

ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
დიალექტოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტი

ქართველური
მემკვიდრეობა

II

ქუთაისური საუბრები
სიმპოზიუმის მასალები

Kutaisi Discussions
PROCEEDINGS OF THE SYMPOSIUM

ქუთაისი
1998
KUTAISI

„ქართველური მემკვიდრეობა“ წარმოადგენს ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტთან არსებული დიალექტოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის სამეცნიერო ორგანოს.

„ქართველურ მემკვიდრეობაში“ ქვეყნდება დიალექტოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის მიერ ორგანიზებული ყოველწლიური სიმპოზიუმების („ქუთაისური საუბრების“) მასალები და დიალექტოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის მომხიებელთა ჯგუფების მიერ მომზადებული კომპლექსური (ლინგვისტური, ეთნოლოგიური, ფოლკლორული და სხვ.) ხასიათის ტექსტები სამეცნიერო აპარატურითურთ. II ტომში ქვეყნდება 1997 წლის 2-4 მაისის სიმპოზიუმზე (ქუთაისური საუბრები—IV) წაკითხული მოხსენებები.

“Kartvelian Heritage” is a scientific body of the Dialectology Research Institute Affiliated to the Kutaisi Akaki Tsereteli State University.

Proceedings of the annual symposia (“Kutaisi Discussions”) organised by the Dialectology Research Institute, complex (linguistic, ethnologic, folkloristic, etc.) texts prepared by the groups of collectors of the Institute have been published in “Kartvelian Heritage”.

რედაქციის მისამართი: 384000 ქ. ქუთაისი, თამარ მეფის 59,
ქსუ დიალექტოლოგიის ინსტიტუტი, ტელ.: 5-28-83
Email: univk @ imer. iberiapac. ge

Address of the Editorial Office: 59, Tamar Mepe str., Kutaisi, 384000,
Republic of Georgia, Telephone 5-28-83
Fax: (995) 331 43833

სარედაქციო კოლეგია:

ი. ასათიანი (ზანური ენა), მ. თოდუა (აღმოსავლეთმცოდნეობა),
რ. თოფჩიშვილი (ეთნოლოგია), ზ. კიკნაძე (ფოლკლორი), ქ. ლომთათიძე
(იბერიულ-კავკასიური ენები), თ. უთურგაიძე (ქართული ენა), ტ. ფუტყარაძე
(მთავარი რედაქტორი), მ. ქურდიანი (ზოგადი ენათმეცნიერება), პ. ცხადაია
(ონომასტიკა), ზ. ჭუმბურიძე (სვანური ენა), დ. ხახუტაიშვილი (ისტორია).

EDITORIAL BOARD:

I. Asatiani (the Zan language), M. Todua (Oriental Studies),
R. Topchishvili (Ethnology), Z. Kiknadze (Folklore), K. Lomtadze (Ibero-Caucasian
languages), T. Uturgaidze (the Georgian language), T. Putkaradze (Editor-in-Chief),
P. Tskhadaia (Onomastics), Z. Chumburidze (the Svan language), D. Khakhu-
taishvili (History), M. Kurdiani (General Linguistics)

ინგლისური ტექსტის რედაქტორი: ზ. კიკვიძე
ტექნიკური რედაქტორი: შ. კირთაძე

Editor of English Texts: Z. Kikvidze
Editor of Technics: Sh. Kirtadze

შინაარსი — CONTENTS

რ. აბაშია — მასალები ქართველურ ენათა ლექსიკის ისტორიიდან. III	7
R. Abashia — From the Common - Kartvelian Vocabulary. III	11
ნ. აზიკური — ენაობა კავკასიაში	12
N. Azikuri — "gonaryoba" in the Caucasus	15
ბ. არაბული — ისტორიული ტენდენციის გამოვლენისათვის დიალექტთა თვითამიჯვნის პროცესში	16
A. Arabuli The Manifestation of Linguistic 'Memory' in the Tendency of Dialect Self-separation	19
შ. აპრიდონიძე — ეთნონიმის სპეციფიკა და ეთნონიმთა კორექტული ხმარებისათვის	20
Sh. Apridonidze — The Specific Features of Ethnonymy and on the Correct Use of Ethnonyms	28
ჯ. ბარდაველიძე — ალექსანდრე ბატონიშვილი და გენერალი პავლე ციციანოვი ქართულ და რუსულ ფოლკლორში	29
J. Bardavelidze — prince Alexander and General Tsitsianov in Georgian and Russian Folklore	36
ბ. ბაღათურიას — თურქული სატომო სახელები ქართულ დიალექტებსა და ფოლკლორში (ყაზახი, ალანი)	37
N. Baghaturia — Turkish Tribal Names in Georgian Dialects and Folklore (gazaxi, alani)	41
დ. ბახტაძე — ხატისა და ხატოვანების (Bild und Bildhaftigkeit) ზოგიერთი ლინგვისტურ-ენთნოლოგიური ასპექტისათვის (გერმანული და ქართული ფრაზეოლოგიური მასალის მიხედვით)	42
D. Baxtadze — Zusammenfassung	46
ც. ბენდელიანი — ტოპონიმ ხონის ეტიმოლოგიისათვის	47
Ts. Bendeliani — Towards the Etymology of the Place-name Khoni	52
მ. ბერიძე — სამეტყველო კოდთა თვითამიჯვნის ზოგი ასპექტისათვის	53
M. Beridze — Towards Some Aspects of Self-separation of Speech Codes	62
ნ. ბრეზაძე — „ დ ი ა რ “	63
N. Bregadze — "Diar"	67
ი. გაბაია — სოფელ ძველი აბაშის გვარსახელები (ეთნოსტორიული შესწავლის ცდა)	68
I. Gabelaia — Family Names of the Village of Dzveli Abasha (au attempt of ethno-historical study)	71
თ. გვანცელაძე — „ქართლის ცხოვრების“ ერთი ადგილის გაგებისათვის („ალანთა ქუეყანა, რომელ არს აფხაზეთი“)	72
T. Gvantseladze — Towards the Understanding of One Historical Information	79
ც. გომბეზაშვილი — ქრომატულ ფერთა ლექსებში ქვემოვანურში	81
Ts. Gomebeshvili — Lexemes in Chromatic Colours in Lower Svan	87
ქ. გომეზიშვილი — ინდიგენური სახელებისათვის	88
K. Gomerdzishvili — Indigenous Names	92
გ. გულუა, რ. შეროზია — სამეტყველო კოდების შერევისათვის მეგრულთა ქართულ სალიტერატურო ენაზე მეტყველებისას	93
N. Gulua, R. Sherozia — On the One Aspect of the Mixing of Speech Codes	95
მ. დადიანი — კავშირებისათვის ფორმათა რედუცირებისათვის მეგრულში დალოცვა-წყევლის ფორმულებში (მეგრული და ქართული მასალის შეპირისპირებითი ანალიზი)	96
E. Dadiani — Towards the Reduction of the forms of Subjunctive in the Formulae of Blessing and Impication (the Contrastive Analysis of the Megrelian and Georgian Materials)	99
იო. ზაჩარა — О термине баск	100
ი. ზიტარი — ეთნონიმ „ბასკის“ შესახებ	102
ვ. ზაჩარა — Происхождение числительного "один" как общелингвистическая проблема (Тезисы доклада для Кутаисской Конференции Картевеллистов 1997 года)	103
ზ. ზიტარი — რიცხვითი სახელის „ერთის“ წარმოშობა, როგორც ზოგადლინგვისტური პრობლემა	105
ბ. თოფურიას — ბ ჰ ე სიტყვის ეტიმოლოგიისათვის	106
G. Topuria — Towards the Etymology of the Word bĕe	109
რ. თოფიშვილი — ქართველი ერის ეთნიკური ისტორიისათვის	110
R. Topchishvili — Towards the Ethnic History of the Georgian Nation	123
ქ. თუშიტი — აქილესი და კავკასია	124
K. Tuite — "Achilles and the Caucasus"	134
მ. კანდელაკი — ერთობის ფენომენი ქართველ მთიელთა ტრადიციულ ყოფაში	135
M. Kandelaki — The Phenomenon of Ertoba (Social Unity) in the Traditional Life	

of the Moutainous People of Georgia-----	139
ი. ბიძინაძე — ენობრივი ტრადიცია და ნორმა („სინას მთა“ თუ „სინის მთა“)	140
I. Kiknadze — Linguistic Tradition and the Norm (sinas mta or sinis mta)	144
ზ. ბიძინაძე — ფშავისხევის საზოგადოებრივ-რელიგიური სტრუქტურა (პოლისი და საემო)	145
Z. Kiknadze — Sagmo and polis	151
მ. კობახიძე, ბ. შამონიანი — კიდევ ერთხელ ინფინიტივის საკითხისათვის ძველ ქართულში	153
M. Kobaidze and K. Vamling — One more time on infinitive in Old Georgian	161
მ. კუზიბაშვილი — მეშველი ზმნის ა-ს (←არის არს) ნაშთის საკითხი ქართული ენის ზოგ აღმოსავლურ კილოში	162
V. Kuzibashvili — The Problem of Remainder of the Auxiliary Verb -a(←არს/არს) in Some Eastern Dialects of the Georgian Language	166
მ. ლომთათიძე — ვაჟა-ფშაველას ენობრივი ფენომენი	167
K. Lomtadze — Vazha-Pshavela's Linguistic Phenomenon	168
ლ. ლომთათიძე — მეფუტკრეობის ზოგი ტერმინის სემანტიკური მოდელისათვის (ქართველურ ენათა დიალექტების მონაცემთა ანალიზი)	169
L. Lomtadze — On the Semantic Pattern of Some Terms of Apiculture	171
მ. მელიქიშვილი — ნათესავი, ტომი, ერი ტერმინთა მნიშვნელობისა და ურთიერთმიმართებისათვის წმინდა წერილის ძველ ქართულ თარგმანებში	172
D. Melikishvili — Towards the Meaning of the Terms 'natesavi', 'tomi', 'eri' in the Old Georgian Translations of the Holy Writ	178
მ. მიქიაშვილი — ჭაობ-ის ეტიმოლოგიისათვის	179
O. Mikiashvili — On the Etymology of the word Ⴀaob-	180
მ. მიქიაშვილი — „ნარევი“ დიალექტის ჩამოყალიბებისათვის უცხოენოვან გარემოში	181
O. Mikiashvili — On the Formation of a 'hybrid' Dialect in a Foreign — language Environment	186
ნ. ნაძანი — სამკურნალო მცენარეთა სახელწოდებისათვის ქართველურ ენებში (ვირისტერეა)	187
N. Nakani — On the Names of Herbs in Kartvelian Languages (viristerpa 'coltsfoot')	190
მ. ნაჭებია — მიმართულებით ბრუნვაში დასმული სახელი ადგილის გარემოებად კოლხურში	191
M. Nachqebia — A Substantive in the Additive Case as an Adverbial Modifier of Place in Colchian	196
მ. ნიკოლაიშვილი — არქაული ლექსიკის კვალი გურულში	197
E. Nikolaischwili — Die Spuren der archaischen Lexik im Guriischen	209
ნ. ნიკოლაიშვილი — სხვადასხვა კუთხის ფოლკლორული მასალები პეტრე უმიკაშვილის კრებულში „ხალხური სიტყვიერება“ (ტ. I)	210
N. Nikoladze — Folklore Materials of Different Regions in Petre Umikashvili's 'Folk-lore'	215
ნ. მჭედველი — ამინდის გამოცნობის ხალხური ნიშნებისათვის სამეგრელოში (დიდ ჭყონში მოპოვებული მასალები)	216
N. Okujava — Folk Signs of Weather Forecasting	220
ბ. ონიანი — საქართველო და ქართველური ენები	221
A. Oniani — Georgia and the Kartvelian Languages	224
მ. ოჩიაური — ოჯახის მფარველ ღვთაებათა ბუნებისათვის (სახლთანგელოზი)	225
T. Ochiauri — Towards the character of the divinities protecting family (Sakhlitangelozebi)	230
ბ. რამიშვილი — ენის ენერჯისტიკული თეორიის თვალსაზრისისათვის (ენა და ერი ეთნიკურ-ფილოსოფიურად)	231
G. Ramishvili — Nation, Language and Philosophical Anthropology	234
ჟ. რუხაძე — ქართული ეთნოსის კულტურული ატრიბუტის ერთი ასპექტისათვის საკრალური დროშები	235
J. Rukhadze — Towards one aspect of the cultural attribution of the Georgian ethnos (Sacred banners)	242
ზ. სარჯველაძე — სამი ძველქართული სიტყვის კონტექსტუალური მნიშვნელობისათვის	243
Z. Sarjveladze — On the Contextual Meaning of Three Old Georgian Words	244
ლ. შანტაძე — კიდევ ერთი კოეფიციენტი როლებრივი ურთიერთობის სოციოლინგვისტური მოდელისათვის	245
L. Pantsulaia — One More Coefficient in the Sociolinguistic Model of the Role Relations	246
ზ. შარაიანი — სვანური ხალხური სამართლის ისტორიიდან (ლატალის თემის ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით)	247
Sh. Parjiani — Materials of the Svan Folk Law	249

მ. ფეიქრეშვილი — ტობონიმა ხალხური მოტივაციისათვის (ზონის რაიონის მთიანი სოფლების მასალის ანალიზი)	250
M. Peikrishvili — On the Folk Motivation of Place-names	254
ტ. ფუტარაძე — ქართველურ ენებში ე.წ. „საფეხურებრივი“ უმლაუტისა და რელატიური ქრონოლოგიის ზოგი საკითხისათვის	255
T. Putkaradze — On the SoCalled 'Gradual' Umlaut in the Kartvelian Languages and Some Problems of Relative Chronology	263
მ. შურდინი — ენისა და ერის ურთიერთმიმართების პრობლემისათვის	264
M. Kurdiani — Language and Nation	268
ბ. ყორანაშვილი — ეთნიკური ფორმებისა და მათი მონაცვლეობის შესახებ	269
G. Qoranashvili — Ethnic Forms and Their Change	273
ლ. შავანიძე — სვანეთის მოსახლეობის ოკრიბაში მიგრაციის ისტორიიდან (გვარსახელთა ეთნოსტორიული მონაცემების მიხედვით)	274
D. Shavianidze — Svan Population's Migration to Okriba (based on the ethno-historic data of the family names)	279
ვ. შენგელია — ქართველური ეტიმოლოგიები XII. მეგრული ჰუახე/ჰვახე	280
V Shengelia — Kartvelian Etymologies XII. Megr. ḫwaxe/ḫvaxe	282
ი. ჩანტლაძე — გასვანურებული ქართული ძირები	283
I. Chantladze — Svanized Kartvelian stem	286
ბ. ჩანტლაძე — ზოგიერთი საწესჩვეულებო რიტუალის ანალიზი ბასკურ-ქართველური სავარაუდო ნათესაობის ჰიპოთეზების ფონზე (ეთნოგრაფიულ-ენობრივი მიმოხილვა)	287
G. Chantladze — The Language and Ethnography parallels of the Mediterranean Sen's Iberia's and the Caucasus's Iberia's peoples	293
ი. ჩანანიძე — ენის არსებობის ფორმათა კონტაქტირება ერთი ენობრივი სიტუაციის პირობებში	294
I. Chachanidze — Contact of Existant Forms of Language in One Linguatic Situation	296
ბ. ცოცანიძე — გვაროვნულ-თემობრივი ორგანიზაცია და მისი ამსახველი ტერმინოლოგია თუშეთში	297
G. Tsotsanidze — The Tribal and Communal Organisation and the Terms Describing it in Tusheti	299
პ. ცხადაია — აფხაზთა და ქართველთა (მეგრელთა) თანამედროვე ეთნიკური საზღვარი და სამურზაყანოს ტობონიმიის ზოგი საკითხი	300
P. Tskhadia — The Ethic Boundary of the Abkhazians and the Georgians (Megrelians) and Some Problems of Samurzaqano Toponymy	307
ა. შინჭარაული — სამეტყველო კოდების შერევისათვის დავით გურამიშვილის ენაში	308
A. Chincharauli — On the Mixing of Speech Codes in David Guramishvili's Language	309
ზ. ჭუმბურიძე — ეთნონიმური გვარები ქართულში	310
Z. Chumburidze — Ethnonymic Surnames in Georgian	315
ლ. ხაჩაპურიძე — ერთი საეკლესიო ტერმინისათვის (ტრაპეზი)	316
L. Khachapuridze — On One Church Term (trapezi)	321
რ. ხაჩაპურიძე — სამკურნალო ხასიათის შელოცვები, მათი შესრულების ტრადიცია ოკრიბაში	322
R. Khachapuridze — Medicinal Incantations, the Tradition of Their Performance in Okriba	328
ბ. ხოხოლავა — მცენარეთა სახელდებისათვის ქართველურ ენებში ფოლკლორული და ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით	329
N. Khocholava — Principles of Nomination of Plants in the Kartvelian Languages According to Folkore and Ethographic Materials	333
Дж. Джинджихадзе и В. Зыцарь — К происхождению числительного "один" у басков и к артвелов	334
ჯ. ჯინჯიხაძე, ვ. ზიცარი — რიცხვითი სახელის „ერთის“ წარმომავლობისათვის ბასკებთან და ქართველებთან	335

რეკავ აბაშია

მასალები ქართველურ ენათა ლექსიკის
ისტორიიდან. III.

ქართველურ ენათა ლექსიკის უმდიდრესი ისტორიის შესწავლა, საერთო-ქართველური ლექსიკური ფონდის გამოვლენა სრულფასოვანი ვერ იქნება მარტოდენ სალიტერატურო ქართული ენის მონაცემთა გათვალისწინებით. ამ მხრივ მეტად ფასეულია დიალექტური მასალა, რომელიც მუდმივი მასაზრდოებელია სამწერლო ენისა. ამასთანავე, ხშირ შემთხვევაში, მხოლოდ ერთ-ერთ ან რამდენიმე დიალექტშია შემონახული ისეთი ლექსემა, რომელიც ბგერათშესატყვისობის საფუძველზე საერთო-ქართველურ ფუძეს აღგადგენინებს. აქ წარმოდგენილი ლექსიკური ერთეულები, რომლებიც, შესაძლებელია, ქართველურ ენათა ფონემური შესატყვისობის მაგალითებს წარმოადგენდნენ, ძირითადად ამ პრინციპით არის შერჩეული¹.

1. ქართ. ბეჟ-ვა (იმერ., ლეჩხ.) „ცემა; ყრა; ცვენა“;

მეგრ. ბაჟ -უ-ა „გაბეგვა; განიაგება; დაყრა“.

დიალექტურ ლექსიკონებში ბეჟვა ასეა განმარტებული:

„ლონივრად რტყმევა, ძალზე გალახვა, დასეყვა, დაძნეყვა, დაცემა“ (ბერიძე, 1912; ჩიქოვანი, 1941; ლლონტი, 1984).

მეგრულში: ბაჟ -უ-ა (ბაბუკ) — „წარეკვა, წაბობვა (მიწაზე ან სხვა რამეზე დაყრით), განიაგება“ (ჭარაია, 1997), „проветять, просевать“ (ყიფშიძე, 1914).

ფიქრობთ, სემანტიკური გადაწვეები დაბრკოლებას არ ქმნის აქ წარმოდგენილ ფუძეთა სიტყვისობისათვის.

2. ქართ. მო-კუნტ-გ-ა;

მო-ი-კუნტ-ებ-ა „მოიხრება, მოილუნება, მოიკაკება“ (ქეღ);

მეგრ. კუნტ-ა „მოკლე, დაბალი“;

და-კუნტ-ორ-ებ-ა „დამოკლება; დაბატარავება“.

3. ქართ. რეკ-ა, რეკ-ვა (გურ., რაჭ.) „ბერტყვა (კაკლისა)“;

მეგრ. რაკ-უ-ა „ბერტყვა, დაყრა, დაწყობა (თივისა, ჩაღისა...)“.

დიალექტური რეკა|რეკვა-ს მნიშვნელობა რეკვა-ს („ზარების რეკვა“) სემანტიკური გადაწვევის შედეგი უნდა იყოს. ამდენად, ფუძე საერთოა, მნიშვნელობა — სხვადასხვა. ამოსავალი მნიშვნელობა მაინც „ცემა, გარტყმა, კაკუნი“ ჩანს. შდრ.: ძველი ქართული რეკა — „ცემა ჯვრთითა; კაკუნი“ (აბულაძე, 1973), „კარზე დარაკუნება, სარეკლის კრვა“ (ორბელიანი, 1949). დიალექტური გრეკავ „გცემ, გხეთქავ“ ლექსემაც ამ მნიშვნელობას უჩვენებს. ჰანური ო-რაკ-ალ-უ „რეკვა“ და სვანური ლი-რკ-ალ-ი „გარეკვა“, ლი-რკ-გნი „დარეკვა“ (დეეტერსი, იხ.: შმიდტი, 1962, კლიმოვი, 1964) ლექსემებიც ამავე ეტიმოლოგიური წრისაა. მეგრულში ქართულიდან შესული რეკ-უ-ა-ც

¹ სხვა მაგალითების შესახებ იხ. ჩენი: მასალები ქართველურ ენათა ლექსიკის ისტორიიდან. I. კრებული „გიორგი როგავას“, თბ., 1997 წ., გვ.გვ.28-41.

იხმარება, რომელმაც დაავიწროვა რაკ-უ-ა-ს მნიშვნელობა.

- 4. ქართ. როფ-ვა (იმერ.) „მაგრად და ხმაურით დარტყმა, ხეთქა“ (ქავთარაძე, 1963);
გა-როფ-ვა (გურ.) „მაგრად გაყინვა; გატეხა, გაპობა“ (ყლენტი, 1936).
მეგრ. რეფ-უ-ა „მაგრად დარტყმა, ცემა“, „ударять“ (ყიფშიძე, 1914);

უ-რეფ-უ-ან-ს „ძლიერ ურტყამს, სცემს“. ამოსავალი მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს სახელს როფ-ი (გურ.) — „მაგარი, სქელი ყინული“ (შარაშიძე, 1938).

ქართ. რ : მეგრ. ე ბგერათფარდობის სხვა მაგალითიც არის ცნობილი: ქართ. რც-ი — მეგრ. ეჩ-ი, ქართ. ღორ-ი — მეგრ. ღეჯ-ი. მეგრულში რ → ე პალატალური უმლაუტის შედეგად არის მიჩნეული.

- 5. ქართ. შე-კვეთ-ა; შე-უ-კვეთ-ა; შე-კვეთ-ილ-ი;
ჭან. ქა-ნ-უ-კვათ-უ „შეპირდა“ (სარჯველაძე, 1990);
მეგრ. კვათ-უ-ა „შეკვეთა, დაპირება, დათქმა“... „решить, постановить“ (ყიფშიძე, 1914);

დლა-კვათ-ილ-ი „შეკვეთილი, დათქმული, შეპირებული დღე“; მე-კვათ-ილ-ი ბორჯი „назначенное время, срок“ (ყიფშიძე, 1914).

აქ წარმოდგენილი ლექსემებისათვის ამოსავალია კვეთ-ა — „გაკვეთა, გაჭრა“-ს მნიშვნელობით.

- 6. ქართ. ჩინხვ-ი (ლენჩხ.) „ნათესავი, მონათესავე, მემკვიდრე“ (ალავიძე, 1938);
მეგრ. ჩხვინხვ-ი „ფესვი; განტოტება“; „верхушка кукурузы; корень, основание“ (ყიფშიძე, 1914);

ჩხვინხვ-ალ-ი „დატოტვილი“; მო-ჩხვინხვ-ე „მემკვიდრე, შთამომავალი“.

სვან. ლგ-ჩინხჷ (ბ. ზემ.) „ქსოვილის, მცენარის განტოტვილი, გამოყრილი ბოლოები, ტოტები...“

ჩინხვ-ი ლენჩხუმურის გარდა არც სალიტერატურო ქართულში და არც მის სხვა დიალექტში არა ჩანს.

მეგრულში შესატყვისად *ჩჩინხვ-ი უნდა გვქონოდა, ასიმილაციისა და ვ სონანტის განვითარების შედეგად მივიღეთ *ჩინხვ- > *ჩჩინხვ- > *ჩხინხვ- > ჩხვინხვ-. სვანური შესატყვისობა თავკიდურა ჩხ- კომპლექსის უქონლობის გამო პრობლემატურია.

ეტიმოლოგიურად ჩინხვ- ფუძეს უნდა უკავშირდებოდეს დიალექტური ლექსემები: ჩინჩხ-ალ-ი „ტოტებიანი ნარიყი ხე“ (კახ.), „ნაკვერცხლებიანი მუგუზალი, ნაპერწკლები, წინწკლები“ (გურ., იმერ., ლენჩხ., ფშ., — იხ. ლლონტი, 1984); ჩინჩხვ-არ-ი „ნაფოტი, ხმელი ფიჩხის შტოები, ხმელი ტოტების ნამსხვრევები“ (ქართლ., ქიზიყ., მოხ., მესხ. — იხ. ლლონტი, 1984).

- 7. ქართ. ჩხუერ-ა; და-ჩხუერ-ულ-ი „დახვრეტილი, ხვრელებიანი“ (აბულაძე, 1973);

ჩხვერ-ვა; ჩხვერ-ავ-ს (ახ. ქართ.) „დაჩხვლეთს, დაჭრის (ხანჭლით და მისთ.) || ურქენს“ (ქეგლ.);

ჩხვერ-ა, ჩხვერ-ვა (ფშ.) „რქებით რჩოლა, რქებით მიწის თხრა“ (ვაჟა-ფშაველა, 1969).

მეგრ. ჩხვარ-უ-ა „ცეხვა“, „выбивать зерна“ (ყიფშიძე, 1914);

ჭან. დო-ნ-ჩხვარ-უ „გაცეხვა“ (ჩიქობავა, 1938);
სვან. ლი-ჩხუარ-ე „დამარცვლა, გარჩევა, გამოყრა (სიმინდის მარცვლებისა...)“².

ძველ ქართულში დასტურდება აგრეთვე ჩხერა ლექსემაც „დამტვრევა, გატეხვა“-ს მნიშვნელობით (აბულაძე, 1973), რომელიც, შესაძლებელია, საანალიზო ფუძეს უკავშირდებოდეს.

მეგრულ-ჭანური ლექსემები ნასახელარია — მეგრ. ჩხვერ-ი და ჭან. ჩხვარ-ი „ლომი (მარცვალი)“ სახელებისაგან ნაწარმოები (იხ. ჩიქობავა, 1938).

8. ქართ. წურ-წურ-ი, მო-წურ-წურ-ებ-ს;

მეგრ. ჭურ-ჭულ-ი, ჭვარ-ჭვალ-ი „წურწური“;
„წანწკარი, წურწური“ (ჭარაია, 1997);
„шлеск воды, брызги“ (ყიფშიძე, 1914).

მი-ჭურ-ჭულ-გ, მი-ჭვარ-ჭვალ-გ „მოწურწურებს“.

3. ფენრიხი წურ-წურ-ის შესატყვისად სვანურში წურ- ფუძეს (მე-წურ-ე „თხევადი“) გამოჰყოფს (ფენრიხი, 1990). სვანურში, როგორც მეგრულში, მისალოდნელი იყო ჭ აფრიკტიანი ფუძე.

აქ წარმოდგენილი შესატყვისობა რედუბლიცირებულ ფუძეებს შეიცავს, ეტიმოლოგიურად წურ-ვ-ა-სთან დაკავშირებულს.

9. ქართ. ხვის-ნ-ა (<ხუს-ნ-ა) „გაწმენდა, გასუფთავება; დაბანა“ (ზ.-იმერ.);

ხვის-ნ-ი-ს (გა-ხვის-ნ-ა, გა-უ-ხვის-ნ-ი-ა) კუთხ. ზ.-იმერ.

„ქარგად ბანს; წმენდს, ასუფთავებს ბეწვებისაგან, ბუსუსებისაგან...“ (ქეგლ.).

მეგრ. ხუშ-უ-ა „გაწმენდა; გახვეტა; დაგვა“ (ყიფშიძე, 1914; ჭარაია, 1997);

ხუშ-უ-ნ-ს „წმენდს; ხვეტავს; გვის“.

10. ქართ. ხონ-ნ-ა;

ხონ-ნ-ი-ს „მოლიანად, ძირამდე ძოვს (ბალახს), ჭამს (ფოთოლს)“ (ქეგლ.);

მეგრ. ხვნ-ონ-უ-ა, ხინ-ონ-უ-ა „ხონნა; ჩიჩქნა, თხრა“;
„сверлить, вырывать“ (ყიფშიძე, 1914);

ხვნ-ონ-გ-ნ-ს, ხინ-ონ-უ-ნ-ს „ხონნის; ჩიჩქნის; თხრის“.

კილა-ხვნ-ონ-ილ-ი, კილა-ხინ-ონ-ილ-ი „გამოთხრილი, გამოხვრეტილი, გამოხრული“.

ქართული საანალიზო ფუძე დასტურდება დიალექტებშიც: ხონ-ნ-ა — „ვაზის მეორე და მესამე გათონნა, დამუშავება თონით“ (იმერ., ჭუმბურიძე, 1948); „კალოს ზედაპირზე ამოსული ბალახის მოკვეცა...“ (რაჭ., ქეგლ.).

² იხ. აგრეთვე, ჩვენი: საერთო-ქართველური ლექსიკიდან. V. XVII რესპუბლიკური დიალექტოლოგიური სამეცნიერო სესია, მუშაობის გეგმა და მოხსენებათა თეზისები, თელავი, 1997 წლის 24-25 ოქტომბერი.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. აბულაძე, 1973 — ილ.აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.
2. ალავიძე, 1938 — მ.ალავიძე, ლექსიკონი, თბ., 1938.
3. ალავიძე, 1951 — მ.ალავიძე, ოკრიბული ლექსიკონი, ქსპი-ის შრომები, X, 1950-1951.
4. ალავიძე, 1962 — მ.ალავიძე, ქართული დიალექტური ლექსიკონიდან, ქსპი-ის შრომები, XXIV, 1962.
5. ბერიძე, 1912 — გ.ბერიძე, სიტყვის კონა იმერულ და რაჭულ თქმათა, ს.-პბ., 1912.
6. დიალექტ., 1961 — ი.გიგინეიშვილი, ვ.თოფურია, ი.ქავთარაძე, ქართული დიალექტოლოგია, თბ., 1961.
7. ვაჟა-ფშაველა, 1969 — ვაჟა-ფშაველას მცირე ლექსიკონი, შეადგინა ალ.ჭინჭარაულმა, თბ., 1969.
8. თოფურია, 1979 — ვ.თოფურია, შრომები, თბ., 1979.
9. კლიმოვი, 1964 — Г.А.Климов, Этимологический словарь картвельских языков, М., 1964.
10. ლომთათიძე, 1962 — ქ.ლომთათიძე, წინაენისმიერ სპირანტთა უძველესი ისტორიისათვის ქართველურ ენებში, თბ., 1962.
11. მარი, 1910 — Н.Я.Марр, Грамматика чанского (лазского) языка с хрестоматией и словарем, С.-Пб., 1910.
12. მენთეშაშვილი, 1943 — სტ.მენთეშაშვილი, ქიზიყური ლექსიკონი, თბ., 1943.
13. მენთეშაშვილი, 1970 — სტ.მენთეშაშვილი, ქართლურის სალექსიკონო მასალა, იკე, XVII, თბ., 1970.
14. ორბელიანი, 1949 — ს.-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, თბ., 1949.
15. ყლენტი, 1936 — ს.ყლენტი, გურული კილო, თბ., 1936.
16. როგავა, 1984 — გ.როგავა, ქართველურ ენათა ისტორიული ფონეტიკის საკითხები, თბ., 1984.
17. სარჯველაძე, 1990 — ზ.სარჯველაძე, ჰ.ფენრიხი, ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი, თბ., 1990.
18. სარჯველაძე, 1995 — ზ.სარჯველაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1995.
19. უთურგაიძე, 1960 — თ.უთურგაიძე, თუშური კილო, თბ., 1960.
20. ფენრიხი, 1990 — ჰ.ფენრიხი, ზ.სარჯველაძე, ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი, თბ., 1990.
21. ქავთარაძე, 1963 — ი.ქავთარაძე, მასალები იმერული ლექსიკონისათვის, ქესს, III, თბ., 1963.
22. ქეგლ — ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტტ.I-VIII, თბ., 1950-1964.
23. ლლონტი, 1984 — ალ.ლონტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, თბ., 1984.
24. ყიფშიძე, 1914 — И.Кипшидзе, Грамматика мингрельского (иверского) языка с хрестоматией и словарем, С.-Пб., 1914.
25. შარაშიძე, 1938 — გ.შარაშიძე, გურული ლექსიკონი, თბ., 1938.
26. შმიდტი, 1962 — K.H.Schmidt, Studien zur Rekonstruktion des Lautstandes der süd-kaukasischen Grundsprache, Wiesbaden, 1962.

27. ჩიქობავა, 1938 — არნ.ჩიქობავა, ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, თბ., 1938.
 28. ჩიქობავა, 1942 — არნ.ჩიქობავა, სახელთა ფუძის უძველესი აგებულება ქართველურ ენებში, თბ., 1942.
 29. ჭარაია, 1997 — პ.ჭარაია, მეგრულ-ქართული ლექსიკონი, თბ., 1997.

Revaz Abashia

From the Common - Kartvelian Vocabulary. III.

Summary

For the illustration of sound accordances of the Kartvelian languages and revealing of common-Kartvelian stems, not only the data of Literary Georgian but also those of the dialects of Georgian carry an enormous significance. The examples presented below have been selected based on this principle.

1. Geor. **beq**-v-a (Imer., Lechkh.);
Megr. **ba'**-u-a.
2. Geor. **kaṭ**-i;
Megr. **kaṭ**-a
3. Geor. **reḳ**-a, **reḳ**-v-a- (Gur., Rach.);
Megr. **raḳ**-u-a.
4. Geor. **rop**-v-a (Imer., Gur.);
Megr. **rep**-u-a.
5. Geor. še- **ḳvet**-a;
Chan. ka-n-u- **ḳvat**-ui
Megr. **ḳvat** -u-a.
6. Geor. **čičxv**-i;
Megr. **čxvičxv**-i;
mo-**čxvičxv**-e.
7. Geor. **čxuer**-a (Old. Geor.);
čxver-v-a (New Geor.);
čxver-a, **čxver**-v-a (Pshav);
Megr. **čxvar**-u-a;
Chan do-n-**čxvar**-u (Arn. Chikobava);
Svan li-**čxwār**-e.
8. Geor. **čur**-čur-i;
Megr. **čur**-čul-i//**čvar**-čval-i.
9. Geor. **xvis**-n-a (Upper Imer.);
Megr. **xuš**-u-a.
10. Geor. **xox**-n-a;
Megr. **xəx**-on-u-a.

ნაწული აზიკური

ყონლობა კავკასიაში

ტერმინი „ყონალი“ თურქული წარმოშობისაა. მისი საწყისი მნიშვნელობაა სტუმარი. სადღეისოდ მისი შინაარსი გაფართოებულია და აღნიშნავს სხვადასხვა გვარ-ტომობისა და სარწმუნოების წარმომადგენელთა მეგობრულ ურთიერთდამოკიდებულებას, რომელთაც, საუკუნეების განმავლობაში გამოიმუშავებული და ადათით განმტკიცებული სახალხო ეტიკეტი ერთიმეორის წინაშე სრულიად გარკვეულ ვალდებულებებს აკისრებს. ყონლობა, როგორც საზოგადოებრივი ყოფის დამახასიათებელი მოვლენა, საკმაოდ აგვარცლებული და დამკვიდრებული კავკასიაში როგორც მთაში, ისე ბარში... სპეციალისტ-ეთნოგრაფებს იგი გვაროვნულ-თემობრივი წყობისთვის დამახასიათებელ მოვლენად მიაჩნიათ (დსე, ტ. 24, 1954), მაგრამ საზოგადოების გარკვეულ ფენებში, თუმცა შეცვლილი სახით, დღესაც ინარჩუნებს აქტიურ არსებობას. იგი შეიძლება ხელოვნური ნათესაობის უაღრესად მტკიცე და ფასეულ ფორმად ჩაითვალოს.

როგორც ეთნოგრაფიული მოვლენა, ყონლობა სათავეს კავკასიაში რელიგიურ სიწმინდემდის ამალღებულ სტუმარ-მასპინძლობის ტრადიციაში იღებს. „ყონალი“ კავკასიელისათვის მის ოჯახში ხშირად სტუმრად ნამყოფი და მისთვისაც ხშირად ნამასპინძლარი პირია. სტუმარ-მასპინძლობა კი თავის არსებით საფუძველში დაკავშირებულია კავკასიელთა, შეიძლება დავაზუსტოთ, კავკასიის მთიელთა რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებთან. სტუმარი მასპინძლის ჭერქვეშ ხელშეუხებელია თვით მოსისხლე მტრისთვისაც იმიტომ, რომ მას იცავენ ოჯახის მფარველი ღვთაებები: „ქერის პირის ანგელოზი“, „ფუძის ანგელოზი“, „ქარის კეთილი ანგელოზი“. ოჯახს თავშეფარებული სტუმრის წინააღმდეგ იარაღის ხმარება ხსენებულ ღვთაებათა წინააღმდეგ ხელის აღმართვად გაიაზრება და ამ დანაშაულის ჩამდენს თავს დაატყდება სწორედ ოჯახის მფარველი ღვთაებების რისხვა. ამ კონტექსტში უეჭველად უნდა გავიხსენოთ ჩვენს მთიანეთში შეუვალ წესად დამკვიდრებული ტრადიცია, რომ სათემო სალოცავის კვრივს თავშეფარებული ნადირი ხელშეუხებელია მონადირისათვის, ხოლო მტრისაგან დევნილი მტერი — მღვრისათვის. ამ ტრადიციის დამრღვევს თვით თემი გაუსწორებს ანგარიშს, რაც სწორედ ამ ღვთაების რისხვად გაიაზრება. ასევე იცავს სტუმრის ხელშეუხებლობას მასპინძელი და ამით აღასრულებს თავის წმიდათაწმიდა ვალს თავისი ოჯახის მფარველი ანგელოზების წინაშე. ოჯახის კულტი თავის არსში რელიგიურ კულტებთანაა გათანაბრებული.

ქართულ ფოლკლორში — ლექს-სიმღერებსა თუ ლეგენდა-გადმოცემებში, აგრეთვე მხატვრულ ლიტერატურაში, ამ მოვლენის ამსახველ უამრავ მაგალითს ვიპოვით. გავიხსენოთ თუნდაც შიოლა ღუდუშაურისა და მისი მკვლელის, მთრეხელის ამბავი: მთრეხელმა მოკლა შიოლა და ღუდუშაურე-

¹ საქართველოში ყონლობის ინსტიტუტი მთის რაჭის მაგალითზე შეისწავლა ს.რეხვიაშვილმა (ს.რეხვიაშვილი, 1973).

ბისაგან დევნილი იგი თავს აფარებს სწორედ შიოლას დის ოჯახს. ეს უკანასკნელი ნებას არ მისცემს თავისივე ძმა-ბიძაშვილებს, რომ მისი ძმის მკვლელს მის ჭერქვეშ გაუსწორონ ანგარიში. იგი იცავს ოჯახის, როგორც რელიგიური კულტის სიწმინდეს. მოვიგონოთ აგრეთვე ვაჟა ფშაველას პოემებში აღწერილი მაგალითები: ქიჩირი, პოემიდან „სისხლისძიება“, დაუყოვნებლივ გაემართება იმ კაცის საპოვნელად და მასზე შურის საძიებლად, ვინც მის სახლში მისი არყოფნის დროს მოკლა ოჯახის სტუმარი ალხასტა. იგი იპოვის დამნაშავეს და დასჯის მას უმკაცრესი სასჯელით — თავს მოჰკვეთს. ჯოჯოლა კი პოემიდან „სტუმარ-მასპინძელი“, თავის თანამომკმე ქისტებს, რომლებიც შეახსენებენ, რომ სტუმარი მისი ძმის მკვლეელია, ასე უპასუხებს:

„დღეს სტუმარია ეგ ჩემი,
თუნდ ზღვა ემართოს სისხლისა,
მითაც მე ვერ ვულალატებ,
ვფიცავ ღმერთს, ქმნილი იმისა“.

მოსისხლის მიმართ შურისძიების აქტი ოჯახის ჭერქვეშ არ უნდა მოხდეს. ეს ოჯახის სიწმინდეების შეურაცხყოფაა. სტუმარი ოჯახს მშვიდობით უნდა გასცილდეს და თუ ის იმსახურებს და მასზე შურისგება თუ მოხდება, აქ უკვე მასპინძელი უბრალოა:

„მე გთხოვთ, გაუშვა, მუსაო,
ნუ სტანჯავ უდიერადა,
როცა გასცდება ჩემს ოჯახს,
იქ მოეპყარით ავადა“.

სტუმარ-მასპინძლობა თუმცა საფუძველია, მაგრამ ყონალობა ჯერ კიდევ არაა, სანამ სტუმარ-მასპინძელთა შორის ურთიერთსიმამაცობის საფუძველზე ნათესაობრივი გრძნობები არ გაჩნდება. აი მაშინ კი ისინი უკვე ოჯახებით უკავშირდებიან ერთმანეთს და ერთიმეორის ჭირისა და ღვინის მოზიარენი ხდებიან. შეიკვრიან თუმც ხელოვნური, მაგრამ სისხლიერ ნათესაობაზე არანაკლებ მტკიცე კავშირით, ნათესაური ურთიერთმოვალეობებითა და ვალდებულებებით.

ყონალობა, როგორც სოციალური მოვლენა, უფრო მეტად გავრცელებული იყო იმ ხალხებში, რომელთაც თავიანთი სპეციფიური სოციალურ-ეკონომიკური პირობების გამო ხშირად და ხანგრძლივად უხდებოდა თავისი თემ-სოფლის ფარგლების დატოვება. ყონალური ურთიერთობებით ერთმანეთს ხშირად უკავშირდებოდნენ კავკასიონის ქედს გადაღმა და გადმოღმა მეზობლად მცხოვრები ქართველი და იმიერკავკასიელი ტომების წარმომადგენლები: სვანეთ-რაჭა-ლეჩხუმელები, ერთის მხრივ, და ადიღელები, ყაბარდოელები, ოსები, მეორე მხრივ; მთიულ-მოხევეები, ერთის მხრივ, და ოსები და ლილველნი (ინგუშები), მეორეს მხრივ; ფშაველ-ხევსურნი, ერთის მხრივ, და ქისტ-ლილველნი (ჩეჩენ-ინგუშები), მეორეს მხრივ; თუშები, ერთის მხრივ და ქისტ-ლეკნი (ჩეჩნები და დაღესტნელები), მეორეს მხრივ; თუშ-კახელნი, ერთის მხრივ და აზერბაიჯანელნი და დაღესტნელები, მეორეს მხრივ.

შემთხვევითი არც ისაა, რომ ყონალობას უპირატესად ადგილი სხვადასხვა სარწმუნოების წარმომადგენლებს შორის აქვს. ერთი რელიგიური აღმსარებლობის წარმომადგენელი ერთმანეთთან ნათესაურ კავშირს ნათელმირონის (ნათლიობა-ნათლიმამობის) მეშვეობითაც ამყარებდნენ. სხვადასხვა სარწმუნოების წარმომადგენლებს შორის დანათესავების სურვილის რეალიზაციის ერთადერთ გზად კი სწორედ ყონალობა რჩებოდა და რჩება.

როგორც ცნობილია, ყონალები ერთიმეორეს ბავშვებს აძლევდნენ აღსაზრდელად, რასაც მთის რაჭაში „სხვისშვილად გაბარებას“ ეტყოდნენ. აღნიშნული წესი მიზნად ისახავდა ნათესაური ურთიერთობის განმტკიცებას, მეზობელ მთიელთა ენების შესწავლას, ხალხთა დაახლოებას შემდგომი ურთიერთობის გასაადვილებლად (რეზიაშვილი, 1973, გვ.90, 97). ასე იზრდებოდნენ აღმოსავლეთ საქართველოს მეცხვარეობით დაწინაურებულ კუთხეთა ბავშვები აზერბაიჯანელ ყონაღთა ოჯახებში, იმათგან კი — პირიქით, ისინი მომავალი „მოენეები“ იყვნენ.

ყონაღლურ ურთიერთობებში განსაკუთრებით აღსანიშნავი და ხაზგასასმელია საოცრად ფაქიზი და ფრთხილი, მოკრძალებული დამოკიდებულება ერთიმეორის რელიგიური მრწამსის მიმართ. ეს განსაკუთრებით იგრძნობოდა ბავშვების აღზრდის დროს. აღსაზრდელად წაყვანილ ბავშვს არ ავიწყებდნენ თავის რჯულს, ენას, ზნე-ჩვეულებას, არ მიჰყავდათ მეჩეთში, არ ასწავლიდნენ ლოცვებს (რეზიაშვილი, 1973, გვ.103).

დაყონაღებული ოჯახები მეტად გულუხვი იყვნენ ერთიმეორის მიმართ და ერთმანეთთან ძვირფასი საჩუქრებით სტუმრობდნენ. ყონაღს ევალეზობდა ყონაღის დაცვა. მას უფლება ჰქონდა მონაწილეობა მიეღო ყონაღის ოჯახური პრობლემების გადაწყვეტაში. დევნის შემთხვევაში ყონაღი იფარებდა ყონაღის ოჯახს და თვეების განმავლობაში ისინი ერთ ოჯახად ცხოვრობდნენ დევნილი ყონაღის უპირატესი პატივისცემით.

მთელს ყონაღლურ ურთიერთობებში ყველაზე მეტად საგულისხმოა ის, რომ თავის უმემკვიდრო ყონაღს ყონაღი თავის ღვიძლ შვილს აძლევდა მემკვიდრედ და ამისი არაერთი მაგალითია ცნობილი. ჩვენ მიერ კახეთში ჩაწერილი მასალის მიხედვით კარდენახელმა ქართველმა დაღესტნელ ლეკ ყონაღს თავისი უმცროსი ვაჟიშვილი მისცა მემკვიდრედ. ლეკმა გაზარდა ბავშვი თავის აულში, არ დააფიქსა მშობლიური ენა, რჯული, ნათესაობა და ხშირად სტუმრობდნენ კარდენახში. დაოჯახების დრო რომ მოუვიდა მამის სახლში მიიყვანა, ქართველ ქალიშვილზე დაქორწილა, მაგრამ ეს უკანასკნელი არ წაყვა დაღესტანში ქმარს და იძულებული გახდა ვაჟიც აქვე დარჩენილიყო, მაგრამ მეტწილად თავის გამზრდელთან იყო და მათ პატრონობდა. მათაც ძალიან ბუნებრივად მიიღეს რძლის სურვილი.

ცნობილია ასეთი ფაქტიც: შემთხვევით ჩამოვარდნილი მტრობის დროს სისხლის ასაღებად და შურისსაძიებლად ყონაღი ყონაღს შვილს უგზავნის. მეტისმეტი მწუხარების ნიშნად ის შვილს წირავს. სოფელ თივში ჩაწერილი მასალის მიხედვით ლეკ ყონაღს შემთხვევით თოფი გაუვარდა და შემოაკვდა თავისი კახელი ყონაღის მცირეწლოვანი შვილი. წავიდა ლეკი თავის ქვეყანაში და თავის ყონაღს სისხლის წილ თავისი ორი ვაჟიშვილი გამოუგზავნა. კახელმა ორივე ვაჟი გაზარდა როგორც შვილები და როცა სრულწლოვანი გახდნენ ერთი თვითონ დაიტოვა მემკვიდრედ, ერთი კი მამას გაუგზავნა ლეკეთში (მასალა მოგვაწოდა ნანა ომარაშვილმა).

ქართულ ენაში, მის სხვადასხვა დიალექტში ეს მოვლენა რამდენიმე განსხვავებული ტერმინით აღინიშნება: რაჭა-ლეჩხუმ-სვანეთში — „კერძი“, „კერძობა“. იგი თავის ეტიმოლოგიურ დასაბამს ძველი ქართულის „კერძო“ (-კენ) თანდებულში უნდა იღებდეს, რომელიც ძველივე ქართულის მოგვიანო ძეგლებში „კერძი“, „კერძნი“ სახელადაა ტრანსფორმირებული, რაც თანმხლებს, მომხრეს, მხარდამჭერს აღნიშნავს. სწორედ მისი მომხრე, მისი მხარდამჭერი, მისი მფარველია ყონაღი — კერძი რაჭველისა და ლეჩხუმელისათვის უცხოტომელთა მიწაზე მოგზაურობისა და ცხოვრების დროს; ხევსურისათვის ყონაღობა „სტუმარ-მასპინძლობა“. აქ მომხდარა ზოგადი სახ-

ელის დაკონკრეტება — ტერმინიზაცია. თუშისათვის ქისტი და ლეკი ყონალი „მომბილია“, ხოლო აზერბაიჯანელის მიმართ ტერმინად სწორედ „ყონალი“ იხმარება. „ყონალი“ ლეკიც და თათარიც კახელისათვის. აქ საქმე გვაქვს სიტყვის ეტიმოლოგიურ და ტერმინოლოგიურ მხარეთა თანხვედრასთან. ასეთი შეიძლება იყოს ამ მოვლენის ლინგვისტური გააზრება ქართულ ენობრივ სინამდვილეში.

„ყონალობა“ ხალხთა ურთიერთობის ის პროგრესული ფორმაა, რომელიც ჯანსაღი კავშირის ძაფებს აბამდა და აბამს სარწმუნოებრივი თუ ტომობრივი უფლლით გათიშული ხალხების წარმომადგენლებს შორის. იგი საკრალურ საწყისებზეა აღმოცენებული, შემდგომში ადამიანური ურთიერთ-მეგობრული დამოკიდებულების წადილის გრძობით შედუღებული და მტკიცე საფუძველს ქმნის მათი მშვიდობიანი თანაცხოვრებისათვის.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. დსე, 1954 — Большая советская энциклопедия, т.24, II изд., М., 1954.
2. ს.რეხვიაშვილი, 1973 — ს.რეხვიაშვილი, ქართველ და ჩრდილოკავკასიელ მთიელთა ურთიერთობა XIX-XX საუკუნეებში (კერძოობის ინსტიტუტი რაჭაში. ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით), ისტ.მეცნ.კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარდგენილი დისერტაცია, ხელნაწერი, თბ., 1973.

Nanuli Azikuri

"gonayoba" in the Caucasus

Summary

The social phenomenon of "gonayoba" is discussed in the article. Of is spread in mountains, as well as in plains in the Caucasus. "gonayoba" means the kinship between families of different nationalities and faiths.

This phenomenon takes its origin from the tradition of hospitality and is deeply bound to religious beliefs connected with sacred hearth and its holy protector.

ავთანდილ არაბული

ისტორიული ტენდენციის გამოვლენისათვის დიალექტთა თვითგამიჯვნის პროცესში

ენათმეცნიერებაში კარგად არის ცნობილი დიალექტთა (ენობრივი) საზღვრის ზოლის „გარდამავალი“, „შერეული“ ბუნება; არაერთი ნაშრომი მიეძღვნა ამგვარ ზონებში მიმდინარე ინტერფერენციულ მოვლენებს. ამავე დროს, როგორც ჩანს, ამგვარ რეგიონებში გამოვლენილი ურთიერთგავლენის, ურთიერთშერევის უნივერსალური კანონზომიერება არ არის ერთადერთი ტენდენცია ამ მიმართულებით. თითქმის ასევე რეგულარულად, თუმცა გარეგნულად ნაკლებ ინტენსიურად, თავს იჩენს საპირისპირო ტენდენციაც — დიალექტთაშორისი (ენობრივი) საზღვრის შენარჩუნებისა, ურთიერთგამიჯვნისა. თუ პირველი ტენდენცია ენობრივ ქვესისტემათა თანაარსებობის ობიექტური, შინაგანი კანონზომიერებაა, მეორე შემთხვევა დიალექტის მატარებელი (ენობრივი) ჯგუფის გაცნობიერებულ, შეგნებულ ტენდენციას წარმოადგენს.

ამგვარად, მოსაზღვრე დიალექტების განვითარების პროცესს აწონასწორებს ურთიერთსაპირისპირო ენობრივი ტენდენცია — გავლენა—შერევისა და მიჯნის შენარჩუნებისა, გამიჯვნისა. ეს — „დაპირისპირებულთა ერთიანობის“ — კანონი განაპირობებს, ერთი მხრივ, საზღვრის ზოლის ერთგვარ დიფუზიურ ბუნებას, მეორე მხრივ კი — „თვითგამიჯვნის ტენდენციას“ (ჯორბენაძე, 1989, გვ.37), საზღვრის მუდმივი შენარჩუნების, „საზღვრის კონტროლის“ ცნობიერ ტენდენციას.

დიალექტთა თვითგამიჯვნის ტენდენციის გამოვლინების ენობრივ ილუსტრაციად მიიჩნევა ის შემთხვევები, როდესაც ერთი დიალექტის წარმომადგენელი მეორე დიალექტის სპეციფიკურ თავისებურებებს „ამხილებს“, ანუ დიალექტებს შორის „სასაზღვრო სამანებს“ ადგენს. ასეთ „სასაზღვრო სამანებად“, ჩვეულებისამებრ, მოხმობილია ამ დიალექტებს შორის არსებული განსხვავებული, სპეციფიკური ენობრივი მოვლენები. ერთი შეხედვით, ამგვარი ენობრივი მოვლენის თავისებურება რაიმე ნიშნით (წარმომავლობით, ქრონოლოგიურით...) განსაზღვრული თითქოს არ უნდა იყოს. მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ, როგორც აღინიშნა, „თვითგამიჯვნის“ მოვლენა ცნობიერი ტენდენციაა, მოსალოდნელია მას ასევე გარკვეული „საკონტროლო ორიენტირები“, მიმართულება გააჩნდეს; ე.ი. ამგვარ შემთხვევებში „მაკონტროლებელი“, „სამანების“ დამდგენი „საკუთარისა“ (მისაღების, კანონიერის) და „სხვისას“ (დაუშვებელის, მიუღებელის) გამიჯვნისას ისტორიულ (ან რაიმე სხვა) ტენდენციას ამჟღავნებდეს. ამგვარი ტენდენციის დადასტურებისას შესაძლებლობა გვექნება ვილაპარაკოთ არა მარტო მოვლენის ცნობიერ ბუნებაზე, არამედ მის გარკვეულ ანალიტიკურობაზეც (ისტორიზმის ტენდენციის გამოვლინებაზე და მისთ.).

ამგვარ მსჯელობას რომ ობიექტური საფუძველი მოეპოვება, აშკარად ადასტურებს რამდენიმე სხვა შემთხვევა, განსაკუთრებით კი სწორედ ისტორიულად ორიენტირებული ხალხური პოეტური კოინე, რომელსაც შესაძ-

ლებელია სიღრმისეული კავშირი ჰქონდეს „თვითგამიჯვნის ტენდენციასთან“.

ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, ამგვარი მოვლენის წარმოჩენისათვის უფრო საგულისხმოა ის შემთხვევები, რომლის დროსაც ენობრივი ქვესისტემების (დიალექტების) საზღვრის „მაკონტროლებელი“ საორიენტაციოდ იღებს არა წმინდად დიალექტურ, არამედ დიაქრონიულ, ანუ ენის ისტორიული განვითარების საილუსტრაციო ფაქტებს; სხვისი „დაუშვებლის“ საკუთარ „წონა“ ისტორიული საზომით არის განსაზღვრული; ამდენადვე, კონკრეტულ შემთხვევაში „ენობრივი კონტროლის“ პროცესში მონაწილეობს არა მხოლოდ დიალექტური „ამბიცია“, არამედ უფრო მნიშვნელოვანი მოვლენა — ისტორიული ენობრივი მეხსიერება.

ამ თვალსაზრისით ზემოაღნიშნული თვითგამიჯვნის ტენდენცია ისტორიული ანდრეზის (ზეპირგადმოცემითი სიბრძნის) ერთ კერძო გამოვლინებად შეიძლება მივიჩნიოთ.

საკითხის გასააზრებლად საგულისხმო ილუსტრაციას წარმოადგენს ა. შანიძის მიერ შედგენილ „ხევსურულ პოეზიაში“ (შანიძე, 1931, №678) ასახული ერთი ლექსი, რომლისთვისაც შემდგენელს სათაურიც ზედმიწევნით ზუსტად შეურჩევია — „ხოლმე და მეთქი“. ლექსის შესაბამისი ფრაგმენტი სწორედ „ენობრივი კონტროლის“ მისწრაფებას გამოხატავს:

„მე კი ჩამავე კახეთა, კლდეთ მაგიერა ხენია...“

„ხოლმე“ და „მეთქი“ სიტყვანი სათქმელად საკვირელნია“.

ამ ფრაგმენტში ისტორიულ პერსპექტივას და „ნორმატიულ“ ტენდენციას ამთლიანებს „საკონტროლო“ სიტყვები: „წინიდგე“ — „ხოლმე“ და „მეთქი“ — „საკვირელი“...

შეიძლება ითქვას, რომ ამ კონკრეტული ენობრივი აკრძალვის (თვითგამიჯვნის) ტრადიცია იმ ასაკისაა, რა ხნოვანებისაც არის „ხოლმე“ და „მეთქი“ ნაწილაკთა გენეზისი ქართული ენის კილოებში და, უკიდურეს შემთხვევაში, ხევსურული დიალექტის საზღვარზე მათი, როგორც „საფრთხის“, გამოჩენა.

აქედან გამომდინარე, ანალოგიურ შემთხვევაში სათანადო ყურადღებას მოითხოვს შესაბამის ენობრივ ერთეულთა გავრცელების ისტორია. „ისტორიული ლექსიკონის“ არქონის პირობებში ამგვარი მონაცემების სიზუსტეზე საუბარი შეუძლებელია, მაგრამ „ორიენტირების“ შეფარდებითი მონიშვნა მაინც შეიძლება.

ხოლმე ნაწილაკის ვარიანტებად შეიძლება მივიჩნიოთ „ვეფხისტყაოსანში“ დადასტურებული **ხოლე** (815,3; 1481,4), **ხვალმე** (127,4; 739,3) და **ხოლმე** (1611,1). თუმცა, კონტექსტთა მიხედვით ამ ნაწილაკს ჯერ კიდევ არ უჩანს ზუსტად ის სემანტიკური დატვირთვა, რაც შემდგომ პერიოდში არის ცნობილი. მითითებულ კონტექსტთაგან ეს ნაწილაკები, მათ შორის **ხოლმე**, „მხოლოდ“, „ბარემ“, „რომ“ გაგებას შეიცავს (შდრ. „მაგრა გითხრა პირველ ხვალმე, სენი მე მჭირს რაცა ჭირად“, 127,4). მხოლოდ **ხოლე**-ს ერთ კონტექსტში ჩანს „ხოლმე“ შინაარსი: „ესეგვარსა ნუოდეს იქ, საქმე ხოლე გაიცადე, აწ მითხარ, თუ რას იტყოდი, თქვი და სიტყვა გააკვლადე!“ (815,3). ნაწილაკის **ხოლმე** ვარიანტი „ინდო-ხატაელთა“ ამბავში ვლინდება, მისი სემანტიკაც საეგებოა: „ვიაჯი, მომკალ მე ხოლმე, ყველაი ჩემი ბრალია“ (1611,1). „ვეფხისტყაოსანში“ ნაწილაკის ვარიანტებად გამოვლენა იძლევა საფუძველს ვივარაუდოთ, რომ უფრო ადრეც არის მოსალოდნელი მისი არსებობა. კერძოდ კი, მისი გამოჩენა (ფუნქციონალური განსაზღვრა) უკავშირდება ხოლმეობითის კატეგორიის მოშლას ქართულში,

რაც, ფაქტობრივ, მთელ ძველ ქართულ სალიტერატურო ენას გასდევს. ამდენად, **ხოლმე**-ს მიჯნა, პირობითად, XI ს-ის აქეთ ვერ გადმოიწევს. საფულისხმოა, რომ ხევსურულს ხოლმეობითის ზმნური კატეგორია შენარჩუნებული აქვს.

ნაწილაკის ვარიანტულობავე იძლევა საფუძველს გამოითქვას ვარაუდი მისი გენეზისის თაობაზე. კერძოდ, **ხოლე**—**ხოლმე** მიმართება ფორმალურად იმეორებს **თურე**—**თურმე** ისტორიულ მიმართებას (იხ. არაბული, 1984, გვ.139-144), ანუ ადასტურებს **-მე** ნაწილაკის დართვას პირვანდელ მონაცემზე. ხოლო **ხვალმე** ვარიანტი გვაგვარაუდებინებს ნაწილაკის ძირეულ კავშირს **ვალ**- ზმნურ ფუძესთან, რომელიც ძირეულად არის შემცველი „მრავალგზისობის“ სემანტიკისა.

სხვათა სიტყვის ნაწილაკები ქართული ენის ძველებში სხვადასხვა დროს ჩნდება: -ო აღრიდანვე, უკვე „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ („თქმულ არს, ვითარმედ — არარად ეგრეთ განარისხებს ღმერთსა, ვითარმეტი შეგებადო“, — ხანძთ. 275,36). X-XI სს. ტექსტებში ჩნდება **-თქო/-თქვა**: ჰრქუა მას: არა მცალს, ვილოდეთ-თქუა“ (ნოველ. II, 161,24). **-მეთქი** მოგვიანებით, „რუსულდანიანში“ დასტურდება: „მე ეგრე უთხარ: — ამის მეტად არა ყური მითხოვებია-მეთქი“ (რუსულ. გვ.490).

ხევსურულისათვის ნიშანდობლივია **-ო** (→ **-ვ**) ნაწილაკი, მაგრამ **-თქო** და **-მეთქი** უცხოა, რასაც გამოხატავს კიდევ მოხმობილი ლექსის ფრაგმენტი.

ამგვარად, როგორც ითქვა, თუ ზედმიწევნით ზუსტს არა, ამგვარი ფაქტები გარკვეულ ისტორიულ ტენდენციას უთუოდ წარმოაჩენს. თუ არა ამ „ანდრეზის“ ასეთი სიძველე (ტრადიცია), აღნიშნული ნაწილაკები გარკვეულ ეტაპზე ხევსურულ დიალექტშიც დამკვიდრდებოდა და აღარც დამოწმებული ლექსის — როგორც „ანდრეზის“ მოგვიანო დეკლარაციის — წარმოშობის საფუძველი იარსებებდა.

ამიტომაც ამგვარი ფაქტები უთუოდ მნიშვნელოვანია ისტორიული დიალექტოლოგიის თვალსაზრისით და მის განსაკუთრებულ ასპექტს წარმოადგენს.

შემოკლებააა განმარტება

1. არაბული, 1984 — ავთ.არაბული, მესამე სერიის ნაკვეთელთა წარმოება და მნიშვნელობა ძველ ქართულში, თბ., 1984.
2. ვეფხისტყაოსანი — შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, ალ.ბარამიძის, კაკეელიძისა და ა.შანიძის რედაქციით, თბ., 1957.
3. ნოველ. — შუა საუკუნეთა ნოველების ძველი ქართული თარგმანები, II, თბ., 1974.
4. რუსულდან. — რუსულდანიანი. — ქართული პროზა, წიგნი IV, თბ., 1983.
5. შანიძე, 1931 — ა.შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევსურული, ტფ., 1931.
6. ხანძთ. — გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება. — ძველი ქართული მოთხრობა, თბ., 1979.
7. ჯორბენაძე, 1989 — ბ.ჯორბენაძე, ქართული დიალექტოლოგია, I, თბ., 1989.

Avtandil Arabuli

**The Manifestation of Linguistic 'Memory' in the Tendency of Dialect
Self-separation**

Summary

The linguistic illustrations of the manifestation of the Self-separation tendency should be regarded the cases when a representative of one dialect defines 'the unacceptability' of separate units of an other dialect determining certain 'boundaries' between the subsystems of a language.

In terms of history it is noteworthy that frequently 'the controller' of the boundary of linguistic subsystems takes his cue not from dialectal but from diachronic facts.

From this standpoint the above-said tendency of self-separation should be regarded as an individual representation of historical folk wisdom.

The work discusses the concrete cases of this tendency based on the particles **xolme** and **metki** in the Khevsurian dialect.

შუქია ავრილონიძე

ეთნონიმიის სპეციფიკა და ეთნონიმთა კორექტული ხმარებისათვის

როგორც ცნობილია, ჩვენი საუკუნის 80-იანი წლები სსრკ-ის ისტორიაში შევიდა ე.წ. „გარდაქმნის“ ხანის სახელით. ამ წლებში ყოფილი საბჭოთა კავშირის სათანადო სამსახურების გეგმაზომიერი და გულმოდგინე მეცადინეობის შედეგად ჯერ გაღვივდა, შემდგომ კი უკიდურესად გამწვავდა ეთნოპოლიტიკური კონფლიქტები, რომლებიც წმინდა „ეთნოკონფლიქტებად“ მონათლა, რასაც წინ უძღოდა ხელოვნურად ინსპირირებული იდეოლოგიური პროვოკაციები. ამ პროვოკაციებში ერთ-ერთი წამყვანი ადგილი ეჭირა ეთნონიმებით მანიპულირებას. ჩვენი ქვეყნის სინამდვილეში ზემოთქმული ენება მანიპულაციებს ისეთი ეთნონიმებით, როგორცაა, ერთი მხრივ, „აფხაზი“ და მასთან დასაპირისპირებლად ნახმარი „აფსუა“, მეორე მხრივ კი — უცნაური დაჟინებით თავსმოხვეული სიტყვათშეხამება „თურქი მესხები“.

ყველაზე შემაშფოთებელი ის არის, რომ ეთნონიმებით აღნიშნული მანიპულირება სხვადასხვა საბაბითა და „გარნირით“ ხდებოდა (და ზოგჯერ დღესაც ხდება) მასმედიაში. ორატორები თუ პუბლიკაციების ავტორები, სამწუხაროდ, საამისო მსჯელობისათვის სრულიად მოუშადებელი და არაკვალიფიციური პირები აღმოჩნდნენ, რის გამოც ისინი ადვილად წამოგნენ არცთუ დიდი ოსტატობით დაგებულ ანკესს და ნებსით თუ უნებლიეთ არა მარტო ამაზინჯებდნენ ისტორიულ სინამდვილეს, არამედ ჯანსაღი რეალიზმის დეფიციტის პირობებში კიდევ უფრო ამწვავებდნენ და ამკარად ვნებდნენ ხალხთა შორის რეალურ, კონკრეტულ ურთიერთობებს. თვითკრიტიკის ნიშნით უნდა დავაფიქსიროთ სამწუხარო ფაქტი, რომ მეცნიერება ჩვენში ვერ აღმოჩნდა მოწოდების სიმაღლეზე, რამდენადაც დროულად ვერ აუღო ალლო მოსალოდნელ პროცესებს, ანდა გაუთვითცნობიერებელი მასების საამებლად — მათივე ზეწოლით — გამოიჩინა მიუტევებელი გულგრილობა და სულმოკლეობა. ყოველივე ამის შედეგად მართვის სადავეები პროგნოზირების უნარის მქონე ინტელექტუალური ძალების ნაცვლად ეგზალტირებული და უპასუხისმგებლო მასების ხელთ აღმოჩნდა. და თუმცა დღეს მდგომარეობა ამ მხრივ რამდენადმე გამოსწორებულია, აღნიშნულ მოვლენათა რეციდივები აქა-იქ მაინც იჩენს თავს.

როგორც ითქვა, ქართულ მასმედიაში ეთნონიმები „აფხაზი“ და „აფსუა“ დასაპირისპირებლად იყო გამოყენებული, რისთვისაც უკრიტიკოდ ეყრდნობოდნენ პ.ინგოროყვას მიერ „გიორგი მერჩულეში“ გამოთქმულ აზრს, რომ აფხაზები ისტორიულად ქართულ (ქართველურ) ტომს წარმოადგენენ. რაც შეეხება ეთნონიმ „აფსუსს“, სამართლიანობა მოითხოვს აღინიშნოს, რომ თვით ეს ტერმინი ავტორს სულ ერთხელ (ისიც — სქოლიოში) აქვს მოხსენიებული იმ ხალხის აღსანიშნავად, დღეს რომ „აფხაზების“ სახელით არის ცნობილი (ინგოროყვა, 1954, 137).

¹ ტერმინი „ეთნონიმი“ იხმარება ტრადიციული ფართო გაგებით (მღრ.: თოდუნიშვილი, 1995 და ფუტყარაძე, 1997); მოიცავს როგორც ერის, ხალხის ცნებას, ისე ნებისმიერი ეთნოლოგიკური თუ ეთნოლინგვისტური ერთობისას.

რაოდენ გაუგებარიც უნდა იყოს, ამ სახელწოდებამ ქართული პრესიდან, მართალია, აქა-იქ, მაგრამ თანამედროვე მეცნიერების ენაშიც გადაინაცვლა. ონომასტიკის როგორც ისტორიული მეცნიერების ვალია — თუნდაც დაგვიანებით — სიცხადე შეიტანოს ამ გაუგებრობაში. შემდგომი დაყოვნება შეუწყნარებელია, მით უფრო, რომ ამ ტერმინის არასწორმა ხმარებამ სახელმძღვანელოშიც გაჟონა. მხედველობაში მაქვს გ. ნებიერიძის „ენათმეცნიერების შესავლის“ ის ადგილი, ენათა გენეალოგიურ კლასიფიკაციას რომ ეხება; კერძოდ, გვაქვს ტერმინოლოგიური სხვაობა: „აფხაზურ-ადილური ენების“ ნაცვლად გვხვდება „აფსუტურ-ადილური ენები“ (ნებიერიძე, 1991, 272). რეალობიდან გამომდინარე, ვერც იმას გამოვირიცხავთ, რომ ეს წიგნი ერთადერთ სახელმძღვანელოდ გამოიყენოს სტუდენტმა (ან — კიდევ უარესი — სხვა სახელმძღვანელოს მიხედვით ნაბასუხები მას ნაკლადაც კი ჩაუთვალონ).

მაშასადამე, ამ საკითხის გარკვევას თეორიულთან ერთად წმინდა პრაქტიკული მნიშვნელობაც აქვს.

საკუთარ სახელთა ყოველ ჯგუფს — ტოპონიმებს, ანთროპონიმებს, ეთნონიმებს, ზოონიმებს, კოსმონიმებს — თავ-თავისი შიდაონომასტიკური სპეციფიკა ახასიათებს. გამონაკლისს ამ მხრივ არც ეთნონიმა წარმოადგენს. მეტიც შეიძლება ითქვას: ეთნონიმა ერთდართია ონიმურ (საკუთარ სახელთა) ჯგუფებს შორის, რომელიც აუცილებელი პარალელიზმით ხასიათდება.

ეთნონიმა შორის გამოიყოფა ორი ქვეჯგუფი:

1. **თვითწოდება**, ანუ სახელი, რომელსაც ესა თუ ის ხალხი, ტომი და ა.შ. ირქმევს (მაგ.: ქართველი; русский; Deutsch; English...).

2. **გარეწოდება**, ანუ სახელი, რომელსაც ამა თუ იმ ხალხს, ტომს და ა.შ. არქმევს სხვა ეთნოსი (მაგ.: რუსი, სომეხი, ჩინელი, ბერძენი; грузин; Georgian...).

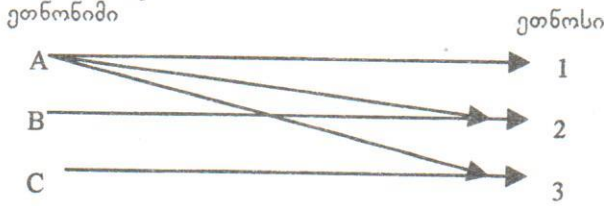
ყველა შემთხვევაში ეთნონიმი გვიჩვენებს, რომ ეთნიკური კოლექტივის წევრებს გაცნობიერებული აქვთ, ერთი მხრივ, თავიანთი ერთიანობა და, მეორე მხრივ, განსხვავება სხვა ეთნიკური კოლექტივისაგან. არა აქვს მნიშვნელობა ამ კოლექტივის სიდიდე-რაოდენობას. ხალხისა თუ ერის, გვარისა თუ ტომის — ყველა ამ ერთობისათვის სახელწოდება გვევლინება იმ ნიშნად, რომელიც აერთიანებს შიგნით და გამოარჩევს, განასხვავებს ამ ერთობის გარეთ.

ზემოთ მოყვანილი დეფინიცია (რომელიც ობიექტურ რეალობას ასახავს) და ორწევროვანი კლასიფიკაცია ამ ქვეჯგუფთა ბუნებრივ ასიმეტრიულობას გულისხმობს, — ბუნებრივს, ვინაიდან თვითწოდება სინქრონიულ სიბრტყეზე არ შეიძლება რამდენიმე იყოს და, მით უფრო — მრავალი, ე.ი. პრაქტიკულად იმდენი, რამდენიც ნომინაციის უნარის მქონე ეთნოსია.

თვითწოდების ერთადერთობაც და გარეწოდებათა სიმრავლეც ისტორიის გარკვეულ მონაკვეთსა და ერთი სისტემის ფარგლებს ვარაუდობს.

სამართლიანად მიუთითებს ვ. ნიკონოვი: ეთნონიმი და მისით აღნიშნული ობიექტი არ არის (უფრო ზუსტად: აუცილებელი არ არის იყოს — შ.ა.) ერთი და იგივე; ეთნონიმს თავისი ბედი აქვს, ობიექტს კი სულ სხვა ბედი შეიძლება ჰქონდეს. მხოლოდ გარკვეულ პერიოდში შეიძლებოდა აღენიშნა ამა თუ იმ ეთნონიმს ესა თუ ის ობიექტი, მანამდე და შემდეგ კი მისი აღსანიშნი ობიექტები შეიძლებოდა სხვა ყოფილიყო, ისევე როგორც ესა თუ ის ობიექტი სხვადასხვა დროს სხვადასხვაგვარად შეიძლებოდა წოდებულიყო (Никонов, 1970, 10-11). თვალსაჩინოებისათვის თუ ეთნონიმებს ასოებით გამოვსახავთ, ხოლო ობიექტებს — ციფრებით, ეთნონიმ A-ს შეიძლება თანამიმდევრულად აღენიშნა ობიექტები 1, 2 და 3, ხოლო ობიექ-

ქტი 1 დროის სხვადასხვა მონაკვეთში შეიძლება გამოხატულიყო A, B და C ეთნონიმებით, ასე:



მაგალითად, თვითწოდება „ქართველი“ დღეს მთელი საქართველოს ქართულენოვან მოსახლეობას აღნიშნავს. იგივე ეთნონიმი დავით გურამიშვილის დროს მხოლოდ ერთ ქართულ ტომს — ქართლებს აღნიშნავდა („ქართველების აღმა ხნული კახელებმა დაღმა ფარცხეს“). ამ ტერმინით დ.მუსხელიშვილს სამი პერიოდი აქვს გამოყოფილი: 1. უძველესი, ვიწრო-ეთნიკური — საქართველოს ცენტრალური პროვინციის მკვიდრი მოსახლე; 2. მომდევნო — ეთნოპოლიტიკური — აღმოსავლურქართული ადრეკლასობრივი ქართლის სამეფოს — იბერიის მკვიდრი მოსახლე და 3. X საუკუნეში დამოწმებული კულტურულ-პოლიტიკური ერთეული. „ქართველად“ იწოდებოდა ყველა, ვინც, ეთნიკური წარმოშობის მიუხედავად, მართლმადიდებლობას იყო ნაზიარები, ქართველი იყო ქვეყნის ფეოდალურ ურთიერთობებში და იღვწოდა საქართველოს გაერთიანებული ფეოდალური სამეფოს კულტურულ-პოლიტიკურ სარბიელზე (მუსხელიშვილი, 1980, 369).

XII-XIII სს-ის ქართული წყაროების შესწავლის საფუძველზე შეინიშნება ტენდენცია „ქართველის“ განსაზღვრისას რელიგიურ-კონფესიური მომენტის რამდენადმე უკან გადაწევისა: „ქართველი“ ამ დროს ეწოდება საქართველოს მკვიდრს (ბერძენიშვილი, 1975, 196-7). XI-XIII სს-ის განათლებული მოღვაწეებისათვის „ქართველობა“ არის არა სისხლისმიერი ნათესაობის პრინციპით შეკავშირებული კოლექტივი, არამედ სრულიად გარკვეული ეთნოსოციალური ერთობა, რომელიც განსხვავდება სხვა მსგავს ერთობათაგან კულტურულ-პოლიტიკური და ფსიქიკური წყობის სპეციფიკით. ამ საზოგადოებას აქვს თავისი საკუთარი ტერიტორია — „საქართველო“, რომელზედაც ვრცელდება მისი უფლება. ქართველი ერი ამ დროს უკვე ჩამოყალიბებულია (მუსხელიშვილი, 1980, 373).

მაშასადამე, ეთნონიმის მნიშვნელობა (ე.ი. მისი მიმართება აღსანიშნავად, ანუ სახელდებულ ობიექტთან) უცვლელი არ არის. ეს სხვადასხვა მიზეზითაა შეპირობებული, მათ შორის იმითაც, რომ შეიძლება შეიცვალოს თვით ობიექტი. ამის თვალსაჩინო ილუსტრაციაა ეთნონიმ „ბულგარის“ ისტორია, მისი დინამიკა: VII ს-ში ბალკანეთის ნახევარკუნძულზე მოვიდა თურქულენოვანი ხალხის ერთი ნაწილი, რომლის ხანი გახდა სლავებით დასახლებული სახელმწიფოს მეთაური. და თუმცა მოსულნი გაითქვიფნენ დამხვდურ მოსახლეობაში, ამ უკანასკნელთ მიიღეს მოსულთა სახელწოდება და იქცნენ ვოლგისპირეთის „ბულგართა“ და კავკასიის „ბალყართა“ სეხნიად. ბულგარული დღეს სლავური ენაა.

სხვა მაგალითი: დამხვდური ხალხის სახელის შეთვისება მოსულთა — გამარჯვებული ენის მატარებელთა მიერ: აფრიკიდან წამოსულ ქამიტებზე გადავიდა ეთნონიმი „იბერები“ — პირენეის ნახევარ კუნძულზე ბასკების მონათესავე ქამიტებამდელი მოსახლეობის სახელწოდება (Зыцарь, 1955, 54-5).

ისტორიულად ყველაზე ხშირია ისეთი შემთხვევა, როცა დამპყრობნი აძლევენ (უკეთ, უზიარებენ) თავიანთ სახელს დაპყრობილთ. მართალია, მო-

ჰყავთ ამის საპირისპირო შემთხვევებიც, მაგრამ აქ გასარკვევია, დამპყრობნი ნამდვილად დაპყრობილ ხალხთა სახელებს იღებენ, თუ — მათი ტერიტორიისას. ეს კი სხვადასხვა რამეა.

სწორედ ამგვარ ან მსგავს კონტექსტში უნდა იყოს განხილული ეთნონიმთა ცვალებადი მნიშვნელობების საკითხი, მათ შორის — ეთნონიმ „აფხაზის“ მეტამორფოზის, კერძოდ, მისი აღრინდელი მნიშვნელობის დავიწროების საკითხიც.

ეთნონიმკურ ლიტერატურაში ცნობილია მრავალი ანალოგიური ან განსხვავებული ფაქტი (ქვემოთ მოყვანილი მაგალითები დამოწმებულია კრებულიდან „Этнонимы“, М., 1970).

XII-XIII სს-ში მონღოლთა სხვადასხვა ტომთა და გვართა სახელწოდებები ამჟამად ქცეულია უზბეკეთის მოსახლეობის თურქული ჯგუფის სახელებად;

IX ს-მდე ჩვენებს მეტად მცირე ტერიტორია ეკავათ, მაგრამ შემდგომ მათ გააერთიანეს მრავალი სლავური ტომი და, დაიპყრეს რა ვრცელი ტერიტორია, შექმნეს ახალი წარმონაქმნი, თუმცა შეინარჩუნეს გააერთიანებული ეთნოსის სახელი, თვით გაერთიანებულთა სახელები კი გაქრა.

პირუკუ შემთხვევა: ეთნიკური ერთობის დაშლის შედეგად განცალკევებული ნაწილები ინარჩუნებენ მთელის სახელს, ოღონდ დავიწროებული მნიშვნელობით. მაგ., ახლანდელი **თურქები** (შდრ. турки და тюркоязычные), **სლოვენები** იუგოსლავიაში, **სლოვაკები** ჩეხოსლოვაკიაში (ბოლო ხანებამდე), **ილმენები** ძველ რუსეთში და ა.შ. ამ შემთხვევაში ახალ სახელწოდებათა წარმოქმნის ადგილი უპირატესად პერიფერიები და განაპირა მხარეებია, მაშინ როცა მათ საკმაოდ სწრაფად ივიწყებენ სამშობლოში, მეტროპოლიაში.

ამა თუ იმ ხალხის სახელისათვის ამოსავალი ხშირად ეთნიკურ კოლექტივთა კავშირია, ან იმ ცალკეული ეთნიკური კოლექტივის სახელი, რომელიც ამ კავშირში ბირთვის ან ჰეგემონის როლს ასრულებდა.

ასეთი შემთხვევები რეალურად გაცილებით მეტია, ვიდრე ჩვენთვისაა ცნობილი. არც ერთი საზოგადოება არ რჩება უცვლელი. თუ ეთნონიმი რამდენიმე საუკუნის მანძილზე არსებობდა, ბოლოს შესაძლებელია მას სრულად ან სულაც არ აღენიშნა ისინი, ვისაც ის აღრე აღნიშნავდა. მკვლევარი ისტორიკოსი, რომელიც ამგვარ ფაქტებს არ ითვალისწინებს, განწირულია უხეში შეცდომების დასაშვებად.

ხდება ისეც, რომ ეთნონიმის სემანტიკა იცვლება ობიექტისაგან დამოუკიდებლად. ამისათვის არ არის აუცილებელი თვით ეთნიკური ობიექტის ცვლება. სრულიად საკმარისია იმათი ეთნიკური წარმოდგენების შეცვლა, ვინც ხმარობს ამა თუ იმ ეთნონიმს. გასულ საუკუნეში შავიზღვისპირეთში მოლდაველებს უწოდებდნენ ბერძნებისა და ბოშების აღმნიშვნელ სახელებს და ისინი გადაჰქონდათ ერთი ხალხიდან მეორეზე. რუსებისათვის XVIII ს-მდე მრავალი აღმოსავლური ქვეყნის ხალხები გაუდიფერენცირებლად ერთიანდებოდნენ ეთნონიმ „თათარში“. ამ ხალხის ისტორია კი სულ სხვაა, ვიდრე ეთნონიმისა. „ლიტვინი“ რუსებისთვის ბელორუსსაც ნიშნავდა, ხოლო პუშკინთან ეს ტერმინი პოლონელსაც აღნიშნავს. „ფრანგი“ აფრიკის ხალხებისათვის ფრანგთან ერთად ნიშნავდა საერთოდ ევროპელს (შდრ. ჩვენში ტერმინი „ფრანგები“ კათოლიკე ქართველთა მნიშვნელობით).

ზემოთქმულის გათვალისწინებით ლიტერატურაში გამოიყოფა ეთნონიმების მნიშვნელობათა სამი პლანი (ეს კლასიფიკაცია ვ.ნიკონოვს ეკუთვნის, Никонов, 1970, 12):

1. ეთნონიმად ელი (ე.ი. ეტიმოლოგიური დონე), რომელიც ხშირად მთლიანად ან ნაწილობრივ იკარგება;

2. საკუთრივ ეთნონიმური, რომელიც გულისხმობს ობიექტთან მიმართებას, ანუ რეალურ შინაარსს ეთნონიმისას;

3. ეთნონიმისეული, ე.ი. ეთნონიმისაგან წარმოქმნილი (რომელიც შეიძლება არც შეიქმნას). მაგ., რევოლუციამდელ რუსეთში „ციგანს“ უწოდებდნენ შავგვრემანსა და მოხეტიალე ადამიანს (მდრ. ჩვენში „ჩაჩანისა“ და მისგან ნაწარმოები სიტყვების მნიშვნელობა: ჩაჩნურად ჩაცმული, ჩაჩანივით დადის). ზემოხსენებულ „ციგანთან“ დაკავშირებით: საქართველოში ვინაიდან შავგვრემანთა დეფიციტი არ არის, ამიტომ (ან: ამიტომაც) ეთნონიმი „ციგანი“ ქართულში ამ ნიშან-თვისებისაგან გამოთავისუფლებულია და სხვა ნიუანსი წამოიწევა წინა პლანზე: „ციგანი“ = მასხარა, მდრ. ზმნა „ციგნობს“, „იციგნა“ = მასხრობს, იმასხრა. შესაძლოა, ეს მნიშვნელობა მომდინარეობს ამ ხალხის საცირკო ხელოვნების მიმდევრობის გამო.

ეთნონიმთა შორის დიდი მრავალფეროვნება და სიმრავლეა. ტომის სახელწოდება განსხვავდება გვარისა და, მით უფრო, ერის სახელწოდებისაგან. ზოგი სპეციალისტი ეთნონიმად მიიჩნევს თანაქალაქელებსა და თანასოფლელებსაც კი. ცხადია, ამიტომ სახელმწიფოთა ესოდენ მრავალფეროვან თავისებურებები მიზანშეწონილად მიაჩნიათ ეთნონიმთა შიგნით ტერმინოლოგიურადაც აისახოს. უფრო მოსახერხებლად თვლიან ეთნონიმების უცვლელად დატოვებას, დასახლებული პუნქტების მცხოვრებთათვის კი — „მიკროეთნონიმების“ ან „რეგიონული ეთნონიმების“ შემოღებას.

1. თვითწოდების წარმოშობა უფრო გავრცელებულია ტერიტორიის მიხედვით: ეთნონიმში მითითებულია სამშობლო, საიდანაც ესა თუ ის ხალხი, ეთნოსი მოვიდა (მაგ., აცტეკი < აცტლან „თეთრი მიწა“; გადმოცემით, აქედან არიან „აცტეკები“). ისეთი სახელები, კი, როგორიცაა „შორეულნი“ (მაგ., „ტუნგუსი“ — ასევე „აპალაჩი“ — ინდიელთა ერთ-ერთი სატომო სახელი, რომელიც წარმოიქმნა ერთ-ერთ — ჩოქთოუს ტომში და აღნიშნავს „გადმეღ ადამიანებს“; ნილოსის აუზის ქვემოთში მცხოვრებ ხალხებს სახელად „ნილოტები“ ევროპელებმა შეარქვეს). გერმანელ ტომთა სახელების საზოგადო მნიშვნელობაა „მესაზღვრეები“, „მენაპირეები“ და მისთ. გვაქვს აგრეთვე „მთიელები“, „ჰაობზე მცხოვრებნი“ და ა.შ. (მდრ. ქართულში: მთიული, მოხევე, (მ)თიანელი, ხევსური...).

სხვა წარმოშობის ეთნონიმები გვაქვს მაგ., მითოსური წინაპრის მიხედვით (ჩვენში: ეთნარქები: ქართლოსი, თარგამოსი, ევროსი, კახოსი...); ტოტემის მიხედვით (განსაკუთრებით, ამერიკელი და ავსტრალიელი აბორიგენების სახელებში). ენგელსის ვარაუდით, ეთნონიმის ყველაზე ძველი სემანტიკური ტიპი თვითწოდებაა, რომლითაც ეთნოსი უპირისპირდება თავისიანს სხვას, უცხოს. ამიტომ ხშირად თვითწოდებად გამოიყენება „კაცი“, „ადამიანები“. ასეთია, მაგ., გერმანელთა თვითწოდება Deutsch. იგივე მნიშვნელობა აქვთ უდმურტებს (არ); კომის ადრინდელი სახელია უდმურტი („კაცი“), Тюрк > თურქი. „კაცი“ (< topa „დაბადება“); ნენეცი — „კაცი“; ესკიმოსებთან — ინუიტ — „ადამიანები“; ჰოტენტოტებში „კოი-კოინი“ — „კაცური ადამიანები“, ანუ „ნამდვილი ადამიანები“...

2. გარეწოდებები შეიცავს გარკვეულ ნიშან-თვისებებს, რომლებიც ახასიათებს სახელდებულ ეთნოსს, ანდა ეს თვისებები მას მიეწერება. ასორტიმენტი საკმაოდ ჭრელია:

- ა. გარეგნული ნიშნები (მაღალი, ხუჭუჭა... მაგ., პაპუასები);
- ბ. საქმიანობა, ჩვეულებები (მიწათმოქმენი, მთიბავნი...);
- გ. შემაღვენლობა, მოწყობა (ეთნოსთა ინტეგრაცია: „შეერთებულნი“...);
- დ. ხასიათის თვისებანი (მამაცი, უხეში, ზარმაცი...);
- ე. იდეოლოგიური (რელიგიური, პოლიტიკური შეხედულებების გამომხატველი).

ეს მხოლოდ ზედაპირული მონახაზია. ეთნონიმთა გაგება შესაძლებელია ისტორიული და ტიპოლოგიური კვლევის შედეგად. უნდა დავიცვათ ე.წ. რიგის კანონი (გნიკონოვის ტერმინია: „Закон ряда“: В.А.Никонов, 1965, 33) ეტიმოლოგიზების მეთოდური შეცდომები იზოლირებული განხილვის ნაყოფია. ეთნონიმის წარმოშობის სრულყოფილი გაგება რიგის გათვალისწინების გარეშე თითქმის შეუძლებელია. **ბელორუსი** დღეს რუსის, უკრაინელის რიგში განიხილება, წარმოიშვა კი სულ სხვა რიგში (Червоная [=красная] Русь, Белая Русь, Черная Русь. Белая = „ბრალდება მოხსნილი“)... გარეწოდება немцы სლავებმა შეარქვეს გერმანელებს (ე.ი. სხვები მათთვის, სახელმძღვანელოთათვის, „უენონი“, „მუნჯნი“ იყვნენ). ამ თვალსაზრისით საგულისხმოა, რომ თვითწოდებაში გვაქვს ლექსემა „მეტყველნი“.

ამიტომ უმჯობესია ეთნონიმების ეტიმოლოგიური სემანტიკის სქემის აგება ცალ-ცალკე თვითწოდებებისა და გარეწოდებებისათვის.

ეთნონიმია მჭიდრო კავშირშია როგორც ანთროპონიმებთან, ისე — და მეტადაც — ტოპონიმებთან. ლაკური აულების სახელები ერთდროულად ეთნონიმებიცაა და გეოგრაფიული სახელებიც. იმავე ლაკებისათვის **ავღანეთი** და **ავღანები** ერთი და იმავე სიტყვით აღინიშნება (ასეთებია აგრეთვე: **მაია**, **მანსი**, **კომი**, აფრიკის ენები და ხალხები, მაგ., **ბანტუ**).

ქართული ენის სინამდვილეში ტოპონიმებისა და ეთნონიმების ერთი და იმავე სახელით ასევე არაა უცხო. მაგ. (მოგვყავს ვახუშტის „აღწერიდან“):

„სპარსთა მეფემან ბერძენნი და რომნი მოხარკე ყვნა“, 54,5.

„ამისგან ეწოდა მთასა კავკასი და ველსა ოსი“, 632,14.

„კუალად დოღენჯისვილინი, აწ წამოსულნი მესხიდამ“, 34,4.

„ჭანეთის მთას იქით არს ჭანეთი და აწ უწოდებენ ლაზსავე“, 689,6.

„... ჯიქიდამ გურგანის ზღუამდე“, 141,18.

„მოიკრიბნა კახნი, თუშნი, ფშავნი და ჰევსურნი“, 622,31.

„რა შეიპყრეს არჩილ მეფე ჩერქეზს“, 459,10.

„ვითარცა აღესწერეთ დუალი, ანუ აწინდელი ოსეთი“, 788,12.

785,8. „გამოდის ესე რაჭის მთას, კავკასსა, გამოვლის სუანეთს, ალანსა“,

სხვა შემთხვევაში არცთუ ადვილია გვარისა და გვარსახელის (საგვარეულოს სახელის) გარჩევა. ადგილის მიხედვით სახელის შერქმევას ეთნოსისათვის უფრო „ნეიტრალური“ ხასიათი აქვს, მაშინ როცა მეზობელი სოფლის ბინადართა ძველიდან შემორჩენილი კოლექტიური სახელები (მეტსახელები, შტოგვარები...) ხშირად სალანძღავი, საქილიკო ხასიათისაა (მაგ.: ქვაბარშიები, ქვაწვიები, ხოკერები, ხრიკები, ხელიკიჭამიები და ა.შ.). რომ შევაჯამოთ ზემოთქმული, ორ ძირითად დასკვნას მივიღებთ:

1. ერთი და იგივე ეთნოსი აღინიშნება სხვადასხვა ეთნონიმებით, მათგან ერთია თვითწოდება, მეორე (ან სხვები) — გარეწოდება (გარეწოდებები). ამ ჯგუფებს შორის თვისებრივი განსხვავებაა (შეფასების მიხედვით). თითოეულ მათგანს მოხმარების საკუთარი სფერო აქვს და მათი აღრევა სოციოლინგვისტიკის (და არა მარტო მისი) თვალსაზრისით დაუშვებელია;

2. ურთიერთმიმართება ეთნოსსა და მის აღმნიშვნელ ეთნონიმებს შორის არ არის ერთხელ და სამუდამოდ მოცემულ-დადგენილი. იგი შეიძლება შეიცვალოს, რაც ძირითადად შეპირობებულია თვით ობიექტის ცნებითი შინაარსის ცვლებით. ამიტომ ადრინდელი სახელების თანამედროვე თაობებისათვის თავს მოხვევას აზრი არა აქვს არა მარტო როგორც უბრალოდ ანაქრონიზმების აღორძინებას, არამედ რიგ (და უმეტეს) შემთხვევაში ეს ეთიკურადაც გაუმართლებელია, რამდენადაც პრაქ-

ტიკულად ვნებს ხალხთა შორის ურთიერთობას. ჰუმანიტარული კვლევადიება არაჰუმანურ მიზნებს არ უნდა ისახავდეს და დელიკატურ საკითხებსაც უნდა შეეფხვარჩუნოთ დელიკატურობა.

როგორც ცნობილია, ე.წ. წოვა-თუშები, ანუ ბაცბები, ორენოვანი ჩრდილოკავკასიელი ხალხია, რომელიც ბაცბურთან ერთად ქართულის მატარებელიცაა. თუმცა მათ თვითწოდებად „ბაცავ“ აქვთ, ამავე ძირის ქართულ გაფორმებას — „ბაცბებს“ არ ცნობენ და ქართულ სახელწოდებად „თუშებს“ აღიარებენ, — ქართულად ასე უწოდებენ თავის თავს. ახლო წარსულის პუბლიკაციების მიხედვით კარგადაა ცნობილი, რომ ტერმინოლოგიური საკითხი არაერთგზის გამხდარა უსიამოვნო გაუგებრობის წყარო.

ეთნოსის მიერ თვითატრიბუციის თვალსაზრისით ძალზე საინტერესოა აგრეთვე ასეთი ფაქტი თანამედროვე საქართველოს სინამდვილიდან:

1982 წ. სოფ. გომბორში (საგარეჯოს რ-ნი) ირანულენოვანი, კერძოდ, ერთ-ერთ უიშვიათეს ირანულ ენაზე — თათურ ენაზე მოლაპარაკე ეთნიკური ჯგუფი — ლაიჯები, რომლებიც საქართველოში ჩამოსახლდნენ აზერბაიჯანიდან, სოფ. ლაჰიჯიდან, XX ს-ის 40-იან წლებამდე და რომელთაც ეთნიკური სახელწოდება მიიღეს ამ გეოგრაფიული სახელწოდების მიხედვით, ოთხენოვან სიტუაციაში აღმოჩნდნენ: კულტურის ენებად მათ ქართული და რუსული აქვთ, აზერბაიჯანული კი უმწერლობო, საოჯახო, ყოფითი ენის სტატუსამდე ჩამოქვეითდა. თითქმის ამავე დონეზე ხმარობენ ისინი თვით თათურს. ზოგჯერ ოჯახის ერთი წევრი 4 ენაზე მიმართავს სხვადასხვა წევრებს. დაფიქსირდა ერთობ უცნაური თვითშეფასება ლაიჯთა მხრივ: ისინი, კატეგორიულად უარყოფენ რა თავიანთ „თათობას“, თავის თავს აზერბაიჯანელებს განაკუთვნიებენ, თათრებად კი თვლიან თურქული მოდგმის ერთ-ერთ ეთნიკურ ჯგუფს. ეს უკანასკნელი კი, თუმცა უხალისოდ, მაინც აღიარებენ (ე.ი. თანხმდებიან) თათებად ყოფნას (კვაჭაძე, 1988, 6, 23-27). აქ ლინგვოგეოგრაფიულ ფაქტორებს ეთნოგრაფიულიც ერევა და ემატება. საკითხის გარეგნულ სირთულეს რამდენადმე ამარტივებს ნომინაციის შინაგანი მექანიზმი. ცნებათა გადაწვევისა და ტერმინთა გადარქმევის წყარო ეთნოკულტურაშია მოსაძიებელი. მომთაბარე თურქული ტომები „თათებს“ უწოდებენ ბინადარ, მკვიდრ (ძეგანე) მცხოვრებთ, რის შედეგადაც ეთნონიმი „თათები“ იქცა ძირითადად ირანული ტომების ბინადართა საზოგადო სახელად, რომელსაც დამატებით კონოტაციად ირონიული ელფერი გაუჩნდა.

ისევ იმ კონკრეტულ საკითხს რომ დაეუბრუნდეთ, რითაც დავიწყეთ:

ეთნონიმი „აფხაზი“ (რუს. афхази) ქართულში ღღეს ერთმნიშვნელოვნად გულისხმობს მთის ერთ-ერთ იბერიულ-კავკასიურ ენაზე მოლაპარაკე ხალხს, რომლის აღსანიშნავადაც იგი, როგორც გარეწოდება, საზიაროა მრავალი ენისათვის (ცოცხალი ევროპული ენებისათვის) მცირე ორთოგრაფიულ-დერივაციული გადახრებით; „აფსუა“ კი მხოლოდ თვითწოდებაა და მისი მოხმარების სფეროც აფხაზურივე ენით ამოიწურება. ამიტომ თვითწოდების ხმარება გარეწოდების აღვილას გაუმართლებელია არსებითადაც და ეთიკური თვალსაზრისითაც: სიბრტყეების აღრევისას კონტექსტი უარყოფითი შეფასების შემცველი ხდება. შედარებისათვის: როგორც ეთნონიმი „ქართველი“ რუსულ მეტყველებაში დამცრობის ფუნქციით ნახმარი „კაცო“ ფორმის ფუნქციას იძენს, თითქმის ასევე ჟღერს „აფსუა“ ქართულ მეტყველებაში (მით უფრო, თუ გავითვალისწინებთ მისგან მიმღეობის წარმოებას ქუჩის მიტინგების პრაქტიკიდან: „გააფსუებული“, რომელიც „გაქსუებული“-თან ქმნის ასოციაციას.

ეთნონიმი „აფხაზი“ თანამედროვე ქართულ სიტყვათხმარებაში ერთადერთი უნდა იყოს წმინდა ლინგვისტური თვალსაზრისითაც, რამდენადაც არასდროს — არც ისტორიულად და არც ღღეს — შეხამება „აფხაზური ენა“ არ გულისხმობდა და გულისხმობს ქართულ ენას ან რომელიმე ქართ-

ველურ ენას, ანდა მის ამა თუ იმ დიალექტს. აქედან გამომდინარე, ამ ტერმინის ხმარება მხოლოდ ტერიტორიულ-ეთნიკური თვალსაზრისითაა გამართლებული — იმ ვარაუდით, რომ მთელს ამ მხარეში მცხოვრებთა საერთო სახელი მოგვიანებით ერთ ეთნოსს (დღევანდელ აფხაზებს) მიეკუთვნა და, მაშასადამე, ამ ტერმინის მნიშვნელობაც დავიწროვდა.

რაც შეეხება ლინგვისტურ მხარეს, გასარკვევია ერთი რამ: თუ „აფხაზი“ ისტორიულად საქართველოს მხოლოდ ერთ-ერთი კუთხის — აფხაზეთის ქართული (ქართველური) ტომის სახელი იყო (და არა კრებითი სახელი მთელი ამ ტერიტორიის მოსახლეობისა), რატომ არა გვაქვს ან ისტორიულად არ გვქონდა ქართულის (ან მეგრულისა თუ სვანურის) აფხაზური დიალექტი (მსგავსად კახურისა, გურულისა და ა.შ.)? ამასთან დაკავშირებით საგულისხმოა ქლომათაძის დაკვირვება, რომ აფხაზეთის დასავლეთისაკენ სვლის კვალობაზე „აშკარაა ვედა ქართული ენის ფენომენი“ (ლომათაძე, 1997, 126), რაც გვიბიძგებს შემდეგი დასკვნის გამოტანისაკენ: აქაური ქართული ენა ან წმინდა სალიტერატურო ენად (ე.ი. დიალექტურობის თვალსაზრისით მაქსიმალურად ნეიტრალურ — მეტროპოლიის ენად) უნდა მიგვეჩინა, ანდა — ქართულის ან მეგრულის აფხაზურ დიალექტად (ე.ი. იმ ქართულ-ქართველური ტომის მეტყველების აღსანიშნავად, რომელიც ამ ტერიტორიაზე სახლობდა), რაც აბსურდია.

ეთნონიმია გულისხმობს არა მართო და არა იმდენად „გაუგებარ“ ეთნონიმა ეტიმოლოგიზებას, რამდენადაც მათი ფუნქციონირებისა და თითოეული მათგანის — როგორც სისტემის რგოლის — ბედის შესწავლას, ე.ი. ამ სისტემის მთელი ისტორიისა და თანამედროვე მდგომარეობის ანალიზს. ასეთი მიდგომით ეთნონიმა შესწავლა კვლავაც რჩება ახლო და შორეული მომავლის აქტუალურ ამოცანად.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. ბერძენიშვილი, 1975 — ნ.ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, VIII, 1975.
2. ვახუშტი ბატონიშვილი, 1973 — ვახუშტი ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა: ქართლის ცხოვრება, IV, 1973.
3. თოფჩიშვილი, 1995 — რ.თოფჩიშვილი, რად გვჭირდება ეთნიკური ტერმინების გაუმართლებელი ხმარება, „ლიტერატურული საქართველო“, №33-35, 1995.
4. ინგოროყვა, 1954 — პ.ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე, 1954.
5. კვაჭაძე, 1988 — მ.კვაჭაძე, მასალები გომბორელ ლაიჯთა მეტყველების შესწავლისათვის (შესავალი, ტექსტები, ლექსიკონი), 1988.
6. ლომთათიძე, 1997 — ქ.ლომათაძე, ეთნონიმების აფშილქაფსილისა და აფსარის შესახებ: ეტიმოლოგიური ძიებანი, VI, 1997.
7. მუსხელიშვილი, 1993 — დ.მუსხელიშვილი, ქართველთა თვითსახელწოდების ისტორიისათვის: საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია, 1993.
8. ნებიერიძე, 1991 — გ.ნებიერიძე, ენათმეცნიერების შესავალი, 1991.
9. ფუტყარაძე, 1997 — ტ.ფუტყარაძე, ეთნოსის, ეთნონიმისა და სხვა ტერმინთა შესახებ: „ლიტერატურული საქართველო“ 4-11 აპრილი 1997.
10. Зыцарь, 1955 — Ю.В.Зыцарь, О родстве баскского языка с кавказскими. Вопросы языкознания, 1955, №5.
11. Никонов, 1965 — В.А.Никонов, Введение в топонимику, М., 1965
12. Никонов, 1970 — В.А.Никонов, Этнонимия. Этнонимы, М., 1970.

13. УХМЫЛИНА, 1969 — Е.В.УХМЫЛИНА, Названия жителей Кочубеевщины: Ономастика Поволжья, Ульяновск, 1969.
14. ЭТНОНИМЫ, М., 1970.

Shukia Apridonidze

The Specific Features of Ethnonymy and on the Correct Use of Ethnonyms

Summary

The main specific feature of ethnonyms is the existence of two groups: 1) the ethnonyms used by an ethnos for self-denoting; 2) the ethnonyms used for denoting other ethnoses or ethnic groups (cf. kartveli — грузин — Georgian...).

Ethnonymy belongs to historical categories. An ethnonym can denote various objects in various periods. On the other hand, an object can be denoted by various ethnonyms.

The incorrect use of some ethnonyms (e.g. "apkhaz", "apswa", etc.) should be considered to be a result of neglecting of such factors.

ჯონდო ბარდაველიძე

ალექსანდრე ბატონიშვილი და გენერალი პავლე ციციანოვი
ქართულ და რუსულ ფოლკლორში

ალექსანდრე ბატონიშვილისა და პავლე ციციანოვის (ციციშვილის) ურთიერთობა სიმბოლურად ასახავს ამ ორი ურთიერთსაპირისპირო ძალის ჭიდილს, რაც მთელი ისტორიის მანძილზე მოჰყვება ქართველ ერს და დღემდე შემორჩა როგორც ტრაგიკული რეალობა. ალექსანდრე ბატონიშვილი — ერეკლე მეფის ვაჟი, მრავალმხრივ განათლებული, ნიჭიერი პოლიტიკოსი და იშვიათი ენერჯის მქონე პიროვნება სასიკეთოდ გამოირჩეოდა მეფის მრავალრიცხოვან მემკვიდრეებს შორის და მნიშვნელოვან ფიგურას წარმოადგენდა ჯერ კიდევ ახალგაზრდობაში, მამამისის სიცოცხლეში, ხოლო „რუსული მმართველობის დამყარების შემდეგ იგი საქართველოს სახელმწიფოს აღდგენის ბრძოლის მეთაურად იქცა და სიკვდილამდე არ შეუწყვეტია ეს ბრძოლა“ (1, 924). რაც შეეხება გენერალ პავლე ციციანოვს, იგი ქართველი ემიგრანტის, თავად ციციშვილის ოჯახში დაიბადა რუსეთში, რუსული სწავლა-აღზრდა მიიღო და დიდ წარმატებას მიაღწია სამხედრო სამსახურში. გენერალმა პავლე ციციანოვმა ჯერ სუფოროვის ლაშქრობებში ისახელა თავი, ხოლო ბოლოს კავკასიაში რუსეთის ჯარების მთავარსადლად დანიშვნის შემდეგ მთელი თავისი ნიჭი და გამოცდილება კავკასიის ხალხთა დაპყრობა-დამონებას შეაღია. განგებამ ისე იწება, რომ ეს ორი, ქართული წარმომავლობის დიდგვაროვანი, უდაოდ ნიჭიერი, არაორდინალური, მაგრამ ერთმანეთისაგან ესოდენ განსხვავებული მრწამსის პიროვნებანი არაერთხელ შეხვედროდნენ ერთმანეთს ბრძოლის ველზე და თავიანთ სასარგებლოდ გადაწყვიტათ ბრძოლის ბედი.

ალ. ბატონიშვილისა და პავლე ციციანოვის შესახებ ქართულ, განსაკუთრებით კი რუსულ ისტორიოგრაფიაში მრავალი დოკუმენტია დაცული, კერძოდ, მათ საომარ მოღვაწეობას საკმაოდ ფართოდ და მეტნაკლები ობიექტურობით აღწერენ გასული საუკუნის ისეთი სამხედრო ისტორიკოსები, როგორც იყვნენ პოტტო, პოკროვსკი, ბუტკოვი, დუბროვინი, ბერჟე და სხვანი. ამასთან, ყურადღებას იქცევს ხალხური ლექსები და სიმღერები, რომლებიც შემონახულია არამარტო ქართულ, არამედ, რაც უფრო მნიშვნელოვანია, რუსულ ფოლკლორში. ფოლკლორული და ისტორიოგრაფიული მასალების ურთიერთშედარება ცხადყოფს, რომ ხალხური ტექსტები და სიმღერები იქმნებოდა „ცხელ კვალზე“, იმავე ხანებში, როცა ესა თუ ის მოვლენა მოხდა და ღრმა კვალი დასტოვა მნახველ-მომსწრეზე, იქმნებოდა იმ ქართველ მოლაშქრეთა და რუს სალდათთა შორის, რომლებიც უშუალოდ მონაწილეობდნენ ბრძოლებში. ეს ბრძოლები კი გაგრძელდება იყო იმ პერმანენტული აგრესიისა, რასაც ივანე მრისხანედან მოყოლებული რუსეთის ცარიზმი კავკასიის ხალხების დასაპყრობად ახორციელებდა. ცნობილია, რომ ივანე IV დაქორწინდა ყაბარდოელი თავადის ასულზე და ყაბარდო, იქაური ფეოდალების ხელშეწყობით, თითქმის უომრად მიუერთა რუსეთს. ამის შემდეგ რუსეთის ხელისუფლებას თვალი არ მოუშორებია კავკასიისათვის. თვით

მეფე თედორეს, ივანე IV-ის ვაჟს, რომელიც ცნობილია როგორც ყველაზე „მშვიდობისმოყვარე“ ხელმწიფე, არაერთხელ გაულაშქრია ჩრდილო კავკასიაში და არაერთი აული გაუსწორებია მიწასთან. რუსეთის ხელისუფლებას მშვენივრად ესმოდა ამ რეგიონის გეოპოლიტიკური მნიშვნელობა მსოფლიოს პირველხარისხოვან მაგისტრალზე გასასვლელად და არც სახსრებს, არც ცოცხალ ძალას არ იშურებდა იმისათვის, რათა სამუდამოდ დამკვიდრებულიყო კავკასიაში. ამ ამოცანის გადაწყვეტაში მთავარი როლი მაინც ეკატერინე მეორემ ითამაშა. მან ჩრდილო კავკასიის ტერიტორია, კასპიის ზღვიდან დაწყებული შავ ზღვამდე, „თავისუფალ მიწებად“ გამოაცხადა და დაუნაწილა თავის მემამულეებს, ხოლო 1785 წლიდან ამ მხარეში ჩამოასახლა გასამხედროებული მოსახლეობა, რომელსაც პრივილეგიური მდგომარეობა შეუქმნა: უხვად დაურთო სახნავ-სათესი მიწები და ყოველგვარი გადასახადისგან გაათავისუფლა. ასე შეიქმნა დონის კაზაკობა, რომელიც წარმოადგენდა იმპერიის მთავარ დამრტყმელ ძალას ადგილობრივი ხალხების დასაპყრობად და დასამორჩილებლად. ერთი მეორის მიყოლებით აიგო სამხედრო ციხესიმაგრეები და რედუტები: გროზნაია, ვნეზანაია და მრ. სხვა. ასე მზადდებოდა ვერაგული გეგმა მთელი კავკასიის დაპყრობისა. რუსულ პოლიტიკურ ლექსიკონში გაჩნდა ახალი ტერმინი „ზაკავკაზიე“, რომლის ცენტრს წარმოადგენდა თბილისი, და რუს პოლიტიკოსთა ავი მზერა სწორედ მას მიეხდინა. ამ დროს საქართველო, მართალია, დასუსტებული და სისხლისგან დაცლილი იყო როგორც გარეშე მტერთაგან, ისე შინა აშლილობისგან, მაგრამ მაინც დამოუკიდებელ სახელმწიფოს წარმოადგენდა მრავალსაუკუნოვანი სამეფო დინასტიით და რუსეთის ხელისუფლებას, რომელიც ევროპის სახელმწიფოებს ეკეკლუცებოდა „პუმანური“ საგარეო და საშინაო პოლიტიკით (გავიხსენოთ ეკატერინეს მიმოწერა ვოლტერთან და დასავლეთის სხვა პროგრესულ მოღვაწეებთან), არ შეეძლო მასაც ისევე უცერემონიოდ მოპყრობოდა, როგორც ჩრდილო კავკასიის არასახელმწიფოებრივ წარმონაქმნებს. ამიტომ, ისარგებლა რა საქართველოში არსებული მძიმე მდგომარეობით, რუსეთის ხელისუფლებამ გააფორმა ე.წ. მეგობრობის ტრაქტატი, რომელსაც 1801 წელს ხელი მოაწერეს მეფე ერეკლემ და ეკატერინე მეორემ. ფორმალურად ეს ტრაქტატი თითქოს არ შეიცავდა არაფერს ისეთს, რაც საქართველოს დამოუკიდებლობას საფრთხეს შეუქმნიდა, მაგრამ რუსეთი არ ჩქარობდა. ტრაქტატი ბალიშს ქვეშ ამოღო და ხელსაყრელ დროს დაელოდა. ეს დროც მალე დადგა. 1801 წელს, როცა არც ერეკლე იყო ცოცხალი და არც მისი მომღვენო ტახტის მფლობელი გიორგი XII, ცარიზმმა საერთოდ გააუქმა ქართლ-კახეთის სამეფო და მისი ოკუპაცია მოახდინა. ამ საქმეში იგი მოხერხებულად იყენებდა თვით ქართველებს, მათ შორის პირველი და ყველაზე სასტიკი იყო გენერალი პავლე ციციანოვი, წარმომართ ქართველი, მაგრამ ცნობიერებით მძვინვარე რუსი შოვინისტი, რომელსაც შემდგომში არაერთი „ღირსეული“ მემკვიდრე გამოუჩნდა.

ალექსანდრე ბატონიშვილი ერთ-ერთი ტრაგიკული ფიგურაა საქართველოს ისტორიაში. ტრაგიკულია არა იმით, რომ მიზანს ვერ მიაღწია და უცხო ქვეყანაში დალია სული (ასეთი ბედისა ათასობით და ათიათასობით იცის ქართულმა სინამდვილემ), არამედ იმიტომ, რომ ქართველმა ხალხმა, ვისი თავისუფლების ბრძოლასაც შესწირა ყველაფერი — ოჯახური სიმყუდროვე, პირადი ბედნიერება და სიცოცხლეც კი, ვერ გაუგო ამ გამორჩეულ რაინდს და ჩვეულებრივ ტახტის მაძიებელ ავანტიურისტად ჩათვალა იგი. განსაკუთრებით არ ესმოდათ მისი, როცა ის იძულებული იყო საქართველოს განთავისუფლებისათვის უცხო ძალები — მუსულმანური ქვეყნის ჯარები

საბედნიეროდ, იყვნენ ისეთებიც, რომლებიც საღად აფასებდნენ შექმნილ ვითარებას და ყოველნაირად ცდილობდნენ რუსეთისაგან საქართველოს დახსნას. ასე მომზადდა 1804 წელს დიდი აჯანყება, რომელმაც საქართველოს მთიანეთი და ბარის მნიშვნელოვანი ნაწილიც მოიცვა. ეს აჯანყება, რომელიც მთიულეთის ამბოხების სახელითაა ცნობილი და რომელსაც ალექსანდრესთან ერთად სხვა ბატონიშვილებიც მეთაურობდნენ, არნახული სისასტიკით ჩაახშო პავლე ციციანოვმა. კიდევ ერთხელ დაიდვარა მოძმეთა სისხლი უცხო ტახტის გასაძლიერებლად, კიდევ ერთხელ იზეიმა სატანამ. პარადოქსია, მაგრამ ფაქტია, რომ ციციანოვი, რომელიც რუს გენერლებს შორის გამოირჩეოდა ქართველებისადმი განსაკუთრებული სიძულვილით, ქართულ ხალხურ ლექსებში გმირადაა გამოსახული და ხოტბის ობიექტს წარმოადგენს:

„ციციანისთანა გმირსა ძვირად გაზრდის დედა შვილსა,
რომ შეიქმნა ექვსი წლისა, ოსტატია ზარბაზნისა,
მეშვიდეში რომ გადადგა, ხელმწიფესთან იღებს წილსა,
ხელმწიფემა დაჰპატიჟა, ტახტზე დასვა, განა ძირსა,
ერთი ხმალი შემოარტყა, პირი ჰქონდა ალმასისა,
სულ რომ მცირედ დავაფასოთ, ორმოც თუმნად მაინც
ღირსა,
ერთი თოლდა ჯარი მისცა და მეორე ხაზინისა,
წინ ბელადი გაუძლოლა, გზა ასწავლა შავი ზღვისა“

[2, 129]

ახლა ვნახოთ რუს კაზაკთა წრეში შექმნილი სიმღერის სიტყვიერი ტექსტები, რომლებიც ფოლკლორისათვის დამახასიათებელი ქრონოლოგიური აღრევით ხასიათდება, მაგრამ ეს სრულებითაც არ გვიშლის ხელს, დავადგინოთ, თუ რა მოვლენასთან გვაქვს საქმე.

ასე, მაგალითად, შემონახულია სიმღერის ტექსტი „Князь Цицианов под Эриванью“, რომელიც ასახავს რუსეთ-სპარსეთის ომის ერთ ეპიზოდს. კერძოდ, 1804 წელს მოეწყო რუსეთის ჯარების ექსპედიცია ერევნის დასალაშქრავად. სპარსეთის ჯარმა ალყაში მოაქცია რუსთა ლაშქარი, რომელსაც გენერალი ციციანოვი მეთაურობდა. გაუთავდათ სურსათ-საწოვაც, თბილისიდან რომ იღებდნენ. მაიორმა მონტრეზორმა (სიმღერაში ის იხსენიება როგორც რიზოროვი), 109 კაცისაგან შემდგარი რაზმით გაიკაფა გზა და თითქოს თავი დააღწია ალყას, მაგრამ მას დაეწია ალექსანდრე ბატონიშვილი და მთლიანად ამოწყვიტა ისე, რომ ამბის წამლებიც კი არ დაუტოვებია [3, 218]:

Ой в восемьсот толичка было,
Да было сорок втором, сорок во втором, во втором году,
Как под славным было, под славным городом было
Под Рива... да под Риванью.
Ой там стоял да стоял, стоял-то там Синция...
Синцианов-князь.
Ой не один он там стоял,
Да стоял сы своим отря... сы своим отрядом.
Ой не достало там в него да ово князя Синцианова
Солдатам да провья... ой да провьянту.
Ой вызывал-то бы он да и князь наш Синцианов
Майора Ризо... да Ризорова:
"Поезжай жа ты, поезжай, да майор жа ты Ризоров,

За провья... за провьянгом.
Ай ну возьми жа с собой, ой да ты, Ризоров, возьми
Солдат тре... солдат трезвых".
"Да не надо жа мне вот мне, князь Синцианов,
Солдат тре... солдат трезвых!
Вы дозвоьте мне узять солдат горьских пья... горьских
пьяницов.
Я сы пьяницами, Синцианов-князь, сы пьяницами
Дело сде... дело сделаю (3, 28).

(სხვათა შორის, აქ კარგად ჩანს რუსის ჯარის მორალური სახე: სამხედრო ოპერაციის ჩატარება მათ ურჩევნიათ არაფხიზელ მდგომარეობაში, აქედან — მათი უაზრო სისასტიკე!). ალექსანდრე ბატონიშვილი მოსვენებას არ აძლევდა ციციანოვის რაზმებს, ხან სად დაეცემოდა თავს და ხან სად. რუსულ სიმღერებში, ცხადია, ტენდენციურად, მაგრამ მაინც ჩანს, თუ რაოდენ სახიფათო იყო ალექსანდრე ბატონიშვილის ყოველი გამოჩენა რუსებისათვის. ერთი სიმღერა ასეა დასათაურებული "Набег царевича с турецким отрядом на казачью станицу". ძნელი სათქმელია, მართლა კაზაკების სტანიცას დაესხა თუ არა თავს ალექსანდრე. კაზაკთა დასახლებები ხომ ჩრდილო კავკასიაშია. მე მგონია, აქ საქმე გვაქვს სხვა მოვლენასთან: იმდენად დიდ ძრწოლას იწვევდა მათში ბატონიშვილთან ყოველი შეტაკება, რომ ყველგან, სადაც კი ცხარე ბრძოლა მოუხდებოდათ, ალექსანდრე ელანდებოდათ. აი, ეს ტექსტი:

Пообещался Александра в гости побывать.
Страй, рай, рататай, в гости побывать.
А мы, легкие донцы, туда побежали.
Страй, рай, рататай, туда побежали.
Где скотины много, много, там и девки хороши,
Страй, рай, рататай, там и девки хороши.
А скотину позабрали, девок запленили,
Страй, рай, рататай, девок запленили.
А мы тuroк провожали до самых же крутых гор,
Страй, рай, рататай, до самых же крутых гор.
А назад мы воротились, стали головы считать,
Страй, рай, рататай, стали головы считать.
Насчитали мы голов четыре десятка.
Страй, рай, рататай, четыре десятка.

ალექსანდრე ბატონიშვილი დიდი პრობლემა იყო ცარიზმისათვის, როგორც კანონიერ ტახტის მემკვიდრეს, მას მხარს უჭერდნენ სპარსეთისა და ოსმალეთის მესვეურები და ყოველნაირად უწყობდნენ ხელს მის აღზევებას. თვით ალექსანდრე, თავისი ნიჭისა და სიმამაცის წყალობით, უდიდესი პოპულარობით სარგებლობდა როგორც კავკასიაში, ასევე მეზობელ სახელმწიფოებში. ალექსანდრეზე ლეგენდები დადიოდა. თითქოს მას ჰყავდა მფრინავი რაში, რომელიც თვალის დახამხამებაში გადაევლებოდა კავკასიის მთებს, გადალახავდა ზღვებსა და ბობოქარ მდინარეებს, უმკლავდებოდა

ბუნების ყველაზე სასტიკ სტიქიას¹. ეს ლეგენდა შეიქმნა იმიტომ, რომ ალექსანდრე მოუხელთებელი აღმოჩნდა ცარიზმის დაქირავებული აგენტებისათვის. მიუხედავად მისი მოკვლისათვის დაწესებული კოლოსალური თანხისა, ვერავენ შესძლო მისი სამყოფელის მიგნება. ის ყოველთვის წინასწარ გრძობდა საფრთხეს და წამსვე იცვლიდა ადგილს. სწორედ მისი ეს თვისებაა ასახული ერთ რუსულ სიმღერაში, რომელსაც ჰქვია "Предчувствие грузинского царевича Александра":

Расскажу я вам, братцы, про нужду свою,
Потужите вы, братцы, обо мне,
Что приехали ко мне, Александрюшке,
Из-за крутых гор узденья
И зовут меня, просят, Александрюшку,
На веселый пир побывать;
А я сам знаю, Александрюшка,
Про то ведаю, господа,
Что не пить меня зовут и не гулять,
Хотят-то с меня, Александрюшки,
С хивого кожу снять
И соломою напхать! [3, 30].

ალექსანდრე ბატონიშვილი და პავლე ციციანოვი კიდევ არაერთხელ შეხვდებოდნენ ბრძოლის ველზე, რომ არა ამ უკანასკნელის მოულოდნელი დაღუპვა 1806 წელს ბაქოს მისადგომებთან². ციციანოვის ადგილზე დაინიშნა გენერალი გუდოვიჩი. რუს კაზაკთა წრეში შექმნილი სიმღერების მიხედვით, გუდოვიჩი ილაშქრებს სპარსეთის შაჰის წინააღმდეგ საბრძოლველად, რათა შური იძიოს ციციანოვის სიკვდილის გამო:

"Как пошла войска россинские
На того шаха персидского.
Напреди идет Гудович - граф,
Он грозит шаху персидскому:
"Ты с..., ты персидский шах,
Ты почто отрезад голову
Славному князю Цицианову?
На кого ты, с..., понадеялся?
"Я понадеялся на Грузию, на грузинских князей,
Больше всего на Александрюшку, на царевича!" [3, 39].

ამ სიმღერის კიდევ ორი ვარიანტია შემორჩენილი. ერთის მიხედვით, გუდოვიჩის შეკითხვაზე შაჰი პასუხობს: "Я надеялся все на Грузию", ხოლო მეორე ვარიანტში მხოლოდ გუდოვიჩის კითხვაა: "Аль надеешься ты на Грузию?" აქედან შეიძლება დავასკვნათ, რომ ალექსანდრე ბატონიშვილს საკმაო მომხრეები ჰყავდა საქართველოში.

გენერალი ციციანოვი თავისი წინაპრების სამშობლოს დასამონებლად

¹ ამის გამო, პავლე ინგოროყვა არც თუ უსაფუძვლოდ თვლიდა, რომ ნ.ბარათაშვილის „მერანი“, წინააღმდეგ მისი ავტორის მითითებისა, რომ იგი ილია ორბელიანის მიერაა შეთავონებული, არ უნდა იყოს სწორი. მკვლევარის აზრით, „მერანის“ შეთავონების წყარო ალექსანდრე ბატონიშვილია. მაგრამ იმ დროს ალექსანდრეს ხსენება ყოველად შეუძლებელი იყო და „მერანის“ ავტორი იმულებული გამხდარა ბიძაშისის სახელს ამოფარებოდა.
² პავლე ციციანოვი მოჰკლეს მისი ჯარების თვალწინ. მაშინვე მოჰკვეთეს თავი, რომელიც სპარსეთის შაჰს გაუგზავნეს, ხოლო მისი ტანი ქალაქგარეთ დააგდეს ნაგვის გორაში.

ხალხით მოერეკებოდა რუს კაზაკთა მშვიერ რაზმებს, რომელთათვის საქართველო სამოთხის ბაღი იყო, სადაც მათ შეეძლოთ დამტკბარიყვნენ ყოველგვარი ამქვეყნიური სიამით. ამიტომაც, რომ მათ სიმღერებში ხშირად იხსენიება "Богатыя земля — Грузия". პავლე ციციანოვმა გაუკვალა გზა იმ უსირცხველ, სასტიკ კაზაკებს, რომელთა ავკაცობას ასე შთამბეჭდავად აღწერენ თავიანთ თხზულებებში ალექსანდრე ყაზბეგი და ეგნატე ნინოშვილი.

პავლე ციციანოვი თავის დროზე აღზევებული იყო ცარიზმის მაღალ წრეებში. ალექსანდრე ბატონიშვილი კი, როგორც ცარიზმის, ისე საბჭოთა პერიოდში, ითვლებოდა საკუთარი ხალხის ინტერესების წინააღმდეგ მებრძოლად და მის სახელს, ფაქტიურად, ტაბუ ჰქონდა დადებული. მაგრამ ისტორია ადრე თუ გვიან, ყველაფერს თავის ადგილს მიუჩენს ზოლმე. გვიან, მაღზედ გვიან, მაგრამ ასე მოხდა ამ ორი ქართველის მიმართაც: პავლე ციციანოვის სახელს კარგა ხანია ჩრჩილი ღრღნის რუსეთის სამხედრო არქივებში, ხოლო მისი თანამოაზრისა და თანატოლის, ასევე ქართველთმოდულე ქართველის, გენერალ პეტრე ბაგრატიონის ძეგლები ამას წინათ „მადლიერმა“ რუსებმა ამოჰყარეს ბოროდინოს ველიდან და ძაღლებს მიუგდეს საჯიჯნად. რაც შეეხება ალექსანდრე ბატონიშვილს, მის შესახებ ამ ბოლო წლებში დაწერა მთელი სერია ისტორიული და მხატვრული ნარკვევებისა, შეიქმნა რომანი და ეროვნულ გმირთა გალერეას მისი სახით კიდევ ერთი ბედკრულ. მაგრამ ბრწყინვალე სახელი შეემატა.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, IV, გამომც. „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1973.
2. უმიკაშვილი, 1984 — პ.უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, II, გამომც. „მეცნიერება“, თბ., 1984.
3. Исторические песни XIX века, изд. "Наука", Л., 1973.

Jondo Bardavelidze

**prince Alexander and General Tsitsianov in
Georgian and Russian Folklore**

Summary

The present work represents the prove of military and political activity of two Georgians according to folklore materials. One of them is King Erekle's (Irakli's) son, heir of the throne of Georgian – Prince Alexander, and the other is the famous General of Russia _ Pavle (Paul) Tsitsianov (Tsitsishvili). The first is a devoted fighter for Independence of Georgia and the second is the vigilant enemy of independence of the country.

From the author's point of view the opposition between these two famous persons symbolises that tragic reality which accompanied the history of Georgia from very ancient times, we may say from its very origin.

ენო ბალათურია

თურქული სატომო სახელები ქართულ დიალექტებსა და ფოლკლორში (ყაზახი, ალანი)

თურქულენოვან ეთნოსთან ხანგრძლივი ურთიერთობის მანძილზე ქართულმა ენამ მრავალი სატომო სახელი თუ ეთნონიმი შეითვისა. საინტერესოა ამ სახელთა სემანტიკური გრადაციები ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მონაცემებით.

განვიხილოთ ორი მათგანი:

1. ყაზახ-ი „ყველაზე დაბალი ფენის წარმომადგენელი“ (ჯავახ.), „ვაჟაკი“ (მესხ.), „ყაჩალი“ (მოხ.), „საშოვარზე გამოსული ადამიანი, ყაჩალი“ (მთ.); ყაზახ- ხ-ი||კაძახ-ი||ყაძახ-ი „კაკი“, „ვაჟი“, „გლეხი“ (გურ.); ყაზახ-ი ||ყაზახ-ი „გლეხი“, „არაფრისმქონე“, ცაზახალა „ვაჟაკობა“ (მეგრ.).

ძველ თურქულ წერილობით წყაროებში qazyan ნიშნავს მოპოვებას, მიღწევას; qazyanč — მოპოვებულს, საშოვარს, შემოსავალს. მაგ.: čryaj er oylı qazyančqa barmış — ლარიბი კაცის შვილი საშოვარზე წავიდა (VIII-IX სს.) (7, 439); ვინმე ყაზახ-ხანი ცნობილი ყოფილა ყაჩაღური თავდასხმებით (X-XI სს.) (4, 144-145). ყივჩაღ. ყაზახ-ი „უსახლკარო“, „დევნილი“ (XIII ს.) (8); XVI ს.-დან ბუზარისა და ხივის ყირგიზების თვითწოდებაა (მასში ჯერ ეთნიკურობის შინაარსი არ იღო), XVIII ს-ის მოგზაურები ყაზახებად მოიხსენებენ თურქესტანის ოლქის მომთაბარე ტომებს, ჯალათ. (XV-XVIII სს.) ყაზახი „თავისუფალი“, „არაფრისმქონე“ (5, 54), თანამედროვე ყაზახურ ენაში ყაზახი — „უცოლო“, „არაფრისმქონე“, თურქ. „დესპოტი ქმარი“.

ა.სამოილოვიჩი სიტყვას ყივჩაღური წრის კუთვნილებად მიიჩნევდა (8), ქართული ენის დასავლურ დიალექტებში ის ნოლაურიდან ჩანს შეთვისებულად.

ნოღაელთა სატომო და საგვარეულო ჩამონათვალში მითითებულია: ყაზახ-ი 1) აქნოღაელთა მამამთავარი, 2) გვაროვნული გაერთიანება (2). ნოლაური ებოსი „ყაზახთა სიმღერა“ ეძღვნება არა ერთ კონკრეტულ პიროვნებას, არამედ ადამიანებს, რომლებიც იძულებულნი არიან დატოვონ სამშობლო და საშოვრის მოსაპოვებლად იხეტიალონ. არც ერთ თურქულ ტომს არ შეუქმნია ყაზახებისადმი ასეთი თანაგრძობით გამსჭვალული ნაწარმოები. ნოღაის ურდოს ყველა მებრძოლს ყაზახი (ანუ ჯარისკაცი) ერქვა. ისინი ბევრ პრობლემას უქმნიდნენ რუსულ, უკრაინულ თუ სხვა სახელმწიფოებს. რუსეთის იმპერიაში მათ ხან დევნიდნენ, ხან შემოირიგებდნენ.

ა.ბუტკოვის ცნობით 1480 წელს საქართველოში შემოჭრილან და დასახლებულან მომთაბარენი, თვითსახელწოდებით ყაზახი (6) (მდრ.: ტომ. ყაზახ-ი).

გასული საუკუნის ქართულ ფოლკლორში ჩნდება ყაზახ-რუსის სახე. საინტერესოა „ყაზაკისა“ და „ყაზახის“ ურთიერთმიმართების საკითხი რუსულ ენაში (4). XIV საუკუნეში ყივჩაღ მებრძოლებს kozak-ებს უწოდებდნენ. მათ

მდრ.: ბლუ. kazak „თავისუფალი“, „მოხეტიალე“, ნაყიდი ტყვე.

ქირობდნენ რუსი თავადები ერთმანეთის წინააღმდეგ. მოგვიანებით სიტყვა გახდა რუს. *бродяга*-ს სინონიმი და სოციალურ ტერმინად იქცა. XVI საუკუნეში ის პოლიტიკურ ტერმინად ჩამოყალიბდა (*казатские орды, казачья орда, казачьи орды*), ეს იყო ერთი ხანის ძალაუფლების ქვეშ გაერთიანებული ტომთა კავშირის სახელი, თანამედროვე ყაზახეთისა და ყირგიზეთის ტერიტორიაზე.

XVII საუკუნეში მოხდა სიტყვის სემანტიკის დიამეტრალურად ცვლა: რუსი კაზაკობა გახდა პრივილეგირებული სამხედრო ფენა. XVIII საუკუნეში დადგა საჭიროება განესხვავებინათ კაზაკები — ანუ პრივილეგირებული რუსი სამხედროები კაზაკ-„ინოროდცებისაგან“. თანაც მათ შორის ანტაგონისტური ურთიერთობა შეიქმნა. წერილობით წყაროებში (საკანცელარო დოკუმენტებში) გაჩნდა ორი ტერმინი: *казак* და *казакх* (4).

ტერმინის ეთნონიმად ქცევისას კი კარგად გამოჩნდა საბჭოთა კავშირის ეროვნული პოლიტიკის შინაარსი. მოხდა არეგ-დარევა ორი თურქული ტომის სახელწოდებაში. თურქ. *kazak* რუსულად ითარგმნებოდა, როგორც „ყირგიზი“. ყირგიზეთისა და ყაზახეთის რესპუბლიკათა სახელწოდების ისტორიაზე არ შევჩერდებით, მხოლოდ აღვნიშნავთ, რომ სახელწოდება „ყაზახსტან“-ი გაფორმდა 1936 წელს. ამით დამთავრდა „ყაზახის“ ეთნონიმად ჩამოყალიბების პროცესი.

ამრიგად, „ყაზახი“ ეტიმოლოგიურად უკავშირდება ძველ თურქულ ძირს *kaz* — თხრა, გამოთხრა → „მოპოვება“ — საშოვრის მოპოვება; *-ak* სუფიქსის მეშვეობით: *kazak* „არაფრისმქონე მოპოვებელი“ → თავისუფალი, მოხეტიალე → მძარცველი, ყაჩაღი (სხვა ეტიმოლოგიები იხილეთ 4; 3; 10).

2. ეთნონიმ ალანს იჩემებს ორი სხვადასხვა მოდემის ხალხი: ოსები და ყარაჩაელ-ბალყარები.

ოსურ ენაში *Allon* გვხვდება მხოლოდ ზღაპარში, ასეთ კონტექსტში: „აქ ალონ-ბილონის სუნი დგას“. გაბაევი განმარტავს: ალონ-ბილონში იგულისხმება ხალხი, რომელსაც ზღაპრის გმირი მიეკუთვნება (1, 47). პირველად ვს. მილერმა დააკავშირა *Allon*-ი ძველ ირანულ *āryana* („არიული“) — სთან. ფორმა *Alan* ოსურში არ დასტურდება, მას აღადგენენ ბერძნულ-ლათინური წყაროების სატომო სახელ *Alani*-ის მიხედვით (1, 47).

ოსი თავის თავს ირ-ს უწოდებს, ოსეთს — ირონს. ალანი, როგორც ეთნონიმი, მისთვის უცნობი იყო უკანასკნელ პერიოდამდე.

ყარაჩაელ-ბალყარელების თვითწოდება ალანია. გავრცელებული ვერსიით *Alan* ← *ovlan* ← *oγlan* „ვაჟი“. ოსები მათ ასეებს უწოდებენ. ასი მთელი ჩრდილოეთ კავკასიის ზოგადი სახელიც ყოფილა (შდრ.: თურქ. (ნოლ.) *yas* „ვაჟი“) (11).

ზოგი მეცნიერი ისტორიულ ალანებსა და ასეებს აიგივებს. ამ საკითხზე მსჯელობა შორს წაგვიყვანს, აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ წყაროებში ალანი და ასი ხან ირანული მოდემისად ჩანს, ხან — თურქულისა. რაც იმის დამადასტურებელია, რომ ადვილი ჰქონდა ამ ორი მოდემის ხალხის ურთიერთგავლენას, მათ შერწყმას, ტერიტორიათა გადანაწილებას.

IV საუკუნეში ამიანე მარცელიანი იძლევა საინტერესო ცნობებს ალანთა შესახებ. ისინი შედიოდნენ ჰუნთა კავშირში, გამოირჩეოდნენ ბრძოლისუნარიანობით, მეზობელ ხალხებზე ყაჩაღური თავდასხმებით. ჩინური წყაროებით ტომი *Alan-ja* იმ ჰუნთა შტოს შემადგენლობაში შედიოდა, რომელმაც ჩრდილოეთ კავკასიამდე მიადწია (3, 14).

თანამედროვე ყარაჩაეთის ტერიტორიაზე აღმოჩენილი VIII საუკუნის რუნული წარწერები ოსებმაც დაიჩემეს და ყარაჩაელებმაც.

უფრო დამაჯერებელი ჩანს მ.ხაბიჩევის მცდელობა ეს რუნული წარწე-

დამოწმებული ლიტერატურა

1. აბაევი, 1958 – Абаев В.И. ИЭСОЯ, I, М.Л., 1958.
2. ბასკაკოვი, 1940 – Баскаков Н.А., Ногайский язык и его диалекты, М., 1940.
3. ბასკაკოვი, 1985 – Баскаков Н.А., Туркская лексика в "слове о полку Игореве", М., 1985.
4. ბლაგოვა, 1970 – Благова Г.Ф., Исторические взаимоотношения слов казак и казах, в кн.-с: Этнонимы, М., 1970.
5. ბუდაგოვი, 1871 – Будагов Л.З., Сравнительный словарь турецко-татарских наречий, т. I-II, СПб., 1871.
6. ბუტკოვი, 1822 – Бутков, О имени казак, – "Вестник Европы", №21, 1822.
7. Древнетюркский словарь, Л., 1969.
8. სამოილოვიჩი, 1927 – Самойлович А.Н., О слове "казак", – сб. "Казакки, Антропологические очерки", Л., 1927.
9. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. II, თბ., 1973.
10. ფასმერი, 1973 – Фасмер М., Этимологический словарь русского языка, т. I-IV, М., 1964-1973.
11. ხაბიჩევი, 1977 – Хабичев М.А., Карачаево-Балкарское именное формообразование и словоизменение. Ч., 1977.
12. ხუციშვილი, 1896 – ხუციშვილი, სათურქმენო ანუ კასპიის ზღვის იმიერ ქვეყანა, „მოამბე“, №10, 1896.
13. ჯანელიძე, 1948 – დ.ჯანელიძე, ქართული თეატრის ხალხური საწყისები, თბ., 1948.

Nino Baghaturia

Turkish Tribal Names in Georgian Dialects and Folklore
(gazaxi, alani)

Summary

1. The word gazax-i was borrowed from Turkish into the dialects of the Georgian Language long before it became an ethnonym; it means a "robber", 'a brave man', 'a peasant', 'lazy-bones', This word had the same meaning in Old and Middle Turkish. Etymologically 'gazaxi' is connected with Old Turkish root *kaz* ('to dig' → 'to procure'); by adding the suffix *-ak*: *kazak* 'possessing nothing' → 'a free person' 'a roamer' → 'a robber' → [ethnonym].

2. In different historical epochs the word 'alani' denoted both Indo-european, and Turkic tribes. But it is a fact of the Turkish Language. Alan//Alaman//Amalan 'robbery' ← *al-* 'to take away:

In one case it became an ethnonym, in the other (in various linguistic communities) it remained a name of a ritual devoted to the beginning of a battle (cf. Megr. *alanuroba-malanuroba* 'folk-game'; Oss *alon-biloni*).

დალი ბახტაძე

ხატისა და ხატოვანების (Bild und Bildhaftigkeit) ზოგიერთი
ლინგვისტურ-ეთნოლოგიური ასპექტისათვის (გერმანული
და ქართული ფრაზეოლოგიური მასალის მიხედვით)

სხვადასხვა ენები არა მხოლოდ იმით განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, რომ რეალური სამყაროს ცალკეული ფრაგმენტების სახელდებას სხვადასხვა ენობრივი ნიშნით ახდენენ, არამედ იმით, რომ ისინი რეალურ სინამდვილეს სხვადასხვაგვარად დაყოფენ. სინამდვილის ცალკეული ფრაგმენტების სახელდებად ენები ახდენენ ამ ფრაგმენტების ერთმანეთისაგან გამოჯვანას. ჯერ კიდევ ჰუმბოლდტის შრომებში აღინიშნა ეს ფაქტი. იგი შემდგომში განავრცეს სეპირმა და უორფმა, ვაისგერბერმა, გვხვდება ვიტგენშტიინისა და მისი მიმდევრების ფილოსოფიურ ტრადიციებში. ამ მოსაზრებამ ლინგვისტურ თეორიაში ფეხი მყარად მოიკიდა.

საცნაურია, რომ ეს პრობლემატიკა არსებული უამრავი შედარებითი და შეპირისპირებითი ლინგვისტური შრომების თვალსაწიერის მიღმა დარჩა. საკითხი მოითხოვს ფართო ენათმეცნიერულ კვლევას და მოიცავს ფილოსოფიურ, კულტუროლოგიურ, ფსიქოლოგიურ და ეთნოლოგიურ სფეროებს (უნდა აღინიშნოს, რომ განსაკუთრებით მდიდარია კულტურათაშორისი ფრაზეოლოგიური კვლევა — *vergleichende interstrukterelle Phraseologieforschung*). მაგრამ არსებობს მეორე ტენდენციაც, მეცნიერთა ერთი ნაწილი ამ პრობლემას გარკვეული თავშეკავებით ეკიდება: ენის თეორიაში აღიარებულია, რომ გამოხატვის ენობრივ სფეროებს საფუძვლად უდევს გარკვეული კოგნიტური სტრუქტურები. უმჯობესია, კონკრეტული ლინგვისტური კვლევა მყარ ნიადაგზე იდგეს და ნაკლებად მიმართავდეს ენობრივ ფილოსოფიურ ინტერპრეტაციებს.

ჩვენი კვლევის ობიექტია ენობრივი სუბსისტემა — ფრაზეოლოგია, რეალური სამყაროს ენობრივი სურათი, ფრაზეოლოგიური ასახვა. ამით ფრაზეოლოგია საერთო ენათმეცნიერული პრობლემატიკის დონეზე აღის და დასაშვებია მისი საერთაშორისო მოდელირება. ამ სფეროში ჯერჯერობით მცირე რამ თუა გაკეთებული, არადა ფრაზეოლოგიური მასალა ფართო შესაძლებლობებს იძლევა. საქმე იმაშია, რომ ნებისმიერი ხალხი და ნებისმიერი ენა იდიომატიკაში ახდენს რეალური სამყაროს არა მხოლოდ დანაწევრებას, არამედ მის თვისობრივად განსხვავებულ მოდალურ-შემფასებლურ დახასიათებას. ეს თვისობრივი სხვაობა განპირობებულია ხალხის, ეთნოსის მიერ სინამდვილის სპეციფიური ხედვით, მისი ფსიქიკიდან, მენტალიტეტიდან გამომდინარე სპეციფიკური აღქმით. ამას ხალხის მიერი, ხალხისათვის დამახასიათებელი, ეთნოსის კუთვნილი ხედვა უწოდეს ენათმეცნიერებაში².

ემპირიულ მასალად წარმოვადგინეთ გერმანული სალიტერატურო ენისა და ქართული სალიტერატურო ენის ფრაზეოლოგიური მასალა და ვცადეთ გერმანული და ქართული მენტალური ლექსიკონის ფრაზეოლოგიური მოდულების შედარება. უნდა აღინიშნოს, რომ ეთნოსის მიერ იქმნება

მდიდარი დიალექტური ფრაზეოლოგიური ერთეულები. ამგვარად დიალექტურ ფრაზეოლოგიას ჩვენ არ განვიხილავთ.

გერმანული და ქართული ენობრივი მასალის დაპირისპირებისას გვერდს ვერ ავუვლით ლინგვისტურ და კოგნიტურ უნივერსალიებს. ისინი მოიცავენ ლინგვისტურ და კოგნიტურ დონეებს. აქ მხედველობაში გვაქვს, ერთი მხრივ, ყოველი დედაენის ეროვნული თავისებურებები (განპირობებული ქართველი და გერმანელი ხალხის კულტურულ-ისტორიული განვითარებით და მატერიალური თუ მენტალური, ანუ სულიერ-აზროვნებითი კულტურის სხვაობით), მეორე მხრივ, ყოველი ენის შინაგანი ორგანიზაციის სპეციფიური ნიშნები.

ლინგვისტურ-ეთნოლოგიურ ასპექტში წინა პლანზე გამოდის ამ ორი ხალხის აზროვნებითი კატეგორიები და ფრაზეოლოგიის ანტროპოცენტრული ხასიათი, ანუ ადამიანის ფაქტორის ცენტრალიზების საკითხი, ადამიანის, როგორც გარე სამყაროში მიმდინარე მოვლენების მიზეზის, მიზნის, აზრის შემქმნელის საკითხი და მოდალურ-შემფასებლური დამოკიდებულების საკითხი.

ფრაზეოლოგიურ ერთეულებში მაღალი დონის აბსტრაქციით გამოირჩევა რეალური სამყაროს (ზოგ შემთხვევაში არარეალური, არახილული სამყაროს) ასახვის პროცესი. თვალსაჩინოებისათვის დავუპირისპიროთ ერთმანეთს სიტყვისა და ფრაზეოლოგიური ერთეულის სემანტიკური სტრუქტურების აბსტრაქციის განსხვავებული ხარისხები:

ლექსიკური აბსტრაქცია სიტყვაში ორ საფეხურს გაივლის: ცნება—დენოტატი. ფრაზეოლოგიური აბსტრაქცია სამსაფეხურიანია: ცნება—ხატოვანი წარმოდგენა—დენოტატი³.

ფრაზეოლოგიზმის სინტაქსურ საყრდენს თავისუფალი შესიტყვება წარმოადგენს, რომლის დენოტატი საგნობრივი სიტუაციაა. მას პირობითად შეიძლება ეწოდოს დენოტატი 1. ფრაზეოლოგიზაციის პროცესი შემდეგ სამ საფეხურს გაივლის — დენოტატი 1 — შუალედური საფეხური (კოგნიტური პროცესი) — ფრაზეოლოგიური მნიშვნელობა. მაშასადამე, კოგნიტური სფერო ის კავშირია, რომლის მეშვეობით აისახება ობიექტური სინამდვილის სიტუაცია ფრაზეოლოგიურ სემანტიკაში (ე.ი. ფრაზეოლოგიური სემანტიკა ასახავს არაენობრივ სუბტრატს), ანუ აქვს დენოტატი. მაგრამ ფრაზეოლოგიური სემანტიკა უფრო მაღალი საფეხურია, ვიდრე ობიექტურ სინამდვილეში არსებული სიტუაცია. ნომინაციის მეშვეობით ფრაზეოლოგიური სემანტიკა აღნიშნავს სულ სხვა, მეორე სიტუაციას, საქმის ვითარებას, ან „საგანს“. ერთი სიტუაციის სახელდების გადატანით მეორე სიტუაციაზე, ანუ მეორადი ნომინაციით შექმნილი მეორადი ცნებები ქმნიან ფრაზეოლოგიზმის დენოტატ-2-ს. დენოტატ-1-სა და დენოტატ-2-ს შორის სხვაობა თვალსაჩინოა. მაშასადამე, ფრაზეოლოგიური სემანტიკა ორი დენოტატის მატარებელია. პირველი (დენოტატი-1) რეალური სამყაროს საგნობრივ მიმართებას აღნიშნავს, მეორე (დენოტატი-2) ფსიქიკურ ცნებებს.

სამყარო მატერიალური მთლიანობაა და მასში არსებული რომელიღაც ობიექტი, ან ობიექტები ყველა ადამიანის გონებაში ერთნაირად აისახება, ე.ი. დენოტატი-1 გერმანელისათვის და ქართველისათვის განსხვავებული არ იქნება. სხვაობა იწყება მენტალური პროცესების შესრულებით, ანუ იმ შუალედურ საფეხურზეა, სადაც იქმნება სიტუაციის შემეცნებითი სტრუქტურა⁴, ანუ ხდება ფრაზეოლოგიზაცია: კოგნიტური სფერო + დენოტატი 2. მაგ. mit der Türins Haus fallen (დენოტატი-1: კარებიანად სახლში შევარდნა; დე-

ნოტატი-2: მიკიბ-მოკიბვის გარეშე სურვილის გამოცხადება); jemandem auf den Lahn fühlen — (დენოტატი-1: კბილის მოსინჯვა; დენოტატი-2 — მცდელობა, ვინმესგან რაიმე შეიტყო); ქართული და გერმანული დენოტატი-1 ერთნაირად ახდენს რეალურ სამყაროში არსებულ საგნობრივ მიმართებას — „კბილს გაუსინჯავს/მოუსინჯავს“. დენოტატი-2 მათ განსხვავებული აქვთ: „ცდილობს, რაიმე გამოსტყუოს, გაიგოს“ (გერმანულში), — „კარგად გასინჯავს, აწონ-დაწონის, დაკვირვებით გაეცნობა,“ — (ქართულში).

ფრაზეოლოგიზაციის პროცესი გაცილებით რთულია, აქ მრავალი ფაქტორი მოქმედებს. ასეთებია: კომპონენტთა/კონსტიტუენტთა შეთავსებადობის უნარი, ანუ კოლოკაცია, მეტაფორული და მეტონიმური გადააზრებები, ენობრივი სიმბოლოები და ა.შ.⁵

ფრაზეოლოგიური სემანტიკა გამოირჩევა ეკონომიურობით, რთული დენოტატური სტრუქტურით, სადაც მოქმედებს სამი ფაქტორი: ობიექტური სამყარო — ადამიანი — ენა. ეს სამი განზომილება ყველა ენისათვის არის დამახასიათებელი. იგი ახასიათებს ქართულ და გერმანულ ენებს. ამიტომ ეს შეიძლება უნივერსალურ თვისებად ჩაითვალოს.

ხატი და ხატოვანება დენოტატ-1-ისა და დენოტატ-2-ის შემოქმედებითი ურთიერთქმედების ნაყოფია. ფრაზეოლოგიური ხატი კოგნიტური პროცესების შედეგად ქმნის ფრაზეოლოგიურ ხატოვანებას. ეს ხატოვანების საწყისი, პირველი საფეხურია. ხატოვანების გრადაცია ფრაზეოლოგიაში დაკავშირებულია მეტაფორასთან, მეტონიმთან, სიმბოლიკასთან და ა.შ. ხატოვანების გამაძლიერებელ სხვა ენობრივ საშუალებებთან. მათი საშუალებით იქმნება ფრაზეოლოგიური ხატის შემდგომი საფეხური.

ფრაზეოლოგიზაციის ჩვენული დაყოფა შეიძლება ასე წარმოგვიდგეს:

1. ფრაზეოლოგიური ხატი — ხატოვანების I საფეხური;
2. მეტაფორული/მეტონიმური/სიმბოლიკური... ხატი — ხატოვანების II საფეხური;
3. ხატოვანების არმქონე ფრაზეოლოგიზმები — ხატოვანების ნულოვანი საფეხური — 0;

გერმანული და ქართული ენები არსებით სხვაობას იძლევიან ხატოვანების I და II საფეხურზე.

ინკლუზიის, ანუ კომპონენტთა მნიშვნელობის სრული შთანთქმის პროცესი ასახავს ადამიანის აზროვნებაში მიმდინარე მოვლენებს. ამ პროცესების ენობრივი ნიშნით გამოხატვა არ ხერხდება. ფრაზეოლოგიზაციაში ერთიანდებიან ადამიანის აზროვნებაში, ფსიქიკაში მიმდინარე გარეენობრივი პროცესები და ენობრივი, დონეთაშორის არსებული ყველა მოვლენა, რაც კი რამ შეიძლება განხორციელდეს რეალურ სინამდვილეში, აზროვნებასა და ენაში, როგორც დიალექტიკურ ფენომენში. ინკლუზიის ბოლო ეტაპი ხატოვანების I საფეხურით თავდება, ხატოვანების ხარისხობრივი გრადაცია ასე შეიძლება წარმოვადგინოთ: მეტაფორა: Gold ihrer Haare — ოქროს დალალები; seidene Stimme — ხავერდოვანი (აბრეშუმის) ხმა; Gänsemarsch gehen — დაწალიკებით (ბატისებური მარშით) სიარული; Schlange stehen — რიგში (გველივით) დგომა; მეტონიმი: Kopf und Kragen aufs Spiel setzen — გარისკვა, სიცოცხლის სასწორზე დადება (თავისა და საყელოს სათამაშოდ დადება); თავი გასწირა/თავი დადო; სიმბოლიკა: jemandes Gesicht ist von glühender/flammender Röte übergossen — აღმური ასდის (სახეზე ცეცხლოვანი სიწითლე გადაევლო); jemandem roten Hahn aufs Dach setzen — სახლს ცეცხლი წაუქიდა (სახურავზე

წითელი მამალი შეუსვა); Hände in den Schoß legen — უსაქმურად ყოფნა (ზელები კალთაზე უწყვეთია); გულხელდაკრეფილი ჯდომა — უსაქმურობა; თითი მოკაკვა — თავი დამარცხებულად იგრძნო. სხვადასხვა ცნებებისა და ხატების შექმნას საფუძვლად ედება კოგნიტური პროცესები, აბსტრაქციები. მეტაფორა და სხვა ხატოვანი საშუალებები ფრაზეოლოგიზაციაში იმპულსს აძლევენ მაღალი ხატოვანების განვითარებას. შესაბამისად, ფრაზეოლოგიზმების დენოტატის მაკლასიფიცირებელი სიტუაციები გაცილებით რთულია, ვიდრე ერთჯერადი დენოტატის მქონე რომელიმე სხვა ენობრივი ერთეულის.

ფრაზეოლოგიური აბსტრაქციის ეთნოლოგიურ ასპექტში დანახვა, ხალხის ფსიქიკით, ხალხის მენტალური მონაცემებით განპირობებული ხატი და ხატოვანება სრულიად უკვლევია სფეროა ენის თეორიაში. თუკი ამ კუთხით წარიმართება კვლევა, უდავოდ ბევრ საინტერესო ფაქტს მოეფინება ნათელი. ჭერჭერობით კი შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ქართულსა და გერმანულ ფრაზეოლოგიურ ხატებსა და ხატოვანებებს შორის ნაკლებად ვხვდებით ენათაშორის ეკვივალენტურობას. ენა ხომ ყოველი ერის სულიერ საგანძურს განაგებს და ამ თვალთახედვით აწესრიგებს სამყაროს⁸.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. Humboldt, 1963 — Humboldt, Wilhelm von. Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts./Humboldt, W.v. Werke in fünf Bänden. Bd. 3. — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1963. — s. 386-756.
2. Dobrowolskij, Piirainen E., 1993 — Dobrowolskij D., Piirainen E. Sprachliches Weltbild im Spiegel der phraseologie./Das Wort. Germanisches Jahrbuch. 1993, — s. 63-71.
3. Назарян, 1981 — Назарян А.Ю. История развития французской фразеологии. М, 1981.
4. Шахнарович, 1983 — Шахнарович А.М. Семантический компонент языковой способности./"Психолингвистические проблемы семантики", М., 1983, с.190.
5. ბახტაძე, 1992 — დ.ბახტაძე, ფრაზეოლოგიური პრედიკაციის პრობლემები. ქუთაისი, 1992, გვ.7-52.
6. Hoffmann, 1986 — Hoffmann J., Die Welt der Begriffe. Berlin. 1986. s. 29-31.
7. Метафора в языке и тексте, М., "Наука", 1988, с.27.
8. Rainers. Stilkuents. Ein Lehrbuch deutscher Prosa. München. 1953. s. 8-11.

Dali Baxtadze

Zusammenfassung

Aspekt des Bildes und der Bildhaftigkeit in der phraseologie umfassen linguistische und kognitive Sphären und bilden linguistische und kognitive Universalien. In Betracht werden nationale Eigenschaften des Volks gezogen, bedingt durch kultur-historische Entwicklung, durch den Unterschied des materiellen und Mentalitätswesen der Völker, durch inneren eigentümlichen Bau der Sprache, durch Typologie jeder Sprache.

Psycholinguistische Erklärungsweise zeugt davon, daß der Phraseologisierung hoher Abstraktionsgrad eigen ist. Lexikalische Abstraktion des Wortes vollzieht sich auf zwei Stufen: Behrift – Denotat. Die phraseologische Abstraktion hat drei Stufen: Begriff – Denotat. Die phraseologische Abstraktion hat drei Stufen: Begriffbildhafte Vorstellung – Denotat. Bildhafte Vorstellung gehört dem kognitiven Bereich und stellt eine komplexe zusammenfügung dar, durch die sich die objektive Realität in der phraseologischen Semantik widerspiegelt. Vom Bild zur Bildhaftigkeit gibt es folgende Etappen: a) das Bild der Primären Nomination; b) über das Bild zur Bildhaftigkeit im kognitiven Bereich oder die Stufe der Phraseologisierung (eine Übergangsstufe); c) der höhere Grad der Bildhaftigkeit, dem Metapher, Metonym, Symbolik und andere Mittel zugrunde liegen; d) die Nullstufe der Phraseologischen Bildhaftigkeit. Es gibt Bildhaftigkeit mit höherer Expressivität bei der verdunkelten Motivation.

Die Phraseologisierung (demeutsprechend die Bildhaftigkeit geht über die kognitiven Prozesse durch Zusammenhänge der Denotate -1 und 2 der secundären Nomination. In den kognitiven Prozessen wird das Weltbild durch ethnische Bestimmungen, durch Mentalität der Völker erörtert. In dieser Hinsicht sind Bild und Bildhaftigkeit in der Sprachtheorie wenig erforscht.

ციალა ბენდელიანი

ტოპონიმ ხონის ეტიმოლოგიისათვის

ხონი გავრცელებული ტოპონიმია მთელს საქართველოში, რაც საყურადღებოა როგორც ტოპონიმის, ისე ისტორიული გეოგრაფიის თვალსაზრისით.

ამ სახელწოდებისა არის: ქალაქი ხონი (ახლო წარსულში წულუკიძე) — ქვემო იმერეთში (უძველესი დასახლებული პუნქტი), სოფელი ხონი — ხარაგაულის რაიონში (წერილობით წყაროებში იხსენიება XVI საუკუნიდან), სოფელი ხონ-ჭიორი — ამბროლაურის რაიონში (წყაროებში იხსენიება XVI საუკუნიდან), ხონი ძველი სახელწოდება ყოფილა ბორჯომის ხეობაში მდებარე სოფლისა — ტაბისყური (ბერძენიშვილი, თბ., 1964, გვ.220), ხონ-თბორი სათიბის სახელია სენაკის რაიონის სოფელ ხორშში. „ქართლის ცხოვრება“ გვამცნობს: „ხოლო მპყრობელი იმერეთისა ბაგრატ რაჟამს შეიქცა საბატონოსა თუსსა, აწუა დადიანი ლევან ჭალასა ხონისასა...“ — ცნობა განეკუთვნება XVI საუკუნეს („ქართლის ცხოვრება“, თბ., 1959, გვ.359). დღეს ეს ტოპონიმი აღარ არსებობს.

ხონი ცნობილი სამიტროპოლიტო ცენტრის სახელწოდებაც იყო მცირე აზიაში. იგი იხსენიება მიქაელ მთავარანგელოზის ცხოვრების ქართულ მეტაფრასულ რედაქციებში (ხელნაწერი №4, 1565 წ., გვ.45, №44, XVIII ს., გვ.73). გასათვალისწინებელია, რომ ორივე ამ ხელნაწერში **ხონი** წარმოდგენილია ზ-გრაფიით (გვხვდება ასევე ტოპონიმი ჯონისჭალა — შატილის სოფსაბჭოში შემავალი სოფელი).

ძალზე ძნელია გარკვევა, რა კავშირი შეიძლება იყოს ქართველურ სამყაროში ასე გავრცელებულ ტოპონიმსა და მცირე აზიის ტოპონიმს შორის. ვფიქრობთ, ქართველური ტოპონიმის წარმომავლობა ჩანს თვით ქართველურ (ქართულ-ზანურ) ენათა მონაცემებში.

საერთოდ გეოგრაფიულ სახელთა გამეორება საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის მნიშვნელოვანი საკითხია (ნ.ბერძენიშვილი) და აუცილებელია შესწავლილ იქნას მოსახლეობის სხვადასხვა პერიოდში მომხდარი მიგრაციები, რაც მრავალ რთულ პრობლემას მოჰყენს ნათელს, მათ შორის ტოპონიმთა ამა თუ იმ კუთხეში არსებობასაც.

ქვემო იმერეთის **ხონის** შესახებ საკმაოდ არსებობს სამეცნიერო ლიტერატურა (რასაც ვერ ვიტყვიტ სხვა ტოპონიმთა შესახებ), როგორც ისტორიული ხასიათისა, ისე გამოთქმულია შეხედულებანი ტოპონიმის წარმომავლობის შესახებ (ვახუშტი ბატონიშვილი, პლ.იოსელიანი, ი.ყიფშიძე, ი.ორბელი, ა.ფაილოძე).

ხონის რეგიონის მთისა და ბარის სოფლებსა და ცალკეულ ადგილებში, ზოგან ხონთან ახლოს, ზოგან ძალზე დაცილებით, ნაპოვნია უძველესი ხანის ნამარხები, „... წმიდალიანთან შეიმჩნევა უძველესი მეტალურგიის კვრა, ხოჩოლისა და ეკლესიანის მიდამოებში (კინჩხა) ნაპოვნია ნეოლითის ხანის ადამიანის საცხოვრისი ინვენტარი. ბრინჯაოს ხანის ნამოსახლარები შემორჩენილია ჯიხაისის, ქუტირის, გუბის, კუხის და კინჩხის გორასამარ-

ხებთან, სადაც ადგილი აქვს ბრინჯაოს ხანის საცხოვრისი ინვენტარისა და იარაღების აღმოჩენის შემთხვევებს. არქეოლოგიური გათხრების შედეგად აღმოჩენილია ანტიკური ხანის კერამიკული ჭურჭელი, ლითონის იარაღები და მონეტები, — წერს ხონის ისტორიის ერთ-ერთი მკვლევარი ა.ფაილოძე (ფაილოძე, თბ., 1981, გვ.2). თავის დროზე ხონის ისტორიის ამა თუ იმ საკითხით დაინტერესებული იყო დიდი მეცნიერი ნ.ბერძენიშვილიც. უფრო მოგვიანებით ხონი ისტორიული მუხურისის — ლაზიკის სამეფოს მნიშვნელოვანი კუთხის — დიდ ნაწილს მოიცავდა და თავიდანვე განთქმული იყო მიწათმოქმედებით.

ხონში ამჟამადაც არის წმინდა გიორგის სახელობის ბაზილიკა, რომელიც აღრეულ ქრისტიანულ ხანას განეკუთვნება, კერძოდ, იგი აგებული უნდა იყოს VIII საუკუნეში (ა.მურავიოვი, დ.ბაქრაძე).

პლ.იოსელიანს ხონი აფხაზთა მეფის თეოდოსის მიერ მე-9 საუკუნეში დაარსებულ პუნქტად მიაჩნდა და მის სახელწოდებას ციხე-ქალაქ ონოგურისთან აკავშირებდა, მაგრამ, ერთი, რომ ონოგურისის მდებარეობა ჩვენს ისტორიოგრაფიაში დღემდე ზუსტად არ არის დადგენილი, და მეორეც, როგორც ვნახეთ, ეს ტოპონიმი საქართველოს სხვადასხვა კუთხეშიც გვხვდება.

ი.ორბელი დაბა ხონისა (ქალაქი ხონი) და შორაპნის მაზრის სოფელ ხონის შესახებ ფიქრობდა, რომ ეს სახელი დაკავშირებული უნდა იყოს სვანთა უძველეს სახელწოდება hon-თან. მისი აზრით, ეს სახელწოდება შენახულია რაჭის მაზრის სოფელ ონისა და პატარა ონის სახელებშიც (პლ.იოსელიანისა და ი.ორბელის მოსაზრებებს ვიმოწმებთ (ვაჭრიძე, თბ., 1977, გვ.10-11), მაგრამ, ვფიქრობთ, ყველა ქართველური ტოპონიმის hon სატომო სახელთან დაკავშირება შეუძლებელია. ა.ფაილოძე წერს: „შესაძლებელია სახელი ხონი ხეთურ-მცირეაზიული ამინდის ღვთაება ტაროს დავუკავშიროთ ამგვარი ფონეტიკური სახეცვლილებით: ტარო—ტარსონ—ტარხონ, მით უმეტეს, რომ კონჩხაში აღმოჩენილია მისი საკულტო-სარიტუალო ადგილი ტარეში (ფაილოძე, თბ., 1984, გვ.9). ეს მოსაზრება დამაჯერებლობას მოკლებულია.

ხონი, როგორც ენობრივი ერთეული (ფუძე ან ძირი) ძველ ქართულში არ გვხვდება (ვეყრდნობით ი.აბულაძისა და ზ.სარჯველაძის მიერ შედგენილ ძველი ქართული ენის ლექსიკონთა მონაცემებს).

სულხან-საბა ასახელებს როგორც „ხონს“, ისე „ხონას“ (ორივეს ტაბაკის მნიშვნელობით). „ხონის“ შესახებ უთითებს, რომ იგი „უხმარი სიტყვაა“, ხოლო „ხონა“, სულხან-საბას თქმით, „სხვათა ენაა“. „უხმარი“ ალბათ ნიშნავს, რომ იგი ძველ ქართულში იყო და სულხან-საბას დროს არ იხმარებოდა, შეცვალა „ხონა“-მ, თუმცა, როგორც, აღვნიშნეთ, ძველ ქართულში იგი არ გვხვდება.

ქველ-ში მითითებულია, რომ „ხონა“ სპარსულიდანაა შემოსული. მაგრამ „ხონი“ — „ხონა“ გვხვდება უმრავლეს აღმოსავლურ დიალექტში, „ხონი“ კახურში, ქიზიყურში, თუშურსა და ინგილოურში ნიშნავს „ხონას“ — ფორმით ბრტყელ, კიდებამოწყველ ხის ლანგარს, რაზედაც პურის მოზეულილ გუნდებს აწყობენ. ამის პარალელურად არის „ხონაც“ — ხმარობენ ცომის მოსაზღვლად, ან სხვა რაიმესთვის. „ხონა“ კახურში, მოხეურში, გუდამაყრულში, თიანურსა და ქსნის ხეობაშიც არის გავრცელებული, და ნიშნავს იგივეს, რასაც „ხონი“ (ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, თბ., 1984, გვ.759). ქვემო და ზემო იმერულ მეტყველებაში ფორმა „ხონი“ არ გვხვდება, არის „ხონა“ (პ.გაჩეჩილაძე, ქ.ძოწენიძე), არ იბოვება იგი არც

ქართლურსა და სამცხურ-ჯავახურში (თუ გავითვალისწინებთ, რომ ბორჯომის მეტყველება ქართლურისა და სამცხურ-ჯავახურის საზღვარზეა).

როგორც ჩანს, სიტყვის სწორედ ამ გაგებას (ლანგარი, ტაბაკი) გულისხმობდა ალ. ლლონტი, როცა წერს: „ტობონიმთა დიდი ნაწილი მიღებულია ძირეული საზოგადო სახელის რომელიმე, ჩვეულებრივ, სახელობითი, ბრუნვის ფორმისაგან“, და დასახელებული აქვს შემდეგი ტობონიმები: ალი, ბოლი, თეზი, მური, ონი, ყელი, ხონი, ჯაყი... (ლონტი, თბ., 1971, გვ. 23).

შესაძლებელია, ხონის, როგორც ლანგარის, ტაბაკის, გავრცელების არის მიხედვითაა იგი მიჩნეული ტობონიმის (ტობონიმთა) ამოსავლად, მაგრამ ქვემო და ზემო იმერულში ეს ფორმა არ არის, არ არის იგი ზანურშიც. დავეუვათ, „ხონი“-ს შემოსვლამდე იგი იყო როგორც ქვემო და ზემო იმერულ, ისე ქართლურ დიალექტებში, მაგრამ ამ საფუძველზე ვერ ავხსნით ზანურ ტობონიმს.

შესაძლებელია ამ შემთხვევაში სახელების პრინციპად იგულისხმებოდეს მსგავსებითი შედარება „ხონის“ ფორმასა (სიბრტყელე) და, ვთქვათ, ტობონიმთა ლანდშაფტს შორის. ქვემო იმერეთის ხონი მართლაც ვაკეა, ვახუშტი ბატონიშვილი კიდევ ამბობდა, რომ ქვემო იმერეთის ხონს ეს სახელი ადგილთა სივაკის გამო დაერქვა, მაგრამ ამით არ აიხსნება სხვაგან არსებულ ტობონიმთა წარმომავლობა.

ჩვენი აზრით, საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში გავრცელებულ ტობონიმებს ამოსავლად უდევს ქართველურ ტომთა უძველეს სამიწათმოქმედო საქმიანობასთან დაკავშირებული იარაღის სახელწოდება. ეს ძალზე საპრობლემო საკითხია. ამ მხრივ საყურადღებოდ მიგვაჩნია ნ. მარის აზრი, რომ ტობონიმურ და ეთნონიმურ დასახელებათა მიხედვით შეგვიძლია გავფიქროთ, რა საქმიანობას მისდევდა ესა თუ ის ტომი, რა საზოგადოებრივი ფორმაციები ცვლიდა ერთმანეთს. ნ. მარი ტობონიმისას თვლიდა ტექსტად, რომელიც ქმედითად არის ჩაწერილი მოსახლეობის ტერიტორიაზე, ახლა კი იკითხება... იგი დაახლოებით ჰგავს ასტრონომიას...“, „როგორც დრო და სივრცე გამოედინება ერთი მთელიდან, ასევე კოლექტივის ისტორიის შემქმნელი სახელწოდებანი, ე.წ. სატომო სახელები, ასევე ადგილები, სივრცე და მოქმედება, პირველყოფილი საზოგადოების ეპოქაში ერთმანეთთან იყო გააიგივებული და ისინი დანაწევრდნენ წარმოების ტექნიკის შემდგომი განვითარების მეშვეობით“ (იხ. Мегрелидзе, М.-Л., 1938, с.66).

ი. ყიფშიძე ფიქრობდა, რომ ქვემო იმერეთის ხონის სახელწოდება მეგრული ხონუა (ხენა) ზმნიდან უნდა მოდიოდეს, კერძოდ, ტობონიმი უნდა იყოს ამ ზმნის ბრძანებითი ფორმა — ხონი! → დახანი! ი. ყიფშიძე შესაძლებლად მიიჩნევდა ამგვარ წარმოებას, რაზან გვაქვს ტობონიმები: „ლენბია ვახაში“ და „მოდინახე“ (Кипшидзе, СПб., 1914, с.406).

ქვემო იმერეთში ზანური ტობონიმის არსებობა სრულიად შესაძლებელია, მით უფრო, რომ ხონი სამეგრელოსპირა ზოლში მდებარეობს, საერთოდ ქვემოიმერულ დიალექტში ზანური სუბსტრატი თავს იჩენს ყველა ენობრივ დონეზე, აქ მრავლადაა ზანური სტრუქტურის (მათხოჯი, კონტლათი...) ან ზანური წარმომავლობის ტობონიმები, მიკროტობონიმები (ფატარეთი, ნოდა, ჭითამინდორი), ჰიდრონიმები (ონჭკურა...), პატრონიმები.

ი. ყიფშიძის მოსაზრებას ვიზიარებთ იმ მხრივ, რომ ტობონიმის ამოსავალი უცილოდ ზანურში და, კერძოდ, ხენასთან არის დაკავშირებული.

მეგრული ხონუა → მა ვ-ხონ-ი (მე ვხანი) კანონზომიერად შეესაბამება ქართულ ხან- (ძვ. ქართულში ჯან-) ძირს (და-ვ-ხანი). ზანურშიც აღიარება იგივე ძირი — მა ფ-ხონ-ი (მე ვხანი). არნ. ჩიქობავა აღნიშნავს, რომ

„ჭანურისთვის ხონ- ფუძე იშვიათია; ტექსტებში მხოლოდ ერთხელ გვაქვს ეს ზმნა: ჩვეულებრივ იტყვიან ხოლმე — „ლეტა ონთხორაფუ“ — მიწა ათხრევიან“ (ჩიქობავა, ტფ., 1938, გვ.430). ჭანური ხონ-იც კანონზომიერად შეესატყვისება ხან- ძირს.

როგორც მეგრულის, ისე ჭანურის შემთხვევაში, არნ.ჩიქობავა უთითებს, რომ ეს ზმნები ისეთივე ნასახელარი ზმნებია, როგორც ქართული და-ვ-ბარ-ე, გა-ვ-თოხნ-ე. მაშასადამე, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ხონი ჭანურ-მეგრულში იყო სახელი იმ რიგისა, როგორც ბარი და თოხი, ე.ი. სამიწათ-მოქმედო იარაღი.

ამ ზმნათა განხილვისას არნ.ჩიქობავას მითითებული აქვს ჭანური ხაჩქ- ძირი, რაც ძალზე საყურადღებოდ გვეჩვენება. კერძოდ: ხაჩქ- არის მხოლოდ ჭანურ-მეგრულში და ნიშნავს ხვნა-თესვას, მიწის დამუშავებას (თოხით): ყვანა დო-ხაჩქ-უ (ყვანა დამუშავა, მოხნა მიწა), სიმინდი დო-ხაჩქ-უ — სიმინდი დათესა. „ხაჩქეში, ბარგეში!“ — „ხვნა-თესვისა, მარგვლისა“ (ასე განმარტავენ გუგულის ძახილს სამეგრელოში). „ეს ზმნა მიწის დამუშავებასაც ნიშნავს და თესვასაც, ზოგადად შეიძლება „ხვნა-თესვა“ გვეხმარა, რომ ხვნა მეგრულად ცალკე სიტყვით — ხონუა — არ გადმოიცემოდეს“, „... ხაჩქუა ამჟამად თოხით დამუშავების შემთხვევაში იხმარება, მაგრამ აქ თოხზე უნდა იყოს გადატანილი სხვა იარაღის სახელი (ბარგუნს — თოხნის, აკი გვაქვს!..), ამ იარაღის სახელი სახელი ხაჩქ უნდა ყოფილიყო... დო-ხაჩქ-უ, ამგვარად, ისეთივე წარმოებისა უნდა იყოს, როგორც გა-თოხნ-ა, და-ბარ-ა“ (ჩიქობავა, ტფ., 1938, გვ.421).

მაშასადამე, ქართულ-ზანური ენობრივი მონაცემებიდან ჩანს მიწათმოქმედების პროცესისა და, რაც მთავარია, სამიწათმოქმედო იარაღთა ნაირსახეობა. საგულისხმოა, რომ ენაში შენახულია იარაღთა ცვლილება — მიწის თხრა, რა თქმა უნდა, სხვა იარაღით მოხდებოდა, ხვნა-თესვა შესაძლებელია ერთი იარაღით სრულდებოდა და ამიტომ ენობრივი ერთეული (ხაჩქი) აღნიშნავს ორივე ამ პროცესს (შესაძლებელია ეს ხაჩქი იმ სახისაც კი ყოფილიყო, როგორც აღმოჩენილია მტკვარ-არაქსის ორმდინარეთში — ირმის სამტოტა რქა, რომელსაც შუა ტოტი მოჭრილი აქვს და ერთდროულად კიდევ ხნავს და კვალსაც აკეთებს დასათესად), ხარით დახვნა მიწათმოქმედების ახალ ეტაპს ასახავს და ა.შ.

ცნობილია, რომ საქართველო და მით უფრო მისი შავიზღვისპირა ზოლი უძველეს ხანაშივე ინტენსიური მიწათმოქმედების რეგიონი იყო (კი-ლურაძე, თბ., 1976), არქეოლოგიური ნამარხები აქ მოპოვებულია ჯერ კიდევ პალეოლითის ხანისა. ბუნებრივია, საუკუნეების, ათასწლეულების მანძილზე იცვლებოდა სამიწათმოქმედო იარაღები, მეტად ოსტატდებოდა ადამიანიც, ეს კარგად ჩანს მოპოვებულ ნამარხთა მიხედვით.

საფიქრებელია, რომ ქართული ბარის, თოხისა და ა.შ. ჭანურ-მეგრული ხაჩქის, თუნდაც ოქოქას (რომელიც ზანური შეფერილობის სიტყვად გვეჩვენება, და „რომლის მსგავსი ეგვიპტეშიც მოიპოვებოდა“ (ივ.ჯავახიშვილი), მსგავსად „ხონიც“ წარმოადგენდა სამიწათმოქმედო იარაღს და აქედან გავრცელდა იგი საქართველოს სხვა კუთხეებში.

მართალია, საქართველოს აღმოსავლეთსა და დასავლეთში ათასწლეულების მანძილზე ერთმანეთისაგან მკაფიოდ განსხვავებული სამიწათმოქმედო კულტურა ჩამოყალიბდა, მაგრამ მათ შორის ბევრი რამ არის საერთო ისევე, როგორც ამიერკავკასიის მიწათმოქმედებასა და იარაღებს საერთო აქვთ მეზობელი ხალხებისა და ტომების სამიწათმოქმედო კულტურასთან (იხ. კიკვიძე, თბ., 1976).

ის რეგიონები, სადაც გვხვდება ტობონიმი **ხონი**, ისტორიულად ზანთური ენის გავრცელების არეალს წარმოადგენდა. ხონი, როგორც სამიწათმოქმედო იარაღი, შესძლებელია საერთოქართველური, კერძოდ, ქართულ-ზანთური, ენობრივი ერთიანობის დროისა იყოს. შემდგომ, როცა ზანთური გამოვეყო ქართულს, იგი ამ ორ ენას შორის ბგერათმეცატიკისი ცვლილების გარეშე დარჩებოდა ქართულში, მას, როგორც ტერმინს, ბგერათმეცატიკისობა არ შეეხებოდა. სამიწათმოქმედო კულტურის განვითარების შედეგად კი იგი თანდათან გავიდა როგორც ხმარებიდან, ისე მეტყველებიდან და შემოგვრჩა მხოლოდ ტობონიმებში, როგორც ყველაზე გამძლე ენობრივ ერთეულებში.

სამიწათმოქმედო იარაღის სახელი ტობონიმად ნაკლებადაა ცნობილი, მაგრამ მაინც გვაქვს, მაგალითად, „წერაქვი“. მართალია, იგი შეიძლება ძველ ქართულში არც იყო, მაგრამ მთავარი ის არის, რომ ენას ასეთი ფაქტი აქვს, დასაშვებია, რომ ასეთი ფაქტი (ან ფაქტები) ძველ ქართულსაც ჰქონდა. იარაღის სახელები შეიძლება სწორედ იმ ტობონიმებს ედო საფუძვლად, რომელნიც დღეს გამქრალია, ანდა გამქრალი არ არის, მაგრამ რომელთა ეტიმოლოგია ჯერჯერობით აუხსნელია.

იარაღთა დიდზე დიდი ნაწილის სახელები როგორც საერთოდ, ისე საქართველოს სინამდვილეშიც, ხსოვნას არ შემორჩენია, ამიტომ, ბუნებრივია, ტობონიმებში მათი ძიებაც დაბრკოლებულია. მაგრამ ენაში, როგორც ვნახეთ, ეს სახელები „იკითხება“ და ძიებაც უპირველესად აქეთაქენ უნდა იქნას მიმართული. ამ მხრივ ძალზე საინტერესოა მიწათმოქმედებასთან დაკავშირებული ქართველური ზმნური და სახელური მასალა.

საქართველოში მიწათმოქმედება ძველთაძველი კულტია და იმდენად სასიცოცხლო მნიშვნელობისა, რომ სრულიად მოსალოდნელია ტობონიმებად იარაღთა სახელები ფუძისეული სახით, მით უფრო, რომ გვაქვს ტობონიმები „ნაგუთნი“, „ნახნავი“ (სამხრ.დას. საქართვე.). ტობონიმებად გვაქვს სამეურნეო დანიშნულების იარაღთა სახელებიც — ხერხი, ნაჯახი... (ბალსქვემოურ სვანეთში — ხერხვაში, ლაკადა...), ნამგალი (სამხრ.დას. საქ. — ნამგალი). იარაღის სახელები რეალიზებულია პატრონიმებშიც: თოხაძე, კვერიშვილი, ნამგალაძე... ადამიანს ტობონიმებით დაპყრობილი აქვს სივრცე (გ.რამიშვილი), ასევე იგი სამიწათმოქმედო იარაღებით არა მარტო ფიზიკურად იპყრობდა მიწას, არამედ გონებრივადაც, თითოეული ახალი ან გაუმჯობესებული იარაღი მთელ ეტაპს ქმნიდა ადამიანის ცხოვრებასა და ცნობიერებაში...

დამოწმებული ლიტერატურა

1. ბერძენიშვილი, 1964 — ნ.ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, წგ. I, თბ., 1964.
2. ქართლის ცხოვრება, ტ. II, თბ., 1959. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა ს. ყაუხჩიშვილმა.
3. ქუთაისის ნ.ბერძენიშვილის სახ. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმი, ხელნაწერები: №4, 1565 წ. №44, XVIII ს.
4. ფაილოძე, 1981 — ა.ფაილოძე, წულუკიძის რაიონი, თბ., 1981.
5. ვაჭრიძე, 1977 — პ.ვაჭრიძე, ქალაქ წულუკიძის ისტორიიდან, თბ., 1977.
6. ფაილოძე, 1984 — ა.ფაილოძე, წულუკიძის რაიონის ისტორიიდან, თბ., 1984.
7. ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა. შემდგ. ალ. ლლონტი, თბ., 1984.

8. ლლონტი, 1971 — ალ.ლონტი, ტოპონიმიკური ძიებანი, I, თბ., 1971.
9. მეგრელიძე, 1938 — И.В.Мегрелидзе, Лазский и мегрельский слой в гурийском, М.-Л., 1938.
10. ყიფშიძე, 1914 — Грамматика мингрельского (иверского) языка с хрестоматиею и словарем (мингрело-русский словарь), СПб., 1914.
11. ჩიქობავა, 1938 — არნ.ჩიქობავა, ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, ტფ., 1938.
12. კილურაძე, 1976 — თ.კილურაძე, აღმოსავლეთ ამიერკავკასიის ადრესამიწათმომქმედო კულტურის პერიოდიზაცია, თბ., 1976.
13. კიკვიძე, 1976 — ი.კიკვიძე, მიწათმომქმედება და სამიწათმომქმედო კულტი საქართველოში, თბ., 1976.

Tsiala Bendeliani

Towards the Etymology of the Place-name Khoni

Summary

The place-name Khoni occurs in various parts of Georgia, also in Asia. It is hard to establish a link between the place-name of Asia Minor and the Kartvelian place-names. As for the Kartvelian one, it can be explained with regard of Georgian-Zan linguistic data.

The place-name is based on the name of an agricultural tool-khoni. This might be said based on the Zan materials connected with the agricultural process.

Names of tools rarely occur as place-names, but, however, they do. Such instances are supposed to be possessed by Old Georgian.

The kartvelian verbal and nominal material is noteworthy, where the traces of the names of ancient tools are seen. This is exemplified by 'xoni' which might be very archaic, and which has been preserved by the most stable unit - a place-name.

მარინე ბერიძე

სამეტყველო კოდთა თვითგამიჯვნის ზოგი ასპექტისათვის

ქართული ენა თექვსმეტ ქვესისტემას (დიალექტს) მოიცავს. ეს ქვესისტემები მიზანდასახულად და გამოწვლილვით შეისწავლება ქართველ ენათმეცნიერთა მიერ ათეული წლების მანძილზე. დაგროვილი ცოდნა, დაკვირვებანი და დასკვნები უზარმაზარ მასალას იძლევა ქართული ენის, როგორც ცოცხალი, განვითარებადი, ცვლადი და შემოქმედი ორგანიზმის წარმოსადგენად.

დიალექტების წარმოშობისა და განვითარების მიზეზებსა და პირობებზე ბევრია დაწერილი. ცნობილია ისიც, რომ დიალექტთა მრავალსაუკუნოვან თვითმყოფადობასა და თავისთავადობას სხვა ფაქტორებთან ერთად განსაზღვრავს ე.წ. დიალექტთა თვითგამიჯვნის ტენდენცია (ჯორბენაძე, 1989, გვ.29).

ამა თუ იმ დიალექტის მატარებელი კოლექტივი, ამავე დროს, არის ისტორიული და ყოფითი სინამდვილით, ფსიქოლოგიური ქცევით გაერთიანებული ჯგუფი ადამიანებისა, რომლებიც არათუ აფიქსირებენ თავის განსხვავებულობას, ცდილობენ კიდევ მის შენარჩუნებას.

როგორც ვთქვით, ეს ენობრივი კოლექტივები საკმაოდ კარგად არის შესწავლილი; გამოყოფილია ყველა ძირითადი ნიშანი, რითაც ისინი ერთმანეთისაგან სხვაობენ, დადგენილია დიალექტური საზღვრები. ანუ, ხელთ გვაქვს თანამედროვე ენობრივი სიტუაციის საკმაოდ სრული და ნათელი სურათი. საინტერესოა, როგორ აღიქმება ეს „სურათი“ ამა თუ იმ ენობრივი კოდის მატარებლის მიერ, რომელიც ყოველგვარი ენათმეცნიერული ცოდნის გარეშე აღიქვამს თავისი მეტყველების თავისებურებას, განსხვავებულობას, უნიკალურობას, რომელიც თვითონ ადგენს საკუთარი ენობრივი გარემოს საზღვრებს... როგორ ჩანს დიალექტი და მის გარეთ არსებული ენობრივი სამყარო „შიგნიდან“?

ჩვენ „თვითგამიჯვნის“ ტენდენცია ვახსენეთ. ეს პროცესი საკმაოდ ვრცლად აქვს აღწერილი ბ-ნ ბ.ჯორბენაძეს (იქვე), მაგრამ „თვითგამიჯვნის პროცესი ხომ გულისხმობს „თვითდანახვის“, „თვითშემეცნების“ მომენტს? როგორ „ირჩევს“ დიალექტი თვითგამიჯვნის „ნიშანსვეტებს“ ანუ რა ძირითად თავისებურებებს ააქტიურებს საკუთარი თავისთავადობის განსამტკიცებლად? რა ენობრივი ნიშნებია არსებითი თვითშეფასებისას ან უცხო ენობრივი კოლექტივის თავისებურებათა აღქმისას? რამდენად ემთხვევა ეს ნიშნები მეცნიერულს? — ბევრი ასეთი კითხვა იყრის თავს.

თვითგამიჯვნის პროცესებზე საუბრისას ბ.ჯორბენაძე იმეორებს ხალხური „ენათმეცნიერული“ დაკვირვების რამდენიმე ნიმუშს. ერთ-ერთი ასეთია: „ფონიდან რომ წამოხვალ, ერთნაირი ლაპარაკი იქნება მარელისამდე, ხოლო მარელისიდან მოგვცემს სხვაობას და მარელისიდან დაწყებული ზესტაფონამდე ეს სხვაობა სამნიშვნელო არ იქნება... ჩვენს ლაპარაკი არ არის იმერული ძელი, არც ქართული (ქართლური): „აწი“ ვიცით ჩვენ, „-ყე“ არ ვიცით, „ქე“ არ არის, ჩვენე „ქი“-ს ვზმაროფთ, ჭამბობთ: წევიდა, მევიდა“ (ჯორბე-

ნაძე, 1989, გვ.32).

ამ პატარა მონაკვეთიდან კარგად ჩანს, რომ ერთი ენობრივი კოდის წარმომადგენელი თავის მეტყველებას უპირისპირებს, როგორც სალიტერატურო ენას, ისე მეზობელი დიალექტების და კიდევ უფრო მცირე ენობრივი ერთეულების მეტყველებასაც. საინტერესოა ის ნიშნები, რომელთაც მთქმელი თავის მეტყველებასა და სალიტერატურო ენას შორის სხვაობის საჩვენებლად ადგენს; სხვაა ნიშნები, რომელთაც შედარებით მსხვილი ენობრივი გარემოს წარმომადგენლები გამოყოფენ ერთმანეთის მიმართ — მაგ.: დასავლელი და აღმოსავლელი, ბარის მცხოვრები და მთიელი... სხვა რიგის ნიშნები გამოიყოფა მცირე ენობრივი კოდების თანაარსებობისას მაშინ, როცა ეს ერთეულები ერთი დიალექტის შემადგენელი ნაწილებია და მაშინ, როცა ისინი სხვადასხვა დიალექტური წარმოშობისანი არიან.

ეს საკითხი ღრმა და ხანგრძლივ შესწავლას, პირველ რიგში, მასალის საგანგებო, მიზანდასახულ მოძიებას მოითხოვს. ჩვენ შევეცდებით, მესხეთის (სამცხე-ჯავახეთის) ენობრივი ვითარების მიხედვით ზოგიერთი საინტერესო მომენტის ჩვენებას; შემოვიფარგლებით მხოლოდ ქართული ენის კილოებით:

მესხეთი ენობრივ კოდთა თანაარსებობისა და ურთიერთმიმართების თვალსაზრისით მართლაც რომ საინტერესო სურათს იძლევა. აქ ერთმანეთის გვერდით სახლობენ: მესხები, იმერლები, მთიულები, აჭარლები. მიუხედავად ამ „სიჭრელისა“, დასახელებულ ენობრივ კოლექტივთა მეტყველებამ შეინარჩუნა თავისთავადობა, მინიმალურია ასიმილაცია (ჩვენ საშუალება გვაქვს თვალი ვადევნოთ ინტერფერენციის ნელი, შეუქმნეველი, მაგრამ გარდაუვალი პროცესის დასაწყისს. მისი პირველი ნიშნები უკვე ეხლა ფიქსირდება, ძირითად შედეგს რამდენიმე ათეული წლის შემდეგ უნდა ველოდოთ).

როგორია მესხური ენობრივი კოლექტივის წარმომადგენელთა მიმართება სხვა ენობრივ კოდებთან?

პირველ რიგში შევეხებით სალიტერატურო ენის კოდთან მის დამოკიდებულებას. უმთავრესი ნიშანი, რომლითაც მესხი ამ კოდს უპირისპირდება, არის ინტონაცია, ამიტომ, პირველი, რასაც ის აკეთებს სალიტერატურო კოდზე გადასვლისას, არის იმ მორფოლოგიურ და სინტაქსურ თავისებურებათა „დათმობა“, რომლებიც ინტონაციას უკავშირდებიან უშუალოდ. მაგ.: სახ. ბრ. ნიშნის გამოვლენა ხმოვანფუძიან სახელთა ერთ ჯგუფთან ჩვენ თავის ღრთზე ინტონაციურ მოვლენად მივიჩნიეთ (ბერიძე, 1994, გვ.121). მესხი სალიტერატურო კოდზე გადასვლისას აუცილებლად იტყვის: „დედა მოვიდა“, „ნინო წავიდა“... ნაცვლად მესხ. „დედაი მოვიდა“, „ნინოი წავიდა“... სხვანაირად ის ვერ შეცვლის ინტონაციას. ასევე ინტონაციურია ცალხმოვნიან სიტყვათა დაგრძელება: „მამამ თქვა“, „უთხრა იემ კააც“... და ა.შ. სალიტერატურო კოდზე გადასვლისას ესეც მოიშლება.

კოდიდან კოდზე გადასვლის პროცესის შესწავლა არ არის ადვილი. ეს პროცესი სხვადასხვა კატეგორიის მთქმელთან სხვადასხვაგვარად წარიმართება. რასაკვირველია, სალიტერატურო კოდის მოხმარებისას მოქმედებს ბევრი ფაქტორი: როგორ ფლობს დიალექტის წარმომადგენელი ამ კოდს, რამდენად განათლებულია, რამდენად ნავალია და ა.შ. მაგრამ ერთი რამ უდავოა, საშუალო განათლების ასაკოვანი გლეხი, რომელიც ცდილობს „კულტურულად“ ილაპარაკოს, პირველ რიგში, ამ სახის თავისებურებებს „წაშლის“ თავისი მეტყველებიდან. სხვა ენათმეცნიერული თვალსაზრისით მეტად ღირებულ ნიშნებს კი უცვლელად დატოვებს (მაგ. ხმოვანთა და თანხმოვანთა ფონეტიკურ ცვლილებებს, თემის ნიშნებს და ა.შ.).

საინტერესო სურათს გვაძლევს პირუკუ პროცესიც: ქალაქში მცხოვ-

... მისი მხარე ათეული წლების წინ წამოსული, განათლებული, სალიტერატუ-
რულ მხარე მეტყველო მშობლიურ კოდზე გადასვლისას აუცილებლად იხმარს
... თვის ნიშნის ხმოვანფუძიან სახელთა ზემოთაღნიშნულ ჯგუფთან, დაა-
კლდის ცალბოვნიან სიტყვებს, შეცვლის კითხვის ინტონაციას... ეს სრუ-
ლად საკმარისია მისი მეტყველების მესხურ კილოდ აღსაქმელად. „გადართ-
ნი“ უნდა მომენტალურად. უცნაურია, მესხური კოდის წარმომადგენელი
... აფიქსირებს სხვა უამრავი დიალექტური ნიშნის არარსებობას
... კალაქელის მეტყველებაში. ის არ „მოისაკლისებს“ არც თემის-
... არც ფონეტიკურ სხვაობებს და ა.შ. მაგრამ, საკმარისია ჩახვიდე
... „აღუდა მოვიდა“, „ბიჭმა თქვა“... — „რაგო გაპრანჭილი ლაპარაკი
...“ — აუცილებლად აღნიშნავენ კოდის „კანონმდებლები“. კოდიდან
... გადასვლის ამგვარი ორმხრივი პროცესის აღწერა და შესწავლა სა-
... სურს.

დიალექტური მასალის მოპოვებისას ხშირად კორესპონდენტის უკმაყო-
... მდგომარეობას მთქმელის სურვილი — რაც შეიძლება „კულტურულად“
... აღაშინოს და ადაშიანისა და მიკროფონის წინ. ასეთი ტექსტი, რო-
... ნაგები ღირებულებისად ითვლება. რამდენად სწორია ასეთი
... დიალექტულობა? — ვფიქრობთ, ცოცხალი პროცესი დიალექტთა მიმოქცევი-
... მის თუ ამ სამეტყველო კოდის წარმომადგენლის ყველა „ვირაჟი“, რო-
... მისი კოდიდან კოდზე გადასვლისას ასრულებს, საინტერესო უნდა
... მკვლევართათვის.

დიალექტური თავბრუდამხვევი მიგრაცია-ურბანიზაციის შეუქცევადი
... უნდა უსათუოდ წაშლის ბევრ საინტერესო მომენტს. იქნებ ღირდეს ამა-
... რად დასაწყობება?

იქნებ დიალექტოლოგიური მასალის მოპოვების დროს შესაძლებელი
... მთქმელის კატეგორიის განსაზღვრა და დაფიქსირება მისი სალიტე-
... რატურ და სხვა კოდებთან მიმართების თვალსაზრისით? ვთქვათ, ასე:

- მთქმელი ჩაკეტილია საკუთარ სამეტყველო კოდში.
- სალიტერატურო კოდზე ნაწილობრივი გადასვლა.
- სალიტერატურო კოდის მატარებელი გადადის დიალექტურ კოდზე.
- დიალექტურ კოდთა შერევა.
- ერთი კოდის მატარებელი გამოაჯავრებს სხვა კოდის მატარებელს

ამ საკითხზე ფიქრი საჭიროა, პრობლემის არსის უარყოფა კი ბევრს
... დაუპირუბნებს.

ამ წარმოვადგინეთ მესხური და სალიტერატურო კოდის ურთიერთმი-
... მართებად მალე ზედაპირული სურათი. დარწმუნებული ვარ, სხვა დიალექ-
... ტურ უნდაც უამრავ საინტერესოს მოგვცემს ამ მხრივ. მოსალოდნელია,
... რომ სხვადასხვა სალიტერატურო კოდთან მიმართებაში უფრო ინტონაციური
... დიალექტულობა იქნება არსებითი, მაგრამ არა ყოველთვის და არა მხოლოდ.
... მთელურის კოდზე გადასვლისას ერთ-ერთი ნიშანი, რომელიც აუცი-
... ლელად უნდა იქნება, არის ბრძანებითისა და II პირის ფორმების პირის ნიშ-
... ნის უმარტივანით გარჩევა...

* * *

დიალექტულობის სურათი მყარდება ენობრივი თვითგამიჯვნის თვალ-
... მართებით დიალექტური სამეტყველო კოდების ურთიერთმიმართებისას.
... დიალექტის წარმომადგენელი, რასაკვირველია, ვერ ახერხებს ყველა
... დიალექტის თავისებურებათა გაცნობიერებას და, შესაბამისად, სა-

კუთარი სხვაობის დაფიქსირებას. ის არც კი იცნობს ბევრ დიალექტს, მაგრამ ქართულ ენობრივ სინამდვილეში აშკარაა ერთი დაპირისპირება — აღმოსავლელისა და დასავლელისა.

აღმოსავლელი დასავლელის მეტყველებაში უსათუოდ გამოყოფს ხმოვანთა ფონეტიკურ პროცესთა თავისებურებას — მეიტანე, წოულე... აღნიშნავს „აქანე“, „მაქანე“ ფორმათა არსებობას და ზოგიერთ სხვა ნიშანსაც, რომელთა გამოვლენა, უთუოდ საინტერესო იქნება... ამხვილებს ყურადღებას მეტყველების ტემპზე.

დასავლელი უსათუოდ მიუთითებს ემფატიკური ხმოვნის პოვნირებაზე აღმოსავლელის მეტყველებაში, ამასთან, გამოჯავრებისას სრულიად არასწორად გამოიყენებს მას: მამასა ვეტყვი, პურსა მოვიტან, ქალსა მოვიტაცებ... აღმოსავლელის გამოჯავრებისას აუცილებლად დაიბოხებს ხმას ანუ მეტყველების მანერასა და ხასიათზეც მიანიშნებს.

ასეთი ზოგადი ურთიერთშეფასება დიალექტურ წრეთა ნაკლები შეხების და „ნაცნობობის“ გამო ხშირად ჰიპერდიალექტიზმების შექმნის მიზეზი ხდება. ასეთი ჰიპერდიალექტიზმია „მამასა ვეტყვი“ ტიპის შესიტყვებები. მსგავსი ჰიპერდიალექტიზმები ბევრია და მათი გამოვლენა და აღნუსხვა საშუალო საქმეა. ჰიპერდიალექტიზმების შექმნისა და გავრცელების ერთ-ერთ „არენად“ იქცა ქართული თეატრის სცენაც. ქართული სცენური დიალექტური მეტყველების შესწავლა ამ მხრივ ბევრ საინტერესო მასალას მოგვცემს. მაგალითისათვის შეიძლება დავასახელოთ მთის დიალექტთა (ფშაური, მოხეური) ინტონაციურ და გრამატიკულ თავისებურებათა სცენური „გარიანტები“, გურულისა და იმერულის მიბაძვით გაჩენილი სრულიად უმართებულო ფორმები და ინტონაციები. ეს მოვლენა თეატრალური ხელოვნების სპეციფიკიდან გამომდინარე უნდა მივიჩნიოთ — პირობითობა თეატრის „ენა“, მაგრამ რა ენობრივ თვისებათა „გააქტიურება“ ხდება ამ პირობითი ენის, პირობითი დიალექტის შესაქმნელად — ეს უკვე ჩვენთვისაც საინტერესო უნდა გახდეს.

ჰიპერდიალექტიზმების კვლევა დაგვანახებს იმ „ნიშნულებს“, რომლებითაც ერთი კილოს მატარებელი სხვა სამეტყველო კოდს საკუთარს უპირისპირებს და შესაბამისად „თვითშენახვის“, „თვითგამიჯნის“ მექანიზმსაც ააქტიურებს.

ჰიპერდიალექტიზმი და ჰიპერურბანიზმი იქმნება მაშინაც, როცა ამა თუ იმ კოდის მატარებელი სხვას კი არ ბაძავს, უბრალოდ, თავის სამეტყველო კოდს ემიჯნება. ამ დროს იგი ქმნის ფორმას, რომელიც (ან რომლის მსგავსიც) „დამხვდურ“ კოდშიც არ დასტურდება, ანუ კოდის შეცვლისას ორიენტაცია სხვა კოდის (თუნდაც მცდარად გაგებულ ან აღქმულ) თავისებურებაზე კი არ არის აღებული, არამედ წინ წამოიწევა საკუთარი სამეტყველო კოდის თავისებურების „წაშლის“ სურვილი. ასეთი ჰიპერურბანიზმის ნიმუშია ბ-ნ გ. ცოცანიძის მიერ მოწოდებული ეს მაგალითი: როცა თუში მამაკაცი სალიტერატურო კოდზე გადადის, ხმარობს ფორმებს: მეეწონა, მეეტანა... რომლებიც თუშურისთვისაც უცხოა და სალიტერატურო ქართულისთვისაც. სამაგიეროდ, გვაქვს თუშურის მეზობელ სამეტყველო კოდში — კახურში.

ჰიპერდიალექტიზმის საინტერესო შემთხვევა გვაქვს მესხურში — როცა მესხი თავისივე კუთხის წარმომადგენელს გამოაჯავრებს წინ წამოსწევს მესხურისთვის თითქოს უცხო თვისებას — მეტყველების ცხვირისმიერობას („ცხვირში ლაპარაკობს“) და ქმნის ბუნებაში არარსებულ ფსევდოდიალექტურ ფორმებს: „ნა იყო, ბიჭო, ნა იქნა...“ (რა იყო, რა იქნა...), „ვითონ

ნათაო...“ (ვითომ რათაო...).

ამ ტიპის ჰიპერდიალექტიზმების გამოვლენამ და შესწავლამ შეიძლება მიგვანიშნოს დიალექტთა ოდინდელ, აწ დაკარგულ თავისებურებაზე, შესაძლებელი გახადოს ზოგი ენობრივი ფაქტის ახსნა ან ახალი ინტერპრეტაცია. ეს კონკრეტული შემთხვევა, როცა მთქმელი მესხური მეტყველების გამოჩაგრებისას ააქტიურებს მისი აზრით ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ნიშანს — მეტყველების ცხვირისმიერ ხასიათს (რის საფუძველსაც დღევანდელი მესხური არანაირად არ იძლევა), უსათუოდ უკავშირდება მთელ მესხურში გაბატონებულ ნაზალიზაციის პროცესებს, რომლებიც მოიცავენ ზმნისა და სახელური ფორმაწარმოების სისტემებს და წარმოადგენენ მესხურის ერთ-ერთ ძირითად სპეციფიკურ თავისებურებას (ბერიძე, 1994, გვ.79).

ჰიპერდიალექტიზმის კარგი მაგალითია სალიტერატურო კოდის მატარებელ გარემოში შექმნილი ანექლოტური გამოჩაგრება სოფ. უდის მკვიდრთა მეტყველებაზე:

„**ჯიბჩი** ქვიებია, ხეზე ყვიებია, ამოვიღო, მოგკლა ' ნა“ (ჯიბეში ქვებია, ხეზე ყვავებია...) „ჯიბჩი“ ფორმა აშკარა ჰიპერდიალექტიზმია.

განსაკუთრებით საინტერესოა, როგორ მოქმედებს „თვითშეცნობისა“ და შესაბამისად, თვითგამიჯნის მექანიზმი სხვადასხვა ენობრივი კოლექტივების ერთ ტერიტორიაზე კომპაქტური მეზობლობის დროს. ამგვარი ენობრივი სიტუაციის საუკეთესო სურათი იქმნება მესხეთში. როგორც ვთქვით, მრავალწლიანი მეზობლობისა და თანაცხოვრების მიუხედავად აქ მესხურის გვერდით თითქმის უცვლელად გვაქვს შენახული იმერული, მთიულური, აჭარული დიალექტები.

ასეთი ენობრივი კოლექტივების მეტყველების შესწავლისას არაფრით არ გამოგვადგება ბრმად მოპოვებული მასალა. საქმე ის გახლავთ, რომ ერთსა და იმავე მთქმელს ყოველდღიურ ყოფაში უხდება სხვადასხვა კოდით სარგებლობა — შინ ის საკუთარ „კოდში“ იკეტება, ადგილობრივ მეზობლებთან ურთიერთობაში, სამსახურში და ა.შ. გადადის სხვა კოდზე, რომელიც არც მთლად ადგილობრივ მკვიდრთა მეტყველებას ემთხვევა და საკუთარი კოდისაგანაც განსხვავებულია. ეს ე.წ. „პარალელური“ კოდის ნიშნები, დროთა განმავლობაში, რა თქმა უნდა, „შინაურ“ კოდშიც შეაღწევენ, მაგრამ პარალელური კოდის არსებობა ერთგვარ დამცავ მექანიზმსაც წარმოადგენს ინტერფერენციის გარდაუვალ პროცესში.

ვნახოთ ზოგიერთი ნიშანი, რომელიც იმერულმა მესხური სამეტყველო კოდის გავლენით შეიძინა. როგორც ვთქვით, სახ. ბრ. ნიშნის გამოვლენა ხმოვანფუძიან სახელთა ერთ ჯგუფთან (საკუთარი და მასთან გაიგივებული სახელები, -ა სუფიქსიანი სახელები) მესხურის ერთ-ერთი უმთავრესი ნიშანი გახლავთ. იმერულსა და მესხურში -ი ბრ. ნიშნის განაწილება ხმოვანფუძიან სახელებთან სრულიად განსხვავებულ სურათს გვაძლევს. — ზემო იმერული დიალექტთა იმ ჯგუფს მიეკუთვნება, სადაც სახელობითში ბრ. ნიშანს დაირთავს ყველა ხმოვანფუძიანი სახელი, საკუთარიცა და საზოგადოც, იმის მიუხედავად, თუ რა ხმოვანია სახელის ბოლოს. ეს სახელები შეიძლება ბრ. ნიშნის გარეშე იყოს წარმოდგენილი, უფრო ხშირად ბრ. ნიშანი წინადადების ბოლოს ან პაუზის წინ გამოჩნდება.

მესხურში სხვა ვითარება გვაქვს. აქ -ი სახ. ბრ. ნიშნად მხოლოდ გარკვეული ტიპის სახელებს მოუდის, მაგრამ ბრ. ნიშნის გამოვლენა აქ პოზიციური არ არის. იმერელი, მეორე (პარალელური) კოდზე გადასვლისას, ათავსებს ამ ორ თვისებას, — ის საკუთარსა და მასთან გაიგივებულ სახელებს, -ა სუფიქსიან ზედსართავეებს მესხურის მსგავსად გააფორმებს ყველა

პოზიციამი, მაგრამ ტოვებს თავის ძველ თავისებურებასაც — გამოავლენს ბრუნვის ნიშანს საზოგადო სახელებთან, ძირითადად წინადადების ბოლოს: მეიტანე სუფრაი? გავთოხნე ყანაი...

პარალელურ კოდზე გადასვლისას აქაც მხოლოდ რამდენიმე ნიშანი გამოიყოფა, ძირითადად ინტონაციური ან ლექსიკური ხასიათისა... დასახელებულის გარდა ასეთ ნიშნებად შეიძლება ემფატიკური -ის გამოყენება ჩაითვალოს გარკვეულ შემთხვევებში. სხვა ნიშნები შემდგომმა კვლევამ უნდა გამოავლინოს. ერთი აშკარაა, — უდიდესი და ძირითადი ნაწილი დიალექტური მეტყველების თავისებურებებისა პარალელურ კოდზე გადასვლისას უცვლელი რჩება.

შეიძლება დავასკვნათ, რომ ასეთი გადასვლისას საკმარისია მინიმალური რაოდენობა მოპირისპირე კოდის სპეციფიკური ნიშნებისა, თუმცა მათი არჩევანი ნებისმიერი არ ჩანს. შემდგომმა კვლევამ უნდა გამოავლინოს სპეციფიკურ ნიშანთა ის აუცილებელი მინიმუმი, რაც პარალელური კოდისა და „დამხვედური“ კოდის საიდენტიფიკაციოდ არის საკმარისი.

ამგვარი ნიშნების დადგენა იმის პროგნოზირების საშუალებასაც იძლევა, რომ დროთა განმავლობაში ენობრივ კოლექტივში ისინი ერთადერთ ნიშნად დამკვიდრდებიან, ანუ ეს არის „უბნები“, რომელთაც ყველაზე ადრე მოერევა დრო და პარალელური ენობრივი გარემო.

* * *

როგორია „მასპინძელი“ ენობრივი გარემოს რეაქცია ახალ, უცხო კოლექტივზე? — ისიც, რასაკვირველია, გარკვეულ გავლენას განიცდის, თუნდაც იმით, რომ იძულებულია, გააცნობიეროს თავისი სხვაობა მისგან, დააფიქსიროს და „იზრუნოს“ თვითგამიჯვნაზე.

საკუთარი და მეზობლის კილოური თავისებურებებისადმი გაცნობიერებული დამოკიდებულება წარმოშობს ერთგვარ „ზონებს“, სადაც შეუძლებელია რაიმე გავლენაზე ლაპარაკი. გავლენისადმი ყველაზე შეუვალი და გამძლე აღმოჩნდება ის ნიშნები, რომელიც მოლაპარაკეს თავისი მეტყველების ძირითად თავისებურებად მიაჩნია, აგრეთვე, შეუძლებელია მან მიიღოს პარალელური კოდის ის ნიშანი, რომელიც გამორჩევით მიუჩნევიან სხვისი მეტყველების მახასიათებლად. მაგ., მესხისთვის უცხო ფორმებია მეიტანა, წოულო, გოუკეთა... თავის დროზე ჩვენი დაეჭვება გამოიწვია შ.ძიძიგურის მიერ მესხურში დამოწმებულმა ამგვარმა ფორმებმა (ძიძიგური, 1974, გვ.19-20, ბერიძე, 1994, გვ.27). მკვლევარი მასალას ორმოცდაათი წლის წინ იწერდა და შემოწმება ძნელია. დღეს იმ სოფლებში ასეთი ფორმები არ დასტურდება და ჩვენი აზრით, არც იყო მოსალოდნელი. საქმე ის არის, რომ დღესაც მესხისთვის ეს ფორმები უცხო სამეტყველო კოდის მთავარი ნიშანია. როცა მესხი იმერელის გამოჯავრებას ცდილობს, სწორედ ამ ფორმებს მიმართავს პირველ რიგში, ხოლო კოდის ნიშნად მეორე კოდის მატარებლის მიერ აღიარებული ნიშანი ასიმილაციას ვეღარ იწვევს, პირიქით, იძენს ურთიერთგამიჯვნავ ფუნქციას. ასეთი ფუნქცია ზოგჯერ ცალკეულმა ლექსიკურმა ერთეულმაც შეიძლება შეიძინოს. მაგ. მესხურში სრულიად ბუნებრივია აშკარად იმერული „ბოვში“-ს გავლენით გაჩენილი სიტყვა „ბოვში“, მაგრამ შეუძლებელია მთიულურის „ბალი“, რადგან ეს უკანასკნელი მთიულთა მეტყველების ერთ-ერთ ძირითად ნიშნად არის აღქმული, მთიულის მეტსახელი მესხისთვის არის „ბალი“. ეს კი ამ ფორმას ადგილობრივ სამეტყველო კოდში შეღწევის გზას უკეტავს.

* * *

არანაკლებ საინტერესოა მიმართება საკუთრივ დიალექტში გამოყოფილ ენობრივ კოდებს შორის, ანუ მიმართება თქმათა და ქცევათა დონეზე.

მცირე სამეტყველო კოდთა ურთიერთგავლენისა და ურთიერთგამიჯვნის თვალსაზრისით საინტერესოა სურათს გვიჩვენებს სოფ. ზველის მკვიდრთა მეტყველება (ასპინძის რ-ნი). აქ აღინიშნება ერთი თავისებურება, რომელზეც არ უმოქმედია არანაირ უნიფიკაციას — ეს გახლავთ -ევ, -ოვ სუფიქსთა პოზიტივობა ყველა შესაძლო -ებ-ისა და -ობ-ის ნაცვლად (აქ ალბათ კარგად ცნობილი „-ევ კილოს“ ნამსვრევებია შემორჩენილი). (შანიძე, 436-445). დანარჩენ მესხურში ფართოდ მოქმედებს ბაგისმიერთა ნარით შენაცვლება თანამოგვისწინა და ბოლოკიდურ პოზიციაში. ეს პროცესი მოიცავს სახელური და ზმნური ფორმათ და სიტყვათწარმოების ყველა სისტემას (ბერიძე, 1994, გვ.156), ოღონდ, როგორც ვთქვით, ყოველთვის პოზიციურად არის შეპირობებული; გვაქვს: მამან მაგრამ: მამამაც; კაცები... ან გვაქვს: ვხატან, ხატანს მაგრამ: ხატებენ; გააკეთებინა, გააკეთება, გააკეთებული...

ზველელთა მეტყველებაში ყველა იმ პოზიციაში, სადაც დანარჩენ მესხურში ნარიანი ფორმას მოსალოდნელი, გვაქვს პარალელური ფორმები: აკეთანს/აკეთევს... მუშაონს/მუშაოვს... მაგრამ სხვაგან, სადაც მესხურში ამოსავალი ვითარებაა დაცული, ე.ი. სადაც ბაგისმიერი → ნ მონაცვლეობა პოზიციურად არ არის შეპირობებული, გამოჩნდება მხოლოდ ვინიანი სუფიქსი:

მრ. რ. — კაცევი, ქალევი...

ზმნა — აკეთევენ, მუშაოვენ...

საწყისი — გაკეთევა, მუშაოვა...

მიმღ. — გაკეთევეული...

საინტერესო ვითარება გვაქვს აწმყოს III ბ. მრ. ფორმებში. მესხურში აქ უბ ნიშანია ყველგან (ხატავენ—ხატებენ, კლავენ—კლებენ... წერებენ, აქრებენ, აცტებენ...).

ზველურში ეს უნიფიცირებული ფორმები მიღებულია აშკარად დანარჩენი მესხურის გავლენით, მაგრამ საკუთარი ვარიანტით არიან წარმოდგენილი: კლევენ, ხატევენ... -ებ → -ევ, -ობ → ოვ სუფიქსთა პოზიტივობა ზველურში მთელ მესხეთში გაცნობიერებულია ამ სამეტყველო კოდის მთავარ ნიშნად. ამ ნიშნით გამოაჯავრებენ ხოლმე ზველელს და ანეკდოტებიც არის შექმნილი ამ თემაზე.

რას გვაძლევს ზემოთქმული ჩვენს საკითხთან დაკავშირებით? — აშკარაა, რომ ზველელთა მეტყველება ცალკე სამეტყველო კოდად არის გამოსაყოფი. მეზობელი ენობრივი გარემოს ძლიერი გავლენით მან ალბათ ბევრი სხვა თავისებურება დაკარგა. ასიმილაცია შეეხო სუფიქსაციის სფეროსაც და დღეს არსებული პარალელური ფორმები (აკეთანს/აკეთევს) სწორედ ამისი მაჩვენებელია. მაგრამ იყო უბანი, სადაც მეზობელი სამეტყველო კოდის მოქმედება გენეტიკურად აღმოჩნდა პოზიციური შეუპირობებლობის გამო, ასიმილაციის მძლავრმა ტალღამ კბილჩატეხილი სავარცხელივით გადაიარა და დატოვა მცირე „უბანი“, სადაც ზველურმა თავისთავადობის შენარჩუნება შესძლო. III პირის მრ. რ. ფორმები კარგი მაგალითია სამეტყველო კოდთა ამ უხილავი „ბრძოლისა“.

ამგვარი კვლევა ინტერფერენციული მოვლენების ერთგვარი პროგნოზირების საშუალებასაც იძლევა. ისევ ზველურს რომ მივუბრუნდეთ: აკეთანს/აკეთევს პარალელურ ფორმათა არსებობა გვავარაუდებინებს, რომ აქ დროთა განმავლობაში შეიძლება ნარიანი ფორმა დაკანონდეს. სხვა შემთხვევებში კი -ევ, -ოვ სუფიქსი კოდებს შორის დაპირისპირებას ქმნის და მა-

თი „შენახვა“ გარანტირებულია მანამ, სანამ რაიმე მიზეზით არ შეიცვლება სამეტყველო კოდთა ურთიერთსადიფერენციაციო სისტემა.

საერთოდ, კოდის შიგნით დადასტურებული პარალელური ფორმების კვლევა და მათი სიზშირული ურთიერთშეფარდების დინამიკა ცალკე კვლევას საჭიროებს და უთუოდ ბევრ საინტერესო საკითხს წამოჭრის ინტერფერენციისა და თვითგამიჯვნის ტენდენციათა სრული სურათის წარმოსადგენად.

* * *

როგორც აღვნიშნავდით, ერთი დიალექტის შიგნით მოქმედი მცირე სამეტყველო კოდთა წარმომადგენლები ურთიერთგანსხვავების საბუთად ხშირად ასახელებენ ლინგვისტური თვალსაზრისით ნაკლებად ღირებულ ნიშანს, რომელსაც დიალექტის ან თქმის მეცნიერული აღწერისას შეიძლება არც კი მიენიჭოს განსაკუთრებული მნიშვნელობა. ლიტერატურაში ხშირად შეხვდებით ცნობას, რომ ესა თუ ის მოვლენა სპორადულად დასტურდება ამა თუ იმ დიალექტში. მოვლენის იშვიათობა, სპორადულობა, პარალელური ფორმის არსებობა სხვადასხვა მიზეზით შეიძლება აიხსნას (ახალი გავლენა, შემორჩენილი ძველი და ა.შ.). დიალექტის მასშტაბით სპორადულად დამოწმებულ მასალაში გამოიყოფა ერთი ჯგუფი ფორმებისა, რომელნიც სამეტყველო კოდის მყარ ნიშნად ქცეულა, ამის გამო ის არ შეცვლილა და არც მეზობელ კოდში გადასულა. მაგ. მესხურზე მსჯელობისას აღნიშნავენ ვჰჰო, ვჰჰი (ბიჰო, ბიჰი) ფორმათა არსებობას. ეს ფორმები მხოლოდ ზველელთა მეტყველებაში გვაქვს და ამ კოდის ერთ-ერთ ძირითად ნიშნად აღიქმება მეზობელი სოფლების მკვიდრთაგან. ასეთივეა უდელთა მეტყველებაში დამოწმებული „ქეთენ“, ხიზაბაერული „წინდახირი“. ერთ-ერთი სოფლის მკვიდრი გვარწმუნებდა: „ჩვენი ლაპარაკი სხვაა, ჩვენ ვამბობთ „ხარიოზი“ (ხნულსა და ხნულს შორის უნებლიედ გამოტოვებული ადგილი), ზედა სოფლებში „ხარვეზ“ ეტყვიან“. დიალექტოლოგიური მასალის ტრადიციული დამუშავებისას ეს ფორმები პარალელურ ვარიანტებად ჩაითვლება და მათი, როგორც სამეტყველო კოდთა ერთ-ერთი განმასხვავებლის ფუნქცია მიიჩქმალება.

მსგავსი მაგალითების მოყვანა დაუსრულებლად შეიძლება.

* * *

ცალკე უნდა იქნეს შესწავლილი ქართული და არაქართული მოსახლეობის თანაცხოვრების ადგილებში წარმოქმნილ სამეტყველო კოდთა მიმართება, ქართულად მოლაპარაკე უცხოტომელთა მეტყველება. არანაკლებ საშუროია ქართველურ ენათა პარალელური ქართულენოვანი კოდების შესწავლა. სამეგრელოსა და სვანეთში პიროვნება ბაშვობიდანვე ყალიბდება ბილინგვიზმის პირობებში. ამასთან, „მეორე“ ენა ნაწილობრივ თუ არის სალიტერატურო ქართული; ასე მაგალითად, მეგრელის ქართული ზუსტად არც სალიტერატურო ენას ემთხვევა, რასაკვირველია, და არც მეგრულის კალკირებულ ვარიანტს წარმოადგენს. ამ სამეტყველო კოდის თავისებურებათა რიგში უნდა ვეძებოთ ისეთი მოვლენებიც, რომლებიც ქართული ენის თავისებურებათა აღქმის, მათი შეგნებული გაცნობიერების შედეგად არის გაჩენილი. მაგ. მეგრელი ქართულად საუბრისას კუმშავს „მანქანა“ ფორმას: მანქნის, მანქნით, მანქნები... ამით იგი აფიქსირებს პარალელური კოდის ერთ-ერთ მთავარ თავისებურებას — რედუქციას მსგავსი აგებულების სიტყვებში და ემიჯნება საკუთარ, „შინაურ“ კოდს, რომლისთვისაც რედუქცია პრინციპულად უცხოა.

კიდევ უფრო საინტერესოა ამ სამეტყველო კოდების სახე იქ, სადაც

„მეგრელის ქართული“ მხოლოდ მეგრულის პარალელურად კი არ არსებობს, არამედ კომპაქტური თანაცხოვრების გამო ერწყმის სხვა დიალექტურ ნა-
კადს. ამ მხრივ არაჩვეულებრივად საინტერესო სურათს იძლევა ქ.ფოთის
მკვიდრთა მეტყველება, ქალაქში სახლობენ გურულები და მეგრელები. მათი
მეტყველება სხვაობს როგორც გურული დიალექტისაგან, ისე მეგრულის
პარალელური ქართული კოდისაგან. ეს არის საინტერესო ნარევი, მეტად
მოულოდნელი ინტონაციებით, მორფოლოგიური თუ სინტაქსური თავისებუ-
რებებით.

ერთ მაგალითს მოვიყვანთ მხოლოდ: ფოთელები ამბობენ: აქა მოვალ,
იქა წავედი... გურულისთვის ემფატიკური ხმოვანი საერთოდ უცხოა. ამ პო-
ზიციაში იგი არც სხვა დიალექტებში არ გამოვლინდება. რა კვალიფიკაცია
უნდა მიეცეს ამ მოვლენას? ამ კითხვას კვლავ სამეტყველო კოდთა ურთიერთ-
მიმართებისა და ურთიერთამიჯვნის საკითხებთან მივყავართ.

ეს პრობლემები დრომ და წლების მანძილზე დაგროვილმა მასალამ
წარმოაჩინა. დღეს საქართველოში რამდენიმე სამეცნიერო ცენტრი, კათედრა,
ლაბორატორია მუშაობს დიალექტოლოგიის საკითხებზე. ჩვენი მიზანი იყო,
აღნიშნულ საკითხებზე ჩვენი კოლეგების ყურადღების კიდევ ერთხელ მიპყ-
რობა...

დამოწმებული ლიტერატურა

1. ჯორბენაძე, 1989 — ბ.ჯორბენაძე, ქართული დიალექტოლოგია, I, თბ., 1989.
2. ბერიძე, 1994 — მ.ბერიძე, სამცხურის ძირითადი თავისებურებანი, თბ., 1994, საკანდიდატო დისერტაცია.
3. შანიძე, 1981 — აკ.შანიძე, ევ კილოს კვალი საქართველოს გეოგრაფიულ სახელებში, თხზულებანი, ტ. II, თბ., 1981.
4. ძიძიგური, 1974 — შ.ძიძიგური, ქართული დიალექტოლოგიის მასალები, თბ., 1974.

Marine Beridze

Towards Some Aspects of Self-separation of Speech Codes

Summary

It has been mentioned in the scholarly literature that there exist the tendency of dialect self-separation, through which a dialect, despite of the impact of a literary language and the influence of adjacent dialects, retains its originality.

The proces of self-separation implies the perception and the understauding of the peculiarities of the native and adjacent codes by a code-carrier.

The article is an attempt to reveal and explain some of the mechanisms of self-separation.

წელი ბრეზაძე

„ დ ი ა რ “

კულტურის ისტორიასთან დაკავშირებული საკითხების კვლევისას აკად. ივ.ჯავახიშვილი საგანგებო მნიშვნელობას ანიჭებდა საქართველოში გავრცელებულ როგორც პურეულ მცენარეთა, ისე მათგან მიღებული პროდუქტების სახელწოდებების გამოვლენა-დადგენასა და შესწავლას. ივ.ჯავახიშვილის მიერ ჩატარებული ამ რიგის გამოკვლევებიდან საყურადღებოა კომპოზიტები „ველთესლი“ და „ახალთესლი“, რომელთა შესახებ მის მიერ გამოთქმულ მოსაზრებას საფუძველი გაუმაგრა სხვადასხვა დარგის მონაცემებზე დამყარებულმა შემდგომმა კვლევამ, რამაც თავის მხრივ, ნათელი მოჰფინა კულტურის ისტორიის არაერთ საკითხს (ბრეზაძე, 1996).

ამჯერად ვანხილული იქნება სიტყვა, რომელსაც თავად დიდმა მეცნიერმა მიაქცია ყურადღება. ეს არის გამომცხვარი პურის სევანური სახელწოდება „დიარ“. XIX ს. დამდეგს იგივე ტერმინი ჩაუწერია კლაპროთს იტალიის ანუ პურეული მცენარის (ხორბლის) შესატყვისად. კლაპროთისავე მიერ ხოფეში ჩანაწერებიდან ჩანს, რომ ჭანურში პურის სახელებია „ქობალი“ და „დიარ“. სხვა ცნობა ქართველურ ენებში ამ სიტყვის ხმარებისა არ მოწმდება. ოღონდ, ივ.ჯავახიშვილმა ყურადღება გაამახვილა იმ ფაქტზე, რომ მეგრულში გვაქვს სიტყვები: 1. „ოდიარე“||„ონდიარე“ ანუ საკვები და ბალახი; 2. „დიარაფა“, რაც ნიშნავს კვებას, ჭმევას და ძოვებას; 3. „ოდიარაფალი“ ანუ სამწყსო; 4. „სადიარო“ ანუ საქორწილო და 5. „დიარა“, რაც შესატყვისება საქორწილო პურის ჭამასა და მასპინძლობას (ივ.ჯავახიშვილი, გვ.417-418). ამავე სიტყვას თ.სახოკია განმარტავს როგორც საქორწილო ლხინს, რომელშიც მონაწილეობს მთელი სოფელი (სახოკია).

ზემომოტანილი საილუსტრაციო მასალის საფუძველზე ივ.ჯავახიშვილმა დაასკვნა, რომ ყველა ეს სიტყვა ნაწარმოებია სახელისაგან „დიარ“, რომელიც ადრე მეგრულშიც უნდა ყოფილიყო გავრცელებული და რომლის კვალი თუმცე კი არ ჩანს სამწერლობო ქართულში, მაგრამ თავად ქართულსავე ენაში მისი არსებობის უცილობელი საბუთია მეგრული „სადიარო“ (საქორწილო), რასაც მისი აგებულებაც ამჟღავნებს. ივ.ჯავახიშვილმა გაამახვილა ყურადღება იმაზეც, რომ ჩვეულებრივ, პურის ჭამის ანუ პურობის სახელი ნაწარმოებია ადამიანის უმთავრესი საზრდოს მიხედვით და დაასკვნა — სიტყვის „პური“ შემოსვლამდე პურობის აღმნიშვნელი ტერმინი უნდა ყოფილიყო „დიარობა“ (ივ.ჯავახიშვილი, გვ.419). მართლაც, ამის დასტური და ნათელი მაგალითია საქორწილო პურის ჭამის მეგრული სახელწოდება „დიარა“ (ამაზე, უფრო სრულად, ქვემოთ). აკად. ივ.ჯავახიშვილის აზრით, ამას გვაგულისხმებინებს „დიარაფა“, რომელსაც მართო პურის ჭამის მნიშვნელობა კი არ ჰქონდა, არამედ საერთოდ კვებისა, ჭმევისა და, რაც ყველაზე უფრო საყურადღებოა, ძოვებისაც. ხოლო მცენარისა და მარცვლეულის ჭამისათვის ერთი და იმავე ტერმინის ხმარება ძველისძველი ხანის ანარეკლია. და თუმცე სადღესოდ დაცულ ძველ ქართულ ძეგლებში „დიარ“ არ ჩანს, მეგრულშიც დამოუყიდებელ სიტყვად აღარ იხმარება და მხოლოდ ნაწილო-

ბრივ ჭანურსა და უფრო კი სვანურს შემორჩა იგი, ეს სიტყვა უნდა ყოფილიყო უძველეს ხანაში ყველა ქართველი ტომისათვის ხორბლეულისა და საჭმელი პურის (გამომცხვარის) აღმნიშვნელი საერთო სახელი (ჯავახიშვილი, გვ.418-419).

მართლაც ერთი და იგივე სიტყვა შეიძლება გამოხატავდეს მცენარესაც და მისგან მიღებულ პროდუქტსაც. ცნობილია ენისათვის დამახასიათებელი ამ კანონზომიერების არაერთი მაგალითი. ავიღოთ თუნდაც ქართული „პური“ (ნიშნავს ხორბალსაც — მცენარესა და მარცვლეულს — და გამომცხვარსაც), „მჭადი“ (ეწოდება ფეტვსაც და მისგან გამომცხვარ „პურსაც“), „ლომი“ (მცენარეცაა და მისგან გამოზადებული საჭმელიც), მეგრული „ქობალი“ (ხორბალიცაა და მისგან გამომცხვარი პურიც), ან ლათინური far და siligo (ნიშნავს მარცვლეულსაც და მის ფქვილსაც), თუ ბერძნული ο΄στρος (შეესატყვისება მარცვლეულ კულტურას, ნათეს ყანას, გამომცხვარ პურს ან პურის პროდუქტებს საერთოდ, საკვებს და სხვ.) (ბრეგაძე, 1979; Брегაдзе, с.112) და ა.შ.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, თუ სარწმუნოდ მივიჩნევთ აკად. ივ.ჯავახიშვილის მიერ ყურადღება გამახვილებული სიტყვის „ღიარ“ ძველ ქართულშიც გავრცელების შესაძლებლობისა და მისი თავდაპირველი მნიშვნელობის შესახებ ლოგიკურ მსჯელობაზე აგებულ, მის მიერვე ნათლად გამოთქმულ მოსაზრებას, აგრეთვე, თუ ამ უკანასკნელს საფუძველს გაუმაგრებს და, თავის მხრივ, დაასაბუთებს სიტყვასთან „ღიარ“ დაკავშირებული მომავალი ლინგვისტური ძიებანი¹, მაშინ ჩნდება საფიქრალი და, შესაბამისად, საჭიროებაც გარკვევისა: 1. რამდენად ძველი შეიძლება იყოს ხორბლის სახელი „ღიარ“, რომლის შესახებ გვაქვს ესოდენ ძუნწად შემორჩენილი მონაცემები და 2. რა მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს ამ სახელს საქართველოში კულტურის ისტორიასთან დაკავშირებული საკითხების შესასწავლად.

განსახილველი ტერმინის ხანდაზმულობის გასარკვევად თავდაპირველად მივმართოთ მისგანვე ნაწარმოებ, ზემონახსენებ სიტყვას „ღიარა“, რომელიც ნიშნავს მთელი სოფლის მონაწილეობით გამართულ საქორწილო პურის ჭამას. რატომ შემოგვრჩა ეს სიტყვა სწორედ საქორწილო სუფრასთან კავშირში? გავიხსენოთ, რომ საქორწილო სუფრა, ისევე როგორც საქორწილო წეს-ჩვეულებათა უმეტესობა და ნეფე-დედოფლის სამოს-ატრიბუტთა ტრადიციული ელემენტები, საწყისს იღებს მომაკვდავ-აღორძინებადი ღვთაებისადმი მიძღვნილი უძველესი, რამდენიმე ათასწლეულიანი ისტორიის მქონე დღესასწაულიდან (ბრეგაძე, 1980¹; 1989; 1991; 1994; Брегაдзе, с.100), რომლისათვისაც დამახასიათებელია საჯარო რიტუალური ტრაპეზა (ბრეგაძე, 1989). რიტუალური სუფრის უპირველესი და უმთავრესი შესაწირი კი პურეულია. ამდენად, ლოგიკურია, რომ საქორწილო ანუ საწესო სუფრას შერქმეოდა პურეულის სახელიდან ნაწარმოები სიტყვა. ხოლო რამდენადაც ამ შემთხვევაში იგი უკავშირდება სწორედ სახელს „ღიარ“, გამოდის, ეს უკანასკნელი, მართლაც უძველესია, შორეული წარსულის გადმონაშთია. და თუმცა ყოფაში, სანიადაგო მეტყველებაში, იგი აღარ მოწმდება, მაგრამ რომ აღარა ვთქვათ რა პურის სვანურ სახელწოდებაზე, მისი ნაკვალევი შემოგვინახა ზემოდღასახელებულმა მეგრულმა სიტყვებმა, რომელთაგან სახელის

¹ მაღლობას მოვახსენებ ენათმეცნიერებს, ბატონ თ.უთურგაიძესა და ბატონ გ.ციციანიძეს, რომლებთანაც კონსულტაციის შედეგად გაირკვა, რომ შესაძლებელია სიტყვის „ღიარ“ ქართული ენის კუთვნილებად მიჩნევა და უძველესი დროიდან მისი მომდინარეობის შესახებ მსჯელობა.

„ღიარ“ სიძველის გასარკვევად და, შესაძლებელია, სულაც აღნიშნულზე ღვიწრო მეტი ხანდაზმულობის გამოსავლინებლად განსაკუთრებით საინტერესო ნაწარმებისა და ბალახის შესატყვისი „ღიარე“, აგრეთვე, ასევე ბალახთან დაკავშირებული „ღიარაფა“, ანუ ძოვება.

ფონეტიკური მსგავსების გარდა სიტყვებს „ღიარე“ და „ღიარაფა“ რა შეიძლება ჰქონდეს საერთო ტერმინთან „ღიარ“, რომელიც ივ.ჯავახიშვილმა ხორბლის უძველეს სახელად მიიჩნია?

გავიხსენოთ, რომ ხორბალი ბალახოვან მცენარეთა გვარის მარცვ-
ლულთა ოჯახს განეკუთვნება („ქსე“; ორბელიანი). ასევე აღიქვამს და გაი-
აზრებს მას ხალხიც, რისი მოწმობაა ხორბლის კიდევ ერთი ძველი სახ-
ელწოდების — „ყანა“ — შესახებ კახეთში ჩაწერილი ეთნოგრაფიული მასა-
ლა „ყანა — პურის მოსავალია, რო დათესავ და ყანები ამოიღაო, ბალახად
ამოსული, თავთავ რო ამიღებს“ (ბრეგაძე, 1981). მაშასადამე, თუ ხორბალი
ბალახად გაიზრება, ლოგიკური უნდა იყოს ძოვებისა და ბალახთან დაკავ-
შირებული ტერმინის ანუ ბალახულის ზოგადი სახელწოდების ხორბალ-
თანაც მისადაგება. ეს განსაკუთრებით ბუნებრივი გამოჩნდება თუ ჩავთვ-
ლით, რომ იგი იმ უხსოვარი წარსულის ანარეკლია, ანუ იმ დროიდან
მომდინარეა, როცა შემგროვებლობის საფეხურზე მყოფი ადამიანი სხვა
ბალახულ საკვებთან ერთად ველურ ხორბალსაც იყენებდა საჭმელად, როცა
ის-ის იყო იწყებდა მარცვლეული მცენარის ათვისებას. და აი იმ შორეულ
ხანაშიც, კულტურაში შეყვანამდე და მწარმოებლური მეურნეობის ჩასახვა-
დამოწმებამდეც თავად ხორბალსაც (მცენარეს) ხომ უნდა ჰქონოდა რაიმე
სახელი? ამიტომ სავსებით დასაშვებია, რომ ადამიანი, რომლისთვისაც ჯერ
კიდევ უცხო იყო მცენარეთა გვარების ოჯახებად დაყოფა და მათი წარმო-
მადგენლების დიფერენცირებულად აღქმა, რომელსაც ჯერ კიდევ არ გაეაზ-
რებინა ხორბალი სხვა ბალახულისაგან გამოყოფილად, მას საზოგადო,
სწორედ ბალახის შესატყვისი სახელითვე მოიხსენიებდა. ე.ი. ლოგიკური და
კანონზომიერი ჩანს, რომ ხორბალს თავდაპირველად, სწორედ, ბალახის სახ-
ელი შერქმეოდა. და გამოდის, საქმე გვაქვს პრეაგარული ხანის მცენარეს-
თან თავისი, იმავე ხანაში შერქმეული სახელწოდებით. ასეთ ფაქტს კი,
ბუნებრივია ჰქონოდა ადგილი საქართველოში, სადაც აღმოჩენილია რვაათას-
წლოვანი პალეობოტანიკური ნაშთები, მათ შორის, ხორბლეულის ველური
და ველურიდან კულტურულსაკენ გარდამავალი თუ მალაღმანვითარებული
სახეობები, თანამედროვე ყოფაში კი დამოწმებულია მათი შესატყვისი ნი-
შეები. მაშასადამე, შეიძლება ითქვას, რომ „ღიარ“, მართლაც, უძველესი,
მარცვლი ქართული სახელია ხორბლისა და იგი შემგროვებლობის ხანიდან
მომდინარეა. შემდეგში კი ამ მარცვლეულმა (ხორბალმა), იქცა რა იგი და-
მოუკიდებელი მნიშვნელობის მქონე ფასოვან საკვებ მცენარულ კულტურად,
ერთხანს შეინარჩუნა ბალახის ზოგადი სახელი „ღიარ“, რომლის შინაარსი
თანდათან გაფართოვდა და უკვე შეესატყვისებოდა არა მარტო მცენარეს —
ხორბალს, არამედ ხორბლისაგან გამომცხვარ პურსაც და მოგვცა მისგანვე
წარმოები უძველესი ტრადიციული წესის — საქორწილო პურის ჭამის
(პურობის) — სახელი „ღიარა“ (ბრეგაძე, 1988).

ასეთი მსჯელობის საფუძველს უნდა იძლეოდეს ისტორიულ-ეთნოგრა-
ფიული, არქეოლოგიური, ლინგვისტური, ფოლკლორულ-მითოლოგიური, ბო-
ტანიკური, აგრობოლოგიური, აგროკლიმატოლოგიური და ძველქართული
წარმართული კალენდრის მონაცემების შეჯერების საფუძველზე გამოტანილი
დასკვნა, რომ საქართველო ხორბლის კულტურის ერთ-ერთი უძველესი და
დამოუკიდებელი გენცენტრია, სადაც ადგილი ჰქონდა ველური მარცვლეუ-

ლის კულტურაში შეყვანას (Брегадзе). ხოლო ამ ფაქტის კიდევ ერთი ლინგვისტური მოწმობა უნდა იყოს სიტყვის „ღიარ“ შესახებ ზემომოტანილი მსჯელობა.

აღნიშნულით არ ამოიწურება სიტყვის „ღიარ“, ვითარცა ხორბლის უძველესი სახელწოდების, მნიშვნელობა. მთავარი მაინც სხვა არის. სახელდობრ, ერთია, როცა რომელიმე ქვეყნის ტერიტორია ამა თუ იმ კულტურული მონაპოვრის სამშობლოა და მეორე — თუ ვინ იყო მისი შემოქმედი, ამ ქვეყნის ამჟამინდელი მოსახლეობა თუ აქედან მიგრირებული ან სულაც აწ გადაშენებული ხალხი. ჩვენ შემთხვევაში, თუ გავითვალისწინებთ ივ.ჯავახიშვილის დასკვნას, რომ „ღიარ“ ყველა ქართველი ტომისათვის უძველესი და საერთო სახელია პურეულისა, თანაც დავუმატებთ ამ საკითხზე ზემომოტანილი დამატებითი კვლევის შედეგს, რომლის მიხედვით „ღიარ“ უნდა იყოს პრეაგარული ხანის ტერმინი, შესაძლებელია ითქვას: ჩვენს ქვეყანაში ადგილობრივი ბუნებრივი რესურსების ბაზაზე, ველური მცენარეების გაკულტურების შედეგად მწარმოებლური საქმიანობის ჩასახვა-განვითარება დაკავშირებული უნდა ყოფილიყო, სწორედ, იმ ხალხთან, რომლის ენამ მოგვცა და შემოგვინახა სიტყვა „ღიარ“, ანუ ქართველთა ეთნოსთან. ე.ი. საქართველოს მიწა-წყალზე უდიდესი ისტორიული მნიშვნელობის კულტურული მონაპოვრის — სამიწათმოქმედო მეურნეობის — საფუძვლის ჩამყარებები და მესვეურები იყვნენ ქართველურივე ტომები.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. ბრეგაძე, 1979 — ნ.ბრეგაძე, ხორბლის ლექსიკასთან დაკავშირებით. III. „მსე“, XX, 1979, გვ.19.
2. ბრეგაძე, 1980 — ნ.ბრეგაძე, ბერიკაობის ისტორიის შესწავლისათვის. „მაცნე“, ისტ. სერია, №1, 1980.
3. ბრეგაძე, 1980 — ნ.ბრეგაძე, მეფე, „სამა“, ტ.100, №3, 1980.
4. ბრეგაძე, 1981 — ნ.ბრეგაძე, ხორბლის ლექსიკასთან დაკავშირებით, IV. „მაცნე“, ისტ. სერია, №3, 1981, გვ.112.
5. ბრეგაძე, 1988 — ნ.ბრეგაძე, ხორბლის ლექსიკასთან დაკავშირებით, VII. „მაცნე“, ისტ. სერია, №1, 1988, გვ.146.
6. ბრეგაძე, 1989 — ნ.ბრეგაძე, ზოგიერთი ტრადიციული წეს-ჩვეულების შედარებითი შესწავლისათვის, „მაცნე“, ისტ. სერია, №4, 1989, გვ.105-106.
7. ბრეგაძე, 1994 — ნ.ბრეგაძე, საქორწილო სამოსის ისტორიისათვის. „ძეგლის მეგობარი“, №1 (91), 1994.
8. ბრეგაძე, 1991 — ნ.ბრეგაძე, რიტუალური სამოსის ისტორიისათვის. „სამა“, ტ.142, №3, 1991.
9. ბრეგაძე, 1996 — ნ.ბრეგაძე, ხორბლეულის ლექსიკა და კულტურული ისტორიული საკითხები. „ქართველური მემკვიდრეობა“. I. ქუთაისი, 1996.
10. ორბელიანი, 1949 — ს.ს.ორბელიანი, სიტყვის კონა, თბ., 1949.
11. „ქსე“, ტ.II, თბ., 1987.
12. ჯავახიშვილი, 1930 — ივ.ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, წ.I, ტფ., 1930.
13. Брегадзе, 1982 — Н.А.Брегадзе, Очерки по агроэтнографии Грузии, Тб., 1982.

Nelly Bregadze

"Diar"

Summary

Exploring the vocabulary related to cereals, Academician I. Javakhichvili made a conclusion that in ancient times the word "diar" was used by all Georgian tribes both for wheat (as a plant) and ready bread. The study of wheat culture history made it possible to consider the word "diar" a pre-agrarian term.

Along with the data from other scientific disciplines, the term "diar" itself maintains the opinion that Georgia is one of the most ancient and independent geocentres of the culture of wheat. At the same time this word is the argument that the conception and development of a productive economy on the territory of Georgia was associated just with native Georgian tribes.

ინეზა ბაბელაია

სოფელ ძველი აბაშის გვარსახელები (ეთნოისტორიული შესწავლის ცდა)

ქართველი ერის ისტორიის, კულტურის, მისი ენის შესწავლის თვალსაზრისით უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ქართულ გვარსახელებს და საქართველოს მოსახლეობის მიგრაციული პროცესების შესწავლას.

საქართველოში მიმდინარე ეთნიკურმა პროცესებმა საუკუნეების მანძილზე მძიმე და რთული გზა გამოიარა. ქართველი ერის ჩამოყალიბება მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ქვეყნის როგორც შინაგან, ისე გარეგან ფაქტორებთან. ამან განაპირობა ის გარემოება რომ ეთნიკურად საქართველოს მოსახლეობას არ მოუღწევია ჩვენს დრომდე უცვლელად, ერთხელ მოცემული სახით (ბერძენიშვილი, ტ. I, თბ., 1964, გვ. 245). ქართული ეთნიკური ერთეული მტკიცე იყო. ამ სიმტკიცეს კი ხელს უწყობდა ისტორიის სხვადასხვა მონაკვეთში მიმდინარე საქართველოს მოსახლეობის შიდა მიგრაციული პროცესები, საქართველოს სხვადასხვა მხარეების მოსახლეობის ურთიერთშედრწევა (შავიანიძე, ქართველური მემკვიდრეობა, I, 1996, გვ. 265).

„გვარსახელები უშუალო კავშირში იყვნენ ქვეყანაში მიმდინარე სოციალურ და პოლიტიკურ პროცესებთან. განსაკუთრებით ახდენდა მათზე გავლენას საგარეო ფაქტორი, ხშირი ომიანობა, დარბევები და ამით გამოწვეული მოსახლეობის მიგრაცია. ძველი გვარსახელები განსაკუთრებით შემორჩა საქართველოს იმ პროვინციებს, რომლებიც მეტნაკლებად გადაურჩნენ დარბევებს. ზოგიერთ პროვინციებში კი მთელი წყება ძირძველი ქართული გვარსახელებისა, საგარეო ფაქტორის ზემოქმედების გამო მთლიანად ამოვარდა და დავიწყებას მიეცა“ (თოფჩიშვილი, ქართველური მემკვიდრეობა. I, 1996, გვ. 91). ამ თვალსაზრისით ფასეულია გადმოცემები საქართველოს ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ისტორიულ-გეოგრაფიული პროვინციის სამეგრელოს გვართა სადაურობა-წარმომავლობის შესახებ. წინამდებარე ნაშრომის მიზანია სამეგრელოს ერთი სოფლის, ძველი აბაშის გვარსახელების ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შესწავლა. როდესაც დაწვრილებით თითოეული სოფლის მიხედვით შეისწავლება სამეგრელოს (და მთლიანად საქართველოს) გვარსახელები, ისინი საბოლოო ჯამში იქნებიან საყურადღებო მნიშვნელობისანი ენათმეცნიერების, ისტორიისა და ეთნოგრაფიისათვის.

საისტორიო მონაცემებითა და ეთნოგრაფიული მასალებით დასტურდება, რომ სოფელ ძველი აბაშის გვართა ნაწილი მიგრირებულია სამეგრელოს სხვადასხვა სოფლიდან, ნაწილი კი ადგილობრივი მკვიდრია.

ქოიავა ძვ. აბაშაში ყველაზე მრავალრიცხოვანი (110 კომლი) გვარია. ჩვენს ხელთ არსებულ ყველაზე ადრინდელ ცნობას აღნიშნულ გვარზე წარმოადგენს 1753 წ. შეწირულობის წიგნი მარტვილის ღვთისმშობლისადმი. „... ამას გარდა კიდევ რობას სამი გლეხი იყო ჩვენი ქოიავა,

¹ მათი წინაპარი, ვილაც ქორტაშვილი მკვლევლობის გამო გამოქვეყნდა იმერეთიდან, სოფ. აჯა-მეთიდან. ქოიავა ქართულად ნიშნავს „ესეც იყოს“.

მიქობაძე, ჯგომორდია. ეს სამი გლეხი რობას ესახლა, მაგრამ მიქელაძემ არ დაუდგინა და წამევიყვანეთ და გამოვლმა კოდორს დავასახლეთ. სამივე გლეხს ურმოული ღომი შევაწიეთ და თითო მორჩილი სანთელი..." (კაკაბაძე, წიგნი II, გვ.2). რობა 1886 წ. სენაკის მაზრის, კვათანის სას. საბ. შედიოდა. აქვე ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ კოდორი მდებარეობს აბაშის ტერიტორიაზე. კეთილარის სასოფლო-საბჭოში შედის. დღეს კოდორი რამდენიმე ნაწილად იყოფა: მელენ კოდორი (გაღმა კოდორი), რომელიც რიონს მიღმაა. აბაშის მაზრაზე, მოლენ (გამოღმა) კოდორი, კეთილარის მხარეს ეტყვიან, თუმცა ახლ მარჯვენა პირის კოდორშიც იტყვიან, ანჯერის მხარეს გალენ კოდორს (გარეთა კოდორს) ეძახიან.

ძველ აბაშაში მკვიდრობენ ნოდები. პირველი ნოდია, რომელიც სოფელში მოსულა, სუჯუნელი აზნაური ყოფილა. ის აქ XVIII ს-ში დამკვიდრებულია. იქ კაცი შემოკვდომია და გამსახურდიებთან შეუფარებია თავი. თუ გამსახურდიებს ფიჩხერში დაუსახლებიათ. ბატონიშვილები გაბრაზებულან. მაგრამ ბოლოს უბატიებიათ გამსახურდიასათვის ეს თვითნებობა და ნოდია ამ ადგილებში დარჩენილა. ნოდების გამსახურდიებთან სახლობას აღსატურებს ლევან დადიანის 1628-1639 წ.წ. განჩინების წიგნი (კაკაბაძე, ტფ. 1921, გვ.51). გადმოცემას ნოდების სუჯუნელისადმი აღმოსახლებაზე მონღაღელის სუჯუნის წმ. გიორგის ეკლესიისათვის შეწირულობის წიგნიც აღსატურებს. „შემომიწირავს სუჯუნის წმ. გიორგის ეკლესიისათვის ურია მორძობია, მისი ცოლ-შვილით და აქ დამისახლება ისე, როგორც აქ არიან სხვა ძირის კაცები ნოდია და მატკავა..." (კაკაბაძე, II, '1921, გვ.69).

სოფელ ძველ აბაშაში ადგილობრივი წარმომავლობის გვარია პერტენაძე (35 კომლი). ისინი ცხოვრობენ სოფლის ცენტრის სამხრეთ დასავლეთით, საპერტენოში (პერტენაძეების უბანში). პერტენაძეების გვარი ყურსატებს (ტყვეთა მსყიდველებია) შემთხვევით გადარჩენილ ვიღაც პერტენაძას გაუმჩაველებია.

ძველ აბაშაში ცხოვრობს ილორიდან ჩამოსული კუპრაძეების 30 კომლი. ცხოვრობენ კუპრაძეების უბანში. კუპრაძეები, რომლებიც ფალავების ყმები იყვნენ (სოსელია, II, თბ., 1981, გვ.189-190) პირველად იხსენიებიან 1767 წ. კაცია დადიანის შეწირულობის წიგნში (კაკაბაძე, II, გვ.33). გვარი წარმოშობა საკუთარი სახელიდან კუპრა (მაისურაძე, თბ., 1990, გვ.93). შტრ. კუპრაძე, კუპრეიშვილი, კუპრაშვილი.

მიგრირებული გვარია ჯალაღონია. მოსულან ჩხოროწყულან, სოფ. ახუთიდან. 1904 წ. ქუთაისის საარქივო მასალის მიხედვით ძვ. აბაშაში ჯალაღონიების 9 კომლი სახლობდა.

ძველ აბაშაში გვილაძეების უბანში მკვიდრობენ გვილაძეები (19 კომლი). გადმოცემას მათი მოსულობის შესახებ ვერ მივაკვლიეთ. 1904 წ. აღწერის მასალებით ძველ აბაშაში გვილაძეების 6 ოჯახი ცხოვრობდა.

რამდენიმე საუკუნის წინ მოსულან ნოქალაქევიდან კორძაიები, რომელთაც კვალის დაფარვის მიზნით აქ დაურქმევიათ კორძახიები. მთხრობულის სიტყვით ისინი თავიანთი „ძირის ხატს“ მოილოცავდნენ ნოქალაქევიში, სადაც შესაწირი მიჰქონდათ.

ძველ აბაშაში მკვიდრობენ ჭანტურიები (24 კომლი). მიგრირებული არიან ჯვარიდან. წამოსულა რამდენიმე ძმა. ზოგი ძველ აბაშაში და მატკორისკარში დასახლებულა მდ. აბაშის სანაპიროზე, ზოგი იმერეთში, ხოლო გადასულა. ჩვენს ხელთ არსებული ყველაზე აღრინდელი ცნობა ჭანტურიების გვარზე არის XVI ს. შუა ხანების. გვარი ფიქსირდება ხონის ეკლესიის სიგელ-გუჯრების სიაში, რომელიც წარუდგენია იმერეთის ეპისკოპოს

სოფრონისათვის ხონის ეკლესიის ილუმენს ვასილ ქუთათელაძეს (ძვ. საქართველო, ტ. III, გვ. 286-302).

1904 წ. მონაცემებით სოფელში ჭანტურიების, ისინი ჩიჩუბების ყმები იყვნენ (სოსელია, ტ. I, თბ., 1973, გვ. 301), 12 კომლი ცხოვრობდა. ჭანტურიების მთელი უბანია განკარში, რომელიც მდებარეობს აბაშის რაიონში, სოფელ ძველი აბაშიდან 2-3 კილომეტრში. ჭანტურიების გვარის ისტორია დასტურია იმისა, რომ მოსული მოსახლეობა ქმნიდა ახალ ტოპონიმს. სოფ. განკარს ადრე ჭანტურიების მიერ თავიანთი სალოცავის პატივსაცემად არჩეული სახელი მაცხოვრისკარი რქმევია.

შესაძლებელია ჭანტურიების გვარი სვანეთიდან იყოს მიგრირებული. XV-XVI ს. სვანურ დოკუმენტებში დასახელებულია ჭანტურიანის გვარი (სვანეთის წერილობითი ძეგლები, ტ. I, 1982).

სოფელში მკვიდრობს გამსახურდიას რამდენიმე კომლი. აქ სამურზაყანოდან მოსულა. კუპრაგების უბანს ადრე საგამსახურდიო რქმევია. ძველი აბაშელი გამსახურდიების განაყოფები არიან ნოსირელი გამსახურდიები. აბაშელ გამსახურდიებს ცილობა მოსვლიათ მიწის გამო, ამიტომ ერთი ძმა გადასულა მდ. აბაშის გაღმა და საცხოვრებლად ნოსირში დამკვიდრებულა.

გამსახურდია — მისი კაცი ნასყიდა ნოდია — ლევან დადიანმა შესწირა ხონის ტაძარს 1628-1639 წ.წ. (ბ.ა.ლ.ტ. I, თბ., 1991, გვ. 597). გვარსახელს საფუძვლად უდევს მამაკაცის სახელი. გამსახურდა მძოვრელი, მოწმე მახარა აღომლისშვილის მიერ ლომა ბლორძელისათვის მიცემული მიწის ნასყიდობის წიგნისა (ბ.ა.ლ. I, 1991, გვ. 596).

მიგრირებული გვარია გრიგოლია. ეთნოგრაფიული მონაცემებით ისინი მოსულან სენაკის რაიონის სოფ. შხეფიდან. აღნიშნული გვარის პირველი წარმომადგენელი სოფელში ზედსიძედ შემოსულა. ყველაზე ადრინდელი საბუთი, რომლითაც იხსენიებიან გრიგოლიები გოკურცხია და ვაჟობა, 1621 წლით არის დათარიღებული (ქართული სამართლის ძეგ., ტ. III).

სამურზაყანოდან ყოფილან ჩამოსულები ძველ აბაშაში რუბენიებიც. უბანს, სადაც ისინი ცხოვრობენ, ერუბენიე (სარუბენიო) ეწოდებოდა. ტყვეთა გაყიდვის გამო ჩადენილი ცოდვისათვის ეს გვარი ეკლესიას დაუწყევლია და შეუჩვენებია.

1904 წლის მონაცემებით ძვ. აბაშაში რუბენიების 4 კომლი ცხოვრობდა.

სენაკის რაიონის სოფ. ზანადან არიან მიგრირებული ძველ აბაშაში მოსავლიანი მიწის მადიებელი ტყეებუჩაგები. ისინი ძველ აბაშაში პატარა მდინარის ახლოს დასახლებულან და მისთვის მათი ძველი საცხოვრებლის სახელი — ზანა უწოდებიათ. გადმოცემას, მათი ზანაში პირველ მცხოვრებლობაზე, ისტორიული დოკუმენტებიც გვიდასტურებენ. ისინი აფაქიძეთა გლეხები იყვნენ (სოსელია, III, თბ., 1990, გვ. 162).

ამრიგად, სოფელ ძველი აბაშის გვარსახელები მნიშვნელოვანი წყაროა სამეგრელოს მოსახლეობის შიდამიგრაციული პროცესების შესასწავლად. წარმოდგენილი ეთნოგრაფიული მასალებით აშკარაა, რომ ქართული გვარსახელების შესწავლა დაწვრილებით, თითოეული სოფლის მიხედვით უნდა მოხდეს, რათა ხელთ გვექნეს რეალური სინამდვილის ამსახველი საბუთები გვართა წარმომავლობაზე, რითაც შესაძლებლობა მოგვეცემა გავარკვიოთ საქართველოს ერთი კუთხიდან მეორეში მოსახლეობის ადგილგადანაცვლების ინტენსივობა, მიმართულებები, თავისებურებები, ხასიათი, ფორმა და სხვა.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. ბერძენიშვილი, 1964 — ნ.ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკვანძოები, ტ. I, თბ., 1964.
2. თოფჩიშვილი, 1996 — რ.თოფჩიშვილი, ქართული მემკვიდრეობითი სახელებისათვის, ქართველური მემკვიდრეობა, I, თბ., 1996.
3. კაკაბაძე, 1921 — ს.კაკაბაძე, დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები, ტ. II, 1921.
4. კაკაბაძე, 1921 — ს.კაკაბაძე, დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები, წიგნი I, ტფ., 1921.
5. სვანეთის წერილობითი ძეგლები, ტ. I, 1986.
6. სოსელია, 1973 — ო.სოსელია, ნარკვევები ფეოდალური ხანის დას. საქართველოს სოციალ-პოლიტიკური ისტორიიდან, ტ. I, 1979.
7. სოსელია, 1981 — ო.სოსელია, ნარკვევები ფეოდალური ხანის დას. საქართველოს სოციალ-პოლიტიკური ისტორიიდან, ტ. II, 1981.
8. სოსელია, 1990 — ო.სოსელია, ნარკვევები თეოდალური ხანის დას. საქართველოს სოციალ-პოლიტიკური ისტორიიდან, ტ. II, 1990.
9. ბირთა ანოტირებული ლექსიკონი, ტ. I, 1991.
10. მაისურაძე, 1990 — ი.მაისურაძე, ქართული გვარსახელები, თბ., 1990.
11. ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. III, თბ., 1970.
12. შავიანიძე, 1996 — დ.შავიანიძე, გვარსახელები როგორც წყარო რაჭიდან თერბაში მოსახლეობის მიგრაციის შესასწავლად, ქართველური მემკვიდრეობა, I, თბ., 1996.
13. ძველი საქართველო, ტ. III, ე.თაყაიშვილის გამოცემა, 1913-1914.

Ineza Gabelaia

**Family Names of the Village of Dzveli Abasha
(an attempt of ethno-historical study)**

Summary

The work aims at studying the village of Dzveli Abasha ethno-historically according to migrated and local surnames.

The oldest of these surnames are: Koiava, Pertenava and Jalaghania. They are based on male names or nicknames. Eponymic surnames are: Koiava, Grigolia, Gamsakhurdia, Rubenia, Kuprava...

თეიმურაზ ბგანცვალაძე

„ქართლის ცხოვრების“ ერთი ადგილის გაგებისათვის
(„ალანთა ქუეყანა, რომელ არს აფხაზეთი“)

„ქართლის ცხოვრების“ შემადგენელ მატთანთა ავტორების ველ ქსტებში თითქმის არ მოიპოვება პირდაპირი ცნობები ეთნიკური აფხაზული კონკრეტული ადგილმდებარეობისა და საზღვრების შესახებ. არის შენიშვნები, როდესაც ამა თუ იმ მატთანის ტექსტი რედაქტირებულია გათვალისწინებული უფრო გვიან და ამ გვიანდელ ჩანართებში დასტურდება ცნობები აფხაზების ეთნიკური თუ პოლიტიკური საზღვრების შესახებ, მაგრამ ამგვარი ცნობები ნდობას ნაკლებად იმსახურებს, ვინაიდან არ ჩანს, ასახვევნი თუ ისინი უტყუარ სინამდვილეს (აფხაზეთთან დაკავშირებული რამდენიმე ანდელი ჩანართი გამოვლინდა ჩვენი მიერ ჟუანშერ ჟუანშერიანისადმი მიწერილი მატთანის — „ცხოვრება და მოქალაქობა ვახტანგ გორგასალის“ ტექსტში. გაირკვა, რომ აღნიშნული ცნობები შეტანილი უნდა იყოს მატთანის თავდაპირველი ტექსტის გადამუშავების შედეგად XII-XV საუკუნის შორის მოდგაწე უცნობი რედაქტორ-ინტერპოლატორის მიერ. (ვრცელად საკითხთა შესახებ იხ., გვანცვალაძე, 1997). ეთნიკური აფხაზეთის ადგილობრივ ბარეობის დასადგენად, ჩვენი აზრით, განსაკუთრებით საყურადღებო იყოს მატთანე „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, რომელშიც მთლიანად მეფის მამის, გიორგი მესამის (მეფობდა 1156-1184 წლებს შორის) შესახებ წერია:

„თუთ მეფე დაჯდა სიხარულად და განსუენებად და ნადირობადა ოდესმე, ჟამსა ზამთრისასა, გარდავიდის ლიხთ-იმერითს და მიუწიის ზღადა პონტოსა, მოიწიის და მოინადირის ალანთა ქუეყანა, რომელ არს აფხაზეთი, ოდესმე გურგენის ზღუადმდე. და ამას შინა სუფევდა და იმყოფებდა სუფევითა ულუმპიანითა“ (ქც, II, 1959, გვ.15).

ამ ცნობას დღემდე არ ექცეოდა სათანადო ყურადღება, როგორც ჩანს, იმიტომ, რომ ალანთა ქვეყნისა და აფხაზეთის ერთმანეთთან გათვალისწინებული ავტორის, ან გვიანდელი გადამწერის შეცდომად მიაჩნდათ (ისტორიული ეთნიკური აფხაზეთი ხომ სპეციალისტთა უმრავლესობას ბოლოდრომდე მხოლოდ ამჟამინდელი აფხაზეთის ავტონომიური რესპუბლიკის ტერიტორიაზე ეგულებოდა).

მატიანის ციტირებული ადგილის შინაარსზე დაკვირვებასა და ზოგადი ერთი სხვა საყურადღებო ცნობის გათვალისწინებას იმ დასკვნამდე მივყავართ, რომ ეთნიკური აფხაზეთი XII საუკუნის მეორე ნახევარში არ მდებარეობდა არამცთუ ამჟამინდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზე, არამედ მის დასავლეთით მდებარე ზღვისპირა ზოლში მდინარე ფსოლთან ტყუილ-ნოვომიხაილოვსკოემდე (ყოფ. ნიკოფსიაძემდე). ამ დასკვნის გამოტანის უნდა ბას იძლევა ცნობის ის ნაწილი, რომელშიც აღნიშნულია, რომ გიორგი მესამე ნადირობისა და განსვენების მიზნით ზამთრობით გადადიოდა ზღუად „ლიხთ-იმერითს“ (ანუ დასავლეთ საქართველოში), რომელიც ამ ცნობის აღნიშნავს მიწა-წყალს ლიხის (სურამის) ქედიდან შავ (პონტოს) ზღვამდე.

შემატიანე ცნობაში „ლიხთ-იმერეთის“ ტერიტორიაში აშკარად გულისხმობს თანამედროვე აფხაზეთის მიწა-წყალსაც, მაგრამ მას რაიმე საგანგებო სახელით არ აღნიშნავს, ისევე როგორც არ ასახელებს „ლიხთ-იმერეთის“ შემადგენელ ეგრისს, სვანეთს, სამოქალაქოს, გურიას, აჭარას, რაჭა-ლეჩხუმს (თაყვერს)... საინტერესოა ის გარემოებაც, რომ ამავე მატიანეში „ლიხთ-იმერეთის“, ანუ დასავლეთ საქართველოს სინონიმად ორჯერ გამოიყენება ტერმინი „აფხაზეთი“. მაგალითად, თამარ მეფის მორჭმული მეფობის შესახებ ძეგლობისას სხვადასხვა ადგილას თითქმის ერთი და იგივე წერია:

ა) „უამ გარდვიდიან **აფხაზეთს** და განაგიან საქმენი მანდაურნი, და მოინადირიან კეთილი იგი სანადირო — **გეგუთი და აჯამეთი**. მერე გარდმოვიდიან ქართლს, სომხითს და დადგიან ღურს“ (ქც, II, 1959, გვ.99);

ბ) „ხოლო მეფე თამარ ზამთრის ღურს იყვის და ზაფხულის კოლას და ცელის ტბასა, ზოგჯერ გარდავიდის **აფხაზეთს: გეგუთს და ცხუმს**“ (ქც, III, 1959, გვ.111).

ორსავე ცნობაში ამჟამინდელ იმერეთში (ისტორიულ სამოქალაქოში) მდებარე გეგუთის ორგზის და აჯამეთის ერთგზის ხსენება ტერმინ „აფხაზეთით“ აღნიშნულ მიწა-წყალზე ლოგიკურად გვავარაუდლებინებს ორ რამეს: 1. ტერმინი „აფხაზეთი“ XII საუკუნის ბოლოსთვისაც აღნიშნავდა დასავლეთ საქართველოს IX-X საუკუნეებში „აფხაზეთის სამეფოს“ არსებობის დროს შექმნილი ტრადიციისა და ერთიანი ქართული სახელმწიფოს არსებობის პერიოდში ფუნქციონირებადი „აფხაზეთის“, ანუ დასავლეთ საქართველოს საკათალიკოსოს ზეგავლენით, თუმცა XI საუკუნიდან XIII საუკუნის შუა წლებამდე (ორმეფობის შემოღებამდე) „აფხაზეთი“ სრულიად საქართველოსაც ეწვეო (იხ.: ამიჭბა, 1988, გვ.3; გვანცელაძე, 1993, გვ.572-573); 2. ცხუმი XII-XIII საუკუნეთა მიჯნაზე არ შედიოდა ეთნიკური აფხაზეთის შემადგენლობაში, რადგან იგი ცხუმის საერისთავოს ცენტრი იყო და ცხუმისა და საკუთრივ აფხაზეთის საერისთავოები ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელ პოლიტიკურ ერთეულებს წარმოადგენდნენ.

გიორგი მესამის შესახებ მატიანეში არსებული ზემოთ ციტირებული ცნობა ერთი შეხედვით უცნაურ შთაბეჭდილებას ახდენს, რადგანაც მასში ფრაზა — „ალანთა ქუეყანა, რომელ არს აფხაზეთი“ — აშკარად ერთმანეთთან აიგივებს საკუთრივ აფხაზეთსა და ალანთა ქვეყანას. მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ ქვემოთ აღნიშნულ გარემოებებს, ეს უცნაური შთაბეჭდილება ალბათ შეიძლება გაქარწყლდეს.

დავიწყოთ ცნობის სტრუქტურის (სინტაქსური) ანალიზით. ცნობაში მონაცემთი — „ოდესმე, ყამსა ზამთრისასა, გარდავიდის ლიხთ-იმერეთს და მოიწიის ზღუად პონტოსა, მოიწიის და მოინადირის ალანთა ქუეყანა, რომელ არს აფხაზეთი, ოდესმე გურგენის ზღუადმდე“ — ერთი კონსტრუქციისა და შედგება ორი ნაწილისაგან. პირველ ნაწილს წარმოადგენს შერწყმული წინადადება: „ოდესმე, ყამსა ზამთრისასა, გარდავიდის ლიხთ-იმერეთს და მოიწიის ზღუად პონტოსა“. მეორე ნაწილს ასევე შერწყმული წინადადება უწევს: „მოიწიის და მოინადირის ალანთა ქვეყანა, რომელ არს აფხაზეთი, ოდესმე გურგენის ზღუადმდე“. პირველ წინადადებაში პონტოს (შავი) ზღვა სრულიად გარკვევით ცხადდება „ლიხთ-იმერეთის“ უკიდურეს დასავლეთ საზღვრად. აქ, როგორც აღვნიშნეთ, აფხაზეთი არ იგულისხმება „ლიხთ-იმერეთის“, ანუ დასავლეთ საქართველოს შემადგენლობაში. სამაგიეროდ, მეორე წინადადება სავსებით ცხადად მიუთითებს, რომ ალანთა ქვეყანა იგივე აფხაზეთია; არც ალანთა ქვეყანა და არც აფხაზეთი არ შედიან „ლიხთ-იმერეთში“ და არ მდებარეობენ პონტოს ზღვის უშუალო სიახლოვეს. ამგვარ-

რი გაგების სასარგებლოდ მეტყველებს აგრეთვე წვევა ზმნის ურთიერთსა-პირისპირო მიმართულების აღმნიშვნელი ზმნისწინებით გაფორმება პირველსა და მეორე წინადადებებში: იქითა მიმართულების მი- ზმნისწინიანი მიუწიის ზმნა აღნიშნავს მოძრაობას ლიხის (სურამის) ქელიდან დასავლეთისაკენ, შავ ზღვამდე; აქეთა მიმართულების მო- ზმნისწინიანი მოიწიის ზმნა კი აღნიშნავს მოძრაობას შავი ზღვიდან ჯერ ალანეთ-აფხაზეთისაკენ, შემდგომ კი გურგენის (კასპიის) ზღვისაკენ. მემატიაანის (ავტორის) სამყოფ ადგილად აქ სავარაუდოა „ლიხთ-ამერეთი“, აღმოსავლეთ საქართველო (კერძოდ კი — თბილისი). მთელი ცნობის შინაარსიცა და განსაკუთრებით მოიწიის ფორმის გამოყენებაც მიგვანიშნებს იმაზე, რომ ალანთა ქვეყანა, ანუ საკუთრივ აფხაზეთი მდებარეობდა არა პონტოს ზღვის ნაპირზე, არამედ ზღვისაგან აღმოსავლეთით, ხმელეთის სიღრმეში, ოღონდ არა ამიერკავკასიაში, არამედ ჩრდილოეთ კავკასიაში. ამ დასკვნისაკენ დამატებით ის საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტიც გვბიძგებს, რომ ალანთა ქვეყანას კავკასიონის ქედის სამხრეთით არასოდეს უარსებია, იგი შუა საუკუნეებში კავკასიონის ქედის ჩრდილოეთით, თერგისა და ყუბანის აუზებში მდებარეობდა.

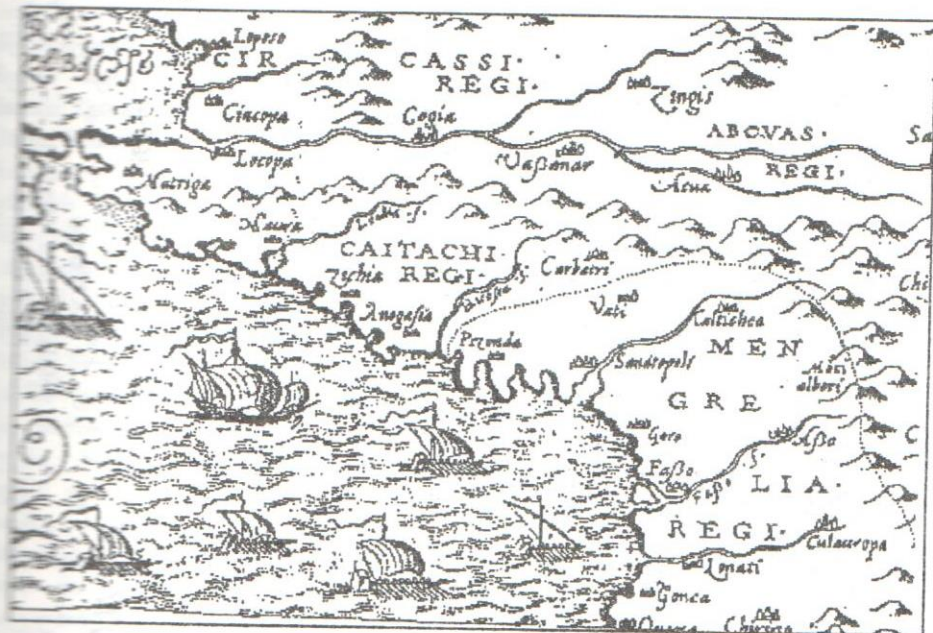
საანალიზო ცნობაში გარკვევას მოითხოვს ტერმინ ალანის ეთნიკური შინაარსი. როგორც ცნობილია, სპეციალისტთა ერთი ნაწილი ალანებს ოსების წინაპრებად მიიჩნევს, მაგრამ არსებობს სხვა თვალსაზრისიც, რომლის მიხედვითაც ალანები თურქული მოდგმის ყარაჩაელ-ბალყარელთა წინაპრებად მიიჩნევიან, ხოლო ალან სახელს ზოგადთურქულ ალ- ძირთან („ალემა“, „წა-გლეჯა“) აკავშირებენ (ბალათურია, 1997, გვ.33). მაგრამ როგორც უნდა გადაწყდეს ტერმინ ალანის ეთნიკური მნიშვნელობის საკითხი, ჩვენთვის არსებითია იმისი აღნიშვნა, რომ საანალიზო ცნობაში შესიტყვება ალანთა ქუეყანა ტერმინი ალანი არ უნდა იყოს გამოყენებული ვიწრო ეთნიკური შინაარსით, მით უმეტეს, რომ ალანთა ქუეყანა გაიგივებულია აფხაზეთთანაც. მიგვაჩნია, რომ ალანთა ქუეყანა ქართულ მატიაანეში პოლიტიკური შინაარსის მქონე შესიტყვებაა და აღნიშნავს ალანთა პოლიტიკურ გაერთიანებას, რომელშიც ალბათ შედიოდნენ არამარტო ოსები, ან ყარაჩაელ-ბალყარელები, არამედ ჩრდილოეთ კავკასიის აბორიგენი აფხაზურ-ადიღური ტომებიც (მათ შორის აფხაზებიც). სხვაგვარად ვერ აიხსნება ალანთა ქვეყნისა და აფხაზეთის გაიგივება ქართველი მემატიაანის მიერ.

„ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“-ს ცნობის ჩვენულ გაგებას მხარს უნდა უჭერდეს რამდენიმე მნიშვნელოვანი გარემოება:

1. ცნობა ალანთა ქვეყნისა და აფხაზეთის იგივეობის შესახებ არ არის შეცდომა. იგი უცვლელი სახით არის წარმოდგენილი „ქართლის ცხოვრების“ უკლებლივ ყველა ხელნაწერში. აქ რომ საქმე მემატიაანის შეცდომასთან გვქონდეს და ცნობა არ ასახავდეს XII საუკუნის მეორე ნახევრის რეალობას, მოსალოდნელი იყო, რომ ტექსტის ამ ადგილს აუცილებლად ჩაასწორებდა თუნდაც ერთი გადამწერი. ჩანს, „ქართლის ცხოვრების“ გვიანდელმა გადამწერებმაც იცოდნენ, რომ ეთნიკური აფხაზეთი გიორგი მესამის დროსაც და კარგა ხანს მას შემდეგაც შავი ზღვის სანაპიროზე კი არ მდებარეობდა, არამედ ჩრდილოეთ კავკასიაში და წარმოადგენდა ალანთა პოლიტიკური გაერთიანების ნაწილს. საქართველოს მეფეს თავისუფლად შეეძლო სანადიროდ და განსასვენებლად ამ ქვეყანაში შესვლა, ვინაიდან იგი ქართველ მეფეთა ყმადნაფიცი იყო.

2. ეთნიკური აფხაზეთის მდინარე ყუბანის აუზში მდებარეობა დოკუმენტურადაც დასტურდება ჩვენს მიერ მიკვლეულ იტალიელი კარტოგრაფის ჯაკობო გასტალდის 1561 წლის რუკაზეც, რომელზეც „აფხაზეთის ოლქი“

Abcvas regi) და „ქალაქი“ აყვა (Acva) სწორედ ამ ადგილებშია მითითებული (იხ. აქვე).



3. როგორც აღინიშნა, ციტირებულ ცნობაში ტერმინი ალანი შესაძლოა ისთა წინაპრებსაც აღნიშნავდეს და ყარაჩაელ-ბალყარელთა წინაპრებსაც აფხაზურ-ადიღურ ტომებთან ერთად. არსებობს მეტი საფუძველი, ვივარაუდოთ, რომ: მატიანეში ალანი ოსებს არ უნდა გულისხმობდეს, ვინაიდან იმავე მატიანეში ტერმინები — ოგსი და ოგსეთი ცალკეც დასტურდება რამდენიმეგზის (ქც, II, 1959, გვ.11, 37, 46, 65), ხოლო ალანი სხვაგან არასდეს დასტურდება. გარდა ამისა, ზოგი სხვა მონაცემითაც ალანი და ოგსის სინონიმები არ ჩანან. მაგალითად, მეგრულში ალანი ყარაჩაელებს აღნიშნავს და არა ოსებს. მეგრულში ამ სიტყვის სემანტიკა ი.ყიფშიძეს ასე აქვს განმარტებული: „ალანი — алан; аланами мингрелыцы называют карачайских та-
 თლ (карачаевцев), живущих на северном склоне главного Кавказского хребта, близ Эльбруса, в истоках р. Кубани; алანი კოჩი — человек-алан, т.е. сильный, храбрый, молодец“ (სოფშიძე, 1914, გვ.193, შდრ. ბალათურია, 1997, გვ.33).

4. ძალზე საყურადღებოა 1654 წლის ლათინურ-ფრანგული რუკა, რომელსაც ი.ტაბაღუამ მიაკვლია (ტაბაღუა, 1986, რუკა). მასზე ამჟამინდელ აფხაზეთის ტერიტორიაზე, კოდორის სათავეებთან, კავკასიონის ქედის სამხრეთ კალთებზე გამოსახულია დიდი კედელი ფრანგული მინაწერით: Mille de soixant (!) milles pour arrêter les incursions des Abbassas „სამოცი ათასი (!) მულის [სიგრძის] კედელი აბასათა თავდასხმების მოსაგერიებლად“ (ტაბაღუა, 1986, რუკა; გოგია, 1990, გვ.70-71). იქვე, კავკასიონის ჩრდილოეთით, ამ კედლის ჩრდილო-დასავლეთის მხარეს არის ლათინური მინაწერი: Abkaschi

MENGRALIE

Indie Abbassa „აფხაზი, ანუ აბასა“, ხოლო კედლის მეორე, აღმოსავლეთის მხლეს გადასწვრივ მიწერილია Alani „ალანი“. რაც შეეხება ამჟამინდელი აფხაზეთის ტერიტორიას მდინარე კოდორიდან მდინარე ენგურამდე, მასზე აღნიშნული გეოგრაფიული სახელებიდან არცერთს არ ეძებნება დამაჯერებელი აფხაზური ეტიმოლოგია (Coddors||Corax, Marmarisari, Satamascia, Spurgihili, Iscuria, Tguana, Pitauri, Pscias, Tguagia, Gorra, Moquis-Schari, Ilori, Mergullas, Moqui, Tilit, Ofase, Bedias და სხვ.), გარდა ერთადერთი სოფლის სახელისა Agu (მდრ. აფხაზ. აგუ „გული; შუაგული, ცენტრი“), რომელიც აღნიშნულია მდინარე კოდორის სიახლოვეს, მის მარცხნივ. იქვე, მდინარე კოდორის ზედ მარჯვენა ნაპირის გასწვრივ ფრანგულ ენაზე მიწერილია: Pays des Abbassas ou Abcassas „აბასათა, ანუ აფხაზათა ქვეყანა“ (აფხაზა აფხაზთა მეგრული სახელწოდება). ამ რუკის მონაცემებიდან ირკვევა, რომ ჯ.გასტალდის რუკის შედგენიდან ლათინურ-ფრანგული რუკის შედგენამდე, ე.ი. 1561 წლიდან 1654 წლამდე ჯერ კიდევ არსებობდა ორი აფხაზეთი — ჩრდილოეთ კავკასიაში (ყუბანის აუზში) და მდინარე კოდორის მარჯვენ. კოდორის მარცხნივ კ. მართალია, სხვა ცნობების მიხედვით უკვე დაწყებულია აფხაზთა დასახლება, რაზეც ტოპონიმი აგუ მიუთითებს, მაგრამ ტოპონიმთა ძირითადი წყარო ჯერ კიდევ ქართველური რჩებოდა. მაგრამ ყველაზე მნიშვნელოვანი წყარო ის არის, რომ 1654 წლის ლათინურ-ფრანგული რუკაც პირდაპირ ეძახება „ისტორიანი და აზმანი შარავანდელთანი“-ს ცნობას ალანთა ქვეყანა და აფხაზეთის ერთ ბოლიტიკურ ერთეულად არსებობის შესახებ XII საუკუნის მეორე ნახევარში, რაკილა ამ რუკაზეც აფხაზები და ალანები (ყაზანელები?) კვლავ ერთმანეთის მეზობლად არიან მითითებულნი.

5. აფხაზთა ჩრდილოეთ კავკასიაში ოდინდელი ცხოვრება ასახულია ფოლკლორშიც. მაგალითად, აფხაზი ეთნოგრაფის წ.ბჟანიას მიერ ერთ-ერთ თქმულებაში ნათქვამია: უსყან აფსნგ ინხონ აპჭგფსა, აბაძახ-ა, ანაჟეე „მაშინ აფხაზეთში ცხოვრობდნენ აპჭიფსელნი, აბაძეხები, ნოღაელები“ (ბჟანია, 1973, გვ.294). რეალურად ამჟამინდელი აფხაზეთის მიწა-წყალზე აღიღე-ჩერქეზთა (მათ შორის აბაძეხთა) და მათ უმეტეს, ნოღაელთა ცხოვრების დამადასტურებელი რაიმე უმჭველი ცნობა არ არსებობს. სამაგიეროდ, აღიღე-ჩერქეზთა (მათ შორის აბაძეხთა) და ნოღაელთა ცხოვრება ჩრდილოეთ კავკასიაში, კერძოდ კი ყუბანის აუზში სრულებით უტყუარი ფაქტია. თქმულებაში ნახსენები აფხაზეთიც სწორედ აფხაზთა ყუბანის აუზში ოდინდელ ბინადრობაზე უნდა მიანიშნებდეს.

აფხაზურ ფოლკლორში ამ თვალსაზრისით სხვა მონაცემებიცაა საყუარადლებო. აფხაზური ფოლკლორის უმთავრეს ძეგლში, ნართების ეპოსში მოქმედება ძირითადად სწორედ ყუბანის ნაპირებზე ხდება და არა ამჟამინდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზე (ხორავა, 1996, გვ.140). აფხაზი ფოლკლორისტი ს.ზუხბას ცნობით, ზოგ აფხაზურ გვარში გავრცელებულია თქმულებები მათი წინაპრების ჩრდილოეთ კავკასიიდან მოსვლის შესახებ. ასეთი გვარებია: ავიძა, ზუხბა, აშეზა, ბგანბა და სხვ. (ზუხბა, 1988, გვ.214).

6. აფხაზთა წინაპრების მიგრაცია ჩრდილოეთ კავკასიიდან ჯერ ამჟამინდელი აფხაზეთის მაღალმთიანეთში, შემდგომ კი ზღვის ნაპირისა და ბარსაკენ ადასტურებს ზოგი აფხაზური ეთნოგრაფიული რეალიაც. მაგალითად, აფხაზი ეთნოგრაფის ლ.აკაბას ცნობით, აბჟუსის აფხაზეთში (ოჩემჩირის რაიონში) მოსახლე აფხაზურ გვართა უმრავლესობა თავიანთ უმთავრეს სალოცავად მიიჩნევს არა მათი ამჟამინდელი საბინადროს სიახლოვეს მდებარე მდორის, მოქვის, ბედიის, დრანდის ტაძრებს, არამედ აბჟუიდან რამდენიმე ათეული კილომეტრით დაშორებულ, ბზიფის მაღალმთიან სათავეებში მდებ-

ბარე ნალკუბას წარმართულ ხატს (აკაბა, 1984, გვ.77).

ზემოთ წარმოდგენილი ფაქტების ანალიზის საფუძველზე საეჭვო აღარ უნდა იყოს, რომ XII საუკუნის მეორე ნახევარში ეთნიკური აფხაზეთი მდებარეობდა არა შავი ზღვის სანაპიროზე, არამედ ჩრდილოეთ კავკასიაში, მდინარე ყუბანის აუზში. რაც შეეხება „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“-ს საანალიზო ცნობას, იგი ასე უნდა გავიგოთ:

გიორგი მესამე მიეცა შვებასა და სიხარულს, შეუდგა ნადირობას. ზამთრობით იგი გადადიოდა დასავლეთ საქართველოში და აღწევდა ხოლმე შავ ზღვამდე; მეფე ნადირობა-ნადირობით მიდიოდა ჩრდილოეთ კავკასიაში გადასასვლელ რომელიმე ზღვისპირას მდებარე უღელტეხილამდე (შესაძლოა, ნიკოფსისის ახლოს), სადაც მდებარეობს კავკასიონის ქედის უკიდურესი და სავლეთი წერტილი, აგრეთვე მდინარე ყუბანის შესართავი. აქედან მეფე ნადირობით გამოჰყვებოდა ყუბანის ხეობას, მოინადირებდა აქ მდებარე აფხაზეთსა და ალანთა ქვეყანას, ზოგჯერ ამ გზის გავლით მიდიოდა კასპიის ზღვამდე, რომლის ნაპირზეც მდებარეობდა „ნიკოფსით დარუბანდამდის“ გადაჭიმული ქართული სახელმწიფოს უკიდურესი აღმოსავლეთი წერტილი, დარუბანდი.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. აკაბა, 1984 — Л.Х.Акаба, Исторические корни архаических ритуалов абхазов. Сухуми, 1984.
2. ამიჭბა, 1988 — Абхазия и абхазы средневековых грузинских повествовательных источников. Грузинские тексты на русский язык перевел, предисловием и примечаниями снабдил Г.А.Амицба.
3. ბალათურია, 1997 — ნ.ბალათურია, თურქული სატომო სახელები ქართულ დიალექტებსა და ფოლკლორში. მასალები სიმპოზიუმისა „ქუთაისური საუბრები—IV“, ქუთაისი, 1997.
4. ბჟანია, 1973 — Ц.Н.Бжания, Из истории хозяйства и культуры абхазов (исследования и материалы), Сухуми, 1973.
5. გვანცელაძე, 1993 — თ.გვანცელაძე, კვლავ ეთნონიმ „აფხაზისა“ და მასთან დაკავშირებულ ფუძეთა შესახებ. კრებ. „საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია“. თბილისი, 1993.
6. გვანცელაძე, 1997 — თ.გვანცელაძე, აფხაზეთთან დაკავშირებული ჩანართები ჯუანშერის მატეიანის ტექსტში. თბილისი, 1997.
7. გოგია, 1990 — ბ.გოგია, საქართველოს შავიზღვისპირეთის აფხაზეთის მხარის ტოპონიმიკისათვის. აღმანახი „ცხომი“, №3, 1990.
8. ზუზბა, 1988 — ს.ზუზბა, აფხაზური ზეპირსიტყვიერება. აფხაზურიდან თარგმნეს ა.არაბულმა და თ.გვანცელაძემ. თბილისი, 1988.
9. ტაბალუა, 1986 — ი.ტაბალუა, საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში. ტ. II, თბილისი, 1986.
10. ქც, II, 1959 — ქართლის ცხოვრება. ტექსტი, დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს.ყაუხჩიშვილის მიერ. ტ. II, თბილისი, 1959.

1954. — И Кипшидзе, Грамматика мингрельского (иверского) языка с грамматикой и словарем С.-Пб., 1914.

1956. — ბ. ზორაგა, ოდიშ-აფხაზეთის ურთიერთობა XV-XVIII საუკუნეებში, 1956.

Teimuraz Gvantseladze

Towards the Understanding of One Historical Information

Summary

One of the chronicles named "Istoriani da azmani šaravandedtani" ('History and Genealogy of the Sovereigns'), contained in the Old-Georgian historical composition "Kartlis tshkhovreba" ('Life of Georgia'), writes the following about the King of Georgia Giorgi III (1194-1244): *twit mere dažda sixarulad da gausweneblad da nadirobad. Alans, žansa namtrisasa, gardavidis lixt-imerits da miuciis zywad pontosa, moiciis gausweneblad kweqana, romel ars apxazeti, odesme gurgenis zywadmda* (Kartlis tshkhovreba, I. Tbilisi, 1959, p. 15). The King devoted himself to gaiety, pastime and hunting, sometimes in winters he went to Western Georgia and reached the Black Sea, sometimes to the country of the Alans, which is Abkhazia, and sometimes he reached the Caspian Sea.

Because of the fact that the country of the Alans and Abkhazia have been identified in confirmation, it might be doubted: isn't an author or a later, copyist mistaken here? But in all the manuscripts of 'Kartlis tshkhovreba' his information has been preserved without a change, which leads us to the supposition that the copyists of the chronicles did not see any contrast with the real fact, i.e. since the 2nd half of the 12th century (since the reign of Giorgi III) for the Georgians ethnic Abkhazia was not on the territory of present Abkhazia, not on the shores on the Black Sea, but eastward for a distance, on the depth of Land, where in the middle ages the Country of the Alans, having geographical semantics, was situated. The Country of the Alans have never existed south-east of the Caucasus Range, it was always situated in North Caucasia in the basin of the Terek and the Kuban, where both the Alans and the Abkhazo-Adyghean peoples lived in neighbourhood. In the analyzed information the term 'Alan' must designate not the ancestors of the Ossettes, but the Qarachais living on the banks of the Terek, as the Megrelians referred to the Qarachais as the Alans even in the beginning of the 19th century (I. Qipshidze).

Speaking of the ancestors of the contemporary Abkhazians in the North Caucasus according to the latin maps of 1654 compiled by Jacopo Gastaldi in 1561 (see here). The geographical map the region of Abkhazia (Abcvas regi[one]) and the city of Acva are located on the Kuban bank, and the 1654 map bears the French note on the great wall of the Caucasus Range: *Muraille de soi[x]ant milles pour arre[t]er les incursions de*

The wall of sixty thousand miles [length] to beat off the Abbassas' aggressions'. The Latin inscription at one end of this wall, in the North Caucasus: Abkaschi

"Abkhaz alias Abbassa, and at the other end, again the North Caucasus, there is an inscription: Alani, and on the territory of contemporary Abkhazia, on the right bank of the river Kodori there is a French inscription: Pays des Abassas ou Abcassas 'Country of the Abbassas alias the Abkhazians'. On the basis of these data it is supposable that the Abkhazians had lived in the Quban basin since the 2nd half of the 12th century to 1561, but by 1654 they had already occupied the greater part of the territory of contemporary Abkhazia up to the river Kodori, but a part of the Abkhazians still lived in the North Caucasus in **neighbourhood** with the Alans alias the Qarachais.

ცირა ბობეგაშვილი

ქრომატულ ფერთა ლექსებები ქვემოსვანურში

ფერის პრობლემატიკა უხსოვარი დროიდან დგას მეცნიერების, ლიტერატურისა და ხელოვნების არაერთი დარგის წინაშე. ცივილიზაციის განვითარებასთან ერთად უფრო და უფრო მრავალფეროვანი ხდება შესაბამისი სპექტრის ენობრივი რეალიზაცია. ჩვენს სინამდვილეში ეს საკითხი მხოლოდ ქართულისა და მეგრულის მასალაზეა შესწავლილი ლინგვისტური თვალსაზრისით; რაც შეეხება სვანურ ენას, მისთვის ამ მხრივ ჯერჯერობით ყურადღება არ მიუქცევიათ.

მიღებულია ფერთა დაყოფა ორ ჯგუფად: ქრომატულ და აქრომატულ ფერებად. სპექტრში არ არის თეთრი და რუხი (ნაცრისფერი). აქვე შემოდის შავიც. სპექტრში არარსებული ფერები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან მხოლოდ სინათლის ხარისხით. ერთი ამათგან ნათელია, მეორე უფრო მეტად ნათელი, მესამე კიდევ უფრო მეტად და ა.შ. თეთრი, რუხი და შავი აქრომატული ფერებია (9, გვ.17), სხვა დანარჩენი — ქრომატული.

სპექტრულ ფერებს სამი ძირითადი თვისება გაჩნია. ეს არის ფერის ტონი, ანუ თვისებრიობა (რომელობა), სინათლის ხარისხი (ნათელობა) და ფერის ნაჯერობა. ფერი შეიძლება შეიცვალოს მხოლოდ ამ სამი მიმართულებით, ამიტომაც სპექტრულ ფერთა სისტემა სამგანზომილებიანია (11, გვ.6).

ფერთა აღნიშვნა ერთიანდება ტონის რამდენიმე ჯგუფში. ეს ჯგუფებია: წითელი, ყვითელი, ლურჯი და ა.შ., მაგრამ ფერები უპირისპირდება ერთმანეთს არა მარტო ტონით, არამედ ღიაობითაც. განსხვავება ღიაობის მიხედვით შეიმჩნევა ჯგუფის შიგნითაც და ჯგუფებს შორისაც. მაგ., ვარდისფერი წითელზე უფრო ნათელია; წითელი უფრო მუქია, ვიდრე ცისფერი და სხვა.

ქართულთან მიმართებით სვანური უფრო ღარიბია ქრომატულ თუ აქრომატულ ფერთა აღმნიშვნელი მონაცემებით, რასაც თავისი ახსნა ეძებნება. ბუნებრივია, შედარებით ნაკლებია საანალიზო ლექსებითა სემანტიკური დატვირთვაც.

ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით, წითელი არის კისხლისფერი, ძოწისფერი“. ლენტეხურ კილოში მისი შესატყვისია წვრანნი, ხოლო ლაშხურში — წვრანი (რედუცირებული ფორმა):

ბეფშ ხეწად წვრანნი ვისკვს (2, გვ.152, 4) — „ბავშვმა დაინახა წითელი ვაშლი“.

მარეს ქანხეთენან წვრანნი ვიკლად (2, გვ.124, 27) — „კაცს დაეხილა წითელი გველი“.

...დავს ახაყა წვრანნი ვანი ჯვეგ (1, გვ.334, 8) — „... დევს მოჰყავს წითელი ხარების ჯოგი“.

წვრანი ვანიშ ი ფერი ტუფ ხოჩა გეჭაჲ ლოქ ლი (1, გვ.269, 25)

— წითელი ხარისა და ძროხის ტყავი კარგი გამძლეაო“.

ზურალელ ზეთვარალე მკჷაფ დულაჲ თხუმუნ წვრანიდ ლგლავ

სტური ლესკელიარს ლგმდნისინ (3, გვ.55, 19) — „ქალები პაიჭების ნაცვ-
ლად მუხლის თავებამდე წითლად შეღებულ კანაფის გამაშებს იცვამდნენ“.

ამ ფუძისგან იწარმოება ნასახელარი ზმნა:

მგიჟი ჩუ იწრანის ტევანწლარ... (3, გვ.244, 37) — „მწიფობისას წი-
თღლებიან მტევნები“...

„წითლის“ სემანტიკურ ველში შეიძლება გავერთიანოთ შემდეგი კომპო-
ზიტები: ზისხიფერ — „სისხლისფერი“, ლნტ. ლემესკიფერ, ლშხ. ლემესი-
ფერ — „ცეცხლისფერი“, ლშხ. ლემესი ალიფერ — „ცეცხლის ალისფერი“,
ლნტ. ძაფანაფერ, ლშხ. პიმპილიფერ — „პიმპილისფერი“, ლნტ.
ინაღაფერ, ლშხ. ინღაფერ — „ჟოლოსფერი“, ანგური||აგურიფერ — „აგუ-
რისფერი“, ლნტ. ღვრჩიფერ, ლშხ. ღვრჩიფერ — „ნაკვერცხლისფერი“ (ღია
წითელი, ვარდისფერში რომ გადადის), ლშხ. ჭარხალიფერ — „ჭარხლის-
ფერი“, ლნტ. ღვინალაფერ, ლშხ. ღვინიფერ — „ღვინისფერი“, შინდიფერ
— „შინდისფერი“.

სხვა საგანთან მიმსგავსების გადმოცემისას ხშირადაა გამოყენებული
-შალ (-„ვით“) თანდებული (კომპოზიციის პარალელურად): ლნტ. ჭარხალ-
შალ წვრანნი — „ჭარხალივით წითელი“, ძაფანაშალ წვრანნი — „პიმპი-
ლივით წითელი“, ლეთანაფ ლგვრეშალ წვრანნი... ლშხ. თანაფ||ლეთანაფ
ლგვრეშალ წვრანი — „საადღგომო კვერცხივით წითელი“, მუჭვარიშალ
წვრანი — „ასკილივით წითელი“, ბიცანციშალ||ბგვანციშალ წვრანი —
„კოწახურივით წითელი“...

შენიშვნა:

ლენტეხურში ქართული ჭარხლისფერის
შესაბამისი სინტაგმა ვერ დავადასტურეთ,
მაგრამ გვხვდება ზემოაღნიშნული ჭარხალ-
შალ წვრანნი („ჭარხალივით წითელი“),
ლაშხურში კი გვაქვს როგორც ერთი, ისე
მეორე შემთხვევა. ამიტომ წითელი ფერის
ქვეჯგუფი ლაშხურში უფრო მდიდარი აღ-
მოჩნდა, ვიდრე ლენტეხურში: ჭარხალიფერ
— „ჭარხლისფერი“, მუჭვარიფერ — „ასკი-
ლისფერი“, წანწუფიფერ — „ძახველის-
ფერი“, გოწხირიფერ — „კოწახურისფერი“...

წითელი ფერი გამოხატავს:

1) სილამაზეს:

ლნტ. ჭარხალშალ წვრანნი აბაყარ... ლშხ. ჭარხალშალ წვრანი აყბარ
— „ჭარხალივით წითელი ლოყები“; ლამაზ გოგონაზე იტყვიან: თურაშაულ
უსგუშალ ხოლაყლაჟი აყბარ — „თურაშაული ვაშლივით ულაყლაფებს ლო-
ყები“, ბროწეულს ხაჯეშ — „ბროწეულს ჰგავს“, მუჭვარიშალ დინა —
„ასკილივით გოგო“.

2) სიმბინჯეს:

ლნტ. წვრანნი თერალ — „წითელი თვალები“, ლშხ. წვრანი მარე —
„წითელი კაცი“.

იმ ხაჯეშ, ბატო, მაძკალიბ წვრანი ლი! (სასაში) — „რას ჰგავს, ბა-
ტონო, როგორი წითელი!“

3) ადამიანის სახეს:

ლნტ. წვრანნი, ლშხ. წვრანი ნიჩჟ — „წითელი სახე“, ლნტ. წვრანნი
აბაყარ, ლშხ. წვრანი აყბარ — „წითელი ლოყები“...

4) სალანძღავ სიტყვას:

ლნტ. წგრანი ვიჯ — „წითელი გველი“, წგრანი გვეფ... ლშხ. წგრანი

წგრანი — „წითელი კუდიანი“, წგრანი ხელიკ — „წითელი ხვლიკი“, ეჩა
წგრანი შიბ-ჩუ — „მთლად წითელია“ (იტყვიან ისეთ ადამიანზე, რომელსაც
მთლად ლამაზია“.

5) წითელი კუდიანის ფერია. სვანეთში განსაკუთრებით გაურბიან წი-
თელთმიან და ჭრელთვალეება ადამიანთან შეხვედრას, რადგან ასეთებს კუდი-
ანებლად თვლიან.

გვეფ მარე ლოქ ლი მერხი ი მელ ზურალ, ხოშა ნაღალდ მერვაჲ
ჭრელ ლეთეჲ ი მგწრან ფერიშ, ეჭკალიბს ხაბლაჯეხ გვეფობს ი ანჭინხ,
ეჭ აკვედო ჩუ ხაღეხ გვეფარს (3, გვ.251, 15) — „კუდიანი კაცი არისო
წივი ან ქალი, უფრო მეტად ვინც ჭრელთვალეებიანი არის და მოწითალო
ფერის, ისეთს აბრალებენ კუდიანობას და ეჭვობენ, რომ კულიც კი უნდა
ჭრელეთ კუდიანებს“.

აღსანიშნავია ტოპონიმი წგრანუშ (ტყე, საძოვარი, მინერალური წყალი,
სასაშისა და უახუნდრის საზღვარზე):

ალ სგიმი ნაზუ ჩამგ წგრანი ფერ ხაზ გიმს ი ამხენქა მერუნს ხაღშ-
ხა წგრანუშ (3, გვ.215, 15-16) — „ამ მინერალური წყლის ჩამონადენზე მი-
წის ყველგან წითელი ფერი აქვს და ალბათ აქედან ჰქვია წგრანუში“.

წითელი აღნიშნავს ადამიანის სახის, თვალის ფერს ან საერთოდ
ფერს:

ლნტ. წგრანი კოკარ — „წითელი კაკლები“ (დიდი მოწითალო თვა-
ლები), ლშხ. წგრანი თე — „წითელი თვალი“.

ლნტ. მგწრან, ლშხ. წგრანი — „წითური, წითელთმიანი“.

ლნტ. წგრანი ტუფეშ — „წითური, წითელი კანისა“.

წითელი ძროხა — ლშხ. წადაჟ, ლნტ. წგრანა.

წითელი ხარი — ლნტ. ღვინა, ლშხ. ღვინაჲ, ლნტ. წიქარა, ლშხ. წი-
ჭრიაჲ.

მ.ქალღანის აზრით, წითელი ფერის ძროხის საკუთარი სახელი წადაჟ
მ ფერის აღმნიშვნელი სახელი იყო სვანურში და გენეტიურად უკავშირდე-
ბოდა წითელს (6, გვ.88-89).

სვანეთში ხარობს ისეთი მოწითალო ფერის ბალახი, რომელიც სიმწვა-
ნეში გადადის. მას ჰქვია ჭაფორ.

ფიქრობთ, ჭია-იშ-ფერ > ჭიაშფერ > ჭიაფერ > ჭაფერ+ჟ >
ჭაფორ „ჭიისფერი“.

ცნობილია, რომ ქართული წით და მეგრული ჭით-/ჭანური მ-ჭით
ძირები ჭერ კიდევ გეორგ როზენმა შეუღარა ერთმანეთს (15, გვ.3), ხოლო
ქართულ-ზანური ერთიანობისათვის *წითელ-ლ არქეტიპი აღადგინა გიორგი
კლიმოვმა (10, გვ.251; 7, გვ.465). სვანური წგრანი თავის ღროზე სომხურ
ლექსეებისთან დააკავშირა ნიკო მარმა (8).

ყვითელი არის ერთ-ერთი ძირითად ფერთაგანი (სუპეტრში ნარინჯის-
ფერსა და მწვანეს შორის); ოქროს ან ქარვის ფერი (ქეგლი). ქვემოცვა-
ნურში გვხვდება იგივე ლექსეები:

ღწვი ჭვეგს ყვითელ ნილაშტ ხეჩღა (2, გვ.130, 10) — „ღვეის
ყვითელი თიკანი ურევია“.

მუხვებში დაგრაჲ — ალ ნებარ მუგვი მაჯონ ლი ტანდ ი თვალდ.
ყვითელ გუგეფ ხარ (3, გვ.25, 1-2) — „მისმკვლელია“ — ეს ფრინ-
ბტრედის მსგავსია შესახედავად, მაგრამ ყვითელი მკერდი აქვს“.

გვხვდება ნასახელოარი ზმნაც:

ბაღე ჩუ იყვთელი ი ჩუ ხოშდენი (1, გვ.297, 40) — „ფოთლები ყვითლდება და ცვივა“.

ამ ჯგუფში შეიძლება გავაერთიანოთ შემდეგი ფერები: **ლნტ. ბიანფერ**, **ლშხ. ბიანფერ** — „ბიისფერი“, **ლნტ. ზაფრანანფერ**, **ლშხ. ძალ-ფანფერ** — „ზაფრანისფერი“, **ლნტ. ხინანფერ**, **ლშხ. ხინანფერ** — „ხინის-ფერი“ (ავადმყოფური ფერია; იტყვიან ადამიანზე, რომელსაც რაღაცის შერ-ცხვება: **ლნტ. ხინანფერიშდ ანსყან** — „ხინისფერი გახდა, გაფითრდა, გა-ყვითლდა“), **ლნტ. ბელყაჩაფერ**, **ლშხ. ბელყეჩიფერ** — „თხმელისფერი“ (მოყვითალო ფერი, რომელიც წითელში გადადის), **ლნტ. ჩალიფერ**, **ლშხ. ჩალაფერ** — „ჩალისფერი“, **ლშხ. მუჟღურა ბალაფერ** — „შემოდგომის ფოთლისფერი“ (ე.ი. მუქი ყვითელი), **ვოქრეფერ** — „ოქროსფერი“, **ჟანგი-ფერ** — „ჟანგისფერი“, **ლნტ. ყარიფერ** — „ყავრისფერი“ (ღია ყვითელი), **ლნტ. ლგარემი გვიგვეფერ**, **ლშხ. ლგარემი გუგვიფერ** — „კვერცხის გუ-ლისფერი“, **ლნტ. ლდგარიფერ**, **ლშხ. ლდგარანფერ** — „მკვდრისფერი“.

ქვემოსვანურში გვხვდება გამოთქმები: **ლნტ. ბიანშალ**, **ლშხ. ბიანშალ ყვითელ** — „ბიასავით ყვითელი“, **ლშხ. გოგლანდშალ ყვითელ** — „ცირცე-ლივით ყვითელი“.

ყვითლის სემანტიკური ველი ასე წარმოგვიდგება:

1) ავადმყოფური ფერი: **მარე თელდ ხინანფერიშ ლი** (მარგვიში) — „კაცი მთლად ხინისფერია“, **ბოფშ ლუყვთელე ლი ბიანშალ** (სასამი) — „ბავშვი ბიასავით გაყვითლებულია“.

2) ლანძღვა-გინების გამომხატველი: **ლშხ. ყვითელ მარე** — „ყვითელი კაცი“, **ლნტ. მგყვთელ მარე** — „მოყვითალო კაცი“, **ლშხ. ყვითელუაჟ** — „ყვითელა“, **ყვითელ ბია** — „ყვი-თელი ბია“, **ეჩა ყვითელაჟ ჟიბ-ჩუ** — „სულ მთლად ყვითელია“.

3) მკვდრის ფერი: **ლნტ. ლდგარიფერ**, **ლშხ. ლდგარანფერ**. **ყვითელი** შედის მცენარეთა სახელწოდებებშიც: ლაშხეთში ხარობს მსხლის ჯიში, რომელსაც **ყვითელაჟ ჰქვია** (სახელი ფერისა და გემოს მი-ხედვითაა დარქმეული), ხოლო პანტა ვაშლს **ოქროვა** („ოქროსფერი“) ეწო-დება.

მწვანე არის ნელლი ბალახის, ფოთლის და მისთ. ფერი; ხილვადი სპექტრის მარტივ ფერთა შორის უკავია რიგით მეოთხე ადგილი (ქველი); ლენტეხურსა და ლაშხურში მისი შესატყვისებია: **ბალანფერ**, **ბალანფერ** (შედარებით მუქი) და **მწვანილმწვანილ** (უფრო ღია):

ნენზ ბალანხი ფერიშ ლი (2, გვ.18, 13) — „სოჭი მწვანე ფერის არის“.

... **წვანილდ ლღაფ კაბარს ლგმშხებინს** (3, გვ.55, 3) — „მწვანედ შედებილ კაბებს კერავდნენ“.

ლურუსუ გვრიტ წვანილ ფერიშ ლი (3, გვ.33, 18) — „რუსული გვრიტი მწვანე ფერის არის“.

ალ საყდარისა ეგრხი წვანილ ლასხ ი ეგრხი მეშხე (1, გვ.238, 20) — „ამ საყდარში ზოგი მწვანე იყო და ზოგი შავი“.

ზისყილდ ქაკავზხ, ტიშნლ ჟი ლენხად წვანილ ბალანშლს (1, გვ.274, 2) — „რწყილი გაფრინდა, ტილი კი შერჩა მწვანე ბალახს“.

ლაშხურში შეგვხვდა ერთადერთი მაგალითი, სადაც მწვანე გამოხა-ტულია **აგრჟი** ლექსებით (**აგრჟი ზემოსვანურში მწვანესა და ლურჯ ფე-რებს აღნიშნავს**):

... ეჩანლო ფერჟი ფერიშდ ჩვალფენდახ... (3, გვ.42, 23) — „... შემდეგ მწვანე ფერად ღებავდნენ“.

მწვანის სემანტიკურ ველში შეიძლება გავაერთიანოთ შემდეგი სიტყვათშეხამებანი: ლნტ. ბალეფერ, ლშხ. ბალემიფერ — „ფოთლისფერი“ (მუქი მწვანე), ლნტ. მოლაფერ, ლშხ. მოლიფერ — „მდელოსფერი“ (ღია მწვანე), იამიფერ — „წყლის ხავსის, ჭაობისფერი (მუქი მწვანე), ხავსიფერ — „ხავსისფერი“ (ღია მწვანე, ხავერდის მაგვარი), მერხელიფერ — „ჭინჭრისფერი“ (მუქი მწვანე), ლშხ. გაკა ქერქიფერ — „ნიგვზის ქერქისფერი“, ნეზვრაფერ — „სოჭისფერი“ (მუქი მწვანე), ნანდველიფერ — „ნადვლისფერი“ (მომწვანო, რომელიც ყვითელ ფერში გადადის), ლნტ. შაბიამანიფერ, ლშხ. შაბიამანიფერ — „შაბიამნისფერი“.

მწვანე გამოხატავს:

1) ადამიანის თვალის ფერს:

მწვანილ თე — „მწვანე თვალი“

2) სალანძღავ სიტყვას:

ლშხ. მწვანილ მწრე — „მწვანე კაცი“;

ლშხ. მწვანილ ფერიშ ნიჩჷ — „მწვანე ფერის სახე“.

3) სიმახინჯეს:

ლნტ. ხოლა მერხელიფერიშ თერალ — „ცუდი ჭინჭრისფერი თვალე-ბი“.

ლურჯი არის სპექტრის ერთი ძირითადი ფერთაგანი — მუქი ცისფერი (ქველი); ქვემოსვანურში ლურჯი და ცისფერი ერთი კომპოზიციით გამოიხატება, ესაა ლნტ. დეცეფერ, ლშხ. დეცეფერ|დეცემეფხეფერ; თუმცა იშვიათად ლურჯსაც ხმარობენ:

...ნენზ ბალანზი ფერიშ ლი, დეც — დეცეფერიშ ედ ლურჯ (2, გვ.18, 13) — „სოჭი მწვანეა, ცა — ცისფერი ან ლურჯი“.

... ალ ნეპარს გუ დეცე ფერიშ ხარ (3, გვ.31, 32) — „... ამ ფრინველს მკერდი ცისფერი აქვს“.

მელაქანლო. ალ ნეპლონლ ბელურლოლაზუმ გარ ლი. დეცემეფხე ი ყვითელ ფერშე ჭვრელ ლი (3, გვ.24, 22-23) — „ჩიტბატონა — ეს ფრინველი მხოლოდ ბელურასხელაა, ცისფერი და ყვითელი ფერით ჭრელია“.

ამ ჭგუფში შეიძლება გავაერთიანოთ: ლნტ. ლილანფერ, ლშხ. ლილანფერ — „ლილისფერი“, ლნტ. ძუღვანფერ, ლშხ. ძუღვანფერ — „ზღვისფერი“.

ლურჯი და ცისფერი გამოხატავს:

1) ადამიანის თვალის ფერს:

დეცეფერიშ თერალ — „ცისფერი, ლურჯი თვალები“.

2) გაფითრებას:

დენა დეცეფერიშდ ანსყან (ბაბილი) — „გოგო გალურჯდა“;

ზურალ ლილანფერიშდ ანსყან (ლექსურა) — „ქალი ლილისფერი გახდა“;

ეჯ მარეს ჩჷ ათედეცეფერან პილალ (წანაში) — „იმ კაცს ტუჩები გაულურჯდა“ (გულშეწუხებულ ადამიანზე იტყვიან), ე.ი. ამოსავალია დეცეფერიშ („ცისფერი“). მ.ქალდანის თვალსაზრისის მიხედვით, სვანური გრჟი ქართული ლურჯისაგან უნდა მომდინარეობდეს (ლურჯი > *ლგრჟი > ჯგრჟი ბქ./ქს., გრჟი ზს. დეზაფრიკატიზაციისა და ლ/მ ფონემათა მონაცვლეობის საფუძველზე) (4, გვ.214-215; 5, გვ.204).

ამრიგად, შეიძლება დავასკვნათ:

ქრომატულ ფერთა გამოსახვის საშუალებანი არც ისე ბევრია სვა-

ნურში და რაცაა, ძირითადად, ქართული ენიდანაა შესული ან მისი ფონეტიკურად სახეცვლილი ვარიანტია (შდრ., აქრომატულ ფერთა ლექსემები: ლნტ. მე-შხ-ე, ლშხ. მე-შხ-ე — „შავი“; ლნტ. თვეთვენე||თეთენე, ლშხ. თვეთენე — „თეთრი, რომლებიც საერთო-ქართველურ არქეტიპთა რეფლექსებს წარმოადგენენ სვანურში).

დამოწმებული ლიტერატურა

1. სვანური ენის ქრესტომათია, თბილისი, 1978.
2. სვანური პროზაული ტექსტები, III, ლენტეხური კილო, თბილისი, 1967.
3. სვანური პროზაული ტექსტები, IV, ლაშხური კილო, თბილისი, 1979.
4. ქალდანი, 1979 — მ. ქალდანი, მესამე სუბიექტური პირის ნიშნის საკითხისათვის სვანურში, საენათმეცნიერო კრებული, მიძღვნილი გივი მაჭავარიანის ხსოვნისადმი, თბილისი, 1979.
5. ქალდანი, 1962 — მ. ქალდანი, სვანური ენის ბეჩოური კილოკავის ფონეტიკური თავისებურებანი, იკე, XIII, თბილისი, 1962.
6. ქალდანი, 1969 — მ. ქალდანი, სვანური ენის ფონეტიკა, I, უმლაუტის სისტემა სვანურში, თბილისი, 1969.
7. ფენრიხი, სარჯველაძე, 1990 — ჰაინც ფენრიხი, ზურაბ სარჯველაძე, ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი, თბილისი, 1990.
8. მარი, 1932 — Марр Н.Я., Яфетическое название красок и плодов в греческом, ТАЮМК, 1932.
9. ალექსევი, 1952 — Алексеев С.С., Цветоведение, Москва, 1952.
10. კლიმოვი, 1965 — Климов Г.А., Этимологический словарь картвельских языков, Москва, 1965.
11. შემაკინი, 1960 — Шемякин Ф.М., К вопросу об отношении слова и наглядного образа (цвета и его названия), изв. АПИ РСФСР, Москва, 1960, вып. 113.
12. როზენი, 1845 — Georg Rosen, Über die Sprachen der Lazen, Berlin, 1845.

Tsira Gogebashvili

Lexemes of Chromatic Colours in Lower Svan

Summary

There are not so many means expressing chromatic colours in Svan, and when they are, they are borrowed from Georgian, or they are phonetically modified variants of the corresponding Georgian forms.

ქვეყნის ბოლომდე

ინდიგენური სახელებისათვის

ინდიგენური სახელები — ესაა ამა თუ იმ ენის სისტემაში არსებული ოდინდელი ანთროპონიმული ლექსიკა, კერძო შემთხვევაში, სახელები, რომელთა ნაწილი ამჟამადაც შემორჩენილია საქართველოს სხვადასხვა რეგიონში. მათ შორის ბევრი პირველსაწყისად იხმარება, ხოლო ბევრს სტრუქტურა შესცვლია და ახლა ძნელი ხდება მისი სიძველის მტკიცება.

საინტერესოა სურათს იძლევა ინდიგენურ სახელთა სემანტიკური ჯგუფები და სტრუქტურული მოდელები, რომელთა ანალიზი გარკვეულწილად ამდირებს ქართულ აფიქსურ სისტემას.

წინამდებარე სტატიაში შევჩერდებით ინდიგენურ სახელთა სემანტიკურ ჯგუფებზე, რომლებშიც შემოდის როგორც მოტივირებული, გაანთროპონიმებული სიტყვები, ისე არამოტივირებული სახელები.

გაანთროპონიმებული სიტყვები, ძირითადად, ქართულ ნიადაგზე შექმნილი სახელებია. ამიტომაც გამოჩნეული იგი ნათელი და ადვილსაცნობი სემანტიკით, მაგრამ საკუთარ სახელთა, მით უმეტეს, ინდიგენურ ანთროპონიმთა, დაყოფა შინაარსიან და უშინაარსო სიტყვებად, პირობითია. ე.წ. უსემანტიკო, სპონტანურად შექმნილი სახელი, კერძოდ, ქართულ ნიადაგზე აღმოცენებული, განპირობებულია გარკვეული მიზეზით — კონკრეტულად შინაარსით. გარდა ამისა, ხმაბაძვით, ფუძის გარკვევებით, რომლებშიც, თავის მხრივ, ხდება სხვადასხვა ფონეტიკური კანონზომიერებანი. ასე რომ, არამოტივირებული სახელებიც დიაქრონულ ჭრილში არ არის სპონტანური. მათი უმეტესობის განპირობებულობა დღეს დაჩრდილულია, თორემ ოდესაც მის შექმნას უნდა ჰქონოდა გარკვეული საფუძველი. ასეთებად პროფ. ზურაბ ჭუმბურიძის წიგნში „რა გქვია შენ?“ დასახელებულია: გულაბერ, ზეზვა, სესია...

გასაკუთარსახელებული სემანტიკადაუბინდავ ანთროპონიმებზე დაკვირვება ავლენს, რომ საკუთარ სახელებად მოქცეულა მცენარეთა, ცხოველთა და ფრინველთა, ღვთაების, ადამიანთა, კოსმოსურ საგანთა და მოვლენათა, ეთნოსთა და ცალკეულ დიალექტურ ჯგუფთა სახელები, აგრეთვე, ეპითეტები და თვით მოქმედება-მდგომარეობის გამოხატველი სიტყვები. ეს უნივერსალური მოვლენა და ონომასტიკურ ლიტერატურაში ზოგიერთ მათგანს საგანგებო ტერმინებით აღნიშნავენ. ესენია — ფიტოფორული, ზოოფორული და თეოფორული სახელები. ინდიგენურ ონიმთა დანარჩენ ჯგუფებს გამოვყოფთ ჩვენი შემუშავებული ტერმინებით.

ა) **ფიტოფორული ანთროპონიმები.** ფიტოფორულ ანთროპონიმებად მიჩნეულია მცენარეთა აღმნიშვნელი აპელატივებისაგან მიღებული ონიმები. ასეთებია: ია, ენძელა, მაყვალა, ვარდო|ვარდიკო, ფოთოლა, კაკალა, ლერწმისა, წაბლა...

ბ) **ზოოფორული ანთროპონიმები.** ზოოფორულ ანთროპონიმებად მიჩნეულია ცხოველთა და ფრინველთა აღმნიშვნელი სახელებისაგან წარმოქ-

მნილი ონიმები: კურდღელა, მგელა||მგელია||მგელიკა||მგელიტა||მგელო||მგელუკა, ფოცხვერა, ირემა||ირმისა, ძაღლიკა, ლომა||ლომიტა, ჩიტა||ჩიტო, შოშია||შოშიტა, ბუა, ბულბულა, ყორანა, ვეფხვია, პეპელა, კალმახი, გვრიტა||გვრიტინე, მერცხალა, მწყერა...

გ) თეოფორული ანთროპონიმები — მომდინარეობენ ღვთაების აღმნიშვნელი საზოგადო თუ საკუთარი სახელებიდან: ღვთისო||ღვთისია, ქიტესა, უფლისა||უფლოს, არმაზელა...

ზემოთ დამოწმებული კლასიფიკაციის ანალოგიით ჩვენ ცალკე ჯგუფებად გამოვყავით და შესაბამისი ტერმინები შევუფარდეთ ადამიანის აღმნიშვნელი ცნების, კოსმოსური ობიექტებისა და მოვლენების, ეთნონიმების, ზმნებისა და სახელზმნების შემცველ ონიმებს, ეპითეტებიდან და მეტსახელებიდან მომდინარე ონიმთა ჯგუფს, რომელთა გარკვეული ნაწილი საკუთარ სახელთა უძველეს ფონდს ქმნის. ესენია:

დ) პერსონოფორული ანთროპონიმები — ე.ი. ადამიანის ცნების აღმნიშვნელი გასაკუთარსახელებული სიტყვები: ბაპუნა, დედუნა||დედისა, ვაჟა||ვაჟა-ვაჟაური||ვაჟიკა||ვაჟობა||ვაჟონია||ვაჟუნა, გოგო||გოგონა, კაცი||კოჩი, მამი-ღურა, ბიჭი||ბიჭური||ბიჭია||ბიჭილა||ბიჭინა...

ე) კოსმოფორული ანთროპონიმები — ესენია კოსმიურ ობიექტთა თუ მოვლენათა აღმნიშვნელი გასაკუთარსახელებული სიტყვები: ვარსკვლავისა, წვიმისა, მზია, კამარა, მთვარა||მთვარისა, ცისმარი...

ვ) ვერბოფორული ანთროპონიმები — ვერბოფორული ვუწოდეთ ინდიგენურ ანთროპონიმთა იმ ჯგუფს, რომელთაც საფუძვლად უდევთ ზმნური და სახელზმნური სიტყვები. ასეთებია: მახარე||მახარა||გაიხარა||გამეხარდი, ნასიდა, არგელოდი||არველოდი, გამიგონი, გამახელა, გაიზარდი||გამეზარდი||გამეზარდა||ირდიკო (მეგრ. გაზრდილიყავ), არმინდა||არმინდი, გამილაღდი, გაცხადია (მეგრ. გააცხადე), გაჭირდია, ღავიანა, ივარგე, მეწყინა, მეწადი, მოლოდინა, მძულია...

ზ) ეპითეფორული ანთროპონიმები¹ — ესაა ეპითეტები, კერძოდ, ატრიბუტული მსაზღვრელები, რომელნიც გამოპყოფიან საზღვრულს, მიუღიათ თავისთავადობა და ონიმებად ქცეულან: საყვარელა, თეთრუა, ახალა, თბოლა, უგონური, ოქროპირი, უმცროსა, ელვარა, უებრო, უმანკო, გულადი, გულოვანი, დიდო, კარგო, მოკლია, მხიარულა...

ზოგჯერ მსაზღვრელ-საზღვრული იქცევა ხოლმე ეპითეფორულ ანთროპონიმად: ცისნამი, ქალთამზვე, მზექალა...

თ) ანთროპონიმებად ქცეულა ღღეთა, თვეთა, ღღესასწაულთა აღმნიშვნელი აპელატივები: აღღგომელი||აღღგომელა, იანვარა, პარასკევა||პარასკა, შაბათა, არმისა...

ამ ტიპის ანთროპონიმთა ჯგუფს, აღბათ, შეესაბამება კალენდარული სახელები, მაგრამ რადგან კალენდარული სახელები სულ სხვა ტიპის ანთროპონიმთა აღსანიშნავადაა გამოყენებული და დამკვიდრებული, ამ შემთხვევაში ეს ტერმინი გამოირიცხება.

ი) თიკუნოფორული ანთროპონიმები — საკუთრივ ანთროპონიმთა ნაწილი მეტსახელებიდანაა წარმოებული. პროფ. ალ.ღლონტი წერს: „ანთროპონიმთა მთავარი ნაწილი სწორედ მათგან მომდინარეობსო, და დამატებით თავდაპირველად თიკუნი უნდა ყოფილიყო შემდგომ საკუთარ სა-

¹ თიკუნოფორულ ანთროპონიმებში, ბუნებრივია, არ შემოვა ეპითეტისანი ანთროპონიმები. შდრ. ღღელი და ობოლ კვირია, ბერი და ბერი ლუხუში.

ხელად მიჩნეული — ძალღიკა, ვეფხვია, ლომა, მგელიკა...²

თიკუნოფორულ სახელებში ჩვენ ვგულისხმობთ არა ამ ტიპის სახელებს, არამედ შერქმეული მეტსახელებიდან წარმოებულ ანთროპონიმებს. მაგალითად, მეტსახელ კუნძი-დან წარმოქმნილი კუნძა (ფშ. ს.მაკალათია), კუტი-დან მიღებული კუტა|კუტაველი|კუტალია|კუტატი|კუტაშე|კუტური³.

კ) ძალიან მცირე რაოდენობა (თითქმის ერთეულებით რომ განისაზღვრება) სახელებისა წარმოქმნილია უღეტრებისაგან. ასეთებია: გვიანა (← გვიან), ჩქარა, გინდრა...

ლ) ეთნოფორული და თემოფორული სახელები — მომდინარეობენ ეთნოსთა და მასში შემავალ დიალექტურ ჯგუფთა აღმნიშვნელი ონიმებიდან. ხდება ამ ტიპის ონიმების ხელმეორე ონიმიზაცია, ანუ, ვთქვათ, რომელიმე ეთნოსის აღმნიშვნელი ონიმის მოქცევა ადამიანის ონიმად, ანუ ანთროპონიმად. ასეთებია: ქართლოსი, თურქი|თურქია|თურქა, ბერძენა... ასევე რომელიმე დიალექტური ერთობის სახელების მოქცევა ანთროპონიმად: მესხა, ჯავახა...

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ეს ორი ცნება — ეთნონიმი და დიალექტურ ჯგუფთა სახელდება თემონიმი მოიაზრებოდა ერთ სიტყვაში — ეთნონიშში, რასაც საფუძვლად ედო ასევე არამართებული და, შეიძლება ითქვას, ამა თუ იმ ერისთვის მომაკვდინებელი გაგება.

ეროვნების ამ პრობლემურ საკითხს, როგორც ტ.ფუტყარაძე აღნიშნავს, „ფასეული ნაშრომი უძღვნა როლანდ თოფჩიშვილმა („რად გვჭირდება ეთნიკური ტერმინების გაუმართლებელი ხმარება“, ლიტ. საქ., 1995, №33-35), სადაც ავტორი ასკვნის, რომ საქართველოს სხვადასხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარის მოსახლეობის მოხსენიება ეთნოსად, ეთნიკურ ერთობად, არ შეიძლება. ეს „გარედანაა თავს მოხვეული“ და მას უნდა ეწოდოს „ეთნოგრაფიულ-დიალექტური ერთეული“.

აღნიშნულ წერილში აშკარად ხელშესახებია პროტესტი — ეთნოსში ცალკეული დიალექტური გაერთიანებების წინააღმდეგ მიმართული. ამ პრობლემამ შემდგომი განვითარება პოვა ტ.ფუტყარაძის წერილში „ეთნოსის, ეთნონიმისა და სხვა ტერმინთა შესახებ“, სადაც ავტორის აზრით, ცნებაში „ეთნოგრაფიულ-დიალექტური“ მაინც მოიაზრება „ეთნიკური“. გარდა ამისა, სამსიტყვიანი ტერმინი უმჯობესია უფრო მოქნილი ერთსიტყვიანი ტერმინით შეიცვალოს. ტ.ფუტყარაძის აზრით, ეთნოსით უნდა აღინიშნოს ოდენ დამოუკიდებელი ეთნოსტრუქტურისა და ენის მქონე ადამიანთა ერთობები, ხოლო „ერთი ეთნოსის შიგნით არსებული ლოკალური ჯგუფების“ აღსანიშნად გვთავაზობს ტერმინს თემი (და არა ტომი, რომელშიც, ავტორის აზრით, მოიაზრება პირველყოფილი საზოგადოებრივი გაერთიანებები). შესაბამისად, ამა თუ იმ ეთნოსისა თუ „თემის“ აღმნიშვნელ სახელებს (ონიმებს) უნდა ეწოდოს ეთნონიმი და თეონიმი. ამ კუთხით ეთნონიმად მიიჩნევა — ქართველი, ხოლო კახელი, გურული, იმერელი... — თეონიმებად.

ჩვენი მხრით დაგუმატებთ, რომ შესაბამისი ონიმებიდან ანთროპონიმებად მოქცეულ სიტყვებში გამოიკვეთება ორი ჯგუფი: I. ანთროპონიმირებული ეთნონიმები და II. ანთროპონიმირებული თემონიმები, თუკი ცალკე-

² ალ.ლონტი, ქართველური საკუთარი სახელები, 19

³ საგულისხმოა ის ფაქტიც, რომ ერთი სიტყვა ერთ შემთხვევაში მეტსახელია, მეორე შემთხვევაში — საკუთრივ ანთროპონიმი. ამის დამადასტურებელი მაგალითები საქაოდაა მოცემული ალ.ლონტის „ქართველურ საკუთარ სახელებში“. ასეთებია: კუჭა, მწარია, ოღანე, პანტო, ლამაზა (მეტ.)|ლამაზო (საკუთრივ ანთროპონიმი), ლალა, კულა, ყუტა.

ული დიალექტური ჯგუფის აღსანიშნად მიღებულ იქნება — თემი⁴. აღნიშნულ ანთროპონიმირებულ ჯგუფებს შესაბამისად ვუწოდებთ ეთნოფორული სახელები და, პირობითად, თემოფორული (შესაბამისად, ტომოფორული) სახელები. ერთი ეთნოსის ფარგლებში ეთნოფორულ სახელებად გვხვდება ერთი შესატყვისი ონიმი, მაშინ როცა თემოფორული სახელები გაცილებით მეტია. ეს ბუნებრივია. პოტენციურად იმდენი თემოფორული (ან ტომოფორული) სახელის წარმოქმნა შეიძლება ეთნოსის ფარგლებში, რამდენ დიალექტურ ერთობასაც შეიცავს იგი.

აპელაციებიდან თუ სხვა ტიპის ონიმებიდან გაანთროპონიმებული ინდივენტურ სახელთა დიდი ნაწილი შინაარსობლივად ვერ თავსდება ამ კლასიფიკაციაში. ისინი გავაერთიანებთ სხვადასხვა საგანთა აღმნიშვნელი სიტყვების შემცველ ანთროპონიმთა ქვეჯგუფში. ამ ტიპისაა: უღვინობა, ალმასა, ატლასურა, იმედი|იმედა, გვარისა, გლეხა|გლეხი, გამირი|გამირო, გულო|გული-სა, თავისა, თვალია|თვალიკა|თვალობა...

გამჭვირვალე, გარკვეული სემანტიკის შემცველი ანთროპონიმები ენის უწყვეტის ფონდის კუთვნილებაა, რომელთა მცირე ნაწილს სტრუქტურის შეუცვლელად დაეკისრა ახალი ფუნქცია — სახელდების ფუნქცია. ძირითადად ნაწილმა ფუნქციის შეცვლასთან ერთად ფორმაც იცვალა. სახელდების ფუნქცია ფორმის შეუცვლელად დაიმკვიდრეს ონომასტიკურ სისტემაში ისეთმა სიტყვებმა, როგორცაა: ია, ენქელა, ორბი, გუგული, გოგო, გულადი, გულვანი... ამავე რიგში უნდა ჩაირიცხოს, ე.ი. ონომასტიკურ ჭრილში ფორმაცვლელ ანთროპონიმებად უნდა მივიჩნიოთ ვერბოფორული სახელები. თავისთავად, ზმნა ფორმაცვალებადი სიტყვაა, მაგრამ სახელდების ფუნქციით მისი გამოყენებისას მკვიდრდება მისი ერთ-ერთი ფორმათაგანი უკვე არსებული ზმნური მოდელით და არა საწარმოქმნო აფიქსებით ანთროპონიმირებული ე.ი. ზმნის მრავალსახოვან ფორმათა შორის ონიმად იქცევა ერთ-ერთი ზმნური ფორმა. ვთქვათ, გამახელა|გაგახელა|გავახელე|გაახელე ფორმებიდან ანთროპონიმად ქცეულა ერთი სახეობა — გამახელა. არაიშვიათად ანთროპონიმად მოქცეულა ერთი ზმნის რამდენიმე ფორმაც, მაგრამ თუ ფორმატივულად ისინი ერთი ზმნის სხვადასხვა ფორმებია, ონომასტიკური ასპექტით — სხვადასხვა სახელებია. ამ ტიპისაა — გამეზარდი|გამიზარდი|გამეზარდი|გამიზარდი|გამეზარდა...

გასაკუთარსახელებულ ინდივენტურ სიტყვებში ფუძის მიხედვით გამოიყოფა ორი ჯგუფი — ერთფუძიანი ანთროპონიმები, უაფიქსოდ თუ აფიქსით წარმოებული და კომპოზიტური სტრუქტურები.

ორი და მეტფუძიანი ანთროპონიმები — ანუ სინთეზური ანთროპონიმები, ვფიქრობთ, ენის სისტემის ძირძველი ფონდის კუთვნილებაა. საკუთარ სახელთა ამ ტიპის წარმოება ჯერ კიდევ მაშინ უნდა ჩასახულიყო, როცა ცნებათა გამოხატვა ხატოვანი და გამჭვირვალე იყო. სინთეზური სახელები საზოგადოების განვითარების განვლილი ეტაპის კუთვნილებაა, თუმცა ამატ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში, შემორჩენილია ამ ტიპის ინდივენტური სახელებიც.

სინთეზურ-კომპოზიტურ სახელებად დასტურდება: იათამზე|იამზე, ია-ღულა, გულთამზე, ვაყიბედი, მზევარ|მზევარიკა, პირიმზე|პირიმზისა, თოლ-მზილა, ახალბედა, ახალკოჩი, მამისთვალა, მამისბედა, ლომკაც, ღვთისავარ,

⁴ რაც შეეხება ტერმინს „თემი“ — ჩვენი აზრით, მისი თავდაპირველი დანიშნულება უდავოდ იყო პირველყოფილი საზოგადოებრივი გაერთიანებების აღნიშვნა, მაგრამ დღეს ამ სიტყვას უფრო ახალი გაგება. კერძოდ ის, რომელსაც ბ-ნი ტ. ფუტყარაძე გულისხმობს „თემში“.

მამაგულა, ოქროპირ, არდაზიანი, ოროქალ, ასლამაზ... ამ ტიპის სახელები განსაკუთრებით პოპულარული იყო შუა საუკუნეების ქართული ყოფისთვის, რასაც ადასტურებს ისტორიული დოკუმენტები.

დაბოლოს, კონკრეტულად ინდიგენურ სახელებს განეკუთვნება არა ზემოთ დასახელებული ენძელა, მთვარისა, ფოცხვერა, ქიტესა, დედისა, მამისბედა, გამიხარდი-მეწყინა-ს... ტიპის ანთროპონიმები.

ინდიგენური სახელები, როგორც აღვნიშნეთ, პირველხმარებული, ენის უძველესი ფონდის კუთვნილი სახელებია. ზემოთ გამოყოფილ სახელთა სემანტიკურ ჯგუფებში წარმოდგენილი ანთროპონიმების ნაწილი, ახლანდელი გაგებით, თითქოს არ ატარებს არქაულობის იერსახეს, მაგრამ ეს სიტყვები ქართული ენის სისტემაში უთუოდ პირველგააზრებული და პირველშემუშავებული ანთროპონიმებია. ზემოთ ჩამოთვლილი ანთროპონიმების გასაკუთარსახელება საზოგადოების განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე უნდა მომხდარიყო. ჩვენი აზრით, ასე ყალიბდებოდა ქართული ანთროპონიმოკონის გარკვეული ფონდი საწყის ეტაპზე. ბუნებრივია, საწყისი საფეხურები ქრონოლოგიურად ერთი და იგივე არ იყო, მაგრამ ქართულად სემანტიზებული ანთროპონიმები ქართული ყოფის წიაღში წარმოიქმნენ. ამიტომ ყველა ქართული სემანტიკით გაუღებრებული ანთროპონიმი უნდა ჩაითვალოს ინდიგენურ სახელად და კიდევ — სწორედ ამ ტიპის ონიმებში ჩანს არა მარტო ქართველური ანთროპონიმოკონის ჩამოყალიბების გზა, არამედ ერის მეტყველება-აზროვნების განვითარების გზაც.

Ketevan Goderdzishvili

Indigenous Names

Summary

A great number of Old Georgian indigenous names have reached our days. Some of them has maintained their originality and many have changed their structure.

Indiginity has been mainly preserved by phitophoric, biophoric, personophoric, and cosmophoric anthroponyms.

The nomenclature of indigenous names reflect, somehow, the epoch, territory, way of life, fashion.

ნანა გულუა, რედაქტორი

სამეცნიერო კოდების შერევისათვის მეცნიერთა
ქართულ სალიტერატურო ენაზე მეცნიერებისას

I. კითხვითი წინადადების ინტონაცია

თანამედროვე ქართულ ენაში კითხვითი წინადადების ორ ტიპს გამო-
ყოფენ: პირველი ტიპისაა წინადადება, რომელშიც კითხვითი სიტყვა არა
გვაქვს; მეორე ტიპის წინადადებაში კითხვითი სიტყვაა გამოყენებული.

კითხვითი ინტონაციის მრავალფეროვნების მიუხედავად, ყველა მათგან-
ისათვის განმსაზღვრელია კითხვითი სიტყვის ქონა-არქონა და, ამდენად,
ინტონაციის მხრივაც ძირითადად ორი ჯგუფი გვაქვს (ახვლედიანი, 1966,
139).

ცნობილია ძველი ქართულის ვითარება: პირველი ტიპის წინადადე-
ბაში ინტონაციას განსაზღვრავდა კითხვითობის -ა ნაწილაკი. მისი კანონ-
ზომიერი ეკვივალენტი ამჟამადაც აქვს მეგრულს (-ა), ხოლო ლაზურის „-ი
უნდა იყოს იგივე -ი, რასაც სვანური იყენებს კითხვითს წინადადებაში“
(ჩიქობავა, 1942, 187).

მეგრულსა და თანამედროვე ქართულ სალიტერატურო ენას შორის
სხვაობაა პირველი ტიპის წინადადებაში: მეგრულში ინტონაციის განმსაზღ-
ვრელია კითხვითი ნაწილაკი (-ა), ქართულში იგი აღარა გვაქვს:

მოსავალ გეჟოფიო? „მოსავალი აიღე?“

დაჩხირს ბუნარს ქედარზანქო? „ცეცხლს ბუნარში დაანთებ?“...

მეგრელის ცნობიერებაში არსებული კითხვითობის (-ა) ელემენტი „აი-
ძლებს“ ქართულ სალიტერატურო ენაზე მეცნიერულ მეგრულს, ცვალოს ინ-
ტონაცია პირველი ტიპის წინადადებაში, რაც წინადადების ბოლო სიტყვის
უკანასკნელი ხმოვნის ან დაგრძელებითა და ტონის ამაღლებით, ან ხმოვნის
გაორმაგებით გამოიხატება. ეს ხდება უფრო ხშირად ზმნურ ფორმაში. რაც
შეეხება სახელს, აქ მახვილი ფუძისეულ ხმოვანზე მოდის და არა ხმოვან-
სუფიქსზე.

მეორე ტიპის (კითხვითსიტყვიან) წინადადებაში პირველის მსგავსი ინ-
ტონაციური ცვლილებები, ჩვენი აზრით, ანალოგიით შეიძლება აიხსნას, —
ქართულ სალიტერატურო ენაზე მეცნიერებისას მეგრული ინტონაციის ერთ
ტიპს ავრცელებს ყველა სახის კითხვით წინადადებაში.

II. სტატიკურ და დინამიკურ ზმნათა აღწერითი (რთული)
ფორმების საკითხისათვის (იქნებოდეს იქნება)

მეგრულში გამოყოფენ რთული აგებულების ზმნურ ფორმებს და
შეკრივთა წარმოებაში განიხილავენ „მყოფადუსრულის“ სახელწოდებით; იგი
შედგება კავშირებითი I და იცი||იყუაფუ „იქნება“ მეშველი ზმნისაგან (თო-
ფურია, 1967, 112; ჭუმბურიძე, 1986, 135-139):

კორობუნდას იცი||იყუაფუ „კრეფდეს იქნება“;

ხუნდას იცი|იყუაფუ „არღვევდეს იქნება“;

დგუდას იცი|იყუაფუ „იღგეს იქნება (იღგება, იღგომება)“;

ხედას იცი|იყუაფუ „იჯდეს იქნება (იჯდება, იჯდომება)“...

სტატეკური ზმნების კავშირებითის ფორმას ენაცვლება წარსული დროის მიმღობა: დგუდას იცი|ლოღუმეღ იცი; ხედას იცი|ლოხუნელ იცი; კირუდას იცი|ლოკირიღ იცი „ებას იქნება, დაბმული იქნება“; ჯანუდას იცი|ლონჯირელ იცი „იწვეს იქნება, დაწოლილი იქნება“...

დინამიკური ზმნის კავშირებითს ამგვარი მონაცვლე არა აქვს, ვნებითს შეიძლება ჰქონდეს, მაგრამ ამ შემთხვევაში შინაარსობრივი სხვაობა საგრძნობია:

იზუაფუდას იცი|იყუაფუ „იზილებოდეს იქნება“;

ზელი იცი|იყუაფუ „მოზელილი იქნება“...

ქართულ სალიტერატურო ენაზე მეტყველებისას აღნიშნული კონსტრუქციები მეგრულს „აიძლებს“, შექმნას შინაარსობრივად ადეკვატური ფორმები; რაკილა ქართულის მსგავს კონსტრუქციებში კავშირებითი არ მონაწილეობს, მის კომპენსაციას მეშველი ზმნის ანალოგიური ფორმა წარმოადგენს:

ყებურს მიკოხედას იცი „შუაცეცხლს მიმჯდარი (იქნებოდეს) იქნება“ (ზუსტი შესატყვისი იქნებოდა „შუაცეცხლთან იჯდეს იქნება“, რაც გვხვდება კიდეც).

დამხმარე ზმნის ორმაგი გამოყენება უფრო მეტად იმ შემთხვევაში გვხვდება, როცა მეგრულში მიმღობასთან ერთად კონსტრუქციაში მონაწილეობენ აფუ(ლლუ) „აქვს; არის“ და იცი „იქნება“ დამხმარე ზმნები:

ჰკირიღ აფუდასგნ(ლლუდასგნ) იცი „დაჭრილი ექნებოდეს იქნება“;

გორიღ აფუდასგნ(ლლუდასგნ) იცი „მოძებნილი ექნებოდეს იქნება“...

დამოწმებული ლიტერატურა

1. ახვლედიანი, 1966 — გ.ახვლედიანი, ზოგადი ფონეტიკის შესავალი, თბ., 1966.
2. თოფურია, 1967 — ვ.თოფურია, შრომები, I, თბ., 1967.
3. ჩიქობავა, 1942 — არნ.ჩიქობავა, მახვილის საკითხისათვის ძველ ქართულში, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ.III, №2, 3; 1942.
4. ჭუმბურიძე, 1986 — ზ. ჭუმბურიძე, მყოფადი ქართველურ ენებში, თბ., 1986.

Nana Gulua, Revaz Sherozia

On the One Aspect of the Mixing of Speech Codes

Summary

When observing the representatives of various communities of Georgia speaking the literary language, some peculiarities are noticeable: Javakhians, Ingiloans, Tushians, Imeretians, Svans, Lazes, Gurians, Acharians... use peculiarly various linguistic means, archaic among them.

The interrogative suffix, preserved in Megrelian (a correspondent of the Old Georgian suffix **-a**), subconsciously 'dictates' a Megrelian-speaking individual to change the intonation of a sentence while speaking the literary language.

ეკა ლალიანი

კავშირებითის ფორმათა რედუცირებისათვის მეგრულში დალოცვა-წყევლის ფორმულებში (მეგრული და ქართული მასალის შეპირისპირებითი ანალიზი)

დალოცვისა და წყევლის სემანტიკის შემცველ წინადადებებში მეგრულში, ქართულის მსგავსად, რამდენიმე ნაკვეთი გამოიყენება. ესენია: III კავშირებითი, II კავშირებითი, ნამყო ძირითადი. იშვიათად გვხვდება აწმყო, აწმყოს კავშირებითი, მყოფადის კავშირებითი, I თურმეობითი.

ერთი და იმავე შინაარსის დალოცვა თუ წყევლა სხვადასხვა ნაკვეთი შეიძლება გადმოიცეს და ყველა მათგანი წარმოადგენს მომავალი დროის ნატვრით ფორმას. მაგალითად:

- ლორონთქ აშენუ = ღმერთმა ააშენა (ნამყო ძირითადი).
- ლორონთქ აშენას = ღმერთმა ააშენოს (II კავშირებითი).
- ლორონს აუშენებულდას = ღმერთს აუშენებინოს (III კავშირებითი).
- აშენებელდას = აშენებულიყოს (III კავშირებითი).
- აშენებულ ყოფელდას = აშენებული ყოფილიყოს (III კავშირებითი).

წარმოდგენილი ფორმებიდან ჩვენთვის საინტერესოა III კავშირებითის შემცველი ფორმულები.

III კავშირებითს მეგრულში, სხვა ნაკვეთებთან შედარებით, დალოცვა-წყევლის შინაარსის წინადადებებში მეტი ხვედრითი წილი აქვს. ხსენებულ ნაკვეთს ხშირად ენაცვლება II კავშირებითი, თუმცა უფრო გამართლებული და სწორი III კავშირებითის ფორმა ჩანს.

ჩვენი მოხსენება ეხება კავშირებითის ზმნათა დაკარგვის შემთხვევებს აღნიშნული ტიპის გამოთქმებში. ამგვარ ფორმულებში კი სწორედ III კავშირებითის ზმნა უჩინარდება. მოვიტანთ რამდენიმე ნიმუშს:

1. ბედნიერ შარა, სკუა.
ბედნიერი გზა [გქონოდეს], შვილო.
2. ოშ წანას სკან ნახელუა.
ას წელს [მენახოს] შენი ნახელავი.
3. სკან კუბო სკან დიდას.
შენი კუბო [ენახოს] შენს დედას.

ზმნის პირიან ფორმათა გაუჩინარება დალოცვისა და წყევლის წინადადებებში არც ქართულისთვისაა უცხო, რასაც შემდეგი მაგალითებიც ადასტურებენ:

1. მრავალ შობა-ახალ წელს [დასწრებოდეთ].
2. წინსვლა-წარმატება [ყოფილიყოს] თქვენს ოჯახში.
3. მშვიდობაში, გამარჯვებაში,
ვაყების ქორწილობაში,
ქალების გათხოვებაში

[მოგეხმაროთ...] (ქართ.ხალხური პოეზია, 1983, ტ.X, გვ.105).

აქვე შეიძლება ნიმუშად მოვიტანოთ ქართული ზღაპრის ტრადიციული დასასრული:

ჭირი იქა, ლხინი აქა,

ქატო იქა: ფქვილი აქა [ყოფილიყო].

მსგავსი ვითარებაა ქართული ენის დიალექტებშიც:

1. ია და ვარდი თქვენს გზასა (შიოშვილი, 1994, გვ.205).
2. სამას სამოცდახუთი წმინდა გიორგის ლახვარ-ბოძალი შენი ავი
თვლით შემხედვარესა (შიოშვილი, 1994, გვ.511).
3. უი, შენი დედაო, შენ მაგდენ ლაპარაკის ნებას ვინ გაძღვესო
(ცოცანიძე, 1978, გვ.161).

ჩამოთვლილ მაგალითებში იგულისხმება III კავშირებითის ზმნა. როგორც ცნობილია, დალოცვა-წყევლის ფორმულები წარმოადგენენ მყარი სტრუქტურის მქონე გამოთქმებს. სწორედ ამგვარი სტრუქტურის წინადადებებში ენა უშვებს რომელიმე წევრის რედუქციების შესაძლებლობას. ამ შემთხვევაში ზმნის პირიანი ფორმის, კერძოდ, III კავშირებითის გაუჩინარებით წინადადების მთლიანობა არ ირღვევა და შესაბამისად, მასში გამოხატული აზრიც ნათელია.

როგორც ვნახეთ, ამ მხრივ მეგრული არ განირჩევა ქართულისაგან. განსხვავებას ქმნის აღწერით ფორმებში ზმნური ნაწილის დაკარგვის შემთხვევები. ეს მოვლენა მეგრულში გარკვეული სისტემის სახითაა ჩამოყალიბებული.

აღწერით ფორმათა პირველი კომპონენტია მიმღობა, ხოლო მეორე შემადგენელ ნაწილს უმეტესწილად III კავშირებითის ზმნა წარმოადგენს. შემდეგი ზმნა, ჩვეულებრივ, იცვლება პირისა და რიცხვის მიხედვით. მაგ.:

1. ბედნიერი დღაში მუნაულა ქოყოფედავა (ხუბუა, 1937, გვ.132).

ბედნიერ დღეს მოსული ყოფილიყავიო.

2. მუშ სკუალეფიშ მაჯინე ოშ წანას ქოყოფედას.

თავისი შვილების შემყურე ას წელს ყოფილიყოს.

მიმღობად შეიძლება იყოს როგორც წარსულდროიანი, ასევე მომავლის გამოხატველი ფორმა და იგი ყოველთვის სახელობით ბრუნვაში დგას. რიცხვში შეთანხმების შემთხვევები იშვიათია:

1. ცხოვრებას გახარებულ ცოფედა.
- ცხოვრებაში გახარებული ყოფილიყავი.

2. თე მუკაქუნალ ბედნიერ ოშირალ ქოყოფედას.

ეს ტანსაცმელი ბედნიერი გასაცვეთი ყოფილიყოს.

მეგრულში მოყვანილი ტიპის წინადადებებში ხშირად მხოლოდ მიმღობაა წარმოდგენილი, მასთან დაკავშირებული ზმნა კი დაკარგულია, თუმცა სათანადო კონსტრუქციაში იგი აუცილებლად იგულისხმება. მაგ.:

1. გახარებულ თიმ გური.

გახარებული [ყოფილიყო] მისი გული.

2. ჩქინი ხორციშ მაჭკუმალი არძო ვიშო გოჭყვადილი (ხუბუა, 1937, გვ.343).

ჩვენი ხორცის მჭამელი ყველა (იქით) გაწყვეტილი [გვენახოს].

ზმნის პირიანი ფორმის დაკარგვის შემთხვევაში უარყოფითი ნაწილაკი შენარჩუნებულია და მიმღობას ერწყმის. მაგ.:

1. ვაღოსკილაღირ იშ მახორობას მითინ.

არ დარჩენილიყოს მის სახლში არავინ.

ან: დარჩენილი არ მეენახოს მის სახლში არავინ.

ზედმიწვევითი თარგმანი: არ დარჩენილი მის სახლში არავინ.

მიმღობის ადგილი წინადადებაში მკაცრად განსაზღვრული არაა: შეიძლება იყოს როგორც ფრაზის დასაწყისში, ისე ბოლოში. შუაში მოქცევის მაგალითები შედარებით ნაკლებია.

რედუქციებული ფორმა გვხვდება არა მარტო მარტივ წინადადებებში, არამედ რთულ კონსტრუქციაშიც და უმეტესწილად მაშინ, როცა იგი გამოთქმის ბოლოშია მოთავსებული:

1. თქვა აშარეთ თი სოფელი ქვერსემიათ აკონწყვილი (ხუბუა, 1937, გვ.356).

თქვენ რომ ცხოვრობთ, ის სოფელი ქვესკენელში ჩაქვეული [მენახოს]. მიმღეობა რთული ქვეწყობილი წინადადების მთავარ ნაწილშია წარმოდგენილი, დამოკიდებული წინადადება კი შეიძლება იყოს სხვადასხვა სახის: ქვემდებარული, განსაზღვრებითი, გარემოებითი...

მოვიტანთ რამდენიმე ნიმუშს:

1. თენა მიღგაქ ვათქუას, თინა უჭიროთ გაჭირებული.
ეს ვინც არ თქვას, ის უჭიროდ გაჭირებული [მენახოს].
2. მუჭო თი სანთელ იჭუნ, თემ ჭვილი თიში შურ დო გური.
როგორც ის სანთელი იწვება, ისე [მენახოს] დამწვარი მისი სული

და გული.
როგორც განხილული მაგალითებიდან ჩანს, III კავშირებითის ზმნათა დაკარგვას მეგრულში ინტენსიური ხასიათი აქვს.

ამგვარ აღწერით ფორმებში ზმნური ნაწილის გაუჩინარება არაა დამახასიათებელი ქართული სალიტერატურო მეტყველებისათვის, მაგრამ შეიძლება შეგვხვდეს ზოგიერთ დიალექტში. ამ მხრივ საინტერესო მაგალითს გვაძლევს ს.მაკალათიას წიგნში „თუშეთი“ მოცემული ჭექა-ქუხილის შელოცვის ტექსტი:

თავ რკინა, გული მაგარი,
ჩენი ყანა გამაძლარი,
ლეკის ყანა დამაძალი,
ჩემი წელი მაგარი,
ლეკის წელი დამაძალი (მაკალათია, 1983, გვ.196).

მსგავსი სტრუქტურის დალოცვა დაფიქსირებულია აჭარულშიც:
ჩემი საფულე ფულით გავსილი,
მტრის თვალი დაფსილი (შითშვილი, 1994, გვ.217).

ამ უკანასკნელ დალოცვას შესატყვისი ტექსტი მოეძებნება მეგრულში:
ჩქიმი ქორა ოჭკომალიშ ეფშა,
ჩქიმი ჯიბე ფარაშ ეფშა.
ჩემი მუცელი საჭმლით სავსე,
ჩემი ჯიბე ფულით სავსე.

ქართული ენის დიალექტებში ზმნური ნაწილის დაკარგვა იშვიათად ხდება და ისიც მხოლოდ შელოცვის ტექსტებში, რომლებიც მყარი სტრუქტურის გამოთქმებს წარმოადგენენ და შეკრული კონსტრუქცია გააჩნიათ.

რით უნდა აიხსნას დალოცვა-წყევლის ფორმულებში კავშირებითის ფორმათა რედუცირების ფაქტი?

აღნიშნული მოვლენა მიუთითებს იმაზე, რომ ენა მისწრაფვის რთული ფორმის გამარტივებისაკენ, და რადგან ლექსიკური მნიშვნელობა სახელად ნაწილს — მიმღეობას გააჩნია, ამიტომ შესიტყვებაშიც ის დარჩა, როგორც უფრო აუცილებელი, მეშველი ზმნა კი დაიკარგა. ამ ტიპის აღწერით ფორმებში ნახმარი მოდალური ზმნების რიცხვი დიდი არაა და განხილული რიგის წინადადებებში აუცილებლად იგულისხმება.

ამგვარად, მეგრულში, ქართულისაგან განსხვავებით, დალოცვა-წყევლის შინაარსის გამოთქმათა სტრუქტურა რამდენადმე სპეციფიკურია და ამ განსხვავებას განაპირობებს აღწერით ფორმებში კავშირებითი ნაკვთის ზმნათა რედუცირება და სათანადო შინაარსის მიმღეობით გადმოცემა.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. მაკალათია, 1983 — ს.მაკალათია, თუშეთი, თბ., 1983.
2. ქართული ხალხური პოეზია, თბ., 1983, ტ.X.
3. შიოშვილი, 1994 — თ.შიოშვილი, ქართული ხალხური შელოცვები, ბათ., 1994.
4. ცოცანიძე, 1978 — გ.ცოცანიძე, ფშაური დიალექტი, თბ., 1978.
5. ხუბუა, 1937 — მ.ხუბუა, მეგრული ტექსტები, ტფ., 1937.

Eka Dadiani

Towards the Reduction of the forms of Subjunctive in the Formulae of Blessing and Impeccation (the Contrastive Analysis of the Megrelian and Georgian Materials)

Summary

In Megrelian, like Georgian, in the sentences containing the semantics of blessing and impeccation both subjunctive and other screeves have been used.

A most frequent is subjunctive III. There occur descriptive forms, the first component being a participle, and the second one - Subjunctive III.

In such cases only participle occurs often, the verb being omitted, though it is meant in the appropriate construction.

In the case of omission of a finite verbal form, a negative particle remains attached to a participle.

Reduced forms occur both in simple sentences and in complex constructions. The said phenomena is not peculiar to the modern Georgian literari speech. Generally, the omission of verbal forms in the is not alien for Georgian.

The article compares the materials procured by the Megrelian group of the Dialectology Institute with the published Megrelian texts, also regarding the data of the Georgian literary language and dialects.

Юрий Зыцарь

О термине баск

1. Корень самоназвания басков -eusk (откуда eusk-aga "баскский язык" и т.п.) и происхождение его до сих пор неизвестно, несмотря на вековые усилия лучших западно-европейских ученых, которые ранее обычно связывали его с названием аквитанского племени ауск'ов (отсюда совр. Auche, город в Гасконии), а также с терминами "баск" (исп. vasco, фр. basque) к лат. vascones (у нас см. об этом прежде всего "Очерки" В.Ф.Шиншарева). Теперь все это не принимается, как и самая последняя и самая, казалось бы, сильная этимология А.Товара: и-е. barscunes букв. "горцы" (об отрицательном итоге см. особенно издание Être basque. Toulouse, 1983), Таким образом, все находится в состоянии ожидания новой этимологии. Дорога открыта.

2. А.Товар использовал даже нумизматику. Глубоко разработана морфология производных (auskaga и других). Однако, не было в данной связи до сих пор обращения к элементарным звуковым закономерностям баскского языка (далее сокращенно БаЯ), что мне лично кажется поразительным, так как в начале корня eusk находится дифтонг, а как раз с дифтонгами этого типа связана одна из соответствующих закономерностей, притом на редкость "железная" для всего фоностроя данного языка, где нет вообще восходящих дифтонгов (we-, wa-), но есть и возможны только нисходящие eu-, au-. Терминов типа wesk, wask, иначе говоря, вообще не может быть в БаЯ по его структуре, а на их месте возможны только термины типа как раз eusk, ausk, которые мы и имеем в самом БаЯ и в названии племени аусков. Но, конечно, в ближайше родственных БаЯ языках при самой небольшой модификации этой закономерности могли бы быть слова с соответствующих восходящим дифтонгом, и в термине wask того же этнического значения мы и имеем такой дифтонг. Невозможно поэтому, как думаю, сомневаться, что термины с корнями: wask с одной стороны и eusk, ausk с другой, относящиеся издревле к одному и тому же пиренейскому этносу, являются общими по происхождению, различаясь лишь тем, что данная пара (с самоназванием басков) возникла у них самих и у аусков, а wask – у других пиренейцев в ближайше родственных баскскому языках. Что же касается различия в закономерности, которая должна этим "дирижировать", то мы связали бы ее с разноместностью ударения: общая форма *ewask, *awask с ударением на втором слоге могла давать wask¹, а с ударением на первом слоге eusk, ausk. Таким образом, правы оказываются баскологи прежних поколений, не современные (см. тезис 1).

3. Как я писал еще в кандидатской диссертации (не в реферате), корень wesk широко представлен в этнонимах Пиренейского по-ва, дошедших к нам через античных авторов: Wesci, Wescitani, Wescila Плиния, Мелы, Колумелы и др. Все это относится, правда, в основном к южной Испании (хотя ср. и Vîgo-vesca совр. Бривьеска), но, если не считать Аквитании, то как раз здесь в нашем веке более всего и выявляется древних связей с басками, прежде всего языковых (Лафон, Товар и др.). Регион Турдуло-Турдетании (совр. Андалузия) все более предстает, как считаю, связующим звеном между баскским и картвельским мирами, и это – несмотря на загадочность языка турдетанской письменности. Так, в самом корне turd имени турдулов содержится (по свидетельству древних) их название луны, но ср. сван. došd "луна", груз. ttue, мегр. tuta и т.д.

¹ Есть еще форма wesk (без знака реконструкции, так как она тоже зафиксирована для древней Испании, см. ниже).

при баск. *ortz* < **tord*, которое в данном случае стоит дальше, став обозначением бога прозы. Или ср. типично картвельский суффикс *-ul* в именах тех же турдулов, их соседей *бардулов* а в баскском регионе – *вардулов* (полагаю, < **tward-ul*). Все это должно особенно приближать нас к картвельскому миру по части и термина "баск"; и действительно как раз форма *wesk* турдетанского юга наиболее близка к известному картвельскому этническому термину *mesx*, происходящему, как считаю, из *wesk* с носовым на месте *wf*, как это вновь соответствует явлениям баскской исторической фонетики (Л.Мичелена). и, полагаю, также картвельской. Разумеется, термин *mesx* тянет за собой и весь свой клубок древневосточных проблем: ср. библ. *Мосох*, груз. *so-mex* (< **so-mesx*) и особенно термин *мушки*. Но трудно переоценить и те возможности, которые открываются нашим подходом в баскско-картвельской области. С кавказской стороны это вновь юг, уводящий в Малую Азию, в р-н р.Галис, что имеет свои бесчисленные аналоги на Пиренеях (где *gaw* < **gal* является обычным обозначением реки). Семантика же баск. *eusk* (сами баски видят здесь, впрочем, корень *eusko*) со стороны самого *Бая* заставляет вспомнить о суффиксе *-sko* и корне *egu* "солнце" для части *eu*:- баск. **egu-sko* как этимон для *eusko* означало бы букв. "солнышко" (уважительно-ласкательная форма обращения к солнечному божеству), а с учетом праформы **ewesko* (см. выше) это потребовало бы более гипотетической праформы **egwe-sko*².

4. В подтверждение основной мысли можно указать следующее: а) Наличие в *Бая*, в его прошлом силового ударения доказано (Л.Мичеленой), о нем же в картвельских языках говорил еще Г.Шухардт. Исходное положение о дифтонгах можно найти в частности у Р.Лафона в его энциклопедических описаниях типа "La langue basque", Bayonne, б) Хотя мысль о связи с *mesx* высказывается, полагаю, впервые, но мысль о прототипе **awask*, **abask* для термина "баск" (также для термина "абхаз") высказывал еще Ю.Покорный, однако без доказательной детализации, г) Мысль о "солнце" в основе термина "баск" высказывалась С.Араной Гоири, но во-первых на путях сравнения греч. *гелнос* с греческим этнотерминами *эллины*, а также баск. *eusk* с б. *eguzki* "солнце" (что невозможно в виду разницы сибилантов), а во-вторых на путях вообще в основном политики и фантастики, не лингвистики, см. словарь Ш.Кинтаны; о "солнце" в связи особенно с баск. *aste* "неделя" писал также А.Кампъон и многие другие (еще до меня и до М.Глонти), д) Предлагаемый подход, возможно, открывает путь для решения трудной проблемы испанских топонимов типа *Оска* (см. Шипмарев "Очерки"), е) По рассмотренному термину и предположенному фонопереходу *Бая* оказывается ближе всего к *аквитанскому*, тогда как картвельский – к *турдетанскому*, но такая близость (по крайней мере, относительно *аквитанского* и *баскского*) является и вообще общепризнанной.

² Собственно, корень *egu* "солнце", хотя мы и не ставим на нем знак реконструкции, является тоже *эллиническим* из других слов в *Бая*, таких как *egun* "день", *ego* "юг", *egu berri* "новый год" и *egu-zki* "луч", где *zki* означает "луч", ср. груз. *skiv-i* "луч" (сравнение Ш.Кинтаны).

იური ზიცარი

ეთნონიმ „ბასკის“ შესახებ (რ ე ზ ი უ მ ე)

მიუხედავად მრავალი დასავლეთევროპელი მეცნიერის ძალისხმევისა, ბასკთა თვითსახელწოდების ძირის euk (აქედან: eusk-ara — ბასკური ენა) წარმომავლობა კვლავ უცნობია. თუმცა გასაოცარია ის, რომ აქამდე ყურადღება არ მიუქცევიათ შემდეგი ფაქტისათვის: eusk ძირში არის დამავალი დიფთონგი. wesk, wask ტიპის ტერმინები საერთოდ შეუძლებელია ბასკურში, მაგრამ არ არის გამორიცხული, რომ ისინი ჰქონოდა რომელიმე მონათესავე ენას. ამიტომაც, როგორც wask, ასევე eusk, ausk შეიძლება აღნიშნავდეს ერთსა და იმავე პირინეულ ეთნოსს.

ტურდულო-ტურდეტანიის რეგიონი (თანამედროვე ანდალუზია), ჩემი აზრით, წარმოადგენს ბასკური და ქართველური სამყაროების დამაკავშირებელ რგოლს, რის დასადასტურებლადაც შეიძლება გამოდგეს ზოგიერთი ენობრივი მონაცემი.

Владимир Зыцарь

Происхождение числительного "один" как общелингвистическая проблема (Тезисы доклада для Кутаисской Конференции Картвелистов 1997 года)

1. В нашем общем с Дж.М.Джинджихадзе докладе для этой же Конференции считаю показанным, что не только в уральских, но и в картвельских (вместе с языком басков), а также возможно в и-е.языках в сфере названий частей тела, именно – парных, некогда возникало числительное "один" на базе "половина" (< "сторона, бок" < "рука"). Поскольку при этом речь идет об именно **парных** частях тела (глаз, ухо, нога, рог животного и т.п.), а половина предмета мыслима лишь как часть **целого**, то напрашивается та мысль, что соответствующие числительные типа "один глаз" из "пол-глаза", "одно ухо" из "пол-уха" и т.п. появились на базе **целостного восприятия** двух глаз как одного предмета, двух ушей как одного целого и т.п., **хотя и с двумя его сторонами – половинами**. Это одновременно означало бы, что например груз. *erti* "один" некогда употреблялось всегда в сочетании с "глаз" или "ухо", то-есть как "пол-глаза", "пол-уха" и т.п. и лишь впоследствии его сочетаемость расширилась до "половина камня, ручья, облака" = "один камень, ручей, облако", что и сделало его собственно числительным "один". Поскольку же руки воспринимались как само воплощение двух сторон или половин человека, то в какое-то время от "рука" появилось, возможно, уже и омонимичное этому числительное "два" = "рука": ср. баск. *†erdi* "два" в основе баск. *erdi* "беременная" букв. "двойная" при груз. от *suli id*, ср. и лат. *parire* "рожать" с основой "пара", ср. с другой стороны баск. *be* в значении не только "два", но и "один" (в составе *bein* "один раз" < *†be-n*) (баск. *bede-ra* "каждый" в виду *berdi-n* "одинаковый" восходит, однако, прямо к *†berde* "один" = *†erdi* "один", плюс усилительно-итеративный суффикс -*ra*). Не отсюда ли в коллекциях А.Тромбетти столько омонимов или почти-омонимов для чисел 1 и 2?

2. Развиваемая гипотеза предполагает и то, что в НЧТ (названиях частей тела) соответствующих языков до появления "один" (из "половина") другого числительного не было для 1, хотя могло быть сколько угодно числительных для 1 же для названий **непарных предметов**. Все это напрашивается на следующее схематическое представление. Этап А). Опозиции по парности-непарности нет, есть опозиция "один" (не только для камня, лба, но и "блока" ушей, "блока" глаз)/"много" ("волос, песок, лист"); числительного "два" нет, есть много синонимов для "один", но ни один из них не включает в себе числа 1 и не является еще числительным в собственном смысле слова. Этап б). На переднем плане опозиция: НЧТ парного характера ("глаз, ухо") / названия непарных предметов ("лоб, камень, облако"); в сфере первых появляется числительное для 1 типа "половина" < "рука", в сфере вторых остаются от первого этапа те же множественные синонимы с предзначением "один"; НЧТ типа "рука, ухо" (первой сферы) благодаря числительному "один" букв. "половина" расщепляются на составляющие (=половины), и это – зародыш числительного "два", хотя в собственном смысле его пока еще нет. Этап В). Та же опозиция первого плана, то же числительное "один" букв. "половина" в сфере НЧТ парного характера, но в сфере непарных для группировки предметов в пары применяется из первой сферы уже расщепленное обозначение "рука" (или "ухо"), становящееся первым собственно числительным "два"; наряду с ними с "один" букв. "половина" от предыдущих этапов остается для "один" же часть множественных синонимов. В данном пункте особенно напрашивается сопоставление с той тео-

рий (положительно отраженной у Гамкрелидзе-Иванова), которая в происхождении 1 и 2 опирается как раз на факт множественности обозначений "1" в родственных языках и диалектах (и-е., афр.-аз., шумерском) при единстве основы "два", также "три" и выше: ср. особенно то обстоятельство, что при такой множественности сама сфера "один" в данной теории оказывается, как и у нас, древнее сферы "два", а последняя при единстве ее числительного – более поздней, хотя и открывающей собственно – количество. Однако, оппозиции по парности/непарности (или какой-либо другой предметно-моделирующей основы процесса), а также числительного "один" – "половина" с вытекающим расщеплением НЧТ (их парности) и всем становлением, всем подходом к числу "два" в этой теории нет; "два" в ней возникает вне связи с "один" (что невозможно уже в силу взаимозависимости самих чисел 1 и 2, см. ниже), без подготовки на его основе и т.д. Поэтому в данной теории мы видим лишь шаг к предлагаемой здесь реконструкции.

3. То положение рассматриваемой теории, что собственно-количество начинается не с "один", а с "два", вызывает у критиков особенные сомнения: ведь сами числа 1 и 2 немислимы друг без друга (1 возможно лишь в качестве составляющего для 2, 3 и т.д., а 2, 3 и т.д. как состоящие из 1) и, значит, "собственно-количество" не могло появиться без "один". По понятным причинам, к нашей реконструкции такое возражение, однако, отнесено быть не может. Другое возражение идет от эмпирики эмбрионального счета наиболее первобытных популяций, где нет числительного "один" без "два" и наоборот (как, кстати, нет и "один" букв. "половина"), причем "один" не является и множественным, ср. по описанию К.Штейнена правильное чередование "1" и "2" у бакайри на Амазонке (повторяемое нередко и в других подобных калькуляциях): токале 1, ахаге 2, ахаге токале 3, ахаге ахаге 4, ахаге ахаге токале 5, ахаге ахаге ахаге 6. И кажется, что все это если не исключает указанную теорию и реконструкцию, то резко ограничивает их определенным кругом языков. При всей унитарности (действительно неожиданной) числительного "один", эта эмпирика, однако, вовсе, конечно, не первозданна: как и фактор (неизбежный уже априори) предметного моделирования возникавших 1 и 2, как сама их упомянутая взаимосвязь, эта первобытная эмпирика предполагает для таких токале/ахаге нечто совсем иное – вовсе не столь простое и однозначное. Тем более, что самому первичному анализу на генезис вся эта эмпирика еще и не подвергалась.

4. Между тем, не говоря уже о таких отрывочных, но показательных фактах, как кит. ру "2" укв. "ухо" или тасман. "2" букв. "рука", ср. всю психологию эмбрионального счета до 6, где **единичные считаеые предметы всегда физически стягиваются в пары**, а первое место в композитном числительном с паразитным постоянством отводится числу 2¹. И с этим сопоставимо не только двойственное грамматическое число, но и т. наз. парный счет многих первобытных же популяций, до сих пор не имеющих объяснения. "Собственно-количество" и здесь, следовательно, так или иначе берет свое. Поэтому вовсе не исключено что **токале** стоит здесь рядом с **ахаге** лишь потому, что оно пришло на смену все же чему-то атомарному, дробно-множественному (сколько предметов, столько и названий), на смену всегда переменному (в зависимости от предмета) обозначению в составе, в частности, таких композитов, как "3" = ахаге + нечто переменное, "5" = ахаге ахаге + нечто переменное. Расщепление "два" на составные в этих эмбрионах шло, видимо, не через "половину", но вряд ли все же оно не было расщеплением таких предметных пар, как рука или ухо.

5. Вслед за А.Польжем мы уже показывали², что если первыми числами человека были 1, 2, 5, 10 (а не 1, 2, 3, 4...), то поэтому-то именно 1, 2, 5, 10 и являются у басков и картвелов первоочередно общими. Картвело-баскская общность связана, иначе говоря,

¹ К.Штейнен. Среди первобытных народов Бразилии. Рус. перев. М., 1934. Владимир Зыцарь. К сложению малого (раннего) счета. – Сообщения АН Грузии, 1984, №3, с.657-659. Дж.М.Джинджихадзе. К проблеме сложения шестеричного счета. – Сообщение АН Грузии, 1985, №3, с.649-651.

² Vladimir Zytzar. El período del precálculo y la investigación etimológica de los numerales. – Fontes Linguae Vasconum, N 45 (1985), p.25-29.

ბურამ თოფურია

ბჭე სიტყვის ეტიმოლოგიისათვის

ჭიშკარ- სიტყვის ეტიმოლოგია ცნობილია — იგი მომდინარეობს **ბჭის-კარი-**საგან ბ-ს დაკარგვითა და ს > შ გადასვლით (შანიძე, 1973, § 26). საგარაუდოა, რომ ეს ახლად მომხდარი ფონეტიკური პროცესის შედეგი უნდა იყოს, რამდენადაც ეს სიტყვა ძველი ქართულისათვის უცხო ჩანს, ყოველ შემთხვევაში, ძველი ქართულის არცერთ ლექსიკონში იგი არ დასტურდება (აბულაძე, სარჯველაძე და სხვ.). მას არ იცნობს არც საბას და არც დ. და ნ.ჩუბინაშვილების ლექსიკონები. რაც შეეხება **ბჭე-**ს, რომელიც ჭიშკარის შემადგენლობაში ივარაუდება, იგი ცოცხალი სიტყვაა და როგორც ძველ, ისე ახალ ქართულში ორი ძირითადი ომონიმური მნიშვნელობით იხმარება:

I. **ბჭე** — კარი, მთავარი შესასვლელი, კარიბჭე; **ბჭითი ბჭედ** კარიდან კარამდე (აბულაძე, 1973, 38). — 1. დიდი კარი, შესასვლელი (**ბჭენი ჯოჯონეთისანი** ჯოჯონეთის კარი); 2. გადატ. ზღუდე-გალავანი, რაშიც ასეთი შესასვლელია დატანებული; 3. რთული ფუძის მეორე შემადგენელი ნაწილი — კარი-ბჭე, ბჭე-კარი, იგივეა, რაც ბჭის-კარი (შდრ. კარი-ბჭე); **ბჭის-კარი** ძვ. იხ. ჭიშკარი (ქეგლი, I). — მთავარი კარი, ворота (იმნაიშვილი, 1949, 67 და სხვ.).

II. **ბჭე** — „მთავარი“, „კრიტიკი“, „მსაჯული“, მოსამართლე; **ბჭეთ-მწიგნობარი** მდივან-მწიგნობარი; **ბჭობა** სჯა, გასამართლება (აბულაძე, 1973, 38). — ძვ. სადაო საქმის გამრჩევი, მოსამართლე; **ბჭეობა** ბჭის საქმიანობა, მოსამართლეობა (შდრ. ბჭობა); **ბჭობ-**ს აზრს გამოთქვამს, თათბირობს... (ქეგლი, I). — მოსამართლე (იმნაიშვილი, 1949, 67) და სხვ.

ორივე ეს მნიშვნელობა მოცემული აქვთ დ. და ნ.ჩუბინაშვილებს:

ბჭე рш. ბჭენი ворота, врата; **ბჭე, ბრჭე** медиатор, посредник; **ბჭობა** суд, судить... (დ.ჩუბინაშვილი, 1840, 64-65). — **ბჭე, ბრჭე** მრავლ. ბჭენი, შესავალი კარი **ворот, ворота** ბჭე ქალაქისა городские ворота... მრავლ. ბჭეები, შუა კაცი, გამორჩეული მოჩივართაგან გასასინჯავად ცილობისა მათისა, მოსამართლე, მედიატორი... ბჭე ღმერთი бог судья; **ბჭედი** იგივე ბჭე, **ბჭობა** სჯა საქმისა ან ჰაზრის... **ბჭოვანება** ბჭენი, შესავალნი კარისანი **ворота** (დ.ჩუბინაშვილი, 1887, სვ. 128); **განბჭობილი** მისჯილი (აბულაძე, 1973, 52); **ბჭობილი** განსჯილი (სარჯველაძე, 1995, 18) და სხვ.

საბასთან პირველი მნიშვნელობა აქვს **ბჭე-**ს („**ბჭე** ესე არს სახლთა და ტაძართა შესავალი, ხოლო კარი გასაღები და მისაგდებელი, ნ. გულის-ბჭე“), ხოლო მეორე — **ბრჭ** ფუძეს¹: იხ. ბრჭე, განბრჭობა, გააბრჭვე, საბრჭო (მაგ., **განბრჭობა** გასამართლება) (საბა, 1928, 45, 49).

სიტყვა **ბჭე** „მსაჯულის“ მნიშვნელობით დღეს იშვიათად იხმარება — იგი ძველი ქართულის კუთვნილებაა, როგორც ეს ქეგლშიცაა ნაჩვენები. დღეს ამ ფუძე-ძირის მხოლოდ **ბჭობა-**ა შემორჩენილი „მსჯელობის“, „თათ-

¹ რ ამ ფუძისათვის განვითარებული ჩანს.

ბირის“ მნიშვნელობით (შდრ. სა-ბჰ-ო).

ირკვევა, რომ აღნიშნული ომონიმი მეორეულია და ბიბლიურ რეალი-
ებთან უნდა იყოს დაკავშირებული. ცნობილია, რომ ბიბლიურ სამყაროში —
ფერუსალიმსა თუ სხვა ქალაქებში გალავნის შესასვლელთან, ბჭესთან,
კარიბჭესთან თავს იყრიდა მილეთის ხალხი და აქ წყდებოდა ქვეყნის ყველა
საქმე — სასამართლო, სამედიცინო თუ სხვ. ეს იყო მსჯელობის, თათ-
ბირის, ბჭობის ადგილი. ამ საქმიანობის წარმმართველი კი იყო ბჭესთან
მდგომი პიროვნება — გამრიგე, მომწესრიგებელი, რომელსაც, როგორც საუ-
ბარში ზ.სარჯველაძემ აღნიშნა, შეიძლება **მ-ბჭე** ერქვა. შემდგომში
თავიდან **მ-ს** დაკარგვამ გამოიწვია კიდევ ის ომონიმი, რაზედაც ზემოთ
იყო ლაპარაკი. ამგვარად, „მოსამართლის“, „მსაჯულის“ სემანტიკას ამ შემ-
თხვევაში საფუძვლად უდევს „კარის“ (ბჭის), „შესასვლელის“ მნიშვნელობა.

თითონ **ბჭე** კი უნდა მომდინარეობდეს **მჭე** სიტყვისაგან, სადაც უნდა
გამოიყოფოდეს **ჭ** ძირი, **მ**—**ე** კონფიქსით ნაწარმოები: **მ-ჭ-ე**, შდრ. სა-ჭ-ე
და ფუძედრეკალი ზმნა **ჭ-ერ-ა**, ე.ი. ეტიმოლოგიურად ***მჭე (> ბჭე)** ოდეს-
ღაც ნიშნავდა — „მჭერი“, „დამჭერი“: კარი-ბჭე<კარის მჭე „კარის დამჭერი“.
მ-ჭ-ე-ს ტიპის ცალთანხმოვნიანი ძირის **მ**—**ე** კონფიქსით ნაწარმოები მიმ-
ლეობები ძველი ქართულიდან ცნობილია: **მ-ღ-ე**, **მ-გ-ე**, **მ-წ-ე**, **მ-რ-ე** და სხვ.²
ეს უნდა იყოს მიმლეობის დამოუკიდებელი სახეობა, რომელიც თემის ნიშნე-
ბის შემცველი უფრო გავრცობილი სახის მიმლეობების პარალელურად იხ-
მარებოდა ძველ ქართულშივე და ოდესაც იხმარება: **მ-გ-ე** || „მო“-**მ-გ-ე-ბ-ი**,
შდრ. **ი-გ-ე-ბ-ს**; **მ-ღ-ე** || **გა-მ-ღ-ე-ბ-ი**, შდრ. **ა-ღ-ე-ბ-ს**; **მ-წ-ე** || „მე“-**მ-წ-ე-ბ-ი**,
შდრ. **მე-ე-წ-ე-ბ-ა** და სხვ. საფიქრებელია, რომ აქ ორი ტიპის დამოუკიდე-
ბელ მიმლეობასთან უნდა გვქონდეს საქმე (თავ-თავისი აფიქსაციით) და ამ-
დენად, პირველი მეორეზე არ დაიყვანება; ანუ სხვანაირად, **ე** არ არის თან-
ხმოვანჩამოშორებული თემის ნიშნის ნაწილი. **მ**—**ე** ცირკუმფიქსითა და ოდენ
მ-პრეფიქსით მიმლეობათა წარმოება როგორც ძველ, ისე ახალ ქართულში
უფრო რთული შედგენილობის ფუძეებთან (ძირებთან) ფრიად გავრცელე-
ბულია: **მ-ძღ-ე**, **მ-ყვ-ე**, **მ-წღ-ე**, **მ-ღღ-ე**, **მ-ნათ-ე**... **მ-ბად-ი** || **და-მ-ბად-ე-ბ-ელ-ი**,
მ-კოდ-ი || **მ-კოდ-ავ-ი**, **მ-გოდ-ი** || **მ-გოდ-ე-ბ-ელ-ი**...

მ/ბ მონაცვლეობის შესახებ. ქართულში **ბ > მ** პროცესთან ერთად
(კბილი-კმილი, ვბო-ვმო, ყბელი-ყმელი...) გვაქვს მისი უებრუნებული პროცესიც
(უთურგაძე, 1978, 122 და სხვათა შრომები). შენიშნულია, რომ თუ **მ-ს**
მოსდევს მკლერი სიბილანტები **ზ** ან **ჟ**, იგი იქცევა **ბ-დ**: მობზადებული,
იბზირება, ბზე, ბყავე (ყლენტი, 1965, 282), მაგრამ ეს პროცესი ხორ-
ციელდება სხვა შემთხვევებშიც: კობლი, ნებსაძე, ბელატი და სხვ. (ქავთა-
რაძე, 1964, 207). ამგვარი ფონეტიკური მონაცვლეობა საერთოდ დამახასი-
ათებელია ქართული დიალექტებისათვის; მაგალითად, მასალა რაჭული დია-
ლექტადან: ბლაშე, ბრუდი, ბელატი, ბრავალძარღვა და სხვ. (კობახიძე,
1987). **მ>ბ** მონაცვლეობა უნდა გვქონდეს თავიდანვე ხმოვნის წინა პოზი-
ციაშიც: მამიდა/ბაბიდა (ღლონტი, 1984, 53); მუსიკა/ბუზიკა (ბერიძე, 1988,
49) და სხვ. ამ კონტექსტში მართებული უნდა იყოს ვარაუდი **ბაყაყ-ი**
სიტყვის მიმლეობური წარმოების შესახებ: **ბა-ყაყ-ი < მა-ყაყ-ი** (ქერქაძე,
1974, 220), შდრ. წყალი და-**მ-ყაყ-ე-ბ-ულ-ი**; ეტიმოლოგიურად: ბაყაყი—
დამყაყებული წყლის ბინადარი, შდრ. აგრეთვე აჭარ. მყაყურაჲ³.

დაბოლოს, ძველი ქართულისათვის დადასტურებულია **მჭ/ბჭ** კომპლექ-
სის მონაცვლეობაც სხვა სიტყვაში: **მჭევრი**, **მჭევარ**, **ბჭევრი** (აბულაძე,

² ამ ტიპის მიმლეობური წარმოების შესახებ იხ.: თოფურია, 1993.
³ მყაყურაჲ ცურვა — ხელებისა და ფეხების წვილ-წვილილად მოსმით ცურვა, — ბაყაყური
(ნიჟარაძე, 1971, 246).

1973, 18, 313); შდრ. ენა-მჭვერი, მჭენვერმეტყველი.

ასეთია ამ სიტყვის ფონეტიკური ცვლის შესაძლებლობა, რასაც შემდგომ სემანტიკური ცვლილებაც მოჰყვა: ბჭე-მ მიიღო ზოგადად შესასვლელის, კარის მნიშვნელობა და დამკვიდრდა კიდეც: ბჭე ქალაქისა, გულის-ბჭე, ბჭენი ჯოჯოხეთისანი, ბჭითი ბჭედ და სხვ. ეგევე სიტყვაა გამოყენებული სხვადასხვა კომპოზიტში: ბჭე-კარი, კარი-ბჭე, დაბოლოს ბჭის-კარი. ამავე სიტყვას უკავშირდება ბჭობა-ც (*მბჭის საქმიანობა).

დამოწმებული ლიტერატურა

1. აბულაძე, 1973 — ილ. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები), თბ., „მეცნიერება“.
2. ბერიძე, 1988 — გრ. ბერიძე, ქართული ენის ჯავახური დიალექტი. თბ., „საბჭოთა საქართველო“.
3. თოფურია, 1993 — გ. თოფურია, მიმდებარე წარმოების ერთი ტიპის შესახებ ქართულში. — საქ. მეცნ. აკად. ენათმ. ინსტ. 52-ე სამეცნიერო სესია.
4. იმნაიშვილი, 1949 — ივ. იმნაიშვილი, ქართული ოთხთავის სიმფონია-ლექსიკონი. შანიძის რედაქციით. თბ., საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამომც., 1948-1949 (ძველი ქართული ენის ძეგლები, 6).
5. კობახიძე, 1987 — ალ. კობახიძე, რაჭული დიალექტის ლექსიკონი (მასალები), თბ., „მეცნიერება“.
6. ნიჟარაძე, 1971 — შ. ნიჟარაძე, ქართული ენის აჭარული დიალექტი (ლექსიკა), ბათუმი, „საბჭოთა აჭარა“.
7. ყლენტი, 1965 — ს. ყლენტი, ქართველურ ენათა ფონეტიკის საკითხები (რჩეული შრომები), თბ., „განათლება“.
8. საბა, 1928 — საბა-სულხან ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი. ი. ყიფშიძისა და ა. შანიძის რედაქციით, ტფ., „ქართული წიგნი“.
9. სარჯველაძე, 1995 — ზ. სარჯველაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები). თბ., თსუ გამომც.
10. უთურგაიძე, 1976 — თ. უთურგაიძე, ქართული ენის ფონემატური სტრუქტურა, თბ., „მეცნიერება“.
11. ქავთარაძე, 1964 — ივ. ქავთარაძე, ქართული ენის ისტორიისათვის (XII-XVIII სს), I. თბ., თსუ გამომც.
12. ქეგლი-ი — ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი.
13. ქერქაძე, 1974 — ირ. ქერქაძე, ცხოველების აღმნიშვნელი ლექსიკა ძველ ქართულში (სხვა ქართველური ენების მონაცემებთან შედარებით), თბ., „მეცნიერება“.
14. ლლონტი, 1984 — ალ. ლლონტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა. მეორე გამოცემა, თბ., „განათლება“.
15. შანიძე, 1973 — ა. შანიძე, ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლები, თბ., თსუ გამომც.
16. დ. ჩუბინაშვილი, 1840 — დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსულ-ფრანციული ლექსიკონი, ქმნილი დ. ჩუბინოვის მიერ, Санкт-Петербург.
17. დ. ჩუბინაშვილი, 1887 — დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი. მეორე გამოცემა. აღდგენილი ოფსეტის წესით. სასტამბოდ მოამზადა და წინასიტყვაობა დაურთო ა. შანიძემ. თბ., „საბჭოთა საქართველო“, 1984.
18. ნ. ჩუბინაშვილი, 1961 — ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი (რუსული თარგმანით). ალ. ლლონტის რედაქციითა და გამოკვლევით, თბ., „საბჭოთა საქართველო“.

Guram Topuria

Towards the Etymology of the Word *bče*

Summary

the etymology of the word *čiškari* ('gqte') has been known: <*bčis-kari* (A. Shanidze) *bče* itself might be subdivided and the confix *m—e* might be identified: < *m-č-e*, cf. *č-er-a*, *sa-č-e*; i.e. etymologically *bče* is a suspender (*da mčeri*) of a door, cf. *kari-bče*. For the word-formation pattern of the *mče* type (cf. *m-g-e*, *m-γ-e*, *m-č-e*, etc.), the interchange *m/b* in the anlaut position is not alien for Georgian.

როლანდ თოფჩიშვილი

ქართველი ერის ეთნიკური ისტორიისათვის

ყოველი ეთნოსი, მათ შორის ქართული ეთნოსიც, ისტორიული კატეგორიაა, რომელიც მუდმივ განვითარებაშია. კაცობრიობის ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე ეთნოსები წარმოიქმნებოდნენ, განვითარდებოდნენ და ხშირად ქრებოდნენ. ერს „შეუძლია განვითარება, ცვალებადობა, სიკვდილი, ბრძოლა არსებობისათვის, თავის დაცვა, გამარჯვებაცა და დამარცხებაც...“ მას აქვს აგრეთვე „თვითშეგნება, თავმოყვარეობა, სურვილი სიცოცხლისა“ (წერეთელი, 1990, გვ.106). დღევანდლამდე დედამიწაზე არსებული ეთნოსების მხოლოდ მცირე რაოდენობამ მოაღწია. ამასთანავე, დღეს არსებული ეთნოსები (ერები) სხვადასხვა ასაკისანი არიან. ზოგიერთი მათგანი ისტორიის სიღრმეში წარმოქმნილა, ზოგიერთი კი არც თუ ისე დიდი ხნის წინ. ქართველი ერი იმ ერებს შორის ვართ, რომელთა ისტორია საუკუნეების სიღრმეში იწყება.

მარქსისტული მეცნიერება გვმოძღვრავდა, რომ კაცობრიობის ისტორიამ იცის ეთნოსთა (ეთნიკურ ერთობათა) სამი ფორმა: ტომი (გერ. stamm, ინგლ. tribe, რუს. племя), ეროვნება (რუს. народность, დასავლეთ ევროპულ ენებზე არა აქვს ადექვატურად შესატყვისი ტერმინი. ამიტომაც, რომ ზოგიერთი რუსი ეთნოგრაფი მას ვერ თარგმნის და ინგლისურად "narodnost"-ად გადააქვს (არუთინოვი, 1989, გვ.246). ამასთანავე, XIX ს-სა და XX ს-ის დასაწყისში რუსულ ენაში სიტყვები "нация" და "народность" ერთმანეთის სინონიმებად იხმარებოდა) და ერი (ინგ. გერ. nation, რუს. нация, ლათ. natio-დან). XX ს-ის უკანასკნელ ათწლეულში გაცამტვერდა მარქსისტულ-ლენინური მოძღვრება და, მათ შორის, მისი თეორიაც ეთნოსების შესახებ. თავიდანვე ცხადი იყო, რომ ეთნოსის შემოთავაზებული ფორმები (ტომი, ეროვნება, ერი) ხელოვნურად იყო შექმნილი და რეალურად შეიძლებოდა გველაპარაკა მხოლოდ ეთნოსის ორ ფორმაზე — ტომზე და ერზე. სხვათაშორის, 1986 წ. ყურნალში "Советская этнография" ეთნოსის ფორმების შესახებ დისკუსიამ აჩვენა აღნიშნული ტრიადის (ტომი—ეროვნება—ერი) უსაფუძვლობა. თუმცა, დისკუსიის ყველა მონაწილე ცდილობდა ეთნიკურ ერთობათა ფორმების მაინც საზოგადოებრივ-ეკონომიკური ფორმაციებისადმი მორგებას. ამის გამოც იყო, რომ კამათმა უშედეგოდ ჩაიარა. ზემოთ დასახელებული ტრიადა კი საბჭოთა საზოგადოებათმეცნიერებაში 1950-იან წლებში გაჩნდა, მას შემდეგ, რაც გამოვიდა „მარქსიზმი და ენათმეცნიერების საკითხები“. ცოტა უფრო ადრე, 1947 წ. ვ.მავროდინმა წარმოადგინა ოთხწევრიანი მოდელი: ტომი—ხალხი—ეროვნება—ერი. აქამდე სამეცნიერო ლიტერატურაში მხოლოდ ტომი და ერი სახელდებოდა. მხედველობაში გვაქვს 1932 წ. დაბეჭდილი ს.ბიკოვსკის ნაშრომი. ის წერდა: „შესაძლებელია ამ საკითხის დეტალური შესწავლა აღმოაჩინოს გაერთიანების ახალ ფორმასაც, რომელიც არ იქნება არც ტომი და არც ერი (ბიკოვსკი, 1932, გვ.14). მარქსისტ-ლენინელებმა ეროვნების (народность-ის) ცნება შემოიტანეს იმიტომ, რომ ემტკიცებინათ, ყოველ საზოგადოებრივ-ეკონომიკურ ფორმაციას

ეთნოსის მისთვის დამახასიათებელი ფორმა შეესატყვისებაო. დასავლურ მეცნიერებაში არც არასოდეს ყოფილა ეთნოსის ასეთი გრადაცია. მარქსისტულ-ლენინური თეორია ეთნოსის შესახებ ხელოვნურობის ნიშანს იმ გაგებითაც ატარებდა, რომ მათი განმარტებანი ეროვნებისა და ერისა არაფრით განსხვავდებოდა ერთმანეთისაგან. დასავლეთის სოციოლოგიურ და ისტორიო-გრაფიულ მეცნიერებაში ერის (ნაციის) წარმოქმნა განიხილება, როგორც გვარტომობრივი კავშირების უშუალო გაგრძელება და განვითარება. აქვე ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ეტატისტური თეორია ერის (ნაციის) წარმოქმნას უშუალოდ სახელმწიფოს წარმოქმნას უკავშირებს (ფილოსოფიური..., 1989). ანალოგიურ აზრს ავითარებს თანამედროვე უნგრელი სოციოლოგი ჰ. ჰუსარი. ის ნაშრომში „ეროვნული არსებობა—ეროვნული შეგნება“ ერად (ნაციად) თვლის იმ ეთნიკუმებს (ეთნოსებს), რომლებსაც საკუთარი სახელმწიფოებრიობა გააჩნიათ (ჰუსარი, 1982). ერის ჩამოყალიბების საქმეში სახელმწიფოს ფაქტორზე წერდა არემეტოვი: „...влияние государства на этнические процессы громоздно, его нельзя недооценивать или преуменьшать“ (რემეტოვი, 1986, გვ.59). ჩვენის მხრივ აღვნიშნავთ, რომ ეთნოსი ერად (ნაციად) რჩება სახელმწიფოებრიობის დაკარგვის შემთხვევაშიც. ერთხელ ჩამოყალიბებული ერი (ნაცია) უფრო დაბალი საფეხურის ეთნიკურ ერთობას — ტომობრიობას აღარ დაუბრუნდება. აგრეთვე: ერის ჩამოყალიბების მიმანიშნებელია, როდესაც ეთნოსი სახელმწიფოებრიობის შექმნისაკენ ისწრაფვის.

ეთნიკური ერთობების შესახებ შედარებით მეცნიერული ნაშრომი 1989 წ. დაისტამბა (კუზნეცოვი, 1989, გვ.13-31), რომელიც 1986 წ. დაწვებული დისკუსიის ერთგვარ შეჯამებას წარმოადგენს (თუმცა, ავტორი უშუალოდ დისკუსიის არც ერთ მონაწილეს არ ეკამათება). ა.კუზნეცოვის ნააზრევი სიახლეა იმ თვალსაზრისით, რომ მან უარყო მარქსისტულ-ლენინური თეორია ეთნოსის შესახებ და ეთნოსის ფორმების ფორმაციულობა. ამრიგად, ა.კუზნეცოვი პირველი ავტორია, რომელიც დოგმატურ ჩარჩოს გასცდა. ავტორის აზრით, არსებობს მხოლოდ ეთნიკურ ერთობათა ორი ტიპი — კლასობრიობამდელი ტომი და კლასობრივი საზოგადოების ხალხი (ეთნოსი), რომლებიც ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან ეთნიკური თვითშეგნების შინაარსით: ტომის წევრებს აქვთ ინდივიდუალურ-ჯგუფური თვითშეგნება და ხალხის (ეთნოსის) წევრებს — მხოლოდ ინდივიდუალური (პიროვნული). ავტორმა სამართლიანად უარყო დებულება (დოგმა), რომ ყოველ საზოგადოებრივ-ეკონომიკურ ფორმაციას ეთნოსის განსაკუთრებული სტადია შეესატყვისებო და, აქედან გამომდინარე, დაშალა ტრიადა: „ტომი—ეროვნება—ერი“, დაასაბუთა ცნების — „ეროვნება“ ხელოვნურობა. ამასთან, წყალს კოკაც მიაყოლა და ტერმინი „ერიც“ (ნაცია) ზედმეტად მიიჩნია.

ზოგადთეორიული მსჯელობა ძალიან შორს წაგვიყვანს და მოკლედ აღვნიშნავთ, რომ ისტორიის გრძელ მანძილზე რეალურად ეთნოსის (ეთნიკურ ერთობათა) მხოლოდ ორი ფორმა არსებობდა: ტომი და ერი. ტომი კლასობრიობამდელი (პირველყოფილი და ადრეკლასობრივი) საზოგადოების ეთნოსია (კრებულო..., 1986), ერი კი კლასობრივი საზოგადოებისა. ადამიანთა ეთნოსოციალური დიდი ჯგუფების ერებად ფორმირება სახელმწიფოებრივ პირობებში ცხოვრების შედეგად ხდება. ერის, მათ შორის, ქართველი ერის წარმოქმნას სახელმწიფოს შექმნას უკავშირებდა არ.ჯორჯაძე, რომელიც წერდა: „ეროვნება ისახება და ჩნდება სწორეთ იმ ხანაში, როდესაც საგვარეულო წესს თავს აღწევს და როდესაც მყარდება და მკვიდრდება სახელმწიფო“ (ჯორჯაძე, 1990, გვ.7). „სანამ გვარი ძალაში იყო, ერს ადგილი არ ჰქონდა. გაჩნდა სახელმწიფო, იბადება ერიც“ (ჯორჯაძე, 1990, გვ.20. აგრეთვე: 35-39, 53, 71...). იმ დროს, როდესაც ა.ჯორ-

ჯაძე ქართველი ერის წარმოშობას ქართული სახელმწიფოებრიობის წარმოქმნის დროისათვის ასაბუთებდა, მარქსისტი ნ. ჟორდანიას მის წინააღმდეგ ილაშქრებდა და ამ მოვლენას კაპიტალიზმის ნაყოფად მიიჩნევდა. ა. ჯორჯაძე წერდა: „რამ წარმოშვა ერი? რა არის მისი გაჩენის მიზეზი? ჩვენ ვამბობთ — უმთავრესად სახელმწიფო, ბ-ნი ან-ი ამბობს მრეწველობა“ (ჯორჯაძე, 1990, გვ. 102). არ შეიძლება შენი ქვეყნის ისტორიას იცნობდე და ამ მეცნიერულ შეხედულებას არ დაუჭიროო მხარი. როგორ, რანაირად წარმოიქმნებოდა ქართველი ერი XIX ს-ში, როდესაც რუსეთის იმპერია ყოველ ღონეს ხმარობდა მრავალსაუკუნოვან ქართველ ერში დეზინტეგრაციული პროცესების განსახორციელებლად. სწორედ ამაზე მოთქვამდა არ. ჯორჯაძე: „... საქართველოს სახელმწიფოებრიობა იყო გამომსახველი, განამატკიცებელი და მცველ-დარაჯი ქართული ეროვნებისა. მე-XIX საუკუნის დასაწყისში მოსპვეს ეს ორგანო, მასაზრდოებელი და მფარველი ამ ეროვნებისა. მოხდა გათიშვა ეროვნებასა და სახელმწიფოებრივ დაწესებულებათა შორის. ამის შედეგი იყო არა მარტო დაძაბუნება და შესუსტება ქართულ ეროვნებისა, არამედ შემუშავება პირობების სრულ მოსპობისა და ქართულ ხალხის დედა-მიწის ზურგიდან აღგვისა“ (ჯორჯაძე, 1990, გვ. 148). ამიტომ იბრძოდა ა. ჯორჯაძე საქართველოს სახელმწიფოებრიობის აღდგენისათვის (პირველ ეტაპზე, ავტონომიის ფორმით), ხოლო ნ. ჟორდანიას კი წინააღმდეგი იყო ამისი, რომლისთვისაც ეროვნული არ არსებობდა. რაოდენ სამწუხაროა, რომ ქართველი ერის წარმოშობას XIX ს-ეს უკავშირებს ზოგიერთი თანამედროვე ავტორიც (გაფრინდაშვილი, 1995, გვ. 8).

ამდენად, ერის ერთ-ერთი წამყვანი დამახასიათებელი ნიშანია გარკვეულ ტერიტორიულ ერთეულზე ერთ სახელმწიფოდ ცხოვრება. ეს განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც ეს სახელმწიფოები ძალადობის გზით კი არა, არამედ ბუნებრივი განვითარების გზით არიან შექმნილი.

ყველა სახის სამეცნიერო ლიტერატურაში ხაზგასმულია, რომ ერის დამახასიათებელი ერთ-ერთი უპირველესი ნიშანია საერთო ენა. თუმცა, ეს ნიშანი ეთნოსის უფრო აღრინდელი სახის — ტომისთვისაც იყო დამახასიათებელი. ერის დროს ენა უფრო დიდ ტერიტორიულ სივრცეზეა განფენილი, ვიდრე ტომის დროს. ამასთანავე, აუცილებელი და გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ერის საბოლოოდ ჩამოყალიბების საქმეში იმასაც, ეს ენა არის თუ არა სახელმწიფო ენა, ლიტერატურული ენა. ამდენად, ამა თუ იმ სახელმწიფოში ენას თუ აქვს სახელმწიფოებრივი სტატუსი და ეს ენა არის ლიტერატურული ენა, ცხადია, და საკამათოც აღარაფერი უნდა იყოს, რომ ეთნოსი უკვე ვერაღაა ჩამოყალიბებული. ერს სხვა ნიშან-თვისებაც უნდა ჰქონდეს, გარდა ერთ სახელმწიფოში თანაცხოვრებისა, საერთო ტერიტორიისა და როგორც მ. ქურდიანი უწოდებს, ეროვნული ენისა (სახელმწიფო ენისა, ლიტერატურული ენისა). ყველა ეს კომპონენტი გულისხმობს იმ დანარჩენ კომპონენტებს, რომლებსაც ქვემოთ ჩამოვთვლით. ესენია: საერთო რელიგია, კულტურული ერთობა, მჭიდრო სამეურნეო-კულტურული კავშირები, საერთო წეს-ჩვეულებები და ტრადიციები, საერთო ეროვნული ხასიათი (ფსიქიკა), თვითსახელწოდება და ბოლოს თვითშეგნება; თვითშეგნება იმისა, რომ აღამიანთა დიდი ეთნოსოციალური ჯგუფი, რომელსაც ჩამოვთვლილ ნიშანთა ერთობლიობა ახასიათებს განსხვავდება სხვებისაგან, რომ ეს სხვები არიან მრავალნი და თვითონ კი მხოლოდ ერთია. აქედან გამომდინარე, ეთნოლოგიაში გვაქვს ფორმულა — „ჩვენ და ისინი“.

მსოფლიოს საისტორიო და სოციოლოგიურ მეცნიერებებში ერის ცნების მრავალი განმარტება არსებობს. ჩვენ მხოლოდ ორ მათგანს შემოვთავაზებთ. ერთი ეკუთვნის XIX ს-ის ცნობილ ფრანგ ფილოსოფოსს ე. ერენანს, მეორე ჩვენს თანამემამულე მ. წერეთელს (პირველად მისი მონოგრაფია 1910

წელს დაისტამბა). რენანის განმარტება: „ერი არის სული, გონითი პრინციპი. ამ სულს, ამ გონით პრინციპს შეადგენს ორი რამ, რაც, მართალი რომ ვთქვათ, სინამდვილეში ერთი და იგივეა. ერთი წარსულშია, მეორე — აწმყოში. ერთი არის მოგონებათა მდიდარი მემკვიდრეობის საერთო ფლობა; მეორეა აქტუალური თანხმობა, ერთად ცხოვრების სურვილი, მიღებული მემკვიდრეობის განუყოფელი შენარჩუნების ნება“ (რენანი, 1991, გვ.115). „ერი არის სოციალური სუპერ-ორგანიზმი ანუ ჰიპერ-ორგანიზმი (ტარდის სიტყვით), შემდგარი ერთგვარ ანუ მრავალ-გვარ ეთნიურ და სოციალურ მასალისაგან, რომელსაც შეუძლია ყამთა ვითარებაში შექმნას ერთი გარეგნულად მოწესრიგებული საერთო ცხოვრება თავის შემადგენელ ერთეულთა, ერთი საზოგადოება ყველა თავისი ორგანოებითა: ენითა, სარწმუნოებითა, მეცნიერებითა, ზნეობითა, ხელოვნებითა, სამართლითა და პოლიტიკითა, — საზოგადოება განსაკუთრებული ისტორიითა, ტიპითა და თვითშეგნებითა, სრულის ინდივიდუალობითა“ (წერეთელი, 1990, გვ.106).

ზემოთ ვთქვით და აქაც უნდა გავიმეოროთ, რომ კაცობრიობის ისტორიის მთელ მანძილზე მრავალი ეთნოსი წარმოქმნილა და გადაშენებულა, თღონდ განვითარების უმძლეს საფეხურამდე — ერამდე ცოტამ მოაღწია. გაქრობასა და ახლის წარმოქმნას განსაკუთრებით ექვემდებარება ეთნოსის პირველი ფორმა — ტომი. სწორედ ტომების ურთიერთშერევამ, ტომების გამსხვილებამ მიგვიყვანა თანამედროვე ეთნოსების — ერების ჩამოყალიბებამდე.

განვითარების ხანგრძლივი გზა განვლო ქართულმა ეთნოსმაც. ქართველი ერის წარმოქმნამდე ქართული ეთნოსი რამდენიმე ქართველური ერთეულისაგან (ტომი, ტომთა გაერთიანება) შედგებოდა. ქართული ეთნოსის სხვადასხვა ერთეულების ერთმანეთისაკენ ბუნებრივმა სწრაფვამ და ეთნოსის განვითარების ერთგვარმა კანონზომიერებამ მიგვიყვანა ქართველი ერის წარმოქმნამდე. ჩვენ მიგვანია, რომ ქართველი ერი ჩამოყალიბდა მაშინ, როცა წარმოიქმნა ერთიანი ქართული სახელმწიფო მეფე ფარნავაზის მეთაურობით. ფარნავაზის მიერ ჩამოყალიბებულ ერთიან ქართულ სახელმწიფოში მცხოვრებ ეთნოსს ჰქონდა ერთიანი ქართული კულტურა, ქართული დაწვერლობა, ქართული სალიტერატურო ენა, საერთო რელიგია, საერთო წარმომავლობის შეგნება. მეფე ფარნავაზმა ერთ სახელმწიფოში შეკრა ქართველურენოვანი ტერიტორიული ერთეულები და, როგორც მემატთანე ხაზს უსვამს, ეს იყო ქართველთა ნათესავების ნებაყოფლობითი გაერთიანება ერთი ხელმწიფის (მეფის) ქვეშევრდომობით. მანვე (ფარნავაზ მეფემ) დააწესა საერთო რელიგიური კულტი, რომელიც ცნობილია არამაზის სახელით. რაც მთავარია, „ესე ფარნავაზ იყო პირველი მეფე ქართლსა შინა ქართლოსისა ნათესავთაგანი. ამან განავრცო ენა ქართული, და არღარა იზრახებოდა სხუა ენა ქართლსა შინა (ამ ქართლში მთლიანი საქართველო იგულისხმება — რ.თ.) თვნიერ ქართლოსისა და შექმნა მწიგნობრობა ქართული“ (ქვ, 1955, გვ.26). ამრიგად, ძვ. წ. III ს-ში ქართველი ერის ჩამოყალიბება უკვე ფაქტია. თუმცა, ხაზგასმით უნდა ითქვას, რომ, როგორც ცნობილია, ეთნოსები და მათ შორის, ერებიც მუდმივ განვითარებას განიცდიდნენ. ამ დროიდან მოყოლებული მუდმივ განვითარებას, თანაც აღმავალი ხაზით, განიცდიდა ქართული ეთნოსიც (ქართველი ერი). ძვ. წ. III ს-ში ჩამოყალიბებული ქართველი ერი თავისი განვითარების გზაზე მუდმივად იკრებდა, საკუთარ ეთნიკურ (ეროვნულ) ქვაბში ხარშავდა იმ ქართველურ ტომებს, რომლებიც ჯერ არ იყვნენ შესული ქართველი ერის შემადგენლობაში. მის შემადგენლობაში შედიოდნენ აგრეთვე არაქართული ეთნოსების წარმომადგენლებიც და თანდათან ხდებოდა ქართველი ერის თვისობრივი განვითარება, აღმასვლა. ქართველი ერის ფორმირების დასაწყისად ძვ. წ. 284 წელს სდებს მ.ქურდიანიც, „როდესაც ფარნა-

ვაზმა ქართული ენა სახელმწიფო (ეროვნულ) ენად გამოაცხადა“ (ქურდიანი, 1997). მიგვაჩნია, რომ ქართველი ერის ჩამოყალიბება საბოლოოდ დასრულდა მაშინ, როდესაც საქართველოში კულტურის განვითარების მძლავრი ბიძგის მიმცემი ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა ახ. წ. 337 წელს. ამიერიდან ქრისტიანობა ქართველთა ეროვნულ რელიგიად და ქართული ეროვნული ცნობიერების (თვითშეგნების) ერთ-ერთ მთავარ კომპონენტად იქცა. ქრისტიანობის მიღების შემდეგ, ერთიანი ქართული კულტურა მას დაეყრდნო. გაქრისტიანებით ადრე ჩამოყალიბებული ქართველი ერი თვისობრივად შეიცვალა, როგორც აღნიშნავენ, მოხდა ქართული ენის „მოქცევა“. „ენის გაქრისტიანება კონკრეტულად იმით გამოიხატა, რომ ითარგმნა ბიბლიური წიგნები, უპირველეს ყოვლისა, სახარებანი და ფსალმუნნი და შემდეგ ღვთისმსახურებაც დაწესდა ქართულ ენაზე“ (სირაძე, 1997). მართალია რ.სირაძე, როდესაც წერს, რომ „ეს იყო უდიდესი გარდატეხა, რომლის ტოლფარდი რამ არასდროს არ მომხდარა ქართული ენის ისტორიაში, არც მანამდე და არც მას შემდეგ“ (სირაძე, 1997). ჩვენი მხრივ დავსძენთ, ქართული ენის „მოქცევა“ ასევე უდიდესი გარდატეხა იყო ქართული ეთნოსის, ქართველი ერის ისტორიაში. სხვათაშორის, ქრისტიანობის მიღებას ახ. წ. IV ს-ში დაუკავშირა ქართველი ერის წარმოქმნა ნ.ბერძენიშვილმა. ოღონდ, ქართველი ერის საბოლოოდ ფორმირების პერიოდად მას VII ს. მიაჩნდა (ბერძენიშვილი, 1990, გვ.150). თუ, რატომ — ეს მეცნიერს დაკონკრეტებული არა აქვს. ამიერიდან ქართველთა იდეოლოგიად ქრისტიანობა იქცა. რაც მთავარია, ქრისტიანობამ ხელი შეუწყო ქართული ენის (საღვთისმეტყველო, ლიტერატურული, სახელმწიფო ანუ ეროვნული ენის) გავრცელებას. აქვე ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ქრისტიანობის მიღებამდე ქართულ ეთნოსს საერთო წარმართული რელიგიური სისტემა ჰქონდა. თავი რომ დავანებოთ ლეონტი მროველის ცნობას მეფე ფარნავაზის მიერ საერთო რელიგიური კულტის დაწესების შესახებ, ივ.ჯავახიშვილის და შემდეგ, ქართველ ეთნოგრაფთა გამოკვლევებით, ქართველებს წარმართობის დროს საერთო რელიგიური სისტემა ჰქონდა, რაც მნათობთა თაყვანისცემაში გამოიხატებოდა (ჯავახიშვილი, 1960, გვ.41;42; ბარდაველიძე, 1941).

მცირე ექსკურსის სახით უნდა აღვნიშნოთ შემდეგი: ცნობილია, რომ ქართველი ერის უმეადგენლობაში ოდითგანვე შედიან ზანები (მეგრულაზები) და სვანები, რომლებიც ქართველურ ენებზე (ზანურსა და სვანურზე) მეტყველებენ. მათთვის ისტორიის მთელ მანძილზე ქართული ენა იყო სახელმწიფო ენა, ლიტერატურული ენა, საღვთისმეტყველო ენა, საერთო ენა. მართალია არიან ქართველი ენათმეცნიერები, როდესაც აღნიშნავენ, რომ ლინგვისტური თვალსაზრისით სვანური და ზანური ენებია, მაგრამ სოციოლინგვისტური, ფუნქციური თვალსაზრისით ისინი უთანაბრდებიან ქართული ენის სხვადასხვა დიალექტებს (ჯორბენაძე, 1995, გვ.20; ონიანი, 1997; ფუტყარაძე, 1997; ქურდიანი, 1997). იგივე მოსაზრებაა გატარებული რუსულ ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაშიც: "Почти все этноформы грузинского этникоза, т.е. лица, осознающие себя грузинами, как в Грузии, так и за ее пределами говорят на различных диалектах и говорах грузинского (картульского) языка. Кроме того, целый ряд субэтнических групп, таких, как мегрелы, сваны, в быту пользуются языками, более или менее отдаленно родственными грузинскому. С лингвистической точки зрения бесспорно, что это особые языки, имеющие даже собственное внутреннее диалектное членение. Но их носители осознают себя грузинами, и особым ЭСО эти языки не обслуживают, так что с функциональной, этносоциальной точки зрения их роль равна роли главных диалектов грузинского языка, тем более что по крайней мере в пределах Грузии почти все их носители владеют и литературным нормативным грузинским языком" (ეთნიკური..., 1987, გვ.45).

ამრიგად, ქრისტიანობის მიღებით დადასტურდა, რომ ქართულ ეთ-

ნოსს ტომობრიობის ეტაპი განვლილი ჰქონდა. ქრისტიანობა უკვე განვითარებულ საზოგადოებებში ვრცელდებოდა, ისეთ საზოგადოებებში, რომლებშიც საზოგადოებრივი წყობილება წინ იყო წასული, სადაც უკვე ერი იყო ჩამოყალიბებული. „ქრისტიანობის გავრცელება და ოფიციალურ კულტად მიღება შედეგი იყო არა რომელიმე მქადაგებლის მოღვაწეობისა, არამედ ქვეყნის სოციალური, ეკონომიკური, პოლიტიკური და კულტურული განვითარებისა“ (სინ, II, 1973, გვ.67).

ეთნიკური ისტორიის თვალსაზრისით უკვე აღარაფერს ნიშნავდა ის, რომ ერთიანი ქართული სახელმწიფო ხშირად იშლებოდა. ეს შედეგი იყო ფეოდალური საზოგადოების განვითარების და საგარეო ფაქტორისა. სამეფო-სამთავროებად დაშლილი საქართველო მაინც ერთიანი (ერთი) სამყარო იყო ერთი საღვთისმეტყველო, სახელმწიფო და ლიტერატურული ერთი, ერთი კულტურით. ნ.ბერძენიშვილის თქმით, „არავითარი ტომობრივი დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლა ფეოდალურმა საქართველომ არ იცოდა, ფეოდალები „საქართველოს“ განსახიერება იყვნენ. ფეოდალი თუ სეპარატისტულად განწყობილი იყო, ის ამოდიოდა არა მისი საფეოდალოს კულტურული (ტომობრივი) თავისებურების ფაქტიდან, არამედ საკულთარი ფეოდალური, სამეურნეო პოლიტიკური ინტერესებიდან. ამას მოწმობს ის გარემოება, რომ არც ერთი პოლიტიკურად დამოუკიდებლობამოპოვებული ფეოდალი (სამთავრო) არ ცდილა ქართული ფეოდალური კულტურის უარყოფას და მის ნაცვლად ძველის (წინაფეოდალური კულტურის) აღდგენას, ან ქართული ენისა და ვეფხისტყაოსნის კულტურის უარყოფას“ (ბერძენიშვილი, 1990, გვ.416). იგი იქვე იმასაც წერდა, რომ „ტომობრიობა, ფეოდალური ურთიერთობის მიერ გადალახული და მონელებული საფეხური იყო, სადაც ეს როგორიმე სახით კიდევ ბოჰინობდა, ის რუდიმენტი იყო...“ (ბერძენიშვილი, 1990, გვ.417).

ქრისტიანობის მიღებამდე ქართველების ერად ჩამოყალიბება ჩანს იქიდანაც, რომ ქართულ ეროვნულ ორგანიზმში პრობლემას არ წარმოადგენდა უცხო ეთნოსთა მიღება. ქართველად გაიზარებოდა არა მხოლოდ ნათესავით ქართველი (სისხლით ნათესავი), არამედ ნათესავით არაქართველიც, ვინც ქართული პოლიტიკურ-კულტურული ერთობის წევრი იყო. ამიერიდან, „ნათესავით ქართველში“ მხოლოდ სისხლით ქართველი როდი იგულისხმებოდა, არამედ ყველა, ვისი დედაენაც უკვე ქართული იყო და ქართული კულტურის ნაწილად თვლიდა თავს. ტერმინი „ნათესავი“, მკვლევართა სამართლიანი დაკვირვებით, უკვე ადრეული პერიოდიდან ტერმინს — „ერი“ შეესატყვისებოდა (ბერძენიშვილი, 1990, გვ.288-289; მელიქიშვილი, 1997). ნ.ბერძენიშვილი საგანგებო ყურადღებას აქცევდა ლეონტი მროველის მონათხრობს მირიან მეფის შესახებ. ცნობილია, რომ მირიანი სპარსი იყო. ქასრე სასანიანმა „მისცა ქართველთა მეფედ ძე მისი და დასუა მცხეთას“ (ქც, 1955, გვ.64). „და აღიზარდა მირიან მსახურებასა მას შინა შუდთა მათ კერბთასა და ცეცხლისა. ხოლო შეიყუარნა ქართველნი და დაიწყო ენა სპარსული და ისწავა ენა ქართული“ (ქც, 1955, გვ.65). ამრიგად, ქრისტიანობამდელი ხანის ქართლი იყო „გამოკვეთილი ეროვნულ-კულტურული მთლიანობა“. „აქედან ქართველი ამ კულტურის მატარებელი ადამიანი. ამრიგად, უცხო, არაქართული ჩამომავლობის ადამიანი შეიძლება გამხდარიყო ქართველი. ასეთი იყო მირიან“ (ბერძენიშვილი, 1990, გვ.378).

გვიანფეოდალურ პერიოდამდე ეთნიკური პროცესები საქართველოში აღმავალი ხაზით ვითარდებოდა. ერთიანი ქართული ეთნოსი (ქართველი ერი) ინტენსიურად ისრუტავდა სხვადასხვა ეთნიკურ ერთეულებს, როგორც ტერიტორიული, ისე თვისობრივი გაფართოების თვალსაზრისით. გვიანფეო-

დალურ პერიოდში ერთიანი ქართული სახელმწიფოს დაშლამ და საგარეო ფაქტორმა ქართველთა ეთნიკური ისტორიის აღმასვლითი პროცესი შეაჩერა და რამდენიმე ხნის შემდეგ ნელ-ნელა დაიწყო ქართველი ერის დეზინტეგრაციული მოვლენები. ამ დეზინტეგრაციულმა მოვლენებმა ქართველი ერი საბოლოოდ ვერ აღგავა, რაც ფაქტორთა მთელმა რიგმა განაპირობა. გეოგრაფიულ ფაქტორთან ერთად გარკვეული როლი ითამაშა იმან, რომ ჩვენი ერი უაღრესად მყარი ეროვნული ერთეული (ორგანიზმი) იყო მძლავრი კულტურით. ამ მძლავრი კულტურული ერთეულის მოშლა არც ისე ადვილად დასაძლევია აღმოჩნდა ქართველთა მტრებისათვის. თუმცა, გვიანფეოდალურ პერიოდში მას, საგარეო ფაქტორის ზემოქმედების გამო, ფრთები აქა-იქ ჩამოემტვრა.

ერთიანი სამეფოს დაშლის შემდეგაც ქართულ სამეფო-სამთავროებში სალიტერატურო ენას ქართული ენა წარმოადგენდა. ეს მოვლენა კარგად აქვს შენიშნული ვახუშტი ბაგრატიონს, რომელიც წერდა: „ხოლო რაოდენნი ქვეყანანი ანუ ადგილნი დავსწერეთ — მათა, ბართა ანუ კავკასიათა შინანი — საქართველოსანი, გარნა თუ აქუთ ზოგთა ენა სხუა, თჳსნი საკუთარნი, არამედ წიგნი არცა ერთსა რომელსავე აქუს, თჳნიერ ქართულის წიგნის საკუთრად“ (ბაგრატიონი, 1973, გვ.793). ვახუშტი იმასაც გვეუბნება, რომ მიუხედავად საქართველოს სხვადასხვა სამეფო-სამთავროებად დაშლისა და ზოგიერთ მათგანში დამპყრობთა გაბატონებისა, საქართველოს რომელი კუთხის წარმომადგენელსაც გინდათ კითხოთ რა რჯულისა ხარ (ე.ი. რა ეროვნებისა ხარ), გიპასუხებენ, ქართველიო: „პირველი, უკეთუ ჰკითხო ვისმე ქართლსა ანუ იმერსა, მესხსა და ჰერკახსა რა რჯულისა ხარ, წამს მოგიგებს: „ქართველი“. მეორედ, არს ამათ ყოველთა წიგნი და ენა ერთი-იგივე ფარნაოზ პირველისა მეფისაგან ქმნული. და ჰკითხო რა წინათქმულთა მათ კაცთა: „რა ენა და წიგნი უწყი“, მოგიგებს მყის: „ქართული“. რამეთუ არა იტყჳს, არცა რჯულსა, ენასა და წიგნსა იმერთათა, ანუ მესხთა და ჰერკახთა, არამედ ქართულსა“ (ბაგრატიონი, 1973, გვ.291). ვახუშტი კარგად გვიხასიათებს ერთიან ქართულ ხასიათს, ქართულ ბუნებას, თვისებებს. თუმცა, იმასაც კარგად შენიშნავს, რომ ერთიანი სამეფოს დაშლის შემდეგ, საგარეო ფაქტორთა ზემოქმედების გამო, შეიცვალა სხვადასხვა კუთხის ქართველთა წესი და რიგი. აქა-იქ ოსმალურმა და ყიზილბაშურმა რიგმა და წესმა დაიწყო დამკვიდრება.

ახლა დეზინტეგრაციული მოვლენების შესახებ, რასაც სხვადასხვა მიზეზები განაპირობებდა, რომელთაგანაც ძირითადად ორი მომენტია გამოსაყოფი: ა) ქართველთა საცხოვრისში უცხო ეთნიკურ ერთეულთა ჯგუფური შემოსახლებანი და შესაბამისად ქვეყნის სხვადასხვა ნაწილში ეთნოდემოგრაფიული სიტუაციის შეცვლა და ბ) კონფესიური — ქართველთა შორის სხვადასხვა სარწმუნოების გავრცელება. დეზინტეგრაციული მოვლენები განხორციელდა საქართველოს ჩრდილოეთ ნაწილში, სადაც XVI-XVII ს.ს. მიწიდან მოსული უცხო ეთნოსების გარემოცვაში ქართველთა გარკვეული ჯგუფები გააფხაზდნენ და გაოსდნენ. ასეთი ეთნოისტორიული მოვლენები მოხდა ქვეყნის ჩრდილო-აღმოსავლეთ ნაწილშიც, სადაც ქართველები გალექდნენ. ისტორიაში ცნობილია აგრეთვე ქართველთა გათათრება-გათურქების (სამცხე-ჯავახეთი, ჰერეთი), გასომხების (ჯერ ქვემო ქართლი, შემდეგ შიდა ქართლი და კახეთი), „გაფრანგების“ არაერთი შემთხვევა, რის ძირითადი მიზეზი კონფესიურობა იყო. ცალ-ცალკე შეეცხოთ თითოეულ მათგანს, პირველ რიგში, ჩრდილოეთ კავკასიის მოსაზღვრე ქართულ პროვინციებს.

ერთიანი სახელმწიფოს პირობებში ქართული ეთნოსისა და ქართული კულტურის გავლენა ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხებზე აშკარა იყო, რომელთა შორის ქართველები ქრისტიანულ სარწმუნოებას ავრცელებდნენ და ამ გზით

მათში შექმნა ქართული ენა, კულტურა. შესაბამისად, ჩრდილოეთ კავკასიელებში საეკლესიო-საღვთისმეტყველო ენაც ქართული იყო. აქედან აშკარაა ქართული ეკლესიის დაპირისპირება ბერძნულ-ბიზანტიური ეკლესიისადმი, მიუხედავად ორივე ეკლესიის ქალკედონიტობისა. ჩვენი აზრით, სწორედ ეს უნდა ყოფილიყო ერთ-ერთი მიზეზი X ს-ში იოანე-ზოსიმეს მიერ „ქებად და დიდებად ქართულისა ენისაჲ“-ს შექმნისა. საგარეო ფაქტორთა შემოქმედების გამო, ქართულმა სამეფო-სამთავროებმა არა მარტო ვეღარ შესძლეს ჩრდილოეთ კავკასიელებზე კულტურულ-რელიგიური შემოქმედება, არამედ კონტროლსაც ვეღარ ახორციელებდნენ ჩრდილოეთ საზღვრებზე. კავკასიის მთებში ჩაკეტილი სხვადასხვა ეთნიკური ერთობები მრავლდებოდნენ. მათ ჩრდილოეთით, ზეგანსა და ბარში განსახლების საშუალება აღარ ჰქონდათ. ჩრდილოეთ კავკასიის ბარი, ერთი მხრივ, ყაბარდოელ ფეოდალებს ჰქონდათ ჩაკეტილი, მეორე მხრივ, რუსეთი მოიწვედა სამხრეთისაკენ. ამის გამო, დემოგრაფიულად გადამეტახლებული იყო ჩრდილოეთ კავკასიის მთელი მთის ზოლი და აქ მცხოვრებნი სამოსახლო ტერიტორიების ძებნაში იყვნენ. კავკასიელებმა ნელ-ნელა დაიწყეს კავკასიონის ქედის გადმოლახვა, მითუმეტეს, საქართველოს მთის და ზეგნის ზოგიერთი პროვინცია მათ ამის საშუალებას აძლევდა იმ მხრივ, რომ ბევრგან ქართული მოსახლეობა შეთხელებული იყო. ვახუშტი ბაგრატიონს დიდი ღიახვისა და ბატარა ღიახვის ხეობათა მთიანეთის შესახებ შენიშნული აქვს, რომ აქ ქართველი გლეხები სახლობდნენ, რომლებიც ბარში ჯგუფურად გადასახლებულან: „ხოლო რაოდენნი ოსნი დავსწერეთ ამ ადგილებთა შინა, პირველად სახლებულან ქართველი გლეხნი. შემდგომად მებატრონეთა მათთაგან გარდმოსახლებულან ოსნი, და ქართველნი ბართა შინა ჩამოსულან, ვინადგან მტერთაგან ბარს შინა კაცნი შემკირებულან“ (ბაგრატიონი, 1973, გვ.333). შიდა ქართლის მთიანეთში ქართველთა ნასოფლარებს ოსები მოაწყდნენ. მათ შიდა ქართლის მთიანეთი სწრაფად აითვისეს XVII ს-ის შუა ხანებიდან. უფრო ადრე (XVI ს-ში) ოსურმა ეთნოსმა ძალით დაიკავა დვალეთი. როგორც დვალეთში, ისე ღიახვის ხეობათა სათავეებში ადგილობრივი ქართული მოსახლეობა მაინც დარჩა მცირე რაოდენობით. ეს მოსახლეობა, აღმოჩნდა რა ოსურ ეთნიკურ გარემოცვაში, გაოსდა. მათ ჯერ ოსურ ენაზე დაიწყეს მეტყველება, შემდეგ კი ოსური თვითმეგნება ჩამოუყალიბდათ. ასეთი ლეზინტერაციული პროცესები შიდა ქართლის მთიანეთში XIX-XX სს-შიც მიმდინარეობდა და ზოგიერთ შემთხვევაში ქართველთა გაოსების პროცესი ვერც დასრულდა; ეთნიკური პროცესი შუა გზაზე შეჩერდა. იმავე პერიოდით, XVI-XVII საუკუნეებით თარიღდება ჩრდილო-დასავლეთ საქართველოში, აფხაზეთის ტერიტორიაზე ქართველთა გააფხაზების პროცესი. ეს მოვლენა განხილული აქვს ნ.ბერძენიშვილს და აქ ჩვენ სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ. დღევანდელ აფხაზურ გვარებს თუ დავაკვირდებით, ცხადია, რომ მათ შორის დიდი ნაწილი ქართული წარმოშობისანი არიან. ისტორიულად ცნობილია, რომ ეგრისსა და აფხაზეთს შორის საზღვარი ანაკოფიასთან (= ახალი ათონი) გადიოდა. დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორია განსახლებული იყო არა მარტო აფხაზებით, რომლებიც თავიდანვე ქართულ სახელმწიფოებრივ და კულტურულ-პოლიტიკურ ორბიტაში იყვნენ სართული, არამედ ქართველური ტომებით (ზანებითა და სვანებით). აფხაზური ეთნოსის წარმომადგენელნი ძირითადად ახალი ათონის დასავლეთით მდებარე და ზეგანზე სახლობდნენ, რომლებიც გაქრისტიანებულნი და საერთო ქართული კულტურის ერთ-ერთი შემოქმედნი იყვნენ. XVI ს-ის ბოლოდან, XVII ს-ში აქ ხდება აფხაზთა მონათესავე ჩრდილოეთ კავკასიური ადიგურნი ეთნობრივად მესაქონლეები იყვნენ. აფხაზეთზე შეტევა მათი მონათესავე ტომების მხრივაც ხდებოდა და საბოლოოდ შედეგად ის მივიღეთ, რომ აქ

მცხოვრები მრავალრიცხოვანი ქართველებიც მიგრირებულ მთიელთა გარემოში გააფხაზდნენ (ბერძენიშვილი, 1990; ლორთქიფანიძე, 1990, ხომტარია-ბროსე, 1996).

გვიანფეოდალურ პერიოდში საქართველომ აღმოსავლეთი კახეთიც დაკარგა, რომელმაც მოგვიანო პერიოდში ჭარ-ბელაქნის სახელწოდება მიიღო. XVI-XVII სს-ში ოსმალ-ყიზილბაშთა შემოსევების შედეგად აქ მცხოვრებთა რიცხვი უღარესად შემცირდა. აღმოსავლეთ კახეთის დაღუპვაში გადამწყვეტი როლი შეასრულეს ლეკებმა, რომელთა გამუდმებულ რბევა-თარემს ჩამოსახლება მოჰყვა. მიგრირებულმა ლეკებმა გადარჩენილი კახელები დაიკმევს და დაყმევებულები ბოლოს გალექდნენ. გალექების პროცესს დ. ბაქრაძე კახელეების სამშობლოსადმი გრძნობის ჩაქრობით ხსნიდა. მაგრამ ეთნიკური სეპარაციის ეს მოვლენა, როგორც ახსნილია, განპირობებული იყო ღრმა სოციალურ-პოლიტიკური მიზეზებით (ბერძენიშვილი, 1966, გვ. 253-275; პაპუაშვილი, 1972). ნ. ბერძენიშვილი აღნიშნავდა, რომ კახელი გლეხები „ლეკობაში“ „უბატონობას“ ხედავდნენ. რაოდენობრივად შემცირებული კახელების ასიმილაციას თავისთავად ხელი შეუწყო იმანაც, რომ წახურული-ავარიელთა მიგრაცია აქ უღარესად ინტენსიური იყო. უცხო ეთნიკურ გარემოში ქართველები გალექდნენ. ნ. ბერძენიშვილი წერდა, რომ „დადესტნელი მოახალშენეები ახალ მიწაზე, ქართულ სოფლებში, იმავე წესით ეწყობოდნენ, როგორც მათ მთაში ჰქონდათ...“ „ადგილობრივ ქართველ მოსახლეობას ეს პირველყოფილი მოახალშენენი ან „ძმად შეიყრიდნენ“, ე.ი. გაამაჰმადიანებდნენ და თავიანთი თემის (ჯამაათის) წევრად მიიღებდნენ, ან „ურწმუნოებს“ მონებად დაჰყიდდნენ“. „ასეთ პირობებში ყოველმხრივ დევნილი სასომხდილი ქართველი გლეხობა თანდათან გატყდა, მან „გალექება“ იწყო. გალექებული ქართველი გლეხობა მოახალშენეებს შეერია და, ამრიგად, თანდათან წარმოიშვა კაკ-ენისელის ზეგნის აწინდელი „ლეკური“ სოფლები“ (ბერძენიშვილი, 1966, გვ. 270). ნ. ბერძენიშვილს მოყვანილი აქვს არაერთი მაგალითი ლეკებად ცნობილი მოსახლეობის ქართული წარმომავლობის შესახებ. 1872 წ. გოგარელებს განუცხადებიათ, რომ ისინი „как себя, так и большинство лезгин причисляют к коренным жителям здешней местности – грузинам“ (იქვე).

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ერის ჩამოყალიბებისას და ეროვნული თვითშეგნებისათვის ერთ-ერთი გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა რელიგიას. ქართველობის ამოგდების ერთი იარაღი იდეოლოგიაც იყო. ქართველების მიერ, სხვადასხვა მიზეზით, სხვადასხვა სარწმუნოების მიღება, მათ სხვა ეთნოსებში თანდათანობით გადასვლას იწვევდა, რადგან მართლმადიდებლობა ჩვენში ეროვნულ რელიგიად გაიაზრებოდა და ის ქართული ეროვნული ცნობიერების ერთ-ერთი პირველი კომპონენტთაგანი იყო (მელიქიშვილი, 1977). „ქრისტიანობას მიქცეული“, ე.ი. ქრისტიანობის დამთმობი ქართველი კი, ხალხის გაგებით, ქართველი აღარ იყო. ისტორიული ბედუკუღმართობის გამო, გვიანფეოდალურ პერიოდში ქართველ ხალხში სხვადასხვა რელიგიები გავრცელდა. ხდებოდა დიდი ხნის წინ ჩამოყალიბებული ქართული ეროვნული ორგანიზმის დასუსტება.

საქართველოში ყველაზე ადრე გრიგორიანული (მონოფიზიტური) ქრისტიანობა გავრცელდა, რომლის გამავრცელებლები სომეხები იყვნენ. ქართულ საისტორიო წყაროებზე დაკვირვება ნათელყოფს, რომ სომხურ-გრიგორიანული სარწმუნოების ქართველები ქვემო ქართლში საკმაოდ დიდი ხნის წინ ცხოვრობდნენ (ხახანაშვილი, 1903; თოფჩიშვილი, 1987, 1989, 1981; მაისურაძე, 1982). ვახუშტი ბაგრატიონი ქვემო ქართლის შესახებ აღნიშნავდა, რომ „ამ ადგილთა შინა მოსახლენი არიან სარწმუნოებით სომეხნი და მკირედად ქართლის სარწმუნოებისა, არამედ ქცევა-ზნითა ქართულითა“ (ბაგრატიონი, 1973, გვ. 312). ეს სიტყვები სხვა არაფერს ნიშნავს, თუ არა

იმას, რომ ქვემო ქართლში სომხური სარწმუნოების ქართველები მოსახლეობენო. ვახუშტიმ სპეციალურად გაუსვა ხაზი იმას, რომ ეროვნების განსაზღვრისათვის ყოველთვის მთავარი არაა სარწმუნოებრივი მომენტი, არამედ დიდი მნიშვნელობა აქვს „ქვევა-ზნესაცაო“. აქვე, ერთი სიტყვით, ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ქვემო ქართლის ქართულ საისტორიო საბუთებში და წყაროებში „სომხითად“ მოხსენიება სწორედ სარწმუნოებრივი მოვლენით იყო განპირობებული. სომხური სარწმუნოების ქართველების აქ მკვიდრობამ განაპირობა მხარისათვის სახელწოდების — „სომხითი“ შერქმევა. ქართველთა გასომხებაზეა საუბარი XVIII ს-ის ზოგიერთ საისტორიო საბუთში: „ჩემო ხელმწიფევ, ერთი ჩემი ყმის შვილი თურმე დაობლდა და წაიყვანა თავისმა ძიძამ და ციციშვილის კაცს თანანაშვილს გააზრდევინა. როდესაც გაიზარდა, ამ თავისმა ძიძამ კიდევაც გაასომხა და ცოლიც შერთო. მააჩემმა ილაპარაკა, — სამართლით ეს კაცი დარჩა. შემდგომაც კიდეც ეს კაცი არ დგებოდა. მე სანატრელს მეფესთან ვილაპარაკეთ და პატრიარხთან ოქმი მიბოძა. ნინია ჯავახიშვილი რომ გახლდათ, იმას კიდეც უნდა აეყარა და კიდეც უნდა გაექართველებინა“ (ქსი, 1985, გვ.630). ახლა გერმანელ კარლ კოხს მოვუსმინოთ: „სავაჭრო საქმეებს ჩვეულებრივ ქართველები განაგებენ. ეს ის ქართველებია, რომლებსაც სომხური სქიზმა აქვთ მიღებული და ამიტომ სომხებად იწოდებიან. ისინი უმთავრესად ართვინში ცხოვრობენ“. „გავიცანი ერთი გასომხებული ქართველი, რომელსაც ბოლომდე ვერ უარეყო ქართველობა. ძალიან გავიხარეთ, როცა გავიგეთ, რომ იგი ძველი სამეფო საგვარეულოს შთამომავალი, ბაგრატიონი ყოფილა“ (კოხი, 1981, გვ.192).

სომხურმა მონოფიზიტურმა ეკლესიამ უფრო დიდი შეტევა განახორციელა ქართველებზე მას შემდეგ, რაც ქართულმა მართლმადიდებლურმა ეკლესიამ 1811 წ. ავტოკეფალია დაკარგა. სომხებმა თავიანთი სარწმუნოება გაავრცელეს შიდა ქართლსა და კახეთშიც, აგრეთვე, ქალაქებში. ამ თვალსაზრისით ჩვენთვის ძვირფას წყაროს წარმოადგენს XIX ს-ის მოსახლეობის აღწერის დავთრები. გაგრიგორიანებულ-გასომხებულთა დიდ ნაწილში მათი ქართველობის მეხსიერება არ გაწყვეტილა. ქართველი გრიგორიანელების შემობრუნება ქართული ეროვნული ორგანიზმისაკენ XX ს-ის 20-იან წლებში დაიწყო.

საქართველოს გვიანფეოდალური პერიოდის ისტორიამ იცის აგრეთვე გაათარება-გათურქების არაერთი ფაქტი და შემთხვევა, რაც გამოწვეული იყო გამაჰმადიანებით. აღმოსავლეთ კახეთში გარდა გალეკებისა, ქართველთა ნაწილმა მაჰმადიანური სარწმუნოება მიიღო და შესაბამისად ისინი ინგილოებად იწოდნენ, ბოლოს კი თურქებად (აზერბაიჯანელებად) იქნენ ჩაწერილი. გამაჰმადიანება მოხდა აჭარაშიც, თუმცა, ჩვენდა საბედნიეროდ, აქ ეს პროცესი მხოლოდ რელიგიის შეცვლით გამოიხატა და მოსახლეობის ენობრივი და ეთნოტრანსფორმაციული პროცესი ვერ განხორციელდა. ტრაგიკული შედეგებით განვითარდა ქართველთა გამაჰმადიანება სამცხე-ჯავახეთში (ლომსაძე, 1975; ნბერძენიშვილი, 1964, გვ.57-59). აქ გამაჰმადიანება XVII ს-ში მხოლოდ ზედაფენებში დაიწყო, რადგან თავად-აზნაურობას კუთვნილი მიწების მემკვიდრეობით მიღების სხვა საშუალება ფაქტიურად არ ჰქონდა. რაც შეეხება მოსახლეობის ძირითად ნაწილს, მათი გამაჰმადიანება-გათურქება გვიან განხორციელდა (XVIII ს. II ნახ.) და დღემდეც ბევრს შენარჩუნებული ჰქონდა. არც გათურქების პროცესი იყო დასრულებული. ამიტომაც იყო, რომ გამაჰმადიანებული ქართველი აღარც ქართველად სთვლიდა თავს და აღარც თურქად. ის თავის თავს „იერლის“ (ე.ი. ალგილობრივს) უწოდებდა (ბერძენიშვილი, 1964, გვ.59). სამცხე-ჯავახეთში ქართველი მაჰმადიანების გათურქება ძირითადად ამ რეგიონის რუსეთთან შეერ-

თების შემდეგ განხორციელდა. ვახუშტი აღნიშნავდა, რომ აქაურნი მკვიდრნი არიან ქართველების ნათესავნი ყოველმხრივ, როგორც ანთროპოლოგიურად, ისე ენით. მაგრამ, მაჰმადიანობის გამო, ქართველთათვის დამახასიათებელი ზოგი თვისება (მაგალითად, ცოდნისა და ხელოვნების მოყვარეობა) დაუკარგეს. იმასაც აღნიშნავს, რომ მის დროს გლეხები კვლავ ქრისტიანები იყვნენ. მხოლოდ კლარჯელები იყვნენ გამაჰმადიანებულნი. მაგრამ კლარჯელებსაც და სამცხელებსაც ენა კვლავ ქართული ჰქონდათ (ბაგრატიონი, 1973, გვ.660). 1886 წ. სამცხე-ჯავახეთის ბევრმა მაჰმადიანმა ქართველმა ეროვნების გრაფაში „ქართველი“ ჩააწერინა. სხვათაშორის, XX ს-ის 20-იან წლებშიც მათ კარგად ახსოვდათ თავიანთი ქართული გვარები (ბოჭორიძე, 1992, გვ.16-142). სამცხე-ჯავახეთის მაჰმადიანი ქართველების გათურქებას წერტილი საბოლოოდ საბჭოთა იმპერიის პოლიტიკამ დაუსვა. მოკლედ ვიტყვით, რომ სამხრეთ საქართველოში ქართველთა გამაჰმადიანება დაახარა იმან, რომ ისინი ქრისტიანებისათვის შეწერილ გადასახადს ვეღარ უძლებდნენ და, თავის გადარჩენის მიზნით, იძულებულნი იყვნენ სარწმუნოება შეეცვალათ.

ქართველთა შორის გავრცელდა კათოლიკური ქრისტიანობაც (თამარაშვილი, 1902; შლომსაძე, 1975; რ. თოფჩიშვილი, 1987; 1991; 1989; პაპაშვილი, 1995). კათოლიკობა სამხრეთ საქართველოში და ქალაქებში გავრცელდა. **კათოლიკენი საქართველოში ფრანგებად იწოდებოდნენ.** ქართველ კათოლიკეებს შრობილიური ენა არასოდეს დაუკარგავთ. თუმცა, იყო ცდები მათი სომხებად მიჩნევისა, რადგან რომის პაპის მიერ ისინი სომხურ-კათოლიკური ეკლესიისადმი იყვნენ დაქვემდებარებულნი. მართალია, ქართველ კათოლიკეებს ყოველთვის ქართული ცნობიერება ჰქონდათ, მაგრამ გაკათოლიკებაც დეზინტეგრაციულ მოვლენებს უნდა მივაკუთვნოთ, რადგან ქართველთა სხვადასხვა კონფესიური ჯგუფები ჩაკეტილ რელიგიურ ერთეულებს წარმოადგენდნენ იმ თვალსაზრისით, რომ ისინი ერთმანეთზე არ ქორწინდებოდნენ. სამწუხაროდ, ჯავახეთის რამდენიმე სოფელში მცხოვრები ქართველი კათოლიკეები საბჭოთა ხელისუფლების დროს სომხურ ეროვნებას მიაკუთვნეს, რომლებიც 1828 წ. დღევანდელი თურქეთის სოფ. ველიდან იყვნენ გადმოსახლებულნი (ლომსაძე, 1975). ამ სოფლების მკვიდრთა შესახებ გ. ბოჭორიძე წერდა: „ქარტიკამი, ხულგუმო, ბავრა და ტურცხი, ესენი არტანის ოლქის სოფ. ურიდან არიან გადმოსულნი 1828 წელს. ქართველი კათოლიკეები, ისინი გამაჰმადიანებულნი არ არიან“ (ბოჭორიძე, 1992, გვ.142). საბჭოთა ხელისუფლების დროს ისინი სომხებად ჩააწერეს, გაუხსნეს სომხური სკოლები და სომხური გვარებიც მიაკუთვნეს. ეთნოგრაფიული მონაცემებით, XX ს-ის 30-იან წლებამდე სომხური არავინ იცოდა. დღესაც კი მოხუცები უფრო თურქულად და ქართულად ლაპარაკობენ.

ამრიგად, ჩვენ მოკლედ მიმოვიხილეთ ქართველთა მართლმადიდებლობიდან მიქცევის ფაქტები. ცხადია, რომ სარწმუნოებრივი გადაგვარება ეროვნული გადაგვარების ბაზასაც ქმნიდა... იოანე საბანისძის ნათქვამი, რომ „ნაშობნი ქრისტიანეთანი გარდაგვლარძნეს — რომელნიმე მძლავრობით, რომელნიმე შეტყუებით, რომელნიმე სიყრმესა შინა უმეცრებით, რომელნიმე მზაკვარებით“ (საბანისძე, გვ.445) — გვიანფეოდალურ პერიოდში გამოკვეთილად განხორციელდა.

დასკვნის სახით ვიტყვით, რომ ქართველი ერის დეზინტეგრაციული მოვლენები ინტენსიურად გვიანფეოდალურ პერიოდში მიმდინარეობდა და XIX ს-შიც გრძელდებოდა. ეს პროცესი ემთხვევა საქართველოს ერთიანი სახელმწიფოს დაშლას, ქვეყნის დაქუცმაცებასა და სახელმწიფოებრიობის დაკარგვას. ამიტომ, **ერის მთლიანობის ერთ-ერთი მთავარი პირობა ეროვნული სახელმწიფოებრიობაა.** ქართველ ერში დეზინტეგრაციული პროცესები ძირითადად XX ს-ში შეწყდა, მას შემდეგ, რაც საქართველომ სახელმ-

წიფობების რაღაც ფორმა მიიღო, ფაქტიური ავტონომიის სახით, საბჭოთა რუსეთის იმპერიაში. XX ს-ში საქართველოში თავი იჩინა ეთნიკური პროცესებისათვის დამახასიათებელმა აღმავალმა ხაზმა — ინტეგრაციულმა მოვლენებმა. ამრიგად, ქართული ეთნოსის (ქართველი ერის) პროგრესული განვითარების ძირითადი პირობა ქართული სახელმწიფოებრიობაა. თუმცა, დღეს, თითქმის რეალური სახელმწიფოებრიობის პირობებში, თავი იჩინა რამდენიმე საშიშმა მოვლენამ, რომლებმაც შეიძლება სერიოზული ზიანი მიაყენონ ქართულ ეროვნულ ორგანიზმს. ესენია: ა) ქართველთა ინტენსიური ემიგრაცია; ბ) სხვადასხვა რელიგიური სექტების სწრაფი გავრცელება და გ) უცხოური (დასავლური) ცხოვრების წესის დაუბრალოებული დანერგვა, რამაც შეიძლება საუკუნოვანი ქართული ტრადიციების და წეს-ჩვეულებების ამოვარდნა და გაუქმდობა გამოიწვიოს. ერის ერთად, კომპაქტურად ცხოვრება, საერთო რელიგია და ტრადიციები კი ეთნოსის (ერის) დამახასიათებელი კომპონენტებია.

ამრიგად, თვალის ერთი გადავლებით ასეთია ქართველი ერის ეთნიკური ისტორია ძველი დროიდან დღემდე.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. ბაგრატიონი, 1973 — ვახუშტი ბაგრატიონი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, „ქართლის ცხოვრება“, ტ.IV, თბ., 1973.
2. არუთინოვი, 1989 — С.А.Арутинов, Народы и культуры, М., 1989.
3. ბარდაველიძე, 1941 — გ.ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1941.
4. ბიკოვსკი, 1932 — С.Н.Быковский, Племя и нация в работах буржуазных археологов и историков и в освещении марксизма-ленинизма, Сообщ. ГАИМК, 1932, №3-4.
5. ბერძენიშვილი, 1964 — ნ.ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, ტ.I, თბ., 1964.
6. ბერძენიშვილი, 1966 — ნ.ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, ტ.III, თბ., 1966.
7. ბერძენიშვილი, 1990 — ნ.ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბ., 1990.
8. ბოჭორიძე, 1992 — გ.ბოჭორიძე, მოგზაურობა სამცხე-ჯავახეთში, თბ., 1992.
9. გაფრინდაშვილი, 1995 — მ.გაფრინდაშვილი, საქართველოს ახალი ისტორია, თბ., 1995.
10. ეთნიკური..., 1987 — Этнические процессы в современном мире, М., 1987.
11. თამარაშვილი, 1902 — მ.თამარაშვილი, ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, თბ., 1902.
12. თოფჩიშვილი, 1987 — რ.თოფჩიშვილი, XIX ს. მოსახლეობის აღწერის მასალები საქართველოს ეთნოისტორიისა და სოციალური ყოფის შესახებ. — „მნათობი“, №12, 1987.
13. თოფჩიშვილი, 1991 — რ.თოფჩიშვილი, ქართველი მაკმადიანები, ქართველი კათოლიკეები, ქართველი გრიგორიანები. — კრ.: „დიდგორი“, თბ., 1991.
14. თოფჩიშვილი, 1989 — Р.Топчишвили, Посемейные списки Тифлисской губернии 1886 г. как этнографический источник. — "Советская этнография", №6, 1989.

15. კობი, 1981 — კ.კობისა და ო.სპენსერის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ. გერმანულიდან თარგმნა, შესავალი და კომენტარი დაურთო ლ.მამაცაშვილმა, თბ., 1981.
16. კრებული..., 1986 — Свод этнографических понятий и терминов: Социально-экономические отношения и соционормативная культура, М., 1986.
17. კუზნეცოვი, 1989 — А.Кузнецов, О соотношении понятий "общество" и "этническая общность", "Советская этнография", №4, 1989.
18. ლომსაძე, 1975 — შ.ლომსაძე, სამცხე-ჯავახეთი, თბ., 1975.
19. ლორთქიფანიძე, 1990 — მ.ლორთქიფანიძე, აფხაზები და აფხაზეთი, თბ., 1990.
20. მაისურაძე, 1982 — გ.მაისურაძე, ქართველი და სომეხი ხალხების ურთიერთობა XIII-XVIII საუკუნეებში, თბ., 1982.
21. მელიქიშვილი, 1997 — დ.მელიქიშვილი, მართლმადიდებლობა — ქართული ეროვნული ცნობიერებისა და სახელმწიფოებრივი ერთიანობის საფუძველი. — „საქართველოს რესპუბლიკა“, №96, 1997.
22. მელიქიშვილი, 1997 — დ.მელიქიშვილი, ტერმინთა — ნათესავი, ტომი, ერი მნიშვნელობისათვის წმ. წერილის ძველ ქართულ თარგმანებში. — „ქუთაისური საუბრები-IV“, 1997.
23. ონიანი, 1997 — ა.ონიანი, საქართველო და ქართველური ენები. — „ქუთაისური საუბრები-IV“, 1997.
24. პაპაშვილი, 1995 — მ.პაპაშვილი, საქართველო-რომის ურთიერთობა VI-XX სს. თბ., 1995.
25. პაბუაშვილი, 1972 — თ.პაბუაშვილი, ჭარ-ბელაქანი, თბ., 1972.
26. რენანი, 1991 — ე.რენანი, რა არის ერი? (ფრანგულიდან თარგმნა გ.ნოდიაძე) — ე. „ლაშარი“, №1, 1991.
27. რეშეტოვი, 1986 — А.М.Решетов, О соотношении типов этнических общностей и социально-экономических формаций, — "Сов. Этнография", №5, 1986.
28. სირაძე, 1997 — რ.სირაძე, მოქცევა ქართულისა ენისა. — „ლიტ. საქართველო“, №18, 1997.
29. საბანიძე, 1987 — ი.საბანიძე, ჰაბოს წამება. — „ქართული მწერლობა“, ტ.1, 1987.
30. სინ, 1973 — საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. II, თბ., 1973.
31. ფილოსოფიური..., 1989 — Философский энциклопедический словарь, М., 1989.
32. ფუტყარაძე, 1997 — ტ.ფუტყარაძე, ზ.კიკვიძე, ეროვნული სოციო-ლინგვისტური პროფილის ფორმულის კომპონენტებისათვის საქართველოში. — „ქუთაისური საუბრები-IV“, 1997.
33. ქც, 1955 — ქართლის ცხოვრება, ტ. I, თბ., 1955.
34. ქსძ, 1985 — ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. VIII, 1985.
35. ქურდიანი, 1997 — მ.ქურდიანი, ენა და ერი. — „ქუთაისური საუბრები-IV“, 1997.
36. წერეთელი, 1990 — მ.წერეთელი, ერი და კაცობრიობა, თბ., 1990.
37. ხახანოვი, 1903 — А.Хаканов, О грузинах-григорянах. — "Весь Кавказ", №1, 1903.
38. ხოშტარია-ბროსე, 1996 — Э.Хоштария-Бросе, История и современность. Абхазская проблема в конфликтологическом аспекте, Тб., 1996.
39. ჯავახიშვილი, 1960 — ივ.ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. I, თბ., 1960.
40. ჯორბენაძე, 1995 — ბ.ჯორბენაძე, ქართველურ ენათა დიალექტები, თბ., 1995.
41. ჯორჯაძე, 1990 — ა.ჯორჯაძე, სამშობლო და მამულიშვილობა, თბ., 1990.
42. ჰუსარი, 1982 — Huszár H., Nemzetlét-nemzetludat. — Volóság. Budapest, 1982, 25. évf, №8.

Roland Topchishvili

Towards the Ethnic History of the Georgian Nation

Summary

Before becoming a nation, the Georgian ethnos consisted of several Kartvelian units (tribe union of tribes). The establishment of the Georgian nation is a fact since the formation of the unified Georgian state with the attribute such as the common Georgian culture, the Georgian script, the Georgian literary language, the common religion. After the adoption Christianity, which became the Georgians' national religion and which was one of the main components of the Georgians' national self-consciousness, the establishment of the Georgian nation came to an end.

Up to the late feudal period the ethnic processes in Georgia developed in the line of ascent. After the collapse of the unified Georgian state, the start was given the disintegrational phenomena of the Georgian nation. They were caused by several reasons of them two moments should be mainly identified: a) group migration by foreign ethnic units on territory of the Georgians and, subsequently, the change of the ethno-demographic situation in various parts of the country; and b) the confessional disintegrative processes were under way in the northern part of Georgia where some groups of Georgians became the Abkhazians and the Ossettians in the surroundings of the foreign ethnoses which had come to Georgia since the 16th-17th centuries.

Since the 20th century the disintegrative processes in the Georgian nation stopped and the integrational phenomena took place. Hence, the principal condition for the unified Georgian ethnos, for the progressive development of the Georgian nation is the Georgian statehood. Though nowadays there occur a very dangerous phenomena, as the intensive emigration of the Georgians.

ქვემოთ

აქილევსი და კავკასია¹

მონაცემები კვლევის სხვადასხვა დარგებიდან ადასტურებს მატერიალურ და სოციალურ სფეროებში კულტურულ გაცვლა-გამოცვლას ზღვის ირგვლივ მოსახლე ერებს შორის. პალეოლინგვისტური შესატყვისობების საფუძველზე ზოგიერთი მკვლევარი ასკვნის, რომ ხათური, ხურიტური ურარტული და შეიძლება სხვა არაინდოევროპული ანატოლიური ენები და საკავშირებელია კავკასიურ ენათა ოჯახებთან [Дьяконов 1967]. რიგი მკვლევარები იმასაც ფიქრობენ, რომ კლასიკური ბერძნული ენის არაინდოევროპული წარმოშობის ლექსიკასა და ონომასტიკაში შემონახულია რამდენიმე ათეული ქართველური ფუძე [გორდეზიანი 1970; Гамкрелидзе/Иванов 1984: 904-909]. საბერძნეთში გათხრილი არქეოლოგიური მონაპოვრებიც, მაგ. შუამდინარული ცილინდრული ბეჭდებიც, მიუთითებს ეგეოსურ და ახლოაღმოსავლურ კულტურულ ცენტრებს შორის კონტაქტზე ადრეული ბრინჯაოს ხანიდან [Crowley 1989; Lambrou-Phillipson 1990]. კიდევ ბევრი სხვა „ცირკუმპონტური“ [შავი ზღვის გარშემო] პარალელების დამატება შეიძლება [მაგ. შენგელია 1963].

წინამდებარე მოხსენებაში მკითხველს წარმოვუდგენთ ერთ ბერძნულ-კავკასიურ „სიმბოლოთა მტევანს“ ანალიზს შედარებითი მითოლოგიის მეთოდის მიხედვით. ამ უცნაური ტერმინით, აღვნიშნავთ გარკვეულ სიმბოლოთა, პირთა და მოტივთა ჯგუფს, რომელიც ქმნის როგორც პარადიმატურ, ასევე სინტაგმატურ ერთობას. სიმბოლოთა ეს მტევანი, წარმოდგენილია შავი ზღვის აქეთ, კერძოდ ქართველების, აფხაზებისა და ოსების ზეპირსიტყვიერებაში, და შავი ზღვის იქითაც, კერძოდ ჰომეროსის დროინდელ საბერძნეთში, აქვევლთა საუკეთესო გმირის აქილევსის სახით.

I. **თესალიელი და ჰომეროსისეული აქილევსი.** „ილიადის“ ეპიკურ პოემაში წარმოდგენილი აქილევსი ნახევარღმერთია, ზღვის ქალღვთაების, თეტიდასი, და სახელოვანი გმირის და მონადირის პელევსის შვილი. აქილევსის მშობლებისაგან, ილიადაში მხოლოდ თეტიდა ასრულებს მნიშვნელოვან როლს. პოემაში ცოტაა ნათქვამი გმირის ბავშვობის შესახებ იმ მომენტამდე, სანამ იგი შეუერთდა ტროასკენ მიმავალ ბერძენთა ჯარს. პელევსის და ახალგაზრდა აქილევსის ყველაზე დეტალური ბიოგრაფიები წარმოდგენილია არა ჰომეროსის პოემაში, არამედ პირველი საუკუნის მითოგრაფის აპოლოდორეს „ბიბლიოთეკის“ მესამე ტომში. მიუხედავად იმისა, რომ „ბიბლიოთეკის“ ტექსტი საკმაოდ გვიანი წარმოშობისაა, მისი შემთხვევლის მიერ გამოყენებული იყო ძვირფას არქაულ მოტივთა შემცველი ბევრად უფრო ძველი ხელნაწერები. კლასიკურ წყაროთა მიხედვით, აქილევსი, მამამისი პელევსი, და მამის მამა აიაკი საბერძნეთის ერთ-ერთ

¹ მოხსენება წაკითხული იყო თსუ-ს კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეციისტიკის ინსტიტუტში, 1 ივლისს 1997. ტექსტის უფრო ვრცელი ინგლისური ვერსია "Journal of Indo-European Studies"-ში გამოქვეყნდება. დახმარებისა და კომენტარებისათვის ავტორი მადლობას უხდის თავის კოლეგებს: ფატი ანთაქს, ვინფრიდ ბოედერს, პაატა ბუხრაშვილს, Yves Duhoux-ს, John Colarusso-ს, Paul Friedrich-ს, ზურაბ ცქვიტინიძესა და ამბაკო ჯკალუას.

შარის, თესალიის მკვიდრნი არიან. კლასიკურ ხანაში აქ დასტურდებოდა მათ სახელებთან დაკავშირებული ტოპონიმები [Αχιλλεῖον, მთა Πήλιον] და სალოცავები [Mayer 1936; Burkert 1984, გვ.172]. ამ ტოპონიმებსა და სალოცავებს ინგლისელი ისტორიკოსი კ.დაუდენი ეოლიურ დიალექტზე მოლაპარაკე ტომებს უკავშირებს [Dowden 1989]. მისი აზრით, ეოლიური ტოპონიმების დამკვიდრებას თესალიაში ბრინჯაოს ხანაში უნდა ჰქონოდა ადგილი. მამიერი აპოლოდორეს „ბიბლიოთეკაში“ წარმოდგენილ ლეგენდებს თესალიელი აქილევსის შესახებ, ადგილობრივი წინაისტორიული გმირული ბალადების ციკლს უკავშირებს ("vorhomerischer Achilleis"); ხსენებული ბალადების ციკლი ჰომეროსის მიერ გამოყენებული "Uriliad"-ის ციკლისაგან განსხვავებულ, ცალკე ტრადიციას წარმოადგენს [Mayer 1936].

აქილევსის დედა, ქალღმერთი თეტიდა ნიმფა დორისისა და ზღვის ზებერი ღმერთის ნერევის უფროსი შვილია. წინასწარმეტყველების მიხედვით თეტიდას თავის მამაზე ძლიერი შვილის გაჩენა ეწერა ზედად. ზევსს მოეწონა ლამაზი ნერეიდა, მაგრამ როდესაც ბრძენმა ტიტანმა პრომეთემ გააფრთხილა ზევსი, რომ თეტიდისაგან ნაშობი შვილი მას (ზევსს) კოსმოსურ ხელმწიფებას წაართმევდა, აზრი შეიცვალა, და თეტიდა დაწინდა მოკვდავ პელევსზე, ზევსის საკუთარ შვილიშვილზე. პელევსი წარჩინებული მონადირე და მეომარი იყო. ერთხელ, სამონადირეო შეჯიბრებისას, პელევსმა ველოზე მეტი ნადირი დაიჭირა, მაგრამ არც ერთი არ მოკლა. ნადირებს ენა გამოისჭრა, და გაუშვა. ენები პარკში ჩაიღო, და ასე დაუდასტურა მეტოქეებს, თავისი საუკეთესო მონადირეობა. პელევსი წავიდა თეტიდას გამოცვალებულში ზღვის სანაპიროსთან. ნერეიდა წინააღმდეგობას უწევდა, მაგრამ ზოლოსდაბოლოს მიუხედავად თეტიდას ბევრი მეტამორფოზისა (ცეცხლი, წყალი, ქარი, ხე, ვეფხვი, ლომი, გველი, და ა.შ.), გმირმა იგი დაიმორჩილა. თეტიდას და პელევსის შვირთების შედეგად იშვა აქილევსი. თეტიდას სურდა, რომ მისი შვილი სრულად უკვდავი ყოფილიყო, და ამ მიზნით იგი მამისაგან შეძენილი მოკვდავი ნაწილის მოსასპობად, ღამით ცეცხლში შემაღლა (εἰς τὸ πῦρ ἐκρύβουσα, ბიბლ. III.xiii.6). სამწუხაროდ, ამ პროცესის დამთავრებამდე, მამამ პატარა აქილევსი უნებლიედ გამოიტაცა უკვდავყოფის ცეცხლიდან. განრისხებულმა დედამ შვილიცა და ქმარიც მიატოვა, და ზღვის ფსკერს დაუბრუნდა. (მეორე, უფრო ცნობილი, და ალბათ უფრო გვიანდელი, ვარიანტის მიხედვით, დედამ შვილს სხეული მდინარე სტიქსის წყალში ჩააყოფინა, და უვნებლყო ქუსლის გამოკლებით, რადგანაც ჩვილი ქუსლით ეჭირა ხელში). დედის მიერ ბავშვის ცეცხლით უკვდავყოფის ცდა სხვა ბერძნულ მითებშიცაა წარმოდგენილი (მედეა, დემეტრა), და ზოგიერთი ფილოლოგის აზრით, ინიციაციის, სიმბოლური სიკვდილისა და გაცოცხლების არქაული რიტუალიდან მომდინარეობს [Halm-Tisserant 1993; Bonnechère 1994]. როგორც არისტოფანეს „ღრუბლების“ სქოლიოშია მითითებული, თეტიდამ შვილი მიატოვა უშუალოდ იმის შემდეგ, რაც პელევსმა უკვდავყოფის პროცესი შეწყვიტა (სქოლიო 1068-ე სტრიქონზე; [Dübner 1969, გვ.124]). მამამ შვილი კენტავრ ქირონს ჩააბარა, რომელმაც პატარა აქილევსი ტყეში გაზარდა. კლასიკურ ავტორებს ეგონათ, რომ აქილევსის სახელის ეტიმონი იყო „არბაგები“ (ἀ-χῆλη || ἀ-χῆλις), ე.ი. მას ბაგე არ მიუყარებია დედის ძუძუსათვის. ცალკე საკითხია, სარწმუნოა თუ არა აქილევსის სახელისათვის აზვარი ეტიმოლოგიური ახსნა, მაგრამ ეს მაინც მიანიშნებს, რომ ბერძენთა რწმენით, აქილევსს თეტიდას ძუძუ არ უწოვია. ამ ბუნებრივი კვების ნაცვლად, ქირონმა ბავშვს აჭამა „ლომისა და ტახის შიგნეული, და დათვის ძვლის ქონი“ (εσθραε σπλάγγυις λεόντων καὶ σὸν ἀγρίων, ბიბლ. III.xiii.6). როგორც ზღვის ღვთაებისა და მოკვდავი მონადირის შვილი, და როგორც

ტროას ციხე-სიმაგრესთან მეომარი, აქილევესი „მიჯნაზე მყოფ“, საშუალო მდგომარეობაში არსებობს. არც სრული ღმერთია, და არც სრული ადამიანი; არც ღედასთან ცხოვრობს ბუნების წიაღში, და არც მამასთან ადამიანურ საზოგადოებაში. აქილევესის ორივე მშობელი ადამიანურ საზოგადოებასა და ველურ სამყაროს შორის მიდი-მოდინა: თეტიდა, ნერეიდების წყალქვეშა სამეფოდან ამოვიდა, ბავშვი შვა პელევის ოიკო-ში (სახლ-კარში), და კვლავ ზღვას მიუბრუნდა. პელევესი, როგორც მონადირე, თავის ოიკო-ს ტოვებს, სანადიროდ მიდის კლდე-ღრეში, და შემდეგ, ნანადირევის ხორციტა და ტყავით შინ ბრუნდება. აქილევესი სრულად არც ველურ, და არც ადამიანურ სამყაროს არ ეკუთვნის. იგი მამასავით ბუნებრივი სიმდიდრის ექსპლუატაციით ცხოვრობს. მაგრამ არ ბრუნდება სახლში (საერთოდ, კლასიკურ ტექსტთა და სქოლიოთა მიხედვით, აქილევესი მამის ოიკო-ში იშვიათად სტუმრობდა. გაიზარდა ტყეში, შემდეგ ცხრა წლის ასაკში ღედამ ქალურად შემოსა და კუნძულ სკიროსზე გადაძალა, რათა საომრად არ წასულიყო. ამის შემდეგ, ათი წლის განმავლობაში, ტროას კარიბჭესთან იმობდა, და იქ მოკვდა). როგორც მონადირე, ველურ ცხოველთა მხოცველი, აქილევესი უპირისპირდება ღედამისს — ღვთაებას, რომელიც ცხოველის სახეს იღებს ხოლმე (ცხოველის სახედ გარდაქმნადი ღვთაებაა). ასეთ მდგომარეობას ეთნოლოგები „ლიმინალობას“ უწოდებენ, ე.ი. ორ სამყაროს შორის, limes-ზე (მიჯნაზე) ყოფნას [Redfield 1975]. ლიმინალობა მსოფლიოს მრავალი კულტურის მითოლოგიურ სიმბოლიზმსა და რიტუალებში, განსაკუთრებით ინიციაციაში, ძალზე მნიშვნელოვან როლს ასრულებს.

წინასწარმეტყველების თანახმად, აქილევესი ტროადან ცოცხალი არ დაბრუნდება. ტრადიციის მიხედვით, აქაველთა საუკეთესო გმირი აპოლონმა მოკლა, ან პირდაპირ, ან პარისის საშუალებით (პარისმა აქილევესს ისარი დაუმიზნა, და აპოლონის შეწვევით ქულსში — გმირის სხეულის ერთადერთ სუსტ ნაწილში — მოახვედრა). ტროას ომის კონტექსტში, აპოლონის მოქმედებას სხვადასხვა მიზეზები აქვს — ტროელებს მხარს უჭერს აქაველების წინააღმდეგ, მისი ერთერთი შვილი ტენესი მოკლა აქილევესმა, და ა.შ. — მაგრამ ხაზგასასმელია ის მნიშვნელოვანი მომენტი, რომ ბერძნული მითოლოგიური აზროვნების თანახმად, აპოლონი მოქმედებს როგორც მთავარი ღმერთის ზევსის ბრძანებათა შემსრულებელი. დიდი ფრანგი მეცნიერი ე. დიუმეზილი წერდა, რომ "La lecture de l'Iliade ne laisse pas de doute; Apollon n'y est pas séparable de Zeus. ... Apollon est toujours dans un accord spontané avec Zeus, et le seconde dans l'accomplissement de ses desseins, quels qu'ils soient" („ილიადის“ წაკითხვა უეჭველად ამტკიცებს, რომ ნაწარმოებში აპოლონის ზევსისაგან განცალკევება არ შეიძლება. აპოლონი ყოველთვის სპონტანურად ეთანხმება ზევსს, და ყოველგვარ გეგმათა შესრულებაში უჭერს მას მხარს) [Dumézil 1987: 74]. თუ ეს ასეა, აქილევესის სიკვდილი, ზევსთან შეუთანხმებლად არ მომხდარა. მაგრამ, თუ ზევსს უნდოდა აქილევესი მომკვდარიყო, მაშინ რატომ არ იმოქმედა ღიად და უშუაშაველად, ვთქვათ, ოლიმპიური მეხის დარტყმით? ამ მოხსენების შემდეგ ნაწილში, კვლავ განვიხილავთ ამ კუროიზულ მოტივს. ეხლა რეზიუმის სახით წარმოვიდგინოთ აქილევესის ცხოვრებისეული გზის მთავარ ელემენტებს:

არის ბუნების ქალღმერთი, ცხოველთა სახედ გარდაქმნადი, რომლის შვილიც, წინასწარმეტყველების მიხედვით, შეიძლება იქცეს მთავარი ღმერთის მეტოქედ. ქალღმერთი მოკვდავ მონადირესთან წვება გამოქვაბულში, ფეხმძიმდება; შვილის დაბადების შემდეგ, ღედამისი უკვდავოდ ას ცდილობს, მაგრამ შვილის მამა ამაში ხელს უშლის, და ბავშვს რჩება სხეულის ერთადერთი დაზიანებადი ნაწილი. ღედა ტოვებს შვილს, და ზღვას უბრუნდება. ბავშვი ტყეში იზრდება და ღედის რძის ნაცვლად, უცნაური საკვებით

ხდება აღამიანთა შორის უძლიერესი მეომარი. თავის სახლის — მოშორებულ, ლიბინალურ სივრცეში ცხოვრობს. ბოლოს, გმირს ღმერთი, არა პირდაპირი მოქმედებით, არამედ შუამავლის გამოყენებით.

II. ამირანი. მოხსენების მეორე ნაწილში განვიხილავთ დასავლეთ კავასიიდან წამოსულ სამ ზეპირსიტყვიერ ტრადიციას. მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენთვის საინტერესო მასალა მოიპოვება სამ ენაზე, რომელთა შორის ნათესაობა დამტკიცებული არ არის (ქართული, აფხაზური და ოსური), ამ ენების მატარებელთა წარმართულ მითოლოგიასა და სარწმუნოებას ბევრი საერთო ჰქონდა. ძალზე რთული საკითხია, თუ რატომ არის ეს ასე. ზოგიერთი საერთო ელემენტი შეიძლება უძველესი იბერიულ-კავასიური სარწმუნოებრივი სისტემიდან მომდინარეობდეს. ზოგი კი უფრო გვიანდელი წარმოშობისაა, ხალხთაშორისო ურთიერთობით გავრცელებული. მთავარი ისაა, რომ ამ მოხსენებაში განხილული ქართულ, აფხაზურ და ოსურ სიმბოლოთა მტევნებსა და აქილევის სახელთან დაკავშირებულ ბერძნულ სიმბოლოთა მტევანს იმდენი საერთო აღმოაჩნდათ, როგორც პარადიგმატურ, ასევე სინტაგმატურ დონეზე, რომ წარმოუდგენელია, რომ ზემოხსენებული მტევნები ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად იყოს ჩამოყალიბებული.

ქართულ ფოლკლორში, ჩვენთვის საინტერესო სიმბოლოთა მტევანი, მითოლოგიური ღმერთმებრძოლის ამირანის ეპოსში აისახება. ამ ეპოსის ვარიანტები თითქმის მთელ საქართველოში მოიპოვება, და შუა საუკუნეების მწერლები იცნობდნენ და იყენებდნენ მის შინაარსს [ნუცუბიძე 1980; ჩიქოვანი 1965]. ამირანის ეპოსი უძველესად ძველია; თუ მ. ბილაშელის ინტერპრეტაცია სწორია, ამ ეპოსის ზოგიერთი მოტივი გამოხატულია სამთავროში აღმოჩენილ ორ ბრინჯაოს სარტყელზე (ადრეული რკინის ხანა) [ხიდაშელი 1982: 67-70]. ამირანის სახელთან დაკავშირებულია რამდენიმე ქართული ტოპონიმი, რომელთაგან ერთი, ალბათ, აპოლონოს როდოსელის არგონავტიკაშია ნახსენები (Ἀμράντοι < ამირანის მთები) [არგონავტიკა II: 399; ჩიქოვანი 1965: 128-129]. ამირანზე ყველაზე სრული და დაწვრილებული ტექსტები ამ საუკუნის პირველ ნახევარში იქნა ჩაწერილი ქსანეთში.

სვანური ვარიანტების მიხედვით, ამირანის დედა არის ქალღმერთი დალი (დალი), მაღალი მთის ნადირთა, განსაკუთრებით კი ჯიხვთა მწყემსი და მფარველი. სვანების წარმოდგენით, დალი ულამაზესი ოქროსთმიანი ქალის სახით ეჩვენება იმ მონადირეს, რომელთანაც სქესობრივი ურთიერთობის დამყარება ჰსურს [ვირსალაძე 1976; ოჩიაური 1983]. დალს უამრავი სატრფო ჰყავდა. მაგრამ მხოლოდ ერთზე ითქმის, რომ მას დალთან შვილი ჰყავდა: ეს არის მონადირე დარეჯან (ან დარჯელიან). დამით მთებში დარეჯელი დარჯელიანი ქალღმერთს ხვდება, და რამდენიმე დამით მასთან შეება მის გამოქვაბულში. შემდეგ, ჩაძინებულ დალსა და დარჯელიანთან დალის ამ უკანასკნელის ცოლი, დალს შეაჭრის ოქროს ნაწნავებს. გამოღვივებული დალი ხვდება რაც მოუვიდა, და მონადირეს უცხადებს თავის ოსსულობის შესახებ: მე ვეღარ ვიცოცხლებ. რას ვიზამ? მუცელი გამიჭერი. ერთი თვის ორსული ვარ. დანით გამიჭერი. ბავშვი გამოიყვანე, რძის წყაროსთან წაიყვანე და იქ დატოვეო („ატეე მი მერღე მამა ხვი. მამ ჩომანა? ჩამუბვე. ეშხუ ტევ ლი, დანავ ხვი. ჩამუბვე ჯაყვშვ, ბეფშვ ქწიკი, ჩათხნ ლეჯემი სარაგთეჟი“). მონადირეს დალის ბრძანების შესრულება არ უნდა, მაგრამ ბოლოს საშოდან გამოჭრის ბავშვს, და რძის წყაროსთან დატოვებს. იქ მოვა ქრისტე ღმერთი (ან წმ. გიორგი), რომელიც პატარა ბოლოს ნათლავს, და ამირანს დაარქმევს [შანიძე-თოფურია 1939: 64-67]. ამირანის გმირული თავგადასავლები, მართო თუ თავის ნახევარ-ძმებს უსიბსა და ბადრისთან ერთად, ყველასთვის ცნობილია. ბოლოსდაბოლოს,

დიდ მებრძოლს დედამიწის ზურგზე აღარ დარჩება თავისი ტოლი და ფარდი მეტოქე. დევები, ქაჯები, გველეშაპები, ყველა უკვე მოსპობილი ჰყავს. ერთადერთი მეტოქე ცაშია, მისი ნათლია ღმერთი. ამირანი მას უხმობს ჩამოსასვლელად და საბრძოლოდ. მიუხედავად იმისა, რომ ღვთის ძალაუფლება განუსაზღვრელია, ამირანისეული ეპოსის არც ერთი ვარიანტი არ მთავრდება ღვთისა და გმირის პირდაპირი შერკინებით. ღმერთი, ან ჯადოსნური ყესტი (ჯვრის გადასახვით, ან სიტყვის გამოთქმით), ან ქვემდგომ არსებათა საშუალებით (ანგელოზები, ქაჯ-მჭედლები), ამირანს დედამიწის ძირამდე ჩასობილ პალოს მიაჯაჭვავს.

ქ. შარაშიძე დამაჯერებლად ამტკიცებს ქართული ამირანისა და ბერძნული პრომეთეს მითოლოგიურ ციკლებში ბევრი საერთო ელემენტის არსებობას, რაც, მისი აზრით, წინაისტორიულ ქართულ-ბერძნულ ინტენსიურ ურთიერთობათა შედეგად ჩამოყალიბდა [Charachidze 1986]. ამირანისა და პრომეთესეულ პარალელთა უმრავლესობა გმირის თავდასავლებასა და დასჯას ეხება (მაგ. კავკასიის მთის მწვერვალზე სვეტზე მიჯაჭვა; პრომეთეს მტანჯვები (მაგ. კავკასიის მთის მწვერვალზე სვეტზე მიჯაჭვა; პრომეთეს მტანჯვები არწივი, „ზევის ფრთიანი ძაღლი“ (Διὸς πτερόν κύν), და ამირანის ერთგული ფრთიანი ძაღლი ყურმა, არწივის კვერცხიდან გამოჩეკილი). ჩვენი კვლევისათვის განსაკუთრებით ყურადსაღებია პრომეთე-ამირანის იდეოლოგიური გარემოცვა. შარაშიძე ხაზს უსვამს შემდეგ კონცეპტუალურ ელემენტებს:

1) მამაკაცის ოცნება. პრომეთე და ამირანი დაკავშირებული არიან არარეალურ სამყაროსთან, სადაც მამაკაცი ცხოვრობდა ბუნებრივი სიმდიდრის მოპოვებითა და შეგროვებით, და თავისუფალი იყო ყოველგვარი საზოგადოებრივი მეზღუდვისაგან. პრომეთესა და მის ძმა ტიტანთა მეფობისას, ჰესიოდეს თქმით: „მოკვდავები ღმერთებივით ცხოვრობდნენ, არც გულის ნაღველი, არც შრომა არ აღარდებდათ. ნაყოფიერი დედამიწა უშრომლად და უხვად აძლევდა ნაყოფს“ [საქმეები და დღეები 112-119]. ამირანი და მისი ძმები სახლს, კერასა და ოჯახს მოშორებულნი, ნადირობდნენ და მომობდნენ. ამირანის ცხოვრებაში ქალი ერთადერთი როლით გვევლინება — იგი ბრძოლის მიზეზია. მზეთუნახავი ყამარის მოსატაცებლად, ამირანი მის მამას კლავს ჯართან ერთად. გამარჯვების შემდეგ, ყამარის კვალი იკარგება თქმულებიდან. პროპის მიხედვით, ჩვეულებრივ ზღაპარი გმირის მზეთუნახავთან ქორწილით მთავრდება, მაგრამ ჩვენი საკვლევი ეპოსის არც ერთ ვარიანტში არ იხსენიება ამირანისა და დიდი მსხვერპლის ფასად მოტაცებული ქალის ქორწინება [კიკნაძე 1996]; ამის მიზეზი ალბათ ისაა, რომ ამირანის ეპოსის ფარგლებში ქალს ერთადერთი ფუნქცია აკისრია: გამოიწვიოს ბრძოლა. სავსებით სწორია შარაშიძის მოსაზრება იმის შესახებ, რომ ამირანი „ანტისიძის“ [antigendre] განსახიერებაა, ომისა და ბრძოლის მისეული წყურვილით, ქალების მიმართ გულგრილობით, სიმამრის მკვლევლობითა, და საერთოდ, საზოგადოებრივი ცხოვრებისაგან განშორებით. ბრინჯაოს ხანის ბერძენი ან ქართველი გლეხკაცისათვის პრომეთეს ოქროს ხანა და ამირანის ანტისიძეობრივი საქციელი მათი გამოუთქმელი, იღუმალი ოცნების განხორციელებას წარმოადგენდა. (შეიძლება დღესაც, ჩვენი ახალგაზრდა მამაკაცები, რომლებიც კომპიუტერისა და კინოთეატრის ეკრანზე ნაჩვენები ძალადობითა და კაცთა კვლით ერთობიან, მსგავს განუბოროციელებელ იმპულსებს იკმაყოფილებენ).

2) ღმერთთან წინააღმდეგობა. პრომეთეც და ამირანიც მთავარი ღმერთის ხელმწიფობას ემუქრებიან, ბერძენთა ტიტანი ჰქუით, კავკასიელი გმირი კი ძალით [Charachidze 1986; სიხარულიძე 1996].

3) მემამოხე ისჯება, რათა დაცული იქნას საზოგადოებრივი წყობა. პრომეთესი ან ამირანის საბოლოო გამარჯვება საზოგადოებრივი წყობის ძირეულ შეცვლას გამოიწვევდა. ერთი სვანური ვარიანტის მიხედვით, ამირანი

თუ განთავისუფლდა, „არც ერთ მჭედელს ან თვალუჯუქუნას [= ქალს] არ დატოვებს დედაიწის ზურგზე“ [დავითიანი et al. 1957: 260]. ესე იგი, ჩვენთვის საინტერესო ეპიკური გმირის გამარჯვებით უნდა მოსპობილიყო ტექნოლოგია და ცოლქმრობა, ე.ი. ცივილიზებული საზოგადოება (მ.ჩიქოვანის მოსაზრებით, ამირანი, როგორც მონადირეთა იდეოლოგიის წარმომადგენელი, მიწათმოქმედთა იდეოლოგიასაც ემტერება [ჩიქოვანი 1965: 96]).

მოხსენების შემდეგი ნაწილის დასკვნა იმის შესახებ, რომ ამირანისა და აქილევსის ციკლები წარმოადგენენ ერთი და იმავე წინაისტორიულ სიმბოლოთა მტევნის ვარიანტებს, სულაც არ ეწინააღმდეგება შარაშიძის ნაშრომში წარმოდგენილ ძირითად დებულებას, ამირანისეულ და პრომეთესეულ პარალელთა წარმოშობის შესახებ. პირიქით: თუ სწორია შარაშიძისა და მის ქართველ კოლეგათა მოსაზრება, რომ ბერძნებისა და ქართველების წინაპართა შორის არსებობდა ხანგრძლივი კულტურული გაცვლა-გამოცვლა, სავსებით მოსალოდნელია, რომ კულტურულად მნიშვნელოვანი სიმბოლური მასალა დამოუკიდებლად მიებმებოდა ერთზე მეტ მითოლოგიურ ან ლეგენდარულ პირს.

როგორც ვიცით, ბერძნული მითოლოგიის სახელით ცნობილი მდიდარი ლიტერატურული მემკვიდრეობა ელინური სამყაროს სხვადასხვა მხარეებიდან და ელინთა ისტორიის სხვადასხვა პერიოდის ზეპირსიტყვიერებიდან იღებს დასაბამს. გასაკვირი არ უნდა იყოს, რომ წინაისტორიული გმირის დაბადებასთან დაკავშირებული ეპიზოდები აქილევსის ციკლშია შემონახული, მაშინ, როცა მისი ცხოვრების ბოლო ეპიზოდები უკეთ აისახება პრომეთეს მითში.

III. აქილევსი და კავკასია. მოხსენების მესამე ნაწილში განვიხილავთ თესალიელი აქილევსის შორეულ ნათესავთა ამბავს დასავლურ კავკასიურ ფოლკლორში. ამირანი, ოსური ნართების ეპოსის გმირი ბათრაძი, და აფხაზური აწანების ციკლის გმირი ცვიცი იზიარებენ შემდეგ მოტივებს: 1) მშობლები; 2) შეწყვეტილი უკვდავყოფა; 3) გმირობა, ცხოვრება გარე სამყაროში, დამარცხება ღვთის არაპირდაპირი მოქმედების შედეგად.

1) მშობლები.

აქილევსის მშობლები, როგორც ზემოთ აღინიშნა, არიან ბუნების ქალღმერთი თეტიდა და მოკვდავი მონადირე პელევსი, რომელიც თეტიდას გამოქვაბულში მასთან წვება.

ამირანის მშობლები არიან მთის ნადირთა ღვთაება დალი და მოკვდავი მონადირე, რომელიც მას გამოქვაბულში ხვდება. დალი, როგორც თეტიდა, გარეულ ცხოველად გარდაიქცევა ხოლმე, და ხშირად მონადირეს ჭიხვის, ან სხვა ცხოველის სახით ეჩვენება [ჩიქოვანი 1965: 158-161].

ბათრაძი ლეგენდარულ გმირთა ნართების ეპოსში ერთერთი მთავარი მოქმედი პირია. ოსური გადმოცემის მიხედვით, ბათრაძის მამაა ნართი მონადირე ხამიცი, და დედა ზღვის ღვთაების დონბეთრის მოდგმიდან ერთერთი ქალი (რომელსაც ჰქვია კუნა ზოგიერთ ვარიანტში). დონბეთრი, თეტიდას მამა ნერესისივით ზღვის ფსკერზე ცხოვრობს თავის მრავალრიცხოვან ქალიშვილებთან ერთად (აღსანიშნავია ჰეროდოტეს მიერ გადაცემული სკვითების — ოსების შორეული ნათესავების — წინაპრის წარმოშობის ლეგენდა: „სკვითთა წინაპარი ჩნდება ჰერაკლესა და გამოქვაბულში მცხოვრები ღვთაების ნახევრად გველის, ნახევრად ქალის სასიყვარულო კავშირის შედეგად“ [სურგულაძე 1987: 140]. ეს ტექსტი ითხოვს უფრო ღრმა კვლევას, რომ გამოირკვეს რომელი ელემენტებია ბერძნული წარმოშობისა და რომელი სკვითური, ან კავკასიური. თვით გმირ ჰერაკლეს ბევრი საერთო თვისება აქვს პელევსს, აქილევსსა და ამირანთან: როგორც აქილევსი,

ცეცხლს ჰგავს	დედა ბავშვის აწ- რობის ცეცხ- ლით	„სანთელივით ბრწყინავს“ (ლე- ტერე მუტვარ- შალ)	ცხელი ფოლა- ლის ტანი, წრთ- ობილი ცეცხლში	მიერ ცეცხლივით ცხელი
შეწყვეტილი უკვდავყოფა	პელეგის აიტა- ცებს ცეცხლი- დან	დარჯელიანის ცოლი დაღს თმებს შეაჭრის	ნართები ქალს დასცინიან	ქმარი ცოლს შეურაცხყოფს
კვება დედის რძის მაგივრად	შხეცების შიგნე- ული	ხარის გული, ირმის რძე	—	დამღწარი რკინა
სუსტი ადგილი	ქუსლი	ნეკა თითი	ნაწლავი	ცეცხლი (მთელი მოღვმა)
ბავშვობა ბუნე- ბაში	მთასა და ტყეში	რძის წყაროსთან დატოვებული	ზღვის ფსკერზე გაიზრდება	[ინვერსია] კერ- ასთან ზის
„ნათლია“ სა- ხელს მისცემს	ქირონი (მთაში)	ქრისტე ღმერთი (წყაროსთან)	უცნობი (ზღვის ფსკერზე)	ბიძია (მამის ძმა) სიტი
„მელღობა“ გარე სამყაროში	ტროას კარიბჭის წინ	სახლიდან ში- შორებით	მთის მწვერ- ვალზე	გადაცმული გმირი
დამარცხება ღვთის არაპირ- დაპირი მოქმე- დებისაგან	აპოლონი ლუ- პავს	მიჯაჭვული ქვე- ტით, ან ანგე- ლოზების საშუ- ალებით	მზის სიცხე	ცეცხლმოკიდე- ბული ბამბით (მთელი მოღვმა ამოწყდება)

IV. დასკვნა. იმედი მაქვს, რომ ზემოთ წარმოდგენილი შედარებითი მითოლოგიური მასალა მხარს უჭერს ქართველი და უცხოელი მეცნიერების იმ მოსაზრებას, რომელიც უფრო და უფრო დასაჯერებელი ჩანს, რომ ბრინჯაოს ხანაში (ან შეიძლება უფრო ადრე), შარაშიძის თქმით, „მომავალ ბერძნებთან მონათესავე ინდოევროპულ ჯგუფებს, ან შეიძლება ბერძნების პირდაპირ წინაპრებს, სადღაც ბალკანეთსა და შუა აზიას შორის, ხან-გრძლივი ურთიერთობა ჰქონდათ სამხრეთ კავკასიის — კერძოდ, ძველი კოლხიდის — ეხლანდელი მოსახლეობის წინაპრებთან“ [Charachidze 1986: 336]. ჩვენი სადღეისო კვლევის მთავარი მიზანი არა შავი ზღვის გარშემო, ან კერძოდ ბერძნულ-ქართულ ურთიერთობათა ფაქტის დამტკიცება, არამედ ამ ურთიერთობის ქრონოლოგიური სიღრმის, გეოგრაფიული სივრცისა, და კულტურული ინტერსივობის დაზუსტება უნდა იყოს.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. აპოლონიოს როდოსელი, 1965. არგონავტიკა (თარგმ. ა.გელოვანისა, რედ. ა.ურუშაძე), თბ., მეცნიერება.
2. Bonnechère, Pierre. 1994. Le sacrifice humain en Grèce ancienne. Liège.
3. Burkert, Walter. 1984. Greek religion, Archaic and Classical. Oxford.
4. Гаглойти, Ю. С. 1969. Абхазо-осетинские нартыские параллели. Известия Юго-осетинского научно-исследовательского института АН ГССР, XVI: 57-71.
5. Гамкrelidze, T., Иванов, В. 1984. Индоевропейский язык и Индоевропейцы. თბილისი.
6. გორდენიანი, რისმაგ. 1970. „ილიადა“ და ეგეოსური მოსახლეობის ისტორიისა და ეთნოგენეზის საკითხები, თბ..
7. დავითიანი, ა., თოფურია, ვ., ქალდანი, მ. 1957. სვანური პროზაული ტექსტები II: ბალსქვემოური კილო, თბ.
8. Dowden, Ken. 1989. Death and the maiden: Girls' initiation rites in Creek mythology. London.
9. Dübner, Fr. 1969. Scholia Graeca in Aristophanem. Hildesheim.
10. Dumézil, Georges. 1930. Légendes sur les Nartes. Paris.
11. Dumézil, Georges. 1965. Le livre des héros: Légendes ossètes sur les Nartes. Paris.
12. Dumézil, Georges. 1978. Romans de Scythie et d'alentour. Paris.
13. Dumézil, Georges. 1987. Apollon Sonore. Paris.

14. Дьяконов, И. Н. 1967. Языки древней Передней Азии. Москва.
15. Evelyn-White, H. G. 1914. Hesiod, the Homeric Hymns and Homeric. London.
16. Frazer, I. G. 1946. Apollodori Bibliotheca epitoma. London.
17. ვირსალაძე, ელენე, 1976. Грузинский охотничий миф и поэзия. Москва.
18. Инал-Ипа Ш. А. 1977. Памятники абхазского фольклора. Нарты. Ацаны. Сухуми.
19. Калоев, Б. А. 1991. Батрацз. Мифы народов мира. (под ред. С. А. Токарева). I: 392.
20. კიკნაძე, ზურაბ. 1996. ამირანის ეპოსი. სკოლა და ცხოვრება, გვ.29-42.
21. Crowley, Janice. 1989. The Aegean and the East. Jonsered.
22. Lambrou-Phillipson, C. 1990. Hellenorientalia. The Near Eastern presence in the Bronze Age Aegean, ca. 3000-1100 B.C. Göteborg.
23. Mayer, Maximilian. 1936. Thetis. Real-Encyclopädie der classischen Altentumswissenschaft, 11^{er} Halbband, გვ.213-242.
24. Redfield, James. 1975. The Tragedy of Hector: Nature an Culture in the Iliad. Chicago.
25. Салакая, Ш. Х. 1976. Абхазский нартский эпос. თბილისი.
26. სიხარულიძე ქეთევან. 1996. ამირანის ღმერთმებრძოლობის არქაული მითოსური პლასტები. ქართველური მემკვიდრეობა, I: 226-229.
27. შანიძე, ა. თოფურია, ვ.. 1939. სვანური პროზაული ტექსტები, I, ბალს-ზემოური კილო, თბ.
28. შარაშიძე, ე. (Georges Charachidze) 1968. Le système religieux de la Géorgie païenne. Paris.
29. შარაშიძე, ე. (Georges Charachidze) 1986. Prométhée ou le Caucase. Paris.
30. ჩიქოვანი, მ. 1965. მიჯაჭვული ამირანი. ქართული ეპოსი, წიგნი II. თბ., მეცნიერება.
31. ჩიქოვანი, მ. 1966. Народный грузинский эпос о прикованном Амირани. Москва.
32. ძიძიგური, შ. 1974. ქართული დიალექტოლოგიის მასალები, თბ.
33. Halm-Tisserant, Monique, 1993. Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne. Paris.
34. ოჩიაური, თ. 1985. ქართველ მთიელთა წარმოდგენები ნადირთ მფარველებზე. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXII: 168-177.
35. ნუცუბიძე, შ. 1980. რუსთაველის შემოქმედება. შრომები, VII, თბ.
36. Шенгелия, И. Б. 1963. К вопросу о сущности кабиров. თბილისის უცხო ენათა პედ. ინსტიტუტის შრომები, ტ. VI, გვ.281-317.
37. სურგულაძე, ი. 1987. სივრცობრივი ასპექტები ქართველთა რელიგიურ და მითოსურ წარმოდგენებში. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXIII: 113-159.
38. ხიდაშელი, მ. 1982. ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეულ რკინის ხანაში. თბ., მეცნიერება.

Kevin Tuite

"Achilles and the Caucasus"

Summary

Evidence from archeology, linguistics and comparative mythology indicates the existence of a Circumpontic cultural are in the Bronze Age, and perhaps even erlier. One such Circumpontic cultural feature is the paradigmatic and syntagmatic symbolic cluster central upon a semi-divine warrior, son of a shape-changing nature goddess and a mortal hunter. In the Greek cultural sphere this symbolic cluster is attached most notably to Achilles, but not so much the hero of Homer's **Iliad** as a pre-Homeric, Thessalian Achilles, whose biography is preserved in Apollodorus' **Library** and other sources. Achilles' distant cousins in the Caucasus include the Georgian warrior Amiran, the Ossetic Nart hero Batradz, and the Abkhazian Tswitsw. The principal features of the symbolic cluster shared by these mythical figures _ semi-divine parentage, premature birth, interrupted immortalization, threat to divine sovereignty, and punishment by indirect action of the supreme deity _ are presented and discussed.

მარინა კანდელაკი

ერთობის ფენომენი ქართველ მთიელთა ტრადიციულ ყოფაში

ქართველ მთიელთა ტრადიციულ ყოფაში ერთობა მისი არსებობის მთავარი პირობა იყო. მთაში ამ ფენომენს, ბართან შედარებით, გაცილებით მაღალი სოციალური დატვირთვა ჰქონდა. ინდივიდთა ბუნებრივი თვისება — სწრაფვა თვითღამკვიდრებისაკენ, მთაში გაზავებული იყო საზოგადოებას შორის გაკიცხვის შიშთან, რაც ხშირად აიძულებდა მთიელს მამა-პაპათა წილიდან მომდინარე მორალურ და ზნეობრივ ნორმებს გაჰყოლოდა. ეს სწრაფვა ხშირად უკავშირდებოდა ინდივიდის კოლექტივში განსაკუთრებული პრესტიჟის მოპოვების სურვილს, სოციუმის წევრთაგან გამორჩეული პატივისცემის დამსახურებას. აღნიშნულ ვითარებაში, როცა ინდივიდის ქცევა და ზრახვა არ ესადაგებოდა სოციუმში დაკანონებულ ზნეობრივ კოდექსს, იქმნებოდა წინააღმდეგობრივი სიტუაცია; როგორც წესი, მისგან გამოსვლაში გადამწყვეტ როლს კოლექტივის აზრი და სიტყვა თამაშობდა. ყოველი ზემოთქმულის ილუსტრირება სადღესოდ ხერხდება მრავალი კონკრეტული ეთნოგრაფიული ანალიზით (კანდელაკი, 1996, გვ.265-293); მის საფუძველზე ა) წარმოდგენა გვექმნება განსხვავებულ საწყისებზე მოქმედი კავშირ-ურთიერთობების თაობაზე როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოს მთის ტრადიციულ ყოფაში; ბ) გაირკვა ამ ერთობათა ფუნქციონირების არსი ტერიტორიულ-მეზობლურ, რელიგიურ, სამხედრო, სამეურნეო, შრომით-საწარმოო, ემოციონალურ-სანახაობით დონეებზე; გ) სოციუმის ხატ-სალოცაებთან მიმართების ერთობაში განხილვამ წამოსწია „მლოცავთა და ყმათა“ ხალხური „ტრანსკრიპცია“ და აგრეთვე ზნეობრივი ფასეულობებით განპირობებული „მკვიდრ ყმათა“ ტოლფარდი „მოსულის“ სოციალური სტატუსი „რჩეულობის“ ფენომენში.

საქართველოს მთის თემებში დამკვიდრებული სოციალური ნორმები კრავდნენ მთიელებს ურთიერთვალდებულებებით. ერთობლივი შრომის ფორმები და ერთობლივი დასვენება, საერთო ჭირი თუ მოლხენა ქმნიდა სულიერ სიახლოვეს, რის შედეგაც იყო მთას ძალით მოწყვეტილი მთიელებისათვის დამახასიათებელი ძლიერი ნოსტალგიური გრძნობა. მთიელთა არსებითი თავისებურებაა მათი კავშირი და ერთობა გარემომცველ ბუნებასთან, ასევე დამოკიდებულება ადამიანისა საგვარო თუ სათემო ტერიტორიასთან, როდესაც მიწა აღიქმებოდა არა მარტო როგორც არსებობის წყარო და საშუალება, არამედ როგორც ინდივიდის განსაზღვრული ადგილისადმი მიკუთვნებულობის ობიექტი. სწორედ ადგილთან იყო დაკავშირებული მთიელთა მდიდარი სულიერი სამყარო, სწორედ ამ ჭრილში იხსნება სრულად „ადგილის დედადვთიშობლის“ ფენომენიც... ადგილის ტრადიციულ გაზრებაშია ჩაკირული მთიელთა ურყევი რწმენაც ადამიანის აუცილებლად საგვარო საძვალეში დამარხვის თაობაზე, განურჩევლად იმისა, თუ „სად წაეწევა“ მას სიკვდილი — გარდაცვლილი „თავის ადგილას“ უნდა განისვენებდეს. ძველი ანდრეზების თანახმად, გარკვეულ მშობლიურ ადგილთან ფიზიკური და სულიერი სიახლოვე მთიელს თავდარწმუნების გრძნობას

მატებდა.

მთიელთა სულიერ სამყაროში რელიგიურ-მაგიურ წეს-ჩვეულებათა მიყოლას წამყვანი ადგილი ეკავა. ეს იყო ემოციური განტვირთვის ქმედითი ფაქტორი: რელიგიური წესების „სწორ, თანმიმდევრულ მიყოლაში“ ხელაღდა მთიელი ცხოვრების ნორმალური მიმდინარეობის საწინდარს. არსებითია, რომ სწორედ რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებსა და საწესჩვეულებო საქმიანობის ორგანიზაციაში „იდეოლოგიურ“ გაფორმებას ჰპოვებდნენ მთიელთა სოციალური ყოფის არსებითი მოვლენები. არც თუ იშვიათად, რელიგიური საქმიანობა მათი სოციალური სტატუსის განმამტკიცებლის როლს ასრულებდა. ასე, მაგალითად, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ადამიანის რელიგიური ხედვის ქვაკუთხედს შეადგენდა წარმოდგენა იმის თაობაზე, რომ მთელი, ერთიანი საზოგადოების და ცალკეულ ინდივიდთა ერთობლივი კეთილდღეობის საწინდარი ერთი და იგივე ბუნებრივი მოვლენების მუდმივ კვლავწარმოებაში, ცხოვრებისეული პროცესების და ინდივიდთა ქმედებების განმეორებადობაშია საძიებელი. ეს კი იყო მთავარი მიზეზი იმისა, რომ რელიგიური მოთხოვნები ტრადიციის მიყოლასა და ცხოვრების ტრადიციული ნორმებისადმი მორჩილებაში მდგომარეობდა, ე.ი. წინაპართა ანდრეზების შეურყევლობაში ამოიცნობოდა. ამგვარი წესით მოწყობილი საზოგადოების (სოციუმის) სიმტკიცის ქვაკუთხედს სწორედ ამ საზოგადოების წევრთა ერთობა ანუ „პირი“ (ხევეს.) წარმოადგენდა.

მთიელთა კოლექტივში პიროვნების სოციალური სტატუსის ჩამოყალიბებაში პრიორიტეტი ზნეობრივ ფასეულობებს ენიჭებოდა („მაღლი ღვთისა“, ნიჭიერება, გამოცდილება, ნებისყოფა, თავდაჭერა, სამართლიანობა, პატიოსნება, წინაპართა პატივისცემა); მათზე დაფენილი იყო სოციალური დიქტომიების მიმართებანი: კაცი—ქალი, უფროსი—უმცროსი და ა.შ., სადაც კოლექტიური და პირადი ურთიერთთანადგომა წეს-ჩვეულების სტრუქტურის მატარებელი იყო. საქველმოქმედოდ მხოლოდ ისეთი დახმარება ჩაითვლებოდა, რომელიც სამაგიეროს გადახდას არ ვარაუდობდა. მთიელთა განმარტების თანახმად, მათი კულტურის მთავარი ღირებულება — ადამიანთა შორის კავშირი იყო, ასევე ურთიერთგაგება მთიელთა სოციუმსა და გარემომცველ „ცხოველთა, მცენარეთა, კლდეთა და ხევთა“ შორის. ყოველივე ეფუძნებოდა წარსულისადმი, წინაპრისადმი, ანდრეზისადმი ფაქიზ და მოკრძალებულ დამოკიდებულებას, რაც მათთვის კეთილმომავლის საწინდარი იყო. ეს იყო ერთობის ის ფორმა, როცა ცალკეული ინდივიდი მხოლოდ მეორე, მესამე და ა.შ. ინდივიდებთან ურთიერთობაში ხდებოდა თავის უფალი და როცა ნებისმიერ პასუხისმგებლობას სოციუმის ყველა წევრი ინაწილებდა.

ტრადიციულ ყოფაში დიქტომია „ადამიანი—ბუნება“ ეთნოეკოლოგიის სპეციალური კვლევის ობიექტად უნდა იქცეს. მთაში უფროსებისადმი თავყვანისცემა ადამიანიდან პირუტყვზედაც გადადიოდა და ეს არ იყო მხოლოდ რწმენა-წარმოდგენების სამყაროში ამა თუ იმ ცხოველის „მაღალი სტატუსის“ შედეგი. ცხოველთა სამყაროსადმი ტოლ-სწორი დამოკიდებულება ცხოველთა სხვადასხვა სახეობებთან ურთიერთობაშიც არის ფიქსირებული. ასე, მაგ. სვანურ ტრადიციაში დამოწმებულია ინდივიდის მიერ ცხოველთა სამყაროზე საზოგადოების სოციალური ნორმების გადატანა, რაშიც რელიგიურ მომენტს გარკვეული წვლილი მიუძღოდა.

მთიელთა სოციალური ერთობის ყველა ფორმაში — როგორც იყო თემობა, სოფლობა, ჯეგობა, სვიმრობა ანუ სრულიად სვანთა თემის „საკავშირო“ ყრილობა, გაცხადებული იყო კოლექტიური და ამავე დროს ინდივიდუალური სწრაფვა ერთობისაკენ. ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაკვირვება და მისი ანალიზი ცხადყოფს, რომ ინდივიდთა შორის არსებულ ურთიერთობათა წიაღში სულიერებას ეკავა წარმმართველი პოზიციები, რომ სწორედ სულიერი ფაქტორი იყო მამოძრავებელი და ბირთვი სათემო-სატომო

ერთობისა (მაგალითისათვის სვანი მახვილის ფიგურაც კმარა). „წარმოებით ურთიერთობათა“ ფენომენს მთური კრიტერიუმებით ფასეულობათა შკალაზე დაქვემდებარებული როლი ეკავა. თქმული დასტურდება ერთობის სიმბოლიკის ილუსტრირებით მთიელთა ტრადიციაში: სვანები თემს უწოდებდნენ გვარეულობას, ხოლო „თემობას“ — ამ გვარეულობის კავშირს. საჭიროების ქამს გვარეულობის თითოეული ოჯახის უფროსები თავს იყრიდნენ ურთიერთშორის მტკიცე კავშირის დასამყარებლად. უფროსად ირჩევდნენ ვაჟკაცობით, ჭკუით, გამოცდილებით, პატიოსნებით გამორჩეულ პიროვნებას, რომელსაც ეკითხებოდა პასუხი მთელი გვარეულობის საქმეებზე. ყრილობას გამოჰქონდა დადგენილება ჭირსა და ღვინის განუყრელობაზე. ყოველივეს ვიზუალური დასტური ახლდა — ყველა დამსწრე ერთ ჯოხს მოჰკიდებდა ხელს, რომელიმე მათგანის მტერთან ყველანი მტრულად იყვნენ, მოყვარუნათესავთან ერთგულად. თუ რომელიმე სხვა გვარის კაცი შემოაკვდებოდათ, ყველა ეხმარებოდა სისხლის ფასის, „წორ“-ის გადახდაში. ყოველივე თქმული დადასტურებას ჰპოვებს სვანეთის საისტორიო საბუთების კორპუსშიც (სვანეთის საისტორიო ძეგლები, 1986, I, 78).

სვანების ტრადიციული საზოგადოების გაერთიანებათა ფონზე ყურადღებას იმსახურებს საზოგადოებისა და პიროვნების სოციალური ტენდენციები. ძირითადია დიქოტომია „ერთობა-გათიშვა“. მასში მოაზრებულია ოჯახის (კომლის) ერთობა, ერთი გვარის ოჯახთა ერთობა, სოფლისა და ხეობის ერთობა შესაბამისი სიმბოლიკით. აღსანიშნავია ტენდენცია ერთობის დავიწროებისა: ერთი გვარეულობის ოჯახთა ერთობიდან ცალკეული ოჯახების ერთობისაკენ მიმართული (ქვ. სვანეთი). ამავე დროს ერთი გვარეულობის ოჯახების თავყრილობიდან სოფლის რამდენიმე ოჯახის თავყრილობისაკენ, ან კიდევ: სოფლის საერთო თავყრილობის მოშლა და ცალკეულ ოჯახებში გადახდა მეურნეობასთან დაკავშირებული რიტუალებისა და მისთ. ზემოხსენებული ტენდენციების შეჯერებამ გამოავლინა მათში სოციალური მობილობის ტემპის აღმატება „იდეოლოგიური“ წინსვლის ფონზე. ინდივიდთა რეალურ ერთობას ხევის მასშტაბით გამოხატავდა ღვთაებისა და ინდივიდის მიმართების ხასიათი. თქმულის ილუსტრირება ხერხდება სვანური „ჯგრაგის“ ფუნქციონალური დანაწევრებით, რაც სხვადასხვა სოფლების მიმართაა დაფიქსირებული. სხვადასხვა სოციალური უჯრედების დონეზე ხერხდება სვანეთის „ერთობილი ჯევის“ მიერ ერთობის ფენომენის შენარჩუნების შედეგადანი მცდელობების ფიქსაცია. მხედველობაშია დღესასწაულთა დროული ჩატარება, ერთობის მოღალატის საჯარო მხილება, ერთმანეთზე ზრუნვა, საერთო საქმისათვის მუდმივი ზრუნვის იდეის დამკვიდრება... ასე სახიერდებოდა წინაპართა ანდერძი თანამედროვეობაში და რეალობად იქცეოდა. ამ ფონზე „რჩეულთ“ ანუ „ჩენილთ“ სოციალური სტატუსის განხილვა კვალიფიცირდება როგორც „ერთობით ჩენილი“, რომელთაც შესწევდათ უნარი შეერჩიათ, შეენახათ და ორგანიზაცია ეყოთ საზოგადოების ნაფიქრალისათვის, ნამოქმედარისათვის. საბოლოო ჯამში, ყოველივე ჩამოყალიბებული სახით ახალ დრომდე აღწევს ტრადიციულ კულტურაში სოციალურ ურთიერთობათა სისტემისა და მისი სიმბოლიკის სახით.

საველე და საარქივო ეთნოგრაფიული მასალისა და XIX საუკ. I ნახ. ისტორიული დოკუმენტების (არქეოგრაფიული კომისიის „აქტები“-ს) ანალიზი ავლენს არქაულ ფენომენში კოლექტიური პასუხისმგებლობის და სოციუმის ერთობის შენარჩუნების ტენდენციას, მეორე მხრივ კი — მისი ტრანსფორმირების მომენტებს.

კავკასიელ მთიელთა გამუდმებული თავდასხმები ქართველ მთიელთა სამოსახლოებზე — ერთობის ფენომენის საგარეო პირობა იყო. ის ხელს უშარბავდა კომპაქტური სოფლების ფორმირების პროცესს. მთიანეთის საქართველოს სამეფო კართან მიმართების განხილვა ერთობის ფენომენის

ფონზე წარმოაჩინეს იმ ძირითად მიზეზებს, რომლებიც განაპირობებდნენ ქართველ მეფეთა პრესტიჟის მთიელთა მენტალიტეტში, სამეფო კარის წარმომადგენელთა მცდელობებს მთის ტერიტორიაზე „საბინადროდ“, ქართველ მეფეთა „ტოლ-სწორობის“ თემას მთიელთა ყოფაში და აქედან გამომდინარე რეალიზებს.

განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ემოციონალურ-ფსიქოლოგიური ფაქტორის როლი ერთობის დეფინიციის გააზრებაში. იგი ხშირად გადამწყვეტიც იყო მთურ პირობებში სოციალური და რელიგიური კავშირების ხანგრძლივ არსებობა-შენარჩუნების საქმეში. დგინდება, რომ მთიელთა თანსეულობების კრიტერიუმებში უზენაესობა ტრადიციისამებრ მის დაცვას, ურყეობას და მასთან დაკავშირებულ ზნეობრივ ნორმებს ეკუთვნოდა. ტრადიცია განსაზღვრავდა როგორც ყოფით ყოველდღიურობას, ისევე „გარესამყაროსთან“ და მის უზენაეს წარმომადგენლებთან ურთიერთობას.

ერთობის კონცენტრირებულ ილუსტრაციას მთიანეთში დავიქსირებული და შესწავლილი სოციალური ნიშან-სიმბოლოები წარმოადგენენ. ისინი მოიცავენ მთიელთა ტრადიციული კულტურის როგორც მიწიერ, ისე საკრალურ დონეებს. დღეს ესოდენ დეფიციტურ თანადგომა-ერთობის ფენომენთა რეტროსპექტიული ანალიზი, მათი მთური „ტრანსკრიპცია“ წარმოგვიდგენს ამ ერთობის სიმბოლოთა მთელ სისტემას, რომლის თითოეული რგოლი ორგანულად არის ჩართული სოციუმის შინაგან სტრუქტურაში. მაგალითისათვის დავასახელებ სამანს — როგორც ნორმატიული სტრუქტურის სიმბოლოს, რომლის მეოხებით ხორციელდებოდა სოციუმის სხვადასხვა სოციალური უჯრედის (თემი, სოფელი, ოჯახი, საქმო...) ურთიერთობათა დადგინება, მათი შეყრა ან გაყრა, ერთობის დაფუძნება თუ განმტკიცება; საყურადღებოა მისი დროთაშორისი სტრუქტურა, მასთან დაკავშირებული რწმენებისა და ქმედების ანალიზი, მათი „კვლავწარმოების“ ხერხები და მექანიზმი. ერთობის ასეთივე ნათელი ილუსტრაციაა მეკოდეობის (ორი მომიჯნავე სოფლის ერთობის) ინსტიტუტი თუშების ყოფაში, რომლის გამაერთიანებელი სიმბოლო რიტუალურ ჭრილშია გამოკვეთილი და რომელიც საბოლოო ჯამში, ხელოვნური ნათესაობის ტოლფარდი ფენომენია. ეს ერთობა „სახატო“ და „საერო“ სექტორთა ორგანული კავშირის ნიმუშია, მისი საფუძველი კი — ტერიტორიული მეზობლობა იყო; და რომელსაც „უცხო“ ინდივიდი „ნათესავის“ რანგში გაყავდა, მთიელთა თემის სამყაროში მის შინაგან მექანიზმებს ფენდა შუქს და მეტი სიმკვეთრით წარმოსახავდა მთიელთა რიტუალიზებულ ტრადიციულ ყოფას. საბოლოო ჯამში, ერთობაზე დაფუძნებული სოციუმი გარესამყაროსა და სოციალური მოვლენების აღქმის აქტიური-კოლექტიური და არა ინდივიდუალური გამოხატულების ფორმით კვალიფიცირდება. აღნიშნული თავისებურება მუდამ თან სდევდა არქაულ და ტრადიციულ კულტურათა „ნაზავს“, რომელიც დროთა ვითარებაში ახალი კავშირ-ურთიერთობებით, ახალი „ერთობებით“ რთულდებოდა და გვიტოვებდა თავსატეხ სოციალურ მემკვიდრეობას თანმხლები თავისებური მთური მენტალიტეტით, სადაც აქცენტი თვალსაჩინოებაზე, ვიზუალურ აღქმაზე, რიტუალობაზე ხვდებოდა. სწორედ ამ ნიშნით ერწყმოდა ქართველ მთიელთა ტრადიციული ყოფითი კულტურა საერთო ქართულ კულტურას.

Marina Kandelaki

**The Phenomenon of Ertoba (Social Unity) in the Traditional Life
of the Mountainous People of Georgia**

Summary

Unity (*ertoba*=being one) was the main feature of existence in the traditional life of Georgia's mountainous regions (Pshavi, Khevsureti, Tusheti, Svaneti). before the 20th century this phenomenon was evidenced in many social and religious rules and rituals.

Ertoba as the essence and foundation of the society has been studied through analysing interrelations between a person and community (individual vs. society). The analysis has revealed the dynamic nature of a social unity and the mechanism of the inner structure of the mountainous community. *Ertoba* was categorised as the superior morality in the traditional mountainous society hence its contribution into all-Georgian culture was invaluable.

ინეზა კიკნაძე

ენობრივი ტრადიცია და ნორმა
(„სინას მთა“ თუ „სინის მთა“)

ენა ცოცხალი ორგანიზმია და ცვალებადობას განიცდის. ზეპირი მეტყველებაცა და წერიითაც ცვალებადია, მაგრამ არსებობს სალიტერატურო ენის ნორმა, რომელიც, ეყრდნობა რა ენის განვითარების კანონებს, გარკვეული დროით ერთგვარ ყალიბში მოაქცევს სალიტერატურო ენას, რითაც „დანაგვიანებისაგან“ იცავს მას.

სამეტყველო ენის ცვალებადობა-განვითარებასთან ერთად იცვლება სალიტერატურო ენაც, რაც დაფიქსირებულია წერიითი მეტყველების ნიმუშებში, როგორც მხატვრული ლიტერატურის, ისე არამხატვრული, დოკუმენტური თუ სხვა სახის ძეგლებში. ბუნებრივია, რომ დროთა ვითარებაში იცვლება სალიტერატურო ნორმაც. ამგვარი ცვალებადობა ქართულ სინამდვილეში შეეხო გეოგრაფიულ სახელებსაც.

სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ საკუთარი გეოგრაფიული სახელები ძველი ქართულიდან დღემდე ბრუნების თვალსაზრისით ნელ-ნელა გაუთანაბრდნენ საზოგადო სახელებს. გეოგრაფიულ სახელთა სწრაფვა — გამიჯნოდნენ ადამიანთა საკუთარ სახელებს, ძველსავე ქართულში შეინიშნებოდა, რაც დაფიქსირებულია კიდევ ტექსტებში.

ჩვენი ყურადღება მიიბჟრო გეოგრაფიული სახელის — სინა — ორგვარმა ხმარებამ, როდესაც იგი მსაზღვრელ სიტყვად არის გამოყენებული: „სინას მთა“ და „სინის მთა“.

ამ სიტყვათშეხამებაში „სინა“ შეუკვეცილი ფორმით გვხვდება ქართველ მკვლევართა ერთ ნაწილთან, მაგ. ა.შანიძისა და ზ.ჭუმბურიძის ნაშრომებში. ა.შანიძე ნარკვევში — „სინური მრავალთავი 864 წლისა და მისი მნიშვნელობა ქართული ენის ისტორიისათვის“² — წერს: „ა.ცაგარელი სინას მთაზე იყო 1889 წ. თებერვალში“ (გვ.287); „სინას მთაზე იყვნენ ხელნაწერთა აღწერის მიზნით“ (იქვე); „სინას მთის ხელნაწერთა აღწერილობა დაიბეჭდა [ნ.მარის] სიკვდილის შემდეგ პირდაპირ ისე, როგორც მას სინას მთაზე შეუდგენია“ (გვ.288); „სინას მთის ეკატერინეს მონასტერში დაცული... ხელნაწერები“ (იქვე); „სინას მთისთვის შეუწირავს...“ (გვ.295) და ა.შ.

ზ.ჭუმბურიძე წიგნში — „ძველი ქართული ხელნაწერების თავგადასავალი“ (თბ., 1975) ასევე უკვეცილ ფორმას ამჯობინებს: „სინას მთა კი, როგორც მივარდნილი კუთხე (მდებარეობს სინას ნახევარკუნძულზე)...“ (გვ.71); „ბალესტინიდან სინას მთაზე ატანილი ხანმეტი ლექციონარი“ (გვ.74); „მეთე საუკუნეშივე სინას მთის ქართველ მოღვაწეებს შეუდგენიათ

¹ ა.შანიძე, ძველი ქართული ენის გრამატიკა, თბ., 1976.

იგიმნაიშვილი, სახელთა ბრუნება და ბრუნვითა ფუნქციები ძველ ქართულში, თბ., 1957. სტ.ჩხენკელი, საკუთარ სახელთა ბრუნება ომკური ხელნაწერის მეფეთა წიგნებში, კრებულში: სახელის ბრუნების ისტორიისათვის ქართველურ ენებში, I, 1956. მზ.შანიძე, გეოგრაფიულ და წარმომავლობის სახელთა ვადმოცემა ძველი აღთქმის ტექსტებში, კრებულში: სახელის ბრუნების ისტორიისათვის ქართველურ ენებში, I, 1956 და სხვ.

² ა.შანიძე, სინური მრავალთავი, ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 5, 1959.

თავიანთი წიგნების კატალოგი“ (გვ.75); „XIX საუკუნის მიწურულში... სინას მთიდან მალულად გატანილმა რამდენიმე ქართულმა ხელნაწერმა და მათ შორის ხანმეტმა ლექციონარმა ავსტრიაში ამოყო თავი“ (გვ.76) და სხვ.

მართული გეოგრაფიული სახელი „სინა“ სხვადასხვა ბრუნვის ფორმაში ამ ავტორებთან მუდამ შეუკვეცილია. მოყვანილი ნიმუშები მიუთითებენ იმაზე, რომ ეს მკვლევარი ძველი ქართულის ენობრივ ნორმას იცავენ ამ კონკრეტულ სიტყვათმეხამებაში.

საყურადღებოა, რომ ივ.ჯავახიშვილმა, რომელიც ნ.მართან ერთად იყო 1902 წ. ექსპედიციაში და თითქმის უცვლელად გამოსცა ნ.მართის შედგენილი ხელნაწერთა აღწერილობა, წიგნი ასე დაასათურა: „სინის მთის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა“ (1947 წ.).

სხვათაშორის, ამ აღწერილობის მიხედვით XIII ს. ერთ ძეგლში გვაქვს „სინის მთისა წინამძღვრისა...“³

მზ.შანიძე ივ.ჯავახიშვილის დარად თავის მოხსენებას ასე ასათურებს: „სინის მთის ექსპედიციის შთაბეჭდილებანი“⁴. საყურადღებოა, რომ მომხსენებელს, რომელიც დღევანდელი სალიტერატურო ნორმის შესაბამისად კვეცავს მსაზღვრელ სიტყვას „სინა“, ზეპირი მეტყველების დროს რამდენჯერმე წასცდა უკვეცილი ფორმაც — „სინას მთაზე რომ ვიყავით“, „სინას მთის...“, რის გამოც უზერხულობას გრძობდა და მაშინვე ასწორებდა. ჩვენ ეს ტრადიციის ძალას (ფიქსირებული ფორმის გამეორების შემთხვევა) მივაწერეთ.

მომხსენებელი ცდილობდა დღევანდელ სალიტერატურო ნორმასთან შესატყვისობაში მოეყვანა სინტაქსური წყვილი „სინის მთა“.

ა და ე ხმოვანფუძიანი გეოგრაფიული სახელები ახალ ქართულში საზოგადო სახელთა ბრუნების წესს მიჰყვებიან. ეს ნორმად არის გატარებული „საქართველოს გეოგრაფიული სახელების ორთოგრაფიულ ლექსიკონში“ (1987). მაგ.: აბაკურა — აბაკურისა (მესტიის რ.), აკავრეთა — აკავრეთისა (იგივე მერისი, მდინარე ქედის რ-ში, აჭარისწყლის შენაკადი), აზეულა — აზეულისა (მწვერვალი თელეთის ქედზე), ადლია — ადლიისა (სოფ. ხელვაჩაურის რ.), აგვიე (სოფ. იქვე), ატაბე — ატაბისა (სოფ. დუშეთის რ.), არაგვა — არაგვისა⁵ (სოფ. ახალქალაქის რ.) და ა.შ.

ასეთია ნორმა, მაგრამ ზეპირ მეტყველებაში ნორმის დარღვევის შემთხვევები საკმაოდ ხშირია, უფრო მეტიც, გამოკითხვამ შეუკვეცილ ფორმას დაუჭირა მხარი. როგორც ჩანს, ენობრივი ტრადიცია (ძველ ქართულში ხმოვანფუძიანი საკუთარი გეოგრაფიული სახელები უკვეცილია) საკმაოდ ძლიერია.

რაც შეეხება საკუთარ სახელს სინა („სინის მთა“), ნათესაობითში ფორმა ემთხვევა სინ-ი სიტყვის ფუძეს (სინა > სინ-ის და სინ-ი > სინ-ის)⁶.

დღევანდელ ქართულში პარალელურ ფორმათა ხმარება შეპირობებული ჩანს ენობრივი ტრადიციით. ფაქტია, რომ დროთა ვითარებაში საკუთარ სახელთა ჯგუფს გამოიყოფა გეოგრაფიული სახელები და ნელ-ნელა საზოგადო სახელთა ბრუნების ყალიბზე გადავიდა. ეს მოვლენა ძველი ქარ-

³ ნიმუში მოგვაწოდა მზ.შანიძემ.
⁴ მოხსენება წაკითხულია ა.შანიძის 110 წლისთავისადმი მიძღვნილ სამეცნიერო სესიაზე, 1997 წ. მარტი.
⁵ შდრ. არაგვი — არაგვისა (მდინარე) — ფორმათა დამთხვევა ნათესაობით ბრუნვაში.
⁶ ქველი მიუთითებს მნიშვნელობებს: სინ-ი: 1. თუნუქი, რვალი, 2. გაშლილი თევზი ლითონისა, ლანგარი. სინა: 1. მავთული, 2. იგივეა, რაც სინი — თუნუქი, რვალი. ქართული ენის ორთოგრაფიული ლექსიკონი არ ასხვავებს სინის/სინა ფორმებს. სიტყვა შეტანილიც კი არ არის. საჭირო კი იყო. შდრ. ჩიტ სინაზე (მავთულზე) ზის და ჩიტ სინზე (ლანგარზე) ზის. განსხვავებული სემანტიკის მქონე სიტყვების ნათესაობითი ბრუნვის ფორმა ერთნაირია. დგება მათი ლექსიკური მნიშვნელობების ერთმანეთისაგან გარჩევის აუცილებლობა. ენის შორფო-ფონეტიკური და სინტაქსური შესაძლებლობები მათი გამიჯვნის საშუალებას იძლევა.

თულის ისეთ მნიშვნელოვან ძეგლშია დადასტურებული, როგორცაა ომსკური ბიბლია. „სინა“ სიტყვასთან დაკავშირებით ჩვენი დაკვირვებისათვის საინტერესოა სინური მრავალთავის ჩვენება.

მრავალთავის ტექსტში დადასტურებული ხმოვანფუძიან გეოგრაფიულ სახელთა ფორმები ცხადყოფენ, რომ ისინი ხშირად საზოგადო სახელთა მსგავსად იქცევიან. დავასახელებთ რამდენიმე ნიმუშს: დასაბამი სახარებისად იორდანეა არს (85₁₆), ...იორდანე იქნა (75₂₁), შთაიწრიდის იორდანე თვალს მისსა (88₁₆), ნინევე (107₂)...

ა და ე ხმოვანფუძიანი გეოგრაფიული სახელები ტექსტში გვხვდება შეკვეცილი და შეუკვეცილი ფორმითაც. მაგ. იორდანე ნათესაობითსა და მოქმედებით ბრუნვებში შეკვეცილია: ამოვიდა იორდანით (37₉); აღმორადვიდა იორდანით (50₆); ყოველნი გარემოის მყოფნი იორდანისანი (79₁₃) გამოვკვინე ჩვენ კურთხევაჲ იგი იორდანისაჲ (204₂₂).

იკვეცება ეგვპტე: შესავალნი ეგვპტისანი (37₁₂); მოართუმიდეს მათ იფ-ქლსა ეგვპტით (272₁₉).

ა ბოლოხმოვნიანთაგან შეეკვეცილია გოლგოთა: მსგავსად სხვათა ეკლესიათა სახელი წოდებულ არს გოლგოთისა მას ადგილსა და აღდგომისასა (158₁). ეფფრათა კი უკვეცილია: და შენ, ბეთლემ სახლი ეგე ეფფრათადისი არა სადა უმრწემს ხარ მთავართა შორის იუდაისთა (36₁).

ია-ზე დაბოლოებულთაგან იკვეცება კესარია კაბადოკია: ეტყოდეს მას კათოლიკე ეკლესიისათჳს კესარია კაბადოკიისა (70₆).

-ია და -ეა დაბოლოების მქონე გეოგრაფიულ სახელთა დიდი ნაწილი უკვეცილია: მოვიდა სავლე ფარისეველი [ტარსონ] კილიკიადსაით (59₂₄), და იყო ქორწილი იგი კანას გალილეადსასა (230₂₆), მოვიდა უფალი იგავად კანად გალილეადსა (იქვე).

უკვეცილია გალატია, დალმატია, ელია: ლუკა გალატიადთ მოსრულ იყო, ტიტე — დალმატიადთ (250_{6,7}); ვითარ გამოვედით ელიადთ (266₂₂)...

-ა და -ე ბოლოხმოვნიან სხვა გეოგრაფიულ სახელთა კვეცა-უკვეცილობაზე მსჯელობა არ შეგვიძლია იმ მიზეზის გამო, რომ ტექსტში არ არის მოცემული შესაბამისი — ნათესაობითი, მოქმედებითი — ბრუნვის ფორმები.

-ა ბოლოხმოვნიან სახელთაგან ჩვენთვის საინტერესოა სინა 11-ვერ გვხვდება სინურ მრავალთავში. ამათგან 10 შემთხვევაში სინა მსაზღვრელია სიტყვისა მთა, წყობა ყოველთვის პოსტპოზიციურია, ძველი ქართულის შესაბამისი (მთასა სინასა), უმეტესად მიცემითი ბრუნვის ფორმით. ერთი შემთხვევაა ნათესაობითი ბრუნვისა, როცა სინა უკვეცილია: „უფროდს მთისა სინადსა (194₂₁), ხოლო ე.წ. ნანათესაობითარი მიცემითი „სინა“ ფუძის შეკვეცილ ფორმას წარმოაჩენს: მამასახლისსა სინისასა (269₈). ეს ერთადერთი მაგალითია ტექსტში, როდესაც სინას არ ახლავს საზღვრულად „მთა“ (შდრ. ზევით: „სინისა მთისა წინამძღვრისა“⁷).

სინურმა მრავალთავმა ხმოვანფუძიანი გეოგრაფიული სახელების ფორმაცვალეზობის საყურადღებო სურათი გადაგვიშალა. IX საუკუნის ქარ-

⁷ მაგალითებს ვიძიებთ ივ. იმნაიშვილის წიგნიდან: სინური მრავალთავი, გამოკვეცვა და ლექსიკონი, თბ., 1975.

ამ გეოგრაფიული ადგილის სახელების საკითხი თუმცა ჩვენი კვლევის ობიექტი არ არის, — ხომ არ უკავშირდება იგი ბაბილონელთა მთვარის ღვთაებას სინ ან უძველესი პოლინეზიური ღვთაების, მზის ღმერთის მათისა და მისი დის სინას მთვარის ქალღმერთის სახელს (შდრ. ლუდვიგ ზაიდლერი, ატლანტისი, თბ., 1972, გვ. 144, ქართული თარგმანი). სპეციალურ ენციკლოპედიებსა და ლექსიკონში სინ მამრობითი სქესის ღვთაებაა (იხ. ზ. კიკნაძე, „შუამდინარული მითოლოგიის ლექსიკონი“, თბ., 1984). ლიტერატურაში მითითებულია ბარალელური ფორმები: სინ/სინი/სინა. სინური მრავალთავი უბირატესობას ანიჭებს სინაჲ (ამოსავალ) ფორმას.

თულში აშკარად შეიმჩნევა გეოგრაფიულ სახელთა სწრაფვა, ბრუნების ერთ პარადიგმაში გაერთიანდნენ საზოგადო სახელებთან. ძველ ქართულში დაწყებული ეს პროცესი დღესაც არ არის დასრულებული, თუმცა სალიტერატურო ნორმა ყოველნაირად უწყობს ხელს ერთიანი ყალიბის განმტკიცებასა და დამკვიდრებას. ბრუნების ერთიანი წესი საყოველთაოა, იგი სპეციალურ ორთოგრაფიულ ლექსიკონშიც გატარებულია. ამ წესს ემორჩილება არაქართული წარმომავლობის გეოგრაფიული სახელებიც, მათ შორის სინა. ამიტომ უნდა ვთქვათ და ვწეროთ: სინის მთა, სინის მთას, სინის მთის... და ა.შ.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. თოფურია, გიგინეიშვილი, 1968 — ვ.თოფურია და ივ.გიგინეიშვილი, ქართული ენის ორთოგრაფიული ლექსიკონი, თბ., 1968.
2. ზაიდლერი, 1972 — ლ.ზაიდლერი, ატლანტისი, თბ., 1972.
3. კიკნაძე, 1984 — ი.კიკნაძე, შუამდინარული მითოლოგიის ლექსიკონი, თბ., 1984.
4. იმნაიშვილი, 1957 — ივ.იმნაიშვილი, სახელთა ბრუნება და ბრუნვათა ფუნქციები ძველ ქართულში, თბ., 1957.
5. იმნაიშვილი, 1975 — ივ.იმნაიშვილი, სინური მრავალთავი (გამოკვლევა და ლექსიკონი). ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 18, თბ., 1975.
6. საქართველოს გეოგრაფიული სახელების ორთოგრაფიული ლექსიკონი, თბ., 1987.
7. ქეგლ-ი, ტ. VI, თბ., 1960.
8. შანიძე, 1976 — ა.შანიძე, ძველი ქართული ენის გრამატიკა, თბ., 1976.
9. შანიძე, 1959 — ა.შანიძე, სინური მრავალთავი 864 წლისა და მისი მნიშვნელობა ქართული ენის ისტორიისათვის; სინური მრავალთავი, ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 5, თბ., 1959.
10. შანიძე, 1956 — მზ.შანიძე, გეოგრაფიულ და წარმომავლობის სახელთა გადმოცემა ძველი აღთქმის ტექსტში; სახელის ბრუნების ისტორიისათვის ქართველურ ენებში, I, თბ., 1956.
11. შანიძე, 1997 — მზ.შანიძე, სინის მთის ექსპედიციის შთაბეჭდილებანი, მოხსენება წაკითხული ა.შანიძის 110 წლისთავისადმი მიძღვნილ თსუ სამეცნიერო სესიაზე, თბ., 1997.
12. ჩხენკელი, 1956 — სტ.ჩხენკელი, საკუთარ სახელთა ბრუნება ოშკური ხელნაწერის მეფეთა წიგნებში; სახელის ბრუნების ისტორიისათვის ქართველურ ენებში, I, თბ., 1956.
13. ჭუმბურიძე, 1975 — ზ.ჭუმბურიძე, ძველი ქართული ხელნაწერების თავგადასავალი, თბ., 1975.
14. ჯავახიშვილი, 1947 — ივ.ჯავახიშვილი, სინის მთის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, თბ., 1947.

Ineza Kiknadze

Linguistic Tradition and the Norm
(*sinas mta* or *sinis mta*)

Summary

The article discusses the case of violation of the Georgian Literary Language as *sinis mta/sinas mta*. The use of parallel forms has been conditioned by the tradition.

Nowadays geographical names make up a common pattern of declension together with proper names. The norm applies to geographical names of non-Georgian origin. The correct forms are: *sinis mta*, *sinis mtas*, *sinis mtis*, etc.

ზურაბ აიკნაძე

ფშავისხევის საზოგადოებრივ-რელიგიური სტრუქტურა
(პოლისი და საყმო)

თავის ნარკვევში: „ფშავლები“ ვაჟა-ფშაველა, სხვათა შორის, წერს: „ღარბაზი წარმოადგენს იერუსალიმის წმიდა-წმიდათას, სადაც ხევისბერი წელიწადში მხოლოდ ერთხელ შედის, როგორც მღვდელმთავარი წმიდათაწმიდაში“ [2, 27]. ამ შედარებით პოეტური ცდილობს განსაზღვროს ხატის ღარბაზის სიწმიდე. მართლაც, ღარბაზი დღემდე არა მხოლოდ ფშავის საყმოებში, არამედ, შესაძლოა, უფრო მეტადაც ხევსურეთში, ყველაზე წმიდა ადგილია ჯვარ-ხატთა არცთუ მრავალრიცხოვან ნაგებობათა შორის. მაგრამ რამდენად დამაჯერებელია პოეტის განცხადება, რომ ღარბაზში ხევისბერი წელიწადში მხოლოდ ერთხელ შედის? რაც დღემდე ღარბაზის შესახებ ვიცით, არ ადასტურებს ამ ცნობას — ღარბაზში ხევისბერთან ერთად ვხედავთ ხატის სხვა მსახურებსაც, ვისაც კი მოპოვებული აქვს მასში შესვლის უფლება მოწმიდარობით, და ეს ასეა არათუ წელიწადში ერთხელ, არამედ ყოველ დღესასწაულზე. საყმოს ყოველი წევრი შობითგანვე (ან „ჯვარში გაყვანის“ დღიდან) პოტენციურად ატარებს ამ უფლებას.

მაგრამ ვაჟას ნარკვევში იერუსალიმის ხსენება არ უნდა იყოს შემთხვევითი, თუმცა მის მიერ მოყვანილი შედარება სიზუსტეს მოკლებულია. ის უნდა განვიხილოთ იმ საკვირველი დამთხვევის ფონზე, რომელიც ისრაელიანთა ტომებისა და ფშავისხევის საყმოთა რაოდენობაში მდგომარეობს. ვაჟა ამავე ნარკვევში ჩამოთვლის ფშაველთა თორმეტ თემს [2, 28], თუმცა ამ ჩამოთვლაშიც არ იჩენს ის სიზუსტეს. საქმე ის არის, რომ თავად ფშავისხევში, ასე ვთქვათ, „ბუდე-ფშავში“, რეალურად და ისტორიულად თერთმეტი თემი ანუ საყმო ირიცხება, მეთორმეტე კი მის ფარგლებს გარეთ, ხევსურეთის ტერიტორიაზე მდებარეობს. თემთა ჩამონათვალში ვაჟა არ ახსენებს ხახაბოელებს, რომლებიც მეთორმეტე საყმოდ არიან შეხიზნულნი ლაშარის ჯვარს.

არც ერთ ავტორს, ვინც კი ცდილა ფშავ-ხევსურეთის საყმოთა ზოგიერთი წეს-ჩვეულება ძველი აღთქმის რელიგიასთან დაეკავშირებინა, ყურადღება არ მიუქცევია ამ საერთო ნიშნისთვის. ფშავისხევი, ისევე როგორც ისრაელი, თორმეტშტოიანი ერთიანობაა: როგორც ისრაელის თორმეტი შტო ერთიანდება იერუსალიმის ტაძრის (უფრო სწორად, რჯულის კილობნის) გარშემო, ასევე ფშავისხევის თორმეტი საყმო ერთიანდება ლაშარის ჯვარში, რომლის ღარბაზის სიწმიდეზე ლაპარაკობს ვაჟა თავის ნარკვევში. ლაშარის ჯვარს დაქვემდებარებულ საყმოთა რაოდენობა მისწრაფვის „თორმეტისაკენ“, მათი რიცხვი უსათუოდ „თორმეტი“ უნდა იყოს და, რამდენადაც საკუთრივ ფშავისხევის ფარგლებში ანუ ფშავის არაგვის ხეობაში (ფშავ-ხევსურეთის ორწყლიდან ბოთანისწყლის შესართავამდე) მხოლოდ თერთმეტი საყმოა განსახლებული, თერთმეტი კი, ათსა და თორმეტს შორის მოქცეული რიცხვი (არც ათი, არც თორმეტი), ნაკლებია, უფრო მეტიც, ის ცდომილების, ცოდვის, ხიფათის გამოხატულებაა [5, 226], საკრალური აუცილებლობა

მოითხოვდა თემთა რიცხვის შევსებას თორმეტამდე. მაგრამ რომელი თემია მეთორმეტე? მეთორმეტე თემი ჯერ კიდევ არ ჩანს (ან რაღაც მიზეზით გამოტოვებულია) 1789 წლის დოკუმენტში, სადაც შემდეგი რიგით (არაგვის დინების მიმართულებით) არის ჩამოთვლილი თემები: უკანა ფშავი, ახალი, წითელაურთა, ხოშარა, წიჩო, მუქუ, მათურა, გოგოლაურთა, ცაბაურთა, უძილაურთა, შუაფხო [3, 69]. ს.მაკალათია მეთორმეტე თემად ფშავისხევიდან გასულ ხარგლელებს მიიჩნევს [3, 68]. მაგრამ ცნობილია, რომ ხარგლელები ცაბაურთის ანუ გოგოჭურთ თემს ეკუთვნიან. თავად ვაჟაც ამ თემის ყმა იყო და მის ჩამონათვალში მეთორმეტე თემად მიჩნეულია არა ხარგალი, არამედ „ტურანი“. ა.ზისერმანის ყველაზე ძველი (XIX ს-ის 40-იანი წლ.), თუმცა საეკვო ცნობით, მეთორმეტე კაწალხევია [9, 229], ალ.ოჩიაურისა [4, 190] და ვ.ბარდაველიძის უფრო სანდო ინფორმაციით — ხახაბო [1, 11-12]. როგორც ვხედავთ, სამი თემი აცხადებს პრეტენზიას მეთორმეტის ადგილზე. თავისთავად ეს ფაქტი მხოლოდ იმას მოწმობს, თუ რაოდენ აუცილებელია ეს „მეთორმეტე“. ის გვიმხელს „თერთმეტის“ უკმარობას, არასრულყოფილებას, როცა საქმე საყმოთა რიცხვს ეხება, რადგან საყმო არა მხოლოდ სოციალური, არამედ რელიგიური ერთობაა, რომელიც თავისივე უფრო დიდ ერთობაში ერთიანდება.

ისრაელის თორმეტი შტო ერთი წინაპრიდან — იაკობიდან არის წარმოშობილი. აქ არის სისხლხორცეული ერთობა, თითოეული ტომი ერთმანეთისთვის „ძვალი და ხორცია“, მაგრამ ეს არ არის არსებითი. უფრო მნიშვნელოვანია ის სულიერი ერთიანობა, რომელიც შეიქმნა სინაის მთის ძირას ანუ კავშირი (ებრ. ბერთი „აღთქმა“) ღმერთთან. 12 ტომს აერთიანებს სინაი და იერუსალიმის წმიდათა წმიდა, როგორც აღთქმის კიდობნის სამყოფელი (უცხო წარმოშობის ხიზანს შეეძლო ინტეგრაცია რომელიმე ტომთან, თუკი წინადაიცვეთდა და მოსეს რჯულს აღიარებდა).

ფშავისხევის თორმეტი თემი, განსხვავებით ისრაელის თორმეტი ტომისა, არ წარმოადგენს თავის გენეზისში ერთ „ძვალსა და ხორცს“ (ამას არ ადასტურებენ საყმოთა წარმოშობის ანდრეზები). ის იმთავითვე რელიგიურ-საზოგადოებრივი ერთობაა. თითოეული საყმო, ანდრეზის თანახმად, შეიქმნა რელიგიურ ნიადაგზე, როგორც რელიგიური თემი, და თორმეტივე საყმო, უფრო მაღალ საფეხურზე, როგორც ლაშარის ჯვარის საყმო, შეადგენს რელიგიურ ერთობას. გადაწყვეტი ყველა საფეხურზე ჯვარია — იქნება ეს საყმოს შიდა ურთიერთობანი, თუ საყმოთა ურთიერთდამოკიდებულებანი ან თითოეულის მიმართება ლაშარის ჯვართან, რომელიც მათი რელიგიური (საკრალური) შუაგულია.

რიცხვ 12-ის საკრალურობა უნივერსალურია, რასაც ადასტურებს განსხვავებულ კულტურათა წერილობითი წყაროები. ზოგადად რომ ვთქვათ, 12 არის სამყაროს წესრიგის გამოხატულება, ზეციერ (3) და მიწიერ (4) საწყისთა, სხვანაირად, ეზოთერულისა და ეგზოთერულის, ერთიანობის სიმბოლო ($3+4=12$) [5, 226]. ეს არის მნიშვნელოვანი მიზნისა თუ ამოცანის მატარებელი ერთობის(გრაალის მაძიებელი თორმეტი რაინდი თუ მითრას თორმეტი მოწაფე) ზღვრული რიცხვი, რამაც თავისი დაგვირგვინება ქრისტეს თორმეტ მოციქულში ჰპოვა, რომლის სათავე ძველი აღთქმის ტრადიციამია. ისრაელის ტომთა რიცხვი 12 იაკობის თორმეტმა ნაშიერმა განსაზღვრა. თორმეტი ძის ფიზიკური არსებობა საკრალურობას ხელს არ უშლის, რადგან საქმე ეხება რჩეული ერის პროვიდენციულ წარმოშობას, რომლის წინაპართა ერთ-ერთი, უკანასკნელი თაობის წარმომადგენელი იაკობი თავად იყო საკრალური პიროვნება. აქ სიმბოლური და რეალური ერთ-

მანეთს დაემთხვა.

რა შეიძლება ითქვას ფშავისხევის შესახებ? ვისმა ნებამ გადაწყვიტა, რომ მის ტერიტორიაზე არსებულ თერთმეტ საემოს მეთორმეტე წევრად მის ფარგლებს გარეთ არსებული თემი დამატებოდა? თუნდაც არ ყოფილიყო გაცნობიერებული ამ დროს, რაც საეჭვოა, „თორმეტის“ სისრულე და საკრალურობა, ამ აქტს ვერ ჩავთვლით შემთხვევითობად, როგორც არ არის შემთხვევითი გარეჯის უღაბნოში ტრადიციულად თორმეტი მონასტრის არსებობა.

„თორმეტის“, როგორც დასახლების ობტიმალური, ამდენად საკრალური რიცხვის მნიშვნელობა პირველად პლატონის ნაწერებში გვხვდება. ის წერს, რომ იდეალური სახელმწიფო და მისი მთავარი ქალაქიც თორმეტ ნაწილად უნდა იყოს დაყოფილი („კანონები“, 745b-c).

პლატონი, როგორც ჩანს, ეყრდნობოდა იმ უძველეს ტრადიციას, რომლის მიხედვითაც ბერძნული სამყარო 12 ტომად იყო დანაწილებული და ისინი დელფოს ტაძრის გარშემო ჰპოვებდნენ თავის ერთიანობას. „მთავარი მოვალეობა ამ კავშირისა იყო, არ დაეშვა აგრესია რომელიმე ტომის მხრიდან და შეენარჩუნებინა დელფოს ტაძრის უფლებები და ღირსება“ [7, 50].

უფრო მეტიც, რიცხვი 12 დანაწილების შემდგომ დონეზეც იჩენს თავს: ზოგიერთი ტომი (იონიელები, აქაველები, ეოლიელები) თორმეტ-თორმეტ პოლისად იყვნენ გაერთიანებულნი.

პეროდოტე „ისტორიის“ პირველ წიგნში წერს:

„მე ვფიქრობ, იონიელებმა, თორმეტი ქალაქის (პოლისის) კავშირი შექმნეს და არც უნდოდათ ამ კავშირში მეტის მიღება იმის გამო, რომ როდესაც პელოპონესში ცხოვრობდნენ, 12 ნაწილად იყოფოდნენ, ისევე როგორც ახლა 12 ნაწილად იყოფიან აქაველები, რომელთაც გააძევეს იონიელები... ესაა ახლანდელ აქაველთა 12 ნაწილი (ჩამოთვლილია თორმეტი პოლისი, ზ.კ.)... რაც ოდესღაც იონიელებისა იყო. ამიტომაც, რომ იონიელებმაც 12 ქალაქი (პოლისი) შექმნეს“ (I, 145-146).

გასაგებია, რატომ არ ისურვეს იონიელებმა, მათ მიერ დაარსებულ თორმეტპოლისიან გაერთიანებაში შეეყვანათ მეცამეტე პოლისი. მათ არ დაარღვიეს ტრადიცია, შეინახეს ის და, სადაც არ უნდა დასახლებულიყვნენ, ყველგან თორმეტ პოლისად იცხოვრებდნენ, და ასეც მოხდა. ასეთი ტრადიცია ყოფილა პელოპონესში, ამ ტრადიციას დაემორჩილნენ მათი განმდევნელი აქაველებიც. ეს თითქმის პელოპონესის მიწის ტრადიცია, მისი თვისება იყო. მათ არ შეეძლოთ გაეზარდათ ან შეემცირებინათ პოლისების რიცხვი. როგორც იყო თორმეტი პელოპონესში, ასევე უნდა დარჩენილიყო ახალ საცხოვრისში. პირველი დიდი კოლონიზაციის (XI-X სს) შედეგად მცირე აზიაში იონიელებმა შექმნეს პანიონიონის („სრულიად იონიის“) ანუ დოდეკაპოლისის (თორმეტქალაქის) სამხედრო და რელიგიური კავშირი, ანუ ამფიკტიონია. მეორე, ასევე დიდი კოლონიზაციისას ბერძნებმა VII-VI სს-ში ჩრდილოეთ და აღმოსავლეთ შავი ზღვისპირეთში შექმნეს ასევე თორმეტი პოლისი, შეადგინეს რა მსგავსად პანიონიისა ბოსფორული სიმაქია და ამფიკტიონია [11, 5].

თორმეტპოლისიანი სისტემის რელიგიური წარმოშობა ცხადი ზღვება დელფოს, საბერძნეთის რელიგიური ცენტრის მაგალითზე, რომელიც აერთიანებდა თორმეტ პოლისს. ამ უძველესი ტრადიციის ძალით ბერძნული ტომები 12-12 პოლისად ერთიანდებოდნენ რელიგიური ცენტრის გარშემო. თითოეულ პოლისს ჰყავდა თავისი პოლისური ღვთაება, ტაძარი, დღესასწაულები, თავისი გმირები; ასევე ამფიკტიონიას ჰყავდა საერთო ღვთაება,

ტაძარი, დღესასწაულები, რომლებიც აღინიშნებოდა საღვთო ღვინით და საკრალური თამაშობებით. მაგალითად, სრულიად იონიელთა ამფიკტიონის ღვთაება იყო პოსეიდონი, რომელსაც იონიელები პელოპონესშივე სცემდნენ თავყვანს. პანიონიაში ყოველ წელიწადს იკრიბებოდნენ მცირეაზიელი იონიელები, სწირავდნენ მსხვერპლს პოსეიდონს და მსხვერპლის წილობებს ინაწილებდნენ [7, 249].

ვუბრუნდებით რა ფშავისხევის თემობრივ სტრუქტურას, ძნელი არ არის დავინახოთ მისი კავშირი ელინურ ამფიკტიონიურ სისტემასთან, რაც შეიძლება მხოლოდ ტიპოლოგიური იყო, მაგრამ ამ ტიპოლოგიას თითქმის უნივერსალური ხასიათი აქვს და, ალბათ, არ შემოიფარგლება ელინური კულტურით. ცნობილია, რომ სპარსეთის იმპერია თორმეტ სატრაპიად (საგანგებლოდ) იყო დაყოფილი. თორმეტი გვევლინება როგორც ოპტიმალური რიცხვი ტომთა, პოლისთა თუ საგანგებლოთა კავშირისათვის. ამის შემდეგ გასაგები უნდა იყოს, თუ რატომ შეივსო ლაშარის „ამფიკტიონის“ 11 საყმო მეთორმეტე წევრით, რომელიც მის ტერიტორიაზე არ მდებარეობს. ამასთან კავშირში უნდა მოვიხილოთ კვლავ ჰეროდოტეს „ისტორიის“ პირველი წიგნი, სადაც იგი ჩამოთვლის თერთმეტ ეოლიურ კავშირს და დასძენს, რომ მეთორმეტე პოლისი, სახელდობრ, სმირნა, ეოლიურ ამფიკტიონს იონიელებმა წაართვეს. აზიაში თავდაპირველად ეოლიელებსაც, იონიელთა მსგავსად, თორმეტი პოლისი ჰქონდათ (1, 149).

ეოლიური ამფიკტიონია კარგავს სისრულეს, ერდვევა ტრადიცია. ლაშარის ჯვარი სრულყოფს ნაკლულს, რადგან რიცხვი 11 ნაკლულია, მთლიანის დარღვევაა. ლაშარის ჯვარი აღიდგენს წესრიგს, რომლის გამოხატულებაა სრული რიცხვი, ეოლიელები კი მისი დაკარგვით საფრთხის წინაშე დგებიან. თორმეტის რღვევის საფრთხე შეექმნა ისრაელსაც, როცა არნახული დანაშაულისთვის თერთმეტმა ტომმა განიზრახა მეთორმეტე უმრწემესი ტომის — ბენიამინის განადგურება, მაგრამ სწორედ მთლიანობის, თორმეტტომოვანი წყობის შესანარჩუნებლად დაინდეს იგი და აპატიეს დანაშაული (იხ. მსაჯულთა წ.).

არისტოტელეს ნათქვამი, რომ პოლისის სიდიდეს აქვს თავისი განსაზღვრული ზომა (ზღვრული ზომა), რომლის დაკარგვით (შემცირება-გაზრდით) ის კარგავს თავის ბუნებრივ სასიკეთო თვისებებს („პოლიტიკა“, 1326a), შეიძლება მივუყენოთ ამფიკტიონიებად გაერთიანებული პოლისების კლასიკურ რიცხვს (თუმცა არისტოტელეს პოლისთა კავშირი არა აქვს მხედველობაში — იგი რიცხვ „თორმეტსაც“ არ ახსენებს).

არისტოტელე განიხილავს პოლისს, როგორც მთლიანობას, როგორც თვითკმარ ერთეულს. როგორია იდეალური (რაკი ბერძნული აზრი ყოველთვის იდეალურს ეძებს: პლატონის შეხედულებით ყოველი არსებული პოლისი პოლისის ტრანსცენდენტური იდეის ანარეკლია) პოლისი? იმისათვის, რომ პოლისი იდეალური სამართავი იყოს, მისი მკვიდრი პირადად უნდა იცნობდნენ ერთმანეთს, რათა ყველამ იცოდეს, ვინ რა უნარით და სიქველით არის დაჯილდოებული, აქედან გამომდინარე, მისი სივრცის თვალსაწიერი „ადვილად მოსახილველი“ უნდა იყოს, მოსახლეობასაც იმ რაოდენობით უნდა შეიცავდეს, რამდენიც აუცილებელია მისი თვითკმარი არსებობისათვის („პოლიტიკა“, 1326b).

კიდევ ერთი ფუნდამენტური პირობა პოლისის არსებობისათვის პოლისის წევრი — *πολιτης* თავისუფალი უნდა იყოს. არისტოტელე პირდაპირ წერს: „პოლისი თავისუფალთა საზოგადოებაა“ („პოლიტიკა“, 1279a). მთავარი განსხვავება ბერძენისა ბარბაროსისაგან სწორედ ეს არის: ბერძენს

არ შეუძლია არ იყოს თავისუფალი.

ქრესტომათიული განმარტება ბერძნული პოლისისა, რომ ის არის ტერიტორიულად და დემოგრაფიულად შემოსაზღვრული დასახლება, თავისუფალ ადამიანთა საზოგადოება, რომელიც წარმოიშვა მოქალაქეთა მატერიალური და სულიერი ცხოვრებისათვის საუკეთესო პირობების შექმნის მიზნით, სავსებით მიესადაგება ფშავ-ხევსურეთის საყმობებს, რომლებიც თავიანთ ფარგლებში ცალკეულ სოფლებს აერთიანებენ. არისტოტელე წერს, რომ პოლისი რამდენიმე დაბისა თუ სოფლის (κᾶμυ) გაერთიანების შედეგად არის წარმოქმნილი („პოლიტიკა“, 1252b). მაგრამ პოლისიც და საყმაც ამაზე მეტია. ისინი არა მხოლოდ საზოგადოებრივ-პოლიტიკური, არამედ რელიგიური ერთობებია, რომელნიც წარსულში მათი დამაარსებლის და აწმყომში მფარველი ღვთაების გარშემო არიან შემოკრებილნი. ტერიტორია (რელიეფი, ლანდშაფტი), სადაც პოლისი და საყმოა განსახლებული, ზეციერი პატრონი, რომელმაც საფუძველი დაუდო მათ ერთიანობას, გმირები, რომელთა ღვაწლი მათ ხსოვნაშია აღბეჭდილი, და კიდევ ბევრი სხვა ნიშანი თუ ფაქტორი ქმნის მათ განუმეორებელ ინდივიდუალობას, შეიძლება ითქვას, პიროვნულ სახეს, რისი არქეტიპიც პოლისებში რომელიმე ბერძნული ღვთაებაა, საყმობში — ქრისტიანული წმიდანი თუ მთავარანგელოზი. როგორც პოლისის სული არის *παιδεία* — პოლისური წყობა, პოლისური ცხოვრების წესი და რიგი, მოქალაქობა [10, 203], ასევე საყმოს სული არის მისი რჯული, რომელიც ანდრეზებშია დაუნჯებული. საყმოში გაერთიანებული ყმა, რომელიც მისდევს რჯულს და მორჩილებს მხოლოდ თავის უზენაეს პატრონს, თავისუფალია, თუმცა მას ყმა ეწოდება, მაგრამ ეს ყმა საყმოში სარგებლობს გაცილებით მეტი თავისუფლებით, ვიდრე ამის წარმოდგენა შეუძლია სხვა ნებისმიერი ცივილიზებული საზოგადოების წარმომადგენელს. პატრონისადმი ყმობა, ჯვარ-ხატის სამსახური, საყმოს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში თუ მართვა-გამგეობაში მონაწილეობა მისი თავისუფლების გამოხატულებაა. და ეს ყმობა სიამაყით ავსებს მას, როგორც *παλιγγ*-ს („მოპოლისეს“, თავისი პოლისის წევრობა. უპოლისო (*ἀπολις*) კაცი, არისტოტელეს თქმით, ან ადამიანზე აღმატებულია (*κρείττων*), ან ზნებრივად განუვითარებელი („პოლიტიკა“, 1253a). საკუთარი პოლისის დამკარგველი ადამიანის ბედი სავალალოა: ის განწირულია სახეტილოდ თავის მშობლებთან თუ ცოლშვილთან ერთად უცხო, ხშირად მტრულ ხალხში, განიცდის შეურაცხყოფას და დამცირებას [8, 161]. ხოლო რაც შეეხება საყმოდან მოკვეთილ ადამიანს, ვიცით, თუ რაოდენ სავალალოა და ტრაგიკული მისი ბედი. მას დაკარგული აქვს თავისუფლება, რომლის ხელახლა მოსაპოვებლად თითქმის თავიდან უნდა დაიწყოს ცხოვრება.

მხოლოდ თავისუფალ ადამიანთა ერთობას — პოლისს, საყმოს შესწევს ძალა გაერთიანდეს თავისუფალ კავშირში სხვა პოლის-საყმობთან: ელინური ტომები დელფოს გარშემო, პოლისები — ამფიქტიონებად საერთო საწმიდარის გარშემო, ფშავისხევის საყმობები — ლაშარის ჯგრის ირგვლივ, რომელიც მათი რელიგიურ-სივრცული შუაგულია და სიმყარის, მდგრადობის, იდეალური წონასწორობის გარანტიად ორივეგან რიცხვი „თორმეტი“ — კოსმიური წესრიგის უნივერსალური რიცხვი.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. ბარდაველიძე, 1964 — ვ.ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ტომი I. ფშავი, „მეცნიერება“, 1974.
2. ვაჟა-ფშაველა, თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, IX, 1964.
3. მაკალათია, 1934 — ს.მაკალათია, ფშავი, ტფილისი, 1934.
4. ოჩიაური, 1991 — აღ.ოჩიაური, ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., „მეცნიერება“, 1991.
5. Cooper J.C. Lexikon alter Symbole, VEB E.A. Seemann Verlag, Leipzig, 1986.
6. Fustel de Coulanges. La cité antique, Paris, 1908.
7. Smith W. A History of Creece, London, 1854.
8. Античная Греция, том I, Становление и развитие полиса, "Наука", М., 1983.
9. ზისერმანი, 1879 — Зисерман А.Л. Двадцать лет на Кавказе, Часть первая, 1841-1851, С.-Петербург, 1879.
10. კოშელენკო, 1979 — Кошеленко Г.А. Греческий полис на эллинистическом Востоке, "Наука", 1979.
11. ფიჩიკიანი, 1984 — Пичикийн И.Р. Малая Азия — Северное Причерноморье "Наука", 1984.

Zurab Kiknadze

Saqmo and polis

Summary

Pshavis-khevi (the mountain district of East Georgia) - like Israel - is the unity of twelve saqmos (communities). And as the twelve tribes of Israel were united around the Jerusalem Temple, so communities of Pshavi unite around Lasharis-jvari, their religious centre.

In contrast to the tribes of Israel who represented "one flesh and bone" (they were derived from one scion - Jacob) the saqmos of Pshavis-khevi are from the start a religious-social unity. According to its oral traditions, each of the twelve was created on religious grounds as a religious union and later at a higher stage all they constituted a religious ligue under the patronage of Lasharis-jvari.

The sacred character of number "twelve" is universal which is confirmed by written sources of different cultures (J.C.Cooper, *Lexicon Alter Symbole*, Leipzig, 1986, 222). This is the full number of a unity bearing important goal as task (as the twelve knights in quest of the Grail), being consummated in the twelve Apostles of Christ, whose concrete source lies in the tradition of the Old Testament.

But the symbolism of "12" in the referred sense is not alien to the Classical world. The optimum meaning of "12" as a sacred number for a community occurs first in Plato's writings. The ideal state envisioned by him and its main city must be divided into twelve parts (Laws, 745b-c).

The Plato's opinion undoubtedly leans upon the ancient tradition according to which the Grecian world were represented by the twelve tribes who had their religious centre in the temple of Delphi. It was Amphictionic Counsel where the twelve tribes had an equal voice. "The main duties of the Council were to restrain acts of aggression against its members, and to preserve the rights and dignity of the temple of Delphi" (W.Smith. *A History of Greece*, London, 1854, p.50).

Further, each of the twelve tribes consisted of 12 poleis (state-cities).

Herodotus in book I of his "History" writes:

"As for the Ionians, the reason why they made twelve cities and would admit no more was in my judgment this, that there were twelve divisions of them when they dwelt in Peloponnesus, just as there are twelve divisions of the Achaeans who drove the Ionians out [follows the names of poleis, Z.K.).

It is clear why the Ionians did not want to admit a 13th polis into the union of twelve poleis founded by them. They did not break the sacred tradition, preserved it and wherever they settled they would live in twelve poleis. The Achaeans too, who had expelled them submitted to this tradition. They could not increase nor decrease the sanctioned number of poleis.

The Ionians emigrating to Asia Minor in the 11th-10th cc B.C. formed united Panionia of twelve cities (dodekapolis), a military-religious union, the so called Amphictyony. Later, during the second Great colonization the Greeks founded twelve poleis, on the pattern of the Panionia, a Bosphorian Symmachy including twelve poleison the northern and the

eastern Black Sea littoral.

The religious origin of the twelve poleis system becomes clear on the example of Delphi, the religious centre of Greece, which united twelve poleis. By virtue of this ancient tradition Greek tribes were united in twelve poleis each around religious centre. Each polis had its polis deity, temple, religious festivals, its heroes. Likewise an amphictyony had common deity, temple, festivals which were celebrated by divine feast and sacred games.

Aristotle considers the polis as a unity - a self-sufficient unit whose territory with its population should be "easy to be viewed", all polites should personally know each other in order to know the capacity and virtue each is endowed with (Politeia, 1326b). Further, what is more essential, "Polis is a partnership of free men". That is a fundamental condition for the existence of polis as such. A classic definition of the Greek polis that it is a territorially and demographically circumscribed settlement, society of free men that originated with the purpose of getting the best conditions for material and spiritual life can be wholly applied to the Pshav-Khevsureti saqmos. But both polis and saqmo are not only social-political, but religious unities, united by their founder in the past and protected by him in the present. The high patron (otherwise Saint), who laid the foundation for their unity, heroes whose deeds are imprinted upon their memory, and many other features and factors of their existence create their unique individuality. A person - qma united in a saqmo (sa-qm-o) who follows the faith and obeys only his supreme patron is free, although he is called qma "vassal", but this vassal enjoys much more freedom within the saqmo than anybody who is "free" from it, or does not belong any one. His freedom lies in his right of service to the patron and participation in the social life of the community. A man without a polis, according to Aristotle, "is either low in the scale of humanity or above it" (Politeia 1253a). As to the fate of a qma, cut off from his saqmo, is known to be tragic.

Only a free polis-saqmo may unite in a free union with other poleis-saqmos. Greek tribes were united into Delphi, poleis - into amphictyionies with a common religious centre. The saqmos of Pshavis-khevi united around Lasharis-jvari - the focus of their common religious life. And in both cases the "12" - universal number of cosmic order - serves as a guarantee of stability and ideal equilibrium.

მანანა კობახიძე, კარინა ვამლინგი

კიდევ ერთხელ ინფინიტივის საკითხისათვის ძველ ქართულში

მადლობას მოვასენებთ ქალბატონ დარეჯან ჩხუბიანიშვილს, რომელმაც კონსულტაცია გაგვიწია ამ საკითხზე მუშაობისას, და ბატონ გურამ კარტოზიას, რომელმაც საშუალება მოგვცა მოგვეჩივინა მასალა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის დამდგენი კომისიის ფონდში.

ყველა მკვლევარი, ვინც ინფინიტივის საკითხს შეხებია, აღნიშნავს, რომ ეს ფორმა ძველ ქართულში თავისი ფუნქციებით განსხვავდება როგორც მასდარის, ასევე ინფინიტივისაგან (მარტიროსოვი, 1955; ჩხუბიანიშვილი, 1972; ძიძიგური, 1989...). ჩვენ ვიზიარებთ ამ დასკვნას და სიმარტივისთვის ამ ფორმას აღ-იან ფორმას ვუწოდებთ (ვითარებითი ბრუნვის (ა)დნიშნის მიხედვით).

ჩვენს სტატიაში აღწერის სიმარტივისათვის ერთმანეთისაგან გავმიჯნეთ, ერთი მხრივ, აღ-იანი ფორმის ლოგიკური არგუმენტები და, მეორე მხრივ, ამ არგუმენტების სინტაქსური ფუნქციები, რომელსაც ისინი პირიანი ზმნის მიმართ იძენენ. ეს საშუალებას იძლევა ერთმანეთისგან გავარჩიოთ შემთხვევები, როცა აღ-იანი ფორმის ლოგიკური არგუმენტები სინტაქსურად იმართვიან: 1. პირიანი ზმნა-შემასმენლის მიერ, და 2. თვითონ აღ-იანი ფორმის მიერ.

წესების სახით ჩამოვყალიბეთ, რა განსაზღვრავს აღ-იანი ფორმის და მასთან დაკავშირებული ლოგიკური არგუმენტების სინტაქსურ ფუნქციას წინადადებაში (იხ. ქვემოთ: I.1.ა; I.1.ბ; I.1.გ; I.3.ა; I.4.ბ).

ჩვენს ნაშრომში ნაჩვენებია, რომ დარეჯან ჩხუბიანიშვილის მიერ I და II სერიისთვის მიკვლეული წესი აღ-იანი ფორმის ლოგიკური პირდაპირი დამატების შესახებ მოქმედებს III სერიაშიც (I.1); ასეთივე წესი მოქმედებს ლოგიკური სუბიექტის მიმართაც, როცა ის სინტაქსური სუბიექტის როლს იძენს (I.3.ა). გარდა ამისა, მასალამ გვაჩვენა, რომ აღ-იანი ფორმის ლოგიკური პირდაპირი დამატება, გამოხატული I და II პირის ნაცვალსახელებით, შესაძლებელია შიშველი ფორმით (*მე, შენ...*) იყოს წარმოდგენილი, რაც აქამდე შეუძლებლად მიიჩნეოდა. სტატიაში ნაჩვენებია, რა პირობებშია ეს დასაშვები (I.2).

ადგილის სიმცირის გამო ვერ ვხეებით აღ-იან ფორმას, როგორც შედგენილი შემასმენლის ნაწილს ძველ ქართულში (წარსლვად არს) და მის შესაბამის მასდარის მიცემითის ფორმას თანამედროვე დიალექტებში (წაქცევას არის).

I. აღ-იან ფორმასთან დაკავშირებული არგუმენტები და მათი ფორმა ზმნა-შემასმენელთან მიმართებით

I.1. აღ-იანი ფორმის ლოგიკური პირდაპირი დამატება

დარეჯან ჩხუბიანიშვილმა თავის გამოკვლევაში დაადგინა კანონზომიერება ად-იანი ფორმის პირდაპირი დამატებისათვის:

თუ ზმნა I სერიაშია, ად-იანი ფორმის ლოგიკური პირდაპირი დამატება მიცემით ბრუნვაში დგას («ათთოეული მათგანი **ისწრაფდა თესვად კაცთმოყუარებასა**»), ხოლო თუ ზმნა II სერიაშია, ად-იანი ფორმის ლოგიკური პირდაპირი დამატება სახელობითი ბრუნვის ფორმით არის წარმოდგენილი («ხოლო აწ **ვისწრაფო გამოცხადებად შენდა საქმე იგი**») (ჩხუბიანიშვილი, 1972: 81-82).

იგი ამ მოვლენას უწოდებს *ინფინიტივის დამატებათა არჩევანს* პირიანი ზმნის მიერ (გვ.81). ჩვენ ვთქვით, რომ ამ მოვლენას შეიძლება ეწოდოს არა მხოლოდ არჩევანი, არამედ მართვა: ად-იანი ფორმის ლოგიკური პირდაპირი დამატება გარკვეულ შემთხვევებში (იხ. ქვემოთ: I.1.ა) იკავებს პირიანი ზმნის სინტაქსური პირდაპირი დამატების ადგილს და **იმართვის** პირიანი ზმნის მიერ.

ჩვენ საშუალება მოგვეცა მოგვეჩვენა მაგალითები, სადაც პირიანი ზმნა III სერიაშია და ად-იანი ფორმებთან პირდაპირი დამატებაა წარმოდგენილი. ამ შემთხვევაშიც, როგორც მოსალოდნელი იყო, დადასტურდა იგივე კანონზომიერება: პირდაპირი დამატება იმართვის პირიანი ზმნის მიერ და სახელობით ბრუნვაში დგას. მაგალითად:

«ანუ **ქმნად რად** გვსწავიეს განკურნებისათჳს კაცთაჲსა» (A1115. 15v. 24-25b).

«და ვიდრე დღეინდლად დღემდე ვერვის **უკადრებებს** აღებად იგი მაშინ შიშისათვის სპარსთასა» (ლუარსაზის მარტვ., ძვ.ქართ. ლიტ. ქრესტ., I, 416, 3).

«**პატივი ხატისად** პირშომდსა მის სახისა მიმართ აღსლვად გუისწავიეს» (S-384, 422.5a).

«ერთარსებისა **სარწმუნობად** მამათაგან მოკითხვად და დიდებაჲ მისწავიეს» (A1103, 126v. 27a).

როგორც ამ დასკვნიდან და მაგალითებიდან ჩანს, ად-იანი ფორმასთან სემანტიკურად დაკავშირებულ არგუმენტს (მაგალითად: *თესვად კაცთმოყუარებასა*), რომელიც ად-იანი ფორმის ამოსავალი ზმნისთვის პირდაპირი დამატება იქნებოდა (დასთესავს *კაცთმოყუარებასა*), სინტაქსურად მართავს პირიანი ზმნა: *ისწრაფდა... კაცთმოყუარებასა*. სინტაქსურად იგი წინადადებაში წარმოდგენილი პირიანი ზმნის პირდაპირი დამატების როლს ასრულებს. ამიტომ ად-იანი ფორმის მიმართ ჩვენ მას ვუწოდებთ არა *პირდაპირი დამატებას*, არამედ *ლოგიკურ პირდაპირ დამატებას* (ასევე, იმ არგუმენტებს, რომლებიც ად-იანი ფორმის ამოსავალი პირიანი ზმნისთვის სუბიექტი ან ირიბი დამატება იქნებოდა, ად-იანი ფორმის მიმართ ვუწოდებთ *ლოგიკურ სუბიექტს* და *ლოგიკურ ირიბ დამატებას*).

ამ მონაცემების მიხედვით შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ

ად-იანი ფორმის და მისი ლოგიკური პირდაპირი დამატების სინტაქსურ ფუნქციას წინადადებაში განსაზღვრავს ამ ლოგიკური პირდაპირი დამატების მიმართება პირიანი ზმნა-შემასმენლის ვალენტობასთან:

I.1.ა) თუ ად-იანი ფორმის ლოგიკური პირდაპირი დამატება ექცევა წინადადების მთავარი ზმნის ვალენტობის ფარგლებში, მაშინ ეს ლოგიკური პირდაპირი დამატება მთავარი ზმნის სინტაქსური პირდაპირი დამატების როლს ასრულებს. მაგალითად:

I სერია:

ბრძანებს ის მას
ბრძანებს ის შენებად სახლს

II სერია:
ბრძანა მან იგი
ბრძანა მან შენებად სახლი

III სერია:
უბრძანებებს მას იგი
უბრძანებებს მას შენებად სახლი

სახლი აქ ლოგიკურად ად-იანი ფორმის, უფრო ზუსტად, მისი ამო-სავალი ზმნის (აშენებს) პირდაპირი დამატებაა, სინტაქსურად კი პირიანი ზმნის მიერ (ბრძანებს/უბრძანა/უბრძანებებს) იმართვის.

I.1.ბ) თუ პირიანი ზმნა-შემასმენლის ვალენტობა პირდაპირი დამატების მქონებლობას გულისხმობს, ხოლო ად-იანი ფორმის ლოგიკური პირდაპირი დამატება წინადადებაში წარმოდგენილი არ არის, მაშინ ად-იანი ფორმა თვითონ ასრულებს პირდაპირი დამატების როლს პირიანი ზმნის მიმართ. მაგალითად:

ბრძანა მან იგი
ბრძანა მან შენებად სახლი

მაგრამ:
ბრძანა მან იგი
ბრძანა მან შენებად

I.1.გ) თუ გარდაუვალი ზმნისგან ნაწარმოები ად-იანი ფორმა (ე.ი. ლოგიკური პირდაპირი დამატების არმქონე ად-იანი ფორმა) ანდა ად-იანი ფორმა თავისი ლოგიკური პირდაპირი დამატებითურთ ვერ ექცევა პირიანი ზმნის ვალენტობის ფარგლებში, მაშინ ად-იანი ფორმა მიზნის გარემოების ან უბრალო დამატების როლს ასრულებს, და მისი ლოგიკური პირდაპირი დამატება ვერ იკავებს პირდაპირი დამატების ადგილს პირიანი ზმნის მიმართ. ამ შემთხვევაში ად-იანი ფორმის დამატება თვითონ ად-იანი ფორმის მიერ იმართვის, უმეტესად — მიცემითში, შედარებით იშვიათად — სახელობითში, ხოლო ად-იანი ფორმისა და მისი არგუმენტის სინტაქსურ უწყქციას წინადადებაში შემასმენლის სემანტიკა განსაზღვრავს. მაგალითად:

გ.1: ად-იანი ფორმა თავისი არგუმენტიტურთ მიზნის გარემოებაა:
წარავლინნა მან იგინი
«წარავლინნა მან იგინი ქადაგებად სასუფეველსა ღმრთისასა».
წარვიდა იგი
«წარვიდა იგი მოყვანებად თავისა თუსისა ცოლით».

სწორედ ამ ბოლო სახის მაგალითების გათვალისწინებით წერს დარქვან ჩხუბიანიშვილი: ინფინტივი მართავს სახელს იმ შემთხვევაში, როცა ზმნის გავლენა გამორიცხულია... გავიხსენოთ მიზნის გარემოებითი ინფინტიური კონსტრუქციები (ჩხუბიანიშვილი, 1972: 94), მაგრამ იქვე შეგვახსენებს, რომ მათ გვერდით თანაარსებობენ ისეთი კონსტრუქციები, რომელშიც ინფინტივის ზმნური მართვის უნარი არა ჩანს (იქვე, გვ.96).

გ.2: ად-იანი ფორმა თავისი არგუმენტიტურთ უბრალო დამატებაა:
«არა დასცხრა ენაჲ მათი თხოვად წყალობასა».

პირიანი ზმნის სემანტიკას მხოლოდ აღნიშნული პირობით აქვს მნიშვნელობა (ზმნა-შემასმენლის ვალენტობის გარეთ). წინააღმდეგ შემთხვევაში თვით მიზანზე მიმთითებელი სემანტიკის მქონე ზმნასთანაც კი ად-იანი ფორმა თავისი ლოგიკური პირდაპირი დამატებითურთ ასრულებს ზმნა-შე-

მასშენლის ვალენტობით ნაკარნახევ ფუნქციას, მაგალითად, პირდ. დამატების ფუნქციას და არა მიზნის გარემოების ფუნქციას: «იზრახა ფარულად განტევადა იგი»; «ეგულეების შეპყრობად იგი»...

პირიანი ზმნა-შემასმენლის ვალენტობის მნიშვნელობას აღ-იანი ფორმის სემანტიკური არგუმენტების ფორმის განსაზღვრისას განსაკუთრებით თვალნათლივ გვიჩვენებს I და II პირის ნაცვალსახელების ქცევა ამ არგუმენტების როლში.

1.2. I და II პირის ნაცვალსახელები აღ-იანი ფორმის არგუმენტებად

I და II პირის ნაცვალსახელთა უბრუნველობა კომპენსირდება ზმნის ფორმაში წარმოდგენილი პირის ნიშნებით.

აღ-იან ფორმაში მათ ასეთი კომპენსაცია არ მოეპოვებათ. ამიტომაც ისინი ამ შემთხვევაში ნათესაობითი ბრუნვის თანდებულის ფორმით არიან წარმოდგენილი:

«გამოხუდით შეპყრობად ჩემდა» (მ. 26.55).

ითვლებოდა, რომ სხვა ფორმით აღ-იან ფორმასთან ეს ნაცვალსახელები არ დასტურდებოდა (დ. ჩხუბიანი-შვილი, 1972: 78). მაგრამ აღმოჩნდა, რომ თუ აღ-იანი ფორმის ლოგიკური პირდაპირი ობიექტი პირიან ზმნაში პირის ნიშნით არის წარმოდგენილი, რაც მას მოაქცევს პირიანი ზმნა-შემასმენლის ვალენტობის ფარგლებში, მაშინ იგი თანდებულის გარეშე დასტურდება. მაგალითად:

«არცა სხუამან დაბადებულმან შემოძლოს ჩუენ განყენებად სიყუარულსა ღმრთისასა» (რომაელთა მიმართ. 8.39).

«მუნ ვერ შემოძლონ ჩუენ შეპყრობად მთავართა მათ ბნელისათა» (მამ. სწავ. 230.10).

ჩუენ აქ აღ-იანი ფორმის ლოგიკური დამატებაა, სინტაქსურად კი პირიან ზმნას დაუკავშირდა. (შდრ.: *შემლონ შეპყრობად ჩუენ — ასეთი კონსტრუქცია არაბუნებრივი იქნებოდა).

აკაკი შანიძე სათავისო ქცევის განხილვისას იმოწმებს ასეთ მაგალითს: «არცა ბოროტთა შენთა ჩემ ზელა მოწვევითა შემოძლო განყენებად უფალსა» და წერს, რომ შემოძლო აქ სათავისო ქცევის თავისებურ შემთხვევას წარმოადგენს, რადგან აქ მ-თავსართით სათავისო ქცევის ფორმაში პირდაპირი ობიექტია გამოხატული, თუმცა აღ-იან ფორმას და მასთან დაკავშირებულ არგუმენტებს იგი არ განიხილავს (ა. შანიძე, 1980, გვ. 330).

1.3. აღ-იანი ფორმის ლოგიკური სუბიექტი

აღ-იანი ფორმის ლოგიკურმა სუბიექტმა პირიანი ზმნის მიმართ შეიძლება შეასრულოს სინტაქსური სუბიექტის ან სინტაქსური ირიბი ობიექტის როლი, იშვიათად, პირდაპირი ობიექტის როლი.

1.3.ა) აღ-იანი ფორმის ლოგიკური სუბიექტი იკავებს სინტაქსური სუბიექტის ადგილს, თუ წინადადებაში სხვა სუბიექტი არ ივლითსმება. ამ შემთხვევაშიც სუბიექტის ბრუნვას პირიანი ზმნა განსაზღვრავს:

სახ. ბრუნვა: უადვილეს-არს იგი

უადვილეს-არს საბელი განსლვად ჟურელსა ნემსისასა.

(იგი განვალს)

«უადვილეს არს მანქანისა საბელი ჟურელსა ნემსისასა განსლვად, ვიდრე მდიდარი შესლვად სასუფეველსა ღმრთისასა» (პაემ. მრკ. 10.25).

უადვილეს არს შედგენილი შემასმენლის ქვემდებარედ აქ აღიანი ფორმის ლოგიკური სუბიექტი გვევლინება. ამიტომ საბელი აქ აღიანი ფორმის სინტაქსური სუბიექტი კი აღარ არის, რომელიც აღიან ფორმას თითქოს იმავე ფორმით უკავშირდებოდეს, როგორც ამოსავალ პირიან ზმნას (საბელი განვალს — საბელი განსლვად), როგორც ამას მიიჩნევენ (ჩხუბია-ნიშვილი, 1972: 73), არამედ იგი პირიანი ზმნის სინტაქსური სუბიექტის ადგილს იკავებს, და მის ფორმასაც პირიანი ზმნა განაპირობებს (საბელი განვალს — უადვილეს არს საბელი), ისევე როგორც შემდგომ მაგალითშიც აღიანი ფორმის ლოგიკური სუბიექტი პირიანი ზმნის სინტაქსურ სუბიექტად გარდაიქმნება და მოთხრობითშიც მის მიერ იმართვის:

მოთხ. ბრუნვა: იწყო მან იგი
 იწყო ქარმან ქროლად
 (ქარი ქრის)

I.3.ბ) აღიანი ფორმის ლოგიკურმა სუბიექტმა შეიძლება შეასრულოს პირიანი ზმნა-შემასმენლის სინტაქსური ირიბი ობიექტის როლი. მაგალითად:

მიბრძანა მან მე ის
 მიბრძანა მან მე მოღებად ის
 (მე მოვიღებ მას)

«/მან/ მიბრძანა მე მოღებად გუჯართა მათ გამონხატულთა». (Ath.21. 263r, 20).

I.3.გ) დასტურდება ისეთი მაგალითებიც, სადაც აღიანი ფორმის ლოგიკური სუბიექტი პირიანი ზმნის მიმართ სინტაქსური პირდაპირი დამატების ადგილს იკავებს. ეს შემთხვევაც შეიძლება ცალკე ჯგუფად გამოვყოთ:

ლოგიკური სუბიექტი პირიანი ზმნის სინტაქსურ პირდაპირ ობიექტად:

შევრაცხე მე ის
 შევრაცხე მე თავი ჩემი მორჩილ-ყოფად მას
 (ის ემორჩილება მას)

«არამედ უმჯობესად შევრაცხე მორჩილ-ყოფად თავი ჩემი ბრძანებასა უფლისა ჩემისასა» (აბო. 56.10).

I.4. აღიანი ფორმის ლოგიკური ირიბი დამატება

ვითარებითში დასმულ მასდართან ირიბი დამატება ჩვეულებრივ მიცემით ბრუნვაშია (არამ მარტიროსოვი, 1955: 54). იგი რჩება მუდამ აღიანი ფორმის არგუმენტად, როგორც ლოგიკურად, ასევე სინტაქსურადაც.

I.4.ა) თუ წინადადებაში პირდაპირი დამატება არა ჩანს და პირიანი ზმნის ვალენტობით კი იგულისხმება, ხოლო აღიან ფორმას ლოგიკური პირდაპირი დამატება არ გააჩნია, მაშინ პირდაპირი დამატების ადგილს შემასმენლის მიმართ თვითონ აღიანი ფორმა იკავებს, მისი ლოგიკური ირიბი დამატება კი ინარჩუნებს მიცემით ბრუნვას და ვერ ემცემა პირიანი ზმნის ვალენტობის ფარგლებში. მაგალითად:

II სერია:

მან იკადრა იგი

«არლარავინ იკადრა მიახლებად ჭუარსა» (წარტყევე. იერ. 53.20).

(შდრ.: «ნულარა იკადრებთ დარლუევად დიდებულსა ხანძთასა» (ო 16), სადაც ხანძთასა — აღიანი ფორმის ლოგიკური პირდაპირი ობიექტია და იკადრა ზმნის მიმართ სინტაქსური პირდაპირი ობიექტის როლს ასრულებს).

ჭუარსა აქ აღ-იანი ფორმის არგუმენტი არგორც ლოგიკურად, ასევე სინტაქსურად, თუმცა მას მაინც ვერ ვუწოდებთ ირიბ დამატებას, რამდენადაც ეს ტერმინი დრო-კილოთა გარჩევის უნარის მქონე პირიანი ზმნის არგუმენტს მიემართება. ამიტომ აქაც ვარჩევთ იგი ლოგიკური ირიბი დამატების სახელით მოვიხსენიოთ, მითუმეტეს, რომ სახელის მიცემითში მართვის უნარი სხვა უპირო ფორმებსაც მოეპოვება და ეს არ არის მხოლოდ აღ-იანი ფორმის თვისება (იხ. ქვემოთ).

III სერია:

უკადრების მას იგი
 უკადრების თქუენგანსა ჰელყოფად საქმესა.

«ნუმცა ვის თქუენგანსა უკადრების ამიერითგან უწესოსა საქმესა ჰელყოფად მონასტერსა ამას შინა ჩემსა სამკვდრებელსა».

(ვაჰანის ქვაბთა განგება, თბილისი, 1939, 62.27)

აქაც, საქმესა, ისევე როგორც ზემოთ ჭუარსა, აღ-იანი ფორმის არგუმენტი სინტაქსურადაც და ლოგიკურადაც.

I.4.ბ) თუ წინადადებაში პირიანი ზმნა-შემასმენლის ვალენტობით ნაგულისხმევი ყველა პირი წარმოდგენილია, ამ შემთხვევაშიც აღ-იანი ფორმის ლოგიკური ირიბი დამატება სინტაქსურადაც ინარჩუნებს აღ-იან ფორმასთან კავშირს და პირიანი ზმნის ვალენტობის ფარგლებს გარეთ რჩება. ამასთანავე ინარჩუნებს მიცემითი ბრუნვის ფორმასაც. მაგალითად:

უმჯობესად შევრაცხე მე ის

უმჯობესად შევრაცხე მე თავი ჩემი მორჩილ-ყოფად ბრძანებასა.

«არამედ უმჯობესად შევრაცხე მორჩილ-ყოფად თავი ჩემი ბრძანებასა უფლისა ჩემისასა». (აბო, 56. 10).

(ამავე წინადადებაში აღ-იანი ფორმის ლოგიკური სუბიექტის როლი პირიან ზმნასთან მიმართებით ზემოთ განვიხილეთ (I.3.გ).

სწორედ ასევე მიცემით ბრუნვაში მართავს თავის არგუმენტს ამავე ზმნის მასდარი დამორჩილება; მაგალითად:

«გიღირს თქუენ უფრომსად დამორჩილება ბრძანებასა» (კიმ. I.110,8).

აქ მოგვყავს კიდევ ერთი მაგალითი, სადაც ერთი და იმავე ზმნისგან ნაწარმოები აღ-იანი ფორმა და მასდარი ერთნაირად მოითხოვენ თავისი სემანტიკური ირიბი ობიექტებისაგან მიცემით ბრუნვას:

«ჯერ-არსა მიცემად ხარკი კეისარსა ანუ არა?» (მრკ. DE12.14).

აქ პირიანი ზმნის მიმართ ხარკი სინტაქსური სუბიექტის როლს ასრულებს, ლოგიკურად კი აღ-იანი ფორმის პირდაპირი დამატებაა (თუმცა შეიძლება ამოსავლად ვნებითის ფორმაც ჩაგვეთვალა /მიცემა ხარკი/ და მაშინ ხარკი აღ-იანი ფორმის მიმართ ლოგიკური სუბიექტი იქნებოდა). აღ-იან ფორმას არ შეუძლია სინტაქსურადაც თავის არგუმენტად აქციოს იგი და ამიტომ ხარკი პირიანი ზმნის ვალენტობის ფარგლებში ექცევა. სამაგიეროდ, აღ-იანი ფორმა განსაზღვრავს კეისარსა ფორმის მიცემით ბრუნვას. შესაბამისი მასდარი მიცემად ასევე მიცემითს მოითხოვს ამ დამატებისაგან:

«ჯერ-არს თუ ხარკისა კეისარსა მიცემად?» (მ. 22.17).

აქ მიცემად იკავებს სინტაქსური სუბიექტის ადგილს, რამდენადაც იგი სახელობითი ბრუნვის ფორმით არის წარმოდგენილი, ხოლო ხარკისა უკვე უბრალო დამატებაა, რადგანაც უპირო ფორმას არ შეუძლია იგი სახელო-

ბოთში მართოს, პირიანი ზმნის გავლენის სფერო კი ერთვალენტია, ერთი ადგილით შემოიფარგლება, რომელიც სახელობითბრუნვიანმა არგუმენტმა დაიკავა. კეისარსა ფორმა კი სწორედ უპირო ფორმის მიერ იმართვის მიცემითში.

ამგვარი მიცემითის მიმართებას ლოკატივის ან ბენეფაქტივის ფუნქციის მქონე მიცემითთან ამჯერად არ ვეხებით.

II. მიცემითბრუნვიანი არგუმენტები სხვა უპირო ფორმებთან

ადიანი ფორმა სახელის მიცემითში მართვის უნარით არ გამოირჩევა ზმნის სხვა უპირო ფორმებისგან. ცნობილია მასდარის, მიმღობის, ზედსართავი სახელის შედარებითი ხარისხის ფორმების უნარი მართონ თავისი დამატება მიცემით ბრუნვაში (ა.შანიძე, 1980, გვ.143-144; ა.შანიძე, 1976, გვ.158; ი.იმნაიშვილი, 1957, გვ.441-452, 690, 720; ა.კიზირია, 1963, გვ.187). მიმღობის შინაარსის მქონე არსებით სახელსაც კი შეეძლო თავისი არგუმენტისგან მიცემითი ბრუნვის ფორმა მოეთხოვა; მაგალითად:

«არა ვარ ვაჭარ სიტყუასა» (ი.იმნაიშვილი, 1957, გვ.692).

დავიმოწმებთ რამდენიმე მაგალითს:

მასდარი + მიცემითი:

«ვსენებად სახელსა ღმრთისასა განმდევნელ ეშმაკთა არს».

მიმღობა + მიცემითი:

«დაყულებად არს მომპოვნებელ გვრგუნსა ბრწყინვალესა».

მოგვყავს ად-იანი ფორმისგან ნაწარმოები მიმღობის მიერ სახელის მიცემითში მართვის მაგალითიც:

«იხილა სამეძვოდ სახლად იძულებით შეყვანებული და და ქალწულებსა მისისა ბიწიან-ყოფასა გულგებადით».

(ლუაწლი წმიდისა მოწამისა თეოდორასა და წმიდისა

დიდუმოსის: კჰკელიძე, ერთულები ძველი ქართული

ლიტერატურის ისტორიიდან, VI, 1960, 221, 19).

ვერც ზმნის უპირო ფორმები და ვერც ზედსართავი სახელის შედარებითი ხარისხის ფორმები, მიუხედავად თავისი ზმნური წარმოშობისა, სახელს სახელობით ბრუნვაში ვერ მართავენ. და თუ ად-იანი ფორმის ლოგიკური არგუმენტი სახელობითში დგას, ჩვეულებრივ, ის პირიანი ზმნა-შემასმენლის მიერ არის მართული ამ ბრუნვაში. თუმცა შედარებით იშვიათად საკუთრივ ად-იან ფორმასაც უკავშირდება სახელობითბრუნვიანი ობიექტი.

III. საკუთრივ ად-იანი ფორმის მიერ სახელის სახელობით ბრუნვაში მართვის შემთხვევები

III.1. გამონაკლისს ქმნის შემთხვევათა ის ჯგუფი, სადაც ად-იანი ფორმის ლოგიკური პირდაპირი დამატება ექცევა პირიანი ზმნის ვალენტობის ფარგლებში, მაგრამ არ იმართვის პირიანი ზმნის მიერ. მაგალითად:

ასწავებლით მათ

ყოველსა.

მაგრამ:

«ხასწავებლით მათ დამარხვად ყოველი...»

(ხანმ. ლექც., მ. 28.20)

კერძოდ ეს შემთხვევა შეიძლება მომდევნო დამოკიდებული წინადადების გავლენით აიხსნას (ხასწავებლით მათ... ყოველი, რომელი გამცენ

თქვენ), სადაც სახელობითი ბრუნვა განპირობებულია ზმნის II სერიის ფორმით (გამცენ), თუმცა არის მაგალითებიც, სადაც ასეთი ახსნა არა ჩანს. მაგალითად:

«მიგცემ შენ დაფლვად მკუდარი შენი».
(დაბ. 23,11)

შეიძლებოდა აქ ეს ფორმათა ურთიერთდამთხვევის თავიდან აცილების საშუალებად ჩაგვეთვალა (შდრ.: *მიგცემ შენ დაფლვად მკუდარსა შენსა), მაგრამ ასეთი ახსნა გარდამავალი სამპირიანი ზმნის I სერიის კონსტრუქციის არსებობის ფონზე (მისცემს ის მას მას) არა ჩანს დამაჯერებელი.

III.2. აღ-იანი ფორმის **ლოგიკური პირდაპირი დამატება მიზნის გარემოებით კონსტრუქციებში** პირიანი ზმნის ვალენტობის ფარგლებს გარეთ დგას. ასეთ კონსტრუქციებში წარმოდგენილი სახელობითბრუნვიანი დამატებაც შეიძლება საკუთრივ აღ-იანი ფორმის მიერ მართულად ჩაითვალოს (იხ. ზემოთ I: 1.გ). უმეტესად კი ამ კონსტრუქციებში ლოგიკური პირდაპირი დამატება მიცემითში დგას.

მხოლოდ ამ გამონაკლისებში ჩანს აღ-იანი ფორმის ისეთი უნარი, რაც მას ზმნის სხვა უპირო ფორმებისგან განასხვავებს.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. ივ.იმნაიშვილი, 1957 — ივანე იმნაიშვილი, სახელთა ბრუნვა და ბრუნვათა ფუნქციები ძველ ქართულში, 1957.
2. ა.კიზირია, 1963 — ანტონ კიზირია, მარტივი წინადადების შედგენილობა ძველ ქართულში, 1963.
3. ა.მარტიროსოვი, 1955 — არამ მარტიროსოვი, მასდარული კონსტრუქციის გენეზისისათვის ძველ ქართულში, იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება, ტ.VII, 1955.
4. ა.შანიძე, 1980 — აკაკი შანიძე, ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლები, თბზ., ტ.III, 1980.
5. ა.შანიძე, 1976 — აკაკი შანიძე, ძველი ქართული ენის გრამატიკა, 1976.
6. დ.ჩხუბიანიშვილი, 1972 — დარეჯან ჩხუბიანიშვილი, ინფინიტივის საკითხისათვის ძველ ქართულში, 1972.
7. შ.ძიძიგური, 1989 — შოთა ძიძიგური, რთული წინადადების პრობლემა ძველ ქართულში, 1989.

Manana Kobaidze and Karina Vamling

One more time on infinitive in Old Georgian

Summary

The article deals with the specific non-finite form found in Old Georgian. Formally, it is a masdar in an adverbial case. It has been noticed by several authors (Martirosovi, Chkhubianishvili, Szidziguri...) that it differs from both masdars and what is called infinitive in, for instance, Indo-European languages.

In this paper this form is called ad-form, where ad refers to the adverbial case marker-(a)d.

There is shown in this article that the rule suggested by Chkhubianishvili 1972 applies in series III too: the tense of the matrix verb has the effect of determining the case marking of a logical direct object of the ad-form.

The I and the II person personal pronouns are not exceptions: they without any postpositions do appear with the ad-forms if they are represented by an agreement prefix in the matrix verb, a fact, that has not been observed before.

In the complement clauses logical direct object of an ad-form is a syntactic direct object of the matrix verb.

The paper also deals with the ad-form logical subject, which in certain cases may be transformed to the syntactic subject of the matrix verb and its case marking is also determined by the matrix verb.

The paper applies to other logical arguments of ad-form and their syntactic functions in refer to the matrix verb.

ვასილ კუზნიბაბაშვილი

მეშველი ზმნის ა-ს (←არის||არს) ნაშთის საკითხი
ქართული ენის ზოგ აღმოსავლურ კილოში

სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ ინგილოურ კილოში მეშველი ზმნის -ა-ს (←არის||არს) ნაშთის (ფონეტიკურად გამარტივებული ელემენტი) კვეცა შედგენილ შემასმენელთან, სტატიკურ ზმნებთან და I თურმეობითებთან, თითქოს გამოწვეული იყოს აზერბაიჯანული ენის გავლენით.

ინგილოური კილოს მკვლევარი ვ.ჯანგიძე თავის მონოგრაფიაში წერს: "...частое употребление глагола-связки и его исчезновение в третьем лице сложных глаголов, в формах первого заглазного, настоящего времени статических глаголов и других объясняется влиянием функционирования личных аффиксов азербайджанского языка, которые в третьем лице ед. числа, как правило, равны нулю: ბჭთუმიზგნი ლამაზი¹ bütümizgni lamazi "красивее всех" – лит. груз. ყველაზე ლამაზია qvelaze lamazia; მართალი martali "правда" – лит. груз. მართალია martalia; დათი კოლი dati koli "след медведя" – лит. груз. დათვის კვალია datvis k'valia; ყოფილ ერ ფაჰჩაჲ doril er pahčaj "Был один падишах"... В лит. грузинском же соответствующий глагол-связка არის atis не опускается, являясь частью сложного глагола, часто сокращается до первого звука а а, который сливается с предшествующим словом, в ингилойском же по влиянию азербайджанского теряется и этот остаток глагола-связки" (Джангидзе, 1978, 80-81).

სამართლიანად შენიშნავს გრ.იმნაიშვილი, რომ ხმოვნთა დაკარგვა მეტად გავრცელებული მოვლენაა ინგილოურში: „თითქმის არც ერთ კილოში არ არის ეს პროცესი ისე ფართო მასშტაბით, როგორც აქ“ (იმნაიშვილი, 1966, 61).

როგორც ცნობილია, ანალოგიური ფონეტიკური მოვლენა (მეშველი ზმნის ა-ს დაკარგვა) დამახასიათებელია აგრეთვე ქართული ენის აღმ. საქართველოს მთის დიალექტებისათვის: „ხევსურულში, ფშაურში, თუშურში, ინგილოურში მეშველი ზმნა შესაძლოა მოიკვეცოს, რის საკომპენსაციოდაც შედგენილი შემასმენლის სახელადი ნაწილის ბოლო მარცვალს მოუღის დინამიკური მახვილი: „ბევირი ვაჟი“ (= ვაჟია) მძიმედ დაჭრილი (ხევსურული)... ანალოგიური ვითარებაა მეშველზმნიანი ნაკვეთების წარმოებისას: „ემ ფაჰჩას თურმენი სკოდნი“ (= სკოდნია) საკნეტნი წერად“ (ინგილოური)... (ჯორბენაძე, კობაიძე, ბერიძე, 1988, 19). უფრო მეტიც: ხმოვნის დაკარგვა (კვეცა) ჩვეულებრივი მოვლენაა აღმ. საქართველოს მთის დიალექტებისათვისაც (იხ. უთურგაიძე, 1960, 21 და შმდ., ჭინჭარაული, 1960, 43 და შმდ., ცოცანიძე, 1978, 20).

ზემოთ აღნიშნულ დიალექტებში (თუშურ-ფშაურ-ხევსურულსა და ინგილოურში) -ია → ი და -ა → 0 პროცესი დასტურდება არა მარტო შედგენილ შემასმენელთან, არამედ მიმღეობებთანაც: ვაჟი (= ვაჟია),

¹ წერია: „ბჭთუმიზგნი ლამაზია“; უნდა იყოს: ბჭთუმიზგნი ლამაზი (ყველაზე ლამაზია).

თოღონ (= თვალთა), კუღიანონ (= კუღიანთა), რა ჩემ ბრალთონ (= ბრალთა); ჰო ეგ მართალთონ (= მართალთა), ე კაც მთქმელთონ (= მთქმელთა), საკლავ დაკლულთონ (= დაკლულთა), ღუწონდ ჩმოსხმულთონ (= ჩამოსხმულთა)... არამედ: ა) I თურმეობითებთან: დამიწერონ, გამიყოფონ; შდრ. თუშური: უამბონ, წუხელთონ (უთურგაიძე, 1960, 52); სტატისტიკური ზმნებთან ჰგონთონ (ინგილი.); შდრ. თუშ.: აგონთონ (←აგთა)...

ანალოგიური ვითარებაა ფშაურში, სადაც იკარგება ა, ხოლო საკომპენსაციოდ გრძელად წარმოითქმის წინამავალი ხმოვანი: უწყინართონ (= უწყინართა), წვეღებთონ (= წვეღებთა)... (ცოცანიძე, 1978, 19-20).

ქართული ენის მთის ზოგ დიალექტსა და ინგილოურში იკარგება ასევე S₃ პირის ნიშანი ა (ა→0); მაგ.: იწერევეთ (= იწერება), იშლევეთ (= იშლება), მინდ, გინდ, უნდ (ინგილი; შდრ. თუშ-ფშავ-ხევსურული: სახლ დაიშალ = სახლი დაიშალა), უნდ (= უნდა). ა სუფიქსი აღდგება მაშინ, როცა სიტყვას დაერთვის სხვა გრამატიკული ფუნქციის მატარებელი მორფემა; კერძოდ: ა) მრავლ. სუფიქსის დართვისას: დაუწერი-ი-ა-ყ, ჰგონი-ა-ყ, უნდ-ა-ყ...; ბ) სხვათა სიტყვის ვ-ს (←ო) წინ: მასსლელი-ა-ვ „მოგაო“, სათქმელი-ა-ვ „იტვისაო“, ყოფილ-ა-ვ „ყოფილაო“, ჰვევი-ა-ვ „ხვეიაო“, კაცი-ა-ვ „კაციაო“... გ) კითხვით ფორმებში: რა ხაბარია? „რა ამბავია?“... (შდრ. თუშური: სხვათა სიტყვის, კითხვით ფორმებში და სხვა პოზიციებში ორივე სახეზეა: კაციათუ „კაციაო“, წყაროიათუ „წყაროაო“, წავიდაათუ „წავიდაო?“ (უთურგაიძე, 1976, 14).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთის დიალექტებში (თუშურში, ფშაურში, ხევსურულში) ხმოვნის კვეცა ანალოგიურ შემთხვევებში აზერბაიჯანული ენის ზეგავლენით ვერ აიხსნება.

უცხო ენის ზეგავლენას ვერ გავიზიარებთ თუნდაც იმიტომ, რომ სამხრეთ-დასავლეთ დიალექტებზე — მესხურ-ჯავახურზე, აჭარულსა და იმერხელზე (ეს უკანასკნელი ამჟამად თურქეთის საზღვრებშია), რომლებზედაც მეტ-ნაკლებად გარკვეული ზეგავლენა ჰქონდა (და აქვს) თურქულ ენას, საპირისპირო მოვლენას აქვს ადგილი (ა „არის“ მეშველი ზმნა შენარჩუნებულია), მაგ.: ა) მესხურ-ჯავახური: კოშკია, წყალია, სახლებია; გაუბედნია, უყიდნია...; ბ) აჭარული: ანბავია, კაცია, დიმიჭირია, ჩუმბია, დუღავია...; გ) იმერხელი: ძველია, კაცია, ლამაზია; გააკეთებია, დვია, გღია, ყოფილა... (მასალას ვიმოწმებ: ჯორბენაძე, ქართული დიალექტოლოგია, I, 1989; გიგინეიშვილი, თოფურია, ქავთარაძე, ქართული დიალექტოლოგია, I, 1961).

ამ ფაქტს, ჩვენი აზრით, გარკვეული მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს. ო (←ია) ფონეტიკური პროცესის მიზეზია ხმოვანთა უშუალო თანმიმდევრობის აკრძალვა ფონემატური მოდელის დაწოლით. „ხმოვანი იკრძალება ხმოვნის გვერდით; დაშვებულია ხმოვნის რეალიზაცია თანხმოვანთა წინ და მომდევნოდ“... (უთურგაიძე, 1976, 33); და, რა თქმა უნდა, ხმოვნის მოკვეცა, მახვილის როლი ვერ გამოირიცხება. „სწორედ მახვილი უნდა განსაზღვრავდეს ბოლოკიდური ხმოვნის მოკვეცას სვანურში და ქართული ენის მთის ზოგ კოლოში (ფუტკარაძე, 1996, 151). მაგრამ ავტორი — ტ.ფუტკარაძე — ამავე დროს მიუთითებს, რომ: „ყურადსაღებია ქართველურ ენათა მიღრეკლება დახურული მარცვლისაკენ, რაც ამ შემთხვევაში „აკნინებს“ მახვილის როლს“... (ფუტკარაძე, 1996, 151).

რამდენადაც ჩვენთვის არის ცნობილი, სიტყვათმახვილი ინგილოურ დიალექტში და „ქართული ენის არა ერთ დიალექტში სრულიად შეუსწავლელია... ამ შესწავლის საფუძვლად, რასაკვირველია, უნდა იქცეს არა მარტო მოსმენაზე დამყარებული, არამედ ექსპერიმენტული გამოკვლევებიც“

(ლომთაძე, 1996, 116), რაც, ჩვენი აზრითაც, საშური საქმე იქნებოდა და ბევრ საკითხს ნათელს მოჰფენდა.

შენიშვნა: ინგილოურ კილოში ხმოვანთა უშუალო თანმიმდევრობა დასტურდება: ა) მორფემათა ზღვარზე; ბ) თანხმოვნის დაკარგვისას; გ) ორი სიტყვის (ფორმის) შეხორცებისას (როგორც საკუთრივ ქართული, ისე უცხო ენიდან შემოსულ სიტყვებში); დ) სხვადასხვა ენათა ლექსიკიდან შემოსულ სიტყვებში (დაწვრილებით იხ. კუზიბაბაშვილი, 1991, 4, 123-124).

სამართლიანად შენიშნავს გ.მაჭავარიანი საერთო-ქართველურისათვის წამოყენებულ დებულებაში: "Две гласные фонемы не могут находиться в непосредственном соседстве друг с другом, за исключением случаев, когда они относятся к разным морфемам" (ВЯ, 1966, №1, 4; იხ. უთურგაძე, 1976, 26).

პირველ თურმეობითსა და სტატიკურ ზმნათა აწმყოში აღმოსავლეთ საქართველოს მთის დიალექტებში დადასტურებული ო ქრონოლოგიურად (ისტორიულად) მომდინარეობს: ი←ია (←იე/იეს); იეს და ია თანაბრად დასტურდება ძველ ქართულ ხელნაწერებში.

ძველი ქართულის ნორმად მიჩნეულია იე/იეს სტატიკური ვნებითების აწმყოში და გარდამავალი ზმნების I თურმეობითში იეს/იე→ია პროცესი (ე.ი. -ია დაბოლოება) „სტატიკურ ზმნებთან ია (გიპყრია შენ იგი, შეუპყრია იგი მას)“. „სტატიკურ ზმნებთან ია „სინურ მრავალთავში იჩენს თავს, ხოლო გარდამავალ ზმნათა I თურმეობითში იგი ჰაემეტ ტექსტში დასტურდება“ (იხ., სარჯველაძე, 1975, 168).

იე→ია ცვლილების მიზეზად მიჩნეულია მეშველი ზმნის ა-ს (←არის|არს) დართვა. „მეშველი ზმნისეული ა-ს დართვა შეიძლება იყოს მიზეზი იე→ია ცვლილებისა, რადგან მივიღებდით იე ა ხმოვანთა კომპლექსს, რაც არაა ბუნებრივი ქართულისათვის“ (ბარამიძე, 1964, 111).

ამ მოსაზრებას მხარს უჭერენ აღმოსავლეთ საქართველოს ზოგი მთის დიალექტი და ინგილოური: ესე იგი: *იეს/იე+ა (მეშველი ზმნა)→*იეა→ია→ი ფონეტიკური პროცესის კონვერგენციული მქონებლობით ხასიათდებიან.

რაც შეეხება ხმოვანფუძიანი სახელის მომდევნოდ, როგორც წესი, ინგილოურში (კაკურში) -ი წინა ხმოვანთან ქმნის დიდფონგს: -აი, -ეი, -ოი, -უი, -იი, -რე, -რე... (ე.ი. შეინიშნება დახურული მარცვლისაქენ მიღრეკილების ტენდენცია).

ამ შემთხვევაში მესამე პირში ხმოვანფუძიანი (ანუ: -Vი) სახელის მომდევნოდ მეშველი ზმნის (არის|არს) „ს-ლა გვაქვს დარჩენილი, როცა ის ფუძეხმოვიანი სახელს ეკვრის უშუალოდ“ (იმნაიშვილი, 1966, 116). ესე იგი, ფორმულის სახით გვექნება Vი+ს: დედას („დედა არის“), ტურადას („ტურა არის“), დაზოვადს („მოგებაა, მობაა, დაბადებაა: უნდა მოიგოს...“), დაწერადას (←დაწერა არის „უნდა დაიწეროს“), დროდას („დრო არის“), თრამს („თვე არის“), სიტყვადს („სიტყვა არის“), ყრუდას („ყრუ არის“), დარალუდას (აზ. დარალღი „დაჭრილი არის...“), მეფედას („მეფე არის“), ელენედას („ელენე არის“), ჰადერედას! (აზ. ჰადერი „ახია“) და სხვა მრავალი.

„დაწერადას“, „დაზოვადს“, „ელენედას“ ფორმებში -ს მორფოლოგიური ღირებულებისაა. -ს (←არის|არს), უნდა ვივარაუდოთ, არი|არ-ის დაკარგვად (შდრ. ხევსურულში (შატილურ-მილმავეურში): არის→არს→ას(→ა): „...თითო მომ თივაიც რო მისცათ, ისიც კაი ას, გაჭირვებულ კაცი ას“ (ჭინჭარაული, 1960, 41), ჩვეულებაი-ას, ესი-ას (ჭინჭარაული, 1960, 188-191).

ასეთი უჩვეულო ფონეტიკური მოვლენა, ჩვენი აზრით, შეპირობებული უნდა იყოს შემდეგი მიზეზით: ა) მეშველი ზმნის ა-ს დართვა-შეერთების შემთხვევაში მივიღებდით არაკანონიკურ თანმიმდევრობას *VიV — ტრიფ-

თონგს — სამი ხმოვნის შეერთება ერთ მარცვალში, რაც უჩვეულოა ქართული ენის დიალექტებისათვის, ბ) შეიძლება ამის მიზეზი იყოს დიალექტის სწრაფვა დახურული მარცვლისაკენ: $-V_eC$ (დედაც) და არა $*-V_eV$ (*დედაა); თუმცა კახურში — ქიზიყურში (სოფ. ბოდბეში, ქვემო მაჩხაანში) დადასტურებულია $-V_eV$ თანმიმდევრობა: იყოფო („იყოსო“), წავიდეფო („წავიდესო“)... **ა** მიღებულია -ს-ს დასუსტებით (მარტიროსოვი, იმნაიშვილი, 1956, 33).

შენიშვნა: ინგილოურში გამონაკლისს წარმოადგენს უცხო ენიდან შემოსული სიტყვები — თავკიდურ პოზიციაში: მეფ-ოხ||მაფ-ოხ||მაფ-უხ (აზ. მაფაოხ „მშვილდისარი“), მეფალ (აზ. მაფალ „იალალი“, „საზაფხულო საძოვარი მთაში“) (ლამბაშიძე, 1988).

ყოველივე ზემოთქმული საშუალებას გვაძლევს დავასკვნათ: ინგილოური და, რა თქმა უნდა, აღმოსავლეთ საქართველოს მთის ზოგი კილო შედგენილ შემასმენელთან, სტატიკურ ზმნებთან, I თურმეობითებთან და მიმდებარე ფორმებში -ა-ს (მეშველი ზმნის ნაშთის) მოკვეცივით (resp. პირის ნიშნის დაკარგვით: იწერებ, ყოფილ, უნდ...) კონვერგენციული მქონებლობით ხასიათდება და აღნიშნული მოვლენა, ე.წ. „ნულოვანი ვარიანტი“ (ვ.ჯანგაძე) უცხო ენის (აზერბაიჯანულ-თურქული) ზეგავლენით ვერ აიხსნება. ამის თქმის საფუძველს გვაძლევს ქართული ენის (აღმ. საქართველოს მთისა და სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს) დიალექტთა მონაცემი.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. ბარამიძე, 1964 — ლ.ბარამიძე, ზოგიერთი ტიპის მეშველ-ზმნიან ფორმათა ჩასახვა და განვითარება ქართულში: თსუ ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 9, თბ., 1964.
2. გიგინეიშვილი, თოფურია, ქავთარაძე, 1961 — ი.გიგინეიშვილი, ვ.თოფურია, ი.ქავთარაძე, ქართული დიალექტოლოგია, I, თბ., 1961.
3. იმნაიშვილი, 1966 — გრ.იმნაიშვილი, ქართული ენის ინგილოური დიალექტის თავისებურებანი, თბ., 1966.
4. კუზიბაბაშვილი, 1991 — ვ.კუზიბაბაშვილი, ხმოვანთა სისტემა ინგილოურში, „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, 4, თბ., 1991.
5. ლომთაძე, 1996 — ე.ლომთაძე, ქართველური ენების სიტყვათმაცხილის შესწავლის ისტორიისათვის, ქართველურ ენათა სტრუქტურის საკითხები, VI, 1996.
6. მარტიროსოვი, იმნაიშვილი, 1956 — არ.მარტიროსოვი, გრ.იმნაიშვილი, ქართული ენის კახური დიალექტი, თბ., 1956.
7. მაჭავარიანი, 1966 — Г.Мачавариани, К типологической характеристике общекартвельского языка-основы, ВЯ, №1, 1966.
8. სარჯველაძე, 1975 — ზ.სარჯველაძე, ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის საკითხები, თბ., 1975.
9. უთურგაიძე, 1976 — თ.უთურგაიძე, ქართული ენის ფონემატური სტრუქტურა, თბ., 1976.
10. უთურგაიძე, 1960 — თ.უთურგაიძე, თუშური კილო, თბ., 1960.
11. ფუტყარაძე, 1996 — ტ.ფუტყარაძე, ენობრივი პოტენცია და რედუქციის საკითხი ქართულში, ქართველურ ენათა სტრუქტურის საკითხები, VI, 1996.
12. ლამბაშიძე, 1988 — რ.ლამბაშიძე, ქართული ენის ინგილოური კილოს

- ლექსიკონი, 1988.
13. ცოცანიძე, 1978 — გ.ცოცანიძე, ფშავური დიალექტი, თბ., 1978.
 14. ჭინჭარაული, 1960 — ალ.ჭინჭარაული, ხევსურულის თავისებურებანი, თბ., 1960.
 15. ჯორბენაძე, კობაიძე, ბერიძე, 1988 — ბ.ჯორბენაძე, მ.კობაიძე, მ.ბერიძე, ქართული ენის მორფემების და მორფოლოგიის ელემენტების ლექსიკონი, თბ., 1988.
 16. ჯორბენაძე, 1989 — ბ.ჯორბენაძე, ქართული დიალექტოლოგია, I, თბ., 1989.
 17. ჯანგიძე, 1878 — В.Джангидзе, Ингилойский диалект в Азербайджане (вопросы грамматической и лексической интерференции), 1978.

Vasil Kuzibabashvili

**The Problem of Remainder of the Auxiliary Verb -a(←-aris//ars)
in Some Eastern Dialects of the Georgian Language**

Summary

In eastern dialects of the Georgian Language, as Ingiloan, Pshavian, Khevsurian, Tush, the remainder -a of the auxiliary verb may be contracted with complex predicates, -a of static verb and that of 1st Resultative is also contracted (3person marker); the preceeding vowel has been prolonged as a means of compensation; if -a is not immediately preceeded by a vowel, then there is no trace of compensation: *ḡacī* (←*ḡacia*), *damiḡerī* (←*damiḡeria*), *hgonī* (←*hgonia*), *agī* (←*agia*)... cf.: *qopil* (←*qopila*), *daiḡal* (←*daiḡala*)...

Therefore, omission of -a is a manifestation of the inner potential of the Georgian Language, and the explanation of the analogical process in Ingiloan could not be based on the influence of Azerbaijanian (cf. V. Jangidze).

პითეკან ლომთათიძე

ვაჟა-ფშაველას ენობრივი ფენომენი

დიდი საკვირველება მოხდა: ვაჟა-ფშაველას, ამ გენიოს შემოქმედს, თანამედროვე სალიტერატურო ქართულის ფუძემდებელთაგანს, „შელის ნუკრის ნაამბობის“, „ხმელი წიფელისა“ და მისთანათა (რომელი ერთი დავასახელო!) ავტორს ენა დავუწუნეთ. ყველამ, ვინც ეს დავუწვით, შევცოდეთ.

ამ საკითხთან დაკავშირებით ჩვენ წინაშე აღიმართება ქართული ენის ისტორიისა და დიალექტოლოგიის უმნიშვნელოვანესი და ურთულესი პრობლემა.

ვაჟა-ფშაველა წმინდა ქართულის სათავეს დაეძებდა, რაზედაც წერდა კიდევ: „ეს სათავე ენისა გახლავთ ძველთა ნიჭიერ მწერალთა ნაწარმოებნი, ის ქართული თემები, სადაც დღევანდლამდე შენახულა შეუბღალავად, უმწიკვლოდ ქართული ენა. სხვებს რომ თავი დავანებოთ, ნიჭიერ მწერლებად და ენის მაგალითად ჩვენთვის მხოლოდ ორი მწერალი კმარა — შოთა რუსთაველი და დავით გურამიშვილი, გაურყვნიელი ენით მოსაუბრედ კიდევ მთიელნი, რომლებთანაც მე მაქვს დამოკიდებულება, და ამ გაიციხულს ფორმებსაც იმათგან ვიძენ, ნუ გგონიათ ფორმებს ვთხზავდე, ღმერთმა დამიფაროს!“-ო.

ქართული ენის მრავალ კილოთაგან ყველანი უაღრესად ძვირფასია ჩვენთვის, მაგრამ ხანგრძლივი ისტორიის მქონე ძველ ქართულთან ის მკიდრო ერთობა და კავშირი, როგორც ფშავ-ხევსურულის სახით აქვს ჩვენს მთას, არცერთს არ გამოჰყოლია. ეს არის უპირველეს ყოვლისა **მწყობრად დაცული ზმნური პრეფიქსები და სუფიქსები¹, სიტყვათა შეხამებანი.**

ამიტომაც არის, რომ ქართული მთის ეს ფშავ-ხევსურული მეტყველება იქცევა მრავალსაუკუნოვანი ძველი ქართული ენის ცოცხალ **ნაკრძალად** და მას განსაკუთრებული გაფრთხილება უნდა. ეს იცის ვაჟამ, ამას გრძნობს იგი მთელი არსებით, ამაში დაინახა მან „ქართულის გვარი“ და ამიტომაც მის მდიდარ ხალხურ პოეზიას **კრძალვით ეკიდება**, ხელს არ ახლებს მის მონუმენტურ სახეებს², პირდაპირ იმეორებს მათ ისე, რომ ჭირს იმის გარჩევა, სად თავდება ხალხური ვარიანტი და სად იწყება ვაჟა. ეს ეამაყება კიდევ ვაჟას.

აქვე არ შეიძლება არ აღვნიშნო ერთი საგულისხმო მოვლენა: ზოგი თანამედროვე ქართველი პოეტი (უმთავრესად დასავლეთიდან გამოსულნი) ლექსებს ფშაური პოეზიის ყაიდაზე მართავენ (თავად ანაც კი!). აშკარა ჩანს ფშაური პოეზიის ხიბლი და მიზიდულობა³.

¹ საგულისხმოა, რომ სვანეთის მთამაც ცალკეულ შემთხვევაში ცოცხლად შემოგინახა ძველი ქართული ზმნის თავისებულება.

² უნდა შევნიშნოთ, რომ სხვა დიალექტებშიაც პროზაულ და პოეტურ ვარიანტების შედარებისას უკეთ არის დაცული არქაული სახეობები პოეზიის ენაში.

³ შეიძლება ამა თუ იმ კილოს ენობრივი „საქცევი“ ჩვენ მოგვწონდეს, ჩვენთვის ახლობელი იყოს, მაგრამ ქართული სამწერლო ენის დონეზე მათი დაყენება სრულად გაუმართლებელია. ფშავ-ხევსურულის აღნიშნულ ფაქტთან ანალოგია გაუმართლებელია. სწორედ იმიტომ, რომ ისინი საკმად შეცვლილი არიან და დაშორებულინი იმ სურთო ამოსავალს.

Ketevan Lomtadze

Vazha-Pshavela's Linguistic Phenomenon

Summary

Some of the critics subevaluated Vazha's Language. This was a real sin. Among the numerous dialect of the Georgian language, Pshav-Khevsurian is outstanding with its close unity and links with old Georgian. First of all this is clearly seen in systematically preserved verbal prefixes and suffixes word-collocations. This fact was felt by the poet and, therefore, he tried not to intervene in the monumental images of Pshav-Khevsurian folk poetry. Hence, it is hard to distinguish the boundaries between the folk variant and Vazha's original lines.

ლილი ლომთაძე

მეფუტკრეობის ზოგი ტერმინის სემანტიკური მოდელისათვის (ქართველურ ენათა დიალექტების მონაცემთა ანალიზი)

ფუტკარს, როგორც თავლის მკეთებელ მწერს, ადამიანი თავის სასარგებლოდ ჯერ კიდევ უძველესი დროიდან იყენებდა...

თავდაპირველად ველური ფუტკარი ბინადრობდა კლდეში, ხის ფულურში — და ამდენად, თავლისა და ცვილის მოპოვებაც „კლდიფუტკარზე“ ან „ხეფუტკარზე“ „ნადირობით“ ხდებოდა, რაც მიზნად ისახავდა მხოლოდ ფუტკრის ნაყოფის მიღებას. ამ პროცესს კახურში თავლის||ფუტკრის||სკის გატეხა, დაშრეტა ან დაქრობა-დანელება ეწოდებოდა (მსე, 1953, გვ.113)...

დღეს საფუტკრედან თავლის ამოღებას ინგილოურში, კახურში **ფუტკრის მოწველა** ჰქვია; **სკის ხილვა** — აჭარულში, გურულში, ჭავჭავურში; **დახილვა** — ლეჩხუმურში; ქვემო სვანურში გვაქვს **ლიხლავი**, რაც სიტყვასიტყვით ნიშნავს **ხილვას, ნახვას**¹. თავლის ამოღებას მეგრულში **წონუა** ჰქვია, რაც პირდაპირი მნიშვნელობით აწონვას ნიშნავს (მასალები, 1987, გვ.11-37)...

საყურადღებოა თავლიანი ფიჭის დაწურვის ძველთაგან მომდინარე ორი წესი: ერთი გულისხმობს **უცეცხური**, ხოლო მეორე **ნაცეცხური** თავლის მიღებას.

უცეცხური თავლის მიღებისას, რომელიც უფრო ადრინდელი უნდა იყოს, გამოიყენებოდა გურული **ჩელტი** ერთი მხრით და სვანური **ლაწვდარ**, მეორე მხრით (რობაქიძე, 1953, გვ.101)...

გურული **ჩელტი** — ფარცხი: დაჩელტვა, დაფარცხვა ხნულისა (დლონტი, 1984)...

სვანური **ლაწვდარ** — ოთხკუთხედი ფორმის ხელსაწყო, რომელსაც ქსოვილს გადააფარებდნენ და იყენებდნენ როგორც თავლის, ასევე რძის პროდუქტების გასაწურავად...

სვანური **ლაწვდარ** და გურული **ჩელტი**, მიუხედავად სხვადასხვა მასალისა და აგებულებისა, არსებითად ერთ პრინციპზე იყო აგებული და თავისი თავდაპირველი დანიშნულებით „უცეცხლო“ თავლის მიღებას ისახავდა მიზნად.

მსგავსად ხდებოდა თავლისა და ცვილის მიღება|გარჩევა კახეთში, ს.გრემში: „აქ შემთბარ შოთებს|ფიჭებს ცხრილში ჩაალაგებდნენ, ცხრილს ხონზე გადებულ ორ საყრდენზე დასდებენ, რომ თავლი თავისით დაწურულიყო“ (მსე, 1953, გვ.123).

ფიჭის დაწურვის მეორე, უფრო გვიანდელი, წესი „ნაცეცხური“ თავლის მიღებას გულისხმობს.

წინასწარ შემთბარი თავლიანი ფიჭები ჩალაგებული იყო ჩახვში. ჩახვი ილია აბულაძესთან და სულხან-საბასთან ნიშნავს: ტოპრაქს, ქველ-ში

¹ „ხილვა“ ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში და სპეციალურ ლიტერატურაში განმარტებულია, როგორც ფუტკრის ოჯახის გასინჯვა მდგომარეობის გარკვევის მიზნით.

— ტყავის პატარა ქისას; პატარა ტომარა, სანთლის საწურის ჩანთაა კახურში (მსე, 1953, გვ.110); აჭარულში — პატარა ტომარა, პარკი, რომელშიც რძის პროდუქტებს გაწურავენ; მცირე პარკი, სამარტილე ჩანთა გურულში; ხის ღრმა თეფში ლეჩხუმურში (ლოლოტი, 1984)...

ჩახვში ჩალაგებული ფეჭების დაწურვა ხდებოდა ორი ჯოხის საშუალებით. გურიაში ამ ხელსაწყოს **შანკო** ეწოდება, ხოლო სამეგრელოში **შანკი** (რობაქიძე, 1953, გვ.100)... ქველ-ში შანკო|შანკოსი დაფიქსირებულია, როგორც ყავრის საპალნის შესაკრავი ჯოხი გურულსა და აჭარულში...

„შილდამი თაფლის დაწურვა ორი ჯოხით სცოდნიათ; ჯოხის ფუნქციას ხშირად გრძელტარიანი კოვზი ასრულებდა“ (მსე, 1953, გვ.124)...

აჭარაში ორი ჯოხის მაგივრობას ხშირად ხის ჩოგანი სწევდა: „თაფლს ან სანთელს ვასხამთ საწურველში, მემრე ჩოგნით მჭერით აქეთ-იქით და გავწურავთ...“ (მასალები, 1987, გვ.36)...

ორი ჯოხით იწურება თაფლი ღღესაც ზემო სვანეთში...

როგორც ჩანს, შანკოების სახით იხმარებოდა ორი თანაბარი ზომის ჯოხი, რომლებიც ერთმანეთზე დამაგრებული არ იყო. ამის პარალელურად გურიაში და სამეგრელოში აღმოჩნდა ისეთი შანკოებიც, რომლებსაც ცალი ბოლოთი ერთმანეთზე გადააბამდნენ. ამ ტიპის შანკო|შანკი, როგორც თავისი აგებულებით, ისევე სახელწოდებით და ერთგვარი ფუნქციითაც სრული ანალოგიურია სასოფლო-სამეურნეო იარაღისა, რომელიც **შნაკვის** სახელწოდებით არის ცნობილი და ხორბლეულის სამკელად იხმარებოდა...

შნაკვი|შანკვი: ზანდურისა და მახის თავთავის საკრეფი; მახის ან ზანდურის მოსაკრეფი მაკრატელისებური ხელსაწყო; ზანდურის საკრეფი იარაღი — ცალ მხარეს გადაბმული ორი ჩხირი იმერულსა და ლეჩხუმურში (ქველ, 1950-64); რაჭულში — გვაწა ზანდურის სამკალი პრიმიტიული იარაღი (ქველ)...

შანკი ერქვა პურის სამკალ იარაღს მეგრულშიც (მაკალათია, გვ.185).

შეიძლება ვიფიქროთ, რომ თაფლისა და სანთლის დაწურვის დროს გამოყენებული (გურ.) **შანკო**|(მეგრ.) **შანკი** და პურის თავთავების სამკალი **შანკვი**|**შნაკვი**, რამდენადაც საქმე ეხება ფორმას, გამოყენების ტექნიკას და სახელწოდებას, არსებითად ერთი და იგივე იარაღი უნდა იყოს, რომლებიც შესაძლებელია მხოლოდ ზომებით განირჩეოდეს ერთმანეთისაგან და ისიც უძნირებელია...

ყურადღება შეიძლება გამახვილდეს შანკო|შანკვის შესაძლებელ კავშირზე ძველ აღმოსავლურ ენობრივ მასალასთან. აქედურ ენაში არის **შანაკი** Sanaku, რაც ნიშნავს „წინესა“, „მიჭერას“. ე.ი. სავსებით გამოხატავს იმ ფუნქციას, რომელსაც ასრულებდა თაფლის საწურის შანკო|შანკი და პურის სამკალი შნაკვი|შანკვი...

ღღეს სპეციალურ ლიტერატურაში თაფლის დასაწურ ხელსაწყოს ცხატუტი ჰქვია.

განხილული მაგალითებიდან ჩანს, რომ მეფუტკრეობასთან დაკავშირებული ზოგი ტერმინი საერთოა მეურნეობის სხვადასხვა დარგისათვის.

ტერმინები: „მოწველა“ და „გაწურვა“, სვანური „ლაწვედარ“ და გურული „ჩელტი“, „შანკო“ და „ჩახვი“ მსგავსი მნიშვნელობით იხმარება მესაქონლეობასა და მიწათმოქმედებაში.

ამრიგად, საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში თაფლის მიღება საერთო პრინციპით, ერთი და იმავე ხელსაწყოებით ხდება, რის გამოც ქართველურ ენათა დიალექტები სემანტიკური მოდელების თვალსაზრისით ერთმანეთისაგან პრინციპულად არ განსხვავდება...

დამოწმებული ლიტერატურა

1. აბულაძე, 1973 — ი.აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.
2. მაკალათია, 1941 — ს.მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941.
3. რობაქიძე, 1953 — ალ.რობაქიძე, მეფუტკრეობის ისტორიისათვის, თბ., 1953.
4. ლლონტი, 1984 — ალ.ლონტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, თბ., 1984.

შემოკლებათა სია

- გურ. — გურული
მასალები — მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და ხელოსნობის ისტორიისათვის, თბ., 1987.
- მეგრ. — მეგრული
მსე — მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, VI, თბ., 1953.
საბა — სულხან-საბა ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი, თბ., 1991-1993.
- ქეგლ — ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ.I-VIII, თბ., 1950-1964.

Lili Lomtadze

On the Semantic Pattern of Some Terms of Apiculture

Summary

In almost all parts of Georgia honey has been received on common principles and using identical tools; therefore, from the standpoint of semantic patterns, the dialects of Kartvelian languages do not differ in principle.

ღამანა მელიქიშვილი

ნათესავი, ტომი, ერი ტერმინთა მნიშვნელობისა და ურთიერთმიმართებისათვის წმინდა წერილის ძველ ქართულ თარგმანებში

ზოგადად ცნობილია, რომ ძველი ქართულიდან ახლისაკენ ტერმინებმა **ნათესავი, ტომი, ერი** მნიშვნელოვანი სემანტიკური გარდაციები განიცადეს — ძირითადად კონკრეტიზაციისა და დავიწროების მიმართულებით. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, თითოეულ ამ ტერმინთა მნიშვნელობა განისაზღვრა და გარკვეულ ჩარჩოებში ჩაჯდა. კერძოდ, დღეს **ნათესავები** ერთი საერთო ახლო წინაპრის შთამომავლები არიან (ერთი დედ-მამის შვილების რამდენიმე თაობას სწვდება). **ტომი** განსაზღვრულია, როგორც პირველყოფილი თემური წყობილებისათვის დამახასიათებელი ეთნიკური ერთიანობისა და საზოგადოებრივი ორგანიზაციის ფორმა, რომელიც აერთიანებს საერთო კულტურისა და ტერიტორიის მქონე მონათესავე გვარებს. ხოლო, რაც შეეხება ერს, ქართული ენის განმარტებითს ლექსიკონში მოცემულია ცნობილი განსაზღვრება: „ერი არის ისტორიულად ჩამოყალიბებული მყარი ერთობა, წარმოშობილი ენის, ტერიტორიის, ეკონომიკური ცხოვრებისა და იმ ფსიქიკური წყობის ერთობის ბაზაზე, რომლის გამოხატულებაა კულტურის ერთობა“ (აქ გასაგები მიზეზების გამო გამოტოვებულია მნიშვნელოვანი ნიშანი: **სარწმუნოება**, რომელიც ილიას ცნობილ ფორმულაში ერის ერთ-ერთ ეკომპონენტს შეადგენს ენასა და მამულთან (ტერიტორიასთან) ერთად).

ტერმინი **ნათესავი** წმ. წერილის თარგმანებში ძირითადად ბერძნული γένος-ის („მოღმა“, „შთამომავლობა“, „წარმომავლობა“, „род, происхождение, семейство, поколение, племя, народ“...) შეესატყვისება და ამ ბერძნული სიტყვის სემანტიკურ ველს მოიცავს.

იგი ნიშნავს 1) „მოღმას“:

„ხოლო თავადმან ჰრქუა მათ: ესე ნათესავი ვერ შესაძლებელ არს განსვლად, გარნა ლოცვითა და მარხვითა: მარკ. 9,29 (καὶ εἶπεν αὐτοῖς: τοῦτο τὸ γένος ἔν ὧν οὐ δύναται ἐξέλθειν).

2) ერთი წარმოშობის ხალხს, დღევანდელ „ერს“: ხოლო დედაკაცი იგი იყო წარმართი, **ნათესავით** ასური, ზღვსკიდელი: მრკ. 7,26 (Ἦ δὲ γυνή ἣν Ἐλληνὶς Συροφανῆκισσα τῷ γένει); „აჰა, **ნათესავი** ისრაიტელთა, დიდ სიმრავლითა“ (Ἰδοὺ, τὸ γένος [||| ἐθνος] τῶν αὐτῶν Ἰσραήλ μετὰ πλῆθος).

3) რაიმე კლასს, დაჯგუფებას, გვარს, ფენას: „რავდენნი იყვნეს ნათესავისაგან მღვდელთმოდურთაჲსა“ Ὅσοι ἦσαν ἐκ γένος ἀρχιερατικοῦ.

ამრიგად, γένος პოლისემიური სიტყვაა, მისი ძირითადი მნიშვნელობა არის გენეტიკური წარმომავლობის ჩვენება, რაც წმ. იოანე დამასკელის „საფილოსოფიო თავებში“ („დიალექტიკაში“) მის პირველ, ძირითად მნიშვნელობადაა გამოყოფილი: „ნათესავი სამ სახედ ითქუმის: პირველად უკუე, **მშობელთაგან**, ვითარ-იგი ისრაელისაგანთა ისრაელ სახელ-ედების; მეორედ მამულისაგან, ვითარ-ცა-იგი იერუსალიმს შობილნი იერუსალიმელად სახელ-იდებიან

და პალესტინელისანი — პალესტინელად“.

ნათესავ სიტყვის განმარტებისას საბა სწორედ იოანე დამასკელს ეყრდნობა: „ნათესავი სამ-სახედ განიყოფება: პირველი უკვე არს ისრაელი-საგან ისრაელინი — მამობით; მეორე — პალესტინელისანი პალესტინელად — ქუეყნობით...“ (მესამე — ლოგიკურ-ტერმინოლოგიური მნიშვნელობაა).

მაგრამ თავისთავად ომონიმური მნიშვნელობის ორივე-ს ბერძნულში სინონიმიც აქვს — *ἐθνος*. ასე მაგალითად, „გამოსლვათას“ წიგნის ზემოთ-მოყვანილ კონტექსტში ორივე-ს პარალელურ რედაქციაში *ἐθνος*-ი ცვლის (იხ. გამოსლვ. 1,19; 5,14).

ამას *ἐθνος* ლექსემის ქართული თარგმანების შესატყვისი **ნათესავიც** ადასტურებს. *ἐθνος*-ის მხ. რიცხვის ფორმა ქართულ თარგმანებში, ჩვეულებრივ, **ნათესავ** ლექსემით ვადმოაქვთ. იშვიათად — **თესლით**. *ἐθνος* ამ ფორმით, როგორც წესი, ძველი და ახალი აღთქმის ტექსტებში ნიშნავს „**იუდეველ** ხალხს, ერს, ნათესავს, ტომს, მოდგმას, თესლს“ (და ჩვეულებრივ, ახლავს ატრიბუტი *ἡμῶν* - „ჩუენი“):

რამეთუ უყუარს **ნათესავი ჩუენი**: ლ. 7,5 (*Ἀγαπᾷ γὰρ το ἔθνος ἡμῶν*); გარდააქცევდა **ნათესავსა ჩუენსა**: ლ. 23,2 (*Διασπείροντα τὸ ἔθνος ἡμῶν*); და გყო შენ და სახლი მამისა შენისა **ნათესავად** დიდად: რიცხ. 14,12 (*ποιήσω σὲ καὶ τὸν οἶκόν σου πατρὸς σου εἰς ἔθνος μέγα*).

ძვ. აღთქმის ოშკურსა და მისგან მომდინარე რედაქციებში **ნათესავით** თარგმნილია *σπείρα*, ხოლო *ἐθνος* თარგმნილია **ტომით**. გვიანდელი გელათური თარგმანი ასწორებს და *σπείρα*-ს ქართულ შესატყვისად უმუდმებს **თესლს**, ხოლო *ἐθνος*-ს — **ნათესავს**: მაგ.: *ὁὲν ἄν δῶ τὸν σπείρατος ἀπὸ τοῦ ἄρχοντι, θανάτω θανάτουσθῃ. τὸ ἔθνος τὸ ἐπὶ τῆς γῆς γῆς λιθοβλήτουσιν ἀπὸν ἐν λιθοῖς* (ლევიტ. 20,2) — რომელმან მისცეს **ნათესავი** თვისი მთავარსა, სიკუდილით მოკუედინ. ტომმან მის ქუეყანისამან ქვით დაჰკრიბოს მას (ASB) || რომელმანცა მისცეს **თესლი** თვისი მთავარსა, სიკუდილით მოკუედინ. ნათესავმან მის ქუეყანისამან დაქოლოს იგი ქვითა (G)¹ (იხ. აგრეთვე, დაბ. 10,32).

მაგრამ თვით ბერძნული ლექსემა *ἐθνος* პოლისემიურია და კონტექსტის მიხედვით, მით უფრო, თუ იგი მრავლობით რიცხვშია (*τὰ ἔθνη*), შეიძლება ნიშნავდეს საერთოდ **ხალხს**, ხშირად — **წარმართებს**. ბერძნული ლექსემის ამ მნიშვნელობებს ლათინურ და სხვა ენებზე თარგმანები, მათ შორის ქართულ ენაზე თარგმანებიც ავლენენ: *Φῶς εἰς ἀποκάλαψιν ἔθνων καὶ δόξαν λαοῖν σου Ἰσραήλ* (ლ. 2,30): ნათელი გამობრწყინვებად **წარმართთა** ზედა და დიდებად ერისა შენისა ისრაელისა (ლ. 2,30); *Γαλιλαία τῶν ἔθνων* — გალილეად **წარმართთა** (მ. 4,15); *πάντα γὰρ ταῦτα τὰ ἔθνη* *ἐπίζητεῖ* — ამას ყოველსა **წარმართნი** ეძიებენ (მ. 6,32); *καὶ αἰχμαλωτισθήσονται πάντα τὰ ἔθνη* — და **წარიტყუენენ** ყოველთა მიერ **წარმართთა** (ლ. 21,24. იხ. აგრეთვე მრკ. 11,17 და სხვ.).

თუმცა ძალიან იშვიათად, მაგრამ მაინც ბერძნული ორივე-ს შესატყვისად ქართულ თარგმანში შეიძლება შეგვხვდეს ლექსემა **ტომი**, ადრევე ნა-

¹ საზოგადოდ, ეს მაგალითი შეიძლება გამოდგეს ნათელ ილუსტრაციად ძველ და გელათურ თარგმანებს შორის მთარგმნელობითი მეთოდის განსხვავებისათვის. იხ. მაგ. ასევე: *ἡθνος*-ის შესატყვისად ASB-ში **ერია**, ხოლო გელათური აზუსტებს და ცვლის **ნათესავით**: ხოლო ამან ცოლად ქალწული, **ერისაგან** თვისისა მოიყვანეს (ASB) || G — ესრეთ დედაკაცი ქალწული **ნათესავისაგან** თვისისა მოიყვანეს (ლევიტ. 21,13 — *ἡθνος* *ἀπὸ*).

სესხები საშუალო სპარსულიდან: tohm — „ნათესავი, თესლი, მოღვმა, გვარი, ჯიშო“ (იხ. მანდრონიკაშვილი, გვ.379-380):

Εἶπον Ἄαρον ἂν Ἀθροῦνος ἐν τοῦ γένους σοῦ, εἰς τὰς γενεὰς ἕμωσιν ἐὰν ἢ ἐν αὐτῶ μῶνος... (ლევიტ. 21, 17) — არქუ აარონს, კაც ნათესავისაგან შენისა, ნათესავთა შინა თქუენთა, რომლისაცა თანა იყოს მისთანა ბიწი (გელათ.) მაგრამ: || არქუ აპრონს, კაცსა ნათესავისაგან შენისა: ტომსა შორის თქუენსა იყოს თუ ვისთანამე ბიწი (AKSB).

ჩვეულებრივ, ტერმინით ტომი ძველ მთარგმნელებს გადმოაქვთ ბერძნული ἢ ფსλή (ლექსემა, რომელიც თავისთავად γένος-ისა და εἶθνος-ის სინონიმია (род, колена, племя, фила, вообще класс, род):

Συλογηθήσονται ἐν σοῦ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς (დაბ. 12,3) — იკურთხობიან შენდამი ყოველნი ტომნი ქუეყანისანი (გამოსლავათა) ἐκ τῆς φυλῆς... — იყო ვინმე ტომისაგან ლევისა, ტომისაგან დანისა (ლევიტ. 24,11); πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς (მ. 24,30) — ყოველნი ტომნი ქუეყანისანი... და სხვ.

თუმცა აქაც, ძალიან იშვიათად, მაგრამ მაინც გვხვდება ἢ ფსλή-ს თესლით ან ნათესავით თარგმნის შემთხვევები: ἐκ πᾶσης φυλῆς (გამოცხ. 5,9) — ყოვლისაგანვე თესლისა, ἐκ τῆς φυλῆς Ἰουδα (გამოცხ. 5,5) — თესლისაგან იუდაისა, მაგრამ: ἐκ φυλῆς Βενιαμίν (ლ. 2,3) — ნათესავისაგან ბენიამენისა...

ჩვეულებრივ, ძვ. ქართველი მთარგმნელები მკაცრად განარჩევენ და მკვეთრ დიფერენცირებას ახდენენ ამ ორი ბერძნული ლექსემის, ერთმანეთის ნაწილობრივი სინონიმების — γένος-ისა და ფსλή-ს მნიშვნელობისა და, როგორც მოსალოდნელი იყო, γένος-ს უფრო ფართო მნიშვნელობის ლექსემით ნათესავით (род) თარგმანი, ხოლო ფსλή-ს უფრო ვიწრო მნიშვნელობის — ტომით (колена). ნათესავ ტერმინის ტომთან მიმართებით გარემემცველობით შენაარსი საბას სიტყვის კონაში კარგადაა გამოკვეთილი ტომ სიტყვის სტატიაში: „რამეთუ ოდეს ითქვას ნათესავი, რომლისა ნათესავისაგანცა ვიტყვით — ისრაელისა; შემდგომად ვიტყვით: რომლისა ტომისაგან? — ვიტყვიან რუბენის ტომისაგან, გინა ლევისა, გინა სხვათა. რამეთუ ერთი ნათესავი განიყოფების ტომ-ტომად, ხოლო ტომი განიყოფების სახლ-სახლად და სახლი განიყოფების კაცად-კაცად“.

ამ ცნება-ტერმინებთან მიმართებით ყურადღებას იპყრობს აგრეთვე ტერმინი ერი, რომელიც წმ. წერილის თარგმანებში ორი ბერძნული ლექსემის — ὁ λαός-ისა (народ, люди, толпа, полчище) და ὁ ὄχλος-ის (чернь, народ, толпа, вообще множество, скопище, сборище) შესატყვისად გვხვდება. ისინი ერთმანეთის მნიშვნელობებს ნაწილობრივ ფარავენ, თუმცა ὄχλος-ს უფრო ხშირად „ბრბოს“, „ამბოხის“ მნიშვნელობა აქვს (იგი კრებულისთაც არის იშვიათად თარგმნილი (იხ. ლ. 5,29). რაც შეეხება ლექსემა λαός-ს, იგი უფრო ხშირად გვხვდება ისეთ შესიტყვებაში, როგორიცაა ὁ λαός τοῦ θεοῦ, ლ. თო, ასეთ, ლ. მოს, ლ. თო („ერი ღვთისა, მისი, ჩემი, შენი“). სადაც ყველა შემთხვევაში ღვთის რჩეული ერი იგულისხმება, კონკრეტულად კი ისრაელის ერი, იუდეველნი: ποιμανεῖ τὸν λαὸν μου, τὸν Ἰσραήλ (მ. 2,6) — რამეთუ შენგან გამოვიდეს მთავარი, რომელმან დამწყოსს ერი ჩემი, ისრაელი; Ἰησοῦν αὐτὸς γὰρ σῶσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ πάντων ἀμαρτιῶν αὐτῶν (მ. 1,21) — და უწოდებდა სახელი მისი იესუ, რამეთუ იქნეს ერი თვისი ცოდვათა მათთაგან; Ἐποίησεν λῦτρον τὸν λαὸν αὐτοῦ (ლ. 1,68) — კურთხეულ არს უფალი ღმერთი ისრაელისა რამეთუ... უქნადა ერისა თვისისა; λαὸς σοῦ Ἰσραήλ (ლ. 2,32) — ერისა შენისა ის

რავლისა; ὅτι ἐπεσκέφατο ὁ Θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ (ლ. 7,16) — რამეთუ მოხედნა ღმერთმან **ერსა თჳსსა**.

ამგვარად, **ლად** ღვთის **რჩეული ერის, ისრაელის** აღსანიშნავად იხმარება (ისეთ ნეიტრალურ კონტექსტებშიც, როგორცაა: და შეკრიბნა ყოველნი მღვდელთმოდღუარნი **ერისანი** ჰეროდე (მ. 2,4) — იგულისხმება **ისრაელისანი**).

ერთსა და იმავე კონტექსტში ხშირად დაპირისპირებულია **ლად** (როგორც **ისრაელის** ხალხი) და **მინ** (როგორც წარმართნი, კერპთაყვანისმცემელნი). ქართველი მთარგმნელებიც შესაბამისად უპირისპირებენ **წარმართსა** და **ერს**: εὐφρασθητε, ἔθνη, μετὰ τὸν λαὸν αὐτοῦ (რომ. 15,10) — იხარებდით **წარმართნი ერისა** თანა მისისა; ἵγατι ἑφρουαξαν ἔθνη καὶ λαοὶ ἑμελέτησαν κενὰ — რად აღიძრნეს **წარმართნი და ერმან** იზრახა ცუდი? (საქ. 4,25) ასევე: ნათელი გამობრწინებულ წარმართთა ზედა და დიდებულ **ერისა შენისა** ისრაელისა (ლ. 2,32)...

თუმცა **ლად**-ს შეიძლება, ჩვეულებრივ, „ხალხის“ მნიშვნელობაც ჰქონდეს, და ასეთ შემთხვევაშიც მისი შესატყვისი ძველ ქართულ თარგმანებში ლექსება **ერია**:

ლად ἔστι μοι πολλὸς ἔν τῇ πόλει (საქ. 18,10) — ერი მრავალი არს ჩემდა ქალაქსა ამას შინა; ἐπὰνθῆ γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου (მ. 13,15) — განზრქნა გული **ერისა** ამის (იგივეა. საქ. 28,27); Τὸ πλῆθος ἦν τὸν λαὸν προσεχόμενον (ლ. 1,10) — ყოველი სიმრავლე **ერი**-სა ილოცვიდა;

Ἰνα μὴ θέρσῃς γένεται ἔν τῷ λαῷ (მ. 26, 5) — რადთა არა შერთი იყოს **ერსა შორის**; ὁ **ლად** προσδοκῶν τὸν ζαχαρίαν (ლ. 1,2) — და დგა ერი იგი და ელოდა ზაქარიას (იხ. ასევე მრკ. 14,2; ლ. 22,2; 20; 19; საქ. 5,266 და სხვ.).

როგორც ვთქვით, ὁ **ლად**-ის მეორე მნიშვნელობის — ზოგადად, „ხალხი, კრებული“, სინონიმა ὁ ὄχλος, რომელსაც ქართულ თარგმანებში იგივე ერი შესატყვისება: ἀκούσαντες οἱ ὄχλοι (მ. 14,13) — ვითარცა ესმა **ერსა** მას; ἑφοβήθη τὸν ὄχλος (მ. 14,5) — ეშინოდა **ერისა** მის; παροστήθισον αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ (მ. 15,30) — მოუვლა მათ **ერი** მრავალი; ἦκοιςθισαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ (მ. 4,25) — და მისდევდა მას **ერი** მრავალი...

საინტერესოა, რომ მოსეს ხუთწიგნეულში ლექსება ὄχλος მხოლოდ ერთხელაა დადასტურებული: ἐξῆλθεν ἔν ὄχλοι βαρεῖ (რიცხ. 20,20) — **ერთთა** მრავლითა. ძველი აღთქმის წიგნებში (დანეელი, იერემია, ეზრა) ეს სიტყვა შედარებით იშვიათად გვხვდება და ყველგან ზოგადად „ხალხის“ მნიშვნელობით.

ამგვარად, გასაგებია, თუ რატომ მიიღო ὁ **ლად** ლექსემის (ხალხის) ქართულმა შესატყვისმა — **ერი** (რომელიც ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებში კონტექსტების აბსოლუტურ უმრავლესობაში ძირითადად ღვთის **რჩეულ ერს** (ისრაელს) ნიშნავდა, ის მნიშვნელობა, რომელიც მას დღესაც დამკვიდრებული და რომელიც დაკავშირებულია გენეტიკურად და ეთნოკურად ერთი წარმოშობის, ერთი ენისა და რწმენის, ერთი კულტურული ერთიანობის მქონე ხალხის გაგებასთან.

გელათის კატენებიანი ბიბლიის ერთ-ერთ სქოლიოში ავტორის მიუთითებლად (ამიტომ ვფიქრობთ, რომ შესაძლებელია, ეს შენიშვნა ქართველ მთარგმნელ-რედაქტორს ეკუთვნოდეს) გაკეთებულია შენიშვნა, რომელშიც

მოცემულია ცდა **ტომისა** და **ერის** ურთიერთმიმართების გარკვევისა. ეს შენიშვნა ეხება „რიცხვა“ წიგნის შემდეგ კონტექსტს: „ეს სახელები ძეთა გეტსონისთა და ტომთა მათთა და **ერობისა** მისისა (რიცხ. 3; 18, A1108, ფ. 38r); შენიშვნა: „შესწავებულ იყავნ, ვითარმედ **ტომი** უმეტეს გარემემცველობით არს უფროდს, ვიდრე სახელი **ერისა**, ვიდრემდის იყოს **ტომობა**, ვიდრემე გეტსონისი სახელად, ხოლო მისგან შთამოსლვა — ერთად, უბრძანებს აქა ერსა“ (A1108, ფ. 38r). ამ შენიშვნაში საინტერესო ისაა, რომ **ერი** აქ გაგებულია არა როგორც ზოგადად „ხალხი“, „კრებული“, არამედ სწორედ მისი ახალი, თანამედროვე მნიშვნელობით, **ტომი** კი მისი შემცველია.

ამგვარად, ძველი ქართველი მთარგმნელების ცნობიერებაში ნათესავი (γένος) გარემემცველია ტომისა (φυλή); **ერი** (λαός) — ზოგადი სახელია „ხალხისა“, „ადამიანთა კრებულისა“, კონკრეტულად კი **ღვთის რჩეულ ერს** (ისრაელს) მიემართება. გელათის ბიბლიაში **ერის** მნიშვნელობა დავიწროვებულია და კონკრეტიზაციის მიმართულებით უფრო ფართო — **ტომის** გვარეობითი ცნების სახეს წარმოადგენს.

ერს ჰქონდა უფრო ვიწრო კონკრეტული ტერმინოლოგიური მნიშვნელობაც στρατεύματα — ჯარისა (სამხედრო ერისა, ლაშქრისა), και πέμψατε τα στρατεύματα αυτών (მ. 22,7) — ხოლო მეუფე იგი განრისხდა და მოავლინა **ერი** თუსი და მოსრნა კაცისმკვლელნი იგი.

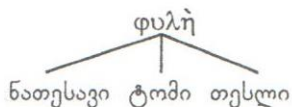
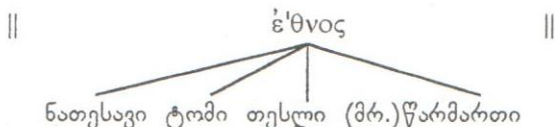
ყოფითს ენაში **ერი** საზოგადოდ ხალხს, საზოგადოებას, ადამიანთა კრებულს აღნიშნავდა, **დარბაზის ერი** — მაღალ საზოგადოებას, **წვრილი ერი** — გლეხობას (იხ. მატთანე ქართლისად).

არაბული სიტყვა **ხალხი** (მდაბრიონი) ამ მნიშვნელობით საკმაოდ გვიან ჩანს შემოსული. საბასთან იგი არ არის დადასტურებული. იგი გვხვდება XVIII ს-ის სიგელ-გუჯრებში, კერძოდ, ერეკლე II 1791 წლის ერთ-ერთ საბუთში — „განწესებანი საქართველოს მეფის ირაკლისა ძეთა თუსთათუს“, „ღმერთმან თუ ქნას, მძლავრის მტრის შიშობა რომ იქნება, დასახიზნავად ახლო სოფლების ხიზანი და **ხალხი** შევა (სამართლ. ძეგლ. ტ. II, გვ. 512). ასევე, გვხვდება ერეკლე მეფისავე „თხოვნაში“ ეკატერინე II-ისადმი: „რათა უჭკუოს ბაქარის შვილს უმეცარი **ხალხი** არ აჰყვეს (იქვე, გვ. 455, 1782 წ.). სხვა კონტექსტებშიც: დაბალნი **ხალხნი** (გვ. 541), სოფლის **ხალხი** (გვ. 581)... ყველა ეს მოწმობა XVIII-XIX საუკუნეს მიეკუთვნება (1804 წლის გიორგი XII-ის საბუთი) და, როგორც ვხედავთ, ამ ლექსემას (**ხალხი**) გლეხობის, დაბალი წრის, პლებსის (чернь) მნიშვნელობა აქვს.

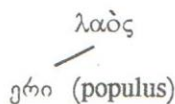
დღეს მას გაფართოებული აქვს მნიშვნელობა და აღნიშნავს ზოგადად ადამიანთა კრებულს (populus, народ), მაშინ, როდესაც ლექსემა **ერი**, რომელიც ძველ ქართულში ითავსებდა ამ მნიშვნელობას (საბა, „მსოფლიო კაცი“, რაც ზოგ გამოთქმაში დღესაც შერჩა: „ერი და ბერი“), როგორც ითქვა, გამოხატავს მყარ ერთობას, რომელიც ენის, ტერიტორიის (მამულის), კულტურის (სარწმუნოების) ერთიანობის საფუძველზეა ჩამოყალიბებული.

ამგვარად, ძველიდან ახალი ქართულისაკენ ტერმინების — ნათესავი, **ტომი**, **ერი** მნიშვნელობები შესაბამის ბერძნულ ტერმინებთან მიმართებით შემდეგნაირად შეიძლება გამოიხატოს:

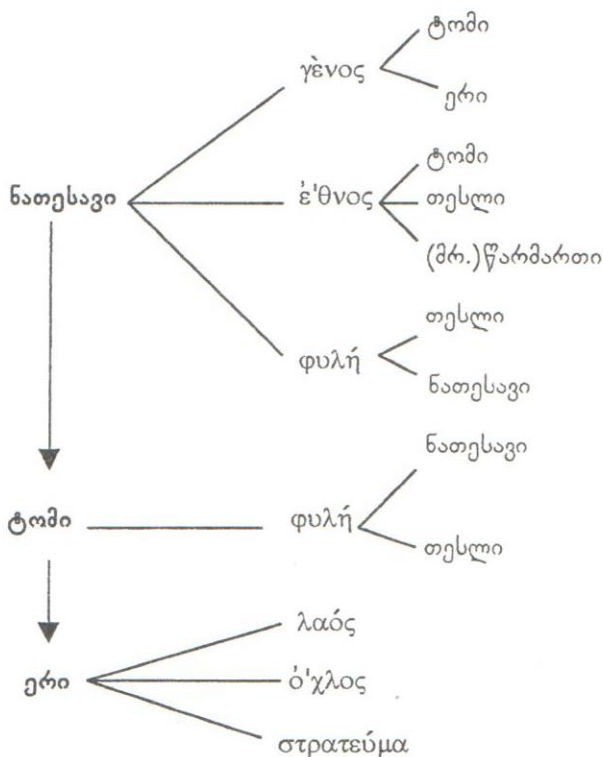
I



II



III



Damana Melikishvili

**Towards the Meaning of the Terms 'natesavi', 'tomi', 'eri' in the Old Georgian
Translations of the Holy Writ**

Summary

The work discusses the use of the terms meaning people, tribe, nation in Old Georgian influenced by the translations of the Holy Writ into Georgian.

ოთხარ მიქიაშვილი

ჭაობ-ის ეტიმოლოგიისათვის¹

ჭაობ- სიტყვის ფუძეში **-ობ** სუფიქსის გამოყოფის შემდეგ თითქოს ძირად რჩება **ჭა-**, მაგრამ მისგან **ჭაობ-** ფუძის მომდინარეობა არადაამაჯერებელი ჩანს.

ვფიქრობთ, საკითხის გარკვევისათვის გასაღებს იძლევა რაჭულ კილოში არსებული **ჭარ-** მარტივი ფუძე და მისგან ნაწარმოები **ჭარ-ოფი** (**←**ჭარ-ობ-ი) **ჭაობის** მნიშვნელობით.

ჭარ-ი რაჭულში ნიშნავს „დაბალ, ნოტიო ადგილს, ჭენჭეს“ (1). ქვემო რაჭულში მას კიდევ ერთი მნიშვნელობა აქვს. აქ **ჭარი** ჰქვია წყლით საფარული გუბურასაც, რომელიც მსხვილფეხა ცხოველის ნაფეხურში წვიმის წყლის დაგროვების (ჩადგომის) შედეგად წარმოიქმნება. ბაყაყს, რომელიც ამ გუბურაში ახალ ნაწვიმარზე ჩნდება, **ჭარის** ბაყაყს ეძახიან. როცა წვიმის შემდეგ მზე დააცხუნებს და მცენარე „მოიწყენს“ (მაგალითად, ახლადამოსულ სიმინდს ფოთლები შეუჭკნება), იტყვიან მზემ მცენარე **მოჭარათ**. **ჭარ-**ძირს (აღნიშნულთან ახლომდგომი მნიშვნელობით) იცნობს საბაც. „სიტყვის კონაში“ **ჭარი** განმარტებულია, როგორც **ჭარო**. **ჭაროს** შესახებ კი ნათქვამია: „ჭარო — ქორსა ჰგავს, ხეზე ჯდების, თევზს ამოიტაცებს წყლით (ხაზ-გასმა ჩვენია ო.მ.) და სჭამს (2). ლეჩხუმურში **ჭარო-**ს ერთ-ერთი მნიშვნელობაა „ნოტიო ადგილი“ (1).

ჩვენი აზრით, **ჭარ-** როგორც ბგერობრივ, ისე სემანტიკურად **წყალ-**ძირს უნდა უკავშირდებოდეს. როგორც ვნახეთ, ზემოთდასახელებული სიტყვები: **ჭარი**, **ჭარო** აშკარად **წყალს** უკავშირდებიან შინაარსით. რაც შეეხება მათ შორის ფონეტიკურ კავშირს, ცნობილია, რომ **წყალ-** ძირში უმეორეულია: **წყალ-** ← **წალ-**.

წ და **ჭ** ბგერათა ურთიერთშესატყვისობა ქართველურ ენებში საყოველთაოდაა ცნობილი (შდრ. ქართ. წნელი, მეგრ. ჭინუ; ქართ. წითელი, მეგრ. ჭითა; ქართ. წერა, მეგრ. ჭარუა...).

აღბათ, სავსებით ბუნებრივია, რომ „კოლხურში გვაქვს **ჭარ-** მარტივი ფუძის ფონეტიკური ვარიანტი **ჭორ-**, რომელიც საფუძვლად უდევს **ჭოროფა** სიტყვას. ეს უკანასკნელი კი ისევეა ნაწარმოები, როგორც მეგრული **გოლოფა** (გვალვა) და „ხშირ ავდრებს“ ნიშნავს (3, გვ.182).

გამოთქმულია მოსაზრება, რომ **ჭორ-** ფუძე შენახული უნდა იყოს მდინარე **ჭორაობის** სახელწოდებაშიც (5, გვ.117).

ზემოთქმულიდან გამომდინარე შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ **ჭაობ-** (დიალექტ. **ჭარ-ოფი**) ლექსემას საფუძვლად უდევს **ჭარ-** მარტივი ძირი. ასეთ ვარაუდს მხარს უჭერს ენაში არსებული, ფუძის გაორკეცებით ნაწარმოები **ჭანჭრობიც**. **ჭანჭრობისათვის** ამოსავალი ჩანს **ჭარ-ჭარ-ობ-ი**. ტრანსფორმაციის პირველ საფეხურზე რედუქციის შედეგად გვექნებოდა **ჭარ-ჭ(ა)რობი**, შემდეგ კი რეგრესული დისიმილაციით (რ-რ→ნ-რ) მივიღებდით

¹ წაკითხულია „ქუთაისური საუბრების“ III სიმპოზიუმზე (რედაქტ.).

ჭანჭრობა- ფორმას.

ქართულში **წ** თანხმოვნისანი სავარტულო **წარ**- ძირის პარალელურად **ჭ** თანხმოვნისანი **ჭარ**-ის (ჭარი, ჭარო) არსებობა **წყალთან** დაკავშირებული მნიშვნელობით ხომ არ მიუთითებს იმაზე, რომ დაპირისპირება **წ-ჭ** შეიძლება იყოს ყოფილიყო საკუთრივ ქართულშიც და არა მანცდამაინც ქართველურ ენათა შორის, მაგ. **წ** ქართულში, **ჭ** კი — ერთ-ერთ ქართველურში. ამ ვარაუდს ის გარემოებაც უჭერს მხარს, **ჭარ**- ფორმაში არ გვაქვს არც **ჭკ** კომპლექსი და არც **ჭორ**-, რაც მოსალოდნელი იყო, თუ **ჭარ**-ს, მაგალითად, ზანურთან მომდინარედ მივიჩნევდით (მეორეს მხრივ, სწორედ აღნიშნულ გარემოებათა გამო, არაა გამორიცხული, რომ **ჭარ**- ძირი სვანურიდან მომდინარეობდეს).

საინტერესოა, რომ ჭაობისანი ადგილის აღსანიშნავად რაჭულში გვხვდება **ჭარ**- ძირის მქდერთანხმოვნისანი ვარიანტიც: ჯარ-ოვ (←ჭარ-ოვ).

დამოწმებული ლიტერატურა

1. ქართულ-კილო-თქმათა სიტყვის კონა, შემდგენელი ალ.ლონტი, მეორე გამოცემა, თბ., 1984.
2. სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა, თბ., 1949.
3. არნ.ჩიქობავა, ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, თბ., 1938.
4. არნ.ჩიქობავა, სახელის ფუძის უძველესი აგებულება ქართველურ ენებში, თბ., 1942.
5. გ.თოფურია, **წყალ**- ფუძის შესატყვისობებისათვის ზანურში, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, თბ., 1971, №2.

Otar Mikiashvili

On the Etymology of the word **ჭაობ**-

Summary

In the article the word **ჭაობ** is connected etymologically with the dialectal **ჭაროვ** (←**ჭარობ**) form derived from the **ჭარ** root. **ჭარ**- is considered a phonetic variant of **ყარ** (=ყალ-) simple stem.

In the Rachan dialect **ჭარი** signifies 'low, damp locality' which is the same as 'swamp' (marsh).

ოთარ მიქიაშვილი

„ნარევი“ დიალექტის ჩამოყალიბებისათვის
უცხოენოვან გარემოში

ამჟამად სოჭის რაიონში (დიდი სოჭი) მცხოვრები ქართველები იმ ქართველთა შთამომავლები არიან, რომლებიც დასავლეთ საქართველოში არსებული უკიდურესი მცირემიწიანობის გამო გადასახლდნენ შავი ზღვის სანაპირო ტერიტორიებზე კავკასიის ომისა და მუჰაჯირობის შემდეგ (ვრცლად იხ. მიქიაშვილი, 1994).

ძთავრობის მრავალწლიანმა მცდელობამ, აეთვისებინა მუჰაჯირობის შედეგად დაცარიელებული შავიზღვისპირეთი მხოლოდ ცენტრალური რუსეთიდან ჩამოსახლებულთა მეშვეობით, კრახი განიცადა. გადაწყდა: უპირატესობა მიენიჭებინათ რუსი მოსახლეობისათვის, მაგრამ უარი არ ეთქვათ ქრისტიან ამიერკავკასიელთათვის, დასახლებულიყვნენ აღნიშნულ მიწებზე, რადგან ისინი შეგუებულნი იყვნენ აქაურ კლიმატურ პირობებს და ძალუძდათ მხარის აღორძინება. სოჭში ქართველების გადასახლება დაწყებულია 1875 წელს („დროება“, 1975, გვ.2). ქართველები სახლდებოდნენ სოჭის მიდამოებში (სოჭი, პლასტუნკა, მამიკა, ნოვაია ზარია). მათ დიდი როლი შეასრულეს სოჭის და მისი შემოგარენის აღდგენა-აღორძინებაში.

1887 წ. ქართველებს თავიანთი ხარჯით ხის ეკლესია აუგიათ და უკუერთებიათ, 1897 წლისათვის კი წმინდა ნინოს სახელზე აგებულ ამ ეკლესიას ქართველი მღვდელიც ჰყავს.

სოჭში გადასახლებულან: **ლეჩხუმლები** — ალპანიდან, აჭარიდან (სოფელია ლეჩხუმში), ორხვიდან, დერჩიდან, ორბელიდან, ნასპერიდან, ლაჯანიდან, ზოგიშიდან; **იმერლები** — ოკრიბიდან, საირმიდან; **რაჭველები** — დებიდან, ჭვემო რაჭიდან (ზნაკვა, ქედის უბანი); **მეგრელები** — ზუგდიდის მაზრიდან, სენაკიდან.

1921-22 სასწავლო წელს სოჭში დაარსდა ქართული სკოლა, რომელსაც სათავეში ჩაუდგა ოლღა წითლიძე. არსებობს ცნობა, რომ პლასტუნკაში დაწყებითი სკოლა ჯერ კიდევ მეფის ხელისუფლების დროს გაუხსნია ქრისტეფორე მიქაუტაძეს (ჭინჭარაული, 1989, 15.II). 1921 წელს გახსნილი სკოლა სახელმწიფომ მხოლოდ 1925 წელს აიყვანა აღრიცხვაზე, 1941 წელს კი იგი შეიღწეულად აქციეს და ქალაქიდან პლასტუნკაში აიტანეს. აქ სკოლამ 1969 წლამდე იარსება. ამ წელს შშობლების მოთხოვნით იგი გადაკეთდა რუსულ სკოლად, სადაც ქართველი ბავშვები სურვილის მიხედვით სწავლობენ ქართულ ენას, როგორც საგანს.

სწორედ შეიღწეულად გადაკეთებამ და პლასტუნკაში გადატანამ განაპირობა სკოლის სიკვდილი. იგი მოსწყდა ქართულ მოსახლეობას, შეიღწეული კი გზას უღობავდა ქართველ ახალგაზრდობას უმაღლესი განათლებისაკენ. საქართველოს მაშინდელმა ხელისუფლებამაც არაფერი იღონა სოჭის ქართული სკოლის გადასარჩენად და ისიც დაიხურა (რუსულ სკოლად იქცა).

1922 წელს იმავე ოლღა წითლიძის ინიციატივით სოჭში ჩამოყალიბდა ქართველ სცენისმოყვარეთა წრე, რომელიც შემდეგ ქართულ სახალხო თეატ-

რად გადაკეთდა. იგი ასრულებდა როგორც სახალხო, ისე სახელმწიფო თეატრის მოვალეობას. ქართული თეატრი ბირველი და ერთადერთი იყო ამ მხარეში. ქართული თეატრი კულტურის მძლავრ კერად იქცა. მის სპექტაკლებს ესწრებოდნენ რუსებიც, უკრაინელებიც, სომხებიც, ბერძნებიც. მალე ქართულ თეატრთან ჩამოყალიბდა სომეხ, უკრაინელ და ბერძენ სცენისმოყვარეთა წრეებიც, შემდეგ კი ეს წრეები ქართულ თეატრთან ერთად გადაკეთდა ეროვნულ უმცირესობათა კლუბად („კლუბ ნაცემნოვ“).

1990 წლიდან სოჭში არსებობს ქართული სათვისტომო, შეიქმნა ქართული კულტურის ცენტრი „ივერია“. ფუნქციონირებს ქართული ენისა და წერა-კითხვის შემსწავლელი კურსები. გამოდის გაზეთი „სოჭის ივერია“.

1968 წელს სოჭის რაიონში ცხოვრობდა 3476 ქართველი, 1982 წელს — 4200, დღეისათვის იქ 6000-მდე ჩვენი თანამემამულე ცხოვრობს (ლტოლვილთა გარეშე).

სოჭელ ქართველთა მეტყველების შესწავლამ გვიჩვენა, რომ საუკუნეზე მეტი ხნის მანძილზე იგი ვითარდებოდა და ვითარდება ლეჩხუმურის, იმერულისა და რაჭულისათვის დამახასიათებელ დიალექტურ თავისებურებათა განზოგადების, ამ დიალექტურ ერთეულთა შემდგომი ურთიერთდაახლოების გზით, რასაც შედეგად მოჰყვა ის, რომ დღეს სოჭელ ქართველთა მეტყველება არის არსებითად ერთიანი დასავლურქართული დიალექტური მეტყველება, რომელიც ინტონაციური ელფერით, რიგი გრამატიკულ-ლექსიკური თავისებურებებით, უპირველეს ყოვლისა, ლეჩხუმურს მოგვაგონებს.

განსაკუთრებით ხაზგასასმელია ლეჩხუმურის ინტონაცია.

აღნიშნული ვითარება — დასავლურ-ქართულ დიალექტურ მოვლენათა კონსერვაცია და აქაურ ქართველთა მეტყველების კონსოლიდაცია — მნიშვნელოვანწილად იმანაც განაპირობა, რომ იგი მოწყვეტილი იყო ცოცხალ ქართულ მეტყველებას და მთელი საუკუნის მანძილზე ვითარდებოდა რუსულ გარემოცვაში.

ამავე დროს არაერთი დიალექტური თავისებურება ჯერაც არ ქცეულა აქაურ ქართველთა ერთიანი მეტყველების კუთვნილებად და, ძირითადად, წარმოშობით ლეჩხუმელთა, იმერელთა თუ რაჭველთა (ქვემორაჭველთა ან ლეხელთა) მეტყველებაში გვხვდება.

ასე მაგალითად:

ლეჩხუმელთა მეტყველებაში: 1. ნ ბგერას ენაცვლება **ლ** სიტყვებში: დამელიშნა, ლეფსვერიძე... 2. ხშირია ზმნათა **ხ**-პრეფიქსიანი ფორმების ხმარება: ხონდა, წამოხვა, ხავს... 3. იხმარება **ამდონი, იმდონი, იმდონეთე, ბრევილი** ნაცვალსახელები, აგრეთვე ზმნისართი **დანაბოლოს**. 4. დაცულია ლეჩხუმურისათვის სპეციფიკური ინტონაცია კითხვითი წინადადებისა, როცა იგი არ შეიცავს კითხვითს სიტყვას — მახვილი მოუღის ბოლოდან მესამე მარცვალს, უკანასკნელი მარცვლის ხმოვანი კი ოღნავ გრძელია: სოჩაში მი'დიხარ? ვერ ნახე ჭიჭიკო სო'ფელში?

იმერელთა მეტყველებაში: 1. დასტურდება **რამდი** ზმნისართის ხმარება: რამდი ჯარში წვეილოდი. ომში რამდი წვეილოდი... 2. ხშირად იხმარება **ვაჭუმთ, გვაჭუმთ, გვასუმდა** ფორმები. 3. კავშირებითს მეორეში **-ე** სუფიქსის ნაცვლად ვლინდება **-ო:** მევიდოს, გეიქცოს... 4. ობიექტის მრავლობითობის აღსანიშნავად **-ყე** ნაწილაკს ზოგჯერ ენაცვლება **-ყენ, -კენ, -კე** ვარიანტები.

ქვემორაჭველთა მეტყველებაში: დაცულია რაჭულისათვის დამახასიათებლად მიჩნეული ინტონაცია კითხვითი წინადადებისა, რომელშიც არაა კითხვითი სიტყვა. მახვილი წინადადების ჩამკეტი სიტყვის ბოლოდან მეორე მარცვალზეა: ბაზარში მოდი'ხარ? არ იყო ვაშლი ბაზარში?

სავანგებო ყურადღებას იმსახურებს აქაურ **ღებელთა** მეტყველება, რომელიც მთარაჭულის არსებითად ყველა თავისებურებას ინარჩუნებს.

კერძოდ: დასტურდება: 1. -**ი** ბოლოსართით ნაწარმოები ფორმები ნამყოფი უწყვეტლის, მყოფადისა და ხოლმეობითის მნიშვნელობით: ვმარგლიდი, გამევიგონიო, რას გააგონი? დავბარიდი... 2. სუბიექტის მრავლობითობის -**ან** სუფიქსის -**ენ** სუფიქსით შეცვლა არ ხდება. გვაქვს: ნაძახურან, ჩამოსულან, გაქცეულან... 3. იხმარება III კავშირებითის ფორმები: რო **მცოდნოდეს**, თავში უნდა **მეგრტყეს**... თუმც **ყოფილიყოს** მისი შვილი... 4. **ჰყოლია** ზმნას ზოგჯერ ენაცვლება **ჰქონია**: ჯოგები **ჰქონია** დაყენებული, იქ **ჰქონიათ** საქონელი დაბმული... 5. გავრცელებულია **ამდენეთა, იმდენეთა, მაგდენეთა** ფორმები. 6. დადასტურდა **რომელი** ნაცვალსახელის ხმარება მიმართებითი ნაცვალსახელის მნიშვნელობით (ც-ს გარეშე): **რომელი** ფანჯრიდან გავაო, შენი იყოსო... 7. გამოვლინდა -**მცა** ნაწილაკის ხმარების შემთხვევა ზმნის კავშირებითში დასმით, როგორც ეს საშუალ ქართულს ახასიათებდა: **თუმც ყოფილიყოს** მისი შვილი, კაიშნა გაწერავდნენ... 8. სხვისი ნათქვამის **ო** ნაწილაკის წინ ხშირად იხმარება ნართაული -**ა**: ჩაგბარდებითაო, თქვენაო მოგაგებით ადგილიო...

ღებურის თავისებურებათა მატარებელი სულ ოთხი კაცი ცხოვრობდა სოჭში — ძმები გავაშელები (გავაშელიშვილები||გავაშელიაშვილები||გავაშელიძეები). ოთხზე ძმა მათი მეტყველების ჩაწერის მომენტში 75 წელს იყო გადაცილებული. მათს მეტყველებაში ღებურით (მთარაჭულის) თავისებურებათა თითქმის უცვლელად შემონახვა, ვფიქრობთ, განპირობებული უნდა იყოს შემდეგი მიზეზით: ოთხივე მათგანმა ცხოვრების ძირითადი ნაწილი (17-18 წლის ასაკიდან) სოჭის გარეთ გაატარა: მონაწილეობდნენ 1905-1907 წლების რევოლუციაში, იყვნენ გადასახლებულნი, იბრძოდნენ სამოქალაქო და მეორე მსოფლიო ომებში. ამდენად მათს მეტყველებას თითქმის არ განუცდია იმ ფაქტორების ზემოქმედება, რომლებმაც განაპირობეს არსებითად ერთიანი დასავლურქართული დიალექტური მეტყველების ფორმირება სოჭის რაიონში. მათი „ღებური“ თითქმის ისეთად დარჩა, როგორიც შეითვისეს მშობლებისაგან ამ რეგიონში ქართული ენის დიალექტთა შერევის პროცესის აქტივიზაციამდე.

ეს ფაქტი იმაზედაც მიუთითებს, რომ სოჭელ ქართველთა მეტყველების დღევანდელი სახე სწორედ დიალექტთა შერევის შედეგია.

რიგი დიალექტური მოვლენებისა თანაბრად ახასიათებს აქაურ **ღეჩხუმელთა და იმერელთა** მეტყველებას და რამდენადმე განასხვავებს მათ რაჭველთა მეტყველებისაგან.

ფონეტიკურ მოვლენათაგან აღსანიშნავია ასიმილაციასთან დაკავშირებული თავისებურებები. ორივეს თანაბრად ახასიათებს ფორმები: **წეგვიყვანეს, დეგვიჭირეს, გადოუგდია, გარეიხთიენ**... ასევე: **ცოლიკოური, ყაროული, იქაური**... **დანგროული, დამწყროული, დამტროული**...

რედუქციის შედეგად ფუძიდან ამოიღება **ი** და **უ** ხმოვნები: **საჩ(ი)ხეში, მევი(ი)ტანე**... **პურ(უ)ტყეები, უბედ(უ)რობა, ბაფ(უ)ხალია** (←ბაბუხალია)...

ვი კომპლექსს ენაცვლება **უ** ხმოვანი: **წუმა, ღუნო, აგუხოვდენ, უწკუბე** (←ვისკუბე)...

ო ხმოვანი ჩანაცვლებულია **ვე** კომპლექსით: **მარტვე, იყვეს**. ჩვეულებრივია **შ**-ს გააფრიკატება: **იმაჩი, მაგაჩი, მოხარჩულია**... აგრეთვე **ღ** ბგერის გაუჩინარება **გარდა-, გარდმო-** პრეფერებში: **გარავჭრით, გარავყოლივართ, გარმოსულა, გარმოუყვანია**...

მორფოლოგიურ თავისებურებათაგან აღსანიშნავია ზმნათა წარმოება **-არიენ** მეშველი ზმნით: **მოდლიარიენ, ყოფილარიენ, ნაყურებლარიენ**...

სოჭში მცხოვრებ ღეჩხუმელთა და იმერელთა მეტყველების ასეთი ურთიერთ სიახლოვე გარკვეულწილად ეხმარება და ეთანხმება მეცნიერებაში გამო-

თქმულ მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ ლეჩხუმური უფრო იმერულის კილო-კავია, ვიდრე დამოუკიდებელი დიალექტი ქართული ენისა.

საერთო მოვლენათაგან უნდა აღინიშნოს დარგობრივი ლექსიკის სიმდი-დრე, ინოვაციური ხასიათის წარმონაქმნები (დასამარება, ჩახომბელება, ჩვენე-თი...) უკითხვითსიტყვო კითხვითი წინადადების მახვილისა და ინტონაციის სა-კითხში ერთდროულად ქვემოაჭულისა და ლეჩხუმურის თავისებურებათა გამო-ვლენა: არ მიგხედო?, მიდიხარ?..

დაფიქსირებულია ქართული მიკროტოპონიმები, რომლებითაც აღნიშნუ-ლია სოფლების (პლასტურკის, მაპაიკის) უბნები („უთხეები“), თავშესაყარი („საყარილობო“) ადგილები, ჭალები, ღელეები, ნაყანეები („ნაყანვარები“), „მიდ-ვრიანები“, სათიბები, ხეები, ბაღები, ტყიანი ადგილები. სულ 80-მდე ერთე-ული.

აღნიშნულ მეტყველებას გარკვეული ინტერესი ახლავს ფრაზეოლოგიზმე-ბის ხმარების თვალსაზრისითაც. ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ „ენობრივი ტექნიკის მხრივ ქართული იდიომები შესამჩნევი მოქნილობით ხასიათდება (თა-ყაიშვილი, 1961, გვ.125). სოჭელ ქართველთა მეტყველება ადასტურებს ამ დე-ბულებას. საქართველოში აღნუსხულ რიგ იდიომებს აქ ექებნება სინონიმური შესატყვისი: **აღამღვის (აღამისა და ევას) ხნის** (შდრ. აღამის ყამის, აღამის ხნის), **ენას არ უგვალავს** (შდრ. გრძელი ენა აქვს, ენაზე ჭალი არ მოედება), **თვალაპყიალას დასხმა** (თავბრუს დახვევა), **ღვთისფენის მჭამელი** (ქრისტეს ფენის მკვნიტელი), **თვალით არ გეცთება** (თვალით არ ეჩვენება)...

საინტერესო სურათს გვიჩვენებს აღნიშნული მეტყველების ურთიერთბა რუსულ ენასთან. განსაკუთრებით საინტერესოა რუსულიდან ნასესხები სიტყვე-ბის გრამატიკული ათვისება: რუსულში ოდენ მრავლობითში ხმარებადი ზოგი ლექსემა, რომლებიც მრავლობითის ნიშნებად **-и** და **-ы** სუფიქსებს დაირთავენ, ქართულ მეტყველებაში შემოდის მხოლოდობითის ფორმით (და, შესაბამისად, შინაარსითაც). მაგ.: რუსული Дрожжи და Шамагы აღიქმებიან ფუძეთანხმოვნთან სახელებად (მხოლოდობითი რიცხვისა) და მათსავით იბრუნვიან: დროყი, დროყმა, დროყს... შახმატი, შახმატმა, შახმატს... ასევე: ხლოფორთი (хлопоты). ამათსავე ბედს იზიარებს **-ий, -ий** სუფიქსებით დაბოლოებული ზედსართავებიც განმარ-ტობულ მსაზღვრელებად ხმარებისას: **სვეჟს** იყიდი, **ბეზდიმმა** იცის...

ქართულს არ გააჩნია გრამატიკული სქესის გატეგორია, ამიტომ რუსუ-ლიდან ატრიბუტული მსაზღვრელისა და საზღვრულის ერთად სესხებისას მსაზღვრელები ნებისმიერ საზღვრულთან ერთი და იგივე ფორმითაა წარმოლ-გენილი: **ვეჩნი** (вечная) კატორგა... **კრუტოი** (крутой) პავაროტი... **ფჩოლნი** (печ-линое) მალაკო...

ნასესხები მსაზღვრელები საზღვრულთან ერთად ბრუნებისას დასავლურ ქართულ დიალექტებში არსებულ ტენდენციას ავლენენ და თითქმის ყველა ბრუნვაში სახელობითის ფორმით არიან წარმოდგენილი: **ვეჩნი** კატორგამ; **გე-ნი** დელას, **რეგულიარნი** ვაისკაში...

ზოგჯერ აქაურ ქართველთა მეტყველებაში თავს იჩენს რუსულის გრა-მატიკული ნორმები. გვხვდება: **ქართველი** საჭმელი, **ქართველი** ადამიანობა... ამის მიზეზი ისაა, რომ რუსულში სულიერ და უსულო საგანთა მსაზღვრელები ფორმალურად არაა გარჩეული, **ქართველიც** და **ქართულიც** ერთნაირად აღი-ნიშნება (грузинский, грузинская).

გადმო- პრევერბის ნაცვლად გვხვდება **გადა-**: ბილეთს შენ გადაქცეპო. ეს იმიტომ, რუსულში სააქეთო და საიქეთო ორიენტაცია ზმნისწინებით არაა გარჩეული. ორსავე შემთხვევაში იხმარება **пере-**.

გვხვდება სინტაქსური კალკებიც: ჩვენთან **მაშინებზე** (на машинах) არ

დაქონდენ საჰმელი, **სანკებზე** (на санках) დაქონდენ; წვეილა **პრაგულკაზე** (на прогулку).

რუსულიდან ნასესხები სიტყვები მონაწილეობენ ქართულ სიტყვაწარმოებაში: პენია (← пена), ედია (← еда), ფერია (← печь). შღრ. დეღია (← დედა), კერია (← кера)... რუსულ სიტყვათაგან ნაწარმოებია ქართული სიტყვები: -ობა სუფიქსით: არენღობა, ტროიცობა, ფსინობა... სა- თავსართით: საპრობავათ, სა-ოფიქსებით: სამოდისკომი; სა-ე აფიქსებით: სავოტკე...

ნასესხებ სახელთაგან ქართული მორფოლოგიური ინვენტარით ხშირად წარმოება პირიანი ზმნებიც: გავაზამასკე, დაშტრაფეს, ვგრუზავთ, ვასტერიღოვკეფ, მიკამანდროს...

შეიძლება დავასკვნათ, რომ სოჭის რაიონში სრულდება დასავლურქართული „ნარევი“ დიალექტის ჩამოყალიბების პროცესი, რომელშიც მზარდი აქტიურობით მონაწილეობს რუსულ ენასთან სისტემატური კონტაქტირების ფაქტორი, ფაქტორი, რომელიც აღნიშნულ რეგიონში ქართული სკოლის არარსებობის პირობებში განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. მიქიაშვილი, 1994 — ოთარ მიქიაშვილი, სოჭელი ქართველები და მათი მეტყველება, თბ., 1994.
2. „ღროება“, 1875 — გაზეთი „ღროება“, 1875 წ., ქრისტეშობისთვე, №140.
3. ჭინჭარაული, 1989 — გოგი ჭინჭარაული, პლასტუნკაში ჩვენი თანამემამულეები ცხოვრობენ, გაზეთი „სახალხო განათლება“, 1989 წ., 15.II.
4. თაყაიშვილი, 1961 — არლი თაყაიშვილი, ქართული ფრაზეოლოგიის სათხები, თბ., 1961.

Otar Mikiashvili

**On the Formation of a "hybrid" Dialect in a
Foreign — language Environment**

Summary

After the end of the Caucasian war (1864) and as a result of Muhajirism on the Black Sea littoral from the Bsib up to Novorosiisk a vast territory got devastated. The Russian Qovernment decided to cultivate these lands with the help of the Christian population accustomed to the local conditions.

From 1875 on the Black Sea coast in the Sochi region there begins a migration of the Georgians (from Imereti, Lechkhumi, Racha, Samegrelo).

Isolated from the Georgian language, and the in Russian language environment, a century-old development in thus region caused the conservation of the Georgian dialectal phenomena and merging of the dialects.

At present the mentioned dialect is characterized with the richness of the field vocabulary and the tendency towards the formation of the innovative phenomena.

About 80 mycrotoponyms reflecting the life of the Georgian inhabitants have been registered.

The words borrowed from Russians get adapted with the Georgian language norms. There are cases of the influence of the Russian language grammar regularities on the georgian dialect.

It can be concluded that in that un the Sochi region the process of forming of a Georgian type "hybrid" ("mixed") dialect has been being completed, the process in which a factor of contacting of the mentioned dialect with the Russian language is growing force.

ენო ნაკანი

სამკურნალო მცენარეთა სახელწოდებისათვის
ქართველურ ენებში (ვირისტერფა)

სამედიცინო და სამკურნალო მცენარეების შესახებ ქართულ თუ სხვა ენებზე გამოქვეყნებულ ლიტერატურაში სამკურნალო მცენარე — ვირისტერფა ხასიათდება შემდეგნაირად: ვირისტერფა (ლათ. *tussilago farfara*) მრავალწლიანი მცენარეა 10-15 სმ-ის სიმაღლის. აქვს მრგვალი არასწორად დაკბილული ფოთლები. მათი ზედა მხარე მუქი მწვანეა, ქვედა მხარე დაფარულია თეთრი ბუსუსებით, ყვავილები მუქი ყვითელია. გამოიყენება მედიცინაში თირკმელების, ფილტვების, ზემო სასუნთქი გზების დაავადების, შარდის ბუშტის ანთების, შეშუპების, ჩირქგროვების, თმისცვენის დროს. აქვს საღებუნეველი და ანთების საწინააღმდეგო მოქმედება (ოდიშარია, საბახტარიშვილი, 1993).

იოვანე ბაგრატიონი თავის „საბუნებისმეტყველო ლექსიკონში“ მიუთითებს: ვირისტერფა — ბალახი ესე გაიზრდების მსუქანთა ადგილთა ზედა და მდინარეთა გარეშო. ძირი აქვს თეთრი და ძაფებიანი. ფოთოლნი მსხვილნი და გურგალნი, კუთხეებით დაკბილულნი. ზემოკერძ მწუანე, ქვემოიდან თეთრი და რბილნი. ყვავილნი ყვითელნი და რთულნი, მცირედის სუნითა და გემოთი მოტკბონი. იკმევის სალბუნებულთა წამალთა შინა“ (ბაგრატიონი, 1985).

იმერეთში დასახელებულ მცენარეს იყენებენ წამლად ჭრილობისა და დამწვრისათვის: „ღვინოში მოხარშულს დამწვარზე ადებენ და შევლისო“, აგრეთვე სიმსივნის წინააღმდეგ.

სვანეთში მიაჩნიათ, რომ ვირისტერფა კურნავს თორმეტ დაავადებას, მისი ნახარში გამოიყენება ხველების, კუჭნაწლავის, ფილტვების, თირკმელების სამკურნალოდ. კარგია აგრეთვე მოტეხილობის საწინააღმდეგოდ. მტკივნეულ ადგილზე ადებენ ნახარში დასველებულ საფენებს.

სამეგრელოს მასალებშიც მკურნალობის დასახელებული მეთოდებია ფიქსირებული.

კვლევის შემდგომ ეტაპზე საქართველოს სხვა კუთხეებშიც მოვიძიეთ მასალებს ვირისტერფას სამკურნალო თვისებების შესახებ.

დასახელებული მცენარე ქართველურ ენათა დიალექტებში დასტურდება სხვადასხვა სახელწოდებით:

- ა) ქართული ენის ქვესისტემებში (მიკროსისტემებში) სალიტერატურო ქართულში დამკვიდრებული ფორმის მსგავსი სემანტიკური სტრუქტურით:
 - ქართლურში — ჯორის ქუსლა¹
 - ხევსურულში — ცხენისტერფა
 - ფშაურში — ტერფაბუარა
 - ერწო — დათვისტერფა
 - გარე კახურში, ზემო რაჭულში — ჯორისტერფა
 - რაჭულში — ჯორტაფა

¹ მასალა ამოკრებილია ამაყაშვილის ბოტანიკური ლექსიკონიდან; სხვა შემთხვევაში წყარო მითითებული იქნება.

ოკრიბულში — ჯორისფეხა||ჯორიფეხა
 ზემო იმერულში — ჯორიტაფა (ბ.წ), ჯორიფოლა (ქ.ძ)
 იმერულში — ჯორისტეფა (პ.გ)
 ლეჩხუმურში — ჯორტოფილა, ჯორტოფა,
 ჯორიტოფლა (მ.ა)

ბ) სალიტერატურო ქართულში: დადასტურებული ფორმისგან განსხვავებული სემანტიკური სტრუქტურით:

ქართლურში — პირბამბა, ხავერდა
 აჭარულში — გულბამბა, პირბამბა
 იმერულში — ბამბა ბალახი
 ზემო იმერულში — ბამბიპირა
 მოხეურში, მთიულურში — თეთრი ბუარა
 ფშაურში — ვირის ბუარა, თავყვითელა
 თელშურში — დათვთბუერა||დათვბუერაჲი
 გარე ქახურში — ტირიფი
 რაჭულში — ოფა

თუ ქართული ენის დიალექტების მონაცემებს ერთმანეთს შევადარებთ, აშკარაა, რომ დასახელებული სამკურნალო მცენარის სახელდება მოტივირებულია რამდენიმეგვარად:

ა) ფოთლის ფორმის მიხედვით (მიმსგავსებულია ჯორის ტერფს): ჯორის-ქუსლა, ჯორისფეხა, ჯორისტერფა, ჯორტაფა, ჯორიტაფა, ჯორიფოლა, ჯორტოფილა, ჯორტოფა, ჯორიტოფლა, ცხენისტერფა, დათვისტერფა, ტერფაბუარა;

ბ) ფოთლის აგებულების მიხედვით, კერძოდ, ფოთლის ქვედა ნაწილზე არსებული თეთრი ბუსუსების მიხედვით:

პირბამბა, გულბამბა, ბამბიპირა, ბამბა-ბალახი, თეთრი ბუარა, ხავერდა;

გ) მცენარის ყვავილის მიხედვით:
 თავყვითელა;

დ) გვაქვს კონტამინირებული ვარიანტი:
 ვირისბუარა, დათვთბუარა, ტერფა ბუარა;

ე) რიგ შემთხვევაში გამჭვირველი მოტივაცია არ ჩანს: ტირიფი, ოფა. არაიშვიათად, ზოგიერთ დიალექტში პარალელურად დასტურდება ორ ან მეტნიარად მოტივირებული ვარიანტი, მაგ.:

ა) ოკრიბულში გვერდიგვერდ გვხვდება ჯორიფეხა და ბამბაბალახი;

ბ) ზემო იმერულში — ჯორიტაფა, ჯორიფოლა და ბამბიპირა;

გ) ქართლურში — ჯორისქუსლა და პირბამბა, ხავერდა და ა.შ.

ს ვ ა ნ უ რ შ ი ვირისტერფას რამდენიმე ვარიანტი დასტურდება:

ა) სალიტერატურო ქართულისათვის ძირითადი მოტივაციის მსგავსი ვარიანტით. ჯორტეფაჲ, ჯარსტეფლაჲ (ა.ვ.), ჯორ-ტეფლაჲ (ა.ვ.), წელი ჭიშხ (დსი) — ზედმიწევნით: „ვირის ფეხი“;

ბ) ქართულის დიალექტებში არსებული მოტივაციის ანალოგიური ვარიანტით: დაშლუნ ბურღუი||დემღუნ ბურღუ (ა.ვ) — ზედმიწევნით: „დათვის ბუერა“;

გ) ქართულის დიალექტებში არსებული მოტივაციისაგან განსხვავებული ვარიანტით. მჭიშღურაოლ||მჭიშღურაოლ — ზედმიწევნით: „ჭიშღვარის მსგავსი, პატარა“ (ჭიშღვარი — ყველგარეული სიმინდის ფქვილისაგან დამცხვარი კვერი).

ზ ა ნ უ რ შ ი დასტურდება: ხოსქარი, აქ მოტივაცია ჩვენთვის ჯერჯერობით ნათელი არ არის.

აშკარაა, რომ სალიტერატურო ქართულში გაბატონებული სახელწოდება

— ვირისტერფა განხილვებით დგას. დიალექტებში ძირითადად გავრცელებულია ფოთლის ფორმით შეპირობებული მოტივაცია — **ჯორის ტერფა** და ფოთლის აგებულებით შეპირობებული მოტივაცია **ბამბაბალახი**. ეს უკანასკნელი არ ჩანს სვანურსა და ზანურში... საინტერესოა იმის აღნიშვნა, რომ ერთგვაროვანი მოტივაციით დასტურდება სვანური **დეშდუე ბურღუი** — ზედმიწევნით **დათვის ბუერა**, თუშური — **დათვთბუერა**, ფშაური — **ვირის ბუერა**.

ამჟამად, რომ საქართველოს მთის ზოლში გავრცელებულია ე.წ. „მომსგავსებით მოტივაცია“, რომელიც მთის მცენარე **ბუერასთან** არის დაკავშირებული, რაც თავისთავად მრავალ საინტერესო კითხვას ბადებს. დანარჩენ კუთხეებში ძირითადია **ჯორიფხა** და **პირბამბა**.

საინტერესოა სურათს იძლევა ქართველურ ენებში **ვირისტერფას** დასტურებული მოტივაციების შეპირობება სხვა ენების მონაცემებთან:

დიდოურში დასახელებულ მცენარეს ეწოდება **ბეჟიტ ლ'ებუ²** — ზედმიწევნით: „ბრიყვი, სულელი ბალახი“.

სომხურში ეწოდება **კრუნის პალო**.

რუსულში ფიქსირდება რამდენიმე ვარიანტი: **Мягь и мячежа** ზედმიწევნით: **დედა და დედინაცვალი**; **белокопытный** — ზედმიწევნით: **თეთრჩლიქა**; **копытный** — ზედმიწევნით: **ჩლიქა**.

ფრანგულში **pas d'âne** — ზედმიწევნით: **ვირის ნაბიჯი**.

ინგლისურში **colts foot** — **ვირის ნაბიჯი**, **foal foot** — **ჩოჩორის ნაბიჯი**.

ამგვარად, ქართველურ ენებში დადასტურებული ორი ძირითადი მოტივაციისაგან საკუთრივ ქართველური „ენობრივი ხედვის“ ამსახველია **პირბამბა** — მოტივაცია ფოთლის აგებულების მიხედვით...

მეორეგვარი მოტივაცია, რომელიც ფაქტურად სალიტერატურო ქართულშიცაა დამკვიდრებული **ჯორისტერფა|ვირისტერფა**, ქართველურის არამონათესავე ენებშიც გვხვდება...

დამოწმებული ლიტერატურა

1. მ.ა. — მ.ალავიძე, ლეჩხუმური ლექსიკონი, ქართველურ ენათა ლექსიკა I, პროფ. ვ.ბერიძის რედაქციით, თბ., 1938.
2. ბაგრატიონი, 1986 — ი.ბაგრატიონი, საბუნებისმეტყველო განმარტებითი ლექსიკონი, თბ., 1986.
3. ბ.გ. — პ.გაჩეჩილაძე, იმერული დიალექტის სალექსიკონო მასალა, თბ., 1976.
4. დსი, 1997 — ქუთაისის აკ.წერეთლის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტთან არსებული დიალექტოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის ფონდში დაცული მასალები, 1997 წ. აპრილი. კასეტა WD (სოფ. ლატალი).
5. ა.ვ. — ა.ჯონიან, მეგმარეში ი ბალხარე ყახნლე ხორავ, პეტ., 1917.
6. ა.მ. — ა.მყაშვილი, ბოტანიკური ლექსიკონი, თბ., 1991.

² ზეპირი მასალა მოგვაწოდა ნოდარ არღოტელმა.

7. ოდიშარია, საბახტარიშვილი, 1993 — თ.ოდიშარია, შ.საბახტარიშვილი, საქართველოს სამკურნალო მცენარეები და ფიტოთერაპიული მკურნალობა, თბ., 1993.
8. ქ.დ. — ქ.ძოწენიძე, ზემოიმერული ლექსიკონი, თბ., 1974.
9. ბ.წ. — ბ.წერეთელი, ზემოიმერული ლექსიკონი, ქართველურ ენათა ლექსიკონი I, პროფ. ვ.ბერიძის რედაქციით, თბ., 1938.

Nino Nakani

**On the Names of Herbs in Kartvelian Languages
(viristerpa 'coltsfoot')**

Summary

The principles of nomination of a coltsfoot have been compared in the work. The following groups have been identified: basic for the Kartvelian, borrowed, later formations, etc.

მერაბ ნაჭყებია

მიმართულებით ბრუნვაში დასმული სახელი
ადგილის გარემოებად კოლხურში

მიმართულებითი კოლხურში სალიტერატურო ქართულთან შედარებით განსხვავებული ბრუნვაა. ქართველოლოგიაში გაზიარებულია აზრი, რომ მეგრულ-ჭანურსა და ქართულს ერთგვარი სუფიქსები აქვთ ნანათესაობითარ ვითარებითი (resp. მიმართულებითი): -და > ა; მაგრამ დღეს ამ ერთგვარსუფიქსიან ფორმებს ფუნქცია განსხვავებული აქვთ: მეგრულში ის მიმართულებას გამოხატავს: სქან-და (შენთან), ჩქიმ-და (ჩემთან), კოჩ-იშ-ა (კაცთან)... ხოლო ქართულში დანიშნულებას გადმოგვცემს: შენ-და (შენთვის)... დიალექტ. ამ-იზ-და||ამ-იზ-ა (ლიტ. ამ-ის-ა) „ამისთვის“...

ძველ ქართულში სხვა ვითარება გვქონდა: თინ.შარაძენიძეს¹, ი.იმანი-შვილს², არ.მარტიროსოვს³ და სხვებს აღნიშნული აქვთ, რომ ნანათესაობითარი ვითარებითი ბრუნვა, კერძოდ, მისი -და(< -აღ+ა) > -ა სუფიქსიანი ფორმები: ჩემ-და, მათ-და||მათ-ა და მის-ა ტიპისა გადმოსცემდა კუთვნილებით-დანიშნულებასა და მიმართულებას. აქედან მიმართულების გამოხატვა ამ ბრუნვისათვის უძველეს დროიდანვე ერთ-ერთ ძირითად ფუნქციას წარმოადგენდა. თანამედროვე ქართულში მიმართულების ფუნქცია მიღებულია, შენარჩუნებული აქვს მხოლოდ კუთვნილებით-დანიშნულებითი შინაარსი; „მეგრულში კი დასახელებული აფიქსებით ნაწარმოებ ფორმებს შემორჩათ მიმართულების ფუნქცია, კუთვნილებით-დანიშნულების ფუნქცია კი გარდაქცევის ფორმამ შემოინახა: -ო(თ) (* < აღ): ჩქიმ-ოთ(-გ), ჩქიმ-ოთ(-ი) „ჩემთვის“...⁴

ზემოთქმულიდან ნათლად ჩანს, რომ მიმართულებითი ბრუნვის ძირითადი ფუნქცია მეგრულ-ჭანურში მიმართულების აღნიშვნაა (სხვა ფუნქციებთან ერთად). წინამდებარე სტატიაში განხილული იქნება მიმართულებითი ბრუნვის ფუნქციებიდან ერთ-ერთი, კერძოდ, ამ ბრუნვაში დასმული სახელის ადგილის გარემოებად გამოყენების შემთხვევები მეგრულსა და ჭანურში და ის მსგავსება-განსხვავებანი, რასაც საანალიზო მასალა იძლევა როგორც კოლხურის დიალექტებში, ისე ქართული ენის მიმართ აღწერით თუ ისტორიულ ასპექტში.

უპირველესად, რა სიტყვებთან გვხვდება მიმართულებითი ბრუნვა მეგრულ-ჭანურში? იგი გვაქვს, როცა ადგილის გარემოება გადმოიცემა:

1. არსებითი სახელით: სი მინდორიშა გეგგშაიძუნა დო უკული სქანი ქუდეშა მიდართი (ქართ. ხალხ. სიტყვ., II, 58, 28) — შენ მინდვრამდე გაიყვან და შემდეგ შენს

¹ თინ.შარაძენიძე, მოქმედებითი და ვითარებითი ბრუნვების წარმოება და ფუნქციონირება ქართულში, კრებული: „სახელის ბრუნვის ისტორიისათვის ქართველურ ენებში“, წიგნი I, 1956, 425-426.

² იმანიშვილი, სახელთა ბრუნვა და ბრუნვათა ფუნქციები ძველ ქართულში, თბ., 1957, გვ.493-501-503.

შენდა... ტიპის ნაკვალასხელთა წარმოება და ფუნქციები ქართველურ
1959. № 114, 117, 119.

კახეთს წავიდა (ვაჟა, VII, 49,27)⁶...

თანდებულიანი მიცემითი ადგილის გარემოებად დასტურდება ძველ ქართულში; უმთავრესად გამოყენებულია „შინა“ და „ზედა“ თანდებულები: რომელი შეპკრა ქუეყანასა ზედა, კრულ იყოს იგი ცათა შინა (მ. 16,19); არცა კასტელს და არცა ლავრასა სენაკსა შინა უტევის ყოფად მათ (კიმ. II, 159,20)... მაგრამ როგორც სპეციალურ ლიტერატურაშია მითითებული, თანდებულის დართვა ყოველთვის არაა აუცილებელი, რადგან თანდებულიანი და უთანდებულო ფორმები ერთმანეთს ხშირად ენაცვლება:

ქადაგებდა შესაკრებელთა მათთა, მრ. 1,39DE; შდრ.: ქადაგებდა შესაკრებელთა შინა მათთა C⁷.

ადგილის გარემოების გამოხატველ მიცემითში დასმული სახელი ახალ ქართულში ჩვეულებრივ ირთავს თანდებულებს; ესენია: -ში, -ზე, -თან, -შუა, -შორის... და ზმნისართებს თანდებულის მნიშვნელობით: უკან, ქვეშ, გარეთ... დასახელებული თანდებულიანი მიცემითის ქართული ფორმებიდან კოლხურში მიმართულებითი ბრუნვა შეესატყვისება -ში, -ზე, -თან თანდებულიან სახელებს.

ა) -ში თანდებულიანი მიცემითი:

მიდართვ ნდემიში მორდილქ დიარაშა (ქართ. ხალხ. სიტყვ., II, 30,39) — წავიდა დევის გაზრდილი ქორწილში; მინილეს ცუდეშა, გოტახეს კარი, გეგმიყუნეს ძღაბი შინდორიშა (ქართ. ხალხ. სიტყვ., II, 92,3) — შევიდნენ სახლში, გატეხეს კარი, გამოიყვანეს გოგო ეზოში...

ქუვალი იხორიშა ნიმერტა-ში, ვარ დოგაჰკინდენ (ჭან., I, 18,27) — ბური რომ სახლში მიგქონდეს, არ დაიღლები; გუიწიფხუ, გეხედუ ცხენის დო მექ-თი იგზალუ დუგუნეშა (ასათ., 101,25) — აკაზმა, შეჯდა ცხენზე და თვითონაც წავიდა ქორწილში...

ბ) -თან თანდებულიანი მიცემითი:

მაჩხორა დღას ქიმერთეს თუნთიშა (ხუბ., 10,29) — მეცხრე დღეს მივიდნენ დათვთან; ქიმერთეს ლეხი ძღაბიშა (ხუბ., 24,36) — მივიდნენ ავადმყოფ გოგოსთან; თიშა ქიმერთე დო ქუწუ (ხუბ., 241,16) — იმასთან მივიდა და უთხრა...

ლუღიშა მულუნ (ჭან. I, 154,8) — ლელვთან მივიდა; მიღეთი წკაიშა ვა ოჩქუმეტენ (ასათ., 54,13) — ხალხს წყალთან არ უშვებდა; ხე ბოში ვა მალენ სიჯაშა (ასათ., 195,6) — ხელცარიელი ვერ წავალ სიძესთან...

დასახელებულ მაგალითებში მიმართულებით ბრუნვაში დასმული სიტყვა ქართულის -თან თანდებულიანი სახელის ფუნქციას ასრულებს მაშინ, როცა ეს უკანასკნელი მიმართულებას გამოხატავს; სხვა შემთხვევაში კი გვაქვს კალაქელა||კუშა თანდებულიანი ნათესაობითი მეგრულში, ხოლო კულე||კულა თანდებულიანი ნათესაობითი ჭანურში⁸. ნათესაობითისეული შ⁹სა და თანდებულისეული კ¹⁰ს შეერთებით მივიღეთ შკ კომპლექსი, რომელმაც მეგრულში მოგვცა წკ და ჭანურში — ჭკ.

გ) -ზე თანდებულიანი მიცემითი:

მით თე შარაშა მიდართასია, მშვიდობიანო დირთასია (ქართ. ხალხ. სიტყვ., II, 270,32) — ვინც ამ გზაზე წავიდესო, მშვიდობით მობრუნდესო; ჯორქ გინირთე მუშულო, ქაშაფურინე კაშა დო ციონი დაჰყუ (ქართ. ხალხ. სიტყვ.,

⁶ ანტ.კიზირია, მარტივი წინადადების შედგენილობა ქართველურ ენებში, თბ., 1982, გვ.237.

⁷ ი.იმნაიშვილი, სახელთა ბრუნვა და ბრუნვათა ფუნქციები... გვ.695.

⁸ ანტ.კიზირია, დასახ. შრ., გვ.242.

⁹ ვთოფურია, ბუნებრივი კომპლექსებისათვის ქართველურ ენებში, ენიკის მოამბე, I, გვ.119-121.

II, 282,23) — ჯორი გადაიქცა მამლად, აფრინდა ხეზე და ყვილი დაიწყო...
სირთიშა ქეშაფთი ღო ქაგეფთი (ასათ., 172,11) — გორაკზე ავედი და
ჩამოვედი; ეღო ჩქინ ვიღათ შარა გზაშა (ასათ., 67,7) — ჰოდა ჩვენ წავედით
შარაგზაზე...

ამრიგად, საილუსტრაციო მასალიდან გამომდინარე, ქართულის -ში, -ზე,
-თან თანდებულიანი მიცემითი მეგრულ-ჭანურში ერთადერთი ბრუნვით —
მიმართულებით გადმოიცემა:



2. ადგილის გარემოების გადმოსაცემად მეგრულ-ჭანურში სახელი მიმარ-
თულებითშია იმ შემთხვევაშიც, როცა მას ქართულში ეფარდება -კენ თანდებ-
ულისანი ნათესაობითის ფორმა:

მოიჩინენი, ქობიკ ართი მალაზონი წყურგილიშა ქიმურცვ წყარში
ეიობუმუშანი (ქართ. ხალხ. სიტყვ., II, 50,36) — რომ გაიხედა, დაინახა ერთი
მონაზონი წყაროსკენ მიდის წყლის ასაღებად; დიდა ღო ე კაჟინდემქვ ეშე
მიდართესგ ყორშიშა (ქართ. ხალხ. სიტყვ., II, 46,22) — დედა და ეს კაჟინ-
დემი ზევით წავიდნენ ციხე-კოშკისკენ...

ღალიშა ილი-ა, წკაიშა (ჭან. I, 11,4) — დელისკენ წადიო, წყლისკენ;
ჩელუგა მზოლა ბიჯიშა ქაგაოჩქევს (ჭან. 156-30) — ნავი ზღვის ნაპირისკენ
გასწიეს...

3. ქართულის -მდე||-მდის თანდებულისანი ადგილის გამომხატველი სახე-
ლები კოლხურის ორივე დიალექტში შეიძლება გადმოიცეს მიმართულებითი
ბრუნვითაც, როგორც უთანდებულო, ისე თანდებულისანი ფორმებით:

ქიმიიღვ ართი ქუაშა (ქართ. ხალხ. სიტყვ., II, 30,25) — მივიდა ერთ
ქვამდე; ნდემქ მანჭვ კარიშა (ქართ. ხალხ. სიტყვ., II, 42,22) — დევმა
მიღწია კარამდის; შდრ.: სენი დას დუდიშან ეუფშაფულღუ ჩილამურით (სუხ.,
13,13) — თეფში დას თავამდე აეგსო ცხრემლით...

დელობა-ნა მიშუხთას, მჯვე თუთას იყვენ, არ თუთაშა იყვენ (ჭან. I,
29,18) — სიგეყე რომ მოუვლის, ძველ მთვარეზე იქნება, პირველ მთვარემდის
იქნება; ათინეშა ლაზი ეენ (ასათ., 41,26) — ათინამდე ლაზეთი („ლაზი“)
არის...

ძველ ქართულში კი ვითარებითი ბრუნვით ადგილის გარემოების აღნიშე-
ნა ერთ-ერთი უძველესი და ძირითადი ფუნქცია იყო. კითხვებზე: სო?||სოდე?
(სად?) სოგრე“ (საით?) მიუგებდა უთანდებულო ვითარებითი:

კარად სამეუფოდ წარემართა ვარსქენ პიტიახში (შუშ. 146,4); რაჟამს
მოვიდა იგი ქართლად (აბო, 185,20)¹⁰... ახალ ქართულში მსგავსი გამოთქმები
თანდებულისანი მიცემითით გადმოიცემა: კარზე, ქართლში... მაგრამ იშვიათად,
ნაშთის სახით შეიძლება ძველი ქართულისებური ფორმებიც გვქონდეს შემონა-
ხული: ყმაწვილი გავიდა მინდვრად (გოგებ., V, 458,37); დადიან ხმელეთად
(აკაკი, IV, 153,40)¹¹...

როგორც ვხედავთ, ამჟამინდელი მეგრულ-ჭანურისებური ვითარება გვქონ-
და ძველ ქართულში; მაგრამ ახალმა ქართულმა მიმართულების აღსანიშნავად
თანდებულები მოიშველია, თვით ბრუნვა კი ამჟამად ვითარებითს უფრო გამო-

¹⁰ ი. იმნაიშვილი, სახელთა ბრუნება და ბრუნვათა ფუნქციები... გვ.736.
¹¹ ანტ. კიზირია, დასახ. შრ., გვ.244.

ხატავს, ვიდრე მიმართულებით¹². შღრ. მეგრული: სქანდა მეურს „შენთან მიღის“... კოჩიშა ქემერთუ „კაცთან მივიღა“... სქანდა, კოჩიშა მეგრულში მიმართულებას გადმოგვცემს (ასეა ჭანურშიც), ახალ ქართულში კი — შენდა „შენთვის“, ჩემდა „ჩემთვის“ — დანიშნულებითს გამოხატავს.

ასევე ძველ ქართულში ადგილის გარემოების გამოსახატავად კითხვაზე სანამღის? საითკენ? -მღეშმღის და კერძო თანდებულიანი ვითარებითი უბასუბებს:

კიღითგან ცისადთა ვიდრე კიღედმდე მისა (მ. 24,31); განვიღეთ ჩვენ ვიდრე ბეთლედმდე (ლ. 2,15)... წარვიღა მთად კერძო მწრაფლ (ლ. I, 39)...

4. მსგავსად მეგრულისა, ჭანურშიც -გან თანდებულიანი მოქმედებითის ფუნქციით გამოიყენება დაშორებითი ბრუნვა: ბოშიქ გეგმერულუ გვალაშე (ყიფშ., 57,20) — ბიჰმა ჩამოირბინა მთიდან; შღრ. ჭანური: მან ცხენიშენ მებლი (ჭან. I, 91,33) — მე ცხენიდან ჩამოვედი... ასეთი ფორმები ნორმალურ მეგრულ-ჭანურისათვის, მაგრამ სპორადულად ჭანურში შეიძლება გადმოიციეს მიმართულებითი ბრუნვის ფორმითაც: ზულაშა ჩელელუკა გელონჭაფთან ვახთის (ასათ., 217,1) — ზღვიდან ნავს რომ ამოსწევენ; ზულაშა ქელონჭაფან ემუშენი (ასათ., 217,2) — ზღვიდან ამოსწევენ და იმისთვის...

სპეციალურ ლიტერატურაში შენიშნულია, რომ ჭანურის არქაბულ თქმაში და, ნაწილობრივ, ათინურში გვაკლია მიმართულებითი და მის ნაცვლად იხმარება საწინააღმდეგო მნიშვნელობის ბრუნვა — დაშორებითი¹³: ბადი გამუნკაბუ ნეკნაშე (ასათ., 197,13) — ბერიკაცი გამოვარდა კარში; ქარმატეშე ვიგზალი (ჭან II, 103,23) — წისქვილში წავედი... მსგავსი რამ უცხოა მეგრულისთვის.

ამრიგად, როგორც განხილულმა მასალამ გვიჩვენა, მეგრულ-ჭანურში მიმართულებითში დასმული სახელი ადგილის გარემოებად შეესაბამება ქართულის მიკრებითი, ნათესაობითი, ვითარებითი და მოქმედებითი ბრუნვის ფორმებს. უკანასკნელი, (-გან თანდებულიანი) მოქმედებითი, მეგრულს არ გააჩნია და მხოლოდ ჭანურისთვისაა დამახასიათებელი. მეგრულ-ჭანურის ადგილის გარემოება მიმართულებითში ქართულად გადმოღებისას ზემოთ დასახელებულ ბრუნვებში თანდებულიანი ფორმებით გადმოიციება. ერთადერთი შემთხვევა უთანდებულოდ გადმოციემისა გვაქვს მიცემითში და ისიც მხოლოდ ზმნისართებთან.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. თოფურია, 1942 — ვ.თოფურია, ბუნებრივი კომპლექსებისათვის ქართველურ ენებში, ენიმკის მოამბე, I, თბ., 1942.
2. იმნაიშვილი, 1957 — ი.იმნაიშვილი, სახელთა ბრუნება და ბრუნვათა ფუნქციები ძველ ქართულში, თბ., 1957.
3. კიზირია, 1982 — ანტ.კიზირია, მარტივი წინადადების შედგენილობა ქართველურ ენებში, თბ., 1982.
4. ლომთაძე, 1987 — ა.ლომთაძე, ბრუნების თავისებურებათა ისტორიისათვის მეგრულში, თბ., 1987.

¹² ქეთ.მიქელაძე, მიმართულებითი ბრუნვის ფუნქციისათვის ძველ ქართულში, კრებული: „სახელის ბრუნვის ისტორიისათვის ქართველურ ენებში“, I, 1956, გვ.404.

¹³ არნ.ჩიქოვაძე, ჭანურის გრამატიკული ანალიზი, თბ., 1936, გვ.48.

5. მარტიროსოვი, 1959 — არ.მარტიროსოვი, ჩემდა, შენდა... ტიპის ნაცვალსახელთა წარმოება და ფუნქციები ქართველურ ენებში, იკე, XI, თბ., 1959.
6. მიქელაძე, 1956 — ქეთ.მიქელაძე, მიმართულებითი ბრუნვის ფუნქციისათვის ძველ ქართულში, კრებული: „სახელის ბრუნების ისტორიისათვის ქართველურ ენებში“, I, თბ., 1956.
7. შარაძენიძე, 1956 — თინ.შარაძენიძე, მოქმედებითი და ვითარებითი ბრუნვების წარმოება და ფუნქციები ძველ ქართულში, კრებული: „სახელის ბრუნების ისტორიისათვის ქართველურ ენებში“, I, თბ., 1956.
8. ჩიქობავა, 1936 — არნ.ჩიქობავა, ჭანურის გრამატიკული ანალიზი, თბ., 1936.

შემოკლებათა განმარტება

1. ასათ. — ი.ასათიანი, ჭანური (ლაზური) ტექსტები, თბ., 1974.
2. ქართ. ხალხ. სიტყვ., — ი.ყიფშიძე, რჩეული თხზულებანი, კრებული გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო პროფ. კორნელი დანელიამ, თბ., 1994.
3. ყიფშ. — ი.ყიფშიძე, მეგრული ენის გრამატიკა, ს.პეტერბ., 1914.
4. ჭან. I — არნ.ჩიქობავა, „ჭანური ტექსტები“, ნაკვეთი I: ხოფური კილოკავი, ტფილ. 1929.
5. ჭან. II — არნ.ჩიქობავა, ჭანურის გრამატიკული ანალიზი, ნაწ. II, ტექსტები, თბ., 1936.

Merab Nachqebia

A Substantive in the Additive Case as an Adverbial Modifier of Place in Colchian

Summary

In Megrelo-Chan, like Old Georgian, an adverbial modifier of place is expressed with the Additive case; in New Georgian it corresponds to postpositional Dative, Genitive, Instrumental and Transformative forms; it is conveyed with unpostpositional Dative only with adverbs.

ელენე ნიკოლაიშვილი

არქაული ლექსიკის კვალი გურულში¹

თანამედროვე ქართული ენის დიალექტებში მეტ-ნაკლები რაოდენობით ყველგან არის შემონახული ძველი ქართული ლექსიკური ერთეულები, რომელთა შესწავლა და ანალიზი მრავალმხრივ საინტერესოა. ასეთი მასალა, ბუნებრივია, გვხვდება გურულ დიალექტშიც; ნაშრომში წარმოდგენილია ნაწილი ამ მასალისა.

აბლი. ეს სიტყვა გურულ დიალექტში გვხვდება ფერფლის მნიშვნელობით (გ.შარაშიძე). ასეთივე ფორმით და მნიშვნელობით დასტურდება იგი აჭარულშიც (შ.ნიჟარაძე). ეს არის, როგორც გ.შარაშიძე მიუთითებს, იგივე **ავლი**, რომელიც კარგად არის ცნობილი ძველი ქართულიდან, ილ.აბულაძის „ძველი ქართული ენის ლექსიკონში“ ის განმარტებულია როგორც „ფერფლი, ნაცარი“. იქვე მოყვანილია საილუსტრაციო მაგალითები „შუშანიკის წამებიდან“ და „მამათა ცხოვრებიდან“:

შეიქმნა და დადნა ვითარცა ავლი (შუშ. XIV, 9);
იგიცა ავლი იქმნა (მ. ცხ. 440 r).

როგორც ვხედავთ, ამ სიტყვას გურულ დიალექტში მცირე ფონეტიკური ცვლილება განუცდია (ბგერათმონაცვლეობა გ→ზ: ავლი→აბლი), მნიშვნელობით კი ის ღღემდე უცვლელად შემოგვენახა.

ალიზი. საბას განმარტებით, ესაა „გამოუწვავი აგური“. ასეთივე განმარტებას იძლევა ილია აბულაძეც. ძველ ქართულში მისი ხმარების ნიმუშად ერთი მაგალითით დაგვამოყვებინებთ „შუშანიკის წამებიდან“:

ალიზი ერთი დაიდვის სასთუნალ (შუშ. XIV, 17).

ალიზი სალიტერატურო ენაში ღღესაც გამოუწვავი აგურის მნიშვნელობით იხმარება, დიალექტებში კი ნიშნავს აგრეთვე მოწითალო თიხასაც, რომელსაც სხვაგვარად აყალო მიწას ეძახიან. ალიზი ასეთი მნიშვნელობით გვხვდება, კერძოდ, გურულ დიალექტში. გ.შარაშიძის ლექსიკონში განმარტებულია:

„ალიზა მიწა წითელი მიწა (თიხა), რომელსაც გურიაში ქვევრის დასაგოზავად, საწნახლის გასაგლესად ხმარობენ (შდრ. საბა ალიზი)“.

ახორი ძველ ქართულში იშვიათად ხმარებული სიტყვაა, რომელიც ბოსელს ნიშნავს. ის დამოწმებული აქვს ილ.აბულაძეს „მამათა ცხოვრების“ ტექსტიდან:

შევაღს ახორსა მათსა და აღჰქსნის კარაულსა მათსა (მ. ცხ. 107v).

ეს სიტყვა ღღემდე შემონახულია გურულში, ასევე აჭარულსა და იმერულ დიალექტებში. გურულში ის აღნიშნავს სახლზე მიშენებულ ფიცრულს ან მოღობილ სადგომს, სადაც ზამთარში საქონელს აბამენ; ე.ი. ესაა ბოსელი, მაგრამ მას იყენებენ სხვა დანიშნულებითაც, — კერძოდ, საოჯახო ხარახურის, ძველი ნივთების საცავად.

ნ.ნაკაშიძის ერთ მოთხრობაში გვითხულობთ: „ჭირისუფალნიც გავიდნენ

¹ წაკითხულია „ქუთაისური საუბრების“ III სიმბოზიუმზე (რედაქტ.).

ახორში, სადაც დამზადებული იყო მათთვისაც სადილი“ (ნ.ნაკაშიძე, მოთხრობები, 1935, გვ.214).

სულხან-საბა ორბელიანი თავისი ლექსიკონის BC რედაქციებში ახორს განმარტავს როგორც „ცხენის ბაგა“, ბოლო (A) რედაქციაში კი აღნიშნავს: „ახორი ქართული არ არის, ბაგას ჰქვია“. მართლაც, ახორი წარმოშობით სპარსული სიტყვაა: **ახორ** — „თავლა“, „ბოსელი“. როგორც ვნახეთ, იგი ქართულში უკვე XI საუკუნის ძეგლში — „მამათა ცხოვრებაში“ დასტურდება. მამასადაძემ, გურულმა კილომ ღღემდე უცვლელად დაიცვა ეს სიტყვა როგორც ფორმით, ისე მნიშვნელობითაც.

კაპოეტი|კაპუეტი. ეს სიტყვა ქართულში ომონიმს წარმოადგენს: ნიშნავს მტაცებელ ფრინველს, ერთგვარ თევზს, მრავალწლოვან ბალახს, ძვირფას ქვას. გადატანით ნიშნავს აგრეთვე ავს, კაპასს, კაპარჩხინას (ქეგლ). რამდენიმე მნიშვნელობის მქონეა ეს სიტყვა საბას ლექსიკონის მიხედვითაც. მათ შორის ყურადღებას იპყრობს ასეთი განმარტებანი: „**კაპოეტი** ფრინველი წელიწად-გამოვლილი“ და „**კაპოეტობა** ფრინველის წელიწადობა“ (წელიწადობა).

ძველ ქართულში თვით **კაპოეტი** დადასტურებული არ არის, მაგრამ გვხვდება მისგან ნაწარმოები ზმნა **იკაპოეტის**, რაც ამ სიტყვის დიდ სიძველზე მიგვითითებს:

რაჟამს იკაპოეტის ყარყატი სიბერითა... დაატფიან იგი ფრთითა თუსითა (ბასილი კესარიელი, ექუსთა ღღეთად, 115,9).

ილ.აბულაძე განმარტავს: „**კაპოეტება** ფრთების გაცვენა“. ალბათ საბას „ფრინველის წელიწადობაც“ ამასვე ნიშნავს.

ქეგლ-ში ამ სიტყვას კუთხურობაზე მითითება არ ახლავს, მაგრამ ფაქტია, რომ სალიტერატურო ენაში ის იშვიათად იხმარება და არც კილოებში არის ფართოდ გავრცელებული. ალბათ ამიტომაც, რომ ალ.ლონტის „ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონაში“ **კაპუეტი** მიჩნეულია გურული დიალექტის კუთვნილებად და ახლავს სხვადასხვა ლექსიკონიდან ამოკრებილი განმარტებანი: 1. თავისნათქვამა, უტეხი, ჯიუტი; 2. ძნელად მოსახარშივე ქათამი (გ.შარაშიძე); კაპოეტი, ავი, ანჩხლი (დიალექტ. 664); მიუკარებელი, აყალმაყალის ამტეხი“ (ა.ლ.).

შესაძლოა, ეს მნიშვნელობანი ერთი ფუძის სემანტიკური განშტოებანი იყოს, მაგრამ ფაქტია, რომ ზოგი მათგანი მხოლოდ გურულ დიალექტშია ფიქსირებული, რაც სიტყვის მნიშვნელობის გაფართოებაზე მიგვანიშნებს.

ექვთიმე თაყაიშვილი თავის მოგონებებში ნადირობის ამბებზე საუბრისას მიმინოს წვრთნასაც აღწერს და ბევრ საინტერესო ცნობას გვაწვდის: „მიმინო სხვადასხვა გვარისა იყო, — წერს იგი, — გასამართავად ვარგოდა მხოლოდ დაჭერის წელს გამოჩეკილი და ამასთან კარგად დასრულებული, რომელსაც ერქვა „ნარდი მიმინო“. წინა წლისა არ ვარგოდა. მას ეძახდნენ **კაპუეტს**, ბურღლაზე ნაცრისფერი დასცემდა და ამით სცნობდნენ. მისი გამართვა, გამინაურება არ შეიძლებოდა“.

თუ რომელიმე მიმინო უნარიანი აღმოჩნდებოდა, მას მეორე წლისთვისაც ინახავდნენ, „აკაპუეტებდნენ“. ასეთ „გაკაპუეტებულ“ მიმინოს არა შეედრებოდა რაო, — აღნიშნავს ავტორი². როგორც ამ აღწერილობიდან ჩანს, მეორე წლისთვის შენახული, „გაკაპუეტებული“ მიმინო გაზაფხულზე ბუმბულს იცვლიდა და ნაცრისფერი ბუმბულით იმოსებოდა. ჩანს, ის გამოირჩეოდა თავისი სიავით. ამიტომაც, რომ **კაპუეტი** გურულ დიალექტში ავის, ანჩხლის სინონიმადაც იხმარება (განსაკუთრებით ქალზე იტყვიან, კაპუეტიაო).

² ექვთიმე თაყაიშვილი, რჩეული ნაშრომები, I, გვ.222-223.

კუფხალი ძველ ქართულში ცნობილი სიტყვაა, რომელიც ბიბლიურ ტექსტებში არაერთგზის გვხვდება. გვხვდება მისგან ნაწარმოები სხვა სიტყვებიც: მეკუფხლე, მოკუფხლევა, მოსაკუფხლველი, ნაკუფხალი, საკუფხებელი.

სიტყვის ზუსტი განმარტება მოცემული აქვს საბას: „**კუფხალი** ტევნის რტო“ (დამოწმებულია ესაია, 17,6). ამ სიტყვასთან დაკავშირებით საინტერესოა ტევანის განმარტებაც: „**ტევანი** მრთლივ კუფხლოვანსა ეწოდების, ხოლო კუფხალი ტევნის ნამჭრევსა უდიდესსა და კიმელი — უმცირესსა“ (ასეა CD რედაქციაში, A-ში კი მოკლე განმარტებაა: „**ტევანი** მთელი ყურძენი“).

როგორც ვხედავთ, საბას განმარტებით, კუფხალი მტევნის რტოა, ნამხრე-ვია, ე.ი. კლერტის (მთავარი ღეროს) განშტოებაა, რომელზედაც რამდენიმე მარცვლია გამოსხმული. დღეს ეს სიტყვა ამ ფორმით იშვიათად გვხვდება, უფრო გავრცელებულია მისი ფონეტიკური ნაირსახეობანი: **კუმფხალი, კუმხალი, კუმპალი, კიმპალი**. ამათგან **კუმხალი**, რომელიც თავისი ფორმით ყველაზე ახლოს დგას ძველ ქართულთან, გვხვდება მხოლოდ გურულში. მის პარალელურად გურულში დასტურდება აგრეთვე **კუმპალი**. იგივე **კუმპალი** (||**კიმპალი**) გვაქვს იმერულშიც.

ამრიგად, ძველი ქართული **კუფხალი** გურულ კილოში წარმოდგენილია მცირე ფონეტიკური ცვლილებით (**კუფხალი** → **კუმპალი**), მნიშვნელობის მხრივ კი მას ცვლილება არ განუცდია.

ლოგინი თანამედროვე ქართულში ჩვეულებრივ ნიშნავს ლეიბ-საბანსა და ბალიშს, ძველ ქართულში კი მას საწოლის მნიშვნელობა აქვს. ილ.აბულაძის „ძველი ქართული ენის ლექსიკონში“ სწორედ ასეა განმარტებული: „**ლოგინი** საწოლი (ადგილი ფიცრისა)“. იქვე წარმოდგენილია საილუსტრაციო მაგალითები: „შექმნეს იერუსალში ვითარცა ლოგინი ხილის-მცველთად“ ფს. 78,1; „მომცა მე ღმერთმან მცირე ესე ლოგინი და ტყავი მას ზედა“ მ.ცხ.260 ო. საბასთანაც ლოგინს ფიცრის (ან ქვის) საწოლის მნიშვნელობა აქვს: „**ლოგინი** საწოლად შეზადებული ფიცარი ფერჯიანი ZA; საწოლად შეზადებული ფეჟელი ფიცარი (+ გინა ქვითა CD) BCD“.

ლოგინის ახსნა საბას მოცემული აქვს აგრეთვე **ცხედარ** სიტყვის ბუდეში: ლოგინი არისო „მსგავსი ცხედრისა და ადგილობ (ადგილობრივ Cq) მყარი და უძრავი“, ამავე დროს იქვე აღნიშნულია, რომ „**ცხედარი** ითქმის შიშველი საგებელთაგან; ხოლო **სარეცელად** — დაგებული და გარდაგებული“. ამრიგად, **ლოგინი**, ისევე როგორც **ცხედარი**, საბას განმარტების თანახმად, შიშველი საწოლია, იმას კი, რასაც დღეს ლოგინს ანუ ქვეშაგებს ვეძახით, ძველი ქართულთ სარეცელი ჰქვია.

ჩუბინაშვილთა განმარტების მიხედვით, ლოგინი ისევ ატარებს ძველ მნიშვნელობას, მაგრამ უკვე ახალიც შეუქმნია: „**ლოგინი** საწოლი ქვეშაგების გასაშლელი ანუ სარეცელი, კრავატი, спальня, постель или кровать“ (ნ.ჩუბინაშვილი); **ლოგინი** ქვეშაგები, სარეცელი, კრავატი, постель, кровать“ (დ.ჩუბინაშვილი).

ლოგინის ძველ მნიშვნელობას დღემდე ინარჩუნებს გურული დიალექტი: „**ლოგინის** დასაწოლს კრაოტი ქვია და ძელიდან თუა გათლილი, იია ლოგინი“, „**ლოგინი** ქვეშაგები ჯერემ გაამზევრე და მერე დააგე ლოგინზე“.

ლოპარი. ეს სიტყვა გვხვდება „მამათა ცხოვრებაში“:

შოფოთებულ ხარ და ლოპარი გარდაცემიან (მ. ცხ. 50 v).

მისი მნიშვნელობაა ქაფი, ღუყი (ილ.აბულაძე). ამავე მნიშვნელობით გვხვდება იგი დღესაც გურულ დიალექტში, ოღონდ ოღნავ განსხვავებული ფორმით (ლოპერი, ლოპერაი). ლოპერი ნიშნავს როგორც ცოხნის დროს საქონლის პირზე მომდგარ ღუყს, ღობლს, ისე საჭმლის ხარშვის დროს მოყენებულ ქაფსაც.

ამ სახელიდან წარმოქმნილია ზმნური ფორმაც — **მოლოპრვა**, ე.ი. მოქაფვა. ტყემალს, პამიდორს, ფელამუსს, ლომს ხარშვისას ლოპრავენ.

ლოფოთქინი ლოკოკინას მნიშვნელობით გვხვდება ძველ ქართულში. კერძოდ, ბასილი კესარიელის „ექუსთა დღეთას“ ტექსტში იკითხება:

სხვსა თესლისად არს ქეცვანი იგი, ვითარცა ლოფოთქინი და სავარცხალი (ექუს. დღ. 97,18).

ეს სიტყვა გურულში იხმარება **ლოფოთქინა**-ს ფორმით. აღსანიშნავია, რომ მას საერთოდ დიდილექტებში ფორმათა დიდი ნაირფეროვნება ახასიათებს: მთიულურშია ლოფოთქინა, ფშატურში — ლოფოჩქინა (ი.ქემიკაშვილი), ინგილოურში — ლოფოჩქინა (მ.ჯანაშვილი), ქიზიყურში — ლოფოჩქინა (სტ.მენთეშაშვილი). მის სინონიმად გურულში (ასევე ლეჩხუმურშიც) გვხვდება კიდევ **ლოქორია**.

მერე ძველი ქართული სიტყვაა. მართალია, ის არც ილ.აბულაძისა და არც ზ.სარჯველაძის „ძველი ქართული ენის ლექსიკონში“ არაა შეტანილი, მაგრამ უკვე გრიგოლ ხანძთელის მოღვაწეობის ხანაში დადასტურებულია იმ გეოგრაფიული პუნქტის სახელად, სადაც გრიგოლმა დედათა მონასტერი დააარსა. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ ნათქვამია:

დღედად ფებრონია მოიწია სამცხით და დაემკვდრა მერეს შინა.

ხოლო იყო მარტომ ოდესმე თვსსა მას საყოფელსა მახლობელად მერესა.

მერე გეოგრაფიულ სახელად გვხვდება აღმოსავლეთ საქართველოშიც (მთიულეთში, ქართლში — **მერისი**). აქედან ჩანს, რომ ის საერთო-ქართული სიტყვა იყო, მაგრამ ამჟამად მისი ძველი მნიშვნელობა ცოცხლად მხოლოდ გურულსა და აჭარულშია დაცული.

გურულში ამ სიტყვის მნიშვნელობა სხვადასხვა ლექსიკონში ასეა განმარტებული: „დაბალი, ნოყიერი სახნავი ადგილი“ (გ.შარაშიძე), „მდინარის ნაპირზე მდებარე სახნავ-სათესი ვაკე“ (თ.კიკვაძე), „წყლის პირზე მდებარე საყანე ადგილი“ (ს.ჟღენტე). როგორც ვხედავთ, ეს განმარტებანი დიდად არ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. ასეთივეა ამ სიტყვის მნიშვნელობა აჭარულში: „მდინარის პირს მდებარე საყანე“ (მ.ნიჟარაძე). რამდენადაც განსხვავებულია საბას განმარტება: „**მერე** — მიედანი, სწორი ვაკე“, CDE რედაქციებში — მერე არს მდინარის კიდე (კიდესა DE) ვაკე (+ და C) ჭალა. ძნელი სათქმელია, ამ ორი მნიშვნელობიდან რომელია პირველადი და რომელი — შედარებით გვიან განვითარებული.

მეწრიხალი, გ.შარაშიძის განმარტებით, არის „წიხლის მსროლელი ოთხფეხი, მეწიხლი“. პარალელურად გურულში დასტურდება აგრეთვე ფორმა **მეწრიხიე**. ცხადია, ორივე ეს ფორმა დაკავშირებულია **წიხლ** სიტყვასთან, რომელიც გურულში **წრიხ**-ად გამოითქმის: „წრიხი აღარ დეიკვრის“ (ე.ნილოშვილი, II).

წიხლი ან მისი ფონეტიკური ვარიაცია რაიმე სახით სახელად ძველ ქართულში არ გვაქვს დადასტურებული, მაგრამ ცნობილია მისგან ნაწარმოები ზმნა **წიხნა** და მიმღეობა **მეწიხარი**:

ჰწიხნი და იგი დეზსა.

ფიცხელ არს შენდა წიხნად დეზისად (საქ. მოც. 9,4);

ვიხილევ... მახლობელად მისა მდგომარეები ჯორები გარემოდს ყოვლად და მეწიხარნი შემართ, ესრით დაუცხრომელ იყო სიმღერად იგი პირუტყუთად მათ და წიხნად (უდაბნოს მრავ. გვ.94).

მეწიხარი ამ სახით დღეს თითქმის აღარ გვხვდება. ამ მხრივ, შეიძლება ითქვას, ერთგვარი გამოწიხისა გურული, სადაც გავრცელებული ფორმაა **მე-**

წრიხალი.

ვეფქრობთ, უშუალო კავშირი ძველ ქართულ მეწინარ-სა და გურულ დიალექტურ მეწრიხალ ფორმათა შორის არაფითარ ეჭვს არ იწვევს. მათ შორის მცირე ფონეტიკური სხვაობაა: ერთში **ლ** დაკარგულია, მეორეში კი მეტათეზისი მომხდარა.

ნასხმანი. ილ.აბულაძის „ძველი ქართული ენის ლექსიკონში“ ამ სიტყვის განმარტებისას დამოწმებულია „მამათა ცხოვრების“ ხელნაწერი (A-1105), რომელიც XI ს-ით თარიღდება:

მისწუთების იგი ვიდრე განსაყოფელადმდე სულისა და სამშვნელისა ტვნთა, ნაწევართა და ნ ა ს ხ მ ა ნ თ ა (მ. ცხ. 231 რ).

დ.ჩუბინაშვილი იმოწმებს „ანდრია სალოსის ცხოვრებას“ (ციტაციის გარეშე) და ასეთ განმარტებას იძლევა: „ნასხმანი ნაწევარი, სახსარი ასოთა, состав“. იქვე ნაწევრის განმარტებისას ნათქვამია: „ნაწევარი სახსარი, ნასხამთ შედგმულობა, ასო, состав, сочленение, член“. ამ განმარტებათა მიხედვით **ნასხმანი** და **ნაწევარი** სინონიმებია.

საბას ლექსიკონში **ნასხმანი** განმარტებული არ არის, მაგრამ მასში წარმოდგენილია **ნასხამი**, რომლის რამდენიმე მნიშვნელობიდან უპირველესია „ასო ასოთა მობმული“ (სხვადასხვა რედაქციებში იკითხება: ასონი D, ასოტანი Chq, ასო ასოზე ბმული Z). ამ განმარტების მიხედვით, **ნასხამი** დაახლოებით იმავე მნიშვნელობას ატარებს, რასაც **სხეული**. მათ ძირიც საერთო აქვთ.

ილ.აბულაძის **ნასხმანი** და **ნაწევარი** ძველ ქართულში სხვადასხვა მნიშვნელობის სიტყვებად მიაჩნია. მის ლექსიკონში **ნასხმანი** ახსნილია როგორც „იოგი“, **ნაწევარი** კი — „სადრეკი, სახსარი“. იოგი, ქეგლ-ის განმარტება რომ მოვიშველიოთ, არის „ქსოვილი, რომელიც ამაგრებს სახსრებს“. არა გვგონია, რომ ეს განმარტება ზუსტად მიესადაგებოდეს ნ ა ს ხ მ ა ნ ი ს მნიშვნელობას ძველ ქართულში. იგივე შეიძლება ითქვას ახალი ქართულის მიმართაც.

ქეგლ-ში ეს სიტყვა მიჩნეულია კუთხურად, კერძოდ — იმერულად, და განმარტებულია: „იგივეა, რაც კიდურები“. საილუსტრაციოდ დასახელებულია „მთელი ნასხმანი დაწყვეტილი მქონდა“.

ეს სიტყვა, გარდა იმერულისა, გურულ კილოშიც გვხვდება. გ.შარაშიძის ლექსიკონში იკითხება: „ნასხმანი სხეული, ტანი“. იქვეა საილუსტრაციო ფრაზა: „მთელი ტანი, მთელი ნასხმანი მტკივა“.

ამრიგად, გურული კილოს მიხედვით **ნასხმანი** სხეულს, ტანს ნიშნავს. იგივე ჩანს მისი მნიშვნელობა ძველ ქართულშიაც.

სინგური ერქვა ძველად წითელი ფერის საწერ სითხეს, **მელანი** კი — მხოლოდ შავს. „სინგური და სინგური წითელი სახატავია“, — განმარტავს საბა და იქვე მიუთითებს მისი დამზადების წესზე: „ვერცხლისწყალთა და გოგირდთა ცეცხლში გამოადნობენ“. დღეს ეს სიტყვა უკვე გამოსულია ხმარებიდან, ის შეიცვალა შესიტყვებით („წითელი მელანი“).

გურულმა დიალექტმა დღემდე შემოინახა ეს სიტყვა წითელი მის მნიშვნელობით. გ.შარაშიძის ლექსიკონში ვკითხულობთ:

„სინგური წითელი მიწა, საღებავი (ხუროები ფიცრებზე ლარის დასარტყმელად ხმარობენ). მოიპოვება სოფ. სურებში და სხვაგან“.

უქმაჭური, ქეგლ-ის მიხედვით, ორგვარი მნიშვნელობით გვხვდება ქართულ ენაში: ერთია ძველი, ცრურწმენაზე დამყარებული მნიშვნელობა: საზარელი, შემაძრწუნებელი სიზმარი, — უქმური, მაჭლაჭუნა, კოშმარი. მეორე მნიშვნელობა ალბათ პირველისგან არის განვითარებული და სასაუბრო ენის კუთვნილებაა: უმნო, ულაშაზო, უმსგავსო (აღამიანი). ეს სიტყვა ასეთივე მნიშვნელობით დასტურდება ძველ ქართულში. კერძოდ, ათონის ერთ-ერთ ხელნა-

წერში (Ath 17) იკითხება: „მსგავსი გულის-წყრომისაჲ არს ეშმაკი ფრთოვანი, ველური, უჭმაჭური, ვითარცა კუამლი მკვეცთაჲ“ (311 v).

უთუოდ ზემოთ მოყვანილი ან მისი მსგავსი გამონათქვამი უდევს საფუძვლად საბას განმარტებას: „უჭმაჭური მას ეწოდების, კუამლი ანუ ღრუბელი მკვეცისა ანუ პირუტყვს სახედ აღმოჩნდეს“.

ეს სიტყვა დღემდე შემოგვენახა გურულსა და ლეჩხუმურ დიალექტებში. გურულში ის გვხვდება **უჭმაჭურაი**-ს ფორმით და მაჯლაჯუნას მნიშვნელობით: „უჭმაჭურაი დააწვა და კელამ დაარჩო ელანძე“ (გ.შარაშიძე).

გურიაში გვხვდება აგრეთვე გვარსახელი **უჭმაჭურიძე**.

ფურცელი ქართულ ენაში ძველად ფოთლის სინონიმი იყო და ნაწილობრივ დღესაც ინარჩუნებს ასეთ მნიშვნელობას. მაგრამ მას შემდეგ, რაც მან ქალაქის ფურცლის მნიშვნელობა მიიღო, ფოთლის აღსანიშნავად უკვე იშვიათადღა გვხვდება. ამ მხრივ ერთგვარი გამონაკლისია გურული დიალექტი, სადაც ფურცელი დღესაც ხშირად იხმარება ფოთლის მნიშვნელობით.

თუთის ფოთოლს გურიაში ბჟოლის ფურცელს ეძახიან. ამ მნიშვნელობით აღმოსავლურ ბარის კილოებში და ინგილოურში **ფურცელი** იხმარება (მსაზღვრელის გარეშე), რაც სემანტიკურ ცვლილებათა ტენდენციის კიდევ ერთი გამოხატულებაა.

გურულში გვხვდება აგრეთვე ზმნა **გაფურცვლა**, რომლის ერთ-ერთი მნიშვნელობაა „გაზაფხულზე ფოთლების გაშლა“, მეორე კი — „ფურცლებისაგან გაცლა ხისა“ (გ.შარაშიძე).

ქრთილი. ამ სიტყვის ზუსტი განმარტება მოცემული აქვს დ.ჩუბინაშვილს: „შემოდგომის ნათესი ქერი, ячмень, ან ერთი ქერის მარცხალის წონა, грань“. ორივე ეს მნიშვნელობა დასტურდება ძველსავე ქართულში:

სთესის იფქლი და ქრთილი (ქერი 0) (ქეს. 28,25).

დაუდვა მათ კანონი, რადთა არავის მათგანსა რამე აქუნდეს მონაგებთაგანი ვიდრე ერთ ქრთილადმდე (ლიმ. 76,4).

ეს სიტყვა დღემდე დაცულია გურულში ნამცეცის, პაწაწინა ნაწილის მნიშვნელობით (გ.შარაშიძე).

ჭაკუნტელი — ესეც კიდევ ერთი მცენარის სახელია, რომელიც გურულ დიალექტს საერთო აქვს ძველ ქართულთან. **ჭაკუნტელი** ჰქვია წითელ მხალს ანუ ფოთლოვან ჭარხალს (ალ.მაყაშვილი). ეს სიტყვა გვხვდება ბიბლიის ტექსტში (ესაია 51,20), საიდანაც ის დამოწმებული აქვს ილია აბულაძეს თავის ლექსიკონში.

ცალკე შევჩერდებით რამდენიმე ჭურჭლისა და საზომ-საწყაოს სახელზე, რომლებიც გურულს საერთო აქვს ძველ ქართულთან. ასეთებია, სახელდობრ, **დენგი**, **დრაში**, **დორა**, **კოში**, **ლაგინა**.

დანგი ძველ ქართულში გვხვდება წვრილი ფულის აღსანიშნავად (ილ.აბულაძე):

ვიდრე არა მისცე შენ შეურაცხი იგი დანგიცა (მათე 5,26);

თაყუანი-სცენ მას დანგისა ერთისა ვეცხლისათჳს და ჭუეზისა პურისა (1 მეფ. 2,36 ოშკის ბიბლია).

დანგი წარმოშობით ძველი სპარსული სიტყვაა (dāng) და „მონეტას“ ნიშნავს. რუსულსა და ზოგ სხვა სლავურ ენაში იგი ნასესხებია **დენგის** ფორმით. ქართულში გვხვდება როგორც ერთი, ისე მეორე ფორმა: დანგი||დენგი (ასევეა **დრაში||დრემი**).

დენგი გვხვდება გურულ კილოშიც წონის მცირე ერთეულის მნიშვნელობით. გ.შარაშიძის განმარტებით, **დენგი** მეოთხედი დრემია, ხოლო დრემი||დრამი წონის საზომია: „ოყაში 400 დრამი იყო“. ამ განმარტების მიხედვით

გამოდის, რომ 1 ღრამი (||ღრემი) 3 გრამს უდრის, დენგი კი გრამზე ცოტა ნაკლებია ($\frac{3}{4}$ გრამი).

საბას განმარტებით, „**დანგი** სამის კერატის წონა არის“, ხოლო „4 ქრთილის მარცვლი ერთი კერატია“ (იხ. **ლიტრას** განმარტება). ამრიგად, დანგი 12 ქრთილის წონაა. ამათვე დროს „ნ კერატი ერთი გრამია“, ე.ი. **დანგი** (იგივე **დენგი**) $\frac{1}{2}$ გრამი ყოფილა.

ერთი სიტყვით, **დენგი** გურულში, ისევე როგორც **დანგი** ძველ ქართულში, წონის ძალიან მცირე ერთეულის სახელია. ამიტომ, ვფიქრობთ, რაღაც გაუგებრობის ნაყოფია პ.ჯაჯანიძის განმარტება, თითქოს გურიაში დენგი 5 ფუტს უდრიდეს.

დორა თიხის დიდი ჭურჭელია, სითხის საწყაო, რომელიც სხვადასხვა კუთხეში სხვადასხვა ტევადობისაა და მისი მოცულობის დაზუსტება შემდგომ კვლევა-ძიებას მოითხოვს.

საბას განმარტებით, **დორა** კოკის ნახევარია, ხოლო „საწყავი კოკისა არს ათი ახალი ლიტრა; ჭარიკი არს ნახევარ-კოკა (+ რომელ არს დორა A), ჩაფი არს დორაკი, რომელ არს გვერდი, კოკის ნაოთხალი“ (იხ. **კოკა**). ამ განმარტების მიხედვით, სითხის ყველაზე დიდი საწყაო არის კოკა, დორა ანუ ჭარიკი მისი ნახევარია, ხოლო ჩაფი ანუ დორაკი — მეოთხედი. რაკი კოკა ათი ლიტრაა, დორა 5 ლიტრა ყოფილა, მაგრამ, რა თქმა უნდა, ეს ლიტრა ჩვენი თანამედროვე საზომი ერთეული არ არის. მისი მოცულობა დროისა და ადგილის მიხედვით განსხვავებული ყოფილა, რის გამოც დორის ტევადობის ზუსტად განსაზღვრა საბას მონაცემებზე დაყრდნობით არ ხერხდება.

დ.ჩუბინაშვილის განმარტება ასეთია: „**დორა** საწყაო იმერეთში: ნახევარ-კოკა, შვიდი ლოქი, 12 მანერკა ან სამი ბათმანი, мера жидкости в 54 фунта“.

აქ „იმერეთში“ მთელი დასავლეთ საქართველო იგულისხმება. მართლაც, დორა გვხვდება როგორც იმერეთში, ისე ლეჩხუმსა და გურიაში. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ დორა ქართლშიც ცნობილი ყოფილა. რაც შეეხება მის ტევადობას, ცნობები განსხვავებულია: დ.ჩუბინაშვილი, როგორც ვნახეთ, ანგარიშობს 54 ფუნტს, ანუ დაახლოებით 22 ლიტრს. მაღალიძის განმარტებით, ლეჩხუმში „**დორა** 72 გირვანქიანი ღვინის საწყავი, ორი მენახევრე კოკისოდენა წყლის ჭურჭელია“, ე.ი. დაახლოებით 29 ლიტრი გამოდის. რაც შეეხება გურიას, აქ მისი ტევადობა დაახლოებით 2 ფუთია („მასალები“, IV, 165).

დორა და **დორაკი** სითხის საწყაოს სახელად ჯერ კიდევ ძველ ქართულში გვხვდება (იხ. ილ.აბულაძის ლექსიკონი). მისი ტევადობის შესახებ არაფერია ნათქვამი, მაგრამ ჩანს, რომ საწყაო დიდი მოცულობისაა.

ამრიგად, **დორა** ძველ ქართულში დიდი მოცულობის სითხის საწყაოა, რომლის სახელიც ქართულ დიალექტებში და მათ შორის გურულში ბოლო დრომდე შემოგვინახა.

კოში გვხვდება იოანე მოსხის „ლიმონარში“:

პოვეს [სენაკსა] სტამნითა წყალი და ერთი ქოთანი და კოში (ლიმ. 88,20).

ილ.აბულაძე ამ სიტყვას საბას ლექსიკონის მიხედვით განმარტავს, სადაც ის ახსნილია როგორც „ხისა და გოგრის თასი“ (ZA), „გოგრისა და ხის ფილა“ (B), „გოგრისა და ხის სასმისი“ (Cb). კოშის ასეთივე განმარტება აქვს მოცემული დ.ჩუბინაშვილსაც.

საინტერესოა აგრეთვე აყიროს განმარტება საბას ლექსიკონში, სადაც ნათქვამია: „ხაბი არს აყიროს მსგავსი და უყელო, გლენხი სასმისად იქმენ, რომელ არს კოში“.

კოშის სწორედ ეს მნიშვნელობა აქვს შემონახული გურულ დიალექტს.

გვხვდება ამ სიტყვისაგან ნაწარმოები მეტსახელებიც: **კოშიაი** და **კოშიე**.

კოში დასტურდება აგრეთვე აჭარულში (ნიშნავს მწარე კვახს, გოგ-რას) და ხევსურულშიც (კოში აქ სალულდე რვალის ჯამია ან საწყაოა მინდის ასაღებად).

ლაგვინი, საბას განმარტებით, პირფართო საწყაულია. ლექსიკოგრაფი იმოწმებს მარკოზის სახარების ერთ-ერთ თავსა და მუხლს, სადაც იკითხება:

ლაგვინითა წყალი ზე ედგა მვართა (მარკ. 14,13).

ლაგვინი არაერთხელ გვხვდება ძველი ქართული ენის სხვა ძეგლებშიც:

დავდგი ლაგვინები, სავსე ღვინითა (იერემია, 35,5 J);

ლაგვინითა თაფლი (III მეფ. 14,3 O);

ლაგვინი, სავსე ზედაშითა (Sin-11, 318 r).

როგორც მოყვანილი მაგალითებიდან ჩანს, ლაგვინი ჭურჭელია, რომელსაც ხმარობენ წყლისა და ღვინისათვის, ზოგჯერ — თაფლისთვისაც და ალბათ სხვა სითხისთვისაც.

ეს სიტყვა, მცირე ფონეტიკური ცვლილებით (**ლაგინა**) ღღემდე დაცულია გურულ დიალექტში, რაც პირველად ფიქსირებულია ჯერ კიდევ დიმიტრი ბაქრაძის მიერ: „**ლაგინა** დოქი с узеньким горлышком. Маленький дoქи в Гурзии это лагина“ (ბაქრაძე, 173).

ბუნებრივია, ძველ ქართულთან საერთო ლექსიკური მასალა გურული დიალექტის ზმნურ ფუძეებშიც საკმაოდ ხშირად გვხვდება. განვიხილოთ ზოგი მათგანი.

აფაკლება||**აფარკლება**, გ.შარაშიძის ლექსიკონის მიხედვით, ესაა „მეტად აწითლება“. შესაძარბლოდ იქვე მითითებულია საბას ლექსიკონისეული **ფაკლა**. საბას გარმატებით, „**ფაკლა** ილევროთაგან შემზადებული ცეცხლის ასანთებელი არს, წინსაძლომად გასანათლებლად“. მართლაც, სავსებით სარწმუნოა, რომ **აფაკლება**, **შეფაკლება** ნასახელარი ზმნაა, ნაწარმოები ფაკლა-საგან. ეს უკანასკნელი კი წარმოშობით ლათინურია და ჩირაღდანს ნიშნავს: *Facula, facula* — იგივე *fax*, ნათ.ბრ. *facis*. აქედანვეა მიღებული ძველი ზემო-გერმანული *faccula*, შემდეგ — ახალი ზემო-გერმანული *Fackel*, ხოლო ამ უკანასკნელისაგან — რუსული *факел* (ფასქერი, გვ.182).

გურულში **აფაკლება**-ზმნისაგან ნაწარმოებია მიმღეობაც: **აფაკლებული**||**აფარკლებული** — აწითლებული, წითელი ლაქებით მოფენილი, აჭრელებული: აი ბაღანაი აფაკლებული მეჩვენება რაცხა“ (გ.შარაშიძე); „სულ აფარკლებული იყო საწყალი ბაღანე“ (პ.ჯაჭანიძე).

ბურვა. **ბურ** ძველ ქართულში ერთ-ერთი ფართოდ გავრცელებული ზმნური ძირია, რომლისაგანაც მრავალი ლექსიკური ერთეული არის ნაწარმოები. ილ.აბულაძის ლექსიკონის მიხედვით ასეთებია: აღმობურვა, აღსაბურველება, გარდაბურვა, გარდაბურვილი, გარდასაბურველი, დაბურვა, დასაბურველი, დაუბურველი, თავდაბურვილი, თავდაუბურველად, მობურვა, საბურვა, საბურველი.

საბა ბრძანებს: „**ბურვა** ზედამ დაფარება (ბურვად ითქმის დედაკაცთა თავსაბურავთა დაფარება თავთა მათთა ზედა, გინა ნაქსოვთაგან რამე დააფარიან წმიდათა ტრაპეზთა ანუ სიწმიდეთა ზედა. ბურვა არს საბანთა და ანუ სამოსელთა რამე მწოლართათჳს დაფარება და მისთანანი. კუალად მფრინველთაგან მართვეთა რა ფრთენი თჳსნი დააფარნეს. CD).

ბურვა ზმნა თანამედროვე ქართულ სალიტერატურო ენასა და დიალექტებშიც საკმაოდ ხშირად გვხვდება, მაგრამ ამჟამად უფრო გავრცელებულია მისი სინონიმები: ფარვა, ხურვა. ასეთ ვითარებაში საინტერესოა, რომ გურულმა დიალექტმა **ბურ** ძირი გამოიყენა ახალი ლექსიკური ერთეულების სა-

წარმოებლად ანდა დაიცვა ასეთი ლექსიკური ერთეულები და დღემდე შემოგვინახა ისინი.

ასეთია, სახელდობრ, **ბურული**, რომელიც გურულში ნიშნავს ისლით დახურულ ნაგებობას (გ.შარაშიძე). იგივე სიტყვა იმერულში იხმარება ისლის სახურავის მნიშვნელობით (ვ.ბერიძე).

ბურავს ზმნისაგან ნაწარმოები მეორე ასეთივე სიტყვა არის **წასაბურავი**||**წასაბურველი** — დახმარება მიცვალებულის ჭირისუფალთათვის (ქეგლ). იმერულ დიალექტში ამ მნიშვნელობით იხმარება **გადასახურავი**, რომელიც აქაიქ გურულშიც გვხვდება, მაგრამ გურულში უფრო გავრცელებულია წ ა ს ა - ბ უ რ ა ვ ი .

გბობა||**გბოლვა** („ხარშვა“) ძველ ქართულში საკმაოდ გავრცელებული ზმნაა, რომელიც თანამედროვე ქართულ სალიტერატურო ენაში სრულიად აღარ გვხვდება. ქეგლ-ის მიხედვით ის კუთხურია (იმერული). როგორც ირკვევა, ეს სიტყვა, გარდა იმერულისა, შემოგვენახა აგრეთვე გურულ კილოშიც, სადაც გვაქვს ზმნა **გამოგბობა**. „საქართველოს შინამრეწველობისა და ხელოსნობის ისტორიის მასალებში“ მოყვანილია მთქმელის შემდეგი სიტყვები: დასტულს აბრეშუმის ძაფს გ ა მ ო ვ ა გ ბ ო ბ დ ი თ საპონ-წყალში ან ნაცრის ზალში („მასალები“, II, ნაწილი II, გვ.234).

ამრიგად, **გამოგბობა** ნიშნავს „გამოხარშვას“ და იხმარება აბრეშუმის ძაფთან დაკავშირებით. ეს სიტყვა დღემდე ცოცხალია როგორც იმერულში, ისე გურულში.

ზაკუვა, **ზაკვა** ერთ-ერთი ფართოდ გავრცელებული ზმნური ფუძეა ძველ ქართულში, გვხვდება არსებით სახელადაც („სიცრუე“, „ლალატი“, „ორგულობა“, „ვერაგობა“). ახალ ქართულში შემოგვრჩა მხოლოდ მისგან ნაწარმოები მიმდებარე ფორმა **მზაკვარი**, ამ უკანასკნელისაგან წარმოქმნილი აბსტრაქტული სახელი **მზაკვრობა** და ზედსართავი **მზაკვრული**.

გურულში გვხვდება ამ ფუძიდან ნაწარმოები სახელები: **ზაკვაკვი** „ავი სული, კუდიანი“ (ს.ჟღენტე), **ზაკვობა** — „კუდიანების დღე, პირველი სექტემბრის წინა საღამო“ (ალ.ღლონტი). შდრ. მეგრ. **მზაკვალი** (ი.ყიფშ).

ლანძვა შედარებით იშვიათად ხმარებული ზმნაა. **ალანძვას**, ქეგლ-ის მიხედვით, ნიშნავს: „გარედან მოწვავს (ფიცხი ცეცხლი, ცეცხლის ალი)... გადატ. სირცხვილით გააწითლებს“.

ძველ ქართულში ამ ძირისაგან ნაწარმოები ზმნური ფორმა არ დასტურდება, მაგრამ მასთან უთუოდ კავშირშია სუბსტანტიური სახელი **ლანძვ** — „სამფეხი“, „კერა“. საბას ლექსიკონში წარმოდგენილია მასდარი **ალანძვა**, მაგრამ განმარტებულია როგორც ატრიბუტივი: „პირმწვარი, შიგნით უმი“. ზუსტი განმარტებაა მოცემული დ.ჩუბინაშვილის ქართულ-რუსულ ლექსიკონში: **ლანძვა**, ვ ჰ ლ ა ნ ძ ვ ა — ავსტკრეც, გარედამ დავსწვავ, *прижечь, припалить*“.

გურულში ეს ზმნა **ლანცვა**-ს ფორმით არის დაცული და იგივეა, რაც ალვა, ე.ი. შერუჭვა, შეტრუსვა, ატკრეცა. გ.შარაშიძის ლექსიკონში იკითხება: **ლანცვა** ალვა: გ ა ლ ა ნ ც უ ლ ი ალით შებურვილი; მ ო ლ ა ნ ც უ ლ ი ს ა ჰ მ ე ლ ი — ლანცის, ალის გემოს მქონე“.

ამჟამად, რომ **ლანცვა** ბგერათმონაცვლეობით მიღებული ფორმაა, რომლის სახითაც გურულმა დიალექტმა დღემდე დაიცვა ძველი ქართული ზმნური ფუძე.

ფიცი და **ფუცი**. ერთიც და მეორეც ძველ ქართულში ცნობილი და ფართოდ გავრცელებული ფორმებია: ილ.აბულაძისა და ზ.სარჯველაძის ლექსიკონებში აღნუსხულია მათგან ნაწარმოები მრავალი სალექსიკონო ერთეული, როგორიცაა, ერთი მხრივ: ფიცება, ფიცობა, ფიცვა, დაფიცება, შეფიცება, მო-

ფიცარობა, თანამოფიცრობა, მფიცავი, მფიცებელი, საფიცი, ფიცებელი, უფიცი, უფიცრად, ცალფიცი, ცრუფიცი, ცალფიცობა, ცრუფიცობა... მეორე მხრივ: ფუცება, ფუცვა, შეფუცება, მაფუცებელი, მფუცავი, მრავალმფუცავი, ცალფუცება და სხვა.

ამჟამად, შეიძლება ითქვას, საზოგადოდ გაბატონდა ფუტეში **ო** ხმოვნიანი ფორმები, უ-ნიანი კი ძალზე იშვიათი გახდა. ერთ-ერთი ასეთი იშვიათი ფორმა იმერული **ფუწი**, რომელიც **ფუც**-ის ფონეტიკური ვარიანტი ჩანს. „ფუწი მე“ — იტყვიან რაიმე უნებლიე შეცდომისას ბოდიშის მოსახდელად.

ამ ფონზე გურული კილო გამოირჩევა **ფუცება** ზმნის სისტემატური ხმარებით, ოღონდ მისი მნიშვნელობა დავიწროებულია და იხმარება მხოლოდ შეცდომის გაგებით:

„**ფუცა** შეცდა, შეცდომა დაუშვა; ფუცება შეცდომის დაშვება, შეცდომა“ (ალ.ლონტი).

შეცუნება ძველ ქართულში საკმაოდ ცნობილი ზმნაა, რომლის საილუსტრაციოდ ილ.აბულაძის ლექსიკონში მოხმობილია ციტატები სახარებიდან, ბალავარიანიდან და ლიმონარიდან. როგორც ძველ, ისე ახალ ქართულში ამ ზმნის მნიშვნელობაა გაოცება, განცვიფრება, გაოგნება (ქეგლ). მაგრამ დღეს შეცუნება იშვიათად იხმარება და არქაული ელფერი დაჰკრავს, მისი ადგილი სალიტერატურო ენაში **შეკრთომა**-მ დაიკავა.

რაც შეეხება გურულ დიალექტს, აქ კი **შეკრთა**-ს ვერ გაიგონებთ, ჩვეულებრივ იტყვიან: შეცბა||შეცვა, აცბა||აცვა, გაცბა||გაცვა, შემცფარი და ა.შ. ამრიგად, გურულმა გაამარტივა ზმნის ფორმა —**უნ** სუფიქსის ჩამოცილებით და დღემდე შეინარჩუნა იგი ძველი მნიშვნელობით.

ძეგვა, ქეგლ-ის განმარტებით, კუთხურია (გურული, იმერული) და ცეხვას ნიშნავს: „**ძეგვავს**... ჯოხის ცემით მარცვალს აყრევინებს (ლობიოს და მისთ.), — ცეხვავს“.

გურულ დიალექტში **ცეხვა** ზმნაც გვხვდება, მაგრამ მას უფრო ღრმად იტყვიან და არა პარკოსან მცენარეზე. ლობიოს და სოიოს ბარკიანად ახმობენ მზეზე და შემდეგ კეტის ცემით გააყრევინებენ მარცვალს, — მარცვალი ცალკე რჩება და ჩენჩო — ცალკე. ამას ჰქვია **ძეგვა**, **გამოძეგვა**.

ეს ზმნა ცნობილია ძველ ქართულშიც. საბას განმარტებით, **ძეგვა** არის „მცირედ დანაყვად“. ილ.აბულაძეს პარალელურად მოჰყავს ადგილები ბიბლიის მსაჯულთა წიგნიდან, სადაც მცხეთის ბიბლიაში იკითხება:

გედეონ... გა მოს ძე გ უ და იფქლსა კუერთხითა საწნეხელსა შინა (მსაჯ. 6,11).

იგივე ადგილი ოშკის ხელნაწერში ასეა წარმოდგენილი:

გედეონ კ უ ე რ თ ხ ე ი და იფქლვილსა საწნეხელსა შინა.

აშკარაა, **კვერთხვა** და **ძეგვა** აქ სინონიმებია, — ორივე ცეხვას, „მცირედ ნაყვას“ ნიშნავს.

ამრიგად, გურულმა და იმერულმა დიალექტებმა უცვლელად შემოინახეს **ძეგვა** ზმნის მნიშვნელობა.

როგორც განხილული მასალიდან ჩანს, ძველ ქართულთან საერთო ლექსიკურ ერთეულებს გურულ დიალექტში ზოგ შემთხვევაში ფორმაც ძველი აქვთ და სემანტიკაც არ შეუცვლიათ (ახორი, ღორა, კოში, ლოგინი, მერე, ნახმანი, სინგური, ფურცელი, ჭაკუნტელი, ძეგვა).

არაიშვიათად სიტყვის ფორმას ამა თუ იმ სახის ცვლილება განუცდია, სემანტიკა კი უცვლელია (აბლი, დენგი, კაბუეტი, კუმხალი, ლაგინა, ლოპერაი, ლოფორთქინა, მეწრისხალი, უჯმაჯურაი, ლანცვა, შეცფობა).

ზოგ სიტყვას სემანტიკური ცუვლილება განუცდია, — მნიშვნელობა გაფართოებია ან დაეწროებია (ალიზი, აფაკლება|აფარკლება, ბურვა, გბობა, ზაკვაფი, ზაკვობა, ფუცი, ქრთილი).

ყოველივე ეს მხოლოდ ერთი მხარეა გურული კილოს მიმართებისა ძველ ქართულთან. მეორე მხრივ, ჩვენ მოგვებოვება არანაკლებ საინტერესო მაგალითები, როცა ლექსიკური ერთეული შედარებით გვიანდელი წარმოქმნილია, მაგრამ წარმოქმნილია ძველად გავრცელებული ფუძიდან ან ფორმიდან და ამით უშუალო კავშირს აბამს ძველ ქართულთან. ამავე დროს არქაული ფუძიდან წარმოქმნილი სიტყვა ან ასეთი სიტყვის შემცველი იდიომი ისეთ დიალექტურ არეალში გვხვდება, რომ მისი წარმოქმნა სწორედ გურული დიალექტის წიაღშია საგულგებელი. განვიხილოთ რამდენიმე ასეთი მაგალითი.

აფრაკი ქართულში ცნობილი ლექსიკური ერთეულია. საბას ლექსიკონში იკითხება: „აფრაკი ფიცარი პირმრუდე“, „დააფრაკება გაბრუდება გახმობით“. დააფრაკება გვხვდება ქართულურ, ქიზიყურ, გურულ დიალექტებში და ყველგან დაახლოებით ერთნაირი მნიშვნელობისაა: „გამრუდება, ერთმანეთთან გაუწყობლობა ხის ნაწილებისა“ (სტ.მენთეშაშვილი); „ფიცრის ან ფიცრებით შეკრული კარის გამრუდება გახმობის გამო“ (ალ.ღლონტი).

ამასთანავე არსებობს ხატოვანი გამოთქმა „ა ფ რ ა ქ ა თ ა ა ჭ ქ უ ა ზ ე“, რაც ნიშნავს: მოისულელებს, თავქარიანია (ქ.ლომთათიძე, გ.შარაშიძე). დღეს ეს იდიომი შეიძლება უკვე აღარ ჩაითვალოს მხოლოდ გურული დიალექტის კუთვნილებად, მაგრამ წარმოშობით ის გურულთან ჩანს დაკავშირებული.

გ.შარაშიძის ლექსიკონში შეტანილია ზმნური ლექსიკური ერთეული **გამინება** — „დათანხმება, დასტურის დაცემა დამოშმინების მიზნით (უფრო ბავშვისა)“. იქვე წარმოდგენილია საილუსტრაციო ფრაზა: „ბაღანას რომ ყოლიფერს გ უ უ ა მ ი ნ ე ბ, ქ ე ვიგდებს თლა თავს!“

ეს ზმნა წარმოქმნილია დასტურის გამომხატველი ბაბლიური სიტყვიდან **ამინ**, რომელიც წარმოშობით ებრაულია და ნიშნავს: „ჭეშმარიტად!“

გამინება მხოლოდ გურულ დიალექტშია ფიქსირებული.

ელუსალემი გვხვდება გურულში ერთ-ერთი მცენარის სახელად (გვარამაძე, 947). აქ, ბუნებრივია, გვაგონდება ცნობილი ქალაქის სახელი იერუსალიმი, ერუსალიმი (გურულშია — **ელურსამეთი|ელუსამეთი**, შდრ. მეგრული **ელისამეთი**), მაგრამ ძნელი ასახსნელია, რატომ უნდა ქვეუღიყო წმინდა ქალაქის სახელწოდება უბრალო ბალახის სახელად. შესაძლოა აქ ხელახალ გააზრიანებასთან (ხალხურ ეტიმოლოგიასთან) გვქონდეს საქმე (იორდასალამი → ელუსალემი?). ასეა თუ ისე, თავისთავად მაინც საინტერესოა, რომ ამ სახელწოდებაში დაცულია ძველი, **ე** (და არა **ი**) ხმოვნიანი ფორმა (შდრ. ძვ. ქართ. იერუსალემი, იერუსალემი).

მოსოდომგორომება. ცნობილია გურული ხატოვანი თქმა: მოსოდომგორომა, რაც ნიშნავს: მოსპო, დააქცია, მიწასთან გაასწორა, გააცამტვერა. ესაა კომპოზიტი, რომელშიც შეერთებულია ორი ბიბლიური ქალაქის სახელი — სოდომი და გომორი. როგორც ბიბლია გვაუწყებს, ღმერთმა ეს ქალაქები მიწასთან გაასწორა მათი ცოდვების გამო.

მომიათ (მუმიათ) შენახვა. ესეც იდიომია, რომელიც მხოლოდ გურიაში გვხვდება, ნიშნავს კარგად, საგანგებოდ, საგულდაგულოდ შენახვას (გ.შარაშიძე). **მომიათ** შეიძლება შეგვხვდეს სხვა კონტექსტშიაც. ალ.ღლონტს საილუსტრაციოდ მოჰყავს ფრაზა: „საცხიდან გამჟარდა უმველებელი ძალი, ეტეკა ბიჭს და ქე წაართუა მომიათ ნაშონი ბეჭი“. აქ **მომიათ** ნიშნავს: ძნელად, დიდი გარჯით, გაჭირვებით. როგორც ჩანს, ეს სიტყვა თანდათან იფართოებს მნიშვნელობას.

მოვანება. კიდევ ერთი გურული იდიომი, რომელიც საყურადღებოა ძველ ქართულთან მიმართებით, ესაა **ბოვშის მოვანება**, რაც მუცლის მოშლას ნიშნავს (გ.შარაშიძე).

ვანი ერთ-ერთი უძველესი ლექსიკური ერთეულია ქართულში, ნიშნავს ბინას, სახლს, სადგომს, სადგურს. მისგან წარმოქმნილი **დავანება** განიმარტება როგორც დადგომა, დასახლება, დაბინავება (ილ.აბულაძე). **მო** ზმნისწინით ეს ზმნა (მოვანება) ძველ ქართულში არ ჩანს (ლექსიკონებში არ არის შეტანილი), მაგრამ საფიქრებელი კია, რომ უნდა არსებულებოდა. ამაზე მიგვანიშნებს სწორედ იდიომი **ბოვშის მოვანება**, რომელიც წარმოშობით უთუოდ ევფემისტური გამოთქმაა. აქვე უნდა გავიხსენოთ აგრეთვე იდიომი **მთვარის მოვანება**, რაც მთვარის გავსებას ნიშნავს.

მართვე ძველ ქართულში კარგად ცნობილი სიტყვაა. „ზოგად ყოველთა ფრინველთა შულთა მართვ ეწოდება მწერით ვიდრე ირაოდ და ორბამდე“, — აღნიშნავს საბა. თანამედროვე ქართულში **მართვე ბარტყმა** შეცვალა. ასეა გურულშიც, მაგრამ გურულმა მართვეც შეინარჩუნა. გ.შარაშიძის ლექსიკონში გვითხრობთ: „**მართვეს გამოსვლა** ნაყარი ფუტკარის გამრავლება. „სკამ მართვე გამუუშვა — ფუტკარმა იყარა“.

ვფიქრობთ, ესეც კარგი ნიმუშია იმისა, თუ როგორ იცავს გურული კილო ძველ ქართულ ლექსიკურ ერთეულებს.

ხელის ცნება. ცნება ახალ ქართულ სალიტერატურო ენაში სუბსტანტივია, ზმნური მნიშვნელობით კი **ობ** თემისნიშნისანი ფორმები იხმარება (**ცნობს**). გურულში ამ ზმნის საწყისად ორივე გვხვდება, — **ცნებაც** და **ცნობაც**. გ.შარაშიძის ლექსიკონში შეტანილია: „**ხელის ცნობაი (ცნებაი)** ხელის შეხებით, დაუნახავად მოძებნა, მიგნება, აღება; ცეცებით რისამე ძებნა“. საყურადღებოა ისიც, რომ ამ ზმნას გურულში, მსგავსად ძველი ქართულისა, III პირის ნიშნად წყვეტილში ა მოუდის და არა **ო** (**იცნა**).

დასასრულ, გურული დიალექტის მიმართება ძველ ქართულთან კარგად ჩანს არქაული ელემენტების მონაწილეობით წარმოქმნილ სიტყვებშიც, როგორიცაა, მაგალითად, სიმცირის, სიცოტავის გამომხატველი **რე** ნაწილაკი, რომლის დართვითაც არის მიღებული გურულში გავრცელებული ფორმები: **აქეთრელე ცოტა** აქეთ, **იქითრელე ცოტა** იქით, **ზერელე ცოტა** ზემოთკენ, **მირამორე** ახლომახლო და სხვანი.

ამგვარი მაგალითები კიდევ მრავალია, მაგრამ, ვფიქრობთ, წარმოდგენილი მასალაც კმარა იმის საჩვენებლად, თუ როგორ არის ღღემდე დაცული ძველი ქართული ლექსიკა გურულ დიალექტში.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. აბულაძე, 1973 — ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.
2. თაყაიშვილი, 1968 — რჩეული ნაშრომები, I, 1968.
3. მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და ხელოსნობის ისტორიისათვის, იგ.ჯავახიშვილის საერთო რედაქციით, II₂, IV₃.
4. ნაკაშიძე, 1935 — მოთხრობები, თბ., 1935.
5. სარჯველაძე, 1995 — ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, 1995.
6. სულხან-საბა ორბელიანი — ქართული ლექსიკონი, პროფ. ი.ყიფშიძისა და პროფ. ა.შანიძის რედაქციით, თბ., 1928.
7. სულხან-საბა ორბელიანი — თხზულებანი, ტ.IV_{1,2}, 1965-1966.

8. უდაბნოს მრავალთავი — ა.შანიძისა და ზ.ჭუმბურიძის რედაქციით, თბ., 1994.
9. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი — პროფ არნ.ჩიქობავას საერთო რედაქციით, I-VIII, თბ., 1950-1964.
10. ლლონტი, 1974-1975 — ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, I-II, 1974-1975.
11. შარაშიძე, 1938 — გურული ლექსიკონი: ქართველურ ენათა ლექსიკა, I, ვ.ბერიძის რედაქციით, თბ., 1938.
12. ჩუბინაშვილი, 1961 — ქართული ლექსიკონი რუსული თარგმანითურთ, ალ.ლონტის რედაქციითა და გამოკვლევით, თბ., 1961.
13. ჩუბინაშვილი, 1887 — საუნჯე ქართულისა ენისა, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, სპბ., 1887.
14. ფასმერი, 1973 — М.Фасмер, Этимологический словарь русского языка, IV, М., 1973.

Elena Nikolaischwili

Die Spuren der archaischen Lexik im Guriischen

Zusammenfassung

Im Guriischen, wie in anderen Mundarten, sind lexikalische Elemente des Altgeorgischen erhalten. Ihre Erforschung und Analyse ist vielfach interessant. Es gibt eine Gruppe der Wörter, bei denen sowohl die Form als auch die Semantik alt sind. Die Wörter der zweiten Gruppe haben sich nach der Form verändert, aber ihre Semantik behalten. Die Wörter der dritten Gruppe haben ihre Semantik verändert.

Ebenso interessant sind solche Beispiele, bei denen die Lexeme später entstanden sind. Sie basieren aber auf dem alten Stamm und sind so mit dem Altgeorgischen verbunden.

Die Beziehung zu dem Altgeorgischen ist auch dann sichtbar, wenn als Wortbildungs-elemente archaische Elemente verwendet sind.

ნორა ნიკოლაძე

სხვადასხვა კუთხის ფოლკლორული მასალები პეტრე უმიკაშვილის კრებულში „ნალხური სიტყვიერება“ (ტ. I)

პეტრე იოსების ძე უმიკაშვილი მე-19 საუკუნის 60-იანი წლების გამოჩენილი მოღვაწეა. ათეული წლების მანძილზე მისი უანგარო და თავდადებული საზოგადოებრივი მოღვაწეობა მხოლოდ ერთი დარგით როდი შემოიფარგლებოდა. იგი ბეჭდავდა და ავრცელებდა სახალხო წიგნაკებს, თანამშრომლობდა ყურნალ-გაზეთებში, წერდა პიესებს, ეწეოდა მთარგმნელობით საქმიანობას, მაგრამ მის მოღვაწეობაში განსაკუთრებით დიდი ადგილი უჭირავს საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში შეკრებილ ფოლკლორულ მასალებს, რასაც პ. უმიკაშვილი თითქმის ნახევარი საუკუნის მანძილზე აგროვებდა. მის მიერ დატოვებული კოლექცია საყურადღებოა როგორც მასალისა და მთქმელთა რაოდენობით, ასევე ქანრების მრავალფეროვნებით.

საყურადღებოა ისიც, რომ მის მიერ ჩაწერილი ფოლკლორული ნიმუშები, ძირითადად ლექსები, ანდაზები, გამოცანები, იაკობ გოგებაშვილს შეუტანია თავის სახელმძღვანელოებში.

პეტრე უმიკაშვილი ბევრს მოგზაურობდა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში და აგროვებდა ხალხური სიტყვიერების ნიმუშებს, აგრეთვე მას უამრავი ნაცნობ-მეგობრები, კორესპონდენტები და ინფორმატორები ჰყავდა, რომლებიც ეხმარებოდნენ ამ საშვილიშვილო საქმეში.

„მიყვარს მოგზაურობა, საქართველოს ორ-სამ კუთხის გარდა, მივლია ზაფხულობით, ცნობები საქართველოში ამ მოგზაურობის თუ მწერლობის მიზეზით ბევრი მყავს და მეგობრობაც გვაქვს“ — წერს ის ავტობიოგრაფიაში.

პ. უმიკაშვილს მთელი თავისი მოღვაწეობის მანძილზე ურთიერთობა ჰქონდა ილია ჭავჭავაძესთან, იაკობ გოგებაშვილთან, აკაკი წერეთელთან, ნიკო ნიკოლაძესთან, სერგეი მესხთან და სხვა პროგრესულად მოაზროვნე ადამიანებთან, რომელნიც დიდად აფასებდნენ მის ღვაწლს და ყოველნაირად ხელს უწყობდნენ მდიდარი კოლექციის შექმნის საქმეში.

აღნიშნავენ, რომ ილია ჭავჭავაძე ზეპირსიტყვიერ მასალებს იწერდა და აქვეყნებდა 1870 წლიდან დღემდე მომრიგებელ მისამართულ მუშაობისას და გადასცემდა პ. უმიკაშვილს. ილიას ჩაწერილი ტექსტებია: „ბერდიი და ხირჩლაი“, „დუჟეთს ყურების ლაშქარი“, „შანშვე გეხლისებოდა“, „ირემო, მთასა მყვირალო“, „კაი ქალისა პატრონსა“, „ნუ გიხაროიან, ქალაო“, „ლამაზო, შენსა ხვევანასა“, „მეფე ერეკლე“, „ამირანი“, „ქალაქი ფშავლის შვილები“, „ამალამდელო ღამეო“, „როსტომი“, „გავგიძებ ბერო მინდიავ“, „ავარდა ბატონიშვილი“, „ბეჟანი“, „ზურაბის მოკვლა“, „თუმი ვარ გოგოლაური“, „ზრდილნი არიან იმერნი“, „რა ვქნა, რა ვუყო თავსა“, „ქალი“, „შენი ჭირიმი გუთანო“, „ნეტავი მოგვდე ხის ძირას“, „ქმარი... აფორიზმები: „ღმერთო, ნუ შეჰყრი ვაჟკაცსა“, „არ გათეთრდები ყორანო“, „ვაჟკაცსა გული რკინისა“, „ტირილითა და გლოვნითა“, „ვაჟკაცს რას გამოადგება“, „ნეტავი ლაშქარს შეგვყარან“, „ბატონისა ვარ ლალი ყმა“, „ვაჟკაცს დიაცის დამდომსა“, „ლაშქარს წასვლა მას უხარის“, „ზოგიერთი უგუნური“, „რასაც კაცსა ღმერთი სწყალობს“, „არ ვარგა ჭირში

გატეხა“, „ქალი არ ვარგა ქორდ-ბოზი“, „საწუთრისა სამი ვთხოვე“ და სხვა, გარდა ამისა, მრავალი გამოცანა.

პ.უმიკაშვილის კოლექციაში მოიპოვება ალექსანდრე ხახანაშვილის ჩანაწერები თუშეთიდან, როგორცაა: „ქალმა თქვა თამარ ნეფემა“, „არ გეჭვრებათ ქართველნო“, „ამ სოფლის ვერ გავიგე რა“, „როსტომ სთქვა“ (ჩაწერილია 1888 წელს ყვარელ-წყლებში, მთქმელი გ.მესაბლიშვილი).

აქვეა მწერალ ეკატერინე გაბაშვილის მიერ შეკრებილი ხალხური სიტყვიერების ნიმუშები, რომლებიც ჩაწერილია ქართლში, სოფელ კოდაში 1887 წელს, მთქმელი სოფიო პაპიაშვილი. ესენია: „ცოლ-ქმარი“, „ზღვაში კურდღელი შეცურდა“, „ჰა ქალო, ვაშლი წითელი“, „დაბერებულხარ ბებერო“, „ადექ ქალო, ზეზედა“, „სოლომონ ბრძანა“, „ორი ბატონის ყმა ვიყავ“, „გოგო, უნდა მეშაირო“, „ა ქალო, მძივი, რა მძივი“, „მინდორში არის ერთი ქვა“, „აქედანა ვერა გხედამ“, „იმ გოგოს შემოეთვალა“, „გოგოია შავთვალა“, „ნეტავ წყლის პირას მაძინა“ და სხვა.

ფოლკლორული მასალების შეკრება პ.უმიკაშვილს, როგორც აღნიშნავენ სპეციალისტები, სიცოცხლის უკანასკნელ დღეებშიაც არ შეუწყვეტია. მას ძალიან აწუხებდა თურმე მათი გამოუქვეყნებლობა: „მათი გამოცემის სიმძიმე მე თითონ მიძიმს, მაყვედრიან, დამცინიან კიდევ, მაგრამ იმედი მაქვს ეს საყვედური და დამცირება ქარმა წაიღოს, როდესაც გამოვკვებ“ — წერს ის. მას გადაწყვეტილი ჰქონდა კიდევ ხალხური სიტყვიერების გამოცემა 1903 წელს, მაგრამ მოულოდნელად გარდაცვლილა. მხოლოდ 1937 წელს გამოქვეყნდა მის მიერ შეკრებილი მასალები: ლექსები, აფორიზმები, ანდაზები, გამოცანები — ხალხური სიტყვიერების I ტომში.

სწორედ აქ გამოქვეყნებული და არქივში დაცული მასალები საშუალებას აძლევს მკვლევარებს, მათ შორის ჩვენც, წარმოდგენა ვიქონიოთ იმ დიდი მუშაობის შესახებ, რომელიც დიდი რუდუნებით შეასრულა ამ დიდმა ფოლკლორის მოამბემ.

აღსანიშნავია ისიც, რომ ამ საქმეში (შემკრებლობით მუშაობაში) ჩართული ყოფილა საქართველოს სხვადასხვა, თითქმის ყველა კუთხის წარმომადგენელი, ამიტომ ნიშანდობლივია, რომ მისი „ხალხური სიტყვიერება“ მდიდარია სხვადასხვა კუთხის ფოლკლორული მასალებით.

განსაკუთრებით მდიდარი ჩანაწერებია მოწოდებული ქართლ-კახეთიდან, ხევიდან, ხევსურეთიდან.

„ხალხური სიტყვიერების“ პირველ ტომში დაბეჭდილი ქართლური ტექსტები რამდენიმე პირს ჩაუწერია, მათ შორის აღსანიშნავია:

1. იოსებ ამირეჯიბი. შემკრებლობით მუშაობას აწარმოებდა კახეთშიც და ქართლშიც. მას ჩაუწერია: „ქალო, შენსა სიყვარულსა“, „ალმასის ფანჯარაშია“, „ჰა“, „ქალო, ნუ გინდა ეგ ქმარი“, „გზა სიარულმა დალია“, „მალლიდან ვად-მომდგარიყო“, „გენაცვალე, ნუ გამიშვებ“, „შენ რომ წიგნი მოგეწერა“, „სურვილისა ვაწილი მელდა“, „იავ გულო, იავ სულო“, „ქალო ნეტავი შენი ხმა“, „მალლა მთაშია“, „ხომალდში ჩავჯექ“, „ქალო მიყვარს შენი ევა“, „ხელთუბანზე ჯარი მოდის“, „ნეტამცა რადმე მაქცია“, სასიმღერო ლექსები, შაირები, სატრფიალონი და სხვა.

2. ანდრო როინიშვილი, მას სოფელ ქარელში უწარმოებია შეკრება 1868 წელს. მის მიერ ჩაწერილია ხალხური „ტარიელი“ (ნაწყვეტი), ხალხური „ვეფხისტყაოსნის“ ნაწყვეტი, „ანდუყაფარ“, „ჰოი, შენ ჩემო ცვილიო“, „ობოლი მარგალიტი ხარ“, „ლაშაზო და მშვენიერო“, „შორით მესმა შენი ქება“, „ლეკებ-მა რო დამიჭირეს“, „ქალი ტიროდა ქართლელი“ და ა.შ.

3. ვანო ჯაჯანოვი. მას ჩაუწერია 1878 წელს „ამირანი“, ასევე „დედას მოუკვდი მიხაკო“, „კახური მეურმეს აქებენ“, „მე ჯავახეთს რა მინდოდა“, „პაი, ანანო, ანანო“, „სხვადასხვა“.

4. გიორგი თუმანიშვილი. მან ხალხური პოეზიის ნიმუშები შეკრიბა თბილისში 70-იან წლებში. ესენია: „მღვდელი“, „არავინა მყავს პატრონი“, „ციციანოვი“, „ჭინჭარი ჭირის ჭირია“, „ყუენო რომ წინ წავიდა“, „ბალამდა ედიელამდაო“, „სურამის ციხე“, „ეესო მეესო, ეს რა მიყვესო“, „ხოშიაო, ხოშიაო“, „მენ გიორგი მეფისაშვილო“.

5. დარია მამაცაშვილი. მას ჩაუწერია „საქართველოს გადაცემა რუსებზედ“ (გამოუგზავნია შემდეგ ი. გოგებაშვილისათვის პეტრე უმიკაშვილისათვის გადასაცემად), აგრეთვე „იობი“ — 1872 წ. „ტყვე ქალი“, „ქართლი“, „ბატონ-კობის ლექსები“, ანდაზა-გამოცანები.

6. მადამ ფონ დერ ნონე. ჩაუწერია ლექსები: „დედა და შვილი“, „ტანა-წვრილათ აღზრდილო, ესე წიგნი ჭრელიაო“, „ხელმანდილსა გადმოგვიგდებ“, „წიგნსა მოგწერ“ და სხვა.

შეკრებილი და ჩეწერილი მასალების ჩამოთვლა შორს წაგვიყვანს, უმჯობესია, მხოლოდ შემკრებნი დავასახელოთ. ესენია: გ. თუმანიშვილი, ს. ბასილაშვილი, ივ. ტერ-სტეფანოვი, თ. ამილახვარი, ა. კვალიაშვილი, დ. მამაცაშვილი, ნ. ხიდირბეგოვი, ა. ნათიძე.

ქართლში შემკრებლობითი მუშაობა უწარმოებია ვაჟა-ფშაველას ძმას თედო რაზიკაშვილს. მის მიერ შეკრებილია სხვადასხვა ყანრის ფოლკლორული ნიმუშები.

პ. უმიკაშვილის კრებულში მოიპოვება ი. გოგებაშვილის ჩაწერილი ლექსებიც: „ვარიანი გვარიანი“, „არაშენდა-გადაშენდა“.

შემკრებლებთან ერთად აღსანიშნავია მთქმელებიც. ესენია: 1. ევრემ გირმიშელი, მისგან ჩაუწერიათ „ცოლი მთხოვა, არ მივეცი“, „ერისთავს ცხენსა გიქებენ“, „როცა აშენდა მანგლისი“, „მგელი“ და სხვა.

2. ხელთუბნელი დედაკაცი. მისგან ჩაუწერიათ ლექსები: „ყუენი რომ წინ წამოღვა“, „მძახალი“, „სულ-ხორცის გაყრა“, „ხელეჩო“, „ყიყილიყო მამალო“, „ძილის წინ“.

ასევე საყურადღებოა მთქმელები: სოფიო პაპიაშვილი, ბესო საძაგლიშვილი, ნატალია ორჯონიკიძე, ზ. კვირიკაშვილი, მაქსიმე გომართელი, პ. დავითაშვილი, ტ. ნაცვლიშვილი, მიხ. იოსებაშვილი, ს. სხირტლაძე, ო. მაღალდაძე, მ. როინიშვილი, თ. ვულბათაშვილი, სვ. მაჭარაშვილი.

კრებულში მოთავსებულია ძველი კახური ზეპირსიტყვიერების მრავალი ნიმუში. ფოლკლორული მასალები შეუკრებიათ 70-იან წლებში და ამ საქმეში პ. უმიკაშვილის დავალებით მონაწილეობა მიუღია რამდენიმე სხვადასხვა პირს.

კახელ ჩამწერთაგან დასახელებულია: 1. ლავრენტი მათიკაშვილი. მას ჩაუწერია „ამირანი“, „ჩავიდეთ ნიახურაზედ“, „დატყვევება“, „ომი“.

2. სიღამონ ერისთავი. მას სოფელ ველისციხეში ჩაუწერია ლექსები: „ხევსურთ საუბარი“, „მამამაძლო ომარ ხანო“, „გუთნისმიერ გამართვა“, „წის-ქვილი“, „თოხნაში“, „ეთერი“, „ჯანიყო ნაზლაიძე“, „გრეთი გრეთი“, „ჩვენს უკან დიდი ველია“.

3. ალ. ჯანდიერი. ჩაწერა უწარმოებია სოფ. ვაჩნაძიანში 1869-1870 წწ. მას დაუფიქსირებია შემდეგი ლექსები: „ალა მახამეტ ხანი“, „ციციანისთანა შვილო“, „სოლომონ ბრძენი“, „ჯოჯოხეთში ვინ არის“, „ქართლიდან წამოსული ქალი“, „სოლომონ ბუტულაშვილი“.

4. დ. ჩერქეზიშვილი. იგი გარე კახეთში, სოფ. თოხლიაურში აწარმოებდა ზეპირსიტყვიერი ნიმუშების შეკრებას — 1871 წ. ჩაუწერია ლექსები: „ეს წინ-

დის განგიურას“, „ქალი ვიყავ“, „ჩხორა ელია“, „აწყვრის ხეობას შემოვყევ“, „ხოშიაო, ხოშიაო“.

ასევე კახელ ჩამწერთაგან დასახელებულია ვ.ეფთვიმოვი, ნ.ანდრონიკა-შვილი, ალ.ჯორჯაძე, ი.ამირეჯიბი, ი.ნატროშვილი.

მთქმელთაგან გამოირჩევიან: 1. ფარდულიშვილი, მისგან ჩაუწერიათ საისტორიო ლექსები: „ყვინო რო მოგვესია“, „ალექსანდრე მოვიდა და მოიყვანა ხულათ ხანი“.

2. თ.ნატროშვილი, მისგან ჩაუწერიათ ლექსები: „ნიახურას ომი“ და „სიზმრად ვნახე ედემი“.

3. ნ.ხირსელოვი, ქიზიყიდან. ჩაუწერიათ საყოფიერო ლექს-სიმღერა „ორმოში ფეტვი ჩავეარე“.

4. ალ.ბერიკაშვილი, მისგან ძირითადად ჩაუწერიათ ბატონყმობის ამსახველი ლექსები — 1872 წ.

განსაკუთრებით მდიდარი ჩანაწერებია მოწოდებული ხევიდან, ხევსურეთიდან, თუშეთიდან, ფშავიდან.

ხევის ფოლკლორული მასალების ჩამწერებიდან გამოარჩევენ გრემისხეველ უსინათლო მეფუნდურეს ალექსი გოძიაშვილს. იგი ავტორ-მთქმელადაც გვევლინება. მას ეკუთვნის ლექსები: „ლამაზის ქალის სიტყვაჲა“, „გუთნის-დედას რა აცხონებს“, „ძირში მოუსვი ნამგალი“, „აჩეჩამ უთხრა გუთანსა“, „სოლოღა“, „შენ, ვაჟო, ჩემში რა ნახე“, „ქარგი ხარ და ვაჟკაცი“, „ნონიანთ ქალი ვიყავ“, „ქალო, გიხდება ქამარი“, „ვისი ხარ, ქალო ლამაზო“ და სხვა.

ზეპირსიტყვიერი მასალების შექმრებად და სახალხო მთქმელად გვევლინება აგრეთვე ეფრემ გოძიაშვილი. მას ჩაუწერია ლექსები: „ტირიან თუშის ქალები“, „ტურფანი სხედან ბაღშია“, „ქალებო, თქვენი ქმარები“, „ერუსალიმს მიმავალი“, „არაბი ფაშა“, „გამიშვი, გათენებულა“, „ხუცესმა უთხრა ხუცესსა“...

ოლგა ყაზბეგს ჩაუწერია: „ქალო, უთხარ დედაშენსა“, „საყვარელო, სანატრელო“, „მინდორში არის ერთი ქვა“, „ლამაზო, შენსა ხვევანსა“, „ბიჭმა ტყეში გამიტყუა“, „წვიმა წვიმს და დამიარა“, „ნაბირყურის მოხვნა მიყორს“, „წისქვილის ბანზე შემოხდა“, აფორიზმები.

ივანე ოჩიაურს ჩაუწერია ლექსები: „ბომტუა გადიდებულა“, „ჭიმდის კლდეს ხყეფდა ყორანი“, „არშას შაიქნა თქონთქორი“, „არაგვის თავსა“.

ასევე აქ ჩაწერა უწარმოებია პ.ლულუშაურს, დ.ყაზბეგს, ს.შალოურს, ს.გიგაურს, ი.ლულუშაურს.

მეტად საინტერესოა ხევის ზეპირსიტყვიერი მასალების მთქმელები და მათი რეპერტუარი.

მთქმელ გიგოლა არკანიშვილისაგან ჩაუწერიათ: „მეფის ერეკლეს დრო-ჩიგა“, „დღეშეთით ქორი აფრინდა“, „ამირანი“, „დათუნავ ქალაქ ჩამოდი“, „ეთერი“, აფორიზმები.

სია გიგაურისაგან ჩაუწერიათ ლექსები: „საწყალი კატა ჩიოდა“, „მარტიავ მამსურის შვილო“, „ალოშკა გოდაეთა“, „გახედეთ მება ჯიხვებსა“, აფორიზმები.

თამრო შადურისაგან ჩაუწერიათ: „სიკვდილმა თქვა“, „ჩიტო გვრიტო“, „ახმეტური ქალი ვიყავ“, „ჩიტმა თქვა“...

მიხეილ ჩქარეულისაგან დაუფიქსირებიათ შემდეგი ლექსები: „სივანს ციხე ამიგია“, „მთვარეს კაცი მოეგზავნა“, „ისევ ქალო, ირინე“, „რუსის შემოსვლა“, „მოწიწინებს თებერვალი“, „ქალ შენის მოლოდინითა“, „შემღერე, თუ რას შემღერებ“.

ასევე გამოირჩევიან სხვა მთქმელებიც: გივარგი ჯამარჯაშვილი, ალუშკა

მადური, გაგა გოგოჭური, სოლ. ფიცხელაური, ფ.მუჯაშვილი, ივ.თოლიკაშვილი, ი.ხუციშვილი, მ.ხუციშვილი, გ.ბურღული, ლ.ყაზბეგი, გ.გოგოლაური, ს.ბუწელაშვილი.

შედარებით ნაკლები რაოდენობითაა წარმოდგენილი თუმ-ფშავ-ხევსურული მასალები.

ხევსურეთში ძირითადად ჩაწერა უწარმოებია ხახმატელ ბერდია ყულაკის ძე გამლივარაულს. მას პ.უმიაკაშვილისათვის გამოუღზავნია სხვადასხვა პირთაგან ნაწერი ისტორიულ-საგმირო ხასიათის ლექსები (ასზე მეტი). აი, რამდენიმე მათგანი: „გაგაის ძონძი“, „დაიჯაჭვიან ხევსურნი“, „ლიქოვის ლელეს გარდადის“, „თამარ მეფეზე“, „ზურაბ აიკლა ქვეყანა“, „ბატონიშვილი ამბობდა“, „ლულოს თავს ხელად იჭერენ“...

ხახმატში ასევე ხალხური სიტყვიერების ნიმუშები ჩაუწერია ვ.კობტანაშვილს.

მთქმელებიდან გამოიყოფა: 1. ივ.ოჩიაური, მისგან ჩაუწერიათ: „ზურაბ ჩამოჯდა როშკის გორს“, „ბაქარიანთა დაღვევა“, „ბეწინა“, აფორიზმები.

2. ნათელიძე-გოგოჭური, მისგან ჩაუწერიათ: „თოვლი ხევსურეთში“, „ეოხერი სთველ მოვიდა“, „მგელი“, „მე უმღერალი ვერა ვძლებ“.

3. აპოლონ წულაძე, მისგან ჩაუწერიათ ძირითადად ანდაზა-გამოცანები და აფორიზმები — „წუთია წუთისოფელი“, „ჩემი მტერიმცა დედაო“.

აღსანიშნავია, რომ თვით პ.უმიაკაშვილი ხშირი სტუმარი ყოფილა თურმე ხევსურეთისა, იგი იქ იწერდა სხვადასხვა ხალხური სიტყვიერების მასალებთან ერთად დღეობებისა და ხატობის საყურადღებო ფოლკლორულ ნიმუშებს.

თუმეში, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ზეპირსიტყვიერი მასალების ჩაწერა უწარმოებია ალ.ხახანაშვილს და ა.მაჭოშვილს. ამ უკანასკნელს ჩაუწერია ლექსები: „ნუცალის ჯარი“, „მალლიდან გადმომდგარიყო“, „დადიღდა მითხოვლენი“, „ამოდუღდი მარგალიტო“, „გუროჩი ბაჩახეაური“...

ფშავიდან გამოირჩევა სახალხო მთქმელი ქალი არტანელი ბაბაღე მინდოლაური. მისგან ჩაუწერიათ: „თილისძე“, „გადიღდა ცხვარათ ბერიძე“, „ვაი ჩემს ამ დროთ მოყრასა“, „ვერცხლისამც თასად მაქცია“, „მენ ჩემო დიღო იმედო“.

ფშავში ჩაწერა უწარმოებია დ.ხიზანიშვილს. მას ჩაუწერია ლექსები: „ქალი არ მამწონებია“, „იმერეთს რათ გამათხოვე“ და სხვა.

ყურადსაღებია იმერეთის ფოლკლორული ნიმუშებიც. 1872 წ. სტატიაში „სახალხო ლექსების შეკრება“ — პ.უმიაკაშვილი წერდა: „იმერეთიდან საკმაოდ დიდი კრება ლექსებისა მივიღეთ... იმერული ლექსების ნაკლოვანებას აღარ უნდა ვუჩივოდეთ, როგორც შარშანდღამდე იყო“.

შეკრებილი იმერული მასალებიდან გამოირჩევა ლექსები: „ხახულმა ჯარი აწვია“, „იოზის ლექსი“, „სტუმარ-მასპინძელი“, „დავით მეფის ნათქვამი“, „ხორველა“, „თვეები“, „რიონმა თქვა“, „სანადიროსა წავედი“, „თავფარავნელი ჭაბუკი“, „მაგ ქული ვინ შეგიკერა“, „კონსტანტინე დაღეშქელიანი“, „ქალი“, „სოლომონ ბრძანა“ და სხვა.

შეკრება უწარმოებიათ ძირითადად 1870-1888 წ.წ.

ჩამწერებია: ი.ძოწენიძე, გ.ბახტაძე, ერ.მაჭავარიანი, მ.პირიანაშვილი, ალ.ოყრემიძე, ვ.ძოწენიძე, სპ.ქათამაძე, გ.ფხაკაძე, ერ.მაჭარაძე, მ.ლუჯვა, ი.ნაცვლიშვილი, ფ.კანდელაკი, ს.გიორგობიანი, გრ.მერკვილაძე, ფსევდონიმით „მეპკრებელი მეც ვიყო“, ზ.ხუსკივაძე და სხვები.

მთქმელებია: ე.კანდელაკი, პ.ბაღდავაძე, ივ.ბერიკაშვილი, ბ.ჭაბუკიანი, ნ.ტაბიძე, ქ.მიქელაძე, ი.ცაგარეიშვილი, კ.ჩხეიძე, გ.ყიფშიძე, მ.ფხაკაძე, ივ.ელიაშვილი, მ.ბანძელაძე, ივ.მოღებაძე.

კრებულში უხვად მოიპოვება აგრეთვე გურული და რაჭა-ლეჩხუმის ფოლკლორული ნიმუშები.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. „ივერია“, 1904 წ. №123.
2. უმიკაშვილი, 1871 — პ.უმიკაშვილი, სახალხო სიმღერებისა და ზღაპრების შეკრება, „დროება“, 1871, №22.
3. უმიკაშვილი, 1872 — პ.უმიკაშვილი, „სახალხო ლექსების შეკრება“, „დროება“, 1872, №28.
4. პ.უმიკაშვილის არქივი, 1, დ 28, 3-ა დ 88.
5. უმიკაშვილი, 1937 — პ.უმიკაშვილი, „ხალხური სიტყვიერება“, წიგ. I, ფედერაცია, 1937.

Nora Nikoladze

Folklore Materials of Different Regions in Petre Umikashvili's 'Folk-lore'

Summary

In Petre Umikashvili's 'Folk-lore' there a great number of Kartlian, Kakhetian, Khevsurian, Pshavian, Megrelian, Svan, Imeretian, etc. folklore materials.

His collection is noteworthy both for the number of materials and informants, and the diversity of genres.

ნანა ოკუჯავა

ამინდის გამოცნობის ხალხური ნიშნებისათვის
სამეგრელოში (დიდ ჭყონში მოპოვებული მასალები)

ნაშრომში განხილულია დიდ ჭყონში დაფიქსირებული ამინდის გამოცნობის ხალხური ნიშნები, რომელიც შეპირისპირებულია დიალექტოლოგიის ინსტიტუტის თანამშრომელთა მიერ მოძიებულ და გამოქვეყნებულ ანალოგიურ ტექსტებთან.

მოპოვებული მასალების ანალიზი იძლევა საშუალებას დავასკვნათ, რომ ამ ნიშნების უმრავლესობას სხვადასხვა კუთხეში ეძებნება პარალელები, რაც სათანადო ფოლკლორული ტექსტებითაც დასტურდება.

ამინდის წინასწარმეტყველების რამდენიმე საშუალება არსებობს: მნათობებზე, ბუნების მოვლენებზე, ცხოველების, ფრინველების მოქმედებასა და ადამიანის ფიზიკურ შეგრძნებაზე დაკვირვებები.

ხალხური მონაცემების მიხედვით მნათობებზე დაკვირვების შედეგად მიღებული ნიშნები ასეთია:

თუ მზის ამოსვლისას ღრუბლები გაიფანტება — კარგი ამინდია მოსალოდნელი; თუ ცა მოწმენდილ-მოსარკულია და ნისლი იქნება — დარის მომასწავებელია; თუ მზე „პირს იბანს“ — გამოდარების ნიშანია.

თუ ცა საღამოს წითელია — ქარია მოსალოდნელი; სვანური მასალების მიხედვით კი — დარი; ამას ადასტურებს ქართული ხალხური ლექსიც:

„თუ ცამ საღამოს იწითლა,
დილა გათენდეს დართა“

(ქ.ხ.პ. 1992, გვ.146).

თუ ცა დილით წითელია — დღე წვიმა ან ქარი იქნება; მსგავსი მნიშვნელობით გვხვდება იგი ოკრიბის მასალებსა და ხალხურ ლექსში:

„... და თუ ცამ დილით იწითლა,
დღე წვიმით ანდა ქართა“

(ქ.ხ.პ. 1992, გვ.146).

თუ ახალი მთვარე ქიმით ცას ებჯინება — დარია მოსალოდნელი; თუ ახალი მთვარე ქართული ასო-ბგერა ე-ს მოყვანილობისაა და თან ოდნავ დახრილი — გავდრების ნიშანია, იტყვიან: წყლითაა სავსეო; თუ ახალი მთვარე ჰორიზონტალურ მდგომარეობაშია — გვალვა იცისო.

საინტერესოა ვარსკვლავებზე დაკვირვებაც: ძლიერი ციმციმი — ქარის მომასწავებელია; ამ ნიშნით ამინდის წინასწარმეტყველება მოცემულია ეგ.ნინო-შვილის მოთხრობაში „პალიასტომის ტბა“. ვარსკვლავები თუ მკვეთრად კიაფობენ ცაზე — დარია მოსალოდნელი; თუ ვარსკვლავებს ბურუსი გადაეკვრება — ავდრის მომასწავებელია.

ბუნების მოვლენებზე დაკვირვებები შემდეგ სურათს იძლევა: ძლიერი ნამი — კარგი ამინდის ნიშანია; თუ ბალახი დილით მშრალია — ღამით მოსალოდნელია წვიმა; თუ დაბალ ადგილებში საღამოს და დილით ნისლია, რომელიც მზის ამოსვლისას იფანტება — დარის მომასწავებელია.

ოკრიბისა და მათხოჯის მოძიებელთა ჯგუფის მიერ მოპოვებული მასალები

ბის მიხედვით ცაზე ცისარტყელის გამოჩენა დარის მაუწყებელია; ჩვენს მასალებში ეს ნიშანი დიფერენცირებულია: თუ ცისარტყელა დასავლეთით გამოჩნდა და მისი სხივები მდინარეში ჩაეშვა — გაავდრების ნიშანია; თუ აღმოსავლეთით გამოჩნდა და მთებზე გადაეკრა — დარია მოსალოდნელი.

თუ სქელი ღრუბლები დაბლა ჩამოწვება და შვეიდი საღამოა — იწვიმებს; თუ ღრუბლები დასავლეთიდან გამოჩნდნენ და სწრაფად მოძრაობენ — ვარაუდობენ წვიმას და ქარს.

ამინდის წინასწარმეტყველებისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს ქარის მიმართულებას, თუ რომელი მხრიდან ქრის: გურიიდან (გურული), ზღვიდან (ზღვაური), ჯვარიდან (ჩრდილოეთიდან — ჯვარული), „ჟინი ქარი“ — ზენა ქარი — აღმოსავლეთიდან.

ჩვენი მასალების მიხედვით ამოღებას ხდება „ქარების ნიშნი“ — ქარების შეჯიბრი. კარში გამოიტანენ კვამლიან მუგუზალს და აკვირდებიან ქარის მიმართულებას. მეგრული კაცის ცნობიერებაში „ჯვარული“ აღიქმება, როგორც ავდრის მომასწავებელი, ზენა-ქარი — გვალვის, დილის ზღვაური — ცუდი ამინდის ნიშანია, საღამოსი — დარის. დილის გურულმა წვიმა იცის, საღამოსამ — დარი. ამის საილუსტრაციოდ გამოდგება ხალხში გავრცელებული ლექსი:

„ონჯუაში გურულია,
ნოდიშა ირულია;
ორდოში გურულია,
ყუჩა ირულია“.

საღამოს გურულია,
ნადზე გაიქეციო;
დილის გურულია,
სახლში გაიქეციო“.

მრავალი მავალითის მოყვანა შეიძლება აგრეთვე ცხოველებისა და ფრინველების მოქმედებასა და შეგარძნებებზე დაკვირვებით:

კატა თუ აღმოსავლეთით იბანს პირს — გამოიდარებს, თუ დასავლეთით — გაავდრდება; თუ კატა პირის ბანის დროს ყურებსაც მოატანს — დარია მოსალოდნელი:

„ხვალ თუ დარი გამოვიდეს,
ყური ჩამუატანეო“ — იტყვიან ოკრიბაში.

მათხოვის მასალების მიხედვით კი კატა თუ მოკუნტული წვეს — ცუდი ამინდია მოსალოდნელი, როცა ნებივრად წვეს — დარი.

თუ ღორები საღამოს შინისკენ მორბიან — ავდრის ნიშანია; თუ ღორი ბუნავს იკეთებს და პირით ჩალას ეზიდება, წვიმა ან თოვლი იქნება; ხის ბაყაყის ყიყინმა ავდარი იცის, წყლის ბაყაყების ყიყინმა — დარი; სვანეთში თვლიან, რომ თუ საღამოს ბაყაყები ერთად ყიყინებენ — ავდარს უნდა ელოდე.

ცხვრები თუ კუნტრუმს დაიწყებენ — უცბად გაავდრების ნიშანია; ძალი თუ მიწაზე გორავს — ქარის ნიშანია; საქონელი თუ სახლში გვიანობამდე არ მოდის და ბალახს ხარბად ძოვს — წვიმა მოსალოდნელი; გამოდარებულზე თუ საქონელი ახმაურდა — ავდარი იქნება. ოკრიბაში თვლიან, რომ თუ ფეხი დაიფერთხა — ავდარია მოსალოდნელი. ლენჯერის (სვანური) მასალებით კი პირუტყვის მიერ უკანა კიდურების გაფერთხვა-გასავსავებამ ყინვა იცის.

თუ ზამთარში წყარომ დაიკლო ან დაშრა, ეს თოვლის ნიშანია. სქლად თოვამ — გამოდარება იცის, წვრილმა თოვამ — ავდარი.

თუ მერცხალი დაბლა ფრენს — წვიმის მომასწავებელია, თუ მაღლა — დარის; თუ თევზები წყლიდან მაღლა ხტებიან — წვიმის ნიშანია, იტყვიან: ავდარს „შეხარისო“. ბუზები, რწყილები თუ მწარედ იკბინებიან — ავდარია მოსალოდნელი; ქათმები თუ მტკერში „ბანაობენ“ — იწვიმებს.

შემჩნეულია, რომ ამინდის ცვალებადობას განსაკუთრებით შეიგრძნობენ ავადმყოფები და ბავშვები. ხალხში ხშირად გაიგონებთ: სახსრები ან წელი თუ ავტკივდა, ყური მოგეჭავა, პატარა ბავშვს დორბლი თუ გადმოოვიდა, ადამიანს უმიზეზოდ თუ დაამთქნარა, იტყვიან — წვიმაა მოსალოდნელი.

ზაფხულის დღეთა მოსალოდნელი ამინდის გარკვევაში ხალხს ეხმარება იანვრის დღეებზე „ქორაშინა მარუოზე“ დაკვირვება. იციან, რომ ივლისის დღეთა გვალვა-ავდრიანობა ემთხვევა იანვრის შესატყვის დღეთა ამინდის რავგარობას. ზოგ შემთხვევაში წლის ყველა თვის ამინდის პროგნოზსაც წინასწარმეტყველებენ.

ჩვენ ჩაწერილი გვაქვს არა მარტო ამინდის გამოცნობის ხალხური ნიშნები, არამედ ამინდზე „ზემოქმედების“ საშუალებებიც. ამ მხრივ საყურადღებოა წვიმის მოყვანის მიზნით ხატის გაბანის, ქარის საწინააღმდეგო რიტუალები, მოსავლის დასაცავად უქმი დღეების დაცვა.

საქართველოს ყველა კუთხეში გავრცელებულია წვიმის მოყვანის სხვადასხვა რიტუალი. მოძიებული მასალები ცხადყოფს, რომ სამეგრელოში ბოლო დროს აღსდგა ხატის გაბანის ტრადიცია: გვალვიან ამინდში წააბრძანებენ ღვთისმშობლის ხატს და მდინარეში გაბანენ, თან მიაქვთ რვა ღერი სანთელი, ნაჭა, მიჰყავთ ძაღლი. ამ რიტუალს უმთავრესად ქალები და ბავშვები ასრულებენ. ნაჭას გარეცხავენ წყალში, ძაღლს დაბანენ, ამით მდინარეს დააბინძურებენ, დაილოცებიან და შესთხოვენ ღმერთს წვიმის მოყვანას.

ხალხის გადმოცემით, ეს „ნაბანი წყალი“ ჩაერთვის თუ არა ზღვას, აუცილებლად წვიმა უნდა მოვიდეს.

ხალხს ხშირად გაცრუებია ეს იმედიც, მაგრამ ამ უკანასკნელ არასასურველ გარემოებას ჩვენი მოხუცები აწერენ ხალხის გულის აყრას „ჩვეულებისადმი“. მსგავსი რიტუალი ტარდება იმერეთში, ლეჩხუმში. სვანეთში ირჩევენ ავდრის მომყვანს, რომელმაც უნდა დააბინძუროს გუბურები; კლავენ კატას ან ძაღლს და აგდებენ გუბურაში. ეს საქმე ცოდვად ითვლება და ყველა ერიდება ამის გაკეთებას. მაგრამ თუ საშველი არ დაადგება გვალვას, იძულებული არიან ჩაატარონ ეს რიტუალი (სვ. ენის ქრესტომათია, თბ., 1978, გვ.32).

გურიამი ჩამოატარებენ კარდაკარ დედოფალას, მას გაწუწუვენ, შემდეგ ერთად შეგროვდებიან და იქეიფებენ, დაილოცებიან და სჯერათ, რომ მეორე დღეს გაწვიმდება (მასალები გურიის ეთნოგრ. შესწავლისათვის; გამომც. „მეცნიერება“, თბ., 1980).

თუშეთში დედოფალას ნაცვლად დააქვთ პატარძლის სამოსით შემოსილი ჯოხი „საწვიმარაც გუდაც“, ამ ჩვეულებას საქართველოში ლაზარობა ან გონჯაობა ეწოდება (მაკალათია, თბ., 1983, გვ.196).

რაჭაში ამორჩეულ კაცს აგზავნიან რიონს გაღმა მდებარე ტბაზე და ღორის ძვალს აგდებენ გასაავდრებლად. ხევსურეთში კი მიცვალებულის ძვლებს ყრიან წყალში. ამან თუ გამოიწვია ხანგრძლივი ავდარი, ძვალს ამოიღებენ და დარს შესთხოვენ: „აღარ გვინდა ტალახი, ახლა გვინდა გორახიო“ (სამეგრ. ისტ. და ეთნ., თბ., 1941).

კახეთში ეწყობა „დიდება“ — გუთნის მდინარეში გატარება და ქალქების დატირება. აქაც რიტუალს ქალები და ბავშვები ასრულებენ (ქ.ხ.პ.შ; საქ. სსრ მეცნ. აკად. თბ., 1960, გვ.251).

ამინდის „მართვასთან“ არის დაკავშირებული უქმი დღეების დაცვა. ქარმა, კოხმა, გვალვამ ნათესი რომ არ გააფუჭოს განსაზღვრულ დღეებს უქმობენ და არ მუშაობენ. ეს დღეებია: ცამეტი მაისი — კოხინჯრობა — კოხსა და სეტყვას ერიდებიან; ცამეტი ივნისი — გორგოთობა.

ჩვენ ჩავწერეთ მასალა თოდღეებისაგან, რომლებიც პარასკევი დღის უქ-

გვალვისაგან „იცვენ“ მოსავალს. შესაძლებელია კვირა უქმ ღღეს იმუ-
პარასკევს კი — არა. ამადლებსაც ერიდებიან მუშაობას, რადგან სწამთ,
ქარი მოსავალს გააფუჭებს. ქარის საწინააღმდეგოდ სრულდება გარკვეუ-
რი რიტუალი: იჯახის უფროსი მამაკაცი დაკლავს წიწილას და თვითონვე გაა-
ფუჭებს, დაილოცება: ქარმა არ გააფუჭოს ჩემი ყანაო და წიწილასაც მარტო
გააფუჭებს.

ქალს ეკრძალება ამ რიტუალის ჩატარება, რადგან ქარმა თქვაო: „ქალმა
თქვას ქარი ჩადგაო, თორემ ტრაპიზონიდან მოვბრუნდებიო“.

ქარი იმერეთში ტაბუირებულია, იტყვიან: ჯორი ჩადგა, ნეტა მალე ჩად-
გა ჯორი; გურიში დიდი ქარის დროს ჩალას მიაკრავენ კიბეზე და ისე შეუ-
ტყვენ.

აჭარაში ძლიერი ქარის დროს სამჯერ შეულოცავენ, დაამზობენ ქოთანს
ზედ ქვას დაადებენ:

„ქარი ქოთან ქვეშ,

ქოთანი ქვის ქვეშ

(შიოშვილი, 1994, გვ.221-231).

სვანეთში ქარის შელოცვას რიტუალი არ ახლავს.

მოპოვებული მასალები ცხადყოფს, რომ საუკუნეთა მანძილზე დაკვირვე-
ბის შედეგად მიღებული გამოცდილებით ხალხში ჩამოყალიბდა შეხედულებათა
მთელი სისტემა ამინდის გამოცნობისა და მასზე ზემოქმედების შესახებ. მის
ცოდნა-გამოყენებას ხშირ შემთხვევაში სასურველი შედეგი მოაქვს. ამიტომაც
სწამს ხალხს ამ ჩვეულებათა ეფექტურობა, ინახავს მათ და გადასცემს თაობი-
დან თაობას.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. გურია, მასალები გურიის ეთნოგრაფიის შესწავლისათვის, თბ., 1980.
2. მაკალათია, 1983 — ს.მაკალათია, თუშეთი, თბ., 1983.
3. მაკალათია, 1941 — ს.მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია,
თბ., 1941.
4. სვანური ენის ქრესტომათია, თბ., 1978.
5. ქართული ხალხური პოეზია, თბილისი, 1992.
6. ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, თბ., 1960.
7. შიოშვილი, 1994 — თ.შიოშვილი, ქართული ხალხური შელოცვები, ბათუმი,
1994.

Nana Okujava

Folk Signs of Weather Forecasting

Summary

According to the materials recorded in Didichqoni it becomes clear that people did not satisfy themselves with forecasting only, and they tried to somehow 'control' the weather. From this standpoint, various rituals are noteworthy.

ალექსანდრე ონიანი

საქართველო და ქართველური ენები

არა და არ წყდება ქართველი ხალხის სხვადასხვა ნაწილების (მეგრელ-ლაზების, სვანების, ზოგჯერ აგრეთვე იმერლების, კახელების, აჭარლების, ხევსურების...) არაქართველებად გამოცხადების გულისამრევი ცდები. მიუხედავად პრესაში გამოქვეყნებული არაერთი საპროტესტო წერილისა, ასეთი ცდები კვლავ და კვლავ გრძელდება; გრძელდება როგორც დასავლეთის ქვეყნებში, ისე მეზობელ სახელმწიფოებში. „საქართველოს რესპუბლიკამ“ ამ ბოლო დროს (17.V.1997 წ.) ასეთი ცნობა გამოაქვეყნა: „იბერიის“ კორესპონდენტს საქართველოში რუსეთის საელჩოდან დაუდასტურეს, რომ რუსეთის სტატისტიკის სამმართველომ მართლაც მოამზადა 1999 წლისათვის დანიშნული მოსახლეობის საყოველთაო აღწერის ბიულეტენის რამდენიმე ვარიანტი, რომელშიც სხვა ეროვნებებს შორის ჩამოთვლილია მეგრელები, ლაზები და სვანები. აღნიშნული საკითხი რუსეთის საშინაო საქმეა და გადაწყდება რუსეთის კანონმდებლობის შესაბამისად“.

გამოდის, რომ საქართველოს მოსახლეობის სხვადასხვა ერებად დანაწევრება „რუსეთის საშინაო საქმეა“ და ამიტომ ეს საკითხი „რუსეთის კანონმდებლობის შესაბამისად“ გადაწყდება. ეს კი სხვა არაფერია, თუ არა თვითნებობის, ქართველი ხალხის აბუჩად აგდებისა და მის საკუთარ საქმეებში უხეში ჩარევის სამწუხარო გამოვლინება.

რადგანაც ასეთი არამკითხვები არსებობენ არა მხოლოდ რუსეთში, არამედ — მსოფლიოს ზოგ სხვა ქვეყანაშიც, ამიტომ იძულებული ვართ მათ საწინააღმდეგოდ ვამტკიცოთ ის, რასაც თვით საქართველოში მტკიცება არ სჭირდება.

მარტივად თუ ვიმსჯელებთ, ყოველი ხალხი და ყოველი ინდივიდი იმ ერის წარმომადგენელია, რომლის ორგანულ ნაწილადაც თვლის ის თავის თავს. საქართველოში არასდროს სადავო არ ყოფილა, რომ ქართველ ერს შეადგენს ქართველურ ენებზე (ქართულად, მეგრულ-ლაზურად და სვანურად) მეტყველთა ერთობლიობა. აქ ეს აქსიომა იყო მუდამ და არის ამჟამადაც.

ქართველი მოსახლეობის ეს რწმენა-განწყობილება არის არა უბრალო შემთხვევითობის, არამედ — ობიექტური ისტორიული ვითარების ხალხის მეხსიერებაში დამკვიდრებისა და მისი ტრადიციად ქცევის ბუნებრივი შედეგი.

ცნობილია, რომ ქართველური ენები წარმოქმნილია საერთო-ქართველური ფუძე ენის დიალექტთა ენებად ქცევის გზით. ფუძე ენისაგან სხვადასხვა ქართველურ ენათა წარმოქმნა კი შეპირობებულია არა ამ ენებზე მეტყველთა ნათესაობის სხვადასხვა ხარისხით. არამედ ამ ნიშნის (ნათესაობის) მიხედვით ერთნაირ ურთიერთმიმართებაში მყოფ კუთხეებს შორის ენობრივი კონტაქტის შესუსტებით, ან შეწყვეტით, რასაც ისტორიის სიღრმეში ადვილად განსაზღვრავდა ისეთი გარეგანი ფაქტორები, როგორც არის, მაგალითად, შედარებითი ტერიტორიული სიმორე, რაიმე ძნელად დასაძლევნი ბუნებრივი ბარიერი (მთა, მდინარე...) და ა.შ. ენობრივი კონტაქტები რომ სხვაგან შესუსტებულიყო, მაშინ ადვილად შეიძლებოდა სხვადასხვა ქართველურ ენებად ის დიალექტები

ქცეულიყვნენ (ვთქვათ, ქართლური, კახური, იმერული, გურული, ხევსურული, რაჭული და ა.შ.), რომლებიც ამჟამად ერთი ენის (ქართულის) დიალექტები არიან, მეგრულ-ლაზური და სვანური კი ქართული ენის დიალექტებად დარჩენილიყვნენ. ეს ნიშნავს: ნათესაობის ნიშნის (ე.ი. გენეზისის) მიხედვით, მეგრულ-ლაზური და სვანური მოსახლეობა ისეთსავე მიმართებაში იმყოფება საქართველოს სხვა კუთხეების (ქართლის, კახეთის, იმერეთის, გურიის, აჭარის, ხევსურეთის...) მოსახლეობასთან, როგორშიც თვით ამ კუთხეთა მცხოვრებნი — ერთმანეთთან.

მაგრამ ერთი ენისაგან სხვადასხვა ენათა წარმოქმნას ხშირად ამ ენებზე მეტყველი ხალხების სხვადასხვა ერებად ქცევაც მოჰყვება, მართალია, ერთმანეთის ახლომონათესავე, მაგრამ მაინც — სხვადასხვა ერებად ქცევა. ასეთია, მაგალითად, რომანულ ენებზე მეტყველი ხალხები (იტალიელები, ფრანგები, ესპანელები, პორტუგალიელები, რუმინელები...), სლავები (რუსები, უკრაინელები, ბელორუსები, პოლონელები, ჩეხები, ბულგარელები...), ირანული ჯგუფის ენებზე მეტყველნი (სპარსელები, ტაჯიკები, ოსები, ქურთები...) და ა.შ. სხვადასხვა ენათა წარმოქმნას აქ, მაშასადამე, სხვადასხვა ერების წარმოქმნაც მოჰყვა.

საქართველოში სწორედ ეს არ მომხდარა, აქ სხვადასხვა ენებზე არ წარმოქმნილა სხვადასხვა ეროვნული კულტურა (მეცნიერება, ხელოვნება...), საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში არ ჩამოყალიბებულა სხვადასხვა ეროვნული ფსიქიკა და სხვადასხვა სახელმწიფოებრივი სტრუქტურა. ქართველ ხალხში არასდროს არ განვლბებულა საერთო წარმომავლობისა და სულიერი თუ ხორციელი ახლობლობის შეგნება და ამიტომ მან ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი მთლიანობის საუკუნოებრივი ტრადიცია დღემდე ურყევად შემოინახა. ქართველ ერსაც სწორედ ამიტომ შეადგენს ქართველურ ენებზე მეტყველთა ერთობლიობა. ამას კი დიდად შეუწყობ ხელი იმან, რომ ქართული იყო მუდამ მთელი ქართველი ხალხის ბუნებრივი (და არა — თავსმოხვეული) საერთო-სახალხო ეროვნული ენა, მეცნიერების, კულტურის ენა და ერთადერთი სალიტერატურო ენა. ეს არის ის დიდი ტვირთი, რაც ისტორიამ ქართველურ ენათაგან მხოლოდ ქართულს დააქირა და რის გამოც ის არის სწორედ სრულიად საქართველოს საერთო-სახალხო ეროვნული ენა და ქართველი ხალხის ერთიანობის ბურჯი. დანარჩენი ქართველური ენები კი, რომლებიც ლინგვისტური თვალსაზრისით, რასაკვირველია, ჩვეულებრივი ენებია, ფუნქციონალურად (საზოგადოებრივ-სახელმწიფოებრივი ფუნქციის მიხედვით) ქართული ენის დიალექტებს უტოლდებიან. ისინი ამ მხრივ ისეთსავე მიმართებაში იმყოფებიან ქართულ სალიტერატურო ენასთან, როგორშიც — ქართული ენის დიალექტები. ასე იყო ეს ისტორიულად და ასეა ამჟამადაც. ქართველურ ენათა გავრცელების მთელს ტერიტორიაზე სწორედ ამიტომ იქმნებოდა ქართული კულტურის (მეცნიერების, ლიტერატურის, ხელოვნების) უმნიშვნელოვანესი ნიმუშები მხოლოდ და მხოლოდ ქართულ ენაზე, ამიტომ კეთდებოდა მხოლოდ და მხოლოდ ქართული წარწერები სამეგრელოსა და სვანეთში განლაგებულ მრავალრიცხოვან ეკლესიამონასტრებში, ამიტომ არც ისეთი მზრუნველობა არის გასაკვირი, როდესაც ქართული წერილობითი ძეგლების გადაწერას (შთამომავლობისათვის დასატოვებლად) სვანეთიდან სამეგრელოში უკვეთდნენ და აქ ამ დაკვეთას დიდი პასუხისმგებლობით ასრულებდნენ (მაგალითად, ასეთი სამუშაო XI საუკუნეში იოანე ჭყონდიდელმა შეასრულა ვახტანგ და ივანე ფარჯანიანების დაკვეთით), ამიტომვე იყო სალოცავი ხატი ჩვენი ქვეყნის მთელს ტერიტორიაზე „ერთობილი საქართველო“. საუკუნეთა მანძილზე დამკვიდრებული ამ ეროვნული ჰარმონიის წინააღმდეგ ყოველი გალაშქრება საქართველოში მხოლოდ საწინააღმდეგო რეაქ-

ციას — აღშფოთებასა და გულისწყრომას — იწვევდა მუდამ და იწვევს ამჟამადაც, ამიტომ ამ საკითხზე მსჯელობა შეიძლებოდა აქ დაგვესრულებინა.

მაგრამ, რადგანაც ქართველი ხალხის სხვადასხვა ერებად დაქუცმაცებას ქართველურ ენათა და დიალექტთა არსებობის საფუძველზე ცდილობენ, ამიტომ საჭიროა ამ საკითხთან დაკავშირებითაც ითქვას რამდენიმე სიტყვა.

ეს მცდელობა ემყარება პრიმიტიულ გაგებას, რომლის მიხედვითაც სხვადასხვა ენებზე მეტყველება საქმარისია ამ ენათა მატარებელი ხალხების სხვადასხვა ერებად მიჩნევისათვის. მეგრულ-ლაზებისა და სვანების სხვადასხვა ერებად გამოცხადებას არავითარი სხვა საფუძველი არ გააჩნია. ეს კი არის თვითნებობაზე დამყარებული ანტიმეცნიერული გაგება, რომელიც არ ითვალისწინებს ისეთ უმნიშვნელოვანეს გარემოებებს, როგორც არის: 1. ენა, როგორც საყოველთაოდ არის ცნობილი, არის ერის არა ერთადერთი, არამედ — ერთ-ერთი განმსაზღვრელი ნიშანი, ამიტომ საკითხის მხოლოდ ენობრივი ნიშნით გადაწყვეტა, რაღა თქმა უნდა, შეცდომაა; 2. მეგრულ-ლაზებისა და სვანების ცალკე ერებად გამოყოფა არც ენობრივი ნიშნის მიხედვით არის შესაძლებელი, რადგანაც საქართველოში, როგორც უკვე ითქვა, უხსოვარი დროიდან არსებობს ბუნებრივი (და არა — თავსმოხვეული) საერთო-სახალხო ეროვნული ენა და ერთადერთი სახელმწიფო ენა, ქართული ენის სახელწოდებით ცნობილი, რომელიც საერთო იყო მუდამ და, არის ამჟამადაც, ქართველურ ენებზე მეტყველი მთელი მოსახლეობისათვის. ამ მოსახლეობას, მაშასადამე, საერთო აქვს ყველა ეროვნული ნიშანი, ენობრივი ნიშნის ჩათვლით, რაც მისი განუყოფელ ეროვნულ ერთეულად მიჩნევის უტყუარი მაჩვენებელია.

აქ, ვფიქრობ, ყველაფერი დღესავით ნათელია, მაგრამ მაინც დავსვათ კითხვა: შეიძლება, თუ — არა სხვადასხვა ენების, ისიც ისეთი ახლომონათესავე ენების, მატარებელი მოსახლეობის ერთ ეროვნულ მთლიანობად მიჩნევა, როგორც ქართველური ენებია? საქმარისია დავასახელოთ ერთი საყოველთაოდ ცნობილი ნიშნი, რომ პასუხი თავისთავად ცხადი გააძღეს:

ზემოგერმანული და ქვემოგერმანული ლინგვისტური თვალსაზრისით სხვადასხვა ენებია, რომლებიც არანაკლებად (თუ მეტად არა) განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, ვიდრე, ვთქვათ, ქართველური ენები განსხვავდებიან ერთი მეორისაგან. ამის მიუხედავად, ზემოგერმანულად და ქვემოგერმანულად მეტყველი მოსახლეობის სხვადასხვა ერებად გამოცხადება არავის მოსვლია აზრად. გერმანიასა და საქართველოში, მაშასადამე, ერთნაირი ვითარება გვაქვს, განსხვავება ის არის მხოლოდ, რომ ზემოგერმანულიცა და ქვემოგერმანულიც გერმანულის სახელწოდებით აღინიშნება, მეგრულ-ლაზურსა და სვანურს კი ქართულს არ უწოდებენ. მაგრამ ეს, სინამდვილეში, არც არის განსხვავება, რამდენადაც მეგრულ-ლაზურიცა და სვანურიც, ქართულთან ერთად, როგორც ცნობილია, ქართველურ ენებად იწოდებიან. ესეც რომ არ იყოს, ამგვარი საკითხების გადაწყვეტისას მთავარია არა სახელწოდება, არამედ — ამ სახელწოდებაში ჩადებული შინაარსი, რაც გერმანიასა და საქართველოში აბსოლუტურად ერთნაირია.

როგორც ვხედავთ, ქართველი ხალხის ერთიანობის საუკუნეთა მანძილზე დამკვიდრებულ ურყევ ტრადიციას მეცნიერული დასაბუთებაც ადვილად უხერხდება, რაც ამ ხალხის განუყოფლობის აბსოლუტურად ეჭვმიუტანელი მაჩვენებელია. და მაინც, ამის გარეშეც, ვინ უფრო კარგად იცის, ბოლოს და ბოლოს, ვინა ვართ ჩვენ და საიდან მოვდივართ, ჩვენ თვითონ — ქართველებმა, — თუ — ვიღაც გადამთიელმა არამკითხვებმა?!

Alexander Oniani

Georgia and the Kartvelian Languages

Summary

As it has often happened in history, speakers of cognate languages make up cognate nations. But this was not the case in Georgia, because different Kartvelian languages have not become bases for different cultures... Georgian has always been the natural common national language for the Georgian people.

As for the other Kartvelian languages, being ordinary languages from the linguistic standpoint, they functionally equal with the dialect of Georgian.

თინათინ ოჩიაური

ოჯახის მფარველ ღვთაებათა ბუნებისათვის (სახლთანგელოზი)

ძველ საისტორიო წყაროებში სახლთანგელოზი მაცდურთა და ეშმაკეულთა შორის არის მოხსენებული (1. 128). ეს ღვთაება ქართველთა სარწმუნოებას დღევანდლამდე შემორჩა და არა თუ დაიკარგა მძლავრი ქრისტიანული რელიგიის ზეგავლენით, არამედ შეეზარდა, შეერწყო მას, დაიმკვიდრა ადგილი ღვთაებათა კალენდარში და ზოგჯერ ღვთისმშობლის კულტის თანაზიარიც გახდა.

ჩვენამდე მოღწეული ეთნოგრაფიული მასალებით, სახლის მფარველი ანგელოზი ყოველ ოჯახს ჰყავს. იგი სახლის რომელიმე კუთხეში ბინადრობს („სახლთანგელოზის თარო“, განჯინა, კედლის ხვრელი, კეზი და ა.შ.). მიეწერება ოჯახის დაცვისა და პატრონობის ფუნქცია — ადამიანთა ჯანმრთელობასა და კეთილდღეობაზე ზრუნვა, საქონლის გამრავლება, მისი პროდუქტის ბარაქიანობა, ნახნავ-ნათესის ნაყოფიერება-სიუხვე და სხვ.

ოჯახს თავისი მფარველი ანგელოზი მუდამ თან ახლავს. იმ შემთხვევაში, თუ სხვაგან გადასახლდებიან, ან ოჯახი გაიყრება, თავისი წილი ანგელოზიც უნდა გადააბრძანონ. ეს რიტუალი სხვადასხვა რეგიონში სხვადასხვანაირი ნიუანსებით სრულდება. ფშავში მაგალითად, სახლის ანგელოზის ახალ სამოსახლოში გადაყვანისთვის უნდა გამოაცხონ რვა ქადა, ჩამოქნან რვა სანთელი. ოთხი ქადა და ოთხი სანთელი ძველ ბინაში წავა, დანარჩენი კი ახალ სახლში რჩება. ძველ საცხოვრებელში ოთახის ყოველ კუთხეში თითო ქადას დადებენ და თითო სანთელს აანთებენ. როდესაც სანთლები დაიწვება, სამი თითოთ ჩააქრობენ, ქადაებს დაჭრიან და ოჯახის წევრები იქვე შეჭამენ. სათანადო ლოცვის შესრულების მერე, რომელიც წარმოადგენს ვედრებას სახლის ანგელოზისადმი, რომ მან ინებოს ახალ სახლში გადაბრძანება, რიტუალის შემსრულებლები უკან, ახალ სახლში ბრუნდებიან, დაჭრიან დატოვებულ ქადაებს, დაუმატებენ თან მოყოლილ ქადას ნაჭრებს და სანთლის ნამწვავებს, დააწყობენ სახლის კუთხეებში, სადაც ყველაფერი სამი დღე და ღამე რჩება. ქადაების დაწყობის დროს, დამტკბარი რძე კუთხეებში უნდა მიასხან: „— დატკბი და მობრძანდი ჩემო მამა-პაპის ანგელოზო“. მეორე მასალით, ახალ სახლს როცა აშენებენ, ძველი სახლიდან ანგელოზი გარეთ, ხეზედ არის დაბრძანებული. როცა გადახურავენ, ანგელოზი სახლში უნდა „შეითხოვონ“, ტაბაკზე დააწყობენ სახაშეს, ერთ მთელ პურს, ოთხ სანთელს, 1 ჭიქა ღვინოს, 1 ჭიქა წყალს, სიტკბოს, ხილს. პატრონი ამ ტაბაკით ძველ ნასახლარს სამჯერ შემოუვლის, თან შაქრის ფხვნილს აფრქვევს და უფალს ეხვეწება — ჩემი კეთილი ანგელოზი მაჩუქეო, წამომყვესო და ანთებული სანთლით ხონჩიანად ახალ სახლში მობრუნდება, გააღებს კარებს, და იტყვის: ჩემო კეთილო ანგელოზო, სადაც გინდა დაბრძანდით. თავის ნაწილს მასაც მიართმევენ შინ გაშლილი პურმარილიდან. მანაც საკუთარი საკვები უნდა მიირთვას.

ახალ კერაზე სახლის ანგელოზის მობრძანებამდე, ოჯახიდან ავი-სულის განდევნის რიტუალს ასრულებენ. ხალხის წარმოდგენით, ავი ანგელოზი დადა-

რაჯებულია და აშენდება თუ არა სახლი, იგი მაშინვე შედის ოჯახში. პატარძელეული მკითხავის თქმით, „სახლი რო აშენდება და დახურავს პატრონი, მაშინვე შედის და ბინავდება კუთხეში ავი ანგელოზი. ამიტომ, ბარგის შეტანის წინ, ოჯახის წევრმა ნავთში ამოვლებული ნაჭერი უნდა დაახვიოს ჯოხზე, მოუყიდოს ცეცხლი და შემოატაროს სახლის შიგნით. უფრო უკეთესია ავი ანგელოზის გასაყვანად აკაკის ჯოხი, ასკილის ჯოხი, ხანჯალი და საკმეველი. ეს უნდა შემოატაროს სახლის შიგნით სამჯერ. საკმეველი უნდა ბოლავდეს. კარები უნდა გააღო, რომ გაგეცალოს. ასე სამი შაბათი უნდა ჩაატარო, სამჯერვე ასკილის ჯოხი გარეთ უნდა გაიტანო, ხოლო აკაკის ჯოხი შინ გქონდეს. ასკილს უნდა გაჰყვეს ავი ანგელოზი. აკაკის ჯოხი ღვთიდან არი დაარსებული, ყველას წამალია, ღვთის ხეა. ყველა შემოტარებაზე მუგუზური (მუგუზალი) უნდა დაატრიანო და უთხრა: — აბა გამეცა, თორე ფეხებს დაგწავაო. სამჯერ გააღებ კარებსა და აკოშკებს. მუგუზურს შიგნიდან დირეზე გადმავდებ გარეთ.

„ავი ანგელოზი როცა გყავ სახლში, ყველას ავად გაჩვენებს და თუ დაგიმორჩილა, ყველაფერი ავი უნდა გააკეთო. ავი ყველას ენებს. აქეთ რო გინდოდეს წასვლა და საქმის გაკეთება, უკლმა წაგიყვანს და ისე გაგაკეთებინებს ავ საქმეს. ეხლა ავი ანგელოზის ქვეყანაა. ავი ანგელოზი ახდენინებს ავარიებს. რომ შემოგაქვს სახლში პური, ფული, ავი ანგელოზი აცლის ბარაქას“. ხალხური წარმოდგენით, ავი ანგელოზი დადარაჯებულია, რომ გადმოლახოს ზღურბლი და როგორმე მოკალათდეს სახლში. განსაკუთრებით საშიშია ღამე, გვიან უცხო კაცისთვის კარის გახსნა, აყალმაყალი ოჯახში, ბავშვის ტირილი. ასეთ შემთხვევებში ავი ანგელოზის შინ შედწევის ხელსაყრელი გარემოა.

ისევე როგორც მთელი სამყარო კეთილი და ბოროტი ძალების ჭიდილის არენას წარმოადგენს, როგორც ქაოტური ძალები. ცდილობენ შეაღწიონ მოწესრიგებულ კოსმოსურ გარემოში, აქაც წარმოდგენილია მიკრო ერთეული — ოჯახი, სადაც კეთილი და ავი ანგელოზების გავლენას ექვემდებარება მისი ბედობალი.

ავი ანგელოზის განდევნის რიტუალში, გარდა ცეცხლისა და რკინისა, ყურადღებას იქცევს მასში ასკილისა და აკაკის ხის მონაწილეობა. ცნობილია ასკილის, როგორც ავი ძალების საწინააღმდეგო უნარის შემცველი მცენარის ფუნქცია ჭიაკოკონობის რიტუალში. გარდა იმისა, რომ „კუდიან წუხრას“, როდესაც ავსულები გამოშვებულნი არიან, სახლის კარ-ფანჯარა, თუ მეტ-ნაკლებად ღია სივრცე დაგმანული უნდა ყოფილიყო ასკილის ტოტებით, იცოდნენ ასკილის ხისგან დამზადებული ცეცხლწაქიდეული ისრების სროლა კუდიანებისათვის. ავი ანგელოზის განდევნის რიტუალშიც ასკილი მონაწილეობს, რომელმაც შინიდან გარეთ უნდა გააძევოს ავი და მისი უკან დაბრუნების მცდელობას აუღდგეს წინ.

ცნობილია აკაკის ხის, როგორც წმინდა მცენარის საკრალური მნიშვნელობაც. იგი მონაწილეობს სხვადასხვა წესთა შესრულებაში, ისევე როგორც ურძნის ხე, რომელსაც დამცველისა და ნაყოფიერების მინიჭების ფუნქცია ეკისრება.

მიუხედავად იმისა, რომ ხევსურეთში ფუძის ანუ სახლის ანგელოზი სწამთ, მისადმი შესრულებული რიტუალები მარტივია ბარის რევიონებში დამოწმებულ საწესო ქმედებებთან შედარებით. ადამიანისა და ოჯახის მფარველობა თუმცა ფუძის, ანუ კეზის ანგელოზსა და კაცზე მდგომ ანგელოზსაც მიეწერება, მაგრამ ძირითადად მაინც ღვთიშვილი განაგებს ადამიანთა ბედობალს, მათ სახელზე იკვლება სახლისა თუ ოჯახის წევრთა სანათლავეები;

საოჯახო დღესასწაულები, რომლებიც ბარში სახლში სრულდება, მთაში ძირითადად ჯვრებშია გადატანილი, თუმცა საოჯახო რიტუალის დროს ხსენდება სახლის ანგელოზიც, მაგრამ ზემოთ აღწერილი ჩვეულებები აქ არ დასტურდება, ან ძალიან სქემატურად.

სახლთანგელოზისათვის განკუთვნილი კალენდარული დღესასწაული ყველიერში — ყველიერის შაბათს, ან ხუთშაბათს იმართება. ამ დღეობისათვის საგანგებოდ ინახავენ ერბოს ნათავარს — ბეგრებს, რომლისგანაც აცხოვენ ქალებს, კლავენ შესახელებულ ქათმებს. ფშავში ყველიერის ხუთშაბათი რომ დადამდება, ყველა ოჯახში ანგელოზთ ლოცვა იცინა. ამ დღეს გამოაცხოვენ ხავიწიან ქადას, შვიდ უგულო, თხილისოდენა კვერებს, მოგლეჯდნენ ხინკლის ოდენა ცომს, პირს ოდნავ მოუვიწროვებდნენ და პატარა ჯამის სახეს მისცემდნენ და გამოაცხოვებდნენ. შიგ ჩააწყობდნენ შვიდ ბროლის კენჭს, შვიდ იმ თხილისოდენა პურებს, შვიდ წმინდა პურის მარცვალს. გააკეთებდნენ შვიდ ზამბის ფთილას, ამოათრევდნენ ერბოში და ჩააწყობდნენ ქვის ჯამში თითოობით, ჯამის პირზე გადმოუშვებდნენ ფთილის პირებს და მოუკიდებდნენ ცეცხლს, ამ ოჯახის ხნიერი დედაკაცი შეუდგებოდა სახლთანგელოზის ლოცვას: „დალოცვილნო სახლის ანგელოზნო, თქვენ უშველეთ ჩვენს თავსა და ჩვენს ზიზან-ჯალაფობასა, კაცსა და საქონსა, კაცსა და კაცის მარჯვენასა და იმის ნაშრომსა, ჯარსა და ჯარის ნაჯანგსა, ჯარის საქედოსა. მიეც ჩვენს ნაშრომ-ნამუშევარსა მადლი და ბარაქა. ნურას მარცხსა და ზიანს მიჰკერძებ ჩვენს ოჯახში ნურც კაცსა და ნურც საქონსა, მადლი და ბარაქა დაგვიტანე წლის ნაშვრალ-ნამუშევარსა“. ფთილები რომ დაიწებოდა, ლოცვასაც მაშინ დაამთავრებდა. მერე იმ პურის ჯამს, რაშიაც ჩაყრილი ჰქონდა კენჭები, პურის მარცვლები და პატარა პურები, წაიღებდა და სადმე ისეთ ადგილში ყორეში შედგამდა, რომ იმის თავზე ქალის ფეხს არსაით გაეგლო. ქადას დასჭირდნენ და ისინი ჭამდნენ, ვინც ამჟამად ამ ჭერქვეშ ცხოვრობდა, ამ ოჯახიდან გათხოვილი ქალი რომ შესწრებოდა, ისიც ვერ შეჭამდა, რადგანაც ამ ჭერქვეშ მცხოვრებად აღარ ითვლებოდა“ (2. 251-252).

ნიშანდობლივია, რომ სახლთანგელოზისთვის განკუთვნილი რიტუალი გაზაფხულზე იმართებოდა, რითაც იგი საგაზაფხულო დღეობათა ციკლში ექცევა. ამ ციკლის დღეობები, როგორც ცნობილია, მიმართულია ბუნების ძალთა აღორძინების, სიუხვე-ბარაქიანობის დაბეჭების, მიწის ნაყოფიერების გადიდებისა და ადამიანთა კეთილდღეობისათვის. ზემოთ აღწერილი რიტუალის ელემენტები, სწორედ ამ გარემოების ხაზგასმას წარმოადგენს. საწესო კვერში ადამიანთა არსებობისათვის აუცილებელი ელემენტებია მოთავსებული (ხორბალი, ერბო), რომელთა სიუხვეზეა დამოკიდებული ოჯახის კეთილდღეობა (ფშავის ზოგიერთ სოფელში კენჭებთან ერთად კვერში აწყობდნენ ქერისა, იფქლისა და სვილის მარცვლებს). ამავე რიტუალში ყურადღებას იქცევს თეთრი ე.წ. ბროლის კენჭების მონაწილეობა. თუ გავითვალისწინებთ თეთრი ქვების საკრალურ მნიშვნელობას მთაში (ბროლის ქვებით იყო მოწვერილი საკულტო ნაგებობანი, საფლავის ძეგლები, სულის წყაროები), არ არის გამორიცხული რომ საოჯახო რიტუალში მათი ჩართვა ამ ოჯახის სიწმინდესა და საკრალურთან ზიარების მიმანიშნებელი იყოს. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა სვანეთში არსებული ჩვეულება ნახშირის ხუთშაბათს თეთრი ქვების სახლში მოტანისა, რომელთაც კერის უკან მდგარ რძის საკვეთსა და საფუარში ყრიდნენ. ასევე გაჰქონდათ ყანაში და იქ ღებდნენ. მ.ჩართოლანის მოსაზრებით, მათი დანიშნულება უნდა ყოფილიყო სითეთრის გამო ყურადღების მიპყრობა და ავი თვალის მათთვის მოხვედრა, რაც ადამიანთა საზრდოს გადაარჩენდა. იგი მიუთითებს მათ მაგიურ ძალაზედაც (3. 162). არ არის გამორიცხული,

რომ ფშავში ბროლის კენჭების ჩაწყობა მაგიური დანიშნულებისა იყო ცხვრის გამრავლება-კეთილდღეობას ემსახურებოდა. მითუმეტეს, რომ ისინი მთელთა ძირითად საკვებთან ერთად იყვნენ წარმოდგენილნი.

სახლთანგელოზისთვის შესრულებულ რიტუალებში სხვა გარემოებაც იქცევს ყურადღებას. კერძოდ ის, რომ მისთვის შეთქმული ქათმის ძვლები უნდა გადაეყარათ. ეს წესი გარკვეულ გამოძახილს პოულობს მთიელთა სამონადირეო წესებთან. ცნობილია, რომ წმინდა ნადირის (ჯიხვი, არჩვი, შველი ირემი) ძვლების გადაყრა არ შეიძლებოდა. იგი ან მიწაში უნდა დაემარხათ, ან საგანგებო ადგილას დაეგროვებინათ, ან ერთად გამოკრული წყლისთვის გაეტანებინათ. თუ რატომ სრულდებოდა ეს წესი, ამას თავისი ახსნა მოეძებნება. საიდანაც ერთ-ერთი ის არის, რომ წმინდა ნადირს, რომელიც ღვთაების კუთვნილებად ითვლება, წმინდა მოპყრობა ჭირდება. სახლთანგელოზისთვის შეწირული ქათამი ანგელოზის ხელდებულია, მისი კუთვნილია. ამიტომ მასაც განსაკუთრებული დამოკიდებულება უნდა. სანაგვეზე გადაყრილი ძვლები, რომელსაც შეიძლება უწმინდური ცხოველიც შეეხოს, უწმინდურდება და ამით იბღალბება დამოკიდებულება სახლის მფარველ ანგელოზთან.

მასალებში ნათქვამია, რომ ახლად მომშობიარებული ქალი შვიდი კვირის მანძილზე ვერ მივიდოდა სახლთანგელოზისათვის განკუთვნილ კუთხეში, როგორც უწმინდური. ეს წესი ეხმაურება ქართველ მთიელთა სათანადო შეხედულებას მშობიარის უწმინდურობასა და ღვთაებასთან წილდებული ადგილიდან მის იზოლაციაზე. როგორც ჩანს, ეს შეხედულება ადრე უფრო მკვეთრი ფორმით ბარშიც უნდა ყოფილიყო, რაც დროთა განმავლობაში სხვადასხვა ფაქტორთა ზეგავლენით თანდათან შეიცვალა.

ზემოთ აღწერილი რიტუალების საფუძველზე კარგად იკვეთება სახლთანგელოზის, როგორც საოჯახო ღვთაების სახე. მკვეთრად არის ხაზგასმული, რომ იგი მხოლოდ გარკვეული ოჯახის მფარველია — სოფლის სტრუქტურაში შემავალი ყველაზე მცირე ერთეულისა. ფუნქციონალურად იგი ადგილის დედას ემთხვევა, ოღონდ მათი მოქმედების არეალია სხვადასხვა. ადგილის დედა სოფლის მთელ ტერიტორიასა და მოსახლეობის ბედს განაგებს. ი.სურგულაძე სტატიაში — „სივრცობრივი ასპექტები ქართულ მითოსსა და მწერლობაში“ ეხება რა სამეზობლო თემსა და მასში შემავალი მოსახლეობის ურთიერთობას სივრცობრივი ასპექტით, წერს: „სამეზობლო თემი და მისი ტერიტორია საერთო ბინაა, მაგრამ ამ თვალსაზრისით სტრუქტურულ დამოუკიდებლობას ინარჩუნებს ყველა სახლი, რასაც მოწმობს უაღრესად აქტიური საოჯახო კულტი, საცხოვრებლის ტერიტორიალური დანაწილება სქესთა შორის, მეკლე, სტუმარი და ა.შ. რომელიც ცხადყოფს თითოეული ოჯახის სტრუქტურულ ავტონომიას გვარისა და ოჯახის შიგნით“ (5. 154). სახლთანგელოზობასთან დაკავშირებული რიტუალი ნათელი ილუსტრაციაა იმ სტრუქტურული ავტონომიისა, რომელიც ოჯახს გააჩნდა საერთო შინას ფარგლებში. იგი გარესამყაროსგან გამოყოფილი სივრცობრივი ერთეულია, რომლის შიგნით შეღწევა არ შეუძლია აქედან გათხოვილ ან გაყრილ შვილსაც კი, თუ იგი სხვა ჭერქვეშ ცხოვრობს. აქ სივრცობრივი ბარიერი სოციალურ მომენტთანაც არის გადაჯაჭვული და ოჯახის სტრუქტურას ემყარება.

საქართველოს სხვადასხვა რეგიონში არსებული წარმოდგენები ოჯახის მფარველზე, პრინციპში ერთგვაროვანია. ისინი ერთმანეთს ემთხვევა რწმენა-წარმოდგენებისა და რიტუალური პრაქტიკის მიხედვითაც. როგორც დასავლეთ საქართველოს მთაში, კერძოდ სვანეთში, სადაც ეს საკითხი უკეთ არის შესწავლილი (3. 179; 4. 169), აღმოსავლეთ საქართველოშიც რიტუალი მკაცრად განსაზღვრულია. იგი სრულდება ოჯახში, კერძოდ, მხოლოდ ოჯახის წევრთა

მონაწილეობით. შემსრულებლები ძირითადად ქალები არიან. სხვაობა ჩანს სახლის მფარველის შესახებ არსებულ წარმოდგენებსა და რიტუალის ელემენტებში. სვანეთში, სადაც ასე ძლიერად იყო ფეხმოკიდებული ქრისტიანული სარწმუნოება, არსებობდა ქრისტიანული ტაძრები, მდიდარი იკონოგრაფია, ხელნაწერები და ა.შ. მოწმდება უძველესი პლასტის წარმოდგენები საოჯახო კულტში. აქ თავყვანისცემის ობიექტი მეზირია, რომელიც წარმოდგენილი ჰყავდათ გველის, ბაყაყის, თავვის და ხბოს სახით. მსგავსი შეხედულების ელემენტები აღმოსავლეთ საქართველოშიც იჩენს თავს. აქ ფუძის ანგელოზი გველის სახითაც წარმოიდგენიათ. არის მითითება იმის შესახებაც, რომ ოჯახის მფარველი შეიძლება ხბოც ყოფილიყო (მიტოვებულ ნასახლარში ხბოს „კერპის“ გამოჩენის ლეგენდები). ძირითადად კი სახლთანგელოზი ანთროპომორფული სანთლის ფეხებიანი არსებაა, რომელიც ღვთაებათა რანგშია აყვანილი.

როდესაც საოჯახო და სახატო რიტუალებს ერთმანეთს ვუდარებთ, აშკარად ჩანს, რომ საოჯახოს უფრო ძველი, წარმართული ბუნების ელემენტები გააჩნიათ. ქრისტიანულმა რელიგიამ თავის გავლენის ქვეშ გაცილებით მძლავრად მოაქცია სარწმუნოება, რომელიც ღვთაებათა კულტის სახით ადგილზე დახვდა. სახელმწიფო ღონისძიება მთიელთა ქრისტიანიზაციისთვის საზოგადოებრივ რელიგიურ ძალას დაუპირისპირდა და იგი თავისი გავლენის ქვეშ მოაქცია. ოჯახის კეთილდღეობისათვის შინ შესასრულებელი ქმედებები ნაკლებ დაწოლას განიცდიდა. ისინი თავის ფუნქციას ასრულებდნენ იმ ტრადიციული წესით, რომელიც საუკუნეთა სიღრმიდან იღებდა დასაბამს. მიუხედავად ამისა, ძველი წარმოდგენების გვერდით, შედარებით გვიანდელი რელიგიური შრეების არსებობა, მათი ურთიერთშერწყმა მაინც გარდაუვალი იყო გრძელსა და რთულ რელიგიურ გზაზე. ცხოველური პერსონაჟების გარდაქმნა თუ სინთეზი ფაქტობრივად მსგავსი ფუნქციის მქონე ღვთაებებთან (მეზირისა — ლამარიასთან) კანონზომიერია.

საქართველოს სხვადასხვა რეგიონებში სახლის ანგელოზთან დაკავშირებული წარმოდგენებისა და რიტუალური ქმედებების მსგავსება მიუთითებს მათ საერთო ძირებზე, საერთო წარმომავლობაზე. საერთოსა და თავდაპირველს ლოკალური თვისებები გამოუმუშავდათ იმ გარემოცვის ზეგავლენით, სადაც ისინი არსებობდნენ. ოჯახის მფარველის შემონახვა განსაზღვრა ცხოვრებისეული მოთხოვნებით განპირობებულმა რელიგიურმა პრაქტიკამ, ამ პრაქტიკის უწყვეტლობამ, იმან, რომ ზრუნვა ადამიანთა კეთილდღეობასა და ჯანმრთელობაზე, უხვ მოსავალზე, საქონლის გამრავლებასა და სარჩო-საბადებლის ბარაქიანობაზე, ბოროტ ძალთა დაძლევაზე და ა.შ. მუდამ არსებობდა, რაც ზებუნებრივ მფარველს საჭიროებდა ყოფის ყოველ სვეროსა და უჭრედში.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. ჯავახიშვილი, 1979 — ივ.ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. I, 1979.
2. ოჩიაური, 1991 — ალ.ოჩიაური, ქართ ხალხ. დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, 1991.
3. ჩართოლანი, 1961 — ქართველთა მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, თბ., 1961.

4. ჯალაბაძე, 1988 — ნ.ჯალაბაძე, ადგილის დედისა და ღვთისმშობლის კულტის სინკრეტიზაციის საკითხისათვის, ქართულ-კავკასიური ეთნოგრაფიული შტუდიები, 1988.
5. სურგულაძე, 1987 — ი.სურგულაძე, სივრცობრივი ასპექტები ქართულ მითოსსა და მწერლობაში, მას. საქ. ეთნოგრაფიისათვის, XXIII, 1987.

Tinatin Ochiauri

**Towards the character of the divinities protecting family
(Sakhtangelozebi)**

Summary

In ancient historical documents **Sakhtangelozi** is mentioned as an evil spirit. During some time it was gradually blended with Christian cults; in some cases the cults of **Sakhtangelozi** and the Virgin were intermixed.

According to the believers' opinions, every family has got its patron — **Sakhtangelozi**, the function of which is to protect the family from the evil, failure and danger to provide material well-being of the family, heavy crop, the fertility of soil, cattle and dairy produce.

The festival was celebrated in Spring on Shrovetide hence it is included in the Spring cycle, which embraces a period of annual awakening of nature and is intended for the fertility in general.

The revival of the cult of family divinities is determined by the religious faith and practice caused by vital requirements.

ბურამ რამიშვილი

ენის ენერგეისტული თეორიის თვალსაზრისისათვის
(ენა და ერი ეთნიკურ-ფილოსოფიურად)

ენისა და ერის საურთიერთო პრობლემა არ არის მოგვარებული. რატომ? ერზე ცალკე ფიქრობენ სოციოლოგები, ენაზე კი ცალკე — ენათმეცნიერები. ჩვეულებრივ თვლიან, რომ „ენის ისტორია ერის ისტორიის ანარქელია“, რომ „ენა ეროვნული კულტურის სარკეა“. ენა გაგებულია ცალმხრივად: როგორც ისტორიის თანმხლები და როგორც საშუალება. ერი კი დომინანტურია. მაგრამ არსებობს განა „უენო ხალხი“? ენერგეისტული „შედარებითი ენათმეცნიერება“ არა მარტო ენების, არამედ ენით ორგანიზებული ერების შედარებას გულისხმობს, რომელიც თავის მხრივ ეყრდნობა არა მარტო ხალხებისა და ენების თანაბრობის პრინციპს, არამედ ერთი ხალხის მიერ მეორის „ღირებულებათა“ სისტემის გაცნობასა და სათანადოდ დაფასებას, მათი უფლებების ცნობას, ოღონდ არა დეკლარაციულად, არამედ ეთიკური აუცილებლობის ნიშნით. სხვა ხალხის დაფასება გლობალურია და შესაძლებელია მხოლოდ ეთიკურ ჰუმანიტურ საფუძველზე; ამ საქმეში ჩართულია ყველა სახელმწიფოებრივი ინსტიტუტი, კულტურის ყველა ფორმა, საშინაო და საგარეო პოლიტიკის ყველა რგოლი. ეროვნულობის ღრმა გაგება განსაზღვრა ჰუმანიტური პოზიციებიდან სხვა, მეზობელ ხალხთა ბედის საკითხი. თითქოს განხორციელდა ბრძნული ნათქვამი: „უშორეს ვარსკვლავთა ბედი გვანტერესებს, და მეზობელი ხალხის ბედით რომ დავინტერესდეთ, ამაში გასაკვირი რა უნდა იყოს“-ო. ამოცანაა: ქართველი ერი და მისი პოლიტიკა სხვა ერებთან ურთიერთობაში. მაგრამ რა არის ერი? ერის ხასიათის გამოკვლევა ეთნოფსიქოლოგიის საქმე შეიძლება იყოს, მაგრამ „ერის ხასიათი“ იმდენად მოუხერხებელი რამაა თვით ფსიქოლოგიური ტერმინოლოგიისათვის, რომ სუბიექტური შეფასების კრიტერიუმს ვერ აგვაცილებს. ერის შესახებ ლიტერატურაში, ჩვეულებრივ, გაბატონებულია ბიოლოგიზმი და ფსიქოლოგიზმი, ასევე, ჭარბობს და დასაძლევია ეთნოგრაფიზმი (გეოგრაფიზმიც არის მოსალოდნელი), სოციოგრაფიზმიც, ერი ახალ განზომილებაშია განსახილველი და დასადგენი. ესაა კულტურის, ფილოსოფიის, ანუ ეთნოფილოსოფიის განზომილება. ასეთ განზომილებაში ერი გონითს კატეგორიად გამოიყურება. თუ ერს შევხედავთ, როგორც აუცილებელ გარემოსა და ერთადერთ პირობას ადამიანის ყველა იმ სულიერ-გონით თვისებათა გაშლა-განვითარებისათვის, მაშინ ერი მოგვევლინება იმ განზომილებად, სადაც უნდა ვეძიოთ „ადამიანის“ ცნების სწორედ არა მეტაფიზიკური, არამედ კონკრეტული და სრული დახასიათება.

რა არის ის განზომილება, რომელსაც ერი გონითს განზომილებაში გადაჰყავს, რომელიც ერის გონითს რეალობას გვიჩვენებს და დავისაბუთებს? ეს სხვა არაფერია, თუ არა ამა თუ იმ ერის ენა, ანუ დედაენა. სწორედ დედაენის გონითად გაგება არის ის პირინციპი, რომელიც აკავშირებს ინდივიდის, როგორც ამა თუ იმ ერის წევრის კონკრეტულ მოცემულობას მის ზოგად-ფილოსოფიურ საფუძველთან. სწორედ ეს სიმაღლეა აუცილებელი იმისათვის, რომ ერთმა ერმა მეორის გაგება-დაფასება შეძლოს. ალბათ, ამას ეხება ჰუმ-

ბოლოდტის საყვედურიც ბერძნების მიმართ; ბერძნებს ადამიანის ფილოსოფია კი ჰქონდათ, მაგრამ ერის ფილოსოფიური ცნება არ შეუძლურადათ. ეს სხვა ხალხთა შესახებ ინფორმაციის უქონლობასა და მათი ეთნიკური თვისებების ცოდნის უქონლობას როდი ნიშნავს. სწორედ ბერძნებმა შემოგვინახეს უამრავი ცნობა მათ ირგვლივ მყოფ უცხო ტომთა და ხალხთა შესახებ (თუნდაც ჰეროდოტე რად ღირს!); არა, მათ აკლდათ შინაგანი იდეა, ანუ ერის გონითობის იდეაო, წერს ჰუმბოლდტი. ჰუმბოლდტი სხვა ერებთან ურთიერთობის ამ სტილს უპირისპირებს ინდოეთის მაგალითს. ინდოელებს ჰქონდათ „სრულიად განსაკუთრებული უნარი, გაეღვივებინათ და გაემდიდრებინათ სულიერი ძალები იმ ხალხებისა, რომლებთანაც კავშირს ამყარებდნენ“. ინდოეთის არქიპელაგი, მეტადრე, იავა, ამის ჩინებული საბუთია; ინდოეთის გავლენის კვალს თუ გავყვებით, დავინახავთ, რომ ადგილობრივმა სტიქიამ შეიწოვა ინდური ელემენტი და შეეცადა, მასზე აეგო რაღაც „სპეციფიკურად თავისი — ახალი“. ამდენად, ინდოელ კოლონისტებს, განსხვავებით ბერძენ-რომაელ კოლონისტთაგან, სხვა ქვეყნებში შეჰქონდათ თავიანთი „სულის ცხოველმყოფელობა“... აქ დიდი საფუძველია კულტურათა დიალოგისთვის. დიდი სახელმწიფო თავისი დიდი კულტურით ეთიკურ-ჰუმანისტურ საფუძველს ქმნის კულტურული დიალოგისთვის და ეს შედეგია იმ საერთო ეროვნული პოლიტიკისა, რომელიც ასეთი პოზიციის გამო რაიმე სარგებელს კი არ ეძებს, არამედ საკუთარი თავის, როგორც ერის, გონითობას ასაბუთებს, რაშიაც ჩართულია არა მარტო კულტურა, არამედ მთელი სახელმწიფოებრივი წყობა ინდოეთისა — თვით ენისა და ტერიტორიის ერთიანობის გათვალისწინებით. აქ ბუნებრივი, ძალდაუტანებელი ჰარმონიაა ენასა და ტერიტორიას შორის. ისტორიული გეოგრაფიის ობიექტია ტერიტორია, რომელიც უდაბური („უშენი“) კი არ არის, არამედ ენის გონით არის გაჯერებული, ერთიანად სიმბოლიზებულია. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ რაკი ყოველი ენა სათანადო ერის მსოფლგაგებისა და მსოფლაგების ინსტრუმენტია, ტერიტორიის მითვისება ამ ტერიტორიაზე ისტორიულად ჩამოყალიბებული და ისტორიის დერძზე აცმულ თაობათა გამაერთიანებელი ენის მოშლას, რაც საზოგადოების დაშლას იწვევს, ვინაიდან ენა სხვა არაფერია, თუ არა ერის „მსოფლხედვა“, ამიტომ „მსოფლხედვის ძალის“ დაქვეითების სურვილი აგრესიის ძლიერი ფორმაა და გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ ერთა შორის კონფლიქტის მიზეზი, აგრეთვე, ლინგვისტურია. თუ ბავშვი დედაენით ჩართულია ათასგვარ მსოფლკავშირებში, ენის წართმევა მისთვის საზოგადოებრივად ამოვადებას ნიშნავს, ანუ იმ ფუნქციების მოშლას, რომლის ძალითაც დედაენა მისი საგანთხედვისა და მსოფლშეცნობის უაღრესად ბუნებრივი იარაღია. ამ გზით შეადწმენს ბავშვი თავის კულტურაში და იმავეთვე ბუნებრივად ეზიარება მას, რადგან სიყრმიდანვე „შეწოვილი“ აქვს თავისი ერის ისტორიულად ჩამოყალიბებული კულტურის პროდუქტია (საბავშვო მოთბრობების, ლექსების, საგალობლების, ზღაპრებისა თუ სხვა სახით) და ურთიერთგაგებინების ყველა მარტივი მექანიზმი, რაც, ტრადიციის ძალით, სულიერ აქტივობად, ენერგიად ქცეული, ბავშვს განუმტკიცებს მყარ ადგილს ისტორიულ კონტექსტში. მას არ შეიძლება ყოველივე ეს წაგართვათ; ენა მისი ეროვნულობის დამცველი და შემნარჩუნებელია. ერის გონითობა სტატიკური მდგომარეობა კი არ არის, არამედ იგი თავის ქმედებაშია გასაგები, ანუ, დღევანდელი კულტურის ფილოსოფიის ენით რომ ვთქვათ, „გონი“ სუბსტანციონალური ცნება კი არ არის, არამედ ფუნქციონალური ცნებაა (ე.კასირერი). არც ენა სუბსტანციონალური ცნება, ისიც ფუნქციონალური ცნებაა, რადგან გონითი ფენომენია, იგი „ენერგია“-ს ცნებით გამოიხატა, რაც წარმოდგენათა აგებაში ენის მონაწილეობას გულისხმობს. ენის „ენერგია“-დ გაგება და ერის გონით აქტივობად

გაგება უერთმანეთოდ არ მოიაზრება. ამიტომაც „ენის გონი ხალხის გონი“ და მათ შორის დინამიური კორელაციაა. ისევ გერმანული ფილოსოფიიდან ვიცით, რომ „გონი“ **ეთიკური კატეგორიაა**, ეთიკის გზა და ამოცანაა. პასუხი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მთავარ კითხვაზე, თუ რა ხდის ადამიანს ადამიანად, ასეთია: ადამიანის გონითი უნარები, რაც იგივე **ეთიკური უნარებია**, მაგრამ სწორედ ის გონითი თვისება, ანუ ეთიკური უნარი ადამიანისა, როგორცაა **ენის უნარი**, გამორჩათ ბერძნებს და, შესაბამისად, გამორჩათ, ადამიანის ადამიანად ქცევის უმთავრესი ფაქტორიც, (აქ ერთგვარი ხარვეზია ადამიანის ეთიკურ გაგებასა და, საზოგადოდ, ჰუმანიზმის თეორიაში). აქედან ამოსვლით უკვე შეგვიძლია ლინგვისტური ჰუმანიზმის არსშიაც გავვრკვეთ. ეს არის იმ პოსტულატის მიღება, რომ კაცობრიობაც (და ზოგადად ადამიანიც), არამეტაფიზიკური ცნებაა და მის ნაირგვარ გამოვლინებაშია მისაწვდომი და გასაგები; ეს არის სწორედ ეთიკურ-ფილოსოფიური საფუძველი, რაზედაც ენერგეტიკული პრინციპით აიგება ზოგადი, ანუ შედარებითი ენათმეცნიერება. თვით ენის შესახებ მეცნიერებაში ჩნდება აუცილებლობა ენათა „ფილოსოფიური შედარების“ **ეთიკური (ანუ ჰუმანისტური) ასპექტის** გააზრებისა. აქ ჩანს **კავშირი შედარებით ანთროპოლოგიასა და შედარებით ენათმეცნიერებას შორის**, რომელიც **ეთიკურ-ფილოსოფიური** ბუნებისაა. ამოსაცნობია ის როლი, რომელსაც ასრულებს ენა, როგორც ეროვნული კატეგორია, ერის წარმოდგენათა და ცნებათა აგებაში. ასეთი თვალსაზრისის შემოტანა ენის თეორიაში, რომელიც ენის შესახებ მეცნიერებას ადამიანის შესახებ ფილოსოფიური თეორიის ინტეგრალურ ნაწილად აქცევს, მოითხოვს ენის საკითხში რადიკალურ შემობრუნებას და გულუბრყვილო რეალიზმის დაძლევას. ერის ასეთი ეთნოფილოსოფიური გააზრება, ანუ ენათა სხვაობის ასეთი გაგებიდან ამოსვლა, ქმნის იმის პირობებს, რომ მოვუძებნოთ დასაბუთებული გამართლება ერთი ერის მეორისადმი **ჰუმანური** დამოკიდებულების **აუცილებლობას**. აქ ისიც უნდა ითქვას, რომ **ერის ცნების ასეთი გაგება ლოგიკურად წინ უნდა უსწრებდეს ინდივიდის ცნების გააზრებას**, ე.ი. შედარებითი ეთნოფილოსოფია ერთგვარი შესავალი უნდა იყოს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის. ეთნოფილოსოფია კი, თავის მხრივ, უნდა ემყარებოდეს ამგვარ შედარებით ენათმეცნიერებას და მას გულისხმობდეს ამოსავლად.

ამგვარად, როგორც ადამიანის ცნების ეთიკურ-ფილოსოფიური დასაბუთების გარეშე ვერ შევძლებთ ვამტკიცოთ ადამიანთა შორის ჰუმანური დამოკიდებულების აუცილებლობა, ასევე, ენის მეშვეობით ერის ცნების ეთიკურ-ფილოსოფიური დაფუძნების გარეშე შეუძლებელია სათანადოდ გავიაზროთ **ერთა შორის ჰუმანური დამოკიდებულების აუცილებლობა**.

Guram Ramishvili

Nation, Language and Philosophical Anthropology

Summary

It is impossible to prove the necessity of the human interrelation among nations without the ethical and philosophical foundation of the concept of nation with the help of mother tongue. It must be mentioned that such an understanding of the concept of nation should precede the understanding of the concept of a human, i. e. comparative ethnophilosophy should be an introduction to philosophical anthropology, and comparative ethnophilosophy, in its turn, should be based on such comparative linguistics, for which any language, first of all, is a worldview (and not only a means of communication).

ჯულიეტა რუხაძე

ქართული ეთნოსის კულტურული ატრიბუტის ერთი ასპექტისათვის

საკრალური დროშები¹

ნებისმიერი ხალხის და მათ შორის ქართველთა ეთნიკურ კულტურაში ნათლად ირეკლება მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი მსოფლადქმა, რწმენა-წარმოდგენები, ტრადიციები და, რასაკვირველია, უცხო კულტურათა გავლენების თუ უნივერსალურ ფასეულობათა ამსახველი შრეებიც.

აღნიშნულის კონტექსტში ყურადღებას იმსახურებს საქართველოში დადასტურებული სხვადასხვა დანიშნულების საკრალური დროშები, რომლებიც ერთმნიშვნელოვნად უკავშირდებიან ქართველური ეთნოსის უძველეს რწმენა-წარმოდგენებს და წეს-ჩვეულებებს.

ქართული დროშების სემანტიკური ველი საკმაოდ ვრცელია. ასეთივეა მათი ფუნქციონირების ქრონოლოგიური ჩარჩოებიც.

საქართველოში დადასტურებული საკულტო დროშები სხვადასხვა დანიშნულებისაა იმის მიხედვით თუ რა რიტუალთან, რა რელიგიურ თუ სოციალურ ინსტიტუტთან არის იგი დაკავშირებული. მისი გამოყენება, რელიგიური გააზრება, საწესო მოქმედება და ა.შ. მეტნაკლებად სხვადასხვანაირია. ძირითადად იგი მიჩნეულია ღვთაების სიმბოლოდ, მისი ნება-სურვილის გამოხატველად, გამარჯვების საწინდრად, კუთვნილების განმსაზღვრელად (ამქართა დროშები), მიცვალებულთათვის გამართულ რიტუალთა ატრიბუტად და სხვ. ჩვენ მიზანს არ წარმოადგენს დროშებთან დაკავშირებული საკითხების მთლიანობაში შესწავლა. შევვებით მხოლოდ რამდენიმე ასპექტს. პირველ რიგში გამოვყოფთ აგრარულ დღესასწაულში ბერიკაობა-ყუენობაში და ზემო სვანურ აღბა-ლალბა-ლსა და ქვემო სვანურ ლიმურყვამალ-კომკობაში მათ როლს, სადაც დროშა დღეობის ერთ-ერთი მთავარი კომპონენტთაგანია. მათ სხვადასხვა რელიგიური დანიშნულების დროშებისაგან განმსხვავებელი ნიშნებიც გააჩნია და საერთო აზრობრივი დატვირთვაც.

დღესასწაულის დაწყება დროშის აღმართვით აღინიშნება, როდესაც დღესასწაულის მონაწილენი მზად არიან მსვლელობისთვის, მეღმეები სხვადასხვა ფერის დროშებს აღმართავენ, რომელთა სიმალლე მიმდინარე წლის მოსავლის ოდენობის განმსაზღვრელია, მაღალი დროშა დიდი მოსავლის საწინდრადაა მიჩნეული.

დროშა ის საგანია, რომლითაც დღესასწაულის მონაწილენი ღვთაების ძალასთან არიან ნაზიარები: სწორედ ამაშია მისი საკრალურობა და სიმბოლური დანიშნულება. რომელ მხარესაც მაღალი დროშა აქვს, იმ წელს ის მხარე უფრო მოსავლიანი იქნება. დროშა და მისი სიმალლე, ეკლესიამდე ან სხვა თავშესაყარ ადგილამდე მისი მიტანა სიძლიერისა და კეთილდღეობის ნიშანია.

¹ ტერმინი დროშა პირველად ქართულ ორიგინალურ ტექსტებში შატბერდისეულ წმ. ნინოს ცხოვრებაში გვხვდება (თაყაიშვილი, 1906-1913, გვ.71).

როგორც ცნობილია, დღესასწაულში მთელი სოფელი რეალურად მონაწილეობს. ყველა ერთად ილოცება მომავალი ხვადრიელი წლის დადგომაზე. მსვლელობის დროს ბერიკაცყეენთან დგანან მელამეები და შეიარაღებული აღმის მცველები, იწყება სოფლის ყეენებასა და მოჭიდავე ფალავანთა შორის ბრძოლა, რომელიც ჭიდაობაში გამარჯვებასთან ერთად დროშის მიტაცებასაც ისახავს მიზნად. მისი მოტაცება გამარჯვებად არის მიჩნეული.

დროშა, როგორც ღვთაებრივი ძალის შემცველი, უშუალოდ ყეენთან არის დაკავშირებული, როგორც საკრალურ პირთან. დროშას საგანგებოდ შერჩეული ღონიერი მამაკაცები იცავენ, მისი წართმევა მოწინააღმდეგე მხარის დამარცხებას და, ამასთანავე, მოუსავლიანობას ნიშნავს. დროშაწართმეული ყენი სიკეთესა და წყალობას ვერ მოუტანს მხარეს, რომელსაც იგი წარმოდგენს.

დროშა, გარდა იმისა, რომ ის ყეენის განუყრელი ატრიბუტია, დღესასწაულის სამკაულიცაა. დროშის ხელში დაჭერის უფლება ყეენს ან კეისარს (სვან.) და მათთან ახლო მდგომ პირებს, ღონიერ ან გამარჯვებულ მოჭიდავეს აქვს, რაც ხაზს უსვამს მის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას.

გრ.რობაქიძე აღნიშნავს, რომ „დროშა საკრალურია და ვიგინდარა არ შეიძლება მიეკაროს საკრალურს, მუდამ ფხიზელი უნდა იყოს, რომ ხელიდან არ გაუშვას“ (რობაქიძე, 1985, გვ.109).

ეთნოგრაფიული მასალა მნიშვნელოვან ინფორმაციას გვაძლევს აგრეთვე ხის, მისი იდენტური დროშის და ჯვრის შესახებ. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა დღესასწაულები — ზემო სვანური აღბა ლალრალ-ი აღების ღრეობა, რომელიც ყველიერის ხუთშაბათს სრულდებოდა და ქვემო სვანეთში შავორშაბათს გამართული ლიმურყვამალ-ი კოშკობა. ორივე დღესასწაულის მთავარი საწესო მოქმედება თოვლის კოშკის აგებაა, რომლის შუაში ნაძვის ან ცაცხვის მაღალ ხის წვერზე, რომელსაც სვანურად „ანგ“-ი ჰქვია, ხელმანდილიანი დროშა არის მოთავსებული, ან ხის წვერზე მიმაგრებულია ადამიანის გამოსახულება „ლამარია“ (ზემო სვანეთი) (ბარდაველიძე, 1935), რომელსაც ხელში დაშნა უჭირავს, წინ ხის ფალოსი აქვს ჩამოკიდებული, სახეს კი საცრის ნაგლეჯი განასახიერებს, რომელსა სვანეთში „ფარა“-ს ეძახიან. ასეთ ხეზე ზოგჯერ მხოლოდ საცერი, ხის ლეკური და ხის ასოა გამოსახული (მარგიანი, 1935). ქვემო სვანური ლიმურყვამალის დროს აგებულ თოვლის კოშკზე გაკეთებული ხის წვერზე ჯვარია დამაგრებული (ონიანი, 1941). ჯვრის გამოსახულებას ვხვდებით ბერიკაობა-ყეენობის დღესასწაულის მთავარი მოქმედი პირის ყეენის თავსაბურავზე (რუხაძე, 195). ამ მონაცემებით ჩანს ხის, დროშის, „ლამარიას“ და ჯვრის ერთიდაიმავე დანიშნულებით ხმარების წესი. განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა ის, რომ რიტუალური მაღალი ხის აღმნიშვნელი სვანური ტერმინი „ანგ“-ი და ძველ ეგვიპტურ დამწერლობაში თავმომრგვალებული ჯვრის ფორმის იეროგლიფური ნიშანი anhhk, რომელსაც ზედა ვერტიკალურ მხარეს აქვს მარყუჯი სიცოცხლის, ცხოვრების ცნების აღმნიშვნელია (ვებსტერი, 1976; გალპერინი, 1912; დეშელეტი, 1910) და იგივე ტერმინია.

ლ.ბოჭორიშვილი ეგვიპტური იეროგლიფის შესახებ გამოთქვამს მოსაზრებას ეგვიპტურ ღვთაებათა ხელში წარმოდგენილი ჯვრის და სიცოცხლის გამომხატველი იეროგლიფის გენეტურ კავშირზე. ეგვიპტური ჯვარი მისი აზრით, იქნებ სიცოცხლის მომნიჭებელი ღვთაების დამახასიათებელი ატრიბუტია (ბოჭორიშვილი, 1951, გვ.86-72; ა.ერმანი).

ჩანს, რომ „ანგ“-თან არის ურთიერთობაში ყოველივე ის, რაც სიცოცხლეს და ნაყოფიერების სხვადასხვა რიტუალურ ქმედებებს მოიცავს და ხის

იდენტურ გამოსახულებებთან გენეტურ კავშირშია. სვანური „ანგ“-ი როგორც ეგვიპტური ankh-ი სიცოცხლისა და ცხოვრების ხეს წარმოადგენს და ამ მონაცემების საფუძველზე განიხილება.

საყურადღებოა, რომ ჯვარს და ხატს ხევისურეთში კერპების ადგილი უკავიათ; ყოველგვარ ხატში ჯვარდეთაების ძალა იგულისხმება, რეალური ჯვარი ციური ჯვრის გამოსახულებაა (ბოჭორიშვილი, 1951, გვ.86).

თოვლის კოშკზე გაკეთებული ხის და მისი იდენტური გამოსახულებების იგივეობის და ნაყოფიერების სიმბოლოდ მათი არსებობის დამადასტურებელია ისიც, რომ თოვლის კოშკის და მასზე გაკეთებული ხის წაქცევის მდებარეობით სოფელი ნაყოფიერ წელიწადს იბედებდა, იგი მოსავლიანობის საწინდრად იყო მიჩნეული.

მურყვამობა ქვემო სვანეთში შავ-ორშაბათს იმართებოდა. ჟახუნდერში დიდი ცაცხვის ხის ქვეშ იკრიბებოდნენ და ჭიდაობას და ფერხულს მართავდნენ, შემდეგ წმ. გიორგის სახელობის ეკლესიაში მიდიოდნენ, იქიდან ორ დროშას „გამოასვენებდნენ“ და საღვთო სიმღერით ფერხულის ცეკვით ჟახუნდერში ბრუნდებოდნენ, სადაც დიდ თოვლის კოშკს აგებდნენ და ფერხულს ცეკვავდნენ, „კვირის“ მღეროდნენ, ხოლო შემდეგ „ადრეკილა წავგივიდა მოგვივიდა“ და „მელიაი ტულეფია“-ს სიმღერას ასრულებდნენ, რომელსაც თან ახლდა წელს ქვევით მიშველი მამაკაცების სქესობრივი აქტის ჯგუფური სიმულაცია (მარგინი, 1935).

რა მნიშვნელობისაა დროშა სხვა დღესასწაულში? სვანეთში დროშასთან დაკავშირებული რიტუალი სრულდება სოფელ ჰადიშის მახლობლად წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესიაში „ლიჩენის“ დროს, რომელიც ახალშობილი ვაჟის სალოცავში პირველგაყვანის, ვაჟის გამრავლების, ავადმყოფობის, უძეო ოჯახის მიერ შვილის გამოთხოვასთან დაკავშირებული დღესასწაულია; იგი საოჯახო საკუთრებაზე დამყარებული და ლოკალურად ტარდება. „ლიჩენის“ მლოცველები არიან თემის წევრები და თემის გარეთ მცხოვრები ჰასვიშ-ნიბაშინები — ამ სოფლიდან გათხოვილი ქალი და მისი შთამომავლობა.

ამ დღესასწაულზე მლოცველებს ეკლესიიდან გამოაქვთ ჯვარი, წმ. გიორგის ხატი და პროცესიის თანხლებით დროშებისაკენ მიემართებიან. გზაზე მამაკაცები წმ. გიორგის „სადიდებელს“ იმღერებენ. დროშასთან პირველი ის მლოცველი დადგება, რომელსაც ჯვარი უჭირავს, შემდეგ უფროსობის რიგით მეორე, წმ. გიორგის ხატის დამჭერი და სხვანი. იწყება ლოცვა „ჰასვიშ-ნიბაშინის“ და თემში იმ წელს დაბადებული ბავშვის სახელზე; დამწყალობების შემდეგ დროშებს დაუშვებენ და მზის „გადახრის“ დროს ხელმანდილს მოხსნიან, რომელსაც მეორე დღეს მაცხოვრის სახელობის ეკლესიაში შეინახავენ“ (რუხაძე, 1977-1978).

დროშა სხვა დღესასწაულებში და წეს-ჩვეულებებშიც ფიგურირებს. ამ მხრივ საყურადღებოა ქვ. სვანეთში დაშხეთის თემის სოფელ სასაშის „ქვიშის“ მთავარანგელოზის — „თარიძელის“ სახელობის ეკლესიაში ახალკვირის ორშაბათს შესრულებული ლოცვა, რომელიც ძირითადად ვაჟიშვილების გამრავლების, ავადმყოფობისაგან დაცვის და კარგი მოსავლის მისაღებად სრულდებოდა (რუხაძე, 1973).

ასეთივე წეს-ჩვეულება მთიან რაჭაშიც არის ცნობილი (სოფელი გლოლა). აქ იციან ვაჟიშვილის სახელზე ზარშებმული დროშის შეწირვა. ვისაც ვაჟი გაუჩნდებოდა ოჯახი ვალდებული იყო თხილის ხისაგან მოკლე დროშის ტარი გაეკეთებინა, მასზე ზარი და ოთხკუთხედი პატარა წითელი „ხელსახოცი“ ორი კუთხით აება; იგი არა მარტო ახლადგაჩენილი ვაჟის სახელზე უნდა შეეწირათ, არამედ ყველა მამაკაცის სახელზე და „ბიჭუნებზე“, რომელიც ოჯახს

ჰყავდა. ვაჟიშვილის სახელზე დროშით, ზარით, „სანთელ-განატეხით“ და ზედა-შით წმ. გიორგის ან ღვთისმშობლის სახელობის ეკლესიაში სალოცავად მივი-ღოდა გათხოვილი ქალი და მისი შთამომავლობა. ეკლესიაში ზარშებმული დროშის „აწკრიალება“ იყო საჭირო და კედლებზე მისი დამაგრება, რომელსაც ზოგჯერ ლოცვის შემდეგ იქვე ეკლესიასთან ხეზე დატოვებდნენ. სავალდებულო „სალოცული“ იყო აგრეთვე „სანთელ-განატეხი“ და ზედაშე, სადილზე კი ჩაფით ღვინო „შეკეცილები“ და საკლავი. ზოგჯერ ტარიანი დროშის მაგივრად მიჰქონდათ პატარა წითელი „ხელსახოცი“ და ღია ფერის მძივი, რომელსაც წმ. გიორგის ხატის წინ დააწყობდნენ (სოფელი ძირაგეთლი), ზოგი ამ დღეს ავადმყოფი ბავშვის გამო ლოცულობდა. დიასახლისი ბაჭულებს — რიტუალურ კვერებს გამოაცხობდა, ბიჭის სახელზე დაკლულ მამალს მოხარშავდა, ჩაფიანი ზედაშით და შესაწირავებით სალოცავში წავიდოდა (რუხაძე, 1973).

„სავაჟოს“ დღესასწაულის ლოცვის დროს სანთელ-განატეხთან ერთად მლოცველი წითელ ხელსახოცს და მძივს თავის ცხოვრების მნიშვნელოვან მომენტს უკავშირებდა (ბარდაველიძე, 1968, გვ.51-53). რიტუალის მიხედვით დროშა სიცოცხლის და ნაყოფიერების ძალის შემცველ ობიექტად წამოგვიდ-გება.

საინტერესოა, რომ დროშა, დროშით წარმოსახული ხე თუ ხელსახოცი ან მანდილი (შდრ. სამკადრეო დროშის ნაწილები) და ხატი, რომელთანაც ლოცვა სრულდებოდა ასტრალური სიმბოლოებით, ზარით (ჭიქა-ქუხილის სიმბო-ლო) ან მძივით იყო შემკული. შემთხვევითი არ არის, რომ ხე ასტრალური რელიგიის განვითარების მაღალ საფეხურზე დაკავშირებულია სოლარულ კულტთან, იგი სიცოცხლისა და ნაყოფიერების ხეს წარმოადგენს (ბარდაველიძე, 1968, გვ.51-53).

ცნობილია ზარისა და ზანზალაკების დიდი მნიშვნელობა. ზარი პირწმინ-და საკულტო საგანია, იმ მხოლოდ საკულტო დანიშნულებით არის საყმოში. ზარი მოწოდებულია გააერთიანოს ჯვრის ყმები. სადაც ზარია, ის წმინდა ად-გილია, რადგან იგი კულტის გენეზისში არის ჩაწერილი (კიკნაძე, 1996, გვ.110-111).

დადგენილია აგრეთვე, რომ სოფელ გულის (ზემო სვანეთი, ბეჩოს თემი) წმ. გაბრიელის სახელობის ეკლესიის ტყეში, ბორცვზე ხის ძირში ან კლდის ნაპრაღში ავადმყოფი ბავშვის სახელზე, ძროხის სისალის, გამრავლების და წველის ბარაქისათვის ფიქალის ან კირქვის შუაზე გახვრეტილ ქვებს და ფე-რად მძივებს წირავდნენ. ხალხში დაცული გადმოცემის მიხედვით, ეს საგნები ქალების მიერ ყოფილა მიტანილი. კვირისტავის მსგავსი ქვები ვბარდაველიძემ ასტრალური ბუნების ღვთაებისადმი განკუთვნილ საკულტო საგნად მიიჩნია (ბარდაველიძე, 1941, გვ.19, 20-24).

არქეოლოგიური გათხრების დროს მოძიებული მსგავსი ქვები ან მათი იმიტაციები, რომლებიც უძველესი სამარხებიდან (სამელე კლდე) არის ცნობი-ლი, ფეიქრობასთან-ქსოვასთან არის დაკავშირებული (კიკვიძე, 1976, გვ.155-156).

რგოლისებური საგნების შესახებ რწმენა-წარმოდგენები ჩვენში უძველესი ხანიდან მომდინარეობს. ისინი მნათობი მზის ფორმის, სხივონობას ასახავენ და მზის ღვთაების ემბლემას წარმოადგენენ; ხოლო მზის თაყვანისცემა მცენა-რეულის კულტთან რომ განუყრელ კავშირში იყო, ეს კარგად ჩანს იმ მასალა-ში, სადაც მძივი თუ გახვრეტილი ქვა მუხის ძირში ან კლდის ნაპრაღშია მო-თავსებული.

ამ მხრივ მეტად საინტერესოა ელინისტური ხანის საკულტო ხასიათის მასალა სოფელ ხოვლედან, სახელობრ, ერთ-ერთი ძველი ტიპის რელიგიურ-

რიტუალური დროშა-შტანდარტი (ბორაყი). ბორაყის სალტეზე კომპოზიციის ცენტრში მოთავსებული ხე სიცოცხლისა და ნაყოფიერების ხე უნდა იყოს, რომლის ორივე მხარეს გამოსახულია ორი მნათობი, რომელთაგან ერთი მზედ ივარაუდება, მეორე მთვარედ, ხოლო სალტის კიდებზე გამოსახული ჯვრები კი ასტრალურ ღვთაებათა — ვარსკვლავთა სიმბოლოდაა მიჩნეული.

1963 წელს ქსნის ხეობის სოფელ გავაზის წმ. ბარბარეს ეკლესიის ნანგრევებში ნაპოვნია ვერცხლით შეჭედილი ხის ბორაყი, რომელიც შედგება ტარისა და საკუთრივ ჯვრისაგან; მასზე მოთავსებული წარწერით იგი 1780 წელსაა დამზადებული. ჯვრის ზედა და გვერდით მკლავებზე სტილიზებული სიცოცხლის ხეა გამოსახული. ჯგვასალია სტილისტურ და იკონოგრაფიულ შეხვედრებს ნახულობს, როგორც ელინისტური ხანის, ასევე XVIII საუკუნის მიწურულის ორ ქართულ ბორაყს შორის (გვასალია, 1972, გვ.47-48, 50).

აღბათ აღნიშნული პრინციპი უდევს საფუძვლად მჭადიჯვრის დროშას, რომელზეც ჯვარი და ასტრალური ნიშნებია გამოსახული (ბარნაველი, 1953, გვ.5-7).

როგორც ვხედავთ, დროშასთან დაკავშირებული რიტუალი ყველგან მისი ასტრალური საფუძვლიდან მომდინარეობს, რომელიც რწმენაწარმოდგენებში კოსმოგონიურ ხედ გადაიქცევა ხოლმე.

განსაკუთრებით ნათლად არის ჩამოყალიბებული შეხედულება კოსმოგონიურ ხეზე ძველ აღმოსავლეთში (ბოტიშერი, 1856, გვ.516).

ხე და ასტრალური ნიშნების სიმბოლოები, წარმართული ღვთაების ასტრალურ სხეულებს განასახიერებენ, ამდენად, ბუნებრივია მათი კავშირი სინათლესთან, მზესთან და ცეცხლთან. ამიტომ იყო, რომ ხეზე და დროშაზე ხშირად ამაგრებდნენ სხვადასხვა სახის საკრალურ საგნებს, დროშის ბუნი, ზარები, გირგედი, რგოლი, მივი და სხვა. იგივე იდეა არის ტრანსფორმირებული ლეგენდებში, რომელთა მიხედვით ქრისტიანული წმინდანების ხატები დაესვენებთან ხეზე (ბარდაველიძე, 1941, გვ.64; ბარდაველიძე, 1926, გვ.57).

ბეჩოს (ზემო სვანეთი) თემში რეალურად არსებული საღვთო ხის გარშემო გამართული წეს-ჩვეულება და „ლიჩინის“ დროს დროშის შეწირვის ჩვეულება ერთნაირია და ხის კულტის შესახებ არსებული რწმენიდან მომდინარეობს. ბეჩოში აღნიშნული ჩვეულება სრულდება ხესთან, რომელსაც დროშა განასახიერებს. ასეთივე მნიშვნელობისაა ზემო სვანური აღბა-ლაღრწლის და ქვემო სვანური მურყამობის დროს ხეზე დროშის, ქალღვთაება „ლამარიას“ ან ჯვრის ერთი და იმავე მნიშვნელობით წარმოსახვა.

საკურადღებოა აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში: ხევში, მთიულეთსა და გუდამაყარში ყრმის მიმართ შესრულებული წესი, რომელსაც *საწულეობა* ან *ხატში გარევა* ერქვა. ფშავში იგივე წესი *ბავშვის მიბარების* სახელით არის ცნობილი, ხოლო ხევსურეთში მას *საწულეობას*, *ჯვარში გაყვანას* და *მისამბარეოს* ეძახიან.

ამ წესის მთავარი მომენტი იყო სრულიად შიშველი ბავშვის „დროშით საბრძან“ კოშკთან დადგმული დროშის ქვეშ შეგორება, რაც არსებითად ხისგან შობის სიმულაციას წარმოადგენს; ხე კი ასტრალური რელიგიის განვითარების მაღალ საფეხურზე დაკავშირებულია სოლარულ კულტთან და სიცოცხლისა და ნაყოფიერების ხეს წარმოადგენს. ეს წესი ღვთიშვილის მიერ თავის მეთემის ბავშვის შვილად აყვანის მისტერიას წარმოადგენს, სადაც დროშა ღვთიშვილის მოვალეობას ასრულებს (ბარდაველიძე, 1968, გვ.50-51; ერიაშვილი, 1972, გვ.180-182).

ამიტომ არის, რომ დროშას არა მარტო ძის გაჩენა, გამრავლება, განკურნება შეეძლო, არამედ ყრმის შვილად აყვანა და მფარველობაც. დროშა

იყო ავი თვალის და ყოველგვარი ავი სულების გამდევნელი და უბედური შემთხვევით დაღუპული მიცვალებულის სულის მსხსნელი (ბარდაველიძე, 1968, გვ.50). დროშას აგრარულ კულტშიც საპატიო ადგილი ეკავა.

დროშა, ჯვარი და ხატი ღვთაების ძალის მქონე ერთი და იგივე ობიექტებია. ამასთან დაკავშირებით საყურადღებოა ნ.მარის მოსაზრება, სადაც ჯვარი და ხატი ხისა (მეგრ. ჯა) და ძელის ფუძისეულ მნიშვნელობამდეა დაყვანილი (მარი, გვ.113-114). ამ მონაცემების გათვალისწინების შედეგად გამოთქმულია მოსაზრება, რომ საკულტო დროშის ძველი სახელწოდება შეიძლება ჯვარიც ყოფილიყო (ბარდაველიძე, 1968, გვ.53), რაც თოვლის კოშკის ხეზე წარმოდგენილ საგანთა მონაცვლეობითაც დასტურდება.

ჩანს, როგორც აღმოსავლეთ, ასევე დასავლეთ საქართველოში ხატში ყრმის პირველად მიყვანის წეს-ჩვეულება ერთ საფეხურზეა აღმოცენებული და ერთი მიზნით არის განპირობებული. ეს არის თემის ახალი წევრის დაბადების და თემის სრულყოფილებიან წევრად მისი გახდომის რიტუალი. დროშას, ხეს და ჯვარს ერთნაირი ფუნქცია აქვთ, ისინი სათემო ღვთაების უფლების მატარებლები არიან.

ლ.ბოჭორიშვილის მოწმობით, ნიკო ბერძენიშვილს ეთნოგრაფიის განყოფილების სხდომაზე აღუნიშნავს, რომ „აღვის ტანი“ აღმის ტანია და აღვის ტანის ხატიც, მაშასადამე, დროშის ხატია (ბოჭორიშვილი, 1951, გვ.85). დროშა თავის შემადგენელი ელემენტებით სიმბოლურად წარმოადგენს ხის, ცისა და ასტრალური სამყაროს ურთიერთობას.

დროშის შესახებ ხევესტურულმა მითოლოგიამ არაერთი საყურადღებო გამოცემა შემოგვინახა, რომლის საფუძველზე გამოთქმულია მოსაზრება, რომელიც რეალურ შინაარსს იძენს. დროშა ქალური წარმომავლობის საგანით არის აგებული; მის შექმნაში მონაწილეობს ქალის ხელი, რომელიც მისი განათვლის შემდეგ მას ვერასოდეს შეეხება. დროშას ებმის ქალთაგან შენაწირი. დროშას „აშენებს“ საკადრისები ან სამკადროები, რომელიც ქალის შესამოსელის ნაწილს შეადგენს (კიკნაძე, 1996, გვ.135).

საყურადღებოა თბილისის ამქრის დროშები, რომელთა ქსოვილზე გამოსახული ესა თუ ის ღვთაება ამქრის ემბლემას წარმოადგენს. დროშებზე რელიგიურ პერსონაჟთა გამოსახვა შემთხვევითი არ არის. იგი არქაული რწმენის საფუძველზეა ტრანსფორმირებული. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ამქრის დროშა წარმოშობით გაცილებით შორეულ წარსულს უკავშირდება, ვიდრე თვით ფეოდალური ხანის ამქარი (აბესაძე, 1986, გვ.127; მოლოდინი, ჯალაბაძე, 1962).

სარწმუნოდ გვეჩვენება ერთი მასალა, სადაც აღნიშნულია, რომ „დაბახანების“ დროშა წითლად შეღებილი ცხვრის ტყავი იყო (რუხაძე, 1982). დროშის გენეზისში ცხვრის ტყავის ჩართვა ბარალელს ავლებს იმ რიტუალთან და წეს-ჩვეულებასთან, ხესა და დროშასთან მიმართებით სხვადასხვა მოვლენების დროს რომ სრულდებოდა, ხოლო აღნიშნული დასაბამს იღებს იმ მითოლოგიურ-კოსმოგონიურ სამყაროდან ერთ სემანტიკურ ველში რომ არიან მოქცეული.

დროშა, დროშით წარმოსახული ხე გამოხატავდა ადამიანთა კეთილდღეობას, სიუხვეს, განახლება-აღორძინებას, იგი უკავთშირდება ქართველთა უძველეს წარმოდგენებს სიცოცხლის ხის შესახებ, რომლის თანახმად ხე ქვეყნის ერების აგებულების და მისი მუდმივი კვდომა-განახლების სიმბოლოა.

დროშას არც შემდეგ დაუკარგავს თავისი მნიშვნელობა, იგი იყო თავისუფლების და გამარჯვების საწინდარი, ალბათ მის მიმართ დიდი მოწიწებაც ამით აიხსნება.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. აბესაძე, 1986 — ნ.აბესაძე, ხელოსნური წარმოება და ხელოსანთა ყოფა საქართველოს ქალაქებში, თბ., 1986.
2. ბარდაველიძე, 1926 — ვ.ბარდაველიძე, ხის კულტისათვის საქართველოში. — საქართველოს მუზეუმის მოამბე, ტ.III, თბ., 1926.
3. ბარდაველიძე, 1935 — ვ.ბარდაველიძე, სვანური დღეობების აღწერილობა, ხელნაწერი, 1935, M¹.
4. ბარდაველიძე, 1941 — ვ.ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ), თბ., 1941.
5. ბარდაველიძე, 1968 — ვ.ბარდაველიძე, სიცოცხლისა და სიუხვის ხე ქართველთა სარწმუნოებაში. — მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ.XIV, თბ., 1968.
6. ბარნაველი, 1953 — ს.ბარნაველი, ქართული დროშები, თბ., 1953.
7. ბოტიხერი, 1856 — С.Боттичер, Der Baumial tas der Hollonen, Berlin, 1856, p.516.
8. ბოჭორიშვილი, 1951 — ლ.ბოჭორიშვილი, „ხევსურული ჯვარი“. — მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ.V, თბ., 1951.
9. გალპერინი, 1972 — И. Р. Галперин, Большой Англо-Русский словарь, М., 1972.
10. გვასალია, 1972 — ვ.გვასალია, ელინისტური ხანის საკულტო ხასიათის არქეოლოგიური მასალა სოფ. ხოვლედან. — მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ.XVI-XVII, თბ., 1972.
11. დეშელეტი, 1910 — Dechelle, Manuel d'Archeologie Prehistorique Celtique et Gallo-Romanie, II, Paris, 1910.
12. ერმანი — A. Erman, Die Hieroglyphen, Berlin und Leipzig.
13. ერიაშვილი, 1972 — ე.ერიაშვილი, საწულესა და მისამბარეს წესები ხევსურეთში. — მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XVI-XVII, თბ., 1972.
14. ვებსტერი, 1976 — Webster's, New Collegiate Dictionary, 1976, Springfield.
15. თაყაიშვილი, 1906-1913 — Е.Такаишвили, Описание рукописей Общества распространения грамотности среди грузинского населения, II, Тф., 1906-1913.
16. კიკვიძე, 1976 — ი.კიკვიძე, მიწათმოქმედება და სამიწათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში, თბ., 1976.
17. კიკნაძე, 1996 — ზ.კიკნაძე, ქართული მითოლოგია, I, ჯვარი და საყმო, ქუთაისი, 1996.
18. მარგიანი, 1935 — დარისპან მარგიანის მასალები სვანური (მულახის საზოგადოების) დღეობებისა და სხვა რელიგიური წესების შესახებ, ხელნაწერი, 1935, ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიული მასალების არქივი, არქ. M¹.
19. მარი — Н. Я. Марр, О религиозных верованиях абхазов, — "Христианский Восток", т.IV, 1915.
20. მოლოდინი, ჯალაბაძე, 1962 — ლ.მოლოდინი, გ.ჯალაბაძე, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის დროშების კატალოგი, თბ., 1962.
21. ონიანი, 1941 — ა.ონიანი, მასალები ქვემო სვანური ხალხური დღეობების შესახებ, 1941, ხელნაწერი, M¹₃₆, I-II.
22. რობაქიძე, 1985 — გ.რობაქიძე, მზის ხანა საქართველოში. — „საბჭოთა ხელოვნება“, №5, 1985.
23. რუხაძე, 195 — ვ.რუხაძე, საჩხერის რ-ის სოფ. ქორეთში შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალის დღიური, ხელნაწერი, არქ. 195

24. რუხაძე, 1979 — ჯ.რუხაძე, ვაჟიშვილის სახელზე გამართული დღესასწაული რაჭაში, ხელნაწერი, 1973, არქ. M³₁₀₅.
25. რუხაძე, 1977-1978 — ჯ.რუხაძე, ძეობასთან დაკავშირებული რიტუალი სვანეთში, ხელნაწერი, 1977-1978, არქ. M³₁₀₄.
26. რუხაძე, 1983 — თელავის რ-ში შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალების დღიური, 1982, არქ. M³₅₈.

Julieta Rukhadze

Towards one aspect of the cultural attribution of the Georgian ethnos (Sacred banners)

Summary

The sacred banners of various purposes, found in Georgia, are directly related to the ancient beliefs and customs and mores of Georgian ethnos.

The semantic field of Georgian banners is rather vast, as are the chronological limits of their functioning. The banner is a symbol of a deity, expressive of the latter's will, a pledge of victory, one of the attributes of the funeral rite for the deceased, and indicator affiliation (guild banners). At the same time, it is an insignia of country, its parts, and religious and other structures. To date, the earliest ritual banner (standard) has been discovered in Khovle. It dates from the 1st cent. BC-1st cent...AD.

The sacred banner is one of the principal components of *berikaoba-qeenoba* agrarian festival and the Svan *aghba-laghvā* and *murkvamoba-koshkoba*. From the content viewpoint, this banner has its own characteristics, along with common semantic loading.

The ritual banner is an inalienable attribute of the chief actors of the Georgian agrarian festival-*berika/bera/berol/qeen*. It has sacred function, giving a peculiar embodiment of the nature of the personages connected with the fertility cult.

The banner, the tree embodying the banner, in front of which various rituals are performed and prayers offered, are, as a rule, adorned with astral symbols. Such sacred banners express wellbeing, life, and revival. They are related to the ancient Georgian beliefs and notions of the tree of life according to which, the tree is a symbol of the structure of the world and of its perpetual death and revival and power and victory.

ზურაბ სარჯველიძე

სამი ძველქართული სიტყვის კონტექსტუალური მნიშვნელობისათვის

ძველ ქართულ სალიტერატურო ენაში ბერძნულთან ინტენსიური ურთიერთობის შედეგად შემოვიდა დიდძალი ლექსიკური ერთეულები (იხ. Pätšch, 1977); ქართულ სალიტერატურო ენაში აისახა მთელი რიგი სინტაქსური კატეგორიები (ყაუხჩიშვილი, 1949; დანელია, 1983 და სხვ.).

განსაკუთრებით აღსანიშნავია, რომ ბიბლიის ძველ ქართულ თარგმანებში აისახა სწორედ ის წარმოდგენები, რაც ბერძნებს ჰქონდათ მახლობელი აღმოსავლეთის ბუნებრივი გარემოს, ცხოველთა სამყაროს, ფლორის შესახებ (Pätšch, 1977).

უაღრესად საინტერესოა, რომ ზოგი სიტყვის გარკვეული მნიშვნელობა სწორედ ბერძნულის გავლენითაა შეპირობებული:

აღესრულა იოსებ, შესაქმე 50, 26; შდრ.: *καὶ ἔτελευτησεν Ἰωσὴφ*; **აღესრულა** ჰეროდე, მ. 2, 19, შდრ.: *τελευτησαντος δὲ τοῦ ἡρώδου*;

მოკულა აბრამამ სიბერითა კეთილითა მოხუცებული და სახსე დღითა და **შევიძინა** ერსა თჳსსა, შესაქმე 25, 8, შდრ.: *καὶ ἐκλιπὼν ἀπέθιεν Ἀβραὰμ ἐν γῆρῃ καλῶν περσεῦτης καὶ πληρῆς ἡμερῶν καὶ προσετέθη τὸν λαὸν αὐτοῦ*;

შესვლა (coire) **შევვლ** უკუე მკველისა ჩემისა, რამთა შვილიერ იქმნე მისგან, შესაქმე 16, 2, შდრ.: *εἰσελθε σὺν πατρὸς τῆν παιδίσκην μου, ἵνα τεκνοποιήσῃς ἐξ αὐτῆς*; **შევიდა** მისა და მიუღვა იგი, იქვე 16, 4, შდრ.: *καὶ εἰσήλθεν πρὸς Ἀγαρ, καὶ συνήλαθεν* და მისთ.

ამგვარად ყურადღებას გავამახვილებთ კიდევ ორ ამგვარ შემთხვევაზე. „შესაქმის“ წიგნში ვკითხულობთ:

ხოლო იხილა რამ უფალმან ღმერთმან, ვითარმედ განმრავლდეს უსჯულოებანი კაცთანი ქუეყანასა ზედა და ყოველი, ვინ იგონებს გულსა შინა თჳსსა მოსწრაფებით ბოროტთა ყოველთა დღეთა, და **შეიგონა** ღმერთმან, რამეთუ შექმნა კაცი ქუეყანასა ზედა და **განიგონა**. და თქუა ღმერთმან: აღვკოცო კაცი, რომელი შევქმენ, პირისაგან ქუეყანისა კაცთაგან მიპირუტყუთამდე და ქუეწარმავალთაგან მფრინველთამდე ცისათა, რამეთუ შევიცინანე, რამეთუ შევქმნენ იგინი (6, 5-7).

შეგონება ზმნას ამ ადგილას აშკარად შეიანებოს მნიშვნელობა აქვს, რასაც მოწმობს მის სინონიმად სწორედ ამ უკანასკნელის ხმარება. **განიგონა** აქ შეიწუხებას ნიშნავს. **შეგონება** და **განიგონა** ზმნათა ამგვარი გამოყენება ბერძნულის დედანიითაა შეპირობებული: *Ἰδὼν δὲ κύριος ὁ θεὸς ὅτι ἐπληθύνθησαν αἱ κακίαι τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ τῆς γῆς καὶ πᾶς τις διανοεῖται ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἐπιμελεῖν ἐπὶ τὰ ποιηρὰ πᾶσαις τὰς ἡμέρας, καὶ ἐνεθυμήθη ὁ θεὸς ὅτι ἐποίησεν τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ διενόηθη*.

რამდენად ვიცი, **შეგონება** და **განიგონება** ზმნებს ასეთი მნიშვნელობანი

სხვა შემთხვევებში არ გააჩნიათ და ამიტომაც ლექსიკონებში მათი ამგვარად გამოყენება არ ასახულა.

ზღუა სიტყვა ზღვის მნიშვნელობით იხმარება. ამგვარი გამოყენება ძალზე ხშირია და, ბუნებრივია, რომ ილ.აბულაძე ამ სიტყვის ამ მნიშვნელობას იმორწმებს (აბულაძე, 1973, გვ.171).

ბიბლიურ წიგნებში გვხვდება **ზღუა** სიტყვის სხვა მნიშვნელობაც. იგი დასავლეთს აღნიშნავს:

იხილე მაგიერ აღგილით, საღა-ეგე ხარ შენ აწ, ბლუარად კერძო და ჩრდილოდ, აღმოსავალად და **ზღუად**, შესაქმე 13, 14, შდრ.: ἰδὲ ἀπὸ τοῦ τόπου, οὐν σὺ εἶ, πρὸς βερρᾶν καὶ λιβα καὶ ἀνατολᾶς καὶ θάλασσαν;

იყოს ნათესავი შენი, ვითარცა ქჷშაჲ ზღუსაჲ და განვრცნეს **ზღუადმდე** და ჩრდილოდ და ბლუარად და აღმოსავალად, იქვე 28, 14, შდრ.: καὶ ἐστὶν τὸ σπέρμα σου ὧς ἡ ἀΐμιος τῆς γῆς καὶ πλατυσθήσεται ἐπὶ θάλασσαν καὶ ἐπὶ λιβα καὶ ἐπὶ βερρᾶν καὶ ἐπ' ἀνατολᾶς.

როგორც ვხედავთ, **ზღუა**-ს დასავლეთის მნიშვნელობით ხმარება ბერძნული ἡ θάλασσα-ს ამავე მნიშვნელობის ანარეკლს წარმოადგენს.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. ილ.აბულაძე, 1973 — ილ.აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.
2. კ.დანელია, 1983 — კ.დანელია, ქართული სამწერლო ენის ისტორიის საკითხები, თბ., 1983.
3. ს.ყაუხჩიშვილი, 1949 — ს.ყაუხჩიშვილი, ერთი უცნობი სინტაქსური მოვლენისათვის ძველ ქართულში, ქუთაისის პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები, IX, თბ., 1949.
4. G.Pätsch, Linguistische Bemerkungen zur Textgeschichte der Bibel; Bedi Kartlisa, XXI-XXII, Paris, 1977.
5. G.Pätsch, Griechisches Lenngut im Georgischen: Bedi Kartlisa, XXXV, Paris, 1977.

Zurab Sarjveladze

On the Contextual Meaning of Three Old Georgian Words

Summary

In Old Georgian the use of some words (აყესრლა, ზეჯინა, ზესვლა, ზეიგონა, განიგონა, ზყუაქ...) with extraordinal meaning has been conditioned by the influence of Greek.

ლელია ფანცულანია

კიდევ ერთი კოეფიციენტი როლებრივი ურთიერთობის
სოციოლინგვისტური მოდელისათვის

ცნობილია, რომ ორი ინდივიდის ვერბალური კომუნიკაციის დროს ისინი არა მარტო ერთმანეთისადმი დამოკიდებულებას გამოხატავენ გარკვეული ენობრივი ელემენტების საშუალებით, არამედ მათი გამონათქვამები ასახავს მათ ურთიერთდამოკიდებულებას. ქართულში გრამატიკის დონეზე ამ თვალსაზრისით გამოიყოფა თავაზიანი **თქვენ** (ფამილარულ შენ-თან დაპირისპირებით) და ზმნის შესაბამისად მარკირებული (თუ არამარკირებული) ფორმები; თავაზიანობის გამომხატველ -თ სუფიქსიან ზმნებს სპეციალურ ლიტერატურაში ეწოდა ევფემა — გრამატიკული ევფემიზმი (კიკვიძე, 1993, გვ.124).

დ.ჰაიმზმა შეისწავლა სამეტყველო ქცევის ასპექტები და გამოყო შვიდი კომპონენტი, რომლებსაც შეიცავს ყოველი სამეტყველო აქტი (ჰაიმზი, 1975, გვ.58). განხილულ კომპონენტთაგან ყველაზე მთავარი გამგზავნისა და მიმღების ფაქტორებია. მათი კატეგორიების გამოვლენა კი უნდა მოხდეს მოცემული ჯგუფის როლებრივის სისტემის ტერმინებით, რაც ფორმულებით შემდეგნაირად გამოიხატება:

- 1) $R_x = R_y$ (ადრესანტისა და ადრესატის როლები ტოლია);
- 2) $R_x > R_y$ (ადრესანტის როლი მეტია ადრესატისაზე);
- 3) $R_x < R_y$ (ადრესანტის როლი ნაკლებია ადრესატისაზე).

როგორც წესი, პირველი ორი ფორმულით გამოხატული სამეტყველო ქცევა შეიცავს **შენ** ნაცვალსახელს და ევფემატურად არამარკირებულ ზმნას, ხოლო მე-3 ფორმულით გამოსახული სამეტყველო ქცევა წარმოდგენილია **თქვენ** ნაცვალსახელით და ევფემით; თუმცა ზოგჯერ წარმოდგენილი შესაბამისობა თითქოს ირღვევა.

ჩვენ შევისწავლეთ სამეტყველო ქცევის სოციოლინგვისტური ასპექტები კონსტანტინე გამსახურდიას „მთვარის მოტაცების“ მიხედვით და ყურადღება მივაქციეთ ზოგიერთ მაგალითს:

თარაში მიმართავს კაროლინას:

„—მე თქვენ გარწმუნებთ, არც კათოლიკე მისიონერების, არც შვედელი გამბას და არც გაგარინის ალბომების ქართული ტიპები მათთან არად გამოჩნდებოდა“ (გამს., 241).

სოციალური თვალსაზრისით გვაქვს ფორმულა $R_x = R_y$. თარაში x-ია, კაროლინა — y (x-ისა და y-ის როლები ტოლია); R კი როლის აღმნიშვნელია; ამ შემთხვევაში, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, უნდა გვქონდეს ფამილარული მიმართვა, მაგრამ მოცემულ მაგალითში თითქოს წესი ირღვევა. ზ.კიკვიძემ შეისწავლა როლებრივი ურთიერთობანი სოციოლინგვისტური თვალსაზრისით და ტოლფარდი როლების შემსრულებელ კომუნიკანტთა შორის არსებული დისტანციის აღსანიშნავად შემოიტანა კოეფიციენტი D, რის შედეგადაც $R_x = R_y$ ფორმულა გამართლდა, ოღონდ მან მიიღო შემდეგი სახე:

D
 $R_x = R_y$ (კიკვიძე, 1995, გვ.24).

თუმცა, როგორც აღნიშნული ემპირიული მასალის შესწავლა გვიჩვენებს, პოზიერია ისეთი შემთხვევებიც, როცა საჭიროა სხვა კოეფიციენტების შემოტანაც.

განვიხილოთ კიდევ ერთი მაგალითი:

არზაყანი მიმართავს კაცს:

„—მე არც ღმერთი მწამს, არც სული და სიზმარი, მაგრამ დედამ დამაბარა და მეც გაგახსენეთ დადრა“ (გამს., 24).

მთელს ნაწარმოებში არზაყანი შენობით მიმართავს მამას, რაც მათი როლების ტოლფარდობის გამომხატველია: $R_x = R_y$; მაგრამ მოცემულ მიმართვაში ჩნდება ეფემა (გაგახსენეთ). ამ შემთხვევაში D კოეფიციენტი ვერ გამოიყოფა. სამაგიეროდ, მოცემული ვითარება შეიძლება აიხსნას როლების სოციოლოგიურ თეორიაში არსებული როლებრივი დაძაბულობის (role-strain) ფაქტორის გათვალისწინებით. აქედან გამომდინარე, შემოგვაქვს კოეფიციენტი S, რაც წარმოდგენილი ფორმულის შესაძლო რეალიზაციის ამხსნელი იქნება. მაშასადამე, ფორმულა მიიღებს შემდეგ სახეს:

S

$$R_x = R_y,$$

სადაც S კომუნიკანტთა შორის არსებული როლებრივი დაძაბულობის აღმნიშვნელია.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. კიკვიძე, 1993 — ზ.კიკვიძე, გრამატიკული ეფემიზმის გამოყოფის საკითხისათვის: ქუთაისის უნივერსიტეტის მოამბე, №2, 1993.
2. კიკვიძე, 1995 — ზ.კიკვიძე, როლებრივი ურთიერთობანი და სოციოლინგვისტური ცვლადები: ქუთაისის უნივერსიტეტის მოამბე, №1, 1995.
3. ჰაიმზი, 1975 — Хаймс В. Х. Этнография речи: НЛ. вып. VII, М., 1975.

Leila Pantsulaia

One More Coefficient in the Sociolinguistic Model of the Role Relations

Summary

The study of empirical materials prove that the existed sociolinguistic formulae of role relations are not universal for any situation. Therefore, a corresponding coefficient should be added to a formula. As a result of the study of speech acts in K. Gamsakhurdia's 'Kidnapping of the Moon', it became clear that for certain speech acts, which are expected to be formulated as $R_x=R_y$ (the roles of communicator are equal), the traditional formula is not sufficient. In the sociological theory of roles the factor of role-strain has been identified. Hence, I introduce the coefficient S in order to accomplish the above given formula:

S

$$R_x=R_y,$$

where S designates the role-strain between the communicators.

ზამილ ფარჯინანი

სვანური ხალხური სამართლის ისტორიიდან (ლატალის თემის ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით)

ეთნოგრაფიულად ხელმისაწვდომი დროისათვის საქართველოს მთიანეთში საზოგადოების სამართლებრივი ურთიერთობის თითქმის ერთადერთი მარეგულირებელი ხალხური სამართალი იყო. ამ თვალსაზრისით არც სვანეთი წარმოადგენდა გამონაკლისს. საქართველოს მთიანეთის ამ პროვინციაში მას დღესაც არ დაუკარგავს თავისი მნიშვნელობა. ხალხური სამართალი სვანეთში მრავალწახნაგოვანი ინსტიტუტი იყო. მასში რამდენიმე ძირითადი მომენტი გამოიყოფა:

1. დაზარალებულის შერიგებაზე დათანხმება;
2. მედიატორების (მორგების) და შუამავლების (ნესგამეზის) არჩევა;
3. მედიატორების (მორგების), შუამავლის (ნესგამეზის) და მოწმეების დაფიცება;

4. მოწმეების დაკითხვა;
5. საქმის გარშემო ბჭობა;
6. განაჩენის გამოტანა;
7. განაჩენის გამოცხადება;
8. შერიგება.

სვანური ხალხური სამართალი ქართველ მკვლევართა მიერ უყრადღებოდ არ ყოფილა დატოვებული. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით ფასეულია XIX ს-ში ბ.ნიჟარაძისა და XX ს-ის 30-იან წლებში რ.ხარაძის მიერ ფიქსირებული ეთნოგრაფიული რეალიები. წინამდებარე ნაშრომში ჩვენ შევეცადეთ ერთმანეთისათვის შეგვედარებინა ზემოხსენებული ორი ავტორისა და დღეს ჩვენს მიერ მოძიებული მონაცემები. წინასწარ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ერთიდაიგივე საკითხებზე XIX ს. მეორე ნახევრის, XX ს-ის 30-იანი წლებისა და XX ს-ის 90-იანი წლების მასალები ზოგჯერ თანხვედრა ერთმანეთს, ზოგჯერ კი განსხვავება იჩენს თავს.

ბ.ნიჟარაძის მონაცემებით მედიატორებად (მორგებად) ირჩევდნენ ან მხოლოდ ნათესავეებს, ან მხოლოდ გარეშე პირებს, რათა სამართალი უფრო მიუღდომელი ყოფილიყო (ნიჟარაძე, 1962, გვ.94). ამ საკითხს რ.ხარაძე საერთოდ არ ეხება. დღეს შეკრებილი ეთნოგრაფიული მონაცემებით კი ასეთი რამ არ ფიქსირდება, რადგან მორგეს ისე აფიცებდნენ, რომ იქ მიღდომა-მიღდომით საქმის გადაწყვეტა გამორიცხებულია. ამკარაა, დროთა განმავლობაში თუ როგორ იცვლებოდა ყოფითი რეალია.

ბ.ნიჟარაძე ხაზს უსვამს, რომ მორგები ძნელი საშოვნელნი იყვნენ. ამ დაბრკოლების ასაცილებლად მორგის მიქნეული იშოვიდა რაიმე საეკლესიო ნივთს, თუნდაც საყდრის კლიტეს. შევიღოდა იმ სახლში, სადაც სამორგე კაცი ეგულებოდა და როგორმე ეცდებოდა ხელი მოეკიდებინა ამ ნივთზე, რის შემდეგაც მორგობაზე უარის თქმა ყოვლად შეუძლებელი იყო. უარის შემთხვევაში სვანი ღვთის რისხვას გამოიწვევდა (ნიჟარაძე, 1962, გვ.95). ამ საკითხსაც არ ეხება რ.ხარაძე. ჩვენი ეთნოგრაფიული მასალებით მორგობაზე კაცი მხოლოდ მაშინ ამბობდა უარს, როცა მისი ქალიშვილი ან რძალი ფეხმძიმედ იყო.

ბ.ნიჟარაძე ხაზს უსვამს, რომ მორევების რიცხვი არ შეიძლებოდა ორზე ნაკლები ყოფილიყო და თითხმეტს ათასში ერთხელ, დიდ რასმე საქმეში თუ აღემატებოდა. საერთოდ კი ჩვეულებრივ ექვსი მორვი უნდა ყოფილიყო — სამი მომჩივნის და სამი მოპასუხის მხრით (ნიჟარაძე, 1962, გვ.95). რ.ხარაძის მონაცემებით, **მორჟული** მკვლელობისას 24 კაცისაგან **შედგებოდა** (ხარაძე, 1939, გვ.26). დღევანდელი ეთნოგრაფიული მონაცემებით, მორევების რიცხვი ორზე ნაკლები არ შეიძლება ყოფილიყო, მაგრამ იგი ზოგჯერ ოცდაათს აღწევდა. ჩვეულებრივ რიცხვად კი მიჩნეული იყო თორმეტი — ექვსი მომჩივნის და ექვსი მოპასუხის.

ბ.ნიჟარაძე აღნიშნავს, რომ მორევების ამორჩევამდე მახვსა და რამდენიმე სხვა პირს მომჩივან-მოპასუხე შერიგებაზე უნდა დაეყაბულებინათ; რ.ხარაძის მიხედვით კი თუ მოკლულის ოჯახი დათანხმდებოდა შერიგებაზე (ხარაძე, 1939, გვ.26). დღეს შეკრებილი მასალებით, შერიგების ინიციატორად ყოველთვის გამოდიოდა მოპასუხე მხარე. ბ.ნიჟარაძე იმასაც აღნიშნავს, რომ მორევები გასამრჯელოდ ლებულობდნენ თითო „ლერქვანს“ (სამი მანეთის ღირებულების ნივთს) (ნიჟარაძე, 1962, გვ.95). რ.ხარაძე ამ თემას საერთოდ არ ეხება. დღევანდელ ეთნოგრაფიულ ყოფაშიც არ ფიქსირდება მსგავსი რამ.

XIX ს-ის ეთნოგრაფიული მონაცემებით, მორევები მომჩივნის ოჯახში იკრიბებოდნენ, სხდებოდნენ სუფრასთან. სასმელის სამჯერ ჩამორიგების შემდეგ მომჩივანი თავის სარჩელს ამბობდა. მორევები კი უსმენდნენ. შემდეგ ისევ მოჰყვებოდნენ ჭამა-სმას და ბოლოს მიდიოდნენ თავიანთ სახლებში (ნიჟარაძე, 1962, გვ.96). იგივე სურათს გვიხატავს რ.ხარაძე. ჩვენს მიერ მოძიებული მასალებით სარჩელის მოსმენა უნდა მოხდეს ფზიხელ მდგომარეობაში, სუფრასთან დასხდომამდე.

ბ.ნიჟარაძისა და რ.ხარაძის მონაცემებით განაჩენის დადგენის დროს მსაჯულები სოფლის განაპირა ადგილას მიდიან. ამ წეს-ჩვეულებას ტრანსფორმაცია განუცდია. დღევანდელი მონაცემებით მორევები დაზარალებულის სახლთან იკრიბებოდნენ, შემდეგ მიდიოდნენ სოფლის განაპირა, აღმოსავლეთ მხარეს.

XIX ს-ის მონაცემებით მსაჯულები სანდო პირს თხოვდნენ, რომ პირველს მას წარმოეთქვა თავისი შეხედულება. რ.ხარაძე ამ საკითხს საერთოდ არ ეხება. დღევანდელი ეთნოგრაფიული მონაცემებით კი პირველად აზრს გამოთქვამდა ასაკით უფროსი, შემდეგ კი მის მარჯვნივ მჯდომი და ა.შ.

ბ.ნიჟარაძე ხაზს უსვამს, რომ განაჩენის დადგენის შემდეგ მომჩივანი და მოპასუხე მიდიან ეკლესიის კარზე ერთგულების ფიცის მისაღებად. ეკლესიიდან ხატის გამოსვენების შემდეგ, ჯერ წინ წარსდგება მომჩივანი და ამბობს: „ღმერთო მაღალო, თუ მე მორევმა რამეში დამჩაგრეს, არ მომანიჭეს იგი, რასაც ჩვენი სამართალი მანიჭებს, მაშინ ამოწყვიტე ისინი დედაბუდიანად“. შემდეგ, როგორც მოუხდება, წყევლას იმეორებს მოპასუხე (გვ.99-100). XX ს-ში მსგავსი რამ უკვე აღარ ფიქსირდებოდა.

ბ.ნიჟარაძის მონაცემებით მისჯილის გადახდევინებასა და მომჩივნისაგან ჩაბარებას ჩვეულება არ ავალებდა მსაჯულებს (ნიჟარაძე, 1962, გვ.101). რ.ხარაძე ამ საკითხს არ ეხება. ჩვენი ეთნოგრაფიული მასალებით კი მსაჯულები ვალდებული იყვნენ მონაწილეობა მიეღოთ გადახდევინებასა და ჩაბარებაში.

XIX ს. მეორე ნახევარში ჩაწერილი მასალებით, ლუფხულებს ეძლეოდათ გასამრჯელოდ თითო „აცსიში“, რაც უდრის ექვს მანეთს (გვ.102), XX ს-ის 30-იანი წლების მონაცემებით, ლუფხულს მკვლელი უხდიდა ნალუფხულიწერს, რომელიც ძველ დროში ოქროს მანეთს უდრიდა, ხოლო თუ სადმე წაიყვანდნენ, მაშინ ექვსი მანეთი უნდა გადაეხადათ (გვ.31). დღეს ასეთი მასალა არ ფიქსირდება. ბ.ნიჟარაძის ეთნოგრაფიული მონაცემებით ერთგულების ფიცის

დადების შემდეგ მორვები ნახევარი მომჩივანთან მიდიან, ნახევარი მოპასუხესთან, განჩინების გამოსაცხადებლად. ჩვენს მიერ მოძიებული მასალებით კი მორვები ჯერ დაზარალებულთან მიდიოდნენ, შემდეგ კი მოპასუხესთან განაჩინის გამოსაცხადებლად.

ბ.ნიჟარაძესა და რ.ხარაძესთან საერთოდ არაა საუბარი ნესგამეზის შესახებ. ნესგამეზი კი ერთ-ერთი ცენტრალური ფიგურა იყო. ის აუცილებლად უნდა ყოფილიყო ყველაზე გამოცდილი და მცოდნე. განაჩინის გამოტანაც მისი მოვალეობა იყო.

ამრიგად, ასეთია სვანური ხალხური სამართლის ზოგიერთი საკითხი, რომელიც უკანასკნელი საუკუნენახევრის განმავლობაში ერთგვარ ტრანსფორმაციას განიცდიდა.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. ნიჟარაძე, 1962 — ბ.ნიჟარაძე, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, ტ. I, თბ., 1962.
2. ხარაძე, 1939 — რ.ხარაძე, დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთი, თბ., 1939.

Shamil Parjiani

Materials of the Svan Folk Law

Summary

In old Svaneti Svan folk law was the only regulator of the social legal relations. It maintains its significance up to the present day. The Svan folk law is a multifaceted institution. Several principal moments are identified in it:

1. To make a victim to reconcile; 2. Selection of mediators; 3. To swear an oath; 4. To question witnesses. 5. Discussing the case; 6. To pass sentence; 7. To declare sentence; 8. Reconciliation.

მანია ფეიქრიშვილი

ტოპონიმთა ხალხური მოტივაციისათვის (ხონის რაიონის მთიანი სოფლების მასალის ანალიზი)

ტოპონიმი ცოცხლობს დიდხანს და მასთან ერთად უკვდავყოფს მის შემოქმედსაც. იგი ადამიანის განუყრელი თანამგზავრია, რის გამოც სხვადასხვა მხარეში აღზრდილი ადამიანის მეხსიერება ტოპონიმთა ნაირფეროვან ფონდს ინახავს...

ტოპონიმთა სახელწოდებების მოტივაციები მრავალფეროვანია. ზოგადად კი მათი კლასიფიკაცია სამი პრინციპით შეიძლება მოხდეს: ფორმობრივი, შინაარსობრივი და გენეტიური ანუ მოტივაციური (ჯორბენაძე, თბ., 1993, გვ.75-79).

მოტივაციის მიხედვით ტოპონიმთა კლასიფიკაციის დროს არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება აღსანიშნ ობიექტს, უფრო ზუსტად, ამა თუ იმ ენობრივი კოლექტივის შთაბეჭდილებას. აქედან გამომდინარე, ტოპონიმი მოტივირებული შეიძლება იყოს სხვადასხვა გარემოებით.

ჩვენ შევვებით ხონის რაიონის მთიანი სოფლების (მათხოვი, სუხჩა, ლეფილიე, ხიდი) ტოპონიმთა ხალხურ მოტივაციას. რა თქმა უნდა, ქვემოთ წარმოდგენილ ხალხურ მოტივაციათაგან დიდი ნაწილი არამეცნიერულია, ზოგის ეტიმოლოგია შეიძლება ახლოს იყოს სინამდვილესთანაც, მაგრამ ვინაიდან მასალას ვიხილავთ ფოლკლორული კუთხით, ხალხური გადმოცემების თვალსაზრისით, ამიტომ ამჯერად ჩვენს მიზანს არ შეადგენს ტოპონიმთა მეცნიერული ანალიზი. ეს სხვა დისციპლინის — ენათმეცნიერების სფეროა.

როგორც აღვნიშნეთ, ტოპონიმები უშუალოდ ადამიანთა ურთიერთობის პროცესში იქმნება, ხდება ხოლმე, როცა სტიქიურადაც ჩნდებიან ისინი და საინტერესო გადმოცემებსაც გვიტოვებენ. ასეთებია მაგალითად ტოპონიმები: ხიდი, გაიტანის გადანავარდნი და რუსნაბაგი || რუსნაბარგი.

ტოპონიმი **ხიდი** — სოფლის სახელწოდებაა, რომელიც ერთი შემთხვევის გამო დარქმევა მას: მდინარე ცხენისწყალზე დღემდე აქ შემორჩენილია ბუმბუ-ას||პომპუას||პომპეუსის ხიდის ბურჯი, რომლის აგებასაც უკავშირებენ რომაელ სარდალს პომპეუსს ძვ.წ.ა. I საუკუნეში. მას მდინარის ყველაზე ვიწრო ყელთან აუგია ასაწევი ხიდი, რომელსაც ხალხი პომპეუსის||ბუმბეუსის||პამპუას||ბუმბუას ხიდს ეძახის.

ვახუშტი ბატონიშვილი ამ ხიდს ბონდის ხიდის სახელით იხსენიებს. ეს ხიდი მას მე-18 ს. უნახავს და იგი ყოფილა ვაზისაგან დაწნული, კიდული და მოძრავი ხიდი.

არსებობს გადმოცემის მეორე ვარიანტი, რომლის თანახმად წნული ხიდი მდინარეზე აუგია იქვე მცხოვრებ მემამულეს ბუმბუა ჩიქოვანს. შეიძლება ეს ხიდი ნახა დიდმა გეოგრაფმაც.

სოფლის ძველი სახელწოდება ყოფილა სუმაჭახო, რომელიც შემდგომ შეცვალა ხიდმა. მაგრამ ზუსტად რა დროიდან, ეს ამ ეტაპზე ვერ გავარკვეთ, თუმცა, ამკარაა, რომ უკვე მე-19 ს. 20-იანი წლებიდან სოფლის ძველი სახელწოდება არსად ჩანს.

სოფელში ააგეს რკინა-ბეტონის ხიდი 1915 წელს და მასაც მომპეუ-

სისიბუმბუას ხიდს ეძახიან (კვეზერელი, კობაძე, თბ., 1972, გვ.94).

გაიტანის გადანავარდნი — ხალხური გადმოცემის მიხედვით ნიკო დადიანს ჰყოლია ერთი იტალიელი მეზღვე — გვარად გაიტანი, რომელიც გორდისაკენ მიმავალი გზის ერთი მაღალი ადგილიდან გადანავარდნილა ცხენისწყალში და შიგ დამხრჩვალა. ტობონიმსაც სტიქიურად (ამ ფაქტის აღსანიშნავად) შეარქვეს გაიტანის გადანავარდნი.

რუსნაბაგი|რუსნაბარგი — სოფელ მათხოვის ერთ მთას ჰქვია. გადმოცემით იქ დაბანაკებულნი ყოფილან რუსი ჯარისკაცები. ისინი მოულოდნელად შემოჭრილან სოფელში, გაუშლიათ მთაზე კარგები და იქ დაახლოებით ორი კვირა დაუყვიათ. ერთ დღეს გათენებულა და იმათ ადგილზე ვერაფერი უნახავთ, სოფელს მათი წასვლაც კი არ გაუგია. ერთ ხანს რუსების ნაბანაკარზე ანუ როგორც მათხოვლები ეძახიან — რუსნაბაგე|რუსნაბარგე ასვლას ვერავინ ბედავდა. რამდენიმე დღე კოცონის კვამლიც კი ჩამოდიოდა სოფელში. საიდუმლოებით მოკულ ადგილად მიაჩნდათ ნაბანაკარი. რა უნდოდათ, რისთვის მოვიდნენ ან საითკენ წავიდნენ; არაფერი ახსოვთ, არ იციან. ეს იყო, რომ მათთან მხოლოდ საჭმლის და წყლისათვის ჩამოვიდნენ რამდენჯერმე. დაშინებულ მათხოვლებს ქალები და ბავშვები გაუხიზნავთ. სხვა კონტაქტები რუსებთან მათ არ ჰქონიათ.

ტობონიმთა გაჩენაში საგულისხმოა შინაგანი და გარეგანი ფაქტორების აღნიშვნა. ადგილს სახელს როცა არქმევდნენ, აუცილებლად შეარჩევდნენ ისეთ სიტყვას, რომელიც ამ ადგილზე ერთგვარ მინიშნებას მოგვცემდა (ამიტომ მეტაფორულ სიტყვაობას ფართო გასაქანი უნდა ჰქონოდა). ასე მაგალითად:

სუხჩა|სუხჩე — სოფლის სახელწოდებაა. სახელი დარქმეული ჩანს მდინარე სუხჩელას მიხედვით. სუხჩა|სუხჩე „თეთრ წყალს“ ნიშნავს (მეგრულად სუ — წყალი, ხჩე|ჩქე|ჩე — თეთრი). მართლაც კალაპოტი, რომელშიაც მდინარე მოედინება, თეთრი ქვებითაა სავსე, სულ თეთრად მოედინება და შესაბამისად სოფელს, ირგვლივ განფენილს, დაერქვა სუხჩა|სუხჩე. ისევე როგორც სამეგრელოში სოფ. წარჩე — „წყალთეთრას“ და გურიისში მდინარე სუ-ჭითა — „წყალწითელას“ (ჭუმბურიძე, 1970, გვ.32).

ბახვაიშტყა — სოფელ ლეფილიეში თხმელის ხეების ტყეა, დაახლოებით 5-რ ჰექტარი. გადმოცემით ეს ტყე ვინმე ბახვა ძიძიგურს გაუშენებია და მისი კუთვნილება ყოფილა. რამდენად შეესაბამება ეს სიმართლეს ჩვენ არ ვიცით, მაგრამ საგულისხმო ისაა, რომ ამ ტყის დიდი ნაწილი დღეს გაჩეხილია, არც არავის საკუთრებაა, მაგრამ მოსახლეობა ისევ და ისევ „ბახვაიშტყას“ — ბახვას ტყის სახელით იხსენიებს. მაგ. ბახვაიშტყაზე გავდენე საქონელიო, — იტყვიან ლეფილიელები.

ოპის|ობის აბანო — მათხოვში წაბლის ტყეს ჰქვია. ჩვეულებრივ ასეთ ტყეს წაბლნარს ეძახიან სოფელ სუხჩაში, ხიდზე, ლეფილიეში (და სხვაგანაც). აქ კი — ოპის|ობის აბანოს. ხალხური გადმოცემით, ამ ტყის გაშენებაში მონაწილეობა მიუღია მთელ სოფელს. თაოსანი ამ კარგი საქმისა ყოფილა დოჭვირი ალექსანდრე, ექიმი, რომელიც შემდეგ შვეიცარიაში წასულა და იქ გარდაცვლილა. მას საზღვარგარეთიდან ჰქონია წაბლის რამდენიმე ჯიში ჩამოტანილი. ნერგი გზაში საკმაოდ შელახულა და როგორც კი მოსულა სოფელში იმ წუთშივე შედგომა ტყის გაშენების საქმეს. მოხუცების გადმოცემით ბევრი ოფლი დაუღვრიათ მათხოვლებს და ტყისათვის ოპის|ობის, ალბათ ოფლის აბანო დაურქმევიათ.

ჩვენს მიერ მოძიებულ მასალებში დაიძებნება ისეთი ერთეულებიც, რომლებიც ხალხური ფანტაზიის ნაყოფია, თუმცა მათ შესახებ ფოლკლორული

გადმოცემები არ არსებობს. ასეთებია: **ბუჯერი** — სოფელ ლეფლიეში წაბლის ტყეა. იქ ერთი ადგილია, რომელიც მოგვაგონებს ბუჯერს (თაროს) და სახელიც ამის გამო უწოდეს — ბუჯერი.

შაური — სოფელ ხიღზე ერთ მთას ჰქვია. ჩვეულებრივ მთაში უმეტესად კარტოფილს თესავენ და კარგ მოსავალსაც ღებულობენ. შაურის მთაზე კი არაფერი არ მოდის, შაურია მისი ფასიო, — ამბობს ხალხი.

ტყელი ქვაბი — სოფელ ხიღზე ერთი გამოქვაბულია, რომელსაც ბრტყელი ფორმა აქვს, გეგონება ვილაცას ფეხი დაუდგამს და კარგად გაუბრყტელდება.

საკავია — სოფელ ხიღზე ერთი ტყეა, თელის ხეები იზრდება იქ ძირითადად. ამ ხეებისაგან წინათ ხალხი ამზადებდა კავს. დღეს თითქმის აღარ ხმარობენ ამ იარაღს, მაგრამ საკავიაში ხეებს მაინც არ ჭრიან. რა ვიცით, როდის დაგვჭირდება...

როგორც აღვნიშნეთ, ტოპონიმის სახელრქმევისას ისეთ სიტყვას არჩევენ, რომელიც რაღაც მინიშნებას მაინც მოგცემდათ და დავასახლეოთ ასეთები (სუხჩა, ბახვაიშტყა, ოპისქობის აბანო...), მაგრამ ამას ვერ ვიტყვით ტოპონიმ **მათხოჯე**. მას არავითარი კავშირი არა აქვს მახინჯთან, პირიქით, იგი ულამაზესი, დიდი და მდიდარი სოფელია. ტოპონიმის შესახებ არსებობს ხალხური მოტივაციის სამი ვარიანტი:

1. ვინმე მათეს დაკარგვია ხარები და იგი სამეგრელოდან გადმოსულა დღევანდელი მათხოჯის ტერიტორიაზე „ხოჯების|ხოჯეფის საძებნელად. სწორედ მათხოჯში უპოვნია მას ხარები და „მათეს ხოჯების“ ადგილსამყოფელს უწოდეს მათხოჯი.

2. ბატონს სამეგრელოდან ერთი ყმა გამოქცევია. დაუდევნებიათ მისთვის მღვეარი. მათხოჯში შემოსულ ყმას „მათხოზ, მათხოზ“-ო (აბა, დამეწიეო) გამოსაჯარებლად დაუძახნია. ის ყმა იქ დასახლებულა, გამრავლებულა და ამბობენ რომ ეს კაცი გვარად ფიოლია უნდა ყოფილიყო.

3. მათხოჯის ტერიტორიის მფლობელი ყოფილა ვინმე მათე. ეს ადგილი „მათეს გოჯია“-ო, ასე ამბობდნენ.

საინტერესოა ტოპონიმის „**ოხვირღელეს**“ ხალხური მოტივაცია. გადმოცემით, სოფელ ხიღზე წინათ დიდი ღღესასწაული — ოხვირობა სკოდინია, სალოცავი მუხაც ჰქონიათ და მის გარშემო იმართებოდა ეს ღღესასწაული (ოხვამერი მეგრულია ნიშნავს სალოცავს). აი, ამ ადგილზე მოედინება პატარა ღელე, რომელსაც ოხვირღელეს ეძახიან.

„სამქვაიძირი“ — ასე ეძახიან სოფელ სუხჩის მცხოვრებლები ერთ კლდის ქვევით ტერიტორიას, სადაც მოთავსებულია სამი დიდი ქვა. გადმოცემით ეს სამი ქვა დადიანისათვის გორდში მიჰქონდა რამდენიმე კაცს, სუხჩაში მოსულეს გზა ვეღარ გაუგრძელებიათ და კლდის ძირში დაუდევთ ქვებს.

„ორსაპანე“ — პატარა ღელეს ეძახიან ლეფლიეში. ხალხური გადმოცემით, მართალია, ღელე მიედინება, მაგრამ შუა ნაწილში ტბის მსგავსად წყალს აგროვებს, დაახლოებით ორი საპნის ოდენობისას. ცოტათი თუ დააგდება ან მეტი იქნება შიგ წყალი.

ტოპონიმების „**ტაბაკელა|ტაპაკელა**“ და „**კინიწვერის**“ შესახებ ხალხური ეტიმოლოგიის რამდენიმე ვარიანტი არსებობს:

1. ტაბაკელა ჰქვია მთას მათხოჯში, სამეგრელოში გვაქვს ტაბაკონი. მთაზე ორი ტბაა. გადმოცემით, კუდიანობის დამეს აქ თავს იყრიდნენ კუდიანები, ეშმაკები. ერთი სიტყვით, მთა მათი თავშესაფარი იყო. ტაბაკელა იტყვიან ეშმაკ, კუდიან ადამიანებზეც.

2. ამ მთას ტაბაკის — ოთხფეხი სუფრის ფორმა აქვსო და ამიტომ

დაარქვეს ტაბაკელა.

3. ტაბაკელა მეგრული წარმოშობისაა: ტაბა||ტობა = „ტბა“, კელა = „კრაზანა“, „ბზიკი“. მთაზე ტბაც არის და უამრავი კრაზანაც იყრის თავს მის გარშემო.

კინიწვერი — მათხოვში ერთ მთას ეძახიან. იქ დღესაც დასობილია დიდი, მსხვილი რკინის ბოძი, სადაც თურმე წინათ გემებს აბამდნენ და ამით რესპოდენტები იმასაც კი გვიმტკიცებდნენ, რომ საქართველო ნაზღვაური ქვეყანაა.

მეორე ვარიანტით — მთაზე საღებავი მოიპოვებოდა. შედგებოდა ისეთი ქანებისაგან, რომელიც საღებავს შეიცავდა და წლების განმავლობაში მათხოვში მუშაობდა საწარმო, რომელიც ამუშავებდა მთაში მოპოვებულ ქანებს და აწარმოებდა საღებავს.

იმასაც ამბობენ, რომ აქ რკინის დიდი მარაგაცაა და ნიშნად არის ეს რკინის ბოძი დასობილიო. იგი, მისი წვერი სოფლის ყოველი კუთხიდან ჩანს.

საკვლევ სოფლებში ტობონიშთა დიდი ნაწილი ზანურენოვანია და თითქოს გაუგებარი უნდა იყოს ქართულენოვანი მოსახლეობისათვის, მაგრამ ჩვენს მიერ ჩაწერილი ტობონიშების სახელრქმევის მოტივაციები მათთვის ნათელია, მიუხედავად იმისა, რომ მათ მეგრული არ იციან. ეს შეიძლება აიხსნას ერთი იმით, რომ მათ მეგრელებისაგან გაიგეს ქართული ვარიანტი ტობონიშისა, ანდა ხონის მოსახლეობის ქართულადაა ახლო წარსულშია მომხდარი.

ლეფილიე — საფილიო

ბახვაიშტყა — ბახვას ტყე

გუჯინოხორე — გუჯუს ნამოსახლარი

ნადოხორი — ნამოსახლარი

ოლენტყე — ღორების საწუმპაო

გოზირხი — გახერხილი

ოხოჯია — სახარე

ყომურიათი — ტყემლოვანი

გინაჯინოუ — გადასახელი

ოჩოლოური — დასაცლელი

ოჭირეთი — ხიფათიანი, საჭირო (გზა)

ხონის რეგიონში ტობონიშთა ერთი ნაწილის შესახებ არსებობს მოტივაციის ხალხური ვარიანტები, მაგრამ არის ტობონიშები, რომელთა სახელრქმევის ახსნა არ ხერხდება, თუმცა, ცხადია, თავდაპირველად მათი სახელდებაც მოტივირებული იქნებოდა. მაგ.: ატაბუნა, ზვირობეიქმვირობეი, ხარხუმელი, ბანე, ყალიტე, ძიგინა, კამურალი, ფატარეთი, ტყაური, კოჭორეცი, ტყლიპა, ხორიათი...

უნდა შევნიშნოთ, რომ ტობონიშის მართებული ეტიმოლოგიის გარკვევაში ხალხურ გადმოცემებს, კლასიფიკაციის ფორმობრივი და შინაარსობრივი პრინციპების გვერდით, დიდი მნიშვნელობა აქვს.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. ჯორბენაძე, 1993 — ბ.ჯორბენაძე, ონომასტიკური გულანი, თბ., 1993.
2. სუპერანსკაია, 1964 — А. Суперанская, Типы и структура географических названий, М., 1964.
3. კვეზერელი, კობაძე, 1972 — ნ.კვეზერელი, კობაძე, საქართველოს ძველი ხიდები, თბ., 1972.
4. ცხადაია, 1990 — პ.ცხადაია, მაღლაკი და ჭიშურა ტოპონიმთა წარმომადგენლობისათვის, ეტიმოლოგიური ძიებანი, თბ., 1990.
5. ლლონტი, 1971 — ალ.ლონტი, ტოპონიმისტიკური ძიებანი, თბ., 1971.

Maia Peikrishvili

On the Folk Motivation of Place-names

Summary

Motivations of the place-names of the mountainous villages of Khoni District are multifaceted. There are interesting folk legends concerning the following place-names: Khidi, Sukhcha, Matkhoji, Bakhvaishtga, Tabakela, Kiniitsveri, Rusnabagi, Gaitanis Gadanavardni, Opis Abano, Shauri, Sakavia, Orsapane, Samkvaidziri, etc.

ტარიელ ფუტკარაძე

ქართველურ ენებში ე.წ. „საფეხურებრივი“ უმლაუტისა და რელატიური ქრონოლოგიის ზოგი საკითხისათვის

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრების მიხედვით უმლაუტი — ნაწილობრივი რეგრესული ასიმილაცია — ისტორიულად დასტურდება სამივე ქართველურ ენაში; სვანურის შესახებ იხ.: ა.შანიძე, 1981; ვ.თოფურია, 1927; ვ.თოფურია, 1967; ს.უღენტი, 1949; ზ.ჭუმბურიძე, 1960; მ.ქალდანი, 1969; გ.მაჭავარიანი, 1963; გ.მაჭავარიანი, 1970; ა.ონიანი, 1969; თ.შარაძენიძე, 1979 და სხვ... ზანურის შესახებ იხ.: თ.გამყრელიძე, გ.მაჭავარიანი, 1965, გვ.160-170; ჰ.ფენრიხი, ზ.სარჯველაძე, 1990, გვ.14... ქართულის შესახებ იხ. ბ.გაგინიძე, 1980; ზ.სარჯველაძე, 1985; ლ.ნოზაძე, 1996...
საკუთრივ სვანური ენის უმლაუტის ისტორიაში გამოყოფენ რამდენიმე პერიოდს:

მ.ქალდანი (1969, გვ.143-150): I პერიოდი — ა-ს უმლაუტი ე-დ ა-ს გავლით და, ო, უ-ს უმლაუტი ე...ჟ და ი...ჟ-დ; I პერიოდის უმლაუტი გვქონდა სვანური ენის ყველა დიალექტში, II პერიოდი — ა, ო, უ-ს უმლაუტი ა, ო, უ-დ, რომელიც გავრცელებულია სვანურის სამ დიალექტში, პირველ და მეორე პერიოდს შორის სვანური განიცდიდა „რომელიმე არაუმლაუტიანი ენის მჭიდრო და ხანგრძლივ კონტაქტს“, რომელმაც გამოიწვია I პერიოდის უმლაუტის შენელება; ამ გავლენისაგან განთავისუფლების (ხაზი ჩვენია — ტ.ფ.) შემდეგ სვანურის სამ კილოში უმლაუტი ზელახლა აღორძინდა; ეტყობა, ლაშხური არაუმლაუტიანი ენის გავლენას უფრო დიდხანს და მეტხანს განიცდიდა...

გ.მაჭავარიანი (1970, გვ.96-105): I პერიოდი — „ძველი“ უმლაუტი: ყველა სვანურ დიალექტში ყველა ა → ე; II პერიოდი — „ახალი“ უმლაუტი: ა → ე; ამავე პერიოდში უმლაუტს განიცდის /ო/, /უ/, /გ/ ხმოვნებიც... მეორე პერიოდის უმლაუტი გვქონდა ლაშხურშიც... ამ ორ პერიოდს შორის გვქონდა პარადიგმატული გასწორების პერიოდი, რომლის განმავლობაშიც ნაწილობრივ აღსდგა უმლაუტამდელი მდგომარეობა (ე → ა)... „პარადიგმატული გასწორების ტენდენცია გვაქვს თანამედროვე სვანურ დიალექტებში: განსაკუთრებით ლაშხურში“... „სემი“ ტიპის სახელები ე.წ. „ძლიერი ბრუნების“ ნიმუშები არიან, ამიტომ „პარადიგმატული გასწორების“ პერიოდში სემი → სამი არ განხორციელდა... უმლაუტის მეორე პერიოდში ჩამოყალიბდა ახალი პალატალური ხმოვანი ფონემები ა, ო, უ, ა, ო, უ...
თ.შარაძენიძე (1970, გვ.75-72): პირველი პერიოდი — ა → ა → ე სვანურის ყველა დიალექტში (*ჟალ → ჟელ; *სამი → სემი... *თოკი → თეკჟ, *ჭუმს → ჭუმს...).

მეორე პერიოდი — ა → ა → ე საკუთრივ ლაშხურში (ბჰჩ → ბეჩ, დჰმდჟ → დემდჟ, ალ → ელ...): ე.ი. უმლაუტი მოგვიანებით დაიკარგა მხოლოდ სვანურის ლაშხურ კილოში (შარაძენიძე, 1970, გვ.64);
მესამე პერიოდი — ა → ა → ე ბალსქვემოურში, რომელიც ყველაზე ახალია...

წარმოდგენილ მოსაზრებებთან მიმართებით ჩნდება რამდენიმე წინააღმდეგობა:

1. თუ მ.ქალღანის აზრს გავიზიარებთ და ორი პერიოდის უმლაუტს შორის დაევშვებთ არაუმლაუტიანი ენის გავლენას, გაჩნდება კითხვა, რომელი იყო ის ენა, რომლის დროებით გავლენას განიცდიდა სვანური?

2. რა კრიტერიუმებით დგინდება სვანურში „ძლიერი“ და „სუსტი“ ბრუნების არსებობა და რამდენად ბუნებრივია „პარადიგმატული გასწორების“ პერიოდის ორჯერ დაშვება (ჯერ სვანურის ყველა დიალექტში, შემდეგ კი მხოლოდ ლაშხურში)?

3. ბჰჩ → ბეჩ, ნჰბოზ → ნებოზ, მეგჰმ → მეგემ, დჰშდჷ → დეშდჷ მაგალითები უმლაუტის II პერიოდის ნიმუშებად თუ ჩაითვლება, რომელი ხმოვანი მიიჩნევა შემდგომი პალატალიზაციის გამომწვევად, „ი“ ხომ უკვე მოკვეცილია? უფრო მეტიც, დეშდჷ ფორმაში ჟ-ს გავლენით მოსალოდნელი იყო ე → ა → ა!

აშკარაა, რომ თ.შარაძენიძის მიერ გამოყოფილი II და III პერიოდის პროცესები უმლაუტების მოშლის, უფრო ზუსტად, **პალატალიზებული ხმოვნების მოშლა-გაქრობის ამსახველია**, ვიდრე პროგრესული ნაწილობრივი ასიმილაციისა... ამიტომ მათი გათანაბრება პალატალური ხმოვნის გავლენით მომხდარ ა → ა → ე პროცესთან, ხელოვნური ჩანს...

სვანურის უმლაუტთან დაკავშირებით ჩნდება უფრო ზოგადი ხასიათის კითხვებიც:

1. თვისობრივად ერთი და იგივე პროცესები არის თუ არა ერთი მხრივ: სვანურის ყველა დიალექტში დადასტურებული *სამ- → სემ- *ჟალ → ჟელ... და ჭამ → ჭჰმ, ხატ → ხჰტ... მეორე მხრივ: თოკი → თეკჷ|თჰკჷ, ფურ → ფირჷ... და ტოტ- → ტრტ|ტრჷტ, თოფ- → თრფ|თრჷფ, აპოღ|აპრდ...

2. ე.წ. უმლაუტიანი ხმოვნების პოზიციების პირობებში რატომ განხორციელდა ფჷრ → ფირჷ პროცესი? უფრო მეტიც: რ მოიშალა და ა განვითარდა: თრკ → თეკჷ → თჰკჷ (ჟ-ს გავლენით!)

3. ვინაიდან ლაშხურში ამოსავალი უუმლაუტო ვარიანტები დასტურდება საერთოქართველურ მორფემებში (შესატყვისობის მქონე ლექსიკურ ერთეულებსა და იმ ზმნისწინებში, რომლებიც თანდებულებადაც დასტურდებიან), ხომ არ უნდა დაევშვათ, რომ ლაშხურში (ასევე, ბალსჭვემოურში) სხვა დიალექტების ა, ა-ს ფარდად ე, ე-ს გამოჩენა შეპირობებულია სამეტყველო კოდების შერევათ?

4. თუკი სგა- და ქა- წინდებულების ხმოვნები ასიმილაციას განიცდიან მომდევნო პრევერბისეულ ე||ო-სგან (თოფურია, 1967, 59), რატომ არ განიცდიან „უმლაუტს“ ან-, ად-, ლა- ზმნისწინთა ხმოვნების მსგავსად? მათი განსხვავებული ქცევის მიზეზი სხვადასხვაგვარი წარმომავლობა ხომ არ არის?

წარმოდგენილი კითხვების გამო საკითხისადმი ჩვენეული მიდგომა შემდეგნაირად ჩამოყალიბდა:

ქართველურ ენებში უმლაუტის სახელით ცნობილი პროცესები თვისობრივად სხვადასხვა მოვლენებია; კერძოდ: თუ ფონეტიკური პროცესის არაცნობიერებისა და რეგულარობის ფაქტორს (ახვლედიანი, 1949, 249) გავითვალისწინებთ, თავისი არარეგულარულობის გამო სამსავე ქართველურ ენაში დადასტურებული ა||ე მონაცვლეობა ალტერნაციად უნდა ჩაითვალოს: შდრ.: სემი||სამი, ჟელ||ჟალ, ბარგ||ბერგ (შდრ.: ბარგ-უნ-ს, ბერგ-უნ-ს თოფურია, 1996, 18), მწყერო||მწყარ... თუ ამ მონაცვლეობას კომბინატორულ მონაცვლეობად ჩავთვლიდით, მაშინ სახელურ ფუძეებში ა ხმოვანი საერთოდ აღარ უნდა შემოგვჩინოდა... პროცესის ალტერნაციად ჩათვლას მხარს უჭერს ი ხმოვნის მოუკვე-

ცაობაც სვანურში... ქართველური ენობრივი ერთიანობის გვიანდელ პერიოდში აქ-ს მონაცვლეობას უშვებენ თ.გამყრელიძე და გ.მაჭავარიანიც (1965, გვ.159): მათი აზრით, „ლაბილური გახმოვანების მქონე ფუძეები დიალექტურად იყვნენ განაწილებული“; ჩვენი აზრით, ქართული ა-ს ფარდად სვანურში ე-ს გამოჩენა სწორედ ამ საერთო ქართველური ფუძეების **ლაბიალურობის** ამსახველია და არა ე.წ. უმლაუტისა (შდრ., გამყრელიძე, მაჭავარიანი, 1965, გვ.157). აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ თანამედროვე სვანური ენის ბრუნების პარადიგმაში და-დასტურებული ე → ა, ა → ა (იხ., ყელ → ყალუ, მარე → მარუ... ტიპის მაგალითები) პროცესები განხორციელებულია მიცემითი ბრუნვის ნიშნის ტ-ს გავლენით და, ვერ ვიტყვიათ, რომ მიცემითში ამოსავალი ვითარებაა დაცული; აღნიშნული პროცესები ჩამოყალიბებულია ე.წ. უკანა მიმართულების უმლაუტად; ე, ა → ა ფონეტიკურად დახასიათდება როგორც ლაბიალური (ლაბიო-ველარული) ბგერის გავლენით გამოწვეული დეპალატალიზაცია; შდრ., აგრეთვე, *თჱკ → თეკუ → თჱკუ, დემდუ → დჱმდუ და სხვა... უკანა მიმართულების უმლაუტით მიღებულად ვერ ჩაითვლება „ქრატუნი“ ტიპის ფორმები (შდრ. ლ.ნოზაძე, 1996); აქ ჩვენ არც დეპალატალიზაციასთან უნდა გვეკონდეს საქმე; აღნიშნული ფუძეებიც ლაბიალური გახმოვანებისაა; უფრო ლოგიკური იქნება თუ ვიტყვიათ, რომ აღნიშნულ ძირთა პარალელური ვარიანტები ნაწილდება სახელური და ზმნური ფუძეების გასამიჯნავად (მსგავსი განაწილების შესახებ იხ. ჯორბენაძე, 1986; იხ. აგრეთვე, ფუტყარაძე, 1991).

ამგვარად, აქ მონაცვლეობა უცბო არ არის ქართველური ენების განვი-თარების არცერთ ეტაპზე...

ალტერნაციისაგან მკვეთრად უნდა გაიმიჯნოს მორფონოლოგიური პრო-ცესი — უმლაუტი (ალტერნაციისა და აბლაუტის გამიჯვნის აუცილებლობის შესახებ იხ. არაბული, 1994, გვ.5); არსებული მონაცემების მიხედვით, ქართვე-ლურ ენათა დიალექტებს შორის უმლაუტის არსებობაზე შეიძლება ვილაპარა-კოთ მხოლოდ ბალსზემოურში, ბალსქვემოურსა და ლენტეხურში; სვანურის ამ დიალექტებმა ისტორიის რომელიღაც ეტაპზე განიცადეს პალატალიზებული ხმოვნების მქონე ენის გავლენა, რის შედეგადაც სვანური ენის მფლობელთა პერცეფციულ ბაზისში, ქართველურისათვის დამახასიათებელი ალტერნაციის ბაზაზე, ე.წ. საუმლაუტო პოზიციაში, გაჩნდა ა, ო, უ, ა, ო, უ ხმოვნების ეტალონები, ჩამოყალიბდა რეგულარული ხასიათის მქონე ფონეტიკური პრო-ცესი — ნაწილობრივი რეგრესული ასიმილაცია, რომელსაც შემდგომ დაუკავ-შირდა გრამატიკული ფუნქციაც. და ამგვარად, მივიღეთ მორფონოლოგიური პროცესი — უმლაუტი (უმლაუტის ამგვარი გაგების შესახებ იხ. ვინოგრადოვი, 1990).

„ლაშხურში, იშვიათი გამონაკლისის გარდა, მუდამ პირველადი ანუ ამო-სავალი ხმოვანი გვაქვს დაცული“ (ქალდანი, 1969, გვ.23-24); ჩვენი აზრით, ლაშხურში უმლაუტის (თუ პალატალიზებული ხმოვნების) აღრე არსებობის სამტიკცებლად სამეცნიერო ლიტერატურაში მოყვანილი არგუმენტები დამაჯრე-ბლად ვერ გამოიყურება; ძირითად ლექსიკურ ფონდში საერთოქართველურ მორფემებში ამოსავალი ვითარებაა შენარჩუნებული...

უდაოდ მისაღები დებულებაა, რომ გრძელი ხმოვნები არც ლაშხურში და არც ლენტეხურში პალატალურ ასიმილაციას არ განიცდიან (ონიანი, 1969, გვ.117); ბალსზემოურის აქ-ს ნაცვლად ექ-ს გამოჩენას კი სხვადასხვაგვარი ახსნა შეიძლება მოეძებნოს; კერძოდ: ქართველურის შესატყვისობების არმქონე მორფემებში (ბეჩ, გეჩ... ელ-, ენ-, ლე-) ა-ს ნაცვლად ე-ს დამკვიდრება უნდა აიხსნას **სამეტყველო კოდების შერევით**; კერძოდ, სხვა დიალექტებში ა-თი გახმოვანებული ფუძეები ლაშხელთა პერცეფციული ბაზისის მიხედვით ე-დ აღი-

ქმებოდა და, შესაბამისად, ე ვარიანტი მკვიდრდებოდა; შდრ.: გამყრელიძე, მაჭავარიანი, 1965, გვ.155; ონიანი, 1969, გვ.107, სადაც ენ-, ელ-, ლე- ვარიანტების არსებობა ახსნილია პალატალური-არაპალატალური ოპოზიციის ფუნქციით... თუ ამ უკანასკნელ აზრს მივიღებთ, დაისმება კითხვა: ამდაგვარი ძლიერი ოპოზიცია რატომ არ აღმოაჩნდათ სხვა ზმნისწინებს?

ლაშხურში უმლაუტის არსებობის დასადასტურებლად სამეცნიერო ლიტერატურაში მოხმობილია, აგრეთვე, ვნებითი გვარის ზმნათა ერთი ჯგუფის ფორმებში დადასტურებული -ენ (ორთა ფორმაში: ოხმარენ, ეხმარენ „მოემზადე“, „მოემზადე“ — ონიანი, 1969, გვ.118); ჩვენი აზრით, თუ ლაშხურს ამოსავალი ვითარება არა აქვს დაცული (აქეთკენ გვიბიძგებს ლენტეხურისა და ბალსჯემოურის მონაცემებიც) ენ|წნ და ან|წნ (ასევე ალ|ელ) მონაცვლობანიც სამეტყველო კოდების შერევით უფრო ნაკლები წინააღმდეგობებით აიხსნება, ვიდრე ლაშხურში ბალსჯემოურის ტიპის უმლაუტის რეკონსტრუქციის დროს რომ წარმოიქმნება... აქვე აღვნიშნავთ, რომ რა წარმატებითაც ფხულ-არ, ბალ-არ... ტიპის ფორმებში -არ მორფემა „ფორმათა გათანაბრების ტენდენციით“ მიღებულ მეორეულ წარმონაქმნად შეიძლება ჩაითვალოს, იმავე წარმატებით შეიძლება ვამტყვიკოთ ა-ბოლოზმონიანებთან -ელ სუფიქსის გამოჩენა ე-ბოლოზმონიანების ანალოგიით; მითუმეტეს, ბალსჯემოურის არ|წლ-ის დარად ლაშხურში ყოველთვის გვაქვს -არ|ალ (მაგალითები იხ.: ონიანი, 1969, გვ.114-116)...

სამეტყველო კოდების შერევის თვალსაზრისით საინტერესო მასალას იძლევა სვანურის სხვა დიალექტებიც; მაგალითად, ფაქტობრივად ლენტეხურში ე-ს მაუმილაუტირებელი ძალის გაჩენაც და გაფართოებაც სამეტყველო კოდების შერევით იხსნება; კერძოდ, ზ.ჭუმბურიძე წერს: „უმლაუტის გაჩენა მჭიდროდ უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული რედუქციასთან. უმლაუტი რედუქციის შედეგად დაკარგვის გზაზე მდგარი ე და ი ხმოვნების გავლენის შედეგი უნდა იყოს... უფრო ძველი მდგომარეობის ამსახველი ჩანს ბალსჯემოური კილო, ხოლო ლენტეხურში ე-ს მაუმილაუტირებელი ძალის გაფართოებასთან უნდა გვქონდეს საქმე, რაც ადვილად აიხსნება ბალსჯემოურის (აგრეთვე, სხვა კილოების) გავლენით: ურედუქციო ე ლენტეხურში უმლაუტს გამოიწვევდა ჯერ ისეთ ფორმებში, როცა ბალსჯემოურში შესაბამის შემთხვევაში ე დაკარგული იყო რედუქციის ძალით და ამიტომ, უმლაუტსაც ჰქონდა ადგილი... შემდეგ კი, ამ ფორმათა ანალოგიით, ურედუქციო ე ლენტეხურში უმლაუტს გამოიწვევდა სხვა შემთხვევაშიც“ (გვ.158); ლენტეხურში პალატალური ასიმილაციის სისუსტისა და მეორეულობის მიმანიშნებელია ისიც, რომ აქ, როგორც წესი, გრძელი ხმოვნის უმლაუტს ვერ იწვევს რედუქტირებული ი/ე-ც (ჭუმბურიძე, 1960, გვ.159-160); იქვე, მრავლადაა მოხმობილი პალატალიზებულ, პალატალურ და არაპალატალურ ბგერათა შემცველ მორფემათა გვერდიგვერდ (პარალელურად) დადასტურებული მაგალითები...

სვანური ენის განვითარების თანმედროვე ეტაპზე ბალსჯემოურ კილოშიც შენიშნული აქვს მონაცვლეობა (შარაძენიძე, 1979, გვ.51, 66, 69); სხვადასხვა თაობის მეტყველებებში დადასტურებული რყევა (ახალგაზრდებში ე-ს გამოჩენა ინტენსიურდება!) გამოწვეულია ქართული სალიტერატურო ენის გავლენით, კერძოდ, პერცეფციულ ბაზისში პალატალიზებული ხმოვნების ეტალონთა მომ-

¹ სამეტყველო კოდების ურთიერთმიმართება ბევრ საინტერესო ლინგვისტურ, ფსიქოლოგიურ, ეთნოლოგიურ თუ ფოლკლორულ საკითხს სვამს, ამიტომ დიალექტოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის სამუშაო პროგრამა-ინსტრუქციაში მასზე საგანგებო ყურადღება გვაქვს გამახვილებული.

საპირისპირო პროცესს ვხვდებით ქართველურ ენათა განვითარების სხვა დონეზე, კერძოდ, ინგილოურ კილოში; აქ პალატალიზებული ხმოვნების ინტენსიური „დაწოლის“ პირობებში, ენა მიისწრაფვის, დისტანციურ პოზიციაში მყოფი პალატალური და ლაბიალური კომპონენტებისაგანაც კი შერწყმით (ეპენთეზისით?) შეიქმნას პალატალიზებული ხმოვანი: ფეტვი → ფრტი, ექვსი → რქსი, ძირკვი → ზურკი, ვქენ → ქრნ (შდრ., ხევსურული: ეყვანი → ვეყანი; ეჭვი → ვეჭი... ჭინჭარაული, 1960, გვ.12).

ამავე კონტექსტში საინტერესოდ გვეჩვენება ძველ ქართულშივე დადასტურებული ბურთ-||ბირთუ მონაცვლეობა... საერთოდ, შეინიშნება, რომ ლაბიალურ და ველარულ ბგერათა მეზობლად ლაბიალურია უ||ო ხმოვნები: მონაცვლეობენ ვე||ში კომპლექსებთან).

... აშკარაა, რომ ენაში პარალელურ ფორმათა გამოვლენის პოტენცია შეიძლება რეალიზდეს სხვადასხვა ფაქტორის (თვითიმუნიზაციის, უმოლაუტიზაციის, დეუმლაუტიზაციის, პალატალიზაციის...) გამო; ჩვენი მასალა საშუალებას გვაძლევს ვთქვათ:

ა) როცა ენას (დიალექტს) „სურს“ თავი აარიდოს პალატალიზებული ხმოვნების დამკვიდრებას ე.წ. საუმლაუტო პოზიციაში ახდენს სრულ დელაბიალიზაციას, ან დელაბიალიზაციას მეტათეზისით; შდრ., ფერეიდნული: კვერცხი → კერცხი, წვიმა → წიმა... შდრ., ლახამულურის მსგავსი მაგალითები და სვანურის არქაული ფორმები: ფური → ფირუ, თოკი → თეკუ... მაგრამ, შდრ., სვანურის შედარებით გვიანდელი თოფი → თუფუ³ და სხვა...

ბ) როცა ენაში ძლიერია პალატალიზებულ ხმოვანთა პოზიციები (გამოვლენის პერსპექტივა), მაშინ დისტანციურ პოზიციაში მყოფი პალატალური და ლაბიალური კომპონენტებიც კი მიისწრაფიან შერწყმისაკენ: ფეტვი → ფრტი, ექვსი → რქსი... მსგავსი პროცესი დასტურდება თანამედროვე სვანურშიც და სხვა იბერიულ-კავკასიურ ენებშიც (სათანადო მანგალითები იხ.: თოფური, 1967, გვ.10; მაჰამეტოვი, 1974; იმნაიშვილი, 1977, არსახანოვი, 1981)⁴...

ამგვარად, თოკ → თეკუ პროცესი ვერ ჩაითვლება პალატალური უმოლაუტის ნიმუშად; იგი უფრო მეტათეზისია, რომელიც განხორციელდა ენობრივი თვითიმუნიზაციის შედეგად...

³ ო → უე და უე → ო; უ → უი და უი → უ პროცესები ქართული ენის ყველა დიალექტისთვისაა დამახასიათებელი; ის უცხო არაა არც ზანური და არც სხვა იბერიულ-კავკასიური ენებისთვისაც; ამდენად, სვანურშიც ლაბიალური კომპლექსისთვის ამოსავლად ყოველთვის პალატალიზებული ბაგისმიერი ხმოვნის (რ, ჭ) დაშეება არ არის აუცილებელი... აქვე აღვნიშნავთ, რომ საერთო ქართველურ ძირში უ სონანტზე დაბლოებული სიტყვების წინამარცვლისეული ა → ე; ლაბიალური კომპონენტი ზანურში ხელს უშლის ა → ო პროცესს; შდრ.: ძარღვი → ჭერღვი (შდრ., თ.გამყრელიძე, გ.მაჭავარიანი, 1965, გვ.167; მ.ქალღანი, 1969, გვ.88), შაში → ზესქვი, არჩვი → ერცქემი; *ლაში → ლუშქვი (*ლაშვიძის ალღენის შესაძლებლობას უშვებს არნ.ჩიქობავა, 1939, გვ.52; შდრ. ჰ.ფენრიხი, ზ.სარჯველაძე, გვ.197)... თ.გამყრელიძე და გ.მაჭავარიანი, ჩამოთვლილ მაგალითთა გვერდით, უმოლაუტით მიღებულად თვლიან: ქართ. ოცი → ზან. ეჩი, ქართ. ღორი → ზან. ღეჩი პროცესებს; ჩვენი აზრით, აქ ჩ, ჯ პალატალურ ბგერათა მეზობლობით გამოწვეულია დელაბიალიზაცია (შდრ. თ.გამყრელიძე, გ.მაჭავარიანი, გვ.167); პალატალურმა ბგერებმა „შეისრუტეს“ ლაბიალური კომპონენტი... საპირისპირო პროცესი გვაქვს სვანურში, სადაც ლაბიალურად ბგერა „ისრუტავს“ პალატალურობას: დეშდუ → დეშდუ... როგორც გ.მაჭავარიანი ამტკიცებს, სვანურში ა → ო პროცესს (პალატალურ უმოლაუტს) უსწრებს ე.წ. ლაბიალური უმოლაუტი (გ.მაჭავარიანი, 1970, გვ.104); ლაშხურის არასაუმლაუტო პოზიციაში ლაბიალური ასიმილაციის აქტიურობა პალატალურ ასიმილაციასთან შეფარდებით, ადასტურებს პალატალიზაციის მეორეულობას: მაგ., ა.ონიანის დაკვირვებით, თუ ა → ო პროცესი არ ზორციელდება, მხოლოდ იმ შემთხვევაში გვაქვს ა → ე ი/ეს წინ...

⁴ ამ საკითხზე სპეციალურად სხვა ნაშრომში გვაქვს მსჯელობა.

ზოგადი დასკვნის სახით შეიძლება ვთქვათ:

ქართველურ ენებში პალატალიზებული ხმოვნები (ა, ო, უ, ა, ო, უ) მეორეული წარმოებისა და ისინი ჩამოყალიბდა ქართველურ ენებში არსებული ალტერნაციის პოტენციის ბაზაზე პალატალიზებული ხმოვნების მქონე ენის გავლენით. შეიძლება დავუშვათ, რომ პალატალიზებულ ხმოვანთა რიგი სუბერსტრატული მონაცემია; მათი ფორმირება შეიძლება დავუკავშიროთ მეფე საურმაგის მიერ ძვ. წ. აღ. III საუკუნეში ჩრდილო კავკასიიდან — დედუღეთიდან — მოძმე „კავკასიის ნათესავთა“ წამოყვანას და „დიდოეთიდან ვიდრე ეგრისამდე“ დასახლებას (ქართლის ცხოვრება, 1955, გვ.27); დამხვედურ ქართველურ ტომთაგან ასიმილაციის შემდეგ, მათი სამეტყველო ენის კვალი სუბერსტრატის სახით აისახა ქართველურ ენათა დიალექტების ფონეტიკაში; კერძოდ: მოხეურსა და სვანურის დიალექტებში პალატალიზებულ ხმოვანთა ეტალონების გაჩენა შეიძლება აიხსნას სწორედ ამ ერთგვაროვანი გავლენით; შდრ.: სვანურსა და მოხეურს აერთიანებს, აგრეთვე, ხალხური სიმღერების ერთგვარი არქიტექტონიკა (იხ. შილაკაძე, 1988)...

ჩვენს მოსაზრებებს უჭერს მხარს მთის კავკასიის ენებში პალატალიზებულ ხმოვანთა არსებობის ფაქტიც, და რაც მთავარია, მთის იბერიულ-კავკასიურ ენებში რეგრესული ნაწილობრივი ასიმილაციის — უმლაუტის — სვანურის ანალოგიური სისტემების არსებობაც (იხ. იმნაიშვილი, 1977, გვ.168, ვ.შენგელია, 1983 და სხვ..., შდრ., დენნიცკაია, 1981).

ამდგავარადვე უნდა აიხსნას სვანურში არსებული ჩრდილო-კავკასიური ლექსიკური ნასესხობანი⁵ და სვანურსა თუ ქართული ენის მთის კილოებში, ე.წ. რთული ბრუნვების არსებობის ფაქტი; გარდა ამისა, „დიდოეთიდან ვიდრე ეგრისამდე“ რეგიონში დაფიქსირებული მთის კავკასიური ენებიდან მომდინარე ტოპონიმების არსებობაც...

დამოწმებული ლიტერატურა

1. არაბული, 1994 — ა.არაბული, ალტერნაციისა და აბლაუტის ისტორიული მიმართებისათვის ქართველურ ენათა მასალის მიხედვით; ენათმეცნიერების ინსტიტუტის 53-ე სამეცნიერო სესიის თეზისები.
2. არსახანოვი, 1981 — ი.არსახანოვი, Из истории развития вокализма нахских языков, იკე წ, 1981.
3. გამყრელიძე, მაჭავარიანი, 1965 — თ.გამყრელიძე, გ.მაჭავარიანი, სონანტთა სისტემა და აბლაუტი ქართველურ ენებში, თბ., 1965.
4. გიგინეიშვილი, 1980 — ბ.გიგინეიშვილი, „სახისმეტყველის“ ქართული თარგმანის ერთი ადგილის გავებისათვის, მრავალთავი, 7, 1980.
5. დენნიცკაია, 1981 — А.Десницкая, К типологии явления умлаута; ა.შანიძე, თბ., 1981.
6. ვინოგრადოვი, 1990 — В.Виноградов, Лингвистический энциклопедический словарь, М., 1990 (под. ред. В.Ярцева).
7. თოფურია, 1927 — ვ.თოფურია, სახელის დაბოლოების ისტორიისათვის სვანურში, ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბე, VIII, 1927.
8. თოფურია, 1967 — ვ.თოფურია, სვანური ენა, I. ზმნა, თბ., 1967.

⁵ სვანურში მთის იბერიულ-კავკასიური ენებისაგან ნასესხები ლექსიკის შესახებ იხ. ს.ჯანაშია, გ.როგავა, ვ.აბაგი, ა.შაგიროვი, 1977 და სხვ...

9. იმნაიშვილი, 1977 — დ.იმნაიშვილი, *Историко-сравнительный анализ фонетики нпхских языков*, 1977, ტბ.
10. მაჭავარიანი, 1963 — გ.მაჭავარიანი, ხმოვანთა სისტემის დახასიათებისათვის სვანურში (ბალსზემოთური დიალექტის მიხედვით), *თსუ შრ.*, ტ.96
11. მაჭავარიანი, 1970 — გ.მაჭავარიანი, უმლაუტის ისტორიიდან სვანურში, *იკე*, XVII, 1970.
12. მაჰომეტოვი, 1974 — ა.მაჰომეტოვი, ლაბიალიზებული ბგერები და ფონემები თაბასარანულ და ალულურ ენებში: *იკე* №, I, 1974.
13. ნოზაძე, 1996 — ლ.ნოზაძე, ველოარული უმლაუტის ერთი შემთხვევის გამოქართულში; ენათმეცნიერების ინსტიტუტის 55-ე სამეცნიერო სესიის თეზისები.
14. ონიანი, 1969 — ა.ონიანი, უმლაუტის შესახებ სვანური ენის ლაშხურ დიალექტში; მეტყველების ანალიზის საკითხები, *თბ.*, 1969.
15. ჟღენტი, 1949 — ს.ჟღენტი, სვანური ენის ფონეტიკის ძირითადი საკითხები, *თბ.*, 1949.
16. სარჯველაძე, 1985 — ზ.სარჯველაძე, უმლაუტის კვალი ქართულში: საქართველოს მეცნ. აკადემიის მოამბე, ტ.120, №1, 1985.
17. ფენრიხი, სარჯველაძე, 1990 — ჰ.ფენრიხი, ზ.სარჯველაძე, ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი, *თბ.*, 1990.
18. ფუტკარაძე, 1991 — ტ.ფუტკარაძე, ლურჲ → ღრჲ; ყურჲ → ყრჲ ტიპის პროცესებისათვის ქართულში; ეტიმოლოგიური ძიებანი, 1991.
19. ფუტკარაძე, 1996 — ტ.ფუტკარაძე, სუპერსტრატისა და ენობრივი თვითიმუნიზაციის საკითხისათვის: ქუთაისის უნივერსიტეტის მოამბე, 1996, №1.
20. ფუტკარაძე, 1997 — ტ.ფუტკარაძე, ზოგი ტერმინის დაზუსტებისათვის (უმლაუტი, უმლაუტიანი ხმოვანი, პალატალური ხმოვანი), არნ.ჩიქობავას საკითხავები, 1-4 აპრილი, 1997.
21. ქალდანი, 1969 — მ.ქალდანი, სვანური ენის ფონეტიკა, I, უმლაუტის სისტემა სვანურში, *თბ.*, 1969.
22. „ქართლის ცხოვრება“, 1955, ს.ყაუხჩიშვილის რედაქციით.
23. შაგიროვი, 1977 — А. К. Шаги́ров, *Этимологический словарь адигких (черкесских) языков*, М., 1977.
24. შანიძე, 1981 — ა.შანიძე, თხზულებანი, ტომი II, *თბ.*, 1981.
25. შარაძენიძე, 1970 — თ.შარაძენიძე, სვანური ენის ლატალური კილოკავის ზოგიერთი თავისებურება, *იკე*, XVII, 1970.
26. შარაძენიძე, 1979 — თ.შარაძენიძე, ა → ა → ე პროცესისათვის სვანურში. *იკე* №, ტ.VI, 1979.
27. შენგელია, 1983 — ვ.შენგელია, ადიღურ ენათა ვოკალიზმის ისტორიისათვის, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 112, №3, 1983.
28. შილაკაძე, 1995 — მ.შილაკაძე, ქართული ხალხური მუსიკალური ტრადიციები, *თბ.*, 1988.
29. ჩიქობავა, 1939 — არნ.ჩიქობავა, ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, *თბ.*, 1939.
30. ჭინჭარაული, 1960 — ა.ჭინჭარაული, ხვესურული დიალექტი, *თბ.*, 1960.
31. ჭუმბურიძე, 1960 — ზ.ჭუმბურიძე, უმლაუტი ლენტეხურ კილოში, *თსუ შრ.*, ტ.93.
32. ჯორბენაძე, 1986 — ბ.ჯორბენაძე, ქართული ენის ფაკულტატური გრამატიკის საკითხები, *თბ.*, 1986.
33. ჯორბენაძე, 1995 — ბ.ჯორბენაძე, ქართველურ ენათა დიალექტები, *თბ.*, 1995.

Tariel Putkaradze

**On the SoCalled 'Gradual' Umlaut in the Kartvelian Languages
and Some Problems of Relative Ckronology**

Summary

The secondary character of palatalized vowels in the Kartvelian languages (resp. in Svan) is an accepted view in the specialist Literature. The formation of the phonemes **a**, **o**, **u** seems to be conditioned both the potence possessed by the language, and the impact of other languages.

At the stage of an archaic stage of the 'independent' evolution in Svan, as in other Kartvelian languages, vowel alternation occured spontaneously; afterwards, as a result of superstratum phenomena, the establishment of **a**, **o**, **u** began in the three dialects of Svan.

მიხეილ ჟურდიანო

ენისა და ერის ურთიერთმიმართების
პრობლემისათვის

ენა (არსი, არსება) უშუალოდ არ არის მოცემული ემპირიულ სინამდვილეში. ის სუბიექტს ეძლევა მეტყველების (მოვლენის) საშუალებით.

მეტყველება (ზეპირი, წერილობითი) ad hoc კვალიფიცირებული უნდა იქნას როგორც დიალექტი.

ენა არ ვლინდება ემპირიაში სხვაგვარად თუ არა დიალექტის (resp. დიალექტების) სახით, მაგრამ გამორიცხულია მისი დამთხვევა არა თუ რომელიმე დიალექტთან, არამედ თვით ამ დიალექტების მიხედვით კონსტრუირებულ სისტემასთან, თეორიულ მოდელთან, რომლითაც ენათმეცნიერება დაუბრკოლებლად ოპერირებს როგორც ენით. დიალექტი (მოვლენა) არ ამოწურავს ენას (არსს, არსებას).

კრიტიკულად ერთი ენის დიალექტებისა და მონათესავე ენათა დასადგენად უნდა ავიღოთ კანონზომიერი და რეგულარული ბგერათმესატყვევობები. თუ ბგერათმესატყვევობები დადგინდება საქმე გვაქვს ენებთან, თუ არა — დიალექტებთან.

ყოველივე ზემოთქმული ეხება ენის საკუთრივ ლინგვისტურ კვალიფიკაციას, სოციოლინგვისტიკაში ენისა თუ დიალექტის კვალიფიკაცია მიეცემა ენობრივ ერთეულს მისი ოფიციალური სტატუსიდან გამომდინარე.

ბუნებრივი დიალექტების პარალელურად საერთო წარმომობის მცოდნე (რაც შეიძლება თავისთავად ცხადი იყოს მათთვის ან წარმოადგენდეს ანდრეზს და შესაბამისად რწმენის საგანს) ტომების კონსოლიდაციისკენ სწრაფვის პირდაპირპროპორციულად ყალიბდება და ვითარდება ენობრივი კონვენცია — ინტერდიალექტური კოინე, რომლის საბოლოო, სასურველი სოციალური სტატუსი სახელმწიფო (ეროვნული) ენაა.

ცალსახად უნდა ითქვას, რომ კოინეც და სახელმწიფო ენაც შეუძლებელია ემთხვეოდნენ რომელიმე დიალექტს. ეს სხვაობა მეტ-ნაკლებად მოიცავს ენის სტრუქტურის ყველა იერარქიულ დონეს — ფონეტიკას, მორფოლოგიას, სინტაქსს, ლექსიკას.

სახელმწიფო (ეროვნული) ენა არის ნორმალიზებული, სტანდარტიზებული, ადაპტირებული კონსტრუქცია, რომელიც არ წარმოადგენს ენის (არსის, არსების) ბუნებრივ გამოვლენას დიალექტისაგან (მოვლენისაგან) განსხვავებით. ის არ არის მხოლოდ დიალექტთა (მოვლენის) მიხედვით აგებული მოქმედი მოდელი, ის შეიცავს ისეთ ინგრედიენტებსაც, რომელიც არ ივარაუდება ენაში (არსში).

სახელმწიფო (ეროვნული) ენა არის არა მხოლოდ სხვადასხვა დიალექტზე მეტყველთა საკომუნიკაციო ორიენტირი, არამედ ორიენტირი ეროვნული თვითგამორკვევის პროცესშიც.

ეროვნული თვითგამორკვევის საფუძველია შესვლა ბინარულ ოპოზიციაში: „ჩვენ“ და „ისინი“, იგივეს ასახვა სხვა ტერმინებშიც შეიძლება: „თვისი“ და „უცხო“. მათგან „ჩვენ“ მარკირებული წევრია ოპოზიციის, „ისინი“ (ე.ი. არა

ჩვენ) — არამარკირებული. მარკერი ეროვნული ენაა — ე.ი. ის ვინც ჩვენს ეროვნულ ენაზე არ მეტყველებს, არიან „არა ჩვენ“, ე.ი. „ისინი“, ე.ი. „უცხო“-ნი.

„უცხო“-ს აღსანიშნავად თითქმის ყველა ერს აქვს სპეციალური ტერმინი მაგ.: „ბარბაროს“-ი ბერძნებს, „გოიმ“-ი ებრაელებს, „აჯამ“-ი არაბებს, „კაიჩი“-ი აპონელებს, „იავან“-ი ინდოელებს, „ნემეც“-ი სლავებს და ა.შ.

„ნემეც“ სლავებისათვის ნიშნავდა **გაუგებრად მეტყველოს** (ანუ მეტყველს არასლავურ, სხვა, უცხო, გაუგებარ ენაზე და ზოგჯერ მუნჯს ან ბლუს) ანუ არასლავს, ე.ი. **უცხოვს**, **უცხოელს** (ყველა, ნებისმიერ უცხოელს). მოგვიანებით ამ სიტყვის მნიშვნელობა დაიწროვდა და მან კონკრეტული შინაარსი შეიძინა — გერმანელი, ისევე როგორც არაბულმა „აჯამ“-მა, რომელიც ახლა სპარსელის აღსანიშნავად გამოიყენება.

ასევე „ბარბაროს“-ი ბერძნისათვის ნიშნავდა ყველა არაბერძენს (რომაელისათვის ყველა არარომელს), ე.ი. უცხოვს (გერმანელი ტომების რომზე თავდასხმათა ეპოქაში ამ სიტყვისაც გაუჩნდა ტენდენცია ისევე, როგორც „ნემეც“-ს გერმანელების აღმნიშვნელი გამხდარიყო).

ბარბაროსი არ ნიშნავდა ველურს, უკულტუროს, ხოლო ბარბაროსობა ვანდალიზმს — ბარბაროსი უბრალოდ **სხვა, უცხო** კულტურის მატარებელი იყო, ზოგჯერ უფრო მაღალი კულტურისაც, ვიდრე ბერძენი — მაგალითად ეგვიპტელები, ფინიკიელები, ირანელები... მაგრამ ეს კულტურა არაბერძნული ანუ არაბერძნულენოვანი კულტურა იყო, და მაშასადამე, უცხო ე.ი. ბარბაროსული.

„უცხო“ არის ის, ვინც ნაზიარები (განღობილი) არ არის შენს კულტურას, ხოლო რაკი კულტურა ენობრივია — შენს ენას, ე.ი. შენს მსოფლხედვას, ის ვინც არ ცხოვრობს შენი ერთ აგებულ სამყაროში.

ამდენად, „უცხო“ და „თვის“ შორის საზღვარი ენაზე გადის.

ბერძნები სხვადასხვა დიალექტზე მეტყველებდნენ, ზოგჯერ ამ დიალექტებს შორის თვალსაჩინო სხვაობა იყო — მაგრამ ყველა დიალექტზე მეტყველი ბერძენი ერთმანეთისთვის იყო „ჩვენ“, „თვისი“ და არასოდეს „ისინი“, „უცხო“ ანუ ბარბაროსი. ბერძნები თავის იდენტიფიცირებას ახდენდნენ ერთ. არსებობდა წრე ბერძნული ენისა, რომელიც მკვეთრად გამოიხატული იყო ყველა მონათესავე თუ არამონათესავე ენისაგან — ყველა ბერძნული დიალექტი და მასზე მეტყველი მოქცეული ამ წრის შიგნით — ყველა, ვინც წრის გარეთ იმყოფებოდა, იყო ბარბაროსი. მიჯნა, რომლითაც ბერძნები გამოიყვენენ ბარბაროსულ გარესამყაროს, იყო **ენის ბუნებრივი საზღვარი**. ამ საზღვრის შიგნით მცხოვრებ სხვადასხვა დიალექტზე მეტყველ ბერძნებს შეეძლოთ ყვარებოდათ ან არ ყვარებოდათ ერთმანეთი, ემტკიცებინათ საკუთარი დიალექტის (resp. ტომის) უპირატესობა დანარჩენებთან შედარებით, სახელმწიფოს მკვიდრთ ენოცათ ერთმანეთი ხანგრძლივ სისხლისმღვრელ ომებში, მაგრამ ეს ყველაფერი ბერძენი ერის შიდაეროვნული ყოფისა და ისტორიის პრობლემა იყო — მთელი დანარჩენი სამყაროს მიმართ კი ისინი გაცნობიერებულ ენობრივ ერთობას ანუ ერს წარმოადგენდნენ და ასე უპირისპირდებოდნენ მას.

ბერძნებს რომ თავი ერთ ერად ჰქონდათ წარმოდგენილი, ამის დასტურს ოლიმპიური თამაშებიც წარმოადგენდნენ, ისინი ეროვნული ნიშნით იყვნენ აღბეჭდილნი და გაიაზრებოდნენ როგორც ყოველთა ბერძენთა თამაშობანი და მათში ბარბაროსთა მონაწილეობა აკრძალული იყო.

თავისთავად საინტერესოა ერის თავდაპირველი სახე, რომელიც შეიძლება განისაზღვროს ლინგვისტური ნიშნის მიხედვით: ერთი ენის დიალექტებზე მეტყველნი, რომელნიც ერთმანეთს ტომობრივ დონეზე ემიჯნებიან და უპირისპირდებიან დიალექტური თავისებურებების მიხედვით, ეროვნულ დონეზე უშეცდომოდ აცნობიერებენ თავს როგორც „ჩვენ“ ანუ „თვისი“ — სწორედ ამ დია-

ლექტების ერთი ენისადმი კუთვნილების ნიშნით.

ტომის ლინგვისტური მახასიათებელი ერთ დიალექტზე მეტყველებაა. ტომთა გაერთიანებისა და მათი ერთად ჩამოყალიბების მთავარი პირობა კონინს ან ლინგვა ფრანკას წარმოქმნა: გაერთიანება გაერთიანებით იწყება.

ქართველი ერის ფორმირების დასაწყისია ძველი წელთაღრიცხვის 284 წელი, როდესაც მეფე ფარნავაზმა „განავრცო ენა ქართული და არღარა იზრახებოდა სხვა ენა ქართლსა შინა თვინიერ ქართულისა და ამან შექმნა მწიგნობრობა ქართული“, ე.ი. როდესაც ფარნავაზმა ქართული ენა სახელმწიფო (ეროვნულ) ენად გამოაცხადა.

ტერიტორიულად ფარნავაზისეული ქართლი ფაქტობრივად სრულიად საქართველოს მოიცავდა და ამდენად მის სახელმწიფოში შემავალი ტომები თავთავის ენებსა და დიალექტებზე მეტყველებდნენ და სახელმწიფოებრივი ცხოვრების სხვადასხვა გამოცდილება ჰქონდათ. ფარნავაზის მიერ სახელმწიფო (ეროვნული) ენის შემოღება ნიშნავდა არა მარტო ზანთა და სვანთა (ასევე, ალბათ, აფხაზთა და წოვათა) და სხვათა მხრიდან ნებაყოფლობით უარის თქმას პრეტენზიაზე მათ დედა ენებს ჰქონოდათ ოფიციალური სტატუსი, არამედ თვით ქართთა ტომების მზადყოფნას მათი დიალექტების სოციალური როლის დამცრობისთვის. რადგან სახელმწიფო (ეროვნული) ენის ინტერდიალექტური მოდელის მიმართ ქართთა დიალექტები ზანური, სვანური, აფხაზური თუ ბაცბური ენებისა და მათი დიალექტების ანალოგიურ მდგომარეობაში აღმოჩნდნენ.

სწორედ ამ დროიდან უნდა დავიწყოთ ქართველი ერის ისტორია. ამ დროიდან არსებობს ქართველი ერი ორიენტირებული ქართულ სახელმწიფო (ეროვნულ) ენაზე, რომლის მიმართ ყველა დანარჩენი ენობრივი ერთეული სოციოლინგვისტური დიალექტია.

ანალოგიური პროცესი დაიწყო დაღესტანში. XIX საუკუნეში დაღესტნელ ტომთა რუსებთან ომის დროს, როდესაც ხუნძურ, ანდიურ და დიდოურ ენებზე მოლაპარაკე ტომებმა (მათი რაოდენობა იკე-ს ვერსიით თოთხმეტია) ეროვნული ორიენტაცია აიღეს „ბოლ მაწ“-ზე (ჯარის ენა — ხუნძური კონინე). დაღესტანში ყველა ამ ტომის წარმომადგენელს ეროვნება „ხუნძი“ უწერია პასპორტში და ეროვნულ ენადაც ხუნძურის სალიტერატურო ვარიანტი აქვთ (თუმცა ომში დამარცხებამ და რუსეთის მიერ დაღესტნის დაპყრობამ მათი კონსოლიდაციის პროცესი მაინც შეაფერხა).

„... თავის დასაბამიერ მიმართებაში ინდივიდუალურობის არსისადმი ეროვნული თვითყოფადობის საფუძველი და ენა უშუალოდ ერთმანეთის მსგავსნი არიან, მაგრამ უკანასკნელის გავლენა გაცილებით თვალსაჩინოა და ძლიერი, ასე რომ ჩვენ უმთავრესად მასზე გვიხდება ერის ცნების აგება. რამდენადაც ადამიანში მისი ადამიანური ბუნების განვითარება დამოკიდებულია ენის განვითარებაზე, ამ უკანასკნელით უშუალოდ განისაზღვრება კიდევ ცნება ერისა, როგორც ადამიანთა საზოგადოებისა (ადამიანთა ერთობისა), რომელიც ენის ქმნალობაში თავისი განუმეორებელი გზით მიდის.

მაგრამ ენას აქვს აგრეთვე ძალა გამოაცალკევოს და შეაერთოს ხალხები, თავისათავად ანიჭებს რა ერთიან ეროვნულ ხასიათს ადამიანთა ერთობას, მაშინაც კი როცა ისინი თავისი წარმოშობით ჰეტეროგენურნი არიან“ (ჰუმბოლდტი).

ადამიანისა და ტომის ეროვნული თვითშეგნების გამომუშავების პროცესი ხდება სახელმწიფო (ეროვნული) ენის მეშვეობით და არა „დედა ენის“ ანუ სახელმწიფო (ეროვნული) ენის სოციოლინგვისტური დიალექტის მიხედვით.

ორი გერმანულენოვანი სახელმწიფო გერმანია და ავსტრია ისტორიულად სხვადასხვა პოლიტიკური, კულტურული და კონფესიური ორიენტაციის მატა-

რებლები არიან და ყოფაში სხვადასხვა დიალექტზე მეტყველნი ერთ სახელმწიფო (ეროვნულ) ენაზე არიან ორიენტირებულნი. ისინი არ ისწრაფვიან ერთ სახელმწიფოდ გაერთიანებას, მაგრამ საკმარისი აღმოჩნდა პირველ მსოფლიო ომში ორივე გერმანული სახელმწიფოს დამარცხება და ეროვნული კატასტროფის საფრთხე, რომ ავსტრიის რესპუბლიკის 1919 წლის კონსტიტუციაში ჩაიწერა: „ავსტრია არის გერმანიის განუყოფელი შემადგენელი ნაწილი“.

ტომთა ერთად კონსოლიდაციისა და ეროვნულ სახელმწიფოდ ჩამოყალიბების ტენდენციების პარალელურად არსებობს სახელმწიფოთა, მათ შორის ეროვნულ სახელმწიფოთა შიგნით ცენტრიდანული ტენდენციები მიმართული მათი დაშლისაკენ და მათაც ენობრივი ორიენტაციები მართავენ.

ყოველთვის მოიძებნება გარკვეული ძალები როგორც ქვეყნის გარეთ, ასევე ქვეყნის შიგნით, რომლებიც დაინტერესებულნი იქნებიან სახელმწიფო (ეროვნული) ენით გაერთიანებული ტომების კონსოლიდაციის დაშლით, რომელიმე ტომის ორიენტაციის გადატანით სახელმწიფო (ეროვნული) ენიდან „დედა ენაზე“.

რუსეთის იმპერიის მცდელობას დაემალა ქართველი ერი „დედა ენებისთვის“ (ქართული სახელმწიფო ენის სოციოლინგვისტური დიალექტებისთვის) ოფიციალური სტატუსის მიინჭებით შედეგი მხოლოდ აფხაზეთში მოჰყვა (რომელიც რამდენიმე საუკუნის განმავლობაში თურქეთის გავლენის ქვეშ იყო და ეროვნული ენის პოზიციები შედარებით სუსტი აღმოჩნდა). იმპერიის ანალოგიურმა ცდებმა სვანეთში, სამეგრელოში და სხვ. უნაყოფოდ ჩაიარა. ასევე არ მოჰყოლია რუსეთისათვის სასურველი შედეგი ანალოგიურ ცდებს უკვე საბჭოთა „ენობრივი მშენებლობის“ ეგიდით მეოცე საუკუნის ოცდაათიან წლებში.

სლავურენოვან სამყაროში ეროვნული სეპარატიზმისათვის საკმარისი არ აღმოჩნდა კულტურული თუ კონფესიური და რელიგიური დაპირისპირებანი ერთი ერის შემადგენელ ტომებს შორის და აუცილებელი გახდა: 1. ენობრივი განმასხვავებელი ნიშნების ძიება თუ დიალექტურ სხვაობათა გაზვიადება და გაფუტიშება; 2. დამწერლობათა (ანბანთა) სხვაობა თუ ერთ დამწერლობაში სხვადასხვა ორთოგრაფიული ნორმის დამკვიდრება; 3. სიხშირის ლექსიკონთა მიხედვით ისეთი ლექსიკური ერთეულების გამოყენების გააქტიურება, რომელიც მეორე დიალექტში პერიფერიულ ლექსიკას განეკუთვნება; 4. ტერმინოლოგიის სესხების განსხვავებული გზა და სხვ.

ასეთი ენობრივი პოლიტიკა უკვე ამ დიალექტის და მისი კილოკავების მატარებლებისთვის ქმნიდა ახალი ეროვნული ენის ჩამოყალიბების საშუალებას და შესაბამისად ახალ ეროვნულ ორიენტირს, რაც სხვა, ექსტრალინგვისტურ, მოვლენებთან და ფაქტორებთან ერთად სახელმწიფოებრიობის რაიმე ფორმის მიღწევის შემთხვევაში საფუძვლად ედებოდა ახალი „ერის“ ჩამოყალიბებას.

ამ ტენდენციების შედეგია ის, რომ კომპარატივისტიკის თვალსაზრისით ერთი ენა — აღმოსავლური სლავური — სოციოლინგვისტურად სამი ენაა — რუსული, უკრაინული და ბელორუსული (შესაბამისად სამი ერი და სამი სახელმწიფო). ასე მივიღეთ ერთი ენიდან ჩეხური და სლოვაკური (შესაბამისად ხელმწიფო). ასე მივიღეთ ერთი ენიდან სლოვაკეთი). ასევე ერთი ენიდან ორი ჩეხები და სლოვაკები და ჩეხეთი და სლოვაკეთი). ასევე ერთი ენიდან ორი სოციოლინგვისტური ენა სერბული და ხორვატული (სერბულად მეტყველი მუსულმანები ზემოთაღნიშნული გზით ახლა იწყებენ ბოსნიური ენის შექმნას). ასევე ერთი ენიდან — ორი სოციოლინგვისტური ენა ბულგარული და მაკედონური და ა.შ.

ყველა ამ შემთხვევაშიც ენა (სახელმწიფო, ეროვნული) ქმნის ერს.

ზემოთქმული კიდევ ერთხელ ამტკიცებს ჰუმბოლდტის თეზისებს, რომ:

1. აღამიანი ენობრივი არსება;

2. ყველა ერი ცხოვრობს მისი ენით აგებულ სამყაროში;
3. კაცობრიობის დაყოფა ერებად სხვა არაფერია, თუ არა კაცობრიობის დაყოფა ენებად;

ამ ზოგადლინგვისტური დებულებების მიღებას სოციოლინგვისტიკისათვის პრინციპული მნიშვნელობა აქვს ერთადერთი დაზუსტებით — აქ ენა ყველგან მისი სოციოლინგვისტური დეფინიციით უნდა გავიგოთ.

Mikheil Kurdiani

Language and Nation

Summary

Language is not given immediately in empirical reality. It has been given to an individual via speech (event). Speech (oral, written) should be ad hoc qualified as a dialect.

In order to determine dialect of a language and cognate languages, regular sound correspondences should be taken as a criterion.

The above said deals with the linguistic qualification of a language, in sociolinguistics the qualification of a language or a dialect will be given to a linguistic unit in accordance with its official status.

There are a great number of cases illustrating that a language (state, national) makes up a nation.

ბურამ უორანაზვილი

ეთნიკური ფორმებისა და მათი მონაცვლეობის შესახებ

უცილობელი ფაქტი გახლავთ, რომ ერის რაობა, ნიშან-თვისებათა დადგენა, თითოეული ამათგანის დაწვრილებითი ანალიზი, აწმყო და მომავლის პერსპექტივები დიდი, თავისუფალი ერების მოაზროვნეებსა და მეცნიერებს ნაკლებად აინტერესებდათ მაშინ, როდესაც საყოველთაოდ ცნობილია მათ (ამ ერების) წარმომადგენელთა გადამწყვეტი როლი საზოგადოების შესახებ მეცნიერებათა (პოლიტიკური ეკონომიის, სოციოლოგიის, სახელმწიფოს და სამართლის მცოდნეობის და სხვ.) განვითარებაში. ახალი ხანის გერმანულ აზროვნებაში აღნიშნული პრობლემით ყველაზე მეტად ფილოსოფოსი ი.ფიხტე დაინტერესდა, თანაც მაშინ (მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისში), როდესაც გერმანია ფრანგების მიერ იყო დაპყრობილი. იტალიელთა საზოგადოებრივი აზროვნება (ვერულიანობით სტანისლაო მანჩინის შემოქმედებას) კი აღნიშნული საკითხით ძალიან იყო დაინტერესებული იმ პერიოდში, როცა მათი ქვეყანა ეროვნული თავისუფლებისა და გაერთიანებისათვის იბრძოდა. შემდგომ გერმანელთა და იტალიელთა ეროვნული ცნობიერების ინტერესი ერის პრობლემებისადმი ძალიან შენელდა.

ზემოაღნიშნულ კანონზომიერებას თავის მხრივ სათანადო საფუძველი, ასე ვთქვათ, თავისი კანონზომიერება გააჩნია. დიდი, თავისუფალი ერების სინამდვილე, სოციალური პრაქტიკა აქტუალურს არ ხდის ერის პრობლემატიკის თეორიულ კვლევა-ძიებას. მოტანილი მაგალითების გარდა, პრობლემისადმი დიდი ინტერესი გამოიჩინა ე.წ. ავსტრომარქსიზმმა, რომლის წარმომადგენლებმა — კარლ რენერმა და ოტო ბაუერმა მნიშვნელოვანი შრომები შექმნეს ერის შესახებ. ამ შემთხვევაში, ცხადია, ეროვნული დაჩაგრულობა არაფერ შუაში იყო; შესაბამისმა სინამდვილემ — მრავალეროვნულმა ავსტრია-უნგრეთის იმპერიამ დღის წესრიგში დააყენა ეროვნული საკითხის ასე თუ ისე გადაჭრა, რასაც თავისებური სოციალურ-იმპერიალისტური პოზიციიდან შეეცადნენ კარენერი და ო.ბაუერი. ასევე მოიქცნენ რუსი სოციალ-დემოკრატები (მოგვიანებით, თანაც ავსტრომარქსისტების ზეგავლენით). აქვე შევნიშნავთ, რომ დიდი ერების საზოგადოებრივმა ცნობიერებამ ეროვნულ საკითხს სათანადო ყურადღება მხოლოდ ბოლო ათწლეულებში მიაქცია, ე.წ. მესამე სამყაროში მიმდინარე პროცესების გაგების მიზნით.

ე.წ. საბჭოთა კავშირში ერის პრობლემატიკის მეცნიერული, ფილოსოფიური კვლევა-ძიება დიდი ხნის მანძილზე აბსოლუტურად გამორიცხული იყო. ის, რაც საკითხზე ვ.ი.ლენინსა და ი.ბ.სტალინს ჰქონდათ გამოთქმული, ითვლებოდა საბოლოო ინსტანციის ჭეშმარიტებად, თანაც საბჭოური იდეოლოგიის ურყევ დებულებებად. გარდა ამისა, საბჭოთა ლიდერებსა და იდეოლოგებს მიაჩნდათ, რომ ერის თაობაზე არსებული თეორიული შეხედულებები პრაქტიკულადაც სათანადოდ იყო განხორციელებული. ერთი სიტყვით, დაასკვნდნენ, რომ ეროვნული საკითხი საბჭოთა კავშირში ერთხელ და სამუდამოდ იყო გადაჭრილი, რაშიც იგულისხმებოდა ორივე მხარე — თეორიულიც და პრაქტიკუ-

ლიც.

დიდი ხნის მანძილზე ფიქრობდნენ, რომ ეროვნული საკითხის თაობაზე საკუთარი თეორია ჰქონდათ შექმნილი ჯერ კიდევ კ.მარქსსა და ფრ.ენგელსს, შემდეგში კი ამავე საკითხზე საკუთარი თეორიები ჩამოაყალიბეს ვ.ი.ლენინმა და ი.ბ.სტალინმა. საქმე გვაქვს პარადოქსულ სიტუაციასთან: ერთი და იმავე საკითხის შესახებ, თითქოსდა ერთი და იმავე მეთოდოლოგიურ საფუძველზე, არსებობს... სამი თეორია! თუ კრიტიკულ აზროვნებას მოვიხმობთ, ადვილად დავრწმუნდებით, რომ ე.წ. მარქსიზმ-ლენინიზმში ერთი თაობაზე არათუ სამი, არამედ ერთი თეორიაც კი არ იყო შექმნილი. მიზეზი კი ადვილად დასადგენია.

ჯერ დავიწყოთ კ.მარქსიდან და ფრ.ენგელსიდან. მათ სოციოლოგიურ ნააზრევსა და მომავალი საზოგადოების შესახებ წარმოდგენებში ეროვნული საკითხი თითქმის საგნებით იგნორირებული იყო. მაგრამ ამ ორ მოაზროვნეს შორის, აღნიშნული თვალსაზრისით, განსხვავებულობაც არსებობდა, რაც პერსონოლოგიური თვალთახედვით საკმაოდ იოლად გაიგება. კ.მარქსი, მოგესხენებათ, წარმოშობით ებრაელი იყო, მაგრამ გაქრისტიანებული. არსებითად რომ ვთქვათ, იგი არც ებრაელი იყო და არც გერმანელი. მეტიც, იგი ანტისემიტი იყო, რასაც უდავოდ ამტკიცებს მისი ახალგაზრდული პერიოდის ნაშრომი „ებრაელთა საკითხისათვის“. კ.მარქსი ასევე დაცლილი იყო გერმანული ეროვნული გრძობისა და შეგნებისაგან. ასე რომ, იგი კოსმოპოლიტი პიროვნება იყო და, როგორც ასეთისაგან, ეროვნული საკითხის დრმა თეორიული დამუშავება, ცხადია, წარმოუდგენელია. ამ მხრივ ფრ.ენგელსი ამკარად განსხვავებული პიროვნება იყო. მისთვის, როგორც გერმანელისათვის, პატრიოტიზმი სულაც არ ყოფილა უცხო. იგი დაინტერესებული იყო გერმანული თემატიკით და ამ მხრივ საკმაოდ საინტერესო ნაშრომებიც შექმნა. მას უდავოდ ჰქონდა ყურადსაღები აზრები ერის, საერთოდ ეთნოსის თაობაზე, რომელთა გამოყენებით საკითხის გააზრება იოლდება. მაგრამ მიუხედავად ამისა, ერის შესახებ თეორია (ცნების ნამდვილი მნიშვნელობით) არც ენგელსს არ ჩამოუყალიბებია.

კიდევ უფრო მწირია აღნიშნული თვალსაზრისით ვ.ი.ლენინისა და ი.ბ.სტალინის შეხედულებანი. პერსონოლოგიურად ვ.ი.ლენინიც დენაციონალიზებული იყო. თავისი მსოფლმხედველობის გამო იგივე ითქმის ი.ბ.სტალინზე. უკვე ეს გარემოება გამორიცხავდა მათ მიერ ერის შესახებ რამდენადმე სრულფასოვანი თეორიის შექმნას. მიზეზი კიდევ უფრო გაცხადდება, თუ გავითვალისწინებთ აღნიშნული ორი პიროვნების უმწეობას ნაღდი თეორიული, მეცნიერული კვლევა-ძიების საქმეში.

დიდი, თავისუფალი ერებისაგან განსხვავებით, ერის პრობლემატიკისადმი ინტერესი ყოველთვის დიდი იყო დამონებულ, დაპყრობილ ხალხთა შორის. ეროვნული თავისუფლების მოპოვების წყურვილი აღძრავდა ერის რაობის გაგება-გააზრების ინტერესსაც. კერძოდ, ქართულ საზოგადოებრივ აზროვნებას საკმაო ენერგია დაუხარჯავს და შედეგიც თვალსაჩინო მოუპოვებია ერის რაობის, ნიშან-თვისებათა დადგენის და ა.შ. პრობლემების გაცნობიერებაში. ნიკოლოზ კათალიკოსს (გულაბერიძეს), ვახუშტი ბატონიშვილს, ილია ჭავჭავაძეს, იაკობ გოგებაშვილს, არჩილ ჯორჯაძეს, მიხაკო წერეთელსა და სხვებს საინტერესო იდეები ჰქონდათ გამოთქმული აღნიშნული საკითხის გაცნობიერების საქმეში. სამწუხაროდ, ქართული საისტორიო მეცნიერებისა და საზოგადოებრივი აზროვნების ისტორიის მკვლევართ გაშლილი, სისტემური სახით მათი ნააზრევი ერის თაობაზე ჯერჯერობით არ წარმოუჩინიათ. ეს კი დიდი ლაფსუსია. უამბირობოდ სათანადოდ ვერ განვითარდება ახალი, დროის შესაფერისი ეროვნული კონცეფცია, რაც, თავის მხრივ, სოლიდურ საფუძველს წარმოადგენს თანამედროვე

ქართული ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობისათვის. ბოლოს და ბოლოს, ყველგან და, მათ შორის, საქართველოშიც, ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობა ყოველთვის ეფუძნებოდა სათანადო ეროვნულ იდეოლოგიას და დღევანდელი ჩვენი მოძრაობა შესაბამისი ეროვნული იდეოლოგიის გარეშე დიდად ნაკლოვანი იქნება.

არ ვიქნებით ობიექტურნი თუ ვიტყვი, რომ აღნიშნული თვალსაზრისით ჩვენში, საქართველოში, უკანასკნელ წლებში აღარაფერი აღარ გაკეთებულა და ჩვენი აზროვნება ი.ბ.სტალინის „მარქსიზმსა და ნაციონალურ საკითხზე“ შეჩერდა. საბედნიეროდ, უკანასკნელ ხანს აღნიშნული პრობლემისადმი ინტერესი კვლავ აღორძინდა (იხ. გ.ასათიანის, დ.ქერქაძის, ნ.ნათაძის და სხვათა შრომები). მაგრამ ეს სულაც არაა საკმარისი და ამ მხრივ ქართულ აზროვნებას მეტი აქვს გასაკეთებელი.

სხვაგან, განსაკუთრებით დიდ ერებში, როგორც ვამბობდით, ჯერდებიან საზოგადოების სოციოლოგიურ გააზრებას, მაგრამ საზოგადოებას, სოციოლოგიური ასპექტების გარდა, ეთნიკური ასპექტებიც გააჩნია, რომელთა გაცნობიერებაც დაჩაგრული ერების მხრივ დიდ ინტერესს იწვევს. ღმერთმა ქნას ამ, მეორე, თვალსაზრისითაც ქართული საზოგადოებრივი აზროვნება ავანგარდული ყოფილიყოს.

შეჩერდებით ეთნიკური ფორმების მონაცვლეობის პრობლემაზე. როგორც ცნობილია, ამგვარ ფორმებად მიიჩნევენ ტომს, ხალხს და ერს. პარადოქსია, რომ კერძოდ ქართულ მეცნიერებაში ცდილობენ დაამკვიდრონ ცნება ერთიანი ხალხის შესახებ. ეჭვს არ იწვევს დებულება იმის თაობაზე, რომ ეთნიკური ფორმების მონაცვლეობა დაკავშირებულია საზოგადოების განვითარებასთან. მაგრამ უაღრესად გაძნელებულია კონკრეტული წარმოდგენა იმისა, თუ როგორ უკავშირდება განსაზღვრული ეთნიკური ფორმები შესაბამის სოციალურ სინამდვილეს. ამ მხრივ ყველაზე დიდ დავას იწვევს ერის წარმოშობა-ჩამოყალიბების საკითხი. საბჭოურ მარქსიზმსა თუ მარქსიზმ-ლენინიზმში გაბატონებული თვალსაზრისის თანახმად ერი წარმოიშობა მხოლოდ შესაბამისი ეკონომიკური ბაზისის — კაპიტალიზმის პირობებში. გამოდის, რომ უძველესი ერები ყოფილან ინგლისელები, ჰოლანდიელები და ფრანგები, რომლებიც, კაპიტალისტური მანუფაქტურების გავრცელების შედეგად, ერებად ჩამოყალიბებას იწყებდნენ XV საუკუნიდან. მათგან განსხვავებით თვით გერმანელებისა და იტალიელების ერებად ჩამოყალიბებას უკავშირებდნენ XIX საუკუნეს, ე.ი. საფაბრიკო-საქარხნო წარმოების დონეს. ასევე ფიქრობდნენ მითუმეტეს ინდოელების (ინდუსტანელების), ჩინელების და სხვათა მიმართ. კერძოდ, ქართველობის ერად ჩამოყალიბება ქართველი სოციალ-დემოკრატების (მენშევიკებისაც და ბოლშევიკებისაც) აზრით მოხდა მეცხრამეტე საუკუნეში, კაპიტალიზმის განვითარების შედეგად. მეტსაც ვიტყვოდით, რუსული აზროვნების მიხედვით ამ დროს ქართველი ერი მხოლოდ ქართველობის ნაწილს (მეგრელების, სვანების, აჭარლების, „ქობულეთელების“, ინგილოების გარეშე) მოიცავდა. დიდად პარადოქსულია, რომ ასევე ფიქრობდა ი.ბ.სტალინიც. ამგვარი თვალსაზრისი აისახა „დიდი საბჭოური ენციკლოპედიის“ პირველ გამოცემაში. თუმცა შემდგომი გამოცემების დროს ქართველობა, ქართველი ერი უკვე ფართო მნიშვნელობით მოიაზრება, მაგრამ რუსთა ფართო ფენებში, განსაკუთრებით შოვინისტურ, იმპერიალისტურ წრეებში, კვლავ დიდად ბოგინობს ძველებური წარმოდგენა ჩვენს შესახებ.

საყურადღებოა ოტო ბაუერის თვალსაზრისი ერის წარმოშობის შესახებ. მისი აზრით, კერძოდ გერმანელი ერი ჩამოყალიბდა გვიანდელი პირველყოფილობის ხანაში, როდესაც შესაბამისი სულიერი კულტურა მთელ გერმანელებს მოიცავდა. მაგრამ შემდგომში გერმანელი ერი არსებობდა მხოლოდ თავადაზნა-

ურობის (ფეოდალიზმის დროს) და ბიურგურობისა (გვიანი ფეოდალიზმის) და ბურჟუაზიის სახით (კაპიტალიზმის პირობებში). ავსტრომარქსიზმის ცნობილი თეორეტიკოსის მიხედვით გერმანელი ერი მთლიან ეთნიკურ ერთობად იქცევა მხოლოდ სოციალიზმის დროს, მუშათა კლასისა და გლეხობის მიერ გერმანელი კულტურის შეთვისების შედეგად. ასეთი თვალსაზრისი, ჩვენი შეხედულებით, მთლიანობაში მიუღებელია, თუმცა მასში არის რაციონალური მომენტიც.

მსჯელობა ეთნიკური ფორმების შესახებ უნაყოფო, სქოლასტიკური იქნება თუ არ გავითვალისწინებთ ეთნიკური თვითშეგნების საკითხი. ესა თუ ის ეთნიკური ფორმა მატარებელია შესაბამისი ეთნიკური თვითშეგნებისა და რაკი უკვე საქმე გვაქვს ამ უკანასკნელის არსებობასთან, ამით ცხადი ხდება პირველის რეალობაც. კერძოდ, ერი, როგორც უფრო ფართო და მაღალი ეთნიკური ერთობა, მყდუნდება შესაბამისი თვითშეგნებით. ამრიგად, საბჭოურ-მარქსისტული თუ მარქსისტულ-ლენინური თვალთახედვის მიხედვით საქმე გვაქვს დიდ პარადოქსთან: ეთნოსს, როგორც ერს, აქვს თვითშეგნება, მაგრამ მიუხედავად ამისა ხდება მისი, როგორც სინამდვილის, იგნორირება. ი.ბ.სტალინი, როგორც ვიცით, თავის ბროშურაში გამორიცხავდა ეთნიკური თვითშეგნების საკითხს, თუმცა ბუნდოვნად იგი იგულისხმებოდა ფსიქიკურ წყობაში. ეს მაშინ, როდესაც ეთნიკური თვითშეგნება არა მარტო და იმდენად ფსიქოლოგიის დონეს, არამედ ასევე და უფრო მეტად იდეოლოგიის დონესაც გულისხმობს. ამდენად კითხვაზე: რატომ არ შეიძლება ვამტიკოთ ქართველობის ერთად ყოფნა, ვთქვათ, XI-XII საუკუნეებში, როცა ჩვენი ეროვნული შეგნება ამჟამად იყო გამოკვეთილი? ი.ბ.სტალინის ბროშურაში პასუხი გამორიცხულია. თუმცა ნოე ყორანაშვილის ეროვნული შეგნების საკითხი უეჭველი იყო, მაგრამ იგი ამ ფაქტორს გამორიცხავდა წინაკაპიტალისტური ფორმაციების დროს. ამით, ცხადია, იგნორირება ხდებოდა ამჟამად რეალობისა კერძოდ ქართველობის მიმართ.

ჩვენი აზრით, ეთნოსის ფორმები — ტომი და ხალხი არსებობდა პირველყოფილობის დროს. შემდგომ საფეხურებზე (ჯერ კიდევ კაპიტალიზმამდე) ზოგ შემთხვევაში „ხალხი“ კვლავ განაგრძობდა არსებობას, ზოგჯერ კი მას ცვლიდა „ერი“. კერძოდ, ძველ ისტორიულ ეპოქაში ჩინელები (ხანები), ინდოელები, ბერძნები, რომაელები და სხვანი უკვე ერების სახით არსებობდნენ. ფრანგები, ინგლისელები, ესპანელები, გერმანელები და სხვანი ერებად გაჩნდნენ ფეოდალიზმის განვითარების მეორე საფეხურზე. იგივე ითქმის ქართველობის მიმართაც (მხოლოდ რამდენიმე საუკუნის წინ), რასაც უცილობლად ადასტურებს შესაბამისი თვითშეგნების გაჩენა. ამ პერიოდის ქართველობის მიმართ კი „ერთიანი ხალხის“ მტკიცება ჩვენ არასერიოზულად მიგვაჩნია: თუ „ერთიანი ქართველი ხალხის“ შინაარსს გავაანალიზებთ, ადვილად დავრწმუნდებით, რომ იგი სავსებით იდენტურია „ქართველი ერისა“.

რასაკვირველია, ეროვნული თვითშეგნება შემთხვევით როდი ჩნდება. იგი არის შედეგი მოცემული ეთნოსის ჩართულობისა სხვა ეთნოსების გარემოცვაში, ერთიანი ენის, სახელმწიფოს, კულტურისა და სხვა ფაქტორებისა. ბოლშევიკ-კომუნისტების იდეოლოგიისაგან განსხვავებით აღნიშნული ფენომენი განპირობებულია წინაკაპიტალისტური ეკონომიკითაც. კერძოდ, ფეოდალური საქართველოს ეკონომიკა სულაც არ ყოფილა აბსოლუტურად ნატურალური და თვითკმარი, როგორც ამას ი.ბ.სტალინი და სხვები ფიქრობდნენ. ჩვენი ქვეყნის ბუნებრივი პირობები იძლეოდა შრომის საზოგადოებრივი და ტერიტორიული დანაწილების შესაძლებლობებს, რაც, როგორც ვამბობდით, სხვა ფაქტორებთან ერთად საფუძვლად დაედო ქართულ ეროვნულ თვითშეგნებას.

Guram Qoranashvili

Ethnic Forms and Their Change

Summary

According to the spread idea the ethnic forms are connected with the development of the society. Namely, the tribe and the people are considered to be the product of the precapitalistic evolution, but the nation — of capitalistic. The article runs that the nation is not always formed in capitalistic conditions but in earlier stages. In the author's opinion the factor confirming the origin of the nation is national selfconsciousness.

დავით შავინიძე

სვანეთის მოსახლეობის ოკრიბაში მიგრაციის ისტორიიდან
(გვარსახელთა ეთნოისტორიული მონაცემების მიხედვით)

მოსახლეობის ადგილგადანაცვლება განსაკუთრებულ როლს თამაშობს ეთნიკურ ერთობათა ჩამოყალიბებაში. იგი საჭირო და მნიშვნელოვანი ფაქტია ეთნოისტორიული კვლევა-ძიებისათვის.

დასავლეთ საქართველოს მთიდან ბარში გადასახლების მიმართულებების, თავისებურებების, ხასიათის, ფორმის, ადგილზე მოწყობის სპეციფიკის დასახასიათებლად, მოსული და დამხველური მოსახლეობის ყოფა-ცხოვრებასა და კულტურაში მომხდარი ცვლილებების დასადგენად, წარმოვადგენთ სვანეთიდან ოკრიბაში მიგრირებული მოსახლეობის გვართა ისტორიას. განვიხილავთ საერთო-საგვარეულო სალოცავთან გადმოსახლებულთა დამოკიდებულების საკითხს.

იმთავითვე აღვნიშნავთ იმ ეჭვის შესახებ, რომელიც შეიძლება გაჩნდეს ოკრიბაში მცხოვრებ სვანური მოდგმის გვართა ფინალებთან, კერძოდ „ძე“ და „შვილი“ სუფიქსებით გაფორმებულ გვარებთან დაკავშირებით. შეიძლება თპონენტებმა მიგვითითონ, რომ ხსენებული სუფიქსები სვანური მაწარმოებლები არაა. ჩვენი ეთნოგრაფიული მასალებით, ისტორიული დოკუმენტებით და გამოკვლევებით დაფიქსირებულია სვანეთში სხვადასხვა სუფიქსიანი გვარების ცხოვრების ფაქტები (Никонов, М., 1988, с.165).

იმის საილუსტრაციოდ, თუ რაოდენ ძლიერი იყო და ხანგრძლივი სვანური ელემენტის შედწევა ბარში, საკმაო თვალი გადავავლოთ დასავლეთ საქართველოს ბარის მოსახლეობას და საოცარ სურათს დავადგენთ: „ამ მოსახლეობის დიდი ნაწილი სწორედ სვანური მოდგმისანი არიან. განსაკუთრებით სამეგრელო, რაჭა, ლეჩხუმი და ეს მომენტი გვიან წარმოშობილი კი არ არის, არამედ უძველესი დროიდან მოდის“ — წერდა ნ.ბერძენიშვილი (ბერძენიშვილი, თბ., 1990, გვ.427).

იგივე შეიძლება ითქვას ოკრიბაზე, რომელიც ხელსაყრელი რეგიონი უნდა ყოფილიყო სვანეთიდან მოსახლეობის მიგრაციის თვალსაზრისით. სვანეთი სამიმოსვლო გზებით იყო დაკავშირებული ოკრიბას. „ქუთაის-მოხირისიდან¹ გზა ნაგარევე-ნაბოსლევეზე (გოდოგანზე) გადმოდიოდა, ცუცხვათის გავლით ახალსოფელ-საწირეზე და ტყიბულში შედიოდა, რომ აქედან ნაქერალათი სკვიმინიაში (ქვემო რაჭა), ხოლო აქედან ზემო რაჭაში (სვანეთში) შესულიყო და ოსეთის გზით კავკასიონი გადაელახა“ (ბერძენიშვილი, 1990, გვ.518-521). სახელწოდებაც „რაჭა“ აკ.შანიძის მტკიცებით სვანური უნდა იყოს. იგი მომდინარეობს ტერმინიდან „რატმა“ ე.ი. რატისეული, რატიანთა სამფლობელო (შანიძე, ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში, 1974, №4, გვ.86-88). გარდა ამისა, დასავლეთ საქართველოს ეს ორი კუთხე ერთმანეთს რამდენიმე გადასასვლელით

¹ ცუცხვათი (ოკრიბა) აღმოსავლეთით, ქუთაისი შუაში და ხომლის ქვეყანა დასავლეთით ქმნიდნენ მოხირისს, ფართო ვაკებით მოხირისი მთელ ვაკეს მოიცავდა, შეიძლება უფრო მეტს (ნ.ბერძენიშვილი, 1990).

უკავშირდებოდა, რომელთაც სვანეთიდან გამოქცეულ თუ ნებით წამოსულ მოსახლეობას შეეძლო მოხვედრილიყო ოკრიბის ჩრდილო და ჩრდილოლო-დასავლეთით მდებარე სოფლებში. ამდენად, უჩვეულო არ უნდა იყოს სვანეთსა და ოკრიბას შორის არსებული ეთნიკური მიმოქცევის პროცესების სისტემური ხასიათი.

სოფელ ლეყერეთის ძირითადი მოსახლეობა სვანეთიდან გადმოსახლებული შალიკიანეები არიან. მათი წინაპარი, რომელიც მესისხლეობის გამო გამოქცეულა, გვარად ჩარკვიანი ყოფილა.

ჩვენს ხელთ არსებული ყველაზე ადრინდელი საბუთი, რომელიც გვიდასტურებს ოკრიბაში, სოფელ ლეყერეთში შალიკიანების მკვიდრობას, არის XVII ს. დასაწყისის (პ.ა.ლ. I, 1991, გვ.252), ხოლო საისტორიო საბუთებით დგინდება, რომ ჩარკვიანები სვანეთის ერთ-ერთი უძველესი მკვიდრები არიან, კერძოდ, ვინმე „დავუნა ჩარკვიანი“ ნახსენებია XIV ს. შუა ხანების დოკუმენტში (სვანეთის წერილობითი ძეგლები. I, თბ., 1986, გვ.146). დღეს ჩარკვიანები სვანეთში ძირითადად ცხოვრობენ ეცერში, გვზვდებიან ლატალში, ცხუმარში, ცანაში.

ოკრიბაში დამკვიდრებულ შალიკიანების მიერ სოფლისათვის დარქმეული სახელი — ლეყერეთი, ჩვენი აზრით, უნდა მომდინარეობდეს სვანური სიტყვიდან ლეყერ, რაც ქართულად ნიშნავს გასალახ ადამიანს. ამ სიტყვას იყენებენ სვანეთში ყველა ცოცხალთან მიმართებისას. ოკრიბული გეოგრაფიული სახელების სვანური ენის საფუძველზე ახსნა ამ რაიონში სვანური მოსახლეობის ჯერ კიდევ შორეულ წარსულში არსებობის მდასტურებელია. ტოპონიმური კვლევები შედეგებზე ბევრადაა დამოკიდებული ოკრიბაში და საქართველოს სხვა კუთხეებში სვანური ტომების დღევანდელთან შედარებით ფართო განსახლების შესაძლებლობის სისწორე.

სვანეთიდან არიან მიგრირებული სოფელ გურნაში მცხოვრები ხორხომელიძეები, რომელთა გვარზედმეტია „ხვაძები“. თუმცა არ იციან როდის და რატომ წამოსულა მათი წინაპარი, მაგრამ, ამის მიუხედავად, მაინც სარწმუნოა გადმოცემა ხორხომელიძეთა სვანური წარმოშობის შესახებ. დასტურად გამოგვადგება XIII ს. ბოლოს და XIV ს. დასაწყისისათვის დაწერილი სიგელი კონსტანტინე მეფისა გომშოთელიანისათვის ხორხომელიძის ნასისხლად ბოძების გამო (სვანეთის საისტორიო ძეგლები, II, თბ., 1941, გვ.113).

გელათის მონასტერს შესწირა ბაგრატ მეფემ ალექსანდრე მეფის სულის სახსენებლად კაცია ხორხომელიძე 1660 წლის წიგნით (საისტორიო დოკუმენტები იმერეთის სამეფოსა და გურია-ოდისის სამთავროებისა (1466-1770 წწ.), I, თბ., 1959, გვ.33).

სოფელ მანდიკორში სისხლის ადების წესის გამო, სვანეთიდან გამოქცეული ვინმე „შოს“ შთამომავალი ჩხიკვაძეები ცხოვრობენ. (მთხრ. ა.ჩხიკვაძე, სოფ. მანდორი, 1995). გვარსახელი უნდა მომდინარეობდეს მეტსახელიდან „ჩხიკვა“.

ოკრიბაში მკვიდრობენ ხერხაძეები, რომლებიც სვანეთში ხერგიანები ყოფილან. სვანეთიდან წამოსული ხერხაძეების წინაპარი ჯერ დასახლებულა ლეჩხუმში, საიდანაც გადმოსულან ოკრიბაში უთანხმოების გამო, ჯერ დამკვიდრებულან კისორეთში, იქიდან გადასახლებულან კითხიჯში, ხოლო კითხიჯიდან გურნაში.

სვანეთიდან, სოფელ წვორმიდან არიან მოსული ყიფიანები. ისინი ადრე გოგიაძეები ყოფილან. ოკრიბაში ჩამოსვლამდე აღნიშნული გვარის ხალხი სვანეთიდან ჯერ რაჭაში ჩამოსახლებულა (მთხ. რ.ყიფიანი, 1996, 11 აგვისტო,

თბილისი).

გვარსახელს საფუძვლად უნდა ედოს საკუთარი სახელი — ყიფა, ზოგადი მნიშვნელობით ამაყი (საბა). „ამაყი სხვათა ენაა, ქართულად ყიფი“ (ქუთათელაძე, თბ., 1975, გვ.189). გრიშაშვილის მიერ „დავითიანის“ 1948 წ. გამოცემაზე მინაწერის მიხედვითაც გვარს საფუძვლად უდევს მეტსახელი „ყიფი“, რაც უნდა ნიშნავდეს მედიდურს (მაისურაძე, თბ., 1990, გვ.187).

ყიფიანები ოკრიბაში აგიაშვილთა აზნაურებად იხსენიებიან (ქუთ. მუზ. საბუთები, №№ 1696, 1704, 2312; კაკაბაძე, გვ.91). იმერეთის მეფის ალექსანდრეს 1658-1660 წწ. სიგელით ოკრიბის სოფ. გურნაში გვხვდება ბედან ყიფიანი და მისი ძმები გოჩა და ტაიბულა (სვანეთის წერილობითი ძეგლები, II, თბ., 1988, გვ.61-62). ქვემო სვანეთში, ჩიხარეშის სასოფლო საბჭოს ს. დაბიშის „ოქონდაბიშის“ ეკლესიის სამი კედელი (სამხრ. დას. და ჩრდ.) დაფარულია კტიტორთა და მათი ოჯახის წევრების ფრესკული გამოსახულებებით. როგორც ჩანს, აქ გამოსახულია ყიფიანთა საგვარეულოს წევრები, თუმცა წარწერებში ისინი „ლიბიანებად“ იწოდებიან. ს.დაბიშის ადგილობრივ მოსახლეობაში შემონახულია გადმოცემა, რომ დაბიშის ეკლესია „კახეთიდან გადმოსახლებული“ ყიფიანების საგვარეულო ეკლესია ყოფილა. იქვე ეზოში ყიფიანების სასაფლაოა, ხოლო ცოტა ზემოთ, ფერდობზე მათი ნამოსახლია (სვანეთის წერილობ. ძეგლები, II, გვ.59). ამ გადმოცემის მიუხედავად შევნიშნავთ, რომ ყიფიანები ტრადიციულად დასავლურ-ქართული გვარია, ზემო სვანეთში ისინი ჯერ კიდევ XIV-XV სს. საბუთით დასტურდებიან.

სვანეთიდან მოსულებად ითვლებიან ანტორიელი დ ს ა ნ დ უ ხ ა ძ ე ე ბ ი . ოკრიბაში ამ გვარისათვის მკვლელობის გამო გამოქცეულ ორ ძმას მიუცია საფუძველი. ეთნოგრაფიული მასალებით, მოსულები ადგილობრივ მკვიდრებს სანდო ხალხად მიუჩნევიან და ამის გამო მათთვის სანდოხაძეები უწოდებიან. ეს, რა თქმა უნდა, ხალხური ეტიმოლოგიაა. სინამდვილეში გვარს მამაკაცის სახელი — სანდოხა უნდა ედოს საფუძვლად. მით უმეტეს, რომ გვაქვს სანდოძე და სხვა მსგავსეფუძიანი ქართული გვარები.

საინტერესოა კითხიჯელი ბ ა ბ უ ხ ა დ ი ე ბ ი ს გვარის ისტორია. დღეს სოფელში ორი სხვადასხვა ბუდის ბაბუხადიები ცხოვრობენ. ერთნი ბერუკა ლომინაძის შთამომავლები არიან, მეორენი ონისიმე დოლიძისა. კითხიჯში მოსულთ ბერუკა ლომინაძე, რომელიც სვანეთიდან მესისხლეობის გამო გამოქცეულა, დაახლოებით XVIII ს. I ნახევარში (ხრესილის ომის დროს). თათრების განდევნის შემდეგ, კითხიჯელ ივანე ბაბუხადიას უშვილებია ომის მონაწილე გურული ონისიმე დოლიძე. ამის შემდეგ დოლიძის შთამომავლებიც ბაბუხადიებად წოდებულან.

სვანეთიდან მოსულან და ცუცხვათში დასახლებულან მ ე ს ხ ო რ ა ძ ე ე ბ ი , რომლებიც აღრე მესხიანები ყოფილან. ხსენებული გვარის საფუძველის ჩამყრელი სისხლის ალების წესს გამოქცევია. გადმოცემით, გვარს საფუძვლად უდევს ადგილის (გადასასვლელის) სახელწოდება.

მესხორაძეების ოკრიბლობას ისტორიული დოკუმენტებიც გვიდასტურებენ. ისინი აგიაშვილების ყმებად იხსენიებიან (სოსელია, თბ., 1973, გვ.215).

XVI ს. დასაწყისში მოსულან სვანეთიდან ოკრიბაში, სოფელ ციხიაში გ ვ ე ტ ა ძ ე ე ბ ი , რომლებიც იქ ქვეტიანები ყოფილან (მთხრობელი გოლა გვეტაძე, 1994 წ. 18 ნოემბერი, ციხია). ქართულში დასტურდება ქ → გ გამჟღერების ფაქტები. ქვეტ → ქვეტაძე → გვეტაძე. სხვა გადმოცემით, ოკრიბელი გვეტაძეები გველესიანები ყოფილან (მთხრობელი ლიცინა გვეტაძე, 1997 წ. 14 აპრილი, ქუთაისი).

ძირივნილი სოფრომაძეების ნაწილიც სვანები არიან. ვილაც სოფრომაძეს, მწყემსს, შეუფარებია სვანეთიდან გამოქცეული ძმები ჩარქელიანები. გამოსაჯავრებლად ეძახიან კიდევ მათ „სვანებს“. სხვა გადმოცემით, ისინი სოფრომაძეები ყოფილან.

მუხურაში კორტები ცხოვრობენ. ისინი ადრე ხეცურიანები ყოფილან. სვანეთიდან მუხურაში მოსული კაცია ხეცურიანი მეტად ამაყი და ქედმაღალი ყოფილა. ამიტომაც შეურქმევიათ მეტსახელად „კორტი“, რომელიც შემდეგ იქცა გვარსახელად (მთხრობელი მ.კორტი, სოფ. მუხურა, 1994 წ. 13 აგვისტო). ი.მაისურაძის განმარტებით, სიტყვა კორტი იგივეა; რაც ამაყი, ზვიადი, ქედმაღალი. უნდა ნიშნავდეს გორაკსაც, საერთოდ მაღალს, ამართულს (მაისურაძე, თბ., 1990, გვ.91).

ეთნოგრაფიული მასალებით და საისტორიო დოკუმენტებით ხეცურიანების სვანეთში მკვიდრობა არ დასტურდება. აღნიშნული გვარი ლეჩხუმის ძირძველი გვარია (თოფჩიშვილი, 1993, გვ.40).

კურსებში მოსულ გიორგი ბაკურაძეს ჰყოლია 3 შვილი: სპირიდონი, ივანატე და დავითი. ამ სამი ძმის ნამატი განფენილია ოკრიბის დანარჩენ სოფლებში: ჰყეშში, ჯვარისაში და სხვაგან. კურსებელი ბაკურაძეები დადიორდნენ ლეჩხუმში და დაჰყავდათ შესაწირი.

ბაკურაძეები ძირითადად სურამის მკვიდრნი იყვნენ. ბჰყალაში 1904 წ. 10 კომილიდან 2 კომლი აზნაური იყო (თოფჩიშვილი, 1993, გვ.91).

როგორც ჩანს, ოკრიბელი ბაკურაძეები სვანეთიდან მოსულან. აღნიშნული გვარის სვანურ წარმომავლობას გარდა ეთნოგრაფიული მასალებისა, ისტორიული დოკუმენტებიც გვიდასტურებენ. ბაკურაძეები ღღესაც ცხოვრობენ ქვემო სვანეთში, სოფელ ნაცულში.

სოფელ ძუყნურის მკვიდრი გაბრიაძეებიც სვანეთიდან მიგრირებულან. ძირი გვარია გაბლიანი. ეს გვარი მრავალი გვარზემეტისაგან ანუ დანაყოფისაგან შედგება, რომელთაგან ორის სახელწოდებაა „სვანი“ და „ღვაჭი“. როგორც ჩანს, გვარის ერთ-ერთ მეტსახელად გამოყენებულია სვანეთში გავრცელებული მცენარის სახელი — ღვაჭი.

ოკრიბაში გავრცელებული გვარია სირბილაძე. ღღეს ისინი ძირითადად სოფელ ჯვარისაში მკვიდრობენ. ოკრიბელი სირბილაძეების წინაპარი, ვილაც ვასილ გაბიანი ჯერ რაჭაში დასახლებულა. აქ უწოდებიათ მისთვის მეტსახელი „სირბილა“, რომელიც შემდეგ ახალი გვარის საფუძველი გამხდარა (მთხრობელი მიხეილ სირბილაძე, სოფ. ჯვარისა. 1994 წ.).

გადმოცემის სანდოობა დასტურდება საისტორიო საბუთებით. ქვემო სვანეთში გვხვდებიან გაბიანები. ჩვენი აზრით, მათ სვანურ წარმომავლობას უნდა აღნიშნავდეს გვარის მეტსახელი „ბაბუ“, რომელიც ადრე საკმაოდ გავრცელებული სახელი უნდა ყოფილიყო. ხსენებული სახელი XVI-XVII სს. სვანურ საბუთებში ხშირად გვხვდება.

ჟველაზე ადრინდელი ცნობა, რომელიც სირბილაძეების ოკრიბლობას გვიდასტურებს, 1578 წ. თარიღდება (ქართ. სამართლის ძეგლები, III ტ., თბ., 1970, გვ.299).

ოკრიბის სხვადასხვა სოფლებში ცხოვრობენ ყორჟოლაძეები, რომლებიც სვანეთში ჟორჟოლიანები ყოფილან. ეთნოგრაფიული მასალებით არ ხერხდება მათი გადმოსახლების მიზეზის დადგენა. ჟორჟოლაძეები, რომლებიც აგიაშვილთა აზნაურები იყვნენ (სოსელია, გვ.216), ოკრიბაში პირველად 1495

წ. დასტურდებიან² (პ.ა.ლ. I, თბ., 1991, გვ.317).

ქორჟოლაძეების გვარის ისტორია გვიდასტურებს იმას, რომ სვანი მოსახლეობის ოკრიბაში გადასახლების სათავეები ისტორიის სიღრმეებში უნდა ვეძებოთ.

ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალები გვიდასტურებენ კიდევ სხვა ოკრიბული გვარების: მახვილაძეების, ბუხაიძეების, ჩიტინების, როინიშვილების, ხუციბერიძეების ← ხუცურაული, ივანეიშვილების სვანეთიდან მოსულობასაც და მოსვლის დროსაც.

მიმოხილული მასალებიდან ნათელია სვანეთიდან ოკრიბაში და საერთოდ, დას. საქართველოს ბარში მოსახლეობის მიგრაციის მიზეზები:

1. გადასახლების ერთ-ერთი მიზეზია ის მიზეზი ეკონომიური ცხოვრება, რომლითაც სვანი კაცი ცხოვრობდა, რამაც ჩამოაყალიბა სვანი მეურნეების „მიმზარების ტრადიცია“ დას. საქართველოს ბარის მცხოვრებთათვის.

2. გადამეტსახლება. მთის ნამატი მოსახლეობა ბარში მიდიოდა საცხოვრებლად.

3. შემდეგი მიზეზია მესისხლეობა, რომლის გამოც სვანი მოსახლეობის უმრავლესობა ახალ საცხოვრისს ეძებდა.

4. სვანეთიდან ოკრიბაში მოსახლეობის მიგრაციის ერთ-ერთი მიზეზი კლასობრივი (სოციალური) დაპირისპირებაა.

5. სვანთა ბარის მეფის სამსახურში შესვლა იყო მიზეზი მათი ბარში განსახლებისა და ბარის არისტოკრატიაში დაწინაურებისა. ჩვენი ეთნოგრაფიული მასალები ხომ თანხვედრი არიან ისტორიული დოკუმენტებით დადასტურებული სვანური მოდგმის გვარების (ქორჟოლაძეების და ყიფიანების) აზნაურობისა ოკრიბაში.

6. სვანთა ოკრიბაში და საერთოდ, დას. საქართველოს ბარში მკვიდრობის ერთ-ერთ განმაპირობებელ ფაქტორად უნდა ჩაითვალოს „მარბიელობა“. ამ დროს ისინი ეცნობოდნენ აქაურ ეკონომიურ პირობებს და შემდგომ გამოუტრბოდათ თვალი ბარისკენ. XIII ს. 70-80-იან წლებში იმერეთში სათათარო გადასახადის გვერდით იხსენიება სასვანო გადასახადიც (ბერძენიშვილი, 1990).

ამრიგად, ოკრიბული გვარსახელები მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენენ დას. საქართველოს მთიდან ბარში მოსახლეობის მიგრაციის შესასწავლად.

მოსახლეობა ინტენსიურად გადმოსახლდებოდა ბარში აღმოსავლეთ საქართველოს მთიდანაც (თოფჩიშვილი, თბ., 1984).

ადგილგადანაცვლება საერთო ქართული მოვლენა იყო. იგი კრავდა და ადუღებდა ეროვნულ ორგანიზმს.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. ბერძენიშვილი, 1990 — ნ.ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, II, თბ., 1990.

² გვარსახელი უნდა მოდიოდეს საკ. სახელიდან — ქორჟოლან. ლ.დადიანის მიერ 1830 წ. გრაფ პასკევიჩისადმი ერთგულების ფიცის მისაცემად წარმოდგენილ აზნაურთა 49 კაციან სიაში მოიხსენიება ქორჟოლან ქორჟოლიანი (გასვიანი, თბ., 1979, გვ.39).

2. გასვიანი, 1979 — გ.გასვიანი, დასავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიის საკითხები, თბ., 1979.
3. თოფჩიშვილი, 1984 — რ.თოფჩიშვილი, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა მიგრაცია, თბ., 1984.
4. თოფჩიშვილი, 1983 — რ.თოფჩიშვილი, ლეჩხუმური გვარსახელები, თბ., 1983.
5. ისტორიული დოკუმენტები იმერეთის სამეფოსა და გურია-ოდიშის სამთავროებისა (1466-1770 წწ.), I, თბ., 1959.
6. კაკაბაძე, — ს.კაკაბაძე, იმერეთის ციხისთავთა შესახებ.
7. პირთა ანოტირებული ლექსიკონი, ტ.I, 1991.
8. სოსელია, 1973 — ო.სოსელია, ნარკვევები ფეოდალური ხანის დას. საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური ისტ. 1973.
9. სვანეთის წერილობითი ძეგლები, I, თბ., 1986.
10. სვანეთის წერილობითი ძეგლები, II, თბ., 1988.
11. სვანეთის საისტორიო ძეგლები, ნაკვეთი II, თბ., 1941.
12. ქუთაისის მუზეუმის საბუთები, №№ 1696, 1704, 2312.
13. ქუთათელაძე, 1975 — ალ.ქუთათელაძე, ი.ბაგრატიონის ქართული ლექსიკონი, თბ., 1975.
14. ქართული სამართლის ძეგლები, ტ.III, თბ., 1970.
15. ნიკონოვი, 1988 — В. А. Никонов, География фамилии, М., 1988.

David Shavianidze

Svan Population's Migration to Okriba
(based on the ethno-historic data of the family names)

Summary

Svan population migration to Okriba has been witnessed since the 14th century. The migrant have changed their family names by adding the suffix **-dze** to them (Khorkhomelidze, Kherk-hadze, Sandukhadze, Meskhoradze, Gvetadze, Sopromadze, Bakuradze...). The suffix **-ian** has been preserved only in two suffixes (Shalikiani, Qipiani). Of the migrants' surnames only one is non-affixal (Korti).

ვაჟა ზენბელია

ქართველური ეტიმოლოგიები
XII. მეგრული ჭუახე|ჭვახე

ზანური ენის მეგრულ დიალექტში ჭუახე|ჭვახე „მყავს“ ნიშნავს: ჭუახე მარწვენი „მყავე მაწონი“, ჭუახე უშქური „მყავე ვაწლი“, ჭუახე ღვინი „მყავე ღვინო“... დაჭუახება „ამყავება“, დეჭუახე „ამყავდა“...

ი.ყიფშიძე აღნიშნავს: „ჭვახე, მ-ჭვახე кислый, ср. ბჟე, ძიმარი“ [ი.ყიფშიძე, 1914, 288].

პ.ჭარაია განმარტავს: „ჭვახე — ჭმახე, მყავე. ღვინქ დეჭვახ — ღვინო დამყავდა“ [პ.ჭარაია, 1977, 170].

ერთი შეხედვით, მეგრული ჭუახე-ს შესატყვისია ქართული წმახე|წმახი. საბას ასეთი განმარტება აქვს: „წმახი „უძმრო მწნილი... ნ. კოწამახი, წმახე (მყავე'სთან)“ [ს.-ს.ორბელიანი, 1993, 266]; „კოწამახი მეტად მყავე... მეტად წმახე... მეტად წმახი“ [ს.-ს.ორბელიანი, 1991, 516]; „მყავე ესე არს, რომელიც თვით ბუნებით მყავე იყოს, ხოლო პირველ არამყავე, რადცა მომყავდეს, ეწოდება წ მ ა ხ ე“ [იქვე, 516].

ნ.ჩუბინაშვილი მიუთითებს: „წმატი, წმახი ჭმახი, მეტად მყავე“ [ნ.ჩუბინაშვილი, 1961, 453].

„ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში“ ნათქვამია: „წმახ-ი (წმახისა) ძვ. „უძმრო მწნილი“ (საბა). არ სასმენლისა მოსმენა არს უმყავესი წმახისა (რუსთაველი)“... წმახე (წმახისა) იგივეა, რაც მომყავებული“ [ქეგლ, VIII, 1961, 1156].

ი.მაისურაძეს მესხურ დიალექტში დადასტურებული ჰქონია: „წმახე „მეტად მყავე, მჭახე“ [ალ.ლონტი, 1984, 710].

ქართული წმახე-სა და მეგრული ჭუახე-ს შედარება, თითქოს, კანონიკურ შესატყვისობას ქართ. წ : ზან. ჭ და საერთო ქართულ-ზანურ ლექსიკურ ერთეულს გვაფარაულებინებს, მაგრამ ორი გარემოება ამ ვარაუდს საეჭვოდ ხდის: პირველი ესაა ხმოვნებში შესატყვისობის უქონლობა, მეორე — ქართულშივე წმახი|წმახე-ს გვერდით და იმავე მნიშვნელობით ჭმახი|ჭმახე-ს ხმარება:

„ჭმახე მოძმარებული... ნ. ჭანტი“ [ს.-ს.ორბელიანი, 1993, 405]; „ჭანგი... უმეცარნი ღვინოსა მოძმარებულსა რომელნიმე ჭ ა ნ გ ს ა უწოდენ..., რომელნიმე კ ა ნ ჭ ს ა. არცა ერთი მათი სახელი... სახელი მათი ანუ მოძმარებული, ანუ ჭმახი“ [იქვე, 398].

ჭმახი გვაქვს ნ.ჩუბინაშვილთანაც [იხ. ზემოთ].

„ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში“ მითითებულია: „ჭმახ-ი, ჭმახე (ჭმახისა) მჭახე, მოძმარებული, ჭანგი. ჭმახი ღვინო. || სიმყავე „რომ რამე ამყავდება, იტყვიან — ჭმახი შეჰპარვიაო“ („დიალ.“) [ქეგლ, VIII, 1964, 1279].

ქართულში პარალელური ფორმების არსებობა — წმახი|წმახე და ჭმახი|ჭმახე, კერძოდ, წ-სა და ჭ-ს მონაცვლეობა, ექსპრესიული ლექსიკის სფეროში შესაძლებელი ფონეტიკური ვარიანტებით უნდა აიხსნას.

რაც შეეხება მეგრულ ჭუახე-ს, ის ქართულიდან შეთვისებულად უნდა მივიჩნიოთ. მეგრულში სესხებისას ქართული ჭმახე-ს ფონეტიკური ადაპტაცია

მომხდარა, სახელდობრ, საქმე გვაქვს ფონეტიკურ პროცესთან $\text{მ} \rightarrow \text{ჭ}$ ($\text{||} \rightarrow \text{ვ}$) თანხმონის მომდევნო პოზიციაში. ამით, ზანური ფონოტაქტიკის შესაბამისად, განხორციელდა თანხმონანთკომპლექსის ჩქამიერი + სონორი მ (არაბუნებრივი თანხმონანთმიმდევრობის) სუბერაცია. მაშასადამე: ქართ. **ჭუახე** > მეგრ. **ჭუახე||ჭვახე**¹).

ქართული **წმანხი||წმანხე** და **ჭმანხი||ჭმანხე** სიტყვათა ეტიმოლოგიას ამჯერად არ ვეხებით. ერთი ვარაუდი ამთავითვე შეიძლება გამოითქვას: შესაძლებელია აქ **-ახ** სუფიქსი გამოიყოფოდეს (შდრ. **წმატი**, რომელიც ნ.ჩუბინაშვილს **წმანხის** პარალელურ ლექსიკურ ვარიანტად მოჰყავს).

პროცესი $\text{მ} \rightarrow \text{ჭ}$ მომხდარა კიდევ რამდენსამე მეგრულ სიტყვაში, რომლებიც ქართულიდანაა შეთვისებული: მეგრ. **ხვარება||~~ხჭარება~~** < ქართ. **ხმარება** (< ძვ.ქართ. **კმარება**) [შდრ. არნ.ჩიქობავა, 1938, 429], მეგრ. **საქვარი** < საქჭარი (< საქმე) < ქართ. **საქმარი**, მეგრ. **სვენა||~~სჭუნა~~** (**ოსჭუნე** „გაეგება, ესმის“) < **სმენა**, მეგრ. **უჭვი** < **უჭუი** < **უჭმი**.

ჩვენს მიერ განხილულ მეგრულ სიტყვათაგან უკანასკნელი (**უჭვი**) სამეცნიერო ლიტერატურაში მოყვანილია როგორც მეგრულისათვის არაბუნებრივი მიმდევრობის (**ქმ-ს**) გარდაქმნის (**ქმ>ქვ**) მაგალითი [ტ.გულავა, თ.გამყრელიძე, 1981, 232].

ცნობილია, რომ მეგრულ ნასესხებ სიტყვებში თანხმონანი + სონორი ტიპის კომპლექსის გარდაქმნის სხვა საშუალებაც არის რეალიზებული, იგულისხმება ანაბტიქსური ხმოვნების ჩართვა [ტ.გულავა, თ.გამყრელიძე, 1981, 230-232].

ნასესხებ სიტყვებში მომხდარი სუბერაციის ზემოთ აღწერილი შემთხვევები ქრონოლოგიურად ახალია საერთო ქართველურ მასალაში წარმოდგენილ ქართ. **სონორი** : ზან. **ხმოვანი** + **სონორი** შესატყვისობასთან შედარებით, რომელიც სამეცნიერო ლიტერატურაში სხვადასხვაგვარად არის ინტერპრეტირებული [არნ.ჩიქობავა, 1938; ტ.გულავა, 1950; თ.გამყრელიძე, გ.მაჭავარიანი, 1965]. ამ შესატყვისობის შესახებ ჩვენი მოსაზრების წარმოდგენა ახლო მომავალში ივარაუდება.

დამოწმებული ლიტერატურა

- გამყრელიძე, გ.მაჭავარიანი, 1965 — თ.გამყრელიძე, გ.მაჭავარიანი, სონანტთა სისტემა და აბლაუტი ქართველურ ენებში, თბ., 1965.
 გულავა, 1950 — ტ.გულავა, ზანური (მეგრულ-ჭანური) სრულხმოვნობის ახსნის ცდა. — სმამ, ტ. XI, №7, თბ., 1950.
 გულავა, თ.გამყრელიძე, 1981 — ტ.გულავა, თ.გამყრელიძე, თანხმონანთკომპლექსები მეგრულში. — კრებ. „აკაკი შანიძეს“, თბ., 1981.
 სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული. I, თბ., 1991.
 სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული. II, თბ., 1993.
 ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი (ქეგლ), არნ.ჩიქობავას საერთო რედაქციით, ტ. VIII, თბ., 1964.
 ლლონტი, 1984 — ალ.ლონტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, თბ., 1984.

¹ როგორც ცნობილია, **ჭ** და **ვ** მეგრულში თავისუფლად მონაცვლეობს (ფაქულტატური ვარიანტები); ბუნებრივი და ძველი ბილაბიალური **ჭ-ა**.

ციფშიძე, 1914 — И. Кипшидзе, Грамматика мингрельского (иверского) языка, С.-Петербург, 1914.

ჩიქობავა, 1938 — არნ. ჩიქობავა, ჰანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, ტფილისი, 1938.

ჩუბინაშვილი, 1961 — ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი, თბ., 1961.

ჭარაია, 1997 — ბ. ჭარაია, მეგრულ-ქართული ლექსიკონი, თბ., 1997.

Vazha Shengelia

Kartvelian Etymologies
XII. Megr. **čwaxe//čvaxe**

Summary

Megrelian (a dialect of Zan) **čwaxe//čvaxe** (sour) seems to be immediately connected with the Georgian word **čmaxe** ('acidified'). It seems that here is the correspondence: Geor. **č**: Zan **č**, but the absence of the vowel correspondence questions this opinion.

It becomes clear that Megrelian **čwaxe//čvaxe** is a borrowing and is a result of the phonetic adaptation of the Georgian word **čmaxe** ('vinegary'): the process **m→w** following a consonant occurs in accordance with the Zan phonotactic. The similar process has been evidenced in other cases: Megr. **xwareba//xvareba** < Geor. **xmareba**, Megr. **sakwari//sakvari** < geor. **sakmari**, Megr. **swena//svena** < Geor. **smena**, Megr. **ukwi//ukmi** < Geor. **ukmi**.

The paralleled existence of **čmaxe** and **čwaxe** (**č//č**) should be explained with the possible phonetic variance in expressive vocabulary.

იზა ჩანტლაძე

გასვანურებული ქართული ძირები

ცნობილია, რომ ქართულიდან სვანურ ენაში არაერთი ძირია ნასესხები; ამასთანავე, სახელური უფრო ბევრია, ვიდრე ზმნური. ლექსემათა ნაწილი ქართული გრამატიკული ინგენტარითაა შესული, ზოგი კი გასვანურებულია.

კაც- ძირი ქართველურ ენებში რეგულარული ფონემათშესატყვისებითაა წარმოდგენილი (ქართული კაც-, ზანური კოჩ-, სვანური ჭაშ), რაც, რაღა თქმა უნდა, პროენის დიფერენცირების მახასიათებლად გვევლინება და არქაული სისტემის ამსახველია.

ქრონოლოგიურად უფრო ახალი დონის მონაცემი უნდა იყოს ქართული კაც- ძირი ისეთ სვანურ ლექსემებში, როგორიცაა: უშუღულური უ-კც-რ-პვ-ს ← *უ-კაც-ურ-ავ-ს, ბალსქვემოური უ-კაც-რ-პვ-დ ← *უ-კაც-ურ-ავ-დ „უკაც-რავად“, ჩოლოურული უკაციორ ← უკციორ ← უკცურ ← ქართ. უკაცურ+ი „უკაცირილი“ და ზემოსვანური სა-კარცხ || სა-კაცხ, ლაშხური სა-კაცხ, ლენტეხური სა-კაც¹ „საკაცე, ჯალამბარი“, ბალსქვემოური მ-ი-ს-კარცხ-ა-ჩ ← *მ-ი-სა-კარცხ-ა-ჩ „საკაცით წამიღონ“, ბალსქვემოური ლე-ს-კაცხ-ი ← *ლე-სა-კაცხ-ი „სასაკაცე“:

ამეჟი უკცრპვს ხი — ამაზე უკაცრავად ხარ (ბზ., 82,6)²;
 ისგვაცახან უკაცრპვდ — შენთან უკაცრავად [ვარ] (ბქ., 5,9)³;
 საკაცხვშვ ხი ლედესგი — საკაცით ხარ წასაღები (ბზ.);
 ფუსლა საკაცხვშვ ისღვახ — ბატონი საკაცით მიაქვთ (პოეზ., ბზ., 104,

17-18)⁴;
 საკაცხ ქორთ' ესერ ესპიანლ — ცხედარი შინ მიჩქარისო (ანდაზ., ბქ., 130, 8)⁵;

ლედგარ საკაცხვშვ ანვიდხ — მიცვალებული საკაცით მოასვენეს (ლშხ.);
 შიშტ ანასყეხ საკაც — სწრაფად გააკეთეს საკაცი (ლნტ.);

გეგი ადსაკცხეხ — გეგი საკაცით წაიღეს (ბზ.);
 ლაცლად მიშგვა ჟი მისკარცხან — ჩემმა ტოლებმა საკაცით წამიღონ (პოეზ., ბქ., 288,47);

ლესკაცხიდუ აშვედღოხი — სასაკაცედ გამხდარიყავ! (ბზ., წყევლა).

საილუსტრაციო მასალიდან ჩანს, რომ ქართული კაც- ძირი გვხვდება

¹ ქვემოსვანური მასალა მოგვამს ვარლამ თოფურიას და მაქსიმე ქალდანის აკადემიური „სვანური ლექსიკონის“ მიხედვით, რომელიც შეტანილია საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის არნოლდ ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტის კომპიუტერში, დაკაბადონებულია და მზადაა გამოსაკემალად.

² სვანური პროზაული ტექსტები, I, ბალსქვემოური კილო, ტექსტები შეკრიბეს ა.შანიძემ და ვ.თოფურიამ, თბილისი, 1939.

³ სვანური პროზაული ტექსტები, II, ბალსქვემოური კილო, ტექსტები შეკრიბეს ა.დავითიანი, მ.ქალდანმა და ვ.თოფურიამ, თბილისი, 1957.

⁴ სვანური პოეზია, I, სიმღერები შეკრიბეს და ქართულად თარგმნეს ა.შანიძემ, ვ.თოფურიამ, მ.გუჭუჭიაშვილმა, თბილისი, 1939.

⁵ ალექსი დავითიანი, სვანური ანდაზები, თბილისი, 1973.

სვანეთის ოთხსავე დიალექტში, როგორც ძველი ხალხური სიმღერებისა თუ ანდაზა-გამოცანების ენაში, ისე თანამედროვე ცოცხალ მეტყველებაში, ქართულ ორგანულ ან აღწერით ფორმათა შესაბამისად ნასახელარსა თუ ნაზმნარ წარმოებაში.

საკაც || **საკარც** || **საკაცხ** ლექსემები საინტერესოა როგორც სტრუქტურული, ისე სემანტიკური თვალსაზრისით. ერთი შეხედვით, აქ თითქოს თანხმოდანთა განვითარებასთან გვაქვს საქმე სვანურში, რაც, განსაკუთრებით უკანაენისმიერთა შემთხვევაში, სპეციალური ლიტერატურის მიხედვით, სვანური ფონოლოგიური სისტემის სპეციფიკურ მოვლენად ითვლება⁶. შდრ.: ზემოსვანური **ხელმწიფხ** || **ხელწიფ** „ხელმწიფე“, ზემოსვანური **საკაცხ**, ლაშხური **საკაცხ**, ლენტეხური **საკაც** „საკაცე“, ლახამლური **ვესკაცხ** (ქართული **ვაცკაცი**, მეგრული **ოჩოკოჩი**).

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ სონორი განვითარებული უნდა იყოს არა სვანურში, არამედ ქართულშივე, რადგანაც პირველ შემთხვევაში, სხვა ქართველურ ენებთან შედარებით, ჩქამიერი თანხმოდენების წინ **რ** უფრო იზვიათად დასტურდება⁷ (შდრ. **უ-კირცხ-ალ** „უტიფარი“ და ქართული **უ-კიცხ-ავი**, **გა-კიცხ-ვა**); სამაგიეროდ, ძველ ქართულში უცხო არაა ინლაუტში სონორთა, მათ შორის **რ-ს**, ჩართვის შემთხვევები⁸, რაც გამოწვეულია წინამავალი ხმოვნის რეკურსიისა და მომდევნო ხშულის ექსკურსიის შეხვედრის მომენტებით¹⁰. ქართულიდან გადაყოლილი **რ** ჩანართი სვანურში შეიძლება დაიკარგოს კიდევ (ლაშხური **საკარცხულ** || **საკაცხულ**).

ფიქრობთ, რომ ამოსავალში უნდა გვქონოდა ***სა-კაც-ურ-ი**, რომლისაგანაც მივიღეთ ***სა-კარც-ულ-ი**, ხოლო შემდეგ უკანაენისმიერი ფონემის განვითარებით ძველ ქართულშივე **სა-კარცხ-ულ-ი**, რომელიც მხოლოდ სემანტიკური ნიუანსითღა თუ განსხვავდება **სა-კაც**-ისგან.

რაც შეეხება თავად ძვ.ქ. **საკაცი** || **საკაცე**⁹ს, აქ არანაირი ბგერა არ განვითარებულა ქართულში არც ინლაუტში და არც აუსლაუტში, ხოლო ზემოსვანურსა და ლაშხურ დიალექტებში მხოლოდ უკანაენისმიერი თანხმოდანია განვითარებული აუსლაუტში (**საკაცხ**), რომელსაც პარალელურად ინლაუტში ჩართული სონორიც შეიძლება ჰქონდეს, ოღონდ მარტო ბალსზემოურსა და ბალსქვემოურში (**საკარცხ**), ლენტეხურ კილოში კი პალატალური ხმოვნის გაუჩინარებამ ძირისეული ხმოვნის უმლაუტი გამოიწვია, მაგრამ ქართულ ენობრივ სამყაროსთან უფრო ახლო კონტაქტმა, ალბათ, განაპირობა ის ფაქტი, რომ აუსლაუტში **-ხ** აღარ განვითარდა (**საკაც**).

ე.ი. ერთი და იმავე ძირის ორი ვარიანტი იმავეთვე გვქონდა ძველ ქართულში — მარტივი (**კაც-**) და ჩანართთანხმოდენიანი (**კარცხ-**). ქრონოლოგიური უწინარესობა-შემდგომადობის თვალსაზრისით პირველი მათგანი, რომლისგანაც **სა-** — **-ე** კონფიქსით იწარმოვა „საკაცის“ აღმნიშვნელი სიტყვა, ალბათ, წინ უსწრებს **სა-** — **-ურ** კონფიქსით წარმოქმნილ მეორე ლექსემას. თავდაპირველად შესაძლოა ერთმანეთს უპირისპირდებოდნენ წყვილის კომპონენტები (**საკაცე** — ***საკაცურ-ი** → ***სა-კარც-ულ-ი** → **სა-კარცხ-ულ-ი**) მცი-

⁶ იხ. ვთოფურია, უკანაენისმიერ თანხმოდანთა ცვლის პროცესებისათვის ქართველურ ენებში, შრომები, III, თბილისი, 1979, გვ.268.

⁷ ს.ჟღენტე, ქართველურ ენათა შედარებითი ფონეტიკა, I, თბილისი, 1960, გვ.47.

⁸ ასლან ლიპარტელიანი, სვანურ-ქართული ლექსიკონი (ჩოლურული კილო), თბილისი, 1994, გვ.269.

მ.ძიძიშვილი, ფონეტიკური პროცესები ძველ ქართულში, თბილისი, 1960, გვ.118-119; ზ.სარჯველაძე, ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის შესავალი, თბილისი, 1984, გვ.347.

¹⁰ ს.ჟღენტე, სვანური ენის ფონეტიკის ძირითადი საკითხები, თბილისი, 1949, გვ.185.

როდენი სემანტიკური ნიუანსებით (საკაცე — „კაცისთვის დანიშნული საწოლი“, **საკარცხული** — „კაცისთვის დანიშნული დასაჯდომი, რომლის საწოლად გამოყენებაც შეიძლება“).

საყურადღებოა, რომ **კაც-რი-იელ-ი** ძველ ქართულში დასახლებულ, ადამიანს შეჩვეულ ადგილს აღნიშნავს¹¹ (შდრ. **უკაცრიელ** ← ***უ-კაც-ურ-იელ** || **უ-კაც-ურ-ი** || **უ-კაც-რ-ულ-ი** „დაუსახლებელი, მოსახლეობისგან დაცლილი“¹² და **სა-კაც-რ-ავ-ი** „საქციელ მართებული“¹³). აქ, რაღა თქმა უნდა, -რ- ინფიქსისეული ელმენტია (და არა ინლაუტში განვითარებული).

ყოველივე ზემოთქმულის მიხედვით ქართული **საკარცხული**, რომელიც უკვე XI-XIII საუკუნეთა წერილობით ძეგლებში დასტურდება, და სვანური **საკარცვილ** || **საკგრცვილ** (ბზ.), **საკურცხილ** (უშგ.)¹⁴, **საკარცხულ** || **საკაცხულ** (ლშხ.) შესაძლოა დავუკავშიროთ ქართულ **საკაცე**’ს როგორც სტრუქტურულად, ისე სემანტიკურადაც:

მუქვეთერ **საკარცვილუენ** ხოსგურხ — თურმე ქურდი **საკარცხულზე** უზით (ბზ., 26,22);

მახვმდარ **საკარცვილარუენ** ისგვრწლხ — ოჯახის უფროსები **საკარცხულეზე** სხდებოდნენ (ქრესტ.¹⁵ ბზ., 29,19);

საკარცხულს მაჩენემ აგის აგმგდახ — **საუფროსო** სკამს საუკეთესო ადგილას დგამდნენ (ლშხ.).

უშგულურ **საკურცხილ** და ბალსზემოურ **საკგრცვილ** ფორმათა ურთიერთმიმართება შეიძლება ასე წარმოვიდგინოთ: ქართული **საკარცხულ+ი** (სახელობითი ბრუნვის მორფემა) → სვანური **საკარცხულ** → **საკარცვილ** → **საკურცხვილ** → **საკურცხილ** (ერთი მხრივ, უშგ.) და **საკგრცვილ** (მეორე მხრივ, ბზ.).

ვფიქრობთ, ანალოგიური სემანტიკური ნიუანსების გამომხატველია ძველი ქართული **ცხედარი** (შდრ. ბქ. **საკაცხ**), რომელსაც აქვს როგორც ლოგინის, საწოლის, ტახტის, ისე საკაცის მნიშვნელობაც (მოიღეს იგი ცხედრითა¹⁶). საგულისხმოა, რომ **ცხედარი** და **საკაცე** შეიძლება ერთსა და იმავე კონტექსტშიც კი შეგვხვდეს (დასდგმიდეს ცხედრებითა და საკაცებითა¹⁷). საწოლის მნიშვნელობით ძველ ქართულში დადასტურებულია **მცხედარი**¹⁸ც (შანი თითქოს მოულოდნელია რა **ჯგუფის** სახელში).

ქსნის ხეობის ქართულურ მეტყველებაში ცხედარი **კუბო**’ს აღნიშნავს¹⁹, ხოლო რუსთველისეული კუბო **სავარძელი** (ხის სკამი, კეთილ ჭრელებული დასადგმელი — საბა), **ჩასაჯდომი საწოლი** ან **ტახტრევანია** (მდიდრულად მორთული გადახურული სატარებელი დიდებულთა და მანდილოსანთათვის, ცხენებზემზული — ქეგლი).

სულხან-საბა ორბელიანის განმარტების მიხედვით, **ცხედარი** „შიშველია საგებელთაგან“, **სარეცელი** „დაგებულია და გარდაგებული“, ხოლო **საკაცე**

¹¹ ზ.სარჯველაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბილისი, 1995, გვ.98.

¹² ი.აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბილისი, 1973, გვ.421.

¹³ სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა, თბილისი, 1949, გვ.292.

¹⁴ ფორმა დადასტურებული აქვს ვ.ბარდაველიძეს (იხ. მისი სვანურ დღეობათა კალენდარი, ტფილისი, 1939, გვ.215).

¹⁵ სვანური ენის ქრესტომათია, ტექსტები შეკრიბეს ა.შანიძემ, მ.ჭალდანი და ზ.ჭუმბურიძემ, თბილისი, 1978.

¹⁶ ი.აბულაძე, დასახ. ნაშრ., გვ.521.

¹⁷ იქვე.

¹⁸ ზ.სარჯველაძე, დასახ. ნაშრ., გვ.157.

¹⁹ ვ.სომხივილი, ქსნის ხეობის მეტყველება, ცხინვალი, 1968, გვ.80.

„მკუდრის წასაღებია“. რაც შეეხება **საკარცხულს**, ის „**მცირე სკამლოგინია**“ ან „სახლის უფროსისა თუ მოხუცის დასაჯდომი მოხარატებული სავარძელი“ (ქებელი).

რაღაა **სკამლოგინი**? — ქართული ენის იმერულ, გურულ და რაჭულ დიალექტებში ესაა მთლიანი ხისგან გამოჭრილი გრძელი ფართო **სკამი**, **რომელსაც** ცალ ან ორივე მხარეს აქვს ხის მუთაქა, მას **საწოლადაც ხმარობენ**²⁰.

რომ **საკაცე** და **საკარცხული** ამოსავალში ერთსა და იმავე **კაც-** ძირს გულისხმობს, ამაზე არა მხოლოდ შესაბამისი სვანური ლექსემები მიუთითებენ, არამედ რაჭულში დადასტურებული **სკამ-საკაცე** (კერიასთან დადგმული საპატო სავარძელი უფროსისათვის)²¹.

რაც შეეხება ნასახელარ ზმნურ თუ ნაზმნარ სახელთა წარმოებას სვანურში, ქართულ ენაშივე გამოვლენილ ჩანართ თანხმოვნებს შორის რაე მხოლოდ ერთხელ დადასტურდა (ბქ. **მისკარცხან** — საკაცით წამიღონ), ხოლო **ხანი**, როგორც აუსლაუტში განვითარებული უკანაენისმიერი თანხმოვანი და სვანური ფონოლოგიური სისტემის სპეციფიკური მახასიათებელი, ყოველთვის დაცულია (ბზ. **ადსაკცხენ** — საკაცით წაიღეს, **ამსაკცხედ** — საკაცით წამიღეთ, **ლესკაცხიდ** — სასაკაცედ...).

Iza Chantladze

Svanized Kartvelian stem

Summary

The stem to be borrowed from Georgian by the Svan language; along with this, nominal ones are more, then verbal. Part of lexems entered with the Georgian grammar, inventory, part is svanired.

²⁰ ალ. ლლონტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, თბილისი, 1984, გვ. 496.

²¹ შ. ძიძიგური, ძიებანი ქართული დიალექტოლოგიიდან, თბილისი, 1954, გვ. 214.

ბრძოლა ჩანტლამ-ბაძრამძე

ზოგიერთი საწესჩვეულებო რიტუალის ანალიზი ბასკურ-ქართველური სავარაუდო ნათესაობის ჰიპოთეზების ფონზე (ეთნოგრაფიულ-ენობრივი მიმოხილვა)

ხმელთაშუა ზღვისპირეთში არის ქვეყანა, რომელთანაც ჩვენი წინაპრები — ქართველები, ოდითგანვე ეძებდნენ კავშირებს და არცთუ იშვიათად პოულობდნენ კიდევ. როგორც ცნობილია, ძველი საქართველო გარკვეულ პერიოდამდე იბერიად იწოდებოდა, არც ის არის უცნობი, რომ პირენეის ნახევარკუნძულს ისტორიულ პერიოდშიც და ახლაც იბერიის ნახევარკუნძულს უწოდებენ. ჯერ კიდევ უძველეს პერიოდში ხშირად ხდებოდა ამ ტერმინთა ასე დაყოფა — „აღმოსავლეთის იბერია“ და „დასავლეთის იბერია“. მიზეზთა სხვათა და სხვათა ესპანეთის იბერები ძველ ქართულ, ბერძნულ და არაბულ თარგმანებში მოიხსენიებიან როგორც „ქართველნი დასავლეთისანი“. საიდან მოდის ეს? მე-8, მე-9 საუკუნით დათარიღებულ ქართულ წერილობით წყაროებში პირველად მოიხსენიებიან „დასავლეთის იბერები“. ეს გახლავთ ნათარგმნი ბასილი კესარიელის (329-379) თხზულებისა „ექუსთა დღეთა“, იგი არის არაბულიდან თარგმნილი. ეს ცნობა მოცემულია მე-11 საუკუნის მოღვაწის გიორგი მთაწმინდელის მიერ შესრულებული ბასილი კესარიელის „ექუსთა დღეთა“ ქართული თარგმანის ანდერძში. გიორგი მთაწმინდელი „დასავლეთის იბერებს“ ცვლის ტერმინით „ქართველნი დასავლეთისანი“. მოვიტანოთ თარგმანის ტექსტი: „...არა იყო ზღუაი, რომელ არს გარეგან ღადირაი, და არცა შესაძრწუნებელი იგი სიღრმე, რომელთა ვერ მიჰკადრებენ მენავენი, რომელი იგი გარე მოადგის ჯალაკსა მან ბრიტანიისასა და ქართველთა მათ დასავლისათა, არამედ მაშინ დაეპაღნეს და განავრცნეს ბრძანებითა ღმრთისაითა...“ მოგვიანებით, ქართველი მთარგმნელები ესპანეთის იბერიას მოიხსენიებენ სწორედ ზემოთაღნიშნული ტერმინით „ქართველნი დასავლეთისანი“. რადგანაც ძველი ქართველი მთარგმნელები აღიარებენ „დასავლეთის ქართველებად“ პირენეის ნახევარკუნძულზე მცხოვრებ ხალხს, ე.ი. ისინი უშვებდნენ „აღმოსავლეთის ქართველებს“ არსებობასაც. ბუნებრივია, მათ შორის გარკვეულ სიახლოვეს გულისხმობდნენ. აქვე გვინდა მოვიტანოთ გიორგი მთაწმინდელის თხზულების „ცხოვრებაჲ იოვანესი და ეფთჳმესი“ (1042-44 წწ) ერთი ადგილი: „შემდგომად თორნიკეს მიცვალებისა განიზრახა ნეტარმან მამამან ჩუენმან იოანე, რაითა აღიღოს ძე თვისი და რავდენიმე მოწაფენი და ილტვოდის სპანიალ... რამეთუ ასმიოდა ქართველნი არამცირდენი ნათესავნი და ერნი მკვიდრ არიან მუნ...“ როგორც შემდგომ ტექსტიდან ჩანს, იოვანე ჩასულა ქალაქ აბილოსამდე (დარდანელის სრუტესთან — მცირე აზიაში), მაგრამ იქ შეჩერდა მისი ექსპედიცია... ჩვენთვის წერილობითი წყაროებიდან აღარ არის ცნობილი, თუ როგორ წარიმართა შემდგომ „სპანიის“ ექსპედიციის ბედი...

მე-12 საუკუნიდან ქართულ საისტორიო წყაროებში აქა-იქ თუ შეგვხვდებით აღმოსავლეთისა და დასავლეთის იბერების ურთიერთობის შესახებ ცნობებს. საინტერესოა ერთი ფაქტი, რომელიც ეხება მე-15—მე-16 საუკუნის მიჯნების ამსახველ პერიოდს. კახეთის მეფე კონსტანტინემ თავისი ელჩის, ერთობ

განსწავლული ადამიანის, მღვდლის მამა-კორნელის ხელით მოკითხვის ბარათი და ძვირფასი საჩუქრები გაუგზავნა ესპანეთის დედოფალ ისაბელს, წერილში იგი ულოცავს დედოფალს პირენეის ნახევარკუნძულიდან მუსულმანთა საბოლოო გარეკვას და სთავაზობს თურქების წინააღმდეგ ერთობლივი მუშაობის გეგმას. ეს წერილი თარიღდება 1496 წლით. მოგვიანებით, მეფე სიმონ პირველმა მისწერა წერილი ესპანეთის უძლიერეს მეფეს ფილიპე II-ს, სადაც იგი სთავაზობს პოლიტიკურ ურთიერთკავშირებს.

ცნობილ ფრანგ მოგზაურს ჟან შარდენს, საქართველოში წამოსვლის წინ, როგორც ჩანს, ხელთ ჰქონდა მწირი ცნობები კავკასიის იბერიელებისა და ესპანეთის იბერიელების შესახებ.

„შარდენი თავის ნარკვევში ერთ საინტერესო ამბავს მოგვითხრობს. იგი მიიწვიეს თეიმურაზ მეფესთან. გამომწვიდობებისას მან მკითხა, როგორ ბრძანდება ჩემი ნათესავი, ესპანეთის მეფე და ძვირფასი ქვებით მორთული თასით შესვა მისი სადღეგრძელო...“ წერს აკად. შოთა ძიძიგური თავის ნაშრომში „ბასკები და ქართველები“.

მოგვიანებით, კერძოდ, მე-18 საუკუნეში, ცნობილი ქართველი მოგზაური ტ.გაბაშვილი თავის „მიმოსვლაში“ წერს: „...და კვლავ ჟამთა ოხრობასა ქართველნი წარსულან მეფე და დიდებულნი შპანიად (ესპანეთში გ.ჩ.) და მათნი მეფე და მთავარნი ქართველთა ნათესავნი არიან...“ როგორც ტექსტიდან ჩანს, ტიმოთე გაბაშვილს ხელთ ჰქონია არასწორი ცნობა იმის შესახებ, რომ ქართველები და ესპანელები ნათესავები არიან. რა თქმა უნდა, ესპანელი და ქართველი ხალხის გენეტიურ ნათესაობაზე ლაპარაკი ზედმეტია, იმდენად, რამდენადაც ესპანელები ინდოევროპული, კერძოდ, რომანული, წარმომობისანი არიან, ხოლო ქართველნი — იბერიულ-კავკასიური მოდგმისანი. საქმე იმაში გახლავთ, რომ 2000 წელზე მეტი ხნის ისტორია აქვთ პირენეის ნახევარკუნძულზე მცირერიცხოვანი ხალხის — ბასკებისა და ქართველების სავარაუდო ნათესაობის ჰიპოთეზის ისტორიას. ამდენად, ეს კონკრეტული მაგალითი განზოგადდა არასწორად მთელი პირენეის ნახევარკუნძულზე მცხოვრებ ხალხზე, რასაც მცდარ დასკვნამდე მიჰყავდა ძველი სამყაროს მკვლევარები. რადგანაც ბასკები მოსახლეობენ პირენეის ნახევარკუნძულზე და ჩვენი კვლევის საგანი ამ შემთხვევაში ესპანეთ-საქართველოს ურთიერთობაა, მოკლედ შევებებით იმ ჰიპოთეზებს, რომლებიც ე.წ. „სამუშაო ჰიპოთეზებად“ ითვლება დღემდე. ფრანგი მეცნიერის ბორდიმონის აზრით („ბასკეთის ისტორია“, 1867), დასავლეთის იბერიელები (ე.ი. ბასკები) გადასახლებულნი არიან კავკასიიდან პირენეაში შორეულ წარსულში და თავიანთ ახალ ადგილსამყოფელს უწოდეს იბერია“. ამ შეხედულებას ჰყავს თავისი უამრავი მომხრე. იმოწმებენ რა ძველ ბერძენ და რომაელ ავტორებს.

მოგვიანებით, როდესაც მეცნიერებაში შემოდის ენათა კვლევის ისტორიულ-შედარებითი მეთოდი, დასავლეთის მეცნიერთა ერთი ნაწილი მხარს უჭერს ზემოთ აღნიშნულ ვარაუდს, მეორე ნაწილისთვის ნაკლებად სარწმუნოა, ხოლო ზოგიერთი მეცნიერი ამ ჰიპოთეზას უწოდებს ფსევდო-მეცნიერულს.

ამ საუკუნის დასაწყისში ცნობილმა ენათმეცნიერმა, ნიკო მარმა, ბასკები ქართველურ ტომთა მონათესავედ მიიჩნია.

ფრანგი მეცნიერი, რენე ლაფონი, რომელიც ყოველთვის შორს იყო სენსაციური განცხადებებისაგან, აღნიშნავდა: „არ ჩანს სარწმუნო ისეთი ვარაუდი, რომ ხმელთაშუაზღვის აუზის ენები მიეკუთვნებიან ენათა დიდ ოჯახს, რომელიც გავრცელებული იყო კავკასიიდან პირენეამდე და რომლის დიდი ნაწილი ინდოევროპულთა გაძლიერებისას შთაინთქა. ამის კვალი უნდა დარჩენილიყო სადმე. ამდენად, ძნელია ვიფიქროთ, რომ კავკასიიდან პირენეამდე გადაჭიმული

იყო ეთნიკური ჯგუფები, რომლებიც ერთ ენობრივ ოჯახს განეკუთვნებოდნენ“. რენე ლაფონმა მრავალი გამოკვლევა მიუძღვნა ბასკურ-ქართველურ ენათა ნათესაობის საკითხს. მაგრამ იგი სიფრთხილით ეკიდებოდა ამ პრობლემას და ისე როგორც ნიკო მარი, საკითხს გადაჭრილად არ მიიჩნევდა. თუმცა რენე ლაფონისავე გამონათქვამი: „ბასკური ენა ყველაზე მეტ სიახლოვეს ქართველურ ენებთან იჩენს“.

ამ ბოლო დროს ცნობილი რუსი მკვლევარი, ჩვენში ბასკოლოგიის ფუძემდებელი (ჩვენი მასწავლებელი) პროფ. იური ზიცარი ვარაუდობს, ბასკური ენა იბერიულ-კავკასიურ ენათა ოჯახის ქართველური ენების ქვეჯგუფის მეოთხე ენა უნდა იყოს (ქართულის, სვანურისა და მეგრულ-ჭანურის გვერდით). ამის თქმის უფლებას მას აძლევს ის რეგულარული ბგერათმესატყვისობის რამდენიმე მაგალითი, რომლის არშემჩნევა ალბათ, არ შეიძლება. თუმცა ზოგიერთი მოსაზრების გაზიარება გართულდებოდა ყოველმხრივ შემოწმებული მასალის უქონლობის გამო...

ჩვენი თვალსაზრისით, ბასკურ-ქართველური (კავკასიური) ჰიპოთეზა მტკიცებადია, მაგრამ ამისთვის ჭერჭერობით არ არსებობს ხელშემწყობი პირობები. ჩვენ სხვადასხვა დროს ვწერდით, რომ საჭიროა უდიდესი ყურადღება დაეთმოს არქეოლოგიური მონაცემების გამოვლენას, ამისთვის საჭიროა კომპლექსური ექსპედიციების მოწყობა იმ გეოგრაფიულ არეალებში, სადაც ისტორიულად მოსახლეობდნენ ბასკები და ქართველური ტომები, უნდა შევისწავლოთ ქვის ხანის სამარხები, ანუ დოლმენები პირენეის ნახევარკუნძულსა და საქართველოში. სამწუხაროდ, ახლა ამის პირობები აღარ არსებობს საქართველოში, რადგანაც ბიჭვინთის შემოგარენშია აღმოჩენილი დოლმენები, რომელსაც დიდი ინტერესით სწავლობდა პროფ. ო.ჯაფარიძე და სხვები. ვერც ევროპელი არქეოლოგები და ანთროპოლოგები ამბობენ უარს ამ სიახლოვეზე. ასევე საულისხმოა ანთროპოლოგიური მონაცემების გათვალისწინება. ფრიად მნიშვნელოვანია, რომ კავკასიის აბორიგენული მოსახლეობის გენეზისი უშუალოდ უკავშირდება ხმელთაშუაზღვისპირელი რასის წარმომავლობის საკითხს, რასაც დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ბასკურ-კავკასიური ჰიპოთეზისთვის. კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია, რომელი ენის მატარებლები იყვნენ ამ რასის წარმადგენლები და მრავალი სხვა.

ბასკურ-ქართველურ ჰიპოთეზას თავიდანვე ფანატიზმის ბურუსში ახვედნენ, მაგრამ მიუხედავად ამისა, ამ პრობლემას ჭირისუფალი მსოფლიოს ყველა კუთხეში ჰყავდა და ჰყავს, მოგეხსენებათ, ეგზოტიკურმა სამყარომ რომანტიკოს მეცნიერთა ერთობ დიდი მოზიდვა იცის. სამწუხაროდ, ძალიან ხშირად არაპროფესიონალები ჰკიდებენ ამ ურთულეს საკითხებს ხელს, რაც სახელს უტეხდა ბასკოლოგიურ შტუდიებს, რომელთა ფუძემდებლები მსოფლიოში ცნობილი მეცნიერები იყვნენ. ჩაყრილია არაჩვეულებრივი ბალავარი, ზედნაშენი კიდევ უკეთესი უნდა იყოს. სახელგანთქმულ მეცნიერის აკად. არნ.ჩიქობავას აზრით, „ყინული გალხვა და ახლა დროა იგი მდორედ წარმოადინდეს მის კალაპოტში“. არც ბატონი არნოლდი უყურებდა თავდაპირველად ბასკურ-კავკასიურ ჰიპოთეზას მოწყალების თვალთ მიზეზთა სხვათა და სხვათა, მაგრამ მას შემდეგ, რაც იგი დაუკავშირდა ცნობილ ბასკ ენათმეცნიერებს, ანთროპოლოგებს, ეთნოგრაფებს, გაეცნო მათ შრომებს (სამწუხაროდ მაშინ ფრანკოს რეჟიმი მძვინვარებდა და ფაქტიურად შეუძლებელი იყო პირად კონტაქტებზე ოცნება), გაერკვა ბასკური ენის სტრუქტურაში, გაეცნო არქეოლოგიურ მონაცემებს, მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ ბასკურ-ქართველური პრობლემა სრულიად სამართლიანად მოიპოვებდა პოპულარობას სხვა ულტრა-თანამედროვე პრობლემათა შორის. მაგრამ იმისთვის, რომ 2000-წლოვანი ჰიპოთეზა გასულიყო დღის წესრიგში დასმის მდგომარეობიდან, საჭირო იყო მეცნიერულ საფუძველზე დაყრდნობით

კომპლექსურად შესწავლილიყო ეს საკითხი, ან დღის წესრიგიდან მოხსნილიყო, როგორც ფსევდომეცნიერული ჰიპოთეზა. არსებობს მკვეთრად განსხვავებული მეორე უკიდურესობა — „ბასკებისა და ქართველების ნათესაობის საკითხი საერთოდ არ არის მეცნიერული საკითხი და მისი კვლევა გაუმართლებელია“ — წერდა საკმაოდ ცნობილი ინგლისელი მეცნიერი ჰერბერტ ჰოუგტონი ამ ოცდაათი ოდენ წლის წინ.

აქვე მოვიხმოთ ცნობილი პოლონელი ბასკოლოგის, ჩვენი ერთ-ერთი მასწავლებლის, ბატონი იან ბრაუნის ავტორიტეტული განაცხადი, რომელიც მან გააკეთა გასულ წელს თბილისის სახ. უნივერსიტეტში წაკითხულ საჯარო ლექციაზე, როცა იგი აირჩიეს გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ნამდვილ წევრად ქუთაისში. მისი აზრით, ბასკები იბერიულ-კავკასიურ ენათა ოჯახის ქართველურ ენათა ჯგუფის მეოთხე (ან მეხუთე) წევრია ქართულ, სვანურ, ზანურ (მეგრულ, ჭანურ) ენათა გვერდით. ენათმეცნიერი ბატონი იან ბრაუნი საკმაოდ არის გარკვეული როგორც ბასკურ ეთნოგრაფიაში, ასევე ისტორიასა და ფოლკლორში. მას მართლაც აქვს ამის თქმის უფლება, რადგან კარგად იცნობს როგორც ბასკეთს, ასევე საქართველოს, კომპლექსურად აქვს ექსპერიმენტირებული შესწავლილი ბასკურ-ქართველური ენების, ისტორიის, ეთნოგრაფიის საკითხები, იცის როგორც ბასკური ენა, ასევე ქართული, აქვს თანამედროვე ლინგვისტური განათლება. ჩვენ ვიზიარებთ იმ ბეგრათშესატყვისობებს, რომლებიც მან დაადგინა, მაგრამ მაინც მიგვაჩნია, რომ ჯერჯერობით ბასკურ-ქართულ ჰიპოთეზას დადებითად თუ უარყოფითად გადაწყვეტამდე დიდი მანძილი აქვს გასავლელი, უმარავი სამუშაო აქვთ ჩასატარებელი ქართველ ბასკოლოგებსა და ქართველოლოგ ბასკებს პირველ რიგში, და მათ ევროპელ თუ ამერიკელ კოლეგებს.

ასევე უნდა აღინიშნოს, რომ ბასკურ-ქართველურ ეთნოკულტურათა ურთიერთკავშირის შესწავლა მნიშვნელოვან სირთულეებთან არის დაკავშირებული იმიტომაც, რომ საქმე ეხება ისტორიულად და ტერიტორიულად ერთმანეთისგან მეტად დაშორებულ ეთნოსებს. ამგვარი ეთნოსების კულტურის კვლევა უნდა განხორციელდეს ისტორიულ-მედარებითი მეთოდის გამოყენებით, როგორც ეთნოგრაფიაში, ასევე ისტორიასა და ენათმეცნიერებაში. ამ მეთოდით კვლევამ გერმანელი ენათმეცნიერები მიიყვანეს სწორედ ე.წ. ევზოტიკური სამყაროს წარმომადგენლობამდე კავკასიასა და პირენეაში.

იმისთვის, რომ ნათელი წარმოდგენა შეგვექმნას ხმელთაშუაზღვისპირეთსა და შავიზღვისპირეთის იბერიის ხალხთა სიახლოვეზე, ვისაუბროთ ადამიანური ყოფის უძველესი ფენომენის — ქორწინებისა და მიცვალებულის გაბატონების წეს-ჩვეულებებთან დაკავშირებული რიტუალების შესახებ ბასკეთში. ქართული შესაბამისი წეს-ჩვეულებების გათვალისწინებით, რა თქმა უნდა, ანალიზი წარმოდგენილია ტიპოლოგიური თვალსაზრისით. საკითხის ისტორია ასეთი გახლავთ: მიცვალებულის გაბატონებისასთან დაკავშირებულ პრობლემას სადისერტაციო გამოკვლევა მიუძღვნა პირველმა ბასკოლოგმა, ეთნოგრაფმა, ნიჭიერმა მკვლევარმა სალომე გაბუნამ. მან 1980-82-84-87 წლებში მოიხილა ესპანეთის ბასკეთი, ჩაატარა საველე ეთნოგრაფიული სამუშაოები, დააგროვა სოლიდური მასალა და შეისწავლა იგი ქართული, ნაწილობრივ მთის იბერიულ-კავკასიური ხალხების შესაბამისი წეს-ჩვეულებების ფონზე. ისტორიულ-მედარებითი მეთოდის გამოყენებით იგი შეეცადა დაედგინა ამ ხალხების საწესჩვეულებო რიტუალებთან დაკავშირებული მსგავსება-განსხვავებანი. რა თქმა უნდა, რისი საშუალებაც მისცა მის ხელთარსებულმა საკვლევმა მასალამ. ცნობილია ის გარემოებაც, რომ ბასკებს არ გააჩნიათ მშობლიურ ენაზე შესრულებული უძველესი წერილობითი წყაროები, რომელსაც ენდობა მეცნიერი. სალომე გაბუნამ წიგნად გამოსცა თავისი საკვალიფიკაციო ნაშრომი „ბასკურ-ქართული ეთნოგრა-

ფიული პარალელები“, რომელშიც ძირითადად მსჯელობაა მიცვალებულთან დაკავშირებული ბასკურ-ქართული წეს-ჩვეულებების შესახებ. ეს წიგნი მოწონებულია ესპანეთშიც, საფრანგეთშიც.

ქართველური მოადგმის ხალხისთვის ბასკების მიცვალებულის გაბატონების რიტუალში საკმაოდ ბევრი მომენტია თვალშისაცემი. პირველ რიგში უნდა აღვნიშნოთ ის ფაქტი, რომ შვილმკვდარ დედას გლოვის პერიოდში აცვია შემოუტეხავი, ძალზე უბრალო მასალისგან შეკერილი კაბა, სწორედ ის ძონძები, რომელიც ჰკიდია კაბას ბოლოში, აღნიშნავს მის დიდ უბედურებას. ამას მაგიური დატვირთვა აქვს. მოგეხსენებათ, საქართველოშიც შავიზღვისპირეთის გაყოლებაზე — აფხაზეთში, სამეგრელოში, გურიაში, ასევე ატარებენ შემოუტეხავ კაბას გლოვის პერიოდში.

ბასკეთში ორმოცი დღის შემდგომ ჭირისუფლები ხვრეტენ ჭერს და უშვებენ სულს, რასაც უწოდებენ „ჭერის ახდას“, ასევე ხდება საქართველოში ადამიანის გარდაცვალების წლისთავზე. ქართველები ჭერს სიმღერით ხდიან, ბასკები კი უშვებენ სულს რეალური ჭერის ახდით.

რაც შეეხება ბასკურ საქორწინო რიტუალებს, თითქმის არაფერი არ არის გამოქვეყნებული ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში. ჩვენ აქვე მოვიხმობთ ბასკეთში საველე სამუშაოების დროს მოძიებულ მასალებს, რომლებიც მოვიპოვეთ სხვადასხვა დროს დიალექტოლოგიურ-ფოლკლორულ ექსპედიციებში ყოფნისას. პირველად 1972 წელს ცნობილი ფრანგი ბასკოლოგების რენე ლაფონისა და კაჟ ალიერის ხელმძღვანელობით, მეორედ ეთნოგრაფიული მასალები მოვიპოვე 1988 წლის ზაფხულში — საფრანგეთის ბასკურ პროვინციებში. პირადად ვესწრებოდი გასვენების, პანაშვიდის და ქორწინების რიტუალებს, ჩაწერილი მაქვს კონკრეტული მასალა სხვადასხვა ასაკის ინფორმატორებისგან, დაკვირვება ვაწარმოვე არა მხოლოდ ეთნოგრაფიულ მომენტებზე, არამედ ცოცხალ ენობრივ მასალაზე, ენაში მიმდინარე ფონეტიკურ პროცესებზე. ჩავიწერე დატირებისა და ზარის ტექსტები, შეძლებისდაგვარად მოვიპოვე ნოტები. მე თავად არ მაქვს მუსიკალური განათლება, ამიტომ ჩემს მიერ შემოღებული პირობითი ნიშნებით ვიწერდი მუსიკას. ვაკვირდებოდი სხვადასხვა ასაკის ინფორმატორების მიერ შესრულებულ სიმღერებს და დატირების ტექსტებს, სიუჟეტურ ქარგებს ვაქცევდი დიდ ყურადღებას. შეძლებისდაგვარად ვიხატავდი ბასკურ ჩაცმულობასა და ცეკვების პაებს, ილეოებს და ვუდარებდი მათ შესაბამის ქართულ მასალას. სამწუხაროდ, მე მხოლოდ სტუდენტობის წლებში მომიწია დიალექტოლოგიურ-ფოლკლორულ ექსპედიციაში მუშაობა გურიასა და წყალტუბოს რაიონში. მაშინ პროფესორი ფარნაოზ ერთელიშვილი გვაგროვებინებდა ეთნოგრაფიულ მასალასაც, რაც მეტ-ნაკლებად გამომადლა ამ ნაშრომისთვის.

გამოვიყენეთ ს.გაბუნისა შრომები ბასკოლოგიაში, ალ.ოჩიაურის და ნათელა ბალიაურის (ცნობილი მეცნიერის თ.ოჩიაურის შვილები), დ.გიორგაძის, ჯ.რუხაძის, ი.ტაბაღუას, შ.ძიძიგურის, იური ზიცარის... გამოკვლევები, რომელთა გაცნობის შემდგომ გავგვიჩნდა გარკვეული მოსაზრება ამა თუ იმ საწესჩვეულებო რიტუალებთან დაკავშირებით.

ბასკების ქორწინების პროცესი ძალზე ლამაზი და საინტერესო გახლავთ. ძველ ბასკეთში ქორწილი იწყებოდა დილის ექვს საათზე, ეკლესიაში ლოცვით. ქორწინებისთვის მიღებულია ხუთშაბათი დღე. ეს დღე ქრისტიანობიდან მოდის ალბათ, ბასკები ძალიან წმინდად ინახავენ ხუთშაბათი დღის მოწიწებას. ძველი ბასკისთვის უწმინდესია ქორწინების ყველა რიტუალის დაცვა, პირველ რიგში ახალგაზრდები შეარჩევენ თავიანთ გულის სწორებს და შემდგომ მიდიან მშობლებთან, რომლებიც იწონებენ ან იწუნებენ თავიანთი შვილების არჩევანს.

განსწავლული ადამიანის, მღვდლის მამა-კორნელის ხელით მოკითხვის ბარათი და ძვირფასი საჩუქრები გაუგზავნა ესპანეთის დედოფალ ისაბელს, წერილში იგი ულოცავს დედოფალს პირენეის ნახევარკუნძულიდან მუსულმანთა საბოლოო გარეკვას და სთავაზობს თურქების წინააღმდეგ ერთობლივი მუშაობის გეგმას. ეს წერილი თარიღდება 1496 წლით. მოგვიანებით, მეფე სიმონ პირველმა მისწერა წერილი ესპანეთის უძლიერეს მეფეს ფილიპე II-ს, სადაც იგი სთავაზობს პოლიტიკურ ურთიერთკავშირებს.

ცნობილ ფრანგ მოგზაურს ჟან შარდენს, საქართველოში წამოსვლის წინ, როგორც ჩანს, ხელთ ჰქონდა მწირი ცნობები კავკასიის იბერიელებისა და ესპანეთის იბერიელების შესახებ.

„შარდენი თავის ნარკვევში ერთ საინტერესო ამბავს მოგვითხრობს. იგი მიიწვიეს თეიმურაზ მეფესთან. გამომშვიდობებისას მან მკითხა, როგორ ბრძანდება ჩემი ნათესავი, ესპანეთის მეფე და ძვირფასი ქვებით მორთული თასით შესვა მისი სადღეგრძელო...“ წერს აკად. შოთა ძიძიგური თავის ნაშრომში „ბასკები და ქართველები“.

მოგვიანებით, კერძოდ, მე-18 საუკუნეში, ცნობილი ქართველი მოგზაური ტ.გაბაშვილი თავის „მიმოსვლაში“ წერს: „...და კვლავ ჟამთა ოხრობასა ქართველნი წარსულან მეფე და დიდებულნი შპანიად (ესპანეთში გ.ჩ.) და მათნი მეფე და მთავარი ქართველთა ნათესავნი არიან...“ როგორც ტექსტიდან ჩანს, ტიმოთე გაბაშვილს ხელთ ჰქონია არასწორი ცნობა იმის შესახებ, რომ ქართველები და ესპანელები ნათესავები არიან. რა თქმა უნდა, ესპანელი და ქართველი ხალხის გენეტიკურ ნათესაობაზე ლაპარაკი ზედმეტია, იმდენად, რამდენადც ესპანელები ინდოევროპული, კერძოდ, რომანული, წარმოშობისანი არიან, ხოლო ქართველნი — იბერიულ-კავკასიური მოდემისანი. საქმე იმაში გახლავთ, რომ 2000 წელზე მეტი ხნის ისტორია აქვთ პირენეის ნახევარკუნძულზე მცირერიცხოვანი ხალხის — ბასკებისა და ქართველების სავარაუდო ნათესაობის ჰიპოთეზის ისტორიას. ამდენად, ეს კონკრეტული მაგალითი განზოგადდა არასწორად მთელი პირენეის ნახევარკუნძულზე მცხოვრებ ხალხზე, რასაც მცდარ დასკვნამდე მიჰყავდა ძველი სამყაროს მკვლევარები. რადგანაც ბასკები მოსახლეობენ პირენეის ნახევარკუნძულზე და ჩვენი კვლევის საგანი ამ შემთხვევაში ესპანეთ-საქართველოს ურთიერთობაა, მოკლედ შევხებით იმ ჰიპოთეზებს, რომლებიც ე.წ. „სამუშაო ჰიპოთეზებად“ ითვლება დღემდე. ფრანგი მეცნიერის ბორდიმონის აზრით („ბასკეთის ისტორია“, 1867), დასავლეთის იბერიელები (ე.ი. ბასკები) გადასახლებულნი არიან კავკასიიდან პირენეაში შორეულ წარსულში და თავიანთ ახალ ადგილსამყოფელს უწოდეს იბერია“. ამ შეხედულებას ჰყავს თავისი უამრავი მომხრე. იმოწმებენ რა ძველ ბერძენ და რომაელ ავტორებს.

მოგვიანებით, როდესაც მეცნიერებაში შემოდის ენათა კვლევის ისტორიულ-შედარებითი მეთოდი, დასავლეთის მეცნიერთა ერთი ნაწილი მხარს უჭერს ზემოთ აღნიშნულ ვარაუდს, მეორე ნაწილისთვის ნაკლებად სარწმუნოა, ხოლო ზოგიერთი მეცნიერი ამ ჰიპოთეზას უწოდებს ფსევდო-მეცნიერულს.

ამ საუკუნის დასაწყისში ცნობილმა ენათმეცნიერმა, ნიკო მარმა, ბასკები ქართველურ ტომთა მონათესავედ მიიჩნია.

ფრანგი მეცნიერი, რენე ლაფონი, რომელიც ყოველთვის შორს იყო სენსაციური განცხადებებისაგან, აღნიშნავდა: „არ ჩანს სარწმუნო ისეთი ვარაუდი, რომ ხმელთაშუაზღვის აუზის ენები მიეკუთვნებიან ენათა დიდ ოჯახს, რომელიც გავრცელებული იყო კავკასიიდან პირენეამდე და რომლის დიდი ნაწილი ინდოევროპულთა გაძლიერებისას შთაინთქა. ამის კვალი უნდა დარჩენილიყო სადმე. ამდენად, ძნელია ვიფიქროთ, რომ კავკასიიდან პირენეამდე გადაჭიმული

იყო ეთნიკური ჯგუფები, რომლებიც ერთ ენობრივ ოჯახს განეკუთვნებოდნენ“. რენე ლაფონმა მრავალი გამოკვლევა მიუძღვნა ბასკურ-ქართველურ ენათა ნათესაობის საკითხს. მაგრამ იგი სიფრთხილით ეკიდებოდა ამ პრობლემას და ისე როგორც ნიკო მარი, საკითხს გადაჭრილად არ მიიჩნევდა. თუმცა რენე ლაფონისავე გამონათქვამი: „ბასკური ენა ყველაზე მეტ სიახლოვეს ქართველურ ენებთან იჩენს“.

ამ ბოლო დროს ცნობილი რუსი მკვლევარი, ჩვენში ბასკოლოგიის ფუძემდებელი (ჩვენი მასწავლებელი) პროფ. იური ზიცარი ვარაუდობს, ბასკური ენა იბერიულ-კავკასიურ ენათა ოჯახის ქართველური ენების ქვეჯგუფის მეოთხე ენა უნდა იყოს (ქართულის, სვანურისა და მეგრულ-ჭანურის გვერდით). ამის თქმის უფლებას მას აძლევს ის რეგულარული ბგერათმესატყვისობის რამდენიმე მაგალითი, რომლის არშემჩნევა ალბათ, არ შეიძლება. თუმცა ზოგიერთი მოსაზრების გაზიარება გართულდებოდა ყოველმხრივ შემოწმებული მასალის უქონლობის გამო...

ჩვენი თვალსაზრისით, ბასკურ-ქართველური (კავკასიური) ჰიპოთეზა მტკიცებადია, მაგრამ ამისთვის ჯერჯერობით არ არსებობს ხელშემწყობი ბირობები. ჩვენ სხვადასხვა დროს ვწერდით, რომ საჭიროა უდიდესი ყურადღება დაეთმოს არქეოლოგიური მონაცემების გამოვლენას, ამისთვის საჭიროა კომპლექსური ექსპედიციების მოწყობა იმ გეოგრაფიულ არეალებში, სადაც ისტორიულად მოსახლეობდნენ ბასკები და ქართველური ტომები, უნდა შევისწავლოთ ქვის ხანის სამარხები, ანუ დოლმენები პირენეის ნახევარკუნძულსა და საქართველოში. სამწუხაროდ, ახლა ამის პირობები აღარ არსებობს საქართველოში, რადგანაც ბიჭვინთის შემოგარენშია აღმოჩენილი დოლმენები, რომელსაც დიდი ინტერესით სწავლობდა პროფ. ო.ჯაფარიძე და სხვები. ვერც ევროპელი არქეოლოგები და ანთროპოლოგები ამბობენ უარს ამ სიახლოვეზე. ასევე საგულისხმოა ანთროპოლოგიური მონაცემების გათვალისწინება. ფრიალ მნიშვნელოვანია, რომ კავკასიის აბორიგენული მოსახლეობის გენეზისი უშუალოდ უკავშირდება ხმელთაშუაზღვისპირელი რასის წარმომავლობის საკითხს, რასაც დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ბასკურ-კავკასიური ჰიპოთეზისთვის. კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია, რომელი ენის მატარებლები იყვნენ ამ რასის წარმადგენლები და მრავალი სხვა.

ბასკურ-ქართველურ ჰიპოთეზას თავიდანვე ფანატიზმის ბურუსში ახვედნენ, მაგრამ მიუხედავად ამისა, ამ პრობლემას ჭირისუფალი მსოფლიოს ყველა კუთხეში ჰყავდა და ჰყავს, მოგეხსენებათ, ეგზოტიკურმა სამყარომ რომანტიკოს მეცნიერთა ერთობ დიდი მოზიდვა იცის. სამწუხაროდ, ძალიან ხშირად არაპროფესიონალები ჰკიდებენ ამ ურთულეს საკითხებს ხელს, რაც სახელს უტეხდა ბასკოლოგიურ მტუდიებს, რომელთა ფუძემდებლები მსოფლიოში ცნობილი მეცნიერები იყვნენ. ჩაყრილია არაჩვეულებრივი ბალავარი, ზედნაშენი კიდევ უკეთესი უნდა იყოს. სახელგანთქმულ მეცნიერის აკად. არნ.ჩიქობავას აზრით, „ყინული გაღხვა და ახლა დროა იგი მდორედ წარმოიდინდეს მის კალაპოტში“. არც ბატონი არნოლდი უყურებდა თავდაპირველად ბასკურ-კავკასიურ ჰიპოთეზას მოწყალეების თვალთ მიზეზთა სხვათა და სხვათა, მაგრამ მას შემდეგ, რაც იგი დაუკავშირდა ცნობილ ბასკ ენათმეცნიერებს, ანთროპოლოგებს, ეთნოგრაფებს, გაეცნო მათ შრომებს (სამწუხაროდ მაშინ ფრანკოს რეჟიმი მძვინვარებდა და ფაქტიურად შეუძლებელი იყო პირად კონტაქტებზე ოცნება), გაერკვა ბასკური ენის სტრუქტურაში, გაეცნო არქეოლოგიურ მონაცემებს, მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ ბასკურ-ქართველური პრობლემა სრულიად სამართლიანად მოიპოვებდა პოპულარობას სხვა ულტრა-თანამედროვე პრობლემათა შორის. მაგრამ იმისთვის, რომ 2000-წლოვანი ჰიპოთეზა გასულიყო დღის წესრიგში დასმის მდგომარეობიდან, საჭირო იყო მეცნიერულ საფუძველზე დაყრდნობით

კომპლექსურად შესწავლილიყო ეს საკითხი, ან დღის წესრიგიდან მოხსნილიყო, როგორც ფსევდომეცნიერული ჰიპოთეზა. არსებობს მკვეთრად განსხვავებული მეორე უკიდურესობა — „ბასკებისა და ქართველების ნათესაობის საკითხი საერთოდ არ არის მეცნიერული საკითხი და მისი კვლევა გაუმართლებელია“ — წერდა საკმაოდ ცნობილი ინგლისელი მეცნიერი ჰერბერტ ჰოუგტონი ამ ოცდაათიოდე წლის წინ.

აქვე მოვიხმობთ ცნობილი პოლონელი ბასკოლოგის, ჩვენი ერთ-ერთი მასწავლებლის, ბატონი იან ბრაუნის ავტორიტეტული განაცხადი, რომელიც მან გააკეთა გასულ წელს თბილისის სახ. უნივერსიტეტში წაკითხულ საჯარო ლექციაზე, როცა იგი აირჩიეს გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ნამდვილ წევრად ქუთაისში. მისი აზრით, ბასკები იბერიულ-კავკასიურ ენათა ოჯახის ქართველურ ენათა ჯგუფის მეოთხე (ან მეხუთე) წევრია ქართულ, სვანურ, ზანურ (მეგრულ, ჭანურ) ენათა გვერდით. ენათმეცნიერი ბატონი იან ბრაუნი საკმაოდ არის გარკვეული როგორც ბასკურ ეთნოგრაფიაში, ასევე ისტორიასა და ფოლკლორში. მას მართლაც აქვს ამის თქმის უფლება, რადგან კარგად იცნობს როგორც ბასკეთს, ასევე საქართველოს, კომპლექსურად აქვს ექსპერიმენტებში შესწავლილი ბასკურ-ქართველური ენების, ისტორიის, ეთნოგრაფიის საკითხები, იცის როგორც ბასკური ენა, ასევე ქართული, აქვს თანამედროვე ლინგვისტური განათლება. ჩვენ ვიზიარებთ იმ ბგერათშესატყვისობებს, რომლებიც მან დაადგინა, მაგრამ მაინც მიგვაჩნია, რომ ჯერჯერობით ბასკურ-ქართულ ჰიპოთეზას დადებითად თუ უარყოფითად გადაწყვეტამდე დიდი მანძილი აქვს გასავლელი, უამრავი სამუშაო აქვთ ჩასატარებელი ქართველ ბასკოლოგებსა და ქართველოლოგ ბასკებს პირველ რიგში, და მათ ევროპელ თუ ამერიკელ კოლეგებს.

ასევე უნდა აღინიშნოს, რომ ბასკურ-ქართველურ ეთნოკულტურათა ურთიერთკავშირის შესწავლა მნიშვნელოვან სირთულეებთან არის დაკავშირებული იმიტომაც, რომ საქმე ეხება ისტორიულად და ტერიტორიულად ერთმანეთისგან მეტად დაშორებულ ეთნოსებს. ამგვარი ეთნოსების კულტურის კვლევა უნდა განხორციელდეს ისტორიულ-შედარებითი მეთოდის გამოყენებით, როგორც ეთნოგრაფიაში, ასევე ისტორიასა და ენათმეცნიერებაში. ამ მეთოდით კვლევამ გერმანელი ენათმეცნიერები მიიყვანეს სწორედ ე.წ. ევზოტიკური სამყაროს წარმომადგენლობამდე კავკასიასა და პირენეებში.

იმისთვის, რომ ნათელი წარმოდგენა შეგვექმნას ხმელთაშუაზღვისპირეთსა და შავიზღვისპირეთის იბერიის ხალხთა სიახლოვეზე, ვისაუბროთ ადამიანური ყოფის უძველესი ფენომენის — ქორწინებისა და მიცვალებულის გაპატიოსნების წეს-ჩვეულებებთან დაკავშირებული რიტუალების შესახებ ბასკეთში. ქართული შესაბამისი წეს-ჩვეულებების გათვალისწინებით, რა თქმა უნდა, ანალიზი წარმოდგენილია ტიპოლოგიური თვალსაზრისით. საკითხის ისტორია ასეთი გახლავთ: მიცვალებულის გაპატიოსნებასთან დაკავშირებულ პრობლემას საღისერტაციო გამოკვლევა მიუძღვნა პირველმა ბასკოლოგმა, ეთნოგრაფმა, ნიჭიერმა მკვლევარმა სალომე გაბუნამ. მან 1980-82-84-87 წლებში მოიხილა ესპანეთის ბასკეთი, ჩაატარა საველე ეთნოგრაფიული სამუშაოები, დააგროვა სოლიდური მასალა და შეისწავლა იგი ქართული, ნაწილობრივ მთის იბერიულ-კავკასიური ხალხების შესაბამისი წეს-ჩვეულებების ფონზე. ისტორიულ-შედარებითი მეთოდის გამოყენებით იგი შეეცადა დაედგინა ამ ხალხების საწესჩვეულებო რიტუალებთან დაკავშირებული მსგავსება-განსხვავებანი. რა თქმა უნდა, რისი საშუალებაც მისცა მის ხელთარსებულმა საკვლევმა მასალამ. ცნობილია ის გარემოებაც, რომ ბასკებს არ გააჩნიათ მშობლიურ ენაზე შესრულებული უძველესი წერილობითი წყაროები, რომელსაც ენდობა მეცნიერი. სალომე გაბუნამ წინადადებულად გამოისცა თავისი საკვალიფიკაციო ნაშრომი „ბასკურ-ქართული ეთნოგრა-

ფიული პარალელები“, რომელშიც ძირითადად მსჯელობაა მიცვალებულთან დაკავშირებული ბასკურ-ქართული წეს-ჩვეულებების შესახებ. ეს წიგნი მოწონებულია ესპანეთშიც, საფრანგეთშიც.

ქართველური მოდემის ხალხისთვის ბასკების მიცვალებულის გაპატიოსნების რიტუალში საკმაოდ ბევრი მომენტია თვალშისაცემი. პირველ რიგში უნდა აღვნიშნოთ ის ფაქტი, რომ შვილმკვდარ დედას გლოვის პერიოდში აცვია შემოუტეხავი, ძალზე უბრალო მასალისგან შეკერილი კაბა, სწორედ ის ძონძები, რომელიც ჰქვია კაბას ბოლოში, აღნიშნავს მის დიდ უბედურებას. ამას მაგიური დატვირთვა აქვს. მოგეხსენებათ, საქართველოშიც შავიზღვისპირეთის გაყოლებაზე — აფხაზეთში, სამეგრელოში, გურიაში, ასევე ატარებენ შემოუტეხავ კაბას გლოვის პერიოდში.

ბასკეთში ორმოცი დღის შემდგომ ჭირისუფლები ხვრეტენ ჭერს და უმგებენ სულს, რასაც უწოდებენ „ჭერის ახდას“, ასევე ხდება საქართველოში ადამიანის გარდაცვალების წლისთავზე. ქართველები ჭერს სიმღერით ხდიან, ბასკები კი უმგებენ სულს რეალური ჭერის ახდით.

რაც შეეხება ბასკურ საქორწინო რიტუალებს, თითქმის არაფერი არ არის გამოკვლეული ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში. ჩვენ აქვე მოვიხმობთ ბასკეთში სავლელ სამუშაოების დროს მოძიებულ მასალებს, რომლებიც მოვიპოვეთ სხვადასხვა დროს დიალექტოლოგიურ-ფოლკლორულ ექსპედიციებში ყოფნისას. პირველად 1972 წელს ცნობილი ფრანგი ბასკოლოგების რენე ლაფონისა და კაჟ ალიერის ხელმძღვანელობით, მეორედ ეთნოგრაფიული მასალები მოვიპოვე 1988 წლის ზაფხულში — საფრანგეთის ბასკურ პროვინციებში. პირადად ვესწრებოდი გასვენების, პანაშვიდის და ქორწინების რიტუალებს, ჩაწერილი მაქვს კონკრეტული მასალა სხვადასხვა ასაკის ინფორმატორებისგან, დაკვირვება ვაწარმოვე არა მხოლოდ ეთნოგრაფიულ მომენტებზე, არამედ ცოცხალ ენობრივ მასალაზე, ენაში მიმდინარე ფონეტიკურ პროცესებზე. ჩავიწერე დატირებისა და ზარის ტექსტები, შეძლებისდაგვარად მოვიპოვე ნოტები. მე თავად არ მაქვს მუსიკალური განათლება, ამიტომ ჩემს მიერ შემოღებული პირობითი ნიშნებით ვიწერდი მუსიკას. ვაკვირდებოდი სხვადასხვა ასაკის ინფორმატორების მიერ შესრულებულ სიმღერებს და დატირების ტექსტებს, სიუჟეტურ ქარგებს ვაქცევდი დიდ ყურადღებას. შეძლებისდაგვარად ვინატავდი ბასკურ ჩაქმულობასა და ცეკვების პაეზს, ილეეთებს და ვუღარებდი მათ შესაბამის ქართულ მასალას. სამწუხაროდ, მე მხოლოდ სტუდენტობის წლებში მომიწია დიალექტოლოგიურ-ფოლკლორულ ექსპედიციაში მუშაობა გურიაში და წყალტუბოს რაიონში. მაშინ პროფესორი ფარნაოზ ერთელიშვილი გვაგროვებინებდა ეთნოგრაფიულ მასალასაც, რაც მეტ-ნაკლებად გამომადგა ამ ნაშრომისთვის.

გამოვიყენეთ ს.გაბუნias შრომები ბასკოლოგიაში, ალ.ოჩიაურის და ნათელა ბალიაურის (ცნობილი მეცნიერის თ.ოჩიაურის მშობლები), დ.გიორგაძის, ჯ.რუხაძის, ი.ტაბალუას, შ.ძიძიგურის, იური ზიცარის... გამოკვლევები, რომელთა გაცნობის შემდგომ გავვიჩინა გარკვეული მოსაზრება ამა თუ იმ საწესჩვეულებო რიტუალებთან დაკავშირებით.

ბასკების ქორწინების პროცესი ძალზე ლამაზი და საინტერესო გახლავთ. ძველ ბასკეთში ქორწილი იწყებოდა დილის ექვს საათზე, ეკლესიაში ლოცვით. ქორწინებისთვის მიღებულია ხუთშაბათი დღე. ეს დღე ქრისტიანობიდან მოდის ალბათ, ბასკები ძალიან წმინდად ინახავენ ხუთშაბათი დღის მოწიწებას. ძველი ბასკისთვის უწმინდესია ქორწინების ყველა რიტუალის დაცვა, პირველ რიგში ახალგაზრდები შეარჩევენ თავიანთ გულის სწორებს და შემდგომ მიდიან შობლებთან, რომლებიც იწონებენ ან იწუნებენ თავიანთი შვილების არჩევანს.

არცთუ იშვიათია დაწუნების ფაქტიც, რაც შვილის სახლიდან გაქცევით მთავრდება. ინიშნება ქორწინების თარიღი. ორი დღით ადრე ფორმდება დე იურე ქორწინება, ორი დღის შემდეგ კი დე ფაქტო, ხუთშაბათიდან შაბათამდე მიღის დიდი ღვინო, რომელიც ღრეობაში გადადის, მხოლოდ შაბათს შეუძლია ნეფეს მოჰვიდოს თავის პატარადას ხელი და დაეუფლოს. თუ სული წასძლევს, იგი დაისჯება მათში გავრცელებული კანონის მიხედვით, რომელსაც ბასკები ემორჩილებიან. ქორწინების დღეს ეწოდება **ჰატუკა** („ავეჯი და მზითევი“) ან **ეჩე სარცე** („ავეჯი და მზითევის ქმრის სახლში გადატანა“). ამ შაბათ დღეს საფრანგეთის ბასკეთში ჰქვია **ნეშკაეგუნ** („ქალიშვილის დღე“), ხოლო „საქმროს“ ეწოდება გისონგე.

ბასკეთში, ისევე როგორც ევროპაში მაინც და მაინც არ აქცევენ ყურადღებას „ქალწულობის ინტიტუტს“, მათთვის მთავარია დედოფალი ფეხმძიმედ არ იყოს, თუ მაინც მოხდა ასეთი შემთხვევა, მას ეკლესიაში ჩუმად სწერენ ჯვარს. საქორწინო ცერემონიალი არამცთუ მთელ ბასკეთში, ცალკეულ პროვინციებშიც კი თავისებურად არის წარმოდგენილი. ძირითადად ძველი ბასკური რიტუალებია შემორჩენილი. დღეს ბასკების ქორწინებაზე იგრძნობა კათოლიკური რწმენის გავლენა. განქორწინება, ისევე როგორც სხვა კათოლიკურ სამყაროში, ბასკეთშიც ძალიან ძნელია, ამიტომ ხშირად ჯვარდაუწერლები ცხოვრობენ ცოლ-ქმარნი. საფრანგეთში ქორწინება ყველაზე ძვირფასი დღესასწაულია იმ ფიესტების გვერდით, რომლებიც იმართება ესპანეთსა და საფრანგეთის ბასკეთში. არსებობს ასეთი ბასკური ანდაზა: „ქორწინების დღე კარგი ამინდის მეორე დღეა“.

დღემდე ბასკს ეკრძალება სხვა ეროვნების ქალის მოყვანა ან სხვა ეროვნების ვაჟზე გათხოვება. ხევისბერი მოკვეთს თემიდან ისეთ პიროვნებას, რომელიც დაარღვევს „ბასკების ფუეროს“-ს, რომელსაც ვერც ესპანეთის მეფე და ვერც საფრანგეთის მმართველი წრეები ვერ შეცვლიან და ანგარიშს უწყვენ, ახლაც და ოდითგანვე.

ქორწილის თამადა არის აუცილებლად ოჯახის ახლობელი უხუცესი, უფროს-უმცროსობა ძალზე დაცულია ბასკეთში. თამადას ჰქვია **მაი ბურუ** „მაგიდის თავი“. იგი პირველ სადღეგრძელოს სვამს მშვიდობისას, მეორეს — სისხლის არაღრვეისას და მხოლოდ მესამეა ნეფე-დედოფლის სადღეგრძელო.

ეჭვს იწვევს ბასკური ჩაცმულობა. ჭრელი ტანისამოსი შეიცავს ბასკური დროშის ფერებს. ერთადერთი, რაც ქართველის თვალსაწიერში მოხვდება, ეს არის ქალამანი და 32-დილიანი ახალუხი, რომელიც მუშაობის დროს აცვიათ. საიდან მოდის ეს ჩაცმულობა, ვერაფერს მოგახსენებთ. ისე იგი ხმელთაშუაზღვის აუზის ხალხთა ზოგადი ჩაცმულობაა.

საქორწინო მაგიდასთან ისმის შემოძახილი, პოლიფონიური მელოდიები, რომლებიც კი არ მოგვაგონებს, ძალიან ჰგავს გურულ „ხასანბეურას“ და „შავი შაშვი ჩიოდას“ მელოდიებს.

ამგვარად, ჩვენ განვიხილეთ ადამიანური ყოფის სრულიად რადიკალურად დაპირისპირებული ორი ფენომენი — ქორწინებისა და სიკვდილის ამსახველი საწესჩვეულებო რიტუალი ბასკეთსა და საქართველოში, რომლის ანალიზის შემდგომ ვასკენით, რომ ამ რიტუალებში გამოიკვეთა როგორც ტიპოლოგიური მსგავსება, ასევე განსხვავებანიც. რიგ საერთო წეს-ჩვეულებანი სპეციფიკური ჩანს ბასკებისა და ქართველებისთვის, რაც კიდევ უფრო მეტ საფუძველს იძლევა ამ ორი ხალხის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ-ენობრივი ურთიერთობის ძიებისთვის.

იმედი გვაქვს, მომავალში ხმელთაშუაზღვის იბერიასა და შავიზღვისპირეთის იბერიაში ჩატარდება კომპლექსური ექსპედიციები და საერთო ძალისხმე-

ვით დავადგებით ჰემმარიტების გზას და ხელი მოეცრებათ იმ ფსევდომეცნიერებს, რომლებიც ფანატიზმის ბურუსში ახვევს ბასკურ-ქართულ ჰიპოთეზას. დროა, ბასკოლოგიურმა შტუდიებმა დაიბრუნონ სათანადო ავტორიტეტი.

Greta Chantladze

**The Language and Ethnography parallels of the Mediterranean
Sen's Iberia's and the Caucasus's Iberia's peoples**

Summary

The language and ethnography parallels of Bask and Georgian peoples is discribed in this article.

The authour studied the customs of funeral and wedding of these peoples.

It is discribed also the hipotesies of relaties between Bask and Georgian peoples.

The authour brought the opinion of the old and modern varous aothours about this problem.

ირინე ჩახანძძ

ენის არსებობის ფორმათა კონტაქტირება
ერთი ენობრივი სიტუაციის პირობებში

ინტერფერენციის წარმოშობის მთავარი პირობა ენათა კონტაქტებია. 50-იანი წლების დასაწყისში ტერმინი „ენათა შერევა“ შეიცვალა „ენათა კონტაქტებით“, რომელიც ენათმეცნიერებაში ა.მარტინემ შემოიტანა. ეს ცნება 1953 წელს განამტკიცა უ.ვიანრაიხმა მონოგრაფიაში „ენათა კონტაქტები“. პარალელურად საბჭოთა ლიტერატურაში ბილინგვიზმთან დაკავშირებით შემოვიდა ისეთი ტერმინები, როგორცაა „ენათა ურთიერთგავლენა“, შემოთავაზებული ლ.შჩერბას მიერ (შჩერბა, 1958, გვ.42), „ენათა ურთიერთქმედება“, შემოთავაზებული ი.დემერევის მიერ (1958, გვ.142). ვნახოთ რას გულისხმობენ ენათმეცნიერები „ენათა კონტაქტებში“.

უ.ვიანრაიხი მიუთითებს, რომ „ორი ან მეტი ენა იმ შემთხვევაში განიხილება ერთმანეთთან კონტაქტურად, თუ ერთდროულად გამოიყენება ერთი და იმავე პირების მიერ“ (ვიანრაიხი, 1953, გვ.1), ხოლო ა.დობოლდი აღნიშნავს, რომ „ლინგვისტები თვითონ „სასწავლო სიტუაციას“ განიხილავენ, როგორც ენობრივ კონტაქტს“ (დობოლდი, 1961, გვ.98).

ენობრივი კონტაქტის გაგება, როგორც სიტუაციისა, არის ბ.ჰავრანეკისთანაც. მეცნიერს ტერმინი მიაჩნია საკმაოდ მოსახერხებლად და ფართო მნიშვნელობის მქონედ, ოღონდ იქვე დასძენს, რომ „ლინგვისტურ თვალსაზრისით, ენობრივი სიტუაციის გარდა არაფერს გამოხატავს“ (ჰავრანეკი, 1972, გვ.94).

სოციოლინგვისტიკის პოზიციიდან სწორედ ენობრივი სიტუაციის მოდელების შუქზე განიხილება ენათა კონტაქტები.

რუსი ენათმეცნიერი ვ.ავრორინი წერდა: „თუ არ გავარკვეთ არსებობის რა ფორმებია მოცემული ამა თუ იმ ენისთვის, და არ განვიხილავთ თითოეული ენის ფუნქციონირებას მათს ურთიერთქმედებაში; თუ არ დავადგენთ ენის გამოყენების სფეროებსა და საშუალებებს, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ იმ სოციალურ პირობებს, რომლებშიც ფუნქციონირებს ენა, ჩვენ ვერ შევძლებთ საკმაოდ სრულად წარმოვიდგინოთ ენობრივი სიტუაცია“ (ავრორინი, 1975, გვ.52).

როგორც ვხედავთ, სოციოლინგვისტიკის თვალსაზრისით ენა საზოგადოებაში წარმოდგენილია თავის არსებობის სხვადასხვა ფორმით, და შესაბამისად, ენათა კონტაქტირების პირობებში ძირითადად სწორედ ეს ჰიპოსტაზები ურთიერთქმედებენ.

ამგვარი ურთიერთობების პერიპეტეიები განხილულ უნდა იქნეს ენობრივი სიტუაციის კონკრეტული მოდელის შუქზე. სოციოლინგვისტიკურ ლიტერატურაში ენობრივი სიტუაციის მოდელირების რამდენიმე ცდაა მოცემული. თუმცა ჩვენს შემთხვევაში, როდესაც ვიხილავთ ქ.ქუთაისში მცხოვრები რუსულ-ქართულენოვანი მცირერიცხოვანი ჯგუფების მონაცემებს, სანიმუშოდ ავიღეთ ე.თუმანიანის მოდელი (თუმანიანი, 1981, გვ.80). თუმანიანი გვთავაზობს შემდეგ აღნიშვნებს:

A — ავტოქთონური ანუ ადგილობრივი წარმოშობის ენა

B — მეორე ენა

C — მესამე ენა

პატარა ასოებით (შესაბამისად a_1, a_2, a_3 ან b_1, b_2, b_3 და ა.შ.). აღინიშნება ამ ენათა არსებობის ფორმები

- მაგ. a_1 — სალიტერატურო ენა
 a_2 — ყოველდღიური სასაუბრო ენა
 a_3 — ტერიტორიული დიალექტი
 a_4 — სოციალური დიალექტი

შვიდი-რვა წლის წინანდელი სიტუაცია ქუთაისში მცხოვრები მოსახლეობის რუსულენოვანი ჯგუფებისათვის შეიძლება გამოისახოს შემდეგნაირად:



ენათა არსებობის ფორმების ამგვარ გადანაწილებას ხელს უწყობდა პოლიტიკური სტატუს-კო. საქართველო საბჭოთა კავშირის შემადგენლობაში შედიოდა: აქედან, ამ ჯგუფებისათვის b_1 (რუს. სალიტერატურო ენა)-ის მოხმარების საფუძველს იძლეოდა განათლების სისტემა, „საკავშირო დაქვემდებარებების“ ორგანიზაციები. b_2 -სა და b_4 -ს საფუძველს უქმნიდა ადგილობრივ მკვიდრთა ენობრივი ლოიალობა.

დღეს სხენებული ჯგუფებისათვის, რომლებიც კომპაქტურად არ ცხოვრობენ ჩვენს ქალაქში, ენობრივი სიტუაციის მოდელი იღებს შემდეგ სახეს:



როგორც ვხედავთ, სიტუაცია კარდინალურად შეცვლილია (კომპონენტების გადანაწილება აშკარად პოლარულ ხასიათს ატარებს), რადგანაც დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ ქართულ ენას შეექმნა სოციალური საფუძველი ფუნქციონირების სფეროების გასაფართოებლად, ხოლო არამკვიდრი მოსახლეობის ენას კანონზომიერად შეუნარჩუნდა მისი არსებობის ყოველდღიური-სასაუბრო (обиходно-разговорный) ფორმა; იგი გადაიქცა ამ ჯგუფთა შინაური ურთიერთობის ენად.

რაც შეეხება საქართველოს სხვა რეგიონებს, რომლებშიც დასახლებულია არაქართულენოვანი მოსახლეობა, ენობრივი სიტუაციის მსგავსი სურათის მიღება შესაძლებელი გახდება მხოლოდ განათლებისა და საქმისწარმოების სფეროებში საქართველოს სახელმწიფო ენის უფლებების აღდგენის შემდეგ.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. ავრორინი, 1975 — Аврорин В. А. Проблемы изучения функциональной стороны языка. Л.
2. დეშერაიევი, 1958 — Дешериев Ю. Д. Развитие младописьменных языков народов СССР. М.
3. დიბოლდი, 1961 — Diebold A. Incipient bilingualism. — Language, v.37, №1.

4. ვაინრახი, 1953 — Weinreich U. Languages in contact. The Hague.
5. თუშანიანი, 1982 — Туманян Э. Г. Типология языковых ситуаций (комплексные модели оппозиций форм существования языка). — Теоретические проблемы социальной лингвистики. М.
6. შერბა, 1958 — Щерба А. В. О понятии смешении языков. — Избр. работы по языкознанию и фонетике, т.1, Л.

Irine Chachanidze

Contact of Existant Forms of Language in One Linguistic Situation

Summary

From the sociolinguistic point of view language contacts have been discussed in the light of modelling of linguistic situations.

The sociolinguistic specialist literature presents several attempts of modelling of linguistic situations. Though in our case, when discussing the data of the small Russian-Georgian-speaking group living in Kutaisi, E. Tumanian's model has been taken as a basis.

After Georgia became independent, the Georgian language was granted a social basis to broaden the spheres of functioning, and the languages of non-native population retained their colloquial form. Such Languages became in-group vernaculars.

გიორგი ცოცანიძე

გვაროვნულ-თემობრივი ორგანიზაცია და მისი ამსახველი ტერმინოლოგია თუშეთში

ვინემ რომ მკითხოს „თემის“, როგორც ადამიანთა გარკვეული ერთობის განმარტება, მე ასე ვუპასუხებდი: „თემი“, ესაა ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი წარმონაქმნის თანდათანობითი იერარქიული დიფერენციაციის შედეგად მიღებული უჯრედი, რომლის სახელსაც წინ აუცილებლად უნდა ახლდეს სიდიდის აღმნიშვნელი განსაზღვრება. ამდენად გვექნება: ეთნოგრაფიული თემი, ტერიტორიული თემი, სასოფლო თემი, გვაროვნული თემი, საოჯახო თემი. საქართველოს სინამდვილეში იგი ისტორიის შორეული ფენებიდან მომდინარე ტრადიციად მოჩანს და მის სხვადასხვა კუთხეში განსხვავებული ფორმებითა და მიმართებებით განაგრძობს არსებობას ფეოდალიზმისა და კაპიტალიზმის ხანაში და მთლიანად იშლება სოციალიზმის ეპოქაში, ე.ი. მე-20 ს-ის 30-იანი წლებიდან და სადღესოდ მხოლოდ ხსოვნის დონეზედა თუ განაგრძობს არსებობას, ისიც მხოლოდ მთიანეთში და იქაც საკმაოდ განსხვავებული ფორმებით. საქართველოს მასშტაბით მთლიანი სურათის შესაქმნელად საჭირო იქნება საკითხის თითოეული კუთხის მიმართ დიფერენცირებულად განხილვა და შემდეგ განზოგადება. ამჯერად გთავაზობთ გვაროვნულ-თემობრივი ურთიერთობის ტრადიციას თუშეთში, სოციალური უჯრედების იერარქიულ მიმართებებს როგორც აღმავალი, ისე დაღმავალი ხაზით. ეს მიმართებები, რომლებიც მჭიდროდ იყო გადაჯაჭვული, ერთის მხრივ, რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებთან, ხოლო მეორეს მხრივ მიწისა და საწარმოო საშუალებების საკუთრების ფორმებთან, სადღესოდ საზოგადოების წევრთა გენეალოგიურ ურთიერთობებზედა თუ მიუთითებს.

თუშეთში მე-19 ს-ის ბოლომდის და ნაწილობრივ მე-20 ს-ის დასაწყისშიც საზოგადოების უმცირესი უჯრედი იყო ოჯახი — ერთ ჭერქვეშ მცხოვრებ ერთი მამის შთამომავალთა მინიმუმ ორი თაობა მაინც, რომელსაც ჰქონდა ზიარი ქონება: კარისპირის ან ბოსლისპირის მამული, ერთობლივი შრომით შექმნილი ქონება, საწარმოო საშუალებები — ხარ-გუთანა, წყალ-წისქვილი, კალო და სხვა. ოჯახს მფარველობდა ფუძის, ანუ იგივე კერის ანგელოზი. ხსენდებოდა აგრეთვე კარების ანგელოზი, კალოსპირის ანგელოზები. სამოსახლო ადგილს ჰყავდა „მბღავანი“, მითიური სული, კეთილი ან ბოროტი, რომელზედაც დამოკიდებული იყო სახლის იღბლიანობა-უიღბლობა. საოჯახო თემთან მჭიდროდაა დაკავშირებული „ნართავობის“ ინსტიტუტი: ქვრივ-ობოლი ქალი ხშირად შეიღებებოდა და თავისი უძრავ-მოძრავი ქონებიანად მიეკედლებოდა ანუ „შეენართავებოდა“ რომელიმე ძლიერ ოჯახს და ხდებოდა მისი „ნართავი“ ოჯახის წევრის ყველა უფლებითა და მოვალეობით.

ოჯახის წევრები ერთიმეორის მიმართ სახლიკაცები იყვნენ, თემს კი ერთ-ქვა სახლიკაცობა.

ოჯახები ერთიანდებოდა საგვარეულოდ. საგვარეულოში შედიოდა როგორც ერთი წინაპრის შთამომავალი ოჯახები — „ერთ ცეცხლით გაყრილი“, ისე ამანათად მოსული და გვარს შექმავებული — „ჯართ შეყრილი“ ოჯახები. ამათ ჰყავდათ სალოცავი — საგვარო ჯვარი, რომელთა ნაშთები ზოგან

ტობონიძის, ზოგან მოქმედი სალოცავის სახით დღესაცაა აქა-იქ შემორჩენილი თუშეთში: ცოცანთ უხარშავთანა — ბეხურთაში, ბეროს ჯვარი — ილიურთაში, ქავთრის ჯვარი — ჩილაში. ჰქონდათ ზიარი სახანავ-სათიბი მამულები დროდა-დრო გადასანაწილებლად ოჯახებს შორის. საგვარეულოს წევრები ერთიმეორის მიმართ „გვარ-ბიძაშვილი“ იყვნენ. თემს ერქვა „საგვარეულო“ ანუ „გვარ-ბიძა-შვილობა“.

ერთი ან რამდენიმე საგვარეულო შეადგენდა ერთ სოფელს, რომელსაც ჰყავდა (დღესაც ჰყავს) სასოფლო ჯვარი, რომლის წინაშეც სოფელში შემავალ საგვარეულოებს ეკისრებათ ორმაგი სამსახური: ერთის მხრივ საგვარო ქვაბ-საქლავი, ე.ი. საწირი ლუდი და სამსხვერპლო საკლავი ზამთრის რელიგიურ დღესასწაულებზე, რომელსაც იხდის ნათე — საგვარეულოს რომელიმე ოჯახი რიგ-რიგობით და მონაწილეობა „სანაკრეფოში“ — სოფლის ზიარ ქვაბ-საქლავში, ე.ი. საწირ ლუდსა და საკლავში ზაფხულის რელიგიურ დღესასწაულებზე, რომლის ორგანიზაციასაც აკეთებს შულტა — აგრეთვე წილნარგენი ოჯახი თანასოფელეთაგან. სოფელს აქვს ზიარი საძოვარი მსხვილფეხა პირუტყვისათვის სოფლის გასადევარში. თანასოფლელები ერთიმეორის მიმართ „სოფელ-მეზობელნი“ არიან და ერთიანდებიან „ჯვარ-ჯვარისყმობითაც“. ზოგჯერ ორ სოფელს ზიარი სალოცავი ჰყავდა და ისინი ერთიმეორის „სოფელ-მეზობლებად“ ითვლებიან, აგრეთვე ზიარი საძოვრებით — მსხვილფეხა პირუტყვის საძოვრებით. ამ გაერთიანებას „სოფელ-მეზობლობა“ ჰქვია.

ორი მეზობელი „საჯვარისყმო“ ან, იგივე, „სასოფელმეზობლო“ შეადგენს ერთ „სამეკოდეს“. მათ არც ზიარი სალოცავი ჰყავთ, არც ზიარი მიწები აქვთ. ევალებათ კი ურთიერთმხარშიდგომა ჰირსა და ლხინში. ერთიმეორის რელიგიურ დღესასწაულებს აუცილებლად ესწრებიან, მონაწილეობენ აგრეთვე საქორწილო და მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებულ სუფრებზე და მასპინძელს ევალება, სტუმრებს განსაკუთრებული პატივი მიაგოს მათთვის საგანგებოდ ე.წ. „სამეკოდეო ჩხუტ-სუფრის“ დადგმით. ამ ერთობის წევრები ერთიმეორის მიმართ „მეკოდეები“ არიან. მეკოდე მეკოდის პირველი მშველელია გაჭირვების ყამს.

საზოგადოებრივი გაერთიანების შემდგომი ზედა საფეხური უკვე თემია, რომელსაც ადგილობრივ ორი სახელი აქვს: თემი და ჯევი ან ჯეობა.

„ჩაღმის ჯევიდან წამოვედ, გომეწარს, უცხო თემშია,

აქ დასიცილი სცოდნია, ეგ არ იციან ჩვენშია“.

(„თუშური ჩანაწერები“, შეკრებილი კ.აზიკურის მიერ, 1993, გვ.68).

ლექსის ამ ნაწყვეტში „ჯევი“ და „თემი“ ტერმინებით ერთი დონის გაერთიანებები აღინიშნება — ჩაღმა და გომეწარი. თემს ანუ იგივე ჯეობას აქვს ზიარი საცხვრე საძოვრები, ჰყავს საერთო სათემო სალოცავი, რომლის ყმადაც ითვლება თემის ყველა წევრი: ჩაღმებს — ლალი ფიჭხელი, გომეწარელებს — ჯითანის ჯვარი, იგივე გიორგი გომეწარისა, პირიქითელებს — მადლოლი, წოვებს — ბერი სანება.

თემის შიგნით გამოიყოფა მცირე ტერიტორიული ერთეულები, რომელთა აღსანიშნავი ზოგადი ტერმინი თუშურ დიალექტში არ არსებობს. მათ არც ზიარი ჯვარი ჰყავთ, არც ზიარი მიწა-საგარეულები აქვთ. გამოყოფის საფუძველი გეოგრაფიულია. გეოგრაფიულად ერთი ზევის აუზში მოქცეული ან უბრალოდ სხვათაგან მნიშვნელოვნად დაშორებული ან რაიმე ნიშნული საზღვრით გამოჯნული და ერთიმეორის მეზობლად მდებარე სოფლები შედიან. ამ სამეზობლოს აერთიანებს „სანათლავი“, ანუ დარ-ავდრის გამრიგე ღვთაების სახელოზე „სამზღდოს“ გადახდის ვალდებულება. ასე მაგალითად, გომეწარის თემის შიგნით გამოყოფილ ამგვარ ერთეულებს — ჯეცუურთასა და ივანაურთას

შორის სანათლაგის გადახდის ვალდებულება განაწილებული შემდეგნაირად იყო: საავდროს ივანაურელები იხდიდნენ, სადაროს ჯეცურელები (ცოცანიძე, „გიორგობიდან გიორგობამდე“, 1990, გვ.158). ასეთი ერთეულები თუშეთის ხეობათა მიხედვით შემდეგია: გომეწარში — საკუთრივ გომეწარი, ჯეცურთა, ივანაურთა; ჩაღმაში — საკუთრივ ჩაღმა და იჭანჭახოვანი; პირიქითში — სამციხე და აღმა. შესაბამისად არიან: გომეწარელი, ივანაურელი, ჯეცურელი; ჩაღმანი და ჭანჭახოელი; სამციხელი და აღმანელი.

ბოლო საფეხური არის უკვე თუშეთი, ეთნოგრაფიული კუთხე, ტომის საცხოვრისი, რომელსაც თვით თუშეთში აგრეთვე თემს უწოდებენ:

„ტანით ალი ვარ, სახით მზე, თუშთა თემისა ქალია, კარზედ მიდგენან მთხოვრები, ვირჩიე ლერწამტანია“.

თუშებს ჰყავთ საერთო სალოცავი „ლაშარის ჯვარი“ ანუ იგივე „გიორგი ლაშარისა“. თუშეთის მცხოვრებთ „თვისტომობა“ აერთიანებთ ე.ი. ისინი ერთმანეთის მიმართ „თვისტომნი“ არიან.

საზოგადოების თითოეულ უჯრედს ჰყავს მმართველი პირი ან ორგანო: ოჯახს განაგებს „სახლის უფროსი“, სოფელს — „უფროსი კაცები“, თემს — „საბჭეო“ ანუ „ბჭეები“, მთლიან თუშეთს — „სათუშო შეყრა“, ეს იგივე ყრილობაა. სათემო საქმეებზე მსჯელობა ხდებოდა საამისოდ განკუთვნილ ადგილებში: სოფლისა — სოფლის „საანჯროში“, ჯევისა — გომეწარელთათვის ჯითანაში, გვიან — ვარდა ვაკეთშით, ჩაღმათათვის — ომალოს გორზე, პირიქითელთათვის — საფრინდაოს, სოფელ დართლოში. მთელი თუშეთი კი შეიყრებოდა — ჩილოს ღელეზე.

Giorgi Tsotsanidze

The Tribal and Communal Organisation and the Terms Describing it in Tusheti

Summary

The traditions of tribal and communal relations have been preserved in Tusheti only in memory.

These relations as recorded in ethnographic, folkloristic and socio-economic specialist literature, are as follows: in Tusheti an ethnographic territory is divided into four communities; communities themselves contain societies; societies include villages; villages are divided into surnames, and surnames into families.

the folk terms describing this organisational system do not correspond the scholarly terminology.

These relations of the communal organisation are in perfect isomorphism with the relations of the religious-ritual organisation.

პატა ცხალაი

აფხაზთა და ქართველთა (მეგრელთა) თანამედროვე
ეთნიკური საზღვარი და სამურზაყანოს ტოპონიმის
ზოგი საკითხი

XIV-XVI საუკუნეებში აფხაზთა (თვითწოდებით: აფსუათა) და ქართველთა (ეთნოგრაფიულ-ენობრივი თვალსაზრისით — მეგრელთა) ეთნიკურ-პოლიტიკური საზღვარი კელასურ-კოდორის აუზს ემთხვეოდა. ამას მრავალი ავტორი (ქართველი თუ უცხოელი) ადასტურებს. საკმარისია, გავხსენოთ ზოგი ცნობა: ევროპელთა მიერ შედგენილ რუკებზე სოხუმს „მეგრელთა პორტი“ ეწოდება. XV ს. ცნობილი რუსი მოგზაური ათანასე ნიკიტინი სოხუმის კონცხს ქართულ მიწას უწოდებს (იხ. თოთაძე, 1995, გვ.30); XVIII ს. მეორე ნახევრის თურქი ავტორის აბუ ბექრის ცნობით, აფხაზთა (ე.ი. აფსუათა) „თავდაპირველი საზღვრები სოჭიდან კელასურს აღწევდა“ (იხ. ჭანია, 1996, გვ.63); პ.ინგოროსკის თავის ცნობილ გამოკვლევაში „გიორგი მერჩულე“ მოყავს ასეთი ცნობა: ევროპელი ავტორი ლუი გრანჟიე მოქვე დაწერილი მოხსენებითი ბარათის ბოლოს აღნიშნავს: „მოქვი, სამეგრელოში, 2 მარტი, 1615 წელი“; თითქმის 40 წლის შემდეგ ნეაპოლში გამოცემული „კოლხეთის აღწერის“ წინათქმაში არქანჯელო ლამბერტი წერს: „ამ ჩემს აღწერაში კოლხიდის სახელით იგულისხმება ის ქვეყანა, რომელიც მდებარეობს კოდორსა და ფაზისს შუა და რომელსაც დღეს სამეგრელოს უწოდებენ“. „კოლხეთის აღწერას“ (ქართული თარგმანის სათაურია „სამეგრელოს აღწერა“) ერთვის ავტორისავე „სამეგრელოს რუკა“, რომელიც მოიცავს ტერიტორიას რიონიდან კოდორამდე. იტალიელ მისიონერს ვერც ტენდენციურობას დავწამებთ და ვერც უტოლინარობას: თვრამეტი წელიწადი დაჯავი კოლხიდაში, რამდენიმეჯერ შემოვიარე მთელი ქვეყანა და „ჩემს მოთხრობაში მკითხველი იპოვნის მხოლოდ ფაქტებს, გულწრფელად და ჭეშმარიტად აღწუსულსო“, — გვარწმუნებს იგი წიგნის წინათქმაში. აღწერს რა კოლხეთის მდინარეებს, არქ. ლამბერტი საგანგებოდ აზუსტებს: „ყველაზე უკანასკნელი მდინარე არის კოდორი, რომელიც უნდა იყოს (ძველთა) კორაქსი ... როგორც ფაზისი ჰყოფს სამეგრელოს გურიისაგან, ისე კორაქსი ჰყოფს მას აფხაზეთისაგან, და როგორც ფაზისის გაღმა მეგრული იცვლება ქართულით, ისე კორაქსის გაღმა — იცვლება აფხაზურად. აქედან ცხადია, რომ მეგრელების კოდორი ძველებური კორაქსია, რადგან კოდორს გადამავე ცხოვრობენ აფხაზები თავისის განსაკუთრებულის ენით“ (არქანჯელო ლამბერტი, 1991, გვ.163).

XVII საუკუნის მეორე ნახევრიდან (ფაქტიურად, ლევან II დადიანის გარდაცვალების შემდეგ) იწყება კოდორ-ენგურის შუამდინარეთის ინტენსიური ეთნიკური ათვისება აფხაზთა და მათ მონათესავე ტომთა მიერ. ამას მძლავრი ბიძგი მისცა აფხაზ ფეოდალთა მიერ ჩრდილოკავკასიელთა დახმარებით წარმოებულმა სასტიკმა დაპყრობითმა ომებმა, რამაც მკვეთრად შეცვალა დემოგრაფიული სიტუაცია: დახოცილ, ტყვედ გაყდილ თუ განდევნილ მეგრელთა დაცარიელებულ სამოსახლოებს მოაშურეს ჩრდილოეთით და ჩრდილო-აღმოსავლეთით მკვხოვრებმა „მეზობლებმა“. ამას რუსი ავტორებიც აღნიშნავენ. აღიარებ

ტარასოვი აღიარებს: „აფხაზები ყოველთვის როდი ბინადრობდნენ იქ, სადაც ამჟამად ცხოვრობენ. ისინი მოვიდნენ ჩრდილოეთიდან და შეავიწროვეს ქართველები“ (იხ. თოთაძე, 1995, გვ.31). აბჟუაში დარჩენილი მეგრელები სრულად გააფხაზდნენ, სამურზაყანოში კი, თუმცა თანდათან ვრცელდებოდა აფხაზური ენა, ძირძველი მოსახლეობა უფრო მდგრადი აღმოჩნდა. „საერთოდ, სამურზაყანოს გააფხაზება მიმდინარეობდა ძალიან ნელა, ხოლო შემდეგ (უკვე XIX ს.) სრულებით შეწყდა“ (ანჩაბაძე, 1960, გვ.26). აფსუათა შორის გავრცელებულია გადმოცემა, რომლის თანახმადაც აგრბათა, ადღეიბათა, ინაპშბათა წინაპრები ყარაჩიდან მაშინ ჩამოსახლებულან, როდესაც გაუგიათ, რომ „აფხაზეთი მოსახლეობისაგან დაცარიელდა“ (ლომოური, 1990, გვ.170). სამურზაყანოს ტოპონიმიზე მუშაობისას ჩვენც ვიწერდით გადმოცემებს ამა თუ იმ გვარის წარმომავლობის შესახებ. ზემო ლუმურიში მცხოვრებმა ხანდაზმულმა იასონ ნოჩოს ძე ზუხბაიამ გვიამბო (1974 წელს): ჩერქეზები ვართ და არა აფხაზები. ჭინჭინატი „შაგნოხა“ ყარაჩში გვაქვს. ჩვენი წინაპრების აქ გადმოსვლა ასე მომხდარა: ღალიძგასა და ენგურს შუა ქვეყანას პატრონი არა ჰყოლია, ნარ-ეკლით და მაღალი ბალახით ყოფილა დაფარული, ხალხი აქა-იქ თუ ესახლა. მურზაყან შარაშია და დადიანი ეცილებოდნენ თურმე ერთმანეთს ამ ადგილებს. შეთანხმებულან, ფალავნები ვაჭიდაოთო. შარაშიას ერთი ემხვარი უბოვია, დიდი ძალ-ღონით განთქმული. ჭიდაობა გამართულა გუმარაპიტაში, კოხორის ქვემოთ, სადაც დღეს „შოსე“ გადის. ემხვარს წაუქცევია დადიანის ფალავანი, მისთვის მენჯის ძვალიც ამოუგდია თურმე. დარჩენია მთელი ეს ტერიტორია მურზაყან შარაშიას. მას კი ემხვარისათვის უბოძებია რეჩხი, ლუმურიში, ჩხორთოლი. ამ ემხვარს დედა ჩერქეზი ჰყოლია, წასულა და ჩამოუყვანია დედის ძმისშვილები ქენტეზი და ლაწგსი. ლუმურიშელი ზუხბაიები მათი შთამომავლები ვართ. ჩვენზე უწინ ახლომახლო მხოლოდ ქვაჩახია და მელიავა სახლებულან“.

საინტერესოა გადმოცემა, ჩაწერილი სოფ. ხიტუმ მუხტურში (საბჭოთა პერიოდში ერქვა საბჭოთა ჩაი; ქვემო ბარდების თემი) მცხოვრები კიკალები-საგან: ძმებს — გიორგობეს, თანაფიასა და ცუტუს ყარაჩში (?) მოუკლავთ თავადი ანჩიბაია და გამოქცეულან: გიორგობე მაბირში (დღეს ტყეა მდ. ქირის მარცხ. მხარეს) დამკვიდრებულა. მისი შთამომავლები ქართველები არიან, გვარად კიკალები; თანაფია კვიტოულში დარჩენილა. მისი შთამომავლები აფხაზები არიან, გვარად კაკალები; ცუტუ უფრო შორს წასულა — გურიაში. მისი შთამომავლების გვარია კიკალებიშვილი. ამ სამი გვარის „ძველებს“ ჰქონიათ მიმოსვლა ერთმანეთთან.

საერთოდ, თითქმის ყველა სამურზაყანოელმა იცის, სადაა მათი წინაპრების „სამშობლო“, სად დადიოდნენ მათი ბაბუები და ჩამადები (ბაბუის ბაბუები) ჭინჭინატის მოსალოცავად, მერამდენე თაობას წარმოადგენენ თვითონ ისინი მათი გვარის აქ დამკვიდრების შემდეგ. მაგალითად, ეზუბაია, ნაყოფია, ქვატაია, ყოლბაია, გვაგალია, აკიშბაია, ხუტკუბია, დოჩია, ბუთბაია, აბუხბაია, გერზმავა, კონჯარია, ზვამბაია, ცობეხია (წინაპარი — ცვებია)... ჩამოსულან ზ გ ფ უ -დან (ზუფუ ანუ ბზიფი ისტორიული მხარეა მდ. ბზიფსა და გუმისთას შორის). ასახელებენ არა მარტო ისტორიულ მხარეს, არამედ კონკრეტულ დასახლებულ პუნქტსაც: ფსხუდან (ფსხოუ, სხუ) გადმოხვეწილან თარბაია, გვარამია, არშბა, ქიშმარია, თანია, ფაჩულია, ხაშბა, ჭინჯოლია... ლიხნიდან კი — მიქელბაია, ქირთბაია, შარია, ეშბა...

ალ.ცაგარელი, რომელიც „მეგრულ ეტიუდებში“ საგანგებოდ შეეხო

ტერიტორიულად მოსაზღვრე ენებთან მეგრულის ურთიერთობის საკითხს, წერს, რომ ენგურიდან ჩრდილო-დასავლეთით მამაკაცებმა საკმაოდ კარგად იციან აფხაზურიც, ხოლო ოხურებისა და ლალიძგის შუა უკვე აფხაზური ენაა გაბატონებული როგორც საზოგადოებრივ ურთიერთობაში, ისე ოჯახშიც (ცაგარელი, 1880, V-IX). სამიოდე ათეული წლის შემდეგ ი.ყიფშიძე ასეთ კომენტარს უკეთებს ალ.ცაგარლის ცნობას: „საერთოდ, ღღესაც იგივე ვითარებაა“ და შემდეგ აზუსტებს: „სამურზაყანოში¹ სულ ცოტა ხნის წინათ მეგრულთან ერთად გავრცელებული იყო აფხაზური ენაც და ამჟამადაც ვიწრო ზოლში მდინარეებს — ოხურებისა და ლალიძგას შუა, ს. ილორის გამოკლებით, გაბატონებულია აფხაზური ენა, მაგრამ სხვაგან იგი ადგილს უთმობს მეგრულს, სამურზაყანოელთა შობლიურ ენას“ (ყიფშიძე, 1994, გვ.28-29). როგორც ჩანს სამურზაყანოში, კერძოდ ოხურების სამხრეთით, აფხაზური ენის გავრცელებას ხელს უწყობდა: აფხაზთა კუნძულებრივი დასახლებანი, აფხაზეთიდან გამოთხოვილი ქალები, მწყემსები (როგორც სამეცნიერო ლიტერატურიდანაა ცნობილი, აფხაზები ძირითადად მესაქონლეობას მისდევდნენ. სამურზაყანოს მთიანეთის საძოვრები ძირითადად მათი იყო. ზღვისპირა საზამთრო საძოვრებზეც მათ ჰყავდათ საქონელი. მცირერიცხოვანი მეგრელი მწყემსები ძალაუვნებურად აფხაზურსაც ითვი-სებდნენ. ერთი ხანდაზმული სამურზაყანოელი მწყემსის გადმოცემით, მეგრელი მწყემსები ერთმანეთსაც კი აფხაზურად ესაუბრებოდნენ. რა თქმა უნდა, ეს იშვიათად ხდებოდა, მაგრამ ფაქტია, რომ ენგურსა და ოხურების შუა, სადაც ამჟამად არ არის აფხაზთა კომპაქტური დასახლებანი, მოიპოვება აფხაზური ტობონიმები, რომელთაც აფხაზი მკვლევრები ამოდ თვლიან აფხაზთა უძველესი განსახლების საბუთად).

საყურადღებოა, რომ ყველა მდინარე, რომელიც ერთვის შავ ზღვას სამურზაყანოს ტერიტორიაზე, მეგრულ სახელწოდებას ატარებს. ესენია: **ღალიძგა**, **ოქუმი|ოქუმწყარი**, **ანარია**, **გაგიდაწყარი**... ასევე მეგრულია ამ მდინარეთა მთავარი შენაკადების სახელები: **ვატაფი** — ლალიძგის მარჯვ. შენაკადი, **ოხოჯა** — ოქუმწყარის მარჯვ. შენაკადი, **ერწყარი** — ოქუმწყარის მარცხ. შენაკადი, **ოჯოდორე** — ხუმუშქურის მარჯვ. შენაკადი, **ხუმუშქური** — გაგიდაწყარის მარჯვ. შენაკადი, **ქვიშონა** — ერწყარის მარჯვ. შენაკადი და სხვ. ამ ჰიდრონიმთა ერთი ნაწილი დადასტურებულია უცხოურ და ქართულ ისტორიულ წყაროებში, რომლებიც შექმნილია მე-17 საუკუნის მეორე ნახევრამდე — აფხაზთა მიერ ლალიძგა-ენგურის შუამდინარეთის დაპყრობამდე.

ღ ა ლ ი ძ გ ა (აფხაზ. ალძგა) რთული ტობონიმი. მისი ორივე კომპონენტი მეგრულია: **ღ ა ლ გ** „ღელე“, **ძ გ ა** „ნაბირი, კიდე“. პ.ინგოროყვას აზრით, „სახელწოდება ამ მდინარისა ღ ა ლ ი ძ გ ა სიტყვასიტყვით ნიშნავს ღელე კიდისა, მდინარე საზღვრისა“ (ინგოროყვა, 1954, გვ.128). თ.ბერაძე იზიარებს ამ მოსაზრებას იმ მოტივით, რომ ლალიძგა ერთ ღროს ალბათ მართლაც წარმოადგენდა პოლიტიკურ საზღვარს ცხუმისა და ოდიშის საერისთავოებს შორის (ბერაძე, 1967, გვ.168). რა თქმა უნდა, სწორია მხოლოდ ი.ყიფშიძის განმარტება: ლალიძგა "берег реки", ე.ი. მდინარისპირი.

¹ აქვე შევნიშნავთ: როგორც ალ.ცაგარელის, ისე ი.ყიფშიძისათვის სამურზაყანო არის ტერიტორია ლალიძგიდან ენგურამდე. თედო სახოკიაც წერდა საუკუნის წინათ: „სამმა მამ შერვაშიძემ გაიყო აფხაზეთი. ბზიფუ (კოდორიდან გაგრამდე) ერთ მხას ერგო, აბუჯა (კოდორიდან ლალიძგამდე) — მეორეს, ხოლო მესამეს (მურზაყანს) — მდ. ლალიძგიდან მდინარე ენგურამდე. აქედან დაერქვა ამ ნაწილს სამურზაყანო, ე.ი. მურზაყანის წილდომილი“ (თ.სახოკია, 1950, გვ.306).

ამაზე ყურადღებას იმიტომ ვამახვილებთ, რომ ქსე-ში (ტ.9) მითითებულია: „სამურზაყანო — ისტორიული მხარე დას. საქართველოში, აფხაზეთში... მოიცავდა ძირითადად ახლანდელი გალის რაიონის ტერიტორიას“.

ინდიკატორი ძგა „პირი“ არაა იშვიათი მეგრული ენის გავრცელების არეალში: დაღძგა „ღელისპირი“ ოწყარიეს მარჯვ. შენაკადია ჩხოროწყუს რ-ნის სოფ. ახუთში; დაიჩაძგა სახნავებია მდ. ღაიჩის ნაპირებზე, მარტივლის რ-ნის სოფ. ვედიდკარში; ზანაძგა უთუოდ მდ. ზანის ნაპირას მდებარე ჭალა-სახნავებს ერქვა, ხოლო შემდეგ თვით მდ. ზანის ქვემო წელის სახელად იქცა (ერთვის ხობისწყალს მარცხნიდან, ხობის რ-ნში). ამგვარ მეტონიმიას ჰიდრონიმიზაცია ეწოდება. სამურზაყანო-აბჟუსის სასაზღვრო მდინარის სახელწოდება დაღძგაც ამგვარი პროცესის შედეგია. ისტორიული წყაროებიც ადასტურებენ, რომ დაღძგა თავდაპირველად სოფლის სახელი (ოიკონიმი) იყო. 1616-1621 წლებში შედგენილ ერთ საეკლესიო სიგელში აღნიშნულია: „არის ბატონის ლევან დადიანისაგან დაღძგა სასახლე და ზემოთ რიონის პირი წყალიძგა ბიჭვინტისა ღმრთიშობლისა შეწირული საკათალიკოზო... კიდევ როგორათაღ დაღძგას, ისე რიონის პირს წყალიძგას კათალიკოზის სასახლეები გამიჩენია...“ (ქართ. ძეგლები, 1970, გვ. 476). არქანჯელო ლამბერტის „სამეგრელოს რუკაზე“ (რომელიც მისსავე „სამეგრელოს აღწერას“ ერთვის) მდ. ოქუმსა და მოქვისწყალს შუა მდინარეს, რომელიც ილორთან ერთვის ზღვას, ორგან აქვს წარწერა Echalis. მის მარჯვ. ნაპირას ეკლესიის თავზე წარწერილია Echalisgas, რაც, უეჭველია, სახელწოდება დაღძგა-ს დამახინჯებული ფორმაა. ხოლო რაც შეეხება მეტონიმიას — ოიკონიმი → ჰიდრონიმი, იგი მსოფლიოში ცნობილი ტოპონიმიკური მოვლენაა. ასე რომ, მიუღებლად მიგვაჩნია თვალსაზრისი: „სახელი დაღძგა (კიდევ—ღეღე) იმის მანიშნებელია, რომ სწორედ მდინარისაგან უნდა მიეღო ამ შემთხვევაში დასახლებულ პუნქტს სახელი“ (ბერაძე, 1967, 138)...

არქ. ლამბერტის „სამეგრელოს რუკაზე“ მდინარეს, რომელიც გუდავასთან ერთვის შავ ზღვას, ქვემო წელზე აწვირია Ochama ოქუმი. აქაც მეტონიმი გვაქვს. სამეგრელოში ქუმუ (ქართული ქუმელ სიტყვის კანონზომიერი შესატყვისი) აღნიშნავს სელსაც, ჭვავსაც, ფეტვსაც — მცენარესა და ნაყოფს. მეგრული ო- პრეფიქსი ხომ დანიშნულებას გამოხატავს, იგი, ჩვეულებრივ, მარცვლეთულის სახელებისაგანაც აწარმოებს დანიშნულების სახელებს, რომლებიც ტოპონიმებადაც იქცევიან: ოქობალე ← ქობალი „ხორბალი“, ოჭვე ← ჭვე „ჭვავი“, ოღუმუ ← ღუმუ „ღომისღომი“, ოხაჯე ← ხაჯი „ცერცვი“ და სხვ. აქაც მეტონიმი გვაქვს: სახნავის სახელი ოქუმი იქცა სოფლის სახელად, ხოლო ეს უკანასკნელი — მდინარის სახელად, რომელიც სამურზაყანოს მთებში იწყება და მას ჩაუღის (პარალელური სახელწოდებაა ოქუმწყარი).

წარჩე მდ. ოხოჯის მარცხ. შენაკადია. ი.ყიფშიძეს ეს ჰიდრონიმი სწორად აქვს განმარტებული როგორც „თეთრი წყალი“: პირველი კომპონენტი წა არის იგივე „წყალი“ (შდრ.: წაჩხურა „წყალცივა“, წაკურთხია „წყალკურთხევა“ და სხვ.), ხოლო მეორე ნაწილი კომპოზიტისა რჩე აღნიშნავს თეთრს. არქ. ლამბერტის „სამეგრელოს რუკაზე“ იგი აღნიშნულია Tarsce ფორმით, ხოლო „აღწერის“ ტექსტში — როგორც Tarchen ტარშენი.

ოხოჯე „სახარე“ რომ მეგრული სახელწოდებაა, ამას აღბათ არც დასჭირდება მტკიცება. ვატაფი || ოტაფი ყოფს ერთმანეთისაგან სოფლებს ატიშადუსა და საჩაჩხალიას და ერთვის დაღძგას. აფხაზი ინფორმატორი განმარტავს: „ტაფ არის თევზი. იგი ამ მდინარის შუა წელამდე აღის ქვირითის დასაყრელად. ამიტომ ეწოდება ვატაფი“. როგორც ჩანს, ქართული ტობი, მეგრული ტოფი, როგორც წესი, აფხაზურში შესულია ტაფ ფორმით (აფხაზურს არა აქვს ხმოვანი ო). მაგრამ თავკიდური ვა←ო ადასტურებს, რომ

საქმე გვაქვს მეგრულ ტოპონიმთან ოტოფე (ან ოტოფუფე, თუ ამოსავალია ნა-სახელარი ზმნა ტოფობა „ტობობა“), რაც თავისი ენის ფონოლოგიური შესაძ-
ლებლობების მიხედვით გადასხვავდება აქ მოსულმა მოსახლეობამ. ოჯო-
ლორე „საძალდე“ და ხუმუშუქური „გამხმარი ვაშლის ხე“ აგრეთვე მეგ-
რული სახელწოდებებია, რომლებიც მცირე ადგილების სახელებიდან ჰიდრონი-
მებად იქცნენ.

აღნიშნული მდინარეებისა და მათი მთავარი შენაკადების მცირე შენაკა-
დებსა და მდგენლებს აფხაზური სახელები აქვთ, რასაც ზოგი მკვლევარი იყე-
ნებს ამ რეგიონში აფხაზთა აბორიგენობის უტყუარ საბუთად. არის კი პირ-
იქით: დიდ მდინარეთა სახელები ათასწლობით ცოცხლობენ, უძლებენ მოსახ-
ლეობის ცვლასაც კი, ხოლო მცირე ობიექტები ხშირად იცვლიან სახელებს.
ეს დებულება შეიძლება განვავრცოთ ოიკონიმების (დასახლებული პუნქტის
სახელების) მიმართაც. გალის რაიონში ერთი ქალაქი და 91 სოფელია (იხ.
საქართველოს სსრ ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფა, თბ., 1987).
მათგან აფხაზური სახელი ჰქვია ერთ დიდ და 5 მცირე სოფელს, რომელთაც
ადგილობრივ უბნებს უწოდებენ. ეს დიდი სოფელია აჩიგვარა „ცხენის
სადგომი“ (აჩიგვარის თემის ცენტრი). ხოლო პატარა სოფლებია: აგვავერა
← აგუაჯარა „ჩავარდნილი ადგილი“ (ოქუმის თემში), ლეკუმხარა ← ლაკუმჰა
„ხეჭრელი, ლუკუმხა“ (პირველი გალის თემი. სიტყვა მეგრულიდანაა შესული,
მაგრამ ტოპონიმის წარმოება აფხაზურია), პატარახუწა (სახელი მე-19 ს.
შუა წლებში გადმოუტანიათ ოჩამჩირის რ. სოფელ პატარახუწადან გადმობარგე-
ბულებს), აკვარიქვა „შავი წყალი“, შაშიკვარა „შაშის დეღე“ და,
შესაძლოა, აკვალა (პირველი აკვალა და მეორე აკვალა შედის ჭუბურხინჯის
თემში). პატარაწუხა, აკვარიქვა და შაშიკვარა მდებარეობენ ქ. გალის მეზობლად,
მისგან დასავლეთით. როგორც ჩანს, ისინი წარმოიქმნენ მე-19 საუკუნეში აფ-
ხაზთა ე.წ. კუნძულებრივი დასახლების ადგილას. მეგრულ გარემოცვაში ახალ-
მოსახლენი ალბათ გამეგრულდნენ. ასეა თუ ისე, ოცი წლის წინათ ჩვენ მიერ
ამ სამ სოფელში ჩაწერილი ასზე მეტი მიკროტოპონიმიდან მხოლოდ ორის
წარმომავლობაა დასადგენი: აბაყურჩა, ყოჯელი. ყველა დანარჩენი მეგრულია.

ოღიშისათვის წართმეული ტერიტორიების ეთნიკურ ათვისებას აფხაზები,
როგორც არაერთგზისაა აღნიშნული, იწყებენ მე-18 ს. დამდეგიდან. აბჟუაში
ქართველები (მეგრელები) უმცირესობაში აღმოჩნდნენ და დროთა განმავლობაში
სრულიად გააფხაზდნენ. სამურზაყანოს ძირითად ტერიტორიაზე კი, რომელიც
დღევანდელ გალის რ-ის მოიცავს და სადაც აფხაზებს მხოლოდ კუნძულებრივი
დასახლებანი ჰქონდათ, მეგრელებმა შეინარჩუნეს ენა და ადათ-წესები. დარჩა
ღალიძგა-ოხურეის შუამდინარეთი და მდ. ოხოჯის ზემოთი — ოჩამჩირის რ.
ის ნაწილი, რომელიც ღალიძგის მარცხ. მხარეს მდებარეობს. სწორედ აქ, ორი
ეთნიკური ერთეულის (აფხაზთა და მეგრეთა) საზღვარზე, შეიქმნა საინტე-
რესო ენობრივ-ტოპონიმიკური სიტუაცია: მთლიანად მეგრულია (ზოგ სოფელში
იშვიათი გამონაკლისის გარდა) ზღვისპირა ილორის თემისა (სოფლები: ილორი,
ნაგვალაოუ, ოხურეი, ზენი, სუკი) და ოხურეის მარჯვ. მხარეს მდებარე ოხურეის
თემის (სოფლები: პირველი ოხურეი, მეორე ოხურეი, აყვარაში, ილორგანი),
აგრეთვე აგუბედიის თემის რამდენიმე სოფლის (აგუბედია, ახეცარა, მიშველი,
ოხოჯა, პირველი კობიტი, ქვალონი) და რეკის თემის სოფ. ჯგერიანის მიკრო-
ტოპონიმია. მთლიანად აფხაზურია (აქაც ზოგ სოფელში იშვიათი გამონაკლისის
გარდა) ტყვარჩელის სასოფლო თემის (სოფლები: ატიშაღუ, აყვარაფანი, აძი-
და) და ფოქვეშის თემის (სოფლები: ფოქვეში, აყვარაში, კაციჰაბლა, საჩაჩხა-
ღია, ურთა) მცირე ობიექტთა სახელები. დანარჩენ სოფლებში, როგორიცაა
აძიდა, აჯრა, მეორე კობიტი, ნარჯხეუ, პატარახუწა (აგუბედიის თემში) და რე-

კა, საჩინო (რეკის თემში) მიკროტოპონიმია არის ნარევი: ან აფხაზური, ან მეგრული, ან კიდევ პარალელური (მეგრულ-ქართული) ვარიანტებით წარმოდგენილი.

გალის რაიონის დასახლებული ტერიტორიის მიკროტოპონიმიაში კი აფხაზური სახელწოდებების წილი ასეთია: მთისძირა სოფლებში 20-23% (აგვავერა, ჩხორთოლი) ან 10-12% (ზემო ლუმურიში, რეჩხი), ერისწყალ-ოქუშის გამყოფ ვაკე-სერზე მდებარე სოფლებში — 9% (კოხორა, ლეკუმხარა, ზემო გალი). ერთი სოფლის ნიმუშებით დაგვიყვანოთ: სოფელ ზემო ლუმურიში ჩაწერილი ასზე მეტი მიკროტოპონიმიდან აფხაზურია: აბდუ, აიმაც(ც)რა, აიჭარასიბთრა, აფთახარა; აშხვერა, აძმაცგრხვა, აჯლარა, ბუწყვარა, ეიმაკრა, ვას(თ)არი, ხაფალარა, ჰარუა².

აფხაზურენოვანი მიკროტოპონიმია მნიშვნელოვნად კლებულობს ვაკეზე, მდ. ოხურეიდან სამხრეთის მიმართულებით: ოქუშისძირა სოფლებში მათი წილი 2-3% თუ იქნება (მაგალითად, თვით სოფ. ოქუშში ფიქსირებულია: ანიხაგუ-ართა, ახეფორხუ, მუხკვარა, უთგრათფუ; სოფ. გულდავაში — ადაფხარა, აძაფშ, აძურუ, აწამგვარა); ერისწყლის მარცხენა მხარეს მდებარე სოფლებში კი — თითო-ორი (მაგალითად, ზემო ცხირში — ალაჰვარა, არაზატუ; ზემო ბარლებში — აკვარა, აძიხ). ენგურისპირეთში კი აფხაზური ტოპონიმი არც გვხვდება.

დასკვნა: აფხაზთა სამთავროს პოლიტიკურ-ტერიტორიულმა საზღვარმა დაპურობითი ომების შედეგად XVII საუკუნის დამლევს მდინარე კოდორიდან სამხრეთით, მდ. ენგურამდე გადაინაცვლა. მიუხედავად ახალშექმნილი ტერიტორიების სრული ეთნიკური ათვისების დიდი მცდელობისა, სრული გააფხაზება მხოლოდ აბყუას შეეხო, სამურზაყანოში კი მკვიდრმა მოსახლეობამ შეინარჩუნა ენა და ადათ-წესები. როგორც მთელი XIX საუკუნის მანძილზე, ისე ამჟამადაც ეთნიკურ-ენობრივი საზღვარი ეროვნებით აფხაზებსა და ეროვნებით ქართველებს (ეთნოგრაფიულ-ლინგვისტური თვალსაზრისით — მეგრელებს) შორის გადის მდ. დალიძგის მარცხენა ნაპირას, მდ. ოხურეიმდე (ზღვისპირა სოფლების გამოკლებით).

თანამედროვე ტოპონიმიკური სიტუაცია ასეთია:

სამურზაყანოს მდინარეთა და მათი მთავარი შენაკადების სახელები მხოლოდ და მხოლოდ მეგრულია, რაც მათ სიძველეზე მიუთითებს (ამ ჰიდრონიმთა ერთი ნაწილი კიდევაც არის დადასტურებული ქართულ და უცხოურ ისტორიულ წყაროებში). ამ მდინარეთა მცირე შენაკადების სახელები სამურზაყანოს მთასა და ზემოთ აღნიშნულ ეთნიკურ საზღვარზე ძირითადად აფხაზურია, რადგანაც მოგვიანებითაა წარმოქმნილი. საერთოდ კი, ამ ეთნიკურ საზღვარზე ოიკონიმთა და მიკროტოპონიმთა ერთი ნახევარი აფხაზურია, მეორე ნახევარი — მეგრული. აფხაზური ლექსიკა ჰარბობს მთის მიკროტოპონიმიაშიც (ეს გასაგებია, აფხაზები უპირატესად მესაქონლეობას მისდევდნენ). მაგრამ მდ. ოხურეის სამხრეთით, ე.ი. გალის რაიონის ტერიტორიაზე, სურათი მკვეთრად იცვლება: აფხაზურია ოიკონიმთა მხოლოდ 5%-მდე და მთიან-ბორცვიანი ზონის სოფლების მიკროტოპონიმთა 15-20% (სოფლების მიხედვით. ამ სოფლებში აფხაზთა ე.წ. კუნძულებრივი დასახლებანი მდებარეობდა). ვაკეზე მდებარე სოფლებში კი, ოხურეიდან სამხრეთით, აფხაზურენოვანი მიკროტოპონიმთა რაოდენ-

² ტოპონიმები ჩაწერილია ისე, როგორც მათ წარმოთქვამენ ადგილობრივი მცხოვრებნი — ძირითადად მეგრელები.

ნობა მნიშვნელოვნად იკლებს და მდ. ენგურის მარცხენა მხარეს არც მოიპოვება.

სამურზაყანოს ყველა აფხაზურენოვანი ტობონიმი და მიკროტობონიმი მხოლოდ სუპერსტრატს წარმოადგენს, წარმოქმნილია უკანასკნელი 2-3 საუკუნის მანძილზე და ამ რეგიონში აფხაზთა უძველესი განსახლების საბუთად ვერ გამოდგება.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. ზ.ანჩაბაძე, 1960 — З. Анчабадзе, Из истории средневековой Абхазии, Тб., 1960.
2. თ.ბერაძე, 1967 — თ.ბერაძე, ოდიშის პოლიტიკური გეოგრაფიიდან. საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებული, III, თბ., 1967.
3. ა.თოთაძე, 1995 — ა.თოთაძე, აფხაზეთის მოსახლეობა: ისტორია და თანამედროვეობა, თბ., 1995.
4. პ.ინგოროყვა, 1954 — პ.ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე, თბ., 1954.
5. არქ.ლამბერტი, 1991 — არქ.ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1991.
6. ნ.ლომოური, 1990 — Н.Ломоури, Некоторые вопросы ранней истории Абхазии. Журн. "Магистр", серия истории, №3.
7. თ.სახოკია, 1950 — თ.სახოკია, მოგზაურობანი, თბ., 1950.
8. ქართ. ძეგლები, 1970 — ქართული სამართლის ძეგლები, III, თბ., 1970.
9. ი.ყიფშიძე, 1994 — ი.ყიფშიძე, რჩეული თხზულებანი, თბ., 1994.
10. ალ.ცაგარელი, 1880 — А. Цагарели, Мингрельские этюды, 1880.
11. ვ.ჭანია, 1996 — ვ.ჭანია, ქართულ-აფსარული კონფლიქტის სათავეებთან. ჟურნ. „ბედია“, 2-3, თბ., 1996.

Paata Tskhadaia

**The Ethnic Boundary of the Abkhazians and the Georgians (Megrelians)
and Some Problems of Samurzaqano Toponymy**

Summary

At the end of the 17th century, as a result of occupational wars, the political/territorial border of the Abkhaz Principality moved from the Kodory River southwards, to the Enguri River. Irrespective of great endeavours to totally settle ethnically the newly-annexed territories, only Abzhua was made totally Abkhazian, and in Samurzaqano the native population maintained its own language and traditions. Both throughout the 19th century and nowadays the ethnic/linguistic border between the nationally Abkhazians and the nationally Georgians (from the ethnographic-linguistic standpoint — Megrelians) passes the left bank of the river Ghalidzga to the river Okhurei (except seaside villages).

The conemporary toponymic situation is as follows:

The names of Samurzaqano rivers and their main arms are only Megrelian, which indicates to their antiquity (a part of these hydronyms have been attested in Georgian and foreign historical sources). The names of the small arms of these rivers, in the highlands of Samurzaqano and at the above mentioned ethnic border, are mainly Abkhazian, as they have emerged later. Generally speaking, at this ethnic border on half of oikonyms and hydronyms is Abkhazian, and the other is Megrelian. Abkhazian vocabulary prevails in highland microtoponymy (this is understandable, as the Abkhazian were mainly involved in cattle-breeding). But to the south of the Okhurei River, that is on the territory of Gali District, the picture changes abruptly: only 5% of oikonyms and 15-20% of microtoponyms of the villages of the highland zone are Abkhazian (according to villages; the so called insular settlements of the Abkhazians were situated in these villages). As for the villages on lowland, southward from the Okhure; the number of Abkhazian microtoponyms considerably decreases, and they do not occur on the left bank of the Enguri River.

All Abkhazian place-names and microtoponyms of Samurzaqano are a superstratum, they have emerged throughout the last 2-3 centuries, and they cannot serve as an argument for the ancient settlement of the Abkhazian in this region.

ალექსი ზინჯარაული

სამეტყველო კოდების შერევისათვის
დავით გურამიშვილის ენაში

როგორც ცნობილია, დავით გურამიშვილმა მისი ხანგრძლივი სიცოცხლის (87 წელი) სამი მეოთხედი რუსულენოვან საზოგადოებაში გაატარა. ამიტომ ბუნებრივია, რომ, როცა მისი პოეზიის ხალხურ პოეზიასთან მიმართებაზე ვლასპარაკობთ, უნდა გავითვალისწინოთ ერთი საგულისხმო ფაქტი: პოეტს ქართული ხალხური პოეზიიდან მოხმობილი აქვს 8 ხალხური ლექსი, ხოლო რუსულ-უკრაინული — 11.

დავით გურამიშვილის ენაში რუსიციზმები არ გვხვდება, მაგრამ მისი სამეტყველო კოდები შერეული ჩანს: მის პოეზიაში შეინიშნება რუსულად აზროვნების ელემენტები:

ა) დავითს აქვს ლექსი: „სიმღერა, რომელ არს ამისის ჳმის სიმღერა რუსულად: „ნეთუ **ზლოსთი** ნადომნოიეუ (ასეა!), უმენშით მნე პეჩალ მოიუ“ (გვ.142, 1955 წ. საიუბ. გამოცემა). კეკელიძისეული კომენტარი ასეთია: „ქართული ტრანსკრიფცია რუსული ხალხური სიმღერის დასაწყისისა: "Нет злости надо мною, уменьшить мне печаль мою", ქართულად: „ბოროტება არ მფლობს მე, უნდა შევამცურო ჩემი სევდა“ (გვ.318). რუსული ტექსტიც უაზროა და თარგმანიც არაადეკვატური.

ვვარაუდობთ, რომ რუსული სიმღერა იწყებოდა ასე: **нет власти надо мною...** ტრანსკრიბირებისას პოეტმა დაწერა: „ნეთუ **ვლასთი** ნადო მნოიუ“..., მაგრამ გადათეთრებისას ვლასთი-ს პირველი ქართული ასო **ვ** ამოიკითხა როგორც რუსული **з** (ზ) და „გადააქართულა“, **ვ**-ს ადგილას (ვინი) **ზ** დაწერა და „ვლასთი“-ს მაგიერ მივიღეთ „ზლოსთი“. ახლა რუსული შესიტყვება სრულიად გასაგებია და მისი თარგმანიც ბუნებრივი გამოდის: **нет власти надо мною, уменьшить мне печаль мою** — „თავს ვერ ვერევი (თავს ვერ ვეუფლები), რომ შევამცურო ჩემი სევდა“.

ბ) „არზა“-ს, რომელიც პოეტს მირიან ბატონიშვილისათვის მისართმევად დაუწერია, ასე ამთავრებს: „მოწიწებით მიწა-პირგაერთებით თაყვანისმცემელი მათი მონა და ყმაყოფილი გურამიშვილი დავით. წელსა 1787, **სეკნდებერს**“ (გვ.288). მეორე, წისქვილისა და წყალსაქაჩისთვის დართული წერილი, რომელიც რუსულად უნდა თარგმნილიყო და მთავრობას მირთმეოდა, ასე მთავრდება: „Поруччик княз Давид Гурамов, წელსა, 1787, **სეკნდებერს**“. ვვარაუდობთ, რომ ნ-ს გაჩენა და მ-ს ამოღება თვის ქართული სახელწოდებიდან რუსულმა **сентябрь**-მა განაპირობა.

Alexi Chincharauli

**On the Mixing of Speech Codes in David Guramishvili's Language
Summary**

Judging from the fact that David Guramishvili spent most of his long life in the Russian-speaking surroundings, it is natural that there occur some elements of the Russian thinking in the language of his poetry.

ზურაბ ჭუმბურიძე

ეთნონიმური გვარები ქართულში

გვარების ერთ ჯგუფს, რომელიც ტომის, ხალხისა თუ ერის აღმნიშვნელი სახელებისაგან ანუ ეთნონიმებისაგან არის წარმოქმნილი, ჩვენ ცალკე გამოვყოფთ ეთნონიმური გვარების სახელწოდებით. ასეთი წარმოება ფართოდ არის გავრცელებული მსოფლიოს მრავალი ხალხის ენაში, სადაც კი გვარების სისტემა არის ჩამოყალიბებული.

ეთნონიმურ გვარებთან ახლოს დგანან გეოგრაფიული სახელებისაგან ანუ ტოპონიმებისაგან წარმოქმნილი გვარები. როგორც ერთი, ისე მეორე ჯგუფი წარმომავლობა-სადასურობაზე მიუთითებს, მაგრამ მათი გაერთიანება მიზანშეუწონელია წარმოების მხრივ ერთი არსებითი განსხვავების გამო: ეთნონიმური გვარები ქართულში მარტივი ფუძითაც გვხვდება, გვარის მაწარმოებელ აფიქსთა დასურთველად, ე.ი. როგორც ეთნონიმი, ისე კონკრეტული გვარი აღინიშნება ერთი და იმავე ფორმით (აფხაზი, ბერძენი, გურული, დვალი, კახელი, ლაშხი, მეგრელი, მესხი, სვანი, ჯავახი...). ტოპონიმური გვარებისათვის ასეთი რამ უცხოა — ტოპონიმის ფუძეს გვარად ქცევისას უთუოდ ერთვის სპეციალური ფორმანტი (ამაშუკ-ელ-ი, ზანდუკ-ელ-ი, თორ-ელ-ი, თხინვალ-ელ-ი, მუსხ-ელ-ი, მუსხრან-ელ-ი, ჩოხ-ელ-ი, ჯაყ-ელ-ი...). ამიტომ ეთნონიმური და ტოპონიმური გვარები ცალ-ცალკე უნდა იქნეს განხილული. ამჯერად შევხებით ეთნონიმურ გვარებს. მათი რაოდენობა ქართულში დიდი არ არის და აქვე შეიძლება ჩამოვთვალოთ, ფუძეთა მიხედვით დალაგებული¹.

წინასწარ უნდა შევნიშნოთ, რომ ეთნონიმებისაგან ქართულში წარმოქმნილია როგორც გვარები, ისე სახელები (ანთროპონიმები) და ხშირად ძნელია იმის განსაზღვრა, ესა თუ ის გვარი უშუალოდ ეთნონიმისაგან არის ნაწარმოები, თუ ეთნონიმი ჯერ პიროვნულ სახელად (ანთროპონიმად) იქცა და შემდეგ უკვე ამ უკანასკნელისაგან წარმოიშვა გვარი. თეორიულად ორივე შესაძლებლობა დასაშვებია, მაგრამ უფრო მოსალოდნელია, რომ ეთნონიმი ჯერ სახელად ან მეტსახელად ქცეულიყო და შემდეგ ამ უკანასკნელისაგან წარმოქმნილიყო გვარი. მიუხედავად ამისა, ჩვენ შესაძლებლად მივიჩნიეთ ყველა ისინი ერთად მოგვექცია ეთნონიმური გვარების ჯგუფში.

ეთნონიმებისაგან ნაწარმოები ანთროპონიმების რაოდენობა ქართულში საკმაოდ დიდია; სახელდობრ, ალ.ლლონტის ქართველურ საკუთარ სახელთა ლექსიკონში წარმოდგენილია შემდეგი პიროვნული სახელები და მეტსახელები: არაბი, ბერძენა, თათარი, თათარა, თათარყანი, თურქა, თურქია, თუშა, თუშო, ივერი, კახი, კახა, კახუა, კახაბერი, ლაზა, ლაზია, ლაშხი, ლაშხია, ლეკი, ლეკა, ლეკო, ლეკუა, მარგალი, მესხი, მუშნი, რუსიტა, რუსუკა, ურუმია, ფრანგი, ფრანგულა, ქისტა, ჩარგაზი (||ჩარგასი ← ჩერქეზი), ჩაჩა, ჩაჩიკა, ჩაჩური, ხაზარი, ხაზარა, ჯავახი, ჯავახა, ჯიქი, ჯიქო, ჯიქუა და სხვ. მათი უმეტესობა გვხვდება პიროვნულ სახელადაც და გვარის ფუძედაც.

ამრიგად, ეთნონიმური გვარების ერთი ნაწილი ქართულში წარმოქმნილია უშუალოდ ეთნონიმებისაგან, მეორე ნაწილს კი საფუძვლად უძევს ესა თუ ის

¹ მასალა აღებულია ძირითადად ასილაგაძისა და ათოთაძის წიგნიდან „გვარ-სახელები საქართველოში“, თბ., 1997.

ანთროპონიმი, რომელიც თავის მხრივ ეთნონიმისაგან არის მიღებული.

გამონაკლისის სახით ორიოდ ისეთი შემთხვევაც გვხვდება, როცა ეთნონიმი და ანთროპონიმი წარმოშობით სულ სხვადასხვაა, მათ საერთო ფუძე არა აქვთ და მხოლოდ ფორმით ჰგვანან ერთმანეთს. ასეთებია, სახელდობრ, ეთნონიმი **ოსი** და ანთროპონიმი **ოსე (ოსია)**, ასევე — **რუსი** და **რუსა**.

რუსი პიროვნულ სახელად დასტურდება ქართულში XI საუკუნიდან, როცა რუსებსა და ქართველებს შორის უშუალო ურთიერთობის კვალი ჯერ კიდევ არ შეინიშნება. ამიტომ არ არის მოსალოდნელი, რომ ამ პიროვნულ სახელს რაიმე კავშირი ჰქონდეს ეთნონიმ **რუს**-თან. აქედან გამომდინარე, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ამ ფუძის შემცველი გვარებიც (რუსაძე, რუსიშვილი და სხვ.) ანთროპონიმული წარმომავლობისაა და არა ეთნონიმურისა (ცინცაძე, გვ.47).

ეთნოგრაფ როლანდ თოფჩიშვილის ცნობით, „ქსნის ხეობის სოფელ საძე-გურში მცხოვრები ოსიშვილები ოსის შთამომავალი კი არ არიან, არამედ ვინმე ოსიასი, რომლის გვარიც იყო რაზმაძე. ოსია რაზმაძემ საფუძველი ჩაუყარა ახალ გვარს — ოსიშვილს (იგივე შეიძლება ითქვას ოიკონიმ „ოსიაურზე“). ოსიშვილებმა თავიანთი აღრინდელი გვარი გადმოცემითაც იციან და დასტურდება ის 1860 წლის მოსახლეობის აღწერითაც. კახეთის სოფელ კოშკში მცხოვრები ოსიშვილები კი ბერეკაშვილებიდან წარმომავლობენ“ (თოფჩიშვილი, გვ.108).

როცა ასეთი ზუსტი ცნობები მოგვეპოვება, ცხადია, ხსენებულ გვარებს ეთნონიმური წარმომავლობისად ვერ მივიჩნევთ, მაგრამ ამგვარი შესაძლებლობა საერთოდ მაინც არ შეიძლება გამოირიცხოს. ერთი და იგივე გვარი (ვთქვათ, რუსაძე ან ოსიშვილი) ერთ შემთხვევაში შეიძლება ანთროპონიმისაგან იყოს მიღებული, სხვა შემთხვევაში კი ეთნონიმისაგან. ამიტომ ჩვენს სიაში ასეთი გვარებიც არის შეტანილი. გავეცნოთ ამ სიას.

ალანი: ალანია, ალანიძე.

არაბი: არაბიძე, არაბაშვილი, არაბული.

აფშილი: აბშილავა, აფშილავა.

აფხაზი (||აბხაზი): აფხაზი, აბხაზი, აფხაზავა, აბხაზავა, აფხაზიშვილი, აფხაზაშვილი, აფხაზოვი, აფხაიძე.

აფსუა: აფსავა, აბსანიძე, აფსანიძე.

ბერძენი: ბერძენი, ბერძენია, ბერზენია, ბერძენიშვილი, ბერძენაშვილი, ბერძნიშვილი, ბერძენიძე, ბერძენაძე, ბერძული, ბერძულიშვილი, ბურძენაძე (←ბერძენაძე), ბურძენიძე.

გურული (გურიელი): გურული, გურიელი, გურიელიძე, გურულიშვილი, გურულიანი.

ღვალი: ღვალი, ღვალიშვილი, ღვალაშვილი, ვალიშვილი, ღვალაძე, ღვალიძე, ღვალიანი.

ებრაელი: ებრაელიძე, ებრალიძე, ებრელიძე.

თათარი: თათარაძე, თათარაიძე, თათარიძე, თათარაშვილი, თათარიშვილი, თათრიშვილი, თათრიაშვილი, თათარიანი, თათრულიაძე, თათარგიორგიშვილი, თათარსაბაშვილი, ციხითათრიშვილი.

თურქი: თურქია, თურქაძე, თურქიშვილი, თურქიაშვილი, თურქოშვილი, თურქესტანიშვილი.

თუში: თუშიშვილი, თუშიაშვილი, თუშური, თუშურაული, თუშურაშვილი, თუშუროვი, თუშაბრამიშვილი.

იმერელი: იმერელიშვილი.

ისრაელი: ისრაელაშვილი, ისრელაშვილი.

კახი (კახელი): კახელი, კახიძე, კახაძე, კახიშვილი, კახაშვილი, კახიაშვილი, კახნიაშვილი, კახოშვილი, კახუაშვილი, კახია, კახაია, კახიანი, კახილიში, კახურიშვილი, კახურაშვილი, კახელიშვილი, კახელაშვილი, კახელიძე, კახოიძე, კახეთელიძე, კახეთელაძე, კახაბერი, კახაბერიძე, კახბერიძე, კახაბრიშვილი,

კახურივი.

ლაზი: ლაზიშვილი, ლაზაშვილი, ლაზიაშვილი, ლაზუაშვილი, ლაზურაშვილი, ლაზურიძე.

ლაში: ლაში, ლაშია, ლაშიძე, ლაშიშვილი, ლასხიშვილი, მოლაშია.

ლეკი: ლეკიშვილი, ლეკიაშვილი, ლეკაშვილი, ლეკაძე, ნარეკლიშვილი (← ნალეკრიშვილი), მარტოლეკი.

მეგრელი: მეგრელი, მეგრელიძე, მეგრელაძე, მეგრელიშვილი.

მესხი: მესხი, მესხია, მესხიძე, მესხაძე, მესხიშვილი, მესხელი, მესხორაძე.

მოხევე: მოხევე, მოხევიშვილი.

ოსი: ოსიძე, ოსაძე, ოსიშვილი, ოსაშვილი, ოსოშვილი, ოსიყმაშვილი, ოსიყმიშვილი, ოშაყმაშვილი.

რაჭველი: რაჭველიშვილი, რაჭვრიშვილი (← რაჭველიშვილი).

რუსი: რუსიძე, რუსაძე, რუსია, რუსიშვილი, რუსიაშვილი, რუსეიშვილი, რუსეიშვილი, რუსიტაშვილი, რუსულაშვილი, მურუსიძე.

სანი: სანიშვილი, სანაშვილი, სანიძე, სანაძე, სანოძე, სანაია.

სანიგი: სანიკიძე, სანიკიანი.

სვანი (შონი): სვანი, სვანიძე, სვანაძე, სვანიშვილი, შონია, შონიძე, შონვაძე (← შონუაძე).

სომეხი: სომეხიშვილი, სომეხიაშვილი, სომეხაძე, სომეხივეი, შომეხია (← სომეხია).

სპარსი: სპარსიაშვილი.

ურია: ურიადმყოფელი, ურიათმყოფელი.

ურუმი: ურუმიშვილი.

ფრანგი: ფრანგიშვილი, ფრანგულაშვილი, ფრანგულიანი.

ფხოველი: ფხოველიშვილი.

ქართველი (ქორთუ): ქართველიშვილი, ქართველაშვილი, ქართველაძე, ქართლელიშვილი, ქორთუა, ქორთუშვილი, აქირთავა.

ქისტ: ქისტეშვილი, ქისტაშვილი, ქისტაური.

ყივჩაღი: ყივჩიყიძე.

ჩაჩანი: ჩაჩანიძე, ჩაჩანაშვილი, ჩაჩაური, ჩაჩაურაშვილი.

ჩაჩი: ჩაჩავა, ჩაჩუა, ჩაჩბაია, ჩაჩაშვილი.

ჩერქეზი: ჩერქეზიშვილი, ჩერქეზია, ჩარგაზია, ჩერქეზიანი, ჩერქეზოვი.

ძურძუკი: ძურძუკი.

ჭანი: ჭანია, ჭანიძე, ჭანიშვილი, ჭანკოტაძე, ჭანკვეტაძე, ჭანტურია, ჭანტურაია, ჭანტურიძე, ჭანტურიშვილი, ჭანუყვაძე, ჭანყოშვილი.

ხაზარი: ხაზარაძე, ხაზალია (← ხაზარია), ხაზალაშვილი, ხაზარბეგიშვილი.

ხევსური: ხევსურიშვილი, ხევსურიანი.

ჯავახი: ჯავახი, ჯავახია, ჯავახიძე, ჯავახაძე, ჯავახიშვილი, ჯავახოვი, ჯავახიანი.

ჯიქი: ჯიქია, ჯიქიძე, ჯიქური, ჯიქურაული, ჯიქურიძე, ჯიქურაძე, ჯიქურაშვილი, ჯიქურიშვილი.

ჭერი (→ ერი): ერაძე, ერაშვილი, ერიაშვილი.

როგორც ვხედავთ, გვარის ფუძედ ქცეულ ეთნონიმთა დიდ ნაწილს ქართულ ტომთა სახელები შეადგენს (გურული, თუში, იმერელი, კახი, ლაზი, მეგრელი, მესხი, რაჭველი, სვანი, ჭანი, ჯავახი...); ხშირია, აგრეთვე, მეზობელ ხალხთა და ტომთა სახელებიც (არაბი, ბერძენი, თათარი, თურქი, ოსი, რუსი, სომეხი, სპარსი, ჩერქეზი...); შორეულ ხალხთა სახელები კი იშვიათია და მასაც თავისი ახსნა მოეპოვება; მაგალითად, ფრანგი ძველად საქართველოში ეწოდებოდა.

ბოლა ყველა კათოლიკეს და არა მხოლოდ ეროვნებით ფრანგს, კათოლიკენი კი ჩვენში საკმაოდ იყვნენ.

ზოგი ხალხი, რომელთა ძველი სახელწოდებაც ქართულ გვარებშია დაცული, დღეს უკვე სხვა სახელს ატარებს ან ისტორიული ბედუკულობათობის გამო სულაც აღარ არსებობს (ცალკე ეთნოსის სახით (ალანი, აფშილი, დვალი, ლაშხი, სანიგი, ყივჩაღი, ჩაჩი, ხაზარი, ჯიქი...)). ამ ეთნონიმებისაგან ნაწარმოები გვარები, თავისთავად ცხადია, შორეულ წარსულში იღებენ სათავეს და გამოირჩევიან თავიანთი არქაულობით.

რაც შეეხება დაბოლოებას, ამ მხრივ თანაფარდობა ეთნონიმურ გვარებში დაახლოებით ისეთივეა, რაც სხვა ტიპის გვარებში. სახელობრ, ყველაზე ხშირია **-შვილი** დაბოლოება, დიდია **-ძე** დაბოლოებიანი გვარების რაოდენობაც; სინშირის მიხედვით მესამე ადგილზეა **-ია** დაბოლოება; გაცილებით ცოტაა **-ურ** (დისიმილაციით **-ულ**), **-იან**, **-ავა**, **-ელ** და **-ოვ(ევ)** დაბოლოებიანი გვარები; თითო-ოროლა მაგალითით ამოიწურება **-უა**, **-იშ** და **-ბერ** დაბოლოებიანი გვარების რიცხვი; 15-მდე გვარი გვხვდება, როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, უაფიქსოდ, მარტივი ფუძით.

დაბოლოს, საკითხავია: რა დროიდან გვხვდება ეთნონიმური გვარები ქართულში? როგორც ზემოთ ითქვა, ეთნონიმის ფუძე ერთი და იმავე ფორმით შეიძლება წარმოდგენილი იყოს როგორც ეთნონიმად, ისე სახელად, მეტსახელად და გვარად. პეტრე იბერი, ილარიონ ქართველი, პიმენ კახი და ა.შ. მხოლოდ ცალკეულ პირთა ეთნიკურ წარმომავლობაზე მიგვანიშნებს და, რასაკვირველია, გვარად არ ჩიბთვლება. გვარზე ლაპარაკი შეიძლება მხოლოდ მაშინ, თუ ის მემკვიდრეობით გადადის მამიდან შვილზე; ასეთი ფუნქციით კი როდის აღიჭურვა ქართული ეთნონიმები, ეს ჯერ კიდევ საძიებელია. ზოგჯერ სახელისა და მეტსახელის გამიჯვნაც ჭირს. ავიღოთ, მაგალითად, ეთნონიმ-ანთროპონიმი **კახი(კახა)**. ქართველ მარტივლთა შორის VIII საუკუნიდან ცნობილია კოსტანტი კახი, რომლის შესახებაც მისი ბიოგრაფი გვამცნობს: „მას უამსა ოდენ იყო ვინმე ქუყყანასა ქართლისასა, სანახებსა ზენა სოფლისასა, კაცი, რომელსა სახელი ერქუა კოსტანტი, რომელსა ეწოდა კახად სახელად მამულისა მის ქუყყანისა“ (ავიოგრ. ძეგლები, I, გვ.165).

როგორც მოყვანილი კონტექსტიდან ჩანს, **კახა(კახი)** კოსტანტის ზედწოდებაა, დამატებითი სახელია, შერქმეული „მამული ქეყყის“ მიხედვით. სხვაგან, ატენის სიონის წარწერაში (853 წ.), იგივე პირი მხოლოდ კახას სახელით იხსენიება: „და მასვე თთუესა აგუსტოსსა კვ-სა, დღესა შაბათსავე, ზირაქ შეიპყრა კახად და ძმ მისი თარკუჯი“.

ამ წყაროთა ჩვენების მიხედვით უნდა დავასკვნათ, რომ კახა მეტსახელი კი არაა, ნამდვილი სახელია, ოღონდ ის, როგორც არაკალენდარული სახელი, ოფიციალურ სახელად არ ითვლებოდა (ამ ფუნქციას კოსტანტი ასრულებდა). როცა ქრისტესთვის წამებული კოსტანტი კახი ეკლესიამ წმინდანად შერაცხა, ამის შემდეგ **კახი(კახა)** უკვე ქრისტიანულ (კალენდარულ) სახელად იქცა.

კოსტანტი კახი არაბებმა შეიპყრეს და სიკვდილით დასაჯეს 853 წელს, 85 წლის ასაკში. მამასადაძმე, ის დაბადებული ყოფილა 768 წელს. კახი(კახა) ალბათ ამაზე ადრეც გავრცელებული სახელი იყო, მაგრამ ამ დროიდან (VIII საუკუნიდან) მისი არსებობა უკვე დოკუმენტურად არის დადასტურებული, ოფიციალურ (კალენდარულ) სახელად კი ის IX საუკუნეში ქცეულა. ამ ფუძის გვარი უაფიქსოდ ქართული წერილობითი წყაროების მიხედვით ცნობილი არ არის, სხვადასხვა დაბოლოებით კი ბევრია წარმოდგენილი და ამ მხრივ ყველა სხვა ეთნონიმურ ფუძეს სჯაბნის. მათ შორის ყველაზე ადრე წყაროებში ფიქსირებულია **კახაბერიძე**. ის იხსენიება 1326 წლით დათარიღებულ ერთ საბუთში (Hd—14793, იხ. პირთა ანოტირებული ლექსიკონი, II, გვ.488). XIV საუკუნიდანვე დასტურდება აგრეთვე გვარი **კახიანი** სვანეთში (იქვე, გვ.490). იმავე

ლექსიკონში წარმოდგენილი ცნობების მიხედვით, კახიძის გვარი ყველაზე ადრე ნახსენებია 1545 წლით დათარიღებულ საბუთში, კახაძე — 1568 წელს, კახია — 1616-1621 წწ., კახიშვილი — 1692 წ. და ა.შ.

რაც შეეხება ეთნონიმის გვარად ქცევას ყოველგვარი დაბოლოების გარეშე, ამ მხრივ ყველაზე ადრინდელია **ღვალი**. იოანე, მიქელ, სტეფანე და გიორგი დვალეები ცნობილი კალიგრაფები იყვნენ XI-XIII საუკუნეებში.

გარდა იმისა, რომ დვალი დამოუკიდებლად, სუფთა ფუძით გვხვდება გვარად, მას ერთვის სხვადასხვა მაწარმოებლებიც და ასე მიიღება გვარები: დვალიანი, დვალიშვილი, დვალაშვილი, დვალიძე, დვალაძე. ამათგან ყველაზე ადრე იხსენიება გვარი დვალიანი. სახელდობრ, სვანეთში, სოფელ კალაში, წმინდა კვირიკეს ეკლესიაში დაცულ ერთ-ერთ გრაფიტზე იკითხება: „წმინდაო კვირიკე, შეიწყალე დემეტრე დვალიანი“ (სილოგავა, გვ.115). ამ გრაფიტებს გამომცემელი XI-XIV საუკუნეებით ათარიღებს. XV-XVI საუკუნეებიდან საქმადრ ხშირად გვხვდება აგრეთვე ამ ეთნონიმის ფუძეზე **ძე** და **შვილ** დაბოლოებათა დართვით ნაწარმოები გვარებიც, რომელთა წარმომადგენლებიც ცხოვრობენ რაჭაში, სვანეთში, ქართლში. როლანდ თოფჩიშვილის ცნობით, „დვალიშვილების გვარის ნაწილი (ისე როგორც თვით დვალთა თემი) ოსთა შიდა ქართლის მთაში მიგრაციის შედეგად ოსურ ენობრივ-ეთნიკურ გარემოში გაოსდა, რის შედეგადაც გვარმა დაკარგა „დ“ თანხმოვანი და მივიღეთ გვარი ვალიშვილი, შემდეგ კი ვალიევი“ (რ.თოფჩიშვილი, გვ.63). ყოველივე ამის საფუძველზე მკვლევარი ასკვნის, რომ ეთნონიმ დვალისაგან ნაწარმოები გვარები (დვალი, დვალიძე, დვალიანი, დვალიშვილი) უნდა წარმოქმნილიყო XV საუკუნემდე, როცა მათი წინაპრები საქართველოს ერთ-ერთი უძველესი და უმნიშვნელოვანესი ისტორიულ-გეოგრაფიული მხარიდან — დვალეთიდან სხვა მხარეებში იქნენ მიგრირებული.

სხვა გვარებიდან საბუთებში დაახლოებით იმავე ხანებიდან (XV-XVI სს.) გვხვდება ეთნონიმური გვარები: თათარაშვილი (1454 წ.), თურქიაშვილი (1466-1473 წწ.), თურქისტანიშვილი (1493-1523 წწ.), თურქაძე (1527-1556 წწ.), არაბიძე (1484-1510 წწ.), ბერძენიშვილი (1523 წ.), ბერძენაშვილი (1562 წ.), ბერძენაძე (1578 წ.), გურიელი (1534-1566 წწ.), ლაშხაური (1502 წ.), ლაშხიშვილი (1503 წ.) და სხვ. (ცნობები ამოკრებილია პირთა ანოტირებული ლექსიკონიდან).

როგორც ამ ცნობებიდან ჩანს, ეთნონიმურ გვარებს ქართულში დიდი ხნის ისტორია აქვს, მათი ძირითადი ნაწილი კი XIV-XVI საუკუნეებშია ჩამოყალიბებული.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. სილაგაძე, თოთაძე, 1997 — ავთანდილ სილაგაძე, ანზორ თოთაძე, გვარსახელები საქართველოში, თბ., 1997.
2. ღლონტი, 1967 — ალ.ღლონტი, ქართველური საკუთარი სახელები. ანთროპონიმთა ლექსიკონი, თბ., 1967.
3. ცინცაძე, 1956 — იასე ცინცაძე, ძიებანი რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან (X-XVI სს.), თბ., 1956.
4. თოფჩიშვილი, 1997 — როლანდ თოფჩიშვილი, როდის წარმოიქმნა ქართული გვარსახელები, თბ., 1997.
5. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I (V-X სს.), ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1963.
6. პირთა ანოტირებული ლექსიკონი. XI-XVII სს. ქართული ისტორიული საბუთების მიხედვით. I. გამოსაცემად მოამზადეს: დ.კლდიაშვილმა, მ.სურგუ-

- ლაძემ, ე.ცაგარეიშვილმა გ.ჯანდიერმა. თბ., 1991; II. გამოსაცემად მოამზადეს დ.კლდიაშვილმა, მ.სურგულაძემ, თბ., 1993.
7. სილოგავა, 1979 — ვ.სილოგავა, ზემო სვანეთის გრაფიკები. „სვანეთი“, II, თბ., 1979.

Zurab Chumburidze

Ethnonymic Surnames in Georgian

Summary

Ethnonymic Surnames are the surnames (family names) which are derived from stems denoting this or that ethnic group (tribe, nation). In Georgian the ethnonymic surnames occur both as root-words, and with surname-forming suffixes (Svani, Svanidze, Svanadze, Svanishvili, Shonia, Shonidze...).

Sometimes an ethnonymic surname coincides with an anthroponymic surname.

ლუიზა ხატავაძე

ერთი საეკლესიო ტერმინისათვის (ტრაპეზი)

ღვთისმსახურების უმთავრეს ნაწილს ოდითგანვე მსხვერპლშეწირვა წარმოადგენდა. ძველ აღთქმაში წინასწარმეტყველ მოსეს მეშვეობით თვით ღმერთმა მისცა ადამიანებს მითითება, თუ როგორ აეგოთ ტაძარი. აღნიშნული ნაგებობა შედგებოდა სამი ნაწილისაგან: ეზო, წმიდა და წმიდათაწმიდა. თავად სამსხვერპლო, რომელზედაც იკვლებოდა მსხვერპლი, მოწყობილი იყო ეზოში. წმიდაში იდგა მსხვერპლის შესაწირავი მაგიდა **საკურთხეველ-საცეცხლური** იგივე **სამსხვერპლო**, რაზედაც გამუდმებით ენთო ცეცხლი და იწირებოდა ღვთისათვის განკუთვნილი შესაწირავი: „დაიკლას შესაწირავი სამსხვერპლოს ჩრდილო მხარეს უფლის წინაშე და გარშემო ასხურონ აარონიანმა მღვდლებმა მისი სისხლი **სამსხვერპლოს**, დაანაწილოს წილობებად და დააწყოს მღვდელმა იგი შეშაზე, რომელიც ცეცხლზეა, **სამსხვერპლოზე**“ (ლევიანი I, 11-12) ან კიდევ „მსხვერპლი სიმათლისა შესაწირავი და ყოვლად დასაწველი, მაშინ შეიწირნენ **საკურთხეველსა** შენსა ზედა ზვარაკნი“ (ფს. 50,19) გალობს დავით წინასწარმეტყველი.

მოყვანილი მაგალითებიდან დასტურდება, რომ სამსხვერპლო და საკურთხეველი იდენტური ცნებებია.

ძველი აღთქმის სისხლიანი მსხვერპლშეწირვა ახალ აღთქმაში უფლის, იესო ქრისტეს ჯვარცმით დასრულდა. მან, ყველაზე დიდმა ზვარაკმა, თავისი სისხლით გამოისყიდა კაცობრიობის ცოდვა და მომავალში არა დაიკლის რა მასზე უმეტესი.

ამით ძველი აღთქმის სისხლიანი მსხვერპლშეწირვა უსისხლომ შეცვალა, რასაც საფუძველი ჩაუყარა თავად მაცხოვარმა საიდუმლო სერობისას: „მოილო პური, ჰმადლობდა განტეხა და მისცა მათ და თქუა: „ესე არს ჯორცი ჩემი თქუენთვის მიცემული, ამას ჰყოფდით მოსაქსენებლად ჩემდა. მოილო სასუმელი და თქუა — ესე სასუმელი ახალი შჯული სისხლისა ჩემისაჲ თქუენთვის დათხული მისატევებლად ცოდუათა“ (მათე 26, 26-28).

ქრისტიანულ ღვთისმსახურებაში უსისხლო მსხვერპლშეწირვის ადგილს, საიდანაც ხდება კურთხევა — **ტრაპეზი** ეწოდება. იგი მომდინარეობს ბერძნული სიტყვიდან τραπέζα, რაც მაგიდას ნიშნავს. სწორედ ამ მაგიდიდან ეძლევათ მორწმუნეებს სულიერი საზრდო — ღვინო და პური ანუ სისხლი და ხორცი იესო ქრისტესი.

ტრაპეზი ოთხკუთხა ნაკურთხი და მირონცხებული მაგიდაა ძვირფასი ქსოვილით შემკული. მასზე ასვენია ლიტურგიისათვის აუცილებელი სიწმინდეები: ოდიკი, სახარება, წმიდა სანაწილე, ჯვარი, შვიდსანთლა.

ძველად საქართველოში ტრაპეზი ქვის იყო და ამასთანავე საკურთხეველის აღმოსავლეთ კედელთან მიდგმული. დღეს იგი ხშირ შემთხვევაში ხის მაგიდაა, რომელიც საკურთხეველის შუაში დგას.

აქვე მოვიყვანთ რამდენიმე მაგალითს, **ტრაპეზის**, როგორც ლიტურგიკული მაგიდის აღსანიშნავად: „... **ტრაპეზსა** მარჯვნივ კერძო ორხაო დაუფინონ“ (წესი და განგება მეფეთ კურთხევისა — მე-13 ს. ქსდ, 1965, გვ.53), „არის სიწმიდის იარაღი: ბარძიმი, ფეშხუმი ვერცხლისა... **ტრაპეზზე** გადასაფარებელი

ერთი“ (შემოწირულობის გუჯარი წინამძღვარ ონოფრე მაჭუტიძისა დავით გარეჯისადმი — 1712 წ. ქსძ, 1970, გვ.688) „შევიდა საკურთხეველში, ემთხვია **ტრაპეზს...** და დაიჩოქა“ (წერეთელი, 1948).

ძველ წერილობით ძეგლებსა და ტიპიკონებში **ტრაპეზი** სხვადასხვა მნიშვნელობით გვხვდება:

1. მას, როგორც საყამნე მაგიდას, მსგავსად ძველი აღთქმისა, **საკურთხეველიც** ეწოდება, რადგან კურთხევა მასზე აღესრულება. მაგ. „**საკურთხეველი** შევმოსე სკარამანგითა, მოვჭედე ვერცხლითა, დავდგი ბარძიმ-ფეშხუმი“ გვ.24 („დაწერილი მელქიზედეკ კათალიკოსისა სვეტიცხოვლისადმი“ 1029-33 წწ., ქსძ, 1965), „მოვდელმან აღიღოს **საკურთხეველისაგან** ბისონი... და შეფეს თავი მოუდრიკოს“ („წესი და განგება მეფეთ კურთხევისაი“ — მე-13 ს. იქვე), „სხუა **საკურთხეველისა** საბურავი, შეკერილი სკარამანგი ღურანგი“ 34,53 (შანიძე, 1971).

2. ხოლო იმ სივრცის აღსანიშნავად, სადაც ტრაპეზი დგას და კურთხევა ხდება, გვხვდება ტერმინები: **საკურთხეველი** და **ტრაპეზი**.

საკურთხეველი წარმოადგენს აღმოსავლეთით, კანკელს მიღმა სივრცეს. მას ჩრდილოეთითა და სამხრეთით ესაზღვრება სამკვეთლო და სადიაკვნე. საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ მე-რ ს-მდე საქართველოს ტაძრებისათვის არ იყო დამახასიათებელი დღევანდელი სამნაწილიანი საკურთხეველი. სადიაკვნე და სამკვეთლო ამ დროს ტაძრის გარეთ აგებულ შენობებში იყო მოწყობილი ან სამკვეთლო მაგიდა საკურთხეველის ჩრდილოეთ კედელთან იდგა, რასაც მოწმობს ქართული ქრისტიანული არქიტექტურული ლიტერატურა (ბერიძე, 1974, ამირანაშვილი, 1971) და „საქართველოს საეკლესიო კალენდარი“, 1991 წ. მხოლოდ მე-რ საუკუნიდან გვხვდება სადიაკვნე და სამკვეთლო საკურთხეველის ჩრდილოეთით და სამხრეთით ოთახების სახით. მოგვიანებით კი, მე-17 საუკუნიდან, რუსეთთან ურთიერთობის გააქტიურების შემდეგ, სამკვეთლოსა და საკურთხეველს ერთი საერთო კანკელი ჰყოფთ შუა ტაძრისაგან. აქედან გამომდინარე, **დღეს ასეთ სამნაწილედ საკურთხევიან ეკლესიებში საკურთხეველად იწოდება არა მარტო ის ადგილი, სადაც ტრაპეზი მდებარეობს, არამედ კანკელს მიღმა სივრცე, რომელიც სადიაკვნესა და სამკვეთლოს მოიცავს.**

საკურთხეველის (როგორც კანკელს მიღმა სივრცის) პარალელურ ტერმინად ძველ წერილობით ძეგლებსა და ტიპიკონებში გვხვდება **ტრაპეზიც**, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ძველად იგი არ გულისხმობდა სადიაკვნესა და სამკვეთლოს, რადგანაც მათ არ მოიცავდა: მე-12 საუკუნის ძეგლში (1191-1212) „წესი და განგებაჲ უცნობისა მონასტრისა“ კვითხულობთ: „წმიდისა ტრაპეზისა შესვლითა დაიდებოდის წელიწადისა დღეთა აღაპნი“ (ქსძ, 1965, გვ.133) ან „უკეთუ მოძღვარმან გინა დეკანოზმან უღებებად გასცენ თავი თვისი და ტრაპეზს შესვლასა უღებ ჰყოფდენ განიყენონ პატივისაგან“ („წესი და განგებაჲ ვაჰანის ქუაბისა“, ქსძ, 1965, გვ.198).

ტრაპეზი საკურთხეველის მნიშვნელობით გვხვდება მე-20 საუკუნის ქართულ მწერალთა ნაწარმოებებშიც: „შევედით საყდარში და მცირე ხნის შემდეგ შემოსილი მღვდელი გამოვიდა ტრაპეზიდან“ (ლომოური, 1963), „ტრაპეზის წინ... გამხდარი მღვდელი იდგა“ (გაბაშვილი, 1936).

აქვე შევნიშნავთ, რომ ბერძნული ტექსტები კანკელს მიღმა სივრცისა და საყამნო მაგიდის აღსანიშნავად ტერმინებს ერთმანეთისაგან განასხვავებს, რამიც ქართული თარგმანები არ მისდევს მას და შედარებით თავისუფლებას ამყარებებს. მაგ. ბეტრიწონის ქართველთა მონასტრის ბერძნულ ენაზე დაწერილ ტიპიკონში **საკურთხეველი** და **ტრაპეზი** სხვადასხვა ტერმინებით გვხვდება, ქართულ თარგმანებში კი ორივე ერთი სიტყვით **საკურთხეველით** აღინიშნება. მაგ. იქ, სადაც საკურთხეველი კანკელს მიღმა სივრცეს გულისხმობს ქართულ-

ლად ასე იკითხება: „სანთელი ენთებოდეს ერთი დიდსა საკურთხეველსა“ (121). ბერძნულად გვაქვს: „εν τῷ μεγάλῳ βήματι“, ხოლო სადაც ტრაპეზს აღნიშნავს, ქართულში გვაქვს: „სხვადა საკურთხეველისა საბურავი“ (34,53), ბერძნულად იგივე ადგილი ასეა: „ενδοῦτος αὐτοῦ τραπέζης“. რუსული ვარიანტი ბერძნულის თანხვედრია. აქ პირველ შემთხვევაში საკურთხეველის ადგილზე გვაქვს შესაბამისად Алтар: "Горела одна лампада в большом алтаре", მეორე შემთხვევაში, სადაც იგულისხმება ტრაპეზი, არის жертвенник: "другая покров жервенника".

რუსულ მართლმადიდებლურ და კათოლიკურ ეკლესიებში საკურთხეველის აღსანიშნავად გამოიყენება ბერძნული სიტყვა **αλταρη**, რაც სიტყვა-სიტყვით ამაღლებულ სამსხვერპლოს ნიშნავს. ტრაპეზს კი რუსულში შეესაბამება ტერმინი **жертвенник** (სამსხვერპლო), აგრეთვე მის აღსანიშნავად ენა იყენებს საკუთრივ ტერმინსაც, ბერძნული ტრაპეზის (მაგიდის) ანალოგიით **престал**, სიტყვა-სიტყვით **ტახტი**. ესე იგი, განსხვავებულად ქართულისა, აქ კანკელს მიღმა სივრცე და საყამნო მაგიდა სემანტიკით ერთმანეთის თანხვედრი სიტყვებით არის გადმოცემული. თუმცა საკურთხეველის (კანკელის მიღმა სივრცის) და ლიტურგიკული მაგიდის გასამიჯნავად რუსულ ენას პირველ შემთხვევაში ადგილი აქვს ბერძნული სიტყვა „ალტარი“, ხოლო მეორე შემთხვევაში **Жертвенник|престал**. ბერძნულის ანალოგიურია იტალიური Altare (საკურთხეველი) და un trapeza (მაგიდა).

წერილობით ძეგლებსა და ტიპიკონებში ტერმინი **ტრაპეზი** გვხვდება, აგრეთვე, სხვა მნიშვნელობებითაც: 1. იხმარება ტაბლის, სუფრის აღსანიშნავად. მაგ. „მას დღესა ხარებასა ტრაპეზი დაეგოს უხუებით“ (შანიძე, 1971, 37,2), იქვე „ტაბლად დაეგოს ბრწყინვალე“ (37,2); „რაიცი ტრაპეზსა დაჯდებოდეს... ჩემთვის შენდობა ათქმევდნენ“ (ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი, 1984, 148,30).

2. **ტრაპეზი** ზოგ შემთხვევაში გვხვდება **მონასტრის სასადილოს** აღსანიშნავადაც. მაგ. „სახელითა ღმრთისაითა და მეოხებითა წმიდა იოანე ნათლისმცემლისათა ერისთავთ-ერისთავმა ბეშქენ და მურვანის მლოცველმან მე ეფრემ ჯაყელმან ხელყავ შენებად **ტრაპეზსა** ამას და გამიკუთნეს აღაპი საუკუნოა“ წარწერა გვხვდება აგარის მე-10 ს-ის მონასტრის სასადილოს შესასვლელის თავზე. ტაძარი მდებარეობს ახალციხის რ-ნის სოფ. ურავლიდან რამდენიმე კილომეტრზე, თურქეთის საზღვართან (ბერიძე, 1974).

მონასტრის სასადილოს საწყობი მე-10 ს-მდე აღინიშნებოდა ტერმინით „საოსტიგნე“||„საკელრო“. ამათგან პირველი დ.ჩუბინაშვილის, თ.ბაგრატიონის ლექსიკონების მიხედვით სომხური სიტყვაა. მას აკ.შანიძე ფალაური წარმოშობისად მიიჩნევს. ხოლო მეორე — კელარი ბერძნული სიტყვაა და ორთავე სურსათის საწყობს ნიშნავს. აქედან გვაქვს ოსტიგანი და კელარი (ბერძ. **χέλ'αριος**) მნე, სანოვაგეთ მცველი.

ხუროთმოძღვრების ლექსიკონში **საოსტიგნე** განმარტებულია, როგორც მონასტრის სასადილო დამხმარე სათავსოებით, ასევე მიიჩნევს მას ნიკო მარიც¹, რასაც ეთანხმება ივ.ჯავახიშვილი. „ქართული სამართლის ისტორიის“ პირველ ტომში იგი წერს: „სატრაპეზო ჩვენ მხოლოდ მე-10—მე-11 საუკუნიდან გვხვდება, უფრო ადრინდელ ხანაში მე-9 საუკუნეში საოსტიგნე იხმარებოდა“. აღნიშნული ტერმინი გამოყენებული აქვს გ.მერჩულეს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაშიც“: „ნეტარმან მამამან გრიგოლ პირველად აღაშენა ძელისა ეკლესიად და სენაკები ძმათა მათუს მცირის და ერთი სენაკი **საოსტიგნედ** დიდი“ 208,7.

¹ Н. Марр, Грузинские приписки греческого евангелия из Коридии. Известия ИАН, 1911. მასალას ვი მოწმებთ აკ.შანიძის წიგნიდან „ქართველთა მონასტერი ბულგარეთში და მისი ტიპიკონი“, გვ.31, თბ., 1971.

ზემოთ აღნიშნულ სახელებთან (საოსტიგნე, საკელო) დაკავშირებით გამოკვლევა ეკუთვნის აკ. შანიძეს. იგი აღნიშნავს, რომ საოსტიგნე ფალაური სიტყვაა და არაბობის ხანაში იხმარებოდა, ჩვენში მე-8 საუკუნეში მან მიიღო სასურსათო საქმის მეთაურის მნიშვნელობა, საოსტიგნე აღნიშნავდა ოსტიგნისათვის, ადგილობრივი მმართველისათვის შესაკრებელ გადასახადს ნატურით (პური, ღვინო, თაფლი, ზეთი...), შემდეგ კი ამ გადასახადის შესანახ სათავსოს. მართალია ოსტიგანობა, როგორც თანამდებობა გადავარდა, მაგრამ შენობის აღსანიშნავად იგი მაინც დარჩა. ცხადია „საოსტიგნე“ და ბერძნული „საკელო“ ერთი მნიშვნელობის არის და საკუჭნაოს, სათავსოს აღნიშნავსო (შანიძე, 1971, გვ.31-32).

ტერმინი საკელო ჩვენს მიერ მოპოვებული მასალებიდან უკანასკნელად გვხვდება ვ. იმანიშვილის „მამათა ცხოვრებანის“ მე-10 ს-ის ძეგლში: „დაუტყევა თევზი იგი საკელოსა შინა ქუე მდებარე ტაბაკითა“ (424).

სხვა შემთხვევებში მე-11 ს-დან წერილობით ძეგლებსა და ტიპიკონებში ტერმინები **საოსტიგნე** და **საკელო** აღარ ჩანს. მონასტრის სასადილოს აღსანიშნავად კი გვხვდება სიტყვა „სატრაპეზო“. საილუსტრაციოდ დავიმოწმებთ მაგალითებს: „სატრაპეზოსა არა შეუშვა: არამედ ჳმელისა პურისა ჳამად განუწესის მას“ (მთაწმიდელი, 1946, 61,4), „სახმარად ყოვლადვე სატრაპეზოს მივიღიან“ (იქვე, 96,1).

შესაბამისად მონასტრის სასადილოს გამგე, ზედამხედველი მეტრაპეზედ|ტრაპეზომოდვრად იწოდება: „... ხოლო ორგზისა მეტრაპრეზისა მიერ დაყენებულმან არა ისმინოს, განყვანებულ იქმნეს ტრაპეზით“ (განგებად ვაჰანის ქუაბთაჲ, ქსდ, 1965, 139,4) და ამას ყოველსა ზედა იყვნიან ტრაპეზთმოდლუარნი და მემარნეთ მთავარნი...“ (ბ. კესარიელი, 1983, 185,30).

რაც შეეხება სურსათის მცველს, მის აღსანიშნავად კვლავ გვხვდება ოსტიგანი|კელარი: „და ერთი იყო კელრად რომელ არს ოსტიგანი“ (შანიძე, 1971, 6,12), „რაიცი გუარი საჳამადი ანუ სასუმადი შემოვიდეს მონასტრად, ჳერ არს, რადთა ყოველი იგი კელარსა მიეცეს“ (8,10, იქვე).

აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით ვეთანხმებით ნ. მარისა და ივ. ჯავახიშვილის აზრს, ვინაიდან ზემოთ მოყვანილი მაგალითები გვაფიქრებინებს, რომ თუკი მე-10—მე-11 ს-დან გვაქვს სატრაპეზო და აქედან ტრაპეზთმოდვარი ან მეტრაპეზე, არის კელარი და ოსტიგანი, მაგრამ არ გვხვდება საოსტიგნე და საკელო, ხომ არ იყო შემდგომ პერიოდში სატრაპეზო და საკელო მოთავსებული ერთ შენობაში, რაც იყო სასადილო დამხმარე სათავსოებით და იგი ზოგადად იწოდება სატრაპეზოდ, როგორც ეს დღესა გვაქვს რიგ შემთხვევებში.

დღესდღეობით მრევლის მეტყველებაში **სატრაპეზო** ეწოდება **საკურთხეველს**, კანკელს მიღმა სივრცეს.

ამდენად, მრევლში ტერმინმა **სატრაპეზომ** იცვალა ძველი მნიშვნელობა „სასადილო“, ხოლო ბერ-მონაზონთათვის იგი კვლავ სასადილოს აღსანიშნავად გამოიყენება, თუმცა აქაც, ზოგ შემთხვევებში, მის გვერდით გვხვდება ტერმინები „სასადილო“, „სამზადი“.

აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ დღეს ახალ აღდგენილ მონასტრებში რელიგიური ტერმინები ხელახლა იწყებენ კუთვნილ ადგილზე დამკვიდრებას. ხოლო რაც შეეხება მრევლს, იგი მეტყველებაში ერთმანეთის პარალელურად იყენებს საერო ცხოვრებისეულ და სპეციალურ საეკლესიო ტერმინსაც.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. აბულაძე, 1955 — ი. აბულაძე, „მამათა სწავლანი“ მე-10—მე-13 სს ხელნაწერთა მიხედვით, თბ., 1955.
2. აბულაძე, 1973 — ი. აბულაძე, „ძველი ქართული ენის ლექსიკონი“, თბ., 1973.
3. ამირანაშვილი, 1971 — შ. ამირანაშვილი, „ქართული ხელოვნების ისტორია“, თბ., 1971.
4. ბაგრატიონი, 1979 — თ. ბაგრატიონი, „ლექსიკონი ქართული“, თბ., 1979.
5. ბერიძე, 1974 — ვ. ბერიძე, „ძველი ქართული ხუროთმოძღვრება“, თბ., 1974.
6. ბიბლია, 1989 — ბიბლია, თბ., 1989.
7. Библия, 1991 — Библия, М., 1991.
8. გაბაშვილი, 1936 — ე. გაბაშვილი, მოთხრობები, „დიდხევაში“, თბ., 1936.
9. Закон Божий, 1991 — „Закон божий“, М., 1991.
10. იმნაიშვილი, 1975 — ვ. იმნაიშვილი, „მამათა ცხოვრებანი“, თბ., 1975.
11. კესარიელი, 1983 — ბასილი კესარიელი, „სწავლათა“ ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი, თბ., 1983.
12. ლომოური, 1963 — ნ. ლომოური, თხზულებანი, ტ. I, თბ., 1963.
13. მერჩულე, 1987 — გიორგი მერჩულე, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“, „ქართული მწერლობა“, ტ. I, თბ., 1987.
14. მთაწმიდელი, 1946 — გიორგი მთაწმიდელი, „ცხოვრება იოვანესი და ეფთვიმესი“, თბ., 1946.
15. საქართველოს საეკლესიო კალენდარი, 1991 — საქართველოს საეკლესიო კალენდარი, თბ., 1991.
16. სულხან-საბა ორბელიანი, „სიტყვის კონა“, ტ. I, II, თბ., 1993.
17. ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი, 1984 — ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი (მე-9—მე-13 სს) „დაწერილი კახა თორელისა რკონის ღვთისმშობლისადმი“ — 1260 წ. თბ., 1984.
18. ჩუბინაშვილი, 1984 — დავით ჩუბინაშვილი, „ქართულ-რუსული ლექსიკონი“, თბ., 1984.
19. შანიძე, 1971 — აკაკი შანიძე, „ქართველთა მონასტერი ბულგარეთში და მისი ტიპიკონი“, მე-11 ს. თბ., 1971.
20. წერეთელი, 1948 — აკაკი წერეთელი, თხზულებანი, ტ. 4, „სოლომონ პირველი დიდი იმერეთის მეფე“, თბ., 1948.
21. ხუროთმოძღვრების ლექსიკონი, 1971 — ხუროთმოძღვრების განმარტებითი ლექსიკონი, თბ., 1971.
22. ჯავახიშვილი, 1960 — ივანე ჯავახიშვილი, „ქართული სამართლის ისტორია“, ტ. I, თბ., 1960.

შემოკლებანი

- ფს. 50,19 — ფსალმუნი მეფის დავითისა, ფსალმუნი №50, მუხლი 19, თბ., 1989.
- ქეგლ — ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, I-III ტ., თბ., 1950-1964.
- ქსძ 1965, 1970 — ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. II, III, თბ., 1965, 1970.

Luiza Khachapuridze

On One Church Term (trapezi)

Summary

In the Georgian Christian divine service the place of the bloodless worship, where the incensing is held, is called trapezi (Gr. τραπέζα – a table). At different stages of history this term acquired some other meanings.

რამაზ ხაჭავაძე

სამკურნალო ხასიათის შელოცვები, მათი შესრულების ტრადიცია ოკრიბაში

სამეურნეო საქმიანობაში ხელის მომართვა და ჯანმრთელობა წარმოადგენდა ადამიანის არსებობის, გამრავლების და განვითარების მთავარ საწინდარს. ავადმყოფობისაგან თავდასაცავად განკურნების მიზნით ადამიანები ყოველგვარ საშუალებას მიმართავდნენ, მათ შორის შელოცვებსაც. საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში დადასტურებული ნიმუშების მსგავსად ოკრიბული შელოცვების ძირითადი ფონდი სამეურნეო და სამკურნალო დანიშნულებისაა.

ჩვენს მიერ მოპოვებულ მასალაზე დაკვირვებით შეიძლება წარმოვადგინოთ შელოცვების ასეთი კლასიფიკაცია:

1. ხმამალა და ჩურჩულით წარმოთქმული;
2. ლოცვა მოქმედების თანხლებით და უიმისოდ;
3. სამკურნალო ხასიათის;
4. სამეურნეო, ნადირობის, მესაქონელობის და სხვა ხასიათის.

ამჯერად ყურადღება გვინდა გავამახვილოთ ოკრიბაში გავრცელებულ მოქმედების თანხლებ სამკურნალო ხასიათის შელოცვებზე. ავადმყოფობა შიშის ზარს სცემდა მოსახლეობას, ხალხი დარწმუნებული იყო, რომ ჭირი გამოწვეული იყო ბოროტი სულების არსებობით. ეს ავი სულები მტრობდნენ ამა თუ იმ ოჯახს და ამიტომ სენი ძალიან სწრაფად ვრცელდებოდა. ამიტომ ადამიანები, რომლებსაც უჭირდათ, ცდილობდნენ შელოცვებითა და სხვა წესების შესრულებით განეკურნათ სწრაფად და დაეცვათ ბოროტი სულებისაგან.

შელოცვა-გამოლოცვების დროს ტექსტში არსებულ მაგიურ სიტყვებთან ერთად, რიგ შემთხვევაში აუცილებელია სხვადასხვა საგნების თანხლებაც. სიტყვა და მოქმედება ასეთ შემთხვევაში განუყოფელია და ერთმანეთის გარეშე არ იხმარება. მთქმელთა წარმოდგენით ამ დროს მხოლოდ სიტყვიერი შელოცვა ან გამოლოცვა ძალადაქარაუჭოლია.

რიტუალისათვის აუცილებელ საგნებს წარმოადგენს: წყალი, ნახშირი, დანა, სხვადასხვა სახის მარცვლეულობა, პურის ფქვილისაგან დამზადებული ერთმანეთისაგან განსხვავებული ფორმის ფიგურები, ტყვია, სარტყელი; ამასთან ერთად ხშირია სამკურნალო მცენარეების გამოყენებაც, როგორცაა: ტირიფი, მსხლის ფოთოლი, ატმის ტოტი, თხილის წყნელი, მრავალძარღვა, ნიორი, ნიგოზი, ღვინის ძმარი — აყალო მიწასთან შეზელილი, არაყი, ტყემლის ტყლაპი, მზესუმზირის ზეთი და სხვა. აქვე შევნიშნავთ, რომ შელოცვისას არ გვხვდება მხოლოდ სამკურნალო მცენარეთა გამოყენება. იგი სხვა საგნებთან ერთად თანხლები პროცესის ერთ-ერთი შემადგენელი კომპონენტია.

ადამიანები შელოცვებით ცდილობენ განკურნონ თითქმის ყველა დაავადება, მათ შორის: მონადები, შაკიკი, კანის დაავადებები, წყლისა, შეშინებული და სხვა მრავალი. ოკრიბაში, და არა მარტო აქ, გავრცელებული შელოცვა „მოფურჩხული“ „მონახლომი“, „მონადები“ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში სხვადასხვა სახელწოდებით გვხვდება. დასავლეთ საქართველოში ზემოთ აღნიშნულის გარდა გვაქვს: „მოყოლილი“, „აყოლილი“, „ამყოლილი“, „მონადები“, „უქმური“; სამეგრელოში: „მუნაჟამა“; აღმოსავლეთში ხშირია „ნალანდი“, „მოფეთებული“, „შენახვედრი“.

აღნიშნული ავადმყოფობისას ადამიანს ამცივნებს, აკანკალებს, ამტვრევს და აძლევს მალალ სიცხეს. ამ დროს შელოცვა ხდება თანმხლები საგნების მეშვეობით. ოკრიბაში ამას ზენარს, იგივე ზერანს უწოდებენ. მლოცველთა თქმით ამისათვის საჭიროა: ცხრა ღობის ჩხირი, ცხრა წყაროს წყალი, ცხრა გვარის ქალი, ცხრა გლეხის კაკლოლობა. ამ ცხრა გვარის ქალებმა ყველამ ლოცვა უნდა იცოდეს. დაფიქსირებული შელოცვის მრავალი ვარიანტიდან საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ ორს. მოფურჩხულის ლოცვა: 1) „გარმოცტენილარიენ ალები, მალეები, მავნეები, მაცთურები: „სა მიხტალ, შენ ურწმუნო, შენ უყმურო, შე მავნე და შე მაცთურო; (ადამიანის სახელი) ტანში მივალ ძტალის სახრავათ, რბილის საჭმელათ“. შამეეყარა მიქელ გაბრიელ თავარანგელოზი: „არ გაგიშუამ არა ძტალის სახრავათ, არა ბილის საჭმელათ, (ადამიანის სახელი) ქრისტესია, ქრისტეს ბეჭდით დაბეჭდილი, იორდანეს ნათლულია, შიგნი-ხატი, გარე-ჭტარი, ეშმაკები დამთხოჟია. ძტალში იყო, ძტალში გამოდი, ბილში იყო, ბილში გამოი, ყოველი სხეული გამეიარე, ყოველი ნახტი გამეიარე, გამოით გამეეყარეთ, თქუენი სუით, თქუენი ჭამეთ, ამას თავი დაანებეთ, შავგულა დოუკლავსყენ, თავფეხი შეუნახავსყენ, აღრე მიხტალთ, დაგახტედრებენ, გტუიან მიხტალთ, შეგიჭამენ. დაწოლის იყო, დაყდომის იყო, დილის იყო, შუადღის იყო, მაინც მოფურჩხული ხარ, მაინც მოცეცებული ხარ, გადი-გამოით, კარში წამოით, არ დაგაყენებყენ ამასთან არა ძტალში, არა ბილში, არა არაფერ სხეულში, გადი-გამოით, კარში წამოით, გადი-გამოით, კარში წამოით. ტიარიან თქუენი დედანი, თქუენი მამანი, გადი-გამოით, კარში წამოით. არ დაგაყენებყენ არც ძტალში და არც ბილში, გადი-გამოით, კარში წამოით, გადი-გამოით, კარში წამოით, გადი-გამოით, კარში წამოით. შაქრათ და ტკბილათ და მოსახთენი იყოს ჩემი ლოცვა“ (მთქმელი ნაზიკო გიორგაძე-მაკარიძე, 65 წლის, დსი; №5, 1993 წელი).

მოფურჩხულის ლოცვა: 2) „უყმურო, უყმურისაო,
გადმოვარდნილო ციდანო,
გამოდი, გამოეყარე
ბრძანება არის ხტუთისაო“.

(მთქმელი: თამარა მერკვილაძე-კუბლაშვილისა. 83 წლის, დსი №7, 1993 წელი).

შელოცვის შემდეგ გამოყენებული, ზემოთ ჩვენს მიერ დასახელებული საგნები უნდა გაიტანო და დაყარო გზაჯვარედინზე. შემობრუნდები წალმა და იტყვი: საიდანაც მოსული იყო, იქით წაბრძანდი. პურის ცომისაგან გააკეთებ სხვადასხვა ფიგურებს და დატოვებ იმ ადგილას, სადაც ეს ყველაფერი უნდა დატოვო. დატოვებ, აგრეთვე, ამ მლოცველთა მიერ გაბმულ ძაფებს და ნიგვზის ნაჭუჭში ჩასხმულ ღვინოს, უნდა დაილოცო, შესთხოვო მოფურჩხვის ღვთაებას ავადმყოფის განკურნება, დატოვო ეს ყველაფერი, შემობრუნდე წალმა და წამოხვიდე.

ხონის მომძიებელთა ჯგუფის მიერ მოპოვებული მასალების მიხედვით შელოცვასთან ერთად უცილებელია თანმხლები საგნების გამოყენება. მოვიყვანთ რამდენიმე ვარიანტს: უყმურის შელოცვისას მლოცველს ხელში უჭირავს შავტარიანი დანა და ნიორი. იგი ჩუმად ბუტბუტებს, დანით ფცქვნის და სრესს ნიორს, შემოატარებს ავადმყოფის თავს ირგვლივ და დააყნოსიებს მას. ლოცვის დამთავრების შემდეგ კი ნიორს სნეულს თავქვეშ უდებენ. მეორე ვარიანტის მიხედვით აუცილებელია საცრის გამოყენება, იგი ავადმყოფს ლოცვისას სამჯერ უნდა შემოვატაროთ და ამდენჯერვე შიგ გაავახედოთ. მთქმელთა განმარტებით, როგორც მზერა გადის საცრის იქეთ, ისე გავა ადამიანისაგან უყმური. სხვა შემთხვევაში გამოსალოცად იყენებენ ყვიჩილას. ან კიდევ ავადმყოფს შუა ცეცხლზე ჩამოკიდებულ ნაჭაზე სამჯერ აკბენიებენ, თმას მოაჭრიან, ცეცხლზე დაწავენ და მას დააყნოსიებენ. იყენებენ აგრეთვე კეცზე დაყრილ

ნიგოზსა და პურის ფქვილს, რომელთაც დაწვავენ და ავადმყოფს ასუნთქებენ. სხვა შემთხვევის მიხედვით შელოცვა ხდება წყლიანი ჭიქით, რომელსაც შელოცვისას ავადმყოფის ზურგს უკან სამჯერ გადაასხამენ.

რაც შეეხება ქვალონში დაფიქსირებულ „მუნაჟამას“ ანუ „მონადების“ ნაუქმურის გამოლოცვას, აქ გამოლოცვისათვის საჭირო ატრიბუტებია წყალი და შვეტარიანი დანა, გამოლოცვის შემდეგ წყალს სამჯერ მოასმევენ ავადმყოფს, ზოგი მთქმელის თქმით საკმარისია მხოლოდ შვეტარიანი დანა, რომელსაც ჯვრის ფორმით გადასახვენ ავადმყოფს და თან ბუტბუტით ულოცავენ. ამასთანავე აუცილებელ პირობას წარმოადგენს ავადმყოფობის შეგრძნებისთანავე გამოლოცვა, რადგან იგი მეორე დღეს აღარ გასჭრის (ცანავა, 1990, გვ.129), რაც ოკრიბისა და მათხოჯის მასალებში არ ჩანს.

აღნიშნულ შელოცვასთან თანმხლები საგნების აუცილებლობა დასტურდება გამოქვეყნებულ ფოლკლორულ ლიტერატურაში. მაგალითად — თ.შიომვილის „ქართული ხალხური შელოცვების“ მიხედვით გურიის უქმურის შელოცვის დამთავრების შემდეგ შემლოცველი აიღებს ხელში ნაცარს და უკუღმა ისვრის, კარებს გარეთ წყალს გადასხამს. შელოცვა სრულდება სამჯერ (თ.შიომვილი, 1994, გვ.32).

ლენტეხის რაიონის სოფელ ტვიბში ჩაწერილი მასალის მიხედვით „უქმურის“ შელოცვის შემდეგ ქათმის ბუმბულს აყრიან ნაღვერდალზე და კვამლს ავადმყოფს აყლაპებენ (თ.შიომვილი, 1994, გვ.33).

მორწმუნეთა თქმით, ოკრიბაში შაკიკით დაავადებულ ადამიანს გამოლოცვასთან ერთად ასე მკურნალობდნენ: მტკივან ადგილზე დაადებენ გატარებულ ტყემლის ტყლაპს და დაჩეჩვილ ქინძის კაკალს. შემდეგ ავადმყოფს დილით დააყენებდნენ ნიგოზის ხესთან ზურგშექცევით, მიარტყემივინებდნენ თავს ხეზე და ათქმევივინებდნენ: „ქონება მამაჩემს და მამაშენს გაუყოფელი დარჩენიათ და ჩემი თავის ტკივილი შენა“ (მთქმელი: შუშანა ჩიტაძე-დოლონაძე, 75 წლის, დსი, №8, 1993 წ.).

აქვე აღვნიშნავთ, რომ შაკიკის გამოლოცვაში აღმოსავლეთ საქართველოშიც კაკლის ხე ფიგურირებს (ხორგუაშვილი, 1989, გვ.301). აქ ავადმყოფს თავზე შემოვლებულ და გამოლოცვილ შავ ძაფს შემოახვევენ კაკლის ხეს და ამბობენ: „ვინც დილის მზე პირველად დაინახოს, თავის ტკივილიც იმისი იყვას“. ნათქვამში იგულისხმება, რომ ავადმყოფზე ადრე მზეს აუცილებლად ხე დაინახავს და თავის ტკივილიც მასზე გადავიდოდა.

მათხოჯის მომძიებელთა ჯგუფის მასალები მიხედვით, დასველებულ ტყლაპთან ერთად ქალაღზე გადაწერილი შაკიკის გამოლოცვა გადაბრუნებული უნდა დაედოს ავადმყოფს შუბლზე, ასე უნდა ჰქონდეს სამი დღის განმავლობაში. ამ მხრივ ქართლში (ხორგუაშვილი, 1989, გვ.301) ოდნავ განსხვავებულ ვარიანტს ვხვდებით. აქ მლოცველი გამოლოცვისას ლურჯ ქალაღზე, ან ქსოვილზე ავლებს ხაზებს, რომელსაც ბოლოს ავადმყოფს დააკრავს შუბლზე. განსხვავებულ მასალას გვაძლევს დიალექტოლოგიის ინსტიტუტის სამეგრელოს მომძიებელთა ჯგუფი. აქ შაკიკის გამოლოცვასთან ერთად საჭიროა ტომსიკაში ჩადებული ღეროლის ცხელი ღომი, რომელსაც მიადებენ ავადმყოფს მტკივნეულ ადგილზე.

თ.შიომვილის „ქართული ხალხური შელოცვების“ მიხედვით ქობულეთის რაიონის სოფელ ზენითში ჩაწერილი მასალებით, ავადმყოფს თავზე დაადებენ წითელ ძაფს, უხმარ ნემსს და სამყურას და შეულოცავენ. იმავე რაიონის სოფელ ჭახათაში კი შელოცვასთან ერთად უხმარ ნემსზე დააბნევენ სამ კბილ ნიორს და მტკივან ადგილზე დაამაგრებენ, შელოცვისას ნიორსა და ხელისგულს ავადმყოფის შუბლზე უსვამენ (შიომვილი, 1994, გვ.77-79). შაკიკით რომ ავადმყოფი არ „აიძრახოს“ შელოცვის შემდეგ აჭმევენ შემწვარ და შაქარმყოფილ ვაშლს (მაკალათია, 1934, გვ.204).

კანის დაავადებას, რომელიც შეიძლება გაუჩნდეს როგორც ადამიანს, ისე

ცხოველს, ოკრიბაში „სირსვილს“ ეძახიან. სირსვილის წამლად იყენებენ ერთმანეთში არჩეულ კვაწარახს, შაბიამანს, თოფის წამალს და ღორის ქონს. წაუსვამენ ადამიანს, ან ცხოველს მტკივან ადგილზე და ეტყვიან ლოცვას: „სამი სახელითა ხუთითა, მამითა, ძითა, სულითა წმიდითა, ამინ! სირსტილი ხნავდა ყანასა, ნაფუქტარსა და ჭალასა. გუელი გაება ხარათა, მგელი აპელურადა, გაწყდა გუელი, გაქრა მგელი, სირსტილს ამოუწყტა ძირი. სირსტილი, სირსტილისავო, გაჩენილი ხარ ხუთისაჟო გაქრი და გაიპარე. ბრძანება არის ხუთისაჟო. ღმერთმა არგოს ლოცუა ჩემი და ბრძანება თქვენის!“ (მთქმელი: ვერიჩკა უკლება, 72 წლის, დსი №5, 1993 წელი). ოკრიბის ისევე მეორე ვარიანტი: დიალექტოლოგიური ინსტიტუტის მასალა: „საქონელს სირსტალი რო გაუჩთება და იგი, ავიღეთ კვაწარახს, შეშისგან ფერფლს, გაგქნით ერთმანეთში, გადუსოფთ ზეთ და შეულოცავთ: „სირსტილი ჭამდა ყანასა, ნაფუქტარსა და ჭალასა, მგელი გაება ხარათა, გველი აპელურათა, გახტნა მგელი, გაწყტა გველი, სირსტილი ამოვარდა გვარათა“ (მთქმელი: არიანა ფორჩხიძე, 93 წლის, დსი №5, 1995 წელი).

დიალექტოლოგიის ინსტიტუტის სამეგრელოს ჯგუფის მასალების მიხედვით სირსვილის შელოცვასთან ერთად ავადმყოფს კანზე უსვამენ შრატს.

თ. შიომვილის „ქართული ხალხური შელოცვების“ მიხედვით ხაშურის რაიონის სოფელ ქვიშხეთში ჩაწერილი მასალებით, შელოცვის დროს ნემსის ყუნწს სამჯერ შემოატარებენ სირსვილიან ადგილზე (ან სირსვილის ირგვლივ).

ჯ. ნოღაიდელის (ნოღაიდელი, 1967, გვ. 190) მიერ შეკრებილი და დამუშავებული მასალებით აჭარაში შელოცვა სრულდება დღეში სამჯერ. სირსვილიან ადგილზე შვიდჯერ შემოატარებენ ნემსს.

ოკრიბაში, დაავადებას, რომელიც იწვევს ქალის თუ საქონლის ძუძუების გამაგრებას, შეწითლებასა და სიცხეს, ეწოდება წყლისა. იგი ამავე სახელწოდებით გვხვდება თითქმის ყველგან, რიგ შემთხვევაში წყლისა ფიქსირდება კუი|კუ ვარიანტებით. დაფიქსირებული გვაქვს აღნიშნული დაავადების შელოცვის 20 სხვადასხვა ვარიანტი. საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ ორ მაგალითს: 1) „სამჯელ, სახელითა, ხუთითა, ბრძანება არი ხუთისა. იყდა დედა მარიამი კარსა სამოთხისა, ტიროდა, ღურბიდა ცრემლსა მარგალიტისასა: „რა გატირეფს, დედა მარიამ? „შამომჩნუია ვორპოზდაათი თავი ტკივილი, სნეულება. სისხლი შემისტა, რბილი შემეჭამა, ძუძუ მატკინა. გაგაქარეფ ქარივითა, გაგაწყალეფ წყალივითა, გაგაპარეფ მაისის ცუარავით, დაგატკოფ იასა და ვარდივითა“ (მთქმელი: ოლია დოლონაძე, 80 წლის, დსი, №8, 1993 წელი).

2) „სახელი, სახელითა, ხუთითა, მე ულოცავ წყლისასა, ანი იყო, ბანი იყო, ორწყალშუა ნავი იყო. საყდარშუა ქალი იყო. ადე ქალო, მეიტანე კალამი და კალმის ტარი. ჩავკრავ წყლისას, გეიპარება. გამოქარდი, ამ საქონლის ძუძუში ნუ ხარ. სახელი, სახელითა, ხუთითა, მე ულოცავ წყლისას. ანი იყო, ბანი იყო, ორწყალშუა ნავი იყო, საყდარშუა ქალი იყო. ადე, ქალო, მეიტანე კალამი და კალმისტარი. ჩავკრავ წყლისას, გეიპარება. გამოქარდი, ამ საქონლის ძუძუში ნუ ხარ. წყლისასა, გამპარავისასა“ (მთქმელი: ნინა ლომთაძე, 74 წლის, დსი, №11, 1993 წელი).

აღნიშნულ ლოცვებთან ერთად გავრცელებულია მკურნალობის სამი სხვადასხვა სახეობა. კერძოდ: დიყა, ფითრი და ღორის ქონი. ამათთან ერთად აუცილებელი პირობაა ბზის სავარცხელი. გამონაკლისს წარმოადგენს ზღარბის ბუძგი, რომელსაც სავარცხლის ნაცვლად ხმარობენ იშვიათ შემთხვევაში.

ავადმყოფს შელოცვისას ძუძუებზე უსვამენ სავარცხელს, თან უზილავენ ღორის ქონით; ზოგ შემთხვევაში ასმევენ დოყის ან ფითრის ნაყენს.

მათხოჯის ჯგუფის მომძიებელთა მასალების მიხედვით აქაც გვხვდება ბზის სავარცხელი, დაზილვა ხდება ღორის ქონით, ან გადადულელებული მზესუმზირის ზეთით. შემლოცველების თქმით, ამ ბოლო დროს აღნიშნული დაავადების სამ-

კურნალოდ განსაკუთრებით გავრცელებულია აყალო მიწაში შეზღოილი ღვინის ძმარში ძოძუების დაზღვა.

სამეგრელოს ჯღუფის მოძიებელთა მასალების მიხედვით კი, წყლისას შელოცვისას მლოცველი აქაც იყენებს ბზის სავარცხელს. განსხვავება კი იმაშია, რომ ამ ღროს ჭიქა-წყალში ყრიან მარილს. სამეგრელოში აღნიშნული შელოცვა მსგავსი პროცედურით დაფიქსირებული აქვს ქონ თინა შიოშვილს, 1970 წელს ექსპედიციაში ყოფნისას, რომელიც შეტანილი აქვს „ქართულ ხალხურ შელოცვებში“.

მასალების განხილვამ ცხადყო, რომ წყლისას მეურნალობისას დიყისა და ფითრის გამოყენება მხოლოდ ოკრიბაში გვხვდება და არ ფიქსირდება სხვა კუთხეებში ჩაწერილ გამოქვეყნებულ ფოლკლორულ ლიტერატურაში.

ოკრიბაში შიშის ლოცვის თქმისას მლოცველი ასრულებს ტყვის გადადნობის წესს, რითაც გებულობს, თუ რისგანა შეშინებული ავადმყოფი. ტყვის გადადნობაც და ზერანიც ერთ რწმენას ემსახურება, ოლონდ შესრულების წესშია სხვაობა: შეშინებულის ლოცვის 34 ვარიანტი არსებობს. მოგვყავს ერთი მათგანი: „სახელითა მამისათა და ძისათა და სულითა წმიდისათა, ამინ! მე ვარ ქალი მლოცველი, ქრისტე ღმერთი მარგებელი. ქრისტე ღმერთო, მოაშორე ბოროტი და მათნებელი (აღამიანის სახელი), აშინა მაშინა, გულო, რამ შეგაშინა. გულო, რამაც შეგაშინა, ისავე იმან მოგარჩინა, გულო, რამაც შეგაშინა, ისავე იმან მოგარჩინა, თეთრი ქორი ქანდარასა, დედალი საბუდარასა, (აღამიანის სახელი) გული და გონება აქანასა; გულო, გულთან, სულო, სულთან, ფერო, ფერთან, ხორცო, ხორცთან, ძტალო, ძტალთან, რბილო, რბილთან. შეიშუნე, მეიშუნე, გულო, ნუ გეშინია. მოდი, გულო, საგულესა, ნულარ წახტალ სამგუნესა, შეგიკრავ წითელ პენაქს საგულესა, გზა ნაგზეურს, წყალი ნაწყურს, (აღამიანის სახელი) გული და გონება აქ არი თაჟის ბუდეში, თაჟის ადგილზე“ (მთქმელი: ბელა შავიანიძე, 60 წლის, დსი. №5, 1993 წელი).

ტყვის გადადნობის ღროს უნდა იყოს ცხრა წყაროს წყალი, ცხრა გვარის ქალი და გასროლილი ტყვია. ტყვია უნდა იყოს ლულაში განავლელი. დააწვენენ ავადმყოფს, დადებ მაკრატელს და კვირისთავს თეფშზე და დადებენ გულზე. დასხამენ ამ ცხრა წყაროს წყალს და ჩასხამენ შიგ ადუღებულ ტყვიას და ეს ტყვია შემდეგ უნდა შეიბას ავადმყოფმა ცხრა დღეს მაინც, იმიტომ, რომ ცხრა გვარის ქალის ნალოცია (პარალელურად მიმდინარეობს ლოცვა შეშინებულის).

მათხოვის მასალების მიხედვით შეშინებულის შელოცვისას აუცილებელია შავტარიანი დანა და ნახშირი. შელოცვის შემდეგ დანა თავქვეშ უნდა დაუდო ავადმყოფს, ნახშირი კი შუბლზე ისე უნდა წაუსვა, რომ შეუმჩნეველი იყოს. აღნიშნული პროცესი თავის მხრივ მსგავსია ივჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში ფოლკლორისტიკის კათედრის სასწავლო-სამეცნიერო არქივში (№16992) დაცული მასალებისა, რომელიც ჩაწერილია გურჯაანის რაიონის სოფ. მახარაძეში, სადაც შელოცვა სრულდება შავტარა დანით და ნახშირით, ოლონდ განსხვავებით ახალ მთვარეზე. შელოცვის დამთავრების შემდეგ ავადმყოფს შუბლზე ჯვარს გამოუსახავენ ნახშირით, დანას კი ლამით თავქვეშ ამოუდებენ.

სამეგრელოს მოძიებელთა ჯღუფის მასალებში კი აღამიანს, რომელიც შეშინებულია, ცხრა ქალს შეალოციებენ (ერთი ძირითადი, რვა კი — თანამშრომელი). ეს ქალები სხვადასხვა გვარისა უნდა იყვნენ, მათგან მოხდება მარილით შელოცვა, რომელსაც შემდეგ შეშინებულს საჭმელზე მიაცოლებინებენ. აღმოსავლეთ საქართველოში, კერძოდ, ქართლში (შიოშვილი, 1994, გვ.12) ჩაწერილი მასალების მიხედვით შეშინებულის შელოცვისას იყენებენ ნახშირსა და წყალს და მოქმედებენ ანალოგიურად, როგორც ჩვენს მიერ ზემოთ მოყვანილი მაგალითების მიხედვით. ეს ხდება ხონსა და სამეგრელოშიც.

მთიულეთში კი (შოთაშვილი, 1994, გვ.14) სოფელ ქიმბრიანის მასალებით, შემლოცველი გრძელ ნაჭერში ჩაარჭობს ნემსს, ზედ დაადებს ნახშირს, სამჯერ გადაახვევს, კვანძს ხელში დაიკავებს და ისე შეულოცავს სამჯერ.

სოფელ ოზბაში (შოთაშვილი, 1994, გვ.15) შელოცვის დროს შემლოცველს ცალ ხელში უჭირავს შეშინებულის სარტყელი, მეორე ხელი კი მის გულზე უდევს. შელოცვას იმეორებენ სამჯერ.

ოკრიბაში მოპოვებული მასალების მიხედვით არსებობს ისეთი სამკურნალო ხასიათის შელოცვებიც, რომლებსაც მთქმელთა გადმოცემებით არავითარი რიტუალი არ ახლავს, მაგრამ ლოცვა კი ავადმყოფის განკურნებისათვის დიდ ფსიქოლოგიურ როლს თამაშობს. მაგალითად, ასეთებია: თიაქარის, ტყლიბის, სიმსივნის და სხვა შელოცვები.

თიაქარი: „სამჯერ სახელითა, ხუთითა, მამითა, ძითა, სულითა წმინდითა, ენითა. ენენია-მენენია, დანა სამართებელია. ძაღლი მყავდა გაუშუი, ზემო მთაში აუშუი. შე, ურჯულო თიაქარო, ავატყოფი აუშუი. არგე, ღმერთო, ბრძანება შენი და ლოცუა ჩემი“ (სამჯერ გამეორებით).

ტყლიბის — დიალექტოლოგიის ინსტიტუტის მასალა: „ეს ლოცვა არის, სამი თითი ისე ჩეიდვი სახელოში და ულოცე: „ტყლიბო, ქრებოდი, ყრებოდი, სამი თითი რომ მოქმორდეს, მაშინვე გაქრებოდი. ტყლიბო, ყრებოდი, ქრებოდი, სამი თითი რომ მოქმორდეს, მაშინვე გაქრებოდი“.

სიმსივნის ლოცვა: „ამევიდა მთუარე, ამოყუა სამი ფექალი, შით ეწერა სამი სიტყუა ხუთისანი. უფალმა ხარი დაკლა. ყოველი სულმან აწუია. წითელმა ბატონმა უთხრა, მე რათ არ მაწუიე? თეთრმა ბატონმა უთხრა, მე რათ არ მაწუიე? ლურჯმა ბატონმა უთხრა, მე რათ არ მაწუიე? შენ მათ არ გაწუიე, ჩასულხარ იმ სხეულში, ვისაც სტკიოდეს (ადამიანის სახელი) ძუალის სატეხათ, რბილის სატეხათ, ხორცის საგლეჯათ, ტუინის სახტურეტათ, არა, მამა, ძე და სულო წმიდა, არცა ძუალი არ ატკინო, არცა რბილი ატკინო, აფრინდი ვარდივით, აცუინდი ვარდივით, ჩამოცუინდი ქერის ქატოსავით“ (მთქმელი: ანეტა ილარიონის ასული ჩიტინე-ბაკურაძე, 97 წლის, დსი, №5, 1993 წელი).

აღნიშნული ლოცვები, როგორც ოკრიბაში, ასევე ანალოგიურად გვხვდება გ.ხორგუაშვილისა და თ.შოთაშვილის მიერ გამოქვეყნებულ ფოლკლორულ ლიტერატურაში, ყოველგვარი რიტუალების გარეშე. მაგრამ, ჩვენ სოფ. ორიპირში ჩავიწერეთ „გზის“ ლოცვის ორი ვარიანტი, რიტუალთან ერთად. მსგავსი ლოცვა არ ფიქსირდება არც დიალექტოლოგიის ინსტიტუტის და არც გამოქვეყნებულ მასალებში. შორეული ან სახიფათო მგზავრობის წინ დილით უბრად ადგება მგზავრი: ბატარა ქაღალდს წაუკიდებს ცეცხლს და გადაადგებს გზაზე და სანამ ქაღალდი დაიწვება წარმოთქვამს ლოცვას:

I ვარიანტი — „მე გაგიკეთე შენი, მე გაგიკეთე შენი, ღმერთო, მიხსენ ავსა გზასა, ბრძანება შენი! ამინ! ამინ! ამინ! და გადაიწერენ პირჯუპარს გზის მიმართულებით“.

(მთქმელი: ყენია კაციცაძე-ბაკურაძე, 72 წლის, დსი. №64, 1997 წელი).

II ვარიანტი — „სტუმრად ქრისტე ღმერთი მიდიოდა, თავქვეშ ქვის სასათუმალი ედო, მარჯუნივ გზაზე, მარცხნივ გზაზე, მარჯვნივ გზაზე, მარცხნივ გზაზე, მარჯუნივ გზაზე, მარცხნივ გზაზე“.

(მთქმელი: ყენია კაციცაძე-ბაკურაძე, 72 წლის, დსი. №64, 1997 წელი).

განხილულმა მაგალითებმა დაგვანახა, რომ შელოცვა-გამოლოცვების შესრულების აუცილებელი პირობებია, რომელიც მთელ საქართველოში დასტურდება, მეტ-ნაკლებად განსხვავდება ერთმანეთისაგან, ძირეული სახე-სხვაობა კი ცალკეულ კუთხეებს შორის არ ჩანს, თუმცა დიალექტოლოგიის სამეცნიერო ინსტიტუტის მასალების მიხედვით შეინიშნება სამკურნალო მცენარეების ხშირი გამოყენების შემთხვევებიც სამკურნალო ხასიათის შელოცვების დროს.

თუკი რამდენიმე ხნის წინ გაცივილიზებული სოფელი შედარებით უარს

ამბობდა შელოცვების გამოყენებაზე, დღეს მათ კვლავ დაიბრუნეს ადგილი ყოფა-ცხოვრებაში. ჩვენ მთქმელთა თქმით: „ისე გაძვირდა ექიმი და წამლობა, ვცდილობთ ძველებურად ვუშუქოთ თათს და უსაშუქლო თუ დაემართა, ჩვენს მტერს, მერე კი მივდივართ ექიმთან“. ყოველივე ეს გვაფიქრებინებს, რომ შელოცვების ტრადიცია ახალი ძალით ამოქმედდა საქართველოს კუთხეებში.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. მკალოთია, 1934 — ს.მკალოთია, ხევი, თბ., 1934.
2. ნოღაიდელი, 1967 — ჯ.ნოღაიდელი, აჭარული ზეპირსიტყვიერებისა და ეთნოგრაფიის მასალები, თბ., 1967.
3. შიოშვილი, 1994 — თ.შიოშვილი, ქართული ხალხური შელოცვები, ბათ., 1994.
4. ცანავა, 1990 — ა.ცანავა, ქართული ფოლკლორის საკითხები, თბ., 1990.
5. ხორგუაშვილი, 1989 — გ.ხორგუაშვილი, ნამცერევი, თბ., 1989.

შემაჯკლებანი

დსი — დიალექტოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტი

Ramaz Khachapuridze

Medicinal Incantations, the Tradition of Their Performance in Okriba

Summary

The article discusses the medicinal incantation existing in Okriba, also attending rituals, necessary object and plants for the proces. It is indicated that recently they are frequently used.

The work uses and collates the analogical materials collected by the groups of the Dialectology Institute, also materials published at different times.

ნანა ხოჭოლავა

მცენარეთა სახელდებისათვის ქართველურ ენებში ფოლკლორული და ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით

მცენარეთა სახელწოდებების ერთი ნაწილი გამჭვირვალე ეტიმოლოგიის მქონეა და დაკვირვების შედეგად შესაძლებელი ხდება სახელდების ამოსავალი პრინციპების განსაზღვრა, ამ სახელწოდებათა მოტივაციის საფუძვლების დადგენა, რაც ძირითადად მცენარის ნიშან-თვისებებს უკავშირდება. საყურადღებოა, რომ სახელდებისას ხშირად მცენარის ესა თუ ის ნიშან-თვისება მხატვრულად გაიზარება, „გამხატვრულდება“ და ამ გზით მიიღება ე.წ. მეტაფორული სახელწოდებები. მოვიყვანოთ რამდენიმე ნიმუშს: უკადრისა, სადამამწყვტე, დედოფლისჭიბა, ჩიტომძივა, ბუკი ოსური (მზის ქალი — მეგრ.) და სხვა. ამ რიგში შემოდის რელიგიასთან და ხალხურ წარმოდგენებთან დაკავშირებული სახელწოდებები. ესენია: ქრისტესისხლა, ქრისტესბეჭედა, ქრისტესნეკა, ქრისტეს ცერის დანაბიჯი, ქრისტეს ცრემლები, ქრისტესბალახა, აბრამის წვერი, იუდის ჯაგი, ეშმაკის მათრახი, ეშმაკის მამხალა, ეშმაკის კიბე, ეშმაკის სარკე, ეშმაკის ბურნუთი, მარიამხელა, მარიამა, გოლგოთინა, შავგორგა, გერგოუჩა და სხვა.

მთელი რიგი სახელწოდებების მნიშვნელობის გაგებისთვის აუცილებელია ფოლკლორული და ეთნოგრაფიული მასალის მოშველიება, ვინაიდან მრავალი სახელწოდების წარმომავლობა ღრმად უკავშირდება ხალხურ ტრადიციებსა და წარმოდგენებს. უფრო ზუსტად, სწორედ მცენარის ნიშან-თვისებებისა (მაგ. ეკლიანობა, შხამიანობა, სამკურნალო თვისებები...) და ხალხური წარმოდგენების ურთიერთკავშირია ამოსავალი ზოგიერთი სახელწოდებისათვის. განვიხილავთ რამდენიმე მათგანს.

I ქრისტესისხლა — *Chelidonium majus*

მცენარის სახელწოდებისათვის: ქრისტესისხლა, ქრისტეს ზისხლ (სვან.) ამოსავალია, უპირველეს ყოვლისა, ამ მცენარის შედგენილობა — ღეროს გადატეხვისას მას მუქი ნარინჯისფერი სითხე გადმოსდის, რომელიც მართლაც მოგვაგონებს სისხლს. ამასვე მიუთითებს ამ მცენარის სხვა კილოური სახელწოდებანი: სისხლაბალახი, სისხლიანი ბალახი (ხევს.), ჯაში ზისხირი (მეგრ.). ე.ი. მცენარის შემადგენელი ეს ნარინჯისფერი სითხე გაიგივებულია სისხლთან, მაგრამ რა კავშირშია იგი კონკრეტულად ქრისტეს სისხლთან? აი, ამის ნათელსაყოფად აუცილებელია ხალხური ტრადიციებისა და რელიგიური წარმოდგენების გათვალისწინება.

როგორც ცნობილია, ქართული ხალხური ტრადიციებისა და რელიგიური წარმოდგენების ძირითადი საყრდენია ბიბლიური სამყარო. „ძველ საქართველოში არ იყო მიუწვდომელი ბიბლიური ამბები; მათი ცოდნა, როგორც ერთი მთავარი ელემენტი, შედიოდა ხალხური განათლების სფეროში. როგორც ჩანს, არსებობდა ზეპირსიტყვიერი ბიბლია წერილობითი ბიბლიის გვერდით... ბიბლიური სიტყვები ამდიდრებდა ხალხის სულიერ სამყაროს და კვებავდა მის ფანტაზიას“ (2. 7).

ქრისტიანული რელიგიით, ქრისტეს სისხლი არის წმინდათაწმინდა რამ „მრავალთათვის დათხულები მისატევებლად ცოდვათა“, ხოლო, ქართული ხალხური წარმოდგენით, იგი ხორციელი სიმრთელის მომნიჭებელია (3. 14); თავად „ქრისტე-ღმერთი“ სწეულთა და დავრდომილთა მკურნალია, შემლოცვე-

ლები მისი მეშვეობით ამორებდნენ შელოცვილებს უბედურებას (8. 75); სისხლი კი, როგორც სამკურნალო საშუალება, ქართულ ხალხურ მედიცინაში უძველესი დროიდან ფართოდ იყო გამოყენებული (1. 296). თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ მცენარე ქრისტესისხლას შემადგენელი ნარინჯისფერი სითხე უძვირფასესი სამკურნალო თვისებების მქონეა და ამ მიზნით ფართოდ გამოიყენებოდა ქართულ ხალხურ მედიცინაში, კავშირი (თუნდაც იგივეობა) ქრისტეს სისხლსა და ამ სითხეს შორის ქართულ ხალხურ წარმოდგენაში ხელშე-სახები ჩანს, რაც ენის საშუალებით ლაკონურად და მხატვრულადაა დაფიქსირებული მცენარის სახელწოდებით.

უაღრესად საინტერესო ჩანს ქრისტესისხლას „ხალხური ეტიმოლოგია“: „ქრისტესისხლა იმიტომ ჰქვია ამ ბალახს, რომ ჭვარცმისას მას მაცხოვრის სისხლი დაეწვეთა და იგი ახლაც წვეთავს ღეროდან“ (მოპოვებული მასალა, გორის რ-ნი, სოფ. ატენი).

II ბოსტნის წალიკა — *Polugonum persicaria*

გურულ დიალექტში ამ მცენარეს ეწოდება: ქრისტეს ცერი, ქრისტეს ნეკი, ქრისტეს ცერის დანაბიჯი, ქრისტესნეკა. ჩვენი ვარაუდით, ყველა ამ სახელწოდებისათვის ამოსავალია მცენარის მორფოლოგია: ფოთლის შუა ადგილას მდებარე მუქი ფერის ერთგვარი ლაქა, რომელიც მართლაც მოგვაგონებს თითის ანაბეჭდს. აქაც მცენარის მორფოლოგია მხატვრულადაა გააზრებული და იგი კვლავ მაცხოვრის სახელს უკავშირდება. ამგვარად, მცენარის სახელწოდებები „გვამცნობენ“, რომ ქრისტეს ცერის (თუ ნეკის) დანაბიჯი დღესაც ატყვია ამ ბალახს.

III თავკომბალა — *Echinops*

მცენარის კილოური სახელწოდებებია: გოლგოთო (მესხ.), გოლგოთინა (მესხ.-ჯავახ.). ისინი წარმოქმნილი ჩანს: ა) გოლგოთო-ო; -ო სუფიქსი აწარმოებს მცენარეთა, კერძოდ, სოკოთა სახელწოდებებს (ტრედ-ო, ჭად-ო). ამ შემთხვევაში სუფიქსმა ბალახოვანი მცენარის სახელწოდება აწარმოა. ბ) გოლგოთ-ინა; -ინა სუფიქსი აქ კნინობითობის მაწარმოებელი ჩანს. ამ წარმოქმნილ სახელთა ფუძე **გოლგოთა**, როგორც ცნობილია, ბიბლიური წარმოშობისაა. იგი არის სახელწოდება მთისა, სადაც ჭვარს აცვეს მაცხოვარი; სადაც ოდითგან ესვენა დედამიწაზე პირველი ადამიანის, ადამის თავის ქალა — არამეულად **გოლგოთა**.

თუკი გავეცნობით მცენარის მორფოლოგიას, შევნიშნავთ, რომ ამ მცენარეს აქვს თავის ქალის ფორმის ბურთისებრი ყვავილი. მცენარის სხვა სახელწოდებებიც ამასვე მიანიშნებს: თავკომბალა; თავბურთა (ფშ.), კოწიწბურთა (ქართლ.). ყველა ამ სახელწოდებისათვის ამოსავალია მცენარის მორფოლოგია, რომელიც ზოგიერთ კილოში მხატვრულად იქნა გააზრებული და ადამის თავის ქალას, გოლგოთას, დაუკავშირდა (შდრ.: რუსული ენის პოლტაურ კილოში მცენარე „ქრისტესისხლას“ სახელწოდება: **АДАМОВА ГОЛОВА** — ადამის თავი).

როგორც განხილული ნიმუშებიდან ჩანს, მცენარეთა სახელწოდებებში აირეკლა წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ იესო ქრისტეს ამქვეყნიური ცხოვრებისა და მისი ჭვარცმის კვალი დღესაც ატყვია ხილულ სამყაროს. ამასვე ადასტურებს მცენარეთა სახელწოდებების ხალხური ეტიმოლოგიები. შდრ.: „მაცხოვრის წამების შემდეგ ერთ ბალახზე ლაქებად დარჩა სისხლი, რომელიც მეორე დღეს ნახეს და იკითხეს: „რიანია ესო“? — აქედანაა სახელი „რეჰანი“ (გორის რ-ნი, სოფ. ატენი); ასევე ქრისტესისხლას „ხალხური ეტიმოლოგია“ (იხ. ზემოთ, გვ.329).

განვიხილოთ სხვა ნიმუშები.

IV ასკილი — *Rosa canina*

მცენარეს გურულ დიალექტში ეწოდება ეშმაკის მათრახი, მეგრულში — ეშმაკიში ვარდი, ეშმაკიში მართახი (ასევე ეწოდება მეგრულში კუნელსაც). ამ სახელწოდებებში ფიგურირებს სიტყვა „ეშმაკი“, რაც ქართული ხალხური წარ-

მასალების მიხედვით

მოდგენით ნიშნავს ყოველგვარ ბოროტ ძალას. მას ხშირად ენაცვლება: ქაჯი, იუდა, დევი, ალქაჯი. სპეციალურ ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ ასკილს ისევე, როგორც სხვა ეკლიან მცენარეებს, საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში მაგიურ თვისებებს მიაწერდნენ და იყენებდნენ ავი სულეების, კუდიანების, ეშმაკების, თავგების დასაშინებლად. ასევე ამ მცენარის ტოტებით ხდებოდა ეზო-კარის, ყანის, ნივთების ე.წ. „დამახვილება“ ანუ ეშმაკებისაგან, ავი ძალებისაგან დაცვა (7. 35). თავად მათრახი ან ლახტი, როგორც ავი ძალების შესაშინებელი იარაღი, ხშირად ხალხური წარმოდგენით, ღვთისშვილთა და გმირთა საკუთრებაა; ისინი მას იყენებენ ბოროტ ძალებთან შერკინებისას. ქართულ ფოლკლორში ხშირად შეგვხვდებით ამის დამადასტურებელ ნიმუშებს. აქედან, სახელწოდება „ეშმაკის მათრახი“ შეიძლება გულისხმობდეს მავნე ძალის, ეშმაკის შესაშინებელ საგანს (ჩვენს შემთხვევაში მცენარეს).

საინტერესოა, რომ იმავე ხალხური წარმოდგენით ეკალი, ეკლიანი მცენარე არის არა მხოლოდ ბოროტ ძალთა დასაფრთხობელი იარაღი, არამედ ამ ძალთა სიმბოლოც (ბ. 266). შდრ.: „ეთერიანის“ მიხედვით მურმანის საფლავზე ამოდის (ვარიანტების მიხედვით): ეკალი, ნარი, ძეძვი, ასკილი, შავი ეკალი — ყველა ეს მცენარე ეკლიანია, ხოლო მურმანი კი ბოროტების სიმბოლოური სახეა, იგი ავ ძალებთან არის წილნაყარი.

ბიბლიის მიხედვით, ეკალი ღმერთმა ადამს ცოდვისა და სინანულისთვის აღმოუცენა: „მიწა ეკალსა და კუროსთავსა აღმოვიცენებდეს შენ და სჭამდე თივასა ველისასა“, ე.ი. ცოდვის გამეფება სამყაროში ეკლით აღინიშნა; ეკლის გვირგვინი დაადგეს მაცხოვარს ჯვარცმისას. ამიტომ არ არის გამორიცხული, რომ სახელწოდებები: ეშმაკის მათრახი, ეშმაკიში მართახი, ეშმაკის ვარდი მხატვრულად მიანიშნებს მავნე ძალის სიმბოლოურ სახეს ან იმას, რომ ეს ეკლიანი მცენარე (ასკილი ან კუნელი) მავნე ძალის, ეშმაკის, საკუთრებაა.

აღსანიშნავია, რომ მცენარეთა სახელწოდებებისათვის, რომელთა ერთ-ერთი კომპონენტი: ეშმაკი, ქაჯი, იუდა — მოტივაციის საფუძველი ძირითადად შესაბამისი მცენარის მორფოლოგია — ეკლიანობაა (იშვიათად შხამიანობაც). ეს სახელწოდებებია: ქაჯეკალა, ეშმაკისფეხა, იუდის ჯაგი, ეშმაკის მათრახი, ეშმაკიში მართახი, ეშმაკიში ვარდი, ეშმაკის ბურნუთი, ეშმაკიში, ეშმაკის ქოში. ამ შემთხვევაშიც მცენარის ნიშან-თვისება რელიგიურ წარმოდგენებს უკავშირდება და ამ გზით იქმნება სახელწოდება. ამ თვალსაზრისით საინტერესო ჩანს სხვა მცენარის კილოური სახელწოდებები. მოვიყვანთ ნიმუშს.

V ლაქაში — Tygha

ამ მცენარის კილოური სახელწოდებებია: ეშმაკისანთელა (ჯავახ.), ეშმაკის მაშხალა (კახ.).

ცნობილია, რომ ხალხური წარმოდგენით ავ სულებს ეშინიათ ცეცხლის, სინათლის, მების და, საზოგადოდ, სინათლის, ამიტომ მთელ რიგ რიტუალებში მათ დასაფრთხობად ხშირად იყენებდნენ მუგუზლებს, ანთებულ კვარს, ჩირაღდანს, სანთელს (5. 188).

ვინაიდან მცენარე ლაქაში ოდითგანვე გამოიყენებოდა ყოფაში, როგორც ჩინებული საჩირაღდნე მასალა (ამასვე მიანიშნებს მისი კილოური სახელწოდებები: ჩირაღდანი (ინგილ.), ყინეკილი (იმერ.), სავარაუდოა, რომ ამ მცენარეს ბოროტ ძალთა დასაფრთხობ ხალხურ რიტუალებშიც ხშირად იყენებდნენ ამ მიზნით და აქედან მოდის სახელწოდებები: ეშმაკის მაშხალა, ეშმაკისანთელა. თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ხალხურ აზროვნებაში ამჟერადაც შეინიშნება ორი ურთიერთსაპირისპირო მომენტი. კერძოდ, ქართული ზეპირსიტყვიერების მიხედვით, მაშხალა, მუგუზალი, ჩირაღდანი არის არა მხოლოდ ავ ძალთა დასაფრთხობი საშუალება, არამედ თავად ეშმაკთა საკუთრება, მათი იარაღიც. ამიტომ არ არის გამორიცხული, რომ მცენარის აღნიშნული სახელწოდებანი სწორედ ამ დეტალს გულისხმობდეს. თავისთავად ქართულ ხალხურ აზროვნებაში მთელ რიგ წარმოდგენათა პოლარიზაცია უაღრესად საინტერესოა.

მოვლენაა.

მცენარეთა სახელწოდებების ერთი ნაწილი იმ თვალსაზრისითაც არის საინტერესო, რომ მასში აირეკლება ხალხური მედიცინის, ერის ამ უზარმაზარი კულტურული მონაპოვრის, კვალი. ზოგიერთი სახელწოდება ნათლად მიანიშნებს, თუ რომელ სატიკვარს კურნავს მცენარე (ხველის წამალი, გესლის წამალი, მანცხიამ წამალი, ყვავილის წამალი...) ან, რაც განსაკუთრებით საინტერესოა, მცენარე პირდაპირ დაავადების სახელწოდებითაა სახელდებული (ქარცეცხლა, უყმურად, საყმაწვილო, საბოშიანო, კატუჯვარი...). ამდენად, ხშირად ცოცხალ მეტყველებაში დაკარგვის გზაზე მდგარი ან უკვე დაკარგული ხალხური სახელწოდება ამა თუ იმ დაავადებისა მცენარეთა სახელწოდებებშია გადარჩენილი.

მასალაზე დაკვირვებამ გვიჩვენა, რომ ქართული ენის კილოებსა და ქართველურ ენებში მრავლად მოიპოვება მცენარეთა ისეთი სახელწოდებები, რომელთა მოტივირების საფუძველი უკავშირდება ხალხურ ტრადიციებსა და სარწმუნოებრივი აზროვნების მნიშვნელოვან საკითხებს. ამ რიგის სახელწოდებათა ანალიზისას აუცილებელია ფოლკლორული და ეთნოგრაფიული მასალების გათვალისწინება. ზემოთ წარმოდგენილი რამდენიმე ნიმუშით ჩვენ შევეცადეთ გვეჩვენებინა მცენარის სახელწოდებათა და ხალხურ წარმოდგენათა ურთიერთგანპირობებულობა.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. გვარამია, 1963 — ვ.გვარამია, მასალები ძველ ქართულ მედიცინაში სისხლის გამოყენების შესახებ, საქ. სსრ სამედიცინო საზოგადოების შრომები, IV, თბ., 1963.
2. კიკნაძე, 1989 — ზ.კიკნაძე, საუბრები ბიბლიაზე, თბ., 1989.
3. კიკნაძე, 1996 — ზ.კიკნაძე, ჯვარი და საყმო, თბ., 1996.
4. ამაყაშვილი, 1961 — ალ.ამაყაშვილი, ბოტანიკური ლექსიკონი, თბ., 1961.
5. ანდარაია, 1982 — ალ.ანდარაია, დემონოლოგიის საკითხისათვის საქართველოში, მასალები გურიის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1982.
6. სიხარულიძე, 1956 — ქს.სიხარულიძე, ქართული ხალხური ლექსიკის სიმბოლიკის საკითხები, ნარკვევები, თბ., 1956.
7. სოხაძე, 1975 — აკ.სოხაძე, ასკილის მაგიური მნიშვნელობა და მისი გამოყენება ქსნის ხეობაში, ქსნის ხეობა, თბ., 1975.
8. უმიკაშვილი, 1964 — ბ.უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, IV, თბ., 1964.

Nana Khocholava

Principles of Nomination of Plants in the Kartvelian Languages According to Folklore and Ethnographic Materials

Summary

A certain part of the names of plants have a transparent etymology, and it is possible to find the principles of motivation of their nomination, they are largely connected with the feature of this or that plant.

Dialects of the Kartvelian languages represent the names of plants, the motivation of which is connected with the folk consideration of Christianity and the Biblical world.

The names of plants (and their folk etymologies too) preserve the specimens of the nation's cultural past and the folk thinking. From the standpoint of the interrelation of language and culture, the study of the material is rather interesting.

Джемал Джинджихадзе и Владимир Зыцарь

К происхождению числительного "один" у басков и картвелов

1. В области числительных давно уже известно сравнение груз. *erti*, зан. *arti* "один" с баск. *erdi* "половина", которое одновременно сопоставляется и с груз. *gwerdi* "сторона, бок", зан. *gwerdi* "половина". В любом известном нам варианте семантическая сторона этого сравнения остается, однако, глубоко неясной и все сравнение поэтому глубоко неудовлетворительным. Баск. **werdi* "один", получаемое Ю.Зыцарем из *bederatzi* "девять" < **werdi-r-atzi* букв. "один из/до десяти" (ср. баск. *berdi-n* "один и тот же, такой же, равный, одинаковый"), ничего в указанном смысле не меняет, так как семантика приведенного сравнения от этого ясней не становится. Сван. *eṣxu* "один" обычно сопоставляется с баск. *esku* "рука (кисть)", но в самих картвельских языках это числительное связывается не с "один" или "сторона, бок", а с груз. *sxwa* "другой", мегр. *ṣxwa* "другой", чан. *ḥkwa* "другой" и "еще", где мы сталкиваемся с еще большими семантическими трудностями, ср. такое же мнение Г.А.Климова, см. его словарь, с.179. При таком мнении, Климов принимает, однако, сравнение приведенных картвельских слов ("другой") со сванским "один", предложенное еще П.Эртелишвили, но необходимость в соответствующей семантической интерпретации, очевидно, и в данном случае остается.

2. Как нам кажется, проблема может быть решена с привлечением одной малоизвестной работы великого испанского ученого А.Товара¹, где речь идет о происхождении в уральских языках числительного "один" от слова "половина" для названий парных предметов: например, "половина глаза" (в смысле "половина двух глаз", то-есть "один глаз"), откуда уже "один" не только для парных, но и для всех других, для любых предметов. Уральские языки здесь могут быть привлечены, разумеется, только типологически. Само же их привлечение в данном случае предполагает для груз.-зан. *erti* "один", а также для баск. **werdi* "один" (см. выше) более старое значение "половина", с сохранением его как за баск. *erdi* "половина", так и за зан. *gwerdi* "половина". Все это равным образом предполагает и для сван. *eṣxu* "один" предзначение "половина", которое в родственных (этому сванскому) картвельских словах, правда, не сохранилось, но могло дать значение в них "другой" или же возникнуть одновременно и вместе с этим значением из какого-то третьего. Баск. *esku* "рука", наоборот, должно содержать здесь более древнее значение, и оно-то как раз и является, очевидно, исходным как для "сторона", так и "половина" или "другой" в данном комплексе, ср. наличие значения "сторона" даже у современного рус. **рука** (по правую руку = "по правую сторону"), ср. и груз. *pa-xew-ag-i* "половина" явно из **pa-xelw-ag-i* к *xel-i* "рука". Значение "рука", следовательно, должно было лежать и в основе груз.-зан. *gwerdi* "сторона, бок", а общая филиация значений в обоих комплексах должна быть такая: "рука > сторона, бок/половина > один (из двух парных)/другой" – ср. в подтверждение тот факт, что в обоих случаях (*erti* и *eṣxu*) мы сталкиваемся только с данными значениями, не говоря уже об их уральских аналогах, ср. впрочем еще фин. *puoli* "сторона, половина". С фрагментами данной цепи значений мы можем встретиться, видимо, и во

¹ A.Tovar. *Bacque and its relationship to caucasian and north-eurasian.* – International Anthropological and Linguistic Review (Miami), vol.1 : 1, 1953, p.82-86.

многих других случаях хотя бы в этих же языках: ср. баск. *kide* "одна пара", "друг(ой)" и груз. *kidew* "еще", для которых еще Р.Лафон показал прототип **g/kider* "рука", ср. (из и-е.) И в русском, например, языке **ин** "один" (откуда **ин-ок**) и **ин** "другой" (откуда **ин-ой**).

Для экстенсивного рассмотрения тех же комплексов надо учесть прежде всего еще и значение "сила, власть" < "рука", что дало бы нам, кроме сван. *eḥu*, груз. *sxwa*, этимологические корреляции в Малой Азии (ср. древнемало-аз. *iḫuip*, титул правителя, с фамилией **Ипхнели** в Грузии), а экстенсивное изучение вопроса внутри языка басков связано с тем же *esku* "владение, власть", с комплексом **hal* (ср. груз. *xel-i*) в тех же значениях и с комплексом **in* "сила, власть": *esku-in* "правая рука", *Jin-ko* "Бог" букв. "всемогущий", *in-dag* "сила" как синонимический композит "сила-сила", ср. груз. *dzal-gone* то же с тем же компонентом *dar/dzal* "сила" и т.д. По Ю.Зыцарю вариант занского типа (с начальным гласным а-: *arti* "один"), восходящий к **wart*, имеем также в груз. *part-o* "одинокий" и баск. *bat* "один", ср. баск. *bart* "вчера вечером" букв. "одна (ночь)" в виду исп. *apoche* "вчера вечером" букв. "эта ночь".

3. Картвельские наряду с уральскими и языком басков входят, таким образом, в числе языков, где числительное "один" возникало на базе слова "половина" (< "рука") в сфере обозначений парных предметов, то-есть по существу названий парных частей тела (глаза, уши и т.п.). В связи с этим может быть поставлено очень много вопросов, касающихся в частности и происхождения числительного и числа "один" в различных других языках. К этим вопросам один из нас (Ю.Зыцарь) обращается в параллельном докладе "Происхождение числительного "один" как общелингвистическая проблема".

ჯეზალ ჯინჯინხამ, ვლადიმერ ზიცარი

რიცხვითი სახელის „ერთის“ წარმომავლობისათვის
ბასკებთან და ქართველებთან
(რ ე ზ ი უ მ ე)

რიცხვით სახელებთან დაკავშირებით დიდი ხანია ცნობილია შედარება: ქართული „ერთი“, ზანური „ართი“ და ბასკური *erdi* — „ნახევარი“, რომელიც იმავდროულად შეპირისპირებულია ქართულის „გვერდ“-თან და ზანურის „გვერდ“-თან — „ნახევარი“.

როგორც ფაქტობრივი მასალა გვიჩვენებს, ქართველური ენები ურალურ-თან და ბასკურთან ერთად მიეკუთვნება იმ ენათა რიცხვს, რომლებშიც რიცხვითი სახელი „ერთი“ წარმოიშვა სიტყვა „ნახევარ“-ის (< „ხელი“) საფუძველზე წყვილად არსებული საგნების აღნიშვნის სფეროში.

აიწყო და დაკაბადონდა
გამომცემლობა „ქართული ენის“
კომპიუტერულ ცენტრში

კომპიუტერული უზრუნველყოფა რ. რატიანისა და
ლ. ვაშაკიძისა

თბილისის ილია ჭავჭავაძის სახელობის დასავლურ ენათა და
კულტურათა სახელმწიფო ინსტიტუტის სტამბა.
თბილისი. 380062, ილია ჭავჭავაძის გამზირი, 45.

გამომცემლობა „ქართული ენა“, თბილისი, 380008, პ. ინგოროყვას ქ., 8