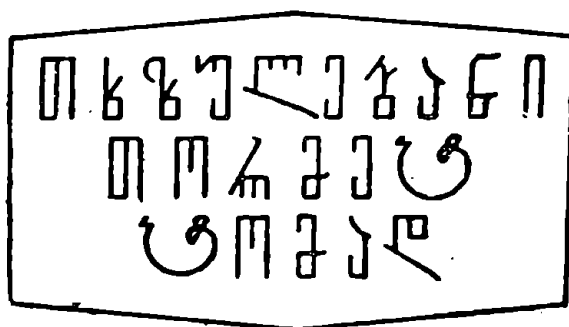


საპარტვილოს მეცნიერებათა აკადემია
თბილისის საბელგოფიზო უნივერსიტეტი

იქნა ჩვენსი უნივერსიტეტი



ტოგები



თბილისი • 1998

9(C41)+34(C41)(09)
63.3(2Г)+67.3(2Г)
9(47922)+34(47.922)(09)
ქ 146

**ივანე ჯავახიშვილის თხზულებათა 12-ტომეულის
მთავარი სარედაქციო კოლეგია:**

**წ. ლორთქიფანიძე (მთ. რედაქტორი), ზ. ალექსიძე,
ა. აფაქიძე, ვ. ბერიძე, თ. გამყრელიძე, ქ. ლომთა-
თიძე, გ. მელიქიშვილი, ე. მეტრეველი, რ. მეტრე-
ველი, წა. ჯავახიშვილი.**

მთავარი სარედაქციო კოლეგიის მდივანი მ. ინასარიძე

ივ. ჯავახიშვილის თხზულებათა მეთერთმეტე ტომში იბეჭდება დიდი ქარ-
თველი მეცნიერის სამი ნაშრომი: 1. საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი
აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები; 2. ძველი სომხური
საისტორიო მწერლობა; 3. ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები.

ტექნიკური მიზეზების გამო „ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი
საკითხები“ იბეჭდება ტაბულურების გარეშე.

**ტომის რედაქტორები: გ. მელიქიშვილი, ზ. ალექსი-
ძე, ი. ყორღანიძე, გ. ტორაძე**

0601000000

ჭ M 607(06)—98

© „მეცნიერება“, 1998

ISBN 5—520—00558—3

ქართული ერის ისტორიის შესავალი

წიგნი პირველი

საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი
აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური
პრობლემები

Կոմպոզիցիոնալ և ռեգիստրալ -

Ժողովուրդային - ժողովուրդային
Գրական և մեթոդական և գրական -
Գրական և մեթոդական և գրական -
Գրական և մեթոդական և գրական -
Գրական և մեթոդական և գրական -

1. Գրական, մեթոդական, և գրական:

Գրական և մեթոդական և գրական -

Գրական և մեթոդական և գրական -
Գրական և մեթոդական և գրական -

პირველი გამოცემის რედაქტორისაგან

როგორც ივ. ჯავახიშვილის წიგნის „ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა“-ს წინასიტყვაობიდან ნათლად ჩანს, ავტორს „ქართველი ერის ისტორიის შესავალი“ სამ წიგნად ჰქონდა განზრახული. ამათგან პირველ წიგნში უნდა ყოფილიყო განხილული საქართველოს, ამიერკავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები, მეორე წიგნში ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა, ხოლო უკანასკნელ წიგნში ქართველთა და კავკასიელთა უძველესი ხანის კულტურული ვითარებისა და ისტორიის ზოგადი მონახაზი იქნებოდა მოცემული ენისა, ზნე-ჩვეულებათა ანალიზისა და ნივთიერი არქეოლოგიური ძეგლების მარაგის მიხედვით. ამ სამეულიდან ავტორის სიტუაციაში დაიბეჭდა ნაშრომის მეორე წიგნი, სახელდობრ: „ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა“, თბილისი, 1937 წ. ამჟამად იბეჭდება პირველი წიგნი.

ივ. ჯავახიშვილის „ქართველი ერის ისტორიის შესავლის“ პირველი წიგნი იბეჭდება ავტორის ხელნაწერი დედნის მიხედვით, რომელიც განსვენებულის არქივში არის დაცული. ხელნაწერი ხუთი შეკვრის სახითაა წარმოდგენილი (ხელნ. ფონდი ბ. დრ. № 1—5), რომელთაგან თვითველი შეკვრა ზემოდასახელებული წიგნის ცალკეული თავისათვის იყო განკუთვნილი. როგორც ჩანს, დედანი წლების მანძილზე იწერებოდა: დაახლოებით 1930 წლიდან 1940 წლამდე. სხვადასხვა დროს დედანში ავტორის მიერ შივადამიგ სხვადასხვა მელნით შესწორებები და ჩაპატებებია შეტანილი.

დედანს არა აქვს საბოლოოდ დასრულებული სახე, პარაგრაფები და თავები დასათაურებელი არ არის ორი გამოჩაყლისის გარდა („ქართველთა უძველესი მსოფლმხედველობა. კოსმოლოგია და რწმენა“ და „ქართველთა წარმართული პანთეონის წარწომობელი ტომები. ღმერთი“). ხელნაწერს არა აქვს პაგინაცია, როზელსაც ავტორი ჩვეულებისამებრ შრომას საბოლოოდ დამუშავებისას უკეთებდა ხოლმე. ნაშრომში წამოყენებული საკითხები მეტწილად დამუშავების საბოლოო საფეხურამდეა მიყვანილი, მაგრამ აკლია დებულებების სახით ჩამოყალიბებული დასკვნითი ნაწილი.

ხელნაწერი, რომლის მიხედვითაც ტექსტი აიწყო, ავტოგრაფიდან გადმოწერა ნ. ჯავახიშვილმა. ბეჭდვის პროცესში საკორექტურო ფურცლები შედარებულ იქნა უშუალოდ ავტორისეულ ხელნაწერთან. ჩვენ შევეცადეთ დედანი შეუშლელად და შეუშეცდარად დაგვებეჭდა. გასწორებულია ავტორის მიერ დაშვებული უნებლიე შეცდომები. ტექსტში, კვადრატულ ფრჩხილებში მოთავსებული მცირე დამატებები ეკუთვნის რედაქციას. რედაქციასვე ეკუთვნის ყველა თავისა და პარაგრაფის დასათაურება, გარდა ზემოდასახელებული ორი შემთხვევისა.

რედაქციამ საჭიროდ დაინახა და წინამდებარე ნაშრომს დაურთო როგორც დამატება ავტორის მიერ საკავშირო მეცნიერებათა აკადემიის სესიაზე 1939 წელს წაკითხული მოხსენება „Основные историко-этнологические проблемы истории Грузии, Кавказа и Ближнего Востока древнейшей эпохи“, რომელშიც შეჯამებულია ავტორის შეხედულებები წინამდებარე ტომში განხილული პრობლემების შესახებ (იბეჭდება ურნალ „Вестник Древней Истории“, 1939 წლის IV ტომში მოთავსებული ტექსტის მიხედვით). დამატებაშივე მოთავსდა ავტორის მიერ დაწერილი ცალკე ექსკურსები და ამონაწერები, დაკავშირებული ამ ტომში განხილულ საკითხებთან.

კორექტურის მძიმე სამუშაო გაიზიარეს ირ. მახაშვილმა და ივ. ჯავახიშვილის კაბინეტის გამგემ ნ. ჯავახიშვილმა. უკანასკნელმა შეადგინა თანდართული საძიებლებიც.

გ. ჩ ი ტ ა ი ა

P. S. წინამდებარე მეორე გამოცემა იმეორებს პირველ გამოცემას. საექვო ადგილები კვლავ შემოწმდა ავტორისეულ დედანთან დოც. თ. ც ა გ ა რ ე ი შ ვ ი ლ ი ს მიერ.

თ ა ვ ი პ ი რ ვ ე ლ ი

წინააზიის კველი მოსახლეობა

1. ს უ მ ე რ ე ბ ი

სუმერების საისტორიო ასპარეზზე გამოჩენის ხანა მეოთხე ათასეულია ჩვენ წელთაღრიცხვამდე. ამ ხანითგან მხოლოდ არქეოლოგიური კვლევა-ძიებით მოპოვებული ნივთიერი ნაშთი არსებობს. რამდენადაც იგი ისტორიის უწინარესი ხანაა და მისი სამეცნიერო შესწავლა ჯერ კიდევ სწარმოებს, ბევრი რამე ჯერ გამოსარკვევია. მატერიალური კულტურის ამ საყურადღებო ნაშთების ქრონოლოგიური განსაზღვრის საკითხი განხილულია I. Jordan-ისა და A. Nöldeke-ს *Berichte über die Grabungen in Uruk (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 1929 წ. 3, 1930 წ. 4, 1932 წ. 2 და 6. და 1935 წ. 5.)*, V. Christian-ის 1933 წ. *Archiv für Orientalforschung*-ში გამოქვეყნებულ (8. გვ. 207—215) ნაშრომში და H. Frankfort-ის *Archeology and the Sumerian Problem*-ში (*Or. Inst. Chicago, Stud. in Anc. Or. Civil*, 4, 1932 წ.).

მესამე ათასეულის პირველ ნახევარში სუმერებმა თავიანთი პოლიტიკური და კულტურული უპირატესობის წყალობით მესოპოტამია, შუამდინარეთი სუმერულ ქვეყნად აქციეს. სუმერთა ისტორიის ამ შუამდინარეთის ხანას მკვლევარნი [ადრეულ დინასტიის ხანა-ს] (*frühdynastische Zeit*) უწოდებენ (გრტყე *Heth.* 9—10). უძველეს ხანაში სუმერული კულტურა მთელს სამხრეთს შუამდინარეთზე იყო გავრცელებული. მისი არის ჩრდილო საზღვარი ჯერ დანამდვილებით გამორკვეული არ არის, მაგრამ ეტყობა, რომ იგი ევფრატისა და ტიგროსის ხეობებსა და ველობებამდეც აღწევდა. სუმერული კულტურის უმნიშვნელოვანეს ადგილებად უნდა ურ-ი, ერიდუ, ლარსა, ლაგაშ-ი, შურუპაკ-ი, ალაბ-ი, ქიში (*Kis*), ემენუნა და უბი ჩაითვალოს (გრტყე *Heth.* 12—13).

ჩვენი წელთაღრიცხვის უწინარეს მესამე ათასეული შუამდინარეთის საისტორიო ასპარეზზე, რომელიც სუმერებს ეკუთვნოდათ, სემიანთა მოდგმის უბინადრო ტომების შეჭრისა და დამკვიდრების ხანაა (გრტყე *Heth.* 26).

დაახლოებით 2600 წ. ახლო ხანებში ეს ქვეყანა აკადის მეფეთა მეთაურობით სემიანთ ჩაუვარდათ ხელში, რომელთაც პოლიტიკურ ძლიერებასთან ერთად თავიანთი ენა დამწერლობიანად და კულტურაც გააბატონეს, თუმცა კი დამწერლობა მათ სუმერებისაგან შეითვისეს (გრტყე *Heth.* 15—16). ევ-

¹ თარიღი ჯერ ზედმიწევნით გამორკვეული არ არის და საკამათოა. ეს რიცხვი გრტყეს მოსაზრებაზეა დამყარებულ (იხ. იქვე *Heth.* 15—16, შენ. 2).

ფრატის სანახებშიც ამ ხანაში სემიანთა მოდგმის ამორიტელთა ტომები ყოფილან გაბატონებული. ისენი სემიანთა დასავლურ შტოს ეკუთვნოდნენ და ქანაანებთან უფრო ახლოს მდგარან, ვიდრე აღმოსავლური შტოს წარმომადგენელ აკადელებთან, რომელთაგან ენობრივად მკაფიოდ განსხვავდებიან. ამ ამორიტელებსაც ემჩნევათ სუმერული კულტურის გავლენა (გრტცე Helh. 17—18).

შუამდინარეთის სამხრეთი ნაწილი ბაბილონის სახელმწიფოს ეპყრა, ჩრდილო ნაწილი კი—ასურს, ასურეთს. პირველის დედაქალაქს ბაბილონი ეწოდებოდა, მეორესას—ასური. მათი საზღვრები პოლიტიკურ გარემოებათა გამოც კვალუბადი იყო და ზედმიწევნითი ცნობებიც ყოველი მხრითგან გასაშინჯავად და ხაზის გამოსარკვევად ჭერ არ არსებობს. აღმოსავლეთით ბაბილონს ელამი მსაზღვრამდა, მაგრამ სად სახელდობრ, ჭერ არ ჩანს (Bilabel, G. Vorderasiens, 4 და 5). დასვლეთით ბაბილონს მოსაზღვრედ უდაბნო აკრავდა (იქვე 5).

აკადელების ბატონობის დროს ამ მიწა-წყალზე უპირატესობა სემურმა ენამ მოიპოვა და ამას არ შეეძლო სუმერულზე. თავისი გავლენა არ მოეხდინა, ისევე, როგორც გაბატონებულმა სემიანებმა, აკადელებმაც, სუმერთა მაღალ კულტურას ვერ გაუძღეს და მათაც მისი ძლიერი გავლენა საგრძნობლად დაეტყვოთ. რაკი ახალი პოლიტიკური მდგომარეობა ხანგრძლივი იყო, ურთიერთ გავლენასაც და ბრძოლასაც, ურომლოდაც საქმეთა მიმდინარეობის წარმოდგენა შეუძლებელია, რასაკვირველია, არ შეეძლო ამ ორი განსხვავებული ერის როგორც შედგენილობა, ისევე ენა და კულტურაც თვალსაჩინოდ არ შეეცვალა. ასეთ გარემოებაში ტომობრივი და ენობრივი ურთიერთი შერევა აუცილებელი იყო. როგორც გაბატონებულ სემიანთ. აკადელებს მრავლად უნდა შერთოდნენ გააკადელებული სუმერები და, ბუნებრივია, რომ ამასთანავე თავიანთი ენის როგორც ლექსიკური მარაგი, ისევე თავისებურება უნებლიედ მაინც შეეტანათ სემურში, ისევე სუმერულს სიტყვათა საგანძურშიც სემიანთა ბატონობის ხანაში აკადური სიტყვები მრავლად არ შესულიყო და თვით სუმერული ენის აღნაგობასაც უცხო, სემური ენის ძლიერი გავლენის, მით უმეტეს ბატონობის ანარეკლი თვალსაჩინოდ არ დასტყობოდა.

ზემო აღნიშნულ გარემოებათა გამო, როდესაც აღმოსავლეთის მთიანეთის ნახევრად-ველურმა ტომებმა გუტეებმა აკადელთა ბატონობის დამხობას ხელი შეუწყეს და სუმერებმა ამით ისარგებლეს და თავიანთი ოდინდელი უპირატესობის კვლავ აღდგენა შესძლეს, ცხადია, რომ მათ წაჩხული ვითარების მთლიანად აღდგენა არასგზით აღარ შეეძლოთ და მათ ენასაცა და მთელ ყოფა-ცხოვრებასაც ისევე, როგორც კულტურასაც საუკუნეთა განმავლობაში მომხდარი ცვლილება უნებლიედ უნდა შეენარჩუნებინა. ამით აიხსნება, რომ სუმერების ამ განახლებულ სახელმწიფოებრივი ხანის ენას მეცნიერებაში ახალი სუმერული ეწოდება. ეს სწორედ ის ენაა, რომელიც უმთავრესად არის ცნობილი (გრტცე Helh. 19—20), უძველესი ხანის სუმერული ენა-კი ჭერ შესწავლილი არ არის.

სუმერთა განახლებულს სახელმწიფოს ისევე ამორიტებმა მოუღდეს ბოლო, რომელნიც ეტყობა ზემო შუამდინარეთითგან ტიგროსის აღმოსავლეთის სანახებშიც შექრილან და ამრიგად სუმერთა სამხრეთი შუამდინარეთი ორი მხრით მოუცვიათ და თავიანთი პოლიტიკური ძალა სამხრეთშიც განუმტკიცებიათ. მთელი ამ ქვეყნების პოლიტიკური გაერთიანება ძველი წელთაღრიცხვის მეორე ათასეულის მიჯნაზე ჰამურაბი-მ შესძლო. ამ ამორიტებს ასურეთზეც.

ჰქონდათ. გავლენა, ამ სახელმწიფოს ძლიერებისდა მიუხედავად, კაპადუკიაში ნაპოვნი კრამიტის წარწერიანი დაფებითგან ჩანს, რომ ასურეთის გავლენა მცირე აზიის ამ დასავლურ ნაწილამდისაცკი აღწევდა და ეს გარემოება ამჟღავნებს, რომ ზემო შუამდინარეთიც უნდა სქეროდათ (გრტყე Heth. 20—22). მრავალსაუკუნოვანი ბრძოლა, რომელიც სუმერთა და სემიანთა წინააღმდეგ სწარმოებდა მესამე ათასეულის განმავლობაში, სემიანთა გამარჯვებით დამთავრდა: სუმერებმა თავიანთი ეროვნული სახე დაკარგეს, საკუთარი ენა დაკარგეს და უცხო, სემური ენა შეითვისეს. ამრიგად ისინი სემიანთა მოდგმას შეერთდნენ და სემიანნი თავიანთი კულტურით გაანაყოფიერეს. ისევე, როგორც შუამდინარეთის ეს სემიანნი, ამ ხანითგან მოყოლებული უკვე თავიანთ წიაღში მრავლად შეიცავდნენ გააყადებულ სუმერებს, მათი კულტურაც სუმერულ-სემურ შენაღობს წარმოადგენდა (გრტყე Heth. 22—23 და 26).

მეორე ათასეულითგან მოყოლებული ჩვენ წელთაღრიცხვამდე შუამდინარეთისა და მცირე აზიის საისტორიო არეზე ხალხთა დიდი მოძრაობა მოჩანს და მოსახლეობის ეროვნულ შემადგენლობაში და პოლიტიკურს ვითარებაშიც უაღრესად მნიშვნელოვანი ცვლილება მომხდარა (გრტყე Heth. 26—27).

როგორც ეტყობა, 1950 და 1750 წლებს შუა ჩვენ წელთაღრიცხვამდე ზემო შუამდინარეთს ჰურიტები შეჰსევნიან, ქვეყანა დაუპყრიათ და გაბატონებულან. ამით აიხსნება, გრტყეს მოსაზრებით, რომ სწორედ ამ ხანითგან მოყოლებული ასირიელთა გაცხოველებული მიწერაწერა კაპადუკიასთან უტბად წყდება: კავშირი ამ ორ ქვეყანას შორის შეწყდა და ვაჭრობაც ბუნებრივად უნდა შეფერხებულიყო (Heth. 31—32).

2. ჰურიტები

ძველი წელთაღრიცხვის მეორე ათასეულში ზემო შუამდინარეთში მიტანელ მეფეთა სახელმწიფო შეიქმნა. მან ასურეთისა და ასურის დამორჩილება შესძლო (გრტყე Heth. 32). მიტანელთა სახელმწიფო ჰურიტებს ეკუთვნოდათ (იქვე — 33). ამ ხალხს ჰურიტი ეწოდებოდა და ბოლანჯრაგელს ხეთურს საბუთებში მიტანნის სახელმწიფოს ჰურის ქვეყნებს უწოდებენ და ენასაცა და თვით ხალხსაც ჰურიტი-ების ენა [და ჰურიტი-ები] ერქვათ (იქვე 101). აქადელები მათ სუბარჲ-ს ეძახდნენ. P. Jensen-ი და A. Ungnad-ი ამიტომ მიტანელების ენას სუბარჲულს უწოდებენ (იქვე 101). Subari-, Subartu-ს (სუმერულად Subir) სახელზე უფრო მარჯვედ. Fr. Bilabel-ს ჰურიტი-ს სახელი მიაჩნია, რათგან სუბარჲუ გეოგრაფიული სახელია და ბაბილონის ჩრდილო და ჩრდილო-დასავლეთის აღმნიშვნელიაო (იქვე 250—251). საყურადღებოა, რომ ხეთების უწინარეს იმავე მიწა-წყალზე მობინადრე არა-ინდოევროპულ ტომებსა და ერებს შორის, თვით ხეთებს გარდა, ყველაზე განთქმული ჰურიტი-ები იყვნენ. ებრაელთა ძეგლებში მათი სახელი ო ხმოვანა ჰური-ს სახით არის აღბეჭდილი; ვეგიპტელები მათ სახელს ჰარუ-დსწერდნენ (Fr. Bilabel, *Geschichte Vorderasiens und Agyptens vom 16.—11. Jahrhundert v. Chr.*, Heidelberg 1927 წ., გვ. 183 § 127.). მიტანელებიც თავიანთ თავს ჰურის ერად სთვლიდნენ (Fr. Bilabel, *Cesch. Vorderas.* 250).

იმისდა მიუხედავად, რომ ხეთები მიტანელთა სახელმწიფოს ჰურიტების ქვეყნებს უწოდებდნენ, გრტყე მანც ფიქრობს, რომ თუმცა ჰურიტი შეპყრბელობით, ზოგად სახელდაც უხმარიათ, მაგრამ მაინც ეს სახელც თავდაპირ-

ველად ვიწრო, ტომობრივ-თემურ სახელად უნდა ყოფილიყო გაჩენილი და მხოლოდ შემდეგში უნდა იყოს ზოგად სახელად ქცეული, თავდაპირველად ნიტანი და ჰურრი ცალკადაც ერთეულები უნდა ყოფილიყო. გრტცე ფიქრობს, რომ საკუთრივ მიტანნელთა ქვეყანას ზემო შუამდინარეთი შეადგენდა კარგამიში-ითგან მოყოლებული ტურ-გაბინ-ამდის, ე. ი. ბაღმჰისა და ჰაბურ-ის ხეობები და ნიზიბინის სანახები, ამ ქვეყნის აღმოსავლეთის საზღვარი ან ბითლისის წყალი, ანდა მისი პარალელური ხეობა უნდა ყოფილიყო. საკუთრივ ჰურრიტების ქვეყანა-კი ვანის სანახებშია საგულეებელიო (გრტცე Heth. 102—103).

ჩრდილო ასურეთსა და პალესტინაშიც ამავე ხანაში აგრეთვე ჰურრიტების ზედა ფენა ჩანს გაბატონებული, რაც მათი სახელებითაც საცნაური ხდება. ამგვარადვე, როცა ეგვიპტეს მე-18-ე ს. ჩვენ წელთაღრიცხვამდე აზიელები შეესივნენ, მათ შორის სემიანთა მოდგმის ტომებთან ერთად და უფრო მხურვალედაც იგივე ჰურრიტები იღებდნენ მონაწილეობასო (გრტცე Heth. 32). ჰურიული ენა სემური ენებისგანაც და ინდოევროპული ენებისგანაც არსებითად განსხვავდება და მერმინდელი ზომხეთის მიწაწყლითგანა და ეფფრატის აღმოსავლეთით მდებარე ქვეყნითგან მოყოლებული, დიდ მანძილზე ასურეთამდე-კი იყო ეს ენა გავრცელებული. ხოლო ჩვენ წელთაღრიცხვამდე მესამე ათასეულის დამლევითგან მოყოლებული ჰურრიტები თანდათან, მაგრამ მდგრად სამხრეთისაკენ მიიწევენ, აქაურობას იპყრობენ და თავიანთ ენას ავრელებენ (Fr. Bilabel, Geschichte Vorderasiens გვ. 138—139).

გრტცე ჰურიტებსაც ინდოევროპელებს უკავშირებს იმდენად, რამდენადაც ჰურრიტების მმართველი წრე და მოსახლეობის უზედაესი ფენა მას აგრეთვე ინდოევროპული მოდგმისად მიაჩნია, თუმცა-კი თვით ხალხს ჰურიტებს, მისივე სიტყვით, ენით არც ინდოევროპელებთან და არც სემიანებთან კავშირი არ ჰქონდათ (Heth. 33)¹. ეს უცხო გაბატონებული ფენა, როგორც ეტყობა, ინდოელები უნდა ყოფილიყვნენო (იქვე — 33).

ჰურიტების უზედაესი ფენის პინდოური შთაჰომავლობის საკითხი მმართველ საგვარეულოს წევრთა სახელების ანალიზს ემყარება. უკვე 1908 წ. Ed. Meyer-მა განიხილა ეს პრობლემა (Kuhns Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 42, გვ. 17—20). ამავე საკითხს Joh. Friedrich-იც ეხება (Arter in Syrien und Mesopotamien: Reallexikon der Assyriologie 1, გვ. 144—148, 1929 წ.), დასასრულს N. D. Mironov-იც 1332 წ. (Acta Orientalia, Leiden, 10, გვ. 140—217).

ჰურიტების უზედაესი ფენის სხვაგნებური წარმომობილობას არაერთი ვარაუდობა ამკლავნებს. მაგ. საყურადღებოა, რომ მიტანნელთა სახელმწიფოში მთავრები მითრას, ვარუნასა და ნასატიას ფიცულობენ. დამახასიათებელია აგრეთვე, რომ ამავე სახელმწიფოს მმართველი საგვარეულოს წევრებს ასეთი არიულის მაგვარი სახელები ჰქმევიათ, როგორცაა პარსაშატა, საუშშატარ, არტატამა, სუტარნა, არტაშუტარა, ტუშრატა და მატტიტამა, დასასრულსაშატა. ხოლო ასურეთში გვხვდება შუტარდატა-ს, არტამანაჰა-ს, პირიდაშტა-სა და ინდარუტა-ს სახელები, აღმოსავლეთს მცირე აზიაში-კი შუნაშურა-

¹ „Ihre Sprache, weder indogermanisch noch semitisch... Aber über die Hurriter herrsch: zweifellos eine indogermanische Herrschicht und zwar sind es diesmal Ostindogermanen, genauer, Arier und zwar wadrscheinlich inder, denen wir hier begegnen.“ (გვ. 33).

(Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, 1928 წ. II, 1, გვ. 609; — Joh. Friedrich, Arier in Syrien und Mesopotamien; Reallex. d. Assy, 144—148 და Alb. Götze, Heth. 33—34). ამავე საკითხის გასაშუქებლად იხ. მიტანელი ვინმე კიკუ ლი-სგან შედგენილი ნაშრომი ცხენის გაშინაურება-გახედნაზე, რომელშიც ამასთან დაკავშირებით ნახმარი ტერმინები და რიცხვითი სახელები უცილობლად ჰინდურია, მაგ.: ეკა ერთი, ტრო სამი, პანკა ხუთი, სატტა შვიდი და ნავა ცხრა (გრტცე, Heth. 34 და შენ. 2, სადაც ამ საკითხის მკვლევარნი მათი ნაშრომებიანად არიან დასახელებულნი). ყველა ზემოაღნიშნული გარე-ზეობა გრტცესა და სხვა მკვლევართ არწმუნებს, რომ ჰურრიტებს აღმოსავლეთთან უნდა მჭიდრო კავშირი ჰქონოდათ, რომ მათი თავდაპირველი სამშობლო უნდა წინააზიის მთების ქედს იმიერ, ჩრდილო-აღმოსავლეთში ყოფილიყო: მათი მოძრაობა აღმოსავლეთითგან იწყება და დასავლეთისაკენ არის მიმართული, მცირე აზიასა და თვით ეგვიპტის საზღვრებსაც კი აღწევს (Heth. 34).

3. კ ა ს ი ტ ე ბ ი

ქვემო შუამდინარეთშიც ამავე ხანაში მდგომარეობა იცვლება, მაგრამ აქ უკვე კასიტების შესევის გამო. მათი მოძრაობა ჯერ კიდევ 1900 წ. უნდა დაწყებულიყო ჩვენ წელთაღრიცხვამდე. მაგრამ საბოლოო გამარჯვება მხოლოდ 1750 წ. მოუხერხებიათ, როდესაც კასიტების მთავარმა განდამ-შ-მა ბაბელის აღება შესძლო და მისი მემკვიდრეები საუკუნეთა განმავლობაში ბაბილონის მეფეებად იყვნენ (გრტცე Heth. 35).

იმისდა მიუხედავად, რომ კასიტური ენის აგებულებასაცა და თვით კულტურაზეც ძალიან ცოტა რამ არის ჯერჯერობით ცნობილი, მაინც Ed. Meyer-ი და გრტცე ფიქრობენ, რომ მაინც იმ ხალხის, რომელსაც მათზე ძლიერი გავლენა მოუხდენია ეროვნული ვინაობის საკითხის გადაწყვეტა შეიძლება. იმის გამო, რომ კასიტების მზის ღვთაების სახელი შუროშ უნდა იგივე ძველი ჰინდური მზის ღვთაება სურუა იყოს, და იმ გარემოებაზე დაყრდნობით, რომ კასიტების ბაბილონში დამკვიდრებასთან ერთად იქ საბრძოლო ეტლი და ცხენიც ჩნდება, რომელიც ინდოეთითგან შემოტანილად არის მიჩნეული, ფიქრობენ, რომ კასიტებზეც ანუ კოსსეველებზეც ჰინდოეთის პოლიტიკურ-კულტურული გავლენა საკმაოდ ძლიერა უნდა ყოფილიყო (Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, I, 2³, გვ. 651 და მომღვენო გვერდები და II, 1², გვ. 40 და მომდ., 1928 წ. გამოცემა:—გრტცე Heth.—35—36).

საგრძნობი ცვლილება ამავე ხანაში ყველაზე სანხრეთით მდებარე ქვეყანას, ელამსაც დასტუობია. თუ ჰამმურაბის დროითგან მოყოლებული ელამში ნაპოვნი მრავალრიცხოვანი საბუთებითგან ცხადად ჩანს, რომ ბაბილონის კულტურას ელამზე ამ ხანაში ძლიერი გავლენა ჰქონია, ჰამმურაბის სამეფო საგვარეულოს დამარცხებისა და დამხობის შემდეგ ამგვარი საბუთები ქრება და მხოლოდ XIV ს-თან კვლავ ჩნდება ელამური საბუთები. მაგრამ იქ დასახელებულია მეფე, რომელსაც ჰურპატილლა ეწოდება. ეს სახელი ჰურრიტული, ანდა კასიტურ-ჰურრიტულია და ამაზე უწინარეს ხანის მცირე რაოდენობით აღმოჩენილ საბუთებში ასეთივე სახელები გვხვდება. ამ მოსაზრების გამო ფიქრობენ, რომ ჰურრიტების ტალღასა და გავლენას უკიდურეს სამხრეთ საზღვრამდის მიუღწევია და ელამსაც შეჰხვებია (გრტცე Heth. 36).

4. ხ ე თ ე ბ ი

ძველი წელთაღრიცხვის მეორე ათასეულის პირველ საუკუნეებში მომხდარი ცვლილება მარტო პოლიტიკური არ ყოფილა, არამედ ამასთან ერთად საისტორიო ასპარეზზე მანამდე უცნობი, სრულებით ახალი ეროვნული ერთეული ჩნდება. ბოლახოში ნაპოვნმა მრავალრიცხოვანმა კრამიტოვანმა ლურსმულ წარწერიანმა ძეგლებმა მეცნიერებას, ხანგრძლივი ძიებისა და არაერთგზისი შეცდომების შემდგომ, საშუალება მისცეს ამ ახალი დიდი ერთეულის ეროვნული ვინაობა და მონათესაობა გამოერკვია. მას შემდგომ, რაც ბ ე რ ი ხ ჰ რ ო ზ ნ ი მ 1917 წ. პირველად გამოარკვია, რომ ამ ხეთური წარწერების ენა ინდოევროპული ენაა (Fr. Hrozny, Die Sprache der Hethiter, Boghazkoi—Styden 1/2), ამ საკითხის შესწავლა სხვადასხვა მკვლევართა მონაწილეობით იმდენად დაწინაურდა, რომ 1929 წ. უკვე L. Delaporte-ის ამ ენის გრამატიკა გამოვიდა (Eléments de la Grammaire Hittite), ხოლო 1933 წ. ხეთურის შედარებითი გრამატიკის გამოქვეყნებაც კი შესძლო E. H. Sturtevant-მა (A Comparative Grammar of the Hittite Language), თუ თავდაპირველად ჰ რ ო ზ ნ ი-ს აღმოჩენას არა ერთი მეცნიერი ექვის თვალთ შეხვდა, ამ ეამად უკვე საყოველთაოდ აღიარებულია, რომ ხეთური მართლაც ინდოევროპულ ენათა შობადგმას ჰკუთნებია და თავისი თვისებებით ყველაზე ახლო კელტურთანა და იტალიურთან ყოფილა დაკავშირებული. ასე ფიქრობს გ ო ტ ც ე (Heth. 30). მაგრამ Sturtevant-ის აზრით ხეთური ინდოევროპულის მოძმე ენაა. თუმცა ბილაბელიც თანახმაა, რომ ხეთური ენა უცილობლად ინდოევროპული ენა იყო, მაგრამ აღნიშნული აქვს, რომ მის ზმნას დანარჩენ ინდოევროპული ენების უხვ ფორმიანობის მაგიერ გამარტივება ეტყობა და ამასთანავე სიტყვათა საგანძურის უდიდესი ნაწილიც ინდოევროპული კი არ არის, არამედ სხვა ჯერეთ გამოუტყვეველი წარმოშობისაა. ამნაირად გაბატონებული ხეთები ნარევეს ეროვნებას წარმოადგენენ. ბილაბელი ფიქრობს, რომ ინდოევროპულთან შერეული ხალხის ეროვნულ-ენოვანი ვინაობა გამოუტყვეველია და მაინც და მაინც პროტოხეთები არ უნდა ყოფილიყვნენო (G. Vorderasiens etc. 136).

ხეთურის იტალიურთანა და კელტურთან ახლო ნათესაობის მოსაზრებით, გ ო ტ ც ე ამტკიცებს, რომ ხეთები მცირე აზიაში უნდა ევროპითგან იყვნენ მოსულნი. თუნდაც რომ ხეთების ზემოდსახელებული მახლობლობის დებულება უარყოფილი იყვეს, მაინც ისინი უნდა ევროპითგან მოსულად ვიგულისხმოთ (Heth. 30).

რაკი ხეთები და ჰურრიტები გაინდოევროპელებულები აღმოჩნდნენ და მათი უზედაეის ფენა ნამდვილი ინდოევროპული შობადგმის წარმომადგენელნი გამოდგნენ და ხეთები დასავლეთითგან შემოესივნენ მცირე აზიას, ჰურრიტების მოძრაობა-კი პირიქით აღმოსავლეთითგან მომდინარეობს, ამიტომ ინდოევროპულ ხალხთა ეს დიდი მოძრაობა აზიაში ორი მხრით დაწყებული შესევის შთაბეჭდილებას ახდენს და, რაკი იგი ამასთანავე ერთსა და იმავე ხანაში იყო, საფიქრებელი ხდება, რომ მთელი ეს ხალხთა აღძვრის ისტორიული მნიშვნელობის მოვლენა უნდა ერთი და იმავე ქვეყნითგან მომდინარეობდესო. ასეთ ქვეყანად გ ო ტ ც ე ს იმიერკავკასიის ფართო ველობები მიაჩნია, საითგანაც, კავკასიონის უღელტეხილისა და ზღვებსგან შექმნილი დაბრკოლების გამო, ამ ინდოევროპულ ხალხებს შედარებით უფრო შორეული გზით მოუხდათ

წამოსვლა და მიზნის მიღწევა: დასავლეთით ბოსფორსა და დარდანელზე გამოვლით, აღმოსავლეთის მხრით ტრანსოქსანიით (Heth. 38—39). ხეთების ბატონობისა და ზეობის ხანა აღმოსავლეთს მცირე აზიაში 1900 წ. იწყება ჩვენ წელთაღრიცხვამდე და 1200 წ-დე გრძელდება, როდესაც ისენი მცირე აზიის საისტორიო ასპარეზითგან ქრებიან (Heth. 51).

მეორე ათასეულის დამლევინათვის ჩვენ წელთაღრიცხვამდე მცირე აზიის მოსახლეობის შედგენილობა თვალსაჩინოდ შეცვლილა. ხეთების სახელმწიფო (Das Hethiter Reich) უკვე გამქრალა და მისს მიწა-წყალს უკვე ახალი ხალხნი დაჰპატრონებიან კაშკაები (Die Kasker) უკვე ჰალისის [საქცევში] (in Halysbogen) დაბინავებულან, ხოლო მათ გვერდით დასავლეთით მუშკები (die Musker), ყოველ შემთხვევაში ინდოგერმანული ენის მქონებელი ერთი თრაკულ-ფრიგიული მოდგმის ტომთაგანი. ინდოგერმანელთა მოდგმის ახალი ბალკანეთითგან მომდინარე ტომები ფლობენ უკვე ამ ქვეყანას და აქ უკვე ფრიგიის სახელმწიფო იქმნებაო, ამბობს ალ. გ. რ. ტ. ცე (Heth. Chur, etc. 155)¹.

ასურელები თავიანთი სახელმწიფოს ჩრდილო ქვეყანას ნაირი-ს ქვეყნებს უწოდებდნენ. ეს სახელი გ. რ. ტ. ცე ს აზრით ეგვიპტური სახელის ნაჰარაჰნ-ის-გან უნდა იყოს ვითომც წარმომდგარი. ამ ქვეყნის დასავლეთის საზღვარს მელიტენე ჩრდილოეთით მდებარე ადგილი შეადგენდა და არბელამდე აღწევს. სამხრეთის საზღვარი პოლიტიკური პირობებისა და მიხედვით იცვლებოდა, მაგრამ მისი შუაგული ვანის ტბის სანახები იყო (Heth. 103—104).

პირველ ათასეულში ჩ. წ-მდე ნაირის ცალკეული სამთავროების შეერთებით ურარტელების ანუ ხალუების სახელმწიფო შეიქმნა, რომლის დედაქალაქი თუშა ანუ მერმინდელი ვანი იყო. რაკი ვანის ტბის სანახები ჰურრიტების ძველი მიწა-წყალი იყო. ამიტომ გ. რ. ტ. ცე ფიქრობს ხალუები-ურარტელები თავიანთი წინამორბედი ჰურრიტების პოლიტიკური ტრადიციების გამძღველებელნი იყვნენ (Heth. 104). საყურადღებოა, რომ ეგვიპტელები სამხრეთ პალესტინისა და ხშირად მთელი სირიის სახელად ჰარუ (Haru: Ḫrw) ხმარობდნენ (Fr Bilabel. G. Vorderasiens etc. — 9). ბლაბელის სიტყვით ეს სახელი ჰურრიტების მოსახლეობას მოგვაგონებს (იქვე)².

ბერძნებს უწინარესი მოსახლეობის გეოგრაფიულ სახელებზე, მცირე აზიის ფართობზე არაერთი მნიშვნელოვანი მონოგრაფია აქვთ გამოქვეყნებული, მაგ. Kretschmer, Einleitung in die griechische Sprache: A. Fick, Vorgriech. Ornamen und Hattiden und Danubier in Griechenland: I. Sundwall-Die einheimischen Namen der Lykier nebst einem Verzeichnisse kleinasiatischer Namenstämme (Klio, Beiheft II).

5. ლუვიელები, პროტოხეთები, მუშკები

მცირე აზიის მიწა-წყალი ორ მთავარ, აღმოსავლურ და დასავლურ, ნაწილად იყოფა. მოსახლეობის ტომობრივი მიკუთვნილობითაც განსხვავდება

¹ „Neben ihnen westwärts die Musker, jeden lalls ein thrakisch-phrigischer Volkstamm indogermanischer: Zunge.“

² „Südpalästina ist bei den Agyptern Haru (Ḫ, rw) genannt worden, was an die kleinasiatische Bevölkerung erinnert!“...

ეს ორი ნაწილი: დასავლური ნაწილი თუ ლევიელებს ეპყრათ, აღმოსავლურში პროტოხეთური მოსახლეობა (hattische) იყო (გ ო ტ ც ე Heth. 27—28).

რაკი იქ ნაპოვნი ლურსამულ-წარწერიანი საბუთებიდან გამოიკვია, რომ კაბადუკიასთან სარგონის დროს ასურეთს მკვიდრო საეპქრო ურთიერთობა ჰქონია, ცხადი ხდება, რომ ასურელებს მეორე ათასეულში ზემო შუამდინარეთიც, რომლის გზითაც უნდა კაბადუკიასთან ჰქონოდათ კავშირი, ხელთ უნდა სჭეროდათ. ევფრატის ველობის შუა ნაწილში ამორიტელნი ბინადრობდნენ (გ ო ტ ც ე Heth. 30—31).

ა ლ ბ რ ე ხ ტ გ ო ტ ც ე [პროტოხეთებს] (die Hattier) მკირე აზიის მოსახლეობის უღრმეს ფენად და თანაც ადვილობრივ მკვიდრ მოსახლეობად სთვლის (Heth., Chur. u. Assyrer 59)¹. პროტოხეთური ენა თავსართოვანი წარმოების მქონებული ენა იყო (Fr. Bilabel u. A. Grohmann, Geschichte Vorderasiens und Agyptens vom 16. Jahrhundert v. Chr. bis auf die Neuzeit, 1927 წ., 135). პროტოხეთური ენის თვისება ხეთური ენის თვისებისაგან ცხადად განსხვავდება: მას თავსართოვანი წარმოება აქვს (Fr. Bilabel, Geschichte Vorderasiens 135). გ ო ტ ც ე ს აზრით პროტო-ხეთური ენის თავისებურებას ის წარმოადგენს, რომ არსებითი სახელისა და ზმნის ფორმების წარმოება თავსართების საშუალებით აქვსო. ამ თვისებებით ის მახლობელი აღმოსავლეთის ყველა ცნობილი ენებისაგან განსხვავდება — ინდოევროპულისაგანაც, სემურისა და კავკასიურისაგანაცო. საექვოდ მიაჩნია გ ო ტ ც ე ს ფორრერის დებულებაც, რომ პროტოხეთური სუმერულს მონათესავე ენაა, რათგან სუმერულს თავსართოვანი წარმოება მხოლოდ ზმნაში აქვსო (Kulturgeschichte des Alten Orients, München, 1933 წ., გვ. 50 და შენ. 10).

ჭურჩიტების ენის შესასწავლად ჯერჯერობით მკირე მასალა მოიპოვება. მთავარ წყაროს მიტანნელთა მეფის ტ უ შ რ ა ტ ა ს ეგვიპტის ფარაოსადმი მიტანულად მიწერილი წერილი შეადგენს, რომელიც პირველად O. Weber-მა გამოსცა (Knudtzons Ausgabe 1915 წ., № 24), მეორედ-კი შესწორებით Joh. Friedrich-მა (Kleinasiatische Sprachdenkmäler, Bonner kleine Texte 163, 1932 წ.). მისი განმარტება F. Bork-სა აქვს (Die Mitannischsprache, Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1909 წ. 14, 1/2) და Th. Kluge-ს (იქვე 1907 წ., 12,5).

რაკი ჭურჩიტული და მიტანური გ ო ტ ც ე ს ერთ და იმავე ენად მიაჩნია, ამიტომ მათი ბუნების გამოსარკვევად ორივე ენოვანი მასალის გამოყენებაა საჭირო. ბოლანჯრადში ნაპოვნი საბუთებს შორის-კი ჭურჩიტული სარწმუნოებრივი და მითოლოგიური შინაარსის ნაწყვეტებიც არის აღმოჩენილი, რომელთა შესახებ E. Forrer-სა აქვს მსჯელობა (ZDMG, NF, 1922 წ., გვ. 224—228) და A. Ungnad-ს (Zeitschrift für Assyriologie, NF, 1924 წ., 1, გვ. 138—140), ხოლო ახალი მასალები გამოქვეყნებულია 1934 წ. (Keilschrifturkunden aus Boghazköi XXVII-ში).

ჭურჩიტული ენა განსხვავდება ინდოევროპულისაგან და სემური ენებისაგანაც. მის დამახასიათებელ თავისებურებას სახელებთანა და ზმნასთან სუჟიქსების განცალკევებული ხმარების წესი შეადგენს. ამით ის ყველაზე მეტად სუმერულს მიაგავს, თუმცა მასთან ნათესაობრივი კავშირის დამტკიცება ვერ

¹ „Die tiefste erkennbare Schicht, die Hattier, müssen wir vorläufig als eingeborene kleinasiatisch ansehen und als Einheit Westkeinasien“.

ღერხდება. კლუგე-მა და ფ. ბოროკმა კავკასიურ ენებთან წათესაობის დამტკიცება სცადეს, მაგრამ დამაჯერებელი საბუთები ვერა მოიყვანეს რა და ამიტომ საკითხი ჯერ კიდევ გამოურკვეველია (Heth. 107).

თუმცა Fr. Bilabel-ი უარყოფს Kittel-ის აზრს იმის შესახებ, რომ ჭურრი-ები ასურეთში ძალზე გასემიანდნენ და სემური ენა შეითვისეს (G. Vorderasiens 251—252), მაგრამ ეს თუნდაც იმიტაც მტკიცდება, რომ ქართულად იგი ებრაელთა ე. ი. სწორედ სემიანთა სახელად იქცა.

ფორაერი იმ ხალხის ერთ ენათაგანს ლუვი-ურს უწოდებს, ბილაბელი- ფიქრობს, რომ ლუვი-ური უფრო სწორე. მართლწერა იქნებოდა. უნგნად-ის მოსაზრება ამ ლუვი-ებისა და ბერძენთა ლუვი-ებთან სახელების იგივეობაზე ძალიან გაბედულად მიაჩნია თუნდაც იმიტომ, რომ უცხო ხალხის სახელის გადათარგმნა ძნელი დასაჯერებელიაო. მეტად სათუოდ სთვლის ბილაბელი უნგნად-ის აზრსაც, რომ აფრიკის ლუბიელებს ამ ლუვი-ებთან წათესაეური კავშირი ჰქონოდა. Hüsing-იც რომ ამ ლუვი-ებს ბერძნულ წყაროებში ნახსენებს კოლხეთის ლიბუ-ს იგივეობად აცხადებს, ბილაბელს არ სჯერა, რათგან ერთმანეთზე მათი მიწა-წყალი ძალზე დაშორებულაო (G. Vorderasiens 249—250).

უნგნად-ი ლუვი-ებს პირველ ინდოგერმანელებად სთვლის, რომელთაც თავიანთი სამშობლო შუა და სამხრეთ ევროპაში მიატოვეს და მახლობელ აღმოსავლეთში გადასახლდნენ, სადაც დაპყრობილი ერების ენებისაგან ბევრი რამე შეითვისესო. ბილაბელს უნგნად-ის ეს დებულება შეუკამათებლივ მოჰყავს და ეტყობა უცილობელ ჭეშმარიტებად მიაჩნია (G. Vorderasiens 267). ლუვიელი (Luwier) ალბ. გოტცეს ინდოგერმანელებად მიაჩნია (Heth.... Chur. u Assy. 52)¹, რომელთაც დასავლეთის მცირე-აზიელ-ებად სთვლის (იქვე 59)².

მუშკები გოტცეს ინდოევროპული ენის მქონებელი თრაკიულ-ფრიგიული ხალხის მოდგმად მიაჩნია (Heth. 153)³, რომელთაც ის, როგორც ეტყობა, ბალკანეთთან ახლად მოსულ ინდოგერმანულ ტომებად სთვლის და რომელნიც სხვებთან ერთად მისი აზრით ფრიგიის სახელმწიფოს დამაარსებელი უნდა იყვნენ (იქვე)³.

თ ა ვ ი მ ე ო რ ე

ამიერკავკასიის ძველი მოსახლეობა

1. კოლხები

კოლხთა ბინადრობის სივრცე ბერძენთა ისტორიკოსს ჰეროდოტეს ზედმწეებით განსაზღვრული არა აქვს. მას მხოლოდ ზოგადად კოლხთა მო-

¹ „Iuwische Eispengungen--ebenso-indogermanisch.“

² „zugewanderte Westkleinasiaten“.

³ „die Musker jedenfalls ein thrakisch-phrygischer Volksstamm indogermanischer Zunge.“

საზღვრე ერები ჰყავს დასახლებული და ამ ცნობითგან ირკვევა, რომ სამხრეთით მათ დასავლეთში მისაზღვრავდნენ (IV, 37), მაშასადამე ისპირი კოლხთა მაშინდელი ბინადრობის სამხრეთით მომიჯნავე თემად უნდა ვიგულისხმოთ.

კოლხთა მოსახლეობის მიწა-წყალი ჩრდილოეთით კავკასიონის ქედამდის ვერ აღწევდა. ეს გარემოება ჰეროდოტეს იმ ცნობითგან ირკვევა, სადაც მას აღნიშნული აქვს, რომ სპარსეთის ახემენიანთა მეფეებს ნებაყოფლობით ოთხწელიწადში ერთხელ ძღვენს უვზავნიდნენ კოლხები და მათი მეზობლები კავკასიონის ქედამდე („Κόλχοι... και παρσηχεις μέχρι Καυκάσιος όρειος“: III, 97). საფიქრებელია, რომ მათ ჩრდილოელ მეზობლად სვანები იქნებოდნენ.

სად უნდა ყოფილიყო ამ დროს სვანთა და კოლხთა ბინადრობის შორის საზღვარი, დანამდვილებით ძნელი სათქმელია, სრულებით ცხადია მხოლოდ, რომ ფაზისი, ანუ რიონი კოლხთა მიწა-წყალი ყოფილა ჰეროდოტეს და პინდაროსის დროსაც და რამოდენიმე საუკუნით უწინარესაც; არგონაველთა ხანაშიც რიონი კოლხთა ბინადრობის არედ ითვლებოდა. მაგრამ საჭმარისია აღამიანმა ჰეროდოტესგანვე ჩაწერილი ცნობები გადაიკითხოთ, რომ ცხადი შეიქმნეს ის დიდი ცვლილება, რომელსაც კოლხთა წინანდელი ბინადრობის საზღვრები შეუმცირებია. თერმოდონტისა და მდ. პართენიონის სანახებში მცხოვრებ ასურებს ბერძენთა ისტორიკოსისათვის უთქვამთ, რომ წინადაცვეთის ჩეუღება მათ კოლხებისაგან შეუთუვისებიათ (II, 104). ამ ცნობითგან ჩანს, რომ წინათ კოლხებს თერმოდონტისა და მდ. პართენიონის სანახების მეზობლად თუ არა, მახლობლად მაინც უნდა ეცხოვრათ.

ქსენოფონტეს აღწერილობითგან ირკვევა, რომ IV ს. ჩვენ წელთაღრიცხვამდე კოლხებს შავი ზღვის სამხრეთ-აღმოსავლეთის სანაპირო სქეზრიათ. აღმოსავლეთით მეზობლად მაკრონები ჰყოლიათ (IV, 8, § 8), კოლხეთის საზღვარი სამი დღის საეალზე ყოფილა მაკრონების მიწა-წყლისაგან დაშორებული. კოლხთა სამკვიდრებელი-კი, რომელსაც ქსენოფონტე კოლხეთს, კოლხიდას („ტენ კოლხიდა“) უწოდებს, სწორედ იმ ადგილას ყოფილა გადაჭიმული, სადაც შავი ზღვის სანაპიროზე სინოპელ ბერძენთა ახალშენი ქალაქი ტრაპიზონი მდებარეობდა, რომელიც საზღვარს 2 გარდასავლისა და 2 ფარსანის მანძილზე ყოფილა დაშორებული (IV, 8, 22—24).

აქაური კოლხების დასავლეთით, როგორც ვიცით, ჯერ დრილები. შემდეგ მოსსენიკები, მერმე ხალუბები და სულ ბოლოს ტიბარენები ბინადრობდნენ. ტიბარენებს ზღვის სანაპირო ქვეყანა ეპყრათ იმ სანახებში, სადაც სინოპელ ბერძენებს ახალშენი ქალაქი კოტუორა ქონდათ გაშენებული (V, 2, § 1—6, 5 § 1—3). ტტ. ბიზანტიელის ცნობით-კი ჰეკატაოსს მიღებული ს აღნიშნული ჰქონია, რომ პონტში მობინადრე ეს ხალუბები თერმოდონტის ხეობაში ყოფილან დამკვიდრებულნი, ზოლო სამხრეთით მათ თურმე სომხები ყოლიათ მოსაზღვრედ (Frag. 195)!. ამ ცნობით ჰეროდოტეს დროინდელი მოსაუბრე ასურების მონათხრობი უფრო დამაჯერებელი ხდება, რათგან ირკვევა, რომ კოლხთა თუ არა, მათი მონათესავე ტომის ხალუბების მოსახლეობა, ვითარცა მათ მსგავსად თერმოდონტზე მობინადრე, მართლაც მათი მე-

1 „Χάλσιβες, περι τὸν Πόντον ἔθνος ἐπὶ τῷ Θερμῶνδοντι... καὶ Χάλσιον παρ' Ἐχαιαίῃ: „Χάλσιαισι πρὸς νήσον Ἀρμένιοι βμουζῖσαι.“

ზობელი ყოფილა. მაკრონებიც, როგორც დავრწმუნდით, კოლხების მეზობლები იყვნენ, მაგრამ აღმოსავლეთით; ამის გამო ცხადი ხდება, რომ ასურნიც ხალხებისა და კოლხების მომიჯნავედ შესაძლებელია მხოლოდ დასავლეთით ყოფილიყვნენ.

რაკი ჰეროდოტეს დროს თერმოდონტელი ასურნი ამტკიცებდნენ, რომ წინადაცვეთის ჩვეულება კოლხებისაგან შეითვისეს, მაშ კოლხები და ასურნი ერთმანეთის მეზობლად უნდა ჰყოლოდათ ნავულისხმევი. ცხადია, რომ ეს ამბავი მათ და ჰეროდოტეზე უწინარეს ხანაში უნდა მომხდარიყო, რათაჲნ ჰეროდოტეს კოლხეთის მიწა-წყალი, როგორც დავრწმუნდით, შავი ზღვის აღმ. სანაპიროსა და რიონის აუზის არეში აქვს აღნიშნული. ჰეროდოტეზე უწინარეს ხანაში კი, როგორც ასურთა ზემომოყვანილი გარდმოცემითგან ჩანს, კოლხები მდ. თერმოდონტის არეშიც ყოფილან. ამ ცნობის სისწორეს ქსენოფონტეს აღწერილობაც ამტკიცებს, რომელშიც კოლხეთად და კოლხთა მიწა-წყლად ტრაპიზონის სანახებში მდებარე სივრცე არის დასახელებული. ამნაირად, ცხადი ხდება რომ არგონაველთა თქმულებიდან მოყოლებული, პინდაროსისა და ჰეროდოტეს დროსაც კარგად ცნობილ მდ. რიონის აუზში გადაკიმულ კოლხეთს გარდა, IV ს. ქსენოფონტეს დროს, მეორე, ტრაპიზონის სანახებში მდებარე კოლხეთიც არსებობდა. თუ მდ. რიონის მიწა-წყლის კოლხეთს, ტერიტორიის დიდი სივრცისა და იქ სხვა ტომთა ბინადრობაზე უცოლობელი ცნობის არსებობის გამოც უეჭველია ზოგადი, პოლიტიკურ ჰეგემონიის წყალობით გაჩენილი მნიშვნელობა ჰქონდა, ტრაპიზონის სანახების კოლხეთს, რა თქმა უნდა, შესაძლებელია მხოლოდ ვიწრო, ტომობრივი მნიშვნელობა ჰქონოდა.

კოლხი-ს სახელის ზოგადი შემკრებლობითი მნიშვნელობა ჰეკატაიოსის თხზულებითგანაც ჩანს. მას მეზხებიც-კი კოლხთა ტომად ჰყოლია დასახელებული ისევე, როგორც კორაქსები (Fr. 185 და Fr. 186). მაგრამ ცხ.დია რომ დიდ კოლხეთშიც ქვეყანას კოლხთა ტომის სახელი ზოგად სახელად ვერ დაერქმეოდა, თუ რომ იქ კოლხებს წინათაც თავიანთი, ვიწროდ შემოფარგლული. მხოლოდ მათი ტომით დასახლებული თემი არ ექნებოდათ. ასეთ თემად უნდა ის მიწა-წყალი ვიგულისხმოთ, რომელსაც კოლხების სახელის კვალი თვით გეოგრაფიულ სახელწოდებაშივე ემჩნევა. კოლხი-ს სახელი სატომო სახელების ბოლოსართს ხი-ს შეიცავს, რომლის ჩამოცალგების შემდგომ გერჩება კოლ. ცნობილია, რომ საქართველოში არსებობდა და ეხლაც არსებობს¹ თემი, რომელსაც კოლა ეწოდებოდა და ეწოდება ეხლაც. ჰეკატაიოსისაც აქვს კოლას მთები („კოლიკა ორე“) დასახელებული. ტომიც იყო, რომელსაც კოლაელებს („კოლაე“) უწოდებდნენ და რომელიც სწორედ კოლაში ბინადრობდა. იმავე ჰეკატაიოსით კორაქსთა ქვეყანაც არსებობდა („კორაქსიკე ხორა“) და კორაქსთა ტომი, რომელიც კოლხთა ტომად ითვლებოდა და კოლაელთ მეზობლად ბინადრობდა (Fr. 185 და 186). უფრო ბუნებრივია გვეფიქრა, რომ კოლხთა და კოლას სახელები ერთმანერთთან უნდა იყოს დაკავშირებული.

თუ თერმოდონტელ ასურთა გარდმოცემა წინადაცვეთის კოლხთაგან შეითვისებაზე მათ მეზობლად ოდესღაც კოლხთა მოსახლეობას გვაგულისხმებინებს, ქსენოფონტესა და ვგონებ თვით ჰეკატაიოსის ხანაშიც-კი თერმო-

¹ ამ ემად ოსმალეთის ხელშია.

დონტზე უკვე ხალხნი ჩანან და კოლხთა მიწა-წყალი შავი ზღვის სამხრეთის სანაპიროზე, მხოლოდ ტრაპიზონის სანახებოთ-ღა განისაზღვრებოდა. ეს შესაძლებელია მარტო ორი გარემოების შედეგი იყოს: ან იმ დროს, რა ხანაც ასურთა ცნობა ეხება, აქასური კოლხების ჰეგემონია თერმოდონტამდე იქმნებოდა გავრცელებული და შემდეგ პოლიტიკური ვითარება შეიცვალა, კოლხების მიწა-წყლის ფართობი ისე შემცირდა, რომ ტრაპიზონის სანახებითღა განისაზღვრებოდა და თერმოდონტზე ასურთა მეზობლად ხალხები გაჩნდნენ, — ანდა ამ გარდმოცემაში კოლხების სახელი ზოგადი, შემკრებლობითი მნიშვნელობით იყო ნახმარი და ასურთა მომიჯნავედ მაშინაც კოლხთა ტომად მიჩნეული ხალხები იყვნენ.

I ს. დამლევისათვის ჩვენ წელთაღრიცხვამდე სტრაბონის დროს მცირე კოლხეთის მიწა-წყალი უფრო დაპატარავებულა და იმ დროს ეს კოლხეთი თურმე უკვე ქ. ტრაპიზონის აღმოსავლეთით-ღა მდებარეობდა (Lib. XII, cap. 3, § 17). ასევე ყოფილა 134 წ. ჩვენი წელთაღრიცხვით არიანეს დროს, როდესაც კოლხთა მეზობლად აღმოსავლეთით ქანეთი¹ ყოფილა. მათ შორის საზღვრად თურმე მდ. ოფი ყოფილა, რომელიც ნავთსადგურ ჰუსოს დაახლოებით 90 სტადიონით ქმორავდა (§ 8).

საკმარისია აღამიანმა არიანეს 134 წ. ჩვენი წელთაღრიცხვით შედგენილი მოხსენება გადაიკითხოს, რომ მისთვის კოლხთა სახელის გაქრობა უცილობელ ქეშმარიტებად შეიქმნეს. ამიერკავკასიაში, შავი ზღვის აღმ. სანაპიროზე ზღვრიტებსა და აფშილებს შუა კოლხების მაგიერ მას ლაზები ჰყავს დასახლებული, რომელთა მეფესაც მალასი ჰქმევიან სახელად (§ 15). ამიტომ საფიქრებელია, რომ პტოლემეაოსის გეოგრაფიაში კოლხეთის სახელი წარსულის გეოგრაფიულ-პოლიტიკური ვითარების ანარეკლად უნდა იქმნეს მიჩნეული. ამ მოსაზრებას ის გარემოებაც ადასტურებს, რომ თვით პტოლემეაოსსაც კოლხეთის მოსახლეობაში მხოლოდ ლაზები, მეგრელები და ეგრისის მცხოვრები ჰყავს დასახლებულნი, ხოლო კოლხთა ტომის ხსენებაც-კი არ მოეპოვება (Lib. V, cap. IX, § 1 და 5).

აღსანიშნავია, რომ კლავდიოზ პტოლემეაოსის გეოგრაფიაში კოლხეთის („ჰე კოლხის“) საზღვრად ჩრდილოეთით სარმატია არის დასახლებული კორაკის მთასთან და შავ ზღვასთან (Lib. V, cap. 8, § 14 და cap. 9, § 1). სამხრეთით კოლხეთის მომიჯნავედ აღნიშნულია კაბადუკიის პონტი იქ, სადაც იგი იწყება, და მის იქით მდებარე დიდი სომხეთის ნაწილი შეადგენდაო (იქვე, Lib. V, cap. 9, § 3).

პტოლემეაოსის ნაშრომზე დამყარებული სომხური უსახელო გეოგრაფიის ვრცელ რედაქციაში, რომელშიც ბერძნული კოლქის-ის სახელზე ნათქვამია „ეგრი არის“-ო, კოლხეთის ნაწილად ქანეთიცაა დასახლებული ქანებითურთ, „რომელნიც ხალხები არიან და რომელნიც მდ. მეგალო-პოტოზია [დოს]“-ო. მას, ამავე წყაროს ცნობით, სხვა მდინარეებიც ჰქონია: „აკამ-ჯისის, რომელიც აობ (შირ) არის და დიდი სომხეთითგან მომდინარეობს. აუთი ქალაქიც გაჩნია იანი (ჩანჩ) ქოთა („კოტა“ *Κοισα*, ბერძ. „კვტამაი“, ქართული ქუთაისი), როდოპოლის-ი (ე. ი. ვარდციხე), ათინა, რიზე (Ριζιον—

¹ დაბეჭდილია *Μεγιστή* თიანთა, საფიქრებელია დედანში *Θαχυვიχ* თიანთა, რაც ქანეთს ნიშნავს. სტრაბონსაც ხომ ნათქვამი აქვს, რომ მაკრონებს, რომელნიც კოლხების ზეობლები იყვნენ აღმოსავლეთით, მის დროს სანთა ე. ი. ქანთი ეწოდებოდა.

„რიზონ“) და ბევრი სხვა „ეპიზოზონი, ე. ი. ზღვის სანაპირო სოფელ-ქალაქები, რომელთაგანი ტრაპიზონიც არის“-ო (იხ. Géographie de Moïse de Gorène d'après Ptolémé, par le p. Arsene Soukry. Venise 1881, სომხ. ტექსტის გვ. 27—28). თუ ქუთაისი და ვარდციხე მართლაც იმ ტერიტორიაზე იყო, რომელსაც ძველად მართლაც კოლხეთი ეწოდებოდა, ათინა და რიზე უკვე ჭანეთშია, ხოლო ტრაპიზონი თუმცა მართლაც კოლხთა მიწა-წყალს ეკუთვნოდა, მაგრამ დიდისა-კი არა, არამედ მცირეს, რომელსაც აღმოსავლეთით დრიღები, მაკრონები და ჰენიოხები ჰსაზღვრავდენ.

ამნაირად აქ კოლხეთი მთლიანი პოლიტიკურ-გეოგრაფიული ერთეული გამოდის, რომელიც კავკასიონის ქედითგან მოყოლებული ტრაპიზონამდე და ტრაპიზონს იქით შავი ზღვის მთელ სანაპიროზეა გადაჭიმული. საკმარისია აღამიანმა არიანეს მოხსენება გადაათვალიეროს, რომ დარწმუნდეს, რომ II ს-ში ჩვ. წელ. აღრ-ით, მაშასადამე პტოლემეაჰოსის ხანაშიც. არამცთუ ასეთი დიდი და მთლიანი პოლიტიკურ-გეოგრაფიული ერთეული არ არსებობდა, არამედ რიონის აუზის არეში კოლხების სახელის ხსენებაც-კი აღარ ჩანს. ესოდენ დიდი კოლხეთი იყო მხოლოდ პოლემონისა და მის თანამეცხედრის პუთოლორის დროს, რომელთაგან უკანასკნელნი სტრაბონის სიტყვით თურმე კოლხებზეც, ტრაპიზონზე და ფარნაკიაზე, ტიბარენებსა და ხალდეებზეც შეფობდა (Lib. XI, cap. 2, § 18 და lib. XII, cap. 3, § 28).

განსაკუთრებით საყურადღებოა სომხური უსახელო გეოგრაფის ცნობა კოლხეთის აღმოს. საზღვრის შესახებ. იქ ნათქვამია: „*მიჩნჯ ღყაღყაჲ ქსიონ ჯ ღზირქჩ რაღიღი, იუ რაძანჯ დნჯ ზა ჯ დნჯ 'სკიჲ'*“ (იხ. ავერიან-ს გამ. გვ. 27), „კავკასიის მთამდე და მის შტომდე, რომელიც მას იბერიისაგან ჰყოფს“-ო. კლავდიოზ პტოლემეაჰოსიც, რომლის ნაშრომის შენაესებლსაც ეს სომხური გეოგრაფიული ძეგლი წარმოადგენს, ისევე, როგორც სტრაბონსაც აღნიშნული აქვთ, რომ კოლხეთს აღმოსავლეთით იბერია ჰსაზღვრავდა, მაგრამ, სტრაბონის სიტყვით, კოლხეთის აღმოსავლეთ საზღვრად კავკასიონის მთის შტო-კი არა, არამედ სანაპირო ციხე შორაპანი და მახლობელი მდინარის ღრმა ხეობები იყო (L. XI, c. 2, § 17 და c. 3, § 4), ხოლო პტოლემეაჰოსს აღმ. საზღვრის მართო ხაზის მდებარეობის 75°—47° საშუალებით აქვს აღნიშნული (L. V, c. 9, § 4). არც კავკასიონის შტო, არც შორაპანი და მახლობელი ხეობა მას დასახელებული არა აქვს. უცნაურია, რომ რატომღაც მის ნაშრომში შორაპანის ციხის ხსენებაც კი არ მოიპოვება.

ამნაირად სომხურ უსახელო გეოგრაფის ავტორს ცნობა კოლხეთისა და იბერიის საზღვრად კავკასიონითგან ჩამომავალი მთის შტოს შესახებ, ბერძენთა ზემოაღნიშნული გეოგრაფების ნაშრომითგან არ შეეძლო ანოელო, არამედ, ან რომელიღაც მერმინდელი წყაროთგან უნდა ჰქონდეს ჩართული, ან მისი საკუთარი შენამატი იქნება. სამწუხაროდ მისი ცნობა გარკვეული არ არის, ამიტომ არა ჩანს, თუ რომელი მთის შტო აქვს მას ნაველისხმევი, ლიხის მთა, თუ სხვა რომელიმე. დანამდვილებით რომ გვეცოდნოდა, რომ საზღვრად სწორედ ლიხის მთა იყო მიჩნეული, მაშინ ამ ცნობის დროის დათარიღება შეგვეძლო.

ყოველი ტომი ერთი განსაზღვრული მიწა-წყლის პატრონია, რომელზედაც ის ბინადრობს ხოლმე. დროთა განმავლობაში, შინაგანი თუ გარეშე მი-

ზეზების გამო, ამა თუ იმ ტომის ბინადრობა იცვლება სივრცისა და მდებარეობის მხრივაც, ზოგჯერ მისი ქერის მთლიანობაც ირღვევა უცხო ტომისა, თუ ხალხის შემოჭრისა. თუ პირიქით, ამ ტომის სხვა ტომისა თუ ერის მიწა-წყალთი შეჭრა-დაპყრობის წყალობით.

მკვლევარის ყურადღება უნდა მიიპყროს იმ გარემოებამ, რომ გარკვეულ ხანაში ორი კოლხეთი არსებობდა: ერთი შავი ზღვის სამხრეთ სანაპიროს არეში, ტრაპიზონის სანახებში, მეორე — ამავე ზღვის აღმ. სანაპიროს ზოლში, კარგად ცნობილ კოლხეთში. რომელსაც, პირველი, პატარასაგან ვასარჩევად, შესაძლებელია დიდი კოლხეთი ვუწოდოთ. რა თქმა უნდა უკვე მარტო ის გარემოებაც, რომ კოლხთა ტომის თავდაპირველი შემადგენლობა ორად განკვეთილა და ერთი შავი ზღვის სამხრეთის სანაპიროზე, მეორე ამიერკავკასიაში, ამავე ზღვის აღმ. სანაპიროში აღმოჩენილა, ფრიალსაყურადღებოა და ამას თავისი ღრმა მიზეზი უნდა ჰქონოდა. მარტო კოლხთა მოსახლეობის ორი, განცალკევებული ტერიტორიის არსებობაც, სხვაც არაფერი რომ არ გვეოდნოდა, იმ დიდი ბრძოლისა და შეხლა-შეცილების, შეჭრა-ჩასახლებისა და აყრა-გადასახლების ძლიერი პროცესის გამომქადაგებელია, რომელიც წართველ ტომებსა და მათ მიწა-წყალს გამოუფულია.

კოლხთა გარეგნულ თვისებებზე უძველესი ცნობა გამოჩენილ ბერძენ ლირიკოსს პინდაროსსა (522—442 წ. ახ. ხ. ჩვ. წ. აღ-მდე) და განთქმულ ისტორიკოსს ჰეროდოტეს (484 წ. ახ. ხ. — 425 წ. ახ. ხ.) მოეპოვებათ. მათგან პირველს აღნიშნული აქვს მხოლოდ, რომ კოლხები მუქკანიანები ყოფილან. მას ნათქვამი აქვს, რომ არგონაველები ფაზისში მოვიდნენ და იქ ააეტთან მუქსახიან კოლხებს შეებრძოლენ (Πισίοναυαί Δ' Vv. 211—213. SC. I 324)¹.

კოლხების მუქკანიანობაზე ცნობა ჰეროდოტესაც მოეპოვება, რომელსაც ამასთანავე ისიც აქვს აღნიშნული, რომ კოლხები ხუჭუჭთმიანები ყოფილან. ეს ცნობა იმიტომაც უფროა ყურადღების ღირსი და კოლხთა გარეგნული თვისების უტყუარ აღწერილობად უნდა ჩაითვალოს, რომ თვით ჰეროდოტე ამ ორ ნიშანს არსებით თვისებად არ სთვლიდა და თუმცა ესეც კოლხების ეგვიპტელობის მოსაზრების დამადასტურებლად აქვს გამოყენებული, მაგრამ იქვე ნათქვამი აქვს, რომ ეს ორი თვისება: მუქკანიანობა და გრუხობა, თავისდა-თავად არაფერს ამტკიცებს, რადგან ასეთი თვისება სხვა ხალხებსაც უკეთა (Histiae II, 104)².

ჰეროდოტეს აზრით, კოლხების ეგვიპტიდან წარმომდინარეობას უფრო უცილობლად თითქოს ის გარემოება ამტკიცებდა, რომ ეგვიპტელები, ეთიოპელები და კოლხები წინადაცვეთას მისდევდნენ. ამ შემთხვევაშიც ბერძენთა ისტორიკოსს არ გამოპარვია ის გარემოება, რომ წინადაცვეთაც მარტო ეგვიპტელთა ჩვეულება არ იყო, არამედ, რომ ასეთსავე ჩვეულებას ფინიკი-ელები თერზოლონტთან და მდ. პართენიონთან მცხოვრები ჰურნიც, ისევე, როგორც მაკრონებაც მისდევდნენ. მაგრამ მას გამოუყოფთხავს და გამოურკვევია, რომ თვით ფინიკიელთა, ასურთა და მაკრონთა ცნობით ეს ჩვეულება მათ მე-

¹ Ἰς Πισίον ἔπιπαιετ' ἱλθόν. ἔμφι καλαῶππεσσι Κόλχοισιν βίαν μίξαν Αἰγύτι παρ' ἑστέρας.

² „ὅτι Κέλαι... μάλ' ἄγχιρες εἰσὶ καὶ οὐλ' ἄγχιρες. καὶ τοῖσιν μὲν ἐς οὐδὲν ἄνθρωποι· οἱ δὲ γὰρ καὶ ἕτεροι τοιαῦτοι“.

ზობლებსაგან შეუთვისებიათ: ფინიკელთ უთქვამთ, რომ წინადაცვეთა ეგვიპტელებისაგან ვისწავლეთო, ასურელებსა და მაკრონებს-კი განუცხადებიათ, რომ დიდი ხანი არ არის მას აქეთ, რაც ეს ჩვეულება კოლხებისაგან შევითვისეთო (იქვე, II, 104).

თანამედროვე მეცნიერება რა თქმა უნდა ბერძენთა გამოჩენილი ისტორიკოსის მსჯელობას ვერასვებით ვერ დაეთანხმება, რადგან ამა თუ იმ ერისა თუ ტომის მონათესავეობის საკითხის გადასაწყვეტად, ცხადია, მის ფიზიკურ თვისებებს. ვითარცა მტკიცე და ძირითად ნიშანს აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა, რომელთა შეცვლა არავითარ გარეშე-გავლენას, ფიზიკური მემკვიდრეობის კანონებს გარდა არ ძალუძს. ისეთ ზნე-ჩვეულებას-კი, როგორც წინადაცვეთაა, ვითარცა დროთა განმავლობაში შექმნილს ანდა მეზობელთაგან შეთვისებულს და ცვალებად გარემოებას, შეუძლებელია ანგარიში გაეწიოს. პინდაროსისა და ჰეროდოტეს ცნობებითგან ირკვევა, რომ კოლხები მუქქანიანები და გრუზა ყოფილან. ყველანი? ეს არა ჩანს, მაგრამ ჰეროდოტეს სიტყვებისა და მიხედვით საფიქრებელია, რომ თუ ყველა არა, კოლხთა უმრავლესობა მაინც ხუქუქთმიანი უნდა ყოფილიყო. ამავე ისტორიკოსის მსჯელობითგან ჩანს, რომ ამ ორი ფიზიკური თავისებურებით, მუქქანიანობითა და გრუზობით, კოლხები დანარჩენ ქართველურ ტომთაგან, ზაგ. მაკრონებისაგან, განირჩეოდნენ. ეს განსხვავება იმდენად დიდი და თვალსაჩინო ყოფილა, რომ ბერძენთა მეცნიერს კოლხები სხვა შთამომავლობის ტომადაც-კი მიუჩნევია, მაინცდამაინც დაძაბდვია აზრი, რომ ისინი სხვა შთამომავლობის ტომი უნდა ყოფილიყო. ჰეროდოტე გადაჭრით ამბობდა: საგონებელია, რომ კოლხები უნდა ეგვიპტელები იყვნენ. ეს მოსაზრება მე თითონ დამეხდა მანამდე, ვიდრე ამას სხვებისაგან ვავიგონებდიო! (იქვე, II, 104). მაშასადამე კოლხთა სხვაგნებურობის აზრი მარტო ბერძენთა ამ ისტორიკოსის ნასიბრძნი არ ყოფილა, არამედ სხვებსაც მოსვლიათ ფიქრად. შეუძლებელია თანამედროვე მეცნიერებამ ამ ცნობასა და კოლხთა ფიზიკური თვისების ამ გარემოებას ანგარიში არ გაეწიოს. უპირველესად უნდა გათვალისწინებული გვექონდეს იმ კოლხთა ბინადრობის ადგილი, რომელნიც პინდაროსისა და ჰეროდოტეს ცნობით, მუქქანიანნი და ხუქუქთმიანი ყოფილან. ჰეროდოტეს დროს კოლხებს, როგორც დავრწმუნდით, საკმაოდ ფართო მიწა-წყალი ეპყრათ და ამიტომ, ცხადია, უნდა ვიცოდეთ, თუ რა ადგილას მცხოვრებ კოლხებს გულისხმობდა იგი მუქქანიანებთა და გრუზად: იმისა მიუხედავად. თუ მათ მოსახლეობის ჩრდილო, შესა, თუ სამხრეთის ზოლში მობინადრე კოლხებზე ჰქონდა ბერძენთა ისტორიკოსის საუბარი, ამ ნიშნების სადაურობის საკითხიც სხვადასხვანაირად უნდა იყოს გაშუქებული. ჰეროდოტე ამაზე გარკვევით არაფერს ამბობს, მაგრამ მისი იმ თეორიისა და მიხედვით, თითქოს სეზოსტრისე ეგვიპტელთა მეფეს თავისი ჯარის ნაწილი სწორედ მდ. ფაზისზე განზრახ დაესახლებინოს, თუ თვით ჯარი თვითნებობით დარჩენილიყოს, ცხადი ხდება, რომ ბერძ. ისტორიკოსი მუქქანიანებადა და ხუქუქთმიანებად მდ. რიონის აუზის კოლხებს გულისხმობდა. მაშასადამე ეს ორი ფიზიკური თვისება კოლხთა ტომის მოსახლეობას, თუ შუაგულში არა, თითქმის მანძილელ უკიდურეს ჩრდილო ზოლამდე ემჩნეოდა.

1 „φαίνονται μὲν γὰρ ἕσπετες ἢ Κόλχοι: Αἰγύπτιοι, νοῖσσι; δὲ πρὸς-εἶπον, αὐτῶν ἢ αἰοῦσσι; ἀλλὰ ὡς λέγει.“

თანამედროვე მეცნიერებისათვის არც ჰეროდოტეს და არც ეგვიპტელთა მოსაზრება კოლხთა მუქკანიანობისა და გრუზობის ასახსნელად, თითქოს ეს ვარემოება სეზოსტრისეს, ანუ რამზეს II-ის ჯარის ნაწილის კავკასიაში დასახლების შედეგი იყოს (იქვე, II, 103), სრულებით სავალდებულო არ არის, მით უნეტეს, რომ ეგვიპტელებს ეს ვარემოება, ჰეროდოტესავე სიტყვით, არ ხსოვებიათ, კოლხებს კი თავიანთი ეგვიპტური ჩამომავლობის ამბავი უკეთესად სცოდნოდეთ (იქვე, II, 104). ნამდვილად-კი, როგორც ეტყობა, მთელი ეს თეორია ჰეროდოტეს ჩასიბრძნი უნდა იყოს. ამ ვარემოებას თვით ჰეროდოტეს მონათხრობაც ამჟღავნებს. მას ნათქვამი აქვს: კოლხების ეგვიპტელობის აზრი მე თითონ დამებდა და ამან იმდენად დამაინტერესა, რომ ორთავეს, ეგვიპტელებსაცა და კოლხებსაც, გამოკითხვა დაეუწყეთ. ამ გზით გამორკვეულია, რომ კოლხებს ვითომც ეგვიპტელებზე უკეთესად ჰხსოვებიათ თავიანთი ეგვიპტელობის ამბავი. მაგრამ, ამისდა მიუხედავად, ჰეროდოტეს მოსაუბრე ეგვიპტელებს თავიანთი მოსაზრება მაინც გამოუთქვამთ, ფიქრობთ, რომ კოლხები სეზოსტრისეს ჯარის ეგვიპტელთა შთამომავალი უნდა იყვნენო (II, 104). ცხადი ხდება, რომ აზრი კოლხთა ეგვიპტელობაზე თავის ეგვიპტელ და კოლხ მოსაუბრეთათვის ჰეროდოტეს ჩაუწერგია. ერთი სიტყვით, აქ ისეთსავე მოვლენასთან უნდა გვეკონდეს საქმე, როგორმაც ხევისურთა ვითომცდა ჯვაროსანთაგან შთამომავლობის თეორია წარმოშვა, რომელიც უცხოელ მოგზაურებმა მოხვედრებმა და ხევისურებსაც კი ჩაუწერგეს.

თუ J. Morgan-ი სამართლიანად უარჰყოფს პროფ. Ritter-ის ნაშრომში „Vorhalle Europ. Völkersch.“ გამოთქმულ მოსაზრებას, თითქოს კოლხეთის შავკანიანები, თავიანთი ქვეყნის საქონლით სავაჭროდ მოსული ჰინდოელნი უნდა ყოფილიყვნენ იმ საბუთით, რომ ჰინდოელნი ჰინდოეთის უსამხრეთს ნაწილში ბინადრობდნენ, რომელიც კოლხეთს მეტად დაშორებული იყო (MSC II, 79), თითონ მას ჰეროდოტეს თეორია უფრო დამაჯერებლად მიაჩნდა. ძველ ეგვიპტესთან კოლხეთის ოდინდელი კავშირის ანარეკლს დემორგან-ი ე. წ. კოლხურ ფულსაც ამჩნევდა: მართალია ამ ფულების ზედპირზე აღმზიანის გრუზას მაგიერ სწოროთმიანი თავია გამოსახული, მაგრამ სამაგიეროდ ქვედაპირზე ხარის თავია გამოყვანილი, რომელიც ნუმიზმატთა უმრავლესობას კერო აპისად მიაჩნიათო. ამნაირად ფრანგი მეცნიერი ფიქრობდა, რომ ამ კოლხურ ფულს მხოლოდ ეგვიპტური ხელოვნების კვალი ეტყობოდა (MSC II, 81). ეგვიპტელმა შავკანიანებმა რომ ფაზისის, ანუ მდ. რიონის შესართავამდე მოაღწიეს და დასახლდნენ, დემორგანს უცილობელ ჭეშმარიტებად მიაჩნდა. მას მხოლოდ იმ გზის გამორკვევა ჰსურდა, რომლითაც მათ ნილოსის სანაპიროებიდან რიონამდის მიღწევა შეეძლოთ. ის ფიქრობდა, რომ უშუალოდ თვით ეგვიპტელი შავკანიანები ამას ვერ მოახერხებდნენ და ამის გამო ფრანგი მეცნიერის აზრით, ჭკუასთან უფრო ახლოს იქმნებოდა გვეფიქრა, რომ მათ ფინიკიელთა დახმარებით, მათი ხომალდებით, შესძლეს ეგვიპტიდან მდ. რიონის აუზამდე მოღწევა (MSC II, 81). ეგვიპტელ შავკანიანების რიონის აუზში დამკვიდრების ხანად დემორგანს X—IX სს. ქ. წ. მიაჩნდა. თავისი ეს ქრონოლოგიური განსაზღვრა მას იმ მოსაზრებაზე აქვს დაყრდნობილი, რომ არგონავტელთა შესახებ თქმულებაში ამ შავკანიანების არავითარი კვალი არ ჩანს და VI ს. ჩვენს წელთაღრიცხვამდე, პინდაროსისა და ჰეროდოტეს ხანაში, ხსოვნა უკვე ბუნდოვანი იყო, ქსენოფონტესა და სტრა-

ბონის ხანაში-კი კოლხეთში შავკანიანები უკვე აღარსად ჩანდნენ, თეთრკანიან მოსახლეობაში გადაჯიშებულებიყვნენ, ან ამოწყვეტილებიყვნენ (MSC II, 82).

2. მოსხები ანუ მესხები

მოსხების, ანუ მესხთა ამიერკავკასიაში ბინადრობის სივრცის ზედმიწევნით გამოკვლევა, დაცული ცნობების სიმცირის გამო უძველეს ხანაში, შეუძლებელია. ჰეროდოტის მოწმობით მოსხები, რომელსაც ისინი კოლხთა ტომად მიაჩნდა, მათიენების მეზობლები ყოფილან (Fr. 188). მეორე მხრით ჰეროდოტეს თხზულებითგან ჩანს, რომ მოსხები აგრეთვე ტიბარენებისა, მაკრონებისა და მოსუნციების მეზობლებიც ყოფილან, რათგან ისინი ყველანი მარებთან ერთად ახემენიანთა სპარსეთის მე-19 საგადასახადო ოლქს შეადგენდნენ თურმე (III, 94).

თუმცა ჰეროდოტეს ორგან ხაზგასმით აქვს ნათქვამი, რომ კოლხებმა და მიდიელებს შუა მხოლოდ სასპეარები, ანუ ისპირელნი ბინადრობდნენ (I, 104), მაგრამ ამავე ისტორიკოსის სხვა ცნობითგან ირკვევა, რომ სასპეარების მეზობლად მათიენებიც ყოფილან. ამას ის გარემოებაც ამტკიცებს, რომ ჰეროდოტეს ავე სიტყვით, ისინი აღაროდებთან ერთად თურმე ახემენიანთა სპარსეთის მე-18 საგადასახადო ოლქს ეკუთვნოდნენ (III, 94). ცხადია, რომ მათიენები ისპირელთა აღმოს. მეზობლები უნდა ყოფილიყვნენ. ზემომოყვანილი ცნობების მიხედვით მესხეთის მაშინდელი მდებარეობის გამოსარკვევად წინასწარ მათიენთა ქვეყნის მდებარეობის ცოდნა საჭიროა. ამის გაგებას ჰეროდოტეს ნაშრომი გვშეუღოს, რათგან იქ ერთგან აღნიშნულია, რომ მდ. არაქსის სათავე მათიენთა ქვეყანაში ყოფილა (I, 202). მანსასდამე, მათიენთა მიწაწყალი ბასიანის მახლობლად უნდა ვიგულისხმოთ. ამისდა მიხედვით მათიენები მაშინდელ მესხეთის სამხრელ მეზობლებად უნდა ვიცნათ და თვით მესხეთი ბასიანის თემის ჩრდილოეთით უნდა ყოფილიყო, თუ მათიენები მოსხთა სამხრელი, ისპირელნი სამხ. დასავლეთისა, ტიბარენები, მაკრონები და მოსუნციები მათი დასავლეთელი მეზობლები უნდა ყოფილიყვნენ. მაგრამ რაკი ჰეროდოტეს აღნიშნული აქვს, რომ ქსერქსის ლაშქრობაში მესხებსა და ტიბარენებს საერთო წინამძღოლი, მაკრონებსა და მოსუნციებს კიდევ სხვა საერთოვე წინამძღოლი ჰყოლიათ (VII, 78), ეს გარემოება უფლებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ ტიბარენთა, მაკრონთა და მოსუნციეთაგან მოსხების უახლოეს მეზობლებად ტიბარენნი უნდა ყოფილიყვნენ.

მესხეთი დროთა განმავლობაში დამცირებულა და მეზობელთა წყალობით სამ ნაწილადაც გაყოფილა. სტრაბონს აღნიშნული აქვს, რომ მის დროს მესხეთის ერთი ნაწილი კოლხებს სჭერიათ. მეორე ნაწილი კიდევ იბერებს ჰქონიათ. ხელთ, მესამე კიდევ სომხებს ჩაუვდიათ (lib. XI, cap. 2, § 18). მესხეთის ოდინდელი სიდიდის გასათვალისწინებლად კარგი იყო გეოგრაფიკა თუ რომელი თემი, რომელ მათგანს და როდის შეუერთებიათ თავიანთ სამფლობელოსათვის. პლუტარქოსის ცნობის თანახმად კავკასიის მთავარ ერებად ალბანელები და იბერნი იყვნენ, რომელთაგან იბერნი დასავლეთით ბინადრობენ, მესხეთის მთებთანა და პონტოს ზღვასთან, ალბანელნი-კი აღმოსავლეთით კასპიის ზღვისაკენ (Vitae parall. პომპეიოსი XXXIV — ლატიშევი I, 491).

სტრაბონის ცნობით იბერიას თავდაპირველად ეკუთვნოდა ის სამი თემიც, რომელიც ანტიოქოზ დიდის ორმა შემდეგში გამეფებულმა სარდალმა არტაქ-

სიმ და ზარიადრმა სომხეთის გასაფართოებლად ჩამოაჭრეს, სახელდობრ „პარიადრის ფერდობები, ხორზენე და გოგარენე მტკვრის იქით მდებარე“¹ (Strabo, Geographia, I. c. XIV, § 5).

ბერძნული ხორძენე და ხორძანენეს, აგრეთვე პროკოპი კესარიელის Κερძηνუს შესატყვისად სომხურში იხმარებოდა *სიორძაჟს* ხორძიან. ნ. აღონცი² აღნიშნული აქვს, რომ, უცნობი ავტორის სომხური გეოგრაფიის სიტყვით ხორძიანს ჩრდილოეთის ქვეყანა შეადგენდა, რომელშიაც მდინარე გაღლ კოლობერდის გვერდით მიექანება, ხოლო ხორძენის დასავლეთის სანახებში პალანოს ციხის პირდაპირ, რომლის სამხრეთით ბალახოვიტის სანახები იყო³.

ამასთანავე არისტაკეს ლასტივერელის სიტყვებითგანა ჩანს, რომ ხორძიანს თემის თავში მდებარეობდა სოფელი მორჩანსი, ან მორჩანსი⁴, რომელიც ნ. აღონცის აზრით ეხლანდელ მელომერანს, ანუ, როგორც ლინჩის რუკაზეა, დამახინჯებულს Mola Omer, Mulla Omar-ს [უღრას].

ამისდა მიხედვით ნ. აღონცი ფიქრობს, რომ ხორძიანს ჩრდილოეთით საზღვრავდა მთები ხალხალ და ხაჩ, რომელიც მდინარე კოლის (მერმინდელ სომხურ-თურქული გამოთქმით კოლის) ანუ ლიჩიკის სათავეებს ეკედლებოდნენ სამხრეთით აშტიანენა ეკვროდა, დასავლეთით მდინარე კოლის ერთ-ერთ შემდინარეზე მდებარე პალანის ანუ პალინის ციხის მიდამოები. ამ ციხე-ქალაქის ნაშთი ეხლაც არის შენახული ქ. პერის მახლობლად მყოფი პატარა სოფლის სახითა, აშტიანენსა და ხორძიანს შორის საზღვარი მდ. გოინუჯის სათავის ღეობა უნდა ყოფილიყო, რომელიც ხორძიანში შედიოდა. („Армения в эпоху Юстиниана“, 14—15).

ს. კაკაბაძის აზრით სტრაბონი ხორძენედ ჰგულისხმობდა „შემდეგდროინდელ ჰამცხეს და მის სამხრეთით მდებარე ოლქებს ვიღრე ქოროხამდე“ („ქართ. სახელმწიფოებრივობის გენეზისის საკითხები“. „საისტ. მოამბე“ 1924 წ. წიგნი I, 20). ს. კაკაბაძის აზრით „ცხადია, რომ პარიადრის მთებამდ უნდა იგულისხმებოდეს პონტოს ანუ ლაზისტანის ქედი, რომელიც... ჩრდილო-აღმოსავლეთით აჭარაშენს უწყევს. პარიადრის ქვეყანაც ამის მიხედვით ქოროხის ხეობაში უნდა ყოფილიყო... ეხლანდელ კარჩხალის მთების მიდგამადის. პარიადრი ამგვარად წარმოადგენდა უმთავრესად შემდეგდროინდელ ისპირს და ტაოსაც“ („ქართული სახელმწიფოებრივობის გენეზისის საკითხები“. „საისტორიო მოამბე“ 1924 წ. I, გვ. 19). ხოლო „ხორძენესთვის რჩება ქვეყანა

¹ „Ἰστορίας δὲ τῆν Ἀρμενίαν, μίαν τὴν πρότερον οὖσαν, ἀνέξηθησαν διὰ τῶν περὶ Ἄρταζίαν καὶ Ζαριάδριον, οἱ πρότερον μὲν ἦσαν Ἀντιόχου τοῦ μεγάλου στρατηγῆς, βρασιλευσαντες· δ' ὑστερον μετὰ τῆν ἐκείνου ἔγταν, ὁ μὲν τῆς Σαφρηγῆς καὶ τῆς Ἀζιογηγῆς καὶ Ὀδημαντινῆος καὶ ἄλλων τινῶν, ὁ δὲ τῆς περὶ Ἀρτάζατα, σατηγῆσαν, ἐκ τῶν περιειρημένων ἐβῶν ἀποτεμῆσθαι μέρος... Ἰβήρων δὲ τῆν τε παρώρετον τοῦ Παρσάδριου καὶ τῆν Χερζηνῆν καὶ Γωγερηγῆν πέραν οὖσαν τοῦ Κάρου.“ (Strabo, Geographica, lib. XI, c. XIV, § 5).

² „Она называлась в древности Пархарским или Париадрским горамн и часть ее продолжалась вдоль Чороха, и по ныне носит древнее название Пархал или Болхар“ („Армения в эпоху Юстиниана“, გვ. 62).

³ *ἢ სიორძაჟს ἢ სიქიე სიორძაჟს... ἢ სი ὀრ ἢ სიანს.*

⁴ Н. А. Д о н и ц, „Армения в эпоху Юстиниана“.

მტკვრის დასავლეთით ვიდრე ქოროხამლის და მესხეთის მთებამდის“-ო (იქვე). ხორძენე-ს ანუ ქორძენე-ს რაობის გამოსარკვევად უნდა გათვალისწინებული იყოს სტრაბონის ცნობა, რომ ხორძენე და კამბუზენე სომხეთის თემთაგან ყველაზე ჩრდილოეთით მდებარე და უფრო თოვლიანი არიან და კავკასიის მთებს, იბერიასა და კოლხეთს ესაზღვრებიან, ამბობენ რომ მთის გადასავლებზე ხშირად მთელი ქარავენები თოვლში იფლებიანო (Geographica, I, XI, 144). ამ ცნობის მიხედვით ეს ორი თემი მთაგორიანი მაღლობი უნდა ყოფილიყო, რომელშიც დიდი და თოვლიანი ზამთარი უნდა სცოდნოდა. ამასთანავე ეს ორი თემი იბერიისა და კოლხეთის მოსაზღვრე ყოფილა. რაკი კამბუზენე ანუ კამბუჩოანი აღმ. საქართველოს, იბერიის უკიდურესი აღმოსავლეთის თემად არის აღნიშნული თვით სტრაბონის მიერვე, ამიტომ ცხადი ხდება, რომ იმ ორ თემთაგან სწორედ „ხორძენე“ უნდა ყოფილიყო კოლხეთის მოსაზღვრე თემი. ამ თემის გადასავლების დიდთოვლიანობისა და სიძნელის შესახებ ცნობას კარგად უდგება მარკვარტის შესწორების წყალობით აღდგენილი „ხოლარძენე“ ანუ კლარჯეთი, რომელიც მართლაც კოლხეთის მოსაზღვრე იყო, უარესად მთაგორიანია და ზამთარში დიდი თოვლის გამო შეტად ძნელი გადასალახავია.

ამოლოდორის ერთი ცნობით, რომელიც სტრაბონსა აქვს თავის გეოგრაფიაში მოყვანილი, საქართველოსა და სომხეთს შორის საზღვრად მდ. არაქსი ყოფილა¹.

3. იბერნი, ალბანელები, სომხები

კლ. პტოლემემაჰოსს იბერიის სამხრეთი საზღვარის ხაზი ზედმიწევნით აღნიშნული არა აქვს. თვით იბერიის აღწერილობაში ნათქვამია: „იბერია განისაზღვრება... სამხრეთითგან დიდი სომხეთის იმ ნაწილით, რომელიც კოლხეთის საზღვრითგან მომდინარეობს 76°10'—40°40' მდებარე საზღვრამდე“ (lib. V, cap. X)².

ხოლო ალბანეთსა და სომხეთს შორის არსებულ სამხრეთის საზღვრის შესახებ იმავე პტოლემემაჰოსს უწერია: „ალბანია განისაზღვრება... სამხრეთით დიდი სომხეთის იმ ნაწილით, რომელიც იბერიის საზღვართან იწყება ვიდრე ჰირკანის (გურჯანის) ზღვამდე მდ. მტკვრის შესართავთან, რომელიც 79°40'—44°30'-ზე იმყოფებაო“ (κατὰ τὴν ἐκβλάξιν τὸν Κύριον ποταμὸν, lib. V, cap. XI, 1). აქ მაშასადამე სომხეთსა და ალბანეთს შორის მყოფი საზღვრის უკიდურესი აღმოსავლეთი სამხრეთის წერტილად მტკვრის შესართავია დასახელებული. თვით დიდი სომხეთის აღწერილობაში-კი პტოლემემაჰოსს ნათქვამი აქვს. „დიდი სომხეთი ჩრდილოეთით განისაზღვრება კოლხეთის ნაწილით და იბერიითა და ალბანიით ზემოაღნიშნული ხაზის გას-

¹ „... Ἰβήρων μὲν... ὑπὲρ τοῦ Πόντου καὶ τῆς Κολχίδος τόποις μετ' αὐτῶν μέγαν οὐδ' Ἀράξης ὡς φησὶν Ἀπολλοδότησος. ἀπὸ τῆς Ἀρμενίας δὲ ἵκει, Κύρος δὲ μάλλον καὶ τὰ ἄλλα τῆς Μοσχίας.“ (Strabo, Geogr., I. 1, c, § 21).

² „Ἡ Ἰβηρία περιουρίζεται... ἀπὸ δὲ μεσημβρίας μέρει τῆς Μεγάλης Ἀρμενίας τῶν ἀπὸ τοῦ πρὸς τῇ Κολχίδι ὀρίου μέγρη: πέρατος, οὗ ἡ θέσις ἐπεχει μαίνας οὐ εἰμὲν γο'.

წვრივ მტკვარზე“ (lib. V, cap. XII, 1)¹. სომხეთის აღმოსავლეთის საზღვრის შესახებ ამავე მეცნიერს უწერია, რომ სომხეთი აღმოსავლეთით ჰერკანის (გურგანის) ზღვის ნაწილით განისაზღვრება მტკვრის შესართავითგან 79°45'—43°20'-ზე მდებარე ზღვრამდისო (იქვე, lib. V, cap. XII, 3).

იბალება საკითხი, თუ რას ეკუთვნის პტოლემეაძოსის ცნობა „ზემოაღნი-
შნული ხაზის გასწვრივ მტკვარზე“: ალბანიასა და სომხეთს შორის არსებულ საზღვარს, თუ იბერიას შორის მოსაზღვრე ხაზსაც. ის გარემოება, რომ თვით იბერიის საზღვრების აღწერილობაში სომხეთსა და იბერიას განმსაზღვრელ ხაზად მტკვარი იხსენიება და იმავე დროს მტკვრის შესართავის ხაზი მას სწორედ ალბანიასა და სომხეთს შორის მყოფ საზღვრად აქვს დასახელებული, თანაც სომხეთის საზღვრების აღწერილობაშიც ცნობა მტკვრის ხაზის შესახებ უშუალოდ სწორედ ალბანიის სახელს მისიძევს, უფლებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ პტოლემეაძოსს მტკვარი განმსაზღვრელ ხაზად, ისიც შესართავთან ალბანიასა და სომხეთს შორის უნდა ჰქონოდა ნაგულისხმევი.

იბერიისა და სომხეთის სხვადასხვა დროინდელი საზღვრების ხაზის გამოწარკვევად ყურადღების ღირსია სტრაბონის ცნობა, რომ მდ. მტკვარს სათავე სომხეთში ჰქონდა („τῆν ἀρχὴν ἔχων ἀπὸ τῆς Ἀρμενίας“ Geographica, lib. XI, cap. III, 2). რაკი მტკვარს სათავე კოლას მთებში აქვს, ცხადი ხდება, რომ კოლა I ს. ქ. წ. სომხების ხელში ყოფილა. მტკვარს, პლუტარხოსის სიტყვით კი, სათავე იბერთა მთებში ჰქონდა, სომხეთითგან გამომდინარე არაქსი ერთვის და თორმეტ ტოტად კასპიის ზღვას უერთდება. (Vitae parall. პომპეუსი XXXIV, ლათინური I, 491).

იბერიისა და სომხეთს შორის I ს. ქ. წ. არსებული საზღვრის გამორკვევის დროს უნდა აგრეთვე სტრაბონის შემდეგი ცნობაც იქმნეს გათვალისწინებულად. მისი სიტყვით იბერიაში სომხეთითგან გადასავალბად მტკვართან და არაგვთან მდებარე ვიწროებია („ἀπὸ δὲ τῆς Ἀρμενίας τὰ ἐπὶ τῷ Κούρῳ στενὰ καὶ τὰ ἐπὶ τῷ Ἀράξῳ“: Geogr., lib. XI, cap. III, 5).

ეს ცნობა შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველია: ერთსა და იმავე დროს რამდენიმე გარდასავალია დასახელებული, რათგან ბერძნულად მრავლობითად არის ნათქვამი — გარდასავალით (σὺν στενῶ). ისე გამოდის, რომ თითქოს არაგვთან ცალკე გარდასავლები უნდა ყოფილიყო სომხეთითგან იბერიაში. ეს ცნობა რომ სწორე ყოფილიყო, მაშინ იბერიასა და სომხეთს შორის საზღვრად არაგვიც უნდა ყოფილიყო, ე. ი. არაგვის აღმოსავლეთით მდებარე კახეთიც ერთად თუ არა, მისი უფრო სამხრეთისაკენ მყოფი ნაწილი სომხეთის ხელთ უნდა გვეგულისხმა. ეს იმის მომასწავებელი უნდა ყოფილიყო, თითქოს იბერიასა და სომხეთს შორის საზღვარი მტკვრის ჩრდილოეთითაც-კი უნდა ყოფილიყო წაწეული, რაც ყველა არსებულ ცნობებზე ეწინააღმდეგება. ამიტომ საფიქრებელია, რომ სტრაბონის ეს ცნობა დროთა განმავლობაში გადამწერთაგან დამახინჯებული უნდა იყოს.

აღსანიშნავია, რომ პტოლემეაძოსის სომხურ შევსებულ თარგმანში, ე. წ. VII ს. უსახელო გეოგრაფიაში, სახელდობრ მის მოკლე რედაქციაში მტკვარი იბერიისა და ალბანეთის შორის არის მოსაზღვრე ხაზად დასახელებული. იქ

¹ „ἀπὸ μὲν ἀρχαίων σὺν τῆς Κολχίδος μέρει καὶ Ἰβηρίας καὶ Ἀλβανίας καὶ τῆν ἐκτεταμένην ἐν Κούρῳ τῆν ποταμῶν γραιμύην“.

ნათქვამია: ალბანიის ზღვრამდის მდ. მტკვრისაკენ (პროფ. კერ. პატკანიანის გამ. გვ. 16—17). ამავე ძეგლის ვრცელ რედაქციაში კი სწერია: *აქსუჯი გსკი-სანჩე ასარმანს ს აქსუჯი გსკი-სანჩე ასარმანს' ათი სილქი გსკი-სანჩე* (Géographie de Moïse de Corène d'après Ptolémée, par Arsène Soukry, Venise 1881 წ., გვ. 28).

ამგვარად ის, რაც მოკლე და უძველეს რედაქციაში ალბანიასთან მოსაზღვრე ზაზად არის აღნიშნული, ვრცელსა და მერმინდელ რედაქციაში სომხეთის განმსაზღვრელად არის ქცეული და ამნაირად მტკვარი იბერიისა და სომხეთის მიწა-წყლის გამყოფელ ზაზად არის მიჩნეული. რაკი სტრაბონს იბერიისა და ხალიბ-მოსინიკებისაგან წართმეული მიწა-წყლის მხოლოდ თემთა სახელები აქვს მოყვანილი, მათი საზღვრები კი აღნიშნული არ არის, ამიტომ ქართველთა აწინდელი და მაშინდელი სამფლობელოს ოდენობის გამოსარკვევად სტრაბონის მიერ დასახელებული თემთა საზღვრები დაახლოვებით მაინც უნდა ვიცოდეთ.

პროფ. მარკვარტიმ არტაქსატითან გამომავალი გზის სადგურების რომაულ რუკაზე აღნიშნული სახელების რაგენის ანონიმის კომპილაციის ცნობებთან შედარებით გამოარკვია, რომ ამ გზის საბოლოო სადგური, რომელიც რომაულ რუკაზე მხაზველს სახელ-აღუნიშნავად დაპრჩენია, Armastica არმაზის ციხე ყოფილა (Skizze 830, 833).

რაკი რომაულ რუკაზე აღნიშნულს არტაშატითან არმაზში მიმავალ გზას, სანამ არმაზამდის მიაღწევდა, აღმ. საქართველოს, ანუ იბერიის საზღვარი უნდა ვადმოელახა, პროფ. მარკვარტი შეეცადა საქართველოსა და სომხეთს შორის არსებული მაშინდელი საზღვარი გამოერკვია. ამ მიზნით მას ორი ცნობა აქვს გამოყენებული: ერთი სომხური მოკლე გზისმაჩვენებელია, რომელშიაც დვინითგან ტფილისში მიმავალი გზის მთავარი სადგურები და მანძილებია აღნიშნული (იხ. Saint-Martin-ის Mém. sur l' Arménie, II, 397), მეორე კიდევ რომაული რუკის ცნობაა.

სომხური გზის მაჩვენებლის მიხედვით გზა მიდიოდა: დვინითგან ჯერ კოლბამდის, კოლბითგან სოფელ კოტომდე და შემდგომად ტფილისს აღწევდა. პროფ. მარკვარტის აზრით კოლბითგან გზა იმ გზითვე უნდა წასულიყო, რომელიც ეხლაც არსებობს არაპაჩაის დასავლეთით გუმბრამდის (Skizze 859). გერმანელი მეცნიერის სიტყვით, იბერიისა და სომხეთს შორის საზღვარი სწორედ ამ სოფელ კოტთან უნდა ყოფილიყო (იქვე). რაკი დვინითგან ტფილისამდე დასახელებული კოლბი, ცხადია სომხეთის სადგური იყო, ამ გზას უეჭველია, უკვე საქართველოს დედა-ქალაქამდე დიდ მანძილზე საქართველოს საზღვარი, რომელსამე სადგურთან უნდა ვადმოელახა, ამიტომ რაკი კოლბსა და ტფილისს შუა ს. კოტ-ის გარდა სხვა არაფერია დასახელებული, მართლაც საფიქრებელია, რომ მარკვარტის აზრი სწორე უნდა იყოს და საქართველოსა და სომხეთის საზღვარი ს. კოტ-თან უნდა ყოფილიყო.

მეორეს მხრით იმ მოსაზრებით, რომ სად. უგუმბრე-მ-ელის რომაულ რუკაზე 66 ისეთი საზომის ერთეულია აღნიშნული, რომელიც რომაულ მილიონზე მოზრდილი უნდა იყოს, მავრამ სპარსულ ფარსახზე მომცრო, და მხოლოდ უგუმბრე-თან მოყოლებული მანძილები ისევ რომაულ მილიონად არის ხოლმე აღრიცხული, პროფ. მარკვარტი ფიქრობს, რომ ეს გარეყოფა უგუმბრე-ს განსაკუთრებული მნიშვნელობის გამომამკლავებელია, სახელ-

დობრ, რომ უგუბრე სომხეთსა და საქართველოს შორის სასაზღვრო სადგური უნდა ყოფილიყო (Skizze, 859)¹.

არტაშატივან არმაზში მიმავალი გზის გეზის გამოსარკვევად პროფ. მარკვარტ-ს რომაულ რუკაზე აღნიშნული სად. Gélaina გელუინა-ს სახელი, რომელსაც რავენნის ანონიმის კომპილაციის Tegamia ტეგამია-ს უდრის, აქვს გამოყენებული. მარკვარტის აზრით Tegamia ბგერათა გადასმულობისა და გრაფიკული შეცდომის წყალობით L ლასის T ტარად წაკითხვის გამო თავდაპირველი Gélamia გელამია-სგან უნდა იყოს წარმომდგარი. რომაული რუკის Gélaina გელუინა-ც მას თავდაპირველი გელამია-სგან წარმომდგარად მიიჩნია. გელამია-კი უდრის სომხური გელამის ტბის (Մոլ Գեղամա) ანუ გელარქუნის, რომელსაც შემდეგ სეფანგის ან გოქჩის ტბა ეწოდა, საანაბროზე მდებარე თემს, რომელიც სივინეთის ერთ-ერთ ნაწილს შეადგენდა (Skizze 831).

მარკვარტს ამასთანავე აღნიშნული აქვს, რომ ზემოდსახელებულ თემს გარდა ახარაატის საანახების მაზაზის თემშიაც არსებობდა ადგილი *Գ-հ-դამაჯან* გელამაშენ, რომელსაც შემდეგ გარნისი ეწოდა. მაგრამ მარკვარტის აზრით ეს კარგად ცნობილი ქ. გარნისი არტაშატივან მეტად ახლო მდებარეობდა და ამის გამო რომაული რუკის სადგურ გელუინასთან საერთო არაფერი უნდა ჰქონდესო (Skizze 831—832). თუ რომაული რუკისა და რავენნის ანონიმის Gélaina მართლაც გელამს უდრის, მაშინ მარკვარტის დებულება, რომ არტაშატივან არმაზში მიმავალი გზა ჭერ არეზის ხეობას მიყვებოდა („scheinbar dem Araxestale folgend), სწორე უნდა იყოს (Skizze 827).

იბერთაგან ჩამორთმეულ თემთაგან *Ի աքարդյ* გოგარენეს მდებარეობა სტრაბონის ზედმიწევნით აღწერილი არა აქვს, ზოგადად ნათქვამი აქვს მხოლოდ, რომ პარზალისა და ხოლარქენესგან განსხვავებით „გუგარენე“ მტკვარგალმა მდებარეობდა, ცხადია, ივულისხმება მტკვრის სამხრეთით. მაგრამ მტკვრის სამხრეთით ბევრი ტერიტორიაა და ასეთი ზოგადი ცნობა რასაკვირველია საკმარისი არ არის. რაკი სტრაბონს ამაზე მეტი არაფერი აქვს ნათქვამი, ამიტომ საკითხის გამოსარკვევად უნდა სომეხ ავტორების ცნობები იქმნეს გამოყენებული. სახელდობრ მ. ხორენელს ნათქვამი აქვს, ვითომც სომეხთა მეფე ვადარშაკმა სხვათა შორის „დიდი, სახელოვანი და მრავალრიცხოვანი ჩრდილო-აღმოსავლეთი ქვეყნის ქვეყანისმფლობელობა მოაწყო და არრანი (Արան), კაცი სახელოვანი და გონიერება-ჰყვის საქმეში დაწინაურებული დააყენა მტკვრად წოდებულ დიდ მდინარესთან, რომელიც დიდ ველსა სკრის (Հատանჯ)“. სომეხთა ამ ისტორიკოსის სიტყვით სისაკისაგან წარმომდგამა ტომმა ალუანთა ველი და მისი მთიანეთი მდ. რახსითგან პნარაკერტის ციხემდე დაიმკვიდრა (Մատանդեսաց դպաշան Սղուանից և Վլխաინակոյդան Նորին դաշտին, ի դետոյն Նրասխայ մինչև ցամախն ուր ասի Հնարակերտ). ამ ქვეყანას მისი ბუნების კეთილი თვისებების გამო ალუანქ-ი ეწოდა, რათგან მას ე. ი. არრანს ალუ-ს, ე. ი. კეთილს უძახდენო². ერთი მის ჩამომავალ-

¹ სად. Philado ფილადო ხომ ფოლადურს არ უდრის, ხოლო Telada, Teleda, ტელეთა თელეთს? Ugbure, Ucburi-გუმბრ-ს? გუმბრა გურბასა და იბერეთში გვიმრას ანუ ჩაღუნას Pteris aquilina ს ჰქვიან (რ. ერისთავის ბოტანიკ. ლ. და როლოვის ДРК 401—402). იქნება ამასთან არის დაკავშირებული? უნდა გამოირკვეს იქ იზრდება, თუ არა?

² სომხურად *ալու* ალუ კეთილს, სასამოყნოს ჰწინებდა.

თავანი არრანი ვალარშაჟ პართეველისაგან ქვეყნის მფლობელად დაინიშნა და ამბობენ, რომ მის შთამომავალთაგან წარმოსდგა უტიელთა, გარდმანელთა, წავდეელთა და გარგარელთა ტომებიო (*ღაღღს მსოქაგლიც და ჴარქმანაგლიც და შაღქაგლიც და ჴარქარაგლიც ხქიანოქიანს*)¹ შ. ჯ. II. ლ. გვ. 113).

= აღსანიშნავია, რომ მ. ხორენელის ერთ საისტორიო წყაროთაგანს სცოდნია, რომ სომეხთა მოსახლეობის ისტორიულ სომეხეთში მოსვლამდე იქ უკვე მკვიდრი მცხოვრები იყვნენ². მ. ხორენელის თეორიით „გუშარაჲ-მ, რონელიც შარაჲ-ს შვილთაგანია, დაიმკვიდრა მთა მთინ², რომელიც არის კანგარქი, და ჯავახეთის ნახევარი, კოლბი, წობი, წორი ჰნარაკერტის ციხემდე. ხოლო ამოცის საუფლო და ტაშის სამფლობელო ვალარშაჟმა გუშარაჲ-ს ჩამომავალს ჰაჟაჲს დაუმტკიცა“-ო (შ. ჯ. II. ლ. გვ. 113). ამ ცნობაში საუურადლებოა, რომ „გუშარაჲ“, რომელიც კანგარის, ჯავახეთის ნაწილისა, კოლბისა, წობისა და ძორის მფლობელ მამამთავრად ჰყავს სომეხთა ისტორიკოსს წარმოდგენილი, თავის საკუთარ სახელად ქვეყნის სახელის მატარებელი უნდა იყოს: ანე აქვთ ჩვეულებრივ დაბადებასა და საშუალო საუკუნეების ქრისტიანე ისტორიკოსებს, მათ შორის მ. ხორენელსაც თავიანთი ქვეყნის ვითომც მამამთავართა სახელები შეთხზული. მაშასადამე, ეპონიმი გუშარაჲ არსებობა ამის მკავის სახელის მქონებელი ქვეყნის არსებობას გვაგულსხმებინებს. „გუშარაჲ“ საგეოგრაფიო სახელთა შორის არ გვხვდება, მაგრამ იმ მიწა-წყალს, რომელსაც ზემომოყვანილი ცნობა ეხება. სომეხურად „გუგარქ“-ი ეწოდებოდა, ბერძნულში-კი „გოგარენე“ ერქვა. ამიტომ ბუნებრივია, თუ ვიფიქრებთ, რომ გუშარა სწორედ ამ გუგარენე — გუგარქის ეპონიმი უნდა იყოს. თუ ეს მცდარა აზრი არ არის, მაშინ ცხადია, რომ მ. ხორენელს, ან ეგების მის წყაროს, ამ ეპონიმის სახელის შექმნის დროს მის სამფლობელოდ მიჩნეული მიწაწყლის სახელად „გუგარქი“ არ შეიძლება ჰქონოდა მიჩნეული, რათგან ამ შემთხვევაში გაუგებარი იქმნებოდა, თუ საითგან და როგორ გაჩნდა „გუშარა“ მოსალოდნელი „გუგარქ“-ის მაგიერ. მ. ხორენელისაგან დასახელებული „გუშარაჲ“ ქვეყნის სახელად „გუშარა“, ან „გუშარენე“-ს გვაგულისხმებინებს. ქართული დაბოლოებით იგი უნდა „გუშარ-ეთ“-ად წარმოგვედგინა. მართლაც ეხლაც შენახულია ხეობა, რომელსაც „გუჯარეთი“ ჰქვია.

რაკი შ 2 და ჯ 2 სომეხურ დანწერლობაში ერთიმეორეს მიაგვანან, ამიტომ შესაძლებელია მ. ხორენელს თავდაპირველ ტექსტში, ან ეგების მის წყა-

¹ *ჩაყე ადნანჯიქი ჩანს საჯე აყათამაიქინ, მქე ჩილიქი ასიქის ეთანჯჩინ ენსიხსაქე ჩი მარეკანჯე ქერქირა მხირამ დანხეჩი ასიქსაქე ქათაჲ დან დეკლიათ რნასიქინ მსრიქ ნასინლიქინ ჴაქსაქე* (შ. ჯ. 39).

² *„ზიღჯარაქ, ირ ქირეღიქინ წარაქი. შათიანგისეც ვესათინ შქინ, ირ ქე ჴანჯარე. და ექი მასინს ჴათაქი, ელიქი, ეთირ, ეღირ მინჯსე ვამირს ჴნარასიქრა: ჩაყე ეთერიქინს მყოფაქ და ვსაყნასანოქინს შაჯრეც კარიქ ჴაღარეცაქ ჩი ვასაქსეც ჴიღჯარაქ ჴაქსაღნიქ“.* ხოლო გუშარაჲ, რომელიც შარას მეთაგან იყო, დაიმკვიდრა მთა მთინ, რომელიც არის კანგარის, და ჯავახეთის ნაწილი, კოლბი წობი და ძორი ჰნარაკერტის სიმაგრეებია. ხოლო ამოცის საუფლოს და ტაშარელთა სეჰნანაქანუთობას უწევს ვალარშს, რომელიც გუშარ ჰაიგელს შთამომავალთაგანი იყო“ (სომხ. ისტ., 113).

რომი გუშარაჲ-კი არა, არამედ გუჯარაჲ ეწერა კიდეც. ერთი სიტყვით, ცხადი ხდება, რომ მ. ხორენელს, ან მის წერილობითსა, თუ ზეპირ წყაროს, ამ ეპონიმის სახელის შეთხზვის დროს ამ კუთხის სომხური, ან ბერძნულით-კი არა. არამედ სწორედ ქართული სახელით უხელმძღვანელია (ან იქნებ ქართული წყაროს ცნობა გამოუყენებია და გადაუკეთებია?). აღსანიშნავია, რომ გუშარა — გუჯარის სამფლობელოდ მ. ხორენელს კანგარქი, ჭავჭავთის ერთი ნახევარი, კოლბისა, წოზისა და ძორის ხეობები აქვს დასახელებული. აბოცი და ტაშირი-კი ცალკეა გამოყოფილი და გუშარას შთამომავლის ჰააკაზნის სამფლობელოდ არის აღნიშნული. საყურადღებოა მ. ხორენელის ცნობა, რომ შარამ დაემკვიდრა *ყლსაიხ შქიხნ, ირ ჭ ყანყარჲ*, მთა მთინ, რომელიც კანგარქი-ი არის“-ო. რაკი „მთინ“ ძველ სომხურში ბნელს, უცნობს, ნაკლებცნობილსა ჰქონდა, პროფ. ემინი ამ ადგილს სთარგმნიდა „темный гору — Кангарк“, „ბნელი მთა კანგარქი“ ე. ი. „მთინ“ საკუთარ საგეოგრაფიო სახელად-კი არა, არამედ ზედსართავად მიაჩნდა. მ. ხორენელის ისტორიის კრიტიკულად აღდგენილი ტექსტის გამომცემლებმა იგი სრულებით სამართლიანად გეოგრაფიულ სახელად მიიჩნიეს და თავიანთ გამოცემაში მთავრული ასოთი დაბეჭდეს.

მ. ხორენელისაგან ნახმარი გამონათქვამი *ყლსაიხ შქიხნ* ამავე დროს ცხადყოფს, რომ „მთინ“-ს აქ ზედსართავის ადგილი უკავია და ამიტომ იგი ერთსა და იმავე დროს ზედსართავ სახელადაც არის და საგეოგრაფიოდაც. მაშასადამე, ნაგულისხმევი. ცნობა ასე უნდა გავიგოთ: „მთა მთინ (ე. ი. ბნელი), რომელიც კანგარქი-ი არის“-ო, შესაძლებელია „ბნელი მთის“ სახელით აქ იმ მთა იგულისხმებოდეს, რომელსაც შემდეგში დაახლოებით ასეთივე სახელი ერქვა, მგრამ სომხურად-კი არა, არამედ თურქულად, სახელდობრ „მთა ყარაღაჯი“. თურქულად *قار* ყარ ჰქონდა შავს, ხოლო *داغ* ადაჯ ხეს, ტყეს. ამგვარად „ყარაღაჯი“ შევტყეეს აღნიშნავს. თუ ეს აზრი მცდარი არ არის და სომხური „მთა მთინ“ ანუ „ბნელი მთა“ და ყარაღაჯის მთა ერთმანეთის შესატყვისობაა, მაშინ, რაკი ყარაღაჯის მთის მდებარეობა ეხლაც ცნობილია, ამინდა მიხედვით კანგარქის მდებარეობის დაახლოვებით მაინც გამოკვლევა შესაძლებელი გახდებოდა.

აღსანიშნავია, რომ კლავ. პტოლემეაოსს თემი გოგარენე მოხსენებული არა აქვს, მაგრამ ისიც იხსენიებს იმ მიწაწყალს, რომელიც მტკვრის სანხრეთით მდებარეობდა და სომხეთის სამფლობელოს შეადგენდა. არსებითად, მაშასადამე, მასაც დაახლოებით იგივე ცნობა მოეპოვება, როგორიც სტრაბონსა აქვს, ამის გამო სტრაბონისაგან დასახელებული თემი გოგარენე-ს შესატყვისად უნდა კლ. პტოლემეაოსის მიერ მტკვრის გამოღმა მდებარე ἡ Τασαρηνη; ἢ ἡ Τασουη; „ტოსარენე და ტოტენე“ ვიცნოთ. „ტოსარენე“-ს სახელის მქონებელი ადგილი იბერიაში, ანუ აღმოს. საქართველოში არ არსებობს. მაგრამ, რაკი ეს აღმოსავლეთ საქართველოში და სახელდობრ მტკვრის სანხრეთით მდებარე თემის სახელია, ამიტომ საფიქრებელია, რომ ტოსარენე მართლაც აღმ. საქართველოში მტკვრის სამხრეთით მდებარე თემის „ტაშირი“-ს, გადამწერთაგან დამახინჯებული სახელი უნდა იყოს. რაკი ბერძნულში „შინი“ არ არსებობს, ამის მაგიერ ყველა ამისთანა შემთხვევაში „ს“ არის ნახმარი. ამგვარად თავდაპირველ დედანში ალბათ τασαρηνη „ტასარენე“ ეწერებოდა.

გუგარეთის სამხრეთ-აღმოსავლეთის საზღვრების გამოსარკვევად შეიძლება ის გარემოება გამოვიყენოთ, რომ ფსევდოგ. სომხური გეოგრაფიის ცნობით, ეს თემი უტის ეკვროდა და შეიცავდა ხევებს *გიჟიქორ*, *კიჟიქორ*, *შირქიქორ*, *შაჯიქორ*, *ჩიხიქ* და *სანყარ* ცოროფორს, კოლბის სეობას, წოფაბორს-სანე, წობის ხეობას, ტაშირს, თრიალეთს და კანგაარს (იხ. სომხ. ტ. გვ. 34, ფ. თარგ. 46)¹.

ჩამოთვლილ ხეობათაგან მნიშვნელობა ზემოდასახელებული საკითხის გამოსარკვევად ძოროფორს, კოლბის ხეობას, ტაშირსა და კანგაარსა აქვს. კოლბის ხეობა რასაკვირველია ეხლანდელ ყაზახის თემს უდრის, სადაც გეოგრაფიული სახელი კულბი მართლაც არსებობდა და ჩვენ დრომდისაც შენახულია. საგეოგრაფიო სახელების თანამიმდევრობისა და მიხედვით ძოროფი კოლბის ხეობის აღმოსავლეთით არის საგულისხმებელი.

კო რ ჯ ნ ს ა ც ერთი საყურადღებო ცნობა მოეპოვება ჰერეთისა და ქართლის სამხრეთის საზღვრებში შემავალი თემების გამოსარკვევად. მას ნათქვამი აქვს, რომ მამტოცი-მესრობი ქართველთა იმდროინდელ მეფე არჩილთან (*„სანყხაქ ქიჟიქანს ათ ირიქ ძამანახალ სკიქიქ ანთონ ქსაჯიქორსაქ 'ქრავი“*) გაემგზავრა თუ არა, იმავე დროს ტაშირის მთავარმა (სომხურად სწერია „ტაშირელთა“ მთავარმა *„ჩიქსანჩხ შაჯრავიცი“*) არშუშამაც (*„სკიქიქი“*). კაცმა პატრიოსანმა და ღვთისმოყვარემ თავისი თავიცა და თავისი სანახებოც მას შეუყვარდო. მამტოცი აქაც ისევე იმოდგრა, როგორც სხვა სანახებში და ჩააბარა ისინი იმ წა ებისკოპოსს სამუელს, რომელიც ზევით მოვიხსენიეთ, თვით-კი დიდ სომხეთში დაბრუნდა (*„სათმ. ქარავი ს ძამანახან სკიქიქი სსკიქიქი“*, ლუკასიანის 1913 წ. გამოცემის გვ. 29—30).

თუმცა კო რ ჯ ნ ს ი ს ზემონოყვანილ მოთხრობაში ტაშირის მთავრის ქართლის მეფის არჩილისადმი დამოკიდებულების შესახებ გარკვევით არაფერია ნათქვამი, მაგრამ საქმეთა მიმდინარეობითგან ნათლად ჩანს, რომ არშუშა იბერიის მეფისა და სამეფოს მთავარი იყო: ჯერ კო რ ჯ ნ ს ნათქვამი აქვს, რომ მამტოცი ქართველთა მეფეს სამფლობელოებში მივიდა (*„სკიქიქი ქიჟიქი ძამანახან ათ ირიქ ძამანახალ სკიქიქი ანთონ ქსაჯიქორსაქ 'ქრავი“*) შემდეგ არშუშაზეც არის საუბარი და მერმე აღნიშნულია, რომ მამტოცი აქეთგან ისეც სომხეთში დაბრუნდა.

არშუშას სამფლობელო რომ ქართლის სამეფოსა და ქართული ეკლესიის კუთვნილებად ქონდა კო რ ჯ ნ ს ნაგულისხმევი, ამას ის მისივე ცნობაც ცხადყოფს, რომ მამტოციმ არშუშას სამფლობელოს მოსახლეობა სანუელ ეპისკოპოსს ჩააბარა. ეს სანუელი-კი კო რ ჯ ნ ს ის ავე სიტყვით იბერიის ანუ აღმოს. საქართველოს „სამეფო სახლის ეპისკოპოსი“ ყოფილა (*„სკიქიქიქიქი თან სკიქიქიქიქიქი“*: იტგვ. გვ. 25).

კო რ ჯ ნ ს არშუშისათვის არაჩვეულებრივი წოდებულება მიუკუთვნებია: ტაშირელთა, ე. ი. ტაშირის მთავრად იხსენიებს. არშუშები-კი, როგორც ქართული და სომხური საისტორიო წყაროებიდან, ისევე როგორც არშუშას ბე-

¹ არაქსის ელის შემდგომ *„სანყხაქი, ქი შაჯიქიქიქი, კაი ანუქიქი 'Αλβανία πρώτῳαρος και τῷ Κύρω, εὐθ' Ἰωγαργηῖ (Strabo, Geogr., I, XI, c 14, s). „Ἰωγαργηῖ, πέρας ἐπιστῶν τῶν Κύρου“ (იქვე 1, XI, c. 14. § 5).*

დის ბერძნული წარწერითგანაც ვიცით „ქართლისა პიტიახში“ იყო (იხ. ჩემი „ქართ., ერის ისტორია“ 1³, 258). მართლაც მ. კალანკატუელის მესროპის შესახებ მეორე ცნობაში ამავე ამბავის გარემოება ასეა მოთხრობილი: თვით მამტოც — მესროპი „ქართველთა პიტიახშ ჰამტუშტ“-თან მივიდა, მისივე მიწვევის თანახმადა“-ო (*„გნაჲ ჴი კოჲ ჩიხაჯაჲსჩნ ჴრავა აო ჲაჲთოჲჲა“*. *ყათმ. სკოლასჩყ აჯიარჩი*, -ლუკასიანის გამ. გვ. 132).

ცხადია, რომ მხოლოდ პიტიახშის სახელი „მამტუშტ“-ია დამახინჯებული გადამწერთაგან „ჰარშუშა“-ს (*Հարշուշայ*) მაგიერ. სხვა მხრივ კორჯნის „ტაშირელთა მთავარი“ არშუშა მ. კალანკატუელის ცნობის „ქართველთა პიტიახშ ჰარშუშა“-ს უდრის, როგორც ამ ხელისუფლის საგვარეულოს თანამდებობის მქონებელნი წევრნი ცნობილნი იყვნენ.

კორჯნის ცნობას იმ მხრივ აქვს მნიშვნელობა, რომ ქართლისა პიტიახშში მას ტაშირელთა მთავრად ჰყავს. დასახელებული. რაკი პიტიახში თანამდებობით მართლაც მთავარი, ან ერის-მთავარი იყო, ამიტომ იბადება საკითხი ორი ზემომოყვანილი გეოგრაფიული სახელის შესატყვისობის შესახებ. „ტაშირელი“ იმ თემის სახელისაგან არის ნაწარმოები, რომელსაც „ტაშირი“ ეწოდებოდა ძველად, ხოლო XVII ს. უკვე ყაიყული ერქვა. იგივე საზღვრები ჰქონდა მაშინაც ამ თემს თუ უფრო ფართო, ამას ჭერ გამოკვეცვა სჭირდება. მაგრამ ამჟამად ამის ცოდნა აუცილებელი არც არის, რათგან რაოდენად ფართო საზღვრებიც არ უნდა ჰქონოდა ტაშირს ოდესმე, მაინც ცხადია, რომ ქართლი ტაშირზე უფრო ვრცელი გეოგრაფიული მიწა-წყლის აღმნიშვნელი იყო: ქართული საისტორიო ძეგლებითგან ცხადი ხდება, რომ უკვე V ს. ქ. შ. და რასაკვირველია გაცილებით ამაზე უწინარესაც, ქართლი მთელი აღმ. საქართველოს სამეფოს ტერიტორიას გულისხმობდა. ხოლო რაკი კორჯნი ქართლისა პიტიახშს, ანუ მთავარს ტაშირელთა, ანუ ტაშირის მთავარს უწოდებდა, ეს გარემოება იმის გამომაჟღავნებელია, რომ მის დროს ტაშირი „უოველი ქართლის“ ე. ი. იბერიის სამეფოს ნაწილსა და თემს წარმოადგენდა და ქართლისა პიტიახშების საგამგეო მიწა-წყალიც მიეკუთვნებოდა და მისი ერთ-ერთი შემადგენელი თემი ყოფილა.

გუგარეთი მ. ხორენელსაც იბერიის თემად მიაჩნდა: „პირისპირ კავკასიის მთისა ჩრდილოეთის მხარეთ-მპყრობელად აწესებშ დიდსა და ძლიერ გვარს გუგარელთა პიტიახშს, ნახარარ მირდატ დარეპის შთამომავალთაგანი, რომელიც მოიყვანა ალექსანდრემ და დატოვა ივერიელთა ტომის ტყვეების მთავრად, ესენი მოიყვანა ნაბუქოდონოსორმა, როგორც მოგვიტხრობს აბუდენოსი, იტყუს რა ესრე:... შეყრიბა ჭარი ნაბუქოდონოსორმა [და მიაღწია] ლიბიელთა და ივერიელთა ქვეყანას... და ხელთ ქვეშ დაიმორჩილა... და ერთი ნაწილი მათგან პონტოსის ზღვის მარჯვენა მხარეს წაიყვანა და დაასახლა. არის ივერია ქვეყნის კიდეს, დასავლეთს. ხოლო დიდი ბასიანის ხეცს დააწესა მამათმთავრობა, ორდუნიად წოდებული, რომელიც ჰაიკის შთამომავალთაგან არის“ (სომეხ. ისტ. 114).

აღმოსავლეთით გუგარეთს უტის თემი ჰსაზღვრავდა. სწორედ აქედგან, უტითგან გადადის ავშინი გუგარეთში და ქართლში (*მოქიანს. კაჲქ., ყათმ.*). გუგარეთი ქართველთა დედა-ქალაქს ტფილისს ეკრა და სომეხთა მეფე ტფილისში მჯდომ არაბთა ამირებს გუგარეთითგან ესხმებოდა ხოლმე თავს.

განთქმული ციხე-ქალაქი სამშვილდეც სწორედ გუგარეთში მდებარეობდა. იოანე კათალიკოზის ისტორიაში მოთხრობილია, რომ აშოტ სო-

მეტა მეფე გუგარეთში მოვიდა იმ დიდი ციხის მახლობლად, რომელსაც ქართულად საშვილდე ეწოდებოდა¹. ერთის მხრით გუგარეთი, იოანე კათალიკოზის სიტყვით, თითქოს დარიალანამდე უნდა ყოფილიყო გადაჭიმული. მას ერთგან ნათქვამი აქვს, რომ დიდ ქორეპისკოპოსს (ალბათ კახეთ-ჰერეთის ქორეპისკოპოზი უნდა იგულისხმებოდეს) გუგარეთის ერთი დარიალანის მახლობლად მდებარე ნაწილი ჰქონდა დამკვიდრებულ². კონსტანტინე აფხაზთა მეფე, რომელსაც სომეხთა ისტორიკოსი იქვე კათალიკოზი მეგრელთა მეფეს უწოდებს.

კორჯნის თხზულების ვრცელი რედაქციის სიტყვით მაშტოცს ალბანეთიდან წამოსულს საქართველოზე გამოუვლია და ამ გზით გარდაბანის ხეობაზე მიუღწევია, სადაც მას გარდაბანის მთავარი, სახელად ხურსი მიჰკვებებია (ლუკას, გამ, გვ. 29). საფრქვებელია, რომ ეს ჩვეულებრივი გზა უნდა ყოფილიყო. რას უდრის შირაქურ წობაფორ ანუ წობის ხევი? შეიძლება თუ არა დელიჯანის სამხრეთ-აღმოსავლეთით მდებარე ჩობორაკ-ი (Чоборак თუ ქობირაკ-ი?) წობაფორაკი-საგან წარმომდგარად ვიგულისხმოთ, თუ აქ „წობ“-ი წობენის მონათესავე საგეოგრაფიო სახელად უნდა ვიგულისხმოთ?

ლ. ფარპელის სიტყვებითგანა ჩანს, რომ კანგარის სანახები *ყასარ ყანყარავ* სომხეთის მოსაზღვრე მთაგორიანი მიუვალი თემი იყო (წ. ჯ. 132—133). და ვახტანგ გურგასლის დროს ასევე საქართველოს ეკუთვნოდა, აღწერილობის მიხედვით კანგარი ფამბაკ — ერევნის მთების მიდამოებში უნდა ვიგულისხმოთ. პროფ. ადონცი-ც კანგარს გუგარეთის უსამხრეთეს თემად სთვლის, მაგრამ მისი მდებარეობა განსაზღვრული არა აქვს („Армения“ 222).

თუ ლაზარე ფარპელის თხზულებითგან ცხადი ხდება, რომ კანგარქი აღმ. საქართველოს, ქართლის სამეფოს უკიდურესი სამხრეთი თემი ყოფილა, სომხეთის საზღვარზე მდებარე, სომხური უსახელო გეოგრაფიის ვრცელი რედაქცია ამ თემის მდებარეობის უფრო ზედმიწევნით გამორკვევის საშუალებას გვაძლევს. ამ ძველს სიტყვით სამხრეთით მდებარეობდა ჭავახეთის (*ქსანსაყაჯად შადაქსაყ*) ნაირ-ნაირ თევზებით სავსე ბერი ტბებითურთ და თრიალნი (*შისიყ* = თრიალ-ეთს) და ტაშირი, რომელთა სამხრეთით კანგარქი“ მდებარეობსო (სუქრის გამ. 28)³. მაშასადამე, კანგარი ჭავახეთის აღმოსავლეთი ნაწილისა, თრიალეთისა და ტაშირის სამხრეთით მდებარე ქვეყანა ყოფილა სომხეთამდე.

სომხური უსახელო გეოგრაფიის შევსებული რედაქციის ცნობით იბერიას სომეხთაგან უკანდაბრუნებული შემდეგი თემი ეკავა: კლარჯეთი, არტაპანი, მანგლისისა, ბოლნისისა და პარჯარის ხეობები, წოფისა, კოლბისა და ძორის ხეობები, შემდეგ კიდევ იხსენიება თრიალეთი (*შისიყ*), ტაშირი და კანგარი

¹ „ამოტ მეფე... მოვიდა გუგარეთს მხარეს ახლ.ს დღ. სომეხისა, რომელსაც ქართულად შამშულდე. ესე გვი საში მწივლი ეწოდებდა“ (იოვანე კათ., ისტორია, 275).

² იქვე. გვ. 301—302.

³ არს. სუქრის ფრანგულ თარგმანში ნათქვამია „au sud de ces lacs“ (გვ. 37) „ამ ტბების სამხრეთით“, მაგრამ ეს თარგმანი სწორე არ არის, რადგან ტქტში არ არის ნათქვამი, რომ ტბების სამხრეთით იყო, არამედ მხოლოდ ირეიქ ნაყას „რომელთა სამხრეთით“, და რაკი ეს ორი სიტყვა თრიალეთსა და ტაშის მისდევს, ცხადია, რომ ჭავახეთის ტბებსა და თრიალეთ-ტაშირის სამხრეთით იგულისხმება,

(სუქრის გამ. 28). ეს ცნობა არეულია და წესიერადაც დალაგებული ვერ არის. ამავე ძეგლს იმ წ.-ში, რომელიც გუგარქის აღწერილობას შეიცავს ყველა შემოდგამაზელებული ხეობები გუგარქის თემის შემადგენელ ნაწილებად იხსენიებიან (გვ. 34), თვით ზემო-ჯავახეთი-კი (*უღაყასი ყიჩქი*) თითქოს ამავე გუგარქს უნდა ჰკუთნებოდა (იქვე), რაც წინა ცნობაში სრულებით მოხსენიებული არ არის. იბერიის აღწერილობის მიხედვით ჯავახეთი და სამცხე სომხებისად არც უსახელო გეოგრაფიის ავტორს აქვს მიჩნეული.

სომხური უსახელო გეოგრაფიის ვრცელი რედაქციის ცნობით პარუარის თემი (*შაროსარ ყაღაი*) ქალაქ თბილისს ეკვროდა (*ყაღაი რედაქციის უსახელო*). ამავე წყაროს მეორე ადგილითგან ჩანს, რომ პარუარის სანახები ქ. თბილისის აღმოსავლეთით მდებარე თემი უნდა ყოფილიყო. იქ სახელდობრ ნათქვამია რომ, ზემო ქართლითგან მომავალი მტკვარი ქართველთა დედაქალაქ ტფილისსხედის. ხოლო იქიდან (*გზა შილიქ შაროსარაი*) პარუარზე აქვს მიმდინარეობა (სუქრის გამ. გვ. 28). ტფილისი თავის სანახებითურთ და პარუარის სანახებიც იბერიის უცილობელი სამფლობელო ყოფილა და სომხებს დაპყრობილი არ ჰქონიათ. სომხური უსახ. გეოგრაფიის მიხედვით სომეხთაგან დაკაუზებული ტერიტორიის ჩრდილოეთის უკიდურეს ზოლს თითქოს ბოლნის-მანგლის ხეობები შეადგენდნენ. სომხური უსახელო გეოგრაფიის შემოგანხილული ცნობებითგანაც ირკვევა, რომ იბერიასა და სომხეთს შორის არსებული იმდროინდელი საზღვარი-კი, როდესაც სომხებს იბერიის ზოგიერთი თემი მქონდათ დასაქუთრებული, სრულებით მტკვრის გასწვრივ არ მიმდინარეობდა.

საკაცენეს მდებარეობას სტრაბონის სიტყვები გვირკვევენ: არაქსის ველი, რომელზედაც მდ. არაქსი დღეს ალბანეთის მთებში და შემდეგ კასპიის ზღვას ერთვის, ხოლო იმის შემდეგ „საკასანე (ή Σακασσηνί), რომელიც აგრეთვე აღმანისა და მტკვრის მოსაზღვრეა, მერმე გოგარენე“ (Geographica, lib. XI, c. XIV, 4; ლათინევი I, 154). საფიქრებელია, რომ კლავდიოს პტოლემამაოსის ή Σακασσηνί „საკაპენე“, რომელიც პარუარის მთასთან იდო და სტრაბონის „საკაცენე“ ერთი და იგივე უნდა იყოს და პტოლემამაოსის თხზულებაში ეს საგეოგრაფიო სახელი გადაწერათაგან უნდა იყოს დამახინჯებული „საკაცენე“-ს მაგიერ, ამასთანავე იქვე იმ მთის სახელიც „პარუარდი“ უნდა იყოს დამახინჯებული, რომელთანაც იგი იმყოფებოდა. თვით პტოლემამაოსს ალბათ ამ მთის სახელად ეწერებოდა *τὰ βῆρη Παρραχιδία*—პარახოთრას მთები. ამას ის გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ სტრაბონის სიტყვით აღმოსავლეთ კავკასიაში კასპიის ზღვამდე და ზღვის გასწვრივ აღმოსავლეთით და ჩრდილოეთის სანაპიროებზე მდებარე მთებს სწორედ პარახოთრას მთები ეწოდებოდა (*αἱ εἰς τὴν ἄνω τὰ βῆρη παρραχιδία*) პარუარდი-კი სამხრეთ-დასავლეთ კავკასიაში სახელდობრ იბერიის საზღვარზე მდებარეობდა.

ქართლის მოქცივის მატეანის წარმოდგენით მტკვრის აუზის მოსახლეობად „იებოსელთა ნათესავნი იყვნეს“ და იქვე ყოფილან „ნათესავნი სასტიკნი ზუნაურქნი, მსხდომარენი მდინარესა ზედა მტკუარსა მიხუევით ოთხ ქალაქად“ პარკინე ქალაქად, კასპად, ურბნისად და ოძრავედ თავ-თავიანთი ციხეებითურთ (Опис. II, 708). ალექსანდრე მაკედონელს ამას გარდა თავის წინ წარმოუქცევია და შემოურეკია „კედარსა მას ქუეყანასა“ რომელიდაც „ნათესავნი იგი

ლოთის შვილთანი“ (იქვე), ლ. მ. როველს სომეხთაგან ქართლის ნაწილის დაპყრობის ამბავი ასე აქვს მოთხრობილი: როდესაც „მეფე იქმნა სოცხის დიდი იგი მეფე იარაგანდ“ ... „დაიწყო მან კეთილი ქართველთა, ემძღვრა ფარსმანს არმაზელსა და მიუღო საზღუარსა ქართლისასა ქალაქი წუნდა და არტაანი მტკუარამდინ, დასხნა წუნდას შინა კაცნი მკეცი ნათესავნი და უწოდა სახელად ქაჯატუნი, როველი-ესე ითარგმანების „დევთა სახლად“ და „ვერ ძებნენს მეფეთა ქართლისათა საზღუარნი“ და მწუხარებაში მიიცვალენო (ცა მფთა* 149, გვ. 31—32).

მათი შვილები არმაზ და საზუკ საქვის გამოსწორებას შეეცადენ და განიზრახეს „ძიება საზღუართა ქართლისათა“. როდესაც სუმბატ ბიერიტიანიშა არავანდ სომეხთა მეფე მოკლა და მის მაგიერ არტაბანიშა გაამეფა, ამ დროს ქართველთა მეფეებმა ამიერკავკასიითგან მთიელნი გადმოსახეს და შეერთებული ძალით სომხეთს შეერივნენ, „წარმოსტყუენეს შირაკავანი და ვანანდი ბაგრევანდამდე და ბასიანამდე“. აქეთგან დიდძალი ტყვითა და ნატყვენავით დატვართლნი რომ კამბეჩოანში მოვიდნენ და ნდავლს იყოფდენ, სუმბატ ბიერიტიანი დაეწია და შეთანხმება სთხოვა იმ პირობით, რომ მხოლოდ ტყვეები განეთავისუფლებინათ. რაკი შეთანხმება ვერ მოხდა, ბრძოლა დაიწყო, რომელიც სომეხთა გამარჯვებით დამთავრდა. ამით წაქეზებული „სუმბატ გამარჯვებული შემოვიდა ქართლად და მოაოქრა ქართლი, რომელი პოვა ციხეთა და ქალაქთა არღარა ებრძოდა, რამეთუ არა მზად იყო მსწრაფლ გამოსული-საგან. აღაშენა ციხე ქუეყანასა ოძრჯისასა, რომელს ეწოდებოდა სამცხე, ადგილსა, რომელსა ჰქვან დემოთი მოკიდებულად მთასა ღადოსსა, დაუტევნა მას შინა ლაშქარნი შემწოდ წუნდათ და მამბძოლად ოძრჯეველთა და წარვიდა“.

ქართველები თავიანთ ჩრდილოელ მოკავშირეებბიერთ წართმეულის უკან დაბრუნებასა და სამაგიეროს ვადახდას ცდილობდენ. ოძრჯეს ერისთავი მეგრელთა დახმარებით ებრძოდა წუნდა-დემოთის სომეხთა მცობონებებს და „უფროსი ბრძოლა მათი იყეს მდინარესა ზედა, რომელსა ჰქვან ნოსტე“. ხოლო კლარჯეთში იყო „ერისთავი არძუკ მეფისა აზნაურთაგანი და იგი ავნიბდის აზნაურთა სომხითისათა ქუეყანასა პარხლისასა, რომელ არს ტაო და ვერავინ შეუვიდა მავნე კლარჯეთს, რამეთუ შეუეალი და მაგარი იყო ტყითა და კლდითა და მკვდრნი კლარჯეთისანი იყუნეს მკვრცხლნი მკნენცა“. თავიანთ მხრით რასაკვირველია „ყოთ მეფენი ქართლისანი მცხეთით გადმართ ევენებოლან სომხითს გზასა აბოცსსა და მარადის ესრეთ ევირთებოდის ქართულენი და ოვსნი“. ამის გამო „წარმოემართა ძალითა მისითა ყოვლითა არტაბან მეფე სომეხთა და სპასპეტი სუმბატ ბიერიტიანი“ და „მოვიდეს სომეხნი და დადგეს მცხეთას“. 5 თვის ბრძოლის შემდეგ ქართველებს გაუჭირდათ და „ითხოვეს შვიდობა და აღუთქვეს მორჩილება და არღარა ძიება სისხლისა და ზღუარისა“ სომეხთა მეფე დათანხმდა და ამისდაგვარად „ქმნეს ფიცი და აღთქმა და დაიმონა იგინი ქართველნი და ოვსნი სომეხთა მეფემან და წარვიდა“.

მაგრამ როდესაც ამის შემდგომ „გარდაცდეს.. წელნი რაოდენნიმე“ და ქართლი კვლავ მოეშენა და თანაც „უცალო იქმნეს სომეხნი“, რათგან „იწყეს ბრძოლა სპარსთა და ბერძენთა“, მოკავშირეებმა ამით ისარგებლეს—„პოვეს მას შინა უამი მარჯუე ქართულთა და ოვსთა, იწყეს კირთებად სომეხთა“.

სომხეთის მეფემ არტაბანმა თავისი ჯარი „წარმოგზავნა ქართველთა ზედა და ოვსთა“, რომელსაც ქართველები თავიანთი მოკავშირეებითურთ „მიეგებნენ ქუეყანასა ჭავახეთისასა, ეწყუნეს [და] დასძლივნეს ქართველთა და ოვსთა, დაატყუევეს ზარენ, ძე სომეხთა მეფისა, და მოსრეს სპა მისი ყოველი და სდევნეს საზღუართამდე სომხითისა და შეიპყრეს ზარენ ძე მეფისა ტბის პირსა, რომელსა ცელი სახელ-ედების“. ოსებს სომეხთა ამ უფლისწულის მოკვლა უნდოდათ, მაგრამ „ქართველთა დაიცუეს ცოცხლებით „ძიებისათუს საზღუართა მათთასა“ და ამიტომ იგი დარიალანის ციხეში ჩასვეს. ორი წლის შემდგომ „წელსა მესამესა მოვიდა სუმბატ ბივრიტიანი და ძენი მეფისანი არტავაზ და ტიგრანი ყოვლითა სპითა სომხითიანითა“. შემოჭრილი „სომეხნი.. დადგეს თრიალეთს“. ამ შემთხვევაში საქმე ბრძოლამდე არ მისულა, რათგან საზავო მოლაპარაკება გაჩაღებულა. ქართველებს სომეხთა დატყვევებული უფლისწული განუთავისუფლებიათ, სომეხთათვის მტრის შესევის დროს სამხედრო დახმარებას შეჰპირებიათ, თანაც აღუთქვამთ „ვექმნეთ ქალაქსა ამას ჩუენსა ქართუელთასა დრამა არტაბან მეფისა ხატითა“ და სამაგიეროდ ყველა „ამისთვისცა უკმოსცეს სომეხთა საზღუარი ქართლისა წუნდა და ციხე დემოთისა, ჭავახეთი და არტანი და მიერთგან იქმნეს მოყუარენი სომეხნი და ქართუელნი და ოვსნი და ჰამნივე ერთობით ბრძოდეს მტერთა“-ო (ცა მფთა * 149—158, გვ. 31—36). ვახტანგ გორგასალს „უკუსცა კაისარმან საზღუარი ქართლისა ციხე თუხარისი და კლარჯეთი ზღვითგან ვიდრე არსიანთამდეს და ევენი, რომელნი მოსდგმენ ლაღოთა“-თ (ქუანშერი — ცა ვახტანგის * 357—358, გვ. 156—157).

მ. ხორენელის ცნობით, ვალარშაკ სომეხთა მეფემ „ჩრდილოეთის, კავკასიონის მთის პირდაპირ (მდებარე ქვეყნის) მფლობელად დიდი და ძლიერი ტომი განაწესა და მის მთავრობას სახელად გუგართა პიტიახშობა უწოდა. იგი დარიოზის მთავრის მიპრდატის ჩამომავალი იყო, რომელიც აღექსანდრემ მოიყვანა და ნაბუქოდონოსორისაგან მოსრულ ივერიელთა დაყმევებულ ტომებზე მთავრად დასტოვა, როგორც ამას აბუდენოს-ი ასე მომთხრობელი გვიამბობს: „ერმრავალი ნაბუქოდონოსორი, რომელიც პერკულესზე ძლიერი იყო, შეყრილი ჯართურთ ლიბიელთა და იბერიელთა ქვეყანაში მოვიდა და გაანადგურა რა, დაიმორჩილა, ხოლო მის მცხოვრებთა ერთი წილი იქითგან წამოსხმული პონტოს ზღვის მარჯვენა მხარეს დაასახლა“-ო (წ. ჯ. II, 1, გვ. 114). მ. ხორენელის სიტყვებითგან ჩანს, რომ გუგართა ტომი და საპიტიახშო მას ჩრდილოეთით ეუკლებოდა, მაგრამ ნათქვამი არ არის, თუ რის ჩრდილოეთით. ამ თემის მდებარეობა მხოლოდ დაახლოვებითაა განსაზღვრული, კავკასიონის პირდაპირ მყოფ ქვეყანად არის აღნიშნული. კავკასიონის ქედის მისი პირისპირ მდებარეობის შესახებ ცნობა ამტკიცებს, რომ ის კავკასიონის ქედის არეში არ ყოფილა და თითონაც ამ ქედის პირისპირ მდებარე მაღლობი თემი უნდა ყოფილიყო. ამიტომ საფიქრებელია, რომ მ. ხორენელს გუგართა თემი გუშარა, თუ გუგარას საფლობელოს ჩრდილოეთით, ე. ი. კანგარ, ამოც და ტაშირის მოსაზღვრედ და უფრო ჩრდილოეთით მდებარე კუთხედ აქვს ნაგულისხმევი.

საგულისხმოა, რომ მ. ხორენელსაც გუგართა ტომი იბერიელთა ტომად ჰყავდა მიჩნეული. პროფ. ემინს თავის რუსულ თარგმანში სომეხთა ისტორიკოსის სიტყვები სწორედ არა აქვს გადმოცემული, თითქოს გუგართა

ტომი იქ დარიოზ მეფის მთავრის მიპრდატის შთამომავლობად ყოფილიყოს („Племя это происходит от Михрдата, сатрапа Дареха“, იხ. История Армении М. Хоренского, пер. Н. Эмин, Москва, 1858 წ., გვ. 84). თუმცა მ. ხორენელის წინადადება წესიერად და გრამატიკულად სწორედ აგებული ვერ არის და ეს გარემოება მის აზრს ოდნავ ბუნდოვნად ჰხდის, მაგრამ მაინც მთელი ამ ადგილის შინაარსითგან მტკიცდება, რომ სომეხთა ეს ისტორიკოსი გუგარტა პიტიახშს სთვლიდა დარიოზის მთავრის შთამომავლად, ხოლო თვით ტომის სადაურობა მას აბუდენოსის ცნობის თანახმად აქვს განმარტებული: გუგარელნი იბერიელთა ერთ-ერთ იმ ტომად მიაჩნდა, რომელიც ვითომც ნაბუქოდონოსორ მეფეს თავიანთ თავდაპირველ სამშობლოთგან შავი ზღვის აღმოს. სანაპიროზე უნდა გადმოესახლებინა.

მ. ხორენელის სიტყვით არტაშეს სომეხთა მეფემ ჯარის მხედართმთავრობა ოთხად გაჰყო და აღმოსავლეთის ჯარი დაუტოვა არტაგაზდს, დასავლეთის ჯარი ტირანს მისცა. სანხრეთის ჯარი სმბატს ჩააბარა, ხოლო ჩრდილოეთისა ზარეჰ-ს. ზარეჰი მკვეხარა კაცი და გარეულ ცხოველებზე მარჯვე მონადირე გამოდგა, ბრძოლაში-კი მხდალი. ამ გარემოების მცოდნე ქარქამ ქართველთა მეფემ ქვეყანა ააქანა, თვით ზარეჰიც შეიპყრა და შებორკილი კავკასიაში საპყრობილეში ჩააგდო. არტაზადმა ტირანთანა და სმბატთან ერთად თავიანთი ბრძოლით ძმა დაიხსნეს (წ. ლ. II ძე. გვ. 183—184). ტრდატ სომეხთა მეფის თანაჰედროვედ დასახული მიპრანი, ანუ მირიპანი მ. ხორენელს მოხსენებული ჰყავს ქართველთა მეფედ-კი არა, არამედ წინამძღოლად და გუგარელთა პიტიახშად, ამასთანავე ჩრდილოეთის ჯარის სარდლად („Միբრան ասացնիրդ Վրացե բղևաչի Գուգարացուց, սպարապետ Նիսիսապին գորն“ წ. ლ. III, գ. გვ. 262, შეჯ. II №, 231). ამავე ავტორს ნათქვამი აქვს, რომ ხოსრო სომეხთა მეფის დროს ჩრდილოეთ კავკასიის მცხოვრებნი შაჰუპ სპარსთა მეფის წაქეზებით სომხეთს შემოესივნენ, რომელთანაც თითქოს მიპრანი ჩრდილოეთის ჯარის მეთაური, ე. ი. მირიანი უნდა დამარცხებული და მოკლული ყოფილიყოს (III, №, გვ. 266—267).

უკვე პროფ. გრ. ხალათიანცს ჰქონდა აღნიშნული, რომ მ. ხორენელს მირიანი ტენდენციურად ჩამომცრობილი და სომეხთა მეფის ხელქვეშე ხელისუფლად ჰყავს განოყვანილი, რომ ჩრდილოეთ კავკასიის ტომთა სომხეთში შემოსევის ამბავი ფაუსტოს ბიზანტიელს აქვს მოთხრობილი, მაგრამ სულ სხვანაირად და მის მოთხრობაში „მიპრანი“-კი არა, არამედ მეჭუნდაკია, რომელიც ქართველთა წინამძღოლი-კი არ ყოფილა, არამედ რმტუნიელი მთავარი (იხ. გრ. ხალათიანცი *Арм. Аршакиды*, 149 და 183—196).

„უამსა მას, ოდეს თვთმპყრობელი იუსტინიანოს მეფე ბერძენთა ჰბრძოდა კერძოთა ოცხეთისათა საზღუარსა ავაზგიახსა ნათესავსა ტასკუნთასა, რამეთუ ექმნა მათ განდგომილება, მაშინ მიუძღუნა ნიქი დიდი იუსტინიანოს ფარსმანს ქართუელთა მეფესა და ევედრა, რათა შეეწიოთ მვედრობასა მისსა ყოვლითა ძალითა თვისითა და ბრძოლა-უყოს ტასკუნთა. ისმინა უკუე ფარსმან ვედრება ბერძენთა მეფისა და დაუტევა ევაგრე მცველ სამეფოსა თვისსა, ხოლო უკუე თვთ წარვიდა და შეეწენითა ღმრთისათა დაიმორჩილა ნათესავი იგი ტასკუნთა და მთავარნი მათნი ყოველნი შეპყრობილნი წარავლინა წინაშე იუსტინიანესსა. მერმე მოიქცა თვისადვე ზაჰეფოდ“ (ცა შიოხსი, საქ. სამოთხე 236). მ. ხორენელის ცნობითგან ჩანს, რომ აღბანეთის მოსახლეობა

მას ოთხი ტომისაგან შემდგარად მიაჩნდა: უტიელთა, გარდმანელთა, წავდეელთა და გარგარელთაგან¹ (ბ. ლ. გვ. 113). ხოლო ალბანეთის მიწაწყალი ნას ალბანეთის დიდ ველად და მის მთა ადგილებად აქვს წარმოდგენილი რახსის მდინარითგან მოყოლებული ციხე ჰნარკერტამდე (იქვე)².

თ ა ვ ი მ ე ს ა მ ე

ამიერ-იმიერკავკასიური და წინააზიური სახელები

1. წყარო, მდინარე, ტბა, ღელე, მთა

ისტორიული საქართველოს მიწაწყლის ოდინდელი მოსახლეობის ეროვნული ვინაობის გამოსარკვევად ერთ საუკეთესო საშუალებათაგანად უნდა გოგრაფიული სახელების ანალიზი იყოს მიჩნეული. ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს ერთი განმარტებითგან ირკვევა, რომ ღიაბეტს, ანუ ე. წ. შაქრის ავადმყოფობას ქართულად წყურტი სწოდებია ძველად. მას ნათქვამი აქვს: „წყურტი სნეულობა არს, რომელი მრავალს წყალს ასმევს კაცს და განავლობს სიმპლითო“-ო (ლექსიკონი). საბა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ს წყლების სხვადასხვა თვისებისა და გემოს მიზეზი ასე აქვს განმარტებული: „ზღუთა და მდირეთაგან განვლიან სოროთა ქვეყანი სათა და ზღვისა სიმწარესა ქვეყანა დასწურავს და შესუამს და ვითართა ადგილთა განვლიან წყარონი, კეთილთა ანუ ცუდთა, ეგევითარნი იდინებთან გემოთა: და უკეთუ გოგირდისა ლითონთა განვლო, ტფილნი იქნებთან წყალნი, ვითარცა მდუღარე“-ო (ლექს.: წყარო).

საბას კარგად აქვს განმარტებული ფშა-ს და ფშანი-ს რეალური მნიშვნელობა. მისი სიტყვით, „უკეთუ მდინარისა მახლობლად მისიგანვე გამოდიან წყალნი არა უწოდთ წყაროდ, არამედ ფშანად“-ო (ლექს.: წყარო). არსებითად ასევე, მაგრამ მოკლედ მოჭრილი განმარტებაა თვით ფშა-ს ქვეშე: ფშა არის „მდინარისაგან წყარო მუნვე ახლო გამოდენილი“-ო, ხოლო ფშანი უკვე „მრავალი ფშა“-ო (იქვე).

საყურადღებოა, რომ ქართულში ფშატალა-ც ყოფილა ტერმინად და საბას განმარტებით ფშატალა არის „გაზაფხულის წყალი თოვლიანი“ (ლექს.) ცხადია, რომ ეს სიტყვა ორი ნაწილისაგან შემდგება ფშა-სა და ტალა-საგან. პირველი ამათგანის მნიშვნელობა უცილობელია, ამიტომ სიძნელეს აქ მხოლოდ მეორეს, ტალა-ს რეალური რაობის გამორკვევა წარმოადგენს.

3 მეფეთა 1832-ს დამოწმებით ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი გვიპტიცებს, რომ „ტბა, ზღვა არის მომცრო“, ხოლო, საქმე მოციქულთას 2712-ზე დაყრდნობით, რომ ამასთანავე „ტბას უწოდენ ნავთსაყუდელსა“-ც (ლექს.: ტბა). ტბორე-ზე კიდევ ცალკეულად ნათქვამი აქვს, რომ „ავი გუბე“-ა, მაგრამ წყა-

¹ „ჩ სორა (ა. ღ. სიანსა) გასაკყავ თანხ ისრჩაქ ვაფინ მლათსელიე ღ ზარქმანსელიე ღ შარქსელიე ღ ზარქარაყელიე ჩქსანთობქსან“.

² „შათანფსოფ ვეჯაუნ სკოდანჩე ღ ვქსინსკოდან ზორჩნ ვაჯათჩნ, ჩ ვსიონ სერასასაქ მჩხჯ სვამილჩნ ირ საჩ ჰნარაქსერა“

რო-ს ქვეშე განმარტებული აქვს, რომ ტბორე უფრო „ცუღსა, მცირესა ტბათაგანსა“ ნიშნავდა (ლექს.).

აღსანიშნავია, რომ ყაბარდოულად სულს, სულიერებას, სიცოცხლეს, ცხოველურ ძალას „ფსე“ ჰყოფდნენ, ხოლო წყალს, მდინარეს, წყაროს — ფსე ჰქვია (იხ. Н. Яковлев-ის Материалы для кабард. словаря, I, 79). ვახუშტის აღნიშნული აქვს, რომ „ლიახვის მდინარეს აქათ ტაშისკარამდე, რომელნიცა მდინარე-ვეენი აღესწერენით, უწოდებენ თვინიერ შოლისა, ფრონეთა“-ო (გ. გ. რ. — 268). მდ. ლიახვის სახელი შესაძლებელია ყინულის დნობის აღმნიშვნელი ლხობა ზმნასთან იყო დაკავშირებული. იელხ-არ (ვ. ჯ. დ. ბ), იელხუ — წვიმის მოსვლას, გაწვიმებას და თვალბთან დაკავშირებით ტირილსაც ნიშნავს (ჩაჩნ. ე. 179). საბას განმარტებით, „რა თოვლი აჭრელდეს, იგი არს ღილო“ (ლექს.). თვით ამ სიტყვის ქვეშეც მას ნათქვამი აქვს, რომ „ლილო თოვლჭრელი“-ს სახელი იყო (იქვე). საგულისხმოა, რომ საბას ცნობით „თუცა შემბალი თოვლი შეყინა“, ქართულად ამას „ეწოდება ბზარი და, რა ბზარი მზემან შეაღბოს, ეწოდება ლელმა“-ო (ლექს.).

ს. ორბელიანის ცნობით, ქართულად „ლერწმონათა საფლობთა ეწოდებიან ღია და, წყალთა და ზღვათა საფლობსა უყე და ტევრთა შინა და მინდოთასა ეწოდებიან ნოყა“ (ლექს.: საფლობი).

უეკველია, ამავე ფესვისაგან ნაწარმოები სიტყვებად უნდა იქმნეს მიჩნეული: „ფშა“ და „ფშანი“, რომელთაგან მეორე მხოლოდ მრ. რ-ის ფორმად აქვს საბა ორბელიანს მიჩნეული: „ფშანი მრავალ ფშა“ არისო (ლექს.). ხოლო თითონ „ფშა“ ასე აქვს ამავე ავტორს განმარტებული: „მდინარისაგან წყარო მუნეე ახლო გამოდენილი“ (იქვე), „უკეთუ მდინარისა მახლობლად მისგანვე გამოდიან წყარონი, არა უწოდთ წყაროდ, არამედ ფშად“ (იქვე, იხ. წყაროს ქვეშე).

დასასრულ ს. ორბელიანს შეტანილი აქვს სიტყვა „ფშატალა“, რომელიც მისივე განმარტებით გაზაფხულში თოვლნარევე წყალს ეწოდებოდა (ლექს.).

ს. ორბელიანის სიტყვებითგან ჩანს, რომ ფშა მახლობელ მდინარისაგან გამომდინარე წყაროს, ან წყალს ეწოდებოდა. ამ შემთხვევაში, რომ სიტყვის მთავარი დედაზრი წყლის სიმცირის ცნების გამოხატველი არ უნდა ყოფილიყო, ამას ქართული ეტიმოლოგიური სახელებიც ცხად-ჰყოფენ. ცნობილია, რომ ქ. გორი ირწყვება „ფშანით“, რომელიც სრულებით წყაროს მსგავსად პატარა არ არის, არამედ საკმაოდ მოზრდილია, ისე რომ იქაურ ბალებსა რწყავს. ასეთი სახელი ამ პატარა მდინარეს მხოლოდ იმიტომ ეწოდება, რომ მდ. ლიახვის გაიონაყონ მდინარეს წარმოადგენს.

„ფშმა“ ს. ორბელიანის განმარტებით „ფსლის დათხევა“-ს აღნიშნავს (ლექს.), ხოლო თვით „ფსელი“ 4 მეფეთა 1837-ის დამოწმებით შარლად აქვს განმარტებული (იქვე).

მეგრულად ფსმას „ბსგმა“, „ფსგმა“, და „სგმა“ ეწოდება ხოლო ფსელს — „ნა-ბსგმა“, „ნა-სგმა“ და „ფსელა“ (მ. გ. 208).

ქანურად — „ფსუმ“ — „ფსი“ — ეფს-ამ, ეფსი და „ფსელი“ (A), ან „მსელი (V) — ფსელი (ჭ. გ. 194).

ქანურად — „ოფშა“ პნიშნავს სავსეს, — „ეფშერი“ და „ფშაფერი“ გამსებულს — „გე-ბო-ფშამ“ — გა-ვამსებ (ჭ. გ. 177).

მეგრულად: „მო-ბშა“ — სამსე, გამსებული (მ. გ. 210), — „ბშაფა“, „ფშაფა“ — ვსება, გამსება (იქვე 340).

მაგრამ არსებობს ზმნა „ფშვა-ც, რომელიც სუნის გამოღებას, გამოცემას აღნიშნავდა ძველ ქართულში. ქება-ქებათაჲს 5₁₃ ბაქარის გამოცემით ნათქვამია: „ლაწენი მისნი, ვითარცა ფიალნი ნელსაცხებელთანი, ჰფშვიან კეთილსულნელებასა-ო“. ეს ადგილი ოშკ-ათონის დაბადების ხელთაწერაში სხვანაირად არის ნათარგმნი. „ლაწენი მისნი ვითარცა ფიალნი სუნნელთანი, რომელნი აღმოაცენებენ ნელსაცხებელსა გბოლვილსა“ (იხ. პროფ. ალ. ცაგარელის СПГП 1, დამატ. გვ. 42). ეს პარალელური ადგილი იმ მხრივაც არის საგულისხმო, რომ სახელზმნა „ფშვის“ თანამნიშვნელოვან სახელზმნად „აღმოცენება“-ს შეიცავს. „ფშვა“-სგან არის ნაწარმოები მიმღობა „მფშუელი“ (იხ. ს. ორბელიანის ლექსიკონი) და „მფშვინვარება“. ვახუშტი ამბობს: მესხეთის „მთა და ველნი შროშნითა ფშვიანო“-ო (გვ. 78).

ძველ ქართულში „შუმინვა“ ზუნთქვას ჰნიშნავდა. პროფ. ნ. მარჩის იპოლიტეს „აღთქუმითგან“ მოყვანილი აქვს წინადადება: „შობასა მას პირველსა შუმინვითა ცხოველითა შეიქმნების კაცი იგი მუცელსა მას შინა დედისა თესისასა“-ო (TP, III, გვ. LI), ე. ი. დედის საშვილოსნოთგან ახალშობილი პირველი სუნთქვით ცხოველი შეიქმნებაო.

აქეთგანვეა ნაწარმოები „საშუმინველი“ (იხ. გრიგოლ ნოსელის „კაცისა შესაქვეჲ“ მ. ჭანაშვილის „მწერლობა IX—X ს.“, გვ. 102 და 103) სასუნთქის მნიშვნელობის მქონებელი. აგრეთვე „მშუმინვიერი“ („კაც. შეს.“, გვ. 116) მსუნთქველი, სულიერი, რომელიც ნ. მარჩის სამართლიანი დაკვირვებით უდრის სომხურს *չհաւոր*-ს (TP, III, გვ. LII) იმგვარადვე, როგორც „შუმინვა“ სომხურს *չնէլ*-ს (იქვე, გვ. LI).

როგორც ძველს, ისევე თანამედროვე ქართულში „სული“-სა და „სულთქმის“ ცნება ერთი სიტყვით გამოითქმის და მხოლოდ „სუნი“-სათვის არსებობს განსაკუთრებული ტერმინი. საგულისხმოა, რომ ძველად „სუნის“ აღსანიშნავად „სური“ გვევლინება. ამ სახით არის იგი დაცული სიტყვაში „სურნელებაჲ, და „სურნელი“, რომელიც ს. ორბელიანს უკვე სპეციალ ტერმინად ესმის და ამბობს, რომ „სურნელი მხალნი სუნნელნი შენაყილნი“ არისო (ლექს.). თვით „სურნელი“-კი მას „სუნნელ“-ად აქვს დაწერილი (იქვე), მაგრამ იქ დაძენილია, რომ ეს სიტყვა „მრავალთა სულნელად აღუწერიათ“-ო.

საბაბს ეს შეცდომად მიაჩნდა: „არა ეწოდების სულნელ, არამედ სუნნელი, ვინათგან სული ეწოდების სულსა კაცისასა, ხოლო სახელი სუნნელისა არს სუნი, ვინათგან უსუნებთ და ვისუნებთ საყნოსლითა, რომელსამე ავი სუნი უკა და რომელსამე კეთილი სუნი და ნელი“-ო (იქვე).

ს. ორბელიანის მიერ მოყვანილი მაგალითებიდან ჩანს, რომ სუნის აღსანიშნავადაც „სული“-ც. იხმარებოდა (სულ-ნელი), ე. ი. სამივე (სული, სულთქმა, სუნი) ცნებთათვის ერთი სიტყვა იხმარებოდა. მაგრამ სულთქმისა (სუნთქვა) და სუნისათვისაც ერთი სიტყვა (სუნი) იხმარება. დასასრულ, აღსანიშნავია, რომ სუნი ძველ ქართულში „სური“-ს სახითაც გვევლინება. თუ გავიხსენებთ, რომ მეგრულად და ქანურად „შური“ სულსაც, სუნთქვასაც და სუნსაც აღნიშნავდა, მაშინ ცხადი გახდება, რომ სამწერლობო უძველესი ქართული „სური“-ც ამასვე ეკუთვნის (მეგრ. „შური“, სული, სუნი. მ. გ. 358). ქანურად „ფშურამ“, „ფშურაფ“ — ფფშვი, სუნი მაქვს (пахну), „ოშურა“ — სუნვა, „ვიშურამ“ — ვისუნავ, ვსუნავ, „ვაშურამ“ — შებერვით ვაშორებ რამეს (დავაი), „ვოშურაფამ“ — ვასუნებინებ, „შურა“-სუნი, „შური“ — სიო, სუნთქვა, სული, სუნი, — „შური გონტამს“ — სუნი გამოაქვს, — „შურონი“ —

სუნიანი, — „შურონი“ — დედა-თხა, „შურონი თიკანი“ — თიკანი (ვ. გრ. 207—208). ამგვარად „შუმინვა“ სულის გამოლებას, ამოსუნთქვასა და შესუნთქვას ჰნიშნავდა. ეს ზმნა ნაწარმოებია, როგორც „გმინვა“.

ერთი სიტყვით „ფშისა“ და „ფშანი“-ს ცნების ძირითადს მნიშვნელობას მიწითგან გამომდინარეობა, მდინარის გამოყოფნა შეადგენდა და გამონაყოფის და გამომდინარის აღმნიშვნელი იყო. თუ ამ გარემოებას გავითვალისწინებთ, მაშინ ცხადი იქმნება, რომ ამ ტერმინს ეტიმოლოგიურად კავშირი უნდა ჰქონდეს „ფშვა“-სთან, რომელიც როგორც დავრწმუნდით აგრეთვე გამოცემას, გამოლებას ჰნიშნავდა, მხოლოდ სუნისას. ამ ორ ტერმინს შორის მხოლოდ ის განსხვავებაა, რომ „ფშვა“ სუნის გამოცემასა და გამოლებას ნიშნავდა, „ფშანი“-კი გამოცემულ სითხეს, წყალს აღნიშნავდა. საფიქრებელია, რომ ეს განსხვავება მნიშვნელობათა მერმინდელი დიფერენციაციის შედეგი უნდა იყოს.

მეორეს მხრით ძველ ქართულშივე იყო ზმნა „ფშვინვა“, რომელიც ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს სამართლიანი განმარტებით „მძინარისაგან სულის ბერვა“-ს ანუ სუნთქვას ჰნიშნავს (ლექსიკ.), აქეთგანვეა ფონეტიკური შენაცვლებით ნაწარმოები თანამედროვე და უკვე ძველადაც არსებული „ქშინვა“, „ქშენა“, რომელიც ს. ორბელიანსაც მოეპოვება და „არს სნეულსაგან საძნელო სულის-კუეთა, რომელი მკართა ატანებინებდეს“-ო (იქვე). ამასთანავე უნდა იყოს დაკავშირებული „დამაშურალისა და ნარბენისა ცხოველისაგან სულის-კუეთაჲ, რომელსა მსოფლიონი ჭოშინსა უწოდებენ-ო“ (ლექს.).

რაკი „ფშვ“-ც სუნის გამოლებას, გამოცემას ჰნიშნავდა, ბუნებრივად იზადება საკითხი სულის გამოლება — შესუნთქვის აღმნიშვნელი ზმნის „შუმინვა“-ს, „ფშინვა“ და „ფოშინ“-ის და სუნის ან სითხის გამოლება-გამოცემის აღმნიშვნელი ზმნის „ფშვის“ იგივეობის შესახებ: „შუმინვა“ და „შემინვა“-ს „ფშვი“-საგან არსებითად ნხოლოდ თავკიდური „ფ“ ბგერა განასხვავებს, მაგრამ ასეთივე თავკიდური ბგერა სუნთქვის აღმნიშვნელ ზმნას „ფშინვა“-სა და „ფოშინ“-საც აქვს. ამიტომ ეს განსხვავება მათი იგივეობის საწინააღმდეგო გარემოებად არ შეიძლება უნდა გამოყენებულ იქმნეს. ამ ორი ზმნის იგივეობის აზრის გამო თავისდთავად უნდა წამოიჭრეს ერთი მათგანის პირველადობის საკითხი. ამ საკითხის გამოკვლევის დროს უნდა ყურადღება როგორც ზმნას, ისევე არსებითი სახელის ფორმასაც მიექცეს. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია „ფშანი“ და „ფშა“. რაკი „ფშვა“ ზმნაა, „ფშანი“ და „ფშა“-კი არსებითი სახელი, რომელიც გამოლებულს, გამოცემულს, გამონაყოფის ჰნიშნავს, მამ „ფშანი“ და „ფშა“ მიმღეობად უნდა ვიგულისხმოთ. თუ ეს სიტყვა მიმღეობაა და მიმღეობის მაწარმოებელი შერჩენილი აქვს, ის შეიძლება მხოლოდ იმ შემთხვევაში მოიძებნოს, თუ ამ სიტყვას „შუმინვა“, შემინვისაგან ნაწარმოებად ვიგულისხმებთ, მაშინ „ფ“ მიმღეობის მაწარმოებელი თავსართი იქმნებოდა.

ამასთანავე ფშინვა და ფშვა-ში, როგორც ჩანს, პირველადწარმოების ზმნები-კი არა გვაქვს, არამედ ნასახელარ — ნამიმღეობარი ზმნები. ამავე ძირის სიტყვა უნდა იყოს ძველ ქართულ თარგმანებში, მაგ. დაბადებაში მიღებული ტერმინი „შუმინვარი“, რომელიც მხეველის მნიშვნელობით იხმარებოდა, თავდაპირველად და არსებითად-კი სულიერს და ცხოველს, იმავე „მშუმინვიერს“ ჰნიშნავდა. იმგვარადვე, როგორც აღმოცენება მარტო მცენარეს შესახებ-კი არ ითქმის, არამედ წყლის შესახებაც, „ფშანი“-ც მარტო გამონაყოფის

წყალსა და მდინარეს-კი არ ჰნიშნავდა და ჰნიშნავს, არამედ ჰილოსა და ნერგ-საც. წნელსაც ჰნიშნავს. სახელდობრ იმერულსა და რაჭულ თქმაში „ფშანი“ იგივე „ჰილგეა“ და „ნერგი“ არის, ხოლო „ჰილგეა“ ანუ „ჰილგეა“ არის „წნელი შემოვლებული ხარდნის ირგვლივ ვაზის დასამაგრებლად, ჰიგო, ფშანი“ (იხ. ვ. ბერიძის სიტყვის-კონა იმერულ და რაჭულ თქმათა, პეტერბურგი, 1912 წ.). მაგრამ თითქოს გაუგებარია და რატომღაც შშაზბ ქართულად სვია-საც ეწოდება (საბას ლექსიკონი).

„ლიფშირე“ სვანურად შობას და გამრავლებას ჰნიშნავს (იხ. ივ. ნიქარაძის p. — c. ძა: ПЛОДИТЬ, ПЛОДИТЬСЯ). „ლი“ აქ თავსართი ფორმანტია, ფუძედ გვრჩება „ფშირე“, ძირად კი „ფშ“. ეს ძირი, უეჭველია, „ფშვა“ ზმნასთან არის დაკავშირებული, რომელიც გამოვლბას, გამოცემას ჰნიშნავს. მაგრამ სვანური სახელზმნა ცხადჰყოფს, რომ ნაყოფის გამოვლებისა და შობის აღმნიშვნელიც ყოფილა.

ივ. ნიქარაძის ლექსიკონის მიხედვით ПЛОДИТЬ და ПЛОДИТЬСЯ-ს სვანურად „ლიშნავი“ ეწოდება. „ლი-შნავი“-ს ძირს „შნავი“ წარმოადგენს, რომელიც გასაოცრად გვაგონებს დედალი ირმის ხევესურულ სახელს „შუნ“-ს და ძეგნა ძაღლის აღმნიშვნელ სომხურ სიტყვას შუნ „შუნ“-ს.

წყაროს სუმერული იდიოგრამმა არის ტულ ანუ თულ, ხოლო ბოლანჯკოას ტექსტებში არიანა ამასვე ნიშნავსო. უკანასკნელი სიტყვა ფორრერის აზრით წყაროს ლუვიტური სახელი უნდა იყოს, რომელიც პროტოხეთურ-რიტგან არ ჩანს ნასესხებით, არამედ ნამდვილი ლუვიტური სიტყვა უნდა იყოსო. (E. Forrer, Quelle und Brunnen in Alt-Vorderasien, Glotta 1938 წ. XXVI. B. 3—4 Heft, გვ. 178, 194).

რაკი-უ და-ვა ბოლოკიდურჩანი წარმოება ნამდვილ კანისურს სიტყვებში არ გვხვდება, ამიტომაც, ფორრერი ამბობს, საფიქრებელია, რომ viltaru უნდა სხვა რომელიმე ინდოგერმანულის მაგვარი ენითგან (einer anderen indogermanoiden Sprache) იყოს შეთვისებული, სახელდობრ ლუვიტურიტგანაო. (Quelle und Brunnen in Alt-Vorderasien იქვე, 180). სუმერული Tul და ხეთური (კანისური) viltaru წყაროს კი (Quelle) არ უნდა ნიშნავდეს არამედ (Stehbrunne) (იქვე 180), წყაროს (Brunnen) აღმნიშვნელი მეორე კანისურა სახელი altannis აღტანის-ია, რომელსაც წინდასმული Tul იდიოგრამითაც Tul—altanni-სადაც არის ბოლმე აღბეჭდილი (E. Forrer, Quelle u. Brunnen 180—181). ეს სიტყვა ძეგლებში აგრეთვე altdannies, aldannis, aldanis და aldanni-დაც გვხვდება (იქვე 180 შენ. 4).

Altanna ქალაქის სახელია, ჩემი აზრით პფლავონიაში Kassu-Olgassys მთის ძირას მდებარე. ამავე ძირის სიტყვაა მდ. Alta-ს სახელიც, ხეთების აღმოს. ქვეყანაში უნდა ყოფილიყო. ეგების ამავე ძირის სახელი იყოს რღინეთის მდინარის Aluta-ს სახელიცაო (Forrer-ის Quelle und Brunnen, გვ. 181).

წყაროს, კოლის წყაროს (Sprudel, Sprudel-Quelle), მესამე კანისური სახელია saknis. ეს სახელი ნაწარმოებია sakunis-ისაგან, რომელიც იმ მიწასა და ნიადაგს და ფართობს (იმ სიღრმესაც?) [ნიშნავს]¹, საითგან წყალი ზევით სცემს (Forrer, Quelle und Brunnen 181). ეს სახელი იმითაა, საყურადღებო, რომ ზღვის აღმნიშვნელ პირველად გერმანულ ძირს * saigwi—See-ს უკავშირდება, რო-

¹ საკუნის-ი შეად. საკან-ს, რომელიც მიწისქვეშა საცავს ნიშნავდა. პირი-სახეში ხომ სახე თვალს არ ნიშნავს.

მელიც თავის მხრით ზოგად გერმანულს განშტოებას, გუთურს *saiwse Landsee*, *Sumpfland*, ძველ ზემოგერმანულს *se(o) see*, *Meer*=*asächs. See*, ნიდერლანდურს (*ndl.*) *Zee*, ანგლ-საქსურს *soe*. ინგლისურს *se(e)*, ძვ. ჩრდ. *soer*, *Meer*, მეორე მხრით-კი ძვ. *gisig See*, *Sumpf*-ს ემყარებაო (*Quelle und Brunnen*, 181—182), ფრიდრიხმა გამოარქვიაო, რომ კანისტურში *sakua* „*die Augen* (*singularis sakni neutr.*)“ ნიშნავს, რომელიც მხოლოდ სქესით განსხვავდება კოდის წყაროს (*der Sprudel*) აღმნიშვნელ *sakuis*-ისაგანო (*E. Forrer, Quelle und Brunnen* 182).

ხეთების მეფის სახელი *Soppilulioma* (ზოგჯერ *Soppiluliamna*-დაცაა დაწერილი) ერთგან ილიოგრაფიულად *KNG-TUL-ma*-დ სწერია. რაკი *tul* წყაროსა ნიშნავს, *kug* კანისტრად წმინდას, სუფთას ნიშნავს, ლევიტური *soappi*-ც ამასვე უნდა ნიშნავდესო, ამიტომ *lulio*. ანუ *lulia*, ლულია აგრეთვე წყაროს (*Quelle, Brunnen*) აღმნიშვნელი უნდა იყოსო (*Forrer, Q. u. B.* 183—184).

ხეთებს შორის 7 განთქმული მდინარე იყო, რომელთაგან ერთს სწორედ სოპი-ლულია ეწოდებოდა და ფორცერი ფიქრობს ასეთი სახელი იმ მდინარეს უნდა პრემოდა, რომელსაც ეხლა ჩარშემბებს წყალი ეწოდება და რომელიც ბეაშერ-გრლის ალბურ ტბიდან გამომდინარეობს, შემდეგ ზულ-ლა-გრლის ტბას ერთვის და ისევ გამოსდის და კონიის ველობს ანაყოფიერებსო (*Quelle u. Brunnen* გვ. 184). *Labarnas luluaza*—„*Quelleich des Kaisers*“, ანუ „*Teich des Labarna oder Keisers*“ ალბათ ქ. ბოლახკოას არეზე უნდა ვიგულისხმოთო (*E. Forrer, Quelle und Brunnen* 184—185).

„*Tapasvanti lüli*“ „*am fieberschwangeren Teich*“ ლევიტურიდან ნასესხებ სიტყვად არის მიჩნეული. უკვე *Hrozny*-მ *tapass-as* სწორედ განმარტა და ციების სახელად სცნო, ძველ ერაწულს *lâpas* სიცხეს, პაპანაქებასა და ლათინურს *tepor*-ს, სითბოს დაუკავშირაო (*Boghaskoi-Studien* III, იქვე 185 და შენ. 2 და 3).

ქ. პატტუშაში (ბოლახ-კოაში) ტაროსის ღვთაების ტაძარში ლულია¹ („*Teich*“) იყო, რომელშიაც ერთგვარი ნათლობაა ერთს (*Bo.* 115) ტექსტში აღწერილი².

წყლის (*Wasser*) სახელად გვლდენშტედტს ორსავე აბზანურში *Dse* ძე აქვს აღნიშნული (*R.* II. 531) ეხლა კი ა-ძე-ს ხმარობენ, რომლის მრავლობითი რიცხ. ა-ძქუა (არის უნდა), — ღელესა და მდინარისათვის (*Strom*) სამხრეთ-დასავლეთში *Dsedu* ძედუ, ჩრდილო-აღმოსავლეთში კი *Sedu* სედუ უწერია (იქვე). თანამედროვე აფხაზურში მდინარეს ეწოდება აძღუ, რომელიც წყლის — ა-ძე-სა და დიდის აღმნიშვნელი ა-ძღუ-საგან არის შედგენილი და რომელსაც, როგორც უკვე უსლარსაც აქვს განმარტებული დიუ წყალს (აბხ.). უფრო წყალ დიდ-სა ნიშნავს.

შესაძლებელია აღამიანს ეფიქრა, რომ გვლდენშტედტის ჩანაწერში წყლის აბხ. სახელს ძე (ა-ძე)-ს ხმოვანი შეცდომით ანდა სათანადო ასოს უქონლობით აქვს ნახმარი გ-ს მაგიერ, ე. ი. რომ წყალს მაშინაც ი-ეთი-ვე სახელი ჰქონდა, როგორც ეხლა აქვს. მაგრამ საფიქრებელია, რომ ჩანაწერში ამ სიტყვის მაშინდელი სახე უტყუარად უნდა იყოს აღბეჭდილი. ამას ის გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ თანამედროვე აფხაზურსაც-კი არამც თუ ასე-

¹ ლულია შუად. ლიას ლიამაღს და მეტადრე ლიახუ-ხ. *Soppi*-სუფთაა.

² *E. Forrer, Quelle und Brunnen*, 186.

თი, არამედ ამ სიტყვის ამაზე უფრო აღრინდელი სახე აქვს დაცული. სახელ-
ლობრ წყლის სახელთან დაკავშირებულ ზმნებში აბხაზურს ამ ცნების გამო-
მხატველად ძან აქვს. მაგ. მე წყალში ვიცქირები იქნება სჷძან ფშგლუემატ (აბხ.
გვ. 216), რომელშიც სჷ მენ-ს გამომხატველი თავსართოვანი ნიშანია, — ძან —
წყალს ნიშნავს, ფშგ გამომხატავს ცქერას, ემატ-კი ზმნის მაწარმოებელია. ამ
შემთხვევაში, რომ წყლის ამ ძან სახელში მართლაც ამ სიტყვის ძველი სახე
გვაქვს დაცული, იქითგანაც ჩანს, რომ ზმნებში შემავალ ამ ძან-ს მართო
წყლის მნიშვნელობა-კი არა აქვს ხოლმე, არამედ ზოგადად სითხის, კერძოდ
მაგ. შესაძლებელია ღვინოს გამომხატველიც იყოს: ქალაღდი ღვინოში მე ჩავ-
დე აბხაზურად ითქმის აქლაღდ (ქალაღდი) აძქ (ღვინო) იძანსნიტ (ჩავდე) და
ძან თუმცა წყლის სახელია, მაგრამ აქ ღვინოდ იგულისხმება, ე. ი. ზოგადად
სითხის მნიშვნელობა აქვს. რასაკვირველია, ასეთივე ზოგადი აღმნიშვნელობა
უნდა ჰქონოდა ამ სიტყვას წინადაც; ამრიგად ძან ამ სიტყვის ძველი სახეც
არის და ძველი მნიშვნელობის მქონებელიც. აფხაზური ძველი ძან და მერძინ-
დელი და თანამედროვე ა-ძე და ა-ძქ უეჭველია იმავე ძირის სიტყვაა. როგორც
ქართული ვეძა-ა.

წყაროს (Quell) ორივე აფხაზურის სახელად გვლდენშტედტს აქვს Sig —
ზიგ (R II, 531) ჩაწერილი, თანამედროვე აფხაზურში ა-ძეხა-ს ხმარობენ, რო-
მელიც წყლისა ა-ძქ და სიცვიის გამომხატველი ხათა-ს პირველი თანხმოვნის-
საგან არის შედგენილი და სიტყვა-სიტყვით წყალ-ციფს ნიშნავს (დონდ. რ. —
აბხ. ლ. родник). ტბის აბხაზურად ა-ძთატია ეწოდება (უსლარი — აბხ. ე.
215 ლით.), ე. ი. აძთატად გამოითქმის. ტბის ამ აფხაზური სახელის მეორე
ნაწილი თატაა, უს ლარის განმარტებით შთა-ს მნიშვნელობის მქონებელი
თა ზმნის წარდებულისა და ჯდომის აღმნიშვნელი ტია ძირისაგან შესდგება და
ერთად ჩასაჯდომის, საჯდომის, ხოლო მთლიანად ა-ძთატია უკვე წყლის საცავს
ნიშნავს (იქვე, გვ. 215—216, 252 და 254).

მაგრამ ჯდომის, საჯდომის ან უფრო ოწორედ რომ ითქვას საცავის გამომ-
ხატველი ეს ტვა შესაძლებელია ძირეულად ქართულ ტვა-სა და ტაბა-ს და
მეგრულ-ქანურ ტობა-საც დაუკავშირდეს. წყალს (Wasser) ყაბარდოულად
გულდენშტედტით Psi — პსი ეწოდებოდა (R. II, 531) და ეხლაც ასე ჰქვიან
(რ. ყაბ. ლ.: вода). წყაროს (Quell) კი წინათ Pcinna პსინა სწოდებია (R. II
533), ამჟამად ასეცავე ეძახიან (იქვე), რომელიც სამნაწილედ სიტყვას წარ-
მოადგენს (ასე წყალი + ნე თვალი + პს წყალი) და ნიშნავს წყალის თვალის
წყალი. წყაროს ეხლა ყაბარდოულად ასენ-იც ეწოდება. (რ.-ყბ. ლ.; родник),
რომელიც შესაძლებელია წყლის აღმნიშვნელი ასე + თვალის გამომხატველს —
ნე-ს ხმოვანს მოკვეცილს შერწყმულს ფორმას წარმოადგენდეს, მაგრამ რომ-
ლის ბოლოკიდურ ნ-ს შესაძლებელია სხვა განმარტებაც მოეძებნოს.

მდინარე-წყალს ყაბარდოულად ეყე ჰქვიან (ლოპ. რ.-დბ. ლ. 166;
текущий). ასეხუაზე ყაბარდოულად აბანოს მინერალური წყალის სახელია
(იქვე), მაგრამ სიტყვა-სიტყვით წყალ-ცხელსა ნიშნავს. ყაბარდოულსა და აფ-
ხაზურს, რომ წყლის სახელად წინად პშა ანუ ფშა-ც ჰქონია ეს შესაძლებელია
ლამისა და ქვიშის ყაბარდოულის Pschachau ფშახაუ-სა და ორივე აფხაზუ-
რის Pschacha ფშახა-ს (R. II, 533: Sand) სახელითაც დამტკიცდეს. ეხლაც
ხოე ქვიშას ყაბარდოულად ასევე ფშაჯო ეწოდება (რ.-ყაბ. ლ.: песок), ჩერ-
ქებულადაც ფშაჯა ჰქვიან (რ.-ჩ. ლ.). ორსავე სიტყვაში კო, ანუ ხო უნდა

ფეტვის მარცვლის აღმნიშვნელი ხუგუი-ს პირველი ნაწილი და მთლიანად წყლის ფეტვის) მარცვლის აღმნიშვნელი ყოფილიყო თავდაპირველად. ქართული სილა სიტყვის უფრო ადრინდელი შედგენილობა მეგრულს აქვს დაცული, სადაც ფსილა გვაქვს, მაგრამ ამ სიტყვის ამაზე უფრო სრულ სახეს მეკლევარი მხოლოდ აფხაზურში იპოვის, სილას იქ აფსილგმ-ს ეძახიან. ამ სახელის ა — ართრონის ჩამოცილების შემდეგ: ფსილგმ დაგვრჩება; იგი რთული აგებულების, ორი ნაწილის ფსილგ-სა და მ-საგან შედგენილი სიტყვა უნდა იყოს. ფსილგ ჩერქეზული, წყლის აღმნიშვნელი, აწინდელი ფხ-ს ძველი ფორმა უნდა იყოს, მ-კი ჩერქეზულივე, ქვის გამომხატველი, მუჭუნ-ს შეკუმშული, ხმოვნებმოკლებული, ფორმა ჩანს. ამ რიგად მთლიანად ეს სიტყვა თავდაპირველად წყლის ქვების აღმნიშვნელი ყოფილა. როგორც ეტყობა, აფხაზურსაც და ქართულსაც ეს სიტყვა ჩერქეზულითგან უნდა ჰქონდეთ შეთვისებული. ჩერქეზულად წყალს ჰქვიან ასე, წყაროს-კი პსინეჩაჩე (რ.-ჩ-ზული ლ.: вода, родник). წყალს (Wasser) ჩაჩნურადაც, ქისტურად და წოვეურადაც Chi ხი-ს ეძახდნენ (R. II, 508). ეხლაც ასევე ჰქვიან (ჩაჩ. კ. 221), მაგრამ მდინარესაც ამავე სახელს უწოდებენ (იქვე). ჩაჩნურში მდინარისა და წყლის დამახასიათებელი შემდეგი გამონათქვამები არსებობს: სასმელს ანუ ტაბილ წყალს ეწოდება შირზინაი ხი, მლაშე წყალს — დუირინი ხი, გემრიელ წყალს — ჩამ (გემო) ბოლუნძი, — ღრმა მდინარეს — ქორგუნი ხი და ჩქარ მდინარეს — ჩესკინხი (ჩაჩნ., 221).

გვლდენშტედტის ჩანაწერით წყაროს (Quell) სახელად ჩაჩნურად Kulau-კულაუ, ქისტურად chichaiast ხიხაისტ, ხოლო წოვეურად ქართულით შეთვისებული Tzkarო წყარო ჰქონათ (R. II, 510). წყაროს გვლდენშტედტის ჩანაწერში აღბეჭდილი ქისტურის სახელი ხიხაისტ chichaaast (R. II, 510), ცხადია, რომ ორი ნაწილისაგან არის შედგენილი. პირველი ამ ნაწილთაგანის გამოყოფა ადვილია და რასაკვირველია, ხი არის, რომელიც ღიღღურს სამსავე ენაში წყალს ნიშნავს. ამო ირკვევა, რომ სიტყვის მეორე ნაწილი ხაასტ-ია. ისევე როგორც ამ ტერმინის პირველი ნაწილი ცალკეული სიტყვა აღმოჩნდა, მეორე ნაწილიც ხაასტ მით უმეტეს ასეთივე თვისებისა უნდა იყოს. ჩაჩნური სათანადო ლექსიკური მასალის უქონლობის გამო, ჯერ-ჯერობით მხოლოდ საკითხის წამოყენება შეიძლებოდა. სახელდობრ ეს ხაასტ ხომ იმავე ძირის სიტყვა არ არის, რომლისგან უნდა ნაწარმოები იყოს სამსველის ანუ ლურსმნის აღმნიშვნელი ქასტამ-ი? გვლდენშტედტის ჩანაწერით მდინარეს Fluss, ჩაჩნურად Dokonchi დოკონხი ანდა დოჟონხი, — ქისტურად Dokachi დოკახი, ანდა დოჯახი და წოვეურად მარტივად Chi — ხი ეწოდებოდა (R. II, 510).

ორი პირველი სიტყვის ბოლო მარცვალი ხი ცხადია, იგივეა, რაც წოვეური სახელი ხი-ა. თანამედროვე ჩაჩნურადაც ხი წყალსაცა და მდინარესაც ნიშნავს (უსლ. ჩ. 221), გამოსარკვევი ამრიგად მხოლოდ პირველი ორი სიტყვის პირველი ნაწილია: დოკონ, ანუ დოჟონ და დოკა ანუ დოჯა. შესაძლებელია ეფიქრა ვისმე, რომ დოკონ ანუ დოჟონ ჩაჩნური სიტყვის წვიმის აღმნიშვნელი დოლუ-ს ნათ. ბრუნვის დოლუნუნ-ის ბოლო შეკვეცილი ფორმაა. მაგრამ ამაზე უფრო სწორე იქნება, თუ დოლუ-ს მოსვლა და დენის აღმნიშვნელი შრ ზმნისაგან ნაწარმოები მიმღეობა მე-4 და 5 სქესკატ. ფორმად (1 ს. ს. კატ. ფორმა დლუნ იქნება) დოლუნ. ე. ი. მომსველის ქართული მდინა-

რე-ს სრული შესატყვისობად მივიჩნევდით. ამრიგად ჩაჩნური დოღონი, სიტყვა-სიტყვით გადმოთარგმნილი, „მდინარე წყალი“ იქმნება.

უეჭველია. წვიმის თანამედროვე ჩაჩნური სახელი დოღონ-ც ასეთივე მიმდევრობის ფორმაა და იგიც თავდაპირველად მხოლოდ მომსვლელის აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო. ქართულად და სხვა ენებზეც ხომ ეხლაც ვამბობთ ხოლმე „წვიმა მოდის“, რუს. ДОЖДЬ ИДЕТ? მდინარის ქისტური სახელის დოჟახი-ს პირველი ნაწილი დოჟა უნდა დიდი-ს აღმნიშვნელი ჩაჩნური ოკჯუნ-ის აგრეთვე მე-4—5 ჰქესკატეგორიის ფორმის დოჯუნ-ის ქისტური შესატყვისობა იყოს. სწორედ ზედსართავის ეს ფორმა იმიტომაც უნდა იყოს აქ ნახმარი, რომ წყლის სახელი ხი-სთან დუ — ე. ი. სწორედ ამ ჰქესკატეგორიის ფორმა იხმარება. მაშასადამე მდინარის ქისტური სახელი დოჯარი არსებითად დიდი წყლის აღმნიშვნელი ყოფილა.

წყაროს აკუშურ სახელად გვლდენშტედტს აღნიშნული აქვს Hinitsch — შინიჭ (R. II, 525); თანამედროვე ჰერკილურად-კი გინიძ-ი ეწოდება. ამავე, დროს გონი ჰერკილურად ზამთრის სახელია (ჰერკ. 421). ამის გამო საფიქრებელი ხდება, რომ წყაროს სახელი შესაძლებელია გინი-სა და ძ-საგან იყოს შედგენილი. პირველი ამათგანი ცივის ცნების გამომხატველი ყოფილიყო, მეორე ძ- მაშინ წყლის ძველ სახელად უნდა გვეგულისხმება, რათგან თანამედროვე ჰერკილურში წყალს ეწოდება შინ (ჰერ. ე. 466), ძი-კი მარილს ეწოდება (იქვე 339), ძავ კიდევ წვიმას (იქვე). აკუშურადაც XVIII ს. წყლის სახელი Tschim ჰიმ და Schin შინ ყოფილა (R. II, 523). მაშასადამე წყაროს აკუშური სახელი შინიჭ ორნაწილადი სიტყვა ყოფილა და ცივის გამომხატველი გინი-სა და წყლის ჰიმ-ის პირველი თანხმონის შემცველი და ერთად. მთლიანად ცივი წყლის აღმნიშვნელი ყოფილა. ღრმას (tiel) გამოსახატავად ჩაჩნებსა და ქისტებს, გვლდენშტედტის ჩანაწერით, Kargunda ქარგუნდა უხმარიათ, წოდებ-კი Kokuru (P. II, 511). თანამედროვე ჩაჩნურად ღრმა იქმნება ქორგუნა (ჩაჩნ. ე. 187), რომელშიც ო უნდა უუქცეითი ასიმილაციით იყოს პირველადი ა-საგან გაჩენილი. მდ. არღუნის სახელი უნდა ჩაჩნური ქორგუნა-ის XVIII ს. სახელისაგან იყოს წარმომდგარი თავიიდური ქ-ს გაქრობით. ჩაჩნურად ქორგუნა ეხლაც ღრმასა ნიშნავს და ღრმა მდინარეს — ქორგუნა -ხი ეწოდება (ჩაჩნ. ე. 187 და 221), მაგრამ XVIII ს. ა — ხმოვან ფორმა ყოფილა და თურქე ქარგუნ-დად გამოითქმოდა (R. II 511)..

ზანან-ის გარდა საქართველოში გეოგრაფიულ სახელად ზანა-ცა და ზანათა-ც გვხვდება. ზანან ზუგდიდის სანახებში სოფლის სახელიც არის (დიდი და პატარა ზანა არსებობს, 5-ვერს. რუკით გნ 59°45'—42°30') და მდინარისაც. ზანანს წყალი სენაკისა და ზუგდიდის სანახებში დის (5 ვერს. რ. გნ 59°45'—42°30'). სენაკის სანახებში ზანანთა-ც არსებობდა (5 ვერს. რ. გნ 59°45'—42°15'). მაგრამ საქართველოსა და აზიურკავკასიის ოდინდელი მოსახლეობის ტომობრივი მიკუთვნილობის განოსარკვევად ზემო აღნიშნულზე უფრო საყურადღებო ის გეოგრაფიული სახელებია, რომელთა მეორე ნაწილსაც ფსგ, ფს და ფშ შეადგენს, როგორცაა მაგ. მდინარის სახელები აფხაზეთში: ასფს, აფსგ, ხფსგ, ლაშაფსგ ერთი ნხრით და გულრფშ, ხეცრფშ, დარარფშ, დრფშ, გაგრფშ და რაფშ. ყველა ზემომოყვანილი სახელები იმ თვალსაზრისითა და იმიტომ არის საყურადღებო, რომ ამ ფს-სა და ფშ-ს მდინარის სახელში აზნაურად ვერავითარი განმარტება ვერ მოეძებნება, სამაგიეროდ-კი ფსგ ჩერქეზელად წყალს ნიშნავს, ფსუხუო-კი მდინარეს. ცხადია, რომ ეს გარემო-

ება ამჟღავნებს ზემოჩამოთვლილი აფხაზეთის წყლების ფს-ბოლოკიდურიან სახელების სახელმძღვანელო ტომობრივ ვინაობას; ასეთი სახელების დარქმევა ჩერქეზებს შეეძლოთ. თუმცა ფშ კომპლექსი თანამედროვე ჩერქეზულს წყლის სახელად აღარა აქვს, მაგრამ წინათ რომ ჰქონია, ეს იქითგანაც ჩანს, რომ ქვიშას, ღამს ჩერქეზულად ეხლაც ფშახტა და ყაბარდოულად ფშაჯო ეწოდება (ლულ. რ.-ჩერქ. ლ. ლოპე. რ.-ყაბ. ლ.: песок), რომელიც წყალს ნიშნავს. ეს გარემოებაც მდინარეების ფს-ბოლოკიდურიანი სახელების სახელმძღვანელოდ იმავე ჩერქეზ-ყაბარდოელთა ტომებს გვაგულისხმებინებს. მაგრამ ამავე მასალის ანალიზით აბხაზეთსა და სამეგრელოზე უფრო სამხრეთით მდებარე მიწაწყლის ძველის-ძველი მოსახლეობის ტომობრივი ვინაობის გაგებაც ხერხდება. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა, რომ გურიის ერთ მდინარეთაგანსაც სუფსა ეწოდება. ამ სახელის ფსა ბოლოკიდური მკაფიოდ მეტყველებს და მის სადაურობასაც ამჟღავნებს. ამასთანავე საყურადღებოა, რომ ამ მდინარის მარტო ბოლოკიდური წყლის აღმნიშვნელი ფსა-კი არ ამჟღავნებს მის აღილეურობას, არამედ თვით ამ სახელის პირველი სუფ ნაწილიც: უბანის ერთ შემდინარეთაგანს, რომელიც კავკასიის უღელტეხილის ჩრდილო ფერდობისაგან გამოდის და შაფსუგების მიწაწყალს აბაძეხების თემისაგან საზღვრავს, სწორედ სუფ ეწოდება. შაფსუგები სუფსა და აღეკუმს შუა მდინარე ხეობებში ბინადრობდნენ (ლულაქს ეს „Обширн впамяд“ და „О натукахсах, шансугах и абдзехсах“).

იო ა ნ ე ს ა ბ ა ნ ი ს ძ ი ს თხზულების ის ადგილი, სადაც აფხაზეთის სამთავროს სამხრეთი საზღვარია აღნიშნული, დამახინჯებული ჩანს გადამწერთაგან. იქ ნათქვამია: „საზღუარ მათდა არს ზღუა იგი პონტოასა... მისაზღვრადმდე ქალღეაჰსა ტრაპეზუნტად მუნ არს სოფელი იგი აფსარეაჰსა და ნაფსაჰს (მეორე ხელთნაწერში: ნაფსეის) ნავთაღგური“-ო (წმბაჰ ჰაბოასი: 19. შენ. 1).

სოფელი აფსარეაჰსა აფსარის ხეობას უდრის. ფლ. ა რ რ ი ა ნ ე ს მ ო ხ ს ე ნ ე ბ ი თ გ ა ნ ვ ი ც ი თ, რომ მდ. აფსარი არქაბებს წყალზე 60 სტად. ყოფილა დაშორებული (Peripl. § 8 (7). SC I, 219). ე. ი. ეხლანდელი ტანეთის თემში იყო ამასვე აღსატყობს იო ა ნ ე ს ა ბ ა ნ ი ს ძ ი ს სიტყვები მისი ქალღეაჰსა და ტრაპიზონის მოსაზღვრეობა. რომელიც მდ. აფსარის ხეობის დასავლეთით მდებარეობდენ. „ნაფს-აჰ ნავთაღგურის სახელი გადამწერთაგან უნდა იყოს დამახინჯებული. რაკი აფსარის მდინარის უახლოესი ადგილი აკამფსის ხეობა და მდინარე იყო, რომელიც სანაჰსანოდ (ναπαρσάνος) ითვლებოდა (იხ. ფლ. ა რ რ ი ა ნ ე ს Perip. § 9, SC I, 219). ამიტომ იბადება საკითხი, ნაფსაჰ ზომ აკამფსაჰს დამახინჯებას არ წარმოადგენს?

თანამედროვე აფხაზეთის საზღვრებში მრავლად მხვდება აღნიშნული ისეთი გეოგრაფიული სახელები, რომელთა მეორე ნაწილი მშპარბა. უსლარს ჰქონდა აღნიშნული, რომ ბშშარბ, რომელში ა ახთრონია, ზოლო ყუარა დუძე, აფსანტრად მდინარის ქვეწარა რიყისა და ნაპირებზე სახელია. აღსავლეთში ასეთი მდინარეების ქვიანი, სოგჯერ რანდენივე კილომეტრის სიგობის მქონე ბელი რიყე ზღვის შესართავთან ყველა მდინარეებს აქვთ. ამ სიტყვას ძირი ცნობილი არ არისო. ბშშარბ აფსანტრად ზღვის რიყისა მნიშნავს და სიხვისის ადგილობრივი სახელი აყუა-ც აღბათ ამავე ძირის სიტყვა უნდა იყოს (სმხ.

მ. გვ. 246). რაკი აყუარა-ს პირველი ხმოვანი ა ჩვეულებრივი აბხაზური არ-
თროხი არის და ფუძედ ყუარა-ა, რომელიც სწორედ ქვეანარის ცნების გამომ-
ხატველია, ამიტომ თუ მისი თვისტომის მოძებნა აფხაზურში შეუძლებელია,
ქართულის მკვლევარს ამას შეაძლებინებს. უეკველია, რომ ყუარა უნდა ქარ-
თულ ყორე-სთან იყოს დაკავშირებული. უკრმ ხომ „არს ქვით უკიროდ აღ-
ნაგები ზღუდე, გინა კედელი“, „უტალახოდ“ და „უკიროდ, ლიტონის ქვით
ნაშენები“ (ს ა ბ ა, ლექს.: ზღუდე, ყორე). აბხაზურად ა-შუარბ ხელოვნურად
უკიო-ტალახოდ აგებულს-კი არა, არამედ ბუნებრივად აზვინებული გამორი-
ყულ ქვისაგან გაჩენილი მდინარის ერთგვარ ზღუდეს, ნაპირებს ჰნიშნავს!

დაკავშირებულია თუ არა ყუარა-სთან დედეს აფხაზური სახელი კუარა,
ჯერ კიდევ გამოსარკვევია მხოლოდ ეს სიტყვა აბხაზეთის მდინარეების არა ერთი
სახელის მიორე ნაწილად გვხვდება, მაგ. რაშუკუარა, კაბურდაშიკვარა, ხენძკვარა,
ჯუმალკვარა, სუჟაკვარა, მეწაკვარა, მაშუშიკვარა, ქიჩიკვარა, შუკვარა, ხეც-
კუარა და ღვრიკუარა. ამრიგად ასეთი სახელების სიხშირე აბხაზეთში და
კუარას ცალკეულ სიტყვად არსებობა უფლებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ
ამ-სთანა სახელები აბხაზური გეოგრაფიული სახელებია. ამის შემდეგ ფრიად
საყურადღებო გარემოებაა, რომ კვარა-ს სახით ეს გეოგრაფიული სახელი რა-
კაშუ-ც არის დატული, სადაც მდინარისაცა და ციხის სახელი იყო და არის ეხ-
ლაც (იხ. ვ ა ხ უ შ ტ ი ს გ გ რ ფ ა 376 და 442).

აზაზე უფრო საგულისხმოა, რომ ასეთი სახელი თიანეთშიც არის ორგან
დატული (იხ. 5 ვერსიანი რუკის ეხ 62—30—42—30). ამა-თუ-იმ მიწაწყლის
მო-ახლოების, როგორც წინანდელი ტომობრივობისა, ისევე მისი ოდინდელი
ფართობის გამოსარკვევად ერთი და იმავე გეოგრაფიული სახელების გავრცე-
ლების არესაც აქვს მნიშვნელობა. რა თქმა უნდა, ამ გზით მოპოვებულ ცნო-
ბებს მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება უცილობელი ღირებულება მიენიჭოს,
თუ იმ სახელის სადაურობა, რომელიც დიდ ფართობზე არა ერთხელ გვხვდე-
ბა, დანამდვილებით ირკვევა. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა გეოგრაფიული
სახელი ფიჩორა, რომელიც შავი ზღვის სანაპირო ფართობზე ამ უამად უკვე
სამ სხვა და სხვა ტომის მოსახლეობის ალაგას გვხვდება. ფიჩორა აბხაზეთშიც
არსებობს, სახელდობრ სოხუმის მახლობლად, სამეგრელოშიც, სენაკის მახ-
ლობლად, არის ოტობაიას სამხრეთ-დასავლეთით მდებარე ადგილი, რომელსაც
აგრეთვე ფიჩორა ეწოდება და გურიაშიც მოიპოვება მდ. ფიჩორა, რომელიც
პალესტინის ტბას ერთვის. ცხადია, რომ ეს გეოგრაფიული სახელი ერთი და
იმავე ხალხის მიერ უნდა იყოს დარქმეული.

ამრიგად ფიჩორა ან ერთი იმ ტომთაგანის ან აბხაზთა, ან მეგრელთა ან
გურულ წინაპართაგან უნდა იყოს დარქმეული, ან შესაძლებელია იგი არც
ერთს მათგანს არ ეკუთვნოდეს, არამედ რომელიმე სულ სხვა, წინათ მთელი
ამ მიწაწყლის მფლობელი ტომის ნაშთიც აღმოჩნდეს. ამ საკითხის გამორკვე-
ვა შესაძლებელია მხოლოდ თვით ამ სახელის აგებულებისა და პირველადი
მნიშვნელობის მიგნებით მოხერხდეს. ფიჩორა-ს-კი უკვე ისეთი დამახასიათებ-
ელი რა დაბოლოვება აქვს, რომელიც ქართულში და მეგრულში ბოლოსართად არ
გვხვდება, სვანურსა და აბხაზურში-კი ამჟამადაც არსებობს და ამასთანავე,
რაც ეფრო საყურადღებოა, რა — ბოლოკიდურიანი გეოგრაფიული სახელები

1 აყუარა. ყუარა იხ. Ус.нар-ის გვ. 246. შეად. ყორეს, კვარა-ს რაკაში და თიანეთში, ნა-
ბე რუკაზე—ყუარა-ს კომპოზიციანი სახელები და მდ. აკაფუსი=აყუა+ფუს? (ვახუშტი. 376 და
442).

აბხაზეთში მრავლად მოიპოვება, სვანურში-კი მხოლოდ რამდენიმე, სულ რვა, მოგვეპოვება¹. აბხაზეთში კი 77 რა-ბოლოკიდურიანი საგეოგრაფიო სახელი არსებობს. ეს გარემოება ამნაირი სახელების სადაურობის საკითხის გადაწყვეტას გვიადვილებს: მათი სახელმძღვანელი უეჭველია აბხაზთა ტომის წინაპრები უნდა ყოფილიყვნენ. საყურადღებოა, რომ რამდენიმე რა-ბოლოკიდურიანი გეოგრ. სახელი სენაკის რაიონის ჩრდილო ნაწილშიც მოიპოვება (მთები მაარა და მუერა). მეტად საყურადღებოა რომ ქანები ქ. ტრაპიზონს სულ სხვა სახელს უწოდებენ ტამტრაჰს, ან და ტრამტრაჰს (ქ. გ. 188). ეს სახელი თავილ. სავართო თავისებურებას გარდა, ბოლოკიდური რა-თიყ იპყრობს უნებლიეთ ყურადღებას.

საყურადღებოა არგვეთის თემის ს. ბუინევის სახელიც, რომელსაც ქართულად არავითარი განმარტება არ მოეძებნა, ჩერქეზულად-კი ბუინჭ და ყაბარდოულად ბჰუცნუხუხ ნიშნავს ნიორს (ლვლ. და ლოპ. ლექსიკ.), ეს სიტყვა ორი ნაწილისაგან შესდგება: ბუინ ჩერქეზულად და ბჰუცნ ყაბარდოულად ხახვის სახელია, ჭე და ხუჰუ ამვე ენებში თეთრის აღმნიშვნელი. ქმრიგად ნიორის ჩერქეზული და ყაბარდოული სახელები ხახვის სახელისაგან ყოფილა ნაწარმოები და თავდაპირველად მისი სახელი თეთრი ხახვის გამომხატველი ყოფილა. მაშასადამე ჩერქეზულად ნიორის აღმნიშვნელი ს. სახელი ბუინევი საფიქრებელია ქართველებზე უწინარეს აქ ჩერქეზთა ტომის ოდინდელი სახლობის გამომქლავებელი ნაწიი უნდა იყოს. ეს სახელი ისეთივეა, როგორცაა კახეთში დაცული გეოგრაფიული, მაგრამ უკვე მთლიანად ქართული სახელი სანიორე.

ამნაირადვე საყურადღებოა ს. გოსტიბეს და გოშტიბეს სახელები, რომელნიც დასავლეთსა და აღმოსავლეთ საქართველოში მდებარეობენ. ვერავითარს განმარტებასა და გააზრანებას ქართულად ამ სახელებს ვერ მოვუძებნით, ჩერქეზულად-კი გუასტოლა (ღვლ. რ. ჩერ. ლ.: СОСТА) და ყაბარდოულად უოზდღეა ნიშნავს ფიჭვს (ლოპ. რ.-ყაბ. ლ. 158). მაშასადამე, აქ ისეთივე გეოგრაფიული ჩერქეზულ-ყაბარდოული სახელი გვექონია შერჩენილი, როგორც ქართული სოჭია შავი ზღვის სანაპიროზე, აბხაზეთში. საგულისხმოა, რომ ასეთი გეოგრაფიული სახელი თვით ადიღეეთშიც არსებობს და ერთ ხეობათაგანს, რომელიც ყუბანს ერთვის სწორედ გოსტიგაჰ (რუს. რუკაზე გოსტუგაჰ) ეწოდება (იხ. ლვლეს ОНШИИ ВЪГОД: Церкессия 7).

აფხაზეთის მდინარეთა სახელებში გვხვდება სხა-ბოლოკიდურიანი, მაგ. ფსგრტ სხა (ფსგრძხა უნდა ყოფილიყო თითქოს ისმის: ფსგრტცხა, ფსგრტ-სხა, ცხა, თხა თხემ². ასეთ სახელების დაბოლოებას აბხაზური განმარტება არ მოეძებნება. ჩერქეზულად და ყაბარდოულად-კი თავს და სათავეს ნიშნავს. აბხაზეთშივე ზოგი ადგილების სახელები, როგორც მაგ. ობცხტა, მუვღ ძვრხტა. ჩუბურხტა და ბლაბურხტა მით იპყრობს ყურადღებას, რომ ყველა სხა-ბოლოკიდურიანი წარმოების თათბეჭდილებას ახდენს (ა-ხტე მთა. ბზიფ-ა-აჰტე). ასეთი არც ბოლოსართი და არც სიტყვა აბხაზურს არ უჩანს. ამიტომ მათი აბხაზურ გეოგრაფიულ სახელებად მიჩნევა არც შეიძლება ჩერქეზულად-კი მხტო და ყაბარდოულად შხო ნიშნავს მსხვილსა და დიდსა და ყოველივეს მართლაც

¹ სენაკის რა-ბოლოკიდურიანი გეოგრ. სახელებია: იდ: ყოშარა (ჩეპე და ებე). იდ. მუ-ხრა, მთაგრ. ნაშყოღრა, მდ. გუბრა, მდ. ლახუშტარა, იდ. წილდრა, მდ. ხელრა და მთა დვანდრა.

² ეს ადგილი დაწერილია სხვისი ხელით, ცალკე ფარტულზე (რედ.)

სიტყვის ბოლოს ისმის ხოლმე და მასთან ერთად შერწყმული იხმარება. ამიტომ საფიქრებელია, რომ ეს გეოგრაფიული სახელებიც ჩერქეზული უნდა იყოს.

ქართულ საისტორიო ძველ ძეგლებში რომ გვხვდება **ქართალთა** და **ქართალეთის** კახეთში მცხოვრები ტომისა და მყოფი თემის სახელი აგრეთვე ქართული ტომის სახელი არ უნდა ყოფილიყო. **ქართალი** ვახუშტის დროს უკვე მხოლოდ გეოგრაფიული ტერმინია, რომ **ქართალენიც** იყვნენ ეს მან ან აღარც-კი იცის ან ამის მოხსენება ავიწყდება. მის გეოგრაფიაში მარტო **ქართალის** მთა და **ქართალის** კევი-ა დასახელებული. ბაზალეთის სოფლების სიაში ვახუშტს ციხის-ძირის შემდეგ, ს. **ქართალიც** აქვს დასახელებული (იხ. ბროსე გამ. გვ. 474).

ქართალის მთა ბაზალეთის ჩრდილო საზღვარი ყოფილა ალევის მთასთან ერთად. რომელიც დასავლეთის საზღვარი ყოფილა. **ქართალის** კევი-კი „ანანურს ზეით ერთვის არავს დასავლიდამ“-ო (გგრ-ფა იქვე 220). მართალია საბა ფიქრობდა, რომ „**ქართალი** სომხურია, ქართულად მრავალ მეტყველსა კაცსა ჰქვიან“-ო (ლექსიკ.), მაგრამ **ენა-ქართალი** საძრახისი სახელია, ავენიანობის გამომხატველი. **ქართალი**, ვითარცა ტომის სახელი უნდა **ქარ-**ისა და **თალი-**საგან შედგენილი სახელი იყოს. **ქარი** ისედაც ცნობილი ლეგური ტომის სახელია, **თალი-**კი ლენძურში დაცული **შენობისა** (ХУТОР) და სკის აღმნიშვნელი **თალა-**ს (მრ. რ. თაღბი: იხ. ლუნ. ე. 184) ხმოვან ჩამოცილებული ფორმა უნდა იყოს. ამ რიგად **ქართალი** თავდაპირველად თემის სახელი უნდა ყოფილიყო. წინათ რომ **ქართალი**, მარტო პატარა თემისა-კი არა, არამედ გაცლებით უფრო ფრთო მიწაწყლის სახელი ყოფილა და მთელ კახეთსაც სწოდებოდა, ეს იმიტაც მტკიცდება, რომ ანდიელები კახეთს ეხლაც **ჭორ-**ს უძახიან და **კახურ** დიდრქა ხარებს სწორედ **ჭორთოლ** უნსოლ-ს უწოდებენ (ნ. მარის Кавк. п.т.м. названий 34) (ეგების უაღეთის სახელი ჩერქეზთა ტომის უან-ების სახელთან იყოს დაკავშირებული?).

ისტორიულად ცნობილი საქართველოს მიწაწყლის ოდინდელი მოსახლეობის ტომობრივობის გამოსარკვევად **წოვათა** საკითხსაც აქვს მნიშვნელობა. წოვას შესახებ ვახუშტს შემდეგი ცნობა მოეპოვება: „პანკისის გარდასწორ. კავკასს იქით არის **წოვა**, **წოვას** იქით **გომეწარი** და მას ქვეით ჩაღმა და ჩაღმიდამ გარდავალს გზა თორღას და ლოპოტის კევეზედ... ამის ჩრდილოთ არს ფარსმანის თუშეთის კევი, რომელთა უძეს შორის კავკასივე... და გამყოფს ფარსმანსა და **წოვა-გომეწარ-ჩაღმართის** კევთა ქისტ-ღლიღვიდამ წამოსული კავკასი, აღმოსავლეთ-ჩრდილოთ შუა-მღებარე... ხოლო სარწმუნოებითა და ენითა არიან ქართულითა... ხოლო რომელნი შინა არიან მკარეთა ქისტთა და ღლიღვთა უწყვიან უფროს ენანი მათნი, გარნა ფარსმანის კევისანი სარწმუნოებით და ენით შერეულნი არიან, ვითარცა ქისტნი“-ო. (გგრ-ფა, ზროს. 328).

როგორც ვახუშტის ზემომოყვანილი სიტყვებითგან ირკვევა, **წოვებს** ის იმავე ქართველ თუშებად სთვლიდა, ოღონდ ფიქრობდა, რომ ქისტ-ღლიღვებთან მუშობლობის გამო მათი ენაც ჰქონდათ შეთვისებული და ნარევის ენას ლაპარაკობდნენ.

შიფნერმა და **უსლარმა** წოვური სამართლიანად სცნეს ჩაჩურისა და ქისტურის მონათესავედ და ღლიღურ ენათა ჯგუფს მიაკუთვნეს. არც ერთს მათგან ფიქრად არ მოსვლია, რასაკვირველია, წოვური დამახინჯებულ

ჩაჩნურად მიეჩნია, თუმცა ორივემ კარგად იცოდა, თუ რამდენად დიდი გავლენა ჰქონდა ქართულს წოვეურზე, უმთავრესად მის სიტყვათა საგანძურზე.

წოვეურის ენობრივს რაობა-ნათესაობის შიფერისა და უსლარის აზრს ად. დირრიც იზიარებდა, მხოლოდ ის წოვეებს თუშეთის ადგილობრივ ტომად-კი არა, არამედ გადმოსახლებულ და გაქრისტიანებულ ჩაჩნურ ტომად სთვლიდა¹. ამ საკითხთან დაკავშირებით უნდა გავიხსენოთ ქართველთა განმანათლებლის ცხოვრების მოკლე რედაქცია, რომელიც „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მატიანეში არის შეტანილი. იქ მოთხრობილია: ქრისტიანობის გასავრცელებლად ნინო „წარვიდა და დადგა წობენს და მოუწოდა მთელთა: ქართალელთა, ფხოველთა და წილქანელთა“, რომ ახალი საჩუქნოება მიეღოთ, მაგრამ მათ უარი უთქვამთ (Опис. II, 716).

წობენის სახელი შემდეგშიც გვხვდება: მცხეთის საკათალიკოზო უძრავი ქონებისა და სოფლების გამსახდრერელს 1579 წ. აღექსანდრე კახთა მეფისაგან ბოძებულს წიგნში სხვა სოფლებს შორის დასახელებულია „წირდალი, ხატის წობენა, ნოჯადა ნაჭიკეთი“. (სქს სიძველნი I, 10).

ასეთი გეოგრაფიული სახელი დღევანდლამდინაც არის შერჩენილი და რუსულ 5-ვერსიანს ვეოგრაფიულ რუკაზე, იორსა და არაგვს შუა ს. ს. ნოჯიკეთისა და ნოჯის ჩრდილოეთით მართლაც აღნიშნულია: „წობონო-მთა და ს. წობონა (იხ. ეხ 62°30'—42°15')". ხოლო მდ. ლეხურაზეც ს. ზახორის სამხრეთით იქვე აღნიშნულია წუბენი (12°07'—42°15').

განა დასაჭერებელია, რომ ძველი წობენის, ხატის-წობენისა და სოფლების თანამედროვე სახელების წუბენი, წობონო და წობონო-მთას და თუშეთში მოსახლე ტომის სახელ წოვა-ს სახელების მსგავსების უარყოფა? რაკი მსგავსება ცხადია, შემთხვევითი ხომ არ იქნება ეს მსგავსება? ამიტომაც თავისდათავად იბადება აზრი, რომ ეს სახელები წოვათჲ ტომის ლეხურ-ქსნისა და არაგვ-იორის ხეობათა შორის მდებარე ფართობზე ოდინდელი სახლობისა და ბინადრობის მათუწყებელ-გამოქვლავნებელი ნაშთი უნდა იყოს².

მაგრამ უთქველია, არც საქართველოს მიწაწყლის ზემო აღნიშნული შუა ნაწილის ზოლი იყო ამ წოვათა ტომის თავდაპირველი ბინადრობის ადგილი. აქაც ისინი უნდა სხვაგნითგან იყვნენ მოსულნი. მათი უფრო აღრინდელი ბინადრობის მიწაწყლის მ-გნებას ამ შემთხვევაშიც გეოგრაფიული სახელი გვშეველის. უკვე სტრაბონს აქვს აღნიშნული, რომ მის დროს და უფრო ადრეც სომხებს ეპყრათ სხვათაშორის ერთი თემიც, რომელსაც სოჭქენე ეწოდებოდა. ბერძნულად ამ თემის მეორე ნაწილს სოფანენენ-ს ეძახდნენ, მისი სომხური სახელი-კი იყო *Մոխք* წოფქ. ასურები ამავე ქვეყნის მცხოვრებთა სახელად ცოფანაჲ-ს ხმარობდნენ. პროფ. ნ. აღონცსჲ სწორედ აქვს აღნიშნული, რომ სოფენეს-ანუ წოფენეს სახელი უდრის სომეხთა უწინარესი ხანის Supani-ს სახელწოდებას. მას ამასთანავე კარგად აქვს შემჩნეული, [რომ] ეს სუპანი და

¹ „Diese (sower Thuschen sind ein eingewandeter uud chrisillich gewordener Tscheschenestamm“ (Einführung 5.)

² აკად. ნ. მარსაც აქვს აღნიშნული კავშირი წობენისა და წოვას სახელებს შორის, მაგრამ იგი წორბანსაც, ერწოსაც, წორბისსაც, წუნარსაც ამასთანავე დაკავშირებულად სთვლიდა და ამტკიცებდა. ამ ადგილების სახელმძებელ ტომს წორი უნდა ჰქმეოდა და რომ წორ და წოე ერთადიგივე, ერთი და იმავე ჩანების ტომის სახელიაო (იხ. Кавказские плеченные названия и их местные параллели. 28—31, Петроград 1922 г.).

³ იხ. Миср Армения в эпоху Юстиниана გვ. 38—43, სადაც ყველა ცნობებია მოყვანილი ამ თემის შესახებ, მაგრამ სახელის სადაურობაზე გარკვევით არაფერს ამბობს.

სომხ. წოფქ აგებულებითაც კი ერთი და იგივეა, რათგან ისევე, როგორც სომხური ბოლოკიდური ქ. მრ. რ. ნიშანია, ძველი სუპანი-ს დაბოლოება ანი-ც იქ წინათ მობინადრე ერის ენის მრ. რ. ნიშანივეაო. რომელი ერის ენა უნდა ყოფილიყო და რა ენა უნდა ყოფილიყო სახელდობრ, ავტორს ნათქვამი არა აქვს (Армения в эпоху Юстиниана 40). რა თქმა უნდა, სუპანი და ისევე წუფანი ნაკლულევანი ტრანსლიტერაციაა, როგორიც ბერძნული სოფენე სომხური წოფქ-ის. მაგრამ ამის თქმა მხოლოდ ამ სახელის პირველი ორი თანხმოვანის შესახებ შეიძლება, პირიქით ანი და ენი დაბოლოება ბერძნულს სომხურზე იმ მხრივ აქვს უკეთესად დაცული, რომ მრ. რ. თავდაპირველი ნიშანი შეცვლილი არ არის.

ამრიგად ამ ქვეყნისა და ერის სახელად წოფანი და წოფენი გვრჩება. საკმარისია ქართული წოზენი გავიხსენოთ, რომ წოფენი და წოფანი-ს ტომობრივ-გეოგრაფიული რაობის მასთან იგივეობის აზრმა, გაგვიღვოს, რათგან ძნელი დასაჯერებელია, რომ აქ ორი სხვადასხვა ტომის სრულებით მსგავს სახელთან გვეკონდეს საქმე. მაშასადამე, წოზენნი, ანუ წოფანი ლეხურა-იორის შუამოქცეულ მიწაწყალზე დასახლებამდე მრავალი საუკუნით უწინარეს გაცილებით უფრო სამხრეთით, ტიგროსისა და მის შემდინარეების არეში ყოფილა დაბინავებული.

ვახუშტის საქ. გეოგრაფიაში აღნიშნული აქვს ფიფინეთი, ვითარცა ადგილისა და ფიფინეთის წყალი, როგორც მდინარის სახელი. ამჟამად რუკაზე ასეთი სახელები არ მოიპოვება. ვახუშტის ამ ადგილისა და წყლის გეოგრაფიული მდებარეობა ასე აქვს განსაზღვრული: „ხორანთას ზეით ალაზანს ერთვის წყალი ფიფინეთისა, გამოსდის იმასვე კავკასს, მოდის ფიფინეთამდე ჩრდილოდამ სამჯრით, მერმე აღმოსავლიდამ დასავლით, მერმე ჩრდილოდამ სამჯრით, ხოლო მთის ძირს არს ფიფინეთი, სადა დასახნა ე მეფემან ლევან ლეკნი, რათა უზიღონ ზაფხულს კავკასიიდან ყინული. და იყო არჩილამდე ეგრეთ, შემდგომად იწოდა ქარი“-ო. (ბროსეს გამ. 306). როგორც ვახუშტის სიტყვებით: განაც ჩანს ფიფინეთისა და ფიფინეთის წყალის სახელები ლეკების იმ ხეობაში ლევან მეფისაგან დასახლებამდე ყოფილა. თვით ეს სახელი თავისი აგებულებით უპირველესად ბოლოკიდური ეთი-ც თავის ქართულობას ამჟღავნებს და ცხადპყოფს, რომ ლეკების აქ ჩასახლებამდე აქ ხეობაში ქართული მოსახლეობა ყოფილა. მაგრამ ამ გეოგრაფიული სახელის პირველი ნაწილი გვამცნებს, რომ ვერც ეს ქართული მოსახლეობა ჩაითვლება ამ ადგილისა და წყლის პირველ სახელმდებლად.

მართალია ფიფინა საბას განმარტებით „ბრინჯის ფუშრუკის“ აღმნიშვნელი ყოფილა (ლექს.), მაგრამ ასეთი ცნების გამომხატველი სიტყვა გეოგრაფიული სახელისათვის გამოყენებული ვერ იქნებოდა. ჩვეულებრივ ამ მცენარეების, ან გეოფიზიკური მოყვანილობის, ან მოსახლეობის ამა-თუ-იმ ტომისა, თუ საგვარეულოსადმი მიკუთვნილობისა ანდა საქმეურნეო, თუ საქმეხდრო დანიშნულების გამომხატველი სახელებია ხოლმე ადგილების სახელდების დროს გამოყენებული. ამის გარდა რ. ერისთავს ბოტანიკურ ლექსიკონში მოყვანილი აქვს ფიფი როგორც ნიჩვისა და ფითრის მეგრული სახელი. მაგრამ ასეთი საქმის მქონებელი ადგილი არც სამეგრელოში ჩანს და ამიტომაც ფიფინეთის სახელის ამ სიტყვასთან დაკავშირებას დამაჯერებელი ძალა ვგონებ არ უნდა ჰქონოდა.

უფრო საფიქრებელია, რომ ფიფინეთის ძირითადი ნაწილი ფიფინ უნდა იყოს კერული პიპონ, რომელიც კერულად წიფელას ნიშნავს (იხ. კვრ. ე. 517). ამრიგად ფიფინეთი თავდაპირველად წიფელნარის აღმნიშვნელი [უნდა] ყოფილიყო და ქართული გეოგრაფიული სახელების წითელგორის, წიფლავაკეს, წიფლფანისხევის, წიფნარისა და სხვაც ბევრი აწინააღმდეგებდა სახელწოდების შესატყვისობას უნდა წარმოადგენდეს. თუ ზემოაღმოქმეული მოსახრება სწორეა, მაშინ უფლებია უნდა გვქონდეს დავასკვნათ, რომ ამ მიწაწყალს ქართველებზე წინათ ლეკების ერთი ტომთაგანი, ეტყობა კერელი, უნდა ყოფილიყო. მაშასადამე ქართველებზე ადრე და ლეკების ხელმოკრედ ჩაპოსახლებულზე დიდი ხნით უწინარეს ეს ადგილი ლეკების მიწაწყალი ყოფილა. ამნაირივე თვალსაზრისით საყურადღებოა გეოგრაფიული სახელი ძეგამის, რომელიც კახეთის სამეფოშიც იყო და ეხლაც საქართველოს აღმოს. მდებარე მეზობელი რესპუბლიკაშიც შერჩენილია, ამ სახელის მქონებელი რკინის გზის სადგურიც არსებობს, არც ქართულად და არც მით უმეტეს თურქულად ამ გეოგრაფიულ სახელს არავითარი განმარტება არ მოეპოვება, ლეგურ ენათაგანს კერულში-კი ძიღამ მოიპოვება და მყვლის ბუჩქის სახელია (კვრ. ე. 428). ამრიგად ძეგამი თავდაპირველად ლეგურ ენათა ჯგუფის მოსახლეობას უნდა ჰქონოდა და მიწივე სახელდებულია ვითარცა მყვლის ბუჩქებით მოფენილი მყვლოვანი ადგილი.

გეოგრაფიული სახელების გავრცელების არეს თვალსაზრისით საყურადღებოა აგრეთვე, რომ ჯერ კიდევ VI ს. ქ. წ. მდ. ბუგსა და დნებრს შუა კაილიპიდების ზემოთ ბინადრობდა ტომი, რომელსაც ალაძონე ჰქმევია, ხოლო მათ კარგა აღმოსავლეთით მდ. პანტიკაპოს 14 დღის სავალის აღმოსავლეთით ყოფილა მდინარე, რომელსაც სახელად გერროს-ი სწოდებია.

ხოლო, როგორც ტტრაბონისა და პტოლემეაძის აღწერილობებიდან ვიცით საქართველოშიც, სახელდობრ იბერიაში იყო მდინარე, რომელსაც ალაძონის-ი ეწოდებოდა და დღევანდლამდე ალაზანი ჰქვიან, ალბანეთში კი ყოფილა მდინარე, რომელსაც აგრეთვე გერროს-ი ჰქმევია. ალბანეთში იყვნენ აგრეთვე ერთი თემის მკვიდრნი, რომელთაც ბერძნები გერროს-ი (პტოლემეაძის I. V, cap. 8) ქართველ ჰერ-ებსა და მათ თემს ჰერეთს უწოდებდენ. ზემოაღნიშნულზე უფრო საყურადღებო გარემოებაა, რომ პენიონები, როგორც ვიცით შავი ზღვის სამხრეთ-აღმოსავლეთ სანაპიროზეც მაკრონების გვერდით იყვნენ და (არანე § 15) ჩრდილოეთ სანაპიროზეც, იმერ-კავკასიაშიც ჭკებრს მეზობლად (ტტრაბონის G., lib. XI, c. 2, § 12) ამნაირადვე კავკასიის შუა და აღმოსავლეთ ნაწილშიც იყვნენ. თუ ჩრდილოეთ კავკასიაში სინდების გვერდით სირაქ-ები (სქ. Σιραξες; „ჰოა სირაქეს“) ბინადრობდენ, ამიერ-კავკასიაშიც არსებობდა სირაქენ-დ შირაქ-ად წოდებული თემი. თუ კასპიის ზღვს დას. სანაპიროს არეში ცნობილი იყვნენ უტი-ები, ამიერ-კავკასიაშიც, იბერიის მეზობლად, აღმოსავლეთით არსებობდა თემი ოტენ-დ სახელდებული და ტომი უტიენნი. საყურადღებოა აგრეთვე, რომ ყაბარდოელები შავი ზღვის სანაპიროზე მობინადრე. აბხაზებს აიბგა-ს უწოდებენ, მეგრელებს-კი ტოოლას ეძახიან (ლულაეს Черкесия 9, შენ. 1), სახელს, რომელიც თომელის ფონეტიკურ სახესხვაობას წარმოადგენს. ლენძები კუმუხ-ლეკებს „თუმალ“-ს უძახიან, ერთს — „თუმაჟ“-ს. მეორეს მხრით დამახასიათებელია, რომ ლენძები ლუჟუჟელ ლეგებს თუმალ-ს ეძახიან. უკვე კლ ა ბ რ ო თ ს ა აქვს აღნიშნული, რომ ლეკები ალაზნის სათავეების მიდამოებში მცხოვრებ თუმებს „მოსსოხ“-ს

(Mossok) უწოდებდნენ (V. II, 353). ლეკები ქართველ თუშებს მოსოხს უწოდებენ. უსლარს სამართლიანად ჰქონდა აღნიშნული, რომ ეს გარემოება იმ შორეული წარსულის ნაშთი უნდა იყოს, როდესაც მოსოხი ქართველთა ზოგადი სახელი იყო (Древнейшие сказания с Кавказа: Сборник свед. о кавк. горцах X, გვ. 312).¹

ლუნძები ყველა მთიელებს, მათ შორის თავიანთ თავსაც „ჰობრლ-ალ“-ს უწოდებენ. ერთ მთიელს „ჰობრლატ“-ი ჰქვია. — ხალობები სკვითების ტომად იყვნენ მიჩნეულნი ძველ ბერძნულ მწერლობაში. ისინი თუმცა შავი ზღვის სამხრეთ აღმოსავლეთის სანაპიროზე ბინადრობდნენ, სკვითები-კი იმიერკავკასიაში, მაგრამ ეს ქილს კავკასიაც სკვითეთში აქვს მოთავსებული (როსტოვეცი CB 20—21), სოფოკლესთვისაც სკვითები კოლხეთის მოსახლვრეა (იქვე, 21).

საქართველოს დასახლებული ადგილების სახელებში საყურადღებოა ბოლოციდურ აანი-ანი სოფლების სახელები, როგორიცაა ქიზიყში და კახეთში ლუკანი, ოზანი, მირზანი, ტობანი, ფანიანი. ჭუგანი, მაჩხანი, გურჯანი, შაშანი, მატანი, ბურღიანი, არტოზანი, არტანი, ბარსიშანი, ახატანი.

განსაკუთრებული ყურადღებისა და განხილვის ღირსია ერთი დამახასიათებელი თვისება, რომელიც ალბანეთისა და დაღისტნის სატომო სახელებს ემჩნევათ. ამ სატომო სახელებს ბოლოში „ონ“ ახლავთ. რაკი ზემომოყვანილ შემზხვევებში მრავლობითის ცნება ნათლად არის გამოხატული, ამიტომ ბუნებრივად იბადება აზრი, აქ ხომ მრავლობითი რიცხვის „ონ“ ნიშანი არა გვაქვს, რომელიც. როგორც ცნობილია, ახალ სპარსულშიც არსებობს.

თავისთავად იბადება აზრი, რომ ლათინურ Lupeniū, Lupones, Lepon.—სომხური *Լիქնք* „ლფინ-ქ“-სა და ლათინურსავე „Masageton“-ში „ონ“ და „ინ“ სუფიქსი „ან“-ის შესატყვისი მრავლობისავე აღმნიშვნელი სუფიქსი უნდა იყოს. რაკი „ან“ და „ონ“ სუფიქსების არსებობა უკვე რომაული მწერლობით არის დადასტურებული, ამიტომ მისი ახალ სპარსულ სუფიქსად მიჩნევა, რასაკვირველია, არ შეიძლება.

ქართულში, როგორც ცნობილია, არსებობდა და ეხლაც არსებობს სუფიქსი „იანი“-ი და „ანი“-ი, რომელიც გვაროვნული სახელების აღსანიშნავად იხმარებოდა. ასე ნაწარმოები გვაროვნული სახელებისაგან გეოგრაფიული სახელებიც მრავლად მოგვეპოვება, მაგ. თინკიანთ-კარი, მიდელანთ-კარი, ქენქანთ-კარი, გურამიანთ-კარი, წინამძღვრიანთ-კარი.

საფიქრებელია, რომ ალბანეთისა და დაღესტნის ტომთა სახელებში დაცული „ან“ და „ონ“ სუფიქსებიც მათი ფონეტიკური სახენაცვალბითურთ ამჟებ წარმოშობისა და თვისების სუფიქსები უნდა ყოფილიყვნენ.

აღსანიშნავია, რომ რომაულ რუკაზე ლუპონეს Lupones, ტომი, რომელსაც პლინიუს სეკუნდუსი Lupenii-სა და სომხები *Լիქნք*-ს უწოდებდნენ

¹ რაკი წოეა-თუშნი (ტუსკოა) ჩაწების ანუ ნახტვის ტომია, ლეკებო კი მათ „მოსოხ“-ს უწოდებენ, ამიტომ ეს სახელი „მოსოხ“-ი ნახტოს ტომის სახელდაც გამოდის და ჩვეულებრივ-კი ქართველთა ტომის, მესხების სახელად იხმარებოდა. თობელი, ან ტუბალი ტომარებისა და იბერების წინაპარი ტომის სახელად იყო და არის მიჩნეული, მაგრამ ლუნძები კუმუს-ლუკებს „თუბალ“ (მრ. რ. თუბა) უძახიან, რაც იმავე იუბალის სახენაცვალა. შა იგივე ლუნძები ყველა მთიელებს, მათ შორის თავიანთ თავსაც „ჰობოლ-ალ“ (მრ. რ. ჰობოლატ)-ს უწოდებენ, რაც თუბალის ფონეტიკური ცვლილებების (ჰუბალ-ჰაბერ) ერთი საფეხურის ფორმათაგანია. ამგვარად ერთი და იგივე სახელი აქვს ლეკთა ტომებსა და ქართველ ტომებს,

მტკვრის, სახელდობრ მტკვრის მიმდინარეობის ქვემო ნაწილს სამხრეთითა და კასპიის ზღვის დასავლეთით არიან მოთავსებულნი (იხ. რუკა) ე. ი. ალბანეთში, რაც საფუძვლით სწორეა. მტკვრის სამხრეთით, სად. ფილალო-ს (Phyllo) სამხრეთ-დასავლეთით და სად. უგუბრეს-ს Ugbre-ს აღმოსავლეთით აღნიშნულია რომაულ რუკაზე ტომი Hiroae „ჰიროე“, რომლის შესახებაც მარკვარტს ნათქვამი აქვს, რომ ეგების ეს იმავე ტომის სახლი იყოს, რომელიც კავკასიონის ჩრდილოეთით Chiroac-ს სახელი აქვს რუკის სათანადო ადგილას (იხ. Segm. X. 1) იხსენიება (Skizze 831, შენ. 8). მდებარეობის მიხედვით უფრო საფიქრებელია, რომ აქ იგივე ტომი იგულისხმებოდეს, რომელსაც ძველ ქართულ საისტორიო წყაროებში „ჭერნი“ ეწოდებოდა და ბერძნულ მწერლობაში Γέρμαι-ს სახელით იყო ცნობილი.

პროფ. ნ. ადონცის უტიელთა ტომის მოსახლეობის გარდანაცვლების მთავარი საფუძვლები კარგად აქვს გამოკვეთილი¹.

ი. მარკვარტს სტრაბონის Σακαθηνη „საკასენე“-ს შესატყვისობის გამოსარკვევად აღნიშნული აქვს, რომ სტრაბონის აღწერილობისამებრ საკასენე მტკვრის მახლობლად მდებარეობდა და ალბანეთს ეკვროდა. ეს ცნობა „შაკაშენ“-სა და ფაუსტოს ბონანტიელის „შაკაშენ“-ს (5, 13 და II, 36) უდრის, რომელიც უტიში შედიოდა. ამგვარად „საკასენე“ და „შაკაშენ“ ერთი და იმავე ტომის სახელია. ამ ქვეყნის სახელი უკვე ერთობადაა ცნობილი. სტრაბონს წყაროდ ამ შემთხვევაში პოსეიდონიუსის თხზულება უნდა ჰქონოდა და მას აქვს აღნიშნული, რომ საკასენე საკების ტომის ახალშენი იყო. ეს აზრი მარკვარტს ამ გეოგრაფიული სახელის, ზერძენი მწერლის მიერ შეთხზულ. უბრალო ეტიმოლოგიად მიიჩნია (J. Marquart, Eranjahr 120—121 შენ. 3). პუბლიანის საკასენეში საკების სახელისაგან წარმოებას არ ეთანხმება (Armenische Grammatik I 213. შენ. 1).

საკების ერთი ნაწილი სომხეთის გზით დასავლეთისაკენ გაემგზავრა და შავი ზღვის სანაპიროებში დასახლდა. საკების ერთი ნაწილი სომხეთში დამკვიდრდა ნაყოფიერ ქვეყანაში, რომელსაც საკასენე ეწოდა. ამ ბოლო დროს საკასენეს სახელსა და საკებს შორის რაიმე დამოკიდებულებას უარყოფენო, მაგრამ უსაფუძვლოდ, ამბობს ნ. ადონცი. ჰერკიდევ დარჩოხ კოდომანს [დროს] ალბანელთა და კადუსიებს გვერდით ტომი Σακίσιαι იხსენიება. პუბლიანის აზრი, რომ სომხურად saka უნდა „საკ“-ად დარჩენილიყო და არა „შაკ“-ად გამხდარიყო, ნ. ადონცის იმიტომ არ მიიჩნია უცილობელ მოსაზრებად, რომ „შაკ“ შეიძლება ალბანური ან უტიური გამოთქმის ნაყოფი იყოს (Армения 420—421).

არლუნ-ი საჩაჩნეთში არა ერთი მდინარის სახელია, მაგ.: არსებობს ჩანვც-არგუნ, შარო-არგუნ.

ხი-ბოლოკიდურიან მრავალი მდინარეების ჩაჩნურ-ქისტურ სახელებს გარდა, საჩაჩნეთში არა ერთი ხი—ბოლოკიდურიანი წყლების სახელებიც გვხვდება. მაგ. მდ. ფორტანგის შემდინარეები: აჩხოა, ნეტხოა, თუ ნითხოა, დალისტ-

¹ „Атропатена и побережья Каспийского моря издревле были населены многочисленными племенами пастушеского или кочевого образа жизни. При Тигране многие из них, бродившие по Араксу, явились к нему на помощь против римлян. Рядом с гелами, кадусиями, амардами упоминаются оуаи, утии или уттии, с которыми находятся в родстве“ (Н. Адонци 420).

ნის ლეგური ტომების მიწაწყალზე კიდევ გეოგრაფიულ სახელებს სხვანაირი თავისებურება ემჩნევა. უკვე ეს სახელები სხვა თემის ასეთივე სახელები-საგან განსხვავდება. ცხადია მერმინდელი თურქული საგეოგრაფიო სახელები ზენი მიზნისათვის, რასაკვირველია, ამჟამად საკირო არ არის და მხოლოდ ადგილობრივი სახელების დამახასიათებელ თავისებურების აღნუსხვას უნდა შევედგეთ. ზოგს გეოგრაფიულ სახელს დაღისტანში მეორე ნაწილად ბეთერ-ი უჩანს. მაგ.: მთა ცინალი-ბეთერ, მთა კულდაკალ-ბეთერ, მთა ომარ-ვახუნაუ-ბეთერ, მთა გაკო-შანი-ბეთერ, მთა ნაგოლ-ლესულ-ბეთერ.

ისეთი გეოგრაფიული სახელებიც გვხვდება, რომელთა მეორე ნაწილს ბაკლი შეადგენს, მაგ.: მთა კულდა-კალ-ბაკლი.

გეოგრაფიული სახელების ერთ ჯგუფს გოა აქვს კიდურად, მაგ.: მთა ბერგოა, მთა ატარა-გოა, მთა ზაზი-გოა, მთა ნუხეჩებ-გოა.

მთების სახელების ერთი ჯგუფის მეორე ნაწილი არის ხოლმე მეერი. მაგ.: სუაბი-მეერი, კილდერ-მეერი, კორკენუ-მეერი, შუგუ-მეერი, სებე-მეერი, როგლო-მეერი.

თუმცა ორ (მრ. რ. ორალ) ღუნძურად ეხლა თხრილსა ნიშნავს (ღუნძ-ენ. 142), მაგრამ ღუნძეთის გეოგრაფიული სახელებითგან ჩანს, რომ წინათ სევისა და ღელეს მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა. მაგალითად საყურდლებოა, რომ ღუნძეთის მთავარი მდინარის კოხს-ს ბევრ შემდინარეს სახელი ორ — ბოლოკიდურია, მაგ.: თიანა-ორ, ანუ კანა-ორ, გოხლ-ორ, ჭოხ-ორ, კულა-ორ. ცემა-ორ, ხვან-ორ, ორია-ორ. დაღისტნის სამხრეთით მომდინარე ზოგს წყალსაც ორ-ბოლოკიდურია სახელი აქვს, მაგ.: კაბალის წყლის შემდინარეს რარა-საღდა-ორ ეწოდება, არსებობს ანწალ-ორ და ლაგოღეს-ორ-იც.

მდინარე-ხეების ორ-ბოლოკიდურია სახელების არსებობა დაღისტნის ფართობზე უფრო საყურადღებო უარემოებად გვეჩვენებთ თუ კახეთ-ჰერეთის მდინარის იორის სახელსაც გაეხსენებთ. აზრი ორ-ისა და იორ-ის სახელების იგვევობაზე თავისდათავად იბადება. საყურადღებოა, რომ პატარა შემდინარეების ზოგი სახელი საჩაჩნეთში უი-და ჩუ-ბოლოკიდურია, მაგ. მდ. ფორტანგის შემდინარეები შალაში არღუნის შემდინარეს ხეობათა სახელი: ვეგი-ჩუ. კითხის შემდინარეების ხეობანი: კიი-ჩუ, ხაჩი-ჩუ, ჩერდუ-ჩუ, ბუგი-ჩუ.

უკვე ის გარემოება, რომ ძველ ქართულში დიდი და მცირე ალაზანის სახელები არსებობდა, რომელთაგან მეორე სათავითა და დიდ მანძილზე პირველისაგან სრულებით დამოუკიდებელი მდინარე იყო და თავისი საკუთარი სახელიც იორი ჰქონდა, ალაზნის სახელის ოდინდელს ზოგადს მნიშვნელობას ამკლავებს. ამ რკვად ალაზანი საფიქრებელია წინათ ზოგადად მდინარის აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო და მხოლოდ შემდეგში ჩანს ჯერ ორი პარალელური მიმდინარეობის მქონებული ზემოდსახელებული წყლების, ხოლო შემდეგ უკვე საკუთრივ მარტო ერთად-ერთიდა მდინარის სახელად ქცეული. ზემოგამოთქმული მოსაზრება, რომ სრულ ჰემოპარტიტებად მისაჩნევი გახდეს. უნდა თვით ამ სახელს ალაზან-ში ან მთლიანად, ან ნაწილობრივ მაინც მდინარის ან და წყლის, გინდ სასმელის ოდინდელი აღმნიშვნელობის რაიმე კვალი მაინც ჩანდეს. ადიღურს, ჩერქეზულ-ყაბარდოულს ენოვან ჯგუფს ეს სიტყვა მარტო სასმელის მნიშვნელობით-ი არა აქვს დაცული, არამედ წყაროს წყლის სახელებდაც მოეპოვება. უკვე ა. კ. კლავაროთ-მა განმარტა, რომ ჩრდილო კავკასიის განთქმული ვეძას სახელი ნარზანი წარმომდგარია ნართზანი-საგან და ორი ცალკეული-ნაწილისაგან ნართ-ისა და ზან-ისაგან არის შემ-

დგარი. ზან სასმელს, წყაროსა ნიშნავს, ხოლო ნართ ადილეველთა წარმართული პანთეონის გმირების სახელია.

საკმარისია ამის შემდეგ ჩვენი ანალიზის საგნად კვლავ ალაჰჯნი ვაქციოთ, რომ მდინარის ამ სახელის აგებულების ორნაწილედობის ექვი თავისთავად აღგვეძრას: საფიქრებელია, რომ იგიც ალა-სა და ზანისაგან იყოს შემდგარი, და რაკი ბუნებრივია, რომ ზანი აქაც სასმელის, წყაროს და წყლის აღმნიშვნელად მივიჩნიოთ, ამიტომ ნართ-ის მსგავსად ალა ეგების ამ წყლის ან განკუთვნილობის ან კუთვნილების გამომჟღავნებელი იყოს.

გეოგრაფიული სახელების ერთ ჯგუფს დაღისტანში ბოლოკიდურად ხი, ახ, ოხ, იხ, უხ მოეპოვება, მაგ., კუანხი, ხარახი, კახი, შაპიხ, მთა ცინიხ, ხუნჯახ, კახი-კალახ, ჩარახ, ხინდახ, ახვახ, ტლახ, ამოატლახ, რუკდახ, ტლახ, ბოთლიხ, ციხალ-ბოთლახ, შოროხ, ჩოხ, ხეტოხ, მდ. რუტლუხ-ხეანუხ, ანუ ინუხ, გინუხ, მთა ურუს-ნუხ, მუსრუხ, ანწუხ, ნეტლეადუხ, მურუხ, ღუმუქ-გეოგრაფიული სახელების ერთ ჯგუფს მეორე ნაწილად კოლო აქვს, რომელიც ცალკეულ სახელადაც გვხვდება, მაგ. ორთა-კოლო, გოხა-კოლო, თად-კოლო, კოლო-ხარა-დერიკ, კოლო, დართლ-კოლო, გოზოლო-კოლო, ხარი-კოლო, გონოტო-კოლო, ხოდა-კოლო, ჩოდა-კოლო, ნუხუტლ-კოლო, ოლო-კოლო, გარა-კოლო, მდ. კოლოროსოლ, კოლო, გენი-კოლო. საგულისხმოა. რომ ერთ მთას ტოლო-კორო ეწოდება (არის ინხო-კორი-ი). კოლრ, ანუ კოლრ ღუნძურად ყუთო-ს ნიშნავს (ღუნ. ე. 114).

დაღესტნის გეოგრაფიული სახელების ერთ ჯგუფს ბოლოკიდურად ტა აქვს, მაგ.: მეთლელნტა, ტლწრატა, აშილნტა, ტასუნტა, ინკალიტა, ოროტა, ტაეიტა, ვაშაშტა, წალკიტა, კარატა, ტოკიტა, შოტოტა, ზანატა, ხოდოტა, გინტა, ტალაროტა, სანიარტა, ტახოტა. მრავალ გეოგრაფიულ სახელს დაღისტანში ბოლოკიდურ მარცვლად და აქვს, მაგ.: შოდროდა, შახადა, ობოდა, ცადა, ტხლემნადა, ხუშდადა, ყუანადა, სუშადა, გონოდა, დარადა, ანგცადა, კოროდა, მურადა, კუიდა, ხოჩადა, მაჩადა, ოროდა, მთა ობოდა, რუგელადა, სამოდა. ბაცადა. მთა ბეკოდა, მთა ბაკ-კარადა, ცულადა, საქადა, ტაგოდა, ხარადა, კარადა, კალადა, მაზადა, ტამუდა, სინიდა, ნიტლიდა, ბეჟუდა, მთა მიტლწდა, გოგოდა, აოდა, ვაბზუდა, ნახადა, გინდა, ტლწწადა, შილამდა, ტლანადა, ჩოროდა, მთა უეკოდა. გეოგრაფიული სახელების სხვა ჯგუფს ბოლოკიდურად ტხლა ან ტყლა ან და ტკლა მოეპოვება, მაგ. მთა რახვადალიტხლა, ვაგატხლა, ცილიტხლა, ჩიტხლა, კილატხლა, მთა და დაბა ზეტხლი ქედი როცოტხლა.

დაღისტნის მიწაწყლის სახლებს ერთ ჯგუფს კიდევ მეორე ნაწილად ღირალა-ი ახლავს. მაგ. ზილოღირალა, გარდასაველი არტხლაღირალა.

ჩრდილოეთისა და ამიერ-კავკასიის გეოგრაფიული სახელების თავისებურებისა და დამახასიათებელი თვისებების ცოდნა საშუალებას გვაძლევს ხალხურ წარწერებში აღბეჭდილი გეოგრაფიული სახელების თავდაპირველ სახელმძღვანელთა ტომობრივ ვინაობასაც მივაგნოთ.

იქ მოხსენებული სახელების ორი დიდი ჯგუფის გამოყოფვა შეიძლება: ერთს ჯგუფს ბოლოკიდურ მარცვლად ახი, ეხი, უხი ან და ხა აქვს, როგორც მაგ. ერიახი, იგანეხი, კუმუხი. ვიტირუხი, ველიკუხი, არგუხი, დიაუხი,—შიშირისხა, ხალციდისხა, კულხა, ზაბახა.

მეორე ჯგუფს ბოლოკიდურად ანი, იანი, უნი და აინი მოეპოვება. მაგ., ივანი, ალკანი, აღზირანი, აბილიანი, კურიანი, ეტიუნი, მაკალტუნი, მელაინი, ზამაინი, ელაინი. უშედლუაინი, ტურიაინი.

გეოგრაფიული სახელების ანალიზით შემომოპოვებული დაკვირვება მგონია სრული სიცხადით უნდა ამკლავებდეს, რომ ხალხურ წარწერებში მოხსენებული ადგილების სახელების დამრქმევი შესაძლებელია მხოლოდ ქართულ-შარმატული ტომები ყოფილიყვნენ, რათავან ასეთი ბოლოკიდურიანი გეოგრაფიული სახელები დღევანდლამდე მხოლოდ მათ მოეპოვებათ და მარტო მათი ენით შეიძლება ამ ბოლოკიდურების მნიშვნელობის გაგება.

ფრ. ბილაბელი ამტკიცებს, რომ ხეთების ექსპანსია დასავლეთით ეგეას აღწევდა, ხოლო აღმოსავლეთით ხურთა ქვეყანაში, მერმინდელს სომხეთში, არასდროს ეფერატის ზემო ნაწილს მაინცდამაინც ძალიან შორს არ გასცილებია. შუპპილულიუმას გაბედული შეტევა იშუტა-ზე, აღშე-სა მიტტანი-ზე მათი სამფლობელოს გაფართოების უკიდურესი საზღვარი იყო და ეტყობა, რომ აღმოსავლეთის ამ ადგილების დამორჩილება ყოველთვის სათუო ყოფილა. სად იყო ჩრდილო აღმოსავლეთით კიძტატნა და „ზემო ქვეყანა“-ში საზღვარი ჯერ ვერ ირკვევა. ხეთების ხელისუფლების არეს საზღვარი ყველაზე კარგად სამხრეთით არის ცნობილი ეგეასა და ეფერატს შუაო. ხოლო, იყო თუ არა: დასავლეთს მცირე აზიაში ერთიანი ხეთების მოსახლეობა, ამის გამორკვევა მომავალი კვლევადიების ამოცანას შეადგენსო. გეოგრაფიული სახელების ანალიზი მაინც გვარწმუნებს, რომ ოდესღაც ადგილობრივი დასავლეთ მცირეაზიის მკვიდრი ერთენოვანი მოსახლეობა ხეთების მიწაწყლის ფართობის დიდ არეზე უნდა ყოფილიყო, რასაც -ს(ს)ოს და-ანდა ბოლოკიდურიანი გეოგრაფიული სახელების ქრებობა ცხადპყფსო (G. Vorderasiens 281, § 71).

-ანდა, -ანტა -ბოლოკიდურიანი გეოგრაფიული სახელები უძველესი ხანის ლუ-რსმული დანწერლობის ძეგლებში მცირე აზრის მიწაწყალზე ბევრია ცნობილი, რომელთაგან ბრლაბელს შენდგეი ანგს ზოყვანილი: „Allanda, (Hitt. Texts Brit. Mus., II, 1, 13), Arianda, Pūrandā, (in Arzawa), Burušhanda, Lānda (KBo. I, 1. Rs. 50, I, 4. Kol. IV, 35), Marašanda (-Marašantijaš), Maššuhanta (KBo. III, 1. Kol. I, 10; Kol. III, 31), Sijanla, Tahanta (in der Nähe des Flusses Kumišmaḥaš), Taitanda (Hitt. Texts Brit. Mus. II 1, 13), Tappašanda, Uštawanda (KBo. III, 6, Kol. II, 26), Wajanawanda (-Oinoanda), Ziplanda-Ziplanda (aus den Forderschen Aufsätzen), jerner Jjalanda, Millawanda (Milawata).“

-შაშ (ბერანსულად-σ[σ]α) -ბოლოკიდურიანი სახელებითგან იმავე მეცნიერს ჩანოთელი ანგს: „Aḫḫulisiš (KBo. V, 5, Rs. 1, 2), Apāšaš, Aripšaš (KBo. III, 4, Rs. IV, 37; IV, 4, Kol. IV, 4 im Lande Azzi), Pišaš (KBo. III, 1, Kol. III 26), Pišašaš (KBo. IV, 10. Vs. 16 u. ö. VI, 41, Kol. I. 32), Pišlahšaš (KBo. III, 5, Kol. I, 4), Daddašaš, Harruwaš (?) aš, Hattušaš, Jaḫrišaš=Jahrišaš, (KBo. IV, 4. Kol. III, 29, 40), Nennašaš (KBo. VI, 28, Kol. 1, 7), Wargāšaš, Zaparašaš (G. Vorderasiens 281). ბილაბელს აღნიშნული ანგს ის გარემოება, რომ -შაშ-ბოლოკიდურიანი გეოგრაფიული სახელები ხეთების სამფლობელოს მთელ ფართობზე გენდება, -ანდა, ანუ -ანტა -ბოლოკიდუ-

რიანი გეოგრაფიული სახელები კი იქ არ ჩანს, ჯერჯერობით მაინც (G. Vorderasiens 281).

უკვე Kretschmer-მა აღნიშნა, რომ ძველ ბერძნულში სახელებს მთელი ჯგუფია, რომელთაც „ინთ“ სუფიქსი აქვთ. ამავე გერმანელმა მეცნიერმა და შემდეგში სხვებმაც ამ სუფიქსის უცხოურობა სცნეს: ყველანი დარწმუნებული არიან, რომ ეს ფორმანტი არც ბერძნულია და სფრთოდ არც ინდოევროპულია, მაგრამ მისი სადატრობა აქამდე გამოურკვეველი დარჩა. ერთი მნიშვნელოვანი გარემოება მაინც უკვე გამორკვეულია, სახელდობრ, რომ ის ენა, რომლითგანაც ძველ ბერძნულს ეს „ინთ“-სუფიქსიანი სიტყვები შეუთვისებია, მცირე აზიაში მცხოვრები ერის ენა უნდა ყოფილიყო.

ძველ ქართულში არსებობდა სუფიქსი „ედ“ და „ად“-ი, რომლებიც ეხლაც იხმარება, თუმცა წინანდელთან შედარებით გაცილებით უფრო ნაკლებად. ეს „ედ“ სუფიქსი მქონებლობის გამომხატველია, „ად“-ი კი ამისთანავე დანიშნულებისა, მაგ. კუთხედი—კარედი, მაგ. კარედი ხატი, ე. ი. რომელიც ორად ან სამკარად არის გაკეთებული და იკეცება და იხურება,—მუხლედი, მაგ. ლერწამზე ითქმის და სხვ.—თვალედი. ხატი, ან სხვა ნივთი ძვირფასი თვლებით შემკული, — თვალადი ე. ი. თვალად კარგი შესახედაფი, გამოსაჩენი, ტანადი,—ხელადა (ხელში დასაქერი კურკელი),—გულადი (მამაცი გულის პატრონი) და სხვაც არა ერთი.

ამის შესატყვისად ქანურში „დო“ ან „იდო“ ფორმანტი იხმარება: მაგ. „ქარიდო“, „ხაშკიდო“ (იხ. ქანური გ. 63 § 185).

მეგრულში მოქმედებითი მიმღობის ფორმები „მა“ თავსართითა და „და“ ან „ჰა“ ბოლოსართით არის ნაწარმოები, მაგ. „მა-ჩამინ-და“, ან „მა-ჩამინ-ჰა“ მკბენავი (მ. გ. გვ. 094, § 105, 5).

მეორე მხრით არის „მა“ თავსართითა და „მნჰი“ ბოლოსართით ნაწარმოები მოქმედებითი მიმღობის ფორმებიც, ზოგჯერ უთავსართოდ მხოლოდ ბოლოსართიანი ფორმებიც იხმარება, მაგ. „მა-რ-მნჰი“ არსებული, მყოფი, „მი-მა-რ-მნჰი“ მდგომარე, „ლჰ-რ-მნჰი“ მძინარე (მ. გ. გვ. 094, § 105, 3).

ეს „მნჰი“ ბოლოსართი აგრეთვე „მ“ თავსართიან წარმოებაშიც გვხვდება, მაგ. „მ-რ-მნჰი“ სამყოფელო, თავშესაფარი, — „მულარენჯი“ („მულ-არენჯი“) საცხოვრებელი (მ. გ. 096, § 105, C, 2). მეგრულში „ხჰმნა“ ჯდომა ზმნისაგან ნაწარმოებია მიმღობა: „მხხჰმნჰი“ მჯდომარე „მხხჰმნჰი“ ნაჯდომი „მხჰმნჰი“ საჯდომი (მ. გ. 408). იბადება საკითხი ბერძნული ნასესხები სიტყვების „ინთ“-ი ბოლოსართი ზომ იგივე ინდ, ინჯ ბოლოსართი არ არის?

მ. ხორენელის იბერიელნი, აბუდენოსის ცნობის თანახმად, ნაბუქოდონოსორ მეფისაგან თავიანთ პირვანდელ სამშობლოთგან ამიერკავკასიაში გადმოსახლებულად მიიჩნდა. პროფ. გრ. ხალათიანცმა აღნიშნა, რომ ეს ცნობა სომეხთა ისტორიკოსს უშუალოდ აბუდენოსითგან-კი არა, არამედ ევსები ექსარიელის ქრონოგრაფითგან, სახელდობრ მისი სომხური თარგმანიდან, უნდა კქონდეს ამოღებულიო (Арм. эпос в Истории Армении Моисея Хоренского, 52).

მ. ხორენელის მიერ მოყვანილი აბუდენოსის ცნობა მოიპოვება ევსები ექსარიელის თხზულებაში Προιπαρτασιακή ἱστυρία: „პროპარტასი-ევ ევანგელიკი“ ე. ი. სახარებისადმი წინამომხადება“ში, რომელშიაც ნათქვამია: Ἐἶπον δὲ αὐτὸ ἐν τῇ Ἰβητικῇσιν περὶ Ἀσσυρίων γυρῶν περὶ τοῦ Νεβου-

χοινοβοσκατα „Μεγαθυνη; δε φησι Ναβουχοδονοσορ Ἱρακλεους ἀκιμώτερον
 γεγονότα ἐπὶ τε Λιβύην καὶ Ἰβηρίην στρατευσαι ταύτας δε χειρσάμενον ἀπό-
 δασμον αὐτῶν εἰς τὰ δεξιὰ τοῦ Πόντου κατωικίσαι“ (IX, 41, 1—ლათინეუც SC I,
 664—665) „აბუდენოსის ასსირიელთა შესახებ ნაწერში ნაბუქოდონოსორზე
 შემდეგი ვიბოვე: „ხოლო მეგასთენე აზბობს, რომ ნაბუქოდონოსორმა, პერკუ-
 ლუსზე უძლიერესმა, ლიბუასა და იბერიაში გაილაშქრა. ხოლო დაიმორჩილა
 და ხელთ იგდო რა ისინი, ნაწილი მათგანი პონტოს ზღვის მარჯვენა მხარეზე
 (ე. ი. პონტოს აღმოსავლეთით) დაასახლა“-ო. ევსეები კესარიელის
 თხზულების ამ ადგილითგან ჩანს, რომ ცნობა იბერიელთა ნაბუქოდონოსორი-
 საგან გადმოსახლების შესახებ პირადად აბუდენოსს-კი არ ეკუთვნის,
 არამედ მეგასთენეს. ამგვარად ეს ცნობა ქ. წ. III ს-ის დროისა ყოფილა. ეს გა-
 რემოება ცხადპყოფს, რომ იბერიელნი უკვე ამაზე დიდი ხნით უწინარეს უნდა
 ამიერკავკასიაში ვიგულისხმოდ და კერძოდ შავი ზღვის აღმოსავლეთის სანა-
 პიროს მახლობლად. მეგასთენეს ცნობა ამტკიცებს, რომ იბერთა პოლი-
 ტიკური ჰეგემონია III ს. უწინარეს უნდა დაწყებულიყო. მესამე საუკუნის
 ბერძენთა ამ ისტორიკოსის აზრით იბერთა კავკასიაში დასახლება თითქოს
 VI ს. პირველ ნახევარში უნდა მომხდარიყო. გამოსარკვევია თუ რომელ ქვე-
 ყანას გულისხმობდა მეგასთენე იბერიელთა პირვანდელ სამშობლოდ.

ლიბუა აფრიაკაში მდებარეობდა ეგვიპტის დასავლეთით და ნაბუქოდო-
 ნოსორს მართლაც ეგვიპტეში ძღვევაშისილი ლაშქრობა მოუწყვია. უეჭველია
 საშხრეთითვე უნდა ვიგულისხმოდ იბერიელთა წინანდელი მიწაწყალიც, მაგ-
 რამ, სად ეგულებოდა იგი მეგასთენეს, ძნელი სათქმელია. საფიქრებელია
 მხოლოდ, რომ რაკი ქართველ ტომთა უკანასკნელი ტალა VII ს. ქ. წ. დაძრუ-
 ლა, საეჭვოა, რომ ნაბუქოდონოსორს VI ს. იბერიელთა ამიერკავკასიაში გად-
 მოსახლება შესძლებოდა. ამიტომაც ეგების მეგასთენეს ამ ცნობაში იბერი-
 ელთაგან თავიანთი წინანდელი ბინადრობის ადგილის შონაცვლების მიზეზის
 გამოსარკვევად შეთხზულს თეორიასთან გვეკონდეს საქმე, ვიდრე ცხოვრების
 სინამდვილის ანარეკლთან.

ზემოაღნიშნული გარემოების გამო დასახული მიზნის მისაღწევად და
 საკითხების გადასაწყვეტად უნდა იმის გამოკვლევა ვცადოთ, თუ როდის უნდა
 იყვნენ სკოლოტ-შარომატთა ტომ-ერები ქედს იქით გადასულ-დაბინავებულნი.
 ამის გამოკვლევისათვის შესაძლებელია ერთი ხალხური გადმოცემა იყოს გა-
 მოყენებული, რომელიც უკვე პეროდოტეს ჰქონია გაგონილი და ჩაუწერია
 და სწორედ ამ თქმულების განხილვას უნდა შევუდგეთ.

პეროდოტეს აღნიშნული აქვს, რომ სკოლოტ-ები, რომელთაც ბერ-
 ძნები სკუთებს ეძახდნენ, თავიანთ ერს სხვა ყველა ხალხებზე უფრო ახალგაზრ-
 და ახალ-ხალხად სთვლიდენ [და] თავიანთ წინაპრად და მამამთავრად ტარგი-
 ტას სთვლიდნენ. მათი გარდმოცემით ეს ტარგიტა ღვთაებრივი თვისების არსე-
 ზა უნდა ყოფილიყო. პეროდოტეს სიტყვით სკუთებს ტარგიტა დიოსა და მდ.
 ბორუსთენის ასულის შვილად მიაჩნდათ, მაგრამ ბერძენთა ისტორიკოსი უმა-
 ტებს, ჩემის აზრით შეცდომითაო.

მათ სამი ძე მისცემიათო: ლიპოქსაჲ, აპოქსაჲ და მესამე და უმცროსი კო-
 ლაქსაჲ (Κολαξαι-ς). ამ სამი ძმის შამის ტარგიტაჲს მეფობის ხანა, სკვითებს,
 ანუ სკოლოტებს ქრონოლოგიურად ასე ჰქონიათ განსაზღვრული: დარიოზ მე-
 ფის ჩვენ წინააღმდეგ გამოლაშქრებამდე ათასი წლის წინად ყოფილაო (Lib.
 IV, cap. 5 და 7). სკოლატების ამ გარდმოცემას თუ დავეყრდნობით და და-

რიოზ მეფის ამ ხალხის წინააღმდეგ გალაშქრების წელიწადს, 513 წ. (იხ. Ferd. Justi Geschichte Irans: Grundriss der iran. Philologie, II Band., გვ. 440—443) თუ მივიღებთ სკოლოტების ისტორიის დასაწყისი ხანის გამო-საანგარიშებლად, გამოვა, რომ სკოლოტები საისტორიო ასპარეზზე 1513 წ. უნდა გაჩენილიყვნენ ქ. წ., რაც, თუ ეს თარიღი ოდნავად მაინც სინამდვილეს უახლოვდება, სკოლოტებს სრულებით ისეთ ახალ ხალხად არ ჰხდის, როგორც მათ წარმოდგენილი ჰქონდათ.

სკოლოტების ჩრდილოეთ კავკასიაში დასახლების ხანის ზემომოყვანილს განსაზღვრას ნივთიერი კულტურის ის საფეხურიც კარგად უდგება, რომელიც სკოლოტ-შარომატულ ტომ-ერებს უძველეს ხანაში ჰქონიათ. ჰეროდოტეს აგან ჩაწერილ სკოლოტურ გარდმოცემა-თქმულებაში მათი წინაპრების-მამამთავრების ზეცითგან ჩამოვარდნილი სამივე ნივთი ოქროსია, თვით ისეთიც — კი, როგორც სახენელია. ცნობილია სკვითურ-შარომატული ძველი სამარხების საგანძურებში ოქროს ნივთების განმაცვიფრებელი სიუხვე. რკინა იქ არა ჩანს. ეს გარემოება განსაკუთრებით არის საყურადღებო.

ძნელი დასაჯერებელია, რომ ამ ტომებს რკინა არ გამოეყენებინათ, ეს ლითონი და მისი დამუშავება, რომ იმ ქვეყანაში, საითგანაც ისინი იყვნენ წამოსულნი, იმ ხანაში უკვე ცნობილი ყოფილიყო. ეს მოსაზრება გვაფიქრებინებს, რომ შარომატული ტომები ქელს იქით უნდა რკინის აღმოჩენამდე იყვნენ გადასულ-დასახლებულნი. ხოლო უკვე გამორკვეულია, რომ რკინის ლითონის არსებობის დასაწყისი ხანა ეგვიპტის და ხეთის მეფეების მიწერმოწერით საკმაოდ კარგად არის უკვე გამორკვეული და XIV ს. მიეკუთვნება ქ. წ. ამისდა მიხედვით, მაშასადამე, უნდა დავსკვნათ, რომ სკოლოტ-შარომატები ამაზე უწინარეს ხანაში უნდა იყვნენ ჩრდილოეთში გადასახლებულნი.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მატიანეში ნათქვამია: „იბრველ ოდეს აღექსანდრე მეფემან ნათესავნი იგი ლთოჲს შვილთანი წარიქცინა და შეკადნა იგინი კედარსა მას ქუნასა, რხილნა ნათესავნი სასტიკნი ბუნთურქნი, მსხუმარენი ზღინარესა ზედა მტკუარსა მიხუევით ოთხ ქალაქად და დაბნები მათი“ (Опис. II, 708).

ამ ცნობაში ნახმარი სიტყვა **ამღარის**-ს მნიშვნელობა საბა-ს 119₅ ფსალმუნის დამოწმებით, განმარტებული აქვს: „ბნელი საკმუნავი“-ს აღმნიშვნელი არისო (ლექსკ.). მაგრამ ეს განმარტება რომ მცდარია თვით მატიანის ცნობის შინაარსითგანაც ჩანს, რათგან აქ კედარი იმ ქვეყნის სახელი გამოდის, სადაც ვითომც ლთის ნათესავნი აღექსანდრე მეფეს შეუღდენია და რომელშიც ბუნთურქთა ტომი დაჰხვედრია. ამავე ძეგლის მომდევნო მოთხრობითგან ირკვევა, რომ ამ კედარ ქვეყანად მტკვრის აუზის ის ნაწილი იგულისხმებოდა, რომელშიც ქალაქები სარკინე-ქალაქი, კასპი, ურბნისი და ოძრაჯე მდებარეობდა, ანუ ზემო ქართლი ანუ მესხეთი და შიდა ქართლი.

ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ის ა გ ა ნ დამოწმებული ფსალმუნის 119₅-ითგან სრულებით არა ჩანს, რომ კედარი „ბნელ საკმუნავი“-ს აღმნიშვნელი სიტყვა ყოფილიყო. როგორც ბერძნული, ისევე ლათინური და სომხური თარგმანების ავტორებს ეს სიტყვა გეოგრაფიულ სახელად აქვთ მიჩნეული. იქ სწერია: οἱμοι δε: ἡ παροικία μου ἐμαρ: ἄρσυθη, ἡαρεσῆγῃσθα μερ: τῶν σαγῃσθῶν Κηβάρ (CXIX₅),—, Heumih, quia incolastas meus prolongatus est: habitavi cum habitantibus-Cedar“,—„ისაჲ ჩუნა ვქ რნჲ სრსარ ხრც აყანოქსაო. მჩან

ქმ. რხასიქი სუ 'ი ქრანს კსყარო (პმქ 5). ქართულად ასევეა ნათქვამი: „ვამ მე რამეთუ განმიგრძდა მე მწირობა ჩემი და დავიმკვიდრე მე საყოფელთა თანა კედარისათა“-ო (რით, 5).

კედარი რომ მართლაც გეოგრაფიული სახელია, ეს ფსალმუნის ამ ადგილის ებრაული დედნითგანაც ჩანს, ისე, რომ ბერძნული, ლათინური, სომხური და ქართული თარგმანების ავტორებს ეს სიტყვა სწორედ გადმოუთარგმნიათ, ამავე მუხლსა და წინადადების პირველი ნაწილის შინაარსი-კი მთლად სწორედ ვერ გაუგიათ. მაგრამ სანამ ამის განხილვას შევუდგებოდეთ, ჯერ კედარის რაობა უნდა გამოვარკვიოთ. Socin-ის სიტყვით, კედარ ასურეთ-არაბეთისუდაბნოს უბინადრო, მაგრამ მნიშვნელოვანი ტომი იყო. მისი აზრით ეს ტომი არაბთა ეროვნებისა იყო, რაც შესაქმნეთა წიგნში შეტანილი (25₁₃) ცნობითაც მტკიცდება. მისი ისმეელისაგან შთამომავლობის შესახებ ამ ადგილას ნათქვამია: „ესე სახელნი ძეთა ისმეელისთანი, სახელებისაებრ ნათესავთა მისთასა: პირშმო ისმეელისი ნებეთ და კიდარ და აბდილ და მასსან და [და]მასკან და რდუმა და მასსი და ქორდად და თიმან და იეცურ და ნაფეს და კედმან“. მაგრამ ამ ტომის სახელი კედარი კიდევ ბევრგან სხვაგანაც იხსენიება: ესაიას 21₁₆—და 42₁₁, იეზეკიელის 27₂₁, იერემიას 49₂₈ — და ქება-ქებათაჲს 15-შიო. იერემიას ცნობაში შესაძლებელია კედარი ზოგადად არაბთა უბინადრო ტომების მნიშვნელობით იყოს ნახმარო (H. Guthe-ს Bibelwört.: Kedar). ებრაულად ნათქვამია: „ვამ მე, რომ ვმწირობ მოსოხთან, ვმკვიდრობ კარებსა თანა კედარისათა“ (Psal. CXIX 5).

ამნაირად ებრაული ტექსტიტგან ცხადი ხდება, რომ კედარი სწორედ მოსოხის ე. ი. მესხთა ქვეყნის ერთი ადგილთაგანის სახელი ყოფილა, მაშასადამე, ქართველთა ამ ტომის მიწაწყალს შეადგენდა. ძნელი გადასაწყვეტია, ჰქონდა თუ არა „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მემატიანეს ამ ცნობისათვის რაიმე ძველი ქართული წყარო, როდესაც „კედარსა მას ქუეყანასა“ თავის მკითხველს საქართველოს გარკვეულ ადგილად უსახელებდა და აცნობდა. თუ ამისათვის მას ქართ. წყარო არ ჰქონდა და ფსალმუნის საბაბსაგანაც დამოწმებულ მუხლს ემყარებოდა, მაშინ მას ან ებრაული დედანი, ან ებრაულითგან ნათარგმნი ქართული ტექსტი უნდა ჰქონოდა, რათგან სხვა თარგმანებში, როგორც დავრწმუნდით, ეს ადგილი მცდარად არის ნათარგმნი, მოსოხის სახელი ჯრ მოიპოვება. საგულისხმოა, რომ კედარი ქუეყანა მემატიანეს ეგულებოდა ოძრხითგან მოყოლებული სარკინე-ქალაქამდე გადაქიმულ მტკვრის ხეობის არედ. ისტორიულ ხანაში ასეთი სახელი, არსებული წყაროებისდა მიხედვით ამ მიწაწყალს არ ჰქმევია, მაგრამ კავკასიონის სანახებში დაცული იყო XVIII ს-ის დამლევაამდე კუდარო-დ წოდებული ადგილის სახელი. ვახუშტის სიტყვით ჭეჯორის მდინარის „ზეით მოსახლენი არიან ოცსნი და უვენახო, უხილო, ვითარცა სხვანი მთის ადგილნი, უწოდებენ ამას კუდაროს“-ო. ამავე მეცნიერს აღნიშნული აქვს, რომ „გარდავალს აქილამ (ე. ი. წონითგან) და კუდაროდამ გზა ქრცხინვალის ვეობასა ზედა, დბანას ზედა, ქართლში“. ყოფილა ადგილი, რომელსაც კუდაროს ჩასაპალი ჰქმევია სახელად: „ჭეჯორის წინარე... გამოადის კედელას კავკასსა და დის კუდაროს ჩასავლის კარგა ქვეითამდე“ (გვრფა 378).

უდელეს ვეობის „მდინარის სათავილამ გარდავალს გზა კედელის კავკასსა ზედა კუდაროს და რაჭას და ქართლს“-ო (გვრფა 444—446).

ამ ცნობებისდა თანახმად კუდაროდ უნდა ჯეჯორას ჩრდილო-აღმოსავლეთით მდებარე მიწაწყალი ვიგულისხმეთ წედისის აღმოსავლეთით მოყოლებული ჩასავლამდე და უფრო აღმოსავლეთით ჩაქავლისა და ჯეჯორას ჩრდილოეთით.

2. მ ზ ე

გვლდენშტედტის სიტყვით მზეს (Sonne) ორსავე აბხაზურში *Marā მარა*. პრემევი სახელად (R II, 533).

ყაბარდოულად-კი მზეს მაშინვე *Digga* დიღა სწოდებია (იქვე). თანამედროვე აბხაზურს მზის სახელად *ა-მრა* და *მრაკე* აქვს (უსლ., დონდ.), ჩერქეზულად *ტტოგო* თუ *ტტოლო* ეწოდება (ლვლ.), ხოლო ყაბარდოულად *ღჯღა* ჰქვიან (ლოპ.).

მზის სახელად ჩაჩნებს აქვთ *მალხ*, რომლის ნათ. ბრ. არის *მელხინე*, მიც. *მალხანა*, მოქმ. *მალხუო*, მრ. რ. *მელხიშ* (ჩაჩ. ე. 194). აღსანიშნავია, რომ მასთან *ბუ* (მხ.) და *ღუ* (მრ. რ.) სქესკატეგორიად იხმარება (იქვე). ქისტურადაც *მალხ* ჰქვიან და იმავე სქესკატეგორიისაა (ზ. მალსაგოვი, *Ингушская грам.* 180).

წოვეურად მზის სახელი ოდნავ განსხვავებულია და *მათხ* ეწოდება. მასთანაც *ბ* სქესკატ. ხმარობენ (შიფ 148). მზის (Sonne) სახელად გვლდენშტედტს ლენძურისათვის *Boak* ბოაკ, ქარულისათვის და ანწუხურისა *Baak* ბააკ და დიდოურისთვის *Buk* ბუუ აქვს აღნიშნული. (R II, 517).

თანამედროვე ლენძურში მზეს ეწოდება *ბაყ*, მრ. რ. *ბაყალ* (ლენ. ე. 48), დიდოურად-კი მართლაც *ბუჟ*, ყაფუჩურად *ბოჟ* და ხვარშულად *ბჟჟ* (ანდიდ. მას. 110), უდურად-კი მზეს ეძახიან *ბელ-ს* (ალ. 165). მზეს (Sonne) გვლდენშტედტით, ლემუქურად *Barcli* ბარხ, აკუშურად-კი *Beri* ბერი პრემევი (R II, 525).

თანამედროვე ლემუქურს სკემაოდ კარგად დაუცავს მზის წინანდელი სახელი და ეხლაც *ბარღ-ს* უწოდებს. საეულისხმოა, რომ ამ სიტყვასთან *ბ* სქესკატ, ნიშანი იხმარება და რომ მზის სახელის მრ. რ. ფორმა ბურღილ უკვე უხმოვანაა.

მზის არქული სახელი *ბარჯ* (ბერჯენ: არჯ. ე. 133) ძველ ლემუქურთან უფრო ახლოა, ვიდრე თანამედროვესთან, რომელსაც უკანასკნელი თანხმოვანი გამყდრებელი აქვს. საყურადღებოა, რომ არჯ. *ბარჯ-იც* მესამე სქესკატეგორიის სიტყვად ითვლება (არჯ. ე. 133).

აკუშურის მონათესავე ჰერკილურს მზის ძველი სახელის მხოლოდ პირველი *ბ* თანხმოვანი უჩანს შენაცვლებული და, წინანდელი *ბარ[ჰ]ის* მაგიერ, ეხლა უკვე *ვარჰრ-ია* (ჰერჯ. ე. 300).

მზეს ჯეჯურად ვურად-ს ეძახიან (ალულ. ე. 165), ხოლო ბედუხურად ვირად-სა (ალულ. ე. 165) და წაბურულად *ფირღ-ს* (წახ. ე. 143). ეს სახელები წახურულში მესამე სქესკატეგორიისად ითვლება (იქვე). რუთელურადაც მზეს ვირტლ ეწოდება. მაგრამ მისი ნათ. ბრ. უკვე ვირღრდ-ია. აქაც ეს სახელი მესამე სქესკატეგორიის ეკუთვნის (რუთ. ე. 127).

შემდეგ საყურადღებოა ალულურის მზის სახელი რად, რომლის ნათ. ბრ. იქნება რადუნ (ალ. ე. 139). ასეთივე სიტყვა მხოლოდ კერულსა აქვს კედვე ამ მნათობისათვის და კერულის მზის სახელიც რად-ია, რომელსაც სხვა ბრუნებად აქვს რაჟღინი, რაჟღინა და რაჟღარ (კერ. ე. 536) და თანახმა-ნდელი

კიდევ ხმაგრობს რედ-ს, რომლის დანარჩენი ბრუნვებია რედის და რედარ (თაბახ. ე. 203). მხოლოდ მზის ანდიურ სახელად აქვს გვლდენშტედტს Mit'li მიტხლიი აღნიშნული (R II, 525) და ესლაც ანდიელნი მზეს მართლაც ასევე უწოდებენ (ანდ. ე. 141). ამასთანავე ლოდობერულად, ახეახურად და ტინდალურადაც მზეს ასევე მიტხლიი ჰქვია (ანდ.-დიდ. მას. 110).

კარატელები მზეს უკვე მითხლამ-ს ეძახიან, ჰამალალურად-კი მიტელამ ეწოდება (ანდ.-დიდ. მას. 110).

დასასრულ მზის ბოთლიხური სახელია მიპი (იქვე) და მარტო ხინალუ-ლურსა აქვს მზისათვის სრულებით განსხვავებულ გონჯხ სახელი (აღულ. ე. 165).

3. დღე და ღამე

დღეს სამხრეთ-დასავლურ აბხაზურად, გვლდენშტედტის ჩანაწერით Misch მიშ, ხოლო ჩრდილო-აღმოსავლურ აბხაზურად Mischtsche მიშჩე ჰრქმევი (R II, 533).

მაგრამ დღეს, ამ დღეს სამხ.-დას. Jechba აეხბა და ჩრდილო-აღმოსავ-ლურად Wachtza უახწა ყოფილა (იქვე). თანამედროვე აფხაზური დღის სა-ხელად ა-მგუ და მგუქ-ს ხმარობს (უხლ. დონდ.), ჩერქეზული კიდევ მაჭ-ს (ლულ.). მაგრამ დღეს აბხაზურად იქნება მახამ (უხლ.) აეხა (მარ.-დონდ.), რომელშიც ა ანუ აე ძველი ჩვენებითი ნაცვალსახელის ნაშთი უნდა იყოს, ხოლო ხაა, ანუ ხაა უკვე დღის გამომხატველი გამოდის. გამონათქვამის დღეს ჩერქეზ. ნჭე-ს (ლულ.) არც ჩერქეზულსა და არც სხვა ენის დღის სახელთან საერთო არა უჩანს რა.

დღის ყაბარდოულ სახელად ძველად Machua მახუა ყოფილა (R II, 533), მაგრამ გამონათქვამი დღეს თურმე Noba ნობა იქნებოდა (იქვე), თანამედროვე ყაბარდოულში დღისათვის სახელად მახო-ა, დღეს-კი ესლაც ნობე იქნება მარ-თლაც (ლოპ.).

დღის სახელად ჩაჩნებს აქვთ დე, რომლის ნათ. ბრ. დინინნ, მიც. დიენნა, მოქ. დინუო, მრ. რ დინუოშ იქნება. დღის ამ სახელთან დუ სქს. კატ. ინმა-რება ორსავე რიცხვში (ჩაჩ. ე. 170).

თუმცა წოვეურადაც დღეს ასევე დე ეწოდება, მაგრ. ნათ. ბრ. იქნება დენი, დღე-ღამეს ჰქვია დეზისა (შიფ. 137). გვლდენშტედტით დღეს ლუნ-ძურად Dschoka ჯოყა და დიდოურად Dschekul ჭეყულ უწოდებდნენ, ანწუ-ხელესა და ჰარელებს-კი დღის სახელად Ko ყო ჰქონიათ (R II, 517). თანა-მედროვე ლუნძურშიც დღეს ძველი ჰარულის მსგავსად ყო ეწოდება (ლუნძ. ე. 152) და ჯ ბგერა არც-კი მოეპოვება, მაგრამ რომ ჯოყა არც მოგონილი უნდა იყოს და არც შეცდომას წარმოადგენდეს, ამას დღეს გამონათქვამის თანა-მედროვე ლუნძური ფორმა ჯაყა-ც (ლუნ. ე. 80) კარგად ამჟღავნებს. ახეახუ-რად-კი უო დღის სახელიც-კია (ანდ.-დიდ. მას. 92). დიდოურს დღის თანამედ-როვე სახელად ძველი, გვლდენშტედტის ჩანაწერში აღბეჭდილს ჭეყლ-ის მა-გიერ, აქვს ლუიდი, რომლის მრ. რ. ლუიდიბი-ა, ხოლო ყაფუჩურს—ტოდო (ანდ.-დიდ. მას. 92).

აღულურ დღის სახელი არის მად (აღულ. ე. 123), კერული მოდ (კვრ. ე. 451), თაბასარანული-კი მიდ, რომლის ნათ. ბრ. მელან-ია მრ. რიცხ. მელარ

¹ უ ს ლ ა რ ი აზობს, ამ აა-ს მნიშვნელობა ვერ ამიხსნიაო (იქვე).

(თაბ. ე. 179). ასევე რუთულურსა და წახურულშიც: აილ-დღეა, დღისით რუ-
თულურად იქნება აილა (რუთ. ე. 147 და წახ. ე. 170). არქულად. დღეს ეწო-
დება უკვე აჰ, რომლის ნათ. ბრ. იქნება იელინ (არკ. ე. 153). უდურად დღის
სახელია ღი, ღენ-ახ. (უდ. ე. 16).

თანამედროვე წახურულს დღის აღსანიშნავად აქვს აილ, რომლის მრ. რ.
აილბჟა. ეს სიტყვა მე-4 სქესკატ. ითვლება (წახ. ე. 170). როგორც ღმერთის წა-
ხურული სახელის ანალოზთან დაკავშირებით მოყვანილი მსჯელობით ირკვევა,
დღის სახელად წახურულს წინათ ღე ჰქონია. დღის რუთულური სახელი არის
აილ, ხოლო დღისით იქნება აილა (რუთ. ე. 147), მაგრამ დღეს რუთულურად
უკვე ღილა-ა (იქვე 132). რაკი და თანდებულია და ზე-სა ნიშნავს, ამიტომ
დღის გამომხატველი ამ გამონათქვამში ღი გამოდის. დღეს კრულად ეწოდე-
ბა აოლ (კურ. ე. 451). უდურად დღეს ეწოდება ღი, მაგრამ ნათ. ბრ. ფორმაში
ღენაა-ში, დღის სახელს უკვე ღე გამოხატავს (უდ. ე. 14).

დღის ანდიური და ლუმბუქური ძველი სახელები ლეგური სხვა ენების სა-
ხელებისაგან განსხვავებული ყოფილა: გულდენშტედტით ანდიურად Bu ბუ
სწოდებია, ხოლო ლუმბუქურად Kini ყინი (R II, 525). ხოლო ეხლაც დღეს
ლუმბუქურად ისევე ყინი ჰქვიან, როგორც XVIII ს. მეორე ნახევარში ჰქმევია
(ლუმ. ე. 338) და გამონათქვამიც ამ დღეს იქნება ჰაყენუ (იქვე, 273).

უცნაურია, რომ თანამედროვე ანდიურს დღის სახელად ბუ-კი არა, არა-
მედ ზუბუ აქვს, რომლის ნათ. ბრ. ზუბუტყლია¹, მრ. რ. ზუბოდულ, ზუბულ,
ნათ. ბრ. ზუბოდატყლი (ანდ. ე. 124) მაგრამ „ამ დღეს“ იქნება უკვე შეტ-
ხლალ, დღისით-კი ტხლალ (იქვე 166) (შეად. ანდ.-დიდ. ზივუ-ს ფურის
სახელს, მზე ვითარცა მდედრ. სქ.).

ანდიურის მსგავსად, კარატულად, ტინდალურად და ხვარზულადაც დღის
სახელად ზებუ-ა, ყუანადურად ზედ-ს უწოდებენ, ბოთლიზურაჯ და დოდობე-
რულად-კი ზიბუ ჰქვიან (ანდ.-დიდ. მას. 92). მაგრამ საგულსხმოა, რომ დღეს
ლუმბუქურად გულდენშტედტის დროს Dechia დეხტა ყოფილა და შუადღე
(Mittag) Achten ახთენ, ანდიურად-კი დღეს თურმე ითქმოდა Shetal შეტალ.
ხოლო შუადღე T'ial ტხლალ იყო (R II, 525).

დეხტა არის თუ არა თანამედროვე ლუმბუქურში, ვერ გამოვარკვეე, სა-
მაგიეროდ მოიპოვება მართლაც ახტაან, რომელიც სწორედ შუადღისას ნიშ-
ნავს (ლუმ. ე. 244).

ამგვარადვე საყურადღებოა, რომ თუ დღის სახელად ანდიურს ზუბუ
აქვს, სამაგიეროდ დღეს ანდიურად ეხლაც ძველებურად შეტხლალ და დღისით
აგრეთვე თხლალ (ანდ. ე. 166) [ეწოდება]. აკუმურად „დღეს“ გულდენშტე-
დტის დროს ყოფილა Jsberi (R II, 525). თანამედროვე ჰურკილურს ამავე
ცნების გამოსახტავად აქვს იშ ვარჰიი (კურ. ე. 301), რომელიც ჰიშ ვარჰიი-სა-
გან არის წარმომდგარი და ამ დღეს ნიშნავს.

ღამე (Nacht) ძველად აბხაზურად სამხრეთ-დასავლურად Wak უაკ, ჩრდი-
ლო-აღმოსავლურად Wakla უაკლი ყოფილა (R II, 533), ყაბარდულად-კი
ღამეს სულ სხვა ძირის სიტყვა Shesch შემ ჰქმევია (იქვე). თანამედროვე
აბხაზურს ღამის სახელად აქვს აწგხ, ხოლო ღამით იქნება წგხლან (უსლ. და
დონდ.), მაგრამ ამავე ცნების გამოსახტავად აქვს ღლა-საც ხვარზობენ, ისევე,
როგორც აილამ იქნება აჯან (უსლ.). ოქსავე უკანასკნელს გამონათქვამში აა

¹ ტყლი ანდიურში ნათ. ბრ. ბოლ-სართა.

ძველი ჩვენებითი ნაცვალსახელი უნდა იყოს, ღამეს-კი კა გამოხატავს. თანამედროვე ჩერქეზულს ღამის სახელად ჩქე აქვს, ღამით-კი იქნება ჩქე და ჩქეიგე (ლულ.).

ღამის ყაბარდოული სახელი ამ ერთი საუკუნის განმავლობაში არ შეცვლილა და ისევ ისე უესშ-ს ხმარობენ (ლოპ.). რუთულნი ღამეს უკვე უშუ-ს უწოდებენ და ამავე სახელს ხმარობენ სალამოსთვისაც (რუთ. ე. 128). თვით სიტყვა შეოთხე სქესკატეგორიისად ითვლება (იქვე). აღლურად ღამეს ეწოდება გვშ (ალ. ე. 156). თაბასარანულად ღამის სახელად არის მიშში (თაბ. ე. 180), ხოლო კურულად — მიქ (კურ. ე. 451). დასასრულ ღამეს უდურად შაუ ეწოდება (უდ. ე. 14). არკული ღამის სახელი ეკაშა არის, ხოლო „ღამით“ იქნება ეკაშამის, სალამოთი-კი ეკაშამინ (არკ. ე. 143). ღამეს ჩაჩნები ბუისის-ს ეძახიან. მისი ნათ. ბრ. იქნება ბუისინინი, მიც. ბუისინა, მოქ. ბუისინუ, მრ. რ. ბუისინიშ (ჩაჩ. ე. 162). ამ რიგად, სახ. ბრ-ის გარდა სხვა ყველა ბრუნებში ამ სიტყვის ფუძედ ბუისინ-ია, საყურადღებოა, რომ ჭამის ამ სახელთან ორსავე რიცხვში ჩაჩნები აუ-ს ხმარობენ (იქვე).

წოვეურად-კი ღამეს ბუისუ-ს უწოდებენ. ისინიც ამ სიტყვასთან ა. სქესკატ. ნიშანს ხმარობენ ხოლმე (შიფ. 146). ღამეს სახელად, გულდენშტედტის ცნობით, ლუნძებს, ჰარელებსა და ანწუნელებს Surdo სურდო ჰრქმევეია (R II, 517) და ეხლაც ლუნძურად ასევე სორდრ-ს ეძახიან. მაგრამ მისი ნათ. ბრ. იქნება უკვე საარდრ და მრ. რ. საარდალ (ლუნ. ე. 183). ღამის დიდოურ სახელად გულდენშტედტს ჩაწერილი აქვს Gidod გიდოდ (R II, 517), მაგრამ თანამედროვე დიდოურად ღამეს სულ სხვანაირი სახელი, ნეშირუ, ეწოდება (ანდ.-დიდ.-მას 102). ამის მსგავსი სახელი ნიშე აქვს ღამის-თვის ყაფუჩურსაც (იქვე).

ღამეს (Nacht) გულდენშტედტის დროს ლუმეჭურად Chu ხუ, ანდიურად Ret'lo რეტხლო და აუშურად Dukke დუყყე სწოდებია (R II, 525). მართლაც თანამედროვე ლუმეჭურსაც ღამის სახელად ხხეუ აქვს (ლუმ. ე. 278). ანდიელებიც ღამეს და საღამოსაც სწორედ ასევე რეტხლო-ს უწოდებენ (ანდ.—დიდ. მას 88). ანდიური რეტხლო-ს მსგავსად, ლოდობერულს, კარატულსა, ახვახურს, ტინდალურსა და ხტარმელსაც ღამის აღსანიშნავად რეტხლო აქვს, ბოთლიხურსა და ყუანდურს-კი რეჰა (ანდ.-დიდ. მას. 102).

აქუშურის მონათესავე ჰერკილურსაც XVIII ს. მსგავსად დუღოი მოეპოვება ღამის აღსანიშნავად. (ჰერკ. ე. 331). შუე ამოდის თანამედროვე აბხაზურად იქნება ამრა გგლუეიტ. — შუე ჩადის კიდევ ამრა თამიუეიტ, ხოლო მზე ანათებს — მრა მარლაშუეიტ (უსლ. 233—234).

საგულისხმოა შუის მოძრაობის გამომხატველი ჩაჩნური გამონათქვამები. შუე ანათებს იქნება მალხ კიწუუ (ჩაჩ. ე. 194), რომელშიც ზმნა ჯაჟარ-ისაქვან არის ზედშესრული ნაწარმოები. ჯაჟარ-კი 2 უღელ, რომლის აწყო სუოჯოჟუ, მოთხ. დრ. კეჟინა არის, ცქერას, შუერას, კუეტას ნიშნავს. 1. უღელ-კი სწორედ კიეჟარია და მრავალგზისობის გამომხატველია. ამრიგად, რომ გამოიხატოს შუე ანათებს-ო ჩაჩნურად ითქმის შუე იყუიტემაო.

შუე ამოდის ჩაჩნურად ითქმის მალხ კიწ-ტუ (ჩაჩ. ე. 194). უ ს ლ ა რ ი ს განმარტებით ეს გამონათქვამი ნამდვილად ნიშნავს „მზე ეცემა“, „ერთყმევა“-ო (იქვე), ე. ი. ზმნა კიეტარ-ისაგან ნაწარმოებად მიიჩნია.

წოვეურად შუის აღმოსვლას და აღმოსავლეთს ეწოდება მათხ ჰატხლიინ (შიფ. 148).

მზე ჩადის ჩაჩნურად ითქმის მალხუ ბუზუ, რაც, უსლარის განმარტებით, ვითოზე მზის ამსებას უნდა ნიშნავდეს სიტყვა-სიტყვით (ჩაჩნ. ე. 194), მაშასადამე, უზარ (ვ, ა, დ, ბ) ზმნისაგან უნდა იყოს ზედშესრული ნაწარმოები.

4. მთვარე

მთვარეს (Mond) XVIII ს. ორსავე აბხაზურში Nésé — მეზე პრქმევია სახელად, ყაბარდოულად-კი Masa მაზა სწოდებია (R II, 533).

თანამედროვე აბხაზურს ა-მაა და მგუჯე (განსაზღ.) აქვს (უსლ. აბხ. ე. 233 და მარ. დონდ. რ. — აბხ. ლ. луна).

ჩერქეზები ეხლა მთვარეს ეძახიან მაჭრას-ს (რ. — ჩერ. ლ. 102: луна). ყაბარდოულად-კი მაზე-ს (რ. ყაბ. ლ. 68: луна).

ჯერ კიდევ XVIII ს. ყაბარდოულს მაზა ჰქონია და საფიქრებელია, რომ ჩერქეზულსა და აბხაზურსაც ამაზე უფრო ადრინდელ ხანში ასევე მაზა უნდა ჰქონოდა.

სამწუხაროდ გვლდენშტედტის ჩანაწერში მნათობთა ჩაჩნურ-ქისტურ-წოვეური სახელები გამოტოვებულია. სამაგიეროდ კლ აპ რ თ ი ს წიგნშია შეტანილი. ჩაჩნურად მთვარეს Bout ბუტ, ქიტურად Bui ბუტ და Boutto ბუტტო და წოვეურად But ბუტ პრქმევია (V, II, 366. Lune).

მთვარეს ჩაჩნურად ბუტ-ს ეძახიან. მისი დანარჩენი ბრუნვებია: ბეტტინიშ, ბატტანა, ბატტურ, ბატტოე, ბატტალ და ბეტტინიშ. სჯეულისხმოა, რომ მთვარის სახელთან ბუტ იხმარება ბუ და დუ (ჩაჩ. ე. 163).

თანამედროვე ქისტურს მთვარის სახელად აქვს ბუტტ, რომლის მრ. რ. არის ბეტტაშ. ეს სიტყვა ბ სქესკატეგორიისა მხ. რ-ში და დ სქესკატეგორიისა მრ. რ-ში. ამ სიტყვასვე ხმარობენ თვის სახელადაც (ზ. მ ა ლ მ ს ა გ, ქისტ. მ. 131).

წოვეურადაც მთვარეს ეხლა ბუტ ეწოდება, მაგრამ მისი ძირი, შიფნერის აზრით, არის ბათ. აქაც ეს სახელი ბ სქესკატეგორიისად ითვლება.

იმევე სიტყვას ხმარობენ წოვენი თვის აღსანიშნავადაც (შიფ. 146).

მთვარეს, გვლდენშტედტის ჩანაწერით, ლუნურად ჰქარულად და ანწუხურად Moots მოოწ პრქმევია (R II, 517) და თანამედროვე ლუნურსაც იგივე მოწი სახელი აქვს, რომლის ნათ. ბრ. მოწარლ და მრ. რ. მრწილ არის (ლუნ. ე. 134).

დიდოურად მთვარეს XVIII ს. Butsi ბუჭი პრქმევია (R II, 517); თანამედროვე დიდოურში-კი ბუცთ და ყაფუზურად ბოცო (ანდ. -დდ. მას. 99), საფიქრებელია, რომ ასევე ბუცთი ერქმეოდა XVIII ს-შიც. აყუმელები, გვლდენშტედტის ცნობით, მთვარეს Baz ბაძ-ს ეძახდნენ (R II, 525), ეხლა-კი პურკილურად ბაძ, ე. ი. ბეძმ ეწოდება (პურკ. ე. 298). ანდიურად მთვარის სახელი XVIII ს. თითქოს Ports — ფორც-ი ყოფილა (R II, 525), ამჟამად-კი ბორცისი ჰქვიან. მისი ნათ. ბრ.-კი არის ბორცსილტულნი, მრ. რ. ბორცსადულ, ნათ. ბრ. ბორცსადულულო. ეს სიტყვა მესამე სქესკატეგორიისად ითვლება (ანდ. ე. 118).

მთვარის ლემუქური სახელი XVIII ს. Bers ბერზ ყოფილა, (R II, 525) და თითქმის ასევე ბარზა ეწოდება ეხლაც, მაგრამ საყურადღებოა, რომ ამ სიტყვის ნათ. ბრუნვა უკვე არის ზურულ, ამგვარადვე მრ. რ. ბარზრუ-ა ამევე რიცხვის ნათ. ბრ. ზურდალდილ. აღსანიშნავია, რომ ფურცსუ მთვარის ბოთ-

ლიხური და ლოდობერული სახელია, კარატულად პორცხო ჰქვიან, ტინდალურად ბოცხუ, ხინალღურად ბუცა, ყუბანადურად და ჰამალაღურად-კი ბოცხ (ანდ. — დიდ. მას. 99). ამ სიტყვასთან ბ სქესკატ. ნიშანს ხმარობენ ხოლმე (ღუმ. ე. 250).

საგულისხმოა, რომ კერულად შთვარეს ჰქვიან ჭარძ (კვრ. ე. 365). ჭეკუ-რად ჭაძ; თაბასარანულად ვაძ, რუთულურად და წახურტულად ჭაჭ, და ბუ-ღუხურად ვოჰ არის სახელად.

შთვარის მხოლოდ უღური სახელი ხაშ (უღ. ე.) განსხვავდება ყველა სხვა შარომატული ენების სახელებისაგან.

5. წელიწადის დრონი

აბხაზურს თბილის სახელს ფხა-ღ (ძველს) და სითბოს თანამედროვე, აღმნიშვნელს აფხარა-ს, რომელშიც ა ართრონია, ხოლო რა განყენებული ცნების გამომხატველი ბოლოსართია, ძირი-კი ფხა, ყაბარდოულში ხუაბა (ძველი) და ბოაბეს (თანამედროვე) უდრის. თუ მთლიანად აბჟ და აბე არა ბა და ბე მაინც და მაინც სიტყვის ძირეული ნაწილი არ არის. ამრიგად სითბოს ცნების გამომხატველად ყაბარდოულში ხუ, ხო ანდა ხუა, ხოა გვრჩება. ამავე ცნების გამომხატველს აფხაზურ ფხა-სთან შედარებით მას მხოლოდ თავში ფ აკლია, და სხვაფრივ-კი მისი უ და ო ხმოვანი სახესხვაობას წარმოადგენს.

თბილის ჩერქეზული სახელი ჭაბე უქველია ხუაბე-საგან არის წარმომდგარი ჭერ ხუაბე-დ, შემდეგ ხაბაბე-დ ქევეითა და სულ ბოლოს ხ-ს გაქრობის გზით.

საფიქრებელია, რომ ქართული ფუნე რომელიც, საბას განმარტებით ვითომც „ქმელსა ნეხესა“ ნიშნავდა: „ქმელსა ნეკესა წივა და თუნე“ ეწოდებაო (ლეჰს. სკორე), ფხუნე-საგან არის წარმომდგარი და თავდაპირველად ხმელსა-კი არა, არამედ სწორედ ცხელს, აფუვებულს ნიშნავდა. ეს მოსაზრება რომ მცდარი არ უნდა იყოს, თუნდაც იქითგანაც ჩანს, რომ ფუნაფა და ფუალა მეგრულად დუღილს ნიშნავს (მ. გ. 338). სვანურადაც ფუვე აგრეთვე დუღილს და მანფუვა (— მანფუნვა) კიდევ მდღულარეს ეწოდება (რ. — სვ. ლ. кипение, кипяток). საგულისხმოა, რომ ფხარა აბხაზურად სითბოს ნიშნავს, სიტყვა, რომელიც ამას გაქრდა აბხაზურად უშუალო ბ ბგერითაც გვხვდება გაჰაფხულის თანამედროვე სახელს ააფგნ-ში უკვე ფგნ-ის სახით. ფგნთ-კი ქართულ ფუნე-სა და მეგრ. ფუნა-ფა-ს მთლიანად უდგება.

მეორე მხრით ქართულშიც თბილისა და ცხელის აღმნიშვნელის, ზემომოყვანილი სიტყვების გარდა, გაჰაფხულისა და ჰაფხული-სა ისევე, როგორც მოწმენდილი ცის გამომხატველს ქანურსა და სვანურს მაფხა-ში სითბო-სიცხეს აღმნიშვნელი ნაწილი ფხულ-ისა და ფხა-ს სახით, ე. ი. აგრეთვე ხ-თანხმოვნია-ნად გვაქვს დაცული, ამრიგად ქართულსა და აბხაზურს შორის სრული ანალოგიაა.

რაკი ფხუნ ოდესღაც მართლა ცხელს ნიშნავდა, შესაძლებელია, რომ ცხუნ-ება და ცხელი, რომელნიც ამავე ცნების გამომხატველი სიტყვებია, როგორმე ფხუნ-სა და ფხ-ს დავუკავშიროთ.

ქართულს, როგორც ვიცით, ზაფხულ-ში ფხუნ-ის მაგიერ ფხულ-ი აქვს. ფხულ-ისა და ცხელ-ის თავიიღური ბეგრების, ფ-სა და ც-ს დაკავშირება შეუძლებელია, მაგრამ თუ გავიხსენებთ ძვ. ქართულში თ-სა და ც-ს შენაცვლებას (თიკანი — ციკანი და სხვ.), მაშინ შესაძლებელია გვეფიქრა, რომ ცხელი წინანდელი თხელის შენაცვლებას წარმოადგენს. ამნაირადვე ცხრო-ც შესაძლებელია თხრო-ს ფონეტიკურ სახესხვაობად მივიჩნიოთ. თხრო-კი თავისი ბგერითი შედგენილობით ანდ., ლოდ., ახვან. და ტინდ. მიტხლო-სა და კარატ. მიტხლო-საგან არსებითად მხოლოდ თავიიღური მი მარცვლის უქონლობით განსხვავდება. ეს ორი სიტყვა-კი, როგორც უკვე ვიცით, მზის სახელია. თუ შემომოყვანილი მოსაზრება ცხრო-ს წინამორბედი თხრო-საგან წარმომდინარეობისა და მიტხლო-ის შესავსებად სახელთან ოდინდელი კავშირის შესახებ მცდარი არ არის, მაშინ უნდა გვეფიქრა, რომ ცხრო ამ ავადმყოფობის თავდაპირველი სახელის ორნაწილად შედგენილობის მხოლოდ ერთი-და შერჩენილი ნაწილი უნდა იყოს და რომ წინათ, ლეგურ ენების მსგავსად, ქართულშიც ციებ-ცხელების სახელი მზის ავადმყოფობის გამომხატველი ყოფილა. ამრიგად ფხული და ცხელი და ცხრო ერთმანეთს უშუალოდ დაკავშირებული არ უნდა იყვნენ.

საყურადღებოა, რომ მკაცრს სიცივეს და უადრეს სიცივეს ქართულში ერთი და იგივე გამომხატველი ჰყავს, მაგ. სუსხი საბას განმარტებითაც „მცირე და ზოგადა“ — და „სიცივის ნაწილი რამ დამწველი, დამკნობელი“ — (ლექსიკ. სუსხი და სიცივე). მეორე მხრით მოსუსხვა, იმავე მეცნიერის სიტყვით, „შანთის წასმით მოწვა“-ს, B — რედაქციით „მოწვასავით“ ნიშნავს (ლექს.).

მეგრულად სიცივეს ჰქვიან ჩხანა, ხოლო ჩხანაფა ნიშნავს ცხუნებას და ჩხე-კიდეც ცხელს (მ. გ. 367).

მაგრამ ჩხური უკვე ცივს გამოხატავს, ჩხურუ-კი სიცივეს (იქვე 369). ყინვას მეგრულად ცინა და ყინვიანს — ცინჩი ეწოდება (იქვე 419). ჰანურად ცხელსა და თბილ ჰაეასა და ჰაერს ეწოდება ჩხაფა, ჩხაფა (ვიწ.), — ჩხოფა, ჩხოპა (ხოფ.), ტარონი ჩხოფა (ნ. მარის ჰ. გ. 213), ცხელ საქმელს-კი ტუცა-ს ეძახიან (იქვე 191), — თბილს კიდეც მოლა ჰქვიან (იქვე 168) და-ჩუჩუნა (იქვე, 212).

სიცივისა და ცხელის, ისევე როგორც სიცივისა და ცივისი მეგრული სახელების ერთმანეთთან შედარება დაარწმუნებს ყველას, რომ ორივე ამ მოპირდაპირე ცნებას უცნაურად ერთი და იგივე ჩხ ძირი აქვს. ცხელს სვანურად ათვი და ლუითუნე ეწოდება (რ — სვ. ლ. 45), სიცივეს იგივე ათვი დანათვი (იქვე 73). თბილი-კი იქმნება ტბელი (იქვე. 458).

ამასთან დაკავშირებით საყურადღებოა, რომ გვლდენშტედტით ცხელი (Warm) სამხრეთ-დასავლურ აბხაზურად Pchagu ახაგუ, ანუ ფხაგუ, ჩრდილო-აღმოსავლურად-კი Jpcha აჩხა, ანუ აფხა (R II, 524). ხოლო ყაბარდოულად Chuaba ხუაბა ეწოდებოდა (იქვე). თანამედროვე აბხაზურს ცხელის სახელად აც აქვს (უბლ., მარ.-დონდ.), სიტფოს-კი მართლაც აფხარა და ფხარა ეწოდება (უბლ., მარ.-დონდ.). ჩერქეზულად თბილს ჭაბე-ს, სითბოს-კი ჭაბაგე და ჭაბე-ს ეძახიან. (ლულა). ყაბარდოულად სითბოს და თბილს ეხლაც ხოაბე ჰქვიან (ლოპ.).

თბილს (Warm) XVIII ს. სამხრეთ-დასავლურ აბხაზურად Pchagu ფხაგუ ჰქმევიან, ჩრდილო-აღმოსავლურად-კი Jpcha იფხა (R II, 534).

ამავე დროს სიცხეს (Hitze) სამხრეთ-აღმოსავლურად Pchau ფხაუ სწოდებია, ხოლო ჩრდილო-დასავლურად — Pcha ფხა (R II, 534).

თანამედროვე აბხაზურად სითბოს გამოსახატავად არის ქვხანრა, ხოლო იფხანროუმ ნიშნავს თბილა-ს (უსლ. აბხ. ე. 241).

ჩერქეზულად თბილს უწოდებენ ჭაბე-ს, სითბოს-კი ჭაბაგე-ს და ჭაბერ-ს (ლულ, теп.хыи, теплота).

ყაბარდოულად თბილს (Warm) XVIII ს. Chuaba ხუაბა ჰრქმევია სახელად, სიცხესაც (Hitze) იგივე chuaba ხუაბა სწოდებია (R II, 534).

ეხლაც თბილიცა და სითბოც ყაბარდოულად ხოაბე იქნება (ლოპ. ყაბ. ლ.).

სიცხეს (Wärme) XVIII ს. ჩაჩურადა და ქისტურად laueche ააუხებ, წოვეურად-კი Iobche აობხე ჰრქმევია (R II, 510). ამჟამად ცხელსა და თბილს უწოდებენ ოვხუნჳ-ს და სქესკატეგორიისდა გვარად ან ვ, ან Ⴢ, დ და ზ თავსართით ხმარობენ ხოლმე. სითბოსა და სიცხის აღმნიშვნელად-კი აოვხუნო-ა მიღებული, რომელთანაც აუ იხმარება (ჩაჩ. ე. 199).

ცხელს (Warm) გულდენშტედტით ჩაჩნები და ქისტები Dauchan დაუხან-ს უწოდებდნენ, წოვები კი Iubche აუბხე-ს (R II, 511).

ზემომოყვანილს თანამედროვე ჩაჩურში თბილის (теплый) სახელი მიავსებს ძხოლოდ და ეხლა ვოვხუნჳ აოვხუნჳ დოვხუნჳ და ბოვხუნჳ-ს ხმარობენ სათანადო სქესკატეგორიისდა მიხედვით. აოვხუნინჳ და აოვხუნულა უკვე სითბოს (Wärme) chenti ხენტი ჰრქმევია (R II, 519 და 519), ამავე ცნებათა შიანია ოვხუნჳ (იქვე).

საყურადღებოა, რომ ჩაჩნებს გულდენშტედტისათვის ცხელის ზოგად ფორმად — სქესკატეგორიის თავსართოვანი ფორმა დაუსახელებიათ, თითქოს ცხელი (წყალი) ჰქონდეთ ნაგულისხმევი.

თანამედროვე წოვეურში-კი სიცხისა და სითბოს გამოსახატავად დაფხოლ-ი ცხელის აღსანიშნავად დაფხე იხმარება, ისევე, როგორც წვასაც ეწოდება დაფხაჩ (შიფ. 137).

თბილი (Warm) ანწუხურად XVIII ს. ყოფილა chentab ხენაბ, ხოლო სითბოს (Wärme) chenti ხენტი ჰრქმევია (R II, 519 და 518), ამავე ცნებათა გამომხატველი ჰარული, ლუნძური და დიდოური სახელები-კი გულდენშტედტის ჩანაწერში სამწუხაროდ გამოტოვებულია.

ლუნძურად თბილს ეხლა ხინტხლილეუ ეწოდება, სითბოს კიდეც ხინტხლიჳ და ხინ, მაგრამ თბილა იქნება ხინ ბუგო, ან და ხინტხლიუნ ბუგო. საფუქრებელია, რომ სითბოს ანწუხური XVIII ს. სახელი ხენტი იგივე ხენტხლიჳ უნდა იყოს, რაც თანამედროვე ლუნძურშია, მხოლოდ ჩანაწერში შეცდომა ჩანს შეპარული.

ცხელი (Warm) XVIII ს. ლუმუქურად Gilisa ლილისა, ანდიურად Unsa უნსა და აკუმურად Bozarle ბოჯარლე, ანდა ბოჯარლე ყოფილა (R II, 526).

ცხელს ლუნძურად ეხლა ჰირი ეწოდება და ჰირისნა, სიცხეს-კი ჰირიში-ბუ-ს ეძახიან (ლუმ. ე. 298). ლელისა-კი ამ ჟამად თბილსა ნიშნავს (იქვე 261), მაგრამ სითბოს ეხლაც ლერიშიბუ ეწოდება (იქვე, 262). გულდენშტედტის ჩანაწერში-კი სითბოს (Wärme) ლუმუქურ სახელად Kirisa კირისა, ანუ ყირისა არის მოყვანილი (R II, 526).

ცხელის ძველი ანდიური სახელი უნსა უდრის თანამედროვე ანდიურის თბილის სახელს უნსა-ს, ანუ ონსა-ს, რომლის შრ. რ. იქნება ონსაოლ. მაგ. თბილი წყალი ანდიურად არის ონსა ცხლენ (ანდ. ე. 143).

სიცხის ძველი ანდიური სახელი გვლდენშტედტის წიგნში გამოტოვებულია (R II, 526).

ცხელის აკუმური ძველი სახელის ბოცარლე-ს, ანდა ბოწარლე-ს მსგავსი სიტყვა ჰერკილურში უს ლარს არ მოეპოვება. ცხელის სახელი მას სრულებით მოყვანილი არა აქვს, თბილს-კი, ამ მეცნიერის ცნობით, უნაღ ეწოდება; ხოლო უნა იმავე დროს სითბოსაც ნიშნავს, (ჰერ. ე. 311). მაგრამ გვლდენშტედტის ჩანაწერში, რომ დატული ცხელის სახელი ბოწარლე მართალი უნდა იყოს, ამის დამტკიცება იმითაც შეიძლება, რომ წა ჰერკილურად ცეცხლს ნიშნავს (ჰერ. ე. 454) და გაჭაფხულსაც ამ ეამად დუწრუმს უწოდებენ (იქვე 335).

საფიქრებელია, რომ ბოწარლე შესდგებამ ბო სქესკატ. თავსართისა და წარლე ძირისაგან, რომელიც ცეცხლს ნიშნავს და მთლიანად სიტყვა მწველის გამომხატველი ჩანს. ამნაირადვე ჭაფხულის თანამედროვე სახელს დუწრუმ-შიც დუ სქესკატ. თავსართისად, წრ ძირი უნდა გვექონდეს, რომელიც აგრეთვე ცეცხლისა და წვის ცნების გამომხატველი უნდა იყოს.

სიცხის აკუმური სახელიც გვლდენშტედტის ჩანაწერში არა ჩანს (R II, 526).

საყურადღებოა, რომ სვანურად სიცივესა და ცივს ერთი და იგივე სახელი აქვს და მცხი ეწოდება (რ. სვ. ლ. 498), ცივსაც მანცხი-ს ეძახიან (იქვე 182). აქ უმთავრესად იქ განსაკუთრებით გასაოცარი, რომ ცივისა და სიცივისათვის იგივე ცხ ძირი ჩანს, რომელიც სიცხე-სა და ცხელ-ში გვაქვს.

ცივს (Kalt) გვლდენშტედტის დროს სამხრეთ-აღმოსავლურ აბხაზურად Echta — ახთა, ჩრდილო-აღმოსავლურად-კი Ichta ისთა ჰქონია სახელად (R II, 534).

იმავე ხანაში სიცივის (Kält) სახელი სამხრეთ-აღმოსავლურად იგივე Echta ეხთა ყოფილა, რომელიც ცივსა ნიშნავს, ჩრდილო-აღმოსავლურად-კი Tchta თხთა (იქვე).

თანამედროვე აბხაზურად ახთა ნიშნავს სიცივეს, ხოლო ისთრუმ-ცივს-ს გამომხატავს (უსლ. აბხ. ე. და დონდ.).

ცივს ეხლა ახიშიაშია ჰქვან (დონდ.), ან და ახიშიაშია (უსლ. აბხ. ე.). ჩერქეზულად სიცივეს ეწოდება ჩჳარ. ხოლო ცივს-კი ჩჳა (ლულ. ხოლო-ხო). ცივს (Kalt) ყაბარდოულად XVII ს. Schaa შაა ჰქონია სახელად და იგივე, მხოლოდ ოდნავ განსხვავებული სახელი Schaa შაა უხმარიათ სიცივის (Kalte) აღსანიშნავად (R II, 534)

თანამედროვე ყაბარდოულს ცივის და სიცივისათვის ერთი და იგივე სიტყვა სხეა აქვს (ლოპ. რ-ყაბ. ლ.).

გვლდენშტედტის ჩანაწერით ცივი (Kalt) ჩაჩნურად და ქისტურად Tschiale ჩილღე ყოფილა; წოვურად-კი Pschele პშელე ანუ ფშელე, ხოლო სიცივეს (Kälte) ჩაჩნურად და ქისტურად Schile შილე, წოვურად-კი ისევე Pschele პშელე ანუ ფშელე (R II, 511 და 510). თანამედროვე ჩაჩნურს ცი-

ვის სახელად აქვს შილინი, ხოლო სიცივისათვის შიელუო, რომელთანაც აუ სქესკატ. იხმარება (ჩაჩნ. ე. 231).

წოვერად-კი Pschele აშლე ეწოდება (R II, 510). უსლარით-კი შიელუო სქე-კი. ნინანია. (შიფ. 142).

გვლდენშტედტით სიცივეს Kälte ჩაჩნურად და ქისტურად Schile შილე, წოვერად-კი Pschile აშლე ეწოდება (R II, 510). უსლარით-კი შიელუო ჰქვიან (ჩ. ე. 231).

ეს სიტყვა ორი ნაწილისაგან უნდა იყოს შემდგარი შიე-სა და ლუო-სა-გან. პირველი ამათგანი ყინულის აღმნიშვნელი შა-ს შექმნითი (ინძარ.) ბრუნვის ფორმა შიე — უნდა იყოს, მეორე; ლუო-კი ჩაჩნურად თოვლსა ნიშნავს. ამგვარად ერთად და მთლიანად ყინულით თოვლის გამომხატველი გამოდის.

ცივის ანწუხურ სახელად გვლდენშტედტს უწერია Bucharab ბუხარაბ, ხოლო სიცივეს-კი რომი Rohi (R II, 519 და 518).

ქარული, ღუნძური და ქდილოური ასეთივე სახელები ამავე მეცნიერის ჩანაწერში გამოტოვებულია (იქვე).

თანამედროვე ლუშტურს ცივის აღსანიშნავად სულ სხვა სიტყვა კოაჩააბ აქვს, სიცივესაც ეწოდება კოჩ (ლუნ. ე. 112).

გვლდენშტედტის ჩანაწერით, ცივს (Kalt) ღუმუქურად Derku დერკუს-ს ან და დერკუს ეძახდნენ (R II, 526).

თანამედროვე ღუმუქურად ცივის ეწოდება სქესკატეგორიისდა მიხედვით, ან დარკქაოსია ან ბაუკქაოსსა ანდა აუკქაესა (ლუმ. ე. 241). ცხადია, რომ მე-XVIII ს. ცივის სახელი დერკუს უღრის ამ ცნების გამომხატველს და სქესკატეგორიან თანამედროვე ფორმას დარკქაოსსა-ს. შესაძლებელია კ მაშინაც კვ-ს გამომხატვად. საგულისხმოა, რომ ამ ზედსართავის ზოგად ფორმად დ-ს სქესკატეგორიანი ყოფილა მაშინ მიჩნეული. სიცივეს (Kälte) XVIII ს. ღუმუქურ სახელად გვლდენშტედტს Darusa დარუსა აქვს აღბეჭდილი (R II, 526).

თანამედროვე ღუმუქურად — სიცივეს დარკქაოს-ს ან დარკქაოლულ ანდა დარკქაილ (ლუმ. ე. 240—241) [უწოდებენ].

საკმარისია ცივის ღუმუქური სახელი დარკქაოსსა გავიხსენოთ და XVIII ს. ჩანაწერის სიცივის სახელს დარუსა-ს შევადაროთ, რომ საქმის ნამდვილი ვითარება ცხადი გახდება: სიცივის ნამდვილი სახელის მაგიერ ცივის-ს აღმნიშვნელი ზედსართავი ყოფილა ჩაწერილი. ამასთანავე, როგორც ჩანს, დარუსა-ს შეცდომით შუაში ე უნდა აკლდეს და საფიქრებელია, რომ იმ ხანაშიც დარკუსა იქნებოდა. შესაძლებელია კ-ს (ვ) გამოვარდნა კორექტურულ შეცდომასაც-კი წარმოადგენს. ცივი ანდიურად XVIII ს. ყოფილა Sado სადო (R II, 526) და თანამედროვე ანდიურსაც თითქმის ასევე სოდო აქვს (ანდ. ე. 152), ცივი წყალი ანდიურად იქნება სოდო ტლხენ (იქვე).

სამწუხაროდ სიცივის ანდიური სახელი გვლდენშტედტის ჩანაწერში გამოტოვებულია (R II, 526).

ცივის აკუმურ სახელად გვლდენშტედტის წიგნში Dále დაცლენ-არის მოყვანილი (R II, 526), მის მონათესავე თანამედროვე ჰერკილურს-კი ცივის აღსანიშნავად სქესკატეგორიისდა მიხედვით ან უჯარილ ან დუჯაღლი. ან და ვუჯაღლი იხმარება. მაგ. წყალი ცივი გახდა იქნება შინ დუჯაღლი სარო, ხოლო როდესაც მამრ. სქესი იგულისხმება უჯაღ-ს ხმა: რობენ (ტუჯარილ-ის მაგიერ, რათგან ი-სა და უ-ს წინ ტ ქრება ხოლმე). სა-

შუალო სქესკატეგორიისათვის ვ თავსართიანი ფორმაა მიღებული (ჰვრ. ე. 441), ზემომოყვანილი გვლდენშტედტის ჩანაწერის ცივის აკვშური სახელი დაჟღე ისე მიაგავს თანამედროვე ჰვრკილურის დუჟალდი-ს, რომ საფიქრებელია: ან ძველ ჩანაწერში ან ბეჰედის დროს შეცდომა უნდა იყოს შეპარებულის და იმ დროსაც დუჟალე იქნებოდა.

სიცივის XVIII ს. აკვშური სახელი გვლდენშტედტს არ მოეპოვება, ეხლა-კი ჰვრკილურად დუჟა ეწოდება (ჰვრ. ე. 333).

თუ გავიხსენებთ, რომ ცივობა-ს ჰვრკილურად უჟარ-ს უწოდებენ (ჰვრ. ე. 441) და სიცივის აღმნიშვნელს დუჟა-ს შევადარებთ, ცხადი შეიქმნება, რომ დუჟა-ს ბოლოკიდური რ აკლია, მაგრამ სამაგიეროდ თავში დ აქვს. შეჰველია, რომ იგი სქესკატეგორიის შებრდილი ნიშანი უნდა იყოს, ძვითივე სქესკატეგორიის თავსართი, როგორცაა წყალი ცივის-ს გამომხატველი შინ დ უჟა ლ ლ ი-ს თავკიდური დ არის.

გაზაფხულის (Frühling) სამხრეთ-დასავლურ აბხაზურ სახელად გვლდენშტედტის ჩანაწერში Apra აჟნა არის მოყვანილი, ჩრდილო-აღმოსავლურისად-კი Gapne დაჟენ (R II, 533).

აჟენ მართლა ეხლაც იბხაზურად გაზაფხულსა ნიშნავს (უსლ. აბხ. ე და დონდ.) ყაბარდოულად და ჩერქეზულად დათხე ეწოდება (ლოპ. რ.-ყაბ. ლ. და ლლ. რ.-ჩერ. ლ.).

გვლდენშტედტის ჩანაწერშიც გაზაფხულის ყაბარდოულ სახელად Gatche დათხე ლწერია (R II, 533).

ამრიგად გაზაფხულის აბხაზური და ჩერქეზულ-ყაბარდოული სახელები კარგად ყოფილა დაცული. გამოსარკვევია დაჟენ ს სახელის მქონებელი თანამედროვე სინდურენოვანი წარმომადგენელი.

გვლდენშტედტის ჩანაწერში გაზაფხულის (Frühling) ჩაჩნურ და ქისტურ სახელად Gura გურა არის აღნიშნული, წოვეურისად-კი Gasapul გაზაპულ (R II, 510). მაგრამ, რამდენადაც წოვეურს სახელში მხოლოდ კორექტურული შეცდომა უნდა იყოს შეპარული და დედანში საფიქრებელია Gasapchul გაზაფხული-ი ეწერებოდა, ქართული სახელი, რომელიც წოველებს შეთვისებული აქვთ და რომელსაც ოდნავ შეცვლილს გაზაფხული-ს სახით ეხლაც ხმარობენ (შიფ. 122), ჩაჩნურ-ქისტური სახელი ცხადს შეცდომას და გაუგებრობის ნაყოფს წარმოადგენს.

გაზაფხულს ჩაჩნურად ზესტიე ეწოდება და ეს ფუძევე აქვს მას ყველა ბრუნვებში, აუ სქესკატ. იხმარება (ჩაჩ. ე. 162).

გვლდენშტედტის ჩანაწერის გაზაფხულის სახელად მოყვანილი გურა-ს მსგავსი სიტყვა ჩაჩნურში მართლაც არსებობს, გუირჟ, რომელთანაც აუ სქესკატ. იხმარება, მაგრამ ის შემოდგომას ნიშნავს (ჩაჩნ. ე. 166). გაზაფხულს (Frühling) XVIII ს. ანწუბურად Icti იხტი ჰქმევია, ლუნძურად-კი Ochossa ოხოსსა, ხოლო დიდოურად Aloch ალოხ. ქარული სახელი ჩანაწერში გამოტოვებულია (R II, 518). გაზაფხულს ლუნძურად ეწოდება იჟ, მისი ნათ. ბრ. არის რქალ. გაზაფხულზე იქნება ოლოისა და საგაზაფხულოს ჰქვიან ჯრლილ (ლუნძ. ე. 104).

ეტყობა, რომ გაზაფხულის გამომხატველი წინათ მართლაც ოკოლ უნდა ყოფილიყო: ეს საგაზაფხულოს აღმნიშვნელის ოკრლილ-ის და გამონათქვამისგან „გაზაფხულზე“ ოკრლისა-თიც მტკიცდება. გვლდენშტედტის ჩანაწერის გაზაფხულის ლუნძური სახელი ოხოსსა-კი თანამედროვე ოკრლისა-ს მიაგავს, რომელიც ეხლა მაინც გაზაფხულზე-ს ნიშნავს.

თუმცა გულდენშტედტს გაზაფხულის დიდოურ სახელად მოხსენებული აქვს ატოხ, მაგრამ თანამედროვე დიდოურად გაზაფხულს იჭ ჰქვიან, (ანდ.-დიდ. 21, 88) ე. ი. ისევე, როგორც ლუნძურად. ხოლო ატაოჯ დიდოურად ზაფხულსა ნიშნავს (იქვე, 99).

გაზაფხულის დიდოური სახელის ნამდვილი XVIII ს. ფორმა, როგორც შემოდგომის სახელის განხილვის დროს დავრწმუნდებით, შეცდომით შემოდგომის სახელად არის მოყვანილი, ნამდვილად-კი Imcho იმხო ყოფილა, რომელიც თანამედროვე დიდოურ იჭ-ს საკმაოდ მიაგავს.

გაზაფხულს (Frühling) XVIII ს. ლუმბეჟურად Intu ინტუ, ანუ ინთუ ჰრქმევია (R II, 524).

თანამედროვე ლუმბეჟურში გაზაფხულს ეწოდება ინთ, ხოლო ინტუ ნიშნავს გაზაფხულზე. ინთ-ის ნათ. ბრ. არის ინთილ და ამ სიტყვასთან დ სქესკატეგორია იხმარება (ლუმ. ე. 284).

გაზაფხულის დღე-ღამის გათანასწორებას დალისტნელები დღესასწაულებენ და გაზაფხულის დასაწყისს უწოდებენ — ით დადიხიუ, გაზაფხულის თვეს — ინთილ ბარზ, ხოლო გაზაფხულის დროს — ინტუჟუნ (ლუმ. ე. 284).

გაზაფხულის (Frühling) ანდიურ XVIII ს. სახელად გულდენშტედტის ჩანაწერში Kinu ყინუ არის აღნიშნული, ზაფხულის (Sommer) აღმნიშვნელად-კი Ribu რიბუ-ა მოყვანილი (R II, 525). თანამედროვე ანდიურად-კი სწორედ წინაუკმოა: რეაბუ მხოლოდ გაზაფხულს ნიშნავს (ანდ. ე. 144), ყოინუ-კი ზაფხულის სახელია (იქვე 147). ორივე სიტყვა მეთთხე სქესკატეგორიისაა. რეაბუ-დ ი რ რ ს უცხო სიტყვად მიაჩნდა (იქვე, გვ. 144).

აპრიად უეკველია, რომ გულდენშტედტის ჩანაწერში აქ ცნობები არეული ყოფილა და მამინაც, ცხადია, ანდიურად გაზაფხულს რიბუ ან რეაბუ ერქმეოდა.

გაზაფხულისათვის ასეთივე და მსგავსი სახელი კიდევ შემდეგ ენოვან ერთეულებს აქვს: ღოღობერულად რეგებუ ეწოდება, კარატულად რეგებუ, ბოთლიურად რებუ, ყუამბაღურად რებუ, რება, ტინდალურად რიბო (ანდ.-დიდ. მას. 88).

გაზაფხულის აკუმურ სახელად გულდენშტედტის ჩანაწერში გვაქვს Ejaw ეაჟ (R II, 525), თანამედროვე ჰერკილურს-კი ჰავე (ჰერ. ე. 359).

გაზაფხულის ამის მაგვარი სახელი კიდევ აღუღური ჰაირ და რეთელური ჰაჟდ არის (აღ. ე. 161). წახურულად-კი აუხსან-ს უწოდებენ, თაბასარანულად — ხარაჟავ, კერულად — ლუბატჰეტარ, ჯეკურად — ყარეაზ, — არკულად — ტლხანნიყუ, ხილანულურად ჩოზ და უდურად ვოლუჟ (აღ ე 161). დასასრულ, ყაფურურად არის ემედა და ხვარშულად ემე, რომლის ჰრ. რ. ემება-ა (ანდ.-დიდ. მას. 88).

საყურადღებოა, რომ ზაფხულს (Sommer) გულდენშტედტის ცნობით სამხრეთ-დასავლურ აფხაზურ Apch — აფხ, ხოლო ჩრდილო-აღმოსავლურად Pchne — ფხნი ჰრქმევია (R II, 533).

თანამედროვე აფხაზურსაც ზაფხულის სახელად აქვს აფხენ (უსლ. დონდ.), გულდენშტედტს მხოლოდ ყაბარდოელის ზაფხულის სახელად აქვს Gama-chiwa გამახტა ანუ დამახტა ჩაწერილი, რომლის მსგავსი აგებულების სახელსავე წარმოადგენს ყაბარდოელის ზამთრის სახელი Shimachwa ყიმახტა (R II, 532).

თანამედროვე ჩერქეზულს ზაფხულის აღსანიშნავად გამოჰქე, ანუ ლომა-ქე მოეპოვება (ლულ.), ყაბარდოულად-კი ლამახო (ლოპ.), ხოლო ზამთარს. ჩერქეზულად ჩემაჰე და ბეეგხა (ლულ.). ყაბარდოულად-კი ხშიცმახო ჰქვიან (ლოპ.).

ზაფხულს (Sommer) ჩანურ-ქისტურად, გულდენშტედტის ჩანაწერით, Akche აკხე, ხოლო წოვურად Chko ხკო სწოდებია სახელად (R II, 510).

მართლაც, ჩანები ზაფხულს ეხლაც ეხკიჱს ეძახიან, რომელთანაც აუ სქესკატ. ხმარობენ. მაგ. თბილი ზაფხული ჩანურად იქნება — მოვხუნ; ეხკიჱ (ჩაჩ. ე. 174).

ზაფხულის (Sommer) ანწუხურ სახელად გულდენშტედტს Rii რიი აქვს ჩაწერილი, ლუნძურსკად-კი Ridal რიდალ (R II, 518), ჰარული სახელი გამოტოვებულია (იქვე).

თანამედროვე ლუნძურში ზაფხულის სახელად რიი იხმარება, რომლის ნათ. ბრ. რორლ, მიმართ. რორდა-ა, ხოლო რიიდა ანუ რიიდალ ნიშნავს ზაფხულში (ლუნძ. ე. 175).

ზაფხულის დიდოურ სახელად გულდენშტედტის ჩანაწერში მოყვანილია Semit' სემიტხლჱ (R II, 518), მაგრამ, როგორც გაზაფხულის სახელის განხილვის დროს გამოკვეული გვექონდა, ზაფხულს ეწოდება ატაოხ, ზემომოყვანილი სიტყვა-კი შეცდომით არის ზაფხულის სახელად მიჩნეული, ნამდვილად შემოდგომას აღნიშნავს.

შემოდგომის ყაბარდოული სახელი XVIII ს. Bsheha ბუეჰა ყოფილა (R II, 533) და ეხლაც შემოდგომას ასევე ბსუეხჱა ეწოდება (ლოპ. რ.-ყაბ. ლ.). ჩერქეზებიც ამნაირსავე სახელს ბუელა და ბუელაფრ-ს ხმარობენ (ლულ. რ.-ჩერქ. ლ.).

შემოდგომის (Herbst). ჩანურ და ქისტურ სახელად გულდენშტედტის ჩანაწერში მოყვანილია Basti ბასტი წოვურად-კი Staboje სტაბოჱე (R II, 510).

მართლაც შემოდგომას წოვურად ეხლაც სტაბო ჰქვიან (შიფ. 131) და მასთანაც ა სქესკატ. იხმარება. იგივე ვერ ითქმის ჩანურ-ქისტური სახელის ჩანაწერზე: შემოდგომას ჩანურად, როგორც უკვე დავრწმუნდით, გუირჱ ჰქვიან, Basti ბასტი-კი, უეკველია თანამედროვე ბეესტიჱ-ს უდრის, რომელიც როგორც უკვე ვიცით, გაზაფხულსა ნიშნავს. ცხადი ხდება, რომ გულდენშტედტის ჩანაწერებში გაზაფხულისა და შემოდგომის სახელები არეულია და ერთი მეორის მაგიერ არის გამოყენებული.

შემოდგომა (Herbst) გულდენშტედტს ლუნძურად Chasab ხასაბ და ანწუხურად Chasaj ხასალ-აღ აქვს ჩაწერილი (R II, 518). ჰარული სახელი იქ გამოტოვებულია.

ლუნძურის თანამედროვე სახელი შემოდგომისათვის არის ხოსა ლიქტხლაი. ხოლო ხასელ ეხლა ზამთარს ნიშნავს (ლუნ. ე. 198—199), რაც გულდენშტედტსაც აქვს აღნიშნული (R II, 518). მაგრამ ზამთრისათვის თანამედროვე ლუნძურში მეორე სახელიც. ტალიჱ, არსებობს (ლუნ. ე. 235), რომელიც გულდენშტედტის ჩანაწერში ზამთრის ანწუხურ სახელად არის მოყვანილი (R II, 518). შემოდგომის (Herbst) სახელად გულდენშტედტის ჩანაწერში შეცდომით, როგორც გაზაფხულის სახელზე მსჯელობის დროს გვექონდა უკვე ნათქვამი, გაზაფხულის აღნიშნული სიტყვა Imcho იმხო არის მოყვანილი

(R II, 518). შემოდგომის სწორე სახელი სულ სხვაა: შეცდომით გაზაფხულის დიდოურ სახელად გულდენშტედტის ჩანაწერში რომ Semill' სემიტხლს მოგეპოვება (R II, 518), ნამდვილად შემოდგომის სახელია: თანამედროვე დიდოურს თითქოს ეტხლსნოჟ უნდა ჰქონდეს! და ერთს მის კილოთაგანს სების (ანდ.-დიდ. მას. 104). გულდენშტედტის სემიტხლს, სწორედ ამ ორი სიტყვის სების+ეტხლს-ნოჟ-ის შერწყმული და ბოლომოკვეცილი სახე, შემოდგომას ნიშნავს დიდოურად. ხვარშულსაც ზაფხულისათვის ამის მსგავსი სახელი ატანს აქვს (ანდ.-დიდ. მას. 99).

ზაფხულის (Sommer) ლუმბუქურად XVIII ს. Gwintul ღუინტულ ჰქონია (R II, 525), ესლაკი ზაფხულს ღე, ან და ღენთ ეწოდება, რომლებთანაც დსქესკატ. იხმარება. ცხელ ზაფხულს ჰქვიან ჰირისხადე, ხოლო გრილ ზაფხულს ღედამოხლულა (ლუმ. ე. 261). ლუმბუქურის მაგვარი ზაფხულის სახელი კარულს მოეპოვება, რომელიც ღსად-ს ხმარობს, — წახურულსაც, რომელშიც ეწოდება ღელ, და რუთულურსაც, სადაც ღელღე ჰქვიან. ხინალულურად მებ-ერ-ს, ჭატქტარ-ს და თაბასარანულად ხარ-ს ეძახიან.

ზაფხულის აღულური სახელი არის გალ, — არქული პიტტიყი, — ჯე-კური ჭატქტარ და უღური უოღულ (ად. ე. 157).

ზაფხულის ანდიურ სახელად, როგორც დავრწმუნდით, გულდენშტედტის ჩანაწერში შეცდომით რიბუ-ა მოყვანილი, მაგრამ ნამდვილად ყინუ იყო, რომელიც შეცდომით გაზაფხულის სახელად არის იმ წიგნში აღნიშნული. ანდიურის მსგავსი ზაფხულის სახელები კიდევ არა ერთს ლეგურს ენოვან ერთეულს მოეპოვება, მაგ.: ლოდობერულადაც ყინუ ჰქვიან, — ბოთლიხურად და ტინდალურად ყინუ, — ბოთლიხურად ყინუ-დაც ითქმის, — ახვახურად ყინო ეწოდება, — კარატულად და ყუჟანდურად-კი ყინა-ს ეძახიან (ანდ.-დიდ. მას. 99). ზაფხულის აკუმურ სახელად გულდენშტედტს Ejawlasch schala ეიაშლში შალა უწერია, (R II, 525), ჰურკილურს-კი ესლავ ზაფხულის აღსანიშნავად სულ სხვა სიტყვა, ღუწრუმ მოეპოვება (ჰურკ. ე. 335). მაგრამ ზაფხულის ძველი აკუმური სახელი ეიაშლამ შალა, ცხადად ჩანს, რთული აგებულების ტერმინია, რომლის ზოგი ნაწილების გამოკვევა აღვილია. მაგ. ეიაშ ხომ, როგორც უკვე ვიცით, გაზაფხულსა ნიშნავს, შალა-ც ჰურკილურად ცალკეული სიტყვაა და სინათლის სახელია (ჰურკ. ე. 461). ამ ტერმინის ამ ორი ნაწილის მნიშვნელობის ცოდნა ზაფხულის აკუმური სახელის მიგნებას უკვე საკმაოდ გეშველის; იგი ცხადია გაზაფხულისა და სინათლის ცნებებთან ყოფილა დაკავშირებული. გამოსარკვევი, ჯპრივად, შუა ლამ ნაწილის რაობა და მნიშვნელობაა.

შემოდგომის სამხ. — დასავლ. აბხაზურ სახელად გულდენშტედტის ჩანაწერში Atsne მოგვეპოვება, ჩრდ.-აღმ. აბხაზურად-კი sme (R II, 533).

თანამედროვე აბხაზურში შემოდგომას ეწოდება ჩუჯორს თაგალან, რომელთაგან პირველი სიტყვა ხორბლელუს ნიშნავს, მაშასადამე ტერმინი მთლიანად პურელის მკის ანუ აღების ცნების გამომხატველი უნდა იყოს (უსლ. აბხ. ე. 276, დონდ. რ.-აბხ. ლ.).

შემოდგომას (Herbst) ლუმბუქურად XVIII ს. Subtil სუბტილ-ი ჰრქმევია (R II, 525). ეხლა-კი სიუტ-ს უწოდებენ, ხოლო საუბტილ ნიშნავს შემოდგომით, შემოდგომაზე. საუტ-თან და სქესკატ. ხმარობენ (ლუმ. 351). ამრიგად, ძველი ჩაწერის შემოდგომის სახელი სუბტილ უდრის თანამედროვე საუტ-შილ-ს, რომელსაც ეხლა ოდნავ განსხვავებული მნიშვნელობა აქვს.

შემოდგომის (Herbst) ანდიურ სახელად გულდენშტედტის ჩანაწერში მოყვანილი Sirbu სირბუ (R II, 525), ამჟამად-კი სიბარუ ეწოდება (მრ. რ. სიბირდულ) და მეოთხე სქესკატ. სიტყვად ითვლება (ანდ. ე. 150). შემოდგომის ანდიური სახელის მსგავსი ტერმინი კიდევ ყუანადურს აქვს — სიბურლა, ყაფუქურს — სიბოტა, ხვარშულს — სსიბო (მრ. რ. სსიბობა). ახვანურად კიდევ ცხორო ეწოდება (ანდ.-დიდ. მას. 104). შემოდგომის აქუშურ სახელად გულდენშტედტს Bechni ბეხნი აქვს აღნიშნული (R II, 525), თანამედროვე ჰერკილურში-კი შემოდგომას გიტში ეწოდება (ჰერ. ე. 418).

ძველი აქუშურის ოდნავ მსგავსი სახელი შემოდგომისათვის თანამედროვე ტინდალური თითქოს მინიზაპარ უნდა იყოს (ანდ.-დიდ. მას. 104).

ზამთარს (Winter) ორსავე აბხაზურში XVIII ს. Gine ღინე ჰრქმევია (R II, 533). თანამედროვე აბხაზურში ასეთი სახელი არ ჩანს, არამედ ზამთარს ეწოდება აბგნ (უსლ. აბხ. ვ. 216 და დონდ. რ. — აბხ. ლ.).

ზამთარის ყაბარდოული სახელი XVIII ს. Shimachwa შიმახტა ყოფილა (R II, 533) და ეხლაც თითქმის ასევე, შშაქშახო, ეწოდება (ლოპ. რ.-ყაბ. ლ.). თანამედროვე ჩერქეზულს ზამთარის აღსანიშნავად ორი სიტყვა მოეპოვება: ერთი ჩეამაჭე-ა, მეორე-კი ბუტლხა (ლუუ. რ.-ჩერ. ლ.) ე. ი. თითქმის იგივე. რაც შემოდგომისათვის აქვს, რომელსაც ბუელა ჰქვია.

ზამთარის ჩაჩნურ-ქისტურ სახელად გულდენშტედტს Ai აი აქვს მოყვანილი, წოვერად კი Ach ახ (R II, 510).

თანამედროვე ჩაჩნურად ზამთარს ჰქვია და რომელთანაც დუ სქესკატა იხმარება ორსავე რიცხვში (ჩაჩ. ე. 204). მაგ. ცივი ზამთარი იქნება შნილინნ ჟა, ხოლო თბილი ზამთარი — დოვხუნნ ჟა (იქვე), ჟაჰ-კი თანამედროვე ჩაჩნურადაც არსებობს, მაგრამ ნიშნავს ზამთრით, ზამთარის განშავლობაში (იქვე).

ზამთარის სახელი, გულდენშტედტით, ლუნძურად ყოფილა Chaael ხახელ ანწუხურად-კი T'lin ტლჰინ, ან ტლჰინ ან და ტლჰინ (R II, 518).

მართლაც თანამედროვე ლუნძურსაც ზამთარის სახელად ძველებურად აქვს ხახელ (ლუნ. ე. 199), თუმცა ამავე ცნების გამოსახატავად მეორე სახელიც ტალჰინ-იც მოეპოვება (იქვე 235), ე. ი. იგივე სიტყვა, რომელიც გულდენშტედტის ჩანაწერში ზამთარის მხოლოდ ანწუხურ სახელად არის მოხსენებული (იხ. აქვე). ზამთარის (Winter) დიდოურ სახელად XVIII ს. Etl'ermo ეტულაერმო სწერია (R II, 518), თანამედროვე დიდოურს-კი სეზიხა აქვს მაგრამ გულდენშტედტის მიერ აღბეჭდილი სიტყვის მსგავსი ზამთარის სახელი ხვარშულსა აქვს ჯტულანუ (ანდ.-დიდ. მას. 94). ზამთარის ამნაირივე სახელია ყაფუჩური ტულჰილმა-ც (ანდ.-დიდ. მას. 94).

ზამთარს (Winter) ანდიურად XVIII ს.-შიც Klinu კლინუ ჰრქმევია (R II, 525), და ეხლაც ტკლინუ ეწოდება. მისი მრ. რ. არის ტკლინადულ (ანდ. ე. 169).

ზამთრის აკუშურ სახელად გვლდენშტედტის წიგნში Goni გონი გვაქვს. (R II, 525), რომელიც შეაძლებელია ღონი-სა და ჭონი-ს გამომხატველიც იყოს, ესლა-კი ჰერკილურად ზამთარს უწინ ეწოდება (ჰერ. ე. 525).

ზამთრის (Winter) ლუმუქურ სახელად გვლდენშტედტს Kintul ქინტულ აქვს ჩაწერილი (R II, 525). თანამედროვე ლუმუქური ქი-ს უწოდებს, რომლის დარჩენილი ბრუნებია ქინილ, ანდა ქინთ, ქინთლილ. ამ სიტყვასთან დ სქესკატეგორიას ხმარობენ (ლუმ. 297), ხოლო ქინტულ ანდა ქინთლიბუ ესლა ნიშნავს ზამთრობით, ზამთარში (იქვე). ძველი ჩანაწერის ქინტულ, ცხადია, სწორედ იგივეა.

ქინტულსა და იხმარება საზამთროს, ზამთრისა-ს გამოსახატავად. ზამთრის დასაწყისს ეწოდება ქი დაადიუ, შუა ზამთარს-კი ქი დაწარიუ და ზამთრის დასასრულს — ქი დაალოტუ (ლუმ. ე. 297).

კვრულად ზამთარს ჰქვიან ულ (კვრ. ე. 533), — წახურულად ყრდომ, რომელიც მეოთხე სქესკატ. ეკუთვნის (წახ. ე. 197). თაბასარანულად — ყორდ (თაბ. ე. 201), — არქულად ეწოდება ყოტტიყა და აგრეთვე მკოთხე სქ. კატ. სიტყვად ითვლება (არკ. ე. 177) და რუთ. კკიდ, ანუ კკიდ ჰქვიან და იმავე სქესკატეგორიის სიტყვაა (რუთ. ე. 153).

ზამთარს ღოდობერულად და ბოთლიხურად ცსიბურუ ჰქვიან, ახვახურად ცსიბორ, კარატულად ცსიბერა, ტინდალურად ცსიბარ, ყუანადურად სსიბურა ეწოდება (ანდ.-დიდ. მას. 94).

შემოდგომის და ზამთრის ღუნძური და ანწუხური ძველისა და თანამედროვე სახელების ერთნაერთთან შედარება მათს ცხადს მსგავსებას ამჟღავნებს. ამის დასაარწმუნებლად სიკმარისია თუნდაც მარტო იმის გახსენებაც, რომ ერთი მხრით შემოდგომას ღუნძურად ხასიალიტხლიი ეწოდება, ტკლინ-კი ზამთარს, მეორე მხრით-კი ხასიელ, შემოდგომის აღმნიშვნელი სიტყვის პირველი ნაწილის თითქმის იგივე ფორმაა (იქ ხომ ხასილ-ია); ზამთარს ნიშნავს როგორც ჩანა, უსლარსა და უფრო-კი მის ცნობის მიმწოდებელსაც საქმის ვითარება ასევე ჰქონდა წარმოდგენილი, რათგან ხასიალიტხლი მნიშვნელობის განმარტებაში რუსულად ნათქვამი აქვს (ლუნ. ე. 198): „осень (подзимье)“, ე. ი. „შემოდგომა (შეზამთრება)“.

შესაძლებელია, შემოდგომის სახელის მეორე ნაწილი იტხლიი ნაწარმოები იყოს სიარულის აღმნიშვნელი იტლლიინე (ლუნ. ე. 106) ზმნისაგან და დაახლოებით დამდეგს ნიშნავდეს, ე. ი. შემოდგომა აღქმული და სახელდებული იყოს, როგორც ზამთრის დამდეგი წლის დრო.

თ ა ვ ი მ ე ო თ ს ე

სკვითებისა და სარმატების ჩამომავლობა

1. თ ე ო რ ი ე ბ ი

ბ. მარტი აზღობს: „Targita это составное слово, означающее 'главу таргов', или таргов, или тергов, т. е. черкесов. Родоначальником выдвигаются, следовательно, черкесы, а производятся от них Lipo-skay, лети Lip'a

или Irip'ny (арм. Իրին), т. е. племя мезгинского происхождения, Argo-skaay, дети Arg'a, т. е. —Iarğa—sarğa, т. е. сарматы, и Kola-skaay, дети Кота, т. е. Колхи, родоначальник которого, по Геродоту (гл. 5), и получает в наследие золото. Каждое из перечисленных имен скифского родословия в передаче Геродота есть племенное название, связанное с целым рядом сродных терминов, но мы довольствуемся указанием, что по этой традиции в скифское племенное объединение входят по нынешней терминологии северо-кавказские яфетиды, действительно имеющие связь более тесного родства друг с другом по природе и с колхами и сарматами по скрещению, как то выявляется палеонтологическими разысканиями и в языках их и в языках мегрелов и грузин, этих ЭПИГОНОВ КОЛХОВ и САРМАТОВ» (Термин „скиф“ გამოქვეყნდა 1922 წ. Избр. работы V, 41).

სარმატების საკითხს აკად. ნ. შარის შემდგომი აზრით შეხება. ამ გადასინჯვის პროცესში ნ. შარის შეხედულება სარმატების ეროვნულ მიკუთვნილობაზე თანდათან უფრო გართულდა. 1922 წ. ის ამტკიცებდა, რომ ჩრდილო კავკასიელი იაფეტოანნი ერთმანეთთან ბუნებით (по природе) მჭიდროდ არიან დაკავშირებულნი, კოლხებთან და სარმატებთან-კი შეჯვარების წყალობით („с колхами и сарматами по скрещению“), თვით კოლხებისა და სარმატების შთამომავლებად ის მეგრელებსა და ქართველებს სცნობდა („в языках мегрелов и грузин, этих эпигонов колхов и сарматов“: „Термин скиф“, Избр. раб. V, 41). მაშასადამე, სარმატების მერმინდელი და დღევანდელი შთამომავალი ქართველები ყოფილან.

1926 წ.-კი, სკვითური ენის განხილვის დროს ნ. შარის გულისხმობი უკვე სულ სხვა მხრისაკენ ჰქონდა მიპყრობილი. ის ეთანხმება იმ მკვლევართ, რომელთაც ჰეროდოტესაგან დასახელებული ჩრდილოელი ტომების თანამედროვე ხალხებს შორის წარმომადგენლების მოძებნა შეუძლებლად მიაჩნდათ, მაგრამ იმ შესწორებით, თუ ჩვენ ასეთ წარმომადგენლებს თანამედროვე ცალკეულ ერებში დავუწყებთ ძებნასაო. უნდა გათვალისწინებული გვექნდეს ის გარემოება, რომ დროთა განმავლობაში მათი შთამომავალი სხვა ტომებს შეერივნენ, ზოგჯერ-კი ორ და მეტ ერადაც გაიყვნენ. ამ საკითხისადმი ასეთი მიდგომის შემდგომ ნ. შარის ახალი დებულებით სარმატების მეგვიდრეობა ჩერემისებსა და ჩუვაშებს შორის ყოფილა განაწილებული: „Sawgo-mat собственно шаго-mat, он же Sarmat, в других местах представлен не только черемисами, но и чувашами, при этом такая связь этих двух народов, чувашей с черемисами находит оправдание реально в языке: между прочим, окончание мн. числа луговых черемисов татѣ одного происхождения с окончанием мн. ч. чувашей sam(|; set): чувашское окончание оказалось усеченным видом черемисского“ (Скиф. яз. Избр. раб. V, 210).

ნ. შარის აზრით ჩერემისებს სხვა ხალხები Meremis, s, arm-ის (რეგულარად) ჩერემის-ს ე. ი. სარმატებს უწოდებენო (черемисов: народы со стороны

¹ „Сумма характерных их особенностей, как-то получается в итоге ссещений Геродота, прослеживается с замечательной яркостью в общем этнографическом облике наших приволжских народов (Скифский язык: Избр. раб. V, 210).

называют *šeremis, sarmes* (по чувашски), т. е. сарматами, რათგან. როგორც ჩვენმა ანალიზმა გამოამჟღავნა, ჩერემიზ-ი და სარმგზ-ი მხოლოდ და მხოლოდ სარმატ-ის სახესწავობას წარმოადგენს, თათონ ისინი-კი თავიანთ თავს მარ-ის უწოდებდნენ, ე. ი. ი-ბერ-ებსაო (1925 წ. Приволжские и соседящие с ними народности: Избр. раб. V, 299—300).

რაკი ჩერემიზ-ი იგივე სარმატი ყოფილა და მარი იგივე იბერი, ხოლო ცნობილია, რომ იბერები ქართველები არიან, მაშასადამე, სარმატები ისევე-ისე ქართველები ყოფილან. 1929 წელს ყველა წინანდელ განმარტებებს ისიც ერთვის, რომ ჩუვაშ ანუ ჩგვაშ (Чуваш) შუმერ-ის ორეული ყოფილა და მხოლოდ სარმატ-ის ფონეტიკურ სახესწავობას წარმოადგენს (Первая выдвигенческая экспедиция: Избр. раб. V, 443). მაგრამ ამას გარდა ამ წერილში ნ. მარი ბოლოსდაბოლოს უხსნის მკითხველს ჩერემიზ *šeremis*-ის, ანუ *Sarmas*-ის სახელის ორივე ნაწილის მნიშვნელობას და ამის წყალობით ირკვევა *sarmat*-ის შედგენილობა — მნიშვნელობაც ისე, როგორც მას ესმოდა. მეტყველების პალეონტოლოგიამ უნდა ჩააგონოს '[მკვლევარს], რომ ჩერემიზ-ი ანუ *sarmes* ოდესღაც მზის სიტყვა-სიტყვით ცის (ჩერე, — *sar*) შვილს (-*mis*, -*mes*) ნიშნავდაო (იქვე, გვ. 444). მაშასადამე, სარმატ-იც ამავე მნიშვნელობის მქონებული უნდა ყოფილიყო. ძნელი გასაგები ხდებოდა, თუ როგორ უნდა შეთანხმებული ყოფილიყო სარმატ-ის უკანასკნელი გააზრიანება მისსავე წინანდელ დებულებასთან, რომ სარმატ-ი იგივე ქართული წარმართი-ა და ღვთაების თავანისმცემელს აღმნიშვნელი იყო.

მაგრამ 1931 წ. ნ. მარს მ. ჩხაიძის ნაშრომის წინასიტყვაობაში გარკვევით და გულახდილად ნათქვამი აქვს: Вообще здесь целый узел различных местных трансформаций, требующий более осторожного обращения с отождествлением и русского *šerte-mi-s* с тотемом *ker+e-me-t* при чувашском *sar-ma-s*, да и более уточненного анализа по элементам, чем то сделано было вами раньше: *sar+ma-s*—двойник хорошо известного *sar+ma-t* с тотемом *tar-ma'riš*, сохранившимся у сванов в значении 'бога'—*tar+ma-š*, а у грузин в значении 'пльчаника' («—'поклонника бога' *tar+ma-š*)—*tar+mar-š*' (Изб. раб. V, 536).

ქ. კოლობოვას ცდა „K вопросу о сарматском языке“ („სარმატული ენის საკითხისათვის“), რომელიც 1933 წ. გამოქვეყნდა (იხ. კრებული: „Из истории докапиталистических формаций. М.-Л., 1933 წ. 416 — 437), დამყარებულია ტანაისის ბერძნულ წარწერების ენაში სინტაქსური საგრძნობი შეცდომების დაკვირვებაზე. ასეთი შეცდომები მას სარმატული ენის ანარეკლს შედეგად მიაჩნია. მისი მკაცრი მსჯელობით Müllenhoff-ის გამოკვლევა „Ueber die Herkunft und Sprache der pontischen Scythen und Sarmaten“ სკვითურ-სარმატული ენის რეალურად წარმოდგენისათვის არსებითად არას გვაძლევს და თანაც ინდოევროპეისტებსაც თურმე მოძველებულად მიაჩნიათ, M. Vasmer-ის ნაშრომზე „Die Iranier in Südrussland“ (1923 წ.) მხოლოდ შემჯავში აპირებს საუბარს. თავისი საკუთარი მსჯელობა მას მთლიანად შეცდომაზე აქვს დამყარებული და ამისდა მიხედვით სწყევტს საკითხს სარმატულ ენის მორფოლოგიურ თავისებურებათა შესახებ.

ქ. კოლობოვა ამბობს: „Конечно, если бы мы имели налицо памятники сарматской или скифо-сарматской речи, мы легко могли бы вскрыть основу этих ошибок на привлечении материалов сарматского языка. Но, к сожалению таким материалом мы не обладаем. Однако наличие синтаксических ошибок в языке греческих надписей негреческого Танаиса с несомненностью указывает на факт сармато-греческого скрещения уже в самих надписях, транскрибируемых по-гречески, но уже не представляющих образца чистогреческой речи. Скрещение это захватывает не только фонетическую часть греческого языка, но идет глубже, ломая конструкцию фразы... Конечно, на первый взгляд прозвучит абсурдно утверждение, что греческая речь Танаиса, даже та ее часть, которая отразилась в надписях, уже не столько греческая, сколько греческо-сарматская речь. Но все же это, повидимому, так. Может быть, только с тем акцентом, что если законсервированный в канцелярских штампованных формулах греческий язык — мышление надписей Танаиса было греческо-сарматским, то тоже процесс в устной речи должен был сказываться гораздо сильнее в дальнейшем скрещении, уже, может быть, с переносом акцента, как сармато-греческий“ (К вопросу о сарматском языке: Из истории докапиталистических формаций, 1933 წ. გვ. 423—424).

იმას გარდა, რომ ასეთი მეთოდი არც მართებულია და არც მიზანშეწონილი, მას, როგორც ვ. კაგაროვის სამართლიანად აქვს აღნიშნული, იმ გარემოებისათვისაც-კი ყურადღება არ მიუქცევია, თუ რამდენად შესაძლებელია ტანაისის ბერძნულ წარწერებში შემჩნეული სინტაქსური შეცდომების მხოლოდამხოლოდ ბოსფორის ბერძნული თავისებურებად მიჩნევა. პროფ. ა. კაცვევალოვის ნაშრომის ცნობებზე დაყრდნობით, პროფ. ე. კაგაროვის თავის რეცენზიაში აღნიშნული აქვს, რომ ასეთი სინტაქსური შეცდომები ბოსფორის და რაც უფრო საყურადღებოა, თვით არკადიის ბერძნული წარწერების ენაშიც მოიპოვება (იხ. Проблемы истории докапиталистических обществ, 1934 წ. № 9—10 გვ. 115).

უკანასკნელი გარემოება კოლობოვას მეთოდსა და მსჯელობას ყოველგვარ ღირებულებას უკარგავს, მით უმეტეს, რომ მთელს ნაკვლევში არსად სარმატული ენის აღნაგობაზე, სხვა რაიმე სანდო და ურყევი მასალების მიხედვით, არაფერია ნათქვამი.

ე. მვლენჰოფის სამართლიანად მიაჩნია, რომ, სკვით-სარმატების ეროვნების საკითხის განხილვის დროს, Zeuss-მა და შაფარიკ-მა ქ. ანაპისა და სინდიკეს წარწერებს გვერდი აუქციეს და თავიანთ მსჯელობის დროს ქ. ოლბიის წარწერების ცნობებს დაემყარნენ. ამიტომაც ის Böck-ს არ ეთანხმება, რომ მან სინდური და ოლბიური, რომელიც მვლენჰოფის ნამდვილ სარმატულად მიაჩნია, ერთად განიხილა. არცერთი ძველი ავტორი, ამტკიცებს მვლენჰოფი — სინდიკეს ნახევარკუნძულის მკვიდრთ სარმატებად არ სთვლიდაო. თითონ მვლენჰოფის კი სინდები კავკასიელებად მიაჩნდა¹.

რასაკვირველიაო, მვლენჰოფი განაგრძობს, იმის უარყოფა არ შეიძლება, რომ ბოსფორის სახელმწიფოსა და მათგანებს შორის საურმატული სახელებიც შესაძლებელია გავრცელებული ყოფილიყო და უკვე საურმატ

¹ ... „keiner der alten Bewohner der sindischen Halbinsel, die wahrscheinlich zu den Kaukasiern gehörten, zu den Sarmaten zählt“ (Deutsche Allettumskunde III, 103, შეი. 3).

მეფის სახელიც ამას ცხადყოფს, მაგრამ მაინც არც ერთი ბოსფორულ და მაკედონურ სახელს უფლება არა აქვს წამდვილ სარმატულად მივიჩნიოთ, თუ უცილობელი ცნობების ან და ერანულთან მტკიცე ანალოგიების მიხედვით ასეთად არ აღმოჩნდა (Deut. Altert. III, 103). რასაკვირველია, რომ ასეთი დებულები შემდეგ და ამგვარი რწმენით გამსჭვალულს, ყველაფერი, რაც-კი ამას არ უდგება და ცხადად ეწინააღმდეგება, მკვლევარს მხედველობაში მიღებული არ ექმნებოდა და ამოცანის განხილვის დროს არავითარი ანგარიში არ გაეწოდა. მაგრამ საკითხისადმი ასეთი მიდგომა ამჟღავნებს, რომ იგი უკვე წინასწარ გადაწყვეტილად ითვლება. ეს-კი ცხად-ყოფს, რომ აქ იმდენად სამეცნიერო კვლევაძიებით მოპოებულ შედეგებზე დამყარებულ დასკვნასთან არ გვექონია საქმე, რამდენადაც მტკიცე წინასწარ რწმენასთან. ასეთი განწყობილების დროს ბევრი კვლევა-ძიება არც იყო საჭირო და მთელი მუშაობა უფრო სარწმუნოდ აღიარებული დებულებებისათვის გამოსადეგ ცნობების შერჩევას უღრიდა.

არ სჯეროდა ვს. მილლერს, არც მელენჰოფის ერანული ეტიმოლოგიების სისწორე სკვითების ღვთაებათა, პეროდოტეს მიერ მოყვანილი სახელების განსამარტავად წამოყენებული, სახელობრ: აპოლონის სკვითური სახელის *Oiōta:paia* ოატოსპროს (Her. 4, 59), ანუ მკორენიური *Oiōta:paia*—ოატოსპროს Inscript. 3.601¹³),—პოსედონის—*Θαμυραχίζης*; თამიშასანდას (Her. 4, 59).—დედამიწის ღვთაების—*Ἄπι*: აპი (Her. 4, 59),—ურანიის *Ἄρρημασσα* არტიმასა (ვარიან. *Ἄρρημασσα* არგამასა), ზევსის *Παπαίος* (იქვე) და ისეთი სკვითური გამოხატუებებისაც, როგორცაა ამაზონების—*Οἰρηπατα* (პეროდოტეს განმარტებით *οἰρη* — ოარ-ს სკვითები მამაკაცს უწოდებდნენ), ადგილის სახელი *Ἐξμαχίος* ექსამაჰოს (Her. 4, 52), რომელიც ბერძენთა იმავე ისტორიკოსის განმარტებით საღმრთო გზებს ნიშნავდა. არსებითად ვს. მილლერისათვისაც სკვითების ერანელობის დებულება დაუჭერებელს არაფერს წარმოადგენდა, მხოლოდ მას შეუძლებლად მიაჩნდა ასეთი სკვითური სახელების ბერძნული ტრანსლიტერაციითა და პეროდოტეს თხზულების გადამწერთაგან დამახინჯებულს მასალებზე დამყარება (Эпиграф. следы иранства, 278—279).

ვს. მილლერის ეტიმოლოგიები ბევრი მარჯვედ და დამაჯერებლად მოჩანს, მაგრამ არა ერთგან ნაძალადევის შთაბეჭდილებას ახდენს. მარტო ის ხომ საკმარისი არ არის, რომ ორ სიტყვაში ბევრითი მსგავსება აღმოჩნდეს, უნდა დამტკიცდეს, რომ, თუ მხოლოდ ასეთი არა, ამის მსგავსი წარმოებისა და მნიშვნელობის მქონებული სახელები იმ ენაში, რომლის ოდინდელ კუთვნილებადაც მიჩნევა სურს მკვლევარს, მართლაც მოეპოვება.

თვით ვს. მილლერისაც ვე განმარტებით, ოსური სუფიქსი—*ვა*, ზმნის ძირს რომ ერთვის, აწმყო დროის მიმღეობას, ანდა ნაზმნარს ზედსართავს ჰქმნის (Эпиграф. следы иранства 271); პირთა სახელების ანალიზის დროს-კი ოსურ ამავე —*ვა* სუფიქსად აცხადებს აც და ავ მარცვლებს ისეთს სახელებშიც როგორცაა *Ἀμαίχαιος*, *Ἀρμαρχαίος*, *Βηδάχης*, *Βεταχης* და იწნებაო *Κάσα*, *αψα*; *Ἰαφάχης* და სხვებიცაო (იქვე). მაგ. მილლერი *Σαράχης* სარაკოს-ს სახელს ერანულ **sara* სარა-საგან ნაწარმოებად მიიჩნევს, რომელიც თავს ნიშნავს (Эпиграф. следы 244). თავი ზმნა არ არის, რომ მიმღეობა, ან და ზედსართავი ან-ვა სუფიქსით ყოფილიყო მისგან ნაწარმოები. თითონ მილლერ-

რ ი ც ამბობს, რომ სწრაფ შესაძლებელია ოსურად თავაიკი-ს (ГОИУВКА) აღმნიშვნელი იყოსო (იქვე). მაგრამ მაშინ აგ უკვე მიმღობისა და ნაზმნარი ზედსართავის სუფიქსი-ი არა, არამედ კინობითი ფორმანტი გამოდის.

რაც არ უნდა ითქვას სარმატთა ენის გამოსარკვევი მასალისა და მეთოდების ღირსება-უპირატესობათა შესახებ, შინც ამ ყამად ყველაზე სანდოდ შესაძლებელია მხოლოდ გეოგრაფიული და პიროვნებათა საკუთარი სახელები იყოს უპირველესად მიჩნეული. ასეთი საანალიზო მასალაც უნდა ისეთ წყაროებთან იყოს ამოკრეფილი, რომელთა დაწერილობაც იმ დროითგანვე მოყოლებული შესაძლებელია სრულებით უცვლელად, დაუმახინჯებლივ იყოს დაცული. ისტორიკოსთა და გეოგრაფების თხზულებები ამიტომაც ნაკლებ სანდო წყაროდ უნდა იქმნეს ცნობილი, რათა არც ერთი მათგანის თავდაპირველი ნუსხა-დედანი შენახული არა გვაქვს და თითოეული მათგანი საუკუნეთა განმავლობაში მრავალჯერ ყოფილა გადაწერილი, როდესაც გადამწერთ იქ მოყვანილი სახელებისა და სიტყვების თუნდაც მარტო უცხოობისა და მათთვის გაუგებრობის გამო, ძნელად ასაცილებელს შეცდომებსაც რომ თავი დაეხანებოთ, უნებლიეთ შეეპარებოდათ შეცდომები და ავტორთა თხზულებების ტექსტიც უნდა დამახინჯებულყო. სწორედ ამიტომაც ძნელი დასაჯერებელია, რომ ჰეროდოტესა და სტრაბონის ნაშრომებში მოყვანილ სკვითურ-სარმატული ენის მიკუთვნილობის გამოსარკვევად მკვლევარი პირველნახული. ხოლო, რაკი ასეთი ეჭვი ბუნებრივია, სასურველი არ არის, რომ სკვითურ-სარმატული ენის მიკუთვნილობის გამოსარკვევად მკვლევარი პირველად ამ და მსგავს წყაროებთან ამოღებულ მასალას დაემყაროს. ასეთ პირობებში კონექტურებისა და შესწორებათა გარეშე რისიმე გაკეთება ძნელია, ტექსტისა და სიტყვების ასეთ შესწორების დროს-კი თვითნებობისაგან თავის დაცვა შეუძლებელია.

ერთადერთი წყარო, სადაც შესაძლებელია სკვითურ-სარმატული გეოგრაფიული და პირთა სახელები თავიანთი პირვანდელი სახით და დაუმახინჯებლივ იყოს დაცული, ეპიგრაფიკული ძეგლების წარწერებია, რომელთა ხელახლად გადაწერის შემთხვევა, რა თქნა უნდა, იწვევს მოვლენას და გამოწკლისს წარმოდგენს ხოლმე. მკვლევარს უფლება აქვს დარწმუნებული იყოს, რომ სწორედ წარწერებში აღმოუჩნდება დაუმახინჯებელი და სრულებით სანდო მასალა, იმ სახით, როგორც მაშინ ამბობდნენ და სწერდნენ. მხოლოდ მას შემდგომ, როდესაც ამ გზით მოპოვებული შედეგი ამა-თუ-იმ მეცნიერს ხელთ აღმოაჩნდება და სკვითურ-სარმატული ენების მიკუთვნილობის საკითხს შუქი უკვე საკმაოდ მოეფინება, შესაძლებელია ისტორიულსაც და გეოგრაფიულს თხზულებებში დაცული მასალის შესწავლასაც შეუდგეს და კონექტურებსაც და შესწორებებსაც უფრო მეტი რწმენითა და გამბედაობით მიჰყოს ხელი. წარწერების ბერძნული ტექსტების ენაში შეპარული უნებლიეთი შეცდომების ანალიზით ადგილობრივი ენის სინტაქსური წყობის ანარეკლის ძებნაც მხოლოდ მას შემდეგ შეიძლება დამატებით საბუთად იყოს გამოყენებული, როდესაც ზემოდასახელებული მასალითა და გზით სკვით-სარმატების ენის მიკუთვნილობა ძირითადად უკვე გამორკვეული იქმნება.

დონს აქეთ, ვს. მილერის აზრით, ერანული ტომობრივი ელემენტი იყო გაბატონებული და აზიელი სარმატებიც, რომელნიც ჰეროდოტეს დროს ტანაისს აქათი მიწაწყალზე მომთაბარებდნენ, აგრეთვე ერანელი ტომები იყვნენ. ერთი სიტყვით, მეოტიდისა და შავი ზღვის ჩრდილო სანაპირო რამ-

დენიმე საუკუნით ჩვენ წელთაღრიცხვაამდე უკვე ერანულ ტომებს ეპყრათო (Эпиграфические следы иранства на юге России: ЖМНП, 1886 წ. სექტემბრის №-ის გვ. 234—235). პანტიკაპეის წარწერებში დაცული ერანული სახელების მიხედვით, ვს. მილლერს შესაძლებლად მიაჩნია დაასკვნას, რომ ერანული ელემენტი პანტიკაპეის ქალაქის მოსახლეობაში ჩვენ წელთაღრიცხვაზე უწინარეს ხანაზე აღრე უნდა იყოს გაჩენილი (Эпиграф. следы иранства 268).

ვს. მილლერის ანგარიშით ქ. ოლბიის წარწერებში აღნიშნულ 100-ზე მეტი სახელითგან ნახევარზე ცოტა ნაკლები შესაძლებელია ერანული ენების ლექსიკური მარაგით იყო გააზრიანებული (Этнограф. следы иранства 266—267).

ხოლო პანტიკაპეის 110 არა-ბერძნულ სახელებში იმავე მეცნიერმა 15-ზე მეტი ერანული წარმოშობილობისად მისაჩნევი სახელი ვერ აღმოაჩინა (იქვე 267).

ტანაისის 13 არა-ბერძნულ სახელითგან-კი მხოლოდ ორი 'Αλξῆαρις; აღექხართოს (IV ს. ქ. წ.) და Φαρνάκης ფარნაკეს (შავი ზღვის სანაპიროს სხვაგნებურ წარწერებში გვხვდება), არის უცილობლად ერანული (იქვე. 268).

ანაპის 40 არა-ბერძნულ სახელებში 7—8 სახელზე, მეტი ერანული ვერ გამოირჩევა (იქვე 268).

ტანაისის 160 სახელითგან ასზე მეტი ვს. მილლერს ერანულად მიაჩნდა. ამ სახელთა უმეტესობისათვის მისივე აზრით განმარტება ოსურ ენაში მოიპოვება. ამიტომაც ის ფიქრობს, რომ ერანულ-ოსური მოსახლეობა დონის შესართავის არეში მნიშვნელოვანი რაოდენობით უნდა ყოფილიყო. ეს დასკვნა აზიელ დონს ამერეთის სარმატების ერანელობის სხვა ცნობებსაც ზედმიწევნით უდგება (Эпиграф. следы иранск. 267).

ქ. ოლბიის მცხოვრებთა ბერძნული წარწერებიდან კარლ მულენ — ჰოფს ამოღებული აქვს ადამიანის შემდეგი ოთხი სახელი:

Μουχιάναγος მუკუნაგოს,

Κουχιάναγος კუკუნაგოს,

Ῥηχιάναγος რეხუნაგოს,

და Ἀργιάναγος არგუნაგოს

გერმანელ მეცნიერს აღნიშნული აქვს ამ სახელების უცნაურობა („Namen von seltsamen aussehen“), მაგრამ ამასთანავე სხვა სახელებს ნამდვილი ერანული იერი ეტყობაო და ეს გარემოება სხვა მოსაზრებებთან ერთად მას ამ სარმატების ინდოევროპელობის დამამტკიცებლად მიაჩნდა (იხ. Deutsche Altertumskunde III 107—122).

ნაგოს-ბოლოკიდურიან საკუთარ სახელებს გარდა, ამავე ადგილებს მცხოვრებთა სახელებში აცი — აგოს — ბოლოკიდურიანიც, როგორც მაგ. Βχθάγος ბადაგოს, Δάβγος დადაგოს და სხვაც ბლომად გვხვდება. მულენს ჰოფის სიტყვით ასე ნაწარმოები სახელები ოლბიაში მერმე და გერმე ძალიან მრავლდება (იქვე, გვ. 108—109).

ვს. მილლერს აღნიშნული აქვს, რომ ქ. ოლბიისა და მის სანახების წარწერების საერთოდ ასზე მეტი სახელების მნიშვნელოვანი პროცენტი უნდა

ცხადად არა-ერანულად იქმნეს მიჩნეული და რომელიღაც სხვა, ჩვენთვის უცნობი ენის კუთვნილობას უნდა წარმოადგენდესო. ასეთ არა-ერანულ სახელებად მიიღვი სთელის 'Αἰθῆς აღრῆς, 'Αλοῦμα[γ]ῆς აღრთაგოს-ს, Βοτῶν-ს, Βοτῶν-ს, Τόλας; ტრლას-ს Ζάλας; ძალის-ს, 'Ηροῶν ჰეროსრნს-ს, Κοκοῦναγος კუკუნაგოს-ს Κοκοῦν; კონუნ-ს Μουκοῦναγος მუკუნაგოს-ს, Μουκοῦναγος მუკუნაგოს-ს, 'Ρησπινῶλας რესპინდრალოს-ს, 'Ρηκοῦναγος რესუნაგოს-სა და ზოგიერთ სხვა სახელებს (Эпигр. следы иранства 267).

ტანისის წარწერების უცლობლად არა-ერანულ სახელებად ვს. მიიღვი სთელის: Κινωλός; კინოლრს-ს (შეად. პფელავინის ქალაქს Κινώλη კინოლესათ, Strab. 12, 545), Κισσῶν; კოსს-ს (შეადრე თრაკიულს სახელს Κόσσας კრს-სას-სო), Λαῖβεις ლაიბეის-ს, Μόκκας; მოკოს-ს (თრაკიულია?), Πάτρεις (პანტიკაპესა დმ ტამანშიც გვხვდება), 'Ρησπινῶλας რესკუპორის-ს (ბონფორის მცვეთა სახელია), Σεῦμαγეს სეუტეს-ს (შეად. Σεῦμαγეს სეუტეს-ს თრაკიის მეფის საპარადოეის ძე...) და სხვასაცო (Эпиграф. следы иранства 267).

პანტიკაპეის 110 არა-ბერძნულ სახელთაგან ერანულად მისაჩნევ სახელების რიცხვი, ვს. მიიღვი რის დასკვნით, 15-საც-კი არ აღემატება. ხოლო. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ამ სახელების მომეტებული ნაწილი ტანისის წარწერებშიც გვხვდება მათი მოგვიანე ხანისადმი (II და III ს. ქ. შ.) მიკუთვნილობა ცხადი შეიქმნებაო.

ძველს, IV და III ს. ქ. წ. წარწერებში აღბეჭდილ 20 სახელთაგან კი არცერთს ერანული თვისება არ ემჩნევაო. იმ დროინდელ ასეთ არა-ერანულ სახელად ვს. მიიღვი მისაჩნდა 'Αλῆος (გენ.), 'Ανῶμαγος ანოთნოს; 'Ατῶτης ატრტῆς, Βόλας; ბოლას. Βρόταγος ბრტახოს, Δάλατος დალატოს, Δροβῆλας დრობოლუს, Θαγος (გენ) თაგოს ს. 'Ιτίη იტიე (ქალაქ. სახ.), Μῆθη მრლას, Πέρμα პარმა (ქალის სახ.), Παρμάτα პარმატა (ქალაქის სახ.), 'Ταῖης ტაიე და სხვ.

ხოლო იმ წარწერებში, რომელთა დრო განსაზღვრული არ არის, ანდა რომელნიც რომაულ ხანა; ეკუთვნიან, შემდეგი სახელები ჰქონდა ვს. მიიღვი არა-ერანულად აღიარებული: Κόσσας; კოსსას, Κισσῶν; კოსსუნს, Κότεις კოტეის და Κότεις; კოტეს (შეად. თრაკიულ მეფეთა სახელს Κότεις კრტესსაო), Μοκκωρις მოკპორის, (თრაკიულია?), Μόκκας; მოკოს, 'Ρουμητάλης რომეტალტეს (მეფე), Σαδῶλας (შეად. თრაკიულ მეფეს Σαδῶλης სადῶლოს (შეად. თრაკიულ მეფეს Σαδῶλη; სადῶლეს-სო: Dio (ass. 41, 51), Σακλῆ; საკლეს, Σῆλας სლას, Σῆσος სსოს. Τροῦνιος ტრუნოს, Σημίτα ხემტა (ქალის სახ.) Χοῖβρα ხოა'დრა (ქალის სახ.) და სხვაო (Эпигр. следы иранства 267—268).

ტამანის წარწერების 13 არა-ბერძნულ სახელებს შორის რომ ორს ერანული გარდა დანარჩენი არა-ერანულია, მაგ. 'Ηῶν; ოფონ (პანტიკაპეაშიცაა), Κασσαῖα კასხალია (ქალის სახ.) Κουῖα; (ქალის სახ. პანტიკაპეაშიც), Πατῆρας; პატეის (ტამანსა და პანტიკაპეაში) და სხვაო (Эпигр. следы иранства 268).

ანაპის 40 არა-ბერძნულ სახელთა შორის 7—8 ერანულად მისაჩნევს გარდა ყველა არა-ერანულია. ანაპის წარწერების) სახელებთაგან 'Ατῆας ატრას, Κισσῶν; კოსსუნს, Κόφαρις კოფარის, Μασῶν; მასტუნს, Παρმა; პარმა; Σαμῶν; სამონს, Φαργῶν; ფარნაგოს, ფარნავონ ფარნაკონ პანტიკაპეასა და ტანისის წარწერებშიც გვხვდებაო. ზოგიერთი სახელი შესაძლებელია სინდეთის ნეზობლად მოზინადრე კავკასიელთა ტომების ენას ეკუთვნოდესო (Эпигр. следы иранства გვ. 268).

შავი ზღვის სანაპიროს არა-ბერძნულ სახელებს შორის ვს. მილლერი სიტყვებიც აქვს აღნიშნული, რომელთა ერანულით გააზრიანება შეუძლებელი აღმოჩენილა, მაგრამ, რომელიც თავიანთი ბგერითი შედგენილობითაც თანამედროვე ოსურს უახლოვდებიან, თუმცა-კი მათი წარმოშობილობის შესახებ არა ვიცით რაო. ასეთ სახელების მაგალითად მას მოყვანილი აქვს: სახელი Βαβίε ბაბოს (ტანაისის) შეადარე ოსურს ბაბა და ბაბო-ს, Βόλαξ ბოლას (პანტიკაპეა)—ოსურს ბოლას-ს Γοργόσας გორგოსას (ანაპის)—ოსურს გორგას, Δάβας, და-დას და დადოს—ოსურს დადო და დადის, Δαδαιც დადაჰო-ს—ოსურს დოდოჰს. შესაძლებელია აქ შემთხვევითი მსგავსებაც იყოს, ამბობს ვს. მილლერი, მაგრამ იქნებ ოსებს ასეთი სახელები ძველი დროითგან ჰქონდეთ შერჩენილი, როდესაც მათი წინაპრები შავი ზღვის სანაპიროზე ბინადრობდნენ, სადაც ეს სახელები გავრცელებული იყო (Эпиграф. следы иранства 272)

მვლენჭოფის ცდამ, რომ ყველა სკვითური სახელები და პეროდოტესაგან დასახელებული სიტყვები ერანული ენის მარაგით განემარტა და ერანულად ეცნო, ვს. მვლერი დაარწმუნა. ერანულთან ძალდაუტანებელიც ძნელად თუ დასაკავშირებელ სკვითურ სახელებად თუ დასაკავშირებელ სკვითურ სახელებად ის შეფუთა სახელებს სთვლიდა, Ξάσλავს საჯლიოს (Her. 4, 76), Ξάσλავს სკვლეს (იქვე), Γ'οσარავს გურავს (იქვე), 'Ιδανθარავს იდანთარავს (იქვე), Ξάσπავს სკრპავს (იქვე 4, 120). ყველა ამ სახელების გასაზრიანებლად წამოყენებულს ერანულს ეტიმოლოგიებს მილლერი დამაჭერებლად არ სთვლიდა. (Эпиграф. следы иранства 270).

2. „უცნაურ“ სახელთა სადაურობა

იმ საკმარად მრავალრიცხოვან „უცნაურ“ სახელთაგან, რომელთა სადაურობის გამორკვევა არც მვლენჭოფს-ა, არც სხვა ვისმე არ უცდია, შესაძლებელია რამდენიმე ჭკუფი გამოიყოს, რომელთაც თითოეულს თავისი აგებულების განსაკუთრებული თვისება ახასიათებთ.

მაგალითად, ერთ ცალკეულ ჭკუფად გამოსაყოფია სახელები: 'Αξίαχავს, 'Αλσάჩავს, Βάχავს, Λάδავს და Διβავს (ვს. მილლერი—ოსურად მიიჩნევს გვ. 242). Δισάჩავს, Ισάσავს, Μητავს და Μήτავს, Μοσάჩავს, Μισპავს. Μάσავს—(ვს. მილ. ერანულ-ოსურად მიაჩნია გვ. 244₁₃).

Ὀσείαχავს, Ὀσρᾶჩავს, Σάჩავს, Χοσείაჩავს, Χοσείაჩავს თითოეულს ამ სახელთაგანს ბოლოკიდურ ნაწილად ავიდ აგოს, ან და აჩავს აკოს აქვს, რომელიც ცხადია ზოგადმნიშვნელობის სიტყვა უნდა იყოს. ამ სახელების ბოლოკიდურ ნაწილად, რომ სწორედ ავიდ აგოს, ან და აჩავს აკოს-ია იქითგანაც ჩანს, რომ ერთი მხრით: 1. გვაქვს სახელი 'Αξივს აძოს, Αξία აძია და 'Αξίავივს აძიაჰოს, რომლებშიც ო-ს (ან და იქნებ მხოლოდ ს?) ჩვეულებრივი ბერძნული მამრ. სქესის აღნიშვნელი დაბოლოვებაა, მეორე მხრით-კი 'Δξიავივს აძიაგოს.

2. არსებულა სახელი Βάჩავს ბადას, რომლის ს აგრეთვე ჩვეულებრივი დაბოლოებაა და Βαჩავს ბადაგოს.

3. გვაქვს სახელი Δαჩავს დადას და Δάჩავივს დადაგოს. Δάჩავივს დადაგოს. ყველა ამ მაგალითებიდან ნათლად ჩანს, რომ აგოს და აკოს მართლაც ცალკეული ნაწილია.

სახელების მეორე ჯგუფად გამოსაყოფია:

'Αργυσάναγος

Καύδαναγος

Καζάναγος

Κουζάναγος

Μουκίναγος

'Ρυχίναγος

თითოეულს ამ სიტყვათაგანსაც ბოლოკიდური ნაწილი საერთო აქვს და ასეთ ნაწილად რომ აქ უკვე *ναγος*, ნაგოს ანდა *ναχιος*, ნაკოს-ია მისაჩნევი, სრულებით ცხადია.

შესაძლებელია სახელების მესამე ჯგუფიც გამოიყოს. ამ ჯგუფს უნდა მიეკუთვნოს:

Βαρσιθάγος, Καυρσθάγος, Καρζθθαγος, Καρξθθαγος, Σαυρσθθαγος, Λαυρσθθαγος, Χάνθθθθγος. ეგების ამავე აგებულებისა იყო *Ζαξθθθθ* და *Σαυθθθθ*: სანდარბოს-იც?

რაკი ყველა ამ სახელების საერთო კუთვნილება ბოლოკიდური *αγος* აძოს (აძძოს და ძიოს-იც?) არის, სწორედ მიტომაც ცალკეულ ნაწილს უნდა წარმოადგენდეს. აძოს რომ მართლაც ზემომოყვანილი სახელების განუყოფელი შედგენილობად მისაჩნევი არ არის, ეს თუნდაც იქითგანაც ჩანს, რომ ყოფილა სახელი *Καρξθθ*: კარძეახ-იც, რომელსაც აძოს დაბოლოება არ ახლავს და ამ ბოლოკიდურიანი კარძეაძოს და კარძეაძოს-იც.

უკვე მუდღეშია მიაქცია ყურადღება ბოსფორში და ტანაისში გავრცელებულ სახელებს *Μαζα* და *Αναμαζα* მანა-სა და აბამანა-ს (იხ. K. Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde III. გვ. 115).

ნაგოს და აგოს — ბოლოკიდურიანი საკუთარი სახელები ფრიად საყურადღებოა და სწორედ ასეთი უცნაური აგებულება — გარეგნობის სახელების ანალიზით ნოპოვებულ შედეგი მკვლევარს ამ სკვიტ-სარმატების ეროვნების შეუმცდარად გამორკვევას შეაძლებინებს.

რასაკვირველია, უკვე ზემოგანხილული სახელების აღნაგობის გაგება და მათი ზოგადი ნაწილების მნიშვნელობის მიგნება, ნაწილობრივ მათს ენობრივს მიკუთვნილობას ამკლავებს. მაგრამ ცხადია, რომ საკითხის საბოლოოდ გადაჭრილად მიჩნევისათვის მარტო ეს საკმარისი არ არის. ამისთვის ხომ ამ სახელების პირველი, უკვე განსხვავებული ნაწილების მნიშვნელობის ცოდნაც არის საჭირო და თითოეული ამ სახელთაგანის გააზრიანება ბუნებრივი და დამაჩერებელი უნდა იყოს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ამ სახელების ეს განსხვავებული პირველი ნაწილებიც იმავე ენობრივი საგანძურის კუთვნილება გამოდგება, რომლისაც მათი მეორე საერთო ნაწილებია, აქ სახელების სადაურობის საკითხი უკვე მთლად ნათელი ვახდება. ცხადია მაინც, რომ ამ შემთხვევაში და ასეთი მნიშვნელოვანი და პასუხსაგები პრობლემის გადაჭრის დროს, როგორიც სკვიტ-სარმატების ტომობრივ-ენობრივი მიკუთვნილობის საკითხია, ამ სახელების მარტო თეორიულს, თუნდაც ძალიან დამაჩერებელს ეტიმოლოგიებსა და გააზრიანებაზე დამყარება არ შეიძლება, არამედ უნდა დამტკიცდეს, რომ ამნაირი აგებულებისა და სწორედ ასეთი და მსგავსი სახელები ამ ხალხსა და ენას მართლაც მოეპოვება. მაშინ უფლება გვექნება მათი ნამდვილი სადაურობა და ენობრივი მიკუთვნილება უცილობლად და საბოლოოდ გადაწყვეტილად ჩავთვალოთ.

შვილის აღმნიშვნელი ბოლოკიდურიანი საკუთარი სახელებიც მოგვეპოვება ბერძნულ წარწერებსა და წყაროებში აღბეჭდილს შორის, მაგრამ იქ წვილის გამომხატველი არის აგოს, ისეთს სახელებში, როგორიცაა Βαϊάρις ბადაგოს, Δαδαგი და დაგოს. ბერძნული აგოს უდრის აყო-ს, ანუ აყვა-ს, რომელიც ძველად შვილის აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო, ეხლანდელი ყოა-ს შაგიერ. საქართველოშიც დატული ისეთი საგვარეულო სახელებითაც, როგორიცაა ინგოროყვა თუ ინგორაყვა მტკიცდება, რომ შვილს ყაბარდოულად და ჩერქეზულად წინათ მართლაც ოყვა, აყვა ანუ ოყო, აყო პრქმევიან.

ბადინიყო-ში, რომ ის და მეტადრე ნ სახელს არ ეკუთვნის, არამედ ბოლოკიდური ნაწილია, ეს ბერძნულ წარწერებში დატული სახელით ბადაგოსითაც მტკიცდება, რათგან აქ უკვე ნ არ ჩანს და პირველი ნაწილი არის ბად, რომელსაც მხოლოდ ბოლოკიდური აგოს ერთვის. ამრიგად ცხადი ხდება ბადინიყო-სა და ბადაგო-სის სახელები (უკანასკნელი უდრის ბადაყო-ს) ერთი და იმავე ბად სიტყვისაგან არის ნაწარმოები იმ განსხვავებით, რომ პირველს მეორე ნაწილად ნოყო აქვს დართული, მეორე სახელს-კი აყო (-აყვა), ამის გამო ორი თუმცა მონათესავე, მაგრამ მაინც განსხვავებული საკუთარი სახელია გამოსული. ყაბარდოული წარმართული თქმულებების გმირის სახელი სოსრუყო უეკველია ორნაწილადი სიტყვა უნდა იყოს. მისი მეორე ნაწილი ადვილი გამოსაყოფია და, რასაკვირველია, იგივე უყო-ა, რომელიც ოყო-ს სახით სხვა სახელების მეორე ნაწილადაც გვხვდება. პირველ ნაწილად ამრიგად გვჩება სოსრ.

ნაგოს სინდურს ენათა ჯგუფის აღმოსავლურს წარმომადგენელს ყაბარდოულშიც დატულს ნეხუსში უნდა წარმოადგენდეს, რომელიც სოსრუყოს ძველს თქმულების გალექსილ ნაწილში გვხვდება და საყვარელსა ნიშნავს: „სოსრუყო დი უანესში, სოსრუყო დი ნეხუსში — სოსრუყო ჩენი შვილობილია, სოსრუყო ჩენი საყვარელია“-ო (იხ. ლ. ლობატინსკის Кабардинские тексты: СМОНПК XII, გვ. 4).

ლოპატინსკის თავის რუსულ-ყაბარდოულს ლექსიკონში სიტყვა ნეხუსში — საყვარელი შეტანილი არა აქვს, და ეგების ეს გარემოება იმით აიხსნებოდეს, რომ იგი უკვე ჩვეულებრივს სასაუბრო ყაბარდოულში ან აღარ, ან და იშვიათად-ო იხმარება. მაგრამ წინათ, რომ ეს სიტყვა ძალიან გავრცელებული ყოფილა და თანაც ბერძნულ წარწერებსა და წყაროებში დატულ ფორმასთან ეხლანდელზე უფრო დაახლოვებული სახეც ნოყო პქონია, ეს ყაბარდოულ თქმულებებში დატული ისეთი საკუთარი სახელებითაც მტკიცდება, როგორიცაა: მსშიბადინყო, ანეშანაყო და სხვა. (იხ. Кабар. сказания 21 და 72).

საფიქრებელია, რომ საყვარელი ნოყო იმავე ძირის სიტყვა უნდა იყოს, რა ძირისაც ძველი ქართული ამავე ცნების გამომხატველი ზედსართავი ს ა ნ უ ე ვ ა რ - ი - ა .

ლოპატინსკი მსშიბადინყო-ს სახელის ასეთს ანალიზსა და გააზრიანებამს გვაწვდის: მსშიგ თავადს ნიშნავსო, ბადინო-კი რა არის, არ ამბობს, მაგრამ რაკი ამ სიტყვის პირველი ბგერა მთავრული ასოთი საქვს დაბეჭდილი, ეტყობა საკუთარ სახელად სთვლიდა, ხოლო უკანასკნელ ნაწილად ლოპატინსკის გამოყოფილი აქვს ყო, რომელიც შვილის აღმნიშვნელი ყოა-ს ბოლომოკვეცილ ფორმად მიაჩნდა (იქვე გვ. 35). ნამდვილად-კი ამა და ზე-

შომოყვანილ მსგავს სახელებში ბოლოკიდური ნოყო-ა და შვილს-კი არა, არამედ საყვარელს უნდა ნიშნავდეს. ამ რიგად ბერძნული წარწერების ზემოჩამოთვლილი სახელები მუყუს-საყვარელს, კუყუს-საყვარელს, რეზუს-საყვარელსა და არგუს-საყვარელს გამომხატველი საკუთარი სახელებია.

Βάδας ბადას სახელიც მართლაც გვხვდება ადიღეველთა ხალხურ თქმულებებში; მაგ. ადიღეველთა და ლუნძთა მთავრის ბაქანს შორის მომხდარ ბრძოლის მომთხრობელს ხალხურ ლექსში, რომლის თარგმანი შორანავო მოვის ნაშრომშია მოყვანილი (იხ. История адыгейского народа, 1861 წ. აღ. ბერეეს გამოცემა, ტფილისი გვ. 57) და რომელშიაც ერთ-ერთ გმირ მებრძოლს მუყო დიეინუყო პადის-ის შვილი (Муко Дижинуко Падисов) ეწოდება.

Βάξας 'Αμαρομάρας ბაქსაგოს ამრომარუ-ს სახელის პირველი ნაწილი ბაქს დაცული გვაქვს ჩერქეზეთს, დიდი ყაბარდოს განთქმული ნარტ-ის (გმირის) დაყო-ს ძის ბაქსან-ის სახელშიც. ეს თქმულება შორანავო მოვის ნაშრომშია მოთხრობილი. ამ ბაქსაგოსის მამის სახელის ამრომარ-ის მეორე ნაწილი — მარო-ო შესაძლებელია იგივე მარე იყოს, რომელიც მამაკაციის სახელის მეორე ნაწ. გვხვდება შორანავომოვის წიგნში მოყვანილ ადიღურს ხალხურ თქმულებაში თავად იდარ-ინა და ტამატარკას სამთავროს განადგურების შესახებ. იქ აღნიშნულია, რომ იდარის მეორე შვილს სახელად მარემისო ჰქმევია (Ист. адыг. нар. S4).

Δοῦραγος Πίνε: დუნარაგოს პიდე-ს ძის სახელი და მამის სახელთაგან შესაძლებელია დუნარაგოს დაუკავშირდეს ადიღურს სახელს დუდარუყო-ს, ტამატარკანის განადგურების თქმულებაშია დასახელებული (იხ. შორანავომოვის ადიღური ხალხის ისტორიის გვ. 83), რათგან როგორც დუნარაგოს შედგენილია დუარ და აგო-საგან, ისევე დუდარუყო-ც დუდარ-ისა და უუო-საგან არის ნაწარმოები. რაკი ორივე სახელის მეორე ნაწილი შვილს ნიშნავს, ამიტომაც პირველ ნაწილად დუარ, დუდარ დაგვჩიება, რომელთა იგივეობა ძნელი დასაჯერებელი არ უნდა იყოს.

პიტე-ს სახელიც კი, რომელიც ამ დუნარაგოსის მამას ჰქმევია, უეჭველია იგივე პიტუ უნდა იყოს. ასეთი სახელი Πίτυ ჰქონია ადიღური ხალხური თქმულებით თავად იდარ-ის უფროს შვილს, როგორც ეს შორანავომოვის ნაშრომში მოყვანილი ცნობით ირკვევა (აღ. ზ. ისტ. 84).

ბერძნულს წარწერებში აღბეჭდილი ამ სახელის პიტე ფორმა სრულებით სწორე უნდა იყოს, რათგან ამ სახელის ხალხურ თქმულებაში დაცულს პიტუ-ს ფორმაზე პიტე უფრო უკეთესად იცავს იმ ბგერითს სახეს, რომელიც მის გააზრიანებას და თავდაპირველი მნიშვნელობის მიგნებას გვიადვილებს. ჩერქეზულად პიტე ნიშნავს მაგარსა და მტკიცეს. ამ უკანასკნელი ცნების გამოსახატავად პიტემ-დ გამოითქმის (იხ. ლულავს რ.-ჩ. ლ. крепкий и твердый). ყაბარდოულადაც მაგარსა და მკვრივს თითქმის ასევე ზღდე ეწოდება (ლოპატ. რ.-ყ ლ. крепкий და упругий), ე. ი. განსხვავება მხოლოდ იმაში მდგომარეობს, რომ ყრუ პ-ს მაგიერ მჟღერი ზ არის და ე ხმოვანიც ნახევარხმოვან გ-დ არის ქცეული. ამ ძირის სიტყვები ქართულსაც მოეპოვება: სახელდობრ პიტალო, რომელიც, საბაჰს განმარტებით არის „ილეკრო, რომელიც ერთ-ერთი შეურყუნელ იყოს“-ო (ლექს.) ე. ი. მაგარი ლითონი. მაგარამ ეს განმარტება, რომ არც სრულია და არც ზედმიწევნითი, თუნდაც იქითგანაც ჩანს, რომ

არსებობს პიტალო კლდე-ც გამონათქვამი, რომელიც ლითონთან დაკავშირებული არ არის.

პიტალო-ს ძირით მონათესავე სიტყვა უნდა იყოს ტალი-ც, რომელიც კაუზის სახელია, ე. ი. მაგარი, ოდნავ გამკვირვალი, დარტყმით კვესისაგან ნაპერწყლის გამოყრელი ქვის ნალექია. პიტალო-სა და ტალი-ს ერთმანეთთან შედარება პი — ძირისეული ნაწილად მიჩნევაჲს საექვოდ ხდის და ამიტომაც ისინი ფორმანტობის აზრი თავისდათავად იბადება¹.

Ἰνσάჯაც ინსაძაგოს-ს ვს. მილერი ოცის ირანულის სახელის *vinsalki-საგან ნაწარმოებად სთვლიდა. ავესტაში 20-ს visaiti, ახ. სპარსულში Pist, ოსურის დიგორულს დიალექტში ინსბი, ირონულ დიალექტში-კი სსჰმ ეწოდებაო (Энцикл. сл. 245), იმას გარდა, რომ 20-ის სახელისაგან ადამიანი საკუთარი სახელის წარმოება ძნელი დასაჯერებელია, — აგ სუფიქსს მაინც აქ მაშინ რაღა საქმე უნდა ჰქონოდა.

Ἰνსაძაგოს ინსაძაგოს-ის პირველი ნაწილი ინსაძ, საფიქრებელია გმირისა და ბუმბერაზის (великан) აღმნიშვნელი სიტყვის მიწვეუ-ის ანარეკლს წარმოადგენდეს, რომელიც ყაბარდოულს ხალხურ თქმულებებში გვხვდება (იხ. ლ. ლოპატინსკის Кабардинские предания: СМОМПК XII, გვ. 47), რომელიც, როგორც ჩანს, უფრო ადრინდელ მიწვეუ და მიწვეუ-ისაგან უნდა იყოს წარმომდგარი. ამრიგად ინსაძაგოს ადიღურად გმირის შვილის აღმნიშვნელია.

საგულისხმოა, რომ ბერძნულ წარწერებში დასახლებული პირის Ἰνსაჯაც სანაგოს სახელი თითქმის მთლად ასევეა ადიღურში დაცული კაზბურუნის ბრძოლის ლექსში, რომელიც სწორუპოვარ გმირად სამაგუ შიფ ში-ის ძეა დასახლებული (ლექსის თარგმანი იხ. შორა ნაგომოვის ადიღ. ხალხ. ისტ. 56). სანაგოს ქართულ გვარს სანაძე-საც ვვაგონებს, როგორც ბგერითად, ისევე თავის შედგენილობითაც (სან+აგო=სანა+ძე).

საყურადღებოა სახელი და მამის შვილობა იმ პირისა, რომელსაც Ἰνსაძაგოს სარმატას ხოდეკიუ ეწოდება. სარმატას, რა თქმა უნდა, ტომობრივობის, ან ეროვნების სახელია, ხოდეკიუ-კი ნიშნავს, რომ მის მამას ხოდეკოს მსგავსი სახელი ჰქმევია და ისიც ხოდეკის ძე ყოფილა. მართლაც ასეთი სახელი ადიღურს ხალხურს ერთს თქმულებაში, რომელიც შორა ნაგომოვის აქვს მოყვანილი, გვხვდება. ამ გარდმოცემით, მემირგოელთა ტომს უჭველეს ხანაში სამი თავადი ჰყოლია, რომელთაგან უფროსს ბოლოთოყო, შუათანას ზანნ და მესამეს ხოდეკიუ ჰქმევია სახელად (ადიღ. ხალხ. ისტ. 72). ბერძნულ წარწერაში აღბეჭდილი ხოდეკის სახელი სწორედ ამ ხოდეკოს ტრანსლიტერაციას უნდა წარმოადგენდეს. ნატუხელებისა და შაფსულების ტომებთან შერეული ერთი, ნადხო-ს, ტომის ერთს განშტოებათაგანსაც ხოდეკიუ ეწოდება (ლულეს О натухажуах, шапсугах и андзехах, 20).

ჭადაძა ქიახურად მარტოდ-მარტოს ნიშნავს (გ. როგავას ცნობა). ყაბარდოულად-კი ყადაძა-დ-გამოითქმის (რ.-ყ. ლ.).

¹ ტანი რომ „არს კლდე გამკვირვალი, კაცთა ქორცისა ვაკეუთელი“, „კლდე მაგარი და აღმა აპარტული“ (საბა), ხოა ანავე ძირის სიტყვა არ არის?

'Aღაყიჯ აძაგოს-ის, 'Aღაღიჯ აძიამოს-ის, 'Aღა—აძიას და 'Aღიჯ აძოს-ის პირველი ნაწილი აძი გვხვდება მდ. უზინის შეპღინარის აჭუპს-ის¹ სახელშიც და საქართველოშიც ზემო ქართლში არსებობს სოფელი, რომელსაც აძვი ეწოდება. ტფილისის სამხრეთითაც არის ადგილი, რომელსაც აძიკვა ერქვა. როგორც უკვე ვიცით, Μουσιούναყიჯ მუკუნაგოს-ის პირველ ნაწილად მუკუ არის მისაჩნევი და შართლაც მუკო ადიღურ საგმრო პოეზიაში ადამიანის ცალკეულ სახელადაც გვხვდება: ადიღველ-ლუნძთა ბრძოლის მომთხრობელ ლექსში აღნიშნული გულად მ უ ყ ო დ უ ი ნ უ ყ ო ა დ ი ს -ის ძის გმირული სიკვდილი (იხ. შორა ნავომოვის ადიღ. ხალხ. ისტ. 57).

'Aთამაჯაჯ ატამაძას, ან და 'Aთამაძაჯ ატამაძა და 'Oთაყუაჯაჯ (ქოლბისაში) ოსპინმაძა-ის სახელები ეს. მილღერ-საც ორ ნაწილად სიტყვებად და ატა, ანუ ატტა, ოსპინ-ისა და ს. ერთო შაძას ნაწილებისაგან შემდგარად მიჩნდა. ატა, ატტა-ს იგი სკვითების სამეფო საგვარეულოს სახელს 'Aთაჯაჯ ატაქამ-ს ადარებდა, მაგრამ თვით ამ სიტყვის რაობს და მნიშვნელობა მაინც გაუგებარი დარჩა.

ოსპინ-ი რკინის ერანულ სახელებს. ავღანურ ოspīnah ოspanah პაპირის დიალექტებში spin, ოსურს შფაქ-ს გვაგონებსო (Эпиграф, следы 257).

"Aთაჯ ატტას ძალიან გავრცელებული სახელი ჩანს, ხუთჯერ გვხვდება 'Aთამაძაჯ ატამაძას-იც. ამას გარდა ერთხელ Πιυამაჯიჯ პინმაძოს-იც იხსენიება და ერთხელ Μάჯიჯიჯ შაძოტოს, რომლის შაძო ეგების იმავე თვისებისა და მნიშვნელობის სიტყვა იყოს, როგორისაც შაძა და შაძოს-ია საგულსხმებელი. ამრიგად ასეთი ბოლოკიდურიანი სახელები ცალკე ჯგუფად არის გამოსაყოფი.

Μααჯ მაშას უქვევლია ადიღური სახელია, რათგან მაშე ყაბარღოულად და მაზერა ჩერქეზულად ეხლაც მთვარის სახელია: წინათ-კი რომ მთვარეს მაშა სწოდებია, ეს სინათლისა და შუქის აღმნიშვნელი ყაბარღოული სიტყვითგან მაშაღო-საგანაც ჩანს.

მაშა-ს მკლღეწკოფი სანსკრიტულს შაა-სა და ზენღურს მაშ-ს უკვე შირებს, რომელიც დიდს ნიშნავდა (იქვე). მაგრამ უფრო ბუნებრივია მთვარის სინღურს მაშა — სახელს დაუუკავშიროთ, რათგან ამ მიწაწყალზე სინღები ცხოვრობდნენ. ატა-კი ჩერქეზულს ატტა-ს უნდა უღრიდეს, რომელიც შაშას ნიშნავს, შაშასაღამე, ატამაშა მთლიანად შამამთავარის გამოდის.

Καρζιძიჯ კარძო-ძოს-ს პირველ ნაწილს ეს. მიღღერი ერანულს *Karsa, ავესტ. karesa — გრძელს, ვიწროს უკავშირებს — მეორე ნაწილი-კი ოსურს უაშ-ს სიმძიმეს და ავესტ. vaza-ს ძალას გვაგონებსო (Эпиграф. следы 257). მაგრამ ნათქვამი არა აქვს, თუ ამ ორი სხვადასხვა მნიშვნელობის სიტყვის შერწყმით, რის მიუწყებელი სახელი გამოვიღოდა.

როგორც უკვე აღნიშნული გექონდა, Καρζιძიჯ კარძო-ძოს და Καρζი-საჯიჯ კარძო-ძოს პირველი ნაწილი კარძოა ანუ კარძოა, ცალკეულადაც გვხვდება სახელად კარძოა-ს და კარშა-ს-ის ფორმით. საგულსხმოა, რომ ადიღველთა ნატუხტაჯელების ტომის აზნაურთა საგვარეულოს სწორედ კარ-ზეღლი ეწოდება (იხ. ლ. ლკღაეს О нагухажцах, шапсугах и аҭадзехах:

¹ ამ შეპღინარის სახელი იხ. ლ. ლკღაეს Общии взгляд на страны, занимаемые черкесами: Черкессия 5.

Черкесия. გვ. 21). ობაჯანჯაი უახოძაკოს ბერძნულ წარწერებში რომ გვხვდება ადამიანის სახელად, ორნაწილელი სიტყვა ჩანს: მის ასეთს თვისებას მეორე მსგავსივე აგებულების სახელი ობჰაძანჯაი უარაძაკოს ამელავენებს. უახოძაკოს უნდა იხაჯ — უახო-სა და ჯაი — ძაკო-საგან იყოს შედგენილი, ბოლოკიდური ა-ს აქაც ბერძნული ჩვეულებრივი დაბოლოებაა. უახო უეკვე-ლია უალო უნდა იყოს, რომელიც ყაბარდოულად ვარსკვლავსა ნიშნავს; ხოლო ჯაი ძაკო-ს უნდა ყაბარდოულივე სიტყვა ზაყუა იყოს, რომელიც ერთად-ერთსა და მარტოს ნიშნავს (იხ. რ.-ყ. ლ. ОДИНОКИЙ, ЕДИНСТВЕННЫЙ).

ამრიგად, ობაჯანჯაი უნდა უახოზაყო-ს ტრანსლიტერაციას წარმოადგენდეს, რომელიც ყაბარდოულად ერთად-ერთის, ანუ, როგორც ქართულად მარგალიტზე ითქმოდა, ობოლი ვარსკვლავის აღმნიშვნელია. 'ოჯანჯაი ოხმ-ძაკოს-ის სახელი, რომელიც ტანაისის წარწერაში (IPE II, 454) გვხვდება, ცხადია, იგივე უნდა იყოს, რაც უახოძაკოს, სახელდობრ ამ სახელის ფონეტიკურს სახესხვაობას უნდა წარმოადგენდეს.

ვგონებ სახელების ცალკე ჩგუფად უნდა იქმნეს მიჩნეული ობაჯანჯაი უახოძაკოს. ობჰაძანჯაი უარაძაკოს, რომელთაც საერთო ნაწილია ბოლოკიდური ძაკოს. აქ რომ სწორედ ძაკოს-ია გამოსაყოფი, ამას ის გარემოებაც ცხადპყოფს, რომ ამ ქვეყნის წარწერებში ობჰაძა უახარ-ის სახელიც გვხვდება ორჯერ, რომელსაც ბოლოში ძაკოს არ მოეპოვება. იგივე უნდა ითქვას ობჰაძაჯაი უარაძ-აკოს-ის ეტიმოლოგიაზეც. რასაკვირველია, ამ სახელის პირველ ნაწილს უარაძ-ს არაფერი საერთო მართვა-გამგეობის აღმნიშვნელს ოსურს არაუ-უნ-თან არ უნდა ჰქონდეს, როგორც ეს ვ. ს. მილერს ეგონა, არამედ სწორეა მხოლოდ მისივე მეორე ეტიმოლოგია, რომლითაც ის ამ სახელს ავესტურს სიტყვას varāza ვარაძა-ს უკავშირებს, და რომელიც გარეულ ტახსა ნიშნავს (Эпигр. следы 251). მართლაც ადამიანის ასეთი და ამასთან დაკავშირებული სახელები ძალიან გავრცელებული იყო ძველს ირანსა და სომხეთსა და საქართველოშიც. მაგრამ ამ სახელის უარაძაკოს-ის პირველი ნაწილის გააზრინების სისწორისდა მიუხედავად განა შესაძლებელია აქ აქ ზე სუფიქსი იყოს? რა კავშირი აქვს ასეთ მაწარმოებელს ამნაირ სახელთან? ცხადია, რომ აქ აქ სხვა რაიმე ცნების გამომხატველი უნდა ყოფილიყო.

ბერძნულ წარწერებში არაერთხელ Ζაჯინს ძაძუ-ს (გ. როგავას ცნობა) სახელიც [გვხვდება]. თუმცა ძაძუ-ს პირთა საკუთარ სახელად აღიღეურს ვერც ძველს ხალხურ თქმულებებში და ვერც სხვა წყაროებში ვერ ვიპოვე, მაგრამ ეს სახელი რომ მაინც უცილობლად აღიღეური უნდა ყოფილიყო, იმითაც შეიძლება დამტკიცდეს, რომ ძაძუ იქაური სიტყვაა და ყაბარდოულად ჩვილს ნიშნავს (იხ. ლოპატინსკის რ.-ყ. ლ.: МАЛОТКА). ასეთი სააღერსო სიტყვა, ბევრგან, სხვადასხვა წარმოშობის ხალხს აქვს საკუთარ სახელად ქცეული და აქაც ეტყობა ასევე მომხდარა. ამრიგად ძაძუს ბოლოკიდური ს ბერძნული დაბოლოებაა, მაგრამ თვით სახელი ძაძუ ყოფილა საკუთარ სახელად ქცეული აღიღეური, ყაბარდოული სააღერსო სიტყვა. ყაბარდოულში ეხლაც არის ფართოდ გავრცელებული ქალის სახელად. სამეგრელოში ორივე სქესისათვის იხმარება სახელად.

Σμαჯος 'A-α სრმაჯოს ატა-ს სახელის პირველი ნაწილი სომახოს-ის ბოლოკიდურს ს, რასაკვირველია, ვითარცა ჩვეულებრივი ბერძნული დაბო-

ლოცება ჩამოსაცილებელია და ამიტომაც სრმასხო გვრჩება ნამდვილ სახელად. მამაკაცის ეს საკუთარი სახელი ისევეა ნაწარმოები, როგორც მწვერვალის იალბუზის ყაბარდოული სახელი ოშხამასხო (იხ. ლობტინსკი: Кабардинские тексты СМОНК XII. 43) და შატ-მთის იქაური სახელწოდება ოშხემასხო (ნ. ნავომოვის: აღილ. ხალხ. ისტორია, 53).

ამ სამ სიტყვას მეორე ნაწილი მასხო საერთო აქვს, პირველი ნაწილი-კი განსხვავებული, დოშხა-კი მთას ნიშნავს. ეს პირველი წა სრ ნაწილი უნდა აღიღეთურს სვე-ს უდრიდეს, რომელიც კეთილს და ბედნიერს ნიშნავს (რ.-ჩ. ლ. динротный. динрши), მასხო-კი დღეს განოპხატავს (რ. ყ. ლ. динш), საკელისხმოა, რომ ტანასის ერთს წარწერაში (IPE II, 454) ეს სახელი სწორედ ამგვარ მართლწერით გვევლინება და იქაა შაჰაჟაჟა; სირმასხოს, ე. ი. პირველი ნაწილი შო-სო-ს მაგიერ უკვე წა სო-დ არის გადმოცემული. რაც სვე-ს უკეთ უახლოვდება.

ამრიგად სრმასხო და სირმასხო დღე-ბედნიერის, სვე-კეთილის აღმნიშვნელი აღიღეთური სახელი უნდა იყოს.

Хачъз Гоуъаъ ხახას გორგოსას სახელის პირველი სიტყვა ხახას აღიღეთურთა ერთ-ერთი ტომის სხაჰეტე-ს საგვაროს სახელად გვხვდება ხახუ-ს (Хачу) სახით (ეს სახელი იხ. ლჯღაჟს О натухажцак, шапсугак и абадзехах: Черкессия, 20). ხოლო ნეტასხო-ს ტომის ერთს საგვარეულოს ხახურატე (იქვე, 20) ერქვა, რომლის სახელს პირველი ნაწილი ხახუ-ი ცხადია იგივე სიტყვაა. კოჟუ თანამედროვე ყაბარდოულში მისაღმებასა და აღერსს ნიშნავს (რ.-ყ. ლ. 129).

გორგოპის წარწერაში დასაქვებულ პირთა, რომელთაც ცხადად ისეთი არაბეზინული სახელები ჰქონათ. როგორცაა Котанар "Атха Котанс. Камъна: "Атха. Шахъаъз; Котъаъ, Пиза (აქად. ს. ებელაჰის Востор. этюдс 51). ეროვნებაც ადვილი გამოსარკვევია. მაგ. Котанს კოსსტს უნდა ყაბარდოულ სახელს კაშეთ-ის ანატიელს წარმოადგენდეს. კაშეთ მამაკაცის ყაბარდოული სახელია და ერთს ყაბარდოულს ხალხურს თქმულებაში გვხვდება. ამ სახელის მატარებელი მთელი საგვარეულოც-კი არსებობს (იხ. СМОНПК, წ. XII, გვ. 24) უძველეს დროს, როგორც ჩანს, კომუე-ად გამოითქმოდა.

ამ სახელის მომდევნო ატტა უეკველია ჩერქეზულს ატტე-ს უნდა უდრიდეს, რომელიც მამას ნიშნავს. ამრიგად Котанს: "Атха Котанს ნიშნავს კოშუუ, კოსუთის მამა. ეგების Котанს; ხოსსტს, რომელიც წარწერაშია მოხსენებული (IPE IV, 435) ამავე კაშეთ-ის ტრანსლიტერაციას წარმოადგენს?

მეტად საყურადღებოა იმ პიროვნების ეინაობა, რომელსაც შჰაჟაჟა; Каъдъсџдъс ѓ хаз: "Илѓ:იჯ ქსარტამოს კარძუაძუ შო კაა ილბიოს, ქსართამ კარძუძის ძე სწოდებია, რომელსაც ილბიოს-იც ჰქმევეია. ცნობილი წყაროების მიხედვით, ქსართამ-ი აღიღეთურს არც ძველს ხალხურ თქმულებებში, არც სხვა წარმოშობის ცნობებში სახელად არ უჩანს ჯერჯერობით მაინც. მაგრამ ეს სახელი სამაგიეროდ ერთს ქართულ სახელს, რომელიც ლეონტი მტრეველის თხზულებაში გვხვდება, ძალზე მიაგავს. მისი ცნობით „ვიდრე აღრე-კისამდე (sic) ერთი დაჯდის ქართულთაგან მეფედ, რაზომცა მრავალ იუენიან შეილნი მეფეთანი და ამას ადერკის (sic) ესხნეს ორი ძე, რომელთა განუყო ქალაქი მცხეთა და ქუეყანა მტყუარსა შიგა ქართლი, მცხეთა მუხნარით

კერძი და ყოველი ქართლი ქართლსა ჩრდილოთ ჟურიტგან (sic) ვიდრე თავად-მდე მტყურისა და ეგრისისა, ესე მისცა ბარტოლ[მ]ს, ძესა თუსსა, ხოლო არმა-ზით კერძი ქალაქი, მტყუარსა სამხრით ქართლი ხუნანითგან ვიდრე თავადამდე მტყუარისა და კლარჯეთი მისცა ქართამ ძესა თუსსა“-ო (ცა მეფეთა* 147—148, გვ. 31). შემდეგ იმავე ისტორიკოსს ნათქვამი აქვს: „ხოლო მო-რა-კუ-დეს ადერკის ძენი ბარტომ და ქართამ მეფე იქმნა (sic) შემდგომ მათს შვილნი მათნი არმაზის ფარსმან და შინა ქალაქსა კაოს“ (იქვე * 148, გვ. 31). ამ წინა ორი მეფის შვილისა და მეფის სახელები მოქცევაჲ ქართლისაჲს მატრიანეში ცოტა სხვანაირად სწერია: „მეფობდა ქარარამ არმაზს და მცხეთას ბარატმან“-ო (Опис. II, 709), ე. ი. ქართამ-ის მაგიერ ქარარამ-ია. მაგრამ აქ დიტოგრაფიული შეცდომა უნდა გვექონდეს, რათგან ერთს სიტყვაში ორი ერთი და იგივე ბგერა ძველ ქართულში საერთოდ არ იწერებოდა და არც ამ შემთხვევაში იყო მოსალოდნელი. ამიტომაც სახელი ქართამ-ის დაწერილობა ლ. შ. რ. ვ. ე. ლ. ი. ს. თხზულებაში სწორედ უნდა იყოს დატული.

საკმარისია ამის შემდეგომ გავიხსენოთ შავი ზღვის სანაპიროს ბერძნულს წარწერებში აღბეჭდილი სახელი ქსარტამ, რომ ქართული ქართამ-ისა და იმ ქსარტამ-ის ორივე მამაკაცის სახელის მსგავსება, რომ შემთხვევითი არ უნდა იყოს, ამას ქსარტამის მამის სახელიც კარძუაბუც გვაფიქრებინებს. ქართამი თავდაპირველად ზედსართავი უნდა ყოფილიყო და ბლნიანის, ბუსუსიანის აღმნიშვნელი ისეთივე სახელი იქნებოდა, როგორც ქართული დაფანჩულა და ყაბარდოული ტლემბიცე, რომელთაგან პირველი ზოგად ბლნიანის, მეორე-კი ნაწილობრივ და მხოლოდ ფეხბლნიანის აღმნიშვნელი იყო.¹

Κομισας Ἄττα კომინას ატტა-ს პირველი სახელი კომინა უნდა კოჩინა-ს სახელის ტრანსლიტერაციას წარმოადგენდეს, რომელიც ქართულ საგვარეულო კოჩინაშვილის სახელში გვაქვს დატული და რომელიც ვაჩინას სახელის ფონეტიკურს სახესხვაობას წარმოადგენს.

საყურადღებოა შავი ზღვის სანაპიროს ეპიგრაფიკულ ძეგლებში სამგან მოხსენებული Χειρσαχαις ხურსაჰოს-ის სახელი. არც ადილეურს ხალხურს თქმულებაში და არც სხვა წყაროებში ამნაირი სახელი არა გვხვდება. მისი გააზრანება ვერც ადილეური ენების ლექსიკური მარაგით ხერხდება, სამაგიეროდ ხურსაჰოს გვაგონებს ძველი საქართველოს ისტორიაში ცნობილი საგვარეულოს სახელს კურციძე-ს, რომელიც ხურსიძედაც გამოითქმოდა, შემდეგში მინც. ამ საგვარეულოს განთქმული მოღვაწე მესხეთის ამბებშიც გვხვდება და მწერალ-ქალს გულბაათს (ოღლა ბაგრატიონის ფსევდონიმი იყო) გაზეთ „მოსკოვის უწყებებში“ გამოქვეყნებული ჰქონდა ძველი ქართული თქმულების რუს. თარგმანი, ომში დაღუპული ხურსიძისა და მისი სატრფოს მესახე, რომელნიც ია-ვარდად იქცნენ. ამრიგად ხურსიძის სახელი ძველ საქართველოში გმირთა ზღაპრულ სამყაროს კუთვნილებდაც ყოფილა ქცეული. ხურცილაჲ დას. საქ-ში, მაგ. სამეგრელოში, ეხლაც არის შერჩენილი.

Χειρσαχαις ძარანდოს იმ სახელთა ჯგუფს ეკუთვნის, რომელნიც არც ხალხურს თქმულებებსა და არც სხვა ადილეურს წყაროებში არ მოჩანან, ჯერეთ ცნობილ მასალების მიხედვით მინც. მაგრამ ჯარანდია საქართველოში საგვარეულო სახელს წარმოადგენს და საფიქრებელია, რომ სწორედ ამასთან უნდა

¹ ტლ ებიცე-ს ასეთი განმარტება იხ. ლ. ბ. ა. ტ. ი. ს. კის Кабардинские тексты, გვ. 50, შენ. II: СМОНПР XII.

იყოს ზარანდოს-იც დაკავშირებული. ზოიბნჯ *Teropentoides* ძურაძის ტეტომუ-
ზუს ძის სახელი ისევე, როგორც *Zenobius* ძურაძის გვარის სახელია თა-
ნამედროვე საქართველოშიც-ი და ამასთანავე ადამიანის სახელად ძველ საქ-
ართველოს ხალხის აღწერის დავთრებში ძულია-ც გვხვდება.

უფრო ძნელი გამოსარკვევი სახელია *Ξαρισάκης Καμοισάξος* ქსაიროსძმეს
კამორსძმე, მაგრამ ერთი რამ უკვე ჩანს, რომ ორსავე სახელს ქსაიროსძმეს-
საცა და მისი მამის სახელს კამარსაძმოს-საც სიტყვის მეორე ნაწილი ხაერთო
აქვს საძეს და საძოს. ამის მსგავსი სახელი-კი არსებობს და საძენ ეწოდებოდა
აზეგა-ს ანუ აბხაზთა იმ ტომს, რომელიც შავი ზღვის სანაპიროზე ცხოვრობ-
და მდ. ხამგუ-ითგან მოყოლებული გავრამდე (ლულაგ: *Объясн. вост. Черт-
кессия* 9). ამრიგად უმთავრესად უკვე ამ სახელების პირველი ნაწილის *Ξαρι-*
*ქსაიორ-*ის და *კამორ-*ის რაობა-ლა გვჩვენა გამოსარკვევი. უკანასკნელი
სიტყვა თუმცა 'Αμρομαρ' ამწრომარს-ს პირველ ნაწილს ამწრო-ს მიაგავს,
მაგრამ არც მისი რაობა ირკვევა, ვერც ეს გვიშველის რასმე. სკვითების ძველი
სპარსული, ჰე რო დო ტ ე ს მიერ ჩაწერილი, სახელი *Σάχα* საკაჲ, რომლის
სისწორეც შესაძლებელია დარიოზ პისტასპის დროს ძველს სპარსულ წარ-
წერაში მოხსენებული სახელებით ... *Sakā humavarka* (= *Σάσθη: 'Αδραιο-ს*)
Sakā tigraxauda და *Sakā paradaraga*, ე. ი. ზღვისმიერი საკებით დამტკიცდეს,
ეს. მ ი ლ ლ ე რ ს ჰსურდა თვით სკვითებისავე საკუთარი სახელისათვის სკო-
ლოტოჲ *Σχιλότε-ს* დაეკავშირებინა. ჰეროდოტეს ცნობით ხომ სკვითებს
სკვთაჲ *Σχισμα-ს* სახელს მხოლოდ ბერძნები ეძახდნენ, თითონ ისინი-კი თა-
ვიანთ თავს სკოლოტოჲ-ს უწოდებდნენო.

ეს. მ ი ლ ლ ე რ ი სამართლიანად ფიქრობდა, რომ სკვითების სახელიც
შეუძლებელია ბერძნებს ამ ხალხისათვის დაერქმიათ, თუ ეს სახელი თვით იქვე
ადგილობრივ ფართოდ გავრცელებული არ ყოფილიყო. ამიტომაც ეს ცდი-
ლობდა ამ ერის სპარსული სახელს საკ-სა და ბერძნული სკვთაჲ-ს ერთმა-
ნეთთან დაკავშირებას. ამ მიზნის მისაღწევად მას ბერძნულად მიჩნეული სახე-
ლის თაჲ მარცვალი ბოლოსართად აქვს მიჩნეული, ძირად-კი სკ-სა სთვლიდა,
ხოლო მომდევნო *ჰ* *ხ* მოვანი ძირისა და ბოლოსართის შემაკავშირებელი
ეგულეობდა. იმ ხალხის სახელის ძირითად ნაწილად მ ი ლ ლ ე რ ს სპარსული
სახელი *ს ა კ ა* მიჩნდა, როდესაც ამ საკ-ს თაჲ ბოლოსართი მიემატა, მაშინ
ამ დართვამ ძირის შუა ა ხმოვანი ამოაგლო და გააქრო და ამ გზით საკა-საგან
ბერძნულში დაცული სკვთაჲ გაჩნდაო (*Эпиграф. следы иранства* 281).

ზემოთმოყვანილი დებულების დასაჯერებლად საჭირო იყო, რომ თაჲ-ს
ბოლოსართობა *ს* ხვა მაგალითებითაც უცილობელი გამხდარიყო. ამის დასამ-
ტკიცებლად ეს. მ ი ლ ლ ე რ მ ა ოცამდე სკვითურ-სარმატულს ტომთა სახე-
ლებს მოუყარა თავი, რომელთაც მისი აზრით ყველას **ta* ბოლოსართი ჰქონ-
და. ასეთ ბოლოსართიან სახელების მაგალითად მას მოყვანილი აქვს: 1.
'Αρχάται ახნატაი, ლიბოქსაქ[ს] შთამომავალი სკვთა ტომის სახელი (*Her.* 14,
6), — 2. *Παρλιζαι* პარალიტაჲ, კოლაქსაჲ შთამომავალი ტომის (*Her.* იქვე), — 3.
Σχιλότεαι სკოლოტაჲ. სკვითების სურთო სახელი, — 4. *'Ασινται* ასირტაჲ — სკვითთა
ხალხი *Scythia intra Imaum* (*Plol.* VI. 14, 10) — 5. *Μαίται* მაიტაჲ ანუ
მაირტაჲ. — 6. *Τορεΐται* სკვითთა ტომი (*Strabo* XI. 49, 5) ანუ *Toretæ* *Μελα*
I, 2, 5 და *Plin.* VI, 5), — 7. *Τυρραΐται* ტურაგეტაჲ, ანუ *Τυραυΐται*

ტროაგეტაჲ. Τρυφῆται. Τρυφῆται: ტრეფეტაჲ ტროაგეტაჲ (Strabo II. 118 და Ptol. III 5, 25), ტრასის აღმოსავლეთით.—8. Θυσσῆται: თემეტაჲ (Ptol. V. 9. 17) ევროპის სამხრეთში — 9. Θυσσῆται: თუსსაგეტაჲ (Her. IV, 22) ანუ Thyrsigetas (Val. Flac. VI. 1353. ევროპისა და აზიის საზღვარზე. — 10. Ἄρσινῆται: არსინეტაჲ (Ptol. III. 5. 20) ევროპის სარმატეთში—11. Ἄγροειῆται: აგორეტაჲ ანუ Ἄγρῆται: აგორიტაჲ (Ptol. V, 9, 18) ევროპის სარმატეთის საზღვარზე.—12. Μισσαγῆται: მისსაგეტაჲ კასპიის ზღვის მახლობლად,—13. Καρῆται: კარეტაჲ (Ptol.).—14. Κερκῆται: კერკეტაჲ სინდების მეზობლები.—15. Ἰνῆται: ექსობჯიგეტაჲ (Ptol.) როქსოლანებსა და ამქსობიებს შუა,—16. Παρῆται: პაგერტაჲ (Ptol. III. 5; 22) აზიის სარმატეთში,—17. Ἰακῆται: იაკეტაჲ (Ptol. V, 9, 16) აზიის სარმატეთში,—18. Σαρῆται: სარმატაჲ,—19. Ἰνῆται: იაქსამატაჲ, ვარიანტები: Ἰνῆται, Ἰξῆται, Ἰξῆται: აქსამატაჲ, იქსამატაჲ, იქსობატაჲ—და 20. Θισαῆται: თისამატაჲ (Incrip. Bökh. 2058 B, 9).

განა შესაძლებელია შემთხვევითი იყოსო, კითხვობდა მილერი, რომ ტომთა ამდენს სკვითურ-სარმატულს სახელს ბოლოკიდურ ნაწილად აქტა აქვს. ამასთანავე საყურადღებოა, რომ ზემომოყვანილ სახელებს გვერდით დაცული გვაქვს უამბოლოსართო სახელებიც, მაგ.: ჰეროდოტეს (7, 71) მოხსენებული ჰყავს სპარსელი Μισσαγῆται მასსაგეს და თითქოს ეს სახელი უნდა გვეკონდეს მასსაგეტაჲ-შიო. ზემოაღნიშნული ისტორიკოსისავე ცნობით Σχοῶτοι: სკოლრტოჲ მეფის სახელისაგან იყო ნაწარმოები და შეადარეთ იუსტიციის (2, 4) მიერ აღბეჭდილს სახელს Scolopitatus-სა და ჰეროდოტესგან მოხსენებულს სკვითების მეფის Σαῶτης სკვლესის სახელსაო (Эпиграфические следы иранства, 281—282).

ზემოჩამოთვლილი სატომო ოცი სახელის მაგალითის ანალიზზე დაყრდნობით, ვს. მილერმა წამოაყენა დებულების მსგავსი მოსაზრება, რომ -ται, -ჯაი, -ეჯი, -ეჯი და სხვა დაბოლოებანი მხ. რიცხვის სუფიქსს უნდა წარმოადგენდნენ, სწორედ იმავს, რომელიც ოსურს მოეპოვებო, -ტა ბოლოსართით ნაწარმოებია ყველა ოსური საგვარეულოებიც, მაგ. ტუკატა, სანატა, კოკიტა, რომელთა გვარები რუსულად ტუკაევა-ად, შანაევა-ად და კოკიევა-ად გადააქეთესო, შესაძლებელია — ტა ბოლოკიდურაინი სკვითურ-სარმატული სახელებიც ნამდვილად საგვარეულოს უფროს წინაპრის სახელისაგან ნაწარმოები სახელები იყოსო (Эпиграф. следы 282—283).

მაგრამ ვს. მილერს საპიროდ მიაჩნდა აღენიშნა, რომ სკვითურ-სარმატულ სახელებში — ტა ბოლოსართის არსებობა, რომელიც ოსურშიც არსებობს, თავისდათავად, სხვა საბუთების გარეშე, ამ ბოლოსართის ერანულობის დასამტკიცებლად ვერ გამოდგება, რადგან თვით ოსურშიც ამ-ტა სუფიქსის სადაურობა გაუგებარია და ირანისტების ყოველი ცდა, მათ შორის პირადად ჩემიცაო ჭერჭერობით ნაკლებ არის დამაჯერებელი. რაკი ოსურმა მრ. რ. ძველი პრაირანული სუფიქსი დაკარგა, თავისი კანკლედობა ურალ-ალტაურს ანუ უგრულ-ფინურის წარმოების წესის მსგავსად გადააქეთათ: მხ. რ. ფორმებს ჯერ მრ. რ. სუფიქსი დაურთო, ხოლო შემდეგ უკვე ბრუნვათა იგივე ფორმანტები მიუყენა, რომელნიც მხ. რიცხვში აქვს და ამ რიგად მრ. რ. კანკლედობის ფორმები მხ. რ. ფორმებისაგან მარტო ფუძე-ძირსა და ბრუნვებს შუა ჩართული მრ. რ. ფორმანტი განსხვავდებო, მაგ. ვალ ხარისაგან მხ. რ.

ნათ. ბრ. იქნება გალ-ტი (იქვე 283). ვკ. მილლერს თვითვე აქვს აღნიშნული, რომ კანკლედობის მრ. რიცხვის ფორმებით წარმოების ასეთი პრინციპი მხოლოდ ერანულ ენებში, ახალ-სპარსულში, ქართულში მოიპოვება ისე, რომ ვგონებ ძალიან გაბედული მოსაზრება არ უნდა იყოს, თუ ვიტყვით, რომ ეს პრინციპი ერანს მესობელი თურანიაგან უნდა ჰქონდეს შეთვისებული (იქვე 283).

მრ. რ. საწარმოებლად -ტ სუფიქსი ურალურ ენებშია გავრცელებული. ამბობს შემდეგ ვს. მილლერი, მაგ.: ფინურში მრ. რ. სხ. ბრუნვა თვალის არის *silmä* (მხ. რ.) და *selmä-t-na*, ვოლგურად სახლი *kval* (მ. რ.) და *kvalet* (მრ. რ.). ნაჭურჭლშიც, ფრ. მილლერის (*Grundriss der Sprachwissenschaft*. (II. B. II, 'Altteil, p. 267) თანახმად, მრ. რ. სვადსხვა სუფიქსებს შორის -sa -sc, -si, -ri,) -ტა და -ტე სუფიქსებზე მოიპოვება. მაგ. *eme* დედა *emele* დედები. იმავე წყაროზე დაყრდნობით (გვ. 256), მონღოლურშიც მრ. რ. ნიშნად -ut და -od არის, მაგ.: ლუაწლი იქნება *ärdäm*, ღვაწლები-ი *ärdämöd*, *märgälsi* მაროლელია, ხოლო *märgälsut* მაროლელები.

ყველა ამის გამო ვს. მილლერი ფიქრობდა, რომ თუ ოსურში და ურალ-ალტაურსა და უგრო-ფინურში მრ. რ. სუფიქსებს ასეთი მსგავსება შემთხვევითი მოვლენა არ არის, მაშინ უნდა დავასკვნათ, რომ შვეი ზღვის სანაპიროებზე ერანელებმა, ოსების წინაპრებმა მრ. რ. -ტა ნიშანი თავიანთ ძეგობელ სკვითებისაგან შეითვისეს, სულ ერთია ვინც არ უნდა ყოფილიყვნენ ისინი გათურანელებული ერანელები თუ გაერანებული თურანელები (იქვე 283).

ეტყობა ვს. მილლერი ძალზე მოწადინებული ყოფილა, რომ -თა და ტა დაბოლოება რაღაც არ უნდა დასჯდომოდა ერანულ-ოსურად გამოეყვანა, რომ მას ამ მისწრაფებით მხურვალე გატაცებამ თავისივე ეტიმოლოგიატკი დაეიწყო. სარმატას სახელის აგებულობისა და სადაურობის გამორკვევის დროს, მას ამ სიტყვის ერანულობის ცხადად გამოქვლავნებულად მისი პირველი ნაწილი სარ ჰქონდა აღიარებული და ამ სახელს სარ და მატას-ად ჰყოფდა (იხ. აქვე, Эпиграф. следы 257 § 50). -თა და -ტა-ს მრ. რ. ოსურის მსგავსი მაგალითების გასამრავლებლად-ი სარმატას მან უკვე სარმა-და-ტა-საგან შედგენილად გამოაცხადა. მას აგრეთვე მაქსამ-ტა, აძამ-ტა, იქსომ-ტა და იქსობ-ტა მიაყოლა, თუმცა მოსალოდნელი იყო, რომ სარ-მატას მსგავსად იმათ მეორე ნაწილდაც მატა უნდა მიეჩნია.

ვს. მილლერი *Σαρματῶν* სარმატის-ის სახელს სარ-ის მატას-საგან შედგენილობის შესაძლებლობას გულისხმობდა, თუმცა-ი აღიარებული აქვს, რომ ამ სიტყვის მეორე ნაწილი მისთვის გაუგებარი იყო, პირველ ნაწილს-ი სარ-ს ერანულ თავად სთვლიდა (Эпиграф. следы иранства на юге России: ЖМНП, 1886 წ. სექტ. გვ. 257).

ვს. მილლერის მსგავსად და მისი თეორიის გავლენით ნ. მარმატ 1922 წ. გამოქვეყნებულ ნაშრომში Термин „скиф“, Sarmat-ის სახელი Sarm და al-ისაგან შემდგარად მიიჩნია, ბოლოკიდური at-იც მრ. რ. ნიშნად აღიარა (Термин „скиф“, 1922 წ. Изв. раб. V. 31). მაგრამ 1926 წ. დაბეჭდილ მოხსენებაში „სკვითური ენის“ შესახებ (Скифский язык) სარმატების სახელის სვადასხვაობა Sawromat (მისივე პარალელით *Woro-mat იგივე Sarmat) უკვე Sawro და mat-ად აქვს დაყოფილი (Извр. раб., V. 207 და 210), მაგრამ ნ. მარს მანც აქ

განმარტებული არა აქვს თუ თვითელი ამ ნაწილთაგანი რის აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო. 1929 წ. წაკთხულს მოხსენებაში ეს სახელი უკვე სამ ნაწილად აქვს ნ. მარსავე დაყოფილი. იგი ამბობს: „*saq + ma + t* образование трехэлементное с изглаголом-*t*, пережитком элемента *C*, условно типически называемого *yon*“ (Первая выдвигательная яфетидологическая экспедиция: Избр. р. V. 444). ამრიგად ავტორის დებულებაა: *saqmat* წარმოადგენს *saq-ber-yon*-ის ანუ ABC ელემენტების შენაერთებს (იქვე). მაგრამ 1931 წ., როგორც შემდეგ დავრწმუნდებით, ამ საკითხის განხილვისას მსჯელობის სიფრთხილის აუცილებლობა სცნო.

ღიღი ხანის უკვე აღნიშნულია, რომ იმიერ-კავკასიაში მცხოვრებ ერთა ზოგი სახელებს ბოლოში ახლავთ „მატ“, როგორც საურომატ-ი, სარმატ-ი, აქსამატ-ი. პროფ. ე. პატკანიანმა ამ ჯგუფს სომხური გეოგრაფიის „ნახჭამატ-იანქ“-იც დაუერთო, რომელიც მას „ნახჭამატ-იანქ“-ისაგან წარმომდგარად მიაჩნდა. ამასთანავე „ნახჭამატ“-ის ჩაჩნების სახელად „ნახჩე“-დ ჰქონდა აღიარებული და „იანქ“-სომხურ მრ. რ. დაბოლოებად. ყველა ასეთი ტომობრივი სახელების მეორე შემადგენელი ნაწილის „მატ“-ის შესახებ-კი ფიქრობდა, რომ ალბათ ქვეყანას, მიწაწყალს ჰნიშნავდაო (Армянская География VII века, 38).

აკად. ნ. მარის სიტყვით ამნაირ სატომო სახელების გავრცელების ტერიტორიისდა მიხედვით უფრო ბუნებრივი იქნებოდა სიტყვა „მატ“ ჩაჩნურსა და მის მონათესავე ენებში გვეძებნა. ამიტომ „მატ“-ი ენის აღმნიშვნელ ჩაჩნურ სიტყვად მიმაჩნია, რომელსაც ეხლაც „მატტ“, ინგუშურად „მოტტ“ ეწოდება, რომელსაც ტომობრივ სახელებში ხალხის მნიშვნელობა ენიჭებაო (Кавказские племенные названия и местные параллели, Петроград 1922 წ. გვ. 20—21).

ამეთი აზრი მით უფროა საფიქრებელი, რომ სომხური გეოგრაფიის „ნახჭამატ-იანქ“ (*ნახჩამათ-სახე*) პტოლემეაოსის გეოგრაფიის *Ἰακμάδα: ἔθνη* -ის თარგმანსა და შესატყვისობას წარმოადგენს ე. ი. „აქსა“ სომხური თარგმანის *საქსა* „ნახჭამატ“-ს უდრის, რომელიც მართლაც ნახჭო-ერის ჩაჩნების სახელს წარმოადგენს და რომელსაც ჩაჩნები ეხლაც თავიანთი თავის აღსანიშნავად ხმარობენ. რაკი „მატტ“ ჩაჩნურად ენას ანუ ტომსა ჰნიშნავს, მაშასადამე, მთელი ეს სატომო სახელი „ნახჭამატ“ ანუ ბერძნული გადმოცემულობით „აქსამატ“-ი ჩაჩნების, ანუ ნახჭეების საკუთარ ეროვნულ სახელს წარმოადგენს.

არც პატკანიანსა და არც ნ. მარს ამ საკითხის განხილვისათვის ჯეროვან-ს: ყურადღება არ მიუქცევიათ და არც მთლიანად გაურჩევიათ იგი და არც ამისგან რაიმე დასკვნა გამოუყვანიათ.

უპირველესად უნდა ბერძნული აქსამატ-ისა და სომხური ნახჭამატ-ის ურთი-ვრთ შორისი დამოკიდებულება იყოს გამორკვეული: რაკი სომხურის უსახლო გეოგრაფიას ერთ მთავარ წყაროთაგანად კლ. პტოლემეაოსის გეოგრაფია ჰქონია, რომელსაც მხოლოდ ალაგ-ალაგ შეუესია [იგი], იბადება საკითხი ნახჭამატ-იანქ-ის პირველი ნაწილი ნახჭე-ი პტოლემეაოსის აქსა-ს თვით სომეხ ავტორის მიწაგნებს წარმოადგენს თუ არა? თვით მან შეს-ილო იმის მიხედვრა, რომ ბერძნული აქსა ჩაჩნურ ნახჭამატ-ს უდრიდა, თუ პტო-ლემეაოსის ნაშრომის იმ ხელთნაწერში, რომელიც მას ხელთა ჰქონია, ნახჭამატ-ს მსგავსი სახელი ეწერა? საკითხი უმთავრესად თავიკიდურ ასოზეა დამოკიდე-

ბული, სახელდობრ თავდაპირველად Ναξάματ-ის ნაქსამატ-ის ხომ არ ეწერა, რომელშიც შემდგომდროინდელმა გადამწერებმა შეცდომით N ბერძნული ნარი ინად(უ) მიიჩნიეს? ეს კითხვა მით უფროა გასაგები, რომ ძნელი დასაჯერებელია იმ ხანაში, როდესაც შედგენილია სომხ. უსახელო გეოგრაფია, მწერალს აქსამატ-ისა და ნახამატ-ის სახელების იგივეობის აზრი გასჩენოდეს. მეორე საკითხი ზემომოყვანილი სატომო სახელების ბოლო ნაწილს მატ-ის მნიშვნელობაა, ის რომ ნახამატების, ე. ი. ჩაჩნების სახელში გეკონოდა დაცული, საქმე გაადვილებული იქნებოდა. მაგრამ იგი ისეთ ზოგად სახელშიც გვხვდება, როგორც სავრომატ-ი, რომელიც სკეთივით მრავალ ტომის აღსანიშნავად იხმარებოდა. ამის გამო გამოსარკვევია, თუ რამდენად გვაქვს უფლება სიტყვა მატ მართო ჩაჩნურის, ნახამატების და მათ მონათესავე ტომებისა-კი არა, არამედ სხვა, უფრო დაშორებულ ტომთა და ერთა ენის კუთვნილებად ვიცნათ, რომ ზემომოყვანილ სატომო სახელშიც მისი არსებობა არ გვეუცხოვოს.

ამასთანავე, ზემოაღნიშნულ ტომობრივ სახელებს გარდა, ბერძნულ წყაროებში „იქსობატ“-ის ტომის სახელიც იხსენიება. ცხადია, რომ ეს სახელიც ისევეა ნაწარმოები, როგორც სავრომატ-ი, სარმატ-ი და აქსამატ-ი. მაგრამ, თუ ამ სახელის პირველი ნაწილი „იქსო“ შესაძლებელია იმავე „აქსო“-ს პარალელურ ფორმად მიგვეჩნია, მეორე ნაწილს ხომ „მატ“-ის მაგიერ „ბატ“-ი შეადგენს. ამიტომ ისიც გამოსარკვევია, თუ ეს „ბატ“-ი რაღას უნდა პნიშნავდეს.

იქსობატები (Ἰξίβαται), რომელნიც სინდების ქვეყნის, სინდეთის (Σινδαία) მეზობლად ცხოვრობდნენ უკვე 3 ეკატაოს ს ჰყოლია მოხსენებული (Fr. 166).

ნახტოურავ, ანუ ჩაჩნურად ენას XVIII ს. დამლევს მოტი-ი ან და მუტი-ი ეწოდებოდა, ინგუშურად-კი მოტიტი (გულდენშტედტის Reisen II, 507 და კლაპროტის Voyage II, 365).

XIX ს-ში და ესლაც მუოტი-ს ჰმარობენ (უსლარის 4. მ. 197). ამნაირად მატ-ის ა ხმოვნის მაგიერ ო და უ ხმოვანი გვაქვს. მაგრამ საყმარისია ადამიანმა მუოტი-ის სხვა ბრუნვების ფორმებს მიჰქციოს ყურადღება იმის ცხადსაყოფელად, რომ ძველად ენას ჩაჩნურად მართლაც მატ-ი უნდა პრქმეოდა. მართლაც მხოლ. და მრ. რ. ნათესაობითა და დანარჩენ ბრუნვებში ყველგან ა-ხმოვანია დაცული. მატტანა, მატტურ, მატტურე — მრ. რ. მატტალია (იხ. უსლარი 4. მ. 197). მაშასადამე პეროდოტეგან მოყოლებული ბერძნულ წყაროებში აღბეჭდილი მატ თავისი ბგერითი შედგენილობით ბერძენთა მიერ სისწორით ყოფილა ჩაწერილი და დაცული.

ქვემომოყვანილი მაგალითები ადვილად დაარწმუნებენ ადამიანს, რომ ენის აღმნიშვნელი ეს სიტყვა მართო ჩაჩნურსა და მის დიალექტებში არ ყოფილა შენახული, არამედ მისი ფონეტიკური სახენაცვალი დელესტნის ენებშიც ფართოდ ყოფილა გავრცელებული. დამახასიათებელია, რომ მისი პირველი თანხმოვანი უცვლელი დარჩენილა და ცვლილება ზოგან მხოლოდ ხმოვანსა, ხოლო ყველგან მეორე თანხმოვანს დასტყობია. მაგ. ღუნძურსა და მის დიალექტებში ისევე, როგორც ანდო-დიდოურ ენებსა, თუ დიალექტებში უკანასკნელი თანხმოვანი წ არის ტ-ს ნაცვლად. სახელდობრ ღუნძურად, კარულად და ანწუხურად ენას XVIII ს. ჩანაწერის მიხედვით და ესლაც მაწ, ან მაწ ეწოდება (გულდენშტედტი Reisen II, 524 — უსლარის A6. მ. 130 და კლაპროტის Voyage II, 326). თანამედროვე კარატულშიც ენას მაწ-ი ჰქვია.

ანდო-დილოურშივე ბ ხმოვანიც მ-ღ ყოფილა შენახული ისე, რომ დილო-ურად ენას მეწ სწოდებია და ასევე ეწოდება ეხლაც (იხ. გულდ. R II, 514, კლპორ. V, II, 326) ხოლო ანდოურსა, ბოთლიხურსა, და ანდოს ჭგუფის ყვე-ლა ენებში მ უკვე ი-ღ ქცეულა და მიწ-ი იხმარება (იხ. დირრს Mat. для изучен яз. и наречий Андо-дилойской группы, გვ. 114).

ამ სიტყვის შემდეგი ბგერითი ცვლილება იმავე მეორე თანხმოვანს დას-ტყობია. დატული ტ-სა და ლენძურ ანდო-დილოურში წ-ღ შენაცვლებულის მაგერ უკვე ძ და ზ თანხმოვანი გვევლინება, სახელდობრ კერულ-ლექურად გ-ხმოვნიათ ენას მეძ-ს ეძახიან (უსლარის Кюр. яз.), ტაბასარანულად-კ-მელა (დირრს Граммат. Табас.яз.), ხოლო კუმუხურ ლექურს ბ ხმოვანი დატული აქვს და იქ მაზ-სა ჰხმარობენ (იხ. უსლარის Лак. яз.), დასასრულ, რუტუ-ლურად და წახურულად ი-ხმოვნიათ ფორმაა — მიზ (დირრის Рут. яз. და Цах. яз.).

საფიქრებელია, რომ ამავე მატ ძირის ფონეტიკური სახენაცვალი უნდა იყოს ენის აღმნიშნელი აბხაზური და ყაბარდოული ისევე, როგორც ჩერქე-ზული სიტყვები. უსლარის ცნობით ენას აბხაზურად ზოგადად აბზ-ს ეძა-ხიან, ხოლო მისი განსაზღვრული ფორმაა ბზგა (Абх. яз.) გულდენშტედ-ტის და კლაპროტის ჩანაწერით-კი ენას XVIII ს. იბზ-ი ეწოდებოდა (R II, 530 და V, II 427).

ყაბარდოულად XVIII ს-შიც ენას ბზეგუ სწოდებია (გულდენშტედტის R II, 530) და ეხლაც მეტყველების ორგანოს, ენის აღსანიშნავად ეს სიტყვავე რჩეოება (იხ. ლოპატინსკის Каб. гр. 184). მეტყველები თვით პროცესსა და ენას ბზე ჰქვიან (იქვე და Яковлев-ის Матер. для кабар. словаря I, 60). და-სასრულ, კლაპროტის ჩანაწერით ენას ჩერქეზულად ბბაჰ, ბბჰე, ბზეგუ და ბზეკ-ი ჰრქმევიან (V II, 399), ლულაეს-კი თავის ლექსიკონში მხოლოდ ბზეგუ აქვს აღნიშნული (გვ. 244).

ბას შემდგომაც, რაც მატ-ის ბოლოკიდური თანხმოვნის დაღესტნის კუ-მუხურ-ლექურისა, წახურელისა და რუტულური ენებში დატული ზ შესატყვი-სობ-ს გარემოება (მაზ, მიზ), ხოლო კერულ-ლექურში და ტაბასარანულში ძ-სი უკვე აღნიშნული გვაქვს (მეძ. მელძ), აბხაზურ-ყაბარდულ-ჩერქეზულის ზ აღარ გაგვაკვირვებს. ამ ენების დამახასიათებელ თვისებას ამ შემთხვევაში ორი გარემოება შეადგენს. პირველია ხმოვნის შუა ადგილითგან ბოლოში მონაცლე-ბა (ბზაჰ, ბზე, ბზე-გუ, ბზეკ) ანდა ნახევარ ხმოვნად ქცევა და სრულიადი გაქრობა (ბზგ-კ, ა-ბზჰ). რომელშიც ა, ვგონებ, ჩვეულებრივი, აბხაზური ა ართონი უნდა იყოს. საფიქრებელია, რომ ყველა ზემომოყვანილი ფორმები წარმომდგარია ბაზ და ბეზ ფორმებისაგან.

მეორე, მაგრამ ზემოაღნიშნულზე უფრო ძირითადსა და თვალსაჩინო გან-სხვავებას მატ-ის პირველი თანხმოვნის აბხაზურ-ყაბარდულ-ჩერქეზული ბ-ს შესატყვისობა წარმოადგენს. მატ-ის ასეთი ბ-თანხმოვნიათი პარალელური ფორმა უკვე უძველეს ხანაშივე არის დადასტურებული. მართლაც, როგორც დავრწმუნდით, თუ ქეროდოტეს საურომატ-ისა და კლ. პტოლემეაო-სის ნაქსამატ-ის, თუ ნაქსამატ-ის სახელები მოეპოვებათ, ქეკატააოსს მიღეტელს სინდეთის მეზობლად იქსიმატ-ნი ჰყავს დასახელებულნი. ამ სახელწოდებათა აგებულების სრული მსგავსება უფლებას გვაძლევს ვიფი-ქროთ, რომ მატ-ის მსგავსად მატ-იც ენისავე აღმნიშნელი სიტყვა იყოს. მატ-ი და მატ-ი უქველია ერთი და იმავე წარმოშობილობის სიტყვები ჩანს, დროთა

განმავლობაში და თანაც დილაქტურად თავიკიური თანხმონის შეთანხმების წყალობით ერთმანეთისგან განსხვავებული.

საგულისხმოა, რომ ენისა და მეტყველებისა, თუ ხმის გამოცემის აღმნიშვნელი ასეთი ძირის სიტყვები ქართულშიც მოიპოვება.

მაგ. შესაძლებელია დაახვლებული იქნეს **ბუტბუტი**, რომელიც ღაბალი ხმით წყრომისა და უქმაყოფილების გამოშხატველი თავისთვის წალაპარაკების აღმნიშვნელია. იგი გაორმაგებულ ფუძიან სიტყვათა ჯგუფს ეკუთვნის და **ბუტ-ისაგან** შესდგება. ეს **ბუტ-ი** თანამედროვე ჩაჩნური **მუოტტ** და **მოტტ-ის** მსგავსად **ო-ხმოვნიან** ფორმას წარმოადგენს. ამნიჩრად ცხადი ხდება, რომ, როგორც **მატ-ის** **ა-ხმოვნიან** ფორმას გარდა **მოტტ-ის** სახით **ო-ხმოვნიანი** ფორმაც არსებობს. ისევე ბერძნულ წყაროებში დაცული **ბატ-ის** ვარდა **ბუტ-ბუტ-ში** **უ-ხმოვნიანი** ფორმაც გვაქვს დაცული.

ქართულს ამავე ცნების გამოსახატავად ისეთი სიტყვაც აბაღია, რომლის თანხმოვანთა შედგენილობა აბხაზურ-ჩერქეზულ-ყაბარდოულში ენის აღმნიშვნელ ზემომოყვანილ სიტყვებს სრულად უდგება. ცნობილია, რომ ქართულში არსებობს მეტყველებას გამომხატველი ტერმინი **ბუზღუნი**. თუმცა ს. ობზელციანის განმარტებით ეს სიტყვა თითქოს „მწყარლობით ჩემი რამ წყრომა“-ს [უნდა] პნიშნავდეს (ლექს.), მაგრამ ეს განმარტება არც სრულია და არც ზედმიწევნითი. ამ ახსნას უნდა დაერთოს, რომ **ბუზღუნი** **ღაბალი ხმით** მწყარლობისა, თუ უქმაყოფილების თითქოს თავისთვის, მაგრამ ნამუვლად სხვისთვის საგარძნობლად გამოთქმას პნიშნავს. ამ ტერმინის ასეთი ბნიშვნელობა დ. ჩუბინაშვილისა და აქვს აღნიშნული (ლექს.). იმერულსა და რაჭულში ეს ტერმინი „ბუზღუნი“-ს სახით არის დაცული და ვ. ბერიძის სიტყვით ჩუბინ ხმის, ჩაჩნუმიის, ჩერჩულის მნიშვნელობით იხმარება („სიტყვის-კონა იმერულ და რაჭულ თქმათა“, გვ 7)¹.

ბუზღუნი ორნაწილელი ტერმინია, **ბუზ** და **ღუნი**-ისაგან შემდგარი. **ღუნი** ცალკეულად არის დაცული, სახელობრ მტრედის ხმიანობის აღმნიშვნელ სიტყვა **ღუღუნი**-ში, ს. ორბელიანის განმარტებით, ამ ტერმინს ზემოაღნიშნულზე უფრო ზოგადი მნიშვნელობაც-კი ჰქონია, ისე, რომ იმის სიტყვით „ღუღუნი წარზიდული კმა“ ყოფილა (ლექსიკ.)².

რაკი **ბუზღუნი**-ს მეორე ნაწილი ხმიანობის აღმნიშვნელი ყოფილა, მისი პირველი ნახევარი ან იმავე ცნების გამომხატველი უნდა იყოს და ამ შემთხვევაში ერთი და იმავე მნიშვნელობის მქონებელი, მაგრამ სხვადასხვა ძირის ორმაგი შედგენილობის სიტყვა გვექმნებოდა, — ან აბა და პირველი ნაწილი **ბუზ** იმ არსებისა. თუ ორგანოს სახელი უნდა იყოს, რომელიც ხმიანობს, ხმას იღებს. ამ შემთხვევაში შესაძლებელია საკითხი წამოიკრას, **ბუზ**, აფხაზურ **აბზ-ისა** და ყაბარდოულ **ბზე-სა** და ჩერქეზულ **ბზაჰ-ს** მსგავსად, ხომ ენისავე აღმნიშვნელი ძველი სიტყვის ნაშთი არ არის? **ბუზღუნი** თავდაპირველად ენის ხმიანობას ხომ არ ნიშნავდა?

ბუზღუნი-ს მეორე ნახევარსაც რომ თავი დავანებოთ, უამისოდაც ცხადია, რომ **ბუზ** და **ბზ** კომპლექსები ქართულში ხმის გამოცემის ცნება გამოხატველია. ამის დასარწმუნებლად საკმარისია გავიხსენოთ, რომ ქართულში არსებობს, **ბუზილი**, რომელიც, საბას განმარტებით, „ბუზთ ხმაჲ“ არა.

¹ ილია ქყონიასა და თავის „სიტყვის-კონა“-ში აღნიშნული აქვს „გაბუზღუნი“, რომელიც უკვე „სულის განაბვისა“ და „მოყრების“ აღმნიშვნელად ქცეულა.

² ღუღუნი როგორც ცახცახი, ხითხითი, ბუტბუტი და მრავალი სხვა.

ბუზების ხმაურობის აღმნიშვნელია (ლექს.) ამას გარდა უეჭველია ამავე ძირის სიტყვაა ბუზი-ც, რომელიც ზოგადი ცნების გამომხატველი ტერმინი იყო თავდაპირველად. მწერთა მთელი ჯგუფის სახელად იხმარებოდა. ეს გარემოება შემდეგი კარგად ცნობილი ხალხური ანდაზითგანაც ნათლად ჩანს: „ყველა ბუზი ბუზის, ფუტკართან კი ყველა ტყუის“. ამ ანდაზის მიხედვითაც ხალხს ფუტკარიც ბუზად ჰყოლია მიჩნეული. მისი მწერთა ჯგუფისადმი მიკუთვნება, როგორც ამავე ანდაზითგან ირკვევა, იმაზეა დამყარებული, რომ ფუტკარიც ბუზის. ამის გამო საფიქრებელია, რომ თვით ბუზიც, რომელიც სვანურად ბუზულ-ად ითქმის თავდაპირველად მწერთა ამ ჯგუფს სწორედ ამ ხმის გამოცემლობის, ბუზილის, უნარის გამომხატველი სიტყვა უნდა ყოფილიყო. მაშასადამე, ბუზი მწერთა ბუზილა ჯგუფის ამ თვისების დამახასიათებელი ზოგადი სახელი დროთა განმავლობაში იმ კონკრეტული მწერის სახელად ქცეულა, რომელსაც ეხლაც განსაკუთრებით ბუზს ვეძახით.

ყველა ზემომოყვანილი მავალითებისა და მოსაზრებისა და მიხედვით შესაძლებელია დავასკვნათ, რომ მატ, მუტტ, მაწ და მაზ ერთი მხრით, ხოლო ბატ, ბუტ, ბუზ, ბზა და ბზე მეორე მხრით მეტყველებისა თუ ხმის გამომცემლობისა და ენის მნიშვნელობით ჩრდილოეთ კავკასიაშიც და ამიერკავკასიის დას. ნახევარში ფართოდ გავრცელებული ძირი ყოფილა.

საგულისხმო გარემოებაა, რომ ამ ძირის მ-თანხმოვნისანი ფორმა ჩრდილოეთ კავკასიის მხოლოდ აღმ. ნაწილში, დასტინისა და ჩაჩნურ ენა-დიალექტებშია დატული, მ-თანხმოვნისანი ფორმა-კი ამიერ-კავკასიის მარტო დას. ნაწილშია, სახელდობრ, აბხაზურ-ჩერქეზულ-ყაბარდოულშია, და ამიერ-კავკასიის დას. ნახევარშივე, ქართულში, გვხვდება. თავის ადგილას უკვე დავრწმუნდით ბ (ბატ) და მ-თანხმოვნისანი სახებად (მატ) უკვე VI ს-შია აღბეჭდილი ქ. წ. და საყურადღებოა, რომ მაშინაც მ-თანხმოვნისანი ფორმა (მატ) ნახპოების ე. ი. ჩაჩნების, მაშასადამე, ჩრდილო-კავკასიის აღმ. ნაწილში მცხოვრებ ხალხის სატომო სახელში გვევლინება; მეორე მხრით ჰეკატაფოსით მ-თანხმოვნისანი ფორმის სახელის მქონეებელი ტომი იქსობატები სინდების მეზობლები ყოფილან. სინდები ჩერქეზ-ყაბარდოელ ტომთა ჯგუფს ეკუთვნოდენ. რაკი მათ, აბხაზთა ტომებთან ერთად, ენის აღსანიშნავად ეხლაც მ-თანხმოვნისანი ფორმა აქვთ დატული, ამიტომ საფიქრებელია, რომ იქსობატ-ებიც თავიანთი სახელის მ-თანხმოვნისანი ფორმის გამო, იმავე დასავლური ჯგუფის ტომებს უნდა ჰკუთვნებოდენ. თუ ეს მოსაზრება მცდარი არ არის, მაშინ უფლება გვექნებოდა დაგვესკვნა, რომ ენისა და მეტყველების აღმნიშვნელი ორი ბ და მ-თანხმოვნისანი ფორმების გარჩევა მაშინაც ყოფილა და გეოგრაფიულად ჩრდ. კავკასიაში დაახლოებით ისევე ჩანს განაწილებული, როგორც შემდეგში: მ-თანხმოვნისანი ფორმა დასავლეთსა, მ-იანი აღმოსავლეთს ნაწილში ყოფილა. ააქსამატების სახელის მეორე ნაწილის ბატ-ის მნიშვნელობის ცოდნა საურომატებისა, სარმატებისა და სურმატების სახელის ანალიზს უადვილებს მკვლევარს. ცხადია, აქაც მატ-ს მხოლოდ იგივე, ენის, ანუ ეროვნების მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს. მაგრამ როგორც ააქსამატების სახელის სრული მნიშვნელობა მარტო მისი პირველი ნაწილის ააქსა-ს სომხურ უსახელო გეოგრაფიაში დატულმა შესატყვისობამ ნახვამ ვაგვაგებინა, ისევე საურომატებისა, სარმატებისა და სურმატების სახელის სრული მნიშვნელობის გამორკვევისთვის ამ ეთნიური სახელების პირველი ნაწილის საურო-ს და სარ-ის ცოდნაა საჭირო.

მაქსამატებისა, ანუ ნახჰამატების სახელის მსგავსად საურო ანუ სარ-იცი, უეპველია, ერის სახელი უნდა იყოს. მართლაც, ასეთი სახელის მქონებელი ერი ყოფილა კიდევაც. პლინიუს სეკუნდუსის ცნობით, ქსებასტოპლითგან 70,000 ბიჭზე დაშორებულ ქ. პერაკლეუმის სანახებსა და სამხრეთით მდებარე შავი ზღვის სანაპიროზე და ირეში ჭერ თურმე აქაელნი, მარდნი და ჩერქეზები, ხოლო მათ შემდგომ სერრ-ები (Serri) და კეფალოტომები ბინადრობდნენ, ეს ის სანახები ყოფილა, სადაც ბიჰვინტა (Pitys) მდებარეობდა (lib. VI, § 16); მამასაღამე სერრ-ები დაახლოებით სოქ-გაგარისა და ბიჰვინტის შუა მდებარე მიწაწყლის მფლობელად უნდა ვიგულისხმოთ, ე. ი მერმინდელ აფხაზეთის ჩრდილო ნაწილსა და მის მოსახლერე ზოლში.

სერრ-ი თავის თანხმობიანთა შედგენილობით საურო-სა და სარ-ს კარგად უდგება¹, მაგრამ ხმოვნით განსხვავდება.

ამის მსგავსი სახელის მქონებელი აფხაზეთის მახლობლად მდებარე, ადგილის გეოგრაფიულ-ტომობრივი სახელი ერთ ქართულ წყაროშიც არის მოხსენებული. ამ მხრივ საგულისხმოა, რომ, გ. მერჩულიის ცნობით გეოგრაფიულ სახელად შარო ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიაშიც ამ ისტორიკოსის სიტყვით აშოტ კურაპალატის ძის ადარნერსე კურაპალატის თანამეცხედრე ყოფილა თურმე ასული „ბაგრატ შაროელისა კელმწიფისაჲ“ (ცეცგლ ხუნძოლსა, გვ. ნთ. სტრ. 30—31).

ამ „კელმწიფის“ სამფლობელოს დაახლოებით გეოგრაფიული მდებარეობის გამოსარკვევად, შესაძლებელია გამოყენებულ იქნეს გ. მერჩულიის ავეის ცნობა, რომ, როდესაც ბაგრატ კურაპალატი თავის მეუღლეს, ამ შოკრეული „კელმწიფის“ ასულს გაეყარა, მან თურმე თავის სამშობლოშივე დააბრუნა: „ცოლი თვისი და „წარგზავნა ქუეყანად თვისად აფხაზეთად“-ო (იქვე გვ. 56, § 5. სტრ 4—5). მამასაღამე, შარო აფხაზეთში (იგულისხმება მაინც-ღელი ე. წ. აფხაზთა სამეფო. ანუ დას. საქართველო), შემავალი ერთ-ერთი პოლიტიკური ერთეულის ქვეყნის სახელი ყოფილა. მაგრამ ამ ეამად ასეთი სახელი იქ არა ჩანს, — 5-ეერსიანი რუკის საძიებლის მიხედვით მაინც, — და ამიტომ გამოუთრკვეველი რჩება ამ შაროს უფრო ზედმიწევნითი გეოგრაფიული მდებარეობა. ამისდა მიუხედავად სერრ-თა მიწაწყლისა და შარო-ს ქვეყნის გეოგრაფიული მდებარეობის დაახლოებითი იგივეობა ამ ორი სახელის იგივეობასაც გვაფიქრებინებს ის გარემოება, რომ ქართულად ამ ქვეყნის სახელი შინით იწერებოდა, ლათინურ წყაროში კი ს სინით სწერია, მათი იგივეობის მოსაზრებას ვერ შეაჩევეს, რადგან, როგორც ცნობილია, ბერძნულსა და ლათინურს შ თანხმობის გამოსახატავად ასო არ გააჩნდათ, რადგან მათ ასეთი ბგერა არც ჰქონდათ, ამიტომ უცხო ენის შ თანხმობიანიც უნდა ს ასოთი დაეწერათ; შარო-ც რომ ლათინურად, ან ბერძნულად ჩაეწერათ, სარო გამოვიდოდა. ამის გამო ამ ასოთი ბერძნულად და ლათინურად დაწერილი უცხო სახელების ნამდვილი გამოთქმა ყოველ კერძო შემთხვევაში უნდა იქმნეს გამოორკვეული: ბერძნებისა და რომაელების საურომატი-სა და სარმატ-ის ს ასო ამ ეროვნების სახელის მართლაც ს თანხმობიანსა, თუ შ-ს [გვაგარაუდებინებს], ანდა სხვა გადაწყვეტა მხოლოდ ასეთ შემთხვევაშია შესაძლებელი, როდესაც ეს სახელი ს და შ ასოების მქონებელი დამწერლობით შეჰხვდება მკვლევარს აღბეჭდილი. თავისდა-თავად. მამასაღამე, ბერძნული და ლათინური ანბანით ჩაწერილი საურო და სარ-ი შესაძლებელია შარო-სა და შარის გამოხატე-

¹ ბოლოკიდურ მეორე რ-ს ბუნება ცალკეა განსახილველ.

ლიც ყოფილიყო. თუ პლინიუსის აგან დასახელებული ხალხის სერრ-ის სახელი ხაერო-სა და ხარ-ისაგან თავისი ხმოვნით განსხვავდებოდა, ქართველი ისტორიკოსის ნაშრომში მოხსენებულ შარო-ს ხომ ეს განსხვავებაც აღარა აქვს.

მაგრამ საკომატებისა და სარმატების სახელი ჩრდილოეთ კავკასიაში და დონის აღმოსავლეთით მდებარე ქვეყანაში, როგორც დავრწმუნდით ზოგად ეთნიურ სახელად იყო ქცეული. შესაძლებელია, თუ არა დამტკიცდეს, რომ შაროს — სახელის კვალიც ასევე თუ არა, დიდ მანძილზე მაინც არის შერჩენილი? შესაძლებელია, „შარო“ გეოგრაფიულ სახელად მაგ. საქაჩნეთშიც გვხვდება, სახელდობრ „გროზნო“-ს ოლქში (5-ვერს. რუკაზე ე. ნ. 63—15, 42—15) — იქვე. ამავე ქვეყნის სახელთან დაკავშირებული მდინარის სახელიც აღვნიშნავ: „შარო-არღუნ“, რომელიც 6 ვერს. რუკაზე ე 6, ე 6 63—15, 42—43 და ე 5 63—15, 43-ზეა მოთავსებული.

ოჯი ჩაჩნერში „არღუნ“ მდინარეთა ზოგადი აღმნიშვნელი სიტყვაა ისევე. როგორც ძველ ქართულში „არაგვი“ იხმარებოდა, ამიტომ „შარო-არღუნ“ ნამდვილად „შაროს“ წყალს, ანუ მდინარეს, ჰნიშნავს.

საყურადღებო გარემოებაა, რომ კახეთშიც, თელავის მაზრაში, არის „შარო-ხევი“ (იხ. 5-ვერს. რუკის ე 6 63—30, 42—00)!

გამოსარკვევია, ამავე ძირის სიტყვა-სახელებია თუ არა „შარა-ხევი“, რომელიც თიანეთის თემში მდინარის სახელია (იხ. 5-ვერსიანი რუკის ე 6 62—30, 42—15) და „შარა-წყალი“, რომელიც ოზურგეთის თემის მდინარის სახელია (იხ. 5-ვერს. რუკის ე 6, 59—30, 42—00), იმ გვარადვე, როგორც რაჭის მდინარის „შარაულა“-ს სახელიც (იქვე დ. 6, 60—30, 42—30)?

საფიქრებელია, რომ ამავე შარ-ების მოსახლეობის გეოგრაფიულ კვალსვე წარმოადგენდეს აღმ. ამიერკავკასიაში, ძველი ალბანეთის ფარგლების ზემო ნაწილში, მდებარე თემის შარვან-ის სახელიც, რომელიც შემდეგში შირვან-ად იქცა და დღევანდელამდეა დაცული. ძველ ქართულ წყაროებში ამ ქვეყანას სწორედ შარვანი და მის მფლობელს, ან მეფეს შარვაშა ეწოდებოდა.

ეს სახელი, ან ორნაწილადი სიტყვა უნდა იყოს, შარ-ისა და ვან-ისაგან შემდგარი, ან და შარვ-ისა და ან-ისაგან, რომელთაგან შარვ — შესაძლებელია წინანდელი შარუ, ხოლო ან მრავლობის ფორმანტი იყოს. უკანასკნელ შემთხვევაში შარვანი უნდა ტომის სახელად გვეგულისხმება და ისეთ წარმოებადვე მოგვეჩინო, როგორც იყო ლეკან, ტაბასარან, ფილან და სხვა.

დამაფიქრებელია მხოლოდ, რომ ვანი მეორე ნაწილად მარტო ქალაქის ან სოფლის სახელებში მოგვეპოვება. ქვეყნის ანუ თემის სახელთა შორის-კი ასეთი წარმოება არა ჩანს.

დასასრულ არაბ გეოგრაფებს ალბანეთსა და ეხლანდელ დაღესტანში მოსახლე ერთა შორის დასახელებული ყავთ „ალ სერირ“, ასე იკითხება ამ

1 ამს გარდა, საგულისხმოა რომ შორი გეოგრაფიულ სახელად დასაუღესთა, სამხრეთსა და აღმოსავლეთ საქართველოშიც მოიპოვება, სახელდობრ, ერთი მესხეთში „შორი საზაფხულ-ლო სახელე აწინდელთა მეფეთა“ (ვახუშტი გ. გ. 374, მისივე საქ. ისტ. ზ. კიკ. გამ. 11, 338); მეორე შორანის თემში მდებარეობდა და ეხლაც არის (იხ. 5-ვერს. რუკის დ 6 60—45 42—15). მესამე რაჭაშია (იხ. 5 ვერს. რუკის დ 6 60—45, 42—30). გამოსარკვევია შორი ხომ საქაროს სახელს ნაშთზე არ წარმოადგენს? საკომატების სახელის კვალი საქართველო გეოგრაფიულ ნომენკლატურაში გასარკვეველი არის, რადგან სტრაბონის მოწმობით, როგორც ვიკითხ, ძველი საქართველოს მთის მოსახლეობა ყოფიანობრებთიაცა და წარმომობილობით სარმატებს ენათესავებოდა.

ერის სახელი ჩვეულებრივ (იხ. კარაულოვის Известия, გვ. 46 და 48—49 და შემ. 84). არაბ. გეოგრაფების ცნობით ამ ერის სამფლობელო ხაზართა სახელმწიფოს მოსაზღვრე იყო.

არაბთა გეოგრაფებს „სერირ“-თა ტომის სახელის წარმოშობის შემდეგი განმარტება მოეპოვებათ: ვითომც ასეთი სახელი იმიტომ წოდებოდეთ, რომ სპარსთა მეფის ბაპრამ-ჩუბინის ერთი უქანსკენელი ჩამომავალთაგანი დაღესტანში შეხიზნულიყოს და გაბატონებულყოს. რაკი მან თან ოქროს ტახტი მოიტანა და ტახტს არაბულად „სერირ“-ი ეწოდება, ვითომც ამიტომაც თვით ამ პარსთა თავის თავის „საპრამ-სერირ“-ი ე. ი. ტახტის მპყრობელი უწოდა. ხოლო მის ქვეშევრდომ ხალხს „სერირ“-ის ერი დაერქვაო (იხ. ტაჰარი დე Goeje III, კარაულოვი 48—49 და გვ. 71. შენ. 84). მაგრამ, რასაკვირველია, ეს მხოლოდ უცნობი ერის გაუგებარი სახელის გასააზრიაებლად შეთხზული არაბული ხალხური გულუბრყვილო ეტიმოლოგია უნდა იყოს.

ისტორიის ხაზგასმით აქვს აღნიშნული, რომ „სერირ“ სახელმწიფოს სახელი იყო მხოლოდ და არა ქალაქის ან ხალხისა (გვ. 48—49). უკვე ეს ცნობა არღვევს ზემომოყვანილ არაბულ თეორიის მთელ შენათხზს.

არაბული ანბანით უცხო ერის სახელების ჩანაწერების ნამდვილი გამოთქმის აღდგენისას ადამიანს უნდა გათვალისწინებელი ჰქონდეს, რომ უძველეს ხანაში არაბულ დამწერლობას ს და შ ბგერისათვის მხოლოდ ერთი ასო (س) მოეპოვებოდა და მარტო შემდეგში შ-ს გამოსახატავად ზემომოყვანილ ასოს ზევითგან სამი წერტილი დაემატა და ამით ს-გან (س) განსხვავებული არაბული ს შ ასო შეიქმნა. ამიტომ არაბ ძველ ავტორებს სერირ — შესაძლებელია შერირ-ის ან და შარირ-ის გამომხატველიც ყოფილიყო, რადგან, როგორც ცნობილია სხვა სემურ დამწერლობათა შგავსად, არაბულ დამწერლობაშიც ხმოვნებისათვის ასოები არ არსებობდა და ხმოვნები არ იწერებოდა, წამკითხველს წაკითხვის დროს ხმოვნები თითონ უნდა დაერთო.

მართლაც შერირ-ის, ანუ შარირის მსგავსი თემის სახელი არსებობდა კიდევაც, იგი დღევანდელანდიც-კია დაცული.

ამიერ-კავკასიაში ეხლაც არსებობა თემი, რომელსაც „შარურ“-ი ეწოდება. ასეთი გეოგრაფიული სახელი ახალი არ არის, არამედ ძველი დროთაგანაა შერჩენილი. ამ გარემოებას ერთი VII ს. ძეგლიც, უსახელო სომხური გეოგრაფიცი, ცხად-ჰყოფს. სომხურს ანონიმურს გეოგრაფიაში ნათქვამია: *ქსქჳ კოასტ ჴოხნაჳ ხნ ჴაჳჳიდი მსრბობი* ჳ *სპობიჳ სიოჳზ, დნჳ მქდ კაჳიჳჳ ჳაჳიჳ ღირიჳ ს სპობიჳ რჳჯაჳი. დნჳ ირ ნიჳჳი დსიჳ სპობისჳ* (იხ. სუჴრის გამ. გვ. 34).

სერირ, ანუ შარირ და შარურ იმ მხრივაც არის საყურადღებო, რომ ამ სახელს ორი რ აქვს. პლინიუსის ცნობითაც ხომ შავი ზღვის სანაპირო ტომის სახელსაც სერირის ბოლოში ორი რ მოეპოვება, ამ მეორე რ-ს ბუნება ამ შემთხვევაში გამოსარკვევია. მაგრამ კავკასიაში მობინადრე ერების ენებში ამოკონიჭებული თუ უხმოვნო რ ფორმანტი ჩვეულებრივია.

მაშასადამე, Serri-, შარირ-ს და სერირ-შარურ-ის ოდინდელი არსებობის კვალი ჩრდილოეთსაცა და სამხრეთ კავკასიაშიც მოიპოვება. ამით მისი წინათ ფართოდ გავრცელებულობა მტკიცდება. ეს საურომატებისა და სარმატების სახელის განზოგადების გარემოებას კარგად უდგება. ცხადია თავდაპირველად ეს სახელი ტომთა ერთი მოღმის აღმნიშვნელი იქმნებოდა და მხოლოდ შემდეგში, პოლიტიკური ჰეგემონიის მოპოვების წყალობით უნდა იყოს ზოგად

სახელად ქეული. შარო-ს და საერომატების სახელის მიგრაციის ზემოაღნიშნული გარემოება, რა თქმა უნდა, თვით ტომთა ამ მოდგმის ბინადრობის მონაცვლეობის შედეგითა და მომასწავებელიც არის.

სტრაბონის ნაშრომის ერთი ადგილითგან-კი ჩანს, რომ საქართველოს ჩრდილოეთით, ამიერ-კავკასიაში მცხოვრებ ტომებსაც-კი სარმატებად სთვლიდა. იბერიის მოსახლეობის აღწერილობაში მას აღნიშნული აქვს: იბერიის მთის ნაწილის მოსახლეობა, სკვთურ და სარმატთა, რომელთა მოსაზღვრენიცა და მონათესავეებიც არიან, ზნე-ჩვეულებას მისდევსო (lib. XI, cap. 3, § 3): მაშასადამე სარმატებად ყოფილან ცნობილნი.

ქ. პანტიკაპეს სახელი ვს. მილლერს ერანულად ეგულებოდა. მისი აზრით ამ სიტყვის პირველი ნაწილი *panca* არის, რომელიც ხუთს ნიშნავსო, მაგრამ ამ სახელის მეორე ნაწილის რაობა ვერ გამოურკვევია, — მეორე ნაწილი გაუგებარიაო („вторая часть не ясна“: Эпиграф. следы иранства, 24!).

აკად. ნ. მარი ამტკიცებდა, რომ სინოპითგან დაწყებული ქ. პანტიკაპემდე მთელი სანაპირო ოდესლაც ეკავა ხალხს, რომელსაც მრ. რ. ნიშნად პთანხოვანი ჰქონდა. ამ რწმენისდა მიხედვით ამ სანაპიროს ქალაქების სინოპის, ხოფია, ანაპისა და პანტიკაპემს სახელებს სინო და პე-სა, ხო და პე-ს, ა-ნა და პ+ა-სა და პანტიკა და პე-საგან შედგენილად სთვლიდა და ყველა მრ. რიცხვის წარმოებად მიიჩნდა (Термин „Скиф“. Избранные работы V, 27). მრ. რ. ეს ბოლოსართი — პე დატულია ახემენიანთა ლურსმული წარწერების მეორე კატეგორიის ენაში, გავრცელებულია მეგრულში — ეფ-ის სახით, ჰანურში — ფე-ს, ქართულში — ებ და ანდი-დიდოურსა და ლეგურს სხვა ენებში — ბი-ს სახითაო (ნ. მარის: О происхождении имени Анапа, Избр. работ V, 273).

ამ დებულებისდა მიხედვით განმარტებულია ანაპას ეტიმოლოგიაც, მაგრამ პანტიკაპეზე უფრო სრულად, რამდენადაც ამ უკანასკნელის მთავარი ნაწილის პანტიკა-ს რაობა მარს დასახელებული არა აქვს, ანაპა-სთვის ორი ეტიმოლოგიაც-კია წამოყენებული. ერთი მხრით ნ. მარის სიტყვით ანაპა უნდა ხელის აბხაზური სახელის ა-ნაპ-ს თითქმის შეუცვლელ ფორმას წარმოადგენდეს, მაგრამ აქ მრ. რ. ფორმა თავდაპირველად მრ. რიცხვად უნდა ყოფილიყო გაგებული და ხელების აღმნიშვნელი იქმნებოდაო. ასეთი სახელი ამ ადგილს უნდა დარქმეოდა ვითარცა ზღვის სანაპიროზე მდებარეს, მდინარის ტოტთან ანუ, უფრო სწორედ რომ ითქვას, ნავთსადგურთან მდებარეობასთან დაკავშირებითაო (იქვე V, 272).

ამავე ანაპა-სათვის აკად. [მარს] იმავე წერილში მეორე უკვე სრულებით განსხვავებული ეტიმოლოგიაც აქვს წამოყენებული: ამ მეორე ეტიმოლოგიით ანაპა წარმომდგარია ღვთაების აბხაზურში დატული სახელის ან-ისაგან, რომელსაც მხ. რ. ნიშანი პე აქვს დართულიო. მართალია ღმერთს აბხაზურად ანცია ეწოდება და აქ მრ. რ. ნიშანი ცოა არის, მაგრამ შესაძლებელია ამ ან-ს მრ. რ. ნიშნად -პე-ც ჰქონოდაო. ამრიგად ანაპა უნდა ღმერთების აღმნიშვნელად გვეგულისხმა და ასეთი გააზრიანებისათვის ეგების არ რიანეს ცნობის გამოყენებაც შეიძლებოდეს, რომელიც [Ἐργός λυτῆ-ს პიეროს ლიმენ-ს ასახელებს, რაც, ვ. ლატისევის აზრით, ანაპას უნდა ეხებოდესო. მაგრამ მაინც ნ. მარი ამბობს, რომ, რაც -პი მრ. რ. ელამური ენის ნიშანია და ღმერთს ელამურად ნაპიპე და ძველს ელამურში ნაპ ეწოდებოდა, მაშასადამე

მე, ანაპის სახელი ძველ ელამურ მოსახლეობასთან უნდა დაგვეკავშირებინა. თუმცა ნ. მარი გრძნობს იმ სიძნელეს, რომელიც ამ ქალაქის სახელის ასეთს ხსიერებას ელობება, რადგან ბერძნულ წყაროებში მას Γορυπαίωα (ფულის ზედწერილებში) Γορυπία (სტრაბონით) Γορυπη გორგაჲე (სტეფანე ბიზანტიელით) ეწოდებოდა, მაგრამ აქ იგი უცხო ქვეყნებურ სახელად მიაჩნდა, ანაპისკი იმაზე უფრო ძველად და ადგილობრივ სახელწოდებად სთვლიდა (О происхождении имени Анапа: Избр. работы V, 273).

იმ სიძნელის გარდა, რომლის გადალახვა მინც ნ. მარს დიდ დაბრკოლებად არ მიუჩნევია, ანაპისა და პანტიკაპეს ისევე როგორც დანარჩენი მისგანვე დასახლებული ადგილების სახელწოდებათა მისგან წამოყენებული ეტიმოლოგიაცა და გააზრებაც სხვადასხვა თვალსაზრისით სათუო და დაუჭერებელია. უპირველესად თვით ზოგადი დებულება, რომ სინაპე, სოპე, ანაპე და პანტიკაპე ყველა მრ. რ. ფორმანტიანი წარმოებაა და მრ. რ. ფორმები, ძნელი დასაჭერებელი არის, რამდენადაც გასაგებია, რომ დასახლებულ გეოგრაფიულ ადგილებს თავდაპირველად სახელები მრ. რ. ფორმით ჰქონოდა, თუ რომ სახელი მოსახლეობის წესის გვაროვნულს პრინციპზე იყო დამყარებული და საგვარეულო სახელის გამომხატველი ყოფილა, იმდენად მოულოდნელია, რომ სანაპიროზე მდებარე ნავთსადგურებსაც მრავლობითად ნაწარმოები სახელები ჰქონოდა. კერძოდ ანაპას რატომ უნდა ჰქონოდა ასეთი სახელი, როდესაც იქ რამდენიმე ტოტიანი მდინარე არ მოიპოვება, რამდენადაც მხოლოდ პატარა ხევია ქაობებად ქცეული.

ამ სახელის მეორე ეტიმოლოგია უფრო ძნელი შესაწყნარებელია, რადგან, თუ ანაპა თავდაპირველად ღმერთებს ნიშნავდა, რატომ უნდა ჰქონოდა ამ აზნაზურ სიტყვას მისი საკუთარი მრ. რ. ფორმატი-კი არა, არამედ ელამური. ხოლო, თუ ის ელამურ სახელად უნდა მივიჩნიოთ, რატომ საფუძველად ღმერთის ელამურივე სახელი ნაპ არ იყო აღებული, არამედ აფზაზური ან?

გეოგრაფიული სახელის ეტიმოლოგიების წამოყენებისა და პირველადი მნიშვნელობის გამორკვევის დროს მკვლევარმა უპირველესად ამა-თუ-იმ ადგილის მდებარეობისა და თვისების დამახასიათებელი გარემოებანი უნდა გაითვალისწინოს და ჩაუკვირდეს სხვა იქაურ მსგავსივე გეოგრაფიული სახელების აგებულებასა და მნიშვნელობას.

ასეთი ბოლოკიდურიანი გეოგრაფიული სახელები აღიღვევლთა მოსახლეობის არეზე არა ერთი გვხვდება, მაგ. ხევი აშაპაჲ, რომელიც ზღვას ერთვის (ლულე — Оваций взг.юд: Церксия 7),—ანაპის სამხრეთით მდებარე ხევი ბუაჲე, ანუ ბუ, რომელიც აგრეთვე ზღვას ერთვის (იქვე 19), — ხევის პსეზუაჲე ანუ პსეზუე (იქვე 17), — ზღვაშივე შემდინარე ხეები კაზიპ ანუ კაზრაჲ და ბერენდუაჲე (იქვე 8) ყველა შემომოყვანილი სახელები ზღვაში შემერთველი წყლები ს სახელებია და ყველას ერთნაირი დაბოლოება უჩანთ. მაგრამ ამ სახელების ერთმანეთთან შედარება ცხადყოფს, რომ აქ სუფიქსად პე-კი არ ყოფილა, არამედ აჲე. ამ აჲე-ს, რომელიც ხმოვან შეკვეცილი ფორმით აპან-ადაც გვხვდება, მრავლობითი რიცხვის ფორმანტთან საერთო არაფერი აქვს. -აჲე გვხვდება ყაბარლოუს ტერმინში, ფსხხეზოაჲე-შიც. რომელიც მდინარის შესართავს ნიშნავს (რ. ყ. ლ. устье реки). ეს სიტყვა წყლის აღმნიშვნელი ფს-სა, შესართავის გამომხატველი ხეხო-სა (იხ. იქვე: впадение)

და აპე-საგან: აჰის შედგენილი. უქანასკნელი პირის ცნების აღმნიშვნელია, ე. ი. არსებითად შესართავს და სანაპიროს ნიშნავს.

მამასადამე, გამოირკვა, რომ ზემოგანხილული ზღვაში შემრთველი ხევ-მდინარეების სახელები ორ ნაწილადი აგებულების სახელები ყოფილა, რომელთაგან პირველი საკუთრივ თითოეული ამ მდინარის, ან ხევის სახელია, მათი მეორე საერთო ნაწილი აპე-კი სწორედ შესართავის გამომხატველი ყოფილა. ამის შემდეგ, კვლავ სინოპე-ს, ხოფე-სა, ანაპე-სა და პანტიკაპენს-ს დავებრუნდეთ, რაკი ყველა ეს ნავთსადგურებიც ზღვის შესართავთან მდებარე ადგილებს წარმოადგენენ და ამიტომ აქაც ბუნებრივია ამ სახელების მეორე ნაწილად აპე მივიჩნიოთ. ეს მით უფრო დასაჯერებელია, რომ ანაპე და პანტიკაპენს ადიღეველთა მოსახლეობის ოდინდელს არეზე, ანუ არედ მისაჩნვე ფართობზე მდებარეობდენ. უფრო ძნელი გადასაწყვეტია სინოპე-სა და ხოფე-ს საკითხი, თუ რომ ორივეს ან სინ-აპესა და ხო-აპ-ესაგან წარმომდგარად არ მივიჩნევთ ან და ოპე-ს რაობისა და მნიშვნელობის გამორკვევას ვერ მოვახერხებთ, მაგრამ ამ ორს უქანასკნელსაც ვითარცა შავი ზღვის ჩრდილო სანაპიროსაგან დაშორებულს ნავთსადგურებს რომც ამჟამად დროებით თავი უავაძებოთ, ანაპე და პანტიკაპენს მაინც შესაძლებელია ან და აპე-სა და პანტიკაპე-საგან შედგენილად ვიცნათ. რაკი მათი -აპე აქაც შესართავის აღმნიშვნელი უნდა იყოს, ამ გეოგრაფიული სახელების პირველი ნაწილებიც ან და პანტიკ თვით იმ მდინარეების ოდინდელი ადგილობრივი სახელები უნდა ყოფილიყო, რომელთა შესართავთანაც მათი ნავთსადგური მდებარეობდა.

ან-ის სახელის მატარებელი მდინარე, ანდა ხევი სხვა ადიღეველთა ოდინდელს არეზე არ ჩანს, არსებული ცნობებისდა მიხედვით მაინც. მაგრამ თუ წარმოვიდგენთ, რომ ან-ი შესაძლებელია უფრო აღრიდნელი ხან-ისაგან იყო ხ-ს ჭერ გაასპირატებისა, ხოლო შემდეგ გაქრობის გზაზე, მამინ ეგების უმნიშვნელო გარემოება არ იყოს, რომ საქართველოს ისტორიულ გეოგრაფიაში დასავლეთს საქართველოში ცნობილია ასეთი მდინარე ხანის-წყალი (იხ. ვახუშტის გეგრაფია 354), რომლის სახელიც ეხლაც დაცულია და რუკებზეც არის აღნიშნული.

ეხლა უკვე შავი ზღვის სამხრეთ სანაპირო გეოგრაფიულ სახელებსაც დავებრუნდეთ. სინოპე-სა და ხოფე-ს ეტიმოლოგია ოდნავ განსხვავდება. უკვე ის გარემოება, რომ აქ აპე-ს მაგიერ ოპე გვაქვს, გვაჯღაბებს ამ ბგერითს განსხვავებას ჭეროვანი ყურადღება მივაქციოთ და დამაჯერებელი განმარტება მოვუძებნოთ. უპირველესად გამოსარკვევია: სწორე-კია ამ გეოგრაფიული სახელების სინ და ოპე-სა, ხ და ოფე-საგან შედგენილად მიჩნევა? ამის შეუძლებლად გადაწყვეტა იმაზეა დამოკიდებული, შევძლებთ, თუ არა, თითოეული ამათგანის ცალკეულ სიტყვებად არსებობის დამტკიცებასაც და თანაც აღმოაჩნდება თუ არა ყოველ მათგანსაც ისეთი მნიშვნელობა, რომელიც ამნაირი გეოგრაფიული სახელებისათვის შესაფერისი და ნიშანდობლივ გამომხატველი გამოდგება. დაუჯერებელია, რომ ოპე ამ სახელებში აპე-საგან პროგრესიული, ჯერად რეგრესიული ასიმილაციის გზით იყოს წარმომდგარი, რადგან ამისთვის არავითარი გამომწვევი გარემოება არ ჩანს. აპე ჩერქეზულ სახელებში გვხვდება, ყაბარდოულს-კი როგორც ჩანს ო ხმოვანა ოპე სახესხვაობა ჰქონია.

ოპე-ს უ — სახესხვაობა მართლაც არსებობს ცალკეულ სიტყვებად თანამედროვე ყაბარდოულშიც და ტურჩს, ანუ ბაგებს ნიშნავს. საბედნიეროდ იმავე ყაბარდოულში ხ-ც მოგვეპოვება ხე-ს სახით და ზღვის სახელია (იხ. რ. ყლ-:

რცხა და მორე). ამრიგად ხოფე თავდაპირველად ზღვის ბაგის, პირის აღმნიშვნელ სიტყვად უნდა ყოფილიყო, რომელიც შემდეგში საკუთარ გეოგრაფიულ სახელად ქცეულა.

პლინიუს სეკუნდუს დატული აქვს ცნობა, რომ მდინარე ტანაისს, ანუ დონს სკვთები სინ-ს უწოდებდენ, მაჰოტიის ზღვას-კი ტემარუნდას, რაც მათებურად ზღვის დედას პნიშნავსო (Lib. VI, § 20).

როგორც მრავალ ამგვარ შემთხვევაში, აქაც საფიქრებელია ტანაისის „სკვითური“ სახელი წყლის და მდინარის აღმნიშვნელი სიტყვა ყოფილიყო მართლაც კუმუხურ-ლეკურად წყალს სწორედ სინ-ს უწოდებენ (იხ. კლაპროთის V II, 317:). ამ ძირის სიტყვა ჩრდ. კავკასიის ენებსა და ქართულშიც, როგორც თავის ადგილას დავრწმუნდებით, ფართოდ ყოფილა გავრცელებული.

სინოპე-ს სახელის მეორე ნაწილის ოპე (უპე)-ს რაობაცა და მნიშვნელობაც ზემომოყვანილთაგან უკვე ცხადი უნდა იყოს და ამიტომაც მხოლოდ პირველი ნაწილის რაობა და თავდაპირველი მნიშვნელობა-ლა გვაქვს გამოსარკვევი. სინ ამ სიტყვაშიც ან ხევის, ან მდინარის, ან წყლის, ან ზღვის სახელად არის საგულისხმებელი. უკანასკნელი ცნობისათვის, როგორც დავრწმუნდით, სხვა სიტყვა ყოფილა. წყაროს-კი ყაბარდოულად ჰქვიან ფსგნ, მდინარეს კიდევ ფსგ და ასე ეწოდება წყალსაც (იხ. რ.-ყ. ლ. родник, река, вода), ჩერქეზულად ჰის წყალს ჰქვიან ფსინეშაოა (რ.-ჩ. ლ. колодец), რომლის მეორე ნაწილი შაა ზედსართავია და ცივის გამომხატველია. (ყაბარდოულში სშუბა ეწოდება რ.-ყ. ლ. холодный), პირველი ფსინე-კი წყალისა და წყაროს სახელია. წყაროს ეწოდება ფსინეჰარე, რომლის პირველი ნაწილის რაობა ზემონათქვამითაგანაც ჩანს, მეორე ნაწილ-კი ცივის გამომხატველი ჩჟა-ს, ჩჟა-ს (გ. როგავა) (იხ. რ. ჩ. ხ. холодный)-თან არის დაკავშირებული, ხოლო წყალს მართლაც ფსგ და ამავე დროს მდინარეს ჰქვიან ფსუხუო, ფსგხუო (რ.-ჩ. ლ.), რომლის მეორე ხუო ნაწილი ძარღვს (იხ. რ.-ყ. ლ. жижа), პირველი ფსუ-კი წყალს გამომხატავს, ამრიგად მთლიანად წყლის ძარღვს ანუ ნაკადს ნიშნავს. მაშასადამე ადილეურს ენებში წყლის აღმნიშვნელი არის ფსინ, რომლის თავ-კიდური ფ ოდინდელი შეზრდილი სქესკატეგორიის ნიშანია და წყლის ცნების გამომხატველად აქ სინ არის მხოლოდ, მაგრამ ბოლოკიდური ხე-ცა და ნ-ც ძირისეული არ არის. როგორც თავის ალაგას გამორკვეული მაქვს ეს ძირი სხვადასხვა ბგერითი სახესხვაობით ლეგურს ენებშიცა და ქართულშიც ყოფილა.

სინოპე-ს სახელს ან თავში უნდა ჰქონდეს ფ ფორმანტი გამქრალი, ან წყლის გამომხატველი უკვე უფორმანტო ფორმა ყოფილა გამოყენებული. მაშასადამე, სინოპე სრულებით მრ. რ. ფორმა არ არის, მისი მეორე ნაწილი პე-კი არა, არამედ ოპე-ა და მთლიანად ორივე ნაწილი თავდაპირველად წყლის-პირის აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო. რაც ამ სანაპირო ადგილს შეეფერება კიდევაც. ყველა ზემონათქვამის შემდგომ ეგონებ უფლება უნდა გვქონდეს დავასკვნათ, რომ სინოპე, ხოფე, ანაპე და პანტკაპე ორნაწილადი და ერთიადიანვე აგებულების სიტყვებია, ოთხივე ზღვისა სანაპიროობისა და წყლის შესართაობის ცნებას გამომხატველი ყოფილა თავდაპირველად, ოთხივე ადილეური ენით მოუბარი ტომების სახელწოდებას წარმოადგენს, მაგრამ სამხრეთის სანაპიროების გეოგრაფიული სახელები სინოპე და ხოფე ო. ხმოვა-

ნი კილოკავის კუთვნილება ჩანს, ანაჲ და პანტიკაჲ-კი ა-ხმოჲჲსია. იმის გადაწყვეტაც შეიძლება, თუ რა სახელი უნდა ჰქმეოდა იმ ერს უძველეს ხანაში, რომელმაც ამ ადგილებს ასეთი სახელები დაარქვა.

ბერძნულს გეოგრაფიულს წყაროებში აღნიშნულია სანახები, რომლის სახელი *Κηφισ* კეჲჲჲ ბერძნულად ბაღებსა ნიშნავს, მისი მდებარეობა სტრაბონს ასე აქვს განსაზღვრული: კორონდამიტის ტბის მარცხნივ შეანაგორია და კეჲჲჲ არის, ხოლო ჰუპანიის ანუ ყუბანის მარჯვენითს მხარეზე სინდეთი და აფროდიტე-პაატურის სამლოცველოჲ (XI, 2, § 10 = SCI, 132). რაკი კორონდამიტის ტბა მდ. ყუბანის შესართავს უდრის (Kiepert 350), მაშაჲლადჲ კეჲჲჲ ყუბანის მარცხენა მხარეზე მდებარეობდა. საფიქრებელია, რომ კეჲჲჲ ადგილობრივი მოსახლეობის ტომობრივ-გეოგრაფიული სახელის ბერძნული თარგმანი უნდა იყოს რაკი ბერძნებს ეს სახელი ბაღჲჲდ-უთარგმნიათ, ამიტომაც უპირველესად აზნაირი ბგერითი კომპლექსია საძებნელი. ჩერქეზულად ბაღსა და მტოლს, ბოსტანს ხაჭტ ეწოდება, ყაბარდოელები-კი ამავე ცნებათა გამოსახატავად მსგავსსავე, მაგრამ ოღნავ განსხვავებულს ჭადმ-ს (რ.-ყ. ლ. — сад) ხმარობენ.

საგულისხმოა, რომ ამ ბგერითი კომპლექსის მავგარი ორი ტომობრივი სახელოც არსებობს: ერთს ტომს, სახელდობრ, ეწოდებოდა ხეტუჲ, ანუ ხა-ტუჲ, რომელსაც თურქები „ადალე“-ს ე. ი. კუნძულელს, უძახდნენ იმ-ტომ, რომ რუსთა ჯარისაგან ამ მხარის დაპყრობამდე, ტამანის ნახევარკუნძულზე ბინადრობდნენ. მათი მცირერიცხოვანი ნაშთი ტამანის 30 ვერსის დაშორებით მდებარე ს. ადა-ში იყო შერჩენილი (იხ. *П. Любке-ს Общий взгляд на страны, занимаемые черкесами* (адыге, 6).

მეორე თითქმის მთლად ასეთივე სახელის მატარებელი ტომი ხატკაჲ, ანუ ლატკაჲ იყო, რომელსაც სხალუაშე-ს და ფშიშ -ის მდინარეების შუა მდებარე მიწაწყალი ეკავა (ლულეს ცნობით: იქვე 8) ანდა სხალუაშეს ქვემო ნაწილის ფართობი ეკირა ყუბანთან შესართავამდე (ლოპატინსკით *СМОНПК XII*, გვ. 2).

ბერძნული გეოგრაფიული სახელი კეჲჲჲ (ბაღები), როგორც ჩანს, ამ ხატუჲ-თა და ხატკაჲ, ლატკაჲ-ს ტომთა სახელების იმდროინდელს ხალხურს ეტიმოლოგიასა და გააზრიანებას უნდა წარმოადგენდეს, რომელიც სინდ-ჩერქეზთა ენის მცოდნე ბერძენთა წრეში ბალის აღმნიშვნელის ხატე-ს და ხატუჲ-თა ტომის სახელების ბგერითს მსგავსებაზეა დამყარებული.

წერათ: ღაესს-ებას სატომო სახელი უნდა დაკავშირებული იყოს მდ. ყუბანის (ბერძ. ჰუპანიის-ის, ჩერქეზ. ფშიშ) შემდინარის ფშიშ -ის სახელთან. იგი გამოდის აბაქეზების მთებითგან და ყუბანს სამხრეთითგან ერთვის შემდ. სხალუაშეს (ეხლ. რუს. ბელაჲას) დასავლეთით. იმ ხეობაში ბუედუღების ანუ ბუედუღების ტომი ცხოვრობდა. საფიქრებელია, რომ სწორედ ამ მდინარის ხეობისა და ტომის სახელის ანარეკლს უნდა წარმოადგენდეს ბერძნული ფსესსოჲ. სინდები (ი: *Σινδι*) ტამანის ნახევარკუნძულზე და მისს მიმდგომს მიწაწყალზე იყვნენ დასახლებულნი სინდთა ნავთსადგურამდე (აკად. ს. ებე-ლიძის *Босфорские этюды: Из истории Босфора*, გვ. 17).

ღანდარი-ებსა (*Δανδαριαι*) და ფსესს-ებს (*φυσσ*) ტორეცების აღმოსავლეთით გადაჭიმული ფართობი ეკავათ ყუბანის მარცხენა მხარისა და მისი

შემდინარეების მთელ არეზე (Tomasczek, R. E. IV 2099 და აკად. ს. ებე-
ლაოვის ნოტ. ვტ. 18).

ტორეატნი (თ: Τορεάται) სინდების მეზობლები იყვნენ სამხრეთით და
დაახლოებით ეხლანდელი ანაპისა და ეხლანდელი ნოვოროსიისკის შუა მდებ-
არე მიწაწყალზე ბინადრობდნენ (აკ. ს. ებელაოვის ნოტ. ვტ. 17—18).

ს ტ რ ა ბ ო ნ ი ს სიტყვით შაოტ-თა (τῶν Μαωαῶν) ტომებსვე წარმოად-
გენდნენ "Αγροί καὶ Ἀρρηγοί, ἔτ: Τάρπηδες, Οὐβιδακχοί, Σιτακχοί,
Δῖοισι" (Geogr. XI, 2, § 11=SC I, 133).

ვ ს. მ ი ლ ლ ე რ ი კ ა რ. მ ვ ლ ლ ე ნ ჰ ო ფ ი ს სკვიტ-სარმატების ერო-
ვნული მიკუთვნილობის გამორკვევის ღვაწლს თუმცა სცნობს და მის ძირი-
თად ღებულებას არსებითად ემხრობა, მაგრამ მას მაინც აღნიშნული აქვს,
რომ მ ვ ლ ლ ე ნ ჰ ო ფ ი ბერძენთა ახალშენების მიერ დაპყრობილ მიწაწყალ-
ზე სხვა, არა-ერანული ტომების არსებობის კვალს არავითარ ყურადღებას არ
აქცევსო. მ ი ლ ლ ე რ ი ს დაკვირვებით ბერძნულ წარწერებში დატული სახე-
ლებითგან ჩანს, რომ ერანული სახელები სტრატეგოსებსა და ქურუმებს ე. ი.
ბერძენთა მოქალაქეებს ჰრქმევიათ და ამჟამე დროს ნამდვილი ერანული სახე-
ლები სკვიტებს შორის ბერძენ მწერლების თხზულებებში მტირე რაოდენო-
ბით მოიპოვება და თანაც სკვიტებს იქ არაერთი ისეთი სახელები და სიტყვები
უჩანთ, რომელთა განმარტება და გააზრიალება ერანული ენების მასალით ვე-
რასგზით ვერ ხერხდება. საკუთარ სახელების მეზობელ ერებისაგან შეთვისე-
ბა-კი ჩვეულებრივი მოვლენაა და ამიტომაც ასეთ წყაროს ამა-თუ-იმ ხალხის
ეროვნული მიკუთვნილების საკითხის გადაჭრის დროს გადაწყვეტი მნიშვნე-
ლობა ვერ მიენიჭება (Эттингер, с. 124 и 125; 236).

მაგრამ განა მართო თვით საერომატ მეფის სახელი იყო, რომ მისი ვი-
თარცა შეთვისებულის თავითგან და კვლევადობას სფეროდგან მოცილებით
ამ საკითხის მარტოვად გადაწყვეტა შეძლებოდა? აბა გადაიკითხეთ, თუ რო-
გორ იხსენება წარწერებში საერომატ მეფე: Βασιλεὺς Βασιλῆς Τίφρατας
'Ιλίου, Σαφρατάς, ἄσθ μὲγίστος βασιλῆς Πρωμακλίας (ტანისას ქ. შ. 166 წ.
წარწერა IPB II, 427), ე. ი. მეფობასა მეფისა ტიბეროსისა იტლიოსისა საე-
რომატისასა, ძისა დიდისა მეფისა რომმეტალკისასა. ასევეა საერომატ მეფე
წოდებული ტანისის წარწ. 192 წ. ქ. შ. (IPE II, 428). ამრიგად საერომატ
მეფე რომმეტალკე მეფის ძე ყოფილა, მაგრამ რომმეტალკის სახელს მტონი-
ბელი ბოსფორის მეფეთა შორის პირველი არ ყოფილა, არამედ უკვე ქ. შ.
133 წ. კერჩის მახლობლად ნაპოვნ წარწერაშია მოხსენებული Βασιλεὺς
'Ροισητακχης φιλόαμαρ καὶ φιλορματας (IPE II, 34)—ეისრისა და რომელთა
მეგობარი მეფე რომმეტალკეს, რომელმაც 131/2—153/4 წ. იმეფა ქ. შ. (IPE
II, გვ. XLVIII).

ამრიგად საერომატ მეფის მახეობი სატყენით უწინარეს პოლიტიკულ
მეფეთა სახელებს შორის უკვე გვხვდება უცნაური და მაინც და ნაინც არა-
ბერძნული სახელი. ეხლა საქმე ამ რომმეტალკეს სახელის სადაურობის გა-
მორკვევაა [საქირო].

1 ლატინეის თარგმანში ასეა: „В царствование царя Тиберия Юния Септимуса сына великого царя Римпалка“ (IPE II, გვ. 413).

თავის შედგენილობით როამეტალკეს რთული სიტყვის შთაბეჭდილებას ახდენს და ალბათ ორი ნაწილისაგან უნდა იყოს შემდგარი. ამის მსგავსი წარმოების პირთა სახელები ადიღეურში შოგვეპოვება, მაგ. ადიღეველთა და ლუნძთა ხანის ბაქსან-ის ომის ხალხურ თქმულებაში მოხსენებული გმირი შერატლოყო (იხ. შ. ნავომოვის ადიღ. ხალხ. ისტ. 57). რუსულს ძველს საბუთებში ჩერქეზ თავადთაგან დასახელებულია ებუტლუყო (იხ. Белокуров-ის „Сношения России с Кавказом“ 2). ამ ორი სახელის ბგერითი შედგენილობის ერთმანეთთან შედარება ცხად-ჰყოფს, რომ მათი საერთო ნაწილია ტლოყო, რომელიც ცალკე გამოსაყოფი ნაწილი ყოფილა, ხოლო პირველ ნაწილებად შერა და ებუ უნდა მივიჩნიოთ. მართლაც პირველი ამ სახელთაგანი, რომ შერა და ტლოყო-საგან უნდა იყოს შედგენილი იქითგანაც ჩანს, რომ შერუ და შორა ცალკეულად გვხვდება და იგიც სწორედ მამაკაცის სახელია (იხ. შორა ნავომოვის ადიღ. ხ. ისტორ. და ყაბარდ. ტექსტი.: СМОНПК XII, 24). სშერასზე ყაბარდოულად სამკაულს, მშვენებას ნიშნავს (რ.-ყ. ლ. украине). სახელის მეორე ნაწილად ტლოხ ადიღეველთა ნაღბოს ტომის ნემეტლოხ-ის საგვარეულოს სახელწოდებაშიც გვხვდება (ლულაე — О натухажцах და სხვ. Черкес. 20) და სხაპეტეს ტომის საგვარეულოს სატლოხ-ისაშიც (იქვე) და ვკონებ გოაგო-სატლოხ-ის ტომის ტლოხუშოყ-ისაშიც (იქვე).

ამის შემდგომ შესაძლებელია როამეტალკეს-საც დავუბრუნდეთ და მისი შედგენილობის გამორკვევასაც შევეუდგეთ. როამეტალკეს-ის შერატლოყო-სა და ებიმეტლუყო-სთან შედარება დაანახევებს ადამიანს მამაკაცის ამ სახელის ბოლოკიდური ნაწილის ტალკეს და ტლოყო-ს ცხადს მსგავსებას. ამიტომაც როამეტალკეს სახელშიც ტალკეს მეორე ნაწილი უნდა იყოს. არ უნდა დაგვაიწყდეს, რომ ტალკეს-ის ბოლოკიდური ს შესაძლებელია აქაც სახელთა ჩვეულებრივი ბერძნული დაბოლოება იყოს და ამის გამო სახელის ძირისეულ ნაწილად მისაჩნევი არ არის, არამედ უნდა ჩამოცილებული იქმნეს. ამრიგად დაგვჩიება ტალკე ერთი მხრით და ტლოყო მეორე მხრით. ბერძნულად მას არავითარი ეტიმოლოგია არ მოეპოვება. ადიღეურს ტლოყო-ბოლოკიდურიანს სახელებში წარმოდგენილი ტლოყო-კი, თუ მას რეგერესიული ასიმილაციის გზით უფრო ადრინდელ ტლაყო-საგან წარმომდგარად მივიჩნევთ, იმისდა მიხედვით, თუ რომელი ბგერის ტრანსლიტერაციად მივიჩნევთ კ-ს, შესაძლებელია ორნაირად გააზრიანდეს: თუ კ აქ ყ-ს უდრის, ტლაყო გვექნება.

ტლაყო-კ ყაბარდოულად ფეხსა და თითს ნიშნავს (რ.-ყ. ლ. лапа нога), ხოლო კ აქ უნდა ღ-ს შესატყვისობად ვიგულისხმოთ, უკვე ტლაღო გვექნება და ტლაღაღუ ყაბარდოულადვე საყვარელს ნიშნავს. ჩემი საყვარელი ყაბარდოულად ზეტლაღო იქმნება (რ.-ყ. ლ. любимым და любимец), რომლის თავკიდურ ზე სწორედ ჩემის განომხატველია. რაკი ფეხი და თათი ადამიანის სახელის შემადგენელი ნაწილად ძნელი დასაჯერებელია, ამიტომაც საფიქრებელია ზემომოყვანის ორს ადიღეურს სახელში მეორე საერთო ნაწილის ტლოლო-ს წინამორბედს ფორმას ტლაღო-ს უნდა თავდაპირველად საყვარელის მნიშვნელობა ჰქონოდა. ამ სახელების პირველს, განსხვავებულს ნაწილებში-კი ის უნდა იყოს აღბეჭდილი, თუ ვის საყვარლად იყო თვითეული მათგანი მიჩნეული.

როამეტალკეს-ს მეორე შემადგენელი ნაწილიც ტალკე შესაძლებელია ახმოვნის ადგილმონაცვლეობით იყოს ტლაკე-საგან წარმომდგარი და იმავე

ტლაღე-ს ბერძნული ტრანსლიტერაცია იყოს, ე. ი. აქაც საყვარელის აღმნიშვნელი ყაბარდოული სიტყვა, ხოლო რომე მისი განსწავლველი იქმნებოდა, ანუ იმის განმსახლველი, თუ ვის საყვარელად ითვლებოდა.

სახელები *Σαυ-ῥάβρις*; სან-დარძიოს (ტანაის.) და *Χα-ῥάβρις* ხრ-დარძოს (ოლბიის) სერთო მეორე ნაწილად რომ დარძი-ს და დარძ-ს შეიცავენ, ვ. ს. მი ლ ე რ ი ს აზრით, ჭერის გამომხატველ ერანულ *dorz-თან უნდა იყოს დაკავშირებული: ავესტ. darez ჭერასა და გამაგრებას ნიშნავსო, ხოლო *Σαυ* სან ვგონებ ღვინის ოსური სახელი სწნ უნდა იყოსო. მართალია, ამ სიტყვის სხვა ერანული პარალელები ცნობილი არ არის და დარწმუნებული არც-კი ვართ, რომ იგი ნამდვილი ერანული სიტყვა იყოსო, მაგრამ შავი ზღვის სანაპიროს ქვეყნებში, რომ ეს სიტყვა ძველის-ძველია ამას ცხადჰყოფს ჰეზუქიოსის გლოსსა *Σαυζαυ ταν οἰκιστην Σαυζαυ*; სანაპი-ს [უწოდებდნენ] სკვითები ღვინონასვამსო. ეგების ღვინოს სახელი სან თრაკიული სიტყვა იყოს კიდევაც. მაინც და მაინც აპოლონ როდოსელის სქოლიასტი. *Φαλακας* ფალს ფილოსტეფანოს-ის დამოწმებით, ამბობს: *οἱ ἄριστοι οὐρανου: ἰερισται: παρὰ ῥάβρις* მთვრალეებს თრაკიელთ შორის სანაპა-ები ეწოდება, პა-ს კი სმის აღმნიშვნელი ერანული ძირიაო (Μουραφ. c. 125 256).

ბერძნულსა და რომაულ წყაროებში რამოდენიმე ცნობა სკოლოტთა ენისა, თვისებისა და ღვთაებათა პანთეონის გასათვალისწინებლად მოგვეპოვება. მაგ. ჰეროდოტეს საჯრომატთა წარმოშობილობის ამბავში გაცერით ნათქვამი აქვს, რომ სკვთები ანაძონებს ობრაპატას (*οἰβραπατα*) უწოდებენ, რაც ქმრისმკვლელებს ჰნიშნავს, რათგან ობორ (*οἰβρ*) ქმარსა ჰნიშნავს, პატა-კი (*πατα*) კვლასო (lib. IV, 110).

ქმრის აღმნიშვნელი სკოლოტური ობორ შესაძლებელია თუ არა ან ქმრის მეგრულ-ჰანური შესატყვისობის კომოლის წინამორბედ კომორ-ის დაუკავშიროთ ქ-ს გაქრობითა და მ-ს ნ-ს მსგავსად ლ-დ შენაცვლების გზით. მოკვლის აღმნიშვნელი პატა-კი ქართულ ფატრა-ს, გამოფატრა-ს, რომელიც გამოწლას უდრის. საბას სიტყვითაც „დაპატრული — დახეთქილი“—ს აღმნიშვნელია (ლექს.).

ამავე ისტორიკოსის მიხედვით მხენელ-სკვთებისა და ალაძონების ქვეყნების საზღვარზე მდებარე მწარე წყაროს სკვთურად ექსამაჰ (*Ἐξάμαχαις* ექსამ-პაჰ-ოს) ჰქმევიან, ელინურად-კი წმინდა გზები (*οἱ πα: ἅβρι: ἰβραჰ მოდრი*) ეწოდებო (ჰეროდოტე IV, 62). ტემენე ჩერქეზულად ჭაობს ნიშნავს (ლულ. რ.-ჩერ-ლ. 9: ὄνομα) და გეოგრაფიული სახელი ტამანის ნახევარკუნძულიც ამავე ჩერქეზულ სახელთან არის დაკავშირებული. ეს გარემოება ცხადჰყოფს, რომ ოდესღაც ტემენე მარტო ჭაობსა-კი არა, არამედ ტბასა და ზღვასაც [აღნიშნავდა].

ზღვის დედას სკვითური სახელის ტემარუნდა-ს პირველი ნაწილი ტემარ შესაძლებელია ამ ტემენე-სთან იყოს დაკავშირებული, ხოლო დაბოლოვიდური ისეთივე მნიშვნელობისა იყოს, როგორც ტამატტე-სა და თამპადა-შია, სადაც ატტე და ადა მშობელს აღნიშნავს.

ბერძენთა და რომაელთა ცნობები ჩრდილოეთ კავკასიისა და მის ზემოთ მდებარე ვრცელი მიწაწყლის შესახებ თავდაპირველად მეტად მცირე, თანაც ვიწრო ასპარეზით შემოფარგული და უმეტესად განაგონზე დამყარებუ-

ლი, თანდათანობით, ბერძენთა ახალშენების გაცხოველებისა და სამხედრო მოქმედებათა წყალობით, საგრძნობლად შეივსო, შესწორდა და გაფართოვდა. ჰეროდოტესი და სხვათა ცნობების სისწორით გასაგებად და გამოსაყენებლად მათი დროინდელი გეოგრაფიული სახელების, სახელდობრ მთებისა და მდინარეების თანამედროვე შესატყვისობათა ცოდნაა საჭირო.

3. შარომატელებისა და ქართველების ეთნარქები

ცხადია, რომ ბერძენთა თქმულებაში დასახელებული სამი ქაქიშვილი აგათურსი, გელლონი და სკვთი სამი ტომის ეპონომია.

ბერძენი ორი სკვთზე ანუ სკოლოტზე უფროსები არიან, უკანასკნელი-კი უმცროსია. პონტოელ ბერძენთა ზემომოყვანილი თქმულება სწორედ იმ მხრივ არის საყურადღებო, რომ სკოლოტების ოდინდელი ტომობრივი შემადგენლობისა და ურთიერთშორისი დამოკიდებულების გათვალისწინების საშუალებას გვაძლევს. მართლაც აღამაინმა რომ სკოლოტების მიწაწყლის საზღვრებისა და უკანააღებელი ტომების ჰეროდოტეს აღწერილობა გადაიკითხოს დარწმუნდება, რომ მისდროინდელი სკოლოტეთი ანუ სკვითია უკვე ორ ნაწილად იყოფებოდა, რომელთაგანი ერთიმდ. ისტრიითგან ანუ დანუბითგან იწყებოდა და მდ. ტურასთან, ანუ დნესტრთან თავდებოდა, ჰეროდოტეს დროს ძველი სკვითია (ἡ ἄρχαία Σκυθία; ჰე არქაიე სკვთია) ჰრქმევია (IV, 99). მანასადაჰე, ახალი სკვითაც ყოფილა, რომელადაც დნესტრითგან მოყოლებული ტანაისამდე, ანუ ონამდე გადაჭიმული ქვეყანა უნდა ვიგულისხმოთ. ეპონიმების უფროს და უმცროს ძმებად დაყოფვაც უეჭველია ამ გარემოების ანარქული უნდა იყოს. ამისდა მიხედვით უფროსი ძმების აგათურსისა და გელლონის ოდინდელი სამკვიდრებელიც ძველ სკვითთში უნდა ვიგულისხმოთ. მაგრამ ჰეროდოტეს ხანაში და, რა თქმა უნდა, იმაზე გაცილებით უწინარესვე, არც აგათურსები (Ἀγαθούροι: აგათურსოა) და არც გელლონები (Γελωνοί: გელონოა) სკოლოტების, ანუ სკვთების ქვეყანას არ ეკუთვნოდნენ, არამედ მათ ბერძენთა ისტორიკოსი სკვთების მეზობლებად [სთვლის] (ἑταίροι: ἑταίροι: ἑταίροι: ἑταίροι, IV, 102).

აგათურსები ჰეროდოტეს დროს მდ. ისტრის, ანუ დანუბის ჩრდილო აუზში მობინადრე მეზობლები ყოფილან, ხოლო გელლონები ბუდინების მეზობლები ყოფილან (IV, 108—109), რომელნიც საურომატებს ზემოთ მდებარე ქვეყანაში ბინადრობდნენ.

ზემომოყვანილი თქმულება აგათურსებისა და გელლონების ტომებისა და სკოლოტების ძმური ნათესაობის, თანაც მათი წინანდელი სამკვიდრებელითგან ახალ ადგილებზე გადასახლების ოდინდელ გარემოებას ამჟღავნებს. მართალია ჰეროდოტეს ნათქვამი აქვს, ვითომც გელლონები წინათ ბერძენები უოფლიყვნენ, სახელდობრ სავაქრო ქალაქებისა და სოფლებითგან ბუდინების ქვეყანაში ჩასახლებულ მოახალშენეთ შთამომავლნი, რომელთაც სკვითური ენა შეისწავლეს და ისე შეითვისეს, რომ ბერძენულადაც და სკვითურადაც ლაპარაკობდნენ; ბუდინები-კი ჰეროდოტეს ადგილობრივ მოსახლეობად მიაჩნდა, რომელიც გარემგრობითაც და ენითაც გელლონებისაგანაცა და სხვა მეზობლებსაგანაც სრულებით განსხვავდებოდა. ბუდინები ცისფერთვალა და ხუჭუჭთმიანი დიდი და მრავალრიცხოვანი, მაგრამ უბინადრო და ველური ხალხი

ყოფილა, რომელიც ვითომც ფიჭვის თესლსაც-კი სქამდა. გელლონები-კი თურმე მიწისმოქმედებასაც მისდევდნენ და პურით იკვებებოდნენ. მათ ბაღე-ბიტ-კი ჰქონიათ (იხ. იქვე).

მაგრამ თვით ჰეროდოტეს განვე ჩაწერილი თქმულებაცა და სხვა მოსაზრებებიც მის დებულებას არ ამართლებენ. ზემოთყვანილ თქმულებით-გან ჩანს, რომ გელლონები თავდაპირველად სკოლოტების მოძმე, მაგრამ საისტორიო აპარატზე გამოსვლით სკოლოტებზე უფრო ხნიერი ტომი ყოფილა. მათი დედა-ენა რომ სკოლოტური უნდა ყოფილიყო და არა ბერძნული, იმი-თაც შეიძლება დაბტყიციდეს, რომ მათ ბუდინების ქვეყანაში ამ ენის შესწავ-ლა არ შეეძლოთ, რათგან თვით ჰეროდოტეს ცნობითგანვე ირკვევა, რომ ისინი სკოლოტები, ანუ სკვთები არ ყოფილან. მას ნათქვამი აქვს, რომ ბუდი-ნები იმ ენას-კი არ ლაპარაკობენ, რომელსაც გელლონები, არამედ სხვასაო. გელლონები-კი, როგორც თვით ჰეროდოტესვე აქვს აღნიშნული, სკვთურსა და ბერძნულს ლაპარაკობდნენ. მაშასადამე, ბუდინების დედა-ენა არ შეიძ-ლება არც სკოლოტურ და არც ბერძნულ ენად ვიგულისხმობთ.

ყველა ამ გარემოებათა გამო საფიქრებელია, რომ გელლონები-კი არა, არამედ სწორედ ბუდინები, ვითარცა მოხეტიალე, უბინადრო ერი, უნდა იყ-ვნენ უკანასკნელად გადმოსახლებულნი გელლონებისა და მათგან დამკვიდრებულ პროენებულ ქვეყანაში. ამ მოსაზრების სწორეს ის გარემოებაც ადასტურებს, რომ ბუდინების ქვეყანაში მყოფ ქალაქს, რომლის სივრცის გასათვალისწინებ-ლად ისიც კმარა, თუ ვაიხსენებთ, რომ ქალაქის გალავანს სიგრძე ოთხივ მხრივ 30 სტადიუმი ჰქონია, სახელად გლონ-ოს-ი ჰქმნევია. ამნაირად, ბუ-დინების ქვეყნის თვით გეოგრაფიული სახელითგანაც ჩანს, რომ თუ ამ ქვე-ყნის ავტონომიონობის გამოჩვენებაზე მიდგებოდა საკითხი, მის მკვიდრებად ბუ-დინები-კი არა, როგორც ჰეროდოტეს ეგონა, არამედ სწორედ გელლონე-ბი უნდა გვეცნო.

მაგრამ, რა თქმა უნდა, არც გელლონების მიწაწყლის ჰეროდოტესდროინ-დელი მდებარეობისა და ნით უმეტეს არც პონტოელ ბერძენთა შორის გავრ-ცელებული ზემოთყვანილი თქმულებისდა მიხედვით, მათი სადაურობისა და პირვანდელი სამშობლოს საკითხის გადაწყვეტა არ შეიძლება. ამისათვის უფრო სანდო საფუძველს გეოგრაფიული სახელების ანალიზით მოპოვებული ფაქტები წარმოადგენენ, რათგან ა-ე უფრო უკეთესად შეიძლება ამა-თუ-იმ ერისა, თუ ტომის ბინადრობის მონაცვლებისა და გზის გათვალისწინება.

რაკი გელლონის ეპონ-მისდა მიხედვით გელლონთა ტომი სკოლოტებს-ს, ანუ სკვთების მონათესავე ტომი ყოფილა, ვინც ბერძნული წყაროების, მე-ტადრე სტრაბონის ცნობებს გულდასმით გადაიკითხავს და გელლონების მსგავსი სახელის ძებნას შეუდგება, უეჭველია ის ყურადღებას მიაპყრობს იმ გარემოებას, რომ იმიერკავკასიაში, ამაძონთა და ქედს შუა ბინადრობდა ერი, რომელსაც Γηλα: — გელ-ები ეწოდებოდა.

მართალია, გელლონებისა და გელლების სახელები არც მთლად ერთნაირია და არც ერთნაირად იწერება. გელლონების სახელი Γηλα:ს; გელლონა (მოკლე ენით, ფესვლონით) ერთი ლასით და გრძელი ონით იწერებოდა, ეპონიონის სახელი-კი: მოკლე ენითა, ორი ლასით და გრძელი ონით: გელლონ. ამავე დროს ბუდინებისა და გელლონების ქვეყნის მთავარ ქალაქს სახელად Γηλα:ს; გელლონს-ი ჰქმნევია და მოკლე ენით, ერთი ლასით და გრძელი ონით იწერე-ბოდა.

კავკასიის ჩრდილოეთით მობინადრე ერის სახელი გელ-აჲ ნჳსა, ბერძნული მრ. რ. დაბოლოების აჲ-ს ჩამოცლის შემდგომ გელ-ის სახით წარმოგვიდგება. იგი გრძელი ენ-ით, ეტათი იწერება და ერთი ლას-ით. ამას გარდა მას იჲ რჳ დაბოლოებაც აქვია, რომელიც ეპონიმისაც, ტომისაცა და ქალაქის სახელებს თანახლავს.

ამ შემთხვევაში მთავარი საკითხია ეს ონ მარცვალი ამ სახელების ძირეული ნაწილია, თუ არა?

არსებითად, ზემოაღნიშნული სამი სახელის მაგიერ, მხოლოდ ერთადერთი სახელი გვაქვს, რათგან ცხადია, რომ ეპონიმის სახელი ამ შემთხვევაში ხალხის სახელისაგან არის შეთხზული და დედაქალაქსაც ხალხისავე სახელი სწოდებოდა. ამნაირი მაგალითი არა ერთია. ამის დასამტკიცებლად საკმარისია [დავა-სახელოთ] სპარსთა უძველესი სატახტო ქალაქის სახელი პასარგადა, რომელიც სპარსთა სახლსა ჰნიშნავდა. ამიტომ საკითხი გელონების სახელწოდების გელონ-ოჲ-ს ონ მარცვლის ბუნებას ეხება, რათგან ოჲ ბერძნული მრ. რ. სახ. ბრუნვის დაბოლოებას წარმოადგენს და ბერძნული დანართია.

ასეთი ონ ბოლოსართი ეთნოგრაფიულსა და გეოგრაფიულ სახელებს შორის ბერძნულსა და რომაულ წყაროებში არა ერთი გვხვდება, მაგალითად, შესაძლებელია იქმნეს ლუბ ო ნ-ეს, ლუბ ო ნ, და მისაგეტ ო ნ დასახელებული. ისევე, როგორც „პატრია მასაგეტონ“-ში სრულებით უდავოა, რომ ო ნ ძირეული არ არის (რათგან ამ ტომს მასაგეტ-ებს უწოდებენ), არამედ მრ. რ. ნათესაობითი ბრუნვის ბერძნულ ფორმატს წარმოადგენს, ასევე პირველ ორ მაგალითშიაც ო ნ ძირეული არ არის, არამედ ფორმანტია. ძირეული არ არის ონ მარცვალი ტომის სახელ გელონში. აქ რომ ო ხმოვანი გრძელი არ ყოფილიყო, მაშინ ეს ონ-ი შესაძლებელია იმ ონ ბოლოსართის ო-ხმოვანიან შესატყვისობად მიგვეჩნია, რომელიც ამიერკავკასიისა და დაღესტნის ერ-ტომთა სახელებში ხშირად გვხვდება და, როგორც თავის ადგილას გამორკვეული გვაქვს, ქართულშიც ფართოდ გავრცელებული ნათესაობისა, თუ ტომობრივი სადაურობის აღმნიშვნელი სუფიქსი ოან-ს უდრის, რომელიც გარკვეულ ბგერით პირობებში (ამაზე იხ. პროფ. აკ. შანიძის ქართული გრამატი. I, 57) ან-ად იქცევა ხოლმე და წინამავალ ა-სთან ერთად გრძელი ა ბგერის შთაბეჭდილებას ახდენს.

მაგრამ გელონ-ში სწორედ გრძელი ო გვაქვს და ჰეროდოტესაც რმეგა უწერია. ამიტომ ეს ონ ბოლოსართი ამ შემთხვევაშიც უფრო ბერძნული მრ. რ-ნათესაობითი ბრუნვის ნიშნად არის საგულისხმებელი. როგორც ეტყობა, ამ ტომის ბერძნული სახელი გელონრა უნდა ისეთი საგვარეულო და სატომო სახელების ფორმის ბერძნულ თარგმანს წარმოადგენდეს, როგორც ქართულში ფართოდ გავრცელებული სახელებია, მაგ. მიდელაანთი, თინიკაანთი და ნონიკაანთი, სადაც გვარის სახელისაგან ნაწარმოებს მრ. რ. ნათესაობითი ბრუნვის ფორმას კვლავ სახ. ბრუნვის ნიშანი აქვს დართული და ამ გზით ტომობრივი კუთვნილების სახელია ნაწარმოები.

ამნაირად საფიქრებელია გელონ-თა ტომის ნამდვილი ადგილობრივი სახელი გელ-ი უნდა ყოფილიყო. თუ ეს მოსაზრება მცდარი არ არის ძნელი დასაჯერებელია, რომ მას კავკასიონის ქედის ჩრდილოეთის მობინადრე ტომის გელაჲ-სთან სრულებით არავითარი კავშირი არ ჰქონდეს, პირიქით, საფიქრებელია, რომ აქ ერთი და იმავე ტომის ორი სხვადასხვა დროინდელი სახელი იყოს. ეს იგივეობა მით უფრო დასაჯერებელია, რომ ჩრდ. კავკასიელ

გელეხსაც სტრაბონი პომპეუსის ლაშქრობის მონაწილე და ალბანელებთან ნაპოვნი თეოდენის ცნობით სკვთა ტომად ასახელებს (lib. XI, c. 8, § 1) ამ ორ სახელს შორის მხოლოდ ის განსხვავება ემჩნევა, რომ გელონების სახელი მოკლე ენით, ეფსლონით, იწერებოდა, იმიერკავკასიელ გელებისა-კი გრძელი ენით, ეტათი. მაგრამ ეს რა თქმა უნდა, ისეთი აონებითი განსხვავება არ არის, რომ ამის გამო ამ ორი სახელის იგივეობის აზრის უარყოფა შეიძლებოდეს.

დასასრულ, უნდა კასპიის ზღვის სამხრეთ სანაპიროზე მოხინაძრე გელაჰს Γελαι გელების არსებობაც გავიხსენოთ (სტრაბონი X, 8, § 1). ჩრდილო კავკასიელი და კასპიის ზღვის სანაპიროელ გელების სახელი სრულებით ერთნაირად იწერებოდა. ეს გელები, ეხლანდელი გილანელების წინაპარნი ძველადვე არიელ სპარსელებისაგან განსხვავებულ, არა-არიელ ტომად იყვნენ ნიჩნეულნი.

საჯრომატების ფიზიკური წარმოშობილობისა და ეროვნული ვინაობის შესახებ ჰეროდოტეს დაცული აქვს ერთი, როგორც ჩანს, პონტოელ ბერძენ მოახალშენთა შორის გავრცელებული თქმულება, თითქოს ისინი მამაკაცი სკოლოტებისა და ამპონების შეუღლებისაგან ყოფილიყვნენ წარმოშობილნი (IV, 110—117). ამასთან არის დეკავშირებული მისი თეორია საჯრომატული ენის ბუნებაზეც.

სკოლოტებისა და საჯრომატების ენის შესახებ ჰეროდოტეს ზოგადად ნათქვამი აქვს: საჯრომატები თემცა სკუთურსვე, მაგრამ ძველითგანვე დაბახიჩებულ ენას ლაპარაკობენ, რადგან ამპონებმა მისი სათანადოდ შესწავლა ვერ შესძლესო (IV, 117).

ჰეროდოტეს ამ ცნობას, რომელიც მის-დროინდელ ბოლფორელ და პონტოელ ბერძენებს შორის გავრცელებულ აზრს უნდა იმეორებდეს, თანამედროვე მეცნიერებისათვის იმ მხრივ აქვს მნიშვნელობა, რომ ორი გარემოების გამორკვევის საშუალებას გვაძლევს.

საჯრომატული იგივე სკოლოტური ანუ სკვიტური ენა ყოფილა — ეს ერთი და მტორეც, რომ საჯრომატული სკოლოტურის უკვე ძალზე დაშორებული დიალექტი ყოფილა.

დაშორებულება იმდენად დიდი არ ყოფილა, რომ საჯრომატულსა და სკოლოტურის ენობრივი ნათესაობა უცხოელისათვის, პონტოელ ბერძნებისათვის, ცხადი არ ყოფილიყო.

ამ ორ დასკვნას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს სკოლოტური და საჯრომატულის ენების ნამდვილი ბუნების გამოსარკვევად, რადგან თუ ერთ მათგანის ბუნების გამორკვევას შევძლებთ, ამით მეორის ბუნების გაგებაც გავიადვილდება.

მეტად საგულანხმო გარემოებაა, რომ შავი ზღვის სანაპიროს სტრაბონის აღწერილობაში აბხაზნი მოხსენებულნი არ არიან. არ ახსენებიათ ისინი პლინიუს მცირეს 77 წ. ჩ. წ. დაწერილ ნაშრომშიაც. მაგრამ ამ უკანასკნელს უკვე აფსილები ანუ აფშილები ჰყავს დასახელებული.

ამასთანავე საყურადღებოა, რომ მისი ცნობით, აფშილების ზევით სანიგები ბინადრობენ. პირველად აბხაზები არ არიან ეს ჰყავს 131 წ. ქ. შ. მოხსენებული აფშილების მეზობლად და ჩრდილოეთით, ხოლო აბხაზებს ზევით სანიგები არიან. უცნაურია, რომ კლავდიოზ პტოლემემაგოსი, რომ-

ლს შრომა მეორე საუკუნის მესამე მეოთხედს ეკუთვნის, აფსილებსა და აბხაზებს არ იხსენიებს, თუ რომ სირაქენთა მეზობლების Ψῦδοι ფსესსომა-ს სახელი Ἀψύλλοι, Ἀψύλλοι დამახინჯებას არ წარმოადგენს. მაგრამ, თუნდაც, რომ ეს ასეც იყოს, მაშინ აღსანიშნავია, რომ ისინი მეოტიის ანუ აზოვის ზღვასა და იპპიურ მთებს შუა, იმიერკავკასიაზე ასე მოშორებულს ქვეყანაში არიან ბინადრად დასახლებულნი. აქედგან ცხადი ხდება, რომ აფსილები ამიერკავკასიაში საისტორიო ასპარეზზე ქ. შ. პირველი საუკუნის მეორე ნახევარში ჩნდებიან, აბხაზები კილდე მეორე საუკუნის პირველი ნახევრითგან. საითგან უნდა გაჩენილიყვნენ?

Ἀψύλλαι Absiliae ტომაშევის განსაზღვრით კოდორის შესართავთან, კოლხთა ჩრდილოეთით მობინადრე აბხაზთა ტომი იყო, ბერძენთა უძველეს გეოგრაფებს ამიტომ აფსილები, ანუ აფსილები „კორაქსომა“-ს სახელითა ჰყავთ მოხსენებულიო. მათ ქვეყანას Ἀψύλλαι Absilia, ქართულად აფსილეთი ეწოდებოდა. თვით სახელი ტომაშევის აბხაზურ „აბუიბ“ შუაგული-საგან ნაწარმოებად მიაჩნდა თითქოს. აფსილეთში მდებარეობდა Emporium Dioskurias (Paulys RE, II 277).

ქართულ-შარმატული ენების ცალკეულმადა და შედარებითა შესწავლანაც მათი თავდაპირველი აგებულების იგივეობა და ლექსიკური საგანძურის ნათესაობა ცხადყო. ამის შემდგომ უნდა შეძლებისდაგვარად გამორკვეული იყოს, თუ რა მიზეზი ან მიზეზები უნდა ყოფილიყო, რომ თავდაპირველად ერთი წარმოშობილებისა და ბუნების ეს ენები ერთმანეთს ასე დაცილდა და სახელდობრ როდის დაახლოვებით, რომელ ხანაში უნდა მომხდარიყო ის ძირითადი ცვლილება, სქესკატეგორიების სრულიადი გაქრობა, რომელმაც უპირველესად დააშორა ეს ენები ერთმანეთს.

ცხადია, რომ ამ საკითხების გადასაწყვეტად ამჟამად ლოგიკურს, აპრიორულ მოსაზრებებს გარდა სხვა დასაყრდენი ბევრი არაფერი არ შეიძლება გვქონდეს. რა თქმა უნდა, ეს საკმარისი არ არის, მაგრამ ახალი მასალების აღმოჩენამდე, ასეთი საკითხების გამორკვევისათვის სხვა არავითარი საშუალება არ არსებობს.

ქართულ-შარმატული ენები ერთმანეთს რასაკვირველია გეოგრაფიულ გარემოებასაც უნდა დაეშორებინა. მას შემდგომ, რაც ისინი ერთმანეთს ისე დაშორდნენ, რომ მათი ბინადრობის არე უმწვერვალესი და უზარმაზარი კავკასიონის მთების ორ დიდ, განცალკევებულ ერთეულად იქცა, მათ შორის მკიდრო დამოკიდებულება თავისდათავად უნდა შესუსტებულიყო და თითქმის შეწყვეტილიყო კიდეც. თვითუღს ამ ორ ერთეულთაგანს თავისი პოლიტიკური არსებობის და ყოფაცხოვრების განვითარების საკუთარი მიმდინარეობა გაუჩინებოდა და ცხადია, რომ შეუძლებელია ამას ენაზეც თავისი გავლენა არ მოეხდინა მით უმეტეს, რომ მათი მეზობლებიც იქა და აქ სხვადასხვა მოდგმის ხალხები იყვნენ.

ამის გამო შარმატული ენების ქედს იქით, ჩრდილოეთ კავკასიაში და უფრო შორსაც გადასვლასა და დაბინავებას ამ პროცესისათვის უარესი მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა.

ფრ. დელიჩის სიტყვით, სუმერულში მამრობითი და მდედრობითი სქესისათვის არავითარი ფორმანტი არ არსებობდა. სქესის გამომხატველი როლი ენებისათვის მას ცალ-ცალკე სიტყვები ჰქონდა, მაგ. მამაკაცს ეწოდებო-

და — ბიშ, დედაკაცს — კიელ და ბემე, ძმას — შეშ, დას თუ ქალიშვილს-
კი — ნინ (Sum. Gr. 43). ცხოველთა სქესის აღსანიშნავად სუმერულში ასევე
ცალცალკე სახელები იყო, ხვად ძაღლსა და ლომს ერქვა შრ ძუენა ძაღ-
ლია და ლომს-კი — ნიბ, გარეულ ხარს (Wildochs) — ამ გარეულ ფურს
Wilddkuh) კი შილამ, ხვად ვირს — ანშემ და ჯაკ ვირს კი მემ, — ჯიხეს
მამასადამე მამალ ჯიხეს-კი მამადანიტა (Sum. Gr. 42).

მაგრამ ზოგი სიტყვა სუმერულს ორივე სქესისათვის საერთო გააჩნიაო,
მაგ. ქმრისა და ცოლის, მეუღლის აღსანიშნავად იხმარებოდა ლამ, — ღმერ-
თისათვის ორივე სქესისათვის საერთო ღიმირ და ღიბირ, — ქალიშვილის
სახელად შვილის აღმნიშვნელი ღშმუ და ღუ გვხვდება, ვაჟიშვილს იბილა
ერქვა, — მამფალისა და დიოფალისათვისაც (Herr, Herrin) ერთი და იგივე
სიტყვები ნინ, ებირ. შმუნ და მამუნ-ი იყო (Sum. Gr 42).

მაგრამ, თუ აღამიანი ჩაუკვირდება, საქმის ნაშდვილი ვითარება სხვანი-
რად წარმოუდგება. საკმარისია, მაგ., იმ გარემოებას მივაქციოთ ყურადღება,
რომ ხვად ლომსაცა და ხვად ძაღლსაც ერთნაირად შრ ეწოდება, რომ ცხადი
შეიქმნეს, თუ რა მნიშვნელობა ჰქონია შრ-ს სუმერულში. უეჭველია, შრ
ძაღლისა და ლომისა-კი არა, არამედ მხოლოდ ხვადობის და მამრობითო-
ბის გამომხატველი ყოფილა.

ეს დებულება ურყევ ქეშმარიტებად წარმოგვიდგება, თუ ამასთანავე
გავისწავნებთ, რომ სუმერულად მამაკაცსაც ერქვა შრ (St. Langdon, A Sum.
Gr. და Sum. Spr. I, 114).

ხვად ლომისა და ძაღლის სახელად მიჩნეული შრ რომ ლომს, გინდა
ძაღლს-კი არა, არამედ მხოლოდ სქესს ჰნიშნავს ამას თუნდაც ის გარემოებაც
ამტკიცებს, რომ ლომს სუმერულად ჩვეულებრივ ეწოდება შრ-მალ (Langdon
254 და დელიჩი Sum. Spr. 114) აქაც შრ ხვადობას ჰნიშნავს, ლომის სახე-
ლი-კი ყოფილა მალ.

ამნიარადვე SAGDU (გ) საგ-დუ (გ) სუმერულად თავს და პიროვნებას
ნიშნავს (იხ. Fr. Delichr, Sumerische Sprachlehre 133 და loh. Friedrich,
Staatswerträge des Hatti—Reichsr. Indices: 204). იგი თავის აღმნიშვნელი
sag-საგ-ისა და გვერდის (Seite) გამომხატველი da და-საგან არის შედგენილი.
ამავე დროს ur-sag ურ-საგ უკვე მამაცს, გულადსა და გმირს ნიშნავს (ფრ.
დელიჩის, სუმ. ენა 114 და ფრიდრიხის ნაშ. 213). ცხადია, რომ აქაც თავისა
და პიროვნების მაუწყებელ სიტყვას მამაცობის, ე. ი. მამაკაცობის მნიშვნელო-
ბას იგივე ურ ანიჭებს.

ხვადისა და მამაკაცის აღმნიშვნელ სუმერულ ურ სიტყვაში უ ძირეული
არ უნდა იყოს, არამედ ქართული შრი-სა და შრბ-ს მსგავსად მამრობითობის
გამომხატველი ფორმანტი ჩანს. ეს გარემოება შესაძლებელია, იმითაც დამ-
ტკიცდეს, რომ მამაკაცსა და მამაცსაც სუმერულად ეწოდება შუ (Sum. Sp.
115), რომელიც ქართულ მამს-სა და მამს-ს უდრის ხოლო ვერძს, მამალ
ცხვარს — უღუ (იქვე 114). ამავე დროს ღუ და ღშმუ სუმერულად ბავშუსა
და შვილსა ჰნიშნავდა (Sum. Spr. 125). თავიდან შ ამ ღუ-ს მამრობითო-
ბის მნიშვნელობას ანიჭებს. სხვა სიტყვებსაც თავიდან შრ მამრობითობის
მნიშვნელობასევე ანიჭებს, მაგ. ხვადს მამალ ლეკვს სუმერულად ეწოდება
შრ-ტურ (Sum. Spr. 114). — ფოცხვერს, გარეულ ხვად ძაღლს — შრ-ბარბარ
(იქვე და Langdon 254).

ყურადღების ღირსია თხის აღმნიშვნელი სახელები. დელიჩის ცნობით, სიზბა სუმერულად მამალ თხას, ე. ი. ვაცსა (Ziegenbock) პნიშნავდა, ხოლო შს (uz) დედალი(?) თხის სახელი იყო (Ziege, Sum. Sp. 135 და 115). მაგრამ სუმერული სიზბა ცხადია ქართული ციკანი-ს შესატყვისობას წარმოადგენს. შს-კი ქართ. შს-ს მიაგავს. რაკი სუმერულად და ქართულად ორივე სიტყვა თხის სახელებია და ქართულის მნიშვნელობა-კი სრულებით უდავოა, ამიტომ იბადება საკითხი სუმერული ზემომოყვანილი სიტყვების მნიშვნელობის განმარტება მცდარი ხომ არ არის და ნამდვილად სუმერულშიც შს ხომ ვაცს არ პნიშნავდა, ხოლო სიზბა თხის ზოგადი სახელი ხომ არ იყო? თუ ამ სიტყვების მნიშვნელობა სწორედ არის განსაზღვრული, მაშინ საფიქრებელია, რომ მათი თავდაპირველი მნიშვნელობა შეცვლილი უნდა იყოს.

საგულისხმოა აგრეთვე, რომ დიოფალს სუმერულად ეწოდებოდა ნინ. ეს სიტყვა მდებარ. სქესის ლეთაებათა, მეტადრე შს-ს სახელს ახლავს ხოლმე (Langdon, A Sum. Gr. 231). ნანა და ნენა-კი, როგორც ცნობილია, ქართველურში დედას ნიშნავს.

საყურადღებოა აგრეთვე, რომ ძუ ლომსა და ძაღლს სუმერულად ერქვა ნიზ (Sum. Sp. 131). თუ გავითვალისწინებთ, რომ ლომს სუმერულად ეწოდებოდა შხ (იქვე 114), მაშინ შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ ძუ ლომის სახელი ნ+უგ-ისაგან არის წარმომდგარ. მაინც და მაინც ამ ორი სიტყვის შედარება თავკიდური ნ-ს არა ძირეულობას ამჟღავნებს, ხოლო თუ ეს მოსაზრება მცდარი არ არის, მაშინ ვგონებ უფლება უნდა გვქონდეს დავასკვნათ, რომ ნ თავსართი სუმერულშიც ოდესღაც მდებრობითი სქესის ფორმანტი უნდა ყოფილიყო. მამაკაცის აღმნიშვნელი სუმერ. ბიშ (Sum. Sp. 120) შესაძლებელია მამრობითობის აღმნიშვნელი ქართ. კერზ-სა და ბიშ-ს შევადაროთ.

ცხენის სუმერული სახელი შურ (Sum. Sp. 123) უდრის ქართ. კვიცის სახელს შურ-სა და შურან-ს.

გარეული ხარისა და ფურის სუმერული სახელების ერთმანეთთან შედარება დელიჩის აღმნიშვნელი სუმ. სიტყვის გამოკვლევის საშუალებას გვაძლევს. სახელდობრ გარეულ ფურს იქ ეწოდებოდა შილან (Sum. Sp. 136), გარეულ ხარს-კი აბა ანდა აბ (Langdon 207 და Sum. Sp. 110), რაკი აბ გარეული ხარისა და ფურის ზოგადი ნაწილია, ამიტომ უეჭველია, ის თავდაპირველად ორივე სქესისათვის ზოგადი თვისების, ე. ი. ზარხის აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო. გარეული ფურის სახელის პირველი ნაწილი-კი შილ ზარხის იმ ზოგად სახელს დედლობის მნიშვნელობას ანიჭებს. მაშასადამე, შილ სუმერულად მდებრობითი სქესის, დედალის, აღმნიშვნელი ყოფილა.

ქალისა და გოგოს სუმერ. სახელი შილ (Sum. Sp. 122) ერთი მხრით დაიკეულის მეორე შემადგენელ ნაწილს კეულ-ს მიაგავს, მეორე მხრით ქალს.

შესაძლებელია ადამიანს ეფიქრა, რომ დედის ღუნძურ ანწუხურ-ქარული სახელი ებე, თურქულითგან შეთვისებული სიტყვაც თურქულად ა ებე ebe — ბებიაქალს, აღმქმელსა და დიდ-დედას პნიშნავს. მაგრამ საეჭვოა, რომ ებე თურქული იყოს, რათგან თურქულად ეს სიტყვა სწორედ დედის აღსანიშნავად არ იხმარება, ბებია-ქალს-კი ღუნძურად ბეძ, ხოლო ბებიას, დიდ-დედას ქოდო-ს ეძახიან (უსლ., ავარ. ენა 237).

ამას გარდა ებელ-ის მრ. რ. უღბულ, რომლის პირველი მარცვლის ლ შენაზარდი უნდა იყოს და მეორე მარცვლის ლ უკუქცევიითი გავლენით გაჩე-

ნილი, უფლებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ შესაძლებელია წინათ მრ. რ. ფორმა **უბაშ**-ის, ან იქნებ **უბაშ**-ის სახითაც ყოფილიყო.

დედის **ლუნძურ-ანწუხურ-ქარული** სახელი **მბაშ** დედის, ორსული ქალის ს უ მ ე რ უ ლ სახელს მმმ-ს (Sum. Sp. 113 და 115) მიაგავს, რომელსაც იქ ქაი ვირის აღსანიშნავადაც **ჰხმარობდენ** (იქვე) და ბოლოკიდური თანხმომავანი ჩამოცლილი უჩანს. შესაძლებელია ამავე ძირის სიტყვა იყოს **ვაფი-შვილის** ს უ მ ე რ უ ლ ი სახელი **იბილა** და **იბილ**-ს (Sum. Sp. 111), რომელიც ქართულ **ბელ**-ს და **ბარ**-ს მიაგავს. თუ ეს აზრი მცდარი არ არის, მაშინ ორსულის სუმერული სახელი **მმმ** ნასახელარი ზმნის, ან მიმღეობის ფონეტ. სახესხვაობად უნდა ვიგულისხმობთ.

სუმერული ენის მორფოლოგიას ისე, როგორც ფრ. დელიჩს აქვს წარმოდგენილი, გრამ. სქესი უკვე დაკარგული ჰქონია და მხოლოდ ზემომოყვანილი სიტყვების ანალიზი საშუალებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ გრამ. სქესი სუმერულს, ქართულის მსგავსად, ოდესღაც ჰქონია.

გრამ. სქესის დაკარგვის გამო გასაკვირველი არ არის, თუ რომ სუმერულში მამრ. სქესის ისეთი სახელებიც შეგვხვდა რომელთაც თავკიდურ ბევრად მათთვის შეუფერებელი თანხმომავანი აქვთ.

ჯიხვის (Steinbock) ს უ მ ე რ. სახელი **ლურ** (Sum. Sp. 124) ქართულ სახელს **ლურაშ**-ს გვაგონებს, რომელიც საბაბას განმარტებით, **ჯიხვის წალის**, ანუ **შვილის სახელია** (ლექს)...

საკურადლებოა, რომ ბოლაჯკოას (2512, I—41, II—6, III—27) გამოქვეყნებულს ტექსტში პირის სახელად **ტულ-ბი-ტესსუბას** (TUL-bi-Tessubas) და იქაურსვე ასეთსავე მეორე ტექსტში (1995 I 21), რომელიც პორ-იტ-ულია, პირის სახელადვე **TUL-bi-Sarrumas** (**ტულ-ბი-შარრუმას**) გვხვდება (Forrer, Quelle und Brunen: Glotta 187).

რაკი **ტულ** წყაროს სუმერული იდეოგრამაა, ხოლო **ტესსუბ-ი** და **შარრუმ-ი** ღვთაებათა და შემდეგ პირთა საკუთარი სახელები იყო, ამიტომ **ტულ-ბი-ტესსუბას** უნდა **ტეშუბის წყარო**-ს, ხოლო **ტულ-ბი-შარრუმის** — **შარრუმის წყაროს** აღმნიშვნელად მივიჩნიოთ. ცხადრ. ხდება, რამ ორსავე სახელში ბი შესაძლებელია მხოლოდ კუთვნილების გამომხატველი და მაშასადამე ფორმანტი უნდა იყოს. ამრიგად ეს ბი წყარო აღმნიშვნელ **ტულ-თან-კი** არ ალის დაკავშირებული, რადგან წყარო აქ შესაძლებელია მხოლოდ სახ. ბრუნვას წარმოადგენდეს. არამედ **ტესსუბას** და **შარრუმას-თან**, რომელიც სწორედ ვისაღმი მიკუთვნილების გამომქვეყნებელი უნდა იყვნენ. ამგვარად ბი ორსავე შემთხვევაში **თავსართა** და **აქეთგან ჩანს**, რომ იმ ენაში (ამ შემთხვევაში პორ-იტ-ულში), საითგანაც ეს სახელები მოგვეპოვება, **მიკუთვნილობა თავსართოვანი წარმოებით გამოიხატებოდა**.

... „die Personennamen TUL-Bi-Tessubas. und TUL-bi Sarrumas ... Aber diese Namen gehören nach den in ihnen enthaltenen Cöternamen Tessubas und Sarrumas dem horreschen Kultkreis an. wie auch der Name des Gottes Aabi (Akk. Aabin)¹, mit dem der Gott Aava² wahrscheinlich identisch ist“ (E. Forrer, Quellen Brunnen 187).

¹ Bo. 414. I 19'. 21'. 25'. 27' (-KUB. X 63). Hier wird (Gott) Aabis immer räumllich als „Brunnenlich verstandes“.

² Bo. 4948. III, 31 (=KUB. XXI 49)—Vielleicht nur ungen. Schreibung für Awi mit dem Zeichen wi=VA+. (n).

ემ. ფორრერის ცნობით ბოლზემომას ერთს (1931:103) ტექსტში „die ... horrische Gottheit Aabi mit der Endung -ti versehen in der Form (AN). —a-a-bi-ti vorkommt, ist an der Zuweisung des Wortes aabi und seiner Dativform aabiti an das Horrische kaum mehr zu zweifeln. Mit der luvischen Endung -it hat es dann nichts zu tun, (Ouelle und Brunnen: Glotta 1938. XXVI, Band, 3/4 Heft. S 187).

ჰურიტული მდებრობითი ღვთაების სახელი აბიტი გასაოცრად გვაგონებს ჰეროდოტეს საისტორიო ნაშრომებში მოყვანილს ქალი ღვთაების ერთ სახელს. მისი სიტყვით სკვითები თავიანთს ყველაზე უფრო თაყვანცემულს ღვთაებას ტაბიტი-ს უწოდებდნენ და ეს ღვთაება აბსტა-აო (IV, 59).

A-ab-ba—Meer (heth, aruna: Sommer OLZ 1921. 197 H) სუმერულია (E. Forrer, Q. n. B. 188)—ხეთური aabi „Wasserloch, Brunnen“ უნდა იმავ, სუმერულს სიტყვას დაუკავშიროთო (იქვე 188).

აბა ზღვა შედ. ქართულს ტბა, ტბას, ფორრერს-კი ეს აბა, აბი ა-სა და ბაბ-ისავან შემდგარად მიაჩნია; რაკი აბ-ს სუმერულად „die Bedeutung «Loch, Fenster, Wohnung» აქვს, ა აქ წყალს უნდა ნიშნავდეს და მთლიანად აბი უნდა „eine alte Zusammensetzung nördlichen Ursprungs sein, in der das Bestimmende nicht wie später nach, sondern vor steht, so dass es nicht „Wasser des Loches“ sondern vielmehr „Wasserloch“ bedeutet. Die Entwicklung zu „Meer“ ist dann eine Sonderentwicklung. Wir haben hier also ein Wort vor uns, das dem Horrischen und Sumerischen gemeinsam ist und angesichts des ganz verschiedenen Baues dieser Sprachen mindestens in einer der beiden eine Entlehnung ist“ (იქვე 188). მაგრამ შემდეგ საბოლოოდ ფორრერს თავისი მსჯელობა ასე აქვს დასკვნილი: Wir dürfen also in diesem zusammengesetzten Worte a-ab „Wasser Loch, See, Meer“ ein in Kleinasien eber bei den Protohattiern als bei den Luviern, in Ober-Mesopotamien bei den Horriern und in Babylonien bei den Sumeriern übliches Wort erblicken, dessen Ursprung ich in dem aus Kleinasien gekommenen, dem Proto-Hattischen verwandten Element des Sumerischen suche“ (Quelle u. Brunnen 189).

ნართალია აბ—ძველ სპარსულში და ავესტაში, ხოლო ფაქალურში, აბ და ახალსპარსულში ad, aw, ძველპინდურში-კი აბ—წყალს ნიშნავს, მაგრამ რაკი სხვა ინდოევროპულ ენებში ეს ძირი არა ჩანს, ამიტომ ფორრერის აზრით სპარსულ-ინდურშიც ეს სიტყვა ნასესხები უნდა იყოს და ზღვის სუმერულ სახელ ა-აბ და სამხრეთ-სუმერული აბ-ს უნდა წარმოადგენდესო (Quelle und Brunnen 189). იგი უნდა 4800—4200 წ. შუა ჩ. წ-მდე, უფრო 4200 წ. ახლო ხანებში იყოს წითლად შეფერავდებულ პროტოირანულ გალიძულ თიხის ჰურტკელთან ერთად შეთვისებულიო. ამ თავდაპირველი სუმერული და შერეულ პროტო-ირანულ-სუმერული მოსახლეობის ორი შრისავან უნდა იყოს 4200 წ. ახლ. ხანს დაწყებული სუმერთა ხალის წარმოშობა (Die Entstehung des Sumerischen Volkes), რომლის პროტესტ 3600 წ. ახ. დამთავრდაო (იქვე 189).⁴

„Der Name der Landschaft Abba[v]itis in Mysien, die an dem einzigen See Mysiens liegt“ ფორრერის აზრით დაკავშირებულია ქვეყნის სახელთან (des Landes a-ab-pa-vi-ja an der Südküste Kleinasiens vor, worin das Zeichen PA ebensogut ba gelesen werden kann. Der Schreiber hat es auch einmal A-AB

-BA, vi-ja geschrieben. also mit dem Ideogramm für «Meer» A-AB-BA, hat also sicher an «Meer» dabei gedacht!¹ (Quelle und Brunnen 188).

მაგრამ Abbaitis შესაძლებელია Abbai-სა და iti-s-საგანაც იყოს შედგენილი. ფოკიდის ჩრდილო-აღმოსავლეთში ხომ არსებობდა განთქმული ქალაქი ან Αβαι:, რომელსაც ეხლა Modi ეწოდება, და სადაც თავისი აპოლონისადმი მიძღვნილი საკერპოთი და Αβαι:ად აპოლონის სახელით ფართოდ ცნობილი ძველი ქადაგური სამისნო იყო. იგი აქ გეოგრაფიული სახელების ქართულში ჩვეულებრივი ეთი-დაბოლოების შესატყვისობაა, რომელიც ქართულშიც ხშირად გვხვდება, მაგ. ნიგოთი, ზრეთი და სხვა.

უფიკი-ს სახელი ს. ორბელიანს თავის ლექსიკონში შეტანილი არა აქვს, მაგრამ სამაგიეროდ გეოგრაფიული სახელი უფიკეთი მოეპოვება. საქმე მოციქულთას 28-ზე დაყრდნობით მას ნათქვამი აქვს, რომ „უფიკეთი ბაღდადი“-აო (ლექსკ.). საბაზსაგან დასახელებულ ძეგლში არც 28-ში არც 29-ში, სადაც მართლაც სხვადასხვა ქვეყნელი არიან დასახელებულნი, უფიკეთი არ არის და ბერძნული და ლათინური ტექსტების მიხედვით ქვეყნის სახელი აქ არც არის მოსალოდნელი. აქ ნაირ-ნაირი ხალხია მხოლოდ ჩამოთვლილი. იქ ნათქვამია, რომ მოციქულთა ქადაგება სხვადასხვა ენაზე იერუსალიმში მყოფ უცხოელებს აცვირებდათ, ამ ქალაქში მყოფ ეროვნებათაგან სხვათაშორის იქ დასახელებულნი არიან „პართნი და მიდნი და უფიკნი და ელამიტელნი და მკვდრნი შუამდინარისანი, ჰურიასტანისანი და ასიაჰსანი“ (5 29). ამ ცნობიდან სრულებით არა ჩანს, რომ უფიკნი ბაღდადელი იყვნენ. საგულისხმოა, რომ ბერძნულსა და ლათინურ საქმე მოციქულთას კანონიან ტექსტში უფიკთა სახელის შესატყვისობა არ მოიპოვება, არამედ იქ სწერია „Πάρθοι: και Μήδοι: και Ἐλαμίται:.. „Parthi et Medi et Elamitae“... ე. ი. პართნი და მიდნი და ელამიტელნი. აღსანიშნავია, რომ უფიკთა სახელი არც სომხურ თარგმანში მოიპოვება, იქაც ნათქვამია: *Պարթևք և Մարք և Էլամայիք*“. ცხადია, რომ საქმე მოციქულთას ქართველ თარგმნელს არ შეეძლო ეს უფიკთა სახელი თითონ ჩაეტრია. არამედ მას ხელთ ისეთი რედაქცია ჰქონია, სადაც უფიკიც ყოფილან მოხსენებულნი.

ქართლი ანუ იბერია შატბერდისეულ წა ნინოს ცა-ში დახასიათებულია ვითარცა „ჩრდილოსა ქუეყანაჲ, სომხითისა, მთელ არს, საწარმართოა ქუეყანაჲ, საკელმწიფოა ბერძენთა და უფიკთა (Опис. II, 744). ცხადია, რომ აქ საქართველოს პოლიტიკურ მდგომარეობაზეა საუბარი, რომ იგი „ბერძენთა და უფიკთა“ სახელმწიფოს ეკუთვნოდა, რათგან მათ ყმანდაფიცად იყო ქცეული. ზემოაღნიშნული გარემოება საშუალებას გვაძლევს გამოვარკვიოთ, თუ რომელი ეროვნება უნდა იყოს უფიკებად ნაგულისხმევი. ქართველთა გაქრისტიანების მომდევნო ხანაში აღმოსავლეთი საქართველო რომის და სპარსეთის სახელმწიფოებს შორის იყო გავლენის სფეროებად ქცეული და ყმანდაფიც ორ სამეფოდ გაიყო.

¹ Das Zeichen BA wird nie in kanisischen Worten, aber gelegentlich in Namen protohaliischen und öfters in solchen babylonischen Ursprungs gebraucht. Übrigens ist das sumerische a-a b b a «Meer» nicht als abba oder aabba, sondern als abab(u) «Meer» auch ins Assyrische entlehnt worden. Auch in Kanisechen würde man zwischen zwei Silben bildende a ein j gesetzt [haben] (იქვე).

რაკი „საველმწიფოა ბერძენთა“ უეჭველია რომის იმპერიას უღრის, ამის გამო ცხადია, რომ „საველმწიფოა უფიქთა“ შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ სასანიანთა დროის სპარსეთს ჰგულისხმობდეს.

უეჭველია საბას მიერ დასახელებული **შუიკატი** მისი შეთხზული არ შეიძლება იყოს.

შუიკატი და შუიკი უღრის სომხურ *Մուսուսյան*სა *Մուսիկ*-ს, არაბთა და სპარსთა გეოგრაფების **ხუზისტანს**, ხოლო ბერძენთა **სუზიანე-ს**, რომელთაც X ს-ში აწაბ. გეოგრაფები არაბისტანის შესატყვისობად სთვლიდნენ, ე. ი. სპარსეთის სრუტის ჩრდილოეთით მდებარე სანახებს. აქემენიანთა ხანაში ქ. სუზა სპარსეთის დედაქალაქი იყო. სასანიანთა დროს უკვე მისი მნიშვნელობა სხვებთან შედარებით ჩამოშლული იყო, მაგრამ მაინც მნიშვნელოვან ცენტრად ითვლებოდა (იხ. პროფ. ბარტჰოლდის *Историко-географ.* *ин-зор Ирана*, 123—124).

ომისდა მიუხედავად. რომ შატბერდისეულ წა ნინოს ცა-ში **შუიკი** უცილობლად სპარსელის მნიშვნელობით არის ნახმარი, ძველ საქართველოში მაინც იცოდნენ, რომ ტომობრივად უფიქნი სპარსნი არ იყვნენ. ეფთჳმე მთაწმინდელს ეს ორი სატომო სახელი ერთიმეორის გვერდით და მასთანადამე განსხვავებული ერთეულის მნიშვნელობით აქვს ნახმარი. მახლობელ ნათესავთა შორის სქესობრივი კავშირისა და ცოლქმრობის შესახებ მსჯელობის დროს, მას აღნიშნული აქვს, რომ „უთიერთის თჳსთა და ნათესავთა აღრევაჲ“ უფრო „წარმართთა შორის იქმნების, სპარსთა და უფიქთა და სხვათა უსჯულოთა“-ო (კანონ. სინან. 28).

ქ. კეკელიძის აზრით, „კავკასიაში მობინადრე ტომების შთამომავლობის შესახებ საკითხი, რომელსაც ბერძენებიც ეხებოდნენ, ჩვენს მწერლობაში პირველად, არსებული წყაროების მიხედვით, ექვთიმე ათონელმა წამოაყენა და გადაჭრა. მეათე საუკუნის გასულს მან სთარგმნა მაქსიმე აღმსარებლის თხზულება «ნეტარისა თალასეს მიმართ»¹, რომელიც კითხვა-მიგების სახითაა დაწერილი; ოცდამეცხრე კითხვა-მიგება ეხება სხვადასხვა ტომთა და ერთა გენეალოგიას; აქ ქართველნი, მეხურელნი, სომეხნი, ჰერნი, ოსნი, ჩიქნი, აფხაზნი და მეგრელნი აღნიშნულნი არიან როგორც სემის შთამომავალნი, ხოლო თობელ, მოსუქ, გარბანელნი, ლეკნი, სომეხნი, ქუენანი, არეველნი, კოლქელნი და ქართველნი დასავლეთისანნი სპანნი, როგორც იაფეტისა“-ო (ლეონტი მროველის ლიტერატურული წყაროები: ტფ. უნივერსიტეტი, III, 33—34).

ქ. კეკელიძის სიტყვით, „ჩანს, მემატიანეს (ე. ი. ლეონტი მროველს) არ აუწყაფილებდა არც ეს (ე. ი. ეფთჳმეს მიერ ნათარგმნი მაქსიმე აღმსარებლის ხალხთა შთამომავლობის შტო), არც სხვა ბერძენ მწერალთა (ჰეროდოტე, ევსევი კესარიელი, ეპიფანე კპრელი, ესტატე ანტიოქიელი) გენეალოგიური ტაბულა, ვინაიდან მათში ერთი და იგივე ტომი ან ერთ ხშირად ორ სხვადასხვა მამამთავრისაგანაა გამოყვანილი, ამიტომ მას მიუძღარათეს სხვა წყაროსათვის, რომელიც მისი აზრით, უფრო იყო ნდობის ღირსი. ეს წყაროა «სომეხთა ისტორია» მოსე ხორენელისა, რომლის მიზაძვით მემატიანეს კავკასიაში მობინადრე ტომების მამამთავართა სახელები უწარმოებია. ტომო-

¹ მარტვილის მონასტრის ხელნ. № 1, 152—166; ქრუკის მონასტრისა № 4, გვ. 541—686, სიძე. მუხ. № 636, გვ. 91—92 და სხვ.

გრაფიული სახელებიდან ანარა და წინაუკმო“-ო (ლ. მროველის ლიტ. წყაროები: ტფ. უნივ. მოამბე III, 34).

თეიმურაზ ბატონიშვილს ნათქვამი აქვს: „რადეა შევეძლე პოვნად ძველთა და უძველესთა შინა გამოძიებათა სრულიად შემოვკრიბენ იგინი და არა დაუტყვენ იგინი არცა ერთი“. ყველა ასეთი ცნობები სხვადასხვა წარმოშობისაა და „რომელნიმე სხვათა ენისა მოთხრობათაგან, რომელნიმე ჩვენთა და რომელნიმე ზეპირცა სმენილნი არა უგულუბელს ვყვენ აღწერად ნივთთა განმრავლებისათვის ამბავთა შინა“-ო (ისტორია 1—2). უცხო ავტორ-ისტორიკოსებად თეიმურაზს დასახელებული ჰყავს „ბეროზ“ („მეისტორიე ასურასტანი-სა“) შემკრები ძველთა ქალდეველთა შთამომავლობათა მოთხრობათა შინა შეთხზვისათვის ბაბილოვნელთა ისტორიისა“ (ისტორია გვ. 4, 5 და ბევრგან სხვ.), ისტორიკოსნი... „ავიცენ და აპოლორ“ (იქვე, 5).

ამას გარდა თეიმურაზს „იოსაფ ფლავიოს“-ის თხზულებითაც უსარგებლია. ივერიელთა თემის შთამომავლობათა უწყებათა თავში მას აღნიშნული აქვს: „მოთხრობანი ჩვენნი, ესე იგი ივერიელთანი და სომეხთანიცა იტყვიან თარგამოსისაგან, რომელიც იყო შვილის-შვილთაგანი ნოეს ძის იაფეთისა; და ამა თარგამოსისა ძენი იყვნეს: ქართლოს ნათესავთ-მთავარი სრულიად ივერიელთა და სხვანი ძმანი მათნი ექვსნი ხელისაქვეშეთნი ქართლოსისანი“-ო. ასეა აღწერილი, „ესრეთ გარდამოციემიან საქართველოსა, ესე იგი ივერიელთა ისტორიათაგან ქართლისა ცხოვრებისაგან ვახტანგ მეექვსისა... მიერ აღწერილსა და ძისა მისისა ვახუშტისაგან და სხვათაგანთა აღწერილთა... ძველთა შატიანეთა და მომთხრობელთაგან და რომელთამე ახალთა და ერმანთაცა ისტორია, ესე იგი სომეხთა, მოუთხრობს ე“- სახედვე“-ო (იქვე, გვ. 9). მაგრამ ამისგან განსხვავებული დებულება აქვს იოსაფოს ფლავიოსსაო. თეიმურაზი ამბობს: „ხოლო იოსაფ ფლავიოს მწერალი იუდიანთა ისტორიისა, ძველთა ებრაელთა მოთხრობათა შინა წიგნსა პირველსა, ნაწილსა და თავსა 6-სა, მოუთხრობს ესრეთ: „სულ ძველად ქართველთა, ესე იგი ივერთა, თობელი ეწოდებისო, ვინადგან იგინი შთამომავლობანი არიან იაფეთის ძის თობელისანი“ და სომეხთა, ესე იგი ერმანთათჳს იტყუს: «იგინი არიან შთამომავლობანი იულისანნი სემის შულის შულისაგანა“-ო (იქვე 9, 10).

თეიმურაზ ბატონიშვილს თავის მსჯელობის დროს იოს. ფლავიოსის თხზულების დედანი-კი არ ჰქონდა ხელთ, არამედ, როგორც თვითვე აქვს აღნიშნული, „ქართულად თარგმნილი უფლისა ფილოსოფოსი მამისა ქართველთა მთარგმნელისა იოანე პეტრიწის მიერ“. ამ თარგმანიდან მას ამონაწერი აქვს სიტყვა-სიტყვით მოყვანილი: ეს ავტორიო ამ გარემოებას მკითხველს „მოუთხრობს სიტყვითა ამით: «დაამკვიდრებს უქრტო თოვილოსცა, თოველთა-სა, რომელნი აწ ივერად იწოდებიან (ესე თოველოს ანუ თოველ არს ძეა იაფეთისა თობელ)»-ო დაძენილი აქვს თეიმურაზს (იქვე, 9 შენ.*).

ჰე რო დო ტ ე ს სკვთებისა და სარმატების ეროვნების და მათი ურთიერთისადმი ტომობრივი დამოკიდებულების შესახებაც მოეპოვება ცნობები. მისი სიტყვით სკვთების სახელს თავიანთ-თავს თვით ისინი კი არ ეძახდნენ, არამედ ასე მათ ბერძნები უწოდებდნენ, თითონ ისინი-კი თავიანთ-თავს სკოლოტებს ეძახდნენ. სკოლოტის სახელი-კი მათი მეფის სახელისაგან წარმომდგარა (IV, 6). მაშასადამე სკოლოტი ეპონიმური სახელი ყოფილა და, როგორც ჩანს, თანაც მათი მიკუთვნილების გამოხატველიც უნდა იყოს.

სკოლოტების თქმულებით ქვეყანაში ვითომც ცითგან ოთხი ოქროს საგანი ჩამოვარდნილა: სახვნელი, უღელი, ცული და ფიალა. ჯერ ამ ნივთებს თურმე უფროსი ძმა ლიპოქსაჲ მიჰვარდნია ასაღებად, მაგრამ მის მიახლოებისთანავე ოქროს ცეცხლი მოსდებია და ამიტომ ამ საგნების აღება ვერ მოუხერხებია. შემდეგ მათი აღება მეორე ძმას უცდია და, რაკი ოქრო კვლავ აღგზნებულა, მათი ხელში ჩაგდება ვერც არპოქსაჲს მოუხერხებია. უმცროსი, კოლაქსაჲ-კი რომ ამ ნივთებს მიახლოებია უმალ ცეცხლი ჩამქრალა და ამის წყალობით ეს ოთხი ოქროს საგანი თავისთან წაუღია და დაპატრონებია. მის უფროს ძმებს ეს მოვლენა ღვთაებრივ ნიშნად მიუჩნევიათ და ამიტომ მთელი სამეფო კოლაქსაჲსთვის გადაუციათ. რაკი სკოლოტთა ქვეყანა დიდი ყოფილა, კოლაქსაჲსაც თავისი სამფლობელო თავისი შვილებისათვის სამ სამეფოდ გაუფჳია. ერთი ამ სამეფოთაგანი გაუდიდებია და სწორედ იქ ყოფილა კიდევაც ეს ოქროს ნივთები დაცული. ყოველწლივ მათ თურმე დიდ პატივსა სტემდენ და უხვ შესაწირავს სწირავდენ ხოლმე (ჰეროდოტე IV, 5 და 7).

სკოლოტები თავიანთ თავს თურმე სხეებზე უფრო ახალ ერად სთელიდენ და თვით მათაც თავიანთ წარმოშობილობაზე და მათ მეზობლებსაც რამდენიმე თქმულება ჰქონიათ, რომელნიც ჰეროდოტეს ჩაუწერია და თავის ნაშრომში მოყვანილი აქვს (IV, 5—6, 8—12). სკოლოტების თქმულებით მათ პირვანდელ უდაბურ სამშობლოში პირველი ადამიანი გაჩენილა, რომელსაც სახელად ტარგიტაოსი ანუ თარგიტაოსი (Ταργίταος) ჰრქმევია. ამ ტარგიტაოსს ღელა-ნამად სკოლოტები თურმე ძევსსა და მდ. ბორუსთენის, ანუ დნეპრის ასულს ასახელებდენ, რაც ჰეროდოტეს დაუჯერებელ ცნობად მიაჩნდა (ὁ ἄριστος Ἀριστοῦχος). ამ ტარგიტაოსს სამი ვაჟი შესძენია, რომელთაგან უფროსს ლიპოქსაჲ-ოსი (Λιποξίαος), შუათანას არპოქსაჲ (Ἀρποξίαος), უმცროსს-კი კოლაქსაჲ-ოსი (Κολαξίαος) ჰრქმევია (IV, 5).

ლიპოქსაჲ-საგან სკოლოტების ის ტომი ყოფილა წარმოშობილი, რომელსაც აჯკატ-ები ეწოდება (ὁ Ἀκκαταί γένος), საშუალო ძმის არპოქსაჲ-საგან კატარ-ები და ტრასპი-ები (ὁ Κασσάραι, Τρασπίαις გაჩენილან; უმცროსი ძმა კოლაქსაჲ-კი პარალატ-ების წინაპარი ყოფილა (ჰეროდოტე IV, 5).

სკოლოტების წარმოშობაზე პონტოელ ბერძენთა მოახალშენებსაც ჰქონიათ თქმულება, რომელშიც, როგორც ეტყობა ელინური და ადგილობრივ სკოლოტური გარდმოცემა უნდა იყოს ერთად შექსოვილი. ასეა-თუ-ისე ამ თქმულებასაც აქვს ჩვენთვის მნიშვნელობა, რამდენადაც აქ სკოლოტების ოდინჯელი სამკვიდრებელია და მთავარი ტომების ეპონიმების შესახებ შემომოყვანილისაგან განსხვავებული და ამიტომაც საყურადღებო ცნობებია დაცული. პონტოელ ბერძენებს ჰეროდოტეს თვის სკოლოტების გაჩენაზე შემდეგი თქმულება უამბნიათ: ერთხელ ჰერაკლე (ჰერკულესი) გერზონის ხარებს რომ მიერკეებოდა იმ ქვეყანაში მისულა, რომელიც ეხლა სკუთებს უკავიათო, მაგრამ რომელიც მაშინ უდაბური იყო. აქ მას ქარიშხალმა და ყინვამ მოუსწრო ისე, რომ ჰიცივისაგან ლომის ქურქში გაეხვია და მიეძინა. მაშინ მისი ცხენები აეშენენ და ღვთაებრივი ბედისწერით გაქრნენ. ჰერაკლეს რომ გამოელვიდა და თავისი ცხენები ვერსადა ნახა, ძებნა დაუწყო. მათ ძებნაში ერთ ქვეყანაში მივიდა, სადაც ერთ გამოქვაბულში შენარევი ბუნების არსებას წააწყდა, რომელსაც სხეულზემო ნაწილი ქალისა ჰქონდა, თეძოებს ქვემო ნაწილი-კი გველისა.

გაოცებულმა პერაკლემ ჰკითხა თავისი დაკარგული ცხენების ამბავი. ამ კითხვაზე მან უპასუხა, რომ მისი ცხენები იმასთან არიან, მაგრამ ამ ცხენებს არ დაუბრუნებს, თუ მას არ შეუუღლებდა. პერაკლემაც აუსრულა თხოვნა, რომ თავისი ცხენები უკან დაებრუნებინა. მაგრამ ის ქალ-გველი მათ დაბრუნებას განზრახ აჰიანურებდა, რომ პერაკლესთან უფრო ხანგრძლივ ეცხოვრა. ბოლოს და ბოლოს მან პერაკლეს ცხენები დაუბრუნა, მაგრამ თან ასე უთხრა: გზაბნეული ცხენები შეგინახე, მაგრამ შენც სამაგიერო უკვე გადამიხადე, რადგან შენგან სამი შვილი შემეძინა. ახლა დამარიგე, როგორ მოვიქცე, როდესაც წამოიზრდებიან, აქვე დავასახლო, თუ შენთან გავგზავნავო.

პერაკლემ ასე უპასუხაო: როცა შენი შვილები დავაყვაცდებიან, არას დააშავებ (ე. ი. ემჯობინება), თუ ასე მოიქცევიო: ვინც ჩემს მსგავსად ამ შვილდის მოზიდვას შესძლებს, სარტყელსაც რავეე შემოირტყავს, როგორც მე, ამ ქვეყანაში სწორედ ის დაასახლე, ხოლო რომელიც ამას ვერ შესძლებს ის ამ ქვეყნითგან გაისტუმრეთ. თუ ასე მოიქცევი, შენც მოიგებ და ჩემ სურვილსაც აასრულებო. ამასთანავე პერაკლეს თავისებური შვილდის მოზიდვაცა და სარტყლის შემორტყმაც უჩვენებია ქალ-გველისათვის, ოქროს თავშესაყრავიანი ქამარიც გადაუცია და შემდეგ წაშულა. თავის დავაყვაცებულ შვილებს დედამ სახელები დაარქვა: უფროსს — აგათურს-ი, მომღვეწოს — გელონ-ი და უმცროსს — სკუთ-ი (Αγαθურσ, Γελων, & Σκυθς). უფროსმა და შუათანამ შვილდის მოზიდვა და სარტყელის შემორტყმა ვერ შესძლეს და ამიტომ დედამ თავის სამფლობელოთგან მოიშორა და სხვაგან გაიხიზნენ, უმცროსი-კი, რაკი შესაფერისი ძალღონეცა და ნიქც გამოიჩინა, იქვე დარჩა და მთელი ის ექვეყანა დაიმკვიდრა, რომელსაც მისი სახელი ეწოდა, და რომლის შთამომავალნი იყვნენ სკუთთა მეფეებიო. სკუთებს რომ ჩვეულებად აქვთ ქამარზე შესაკრავად ფიალების ხმარება, ეს ჩვეულებაც პერაკლესაგან გადაცემული ფილიანი სარტყლითგან წარმოსდგაო (პერაკლე IV, 8—10).

ზემომოყვანილი თქმულება იმდენად არის საყურადღებო, რამდენადაც ამჟღავნებს აგათურსისა და გელონების ტომების სკვითებისაგან გაყოლაქვევება-ჩამომშორებას.

ტარგიტამ-ს ეპონიძის წარმომშობელი წყარო სკოლოტთა ტომების სახელთა შორის უნდა ვეძიოთ. ეს სახელი სინდთა მეფის ჰეკატააოსის მეუღლის მამოტიელი ტარგიტაო-ს სახელს გვეგონებს (იხ. Polyeni Strategematon VIII, 55). მათ შორის განსხვავება მხოლოდ ა და ი ხმოვანთა ადგილმონაცვლებათ ემჩნევა. რაკი ტარგიტამ-სა (და ტარგიტაო-საც) ეპონიმი უნდა ტონთა სახელებში გვეგულებოდეს, ამიტომ ადამიანს, რომელსაც სკოლოტთა ტომების სახელები ახსოვს, ყველაზე უმაღ ტარგიტების ტომის სახელი ნოაგონდება. ისინი მდ. ტურას-ზე, ე. ი. დნებტრზე ბინადრობდენ (იხ. A. Kiepert, Lehrbuch der alten Geographie, Berlin, 1878 წ. გვ. 341).

მას შემდეგ, რაც სკვით-სარმატების საკუთარი და გეოგრაფიული სახელების ანალიზმა საშუალება მოგვცა დავრწმუნებულიყავით, რომ სკუთები და სარმატები სინდურ-ლილურ-ლეგური მოდგმის ტომების წინაპრები ყოფილან, რომელნიც ენობრივად ქართველთა წინაპრების მოძმენი ყოფილან, უნდა იმის გამორკვევაც ვცადოთ, რომ გავიგოთ, ხომ თვით სკუთურ-სარმატულს ძველ გარდმოცემაში მათ წინაპართა სახელებში დაცული არ არის რაიმე კვალი მათი ქართველებთან ნათესაობის გამომჟღავნებელი. ამ საკითხზე ნაწილობრივ უკვე გვქონდა საუბარი, როდესაც ტარგიტაოს-ის ხამი ვაქიშვილის: ლიპოქ-

სააოხ-ის, არპოქსაჰს-ისა და კოლაქსაჰს-ის სახელების ტომობრივობის შესახებ ვეჭვონდა საუბარი [sic]. მაშინ დავრწმუნდი, რომ პირველი სახელი ჩვენი აღმოსავლეთით მობინადრე ალბანთა ერთ-ერთი ლუბენ-ებად წოდებული ტომის მამამთავრის განსახიერებას წარმოადგენს, მესამე შვილი-კი ქართველთა ტომის კოლაელთა მამამთავრისას. მაშინ განუხილველად დავტოვეთ შუალა ვაჟიშვილის არპოქსაჰს-ისა და თვით ამ სამი ძის მამის, სკვთების ერთი შტოთაგანის მამამთავრის ტარგიტაოს-ის სახელები, ეხლა, როდესაც ქართველ ტომთა წინაპრების მამამთავართა სახელების ანარეკლი დაბადების პირველი წიგნის ებრაელთა გარდმოცემაში უკვე ნაოვნი გვაქვს და ტომთა მთავრების, ეთნარქების, იქ დაცული სახელების ვინაობაც მიგნებული გვაქვს, შესაძლებელია ტარგიტაოს-ისა და არპოქსაჰს-ის ტომობრივ ვინაობათა გამორკვევაც ვცადოთ. მაგრამ ჭერ ორიოდე სიტყვა იმ მოსაზრებათა შესახებ, რომელიც ამ სახელების რაობაზე წინანდელ მკვლევარებს ჰქონდათ გამოთქმული.

K. Müllenhoff-ი, რასაკვირველია, ტარგიტაოს-ის სახელს ცხადს არიულ კვალს ამჩნევს (Deutsche Altertumskunde III, 111).

აკად. ნ. მარის განმარტებით-კი ტარგიტა რთული სიტყვაა, რომელიც ტარგ-ების, ანუ ტერგ-ების ანუ თერგ-ების თავს ე. ი. ჩერქეზების მამამთავარს ნიშნავს (იხ. „Термин «скифы»: Изв. работы V, 40—41).

Тарγ:ταοის სახელის ჩერქეზთა სახელთან დაკავშირება შეუძლებელია, რათგან ამისთვის არც რაიმე ბგერითი მსგავსება არსებობს, თუ-კი არ დავუკავშირებთ მდ. თერგის სახელს, რომელიც უძველეს წყაროებში არ გვხვდება და რომლის გაჩენის ხანაცა და პირველადი მნიშვნელობაც ჭერ გამოსარკვევია. დაბადების შესაქმეთა წიგნში აღბეჭდილია ხალხთა შთამომავლობითი შტოს ერთ-ერთი წარმომადგენლის Thogarma-ს, ბერძნულ თარგმანში Θεργαμα თერგამად-ად გადმოღებულის, სახელი. დაბადების ამ ცნობით, იგი გომერის შვილია, რომელიც იაფეტის უფროსი ძე გამოდის. მის ძმებად მაგოგი, მაღაჰ, მაგან-ი, თუბალ-ი, მეშხ-ი და თირას-ი არიან დასახელებულნი (შესაქმეთა 10გ). ხოლო გომერის ძეებად პირველად აშქენაზ-ი, მერმე რიფათ-ი და სულ ბოლოს თოგარმა არის დასახელებული.

რაკი ქართველ ტომთა მამამთავრების სახელები დაბადების პირველ წიგნში შეტანილს ეთნარქების სიაში აღმოჩნდა, სკვთ-სარმატების ქართველებთან ნათესაობის უკვე გამორკვეულობის შემდგომ ბუნებრივი იქნებოდა, თუ ვეცდებოდით გაგვეგო ებრაელთა ზემოაღნიშნულს გარდმოცემაში ტარგიტაოს-ისა და არპოქსაჰს-ის სახელების ანარეკლიც ხომ არ მოიძებნება. თუ საკითხს ამ თვალსაზრისით მივუღვებით, მაშინ „შესაქმეთა“ წიგნის 10გ-ში ადვილად ვიპოვით ტარგიტაოს-ის ბერძნული — ოს დაბოლოება ჩამოცილებული სახელის ტარგიტა-ს ეთნარქის მსგავს სახელს: გომერის ძედ იქ 10გ-ში დასახელებულია თოგარმა. ასეა ებრაულსა და ასურულ ტექსტებში, ბერძნულს თარგმანში-კი Θεργαμα, Θεργαμα Θεργαμα, თორგომა, თორგამა და თერგამად წერია, სოლო ლათინურში Thogorma. ასევე Θηροκοια არის სომხურშიც.

გომერ-თან და გოგ-თან ერთად ეზეკილსაც 38გ-ში ჰყავს თოგარმა მოხსენებული, ხოლო 27ჟ-ში მათი მეთურნეობის მთავარი დარგის პირუტყვის (ცხენების) მომშენებლობაც არის აღნიშნული.

ამის გამო, რომ სომხები თავიანთ თავს თორგომოსიანებად სთვლიდნენ, თოგარმა ჩვეულებრივ დასავლეთის სომხების მამამთავრად მიაჩნიათ, მაგრამ ასეთა ვაგვიება ბერძნეთთან მომდინარეობს და ამიტომ მცდარი არისო, ამ-

ბობს პროფ. სოცინი. De-Lagarde-ს თოგარმა მცირე აზიის ადგილის ტევთ-რანის შესატყვისად მიაჩნდა, ზოგი კიდევ სტრაბონის მიერ გალატისა და კაბადუკიაში დასახლებულ Τριγυσι, Τροισυγυσι ტროკმო, ტროკმენო-ს უკავშირებს (A. Socin: Guthe-ს Bibelw.—Thogarma).

ფრიდრიხ დელიჩს თავის გამოკვლევაში „Wo lag das Paradies?“ „სად მდებარეობდა სამოთხე?“ (გვ. 246) გამოთქმული აქვს მოსაზრება, რომ შესაქმეთა წიგნისა და ეზეკიელის წინასწარმეტყველების თოგარმა ლურსმულ წარწერებში მოხსენებული ქალაქის Til-gar-rim-mu თილ-გარ-რიმ-მუ-ს მიაგავს, რომელიც ხორსაბადის წარწერის ცნობით, კაბადუკიაში მდებარე ქ. მელიტენეს იმ დროინდელი სახელი იყო, სანპერბის წარწერის ცნობით-კი ტაბალის ქვეყნის საზღვარზე მდებარეობდა (sa pad^{mat} Ta-ba-li).

თოგარმას შესატყვისად ლურსმულ დამწერლობიან ხეთურს ძეგლებში, ზემომოყვანილი თილგარიმუ-ს მაგიერ სხვა დაწერილობაც რეგარამა-ც მოიპოვება (იხ. Götze, Geschichte des Alten Orients' 3. Abschnitt, I. Abt. 68. და Fr. Bilabel, Geschichte Vorderasiens und Agyptens I B., გვ. 141, 151, 261—2, 273—4 და 469). მისი მდებარეობა გოტცე-ს ზემო პალისა და ზემო ეფრატს შუა მყოფს სანახებში აქვს განსაზღვრული (იქვე, გვ. 68)¹. ძველი თეგარამა მას აწინდელი გურან-ის ადგილას ეგულება (იქვე, 50). ფრ. ბილაბელი თეგარამა-ს გასვებობს ქვეყნის ჩრდილოეთით მდებარე ხეთების ერთ-ერთ სანახებთაგანად მიიჩნევს, რუკაზე-კი იგი მუსკების ქვეყნის არეზე აქვს მოთავსებული (G. Vorderasiens, გვ. 141² და რუკა)³.

ეზეკიელის 38-6-ითგან ირკვევა, რომ თოგარმის ტომებს გოგის, ე. ი. გოგარელთა, მოსოხ-ისა და თუბალ-ის მიწაწყლის ჩრდილოეთით ჰქონია ბინადრობა, ხოლო შესაქმეთა 10-4-ითგან ცხადი ხდება, რომ თოგარმა ტომთა მთავრების თუბალისა და მეშუხის ძმის გომერის შვილია, მაშასადამე, მახლობელ მონათესავე ტომად მიაჩნია. ამიტომაც მათი ბინადრობა მართალია თუბალ-მეშუხის ტომების მახლობლად იყო საგულისხმებელი, მაგრამ, როგორც ეზეკიელის სიტყვებითგან ჩანს, მხოლოდ ჩრდილოეთით. ბილაბელ-ს,

¹ „Zwischen oberem Halys und oberem Euphrat lokalisiere ich Hahbu'u, Harana, Samuha, Temelkia, Luhuasia und Tegarma“.

² „Eine Anzahl hattischer Gaue. von denen ich Durmitta, sicher zu den Gaegeaändern gehörig, das Gebirgland Harana, Tegarma und das schon auf dem Ostufer des Euphrat gelegene Grenzland Isuva nenne (იქვე, გვ. 141).“

³ თოგარმა ან თეგარამა (LXX წარგანთა Θηγαρυα, Θηγαρυα, Θοργουα) მდებარეობს სემიტურ სიტყვად და როგორც ჩანს მას სემიტური ეთიმოლოგია არ მოეძებნება, Delitzsch-ი (Wo lag das Paradies? ლიპციგი 1881 წ. გვ. 246) აღნიშნავს, რომ ეს სახელი მოგვაგონებს ლურსმული წარწერების ქალაქ Til-gar-rim-mu თილ-გარ-რიმ-მუ-ს, რომელიც ხორსაბადის წარწერის (Oppert-Menant, Les Fastes de Sargon, traduits et publiés d'après le texte assyrien de la grande inscription des salles du palais de Khorsabad, Paris. 1863. სტო. 61) თანახმად იყო ქალაქ მელიტენეს ციხის სახელი კაბადუკიაში, ხოლო სანპერბის წარწერის ირეკლით (მდრ, George Smith, History of Sennacherib, ლონდონი, 1873 26, 24) მდებარეობდა თაბალის ქვეყნის საზღვარზე (sa pad mat Ta-ba-li). Delitzsch-ის სტყვიით „auch Kiepert und Dillmann halten Togarma für das südwestliche Armenien.“

სხვებულა ლიტერატურის გარდა იხ. De Lagarde, Gesammelte Abhandlungen. 257; Armenische Studien § 865; Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 35, 142; Halevy, Melanges de critique, 193.

როგორც დავრწმუნდით, თეგარმა მუშეების ქვეყანაში ეგულება, მაგრამ ასეთი ვითარება შესაძლებელია ხეთების ხანაში ყოფილიყო, იმ დროს-კი, როდესაც ებრაული გარდმოცემა ჩამონაქვთილა, უეჭველია ასეთი სახელის მქონებული ქვეყანა ტაბალ-მუშეების ჩრდილოეთით ყოფილა. შესაძლებელია, ეს დროთა განმავლობაში მოხდარი ცვლილების შედეგი იყოს.

ამრიგად ამ გეოგრაფიული და ეთნარქის სახელის მრავალმა ბგერითმა სახესხვაობამ მოაღწია ჩვენამდის: ერთი მხრით გვაქვს თილგარიმუ (ასირ.), მეორე მხრით თეგარმა (ხეთ.), მესამე მხრით თოგორმა (ებრ.), შემდეგ თერგამა (ბერძ.), თოგორმა (ბერძნ., ლათინ.), თორგომა (ბერძ. და სომხ. დაბად.), თორგომ (სომხ. მ. ხორენ.), თერგამა (ბერძ. დაბად.) და თარგამ-ოს და თარგამა-ძე (გვარი) (ქართ.).

ყველა ამ ფორმების ანალიზს რომ შევუდგეთ, შესაძლებელია აღინიშნოს, რომ მათი სიმრავლისდა მიუხედავად, ძირითადი განსხვავება მათ შორის მაინც არ არის, განსხვავება მხოლოდ მათი სხვადასხვანაირად ახმოვნებითა და შუა თანხმოვნების რ-სა და გ-ს ადგილმდებარეობით გამოიხატება. საგულისხმოა, რომ ასეთი სხვაობა უკვე უძველეს ხანაში ხეთურსა, ასირიულსა და ებრაულ ძეგლებშიც გვხვდება. ახმოვნების თითქმის ყველა სახესხვაობა მოგვეპოვება. თითოეული მათგანი ასიმილაციის გზითაც იცვლება და განსხვავდება.

ო-ხმოვანაა: თოგორმა (ლათ.) და თორგომა (ბერძ. და სომხ.).

ა-ხმოვანაა: თარგამა (ქართ.), ა-ხმოვანა ფორმისგანევა წარმომდგარი ე-ხმოვანა თეგარმა (ხეთ.) და თერგამა (ბერძ.) და ი-ხმოვანა თილგარიმუ (ასირ.).

შუა თანხმოვანთა ორნაირი ადგილმდებარეობაა: ერთ ჯგუფს რგ აქვს, მეორეს წინაუკმო გრ. პირველ რგ თანხმოვნის ეკუთვნის თორგამი და თორგომ (ბერძ. და სომხ.), თერგამა (ბერძ.) და თარგამა და თარგამ (ქართ.).

მეორე, გრ-ჯგუფისან შეადგენს თეგარმა (ხეთ.), თოგარმა (ებრ.) და თორგომა (ბერძ. და ლათინ.). რ-ს შერბილების გათვალისწინებით ამავე ჯგუფს უნდა თილგარიმე-ც მიეთვალოს.

აღსანიშნავია, რომ ამ სახელის სხვადასხვა ბგერითს სახესხვაობას მაინც ყველას ბოლოკიდურ მარცვლად შა მოეპოვება. ამ მხრივ ერთადერთს გამოწვევის მხოლოდ ასირიული თილგარიმუ წარმოადგენს თავისი ბოლოკიდური — მუ-თი. ამ ბოლოსართის ხმოვნის თავდაპირველი სახე უეჭველია ა უნდა იყოს. მისი უ-ხმოვანა სახესხვაობა საფიქრებელია მთელი ამ სახელის უ-ხმოვანა ფორმისაგან პროგრესიული ასიმილაციის გზით [წარმოიქმნა].

რაკი ეს ბოლოკიდური -შა მარცვალი ამ გეოგრაფიულ სახელს ართავს, ის ადვილად უკავშირდება და ეკუთვნის იმ მრავალრიცხოვან გეოგრაფიულ სახელებს, რომელნიც უძველეს დროითგან მოგვეპოვებოდა საქართველოში, ისეთს მაგ. როგორცაა: ზარზმა, უჯარმა ანუ უჯარმო, ბოჭორმა და სხვ.

ცხადია, რომ -შა აქ ბოლოსართია, რომლის ზედმიწევნითი მნიშვნელობა ჯერ კიდევ გამოსარკვევია, მაგრამ მაინც ცხადია, რომ ის გეოგრაფიული სახელების ბოლოსართია. უეჭველია, ასეთისავე თვისების ბოლოსართი უნდა იყოს უკანასკნელი -შა და მუ მარცვალი თერგამა, თორგამა, თოგარმა, თარგამა და სხვა მათ ბგერითს სახესხვაობაშიც. მაშასადამე რაკი -შა და-მუ ამ სახელის ძირითად ნაწილად მისაჩნევი არ ყოფილა, თუ მას ჩამოვაშორებთ, სახელად დავკრჩება თარგა, თერგა, თილგარ, ანდა თოგორ, თოგარ და სხვა.

ამის შემდგომ, რომ კვლავ ტარგიტაჲს დაუებრუნდეთ ტარგიტა-ში, რომ ბოლოკიდური ტა გვაქვს, შესაძლებელია ადამიანთა ისეთი ქართულ-ტა ბოლოკიდურიან სახელებთან იქმნეს დაკავშირებული, როგორც გოგი და გოგიტა-ა, შოშია და შოშიტა, ნანიტა, პაპიტა, არის. ტა ბოლოსართი ასეთ შემთხვევებში უფრო კინობითი და საალესო ნაწილაკის შთაბეჭდილებას ახდენს, ვიდრე თავის აღმნიშვნელისას. შესაძლებელია ტარგიტა-შიც ტა ასეთი თვისებისა იყოს, თუმცა ეგების თავდაპირველად თავის აღმნიშვნელიც ყოფილიყო. ასეა-თუ-ისე, რაკი -ტა ამ სახელის ძირითადს შედგენილობას არ ეკუთვნის, ჩამოსაცილებელია და ამის შემდეგ სახელად მხოლოდ ტარგი დაგვრჩება. მეორე მხრით დაბადებაში გვაქვს თუბალ-მოსოხის ჩრდილოეთით მობინადრე ტომების ეთნარხის სახელი თოგარმა, თოგორმა ანუ თარგამა. საკმარისია წარმოვიდგინოთ, რომ ამ სახელის ბოლოკიდური -მა-ც ძირეული არ არის, რომ აქაც სატომო სახელად თარგა დაგვრჩება ე. ი. ტარგის თითქმის სრული შესატყვისობა. ამასთანავე ტარგი-ც ხომ, ვითარცა სკვთ-სარმატთა ერთი შტოს ეთნარხის სახელი, იბერ-მესხთა მართლაც მონათესავე იყო და ისევე, როგორც თოგარმა-ს ტომებიც. სკვთ-სარმატებიც აგრეთვე ტაბალიბერ-მე შეხმესხთა ჩრდილოეთით ბინადრობდნენ, თანაც თოგარმასავით ისინიც ცხენთმომშენებლობას მხურვალედ მისდევდნენ. ნუთუ ყველა ზემალნიშნული მსგავსება შემთხვევითია?

სკოლოტთა ამ თქმულებაზე უკვე გვეონდა „საქართველოს ეკონომიურ ისტორია“-ში (1, 2) საუბარი, რამდენადაც ეს სახენლის გაჩენის საკითხთან გამოსაყენებელი იყო. იქ აღნიშნული იყო, რომ ამ თქმულებაში დასახლებული პირების სახელები ტომთა სახელებისაგან შეთხზული ეპონიმებია. უმცროსი ძმის ეპონიმი, როგორც დაერწმუნებით კოლაქსელთა ტომის სახელის გაპიროვნებას წარმოადგენს. აქ, ამის გამო მხოლოდ დანარჩენი ეპონიმების წარმოშობილობა-ლა გვაქვს გასარჩევი: ტარგიტაჲ-ს, ლიპოქსაჲ-ს და აპოქსაჲ-ს სახელები.

სამსავე ზემომოყვანილ სახელს მეოთხე კოლაქსაჲ-სის მსგავსად საერთო დამახასიათებელი თვისება აქვთ, ოთხივე ეპონიმის სახელი ა-ხმოვნით ბოლოვდება, რომელსაც შემდეგ უკვე სახელობითი ბრუნვის ჩვეულებრივი ოს დაბოლოება ერთვის.

ცხადი ხდება, რომ ჰეროდოტეს ოთხსავე შემთხვევაში ამ სკოლოტთა ეპონიმების სკოლოტური სახელები დაუცავს და მართო ბოლოში ბერძნული ოს ბოლოსართი მოუმატებია. ეს გარემოება საშუალებას გვაძლევს დავარწმუნდეთ, რომ სკოლოტთა სახელებს მხ. რ. სახელობითი ბრუნვის ბოლოსართი ჰქონიათ.

ლოპოქსაჲ-ს ეპონიმი რომელი ტომის სახელისაგან უნდა იყოს ნაწარმოები დანამდვილებით ძნელი სათქმელია. შესაძლებელია იგი იმ ერის სახელისაგან იყოს შექმნილ-შეთხზული, რომელსაც ლათინურ წყაროებში ლუპენი ან ლუპინეს-ი, ანდა ლეპონ-ი ეწოდებოდა (Plinius Secundus V § 26 SC. II. 181—182) სომხურ წყაროებში ლვინქ-ია. როგორც თავის ადგილას გამორკვეული გვაქვს ამ და სხვა მსგავს ტომობრივ სახელებში ენ, ონ, ინ დაბოლოება გვიარჩევს მისახლეობის მათყუებელი

მრავლობის აღნიშვნელი ფორმანტია. ამიტომ ამ ტომის სახელის მხ. რ. ფორ-
მალ უნდა ლუპი და ლეპი ვიგულისხმოდ '[შდრ. აქვე, გვ. 52].

ლიპოქსაჲ-ს თავის მხრით ამავე ლეპონთა ტომის სახელის ზემომოყვანილ
ფორმას ტომობრივი სახელების ჩვეულებრივი ქართული ფორმანტი ხი-ს ქსი
შესატყვისობა ახლავს და ამ ფორმითგან ნაწარმოებია თვით ეპონიმიც. თუ
ეს მოსაზრება მცდარი არ არის, მაშინ ლიპოქსაჲ ლეპონთა ანუ ლუპენთა ტო-
მის სახელის გაპიროვნებად უნდა მივიჩნიოთ. ისტორიულ ხანაში ეს ტომი
დაღისტანის სანახებში ბინადრობდა და იმ მოდგმასა და ერს ეკუთვნოდა,
რომელთა ზოგადსახელად ბერძენთა და რომაელთა ავტორები ლეგ-ეს-ს ე. ი.
ლეგ-ებს უწოდებდნენ, ლეკმებს-კი სტრაბონი სკვთების ტომთაგანად სთვლი-
და. ამ მხრივაც, მაშასადამე, არავითარი დაბრკოლება არ არის, რომ ლიპოქსაჲ
ლეპონთა ტომის ეპონიმად მივიჩნიოთ.

ესლა აპოქსაჲს ეპონიმის წარმოშობის საკითხი-ლა გვაქვს გამოსარკვევი.

ტარგიტაის შვილის აპოქსაჲ-ს სახელი შესაძლებელია იგივე სახელი იყოს,
რომელიც იმავე შესაქმეთა წიგნის ხალხთა შთამომავლობით მტრე-ა არფაქ-
სად-ად იწოდება და რომელიც იქ სემ-ის პირმშო შვილად არის აღნიშნული
(თავი XI, 10).

ბერძნულ თარგმანში, როგორც ეს ლუკას თავის სახარებითგან (III, 36)
ჩანს, დაიწვლია ცნობა, რომ სემს კიდევ ჰყოლია სალასა-გან შვილი, სახელ-
დობრ კაინან, მაგრამ იგივე კაინან იმავე შესაქმეთა წიგნში (V, 3—8) ადამის
ძის შვილის ენოხის ძედაც არის დასახელებული, რომელსაც ჰყავდა შვილი
მაჰლადელი, ხოლო მის ძედ იარედ იხსენიება, იარედისად-კი ჰენოხ-ი და ლა-
მეხი (§ 18), რომელსაც ჰყავდა ძე მეთუხაელ (§ 21). არფაქსად-ის სახელს
ერთი ასურეთის ჩრდილოეთით მდებარე არაპახიტის-ს უკავშირებენ, მეო-
რენი ჰარან-ს (Guthe-ს BW).

არფაქსად-ის რეალურ შესატყვისობად ზოგს მკვლევარს ასურეთის ჩრდი-
ლოეთით მდებარე სანახები არაპახიტისი მიაჩნია, ზოგს ბაბილონი.

სოციანის აზრით ამ საკითხის გადაწყვეტა იმაზეა დამოკიდებული თუ
აბრაჰამის წინაპრების სამშობლოდ რომელ ქვეყანას ვცნობთ, ზემო აღნიშ-
ნულს, თუ ჰარანს (Guthe-ს Bibelw.: Arphachsad).

სკვთურ-სარმატული არპოქსაჲ-სა და შესაქმეთა წიგნში დაცული კაინა-
ნის, ჰენოხისა და მეთუხაელის ნათესავის არფაქსად-ის სახელი-ბს ბგერითი
მკვლევების უარყოფა შეუძლებელია. ამას ზედ ის გარემოებაც ერთვის, რომ
იქვე, როგორც არპოქსაჲ, ვითარცა სკვთთა ეთნარხი, არფაქსადიც ჰენოხები-
სა და ტუსკების, თუშების ტომების ეთნარხებს, ჰენოხსა და მათუსაღას ენა-
თესავენა, ეს ორი გარემოება უფლებას გვაძლევს იმ ორ ჰიპოთეზს, რომ-
ლებიც ბიბლიოლოგების წრეში არფაქსადის რეალური შესატყვისობის გამო-
სარკვევად არის წამოყენებული, ზემოაღნიშნული მესამე ჰიპოთეზიც ამოუ-
ყენოთ გვერდით.

რაკი ჰეროდოტეს ცნობით სკოლოტის სახელი ამ ხალხის ერთი მე-
ფის სახელითგან ყოფილა ნაწარმოები, მაშასადამე თვით ამ სახელსაც უნდა
ჰქონდეს ამის მათყუებელი ფორმანტი. ამ გარემოების გათვალისწინება და ამ
ფორმანტის მიგნება სკოლოტური ენის ამ მორფოლოგიური ელემენტის გაგე-
ბა შეუძლებელია.

თ ა ვ ი მ ე ხ უ თ ე

ქართველთა უძველესი მსოფლმხედველობა

1. მზე და ღღე

მზის სახელები სინდურ ენებში უნდა ორ ჯგუფად გაიყოს: ერთს, აბხა-უტურს. ამ მნათობის აღსანიშნავად XVIII ს. მარაჰ ჰქონია, ეხლა-კი ა-მრა და მრაჰჰ აქვს უართრონოდ ამრიგად მრა არის ამჟამად ამ ცნების გამომხატველი. ცხადია, რომ მზის აბხაზურ სახელს შუა ა ხმოვანი დაჰკარგვია ა — ართრონისა და მახვილის მასზე გადასვლით გამოწვეული შეკუმშვის გზით.

მეორე ჯგუფს ჩერქეზული და ყაბარდოული შეადგენს, რომელთაც სულ სხვა ბგერით შეუგენილობის მზის სახელი აქვთ. ყაბარდოულს XVIII ს. დიღლა (ანდა დღღლა?) ჰქონია, ეხლა-კი დღღას ხმარობს. ჩერქეზულსაც ამის მსგავსი, მხოლოდ მისი ო-ხმოვანი და ყრუ-თანხმოვნიანი სახესხვაობა ტტოლო მოეპოვება.

რაკი გულდენშტედტის ჩანაწერში მზისა და სხვა მნათობთა ჩაჩნურ-ქისტურ-წოვეური სახელები გამოტოვებულია, კლაპროთის ნაშრომს უნდა დავე-მყაროთ. ჩაჩნურად და ქისტურად მზეს სწოდებია Malkh მალხ, წოვეურად-კი Malkh მათხ (VII 372: Soleil).

ამრიგად ღილღური ენების მზის სახელი ორი ბგერითი სახესხვაობით არის წარმოდგენილი: ეხლაც ჩაჩნურ-ქისტურს წინანდებურად აქვს მალხ, წოვეურს-კი მათხ, იგი შ სქესკატეგორიის სიტყვაა მხ. რ. და დ სქესკატეგორიისა მრავლობითში (მალსაგ. ქისტური გრ. 180).

ამ უკანასკნელის თ-ს გაჩენისა და ბუნების საკითხი საყურადღებოა, მაგრამ ცალკე უნდა იქნეს გარჩეული.

აღსანიშნავია, რომ მზის ჩაჩნურ-ქისტური სახელის მხ. რ. ფორმები თჟ ა-ხმოვანია, მრ. რ. ფორმა ჩაჩნურში უკვე ე-ხმოვანია, მელხიშ.

ღილღების მეზობლებს ღენძებს მზის სახელად XVIII ს. თითქოს ბოაჟ ჰქონოდათ, ანწუხელებსა და კარელებს-კი ბააჟ, რაკი თანამედროვე ღენძურად მზეს ისევე ბაჟ ეწოდება, როგორც კარულ-ანწუხებურად XVIII ს. ყოფლა, ამიტომ უფრო საფიქრებელია, რომ ღენძურს ძველ ჩანაწერში კორექტურული შეცდომა იყოს შეპარული და მზეს ღენძურადაც მაშინ ბაჟ ჰქმეოდეს. ნავრამ მაინც ისიც გასათვალისწინებელია, რომ დოდოურს უკვე XVIII ს.-შიც უ ხმოვანა სახელი ბჟჟ ჰქონია და ეხლაც ბჟჟ აქვს, ხოლო ყაფუჩურს სწორედ ო-ხმოვანა ბოჟ მოეპოვება.

მზის ხვარშული სახელის ხმოვანი დასასრულ გაქრობაზეა მიმდგარი და ბგე-ის სახით-ლა არის შერჩენილი.

მზის უღური სახელი ზღ ხვარშულისაგან მარტო ბოლოკიდური თანხმო-ვნით განსხვავდება, რომელიც მას გამჟღერებული აქვს.

მზის ღუმუქური ძველი სახელის ბარხ-ისაგან თანამედროვე ფორმა ბარღ მხოლოდ უკანასკნელი თანხმოვნის გამჟღერებით განსხვავდება. აღსანიშნავია, რომ ამ სიტყვის მრ. რ. უკვე უ-ხმოვანა ბურღილ-ია.

ძველი ლუმუქურის მსგავსი სახელი არქულსაც აქვს, რომელშიც მწეს ეწოდება ბარჯ. აქ მ ხოლოდ ჳ-დ არის შენაცვლებული. აღსანიშნავია, რომ ამავე არქულს სხვა ფორმა უკვე ე-ხმოვანა აქვს (ბერჯენ).

არქული ბარჯ-ით გ ვ ლ დ ე ნ შ ტ ე ღ ტ ი ს ჩანაწერის ლუმუქური ბარჯ-ის ზისწორე მტკიცდება.

საფიქრებელია, რომ აკუშური ძველი ჩანაწერის ბერი იმდროინდელი ბარჯი-ს გამომხატველი უნდა იყოს, რათგან ძველი აკუშურის მინაგვარს თანამედროვე ჰერკილურს მზის სახელად ვარჯი აქვს, ე. ი. ა ხმოვანიც შერჩენილია და რ-ს შემდეგ ჰ-ც ისმის. მაშასადამე, ხ უკვალოდ-კი არ არის გამჭრალი, არამედ ჰ-დ ქცეულა.

მზის ჰერკილური სახელი ვარჯი საყურადღებოა თავისი პირველი თანხმონით: აქ ბ-ს მაგიერ, როგორც ლუმუქურს, არქულსა და აკუშურში ყოფილა, უკვე მ ისმის. ამ თვისებით ჰერკილური სახელი ლეგურ ენათა შორის მთლად განმარტოებული არ არის, არამედ იქ მზის ვ-თავკიდურიანი სახელების მქონებული ენათა მთელი ჯგუფიც-კი მოგვეპოვება. ამ ჯგუფს ჯეკური ვერად ბუღუხური ვირად, წახურული ჭიოჯღ და რუთულური ვირჯღ ეკუთვნის. ვ-თავკიდურიანობის გარდა ამ ჯგუფის მზის სახელის თავისებურებას უკანასკნელი თანხმონის გამქლერებაც წარმოადგენს: ხ-ს მაგიერ ყველგან აქ ლ არის. მაგრამ ამით ეს ჯგუფი უკვე თანამედროვე ლუმუქურის მზის სახელს მიაგავს.

მზის ჯეკურს, ბუღუხურს, წახურულსა და რუთულურ სახელებს მესამე განსახვევებელი თვისებაც აქვს: რ-სა და ლ-ს შუა მათ ხმოვანი (ა, ე) მოეპოვებათ, რაც არც ძველს ლუმუქურს ჰქონია, არც თანამედროვე ლუმუქურს, არქულსა და ჰერკილურს არ მოეპოვება. ამ ხმოვანის ბუნება-წარმოშობის საკითხი ცალკეა განსახილველი. მაგრამ ეხლავე უნდა აღინიშნოს, რომ რ-სა და ლ-ს შუა ხმოვნის მქონებლობით მარტო ზემოჩამოთვლილი ენების მზის სახელი არ ყოფილა საყურადღებო, არამედ ამ თავისებურებით კიდევ სამი ენოვანი ერთეულის მზის სახელი გამოირჩევა.

მართლაც ზევით ხომ დავრწმუნდით, რომ მზეს აღულურად და კურულად ეწოდება რად, თაბასარანულად-კი რედ. საქმარისია ეს სახელები მზის ჯეკურ-ბუღუხურ-წახურულ-რუთულურ ზემომოყვანილ სახელებს შეადაროთ, რომ მზის აღულურ-კურულ-თაბასარანული სახელების წარმოშობის ამოცანა გასაგები გახდეს. ისინი მხოლოდ ამით გამოირჩევიან, რომ თავკიდური ვუ და ვი დაქარგიათ. სამაგიეროდ სიტყვის მეორე ნაწილი კარგად დაუცავთ და სწორედ ამ დამოუკიდებელ სიტყვად ქცეულს მეორე ნაწილშიც რ-სა და ლ-ს შუა ხმოვანია (ა, ე) ისევე, როგორც ჯეკურს, ბუღუხურს, წახურულსა და რუთულურ სახელებშია. მაშასადამე, ამ თავისებურებით აღულური, კურული და თაბასარანული ლეგურ ენათა იმავე ჯგუფს ეკუთვნის. დასასრულ ლეგური ენების ერთ ჯგუფს მზის აღსანიშნავად ზემომოყვანილ სახელებზე საგრძნობლად განსხვავებული სიტყვა მოეპოვება. უკვე ვიცით, რომ ანდიურად, ლოდობერულად, ახვახურად და ტინდალურად შიტხლოი, კარატულად შიტხლოე და ჰამალალურად შიტკლე ეწოდება.

მზის ზემომოყვანილს სახელბს ერთმანეთისაგან არსებითად არა ასხვავებს რა, ამიტომ უფლება გვაქვს მათზე, როგორც ერთ მთლიან ერთეულზე ვიმხელოთ. ამ ჯგუფის მზის სახელს ორი თავისებურება აქვს:

1. თავკიდურ ბგერად მას მ და მარცვლად ში მოეპოვება. ამ თვისებით მზის ეს სახელი ყველა თავისი მონათესავე დანარჩენი ლეგური ენებისაგან

განირჩევა და მდებარეობით ისეთი დაშორებული ენებისას უდგება, როგორც ლილლური ენები და აბხაზურიცაა. ეს ფრიალ საყურადღებო გარემოება გახლავთ.

2. მზის ამ სახელის მეორე თავისებურება ზემოაღნიშნულზე გაცილებით უფრო თვალსაჩინოა: მეორე ნაწილად მას რთული შემადგენლობის, ე. წ. ლატერალი ბგერა ტხლჸ, ერთს-კი ტკლჸ აქვს.

შარმატულ ენათაგან არცერთს არაფერი ამის მსგავსი არ მოეპოვება.

ანდიურ ენათა ჯგუფის მზის სახელის სხვა ყველა ენებისაგან განსხვავების ზემოაღნიშნული სიძველეთრისდა მიუხედავად მაინც მთლად შემთხვევითი და გაუგებარი არც ეს თავისებურებაა. ამის დასაარწმუნებლად მზის ჩაჩნური სახელის მალხ-ისა, მეტადრე მისი მრ. რ. ფორმის მელხიზ-ის და მზის წოვური სახელის მათხ-ის გახსენებაა საჭირო. სამწუხაროდ აკად. ში ფ ნ ე რ ს ამ უკანასკნელის მრ. რ. ფორმა მოყვანილი არა აქვს. წოვური ფორმა-კი იმით არის საყურადღებო, რომ ხ-ს წინ თ მოეპოვება ისევე, როგორც ანდიური ჯგუფის შიტხლჸ-შიც ხ-ს წინ ტ ისმის. ა და ი ხმოვნებს რომ თავი დავანებოთ მით უმეტეს, რომ ეს არსებითი საკითხი არ არის და ჩაჩნურშიც ამ სიტყვიტ ა ხმოვანობა ყველგან დაცული არ არის და მრ. რ. უკვე ე-ხმოვანაა — მელხიზ, — წოვურს მათხ-ს, ანდიური ჯგუფის შიტხლჸ-თან შედარებით, ბოლოში მხოლოდ ბგერა აკლია. ამგვარად ანდიური ჯგუფის შიტხლჸ სახელი თავისი შედგენილობით ლილლური ენების სახელს მიაგავს, ამიტომაც შემთხვევითი გარემოების შედეგი არ შეიძლება იყოს. მთავარ საძიებელს აქ ისევე ხ-ს წინ მყოფი თ, ტ-ს ბუნება და რაობა წარმოადგენს.

დასასრულ მზის ბოთლიზური სახელი მიზი იმავე ანდიური ჯგუფის სახელის შიტხლჸ-ის ფონეტიკურს სახესხვაობას წარმოადგენს: მას ტ აღარ მოეპოვება (ან იქნებ არც წინათ ჰქონდა?), ბოლოვიდური ლჸ-ც დაკარგული აქვს და ხ-ც გასპირატებული და ჰ-დლა ქცეული შერჩენია, ე. ი. აქ ამ უკანასკნელ შემთხვევაში ისეთივე ბგერითი ცვლილება მომხდარა, რანაირიც, როგორც დავრწმუნდით, ჰერკილურშიც მოგვეპოვება. შარმატული ყველა ენების მზის სახელების ნაირნაირობაშიც მათი ერთგვარ ჯგუფებად დანაწილების შესაძლებლობა მაინც შესამჩნევი ხდება, ამიტომ ამ სახელების თვით ზემომოყვანილი განხილვაც ვამჯობინეთ, რომ სწორედ ასე ჯგუფ-ჯგუფად დაგველაგებინა. ეხლა შესაძლებელია მზის ყველა შარმატულს ენებში დაცული სახელგების ზოგადს ანალიზსაც შევედღეთ, რომ საბოლოო დასკვნის გამოყვანა გავვიადვილდეს.

მზის სახელები ერთმანეთისაგან უკვე ახვონებითაც განირჩევიან და ამ სახელების ამისდა გვარადაც რამდენიმე ჯგუფად გაყოფაც შეიძლება. ამასთანავე გასათვალისწინებელია, რომ მზის სამთანხმონიანს სახელთა ჯგუფს და ერთს ორთანხმონიანსაც-კი მეორე ხმოვანიც მოეპოვება და ამიტომაც პირველი და მეორე ხმოვნის საკითხი ცალ-ცალკე უნდა იქნეს განხილული.

1. მზის სახელების ერთს ჯგუფს პირველხმოვნად ა აქვს. ამ ჯგუფს მიეკუთვნება ძვ. აბხ. მარჩ, ჩაჩ. და ქისტ. მალახ, წოვ. მათხ, ლუნძური — ანწ. და ქარ. ბჸყ, ლუმუქ. ბარხ, არკჸ, ბარჯ, ძვ. აქუმ. ბარპი და ჰერკ. ვარპი.

მაშასადამე, ა-ხმოვანი სახელი შარმატული ენების სამსავე ჯგუფში მოიპოვება, როგორც სინდურში, ისევე ლილლურსა და ლეგურ ენათა ჯგუფშიაც. ამავე ჯგუფს უნდა არქულისავე ე-ხმოვანა ბერკენ-იც მიეკუთვნოს.

2. მზის სახელების ერთ ჯგუფს პირველ ხმოვნად ი ანდა უ აქვს.

ამ ჩგუფს ძვ. ლენძ. ბოაჲ, დიდ. ბუჲ და ბუჲ, ყაფ. ბოჲ. ჭეჲ. და ბუდ. ეურად შეადგენენ. როგორც ზემომოყვანილითგან ჩანს, ო და უ ხმოვანა სახელები მხოლოდ ლეგურ ენათა ერთ ნაწილშია გავრცელებული, სინდურ-ლინდურ ენებს კი ო და უ ხმოვნობა არ უჩანთ, ამჟამად მაინც.

3. მზის სახელების მესამე ჩგუფს პირველ ხმოვნად უკვე ი მოეპოვება ამ ჩგუფს წახ. ჭირჯდ. რუთ. ვირჯდ, ანდა., ახვ. და ტინდ. მიტხლოჲ, კარატ. მიტხლოჲ და ჰამ. მიტკლო შეადგენს, ე. ი. ი-ხმოვნობა ამჟამად მხოლოდ ლეგურ ენათა ერთს ჩგუფშია, რომელსაც ლატერალურ-ბგერიაანი ყველანი ეკუთვნიან. მაგრამ მზის ჩაჩნური სახელის მრ. რ. მელხიზ-ის ე-ხმოვნობა ამ ი ხმოვნობას უახლოვდება.

4. დასასრულ, ორს ნახევარხმოვანი ჯ მოეპოვება: ხვარ. ბჯ და უდ. ბჯდ. მზის სახელის მეორე ხმოვნის საკითხი ორი თვალსაზრისით არის საყურადღებო. მეორე ხმოვანი ორთანხმოვნიანს სახელებშია. მეორე თანხმოვანს მისდევს, სამთანხმოვნიანს სახელებში-კი ხმოვანი მეორე და მესამე თანხმოვანს შუა მოქცეული, მაგრამ ზოგი ენის მზის სახელს მეორე ხმოვანი აქვს, ზოგისას-კი არ მოეპოვება. ორთანხმოვნიანი სახელი ასეთ შემთხვევაში თანხმოვნით ბლოვდება. სამთანხმოვნიან სახელს-კი მეორე და მესამე თანხმოვანს შუაც ხმოვანი არ გააჩნია.

მეორე ხმოვნიანი მზის სახელი აბხაზურს ძველდაც ჰქონდა — მარა და თანამედროვესაც მოეპოვება, მაგრამ უკვე ა-მარა-ს სახით. შემდეგ-კი მხოლოდ სამთანხმოვნიანს სახელებშია მეორე ხმოვანი ა, ან ე და ჯ დაცული: ჭეჲ. და ბუდ. ეურად, წახ. ჭირჯდ და რუთ. ვირჯდ. წარსულში ამავე ჩგუფს უნდა აღუდ. და კვრ: რად-ისა და თაბ. რედ-ის წინამორბედი ფორმებიც ჰქუთნებოდა.

მზის ორთანხმოვნიან სახელების საკმაოდ მრავალრიცხოვან ჩგუფს მეორე თანხმოვნის შემდეგ ხმოვანი არ მოეპოვება, როგორც მაგ. ლენ., ანწ. და ჰარ. ბაჲ-ს, დიდ. ბუჲ და ბუჲ-ს, ყაფ. ბოჲ-ს, ხვარ. ბჯ და უდ. ბჯდ-ს. მაგრამ ყველა ზემომოყვანილ შემთხვევაში ჭერ კიდევ გამოსარკვევია მათი ორთანხმოვნიანობა პირველადი შედგენილობის ვითარებას წარმოადგენს, თუ მათს ოდინდელ შედგენილობაში წინათ მყოფი კიდევ ერთი თანხმოვნის გაქრობით წარმოშობილი მოვლენაა.

მზის სამთანხმოვნიანი სახელების მოზრდილ რიცხვს მეორე და მესამე თანხმოვანს შორის ხმოვანი არ მოეპოვება. ამ ჩგუფს ჩაჩ. და ქისტ. მალხ, წოვ. მათხ. ლუმუჲ. ბარხ. არჲ. ბარჯ. ძე. აქუმ. ბარჲი და ჰვრჲ. ვარჲი ეკუთვნის. რა თქმა უნდა ამავე თვისებისა ანდ., დიდ., ახვახ. და ტინდ. მიტხლოჲ, კარატ. მიტხლოჲ, ჰამ. მიტკლო.

მზის შარმატული სახელების პირველი და მეორე მარცვლის ხმოვანებს ისტორიაც იმ მხრივ არის საყურადღებო, რომ ა, ო, უ, ე, ი ხმოვანებას ეარდა აღსანიშნავია პირველი ა ხმოვნის სრულიადი დასუსტება და მთლიანად გაქრობა-კი. ენათა ერთი ჩგუფის მზის სახელებს დასუსტებული აქვთ პირველი მარცვლის ხმოვანი, როგორც მაგ. ბუდუხურშია ბჯ და უდურში ბჯდ. ი-ევე, როგორც რუთელურში ვვრჯ. ენათა მეორე ჩგუფს წინაუკმოდ მეორე მარცვლის ხმოვანი დასუსტებია. ასეთია სახელდობრ წახურული ჭირჯდ და რუთელურ ვირჯდ. ასე ხმოვნის დასუსტების შემდეგ მისი სრული გაქრობა აღვილი იყო. ამნაირი მეორე მარცვლის ხმოვანგამქრალი მზის სახე-

ლი მართლაც აქვს ლუმუქურს ბარხ(ძვ.) და ბარჯ, ბერჯენ, — ძვ. აკუშურს ბარჰი და ჯრკილურს ვარჰი.

მზის სახელები ერთმანეთთან შესაძლებელია აგრეთვე ბგერათა რაოდენობის მხრითაცა და ამ ბგერათა შესატყვისობის მხრითაც შეადაროს მკვლევარმა და ამისდა გვარადაც სახელების რამდენიმე განსხვავებული ჯგუფი წარმოუდგება. მზის სახელების თანხმოვანთა რაოდენობის მიხედვით სამი ცალკეული ჯგუფის გამოყოფა შეიძლება.

1. სახელთა ერთ ჯგუფს მხოლოდ ორი თანხმოვანი მოუპოვება. ამ ორ თანხმოვანთან სახელების ჯგუფში უნდა მოექცეს ძვ. აბხ. მარა და თანამედროვე ა-მრა, ლუნძ.-ანწ.-ქარ. ბოაყ და ბაყ — დიდ. ბუყ და ბუქ — ყაფ. ბოჯ, ხვარ. ბჯ და უდ. ბელ. როგორც ამ სიითგან ჩანს, მზის ორთანხმოვნიანი სახელი სინდურ ენათა ჯგუფისაში ერთს მოეპოვება, ლეგურ ენათა ჯგუფში-კი გავრცელებული ყოფილა.

2. მზის სახელების მეორე ჯგუფად სამთანხმოვნიანი გამოიყოფა. ამ ჯგუფს შეადგენს ჩაჩნ. და ქისტ. მალხ, წოვ. მათხ, ლუმუქ. ბარხ, არჯ. ბარჯ, ძვ. აკუშ. ბარჰი, ჰერჯ. ვარჰი, ჯეკ. და ბუდ. ვურალ, წახ. ჟირჯელ და რუთ. ვირჯელ. უეჰველია, თავდაპირველად, პირველი ნაწილის დაკარგვამდე, აღულ. და კარ. რად და თაბას. რედ-იც ამავე სამთანხმოვნიან სახელთა ჯგუფსვე ეკუთვნოდნენ.

ამრიგად ირკვევა, რომ მზის სამთანხმოვნიანი სახელი არც ერთს სინდურ ენათაგანს არ უჩანს, ჯერჯერობით მაინც და სამსავე დილდურს ენასა და ლეგურ ენათა ჯგუფითგან-კი ბერჯს, სულ 11 ენოვან ერთეულს, მოეპოვება.

3. მზის სახელების მესამე ჯგუფად უნდა ოთხთანხმოვნიანი გამოიყოს. ასეთი სახელები მართლ ლეგურ ენებში გვხვდება და იქაც მხოლოდ ლატერალური ბგერის მქონებელთა ჯგუფში. ოთხთანხმოვნიანი სახელების ჯგუფს ანდ., დიდ., ახვ. და ტინდ. მიტხლოი. კარატ. მიტხლე და ჰამ. მიტკლხ შეადგენენ.

საგანგებოდ განხილული უნდა იქმნეს მზის სახელების პირველი თანხმოვნისა და მეორე და მესამე თანხმოვნების ადგილმდებარეობის საკითხები.

თუ ჩერქეზულისა და ყაბარდოულის ამ ცნების გამოსახატავად გამოყენებულს სულ სხვა ძირის სიტყვის ზემოდასახელებული ამოცანის განხილვის დროს დროებით გვერდს ავუქცევთ, მზის ყველა შარომატული ენების ყველა სახელები პირველი თანხმოვნის სხვაობისდა მიხედვით სამ ჯგუფად განლაგდება.

ენათა ერთ ჯგუფს მზის სახელის პირველ ხმოვანად მ მოეპოვება. ამ ჯგუფს მიეკუთვნება ძვ. აბხაზური მარა და თანამედროვე ა-მრა, — ჩაჩნ. და ქისტური მალხ, წოვ. მათხ, — ანდ., დოდ., ახვახ. და ტინდ. მიტხლოი, — კარატ. მიტხლხე და ჰამ. მიტკლხ. თუ ზემომოყვანილი მზის მ- თავიიდურიანი სახელების სადაურობას უურადლებას მივაქცევთ, დავრწმუნდებით, რომ ასეთი სახელები შარომატული ენების სამსავე შტოს მოეპოვება: სინდურსაც, დილდურსაცა და ლეგურსაც. მაგრამ სინდურთაგან ჯერჯერობით მხოლოდ ერთს აბხაზურს, უჩანს, — ლეგურთაგან მხოლოდ ლატერალური ბგერის მქონებელ ჯგუფს აქვს მ- თავიიდურიანი სახელი, დილდურში-კი სამსავე ენას მოეპოვება. ამას გარდა აღსანიშნავია, რომ მ. თავიიდურიანი სახელი როგორც ორთანხმოვნიანს, ისევე სამთანხმოვნიანს შორის მოეპოვება.

შარომატულ ენათა ერთ ჯგუფს მზის სახელი ბ- თავიიდურიანი აქვს. ამ ჯგუფს ლუნძ., ანწ. და ქარ. ბაყ, დიდ. ბუყ და ბუქ, ყაფ. ბოჯ, ხვარ. ბჯ,

უღ. ბეღ, ლუმუქ. ბარხ, არქ. ბარჯ და ძე. აკუშ. ბარჭი ეკუთვნის. ზემომოყვანილი დაარწმუნებს ადამიანს, რომ ბ-თავკიდურიანი მზის სახელი არცერთს სინდურსა და დიდღურს ენას არ მოეპოვება, რა თქმა უნდა, ამჟამად გავრცელებულია მხოლოდ ლეგურ ენათა ზემოდანსახელმებულ ჭგუფში. ამას გარდა, ბ. მზის თავკიდურიანი სახელი ორთანხმოვნიანებშიცა და სამთანხმოვნიანებშიც არის. დასასრულ. მზის სახელების ვ. თავკიდურიანი ჭგუფიც არსებობს.

ასეთი სახელებია ჰურჯ. ვარჭი, ჯეკ. და ბუღ. ვურაღ, წახ. ჭირგლ და. რუთ. ვირგლ. საფიქრებელია, რომ წინათ, პირველი მარცვლის დაკარგვამდე, ამავე ჭგუფს აღულ.-კურ. რაღ და თაბას. რეღ-იც ეკუთვნოდნენ. მაშასადამე, მზის ვ-თავკიდურიანი სახელი არცერთს სინდურსა და დიდღურს და არც ლეგური ენების უმრავლესობას არ მოეპოვება, არამედ ლეგური ენების მარტო ნაწილს.

შემდეგი საყურადღებო საკითხი მზის სახელების მეორე და მესამე თანხმოვნება: აქ სამი გარემოებაა გამოსარკვევი: 1. ენათა ერთ ჭგუფს ლ თანხმოვანი აქვს, მეორე ჭგუფს-კი რ თანხმოვანი. რომელი მათგანი უნდა იყოს პარველადი, რომელი შემდეგდროინდელი?

მზის ლ-თანხმოვნიანი სახელი აქვს ჩაჩნურსა და ქისტურს, მალხ, — ანდ., ლოდ., ახვახ. და ტინდალურს — მიტხლთი, კარატულს მიტხლთე და ჭამ. მიტკლი, ე. ი. დიდღურს ორ ენასა და ლეგურ ენათა ლატერალ-ბგერიანს ჭგუფს. მზის რ-თანხმოვნიან სახელის მქონებელ ენათა ჭგუფი გაცლებით უფრო მრავალრიცხოვანია. ამ ჭგუფში შედის ძე. აბხ. მარჯ და თანამედროვე ჰმრა, ლუმუქ. ბარხ, არქ. ბარჯ, ძე. აკუშ. ბარჭი, ჰურჯ. ვარჭი, ჯეკ. და ბუღ. ვურაღ, წახ. ჭირგლ, რუთ. ვირგლ, აღულ. და კურ. რაღ და თაბას. რეღ. ამრიგად მზის რ-ბგერიანი სახელი სინდურ ენათაგანს ერთსა და ლეგურ ენათა თერთმეტს მოეპოვება.

2. შემდეგ გამოსარკვევი გარემოება მეორე და მესამე თანხმოვნების ადგილმდებარეობაა: 1. ერთს ჭგუფს მეორე თანხმოვნად რ, ანდა ლ აქვს, მესამე თანხმოვნად-კი ხ, ან ჯ ან ა ან ღ.

ან ჭგუფს ეკუთვნის ლუმუქ. ბარხ, არქ. ბარჯ, ძე. აკუშ. ბარჭი, ჰურჯ. ვარჭი ჯეკ. და ბუღ. ვურაღ, წახ. უირგლ, რუთ. ვირგლ. აღულ. და კურ. რაღ და თაბას. რეღ. ხოლო ლალღურთაგან ჩაჩნ. და ქისტ. მალხ.

მეორე ჭგუფს ეს თანხმოვნები წინაუქმო აქვს: ჯერ ხ ისმის და მას უკვე ლ მოსდევს. ასეა ანდ., ლოდ. ახვახ. და ტინდ. მიტხლთი-ს, კარატ, მიტხლთ-სი და ჭამ. მიტკლთ-ს ამ თანხმოვანთა ადგილმდებარეობა.

მაშასადამე გამოსარკვევია რხ და ლხ და მათი სხვა ბგერითი სახესხვაობანი უნდა მივიჩნიოთ პირველადად, თუ პირიქით ხრ და ხლ?

იბადება საკითხი მზის სახელების ორთანხმოვნიანი ჭგუფი წინათაც და დაედამირველადაც ორთანხმოვნიანი სახელების მქონებელი იყო, თუ წინათ სანი თანხმოვანი ჰქონდა და მესამე თანხმოვანი მხოლოდ დროთა განმავლობაში დაკარგა. ამ საყურადღებო და ფრიად მნიშვნელოვანი საკითხის გადაწყვეტა მარტო იმ შემთხვევაში შეიქმნება შესაძლებელი, თუ რომ მზის უცილობლად ოდინდელი სახელი, რომელიმე სხვა ენების გამოსახატავად გამოყენებული აღმოჩნდება და ასეთი სიტყვების ბგერითი შედგენილობა იმავე ენაში, სადაც მზის ორთანხმოვნიანობაა ამჟამად გავრცელებული, განსხვავებული გამოდგა.

მზის სახელები ჩაჩნ-ქისტ. მალხ და ლუმუქური ბარხ ერთი და იმავე ძირის სიტყვები უნდა იყოს, რათა მათ არსებითად არა ასხვავებს რა იმის.

გარდა მხოლოდ, რომ პირველი თანხმომავნი ერთს მ, მეორეს-კი ზ აქვს. მაგრამ რაკი მზის მ- თავკიდურიანი სახელი როგორც ვიცით, ლეგურ ენებშიც არსებობს, ამიტომაც ეს ამ ორი სახელის ნათესაობის დამაბრკოლებელ გარემოებად მისაჩნევი არ არის.

აღსანიშნავია, რომ ანდიურსა და ლატერალური ბგერიანი სახელის მქონებელ დანარჩენ ენებს შიგნლში და შიგნლში რომ აქვთ ლხ კომპლექსის მაგიერ ხლ-ა. მზის ლუმუქური სახელი, რომ ასევე ბგერა განლაგებული წარმოვიდგინოთ, გვექნებოდა ბახრ და ბაჯრ, ხოლო მათი ო- ხმოვანა სახესხვაობა — ბოხრ და ბოჯრ. საფიქრებელია, რომ მ ზ ო ს სწორედ ასეთი სახელისაგან უნდა იყოს ბოლოკიდური რ-ს გაქრობით მზის დიდოური ბ ზ უ ჯ, ყაფუჩური ბ ო ჯ და ხეარშულ ბჯ წარმომდგარი. ამნაირადვე საფიქრებელია, რომ ლეგური ენების მზის ყველა ორთანხმოვნიანი ზ თავკიდურიანი სახელებიც ბოლოკიდური რ-ს გაქრობით უნდა იყოს ორთანხმოვნიან ხიტვეებად ქცეული. მაშასადამე, მ ზ ო ს სახელების სამთანხმოვნიანობა ორთანხმოვნიანობაზე უფრო აღრინდელი სახე უნდა იყოს.

საგულისხმოა, რომ ლილური ენების მზის სახელი მეზობელ ჩერქეზ-ყაბარდოელების სახელისაგან-კი არსებითად განსხვავდება, ხოლო იმავე დროს მდებარეობა ძალზე დაშორებულსა აბხაზურს მიაგავს: ჩაჩნურ-ქისტურში თუ მალხ გვაქვს, აბხაზურში მარა (XVIII ს.) და ამრა-ა.

ეს მსგავსება თითქმის სრულ იგივეობად იქცევა, თუ გავითვალისწინებთ, რომ მალხ-ის ლ შესაძლებელია რ-საგან იყოს წარმომდგარი, და წინათ მზის ჩაჩნურ-ქისტური სახელი მარხ ყოფილიყო. ამ მნათობის ამის მსგავსი სახელი, ხომ არსებობს კიდევაც და მზეს ლუმუქურად მარხ ეწოდება.

მაგრამ რა თქმა უნდა მზის ჩაჩნურ-ქისტური ოდინდელი სახელის მარხ-ისა და მერმინდელი თანამედროვე მალხ-ის აბხაზურ სახელ მარა-სთან სრულიად დაკავშირება, მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნებოდა შესაძლებელი, თუ წარმოვიდგინოთ, რომ მზის აბხაზურს სახელსაც წინათ ბოლოში -ს ჰქონდა და მარა-აღ, ანდა ამის მსგავსად ითქმოდა. ამის გარდა აქ სხვა ერთნაირი დაბოლოებაც არსებობს: ჩაჩნურ-ქისტურ მალხ-ს და ოდინდელს მარხ მეორე და მესამე თანხმოვნებს შუა ხმოვანი არა აქვთ, ძველ აბხაზურ სახელის მარა-სა და თანამედროვე ამრა-ს-კი რ-ს შემდეგ—ა აქვს და თეორიულად ნეგარაუდევს მის წინამორბედს მარა-ს-შიც რ-სა და ხ-ს შუა ა- ხმოვანი უნდა ვივთვალისწინოთ. მზის სახელის ასეთი ფორმის არსებობა შარობატულ ენებში დასაჩერებელი კია? დიალაც! არამც თუ დასაჩერებელია, არამედ ენათა მთელ რიგს ასეთი სახელი დღევანდლამდისაც-კი მოეპოვება: ჯეკურად ხომ და ბუდუხურად მზის სახელად გვაქვს ვურად, აღულურად და კერულად რად (—(ვე)რად-ისაგან) და თაბასარანულადაც რედ (—(ვე)რედ-ისაგან); წახურულად კიდევ ჭირჯღ და რუთულურად ვირჯღ და ვერჯღ (იხ. რუთ. ე. 201: СОТНУЕ). მაშასადამე მზის ოდინდელად აბხაზურში ნეგარაუდევი სახელის მარა-ის მსგავსი ფორმის შარობატულ ენებში შესაძლებლობა არამც-თუ დასაჩერებელია, არამედ, როგორც დავრწმუნდით, მზის ლეგური ენების ვ- თავკიდურიანი სახელები ყველა ასეთი და ამის მაგვარია. მაშასადამე მზის სახელების ძვ. აბხაზური მარა-ს, თანამედროვე ამრა-ს, ქისტურ-ჩაჩნური მალხ-ისა, ლუმუქური ბარხ-ისა, ჯეკურისა და ბუდუხურის ვურად-ისა ისევე, როგორც წახურ. და ბუდუხ, ჭირჯღ, ვირჯღ-ისა და აღულ. კერულ. რად-ისა და თაბასაურ. რედ-ის ნათესაობის შესაძლებლობა ირკვევა.

ზევით უკვე გვქონდა აღნიშნული, რომ მზის წოვური სახელის მათხ-ის თ ბგერა ხ-ს წინ მარტო ამ ლილღური ენის თავისებურებას არ წარმოადგენს, არამედ რომ ასეთივე მოვლენაა ლეგური ენების ლატერალური ბგერის მქონებული ჯგუფის მზის სახელშიც: იქ მხოლოდ ამ თ-ს ყრუ შესატყვისობა ტანის ხ-ს წინ და გვაქვს მიტხლოი, მიტხლოე და მიტხლოი.

თუ ამჟამად თხ- კომპლექსიანი მზის სახელები მარტო ზემო ჩამოთვლილ ენებს აქვთ, არაერთი საბუთი მოიპოვება, რომელიც ცხადპყოფს, რომ მზის სახელის ასეთი ფორმა, თუ ყველას არა, ბევრს ენას მაინც ჰქონია. თავთავის აღვილას უკვე დავრწმუნდით, რომ დღისა და სიცხე-სითბოსა, ისევე როგორც ცხელების ცნებათა გამოსახატავად ენას მზის სახელი ჰქონია გამოყენებული. ეს საყურადღებო გარემოება ამ შემთხვევაში შესაძლებელია მზის სახელის ოდინდელი ფორმების გამოსარკვევად გამოვიყენოთ. მაგ. განა საგულისხმო არ არის, რომ დღის თანამედროვე აბხაზური სახელი არის აზმუ, დღეს-კი იქნება უკვე ახზა, სულ სხვა წარმოშობის სიტყვა, ამ ახზა-ს მზის ძვ. აბხაზურ სახელ მარა-სა და თანამედროვე აზრა-სთანაც დაკავშირება შეუძლებელია, თუნდაც, რომ ა წინამორბედი ნ-სა და მ-ს შენაცვლებად მიგვეჩნია, თუ რომ არ წარმოვიდგენთ, რომ მზის აბხაზური სახელიც ოდესღაც სამთაზნხოვნიანი იყო, შესაძებ თანხმოვნად ხ ჰქონდა და მარაბ გამოითქმოდა.

მზის სახელები ჩერქეზული ტტოლო და ყაბარდოული დღა არც სხვა სინდური ენების ამავე მნათობის სახელებს და არც დანარჩენი შარომატული ენებისას არ უდგება, მაგრამ იმავე დროს ისინი გასაოცრად მიაგვანან ქართული და ქართველური ენების დღე-ს, დღა-ს (მეგრ. და ქან.) და სვანურს ლადელ-ს, რომლის თავიიღური და თავსართია, ძირი-კი დღე, უეპველია წინათ ქართულს, მეგრულს და ქანურსაც თანხმოვნების შუა ხმოვანი უნდა ჰქონოდა ა-ხმოვანა კილოკავს, ა, ი- ხმოვანას ო, ე- ხმოვანას ე, რომელიც სვანურში დატული გვაქვს¹.

ამრიგად, ისე გამოდის, რომ ან მზის ჩერქეზულ-ყაბარდოული სახელებისა და დღის ქართველური სახელების მსგავსება შემთხვევითი მოვლენაა, ანდა უნდა დავასკენათ, რომ დღის სახელი ჩერქეზ-ყაბარდოელებს მზის სახელად უქცევიათ, თუ ეგების პირიქით მზის სახელი ქართველებს დღის სახელად გამოუყენებიათ. პირველი შესაძლებლობის დასადასტურებლად იმ გარემოების დასახელება შეიძლება, რომ მზის ჩერქეზულ-ყაბარდოული სახელი არც სხვა სინდურ ენებისას და არც ყველა დანარჩენი შარომატული ენებისას არ უდგება და ამიტომაც უცხო შენაძენის შთაბეჭდილებას ახდენს. მაგრამ ასეთი დასკვნა ნაადრევი იქნებოდა, ვითარცა აჩქარებული მსჯელობის ნაყოფი: ჯერ თვით ქართულში უნდა გვქონდეს დღის მნიშვნელობის შესახებ სრული ცნობები შეკრებილი, რავე, როგორც დღის ჩერქეზ-ყაბარდოული სახელების თავდაპირველი რაობაც უნდა გვქონდეს გამორკვეული და მხოლოდ ამის შემდგომ შესაძლებელი იქნებოდა შეუმცდარ დასკვნის გამოყვანა.

ჩვეულებრივი გამონათქვამის დღეგრძელობის მაგიერ მზეგრძელობა გიორგი ხუცესმონაზონსაც აქვს ნახმარი. მისი სიტყვით, გიორგი მთაწმინდელს ბიზანტიის კეისარისთვის უთქვამს: საქართველოთგან ჩემგან ჩამოყვანილი ობლები „აღზარდენ და შეიწყალენ სულისა თქვენისა და შვილთა თქუენთა მზე-

¹ შეად. არ. ჩიქობავას კ-მ-კ შედარებითი ლ. 193—194. რომელს ქართველურ ენათგან ა და რომელს ო ჰქონდა, ამის გადაწყვეტა შეუძლებელია.

გრძელობისათვის“-ო (ცა გი მთაწმდლსა 335). მეორეჯერაც აქვს ამ ავტორს ამავე ამბის გახსენებისას ეს გამონათქვამი ნახმარი: „შეიწყალენ და დაარჩინენ მლოცველად სულისა შენისა და შვილთა თქუენთა მჴეგრძელობისა და მონასტერსა მთაწმინდისასა სალოცველსა თქუენსა ოქრობეჴედი შეუქმენ“-ო (იქვე 343). ამრიგად ძველ ქართულში მჴე და დღე სინონიმები ყოფილან, უფრო სწორედ რომ ითქვას, რაკი დღე დროის ძალიან ხანმოკლე ერთეულია, რომ სიცოცხლის ხანგრძლივობა აღამიანს დღეების სიგრძეთი უსურვოს, ამიტომ უფრო საფიქრებელია, რომ დღეგრძელობის გამონათქვამში დღე ჩვეულებრივი მნიშვნელობით-კი არ არის ნახმარი, არამედ სწორედ მჴის მნიშვნელობით. მაშასადამე, ქართულსა და ქართველურშიც დღის სახელი მჴის სახელთან ყოფილა დაკავშირებული და დღის ცნება მჴის სინათლის მოქმედებით გამოუხატიათ. ასევე ყოფილა შარობატულ ენებშიაც. სვანური ლადღ-ის ლა- თავსართი, რომელიც სა- თავსართს ეთანასწორებდა, იმ მხრივ არის საყურადღებო, რომ საშუალებას გვაძლევს მივუხვდეთ იმ თვალსაზრისს, რომლითაც მჴის სახელი დღის ცნების გამოსახატავად იქმნა გამოყენებული. დღის გამოსახატავად თავდაპირველად მჴის სახელის გამოყენების წესის გავრცელებულობის გამოსარკვევად დღის აბხაზური სახელიც არის ყურადღების ღირსი. ძველი ჩანაწერით დღეს ხომ მიშ (საშხ.-დას.) და მიშჩე (ჩრდ.-აღმ.) სწოდებია სახელად და თანამედროვე აბხაზურშიც არის მგშ, რომლის ძირი, თუ ფუძე, აბხ. ა- ართრონის ჩამოცლის შემდეგ, მგშ ჩანს, ე. ი. იმავე მიშ-ის ოდნევი სახესწავობა. დღის აღმნიშვნელი ეს აბხაზური სიტყვა მჴის მეგრულ-ქანური სახელს მიშ-ს ძალზე მიაგავს. თუ აქ შემთხვევითი მსგავსება არ არის, მაშინ ქართულ-ყაზარდოული დღისა და მჴის სახელების მსგავსი, მაგრამ წინაუკმო შემთხვევა გვექმნებოდა: მჴის საგულვებელი ოდინდელი სახელი აბხაზურსაც დღის სახელად აქვს გამოყენებული. საყურადღებოა, რომ აკუშურსაც, გვლდენშტედტის ცნობით, დღისათვის სახელად Beri ბერი ჰქონია (R II 525), ე. ი. იგივე სიტყვა, რომელიც მჴესა ნიშნავს. თანამედროვე ჰერკილურსაც დღისა და მჴის სახელად ერთი და იგივე სიტყვა ვარაიი აქვს (ჰერ. ე. 300—301)¹.

2. ცისკარი, დილა, მწუხრი

ციცკარისა, დილისა და მწუხრის, საღამოს მნიშვნელობის გასაგებად ადამიანმა უნდა მაშინდელი მსოფლმხედველობა და რწმენა იცოდეს. წა ნინოს შატბერდისეულს ცხოვრებაში ამის გასაგებად ერთი დამახასიათებელი გამონათქვამია ნახმარი. იქ ნათქვამია: „ეთარცა ცისკარი აღღებოდა, მცირედ მიერულა დათა მათ ჩემთა“-ო (Опис. II, 799). მომდევნო მოთხრობითგან ირკვევა, რომ ამის „მცირედისა ჟამისა შემთგომად“ გათენებულა კიდეცაც. „რი-ჟურაჟუ ოდენიყო“-ო (იქვე 780). ამ ცნობითგან ჩანს, რომ რაერაჟს უწინ ცისკარის აღება უძლოდა, ცისკარის აღებაჲ აქ კონკრეტულად ცისკარის აღე-

¹ საგულსხმოა, რომ თურქელ ენებშიც. მაგ. დასავლურ თურქულში, ოსმალურში და ყირგიზულში, მჴესა და დღეს ერთი და იგივე სახელი აქვს. ვნ, კნ, ც, კნ, კუნ როგორც დღეს ისევე მჴესა და ოსმალურში სინათლესა და დროსაც ნიშნავს (ცენკერის არაბ.-სპარს.-თურქ. ლექსიკონი და ე. მ უ რ ს ა ე ე - ის „К географической терминологии и поченклатуре киргизов Тянь-Шаня: Изв. Геогр. Общ. 1940 წ. 2, ნაკ. 3, გვ. 323).

ზად ან გაღებად არის ნაგულისხმევი. ცისკრის, დილის, პირველადი მნიშვნელობის გამორკვევისა და გათვალისწინების შემდგომ, ანალოგიით მოსალოდნელია, რომ საღამო და ბინდი ქართველს თავდაპირველად იმავე ცისკარის დახვევად უნდა ჰქონოდა წარმოდგენილი. ეს აპრობრული და ანალოგიით მოპოვებული დასკვნა თვით საღამოს ძველი სახელის მწუხრის პირველადი მნიშვნელობითაც მტკიცდება. ძველ ქართულში წუხვაა და დაწუხვაა დახურვას, დახუჭვასა ჰნიშნავდა.

ეპიფანე კვარელის „კაცისა შესაქმის“ ქართულ თარგმანში განმარტებულია, რომ კუნთებისაგანაა „ძრვად ველისა და მიმოდრეკაა თავისა... და დაწუხვა და ახილვად თულთაა“ (მ. ჯან. გამოცემ. გვ. 98).

ესაიას 15, დამოწმებით ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ს ა ც განმარტებული აქვს, რომ „დაწუხვა დახუჭვა“-სა ჰნიშნავდა (ლექსიკონი).

ქართულად დღის დასაწყისი ნაწილისათვის ცისკარს გარდა, რომელზედაც უკვე გვქონდა საუბარი, დილა-ც მიღებულია სახელად. ქანურად დილის გამოსახატავად ხულ სხვა ძირის სიტყვაა, ჭუმანი, რომელშიც-ან ბოლოსართია (ჟ. — მ. — ქ. შედ. ლექს. 196).

მეგრულად-კი დილას ეწოდება ოჭუმარე (მ. გ.). ამის მსგავსი წარმოება ქანურსაც მოეპოვება: იქაც არსებობს სიტყვა ოჭუმე, რომელიც ოლონდ ხვალეს ნიშნავს (ჟ. — მ. ქ. შედ. ლექს.). ამ ქანურს სიტყვას დილას მეგრული სახელსაგან-არ სუფიქსის უქონლობა ასხეავებს. მეგრულ და ქანურ წარმოებათა მნიშვნელობის ზემოდასახელებული განსხვავება არსებითი არ არის და, როგორც პროფ. ა. რ. ჩიქობავასაც ამაზე სამართლიანად მითითებული აქვს (ქმქ. შედ. ლ. 197), დილისა და ხვალის გამომხატველი სიტყვების თითქმის სრული იგივეობა ბევრ სხვა ენებსაც ემჩნევა.

დღის დასასრულის გამოსახატავად ქართულად სამი სიტყვა მოგვეპოვებოდა ძველად: მწუხრი, რომელიც მხოლოდ ხევსურულში-დაა შერჩენილი, ხაღამო და სერი, რომელთაგან უკანასკნელი ოთხთავში (მარკოზის 12ჰ) გვხვდება, და აქეთგან ნაწარმოები სერობაა, რომელიც უკვე საღამო ხანის პურის ჭამას ნიშნავდა.

საღამოს აღმნიშვნელი მწუხრი-ს ეტიმოლოგიის ძიების დროს უნდა გავრხსნეთ. რომ ძველად იგი ბინდს და საღამოს ჰნიშნავდა. ამ სიტყვას ასეთი მნიშვნელობა თანამედროვე ხევსურულშიც აქვს შენარჩუნებული.

მწუხრის ფონეტიკური შესატყვისობა ქანურსა და მეგრულში, სვანურშიც-კი არა ჩანს. სერი-კი ქანურსაცა და მეგრულშიც მოიპოვება. ამაზე მეტი თქმაც შეიძლება: ეს სიტყვა იქ მთლიანად გაბატონებულია და ამიტომ შესაძლებელია გვეფიქრა, როგორც ა. რ. ჩიქობავას აქვს აზრად გამოთქმული, რომ იგი ქართულში სწორედ იქითგან უნდა იყოს შეთვისებული (ჟ. მ. ქ. შედ. ლ. 125), მაგრამ ქართულში სერი საღამოს და სერობა საღამოს პურის ჭამის გამომხატველი იყო, ქანურად და მეგრულად-კი ღამეს ნიშნავს.

ქართული ღამე-ს შესატყვისობას მეგრულსა და ქანურში ღომან, ღომა (ჟ.) და ღუმა (მ.) წარმოადგენენ, მაგრამ მეგრულსა და მათი მნიშვნელობა ქართულს-გან გამსხვავდება.

ღუმა მეგრულად წუხელ-ს გამოჰხატავს, ქანური ღომან და ღომა-კი გუშინ-ს. რაკი წუხელ და ღამე ბევრ სხვა ენებშიც ერთი და იმავე სიტყვით აღინიშნება, ღამისა და ღომა, ღუმა-ს თავდაპირველი იგივეობა მნიშვნელობის მხრითაც უცილობელი უნდა იყოს

დღის დასაწყის-დასასრულის გამომხატველ სიტყვათაგან განსაკუთრებულნი ყურადღების ღირსია დღის მეგრული სახელი ოჭუმარე და მისი შესატყვისი, მაგრამ ამჟამად უკვე სვალეს მნიშვნელობის მქონებული ქანური ოჭუმე ერთი მხრით, მეორე მხრით-კი დღის დასასრულის გამომხატველი ქართული ტერმინი საღამო.

ქართული საღამო თავსართ სა-სა და ღამ-ო-საგან არის ნაწარმოები, რაკი სა თავსართი დანიშნულების გამომხატველი ფორმანტია, ამიტომ უნდა ვიფიქროთ, რომ საღამო თავდაპირველად ღამისათვის განკუთვნილობის გამომდევნებელი უნდა ყოფილიყო. გამოსარკვევია მხოლოდ, თუ სახელდობრ, რის განკუთვნილობა იგულისხმებოდა ღამისათვის. დროის? ამისათვის ტერმინი სიღამე არსებობდა ქართულად, ამიტომ საფიქრებელია, რომ რალაც სხვა უნდა ყოფილიყო ნაგულისხმევი.

საღამო რომ მართლაც დანიშნულების მათუყებელი სა თავსართიანი წარმოებაა და ასეთივე მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა ამ ტერმინს თავდაპირველად, ამის დასაარწმუნებლად დღის მეგრული სახელის ოჭუმარე-სა და მის ქანური შესატყვისობის სვალეს გამომხატველი ოჭუმე-ს გასხენებაც უნდა კმაროდეს. ეს ორი ტერმინიც ხომ აგრეთვე დანიშნულების გამომხატველი ო-თავსართისა და -ჭუმ-ესაგან შესდგება, რომელთაგან უქანასკნელი დღის აღმნიშვნელია. მაშასადამე, დღის სახელიც თავდაპირველად მხოლოდ დღისათვის განკუთვნილობის მათუყებელი ყოფილა, ე. ი. დღისაგან რომ ყოფილიყო ასეთივე ქართული ტერმინი შერჩენილი პირვანდელი მნიშვნელობით სადილე უნდა ჰქმედოდა. მაგრამ ამის მსგავსი სიტყვა დღის პურისჭამის ტერმინად არის ქართულში ქცეული. აქაც გამოსარკვევია, თუ რა იგულისხმებოდა სახელდობრ.

საგულისხმოა, რომ სვანურადაც საღამო თავსართიან წარმოებას შეადგენს და, თუ ღამეს სვანურად ეწოდება ბაჴ, ქართული საღამოს მსგავსად, იქ ნებოჴ-ს ხმარობენ, რომელშიც ნე თავსართია და ბოჴ იმავე ბაჴ-ას ო- ხმოვანა სახესხვაობა უნდა იყოს.

ამის მისაგნებად უნდა გავისხენოთ, რომ დღის დასაწყისს ძველ ქართულშივე ცისკარი ეწოდებოდა, ტერმინი, რომელიც როგორც დავრწმუნდით, ჩვენს წინაპრებს სრულებით რეალურად ესმოდათ. მათ სწამდათ, რომ ცაში მართლაც არსებობდა კარი, რომელიც განთიადისას „აეღებოდა“-ო, ე. ი. გაეღებოდა. რაკი დღის დასაწყისის გარდა დასასრულიც არსებობდა, რომელსაც ძველ ქართულში მჭუხრის ეწოდებოდა, რომელიც დახურვის გამომხატველია, ცხადია, რომ აქაც ცის კარის „დაწუხვა“, დახურვა იგულისხმებოდა.

ქართულ ძველ წყაროებში, იმის გამოსარკვევად, თუ ცაში რამდენი კარის არსებობას გულისხმობდნენ, ჯერ ცნობები არა ჩანს, მაგრამ რათგან ცისკარი და მზე აღმოსავლეთით ამოდის და დასავლეთით ჩავსენება ხოლმე, ამიტომაც, რამდენადაც ჩვენი წინაპრების წარმოდგენით დღის დადგომა და დასრულება ცის კარებთან იყო დაკავშირებული, მაშინდელი რწმენით ცას ორი კარი უნდა ჰქონოდა. მართლაც ბაბილონური ძველი წარმოდგენითაც ცას ორი ცალ-ცალკე კარი ჰქონდა მზისა და მთვარის ამოსვლისა და ჩასვლისათვის.

რაკი თითოეულს ამ ორ კართაგანს განსხვავებული დანიშნულება ჰქონდა, უეჭველია შესაფერისი სახელიც ექნებოდა და უნებლიეთ იბადება აზრი.

რომ დღის დასასრულის აღმნიშვნელ ტერმინად ქცეული საღამო თავდაპირველად სწორედ ერთი ამ კართაგანის დანიშნულების მათუწყებელი ზედსართავი იყო და ოდინდელი გამონათქვამის საღამო ცის კარის შერჩენილი მხოლოდ პირველი ნაწილია.

სადილედ განკუთვნილობის გამომხატველივე ტერმინები ოჭუმარე და ოჭუმე-ც თავდაპირველი გამონათქვამის სადილედ ცისკარის სრული შედგენილობის ნაწილი-ლა.

ს. ორბელიანის ლექსიკონის ერთ-ერთ შემავსებელთაგანს, D რედ-აქციას. ნათქვამი აქვს: „აფროდიტი იგი არს, რომელსა ცისკრის ვარსკულავსა უწოდებენ... ოდესმე ვალს ღამით და ოდესმე დღისით და, ოდეს ხაცისკრო აღმოვალს, ეწოდების აფროდიტიო“.

F. Ginzel-ის სიტყვით, მნათობთა შწკრვის უძველესი განლაგება უნდა ასურბანიპალის წიგნსაცავში ნაპოვნს ძველნი იყოს დაცული, რომელშიც მნათობნი ასე არიან ჩამოთვლილნი: 1. სინ — მთვარე, 2. შამაშ — მზე, 3. შულბა-უდ-დუ — ? 4. დილბატ — ვენუსი, ანუ აფროდიტე, 5. კაი-მანუ — შემდეგში სატურნად მიჩნეული, ე. ი. კრონოსი, 6. გუდ-უდ — მერკური, ანუ ჰერმესი, 7. ძალ-ბატ-ანუ — ? (F. Ginzel, Handbuch d. math- u. techn. Chronologie I, 120).

თუ მნათობთა ზემომოყვანილს ბაბილონურს სახელებს დავაკვირდებით, შევამჩნევთ, რომ მათ შორის ერთი და იმავე აგებულების სახელების რამდენიმე ჯგუფის გამოყოფა შეიძლება. მაგ. სატურნ-კრონოსად მიჩნეულს მეხუთე მნათობს კაიმანუ ეწოდება, მეშვიდეს კიდევ ძალბატანუ. ორივე სახელს საერთო დაბოლოება ანუ უჩანს, რომელიც, ცხადია, ან ბოლოსართი უნდა იყოს, ან ცალკეული სიტყვა. ამგვარადვე მეოთხე მნათობს აფროდიტეს ეწოდება დილბატ, ხოლო იმავე მეშვიდეს ძალ-ბატ-ანუ. თუ ამ უკანასკნელს სახელს ბოლოკიდურს — ანუ-ს ჩამოვაშორებთ, რომელიც, როგორც დავრწმუნდით, ვითარცა სხვა მნათობთა სახელების ბოლო ნაწილი, სიტყვის შედგენილობისა და სახელის ძირითადს კომპონენტს კი არ უნდა წარმოადგენდეს, არამედ ზოგადი, საერთო თვისების გამომხატველი უნდა იყოს, ძალ-ბატ-ლა დაგვრჩება სახელად. საკმარისია ამის შემდეგ გავიხსენოთ, რომ მეოთხე მნათობსაც აფროდიტეს დილბატ ეწოდება, რომ ბუნებრივად დაიბად-ს აზრი ამ ორი სხვადასხვა, მეოთხე და მეშვიდე მნათობების სახელების აღნაგობის სრული იგივეობისა და მათი ბატ ნაწილის თვისების იგივეობის შესახებაც: უეჭველია, მათი პირველი განსხვავებული ნაწილები დილ და ძალ უნდა იყოს ამ მნათობთა საკუთარ სახელებად, მეორე, საერთო ბატ ნაწილი-კი მათი საზიარო თვისების გამომხატველ და ზოგადი მნიშვნელობის მქონე-ბელ სიტყვად უნდა იქმნეს მიჩნეული.

ამრიგად გამოირკვა, რომ ვენუსის, ანუ აფროდიტეს მნათობის ნამდვილი საკუთარი სახელი ბაბილონურში ყოფილა დილ. ქართულად ამ მნათობს, როგორც აღნიშნული გვეკონდა და ისედაც ცნობილია, ცისკრის ვარსკვლავი ეწოდება, იმიტომ რომ სწორედ ის არის მზის ამოსვლის წინამორბედი და პირველად გამოჩნდება ხოლმე. „საცისკროდ აღმოვალს“ თუ არა, უკვე დილა იწყება. მაშასადინე არსებითად სადილედ ვარსკვლავია. რაკი გამოირკვა, რომ აფროდიტეს ბაბილონურად სწოდებია დილ, ქართულადაც ამავე ვარსკვლავის გაჩენითგან მოყოლებულს დღის ნაკვეთს დილა ჰქვიან, უნებლიეთ იბადება საკითხი, ეს ქართული სახელი დილა ხომ აფროდიტეს იმავე ბაბილო-

ნურ სახელ დილთან არ არის დაკავშირებული და თავდაპირველად დილის ცისკარს ხომ სადილე ცისკარი არ ეწოდებოდა?

მაინც და მაინც დილა რომ ქართულში მართო დღის დააწყისი ნაწილის აღმნიშვნელი არ უნდა ყოფილიყო თავდაპირველად თუნდაც იქითგანაც ჩანს, რომ არა-ერთი ქართული ხალხური სიმღერა მოგვეპოვება, რომელიც „რ დილა!“-ს შემახილით იწყება. მართალია ქართულ ხალხურ მუსიკაში იმ-ეთი სიმღერებიც არის, რომელთა ჰანგებსაც სიტყვების მაგიერ ცალკეული ბგერები ჰე, ჰო, ჰა, ანდა ჰე, ჰია და და სხვა მნიშვნელობას მოკლებული ხმოვან-თანხმოვნები ერთვს ხოლმე, მაგრამ „რ დილა!“ სულ სხვა თვისებისა ჩანს: ჯერ ერთი ის ყოველთვის სიმღერის დასაწყისშია ხოლმე მოქცეული და მისი წარმოთქმის შემდეგ ხმის შეყვანება, პაუზი იცაან. ამ რიგად „რ დილა!“ ვედრების შემახილის შთაბეჭდილებას ახდენს. საკმარისია სვანურ ხალხურ წარმართულ დღეობათა აღწერილობის შესახებ ცნობები და იმ დროს წარმოსათქმელი ლოცვა-ვედრება გადაიკითხოთ, რომ დარწმუნდეთ, რამდენად სწორება ზემოაღნიშნული პირველი შთაბეჭდილება.

იქ ყველა სადრდებელი სწორედ ასეთი შემახილით იწყება: „რ ლილე-და!“, ანდა „ო-ო, მწლდინ ბარბოლ! (ვ. ბარდაველიძე, სვ. ხ. დღეობ. კალენდ. 1, 2, შენ. 1), „ო-ო, დიდებ წყნად ბარბოლს“ (იქვე, 12), „ო-ო, დიდებ წყნად, აფსასტის“ (იქვე. გვ. 50), „ო-ო, დიდებუ აკედა, მაღდაუ აკედა, დ წლ ღეშხიშს“ (იქვე 81). ამ შემახილების ბუნება ამით ცხადი ხდება: თითოეული მათგანი ამა-თუ-იმ ღვთაებისადმი აღვლენილს მოწოდებასა და მისი სახელის ხსენებას წარმოადგენს. ამიტომაც შემახილი „რ დილა!“-ც უეჭველია ო შორისდებულისა და ღვთაების დილის სახელს უნდა შეიცავდეს.

მაშასადამე, ამ მხრივაც დასტურდება, რომ წარმართულ ხანაში ყოფილა ღვთაება, რომელსაც დილა სწოდებია. მას შემდგომ, რაც გამოირკვა, რომ დღის სახელი თავდაპირველად მზის სახელი ყოფილა, ანუ, სხვანაირად რომ ითქვას, დღის, ვითარცა ცაზე მზის სრბოლის დროის ხანგრძლივობის აღმნიშვნელი სახელი მზის სახელით გამოიხატებოდა, ძნელი დასაჯერებელი აღარ უნდა იყოს ის მოსაზრებაც, რომ დღის დასაწყისის დროის აღმნიშვნელი სიტყვა და ტერმინიც მზის წინამორბედი მნათობის ვენუსის, ანუ აფროდიტეს ვარსკვლავის სახელთან ყოფილიყო დაკავშირებული და მისივე სახელით გამოეხატათ. ამრიგად ყოველგვარი მოსაზრებით საფიქრებელია, რომ ქართული დილა თავდაპირველად უნდა ბაბილონურშიც დაცული აფროდიტეს ვარსკვლავისა დილ-ბატის მნათობი ღვთაების აღმნიშვნელი ყოფილიყო, ჯერ ვითარცა დილის ცისკარი, შემდეგ უკვე, როგორც მხოლოდ თვით დროის ამ მანძილის სახელი.

3. წელიწადისა და წელიწადის არეების აღმნიშვნელი სიტყვები ქართულ-შარომატულ ენებში

ჩვენი მიზნისთვის საჭიროა, რომ წელიწადის აღმნიშვნელი სიტყვებიც ხელთ გვქონდეს ქართულ-შარომატულ ენებში.

აბხაზურად წელიწადს ჰქვიან აშქუსა (უსლარ. აბხ. ენა 279), მაგრამ წარსულ წელს, შარშან აბხაზურად უკვე ცგფხჲ ანუ წგფხ იქნება (პ. კარაიას ОВ ОТНОШ. АБХАЗСК. ЯЗЫКА К ЯФЕТИЧ. 45, § 144 და დონდ. რ.-აბხ. ლექს. 13-169). პ. კარაიას ეს ტერმინი ორნაწილედ სიტყვად მიაჩნდა და მის

პირველ ნაწილად წჷს, მეორედ-კი ფხჷს სთვლიდა. წჷს იგი მეგრული წჷსა და წი-ს წანა-სა და ქართული წელის ანალოგიით წელიწადის აღმნიშვნელ მარცვლად გულისხმობდა, ფხჷს-კი აფხაა-ს უკავშირებდა, რომელიც ნიშნავს წინ (Об. отн. арх. 45), მაგრამ პ. ჭარაია გულახდილად აღიარებს, რომ წჷ ასეთი მნიშვნელობით ცალკეულად აბხაზურში არ მოიპოვება.

პ. ჭარაიას ეს ეტიმოლოგია რომ სწორე არ არის იმითაც მტკიცდება, რომ მომავალ წელს აბხაზურად ჰაფჷა ეწოდება (დონდ. რ.- აბხ. ლ. 101—102 პროი. 101 რაჷ). წჷფხჷსა და ჰაფჷა-ს საერთო ნაწილი მეორე აქვს და არა პირველი. ხოლო, რაჷ ამ ორ სიტყვას საერთო ცნებად მხოლოდ წელიწადი მოუპოვება, ცხადი ხდება, რომ სრულებით შეუძლებელია ამ მეორე ნაწილს ასეთი მნიშვნელობა ჰქონოდა, მით უმეტეს, რომ შემდეგ-ს, მომდევნო-ს აფხაზურად გამოხატავს უაშთახ და უაშთათან, რომელთაც მომავალი წლის სახელის მეორე ნაწილთან არავითარი მსგავსება-კი არ ემჩნევა. რაჷ ამ ორ ტერმინს საერთო მარტო წელიწადი აქვთ, ამიტომ მათი შედგენილობის მეორე მსგავსი ნაწილი შეიძლება მხოლოდ წელიწადის გამომხატველად ვიგულისხნათ. ამრიგად ოდესღაც წელიწადს აბხაზურად ფხჷ და ფჷა ჰქმნიდა ე. ი. იგივე ძირი, რომელიც ზაფხულის აბხაზურ სახელში მოკვეპოვება.

ჩერქეზულად წელიწადისათვის ორი სახელი იტღმეს და ღო არსებობს (რ. ჩერქ. ლ. 44). მეორე ამ სახელთაგან მჷის სახელის ტოლო-ს მეორე მარცვალს სრულიად მიაგავს, პირველი-კი ლეგური ენების ლატერალური ბგერის მქონებული მჷის სახელს მიტხლო-ს მიაგავს, რომლისაგანაც მხოლოდ თავიღური მ-სა და ტ-სა და ღ-ს შუა ხ-ს უქონლობით განსხვავდება.

წელისა და წელიწადის ეტიმოლოგიის შესახებ ქართულ სამეცნიერო მწერლობაში ორი აზრი იყო გამოთქმული: აკ. შანიძეს წელიწადი მიაჩნია წელითი-წელადი-საგან წარმომდგარად, მაშასადამე გაორმაგებული წელია. მაგრამ თვით წელი რა ცნების გამომხატველი უნდა ყოფილიყო, ავტორს განმარტებული არა აქვს (იხ. „წელიწადის ეტიმოლოგიისათვის“: ქართ. საენათმეც. წელიწადული I—II, გვ. 1—14), ამიტომ ეს ამ ტერმინის ანალიზი უფრო ფორმის მხრივ, ვიდრე ეტიმოლოგია. მეორე, არ. ჩიქობავას ეტიმოლოგია, მეგრულ-ქანური წანა-სა და წელის შედარებითი შესატყვისობის გამორკვევის გზით ისახავს მიზნად საკითხის გადაჭრას, ძირად წარის მიჩნეული, -ან და ელ-კი სუფიქსებად (ქ.-მ.-ქ. შედ. ლექ. 205). მაგრამ, რაჷ ამ წ ბგერის მნიშვნელობა ავტორს განსაზღვრული არა აქვს, ეს ეტიმოლოგიაც მაშასადამე ფორმის ანალიზს წარმოადგენს.

წელის თავდაპირველი მნიშვნელობის გასათვალისწინებლად უნდა გავიხსენოთ, რომ ეს სიტყვა, ღროის საზომის გარდა, აგრეთვე ადამიანის სხეულის შუა ნაწილის სიმრგვალის აღმნიშვნელიც არის. ამბობენ სარტყელი, ხმალი და სხვა წელზე შემოირტყაო. ცხადია, რომ ღროის საზომსა და სხეულის შუანაწილის სიმრგვალეს შორის მხოლოდ ის მსგავსება შეიძლება. შემჩნეული ყოფილიყო, რომ ორივე წრეს წარმოადგენდა. ამიტომაც საფიქრებელია — წელი წინანდელი წერი და წირი-საგან უნდა იყოს წარმომდგარი და ცკლოს-ის cyclos-ის შესატყვისობა იქნებოდა. ე. ი. წელი და წელიწადი თავდაპირველად იმავე ცნების გამომხატველი უნდა ყოფილიყო, რის გამომხატველიც ბერძნული ἐλατός ელიაჯოს, περιελάθειος, περιελλ-ჯაყიჯ იყო.

ზაფხულის ეტიმოლოგიისა და შედარებითი შესწავლა ქართულ-მეგრულ-სევანურ-აბხაზურ-ჩაჩნური მასალის გამოყენებით პირველად პ. ჯარაიამ სცადა თავის გამოკვლევაში „Об отношении абхазск. языка к яфетическим“ (აბხაზური ენის დამოკიდებულება იაფეტურ ენებისადმი)¹. პ. ჯარაიამ ქართ. ზაფხული ორი ნაწილისა ზა და ფხული-საგან შემდგარად სცნო და მეგრ. ზარხულს და ბზარხულს, სე. ლუფხუ-ის ერთი მხრითა და მეორე მხრით თბილის აღმნიშვნელს ჩაჩნურს აფხე-სა და ზაფხულისავე აბხაზურს სახელს აფხენ-ს დაუკავშირა. აფხენ არსებითად სითბოს დროს, სიცხეს ნიშნავსო. დროს აღმნიშვნელ აბხაზურ ტერმინში სწორედ ბოლოკიდური ნ არისო, ზაფხულის ძირად-კი პ. ჯარაიას ფხუ, ფხუ და რხუ მიაჩნდა (Об отн. абх. яз. к яфетическим, გვ. 35—37).

პ. ჯარაიამ ქართული ზამთარი და მეგრული ზოთონჯი რომ ერთმანეთს შეადარა, ორივე სამ ნაწილად დაყო: ზამთარი და ზოთონჯი (Об отн. абх. яз. к яфет. 36). ნ. მარმა ასეთა დანაწევრება მცუარად აღიარა და იქ მას თავისი ზამთარად და ზოთონჯად დანაწილება დაუპირისპირა (იქვე). მაგრამ შემდეგ, როგორც უკვე ვიცით, ზაფხულისა და ზამთრის დანაწევრება თითონვე შესცვალა და პირველ ნაწილად ზაფ და ზამ, ხოლო მეორე ტერმინის ძირად უკვე თარი გამოაცხადა.

აკად. ნ. მარი ამტკიცებდა, რომ იაფეტიანი მოდგმის ერებს წელიწადი ექვსთვიანი ჰქონდათ, მაგრამ იმავე დროს მისივე აზრით წყვილი წელიწადის სისტემა ჰქონიათ. ეს ორი დებულება იმაზეა დამყარებული, რომ ქართული სახელები გაზაფხული და შემოდგომა დამოუკიდებელი ტერმინები-კი არ არის, არამედ პირველი ზაფხულის მოახლოების მომასწავებელია, მეორე კიდევ ზამთრის დადგომისაყენ გადახრის გამოძლავნებულია. ამრიგად წელიწადის დანაწილების გამომხატველ ძირითად ტერმინებად მხოლოდ ზაფხული და ზამთარი-ლა გამოიღოს.

ნ. მარი ამ ძირითადს სახელებსაც თავიანთ მხრივ რთულ სიტყვებად სთვლიდა და ამტკიცებდა, რომ ზაფხული შესდგება ზაფ-ისა და ხულ-ისაგან, ხოლო ზამთარი უკვე ზამ-ისა და თარ-ისაგან. ზაფ და ზამ წელიწადის აღმნიშვნელია, ხოლო ხული სიცხისა და თარი-კი სიცივისა-ო.

ამ თავისი თეორიის მიხედვით განმარტებული აქვს ნ. მარს ხალღურ წარწერებში დაცული წელიწადის არეების აღმნიშვნელი ტერმინებიც. მისი აზრით წელიწადის იდიოგრამის მომდევნო ტარანი ნიშნავს ზამთარს, რათგან ტარ უდრის თარ-ს და გამოჰხატავს სიცივეს, ან-ი წარმომდგარია ინ-ისაგან, რომელიც ნათ. ბრ. ბოლოსართიაო. ამრიგადვე წელიწადის იდიოგრამის მეორე ტერმინში მომდევნო შიშტინი და მესამე ტერმინში შიშუხანი უკვე ორნაწილადი სიტყვებია: პირველ ნაწილს შიშ წარმოადგენს, რომელიც სიცხეს და ცხელს ნიშნავს და უდრის ცხელების აღმნიშვნელს მეგრულ-ჭაჩნურს ჩხე-საო. ამას გარდა შიშ-ის პარალელურ ტერმინად შესაძლებელია ქართული სუხსიც იყოს ცნობილი, რომელიც პაპანაქებისა და მკაცრის აღმნიშვნელიაო. ხოლო ამავე ტერმინების მეორე ნაწილებითგან ტინი უდრის

¹ სამწუხაროდ ეს ნაშრომი დამახინჯებული სახით იყო გამოქვეყნებული. უკვე სათაურია შეცვლილი თვითნებურად. თვითონ გამოკვლევა ხომ აკრებულა ითხუთხობ ფრჩხილებში ჩასმულ რედაქტორის საუკეთესო მსჯელობით, რომელიც ხშირად სრულებით ეწინააღმდეგება და არღვევს ავტორის დებულებებს ისე-კი, რომ მას საშუალება უკვე წინასწარ მოსპობილი აქვს, რედაქტორისაგან უცილობელ კუშპარტების მსგავსად წარმოთქმული და თავზე მოხვეული მსჯელობისაგან თავისი ნაზოივი დაიყვას.

ქართულ წინ-სა და უხანი კლდე უკანასაო. ამრიგად მეორე ტერმინი „წელიწადი“ (ილიოგრ.) შიშტინი წარმოადგენს სიცხისწინა წელიწადს და უდრის გაზაფხულს, ხოლო წელიწადი (ილიოგრ.) შიშუჟანი წარმოადგენს სიცხის უკანა წელიწადს და ქართულ შემოდგომას უდრისო. მთელ ამ თეორიასა და საბუთიანობას აკად. ი. მეშჩანინოვიც იზიარებს მთლიანად (იხ. ნ. მარის Заметки по яфетическим клинописям, გვ. 300 — 304 და ი. მეშჩანინოვის Халдоведение, Баку 1927 г. გვ. 163—164 და Язык Ванских клинописных надписей на основе яфетического языковедения. Ленинград 1932 г., გვ. 60—51).

არნ. ჩიქობავას სამართლიანად აქვს აღნიშნული, რომ ამ ტერმინის ზაფ და ხულ-ად ნ. მარის მიერ განაწილება მართებული არ არის (ჟ.-მ.-ჟ. შედარებითი ლ. 189), ასევე ვერც ზამთარი გაიყოფა ზამ და თარ-ად. ამ ორ სიტყვას [საერთო] მხოლოდ ზა აქვს. ნ. მარი ამ საერთოდ მიჩნეულს ნაწილს ზაფ და ზამ-ს წელიწადის აღმნიშვნელად სთვლიდა, მაგრამ ქართულს ასეთი მნიშვნელობა არსად დატული არ უჩანს. არნ. ჩიქობავა-კი ფიქრობს, რომ ამ ორი ტერმინის პირველ ნაწილად მართებულად გამოსაყოფი „ზა — შესაძლოა ცალკე ძირი იყოს“ და „სვან. ზაა «წელიწადს» რომ ნიშნავს, ეგვე ზა — უნდა იყოს“-ო (ჟ.-მ.-ჟ. შედარ. ლ. 188 შენ. 1).

ამრიგად, არნ. ჩიქობავას მოსაზრებითაც ზაფხულისა და ზამთრის პირველი, საერთო ნაწილი ზა თავდაპირველად წელიწადის აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო. თუ ამასთანავე გავიხსენებთ, რომ არნ. ჩიქობავას ყურადღებას ის გარემოებაც იპყრობს, რომ ჩაჩურში — ოვხუნ-«თბილს» ნიშნავს (იქვე გვ. 189), ცხადი გახდება, რომ მასაც ზაფხულის მეორე ნაწილი ფხული უფრო თბილისავე აღმნიშვნელად ეგულვება. მაშასადამე ამ ტერმინის თავდაპირველი მნიშვნელობის გაგების მხრით ნ. მარის და არნ. ჩიქობავას შორის განსხვავება არ არის, უკანასკნელი პირველის ამ ტერმინის მხოლოდ დანაწილებას სთვლის მცდარად.

მაფხა (ათ.-ვიწ.) მოწმენდილ ცასა ნიშნავს დღისითაც და ღამითაც, ამას გარდა მთვარის სინათლესაც, მაგრამ რიზე-ხოფურად მხოლოდ დღისით მოწმენდილ ცას გამოხატავს (ნ. მარის ჟ. გ. 166).

არნ. ჩიქობავა არ სცდება, როდესაც კანურ-სევანურ მაფხა-ს ქართულ-მეგრულ ზაფხულს უკავშირებს (ჟ.-მ.-ჟ. შედარ. ლ. 188). მაგრამ მაფხა რომ მოწმენდილ ცას ნიშნავს ქანურადაც და სევანურადაც, როგორც ეს თითონაც აქვს მოხსენებული, როგორ დაუკავშიროთ იგი ზაფხულს, რომელშიც ზა თითქოს წელიწადისა და ფხ ძირი-კი სითბო-სიცხის გამომხატველია? მაფხა-ში თუ მა ძირისეული ნაწილი არ არის, ძირი-კი აქაც მხოლოდ ფხ-აა, მაშინ რის ფორმანტად უნდა მივიჩნიოთ, ანდა როგორ იქცა ვთქვათ მაცხუნებელის გამომხატველი მოწმენდილი ცის, ამასთანავე, როგორც დავრწმუნდით, მთვარის შუქის აღმნიშვნელ სიტყვად? მართალი-კია, რომ მაფხა-ში ძირითადი ცნება სიცხე და სითბოა და არა შუქი, სინათლე? ამის გადასაწყვეტად ურიგო არ იქნებოდა გვეოდნოდა, თუ ქართულ-ქართველურების მონათესავე შარამატულ ენებში სიცხე-სითბოს ცნება და ზაფხული როგორ და რით გამოიხატება.

ცხადია, რომ ამ ენებითგან ისეთი მაგალითები უნდა გვეკონდეს ხელთ, რომელთა აგებულების და პირველადი მნიშვნელობის გაგება დიდ სიძნელეს არ წარმოადგენს და საკმაოდ ვერ იქცევა.

ამ თვალსაზრისითა და ამ მიზნით ყველაზე საყურადღებო ზაფხულისა და ზამთრის თბილისა და ცივის აღმნიშვნელი ჩერქეზული და ყაბარდოული სახელებია. ზაფხულის ძველი ყაბარდოული სახელი ღამახტა და თანამედროვე ღამახო ორნაწილადი სიტყვაა: მეორე ნაწილი, უეჭველია, მახტა, ანუ მახო არის. იგი ცალკეულ სიტყვად გვხვდება და დღეს ნიშნავდა, და ნიშნავს ეხლაც (დღე Tag — Machua; მახტა: R II, 533, — მახო: ლოპ. 36, деих), ამიტომ ამ სიტყვის მხოლოდ პირველი ნაწილის და-ს რაობა და მნიშვნელობაა გამოსაკრვევი. ცხადია, რომ ზამთრის ყაბარდოული სახელის ძველი უიმახტა-სი და თანამედროვე სშუყმახო-ს მეორე ნაწილი მახტა და მახო-ც აგრეთვე დღის აღმნიშვნელი უნდა იყოს და აქაც ამ ტერმინის მხოლოდ პირველი ნაწილის უი-სა და სშუყ-ს რაობა — მნიშვნელობადაა გასაგები. ზამთრის ყაბარდოული სახელის პირველი ნაწილის ძველი უი-სა და თანამედროვე სშუყ-ს მნიშვნელობა ცივი უნდა იყოს, რათგან Schaa-შაა ძველადაც ცივის (kalt) ნიშნავდა (R II, 534) და ეხლაც სშ-ყა სიცოცხესაც და ცივსაც ნიშნავს (ლოპ.), ამგვარად ზამთრის ყაბარდოული სახელი თავდაპირველად ცივი დღის აღმნიშვნელი ყოფილა. რაკი გამოირკვა, რომ ზამთრის ჩერქეზული და ყაბარდოული სახელები ორნაწილადი სიტყვები ყოფილა, რომელთა პირველი ნაწილი ცივის, ხოლო მეორე კიდევ დღეს ნიშნავს, ეხლა ზაფხულის ამავე ენების სახელების ანალოზი უკვე ძალზე გაადვილებული გვაქვს. ვიცით უკვე, რომ ღამაჭე-სა (ჩერქ.) და ღამახტა, ანუ ღამახო-ს მეორე ნაწილები მაჭე და მახტა, მახო აგრეთვე დღის აღმნიშვნელებია. ზამთრის ჩერქეზულ-ყაბარდოული სახელების აგებულებისა და მეორე ნაწილის იქაც და აქაც დღის აღმნიშვნელობისდა მიხედვით უეჭველი ხდება, რომ ზაფხულის ჩერქეზული და ყაბარდოული სახელების პირველი ნაწილი ღო და ღა ან თბილისა, ანდა ცხელის აღმნიშვნელი უნდა იყოს. მართლაც თავის ადგილას, თბილის გამომხატველი სინდური ენების სიტყვების განხილვის დროს, უკვე გვქონდა გამორკვეული, რომ ამ ცნების აღმნიშვნელი ყაბარდოულში ხო, ანდა ხოა ყოფილა. ჩერქეზული ღომაჭე-ს პირველი ღო მარცვალი, რომელიც ამ სიტყვის ამავე დროს პირველ ნაწილს შეადგენს, შესაძლებელია სწორედ ამ თბილის გამომხატველი ხო-ს გამჟღერებულს სახესხვაობად მიეჩნია აღამიანს. ყაბარდოული სახელის ღამახო-ს პირველი ნაწილი და-ც თითქოს იგივე უნდა იყოს, მაგრამ აქ ო-ს მაგიერ უკვე ა ისმის, რაც შესაძლებელია რეგრესიული ასიმილაციის გზით გაჩენილად ყოფილიყო ცნობილი, მაშასადამე ისე გამოდის, რომ ზაფხულის და ზამთრის ჩერქეზული და ყაბარდოული სახელები თავდაპირველად თბილო დღისა და ცივი დღის აღმნიშვნელი ყოფილიყო. მაგრამ ასე შეიძლება მხოლოდ გაიგოს წელიწადის არეების ამ სახელების მნიშვნელობა მათი მეორე ნაწილის მაჭე-სა და მახო-ს აწინდელი გავებით. არსებითად-კი ძნელი დასაჯერებელია, რომ ამ სიტყვების მნიშვნელობა თავდაპირველადაც ისეთივე ყოფილიყო, როგორიც ეხლათ.

აკუშური და ჰვრკილური, ქართულ-ყაბარდოული და აბხაზურ-მეგრულ-ქანური დღისა და მზის თავდაპირველი ხანის სახელების იგივეობის გამორკვევის შემდგომ, შესაძლებელია ისევე მზისა და დღის ყაბარდოულ სახელებსაც დაუბრუნდეთ. თუ მზეს ყაბარდოულად დღლა ეწოდება, დღეს კიდევ მახო ჰქვიან, მახო-კი მზისა-ვე ჩანურ-ქისტურ მალხ-ს და წოვურს მათხ-ს მიაგავს. ზემოთყვანილი მაგალითების გახსენებაზე აქაც თავისთავად დაიბადება აზრი, რომ შესაძლებელია უწინარეს ხანაში დანარჩენ შა-

რომატული ენების მსგავსი მზის სახელი, მაგ. მარხო, ყაბარდოულსაც ჰქონდა, მაგრამ, რაკი ის იმავე დროს დღის ცნების გამოსახატავდაც იხმარებოდა, ამიტომ დროთა განმავლობაში მხოლოდ-ღა მას განეკუთვნა, მზის სახელად-კი უკვე ამავე მნათობის მეორე აღმნიშვნელი ღვლა იქცა.

თავის ავებულებითა და პირველადი მნიშვნელობით გაზაფხულის ჩერქეზული. ყაბარდოული და აბხაზური სახელებიც მეტად საინტერესო და ფრიად საყურადღებოა. გაზაფხულის ჩერქეზული და ყაბარდოული სახელი დათხე უნდა ორნაწილად და-სა და თხე-საგან შემდგარი სიტყვა იყოს. და-ს პირველადი შედგენილობა სრულად დაცული არ ჩანს: მას თავიკიდური ძარცვანი დაჰკარგვია საუკუნეთა განმავლობაში. თავდაპირველად გაზაფხულის ჩერქეზულ-ყაბარდოული სახელი ღვლათხე უნდა ყოფილიყო. ამ სახელის პირველი ნაწილი ღვლა, როგორც ვიცით, ამ ადიღეურ ენებში მზესა ნიშნავს, მეორე ნაწილი თხე კიდეც, ამ ტერმინის პირველი ნაწილის აღმნიშვნელობის შემდგომ, შესაძლებელია მხოლოდ თბილის ანდა ცხელის გამომხატველი ყოფილიყო, თავდაპირველად მაინც. მაგრამ საქმე ის არის, რომ თბილს ჩერქეზულად ჭაბე ჰქვიან, ცხელს კიდეც სტგრე (ლულ. რ.-ჩ. ლ.), ყაბარდოულადაც ხოაბე ეწოდება. ამრიგად, არცერთი ამ სიტყვათაგანი გაზაფხულის სახელის მეორე ნაწილს თხე-ს არ მიაგავს. სამაგიეროდ სამხრეთ-დასავლურ აბხაზურად ცხელს XVIII ს-ში ჰრქმევიან ფხაგუ, ჩრდილო-დასავლურად-კი ზფხა, თანამედროვე აბხაზურშიც სიტფოს, როგორც ვიცით, ა-ფხარა-ს უწოდებენ. ყველა ამის ფუძე ფხა ჩანს, რომელიც უკვე ისეა დაშორებული და გაზაფხულის სახელის მეორე ნაწილში თბილის, ანდა ცხელის გამომხატველად საგულევებელი ძველი თხე-სთვის უცხო არ უნდა იყოს. მაინც რომ ერთი მხრით თხე-ა, მეორე მხრით კი ფხა, განა თ-ღა ფ ამ სიტყვების დაკავშირებას არ აბრკოლებს? თუ ეს დამაბრკოლებელი გარემოებაა, ქართულსა და ქართველურებში გვაქვს ცხელი და ცხ ბგერათა კომპლექსი ამ ცნების გამომხატველი. ქართულში თ-სა და ც-ს შენაცვლების არაერთი მაგალითის მიხედვით, უფლება გვაქვს ვიფიქროთ, რომ ცხ-ს გარდა თხ-ც ყოფილიყო და სწორედ ეს ბგერითი სახესხვაობა უნდა იყოს გაზაფხულის ადიღეური სახელის მეორე თბილის ანდა ცხელის აღმნიშვნელ ნაწილში თხე დაცული. ამრიგად ირკვევა, რომ გაზაფხული, ადიღეურად დათხე თავდაპირველად თბილი ანუ ცხელი მზის აღმნიშვნელი ყოფილა. ამის შემდეგ რომ გაზაფხულის აბხაზური სახელის ააფგენ-ის ანალიზს შევდგეთ, უნდა უპირველესად გათვალისწინებული გვექონდეს, რომ გვლდენ-შტეჯტის ჩანაწერში აბხაზურის ერთი დიალექტისათვის მართლაც თითქმის ასეთივე ფორმა აფნა მოგვეპოვება, მაგრამ მეორე დიალექტში უკვე დაფნე არის აღბეჭდილი.

ცხადი ხდება მეტადრე ადიღეური ზემომოყვანილი სახელის ანალიზის შემდგომ, რომ გაზაფხულის სახელის თანამედროვე და XVIII ს. ფორმას თავში ღ თანხმოვანი ჰქონია დაკარგული. თვით დაფნე-ს დანაწევრება-კი ეხლა უკვე აღარავითარ სიმნელეს არ წარმოადგენს: ღა აქაც ცხადია ღვლა-ს, მზის, სახელის ნაშთია, ფნე ამის გამო აქ უკვე თბილის, ანდა ცხელის აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო, რასაკვირველია, თავდაპირველად. ფნე-ს შუაში ხ თანხმოვანი უნდა ჰქონდეს გამქრალი და ფხგნე-საგან უნდა იყოს წარმომდგარი. ფხგნე-კი რა თქმა უნდა სიტბოს აღმნიშვნელს თანამედროვე აბხაზურ-კი აფხარა-ს ფონეტიკურს სახესხვაობს წარმოადგენს. მაშასადამე, ირკვევა,

რომ გაზაფხულის აბზაური სახელი თავდაპირველად ცხელი, ანდა თბილი მზის აღმნიშვნელი ყოფილა.

ეხლა რომ ქართული ზაფხულის პირველადი სრული ბგერითი შედგენილობისა და მნიშვნელობის საკითხის განხილვას შევედგეთ, არაერთი ზემომოყვანილი მაგალითის მსგავსად შესაძლებელია ვივარაუდოთ, რომ ზაფხულსაც ერთი თავკიდური ბგერა უნდა ჰქონდეს დროთა განმავლობაში დაკარგული. საფიქრებელია, რომ თავდაპირველად მზაფხული იყო, ტერმინი, რომელიც ორი სიტყვის მზა-სა და ფხული-საგან იყო შედგენილი. მზა ისტორიულ ხანაში ცნობილ მზე-ზე უწინარესი ფორმა უნდა იყოს ისე, როგორც მეგრულადაც ამ მნათობის სახელს ზჷა-საც ბოლოკიდურ ბგერად ა-ხმოვანი აქვს. თუმცა ჭანურს მზის სახელი ამჟამად მჷორა და ბჷორა (სხვა ბგერითი სახესხვაობაც არაერთი არსებობს), ე. ი. ო-ხმოვანა ფორმა, მაგრამ წინათ რომ ჭანურსაც მჷა ჰქონია: ეს შესაძლებელია მზის დღის აღმნიშვნელი ჭანური სახელის მჷაჩხა და ბჷაჩხა-თიღ დამტკიცდეს.

ზაფხულის მეორე ნაწილი ფხული ამისდა მიხედვით ცხელის აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო. ცხელ-თბილის სახელების განხილვის დროს უკვე დავრწმუნდით, რომ ამ სიტყვას ოდესღაც მართლაც ცხელის მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა და მის ფონეტიკურს სახესხვაობას ფუნსა და ფუნა-ფას ასეთივე ცნების გამოხატულება დღევანდლამდისაც შენარჩუნებული აქვს. მასასაღამე ქართული ზაფხულიც, საფიქრებელია მზაფხული-საგან წარმომდგარი, თავდაპირველად ცხელი მზის გამომხატველი გამონათქვამი უნდა ყოფილიყო და მხოლოდ თანდათანობით უნდა იყოს წელიწადის გარკვეული არის ტერმინად ქცეული. მაგრამ ქართული ზაფხული-ს ზემოაღნიშნული აგებულებისა და თავდაპირველი მნიშვნელობის გარდა, უნდა მეორე შესაძლებლობაც გვექონდეს გათვალისწინებული.

როგორც ცხელ-თბილის სახელების განხილვის დროს დავრწმუნდით, ჩაჩნურად ცხელ-თბილის აღმნიშვნელი ზედსართავი სახელი ოთხი სქესკატეგორიის თავსართების მქონები ფორმით მოიპოვება და, იმისდა მიხედვით ვინ, ანდა ვისზე ლაპარაკობენ. ვოვზუნე. ან მოვზუნე ან დოვზუნე. ანდა ბოვზუნე-ს ხმარობენ ხოლმე. მაგრამ არსებით სახელად, სითბოს გამოსახატავად, ა-სქესკატეგორიის თავსართოვანი ფორმა მოვზუნინე და მოვზუნლაი დაკანონებული.

გვლდენშტედტის XVIII ს. ჩანაწერნი-კი, როგორც უკვე თავის აღგორას მოყვანილი მქონდა, ცხელის იმ დროინდელ ჩაჩნურ სახელად ა-სქესკატეგორიანი ფორმა დაფხან არის აღბეჭდილი.

ამნაირადვე იქვე დავრწმუნდით, რომ წოვერშიც სითბო-სიტხის გამომხატველი ტერმინიც ა-სქესკატეგორიანი ფორმა დაფხოდ და ცხელისათვისაც დაფხე არსებობს.

მზისა და სითბო-სიტხის აღმნიშვნელი სახელების ანალიზმა დაგვარწმუნა, რომ ცხელ-თბილის ცნება მზესა და მზის სახელთან ყოფილა დაკავშირებული და რომ ლილღური ენების ცხელ-თბილის აღმნიშვნელი ზედსართავი სახელიც მზის სახელის ოდინდელი ფონეტიკური სახესხვაობის ბზუნ-ფხუნისაგან არის ნაწარმოები სათანადო სქესკატეგორიის თავსართის დართვით. ამრიგად ცხელ-თბილი იქაც თავდაპირველად მზიურის გამომხატველი ყოფილა. ცხადია, რომ ტერმინს ზაფხულში ამასთანავე ხანა, დრო-ც უნდა ყოფილიყო ნახმარი, ანდა ნაგულსხმევი.

საკმარისია ამის შემდეგ სითბო-სიცხის აღმნიშვნელი წოვეური სახელი დაფხოდ ქართულ ზაფხულ-ს შევადაროთ, რომ მათმა მსგავსებამ უნებლიედ ჩვენი ყურადღება მიიპყრას. ქანური დ-ს და ზ-ს მეგრულში და ქართულში ხ-ს შესატყვისობის მავალითები ხომ მოგვეპოვება: ქართულს სი ს ხ ლ-ს ხომ სვანური ზი ს ხ და მეგრული ზი ს ხ ი რ ი უდრის, ხოლო ყველა ამათ ქანური დი ცხირი და დი ნცხირი.

ქართული ზაფხული ხომ ამნაირივე გზით არ არის დ-სქესკატეგორიანი ფორმისაგან წარმომდგარი? აი კიდევ სახელდობრ რა შესაძლებლობაა გასათვალისწინებელი.

ზამთრის სახელები ლუნძური ტხლჲინ (ძვ) და ტალჲინ (თანამედ.), რომელთაგან უკანასკნელი ძველად ანწუხურშიც ყოფილა, ისევე როგორც ძვ. დიდოური ეტყლჲერჲომ-სა და ყაფუჩური ტყლჲილჲმა-ს პირველი ნაწილი და თანამედროვე ხვარშულის გტჲლჲნუ, ანდი-დიდოურ ჭგუფის მჲის სახელების მიტხლჲი-ს, მიტხდჲე-სა და მიტკლჲის მსგავს სიტყვებად წარმოგვიდგება, თუ რომ გავითვალისწინებთ თავიკიდური მი მარცვლის დროთა განმავლობაში ჩამოცილების შესაძლებლობას. ზამთრის ამ ენების სახელის მჲის სახელთან კავშირი ეხლა უკვე [გასაგებია], მას შემდეგ რაც ჩერქეზული და ყაბარდოული ასეთივე სახელების შესწავლამ დაგვარწმუნა, რომ ზამთრის სახელი თავდაპირველად ცოვი მჲის ცნების გამომხატველი ყოფილა. ზამთრის ლუნძური და ანდი-დიდოური ენების ზემომოყვანილი სახელების თავდაპირველი შედგენილობაცა და აღმნიშვნელობაც ასეთივე უნდა ვიგულისხმოთ: ისინიც ან ორი სიტყვისა, ცოვი და მჲისა-გან შედგენილი ტერმინები ანდა ორნაწილედ სიტყვად შერწყმული იქმნებოდნენ, რომელთაც საუქუნეთა განმავლობაში პირველი სიტყვა ანუ ნაწილი მთლიანად და მეორეს თავიკიდური მარცვალი ჩამოსცილებიათ.

სითბოს ლუნძური სახელი ხინ მიაგავს ზაფხულის ანდიურსა და ლოდობერულს ყინუ-ს, ბოთლიხურსა და ტინდალურს ყუინუ-სა, ბოთლიხურს ყუენუ-ს, ახვახურს სჲინო-სა და კარატულსა და ყვანაღურს ყუინა-ს. ლუნძ. სითბოსი და ანდი-დიდოური ზაფხულის სახელების ერთმანეთთან დაკავშირება ადვილია, რათგან შესაძლებელია აქაც ზაფხულის სახელი თბილი წელიწადის, ანუ დროს აღმნიშვნელად გვეგულისხმვა, როგორც ფიქრობენ, მაგრამ იგივე ყინო რომ ლუმუქურში სრულებით თბილს არ ნიშნავს, არამედ დღეს? როგორ შეიძლება დღის სახელი თბილისა და სითბოს აღმნიშვნელად ქცეულიყო? ეს მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება მომხდარიყო, თუ რომ ყაბარდოულ-ქართული ენების მსგავსად თვით ეს დღის სახელი მჲის სახელისაგან იყო წარმომდგარი.

ამ საკითხის გასარკვევად საყურადღებოა, რომ მჲეს ძვ. ლუნძურად ბოაჲ, ძვ. დიდოურად ბუჲ, თანამედროვე ლუნძურად ბჲჲ და დიდოურად ბუჲ და ყაფუჩურად ბოჲ ეწოდება. საფიქრებელია, რომ მჲის ამ სახელებს ბოლოკიდური ნაწილი დაკარგული აქვთ და წინათ მჲეს ბუჲინუ, ბაჲინუ და სხ. ეწოდებოდა. მჲის სახელმა ამ ენებში ბოლოკიდური ნაწილი დაკარგა, დღისა და ზაფხულის ზემომოყვანილ სახელებს-კი მჲის აღულ.-კვრულისა და თაბასარანული სახელების მსგავსად, წინაუქმო თავიკიდური ბო, ბუ, ბამარცვალი ჩამოსცილდათ. ყველა ამ მოსაზრებათა გამო ვგონებ უფლებად უნდა გქონდეს დავასკვნათ, რომ ზაფხულის ანდიური, ლოდობერული, ბო-

თლიხური, ახვანური, კარატული და ყვანადური სახელები და დღისა ღუმუ-
ქური — მზის სახელისაგან უნდა იყვნენ წარმომდგარი.

წელიწადის არეებად [და]წაწილების სხვადასხვა წესის გასათვალისწი-
ნებლად ქართული ხალხური წარმართული ზემირსიტყვაობითი ძეგლებიც
არის საყურადღებო. დაწყალობებათა შორის ზოგი მხოლოდ ორი არის სე-
ნებას შეიცავს, ზოგი კიდევ სამისას. ამას გარდა ორ-არიანი ხსენების მქონე
დაწყალობებათა შორისაც განსხვავება არსებობს, რათგან თუ ერთი არე „ამ
ჯგუფებს საერთო მოვბოვება, მეორე არე თითოეულს მათგანს განსხვავებუ-
ლი აქვს. მაგ.: თუშურს დაწყალობება-ვედრებაში სხვათაშორის ჩართულია:
„**ზ ა მ თ ა რ შვიდობისა წაღვარებითა, ზ ა ფ ხ უ ლ გამარჯვებისა მოღვარ-
ვითა**“-ო (ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, მას. საქ. ეთნ. I, 21 იმ); ანდა „**ზ ა მ თ ა რ ი
მშვიდობისა წაღვარიდითა, ზაფხულ შვიდობითი მოღვარიდითა**“ (იქვე, I,
22 იმ).

ფშაურს დაწყალობებაშიც ითქმის: „**ზ ა მ თ ა რ ი მშვიდობისა გადა-
ყრენით და ზაფხულიც ღალიან-ბარაქიანი ჩამოუყენით**“-ო (იქვე, I, 25 კდ).

ორ-არიანი დაწყალობებათა ჯგუფს ზაფხული ანდა ზაფხულობა და
სთველი, ანუ შემოდგომა მოეპოვებათ, მაგ.: „**ზ ა ფ ხ უ ლ ო ბ ა მშვიდობით
გადაუყრდით, ს თ ვ ე ლ ღალიან-ბარაქიან ამაუყენიდით**“-ო (მას. საქ. ეთნ.
I, 11 ა).

ანდა „**მშვიდობით დამდგარივე ზ ა ფ ხ უ ლ ო ბ ა, სთველი ღალიან-ბა-
რაქიან დაუყენიდით**“-ო (იქვე, I, 12—12 დ).

„**ზ ა ფ ხ უ ლ ო ბ ა მშვიდობით გამაყრევიდი, სთველ ღალიან-ბარაქიან
ჩამაუყენიდი**“-ო (იქვე, I, 16 ი).

„**ეს ზ ა ფ ხ უ ლ ი მშვიდობიანად გარდუყენიდი, ს თ ვ ე ლ ღალიან-ბა-
რაქიან ამოუყენიდი**“ (იქვე, I, 14 ვ.).

„**ზ ა ფ ხ უ ლ მშვიდობით გარდაგვაყრევინი, ს თ ვ ე ლ ღალიან-ბარაქიან
ჩამაგვიყენე**“ (იქვე, I, 15 მ).

„**ზ ა ფ ხ უ ლ მშვიდობით გარდაგვაყრევინი, ს თ ვ ე ლ ღალიან-ბარაქიან
ჩამაუყენეთა**“ (იქვე, I, 15 თ).

წლის სამ-არიანი სიკეთის შევედრება მხოლოდ ერთადერთს ფშაურს
დაწყალობებაში მოგვეპოვება, რომელშიც ნათქვამია: „**თქვენ გვედრებიან,
ყოველნო წმინდანო და ანგელოზნო უფლისანო, თქვენ მიანიჭეთ შ ა მ ო ლ-
გ ო მ ა ღალიან-ბარაქიანი, პურიან-წყლიანი, ზ ა მ თ ა რ ი ნებისა-რგებისა,
ზ ა ფ ხ უ ლ ი მშვიდობისა**“-ო (ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, მას. საქ. ეთნ. I, 26
კე.).

თუ წლის ორ-არიანი ვედრების დაწყალობებათა პირველი ჯგუფისა და
სამ-არიანის დანაწილებას დავაკვირდებით, დავრწმუნდებით, რომ იქაც და
აქაც ზამთარი და ზაფხულია დაპირისპირებული. განსხვავება მხოლოდ იმა-
ში მდგომარეობს, რომ სამ-არიანისაში ზამთრის წინ შემოდგომა არის მოქ-
ცეული. ამით დაპირისპირება ირღვევა და არეთა თანამიღვენებ-ლა რჩება.
ორ-არიანის მეორე ჯგუფის ვედრებაში დაწყალობების ზამთარ-ზაფხულად
დაყოფისა და დაპირისპირებაზე დამყარებული აღნაგობა უკვე აღარა ჩანს და
ამის მაგიერ მხოლოდ ზაფხულის ანუ ზაფხულობისა და სთვლის სიკეთეს-ლა
შეპნატრის ხუცეს-მეხვეწური.

რაკი ძნელი დასაჯერებელია, რომ თავდაპირველს ვედრებაში ზამთრის
სიკეთის ღეთაებისაგან გამოთხოვას ადგილი არ ჰქონოდა დათმობილი და

ზამთარ-ზაფხულის დაპირისპირება უფრო ბუნებრივია, ამიტომაც საფიქრებელია, რომ დაწყალობება-ვედრების ამ ნაწილის ასეთი აღნაგობა უფრო ადრინდელი და უძველესი უნდა იყოს, ვიდრე შემოდგომა-ზამთარ-ზაფხულისა და ზაფხულ-სთველის შემცველისა. ამრიგად საფიქრებელი ხდება, რომ წელიწადის მხოლოდ ორ არედ, ზამთარ და ზაფხულად განაწილების ანარეკლი ქართულს თავდაპირველს წარმართულ ლოცვა-ვედრებასა, სადიდებლებსა და დაწყალობებაშიც ყოფილა აღბეჭდილი.

წელიწადის ორ ნაწილად ოდინდელი გაყოფვის კვალი არა-ერთი კულტურული ერის უძველესი ხანის მეტყველებისა და ტერმინების ანალიზითაც ირკვევა. ებრაელებს მაგალითად ფსალმუნის (747), ესაიას (186) და ზაქარას წინასწარმეტყველების (148) წიგნების მიხედვით უძველეს დროს წელიწადის მხოლოდ ორი არის სახელი ჰქონიათ: ზაფხულის, რომელსაც ეწოდებოდა ყაას და ზამთრის, რომელსაც ხორეფი-ი ერქვა (G. Beer Jabr: H. Guthe, Bibelwört.). ბერძნულს მწერლობაშიც, მაგ. ჰეზიოდეს თხზულებაში ნახმარია მარტო ἀροισ ἀροτος, რომელიც დამდეგი ზამთრის სახელი იყო, და ἀγρῦς აგრტოს, დამდეგი ზაფხულის აღმნიშვნელი. ჰომეროსს კი უკვე წელიწადის სამი არის სახელი მოებული: ἔαρ ქარ, გაზაფხულის აღმნიშვნელი ძეპაჲ თეროს, ზაფხულის გამოხატველი, და χεῖμαჲ ჰეიმან, ე. ი. ზამთრის (F. K. Ginzel, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie I, 190).

ზაფხულისა და ზამთრის ქართული და შარმატული სახელები ებრაულსა და ბერძნულს ასეთსავე სახელებზე უფრო ძველიც არის და უფრო საყურადღებო, რათგან, თუ ამ ორს უკანასკნელს არეთა სახელებში მათი მხოლოდ-ღა მურნობითი დანიშნულება აქვს გამოხატული და ამიტომაც თითოეული ამ ტერმინთაგანი სხვადასხვა ძირისაგან არის ნაწარმოები, ქართულსა და შარმატულ სახელებში სრული მთლიანობაა დატული: ისინი ერთნაირი აგებულებებისა და აღქმის ერთსა და იმავე საფუძველზე არიან დამყარებული, სახელდობრ კოსმური მოვლენის, მზის სხივების სითბოს დედამიწაზე და ადამიანის სხეულზე გავლენის სიძლიერის განსხვავების დაკვირვება-აღქმასზე.

რაკი გამოირკვა, რომ უძველეს ხანაში დროს წლის არეებად განაწილება ისტორიულ ხანაში ცნობილი ოთხ არედ დაყოფისაგან განსხვავებული ყოფილა როგორც ქართველთა შორის, ისე შარმატების ტომებს შორისაც, ამიტომ საფიქრებელია, რომ თვით წელიწადის ხანგრძლიობაც უძველეს ხანაში მერმინდელისაგან შესაძლებელია განსხვავებული ყოფილიყო. მაგრამ მარტო თეორიულს მოსაზრებასა და შესაძლებლობასზე დამყარებით ასეთი საკითხის გადაწყვეტა არ შეიძლება. ამისთვის ისეთი დამაჯერებელი გარემოება მანც უნდა გვქონდეს, რომელიც უცილობლად უძველესი ხანის ნაშთად და ანარეკლად არის მისაჩნვეი. საბედნიეროდ, ამ საყურადღებო საკითხის გამოსარკვევად მეცნიერებას საშუალება მოეპოვება.

„ქართველი ერის ისტორია“ I წიგნში (I³, 43—44) აღნიშნული მაქვს, რომ ქართველ ხალხში გავრცელებული რწმენით „საქართველოში იმდენი წმინდა გიორგის ეკლესიაა და იმდენი წმინდა გიორგია, რამდენიც წელიწადში დღეებია, ე. ი. 365 ან 366. თუ რომ წინათ წელიწა-

დის დღეებრივი ხანგრძლივობა ისტორიული ხანისაგან განსხვავებული ჰქონდათ ქართველებს, ამის გამოძედაგებელი კვალი, რა თქმა უნდა, უპირველესად წარმართული რწმენისა და ზნეჩვეულების არეშია მოსაძებნი. მართლაც, თუშეთში ამ უაღრესად მნიშვნელოვანი საკითხისათვის ერთი მეტად საგულისხმო ლოცვაა დაცული, რომელსაც სათანადო პირი საკლავის დაცვის წინ წარმოსთქვამდა ხოლმე. ეს ლოცვა, რომელიც ივ. ბუქუჩაძე ულს ჰქონდა პირველად 1897 წ. გამოქვეყნებული¹, ასე თავდება: „ცხრა ოც და სამო წმინდა გიორგი! თქვენ უშველეთ ქუდოსანთ-მანდილოსანთა, ფურსა, მეფურესა, კბოსა, მეხბორესა, კარსა [მეყრესა?], მეგუთნესა, — ცხვარსა, მეცხვარესა, — ცხენსა, მკედარსა, — მონადირესა: ააშორეთ ადორებულ წჳალსა, დაგორებულ კვასა, მოქნიულ ხმალსა“¹-ო.

ზემომოყვანილ თუშურ ლოცვაში ამრიგად რიცხობრივად ნაანგარიშევი მხოლოდ „ცხრა ოც და სამი წმინდა გიორგი“-ა ე. ი. მხოლოდ 183. ცხადია, რომ ამ თუშური ლოცვის ზემოაღნიშნული ნაწილი იმ ხანის ანარეკლს წარმოადგენს, როდესაც ქართველთა შორის წარმართობის დროითგან სახელნაცვლობით შერჩენილი მთვარის ღვთაების რიცხვი ამაზე მეტად არ ყოფილა ცნობილი. თუ ამის შემდეგ იმ ძველ ქართულ რწმენას გავიხსენებთ, რომელიც უკვე გვექონდა მოყვანილი და რომლის თანახმად საქართველოში იმდენი წმინდა გიორგი ირიცხებოდა, რამდენიც წელიწადში დღე იყო, თანაც იმ გარემოებასაც მივაქვევთ ყურადღებას, რომ 183 ზედმიწევნით სწორედ 366-ის ნახევარს წარმოადგენს, უფლება გვექნება დავასკვნათ, რომ ზემომოყვანილი თუშური ლოცვის ეს ადგილი იმ უხსოვარი დროის ანარეკლი უნდა იყოს, როდესაც ქართველებს 183-დღიანი წელიწადი ჰქონიათ.

დოქ. ვ. ბარდაველიძეს გამორკვეული აქვს, რომ „სვანურ დღეობათა კალენდარში შემონახულია წლის დასაწყისის სამი თარიღი: 4 დეკემბერი, რომელიც აღინიშნებოდა დღეობით ბარბოლ (ანუ ბარბლან), 1 იანვარი, რომელიც დღეობას ზომხა (ანუ კანდა, კალანდა) ეწოდებოდა და 14 აგვისტო, რომელსაც ბიხოზ (ბ. ზ.) ანუ ლირსკენალ (ბ. ქვ.) ერქვა. ჩანს ეს ის თარიღებია ახალწლის დასაწყისისა, რომლებიც ეთნოგრაფიულ სინამდვილეს ისტორიული განვითარების სხვადასხვა პერიოდებიდან შემოუწინახავს, წლის დასაწყისის ამ სამი დღეობიდან ბიხოზ-ის... ხსოვნა მხოლოდ ზეპოსვანეთის ხუთ საზოგადოებაში-და დავამოწმე — ფარში, ეცერში, ცხუმარში, ლატალსა და ლენჯერში. უკანასკნელ ორ საზოგადოებაში 14 აგვისტო მხოლოდ ერთი ტერმინით (ბიხოზ) აღინიშნება, ხოლო ბალსქვემოთ მას უფრო მეტად ლირსკენალს უწოდებდნენ, თუმცა ბიხოზ-იც ადგილობრივი მოსახლეობისათვის ნაცნობი ტერმინი იყო. აღნიშნულ საზოგადოებათა გარდა ბალსზემოთ და მთლიანად ქვემო სვანეთში არცერთი ეს ტერმინი, როგორც დღეობის სახელწოდება, შემონახული აღარ არის... ამრიგად, ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ბიხოზ (ლირსკენალ) მიმქრალი დღეობაა და ამიტომაც მის შესახებ მასალაც მეტად ნაკლებოვანია“-ო (სვ. ხალ. დღ. კალ. XII).

ვ. ბარდაველიძე სამართლიანად მსჯელობს, როცა ამბობს. რომ ზემოსვანეთის ხუთ საზოგადოებაში ბიხოზის დღესასწაულის შესახებ

¹ ამჟამად გადმობეჭდილია კრებულში „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, 1 ნაკვეთში (იხ. გვ. 24).

დაცული თუნდაც მცირე „მასალა მით უფრო საპიროებს გულდასმით ანალიზს, რომ გაირკვეს, ეს ბიხობი- (ლირსკენალი-ი) მართლაც წლის დასაწყისის დღეობა იყო, თუ არა“. მე ჩემ ნაშრომში შევეცადე შეძლებისდაგვარად ნათელმეყო, რომ ბარბოლ-იდან (ბარბლ-ში-იდან), ე. ი. 4 დეკემბრიდან თაშორის ზომხა-საც (კანდა-ს, კალანდა-ს) შეიცვალა, ანუ, სხვანაირად რჩებოდა ახალწლის ციკლის ხანგრძლივი დღესასწაული, რომელიც სხვა-რომ ვთქვამთ, ახალწლის ციკლის ხანგრძლივი დღესასწაულის თავდღეობა ბარბოლ (ანუ ბარბლ-ში) იყო-ო (იქვე XI—XII). სამწუხაროდ აზრი დამთავრებული არ არის და განუმარტავად არის დატოვებული, თუ ბიხობ რაღა უნდა ყოფილიყო და რატომაა, რომ ასეთი სახელი 14 აგვისტოს დღესასწაულს ეწოდება.

ყველა სევანური ხალხური ცნობებით ბარბოლ-ის დღესასწაული მზის სრბის სიმცირესა და მატების დასაწყისთან არის დაკავშირებული (ს. ხ. დღეობ. კალენდ. 1, 3, 4, 6, 7, 10).

ზემოაღნიშნულთან ჩანს, რომ ბარბოლ-ის სევანური დღესასწაული მზის სიმცირესა და დგომასთან ყოფილა თავდაპირველად დაკავშირებული. მისი უქმე დღეები პირველ სამ დღეს გრძელდებოდა, როდესაც ძველი ხალხური რწმენით მზის სრბა შეჩერებული იყო და არ მატულობდა. იქაც, სადაც დღესასწაული მხოლოდ ერთ დღეს გრძელდებოდა, ხალხი დარწმუნებული იყო, რომ მზე მაშინ უშუამცირეს, მხოლოდ მამლის ოდენა, ნახტომს აკეთებდა თავის სრბოლაში. ბუნებრივია ზემოაღნიშნული გარემოების გამო ამ დღესასწაულის სევანურ სახელში ამის რაიმე ანარეკლის მოლოდინი გვექმნება, ანდა, სხვანაირად რომ ითქვას, ბარბოლ-ის თვით სახელში ხომ მზის სიმცირე არ არის გამოხატული? მაგრამ საკმარისია ადამიანმა გაიხსენოს მზის თანამედროვე სევანური სახელი მიუ, რომ ზემოგამოთქმული მოსაზრება სრულებით უნიადაგო ფანტაზიად ეჩვენოს.

მაგრამ მაინც ყურადღების ღირსია თუნდაც მარტო ის გარემოება, რომ ამ დღესასწაულს სევანურად ეწოდება ბარბოლ და ოღ ბოლოსართი სევანურადვე მართლაც კინობითი ნაწილაკია². მაშასადამე, ამ ტერმინის დაბოლოება მაინც და მაინც რიდაცის სიმცირის გამოშხატველი უნდა იყოს.

ცხადია, რომ ყველაზე ბუნებრივი იყო გვეფიქრა, რომ სევანური კინობითი ბოლოსართის მქონებელი დღესასწაულის ეს სახელი ისევე მაინც მზის სიმცირის გამოშხატველ ტერმინად გვეგულისხმება. ეს მოსაზრება რომ დამაჯერებელი გამხდარიყო, მაშინ უნდა დაგვესვენა, რომ მზეს სევანურად წინათ მიუ-ის მაგიერ სხვა სახელი ერქვა. ოღ კინობითი ნაწილაკის მოკვეციის შემდგომ მზის ოდინდელ საგულეველ სახელად ბარბ-ის მაგვარი ბგერათა კომპლექსის შემცველი სიტყვა დაგვრჩება. თანამედროვე სევანურს თუმცა მზისათვის არც ასეთი და არც ოდნავ მაინც მსგავსი სახელი არ მოეპოვება, საბოლოოდ არაერთს სხვა ენას გააჩნია. მაგ. ლეგურ ენათაგან მზის სახელად ლემუტურს აქვს ბარბ, არკულს ბარკ და ძველად აკუმურსაც ბარპი ჰქონია.

პირიგად შესაძლებელია წარმოგვედგინა, რომ ბარბოლ წინანდელი ბარბ-ოლ-ისაგან ხ-ს თანდათან გქრობის გზით გაჩენილი ფორმაა. ხ-ს გაას-

1 ე. ბარდაველიძე — სევანური ბარბალ || ბარბოლ.

2 ე. თოფურია სევანური ენა I ნაწილი, ტფილისი 1931 წ. მის შემდეგი მაგალითები აქვს მოყვანილი: ღარდა — ბინა, ღარდოლ — ბინაკი, მეთტოლ — პატარა ნახერტი და ს. შ. (გვ. 236).

პირატების ცხადი პარკესი მკაფიოდ ემჩნევა ზემოდასახლებულ ლეგურ მაგალითიდან უკვე არკულსა და უფრო მეტად ძველ აკუშურს სახელებსაც, რომელთაგან უკანასკნელის მ ამ სიტყვის ხ ბგერის სრულ გაქრობამდე მხოლოდ უკანასკნელ საფეხურს-და წარმოადგენენ.

4. მ თ ვ ა რ ე

მთვარის შარმატული სახელები ერთმანეთისაგან თუმცა განსხვავდება, მაგრამ მაინც მათ შორის ბევრი მსგავსებაცაა. უფრო გულდასმითი განხილვა და შედარებითი შესწავლა ამ განსხვავებათა თვისებასაც გვაგებინებს და ამ სახელების ნათესაობისა და პირველადი მნიშვნელობის საკითხის გადაჭრასაც შეგვიძლებინებს.

მთვარის სახელების მთელი ნაირნაირობა უნდა როგორც თანახმოვანთა, ისევე ხმოვანთა შესატყვისობის თვალსაზრისით გვექონდეს განხილული.

მთვარის ყველა სახელები ბგერათა შედგენილობით ორ მთავარ ჯგუფად იყოფა: 1. ერთი და თანაც უმრავლესწევრიანი ჯგუფი ორთანხმოვნია. ასეთი სახელები როგორც სინდურს, ისევე ლილურსა და ლეგურ ენებშიც მოიპოვება.

2. მეორე უფრო მომცრო ჯგუფი სამთანხმოვნია სახელების მქონებელია. ამ ჯგუფსვე უნდა მივაკუთვნოთ ცხ ბგერის შემცველი სახელები, რათგან ეს ცხ ბგერა თუმცა გარდამავალი და ც-სა და ხ-ს შუალედი ბგერა ც-თ იწყება და ხ-თი თავდება, მაგრამ მაინც გაბმულად გამოითქმის და ამიტომაც ერთ ბგერად უნდა ჩაითვალოს.

მთვარის სამთანხმოვნია სახელები სინდურ ენათაგან მხოლოდ ჩერქეზულს აქვს — მაზერა.

ლილურ ენებს მთვარის მხოლოდ ორთანხმოვნია სახელები მოეპოვებათ.

სამაგიეროდ მთვარის სამთანხმოვნია სახელები საკმაო რაოდენობით არის ლეგურ ენებში. ასეთია ანდიური ფორც (ძვ.) და ბორცხი, ბოთლიხური და ლოდობერული ფურცხუ, კარატული პორცხო, ლემქური ბარზ და ბერზ (ძვ.) და კვრული ჭარბ.

შარმატული ენების მთვარის ყველა სახელები შესაძლებელია პირველი, მეორე და მესამე თანხმოვნებისა, ისევე როგორც ახმოვნებისდა მიხედვით ჯგუფ-ჯგუფად დავყოთ.

მთვარის სახელების ერთ ჯგუფს პირველ ხმოვნად მ აქვს. ამ ჯგუფს ახხაზ. მეზქ (ძვ.) და აშა, — ყაბარდ. მაზა (ძვ.) და მაზქ — ჩერქეზ. მაზერა, — ლუნდ. მოოწ (ძვ.) და მოწი. ამრიგად მთვარის მ-თავკიდურიანი სახელი სინდურს ყველა ენებშია გაბატონებული და ლეგურ ენათაგან მხოლოდ ლუნდურს მოეპოვება. ლილურში-კი არა ჩანს.

მთვარის სახელების მეორე ჯგუფს მ-თავკიდურიანნი შეადგენენ. ამავე ჯგუფში უნდა ფ- და პ- თავკიდურიანი სახელებიც მოვთავსოთ. მ-, ფ- და პ-თავკიდურიანი სახელებია: ჩანს. და ქ-ტ. ბუტ, წოვ. ბუთ. აკუნ. ბამ (ძვ.) და ბამ (პვრკ.), — ლემქ. ბარზ (ძვ.) და ბარზ, დიდ. ბუწი (ძვ.) და ბუციი. — ხვარ. და ყაფუჩ. ბუციი. ყვან. და ქაანალ. ბოცს, ხინალ. ბუცხა, ტრნდ. ბოცხუ. — ბოთლ. და ლოდობ. ფურცხუ, — კარატ. პორცხო.

როგორც ზემომოყვანილითგან ჩანს, ბ-თავიღურიათი სახელი არც ერთს. სინდურს ენას არა აქვს და სამაგიეროდ მთლიანად ლილღურ ენებშია გაბატონებული. ძალიან არის იგი ლეგურ ენებშიც გავრცელებული.

მთვარის სახელების მესამე ჯგუფს უწი, ანდა ჭ-თავიღურიანნი შეადგენენ ასეთი სახელები არც სინდურს. და არც ლილღურს ენებში არ მოიპოვება.

ლეგურ ენათაგანაც ასეთი სახელი უმცირესობას აქვს.

უ- და ვ-თავიღურიანი სახელებია: ჯეკური უამ. თაბასარანული ვამ, რუთულური და წახურული უამ, ბუღუხური ვოჰ და კურული უამ. ყველა წარმატებული ენების სახელებისაგან სრულებით განსხვავებული სახელი მთვარისათვის უღურსა აქვს, სადაც ამ მნათობს ეწოდება ხაშ.

მთვარის სახელების მეორე ხმოვანს პირველზე მეტი ნაირნაირობა ემჩნევა, მაგრამ აქაც რამდენიმე ჯგუფის გამოყოფვა მაინც შესაძლებელია.

სახელების ერთ ჯგუფს მეორე ხმოვანად ზ ან და ძ აქვს. ასეთი სახელებია: აბხაზ მეზე (ძვ.) და აშა, ჩერქ. მაზერ, ყაბარ. მაზა (ძვ.) და მაჯ, — რუთულ. და წახურ. უამ და ბუღუხ. ვოჰ, — აკუშ. ბამ. (ძვ.) და ჰკრკილ. ბამ., — ჯეკური უამ და თაბასარან. ვამ.

ამავე ზ, ან და ძ ბგერიან ჯგუფს უნდა მიეკუთნოს ის სახელები, რომელნიც სამთანხმოვნიანნი არიან და ზ, ან ძ მოეპოვებათ. თუმცა-კი მეორე თანხმოვანდ-კი არა, არამედ მესამედ. ასეთია ღმუქ. ბარზ (ძვ.) და ბარზ, ისევე როგორც კურული უამ-იც.

ამრიგად მთვარის ზ ანდა ძ თანხმოვნიანი სახელები საკმაოდ მრავალრიცხოვანს ჯგუფს შეადგენს და საგულისხმოა, რომ ასეთი სახელები წარმატულ ენათა ორს კიდურს ჯგუფშია: სინდურსა და ლეგურისაში. ხოლო ენათა შუალა ჯგუფს ლილღურს ენებს შორის არ გვხვდება. ორ ენას. მთვარის სახელის მეორე თანხმოვანად წ მოეპოვება. ასეთი სახელი აქვს ლუნძურს — მოოწ (ძვ.) და მოწჷ, ისევე როგორც დიდოურსაც ძველად ბუწი ჰქონია, ეხლა-კი ბუცი აქვს.

მთვარის სახელების ერთი ჯგუფის ენებში კიდევ მეორე თანხმოვანად, ანდა სამთანხმოვნიანს სახელებში მესამე თანხმოვანად უკვე, ც, ცა, ანდა ცა მოიპოვება, რომელიც დაახლოებით ცს-დ გამოითქმის ასეთი სახელებია დიდოური ბუცი (თანამედროვე), ხვარშ. ბუცი, ანდიური ფორც (ძვ.) და ბორცხი, ტინდ. ბოცხუ, კარატ. პორცხო, ყვანად. და ჰამალ. ბოცხ, ხინალულ. ბუცხა და ბოთლიხური და ლოდობერული ფურცხუ.

ამნაირად, ც, ცა და ცა თანხმოვნიანი სახელები მხოლოდ ლეგური ენების ანდიდიოურს ჯგუფს მოეპოვება.

თვისი მეორე, ტ ანდა თ თანხმოვნით მთვარის წარმატულ სახელებში ლილღური ენები ცალკეულ ჯგუფს შეადგენენ. ასეთი სახელი მოეპოვება, როგორც ვიციოთ, ჩაჩურს — ბუც, ქისტურს ბუტტ და წოვურს ბუთ. დასასრულ ერთს, ალბანურს ენას მთვარის სახელის მეორე თანხმოვანად შ მოიპოვება — ხაშ.

მთვარის სამთანხმოვნიანს სახელებში მეორე და მესამე თანხმოვნების ადგილმდებარეობის საკითხიც არც ისე აყუარდებო: ჩერქეზულს მაგ. წარ აქვს — მაზერ, ლემუქურს-კი რჷ — ბარზ, კურულსაც რძ — უარძ, ხოლო სამ ენას რც, ანდა რცა (რცს), — ანდიურს ფორც (ძვ.) და ბორცხი, კარატულს პორცხო და ბოთლიხურს ისევე, როგორც ლოდობერულს ფურცხუ.

თავისთავად იბადებოდა საკითხი ამ ორი ბგერის პირველადი ადგილმდებარეობის შესახებ.

მთვარის სახელების პირველ თანხმომავანთან ყველაზე უწინარესად და თავდაპირველადაც-კი უ და ვ არის მისაჩნვეო, ხოლო მეორე თანხმომავანთან ზ და ძ, ხოლო ც, წ და ტ ამ პირველადი თანხმომავანის შენაცვლებას უნდა წარმოადგენდეს.

პირველი თანხმომავანის დასაწყისში ვ- მისაჩნვეი იმიტომ არის, რომ მთვარის ეს სახელი ამ მნათობის სქესის გამომხატველი სიტყვა ჩანს. ხოლო, რაკი მთვარე ვაჟად და მზის ძმად ითვლებოდა, მამრ. სქესის ნიშანი-კი უძველეს ხანაში ქართულ-შარომატულ ენებში ვ და უ იყო და ლილურ-ლეგურ ენებში ნაწილობრივ ეხლაც შერჩენილია, ამიტომაც მთვარის ამ სახელს პირველ თანხმომავანად, რომელიც იმავე დროს ძირისეული ბგერა-კი არ იყო, არამედ მამრ. სქესის ნიშანი, თავდაპირველად უ ან და ვ უნდა ჰქონოდა.

მთვარის ამ სახელის ძირეულ ნაწილად ამრიგად მეორე თანხმომავანი ზ, ძ, ც, ცხ, წ-ა მისაჩნვეი, ეგების შესამართან ერთად, ის უნდა იყოს სწორედ მისი რაობის გამომხატველი. ამ მოსაზრების სისწორის შესამოწმებლად საქმარისა გავიხსენოთ, რომ მთვარეს ბუღუბურად ვოზ, რუთულურად და წახურულად უაზ, ჭეკურად უაძ. თაბასარანულად ვაძ, კერულად ჭარძ, ხოლო ყაფურჩ. ბოცო, ტინდ. ბოცუსუ, ყვანდ. და ჭამალ. ბოცხ ეწოდება. ამავე დროს ანდიურად ვოცსი ძმახა ნიშნავს. ბოთლ., ლოდობ., კარატ., ახვან. და ტინდალურადაც ვაცსი აგრეთვე ძმის აღმნიშვნელია. რაკი ყველა ამ სახელებში ვო, და ვა მამრ. სქესს თავსართია, ამიტომაც ამ სიტყვის ძირად ცა ანუ ცხ ბგერა გვჩვენებს; საყურადღებოა, რომ ძმის ანდიურ სახელად გვლენსტეტის ჩანაწერში, თანამედროვე ვოცსი, ანუ ვოცსი-ს მაგიერ აღბეჭდილია Gods გოდ (R II, 521) ე. ი. ამ სახელის მეორე თანხმომავანი ც-ს მაგიერ მაშინ ძ ყოფილა, თავიიდური გ, როგორც ჩანს, ვ-ს გვ-დ შენაცვლების გზით არის ამ სიტყვაში გაჩენილი.

აქ ის ვარაუდობაა საყურადღებო, რომ ძმის ანდიური სახელის ეხლანდელზე აღრიხდელი სახე ირკვევა ვოძ ყოფილა, ეს ძმის სახელი ვოძ-კი თითქმის ზედმიწევნით უდგება მთვარის ბუღუბურს სახელს ვოზ-ს და ჭეკურ-თაბასარანულის მისსავე ა-ხმომავან სახესხვაობას უაძ-სა და ვაძ-ს. ასევეა ლეგურს სხვა ენებშიც. — მაგ.: ტინდალურად მთვარეს თუ ბოცუსუ ეწოდება, ბოცსარ უკვე ვერძს, ე. ი. მამალ ცხვარს ნიშნავს (ანდ.-დიდ. მან. 87), — ჭამალურადაც ბოცხ ხომ მთვარის სახელია, ბოცსატყულოდან უკვე ვერძის გამომხატველია (იქვე), მთვარეს დიდოურად ბუწი ჰრქმევია ძველად და ეხლა ბუცი იხევე, როგორც ყაფურჩურად ბუცო ეწოდება, ბუწი-კი იმავე ყაფურჩურად ვერძისვე, ანუ მამალი ცხვარის სახელია (იქვე). ერთი სიტყვით, მთვარისა და მამრობითი სქესის ცხოვდობის, არსების ძირი ერთი და იგივე ჩანს.

ყველა ზემოაღნიშნული მაგალითების შემდეგ საყურადღებოა, რომ უარძ კერულად მთვარის სახელია, ქართული ვერძისაგან ხომ ძნობილთ თავისი ა ხმონით განსხვავდება. ამაზე მეტის თქმაც შეიძლება: სრული საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ მამაკაცსაც ქართულად უძველეს ხანაში ვარძი სწოდებია. ამის უცილობლად დამამტყიცებელი ტერმინი ქართულს დღევანდლამდისაც-კი აქვს დაცული ჭავარძემო-ს სახით, რომელიც საპატიო საჯდომის სახელად იხმარება, მაგრამ რომლის თავ-

დაპირველი მნიშვნელობა უკვე აღარავის ესმის. სავარძელი, ან დანიშნულება გამოხატველი ტერმინი უნდა იყოს, ანდა განკუთვნილობის. ამ გარემოებს უკვე თვით მისი სა თავსართიც ცხადად ამკლავებს. მაგ. სარეცელი ისეთ ავეჯს ერქვა, რომელიც ლოგინის დასარეცად, გასაშლელად იყო დანიშნული. მაგრამ არსებობს საღიაყო მე(რ)კი თუშეთში, ქალაქს დასაჯდომად განკუთვნილი და სამამაცო სკამი ხევესურეთსა და საკაცებო ზემო რაქაში, რომელნიც მხოლოდ მამაკაცების დასაჯდომად განკუთვნილ ავეჯს წარმოადგენენ. რაკი სავარძელი არა ჩანს, რომ სარეცელი. მსგავსად რაიმე დანიშნულების გამოხატველი სიტყვა იყოს, ამიტომ შესაძლებელია მართო ვარძისათვის განკუთვნილობის აღმნიშვნელ ტერმინად იქმნეს მიჩნეული. ხოლო, რათგან დასაჯდომ ავეჯის სახელი და დანაწილება საქართველოში, ან სამამაკაცოდ, ანდა საღიაყოდ განკუთვნილობას გამოხატავდა და ვარძს ვერას გზით ქალისა და დედაკაცის სახელს ვერ დაუთავსებდათ, ამიტომ ძველად იგი უნდა მამაკაცის გამოხატველი ყოფილიყო. ამ მოსაზრებას დამაჯერებლად ის გარემოებაც ხდის, რომ ამ სიტყვის ოდნავი ბგერითი სახესხვაობა, ვერძი, მართლაც მამალი ცხოველის ტერმინია. ისევე, როგორც ვიცი მამალი ცხოველისაცა და მამაკაცი. ადამიანის, აღსანიშნავადაც იხმარებოდა (იხ. ჩემი „ქართული და კავკასიანის თავდაპირველი ბუნება“, 176—177), ვერძიც, როგორც ჩანს, ძველად ცხოველისაცა და ადამიანის მამრობითობის გამოხატველიც ყოფილა. მაშასადამე, მთვარის ლეგური სახელები მართლაც ამ მნათობის სქესის, მამრობის, ვაუობის აღმნიშვნელი სიტყვა ყოფილა. ხოლო რაკი ამ სქესის გამოხატველი ქართულ-შარომატულ ენებში უ- ანდა ვ-თავსართი იყო, ამიტომ მთვარის შარომატულ სახელებს შორის პირველი თანხმონის საუკეთესოდ დაცველად სწორედ, რომ ვ-თავკიდურიანი უნდა იქმნეს მიჩნეული.

ზემონათქვამს უნდა ის გარემოებაც დაერთოს, რომ პროტოხეთურადც ღმერთს, ფორერის ცნობით, უაშაუ, ანუ უაუაუ ეწოდებოდა (Die Inschriften und Sprachen des Hatti-Reiches. Die (proto) hattische Sprache: ZDMG 1922 №. Band (76). გვ. 229). ის სახელი, რომელიც ქართულ ვაჟსა და ვაშასა, ისევე, როგორც ლეგური ენების მთვარის ზემომოყვანილ სახელებს გასაოცრად მიაგავს.

რაკი ირკვევა, რომ შარომატული ენების მთვარის სახელების სხვადასხვა დაცულ ფორმათაგან თავდაპირველად უ-, ვ-თავკიდურიანი და ზ, ძ-თანაწონიანი უნდა იქმნეს მიჩნეული, ამიტომ ყველა დანარჩენი მის ბგერით სახესხვაობას უნდა წარმოადგენდეს. რასაკვირველია ეს იმასკი არ ნაქნავს. თითქოს ეს სახესხვაობანი ახალი მოვლენა იყოს: ბევრი მათგანი უკვე უძველეს დროსვე უნდა ყოფილიყო. კერძოდ მთვარის ლილღური სახელები ბუტ და ბუთ, ვითარცა ადამიანის საკუთარი სახელი და კერძის აღმნიშვნელი სიტყვა ეხლანდელზე მრავალი სუუენით უწინარეს ხანაში, სომხეთში მამაკაცის სახელად და სპარსეთში კერძის მნიშვნელობით, რათგან უნდა, როგორც ძველი მოსახლეობის ენის ანარეკლი, უკვე გვხვდებოდეს. იბადება თავისთავად საყიბნი მთვარის ძველი ქართული სახელი თთუჲ, რომელიც, როგორც „ქართველი ერის ისტორიაში“ უკვე მქონდა აღნიშნული. უეკველია უფრო ადრინდელი თთუჲ-საგან არის წარმომდგარი, — მეგრულ-ქანური თთა და სვანური დოშდულ მთვარის ზემოგანხილული

შარმატული სახელებისაგან მეტადრე ღიღურ ბუტ-ის და ბუთ-ისაგან სრულებით დამოუცილებელია, თუ მათ შორის რაიმე კავშირი უნდა იყოს? თუთეა-ს, თუთა-ს და სვ. დოშდულ-ის რამდენიმე ეტიმოლოგია არსებობს. უკანასკნელად ვარლ. თოფუტრია შეეხო ამ საკითხს და უღ მას კანონობითობის მაჩვენებლად აქვს აღიარებული. შდ — ქართ. თ-ს კანონზომიერ სვანურ შესატყვისობად და თავდაპირველ ძარულ ნაწილად დუთა აქვს მიჩნეული („ბგერით მოვლენათა თანამიმდევრობა ქართულ ენებში“; მიმოძიილველი 216—219). მაგრამ, გაუგებარია, თუ რატომ უნდა იყოს მთვარის, მთვარის მნათობის, სახელი რომელსაჲ ქართველურში კნინობის გამომხატველი. ეს საღხურ რწმენასა და მსოფლმხედველობას სრულებით ეწინააღმდეგება და ამიტომ უღ-ის ასეთი ჩაობა დაეჭვრებულია.

პირიქით, მთვარის სვანური სახელი დოშდულ საყურადღებოა სწორედ თავისი ბოლოკიდური ლ-თი, რომელიც რ-ს შერბობებს უნდა წარმოადგენდეს და რომლის უფრო ოდინდელ ფორმად ამრიგად დოშდურ-ია საგულისხმებელი.

მთვარის -რ ბოლოკიდურიანი სახელი-კი მართლაც არსებობს, როგორც უკვე ვიცით, ჩერქეზული ნაშერ-ის სახით. ამას გარდა ამავე მნათობის რ ბგერის შემცველი სახელი, მხოლოდ მესამედ-კი არა, არამედ მეორე თანხმონჯ ლეგური ენების მთელ რიგ-აც ავს, მაგ დუშუქუთ-, ანდუქა, ბოთლიხურსა და დოდობერულს. კარატულსა და კურულს. აქ რომ არავითარი საბუთი არ არსებობს, რომ რ კნინობითობის ნიშნად მივიჩნიოთ.

თუ ქართულ-მეგრულ-ქანური თ სვანურში ყოველთვის შდ-დ იქცეოდა ხოლმე თავდაპირველადაც, მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ მთვარის თავდაპირველი სახელი უნდა შდაშდულ ყოფილიყო და დროთა განმავლობაში პირველი შ-ს დაკარგვის გამო უნდა იყოს დოშდულად ქცეული. როგორც არ უნდა იყოს, დუთე, დუთა და თუთა, ანდა თუთე-ა თავდაპირველი, მაინც იზადება საკითხი ქართველურ ამ სახელებს ჩაჩნუ-ქისტურ ბუტსა და წოვერ ბუთ-ან რაიმე კავშირი აქვს. თუ მათ შორის საერთო ორი შუალა ბგერის გარდა არაფერია და ესეც შენახვევითს მსგავსებას წარმოადგენს. ქართველურ-ღიღურის სახელების ერთმანეთთან დაკავშირება შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ წარმოვიდგენთ, რომ თუთეა-ს, თუთა-ს და დოშდულ-ს პირველი მარცვალი თუ და დო (თო) უკუქცევითი ასიმილაციის გზით აქვს უფრო აღრინდელი ბუთა-საგან გაჩენილი. მაგრამ, თუ ეს მოსაზრება მართალი გამოდგა ამ შემთხვევაშიც არას გზით აქეთგან ისეთი დასკვნის გამოყვანა არ შეიძლება, თითქოს ეს ასიმილაცია ახალი მოვლენა იყოს. საკმარისია გავიხსენოთ, რომ ძველს ეგვიპტეშიც უზუნაესს, მთვარის ღვთაებას ჰიქსოსების იქ გაბატონების შემდეგ უკვე ეწოდებოდა თოთ სახელი, რომელიც მთლიანად უღგება მთვარის ძველ ქართველურ სახელს.

5. კოსმოლოგია და რწმენა

თეიმურაზ ბატონიშვილის თეორია ქართული წარპართობის შესახებ იმით განსხვავდება მოქცევაჲ ქართლისაჲს მათიანისა და ლეონტი მროველის ცნობებისაგან, რომ, მისი მტკიცებით, ქართლოსიანნი „თაყვანის სცემდეს კერპთა მრავალთა ღმერთობითისა სახითა, ჰყავთ მათ საყუთარნიცა ღმერთნი თჳსნი, რომელთა შორის იყო უპირველესი ღმერთი მათი ბოჩი, რომელსაცა

პირველ არმაზისა თაყვანის-ცემისა ამას თაყვანის სცემდეს და შემდგომადც არმაზის თაყვანის-საცემელად მიღებისა უყოფდეს დიდსა პატივსა ბოჩსა“-ო (ისტორია, 50—51). შემდეგ თეიმურაზს შენიშვნაში ნათქვამი აქვს: „ბოჩი საკუთარი ღმერთი იყო უძველესთ ქართველთა. ბოჩისასა იტყოდეს ამას: „ეს-ხნეს შუდნი კელნი, რომლითაცა კელმწიფებდა თვთოეულითა კელითა თვთოეულთა უმლესთა მათ ყოველთა სხვათა მწვერვალთაგან, შვიდთა მწვერვალთა კავკასიისათა და თვთოეულსა კელსა აქუნდა თვთო ფერი კელ-მწიფება მოფენად სარგებლობისა წყალობისა, გინა რისხვისა... ეგ-სახედვე შუდნი კელნი მოჩისანი ნიშნადენ შვიდთა ნათესაობათა თარგამოსიანთასა: 1) ქართლოსისა და სხვათა ექვსთა ძმათა მისთა, რომელნიცა იყვნეს ერთ საზოგადოება და კელისა ქვეშე ქართლოსისა“-ო (იქვე, 51, შენ.).

თეიმურაზს კვლავ ბოჩი აგონდება, როდესაც ის პეროლოტეს კოლხთა ეგვიპტიოვან სეზოსტრისის დროს გადმოსახლების ცნობას უარყოფს მთელი მისი საბუთიანობითურთ. თეიმურაზის აზრით ეს უარსაყოფია ქართული წარმართობის განსხვავების გამოც. „ქართველებს აქნდათ წესი კერპთმსახურებისა სრულიად სხვითა ხატითა და ჩვეულებითა: სრულიად ივერიელთა ჰყავთ უძველესთა შინა დროთა უპირატესს ღმერთად ბოჩი და ტაძარი მისი იყო ღრიალითა სიმდიდრითა შემკობილ სამზღვარსა ზედა კოლხიდისა და აფხაზეთისასა ბიკვინტას... ბოჩი ღმერთი ძველთა ივერიელთა პირველი არმაზისა თაყვანის იცემოდა მრავალთა საუკუნეთა უწინარესს არმაზისა. ხოლო ჟამსა ფარნავაზ პირველისა მეფისასა... ფარნავაზ ქმნა უპირველესს ღმერთად არმაზს დედუელთა სამშობლოთა თვსთა კერპი; გარნა თაყვანის-იცემებოდა ბოჩი და პატივსა უყოფდენ მას ზოგად ზემოდასა და ქვემოდას ივერიელთა ერნი“-ო (ისტორია 84).

მოქცევაჲ ქართლისაჲსა მატიანესა და ლ. მროველს რომ აღნიშნული აქვთ ქართველთაგან ადამიანის მსხვერპლშემწირველობა და რევ მართლის დროს ამის მაგიერ პირუტყვთა მსხვერპლად შეწირვის დაწესება, თეიმურაზისათვის ეს ცნობა დამაჭერებელი არ იყო. „უძველესნი ერნი ქართლოსიანთა არა თუ ძეთა და ასულთა დაუკლოდეს, არამედ პირველსა ჟამსა მხოლოდ შესაწირავი მათი იყო კერპთა მიმართ მფრინველთაგან წმინდათა, გარდა ქათმისა, ხილნი ფერად-ფერადი ახალნი და ძველნი, თაფლნი ახალნი გარდაუმდნარნი გოლეულთა, გამტკიცულნი პურნი შოთად გამომცხვარნი ფრიად წმინდათაგან იფქლთა, რომელსაცა სახელის-დება მისვე არმაზს ღმერთად საგონებლისა აქნდა. შოთთა არს არმაზს ღმერთისა სახელი. ხოლო შოთი პურისა მისდამი შეწირულისა: რეცა იგი არს სახე მკლავისა, რომელსაცა მიცემისათვის მკლავისა ძლიერებისა და ხრმლისა მკვეთელობისათვის შეწირვიდეს ღმერთთა“-ო (ისტ. 56—57).

უძველესი მსოფლმხედველობისა და რწმენის შესასწავლად და შეძლებისამებრ სრული სურათის წარმოსადგენად ხალხში დარჩენილ თქმულებებს, ხატობათა დღესასწაულების წესებსა და წარმოსათქმელ ხუცების ლოცვა-ვედრებას, სადიდებელსა და დამწერლობასაც დიდი მნიშვნელობა აქვს. თვით უუძველესი კულტურული დამწერლობიანი ერების ძეგლებში მსოფლმხედველობისა და რწმენის შესასწავლად მაინც და მაინც ბევრი ცნობები არ მოგვეპოვება. უმთავრესად იქ ღვთაებათა სახელები გვხვდება ხოლმე ჩამოთვლილი, ანდა მოწოდება-ვედრების, ფიცისა, ანდა დამრღვევთა წყევლა-კრულვის შემცველი ტექსტები ამა თუ იმ ძეგლის ნაწილებში. მათი რაობის,

ურთიერთისადმი მათთვის განკუთვნილი მსახურებისა და თაყვანისცემის გამოსარკვევად იქ, ან მეტად მცირე, ანდა სრულებით არავითარი ცნობები არ მოგვეპოვება. უამისოდ-კი ძველი წერილობითი ძეგლებითგან ამოკრებილი ცნობები ხშირად მხოლოდ ღვთაებათა სახელების სიას წარმოადგენს, რომელიც გონებასაც ბევრს ვერაფერს ამცნებს, გულსა და სულს ხომ არაფერს აგრძნობინებს ხოლმე.

ასეთ ცნობებსა და ტექსტებს ჩვეულებრივ ეთნოგრაფები ჰკრებენ ხოლმე, რომელთაც რასაკვირველია, თავიანთი მიზანი აქვთ, რომელიც ისტორიკოსის მიზნებისაგან განსხვავდება, მაგრამ, თუ ეთნოგრაფიული ცნობები და ტექსტები სათანადოდ არის შეგროვებული და შესაფერისი სისწორით არის ჩაწერილი, მაშინ ასეთი მასალების გამოყენება თავისი ამოცანებისათვის ისტორიკოსსაც შეუძლიან, რა თქმა უნდა, ჭეოვანი მეთოდების მოშველიებით. ცნობებისა და ჩაწერილი ტექსტების ღირებულება იმაზეა მთლიანად დამოკიდებული, როგორ არის ასეთი მასალა შეგროვებული და წერილობით აღბეჭდილი.

წინათ ეთნოგრაფები იმ წესით აგროვებდნენ ხოლმე ცნობებს, რომ თავიანთი დაკვირება და შეკრებილი მასალა თითონ აქვთ ხოლმე მოთხრობილი, სიტყვა-სიტყვით-კი მხოლოდ ლოცვა-ვედრებისა და კურთხევის წარსათქმელებს, რასაკვირველია, ლექსად დაცულ მასალასაც. მაგრამ ასეთ შემთხვევებშიც ისინი მარტო იმითაც კმაყოფილდებიან, რომ აღნიშნული აქვთ მომთხრობელის, ან მთქმელის სახელ-გვარი და ჩანაწერის ადგილი. ზოგჯერ არც ასეთი ცნობა მოიპოვება ხოლმე. მაგრამ ისტორიული კვლევა-ძიებისათვის უფრო მკაცრი პირობების დაცვაა საჭირო. ჩაწერილ ცნობას, მოთხრობას, თქმულებას და სხვადასხვა დანიშნულების წარსათქმელებსა და ლექსებს რომ საბუთის მაგვარი ღირსება ჰქონდეს, ამისთვის აუცილებლად საჭიროა, რომ მომთხრობელისა და მთქმელისაგან შეკრებილი ცნობა და სხვა ყოველნაირი მასალა სიტყვა-სიტყვით იყოს აღბეჭდილი. ამასთანავე მარტო ამ მასალის მიმწოდებელის სახელ-გვარის აღნიშვნა საჭიროა არ არის, არამედ უნდა მისი წლოვანებაც, ჩვეულებრივი ხელობაც (მაგ. ხევის-ბერია, თუ კერძო პირი, თუ ხუცესია, რომელი ხატის, ადგილობრივი მკვიდრია, თუ სხვაგნითგან მოსული, მისი მამა-პაპაც ამ საქმიანობასვე მისდევდა თუ არა), იყოს უძველად აღბეჭდილი ხოლმე.

თვით გარდამოცემა-წარსათქმელ-ლექსების პირვანდელი და სრული სახის აღდგენისათვის, რასაკვირველია, საჭიროა, რომ ერთი და იგივე სხვადასხვა პირის მიერ იყოს, სხვადასხვა თემში და ადგილსაც მოსმენილი და ჩაწერილი.

ამ წესით შეკრებილი მასალა რომ ისტორიკოსისათვის გამოსადეგი გახდეს, ზემოაღნიშნულზე გაცილებით მეტია საჭირო. კარგად ცნობილია, რომ დროთა განმავლობაში წერილობით აღბეჭდილი ძეგლიც თუ მისმა ნუსხადედანმა-კი არა, არამედ მხოლოდ მერმინდელმა, მოგვიანებულმა გარდანაწერებმა მოაღწია, თხზულებისა, თუ საბუთის ტექსტი იშვიათად თუ არის ხოლმე იმ სახით დაცული, როგორც ავტორსა ჰქონდა დაწერილი: მერმინდელ გადამწერთა უნებლიეთი, თუ ნებისითი შეცდომით, შესწორებითა და ზოგჯერ ჩანართებითურთაც შეცვლილი და დამახინჯებულია ხოლმე იგი. მით უმეტეს ბუნებრივია, რომ ასეთი ცვლილებები და ჩანართები და შერთული ადგილები გვქონდეს ზეპირსიტყვაობაში.

უეჭველია, ხალხურ წესჩიერებასა და ზეპირსიტყვაობას უძველესი ხანის ზნე-ჩვეულებანი, მსოფლმზებდევლობა და რწმენა, ზღაპრები და თქმულებები, ლოცვა-სავედრებლობითი წარსათქმელები და წარმართული ხანის სიმღერა-ღესპები [შემონახული აქვს]. მაგრამ, თუ წერილობითი ძეგლები-ც-ი დროის გავლენის სიღუბსტრეს ვერ გადაუტჩა, წარმოუდგენელია, რომ ზეპირსიტყვაობის სახით დატულს გადმოცემასა და ტექსტს საუკუნეთა განმავლობაში ჩვენამდის უცვლელად მოედწია და სხვადასხვა დროისა და წრის შენაერთი ადგილების არაერთი ფენით არ იყოს აქრელებულ-შეცვლილი.

ზენაოლნმწული წესით შეკრებილი ზეპირსიტყვაობითი მასალა რომ ისტორიკოსისათვის გამოსადეგი გახდეს, უნდა წინასწარ იმავე ფილოლოგიური და ისტორიული კრიტიკისა და თარგმანების მეთოდებით, რომლითაც ძველი წერილობითი ძეგლების განხილვის დროს ვსარგებლობთ, ასეთი ზეპირსიტყვაობითი ძეგლებიც იყოს შესწავლილი. ამ გზითა და ღონეობით საშუალება გვექნება ძველს ნაწილს მერმინდელი შენართი, როგორც სიტყვიერი მარაგი, ისევე ცნება-წარმოდგენათა ფენები ქრონოლოგიურად განსაზღვრული შრეების მსგავსად გამოვაცალკევოთ და მის თავდაპირველ შედგენილობას მივაგნოთ.

ანაირადვე თქმულებებისა და სხვა დანარჩენი სიტყვიერი ძეგლების სხვადასხვა თემში და ადგილას სხვადასხვა პირისაგან წარმოთქმულ-აღბეჭდილი და ზეპოდასახელებული მეთოდებით შესწავლილი ტექსტების, სხვადასხვა რედაქციების შედარებით ანალიზი მათი შინაარსის შეუმცდარად გაგებასაც გავვიადვილებს.

ღვთაებრივ არსებათა სახელებად გამოყენებულ მარაგში ყველაზე მეტად ანგელოზი, ხატი და ჭვარი-ა გაერცელებული. გვხვდება აგრეთვე ბატონი, ბატონ-პატრონი და უფრო ხშირად იასაული. უკანასკნელი ხევსურულ ჩანაწერებში მოიპოვება. ჩვენ ვიცით, რომ ანგელოზი, ვითარცა ქრისტიანობასთან ერთად ქართულში შეთვისებული ბერძნული სიტყვა, წარმართობის ხანის სარწმუნოებრივის ლოცვა-ვედრებასა და თქმულება-ღესპებში, რა თქმა უნდა შექმლებულია ყოფილიყო. არამედ მერმინდელ შენართავს წარმოადგენს.

იასაული, ვითარცა მონღოლური სიტყვა, ქართულში შესაძლებელია მხოლოდ მე-13 ს. მეორე ნახევრიდან გაჩენილიყო და წარმართულ ზეპირსიტყვაობაშიც ვერ იქნება იგი შესული, არამედ საფიქრებელია, რომ ბართან შედარებით მთაში უფრო გვიანაც უნდა იყოს გაერცელებულ-გაბატონებული. ბატონი ხომ ამ საბოლოო სახით, როგორც გამორკვეული შაქვა, მე-15 საუკუნეთან ჩნდება ბარად და ამიტომაც მთიანეთის წარმართულ სიტყვიერ ძეგლებში მე-16 ს-ზე ადრე საყოველთაოდ ძნელი წარმოსადგენელია.

იმისდა მიუხედავად, რომ ქართული ხალხური სარწმუნოებრივი ზეპირსიტყვაობა მერმინდელი და უცხო ლექსიკური ელემენტებით, როგორც დაფრწუნდით, ასე უხვად დატვირთული გამოდგა, თვით მისი შინაარსი უაღრესად საყურადღებოა და ძველის მთაბეჭდილებას სტოვებს მკითხველზე. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა ჩაუვირდეთ თუ როგორ ეხატებოდა ღვთაება მლოცველს, შემხვეწელს, „მხეხვეწურს“, როგორ ესმოდა მას ამ ღვთაების მოვალეობა ადამიანისადმი, თითონაც რა მოთხოვნის დაკმაყოფილებას სთხოვდა ღვთაებას მვედრებელი და რა შეადგენდა მის საზარუნავს.

აი რას ამბობდა ხოლმე კარატის ხატის ხუცი თავის დაწყობა-ბაში საკლავის დაკლვის წინ: თუ შენი მვედრებელნი ღვთაებაც „უუდროშიგნით ველთ გადიოდან-დ თქვენს ბედს უძახდან, დავლათს ეძახდან, — თქვენ ბედი, დავლათ დაახმარით, გახუციდით, გაუმარჯვიდით“, ხოლო თუ „მტერს მიზღვედან, მისწინდით, — მოსდევდას ვინ — გამა(ა)ხვეწნიდით, თქვენ კაბის კალთა დაუფარიდით, შინ მშვიდობით შამახვეწნიდით, ზაფხულობა მშვიდობით გადაუყრიდით, სთველ ღალიან-ბარაქიან ამაუყენიდით“-ო (ე. ბარდაველიძის სასულ. ტექსტ.: მასალ. საქ. ეთნ. I, 11 ა).

ხანმატის ჭვარის ხუციც ასე ავედრებდა და შესთხოვდა ღვთაებას: „ღიღება შენდა, გმირო ყოპალევე, შენ გეძახიან და გეხვეწებიან ეს სამსახურის პატრონები, ქუდოსან-მანდილოსანი. დაეხმარიდი ავის დღისად, ღალის მტრისად, მწარის სიკვდილისად. წული ვის უავდეს, გაუზარდოს, — და თუ ვინმე გეხვეწებოდეს. ღმერთსა და კვირიეს გამოუთხოვეო, სნეულ ვინ უვანდეს, უღბინეო და ღხენის წამალი დაუუარეო, მაცილი დააშორეო, დაფარეო, ველთ ვინ გავიდეს სახლიდგანაო, მეველე, მონადირე, — გაჰყვი, გაუმარჯვეო. მტერზედ სახელ მიეცითავ, ნადირზედ ვახშამიო. მაგათად შემოქცეულსა ღალსა მტერსაო და მწარე სიკვდილსაო გზა უკულა უქცეითავ“ (იქვე, მას. საქ. ეთნ. I, 19—20 იგ).

თუშური დაწყობებაც თავისი შინაარსით არსებითად ზემონოყვანილთაგან არ განსხვავდება. ზოგი რამე აქ უფრო მეტფილდაც-კია გამოთქმული და ხუცი საკლავის დაკლვის წინ იქაც ასე ევედრებოდა: „შორს მყოფი ახლოს დაუხდიო, დაიცინი, დაიფარვიდი ზვავის და წულის, სენის და სარჭელის, ღალ-მწარე სიკვდილისა.. ზამთარ შვიდობისა წაღვეარიეთა.. აბჯარ აიღონ ვახშამისით სავნებელ მოაშორეთა, — აბჯარ აიღონ სახელ მისითა, ტერს მისდევდენ, მისწვენითა, — მოსდევდენ, გამაქრწინითა, — ტრის ქელთ ქმალ აღხადეთა, სიკვდილობას აუსუბუქებდითა, — ტერთან კირს ნუ დაუარგავთ, სწორთან სამართალსა“-ო (მას. საქ. ეთნ. I, 21 იმ).

შატლის ღვთისმშობლის ხატის ხუცის დაწყობებში უფრო ვრცელი ევედრება: შენი მვედრებელნი „რასაც წყალობას გეთხოვებიან, ის წყალობა უბოძეთა. ქელ-დ ქმალ მტრისა აქადით, კმა სიკვდილისა მააშორეთ — ზაფხულ მშვიდობით გარმაყრევიენით, სთველ ღალიან-ბარაქიან ჩამაუყენეთა, — კარისა, მკრის ნამაშვრალ ჭვარ დაუწერეთ. ბარაქა დაუტანეთა. თუ ვინ გავიდოდას მაგის უუდროთაი მგზავრი, მეგზაური-დ თქვენ ბედსა, დავლათს აქსენებდას, — თქვენ ბედი, დავლათ დააქმარეთ, გახუცივით გაუმარჯვეთ, საგარეო საქმეზე კელმაუმართეთ, სავნებელ გადაუგდიო“-ო (იქვე, მას. საქ. ეთნ. I, 15 თ).

როგორც დაწყობების სხვადასხვა ტექსტიტაგან ამოღებული ნაწყვეტებითგან ჩანს, ევედრების საგანი და სივრცე ყველგან ერთი და იგივე არ არის, არამედ მარტივი და ვიწროდ შემოფარგულითგან მოყოლებული უფრო და უფრო რთული და ფართო სივედრებელი ჩნდება. მაგრამ არსებითად მლოცავ-დამწყობელი ღვთაებას მაინც სთხოვს უმთავრესად მტრის წინააღმდეგ დაცვა-დახმარებას და მტერზე გამარჯვებას, ადამიანისა და მისი

საქონლის სიმრთელესა და გამრავლებას, ნივთიერს კეთილდღეობას, მგზავრობაში უვნებლობას, ნადირობაში ხელის გამართვას და დასასრულ, სწეულებისა და სიკვდილისაგან დაცვასაც. ცხადი ხდება, რომ მვედრებელ-დამწყალობელის ნატვრა-წადილის ასე შესაქონლეობისა და ნადირობის — ვაკე-კაცური შებრძოლება-მტრობის საზრუნავს მხოლოდ იმდენად სცილდება, რამდენადაც ამას ღვთაების რისხვით გამოწვეული სენ-სასჯელისა და სიკვდილის შიშიც ერთვის. დამახასიათებელია, რომ ხენა-თესვით გამოწვეულს მოთხოვნილებაზე ვედრება მხოლოდ ზოგიერთს მცირერიცხოვანს დაწყალობებაში გვხვდება.

ამასთანავე საგულისხმო და საყურადღებოა თუ როგორ ეხატებათ მლოცავსაცა და ხუცსაც ის ღვთაებანი, რომელსაც შესავედრებელს მსხვერპლსა სწირავენ. მათ ჰგონიათ, რომ თუ ლოცვა შესმენილ იქმნა, ღვთაება მეხვეწურს მტერთან ბრძოლაში გაჰყვებოდა, ბრძოლაში დაეხმარებოდა, ხოლო თუ მტერი შემოუტევედა და დასჯაბნიდა, თანაც დაედევნებოდა, მაშინ იგი თავის კალთას გადააფარებდა და ამრიგად მტრის ხმაღსა და ხელს გადაარჩენდა, შინაც მშვიდობით მოღწევის საშუალებას მისცემდა. თუ იგი სანადიროდ წავიდოდა, ნადირისაგან დაიცავდა კიდევაც და ნადირსაც დაახოციხებდა. თუ რომელიმე ღვთაება მას და მის სახლობას სენ-სასჯელს წარმოუშვენდა, მაშინ ეს მისი ძღვენ-სავედრებელით დაქმნაყოფილებული ღვთაება მეხვეწურზე განრისხებული სხვა ღვთაების ამ სასჯელს ააცდენდა, მის ამისთვის გამოგზავნილს „ანგელოზს“, ან „იასაულს“ სხვას მიუხევედა და სხვა გზასა და ალაგს მიასწავლიდა. თუნდაც დამნაშავე და გამარისხებელი, ის მაინც დარწმუნებული იყო, რომ საკმარისი იყო მას განრისხებული ღვთაებისათვის დანაშაულების სამაგიეროდ ძღვენი, ზვარაკი და სხვაგვარი შესაწირავი მიერთმია, რომ ართმეულ ქრთამს გაეჭრა, რისხვა წყალობად შესცვლოდა. ფრიად დამახასიათებელია, რომ დაწყალობების ზოგიერთ ვედრების ბოლოს გულუბრყვილობითა და ბავშვური გულახდილობით ხუცი ასეთი საბუთანობითაც-კი ცდილობდა თავის მეხვეწურისათვის ღვთაების გული მოეგო და რისხვა წყალობად შეეცვლინებინა: ლუდიანი კოდი საწირავად მიიღე და შემკოდეს აპატიე, „შენთა ზღვენთა, დიდებთა მამატების“-ო (მას. საქ. ეთნ. I 17 იბ). ანდა კიდევ „შენთა ზღვენთა და ულუფალ შემატების“-ო (იქვე, I, 20 იე).

ბევრი საუბარი და დამტკიცება საჭირო არ არის იმის დასაჯერებლად, რომ ყველა ზემომოყვანილს ლოცვა-ვედრებაში ღვთაება იმავე ანთროპომორფული სახით არის ნაგულისხმევი და წარმოდგენილი, როგორაც გვეხატება ებრაელთა ღმერთი აბჰამ, „დაბადების“ პირველსა და ნაწილობრივ მეორე წიგნში და როგორც ეგულებოდა ბერძენთა ღვთაებანი ჰომეროსს. უეჭველია ქართულს ზემოგანხილულს წარმართულს ზეპირსიტყვაობაში ძველისძველი სარწმუნოებრივი მსოფლმხედველობის ნაშთი გვაქვს დაცული: არც ქრისტიანობასა და არც მავლდიანობასთან საერთო მას არაფერი აქვს.

მაგრამ სარწმუნოებრივს ზეპირსიტყვაობაში ამ მერმინდელი ჩანართი ტერმინების მართო გამოყოფვა არ კმარა. ყოველი შენართი შესაძლებელია ან ვერმინდელს, მაგრამ წინანდელ ტექსტში უცნობს და მამასადამე ახალს რაქვს წარმოდგენდეს, ე. ი. უბრალო ჩანართი იყოს, ანდა წინათაც ტექსტში არჩებული ძველ ტერმინის მონაცვალეს წარმოდგენდეს, რომელიც ზოგჯერ

ძველთან ერთად და მის გვერდით იხმარებოდა, ზოგჯერ-კი წინანდელს მთლიანად სპობდა.

ცხადია, რომ სარწმუნოებრივი წარმართული ტექსტების პირვანდელი სახის წარმოდგენა შეუძლებელია, თუ რომ ასეთი შენართი და ჩანართი ნაწილების გამორკვევის შემდგომ, არ გვეცოდინება, თუ რის, ტექსტის რომელი წინანდელი ადგილის ან ტერმინის შემცვლელია თითოეული მათგანი. ამისთვის-კი საჭიროა წინასწარ ამ შენართი ნაწილებისა და სიტყვების ნამდვილი მნიშვნელობა [გაირკვეს] ზოგადად-კი არა მარტო, არამედ უპირველესად სწორედ ამ სარწმუნოებრივს წარმართულ სიტყვიერ ძეგლებში. დროთა განმავლობაში ქართულ წარმართულ ზეპირსიტყვაობაში ჩართული, უცხო ენებითგან შეთვისებული, სიტყვების გამოცალკეება და ქართულში მათი გაჩენის შესაძლებლობის ხანის განსაზღვრა მარტო არ კმარა, არამედ სასურველია შეძლებისამებრ იმის გამორკვევაც, თუ რომელი ძველი სიტყვებისა და გამონათქვამების მაგიერ არის გამოყენებული თითოეული ამ უცხო სიტყვათაგანი. ამის სრული საშუალება გვექნებოდა, ხალხურ წარმართულ ზეპირსიტყვაში უცხო ლექსიკური ჩანართებისაგან თავისუფალი რამოდენიმე დაწყალობება-სავედრებელ-სადიდებელი და მითოლოგიური შინაარსის ლექსი რომ ყოფილიყო გადარჩენილი; მაგრამ სამწუხაროდ არც ერთს ჩვენამდის არ მოუღწევია ამისდა მიუხედავად ზემოაღნიშნული მიზნის მიღწევა მაინც შეიძლება.

წარმართული ხალხური სიტყვიერების შერჩენილი მარაგის შედგენილობა საბედნიეროდ ყველა მთლად ერთნაირი არ არის: ზოგში უცხო ლექსიკური მასალა სრულად არ არის გაბატონებული, ზოგს-კი ეს უცხო ელემენტი ქართულის გვერდით აქვს მოქცეული და თითქოს მას აესებდეს და აძლიერებდეს. მაგ., დაწყალობება-სადიდებელთა უმრავლესობაში მხოლოდ ბარაქა და ბარაქიანი, დოვლათი და დოვლათიანი, ფათერაჟი, ღალა და ღალიანი და ჭალაბობა არის ხოლმე ნახმარი. ზოგში ნათქვამია: ხვაფი, ანდა ხვაფ-ბარაქა (მას. საქ. ეთნ. I, 14, ვ, 23 კა, 24 კბ.), ეტლიან-დავლათიანი (იქვე 25 კდ.) სახლ-ჭალაფობა (იქვე, I, 22 იმ, ით); მარცხ-ფათერაჟი (იქვე, I, 23 კა, კბ).

რაკი ხვაფი მარცვლელის მოსავლის სიუხვის გამომხატველი ქართული სიტყვაა, ბარაქა-კი დაახლოებით ამავე ცნების არაბული შესატყვისობაა, ეტლიანი ძველ ქართულში ბედნიერის, მარჯვეს აღმნიშვნელია, ხოლო დავლათიანი, ე. ი. დოვლათიანი შეძლებულის გამომხატველია, სახლი ძველითგანვე არსებული ქართულია, ჭალაფობა-კი გაქართულებული უცხო ხიზანი არის, ამიტომ უფლება გვაქვს [მივიჩნიოთ], რომ წინათ ქართულ წარმართულ ზეპირსიტყვაობაში ბარაქის მაგიერ ხვაფი, დავლათიანის მაგიერ ეტლიანი, ჭალაფობის მაგიერ სახლი [იხმარებოდა].

ზემოგამოთქმული მოსაზრებებს ცხად-საყოფელად შესაძლებელია და უნდა კიდევაც მაგალითად ასეთ ძეგლებში ყველაზე გავრცელებული ტერმინი ანგელოზი ავიღოთ. საკმარისი არ არის ვიცოდეთ, რომ ეს ბერძნული სიტყვა მოციქულს ნიშნავდა და რომ ანგელოზი, ებრაული და იქითგან შეთვისებული ქრისტიანული წარმოდგენით, ვითომც უსხეულო არსებას წარმოადგენდა, რომელსაც ღმერთი თავისი დავალების ასასრულებლად გზავნიდა ხოლმე. მართალია, ასეთი მსოფლმხედველობისა და რწმენის ანარქელიც მოგვეპოვება აქა-იქ, იხსენება მიქაელ მთავარანგელოზი და დიდი მთავარ-

ანგელოზი (იქვე, მას. საქ. ეთნ. I 16 ია, 17 იე), თავადი მთავარანგელოზი (იქვე I 16 ი, 28 დ, 27 ა, 31 ზ), მაგრამ ამაზე უფრო ხშირად ანგელოზი სულ სხვა მნიშვნელობის მქონებელია.

ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა, რომ ხევსურულს დაწყოლობებაში, როგორც ღვთისმშობლის ხატის ხუცესის გ. ჭინჭარაულის თქმით არის ს. შატერში ჩაწერილი, ასეთი დამახასიათებელი ვედრება მოგვეპოვება: „დიდება და გამარჯვება შენდა კელმწიფმეხ ხთიშობელო, ხთის საუვარდლო ანგელოზო“-ო (იქვე, I, 15 0).

ფშურს ერთს სადიდებელშიც ასეა ნათქვამი: „დიდება შენდა, დიდო თამარ მეფეო, ზემდგომო ანგელოზო“-ო (იქვე I, 14 ი). ან კიდევ წაგორგოზე თუშურს დაწყოლობებაში მიმართვა მაგ. ასე იწყება: „დიდება დმერთო, წმინდაო გიორგი, მთავარანგელოზო, გომეწრისაო“ (იქვე, I, 23 კ.). ფშური დაწყოლობებაც ასეთს თავისებურ ვედრებას შეიცავს: „დიდება შენთვის გიორგი მუხის ანგელოზს“ (იქვე, I, 24 კლ). ხოლო ხევსურულ და თუშურ დაწყოლობებათა მთელი რიგი შეიცავს დიდებას მზისა და „მზის მყოლოთ ანგელოზთა“ (იქვე, I, 11 ა, 13 ე, 14 0, 19 იე, 26 ა) და ფშურ სადიდებელშიც ასე ითქმის: „დიდება კიდევ შენა, დიდო ღვთისმშობელო და ძეო იპისავ და იმათთანა ყველა თანამართლნო, ყოველნო მოღე-მოდმენო და მოთანასმენო წმინდნო ანგელოზნო“-ო (იქვე, I, 34 ი).

ერთი გადაკითხვაც უმაღ ყველას დაარწმუნებს, რომ ზემომოყვანილს მაგალითებში ნახსენებს ანგელოზებს არც ქრისტიანობასა და არც ებრაელთა ძველი აღთქმის მოფლმხედველობასთან საერთო არა აქვს: უცილობელად წარმართული პანთეონის სამყაროს წაჭმოპადგენელნი მოჩანან იქ მხოლოდ! მაშასადამე, ანგელოზი ასეთ ტექსტებში სულ სხვა ცნების გამომხატველად ქცეულა და თავის ბერძნულ მშობელთან ბგერითი მსგავსების გარდა აღარაფერი შერჩენია.

ქართული ხალხური წარმართული ლოცვა-ვედრება და სადიდებელი-დაწყოლობება ღვთაებრივ არსებათა რამდენსამე ჭგუფის სუფევას გულისხმობს: ზოგი მათგანი უფროს ღვთაებათა ჭგუფს ეკუთვნის, ზოგი უმცროს, არის მრავალრიცხოვანი მათი მხლებელთა ჭგუფიც.

უფროს ღვთაებათა ჭგუფს სათავეში ერთი უდგა, რომელსაც ყველა დანარჩენი ემორჩილებიან და რომელიც ყველა მათი გამჩენიც არის. წარმართულ ხალხურ ლოცვა-ვედრებასა და სადიდებელ-დაწყოლობებში მას მორიგე ღმერთი ეწოდება. ხევსურებს ამ სახელის ა-ზმოვანა ფორმა მარიგე უფრო ემარჯვებათ და მერმინდელს ჩანაწერებში სწორედ იგი სჯარბობს. კვირიას ხატის ხუცესის ბარისახოელი გ. ჭინჭარაულის თქმით, საქლავის დაწყოლობების ბოლო ნაწილში შემდეგი ვედრება მოიპოვება: „დიდება, განარჯვება თქვენდა, წმინდაო ანგელოზნო!“ ასე იწყებს ხუცი და ასე მამართავს მათვე ბოლოში: „თქვენ თქვენი გამჩენი მარიგე ღმერთი არ მაგწყენსთ, არ მაგიძლებსთ, თქვენ თქვენს მუხევეწურს ნუ მიიწყენსთ, ნუ მაიძლებსთ“-ო (იქვე, მას. საქ. ეთნ. I, 11).

პირქუმის ხატის ხუცი ს. არაბულიც ჯერ ხომ ღმერთს ასახელებს და მერმე წაჭმოთქმული აქვს: „დიდება მზესა, მზისყოლოთ ანგელოზთა“, ხოლო შემდეგ უწესალოდ თავის ვედრებას ასე განაგრძობს: „შენ შენი მორიგე ღმერთი გადიდებს, არ მაგიწყენს, არ მაგიძლებს“-ო (იქვე, I, 13 ე).

ხახმატის წა გიორგის ხატ-ს ხუცის ბ. ქეთელაუ-ის თქმითაც „ნაღვარში მახურთალ წა გიორგის „ათენგენობას“ ამნარად ეხვეწებოდნენ: დიდება შენდა გიორგიგ... ნაღვარში მახურთალო, დღეს შენი გამჩენი ღმერთი არ მაგიწყენს, შენ მეხვეწურთ ნუ მაიწყენ“-ო (იქვე, I, 12).

ს. ახიელის ხუცის სიტყვითაც. მიქაელ მთავარანგელოზის ვედრებაშიც ითქმობდა: „დიდება შენდა მიქაელ მთავარანგელოზო.. შენ შენს გამჩენსა მორიგესა დამრიგესა (ღმერთს) შახეფწერო“ (იქვე I, 16 ა).

მორიგე ღმერთი „ყუდრო კრის დაბჭერი ანგელოზის“ გამჩენად არის სახელდებული. დაწყალობებაში იმაზეც ნათქვამია: „შენ შენი გამჩენი მერიგე (sic) ღმერთი გადიდებს, არ მაგიწყენს, არ მაგიძულებს“ და სხვ. (იქვე, I, 14 ბ).

უფროს ღვთაებათა ჯგუფისვე ვედრება და წყალობა-სადიდებელში, მორიგე ღმერთს გარდა, განსაკუთრებული პატივისცემა მზეს, კვირიას, ანუ კვირიებსა და წმ. გიორგის ეტყობა.

თუმცა მზეც იმავე მორიგე ღმერთის გაჩენილად ითვლებოდა, მაგრამ ბევრს ხევსურულ ვედრებაში მაინც მზის ხსენება უშუალოდ ღმერთისას მისდევს ხოლმე, მაგ: „დიდება ღმერთსა მადლი ღმერთსა... დიდება მზესა“ (იქვე, მას, საქ. ეთნ. I, 11 ა და 13 ე, 14 მ, 19 ი, და 26).

მზეს თავისი „ანგელოზები“ ჰყავს, რომელნიც მზისადმი აღვლენილ ვედრებასა და სადიდებელში ყოველთვის მასთან ერთად არიან ხოლმე დასახელებულნი და რომელთაც მზის მყოფნი ანგელოზნი ქვიანთ: „დიდება მზესა და მზისმყოფთ ანგელოზთა“ ანდა „დიდება მზესა, იმის მყოფს ანგელოზს“-ო, ამბობდენ დაწყალობებს ღროს სხვადასხვა, მაგ. ხახმატის, პირქუშის, ღვთისმშობლის ხატის ხუცები (იქვე, I, 11 ა, 13 ე, 19 ი და 26 ა).

მზისმყოფთ ერთ-ერთი ანგელოზთაგანი უნდა პირქუში ცეცხლისადიანი ყოფილიყო, რომელიც ამ ხატის ბატალიგოელი ხუცის ს. არაბულის დაწყალობებშია მოხსენებული (იქვე, I, 13 ე) და რომელსაც სადიდებელში მედარბასე ანგელოზი-ც ეწოდება, მაგ: პირქუშის ხატისაში „გაგიმარჯოს, პირქუშო მედარბასეო ანგელოზო“ (იქვე, I, 29). — სატილის მთავარანგელოზის ხატისაში — „გაგიმარჯოს ღმერთმა, მედარბასეო ანგელოზო, უამის მამკლებო, ღოცვა-წირვის მასმინარო“-ო (იქვე, I, 30 ე). — სატილისვე ღვთისმშობლის ხატისაში-კი მარტოვე ნათქვამია — „გაგიმარჯოს ღმერთმა, მედარბასეო ანგელოზო“-ო (იქვე, I, 31 ბ).

წარმართულ ქართულ ხალხურ ღოცვა-სადიდებელ-დაწყალობებში ღვთაებრივ არსებათა ცალკეულ ჯგუფს ღვთისშვილნი შეადგენდნენ. ხახმატის ჯვარის დაწყალობებაში სხვათა შორის ასეთი ვედრება მოიპოვება: „წმინდაო გმირო კობალე!“ თუ შენს ამ შემავედრებელს „მაცცილო ს საქმე ეღირებოდეთ მთასად და ბარისად, მაცცილს დააშორიდი, თუ სხვები ანგელოზები უჩიოდნენ, მადლი დაუთხოვე, ანგელოზებს სანააზური ააზივი და ღვთის კაზედ საქთამოდ შაროვი. — სხვანი ღვთისშვილნი თუ რას უწყრებოდნენ, მადლი, ზოგანი დაუთხოვე, თითონ პირ-წადმივ და გულწაღმივ დაუბრუნდი, უშველიდი“-ო (იქვე, მას. საქ. ეთნ. I, 20 ი).

ღვთისშვილნი ერთგან კი არ იყვნენ, არამედ ბევრგან, ყველგანაც-კი ეს გარემოება მკაფიოდ არის აღნიშნული იახსარისა და დევების ბრძოლის

მომთხრობელ იმ ლექსის ვარიანტში, რომლის ავტორობასაც რომელიღაც ალვანელი თუი ქალი თავისად იჩემებს. იქ სახელდობრ ასეა ნათქვამი:

„ხთის კარზედ შვიყარენით ხთიშვილნი ყველა მკრისაო.
გარბადეს სასწორო-ჩარქეი: „კვირაჲ, დაუგი თვალიო!“
უბნებოდეს ერთესა: „აიტანს იაკსარიო“.
გარდაკვედ. ღმერთსა შეთხოვე: „ღმერთო, შენგან მაქე ძალიო“.
მაშიავ შორი გემ ღმერთმა გარმაშიმეტა საშიო.
ავსწიე სასწორო-ჩარქესა, ძირს გაუდინე ქარიო“ (აქ. შანიძე, ხ. პოეზია
I, გვ. 576).

მრავლობითად ნახმარი ფორმა ღთისშვილნი ამ ლევაებრივ არსებათა სიმრავლეს ამჟღავნებს, ამიტომ გამოსარკვევია, თუ სახელდობრ ვინ ჰყავდა ქართველ ხალხს ღთისშვილებად მიჩნეული. მოხეურს ერთ სადიდებელში, რომელიც ხევშია ჩაწერილი 83 წ. აბა არაბულის თქმით, ნათქვამია მე-8 ადგილას „ღიდება ჰქონდეს კვირე ღვთისშვილსა“-ო. (იქვე, მას. ქართ. ეთნ. I, 36 ილ).

ღთისშვილთა ვინაობისა, მათი მერმინდელი შესატყვისი სახელებისა და რიცხვის გამორკვევა ხევსურული ხალხური ლექსების საშუალებით შეიძლება. ასეთ ლექსთა შორის საყურადღებოა თამარ მეფის ხატობაში ფერკისაჲს დროს ცეკვა-სიმღერასთან დაკავშირებული წარმოსათქმელი, რომლის ბევრი სხვადასხვა ჩანაწერი რედაქცია პროფ. აკ. შანიძეს აქვს მოყვანილი: „ხალხური პოეზიის“ I წიგნში (გვ. 223—224, § 542 და გვ. 575—587), სადაც შენიშვნები და ვარიანტებია თავმოყრილი.

ფერხისაჲ ასე იწყება:

„პირველად ღმერთი ეახსენოთ, შემრე ბატონი ჩენია.
ღთის კარზედ შვიყარენით სამოცდასამი ხვთის შვილი“ (გვ. 579).

ასევე ითქმის მეორე სტრიქონი ზემო თიანეთსა (იხ. იქვე, გვ. 581).

ზემომოყვანილისაგან განსხვავებული ტექსტია 1889 წ. გამოქვეყნებულს ჩანაწერში, რომელშიც ღთისშვილთა რიცხვი მეტია დასახელებული:

„ღთის კარზე შვიყარენით ღთიშვილნი სამოც და ცხრანიო.
ქვემოთ, ბოლოში ჩამოკვე მე, ხატო იაკსარიო.
გადმოდგეს სასწორო-ჩარქეი: „კვირაჲ, გვიკირე თვალიო!“
ჩამიირიგეს ღთიშვილთა, ვერვინ გაუგლო ქარიო.
გდაკვე, ერთი ავიე: „ღმერთო შენ მამე ძალიო!“
სამოც ლიტრიანს რკინასა ქვემ გაუვლიე ქარიო“ (იქვე, გვ. 584).

ითქმის მთლად ასეთსავე რედაქციას წარმოადგენს ლუკა მაჩხოშვილის ნათქვამიც:

ღთის კარზე შვიყარენით ღთიშვილნი სამოცდაცხრანიო.
გადმოდგეს სასწორო-ჩარქეი: „კვირაჲ, გვიკირე მკარიაო“
ქვემოთით ვადამავდინეს მე, ხატი იაკსარია“ (იქვე, გვ. 586).

ამ ფერხისას სიტყვების სხვადასხვა ვარიანტის შედარებითი შესწავლა საშუალებას გვაძლევს გავარკვიოთ, თუ ღთისშვილის შესატყვისი სხვა ტერმინებად რა და რა სახელებს ხმარობს კიდევ ქართველი ხალხი. ალვანელ თუშის ქალს, რომელიც ამ ფერხისაის სიტყვების მალექსებლობას ტყუილად ჩემულობს, იახსარის ზემომოყვანილი ამბის მომთხრობელი სტრიქონები ასე აქვს გამოთქმული:

ხთის კარზე შავიყარენით ან გელოზები თავნია,
გადოდგეს სასწორ-ჩარეკი: კვირავე, დაუგი თვალა!
ეზიდებთან იმასა, ვინაც რო ძალიანია.
ქვე-ქვე ბოლოსკე მე ვზიარ, ყველას ჩემზე აქეს თვალა.
ერთმანეც ეუბნებთან: „აილებს იაყსარია“ (იქვე, გვ. 223).

ზემომოყვანილითგან ირკვევა, რომ ღვთისშვილის მეორე შესატყვის ტერმინად თავნი ანგელოზები ჰქონია ხალხს მიჩნეული.

ღვთისშვილთა კიდევ ერთი სხვა შესატყვისი ტერმინიც გვხვდება ხალხურ სიტყვიერებაში. ამ და სხვა მხრივაც ფრიად საყურადღებოა ზემომოყვანილი ლექსის ის ვარიანტი, რომელიც გრ. აფშინაშვილს ჰქონდა წარსულ საუკუნის დამლევეს ჩაწერილი:

„ღვთის კარზე შავიყარენით სამოც და სამი ხატია.
დაგვიდგეს სასწორ-ჩარეკი, თქროდ ნაკედი ტახტია.
სამოცსა ფუთსა რინასა ვერინ შუგლო ძალია.
ქვემოთი დაქე ტახტზედა, კვირას ჩემე აქე თვალა.
შავს იაქსარ აილებს, — არაგვის მკრისა არია“.
ავსწივ, ისე ავიღე, ქვეშ გაუტარე ქარია.
მანუქა დამბადებელმა მშვილდ-ლახტი საომარია“ (იქვე, გვ. 581).

ასეთსავე ტერმინს ამ სიმღერის გიორგი ხიმკიურისაგან გავონილი ვარიანტიც შეიძავს, რომელიც სხვა მხრივაც საყურადღებოა:

„ღთის კარზე შავიყარენით სამოცდა სამი ხატია.
გამოჩნდა სასწორ-ჩარეკი. „კვირავე, დაგვიგე თვალა“.
მაეა და ეზიდებოდა, ვინც უფრო ძალიანია“ და სხვა (იქვე, გვ. 577).

ამრიგად ორსავე ზემომოყვანილს ვარიანტში სამოცდა სამი ღვთისშვილის მაგიერ უკვე სამოცდა სამი ხატია დასახელებული და აქეთგან ნათლად ჩანს, რომ ხატი ხალხურს სარწმუნოებრივსა და საგმირო სიტყვიერებაში ღვთისშვილის შესატყვისისავე ტერმინს წარმოადგენს.

ღვთისშვილს გარდა ქართულ ხალხურ წარმართულ დაწყალობება-სადიდებლებში ღვთისნახანის-ც გვხვდებიან, მაგ. ხევსურთა ხუცები დაწყალობების დროს ასე ევედრებოდნენ: „დიდ კვირაეს სხვან ხთის ნახახნთუ რას უჩოლან, უკულმ უდგებოდან“, ვისზეც გამწყალი იყვნენ და ჩიოდნენ, იმას დაეხმარეო (ვ. ბარდაველიძე, მას. ქართ. ეთნ. I).

კვირისა ხატის ხუცის დაწყალობებაში უკვე „ღვთის ნაბადნი თუ რაზედ უწყრებოდან“, დაეხმარეო (ვ. ბარდაველიძე, სახულიერო ტექსტები: მას. საქ. ეთნ. I, 11 ა).

ანგელოზთა შორისაც ხალხის რწმენას უფროს-უმეტროსობა ეგულებოდა: უფროსი ჭკუფის წარმომადგენლებს ხალხურ წარმართულ სიტყვიერებაში თავადნი ანგელოზნი, ანდა მთავარი მთავარანგელოზები ეწოდება. მაგ., შატბლის მთავარანგელოზის ხუცის თქმით ჩაწერილს ხევსურულ დაწყალობებაში მოგვეპოვება სწორედ ასეთი ევედრება: „თავადო მთავარანგელოზო“ (მას. საქ. ეთნ. I, 16 ბ). ასევეა შატბლის ღვთისმშობლის ხატის ხუცის სადიდებელშიც (იქვე, I, 31 ზ). ბარისახოს კვირის ხატის ხუცისა და ს. ლულში ჩაწერილს სავედრებლებში-კი ზემომოყვანილის შავიერ ნახმარია „მთავარო მთავარანგელოზო“-ო (იქვე, I, 28 და 27 ა).

„თავნი ანგელოზები იახსარის ბრძოლის მომხრობელს ლექსშიც მოგვეპოვება: „ხვთის კარზე შავიყარენით ანგელოზები თავნია“ (აკ. შაბნიძე, ხ. პოეზ. I, 223).

„ანგელოზნი“ დიდ ღვთაებათა მსახურნი იყვნენ, მის კარზე სხვადასხვა მოვალეობის ასასრულებლად და გარეშე დავალებათა და ბრძანებათა განსახორციელებლად. მაგ. თუშურს დაწყალობებაში სხვათა შორის ითქმებოდა: „დიდება... მუხის-წვერის ანგელოზთა... ღთის პირის მეღვინე-სა, ღთის მესამსახურესა“-ო (გ. ბარდაველიძე, სასულ. ტექსტ.: მას. საქ. ეთნ. I, 21 იმ — ს. დოქუ. 22 ით—ს. ჭვარბოსელა).

ხალხს წარმოდგენით, მორიგე ღმერთის კარზე მოსამსახურე ანგელოზებს ბრწყინვალე პირობები ჰქონდათ. თუშურ დაწყალობებათა ცნობით, ისინი „ოქროს სკამს მჯდომარეთა“ მსახურთა ჯგუფს შეადგენდნენ (მას. საქ. ეთნ. I იმ და 22 ით).

ანგელოზები უფროს ღვთაებებს ასლდნენ, მათთან მყოფნი იყვნენ. მაგ. მზეს ჰყავდა ანგელოზები, რომელთაც სადიდებელ-სავედრებლებში მზის-მყოფნი ანგელოზნი ეწოდებოდა.

ვედრებაში ისინი ყოველთვის მზესთან ერთად და უშუალოდ მის შემდგომ არიან ხოლმე დასახელებულნი. მაგ.: „დიდება მზესა და მზის მყოფთ ანგელოზთა“-ო (იქვე, მას. საქ. ეთნ. I, 11 ა, 13 ე, 14 მ, 19 იე, 26 ა).

ღვთისმშობელსაც ჰყავს „მოდემომძენი და მოთანახმენი წმიდანი ანგელოზნი“, რომელნიც ფშაურს სადიდებელში დიდი პატივს-ცემით არიან მოხსენებულნი: „დიდება... შენა, დიდო ღვთის-მშობელო და ძეო იმისავ და იმათთანა ყეფლანო მოდე-მომძენო და მოთანახმენო წმიდანო ანგელოზნი“-ო (იქვე, მას. საქ. ეთნ. I, 34 ი).

წმიდა გიორგისაც ასლავს თავისი „მომძე-მომხრე ანგელოზები“. მთიულური სადიდებელი მათ არ იგიწყებს, როდესაც მათი უფროსის მოხსენება იყო საქირო: „ღმერთმა გაუშარჯოს ხელმწიფეს წმიდა გიორგის პირიმზე ახალციხისას, გაუშარჯოს მის მოძმე და მომხრე ანგელოზებს“-ო (იქვე, მას. საქ. ეთნ. I, 34 ია).

ხანმატის ჯვრის დაწყალობებაში აღნიშნულია, თუ ანგელოზნი სხვათა შორის რას აკეთებდნენ. იქ ნათქვამია: „წმინდაო გმირო კოპალავ!.. თუ (შემავედრებელს) სხვები ანგელოზები უჩიოდნენ, მაღლი დაუთხოვე, ანგელოზებს სამსახური აართვი“-ო (მას. საქ. ეთნ. I, 20). ცხადი ხდება, რომ ანგელოზების მოვალეობად ხალხის რწმენას დიდ ღვთაებათა კარზე სამსახური შეადგენდა, ისინი ლაშქარსავით იდგნენ იქ და ბრძანებისა და დავალების მიღების მოლოდინში უნდა ყოფილიყვნენ.

ამიტომაც არის, რომ ხევსურულსა და ფშაურს სადიდებლებში მოწოდება მოიპოვება „ლაშქარნო ხთისანო, ხთიშობლისანო“ (მას. საქ. ეთნ. I, 27 ა, 29 დ.), „ხთიშობლის ლაშქარნო... მორაჟმენო ანგელოზნო“-ო (იქვე, I, 31 ზ).

მთავარანგელოზსაც-ი თვისი მორაზენი ჰყვანდნენ, „მთავარანგელოზის ლაშქარნი“ (იქვე, I, 30 ე).

ღვთაებრივ არსებათა და ადამიანის ურთიერთშორისი დამოკიდებულება ადამიანის ქცევაზე იყო დავაყვრიებული: თუ ვინმე შესცოდებდა ღვთაებას, ის დამნაშავეს შენაწყენსა და შენაცოდვარს არ აპატიებდა, არამედ ამაზე გაუწყობოდა და დასჯდა. გადაახდევინებდა. დამნაშავე ღოცვ-ღიჯრებით და საწირავის მიძღვნით ცდილობდა განრისხებული ღვთაების რისხვა და სასჯელი თავითან აეცილებინა. კარატის ხატის ხუცის ასეთი საკლავის დაწყალობებაში ამიტომაც არის რომ ნათქვამია: ვინმემ „თუ რა შეგცოდონ ან

ბნელსა (ე. ი. ღამე), ან სისკარსა, ან ფეკის ნალითა, პირისქართა (ე. ი. სიტყვეთ), იამან-მანვილითა, საბელ-სამხრითა, გზა-შარად ლაკვთა (ე. ი. მგზავრობაში), შანაწყენ-შანაცოდარ შაუნდმევით“ და სისჯელით-კი არა, არამედ „ზღვენითა, სანთლით გადააკვიდვიდით“-ო (იქვე, მას. საქ. ეთნ. I, 11 ა).

პირქუშის ხატის ხუცის დაწყალობებაშიც ვედრებას ასეთივე შინაარსი აქვს: „თუ (შენმა ხატის ყმამ, ან სხვამ) რა შაგცოდეს, შაგაწყყინეს უცოდრობით (ე. ი. უნებლიედ, უცოდინარობით), უმეცრობით, პირისქართ, ფეკის ნალით“, შეუნდეთო (იქვე, მას. საქ. ეთნ. I, 13 ე).

ამნაირადევა აგებული შესავედრებელი-დაწყალობება ღვთისმშობლის, მთავარ ანგელოზისა და ნახარელას ხუცისაც: „თუ რა შაგაწყყინან უცოდრობითა, უმეცრობითა, პირისქართა, ფეკის ნალითა, — შანაწყენ აპატივიდი“-ო (იქვე, I, 13 ე).

თუ დიდი ღვთაება „მორიგე ღმერთი“ დამნაშავესა და შემცოდველს გაუწყრებოდა, მაშინ „ხთისკრივ გამოდოლა ხასჯელ-საზიანო საქმეი“ (ბისოს ხუცის დაწყალობება: მას. საქ. ეთნ. I, 12 გ), — „ხასჯელი, საზიანო საქმე კაცისა“ და „საქონისა (ე. ი. საქონლის) მავლაი“, (სანაღელეს ხატის: იქვე I, 13 დ), — შემწყენელ-გამარისხებელის სახლში, მიაღუნდა „სენ-სასჯელს, საზიანოს, მტრის ქმალს სიკვიდილს“-აც-კი (კარატის ხატის ხუცის: იქვე I, 11 ა).

ამიტომ არის, რომ ფშაურს წარმართულ სიტყვიერებასა და დაწყალობებაში ხუცი თავის ვედრებანი ამბობს: „ღვთიკაგან გამოშვეშულს სევდ-ან-ნეუღებას“ აშოროს მლოცავი ხატის ყმა-ო (მას. საქ. ეთნ. I, 25 კდ).

რასაკვირველია, ვინც ღვთაებისადმი თავის მოვალეობას ასრულებდა და ისე, როგორც მაშინ ესმოდათ, „სამსახურის მომკნენებელი“ (მას. საქ. ეთნ. I, 11 ა, 13 ე და 3 და სხვაგანაც), მირთმეული ძღვენი და საკლავი, შესაწირავი და ვედრება, საერთოდ „მოკნენებული სამსახური“ (იქვე, I, 11 ა, 12 დ, 14 ზ და სხვაგანაც) არ დაეპარებოდა და „სამსახურის შემავსებელი“ (იქვე I, 12 ბ) ყოველთვის სასოება და იმედი ჰქონდათ, რომ თავის წყალობას არ მოაკლებდა, თანაც განსაცდელისაგან დაიცავდა და დაიფარავდა (იქვე, I, 13 ე) და რასაც შესთხოვდა, აუსრულებდა: „კაცს მოუმატებდა ღონეს, ქონებას, ორფეხოთხფეხს“ (იქვე, მას. საქ. ეთნ. I, 11 ა და სხვაგან), „წულს“, ანუ ვაჟიშვილებს გაუმრავლებდა (იქვე I, 12 დ, 13 ვ, 15 მ და სხვაგანაც).

როგორც თავიანთი წყალობის, ისევე რისხვა-სასჯელის ასასრულებლად უფროს ღვთაებათა ჯგუფს ბრძანებათა თავთავიანთი ამსრულებლები ჰყავდა, წარმართული ქართული ხალხური წარმოდგენით, რომელთაც სხვადასხვა დროს სხვადასხვა ერთა გავლენით თავდაპირველი და წინანდელი სახელები ხალხის მეტყველებაში არა-ერთხელ შესცვლიათ საუკუნეთა განმავლობაში: ჯერ ქრისტიანობის გავლენითა და წაბაძულობით ანგელოზთა სახელი მიეკუთნა, მერმე მონღოლთა ბატონობის ხანითგან შერჩენილი სამოხელეო ტერმინი იახაულნი-ც კი დაერქვა.

ამ ანგელოზებად და იახაულებად დროთა განმავლობაში სახელდებულ თავიანთ კარზე მსახურთ წარავლენდნენ ხოლმე უფროსი ღვთაებანი თავიან-

თი წყალობის მისაფენად, ანდა რისხვა-სასჯელის ასასრულებლად, ან კიდევ დაჩაგრულ-მიმძლავრებულის დასაცავად.

ხესთაბუნებრივ ამ არსებათა შორის, რომელთაც ბრალიანი და გამარისხებელი ადამიანისათვის ზიანის მიყენება შეეძლო ხახმატის ჯვარის ხევსურულ დაწყალობებას. მაცილი-ც აქვს დასახელებული: წმინდაო გმირო კოპალავი (თუ შენს ვევედრებლთ) მაცილის საქმე ეღირებოდეთ მთასად და ბარსად, მაცილს დააშორიდი“-ო (ე. ბარდაველიძე, მას. საქ. ეთნ. I, 20 იე).

როდესაც დიდი ღვთაება თავის ურჩსა და შემცოდველს დასასჯელად გამოიმეტებდა, იგი ხალხის წარმოდგენით თავის კარითგან სათანადო დავალებით შესაფერისს სამსახურზე მყოფს წარავლენდა და მას, ვისაც ასეთი განსაცდელი მოელოდა, უნდა დროზე ან განრისხებული ღვთაების ცოდვის წონანიებითა და ვედრება-შესაწირავეთ მოღმობიერება მოეხერხებინა, ან არა და სხვა ძლიერი თავისი მფარველი ღვთაების დახმარება-შუამდგომლობაზე ებრუნა და მისთვის განკუთვნილი სასჯელის სხვაზე გადატანა მოეწყო. სწორედ ამას ეხვეწებოდნენ სხვადასხვა ხატის ხუცები, როდესაც მათი მრევლის რომელიმე წევრი ღვთის რისხვის თავითგან ასაცილებლად მსხვერპლად შესაწირზე დაწყალობებას სთხოვდა..

მაგ. სანაღლეს ხატის ხუცის დაწყალობებაში ნათქვამია: „გიორგი რკულიან-ურკულიდ სალოცავო, ნაღვარში მებურთალო... ხთისკრიოთ თუ რა გამოვიდოდას სასჯელი, საწიანო საქმე კაციისა, საქონისა მავლაი ნუ მახკერძვიდი, სხვა ალაგ, ქალაქ მიახწავლიდი“-ო (იქვე, მას. საქ. ეთნ. I, 12, გ. ჩიტაიას ჩანაწერით).

ღვთისკარისა და კისტანის სამი ხატის ხუცის დაწყალობების ეს ნაწილი უფრო ვრცელია: „თუ რა გამოვიდოდას ხთისკრიოთ ხთისიასაული კმელთაზე, კორციელთაზე, ბეგარ-ყალან (ესე იგი გადასახდეველს) ზღვდას, — ნუ რა მახკერძვიდი. — სენი, სასჯელი, საკლო-საწიანო საქმე ეღირებოდას რა, ეკერძვიდოდას რა, — მარკე დაღირებულ გადაშორიდი. ავ საქმე კაზედ მათქვიდი“-ო (იქვე, I, 14 ვ. იხ. აგრეთვე გვ. 16 ია, 17 იბ. 18 იბ. 19 იდ და 20 იე).

მოვალეობა-სამსახურის სიაყვარისდა მიხედვით ღვთაებათა მსახურებს ორი ზოგადი განმასხვავებელი სახელი ჰქონდათ, რომელთაგან ერთი სახელი წარმართულ სიტყვიერებაში დაცული გვაქვს. მსახურთა ერთ ჯგუფს, რომელთაც კეთილი დავალება და წყალობის მიფენა ჰქონდათ ხოლმე მიკუთვნებულ, საწარმართო ანგელოზნი და მოწარმართე ანგელოზნი ჰრქმევიათ სახელად. როდესაც მიმძლავრებულს მავედრებელს შეველა-მფარველობა სჭირდებოდა, მაშინ უფროს ღვთაებათ სწორედ ისინი უნდა წარუგზავნათ. ბისოს ხუცის თარგნობას წარმოსატქმელს დაწყალობებაში ნათქვამია: „მარიგვს ღმერთსა და დიდს კვირავს გახვეწებთ, თქვენ უშველეთ თქვენს მხვეწეთ, საწარმართო ანგელოზნ დააყოლით“-ო (იქვე, მას. საქ. ეთნ. I, 12 გ.).

ფშაური დაწყალობებაც ამბობს: „სადაც თქვენი უღუერი დაიძახონ, თქვენი მოწადმართე ანგელოზნი მოახმარეთ, თქვენი კაბის კალთა დაფარეთ“-ო (იქვე, I, 25 კდ).

საწარმართო ნიშნავდა იმას, რომ სწორე გზაზე დასაყენებლად და ხელის გამართვისა და ცხოვრების კეთილად წარმართვისათვის იყო განკუთვნილი, მოწარმართე-კი იმ პირს ეწოდებოდა, რომელსაც ამ დავალება-მოვალეობისათვის უნდა ეზრუნა და ხელი შეეწყო.

უფროს ღვთაებათა ამ მსახურთა მოვალეობის სიკეთის გამო, მათ ტკბილი ანგელოზების სახელიც ეწოდებათ. ფშაურს დაწვალობებაში მაგ. „დიდს ღუთისმშობელს“, რომელიც წარმართული ხანის ღვთაების ადგილის დედის მონაცვალე სახელია, ხატის ხუცი ასე ევედრება: „წმიდის გულით მავედრებელნი ყოველნივე თქვენ შეინახენით წყალობითა თქვენითა, ღმერთსაც თქვენ შავედრეთ და გამოუთხოეთ წყალობა თქვენი თქვენის ტკბილის ანგელოზებით“—აო (იქვე, მას. საქ. ეთნ. I, 25 კე).

შემცოდისა და დამნაშავეის დასჯის უფლება პირადად მხოლოდ უფროს ღვთაებათა ჯგუფს ჰქონდათ, უპირობეს-კი თვითონ არ შეეძლოთ, თუნდაც რომ საფუძველი ჰქონოდა ამა თუ იმ პირს გაწყრომოდნენ. მათ უნდა ერთ-ერთი უფროსი ღვთაებისათვის შეეჩივლათ და მისგან დამნაშავეის დასჯის ნებართვა გამოეთხოვათ. რასაკვირველია, ასეთი პირიკითხვის მხრით ცდილობდა, რომ ძლიერი მფარველი ღვთაების შევედრებოთა და გამოქომაგებით მოსალოდნელი სასჯელი თავითგან აეცილებინა. აი მაგ., რას ევედრება ხევსურეთის სამი ხატის ხუცი დაწვალობებაში: „დიდ კვირაეს სხვან ხთისნასახნ თუ რას უჩიოდან (ამ მსხვერპლის შენთვის შემოწირველსა და მვედრებელსა). უკუდმ უდგებოდან, — მადლი ხოიშანი დაუთხოიდი, თავად პირწადმ, გულწადმ დაუბრუნდი“ და განსაცდელს ააშორებდო (იქვე, მას. საქ. ეთნ. I, 13 ე).

ასევე კარატის ხატის ხუცის დაწვალობებაში: „სხვან ხთისნასახნ თუ რაწედ უწყრებოდან“ დაეხმარეთო (იქვე, I, 11 ა) და ხანმატის ჯვარისამოც ნათქვამია: „წმინდაო გმირო კოპალავი... თუ სხვები ანგელოზები უჩიოდენ, მადლი დაუთხოვი, ანგელოზებს (საზიანოდ და დასასჯელად წარვლენილნი იგულისხმებიან) სამსახური აართვი და ღთის კარწედ საქრამოდ (იგულისხმება. ვედრება და შეწირული მსხვერპლი) შართვი, სხვანი ღთის შვილნი თუ რას უწყრებოდნენ, მადლი, ხოიშანი დაუთხოვი, თითონ პირწადმივ და გულწადმივ დაუბრუნდი. უშველიდო“—ო (მას. საქ. ეთნ. I, 20 იე).

თუ რომ მძიმე დანაშაულება იყო. მაშინ დასასჯელად წარმოვლენ-ლნი მთელ რასმსაც შეადგენენ და მეთაურიც ჰყოლიათ მათ მიჩინილი. მაგ., ახიელის ხუცის დაწვალობება სწორედ ასეთს შესაძლებლობას გულისხმობს თუ „ღთის იასაუღნი გამავიდოდან ხთისაგანა გამაშობილნი, კვირაი სარდლობდანი, კორციელთ“ დასასჯელად, გადაარჩინო. ნათქვამია დაწვალობების სვედრებელ ნაწილში (იქვე, მას. საქ. ეთნ. I, 16 ია).

თუ ზემომოყვანილს ლოცვაში დამსჯელი მსახურნი კვირიას მეთაურობით ჩანან ღვთაებისაგან წარგზავნილნი, ხანმატის ჯვარის დაწვალობებაში გმირ კოპალას ხელმძღვანელობაზეა ექვე საუბარი: „ხთის კრით თუ რა იასაუღნი ხთის ბრძანებით გამოვიდოდეს, გმირო კოპალეო, შენით სარდლობით ხორციელწედ ბრუნდებოდეს, ამათ უუდროს ჯალაბობას, ნუ მიპყრძიდი“—ო (იქვე, მას. საქ. ეთნ. I, 20 ია).

თ ა ვ ი მ ე ე ქ ვ ს ე

ქართველთა წარმართული პანთეონის წარმოშობის ტომები

1. ღმერთი

„ქართველი ერის ისტორიის“ I³-ში ქართული წარმართული სარწმუნოების განხილვის დროს უკვე გამოკვეთილია, როგორც ის, თუ შეიდეულის ცალკეული დღე რომელი ღვთაებისათვის ყოფილა მიკუთვნილი, ისევე იმ ღვთაებათა სახელები და ვინაობაც, რომელთა ძლიერებაც თუმცა ყველას სწამდა, მაგრამ რომელთაც შეიდეულში დღე მინც მიძღვნილი არა აქვთ. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ იმ ხანაში, როდესაც შეიდეულის დღე-ღამე პანთეონი შეიქმნა, ასეთი ღვთაებანი ან უფროს ღვთაებათა ჯგუფს არ ეკუთვნოდნენ, ან უკვე აღარ იყვნენ მიკუთვნილნი. ცხადია, ქართულ-ქართველური წარმართული პანთეონი ისევე, როგორც ზოგადი ენა და კულტურაც მხოლოდ ერთი რომელიმე ტომის შექმნილი არ უნდა იყოს. ამიტომ საგულისხმო იყო და საჭიროც არის, რომ გამოკვეთილიყო, თუ სახელდობრ რომელ ტომს რა წვლილი აქვს შეტანილი.

ზემოდასახელებული საკითხის გადასაწყვეტად ამჟამად, რასაკვირველია, რაიმე წერილობითი წყაროების ცნობებზე დამყარება შეუძლებელია. ამისთვის სხვა ღონეობაა გამოსაყენებელი. ამ საყურადღებო ამოცანის გადასაჭრელად შესაძლებელია იგივე გარემოება იქმნეს გამოყენებული, რომლითაც ქართული წარმართული პანთეონისათვის გვექონდა გამოყენებული და „ქართ. ერის ისტორია“-შია დასახელებული (I³, 36), სახელდობრ, რომ ამა-თუ-იმ ერის ზოგად წარმართულ ღვთაებათა გარდა, თვითოეულ თემს თავისი საკუთარი, უმთავრესად მის მფარველად მიჩნეული, ღვთაებაც ჰყავდა. რაკი ზოგადი ქართული წარმართული პანთეონი შეძლებისამებრ უკვე გამოკვეთილი და შესწავლილია, ეხლა აწ დასახული მიზნის მისაღწევად საჭიროა, რომ ჩაუვიკრიდეთ, თუ რომელი ამ ზოგადი პანთეონის ღვთაებათა სახელები რომელ ტომს, ან ერს ჰყავს სწორედ თავის საკუთარ ღვთაებად მიჩნეული. ამის ცოდნა ამ საკითხის გადაწყვეტას საგრძნობლად გაგვიადვილებს.

ღმერთის აღსანიშნავად ორსავე აბხაზურში, გვლდენშტედტის ჩანაწერით, Antscha ანჩა ყოფილა (R II, 527), თანამედროვე აბხაზურს-კი ამ ცნების გამოსახატავად ანცუა, ანცია აქვს (უსლ., აბხ. ე.). გაზ. „ივერია“-ში (1888 წ. № 180, გვ. 1) გამოქვეყნებულ ნაშრომში „აფხაზეთი და აფხაზნი“ პ. ჯარაია ამტკიცებდა, რომ ღვთის აბხაზური სახელის მეორე მარცვლი ცია მრ. რ. ბოლოსართია, ან-კი დედის ქალ-ღვთაების აღმნიშვნელია. ამისდა მიხედვით, ღმერთის აბხაზური სახელი აეტორს ღმერთების ე. ი. აბხაზთა ოდინდელი პოლითეისტური მსოფლმხედველობის გამომხატველად და გამომკლავნებელად მიაჩნდა. ეს დებულება პ. ჯარაიას 1912 წ. გამოსულ გამოკვლევაშიც არის გამოკრებული (Об отношении афхазского языка к яфетическим, გვ. 31—33). ყველაზე საყურადღებო საბუთად მას ის მოსახრება აქვს წამოყენებული, რომ ღვთის მიზეზს აბხაზები ანცია რმეზგზ-ს უწოდებ-

ბენ, რომელშიც შგზგზ-ის წინ მყოფი რ მრ. რ. მესამე პირის თავსართიარ (იქვე 32).

მაგრამ ღვთის აბხაზური სახელი რომ XVIII ს-ში ანტო-კი არა, არამედ ანჩა-ა და ასევე Antcha ანჩა აქვს კლავროთ-საც (V. II, 424: Dien) ძნელი დასაჭერებელია ცი ვერ გაერჩიათ და ამ ბგერის მაგიერ ჩ მოსჩვენებოდათ, რომ მაშინაც თანამედროვე ფორმა ყოფილიყო.

ღმერთის ყაბარდოული სახელი XVIII ს. T'ha ტხა ყოფილა და ეხლაც ასევე ეწოდება (რ.-ყაბ. ლ.—ნორ), ჩერქეზებიც ტლა-ს უწოდებენ (რ.-ჩერ. ლ.).

უფალს XVIII ს. გულდენშტედტის ცნობით, ყაბარდოულად და ჩრდილო-აღმოსავლურ აბხაზურად Suchoch ჰქმევია, სამხეთდასავლურად-კი Sach (R II, 527).

გულდენშტედტის ჩანაწერით, ღმერთს ჩაჩურად Däle დაღე ეწოდებოდა (R II, 504). თანამედროვე მეტყველებაში-კი დაღე იხმარება, მაგრამ ზოგს სხვა ბრუნებში მეორე ხმოვნად უკვე ა ჩნდება (ნათ. დაღინო, მიც. დაღლა, მოკმ. დაღა, ანდა დაღლურ). საყურადღებოა, რომ ამ სახელთან მხოლოდობითში ვუ და მრავლობითში დუ იხმარება (ჩაჩ. ე, 170).

ღმერთის XVIII ს. ქისტური სახელი Däla დაღა-დ გვაქვს ალბეკილი (R II, 504), თანამედროვე ქისტურად-კი დაღა-ს ეძახიან, გრამ. მხ. რ. უკვე დაღა-ა.

ქისტებიც ამ სიტყვასთან მხ. რ. ვ-სქესკატ. ნიშანს, მრ. რ. ბ-ს — ხმარობენ (მალს., ინგ. გ. 139).

წოვურში XVIII ს. სახელად Dale დაღე გვაქვს (R II, 504). ეხლა ღმერთს წოვები დაღ-ს უწოდებენ, დაღე-კი ნათ. ბრ. ფორმაა. დაღობა უკვე ღვთაებას ნიშნავს (შიფ. 137).

გულდენშტედტის ჩანაწერით ღმერთს ღუნძურად, ანწუხურად, ქარუ-ლად და დიდოურად სწოდებია Bedsched ბეჯედ (R II, 152). ღუნძურად ეხლაც თითქმის ასეთივე სახელი ბეჩედ აქვს (ღუნძ. ენ. 52), ხოლო უფალს, უზენაესს ჰქვიან ბეთქრჰან (იქვე 52).

სამწუხაროდ ღმერთის თანამედროვე ანწუხური, ქარული და დიდოური სახელები წყაროებში არ მოიპოვება.

უფალს ჩაჩურად და ქისტურად გულდენშტედტის ჩანაწერით Aela ალა სწოდებია, წოვებს-კი იმ ხანაშიც უკვე ქართული უფალი უხმარიათ (R II, 504).

ღუმუქურად ღმერთს XVII ს-შიც Sael, B'saal ზაალ, ბეზაალ ჰქმევია (R II, 520) და ეხლაც ასევე ზალ (ნათ. ბ. ზანალ) ეწოდება. ზაალღუ, რომელთანაც ბ და დ სქესკატ. იხმარება, უკვე პატრონს, მამასახლისსა და დიასახლისს, ზოგჯერ ქმარსაც ნიშნავს (ღუმ. ე. 268).

საყურადღებოა, რომ უფლის ღუმუქური ეს სახელი გულდენშტედტის ჩანაწერში Usaldu უზაღღუ-ს სახით არის ალბეკილი (R II, 520). ეს ცნობა იმ მხრით არის საყურადღებო, რომ ზაღღუ-ს, იმ დროს 1 სქესკატეგორ. თავსართი ჰქონია. გულდენშტედტის ჩანაწერში ღმერთის აკუმურ სახელად Zalla ძაღლა, ანდა ცაღლაა მოყვანილი (R II, 520), აკუმურის მონათესავე. ჰერკილურს-კი ღვთის აღსანიშნავად სულ სხვა სიტყვა, ხუაღაფავ. მოეპოვება. ხოლო ხუაფავ (მრ. რ. ხუფჩნი) პატრონს ნიშნავს (ჰურ. ე. 451).

რაკი ხუალა ჰერკილურად დიადსა და სიდიადეს ნიშნავს, ჩა-კი ვინ-ს (იხ. იქვე 451 და 456), ირკვევა, რომ ღმერთის ჰერკილური სახელი ხუალავ-ჩავ არსებობად დიად ვინმეს ნიშნავს. ხუალავ-ისა და ჩავ-ის ბოლოკიდური ვ სწულაო სქესკატეგორიის ჰერკილური ნიშანია, რომელიც თავსართისადა და ბოლოსართის სახითაც ერთვის. ამრიგად ირკვევა, რომ ღმერთის სახელი ჰერკილურს სწულაო სქესკატეგორიისათვის მიუყუთნებია.

უფალსა და თავადს-კი ჰერკილურად უტუმი ჰქვიან (ჰერ. ე. 449).

გვლდენშტედტის ჩანაწერთგან ირკვევა, რომ ან[დ]იელებს XVIII ს. ღმერთის აღსანიშნავად უხმარიათ Tzow წოჭ (R II, 520), თანამედროვე ანდიურს-კი უკვე მაჰმადიანობის გავლენით არაბული ალლაჰ-ი აქვს (ანდ. ე. 144).

ღმერთს არკულად ჰალ-ს ეძახიან, რომელსაც ად. დირი უდურსავე ჰალ-ს ადარებს, იქ ეშმაკის აღმნიშვნელს, და ქართულ ალს (არკ. ე. 149 და წენ. 1).

საგვლიახბოა, რომ ჰალლუქ იქვე მფლობელს, პატრონს. ხოლო ვალლურ უკვე მფლობელ ჰალსა და დიასახლისს ეწოდება (იქვე, 149).

ღმერთისათვის წახურულს ღინიშ სახელი აქვს, რომლის ნათ. ბრ. ღინ-შენ, მოქმ. ღინშ არს (წახ. ე. 151).

საყურადღებოა, რომ ამავე დროს დღეს წახურულად იქნება ღვინა და ღინა, ხოლო ხვალ — ღიფქ (იქვე). რაკი ჯა ძირი ვლას და მოხვლას ნიშნავს, ამიტომ არკული ხვალ — ღიქა უნდა დღე — მომავალის აღმნიშვნელი იყოს.

ამნარადვე, რაკი ნა არკულში ნათ. ბრ. დაბოლოებაა. ამიტომაც დღეს-ის წახურული გამომხატველი ღვინა და ღინა არსებითად ქართულს დღემს-ს უდრის. მაშასადამე, დღეს და ხვალ გამონათქვამების ანალიზითგან ირკვევა, რომ წახურულად დღე-ს დე, ანუ ღი სწოდებია, ე. ი. ისევე, როგორც უდურად. ეს იმიტომ არის საყურადღებო, რომ დღის თანამედროვე არკული სახელი არის ღიდ (არკ. ე. 170).

ზემონათქვამის შემდგომ რომ ისევ ღმერთის წახურულ სახელს ღინიშ-ს დაეუბრუნდეთ და ჩავუყვირდეთ, ამ სიტყვების ღინიშ და ღი-ს პირველი მარცლის იგივეობის გამო, იბადება ეჭვი, მათ შორის ნათესაობა ხომ არ არის საგულსხმებელი და აქ ღმერთისა და დღის სახელების ოდინდელი იგივეობის ანარკელი ხომ არ არის შერჩენილი?

რეთულელნი ღმერთს უწოდებენ ღინიშ (ნათ. ბრ. ღინიშიდ, ანდა ღინჩიდ, მოქმ. ღინჩირა). დირს ამ სიტყვის სქესკატეგორია აღნიშნული არა აქვს (რუთ. ე. 148).

ღმერთის კერული სახელი არის ღუცჳარ, რომელიც, უსლარის ცნობით, თურმე მაშინაც იშვიათად იხმარებოდა (კერ. ე. 388).

რეგორც ვიცით (ქართვ. ერის ისტორია I³, 115 და 124—128), სამშაბათი შვიდეულის პანთეონში არიას, მახხ-სთვის იყო განკუთვნილი (მეგრ. თახშხა, სვან. თახშ). ქართველ ტომთა შორის არც ერთი არ მოგვეპოვება, რომელსაც ასეთი სახელს მქონებელი ღვთაება გააჩნდეს. სამაგიეროდ ქედს იქით, ჩრდილოეთ კავკასიაში ადიღებს, ჩერქეზებსა და ყაბარდოელებს, ამის მსგავსი სახელი არამტუჟ აქვთ, არამედ იქ ეს სიტყვა ღმერთის აღმნიშვნელ ზოგად სახელადაც არის ქცეული.

უკვე გვლდენს ტელტის ჩანაწერში ღმერთის ყაბარდოულ სახე-
ლად T'ha თხა აჩის აღნიშნული („Goti kabardin. T'ha“ R II, 527).

XIX ს. დამლევსაც, ლოპატინსკის ცნობით, ღმერთს ყაბარდოუ-
ლად ტხა ეწოდებოდა (р.-к. сл.) და ესლაც ამავე სიტყვას ხმარობენ.
ლ. ლულაე-საც ღმერთის ჩერქეზულ-ადიღურ სახელად იგივე სიტყვა „Тга“
ტხა აქვს დასახლებული (М. Я. Люлье, Черкессия, историко-этнографичес-
кие статьи, მეორე გამოც. Материалы для истории Черкесского народа,
вып. 4, გვ. 30).

კვირა: მზის დღე, ქ. ბეაჩხა, მ. ეაშხ, ს. მიშლადელ

ორშაბ.: მთვარის თუთაჩხა, თუთაშხა, დოშდოშ

სამშაბ.: არიასი თახაშხა, ქ. ტეინაჩხა თახაშხ, ერქინაჩხა

ოთხშაბათი: ერმის ტარხე — ჯუმაშხა, ჯუმაჩხა, ჯუმაშ

ხუთშაბათი: ჰაფროდიტისა ცაშხა, ჩაჩხა, ცაშ

პარასკევი: დიოსისა ობიშხა, პარასკე, ვეპიშ

შაბათი: კრონოსისა საბატონი ტეშუბ (შობლე), საფტინ.

აფხაზურს თუ შვიდეულის დღეების წარმართელი ხანის სახელები
ქართულის მსგავსად დაიწყოებული აქვს, ჩერქეზებსა და ყაბარდოელებს
საკმაოდ კარგად დაუცავთ.

ორშაბათის ყაბარდოულ სახელად შ. ნაგომოვს ბლიეხა აქვს აღნიშ-
ნული (ისტ. 38). ლოპატინსკის ლექსიკონში-კი ბლესხეხა-ა (გვ. 122).

ორშაბათს ჩერქეზულად ბლიჰჰე ეწოდება (რ.-ჩერქ. ლ.), აბხაზულად კი-
დღე ამოტახჰ ჰქიან (უსულ.). დ. გულას ამოტახა (ისტ. 312) უწერია. მი-
სივე ეტიმოლოგიით ეს სიტყვა კარის აღმნიშვნელი ამოტ-ის და ან მაჯა-საგან,
რომელიც დღევანდელ დღეს ნიშნავს. — ანდა წინ-ის აღმნიშვნელი არის
ათჯა-საგან არის შემდგარი და შვიდეულის წინაქარს ნიშნავს (ისტ. იქვე).

ორშაბათის ყაბარდოული სახელი ბლესხეხა შედგენილია შვიდის აღმნიშ-
ნელი ბლეს-სა და თავის გამოხატველი სხხა-საგან და შვიდეულის თავს ე. ი.
პირველ დღეს უნდა ნიშნავდეს.

ორშაბათს ჩერქეზული სახელს ბლიჰჰე-ს პირველი ბლი ნაწილი 7-ია
ხოლო მეორე პაჰ ნაწილი იგივე ეპტ უნდა იყოს, რომელიც დასაწყისის გა-
მოსახატავად იხმარება. ამრიგად მთელი სიტყვა თავდაპირველად შვიდეულის
დასაწყისის აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო.

სამშაბათს აბხაზურად ჰქიან ამშშ. დ. გულიას ანალიზით, ის აშ-ბა-სა
და აშ-ისაგან შესდგება. აშ შემოკლებული ამშ-ი, დღე-აო (აბხ. ისტ. 312).
უსლარის თარგმანითაც მეორე დღეს შვიდეულისას ნიშნავს (აბხ. ენა.
198).

ჩერქეზულად-კი ლუბჰე, ანდა ლუბჰე (ლულ. რ.-ჩერქ. ლ. 31). ხოლო
ყაბარდოულ სახელად შ. ნაგომოვს მოყვანილი აქვს უბის (ისტ. 38).
ლოპატინსკის ლექსიკონში-კი აღნიშნულია ლუბჰე (გვ. 25).

ოთხშაბათის აბხაზური სახელი ახაშა-ა ჩერქეზული — ბირასკეზია
(რ.-ჩერქ. ლ. 202), ყაბარდოულ სახელად-კი შ. ნაგომოვს ბორეუია მო-
ეპოვება (ისტ. 38), ხოლო ლოპატინსკის ბერაჰუეჰ (რ.-ყაბ. ლ. 160).

ხუთშაბათს აბხაზები უწოდებენ აფშ, აშა-ს, ჩერქეზებს-კი სახელად მაჭოკე აქვთ (რ.-ჩერქ. ლ. 236).

ყაბარდოელები მახახო-ს (შ. ნაგომოვით ისტ. 38), ანუ მახაკუ-ს ეძახიან (ლოპატინსკით ჩ-ყაბ. ლ. 181).

პარასკევის სახელად აბხაზებს აქვთ ახტაშა, ჩერქეზებს-კი შირასკეშხტა (ლულ. რ.-ჩერქ. ლ. 174). ყაბარდოელი სახელი ლოპატინსკით მარემ (რ.-ყაბ. ლ. 139).

შაბათის სახელი ყველა სინდურ ენებში, ჩერქეზულს გარდა, საერთოდ იმდენად გაბატონებულა, რომ ძველი წარმართული მთლიანად და უკვალოდ განუღვინა. ჩერქეზულს-კი, შებთყ-ს გარდა, მაჭყაქტო-ც მოეპოვება (რ.-ჩერქ. ლ. 207) (აბხაზურად — აბეჟურ კილოზე — ასსაშა).

კვირას აბხაზურად ეწოდება ამჩაგშ (უსლ. აბხ. ე. 235). დ. გულიას ამ სიტყვის ორი ეტიმოლოგია აქვს წამოყენებული: ამჩა შესაძლებელია ამჩა-რა-საგან იყოს წარმომდგარი, რომელიც „უთხრელობა“-ს, ე. ი. უქმეს ნიშნავს. ხოლო ბოლოკიდური შ დღის აღმნიშვნელი აშ-ის ნაწილია. მისი მეორე ეტიმოლოგიით, ამჩ ნიშნავს ძალას და ეგების კვირის აბხაზური სახელი ძლიერის (იგულისხმება: ღვთის) ღღეს ნიშნავდესო (ისტ. აბხ. 312).

ჩერქეზულად კვირას ეწოდება თლაუმაჭე (რ.-ჩერქ., 28), ყაბარდოულად-კი თხამახო შ. ნაგომოვით (ისტ. 88) და ტხამახო ლოპატინსკით (რ.-ყაბ. ლ. 22).

ამასთანავე პირველის განმარტებით ეს სიტყვა „ღვთის ღღეს“ უნდა ნიშნავდეს, მეორეს აზრით-კი შვიდეულის ღღის აღმნიშვნელია (იქვე). უკანასკნელი განმარტება იმ გარემოებას ემყარება, რომ შვიდეულის სახელად ყაბარდოულში ეს ტხამახო სიტყვავე იხმარება, შ. ნაგომოვსაც შვიდეულის ყაბარდოულ სახელად იგივე ტხამახო აქვს მოყვანილი, რომელიც მისი განმარტებით, ვითარცა კვირის სახელი, ღვთის ღღის აღმნიშვნელია.

ჩერქეზულადაც შვიდეულის აღსანიშნავად კვირა ღღის სახელია გამოყენებული, ამრიგად შვიდეულის, კვირის, სახელად ჩერქეზულად და ყაბარდოულად, ქართულის მსგავსად კვირა ღღის სახელივეა გამოყენებული. აბხაზურად-კი შვიდეულს ეწოდება აშჩიბუ, რომელიც უსლარის მოსაზრებით დამახინჯებული უნდა იყოს და ნაწარმოები ჩანს ღღის აღმნიშვნელი აშ-ისა და შვიდის — ბუბა-საგანაო (აბხ. ე. 234—235). დ. გულიაც ასევე მსჯელობს (აბხ. ისტ. 312).

საყურადღებოა თვეების სახელდების ის წესი, რომელიც, უსლარის ცნობით, ჩაჩნებს აქვთ (ჩაჩ. ე. 163).

მზე რომ ქართ. ხალხს სწორედ ქალად და არა მამაკაცად ჰყავდა წარმოდგენილი, ამის დამამტკიცებელი საბუთების მოყვანა ხალხური ლექსებით-განაც მრავლად შეიძლება. მაგ.:

„ცაზე მზე დაბნელებულა,

მთვარე აყრიდა შაქარსა.

„მთვარე, ნუ აყრი შაქარსა

არავინ მოგცემს მაგ ქალსა“ (ქართ. ხალ. პ. 8).

ამ ოთხმუხლედის უკანასკნელი სტრიქონითგან ირკვევა, რომ ცაზე დაბნელებული მზე, რომელსაც მთვარე შაქარს აყრიდა ქალი ყოფილა. ხოლო რაკი იქვე ნათქვამია, რომ „მთვარე... არავინ მოგცემს მაგ ქალსა“-ო ცხადი ხდება, რომ პირიქით მთვარე ამ ოთხმუხლედში ვაჟად არის ნაგულისხმევი.

მზის ღვთაების შესახებ წარმართული ხანის წარმოდგენის ანარქული სხვათა შორის ძეობის საგალობელს „მზე შინა“-შიც არის დატული. „ვაჟის მამა შინ არ არის, მზეც შინ შემოდიო“ (იხ. ხალხ. პ. 6). თუ მზის მშობლებთან შესვლისათვის ამ საგალობლის შემთხვევლ ხალხს საჭიროდ მიუჩნევია მზისათვის მოესენებინა, რომ იმ დროს ვაჟის მამა შინ არ იყო, აქეთვან საფიქრებელია, რომ ხალხის რწმენით მზე იმ შემთხვევაში თუ ვაჟის მამა შინ იქნებოდა ახალ-მოლოგინებული დედის სადგომში იარ შევიდოდა. მაშასადამე, ხალხს მზე მხოლოდ და მხოლოდ ქალურ ღვთაებად ჰყავდა ნაგულს-ხმევი და წარმოდგენილი.

აღსანიშნავია ის საჩუქარიც, რომელსაც ძეობის საგალობლის შემთხვეულნი მზის ღვთაებას პირდებოდენ „მზეც, შემოდი ბაკებსაო,... ცხვარს და გიკლავ მაკესაო, მზეც, შინ შემოდიო“ (ხალხ. პოეზ. 6). ცხადია, რომ ეს აღთქმა-დაპირება მაკე ცხვარი, სწორედ ქალური ღვთაების, მზისათვის, ბედნიერი მშობიარობისათვის სამადლობლოდ განკუთვნილს მსხვერპლს წარმოადგენს.

„მზე-შინა“-ს საგალობელში უკანასკნელი ორი სტრიქონიც არის საყურადღებო: „მზეც შემოდი ბაკებსაო ცხვარს და გიკლავ მაკესაო, მზეც შინ შემოდიო“ (ქართ. ხალხ. პ. 6).

ძნელი დასაჯრებელია, რომ აქ ბაკები რითმის გულისათვის მაკე-სთან ბგერითად შესათანხმებლად იყოს ნახმარი. უფრო ბუნებრივი იყო გვეფიქრა წინაუთქმო, მაგრამ ზემოაღნიშნული ორი სიტყვა ხეირიან რითმისთვის გამოსადგებად-კი მისაჩნევი არ არის. ხალხური პოეზიის შემქმნელთ რომ სდომებოდათ, რა თქმა უნდა, ამაზე საუკეთესო სარითმო მასალის მოძებნა შეეძლოთ. ამიტომ საფიქრებელია, რომ ამ შემთხვევაში ორივე ზემოდსახელბული სიტყვა უმთავრესად საგალობლის შინაარსის გამოსახატავად იყო საჭირო. გართიმულობას ამ შემთხვევაში მეორეხარისხოვანი მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა.

თუ ზემომოყვანილი მოსაზრება მცდარი არ არის, მაშინ ირკვევა, თუ რა სადგომად უნდა ვიგულისხმოთ ის „შინა“-ი, სადაც ძეობის საგალობლის თავდაპირველი შემთხვეულნი მზეს შესასვლელად ეპატიებოდენ. რაკი ბოლოს და ბოლოს მზეც შინ შესასვლელად ბაკებში სთხოვდენ, ცხადი ხდება, რომ დაბადებულის დედა იმ ხანაში, როდესაც ეს საგალობელი თავდაპირველად გაჩენილა, ბაკებში უნდა ვიგულისხმოთ. ამ მხრივ საყურადღებოა ის წესი, რომელიც ჩვენ მთიელებს ბოლოს დრომდის მშობიერთათვის ჰქონდათ დატული.

შემოდგომას, 14 აგვისტოს დაწესებული სვანური დღესასწაულის სახელი ბიხობ აგრეთვე საყურადღებოა. ამ სიტყვის მეორე -ობ მარცვლი უნდა უეჭველია ქართული -ობა-ს მნიშვნელობის მქონებელი ბოლოსართი იყოს, რომელიც განყენებული სახელების სვანურში ერთი მაწარმოებელთაგანია (ვ. თ. ფ. უ. რ. ი. ა. სვ. ენა I ზმნა, გვ. 218). თვით იმ სიტყვად, რომლისგანაც განყენებული ცნების, დღესასწაულის, გამოხატველი ეს სახელია ნაწარმოები, მაშასადამე. ბიხ არის მისაჩნევი. დღესასწაულის ეს სახელი ბიხობ ისეგა ნაწარმოები, როგორც სხვა ისეთივე. დღესასწაულების, მაგ. ელიაობა, მარიამობა, პეტრეპავლობა, გიორგობა, თევდორობა და ბევრიც სხვა, სახელია აგებული. ამიტომაც, რაკი ყველა ზემოდსახელბულ შემთხვევაში იმ

წმინდანის, ან ღვთაების სახელია, რომელსაც თითოეულ მათგანს დღე ჰქონდა მიკუთვნებული, ბიხოზ-შიც ბიხ აგრეთვე ღვთაების სახელი უნდა ყოფილიყო თავდაპირველად მაინც. თუ იმ გარემოებას ანგარიშს გავუწევთ, რომ ბიხოზ წლის დასაწყისის დღესასწაული იყო და წელიწადის დასაწყისი-კი ან მთვარის, ანდა მზის სარბასა და მდებარეობა-დაშორებაზე იყო [დაწყარებული] უძველესი დროითგანვე მოყოლებული, მაშინ აქაც ბიხ-ი უპირველესად ერთ-ერთ ამ ორ დიდი მნათობთაგანის სახელად არის საგულისხმებელი. მაგრამ თანამედროვე სვანურს არც მთვარისა და არც მზისათვის ასეთი სახელი არ უჩანს. ბიხ-ის ახლო მსგავსი მზის სახელი ლეგურ ენათა ჯგუფა აქვს, მაგ. ყაფუჩურად ჰქვიან ბოჯ, დიდოურად ეწოდება ბუჯ, ხვარულად ბეჯ და უდურად ბგღ.

2. ბარბოლ-ბარბალი

საყურადღებოა, თუ რა ღვთაებად ჰყავდა სვანეთის თითოეულ სოფელს ბარბოლ-ი ანუ ბარბალი წარმოდგენილი და რა და რა სახელს, ანდა წოდებულებას ხმარობდა ხოლმე მისდამი ადვლენილ ლოცვაში.

ეს მკვლევარს ამ ღვთაების თავდაპირველი ბუნების გაგებასაც მიაგნებინებს და მის თაყვანისცემაში შექსოვილი მერმინდელი ელემენტების გამოცალკევებასაც გაუადვილებს.

ბარბოლის დღესასწაულის ორნაირი დანიშნულება ადვილად შესამჩნევია ყველა იმ ცნობებში, რომლებიც მოხუცებული და ხანში შესული სვანების მონათხრობში გვხვდება.

ერთი მხრით „ბარბოლ-ის უქმე და მისი სხვა წეს-ჩვეულებანი დაწესებული იყო საზოგადოდ საქონლის და, კერძოდ, ძროხის და წველის გამრავლებისათვის“ (ვ. ბარდაველიძე, სვ. ხ. დღეობ. კალენდ. I, 1). ამ დღესასწაულის დროს ასასრულებელი ლოცვა-ვედრებაც „საქონლის გამრავლებასა და წველადობის მომატებას ეხებოდა“ (იქვე, 4, 57, 10).

ლახამულელი ლოცვის დროს, 85 წ. მოხუცის ფარნაოზ ჰკადუას ცნობით, ბარბოლს „ჭეთხმალღიშ ლამზგრ დერმეთ“-ს, ოთხფეხის სალოცავ ღმერთსაც უწოდებდა და ფუსდ-საც, ე. ი. ბატონს, —45 წ. ქაბახან ჰკადუას სიტყვით-კი, „მადლიან ბარბოლ ანგლეზ“-ს, ე. ი. მადლიან ბარბოლ ანგლეზს (სვ. ხ. დღეობ. კალენდ. I, 1, 2).

ჩუბუხველებიც „ბარბოლ/ანგლეზს“ უწოდებენ (იქვე, 1, 3.4) და „ჭეთხმალღიშ ლამზგრს“ (იქვე 4), ანუ ბარბოლ ანგლეზსა და ოთხფეხის სალოცავს.

ყოველი ლახამულელი დიასახლისი ბარბოლისადმი განკუთვნილ რძის ფაფას (ლჯეში გაგ-ს) შინაური საქონლის მფარველი ღვთაების სახელზე შესწირავდა“ ხოლმე (სვ. ხ. დღეობ. კალენდ. I, 1). თვით ლოცვაშიც ამავე წოდებულებით მიჰმართავდა დიასახლისი: „უე თხმალღიშ ლამზგრ დერმეთ“ — ოთხფეხის სალოცავო ღმერთო (იქვე).

მესტიასიც, 60 წ. ტარასი ნაკანის ცნობით, სახლის უფროსი რძალი, მერბიღ-ი ბარბალს ევედრებოდა: „ბარბალ დერბეთ!“ „ბარბალო ღმერთო!“ (იქვე, I, 11).

შემდეგ სადილის წინ სახლის უხუცესი მანდილოსანიც ლოცვის დროს ამბობდა აგრეთვე: „ბარბალ უიბ ლკლათხე“ — „ბარბალო ზეაღმართულო“-ო (იქვე, I, 12).

ჩოღურშიც, სადაც ბარბალი ხველისა და გადამდებ სნეულებათა სალოცავად იყო მიჩნეული, ლოცვა, 70 წ. თეთრუა ბაბლუანის ცნობით „ღწრბეთ“-ისადმი მიმართითვე იწყებოდა (იქვე I, 19).

ს. ფარში ამ ბარბოლის სალოცავს ორმაგი და, შესაძლებელია ითქვას, სამმაგი თვისება ემჩნევა. 86 წ. ვიბლიან ვიბლიანის ცნობით დიასახლისი თავის ვედრებას ასეთი მიმართით იწყებდა: „ლაშარია მალდიუნ“ ე. ი. „მადლიანო ლაშარია“, — და ასევე ათავებდა: „დიდნიშ ლეჟედ ლაშარია“, ანუ „დიდების მიმდებო ლაშარია“ (სვ. ხ. დღეობ. კალენდ. I, 5).

ძროხების მწველელი ქალი, მგზავლი-კი უკვე ბარბოლს ევედრებოდა და „ბარბოლ ფუსდ“-ს ე. ი. ბ ა რ ბ ო ლ ხ ა ტ ო ნ ს უწოდებდა (იქვე).

ხოლო საქონლის მკვებავი მამაკაცი, ე. წ. მჯნნი ლოცვის თავშიცა და ბოლოშიც მხოლოდ „მალდიან დერმეთ“, „მალდიან დმერთს“ მიმართავდა ხოლმე (იქვე I, 5 და 6).

განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია აგრეთვე ის თავისებურება, რომელიც ბარბოლის დღესასწაულის შესახებ 61 წ. დემეტ გერლიანის მონათხრობში (ეცერი) ცხადად შესამჩნევია. უპირველესად აღსანიშნავია, რომ სახლის [უფროსი კაცი], „ქორა მახტუშ“-ი, პატარა კერი-ს წინ ღვთაებას ასე ევედრება: „ტარ ბედნიერ ფუსდ უბე ლკლათხე“, ე. ი. „ტარო ბედნიერო, ბატონო ზე აღმართულო“.

ზემოდასახელებული მოხუცის განმარტებით, „ტარ ბედნიერ-ი წვრილფეხა საქონლის და მათ შორის ყველაზე უფრო ცხვრების მფარველი ღვთაება იყო“ (სვ. ხ. დღეობ. კალენდ. I, 6 და 7), თუმცა-კი თვით ლოცვითგან ეს არ ჩანს, რათგან იქ ზოგადად არის ნათქვამი, „ადამიანი და სულდგმული (საქონელი) ყველა გაამრავლე“-ო (იქვე 6).

ამავე დღეს სქვე ეცერში მხარე და ძროხების მწველელი ქალი-ც ბარბოლს ევედრებოდნენ მხოლოდ და ლოცვის დროს ამბობდნენ: „ბარბოლო გაამრავლე ხარი (ჯან) და ფური (ფურ) ჩვენს ოჯახში“-ო (იქვე, 7). ამრიგად, აქ უკვე ტარ-ის მაგიერ ბარბოლ-ი ჩნდება და შესავედრებულადაც ხარი და ფურია, ე. ი. სხვილფეხა საქონელია დასახელებული.

ბარბლშ-ის დღესასწაულება ლენჯერშიც ჩვეულებრივისაგან საგრძნობლად განსხვავდება. უპირველესად საყურადღებოა, რომ იგი, 70 წ. გიგო შუქვანის ცნობით, სახლთან-კი აღარ იყო დაკავშირებული, არამედ გარკვეულ ეკლესიასთან. ამ დღეს „დილოთ თემის მანდილოსნები მიდიოდნენ ლაშთხვერის თარინგზელ-ის ეკლესიაში“, სადაც ისინი „ევედრებოდნენ თარინგზელ-ს უურების ტკივილისაგან დაგვიცავიო“. ამას გარდა „სოფელ ლაშთხვერში თარინგზელის მარები! უდესიანები და ქაქვიანები ამ დღისათვის ეკლესიას სტიფში (არეზე) აღმართავდნენ დიდ თოვლის კოშკს, რომელსაც შუაგულში ხეს დატანდნენ და მის წვერზე ხის ჭვარს დაამაგრებდნენ“. ლოცვისა და ყველიანი ღვეზილების გათავების შემდეგ მლოცვნი „მიემგზავრებოდნენ თოვლის კოშკისაკენ (მუსი მურყუამ-უი). აქ ისინი გარს უვლიდნენ თოვლის კოშკს და თან კტირია-ს მღეროდნენ“. საგალობლის დამთავრების უმაღლ ნიჩბებით აღჭურვილი „ითოთეული უბნის კაცები თავის მხრისაკენ შეუდგებოდნენ გამაღებით თოვლის კოშკის ძირის გამოთხრას,

რადგან მათი რწმენით, რა მხარესაც კოშკი წაიქცეოდა, იქით კარგი მოსავალი იქნებოდა-ო“ (ღვ. ხ. ღლეობ. კალენდ. I, 10—11).

გადამდებ სნეულებათა ბატონებად წოდებული გამონაყრიანი მოარულის სვედრებელი „იავ-ნანა“ ამ ავადმყოფობათა გამომწვევთა ვინაობის შესახებ ძველი წარმოდგენისა და რწმენის გამორკვევის საშუალებას გვაძლევს. სამწუხაროდ ჭერ ამ იავ-ნანის ყველა ვარიანტი ჩაწერილ-გამოქვეყნებული არ არის, რომ ამ საკითხის ყოველმხრივ და მთელი სისრულით გაშუქება იყოს შესაძლებელი. აწ გამოქვეყნებული მასალისდა მიხედვით-კი შემდგომის გამოკვეთა შესაძლებელი.

თუმცა მოარულის გამომწვევთ ჩვეულებრივ ხალხი ბატონებს უწოდებს და ასე ეწოდებოდა იავ-ნანას საგალობელშიც, მაგრამ, როგორც ამ უკანასკნელ ნაწარმოებთგან ჩანს, ნამდვილად ისინი ბატონის შვილები ყოფილან.

ამ საგალობელში მკაფიოდ არის ნათქვამი: „ამ ბატონების დედასა... უღვია ოქროს აკვანი... შიგ უწევთ ბატონიშვილი“-ო (ქართ. ხალხ. პოეზ. 7). მაშასადამე, მათ დედა ჰყოლიათ და შამაც, რომელიც თუმცა ამ საგალობელში დასახელებული არ არის, მაგრამ ბატონად იგულისხმება და გადამდები მოარულის თითოეული გამომწვევთაგანიც სწორედ ამ ბატონის შვილია. სამწუხაროდ ამ ჩაწერილ საგალობელში არც დედის სახელია მოხსენებული. რაკი სიტყვა ბატონი ქართულში შედარებით გვიან, XVI ს-ითგან ჩნდება მხოლოდ, საგალობელი და მისი მსოფლმხედველობა-კი ამაზე მრავალი საუკუნით უწინარესი და წარმართულია, ამიტომ ცხადია თავდაპირველად იმ იავ-ნანაში ბატონის მაგიერ უფლოს შვილი იქმნებოდა.

თ. რაზიკაშვილის მიერ ქართლში შეკრებილს ხალხურ ლექსებს შორის 55 და 76 უეჭველია „იავ-ნანა“-ს საგალობლის საგულისხმო რედაქციას წარმოადგენს. მისი შინაარსი საშუალებას აძლევს მკვლევარს გამოარკვიოს, როგორც ბატონიშვილების დედისა, ისევე იმ ბატონიშვილის სახელიც, რომელიც აკვანში უწევთ.

იქ ნათქვამია:

„დილით მზე ამოსულიყო,
ბარბარე გამოსულიყო,
ეხურა დიბის საბანი,
შიგ ეწვა ბატონიშვილი.
ბატონიშვილი ლევანი,
მარგალიტისა მტევანი,
ზედ ეცვა მოის პერანგი,
გაზნაოლის ახალხი,
მთვარე გრეხილად მოეგლო,
მასკვლავი ღილად ეკერა“.

(ძველი საქართ. I11, 2 განყ., გვ. 214, ლექსი 575).

საკმარისია აღამიანმა „იავ-ნანა“-ს საგალობლის კარბული ვარიანტის სათანადო სტრიქონები ზემომოყვანილ ვარიანტს შეადაროს, რომ ამ ორივე ლექსის იგივეობა ცხადი შეიქმნეს:

... „ამ ბატონების დედას
უღვია ოქროს აკვანი
შიგ უწევთ ბატონიშვილი...
ატლასის საბანი ჰხურავს...
მოის პერანგი უცეით,

მთავარ გრეხილათ უვლიათ,
ვარსკვლავი ღილად უბიათ... (ქართ. ხალხ. პოეზ. 7).

თ. რაზიკაშვილის ჩანაწერი ვარიანტის ტექსტს რამდენსავე ადგილას (თავშიცა და შუაშიც) ცხადად აკლია მაგ. ჭერ ნათქვამია, რომ მზის ამოსვლისას „ბარბარე გამოსულიყო“ და ამას უშუალოდ მისდევს: „ეხურა დიბის საბანი, შიგ ეწვა ბატონიშვილი“-ო. ისე გამოდის, თითქოს დიბის საბანი ბარბარეს ეხურა, რაც უაზრობაა. მაგრამ დიბა-დახურული გარეთ მზეზე გამოსული დედაკაცი რომ წარმოვიდგინოთ და დავიჭეროთ, მაინც „შიგ ეწვა ბატონიშვილი“ ხომ უცილობლად გაუგებარია. იქ მოყვანილი ლექსისა და მიხედვით უნდა ვიფიქროთ, რომ ბატონიშვილი იმ დიბის საბანში იწვა, რომელიც თითქოს თვით ბარბარეს ეხურა. ამასთანავე არც ბარბარეს ვინაობა ჩანს, არც ბატონიშვილის ნათესაური დამოკიდებულება ბარბარესთან და გარკვევით არც ისაა აღნიშნული, თუ, სახელდობრ, ვის ეწვა ბატონიშვილი.

მთელი ზემოაღნიშნული შეუსაბამობა ამ ვარიანტის ტექსტის დაზიანებულიობითა და ერთი სტრიქონის ადგილ-მონაცვლეობით არის წარმომდგარი. აღწერილობის თავდაპირველი მიმდინარეობა კარბულ ვარიანტში ამ ადგილას კარგად არის დატული და ეს დაზიანებული ადგილების გამორკვევისა და აღდგენის საშუალებას გვაძლევს.

კარბულ ვარიანტში ხომ ნათქვამია: „ამ ბატონების დედასა უდგია ოქროს აკვანი, შიგ უწევს ბატონიშვილი... ატლასის საბანი ჰხურავს,... მოვის პერანგი უცვიათ“. ამგვარად ბატონიშვილი დედას აკვანში უწევს და საბანი ჰხურავს, თითონ-კი მოვის პერანგი აცვია. ცხადია, რომ რაზიკაშვილის ჩანაწერ ვარიანტში სტრიქონების თანამიმდევრობა არეულია და „ეხურა დიბის საბანი“ თავის ადგილას არ არის. მაგრამ თავიდათავე ისაა, რომ „შიგ ეწვა ბატონიშვილი“-ს წინ ერთი სტრიქონია მთლიანად გამოტოვებული, რომელშიც კარბული ვარიანტის მსგავსად, ნათქვამი იქმნებოდა: „წინ ეღვა ოქროს აკვანი“.

მეორე ქართლური ვარიანტის ტექსტის ამნაირად აღდგენის და კარბულთან შედარებით შესწავლის შემდგომ ირკვევა, რომ ბარბარე ბატონიშვილის დედის სახელი ყოფილა და გადამდები მოარულის ბატონების დედას სწორედ ბარბარე რქმევია, ხოლო აკვანში მწოლიარე ძის შვილს-კი ლევან.

თუ მოარული „ბატონების“ მამის ვინაობა საგალობელში დასახელებული არ არის, სამაგიეროდ იქ მათ ბინადრობაზე მოგვეპოვება ცნობა. ანას. ერისთავ-ხოშტარის ჩანაწერს იაფ-ნანაში ამ ბატონებზე ნათქვამია: „თეთრი ზღვიდან წამოვიდით“-ო. ამას გარდა ამ ბატონებს ბაღიც ჰქონიათ, რომელშიც თეთრი თუთა მდგარა: „... ბატონების ბაღშიაო... თეთრი თუთა ახსიაო“ („ბატონებმა არ დიწუნეს“, ანასტ. ერისთ. ხოშ. მოთხრობანი და ქართ. ხალხ. პოეზია. 202). ამისდა მიხედვით „ბატონების“ ბინადრობა თეთრი ზღვის სანაპიროსა და არეში ყოფილა ნაგულისხმევი. მათ ბაღი ჰქონიათ, რომელშიც თეთრი თუთა მდგარა. თავისდათავად ცხადია, რომ თავდაპირველად ამ საგალობელში მერმინდელი და უცხო ბაღისა და თუთის მაგიერ მტილი და შოლა იქმნებოდა.

საგულისხმოა, რომ „ბატონებს“ შამიდაც ჰყოლიათ. ეტყობა ის ცნობილი და ძლიერი ლეთაება ყოფილა, რაკი მისი საგანგებოდ დასახელება და მისდამი განსაკუთრებული პატივისცემის გრძნობის გამოხატვა საგალობლის

შემოსხველთ საქიროდ დაუნახეთ: „ბატონების მამიდასა.. ქვეშ გაუშლით ხალიჩასა... იმასაც არ დავაჭერებთ... ზედ გაუფენთ ორხოსაცა“ (ქართ. ხალხ. პოეზ. 7).

მოარულების ბატონები და-ძმანი ყოფილან რიცხვად სულ შვიდნი. ოვითოეული მათგანი თითქოს ცალკეულ სამფლობელოს, სოფელს ეფინება. მაგრამ ლექსი აქ მთლად მკაფიო არ არის. ამის გამო მისი შინაარსის ზედმიწევნით გაგებაც ძნელია. მეორე მხრით ამავე იაგ-ნანის საგალობელში ნათქვამია: „აქ ბატონები მობრძანდნენ... მობრძანდნენ და გაგვახარეს“-ო (ქართ. ხალხ. პოეზ. 8). მანინაც-კი როცა ერთ ოჯახში ერთი ავადმყოფობით იყვნენ შეპყრობილნი ამბობდნენ და გალობდნენ „აქ ბატონები მობრძანდნენ“-ო. რე გამოდის, თითქოს ამ ბატონებს მოარული ავადმყოფობანი თავიანთ ნორის განაწილებული არ ჰქონოდათ.

მაგრამ საფიქრებელია, რომ ამ ბატონების ანუ ბატონიშვილების ფუნქციათა განაწილების წარმოდგენა და ცნობა შემდეგში უნდა ჰქონდეს ხალხს დაეწყებულნი. თვით მათი სახელთაც იაგ-ნანაში ნათქვამია: „შვიდნი ბატონი და-ძმანი... მოვეფინენით“-ო (იქვე გვ. 7) და ამავე საგალობლის მეორე რედაქციაში იგივე აზრია გამოქვეყნებული, მაგრამ უფრო მკაფიოდ: „შვიდნი ძმანი, შვიდნი დანი შვიდ სოფელს მოვეფინებით“-ო (ან. ერისთავის და ქართ. ხალხ. პოეზ. 292). უკვე ის გარემოებაც, რომ ძმათა და დათა რიცხვის მათუწყებელი სიტყვა „შვიდნი“ ძველი ქართული გრამატიკის ნორმებისა და თანახმად მრავლობითად არის გამოთქმული, ამ რედაქციის სიძველეს ცხადყოფს.

მაშასადამე, მოარულის „ბატონები“ ორი სქესისა ყოფილან, შვიდი მათგანი და, შვიდი კიდევ ძმა იყო თურმე. „ბატონების“ მართო ვაყებად და ქალეზად დაყოფვაც მათთვის მიკუთვნილ უფლება-მოვალეობათა ოდინდელ სხვაობას გვაფიქრებინებს.

ამჟამად ძნელი სათქმელია, თუ რა მოსაზრებასა და მსოფლმხედველობაზე იყო დაწყარებული ამ ბატონების მამრობით, თუ მდედრობით არსებად მიჩნევა, მაგრამ უფრო ბუნებრივია გვეფიქრა, რომ ზოგი ასეთი მოარული ავადმყოფობის გამომწვევად სწორედ ქალი ანუ და-„ბატონი“ იქმნებოდა ცნობილი, ზოგისა-კი ვაჟი, ძმა-„ბატონი“. ეგების მომავალში, უფრო დაწვრილებითი კვლევა-ძიების დროს გამოირკვეს კიდევაც, თუ რომელი ავადმყოფობის რომელი ბატონი იყო, მაგ. ყვავილის ანდა წითელას, ან ვარდ-კონას, რომელსაც ქუნთრუშა დაერქვა, თუ ხუნაგის, რომელსაც ხელ-ბატონ-ნიბსას უწოდებენ, რომელს და-ბატონი და რომელს ძმა-ბატონი ჰყავდა.

ბატონებს და მათ მშობლებს ყველაფერი არაჩვეულებრივი თვისებისა აქვთ: ბატონის შვილებს „უხსიათ ოქროს ქოჩორი“, თანაც „მოვის პერანგი უცვიათ“ და „ვარსკვლავი ღილად უბიათ“, ხოლო „ამ ბატონების დედასა... უფჯია ოქროს აკვანი... შიგ უწევთ ბატონიშვილი“, რომელსაც „ატლასის სპანი ჰხურავს“ და „ზარბაბთისა არტახებით“ დამაგრებულია. აკვანში ჩაწვენილი ბატონიშვილისათვის „მთვარე გრეხილად უვლიათ“ და აკვის თავ-ზე „ლალის ჩანჩხურა უბიათ“. ამ ბატონიშვილის დედა „გადაპკვრენ, გადაარწინენ“ და „ამოდ იტვიან ნანასა“ (ქართ. ხალხ. პოეზ. 7).

„ბატონებს“ თავიანთი კარვები აქვთ და სადაც ისინი მოეფინებიან, იქ თავთავიანთ კარავს დასცემენ: „შვიდნი ძმანი, შვიდნი დანი... შვიდ სოფელს მოვეფინებით... შვიდ სოფელს დავსცემთ კარავსა“-ო (იაგ-ნანა ან. ერისთავის)

ვისა და ქართ. ხალხ. პოეზია 292). კარავის დაცემა, როგორც ჩანს, მოარული ავადმყოფობის გავრცელების მომასწავებელი უნდა იყოს.

იმ ხშირად მრისხანე მიმდინარეობისა და საბედისწერო შედეგის გამო, რომელიც „ბატონების“ გაჩენას მოსდევდა, ყველა ცდილობდა, რომ ბატონებისათვის არაფერი ეწყენინებინათ და ყოველნაირად მოწადინებულნი იყვნენ, რომ პირიქით ეამებინათ კიდევაც.

ამისათვის ავადმყოფი ბავშვების მახლობლებს უნდა მათთვის სასიამოვნო და საყვარელი ფერის საგან-ნივთები დაეშალადავინათ. რაკი ამ მოარულ ავადმყოფობათაგან ბევრმა სხეულზე სისხლისფერი გამოჩაყარი იცოდა, საფიქრებელია სხვათა შორის ამიტომაც იყო, რომ ამ დროს ბატონების სააწებლად წითელი ფერი იყო მიჩნეული და ამის გამო ფარდებითგან მოყოლებული, მაგიდაზე გაშლილ სუფრასა და ზედ დალაგებულ კვერცხებამდე სუყველაფერი წითლად შეღებილი უნდა ყოფილიყო. წითელი ფერის ასე ჰარბად გამოყენება იმ დაკვირვების შედეგიც უნდა იყოს, რომ წითელი ფერი „ბატონებიან“ ავადმყოფებს ესიამოვნებათ.

წითელიან და ყვავილიან ავადმყოფებს დიდი სიცხისა და გამოჩაყარის გამო, თვალები გაღიზიანებული აქვთ ხოლმე და მზის ძლიერი შექრასაგან სტიკვით, წითელი ფერი-კი, რომელიც ამ შექრს სიძლიერეს ასუსტებს, მათი თვალებისათვისაც უფრო ადვილი ასატანიც არის და დამამებელიც.

მცენარეულთა სამეფოთგან „ბატონებისათვის“ საყვარელ ყვავილებად ია და ვარდი ყოფილა მიჩნეული. ამიტომაც არის რომ „ბატონებს“ გამოჩენისთანავე ავადმყოფების მახლობლები, ხალხური რწმენით, სწორედ ამ ყვავილებით უნდა დააჩვენდროდენ, რომ ეამებინათ. საგალობელშიც ესევე იყო კიდევ ნათქვამი: „აქ ბატონები მობრძანდნენ... მობრძანდნენ და გაგვახარეს“... „ია ვკრიფე ვარდი ვშალე... წინ ბატონებს გაუშალე“-ო. მეორე რედაქციით: „ბატონებო მწყალობლებო... იასა ვკრიფე, ვარდსა ვფინავ... ჩემს ბავშვებს უშეღავათეთ... როგორც მოსვლათ გაგვახარნთ, ისე წასვლითაო“ (ან. ხოშტარია და ქართ. ხალხ. პოეზ. 8 და 292).

მეორე მხრით ბარბოლ-ისადმი აღვლენილ ლოცვა-ვედრებას ადამიანისა და წინაურის პირუტყვის ავადმყოფობისა და ზიანძაგან დაცვა-ც კქონდა მიზნად დასახული (იხ. სვ. ხ. დღეობ. კალენდ. I, 2—3, 7, 10, 12, 14, 15, 16).

ახსენებთში ს. დაღში მცხოვრები მოახალშენე იულონ ხარძიან-ს სტყვიით ბარბოლ-ის დღეობა ხალხს რწმენით, ... ყოველგვარი ავადმყოფობის საჩინააღმდეგოდ იყო დაწესებული. მისი წეს-ჩვეულებანი ცავენ საქონელს და ადამიანს ავი სენისაგანაო.

თვით ბარბოლ-ი სოფლის დოსტაქრებო სხლოცავი ღვთაება იყო; თავის მძიმე ავადმყოფებს ისინი ბარბოლს შავედრებდნენ ხოლმე და მისგან გამოითხოვდნენ თავის ხელობის მფარველობას-ო (სვ. ხ. დღეობ. კალენდ. I, 17).

სვანეთის სხვა თემსა და სოფლებში ქირურგიულ ავადმყოფობას იმდენად არ კქონდა ეტყობა მნიშვნელობა, რამდენადაც სხვას, როგორც ჩანს. იქ უფრო გავრცელებულს ავადმყოფობას კქონია ყურადღება მიქცეული. მაგ., ლენჯერში ბარბოლ-ის დღეობაში ლოცვის დროს „ვეედრებოდნენ თარინ-გზელ-ს ყურების ტყვილისაგან დაგვიცავიო“ (იქვე, I, 10).

მულახში კიდევ ღვთაებას სთხოვდნენ „ჩვენ ქორში (სახლში) მყოფი ადამიანისა და საქონლის თვალის ტკივილი და სხეულის სენი ქვემოთ წყალს მიეცი და ზემოთ ქარსა“-ო (იქვე I, 14).

იფარშიც „სახლის უფროსი ვეედრებოდა ბარბოლს — თ ვ ა ლ ე ბ ი ს ხ ი ნ ა თ ლ ე ს ნ უ მ ო გ ვ ა კ ლ ე ბ ო“ (იქვე I, 15).

დასასრულ, ჩოლურში ეს დღესასწაული „განკუთვნილი იყო ხველისა და გადამდებ სნეულებათა საწინააღმდეგოდ“ (იქვე, I, 15).

შარმატულ ენებში ცხროს და ციებ-ცხელების სახელი მზის სახელთან არის დაკავშირებული, რათგან მზის ავადმყოფობის ცნებითა და სახელით გამოიხატება. ეს შესაძლებელია ლეგური ენოვანი მასალით უცილობლად დამტკიცდეს. მაგ., ლუნძურად ცხროს და ციებ-ცხელებას ეწოდება ბაყულ უნთი (ლუნ. ე. 48). უნთი ლუნძურადვე ავადმყოფობას ნიშნავს (იქვე, 195), ბაყ-კი, როგორც ვიცით, მზის სახელია. რაკი ულ ნათ. ბრ. ბოლოსართია, ამიტომ ცხროს ლუნძური სახელი მთლიანად მზის ავადმყოფობის აღმნიშვნელი ყოფილა.

ამნიარადვეა ლუმუქურშიც, სადაც ცხროს და ციებას ჰქვიან ბურღილ წუწაბუ (ლუმუქ. ენა 250). ამავე დროს ბურღ, როგორც ვიცით მზეს ნიშნავს და ბურღილ მისი ნათ. ბრუნვაა. ხოლო წუწაბუ ნაწარმოებია თლისა და ხვეწის გამომხატველი წუწინ ზმნისაგან (იქვე 378). აბუ ლუმუქურში განყენებულ ცნებათა მაწარმოებელი ბოლოსართია (იქვე 11), ქართული თხა-ს შესატყვისი. ამრიგად ცხროსა და ციების ლუმუქური სახელი ბურღილ წუწაბუ-ც ამავე თვისება-აგებულების ტერმინი და თავდაპირველად მზისაგან ხვეწის გამომხატველი ყოფილა.

არქულშიც ციებ-ცხელებას უწოდებენ მერკენ აცხი-ს (არქ. ე. 133), რაც მზის ავადმყოფობას, ანუ სატიკვარს ნიშნავს.

ჰერკილურადაც ცხრო ასევე მზის სახელით გამოიხატება და ვარჰიე ეწოდება (ჰერ. ე. 301). ეს ტერმინი-კი მზის სახელის ვარჰი-ის ნათ. ბრ. ფორმაა.

ციებ-ცხელებას, ცხროს ჩერქეზულად ტახაჟ-ს უწოდებენ (რ.-ჩერქ. ლ. 100; лухорадка და 101 ломота).

ყაბარდულად ცხროს სახელი ტეხაღო არის (რ.-ყაბ. ლ. 67), რომლის ბოლოკიდური მარცვალი ღო ნიშნავს ბუნაგსა და სოროს (იქვე, გვ. 7, берлога და 88, нора).

სუმერებისაგან შეთვისებული მოძღვრების თანახმად ბაბილონელებსაც სწამდათ, რომ ყოველგვარი სნეულება ადამიანს ერთ-ერთი ავი ღვთაებისაგან ემართებოდა. ასეთ ავსულთა რიცხვიც განსაზღვრული ჰქონდათ: დარწმუნებული იყვნენ, რომ ისინი შვიდნი იყვნენ. მათ ისეთი ძალა ჰქონდათ, რომ ერთხელ მთვარის ღვთაებასაც-კი თავს დასხმიან და მისი სინათლე დაუბნელებიათ (მთვარის დაბნელება იგულისხმება). ვერცერთმა ძლიერმა. ღმერთმა ვერა გააწყო-რა და ისინი იძულებული იყვნენ მთვარის დასახსნელად ეასთვის უფსკრულში მიემართათ და დახმარება ეთხოვათ. მან ამ შვიდეულის წინააღმდეგ შარდლუკი წარგზავნაო. ამ შვიდი ბოროტი გენიის ყველაზე ავად და მავნელ მღვდრობითი სქესის არსებად მიჩნეული ლაბარტუ იყო ცნობილი, რომელიც ვითომც მთიანეთში, ანდა ლელნარში ბინადრობდა. ბაბილონელთა წარმოდგენით ლაბარტუს თავი ძუ ლომისა, სხეული-კი ვირისა ჰქონდა, მაგრ. მ ტურასავით გაჰყოლა და პირითგან გოგირდს აფრქვევდა. ჩვენამდის

ერთმა რელიეფურმა გამოსახულებამ მოაღწია, რომელზედაც სნეულებასთან დაკავშირებული მაშინდელი მთელი მსოფლმხედველობაა წარმოდგენილი და აღბეჭდილი.

გამოსახულება ოთხ პარალელურ დასწვრივ ზოლად არის დაყოფილი. პირველ ზოლში ღვთაებათა სიმბოლოებია გამოხატული, მათ ქვემოთ შვიდნი ავსულნი დგანან, იმათ ქვემოთ კიდევ ავადმყოფის საწოლის ორივე მხრითგან აქეთ-იქით თევზის სახით წარმოდგენილი ორი შემლოცველი. ქურუმია, რომელთა გვერდით განწმენდელი საცეცხლურია. სულ ქვევით გამოსახულია უკვე თვით გამოდენილი ლაბარტუ, რომელიც მხედრივ და ნავით ამ ადგილიდან მიილტვის (პროფ. ბ. ტურაევის *История Древ. Востока* 1935 წ. გამოცემის I, 139).

გადამდებ სნეულებათა ღვთაების გამოხატულების შემცველ ზემოაღწერილს რელეფს იმ მხრივ აქვს ჩვენთვის მნიშვნელობა, რომ ამ „ბატონების“ შესახებ ზემოთხარობილი ბაბილონური და ქართული თქმულებების შემოწმება და შედარება შეგვიძლიან. ბაბილონური თქმულებით ავადმყოფის გენიებს სადგომი ვითომც მთიანეთს, ანდა ლელნარში უნდა ჰქონოდათ, ქართული რწმენით თეთრ ზღვაში: იქითგან, „თეთრი ზღვიდან წავედით“-ო, მათი პირითვე ნათქვამია დასაამებელ იავ-ნანაში, რომელი ამ ორ რწმენათაგანი უფრო სწორე უნდა იყოს, ამის გადაწყვეტის [საშუალებას] ზემოაღწერილი რელეფი გვაძლევს.

ავადმყოფისაგან განდევნილი ლაბარტუ ამხედრებულა და ნავით მიილტვის. თუ ამხედრებულობა მთიანეთისათვისაც გამოსადეგი იქნებოდა, ნავი მაინც დასაბრუნებლად ხომ ვერც მთიანეთში და ვერც ლელნარში ივარგებდა. რად დასჭირდებოდა მას ნავი და რატომ გამოსახავდა ამ ძეგლის გამკეთებელი ლაბარტუს ნავით მიმავალს, თუ რომ ის დარწმუნებული არ იყო, რომ თავის ბინაზე დაბრუნება უნავოდ მას არ შეეძლო. ამრიგად ბაბილონური ამ რელეფითგანაც ჩანს, რომ ბაბილონური თქმულება დროთა განმავლობაში დამახინჯებული უნდა იყოს და ქართული რწმენა, რომ გადამდებ სნეულებათა გენიებს ზღვაში, ანდა ზღვის პირას ჰქონდათ სადგომი, უფრო ძველია და სწორე, მაინცდამაინც მისი სისწორე ბაბილონურივე რელეფითაც მტკიცდება.

შესავედრებელი იავ-ნანის ერთს ნაწყვეტში როგორც დავრწმუნდით „ყვავილ-ბატონების“ დედის სახელად ბარბარე-ა აღნიშნული. ეს რომ სრულებით შემთხვევითი და უაზროდ, მექანიკურად ჩართული ცნობა არ არის, იქითგანაც ჩანს, რომ ყვავილითა და სხვა გადამდები სნეულებით დაავადებულთა მშვიდობიანად განკურნების შემდეგ ძველად მშობლებს განსაცდელს გადარჩენილი შვილები ტფილისის მახლობლად აღმოსავლეთით მდებარე „წა ბარბარეს ეკლესია“-ში მიჰყავდათ ხოლმე მთარულს ბედნიერად მოხდისათვის მადლობისა და მსხვერპლის შესაწირავად. თანაც ამ მლოცველებს იქ წითელი ტანისამოსი უნდა სცმოდათ და მხოლოდ აღტქმის ასრულებისა და შესაწირავის მიძღვნის შემდეგ შეეძლოთ მათ წითელი ტანისამოსი გაეხადათ. ამ ჩვეულებითგანაც ჩანს, რომ ხალხური რწმენითაც „ყვავილ-ბატონებს“ ბარბარეს სახელთან მჭიდრო კავშირი ჰქონიათ. მაგრამ, რაკი წა ბარბარეს სახელი ხალხს შეეძლო მხოლოდ ქრისტიანობასთან ერთად შეეთვისე-

ბინა, თვით მოართლის „ბატონების“ რწმენა-კი, რა თქმა უნდა, წარმართულია, ამიტომ ცხადია, რომ ამ „ბატონების“ დედის სახელი ბარბარე უნდა ძველი წარმართული სახელის დამახინჯებას წარმოადგენდეს; იმ ძველ სახელს რაიმე შორეული ბგერითი მსგავსება მაინც უნდა ჰქონოდა ბარბარესთან, რომ ნამდვილი დაჰვიწყებოდათ და ქრისტიანული სახელით შეენაცვლებინათ.

შესაძლებელია ის წარმართული სახელი სწორედ ლაბარტუ-ს მაგვარი იყო და შემდეგ რეგრესიული ასიმილაციის გზით ჯერ ბარბარტუ-დ, ხოლო შემდეგ პირდაპირ ბარბარედ იქცა.

ამნაირადვე ცხადია „ბატონიშვილი ლევანი“-ს სახელიც, ვითარცა ქრისტიანული, ძველი წარმართული სახელის უკვე დამახინჯებულს ანარეკლს უნდა წარმოადგენდეს. თუ აქაც ვიგულისხმებთ, რომ დამახინჯება მაინც ბგერითს მსგავსებასთანაც უნდა იყოს დაკავშირებული, შესაძლებელია გვეფიქრა წინათ ხომ მლევანი არ ერქვა ამ ბატონიშვილს? ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ს მლევანი-ს მნიშვნელობა, იერემიის 51^რ-ის დამოწმებით, ასე აქვს განმარტებული: „ესე არს, რომელსა გულსავესება მიეღოს ზეგარდმო შეწევნისა აწვე, გინა მეფეთაგან გულსავესება ქმნილიყოს“ (ლექსიკ.). დამოწმებულ ადგილას-კი ნათქვამია: „არა არს ესე მლევანი ნაწილი იაკობისი, რამეთუ რომელნი დაჰბადნა უოველნი იგი არს ნაწილი მისსა და ისრაელ საკუთრთხ მკედრობისა მისისა“ (იერემ. 51, ^რ). დაბადების არც ერთს სხვა თარგმანში მლევანი-ს შესატყვისი სიტყვა არ მოიპოვება, არამედ მარტივად ნათქვამია: „ესე ნაწილი იაკობისი“.

3. ქალ-ბაბარ-ი

მეტად საყურადღებოა ვიბლიანის, 86 წლის ფარული მახუცის მოთხრობა ფარში ზომხის დღესასწაულის წესის შესახებ. ამ აღწერილობის ყველაზე საგულისხმო ნაწილი ქალ-ბაბარ-ის თავისებურს წესს გვისურათებს, რომელზედაც არცერთს სხვა სვანური ანდა მსგავსი დღესასწაულის აღწერილობაში არავითარი ცნობა არა ჩანს, რის გამო მით უფრო ძვირფასი ხდება ჩვენთვის.

ვიბლიანს ნათქვამი აქვს: ზომხა, ანუ „კალანდა საღამოს სახლის უფროსი („ქორწ მახტში“) დაიქერდა ხელში დიხშალ-ის! გამომცხვარ დიდი ზომის თხელსა და „რქებიან“ (მუჭუწარ-იან) ლავაშს, რომელსაც ქალ-ბაბარ-ი ეწოდება, გარეთ გასავალ კართან ბაჩირღებოდ და შემდეგ ლოცვას წარმოცხვამდა „ქალბაბარ მწლდინ, ფიშირ ბწიშ ლეთ ხოჩა გუუი ენურღვინ (ე. ი. ქალბაბარ-ო მადლიანო, მრავალ ამ ლამის ლამეს კარგ გულზე გვაყოფე), მრავალ ამ დროს კარგ გულზე [შეგვასწარი]! მშვიდობის დრო მოგვცი, მადლიანო, კარგო წელიწადი შეგვიცვაღე, მადლიანო!“ (ვ. ბარდაველიძე, სვ. ხალხ. დღეობ. კალენ. I, 130—131).

ზემომოყვანილ ცნობას ვიბლიანის შემდეგი საყურადღებო განმარტება მისდევს: „ქალბაბარ-ი ქაუშელდიან-ის აფხნისი იყო, ქაუშელდიან-ი მზის უარულია. ის მზეს დარაჯობდა — გველმშაპმა არ გადაულაპოსო“. მზე რომ დაბნელდებოდა ხოლმე, ხალხი ასე გაიძახოდა:

«ა-ა-ა ქალბაბჯრი და ქაჭშელდია იმეგ ხნარი, — უწნეცხ, უწნეცხ!»

«ა-ა-ა ქალბაბჯრი და ქაჭშელდინ-ო, საღ ხარ, გაიღვიძე, გაიღვიძე!»
(იქვე, I, 131).

ამ განმარტების შემდეგ ვიბლიანის მთხზრობა ქალბაბჯრ-ის წესის შეწყვეტილი აღწერილობის გაგრძელებას წარმოადგენს.

ზემომოყვანილი ლოცვის, „ლიმზირ-ის, გათავების შემდეგ, სახლის უფროსი გადააბიჯებდა კარის ზღურბლს და იქვე გაჩერდებოდა. ამ დროს ოჯახის დანარჩენი წევრნიც გარეთ გაიკრიფებოდნენ და მომზურ-ის პირდაპირ კალოზე გაჩერდებოდნენ. მომზურ-ი მოიმარჯვებდა ხელში ქალბაბჯრ-ს და ისროდა ოჯახის წევრებისკენ. ვინც მის დაჭერას მოახერხებდა, ქალბაბჯრ-ს უკანვე მომზურ-ს გადმოუგდებდა. ასე სამჯერ ესროდნენ ერთმანეთს მომზურ-ი და ოჯახის წევრები ამ ლავაშს. შემდეგ დაინაწილებდნენ მას და იქვე შეექცეოდნენ (სვ. ხალხ. ღღებ. კალენდ. I, 134).

ქალბაბჯრ-ის ლავაშის განაწილებისა და შექმნის შემდეგ, „მამაკაცები (სახლითგან გარეთ კალოზე) კულ-ს გამოიტანდნენ, მას წვერს წააჭრიდნენ და კულ-ის ამ ნაჭერს ყვარზე შეაგდებდნენ. ამასობაში სვანის ეზოში იკრიბებოდნენ მისი ნათესავეები და მეზობლები. მათგან ორი მამაკაცი გაიღებდა მხარზე მოსახლის კულ-ს, რომლის შუა ადგილზე ბავშვს მოათავსებდნენ (ეს ბავშვი, თუ ბიჭი იყო, მაშინ კულ-ს მხედრულად გადაჭდებოდა, ქალი-კი მას მუცლით გადაეკიდებოდა) და ყველანი სახლში შედიოდნენ, კერიას გარს უვლიდნენ და თან გაიძახოდნენ:

«ბო-ო-მბლა, ბო-ი-მბლა, გემიშ
ყორუი ხარგელია, რიჩხ!»

«ბო-ო-მბ-ლა, ბო-ო-მბ-ლა,
ბელღის კარზე დატვირთული, რიჩხ».

კულზე შემჯდარ ბავშვს ყოველი მხრიდან ბრწყინდნენ და ჩხვლეტდნენ ისე გამეტებით, რომ ხშირად ბავშვი ატირდებოდა ხოლმე. კულ-ს რომ კერიის გარშემო შემოატარებდნენ, შემდეგ სვირ-ის აღმოსავლეთის კედლის მარჯვენა სარკმელთან მივიდოდნენ და მის წინ კულ-ის მზილავნი უეცრად დაეცემოდნენ მიწაზე და ბავშვიც გადმოვარდებოდა. განთავისუფლებულ კულ-ის ერთ ნაჭერს კერიაში შეუკეთებდნენ, სადაც ის ნელ-ნელა უნდა დამწვარიყო, მეორეს ლიფანალ-ისათვის შეინახავდნენ, ხოლო კულ-ის მესამე პატარა ნაჭერს მომავალ კანდა-მდე ინახავდნენ. სახლის უფროსი მივიდოდა ცეცხლში შეკეთებულ კულ-ის ნაჭერთან, ჩაცუცქდებოდა, კულ-ის ნაპირზე ნაჭშხუნ-ს მოათავსებდა და შეუდგებოდა დანით მის ჩხვლეტას სიგრძესა და სიგანეზე ჭვრის სახედ. ამ დროს ის გაიძახოდა: „ყველა ღმერთის წყალობა?... — დიდი ღმერთის წყალობა..., — აღამიანის მშვიდობიანობა..., — საქონლის სიმრავლე..., — ეს ხორბალი..., — ეს ხარი..., ეს ფური..., — ეს ცხვარი..., — ეს ვაჟკაცი... — ეს ქალი..., — ეს კიღობანი“... და მრავალ სხვა სიკეთეს ჩამოსთვლიდა. სვანს ეგონა, რაც უფრო მეტჯერ გაიმეორებდა თვითოეული მათგანის სახელს და რაც უფრო მეტჯერ-დაჩხვლეტდა ნაჭშხუნ-ს, იმდენად მეტი რაოდენობით და სიუხვით ექნებოდა წლის განმავლობაში ჩამოსთვლილი სასურველი სიკეთე. ბოლოს ჭვარდი-ნად დაჩხვლეტული კვერი ოთხად გაიჭრებოდა. ამას ელოდნენ მაყურებლები-

1 ე. ი. მვერდელი, მლოცველი.

2 ორ-ორჯერ არის ყველაფერი ნათქვამი, მოგვეყვს თითოჯერ. ივ. ჯ.ფ

ბი. მაშინვე მისცივდებოდნენ და კვერის ნაკრებს დაიტაცებდნენ“-ო (ვ. ბარდაველიძე, სვ. ხალხ. ღლეობ. კალენდ. I, 131—132).

ქალბაბზარ-ის ერთი მნიშვნელობა ვ. ბარდაველიძეს ასე აქვს დასახელებული: „ღვთაება ქალბაბზარ-ისათვის განკუთვნილი თხელი და მრავალქიმიანი ლავაში“ (სვ. ხალხ. ღლეობათა კალენდ. 217). ასეთი მნიშვნელობისათვის გვ. 130^ა და 131^{15, 16}-ია დამოწმებული. ხოლო ამავე წიგნის 197 გვერდზე განმარტებულია: „ქალბაბზარ (ფარ.) ციური არსებაა, ქაჭშელდიანის ამხანაგი (ქართველი ტომების უძველესი მზის ღვთაების ერთ-ერთი ეპითეტი) 131^{15, 16}“. როგორც ზემოთ დავრწმუნდით ქალბაბზარ-ი „მზის ყარაული“, ქაუშელდინის, „აფხნივი“ იყო, მაშასადამე, ისიც „მზის ყარაულის“ მსგავს მოვალეობის აღმასრულებლად ყოფილა მიჩნეული. ეს რომ ხალხს მართლა ასე ჰქონია წარმოდგენილი იქითგანაც ჩანს, რომ მზის დაბნელების დროს, ხალხი თურმე გაიძახოდა: „ა-ა-ა, ქალბაბზარ-ო და ქაჭშელდიან-ო, სადა ხარ, გაიღვიძე, გაიღვიძე“-ო, ცხადია, მზისაგან განსაცდელის თავითგან ასაცილებლად და დასაცავად.

4. კვირია

თუმცა კვირია, ანუ კვირიაე, კვირაე, კვირეე უძლიერესა და უზენაეს ღვთაებას, მორიგეს, ემორჩილება, მაგრამ თითონაც უფროსი და ძლიერი ღვთაება იყო. ეს მკაფიოდ არის შატილში ჩაწერილი ღვთისმშობლის ხატის ხუცის დაწყალობებაში გამოთქმული: „მაღალო ღმერთო, დიდო კვირეაო, მახვეწურთა სამეშ(ვ)ლო-სამწყალობენელა და დიდისა-ცოტაისადა, კაცისა-საქონისა და ორფეკ-ოთხფეკისადა, ქედოსან-მანდილოსნისადა ზეშველი, მწყალობელიც იქნები, მწყალობდე შენი სახელის-მაღლსა“-ო (ვ. ბარდაველიძე, მას. საქ. ეთნ. I, 15 ა).

დაწყალობებათა უმრავლეს ნაწილში კვირია ჩვეულებრივ დიდად იხსენიება, მაგ. „წყალობა უბოძვიდითა... დიდსა კვირიას გამოუთხოიდი-თა“ (იქვე 12 ბ), დიდს კვირაეს გახვეწებთ, თქვენ უშველეთ თქვენს მებეწველთ“-აო (იქვე, 12 გ. და სხვაგანაც).

კვირიას ღვთაებრივი ძლიერების სივრცე უფრო სრულად ფშაურს სადიდებელშია აღნიშნული, თუმცა მისი მოქმედების სარბიელის მთლიანი აღწერლობა არც იქ მოიხოვება. ამ ფშაურს სადიდებელში ნათქვამია: „დიდება შენდა კვირაო კარავიანო, ღვთისა და მეფის კარზედ მდგომელო, სიმართლის პასუხის გამცემელო ღმერთთა და წყალობის გამომტანელო ხმელზე ხორციელთათვის“-ო (ვ. ბარდაველიძე, მას. საქ. ეთნ. I, 34 ი). მაშასადამე, სიმართლიანობის დამყარება და წყალობის გამოთხოვა უზენაესი ღვთაებისაგან კვირიას უფლება-მოვალეობად ყოფილა მიჩნეული.

კვირია, როგორც დავრწმუნდით, იწოდება „სიმართლის პასუხის გამცემელად ღმერთთა და წყალობის გამომტანელად“ ადამიანებისათვის ფშაურს სადიდებელში და საერთოდაც კვირია ითვლებოდა სწორედ იმ ღვთაებად, რომელსაც სამართალი ეკითხებოდა და ებარა. მაგ. შატლის ღვთისმშობლის ხატის ხუცის დაწყალობებაში აღვლენილს ვედრებაში მოიპოვება, „დიდება ძალხთისასა, სამართალ კვირიაისასა“ (იქვე, მას. საქ. ეთნ. I, 15 თ). ასევე შატლის მთავარანგელოზის ხატის ხუცის დაწყალობებაშიც (იქვე, I, 16 ი). ხახმატის ჯვარის ხუცისაში-კი ნათქვამია: „დი-

დება და გამარჯვება ძალ-ღვთისასა, სამართალს კვირისას. ძალი ღობა გწყალობდეთა და სამართალი კვირიაესა“-ო (იქვე, I, 21 იზ).

რაკი სამართლის წარმოება კვირიას უფლებას შეადგენდა, ამიტომაც ჩივილითაც მისთვის უნდა მიემართათ თვით ზეციერი ძალის წარმომადგენლებსაც-კი. სწორედ ამიტომაც არის სამი ხატის, ღვთსმშობლის, მთავარანგელოზისა და ნახარელას, ხუცის დაწყალობებში გათვალისწინებული ასეთი შესაძლებლობები: „დიდ კვირაეს სხეან ხთისნასახნ თურას უჩიოდან შენს მვედრებელს, შენ „ყუდრო კარზე მდგომო ანგელოზო“ დაეხმარე და განსაცდელი ააშორე-ო (მას. საქ. ეთნ. I, 13 ვ). კეთრია ხალხურ ლექსებშიც სასწორისა და სამართლის მცველია, მაგ. იახსარის ამბავში კვირიას პირითაა მოთხრობილი, რომ როდესაც

„ხთის კარზე შავიყარქეძით ანგელოზები თავნი ა“, მაშინვე გარმოდგეს სასწორ-ჩარქეძი: „კვირაჲ, დაუგოთ ვაღია!“

განზრახული სამუშაოსათვის მასალის მიღებაც კვირიასთვის უნდა ეთხოვნათ ღვთაებებს. მაგ. თავპოყრილ თავ-ანგელოზთაგან „უხილებიან იმას, ვინც რო ძალიანია“. იახსარი ამბობს: სხვებთან ერთად

„ქვე-ქვე ბოლოსვე შე ვზივარ, უველას ჩემზე აქვ თვალია, ერთმანეცს ეუბნებიან: ჩაიღებს იაკსარია“. თუცა

„ხუთნი „მავსთხოვე კვირასა, გარმამიმეტა სამია“,

მაგრამ, როცა

„ავწიე საწონ-ჩარქესა, — აღმერთო, შენგანა ძალიაჲ!, მაშინ-კი

„სამოც ლიტრასა რკინასა ძირს გაუარენ ქარია“-ო (აკ. შანიძე,

ს. პოეზია I, 223).

ზემოთყვანილს სადიდებლებში კვირიას ერთი მნიშვნელოვანი თვისება გამოტოვებული: ბედისა და წულის გამოთხოვა და მიცემაც მორიგე ღმერთზე და დიდ კვირაზე იყო უმთავრესად დამოკიდებული. თუ ვინმე „ბედისად მუხვეწურ იყვება, ბედი მორიგეს ღმერთს გამოუთხოიდი, დიდს კვირაეს გამაოუთხოიდი“-ო, წაქეპია მაგ. შატლის მთავარ ანგელოზის ხატის ხუცის დაწყალობებში (ვ. ბარდაველიძე, მას. საქ. ეთნ. I, 16 ი).

ხახმატის ჯვარის ხუცის დაწყალობებშიც წულის გამოთხოვა-მიცემაზე მათვე ევედრება მლოცავი: „წული ვის ყავდეს, გაუზარდეთ, — არ ყავდესა, თუ ვინმე გეხვეწებოდეს, ღმერთსა და კვირიეს გამოუთხოვეო“ (მას. საქ. ეთნ. I, 19).

ამავე ჯვარის მეორე ხუცი თავის დაწყალობებში თავის მრევლს ჰპირდება: „სამართალი კვირიაესა ამ ხატის მლოცავთ, ქუდოსან-მანდილოსანთა, პურს მოგიმატასთ, წულს მოგიმატასთ“-ო (იქვე I, 21 იზ).

ფშაური დაწყალობებაც კვირიას წულის მიმნიჭებელ ღვთაებად სთვლის: თუ „წული ვინმე ვთხოვოსთ, წული ღმერთსაც გამოუთხოვეთ, კვირიაესაც“-აო (მას. საქ. ეთნ. 25 კდ).

ამრიგად, ქართული ხალხური წარმართული რწმენით, კვირია, მორიგესთან ერთად „წულის“ მიმნიჭებელი მთავარი ღვთაებაა. მორიგე ასეთ ევედრებაში დასახელებულია ხოლმე ვითარცა უზენაესი ღმერთი, რომლის დაუკითხავად ცასა და დედამიწაზე ვერაფერი გაკეთდებოდა, წულის ბოძება-კი უმთავრესად სწორედ კვირიას უფლებას შეადგენდა.

თუმცა კვირია, როგორც უკვე აღნიშნული გვექონდა, მორიგეზე უმცროსი იყო, მის გაჩენილადაც-კი ითვლებოდა, მაგრამ მაინც ერთ უუძლიერეს ღვთაებათაგანად ითვლებოდა: „ღმერთმა გაუმარჯოს კვირიეს ძლიერსა“-ო, ნათქვამია მთიულურ სადიდებელში (I, 34 ა). ის უზენაესი ღვთაების ძალად იყო მიჩნეული, მასთან ყველაზე დაახლოვებულ ღვთაებად იყო ცნობილი, თუმცა ხალხური რწმენით კვირიას თავისი კარავი ჰქონდა და ამიტომაც კარავიანად იწოდებოდა, მაგრამ ამასთანავე მას მორიგე ღმერთის კარზე თავისუფალი მოქმედების უფლებაც ჰქონდა, შეეძლო შესულ-გასულიყო, „ღვთის კარზე მოარული“ იყო. ამაზე მეტიც-კი ითქმის: კვირია ზოგს დაწყალობებაში მაღალი ღვთის, ე. ი. მორიგეს, მეკარვედაც-კი იწოდება.

მაგ. შატლის ღვთისმშობლის ხატის ხუცისაში ნათქვამია: „დიდება ღმერთსა, მაღლი ღმერთსა... მზესა, მზისმყოფლ ანგელოზთა, დიდს კვირიასა, ღთის მაღლის მაკარვესა!“-ო (მას. საქ. ეთნ. I, 14 ს).

ს. ღულში ჩაწერილს სადიდებელშიც ასეა: „დიდება ღმერთსა... მზესა, მზისმყოფლ ანგელოზთა, დიდება დიდ კვირასა, მაღლის ხთის მოკარვეს“-ო (მას. საქ. ეთნ. I, 26 ა).

ამ უკანასკნელ სავედრებლებითგან თითქოს ისე გამოდის, რომ კვირია მარტო მორიგესთან-კი არ იყო დაკავშირებული, არამედ მზესთანაც, რომლის „მყოლ-ანგელოზთა“ ჭგუფს თითქოს ისიც უნდა ჰქუთნებოდა.

მთხეურს სადიდებელში კვირიას წარმოშობილობაცა და მისი სიძლიერის წყაროც ირკვევა: იქ მას ღვთის შვილი ეწოდება — „დიდება ჰქონდეს კვირე ღვთის შვილსა“-ო (გ. ბარდაველიძე, მას. საქ. ეთნ. I, 36 იდ). ცხადია, რომ თავისი ასეთი ბუნების წყალობით მისი პიროვნება უნდა ხელუხლებელი ყოფილიყო და მართლაც მთიულურს სადიდებელში კვირიას ასეთი თვისება აღნიშნულია კიდევ: „გაუმარჯოს კვირიას ხორციელ[თაგან] ხელუხლებელსა“-ო (იქვე, I, 35 იბ).

რაკი კვირიას თავისი საეკუთარი კარავიც ჰქონდა, ამიტომ მას კარავიანი, ანუ საბამ-კარავიანი ეწოდებოდა. მაგ. ფშაურს დაწყალობებაში ნათქვამია: „დიდება ღვთის კვირას კარავიანსა“ (მას. საქ. ეთნ. I, 24 კდ).

ახიელის ხუციც თავის სადიდებელში ამბობს: „მაგ ჭიქა-ბარძიძეზედა გადიდას, გაგიმარჯოს, კვირაო ძალო ხთისაო, ხთის კარზე მპარულო, საბამ-კარავიანო“-ო (იქვე, I, 31 მ). თვით კვირიას ხატის ბარისახოელი ხუცის სადიდებელი ასეა: „აემ სანთელ-ჭიქა-ბარძიძეზედა შენ გადიდას, გაგიმარჯოს, კვირაა ხთის კარზე კარავიანო“-ო (იქვე I, 28 ლ). კვირიას რომ თავისი კარავი ჰქონდა, თვით უზენაესი ღვთაების ნაბოძები ყოფილა, ეს გარემოება ხევსურულ სადიდებელში დაცული შემდეგი ვედრებითგან ირკვევა: „მესამე ჭიქა-ბარძიძეზედა შენ გადიდას, გაგიმარჯოს, კვირაო, ხთისაგან კარავიანო“-ო (მას. საქ. ეთნ. I, 26 ა).

კვირიას დღესასწაულში დაცული მოპირდაპირეთა მეთათურების სახელის ცვალებადობა „კესარი“, „ყაინი“, „ყაენი“ და „შაპი“ საშუალებას გვაძლევს ამ დღესასწაულის დროთა განმავლობაში მომხდარი ცვლილების საფეხურები აღვადგინოთ. ამ მხრივ აღსანიშნავია, რომ ერთი გუნდის მეთაურს ეწოდება ზემო სვანეთში „საქმისაჲ“, მეორისას „ყაინი“. ქვემო სვანეთში ორი გუნდის მეთაურს „კესარი“ ეწოდება, მაგრამ „ადრეკილაჲ“-ს ჩვეულების მიხედვით საფიქრებელია, რომ ზემოსვანური „საქმისაჲ“-ს მსგავსად, ქვემო სვანეთშიაც ერთი გუნდის მეთაურს თუ საქმისაჲ არა, ადრეკილაჲ მაინც უნდა ჰქმეოდა.

აღმოსავლეთ საქართველოში ყვენობის ერთი გუნდის მეთაურს მეფე, მეორისას ყენი, მეფე და შაპი ჰქვიათ. ცხადია, რომ „კეისარი“ მოპირდაპირე გუნდის მეთაურის სახელად უფრო ადრინდელ ხანაში უნდა ყოფილიყო, ვიდრე „ყენი“, რომელიც შეიძლება მხოლოდ მონღოლთა ხანიდან, XIII—XIV ს-ით-გან შემოსულიყო. ამგვარადვე ცხადია, რომ „კეისარი“ არ შეიძლება I—II სს-ზე ქ. შ. იყოს მოპირდაპირე გუნდის მეთაურის სახელად შემოღებული, რათგან ეს სახელი ხომ ბიზანტიის ბატონობის განმტკიცების შემდგომი ხანის ანარეკლს წარმოადგენს. „შაპი“ მონღოლთა გაქრობისა და სეფევიანთა სპარსეთის პოლიტიკური ძლიერების ხანის ამოძახილსვე უნდა წარმოადგენდეს, ე. ი. XVI ს.. დასასრულისა და XVII ს. პოლიტიკური ვითარების ანარეკლის აღმზექდელია.

დასასრულ, რაკი მოწინააღმდეგე გუნდის მეთაური შავ-კანიანად უნდა ყოფილიყო ამ დღესასწაულში წარმოდგენილი, ამიტომ საფიქრებელია, რომ თავდაპირველად მას კეისარის მაგიერ შავ, ან მუქკანიანი ერის მეთაურის სახელი ექმნებოდა.

ამ დღესასწაულის მთავარი სალოცავი ღვთაება „კვირია“-დ იწოდება, რომელსაც ხალხური რწმენით „წულის მომატება“ აბარია. თავდაპირველია ღვთაების ეს სახელი, თუ, მოწინააღმდეგე გუნდის მეთაურის სახელის მსგავსად, აქაც დროთა განმავლობაში პირვანდელი სახელი უნდა შეცვლილი იყოს, გასარკვევია. კვირა დღესთან მსგავსების გამო ამ ღვთაების სახელის შეცვლილობის აზრი სრულებით ბუნებრივი და მართებულია. რაკი კვირა დღე შემოქმედი ღმერთისათვის არის განკუთვნილი და საქმისაჲს დღესასწაულიც შვილიერების ღვთაების სადიდებლად იყო დაწესებული, ამიტომ ამ ღვთაების ძველი წარმართული სახელი ქრისტიანობის ხანაში კვირიას სახელად სრულებით ადვილად შეიძლება შეცვლილიყო.

თუ ეს აზრი მცდარი არ არის, მაშინ ამ შვილიერების წარმართული სახელის გამოარკვევის ცდაა საჭირო. ბუნებრივად იბადება აზრი, ეს წარმართული სახელი კვირიას სვანური დღესასწაულის „მელია ტელეფია“-ს წესის სახელში სახელდობრ „ტელეფია“, რომელსაც „ტულაობა“ და „თულო“-ც ენათესავენ, ხომ ამ სახელის ნაშთი არ არის? უეჭველია, ამავე სახელთან უნდა იყოს [დაკავშირებული] კოლხეთის განთქმული ქალაქის „ტელეფისი“-ს სახელიც. ამ მხრივ მეტად საყურადღებოა, რომ ბერლინში 1926 წელს გამოცემულ ხეთურ ტექსტებში ერთი ფრიად საგულისხმო და ჩვენი საკითხისათვის გადაამწყვეტი მნიშვნელობის მქონებული თქმულება მოიპოვება „ღვთაება ტელეპინუს“-ის „წასვლისა და ამის გამო მოსავლისა და შვილიერების მოსპობის შესახებ და შემდეგ ამ ღვთაების კვლავ უკან დაბრუნების შესახებ“ (იხ. Keilshriftunden aus Boghazköi, Heft XIV — XVII. Berlin. Vorderasiatische Abteilung der Staatlichen Museen 1926 წ.).¹

ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს ს ი ტ ყ ვ ი თ „შაკინტლობა — ზროხათა და ყურდგელთა მძუენობა“-ს, ანუ სქესობრივ კავშირს ჰნიშნავს (ლექსიკ.). ცხადია, ამ სიტყვის პირველ ნაწილს უნდა წარმოადგენდეს ორსული საქონლის აღმნიშვნელი ტერმინი „შაკე“ და აქეთგან ნაწარმოები „შაკობა“.

¹ ამის შესახებ იხ. ენობა Indogermanisches Jahrbuch XII Band, 1928 წ. გვ. 314: „besonders interessant die Sage vom Verschwinden des Gottes Telepinus dem damit verbundenen Aufhören von wachstum und Fortpflanzung und der endlichen Wiederkehr des Gottes“.

ეს ტერმინი დაბადების ქართულ თარგმანშიც არის ნახმარი. შესაქმეთა 30⁴ სწერია: „მაკდებიელ ცხოვარნი მუცელქმნულნი“. ბერძნულად უდრის: „μακδοναὶ ἢ παρβανοὶα“. ხოლო ამავე წიგნის 31¹⁰ ნათქვამია: „იყო რაჟამს მაკდებოდეს ცხოვარნი და ვიხილენ თუალითა ჩემითა ივინი ძილსა შინა და აჰა ვაცნი და ვერძნი აღმოშავალნი იყუნეს ცხოვართა მიმართ და თხათა“. აქეთგან ჩანს, რომ მაკობად იგულისხმება ვაცთა და ვერძთა ცხვრებსა და თხზზე აღმავლობა. ბერძნულ თარგმანში აქ სწერია „ἦσαν ἐνμακδοναί ἢ παρβανοί“, სომხურში „*ქარძამ ყცბქს სსაყჩს*“.

სახისნეტყველების ძველი ქართული თარგმანი, რომელიც IX ს-ზე აღრიხდელი უნდა იყოს, რათგან იქ ქვეყნის აღსანიშნავად ტერმინი „სოფელი“ იხმარება („სოფელსა ჰინდოეთისასა“ = *ქ ჰსყჩსა* TP VI, 37⁴⁻⁵), გვაფიქრებინებს, რომ „მაკე“ ამ სიტყვის სრული ფორმა არ უნდა იყოს. იქ ერთგან ნათქვამია: „მამალი შეეხის დედალსა... მაკნდის და დედალმან შთანთქის თესლი“-ო (იქვე, 16⁶⁻⁹).

სომხურ თარგმანში „მაკნდის“-ს უდრის „*მკანსა*“ და ბერძნული დედნის თარგმანის *μακδοναί*-ს (იქვე, გვ. 78), რაც სქესობრივ კავშირს, ჩასახვას ჰნიშნავს. ზნის ზემომოყვანილი ფორმის მიხედვით სახელზნნად მაკნობაა საგულისხმებელი, ან როგორმე სხვანაირად მხოლოდ „ნ“-რიც ძირეულად გამოდის. „მაკე“, „მაკნე“ და „მაკინტლობის“ პირვანდელი მნიშვნელობისა და აგებულების გასაგებად უნდა გათვალისწინებული გვექონდეს, რომ იმერულ თქმაში იხმარება ტერმინი „*კუტუ*“ რომელიც ბავშვის, ბიჭის სასქესო ორგანოს ეწოდება (ვ. ბერიძე, სიტყვის-კონა, გვ. 25).

ეს სიტყვა ამავე სახით მეგრულშიც გვხვდება და ამავე მნიშვნელობით (ი. ყიფშიძე მ. გ. 263), ხოლო გურიაში ეს ტერმინი „*კუტა*“-ს სახითა და ამავე მნიშვნელობით არის გავრცელებული.

ქანურად „*კუტულა*“ ბიჭიკოს, ბავშვსა ჰნიშნავს, ხოლო „*კუტავი*“ ძალის ლეკვს ეწოდება (ვ. გ. 160). იმერულ თქმასაც აქვს ამნაირივე სიტყვა და იქაც „*კუტა*“ „*კუტალია*“ პატარა ბიჭს აღნიშნავს (ვ. ბერიძე, სიტყვის-კონა 25).

ბიჭის სასქესო ასოს ხოფაში, ხოლო ვიწეში დიდისასაც ქანურად „*კუტუ*“ ეწოდება (ვ. გ. 160).

საფიქრებელია, რომ „*კუტუ*“ უნდა იმავე ძირისა იყოს, რომლისაც „*კუნთი*“-ა, რომელიც საბაჰს მოწმობით 1 მეფეთა 924-ში ყოფილა ნახმარი (ლექსიკ.), მაგრამ ბაქარის მიერ გამოცემულ დაბადებაში არა ჩანს.

გურიაში უკანასკნელ შვილს „*ნაკინტალა*“-ს ეძახიან, ხოლო უკანონო შვილისათვის სახელად ქვემო გურიაში ხმარობენ „*ბუშ-კუტურა*“-ს, ზემო გურიაში — კიდევ „*ბუშ-კინტრა*“-ს¹. საგულისხმოა, რომ „*ნაკინტალა*“-ს ერთგვარს სემასიოლოგიურ პარალელს წარმოადგენს უკანასკნელი შვილის მეგრული ტერმინი „*გვაჯიში ოხვამური*“ (მ. გ. 418).

აღსანიშნავია, რომ, როგორც საცაიშლოს გამოსავლის დაფორთვანა ჩანს, „*კუტუ*“ ადამიანის საკუთარ სახელადაც და გვარადაც იხმარებოდა სამეგრელოში. მაგ. იქ დასახელებულია *კუტუ* ხიხარია (ს. კაკაბაძის გამ., 5),

¹ უნივერ. დატოვ. [აწ აკად. ნაშლ. წვერის, პროფ.] ნ. ბერიძის შვილის ცნობით.

კუტუ ხაზარია (იქვე, 6), კუტუ კუტალია (იქვე, 40), მამაკუტუ კუტალია (იქვე, 6), პაპია კუტალია (იქვე, 40).

აღბათ ასეთივე სახელია ქართლშიც გავრცელებული მამაკაცის სახელი „გუტა“.

ლეკვის აღმნიშვნელი ქანური ტერმინები „ლაკოტი“ და „კუტავი“ (ჭ. გ. 162 და 160), რასაკვირველია, ამავე ძირის სიტყვებია და პირველი ბოლო-შეკვეცილი, მეორე კიდეც თავსართმოცილებული ფორმებია პირვანდელი „ლაკუტავი“-სა, რომელიც თავის მხრივ „ნაკუტავი“-ს ფონეტიკურ სახენაცვალს წარმოადგენს.

ამგვარად ჩვენ გვაქვს „მაკნ-ობა“, „მაკინტლობა“ სქესობრივი დამოკიდებულების აღსანიშნავად, „კუტალა“, „კუტულა“, „კუტა“, „კუტუ“ მამაკაცის სასქესო ორგანოს ტერმინად და იმავე დროს კუტა, კუტალია, გუტა ადამიანთა სახელად და გვარად, დასასრულ „ნა-კინტალა“ და „კუტარა“. ძირად აღბათ „კუნტი“ და „კუნტარი“ უნდა ყოფილიყო, ვითარცა კუნთისა და იმავე დროს მამაკაცის სასქესო ორგანოს აღმნიშვნელი ტერმინი და აქეთგან არის წარმომდგარი სახელზმნა „მაკინტლობა“, რომელიც წინანდელ „მაკუნტალო-ში“-საგან უნდა იყოს წარმომობილი და მისი შეკვეცილი ფორმა „მაკნობა“ და მხვა ზემოდასახელებული სიტყვები.

რაკი კუტა, კუტუ, კუტალი, გუტა მამაკაცის სასქესო ორგანოსა და მამაკაცის საკუთარი სახელებია, ნაკუნტალა კიდეც ადამიანის ნაშობს აღნიშნავს, ცხადია ტერმინი „მაკინტლობა“ თავდაპირველად მართო ცხოველთა სასქესო-კავშირის გამოხატველი ტერმინი-კი არ უნდა ყოფილიყო, არამედ ადამიანთა შორის სქესობრივი დამოკიდებულების აღმნიშვნელ ტერმინადაც უნდა ვიგულისხმობთ. მხოლოდ შემდგომში სოციალური ცხოვრების წარმატებასთან ერთად ეს სიტყვა ადამიანთა ურთიერთობაში ვითარცა ტლანქი და უშვარი განდევნილა და მხოლოდ ცხოველთა დამოკიდებულების აღმნიშვნელ ტერმინადღა დარჩენილა. საფიქრებელია, რომ წინანდელი „კუტა“ ძირისაგან ნაწარმოები მამაკაცისა, მამრისა და ქმრის აღმნიშვნელი ტერმინიც უნდა არსებობდა იმგვარადვე, როგორც ქანურში მიღებული ტერმინი „ყვაჯონი“. ან შემოკლებული ფორმა „ყვაჯი ცხენი“, რომელიც მამალ ცხენს, ულავს აღნიშნავს (ჭ. გ. 203), თავისი ეტიმოლოგიური მნიშვნელობით ყვერთან ცხენსა ჰნიშნავს და აქ სასქესო ორგანოს თესლწარმომშობი წყვილთა სახელი მამრობითობის აღმნიშვნელ ტერმინად არის გამოყენებული. ამ მამალი, მამრი სქესისა და ქმრის სახელისაგან ნაწარმოებ ნასახლარი სახელზმნის შთაბეჭდილებას ახდენს სწორედ ტერმინი „მაკინტლობა“.

ქართულში ამის მსგავსად ჩვენ მთელი რიგი იმ შინაარსის ნასახლარი ზმნებისა გვაქვს, რომელნიც ან მამალი, ან დედალი ცხოველის სახელისაგან არიან ნაწარმოები. მაგ. დამამლებად, ან მამლვად, კერშილობა (კერი სალიტ. ქართ.: კეში (მეგ.) — კერში ტახსა ჰნიშნავს), ნერბვა (ნერბო-საგან, დედალი საქონლის სახელია), მძუნაობა (ძუ-საგან, აგრეთვე დედალი პირუტყვის სახელია). უეჭველია ტერმინი „მაკინტლობა“-ს მეორე ნაწილი „ნტლობა“, ან „ტლობა“-სთან ან მისი წინამორბედი მამაკაცისა და ქმრის აღმნიშვნელი სიტყვის ბოლო ნაწილთან უნდა იყოს დაკავშირებული ჩერქეზული და ყაზახური ბარდოული ქმრის აღმნიშვნელი ტერმინები, რომელიც აკად. გ ვ ლ დ ე ნ შ ტ ე დ ტ ი ს ჩ ა ნ ა წ ე რ ი თ „ტღლუ“-დ გამოითქმოდა ყაბარდოულად, ხოლო ახლანდელ ოპატინსკის ცნობით „ტლს“ არის, ჩერქეზულად-კი ლ ვ ლ ა ე ს მ ო -

წმობით ტლე ყოფილა. ამგვარად ჩერქეზული და ყაბარდოული ქმარის აღმნიშვნელი ტერმინი თავდაპირველად სქესობრივი კავშირის აღმსრულებლის გამომხატველი სიტყვა ყოფილა.

ჩერქეზების წარმართულ ღვთაებათა სახელებს შორის საყურადღებოა ტლეფს-ის სახელიც. ლუღაეს ცნობით, ის თურმე მკვედლების მფარველად ითვლებოდა. გარდმოცემით თითონაც მკვედელი იყო. ზალხს მისი ძლიერება სწამდა და მის სახელზე ფიცულობდა. იარაღით დაჭრილის განსაკურნებლად რომ სიმღერებს ამბობდნენ ხოლმე, სწორედ ამ ტლეფსს შესთხოვდნენ შევილასა და განკურნებას.

ტლეფსის საღიდებლად განკუთვნილი დღესასწაული ჩერქეზებს გაზაფხულზე ჰქონდათ. ლოცვის დროს სახნისზე და ცულზე ზედაშეს წაუქცევდნენ, შემდეგ-კი მიზნად დადებულ კვერცხს ეწროდნენ ხოლმე, ყაბახის მგავსად (ლუღაეს Веравання... у черкессов: 27).

ამ ჩერქეზული ღვთაების სახელი ტლეფს ძალიან მიაგავს სვანურს ტლეფთა-სა და ქართულ ტლეფას.

5. კოპალა

განსაკუთრებული სიყვარულითა და სასოებით იხსენიებს ხალხი და ხუცებიც თავიანთ ლოცვა-ვედრებაში და საღიდებელში კოპალას, ანუ კოპალეს.

ხახმატის ჭვარში დაწყალობების დროს ხუცი ამბობდა: „დიდება მ ზ ე ს ა, იმის მყოლს ანგელოზს. შენად სამთავროდ, შენად გასამარჯოდ, ძალო დ ვ თ ი ს ა ო, ძალა წმინდა გი ო რ გ ი კ ო პ ა ლ ე ს ა ო! შენ გეძახიან, გეხევენბიან, შენ ნუ მოუწყენ, ნუ მაიძულებ... ზალხსა! შენსა მლოცავსა. დიდება შენსა, გმირო კოპალე! შენ გეძახიან და გეხევენბიან... ქუდოსან-მანდილოსანი“-ო (მას. საქ. ეთნ. I, 19).

თუმცა ზემომოყვანილ ვედრებაში და ზოგან სხვაგანაც (მაგ.. იხ. იქვე I, 20 იე, 24 აგ.) კოპალე პირველად თითქოს წმინდა გიორგისთან არის დაკავშირებული, მაგრამ ჩვეულებრივ მას გმირი ეწოდება და მისდამი აღვლენილი ლოცვა და დაწყალობება-საღიდებელიც წმინდა გიორგისაგან დამოუკიდებლივ არის ხოლმე წარმოთქმული: „გმირო კაპალეო!“ ასეთია ჩვეულებრივ მისდამი მიმართვა (იხ. ვ. ბარდაველიძე, მას. საქ. ეთნ. I, 20 იე, 33, 35 იგ).

გმირი კოპალე ხახმატის ჭვარის დაწყალობებაში მზესთან ჩანს დაკავშირებული: „იმის მყოლს ანგელოზ“-ს უწოდებს მას ხუცი (იხ. აქვე ზემოთ გვ. 209). საგულისხმო და საყურადღებოა, რომ თუშურს ერთს დაწყალობებაში ამ ღვთაების სახელი მრავლობითად არის ნახმარი: „გმირო კოპალე-ნო, ნერგის ანგელოზნო“-ო (იქვე, I, 24 კგ).

დამახასიათებელია, რომ ზემომოყვანილს თუშურ დაწყალობებაში კოპალე გმირობასთან ერთად ნერგის ანგელოზებადაც არიან სახელდებულნი და მთიულურს საღიდებელშიც ნათქვამია: „გაუმარჯოს გმირსა კოპალეს ფუძის ანგელოზის მოძმემ-ომხრესა“-ო (მას. საქ. ეთნოგ. I, 35 იგ), უეჭველია, გმირი კოპალეს ამავე ფუძის ანგელოზის მოძმეობისა და მომხრეობის რწმენაზეა დამყარებული ხევსურული ხახმატის ჭვარის დაწყალობებაში ჩართული ეს ვედრება: „წული ვის ყავდეს გაუ-

„ზარდემო, არა ყავდეს და თუ ვინმე გეხვეწებოდეს, ღმერთსა და კვირიეს გამოუთხოვეო“ (იქვე, I, 19 იე).

ამ ვედრების შინაარსი კოპალეს მეორე ხარისხოვან ზეცურ ძალად გულისხმობს, რომელსაც თვითონ პირადად წულის მიცემა არავისთვის შეეძლო, მაგრამ მას მაინც იმ დიდ ღვთაებათა წინაშე, რომელთა ნებაყოფლობაზეც შეიღიერება იყო დამოკიდებული, შუამდგომლობის უფლებაჲ კქონია და თითონაც, როგორც ჩანს, მოწადინებული ყოფილა ადამიანისათვის ამ მხრივ დახმარება გაეწია. მაინც და მაინც მორიგისა და კვირისაგან მინიჭებული შვილის გაზრდისათვის ხელის შეწყობა და მფარველობა, ეტყობა, გმირი კოპალეს მოვალეობად ითვლებოდა.

კოპალეს ჩვეულებრივი წოდებულება გმირი ცხადჰყოფს, რომ ის მებრძოლ ღვთაებრივ ძალად ითვლებოდა. ამასვე ამქლავნებს ერთი ხევსურული სადიდებელი, სადაც ნათქვამია: „შენ გადიდოს, გაგიმარჯოს ღმერთმა, გმირო კოპალავ ლახტიანო“—ო (მას. ეთნ. I, 33). და ასეთი შეხედულება რომ მარტო ხევსურთა რწმენის კუთვნილება-თავისებურებას არ შეადგენს, ეს თუშური დაწყალობებითგანაც ჩანს. იქაც კოპალაზე ნათქვამია: „ლალო ლახტნო (sic!) გმირნო კოპალნო“—ო (იქვე, I, 24 იე).

მებრძოლს ხომ ლახტი უნდა კქონოდა და ლახტიანობა შეპქვენოდა კიდევაც.

გმირი კოპალას მებრძოლის თვისება მარტო პირადი მოღვაწეობით-კი არ მქლავდებოდა, არამედ ის სხვა თანამებრძოლთა მეთაურიც, სარდალიც ყოფილა.

ეს რწმენა ხახმატის ჯვარის ხუცის დაწყალობებშია აღბეჭდილი. იქ პირდაპირ არის ეს გარემოება აღნიშნული: „ხთის კრით თუ რა იასაული ხთის ბძანებით გამოვიდოდეს, გმირო კოპალეო. შენით სარდლობით ხორციელწედ ბრუნდებოდეს“, განსაცდელში მყოფი გადაარჩინეო (მას. საქ. ეთნ. I, 20 იე).

ამ ვედრებითგან ირკვევა, რომ გმირი კოპალე, ანუ კოპალა თუმცა მეორეხარისხოვანი ღვთაებრივი ძალა იყო, მაგრამ მაინც ის „იასაულზე“ უფროსი, მათი მეთაური და ხელმძღვანელი ყოფილა.

კოპალას რომ ხელთ საგმირო კქონდა, ისიც უზუნაესი ღვთაებისაგან ნაჩუქარი იყო. ხალხი თვით კოპალას ამბობინებს ამ ამბავს:

„მორიგემ შამამილიცა საგმირო ასლიტრიანი,
ხუთ კიდევ დავადებინე, მკლავჩი ვარ იმედლიანი.
სამღლოსაც კარგა უნდოდა, არ იყვა იმედლიანი“—ო
(აქ. შანიძე, ხ. პოეზ. I, 224—5).

ამ ლექსის ვარიანტი ზოგს რამეში განსხვავებულად არის და უფრო სწორეცა და სრულიც, მაგ. საგმირო იქ, ასლიტრიანის მაგიერ, მხოლოდ შეიღვლტრიანად იწოდება და სხვაც. ზემომოყვანილი ცნობა ამ ვარიანტში ასეა მოთხრობილი:

მორიგემ მე შამილიცა საგმირო შვიდლიტრიანი.
უნდოდ, რომ სახმთოს ეედა, — ვერ იყვა იმედლიანი.
მიავაიღე კოპალამ, მკლავ-თითთ ვარ იმედლიანი“—ო
(იქვე, I, 588 გ)

კოპალას ლახტის არსებობა ხალხურმა პოეზიამაც იცის. კოპალა ხევსურულს ზემპირისტიყვაობაში მშვენიერ, მკარ-თეთრ, გოზა-ფართო უშიშარ შე-

ბრძოლად არის მიჩნეული. ხეცსურთა რწმენით, „არ შაშინდება კოპალა, თუ ლახტი მაიმართაო“ (აქ. შანიძის ხ. პოეზ. I, 225). ვითარცა უებრო მეომარს, მას შველა-დახმარებასაც სთხოვდნენ: „კოპალავ მშვენიერო, მიშველე, მქართეთრო გოზ-ფართო“ (იქვე).

კოპალას ხალხური წარმოდგენით თავისი მოძმეებიც ჰყავდა. ერთი მათგანი პირ-ქუში ყოფილა. ამას ხეცსურული ლექსი თვით კოპალასვე ათქმევინებს: „შემომეყარა მოძმეი პირ-ქუში, ნავთის წყლიანი“-ო (აქ. შანიძე, ხ. პოეზ. I, 588 გ). ეს მოძმე ყოფილა ამასთანავე „შუბნური მათრაცინი“. მასაო

„ქელთ ჰქონდა ოქროს კოკობნი, სავსენი-ნავთის-წყლიანი,
ნისლის ფერაიცი იქ ხყვანდა ფაფარო-მასკელაიანი“-ო (იქვე, I, 225 და 588 გ);

ვგონებ კოპალასა და დევებს შორის მტრობის ჩამოვარდნის ამბავს უნდა წარმოადგენდეს იახსარის შესახებ სტრქონებში შემდეგი სტრიქონები:

„აივსგორ ციხეს აგებენ ჩვენს ძირა ცხრანი ძმანია,
ცხრანიც ჰქვას ეზიდებიან, კარავს ვერ შასღვეს თავია.
მე-ცი მარტუამ ავილე, შაუდეე კარის თავია.
ერთმახეცს ეუბნებოიან: **ეეს ჩვენზე ძალიანიაა.**
შაიყრებიან დევები, საცა ღიღ შედანიო,
გაარეგებენ იმასა: **ერთუც უქირათ მქართოა.**
სთიშელთ კოპალა მუელათ, თავში დაუნათ ქვანიაა-ო.

(ხ. პოეზ. I, 224 და 576, 582)

მაგრამ დევების ეს განზრახვა ღვთისშვილთ შეუტყვეიათ და

„**ეეს რო გაიგეს სთიშვილთა, წალალეს იაჯსარიო**“ (იქვე I, 576), ცხადია დევების დასასჯელად. თუმცა იახსარმა ერთს თვალი გამოსთხარა, მაგრამ იმან მინც ტბის მორევში ჩასვლა და თავის შეფარება მოახერხა. იახსარი დევს ტბაშიც-კი ჩაჰყვა, მაგრამ იქითგან ამოსვლა უკვე ვეღარ შესძლო.

მის გადასარჩენად ოთხ-რქა, ოთხ-ყურა ცხერის მოძებნა და მსხვერპლად შეწირვა მოუხდათ (იქვე I, 224 და 576, 577, 579, 581 და 584 და სხვ.).

ჟერ კიდევ გამოსარკვევია, თუ ბრძოლის რომელ შემთხვევას ეხება შემდეგი სამი სტრიქონი, რომლებიც კოპალას ერთ-ერთ ბრძოლათაგანს გვისურათებს:

„ჩამევეტია კოპალა, ბატკნებურ გასკრა თავია.
ხაყაქეს წმინდა გიორგი ყველაზე მეომარია,
თუ დევებს ჩამევეტია, ვაი მაგათი ბრალია“-ო (ხ. პოეზ. I, 582 და 583—

584 თ, სადაც ნათქვამია „ცხვრებულა გასკრა-თავია“-ო). ეს სამი სტრიქონი უშუალოდ მისდევს დევების იმ გადაწყვეტილებას, რომ კოპალა მოეკლათ.

6. წყაროსთვალი, მთის ვეშაგი, ცვარიელი, ვეშაპი

იმ გარემოებისდა მიხედვით, რომ წყალს ქართულ მეტყველებაში, როგორც ეს უკვე ილ. ჰაუკვადაძემ აღნიშნა, ესოდენ დიდი მნიშვნელობა ჰქონია, რომ მისგან ნაწარმოებია სიტყვათა მთელი რიგი, ბუნებრივია გვე-

ფიქრა, რომ წყალსაც წარმართული ქართული უძველესი წარმოდგენითა და რწმენით თავისი მფარველი ღვთაება, ეგებების არაერთი ც-კი, უნდა ჰყოლოდა. მართლაც, თუ შურს დაწყოლობებაში იგი ნახსენებია და ვედრებაში მას ასე ეწოდება: „წმინდაო გიორგივ წყაროს თვალისაო“-ო (მას. საქ. ეთნ. I, 24 კვ).

ხევსურული სადიდებლები წყლის მფარველ ღვთაებას წყაროსთავისა-დ სახელსდებენ, მაგ. ს. ლულში ჩაწერილში ნათქვამია: „ამ კიქა-ბარძიმზედა შენ გადიდას და შენ გაგიმარჯოს, გიორგი“ წყაროსთავისაო“ (იქვე I, 27 ა). კვირიას ხატის ხუცესის სადიდებელში ეს ვედრება ოდნავ განსხვავებით არის წარმოთქმული: „ამ ხანთელ-კიქა-ბარძიმზედა შენ გადიდას, გაგიმარჯოს, გიორგივ წყაროსთავისაო“-ო (იქვე I, 29 დ).

თუ წყაროსთავისა და წყაროსთავის მფარველი ღვთაება ზემომოყვანილს სადიდებელში წმინდა გიორგად არის უკვე მიჩნეული, არხოტის ერთ ხევსურულს სადიდებელში ვედრება უკვე ამ სახელს აღარ შეიცავს და დიდება ზულ სხვანაირად არის შედგენილი: „ამ სეფე-ხანთელზე შენ გადიდას, გაგიმარჯოს ღმერთმა, მთის ვეშაგ წყაროსთავისაო, მოძმეც მთქელიისაო. ღმერთმა გადიდას ამ სეფე-ხანთლით, ღმერთმა გაძრიელას. შენა სამთავროდ, გასამარჯოდ მაიქმარი ეს სეფე-ხანთელი, ხთის კარზე შაიტანი, ღმერთი შენს ბატონობას გაუმარჯვებს“-ო (მას. საქ. ეთნ. I, 32 ბ).

წყაროსთავის მფარველ ღვთაებას ზემომოყვანილ სადიდებელში მამა-სადამე მთის ვეშაგი ქვეან. ამ სახელის მთავარი ნაწილი ვეშაგია-ა.

შესაძლებელია ადამიანს ექვი შეჰპარკოდა, რომ ეგების ეს სახელი დროთა განმავლობაში სადიდებლის სიტყვების თაობითგან თაობაზე გარდმოცემის დროს დამახინჯებულიყოს, მაგრამ სახელი ვეშაგი რომ მართლაც არსებობდა, ეს ადამიანის საკუთარი სახელის ვეშაგური-თაც მტკიცდება. ეს სახელი გვხვდება ერთს ხევსურულს ხალხურ ლექსში, რომლის ამბავი ბაგრატიონთა საქართველოში „დალევისა“ და ალექსანდრე ბატონიშვილის ბრძოლის ხანას გვისურათებს. ბრძოლაში სხვათაშორის თოთია სუნხანაური დაკრილა და იმაზე ამ ლექსში ნათქვამია:

„თოთიას ამწუხარებენ სუნხანაურის შვილსაო,
თაზე ნახურსა ჩაჩანსა ჯამს ნატყვიარი სვირსაო.
მაგას ვეშაგურს ვინ ეტყვის, ვინ გარმააულევს პირსაო.“

ბეს. გაბუურს, რომელსაც ეს ლექსი აქვს თავის „ხევსურულ მასალებში“ მოყვანილი, ზემოთ ამოწერილი ლექსის უკანასკნელი სტრიქონის შინაარსი ასე აქვს განმარტებული: „ვითომ თოთიას დაკრას მის ძმას ვეშაგურს ვინ ეტყვის, ვინ გაუბედავს, რომ შენი ძმა დაიჭრა“-ო (იხ. „ქართული საენათმეცნ. საზოგ. წელიწდეული“ I—II, 20318-20).

სახელი ვეშაგური წარმომდგარია ვეშაგი-საგან და ვეშაგის შვილსა ნიშნავს. ამით ვეშაგის სახელის ცალკეულად ოდინდელი არსებობაც მკლავნდება და მტკიცდება.

მთის ვეშაგ წყაროსთავისას, ხალხური რწმენით, მოძმეც ჰყოლია, რომელსაც ხევსურულს, არხოტში ჩაწერილს, ერთ სადიდებელში მიქველი ეწოდება: თუ ზემოთ დასახელებულს ამ ვეშაგზე ნათქვამია, რომ ის მიქველის მოძმე იყო, თვით მიქველს სადიდებელში მეხუთე ადგილი აქვს დათმობილი. იქ სახელდობრ მისი შემდეგი საყურადღებო შინაარსის მქონებული სადიდე-

ბელი მოიპოვება: „ამ სეფე-სანთელზე თქვენ გადიდნასთ, განგიმარჯოსთ. ღმერთმა, მიქეელის მწევარსო, მწკალ-სისხლიანსო, საკიდლიან(ნ)ო. თქვენა სამთავრად, გასამარჯოდ მაიკმარეთ ეს სეფე სანთელი-დ ნათელ-ბნელი. თქვენ ახიელელთად, მიქიელის ტახტის ყმათად საშველად, სახოიშნოდ, სამწყალობნელოდ მაიკმარეთ, ხთის კარზე შაიტანეთ, ეგრემც თქვენს ძალასად. დიდებას შეემატების“-ო (მას. საქ. ეთნ. I, 32 ა).

ისევე, როგორც მთის ვეშაგ წყაროსთავისას მოძმედ მიქიელი ჰყავდა, ამ უკანასკნელსაც მოეპოვებოდა მოძმე, რომელიც სადიდებელში ცალკეულადაც იხსენიება და სხვათან დაკავშირებითაც: მიქიელის მოძმე ამ ღვთაებას ახიელის ხუტის სადიდებელში მიქიელი ეწოდება: „მაგ. ჭიჭა-ბარძიშვიდა. შენ გადიდას, გაგიმარჯოს მიქიელ წყაროსთავისაო, მოძმე(ვ) მიქიელისაო“ (მას. საქ. ეთნ. I, 31 ც).

მიქიელი არაერთი ყოფილა: მაგალ. დასახელებულნი არიან მიქიელი წყალშუისაი და მიქიელ ჭიჭვილისაი, როგორც ორი ცალკეული „ხატი“. საგულისხმოა, რომ ეს ორი მიქიელიც მიქიელის მოძმეებად ითვლებოდნენ. არხოტში ჩაწერილს სადიდებელში პირველს ამთავანზე ასეა ნათქვამი: „ამ სეფე-სანთელზე შენ გადიდას, გაგიმარჯოს ღმერთმა, მიქიელ წყალშუისაო, მოძმე მიქიელისაო“. მეორეზე კიღვე: „ამ სეფე-სანთელზე შენ გადიდას, გაგიმარჯოს ღმერთმა. მიქიელ ჭიჭვილისაო, მოძმე(ვ) მიქიელისაო“ (ვ. ბარდაველიძე, მას. საქ. ეთნ. I, 33 თ).

მიქიელს თავისი საკუთარი ლაშქარნი ჰყოლია, რომელნიც შესაძლებელია სავანგებო დავალებით ღვთისაგან ყოფილიყვნენ გამოშვებულნი. მიქიელის ეს ლაშქარნი იმდენად ძლიერად ითვლებოდნენ, რომ მათ სადიდებელში თავიანთი ცალკეული ადგილიც-კი აქვთ მიკუთვნებული: „ამ სეფე-სანთელზე თქვენ გადიდასთ, გაძრიედნასთ ღმერთმა, მიქიელის ლაშქარსო, ხთისაგან გამაშობილსო, ხთისაგან წყალობა ნაქნარსო“-ო (იქვე, 32 თ).

ამ მიქიელს „ტახტი“-ც ჰქონია, ყმანაც ჰყოლია. მიქიელისა და მიქიელის მოძმეობა იმდენად მკიდრად ეგულებოდა წარმართულ ხალხურ რწმენას, რომ ხევსურთა აზრით, მიქიელის მწკალ-სისხლიან, საკიდლიან მწევართ თვით მიქიელის ტახტის ყმათათვისაც უნდა ეშველათ, დასმარება გაეწიათ და მათი ლოცვა-ვედრება, სადიდებელი და მსხვერპლი ღვთის კარზე უნდა მიერთმიათ. აი რასა სთხოვდნენ მათ: „მიქიელის მწევარსო მწკალ-სისხლიანსო, საკიდლიანსო... ეს სეფე-სანთელი და ნათელ-ბნელი თქვენი ახიელელთად მიქიელის ტახტის ყმათად საშველად.. სამწყალობნელად მაიკმარეთ, ხთის კარზე შაიტანეთ“-ო (მას. საქ. ეთნ. I, 32 თ).

გამოსარკვევია „ბატონი ცვარიელი“, რომელიც დასახელებულია თუშურს დაწყალობებაში, ხომ აგრეთვე წყლის ღვთაებათა ჯგუფს არ ეკუთვნის. ამ დაწყალობების ვედრებაში ასეა ნათქვამი: „ბატონო ცვარიელო გეხვეწებიან, მოსულან შენთან თავის დაბლით და გულის მართლით. მიეცი შენ მშვიდობა და გარეთ გამარჯვება. შენი წყალობა გაატანე ქუდოსან-მანდილოსანსა, ორფაჟ-ოთხფეხსა. მიეც შენ მშვიდობა და გარეთ გამარჯვება მოლაშქრე მონადირეს, ცხენს, მხედარს ჯვარი დაუწერე“ და სხვ. (მას. საქ. ეთნ. I, 23 ებ).

1909 წ. აკად. ნ. მარმა და პროფ. იაკობ სმირნოვმა, ადგილობრივი მოსახლეობის ცნობების თანახმად, გელარადის მთის წვერვალეებზე, იქ, სადაც ქურთებისა და თურქების საზაფხულო საძოვრები იყო, რომელსაც ქურთები და თურქები აჟდაჰა-აურტას, ხოლო სომხები ვიშპანერ-ს უწოდებდნენ, ქვის ვეება ქანდაკებანი იპოვეს, რომელთაც თურქ-ქურთები აჟდაჰა-ს, სომხები-კი ვიშპანებს ეძახდნენ. ორივე სიტყვა გველემშაჰა კნიშნავს. ამა და სხვა მახლობლად მდებარე ადგილების მაშინ და შემდეგეშიც დათვალიერებამ ცხადჰყო, რომ 1910 წ. დეკემბრისათვის ასეთი ძეგლების რიცხვი უკვე 23-ს აღწევდა, ხოლო აშხ. ქალანთარმა ასეთივე ვეშაპის ქანდაკება სომხეთის სხვა მთაზე არაგაწზეც, აღმოაჩინა (იხ. Н. Я. Марр и Я. И. Смирнов—Вишаны, 1931 წ. გვ. 59—60, 87—92 და 10: Труды Гос. Акад. Ист. Материальной Культуры, том I).

როგორც უკვე ნათქვამი იყო, ეს ძეგლები ადგილობრივი სომხებს, ქურთებს და თურქებს გველემშაპების ქანდაკებად, თუ ეგების უფრო სწორე იქმნებოდა გვეფიქრა, რომ გაქვავებულ გველემშაპებად ჰქონდათ მიჩნეული და ამიტომევეა, რომ ამ ძეგლებს აჟდაჰა-სა და ვიშპანერ-ს, გველემშაპებს, უწოდებდნენ. მაგრამ ნამდვილად თითოეული ამ ქანდაკებათაგანი ზღვის უზარმაზარი თევზის, ვეშაპის, ანდა სიდიდით მისივე მსგავსი სხვა თევზის გამოსახულებას წარმოადგენდა და წარმოადგენს.

ამ ქანდაკებათა გარეგნული მსგავსებისა და მიუხედავად, მათ შორის თვალსაჩინო განსხვავებაც არსებობს. ყველა ამ ძეგლების საერთო თვისებას ის გარემოება შეადგენს, რომ თვითოეული მათგანი ადგილობრივი კლდის ნატეხისაგანაა გაკეთებული და მთლიანი ქვისაა. ამასთანავე თითოეული ამ ქვის ქანდაკებათაგანი დიდი. ერთს მაგ. სიგრძე 4,75 მეტრი აქვს, სიგანე-კი 0,55 მეტრი. მეორე ვეშაპს 3,40 მეტრი სიგრძე აქვს, მაგრამ თავი თევზს გაცილებით უფრო ვიწრო აქვს (იქვე, გვ. 60 და 62).

ვეშაპთა ყველა ცნობილი ქანდაკებანი ნ. მარს ორ მთავარ ჯგუფად აქვს დაყოფილი. ქვეთა ერთი ჯგუფი მხოლოდ უზარმაზარი თევზის ქანდაკებას წარმოადგენს, ძეგლთა მეორე ჯგუფი-კი ზედ ამა-თუ-იმ ცხოველის, უფრო ხშირად ხარის ანუ კამეჩის თავისა და ტყავის გამოხატულებასაც შეიცავს. ერთზე სპირალურად დახვეული რქიანი ცხვრის თავ-ტყავიც არის გამოყვანილი (იქვე, გვ. 92—93 და 62—63). ყველაზე მოზრდილ ქანდაკების ზედ წეროების გამოსახულებაც მოეპოვება (იქვე, 89).

უკანასკნელ დრომდე ნ. მარს დარწმუნებული იყო, რომ ვეშაპების ნაქანდაკე ძეგლებს ადამიანის გამოსახულების კვალიც-კი არ უჩნდა და ეს გარემოება მათი უაღრესი ხნიერების გამომჟღავნებლად მიაჩნდა (იქვე, 103—4 და 104—5). მაგრამ არაგაწზე ნაპოვნი ვეშაპის ქანდაკებას ადამიანის გამოსახულება აღმოაჩნდა და ამის გამო მას ნ. მარს უფრო მერძინდელი ხანის ძეგლად სთვლის (იქვე, გვ. 10).

ამ ქანდაკებათა თავი-ღებურობეს გამო, იაკ. სმირნოვს მოყვანილი აქვს ის მოსაზრება, რომელიც ამ მეცნიერს აიძულებდა ეს ძეგლები მხოლოდ და მხოლოდ თევზის გამოსახულებად აღეარებინა. ორსავე ქანდაკებას, რომელთა შესახებ მას ჰქონდა უპირველესად მსჯელობა, ადამიანი თუ არა თევზების სხვა ვერაფრის სახელს ვერ უწოდებს: ამას, მათს ზოგადი მოყვანილობის გარდა, ისეთი ნიშანდობლივი თავისებურებაც ცხად-ჰყოფს, რომ

გორიც ორსავე ძეგლზე გამოყვანილი თევზის ლაყუჩები და კულიაო (იქვე, 60).

ყველა ეს ქანდაკებანი ან მიწაზე განთხმული, ანდა მიწაში სიგრძეზე ჩაფლული იყო ნაპოვნი. ამისდამიუხედავად, საკითხები, რომლებიც უნდა შეკლევარს დაჰბადებოდა, ამ თევზების უზარმაზარ ქანდაკებათა თავდაპირველი მდებარეობა და დანიშნულება უნდა ყოფილიყო. ამიტომ პროფ. იაკ. სმირონოვი პირველ ამ საკითხთაგანს ეხება, აქად. ნ. მარს-კი მეორე საკითხს აქვს განხილული. რაკი ეს ძეგლები თევზის ქანდაკებას წარმოადგენს, ამიტომ ი. სმირონოვს თავდაპირველად მათი ასწვრივი, სიგრძეზე ამართული მდგომარეობა, ვითარცა თევზისათვის სრულებით უმეუფერებელი, დაუჭერებლად მიაჩნდა. ამას გარდა, ეს ქვეები რომ ასწვრივ ყოფილიყო ამართული, მაშინ მათ რაიმე საყრდნობის მსგავსი მიწაში ჩასასმელი ნაწილი უნდა ჰქონოდა, რაც არც ერთს მათგანს არ ეტყობაო (იქვე, 61). მეორე იხრით ეს ქანდაკებანი რომ გასწვრივ დებულყო, მაშინ მათ ქვემოთგან ან მთლიანი, ანდა ორ ალაგას მაინც საყრდნობი უნდა ჰქონოდა. ასეთი გასწვრივი მდებარეობა თევზისათვის ბუნებრივია, მაგრამ ასეთი თევზის ქვის ქანდაკების მუცელზე დება მხოლოდ ისეთ ძეგლებისათვის არის დასაჭერებელი, რომელთაც ქვედა მხარეზე არავითარი გამოსახულება არ ჰქონდათ. 3,40 მეტრ. სიგრძის მქონებელ თევზის ქვის ქანდაკებას-კი სწორედ ამ ქვედა პირზე, მუცელზე, 2,35 მეტრის სიგრძეზე უცნაური ამობორცვილი გამოსახულება აქვს. ცხადია, რომ ასეთი ძეგლის გასწვრივ და მუცლით მდებარეობის დროს აშინიერი გამოსახულება დაიფარებოდა და უჩინარი გახდებოდა. უპეველია ამ ძეგლების გამკეთებინებლებს ზემოდასახლებული გამოსახულება სწორედ ყველას დასანახად უნდა გამოექანდაკებინა, ამიტომ ამ ვეშაპების გასწვრივ, მუცლით დადება მათი თვალსაზრისით მიზანშეწონილი არ უნდა ყოფილიყო (იქვე, 61—62).

ზემომოყვანილი ორი ერთმანეთის საწინააღმდეგო დაკვირვებისა და მაჯელობის გამოთქმის შემდგომ, ი. სმირონოვს ვეშაპების თავდაპირველი მდგომარეობისა, თუ მდებარეობის შესახებ თავისი საბოლოო დასკვნა გარკვევით გამოთქმული არა აქვს, მაგრამ თავისი ნაშრომის ამ ნაწილის დასასრული წინადადება სმირონოვს იმნაირად აქვს გამოთქმული, რომ მას ეტყობა ამ თევზების ქანდაკებათა პირქვე მიწაზე მდებარეობა მიაჩნდა ბუნებრივად და თავდაპირველად. მას სახელდობრ ნათქვამი აქვს: ერთი სიტყვით ქვის თევზები უტყვად მდებარეობენ, როგორც ეს მათ შეეფერებათ კიდევაც, მალობებზე, სადაც მათ დება თითქოს სრულებით არ შეჰმეენითო (გვ. 14)¹.

თუ იმ გარემოებას გავითვალისწინებთ, რომ ქვის ვეშაპების მომეტებულ ნაწილს, მეორე ზემოაღწერილი ძეგლის მსგავსად, მუცელზე და გვერდებზე სხედასხვა გამოსახულება მოეპოვება, მაშინ ცხადი გახდება, რომ ამ ქანდაკებათა თავდაპირველადვე პირქვე, გასწვრივი მდებარეობა უფრო დაუჭერებელია, ვიდრე ასწვრივი.

პროფ. ი. სმირონოვის სიტყვით, გელამის მთაზე ნაპოვნი ვეშაპის ორი ქვის ზემოაღწერილი ქანდაკება ერთმანეთის მახლობლად, მაგრამ მახლობლად მდებარე ხევის წყაროების სათავეში-კი არა, არამედ მახლობლად მდე-

¹ „Словом, каменные рыбы лежат, как им и подобает немymi на высотах, где лежать им, кавалось бы, вовсе не место“ (Вышапы, გვ. 65).

ბაჲ მალლობითგან გამოყვანილ რუს ორსავე, იმიერ და ამიერ ნაპირზეა. ამ ვეება თევზების ქანდაკებათა მიდამოებში ნაშენობის, ანუ საგუბარის, გინდ სხვა რაიმე ამის მაგვარი ნაგებობის არავითარი კვალი არ ჩანს (გვ. 64—65).

რა სახელი უნდა ჰქონოდა თავდაპირველად ქვისაგან გამოქანდაკებულ ამ უზარმაზარ თევზებს, ამის გამოკვლევა აკად. ნ. მარმა იკისრაჲ. მას ნათქვამი აქვს, რომ ვიშაპი სომხურად ძალიან ხშირად გველუშაპებსა ჰნიშნავს, მაგრამ ეს სიტყვა დიდი თევზის აღმნიშვნელიც არის და ეს უკანასკნელი მნიშვნელობა უეჭველია უფრო ძველია, პირველადიო (გვ. 96). ნ. მარს თავისი ეს დებულება ერთს მხრით დაბადების სომხ. და ქართულ თარგმანზე აქვს დამყარებული, მეორე მხრით ეზნიკისა და მოსეხორენელის ცნობებზე.

სომხ. დაბადებაში, რომელიც თავდაპირველად ასურულითგან იყო გადმოთარგმნილი, შემდეგ-კი ბერძნულს მიხედვით შეასწორეს, ყველგან ვიშაპ-ი *ψιχσαυ* უნდა ყოფილიყო ნახმარი ზღვის დიდი თევზის, ვეშაპის, ბერძნული კეტოს-ის შესატყვისად, მაგრამ, ბერძნულთან შემოწმება-შესწორების დროს ამ სიტყვის მაგიერ ბერძნულითგან შეთვისებული კეტ-ი იქნა შეტანილი. მაგრამ ყველგან არა: ზოგჯერ, მაგ. იონას 2₁₁, „*ψιχσαυ* ბიქს“ ვიშაპ-ძუჲს, ე. ი. ვეშაპ-თევზი სწერიაო. დაბადების ქართულ თარგმანში, რომელიც სომხურიტგან არის გადმოთარგმნილიო, იონას წიგნში ვეშაპ-ია ნახმარიო (გვ. 102—103).

აკ. ნ. მარის მიერ დამოწმებული 2₁₁ იონას სომხური ვეშაპ-თევზი მარის დებულების დასაბუთებლად ვერ გამოდგება, რათგან ვიშაპ-თან სიტყვა თევზის დართვა ამჟღავნებს, რომ ვიშაპ-ი თავისთავად, ცალკეულად, უამ-დამატებოდ თევზად არ იგულისხმებოდა. მაგრამ სომხ. დაბადების ჩვეულებრივი გამოცემითგან ჩანს, რომ ზღვის დიდი თევზის, ვეშაპის, ბერძ. კეტოსის, ანუ კიტ-ის აღსანიშნავად უმეტეს შემთხვევაში სწორედ ვიშაპ-ია (*ψιχσαυ*) ნახმარი. მაგ. სწორედ ეს სიტყვა 4-გან სწერია იობის 7₁₂-ში, ესაიას 27₇-ში (*ψιχσαυ* იბქსჲ), იონას 2₁₁-ში (*ψιχσαυ* ბქანს) და 148₇ ფსალმუნშიც, ხოლო *κίτα* კეტ-ი მარტო ორგან შესაქმეთა 1₂₁ და მათეს 12₄₀-ში არის ნახმარი.

ბაქარის გამოცემით ესაიას 27₁₀-ში სწერია „ვეშაპსა ზედა გუელსა“, ხოლო იონას 2₁₁-ში: „ებრძანა უფლისა მიერ ვეშაპსა და განაგდო იონა კმელსა ზედა“-ო.

შემომოყვანილითგან ჩანს, რომ სომხურად ვიშაპ ზოგადად საშიშ ცხოველს, ურჩხულსა, ჰნიშნავდა: როდესაც ეს სიტყვა ზღვის ვეება თევზის სახელად უნდოდათ გამოყენებინათ, მაშინ ამ სიტყვას თევზის აღმნიშვნელ სომხ. სიტყვა ძუჲს-ს უმატებდნენ, ხოლო როდესაც გველუშაპის სახელად სურდათ, მაშინ ქართულის მსგავსად, გველის აღმნიშვნელ სომხ. სიტყვას ოძ-ს ურთავდნენ ხოლმე. რაკი ორგან ზღვის თევზი ბერძნ. კეტოს-ის აღსანიშნავად სომხურად მარტო ვიშაპ-ია ნახმარი და თევზის სახელი არ არის დართული, ამიტომ ნ. მარისა არ იყოს, ვიშაპ-ის თავდაპირველ მნიშვნელობად სომხურშიც თითქოს მართლაც ზღვის თევზობა უნდა ვიგულისხმოთ. მაგრამ იქნება ამ ადგილას ეს (ოძ) სიტყვა გადამწერთაგან არის გამოტოვებული?

საქმე ის არის, რომ ეზნიკ კოლბელს მწვალებლობათა დასარღვევად განკუთვნილს თავის ნაშრომში ნათქვამი აქვს: ამბობენ ვიშაპ-ს სხვად გადაქცევა შეუძლიანთ და ნახნავითგანა და კალოთგან მოსავლის წაღება ძალუძთო. ეზნიკ-ი უპასუხებს: ვიშაპებს არც თავიანთი სახის გამოცვლა შეუძლიანთ და არც მოსავლის წაღება. მათ საქონელიც არ გააჩნიათ მოსავლის წასაღებათო. ამიტომ კალოზე ტყუილად გაიძახიან და ვიშაპებს მოჰმართავენ ხოლმე: „მოირთვი, მოირთვი“, ანდა „აილე, აილე“-ო (*ბუნსკა, 'სარკაუსიტი ლორავლი ნიკი აკანდიე I § 11* ტფილისის დუკასიანის 1914 წ. გამ. გვ. 72).

ეზნიკი განაგრძობს: ვიშაპები არც ნადირობენ და არც არავის იჭერენ, როგორც გონიათო, და არც ვინმე მეფეთა, თუ ღმერთთა შთამოვავალთაგანი ჰყავთ დატყვევებულნი და აქამომდე ცოცხლივ დაცული ჰყავთო, რათგან სხეულოვანთგან მხოლოდ ორიაო ცოცხალი, ენოქი და ელიაო (იქვე, გვ. 74).

ასევე შემდარნი არიან სომხეთის დევთმსახურნი ე. ი. წარმართნი, რომელთაც ჰგონიათ, რომ ვინმე არტავაზდ-ად სახელდებული მღვდლებსა ჰყავთ დამწყვეთელი, დღევანდლამდე ცოცხალია და რომ ის კვლავ მოვა და ქვეყანას დაეპატრონებაო (იქვე, გვ. 74).

ყველა ზემომოყვანილის საწინააღმდეგოდ ეზნიკს შემდეგი საგულისხმოდ განმარტება აქვს მოყვანილი: ვიშაპი თავისი ბუნებით სხვა არაფერია, თუ არ გველი. ამ განმარტების სისწორისათვის მას საღმრთო წერილი აქვს დამოწმებული: გველს (*ვაძ ქაქიშანიყაძ*), ანდა ზღვის ერთ ცხოველს (საღმრთო) წიგნები ვიშაპს უწოდებენ. ისევე, როგორც ძღვევამოსილ ადამიანს გმირი ეწოდება, ასევე ხმელეთის გველსა (*ვაძ ვაიამჯაქის ანნიონი*) დი ზღვის ცხოველს (მაეს: *ყყაყან ბიქაქან კინანტ*), — კიტებსა და ზღვის ღორებზე (დელფინები) მაქვს საუბარიო, — ვიშაპებს უწოდებენო. ეზნიკი კვლავ იმეორებს თავის აზრს და ამბობს: საღმრთო წიგნები ზღვის უღდიდესს თევზებს ვიშაპს უწოდებენ და ვიშაპები სხვა არაფერია, თუ არ ან ხმელეთის უღდიდესი გველები, ანდა ზღვის ვეება თევზებით (I, § 11, გვ. 72—73).

ამაირად, ეზნიკს ხაზგასმით აღნიშნული აქვს, რომ საღმრთო წერილის სომხ. თარგმანის მისდროინდელ ტექსტში ვიშაპ-ი როგორც ზღვის უზარმაზარი თევზის ვეშაპისა, ისევე გველუშაპის სახელად იყო ნახმარი. ზემომოყვანილი დაარწმუნებდა ადამიანს, რომ ეზნიკის ამ ცნობით დაბადების სომხ. ტექსტი მთლიანად მტკიცდება. ეს გარემოება იმ მხრივ არის საყურადღებო, რომ ვიშაპ-ის ეზნიკისდროინდელი მნიშვნელობის გამორკვევის საწესაღებას ვეძღვეს. ეზნიკი V ს. მწერლად ითვლება. თუნდაც რომ ის უფრო მეტიდინდელი იყოს, მაინც და მაინც VI ს. მერმინდელად მას ვერ მივიჩნევთ, რათგან იქ, მის ნაშრომში წარმართობა და სპარსული მანდრინობა ანგარიშ-გასაწევს, მეტბრძოლ მოწინააღმდეგე ძალად გვევლინება. მარკონიელობაც აქტიურ მწვალებლობად არის დასახული. უკანასკნელი გარემოება ეზნიკის ზეობის ჩვეულებრივ განსაზღვრას უფრო უღდება, ვიდრე მერმინდლობის აზრს. ამიტომ შესაძლებელია ითქვას ვიშაპ-ი V ს-ნი, ეგებინ უფრო ადრეც, როდესაც საღმრთო წერილი დაბადება იყო პირველად სომხურად გადათარგმნილი, მართო ზღვის თევზს-კი არა ჰნიშნავდა, არამედ უფრო ზოგადი ცნების საშიშროების, ურჩხულის, გამომხატვე-

ლი იყო. ეზნიკის ნაშრომის შემომოყვანილი ცნობებითგან ჩანს, რომ ხალხური რწმენითა და გარდმოცემით ვიშაპი მხოლოდ და მხოლოდ ქართული გველეშაპის შესატყვისობაა. იმ აზრის დასამტკიცებლად, რომ ვიშაპი ზღვის ვეება თევზების მაგვარს ცხოველსაც კნიშნავდა, ეზნიკს დაბადების სომხ. თარგმანის გარდა, სხვა არავითარი წყაროს ანდა საბუთის დასახელება არ შეეძლო.

ამვე გარემოებას სომეხთა მერმინდელი ისტორიკოსის, მოსე ხორენელის თხზულებაში მოყვანილი გოდთნელ მელექსეთა მიერ დაცული სომხ. ხალხური ზღაპრული სიმღერის ნაწყვეტი და თვით ისტორიკოსის განმარტებაც ამტკიცებს. მ. ხორენელის სიტყვით, მელექსენი თურმე ამბობდენ: არტაყანმა არტაშესის პატივსაცემად წვეულება მოაწყო და ვიშაპთა ტაძარში (ე. ი. სასახლეში) მას ვერაგულად მოეპყრო (*Մուխტა խորհագր. Պատմութիւն Հայոց I, դ. 1. გვ. 84* აბელიანის 1913 წ. გამ.). ცხადია, რომ ამ ხალხურ ზღაპრულ ლექსში ვიშაპები გველეშაპებად არიან ნაგულისხმევი. ხოლო თვით ისტორიკოსს მ. ხორენელს თითქოს ისიც-კი დავიწყებული ჰქონია, რაც ეზნიკმა იცოდა და ნათქვამიც ჰქონდა, რომ ვიშაპი ოდესღაც მარტო გველეშაპს-კი არა, არამედ ვეშაპსაც კნიშნავდა. მოსე ხორენელს თითქოს განზრახ ზზგასმით აქვს განმარტებული, რომ არავის ეპვიც-კი არ შეჰპარვოდა: აუდაპაკ ჩვენ ენაზე ვიშაპი ეწოდებო (იქვე). საგულისხმოა, რომ ესღაც იმ ადგილს რომელსაც სომეხები ვიშაპენ-რს, ე. ი. ვიშაპებს უწოდებენ, თურქები და ქურთი მესაქონლეები აუდაპაკ-აურტ-ს ეძახიან. მამასადამე ამ ორი სახელის შესატყვისობა 11 საუკუნის განმავლობაში უტკლელი დარჩენილა. მაგრამ ამაზე მეტის თქმაც შეიძლება: უკვე ეზნიკის დროს და ამაზე გაცილებით ადრეც, როგორც დავრწმუნდით, ვიშაპი უკვე მხოლოდ გველეშაპად იგულისხმებოდა.

ქართულად კი ვეშაპი უპირველესად ზღვის უზარმაზარს, თევზის მსგავსს ცხოველსა კნიშნავდა. ეს დაბადებითგან უკვე მოყვანილი მაგალითებითაც მტკიცდება და ზღაპრული დიდი გველისთვის ცალკეული სახელის, გველეშაპის-ს აღსებობითაც. XVII ს-შიც-კი იცოდნენ, რომ ვეშაპი ქართულად ზღვის თევზის სახელია. ს. ორბელიანს ნათქვამი აქვს: „ვეშაპი თევზია დიდი ზღუასა შინა უციანესა, რომელმან იონა შთანთქა“-ო (ლექსიც).

„სიღრმე ზღუასა და საძირკუელნი მისნი, სიგრემ ქუეყანისა და საფუძველნი მისნი“ (წაწინოს ცა. ოპის, II, 770).

„ოდეს შეიძრის ვეშაპი იგი დიდი, რომელ არს ზღუასა შინა, და შეიძრის ყოველი ქუეყანაჲ, ვიდრემდის დაირღან მთანი მყარნი და კლდენი“ (წაწინოს, ოპის, II, 770).

გარეჯის უდაბნოს ერთ-ერთ ქვაბში „იყო ვეშაპი დიდი და საზარელი, რამეთუ აქუნდეს თუალნი დიდნი და მსგავსნი ბრწყინვალეობისა ცეცხლისა და რქა დიდი აქუნდა თავსა ზედა მისსა და თმა ფრიალ მსგავსი ძაგრისა საშუალ ქედისა მისისა“ (ცაღთ გრჯლს: საქ. სამ. 272). იგივე ვეშაპი ამავე ცხოვრების სხვა რედაქციაში ცოტა სხვანაირად არის აღწერილი: „ეხხნეს თვალნი სისხლის ფერნი და რქაჲ იყო შუბლსა და ფაჩარი ფრიალ ქედსა მისსა“-ო (საისტ. კრ. 38).

აკად. ნ. მარის თეორიით ვეშაპების ძეგლები სარწყავ-სასმელი წყლის მეურნეობასა და რწმენა-ნაგებობასთან უნდა იყოს დაკავშირებული. მისი დაკვირვებით ამ ქვეყნის არც მიწისმოქმედების და არც ქალაქების არსე-

ბობა და ყოფა-ცხოვრება წყლის რუებისა, არხებისა და წყალსადენების გარეშე წარმოუდგენელია. ბუნებრივი წყარო-მდინარეების სიმცირის გამო, წყლის ნაკლებობის შესავსებად წყლის ხელოვნური საგუბრები და ტბები უნდა ყოფილიყო და ყოფილა კიდეცა-ო. ერთ-ერთი ასეთი წყლის არხთა-ჯანის ნაშთი ეხლაც არსებობს — შვიდ ძმათა წყარო (სომხ.*საქ* *საყიორ* *საყიორ*, ათთ აღბორ აღბურ), რომლის ქვედა ნაწილი 21 ბორცვისა და [21] ხეობის აღმართ-დაღმართს მისდევდა და რომელიც წინათ სწორედ ასეთი კულტურული მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად უნდა ყოფილიყო მოწყობილი (ვიშაპები 80—81). 1910 წ. მოგზაურობის დროს ნ. მარს გამოურკვევია, რომ გელამის მთებზე წინათ უზარმაზარი ხელოვნური საგუბრის ნაგებობა ყოფილა, რომლის ნაშთი და ნალაგევი თურმე ეხლაც მოჩანს. ამ ნაგუბარს სახელიც-კი შერჩენია: მას ტოკმაგან-გიოლი ე. ი. ტოკმაგანის ტბა ეწოდება თურქულად. სომხები აგრეთვე ვანქო-გიოლ-ს, ანუ ვანქი-ლიპ-საც უწოდებენ, რაც ვანქის, ე. ი. მონასტრის ტბასა ჰნიშნავს. ასეთი სახელი მას იმიტომ დაჰქმევიდა, რომ გელარდის მონასტრის მამასახლისს წარსული საუკუნის 80-იან წლებში ეს ხელოვნური ტბა განუახლებია. ნ. მარსის ცნობით, ამ საგუბრის აწ უკვე ხმელ ფსკერზე ვეშაპების ქვის ქანდაკებანი ყრია (იქვე 82).

ერთ ქურთს ნ. მარსათვის უამბნია, თითქოს ქვის ვეშაპის ქანდაკება, რომელზედაც წეროებიც არის გამოსახული, საგუბარში იდგა და საგუბრის წყლის დონის საზომად ჰქონოდათ. წეროების გასწვრივ განივი ხაზი იყო გავლებული და მხოლოდ მას შემდგომ, როდესაც წყლის დონე საგუბარში ამ ხაზს მიადწევდა, საგუბრითგან წყლის გამოშვებას იწყებდნენ. ამ ქურთის ცნობით, ვითომც ამ საგუბარს ასეთი მოწყობილობა იმ დროს ჰქონოდა, როდესაც იგი წარსული საუკუნის 80-იან წლებში გელარდის მონასტრის წინამძღვარმა ვართანმა გააკეთებინა. მაგრამ ამ ქურთს უთქვამს, რომ ამართული ქვის ვეშაპი საგუბარში თითონ არ უნახავს. ნ. მარს-კი ამ საგუბრის განმარტებელის ვართან წინამძღვრის თანამშრომლის ვართან ქოჩარიანცისაგან შეუტყვია, რომ საგუბრის განახლების დროს არცერთს მათგანს არც ქვის ვეშაპებისა და არც მათი ქანდაკებთა არსებობა არ შეუძინებიათ, ნაგებობისათვის მათი გამოყენება ფიქრადაც არ მოსვლიათ (ვეშაპები, გვ. 82—83). ამრიგად ცხადი ხდება, რომ ქურთის ზემომოყვანილი მონათხრობი ნაწილობრივ მისი საკუთარი შენათხზი ყოფილა.

აკად. ნ. მარსი ამტკიცებს, რომ გამოქანდაკებული ქვის თევზები, ანუ ვეშაპები წყლების არეში, ტბის, ანდა მდინარის სათავეებთან არის ჭგუფ-ჭგუფად მოთავსებული ხოლმე. ამიტომ მოსალოდნელი იყო, რომ ქვის ვეშაპების ახალი ჭგუფები წყაროებით უხვად შემკულ ისეთ ადგილებშიც აღმოჩნდება, როგორც გარნისია, მათი მერმინდელი, რომაულ ნაშენობათა აგების დაღუპვა-განადგურება რომ საფიქრებელი არ იყოს (ვეშაპები გვ. 85). ნ. მარსსა ჰგონია, რომ ვეშაპების ქვის ქანდაკებანი უცილობლად წყალთან არიან დაკავშირებული და იქ მინდვრადაც იმიტომაც იყვნენ დადგმული, რომ იმ ადგილის გარშემო მრავალი წყაროს წყალი გროვდებოდა (იქვე). აკად. ნ. მარსის აზრით, შესაძლებელია შეუძღვარად ითქვას, რომ ტოკმაგანის ტბა, ანუ საგუბარი სომეხთა მეფეების მიერ უნდა იყოს სომხეთის სახელმწიფოებრივობის ხანაში აგებული იმ მიზნით, რომ საგუბარში დაგროვებული წყლის მარაგი მდ. აზატს შეჰრთვოდა და მთელი ამ სანახების

მოთხოვნების დაკმაყოფილება შესძლებოდა, კერძოდ არტაშატის და დეინის ქალაქებისა და სამეფო სასახლისათვის წყალსადენად და რუებადაც მყოფი ყოფილიყო. მაგრამ ნ. მარი დარწმუნებული არ არის, რომ ეს ნაგებობა სწორედ თავდაპირველი იყო, არამედ მას ჰგონია რომ ისევე, როგორც ვართან წინამძღვარი ამ საგუბარის მხოლოდ განმაახლებელი იყო, სომეხთა არშაკუნიანნი მეფეებიც შესაძლებელია მხოლოდ უფრო ადრინდელი, ურარტელების ხანის, ნაგებობის გამოყენებულ-განმაახლებელნი იყვნენ (ვიშაპები გვ. 84—85).

აკად. ნ. მარის საბოლოო აზრით, ვეშაპის ძეგლები ისეთ ხანას ეკუთვნის, რომლის შესახებაც არც ადგილობრივი და იმდროინდელი ცნობები არც არსებობს და არც შეიძლება რომ არსებობდესო (იქვე, გვ. 104—105).

ვეშაპებად სახელდებულ ძეგლებისა და მათზე გამოქანდაკებულ სახეების რაობის გამოსარკვევად გამოსადეგი ანალოგიები ადამიანმა უნდა უპირველესად უძველესი ხანის ძეგლებსა და თქმულება-წყაროებში ეძებოს, ხოლო შემდეგ მერმინდელსა და თანამედროვე ძეგლ-წყაროებსა და თქმულებებს.

გამოხატულებათათვის მსგავსების ძიების დროს ყველაზე უწინარესად ჩვენი ყურადღება უნდა ტოკმაგან-გიოლის ვეშაპზე (№ 2) გამოსახული რქოსანი ცხოველის, ცხვარის ენა-გამოგდებული თავის (იხ. Вишапы ნ. მარი, 88) ნახატმა მიიპყროს. თითქმის სრულებით ასეთივე სახე გვხვდება სვანეთში, მიწაში ნაპოვნს ოქროს ილარზე, რომელიც ამჟამად საქ. ხელოვნებათა მუზეუმის ძველი ნაქერბიქს განყოფილებაშია დაცული. რქოსანი ცხოველის თავის ამ ორ გამოხატულებას განსხვავება მხოლოდ იმ მხრივ ემჩნევა, რომ ვეშაპის ქანდაკებაზე ენა შუაში გახრილი ოდნავ მარცხნივ არის, სვანეთის ოქროს ილარისას-კი ენა სწორხაზოვანად აქვს ჩამოშვებული.

შესაძლებელია ითქვას, რომ აუდაპა-აურტის ვეშაპის ქანდაკებაზეც სვანური ილარის მსგავსი გამოხატულებავეა (იხ. Вишапы იაკ. სმირნოვის, გვ. 62).

საყურადღებოა აგრეთვე ტოკმაგან-გიოლის ქვის ვეშაპის ნატეხზე დაცული გამოყვანილი არსების თითქოს გრძელ-ცხვირიანი თავისა და ხელის უცნაური მოხაზულობა (იხ. ნ. მარის Вишапы 91), რომელიც დე-მორგანის მიერ ნაპოვნი ბრინჯაოს ქაბრის არეზე გამოყვანილი ორ-ცხენიანი ურმის ანუ ეტლის მმართველი არსების გამოხატულებას მიემსგავსება (იხ. ჩემი ქლი ერის ისტ. I³, 14, ნახ. 9). ტოკმაგან-გიოლისა და იმირზეკის ქვის ვეშაპებზე გამოყვანილი წეროების ანალოგიად შესაძლებელია (იხ. ნ. მარის Вишапы 89 და 93) ვირტოვის მიერ გამოქვეყნებული (იხ. Über die kulturgeschichtliche Stellung des Kaukasus) ბრინჯაოს სარტყელზე გამოხატული ფანტასტიური ნახატი იყოს დასახლებული, რომელზედაც უცნაური ადამიანის მარჯვნივ უშველებელი წერო მოჩანს (სურ. იხ. ჩემი ქლი ერის ისტ. I³, 18 ნახ. 13).

მაგრამ ქვის ვეშაპებისა და მსგავსი გამოქანდაკებული ძეგლების უმეტესი ნაწილი და პირვანდელი სახით საქართველოშია დაცული. პროფ. ლეონ მელიქსეთბეგმა თრიალეთსა და წალკაში აქეთივე ძეგლები ბლომად აღმოაჩინა. ამ აღმოჩენამ ცხადყო, რომ ვეშაპებისა და მისთანათა ძველი გზრტელების არე საკმაოდ ფართო ყოფილა.

მდინარე წყლის დედოფალს, რომელსაც ეწოდება ფხეგუაშ, გაზაფხულზე წვიმას შესთხოვენ ხოლმე. მაშინ ქალ-ვაენი ერთმანერთს წყალს წუასხამენ ხოლმე და წყალში კყამპალობენ (ლულავი Ворования: Черкес. 28).

ზღვასაც ჩერქეზთა პანთეონში თავისი წარმომადგენელი ღვთაება ჰყავდა, რომლის დღესასწაულიც ყოველწლივ იცოდნენ ზაფხულში ზღვის პირას: საამისო ლოცვა-ვედრების შემდგომ ფერხულის ცეკვაც იყო წესად დადებული. ზღვის ღვთაებას ჩერქეზულად ხეპეგუაში ერქვა (Ворования: Черкес. 27). ეს სახელი სამი ჩერქეზული სიტყვისაგან არის შედგენილი: ხე (ხერ) ზღვასა ნიშნავს, პე კიდეც ლოგინს და საგებელს ხოლო გუაშ უკვე ქალბატონის გამომხატველია. ამრიგად ხეპეგუაშ მთლიანად ზღვის ფსკერის ქალბატონის აღმნიშვნელია.

7. მოგზაურთა, ადგილისა და სხვა ღვთაებები

მგზავრებსაც თავისი მფარველი ღვთაება ჰყავდა, რომელსაც მგზავრების პატრონი ეწოდება სადიდებელში. მაგ. მოხეურში მეშვიდედ ნათქვამია: „დიდება ჰქონდეს კობის წმიდა გიორგის, მგზავრების პატრონს“-ა (მას. საქ. ეთნ. I, 36 ეგ). კობის წა გიორგი თუმცა ერთს კიდეც სხვა მოხეურს სადიდებელშიც არის მოხსენებული, მაგრამ ოცდამეერთე ადგილას და მისი მგზავრების პატრონობაც იქვეა აღნიშნული (იქვე I, 36 ილ).

ფშაურს ერთს სადიდებელში დასახელებულია მგზავრი (თუ მგზავრთ?) ანგელოში, რომელიც ალბათ მოხეურს მგზავრების პატრონს უნდა უდრიდეს. აქ მეთვრე ადგილას წარმოთქმულია: დიდება შენდა „წმინდა გიორგი, მისი მგზავრების პატრონობაც იქვეა აღნიშნული (იქვე I, 36 ილ).

იგივე ხახმატის ჯვარი ხევსურულს სადიდებელშიც არის მოხსენებული, მაგრამ განსხვავებული სახით. მაგ. პირქუშის ხატის ხუცის სავედრებელში ნათქვამია: „აემ ჰიქა ბარძიმითა, ხანთელ-სუფრითა შენ გადიდას, გაგიმარგოს გიორგი აზალო ვაკმატის ჯვარისაო“-ო (მას. საქ. ეთნ. I, 29 ე.) აქ ღვთაებას ეწოდება „გიორგი აზალი ვაკმატის ჯვარისაი“.

ხახმატის ხატის ხუცისაგან ათენგენობას წარმოთქმულს სადიდებელში ინა ვედრების ტექსტი შედგენილი, რომ აზადად თვით გიორგი-კი არ იწოდება, არამედ მისი ლაშქარნი: „გიორგივ, გიორგის ლაშქარ-აზადადო, თქვენ გადიდათ ღმერთმა, გაგიმარგოს“-ო (მას. საქ. ეთნ. I, 28 ე).

ჩერქეზთა რწმენით მეკობრებს, მხედრებსა და ცხენოსნებსაც თავიანთი მფარველი ღვთაება ჰყავდათ, რომელსაც შეფაუთხს-ს უწოდებდნენ. სამეკობროდ და თავსდასახმელად შორს წასვლის წინ სწორედ ამ ღვთაებას შეავედრებდნენ ხოლმე ისინი თავიანთ თავსა და შვილთა-მფარველობას სთხოვდნენ. ამ ღვთაების სახელი შეფაუთხ-იც ორი სიტყვისაგან შესდგება: ბოლოკიდური -თხ, ცხადია, აქაც ღვთაებას ნიშნავს, პირველი ნაწილი შეფაუთხი უნდა იმავე ძირის სიტყვა იყოს, რა ძირისააც ზეჭოთონერი, რომელიც მგზავრობასა და სეირნობას ნიშნავს (ჩ.-ჩერქ. ლ. 49). მაშასადამე, მთლიანად ეს სახელი მოგზაურთა ღვთაების აღმნიშვნელი ყოფილა.

ადგილის მფარველ ღვთაებათა შორის ცალკე ჯგუფს მწვერვალთა ღვთაებანი შეადგენდნენ. მათი თაყვანისცემის მკაფიო კვალი უმთავრესად მთიულურ სადიდებლებს ემჩნევა. მაგ., ერთს სადიდებელში ნათქვამია:

„გაუმარჯოს დიდწვერის ანგელოზს, დიდ იალბუზზე დამბრძანებელსა“-ო (ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, მას. საქ. ეთნ. I 34 ია).

მეორეშიც წარმოთქმულია: გაუმარჯოს „დიდ პირიმზეს, იალბუზზე ბრძანებულს, უყმო ყმის მეშველს, ორი წყლის ბატონ-პატრონსა“-ო (იქვე I, 35 იე).

მოხევური სადიდებელი ყველა მყინვარიანი მწვერვალის ღვთაების არსებობას გულისხმობს და სწორედ ამიტომაც იქ მრავლობითად განცხადებულია: „დიდება ჰქონდეს ყინვარში ბრძანებულთ ანგელოზთა“-ო (მას. საქ. ისტ. I, 36 იე).

იქაურივე ორ სადიდებელში წარმოთქმულია „დიდება ჰქონდეს ყინვრის! წმიდა გიორგის, მაღალ მთებში „დიდებულსა“, — „დიდება ჰქონდეს ყინვრის! წმიდა გიორგის“-აო (იქვე I, 36 იდ და იე). მაღალი მწვერვალის ერთ-ერთ მფარველ ღვთაების სახელად მთიულურს სადიდებელში ფშარაველი არის აღნიშნული; „გაუმარჯოს ფშარაველს მთის მაღალსა წვერის ყარაულსა, თავის ძმათა და ყმათა ზედაშედეველსა, ჩვენის ბატონ-პატრონის შემნახვსა“-ო (მას. საქ. ეთნ. I, 35 იე).

ამ ფშარაველს მოძმე-მო(მ)ხრე ღვთაებაც ჰყოლია, რომელსაც სხვებივით აგრეთვე დიდ იალბუზზე ჰქონია საბრძანებელი. იმავე სადიდებელში, სადაც ფშარაველის ხსენება გვხვდება, ნათქვამია: „გაუმარჯოს მაღალ წვერის ანგელოზს, ჩვენის ფშარაველის მოძმე-მო მხრესა, დიდ იალბუზზე ბრძანებულს, ძმათა ყმათ მოიმედესა“-ო (მას. საქ. ეთნ. I, 35 იე).

ეტყობა, მწვერვალთა მფარველი ღვთაებების ჯგუფსვე ეკუთვნოდა დუმაცხო სამღთო მაღალი-ც, რათგან მთიულურს ერთს სადიდებელში ერთად არიან ნახსენებნი: „გაუმარჯოს ღუმაცხოს სამღთო მაღალსა და თავის ყმათ დამხედვართ წვერის ანგელოზსა“-ო (იქვე I. 35 იე).

მწყემსებიც უპატრონოდ მიტოვებული არ იყვნენ: მოხეურს სადიდებელში მე-14 ადგილას ნათქვამია: „დიდება ჰქონდეს ხორხის და ბახტრის წმიდა გივარგის, მწყემსების პატრონს“ (მას. საქ. ეთნ. I, 37 იე). კარგის, ანუ ხორხის წა გიორგი და ბახტრის წა გიორგი ცალ-ცალკე ერთს სხვა მოხეურს სადიდებელშიც მოგვეპოვება, მაგრამ იქ პირველი მე-10-ე, მეორე-კი მე-9-ე, ადგილას არის მოთავსებული და მათ შესახებ არც ის არის აღნიშნული, რომ ისინი მწყემსებს კპატრონობდნენ (იქვე I, 36 იდ). ჩერქეზების ერთ ღვთაებთაგანს, ლლაეს ცნობით, სწოდებია სოზერის, რომელიც თურმე მიწისმოქმედთა მფარველად ითვლებოდა. თვით იგი-კი ზღვა-ოსნად მიანჩღათ და ხალხს სწამდა, რომ ის ზღვით უნდა მოსულიყო. ასეთი თქმულებაც ყოფილა გავრცელებული, რომ სოზერის-ის სანაპიროთგან ზღვაში ფეხით მიემგზავრებოდა და უკანაც, ასევე ფეხით დაბრუნდებოდა. სოზერისის მოსვლას ჩერქეზები მოელოდებიან და მისდამი მიძღვნილი დღესასწაული მათ დეკემბერში ჰქონიათ, სწორედ ქრისტეშობის დღეს. იმ დროისათვის სახლში ღამშხუტ-ქდ (гамшхут) წოდებული შვიდტოტიანი შტო შემოჰქონდათ ხოლმე, რომლის ტოტებზეც ყვითელი ცვილის სანთლებს, ღვეზილებსა და ყველის ნაჭრებს ამავრებდნენ ხოლმე. სოზერისის მოსვლის მოლოდინში ქუდმოხდილი მამაკაცები სათანადო ღოცებს ამბობ-

დნენ ხოლმე. ყოველი ჩერქეზის სახლში თაროები ყოფილა, რომელზედაც ყვეთელი ცვილის ნაკრები დებულა, თაროებს ქვეშ-კი დღესასწაულისათვის განკუთვნილი ხის სასმისები კიდებულა. ლუღე ამბობს: რაკი პეროდოტეს მოეპოვება ცნობა ეგვიპტელთა ახალშენის შესახებ შავი ზღვის სანაპიროზე კოლხეთში. ბერძნების გაჩენამდე დიდიხნით უწინარეს და სახელებიც მიაგავს, სოზერის-ი ხომ იგი ოზერის-სი არ არისო? (Черкессия, 26). პეროდოტე კოლხეთზე მოგვითხრობს და ეგვიპტელების შთამომავლობად კოლხების მიჩნევის აზრი ბერძენთა ისტორიკოსს მუქქანიანობამა და ხუქუქთმიანობამ დაუბადა. ჩერქეზებზე და საერთოდ ჩრდილოკავკასიელებზე მას არაფერი ამის მსგავსი აღნიშნული არა აქვს. რაკი სოზერის-ზე სხვაგანაც არსად ცნობები არ მოგვეპოვება, გამოსარკვევია, რამდენად სწორეა ეს სახელი და თქმულება. ამის მსგავსი სახელის მქონებელი ღვთაება სინდებს რომ მართლა ჰყოლიათ, ეს ყაბარდოელთა განთქმული ღვთისშვილი გმირის სოსრუო-ს სახელითაც მტკიცდება. სოსრუო ყაბარდოულად სოსრ-ის ძეს ნიშნავს. შ. ნაგომოვის ამ ღვთისშვილი გმირის სახელი თავის ისტორიაში სოზირო-დ (Созироко) უწერია (გვ. 47). მაშასადამე ამ ღვთაების სახელად გვაქვს უკვე სოზირ, რაც ჰლუღე-ს-ისაგან ოღნავ განსხვავდება. რაკი ნაგომოვის ნაშრომში სოზერის-ზეცა და საერთოდ წარმართულ ღვთაებებზე არავითარი ცნობები არ მოიპოვება, ამიტომ მისგან დასახელებული სოზირო-ყო-ც ლუღესაგან სრულებით დამოუკიდებელი წყაროთგან მომდინარედ უნდა იყოს ცნობილი. შემოაღნიშნულს გარდა, ეს თუნდაც იმითაც მტკიცდება, რომ თვით ლუღე-ს ამ ღვთის შვილი გმირის სახელი თვალსაჩინოდ განსხვავებული სახით საუზერუო-დ უწერია (Черкессия 29).

ამრიგად, მიწისმოქმედთა მფარველი ღვთაების სახელი ოთხი ფონეტიკური სახეობით მოგვეპოვება: სოზერის (ლუღე), საუზერ (საუზერ-უო : ლ), სოზირ (სოზორ-ოო : ნაგომოვ) და სოსრ (სოსრ-უო : თქმულება: СЛОМГК XII 3).

ლუღე-ს რუსული სახელი იმ ხისა, რომლისაგანაც ჩაჩნები ჩიჩილას აკეთებდნენ, მოყვანილი არ არის, ამიტომ გამოსარკვევი გვაქვს, თუ რა ხის ჯიში უნდა ყოფილიყო ეს დამშუტ? საფიქრებელია, რომ ეს სახელი უნდა ჩერქეზულ-ყაბარდოელს კუშხამიშხ-ს უნდა უდრიდეს, რომელიც ზღმარტლს, Mespilus germanica-ს ნიშნავს.

ჩაჩნერად მას დამცუ-ს და ქისტურად ხამისკს უწოდებენ (იხ. როლოვის Дикорастущие деревья Кавказа 319) ლუღე-ს დამშუტ-სა და კუშხამიშხ-ს შორის ის განსხვავებაა, რომ პირველს ბოლოში მეორესთან შედარებით უტ მარცვალი, მეორეს-კი პირველთან შედარებით ზედმეტად მოპოვება კუშ ორივეს ჩამოცილების შემდეგ, დაგვრჩება დამუხ და ხამიშხ, რომელთა იგივეობა ცხადია: ამიტომ ჩერქეზთა ჩიჩილას ხე, ან ზღმარტლი, ანდა მისი მსგავსი ხის ჯიში უნდა იყოს.

ტყეების ღვთაებას ჩერქეზები მეზითხ-ს უწოდებდნენ, რაც თვით ამ სახელშიც არის აღბეჭდილი, რათგან მეზ ტყეს ნიშნავს, თხ-კი ღვთაების სახელის ხმოვან-მოკვეცილი ფორმაა. ჩერქეზთა რწმენით ტყის ღვთაების კეთილგანწყობილობაზე იყო მონადირეების ბედნიერებაც, ამიტომაც სანადიროთ გამგზავრებისას ისინი მეზითხს შესთხოვდნენ მფარველობასა და ევედრებოდნენ, რომ გამარჯვება მიენიჭებინა. ჩერქეზთა რწმენით მეზითხი ოქროს ჯაგრიან გარეულ ტახზე იჯდა და ისე დაჰქონდა თავის სამფლობელოში, ტყის

ყველა ცხოველები მას ემორჩილებოდნენ და ხალხი დარწმუნებული იყო, რომ მისივე განგებულებით ირმები თავს მოიყრიდნენ ხოლმე და ქალები ამ ფურ-ირმებსა სწველავდნენ ხოლმე (Верования, Черкес. 26). ასეთივე რწმენა, როგორც ჩანს, წარმართობის ხანაში ქართველებსაც უნდა ჰქონოდათ. ამ რწმენისა და მსოფლმხედველობის მერმინდელს, ქრისტიანობასთან შეფერადებულს ანარეკლს წარმოადგენს დავით გარეჯელის ცხოვრების ის ადგილიც, სადაც მოთხრობილია, რომ ირმები ღვთის ბრძანებით გარეჯის უდაბნოში მიდიოდნენ და იქ ფურ-ირმებს სწველავდნენ.

ბაღებსაც, ჩერქეზების რწმენით, თავისი მფარველი ღვთაება ჰყავდა, კბტაგუაშ-ად წოდებული (იქვე, Черкес. 28). მისი სახელი ბაღის (კბტ) დედოფალს (გუაშ) ნიშნავს.

ჩქოსანი საქონლის მფარველ ღვთაებას ჩერქეზები ახინს-ს (Ахин) უწოდებდნენ. მათი რწმენით ახინს ჩლიქებიანი ფეხები ჰქონდა. ამ ღვთაებისათვის განკუთვნილი ტყე იყო და მსხვერპლად მისი დღესასწაულის დროს ძროხას შესწირავდნენ ხოლმე. ამ მსხვერპლის შეწირვა ერთი საგვარეულოს მოვალეობად იყო მიჩნეული, რომელსაც ტლახუახო ეწოდება, რაც ღვთის მწყემსს ნიშნავს. ამ საგვარეულოს შთამომავალი არც ცხოველისა და არც ფრინველის ხორცსა და არც კვერცხს არ სჭამდნენ. როდესაც ახინის დღესასწაული მოახლოვდებოდა, ძველი გარდმოცემით, წინათ ვითომც ამ „ღვთის მწყემსის“ ერთი ძროხათაგანი ბლაილითა და კიდეც სხვა ნიშნებით ატყობინებდა მას, რომ მსხვერპლშემწირველობისათვის იყო განკუთვნილი და ნაკრძალ ტყეში თითონვე მიდიოდა. შემდეგში კი ეს „ღვთის მწყემსი“ ვალდებული იყო გარკვეული დღისათვის შესაწირავი ძროხა ნაკრძალ ტყეში მიეყვანა და იქ მის რქებზე პურისა და ყველის ნაკრები მიემაგრებინა. გარემო სოფლების მცხოვრებნი იქ თავს იყრიდნენ, რომ ძროხის საღმრთოდ დაკვლას დასწრებოდნენ. ამ სამსხვერპლო ძროხას ახინი-ი ჩემმე ტლერეყუტო (Ахини Чеме Тлерекуо) ეწოდებოდაო, რაც საახინო ძროხას ნიშნავს¹. საღმრთო გასატყავებლად და გასანაწილებლად სხვაგან გადააქვთ, შემდეგ იქითგან სხვაგან მიიქვთ ხარცის მოსახარშავად და მხოლოდ იქითგან მიაქვთ ხოლმე მოხარშული საღმრთო დღესასწაულისა და ხატობის პურისკამაზე. საღმრთოს ყოველი ასეთი გადატანის დროს მლოცავეები ქუდმობდილნი სიმღერით ფერხულს გააბამდნენ ხოლმე. აღსანიშნავია, რომ ახინის დღეობას ზღვის სანაპიროზე მცხოვრები ჩერქეზები მისდევდნენ თურმე (ლულაე, Верования: Черкессия 27). ამ ღვთაების სახელი ახინს ჩქოსანი საქონლის მწყემსის ყაბარდოულში დაცულს სახელს გაყო-სთან უნდა იყოს დაკავშირებული. ჩერქეზულად მწყემსს ზოგადად ხუაყუტო და კუო ეწოდება, რომელთაგან მეორე ბოლოში ერთვის ხოლმე იმ ცხოველების სახელს, რომელთა მწყემსადაც იგი გვევლინება (რ. ჩერქ. ლ. 141).

ცხვარსაც თავისი მფარველი ღვთაება ჰყავდა, ჩერქეზთა რწმენით, რომელსაც ემიში-ს უწოდებდნენ, მისი დღესასწაული იმ დღეს იცოდნენ, როდესაც ყოჩებს ფარაში გაურევდნენ ხოლმე (ლპლაე Верования Черкес. 27).

ღვთაება ტლბცი გვხვდება ერთ ყაბარდოულს თქმულებაში აშემეზ-ის შესახებ. იქ შემდეგია მოთხრობილი: ნესრენყაეკს მოუტანეს ცნობა, რომ:

¹ ლვლეს განმარტებით: „прозывается Тлерекуо, т. е. ходячею“ (გვ. 17. შენ. i).

ტლეზცე-ს ჯოგს, რომლის საძოვრები ორ ზღვას შუაა გადაჭიმული „ყურს ხეირიანად არ უგდებენ, ვერ იცავენ (СМОНПК XII, Кабард. тексты 39 და 51). შემდეგ აშეშეზის კითხვაზე თუ ვინ მოუკლა მამა — მისი დედა უხსნის: „მისი მამის მკვლეელი პატარა ტლეზციე არის. ეს პატარა ტლეზციე ნახევარკუნძულზე ცხოვრობს და ეს დიდი ზღვა დაგახრჩობს“-ო (იქვე, 41 და 53).

ლოპატინსკის განმარტებით ტლეზცე ყაბარდოულად ფეხბაღნიანს (Аохмогний) ნიშნავს (СМОНПК XII. გვ. 50 შენ. 11). ტლეზციეს ცოლს ბედგზუგო ერქვა. იმის გარდა, რომ ის გასაოცარი ლამაზი იყო, მას ისეთი თვისებაც ჰქონდა, რომ მისი სუნთქვა დაჭრილს შეეხებოდა თუ არა, უშალ ყველა მისი ჭრილობა განიკურნებოდა (იქვე, 46 და 48—55, 56 და 57).

ლ ა მ ა ტ ი მ ე მ ბ ი

ლ ა მ ა ტ ი მ ე მ ბ ი

ОСНОВНЫЕ ИСТОРИКО-ЭТНОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ ГРУЗИИ, КАВКАЗА И БЛИЖНЕГО ВОСТОКА ДРЕВНЕЙШЕЙ ЭПОХИ¹

Царевич Теймураз («История», СПб, 1848, стр. 9—10) первый из историков Грузии обратил внимание на утверждение Иосифа Флавия о том, что Тубал книги «Бытия» является предком иберов, т. е. грузин. Но так как это отождествление не подходило под общеизвестную схему Леонтия Мровели, автора истории Грузии древнейшего периода, то последний признал это утверждение ошибочным и отверг тем более охотно, что Теймуразу, по собственному его заявлению, не удалось ни у одного из древних авторов найти подтверждение подобному отождествлению.

Между тем Ленорман, Масперо и др. признали мнение Иосифа Флавия правильным и трактовали тубалов и мешехов как предков картвельских племен, тибаренов и иберов, с одной стороны, и месхов — с другой. Из этого исходил и историк Д. Бакрадзе в своей «Истории Грузии».

В I томе «Истории грузинского народа» я указал как те лингвистические доводы, которыми может быть доказана правильность подобного отождествления, так и все другие соображения, которые приводят исследователя к аналогичному выводу. Эту точку зрения разделял и покойный акад. Н. Я. Марр.

Между многими мною приведенными доводами было также указано, что у анонимного автора древнейшей грузинской хроникки Мокцсвай Картлисай совершенно определенно говорится, что грузины пришли в Закавказье из своей первоначальной родины, которая мыслится автором где-то на юге. Таким образом, мнение Иосифа Флавия находит подтверждение и в независимой от него грузинской исторической традиции.

Однако, после того как Бедриху Грозному в 1917 г. удалось установить, что язык хеттских клинописных документов индоевропейский и это его открытие вскоре нашло поддержку также со стороны других кунеологов, когда вслед за хеттами мушки с табалами были также причислены западноевропейской буржуазной наукой к индоевропейским племенам, исчезло все, на что опиралось построение истории Грузии древнейшей эпохи.

Ведь если признать, что табалы и мушки — индоевропейцы, то связывать их с грузинскими племенами, с иберами и месхами, никак

¹ Доклад, прочитанный на заседании Отделения философии и истории Академии Наук СССР 26—27 мая 1939 г., представляющий одну из глав подготовленного автором к печати I тома «Введения в историю грузинского народа».

нельзя, и в связи с этим пришлось бы заново пересмотреть весь вопрос как о племенном и языковом родстве, так и о происхождении и истории древнейшего периода грузинских племен; так, предков грузинских, картвельских племен, быть может, нужно было бы искать в совершенно противоположном направлении. Не явились ли они в Закавказье с севера так же, как абхазские племена, именно этим путем, повидимому, появившиеся в Закавказье; о пребывании их здесь до I—II вв. н. э. нет никаких указаний в греческих и римских источниках; лишь у Плиния Младшего упоминаются впервые апсилы (апшилы), а абхазы, названные северными соседями апшилов, — только у Арриана во II в. н. э.

В пользу северного происхождения картвельских племен, в частности иберов, можно ведь привести и ясное свидетельство Страбона о том, что большинство населения иберов, горные жители, по образу своей жизни и обычаям было сходно со скифами и сарматами, с которыми они жили по соседству и будто находились и в родстве.

(Σχιδῶν δίκην ζῶντες καὶ Σαρμάτων, ὡντες καὶ ὁμόροι καὶ συγγενεῖς εἰσιν; „Geographica“ lib. XI, cap. III, 3).

Ввиду столь определенного указания Страбона, вообще прекрасно освещенного в историко-географических вопросах Грузии, Колхиды и Иберии, тем более естественно было бы попытаться выяснить, насколько правильно это утверждение знаменитого греческого географа о родстве картвельских племен со скифами и сарматами. Если оно окажется верным, тогда, быть может, для разрешения вопроса о происхождении грузин, о их первоначальной родине и о том, каким именно путем могли они проникнуть в Закавказье, у нас оказались бы вполне надежные данные.

Все это невольно вынуждает историка Грузии вторгнуться в совершенно, казалось бы, чужую ему область, в весьма сложный и запутанный скифо-сарматский вопрос, о котором столько написано.

Довольно обширные сведения Геродота о скифах и сарматах, об их племенных названиях, образе жизни, языке и верованиях, равно как и об их исторических преданиях с давних пор уже привлекали к себе внимание исследователей. Большое количество греческих эпиграфических памятников Причерноморья дают также весьма важный и надежный материал для решения вопроса о происхождении скифо-сарматских племен. Для истории их материальной культуры также собрано много интересного материала, добытого археологическими раскопками.

Среди многочисленных исследователей, посвятивших себя изучению скифо-сарматской культуры до двадцатых годов текущего столетия, были представители трех направлений: иранизма, урало-алтайской и турко-татарской теорий. В новейшее время акад. Н. Я. Марр выдвинул новую теорию—яфетическую. Иранская теория имела больше всего сторонников в научной литературе и признавалась даже единственно правильной. Поскольку, однако, представители иранской теории вовсе обходят молчанием вопрос о происхождении собственных имен явно неиранского облика, в немалом количестве встречающихся в греческих эпиграфических памятниках Причерноморья, скифо-сарматская проблема не может быть признана вполне выясненной. Уже одно то обстоятельство, что из всего количества 425 негреческих имен надписей Причерноморья Вс. Миллер 2158 считает неиранскими, а иранских имен остается лишь 167, — ясно указывает, насколько преждевременно было делать выводы об иранизме сарматского языка.

Приступая к изучению этой проблемы, прежде всего нужно уяснить себе, на что, главным образом, должна опираться исследовательская работа в этой области и какие методы нужно признать в данном случае наиболее рациональными. Для изучения интересующего нас вопроса наука располагает несколькими группами источников:

- 1) общими описательными сведениями классических писателей о скифах и сарматах;
- 2) сведениями об их пантеоне и преданиях полумифологического — полуйсторического происхождения;
- 3) перечнем этнических наименований скифо-сарматских племен, а также местных географических имен, имеющих в трудах греческих и римских географов и историков;
- 4) рядом скифских и сарматских слов с их переводом, сохраненных Геродотом и некоторыми другими авторами;
- 5) собственными именами и этническими наименованиями, имеющимися в греческих надписях Причерноморья, и, наконец,
- 6) богатым инвентарем, добытым археологическими раскопками на территории бывшей Скифии и Сарматии, дающим массу фактов для суждения как об уровне материальной культуры скифо-сарматского мира, так и о тех дальних культурных связях, в которых она находилась в продолжение ряда веков.

Обычно исследователи в своих суждениях базировались главным образом на источниках первой, второй и четвертой групп, несколько меньше на материалах третьей группы. Пятая же группа источников служила больше лишь подмогой, была предметом исследования преимущественно со стороны поборников иранизма. Все, выходящее за пределы этого уклана, или игнорировалось, или же отменялось как отражение чуждого скифам и сарматам элемента.

Между тем, основным источником, на котором можно базироваться в научных изысканиях без боязни, следует признать лишь эпиграфический материал, так как зафиксированные в нем собственные имена дошли до нас в том самом виде, в каком они были выполнены в момент высекания надписей. Хорошо известно, что, за редчайшими исключениями, эпиграфические памятники никогда не переписывались и не переносились со старого оригинала на новый камень. Благодаря этому эпиграфические памятники дают исследователю вполне надежный лексический материал, гарантирующий его от возможности последующих искажений первоначального текста, столь частых в рукописных источниках. Именно поэтому нельзя полагать в основу суждений записи скифских и сарматских имен, наименований и слов, сохранившиеся в произведениях классических авторов, так как все они представлены лишь в поздних списках. Все, кто знаком с палеографией и филологической наукой, знают, как легко искажается текст оригинала при переписке. Тем более это естественно предполагать в памятниках, текст которых переписывался в продолжение многих веков и содержание заключало в себе слова столь чуждых и непонятных переписчикам языков, каковыми являлись для греков скифский и сарматский.

Вышеуказанные свойства различных источников и их разнородность указывают исследователю скифо-сарматской проблемы тот путь и те методы, которые при анализе имен следует признать наиболее целесообразными. Нужно начинать с эпиграфических материалов, и только после того как этим путем достигнуты удовлетворительные и ободряющие результаты, когда выяснится, в каком направлении

следует вести дальнейшие изыскания, — возможно и целесообразно перейти к анализу источников остальных групп.

Так как рассматривать и анализировать все 258 исиранских имен в данном докладе не представляется возможным, нужно будет поневоле разделить их по общим структурным признакам на несколько групп, а потом дать как общий, так и частный анализ наиболее существенных групп имен с точки зрения выяснения принадлежности их к определенному языку. Так, например, довольно значительная группа имен имеет второй составной частью $-αγος$ ($-αγος$), либо $-ακος$ ($-ακος$), например $Ἀζίαγος$, Βαδίαγος, Βάξιαγος, Δουάραγος, Ἰναίξιαγος, Μήτιαγος, Μήτιακος, Μουύσιαγος, Οἰζίαγος, Οὐαράγακος, Σάνγος, Χοδίακος.

Что второй составной частью имен этой группы является именно $-αγος$, либо $-ακος$, видно хотя бы из того, что в надписях встречаются имена и без этих окончаний, например: $Ἀζία$, $Ἀζιαίος$ и $Ἀζίαγος$; Βιδας и Βαδίαγος; Δαδογος и Δάδας.

Во вторую группу имен можно выделить: $Ἀρτουάναγος$, Καδίανακος, Καφάναγος, Κοιχούναγος, Μουχούναγος, Ῥηχούναγος, у которых второй составной частью является $-ναγος$ либо $-νακος$.

Повидимому, в особую группу имен можно выдслить также Βωρδύλτος, Καρζούατος, Ξιρσοίξτος, Χούρσατος, у которых имеется в конце $-αδτος$, $-υαδτος$ или $-αδτος$. Последнее обстоятельство может быть подкреплено тем доводом, что, наряду с $Καρζούατος$ и $Καρζάατος$ существовало также и имя $Κάρξεις$.

Еще Мюлленхоф обратил внимание на имена, встречающиеся в эпиграфических памятниках Боспора и Танаиса, $Μάξια$ и $Ἀταμάξια$. Второе из них пишется и с двумя τ; $Ἀτταμάξια$. В ольвийских надписях имеется и $Ἰοστινιάξια$. Общий групповой вид этим именам придаст вторая составная часть $-μάξια$ либо $-μάξιας$. К группе этих имен должно быть, видимо, причислено и имя, встречающееся в Ольвии, — $Πύματος$, в котором вторая составная часть представлена уже в виде $-ματος$.

Невольно привлекают к себе внимание и такие пантикапейские имена, как $Παρμάτα$ и $Χημάτα$ (оба женские), особенно, если предположить некоторую связь их общей второй части $-ματα$ с именем $Σαρμάτας$, которое является как собственным именем мужского пола, так и этническим наименованием. Таких этнических имен, как известно, немало, и о них у нас будет речь особо.

Анализ имен вышеназванных групп было бы целесообразнее всего начать с первых двух на $-αγος$ и $-ναγος$, либо $-ακος$. Если К. Мюлленхофу и Вс. Миллеру имена первой группы представлялись, несомненно, иранскими, то за группой имен на $-ναγος$ оба признавали чужеродное происхождение¹. Во второй части имен на $-αγος$, $-ακος$ Вс. Миллер считал $-ος$ греческим окончанием, а $-αг-$ и $-ακ-$ «любимыми иранскими суффиксами $-ака-$ », из которых $-αг-$ в осетинском образует, по указанию Миллера, «форму причастия настоящего времени».

Между тем, в именах этих двух групп греческим окончанием на самом деле является не $-ος$, а лишь $-с$, а $-αο$ принадлежит к звуковому

¹ К. Müllenhof, Deutsche Allerümer, III, стп. 107—108; Вс. Миллер. Эпиграфические следы иранства, стр. 242, 267.

составу второй части: вторую часть имен вышеуказанных групп представляет не *-агос* и *-нагос*, а только *-аго-* и *-наго-*.

Стоит только хотя бы даже бегло пересмотреть собственные имена, распространенные среди народов и племен северо-восточного Причерноморья, чтобы убедиться, что имена с подобным словообразованием и второй составной частью являются самыми обычными только среди адыгейских племен. Таковы, например, имена и фамилии, которые я беру из адыгейских мифологических преданий, а также исторических сказаний и эпических песен:

1) Батоко, Богарсоко, Болотоко, Бшаншоко, Дохшуко, Коншоко, Кургоко, Мифоко, Шогеноко, Фамоко и другие, оканчивающиеся все на *-око*. Но сохранилось одно имя и на *-ако*: Ахерако.

2) Атажуко, Безруко, Дударуко, Эльжеруко и другие—все имеют второй составной частью *-уко*, так как *р* в данном случае, нужно думать, принадлежит первой части имен и является формантом.

3) Антиноко, Исешаноко, Кануко и др., которые имеют второй составной частью *-ноко* либо *-нуко*.

Русское начертание *-око* не вполне точно передает согласный звук в этой второй части адыгейских собственных имен и фамилий. На самом деле он является фарингальным согласным.

В адыгейских языках эта вторая составная часть собственных имен является и отдельным самостоятельным словом: в кяхском (черкесском) *оқво* (по начертанию Л. Люлье *оқво*) означает «сын» (см. русско-черкес. словарь), в кабардинском то же значение имеет уже *квa*.

Это слово в виде второй части фамильного наименования встречается и в западной Грузии, где известна фамилия Ингороква, которая произносится и как Ингораква, фамилия, ведущая свое происхождение, как это выяснено, из Адыген, в частности из Кабарды, и некоторые другие (Чануква-дзе, Гелеква) в той же Грузии¹.

Не менее важно отметить то обстоятельство, что указующая форма интересующего нас слова запечатлена в форме *-ουγος* (*-уго-с*) и в греческих эпиграфических памятниках Причерноморья, именно Ольвии, в которых упоминается *Ἀστῆροῦγος* (IPE, I, 205).

Что это отождествление окончаний имен собственных на *-αγος*, *-ουγος* и *-ακος* с окончаниями адыгейских имен и фамилий не ошибочно, равно как и установление их первоначального значения совершенно правильно, можно доказать параллельным анализом имен и фамилий причерноморских греческих надписей и имен, сохранившихся в адыгейских народных преданиях.

В надписях Ольвии (IPE, I, 137) встречается имя *Βαδαγος*, но там же оно является и в виде *Βαδας* — Бадас (IPE, I, 139). Это имя, действительно, встречается в адыгейских народных преданиях как отдельно, так и с двухсоставной структурой. Бадас соответствует адыг. Падис. Это имя упоминается в русском переводе адыгейской народной песни о битве между адыгейцами и аварцами, в которой назван Муко Дижинпуко Падис-ов². Это же имя входит также, как мы убедились позднее, в фамилию героя народного предания Пшибадиноко в форме Бадн, в полном соответствии с греческим написанием. Следовательно, Бад-агос обозначает сына Бада и = Бада-св.

¹ С. Джанашиа, К генеалогии Эпнатэ Нишовили. Сб. «Литературное наследие» (на груз. яз.), изд. Тбилисского университета, I, 1935, стр. 66—70.

² Ш. Нагомов, История адыгейского народа, 1861, стр. 57.

В ольвийских же именах упоминается Δουάραγος Πίδει (ИРЕ, I, 135). Дуарагос также адыгейское имя: оно встречается в сказании о разгроме Тмутаракани, в котором назван герой Дударуко¹.

Имя отца вышеуказанного Дуарагос-а также сохранено адыгейским народным преданием в форме Питу: так назывался старший сын князя Идара². Более того, это собственное имя является адыгейским словом, которое в кяхском (черкесском) употребляется и форме *пиммэ* и означает «твердый, крепкий», а в кабардинском имеется его звонкий эквивалент *быдэ*, имеющий то же значение. Таким образом, это собственное имя выражает твердость характера и мужество героя.

В надписях Ольвии назван Βίξαγος Ἀμφρομάρου (ИРЕ, I, 84). Первая часть этого имени *Бакс-* входит в состав имени сына прославленного адыгейского нарта (героя, полубога) Дауо, называвшегося то Бакспеном то Баксаном, равно как и в наименование притока Кубани, реки Баксан. Следовательно, Баксаго-с первоначально должно было обозначать: сын Бакса, или Бакс-ов.

В ольвийских именах попадает также Ἰνσάζαγος (ИРЕ, I, 102), которое также должно быть составлено из *Инсадз-* и *аго-с*. Вс. Миллер в этом имени видел инсai, обозначающие в дигорском диалекте осетинского языка число 20, чему в иронском диалекте соответствует ссэдз³. Прежде всего, маловероятно, чтобы лишь одно число 20 могло быть обращено в собственное имя человека, но, если бы даже это допустить, все же непонятно, какое отношение должен был тут иметь суффикс *-аг-*, который будто бы имеется и в данном имени. Гораздо проще видеть в Инсадз-аго-с опять-таки адыгейское слово *цнызж*, встречающееся в кабардинских народных сказаниях (СМОМПК, XII, стр. 47) и обозначающее «великан». Таким образом, Инсадзагос должно значить «сын великана», т. е. это имя равнозначно русскому «Великан-ов».

Имя упоминаемого в ольвийских эпиграфических памятниках Σάναγος (ИРЕ, I, 128) почти точно в такой же форме сохранилось в адыгейских преданиях, где в песне о Казбурунской битве между прочими назван и именуется несравненным богатырем Самагу, сын Шипш-а⁴. В Майкопе, по сообщению доц. Рогава, фамилия Самагв и по сей день существует. Но еще более любопытно, что в Грузии это же имя сохранилось в полном соответствии с греческим Санагос в виде фамилии Сана-дзе, т. е. сына Сана.

В горгилийской надписи упоминается Σαρμάτας Χοδεκίου (ИРЕ, II, 40). Имя, подобное Ходекию, сохранено нам адыгейской народной поэзией: в древнейшую эпоху у племени кемиргув было трое князей-братьев, из которых старший именовался Болотоко, средний Занн и младший Хотокой⁵. Само имя Хотокой состоит из двух частей: *Хото-* и *-окой*. По-кяхски (по-черкесски) *хвадэй* обозначает «единственный» (по устному сообщению доц. Рогава), в кабардинском это же слово произносится *квадай*. Таким образом, и само имя Хотокой по-адыгейски первоначально должно было обозначать, что его носитель был единственным сыном родителей.

¹ Ш. Нагомов, История адыгейского народа, стр. 83.

² Там же, стр. 83.

³ Вс. Миллер, ук. соч., стр. 245.

⁴ Ш. Нагомов, ук. соч., стр. 86.

⁵ Там же, стр. 72.

Вторая группа иранских имен Причерноморья имеет второй составной частью *-нагос* либо *-накос*. И в данном случае следует указать, что греческое начертание *i* и *k* является дефективным и может быть признано лишь приблизительной передачей звукового своеобразия языка местного сарматского населения: в адыгейском также сохранились имена, имеющие в своей второй части подобное окончание. Например: в адыгейском народном предании упоминается потомок Инала князь Коноко, по имени которого вся фамилия была названа Коновыми¹. В кабардинских легендах, обнародованных Лопатинским, это имя звучит Кануко (СМОМПК, XXII, стр. 22).

В адыгейских преданиях упоминаются также занские князья, из которых один именуется Антиноко. Далее, в кабардинских народных песнях прославлялись также витязи братья Уесшаноко (СМОМПК, XII, стр. 72 и 27—35). Наконец, из того же источника известно имя нарта Псшыбадиноко.

Что во всех вышеперечисленных именах второй составной частью нужно выделить именно *-ноко*, явствует хотя бы из того, что наряду с Уесшаноко имеются также имена Аше и Ашемез², в которых Аше, несомненно, то же имя, что Уесша. Второе из вышеприведенных имен важно тем, что тут второй составной частью вместо *-ноко* является уже *-мез*, о котором, как о составной части целой группы имен будет у нас речь впереди. Равным образом и фамильное имя Псшыбадиноко составлено из *псишы*, которое на адыгейском обозначает «князь», и фамилии Бадиноко. Со своей стороны Бадиноко также сложное имя, первой частью которого является *Бади-*, нам уже по первой группе имен хорошо знакомое, где оно запечатлено в виде Бад-аго-с греческих причерноморских надписей, второй же частью имени имеем *-ноко*.

Если таким образом, не может уже подлежать сомнению, что во всей этой второй группе имен второй составной частью является действительно *-ноко*, то остается только выяснить его значение. Это слово встречается, повидимому, лишь в записях древних кабардинских преданий, а именно в песне о любимом народном герое Сосруко, в которой сказано: «Сосруко ди (наш) ныхушь» (любимец). Кабардинский текст этой песни приведен с подстрочным переводом Лопатинским (СМОМПК, XII, ч. II, стр. 4). Любопытно, что в русско-кабардинском словаре, составленном тем же Лопатинским, это слово отсутствует, и уже одно это обстоятельство указывает на то, что данное слово — древнее, в обыденной речи редко употребляющееся.

В ольвийских эпиграфических памятниках упоминается *Μαυχοῦραγος* (IRE, I, 129); сущность и значение, а также адыгейское происхождение второй части имени *нагос* нам уже хорошо известны. Остается только выяснить, существовала ли действительно в виде самостоятельного слова первая часть имени. Это легко доказать: в адыгейской народной песне о битве между адыгейцами и аварцами описана смерть неустрашимого адыгейского богатыря Муко Дживуко Падисова³. Таким образом и первая часть имени Мукунагос греческих надписей *Муку*-легко может быть отождествлена с вышеприведенным адыгейским именем Муко.

Одна группа имен, как мы убедились, имела конечной частью *-мадза*, как, например, тананское *Ἀταμάζα*, ольвийские *Ἰαπυμάζας* и Πί-

¹ Там же, стр. 82, 84, 86.

² Там же, стр. 69; Кабардинские тексты: СМОМПК, XII, стр. 7, 39, 40.

³ Ш. Нагомов, ук. соч., стр. 57.

μαζος. Вторая часть этих имен встречается и в качестве самостоятельного имени в виде *Māzas* в Пантикапее (IPE, II, 173 и 259), равно как и первая часть фигурирует также как отдельное имя, например, в Ольвии, да и во многих других местах Причерноморья. "Αττας в греческих надписях упоминается очень часто (IPE, I, 107, 174, 685; II, 56, 297, 403 bis, 410, 434, 445; IV, 206, 433, 439, 440).

К. Мюлленхоф почему-то отдельной частью этих имен признал *at* и этот слог сравнивал с санскр. *atya*, а самсму слогу придавал значение «wandern, rasch sein»². Вторую же часть этих имен, *-мадза*, он сопоставлял с санск. *mah-* и зенд. *maz*, обозначающими «большой»³. Трудно сказать, как мыслилось ему первоначальное значение этих составных имен в целости при столь странном отождествлении частей.

Вс. Миллер с отождествлением Мюлленхофа *мадзас* соглашался, но „для слова 'Αττ-или 'Αττα-, нам неясного“, он указал лишь аналогию в имени скифского царского рода 'Αττα-χάρ объяснения же ему, видимо, не мог найти³.

Прежде всего следует указать, что, очевидно, такого же состава и имя Ашемез, которое встречается в кабардинских народных преданиях (СМОМПК, XII, стр. 7, 39, 40).

Маза и *мазас* естественнее всего, сравнить с адыгейскими словами: кабардинским *мазе* и кякским (черкесским) *мазерь*, которые обозначают «месяц, луна». Что прежде имя «месяц» звучало *маза*, так именно, как оно запечатлено в греческих вышеприведенных записях, видно из производного от него слова *мазаго*, которое обозначает «свет» и «луч». Нужно иметь в виду, что Луна у адыгейских племен, так же как у древних грузин, считалась божеством мужского пола и потому применение к ней мужского имени было вполне естественно.

Первая часть разбираемых нами имен — *Атта* также существует в адыгейских языках как самостоятельное слово: в кяхском *jalle* значит «отец», в кабардинском же теперь употребляют *hade*. Именно отражением данного адыгейского слова должно быть *Атта*- в именах греческих надписей Причерноморья. В кабардинских народных сказаниях упоминается имя Атажуко, в первой части которого имеем как раз это *Ата*-, второй же частью служит *-уко*, обозначающее, как мы уже знаем, «сын». Аттамадза, или Аттамаза, должно было, следовательно, значить «месяц (луна) отца»: это было тогда, очевидно, ласкательным именем.

Упоминаемое в ольвийской надписи имя *Ουαχωζακος* (IPE, I, 86; IV, 15) также должно состоять из двух частей. Это обстоятельство обнаруживается при сопоставлении с танаисским именем *Ουαριζακος* (IPE, II, 451). Первая часть интересующего нас имени, несомненно *Уахо*-, которая должна представлять греческую транслитерацию кабардинского слова *-уаго*, обозначающего «звезда». Вторая же часть этого имени *-дзакос* может быть также сопоставлена с кабардинским словом *заква*, обозначающим «одинокий, единственный». Нужно указать, что Зыква, по устному сведению, полученному мной от доц. Рогава, и по сей день распространенное имя в Адыгее, да и в западной Грузии: например, в Зугдидском районе, в селении Кулискарри, также встречается имя Зиква. Тому же лицу известен житель по имени Зиква Хасна.

¹ К. Müllenhof, Deutsche Altertümer, III, стр. 111.

² Ibid, стр. 115.

³ Вс. Миллер, ук. соч., стр. 257.

Таким образом, имя Уаходзакос должно было первоначально обозначать «одинокая звезда», т. е. представляет собою ласкательное выражение, примененное в качестве имени любимого, быть может, единственного сына.

В одной из танаисских надписей это же самое имя начертано в форме $\text{O}\chi\zeta\alpha\chi\omicron\varsigma$ (ИРЕ, II, 454), вторая часть которого *-ძიაკოს* с и перед *ა* хорошо подходит к форме *зиква*, сохранившейся в грузинском и отчасти также в современном кабардинском.

Второе имя Уарадзакос¹ достойно внимания, особенно потому, что тут в первой части мы имеем, несомненно, иранское слово *уараз*, употреблявшееся как в самом Иране, так и в соседних странах, Армении и Грузии, в качестве собственного имени. *Уараз* обозначает «кабан», животное, пользовавшееся в странах древнего Ближнего Востока исключительным почетом, чем и объясняется такая популярность этого имени. Весь интерес данного названия заключается в том именно, что, несмотря на иранское происхождение его первой части, вторая часть *дзакос* опять-таки адыгейское слово. Таким образом, Уарадзакос должно было обозначать «единственный кабан», т. е. указывать на исключительное достоинство лица, носящего это почетное имя. Адыгейское происхождение второй части этого имени важно как обстоятельство, явно указывающее, что это иранское имя принадлежало во всяком случае не иранцу, а адыгейцу.

Любопытно также происхождение имени $\text{Z}\alpha\zeta\omicron\varsigma$, встречающегося в горгиппийских надписях (ИРЕ, II, 402, 403, 404; IV, 436). Конечное *с* тут не коренное, а греческое окончание, а само это имя, несомненно, адыгейское: в кабардинском *дзэдзу* обозначает «малютка» (русско-кабард. словарь). Такое ласкательное слово у многих народов служило собственным именем, и в данном случае мы, очевидно, имеем дело с подобным же явлением.

Ольвийское имя $\text{S}\omega\mu\alpha\chi\omicron\varsigma$ "Атта Сомахос Атта (ИРЕ, I, 107) интересно в своей первой части, так как об Атта у нас речь уже была. Конечное *с* и в данном случае лишь греческое окончание, так что само имя — Сомахо. Структура этого мужского имени напоминает нам адыгейское название горы Эльбруса—Ошхамахо и Шат-горы Ошхэмахо, названия, приведенные у Лопатинского (СМОМПК, XII, стр. 43) и Ш. Нагомова («Ист. адыг. нар.», стр. 53). Все три имени имеют второй составной частью явно *махо*, первые же части у них разные: *Со-* в собственном имени и *Ошха-* и *Ошхэ-* в последних географических наименованиях. *Ошха* или *Ишха* по-кабардински означает «гора», что и является выражением полной реальности вышеупомянутых пунктов.

Нам остается выяснить значение первой части имени Сомахос, чтобы знать полностью первоначальный смысл данного мужского имени. При решении этого вопроса нужно принять в соображение, что это имя дошло до нас и в несколько отличной форме, в виде $\text{S}\omega\mu\alpha\chi\omicron\varsigma$ (танаиск. ИРЕ, II, 544). Несомненно, это начертание данного имени ближе передает звуки туземного имени. *Сио* и *Со* представляют собой транскрипцию также адыгейского слова *сюё*, обозначающего по-кяхски «добрый, добротный», т. е. «счастливый». Таким образом, имя Сиомахо-с и Сомахос-с — адыгейское название, перво-

¹ В. Миллер имени Уарадзакос предлагал две этимологии: по одной *hn+araz* (управлять), по другой—*uaraza* „кабан“ („Эпиграф. следы иранства“, стр. 251), что единственно правильно. О второй части он умалчивает.

начально обозначавшее «благоденственный, счастливый». Любопытно, что, по словам доц. Рогава, в Кабарде, Нальчикском районе, в сел. Барамта он слышал мужское собственное имя Псшымахва.

Можно было бы проанализировать и отождествить еще немало других имен, упоминаемых в греческих эпиграфических памятниках Причерноморья, между ними и ряд имен, у которых может быть установлена связь и с Грузией, но думается, что для некоторого уяснения вопроса пока достаточно и того, что уже рассмотрено.

После анализа собственных имен горожан Причерноморья следует остановиться на некоторых, наиболее своеобразных именах царствовавшей там династии. Прежде всего привлекает к себе внимание имя царя Савромата, сына Рыметалка, явно указывающее на связь этой династии с сарматским населением. Ввиду тождества в данном случае персонального имени с этническим этимология одного из них и правильное решение и осмысление его первоначального значения дадут нам одновременно окончательный ответ и на другой вопрос. Потому-то анализ имени Савромат, или Сармат, приобретает сугубое значение.

Для объяснения этого имени было выдвинуто множество гипотез. Отметим только гипотезу В.с. Миллера,¹ которая сводится к следующему: имеется не менее 20 этнических имен, от Сколотай и Скютай до Сарматай, Иаксаматай, Иксобатай и Фисаматай, которые характеризуются общей всем им чертой: конечным исходом наименований на *-тай*, либо *-атай*, *-этай*, и *итай*. Все эти формы Миллер считал лишь разновидностями одного и того же суффикса *-та-*, в котором он признавал суффикс множ. числа, имеющийся в осетинском и употребляемый для образования фамильных наименований. Правда, он откровенно признавался, что происхождение данного суффикса в осетинском ему неизвестно, и во всяком случае возводить его к праиранскому он считал совершенно невозможным, но зато аналогичный суффикс множ. числа *-та*, *-тэ* и *-ут*, либо *-од* он усмотрел в урало-алтайских и даже монгольских языках, откуда, как он предполагал, этот суффикс мог быть усвоен иранцами, аланами, предками осетин и отразился во всех вышеупомянутых скифо-сарматских этнических наименованиях.

Миллер как будто забыл им же самим несколькими страницами раньше высказанное предположение, когда Сармат он делил на *Сар* и *-мат*. Первую из этих частей он считал иранским словом, обозначающим «голова», значение второй он не мог объяснить².

Н. Я. Марр полностью принял гипотезу В.с. Миллера, что окончание *-тай* в скифо-сарматских этнических именах является суффиксом множ. числа. Эта гипотеза совпадала и с его личным убеждением, что географические и этнические наименования в яфетических языках — все с суффиксами множ. числа, нередко даже с сугубыми.

Сильное влияние оказали на Н. Я. Марра и параллели, которые подыскал к этому суффиксу В.с. Миллер в урало-алтайских языках, с той лишь существенной разницей, что там, где Миллер предполагал только заимствование или же влияние, Марр усматривал проявление яфетидологического родства. Но все же в толковании структуры имени Сармат у Н. Я. Марра было немало колебаний. Так, если в 1922 г. Сармат, по примеру Миллера, ему представлялся составленным из *Сарм* и *ат*, в котором он также видел суффикс множ. числа³, то в

¹ В.с. Миллер, ук. соч., стр. 281—283.

² Там же, стр. 257, 80.

³ Н. Я. Марр, Термин «скиф». Избр. раб., V, 31.

прочитанном в 1926 г. докладе это же этническое наименование, как и Сауромат, оказывается уже содержащим в себе *Sauro* и *mat*, хотя значение каждой из составных частей не указывается¹. В 1929 г. этот же термин расчленяется уже на три части *sar+ma+t* и трактуется как «образование трехэлементное с излишком +t, пережитком элемента *S*, условно типически называемого *yon*»². Таким образом, по теории Н. Я. Марра, сармат представляет собою *sal-ber-yon*-ное, или иначе АВС-элементное слово и наименование.

Что касается этнического наименования «сармат», необходимо оговорить, что многие географические и этнические названия в древности действительно являются в форме множ. числа. Но утверждать это о всех наименованиях и видеть всюду суффиксы множ. числа это уже такая крайность, которая и теоретически маловероятна, да и реально нигде на самом деле не существовала. Суффиксами множ. числа снабжены преимущественно географические названия, указывающие на племенное либо родовое расселение в данной области или пункте.

Раскрыть структуру имени Сармат дает возможность любопытное соответствие, найденное проф. К. Паткановым в древнеармянском переводе «Географии» Птолемея. В этом армянском переводе, вместо имени *Iaxamatai*, бывшего в тексте греческого оригинала, находилось

слово «Нахчаматеанк». Ученый арменист приступил к анализу этого имени и признал его составленным из трех частей, а именно: *нахча+mat+санк*. В последней части он без труда мог признать суффикс множ. числа древнеармянского языка. Во второй части *mat* он гадательно предполагал слово, обозначающее страну, территорию. Первая часть *нахча*, очевидно, должна была соответствовать греческому *Iaxa*. Тут-то он и вспомнил, что чеченцы сами себя зовут именно *нахчэ*. Это наблюдение навело ученого армениста на остроумную догадку, что *Iaxamatai* греческих историков и географов должно представлять собой имя чеченского племени³.

В 1922 г. Н. Я. Марру удалось уже выяснить происхождение и реальное значение и второй части — *mat* — в армянском эквиваленте

греческого *Iaxamatai*— Нахчаматеанк. Он совершенно правильно предположил, что, объяснения этой части —*mat*—естественнее всего искать в том же чеченском либо родственных ему языках. Основываясь на этом, Н. Я. Марр высказал вполне приемлемое соображение, что *mat* должно представлять то самое слово «матт», которое в чеченском и по сей день значит «язык». Это слово имеется и в ингушском с той лишь разницей, что там перед нами окающая разновидность «мтт». В этнических наименованиях это слово, по предположению Н. Я. Марра, имело значение «народ»⁴. Догадка Н. Я. Марра настолько убедительна, что не требует еще каких-либо доказательств.

Возвращаясь вновь к имени *Iaxamatai* и его соответствию в древнеармянском переводе Нахчаматеанк, нужно сказать, что догадка

¹ Н. Я. Марр, Скифский язык. Избр. раб., V, 207, 210.

² Н. Я. Марр, Первая выдвигенческая яфетилологическая экспедиция. Избр. раб., V, 444.

³ К. Патканов, Армянская география, VII в., стр. 38.

⁴ «Кавказские племенные названия и местные параллели», стр. 20—21.

Патканова ценна, главным образом, тем, что в *нахча* армянского персвода он признал имя чеченского племени: этим устанавливалась почтенная давность данного национального имени. Но, говоря по существу, трудно допустить, чтобы средневековый переводчик с греческого, имея в оригинале лишь *Iaxmatai*, смог догадаться, что это греческое начертание ошибочно и что на самом деле текст тут нужно исправить, а само имя передать по-армянски не «*јаксаматеанк*», а

именно «*нахчаматеанк*». Проще и естественнее допустить, что у него в греческом оригинале стояло *Ναξαμάται* — форма которая легко могла навести его на мысль передать ее по-армянски и виде «*нахчаматеанк*».

Изучение терминов, обозначающих язык и вообще звуковую деятельность, может убедить исследователя, что слово «матт» в различных фонетических разновидностях оказывается распространенным на всей территории Северного Кавказа и даже южнее, в самом грузинском. Это наблюдение естественно наводит на мысль, что и в общем этническом названии Сармат вторая составная часть должна представлять то же самое слово и обозначать «язык», «племя», «народ».

Как в *Iaxmatai* мы имеем выражение, указывающее на Иаксово племя, так же точно и первая часть имени Сармат—*sar*—должна представлять собой племенное наименование. Окончательное решение вопроса о структуре и первоначальном значении данного термина зависит фактически от того, найдется ли для первой части имени Сармат и Сауромат неопровержимое доказательство, что такое племенное имя в древности на территории Северного Кавказа действительно существовало. Это также можно установить без каких бы то ни было натяжек.

По сведению Плиния, на расстоянии 700 000 шагов от гор. Себастополиса, на территории Гераклеийской и южнее по Черноморскому побережью лежавшей области жили марды и керкеты, т. е. черкесы, а потом *Serri* и кефалотомы. Внутри этой территории находился богатейший гор. Питис, в тылу которого в Кавказских горах жил сарматский народ *эпагерриты*, за которыми находились *сауроматы* (*NH*, VI, 16)¹. Таким образом, в вышеуказанной области пребывали черкесы, *серры*, сарматское племя *эпагерриты*, *сауроматы* и другие племена.

У классических писателей, как известно, встречаются три варианта этнического имени: сармат-ы, сауромат-ы и сюрмат-ы. Ввиду того, что *мат* означал «язык»; названием самих племен должно являться *sar*, *сауро* и *сюр*. В вышеприведенном плинневском сведении у нас имеются *sar* (-маты), *сауро* (-маты) и *серры*, из которых последнее, очевидно, фонетическая разновидность первого имени, но, как выясняется, эти звуковые различия являлись выразителями и племенных различий.

Из одного места у грузинского историка первой половины X в. Георгия Мерчули явствует, что в северной части Абхазии находились владения Шаройского государя, т. е. Шаро². Таким образом, у нас имеется указание, что приблизительно на той же самой территории, где жили сар-ы, серры и сауро, еще до X в. н. э., было сохранено эт-

¹ „*Achaei, Mardi, post eos Serri, Cephalotomi, in Intimo eo tractu Pitys oppidum. ■ tergo ejus Epageritiae, Sarmatorum populus in Caucasi iugis post quem Sauromatae*“.

² Г. Мерчуля, *Житие Григория Хандзтийского*. TP VII, стр. 58 и 59.

но-политическое наименование Шаро. Если учесть отсутствие в греческом и латинском алфавитах буквы для передачи звука «ш», станет ясным, что местные туземные собственные имена и племенные либо географические наименования со звуком «ш» классические писатели могли начертать лишь греческой сигмой и лат. *s*. Это дает нам право предполагать, что начертание Сауроматай должно соответствовать шауромат-ам туземного произношения, т. е. что сауро является графической передачей местного звукового шауро, в котором, конечно, нетрудно усмотреть Шаро, этно-политическое имя, сохраненное, как мы видели, вышеупомянутым грузинским историком.

Несомненно, что всякое общенациональное и политическое наименование вначале было лишь местным, этническим именем, но все же уже одно то обстоятельство, что имя сауроматов употреблялось для обозначения населения на обширном пространстве, обязывает исследователя искать следы такого широкого употребления имени сауро, шауро, шаро в географических названиях и более отдаленных районов.

Поиски в вышеуказанном направлении не остаются безрезультатными. Широкое некогда распространение этнического имени шаро может быть доказано фактом существования в Чечне, в Грозненском районе, географического пункта, носящего имя Шаро, указанного и на пятиверстной карте (Ж 6, 63—15, 42—15). В той же местности имеется река, именуемая Шаро-аргун (на карте Ж 6, 63—15, 42—45 и Ж 5, 63—15, 43), что означает по-чеченски «река Шаро».

Следы пребывания племен шаро прочно запечатлены и в исторической топонимике Закавказья. Так, например, древнее название Ширвана, как известно, было Шарван, и владельцы этой области носили имя Шарван-Шахов. Имя же Шарван состоит из *Шар* и *ван* из которых последнее обозначает «обиталище, дом, местопребывание», слово, имевшееся и в древнегрузинском в точно таком же значении. Таким образом, Шарван не что иное, как «обиталище шар-ов».

Далее, это же самое имя сохранено в названии восточного Закавказья Шарур, встречающемся в армянских исторических и географическом источниках; оно, впрочем, уцелело даже и до наших дней.

Наконец, мне кажется, что и имя царя и народа серир-ов, которые приводятся арабскими географами в Дагестане в качестве соседнего с Хазарским царства, должно быть связано также с этим же этническим наименованием и также должно представлять древнюю передачу имени Шерур, в котором нельзя не усмотреть фонетической разновидности в эпоху, когда в арабском алфавите звуки «с» и «ш» еще не различались и когда звук «ш» мог быть передан лишь буквой *s*. Ясно, во всяком случае, что объяснение и этимология данного имени, приведенного арабскими авторами, а так же связываемое с ним якобы народное предание являются лишь народной этимологией для объяснения непонятного арабам туземного этнического имени.

Таким образом, в топонимике Северного Кавказа и Закавказья мы имеем в обильном количестве имена в виде *Serri*, Шаро, Шар-ван, Шарур и Серир (=Шерир-у), которые все могут быть связаны с общим этническим наименованием, сохранившимся в имени Сауро-матай. Вопрос о реальной сущности и значении конечных *-ур* и *-ир* в последних именах должен быть рассмотрен особо, тем более, что и у латинских авторов это имя пишется с двумя *r* в виде *Serri*.

Итак, имя Сарматай, Сюрматай, Сауроматай, употреблявшееся классическими писателями, оказывается туземным, местным северо-

кавказским именем, объяснение которого может быть дано лишь при помощи языков адыгейско-чечено-лезгинской группы.

Среди этнических наименований у древнегреческих и римских авторов упомянуто и Иксобатай. Едва ли может подлежать сомнению, что и это имя должно быть составлено из наименования племени *икго* и *бат-ай*. *Бат-* в данном и других подобных же случаях, по всей видимости, фонетическая разновидность тех же слов *матт* и *мотт*, которые, как мы уже хорошо знаем, означают «язык», «племя», «народ». Можно даже установить этническую принадлежность такой разновидности. Дело в том, что звуку *м* восточнокавказских языков соответствует *б* в западнокавказских языках. Так, например, «муха», по-чеченски называется *мозу*, а в адыгейских языках, в кяхском и кабардинском, *бадзе*, в грузинском для названия мухи также мы имеем *ბუზი*. Равным образом «ноготь» по-чеченски *тһара*, по-кабардински *абжане*, в котором *а* обозначает «рука», по-кахски же *апсшане*, в котором начальное *а* такого же происхождения, как и в кабардинском, т. е. чеченскому *м* и тут в кабардинском соответствует *б*, а в кяхском, — глухой эквивалент того же звука. На основании этого можно думать, что *бат* является древнеадыгейским звуковым соответствием чеченского *матт* и, следовательно, можно было бы предположить, что этнические имена на *-батай* западнокавказского происхождения.

Таким образом, конечный исход племенных наименований на *-матай* и *-батай* не имеет ничего общего с суффиксом множ. числа. Равным образом выясняется, что имя сауромат, сармат и скурмат могло быть собирательным именем только адыгейско-чеченских и лезгинских племен.

Этот вывод может быть также подтвержден анализом географических наименований того же Черноморья на громадном протяжении.

Из довольно многочисленных географических названий внимание исследователей было приковано особенно к наименованиям городов Пантикапея, Анапы, Хопэ и Синопэ, об этимологии которых имеются обстоятельные рассуждения также и акад. Марра. В. Миллер в первой части имени Пантикапен видел иранское *рапса*, обозначающее «пясть», отождествить же вторую часть этого имени и указать ее значение он не смог: по его личному признанию, «вторая часть не ясна».¹

Акад. Н. Я. Марр подошел к анализу этих топонимических материалов со своей общей точки зрения: по его заявлению, начиная от Пантикапеи вплоть до Синопа все побережье Черного моря было заселено народом, имевшим в своем языке суффиксом множественного числа *п*. На основании этого он делил эти названия на *Сино+пэ*, *Хо+пэ*, *А-на+пэ* и *Пантика+пэ*, причем конечный исход *-пэ* во всех этих случаях он признавал знаком множ. числа², сохранным в эламском — в виде *-пэ*, в мингрельском — в виде *-пэ*, в грузинском *-еби*, в лезгинских языках *-бу*³. Но вопрос, правда ли, что конечным исходом этих имен является действительно *пэ*?

При выяснении структуры и первоначального значения топонимики нельзя, да и нецелесообразно, выставлять этимологии без учета геофизических свойств этих пунктов. Если к рассмотрению этих четырех имен подойти именно с этой точки зрения, прежде всего важно то обстоятельство, что все четыре являются названиями прибрежных пунктов. Уже это одно заставляет задать вопрос, не была ли об-

¹ В. Миллер, Эпиграфические следы иранства, стр. 241.

² Н. Я. Марр, Термин «скиф». Избр., V, 27.

³ Н. Я. Марр, О происхождении имени Амапа. Избр. раб., стр. 273.

щая часть всех этих имен на языке первоначального туземного населения тем именно словом либо суффиксом, которое характеризовало как раз этот признак данных городов?

Для решения этого вопроса следует изучить топонимику близлежащих областей.

Достаточно пересмотреть географические названия Адыгеи, чтобы там обнаружить имена с подобным окончанием. В качестве примера можно назвать: Ашампэ, название впадающей в море речки, Буапэ, или Буа, впадающую также в море южнее Анапы, Псезюапэ, или Псезюэ, а также Берендуапэ и Казиап, названия речек¹.

Уже одно то, что все эти названия обозначают впадающие в море речки и все они имеют одинаковое окончание, дает нам основание предполагать, что конец каждого из них должен выражать какой-нибудь общий, всем им присущий признак. Сравнение всех имен друг с другом убеждает, что полным видом окончания является не *-пэ*, а *-апэ*. Но *-апэ* имеется в кабардинском термине «псыххоапэ», обозначающем «устье реки». Этот термин состоит из трех частей, из которых *'псы* означает «вода», *хехо*—«впадение», а *апэ* является выразителем «устья». Следовательно, *апэ*—кабардинское слово и термин для выражения «устья».

Ввиду того, что Синопэ, Хопэ, Анапэ и Пантикапэ представляют собою приморские местности и гавани, естественнее всего и тут общей частью этих имен признать не *-пэ*, а именно *-апэ*. Это предположение можно признать тем более вероятным, что Анапа и Пантикапэа ведь действительно расположены на бывшей адыгейской территории.

Вопрос об окончании имен Синопэ и Хопэ значительно более сложный, так как тут налицо уже не *-апэ*, а *-олэ*.

Кабардинский язык дает нам разгадку: в кабардинском существует даже в качестве самостоятельного слова термин *улэ*, который обозначает «губа», «уста», т. е. тоже «устье». Очевидно, оно является фонетической разновидностью, происшедшей от окающей разновидности *-олэ*, эквивалента акающей кяхской формы *-алэ*.

Однако для полной уверенности в безошибочности выставленных нами этимологий необходимо знать также значение и первых частей этих двух географических названий. Дело и с этой стороны обстоит вполне благополучно: *хы* в кабардинском значит «море», но основной смысл корня этого слова — «вода». Таким образом, Хопэ, составленное из *хы+олэ*, должно было первоначально обозначать по-кабардински «берег моря», что и является точным выражением реальной сущности этого пункта. Конечно, только с течением долгого времени это общее название могло обратиться в географическое наименование именно данного пункта.

То же можно сказать и относительно Синопэ (Sinope): и это имя состоит из *Син* и *олэ*. Значение второй части уже выяснено, первая же часть *син* может быть отождествлена с адыгейским *псын* и *псы*, обозначающим «родник», «вода», река. Любопытно, что, по словам Плиния, скифы реку Танаис называли *Син-ом* (NH, VI, 20)². А это наименование на самом деле значит прежде всего «вода».

Это же слово сохранилось до наших дней в лакском в виде *шин*³. Так как латинский алфавит, подобно греческому, для передачи шипящего звука не имел знака, то Плинию, естественно, ничего другого

¹ Л ю л ь е, «Общий взгляд»: Черкессия, 7, стр. 7, 8, 17.

² „Tanaim ipsum Scylthae Sinum vocant“.

³ К. У с л а р, Лакский язык, стр. 395.

не оставалось, как выразить этот звук при посредстве *s*. Таким образом, *Sinore*, *Sinopé* представляет собою туземное наименование, объяснимое только при посредстве адыгейских и лезгинских языков, и должно было первоначально обозначать «берег» или «устье реки». Понятно, что и оно могло стать названием только данной местности лишь с течением времени.

После всего вышесказанного, кажется, должно быть ясно, что и первые части имен Анапы и Пантикалея также должны были быть именами, выражавшими подобные же понятия, но вполне подходящих отождествлений для них пока не видно. Можно лишь сказать, что, быть может, первая часть Анапы *Am-* потеряла с течением времени начальное *x*, и образовано это имя из *ham + ané*. В западной Грузии существует река, которая носит именно такое название—*Хан-искала*, что значит «вода Хан-и».

Итак, целый ряд географических названий древнего Причерноморья свидетельствует, что тамшнее туземное население должно было принадлежать к адыгейским племенам. Следует еще указать, что и имена *Ψρσσι* — Псессы и *Σινδοί* — Синды также должны представлять собою туземные названия. Первое из них, Псессы, повидимому, произошло от туземного имени притока Кубани Пшыш, и означает собственно пишщев, т. е. жителей бассейна этого притока, а второе—Синды, как то предполагал и Л. Лопатинский, является отголоском местного же этнического имени шинджишве, которым убыхи, по сведениям К. Услара¹, именовали своих ближайших соседей абадзехов².

Мы умышленно базировались в подавляющем большинстве случаев на собственных именах только греческих ольвийских надписей. И все же, даже при таком подборе, выяснилось, что эти имена несомненно адыгейские. Далее, и этнические наименования, начиная с сармат, во многих случаях также оказались не иранского происхождения, а туземными, адыгейско-чеченскими лексическими образованиями. Наконец, равным образом и анализ топонимики подтвердил это наше основное положение.

Все это дает право сказать, что эпигонами скифо-сарматов должны быть признаны во всяком случае не чуваша и черемисы. Нельзя считать прямыми потомками скифов и сарматов, конечно, и грузин, несмотря на неоспоримое генетическое родство, как мной это указано и усиленно обосновывается во втором томе моего «Введения в историю грузинского народа», носящем заглавие «Первоначальный строй и родство грузинского и кавказских языков». Скифы и сарматы, как это с достаточной очевидностью выясняется при помощи несомненного лексического материала, принадлежали лишь к северокавказским адыгейско-чечено-лезгинским народностям.

Иранские имена, даже отдельные слова, равно как и кое-что из лексики урало-алтайского языкового мира, несомненно имелись среди скифо-сарматского населения, но это должно объяснять соседством, как результат взаимных сношений. Уже одно то обстоятельство, что к иранскому названию либо слову приставлены адыгейско-чеченские окончания, решает вопрос о действительной языковой принадлежности носителей таких собственных имен: во всяком случае нельзя в них видеть иранцев, и тем более урало-алтайцев.

¹ К. Услар, Этнография Кавказа, Абхазский язык, Тифлис, 1887.

² Л. Лопатинский, Заметки о народе адыге и о кабардинцах в частности, СМОМПК, XII, 1.

Раз сарматы оказываются не иранскими и тем более не «туранскими», а лишь племенами северокавказского населения, с которыми, как указано, у грузин было несомненное генетическое родство, устанавливаемое и при помощи детального лингвистического анализа, то сообщение Страбона о родстве грузин с сарматами получает убедительное подтверждение. Тем более теперь теперь вновь уместен вопрос, не явились ли грузины в Закавказье с севера, где обитали их сородичи в столь большом числе?

Этот интересный вопрос может быть решен только одновременно с другим таким же вопросом: представляю ли собою Северный Кавказ и Причерноморье первоначальную родину скифо-сарматских племен, и не явились ли они туда из какой-либо другой области?

С этой точки зрения древняя топонимика Грузии, Армении и бывшей Албании еще мало изучена, но все же для решения вышеназванных проблем можно привести достаточное количество весьма любопытных и важных фактов.

На территории Грузии кроме множества древних грузинских топонимических названий имеются и такие, для которых нельзя подыскать ни грузинской этимологии, ни какого-либо разумного осмысления. Так например, если начать с крайнего северо-запада, на пространстве, занимаемом издавна абхазами, имеются реки, имена которых окан-

чиваются на *ის* и *იშ*, как-то: Ах¹*ის*, Аა¹*ის*, Хы¹*ის*, Лашы¹*ის*, Гульры¹*იშ*,

Хэпры¹*იშ*, Дачары¹*იშ*, Дры¹*იშ*, Гагры¹*იშ* и Ра¹*იშ*. Ни для одного из

этих окончаний *-ის*, и *-იშ* в абхазском языке объяснений не находится,

между тем как на черкесском, как мы уже знаем, *ისи* значит «во-

да», *ისуху*—«река». Ясно, что такие наименования рекам могли дать только адыгейские племена. То же самое нужно сказать и относительно

происхождения имен с исходом на *-იшы*.

Гораздо важнее, что наименования подобного рода встречаются в Грузии также и значительно южнее, в районе Гурни. Так, например,

там имеется река Су¹*ისა*, название которой представляет сугубый ин-

терес ввиду того, что хотя у нее уже само окончание *-ისა* выдает ее черкесское происхождение, но и первая ее часть *Сул-* также может быть отождествлена с названием одного из притоков Кубани Су¹.

Если оставить черноморские прибрежные районы Грузии и пойти на восток вглубь Грузии, можно найти и там в топонимике следы пребывания в западном Закавказье, в Грузии, адыгейских племен. Так, например, в Шорапанском районе имеется селение, именуемое Бжинэви; для осмысления и объяснения этого названия в грузинском не может быть ничего подыскано. Между тем, по-черкесски *бжинѣф* да и по-кабардински *бжынухв* означает «чеснок». Это слово состоит из двух частей: из *бжинэ*, означающего «лук», и «*фэ*», означающего «блтый», так как название «чеснок» в адыгейских языках передается

¹ Люлье, «Общий взгляд» и «О матухажцах, шапсугах и абадзехах»: Черкесия, 6 и 19.

при помощи выражения «белый лук». И столь характерное адыгейское наименование, представляющее полную параллель чисто грузинскому имени в другой местности, Санюрэ, оказывается на территории Грузии.

Для выяснения интересующего нас вопроса о прародине северокавказских сарматских племен важно еще указать на наименования Гостибэ и Госштибэ—местностей, находящихся как в западной, так и в восточной Грузии. И для данных имен в грузинском нельзя найти какую-либо этимологию и осмысление. Между тем, гуастога по-черкесски и уздыгэй по-кабардински означают «сосна». Иначе говоря, тут налицо такое же топонимическое явление, какое мы имеем в имени Сочи, обозначающем по-грузински «пихта»: в этих наименованиях имя местной древесной породы обратилось в наименование местности. Не мешает отметить, что точно такое же имя Гостиугай (на картах), или Востигай (по сведениям Люлье) носит одно из ущелий в бассейне реки Кубани.

Итак, в доисторическую эпоху адыгейские племена должны были жить в западном Закавказье, на территории Грузии исторической эпохи.

Это подтверждается и анализом топонимики крайнего предела восточной Грузии, где имеются такие наименования, как Черталети, свидетельствующее о пребывании в данной местности племени чарцев, как Цобени, указывающее на распространение некогда на территории Кахетии на значительном пространстве одного из чеченских племен, продвижение которого с крайнего юга может быть прослежено благодаря сохранившемуся географическому наименованию Софэнэ, Софанэнэ и Сурапé, целой области в Малой Азии, с эпохи глубокой

древности, — наконец, как наименование Пипинэти, составленное из пипин, обозначающего по-корински «бук» и из грузинского топонимического

суффикса *-jan, -eti*. Пипинэти, следовательно, сходно по своему значению с названием Буковина.

Все вышеприведенные факты, добытые путем анализа топонимики Грузии, число которых может быть легко умножено, свидетельствуют с полной ясностью, что восточные провинции восточной Грузии некогда были заселены чеченскими и дагестанскими племенами.

Подобные же факты могут быть приведены из топонимики бывшей Албании, нын. Азербайджана и Армении. Одним словом, анализ топонимики всего Закавказья дает возможность установить с полной несомненностью совершенную беспочвенность предположения о приходе сарматских племен с севера и с такой же очевидностью констатировать, что магистраль направления передвижения этих племен была с юга на север. Тем самым отпадает и предположение о возможности прихода грузинских племен в Закавказье с севера.

Но как же согласовать все это с теми положениями, какие приняты в современной науке об индоевропейском происхождении табалов и мушков, которых, как мы видели, еще древние авторы признавали предками месхов и иберов, т. е. грузин? Где нужно их предполагать, и имеется ли вообще какая-либо возможность выяснить эти вопросы, когда хеттский и языки табалов и мушков признаны в западноевропейской буржуазной науке несомненно принадлежащими к индоевропейской семье языков, да еще при данном состоянии знания

протохеттского, о котором, ввиду крайней скудости и однообразия обнаруженных пока еще текстов, мало достоверного известно за исключением лишь того, что, он был языком префиксального строя?

Нельзя, конечно, отрицать сложность и трудность решения этой проблемы, но все же дело не так безнадежно, как это может показаться с первого взгляда. При отсутствии возможности основываться в настоящее время на памятниках языка протохеттов и предков табалов и мушков можно и нужно было попытаться выяснить эти вопросы при помощи анализа собственных имен и племенных названий, а также топонимики.

В этом направлении для изучения и выяснения исторической топонимики Малой Азии древнейшего периода в научной литературе уже кое-что сделано. Friedrich Bilabel делит тамошние топонимические названия, имеющиеся в клинописных текстах, на две большие группы: группу имен на *-s(š)oš*, по гречески $\sigma(\sigma)\omicron\varsigma$ и группу имен на *-anda* и *-anta*. При этом он констатирует, что первая группа имен встречается на территории распространения хеттов, между тем как имен второй группы там нет¹.

Для нас наиболее интересна вторая группа топонимических имен. В виде примеров Билабель перечисляет следующие названия: Allanda, Arinda, Puranda, Buruṣhanda, Landa, Maraṣanda, Maraṣṣuḥanta, Sijanta, Taḥanta, Taitanda Tappaṣanda, Histauwanda, Wajanawanda, Ziplanda, Ijlanda и Millawanda.

Для объяснения этих имен необходимо, конечно, знать также и древнюю топонимику и этнонимику Урартского государства. По халдским и ассирийским клинописным памятникам выясняется, что одна группа имен тут оканчивается на *-ахи*, *-эхи*, *-ухи* и *-ха*, так, например: Эриахи, Иганэхи, Кумухи, Витирухи, Великухи, Аргухи и Диаухи; Шишириха, Халцидиха, Кулха и Забаха. Вторая группа имен с исходом *-ани*, *-иани*, *-аини* и *-уни*, например: Игани, Алкани, Алзирани, Абилиани, Курнани, Этпунни, Макалтунни, Мелаани, Замаинни, Элаинни, Ушедуани и Турнани.

Достаточно пересмотреть этнические и географические наименования Грузии и территории расселения адыго-чечено-лезгинских племен Северного Кавказа, чтобы удостовериться, что имена с точно такими же окончаниями имеются и по сей день только там. Так, например, в Грузии находится ряд селений с названиями, оканчивающимися на *-аани*: Миделаани, Мелаани, Тibaани, Джугаани, Озаани, Мачхаани и много других подобных. Все такие наименования указывают на родовой принцип расселения в данной местности; первоначально в каждом данном пункте жили только члены одного и того же рода, имя которого во множ. числе и употреблялось в качестве названия самого места поселения.

Вторая группа грузинских имен оканчивается на *-аанти*, *-анти* и *-ант*. Оканчания *-аанти*, *-анти* и *-ант* являются формой родит. пад. множ. числа грузинского склонения и указывают на принадлежность к такому-то роду. По форме эти фамилии соответствуют русским подобным же фамильным наименованиям, как Черных, Белых, Красных и т. д.

¹ „Geschichte Vorderasiens und Aegyptes vom 19. Jahrhundert v. Chr. bis auf die Neuzeit“. Heidelberg, 1927, стр. 281.

Группа топонимических имен на *-иани* указывает на определенное качество, свойство данного пункта, например, Шамбнани (значит «заросший тростником»), Каклнани («местность, изобилующая орешником»). Поцхвернани («местность, изобилующая рысью») и т. д.

Наконец, хорошо известны грузинские этнические имена на *-хи*, перечисление которых считаю излишним.

Такая же точно картина предстанет перед исследователем, который потрудится изучить топонимику хотя бы лишь Дагестана. Географические наименования на *-хи*, *-их*, *-ах*, *-ох*, *-ух* там самое обыкновенное явление, например, Куанхи, Харахи, Кахи: Шапих, Цинких,

Хунзах, Чарах, Хиндах, Рукдах и мн. др.; Ботлих, Морох, Чох, Хетох; Рутлух, Хойнух, Нусрух, Мурух и др.

В громадном количестве встречаются имена на *-та*, *-ада*, и *-ода*; например, Тасунта, Орота, Карата Токита, Шотота и др., Шорода, Шахода, Обода, Куанада, Корода, и масса других.

Сравнение грузинских и северокавказских (сарматских) этнических и топонимических наименований с протохалдскими и протохетскими, кажется, не оставляет сомнения, где именно надо искать потомков тех протохетских и родственных им племен и народов, которые оставили неизгладимый след своего пребывания в древнейшую эпоху на территории Малой Азии и Ближнего Востока. Так как топо-

нимические наименования на *-анта* имеются только в грузинском, а в северокавказских это окончание встречается без *н*, *-та*, *-ада*, *-ода* то такие географические имена можно поставить в связь преимущественно с грузинскими. Итак, приходится признать, что родственные грузинские, картвельские и скифо-сарматские племена могли действительно попасть на свою позднейшую родину лишь с юга. Поэтому-то тубал-табалы и мосох-мушки не могли быть индоевропейцами.

До нас дошли, наконец, как древние литературные данные, так и любопытные народные предания, которые подтверждают добытые лингвистическим анализом топонимические данные. Для нашей цели интересна выписка, которая имеется у Евсевия Кесарийского в его труде «Ргаер. еу.» («Предуготовление евангельское»), где сказано: «В сочинении Абидена об ассирийцах я нашел о Навуходоносоре следующее: «Мегасфен говорит, что Навуходоносор, превосходивший силою Геркулеса, отправился в поход на Либию и Иберию и, покорив их, часть их населения поселил на правой стороне Понта» (IX, 41).

В приведенном эссе интересно для нас то, что Мегасфен, автор III в. до н. э., говорит о переселении иберов со столь отдаленного юга. Это во всяком случае свидетельствует, что предание о подобном событии в то время существовало. Как известно, это же событие, переселение или прибытие грузин в Закавказье, более поздняя версия предания приписывает уже Александру Македонскому. Мегасфеновское сведение отражает более раннюю стадию этого предания, датой же самого факта подразумевает, вместо III в., VI в. до н. э.

Случайно ли совпадение, что Либия и Иберия названы тут вместе? И случайно ли, говоря о переселении иберов на Кавказ, автор принужден был вспомнить и о Либии? Это во всяком случае дает нам основание предполагать, что первоначальное предание представляло себе Либии и Иберию смежными странами. А если при этом принять также во внимание, что и в эпоху римской гегемонии лубены, или липоны (именуемые также лепон), как это видно со слов Плиния (VI,

26), жили в Албании, на склонах Кавказского хребта, следовательно, были также соседями грузин, иберов с Востока, то само собой напрашивается вопрос, не являются ли древние лувиты предками этих лубенов и не есть ли тогдашнее их местонахождение один из этапов их вольного, либо вынужденного передвижения с первичной родины на север—на Кавказ, в Албанию? Да и правда ли, что они были индоевропейцами?

Все эти вопросы ждут будущего исследователя, но при изучении всех относящихся сюда материалов мегасфисновскому сообщению должно быть уделено достаточное внимание, как одному из подкрепляющих свидетельств существования древнего предания о южном происхождении грузин из близлежащих к Либии местностей.

Наконец, и у самих скифов, по свидетельству Геродота (IV, 11), было предание, по которому скифы раньше жили в Азии, но потом, теснимые массагетами, переправились через реку Аракс и переселились на север. Тем же греческим историком сохранено нам скифское предание, дающее исследователю возможность выяснить ту эпоху, к которой они относили свое первое появление на севере. По словам Геродота (IV, 5 и 7), царствование своего первого родоначальника Таргитая, отца трех сыновей — этнархов Липоксая, Апоксая и Колаксая, они относили к эпохе за тысячу лет до похода персидского царя Дария на скифов. Если к дате этого похода, 513 г. до н. э., мы прикинем 1000 лет, то получим 1513 г. до н. э. Конечно, эта датировка не может претендовать ни на точность, ни на безусловную достоверность, но все же заслуживает внимания. Раз скифо-сарматские племена пришли с юга и жили в Малой Азии, очевидно, долгое время, одним из тогдашних племенных наименований их можно признать имя Гашгай, Кашга-с, позднее в устах грузин уцелевшее в виде Кашаки, как имя черкесов, а в русских источниках в виде косогов.

Известно, что в древнейшей скифо-сарматской металлической культуре много золотых предметов и бронзы, мало сравнительно железа. Можно ли верить, что если бы культура железа была в расцвете в ту эпоху, когда они переселялись из Азии в Европу, они бы не принесли с собой этой культуры? А ведь первое появление железа в Малой Азии приурочивается к XIV в. до н. э. Вышеуказанная дата начала переселения скифов и сарматов из Азии, быть может, помогла бы нам понять причину указанного обстоятельства в скифо-сарматской древнейшей культуре, а также объяснить отмеченный уже в литературе факт связи ее с хеттской культурой.

В своем изложении я хотел показать, что имеется не мало данных, для того, чтобы признать, что выводы, окончательно установленные в последние десятилетия в западноевропейской научной литературе, далеко не так уже незыблемы, как это кажется, что, наоборот, имеются все основания для их пересмотра и переоценки с привлечением нового материала и более целесообразным применением научных методов.

დამატება მეორე

მასკარაჰე და ამონაწერები

ა

„ცხადია, რომ „ჩრდილო მხარეებად“ უნდა იგულისხმებოდეს მთელი ე. წ. ჩრდილო სომხეთი ანუ «სამხრეთ საქართველო», ე. ი. ოდესღაც გუგარქ-გოგარენე ანუ ე. წ. ქვემო ქართლი ჰერეთის სამხრეთის ნაწილითურთ“, რომელთაც XVIII ს. ბორჩალო და ყაზახ-შამშადილი ეწოდათ (იხ. მელიქსეთ-ბეგი, „ჩრდილო მხარეთა სომეხთა მოძღვარნი და მათი ვინაობა“. თბილისი 1928 წ., გვ. 17).

დოც. ლ. მელიქსეთ-ბეგი ფიქრობს, რომ სომხური გამონათქვამი *ჩრდილო მხარეები* -ა, რასაკვირველია, სომხეთში მცხოვრების თვალსაზრისით (იხ. იქვე გვ. 13). მაგრამ ამ ტერმინს თვით პალბატელები მე-XII ს. დამლევეს ხმარობდნენ: *აზოიქ ქარქაყსოაჲს ჯაიფ ჩრდილო მხარეებნი, ირ ქ ჯაიფათ ხ ქ შანსარნი, აი ყათოიასკან კაჭოიქსიანს ატე რისფიქიანს* (იხ. ლ. მელიქსეთ-ბეგის დასახ. ნაშრ. 7).

აქეთგან ცხადი ხდება, რომ აქ სომხეთში მცხოვრებთა თვალსაზრისის მიხედვით შედგენილ სახელთან კი არ უნდა გვეკონდეს საქმე, არამედ გეოგრაფიულ ტერმინთან, რომელიც დიდი ხანია უკვე განმტკიცებული იყო.

ამავე გარემოებას მ. ხორენელის „სომხეთის ისტორია“-ც ცხად-პყოფს, რათგან ამ ავტორს თავისი ნაშრომის ბოლოს დართულ გოდებაში ნათქვამი აქვს: *ჩიქრამ ფხეჯ ჯაიფ აჯსარნი, იქრამ ფხეჯ ჩანოიქ ჩრდილო მხარეებნი* (III, გვ. 42, გვ. 358) „ვეოდებ შენზე, სომეხთა ქვეყანავე, ვგოდებ შენზე ყველა ჩრდილოელთა უმაღლესო, ან უწარჩინებელესო!“.

აქ ხომ ალბატ-სანაინზე არ არის საუბარი, არამედ მთელ სომხეთზე, ამასთანავე ჰგოდებს თვით სომხეთში მცხოვრები ისტორიკოსი, ამიტომ უეჭველია, რომ მას თავისი ქვეყნისათვის, ან ერისათვის, სომხეთში მცხოვრების თვალსაზრისით არ შეეძლო „ჩრდილოელი“ ქვეყანა, ან ერი ეწოდებინა. ცხადია, რომ ტერმინის სადაურობისა და წარმოშობილობის დოც. ლ. მელიქსეთ-ბეგის განმარტება სწორე არ არის. აღსანიშნავია ამასთანავე, რომ მ. ხორენელი ამ გოდებაში სომხეთს ჩრდილოელთა, ანუ ჩრდილო ქვეყანათა ერთ-ერთ ქვეყანათაგანს უწოდებს, თუმცა უწარჩინებულესს, მაშასადამე, აქ ტერიტორიულად განსაზღვრულ გეოგრაფიულ ტერმინთან კი არა გვაქვს საქმე, არამედ ზოგად განმსაზღვრელ სიტყუასთან, რომელიც აგრეთვე, რასაკვირველია, არას გზით არ შეიძლება სომხეთში მცხოვრების თვალსაზრისის გამომხატველი, ან აღმბეჭდველი იყოს.

წა ნინოს გარდაცვალების გამო „ყოველი ნათესავი ჩრდილომასა აღივსო მწუხარებითა“-ო (ცა ნინოსი, Опис. II, 803). წა ნინომ „განაშუენა ჩრდილოა ესე ქუეყანა მცხეთაჲ“ (წა ნინოს ცა Опис. II, 728). „განიშორა ერთი ესე სამეფოა ქუეყანა ჩრდილომასა“ (იქვე).

იესოს „სამოსელსა მისსა ზედ წილი ითხინეს და წილით ჰხუდა ჩრდილოთა (ველიმ.: ჩრდილოს) მცხეთელთა კუართი იგი უფლისა იესუესი“-ო (იქვე, II, 743).

„ეპკითხვედი ვ'დ სადაა არს ჩრდილომასა იგი ქუეყანა. ხოლო დვინელმა სომეხმა მრქუა მე „ჩრდილომასა ქუეყანაა სომხითისა მთეულ არს... საკელმწიფოა ბერძენთა და უეიკთაჲ (წა ნინოს ცა, Опис. II, 744).

წა ნინოს შატბერდისეულ ცხოვრებაში ნათქვამია: „მოხედა ღ'ნ წყალობითა ქუეყანასა ამას დავიწყებულსა ჩრდილომასასა კავკასიათა, სომხითისა მთეულსა (ე. ი. საქართველოს), რომლისა მთანი დაფარნეს ნისლსა და ველნი არმურსა ცთომისასა“ (Опис, II, 759).

პეტრე ქართველის ცხოვრების ასურულ რედაქციაში ნათქვამია:

„ხოლო ქვეყანა, რომლისგანაც იყო ნეტარი პეტრე, იყო ქვეყანა იბერიელთა განთქმული, იმ ჩრდილოელთა, რომელნიც მზის აღმოსავალს მდებარეობენ“-ო¹.

ამგვარად ან V ს. დამლევს, ან VI ს. დამდეგს ზედგენოლ ასურულ ძეგლში იბერიელნი ანუ ქართველები „ჩრდილოელებად“ იწოდებიან, თანაც აღმოსავლეთით მდებარე ჩრდილოელებად.

გამოსარკვევია თუ საითგან და როგორ უნდა იყოს ეს საქართველოსათვის უცნაური საგეოგრაფიო სახელი გაჩენილი; რატომ არის, რომ ქართველები თავიანთ თავს და სხვებიც საქართველოს და ქართველებს ჩრდილოელებს უწოდებენ? თავის და თავად ცხადია, რომ ასეთი საგეოგრაფიო და ეთნოლოგიური ტერმინი შეუძლებელია თვით საქართველოში იყოს გაჩენილი, რათგან ქართველი თავის თავს ჩრდილოელს ვერ უწოდებდა. სამაგიეროდ ბუნებრივია, რომ სამხრეთელებს ქართველებისა და საქართველოს აღსანიშნავად ასეთი სახელი ეხმარათ. მაგრამ, რასაკვირველია, აქ შემთხვევითსა და კერძო სახელთან-კი არა გვაქვს საქმე, არამედ საუკუნეთა განმავლობაში განმტკიცებულ პოლიტიკურ-გეოგრაფიულ ტერმინთან. ამიტომ ქართველთათვის და საქართველოსათვის არსებული ან ტერმინის სადაურობისა და წარმოშობის საკითხი მხოლოდ მაშინ შეიძლება გადაწყვეტილად იქმნეს მიჩნეული, თუ რომ მის განმარტებას პოლიტიკურ-გეოგრაფიული საფუძველი მოეძებნა, თუ გამოირკვა, რომ ასეთი ტერმინი ოდესმეც ოფიციალური გეოგრაფიული ტერმინი იყო.

სომხურ სახელნატყუარ გეოგრაფიაში სპარსეთზე ნათქვამია: „სპარსთა ქვეყანა ასე განიყოფება ოთხად: ქუსტი ხორბარან, ე. ი. დასავლეთის მხარე, რომელშიაც ცხრა ქვეყანაა“... — „ქუსტი ნემროჲ, ესე იგი შუადღის მხარე, ესე იგი სამხრეთი, რომელშიც ცხრამეტი ქვეყანაა“... — „ქუსტი კაკოჲ, ე. ი. კავკასიონის მთების ქვეყანა, რომელშიაც ცამეტი ქვეყანაა — აღარბაგანი, არმნ, ე. ი. სომხები, — ვარჯან, ესე იგი ივერნი, — რან, ესე იგი აღბანელნი, — ბა-

¹ Petro der Iberer. herausgegeben von R. Raabe. Leipzig, 1895 წ., გვ. 4.

ლასაკანი, სისაკანი (სივნიეთი), არე, გელანი, მუკანი (=მოვაკანი), დილემნი, დემავენდი, ტაბრისტანი, რან, ამულ“ (იხ. I. Marguart, Eransahr nach der Geographie des ps. Moses Chorenaci გვ. 8—10)¹.

როგორც ზემომოყვანილი ამონაწერიდან ჩანს, სპარსეთი 4 ნაწილად ყოფილა დაყოფილი. ამ ოთხისაგან სამს ყველას თავის სახელი ქვეყნის არეთა მიხედვით აქვს დარქმეული: პირველს „ქუსტი ხორბარან“-ი სწოდებია, რაც, როგორც სომხურ გეოგრაფიაშია განმარტებული, დასავლეთის მხარეს ნიშნავდა სპარსულად. ესევე მეორე ნაწილს: „ქუსტი ნემროჯ“-ი ანუ სამხრეთის ქვეყანა სწოდებია სახელად სპარსულად და მესამეს „ქუსტი ხორბარან“-ი ანუ აღმოსავლეთის მხარე. მხოლოდ მეოთხე ნაწილის სახელად „ქუსტი კაპკოპ“-ი, ე. ი. კავკასიონის მთათა მხარე ჰრქმევიდა. ამით მთელი სისტემა, რომელიც ქვეყნის არეს სახელების გეოგრაფიულ-ადმინისტრაციულ ნაწილებითათვის გამოყენებას წარმოადგენს, ირღვევა. თავისდათავად იბადება აზრი, რომ ეს სისტემის დარღვეულობა ამ გეოგრაფიული ძეგლის პირვანდელი ტექსტის დამახინჯების, ან, უფრო სწორედ რომ ითქვას, დაზიანებულობის შედეგი უნდა იყოს და სპარსელებს ამ მეოთხე მხარისათვისაც ქვეყნის არეს მიხედვით უნდა ჰქონოდათ სახელი, ე. ი. მას უნდა ჩრდილოეთის მხარე რქმეოდა და დანარჩენი, რაც სომხურ გეოგრაფიის დაცულ ტექსტშია, ამ გეოგრაფიულ-ადმინისტრაციულ ტერმინის განმარტება უნდა იყოს. არაბთა გეოგრაფები ამ კავკასიის მხარეს „აბახტარ“-ს უწოდებენ, რაც ჩრდილოეთსა ნიშნავს (იხ. I, Marquart, Eransahr 94).

უღქველია, აქ უნდა ის დანაკლისი ტერმინი გვექონდეს, რომელიც სპარსელებს მეოთხე მხარის აღსანიშნავად სამი წინამავალის მსგავსად უნდა ჰქონოდათ. ამგვარად სპარსული ადმინისტრაციულ-გეოგრაფიული ტერმინოლოგიის მიხედვით მეოთხე მხარეს „ქუსტი აბახტარ“, ანუ ჩრდილოეთის მხარე რქმევიდა. ამ გარემოებას ზაქარია რეტორის ის ცნობაც ადასტურებს, რომელიც მას ნაოქვაში აქვს: „ჩრდილოეთ ქვეყანაში ხუთი მორწმუნე (ე. ი. ქრისტიანი) ერი არის“ და ასეთებად სომხეთი, ქართლი, რანი, სისაკანი და ბაზვლი აქვს დასახელებული (იხ. ჩემი ქართველი ერის ისტორია I³, 296).

დოქ. მელიქსეთ-ბეგს აღნიშნული აქვს, რომ „ჩრდილო მხარეთა სომეხთა მოძღვართა“ აღსანიშნავად ძველს საბუთებში ტერმინი „აღმოსავლენიც“ (*არხსქიგ*) იმპარება (იხ. ჩრდილ. მხარ. 9). მაგრამ ავტორს ამ უცნაური მოვლენის რაიმე განმარტება არ წარმოუდგენია, არც აღუნიშნავს, მოიბოვება თუ არა სხვაგან სადმე და ამაზე უწინარეს სომხურ მწერლობაში ასეთი ტერმინის სომხეთის აღსანიშნავად?

„*Քերթից աշխարհ ընդ շորս բաժանի Վուստի ինարարան, որ է կողմն արեժտեսայ, յորում տշխարհը ինն... Վուստի նևարու, որ է կողմն միշաւրեսայ, որ է նարու, յորում աշխարհ ինն է տասն... Վուստի ինարասան, որ է կողմն արքեկից, յորում աշխարհ յասն է վեց... Վուստի կապկոն, որ է կողմն կասածո լեռանց, յորում աշխարհ երկրտասն Ատրպատական, Արան որ է Նալբ. Վարճան որ է Վիրբ, Ռան, որ է Բալասական, Միսական, Արե...*“

¹ *Պարսից աշխարհ ընդ շորս բաժանի Վուստի ինարարան, որ է կողմն արեժտեսայ, յորում տշխարհը ինն... Վուստի նևարու, որ է կողմն միշաւրեսայ, որ է նարու, յորում աշխարհ ինն է տասն... Վուստի ինարասան, որ է կողմն արքեկից, յորում աշխարհ յասն է վեց... Վուստի կապկոն, որ է կողմն կասածո լեռանց, յորում աշխարհ երկրտասն Ատրպատական, Արան որ է Նալբ. Վարճան որ է Վիրբ, Ռան, որ է Բալասական, Միսական, Արե...*

ეპისტოლეს დასაწყისში მოხსენებულია ყველა ის მონასტერი, რომელთა წარმომადგენელთაც, ე. წ. «ჩრდილო-აღმოსავლეთის ეპისკოპოსის» (*საყისკო-ყიო იო ქარსსსუ ზქსაჩიო*) მეთაურობით, მიუღიათ თვის საბუთის შედგენაში. სახელდობრ სანაპინი, პალბატი, პალარწინი, ხორაკერტი და გეტოკი.

გრიგოლ ყრმის პირველს შეკითხვაში გრიგოლ ტუტეორდისადმი იხსენიება: «იგე აღმოსავლეთის ქვეყანასა და არანისა მხარესა და განძაკსა»-ო (*ქაქსარ არსსსუ, ს ქ ჟაღაო მანსაქ ს ქ ზანძაკ*). ამისდა მიხედვით ლ. მელიქსეთ-ბეგს დასკვნილი აქვს, რომ „ჩრდილო მხარეთა“ ცნება აღბატ-სანაპინის რაიონზე უფრო ფართოა და ამაჲ გარდა კაენსა, ძოროფორსა და პათესძის რაიონს, ანუ შემდეგდროინდელ ყაზახ-შამშადილსაც შეიცავსო (ჩრდილო მხარ. 16). მაგრამ ზემომოყვანილ ცნობაში „აღმოსავლეთის ქვეყანა“ და რანის ქვეყანა ისევე, როგორც განძაკი დაპირისპირებული არიან: ისე გამოდის, რომ რანი და განძაკი „აღმოსავლეთის ქვეყანა“ არ არის, აღმ. ქვეყანად-კი გუგარეთ-პერეთი იგულისხმებაო. განა რანი და განძაკი ამ თემებზე უფრო აღმოსავლეთით არ მდებარეობდა და მათზე უფრო უპრიანი არ იყო ეს სახელი?

რასაკვირველია, ამისდა მიუხედავად რანი და განძაკი აღმოსავლეთად არ იწოდებოდა და ეს გარემოება ცხად-პყოფს, რომ „აღმოსავლეთის ქვეყანა“ აი შემთხვევაში ზოგადი განუსაზღვრელი მნიშვნელობის მქონებული გამონათქვამად-კი არ იგულისხმებოდა, არამედ გარკვეული გეოგრაფიული ოლქების, მიწაწყლის სახელად იყო ქცეული.

აღმოსავლეთ საქართველოს მნიშვნელობით, ლაშა-გიორგის დროინდელ მემკთიანესაც-კი აქვს ნახმარი. თამარ მეფის გულუხვი ქველმოქმედების დასამტკიცებლად მას აღნიშნული აქვს: „საბერძნეთსა, მთაწმიდისა, იერუსალიმისა და შავის მთისა საყდარნი და ეკლესიანი, რომელნიმე დაძვრულნი არაშენა, [რომელნიმე] მათითა საფასოთა დაიქსნნა ხარკისაგან უცხო თესლთსა და თუით კელთაგან მისთა სთელისა სამსხუერპლოდ ღმრთისა და სიწმიდისა სამსახურებლად აკერცინებდა და ეგრე დასდებდეს ეკლესიათა იგო და ამაღმოსავლეთისაცა შინა“-ო (1420-25).

დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის სიტყვით, ამ გვირგვინოსანს „სპარსეთსა [ქვეყნს] შეკრებულ იყვნეს ერნი, ტომნი და ენანი, მეფენი და კეთილმოქმენი ოვსეთისა და ყივჩაყეთისანი, სომხეთისა და ფრანგეთისანი, შარვანისა და სპარსეთისანი“-ო (ცხოვრ. მეფისა დავითისი, * 562, გვ. 330—331).

ბ

სტრაბონის სიტყვით! კავკასიონის ქედი ამ მთაგორებზე წარმოადგენს, რომელიც პონტოსსა და კასპიის ზღვებს შვეთ გარკვეულად და იმავე დროს ამ ორივე ზღვის გამყოფელი ყელის ყველაფერზე გადმტარებელია სპარსეთით აღმანისა და იბერიის გამოქვაოფს, ხოლო ზღვებისათვის სპარსეთს მიწდებებს. ერთობს თენის სიტყვით აღვილობრივი მყოფრანა კავკასიის ქედს უწოდებენ. სტრაბონი ფიქრობდა, რომ შესაძლებელია ასე კავკასიონის ტომის მიხედვით იყოს ამ მთის სახელი გადაყვებულად კავკასიონის ქედს

1 Strabo, Geographica, I. XI, c. 2, § 15.

სამხრეთისაკენ მიმავალი შტოები აქვს, რომელნიც იბერიას მთლათ გარემო-ზღუდადენ და სომეხთა მთებსა და მესხეთის მთებს ეყრებიან იმგვარადვე, როგორც სკუდისეს და პარჯადრის მთებსაო. ეს უკანასკნელი მთები ტავრის ქედის ის ნაწილია, რომელნიც სომხეთის სამხრეთ მხარესა ქმნის, ხოლო ჩრდილოეთისაკენ წარზიდული კავკასიის მთებამდე და შავ ზღვამდე აღწევს და გადაქიმულია კოლხეთითგან თემისკვრამდე.

კავკასიის მთათა აღწერილობას სტრაბონი კვლავ უბრუნდება და ამ აღვილას მას ზოგიერთი უფრო მკაფიო ცნობები მოეპოვება¹. მისი სიტყვით ტავრის მთითგან ჩრდილოეთისაკენ ბევრი შტოები გამოდის. ერთ მათგანს ანტიტავრი ეწოდება. ასე ეწოდებოდა იქ იმ შტოს, რომელიც მასსა და ტავრს შორის მდებარე სოფენეს თემის ვაკეს შემომსასღერელი იყო. ევფრატის გაღმა მცირე სომხეთში ანტიტავრიდგან ჩრდილოეთისაკენ ერთი დიდი და მრავალ-შტოიანი მთაა გადაქიმული, ხოლო ერთს მათგანს უწოდებენ პარჯადრესს, მეორეს — მესხეთის მთებს, დანარჩენთ სხვადასხვანაირად. ამ მთებს მთელი სომხეთი აქეთ მოცული იბერთა და ალბანთა ქვეყნებამდის. შემდეგ აღმოსავლეთისაკენ სხვა კასპიის ზღვის გადამეურე მთები ატყდება მდ. რაბაგანისა და დიდ მიდიამდე. ამ მთების ყველა ეს ნაწილები, იმგვარადვე როგორც კასპიის კართან მდებარე და უფრო აღმოსავლეთითაც არიამდე მთის ნაწილები პარახოათრად იწოდებიანო.

მარკვარტი ამტკიცებს, რომ „პარახოათრა“ სომხურ-სპარსულად „პატახშვარ“-ად არის ნათარგმანი და ხვარის წინ მდებარე მთას, ანუ იმიერხვარსა ნიშნავს. სტრაბონი (XI, 8, 1) ამ სახელს იალბუზის უღელტეხილს (Elburzketze) უწოდებსო (Eranahir 130 და შენ. 2). სტრაბონი აქ სულ სხვას ამბობს. მისი სიტყვით გურგანის ანუ კასპიის ზღვითგან მოყოლებული აღმოსავლეთისაკენ მთებია გადაქიმული, რომელთაც ელინნი ტავრს უწოდებენო. პამფილითგან და კილიკიითგან მოყოლებული აქამდის განუწყვეტლივ მთაა, რომლის ნაწილებს სხვადასხვა სახელი ეწოდება. აქ გილნი (= გილანელი), კადუსიები, ამარდები, გურგანელი, შემდეგ პართელი, მარგიანელი და არიელი ბინადრობენ. ამ მთის იმ ნაწილს, რომელიც სომხეთითგან მოყოლებული აქამდე ან ცოტა მოშორებით აქამდე აღწევს, პარახოათრა ეწოდება (Geogr., I, XI, c, 8, § 1)². აქეთგან ცხადი ხდება, რომ პარახოათრა კავკასიის სამხრეთ ნაწილში სომხეთის აღმოსავლეთით მდებარე მთების სახელი ყოფილა.

პლინიუს მცირეს³ ტავრის უღელტეხილზე ნათქვამი აქვს, რომ მას, აღმოსავლეთის სანაპიროებითგან მომავალს თავისდათავად უზარმაზარს და ურიცხვ ერთა მყოფრებელს, სხვადასხვა ხალხისაგან მრავალი სხვადასხვა

¹ Strabo, Geogr., I, XI, c. 12, § 4.

² „καλιεῖται δὲ τὸ μέγχι δὲπρὸ ἀπὸ τῆς Ἀρμενίας διὰ τὴν αὐτὴν, ἢ μικρὸν ἀπολειπόμενος, Περσικήματα“.

³ „Taurus mons ab Eois veniens ... inmensus ipse fel innumerarum gentium arbiter ... plurimis se, gentium nominibus hinc etilline implet, a DEXTRA Nurcanius, [Kaspicus, a laeva Parihedrus, Moschicus, Amazonicus, Coraxicus, Scylliticus APPELLATUS, in UNIVERSSUM ver Grece Ceraunius“ (Plinius Secundus, I, V, § 97—99).

სახელი ეწოდება. მის მარჯვენის ნაწილს გურგანისა და კასპის მთებს უძახიან, მარცხენითი ნაწილი კიდეც — პერსიდური, მესხთა მთები, ამაზონური, კორაქიური და სკვთური მთების სახელით არის ცნობილი. საერთოდ-კი ამ უღელტეხილს ბერძნები კერავნულ მთებს უწოდებენო.

სტრაბონის სიტყვებითგან ჩანს, რომ ზღვის პირას მდებარე მთებს კავკასიაში ბერძნები კერავნულ მთებს ეძახდნენ. მას ნათქვამი აქვს, რომ ალბანეთი ჩრდილოეთით კავკასიონის მთაგრებილით იყო დატული, რომელიც მინდვრებს დაყურებენო, ხოლო ზღვისავე მდებარე მთებს კერავნული ეწოდებათ¹. პლინიუს მცირეს სიტყვით Colica ეკვრის პონტის ქვეყანას იქ, სადაც კავკასიონი რიპეის მთებისავე მიიმართება და ერთი წვერით შავი ზღვისა და მეოტიის ზღვებისავე ეშვება, მეორე წვერით-კი კასპიის და გურგანის ზღვებისავე. საფიქრებელი იყო, რომ regio Colica ქვეყანა კოლიკა regio Colchica ქვეყანა კოლხიდასაგან არის წარმომდგარი, რადგან აქ კოლხიდის ჩრდილოეთ მხარეზეა საუბარი².

მაგრამ Καλιχη კოლიკე იხსენიება სკლიკ კარიჯანდელი³ თხზულებაშიც, თუ აქ მერმინდელ ჩანართთან არა გვაქვს საქმე, და აქ იგი აქაელთა, პენიონელთა და კორაქსელთა მიწაწყლის სამხრეთით, მაგრამ კოლხებზე გაცილებით უფრო ჩრდილოეთით მყოფ იმეირ-კავკასიაში მდებარე ქვეყნად გამოდის.

თუ რა მთები იგულისხმებოდა პენიონურ ანუ კორაქსულ მთების სახელით, ამის გამორკვევა პლინიუს მცირეს იმ ცნობით შეიძლება, სადაც მას აღნიშნული აქვს, რომ მტკვარს სათავე პენიონთა მთებში აქვს, რომელსაც სხვები კორაქსულს უწოდებენო. ცხადია, კორაქსული მთები ქართულ კოლას მთებს უდრის. ამგვარი მნიშვნელობით ყოფილა პენიონთა მთებიც ნახმარი⁴.

გამოსარკვევი გვაქვს, რა მთები, თუ მთა უნდა უდრიდეს პარჯადრის ანუ პარჯედრის მთებს? ამ საგეოგრაფიო სახელის მართლწერა ორი სახეობითა გვაქვს გადმოცემული Παρζαძრჳ და Parihedrus. ამ სახელის საერთო წინასახეობად შეიძლება „პარჯადრ-ოს“-ი წარმოვიდგინოთ, პროფ. ნ. ადონცო პარჯადრის მთის სახელის მერმინდელი შესატყვისობის საკითხს თავისი შრომის სამ სხვადასხვა ადგილას გაკვირით ეხება და თავისი აზრი არსად დასაბუთებული არა აქვს. მისი სიტყვით პარჯადრის მთები შემდეგ დროინდელ და თანამედროვე პარხალის ქედს და პარხალს უდრის. ჰოროხის გასწვრივ მდებარე ამ მთის ნაწილს ეხლაც ძველებურად პარხალი, ან ბოლხარი ეწოდებო (Армения в эпоху Юстиниана გვ. 62)⁵. პარხალის მთების სანახებად მას ტრაპიზუნტიდან მოყოლებული შავი ზღვის სანაპიროს და ჰოროხს შორის

¹ აღბნა „φρουρείται τοῖς Καυκάσιος ὄρεσι (ταῖτα γὰρ ὑπέρχεται τῶν πεδίων, καλεῖται δὲ τὰ πρὸς τῇ θάλαττῃ μάλιστα Καρὰνία)“ (Strabo. Geogr. I. XI, c. 4. § 1).

² „Subiccter Ponti regio Calica, n qua iuga Caucasi ad Ripaeos montes torquentur, ul dictum est, allero latere in Euxinum et Maetium dexeva, altero in Caspium et Hurcanuam mare“ (Plinius Sec., I. VI, § 15).

³ „Cyrus oritur in Heniochis montibus quos alli Coraxicos vocavere“ (Plinius Secundus, I. VI, § 26),

⁴ „Она называлась в древности Пархальскими или Париадскими горами и часть ее, проходящая вдоль Чороха, и поныне носит древнее название Пархал или Болхар“.

ქელით შექმნილი მდლობი მიაჩნია (იქვე, 26)¹. მესამეგან პარიადრის მთის კალთებად ტაოსა და სპერს ასახელებს (იქვე 395).

ლ. ფარპელი სიტყვების მიხედვით, რომელსაც ნ. ადონციცი ეყრდნობა თავის მსჯელობის დროს, ერთის მხრით ირკვევა, რომ პარხალის მთები ხალდიის ანუ ქანეთის მოსახლგრე იყო, მეორეს მხრით, როგორც ეტყობა ტაოს თემს ეკვროდა: ტაოს დაბის ორჯნალის მაქლობლად უნდა ყოფილიყო. თვით პარხალის მთები რომ ტაოში ყოფილიყო, ლ. ფარპელი ამ ადგილას მაინც ამ გარემოებას აღნიშნავდა (წ. ჯ. 74 და 75)².

სახელნატყუარი სომხური გეოგრაფიის ცნობით ტაოს თემს დასავლეთით „არსიაც ფორი“ ე. ი. არსიანის ზეობა საზღვრავდა პარხალის მთების მიდგომამდე იქ, სადაც მდ. ვოპ გამოდის და სპერზე მიმდინარე თუხარისის ციხესთან კლარჯეთში შედის და შემდეგ ეგრზე, ნიგალზე, მურღულზე მიმავალი შავ ზღვას ერთვის (Géographie de Moïse de Corène d'après Ptolemée, par Arsène Saukry, Venise 1881 წ. სომხ. ტექსტის გვ. 35 და ფრანგ. თარგმ. გვ. 46). მდ. ვოპის სახელით აქ კოროხი იგულისხმება. მაშასადამე, პარხალის მთები იწყებოდა იქ, სადაც არსიანის ქედის დასასრული იყო და სადაც კოროხი, უფრო სწორედ რომ ითქვას, კოროხის შემდინარე მიქრის ნიგალის მაქლობლად. აქედან ცხადი ხდება, რომ პარხალის მთები ის ქელი ყოფილა, რომელიც ბასიანსა, თორთუმ-ისპირსა საზღვრავდა ტაო-კოლა-კარისაგან. ამ ადგილას არსიანის ქელი მართლაც თავდება ამჟამად ალლა-იყპარად წოდებულ მწვერვალთან და ყარსის მდლობის ქვემო ბასიანისაგან (პასინის) გამომდინარე სოღანლულის მთები იწყობა (იხ. Н. Г. Корсун, Военный обзор Турецкого Первого и Причерноморского театров с сопредельными районами Закавказья и Персии I, 144—145, ტფილისი 1913 წ.).

უეჭველია პარხადრის მთების სახელი პარხალის მთების სახელში უნდა იყოს შენახული. მაგრამ მეორეს მხრით პარხადრის სახელის ნაშთივე უნდა იყოს ეხლანდელი „ბარდუს“-ის მთა და გარდასავალი იმეწ-სოღანლულის მთებში, რომელიც კარის, ანუ ყარსის მდლობს ბასიანის ვაკესაგან ჰყოფს. მაშასადამე ერთის მხრით პარხალის მთები, მეორეს მხრით ბარდუსი ჩვენ პარიადრის მთების მდებარეობის დიდი ზედმიწევნილობით გამორკვევის საშუალებას გვაძლევს და ამის წყალობით უფლება გვაქვს დავასკვნათ, რომ პარიადრის ანუ პარხალის მთების თანამედროვე თურქულ შესატყვის სახელად სოღანლული უნდა იქმნეს მიჩნეული. მაგრამ რათგან სოღანლული ძალიან გავრცელებული გეოგრაფიული სახელია და ბევრ მთა-გორას ეწოდება და ამისგამო ამ სახელს ბევრი გაუგებრობის შექმნა შეუძლიან, უნდა ისევ ძველი ნაწილობრივ ეხლაც ცოცხალი „პარხალის მთები“ ეწოდოთ.

კლავდიოზ პტოლემ ააოსის სიტყვით დიდ სომხეთს დასავლეთითგან კაპადუკია საზღვრავდა, ეფფრატის გარკვეულ ნაწილთან და კაპადუკიის პონტის ხაზი კოლხეთამდის მესხეთის მთებზე. ამ მესხეთის მთებს,

¹ „Нагорную область, обрзуемую Пархарскими хребтом между Чорохом и береговой полосой Черного моря до Трапезунта“.

² ათ ქერამრნ ირ კიჯი შარქსარ, მხრბ აო საჩამანსაკ ილქჩანს ზაღოსსაგ... ჩ ეჩიღნ ირ ათიონჩ ირჯნაგა, ჩ ფალაიჩნ საიფ, დასიჩ ქიამიონ ხელსაქ ზჩნ ქიამიოფაფნ ქსრჩნნ შარქსარაქ.

რომელსაც პტოლემეადოსი სომხეთის მთებად სთვლის, იმ უღელტეხილს უწოდებს, რომელიც კაპადოკიის პონტის ზევით არის გადაჭიმული. სომხეთის მთებად მას პარჯარდიც აქვს დასახელებული (V, 12).

სტრაბონს აღნიშნული აქვს, რომ მაკედონელი არიელთა ქვეყნიდან მომავალ მთელ უღელგრეხილს კავკასიონს (Καυκάσιον) უწოდებდენ (Georg. I XI, c. 8, § 1).

კლავდიოს პტოლემეადოსს მთებისა და მოსაზღვრე ადგილების შესახებ ნათქვამი აქვს¹: ხოლო ეფერატს, მტკვარსა და არეზს შუა მოქცეულ სომხეთში შემდეგი ქვეყნებია — მესხეთის მთებთან ეგრეთ წოდებული ბოხთა ზემოთ კოტარძენე, მდ. მტკვართან ტოსარძენე და ტოტენე, არეზს გასწვრივ კოლოტენე და სოღუენე, პარიადრთან-კი სირაკენე და საკაპენე.

I. Marquart-ი ფიქრობს, რომ რათგან სტრაბონს კაბუსენე-კაბეჩოანის გვერდით ხორზენე სომხეთის ყველაზე უფრო ჩრდილოეთ და თოვლიან თემად აქვს აღნიშნული, ამიტომ შეიძლება მხოლოდ კლარჯეთი იყოსო და პტოლემეადოსს რომ გეოგრაფიული სახელი „კოტარძენე“ აქვს „კოლარძენე“-დ უნდა შესწორდესო. ამგვარადვე სტრაბონის „ხორძენე“ უნდა „ხო[ლა]რძენე“-დ შესწორდესო (Eransahr nach der Geographie des ps. Moses Chorenacci, Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Neue Folge. Band III, N 2. Berlin 1901 წ., გვ. 116). ამ შესწორებით სტრაბონის ხორძენე და პტოლემეადოსის კოტარძენე ერთი და იმავე თემის, სახელდობრ კლარჯეთის წერიითი შეცდომის დამახინჯებული გარდმონაცემი გამოდის. ამგვარადვე პარჯარდის ფერდობებად რასაკვირველია უნდა ტაო, ეხლანდელი ახალციხე იგულისხმებოდეს (იქვე). უკანასკნელი ცნობა ცხად შეცდომას შეიცავს, რათგან არასდროს ახალციხე ტაოში არ ყოფილა, არამედ ყოველთვის სამცხეს თემს ეკუთვნოდა. ტაოს თემის საზღვრებიც საკმაოდ არის ცნობილი.

არც კ. პტოლემეადოსს, არც მის თხზულების გადაწვერთ აქ არავითარი შეცდომა არ მოსვლიათ და ბერძნული „კოტარძენე“ ეხლაც შენახულია „გოდერძის გარდასავალის“ სახით, არსიანის ქედში რომ არის, და სამცხეს და აქარის შორის შემაერთებელი გზაა. იმის გამოსარკვევად, თუ რომელ თემს ეწოდებოდა მაშინ „გოდარძენე“, „გოდარძიანთ თემი“ პტოლემეადოსის ცნობა უნდა გამოვიყენოთ, რომ ის ე. წ. „ბოხას“ ზემოთ მდებარეობდა. „ბოხი“-კი Βοχαι ბუხა-ს სახით სომხურ სახელნატყუარ გეოგრაფიაში ტაოს ერთ-ერთ სამხრეთით მდებარე თემად არის აღნიშნული (იხ. სომხ. ტ. გვ. 35, ფ. თარგ. 45). მაშასადამე გოდერძიანთ თემი არსიანის ქედის გასწვრივ ტაოს ჩრდილოეთ ნაწილში უნდა ვიგულისხმოთ.

(ხალღურად Andani-Boys (Sayce 685), Ketarzani (Sayce 781) გოდერძის ვადას.).

¹ „Χῶραι δὲ εἰσὶν ἐν τῇ Ἀρμενίᾳ ἐν τῷ ἀποικισθῆναίοντι μεταξὺ Ἐπιφρατίου καὶ Κύρου καὶ Ἀρξίσιον ποταμῶν τμήματι παρὰ μὲν τὰ Τοσαρικήν καὶ ἡ Τωτηγή... παρὰ δὲ τὸν Παρσρῶν τὸ ὄρος ἦτε Σιρακήνῃ καὶ ἡ Σακαπήνῃ“ (V, 12).

ტიგრან დიდმა არშაკუნიანთა სამეფო სახლში, მითრიდატე II დიდის 90 წ. ჩვენ წ. აღ-ღე სიკვდილის შემდგომ, ტახტის გამო ატეხილი ბრძოლით რსარგებლა და კორდუნეს, ადიაბენისა და ადრახაგანის იმგვარადვე ალბანეთისა და იბერიის მეფეები აიძულა მისი უზენაესი უფლება ეცნოთ. ადიაბენელებისა, ალბანებისა და იბერთა შესახებ ცნობა პლუტარქოსსა აქვს შენახული (ლუკული 26, იხ. მარკვარტის Eranšahr 173), მაგრამ სტრაბონი სულ სხვას ამბობს. მისი სიტყვით არტაქსის შთამომავალს ტიგრანს საკუთრივ სომხეთი ჰქონდა ჰამფლობელოდ, რომელიც მიდიისა და ალბანთა და იბერთა ქვეყნების მოსაზღვრე იყო კოლხეთისა და პონტოს ზღვასთან მდებარე კაპადოკიამდეთ (Geogr., I. XI, c. 14, § 15). სტრაბონის სიტყვებითგან ცხადად ჩანს, რომ იბერია და ალბანია ტიგრანს არ ემორჩილებოდა.

3

ქალაქ-სოფლების სახელები

[კოლხეთის]

Σιγάνειον (Σιγάνειος, F. Τυγάναιον A. Tiganeum. Inlp. Τυγάνειον)

Αἶα πόλις

Φάσις πόλις

Μεγλεισός

Μαζια

Σαράκη

Σούριον

Ζαδρίς (Ptolem. Geogr., V, 9).

იბერიის

Λιύβιον (Νιύβιον) κάμη

Ἄγρινα

Ουάσαινα, Ουασίννα, M. Ουάσεδα=(Ουασιανდა?)

Ουάρινα

Σαურა

Ἄρτανισσα

Μεστλήτα (Μεζλητα)

Ζάλισσα

Αρμακίνα (Ἄρμακίνα, Ἄρμασινα aut Ἄρμασις) (Ptolem-Geogr.,

V. 10).¹

¹ Armenochalybes

Gens Sannorum Heniochorum

Hiberia Heniochi

Chobum

კოლხეთსა და იბერიაში

- ბ Χάβιος (Arriani Peripl. 13, ლ. 221)
- ბ Συγματος (Arriani Peripl. 13, ლ. 221)
- ბ Γαρσθρα; (Arriani *eripl. 13 ლ. 221)
- ბ 'Ιππος ποταμος (Arriani Peripl. 12, ლ. 221)
- ბ 'Αστέλεφος (Arriani Peripl. 13)
- ბ 'Αλαζόνιος (Strabo G. I. XI, c. III, § 2)
- ბ Σανδριβίνης (Strabo G. I XI, c. III, § 2)
- ბ Ροιτάκις (strabo G. I. XI, c. III, § 2)

შეად. მოქცეა ქ. ა. ს. რონსტაქ-ს; სტაგი როესა, შეად. ნ. მარს განმარტება.

- ბ Χάνης (Strabo G. I. XI, c. III, § 2).
- ჩ Χιρξίγη (Strabo G. I. XI, c. 14, § 5).
- Γογαριγη (Strabo D. I. XI, c. 14, § 4).
- Παρσαδρη (Strabo G. I. XI. c. 12, § 4, და c. 14 § 5).
- ბ 'Αΰαρος (Arriani Peripl. 7).
- 'Αΰρητος (Arriani Peripl. 7).

„Ποταμὸς δὲ τὸν Ὀφιν (= Ὀφιν? = ხოფის წყალს?), δὲ ἀπὸ χεῖ: 'Υσσο' λμῆ-
νος ἐς ἐνενηκοντα σταθίους μακίστα καὶ ὀριζεῖ τῆν Κόλχων γῶραν ἀπὸ τῆς
θιαννυῆς (> θσαννυῆς = ἄσαννυῆς = ქანეთს) (Arriani Peripl. 8, ლ. 219).

- ბ Κήρος, εὐκαλεῖτο δὲ πρὸς ἑρῶν Κόρος (Strabo G. I. XI, c. 3. § 2).
- ბ Αρσγαν (Strabo G. I, XI, c. 3. § 2, 5).

Кёраჯ (ძველად მტკვარი სტრაბონის ცნობით, შეად. მდ. Кóроჯ-ს ჩრდ.
კავკასიაში და შავი ზღვის სამხ. სანაპიროზე და p. Кypa-ს ჩრ. კავკასიაში
Кероуаი რუკაზე...).

პლინიუს უმცროსს თავისი შრომის შედგენის დროს სხვა წყაროებს შო-
რის კავკასიითგან გადაგზავნილი კავკასიის რუკებიც ჰქონია ხელთ (L. VI,
§ 40).

დ

მაკრონთა სახელი შავი ზღვის სამხრეთის სანაპიროზე, I ს. დამლევის-
თვის ჩვენ წ.-აღ-დღე სტრაბონის დროს უკვე გამქრალი ყოფილა, მას
მხოლოდ ის-ღა აქვს ნათქვამი, რომ ტრაპიზონსა და ფარნაკის ზემოთ ტიბა-
რენნი, ხალდეები, ქანები ბინადრობენო („სანონოა“), რომელთაც წინათ მა-
კრონები ეწოდებოდათო (იქვე XII, 3, § 17).

არჩიანეს 134 წ. დაწერილი მოხსენებითგან ირკვევა, რომ მაკრონე-
ბის სახელი მთლად გამქრალი არ ყოფილა. მაგრამ მისი ცნობითგან მათი სა-
ხელის გაუჩინარების მიზეზი ადვილი გასაგები ხდება. მაკრონები თურმე პე-
ნიოხებთან ყოფილან შეერთებულნი. მათ საერთო მეფე ყოლიათ ანხილად
წოდებულნი (იქვე § 15).

სტრაბონს დაცული აქვს გადმოცემა, თუ იქნება ცნობა, რომ ხალ-
ხებსა და მოსუნიკებს წინათ კარინი („კარინიტის“) და დერქსენეც ჰყუთნე-
ბიათ. სომეხთა მბრძანებლებს ეს ორი თემი, კარინი და დერჯანი მათთვის
წაურთმევიათ (Lib. XI, cap. 4, § 5). ამავე ცნობით, ეს ამბავი არტაქსისა და
ზარიადრის დროს მომხდარა (იქვე), მაშასადამე II ს. ჩვენ წ. აღ-დღე.

მდინარე ოფი ("Ὀφίς. არჩიანიო "Ὀφίς—ანონიმით) კოლხთა ქვეყანას ჰანეთისაგან მსაზღვრავდა (ἰσ:ζει τῆς Κόλχων χώρας πρὸς τῆς Θιανναῶν, არჩიან, Müller-ის გამ. § 2. SC I, 219).

მდ. ოფი-კი ჰქსსას მდინარეს და ნავთსადგურზე 90 სტადიონით ყოფილა დაშორებული. ხოლო რაკი თვით ეს ნავთსადგური ტრაპიზონითგან 180 სტადიონზე მდებარეობდა (არჩიანე: Periopl, § 8; SG I, 219), ირკვევა, რომ მდ. ოფი ტრაპიზონის აღმოსავლეთით 270 სტადიონის სიშორეზე ყოფილა.

მდ. ოფის მდებარეობის გასათვალისწინებლად უნდა გვახსოვდეს, რომ იმავე ფლ. არჩიანეს ცნობით, იგი რიხეს წყლის (ბ 'Pιζιος ποταμος) დასავლეთით იყო, რომელიც ოფის წყალზე 180 სტადიონით ყოფილა დაშორებული, ოფითგან კალოს პოტამოსამდე (ანუ კარგ წყლამდე) 30 სტად., აქეთგან ფსუხროს პოტამოსამდე (ანუ ცივ წყლამდე) აგრეთვე 30 სტად. და აქეთგან რიხეს წყლამდე 120 სტადიონი (Periopl, § 8; SG I, 219).

ათინითგან პრეტანის წყლამდე, სადაც მაკრონებისა და ჰენიოხების მეფის ანქიალის ('Αρχιζλος) სასახლე ყოფილა, 40 სტადიონი ყოფილა, ხოლო მეორე მხრთ იმავე ფლ. არჩიანეს მოხსენებითგან ჩანს, რომ მდ. პრეტანე არქაბეს ('Αρχαβιος) 180 სტადიონით დასავლეთით მდებარეობდა (Periopl. § 8; SC I, 219).

უკანასკნელი ცნობის რიცხვი, უეჭველია, დამახინჯებული უნდა იყოს, რათგან 180 სტადიონი არამტუთ არქაბეთგან პრეტანემდე, თვით ათინამდეც-კი არ არის.

თუ მდ. პრეტანეს მდებარეობა ათინითგან დაშორებულობის მანძილის ნიხედვით ვივარაუდეთ, მაშინ მაკრონების და ჰენიოხების მეფის ანქიალის სასახლე დაახლოვებით ეხლანდელი ვიწეს მახლობლად უნდა ვივთლისხმთ. თუ ეს მცდარი არ არის, მაშინ მდ. ოფითგან მოყოლებული ჰანების მიწაწყალი ყოფილა, ხოლო ვიწეს ჩრდილო-აღმოსავლეთით მაკრონების და ჰენიოხების თემი ყოფილა.

ფლ. არჩიანეს ცნობით მდ. აფსარი ("Αψαρα) არქაბეთგან 60 სტადიონით¹ ჩრდილო-აღმოსავლეთით მდებარეობს (Periopl. § 8; SC I. 219).

ანონიმის პერიპლში სწერია, რომ მდ. აფსარიტგან მოყოლებული მდ. არქაბემდე ვადაკომულ ტერიტორიაზე წინათ ზუძერებად (λεγαύμενοι Βύζηρες) წოდებული ტომი ბინადრობდა, ესლა-კი ძღღრეატები (Ζαδρείται) ცხოვრობენო (§ 42) (Müller-ი § I; SC I, 273).

ძღღრეატებზე ფლ. არჩიანეს თავის მოხსენებაში მხოლოდ ის აქვს ნათქვამი, რომ ისინი მაკრონებისა და ჰენიოხების მოსაზღვრენი ყოფილან, იგულისხმება აღმოსავლეთით (Periopl, § 15; SG I, 222).

მათი მიწაწყლის საზღვრები არჩიანეს დასახლებული არა აქვს. უსახელო პერიპლის აღწერილობაში ნათქვამია, რომ არქაბეთგან მდ. ოფამდე წინათ ეკქეარო-ებად ('Εμφος οι λεγόμενοι 'Εχχειριεις) წოდებული ტომი ბინადრობდა, ესლა-კი მაქღღრეატები და ჰენიოხები (Μαχέλασας καί 'Ηνιοχοι) ცხოვრობენო (§ 42) (Müller-ის გამ. § 1; SC I, 270). ასეთი ცნობა ფლ. არჩიანეს არ მოეპოვება, ამიტომ ანონიმს იგი სხვა წყაროტგან უნდა ჰქონდეს ამოღებული.

¹ 1 ატტიკური სტადიონი 177 მეტრის უდრის, 1 რომაული — მილიონი 1485 მეტრის.

ბუქერ-თა შესახებ მხოლოდ სტრაბონს აქვს ერთი მოკლე და ბუნდოვანი ცნობა, სახელდობრ, რომ პონტოს აღმ. სანაპიროზე მცხოვრებ ერთ ტომთაგანს ბუქერ-ებიც ეწოდებოდათ (Geogr. I. XII, c. 3, § 18). მაგრამ მათი ბინადრობის მდებარეობა სტრაბონს დაახლოვებითაც კი აღნიშნული არა აქვს. ამიტომ უსახელო პერიპლის ცნობა სტრაბონის ნაშრომზე არ შეიძლება იყოს დამყარებული, არამედ მის ავტორს, რომელიდაც სხვა წყარო უნდა ჰქონოდა ხელთ. უსახელო პერიპლის ზემომოყვანილი ცნობითგან ირკვევა, რომ მაკრონებისა და ჰენიოხების მიწაწყალი მდ. ოფისა და არქაბეს წყლის ხეობათა შორის ყოფილა მოქცეული. მის დას. საზღვრად ოფის ხეობა ხოლო აღმ. საზღვრად არქაბეს ხეობა უნდა მივიჩნიოთ.

ამავე ცნობის მიხედვით ძვლიერების დას. საზღვარიც ირკვევა. რაკი ფ. ლ. არრიანეს სიტყვით ძვლიერების ტომი მაკრონებისა და ჰენიოხების მოსაზღვრე ყოფილა აღმოსავლეთით, მასასადამე მათი მიწაწყლის დასავლეთის საზღვრად არქაბეს ხეობა უნდა ვიგულისხმოთ.

ძვლიერების აღმ. საზღვრის გამორკვევას ერთი მხრით იმავე ფ. ლ. არრიანეს ცნობა გვევლის, რომ ძვლიერების მოსაზღვრედ ლაზები ყოფილან (Peripl. § 15; SG I, 222).

ხოლო მეორე მხრით მოსაზღვრე ხაზის უფრო ზედმიწევნით გამორკვევის საშუალებას უსახელო პერიპლის ცნობა გვაძლევს. იქ ნათქვამია: მდ. აფსართგან მოყოლებული მდ. არქაბემდე წინათ ბუქერ-ებად წოდებული ტომი ბინადრობდა, ეხლა-კი ძვლიერ-ებიო (§ 42 (1); SC I, 273). რაკი მდ. არქაბე დას. საზღვარს შეადგენდა, ცხადია, რომ მდ. აფსარის ხეობა ძვლიერების ბინადრობის აღმს. საზღვარი ყოფილა.

მდ. აფსარი არქაბეზე 60 სტადიონით არის დაშორებული, ამბობს ფ. ლ. ავიოს არრიანე, ხოლო აფსართგან 15 სტადიონის სიშორეზე აკამფსი ყოფილა და ამ უკანასკნელზე 75 სტად. სიშორეზე მდ. ბათუს-ი იყო (Peripl. § 8 და 9; SC I, 219).

ფ. ლ. არრიანეს ხეობათა შორის მანძილების შესახებ ზემომოყვანილ ცნობებს უსახელო პერიპლის ავტორიც იმეორებს, მაგრამ მას მანძილები სიგრძის რომაული საზომითაც აქვს მოყვანილი. მისი სიტყვით, მდ. აფსართგან აკამფსამდე 2 მილიონი ყოფილა, აკამფსითგან მდ. ბათუსამდე-კი 10 მილიონი (§ 43; SC I, 273, 274).

თუ ძვლიერების აღმოსავლეთ საზღვარს მდ. აფსარი შეადგენდა, მაშასადამე, მდ. აფსარი იმავე დროს ლაზების ბინადრობისა და მიწაწყლის სამხრეთ-დასავლეთი საზღვარი ყოფილა.

გამოსარკვევია ლაზთა მოსახლეობა ჩრდილოეთით სადამდე აღწევდა. ფ. ლ. არრიანეს აღნიშნული აქვს, რომ 134 წ. ლაზთა მოსაზღვრედ აფშილები ყოფილან (Peripl. § 15) ამიტომ ლაზთა მოსახლეობის ჩრდილოეთის ხაზად იმავე დროს აფშილების სამხ. საზღვარი იქნებოდა.

პროკოპი კესარიელის თხზულებითგან ირკვევა, რომ ლაზთა მოსახლეობის უმრავლესობა VI ს.-ში რიონის ჩრდილოეთით ბინადრობდა. ეფთჳმე მთაწმინდელის მიერ ანდრია მოციქულის გადმოქართულებულ მიმოსვლაში ნათქვამია: ანდრია მოციქული „მიიწია უკუშ ქალაქად ტრაპეზუნდათ, რომელი იგი შინ არს სოფელსა მეგრულთასა“-ო (საქ. საბოთხე 30).

ანდრია მოციქული და სუმონ კანანელი „მიიწივნეს ქუეყანასა ქართლი-სასა და ვიდრე მდინარემდე ჳოროხისასა დაუცადებულად ქადაგებდეს სახელსა ღმრთისასა“-ო (ეფთ. მთაწმიდელი, „ანდრია მოციქულის მიმოსვლა“ (საქ. სამ. 36). ამ წინადადებითგან ჩანს, რომ ეფთჳმე მთაწმიდელი ჳოროხის აუზ-ს შავი ზღვის მთელ სამხრეთ-დასავლეთ სანაპიროს ქართულად, ე. ი. საქართველოდ სთვლის.

შავი ზღვის ჩრდილო-დასავლეთ სანაპიროზე მობინადრე ტომების მოსახლეობის საზღვრების გამორკვევის დროს უნდა გავიხსენოთ, რომ ფლ. არჩინეს ცნობით ლაზების ჩრდილოეთით აფშილები იყვნენ. ეს ცნობა ლაზთა ბინადრობის ჩრდილო საზღვარს, რიონის კარგა ჩრდილოეთით გვაგულის-ტმბინებს.

აფშილების ჩრდილოეთით აბხაზები (აბასკოე ‘Αβασκοί) და აბხაზების ჩრდ-ით სანიგები (Σανίγα; სანიგაე) ბინადრობდენ და რომ ქ. სებასტოპოლი სწორედ სანიგების ქვეყანაში მდებარეობდა (Peripl. § 15; SC I, 212). სებასტოპოლი იგივე დიოსკურია არის (უსახ. Peripl § 48 (7); SC I, 275).

ქართული წყაროებითგან ვიცით, რომ ცხუში აფშილეთში იყო ქართვერის ისტორია II, 315 ძვ. გამ.), ხოლო ბიჭვინტა და ნიკოპსიაც აფხაზეთს ეკუთვნოდა (იქვე I, 315).

ეფთჳმე მთაწმიდელის გადმოქართულებულ ანდრია მოციქულის მიმოსვლაში-კი ნათქვამია: ანდრია პირველწოდებული და სუმონ კანანელი „შევიდეს ქუეყანასა აფხაზეთისასა და სევასტე-ქალაქად მიიწივნეს“-ო (საქ. სამ. 36).

ეფთჳმე მთაწმიდელის გადმოქართულებულ ანდრია მოციქულის მიმოსვლაში ამას გარდა ნათქვამია, რომ „სუმონ კანანიელისა საფლავი არს ნიკოფსე ქალაქსა, შორის აფხაზეთისა და ჳიქეთისა“-ო (საქ. სამ. 36).

ამ-ვე თხზულებაში სწერია: ანდრია „მოვიდა ზოსფორ-ქალაქსა, რომელი იგი არს კიდესა ექვსინო ზღუისასა, მახლობელად ქუეყანასა მის ტბისა, რომელსა მეოტ ეწოდების“-ო (საქ. სამ. 36).

აქვე ხერსონესი გუთების ქალაქად არის მოხსენებული: „მოვიდა ქალაქსა გუთეთისასა“-ო (საქ. სამ. 37).

ეფთჳმე მთაწმიდელის მაქსიმე აღმსარებლის ცხოვრებაში აღნიშნულია, რომ მაქსიმე „შეამწყუდიეს ციხესა, რომელსა ეწოდების ჳიმარ, მახლობელად ქუეყანასა ოვსეთისასა და ძმად ანასტასიოს... შეაყენეს ციხესა აფხაზეთისასა, რომელსა ეწოდების კოტორი“, ხოლო მაქსიმე აღმსარებლის ამ ექსორიისა და პერობილების აღმწერელი „მეორე ანასტასიოს... შეაყენეს ციხესა სახელით ზოკილეს, საზღვართავე ოვსეთისათა“. შემდეგ-კი „ანასტასიოს ხუცესი ციხესა სუანთა სოფლისათა“, ხოლო ანასტასიოს ღიაკონი „წარიყვანეს ციხესა თაყუერისასა აფხაზეთს“.

ლ. მროველს ნათქვამი აქვს, რომ „დარჩა ვარაზბაქარს ქართლი თნიერ კლარჯეთისა და პერეთი და პეგრისი“! (ც-ა მფ-თა *291, გვ. 116). ამგვარად ჩვეულებრივი ფორმა „ეგრისი“ მერმინდელი ყოფილა, წინათ-კი პეგრისი“ სწოდებია.

1 ექ. თაყაიშვილს მ-შ დღ-ღლის ქ-ცის ხელნაწერის მდლარ წანაკითხზე „პერეთი და პეგრისი“ სქოლიოში ნათქვამი აქვს: „უნდა იყოს პერეთი და ეგრისი“ (გვ. 115. შენ. 1), როგორც პერეთის მავიერ შეცდომით პერეთი სწერია, ისევე „პეგრისი“ დედნის სწორი „პეგრისი“-ს მდლარი წანაკითხი უნდა იყოს.

3

პროფ. ჰუბერმანს ჰგონია, რომ ინჯინჯიანის მიერ მოყვანილი ერზიკელის ცნობა, რომელიც მერვე საუკუნის მწერლის სტეფანოსის მოწმობაზეა დაყრდნობილი, სომხეთში აიხარატ — ვოსტანის სომხური დედაენის გარდა კიდევ შვიდი სათემო ენა, ანუ კილოკავი არსებობდა, სახელდობრ კორჭაული, ტაოური, ხოიტური, სპერული, სივნიური, არწახური და მეოთხე სომხეთური, ნამდვილად სომხურ კილოკავებს კი არ ეხება, არამედ ამ ქვეყნების — ქურთთა, ტაოელთა, ხოიელთა, ისპირელთა, სივნიელთა და ალბანელთა ენებს ჰგულისხმობს (Armenische Grammatik 418—420). ი. მარკვარტი ჰუბერმანის ამ აზრს საესებით იზიარებს.

ამ აზრის დასაბუთებლად ამ საბუთებზე გაიკვლით უფრო მნიშვნელოვანი ცნობების მოყვანა შეიძლება, როგორც თვით სომხური, ისევე ქართული წყაროებითგანაც.

მოსე ხორენელს ალბანელთა წინაპრად არანი ჰყავს დასახლებული. იგი სისაქის გუნდის, ანუ სისაქანის ე. ი. სივნიეთის ეპონიმის შთამომავლად არის მიჩნეული. თვით სისაქი მ. ხორენელისავე სიტყვით გელამის შეილი იყო. სწორედ მის ერთ შთამომავალთაგანს, არანს ვალარშაკ სომეხთა მეფემ სისაქანის ანუ სივნიეთის მთავრობა მიანიჭა¹. აღსანიშნავია, რომ ზვით მ. ხორენელისავე სიტყვით სახელი „სისაქან“ სპარსულია, სომხურაჲკი ამ ქვეყანას „სივნიქ“-ი, ანუ როგორც ქართველები ამბობდნენ, სივნიეთი ეწოდებოდა. მართლაც არაბები *سجستان* — სისაქანს ეწოდებდნენ, უეჭველია სპარსთა მსგავსად. ეს გარემოება მ. ხორენელს ავიწყდება და ამ ქვეყნის მამამთავრის სახელს სომხური ფორმითგან „სივნიქ“-იდანკი არ აწარმოებს, როგორც უნდა ექნა, რაკი სივნიელებს სომეხ მამამთავართა შთამომავლად სთვლიდა, არამედ სპარსული „სისაქან“-ითგან. სომეხთა ისტორიკოსს, როგორც ეტყობა, ამგვარი წარმოების შეუსაბამობა ვერ უგრძენია.

გარდამანის მდებარეობა — თვისების გამოსარკვევად უმნიშვნელო არ არის იე კათალიკოზის ცნობა ბულა თურქის მოქმედების განვითარების შესახებ. მისი სიტყვითგან ჩანს, რომ გარდამანის თემი კოტაქის თემის აღმოსავლეთით მდებარეობდა. ამას გარდა, რაკი ბულა თურქის შესახებ ნათქვამია, რომ ის ხაჩენითგან გარდამანის სანახებში გადავიდა, საითგანაც უტის თემში მისულა, რომელშიაც სოფელი *Մուս* ყოფილა (*Մուխან, կաթ.*, *Պատմ.* 127), ცხადი ხდება, რომ გარდამანის სანახები ხაჩენისა და უტის შუა უნდა ყოფილიყო.

იოანე კათალიკოზის ერთი ნათქვამი გვაფიქრებინებს, რომ გარდამანის სანახები ტყით დაბურული და მაგარი გამოქვაბულებით შემკული უნდა ყოფილიყო (იქვე, 230).

3

პონნი ანუ ჰუნები ჩინურ მემკვიდრეებს ხუნნუ სახელით ჰყავთ მოხსენებული. მათი ცნობით ეს უზინადრო, მებრძოლი ერი პოლიტიკურ ასპარეზზე III ს. გამოდის ძვ. წ. და ორი საუკუნის განმავლობაში ჩინეთს ჰევრს უსიამოვნებას აყენებდა თავის თავდასხმებითა და ცარცვა-გლეჯით. ჩინეთი ხან იარაღით იგერიებდა მათ, ხან საჩუქრებით იშორებდა თავითგან. პირველ საუკუნეს ჩვენ წააღ-დე ჰუნები ჩინეთს დაუმეგობრდნენ. ამ გარემოებას

¹ *ი. მ.* 2., გვ. 41.

თვით ჰუნების შინაურმა ქიშპობამა და ამის გამო დაუძლურებამაც შეუწყო ხელი. ჰუნების ერთი ნაწილი ჩინეთს დაემორჩილა, მეორე, უფრო ველური ნაწილი — აიყარა და წავიდა დასავლეთისაკენ და არალის ზღვასთან ყირგიზთა მინდვრებს მიაწყდა. ამ ადგილას მეცნიერთა აზრით მაშინ ალანები ცხოვრობდნენ. ჰუნებმა ალანები დაამარცხეს და დასავლეთისაკენ გარეკეს. ამ პროცესს ჩვენი წ. აღრიცხვის 3 საუკუნე მოუხდა. ამის შემდგომ ჰუნების მომეტებული ნაწილი კვლავ დაიძრა, ჯერ კასპიის ზღვასა და ურალს შუა დაბინაჟდა, მერმე მდ. დონისაკენ გაემართა და დონს გაღმა 375 წ. ბალამირის მეთაურობით ოსტგუთების მეფე გერმანრიხი დაამარცხა და შემდეგ დნესტრზე ვესტგუთების მეფესაც სძლია.

ვარზქენი ეუბნება იაკობ ხუცესს: „უწყია, ხუცეს, მე ბრძოლად წარვალ ჰონთა ზედა“-ო (იაკობ ხუცესი, წამებაა შუშანიკისი, ს. გორგ. 106-7), ამის შემდგომ ქართლისა პიტიახში მართლაც გაგზავრებულა საომრად. ამასობაში დიდ მარხვას გაუვლია, ხოლო „ვითარ მოიწია აღვსებისა არშაბათი, ... მოვიდა პიტიახში ბრძოლისა მისგან ჰონთაჲსა“ (იქვე 1028-27). ეს ამბავი 466 წ. [უნდა] მომხდარიყო დიდ მარხვაში.

„პიტიახში ჩორდ წარემართა, და ჯოჯიკ ძმაჲ მისი არა დახუდა ოდეს. საქმეჲ ესე იქმნა წმიდისა შუშანიკის ზედა, და ვითარ მოიწია ჯოჯიკ, უკუჲა ნა სდევდა პიტიახსსა და მიეწია მას სჯღვართა ჰერეთისათა“, და აქ სთხოვა, რომ შუშანიკი გაენთავისუფლებინა (იაკობ ხუცესი, წამებაა შუშანიკისი 1330-34 ს. გ.).

„მერმე მოციქულნი მოავლინნა პიტიახშმან და პრქუა: „ანუ ნებაჲ ჩემი ყავ და მოვედ ტაძრად, უკუეთუ არა მოხვიდე შინა, ჩორდ წარგაცე შენ ანუ პარად კარაულითა“-ო (იაკ. ხუც., 1528-28).

ს. გორგაძეს აღნიშნული აქვს, რომ წამების ტექსტის მიმდინარეობის მიხედვით ჩორდ და კარი ჰერეთის საზღვრებში არ უნდა ყოფილიყო. ხოლო რადგან აქ ქმრისაგან ცოლის დასასჯელად ვირით წარგზავნაზეა საუბარი და ქართული ძველი ჩვეულებით დაქნაშავე ცოლს ქმარი სამშობლოში აბრუნებდა, ამიტომ ს. გორგაძე ფიქრობს, რომ ჩორდი და კარი შუშანიკის სამშობლოში, სომხეთში უნდა ვეძიოთ. კარი შესაძლებელია ძველი თეოდოსიოპოლი, კარინი იყოს, მაშინ ჩორდიც მის მახლობლად იქმნებოდაო (წამებაა შუშანიკისი, 31, შენ. 6 და 32). მაგრამ საქმეც ისაა, რომ შუშანიკი ვარდან მამიკონიანის ასული იყო და მისი სამშობლო კარინი არ ყოფილა.

შუშანიკის მარტვილობის სომხურ ვრცელ რედაქციაში, რომელიც ქართულ წამებაზე არის დამოკიდებული, ქართული ტექსტის სიტყვები „პიტიახში ჩორდ წარემართა და ჯოჯიკ ძმაჲ მისი არა დახუდა“ (1330-31) ასეა ნათქვამი: „ჩიხხაჲსნი ჩიხხაჲსნი ჩიხხაჲსნი ჩიხხაჲსნი გიორგი, ს. სიყაჲსნი ჩიხხაჲსნი იქ ჯრ ჩიხხაჲსნი“ (შ. ჯ. წიგნი გვ. 39). მაშასადამე, სომეხ მთარგმნელს „ჩორდ“-ის უკანასკნელი „დ“ ფესვის ნაწილად-კი არ მიუჩნევია, არამედ მიმართულებითი ბრუნვის ნიშნად, თვით საგეოგრაფიო სახელი მას „ჩორ“-ად ანუ „კორად“ გაუგია, იმ კასპიის კართან მდებარე ცნობილ ადგილად, სადაც დარუბანდის ციხე იყო.

დარუბანდს ნავთსადგური ჰქონდა, რომელიც ორივე მხრით კედლით იყო დატული. ნაგებობისთვის შემოსავალი ვიწრო იყო და დასაწყისში ჯაჭვი

იყო დაბმული, რომ ნებადაურთველად არც ერთს ნავს და ხომალდს შემოსვლა არ შესძლებოდა.

დარუბანდი „სირირთა“ და დაღისტნის დანარჩენ წარმართ ტომთათვის ისევე, როგორც ტაბარისტანიისა და გურგანისათვის ნავთსადგურად იყო (ისტაპრი: de Goeje 184, კარაულოვი, 10—11).

შაქიმდის მიმავალი მდ. სამურის შესახებ ისტაპრის ცნობ[ით] კარაულოვს [ეს მდინარე] ალაზნად მიაჩნია (გვ. 66, შენ. 50).

ჰერაკლე მეფის მოკავშირე ხაზარნი იმავე დროს ჰონებად იწოდებიან. მათი გარეგნობის გასათვალისწინებლად ტფილისელ სომეხთა ისტორიკოსების ცნობა „ჰორა პაპაკ“-ის [შესახებ], ანუ ჰირას გასავალის მდებარეობა ეხლანდელი დარუბანდის ადგილას მიაჩნია კარაულოვსაც, რომელსაც აღნიშნული აქვს, რომ ლეკურად დარუბანდს „ჩურულ“, ხოლო დარგოულად და კაბტახურად „ჩული“ ჰქვიან.

ამ ორი სახელის ჰორა-სთან მსგავსება ცხადია. სპარსელებმა მას დარუბანდი, არაბებმა „დარულ-აბვაბ“ — კართა კარი ან „ზაბ-ულ-ხადიდ“ უწოდეს ე. ი. რკინის კარი, რაც თურქებმა „ტემირ-კაპესი“-დ გადასთარგმნეს (კარაულოვი 61).

¶

მდინარეთაგან ჰეროდოტეს მხოლოდ უმთავრესად სახელდობრ ზღვითგან სანაოსნოთ გამოსადეგი მდინარეების სახელები აქვს ჩამოთვლილი.

ზპირველესად ხუთტოტიანი Ἰσπερ; ისთარ-ოს-ი აქვს დასახელებული. შემდეგ მისდევს Τύρως ტურეს, Ἰπαινίς ჰუპანის, Βορυσθηνός ბორუსთენეს. Πανταχθῆος პანტიკაპეა, Ἰπαιαίρις ჰუპაეკრის, Γέργος გეროს და Τάβαις ტანაის-ი (cap. 47. SC I, 22).

ტურეს-ი, ანუ ტურას-ი მდ. დნესტრს უდრის, — ჰუპანის-ი ამ შემთხვევაში მდ. ბუგს, ბორუსთენეს — მდ. დნეპრს...

უკვე თვით ჰეროდოტესაც ე ცნობითგან ჩანს, რომ მისგან სკვთეთად წოდებული ქვეყანა მთლად სკვთთა ტომებით არ ყოფილა დასახლებული.

ანდროფაგების ანუ კაციჭამიათა ტომისა და მელანტლანების ანუ შავ-არასკვითობის გარემოება ხომ თვით მასვე აქვს აღნიშნული. ხოლო ალამნების ტომიც თავის კულტურულობით და შედარებით მაღალი მიწისმოქმედების, თვით მებოსტნეობისაც კი, მიმდევრობით ყველა დანარჩენ სკვითებისაგან თვალსაჩინოდ განსხვავდებოდა და როგორც ჩანს, სკვითთა მოდგმას არ ეკუთვნოდა. ამიტომ ჰეროდოტეს მიერ სკვთეთად წოდებული მთელი ქვეყანა შესაძლებელია უფრო პოლიტიკურ ტერმინად, სკვითთა სამფლობელოდ საგულისხმებელ მიწაწყლის აღმნიშვნელად [იყოს მიჩნეული], ვიდრე ერთგვარი ეთნოგრაფიული ტერიტორიის სახელად.

ჰეროდოტეს, როგორც ცნობილია, სკვთეთის საზღვრების ზოგადი მოხაზულობაც აქვს აღნიშნული და სივრცეც ზედმიწევნით აქვს განსაზღვრული (IV, 101).

ჰეროდოტეს აღნიშნული აქვს, რომ საურომატთა (Σαυρομαται) მიწაწყალი მდ. ტანაისის, ანუ დონის გამოღმა იწყებოდა. მათი ბინადრობა მაიოტიის ზღვის ყურითგან იწყებოდა და 15 დღის საგალზე იყო ჩრდილოე-

თისკენ გადაქიმული (Lib. IV, c. 21). რაკი თვით ჰეროდოტესავე ცნობით, ერთი დღის სავალი 200 სტადიონს უდრიდა (იქვე, IV, 101), უეჭველია, ბერძენთა ისტორიკოსს აქ იონური სტადიონი უნდა ჰქონდეს ნაგულისხმევი, რომელიც, როგორც ცნობილია 210 მეტრს უდრიდა. მაშასადამე, სარმატთა მიწაწყალი მამოტიის, ანუ ეხლა აზოვის ზღვითგან მოყოლებული მდ დონის აღმ. სანაპიროზე ჩრდილოეთის მიმართულებით 630 კილომეტრის სიგრძეზე ყოფილა გადაქიმული.

სავრომატების ზემოთ მდებარე ნაწილში ბუდინ-ები (Βουδίνος ბუდინო) ბინადრობდნენ. მათი ქვეყანა მთლიანად სხვადასხვა ჯიშის ხეების ტყით ყოფილა დაფარული (ჰეროდოტე IV, 21).

ბუდინებს ზემოთ, ჩრდილოეთით 7 დღის სავალზე ანუ 29,4 კმ მანძილზე, ჯერ უდაბნო ყოფილა, ხოლო შემდეგ უფრო აღმოსავლეთის მიმართულებით თურმე თქსაგეტთა (Θυσσαγέται, თქსაგეტ-აე) მრავალრიცხოვანსა და მონადირეობის მიმდევარ ტომს უცხოვრია. ამავე სანახებში თქსაგეტების მეზობლად მონადირეობისავე მიმდევარს აჯრკთა (Ἰσραα: აჯრკაე) ტომს ჰქონია ბინადრობა. აჯრკების ზემოთ-კი აღმოსავლეთის მიმართულებით ის სკვთები ყოფილან, რომელნიც ე. წ. მეფეთა სკვთებს (ტონ ბასილქონ სკვთეონ) გაჰყრიან და იქ დასახლებულან (იქვე, IV, 22).

სავრომატთა ქვეყანა, ჰეროდოტეს დახასიათებით, მთლად უტყეო და უხეხილო ყოფილა, რომელშიც ადამიანი გარეულ ხეხილსაც კი ვერსად ნახავდა (IV, 21). სრულებით ცხადია, რომ იმ უზარმაზარ მანძილზე 630 კმ. სიგრძე მიწაწყალზე მობინადრე სავრომატებს ერთ ტომად ვერ ვიგულისხმებთ. რა თქმა უნდა, ისინი მაშინაც მრავალ ტომად იქნებოდენ დანაწილებულნი. ისევე, როგორც მერმინდელ, უფრო დაწვრილებითი ცნობების მქონებელ, ბერძენთა და რომაელების ავტორებს სავრომატების არა ერთი ტომის სახელი აქვთ აღნიშნული. ამიტომ უეჭველია, რომ უკვე ჰეროდოტეს დროს სავრომატი ზოგად, ტომთა მთელი ჯგუფისა და თვით ერთა განსაკუთრებულ მოდგმისათვის საერთო სახელად ყოფილა ქცეული.

ჰეროდოტეს რომ სავრომატთა ქვეყანასა და ტომებზე იმაზე გაცილებით მეტი სცოდნია, ვიდრე მას თავის ნაშრომში აქვს მოთხრობილი იქილვანაც ჩანს, რომ სკვითეთის ჰავის დახასიათებაში, თითქოს შექმთვევით, სინდები ჰყავს დასახლებული, რომელთა ხსენებაც-კი არ მოიპოვება სავრომატთა ქვეყნის მისსავე აღწერილობაში. ამ აღგილას მას ნათქვამი აქვს, სკვთეთში იმდენად მკაცრი ჰავაა, რომ მთის განმავლობაში მეტად დიდი სიცივე იცის და ზამთარში ზღვაცა და კიმშერიის მთელი ბოსფორიც ისე იყინება, რომ თხრილს გაღმა მობინადრე სკვითები თითონცა და ურმები-თურთაც ყინულზე გამოლმა სინდთა ქვეყანაში (ἐν τῆς Σιβρίας) გადადიანო (IV, 28). ხოლო თვით ჰეროდოტესაგანვე ვიცით, რომ სკვთეთი მხოლოდ თხრილმდე და ტანაისამდე აღწევდა და გამოლმა სავრომატთა ქვეყანა იწყებოდა. რაკი ამავე ისტორიკოსის სიტყვით, გამოლმა გადმოსული სკვთები უკვე სინდთა სამფლობელოში შედიოდენ, ცხადი ხდება, რომ სინდები სარმატთა ქვეყნის მკვიდრნი ყოფილან, რომ მათ ამ მიწაწყლის უკიდურესი დას. არე სჭერიათ. მართლაც სინდთა ქვეყნის სახელი, სინდიკე (Σινδικη) ჰეატაჰოსსაც მოეპოვება. მისი თხზულების პატარა გადარჩენილი ამონაწერითგან ჩანს, რომ სინდიკე, ანუ სინდთა ქვეყანა შავი ზღვის სანაპირო არეს

კუთნებია. აზიის აღწერილობაში მას ნათქვამი ჰქონია: იქსიბატები პონტოსთან, სინდიკის მეზობლად მცხოვრები ტომიაო (Fr. 166).

3

კონსტანტინე პორფიროგენეტი ჯიქმის შავი ზღვის სანაპიროზე მობინადრე ჩერქეზთა მიწაწყალს უწოდებს, ხოლო „კაზახია“-ს უფრო ზემოთ, ყუბანზე მდებარე ქვეყანას ეძახის, რომელიც ალანთა მოსაზღვრე იყო (კლავროთის Voyage II, 379).

ოსების სიტყვით, ყირიმითგან ყაბარდოელი მთავრების მოსვლამდე, ჩერქეზები თავიანთ თავს „კაზახ“-ს (Kasakh) უწოდებდნენ. ეს სახელი მათთვის მეგრულესაც აქვთ შენარჩუნებული, რომელიც ჩერქეზთა მთავრებს ეხლაც „კაშაკ-მეფე“-ს ეძახიან (კლავროთის Voyage II, 279).

კონსტანტინე პორფიროგენეტს აღწერილი აქვს კაბართა (Kabari) ქვეყნის მდებარეობა.

ჯუანშერის სიტყვით ვახტანგ გურგასაღის ლაშქარი ოვსეთის შემდგომ „განვიდეს პაქანიგეთსა, რამეთუ მაშინ მუნ იყო პაქანიგეთი მოსაზღურედ ოვსეთისა მდინარისა მას ოვსეთისაჲს წილ და ჯიქმთი მუნვე იყო. შემდგომად ესამთა მრავალთა იოტნეს პაქანიგნი და ჭიქნი თორმთაბან, წარვიდეს პაქანიგნი დასავლით კერძო, ხოლო ჭიქნი დაემკვიდრნეს ბოლოსა აფხაზეთისაჲს“ (*321, გვ. 134—135). აქ მხოლოდ ანაქრონიზმია შეპარული, სხვაფრივ-კი პაქანიგებისა და თორქების ბინადრობის შეცვლის ამბავი სწორეა. IX ს-მდე პაქანიგნი ჭერ კიდე ვოლგასა და აიკს შორის ბინადრობდნენ. IX ს. მეორე ნახევარში ხაზარებისა და უზებისაგან ოტებულნი დონის და დუნაის შუა მდებარე ქვეყანაში გადმოსახლდნენ, სადაც 1034 წ-დე ბინადრობდნენ, როდესაც პაქანიგნი მართლაც თორქთაგან ოტებულნი დასავლეთისაკენ წავიდნენ (ისტ. მიზ. და მეთოდ. I, მეორე გამ. გვ. 187—188).

ფრედუციო ანკონელი (Fredutio d' Ancône) მიერ 1497 წელს ხმელთა შუა ზღვისა და შავი ზღვის რუკაზე სახელი „Kabardi“ „კაბარდი“ ტაგანროგის ოდნავ დასავლეთით არის აღნიშნული (კლავროთის Voyage II, 378).

გიორგი ინტერიანოს-დროს, 1502 წელს დაწერილი მისი ნაშრომით, ჩერქეზებს ანუ ჭიქებს აზოვის მთელი მხარე ეკავათ დონიდან მოყოლებული კიმერულ ბოსფორამდე. აქეთგან ისინი რუსებისა და თათრებისაგან იქმნენ განდევნილნი (კლავროთი, Voyage II, 380).

ჩერქეზთა ტომების მოსახლეობა კლავროთის აზრით ოდესღაც ყირიმამდე აღწევდა (იქვე, II 377). კლავროთს ჩაწერილი აქვს ხალხური გარდმოცემა, რომ ჩერქეზთა ერთი ტომთაგანი ჰიჯრის VI ს. ყაბარდოთგანა და ყუბანის მიდამოებთგან დაძრულა და ჩრდილოეთისაკენ დონამდე წაწეულა. მაგრამ მალე ყირიმში დაბინადრებულა მდ.კაჩა და ბელბიკ-ის შუა ველზე. რომლის ზემო ნაწილს ყაბარდოს სახელი შერჩენია და რომელსაც ეხლაც ყირიმის თათრები „ჩერქეზ-ტუზ“-ს, ანუ ჩერქეზთა მინდორს ეძახიან. ამ თემშივეა ერთი ციხის ნანგრევი, რომელსაც „ჩერქეზ-კერმენ“-ი ეწოდებო (Voyage II, 378).

ყაპარდოელები ყირიმში დიდხანს არ დარჩენილან, არამედ თავიანთი მეთაურის ინალ ტეგენ-ის [მეთაურობით] ისევ აღმოსავლეთისაკენ წამოვიდნენ, მდ. ყუბანის ამიერ და ეხლანდელ ყაბარდოს მიწაწყალამდე ჩერქეზთა ყველა ტომები დაიმორჩილეს (კლაპროთი Voyage II, 378—379).

XIX ს. დასაღვეს ჩერქეზებს დიდი და მცირე ყაბარდო სპეერათ, ე. ი. სუნჯასა, თერგსა, მალკასა და კავკასიის მთებს შუა მდებარე მიწაწყალი. ზოგი მათი ტომთაგანი ყუბანის იქითაც შავ ზღვამდეც ბინადრობდენ, მაგრამ კავკასიონის ან ჩრდილოეთით, ან და დასავლეთით. სულ 8 ტომი ყოფილა მაშინ: ბეზლენიე, მიეხოშ. აბაძეხ, კემერკუშპჟ, რომელსაც თათრულად „ტემირგოა“ ეწოდებოდა, ბეედუხ, შაპშიხ, უანი და სხეგაკჟ (კლაპროთის Voyage II, 381).

გიორგი რუსის შემოსევის დროს მის მომხრეს „შეეყარა ყოველი სვანეთი და აბხაზეთი, სევეროი, გურია, სამოქალაქო, რაჭა-თაყუერი და არგუეთი პომოტეველმა სან[ი]გთა და ქაშოგთაჲმან (M) ქუსანგთა და ქეშიგთაჲმან. ქ. ცა, სანიგთა და ჯაშმაგთაგან, ბაათ. ჯაბმათა-გთაჲმან) აფუცა რუსისა გამეფებასა“ გეგუთში (ისტორიანი და აზმანი *650, გვ. 435).

ჩიქების სახელის ბერძნული ფორმა ზეჟხოჲ Ζεζχοი; მარტო ბერძნული ანბანის ნაკლით გამოწვეულს სატომო სახელის დამახინჯებას არ უნდა წარმოადგენდეს, არამედ საფიქრებელია, რომ ასეთი სახელი ადგილობრივად მართლაც არსებობდა. ამას ერთის მხრით აბაძეხი ამტკიცებს, მეორეს მხრით ჩერქეზეთის აბხაზური სახელი „ძუხუნგ“ (იხ. უსლარის АБХ. ЯЗ. 238), რომელიც ძუხუნ-ს და ნგ-საგან შედგება. ნგ ქვეყნის აღმნიშვნელი აბხაზური საკვეცია, „ძუხუნ“-კი ამგვარად ჩერქეზთა სახელი გამოდის.

უბიხნიც ყველა აბხაზთა ტომებს საერთო სახელად „აძყგგე“-ს (адзыг(ш)е) ეძახდნენ, აბაძეხებს-კი „შინიგოშო“-ს უწოდებენ (პ. უსლარის О языке убыхов, იხ. АБХ. ЯЗ. 1887 წ. გამოცემის დამატების გვ. 75).

კლასიკური მწერლების წინაშე „სინდოა“, სინდნი, ლ. ლოპატინსკის აზრით, შენახულია უბიხებისაგან აბაძეხებისათვის მიკუთვნილ „შინჯიშ“-ს სახელში, ხოლო Ζეჟხოი ძიქნი, ჯიქნი უნდა იგივე ჩერქეზთა აწინდლამდე დაცული სახელის „აძყლე“ იყოსო (Заметки о народе адыге вообшце и кабардинцах в частности, СМОМПК, вып. XXIV, გვ. 1).

ჩერქეზები კლაპროთის სიტყვით თავიანთ თავს „ადიგე“-ს უწოდებენ. ისინი ამ მეცნიერს ბერძენთა Ζεζχοი „ძუხოა“[-თ მიაჩნია], რომელნიც არჩიანეს ჰყავს თავის „პერიპლ“-ში მოხსენებული. მაგრამ, როგორც ეტობა „ძუქ“-ებად, ანუ ქართული სახელი რომ ვიხმაროთ ჩიქებად ჩერქეზთა ერთი ტომთაგანი იგულისხმებოდა, რათგან არჩიანეს ჩიქები შავი ზღვის სანაპიროზე ჰყავს აღნიშნული „სანიგ“-ების მეზობლად. სანიგ-ები ჩიქების ჩრდილო-დასავლეთით ბინადრობდენ და ამ ორი ტომის მოსახლეობის საზღვარს მდ. ახუეს-ი შეადგენდა.

კლაპროთს „სინდ“-ები და „კეერკეტ“-ებიც, რომელთაც ამგვარადვე შავი ზღვის სანაპირო ეკავათ, ჩერქეზებადვე მიაჩნდა (Voyage II, 377—378).

სინდები უკვე ჰეროდოტეს ჰყავს მოხსენებული, მაგრამ მხოლოდ გაკვრით.

საყურადღებოა, რომ VI ს. ჩვ. წ-ლ-დე ზღვის სანაპირო სკვითის უმუჟავლესი წერტილგან, მდ. ბორუსთენის, ანუ დნეპრის სავაჭრო ადგილით-

გან მოყოლებული, მდ. ჰუპანისა, ანუ ბუგსა და დნებარს შუა პირველად მო-
ბინადრე კალოპიდებს (კალიპიდაჲ) ზემოთ დასახლებული ყოფილა
ერთი სხვა ტომი, რომელსაც სახელად თურმე ალაძონები, ანუ ალა-
ზონები ჰქმევია (იხ. Ἰλαζόνες „ჰომა ალაძონეს“). თუმცა ისინი თურმე სხვა-
ფრივ სკვთების მსგავს ყოფაცხოვრებას მისდევდნ, მაგრამ კულტურულად
მათზე გაცილებით მაღლა მდგარან: პურეულს თესდნ და ჭამდნ ისევე, რო-
გორც ხახვს, ნიორსა, ოსხსა და ფეტვსაც (ჰეროდოტე IV, 17 და 18).

ალაზონების ზემოთ თურმე მხენელი სკვთების (Ναῖμα; ἄρα-ῥραξ სკვთაჲ
აროტერეს) ქვეყანა ყოფილა, რომელნიც თუმცა პურეულსა სთესდნ, მაგრამ
თავიანთ საჭმელად-კი არა, არამედ გასაყიდათო (ჰეროდ. II, 17).

მხენელ სკვთებს ზემოთ-კი თურმე ნევრები (Νεῦρα; ნევრაჲ) ცხოვრობ-
დნ, რომელთა ჩრდილოეთით, ჰეროდოტეს თუ დავუჯერებთ, მოსა-
ზღეობა აღარა ყოფილა (IV, 17).

ჰეროდოტეს Νεῦρα; ῥῆ და Νεῦρα; „ნევრთი“ და „ნერ“-ები XII ს.
კიეველი მემატიანესაგან მოსწენებული „Земля Нурска“ უნდა იყოსო
და უკვე შაქარი-კ-მა და ტომაშე-კ-მა ნევრთა სლავობის საკითხი წამო-
აყენეს (Justin Prášek, Geschichte der Meder und Perser bis zur makedonischen
Eroberung II, 84, Gotha, 1910 წ.). მაგრამ ისიცაა გასათვალისწინებელი, რომ
„ნაურსკაჲ“-ც არსებობს ჩვენ დრომდე მოზღოყის ოლქში (5 ვერსიან რუკა-
ზე E 4, 62—60, 43—45), რომლის მოსახლეობას სლავებთან საერთო არაფე-
რი აქვს.

იმავე ჰეროდოტეს სიტყვით, ბორუსთენის, ანუ დნებარის ზღვის
მხრითგან გამოღმა მაშასადამე ჩრდილო-აღმოსავლეთით პირველად ჰულაე-დ
ῆ Ἰλαζῆ (ჲე პულაჲე) წოდებული ქვეყანა, ამის ზემოთ მიწისმოქმედი სკვი-
თები ბინადრობდნ, რომელთაც ჰუპანისზე, ანუ ბუგზე დამკვიდრებული
ბერძნები ბორუსთენელებს (ბორუსთენეატაჲ) უწოდებდნ, თითონ
ისინი-კი თავიანთ თავს თურმე ოლბიოპოლიტებს, ე. ი. ოლბია —
ქალაქელებს ეძახდნ. ამ მიწის მოქმედ სკვთთა მიწაწყალი აღმოსავლეთით
სამი დღის სავალზე, პანტიკაპეს მდინარემდე ყოფილა გადაჭიმული, ხოლო
ჩრდილოეთისაკენ მათი სანახები სამხრეთის საზღვრებს მდ. ბორუსთენის გზით
ნავით 11 დღის სავალზე ყოფილა დაშორებული (ჰეროდოტე IV, 18).

ამ ცნობებისდა მიხედვით მიწისმოქმედ სკვთთა სამფლობელოს აღმ. სავ-
ზღვარი დნესტრითგან 126 კილომეტრის სიშორეზე და მდ. პანტიკაპის გას-
წვრივ უნდა ვიგულისხმობთ, ხოლო ჩრდილოეთის საზღვარი მდ. დნებარის გზით
462 კლმ. მანძილზე ყოფილა დაშორებული. მიწისმოქმედ სკვთთა ზემოთ
თურმე უკვე უღაბნო ყოფილა, რომლს ῆκῆραξ რაღაც უცხო, არასკვთთა ტო-
მის, ანდროფაგების ე. ი. კაციჭამიების მიწაწყალი იღო, შემდეგ-კი, რამდენა-
თაც ვიცით, ნამდვილი უკაცრეღი უღაბნათ. ნათქვამი აქვს ჰეროდოტეს
(IV, 18).

მიწისმოქმედ სკვთთა აღმოსავლეთით, სახელდობრ მდ. პანტიკაპის გამო-
ღმა 14 დღის სავალზე მდ. გეროს-ამდე (Γερρας ποταμός), უბინადრო სკვთე-
ბის (νυκταῖες Σαῖμα; ნომადეს სკვთაჲ) ქვეყანა იყო, რომელნიც არც მიწასა
ხნავდნ და არც სთესდნ (ჰეროდოტე IV, 19).

მიწისმოქმედ სკვთთა აღმოსავლეთით, მდ. პანტიკაპის გამოღმა მყოფ უბინდრო სკვთთა მიწაწყლის საზღვარი მდ. გერროსამდე 588 კმ. მანძილზე ყოფილა. ეს ქვეყანაც უხე-ტყეო ყოფილა (იქვე, IV, 19).

მდ. გერროს გამოღმა უკვე სამეფო სამფლობელო იყო, რომელშიც უველაზე უკეთესი და მრავალრიცხოვანი სკვთები ბინდრობდენ, რომელნიც დანარჩენ სკვთებს თურმე თავიანთ ყმებად სთვლიდენ. მათი სამფლობელო სამხრეთით ტავრიაკამდე აღწევდა, აღმოსავლეთით უსინათლოთაგან გათხრილ თხრილამდისა და მაჰეტიის ზღვის სანაპიროზე, კრემნად (Κρημνοί კრემნო'ა) სახელდებულ სავაჭრო ადგილამდე, ნაწილობრივ მათი სამფლობელო მდ. ტანისამდე ე. ო. დონამდეც-კი აღწევდა (პ ე რ ო დ ო ტ ე, IV, 20).

მეფეთა სკვთების ჩრდილოეთით მელანხლანები ცხოვრობდენ, რომელნიც სკვთები-კი არა, არამედ უცხო ტომი ყოფილა. მათ ზემოთ, რამდენადაც ვიცით, მხოლოდ ტბები და უჟაყური უდაბნოაო, ნათქვამი აქვს პ ე რ ო დ ო ტ ეს (IV, 20).

მაქსამატთა ტომის ბინდრობის გეოგრაფიულად განსაზღვრა ძნელი არ არის, რათგან კლ. პტოლემემა ოსის ამაზე სრულებით გარკვეული ცნობა მოეპოვება. მისი სიტყვით, მდ. ტანისის ჩრდილო მოსაბრუნის გასწვრივ ბინდრობდა დიდი ტომი პერიერბიდები, ხოლო სამხრეთის მოსაბრუნის გასწვრივ მაქსამატთა ტომი (Lib. V, c. 8, § 16). მაშასადამე, მაქსამატთა ბინდრობა პტოლემეაოსისა, თუ მის წყაროს ხანაში მდ. დონის აუზის სამხრეთ ნაწილში ყოფილა. რაკი ამ მდინარეს მართლაც 2 მოსაბრუნე აქვს, ბერძენთა გეოგრაფის ზემომოყვანილი ცნობისდა მიხედვით მაქსამატების ბინდრობის განსაზღვრა თანამედროვე გეოგრაფიულ რუკაზე სრულებით ადვილია: მდ. დონის სამხრეთი მოსაბრუნითგან იწყება და ამ წყლის ზღვაში შესართავამდეა. მაშასადამე, დაახლოებით ამ ორ ადგილს შუა მდებარე დონის გამოღმა, ანუ სამხრეთ-აღმოსავლეთის სანაპირო სანახები სკერით ამ ხანაში მაქსამატებს.

კლ. პტოლემეაოსის ცნობის სისწორეს მაქსამატების ბინდრობის მდებარეობაზე ორი გეოგრაფიული სახელი ამტკიცებს. ამავე მეცნიერის სიტყვით ნდ. ტანისის, ანუ დონის შესართავს შემდგომ აზიის სარმატიაში აქსაბიტისია ('Αξάβιτις) (იხ Lib. V, cap. 8, § 2), რომელიც მისი განსაზღვრით 68°—50° მდებარეობდა. ამჟამად ასეთი გეოგრაფიული სახელი ამ სანახებში აღარ არსებობს. სამაგიეროდ დღევანდლამდეა დაცული დონის ერთი შესართავის სახელი აქსაჰ, რომლის ნაპირსაც XIX ს. დამდეგს არსებობდა დონის ყაზახთა სოფელი ოქსაასკაჰა (კლაპროთის Voyage I, 51), ხოლო რკინის გზის გაყვანის შემდგომ აქ ამ სახელის მქონებელი სადგურიც არსებობს.

მაქსამატების ტომის სახელს ეს აქსაჰ ისე მიაგავს, რომ საფიქრებელია უკანასკნელი სწორედ ზემოაღნიშნული ტომის ამ სანახებში ბინდრობის პერიენილი კვალი იყოს. შესაძლებელია აქსაბიტის-ის სახელოც იმავე ტომის სახელთან იყოს დაკავშირებული. მისი სახელი აქსაბეტის-ადაც იწერებოდა. ეგების თავდაპირველად აქსაბატის-ი ეწერა და შემდეგ გადამწერთაგან დამახინჯდა. თუ ეს მცდარი მოსაზრება არ არის, მაშინ ამ ადგილის სახელი აქსაბატების... უნდა ვიგულისხმოთ. მაშასადამე აქ მაქსამატების ტომის პარალელური სახელი მაქსაბატების ე. ი. ენის აღმნიშვნელი მატ სიტყვის ბ — თანხმოვნინი ფორმა გვექმნებოდა დაცული, რომლის

მგავსი ფორმები, როგორც თავის ადგილას გამორკვეული გვაქვს (იხ. აქვე გვ. 96, 103, 104), ჩერქეზ-ყაბარლო-აბხაზურ ენებში მოიპოვება.

პლუტარქოსის ცნობით, ამჰონელმებს გურგანის ზღვისაკენ მოსაზღვრე კავკასიის ნაწილი ეკავათ, მაგრამ ისინი მაინც ალბანელთა მეზობლები არ ყოფილან, რათგან მათ შუა გელები და ღეგები (Γέλαι και Λήγες) ბინადრობენო (Vitae parall. პომპეუსი XXXV. ლატი შევი I, 493).

„დაესრულა მეფობაჲ ქართლისაჲ და... ქართლსა შა სპარსნი განძლიერდეს და [ჰ]ერეთი და სომხითი დაიპყრეს. ხო ქართლი უმეტესად დაიპყრეს და კავკასიანთა შევიდეს და პარსნი ოვსეთისანი აჴეს და ერთი მღინი პარსნი ოვსეთიჲ და ორნი ღვლეთს და ერთი პარსუნს მორძოკეთისსა და იგი მთიოლნი გომარდად დაადგინეს“ (მქცე ქა მტნე, Опис. II, 723).

თარგამოსის შვილნი პაოს, ქართლოს... ლეკ[ან]... კავკას[ან] (გვ. 2). „მოიყუანნა მრავალთა გმირთაგან ორნი გმირნი ლეკან [და] კავკასი და მისცა ლეკანს ზღუდათაგან დარუბანდისათა ვიდრე მღინარმღმდე დიდად ხაზარეთისა ლომეკს ჩრდილოთ (?) და მისცა პაპასოს მღინარმთაგან ლომეკისა ვიდრე დასასრულამდე კავკასიისა დასავლეთ“ (ლ. მროველი 3). „მას უამსა შინა განძლიერდეს ხაზარნი და უწყეს ბრძოლად ნათესავთა ლეკ[ან]ისათა და კავკასიოსთა... ხოლო შვილთა ზედა კავკასიისათა და ურძუქ ძე ტირითესი (ვარ. ტენენისა ისტ. 32) ზრახნეს ესე ექუსთავე ნათესავთა თარგამოსიანთა და ითხოვეს შუელა ხაზართა ზედა“ (8).

საგულისხმოა, რომ ლეონტი მროველის ცნობით „ღურძუქ... უწარჩინებულეს იყო შვილთა შორის კავკასოსისათა“ და ის „მივიდა და დაჰდა ნაზრალსა შინა მთისასა და უწოდა სახელი თეს [ღ]ურძუქეთი“ (ცა მფთა *109, გვ. 9). იგი ღურძუქი ამავე ისტორიკოსს ტირითეს შვილად ჰყავს მოსაგერებლად „შვილთა ზედა კავკასისათა და ღურძუქი ძე ტირეთისი ეზრახნეს ესე ექუსთავე ნათესავთა თარგამოს[ი]ანთა და ითხოვეს შუელა ხაზართა ზედა. ხოლო შეკრბეს ყოველნი ნათესავნი თარგამოს[ი]ანნი და გარდავლეს მთა კავკასია და მოტყუვნეს ყოველნი საზღუარნი ხაზარეთისანი და აღაშენნეს ქალაქნი პირსა ხაზარეთისასა და წარმოვიდეს“-ო (ცა მფთა *108, გვ. 8).

ამ ცნობის მიხედვით ღურძუქი ტირეთის შვილი ყოფილა. ისტორიკოსის მოთხრობითგან არა ჩანს ტირეთი კავკასოსის შვილად არის ნაგულისხმევი, თუ ტირეთი და კავკასოსი ერთი და იმავე პირის, ეპონიმის ორი სახელია.

ლ. მროველს უობოს ოსთა მამათმთავრად ყავდა მიჩნეული. მისი სიტყვით ამ უობოს მამისაგან მისცემია ჰქუეყანა კავკასის ნაწილი, ლომეკის მღინარის დასავლეთ დასავლეთამდე მთისა და დაეშენა უობოს და მათნი ნათესავნი არიან ოვსნი და იგი არს ოვსეთი, რომელ ნაწილი არს კავკასისა“ (ცა მფთა *109, გვ. 9).

იმისდა მიუხედავად, რომ ლ. მროველს უობოს ოსთა მამათმთავრად ეგონა, მას მაინც ნათქვამი აქვს, რომ „ოდეს პირველ გამოვიდა ხაზართა მეფე

† M: ურძუქ, სომხ. თ. *ჩილკიცი* (გვ. 13) „ღურზუქ“—ღურძუქ.

და მოტყუენნა ქუეყანანი“ თარგამოსიანთა და ქალაქები არარატისა და მასი-
ლის სანახებისა და „ჩრდლოხანი“, ე. ი. საქართველოსი, როდესაც უკან გა-
ბრუნდა და კვლავ „გარდავლო მთა კავკასია“, მაშინ იყო ძე მისი სახელით
უობოს, ძესა მისსა მისცა ტყუე სომხითისა და ქართლისა და მიცა ქუეყანა
კავკასის ნაწილი“ ლომეკის მდინარის დასავლეთით მდებარე. აქ „დაეშენა
უობოს და მათნი ნათესავნი არიან ოვხნი“-ო (ცა მფთა *109, გვ. 9), მაშა-
სადამე ლ. მროველის წარმოდგენით, უობოს ხაზართა მეფისშვილი ყო-
ფილა, ხოლო ოსები თითქოს ამ უობოსის, ე. ი. ხაზართა და ქართველთა და
სომეხთა ტყვეების „ნათესავნი“ ანუ შთამომავალნი ყოფილან, ე. ი. ნარევი
ეროვნება ყოფილა.

მოქცევაჲ ქა-ს წარმოდგენით ჭერ კიდევ ალექსანდრე მაკედონელმა
„იხილნა ნათესავნი სასტიკნი ბუნთურქნი მსხდომარენი მდინარესა ზა მტყუ-
არსა“ და სარკინე ქალაქი, კასპი, ურბნისი და ოძრკჳ და უფლისციხე ავ-
ტორს სწორედ მათ ქალაქებად აქვს წარმოდგენილი (Опис. II, 708). ისინი
„იუბოსელთა ნათესავნი იყვნეს ყლსა კორციელსა ჭამდეს და სამარე მათი
არა იყო, მკუდარსა შექამდეს“-ო (იქვე). ალექსანდრე მაკედონელს მათი და-
მარცხება არ შეეძლო და უკან გაბრუნდაო. ამის შემდგომ „მოვიდეს ნათე-
სავნი მბროლნი ძაღღმეველთაბან გამოსხმულნი ჰონნი და ითხოვეს ბუნ-
თურქთა ოღლისაგან ქუნი ხარკთა და დასხეს იგინი ზანანს“ (იქვე).

მერმე ძლევამოსილი ალექსანდრე მაკედონელი კვლავ მოვიდა და „ჰონ-
თა დასცა მახელი“. ქალაქები წაართვა და დაამარცხა, ხოლო ქვეყანა თან
მოყვანილ აზოს არან ქართლისა მეფის ძეს მისცა (იქვე II, 708—709).

კ ო მ ე ნ ტ ა რ ი

გვ. 252. აქ წიგნში აღძრულ პრობლემასთან დაკავშირებით გასათვალისწინებელია: ივ. ჭავ-
ჭავაძე. Основные проблемы истории древнейшего населения и культуры Грузии,
Кавказа и Ближнего Востока. Тезисы.

კრებულო აკადემიკოს ივანე ჭავჭავაძის დაბადებას 100 წლისთავისადმი, „გინათლება“, 1977,
E. И. Крупнов—Древнейшее культурное единство и кавказская этническая общность
(к проблеме происхождения коренных народов Кавказа), Москва, 1963, XXII Между
народный конгресс востоковедов.

გ. მელუქიშვილი. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. I. ივ. ჭავჭავაძის, თხზულებ-
ანი. ტ. 1, გვ. 429, თბილისი, 1979. გ. ჩიტაია, ივ. ჭავჭავაძე და ქართველთა ეთნოგენე-
ზისის საკითხები, კრებული, მიძღვნილი აკ. ივ. ჭავჭავაძის 100 წლისთავისადმი, გვ. 20—27
თბ., 1977.

რ ე ლ ა ქ ტ ო რ ი ს ა ბ ა ნ

ივ. ჭავჭავაძის ნაშრომი „საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები“, პირველ ყოვლისა, საყურადღებოა როგორც ქართველი ხალხის უძველესი ისტორიის ეთნოლოგიური პრობლემებით მეცნიერის კოლოსალური დაინტერესების თვალსაჩინო მოწმობა. წიგნიდან კარგად ჩანს, როგორ ცდილობდა იგი მოეცვა წინა აზიის ძველი მოსახლეობის შესახებ არსებული, მათ შორის, უახლესი ევროპული ლიტერატურა (თავი I), ესაა ლიტერატურა შემერების, ხურიტების, ხეთების, ლუვიელების, პროტოხეთების, კასიტების, მუშქების შესახებ, ფაქტიურად ამ თავის გაგრძელებაა მასალა ამიერკავკასიის ძველი მოსახლეობის — მოსხებ-მესხების, კოლხების, იბერების, ალბანელების, სომხების შესახებ (თავი II).

ავტორი ემყარება ძირითადად იმ პერიოდის ლიტერატურას, როდესაც იქმნებოდა ნაშრომი. ესაა ივ. ჭავჭავაძის ცხოვრების უკანასკნელი ათწლეული — XX ს. 30-იანი წლები (ლიტერატურა მითითებულია თვით ტექსტში). ზოგად ხაზებში ამ ლიტერატურაზე დამყარებული მოკლე ნარკვევები ცალკეული ეთნიკური ჯგუფების შესახებ მათზე დღევანდელ ჩვენს წარმოდგენებს შეესაბამება. თუმცა ბუნებრივია, მასში ბევრი კორექტივია შესატანი. ეს ითქმის, მაგალითად, ქრონოლოგიურ ჩვენებათა შესახებ. ცნობილია, რომ ძველი აღმოსავლეთის, კერძოდ უძველესი შუამდინარეთის ქრონოლოგიამ არსებითი შესწორება განიცადა მეორე მსოფლიო ომის მომდევნო პერიოდში — საჭირო შეიქმნა მისი „გაახალგაზრდავება“ თითქმის სამი საუკუნით. ივ. ჭავჭავაძის, გასაგებია, მისდევს ძველ, მცდარ ქრონოლოგიას, ამიტომაც ბევრი რამ აქ გასწორებას მოითხოვს.

რამდენადაც ივ. ჭავჭავაძის სარგებლობდა არა პირველწყაროებით, არამედ ევროპულ ენებზე არსებული ლიტერატურით, ბუნებრივია, კორექტივებია შესატანი ბევრი სახელწოდების დაწერილობაშიც.

წიგნის ამ ნაწილში ძველი აღმოსავლეთის იმ ხალხებზეა საუბარი, რომელთა ნათესაობის საკითხი ქართველურ-კავკასიური მოდგმის თანამედროვე ხალხებთან ასე ინტენსიურად განიხილებოდა XIX ს-ის ბოლოს და XX ს. დასაწყისში ევროპულ აღმოსავლეთმცოდნეობაში.

წიგნში ივ. ჭავჭავაძის ხშირად იმეორებს იმდროინდელ ევროპულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ფართოდ გავრცელებულ თეზისს ხურიტებში მმართველი ზედაფენის სახით ინდოევროპული, კერძოდ აღმოსავლურ ინდოევროპული (resp. არიული) მოდგმის ხალხის არსებობის შესახებ (გვ. 4—5), აგრეთვე ასეთნაავე მტკიცებას კასიტების (გვ. 5), ხეთების (გვ. 7) და სხვ. შესახებ. ამჟამად ეს მიდგომა მკვლევართა შორის სკეპტიკურ დამოკიდებულებას იწვევს.

ინდოევროპელთა პირვანდელი სამშობლოსა და მათი მიგრაციების შესახებ (გვ. 7), როგორც ცნობილია, ამჟამად ახალი მოსაზრებებია გამოთქმული (იხ. თუნდაც თ. გამყრელიძისა და ეიჩ. ივანოვის ნაშრომი „Индоевропейский язык и индоевропейцы“).

ბევრი ახალი სიტყვა ითქვა მეცნიერებაში 30-იანი წლების შემდეგ აგრეთვე ქაშქების, მუშქების შესახებ (შდრ. გვ. 7). იგივე ითქმის წინაბერძნული მოსახლეობის პრობლემაზე (გვ. 8), რომელმაც უკანასკნელი ათეული წლების მანძილზე არსებითი გადააზრება განიცადა (განსაკუთრებით ხაზოვანი — B დამწერლობის ამოკითხვის შემდეგ).

წიგნში, ბუნებრივია, ვერ ვპოვეთ დღეს უკვე საყოველთაოდ აღიარებულ მოსაზრებას ხურიტული და ურარტული ენების ახლო მონათესაობის შესახებ.

რა თქმა უნდა, ივ. ჭავჭავაძის ნარკვევების შემდეგ ბევრი ახალი სიტყვა ითქვა ამიერკავკასიის უძველესი მოსახლეობის შესახებაც. დღეს, შეიძლება ითქვას, აღარ არის გაზიარებული ივ. ჭავჭავაძის ცნობილი ჰიპოთეზა კავკასიელი ტომების სამხრეთიდან მოსვლის შესახებ ორი ნაკადის სახით — ჯერ თითქმის მცირე აზიიდან კავკასიაში მოვიდნენ ჩრდილოკავკასიელი ხალხების წინაპარი ტომები, ხოლო შემდეგ (დაახლოებით ძვ. წ. VII ს.) მას მოჰყვა ქართველურ ტომთა ასეთივე ტალღა. ენათმეცნიერულმა კვლევამ გვიჩვენა, რომ ქართველური ტომები სამხრეთ კავკასიის უძველეს მოსახლეობას წარმოადგენდნენ — აქ, კავკასიონის სამხრეთ კალთებთან მიმდებარე რეგიონში, იყო ქართველური ენების ერთიან წინაპარ ფუძე-ენაზე მოლაპარაკე ეთნიკური ჯგუფის ადგილსამყოფელი ჯერ კიდევ ძვ. წ. III ათასწლეულში (უფრო დაწვრილებით ამის შესახებ იხ. გ. მელიქიშვილის წიგნში „საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის უძველესი მოსახლეობის საკითხისათვის“, თბ., 1965). საკუთრივ ქართველურ ტომთა განსახლების შესახებ დღევანდელი საქართველოსა და მისი მეზობელი მხარეების მიწა-წყალზე, აგრეთვე ანტიკური ხანის წყაროებში სამხრეთ კავკასიაში დასახლებული ცალკეული ტომების ეთნიკური ვინაობის შესახებ, ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში ამ წიგნში წარმოდგენილი ნარკვევების დაწერის შემდეგ ასევე ბევრი ახალი სიტყვა ითქვა. მიუხედავად ამისა ივ. ჭავჭავაძის ნარკვევები ამ ტომებზე, დამყარებული უპირატესად ანტიკური ავტორების ჩვენებებზე, დღესაც ყურადღებას იწვევს და მთელი სერიოზულობით გათვალისწინებას მოითხოვს, მით უმეტეს, რომ ავტორის მიერ მთელი სისავსით არის აქ გამოყენებული ძველი ქართული და სომხური წყაროების ჩვენებებიც.

ივ. ჭავჭავაძის წიგნში დიდი ადგილი უკავია კავკასიური და წინააზიური ტოპონიმიკა-ეთნონიმიკის შესწავლას. გაანალიზებულია დიდძალი მასალა. დღეს იგი გულდასმით გათვალისწინებას და ამასთანავე, ყოველი კონკრეტული მტკიცების კრიტიკულ განხილვას მოითხოვს. დღევანდელი მკვლევრები ახლაც ფართოდ იყენებენ ივ. ჭავჭავაძის ამ რიგის ცალკეულ დაკვირვებებს.

წიგნში გაანალიზებულია კავკასიურ ენებში მთელი რიგი უმნიშვნელოვანესი ცნებების აღმნიშვნელი სახელწოდებები (მზე, დღე-ღამე, მთვარე, წიწიწადის დრონი და სხვ.).

დიდი იყო ჩვენს მეცნიერებაში, ნ. მარის გავლენით, კავკასიური ენების მონათესაობის იდეით გატაცება. ივ. ჭავჭავაძის მიერ შეყვანილი ლექსიკური მასალის ანალიზის საფუძველზე ამ იდეის დამტკიცებას (იხ. მისი ნაშრომი ქართული და კავკასიური ენების ნათესაობისა და თავდაპირველი აგებულების შესახებ). ამ რიგის მტკიცებას წინამდებარე წიგნშიც ეთმობა ადგილი. დღეს ენათმეცნიერებაში სერიოზულ ეჭვს იწვევს თეზისი ქართველური ენების ნათესაობის შესახებ ჩრდილოკავკასიურ (აფხაზურ-ადიღურ და ნახურ-დაღესტნურ) ენებთან. ბევრი მკვლევარი ჩვენშიც და საზღვარგარეთაც უარყოფს მას, თუმცა ჩვენში ამ თეორიას მომხრეები კიდევ ჰყავს.

წიგნში ჩვენ ვხედავთ არა მარტო ქართველური და სხვა კავკასიური ენების ნათესაობის მტკიცებას, არამედ თვით სკვითები და სარმატები ცხადდებიან ჩრდილოკავკასიური წარმომავლობის ხალხებად (იხ. გვ. 132 და სხვ.). ამ მტკიცებებს ჩვენ ვხვდებით აგრეთვე ივ. ჭავჭავაძის მიერ საკავშირო მეცნიერებათა აკადემიის სესიაზე 1939 წელს წაკითხულ მოხსენებაში „Основные историко-этнологические проблемы истории Грузии, Кавказа и Ближнего Востока древнейшей эпохи“, რომელი ამატების სახით ამ წიგნსაც ერთვის. დღეს ეს დასკვნები ერთიანად ძნელი გასაზიარებელია. სკვითებისა და სარმატების ირანული წარმომავლობა ეჭვგარეშეა. სულ სხვაა, რომ მათ შორის, მათი მოქმედების არეალში, შეიძლება მართლაც ეცხოვრათ ცალკეულ ჩრდილოკავკასიურ ტომებს და ძველ ავტორებს ისინიც შეეძლოთ ეგულისხმათ სკვითებისა და სარმატების კრებითი სახელწოდებების ქვეშ.

წიგნის ბოლო ორი თავი — „ქართველთა უძველესი მსოფლმხედველობა“ და „ქართველთა წარმართული პანთეონის წარმომშობელი ტომები“, როგორც მათი სახელწოდებებიდანაც კარგად ჩანს, ეძღვნება ქართველთა უძველეს რწმენა-წარმოდგენებს. ამ რიგის საკითხები, როგორც ცნობილია, დიდი ხნის მანძილზე იპყრობდა განსვენებული მეცნიერის ყურადღებას (მათ საკმაოდ ადგილი აქვთ დათმობილი მისი „ქართველი ერის ისტორიის“ პირველ ტომშიც). აქაც ბევრი რამ კავკასიური ერთობის პოზიციებიდანაა შესწავლილ-გააზრებული. ასეთი ცდები ამ შემთხვევაში უფრო პერსპექტიული მოჩანს. როგორც ცნობილია, მეზობელი ხალხები, მიუხედავად იმისა, არიან თუ არა ისინი ენობრივად მონათესავენი, კულტურასა და რელიგიაში ბევრ საერთოს ავლენენ. აღსანიშნავია, რომ აქ მკვლევარი ენობრივი (ლექსიკური) მონაცემების გარდა ფართოდ სარგებლობს ეთნოგრაფიულ-ფოლკლორულ მასალით. წიგნის ეს ნაწილი, უეჭველია, ყურადღებას იქცევს არა მარტო საკუთრივ ქართველთა, არამედ სხვა კავკასიურ ხალხთა უძველესი რწმენა-წარმოდგენების კვლევის თვალსაზრისით.

გ. მელიქიშვილი

ქველი სოფხური საისტორიო
გვერდობა

ფიზიკი პირველი

წ ი ნ ა ს ი ტ ყ ვ ა ო ბ ა

სომხებს ძველად მდიდარი საისტორიო მწერლობა ჰქონდათ. ისტორიკოსთა სიმრავლის მხრითაც და ცნობათა სიუხვითაც იგი ყურადღების ღირსია. განსაკუთრებით აღსანიშნავია, რომ პოლიტიკური და სხვა მიზეზების წყალობით, სომეხთა ისტორიკოსები მართო თავიანთ სამშობლოს ამბების მოთხრობით კი არ კმაყოფილდებოდნენ, არამედ სხვა სახელმწიფოებისა და ერთა პოლიტიკური ისტორიაც აქვთ ხოლმე ნააშობი, ხშირად ვრცლად და ქრონოლოგიური ცნობებით შემკული. ამიტომ სომხურ საისტორიო მწერლობაში სპარსეთის, ბიზანტიის, არაბთა, თურქთა და მონღოლთა ისევე როგორც საქართველოს ისტორიის მკვლევარნი თავიანთთვის გამოსადეგ ბევრ ცნობებს იპოვიან.

უკვე დიდი ხანია, რაც ევროპულმა მეცნიერებამ ამ გარემოებას ყურადღება მიაქცია და სომხური საისტორიო ძეგლების შესწავლას და იქ უხვად გაბნეული ცნობების ამოკრება-გამოყენებას მიჰყო ხელი. საქართველოსათვის გამოსადეგ ცნობებსაც თავის დროზე უკვე აკად. მ. ბ რ ო ს ს ე დაეყრდნო და იქითგან ამოღებული ადგილების ფრანგული თარგმანი თავის ნაშრომებში შეიტანა.

სომხური საისტორიო მწერლობის ესოდენმა მრავალმხრივმა მნიშვნელობამ მის შესწავლას ადრითგანვე ხელი შეუწყო. ყველა ცოტადნად მაინც საყურადღებო ძეგლი ევროპულ ენაზე გადაითარგმნა, ზოგიერთი რამდენსამეზეც-კი, რომ სომხურის არა-მცოდნეთათვისაც გასაგები გამხდარიყო. ამის წყალობით ამ ძეგლების შესწავლა იმ მეცნიერებმაც შესძლეს, რომელნიც თავისი სპეციალობით სომხეთის ისტორიის მკვლევარნი არ ყოფილან. ამან სომეხი ისტორიკოსების შემსწავლელთა რიცხვიც გაამრავლა და საქმესაც თვალსაჩინო სარგებლობა მოუტანა. ამის ცხად-საყოფელად საკმარისია თუნდაც იმ დიდი ღვაწლის გახსენებაც, რომელიც სომხური ისტორიოგრაფიის წინაშე გამოჩენილ გერმანელ მეცნიერს ალ ფ რ ე დ ფ ო ნ - გ უ ტ შ მ ი დ ს მიუძღვის.

მაგრამ ზემოაღნიშნულ კარგ მხარეებთან ერთად, უარყოფითი მხარეც უნდა აღინიშნოს. სომხურ საისტორიო მწერლობაში სხვა ქვეყნებზე გაბნეული ცნობების ამოკრება-შესწავლამ თვით სომხეთის მკვლევარნიც იმდენად გაიტაცა, რომ მათაც თავიანთი ძალ-ღონე იმავე მიზანს შეაღიეს. ზოგიერთ მათგანს თვით სომხეთის ისტორიისათვის მუშაობის მოვალეობაც-კი დაავიწყა. ამის მაგალითად შესაძლებელია პროფ. კ. პ ა ტ კ ა ნ ი ა ნ ი იყოს დასახელებული, რომელსაც სომხური საისტორიო ძეგლებითგან სხვა ხალხთა ისტორიისათვის გამოსადეგი ცნობები ამოკრებილ-დამუშავებული ჰქონდა (მაგ. მონღოლთა შესახებ), თვით სომხეთის ისტორიისათვის-კი, ზოგიერთი ტექსტის გამოცემას გარდა, ამის მსგავსიც-კი არაფერი არ გაუქეთებია. ეს გარემოება ერთი იმ მიზეზთაგანია, რომლის წყალობითაც სომხური საისტორიო

მწერლობა თავისდა-თავად, სხვათათვის გამოყენებადობის გარეშე, ჯერაც სათანადოდ შესწავლილი არ არის. პირიქით, სომხური საისტორიო მწერლობის თვით არაერთი ძირითადი საკითხებიც-კი გადაუწყვეტელია. სომეხ ისტორიკოსთა მიზნებისა და მეთოდების თანდათან განვითარების ისტორიის აღდგენა ხომ აქამდე არც-კი უცდია ვისმე. ზარბანალიანი და ზამისიანიც თავიანთ სომხური მწერლობის ისტორიებში სომეხ ავტორთა მიზნებისა და მეთოდების განვითარების საკითხს არ ეხებიან. ამიტომ გასაკვირველიც არაფერია, რომ მხოლოდ ცალკეული არაერთი კარგი მონოგრაფია მოიპოვება, მაგრამ სომხეთის მეცნიერული, კრიტიკულად გაცხრილულ-აღდგენილი, ზოგადი ისტორია-კი ჯერაც არ არსებობს.

სომხური საისტორიო მწერლობა პირადად, ქართულის მსგავსად, ისტორიკოსთა მიზნებისა და მეთოდების მხრივ და კულტურულ-სოციალური ისტორიის თვალსაზრისით მაინტერესებდა. ჯერ კიდევ სტუდენტობის დროს, 1898 წელს საკონკურსო თხზულებაზე მუშაობამ, საქართველოში წაინნოს და ანდრია მოციქულის მქადაგებლობითი მოღვაწეობის კრიტიკული განხილვის დროს, სომეხთა ისტორიკოსის აგათანგელოსის ნაშრომის შესწავლის აუცილებლობა დამარწმუნა. იქითგან იწყება ამ ძეგლისადმი ჩემი ინტერესი. სტუდენტობის დროსვე მიიზიდა ჩემი ცოდნისმოყვარეობა ლაზარე ფარბეღლისა და ფაუსტოს ბიზანტიელის თხზულებებმა თავიანთი უხვი, სომხეთის სოციალური ისტორიის აღსადგენად გამოსადეგი ცნობებით. ამ დროითგან მოყოლებული ამ ისტორიკოსთა შესწავლა არ შემიწყვეტია. ხოლო 1901—2 წ. გერმანიაში, ბერლინში, სამეცნიერო მიზნით პეტერბ. უნივერსიტეტიდან წარვლენილობის დროს, სომეხ-ქართველთა სარწმუნოებრივი განხეთქილების-შესახები წყაროებისა და გარემოება-მიზეზის შესწავლასაც შევუდექი. მაშინვე სტ. ორბელიანის მეთოდოლოგიური თავისებურების მნიშვნელობამა და სომხეთის სოციალური ისტორიისათვის მისმა ძვირფასმა ცნობამაც მიიპყრო ჩემი ყურადღება. სწორედ ამის ნაყოფია ორი მონოგრაფია, რომელიც შემდეგში გამოქვეყნდა.

ამგვარად, სომხური საისტორიო მწერლობის თავისთავადი და საქართველოს ისტორიისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობის გამო, უნივერსიტეტთან დატოვებითგან მოყოლებული, ქართული და სომხური ისტორიის შესწავლას პარალელურად მივსდევდი და ვაწარმოებდი.

1902 წ. შემოდგომის სემესტრში, არსებული წესების თანახმად, ლექციების კითხვის უფლების მოსაპოვებლად აღმოსავლეთის ენათა ფაკულტეტში ორი საცდელი ლექცია წავიკითხე, ერთი გიორგი მთაწმიდელის დემოკრატიულ მოღვაწეობასა და რეფორმებს ეხებოდა საქართველოში, მეორე — სტ. ორბელიანის მნიშვნელობას სომხური ისტორიისათვის და მის იმ ძვირფას ცნობებს, რომელთა მიხედვითაც სომხეთში გლეხთა აგარაჟული მოძრაობის IX ს. ისტორიის შესწავლა შესაძლებელი.

1903 წ. იანვრითგან რომ პეტერბურგის (ახლენინგრადის) უნივერსიტეტში აღმოსავლეთის ენათა ფაკულტეტზე ლექციების კითხვას შევეუდეგი, სანამ ნ. ადონცი ლექციების კითხვას დაიწყებდა, პროფ. ნ. მარჩი ქართულ და სომხურ ენასა და მწერლობის ისტორიას კითხულობდა, საქართველოსა და სომხეთის საისტორიო კურსებს-კი მე ვკითხულობდი. ამის გამოც, ქართული ძეგლების შესწავლასთან ერთად, სომხური საისტორიო ძეგლების შესწავლასაც წინანდებურად მივსდევდი. 1905 წ. გამოქვეყნებულ მონოგრა-

ფიშიც ძველი საქართველოს და სომხეთის სახელმწიფო წესწყობილება პარალელურად მქონდა განხილული.

მას შემდგომ, რაც ნ. ადონცმა სომხეთის ისტორიის ლექციების კითხვა დაიწყო, შემედლო უკვე ჩემი ძალ-ღონე უმთავრესად საქართველოს შესწავლისათვის შემელია. ამ ხანითან მოყოლებული სომხეთის ისტორიაზე მუშაობას, მოუტლელობის გამო, მხოლოდ დროგამოშვებით-ღა ვახერხებდი. მარტო 1908 წ. მოვასწარი 1902 წ. დაწერილი მონოგრაფიის გამოქვეყნება რუსეთის სამეცნიერო აკადემიის მოამბეში (ИАН, 1908 წ. გვ. 433—446 და 511—536). დანარჩენი ნამუშევარი, მათ შორის სომხური სამართლის ისტორიის VIII—XII სს. კურსიც, დაუმთავრებელი და გამოუქვეყნებელი დამრჩა აქამდე. „გლახთა მოძრაობის ისტორიის ერთი ფურცელი ძველ სომხეთში“-ს გარდა, რომელიც ტ. ს. უნივერსიტეტის მოამბეში დაიბეჭდა 1922—3 წელს (იხ. II, გვ. 247—261).

1917 წ. მთელი ჩემი წიგნთსაცავის გზაში დაკარგვამ სხვათა შორის სომხეთის ისტორიის-შესახები ნამუშავრის უდიდესი ნაწილიც იმსხვერპლა. ამ გარემოებამ საშინელ მდგომარეობაში ჩამავდო. მაგრამ, რაკი 1918 წ. ტფილ. უნივერსიტეტის დაარსებისთანავე სხვათა შორის სომხეთის საისტორიო მწერლობის წაკითხვაც მომიხდა, ამის გამო მუშაობა, უკვე მეტად მძიმე პირობებში, ისევე ხელახლად უნდა დამეწყო. 1925 წლისათვის სომხური საისტორიო მწერლობის მიმოხილვის პირველი ნაწილი უკვე დამთავრებული მქონდა ისე, რომ საქ. საისტ. და საეთნოგრ. საზოგადოების სამ კრებაზე (1925 წ. I, 10. XI, 28 და XII, 5) მოხსენების სახით, შემოკლებით, წაკითხვა შემედლო. ესლა ეს პირველი ნაწილი იბეჭდებდა. თუ ჯანმრთელობა ხელს არ შემოშლის, ამას უნდა დანარჩენი, უფრო მნიშვნელოვანი და საგულისხმო ძეგლების-წესახები, ნაწილებიც მოჰყვეს.

ყოველ განათლებულ ქართველს ჰმართება თავისი მეზობელი მოძმე ერის, სომეხთა, მრავალტანჯული, მაგრამ მეტად საინტერესო თავგადასავალი იცოდეს. ამისათვის-კი უპირველესად იმ წყაროების ცოდნა საჭირო, რომელთა მიხედვითაც სომხეთის ისტორიის აღდგენა შესაძლებელი. ამ წყაროების მიმოხილვაც მკითხველს სომეხთა და მახლობელ აღმოსავლეთის საზოგადოებრივი აზროვნობისა და სოციალ-პოლიტიკური მიმართულებების არა ერთ საგულისხმო ფურცელს გადაუშლის.

ეს ნაშრომი ჯერ საქართველოს საეთნოგრაფიო და საისტორიო საზოგადოების ორგანო „მიმოხილველ“-ში იბეჭდებოდა, მაგრამ, რაკი უკვე კარგა ხანია, რაც მისი გამომცემლობა შეწყდა, ამიტომ ტფილ. სახ. უნივერსიტეტის გამომცემლობას გადავეცი. ზემოაღნიშნულმა გარემოებამ ჩემი წინამდებარე ნაშრომის გამოქვეყნება ძალზე დააგვიანა.

ჩემ სასიამოვნო მოვალეობად მიმაჩნია აღვნიშნო, რომ ამ პირველი ნაწილის დაწერის დროს ვსარგებლობდი პროფ. ლეონ მელიქსეთ-ბეგის მდიდარი წიგნთსაცავით, ურომლისოდაც ამ ნაშრომის დამთავრება არ შემედლო. ამიტომ დიდ გულითად მადლობას ეუძღვნი იმ თავაზიანი და მუდამ ხალისიანი დანმარებისათვის რომელსაც ის ყოველთვის მიწევდა. ასევე დავალებული ვარ დოც. ილია აბულაძის განაცხადს, რომელსაც მით უფრო მხურვალე მადლობას მოვასხენებ, რომ მან ამას გარდა ათონის ქართ. საგიოგრაფიული ძეგლების ალ. ხახანაშვილის გამოცემა ალო-

ნის ხელნაწერების ფოტოგრაფიებს შეადარა და მის გამოცემაში შეპარული შეცდომები შეასწორა, თანაც კორექტურის თვალყურის დევნების მიმე ტვირთის გაზიარებით ამ წიგნის გამოქვეყნება გამოადვილა. მადლობას ვუძღვნი ს. ტ. მენთე შაშვილსაც, რომელმაც ამ წიგნისათვის საძიებლები შეადგინა. აგრეთვე გამოქვეყნების დროს შრომის გაზიარებისათვის დიდ მადლობას მოვასხენებ პროფ. აკ. შანიძეს, პროფ. ს. ყაუხჩიშვილს და დოც. ს. ჯანაშიას ისევე როგორც ტექნ. რედაქტ. გ. იმედაშვილსაც.

ქარაგმინანი სიტყვებისა და უმხოვლებული სათაურების
განმარტება

Agath.—Gutschmid, Agathangelos etc.

Армения—ნ. აღონცის Армения в эпоху Юстиниана.

ფ. ბ. ფირც მუქიყი..

ЗВОРАО--Записки Восточн. Отделения Рус. Археологического Общества

ЖМНПР—Журнал Министерства Народ. Просвещения.

კ^ზი=კათალიკოზი.

Крещение ანლა Крещ.—ნ. მარრის Крещение армян, абхазов, аланов
святым Григорием (арабская версия).

МГА—ალ. ხახანაშვილის Материалы по грузинской агиологии по руко-
писям X века: Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским
Институтом Восточных Языков, вып. XXXI. Москва.

შათ.—შათიძე ქიან.

შ. ჯ.—შიორიძე ჯიქასიანძე.

ქ^ლად — ქართულად.

ქ^რკბი, ანლ. ქ^კბი — ქრონიკები.

ც^ა, ც^{ის} — ცხორება, ცხორების.

ZDMG—Zeitschrift d. Deutsch. Morgenländ. Gesellschaft.

წ^ა=წმიდა.

ХВ—„Христианский Восток“. რუსეთის სამეცნიერო აკადემიის ორგანო, აკად.
ნ. მარრის რედაქციით.

1. მარტიროლოგიური მწერლობა

ამ დარგის სომხური ძეგლების შესახებ საერთოდ

ჩვეულებრივ სომხური საისტორიო მწერლობის მიმოხილვა ზეპირ თქმულებათა, ანბანის გამოგონებისა და თარგმანების საკითხის განხილვით იწყება ხოლმე. შემდეგ აგათანგელოსისა, კორჯნისა და ფაუსტოს ბიზანტიელის თხზულებათა გარჩევა მისდევს. სომხურ მარტიროლოგიურსა და ჰაგიოგრაფიულ მწერლობას ამნაირ მიმოხილვებში, ან მეტად მცირე, ან სრულებით არავითარი ადგილი არა აქვს დათმობილი. მაგრამ რამდენადაც სომხური საისტორიო მწერლობა ქრისტიანობამ წარმოშვა, საეკლესიო წრის წიაღში ჩაისახა და განვითარდა, უეჭველია ადგილობრივ მარტივლთა და წმიდათა ცხოვრებისა და მოღვაწეობის აღწერილობა სომხეთშიც საისტორიო მწერლობის უძველეს და უმარტივეს ნაწარმოებად უნდა ყოფილიყო, რათგან სანამ ქრისტიანობა განმტკიცდებოდა და შემდეგშიც, სპარსთა ბატონობის დროს ატეხილი სარწმუნოებრივი დევნულების წყალობით, ქრისტიანობისათვის დევნილნი და წამებულნი თანამორწმუნე თანამემამულეთაგან და ეკლესიისაგანაც განსაკუთრებული პატივისცემისა და თაყვანისცემის საგნად იყვნენ ქცეულნი. მათი ღვაწლი ეკლესიაში ყოველწლიურად იხსენიებოდა და უმთავრესი მათგანი წერილობით აღბეჭდილიც იყო ხოლმე. ყველა ქრისტიან ერთა საისტორიო მწერლობის უძველეს საფეხურად სწორედ ეს დარგი იყო და მისმა შესწავლამ მეცნიერებას პირველ ქრისტიანეთა სოციალურსა, სარწმუნოებრივსა და სამოქალაქო ცხოვრებაში ჩაახედვინა და ისეთი ცნობები შესძინა, რომლის მსგავსს ვერსად სხვაგან ადამიანი ვერ ამოკითხავს.

სომხური საისტორიო მწერლობის შესწავლაც ამავე გზით უნდა მიმდინარეობდეს. ამ მიმართულებით მუშაობას ის დიდი უპირატესობაც ექმნება, რომ ისეთი უფრო დიდი და მნიშვნელოვანი ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოებების შესწავლისათვის, როგორც აგათანგელოსისა და კორჯნის თხზულებებზე, ასე-თუ-ისე წინადაგი მომზადებული იქმნება. ხოლო ცნობილია, რომ ამ ავტორებისა და თვით მოსე ხორენელის ნაშრომების დაწერილობის ქრონოლოგიური განსაზღვრა იმის გამო ძნელდება, რომ მსჯელობის დროს მტკიცე დასაყრდნობი არ მოიპოვება.

მკრტიჩ ავერიანის მიერ 1810 წ. ვენეტიკში გამოცემული *«Արարատի վարդ ხւ վկայարանով լիան սրբոց ուրբ կան ի հին առնայուցի სկսիցեալ Հայաստաննայ»* და შემდეგ ვენეტიკის მბითარაანთ ძმობის გამოცემა *«Սուխրք Հայկականք»*-ი მკვლევართ სრულ საშუალებას აძლევდნ მარტივლთა და წმინდანთა სომხური ცხოვრებანი ყოველმხრივ შეესწავლათ, მაგრამ ამისდა მიუხედავად ამ დარგში ბევრი არაფერი გაკეთებულა. ეს გარემოება ალბათ იმით უნდა აიხსნებოდეს, რომ ამ ძეგლთა დაწერილობის დრო-

ისა და ავტორთა ვინაობის შესახებ იქ თითქმის არაფერი მოიპოვება და ამ საკითხების გამოსარკვევად დასაყრდნობი საფუძველი თითქოს არ ჩანდა.

თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ავგერიანსაცა და ჩამჩიანსაც ამგვარი ძეგლების შესახებ არა ერთი საგულისხმო დაკვირვება ჰქონდათ გამოთქმული, მაგრამ მერმინდელ მკვლევართ ზემოდასახელებული ორი მეცნიერის კრიტიკული შენიშვნები ჯეროვანად არ გამოუყენებიათ და კვლევებიც ასპარეზიც სათანადოდ არც გაფართოვებულა და არც გარღმავებულა.

პროფ. ნ. მარჩა ათონის ქართველთა მონასტერში აღმოჩენილი, სომხურითგან ნათარგმნი ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოებების შესახებ 1899 წ. გამოქვეყნებულ წინასწარ მოხსენებაში „Из поездки на Афон“ (ЖМНПР. 1899 წ. № 3) შეიტხველ საზოგადოებას ამცნო, რომ ქართულად სომხურითგან გადმოთარგმნილი ყოფილა ის ძეგლები, რომელიც „საფერქ ჰაიკაკანქ“-შია დაბეჭდილი. ნ. მარჩის აზრით ეს ძეგლები შეიძლება არა უგვიანეს, ან VII ს. დამლევს, ან და VIII ს. დამდეგისა ყოფილიყო სომხურითგან გადმოთარგმნილი, ამაზე უწინარეს თარგმნილობაც კი შესაძლებლად მიაჩნდა!

ნ. მარჩს ათონის ხელთნაწერითგან ამ ქართულად ნათარგმნი ძეგლების ტექსტი გადმოწერილი ჰქონდა და გამოცემას აპირებდა, მაგრამ თავისი განზრახვა აქამომდე არ შეუსრულებია. 1902 წ. ამ ძეგლებისავე გადმონაწერი ათონითგან ალ. ხახანაშვილმა ჩამოიტანა და 1910 წ. მოსკოვში ცალკე წიგნად გამოსცა, რომელსაც სათაურად ეწოდა „Материалы по грузинской агнологии по рукописям X века“ (Труды по востоковедению, издаваемые Таваревским Институтом Восточных языков, вып. XXXI). თუმცა ეს გარდმონაწერები თვით ხახანაშვილისა არ ყოფილა, დედანთან მას შემოწმებაც ვერ მოუხწრია, მისი სისწორის პასუხისმგებლობასაც გამომცემელი არ კისრულობდა, მაინც ასე-თუ-ისე ამ გამოცემით მკვლევართ სარგებლობა და სომხური მარტიროლოგიური და ჰაგიოგრაფიული მწერლობის შესწავლისათვის გამოყენება შეეძლოთ. მაგრამ მხოლოდ ჰუსიკ ეპისკოპოსმა ისარგებლა ნ. მარჩის მიერ წინასწარ მოხსენებაში გამოქვეყნებული ცნობებით თავის 1906 წ. ვალარშაპატში დაბეჭდილ ნაშრომში «*სსნაყოთოთაქანსისი რს იქანსაქანო ქჩხა*», ძველი ქართული თარგმანების ტექსტიკი, პროფ. ლ. მელიქსეთ-ბეგს გარდა, რომელმაც თავის გამოკვლევაში „სუქაველნი ძველ ქართულ მწერლობაში“ (იხ. ტფ. უნივ. მოამბე, 1925 წ. VI წიგნი, 123—135) ქართული ტექსტიც ისარგებლა, თუ არ ეცდები, სხვას არავის არ გამოუყენებია.

ამ ძეგლებისადმი ნ. მარჩს მხოლოდ ორი თვალსაზრისით ჰქონდა ყურადღება მიპყრობილი: მას უნდოდა ერთის მხრით ძველ ქართულ მწერლობაში სომხური გავლენის არსებობა დაემტკიცებინა, მეორეს მხრით აქ მოსე ხორენელის მოღვაწეობისა და თხზულებების კრიტიკოსთა საწინააღმდეგო საბუთები ამოეკითხა. ამნაირ საბუთად-კი მას ის გარემოება მიაჩნდა, რომ მისი აზრით ქართულად ეს ძეგლები VII ს. დამლევს და მიანცლა-

¹ „Самое позднее, когда мог быть выполнен грузинский перевод подосбных памятников, это в исходе седьмого века, или в начале восьмого“ (გვ. 17).

შინც VIII ს. დამდეგზე არა უგვიანეს უნდა ყოფილიყვნენ გადმოთარგმნილი. თვით ეს ძეგლები თავის-და-თავად-კი, მოსე ხორენელის საკითხის გარეშე, ნ. მარრს არ განუხილავს.

მაგრამ ამ ნაწარმოების ქართულად გადმოთარგმნილობის დროის შესახებაც ნ. მარრმა შემდეგში აზრი შეიცვალა და 1905 წ., როდესაც მან სომხეთში სომეხ ქალკედონიანთა არსებობის საკითხი წამოაყენა, უკვე აღნიშნული ჰქონდა, რომ სომხურიდან ქართულად ნათარგმნი ძეგლები მარტო სომეხ-ქართველთა ერთობის დროს-კი არ უნდა ეკუთვნოდეს, არამედ შემდეგ-დროინდელ ხანასაც, როცა, როგორც ეტყობა, სომხურ ქალკედონური ტექსტებიც უთარგმნათო (იხ. Аркаун, Монгольское название христиан в связи с вопросом об армянах-халкедонитах: *Визант. врем.* VII, № 1 და 2) ასეთი განცხადების შემდგომ ქართულ თარგმანებს ალარც დედნებისა და არც მოსე ხორენელის დროის განსაზღვრისათვის მნიშვნელობა აღარა ჰქონდა.

აღსანიშნავია, რომ აკად. ნ. მარრი 1926 წ. გამოცემულ ნაშრომში „Le sunaxaire Géorgien, rédaction ancienne de l'union arméno-georgienne“ (იხ. *Patrologia orientalis*, tome XIX, fascicule 5, Paris „ქართული სუნაქსარი, სომეხ-ქართველთა ერთობის დროინდელი ძველი რედაქცია“) იმ ძეგლის შესახებ, რომელშიც სომეხთა მარტვილთა წამების ტექსტებია მოთავსებული, უკვე ნათქვამი აქვს: შესაძლებელია ითქვას კიდევაც, რომ იგი ქართულად შედგენილი სალიტერატურო ძეგლია ქართულ მართლმადიდებელ ეკლესიასთან დაკავშირებულ სომეხთათვის განკუთვნილიო. ასეთ შესაძლებლობას მე არ უარვყოფ ამჟამად, მაგრამ ამას მაინც დამტკიცება სჭირდებაო (იხ. გვ. 638).

აგვერიანს, ჩამჩიანს და ჰუსიკ ეპისკოპოსს მარტვილთა და შეუღაბნოეთა ცხოვრების აღწერილობა აინტერესებდათ მხოლოდ, ვითარცა სომხეთის საეკლესიო ისტორიისათვის გამოსადეგი წყაროები. ჩვენი-კი საჭიროდ მიგვაჩნია ეს ძეგლები უპირველეს ყოვლისა თავიანთი მიზნებისა, იქ გამოყენებული წყაროებისა, აღწერის მეთოდებისა და ცნობათა ექვემოტანლობის თვალსაზრისით იქმნენ შესწავლილნი სომხეთის, როგორც საეკლესიო, ისევე სამოქალაქო ისტორიისათვის.

ჩვენი მიმოხილვა ამ ნაწილში ქართულ-სომხური ტექსტების შედარებითა და დედნის ტექსტის თავისთავადს შესწავლაზეა დამყარებული და მხოლოდ ასეთ ძეგლებს ეხება, რომელთაც ასეთ-თუ-ისე ისტორიული ელფერი ადევთ. სომხეთის ქრისტიანობის ისტორიის პირველი ხანის მდგომარეობა ორ ძეგლშია აღბეჭდილი, რომელთაგანს ერთს ოსკესა და მოყვასთა მისთა წამება ეწოდება, მეორეს სუკავეთის მოღვაწეთა მარტვილობა აქვს აღწერილი. ამიტომ ჩვენი მიმოხილვაც სწორედ ამ ძეგლების შესწავლით დაიწყება.

1. „წამებად წმილათა მესუკავეთაჲ“

§ 1. ამ ძეგლის შედგენილობა და შინაარსი

«*Էկայաբանուխիւն սրբոց Սուքիասեանց*» გამოცემულია ვენეტის ლაზარაანთ ძმობის კრებულის *Սուխრք Հայկականք*-ის XIX

წიგნში (გვ. 33—56). ჩვეულებისამებრ, არც აქ არის აღნიშნული, რომელი და რა დროის ხელთაწერის მიხედვით არის დაბეჭდილი ეს მარტილობა. ნ. მარჩის სიტყვით, გამოცემულის გარდა სხვა რედაქციაც უნდა იყოს შენახული, რომელიც უფრო ვრცელი უნდა იყოს (Из поездки на Афон: ЖМНПР. 1899 წ. № 3. ნაწ. 2)¹. იმავე მეცნიერმა გამოკრეკია, რომ ამ სომხური ძეგლის ძველი ქართული თარგმანი მოიპოვება და ათონის ქართველთა მონასტრის X ს-ის (№ 57) ხელთაწერში არის სრულად შენახული გვ. 237 b—247 b (იქვე და Агиографические материалы по грузинским рукописям Иверы. Часть первая. Описание пяти пергаментных рукописей: ЗВОРАО, т. XIII, ცალკე გადმონაბეჭდის გვ. 63).

ეს ქართული ტექსტი, ნ. მარჩის სამართლიანი აზრით, „სოფერქ ჰაეკაქანქ“ ში გამოცემული სომხური ტექსტის ზედმიწევნით თარგმანს წარმოადგენს იმ თვალსაჩინო განსხვავებით, რომ სომხურ დაბეჭდილ მარტილობას აკლია თავში დაახლოებით 4 ნაბეჭდი გვერდის ტოლა და ბოლოში მთელი ბოლოსიტყვაობა, სადაც მოწამეთა ნეშთზე და კონსტანტინე კეისრის ხილვაზე არის საუბარი. მაგრამ, როგორც უკვე ნათქვამი გვექონდა, ნ. მარჩს აღნიშნული აქვს, რომ ამგვარი სრული რედაქცია სომხურადაც უნდა არსებობდეს (Из поездки на Афон, 17).

ქართულ თარგმანს სათაურად აწერია: „თა აპრილსა იე: (15) წამება წმიდათა მოწამეთა მესუკავეთაჲ: ქრისტე უმეტეს-რე ყოველთასა ადიდე მამათმთავარი არსენი, მადიდებელი წმიდათა შენთა მოწამეთაჲ“.

ამ მარტილობის სიტყვით, მესუკაველნი ოვსთაგანი იყენენ „გუნდისაგან და ტომისა სპასალართაჲსა და პატივეცემულ მეფეთაგან ოვსთაჲსა“. როდესაც ოვსთა მეფის ასული სომეხთა მეფეს მისთხოვდა, მაშინ ისინი „იწოდნეს მეფისა მისგან თანაწყარად (თანაწარყოლად) დედოფალსა სათენეკს და მოიწონეს სომხითს“ (გვ. 10). ამ მათ მეთაურს ოსკეს და მის ამხანაგებს თადეოზ მოციქულის რომელიც მოწაფე შეჰხვედრიათ, მისი გავლენით გაქრისტიანებულთ, სამეფო კარი მიუტოვებიათ და მეუღაბნობა დაუწყიათ „სუკავეანსა მთასა“, რომელიც ყოფილა „პირისპირ ბავანსა სოფელსა, დამართებით ნოპატსა მთასა“. აქ ისინი „მძოვარ იქმნებოდეს, ვითარცა ველურნი ვაცნი“ (გვ. 12). ასე ცხოვრობდნენ ისინი 44 წლის განმავლობაში, სანამ ოვსთა მეფემ მათ სამშობლოში წასაყვანად სომხეთში სამხედრო რაზმი არ გაგზავნა. რაკი მათ ნებაყოფლობით ოვსთა მეფესთან დაბრუნება არ მოისურვეს, ამიტომ რაზმის უფროსმა ყველანი დახოცაო (გვ. 15—21).

წამება მესუკავეთა, როგორც უკვე ნ. მარჩსაც აღნიშნული აქვს, ვენტიკურ გამოცემაში სრულად არ არის შენახული: მას თავიცა და ბოლოც აკლია. სომხური ტექსტის დასაწყისი იმდენად უცნაურია, რომ ასე თხზულება არ იწყება ხოლმე და თავის-და-თავად მისი ნაკულეგანების შესახებ აზრი უნდა დაბადებულიყო. *ՄՏԱՌԱՍՍԱԿԸ ՈՐԸ ԳՆԱԿԻՆ ԵՎ ԿԱՆԱԳ ԳԻՐԱՆԷ ԳՆՈՍ ՍԱՐԽՆՆԻԿԱԿ ԿԻՆՆՈՂ՝ Ի ՀԱՅԱ* და სხ. (U. L. ԺԺ. გვ. 33). ამ წინადადების თარგმანი ქართულშიც არის შენახული: „ახოვანნი, რომელნი წარვიდეს კარით ოვსეთისაჲთ სათენეკ დედოფლისა თანა სომხითს“ და სხვა (ხაზ. 11). მაგრამ ეს ქართულ თარგმანში თავში არ არის მოქცეული, არამედ მას მთელი შესავალი

¹ „Существует указание (лад?) на то, что оне (ე. ი. დანაკლის ნაწილები), особешю видение Константина, существуют полностью и на армянском языке“.

უძღვის წინ, რომელიც ტექსტის 41 დაბეჭდილ სტრიქონს უდრის (გვ. 10 მთლად და გვ. 1121).

ამ შესავალში მკითხველისადმი ისეთი საზოგადო მიმართვის გარდა, როგორცაა მაგ. „ვეკრძალნეთ უკუე ძმანო კეთილად, ვითარძი რაჲ ვიდოდით, ნუ ვითარცა ორგულნი, არამედ ვითარცა ბრძენნი. გამოვიფრდიდეთ ეჲმთა, ვითარცა იტყუან ნეტარი იგი მოციქული და მომწოდებელი წარმართთა, რათა განვერნეთ დღისაგან ბოროტისა, ვეზიარნეთ ქსენებითა გულსმოდგინედ ღუაწლსა მასცა წმიდათა მოწამეთასა“ (გვ. 10), — არა ერთი ფრიად საყურადღებო და მნიშვნელოვანი ცნობაც მოიპოვება, რომელიც, უეჭველია, ამ მარტივილობის ავტორს უნდა ეკუთვნოდეს. სხვათა შორის აქ მოწამეთა სადაურობის, გვირგვინობის და პირადი ღირსების ამბავია მოთხრობილი და თანაც განმარტებულია, თუ როგორ მოხდა, რომ ისინი სომხეთში გაემგზავრნენ. უეჭველია, ამის მსგავსი შესავალი სომხურშიც უნდა ყოფილიყო და, თუ ვენეტიკის გამოცემაში ეს შესავალი აკლია, ეს მერმინდელ დანაკლისად უნდა ჩაითვალოს. ამას ის გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ, როგორც შენახული სომხური ტექსტისა და ქართლის შედარება ცხად-ჰყოფს, ქართველ მთარგმნელს დიდი სისწორითა და სომხური დედნის გულდასმით მიდევნებით უთარგმნია და იგივე უნდა ვიგულისხმობთ იქაც, სადაც სომხურს ეხლა აკლია: აქაც ქართველ მთარგმნელს ეს ზედმეტი ადგილებიც, რასაკვირველია, სომხურ დედანში უნდა ჰქონოდა ამოკითხული.

სომხურ ტექსტს, ქართულთან შედარებით, ბოლოც აკლია. ეს გარემოებაც უკვე აღნიშნული იყო მწერლობაში. მაგრამ ნ. მარტის ნათქვამი არა აქვს, რომ ბოლოსიტყვაობაში ფრიად მნიშვნელოვანი ცნობა მოიპოვება მარტივილობის შემდგენელი, ვინაობის შესახებ.

ბოლოსიტყვაობას მესუკავეთა ნაწილთა მდგომარეობის აღწერილობა მისდევს, რომ წარმართობის გამო „არაჲინ იყო დამფლველ მათა“ (გვ. 21—22), მაგრამ „ძალისაგან უხილავისა დაიციებოდეს“ და „ეისრჱთ ბრწყინვიდეს, ვითარცა ვარსკულაენი მათსა მას ზედა“ (გვ. 22). მაინც, სანამ კონსტანტინე კეისარი არ გაქრისტიანდა, ეკლესიების აგებას და წმიდა ნაწილების შეკრებას არ შეუდგა, მესუკავეთა განსვენების ადგილი ყველასთვის უცნობი დარჩარ. მაშინ კი კონსტანტინე კეისარს „ჩუენება“ უნახავს და ანგელოზს წმიდათა ღვაწლი განუცხადებია, თანაც უბრძანებია, რათა „წარვიდეს ქუეყანად სომხითისა და ძიება ყოს ნაწილთა მათთა და დაქრძალნეს იგინი ადგილსავე მას, რომელსაცა აღასრულეს სრბაჲ თვისი“-ო (გვ. 22). ჩუენება ჟერ კონსტანტინე მეფის პირით არის მოთხრობილი, მაგრამ მარტივილობის ავტორს შემდეგ ეს გაზომება ავიწყდება და თვითვე იწყებს მოთხრობას (შეად. გვ. 22 და 23). როდესაც კონსტანტინე მეფეს ანგელოზისათვის ვითომც უპასუხია, მეფე ვარდა მე რომ პირადად წავიდე, „ვითარცა განჯდეს ჰამბავი მისლვისა ჩემისაჲ“, ხომ „შეშფოთნეს ქუეყანაჲ იგი ფრიად“-ო, ამაზე ნათქვამია: „ჰრქუა ანგელოზს: მან მეფესა: იყავნ სისულელჱ და განცებრებაჲ ქუეყანასა სომხითისასა და ეერ იგრძნან მისლვაჲ შენი“-ო (გვ. 23).

§ 2. მესუკავეთა მოღვაწეობისა და წამების ხანა

მესუკავეთა მარტივილობაში არსად თარიღი არ გვხვდება, მაგრამ ხანა, როდესაც მოწამენი მოღვაწეობდნენ, დაახლოებით მაინც განსაზღვრულია.

იქ სახელდობრ ნათქვამია, რომ მესუკავეთა მოღვაწენი „მძოვარ იქმნებოდეს ვითარცა ველურნი ვაცნი... წელიწადთა მათ შაჲუ მეფისათა, რამეთუ ქუეყანაჲ სომხითისაჲ მოოკრებულ იყო შემდგომად წელთა მათ, რამეთუ არა აქუნდა მათ მეფე, რამეთუ მოეკლა არტავან ძმ ვალარშისი და ხუასრო მეფე სომხითისაჲ მეფესა სპარსთასა და შური აღეღო მამულისა მის შურისგებისაჲ. ამისა შემდგომად ენება წარწყმედაჲ ქუეყანისა მის სომხითისაჲ (გვ. 11—12=სომ. ტექს. გვ. 34).

როგორც სომხურ ტექსტში, ისე ქართულ თარგმანში, ზემოთხსენილ ნაწყვეტში იქ, სადაც არტავანისა და ხუასრო მეფის მკვლელობაზეა ლაპარაკი, მოთხრობა ცოტა არეულია და ორიოდ სიტყვაც უნდა იყოს, ალბათ გადამწერისაგან, გაპორჩენილი, რომელშიც ახსნილი იქმნებოდა, თუ რა მიზეზით მოუკლავს სპარსთა მეფეს სომეხთა მეფე ხუასრო. საფიქრებელია, რომ თავდაპირველ დედანში ეს ადგილი ასე ეწერებოდა: „მოიკლა არტავან ძმ ვალარშისი [და ხუასროსა მეფესა სომხითისასა]. შური აღეღო მამულისა მის შურისგებისაჲ და მოეკლა ხუასრო მეფე სომხითისაჲ მეფესა სპარსთასა და ამისა შემდგომად ენება წარწყმედაჲ ქუეყანისა მის სომხითისაჲ“. ერთი სიტყვით მესუკავეთა მარტვილობის ამბავი ენება სომხეთის იმ უმეფობის ხანას, როდესაც, სომეხთა მოქცევის თანახმად, ხუასრო მეფე მოკლულ იქმნა, ხოლო, მისი მცირეწლოვანი შვილის თრდატის ლტოლვის გამო, სამეფო ტახტი თავისუფალი დარჩა და ქვეყანა სპარსთა მეფის სათარგუმოდ იქცა.

ყურადღების ღირსია, რომ ქრონოლოგიური ცნობების მაგივრად მოყვანილი ეს ცნობები მესუკავეთა მარტვილობის ავტორს არეული აქვს. მაგ. მესუკავეთა მოღვაწეობის ალანთა ქვეყნითგან სომხეთში მოსვლა სათენიკ დედოფლის დროს აქვს მოხსენებული, რომელსაც სომხეთში გათხოვების დროს გამოჰყენენო. ისინი „იყვნენ გენდისაგან და ტომისა სპასალართაჲსა და პატივცემულ მეფეთაგან ოვსთაჲსა... რომლისა მიზეზისათჲს იწოდნენ მეფისა მისგან თანაწარყდ (თანაწარყოლად) დედოფალსა სათენიკს“ (ქართ. თარგ. 10). თუმცა ეს ცნობა შემდეგაც არის განმეორებული და ამის წყალობით ეხლანდელ სომხურ ტექსტსაც აქვს შერჩენილი და იქაც ნათქვამია: „ახოვანნი“... წარვიდეს კარით ოვსეთისაჲთ სათენიკ დედოფლისა თანა სომხითს“ (გვ. 11=სომხ. დედნის გვ. 33).

მოსე ხორენელი სიტყვით სათენიკ დედოფალი არტაშეს მეფის თანამეცხედრე უნდა ყოფილიყო (*შასთაგორე ჯაიოე, ჯაო. II, გორე I, შ. სორისაგე, 1913 წ. გამ. გვ. 178*). ამავე ისტორიკოსის ცნობით არტაშესს 41 წელიწადი უმეფნია (იქვე, 191), რომლის შემდგომ ჯერ მისი შვილი არტავაზი აღის სამეფო ტახტზე (იქვე, 191), ხოლო მერმე მისი ძმა ტირანი (იქვე, 192 და 193), შემდეგ ტირანის ძმა ტიგრანი (იქვე, 196), მერმე მისი ძე ვალარში (იქვე, 199). ხოლო შემდეგ მისი შვილი ხუასრო, თრდატ მეფის მამა (გვ. 202), ამგვარად, დაუჭერებელია, რომ სათენიკ დედოფლის დროინდელი მოღვაწეები სომხეთში ხუასრო მეფის სიკვდილისა და უმეფობის ხანის მომსწრენი ყოფილიყვნენ.

აღსანიშნავია, რომ ამ ძეგლის ცნობათა ქრონოლოგიური წინაუქმობა და შეუსაბამობა უკვე XVIII ს. სომეხთა ცნობილმა ისტორიკოსმა ჩამჩიანმა და XIX ს. დამდევის მეორე ნიჭიერმა მკვლევარმა ავგერციანმა შენიშნეს. მიქაელ ჩამჩიანს დაუჭერებლად მიიჩნდა, რომ სანატრუკის შვილის არტაშესის თანამედროვე პირველი საუკუნის მოღვაწენი სუქიასიანნი

ორდატის მამის ხოსრო სომეხთა მეფის დროს ცოცხლები ყოფილიყვნენ, რათგან ამ ორ მანძილს შორის 170 წელიწადიაო. ამიტომ ჩამჩიანი ამბობდა, რომ, ან არტაშესად ხოსრო მეფეც იწოდებოდა, ანდა ხოსრო დიდის მკვლელობის შემდგომი დროს მოღვაწენი სუქიასიანნი, ანუ მესუკავენი ოსკიანთა მოწაფეები არ შეიძლება ყოფილიყვნენ, არამედ სულ სხვა პირებიო. საზოგადოდ ჩამჩიანს, როგორც ქრონოლოგიურ მოსაზრებათა გამო, ისევე, სახელებით იგი სანდოდ არ მაიხნდა (*წათმოქმენ ჯაიფ, ვენეტიკოს 1784 წ. გამ., წათ. ს. გვ. 598-599. შილსტიხ ხაქისკიყიის, სწაყათათასქანსხერ ხს ქანსასქანოქმენ, ვაღარშაპატი, 1906 წ. გვ. 82-83*).

მეორე ცნობილი სომეხთა მეცნიერი მკრტიჩ ავეგერიანი ამ ძეგლის ცნობათა წინაუქმობის შესახებ ფიქრობდა, რომ მესუკავენი I ს. მეორე ნახევრის მოღვაწენი იყვნენ და ამიტომ შეუძლებელია შაპუტ I სიკვდილამდე (272 წ.) ისინი ცოცხლები ყოფილიყვნენო. ამიტომ მარტივობაში მოხსენებულ მეფეთა სახელები და ამბების მოთხრობა შეცვლილი და ჩართულიცკი უნდა იყოსო. ავეგერიანის აზრით შაპუტ ალანთა მეფე უნდა ყოფილიყო და მისი მემკვიდრის გიგიანოსისა თუ დატიანოსის ბრძანებით სპარსთა ჯარისკაცები სომხეთში მოვიდნენ და მესუკავენი აწამეს. გრიგოლ განმანათლებელმა სული წმიდის შთაგონებითაო ამ მარტივლთა ნეშტი იპოვა, დაასაფლავა, ნიშით აავო და მონასტერიც დააარსა, რომლის მამასახლისად აბასი დაადგინაო (*ქრისტიანთა უარყ ხს ქსაყარანოქმენ სერიფ ვენეტიკოს 1811 წ. ვას. ჯაა. წ. 90-112 და ჰუსიკ ეპისკოპოზის სწაყათათასქანსხერ ხს ქანსასქან. გვ. 83-84*).

1906 წ. ჰუსიკ ეპისკოპოზმა თავის თხზულებაში «*სწაყათათასქანსხერ ხს ქანსასქანოქმენა*» („მეუღაბნოენი და სამონასტრო ცხოვრება“), რომელიც ეურნალ „არარატ“-ში იბეჭდებოდა და შემდეგ ცალკე ამონაბეჭდად გამოვიდა, საერთო საკითხი წამოაყენა იმის შესახებ, რომ რაკი მესუკავენი და ოსკიანნი, მათ მარტივობაში მძოვარ-მეუღაბნოებად იწოდებიან, ამიტომ სრულებით შეუძლებელია, რომ ისინი პირველი და მეორე საუკუნის მოღვაწეები ყოფილიყვნენ, რათგან ამ დროს მეუღაბნოება და მძოვარნი ჯერ არ არსებობდნენ და საქრისტიანო მოღვაწეობის ამნაირი მიმართულება და ცხოვრების წესრიგი სომხეთში IV ს. შემოდისო.

ამვე მოსაზრებით ჰუსიკის აზრით ოსკიანნი და მესუკავენი IV ს. მოღვაწეებად უნდა მივიჩნიოთ და, თუ ისინი გრიგოლ განმანათლებელისაგან მოყვანილნი და მათი მიმდევარნი სომეხნი არ იყვნენ, მაშინ გრიგოლ განმანათლებელის მერმინდელ სომეხ ქრისტიანეთა გუნდად უნდა ვიგულისხმოთო (*სწაყათ. ხს ქანსასქ. 99-100*). ჰუსიკის საეჭვოდ მაიხნია, რომ ოსკიანთა მარტივობის შემდგენელი დატიანოსი ყოფილიყო მაინცდამაინც ფიქრობს, რომ მისი ავტორი V—VI ს. მწერალი უნდა ყოფილიყო და, ვითომცა მერმინდელ ავტორს, თავისი თხზულება ზეპირი გარდმოცემის მიხედვით უნდა ჰქონდეს შედგენილიო (იქვე, 76 და 82). მისი ბრალია, რომ IV ს. მოღვაწენი I ს-ად უქცევია და შუამდინარელნი ბერძნებად გაუხდიაო (76—77).

ჰუსიკ ეპისკოპოზის ნაშრომმა ამ ძეგლთა შესწავლა უეჭველია წინ წასწია. მის მოსაზრებათაგან ყველაზე უფრო ძლიერი და საყურადღებო ოსკიანთა და მესუკავეთა მოღვაწეობის დროის განსაზღვრისათვის მათი მძოვარბამეუღაბნოების გარემოების გამოყენებაა, რომლის გათვალისწინება უცილობლად ცხად ჰხდის, რომ ისინი I—II ს. მოღვაწეები მაინც-და-მაინც შეუძლებელია ყოფილიყვნენ.

მაგრამ ჰუსიკის მონოგრაფია მერმინდელ სომეხ მკვლევართათვის, როგორც ეტყობა, შეუძნეველი დარჩენილა. მაგ., მალაქია ორმანიანსაც, არა ჩანს, რომ ჰუსიკის ნაშრომის შედეგები თავის თხზულებაში გათვალისწინებინოს. მან იცის მხოლოდ უკვე ჩამჩიანისა და ავგერიანისაგან აღნიშნული ის საექვო ადგილები, რომელთა ერთიმეორესთან ქრონოლოგიურად და არსებითადც შეთანხმება შეუძლებელია: ერთის მხრით მესუკავენი პირველი საუკუნის მოღვაწეებად იხსენიებიან, მეორეს მხრით იქ საუბარია სპარსთა მეფის შაბურისაგან სომეხთა მეფის ხოსროს მკვლელობაზე. ამგვარად, ამ ორ ცნობას ერთმანეთს თითქმის 150 წელიწადი აშორებსო. მარტივლთა რიცხვიც სხვადასხვანაირად, ხან 17, ხან 364-ად არის განსაზღვრული. ამის მარტო შეცდომებით, ან ტექსტის არეუ-დარევეთ ახსნა შეუძლებელიაო. ამის გამო საუკეთესო გამოსავლად ორმანიანს მიაჩნია ვიფიქროთ, რომ მესუკავეთა პირველი მოღვაწეები, სულ 17, მართლაც პირველ საუკუნეს მოღვაწეობდნენ, მაგრამ მათმა მოწაფეებმა სუკავეთში მოღვაწეობა განაგრძეს და მეორე საუკუნეში ამტყდარი დევნულობის დროს 364 კაცი შეეწირა მსხვერპლად. რათგან მოწამეთა სადაურობის აღმნიშვნელი სახელი ორსავე შემთხვევაში ერთი-და-იგივე იყო, ამიტომ ორი მარტივლობის ამბავი შემდეგში შეერთდა და შერიაო (*Ազգայատომ.* გვ. 50-51).

ეს, რასაკვირველია, ხელოვნურად შეთხზული, დაუსაბუთებელი ზიპოთეზი არის. მალაქია ორმანიანს რომ ძეგლი უფრო საფუძვლიანად შეესწავლა და ქართულ თარგმანში დაცული ცნობებიც გათვალისწინებული ჰქონოდა, ის დარწმუნდებოდა, რომ ამ ძეგლის ეკვის აღმძვრელი ადგილები მარტო მისგანაც შემჩნეული წინაუკმობით არ ამოიწურება, არამედ მთელ ამ ნაწარმოების არსებაშია ჩაქსოვილი. ამასთანავე ჰუსიკ ეპისკოპოზის დაკვირვების შემდგომ, მძოვარ მელაბნოეთ მესუკავეთა და ოსკიანთ კვლავინდებურად I—II ს. მოღვაწეებად მიჩნევა უკვე შეუწყნარებელ შეცდომად უნდა იქმნეს ცნობილი.

დასასრულ, აბრაჰამ ზამინიანის აზრითაც მესუკავეთა მარტივლობა 127—130 წ. უნდა მომხდარიყო (იხ. ლ. მელიქსეთ-ბეგის „სუკაველნი ძველს ქართულ მწერლობაში“: ტფ. უნ. შობებ VI, 124). თვით პროფ. ლ. მელიქსეთ-ბეგის სიტყვით ეს ძეგლი „დაწერილი უნდა იყოს V—VI საუკუნის განმავლობაში, ე. ი. ასურულ-სომხურ-ალბანურ-ქართული განუყოფელი ეკლესიის არსებობის ხანაში, თუმცა თვით ამ ძეგლის სომხურ დედანს, რომელიც შენახულა სხვადასხვა ვერსიებით, მოულწევია ჩვენამდე მხოლოდ მერმინდელი დროის, საკმაოდ გადაკეთებული და ამასთანავე ერთად, დამახინჯებული სახით“ (იქვე გვ. 124). ამნაირად, ჰუსიკ ეპისკოპოზის მონოგრაფიის შედეგი მხოლოდ ამ უკანასკნელი ავტორის წერილშია გათვალისწინებული.

§ 3. ამ ნაწარმოების ავტორის ვინაობა

ამ ძეგლის ცნობათა წინაუკმობისა და აღრეულობის მიზეზი და სათავე ადვილი გასაგები შეიქმნება ჩვენთვის, თუ მისი გამომთქმელის ვინაობასა და მუშაობის წესებს გავითვალისწინებთ. გამოცემული სომხური ტექსტით ამის გამორკვევა ძნელია, მაგრამ ამ ნაწარმოების ქართული თარგმანი ამის სრულ შესაძლებლობას გვაძლევს.

ცნობა მესუქავეთა წამების წიგნის ავტორის შესახებ ამ ძეგლის ბოლოშია მოთავსებული. მარტილოზისა და ჩვენების ბოლოს ქართულ ტექსტში შემდეგი ანდერძი მოიპოვება: „ესე მე ანტონი მეუღაბნოემან პრომან, ეკნატრიდი ცხოვრებასა (sic) და წამებასა მათსა, რათამცა მეცნიერ ვიქმენ, თუ ვითარ კელითა დიდისა კოსტანტინესითა განცხადნეს. და ღირს მყო მე ღმერთან პოვნად მათიანთა შინა და აღწერე ცხოვრებაი მათი“-ო (გვ. 23—24). ამგვარი ცნობა სომხურ ხელნაწერებშიც ყოფილა: რჩეულ თხრობათა წიგნში (*ბაიბლიოთეკა*) სუქიასის მარტილოზის შესახებ ნათქვამია თურმე, რომ იგი ვინმე ანტონი პრომელ მეუღაბნოესაგან ყოფილა დაწერილი. ავჯერიანი ფიქრობდა, რომ ეს ანტონი პრომი, ან კოსტანტი კეისართან ერთად ოსკიანთა ნეშტის დასამარხავად მოსული ერთი მხლებელთაგანი იყო, ან გრიგოლ განმანათლებლისაგან კესარიითგან მოყვანილი კრონიდეს მეგობარი (იხ. ჰუსიკ ეპისკ. *Անապատ. և Վանակ.* 82).

აქითგან ცხადი ხდება, რომ მესუქავეთა მარტილოზის შენახული ტექსტის ავტორი „ანტონი მეუღაბნოე პრომი“, ე. ი. ბიზანტიელი ყოფილა, რომელსაც თავისი თხზულებისათვის ხელთ თითქოს წერილობითი წყაროები, მათიანებში მყოფი ცნობები, ჰქონია, და არა მარტო ზეპირი გარდმოცემა.

მესუქავეთა მარტილოზა რომ ამ მოწამეთა თავდაპირველი და უძველესი აღწერილობა არ არის, არამედ მერმინდელი ნაწარმოებია, ეს ცხადად ირკვევა თვით ამ ძეგლის შესავლითგანაც. მესუქავეთა სადაურობის გამორკვევის დროს იქ სხვათა შორის ავტორს ნათქვამი აქვს: „ვინ უკუე მკუეთრმან გონებითა შეუძლოს გამოთქუმად საშინელი იგი თხრობაი ღუაწლისაი მათისაი? ხოლო ვითარ მიცნობიეს მთხრობელთაგან ჭეშმარიტთა და წიგნთაგან სულიერთა, რომელნი აუწყებენ ჰამბავთა და განგებათა სომხითისათა, ესე ნეტარნი იყვნეს გუნდისაგან და ტომისა სპასალართაჲსა და პატივცემულ მეფეთაგან ოვსთაჲსა და ჩინებულ და ახოვნად წყობასა უძლეველ მტერთა მიმართ და პატიოსან მსახურებასა შინა მეფეთასა, რომლისა მიზეზისათჳს იწოდნეს მეფისა მისგან თანაწარყდ (თანაწარყოლად) დედოფილსა სათენესკს. და მოიწინეს სომხითს“-ო (გვ. 10).

ზემომოყვანილი სიტყვებითგან ნათლად ჩანს, რომ მარტილოზის ავტორს თუმცა ზეპირი გარდმოცემითაც, „მთხრობელთაგან ჭეშმარიტთაგან“ ნაამბობითაც უსარგებლია. მაგრამ იმ დროს, როდესაც ავტორი თავისი შრომის წერას შესდგომა, სომხეთის ისტორიული ამბების აღმწესხველი წყაროები უკვე არა ერთი და ორი ყოფილა. სწორედ ამ „წიგნთაგან სულიერთა“, რომელნი აუწყებდენ მკითხველს „ჰამბავთა და განგებათა სომხითისათა“, აღმოუქითხავს ავტორს ცნობები მესუქავეთა სადაურობისა, გვარამვილოზისა და ღუაწლის შესახებ. ცხადია მამასადამე, რომ არამცთუ ავტორი თვითმხილველი და თანაღმბდური არ ყოფილა, მისი თანამედროვედაც კი მიჩნევა შეუძლებელია.

საისტორიო თუ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში სომხეთის ამ მესუქავეთა მოღვაწეთა შესახებ, ჩვენი მარტილოზის ავტორზე უწინარეს, ცნობები უკვე შეტანილი ყოფილა. ამის გამო უტილობელი ხდება, რომ მესუქავეთა წინამდებარე მარტილოზა არასგზით არ შეიძლება სომხური, გინდა სომხეთის ჰაგიოგრაფიის პირველი და უძველესი ხანის ძეგლად ჩაითვალოს.

¹ „Грузинский перевод настоящего памятника затрагивает многострадальный вопрос об Истории Армении М. Хоренского. Памятник сохранился, как было сказано, в рукописи X века С VIII века, в эпоху религиозных распрей и взаимного отчуждения,

მაგრამ სახელდობრ, როდის უნდა იყოს იგი დაწერილი? ჰუსიკების კოპოზი და პროფ. ლ. მელიქსეთ-ბეგი, როგორც დავრწმუნდით, ფიქრობენ რომ V—VI ს-ში. ჰუსიკის თავისი აზრის სიმართლის დასამტკიცებლად პროფ. ნ. მარჩი ჰყავს დამოწმებული, რომელმაც დაამტკიცა, რომ მესუკავეთა მარტივობა მოსე ხორენელის შემდგომ არის შედგენილი VII ს. შუა წლებამდევ (*ეფ. მათი ჩეჩნასკალირ კარბედიქ მოქრასისანე კამ შიკასასაქ იქანსირი იქაქარანოქჩანერ კაგმოთაბ ჭ მოქრასი სიორსანეო ქხთიქ მჩნგა ჭ ჟარჩი ქცადა. მნაყათ. ა ქანასი. 82*, ხოლო ჰუსიკის აზრით V—VII ს. შუა (იქვე). მარჩს ასე გადაჭრით თავისი აზრი არ გამოუთქვამს, მას მხოლოდ ერთგვარი ალტერნატივი ჰქონდა წამოყენებული.

მესუკავეთა წინამდებარე წამება რომ მათი თავდაპირველი და ერთდერთი მარტივობა ყოფილიყო და მესუკავეთა შესახებ სხვა რაიმე წყაროს არსებობის წარმოდგენაც-კი შეუძლებელი ყოფილიყო, ან თვით მესუკავეთა მარტივობა ნ. მარჩს ისე ზედმიწევნით ჰქონოდა შესწავლილი, რომ მისი შედგენის დრო და თვით ამ ძეგლის თვისება და ღირსება შესაფერისად გამოკვეთული ჰქონოდა, მაშინ კიდევ მის ამგვარ მსჯელობას საფუძველი ექმნებოდა. მაგრამ მას შემდგომ, როცა მან თავის მომდევნო შრომებში სომეხური ჰაგიოგრაფიული თხზულებების ქართულად გადმოთარგმნა სარწმუნოებრივი ერთობის შეწყვეტის მერმეც შესაძლებლად აღიარა. ის თავის წინანდელ აზრს თითქოს თითონაც აღარ უნდა იზიარებდეს. ხოლო რაკი მესუკავეთა მარტივობის აღმწერელი ანტონი თავის თავს პრომად, ე. ი. ბიზანტიელად აცხადებს, შესაძლებელია, იგი ბერძენი ყოფილიყო. ამ აზრს ის გარემოებაც აძლიერებს, რომ მოწამეთა სახელების დაბოლოება, თვით სუქიასის გარდა ყველა ბერძნულია, მაგ. *ჯოსქისან-ის* ლეკიან-ე, *ჟაღიერატა* პოლოკეტს, *კიგრაო-ის* კონტრა-ტოს, *ჩიჩიუხეჩი-ის* იქლოქსკვირონ. *შხმასა* შენას, *ჟასკასა* ფოკა, *შხრეჩი-ის* სვრჯ-ოს, *ჯოხთი-ის* დომენტრი-ოს, *სკერანჩი-ის* ანბრიან-ოს, *ჯიოჩი-ის* ზოსიმი-ოს, *ჩსკითი* ბიკტორ, *ძაყციხი* თალეღეოს, *ჭიორკან-ჯა* იორდანე, *შნასათასა* ანასტასი-ოს, *ძტიგორ-ის* თეღლოტი-ოს, *შაკორ-ის* იაკობ, *ძტიციხე-ის* თეღლოსი-ოს (გვ. 55=21).

все более и более развивавшегося вслед за церковным разрывом Армении и Грузии, грузинские писатели избегали делать вообще переводы с армянского, и нечего говорить, что они не могли тогда переводить Житий национальных армянских святых. Самое позднее, когда мог быть выполнен грузинский перевод подобных памятников, это в начале седьмого века или в начале восьмого. Следовательно на армянском языке, если не раньше, то с половины седьмого века существовала та редакция Мученичества Сукаветских подвижников, которая предложит в нашем грузинском переводе. Новейшие исследователи, старящиеся из М. Хоренского сделать козла отпущения за все погрешности древне-армянской историографии, утверждают что этот историк жил в конце восьмого или в начале девятого века и он же сочинитель всех легенд, обработанных в его книге, между прочим, он же выдумщик аланской царевны с именем Сатеника. Между тем в нашем памятнике, восходящем самое позднее ко второй половине седьмого века, поименована уже аланская царевна Сатеника. Остается выбрать одно из двух: или Хоренский не сочинял имени Сатеники или Хоренский писал до половины VII века" (Из поездки на Афон: *ЖМНП*. 1899 წ, № 3 ნაწ. 2, გვ. 17—18).

მხოლოდ მესუჯავეთა მთავარი მოწამის სახელი *სოფიას* ცოტა უცნაურია და ბერძნულს არ უდგება¹. მაგრამ ქართულ თარგმანში ეს სახელიც ბერძნული „ოს“ დაბოლოებით არის დაწერილი „წმიდა სუქი-ოს“ (გვ. 21). ხოლო თვით სომხურ დედანში ერთგან ისეთი ცნობა მოიპოვება, რომელიც ამ სახელის ბერძნულობას ცხადყოფს და მისი ნამდვილი სახისა და მნიშვნელობის გამოკვევას გვიადვილებს. როდესაც ალანთა მეფის მოციქულმა ჰკითხა სუქიოსს, რა გერქვა ერისკაცობაშიო, მან უპასუხა:

«ესთ ათაღნიძან ჩარაგაქმრაქ ანოსანჯი, რაქე კირძამ ხიქ სა ქ ფითოქიხს საათიძიქ სიღქიას ანოსანსეაქ, აქიხნენ ქათაგასიქანს ქსანსა სათაგაქ» (41) „პირველად ბარაქადრა მეწოდა სახელი ჩემი. გარნა რაქემს მოვიწიე ცნობასა ღმრთისასა, სუქიოს სახელმედვა მე: ესე თუთ მყუდრომ ცხოვრებაჲ მოლებად“ (გვ. 15).

თუ აქ ქართული თარგმანი გადამწერს ან გამომცემელს არ დაუმახინჯებია, უკანასკნელი სიტყვების თარგმანი სწორე არ არის და ასე უნდა შესწორდეს: „ესე იგი არს მყუდრომ ცხოვრებაჲ მოვიგე“. სომხურადაც და ქართულადაც ეს სიტყვები *სოფიას* სუქიოს სახელის მნიშვნელობის განმარტებას წარმოადგენენ: სუქიოს მეწოდა, ესე იგი, მყუდრო ცხოვრება მოვიგეო. ამგვარი განმარტება ერთგვარს ზმას წარმოადგენს, რომლის ახსნა მხოლოდ ბერძნული ენის საშუალებით შეიძლება. ბერძნულად ἡσυχαιος ან ἡσυχιος ანუ საშუალო საუკუნეების გამოთქმით „ისუქიოს“ მყუდროდ, მშვიდობიანად მყოფსა პნიშნავს. სუქიოსი, ამგვარად, უხსნიდა ალანთა მეფის მოხელეს, ეს „ესუქიოს“ „მყუდროდ მყოფის“ სახელი იმიტომ მივიღე, რომ ქრისტიანობის წყალობით მყუდრო ცხოვრება მოვიპოვეო.

მაშასადამე, სახელი *სოფიას* სუქიოსიც ბერძნული სიტყვა და სახელი ყოფილა. ბერძნულად (და შესაძლებელია სომხურადაც) იგი ἡσυχίος „ისუქიოს“-ად ეწერებოდა, მაგრამ შემდეგ თავში-მჯდომი „ი“ მოჰვეცია და დაბოლოებაც შესცვლია ისე, რომ მისი თავდაპირველი სახე და მნიშვნელობა უკვე სრულებით დამახინჯებულა და გაუგებარი გამხდარა. ამ ბერძნული სახელის მონათესავე მეორე სიტყვა ἡσυχιαστήριον „ჰესუხასტერიონ“, ისუხასტერიონსაც, ქართულად იგივე დაემართა: თავში „ი“ მოჰვარდა და „სოხასტერ“-ად იქცა.

მაშასადამე, მესუჯავეთა მთავარი მოწამის სახელის ნამდვილი მართლწერა „ისუქიოს“-ი იქმნებოდა და ამგვარად ყველა სახელებს უკლებლივ ბერძნული დაბოლოება აქვთ. ეს გარემოება, ისუქიოსის სახელის ბერძნულ მნიშვნელობაზე დამყარებული ზემოაღნიშნული ენამახვილობა, და თვით მარტივობის ავტორის ბიზანტიელობა გვაფიქრებინებს, რომ მესუჯავეთა მარტივობა ანტონ ჰრომს შესაძლებელია ბერძნულად ჰქონოდა დაწერილი და სომხური ტექსტი ბერძნულითგან ნათარგმნი იყოს.

1 აზრი, რომ სომხური სუქიოს ბერძნული ჰესიქოსისაგან შეიძლება წარმომდგარიყოს, მალ. ორმანიანს (*История Армении*, 51) და პროფ. ლ. მელიქსეთ-ბეგსაც (იხ. „სუქიველი ძველს ქართულ მწერლობაში“, 133—134) ჰქონდა გამოთქმული.

§ 4. მარტილობის აღმწერლის წყაროები

ანტონი ჰრომი თავის წყაროთა შორის ასახელებს მარტიანებს, რომლებშიც სუკავეთის მარტივლთა შესახებ ცნობები უპოვია. შესაძლებელია, აქ „მარტიანნი“ მრავლობითად გადაჭარბებით იყოს ნათქვამი, მაგრამ ერთი საისტორიო თხზულება მაინც უნდა ჰქონოდა ხელთ, რომ ერთი ბევრად გაეხადა. სათენიკ დედოფალი, მართალია, მოსე ხორენელის ისტორიაში მოხსენებულია, მაგრამ სამაგიეროდ იქ მესუკაეთა წამების კვალიც-კი არა ჩანს, ამიტომ შეუძლებელია ანტონ ჰრომს ამ შემთხვევაში მოსე ხორენელის თხზულება ჰქონოდა ნაგულისხმევი. ესეც კია, რომ ჩვენ ავტორს, როგორც ბიზანტიელს, ეგების სომხური არც-კი სცოდნოდა და ამის გამო სომხურ საისტორიო წყაროს წაითხვა არც-კი შესძლებოდა. უფრო საფიქრებელია, რომ ანტონ ჰრომს ბერძნული საისტორიო წყაროთი უნდა ესარგებლა.

სომხეთის შესახები ცნობების შემცველი ბერძნული წყარო, რომელშიც მარტივლთა მოღვაწეობა და წამებაც ყოფილა აღწერილი, მოსე ხორენელის სიტყვით, მის დროს არსებობდა კიდევაც. მას აღნიშნული აქვს, რომ კესარია კაპადუციის ეპისკოპოსს ფირმილიანოსს ბევრი ნაწარმოები შეუთხზავს, რომელთა შორისაც მაქსიმიანოსის, დეკიოსისა და დიოკლეთიანეს ღრის ეკლესიის დევნულობათა ისტორიაც ყოფილა. მასვე, ხოსრო სომეხთა მეფისაგან სომხეთში ბევრ წამებულზეც ჰქონია დაწერილი. მაგრამ ეს მონათხრობი მოსე ხორენელს საეპეოდ მიაჩნდა და მას სანდოდ და დამაჯერებლად არ სთვლიდა. ამის გამო ამ ცნობების გამოთხზასა და თავის თხზულებაში მოყვანას საჭიროდ არ სცნობდა. სამაგიეროდ ამავე ფირმილიანოსის პონათხრობი სომხეთის უმეფობის ხანის შესახებ, რაც ხოსროს სიკვდილითგან მოყოლებული თრდატის მეფობამდე იყო მომხდარი, სანდოდ სჩვენებია და ამიტომ თავის ნაშრომში იქითგან ზოგადად ცნობები მოუყვანია კიდევაც (იხ. *ჟამთ. ჯ.*, 1913 წ., აბელანის გამოც. 213—214).

ჯერ კიდევ ცნობილმა გერმანელმა მეცნიერმა გუტშმიდმა აღნიშნა, რომ მოსე ხორენელის ზემომოყვანილი ცნობა ფირმილიანოსის შესახებ ცხად შეცდომას შეიცავს, რათგან უკვე ეპისკოპოზად მყოფი ფირმილიანოსი 231 წ. შემდგომ ორიგენს უსმენდა და, რასაკვირველია, მას არ შეეძლო დაეწერა დიოკლეთიანეს ხანისა და 311 წ. ამბების შესახებ (გუტშმიდის თხზულების ხელთ უქონლობის გამო მომყავს გრ. ხალათიანცის „Арм. Аршакиды“-ს მიხედვით გვ. 125). პროფ. ხალათიანცმა გერმანელი მეცნიერის ეს აზრი უკიდურესობამდე მიიყვანა და ამტკიცებდა, რომ მ. ხორენელს ფირმილიანოსის არავითარი საისტორიო თხზულება არ ჰქონია ხელთ, არამედ ევსებო კესარიელისა და რომელიღაც ქრონოგრაფიითგან ამოღებული ცნობებით სარგებლობდა, შინაარსსაც თავისებურად სცვლიდა. გამოდიოდა, რომ მოსე ხორენელი ავტორის სახელსაც მალავდა (Армян. аршакиды в Истории М. Хоренского, 125—127).

მაგრამ ეს აზრი უკიდურესობას წარმოადგენს, რათგან შესაძლებელია მოსე ხორენელს შეცდომა მოსდიოდა იმ მხრივ, რომ ვიღაც ფირმილიანოსი ორიგენის მოწაფედ ნამყოფ ეპისკოპოზ ფირმილიანოსად მიიჩნია, ისე-კი ასეთი წყაროს არსებობის უარყოფისათვის აუცილებლობა არ მოიპოვება, მით უმეტეს, რომ ამ ფირმილიანოსს არც მ. ხორენე-

ლი უწონებდა ყველა ნაწერებს და სამაგალითო ისტორიკოსად არც ასალებდა. პირიქით, სომეხთა ისტორიკოსი ბევრ ნაკლსა ჰხედავდა, როგორც მონათხრობის სისწორისა, ისევე ნიშანდობლივი გეოგრაფიული და პიროვნებათა სახელების შესახებ ცნობების უქონლობის გამო. ამ ავტორის ნაშრომებისადმი უარყოფითი დამოკიდებულება იმდენად ძლიერი ყოფილა, რომ მ. ხორენელი მომეტებულ მათგანს იწუნებდა, უცნაურად სთვლიდა და იქ მოთხრობილი ცნობების განმეორება საჭიროდ არ მიაჩნდა. ძნელი დასაჯერებელია, რომ მ. ხორენელს თვითვე დაეწყო იმ წყაროსათვის სახელის გატეხა, რომლითაც იგი სახელის განზრახ შეცვლით ვითომც სარგებლობდა. უფრო ბუნებრივი იქმნებოდა გვეფიქრა, რომ ასეთი, როგორც ჩანს, სახელნატყუარი, ტენდენციური საისტორიო ნაწარმოები კესარია კაპადუკიაში მართლაც არსებობდა. და ანტონ ჰრომსაცა და მ. ხორენელსაც ამ სახელნატყუარი თხზულებით უსარგებლიათ.

§ 5. ამ ნაწარმოების მიზანი, ტენდენცია და დაწერილობის ხანა.

მესუკავეთა მარტივობის შემდგენელი ცდილობს მკითხველს ჩააგონოს, რომ მესუკავეთა მოწამენი სომეხთის პირველი, სხვებისათვის სამაგალითოდ გამხდარი მარტივონი იყვნენ. თავისი თხზულების შესავალში ავტორს ასე აქვს ნათქვამი: „ვიტყუ უკუე გუნდსა მას უძლეველსა, რომელნი ვითარცა ცხოვარნი კეთილნი დაკვად მოიწინეს ქრისტესსთვის... რათა იქმნენ პირველ მოქმენ (მოქრე) ასპარეზსა მას ძლევისასა სულიერსა და წინააღმდეგ მცნობელ განსა-მას-ზეცისა-ჩინებისასა ყოველთა მათ წმიდათა, რომელნი შემდგომად მათსა გამოჩინებად იუჟნეს ქუეყანაა მას სომხითისასა“-ო (ხახ. 10).

ასე აქვს მარტივობის ავტორს მაინც ნათქვამი. თვით თხზულებაშიც ანტონ ჰრომს, მის დამწერელს, ამავე აზრისა და შეხედულების განსამტკიცებლად შემდეგი დამახასიათებელი ცნობა შეუტანია: ერთ-ერთმა თანამოწამეთაგანმა ლუციანოზმა უთხრა დანარჩენთ, მოდით და ბავჯანის საკერპო ბაგინი დავანგრითო. ამაზე სუქიასმა უპასუხა: არა, «სხისიფე ასე ძესიკ ვიოა-ფიქს ესან ფისკ, ზა სიკობანხსიფე» გვ. 38). „მოსლვად არს ნუშაკი სხუაჲ უძლიერსი ჩუენსა და მან დაამკუას იგი“-ო (გვ. 13).

ცხადია, აქ უძლიერეს მუშაკად, რომელსაც ბავჯანის ბაგინი უნდა შემდეგნი დამხო, გრიგოლ განმანათლებელია ნაგულისხმევი, რომლის ცნობილი მოთხრობილია წარმართ სომეხთა სამლოცველოების დამხობა. ავგვარად, ანტონი ჰრომს უნდოდა მესუკავეთა მოწამენი, სახარებაში ცნობილი მაგალითის მიმბაძველობით, გრიგოლის წინამორბედად და მისი მოღვაწეობის წინაწარმეტყველად გამოეყვანა. მაგრამ ეს ადგილი ჩვენთვის მხოლოდ იმის მომასწავებელია, რომ მესუკავეთა მარტივობა ავგათანგელოსის თხზულების, გრიგოლ პართელის ცნობის შემდგომ უნდა იყოს დაწერილი.

§ 6. ამ ძეგლის ცნობათა შეფასება ისტორიისათვის

პროფ. ლ. მელიქსეთ-ბეგს ნათქვამი აქვს: „სუქაველთა მარტივობა, სხვა პაგიოგრაფიულ-მარტიროლოგიური ნაწარმოების მსგავსად, რასაკვირველია, სავსეა ლეგენდარული მოტივებით და სასწაულთა აღწერით, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იქ მოიპოვება ზოგიერთი ისეთი ადგილები, რომელთაც

რეალური ელფერი ადევთ და ამიტომაც გამოსადეგი არიან ვითარცა ისტორიული წყარო“-ო (სუქაველნი ძველს ქართ. მწერლობაში, უნივ. მოამბე VI, 126—127). ასე ფიქრობენ ჩვეულებრივ სხვებიც, ნამდვილად-კი გულდასმითი კრიტიკული განხილვის შემდგომ ეს დებულება არ მართლდება.

საყურადღებოა, რომ მარტივობაში თვით მოწამენი თავიანთ ქვეყნიეთგან სომხეთში გადმოსვლის მიზეზად სულ სხვა გარემოებას ასახელებენ, რომელიც შესავალში მოხსენებულ მიზეზს სრულებით არ ეგუება და ეწინააღმდეგება-კიდევ. როდესაც ალანთა მეფის მოციქულნი სუკავეთის მოღვაწეებს შეეკითხენ, აქ რამ მოგიყვანათო, მათ უპასუხეს:

«წინაქსანი, იარაღიქ სძე სე ქსანთაჲ ირანს სე ქამყარეთიქსნსქ მთაჲსაჲ იასახოცსაჲსაჲ» (გვ. 40). „ბუნებით კაცნი ვართ და კაცთაგან ოვსთაჲსა და უშულოებისაგან მეფეთაჲსა და უღმრთოებისა მათისაგან ვლტოლვილ ვართ“-ო (გვ. 14). მაშასადამე, ისე გამოდის, რომ ისინი სათენიკს-კი არ გამოყოლიან მზითვად და ამაღლად, არამედ გამოქცეულები ყოფილან. ამ ორი ცნობის შეთანხმება შეუძლებელია.

მთელ მარტივობაში არა ჩანს და არც არის მაშინდელი სომხეთისა და ალანთა ქვეყნის მდგომარეობისა, წესწყობილებისა და წარმართული სარწმუნოების ნიშანდობლივი აღწერილობა. მარტივობებში ჩვეულებრივად მიღებულ დახასიათებას გარდა, იქ მხოლოდ მცირეოდენი საგეოგრაფიო და ალანთა საკუთარი სახელებია მხოლოდ საყურადღებო, მაგრამ ამ უკანასკნელთაც ჯერ კიდევ შესწავლა სჭირდება, რომ მათი ნამდვილი ღირსება გამოირკვეს. არც მესუკვეთთა მოღვაწეობაა აღწერილი ისე, რომ მას მაშინდელი ცხოვრების უტყუარი და ცოცხალი სურათი, თანამედროვისაგან უშუალოდ ნაამბობი, ან გარდმოცემის საშუალებით შენახული ჰქონდეს. აქაც აღწერილობა მკრთალი და შაბლონურია.

სამაგიეროდ ეს მარტივობა უხვად არის შემკული მოწამეთა ხშირი და გრძელი ლოცვებით. ყველა ეს თვისებები ამ მარტივობის ავტორის, რასაკვირველია, თანამედროვეობისა-კი არა, მერმინდლობის გამომჟღავნებელია. თვით ავტორი თანამედროვეობას არც ჩემულობს. მისი სიტყვებითგან ნათლად ჩანს, რომ ის იმ დროსა სწერდა თავის თხზულებას, როდესაც მესუკვეთთა საფლავის მდებარეობაც კი აღარაეინ იცოდა (ქართ. თარგ. 23) და ნეშთის ნაწილების მეტი აღარაფერი იყო შერჩენილი.

თუ ადამიანი ამ წამებას გულდასმით გადაიკითხავს, უეჭველია, თავში ამ ძეგლის ერთგვარ უცნაურობას შეამჩნევს: იქ ჯერ მოკლედ მოთხრობილია მარტივობა თავგადასავალი, შემდეგ-კი მოთხრობა ხელმეორედ იწყება, მაგრამ ეხლა უკვე დაწვრილებითაა აღწერილი მათი სომხეთში მოღვაწეობის ანბავი, სწორედ იმ ადგილითგან, საითგანაც ეხლანდელი სომხური ტექსტი იწყება (ხაზ. 11₂₁ — სომხ. 33₁). აქ შესავალი და დანარჩენი ნაწილი უხეიროდ არის გადამხული და უეჭველია გადამკეთებლისაგან უნდა იყოს არეული, ან გამოტოვებული. ეს პროცესი შემდეგშიც არ შეჩერებულა და სომხურში მთელი შესავალი გამოუტოვებიათ.

2. „სიტყუანი წამებისათვის წმიდისა ოსკისი და მოყუასთა მისთაჲ“

§ 1. ცნობები ამ ძეგლის შესახებ.

«*ჩან ხს სათქჳს ზემოქით სერიფს მსკხანგ ჟაანსაქიჲ*»-ის სათაურით არის ცნობილი და გამოცემული ვენეტიკის კრებულის „სოფერქ ჰაჲკაჲანქ“-ის XIX წიგნში (გვ. 59—66) ერთი მარტიროლოგიური ნაწარმოები, რომელიც *ხრქსაქ* „ხრჯისი“ წამების აღწერილობას შეიცავს. მისი ძველი ქართული თავმანი ათონის ივერთა მონასტრის X ს-ის ხელთნაწერიტგან გადმოწერილი ა. ლ. ხ ა ხ ა ნ ა შ ვ ი ლ მ ა გამოსცა 1910 წ. (იხ. МГА, გვ. 62—65). ქართულ თარგმანს სათაურად აქვს: „ოა მისსა იბ (12) სიტყუანი წამებისათვის წმიდისა ოსკისი და მოყუასთა მისთაჲ“.

თუმცა ეს ქართული ტექსტი სომხურის ვენეტიკის გამოცემის მსგავსი დედნიტგან უნდა იყოს ნათარგმნი, როგორც ეს ნ. მარტოსაც აქვს აღნიშნული (Мз поедкии на Арфон. 17), მაგრამ მათ სათაურებს ცოტაოდენი განსხვავება მაინც ემჩნევათ. სომხური დედნის *ჩან ხს სათქჳს*-ი ქართულ თარგმანში ერთი მრავლობითად ნახმარი გამონათქვამით არის გადმოცემული — „სიტყუანი“, რასაც მოსდევს განმარტება „წამებისათვის წმიდისა ოსკისი“. სომხურ გამოცემულ ტექსტს „წამებისათვის“ აკლია, მაგრამ თავდაპირველ დედანში, უეჭველია, იმნაირადვე ეწერებოდა როგორც ქართულშია და იქაც ნათქვამი იქნებოდა *ჩან ხს სათქჳს ზემოქით ქაანს ქლავიქსანს სერიფს მსკხანგ*“. უაძიოდ ეხლანდელი სათაური მთელ თხუზულებას სულ სხვა აზრსა და შინაარსს ანიჭებს და ისე გამოდის, თითქოს თვით ძველი წა ოსკეს ნაწარმოები, მისი სიტყუანი იყოს, რაც, რააკვირველია, სინამდვილეს სრულებით არ შეეფერება.

სომხურ ეხლანდელ გამოცემაში ნახმარი „*მსკხანგ ჟაანსაქიჲ*“, ე. ი. ოსკეანთა ხუცესთა, ქართულად სხვანაირად არის გადმოცემული და სწერია „ოსკისი და მოყუასთა მისთაჲ“. იქნება *მსკხანგ ჟაანსაქიჲ* მერმინდელი გადაკეთებული იყოს და თავდაპირველად სომხურშიც ქართულის მსგავსად წერებულყო.

განსაკუთრებით აღნიშნული უნდა იყოს, რომ ქართული თარგმანის სათაურს წინ ოსკეს ხსენების თარიღი უძღვის: „თთუესა მისსა 12“-საო, რაც სომხურ გამოცემულ ტექსტს აკლია. ეს თარიღი ამ ძეგლს საეკლესიო-სამონასტრო მწერლობაში გარკვეულ ადგილს მიაკუთვნებს და თითქოს ეკლესიაში, თუ სატრაპეზოში წასაკითხავად განკუთვნილად ჰხდის.

ამ ძეგლში მოთხრობილი ამბავი იმავე სათენიკ-დედოფლისა და მისი თანამეცხედრის ხანას ეკუთვნის და იმავე სუკავეთის მთას ეხება, რომელიც ანტონ პრომის მესუკავეთა მარტვილობაში გვხვდება.

§ 2. განსხვავება სომხურ ტექსტსა და ქართულ თარგმანს შორის

სომხური ტექსტის *სრქსაქ* ბერძნული სიტყვაა χρισტი და ოქროსას ჰნიშნავს. ქართულად უნდა „ქრისი“-სად ყოფილიყო გარდმოცემული, მაგრამ ამის მაგიერ სწერია „ქრისი“. როგორც ჩანს სომხური ქს მას უ-ედ-კი არ წაუკითხავს, არამედ „იე“-ად.

საყურადღებოა, რომ სომხურში აღნიშნული გეოგრაფიული სახელის *მონ ბაიკი*-ს (გვ. 60) მაგიერ ქართულში „წალკოტნი“ სწერია. საეკვოა, რომ ასეთი ცვლილება ქართველ მთარგმნელს მოეხდინა. უფრო საფიქრებელია, რომ ის სომხურ დედანშიც, რომელიც მას თარგმნის დროს ხელთ უნდა ჰქონოდა, *ბაიკოტნი*-ი ეწერებოდა.

ამაზე უფრო დიდმნიშვნელოვანი და არსებითი განსხვავებაა ქართულსა და სომხურს შორის სხვა საგეოგრაფიო სახელში. სომხურ მარტილობაში აღნიშნულია, რომ სათენიკ დედოფლის მახლობელნი *ესქსაქ ჭქს ქლანსაჲ* (გვ. 60). ქართულ თარგმანში ნათქვამია: „მოსრულ იყვნეს მის თანა ბერეთით“ (გვ. 3). მოსე ხორენელი სა და შესუკავეთა მარტივობის ავტორის ანტონი პართოვის სიტყვითგან-ქა ცნობილია, რომ სათენიკ დედოფალი აღანთა მეფის ასულად ითვლებოდა. ამიტომ უნდა ვიფიქროთ, რომ ქართველ მთარგმნელს, ან სომხური დედანი ამ ადგილას წარყვნილი უნდა ჰქონოდა და *ქსიოსანსიე აქსარჩე* წერებულყო, რაც მას შეეძლო კიდევ ჰერთად გადმოეთარგმნა, ან თეიონ აერია და *ქლანსაჲ* ის მაგიერ *ქსიოსანსაჲ*-ი წაეკითხა.

§ 3. მარტივობის ხანა და დაწერილობის დრო

მარტივობის გმირნი „იყვნეს მოწაფეთაგან თადეოს მოციქულისათა. უმთავრეს[სა] მათსა უწოდა ქრიესი ნათესავით გრიკი, რომელინი შეჰდგომად აღსრულებისა მოციქულისა წარვიდეს და მოწესებოდეს მათაჲ სამე შინა ჩრდილომასათა, ვინაჲ იგი თუალნი მდინარისა ევფრატისანი გამოდიან შემოსართავსა ჯევისასა... რომელსა ეწოდების წალკე და მის გამო სოფელთა ეწოდების წალკოტნი დღენდელად დღემდე“ (ხახ. 62—63).

აქითგან ცხადი ხდება, რომ მარტივობა I საუკუნის მეორე ნახევრის ამბავს უნდა მოგვითხრობდეს.

ეს მარტივობა უთარილო ნაშრომაჲ და მისი დროის განსაზღვრისათვის რაიმე საამისოდ გამოსადეგი ცნობები უნდა თვით ამ ნაწარმოებში აღმოვიკითხოთ. ამ მხრივ საყურადღებოა, რომ მარტივობის სიტყვით მახვილით მოკლულნი და ჩაქოლვილი მოწამენი ისე იქმნენ დატოვებულნი და ამგვარად „დაყვეს საფლავსა მას შინა ვიდრე ჟამადმდე წადა გრიგოლისა, რიცა აუწყა მას სულმან წმიდამან და აღაშენნა მათ ზედა საწამებელნი და წინამძღურად ვანისა მის მღდელი ვინმე დაადგინა აბ[ბ]აჲ მოწაფეთაგან თუსთა“ (64).

არც აგათანგელოსმა, არც მოსე ხორენელმა ამ ამბავის შესახებ არა იციან რა, ან იქნებ იცოდენ, მაგრამ საეკვო ცნობად მიაჩნდათ. მაინც-და-მაინც ეს მარტივობა, უეკველია, იმ ხანას ეკუთვნის, როდესაც წაგრიგოლის თავყვანისცემა სომხეთში გაძლიერებული იყო და ყველაფერს მას მიაწერდნენ ხოლმე. ამგვარად, ცხადი ხდება, რომ ოსკეს მარტივობაც შეუძლებელია სომხური მწერლობის უძველეს ხანას მიეკუთვნოს.

თავის გამოკვლევაში Армянский эпос в Истории Моисея Хоренского (მოსკოვი, 1896 წ.) პროფ. გ. ხალათიანი ამტკიცებდა, რომ აღანთა მეფის ასული სათენიკ სომეხთა დედოფლის შესახებ ცნობა მოსე ხორენელის შეთხზულია და დაბადების ესთერ-ასტინეს შესახებ მოთხრობის გარდანაკეთებს წარმოადგენს (იხ. გვ. 241—269). ამ მკვლევარის სიტყვით

„სათენიკ“-ის სახელი სომხურ ძეგლებში IX ს-მდე არც იხსენიება. გ. რ. ხალათიანცის ზემოდასახელებული თხზულების გარჩევის დროს პროფ. ნ. მარრმა ეს დებულება იმ მოსაზრებით უარჰყო, რომ სათენიკ დედოფალი სუქიასის მარტივილობაში იხსენიება... მაშ ხალათიანცის აზრით ეს ძეგლი უნდა VIII ს. დამლევს, ან XI ს. დამდეგს იყოს დაწერილი? ამ მარტივილობისაკი ძველი ქართული თარგმანი არსებობს, რომელიც სომეხ-ქართველ-ალბანთა ეკლესიის ერთიანობის დროს უნდა იყოს გადმოღებული (იხ. ნ. მარრის რეცენზია *Визант. Врем.* T. V, вып. 1 и 2, 1898 წ. გვ. 265).

ნ. მარრის აზრით ისე გამოდის, რომ მესუკავეთა და ოსკიანთა მარტივილობის ცნობები მოსე ხორენელი ს ცნობის სიმართლეს უნდა ამტკიცებდეს სათენიკ დედოფლის სახელის შესახებ. მაგრამ პირიქით, მოსე ხორენელის ისტორიას მესუკავეთა და ოსკიანთა მარტივილობათა შესწავლისათვის თავის მხრივ აქვს მნიშვნელობა. აღსანიშნავია, რომ მოსე ხორენელი სათენიკ ალანთა მეფის ქალიშვილობისა და სომეხთა მეფისაგან დედოფლად მოყვანის გარემოების აღსადგენად თავის წყაროდ ჰანის საეკრპო ტაძრის ქურუმის ოლუმპის ისტორიას, სპარსთა მატიაწეებსა და სომეხთა ხალხურ თქმულებებს ასახელებს (*Տատուգասէի պատմէ Ողիւմպ քորմ Հանուկ, զրիւ մեհնական պատմութեանց...*, որում ხ. Պարսից մասոხանք վկայեն ხ. Հայոց სրբգ վկայասանաց. *Պատմ.* Է. გვ. 176 და 177—179). მესუკავეთა მარტივილობის შესახებ სომეხთა ისტორიკოსს არაფერი აქვს ნათქვამი. განა დასაჯერებელია, რომ მოსე ხორენელი, რომელიც სათენიკ ალანთა მეფის ქალიშვილობის დამამტკიცებლად ხალხური ლექსების ნაძალადევი ალგვორიული ახსნითაც-კი სარგებლობდა, მესუკავეთა მარტივილობა თავისი მიზნისათვის არ გამოიყენებდა, ამნაირი ნაწარმოები მაშინ რომ არსებულებოდა? ასეთი რამე ძნელი დასაჯერებელია.

მოსე ხორენელის მღუმარების ახსნა არც იმ მოსაზრებით შეიძლება, რომ ამ ძეგლებში ცნობათა ქრონოლოგიური წინაუკმობაა, რომლის გამო ეს მარტივილობანი შეიძლება საეკვოდ მიეჩნია და ამიტომ არც ესარგებლაო, რათგან მას არა-ერთი საეკვოდ მიჩნეული თხზულებითა, ან ლექსით უსარგებლია, რომელთა ცნობაში თავისი შესწორება შეუტანია, ან თავისეულად განუმარტავს და ისე გამოუყენებია. ვილაც ქურუმი ოლუმპისა და სპარსული მატიაწეების ცალიერი დასახელების მაგიერ, განა მოსე ხორენელისათვის სომხური მარტივილობის ცნობის დამოწმება უფრო ადვილი არ იქნებოდა და მის მკითხელთათვისაც მეტი დამაჯერებლობა არ ექნებოდა? ამიტომ მოსე ხორენელის მღუმარება შეიძლება მესუკავეთა და ოსკიანთა მარტივილობის შედგენის დროის გამოსარკვევად ერთ-ერთ მოსაზრებად იყოს გამოყენებული.

ამას თითქოს ის გარემოება ელოდება წინ, რომ ნ. მარრის აზრით მესუკავეთა და ოსკიანთა მარტივილობანი ვითომც მხოლოდ VII ს. დამდეგამდე შესაძლებელია ყოფილიყო სომხურითგან ქართულად ნათარგმნი. მაგრამ თვით ნ. მარრმა ეს დებულება შეასწორა და ქალკედონიან-სომეხთა ძეგლების ქართულად თარგმნა შემდეგაც შესაძლებლად აღიარა. მხოლოდ VII ს-ზე უწინარეს ნათარგმნ ძეგლთაგან კერძოდ რომელს, ან საერთოდ რომელსამე მერმინდელად აღიარებდა, თუ მისი შესწორება კონკრეტულ ძეგლს-კი არ ჰგულისხმობდა, არამედ ზოგადი ხასიათისა იყო, ეს არა ჩანს. მესუკავეთა

და ოსკიანთა მარტვილობათა თარგმანის ენა-კი ცხადჰყოფს, რომ ეს ორი ძეგლი IX ს-ზე ადრე არ შეიძლება იყოს ნათარგმნი, რათგან *საქიასრა* იქქარ-თულად გადმოთარგმნილია „ქუეყანა“-დ, *ჯანჯი*-ს „სოფელი“ უდრის. ეს ძეგლები, რომ VII ს-ში ყოფილიყო გადმოთარგმნილი, ამ ტერმინების მაგიერ „სოფელი“ და „დაბანი“ იქნებოდა ნახმარი.

ხოლო ჰუსტიკი ეპისკოპოსის თავის ზემოდასახელებულ შრომაში აღნიშნული აქვს, რომ ფაუსტოს ბიზანტიელის ისტორიაში „ვოსკე“ აღამიანის, მეუღაბნოეს, სახელად-კი არ იხსენიება, არამედ მხოლოდ გეოგრაფიულ სახელად არის მიჩნეული ამავე მკვლევარს გამორკვეული აქვს, რომ ვოსკეს და მის მოყვასთა ხსენება იოანე კათალიკოზამდე არსადა გვხვდება (იხ. გვ. 72, 73, 44). ამისდა მიხედვით ჰუსტიკს სამართლიანად დასკვნილი აქვს, რომ ფაუსტოსის დროს ვოსკიანთა შესახებ გადმოცემა ჭერ არ უნდა ყოფილიყო (იქვე, 74).

§ 4. ამ ძეგლის შემდგენელის მიზანი და ტენდენცია

ვინც ფაუსტოსის თხზულების შესაფერის ადგილს გადაიკითხავს, ის დარწმუნდებოდა, რომ იქითგან გაცილებით უფრო საგულისხმო დასკვნის გამოყვანა შეიძლება: ფაუსტოსის სიტყვებითგან ცხადი ხდება, რომ პირველ სომეხს, ან სომეხეთის მეუღაბნოედ იმ ადგილას, რომელსაც ვოსკიქი ეწოდებოდა, და სადაც ვოსკიანთა მარტვილობისდა მიხედვით ამ მძოვარ-მეუღაბნოებს უნდა ეცხოვრათ, ფაუსტოსს გინდი (*Гинди*) მიაჩნდა. ეს გინდი ტარონელი დანიელის მოწაფედ არის დასახელებული (*ჟიასამ. ჯაკიფ. გალსტიანის გამ. ტფილისი* 1913 წ. გვ. 405 და 407). ამავე ისტორიკოსის სიტყვით დანიელი ჩანომავლობით ასური უოფილა (იქვე, გვ. 56). გინდს ფაუსტოსით თავის სამოღვაწეო ადგილად ის უღაბნო ჰქონია, სადაც მდ. ეფრატის სათავეა, სადაც წინათ დიდი გრიგოლის სადგომი იყო და სახელად ვოსკიქი ეწოდებოდა (იქვე, 407). გინდი დიდ მეუღაბნოედ და სომეხეთის დანარჩენ მეუღაბნოეთა მოძღვრად არის წარმოდგენილი (იქვე). მაშასადამე, ფაუსტოსის სიტყვით მეუღაბნოეობა სომეხთში პირველად მესუჟავეთა და ოსკიანთა მოღვაწეობით-კი არ იწყება, არამედ მეუღაბნოეობის დამაარსებლად მას დანიელ ასურის მოწაფე გინდი მიაჩნდა.

ამგვარად, ფაუსტოსის მეუღაბნოეობის წყაროდ ასურეთი აქვს ნაგულისხმევი, მესუჟავეთა და ვოსკიანთა მარტვილობანი-კი ცხადი ელინოფილური ტენდენციით არიან გაუღენთონი, ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ, არამც თუ ფაუსტოსს მესუჟავეთა და ოსკიანთა არსებობისა და მოღვაწეობის შესახებ არა სცოდნია რა, მისი ცნობა მეუღაბნოეობის სომეხეთში წარმოშობის სადაურობის შესახებ მესუჟავეთა-ვოსკიანთა მარტვილობათა თეორიას სრულებით ეწინააღმდეგება კიდევაც. მაშასადამე V ს-ში ამ მარტვილობაზე ჭერ კიდევ სომეხეთის ისტორიკოსებს არავითარც ცნობები არ ჰქონიათ.

თუ აღამიანი ყველა ზემოდასახელებულ გარემოებას გაიხსენებს და გაითვალისწინებს, ადვილად დარწმუნდება, რომ ზემოგანხილულ ორ სომეხურ მარტვილობას მიზნად მარტო ამ მოწამეთა ღვაწლის აღწერა-კი არ ჰქონდა დასახული, არამედ მის ავტორს ასურთ-მოყვარეთა თეორიის მაგიერ

სომხური მეუღაბნოეობის საღაურობის შესახებ ბერძენთ-მოყვარეთა თეორიის განმტკიცება ჰსურდა, რომ მეუღაბნოეობაც, ქრისტიანობის მსგავსად, სომხეთში ასურეთითგან-კი არა, არამედ საბერძენთითგან მომდინარედ მოეჩვენებინა.

§ 5. აღმწერელის პიროვნება და საღაურობა

მარტილობის ავტორის სახელი არსად დასახელებული არ არის, მაგრამ მისი პიროვნებისა და მოღვაწეობის კვალი თვით ნაწარმოებს ეტყობა. თხზულება იწყება უცნობი აღმწერელის ცნობით იმ წყაროების შესახებ, რომლის მიხედვითაც მას თავისი ნაშრომი შეუღღენია. ის ამბობს: „ვპოვე ს ხ უ ა ც ა უ წ ყ ბ ა ი კ ე რ ძ ო თ ა ი ო ნ თ ა ს ა . კ ა ც ი ვ ი ნ მ ე ს წ ა ვ ლ ი ს მ ო ყ უ ა რ ტ ე , რომელსა სახელი ეწოდა ტატიანოს, რომელი იყო ღღეთა ვალენტინოს კეისრისათა. მრავალი რადმე მითხრა მან ჩუენ იონთა მატეანისაგან, რომელთანნი წიგნნი მრავალ არიან და აწ ჩვენ შოვრის იპოვებიან, რომელიცა თუთ მებრ მე მრავალგზის აღმოვიკითხე“-ო (ხახ. 62=სომ. 59).

მართალია, არა ჩანს, რომელი ვალენტინიან კეისარი I, II, თუ III იგულისხმება, შესაძლებელია ვალენტინიანის მაგიერ ვალენტიც (+378 წ.) ყოფილიყო. მაგრამ, რომელიც უნდა იყოს, ამ ცნობას მაინც IV ს. მეორე ნახევარსა და, თუ ვალენტინიანი III იყო, V ს. მეორე ნახევარში გადავყვართ. თვით ზემომოყვანილი განცხადება ამჟღავნებს, რომ აქაც ჩვენ წყაროების მიხედვით შეღღენილ კომპილაციასთანა გვაქვს საქმე. ამასთანავე ამ განცხადებითგან ირკვევა, რომ ეს ძეგლი ბერძნული მატეანეების მიხედვით ყოფილა დაწერილი, რაც გვაფიქრებინებს, რომ, ან ამ მარტილის შესახებ სომხური წყაროები არ უნდა ყოფილიყო, ან რომ ამ ძეგლის შემღღენელი რომელიღაც ბიზანტიელი აღმწერელი უნდა ყოფილიყო.

განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია იმ განცხადების სიტყვები „ვპოვე ს ხ უ ა ც ა უ წ ყ ბ ა ი“. ამას უეჭველია, ამ ძეგლის შემღღენელი ამბობს და ამ ნათქვამითგან ჩანს, რომ მას, ამ ძეგლს გარდა, კიდევ სხვა რაღაც ნაწარმოებიც ჰქონია. თუ გავიხსენებთ, რომ მესუკავეთა მარტილობაცა და ვოსკესიცი სათენიკ დედოფლის ხანას ეკუთვნის, ისიც და ესეც ბერძნულ წყაროებზეა დამყარებული და ორსავე ნაწარმოებს მსგავსი თვისებები აქვს, შესაძლებელია აზრი დიბადოს, ორივე ნაშრომის ავტორი ერთი-და-იგივე პირი, სახელდობრ, უცნობი ანტონ ჰრომი ხომ არ არის?

აღსანიშნავია მაინც, რომ თავისი საერთო ტენდენციით ეს ძეგლიც ა გ ა თ ა ნ გ ე ლ ო ს ი ს ნაწარმოებისას უახლოვდება. ამიტომ საფიქრებელია, რომ ერთსა-და-იმავე ნიადაგზე უნდა იყოს წარმოშობილი.

§ 6. ამ ძეგლის ღირსების ზოგადი შეფასება

ამ მარტილობის ისტორიული ღირებულება, ყველა ზემონათქვამის შემდგომ, თავისდათავად ცხადია, მეტად მცირე არის, მაინცა და-მაინც სათენიკ დედოფლის ხანისათვის წყაროდ ვერ გამოღღება. მაგრამ, ნავიანეველ დაწერილობისდა მიუხედავად, იქ მოიპოვება ერთი ცნობა, რომელიც გვაფიქრებინებს, რომ ამ მარტილობის ავტორს თავისი თხზულების შეღღენის

დროს უნდა წყაროდ შედარებით ძველი ცნობა ჰქონოდა. ერთგან იქ სხვათა შორის ნათქვამია, რომ ევფრატის მახლობლად დასახლებულ მოწესეთა ქადაგებამ მცხოვრებლებზე ისე იმოქმედა, რომ გაქრისტიანდნო და „ერთი ვინმე წა მათგანი, რომელსა ჰქონდა მადლი მღვდლობისაჲ, ვითარცა იხილა სარწმუნოებაჲ მათი მტკიცე, შუალამეს ოდენ მოუწოდა მათ კიდესა მდინარისასა და ნათელსცა მათ“ (63=სომხ. 61).

ამ ცნობაში საგულისხმოა, რომ ნათლისღება შუალამეს და მდინარეში მოუხდენიათ. ამგვარივე ცნობა ქართულ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში „ცხრათა ძმათა კოლაელთა მარტვილობა“-შიც გვხვდება და ამ ძეგლის განხილვის დროს აღნიშნული და სათანადო ცნობებიც მოყვანილი მაქვს, რომ ასეთი ჩვეულება პირვანდელ ქრისტიანეთა ცხოვრებაში მართლაც არსებობდა (იხ. ჩემი „ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ახლა“, წიგნი I. ძველი ქალი საისტორიო მწერლობა“, 2-ე გამოც., 1921 წ., გვ. 35).

ხალხურ წინ-ჩვეულებათა ისტორიისათვის ამ მარტვილობაში კიდევ ერთი საგულისხმო ცნობა მოიპოვება. იქ ნათქვამია, რომ ლტოლვილი მოწესენი, რომელნიც უპატრონოდ გარდაიცვალენ, „რნი პოვეს მწყემსთა ვიეთმე და დაჰკრძალნეს მასვე ადგილსა, ვა სნეულთა ვიეთგანნი, რნი განიდევნნა სოფლით“ (64=სომხ. 65). აქეთგან ჩანს, რომ სომხეთში გადამდები, ან მძიმე სნეულებებით შეპყრობილი ავადმყოფები სოფლითგან გაჰყავდათ და მათ სოფლის გარეშე ათავსებდნენ.

8. „წამებაჲ წა მღვდელთ-მომღვართაჲ სომხითისათა არისტაპანის, ორთანძის, ოსიკის, გრიგორის, დანიელის“

§ 1. ამ ძეგლის შესახები ცნობები

ათონის ქართველთა მონასტრის X ს. ცნობილ ხელნაწერში შენახულია მარტვილობა სომხეთის ხუთი მღვდელთმთავრისა, რომელსაც სათაურად წარწერილი აქვს: „თთუესა ივლისხა ოთ (19). წამებაჲ წა მღვდელთ-მომღვართაჲ სომხითისათა არისტაპანის, ორთანძის, ოსიკის, გრიგორის, დანიელის“. ეს ძეგლიც პირველად ნ. მარტის აღმოჩენილი და გამოსაცემად დამზადებული ჰქონდა, მაგრამ ჯერაც არ გამოუცია. არსებობს მხოლოდ აღ. ხახანაშვილის გამოცემა (იხ. MFA, გვ. 57—60). რაკი მარტვილობა სომეხთა წმინდანებს ეხება და თვით თხზულების ენაც სომეხურიდან ნათარგმანობას ჰმოწმობს, ამიტომ ბუნებრივია აზრი, რომ ეს ძეგლი სომეხურიდან უნდა იყოს ნათარგმნი. სომეხურად არსებობს კიდევ ამ მღვდელთმთავართა მარტვილობა და *Պատմութիւն վարուց և նահատակութիւնսն երջանիկ հայրապետաց Արիստակիի, Լրիմանիսի, Մուսկանն, Դրիդորիսի, որդուց և թոռանց սբբոյն Գրիգորի*“ გამოცემული არის ვენეციის მხითარაიანთ კრებულში „სოფერჲ ჰადეკანჲ“-ის მეათე (10) წიგნაკში (გვ. 46—56). მაგრამ ნ. მარტმა უკვე 1899 წელს აღნიშნა, რომ ქართული ტექსტი ამ სომეხური ნაწარმოების თარგმანი არ არის და არც აგათანგელოსის მოთხრობას უდგება.

§ 2. პროფ. ნ. მარრის აზრი ამ ძეგლის თვისების შესახებ

ნ. მარრის აზრით იგი ზედმიწევნითი თარგმანი უნდა იყოს ამ წმინდანთა მარტილობის განსაკუთრებული სომხური რედაქციისა, რომელიც თუმცა დაკარგულია, ან უკეთ, რომ ითქვას, ჯერ აღმოჩენილი არ არის, მაგრამ რომელიც ხელთ ჰქონია მოსე ხორენელს და თავის ისტორიისათვის წყაროდ გამოუყენებიაო. ნ. მარრს საეჭვოდ მიაჩნია, რომ ქართულად შენახულ თარგმანს პირიქით დედნად სწორედ მოსე ხორენელის თხზულებითგან ამოღებული ტექსტი ჰქონდეს, მაგრამ, თუ ეს დამტკიცდა, ეს გარემოება უფრო იმის მომასწავებელ საბუთად გამოდგება, რომ შეუძლებელია მოსე ხორენელს მეშვიდე საუკუნის ნახევარზე გვიან ეცხოვრაო (Из поездки на Афон, ЖМНП, 1899 წ. № 2, ამონაბეჭდის გვ. 18).

მაშასადამე, ნ. მარრი ფიქრობდა, რომ ქართული ტექსტის სომხური დედანი დამოუკიდებელი სომხური მარტილობა უნდა ყოფილიყო. საკმარისია ხსენებული ძეგლი მკვლევარმა გულდასმით გადაიკითხოს, რომ მაშინვე დარწმუნდეს, თუ რამდენად მცდარია ეს დასკვნა.

წამება ასე იწყება: „და ესმა ვიეთგანმე მეფეთა თრდატს წისა გრივორისთჳ, რ ზედამიწიეს იგი, ვითარმედ ღღეთა სიკაბუქისა მისისათა, ოდეს იყო იგი ერისკაცობასა შინა, ესუა ცოლი და ესხნეს მას ორნი ძენი: პირმშოსა მას ეწოდა ორთან და ცხონდებოდა იგი ერისკაცებით. ხოლო უკუანასკნელ პატივი მღღელობისაჲ მიიღო. ხოლო მეორესა მას ეწოდა არისტაკე“ და სხვა (გვ. 57).

თხზულების ასე ერთბაშად, უშესაველოდ, უთარილოდ დაწყება და მერმე „და“ კავშირით, დამოუკიდებელ მარტილობის აღმწერელს არ შეეძლო. სამაგიეროდ ასეთი რამე მოსალოდნელიცა და ხშირიც არის, როდესაც რომელიმე ვრცელი თხზულებითგან ამოღებულს, ან გადმოკეთებულ ნაწარმოებთანა გვაქვს საქმე.

§ 3. ამ ძეგლის ნამდვილი თვისება.

როგორც უკვე აღნიშნული გვექონდა, ნ. მარრის სიტყვით ქლი თარგმანი ვითომც არც აგათანგელოსისა და არც „სოფერქ ჰაქაკანქ“-ის ტექსტს უდგებოდეს, არამედ მხოლოდ მოსე ხორენელის ხელთ მყოფი წყაროთგან უნდა იყოს გადმოღებული. უკანასკნელი დებულება შეიძლება მხოლოდ იმდენად გაპართლდეს, რამდენადაც მოსე ხორენელის ისტორიაში მოყვანილი მოთხრობა კარგად უდგება ქლ თარგმანს და ხშირად თითქმის სიტყვა-სიტყვით ეთანახწორება. ქართული თარგმანისა და მოსე ხორენელის ისტორიის შესატყვის ადგილების შემდეგი შეფარდება საქმის ნამდვილ ვითარებას ცხადპყოფს:

ქართული თარგმანის გვ. 58₂ = მოსე ხორენელის ისტორიის 79 2₁ გვ. 243₇

ქართულში თარიღები არ არის და სომხურის სტრიქონები 8—14 ქართულს აკლია. გვ. 58₁₅—20 = გვ. 243₁₅—244₁ ორთანეს-ვრთანესის კზად დაქდომის თარიღი, რომელიც მოსე ხორენელს აქვს (244₄—5), ქართულს აკლია. გვ. 58₂₁—59₁₁ = გვ. 259₃—260₃. ქ. ფაქტაკარანის განმარტება, რო-

მელიც ქართულ თარგმანშია „რომელ არს ტფილისი“ (გვ. 52₂₅), სომხურში (59₆) არ მოიპოვება. გვ. 59₁₁—17 = გვ. 258₈—15. ქართულს, სომხურთან შედარებით, აკლია მხოლოდ სომხურის გვ. 258₁₂—13 ერთი სტრიქონი და სტრიქონი მე-14-ის ნაწილი, სადაც ნათქვამია *ուր էრ ზანდითარან სეიორ ნორჩნ არქათასქა*.

გვ. 59₁₁—22 = გვ. 269₁₃—18. სომხურ სტრ. 15 *ჩიქს* ითვან მოყოლებული ვიდრე სტრიქ. 17 *სჯისარჲ*-ამდე ქართულს აკლია.

გვ. 59₂₂—24 = გვ. 270₁₀—271₁. ქართულს მხოლოდ აკლია სიტყვების *ուրავალ ზა ეკათოსაბ სე აყაუთხაგ ეკიოს* თარგმანი. გვ. 59₂₁—25 = გვ. 271₁₇—272₁. გვ. 59₂₇—60₇ = კვ. 272₆—29. აქ თავდება კიდევ მარტვილობა. ქართულ თარგმანს სომხურთან შედარებით ბოლოში მომატებული აქვს სიტყვები: „და ესე ვითარითა წაწებითა მიიცვალეს ნეტარნი და მივიდეს უფლისა თვისისა სადიდებელად მამისა და ძისა და წინა სულისა აწ და მარადის უკი უკუნისამდე ამინ“ (გვ. 60₉—11), რაც ერთგვარს დასკვნას და მარტვილობათა ჩვეულებრივს დასასრულს წარმოადგენს.

ზემომოყვანილი შედარებითგანაც ნათლად ჩანს, რომ მოსე ხორენელის ისტორიაში შენახული ცნობები არისტაკესისა და სხვათა წამების ტექსტს მთლად ვერა ჰვარავენ, არამედ სწორედ თავში ქართული თარგმანის ერთი დაბეჭდილი გვერდისა და 4 სტრიქონის შესატყვის მოთხოვრებას მოსე ხორენელის საისტორიო თხზულებაში ვერა ვაოულობთ. მასასადამე, მოსე ხორენელის ნაშრომის და მის წყაროს შინაარსით ვერ ამოიწურება ქართული თარგმანის დედნის ტექსტი.

სასურველია ამ დასაწყისის ცნობის სათავეც მოიძებნოს. ეს არც ისეთი ძნელი საქმეა, როგორც შეიძლება ადამიანს ეჩვენოს ნ. მარკის ზემომოყვანილი უმიმდრო აზრის შემდგომ დედნის დაკარგვის შესახებ. ამ ცნობის თარგმანის სომხური დედანი არამეტუ საძიებელი არ არის. ის დაკარგულიც არ ყოფილა.

საკმარისია მკვლევარმა ქართული თარგმანი თავითგან მოყოლებული აგათანგელოსის ისტორიის ცნობილ სომხურ ტექსტს შეადაროს. რომ თავის თვალთ დარწმუნდეს, რამდენად უდგება ქართული მარტვილობა ამ ძეგლის სომხურ ტექსტს. აი მაგალითად აგათანგელოსის სომხური და მის გვერდით მარტვილობის ქართული თარგმანის დასაწყისი:

ამჟანამ ძამანასიქ ჯოან ჯიანე ხითნესკაგ, ირ ეჩითასკ არარჩნ ექაფალირნ ქასან სერციუნ ზიქიიოქი, ეჩ ქაქბძამ ქაოაჲ სეს მჩნჯეხი ჯიქ მანსკოქსან ათიოსან ჯრ ეჩნოიოქიქხამარ' ამიონაგსაჲ სე სრკოს ირეჩა ათაგხაჲ ირიგ აოაუნოქნ ანოლ ნანაჯერ ქიქმანჯა, ირ ქაქსარარასკაგ კსანას ჯრ. ირ თაკა სე ზა ქასთინანს აყაუთინასკან კაგ სრეიოქსანს. სე სრკიარეჩინ' არქათასქა, ირ ქი მანსკოქსანჯ რათ ათიოსაბაფიობ ძაოაკოქს-

და ესმა ვიეთგანმე მეფეთა თრდატს წინა გრიგორის'თუს, რამეთუ ზედამაწიეს იგო, ვითარმედ დღეთა სიკაპუქისა მისისათა ოდეს იყო იგი ერისკაცობასა შინა, ესუა ცოლი და ესხნეს მას ორნი ძენი: პირმშობა მას ეწოდა ორთან და ცხოვდებოდა იგი ერისკაცებით. ხოლო უკუანამსნელ პატივი მღვდელობისაჲ მიიღო. ხოლო მეორესა მას ეწოდა

ან ანხაქ ღრ ირ ქ მთიანთსაქსაყ ქინსაქსაყ
 ზ კონსა მთხაქ ღრ ს რაიომ ს აყყი აყყი
 ყჯთასქსვილქინ რათ მასთარანქინ კრხაქ
 ამსნაქნ კრქილქსამრ და სხვა (იხ. შა-
 თმადქრქ ზაქიფ, მკაქსმანფხეი, 1909 წ.
 გამოცემა, გვ. 449, § 8-9, სტრიქ. 11. გვ.
 450).

არისტაკე რომელი სიყრმიტგან
 ლის-მსახურებით ცხონდებოდა
 მარტოდ მყოფებით მათა ზედა
 იქცეოდა ყოვლითა წესიერები-
 თა და მრავალთა ნათესავთა თა-
 ნამზრუნველ ექმნის ჭულეოკრი-
 თა წურთილებითა“ (გვ. 57).

ასე თითქმის სიტყვა-სიტყვით მისდევს ქართული მარტილოზა აგათ-
 ანგელოსის სომხურ დედანს გვ. 453, რაც=ქართული თარგმანის გვ.
 58. ხოლო შემდეგი სტრიქონები 589—12 სომხური დედნის გვ. 453—7 თა-
 ვისუფალი თარგმანია.

ამგვარად, ზემომოყვანილი შედარება ცხადქყოფს, რომ სომხეთის
 მღვდელმთავართა მარტილოზის ერთი მესამედი, მთელი დასაწყისი, სომ-
 ხური აგათანგელოსის თხზულების უკანასკნელი და საბოლოო რედა-
 კციის თარგმანია.

ხოლო მოსე ხორენელის თხზულებითგან ჩანს, რომ მას ჯერ
 კიდევ აგათანგელოსის უკანასკნელზე უფრო ძველი რედაქცია
 ჰქონდა ხელთ. ამიტომ ცხადი ხდება, რომ ეს კომპილაციური ძეგლი მოსე
 ხორენელის ნაშრომზე უფრო მერმინდელი უნდა იყოს და, რომ ამ
 ძეგლს და მის შინაარსს არსებითად არავითარი ღირებულება არა აქვს.

§ 4. ძეგლის კომპილატორის სულისკვეთება და წადილი

ამ ნაწარმოების მიზანს საეკლესიო პატივის მემკვიდრეობითი წესით
 მიღების სამართლიანობის პრინციპის დაცვა-განმტკიცება შეადგენს. ამი-
 ტომად, რომ იქ ნათქვამია: „აწ ნაცვალად შენსა დაახუნ კელნი არისტაკეს
 ძესა შენსა. რომელსაცა დაახხ კელნი ნაცვალად თუსა მსგავსად წერილისა
 ვითარმედ „მამათა წილ იყენენ შეილნი და დაადგინენ იგინი მთავრად ყო-
 ველსა ქუეყანასა ზედა“, რომელი უფროჲს მამისა თუსისა აჩუენებდა მოძღუ-
 რებასა თუსსა“-ო (გვ. 58)

ავტორის აზრით ამ წესს ვითომც სომხეთისათვის მშვიდობიანობა და
 სარწმუნოების სიმტკიცე უნდა მიენიჭებინა. და „ეტყოდეს მეფესა, უკუ-
 თუ გნებავს მ მეფე, რაჲთა გზათა სომართლისათა ვიდოდიან საზღვარნი იგი
 და ეგნენ სარწმუნოვებით, მოეც მათ ეპისკოპოსი შვილთაგან წინა გრი-
 გორისთა, რამეთუ ფრიად წადიერ არიან და სურვილით ითხოვენ“-ო.

აღსანიშნავია ამასთანავე, რომ კომპილატორი ცდილობდა ხელისუფ-
 ლების მემკვიდრეობითი წესით მტკიცეწლოვანთაგან მიღების წესიც დაეცვა-
 და მისი კანონიერება დაეცემა: „თრდატ... მისცა მათ ყრმაჲ გრიგო-
 რის უხუცესი ძე ორთანიისი დადაცათუ უსრულ იყო ყრმაჲ იგი დღითა,
 არამედ სრულ იყო სულითა და მოეცენა მას სოლომონისი, რამეთუ
 ათორმეტისა წლისაჲ იყო იგი, რაჲჲს იქმნა იგი მეფე ისრაჲლსა ზედა“-ო
 (იქვე, 58).

გრიგოლ განმანათლებელს ცხოვრებისა და აგათანგელოსის
 თხზულებითგან ჩანს, რომ სომხური ეკლესიის წესწყობილებათაში საეკლესიო
 თანამდებობის მემკვიდრეობის პრინციპი შეიჭრა და გაბატონდა და ამ ძეგ-
 ლის კომპილატორსაც სწადდა ამ პრინციპის და წესის სამართლიანობის,

კანონიერებისა და ქვეყნის კეთილდღეობისათვის სიკეთის აზრი განემტკიცებინა. ცხადია, რომ ეს ძველი სომეხთა მაშინდელი საეკლესიო წესების კონსერვატული ზულისკვეთების გამომუდავნებელი ნაწარმოებია. მის ავტორს ახალი არაფერი შეუთხზავს და ის მხოლოდ არსებული ვითარების აპოლოგეტი ყოფილა.

4. „წამება და ვითისი და ტირიჭანისი“

§ 1. მარტვილობის ტექსტის შესახებ

ათონის ქართველთა მონასტრის ცნობილს მე-X-ე ს-ის ხელთნაწერში შენახულია ერთი ნაწარმოები, რომელსაც სათაურად აქვს „თა მანსა იჲ (17) წმიდათა ჰრგათა ორთა ძმათა და ვითისი და ტირიჭანისი საპითხავი“. ეს ძველი პროფ. ნ. მარჩმა აღმოაჩინა 1898 წ. და გადმოსწერა, მაგრამ ჯერაც არ გამოუცია. მის მაგიერ 1910 წ. ალ. ხახანაშვილმა დაბეჭდა ზემოხსენებულს კრებულში МГА (გვ 72—77).

ამ მარტვილობაში აღწერილი ამბავი მომხდარა სომხეთში „შეფობასა არშაკისსა და საბერძნეთს ერაკლისა“ (გვ. 72) და სომეხთა ერისთავის შვილებს ეხება. თუმაც, ნ. მარჩის სიტყვით, სომხურს მწერლობაში ამ ძველის კვალიც-კია გამქრალი, მაგრამ ის მაინც დარწმუნებულია, რომ ქართული ტექსტი სომხური დედნის მხოლოდ თარგმანი უნდა იყოს (Из поездки на Афон, 21¹).

§ 2. ამ წამების შინაარსი

მარტვილობაში ორი ძმის, ყრმათა და ვითისა და ტირიჭანის, წამება აღწერილი. მათი მშობლები ცხოვრობდნ „ქვესა ბასიანისასა, დაბასა, რლსა ჰქვან ონკომ“. მამა ყოფილა „წარჩინებული და ერისთავი“ თანამდებობით, მას „სახელი ერქუა ვარდან“, ხოლო „სახელი ცოლისა მისისა და თავინე“. შთამომავლობით ორივე, ცოლიცა და ქმარიც, მარტვილობის დამწერის ცნობით, იყვნენ „ნათესავთაგან სამეფუთა“, ხოლო „ამათ აქუნდა სარწმუნოებება ქრისტიანთა და მართალი წისა სმებისა და ცხოვნდებოდეს იგინი ღთის მსახურებით ყოვლითა ღირსებითა და ღთის მოშიშებითა“. და შვილებიც გაუზრდიათ „სარწმუნოებასა ზედა მართალსა“ (გვ. 73).

საყურადღებოა, რომ დავით და ტირიჭანის ბიძა, „ძმა დედისა და მათისა თვედოსი“ ყოფილა „წარმართი და აქუნდა შჯული წარმართთა უშჯულოა“ (იქვე).

¹ Памятник несомненно также армянского происхождения, исчез из армянской литературы бесследно; по крайней мере в печатных армянских изданиях мне не удалось пока найти ни одного намека на него. Тем приятнее констатировать, что груз. литература сохранила в переводе утраченный памятник древнеармянской агнографии. Что грузинский текст и в данном случае есть простой перевод с армянского, в этом убеждают, как лексические и стилистические арменизмы, так само содержание памятника и приемы изложения, между прочим датирование памятника по иностранным царям, владевшим Арменией и арм. католикошу.

როდესაც დავით და ტირიქანი მამით დაობლდენ, მათმა ბიძამ, თევდოსიმ, „მოიტაცა საჯელმწიფო იგი ვარდანისი დისი ძისა თვისისა და დაიპყრა სამკვდრებელიცა მათი“. ხოლო რომ შემდეგში, როცა მისი დისწულები წამოიზრდებოდენ, განსაცდელი არ დასდგომოდა და სამაგიერო არ გადაეხადათ, თევდოსიმ გადაწყვიტა „სრულიად მოსპოლვა მათი“. ჯერ თურმე მათ გადაბირებასა სცდილობდა და „თვნიერ დედისა მათისა მოუწოდა სანატრელთა მათ ყრმათა... და ამბობს უყოფდა რეცა სიყუარულითა... და ეტყოდა... შჭული ეგე. რომელი ეპყრა მამასა თქუენსა, განუტევეთ და მე უკეთესი შჭული მოგცე თქუენ“. მაგრამ თევდოსის ეს ცდა ამოღამოღმდგარა.

ამგვარი გარემოებით შეფიქრებულსა და შეშინებულ თავინეს გახიზნვა უმჯობინებია, მცირე ქონებითა და შვილებითურთ სხვაგან გარდახვეწილად: „მოიღო ზოგი რაჲმე მონაგებთა მისთაგანი და შვილნი თვისნი და წარმოივლტოდა ჩრდილოთ კერძო ქყანად ტავოასა“. იქ მას ნათესავი ეგულებოდა, „მთავარი ერთი.. რომელსა სახელი ერქუა ვაჰგენ“, რომელთანაც თავი შეაფარა (იქვე).

შეხიზნული დედაშვილნი მყუდროდ ცხოვრობდენ „მცირესა მას და კნინსა საფასესა ზედა თვისსა“, რომელიც სამშობლოთგან თან გამოიყოლიეს. ამას გარდა ჰყავდა მათ „ცხოვარნიცა მცირედ დედისა თვისისანი, რომელთა თანა განვიდიან ნეტარნი ესე ძმანი განცხრომად ანუ მწყყად მათა“ (იქვე).

თევდოსის შეუტყვია მათი ხიზნობის აღგილი და კვლავ დევნას შესდგომია. მან „შეკრიბა ერი მრავალი და მოვიდა კრძალულად იდუმალ და დიდარანა მთასა მას შინა რ იყო ურწყული და იყო მალნარი ტყე ურწყული და ვერხუნარი“. (იქვე 73—74). როდესაც დედამ დავითი და ტირიქანი ცხვარების მისახედავად გაგზავნა და ისინი უდარდელად და სიხარულით მიდიოდენ, „ვითარცა შუვა ოდენ მოვიდეს, მზირთა მათ ჯმა ყვეს და გარე მოიქცეს ყრმანი იგი“ და დანახეს, რომ „დედის ძმად იგი მათი მირბიოდა მათ ზედა“. მარტილობის ავტორის სიტყვით „ყრმანი იგი უბიწონი ჰამდეს პურსა სძესა თანა“. პირველად მოულოდნელმა ხმაურობამ, რაკი „არაჲ უწყოდეს მიხეზი“, ბავშვები შეაშინა, „შეძრწუნდეს ყრმანი იგი, განჰკრთეს“, მაგრამ ნეტარმან დავით „იცნა დედის ძმად იგი თვისი“, თავის შემკრთალ ძმას „ნუგეშინისცა“, ხოლო თითონ გულუბრყვილოდ „მზიარულითა პირითა და წრფელითა გულითა მირბიოდა“ და ბავშვური აღტაცებით „შევარდა ჯელთა დედის ძმისა თვისისათა“ (იქვე, 74).

ასეთი მიმზიდველი და სიყვარულით აღსავსე მიგებების საპასუხოდ ბიძას, მარტილობის დამწერის სიტყვით, ისეთი სიმხეცე გამოუჩენია, რომ „მოყვნა ველნი თვისნი და აღიქუა იგი მკლავთა თვისთა ზედა და ამბოვრებისა წილ მიაგება მახული, ჰსცა და მოკლა იგი“ (იქვე, 74).

ძმის სიკვდილით თავზარდაცემულმა ტირიქანმა მაშინვე „იწრაფა სიელტოლად“ და „მიემართა ლელედ კერძო დასავალად სოფელსა მას, რომელსა ჰქვან დიფრი“ (შემდეგ დიფრი სწერია). გაქცეულ ყმაწვილს დაედევნენ „კაცნი მტეობარნი საპურველითა და მახულითა აღმოვდილნი“, დაეწიენენ და მოკლეს (იქვე).

როდესაც თეოდოსი მთავრის მოგზავნილი კაცები თავის ბატონს ეახლენ და „აღედეს მთასა მას, იპოვეს ერისთავი იგი მათი თევდოსი, რამეთუ იყო იგი მწუხარემ და ყოვლად ვერ ეძლო ხედვად“. ამ სასჯელმა თვით თევდოსიცა და მისი მხლებელნიც ისე შეაშინა, რომ აღგილითგან ველარ დაიძრენ. საჩქაროდ

მოსულმა დიფრის (თუ დივრის) მთავარმა „იხილა ერი იგი და გულისხმა-
 ყომცა მიზეზი იგი შფოთისაჲ მის“ (იქვე, 74—75). ამბის შეტყობისთანავე ხმა-
 ურობაზე თავინეც მოკლული შვილების სანახავად გამოეშურა (იქვე, 75). აქ
 დის სასტიკი და მწუხარე საყვედურის მოსმენის შემდგომ, თევდოსიმ სთხოვა
 თავინეს, რომ მას ელოცა მისი განკურნებისათვის. თევდოსიმ ცოდვა მოინა-
 ნია და აღიარა „ქეშმარიტი ღმერთი“. თავინემ „იხილა, რამეთუ ღმრთისა
 მსხვერპლად შეიწირნეს შუენიერი იგი საკურთხნი! შვილნი მისნი, მუნქუესვე
 აღიესო სიხარულითა და მწრაფლ განიძუარცა მწუხარებაჲ იგი ტყვილისაჲ...
 ეწია სიხარული და ამბოროს უყო ძჰასა თჳსსა და ჰრქუა: „იყავნ ღმერთი მიმ-
 ტვებელ შენდა და ნუ შეგირაცხოს შენ ონ მოწყალემან სიკუდილი შვილთა
 ჩემთაჲ და დისწულთა შენთაჲ“-ო. ამის შემდგომ თავინე ლოცვას შეუდგა და
 მერმე „მოილო მიწაჲ იგი, რომელი შესუარულ იყო სისხლითა მით დავითი-
 სითა და ჰსცხო თუალთა მისთა და იყოს აღიხილნა თუალნი მისნი“-ო (იქვე,
 76).

დავითისა და ტირიჭანის ნეშტის სასწაულმოქმედების ამბავს ნერსე კა-
 თალიკოზამდისაც მოუღწევია. ამიტომ ნერსე კათალიკოზი სომხეთისა, „რ
 თუთ ჰხედვიდა იგი იშნით საკრველებასა და მბრწყინვალებასა მიუწლომელ-
 სა ნათლისასა, რლ იგი უფალმან აღიდნა ღირსნი მისნი. გულისხმა-ყო საქმე
 ესე სულისა მიერ წვისა და სრბით მიიწია დივრის და თანაწარმოიყვანნა
 მღდელნი იოვანე და საჰაკ და გრიგოლ“ (იქვე, 76—77). სომეხთა კათალიკო-
 ზმა „თჳსითა კელითა წარგრაგნნა გუჲმნი იგი წმიდათანი თავინეს თანადგომი-
 თა ღედისა მათისაჲთა და თევდოსისითა და დაუსუენა ერთი იგი ზედა მთასა
 და ერთი იგი ღევრის ქუემო კერძო დასავალით კევსა მას ნაღუარევისასა“
 (იქვე, 77)..

მარტვილობის სიტყვით, თევდოსი კათალიკოზს დაჰხვედრია და მისგანვე
 მონათლულა. ხოლო როცა ნერსე კათალიკოზმა დავითისა და ტირიჭანის გვა-
 მები დაასაფლავა, „თევდოსი წარაგო საფასჲ და აღაშენა ეკლესიაჲ დავითის
 ზედა და იპყრა და დადვა საცსენებელი მათი“-ო (იქვე).

უცნაურია, რომ მარტვილობაში მას შემდგომ, რაც ავტორს აღნიშნული
 აქვს, რომ ორთავე ძმათა „გუჲმნი“ ნერსე კათალიკოზმა დაასაფლავა, ქვევით
 კიდევ უწერია: „მთავარმან მან დივრისამან მოიხუნა-ნაწილნი წთა ძუალთა
 ტირიჭანისთანა და მანცა აღაშენა ეკლესიაჲ საწამებელად მისა, რომელი იგი
 იქმნა საზღვართა მისთა შოვრის ვენაჯთა მათ“-ო (გვ. 77).

თვით თავინე, მარტვილობის სიტყვით, „წარვიდა კვეთა მამორვანისათა“,
 სოფელსა, რომელსა ჰრქვან ტაძარანი, და ჰუნ შეისუენა და საფლავნი მისნი-
 ცა აღმოაცენებენ კურნებასა“-ო (იქვე, 77).

§ 3. მარტვილობაში აღწერილი ამბის ხანა

დავითისა და ტირიჭანის წამება მარტვილობის ცნობით მომხდარა
 „შფოთბასა არშაკისასა და საბერძნეთს ერაკლისა“ (გვ. 72). რომელი არშაკი
 და ერაკლე არიან აქ საგულისხმევი? ნ. მარ რს ამის შესახებ გაურკვევე-
 ლად და ბუნდოვანად აქვს ნათქვამი: ჩვენს ძეგლში აღწერილია ამბავი,

¹ დაბეკ. საკურთხნი.

² „В нашем памятнике ... рассказывается о событии, имевшем место в северо-запад-
 ной полосе Армении, если не при Нерсесе III в VII веке, то при Нерсесе I в 384 году „

რომელიც სომხეთის ჩრდილო დასავლეთ ნაწილში მოხდა, თუ ნერსეს III დროს VII ს-ში, არა, მაშინ ნერსეს I დროს, 384 წელს, როდესაც სომხეთში თვით წარმართი სომხებივე ქრისტიანობას ებრძოდნენ.

რაკი მარტილობაში არაჟა მფევა დასახელებული, ცხადია, რომ აქ მოთხრობილი ამბავი არაჟა III დროს (368—386) არის ნაგულისხმევი, არაჟის თანამედროვედ მართლდაც, როგორც მარტილობაშიც არის აღნიშნული, კათალიკოზი ნერსესია ცნობილი (*Φαλαστούς*, წიგნი V, § 109). მაგრამ ამ არაჟის თანამედროვე კეისრად ბიზანტიაში თეოდოსი I (379—395) იყო და არა ერაკლე, რომელიც VII ს-ის პირველ ნახევარში 610—641 წ. მეფობდა. ამ დროს-კი, თუმცა კათალიკოსად ნერსესი იყო (641—661), მაგრამ სომხეთის მეფობისა და მოოხრების ხანა იყო და არაჟაზე ეს დრო ძალზეა დაშორებული. თუ აეტორს მაინც არაჟა III ჰყავდა ნაგულისხმევი მაშინ ის დიდი ანაქრონიზმიც, რომელიც ბიზანტიის კეისრის დასახელების დროს მოსვლია, მისი არა-თანამედროვეობის გამოძღვანებელ გარემოებად უნდა იქნეს მიჩნეული.

§ 4. ამ ძეგლის დაწერილობის ხანა

დავითისა და ტირიჭანის მარტილობას არც თარიღი აქვს და არც აღმწერელის სახელი უჩანს, მაგრამ იქ ერთი ცნობა მოიპოვება, რომელიც საშუალებას გვაძლევს თარიღი დაახლოებით მაინც გამოვარკვიოთ, აეტორი არსად არა ჩანს და არც მოიპოვება რაიმე კვალი, რომ ეს თხზულება თანამედროვესა, ან მით უმეტეს თანადამხდურის მიერ ყოფილიყოს დაწერილი, თუმცა მისი შინაარსი ჩვეულებრივ, არა-თანამედროვის მიერ დაწერილ. მშრალ მარტილობას არ უდგება და უფრო ცხოველი ფერადებით არის შემკული.

მარტილობაში ნათქვამია, რომ გზად მიმავალს ყრმა დავითს ნიგვზის ხის არგანი სჭერია ხელში, ხოლო, როდესაც ბიძას მოუკლავს, ეს ჯოხი ხელითგან გაკვარდნია. შემდეგ აეტორი გვაცნებს: „არგანი იგი, რომელი განერა კელთაგან მისათა, ნიგუზისაჲ იყო, დავარდა მიწასა ზედა, ხედ დიდ[ად] იქმნა მთასა მას ზედა და დაყო ხემან მან ვითარ ორასი წელი და წარიღეს იგი ევლოგიად მლოცავთა“-ო (გვ. 74). ამ სიტყვებითგან საფიქრებელია, რომ მარტილობის აეტორს სულ ცოტა ამ მარტილობის ორასი წლის შემდგომ უნდა ეცხოვრა. რაკი თვით წამება VII ს. შუა წლებშია ნაგულისხმევი, ამიტომ მისი აღმწერელი IX ს. შუა წლებისად გამოდის.

§ 5. აზრი დავით და ტირიჭანისა და ძმათა კოლაელთა მარტილობათა ნათესაობის შესახებ

პროფ. კ. კეკელიძე ფიქრობს, რომ დავით და ტირიჭანის წამებას და ცხრათა ძმათა კოლაელთას წამებას შორის „ნათესაობითი კავშირია როგორც გარეგნულად, ისე შინაარსის მხრივაც“ და ამის დამამტკიცებელ საბუთად ის მოჰყავს, რომ იქაც და აქაც ხევი, სოფელი და სოფლის მთა-

ვარია ნახმარი და დავით-ტირიქანი და კოლაელნიც მცირე წლოვანი არიან და ქრისტიანობისათვის წამებულნი (ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 564—565). ორივე ძეგლს იგი ქართულად ნათარგმნ სომხურ ჰაგიოგრაფიულ ნაწარმოებად სთვლის.

ტერმინები ხევი, სოფელი და შთავარი ძეგლთა ნათესაობის კავშირის დასამტკიცებლად არ შეიძლება გამოყენებულ იქნას, რათგან გარკვეული წანის სულ სხვადასხვა მწერლები ერთსა-და-იმავე ტერმინებს ხმარობენ ხოლმე და კერძოდ ამ შემთხვევაში ცხრათა ძმათა მარტილობის გადაწყვეტებულსა და დავით-ტირიქანის მარტილობის ქართველ მთარგმნელს, ვითარცა განსაზღვრული ხანის მწერლებს, არც შეეძლოთ სხვა რაიმე ტერმინები ეხმარათ, იმის გარდა, რაც არსებობდა.

შინაარსითაც ამ ორი ძეგლის ნათესაობა მოწამეთა ყრმობით ვერ დამტკიცდება, რათგან ყრმათა მოწამეობა მართო ამ ორი ნაწარმოების განსაკუთრებულ თვისებასა და შინაარსს არ შეადგენს, ხოლო დავით და ტირიქანი, როგორც მარტილობითგანა ჩანს, იმდენად ქრისტიანობის გამო არ დაიღუპნენ, რამდენადაც ბიძის ზრახვით, რომ მცირე-წლოვანი დისწულნი, მემკვიდრეობითი უფლებების ვითომც-და შესაძლებელი მისი შემცილებლნი, მოესპო. ამნაირად, დავით და ტირიქანისა და ცხრათა ძმათა კოლაელთა მარტილობას არავითარი განსაკუთრებული ნათესაობა არ ემჩნევა, ხოლო უკანასკნელი ძეგლის ნათარგმანობის დამამტკიცებელი ნიშნები არა ჩანს.

§ 6. ამ ძეგლის ქართულად გადმოთარგმნის დრო

როდის უნდა იყოს ეს ძეგლი ქართულად ნათარგმნი? ამის გამორკვევას გვიადვილებს ჯერ ერთი ის გარემოება, რომ ძეგლი სომხურად VIII ს-ზე უწინარეს დაწერილი არ უნდა იყოს, მეორეს მხრით თარგმანში ნახმარი ტერმინი „სოფელი“ დაბის მნიშვნელობით: ეს ორი გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ დავით და ტირიქანის მარტილობა IX ს. ახ. ხანს უნდა იყოს ქართულად გადმოთარგმნილი, შესაძლებელია განახლებულს იშხნის მონასტერში, რომელიც გ. მერჩულის სიტყვით თავდაპირველად სწორედ მარტილობაში მოხსენებული ნერსე კათალიკოზის მიერ იყო აგებული.

§ 7. ამ ძეგლის შეფასება

დავით და ტირიქანის მარტილობის აღწერილობა, ზოგიერთი მხატვრული თვისებებისდა მიუხედავად (იხ. მეტადრე ბავშვების გრძნობა ბიძისადმი), ფსიქოლოგიურად დაუჯერებელ ამბავს შეიცავს, რათგან არა ჩანს მკვლელობის სარწმუნოებრივი მიზეზი: თუ ბიძა თავის დისწულებს მამულის წართმევის შიშით სპობდა, მათი გაწარმართების ცდის ამბავს რაღა აზრი აქვს, თანაც, თუ მამულის დასაჩემებლად გამოასალმა ბავშვები წუთისოფელს, ეს რაღა მარტილობაა? ფსიქოლოგიურად დაუჯერებელია აგრეთვე ის სიხარულიც, რომელსაც ასე სწრაფად მოუცვია შვილ-მოკლული დის გული მისი ძმის გაქრისტიანების გამო. ამიტომ ამ ძეგლს თოქმის არავითარი ისტორიული ღირებულება არა აქვს.

5. „წამებაჲ წ-ისა გრიგოლ სპარსელისა“

§ 1. მარტივილობის აღმოჩენა

1901 წ. გალუსტ ტერ-მკრტიჩიანმა სომხურ ეურნალ „არა-რატ“-ში გამოაქვეყნა *«Ակալուժիւն սրբոյն Գրիգորի Պարսկի»* „წამება წ-ისა გრიგოლ სპარსელისა“, რომლის ტექსტს მან წინ გამოკვლევატ წაუძმღვანა: *«Գրիգոր-Մանանձր Դաժիկ, Միհրան տիրախն»* „გრიგოლ-მანაჰიპრ რაჟიკი მიჰრანის ტომისა“ (*Արարատ* 1901 წ. *սեպտემბერი* *և* *հոկտემბერი*, გვ. 468—474). მარტივილობის ტექსტი პატარა, ერთს in-guardo ზომის გვერდზეა დაბეჭდილი (გვ. 473—474).

§ 2. წამების თარიღი და მარტივილობის შინაარსი

გალ. ტერ-მკრტიჩიანს აღნიშნული აქვს, რომ გრიგოლ-მანაჰიპრის მარტივილობა 547—8 წ. უწინარეს დროს უნდა მომხდარიყო, რათგან ნერსე II ეპისტოლეს თანახმად ამ წელს ღვინში უკვე გრიგოლის სახელობის სამლოცველო აუგიათო (გვ. 370). მანაჰიპრის წამების თარიღი თვით მარტივილობაშია აღნიშნული.

მარტივილობა იწყება თარიღით: *«Խ հինգուთասանսրբոյի ամի թաղաւորութեան խորովյալ ողբոյ Որմղի Պարսից արքայի և հրաման յարքայէ ընդ ամենուն դաւառս ի խաճառութեան իւրոյ, որպէս զի զորս յոցեն չազդէ Պարսից խոստովանեալ ի Քրիստոս՝ կախալ սրղիւցեն ի բանդ և խիստ տանջանաք ըռնադատեսցեն, զի ուրացեալք՝ զատուածապաշտութեան երկրպագեսցեն արեգական և պաշտօնեսցեն զուր»* გვ. (473—474), მესთუთმეტესაწელსა მეფობისა ხოსრო სპარსთა მეფისასა, ორმუზდის ძისა, გამოიცა მეფისაგან ბრძანება თავის საბრძანებლის ყველა სანახებთადმი, რომ ვინც სპარსთა ტომისაგანი ქრისტეს აღმსარებელი ჰპოვონ, შეპყრობილი ციხეში დაამწყვედიონ და მკაცრი ტანჯვით ღვთის მსახურების დატევება აიძულონ და მზეცა და ცეცხლს თაყვანი სცენ.

ხოსრო სპარსთა მეფის მეტხუთმეტე წელი ქრისტესით 545—6 წ. უდრის.

მარტივილობის გმირი და მომქმედი პირი დასახელებულია: *«Այս Իմն, որոյ անուն էր Մանանձր աշխարհաւ Մաժիկ, չազդէ որ կոչի Միհրան. սա էր ի զինուորութեան ի Վրաց աշխարհին և յուսացեալ յատուած երկնի և երկրի, ի Հայր և զմրդի և ի Հոյնն սուրբ և անուանեալ Գրիգորիոս»* (გვ. 474), კაცო ვინმე სახელად მანიჰიპრი, ქვეყნის სადაურობით რაჟიკ-ი, ტომისაგან, რომელიც მიჰრან-ად იწოდება. იგი ქართველთა ქვეყანაში სამხედრო სამსახურში იყო და იქ იწამა ღმერთი ცისა და ქვეყანისა, მამა, ძე და სული წმინდა და ღრიგორიოსად იქმნა სახელდებული.

მარტივილობაში იხსენიება გრიგოლ-მანაჰიპრის პირველი მტანჯველი, რომელიც ქართულ მწერლობაშიც არის ცნობილი. იქ ნათქვამია: *«Այս երանելիս Գրիգորիոս ըրդում տանջանս կրիաց ի Վրաց մարգպանէն, որոյ անուն էր երևանդ Վեստայ»,* სპარსთა მეფისაგან გამოცემული ბრძანების თანახმად გრიგოლ-მანაჰიპრიც შეპყრობილ იქნა და ამ ნეტარმა გრიგორიოსმა ბევრი ტანჯვა გამოიარა ქართველთა მარზპანისაგან, რომელსაც ერვანდ ვჰნასპ-ი ერქვაო.

შემდეგ ქართლის მარზპანმა ერვანდ ვზნასპმა, დაინახა რა, რომ თითონ ვერას განდა, *«სიორისაქ იასან ზორა, გი ღე აქინ ხრხსქი, ათაღქრ ვნა კაყანოსღ ქ დიონ არდიონი: სე ზასასაქ სრდიონ ქ რანასქი»* *იანგიქმან ქინტი მიფასაქინ»* (გვ. 474), იფიქრა, რომ გრიგოლ მანაქიპრი წარჩინებული კაცი იყო, და ამიტომ განსასჯელად სამეფო კარზე გაგზავნა შებორკილი. სამეფო ზანაკში მისვლისთანავე გრიგოლ-მანაქიპრი მოგვეტის წინაშე იქმნა წარდგენილი.

როდესაც მოგვეტის ცდაც უნაყოფო გამოდგა და გრიგოლ-მანაქიპრი ქრისტიანობას მტკიცედ იცავდა, მოგვეტი *«მოსაქ ქარდიონია ზარღეანტი იასან სრდიქ იქაქინ ვარღაქინ, ქტ ირუქა თაფე ზრამან საყანანსქ ვნა»* (იქვე), სასახლეში შევიდა და მეფეს შეეკითხა, თუ როგორ ბრძანებდა მის სიკვდილად დასჯას (გვ. 474). მეფე გრიგოლ-მანაქიპრის სიკვდილით დასჯის წინააღმდეგი ყოფილა იმ მოსაზრების გამო, რომ *«მქ აქრ თასა საყანანსქ სე რაგიამ ვრქითონჯაქ აინსქ, გი ქ ზორა მლიანსქ რაგიამ ქიფონ ვამრ ვინა სე ვაინან სათილახ ზიფა»* (იქვე), ერთის სიკვდილად დასჯას ბევრის გაქრისტიანება მოჰყვებოდა შედეგად, რათგან მისი სიკვდილისთანავე ბევრნი მიატოვებენ ჩვენს სარწმუნოებას და მათ ღმერთისადმი მიიქცევიანო.

მოგვთა უფროსს მეფის ამგვარი მსჯელობისათვის წინააღმდეგობა გაუწევია და გადაჭრით უპასუხნია: *«გელაფ აქრ თირაქი ირ ქინი ვსნასიორიო იჯ ზრამაქინ საყრსვილსანსქ მხრ აღენჯნა»* (იქვე), ღიღებულის, გვარიანი კაცის, რომელიც სარწმუნოების დამღუპელია, ჩვენი შჯული დანდობის უფლებას არ გვაძლევსო. ასეთი განცხადების წყალობით მოგვეტის მეფისაგან გრიგოლ-მანაქიპრის განსჯის ნებართვა დაუტყუებია.

მაგრამ გაუსამართლებლივ მაინც საქმის დამთავრება არ შეიძლებოდა და, როგორც ვთქვობა, ამიტომ *«სესაქ ზათქრ ამჩნაქნ ზაქარარაღნ ვათსქ ვაორენ»*, ყველა ნასაჩარნი გრიგოლ-მანაქიპრის გასასამართებლად დაშსდარან.

მოგვეტმა თურმე ვერც საჩუქრებისა და ღიღი თანამღებობის დაპირებით მოახერხა, *«გი იორაფი ნქარქა ზაღათი ს სიქრყაფიფე თარსრე არსიქასან სე ჯიანქ სე ვიოქ სე ზიოქ»* (იქვე), რომ გრიგოლ-მანაქიპრი ჰემპარიტი სარწმუნოების უარყოფაზე დაეთანხმებინა და სტრქიონთათვის, მზისა, მთვარისა, წყლისა და ცეცხლისათვის, თაყვანი ეცემინებინა და ვერც მუქარით, არამედ გრიგოლი ქრისტიანობაზე უარს არ ამბობდა, სპარს მოგვთა კრებულს წინააღმდეგობას უწევდა და აღმსარებლად გამოდიოდა *«იანგიქმან ამჩნაქნ სარაქასიქან მიფასიქო ზრაყარასქინ»* (იქვე). ამიტომ მობიდან-მობდღმა (*მიფასაქ მიფაფენ*) განკარგულება გასცა გრიგოლი სათანადო აღვილას ხმლით სიკვდილად დაესაჯათ, *«თანსქ ვაორე ვრქივირ ქ ვათასიქან სიფქ მქ სე სრდიქ საყანანსქ»* (იქვე), რაც ასრულებულ იქნა კიდევაც. გრიგოლ-მანაქიპრს თავი მოჰკვეთეს (*ყქსათხეჩენ ვნა*). აი მთელი ამ მარტვილობის შინაარსი და მცირედი შემოკლებით თითქმის მთელი ტექსტიც.

§ 3. ამ ძეგლის გამომცემელის აზრი დაწერილობის ხანის შესახებ

გალ. ტერ-მკრტიჩიანს ამ ძეგლში შეპარული ორიოდ შეცდომა აქვს აღნიშნული. პირველ შეცდომად მარტივობის დათარიღებაში დასახელებული ხოსრო მეფის ორმუხდის ძედ მოხსენება მიაჩნდა, უნდა კავადის ძედ ყოფილიყო დასახელებული, როგორც ეს იზიდ-ბოზიდის მარტივობაში არის. მეორე შეცდომაა იქ, სადაც მარტივობაში ნათქვამია, რომ სპარსთა მეფის ბრძანების თანახმად ბევრი წამებული-იქმნენ ხმლითა და ცეცხლითაო. განსვენებულს სომეხთა ნიჭიერ მეცნიერს ეს უკანასკნელი ცნობა სრულებით სამართლიანად შეუწყნარებელ შეცდომად მიაჩნდა, რათგან, მისი თქმისა არ იყოს, ცეცხლს სპარსელი მახდელიანები წმინდა სტიქიონად სთვლიდენ და თაყვანსაც სცემდენ, ამის გამო არაფერს უწმინდურს, რომელთა შორის ადამიანის სხეულიც ითვლებოდა, ცეცხლს არ აკარებდენ და ცეცხლით არ სწვავდენო.

ამ ორი ანაქრონიზმის გამო გალ. ტერ-მკრტიჩიანი ფიქრობდა, რომ გრიგოლ-მანაჭიპრის მარტივობა სასანიანთა ხანისა კი არა, არამედ არაბ-მაჰმადიანთა ბატონობის დროს უნდა იყოს დაწერილი, რათგან სწორედ ამ ხანაში არაბ-მაჰმადიანებმა ცეცხლით წამება და დასჯა შემოიღესო.

რაკი გრიგოლ-მანაჭიპრის მარტივობა XII ს. ხელით არის დაწერილი ამიტომ განსვენებული მეცნიერი ფიქრობდა, რომ XII ს-ზე უწინარეს დროს უნდა ყოფილიყო შედგენილი, მაგრამ სახელდობრ როდის, ეს აღნიშნული არა აქვს (გვ. 471).

§ 4. გამომცემლის აზრი გრიგოლ-მანაჭიპრის ვინაობის შესახებ

გალ. ტერ-მკრტიჩიანს, ზემონათქვამს გარდა, ისიც აქვს აღნიშნული, რომ ერთი გრიგოლის მარტივობა ასურულადაც არსებობს და ისიც თავისი მოღვაწეობით საქართველოსთან იყო დაკავშირებული, სადაც ჩრდილოეთის საზღვრის გამგეობა და ქართველთა და რანთა ქვეყნის დაცვა ჰქონდა სპარსთა მეფისგან დაკისრებული. წარმართობის დროის მის სახელად ასურულ მარტივობაში ფირან-გუშნასპია მოხსენებული. ამ მხრივ სომხურ და ასურულ მარტივობათა ცნობებში განსხვავებაა, რათგან გრიგოლ სომხურ ტექსტში მანაჭიპრად იწოდება თარიღადაც ასურულში 538 წელიწადია აღნიშნული. ასურულ ტექსტში არც ქართლის მარზპანის ერვანდ-გუშნასპის სახელი იხსენიება.

გალ. ტერ-მკრტიჩიანი ფიქრობდა, რომ სომხური წამების ტექსტის ქართლის მარზპანი ერვანდ-გუშნასპი და ასურული ტექსტის ფირან-გუშნასპი ერთი-და-იგივე პირი უნდა იყოს. მას უკვირდა მხოლოდ, რომ ერვანდის მაგიერ ფირანია ასურულში. მას სომხური ტექსტის ცნობა უფრო სწორედ მიაჩნდა, რათგან გრიგოლ-მანაჭიპრის სახელის სისწორე თანამედროვის, სახელდობრ ნერსეს II-ის, წერილით არის დადასტურებულიო. ასურული და სომხური მარტივობანი ერთი-მეორისგან დამოუკიდებელნი არიანო (გვ. 471).

§ 5. გრიგოლ-მანაჭიპრის და ფირან-გუმნასპის ნამდვილი ვინაობა

გრიგოლ მანაჭიპრის სომხური წამების ტექსტი და გრიგოლ-ფირან-გუმნასპის ასურული მარტილობა არამც თუ ერთი მეორისაგან დამოუკიდებელნი არიან, როგორც განსვენებული სომეხთა მეცნიერი ამტკიცებდა, მათ საერთოც-კი არაფერი აქვთ იმისდა მიუხედავად, რომ მანაჭიპრივით ფირან-გუმნასპიც ქ. რეთთან იყო და მიპრანის ტომის გვარიშვლი ყოფილა (G. Hoffman, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. 1880 წ. გვ. 78).

იმის გარდა, რომ ამ ორი გრიგოლის წარმართობის სახელების ფირან-გუმნასპი და მანაჭიპრი სულ სხვადასხვა სახელები იყო, მათ პიროვნებათა შესახები ცნობებიც ერთი მეორისას არ უდგება. ფირან-გუმნასპი, ასურული მარტილობის ცნობით, სპარსთა მეფისაგან ჩრდილოეთის საზღვრისა და საქმეთა მთავრად იყო დანიშნული და მეფისაგან ქართველთა და რანთა ქვეყნებში (სანაპირო საზღვრის) დაცვა ჰქონდა ნაბრძანები და ბევრი ათასეული მხედარნი მის ხელქვეით იყვნენ (Hoffman, Auszüge, გვ. 78). ამ ცნობითგან ცხადი ხდება, რომ გრიგოლ-ფირან-გუმნასპი ჩრდილოეთის საზღვრისა და გარდმოსავლების დამცველი ჯარის უფროსი უნდა ყოფილიყო, გრიგოლ-მანაჭიპრი-კი სომხურ მარტილობას მხოლოდ სამხედრო პირად ჰყავს დასახელებული. მისი განსაკუთრებული დიდი თანამდებობის, სანაპირო ჯარის მხედართმთავრობის, შესახებ არამც თუ არაფერია ნათქვამი, არამედ მთელ მარტილობაში ამის არავითარი კვალიც-კი არ არის შენახული.

ამას გარდა, ასურული მარტილობის ცნობით, როდესაც საქართველოში და რანში („გურჯან“ და „არან“) სპარსთა და ბიზანტიელთა შორის ომი ამტყდარა, გრიგოლ-ფირან-გუმნასპი სპარსთა მეომარი ჯარის სარდალი ყოფილა და, ბიზანტიელთაგან დამარცხებული, ტყვედ ჩაუარდნილა და კეისრისათვისაც კი მიუგვრიათ (იქვე, 80). ამ შემთხვეულობის თარიღის გამოსარკვევად საქმეთა მერძინდელი მიმდინარეობაც უნდა გვექონდეს გათვალისწინებული. ტყვეობითგან დახსნილი ფირან-გუმნასპი სპარსთა მეფეს წინანდელი თანამდებობის ღირსი გაუხდია და, მაშასადამე, მისთვის კვლავ ქართლ-არანში ჩრდილოეთის საზღვრის მხედართმთავრობა ჩაუბარებია (იქვე, 80—81). სპარსთა და ბიზანტიელთა შორის ისევ ომი ამტყდარა. ხოსროს მეფობის მეცხრე ინდიქტიონს სპარსთა მბრძანებელმა ანტიოქიის წინააღმდეგ გაილაშქრა ასურეთში და ეს ქალაქი დაანგრია და გადასწვა (იქვე, 81).

ხოსროს მეფობის მეცხრე წელიწადი ქრისტესით 540 წ. უდრის და ანტიოქია სპარსეთის ბატონმა მართლაც სწორედ ამ წელს აიღო. აქეთგან ცხადი ხდება, რომ სპარსთა და ბიზანტიელთა შორის საქართველოში მომხდარი ზემოაღნიშნული ომი 540 წ-ზე უწინარეს უნდა ვიგულისხმოთ. ხოლო, რათგან ე. წ. საუტუნო ზავის 532 წ. დადების შემდგომ 542 წ-მდე სპარსეთ-ბიზანტიას საქართველოს მიწაწყალზე ომი არ ჰქონია, ამიტომ ფირან-გუმნასპის ბიზანტიელთაგან დამარცხება-დატყვევება აღმოს. საქართველოს მეფის გურგენის 528 წ. აჯანყების დროისა და შემდგომ 532 წ-მდე დატრიალებული ამბების ერთ შემთხვეულებათაგანად უნდა ვიგულისხმოთ.

ასურული მარტილობის სიტყვით, ერთი წლის შემდგომ, ანუ 541—2 წ. სპარსეთის მეფე იძულებული იყო „შეგართა“ ქვეყანაში გაელაშქრა (იქვე,

81). გამარჯვების შემდგომ „ჰეგართა“ ქვეყნითგან მომავალმა ხოსრო მეფემ (იქვე, 82) სწორედ ფირან-გუშნასპი ამ „ჰეგართა“ ქვეყანაში დასტოვა თურმე ხანაპიროს დასაცავად (იქვე, 83). ცნობილია, რომ ხოსრო სპარსთა მეფე 542 წ. მართლაც იძულებული იყო კოლხეთის მეფის გუბაზისა და მმართველი წრეების თხოვნით ბიზანტიელების წინააღმდეგ გაელაშქრა და კოლხეთში ბიზანტიელთა ჯარს დასცემოდა საომრად (იხ. ჩემი „ქლი ერის ისტორია“ 1³, 228—229). რათგან „ჰეგართა“ ქვეყანაში საბრძოლველად ხოსრო მეფე თითონ გამგზავრებულა და მას იქ ქართლ-რანის სანაპირო ჯარის უფროსი ფირან-გუშნასპი დაუნიშნავს, ცხადია „ჰეგართა“ ქვეყანა ქართლ-რანის მახლობლად უნდა ვიგულისხმეთ. ამიტომ საფიქრებელი ხდება, რომ ასურული მარტილოგის ავტორისაგან დასახელებული „ჰეგართა ქვეყანა“ „ეგართა ქვეყანა“ ანუ „ეგარისი“ უნდა იყოს, ე. ი. კოლხეთი, რომელსაც მაშინ ლაზიკა ეწოდებოდა.

მაშასადამე, ფირან-გუშნასპს დაახლოებით 523 წ-ითგან მოყოლებული 542 წ. საქართველოში უმსახურია და დიდი სამხედრო ხელისუფლებით ყოფილა აღჭურვილი. მხოლოდ ხოსრო მეფის მეთავე ინდიქტიონის ბრძანების თანახმად ის თავის თანამდებობითგან, ვითარცა გაქრისტიანებული, გადაყენებული ყოფილა და უწყმებიათ. გრიგოლ-მანაჭიპრის სომხურ მარტილოგიაში არაფერი ამის მსგავსი არა ჩანს. ამგვარად, ცხადია, რომ გრიგოლ-მანაჭიპრი და გრიგოლ ფირან-გუშნასპი, არც პირადი მდგომარეობით და თვისებებით, არც ქრონოლოგიურად ერთიმეორესთან დაკავშირებული არ არიან და სულ სხვადასხვა პირები იყვნენ.

§ 6. გრიგოლ-მანაჭიპრის წამების წელიწადი

გრიგოლ-მანაჭიპრის მარტილოგის თარიღი 543 წ. უმაღლ საეკვოდ გვეჩვენება, თუ ვაინხსენებთ, რომ მისი პირველი შემპყრობი და მტანჯველი ქართლში მყოფი მაშინდელი სპარსეთის მარზპანი ერვანდ ვშნასპი ყოფილა. ამ ერვანდ სახელის სომხური სახე, როგორც განსვენებულ სომეხთა მეცნიერსა აქვს აღნიშნული (გვ. 471), სპარსულ არვანდს უდრის, ხოლო სომხური ვშნასპი სპარსული გუშნასპის მაგიერია. ქართლის მარზპანი არვანდ ვშნასპი-კი ყოველი ქართველი ისტორიკოსისათვის ცნობილი პირი უნდა იყოს, რათგან იგი ევსტათე მცხეთელის მარტილოგიაშია მოხსენებული. ეს ძეგლი სხვათა შორის სწორედ ამ სპარსთა მოხელის მარზპანობით არის დათარიღებული და იქ თავნივე ნათქვამია: „წელსა მეთესა ხუასრო[ა]ს მე[უ]ფისასა და არვანდ ვშნასპისსა მარზპანობასა ქართლისასა მოვიდა კაცი ერთი სპარსეთით“-ა.ლ.

ევსტათე მცხეთელის მარტილოგიაში ამ სპარსთა დიდი ხელისუფლის ქართლში მარზპანობის ხანგრძლივობის გამოსარკვევად ზედმიწევნითი ქრონოლოგიური ცნობა მოიპოვება. ევსტათე მცხეთელი თუ პირველად მცხეთაში ხოსრო სპარსთა მეფის მეთავე ინდიქტიონსა და არვანდ ვშნასპის ქართლში მარზპანობის დროს, ანუ 540—1 წ. მოსულა ქრისტესით, „შემდგომად სამისა წლისა შემოვიდა ბუზმიპ[არ] ქართლისა მარზპანად“. მაშასადამე, 543—4 წ. ქართლის მარზპანობა უკვე სპარსეთის შაჰისაგან ვეყან ბუზმიპრს მიუღია. ამდროს, 543—4 წ. ქართლის მარზპანი არვანდ ვშნასპი უკვე გაწვეული ყოფილა სპარსეთის მთავრობის მიერ აღმოს. საქართველოთგან, რათგან ევსტათე

მცხეთელის მარტვილობის სიტყვით თანამემამულეთაგან დასვენილი და არ-
ვანდ გუშნასპის განკარგულებით შეპყრობილი ევსტათე 6 თვის განმავლობაში
რომ ცისეში მკდარა, დაქვრივადან „შემდგომად ექუსისა [თ]თუსა მწოდებელი
სპარსთა შე[უ]ფისა[ა] მოიწია არვანდ გუშნასპისსა და, ვითარ წარემართე-
ბოდა მარზპანი ივი მეფისა“, გამოსათხოვნელად ქართლისა მოთაული კაცები
მოვიდნენო. ამგვარად, ცხადია, რომ არვანდ გუშნასპის მარზპანობა, თუ ამაზე
უწინარეს არა, 540—1 წ-ითგან უნდა ვიგულისხმოთ მხოლოდ 543—4 წ-მდე,
როდესაც უკვე მის მაგიერ ქართლის მარზპანად ვეჟან ბუზშიძრი ყოფილა და-
ნიშნული.

მაშასადამე, ევსტათე მცხეთელის მარტვილობის ქრონოლოგიური ცნო-
ბებითგან ირკვევა, რომ 545—6 წ. არვანდ გუშნასპს არ შეეძლო გრიგოლ
მანაჭიძრი ქართლში ეწამებინა, რათგან ის 540-541—543-4 წ-მდე ყოფილა
ქართლში, ე. ი. უკვე ორი წლის უწინარეს, 543-4 წლებში, საქართველოთგან
გაწვეული ყოფილა და მის მაგიერ ქართლის მარზპანად ვეჟან ბუზშიძრი იყო და-
ნიშნული. ამიტომ, გრიგოლ-მანაჭიძრის მარტვილობის თარიღი, ან მცდარი უნდა
იყოს, ან ეგების ეს წელიწადი პირველი შეპყრობის რამდენიმე წლის შემდგომ
მომხდარი მისი საბოლოო წამებისა და სიკვდილის თარიღი იყოს, რომელიც
მარტვილობის გადასქეთებელს შეცდომით არვანდ გუშნასპის მარზპანობის
დროსად მიუჩნევა. რაკი უფრო ნაკლებაა მოსალოდნელი, რომ ქართლის
მარზპანის არვანდ გუშნასპის შესახები ცნობები, ვითარცა ნომანდობლავი
გარემოება. მერმინდელი გადასქეთებლის ჩანართი ყოფილიყო, ამიტომ საფა-
ქრებული ხდება, რომ გრიგოლ-მანაჭიძრის მოწამებრივი მოღვაწეობა მართლაც
იმ ხანაში უნდა ვიგულისხმოთ, როდესაც არვანდ გუშნასპი ქართლის მარზპა-
ნი იყო ე. ი. 540—542 წ-ში.

§ 7. გრიგოლ-მანაჭიძრი, ვითარცა ნესტორიანთა წმინდანი

გრიგოლ-მანაჭიძრის შესახებ საყურადღებო ცნობა ნერსეს II
კათალიკოსსა აქვს მოყვანილი. მისი სიტყვით: *«ჩი თასან ხ. ქიქსნირიქ ამჩ
შიირილი არ. რაქციე არ. გაქი, ჩი მარგაყანიოქსანს ნჩირიკასინიკარარჩინ მჩხ
ქსნაბ ქანოინ შანანჩირჩი მადიქ, ირ ზადათაგესაქ ჩი ჴრჩითთი ხ. მჩრთს-
აქ ანოანსეყო ჴრჩიერ, ხ. აყანაოქიანს ნორჩ ზადათიქ, ხ. აყან ან-
საანსეყინ ყნა ახიქი ბიიიქი... ჩარსანუ; სბჩინ ხ. ქარგაყასია... (ჩიქრე
ჩიქციე 72-73)*, ხოსრო მეფეთა-მეფის მჭვიდმეტე წელს, ნიპორაკანს მარზ-
პანობაში ააგეს ერთი შენობა მანაჭიძრ-რავიკის სახელობაზე, რომელიც გა-
ქრისტიანდა და მონათლული გრიგოლად იწოდა და ამ სარწმუნოებისათვის
წამებული იქმნა. შევღებში ამ შენობას თავიანთ სარწმუნოების შესაკრებელი
უწოდეს და მოძღვარნიც მოიყვანეს“-ო (ჩიქრე ჩიქციე, 72-73).

გალ. ტერ-მკრტიჩიანი ფიქრობდა, რომ გრიგოლ-მანაჭიძრი (და
ეგების იზიდ-ბოზიდიც) ნესტორიანი უნდა ყოფილიყო. თავისი მოსაზრება მას
ნერსეს II კათალიკოსის სიტყვებზე აქვს დაყრდნობული (იქვე, გვ.
472). მართლაც, სომხეთის ეკლესიის მწყემსთმთავარს ნათქვამი აქვს:
*«ქასან არჩბსაქ ჩიოძკაყ ნჩითორაკანაყ ირ სქსაქ რნაქიყან
ქაქსარჩა მსრიომ აყათათიოქიანოჯანიოქსანს, ხ. აქამ ჯარა-
ნსარ აყბაქციე არჩბარსო თრიანათი ჩარსანუ ზიქჩა მჩრ თაღისეჩინ,*

მჩხვკ ჩრსანუ აუბოქხან ზასათო ათაუზიოკ დსაქსიოკოთ აბსაქ ხს მსკ ჯოსაოიო ხს იოკოქაო ზასათოიონ ზასათოიოქ სიოკუნოქს კაოიოვანსქ (ჭიკიე ზოქიო, 70), წყეულ ხუეიკ ნესტოიონათა შქახებ, რომელნიც ჩევს ქვეყანაში მოსულნი დასახლდენ ფართო ვაპრობის გამო და ეხლა თავიანთი ბოროტი, სიბილწით სავსე, წყევის მომტანი ხელობა ჩვენ სულსაც ამცნეს იმდენად, რომ თავიანთი უწმინდურობის სარწმუნოების წინამძღვარი ეპისკოპოზნიც-კი მოიყვანეს და ჩვენი ნათელი და მართლმადიდებელი მტკიცე სარწმუნოება დააბრკოლეს (წ. ჭ. 70).

§ 8. ნესტორიანობის გაჩენა სომხეთში, აღორძინება და მერმინდელი განადგურება

ნესტორიანობა ნერსეს სომეხთა კათალიკოზის სიტყვით, სპარსეთითგან მოსულებს უნდა შემოეტანათ სომხეთში. ნიზიბინის სანახებში ექსორია-ქმნილმა ნესტორმა თავისი ქადაგებით ხალხის გული და სული მოხიბლა. აქეთგან მისი მოძღვრება სპარსეთის სხვა თემებსაც მოედვა. სხვათა შორის ხუეისტანსაც *«იოი დარუნსვან ხს სიოქმანკნ სიოქასათანქ იოიოქ იმანკ ზასხოქ კოთაჯაოქს ქაქსარქ მსკ ქანათაჯაოქსამოქ სსყქს ზნოკ ზოიონ მსკ ხს ზნოკ მსკ, მიქარანოქხამოქ ქ მსკ სსსოკსოიოქ სიოთაქსოქოქ ვხნკხანს მიქანაღათ ზნოკ მხოკ»* (ჭიკიე ზოქიო, 72), რომელთაგან ზოგიერთნი წინათ ჩვენს ქვეყანაშიც მოსულნი, მდიდრად ცხოვრობდენ ჩვენ მამებთან და ჩვენთან, ჩვენს ეკლესიებში ვითარცა ჩვენი ერთმორწმუნენი ჩვენთან ერთად აღმსარებელნი იყვნენო (წ. ჭ. 72).

გრიგოლ-მანაჭიპრის სახელობის სამლოცველოს აგებამ ხუეიკ-ნესტორიანებს საკუთარი ეკლესია შესძინა და სწორედ მის გარშემო შემოიკრიბნენ კიდევაც ყველანი, თავიანთი მოძღვარნიც მოუყვანიათ *«ბქს ხს ქაროქაქსოთ აოაჯიოკ სიოთოსან ქნკხანო, იოკ სსსაქ ბხონაროქსქს»* დააკანოქსინ ჩრსანუ რიოქოქ ქ სიოიო ხს ქ ზქამოქო ზასათ მსკ, ხს აქათრსქს 'ქ ბიოქოქოქსანაო სოქსოთაო დარი ხს დქანაქა, ზაოიოქოქ ზასათოქ ქაოთხიოქსან სოქაქქიოქ სიოთაო, ზნოქონსქ ქ ბსოთაო სიოთაო ზოიოქოქსინ' ჩიკიე ქოქსოქ სიოქოქაო აქაოქსისნაო, ქანოქუნსვან თაქ დქარანო ზნოქოქ სქქიოქ ანსქიოქ მანსქანოქ ბიოქოქოქსან მსოქოქ აო ქ მსიონსქ სიოთაო აოანო მქოთოქსინ დქონ ქაქსოქსანს, ხს დოქოქ ხს დოქოქსიქ ხს დაქოქ ქნასაქარი ვიო მსკ აროთაქოქ სსსოკსოქ ხს ალქნოქსინ აონსაქ ხს ჯამარხაქ არბანქ სიოქოქ ზაოიოქოქსანს, ხრქსაქს აო სიოთ ხს სიოთაო რიოქსქს ქიოქსანოქ ქ აქოქ ხს ქანაქოქს ალქნოქსინს ხს ზაოიოქოქსინ ბიოქოქარანქს ზაქაოქოქ მხოკ» (ჭიკიე ზოქიო, 73), თავიანთი წარწემედის წინამძღვარნი, მოძღვარნიც მოასხეს, რომელთაც მოსვლისთანავე ხელი მიჰყვეს, და ჩვენს წმინდა ჰეშმაროქ სარწმუნოებას თავიანთი გახრწნილება შემოუტანეს და უვიც ერისკაცთაგან მამაკაცი და ქალები თავიანთი სარწმუნოების უწმინდურ ლოცვათა თანამოზიარედ გადაიბირეს და მათ ხელთაგან ზიარება მიალეზინეს, პავლიკიანობთა მსგავსად ისინი გაკადნიერდენ და ჩვენი ხალხის მოუნათლავ ყრმებს, რომელნიც მოუნათლავნი გარდაიცვალენ, ცოდვათა მიტევების თავიანთი შენდობის წიგნი მისცეს, საუკუნო სიკვ-

დილისგან გადასარჩენად. ამასთანავე მპარავნი და მეძავნი და სხვა მავნე პირნი, რომელნიც ჩვენ ეკლესიითგან ექსორია ვყვენიტ და ლოცვა-კურთხევის და წმიდა ზიარების უღირსად ვცანიტ, მათთან მივიდენ, მათ ჩვენდა საწინააღმდეგოდ ისინი თავიანტ კრებულში, თავიანტ ბილწსა და უსჯულო სარწმუნოებაში და საკრებულში მიიღესო (წ. მ. 73).

ამგვარი მდგომარეობის მოთმენა ნერსეს სომეხთა კათალიკოსის საშიშრად მიუჩნევიდა და ნესტორიანთა ეკლესიის წინააღმდეგ სომეხეთში უკიდურესი საშუალება უხმარია: თავისი სამწყსოს ერთგული ხალხითურთ ნესტორიანებს თავს დასხმია და მათი ეკლესია მტლად გაუნადგურებია. აი როგორ აქვს ეს გარემოება თითონ მასვე ნაამბობი ერთს თავის ეპისტოლეში, რომელიც ერთობის აღთქმას წარმოადგენს: *«წმწრ იჯ კარაგსაჯ ზამქრჩქ აკაყჩაქ ჯორ გორძიე ზიგა ზამარქზ ამხნხეხან არარე გეჩრა ვაქს იქსთქ ხა ზასთათიქსან ამხნხეიონ კამთე კაძაროქსამა არაქი თხაონ მწრეკ მხილსქ წრქსთიქს ასთიძიქ მწრიქ წანჯსაჯ ასრსაჯ ვასგქ აყაყჩქს ამარქზიქსან ზიგა»* და გარბად *«ქ მსნჯ გქჯჩრქჩქნ ვაქს სასარა»* (წმწრე მქმთე, 73). მ.ტ ასეთ ბოროტმოქმედებათა მოთმენა არ შეგვეძლო და ამოღობ უფლისა ჩვენისა იესო ქრისტეს წინაშე, ღმერთისა ჩვენისა, ყველამ ნებაყოფლობით ერთობლივ ეს აღთქმისა და სიმტკიცის წიგნი შევადგინეთო. შემდეგ წავედით და მათი უსჯულოების სავანე ადგილი დავარღვიეთ და ავაობრეთ და ამგვარად ეს ჩვენში არსებული ღამის უკუნეთი მოვსპეთო.

რაკი ხუეიკ ნესტორიანთა მწვალებლობის საწინააღმდეგო ერთობის აღთქმა დათარიღებულია და დაწერილი ყოფილა ხოსრო მეფეთა-მეფის ოცდამეთხე ინდიქტიონს *«ქ ქსან ხა ჯირიორე ამქ მხირიქო არდაქიე არდაქი»* (გვ. 72) ე. ი. 555 წ., უეჭველია, ნესტორიანთა დაწიოკება-განადგურებაც ამავე წელს უნდა ვიგულისხმოტ.

ზემომოყვანილი ცნობებითგან საქმოდ მკაფიოდ ირკვევა ნესტორიანობის გავრცელების პირობები და გარემოება სომეხეთში და ის გამწვავებული ურთიერთობა, რომელიც გაბატონებულ მონოფიზიტობასა და ახლად შემოქრილ ნესტორიანობას შორის ყოფილა, დასასრულ, ის გააფთრებულა, მრისხანებითა და ბრმა სიძულვილიტ აღსავსე ბრძოლაც, რომლისათვისაც გაბატონებულს საეკლესიო წრეებს თავიანტ მეტოქეთა მოსასპობად მიუძარტათო.

მაგრამ ნერსეს კათალიკოზის მრისხანე შურისძიებასაც ნესტორიანობა სომეხეთში მაინც ვერ აღმოუფხვრია. ამას ჰოპანწეს სომეხთა კათალიკოზისა და მისთანთა სიენიელთა ეპისკოპოზებისადმი მიძარტული ეპისტოლეც ცხად ჰყოფს. მათ სხვათა შორის ნათქვამი აქვთ *«ქ ზადასთარქმ მარეკანჯ ლოად ხქქ ყჩიქ სხსთორანჯ რადიამქ ქ ძქჯ აქსარჩქ რსაქსაჯ ხნ ხა გოდ გეიასა ქ სიორე სქსეხეხა ღწიონქ ხა ღწე ზიასა ზაგორქქ»* (წმწრე მქმთე, 79). სარწმუნო კაცისაგან გავიგეთ, რომ ბილწი ნესტორიანნი თქვენ ქვეყანაშიც ბევრნი არიანო, რომ მათ თქვენ ეკლესიებში უშვებტ და მათი თანამოზიარე ხარტ (წ. მ. 79).

ზემომოყვანილი სმონაწერები ეპისტოლეებითგან ცხადჰყოფენ, რომ გრიგოლ მანაპიჭიო იმ-თავითვე ხუეიკ-ნესტორიანტ მარტლაც თავიანტ ხათა-

¹ დაბეძლილა გეჩრა, მაგრამ შეცდობაა. უნდა იქოს გეჩრა-ის მაგერი.

ყვანებლად და წმინდანად გაუხდიათ, მის სახელზე სამლოცველოც კი აუშენებიათ. მაგრამ მაინც მარტო თვით ტერმინი ხუეიკი უეჭველია ნესტორიანობის აღმნიშვნელი არ ყოფილა, არამედ ყოველთვის, როდესაც ამ ხუეიკების სარწმუნოებრივი დახასიათება ჰსურდათ და მათი ნესტორიანობის აღნიშვნა უნდოდათ, ხუეიკთა ტომობრივ სახელს ამ სარწმუნოებრივ აღმსარებლობის მიკუთვნელობის გამომქლავებელ სიტყვასაც უმატებდენ და ნათქვამია ხოლმე „ხუეიკ-ნესტორიანი“-ო.

ამგვარად, გრიგოლ-მანაქიპირი ნესტორიანთა წმინდანი იყო, რომლის სამლოცველო სომეხთა გაბატონებულ მონოფიზიტურ ეკლესიას გაუნადგურებია. მაგრამ ღრთა განმავლობაში მის შესახებ ცნობები ამ გაბატონებული და მტრულად განწყობილი ეკლესიის მწერლობაშიც შექრია.

§ 9. ამ ძეგლის მნიშვნელობა

გრიგოლ-მანაქიპირის მარტივობის შინაარსი უმთავრესად საქართველოს ისტორიას ეხება და მხოლოდ მისი თაყვანისცემის შესახები ამბები არის სომხეთში შექრილი და გავრცელებული ნესტორიანობის ისტორიისათვის გამოსადეგი. ვითარცა სპარსელ ნესტორიანთა ეკლესიის წმინდანი მარტივობა, გრიგოლ-მანაქიპირის წამების თავდაპირველი წიგნი, როგორც გალ. ტერტიანის იქნა იქნა, რა თქმა უნდა, სპარსულად, ანდა ასურულად იქმნებოდა დაწერილი.

იმ გააფრთხილებული ბრძოლის შემდგომ, რომელსაც სომეხთა გაბატონებული მონოფიზიტური ეკლესია აწარმოებდა ნესტორიანთა ეკლესიისა და თვით გრიგოლ-მანაქიპირის სამლოცველოს წინააღმდეგ სომხეთში. მისი წამების წიგნის სომხურად აღმოჩენა ადამიანს განმაცვიფრებელ გარემოებად შეიძლება ეჩვენოს. მაგრამ სომეხთა ოფიციალურ ეკლესიას გრიგოლ-მანაქიპირი თავის წმინდანთა შორის ნამდვილად მიღებული არცა ჰყავს და გრიგოლ-მანაქიპირის, უეჭველია, შემოკლებულ-გადაკეთებული მარტივობა XII ს. რჩეულ თხრობათა კრებულის ორ ხელთნაწერში რომ შეტანილი არ ყოფილიყო, იეპისტოლეთა წიგნში“ დაცულ საბუთს გარდა, მანაქიპირის შესახებ არა გვეცოდინებოდა რა.

რჩეულ თხრობათა კრებულში-კი ნესტორიანთა ამ მოწამის მარტივობა, უეჭველია, ლიტერატურული გზით უნდა იყოს შესული მას შემდგომ, როდესაც ნესტორიანთა კრებული სომხეთში მოისპო და მისი ყოფილი წევრნი ოფიციალური ეკლესიის წიაღში შევიდნენ. მათ შესვლასთან ერთად, სომეხ-ნესტორიანთა მწერლობის ზოგიერთ ძეგლებს, ვითარცა სამწერლობო-საისტორიო მეგვიდრობას, შეუქმნევლად და თანდათანობით ოფიციალურ ეკლესიაში გაუკვლევიათ გზა, უმეტეს შემთხვევაში, რასაკვირველია, სათანადოდ შეცვლა-შემოკლების შემდგომ. გრიგოლ-მანაქიპირის მარტივობას სომხური გაბატონებული ეკლესიის რჩეულ თხრობათა კრებულში შეტანისა და არსებობის გარემოება სწორედ იმ მხრივ არის საგულისხმო და საყურადღებო, რანდენადაც ცხად-ჰყოფს, რომ ყველაფერი, რაც გაბატონებული ეკლესიის სამწერლობო საგანძურს შეადგენს, მხოლოდ მის საკუთარ შენაძენს და მემკვიდრეობას არ წარმოადგენს. ღრთა განმავლობაში, როგორც ირკვევა, მას თავის მოწინააღმდეგე მოძღვრების ოდინდელ მიმდევართა ზოგი მონაპოვარიც შეუთვისებია, ზოგიერთი მათი დებულების უარყოფა, მათი დაძლევისა

და პოვნის შემდგომაც, ვერ მოუხერხებია, და ცოტა-თუ-ბევრად შეცვლა-შეკეთების შემდგომ, თითონაც დაუკანონებია.

ცხადია რომ ამ გადაკეთების დროს შესაძლებელია ბევრი რამ იყოს გამოტოვებული, ამიტომაც შემოგანხილული ძეგლი გადარჩენილი ისტორიული ამბის მხოლოდ მოკლე მოთხრობას წარმოადგენს.

6. „წამებაჲ წღისა იზიდ-ბოზიდისი“

§ 1. მარტვილობის ტექსტის შესახებ

იზიდ-ბოზიდის მარტვილობის სომხური ტექსტი პირველად 1873 წ. დაიბეჭდა ვენეტკში. ხელახალი კრიტიკული მეცნიერული გამოცემა 1925 წ. გამოვიდა Acta Sanctorum novembris IV ტომში „De Sancto Isbozeta martyre in Perside-ს“ სათაურით (tomus IV. Bruxellis apud Socios Bollandianos. იხ. გვ. 191—216), რომელშიც ტექსტს წინ ცნობილი მეცნიერი ბოლანდისტის Paul Peeters-ის საუცხოვო ვრცელი გამოკვლევა უძღვრეს.

იზიდ-ბოზიდის ქართული ძეგლი თარგმანი ალ. ხაჩანაშვილმა გამოაქვეყნა 1910 წ. MFA-ში ათონის X ს. ხელნაწერის მიხედვით.

იზიდ-ბოზიდის მარტვილობის ქართულ ტექსტს შემდეგი სათაური აქვს „თა ივლისა კც (28) წამებაჲ წრისა იზიდ-ბოზიდისი მეფობასა ხუასრომასა, ძისა კავადისა, მეფისა სპარსთამასა“ (გვ. 51). ვენეტკის 1874 წ. გამოცემის მიხედვით სომხურ ტექსტს სათაურად აქვს *„იკაყარანოქჩან შიკთხიოღოსაყ და ასე იწყება ოღუჲ ძამონსახი ქოყააიოქჩანსან შაარაიო იოღოჲ ყადათაყ არქაჲჲს შაარაიჲ“* (იხ. *„სარგ ხ. იკაყარანოქჩანდ ირიჲ, სათღნთჲრ დაღსაჲ ზ მათღნთარაჲ, საათჲრ ზ,“* გვ. 124). ამგვარად ქართულ თარგმანს სომხურთან შედარებით ზედმეტი ცნობა მხოლოდ იზიდ-ბოზიდის ხსენების დღის შესახებ აქვს, სხვაფრივ სომხურს კვალდაკვალ მისდევს.

§ 2. მარტვილობის შინაარსი

ამ ძეგლის შინაარსი, თვით მარტვილობის სიტყვებითვე გადმოცემული ასე წარმოგვიდგება. იზიდ-ბოზიდის წარსულზე ამ ნაწარმოების ავტორს ნათქვამი აქვს „რო ოდესმე და მიიწია ეს ბანაკად მეფრთა და დაემთხუა საქმესა ესე“ ვერსა რ იტანჯებოდა ერთი ვინმე მოწამეთაგანი, რლსა ეწოდა გრიგორიოს. ხ ამას დაუეკრდებოდა კადნიერება იგი ახოვნისაჲ მის... და მიერითგან იქვით აქუნდა მოგუებაჲ იგი. წარვიდა მუნით ქჷანად სივნიეთისა და მოცალა მან სმენად წიგნთა საღმრთოთა და დაყვნა მუნ მცირენი დღენი და მუნით მოიწია სოფელსა არარატისასა, დაემკურა ოსტანსა სომხითისასა დღინს (გვ. 51—52=სომხ. 124—125).

დღინში ის „შეეყო მოგუსა ვისმე ჰამარკარსა, რლსა ეწოდა ხუასროვეროზ, და შეურაცხად მოგუებასა მას ჰყოფდა“ (გვ. 52ა-ბ).

ერთხელ, როდესაც „იყო ჟამი ზანთრისა, თთუესა მექეკანისასა წესისაებრ სპარსთამსა დასაბამი თთუეთად და ჩუეულებისაებრ მათისა ზორვასა მას ბილწებისასა აღასრულებდეს მსახურებასა ცეცხლისასა, აპარანთა შინა ჰამა-

კარისათა. ხ ნეტარი მავაშოტ დგა ცეცხლსა მას თანა მათ შს და ნეკრა პირი თესი. ხ ამალეებასა აღისა მის ცეცხლისასა აღედვა ქარტოცსა სახლისასა და აღეტყინა. ხ მოგუთა დაუტევეს ზორვად იგი და ისწრაფდეს დაშრეტად ცეცხლისა მის და ვერ შეუძლეს დაშრეტად მისა და განივლტოდეს გარე და კმა ყვეს. და ვითარცა ესმა აზრაპეტსა სომხითისასა კმა იგი ამბოხისაჲ“ (გვ 52=სომხ. 125) ეკლესიის კარზე მივიღა და ვითომც სთხოვა იქითგან ცეცხლის ჩასაქრობად ჯვარი წამოეღოთ. ასეც მოქცეულან და „მსახურთა მათ აღიქუეს პატიოსანი ჯუარი და ალი იგი დამდაბლდებოდა ვიდრემდის დაშრტა ყლდ და სასწაული დიდი იქმნა პატიოსნისა ჯუარისაჲ ქუეყანასა სომხითისასა და სინარული კეთილად მსახურთაჲ და იხილა ესე ცოლმან ჰამაკარისმან, მადლობაჲ დიდი მიუვლინა მსახურთაჲ ჯრისათა. ხ ნეტარმან მავაშოტ გულისხმაყო ესე-ვითარი საკრველებად და უროდ იგი, რითა იზმნინ, დასცა იგი ქყანასა და შემეუსრა... და თუთ მიეახლა დიაკონსა და მიიხუნა მისგან საცეცხურნი და დაასხა საკუმეველი წინაშე ჯრსა და განაცხადნა სარწმუნოებაჲ თესი, რნი აქუნდა ქშს მიმართ“ (გვ. 52=სომხ. 125).

მოგვობისაგან გადადგომის ამბავი რომ გამომჟღავნებულა, „მიიწრაფეს და აუწყეს ერისთავსა მას, რომელსა ეწოდა ნიხორაკან, და შეასმენდეს ნეტარსა მას და წარადგინეს იგი წე მძლავრისა მის. ხ მძლავრმან მან ჰრქუა მას: „კაცო უბადრუკო რაისათს დაუტევე მამული მოგუებაჲ და უგული-სხმომ წარწყმიდე აღტქემაჲ“ (გვ 53=სომხ. 126). მოწამემ თავისი ქრისტიანობა აღიარა და მოგვობა უარჰყო. ამ გარემოების გამო „განრისხნა მთავარი იგი და უბრძანა გუემაჲ მისი ათორმეტ-გზის. და მოჰკუეცნეს თმანი და წუერნი მისნი. და დაწერა ესე ყოველი, ვითარ იგი განიკითხა და შეუკრნა ნეტარსა მას კელნი მისნი და ფერკნი და წარსცა იგი საპყრობილესა“ (გვ. 53=სომხ. 12). აქ მას არამც თუ ქრისტიანობისათვის ზურგი არ შეუქცევია, პირიქით, ახალი თავისი სარწმუნოების შესასწავლად საუკეთესო პირობები აღმოსჩენია, რათგან „პოვა ვინმე ნეტარმან მან თანამზრუნველი თესი საპყრობილესა მას შინა, რლსა ეწოდა ნერსჲ რნი მრავლით ეამითგან თავყუანისცემდა ქა საპყრობილესა მას შა და ისწავა მისგან ჰეშმარიტი სარწმუნოებაჲ და ფსალმუნს დავითისი“ (გვ. 53=სომხ. 126).

შემდეგ სპარსეთის ხელისუფალი სომხეთში გამოუცვლიათ: „მციერდისაჲ ეამისა შემდგომად გამოცვალეს ნიხორაკანი და მოავლინეს მის წილ ნახაპეტი“, რომელმაც მახოშის საქმე კვლავ გაარჩია: „დაჯდა ატიანსა და მოუწოდა ნეტარსა მავაშოტს წინაშე თესსა და ჰრქუა მას „ვითარ იკადრე დატევებად მამული მოგუებაჲ და გრწმენა უცნაურისა ქშისი“ (გვ. 53=სომხ. 12).

მაგრამ ვერც ნახაპეტმა მოახერხა მისი მორჯულება. ამით „განრისხნა ნახაპეტი იგი და უბრძანა გუემაჲ მისი სასტიკად და შეკრვაჲ მითვე. საკრველითა რკინისაჲთა და წარყვანებაჲ საპყრობილედ და დაყო საპყრობილესა მას შ ა კდ სხუად წელიწადი სამი“ (გვ. 53). აქ მისი რწმენა უფრო გაღრმავდა და თავისი სახელის გამოცვლაც კი გადაწყვიტა. ამიტომ „მოილო მუნ შა ნათელი და ითხოვა მდდელისაგან, რა უწოდოს მას სახელი იზიტ-ბოზიტ, რნი ითარგმანების გამოზრდილი ღთისა-მიერი, ესე იგი არს ქსნილი ღთისაჲ“ (გვ. 53=სომხ. 136).

ჩვეულებისამებრ მან თავისი ტანისამოსი გაიხადა და გლახაკებს დაური-
გა, თითონ-კი „შეიმოსა ტყავი თხისაჲ და ცანდალნი“ (იქვე) და მთელ თავის
დროს ლოცვა-ვედრებაში ატარებდა.

„აღსრულებასა მესამისა წელიწადისასა გამოცვალეს ნახპეტი იგი და
სხუაჲ დაადგინეს მის წილ, რლსა ეწოდა ქნარანიდპრიონს“ (გვ. 54).

ახალმოსულ მთავარსაც უნდოდა მისი მორჩულება და საპყრობილეში
ბისულა, თავისი მწიგნობრის პირით უთქვამს: „შენ მარტოსა ვერ კმა გეყო-
მართა სოფელი, რლ ესე-ვითარად შეცთომილ ხარ თავით თუხით მოგუები-
საგან და ტყუე ქმნულ გუნდისაგან სპარსთაჲსა“ (გვ. 54).

ვერც ამ დაკითხვამ და საუბარმა მოაქცია იზიდ-ბოზიდი მოგობისადმი.
ის ქრისტიანობაზე მტკიცედ იდგა და მოგობას ჰგმობდა. „ესმა რაჲ ესე ატი-
ანთ-მოდღუარსა, ზე აღდგა გულისწყრომით და ჰგუემდა მას უწყალოდ. და
ფერად-ფერადნი სატანჯველნი მოაწინა წასა მას ზედა, რამცა დაამორჩილა
იგი მოგუებასა მას“ (გვ. 54=სომხ. 127), მაგრამ ყოველივე ცლა ამაო გა-
მომდგარა.

შემდეგ „ესმა მეფესა მრავალი მძლავრებამ და უბადრუებამ სომხითსა
ზედა მოწვენული და მოავლინნა სამნი მთავარნი სარწმუნონი. სახელი ერთი-
საჲ მის ავტადროვანდაკანი და მეორისაჲ მის პეროზ, რი იყო მოგუთა მთავარ
ქუანისა რეუსი, ხ მესამესა ეწოდა პატა, რი იყო მსახური მეფისაჲ, რნი
ბოვიდეს სომხითს და განაგებდეს სამართალთა“ (გვ. 54=სომხ. 127).

საქმეების გასარჩევად მოსულმა სპარსეთის უზენაესმა მსაჯულებმა
„დღესა შა ერთსა ურავპარაკსა ზა კრება ყვეს და დასხდეს ატიანსა ბრძა-
ნებისაებრ მეფისა და განიკითხვიდეს (აქ ქართულ თარგმანში სომხურთან
შედარებით რამოდენიმე სიტყვა გამოტოვებულია) მათ, რლნი შეეყენეს სა-
პყრობილესა შინა, რლთა დაუტევვეს შჯული ჩნი და ქენე იქმნეს, ნერსე
ვინმე სახელით რაიკი და საპაჲ ატრ[პატა]კანიით და იზიტ-ბოზიტ სპარსი“
(იქვე, სომხ. 127—128).

როდესაც სამივე სასამართლოში მიუყვანიათ, „პრქუა მოგუთმთავარმან
ნერსეს: «რამასათჷს იქმენ შენ ქენე». ხ მან პრქუა: «დელაჲ ჩემი ქენე იყო
და სიჩჩოფთგან ჩემით ვარი მე ქენე და არა ვიცი ყდ შჯული თქნი». და
განიკითხეს საპაკცა და მანცა პრქუა, ვითარმედ «სიყრმით ჩემითგან ქენე
ვარი მე“ (იქვე). ხოლო, როდესაც ჯერი იზიდ-ბოზიდზე მიდგა, მსაჯულმა
ჰკითხა მას „შ უბადრუყო, რამასათჷს დაუტევე განათლებული შჯული და შე-
ურაცხი ევე ქენანობაჲ გრწმენა, რი ოდესმე სხუათა აიძულებდი ზორვად-
ცეცხლისა“ (გვ. 54—55= სომხ. 128).

მოწამემ თავისი წინანდელი მახდენობა არ უარყო, მაგრამ ეს შეცლო-
მად, ქრისტიანობა-კი ადამიანის საუკუნე სიკვდილისაგან ერთად-ერთ მხსნე-
ლად აღიარა.

„ესმა რაჲ მოგუთმთავარსა მას, უბრძანა მსახურთა თჷსთა დაპებად
პარეგავტი მისი. და მოჰკადეს ყუყული თავსა მისსა და უბრძანა ცემაჲ თავსა-
მისსა და დაჰფხუნეს წუერნი მისნი ყდ. და სამთაჲვე მათ ნეტართაჲ უბრ-
ძანა დამარხებაჲ ხამ დღე და სამისა დღისა შემდგომად კდ მოიყვანნა ივინი.
და ვერ შეუძლო დამორჩილებამ მათი. და ბრძანა შეყრაჲ მათი სახლსა შა
ერთსა და არა მიცემად მათდა საზრდელი და არცა წყალი სასუმელად. და
ლამე ყდ კუამლითა აშთობდა მათ. ხ წი იგი მოუძღურდეს, დადადებდეს.

ღწის მიმართ და იტყოდეს: „ღო შეწევნასა ჩწსა მოგუხედენ, უფალო შეწევნად ჩწდა ისწრაფე“ (გვ. 55=სომხ. 12).

ათი ღღის შემდგომ „ღამისა კერიაკისასა“, როდესაც სიკვდილის მოლოდინში იყო, „ხილვად განსაკრვებელი იხილა“, რომელიც მის თანაპრობილთაგან მისი აღსასრულის წინამომასწავებლად ყოფილა მიჩნეული. მართლაც, „განრადიუნა, მოიწინეს მტარვალნი მისნი საპყრობილესა მას და წარუყვანეს წწ იგი“ (იქვე=სომხ. 129).

საპყრობილითვან „მიიწია ატიანსა მას სახილავისასა და ესმა რად ესე ქწენთა, ყწნივე სრბით მიიწინეს ხილვად სიმწენესა მისსა, ხწ ნეტარი იწიტბოწიტ ღგა წწე ოთხთა მსაჯულთა და შეამწადებდეს ორთა ძელთა სასიკუდინეთა და მოიხუნეს წწე მისსა. და ჰრქუა მას მოგუთ-მთავარმან წწასა მას: იხილენ ძელნი ესე, რწლსა ზწა მოსიკუდიდ ხარ და ჰრიდე თავსა შენსა და ნე მასვე ცილობასა შენსა ზწა დაადგრები“-ო (იქვე=სომხ. 129).

მაგრამ იზიდ-ბოზიდმა ამაზე ცივი უარი უთხრა და დაუმატა „შენ ყად რადცა გნებაჲ“-ო. მსაჯულმა მაშინვე „ბრძანა წარუყვანებაჲ მისი ძელად“. როდესაც უკვე სასჯელის შესრულებას უნდა შესდგომოდენ, „გან-რად-ართხეს ძელსა მას ზედა, იწყო ფსალმუნსა ამას «აღდეგ ღო, შემეწიენ ჩწ, დამიკსენ ჩწ სახელისა შენისათჳს»... და აღ-რად-ჰმართებდეს ძელსა მას, მოუვლინა მოგუტეტმან მან და ჰრქუა: „შეინანე და ჰსცხონდე“ (გვ. 56=სომხ. 129).

მაგრამ იზიდ-ბოზიდმა ამაზე პასუხი არ გასცა, „არამედ დამშუქალული ძელსა ზედა შწს სიმრავლესა მას სახილველისასა იყო. და ჰსცეს ისრითა ვეწრღლსა მისსა“ (იქვე).

იზიდ-ბოზიდთან ერთად სხვებიც ყოფილან სიკვდილად დასასჯელნი და „ორნი ვინმე სიკუდილისა თანამდებნი მისთანა ჭუარს აცუნეს: ერთი იგი იყო ზუეციკთა კრებულისაგან, რწი მოიყვანეს ჭუარცუმად, ხწ იგი ამბორს უყოფდა წწასა მას მოწამესა ქწსსა და აღილო მიწაჲ შესუარული გარდამოდინებულისა სისხლისა მისისაგან და შთაისხა უბეთა თჳსთა. ხწ მტარვალნი იგი ჰსცემდეს თავსა მისსა და ჭუარს-აცუნეს მარჯუენით მოწამისა მის და სცემდეს ისრითა და ესრტთ შეჰვედრა სული თჳსი ქრისტესა. ხწ ერთი იგი ჰურიაჲ იყო და, ვითარცა მოიყვანეს იგი დამოკიდებად ძელსა, უქმობდა მსაჯულისა მიმართ და იტყოდა «ნუ წარმწყემდთ მე და აღვიარო მოგუებაჲ». და არა მიითუალნეს სიტყუანი მისნი მსაჯულთა და დამოჰკიდეს იგი ძელსა მარცხენით წწისა მის და ჭუარცუმულ იყო ნეტარი იგი შწს ორთა მათ დამოკიდებულთა“ (იქვე=სომხ. 126—30).

„ესრტთ სიმწნით დაითმინა წწნ იზიტ-ბოზიტ მეოცესა წწელსა ხუასროსა მეფისა სპარსთაჲსა თთუესა ივღოსსა ორსა, ღღესა კერიაკესა სამ ეამს“ (იქვე = სომხ. 130).

§ 3. ამ ძეგლის აღმწერელი

იზიდ-ბოზიდის მარტივობის ვრცელ რედაქციაში არავითარი ცნობა არ მოიპოვება იმაზე, თუ ვინ არის ამ ნაშრომის აღმწერელი, მაგრამ როგორც გ. ტერ-მკრტიჩიანსაკ აღნიშნული აქვს (*Գրչգիր-Մանածիր, Արարատ, 1901 წ. ისպտ. ხ. ნიկտ.* გვ. 470), იზიდ-ბოზიდის მარტივობა შესაძლებელი დაწერილი იყოს სწორედ იმ წერსეს რაქციის მიერ, რომელიც მასთან

ერთად საპრობილეში იჯდა და მოწამის მასწავლებელადაც იქცა. ამ თავის ავტორობას თვით ნერსესივე გვაძენებს და ამბობს:

*«ეს სი სისრულე ჯარჯარასიყ სი ღმერთ-
სიყ სერიონ არარსი იყათაოქჩინა 'ი
ქათა 'ქრისთიოქ მათობიქ ძირიყ»*

და მე ნერსესმა თანაწამემ და თანამეგობარმა წმიდასამ ვყავ თხოვრებად ესე საღიღებელად ქრისტესა ღმრთისა ჩვენისა-ო.

ქართულ თარგმანს ეს ცნობა დაცული არა აქვს იმგვარადვე, როგორც ეს ბოლო წინადადება ვენეტის 1874 წ. სომხური ტექსტის გამოცემაშიც არ არის, მაგრამ დაცულია „ჰამსავეურქში“ შეტანილი მარტვილობის მოკლე რედაქციაში.

არქივბ. მალაქია ორმანიანს იზიდ-ბოზიდის ამბავი თავის სომხეთის საეკლესიო ისტორიაში ჰაისმავურქის, ანუ სჯნაქსარისა და იოანე კათალიკოსის ისტორიის მიხედვით აქვს მოთხოვნილი. როგორც ეტყობა, ამ მარტვილობის ქართული თარგმანის არსებობის შესახებ არა სცოდნია რა თვით ამ ძეგლს შინაარსის ავტორებსაც არ შეეხებია (*სიყათაოქჩინა* 1912 წ. კონსტანტინეპოლი, გვ. 542—543).

ცნობილი მეცნიერ-ბოლანდისტი პ. პეტერსი ფიქრობს, რომ იზიდ-ბოზიდის მარტვილობის ნერსესისაგან დაწერილობის შესახებ ანდერძი უცნობი ყ-ლბნქნელის (*de falsario*) შეთხზული და დართული უნდა იყოს (იხ. *AS*, გვ. 201).

რასაკვირველია, არსებული წყაროების მიხედვით, არავითარი უცლო-ზელი საბუთი და მოსაზრება არ არსებობს, რომ ნერსესი მართლაც იზიდ-ბოზიდის თავდაპირველი მარტვილობის აღმწერილი იყო, მაგრამ არც მისი ნატყუარობის საბუთი მოიპოვება. გადაკეთებისდა მიუხედავად, იმ ძეგლში მრავალი საყურადღებო და კენჭმარტი ცნობებია და იმ-დროინდელი ვითარების ცხოველი სურათი არის გადაშლილი, რაც ავტორის თანამედროვეობას ამჟღავნებს. ამიტომ შესაძლებელია ეს ცნობა ნერსესის ავტორობის შესახებ, რომელშიც არ არის ნათქვამი, რომ ნერსესი სომეხი იყო, უძველესი რედაქციითგან იყოს შემოკლებულ რედაქციაში შერჩენილი.

§ 4. წამების წელიწადი

იზიდ-ბოზიდის სიკვდილის თარიღი სომხურ ტექსტში, ხოსრო II-ის 23-ე ინდიქტიონით არის დათარიღებული, რაც 553—4 წ. უღრის ქრისტესით. ქართულ თარგმანში-კი მეოცე ინდიქტიონი სწეზია, ანუ 550—1 წ. ქ. ა. პეტერსს ამ მოწამის მოწამებრივი სიკვდილის თარიღად სწორედ 553 წ. აქვს მიღებული (*De Sancto Isbozela: AS novemb. IV, 198*). მაგრამ სომხურ-ქართული ტექსტების ამნაირი შეუთანხმებლობის გამო, თარიღის პირველადი სახე უნდა იყოს ჯერ სისწორით გამოკვლეული.

არსენ მცხეთელ კათალიკოსს, თავის ცნობილ თხზულებაში „განყოფისათუს ქართლისა და სომხითისა“ იზიდ-ბოზიდის წამები¹ შესახებ¹, შემდეგი ცნობა მოეპოვება: „აუწყა ნურწაპო ებიკოპოსმან ნესე კა-

¹ მომყავს შედღობათა შესწორებით.

თალიკოზს, რომელი იყო ამტარაკელი, ესე იყო ბოროტად მწვალებელი, და პეტრეს ქერდულსა, სხუათაცა ებისკოპოზთა და აზნაურთა და ბრძანეს მეორედ კრებაჲ დიდი ყოფად და მუნვე დვინს, მისივე ნერსესზე წელსა მეორესა და მეთოთხმეტესა წელსა ესტინიან მეფისასა, წელიწადსა მეორესა ხუასრო სპარსთა მეფისასა, წელიწადსა მას, რომელსა ეწამა წმიდაჲ იზიდ-ბოზიტი, და კუალად შეაჩუენეს წმიდაჲ იგი კრებაჲ ქალკედონისაჲ და სახელსდევს ნესტორიანი, სიტყუასებრ აბდიშო უღთოასა“-ო (ქკები .I, 324—325).

ამის მსგავსი ცნობა ბიზანტიურ XII ს. მწერლობაშიც მოიპოვება, იმ ძეგლში, რომელსაც *Narratio de rebus Armeniae* ეწოდება და რომელიც *Sahaghiian*-ის აზრით სომეხთა გამდგარ ხეცეს ისააკს უნდა ეკუთვნოდეს (*Un fragment grec d'Histoire ecclésiastique de l'Arménie: Byzant. Zeitschrift* t. XIX, 1910 წ. გვ. 43-45). იქ ნათქვამია, რომ სომეხებმა მოაწუეეს დიდი კრება დვინში თავიანთი კათალიკოზის ნერსესის 24-ე (ზოგში მე-4-ე) წელს იუსტინიანე კეისრის 13-ე (ზოგში, 12) ინდიქტიონს, ხოსრო სპარსთა მეფის 24-ე წელს, წელიწადს, რომელსაც იზიდ-ბოზიდი იქმნა წამებული, სომეხთა წელთაღრიცხვის დასაწყისსაო (*P. Peeters, De Sancto Isbozeta: AS novemb. IV. 201. Patr. Gr. CXXXII სვ. 1244*).

იუსტინიანე კეისრის მეფობის (527—565 წ.) მეთოთხმეტე ინდიქტიონი 540—1 წ. მოდიოდა და აქ უეჭველია შეცდომა უნდა იყოს, რათგან იზიდ-ბოზიდი თავის აღმსარებლობით მოღვაწეობას 548 წ. ახლო ხანებში იწყებს და ამის შემდგომ სულ ცოტა კიდევ სამი-ოთხი წელიწადი ცოცხალი ყოფილა. მაშასადამე, ასეთი თარიღი თავდაპირველად შეუძლებელია, რომ წერებულისა და უნდა უეჭველად შესწორდეს.

ხუასრო მეფის მეორე ინდიქტიონი 532—3 წ. უდრის, რაც სრულებით შეუწყენარებელია. ამიტომ სპარსთა მეფის დათარიღებაშიც არსენი კათალიკოზის თხზულების ტექსტში ცხადი შეცდომა უნდა იყოს შეპარული და თავდაპირველად აქაც, საფიქრებელია, იმგვარადვე ეწერებოდა, როგორც იზიდ-ბოზიდის მარტვილობის ქართულ თარგმანშია „მეოცესა წელსა“, რაც 551—2 წ. უდრის.

ამავე 551 წ. უდგება სომეხთა კათალიკოზის ნერსეს მეორის კათალიკოზობის ინდიქტიონით განსაზღვრული და ამავე შემთხვეულობის თარიღის შემცველი არსენი კათალიკოზის ცნობა, რომლის მიხედვითაც ეს ამბავი ნერსესის კათალიკოზობის „წელსა მეორესა“ მომხდარა, მაგრამ ბიზანტიურ ზემოთყვანილ ცნობაში, როგორც აღნიშნული გვექონდა, ნერსეს კათალიკოზის მე-4 წელიწადია დასახელებული. ეგების არსენი კათალიკოზის ნაშრომშიც ასევე იყო? მაშინ თარიღად 551—2 წ. გვექმნება. ერვანდ ტერ-მინასიანისა და მალაქია ორმანიანის ანგარიშით ნერსესის კათალიკოზობას უნდა 548-557 წ. წ. მიეკუთვნოს (*Հայոց եկեղ. յարաբերութիւններ Ասորոց եկեղեցիների հետ*, 91—2 და *Ազգասպատով* გვ. 535). მაშასადამე, ნერსესის კათალიკოზობის წლების მიხედვითაც იზიდ-ბოზიდის მარტვილობა უნდა 550—1 წ. ან 551—2 წ. მომხდარიყო.

§ 5. იზიდ-ბოზილის წამების ღვინის კრების წლით დათარიღება და ღვინის კრების ნამდვილი თარიღი.

ა რ ს ე ნ ი კ ა თ ა ლ ი კ ო ზ ი ს ს ი ტ ყ ე თ, იზიდ-ბოზილი უწამებიათ სწორედ ქალკედონიანთა საწინააღმდეგოდ მოწყობილი ღვინის კრების დროს. ამ კრების თარიღის შესახებ-კი ცნობები არეულია: ზოგნი როგორც მაგ. ს. ა. მ. უ ე ლ ა ნ ე ლ ი თ ა რ ი ლ ა დ 527 წ. სდებს, ზოგი 551, თუ 552 წ., ზოგი კიდევ 554 წ. ამ უკანასკნელ ცნობასა სთვლიან ერთად-ერთ სწორე და უტყუარ თარიღად ე რ ვ ა ნ დ ტ ე რ - მ ი ნ ა ს ი ა ნ ც ი და მ ა ლ ა ქ ო რ მ ა ნ ი ა ნ ი ც. ამის საბუთად მათ „ეპისტოლეთა წიგნში“ შენახული ნერსეს II კათალიკოზის „ერთობის აღთქმის“ ძეგლის ცნობა მიაჩნიათ, რათგან იგიც თვით ამ აღთქმის წიგნში ღვინის კრებაზე შედგენილად იხსენიება. ამ ძეგლს-კი თარიღი აქვს და იქ ნათქვამია, რომ ერთობის აღთქმა დაიდვა ზვასრო მეფის 24-ე ინდიქტიონს, ანუ 555—6 წ.

მაგრამ საქმე ის არის, რომ ეს „ერთობის აღთქმის ძეგლისწერა“ ნესტორიანთა საწინააღმდეგოდ იყო დადებული და მათ განანადგურებლად იქმნა მოწყობილი (ჩიხრე ქვ. 72). იოანე სიბრძნის მოყვარე (მიოქანანტა ჩამასასატე) სომეხთა კათალიკოზს კი თავის ცნობილს 726 წ. შედგენილ წერილში სომხეთის საეკლესიო კრებების შესახებ ნათქვამი აქვს, რომ ნერსეს კათალიკოზის მიერ მოწვეული ღვინის კრება სწორედ ქალკედონიანთა წინააღმდეგ იყო მიმართული. ამ ავტორს ამ საეკლესიო კრების სრული დათარიღებაც აქვს დაცული და მის თხზულებაში ნათქვამია.

*ე'ს ასყყან ქილასანოქსხანა ჯაიყ
ქსენრიოყ ძიილი არარ ძერ სხრატა ჩ
ზონს' ჩ ჯორრიოყ ამჩ კაქმარქილიოქსხან
ქლიოქ ხს ჩ ხყ ამჩ ქაყაღორიოქსხანს
სიირილი არეჟაქინ შარაქე, ხს 'ჩ ძე
ამჩ შიოსაქინაწიოქსი ქაქსერი ჯაყ
ძიილი არარ ძერ სხრატა ჩაკაოიოქ
ძიილიოქსი წაყქსიოქსი (წ. ქ. 221).*

დასაწყისსა სომეხთა წელთ-
აღრიცხვისასა — მეექვსე კრება
მოაწყო მეუფემ ნერსესმა ღვინ-
სა მეოთხესა წელსა კათალიკო-
ზობისა თვისისასა და 24 წელსა
მეფობისა ზვასრო სპარსთა მე-
ფისასა და 14 წელსა იუსტინიანე
ეისრისასა. კრება ესე მოაწყო
მეუფემ ნერსესმა ქალკედონის
კრების წინააღმდეგ-ო.

იუსტინიანე ეისრის მეფობის მე-14 წელიწადი 540—1 წელს უდრის, ზვასრო, სპარსთა მეფის 24-ე ინდიქტიონი კიდევ 555—6 წ., ნერსეს მეორის კათალიკოზობის მეოთხე წელიწადი-კი 551—2 წ. ამგვარად ირკვევა, რომ ხელთნაწერში თარიღები აქაც დამახინჯებული უნდა იყოს. აღსანიშნავია, რომ ამ კრების დათარიღება იუსტინიანე ეისრის ინდიქტიონობით ერთნაირ შეცდომას შეიცავს, როგორც ა რ ს ე ნ ი კ ა თ ა ლ ი კ ო ზ ი ს თ ხ ზ უ ლ ე ბ ა შ ი, ისევე „ეპისტოლეთა წიგნში“, რაც უფლებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ თარიღი ამგვარად დამახინჯებული უფიქრა უკვე მეცხრე საუკუნეშივე.

საგულისხმოა, რომ იოანე სიბრძნის მოყვარესაც ა რ ს ე ნ ი კ ა თ ა ლ ი კ ო ზ ს ა ვ ი თ ღვინის ეს კრება და იზიდ-ბოზილის სიკვდილი ერთსა და იმავე დროს, სახელდობრ სომეხთა წელთაღრიცხვის დაწყებისას აქვს მოხსენებული. ამავე ცნობას იმეორებს სტეფანოს ორბელიანიც თავის ისტორიაში, მაგრამ მას ეს კრება მოსე კათალიკოზის მიერ მოწყობილად მიაჩნდა (შოთ. გვ. 454). ისტორიკოს იოანე კათალი-

კოზსკი თუმცა იზიდ-ბოზიდის მარტილობა ნერსეს კათალიკოზის დროს აქვს აღნიშნული, მაგრამ სომეხთა წელთაღრიცხვის დაწესებასთან დამოუკიდებლივ, რათგან მისი ცნობით ეს საქმე გრიგოლის კათალიკოზობის მეათე წელს და ხუასროს მეფობის მე-3 ინდიქტიონს უნდა ყოფილიყოს მოწყობილი (შათამ. 65), ე. ი. 562 წელს.

ეს ცნობათა სხვადასხვაობა ისტორიკოსთა შენათხზს კი არ წარმოადგენს, არამედ იზიდ-ბოზიდის მარტილობის სხვადასხვა რედაქციითგან მომდინარეობს. სხვადასხვა რედაქციების არსებობა შეიძლება აწ არსებული ხელნაწერების მიხედვითაც დამტკიცდეს. ზოგს, როგორც ეტყობა, უფრო აღრინდელ ხელნაწერებში მარტილობის თვედ და დღედ 2 ქალოცია აღნიშნული, ასეა ვენეტიკაში გამოცემულ ტექსტშიც, ზოგში კი, როგორც მაგ. ტ. ს. უ. სიძველეთა მუზეუმის ხ. № 846, რომელიც გრ. წერენციის ჰაემსავეურჭი, ანუ სვინაქსარია, მარტილობა აჰეკის 18, თებერვლის 15 ქვეშეა მოყვანილი (იხ. გვ. 313 ხ). ამგვარადვე გამოცემულ ტექსტში მარტილობა დათარიღებულია ხუასრო მეფის 23-ე ინდიქტიონით, გრიგოლ წერენციის სუნაქსარში-კი ნათქვამია:

*«კათარსხვალ არწ აბათოორ ლქარ-
ოღქით კათაჯი ამქი ქქასკანოქსსან
ჯაიფ. ქიკაქიქსიოქსიქსან არქ შიქს-
საქა»* (გვ. 315ს).

აღესრულა წმიდა ასტეაწა-
ტურ-იზიტბუზიტ პირველსა წელ-
სა სომეხთა წელთაღრიცხვისასა,
კათოლიკოზობასა მეუფისა მო-
სეასისა-ო.

ეს ადგილი ცხადჰყოფს, რომ სტ. ორბელიანს ზემომოყვანილი ცნობა იზიდ-ბოზიდის მარტილობის შესახებ სწორედ ამგვარი რედაქციითგან უნდა ჰქონდეს ამოღებული. უფლება გვაქვს დავასკვნათ, რომ ამნაირი რედაქცია, თუ ამაზე აღრე არა, უკვე მეცამეტე საუკუნის შუა რიცხვებში მაინც უნდა არსებულიყო.

ხოლო იოანე იმასტაქერისა, იოანე კათალიკოზისა და არსენი კათალიკოსის ცნობებითგან ჩანს, რომ VII და IX ს. ს-ში იზიდ-ბოზიდი ნერსეს III თანამედროვედ იყო მიჩნეული და მის მარტილობასაც მაშინ ნერსესის კათალიკოზობას და სომეხთა წელთაღრიცხვის პირველ წელიწადს მიაკუთვნებდენ, როდესაც დვინის საეკლესიო კრება მოხდა.

ისიც აღსანიშნავია, რომ თუმცა მარტილობის არც გამოცემულ სომხურ ტექსტს და არც ძველის ქართულ ძველ თარგმანს თარიღში ბიზანტიის კეისრის ხსენება არ მოეპოვებათ, მაგრამ, უეჭველია, ამ ცნობის შემცველი რედაქციაც უოფილა, როგორც ეს იოანე იმასტაქერის წერილითგან და არსენ კათალიკოზის თხზულებითგანაც ჩანს, მეტადრე-კი გრ. წერენციის სუნაქსარში შეტანილი ტექსტით. ტ. ს. უ. იმავე ხელნაწერში მაგ. იზიდ-ბოზიტის მარტილობის შემოკლებული ტექსტი ასე იწყება:

*«შამა ქაღალიოქსსან შარქიქ
შიორიქო ირეიქი ქადათაჯ. ხა 'ქ
ქაღალიოქსსან შოთაქსქანაიქი ირ
ქერ შონაფ ქაღალიოქ. კაქამ ძა-
მანსაქი რაღამდ ქქაქსექს 'ქ რ'ა...*

წელთა მეფობისა ხუასრო სპარ-
სთა მეფისასა, კავადის ძისა, და
მეფობასა იუსტინიანემასა, რო-
გელი იგი იყო ფონთა მეფე, მას
უამსა მრავალნი იწამენს ქრის-

ღსუ ირუ ხს აყუ მქ ჴრტიორ ანონ ტსათვის... რომელთა თანა იყო
 კაცთა ერთი სახელად გრიგოლ.
 (გვ. 314 b. და Acta Sanctorum novembris, tomus IV, Bruxellis, 1925 წ.
 გვ. 213).

აქ მხოლოდ ხვაროსნი და იუსტინიანოსის ინდიქტიონების რიცხვი აკლია,
 რათგან მარტილოზის ნოსმენის გასაადვილებლად სუნაქსარნი შეტანის
 ღროს, ქრონოლოგიური ცნობები ჩვეულებრივ გამოტოვებული უნდა ყოფი-
 ლიყო.

იყო თუ არა თავდაპირველ ტექსტში ბიზანტიის კეისრის ინდიქტიონი
 აღნიშნული, ძნელი სათქმელია, რათგან სომხურ ვაზოცემულ რედაქციას, არც
 მის ძველ ქართულ თარგმანს ამგვარი ცნობა არ მოეპოვება. მაგრამ იოანე
 იმასტასერიისა და არსენი კათალიკოზის თხზულებებში
 ცხადყოფენ, რომ უკვე VIII ს-ში არსებულა რედაქცია, რომელშიც იუ-
 სტინიანე კეისრის ინდიქტიონიც ამ მარტილოზის თარიღში შეტანილი
 იყო.

ზემონათქმულითგან ისიც ცხადი იქნება, რომ ღვინის კრების თარიღი
 უკვე შერვე საუკუნითგან მოყოლებული დამახინჯებული ყოფილა და საცი-
 ლობელი შექმნილა. ნამდვილი თარიღის გამოსარკვევად უნდა იმ გარემოე-
 ბას მიექცეს ყურადღება, რომ იოანე იმასტასერიისა და არსენი
 კათალიკოზის მოწმობით ის ღვინის საეკლესიო კრება, როდესაც სო-
 მხთა წელთაღრიცხვის დასაწყისი იყო და იზიდ-ბოზილი ეწამა, ქალკედო-
 ნიანთა წინააღმდეგ ყოფილა მიმართული. „ერთობის აღთქმის“ დამდები ღვი-
 ნის საეკლესიო კრება-კი, რომელიც ხუასრო სპარსთა მეფის 24-ე ინდიქტი-
 ონს, ანუ 555—6 წ. მოხდა, ქალკედონიანთა წინააღმდეგ ერთ სიტყვასაც არ
 შეიცავს, არამედ ნესტორიანთა წინააღმდეგ არის მიმართული და მათი მოს-
 აპობისათვის იყო მხოლოდ მოწვეული. ამგვარად, ცხადია, იოანე იმას-
 ტასერიისი და არსენი კათალიკოზის მიერ ღვინის კრების შე-
 სახებ მოხსენებული ცნობა ნესტორიანთა გასანადგურებლად მოწყობილს
 555—6 წ. ღვინის საეკლესიო კრებას არ უღგება.

მაღაქია ორმანიანს შეუმჩნევია ეს ცნობათა წინააღმდეგობა, მა-
 გრამ ისე აქვს განპარტებული, თითქოს იქ იმ ავტორებს მოსელოდეთ შეც-
 დომა, რომელთაც ღვინის კრება ქალკედონიანთა საწინააღმდეგოდ მიიჩნის.
 და ეს შეცდომა ვითომც ნესტორიანთა და ქალკედონიანთა შორის არსებულ
 ერთგვარ დამოკიდებულებათა გამო ყოფილიყოს წარმოშობილი (*სიყაყაყა-*
თოი, გვ. 546—7).

რასაკვირველია, ეს განმარტება ნაძალადეგია და ძნელი, საკითხის უფრო
 თავითგან მოშორებას მიაგავს ვიდრე მისი გამორკვევის სურვილს. რაც უნდა
 დამოკიდებულება ყოფილიყო ქალკედონიანთა და ნესტორიანთა შორის,
 VIII ს. მწერალი ისე უვციო როგორ იქნებოდა რომ ნესტორიანთა სა-
 წინააღმდეგო და მოსასპობად შეყრილი საეკლესიო კრება ქალკედონიანთა
 საწინააღმდეგო კრებად მიეჩნია და მოენათლა?

უფრო ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ 555—6 ს. ღვინის კრება, როდესაც
 ერთობის აღთქმა დაიდვა და ნესტორიანთა წინააღმდეგ იყო მიმართული,
 სხვა კრება და ქალკედონიანთა საწინააღმდეგო ღვინის კრება კიდევ სხვა
 კრება უნდა ყოფილიყო. ეს უკანასკნელი კრება სომხთა წელთაღრიცხვის

პირველ წელიწადს, ანუ 551—2 წ. მომხდარა, ნერსესის კათალიკოზობის მეორე, თუ მეოთხე ინდიქტიონს, ე. ი. 550, ან 551—2 წ. სწორედ ამ წელიწადს უწამებიათ და მოუკლავთ იზიდ-ბოზიდი. ამ 551—2 წ. თარიღს უდგება ამ მარტივობის ქართულ ძველ თარგმანში დაცული თარიღი, რომ იზიდ-ბოზიდი ხვასრო სპარსთა მეფის მეოცესა წელს იქმნა წამებული. ამიტომ სომხურ გამოცემულ ტექსტში იზიდ-ბოზიდის სიკვდილის თარიღი დამახინჯებული უნდა იყოს გადაწერთაგან ისევე, როგორც დამახინჯებულია იგი იოანე იმასტასერიასა და არსენი კათალიკოზის თხზულებებშიც.

§ 6. იზიდ-ბოზიდის სარწმუნოებრივი მიკუთვნილობა

განსვენებული გალ. ტერ-მკრტიჩიანი ფიქრობდა, რომ გრიგოლ-მანაქიპირივით იზიდ-ბოზიტიც შესაძლებელია ნესტორიანთა მოწამე-წმიდანი ყოფილიყო. ამ თავისი აზრის ერთგვარ დამადასტურებელ გარემოებად სომეხთა მეცნიერს იზიდ-ბოზიდის მარტივობის ის ადგილი მიაჩნდა, სადაც ერთი სიკვდილად დასჯილი ხუეიკთა კრებულისაგანის მიერ იზიდ-ბოზიდისადმი თავუანისცემისა და მისი სისხლით შეღებილი მიწის უბეში ჩაყრის შესახებ არის საუბარი. აქ გამონათქვამი „ხუეიკთა კრებულისაგანი“ გალ. ტერ-მკრტიჩიანს ნესტორიანთა კრებულს მნიშვნელობით ნახმარად ეგონა (*Գրգիր-Մանահիր, Արարատ*, 1901 წ., სექტ. — ოქტომბ., გვ. 472).

თავისდა-თავად შეიძლება, რასაკვირველია, იზიდ-ბოზიდიც ნესტორიანი ყოფილიყო, მაგრამ ის გარემოება, რომ ნერსეს მეორე სომეხთა კათალიკოზის 555—6 წ. „ერთობის აღთქმაში“ და იოანე სომეხთა კათალიკოზის სივნიეთის ეპისკოპოსისადმი მიმართულს წერილში, რომელიც სწორედ ნესტორიანთა წინააღმდეგ არის მიმართული და სომხეთში დაქ. დენში მათი თავგადასავალის შესახებ ცნობებს შეიცავს, სხვათა შორის გრიგოლ-მანაქიპირის ნესტორიანთა წმიდანობის შესახებაცაა საუბარი, იზიდ-ბოზიდზე-კი არაფერია ნათქვამი, იზიდ-ბოზიდის ნესტორიანობის აზრს სათუღა მხდის. ხოლო, თუ ამასთანავე გავიხსენებთ იოანე კათალიკოზის ისტორიაში მოყვანილ ცნობას, რომ ნერსე კათალიკოზმა თავისი კრებულითურთ იზიდ-ბოზიდის ნეშტი დიდის ზეიმით დენის კათოლიკე საყდარში აღმოსავლეთის მხარეს დაკრძალა და ზედ თლილი ქვის სამლოცველო აუგო (*Պատմ*, 64), მაშინ იზიდ-ბოზიდის ნესტორიანობა უკვე საეკვოდ გვეჩვენება, რასაკვირველია, თუ სომეხთა ამ ისტორიკოსს ეს ცნობა ძველ, უტყუარ წყაროზე აქვს დამყარებული.

სახელოვან მეცნიერ ბოლანდისტს P. Peeters-საც თავის 1925 წ. გამოქვეყნებულ გამოკვლევაში გამოთქმული აქვს მოსაზრება, რომ იზიდ-ბოზიდი სპარსული ნესტორიანთა ეკლესიის მოღვაწე-მოწამე უნდა ყოფილიყო, მის წიაღში გაქრისტიანდა, თავის ეროვნულ ეკლესიის წევრადვე დარჩა სიკვდილამდე, სომეხთა ეკლესიასთან საერთო არა ჰქონდა რა და მხოლოდ შემდეგში სომეხთა ეკლესიამ ის თავის წევრად მიითვისა და თავის წმინდანად გამოაცხადა (*De sancto Isbuzeta: AS novemb. IV, 199*)¹. ამ აზრ-

¹ Reliqua omnia indicia, ipsaque totius narrationis coiligatio potius suadet, eum. . postquam ad christianam religionem transierit, civem suorum fidei et communiioni abhaes-

თანვე არის დაკავშირებული პ. პეტერსის დებულება, რომ იზიდ-ბოზიდის მარტილობის სომხური ტექსტები დამყალბებელისაგან არის ტენდენციურად გადაკეთებული, რომ ნესტორიანი სპარსელი მოწამე სომხეთის ეკლესიის შვილად და წმინდანად ექცივნათო (იქვე, გვ. 221)!. ამ დამყალბებელს, პეტერსის სიტყვით, ნათქვამი აქვს მარტილობაში, თითქოს იზიდ-ბოზიდი სიცოცხლის დროს სომეხთა ეკლესიის წევრი ყოფილიყოს, თითქოს მოგვებს გაჩენილი ცეცხლის ჩასაქრობად სომეხთა ეკლესიათვის მიემართოთ და თითქოს იზიდ-ბოზიდს თავის გაქრისტიანება პირველად სწორედ სომეხთა ეკლესიის სამღვდელოების წინაშე აღეარებინოსო (იქვე, გვ. 199). ამის საბუთად მეცნიერ ბოლანდისტს მარტილობის სომხური ტექსტის § 2 აქვს დასახელებული (იქვე, შენ. 12).

იზიდ-ბოზიდი რომ სპარსული ეკლესიის წევრი იყო, ეს უეჭველი ჰუმარიტება უნდა იყოს. სომხურ ტექსტშიც არსად ნათქვამი არ არის, რომ სპარსელმა მოგვებმა სწორედ სომეხთა ეკლესიას სთხოვეს ცეცხლის ჩაქრობა, არც ის არის აღნიშნული, რომ იზიდ-ბოზიდმა თავისი გაქრისტიანება ნამდვილად სომეხთა სამღვდელოებს აუწყა. იქ პირველი შეწხვევის შესახებ ნათქვამია მხოლოდ *დიოზაკოსიანს ღირსს...* *ნათქვამი მხოლოდ დიოზაკოსიანს ღირსს...* *ნათქვამი მხოლოდ დიოზაკოსიანს ღირსს...* (AS novemb, IV, 206). ამ ძველის ძველი ქართული თარგმანის ავტორსაც ეს ადგილი ასე აქვს გადმოცემული: „ესმა აზრაპეტსა (ე. ი. ათასისთავს) სომხითისასა..., მისწრაფა კარად მკლესიისა და ასწრაფებდა მსახურთა ეკლესიისათა, რათა აღიღონ ნიში ჯურისა“ ცეცხლის ჩასაქრობად. მართლაც „მსახურთა მათ აღიქვეს იგი ჯ““-ო (MFA, გვ. 52).

შემდეგ სომხური ტექსტის ავტორი ამბობს, რომ ცეცხლის ასეთი დაშრებით *დოკ მსხ ნჯან სიღს ავათოასიანს სიორი ქაჯიანს ქაჯსარჩის ჯაჯიგ` ქსინციოქიანს რარხაკაჯთიხს და ქამიქ კოაკაკაჯთიქსანს* (AS, IV, 206). ქართველსაც ასე აქვს ნათარგმნი: „სასწაული დიდი იქმნა პატრონისა ჯისაჲ ჭუეყანასა სომხითისასა და სიხარული კეთილად-მსახურთა“ და (გამოტივებულია) სირცხვილი კერპომხურებისაო (MFA, გვ. 52).

დასასრულ, მახოზ-იზიდ-ბოზიდის გაქრისტიანებაზეც სომხურ მარტილობაში სწერია: *შაქიჯ დამათიგხაღ ანიორი გვირქანის ქბიანგ ასარკაღაღიანს, ხა არქანტერ სინისქა ათიჯი სიორი ქაჯიანს, ხა ქაჯანტერ გრადათანს გვირ თხტერ ქ ზქითთიანს ხა ქოღარქსიქიქი გაკაკაჯთიქსა ქაჯიანს აატერ...* *ხა ხა გქიხსათიანსაჲ ხმა* (AS, IV, 206). ჰართველს ეს ადგილი ასე გადმოუთარგმნია: მაჰომ „თუთ მიეახლა დიაკონსა და მიიხუნა შისგან საცეცხურნი და დაასხა საეუმეველი წინაშე ჯ“ და განაცხადნა სარწმუნოება თვისი,

isse... Adde colerem quendam persicam quo lola narratio perfusa est... Neque rerum inaudita quadam perturbatione congligil ul martyr ex Huzainorum coelu inter sanctos armenios postea reterretur: ipsum puipe Gregorium Razicenum. cuius sacrarium iidem Armenii diruerant, eorum nepotes ultro civitate donalunt“ (იქვე, 199—200).

1... „ex cogitata fuit... a falsario... Hoc alterum falsarius“... (იქვე. 201).

რომელი აქუნდა ქცს მიმართ. და წარავლინა მსახურთაგანი ჯრისათა ეკლესიად და მიპრქეა, ვითარმედ „... მეცა ქანე ვარ“-ო (MGA, 52).

ზემომოყვანილი ამონაწერითგან ჩანს, რომ სომხური მარტვილობის აღწერელს არც ერთხელ არც ეკლესიისა და არც მის მსახურთა, რომელთათვისაც მოგვებსა და იზიდ-ბოზიდს მიუმართავთ, ეროვნული კუთვნილება აღნიშნული არა აქვს, არამედ ყველგან მარტივად ნათქვამია: „კარად ეკლესიისა“, „მსახურთა ეკლესიისათა“, „დიაკონსა“.

მხოლოდ ორგან, იქ, სახელდობრ, სადაც ათასისთავია მოხსენებული და სასწაულისაგან მოხდენილ შთაბეჭდილებაზეა საუბარი, ეროვნული, ან უკეთ რომ ითქვას, გეოგრაფიული მიკუთვნილებაც არის დართული და დასახელებულია „პაზარაპეტი სომხეთისაჲ“ *հազարապետն Հայոց*, პაზარაპეტი სომეხთა და *սպետარ Հայոց* „ქუეყანა სომხითისაჲ“. მაგრამ „პაზარაპეტი სომეხთა“ სომხეთში მყოფი სპარსული თანამდებობის წოდებულებას წარმოადგენს, რომელშიც „სომეხთა“ ქვეყნის სახელის აღსანიშნავად არის გამოყენებული და ისევე, როგორც „ქართლისა მარზპანი“ თვით ამ თანამდებობის მქონებელის ქართველობას არ ჰნიშნავდა, სომეხთა პაზარაპეტიც ამ მოხელის სომეხობას თავისდა-თავად არ ჰგულისხმობდა.

დამახასიათებელია, რომ სომხური ტექსტის ავტორს ნათქვამი აქვს: „სასწაული დიდი იქმნა... ქუეყანასა სომხითისახა“-ო. აქაც დასახელებული არ არის სომეხთა ეკლესია, არამედ იმ ქვეყნის ტერიტორია, რაც სრულ სიმართლეს წარმოადგენს. ამნაირადვე არსაითგან არა ჩანს, რომ ეკლესიის მსახურნი, რომელთა წინაშეც იზიდ-ბოზიდს თავისი ქრისტიანობა უმცნია, სომეხები იყვნენ.

ყოველი ასეთი გარემოება ცხად-ჰყოფს, რომ სომხური მარტვილობის ავტორს არამც თუ არსად გარკვევით არა აქვს ნათქვამი იზიდ-ბოზიდის სომხურ ეკლესიასთან იმთავითვე არსებული კავშირის შესახებ, არამედ პირიქით, ის ამ ეროვნული მიკუთვნილობისა და დამოკიდებულებების აღნიშვნას თითქოს განზრახ გაუზრბის. საფიქრებელია, რომ იმიტომ, რაკი იზიდ-ბოზიდი ნამდვილად სომხეთში არსებული სპარსთა ეკლესიის წევრი და მოწამე იყო და გარკვეული დროითგან-კი სომხური ეკლესიის მესვეურთ ჰსურდათ იზიდ-ბოზიდი, ვითარცა სომხეთში წამებული, თავიანთი ეკლესიის წმინდანად ექციათ.

ამგვარად, იზიდ-ბოზიდი რომ დვინში მყოფ სპარსელ ქრისტიანეთა კრებულსა და ეკლესიას ეკუთვნოდა, ეს უცილობელია, მაგრამ სპარსელი და ასური ქრისტიანები ხომ ყველა ნესტორიანები არ იყვნენ, არამედ მათ შორის მონოფიზიტებიც ბლომად და, თუმცა უფრო ნაკლებ, მაგრამ მაინც თვით ქალკედონიანებიც-კი მოიპოვებოდნენ. საკითხის მთელ სიძნელეს სწორედ ის შეადგენს, თუ რომელ ამ უფრო მოსალოდნელ მოძღვრებათაგანს ეკუთვნოდა იზიდ-ბოზიდი, ნესტორიანი იყო, თუ მონოფიზიტი? იმ გარემოებასა და მოსაზრებას თუ ანგარიშს გავუწევთ, რომელიც ზემოთ უკვე დასახელებული გვქონდა, რომ სომხ. ეკლესიამ მოკლე ხანში ის თავის წმინდანად მიიჩნია და გრიგოლ-მანაჭიპრის მსგავსად იზიდ-ბოზიდიც VI ს. საბუთებში ნესტორიანთა წმინდანად არ იხსენება, მას უფრო მონოფიზიტად გვაულისწამებინებს. აღსანიშნავია, რომ გრიგოლ-მანაჭიპრი, რომელიც ნესტორიანებს VI ს. თავიანთ წმინდანად ჰყავდათ მიჩნეული, ოფიციალურ სომხურ ეკლესიას თავის წმინდანთა შორის არ ჩაურიცხავს. ამ მხრივ დიდი

განსხვავება მასა და იზიდ-ბოზიდს შორის, რომელსაც სომხური გაბატონებული ეკლესია უკვე VI ს-შივე თავს წმინდანად სთვლიდა. სწორედ ეს გარემოება ადამიანს იზიდ-ბოზიდის სარწმუნოებრივი მიკუთვნილობის საკითხის გადაჭრის დროს სიფრთხილეს უკარნახებს.

§ 7. საკითხი ამ ძეგლის თარგმანობის შესახებ

გალ. ტერმინებიანი ფიქრობდა აგრეთვე, რომ რათგან იზიდ-ბოზიდის მარტივობის სომხურ ტექსტში სომეხთა იმდროინდელი კათალიკოზი არ არის მოხსენებული და საზოგადოდ ამ ძეგლში საუბარი უფრო სპარსელ მოხელეთა შესახებ არის, შესაძლებელია იზიდ-ბოზიდის მარტივობის თავდაპირველი ტექსტი ასურულად ყოფილიყო დაწერილი და ამგვარად სომხური ასურული დედანის თარგმანი იყოს (*ზიქვირ-შანანჩირე. სიარაო, 1901 წ. სექტ. ოქტომ., გვ. 472*). რასაკვირველია, თუ ნერხეს სომეხთა კათალიკოზის შესახებ ცნობა, რომელიც იოანე იმასტასერსა და არსენი კათალიკოზსა აქვთ იზიდ-ბოზიდის მოწამებრივი სიკვდილის თარიღში, მერმინდელი ჩანართია, ეს აზრი შესაძლებელია სამართლიანად იქმნეს მიჩნეული, მაგრამ იქნებ პირიქით სომხურ ტექსტსა და ქართულ თარგმანში ცნობა გადამწერთაგან იყოს გამოტოვებული, იოანე იმასტასერს-კი ძველი VIII ს. დედნის ცნობა ჰქონდეს დაცული?

§ 8. ამ ძეგლის დაცული რედაქცია პირველადი რედაქცია არ არის

იზიდ-ბოზიდის ქართული თარგმანი ასე ერთბაშად, უშესავლოდ და დასაწყისისათვის არაჩვეულებრივი სიტყვებით იწყობა: „უფროსს განბრწყინდებოდა და განძლიერდებოდა სარწმუნოებაჲ ქენათა და არა მცირედნი მუნდებოდეს ქყანასა სპარსთასა, კარსა ზა სამეფოსა. და იყო ოდესმე კაცი ერთი, რისა სახელი მაჰმოტ მისვე ქყანისაგან სპარსთასა სოფლისაგან, რლსა ეწოდების ქნარატანი რლსა მშობელნი იყვნეს ცეცხლის მსახურ და თვთ სიყრმითგან ესწავა მოგუებაჲ და უფროსს ყთსა წარებატებოდა და შესწავებულ იყო ცეცხლის-მსახურთა მიერ, რ ბრძენ იყო განზრახვითა“ (გვ. 51). მართალია სომხურ ტექსტში წინ უძღვის *«Ընդ Ժամանակս Թագաւորութեանն Սուրբիւ զբոլոց Կառատայ սրբայն Պարսիցա, յամսა მეფობისა Խոսրո Սპարსտա მეფისას, Կავաღն ժնսաս»* და ამ სიტყვების წყალობით დასაწყისი უფრო ბუნებრივი ხდება, მაგრამ გამონათქვამი *«սուսէ უფრო»* ცხადპყოფს, რომ აქ წინამავალთან რაღაც შედარება ნაგულისხმევი. ეს გარემოება და ამგვარი დასაწყისი უფლებას გვაძლევს ეგვი შეგვეპაროს, რომ მარტივობა ხელშეუხებლივ არ უნდა იყოს შენახული და თავში მაინც უნდა აკლდეს, ან გადაკეთებული იყოს.

ამ ძეგლის გულდასპითი გადაკითხვა დაარწმუნებს ადამიანს, რომ მართო თავში არ უნდა იყოს იგი შეცვლილი, არამედ ბოლოშიც პირვანდელი ტექსტი შესწორებული ჩანს. შემდეგი არიოდე მაგალითიც ამ ჩვენი აზრის სამართლიანობას ცხად-პყოფს. იქ, სადაც იზიდ-ბოზიდის მოწამებრივი სიკვდილის აღწერილობა იწყება, ნათქვამია, რომ მის ბედს ოთხი მსახული სწყვეტდა, ამაზე უწინარეს-კი ნათქვამია, რომ სპარსეთის მეფეს სომხეთის

უზენაეს მსაჯულად სამი კაცი გამოუგზავნია და საგანგებოდ მათი ვინაობა და სახელები-კი აღნიშნულია. მეოთხე საითგანლა გაჩნდა? საფიქრებელია, რომ ეს მერმინდელი გადამკეთებელის შეცდომა უნდა იყოს.

ამგვარადვე, იქ, სადაც ოთხი მსაჯულია მოხსენიებული, ნათქვამია, რომ იზიდ-ბოზიდის თვალწინ „შეკმზადებდეს ორთა ძელთა სასიკვდინეთა“, რომელზედაც უნდა სიკვდილად მისჯილნი ჯვარს ეცვათ. აქეთგან ცხადი ხდება, რომ მხოლოდ ორი მსჯავრდებული უნდა ყოფილიყო ჯვარცმული. შემდეგ-კი, სულ ბოლოში, მოულოდნელად, იზიდ-ბოზიდის გარდა, კიდევ ორი დასასჯელია მოხსენიებული და ამგვარად სულ სამი ჯვარცმული გამოდის. მერმინდელ გადამკეთებელს დაჰვიწყებია, რომ მხოლოდ ორი ჯვარი იყო დამზადებული და მესამე ჯვარცმული ამის გამო უჯვაროდ დარჩებოდა. ჩვენ-ნამდის მოღწეულ რედაქციაში-კი ნათქვამია, რომ ჯვარცმულ იზიდ-ბოზიდს აქეთ-იქით, მარჯვნივ და მარცხნივ, ორი ჯვარცმული ჰყავდა. ცხადია, აქ იზიდ-ბოზიდის ჯვარცმის ამბავი, რომელიც თავდაპირველად ორი ადამიანის სიკვდილად დასჯის აღწერილობას შეიცავდა, შემდეგ, იესო ქრისტეს ჯვარცმის მსგავსად, მესამე ჯვარცმულის მიმატებით შეუვსიათ. ამის გამო ცნობა ერთ-ერთი იზიდ-ბოზიდის გვერდით ჯვარცმულთაგანის შესახებ ამ მარტვილობის მერმინდელი გადამკეთებლის ჩანართი უნდა იყოს. რომელ ორთაგანის, ხუეიკთა კრებულისაგან ქრისტიანისა და იზიდ-ბოზიდის თაყვანისმცემლისა, თუ თავის სჯულის უარისმყოფელი ურიის ამბავი უნდა მივიჩნიოთ ჩანართად, ძნელი სათქმელია, თუ მორწმუნე და მოწამე ხუეიკის სახელის მოხსენებულობა ამ შემთხვეულობის მერმინდელ ჩანართობის გამომელავენებელ გარემოებად არ გვეჩვენა, რათგან ურიის შესახები ცნობა, მეტადრე ის გარემოება, რომ სპარსეთის მოსამართლეებს ის, ვითარცა ბოროტმოქმედი თავისი სარწმუნოების უარყოფის შეპირების შემდგომაც სასჯელისაგან არ განუთავისუფლებიათ, ნამდვილი ამბავის შთაბეჭდილებას ახდენს, მაგრამ ამგვარ მოსაზრებაზე დაყრდნობა სახიფათოა.

3. პ ე ე ტ ე რ ს ი ც (op.cit.) სომხურ ტექსტს თავდაპირველ დედნად არ სთვლის და, რამდენადაც იზიდ-ბოზიდი სპარსული ეკლესიის წევრი და მოწამე იყო, საფიქრებელია, რომ მისი წამება სპარსულად, ანდა ასურულად უნდა ყოფილიყო უპირველესად აღწერილი. ამიტომ სომხურ ტექსტი უნდა ამ ძეგლის მეორადი რედაქცია იყოს, რომელსაც ერთგვარი ტენდენცია, უეჭველია, ასულდგმულებდაო.

§ 9. ამ ძეგლის ღირსება და მნიშვნელობა

იზიდ-ბოზიდის ცნობების სიმართლის გაოსარკვევად უნდა აღინიშნოს, რომ ამ დროს სპარსეთის მთავრობის ხელისუფლად სომხეთში ნიხორაკანია მოხსენებული. ნერსეს სომეხთა კათალიკოზს მანაჰიპრ-რაჟიკის სახელობის სამლოცველოს დღინში აგება ასე აქვს დათარიღებული: მეჩვიდმეტესა წელსა ზვასრო მეფეთ-მეფისასა და მარზპანობასა ნიხორაკანისასაო (*Միրք թղթից*, 72). ამავე მეფის მეოცდაორე ინდიქტიონს მომხდარს იზიდ-ბოზიდის მარტვილობას წინ რამდენიმე წელიწადი უსწრებდა. ჯერ ნიხორაკანის სომხეთში მთავრობა იხსენიება მარტვილობაში, შემდეგ მის მაგიერ მმართველად ნახაპეტი მოდის, რომელმაც სომხეთში 3 წელიწადს დაჰყო. შემდეგ სპარსეთის მთავრობამ ნახაპეტის ადგილას ქნარიკი დანიშნა. ქნარიკი, როგორც ეტყობა,

ჯერ კიდევ ახალი მოსული იყო და მახოშის საქმის გამოძიებას აწარმოებდა, რომ („მას ეამსა“) სპარსეთის მეფემ სამი უზენაესი მსაჯული გამოგზავნა სომხეთის საქმეების მოსაწესრიგებლად. იზიდ-ბოზიდის მოწამებრივი სიკვდილი თითქოს ამავე ქნარიკის მთავრობის დროს უნდა გვეგულისხმა, მაგრამ იოანე კათალიკოზს თავის სომხეთის ისტორიაში ნათქვამი აქვს, რომ იზიდ-ბოზიდი წამებული იქმნა ქ. დვინში მარზპან ვენას ვაჰრაშისაგან (*ქ. მარცყანსკ. ოზნაანს ოზარაშაქი* ლუკასიანის 1912 წ. გამ., გვ. 64). ორმანიაანს მარზპანის სახელი „ვშტას ვაჰრამ“-ად აქვს აღნიშნული (*სიკვთაას ოზარაშაქ. მარცყანსკი*, გვ. 542). ორივე შემთხვევაში მარზპანის სახელის პირველი ნაწილი დამახინჯებული უნდა იყოს „ვენასა“-ისაგან. ამგვარად ისე გამოდის, რომ ქნარიკიც გაწვეულად და მის მაგიერ სომხეთის მარზპანად დანიშნულად უკვე ვენასპ ვაჰრამი უნდა ვიგულისხმოთ.

ფირან-გუმნასპ-გრიგორის მარტვილობის განხილვის დროს დავრწმუნდით, რომ ის დაახლოვებით 542 წ. მოწამებრივი სიკვდილით გარდაიცვალა. იზიდ-ბოზიდის მარტვილობაში ნათქვამია, რომ ის გრიგორიოსის წამებას შეესწრო და მისმა უშიშარმა ქტევამ იზიდ-ბოზიდი გაიტაცა და ქრისტიანობისადმი მოაქცია (შეად. P. Peeters-ის De Sancto jsbozeta: AS, novemb. IV, გვ. 192). იქნებ აქ ფირან-გუმნასპ-გრიგორის წამება იგულისხმებოდეს? ეს რომ გამართლდეს, მაშინ ჩვენ ხელთ იზიდ-ბოზიდის ქრისტიანული მოღვაწეობის დასაწყისის თარიღი 542 გვექნებოდა. მაგრამ ამ გრიგორიოსად არ შეიძლება მანაკიპრი მივიჩნიოთ, რათგან იგი დვინში იქნა წამებული და არა სპარსეთში, იზიდ-ბოზიდის მარტვილობაში-კი ნათქვამია, რომ მან გრიგორიოსის წამება სპარსთა მეფის ბანაკში ნახა. რომელი გრიგოლიც არ უნდა იგულისხმებოდეს იქ, რაკი მახოშ-იზიდ-ბოზიდის პირველ დამკითხველად სომხეთის მთავარი ნიხორაკანია დასახელებული, მისი მოწამებრივი მოღვაწეობა 548 წლის ახლო ხანებში უნდა ვიგულისხმოთ, რათგან ნერსე II სომეხთა კათალიკოზის ზემომოყვანილი ეპისტოლის ცნობით ნიხორაკანი სომხეთის მმართველად სწორედ ამ დროს ყოფილა.

548 წლითგან მოყოლებული 551—2 წლამდე სომხეთში 3—4 წლის განმავლობაში სპარსეთის სამი-ოთხი ხელისუფალი გამოიცვალა, რომელთაგან ნიხორაკანს სამი წელიწადი, ე. ი. 550 წ-მდე დაუყვია სომხეთში. ქრონოლოგიურ ცნობებში, ამგვარად, არაფერია საექვო და სანდო შთაბეჭდილებას სტოვებენ.

იზიდ-ბოზიდის მარტვილობა ბევრ საყურადღებო ცნობებს შეიცავს მაშინდელი სომხეთის, როგორც პოლიტიკურ-უფლებრივი მდგომარეობისა, ისევე შინაური ყოფა-ცხოვრების დასასურათებლად. მარზპანთა ხშირი ცვლა, ქვეყნის მღელვარება, სპარს-ასურთა სომხეთში მყოფი ახალშენების ცხოვრება, მაზდიანთა ღვთისმსახურება და მათ წრეში ქრისტიანობის შექრა, უზენაესი მართლმსაჯულება და სასამართლოს წარმოების წესები და ბევრი სხვა ცნობა მკითხველს თვალწინ ამ ძველის წყალობით.

სხვათა შორის აქ იხსენიება „ჰამარკარი“ ხუასროვ პეროში და მისი სასახლე. „ჰამარკარი“ მოხელის სახელია და ფაქლური „ჰამარკარ“-ისაგან უნდა იყოს წარმომდგარი, რაც ანგარიშს მწარმოებელს, მოანგარიშეს კნიწნავდა (H. Hübschmann, Armenische Grammatik I. Theil. Armenische Etymologie, 178). ქართულადაც იყო სპარსული „ჰამარ“-ისა, რიცხვისაგან ნაწარმოები

სიტყვა „მეჰამრე“ და „მეჰამრეობა“, რაც მონაგარიშესა და ანგარიშს ჰნიშნავდა.

სომეხთა ისტორიკოსის ს ე ბ ე ო ს ი ს თხზულება ცხადპყოფს, რომ იზიდ-ბოზიდის მარტვილობის ცნობა „ჰამარკარის“ თანამდებობის შესახებ სომხეთში სრულ სიზარტლეს შეიცავს. იქ აღნიშნულია, რომ ხოსრო II სპარსთა მეფეს სომხეთში სასეფო ჰამარკარი (*ჟ'ასაყო რასიან ჯამარკარენ*) დიდის განაიოთურთ სომხეთში გაუგზავნია (*ჟათაოქსიან ს ს რ ე ზ ი ა ხ ს ა ყ ს ა ს ი ა ყ ი ზ ზ ს რ ა ს კ ე ნ*, ლუკასიანის გამ. 1912 წ., *ჟლ. ჟ. გვ. 76*). ზემოდასახელებული აეტორის სიტყვებოთგან ირკვევა, რომ ჰამარკარს ქვეყნის სახელმწიფოს გადასახადების აკრეფა და დაცვა უნდა ჰქონოდა ჩაბარებულო. იქ ერთგან მოთხრობილია, რომ ისპაჰანში მყოფი სპარსეთის ჯარი რომ აჯანყებულა. დასცემია ჰამარკარს და „აიღეს სამეფო განძი, რომელიც ჰამარკარის სახლში იყო და რომელიც ამ ქვეყნის შეგროვებული ხარკისაგან იყო შემდგარი“-ო (იქვე *ჟლ. ძ. ზ. გვ. 93*)¹. მაშასადამე, ჰამარკარი უბრალო მონაგარიშე, ან მთვლელი-კი არ ყოფილა, არამედ სახელმწიფო საქურჭლის ერთი მთავარ ხელისუფალთაგანი, სახელდობრ სახელმწიფო გადასახადების ამკრებ-შემნახველი. იზიდ-ბოზიდის მარტვილობითგან ჩანს, რომ სპარსეთის ამგვარი თანამდებობის პირი სომხეთში წინათაც ყოფილა.

ყველა ზემონათქვამითგან ცხადი ხდება, რომ იზიდ-ბოზიდის მარტვილობა შინაარსიანი საისტორიო ძეგლია, რომელიც მეექვსე საუკუნის შუა წლების სასანიანთა სპარსეთის და სომხეთის ვითარების შესასწავლად ძვირფას ცნობებს შეიცავს.

¹ «*სიჩნ იგანდჷნ არგოიჩი' ირ ზ თანჷნ ჯამარკარინ' ირ ზ ჯარკავ ძიიიქსაჲ აჯისარჩინ აჯიორჩი*».

II. კავიობრაზიული მწერლობა

I. სომეხთა მოქცევის შესახები საისტორიო წყაროები და აგათანგელოსი

სომეხთა მოქცევის ამბავი გრიგოლ განმანათლებელის იმ ცხოვრებაშია აღწერილი, რომლის ავტორადაც ტრადიციულად აგათანგელოსია მიჩნეული, ამიტომ ამ ნაშრომის განხილვით უნდა დაეწყოს სომეხთა მოქცევის შესახები წყაროების კრიტიკული შესწავლა.

თავი პირველი

ბრიგოლ განმანათლებელის ცხოვრება სომეხურად და სხვა ენებზე

§ 1. სომეხური ტექსტი

გრიგოლ განმანათლებელის უვრცელესი ცა სომეხურად არის დაწერილი და შენახული. როგორც თვით ძეგლში ნათქვამია, ამ ცხოვრების შემდგენელად აგათანგელოსი ითვლება. ეს გრიგოლის ცა პირველად სომეხურად დაიბეჭდა. უშუალოდ გამოცემა კონსტანტინეპოლში 1710 წ. იქმნა დაბეჭდილი შემდეგი სათარით: *«Գրք վիպասանութեան որ կոչի հոմանունս-
լի Ագաթանգեղոս: Շարագրեալ զսա Ագաթանգեղոսի մեծի իմաստասիրի.
ատենադարի Տրդատայ արքային Հայոց: Յաղագս ընդդեմս եւ վարուց. եւ
յանասապատում քարոզութեան արդոյն Գրիգորի մեծի Լուսաւորչին մերոյ.
եւ Տրդատայ թագաւորին Հայոց: Յամի մարդկութեան բանին կենաց Ռէճժ.
իսկ ըստ Հայոց ՌՃՄԼ. և յամսեան մարտի ժՄ-ხրորդի»*

აგათანგელოსის თხზულების პირველი გამოცემა დაბეჭდილი ყოფილა ალექსანდრე სომეხთა კათალიკოსის საკუთარი ხელით 1707 წ. გადაწერილი ხელთნაწერის მიხედვით (ყსამ. ჯ., გვ. 5), ხოლო რომელი დედნითგან ჰქონდა კათალიკოსს გადმოწერილი, ეს გამოცემაში აღნიშნული არ არის.

უკვე 1770 წლისათვის პირველი გამოცემა ძნელი საშოვარი ყოფილა და 1770 წ. იმავე კონსტანტინეპოლში მეორე გამოცემა დაიბეჭდა, რომელშიც, გამომცემელთა სიტყვით, გადამწერისა და სტამბური შეცდომები გასწორებულ იქმნა ერთი ქ. ამიღში დაწერილი, თუმც უთარბლო, მაგრამ უმარტლესი ხელთნაწერის მიხედვით (წ. ჯ. გვ. 17). ეს მეორე გამოცემა პირველს მართლაც სჯობია ბევრად.

მესამედ ეს ძეგლი 1835 წ. დაიბეჭდა ვენეტიკში 7 ხელთნაწერისა და წინანდელ გამოცემათა მიხედვით, რომელთაგან ერთი, პარიზის ხელთნაწერი 1254 წ. ქ. შ. იყო გადაწერილი, ხოლო მეორე დერჯანში 1350 წ. ქ. შ. (იქვე, გვ. *ბ—ბ*). ეს გამოცემა ბოლო დრომდის, 1909 წ-მდე, საუკეთესო გამოცემა იყო, თუმცა მასაც ვენეტიკის ყველა გამოცემათა დამახასიათებელი ნაკლი ჰქონდა და, ხელთნაწერთა სხვაობა სახელდობრ საითგან მომდინარეობდა, იქაც გარკვევით აღნიშნული არ არის.

ვენეტიკის გამოცემის შემდგომ აგათანგელოსის ნაწარმოები მრავალჯერ იყო გამოცემული, მაგრამ ნამდვილი სამეცნიერო გამოცემა მხოლოდ ტფილისის 1909 წ. გამოცემაა, რომელიც ხელთნაწერების კრიტიკული განხილვისა და ტექსტის აღდგენის შემდგომ არის დაბეჭდილი გალუსტ ტერ-მკრტიჩიანისა და სტ. კანაჯანის მიერ (*წაამაგირე ჯაკიე, ნათირ ათაჯინ, გირე ხელირიე. შაქანანისაჲ წაამაგირე ჯაკიე*). მთ ხელთნაწერთა ერთი ჯგუფის 8 ხელთნაწერი, რომელთაგან ორი უძველესი ერთსადა-იმავე აღგილას, ბაღეშშია გადაწერილი: ერთი 1569 წ., მეორე 1672 წ. მაგრამ ერთიმეორისაგან დამოუკიდებელნი არიან იქვე, გვ. *ბა—ბა*).

ხელთნაწერის მეორე ჯგუფის საერთო თვისებად ის გარემოება უნდა ჩაითვალოს, რომ ყველაში კორუნისეული ჩანართი ნაწყვეტებია. ამ ჯგუფს 9 ხელთნაწერი ეკუთვნის, რომელთაგან სამი უძველესი უთარილოა, მაგრამ მკვლევართა აზრით ერთი IX—X ს. და ორი XII ს. უნდა იყოს დაწერილი. თარიღიანთაგან უძველესი 1254 წ. და 1261 წ. ეკუთვნიან (იქვე, გვ. *ბ*).

ხელთნაწერთა მესამე ჯგუფში 5—6 ხელთნაწერია, რომელთაგან უუძველესი 1220 და 1293 წ. არის ნაწერი (იქვე, გვ. *ბ*). გამომცემელთა აზრით უუძველეს ჯგუფად ამ სამთაგან მეორე უნდა ჩაითვალოს, რომელთაგან პირველი და მეორე ჯგუფის ხელთნაწერებია წარმოდგენილი (იქვე, გვ. *ბ—ბ*). 1911 წ. ვენის მხითარიათა ძმობის მონასტრის ასი წლის შესრულების აღსანიშნავად გამოცემულ სამეცნიერო გამოკვლევათა კრებულ *მოჯარძანა*-ში გრიგოლ გალემქარიანმა აგათანგელოსის თხზულების X—XI ს. ეტრატის პალიმფსესცებითგან ამოკითხული სომხური ტექსტიც გამოსცა (*შაქანანისაჲ კრწაგირე ნაგირე, ს. ნ. რეჩვირეა ბ. ე. ნ. აქტამეხარხან, მოჯარძანა*-ის გვ. 67—160).

§ 2. გრიგოლ განმანათლებელის ცნის ბერძნული ტექსტი

ბერძნულ მწერლობაში გრიგოლ განმანათლებელის ცნის შესახები ცნობები პატრიარქი ფოტიოსის დროს (859—867, 878—886) ვრცელდება. ეს მამათმთავარი, როგორც ცნობილია, სომეხთა ეკლესიის ქალკედონიანობის წილში დასაბრუნებლად და ბერძნებთან ერთობაზე დასაყოლიებლად ძალიან ცდილობდა და, რასაკვირველია, სომეხთა მოქცევის შესახები მწერლობა უნდა ჰქონოდა შესწავლილი. ფოტიოსის ხელთ ჰქონია გრიგოლის ისეთი ცნა, რომელშიც გრიგოლი ყველა ჩრდილოელ ერთა მარტვილად, მოღვაწედ და განმანათლებლად ყოფილა დასახული (იხ. ნ. მარარის *Письмо патр. Фотия к катол. Захарии: Прав. Пал. Сбор.* т. XI вып. I, 180 და *Крещ.* 153).

მაგრამ გრიგოლის ც'ის ცოდნას ბიზანტიაში მეტადრე სიმეონ მეტაფრასტის თხზულებამ შეუწყო ხელი, რათგან მის გარდაკაზმულ ნაწარმოებთა შორის გრიგოლ განმანათლებლის ც'აც ვრია (V. Langlois. Collection 101 შენ. 1). შემდეგ ამავე სომხეთის წმინდანის ც'ა მოეპოვება აგაპიოსსაც (Liber dictus Paradisus, seu illust. Sanct. vitae ვენეტიკი, 1541 წ.).

ბერძნული ტექსტი პირველად სტილტინგმა გამოსცა 1762 წ. Acla sanctorum-ში (Septembris 30 Tomus VIII. Antverpiae, გვ. 295—319 და 320—443) შემდეგი სათაურით: Πρόλογο; Ἁγαθαγγελῆα ἐν οὐς καὶ τὸ μαρτύριον τῆς ἀγίας Γρηγορίας. ბერძნულ ტექსტს ახლავს ლათინური თარგმანი და გამოკლევა. მეორედ ბერძნული ტექსტი ე. ლანგლუამ გამოსცა 1867 წ. (Victor Langlois, Agathange. Histoire du régime de Tiridate et de la prédication de Saint Grégoire l'illuminateur, traduite pour la première fois en français sur le text arménien accompagné de la version grecque (იხ. Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie T. I. MDCCCLXVII).

1887 წ. პოლ დელაგარდმა დაბეჭდა ჯერ შესწორებული, ხოლო შემდეგ ახალ-აღმოჩენილი ბერძნული ტექსტი:

1. Agathangelus, 2. Die akten Gregors von Armenien (იხ. Göttingische Gelehrte Anzeiger XXXV).

§ 3. გრიგოლ განმანათლებლის ც'ის არაბული ტექსტი

1905 წ. პროფ. ნ. მარკმა გამოსცა გრიგოლ პართელის ც'ის არაბული ტექსტი სინას მთის მონასტრის X ს. ხელთნაწერის მიხედვით, რუსული თარგმანითა და გამოკვლევითურთ [ЗВОРАО т. XVI, вып. II—III, „Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием (арабская версия) 63—211].

ამ ხელთნაწერში გრიგოლის ც'ას თავი აკლია და ახლა მხოლოდ გრიგოლის მარტილობის აღწერილობით იწყება (Крещение, 66—67) და თანაც მრავალი მსხვილი შეცდომებია. ეს გარემოება ნ. მარკს აფიქრებინებს, რომ ც'ის თვით არაბული თარგმანი მრავალი წლობით უფრო ხნეირი უნდა იყოს ხელთნაწერზე თუმცა იგი X ს-ზე უწინარესია, მაგრამ XI ს. უძველესადაც შეუძლებელია მიჩნეულ იქმნას, რათგან იქ რუსები არიან დასახელებულნი, რომელნიც მარკეარტის სიტყვით პირველად 839 წ. პრუდენციუსისა და ამავე ხანებში აბუმუსლიმის თხზულებებში არიან მოხსენებულნი (იქვე, 159—160). თარგმანი მერმინდელ გადამწერთაგან არის დამახინჯებული და აქა-იქ ზოგიერთი სახელები, სიტყვები და ცნობებიც გამოტოვებულია (იქვე, 159—160).

ნ. მარკის აზრით არაბული თარგმანის დედანი უეჭველად ბერძნული უნდა ყოფილიყო (იქვე, 162—163). ეს აზრი იმ დაკვირვებაზეა დამყარებული, რომ არაბულ ტექსტში საკუთარი სახელები ბერძნული დაბოლოებით არის შენახული, რა ბრუნვაშიც არ უნდა ყოფილიყო იგი (იქვე, 200—201, 205 და 208).

არაბულ თარგმანში, ამასთანავე ბერძნულის კვალის გარდა, ქართულის კვალიც შესამჩნევიაო, მაგრამ მარკის აგან ამის დასამტკიცებლად მოყვა—

ნილი ყველა მაგალითითგან (გვ 203) მხოლოდ ერთია საყურადღებო „დრზკიათ“ (გვ. 136—137), დანარჩენი საგეოგრაფიო სახელები ქართულად ნ. მარჩს შეცდომით აქვს მიჩნეული, რათგან ამ სიტყვების არაბული მართლწერა გადაწერათგან დამახინჯებული უნდა იყოს და შესწორება ნ. აღონცსა აქვს მოყვანილი (Армения в эпоху Юстиниана გვ. 293 შენ. 2—8 და 328 შენ. 2—4) და შესწორების შემდგომ ვითომც ქართული დაბოლოება „ეთი“ ქრება.

„დრზკიათ“ ალანებთან ერთად არის მოხსენებული. ნ. მარჩს ეგონა, რომ აქ გადაწერის შეცდომაა და თავდაპირველად ვითომც ლაზიკეთი უნდა წერებულყო (ЗВОРАО, XVI, вып. II—III, 160—161), მაგრამ არაბულ ტექსტში არავითარი შეცდომა არ არის და არც ლაზიკეთი იხსენიება ამ ადგილას, არამედ „დურძუკეთი“ და ალანთა ქვეყანა, რომელნიც ჩრდილოეთ კავკასიაში მდებარეობდნენ. ძველ ქართულ წყაროებში ეს ტომობრივი სახელი ხშირად გვხვდება¹. ამგვარად ეს ტომობრივი სახელი ქართულია არაბულ თარგმანშიც. ნ. მარჩს აღნიშნული აქვს, რომ იმ ხელნაწერს, რომელშიც ცა სწერია, ქართული პაგინაცია აქვს (იქვე 163). ეს გარემოება მოწმობს, რომ მის გადაწერაში მაინც ვიღაც ქართველს უნდა მიეღოს მონაწილეობა.

ალანთა ხსენება გრიგოლის ცნის არაბულ თარგმანში შეიძლება ერთგვარ საბუთად გამოდგეს ამ თარგმანის დროის გამოსარკვევად. ი უ ლ. კ უ ლ ა კ ო ვ ს კ ი ს სიტყვით, ალანები 912—925 წ-ში უნდა გაქრისტიანებულიყვნენ ნიკოლოზ მისტიკოსის პატრიარქობის დროს (Христианство у Алан: Визант. Временик 1898 წ. V, 3, 4—7, 7—9). ნ. მარჩი ამბობს, ჩვენ რომ რაიმე საფუძველი გვექონოდა, რომ ამ ადგილას აბხაზთა მეზობელი ალანები არიან ნაგულისხმევი, მაშინ არაბული თარგმანის ბერძნული დედანი მეათე საუკუნეზე ადრინდელი შეუძლებელია ყოფილიყო. ნ. მარჩი ფიქრობდა, რომ ამ შემთხვევაში ალანებად აღბანელნი იგულისხმებიან, რომელნიც დიდი ხნითგან გაქრისტიანებულნი იყვნენ (ЗВОРАО XVI, 164—165). მაგრამ რაკი ამ ალანების წინ დურძუკეთია მოხსენიებული, ამიტომ ყოველ ეჭვს გარეშეა, რომ ამ ცნობის ავტორს აქ ჩრდილოელი ნამდვილი ალანები ჰყავდა მხედველობაში და არა აღბანელები. ამგვარად, ირკვევა, რომ, თუ კ უ ლ ა კ ო ვ ს კ ი ს დებულება ალანთა X ს. გაქრისტიანების შესახებ სამართლიანია, მაშინ არაბული თარგმანიც შეუძლებელია IV ს. მიეკუთვნოს, როგორც ნ. მარჩი ფიქრობდა, არამედ X ს.

არაბული ცნის დედნის ავტორი, სომხური ცნის მსგავსად ბოლოში (გვ. 148) თავის ვინაობას და სახელს არ ამჟღავნებს, მაგრამ საბოლოოდ გადაწყვეტა, იყო, თუ არა იქ ავტორი მოხსენებული, ამჟამად ძნელია, რათგან თარგმანს დასაწყისი აკლია, სადაც შესაძლებელია შესაფერისი ცნობა ყოფილიყო. ბოლოში-კი ავტორი თავის ვინაობას არც სომხურ რედაქციაში ასახელებს (იხ. § 892—900, გვ. 469—472). ნ. მარჩს სამართლიანად მიუქცევია მაინც ყურადღება იმ გარემოებისათვის, რომ არაბული ცნის დედნის ავტორი სომხური რედაქციის ავტორის აგათანგელოსის მსგავსად თავის თავს ყველაფრის თანადამხდურადა და თვითმხილველად-კი არ აცხადებს, არამედ

¹ ნ. აღონცსაყ (Армения 328) ნათქვამი აქვს, რომ გრიგოლმა, არაბული ცნის მიხედვით. მქადაგებლები წარგზავნა საქართველოში, დურძუკთა ქვეყანაში და ალანებთანაო, მაგრამ არა აქვს განმარტებული, რა ქვეყანა იყო და სად მდებარეობდა.

ამბობს, რომ სხვა სანდო კაცთა ნამბობითაც უსარგებლია (Крещение გვ. 179, 13). ამ მხრივ არაბული ც'ის პირვანდელი ავტორი უფრო მორცხვი და სომხური უკანასკნელი რედაქციის შემდგენელზე უფროსი ჩანს.

არაბული ც'ა რიფსიმე-გაიანეს მარტივობის მოთხოვაშიც უფრო მეტ ზომიერებას იჩენს და მისი ავტორი, ან რედაქტორი სომხური ავთანგელო-სის მსგავსად არ ამბობს, ვითომც მათ მარტივობას მწიგნობარნი დასწრე-ბოდენ და ქალწულთა ლოცვები იპათი ჩაწერილი ყოფილიყოს. არაბულში ნათქვამია, რომ ლოცვები შემთხვევით დაპხსომებიან მარტივობის თანადა-მხდურ ხალხში მეოფე ზოგიერთ პირებს, რომელთა მოთხოვნილი ყოფილა კი-დევაც ყველაფერი (გვ. 17). ბერძნულ თარგმანშიც მწიგნობართა შესახებ არა-ფერია ნათქვამი (de Langarde, 39) და ეს გარემოება არაბული რედაქ-ციის მნიშვნელობას აძლიერებს (ნ. მარტი, Крещение, 178—179).

სხვაფერივრცად არაბულის დედანი სომხურთან შედარებით უფრო უძვე-ლესი რედაქციის შთაბეჭდილებას ახდენს. ამ მხრივ საყურადღებოა, რომ არაბული ც'ა გრიგოლის კესარიაში და სევასტიაში ყოფნის ამბავს უფრო ხალისიანად და ვრცლად მოგვითხრობს, სომხურში-კი ეს ცნობები ან შე-მოკლებულია, ან სრულებით გამოტოვებული (Крещение 178, 9).

§ 4. გრიგოლ განმანათლებლის ც'ის ქართული ტექსტი

არსებულ რედაქციათა შორის ყველაზე გვიან ქართული იქმნა გამო-ცემული. თუმცა მისი არსებობის შესახებ ცნობები უკვე მღვდელმონაზონი ილარიონის 1836 წ. შედგენილს ათონის ივერთა მონასტრის წიგნთსაცა-ვის აღწერილობაში მოიპოვებოდა (იხ. ალ. ცაგარელის Сведения I, დამატ. გვ. 7 § 4), ხოლო ფრანგულად ეს ამბავი ვ. ლანგლუამ 1867 წ. გამოსულ სომეხ. ისტორიკოსთა თხზულებების თარგმანთა კრებულში ამცნო ევროპულ მეცნიერ საზოგადოებას (Collection des historiens etc.). მა-გრამ პირველად მხოლოდ 1893 წ. თ. ქორდანიამ დაბეჭდა ქართული რე-დაქციის შესავალი და დასაწყისი და კიდევ ერთი ნაწყვეტი შუა ნაწილითგან (ქ'ები I, 19—27), სრულად-კი მხოლოდ 1920 წ. გამოიცა ლეონ მელიქ-სეთბეგის მიერ ტფილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის „ქართულ ძეგ-ლებ“-ში (იხ. ქართული ძეგლები, I, საექლესიო მწერლობა №2: ცხოვრებაჲ წმ. გრიგოლ პართელისაჲ. ტფილისი). ამ ძეგლის შესახებ იმავე ავტორს რუ-სულად პატარა გამოკვლევაჲ აქვს „Грузинская версия Агафангелия и ея значение для грузинской историографии“ (იხ. XV. т. IV, вып. II, 155—170).

ამ გამოკვლევას თავისი განსაკუთრებული მიზანი ჰქონდა და ქართული რედაქციის საზოგადო მნიშვნელობა გრიგოლის ც'ის თავდაპირველსა და სხვა-და-სხვა რედაქციების შესასწავლად საკმაო სისრულით არ არის ამო-წყული.

ქ'ლი რედაქციის სათაურია: „ცხოვრებაჲ და მოქალაქობაჲ და ამისხა შემდგომად წამებაჲ წმიდისა მღვდელმონაზონისა გრიგოლ პართეველისაჲ“ (გვ. 3). უკვე სათაურითგანვე ჩანს, რომ ამ ძეგლს ვიწროდ შემოფარგლული დანი-შნულება აქვს და სომხურისაგან, რომელსაც სახელად ავთანგელოსის ისტო-რიაჲ (Աვთანგելոսյ պատմობի) ეწოდება, არსებითად განიჩივება.

პროფ. ლ. მელიქსეთ-ბეგის აზრით, ქართული რედაქცია „უშუალო თარგმანია ბერძნულითგან, სახელდობრ სკუმეონ ლოგოთეტოსის გარდანაყაზში ბერძნული ტექსტისა“ (გვ. 168). მას თავისი დებულების დასამტკიცებლად საბუთებიც აქვს მოყვანილი. მის ბერძნულითგან გადმოთარგმნილობის გამოძღვანებულ გარემოებად, მელიქსეთ-ბეგს, ქართულ-ბერძნული ტექსტის ზოგიერთი მსგავსება მიაჩნია (იხ. 161—164). მაგრამ ამ საბუთთაგანი ერთი მართლაც საკმაო სიცხადით არის მოსილი, სხვებისა-კი სხვანაირადაც შეიძლება გამოყენება და ახსნა. ქლი ტექსტის გამომცემელს სახელდობრ აღნიშნული აქვს, რომ ქართულ ცაში მოიპოვება გეოგრაფიული სახელი „ვალეროშენი“, რომელიც ბერძნულ *Ὀυαλεροαχιση* „ვალეროკტისტი“-ს სიტყვა-სიტყვითი თარგმანია და არა სომხური *Վաղարշապատ* „ვალარშაპატ“-ის შესატყვისობა, რათგან მაშინ „ვალარშაშენი“ იქმნებოდაო (გვ. 132).

ლ. მელიქსეთ-ბეგი ამასთანავე ამტკიცებს, რომ ქლი ტექსტი ბერძნულ ტექსტს კვალდაკვალ მისდევს და განსხვავება უმეტესად წვრილმანებში ემჩნევა (გვ. 162). ბერძნულად ორი გამოცემაა, რომელთაგან გერმანელი მეცნიერის დე-ლაგარდის მიერ უკანასკნელად აღმოჩენილი ჩვეულებრივი ცნობილი ბერძნული ტექსტისაგან განსხვავდება. სამწუხაროდ ეს დე-ლაგარდის გამოცემა ტფილისში არ იწოვება და ამჟამად, როდესაც ამ გამოკვლევას ვწერ, ხელთ არა მაქვს, რომ ქლი და ბერძნული ტექსტების ურთიერთშორისი დამოკიდებულების გამორკვევა შესაძლებელი ყოფილიყო.

ჩვეულებრივ ბერძნულ ტექსტთან გულდასმითი შედარება მელიქსეთ-ბეგის ზემომოყვანილი სიტყვებისა საზოგადო დასკვნას მთლად არ ამაროლებს. მარტო სათაურიც-კი საკმარისია, რომ ქართულსა და ბერძნულ ტექსტებს შუა არსებითი განსხვავება შევამჩნიოთ. ჩვეულებრივს ცას ბერძნულად სათაურად უწერია: *Πρόλογος Ἀγαθαγγέλους ἐν ἰδέα το μαρτυρῶν ἁγίου Γρηγορίου* (იხ. V. Langlois, Collection etc I, 109), მაშასადამე, ავტორად აგათანგელოსია დასახელებული, ხოლო სახელად მარტულობა, ანუ წამება წმიდისა გრიგოლისი ეწოდება. ქართულში აგათანგელოსის ხსენება არც სათაურში და არც თვით ცაში ერთხელაც არ გვხვდება. რამდენადაც დე-ლაგარდის გამოცემითგან ჩემი ამონაწერით-ვიცი, იმ მეორე ბერძნული რედაქციის სათაურში გრიგოლ განმანათლებელი წმიდანად, *τῆς μετ' αὐτῆς Ἀρμενίας* „ილისა სომხეთისა“ იწოდება. ქართულ ტექსტში-კი სწერია: „ცხორება... გრიგოლ პართევლისაჲ“. აქაც როგორც ვხედავთ, თვალსაჩინო განსხვავებაა. უშუალო, პირდაპირი თარგმანი რომ ყოფილიყო, სათაურშივე ასეთი ცვლილება არ იქნებოდა შეტანილი.

ლ. მელიქსეთ-ბეგს, ბერძნულთან შედარებით, განსხვავების მხოლოდ ორი მაგალითი აქვს დასახელებული: ერთი გრიგოლის მიერ საქადაგებლად გაგზავნილთა ვინაობასა და რიცხვს ეხება (გვ. 162—163), მეორე გრიგოლის სამოციქულო მოძღვრების ასპარეზის განსაზღვრას (164—166). მაგრამ, საკითხის გამოასრკვევად, აუცილებლად საჭიროა ამ გარემოების უფრო გულდასმით შესწავლა და ჩაკვირება. სწორედ ბერძნულ-ქართული ტექსტების შედარებითი განხილვა დაარწმუნებს ადამიანს, რომ მათ შორის განსხვავება ისე ხშირია და ისეთ თვალსაჩინო ადგილებში, რომ შეუძლებელია ქართული არსებული ტექსტი პირველი ბერძნული რედაქციის უშუალო.

თუ საშუალებითი თარგმანი იყოს. ვგონებ ორი სამი მაგალითიც საკმარისი იქმნეს, რომ ეს გარემოება ცხადი გახდეს.

ბერძნულ ტექსტს ავტორის წინასიტყვაობა უძღვის წინ, რომლის შინაარსი სომხური ტექსტის წინასიტყვაობის აზრის მოკლე, მკაფიო გამოხატულებაა (შეად. Lang. 109 § 1=სომხ. ტექსტის *Մարադաբան*'ს § 1—12). თუმცა ბერძნულში ავტორი თავის სახელს არ ამქლავნებს, მაგრამ შინაარსით ეს წინასიტყვაობა, როგორც ვთქვით, სომხურს უდგება. ქართულს-კი ამ წინასიტყვაობის მაგვარი ერთი სიტყვაც კი არ მოეპოვება. აშკარაა, ეს გარემოება ქართულ ტექსტს ბერძნულს იმდენად აშორებს, რამდენადაც ამავე დროს ბერძნული სომხურს უახლოვდება.

გრიგოლის ცნების ქართული ტექსტი, როგორც შემდეგში გამოჩვენებული იქმნება, ამ ძეგლის აგებულების შესასწავლად ფრიად საყურადღებო ცნობებს შეიცავს. ვისაც ერთხელაც მაინც სომხური, ბერძნული და არაბული ტექსტები გადაუკითხავს, ეცოდინება, რომ იქ არაფერი ამის მსგავსი არ მოიპოვება. ქართულ ტექსტს ეს თვისება უფრო მეტი სიძველისა და დედნის უცვლელად დაცულობის ელფერს სდებს და ბერძნულ-სომხურ-არაბულ ტექსტთა შორის გრიგოლის ცნის განვითარების ისტორიაში განსაკუთრებულ ადგილს ანიჭებს.

თ ა ვ ი მ ე ო რ ე

გრიგოლ განმანათლებლის ცხოვრების აბეზულება და ნაწილები

§ 1. ალფ. ფონ-გუტშმიდის აზრი

განსვენებულმა ალფ. ფონ-გუტშმიდმა სომხურ-ბერძნული რედაქციების შედარებითი შესწავლის შემდგომ, აგათანგელოსის თხზულების აგებულების გამოჩვენება სცადა და გადასწვებია, რომ იგი ორი მთავარი და მოუკიდებელი, შემდეგში გადაბმული, თხზულებისგან არის შემდგარი. ერთს იგი წა გრიგოლის ცხოვრებას უწოდებს, მეორეს გრიგოლისა და რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობას.

გუტშმიდის აზრით, თავითგან მოყოლებული თრდატის მოქცევამდე პირველ თხზულებად უნდა ჩაითვალოს (Agath. 31), ე. ი. ბერძნული ტექსტის § 1—58, სომხურის § 1—136 უდრის. ქართულ ტექსტში იგივე ნაწილი, მაშასადამე, უნდა გვ. 3—20₁₅ ვიგულისხმობ.

მეორე თხზულების, „გრიგოლისა და რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობის“, დასაწყისად გუტშმიდი § 59 სთვლის, ხოლო დასასრულად § 88 (Agath. 54). ეს სომხური ტექსტის §§ 137—211 უდრის. ქართულ ტექსტში შესატყვისი ადგილი უნდა გვ. 20₁₆—28₂₅ ვეძიოთ.

იმავე გერმანელი მეცნიერის აზრით ამავე ნაწარმოებს წა გრიგოლის ქალაგებაც ეკუთვნის (Agath. 37).

§ 2. გრიგოლის ც'ის ქართული ტექსტის მნიშვნელობა და გამოყენება ამ ძეგლის აგებულებისა და ნაწილების გამოსარკვევად

ქართულად არსებულ რედაქციას ყველა სხვა რედაქციასთან შედარებით ის ღირსება აქვს, რომ ც'ის აგებულების შესასწავლად მკაფიო ცნობები მოაპოვება. მაგ. თრდატის და გრიგოლის შთამომავლობის ამბავის ბოლოს ავტორს შემდეგი აქვს ნათქვამი: „ესე არს გრიგოლ ყოვლად-საკვირველი რომელი მიეცა აღზრდად ქუეყანასა ბერძენთასა, და ამისთვის წარმოვთქუთ ყოველი ესე პირველითგან თქმული, რათა საცნაურ ვყოთ, თუ ვინ იყვნეს მშობელნი ამის ნეტარისანი“-ო (9₂₆—29). ამის მერმე ცოტა ქვევით კიდევ ნათქვამია: „ესე არს თრდატ, რომელმან უკანაჲსკენელ უამთა რაოდენთამე, შეწვენიდა და თანამბრძოლებითა ბერძენთათა, დაიპურა მეფობაჲ სომეხთა... ნეტარი გრიგოლ სატანჯველთა სასტიკთა შთააგდო და არა ხოლო თუ იგი ვერ განაყენა ღმრთის მსახურებისაგან მისისა, არამედ თუთ იგიცა... მისისა მიმართ სარწმუნოებისა შეიცვალა. გარნა ესე შემდგომად მცირედისა სიტყვამან თითოეულად მიგითხრას. ხოლო აწ კუალად ვიწყოთ შემდგომსა პირველთქმულისას“-ო (10₆—15). არც ბერძნულ რედაქციას (იხ. გვ. 121, § 15 და გვ. 123. სტრიქ. 3) და არც სომხურს ეს და ამის მსგავსი ცნობები არა აქვს.

მაშასადამე, ქართულად არსებულ რედაქციას, რომელსაც თავისი თავი, სომხურის მსგავსად, სომხეთის ისტორიად-კი არ მიაჩნია, არამედ წაა გრიგოლის ცხოვრებად და მოქალაქობა-მარტვილობად და არც აგათანგელოსის დაწერილად გამოუცხადებია, თავის აგებულების შესახებ ცნობები თვითვე მოებოვება. ამ რედაქციის ავტორის სიტყვებითგან ირკვევა, რომ გრიგოლის ც'ის პირველ, ცალკე ნაწილად უნდა ჩაითვალოს მთელი დასაწყისი (გვ. 3—10₁₅), რომელშიც სპარსეთში სასანიანთა გაბატონება, სომხეთში ხოსრო, ანუ, როგორც იქ ნათქვამია, კუსარო მეფის სპარსეთის სასანიანთა წინააღმდეგ სამხედრო მოქმედებისა და მისი ანაკის მიერ მოკვლის ამბავია მოთხრობილი.

მთელ ამ მოთხრობას, როგორც ეხლა თვით ავტორის განცხადებითგან ჩანს და წინათაც საფიქრებელი იყო, მიზნად ჰქონია გრიგოლ განმანათლებელის მშობლებისა და შთამომავლობის საცნაურყოფა, თანაც მის მოღვაწეობა-მარტვილობასთან დაკავშირებული თრდატ მეფის შთამომავლობისა და ვინაობის გამოკრევაც. ამგვარად, გუტ შმიდის აზრი, ვითომც გრიგოლის ც'ის პირველი, ცალკე ნაწარმოებად მიჩნეული, ნაწილი, მხოლოდ იქ თავდებოდეს, სადაც რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობის აღწერა იწყება, არა მართლდება. პირველ ნაწილად თვით ც'ის ავტორს შემოადინებული გრიგოლ და თრდატის შთამომავლობა-ვინაობის მომთხრობელი ნაკვეთი მიაჩნია. მაგრამ ეს ნაკვეთი, რასაკვირველია, სრულებით დამოუკიდებელი თხზულების თვისებათა მქონებელი არ არის.

გუტ შმიდის დასკვნას, რომ რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობა თავდაპირველად ცალკე ნაწარმოებად უნდა ყოფილიყო და გრიგოლის ცხოვრებაში მერმინდელ ჩანაბრად უნდა ჩაითვალოს, ქართული რედაქციის ერთი ცნობაც ადასტურებს. სწორედ აქ რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობის მოთხრობას კვლავ ავტორის შემდეგი საყურადღებო სიტყვები უძღვის: „ამიერიითგან

უკვე მიიზიდვის სიტუაქა ჩუენი მიდევნებად შემდგომსა წესსა თხრობისასა. და კუალად გონებაჲ არა შემინდობს მცირედცა დატევებად ქსენებასა წმიდისასა, გარნა ეგრეთცა შემდგომითი შემდგომად არა ვსცეთ დაცადებაჲ ორკერძოვე მეთუულებასა და აწ აღვიდეთ თხრობად შემდგომსა პირველ-თქუშულისასა“-ო (გვ. 19₂₈—20₄). ავტორის ნათქვამი ცხადყოფს, რომ ისიც გრძნობდა, თუ რამდენად რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობის ამბავი მკიდროდ არ იყო გრიგოლ განმანათლებელის ცასთან დაკავშირებული, რომ მისი მოთხრობა გრიგოლის „ქსენების დატევებას“ კნიშნავდა, რომ მისი ცხოვრების მოთხრობის პირდაპირ მიმდინარეობას სწყვეტდა. ავტორი ზემომოყვანილ წინადადების ათი სტრიქონის შემდგომ (20₁₆) მართლაც რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობის ამბავს იწყებს და ამგვარად თავის სიტყვის თანახმად ხელყოფს „შემდგომსა წესსა თხრობისასა“.

მოსალოდნელი იყო, რომ აქ, სადაც რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობის მოთხრობა თავდება და მათი გარდაცვალების თარიღიც-კია მოყვანილი (28₂₅=Lang. გვ. 149 § 88₁₈), თხრობის საგნის ამოწურვისა და წინათ შეწყვეტილი ამბავის კვლავ განახლების შესახებ ავტორს ჩვეულებისამებრ რამე ექმნებოდა ნათქვამი, მაგრამ ეს მოლოდინი არა მართლდება და მოთხრობა აქ არა წყდება, არამედ შეუფერხებლოე მიმდინარეობს. იქნება აქ შემთხვევით იყოს მერმინდელი გადამწერისაგან დედნის ცნობა გამოტოვებული? ეს-კია, რომ რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობასთან შემდეგი მოთხრობა ისე უმკიდროესად არის გადაბმული, რომ შესაძლებელია აქ ავტორს თხრობის საგნის შეცვლის მომასწავებელ-მაუწყებლად არც კქონოდეს რაიმე ნათქვამი.

ქალწულთა სიკვდილის ამბავს, როგორც ვიცით, უშუალოდ თრდატ მეფის „ღორებრივი სახის შეცვალების“ აღწერილობა მისდევს. ამ სასჯელის ანუ, როგორც იქ არის ნათქვამი, „განსაცდელის“ მიზეზად ცნს ავტორს თრდატ მეფის ის სქესობრივი უძღებება და უწესოება“ მიაჩნდა, რომელიც მან ქალწულთაღმი გამოიჩინა, და ის წამება, რომლითაც რიფსიმე-გაიანე წუთისათვის გამოასალმა (იხ. 28₂₆—29₄). სწორედ ამიტომ ღვთის „სასჯელმან არა დაიყოვნა“ და ქალწულთა სიკვდილის შემდგომ „წარ-რამ-ქდეს კქუსნი დღენი“ ზემოაღნიშნული ღვთის-რისხვაც ეწიაო. ცხოვრების ავტორს პირდაპირ აქვს ნათქვამი, რომ თუ „იყო გარეშე (სახე) თრდატისი ღორ“, ეს სასჯელი იყო „განმაცხადებელ შინაგანისა მის ველურებისა და მწვრისა გულისთქუმთაჲსა“-ო (29₄—5).

ხოლო, თუ მკითხველი გრიგოლის ცხოვრებას გულდასმით გადაიკითხავს, დარწმუნდება, რომ ცა ისეა შედგენილი, რომ ერთის მხრით თრდატის ღორებრივი სახისშეცვალებულბაზეა დაკავშირებული ხაროში 13—15 წლის წინათ ჩაგდებული გრიგოლის მოძებნისა და ამოყვანის ამბავი, ნეორც მხრით ის გრიგოლის მიერ თრდატეც გამოჩენილი სასწაულთმოქმედებაც, რომელმაც სომხეთის მეფე მთავრებიერთვით ქრისტიანობისაღმი მოაქცია. ამგვარად, ცხადი ხდება, რომ, თუმცა რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობა, როგორც ვუტუშმი დმა აღნიშნა, ჩანართი უნდა იყოს და გრიგოლის ცხოვრებასთან მათს მარტვილობას თავდაპირველად საერთო არაფერი უნდა კქონოდა, მაგრამ სომხეთის განმანათლებელის ცნის ყველა რედაქციებში ქალწულთა მარტვილობა გრიგოლის თავგადასავალისა და მოღვაწეობის ამბავში ისეა ჩაქსოვილი, რომ მათ შორის უკვე განუწყვეტელი ლოგიკური კავშირი არის ვაბმული და თვით მოთხრობაც ისეა შეთხზული, რომ საკმარისია ერთ

ერთ მის ნაწილთაგანის გამოსარღვევად ძაფი გამოსწიოთ, რომ მთელი ქსოვილიც დაირღვეს.

ქლად არსებულ რედაქციაში მხოლოდ გვ. 3611-ზე გვხვდება ავტორის ისეთი ცნობა, რომელიც უნებლიედ მკითხველის ყურადღებას იპყრობს და მკვლევარსაც დააფიქრებს. იქ ნათქვამია: „გარნა ჭერ-არს რათა კვალად აღვუყვანო სიტყუაა შემდგომს პირველთქმულისასა“¹. შემდგომ-კი რიფსიმე-გაიანეს სახელობის ეკლესია-სამარტვილოს აგებაზე აქვს ავტორს საუბარი. რაკი ამის შესახებ მოთხრობა უფრო ადრე, უკვე 3528 იწყება, ამიტომ ეს სიტყვები უალაგო ალაგას ჩანართის შთაბეჭდილებას სტოვებს. ვგონებ სწორედ ასეც უნდა იყოს და აქ ხელთნაწერში რაღაც უნდა იყოს არეული გადამწერისაგან. უფრო საფიქრებელია, რომ თავდაპირველად ეს წინადადება გრიგოლის ქადაგებასა და „ჩუენების“ განმარტების ბოლოს უნდა ყოფილიყო მოთავსებული იქ, სადაც შემდეგ ავტორს ეკლესიათა აგებაზე აქვს საუბარი. ამგვარად, ქადაგება-ჩუენება ჩანართი გამოდის.

გრიგოლ განმანათლებელის ცნაში საპატრიო ადგილი მის მარტვილობას უკავია. თრდატ მეფემ გრიგოლი ჭერ სხვა-და-სხვა სატანჯველით აწამა, და შემდეგ, როდესაც დარწმუნდა, რომ მისი ცდა გრიგოლის წარმართობისადმი მოსაქცევად ამაო იყო, არარატის ბნელ ჭურღმულში ჩააგდებინა, რომელშიც მოწამემ 14 წელიწადი დაყო. ამ წამების აღწერილობას ცნაში დიდი ადგილი უჭირავს, როგორც თვით მოთხრობის რაოდენობით, ისევე თავისი მრავალმხრივი მომგონებლობით.

თ ა ვ ი მ ე ს ა მ ე

გრიგოლ განმანათლებელის ცნის ცნობათა კრიტიკული განხილვა

§ 1. ცნობები თრდატ მეფისა და გრიგოლის ჩამომავლობის, პართეველობის, შესახებ.

როგორც დავრწმუნდით, აგათანგელოსის თხზულება სამი სხვა-და-სხვა ნაწილისაგან შედგება. თვითოეულ ნაწილს თავისი განსაკუთრებული მიზანი ჰქონდა. და ამისდა მიხედვით დაწერილია იგი, როგორც ზემოთ ნათქვამია, პირველ ნაწილში ავტორს გრიგოლ განმანათლებელის ვინაობის გამოკვლევა ჰქონდა მიზნად. ამიტომაც ამბობს იგი: „ესე არს გრიგოლი ყოველად საკვირველი, რომელი მიეცა აღზრდად ქუეყანასა ბერძენთასა: და ამისთვის წარმოვსთქუთ ყოველი ესე პირველითგან თქმული, რათა საცნაურ ვყოთ, თუ ვინ იყვნენ მშობელნი ამის ნეტარისანი“². (ქრ³ები I, 24; ლ. მე-ლიქსე თბეგის გამოცემა, გვ. 921—29). რამდენად მართალია ყველა ის ცნობები, რომლებიც ამ ნაწილში მოიპოვება?

აგათანგელოსის შესავალი სპარსეთის ისტორიას ეხება და სასანიანთა სამეფო გვარის გაბატონების და პართელთა ხელმწიფეების დამხობის ამბავს მოგვითხრობს, სპარსულ და არაბულ მწერლობაშიც მოიპოვება ცნობები ამ შემთხვევის შესახებ, მაგრამ, ორი ერთმანეთისაგან განსხვავებული:

ერთი, რომელიც ფირდოუსის შაჰნამეში და ხონდემირის თხზულებათაშია შენახული — გრიგოლ განმანათლებლის ცის ქართულ და ბერძნულ ტექსტების მოთხრობას სრულად ეთანხმება. მეორე — ტაბარის და დანარჩენი სპარსელი ისტორიკოსების თხზულებაში მოიპოვება და აგათანგელოსის მოთხრობისაგან ძალიან განიჩნევა. ფირდოუსი თავის პოემისთვის სხვა ძველი სპარსული ნაწარმოებით საჩვენებლობდა, რომელსაც „ხუდაინამე“ ერქვა. შესაძლებელია აქეთგანვე იყოს ამოღებული სასანიანთა გვარის გამეფების ამბავიც. ამის მსგავს წყაროთაგანვე ექმნება ბერძნული (და ქართული) ცის ავტორს შესავლის ცნობები ამოღებული (Cutschmid, Agathangelos).

ეს ნაწილი, უეჭველია, სომხური აგათანგელოსის მეორე ხანის თხზულებაშიც უნდა ყოფილიყო, მაგრამ ეხლანდელში ძალიან შემოკლებულია. გუტშმიდი ამბობს, რომ, რაკი ამ ნაწილში განსაკუთრებული ყურადღება სასანიანთა ისტორიას აქვს მიპყრობილი, ამიტომ იგი სასანიანთა გვარის მეფობის დროს უნდა იყოს დაწერილიო (Agathangelos). მაგრამ დასკვნა სწორე არ არის, ამიტომ რომ ავტორს სასანიანთა გვარის ისტორია მხოლოდ იმდენად აინტერესებს, რამდენადაც მას, მისი აზრით, გრიგოლის ისტორიასთან კავშირი აქვს: მას ჰსურდა დაემტკიცებინა, რომ გრიგოლი სამეფო ჩამომავლობისა და სომეხთა მეფეების მონათესავე იყო.

ამ პირველ ნაწილში მოთხრობილი ცნობები ყველა მართალი არ არის. მაგ. აგათანგელოსის ცნობა, რომ სომეხთა მეფე ხოსრო სპარსეთის მეფის პართელ არტავანის ძმა იყო, სწორე არ არის და, უეჭველია, იქითგან უნდა იყოს წარმომდგარი, რომ არტავანსაც და ხოსროსაც მამებად ვალარში ჰყავდათ. ცხორების ავტორს დაუსკვნია, რომ ეს ორი ვალარში ერთი-და-იგივე პირი იყო, ხოლო არტავანი და ხოსრო ღვიძლი ძმები, მაგრამ დიოკასის ოსის ცნობა (Dio Cassius, LXXV, 9) ცხად-ჰყოფს, რომ ხოსროს მამა ვალარში და ვალარში არტავანის მამა სხვა-და-სხვა პირები იყვნენ (Cutschmid, Agath. 2).

ცხორების ავტორის ცნობა ხოსროს ბრძოლის შესახებ-კი სპარსელების წინააღმდეგ რომაულ და ბერძნულ საისტორიო ცნობას არ ეწინააღმდეგება, ავტორს მხოლოდ სომეხთა მეფის ღვაწლი გაზვიადებული აქვს. 223 წელს არტავირი სომეხთს შეესია, მაგრამ სომეხებმა არტავირი დაამარცხეს და ის იძულებული იყო უკან დაეხია (Dio Cas. LXXX, 3: Cutschmid P. C.).

შემდეგ პერიოდთან (VI, 5.6) სიტყვით, როცა რომაელები 231—33 წ. სპარსელებს ეომებოდნენ, სომეხები რომაელებს ეშველებოდნენ, და რომაელები სომეხთაგან მიდიას შეეხივნენ, ააოხრეს და სოფლები გადასწყვეს, ხოლო სპარსელების ჯარი რამდენჯერმე ისე დაამარცხეს, რომ 3—4 წლის განმავლობაში უნდა დაესვენათო. ამგვარად, 223—233 წლების განმავლობაში, ანუ 10 წელიწადს სომეხთი, ხან თითონ, უმეტესად-კი როგორც მოკავშირე, სპარსეთის წინააღმდეგ იბრძოდა. მაშასადამე, ცხორების ცნობა, რომ ხოსრო სპარსეთის მეფეს არღაშირს 10 წ. ეომებოდა სწორეა, მხოლოდ მისი მნიშვნელობა გაზვიადებულია და მთავარი მოქმედი პირის, რომაელების, სახელი არც-კია მოხსენებული (გუტშმიდი, იქვე).

სომეხთის შემდეგდროინდელი თავგადასავალი ბიზანტიელ ისტორიკოსებს ასე აქვთ აღწერილი: 244 წელს ხელშეკრულობის ძალით ფილიპპე კეი-

სარმა სომხეთი და შუამდინარე სპარსეთის მეფეს შაბურს დაანება (Jo. Zonaras, XII, 19 და Euagr V, 7), მაგრამ ცოტა ხნის შემდეგ კეისარმა თითონვე დაარღვია ხელშეკრულება და სომხეთი დაიჩემა. ზონარას სიტყვით Jo Zonara. XII, 21) სომხეთის უკან დაბრუნება სპარსელებმა მხოლოდ 252—253 წ. შესძლეს. მაშინ სომხეთის მეფე თრდატი გაიქცა, იმისი შვილები-კი სპარსელებს ჩაუვარდათ ხელში (Cutschmid, Agalh. 47—8). მაშასადამე, თრდატი სომხეთითგან იმ დროს ყოფილა იძულებული გაქცეულიყო, როცა უკვე შვილები ჰყვანდა და არა პატარაობისას. იმ დროსვე დაიპყრეს სპარსელებმა სომხეთი და არა ხოსროს სიკვდილის შემდეგ. ამას გარდა სომხეთი არღა-შირს-კი არ დაუპყრია არამედ მის შვილს შაბურს.

ამას შესაძლებელია ლეოს მიერ გამოთქმული მოსაზრებაც დაერთოს: თუ თრდატი სომხეთში 238 წ. გამეფდა, შემდეგ იძულებული იყო სომხეთითგან განიხნულიყო და მხოლოდ 295 წ. დაიბრუნა კვლავ მეფობა, აგათანგელოსისა და სომხ. ტრადიციით-კი 320—330 წ. უნდა იყოს გარდაცვლილი, გამოდის, რომ თრდატს 82—92 წ. უმეფნია, რაც სრულებით დაუჯერებელია (Лѣт, Календъ Мусульманск., 1917 წ. ტფილისი, გვ. 540, შენ. 3).

ამგვარად, გრიგოლ განმანათლებელის ცხორების პირველი ნაწილის ზემომოყვანილმა კრიტიკულმა განხილვამ იქ მოთავსებული ცნობების ქრონოლოგიური შეუსაბამობა და მცდარობაც ცხად-ჰყო. ხოლო ცხორების აგებულიებისა და შემადგენელი ნაწილების განხილვამ დაგვარწმუნა, რომ მისი პირველი, დასაწყისი ნაწილი მხოლოდ იმ მიზნით იყო დაწერილი, რომ მკითხველისთვის გრიგოლის სომხობა და მეფური შთამომავლობა დაეპტიკებინა.

საგულისხმოა, რომ უკვე შტილტინგმა შენიშნა, რომ ბერძნულ ტექსტში თრდატი გრიგოლს „უცხოელს და ჩუენ შორის უცნობს“ უწოდებს (§ 22), მაშასადამე, გრიგოლის ყმაწვილობასა და თრდატის ყმაწვილობას არავითარი კავშირი არ შეიძლება ჰქონოდა, ამიტომ მათი დაკავშირება, როგორც ამას გრიგოლ განმანათლებელის ცხორების ავტორი ჩადიოდა, ისტორიული სიმატლის გამოხატულება არ უნდა იყოს (Cutschmid, 52—53. და 57). ამ მხრივ საყურადღებო გარემოებად უნდა იქმნეს მიჩნეული, რომ გრიგოლ განმანათლებელის არაბულ ცნაში (7013a) გრიგოლის პართელობისა და სომეხთა მეფის ხოსროს მკვლელის მისი მამის, ანაკის შესახებ ცნობები არ მოიპოვება. ნ. მარტი ფიქრობს (გვ. 177—78), რომ ეს შემთხვევითი მოვლენა არ უნდა იყოს, რათგან არაბთა ეპისკოპოსს გიორგისაც, რომელსაც, როგორც ეტყობა, ხელთ ბერძნული წყარო უნდა ჰქონოდა, გრიგოლის პართელობისა არა სცოდნია რა, არამედ მისი სიტყვით გრიგოლი „ჩამომავლობით რომაელი იყო“ (P. Lagardii, Anecdota syriaca 1858 წ., 122). შესაძლებელია, და საფიქრებელიც, რომ არც ეს ცნობაა მართალი, მაგრამ მას მაინც ჩვენთვის ის მნიშვნელობა აქვს, რომ გრიგოლის შთამომავლობის შესახებ სხვა-და-სხვა მწერლები იმ დროს სხვა-და-სხვა აზრისანი ყოფილან, რაც იმის მომასწავებელია, რომ ამ საკითხზე მაშინ ერთი მტკიცე, შეურყევარი ცნობა არ არსებობდა.

§ 2. გრიგოლ განმანათლებელის მარტვილობის ცნობათა შეფასება

ეხლა რომ თვით გრიგოლ განმანათლებელის მარტვილობის აღწერილობის კრიტიკულ განხილვას შევედგეთ, უნდა აღინიშნოს, რომ ცნის ამ ნაწი-

ლის მეტად გაზვიადებული ცნობები ყოველი ცოტად მაინც გონებაგახსნილი მკითხველისათვის დაუჩქარებელი უნდა ყოფილიყო, ხოლო მარტვილთა ცხოვრებებში ნაკითხი მკვლევარი გრიგოლის წამების მრავალსიტყვაობით აღსავსე აღწერილობაში ბევრს საერთო, ან მსგავს ცნობებს აღმოაჩენდა.

მაგრამ ამ თვალსაზრისით აგათანგელოსის თხზულებას, გალუსტ ტერ-მკრტიჩიანის გარდა, არავინ შეხვებია და ეს საკითხი არავის გამოურკვევია. ამ ნიჭიერმა სომეხთა მეცნიერმა აგათანგელოსის წყაროების შესახებ, 1896 წელს პატარა გამოკვლევა დაბეჭდა, რომელსაც ასურელ მოწამეთა გორია და შმონის მარტვილობის ძველი სომხური თარგმანი ჰქონდა თანდართული [იხ. *Գալուստ Տէր-Մկրտչեան (Մխարան). Աղաթանգեղոսի աղբիւրները. Յիշատակ դատանքաց Դորիա եւ Նմինի վկայից որ վկայիցեն լուրհա*].

გ. ტერ-მკრტიჩიანს შედარებითი შესწავლისათვის ასურელ მარტვილთა და გრიგოლ განმანათლებლის წამების პროცესი აუღია და ასურულ წყაროთგანაც და აგათანგელოსის თხზულებითგანაც მსგავსადგილები ამოუწერია იმ მიმდევნობით, როგორც იგი თვით ამ ძეგლებშია დალაგებული. იქაც და აქაც მოწამენი ჭერ ცალი ფეხით იყვნენ „თავდამოქცევი“, თავდაყირა ჩამოკიდებულნი, და ასეთ მდგომარეობაში ასურელი მარტვილნიცა და გრიგოლიც ლოცულობდენ და ქადაგებდენ, „ხოლო მუნ მდგომარენი ვინმე (ასეა ქართულ რედაქციაში, სომხურს ორსავე ნაწარმოებში-კი „სასამართლოს მწიგნობარნი“ არიან დასახელებულნი) წერდეს სიტყუათა“ მათთა და ეს ჩანაწერი იქ მსაჯულს, აქ თვით თრდატს მიუტანეს. შემდეგ მუხლებზე რკინის კაბიწი დაადვეს, რომელზეც უშველებელ უროებს სცემდნენ (იხ. გალუსტ ტერ-მკრტიჩიანის ზემოდასახელებული თხზ. გვ. 6—8).

სატანჯველთა მსგავსება ამ ორ მარტვილობაში სხვაგანაც ეტყობა და სომეხ მეცნიერსაც აღნიშნული აქვს კიდევაც (იქვე, გვ. 10—12). მაგრამ ეს გარემოება განსაკუთრებით საყურადღებო, რომ, როგორც ასურულ მარტვილობაშია ნათქვამი, გორია-შმონა ბნელ ჭურღმულს, გვირაბში ჩააგდესო, გრიგოლ განმანათლებლის შესახებაც მის ცაში და აგათანგელოსის ნაწარმოებში აღნიშნულია, რომ თრდატმა გრიგოლი ბნელ ჭურღმულში ჩააგდო (იქვე 12—13).

მას შემდგომ, რაც გალ. ტერ-მკრტიჩიანისათვის აგათანგელოსისაგან აღწერილი გრიგოლის მარტვილობისა და ასურელ მოწამეების სატანჯველთა აღწერილობის მსგავსება ცხადი გახდა, ბუნებრივად საკითხი წამოიჭრა იმის შესახებ, თუ რომელი ამ ძეგლთაგანი უნდა ყოფილიყო მიმბაძველი?

განსვენებული სომეხთა მეცნიერისათვის უეჭველი ქვშმარტება იყო, რომ სწორედ გრიგოლ განმანათლებლის ცხოვრების შემდგენელს, აგათანგელოსს უნდა ესარგებლა ასურელ მოწამეთა მარტვილობის სომხური თარგმანით. ამის დასამტკიცებლად გალ. ტერ-მკრტიჩიანს ბევრალაპარაკი ზედმეტად მიაჩნდა და სიტყვა მოკლედ, მაგრამ მკაფიოდ აქვს მოჭრილი. მას სამართლიანად აქვს აღნიშნული ასურული მარტვილობის ღირსება, რომ ამ ძეგლს მისი უტყუარობის გამომჟღავნებელი ნიშნები ბევრი მოეპოვება და, როგორც ეტყობა, უნდა IV საუკუნეში, იქნებ თვითმხილველისაგან-კი იყოს დაწერილი. ამასთანავე მისი მოთხრობა, ლიტონი და შეუ-

ფერადებელია. ღრმა შთაბეჭდილებას ახდენს და ქრისტიანობის პირველი ხანის შეუცვლელ მატთანედ ჩანს.

პირიქით, აგათანგელოსის ნაწარმოები სულ სხვა თვისებისაა: მას უშუალობა და დედნობა არ ემჩნევა, თანაც გარდამოცემანება დამყარებული, გარდაკაზმულ-მოქარგული, „სომხური მრავალსიტყვაობით ძალზე“ შემკული (*გაეჩაქარან ასსტორეჟარანოსქიანსხრიქ*) და ჩვენება-ქალაგებით უხვადაა დატვირთული.

ამ ორ ნაწარმოების თვისებათა ამგვარმა შედარებამ სომეხთა მეცნიერი დაარწმუნა, რომ ნწორედ აგათანგელოსი იყო მიმბაძველი და არა ასურელ მოწამეთა მარტვილობის სომეხი მთარგმნელი (იქვე, 9—10).

საყურადღებოა, რომ რაც ასურულ მარტვილობაში მხოლოდ მუქარის სახით არის რაიმე სატანჯველი მოხსენებული, გრიგოლის ცნაში უკვე სინამდვილედ არის ქცეული და სატანჯველი მართლაც გადახდომილად იხსენიება, თანაც აქ ყველაფერი უზომოდ გაზვიადებულ-გადაქარბებულია: საათები აგათანგელოსს დღეებად უქცევა, დღეებოკი წლებად (იქვე 10—12). ბნელ ჭურღმულში ჩადების შესახებაც, თუ გორია-შმონის წამებაში ნათქვამია რომ 3 დღეს ეყარნენ ხაროშიო, აგათანგელოსს გრიგოლი ჭურღმულში 13 წლით ჩაუმწყვდევიო (იქვე 14).

თუმცა გალუსტ ტერ-მკრტიჩიანს ზემოდასახელებულ თხზულებათა შედარებითი შესწავლის დროს ზოგიერთი ისეთი მაგალითებიცა აქვს მოყვანილი, რომელთა მსგავსის ამოწერა მრავალ სხვა მარტვილობითგანაც შეიძლებოდა, რადგან უამგვარ გამონათქვამოდ მარტვილობის დაწერა შეუძლებელი იქმნებოდა და ისინი მწერლობის ამ დარგისათვის საერთო კუთვნილებად უნდა მივიჩნიოთ, მაგრამ მისი დაკვირვება საერთოდ მაინც საყურადღებოა და დასკვნაც სამართლიანია. მაინცდამაინც არც ასურული მარტვილობის დამწერს ეტყობა თვითმხილველობა, მაგრამ თვით ძეგლის ღირსება განსვენებულს სომეხთა მეცნიერს კარგადაა აქვს დახასიათებული. შესაძლებელია მომავალში გამოირკვეს, რომ გრიგოლ განმანათლებელის ცნის შემადგენელი უქველად უშუალოდ გორია-შმონის მარტვილობას-კი არა, არამედ სხვა მსგავსსავე ძეგლს ჰბაძავდა, რომელშიც უფრო მეტი მსგავსებაც იყო.

გალუსტ ტერ-მკრტიჩიანის დაკვირვებას ის დიდი მნიშვნელობა აქვს, რომ წა გრიგოლის ცნის იმ ნაწილის, რომელშიც სომეხეთის განმანათლებელის მარტვილობაა მოთხრობილი, თვისება და სადაურობა ცხად-ჰყო: დამტიციდა, რომ იგი მაშინდელს სომეხეთის ცხოვრების უტყუარ სურათსა და აღწერილობას-კი არ წარმოადგენს, არამედ შემთხვევლის აღმწერელობითი ღონეობითა და მიმბაძველობით წარმოშობილი ნაწარმოებია, ერთი სიტყვით, რომ ეს ნაწილი ისტორიულს-კი არა, არამედ ლიტერატურულს ძეგლს წარმოადგენს.

საფიქრებელი იყო, — და განსვენებულ გერმანელ მეცნიერს ალფ. ფონ-გუტშმიდს ასეც ეგონა, — რომ აგათანგელოსის თხზულებისა და საზოგადოდ გრიგოლის ცნაში ავტორს საფუძვლად განმანათლებელის ძველი ნამდვილი მარტვილობა უნდა ჰქონოდა მთავარ წყაროდ და დანარჩენი სხვადასხვა წყაროებითგან ლიტერატურულად შეევესო, მაგრამ გალუსტ ტერ-მკრტიჩიანის გამოკვლევაჲ ეს იმედიც გააცრუა. ეს ნაწილიც ავტორის საწმწერლობო შემოქმედების ნაყოფი გამოდგა.

თ ა ვ ი მ ე ო თ ხ ე

ბრიგოლ განმანათლებლის ცხნის ავტორის ვინაობა

§ 1. აგათანგელოსის ცნობები თავის ვინაობასა და ავტორობაზე

აგათანგელოსი თავის თავს ქალაქ დიდი რომის მცხოვრებად გვა-
ცნობს ('*ქ ფაღაჟქ 'ქ მსბზ ჯიოქმაქ*), ბერძნულ-რომაულ დედანაში და მწერ-
ლობაში დახელოვნებულად და მალემწერლობის ხელოვნების კარგ მცოდ-
ნედ. მისი სიტყვით სომხეთის არშაკუნიანთა სამეფო კარზე თრდატ მეფის
დროს ამიტომვე უნდა იყოს მისული (იხ. სომხ. § 12, გვ. 9—10), მას ამასთა-
ნავე აღნიშნული აქვს, რომ თვით თრდატ მეფისაგან ნაბრძანები ჰქონია
თანამედროვე ამბების მატეანის წერას შესდგომოდა (იქვე § 13, გვ. 10).
მაგრამ თანაც დამაჯალა, რომ ჩემი ნაამბობი მისი ქველობა-მარჯვებულების
შესახებ სიტყვა-მოქარგულობითა და ზღაპრული გაზვიადებით კი არ ყო-
ფილიყო დაწერილი, არამედ უტყუარად და ღირსეულადო (§ 12, გვ.
10—11).

აგათანგელოსის სიტყვით, დასაწერი საისტორიო თხზულების გეგმა
თვით მეფე თრდატისგანვე ჰქონია ნაკარნახევი: მას ჯერ გულად ხოსრო მე-
ფის მამაცობა უნდა ეაზბნა, რომელიც სპარსეთში სამეფო საგვარეულოს
გამოცვლასა და შინაურ ბრძოლას თან მოჰყვა, შემდეგ მისი სიკვდილის მი-
ზეზსა და გარემოებაზე ეთქვა, მერმე მოეთხრო მომდევნო საქმეთა ვითარე-
ბა, თრდატის გულადობა, მოწამეთა მარტვილობა და მოთმინება, ლეთისაგან
მოწვენილი სასჯელი და დასასრულ ღვთაებრივი კაცთმოყვარეობით მოქცე-
ვა და ქრისტიანობის მოძღვრებით განათლება (სომხ. § 13, გვ. 10—11).

დავალებული საქმე აგათანგელოსს გაუკეთებია და მისივე სიტყვით შე-
კვეთილობა ისე აუსრულებია, რომ ყოველივე ჩემგან ნაამბობი ძველი გარ-
დმოცემის მიხედვით-კი არა მაქვს დაწერილი, არამედ მოთხრობილი მაქვს
მარტო ის, რაც ჩემის თვალთ მინახავს და პირადად გამიგონია სრული სი-
მართლითა და ზედმიწევნილობითაო (§ 14, გვ. 11, და § 897, გვ. 470).

რაკი აგათანგელოსი თავის თავს ბერძნულ-ლათინური ენისა და მწიგნო-
ბრობის მცოდნე რომაელად აცხადებდა და უკვე ძველი დროითგან სომხურ
საისტორიო მწერლობაში პირველ ისტორიკოსად იყო მიჩნეული, ამასთანავე
თითონაც აღწერილი ამბების თანამედროვედ და თვითმხილველ-თანადაშ-
ხედურად აცხადებდა და შთამომავლობასაც ეს მტკიცება სწამდა, ამიტომ
სომეხი მკითხველნი და მეცნიერნი და დიდხანს ევროპელი მკვლევარნიც
დარწმუნებული იყვნენ, რომ სომეხთა მოქცევის ისტორია ჯერ ბერძნულად
(ან უკიდურეს შემთხვევაში ბერძნული ასოებით სომხურად) იყო დაწერილი
და მხოლოდ შემდეგში იქმნა სომხურადაც გადმოთარგმნილი.

§ 2. მკვლევართა აზრი აგათანგელოსის ავტობიოგრაფიული ცნობების შესახებ

საკმარისია მკითხველმა გაიხსენოს, რომ აგათანგელოსს არდამირ-ხოს-
რო მეფეების დროინდელი სპარსეთისა და სომხეთის ამბები აქვს მოთხრო-

ზილი, და თვით მისივე სიტყვებითგან-კი ჩანს, რომ სომხეთის კარზე რომით-გან მხოლოდ თრდატ მეფის დროს იყო მისული, რომ აგათანგელოსის ზემოყოფიანილი განცხადების ღირსება ცხადი გახდეს, როგორ შეეძლო მას აწერა. ვითარცა თვითმხილველს, ის ამბები, რომელიც მის სომხეთში ვითომც-და რომითგან მოსვლამდე მოხდა? თვით ნაწარმოებიც, ავტორის რწმუნებისდა მიუხედავად, თვითმხილველის მიერ დაწერილის შთაბეჭდილებას სრულებით არ ახდენს. ამიტომ არც გასაკვირველია, თუ უკვე პაპე-ზროხმა აგათანგელოსის მთელი ეს განცხადება სრულ სიცრუედ ჩათვალა (Act. SS. semtomb. VIII, p. 30) და Gutschmid, Agath. 9).

შტილტინგი და ვიქტორ ლანგლუაკი ფიქრობდენ, რომ ეს ცნობა აწ არსებულს, გადაკეთებულს ნაწარმოებში ძველი ისეთი თხზულებითგან არის შერჩენილი, რომელიც შესაძლებელია მართლაც თრდატ მეფის თვითმხილველი მღვინისაგან ყოფილიყო შედგენილიო (Acta. SS. septemb. VIII, წინასიტყვაობა და V. Langlois Collection etc. I, 100 და 192 მწ. 3).

§ 3. ალფ. ფონ-გუტშმიდის დასკვნა აგათანგელოსის ვინაობისა, დროისა და ნაშრომის შესახებ

ალფ. ფონ-გუტშმიდი შტილტინგისა და ლანგლუას აზრს უსაფუძვლოდ სთვლიდა და ფიქრობდა, რომ იგი სომხური ეროვნული გარდმოცემის გადასარჩენად თუ შეიძლება ამ მკვლევართ უნებლიეთ დაჰმადებოდათ. ამ გარდმოცემის თანახმად აგათანგელოსი სომხთა პირველ ისტორიკოსად არის მიჩნეული. მაგრამ საკმარისია ადამიანმა გინდ ზერელედაც-კი თვალი გადაავლოს ამ თხზულებას, რომ მისმა თვისებებმა მკითხველზე წმიდათა ცხობებთა მსგავსი ნაწარმოების შთაბეჭდილება მოახდინოს. წამებულ მარტილთა დაუჩერებელი გამძლეობა მომაკვდინებელ სატანჯველთა წინაშეც-კი, ცნობა მარტილთა სიტყვების ჩამწერ მალეწმერთა გახურებული მუშაობის შესახებ, კეისრის სიყვარულისაგან თავის დასაღწევად გულუბრყვილო მოთხრობა სამეფო შთამომავლობის ქალწულთა მრავალრიცხოვან მხლებლებითურთ შორეულ ქვეყანაში შეხიზვის შესახებ, ქვეშევრდომთა შორის ღორებრივი სახით მღვამი, ცოდვების მომნანიებელი და წა გრიგოლის ქადაგების სასობით მსმენელი მეფის უშრო სურათი, რიცხვთა რაოდენობის უსაზღვრო გაზვიადება, — ყველა ეს სწორედ წმიდათა შესახებ ძველი თქმულებების ყველასაგან ცნობილი სტერეოტიპული თვისებებიაო. ამიტომ სომხთა განმანათლებელის ცის ბერძნული და, დავუმატებთ ჩვენ, ქართულად შენახული რედაქციების სათაური „წამებამ წისა გრიგოლისი“, ან როგორც ქართულს აწერია — „ცხობებამ და მოქალაქობამ და ამისა შემდგომად წამებამ წმიდისა მღვლემოწამისა გრიგოლის პართეველისაჲ“ გაიღებთ უფრო შეეფერება ამ ნაწარმოების შინაარსს, ვიდრე სომხური რედაქციის სათაური, სადაც თხზულება ისტორიად იწოდება.

თუ იმ გარემოებასაც ვავითვალისწინებთ, რომ აგათანგელოსის ნაშრომი ნამდვილი ისტორია-კი არა, არამედ სწორედ წმიდათა შესახები თქმულებათა მსგავსი ნაწარმოებია, მაშინ აგათანგელოსის ყველა ზემოაღნიშნული თვისებები სრულებით ბუნებრივად გვეჩვენება. აგათანგელოსის

თრღატ მეფის ვითომცდა მდივნობა იმგვარადვე მოგონილად წარმოგვიდგება, როგორც მოგონილია პასიკრასი წა გიორგის თქმულებაში და მრავალი სხვა მსგავსი ვითომცდა თანადამხდური აღმწერელნი, რომელთა სახელები წმიდათა თქმულებების თავში ხშირად არის ხოლმე აღნიშნული. გუტ შმიდის აზრით ამ შემთხვევაში მხოლოდ მაშინ გავრცელებულ ერთგვარ სალიტერატურო ღონეობასთანა გვაქვს უფრო საქმე, ვიდრე სიყალბესა და მოტყუების წადილთან. აგათანგელოსი იმდენად არ ცდილა თავისი მოგონილი თვითზილველობა და თანადამხდურობა გარეგნულად მაინც დაეცვა, რომ ქვემოთ იმ წერილობით საბუთებსაც-კი იხსენიებს, რომლის მიხედვითაც მან ქრისტიანობის ქადაგების შესახებ სომხეთში მოთხრობა შეადგინაო (Agath. 9—10).

ხოლო აგათანგელოსის სახელს ქვეშ ამოფარებული ავტორი რომ რომელი არ ყოფილა, არამედ სომეხი, ანა ალფ. ფონ-გუტ შმიდის აზრით ის გარემოება ააშკარავებს, რომ სომხეთის მიწაწყლის გეოგრაფია კარგად იცის, ხოლო, როცა მისი მოთხრობა სამშობლო ქვეყნის საზღვრებს სცილდება, აღწერილობა ზღაპრული ხდება და გზაკვალი ებნევა ხოლმეო. არც მეფის მდივანი უნდა ყოფილიყო იგი, არამედ სომეხი სამღვდელო პირი. მთელი მისი ნაწარმოების შინაარსი და თვისებები გერმანელი მეცნიერის აზრით ამ გარემოების უცილობლად ცხადყოფელია (Agath. 10—11 და 43).

აგათანგელოსის განცხადებისდა მიუხედავად, იგი არამც თუ თანადამხდური და თვითმხილველი, თანამედროვეც-კი არ ყოფილა, არამედ, გუტ შმიდის აზრით, მას კარგახნის შემდგომ, დაახლოებით V საუკუნის დამდეგს უნდა ეცხოვრა და საპაიის წრეს ჰქუთვნებოდა (Agath 11—12 და 33—34). თავისი შრომა ავტორს დასავლეთ სომხეთში უნდა ჰქონდეს დაწერილი, სახელდობრ ტარონის თემშიო (იქვე 32—33). ეს უკანასკნელი დასკვნა გერმანელ მეცნიერს იმაზე აქვს დამყარებული, რომ აგათანგელოსის მოთხრობა განსაკუთრებით დასავლეთ და სამხრეთ-დასავლეთს ეხება და გრიგოლის ვლარშაპატში მოღვაწეობაზე-კი სდუმს, თანაც ტარონის ეკლესიას უპირატესობას ანიჭებსო (იქვე 32—33).

ქრონოლოგიური განსაზღვრისათვის საბუთად ფონ-გუტ შმიდის ერთის მხრით ის გარემოება აქვს დასახელებული, რომ აგათანგელოსს სომეხთა მეფის მოკავშირედ სპარსთა წინააღმდეგ ჰუნნები ჰყავს დასახელებული, მეორეს მხრით ისიც, რომ რაკი თხზულება, უეჭველია, სომხურად იყო დაწერილი, მაშასადამე შეუძლებელია სომხურ ანბანის გამოგონებამდე, 402 წამდე ყოფილიყო შეთხზულიო. ჰუნნების ხსენება აგათანგელოსის თხზულებაში ცხადი ანაქრონიზმია და ალბათ ჰუნნების ცნობილი 395 წ. სპარსეთში მსგავსსავე გარემოებაში მომხდარი შესევის ამოძახილი უნდა იყოსო (იქვე 33—35).

თუმცა აგათანგელოსს ძველ სომხურ საისტორიო მწერლობაში დიდი პატივისცემა და სახელი ჰქონდა დამსახურებული, სამაგალითოდაც კი იყო მიჩნეული, მაგრამ, ალფ. ფონ-გუტ შმიდის სამართლიანი სიტყვით, თანამედროვე თვალსაზრისით და პირუთვნელი მსჯელობის დროს მისი ენისა და მოთხრობის სამაგალითოდ ჩათვლა არაასგზით არ შეიძლება: მას მეტის მეტად უყვარს მრავალსიტყვაობა და გამეორება (Agath. 13—14).

§ 4. ხელნაწერებში აღმოჩენილი ცნობა წა გრიგოლის ცხოვრება-მოღვაწეობის ავტორის შესახებ და მკვლევართა აზრი ამ ცნობის შესახებ

1867 წ. ვიქტორ ლანგლუამ გამოაქვეყნა, რომ მხითარაინთ ძმობის ბერძან სუქიასმა პარიზის ეროვნულ წიგნსაცავში აგათანგელოსის შესახებ ერთი საყურადღებო ცნობა აღმოაჩინა. იქ ნათქვამიაო, რომ აგათანგელოსის არსებული ცნობილი სომხური ტექსტი მეშვიდე საუკუნის სომეხ მწერალს ეზნიკს გადმოუთარგმნია ბერძნულითგან. ლანგლუა ფიქრობდა, რომ ეს თარგმანი გამოწვეული იყო წა რიფსიმეს ნეშტის აღმოჩენის დღესასწაულით კომიტას კათალიკოზის დროს, რაც სებეოსს აქვს მოთხრობილი. ამავე ავტორს ეკუთვნის რიფსიმე-გაიანეს სადიდებლად შეთხზული შარაკა-ნია (Victor Langlois, Collection I, 103 note additionelle).

ამ აზრს ალ. ფონ-გუტშმიდი უარყოფდა, რათგან სომხურ ტექსტს ბერძნულითგან ნათარგმნობის არავითარი ნიშანი არ ატყვია. გერმანელი მეცნიერი პირიქით დარწმუნებული იყო, რომ წა გრიგოლის თვით ბერძნული ცხოვრებაც-კი სომხურითგან და სომხისაგანვე უნდა იყოს გადათარგმნილი. იგი ფიქრობდა, რომ პარიზის სომხურ ხელნაწერში შენახული ცნობა ეზნიკის მთარგმნელობითი მოღვაწეობის შესახებ დამახინჯებულია და თავდაპირველად ვითომც სწორედ ამ სომხურითგან ბერძნულად მთარგმნელის ვინაობასა და დროის შემცველი უნდა ყოფილიყო (Agath. 12—13 და 9).

§ 5. გალუსტ ტერ-მკრტიჩიანის ჰიპოთეზი აგათანგელოსის ვინაობის შესახებ

პარიზის ეროვ. წიგნსაცავის ხელნაწერის ზემომოყვანილი ცნობისათვის სომეხთა ცნობილ მკვლევარს გალ. ტერ-მკრტიჩიანს არავითარი ყურადღება არ მიუქცევია. აგათანგელოსის ვინაობის გამორკვევას ის ამ ავტორის თხზულების ენისა და თავისებური გამონათქვამების მიხედვით აპირებდა.

მისი აზრით აგათანგელოსის ნაშრომი კორჯნის მთელი სიტყვებითა და გამონათქვამებითაა სავსე, ისე, რომ ამის გამო გალუსტ ტერ-მკრტიჩიანი ფიქრობდა, რომ აგათანგელოსი და კორჯნი ერთი და იგივე პიროვნება იყო და აგათანგელოსის სახელქვეშ კორჯნია ამოფარებული (*Ագաթանգեղոսի აզդիւրնსրից* და სხვა, გვ. 15—19). მას აღნიშნული აქვს, რომ ის იშვიათი სიტყვა *Հոռատաստակ*, ყროტასტაკი, რომელიც წინათ აგათანგელოსის თხზულებაში გვხვდებოდა მხოლოდ, როგორც პროფ. ნ. მარკმა გამოარკვია (Мнимое географическое название ʔотастак в Истории Агафангела, ЗВОРАО, 1894 წ.), კორჯნის ნაწარმოებშიც არის ნახმარი (*Ագաթան. აզդ.* 19—20).

მაგრამ სომეხთა ნიჭიერი მეცნიერის ამ მოსაზრებაზე უნდა ითქვას, რომ თუ ეს სიტყვა მაშინ ყველასათვის გასაგები, ცოცხალი სიტყვა იყო, არავითარი საბუთი არა გვაქვს იგი კორჯნ-აგათანგელოსის განსაკუთრებულ კუთვნილებად ჩაეთვალოთ: იქნებ სრულებით შემთხვევითი მოვლენა იყოს, რომ ეს სიტყვა ჭერჭერობით მხოლოდ ამ ორ ძეგლშია შემჩნეული.

გალ. ტერ-მკრტიჩიანის აზრით აგათანგელოს-კორჯნის პიროვნებათა ურთიერთობის დამოკიდებულების საკითხის გადასაწყვეტად კორჯნის ეროვნებისა და პიროვნების გამორკვევასაც დიდი მნიშვნელობა აქვს. ჩვენ ვიციით, წერდა განსვენებული სომეხთა მეცნიერი, რომ კორჯნი ქართველთა, ანუ ქართველ-სომეხთა ეპისკოპოზი იყო, ჩემის აზრით-კიო იქნებ ქართველიც-კი, ან ქართველ-სომეხი. სომხურ საისტორიო მწერლობაში ქართველის მოღვაწეობის მაგალითისათვის შორს წასვლა საჭირო არ არის: მეორე ამგვარი შემთხვევაც გვაქვს — ზაქარია დიაკონი ც (*Ջաքարիա Մարկաւազ*) ხომ სულიერად და სამწერლობო მოღვაწეობით სომეხი იყო. თვით კორჯნის საკუთარი სიტყვები თავის თავზე ამასვე გვაფიქრებინებს, რათგან მას ერთგან, სადაც ქართველებზე ლაპარაკობს, ნათქვამი აქვს: *«კერიც კიქ ანარქანჩა სელაქიყარყ ხაქსიყოიւթსან ყինակ»* (*სკაქ. აყრ. 22*).

კორჯნის ქართველობისა თუ ქართველ-სომხობის დამამტკიცებელ საბუთად გალუსტს აგრეთვე ის სიტყვა ეროტასტაკიც მიაჩნდა, რომლის მნიშვნელობაც ნ. მარტოა ძველი ქართული ტექსტის საშუალებით განმარტა (იქვე). ხოლო კორჯნ-აგათანგელოსის პიროვნების იგივეობის ერთ-ერთ ცხად-ბეყოფელ მოსაზრებად ზემოაღნიშნული მეცნიერი იმ გარემოებას სთვლიდა, რომ აგათანგელოსის თხზულებაში კიდეც ერთი სიტყვა მოიპოვება, რომელიც შეიძლება მხოლოდ ქართულის, ან ქართულ-სომხურის საშუალებით იქმნეს განმარტებული. იქ, სადაც აგათანგელოსს თრდატ მეფის ღორებრივი სახის შესახებ აქვს საუბარი, მას გარეული ღორის, ანუ ტახის აღმნიშვნელ სიტყვად *გიან*, გოკი (*«ქიყასიქრ სკნჩქ გიანანავნ ქიყიგან რსასკიცივს»*) აქვს ნახმარი, რაც სომეხთა მეცნიერს სრულებით სამართლიანად ქართული და ქართულ-სომხურ კილოში გავრცელებულ სიტყვად „გოკ“-ად მიაჩნდა (იქვე 24).

ცნობილია, რომ მოსე ხორენელს თავის ისტორიის მეორე წიგნში ნათქვამი აქვს, წა მოციქულმა ნუნემ (= ნინომ) იქადაგა კლარჯეთითგან მოყოლებული დარიალანამდის (*առ դրամք Ալանաց*) და კასპის ზღვითგან მასაგეტთა საზღვრებამდის, „ვითარცა გაუწყებს ამას აგათანგელოსი“-ო (*որպէս ասուցանէ թեզ Ադաթանդեզու*), ამის გახსენებაზე გალ. ტერ-მკრტიჩიანს აღნიშნული აქვს, რომ არც ერთს აქამდის ცნობილს სომხურ აგათანგელოსის ტექსტში, არც ბერძნულის რედაქციაში და, დავუმატებთ ჩვენ, არც ქართულში, არაფერი ამის მსგავსი არ მოიპოვება. ეს გარემოება სომეხთა მეცნიერს მოსე ხორენელის ცნობის გასაქარწყლებლად საკმაო საბუთად არ მიაჩნია, რათგან სომეხ-ქართველთა საეკლესიო ერთობის დროს აგათანგელოსის თხზულებაში ამგვარი ცნობის არსებობას ის შესაძლებლად სთვლიდა.

გალ. ტერ-მკრტიჩიანი ამაზე უფრო შორსაც მიდიოდა, რაკი დარწმუნებული იყო, რომ აგათანგელოსი იგივე კორჯნი იყო და აგათანგელოსის სახელი მას კორჯნის ერთგვარ ფსევდონიმად მიაჩნდა, ის ფიქრობდა, ვითომც კორჯნს მარტო მშტოცისა და საპაქ პართეველის ცა კი არ დაეწეროს, არამედ აგრეთვე სომეხთა მოქცევა, ანუ აგათანგელოსის სახელით ცნობილი თხზულებაცა და ქართველთა მოქცევის წიგნიც. ეს აზრი მას სრულებით დასაჯერებლად მიაჩნდა (*სკაქ. აყრ. 22—23*).

მაგრამ გალ. ტერ-მკრტიჩიანის ეს აზრი ეწინააღმდეგება, ანუ უკეთ რომ ვთქვათ, აღმატება თვით მოსე ხორენელის ნათქვამს. მას ხომ აღნიშნული არა აქვს, რომ ცნობა წაწინის მქადაგებლობითი მოღვაწეობის ასპარეზის შესახებ რაიმე ცალკე, ქართველთა მოქცევის აღწერილობის შემცველ, თხზულებაში წაეკითხოს? პირიქით ის გარკვევით ამბობს, რომ ამ ცნობას აგათანგელოსი მოგვითხრობსო, ამისდა მიხედვით, თანამედროვე მკვლევარს უფლება აქვს მხოლოდ დაასკვნას, რომ მოსე ხორენელს და მაშინდელ სომეხ მკითხველთა ხელთ მყოფს აგათანგელოსის ნაშრომში წაწინის სამოციქულო მოღვაწეობის სარბიელის საზღვრებით ყოფილა აღნიშნული და ამიტომ საფიქრებელია, რომ თვით ქართველთა განმანათლებელის შესახებაც შესაძლებელია მოკლე ცნობები მაინც ყოფილიყო. მაგრამ რა სახით? ეს სულ სხვა საკითხია, რომლის შესახებ საგანგებოდ გვექნება საუბარი.

ცხადია აგრეთვე, რომ განსვენებული გალუსტის მეორე აზრიც იმის შესახებ, ვითომც კორუნ-აგათანგელოსს ქართველთა მოქცევა, ვითარცა ცალკე ნაწარმოები, დაეწეროს, ჭერჭერობით მხოლოდ ორ ქართულ, ან ქართულ-სომხურ სიტყვაზე დამყარებული, დაუსაბუთებელ ჰიპოთეზად უნდა იყოს ცნობილი. ამ უკანასკნელი გარემოებისთვის-კი შეიძლება სხვაგვარი ახსნაც მოიძებნოს და მათი ხმარება, „ქართველ, ან სომეხ-ქართველ ეპისკოპოსს“ კორუნს გარდა, უეჭველია, სხვებს მის თანამოთემებსაც შეეძლოთ. მაინც და მაინც კორუნ-აგათანგელოსის პიროვნებათა ერთდაიგივეობის თეორიას სათუოდ ის გარემოება ჰხდის, რომ არც ლაზარე ფარპელს და არც მოსე ხორენელს ამ იგივეობის შესახებ არა სცოდნიათ რა.

§ 6. გალ. ტერ-მკრტიჩიანის მოსაზრება აგათანგელოსის დროის შესახებ

აგათანგელოსის მოღვაწეობის ხანის განსაზღვრის დროსაც გალ. ტერ-მკრტიჩიანმა სულ სხვა საშუალებას მიჰმართა. მან განსაკუთრებით იმ წყაროებს მიაქცია ყურადღება, რომლითაც აგათანგელოსს უსარგებლია. ამგვარ წყაროთა შორის წაგრიგოლის წამებისათვის უმთავრეს მნიშვნელობას გორია-შმონის მარტილობას მიაწერს, რიფსიმე-გაიანეს წამებისათვის-კი აბრაჰამ აღმსარებელის თარგმანებს (იხ. *სკაქ. აყგ.* 25—30). ხოლო, რათგან გალ. ტერ-მკრტიჩიანის აზრით გორია-შმონის ასურული მარტილობა, რომლითგანაც სომხურად გადმოუთარგმნიათ, მეხუთე საუკუნის დამდეგს უნდა ყოფილიყო დაწერილი (იქვე, გვ. 40—41), აბრაჰამ აღმსარებელის თარგმანით-კი აგათანგელოსს 464—5 წ. უწინარეს სარგებლობა არ შეეძლო, რაკი თვით თარგმანი ამაზე ადრე არ არსებობდა (იქვე, 25—26), ამიტომ გალ. ტერ-მკრტიჩიანს შეუძლებლად მიაჩნია, რომ თვით აგათანგელოსის თხზულებაც V ს-ის მეორე ნახევარზე უწინარეს ყოფილიყო შედგენილი (იქვე 25—26, 29—30).

ამგვარად, ამ სომეხთა მეცნიერმა გუტშმიდის ქრონოლოგიური განსაზღვრა საფუძვლიანად შეარყია, რათგან გერმანელი მეცნიერის ფიქრით აგათანგელოსის ნაშრომი V ს-ის დამდეგს უნდა ყოფილიყო შედგენილი, გალუსტმა-კი ცხადყო, რომ ეს ნაწარმოები შეუძლებელია

V ს-ის დამლევეზე აღრე გაჩენილიყო: ის მხოლოდ terminus ante quem non-ის ანუ, ქართულად რომ ვთქვათ, მარტო საზღვარსა სდებს (იხ. იქვე 26), რომლის უწინარეს აგათანგელოსის თხზულების არსებობა შეუძლებლად მიაჩნდა. მაგრამ მაინც სახელდობრ როდის უნდა ყოფილიყო აგათანგელოსის შრომა შედგენილი, ამაზე გარკვევით არაფერი აქვს ნათქვამი: მისი პატარა, მაგრამ საგულისხმო გამოკვლევების მიზანი იყო, ეძლია და გაექარწყლებინა იმ სომეხ მეცნიერთა წინააღმდეგობა, რომლებიც აგათანგელოსის ძეგლებურად მეოთხე ს-ის ისტორიკოსად სთვლიდენ და იმ მეცნიერთა საბუთიანობა გაეძლიერებინა, რომელნიც აგათანგელოსს V ს-ის მწერლად სთვლიდენ (იქვე 5). ამაზე შორს ის აღარ წასულა.

თავის ადგილას (იხ. გვ. 83—89) უკვე დავრწმუნდით, რომ ალფ. ფონ-გუტშმიდმა და გალ. ტერ-მკრტიჩიანმა უცილობლად დაამტკიცეს, რომ აგათანგელოსის შეთხზულად ცნობილს გრიგოლ განმანათლებელის ცხრის არც ისტორიული ამბების აღწერილობა-მოთხრობაშია მაშინდელ საქმეთა ნამდვილი ვითარება აღბეჭდილი და თვით გრიგოლის მარტვილობის შესახები დაწერილებითი ცნობებიც გორია-შმონის ასურული მარტვილობის სომხური თარგმანის უაღრესად გავრცელებულ გამოკრებებს წარმოადგენს, მაშასადამე, აქაც ისტორიული სინამდვილის ანარეკლის მაგიერ აგათანგელოსის სამწერლობო შენათხზთან გვაქვს საქმე.

ამასთანავე, ზემომოყვანილ მოსაზრებათა ძალით, გერმანელმა მეცნიერმა დაასკვნა, რომ აგათანგელოსის ნაშრომი V ს. დამლეგს უნდა იყოს შედგენილი, მაგრამ სომეხთა მეცნიერმა გორია-შმონის მარტვილობის სომხური თარგმანის დროის გათვალისწინების შემდგომ დაამტკიცა, რომ აგათანგელოსის თხზულება 'მეუძლებელია V ს.-ის დამლევეზე უწინარეს ყოფილიყო დაწერილი (იხ. აქვე, გვ. 97).

აგათანგელოსის ნაშრომის შინაარსის თვისებისა და ისტორიული თვალსაზრისით ღირსების, ისევე როგორც დაწერილობის დროის შესახებ ზემოაღნიშნულ ორ დასკვნას თავისდა-თავადაც ამ საკითხისათვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა და აქვს ეხლაც, მაგრამ უფრო მეტი მნიშვნელობა ექმნებოდა და აგათანგელოს-გრიგოლ განმანათლებელის ცხრის პრობლემის შესწავლასაც საგრძნობლად დააწინაურებდა კიდევაც. ამ საკითხის მერმინდელ მკვლევართ რომ გერმანელი და სომეხთა ზემოდასახელებული მეცნიერების მონაპოვრისათვის გაეწიათ ანგარიში და თავიანთ ნაშრომებისათვისაც გამოეყენებიათ.

სამწუხაროდ არც ერთს შემდგომს მკვლევარს ფონ-გუტშმიდისა და გალ. ტერ-მკრტიჩიანის გამოკვლევათა შედეგებისათვის სათანადო ყურადღება არ მიუქცევია და შესაფერისი დასკვნა არ გამოუყვანია.

§ 7. პროფ. ნ. მარრის აზრი გრიგოლ განმანათლებელის ვინაობისა და მისი ცხოვრების თავგადასავლის შესახებ

ცხრის არაბული რედაქციის აღმოჩენასთან დაკავშირებით, ნ. მარრმა წამოაყენა სრულებით ახალი მოსაზრება როგორც გრიგოლ განმანათლებელის ნამდვილი ვინაობის, ისევე მისი ცხოვრებისა და თავგადასავლის შესახებ. მას უმთავრესად მისი ქადაგებისათვის სადაურობა და მოღვაწეობის ასპარეზის სივრცე აინტერესებდა.

5. მარარის სიტყვით, ფაქტები ცხადად გვამტკიცებენ, რომ სომეხთა ეკლესია ასურელებისაგან და ასურელთა გავლენით არის დაარსებული. სომეხთა მოქცევის ისტორიაში, აგათანგელოსის თხზულებაში კი არაფერი ამის მგავსი მოთხრობილი არ არის. იქ გრიგოლი კესარიითგან მოსულ მთელი სომხეთის მომაქცეველად არის დასახელებული. ასეთი ცნობა ნ. მარარს სრულებით ტენდენციურად მიაჩნია და დარწმუნებულია, ასეთი ტენდენციური ცვლილება იმ გარემოებით აიხსნება, რომ გრიგოლ განმანათლებელის მქადაგებლობითი მოღვაწეობის ამბავი და ისტორია დროთა განმავლობაში რამდენჯერმე უნდა იყოს შეცვლილი, სანამ სომხური ეროვნული უკანასკნელი რელაქცია ჩამოყალიბდებოდაო („Крещение армян...“ გვ. 149—150, 156).

რა-და-რა ცვლილება უნდა გამოეარა სახელდობრ სომეხთა მოქცევის მოთხრობას, ნ. მარარს გარკვევით აღნიშნული არა აქვს, მაგრამ ორი ცნობის შეცვლის შესახებ-კი მას არავითარი ეჭვი არ ეპარება. პირველი ცნობა გრიგოლის მქადაგებლობითი მოღვაწეობის ასპარეზს ეხება, მეორე კიდევ მისი მოძღვრების სადაურობას.

5. მარარი დარწმუნებულია, რომ გრიგოლი ნამდვილად მთელი სომხეთის განმანათლებელი-კი არ უნდა ყოფილიყო, არამედ სომხეთის მხოლოდ ერთი, ბიზანტიის უშუალო გავლენის სფეროში მყოფი, თემის (მარტო ადგილობრივი მნიშვნელობის მქონე) მქადაგებელი (იქვე, გვ. 156).

თვით გრიგოლს ნ. მარარი ნამდვილ ისტორიულ პირად სთვლის, მაინც-და-მაინც მისი პიროვნება ლეგენდარულად არ მიაჩნია (იქვე, გვ. 152—153). მხოლოდ ეს ადგილობრივი მნიშვნელობის მოღვაწე შემდეგში ტენდენციურად ჭერ მთელი სომხეთის, ხოლო შემდეგ საქართველოს, ალბანეთისაც, მთელი კავკასიის განმანათლებელადაც უქცევიათო. ამასთანავე, ბიზანტიის გავლენის სფეროში მდებარე პატარა თემის ეს მქადაგებელი გრიგოლი, კესარიის ბერძნული ეკლესიის მოციქული (იქვე, 156) რომ მთელი სომხეთისა და კავკასიის განმანათლებელად აქციეს, ამით სომხეთის გაქრისტიანების ღვაწლის, ასურეთის გავლენისა და ცნობების საწინააღმდეგოდ, ბერძნული, კესარიული ეკლესიისათვის მიკუთვნება სწადდათო. ნ. მარარის აზრით, მხოლოდ ბერძნულ ძლიერ გავლენას შეეძლო წარსულის სინამდვილის ამბავი ტენდენციურად შეეცვალა და პატარა მოღვაწე დიდ, მთელი სომხეთის განმანათლებლად ექციაო (იქვე, 156). სწორედ ეს გრიგოლის მოღვაწეობის გაზვიადებული და ტენდენციურად, მხოლოდ ბერძნულ-კესარიული გავლენის მნიშვნელობის აზრის განსამტკიცებლად შეთხზული, მოთხრობა მიაჩნია ნ. მარარს ლეგენდარულად (იქვე, 152—153).

თავისი იმ დებულების საბუთად, რომ გრიგოლი ნამდვილად მთელი სომხეთის განმანათლებელი არ ყოფილა, ნ. მარარის მოსაზრება მოჰყავს, რომ მსოფლიო ეკლესიის ბერძნულ საისტორიო მწერლობაში ამაზე არაფერია ნათქვამი და რომ საზოგადოდ გრიგოლ განმანათლებელის პოპულარობა იქ პატრიარქი ფოტიოსის (858—67, 878—86 წ.) დროითგანაა შესამჩნევით. ბერძნული მწერლობის მანამდე მდუმარეობა-კი ნ. მარარს იმის მაუწყებელად მიაჩნია, რომ საერთოდ ბერძენი მქადაგებლისაგან სომხეთის მოქცევის შესახებ არავითარი ბერძნული გარდმოცემა არ უნდა ყოფილიყო და თვით ასეთი ამბავის შესახებაც არაფერი არ უნდა სცოდნოდათო (იქვე, გვ. 152—153).

მეორეს მხრით, გრიგოლი რომ ნამდვილად მთელი სომხეთის განმანათლებელი არ იყო, ამის დამამტკიცებელ საბუთად ნ. მარჩისის მოსაზრებაცა აქვს დასახელებული, ვითომც გრიგოლ განმანათლებლის სომეხთა შორის ფართო და საყოველთაო პოპულარობის არსებობის დამტკიცება VII ს-ზე უწინარეს ძნელი იყოს (იქვე, გვ. 154).

ამგვარად, თუმცა ნ. მარჩის არსად მკაფიოდ აღნიშნული არა აქვს, მაგრამ მისი თხზულებითგან საფიქრებელი ხდება, რომ სომეხთა მოქცევის ამბავის პირველ ტენდენციურ ცვლილებად მას ის მიაჩნია, რომ სომხეთის ზიზანტიის გავლენის ქვეშ მყოფი ერთი თემის მქადაგებელი, რომელიც კესარიითგან იყო მოსული, განზრახ მთელი სომხეთის გამაქრისტიანებლად გამოიყენეს და აქციეს.

მეორე ტენდენციურ ცვლილებად ნ. მარჩი გრიგოლის მოღვაწეობის ასპარეზის უფრო მეტს გაფართოებას სთვლიდა, როდესაც იგი მარტო სომხეთისა-კი არა, არამედ საქართველოს, ალბანეთისა და ზოგადად მთელი კავკასიის გამაქრისტიანებლადაც-კი აქციეს. გრიგოლ განმანათლებლის ცნის ასეთ რედაქციას წარმოადგენს არაბული ვერსია და ასეთი რედაქციის აგთანგელოსის თხზულება ჰქონია თავის დროს მოსეხორენელსაცაო (იქვე, გვ. 175).

უკანასკნელ, უკვე საბოლოო სომხურ ეროვნულ რედაქციად მიაჩნია აგათანგელოსის ნაწარმოების ცნობილი სომხური ტექსტი, რომელშიც გრიგოლი მხოლოდ სომხური ეკლესიის დამაარსებლად არის გამოყვანილი და საქართველოსა, ალბანეთზე, ანუ კავკასიის სხვა რომელსამე ქვეყანაზე უკვე ხსენება არ არისო (იქვე, 152 და 175).

ნ. მარჩის დაკვირვება გრიგოლ განმანათლებლის ცნის დროთა განმავლობაში რამდენჯერმე გადაკეთებულობის შესახებ, უეჭველია, სრულ სიმართლეს წარმოადგენს იმგვარადვე, როგორც ყოველი ახალი რედაქციის ტენდენციურობის აზრიც. მართალია ის აგრეთვე, როდესაც თავის იმ დებულების სისწორის დასამტკიცებლად, რომ გრიგოლი ნამდვილად მთელი სომხეთის მქადაგებელ-გამაქრისტიანებელი არ იყო და მხოლოდ შემდეგში განზრახ გააზვიადეს მისი მნიშვნელობა, რომ გრიგოლ განმანათლებლის პოპულარობის გარემოებას ბერძნულსა და სომხურ მწერლობაში ყურადღება მიაქცია და საბუთად გამოყენება სცადა. მაგრამ, რაკი მას უმთავრესად მისგანვე აღმოჩენილი არაბული რედაქციის თვისების გამოკვლევა და ქრისტიანობის სომხეთში ასურეთითგან შემოსულობის თავისი დებულებისათვის ზედმეტად დამამტკიცებელი მოსაზრების მოპოვება აინტერესებდა, ალბათ, ამიტომ თავისივე წამოყენებულ კვლევის ახალ გეზს არ გაჰყოლია და გრიგოლის ბერძნულსა და სომხურ მწერლობაში პოპულარობის საკითხის საფუძვლიანად შესწავლას არ შესდგომია, არამედ მხოლოდ ამ გაკვრით წარმოქმნილი აზრით დაკმაყოფილდა.

აღსანიშნავია აგრეთვე, რომ ნ. მარჩი გრიგოლ განმანათლებლის ცნისა და აგათანგელოსის შესახებ მანამდე არსებულ გამოკვლევებს არც-კი იხსენიებს და არცა ჩანს, რომ მათ დასკვნებს რაიმე ანგარიშს უწევდეს.

როგორც ქვემოთ, თავის ადგილას დავრწმუნდებით, საკითხი მარტო გრიგოლის პოპულარობის შესახებ-კი არ უნდა იყოს, არამედ საერთოდ უნდა გამოკვლეული იყოს, თუ როდის ჩნდება პირველად ცნობები სომხურსა

და ბერძნულ მწერლობაში გრიგოლის მქადაგებლობითი მოღვაწეობისა, მისი ვინაობისა და ქადაგების სადაურობის შესახებ, ეს ცნობები დროთა განმავლობაში ერთნაირი იყო თუ არა, თუ იცვლებოდა, როგორ და რანაირად. სომეხთა მოქცევის ამბისა და გრიგოლ განმანათლებელის ცის ძველი რედაქციების უქონლობის გამო. მხოლოდ ასეთი წინასწარი კვლევა-ძიების წყალობითაა შესაძლებელი მსჯელობისათვის მტკიცე საფუძველი და კრიტერიუმი იყოს მოპოვებული.

§ 8. ეზნაკის ცნობა წა გრიგოლის ცხორების შესახებ და მისი ინტერპრეტაცია პროფ. ნ. მარრი ს მიერ

ეზნაკის ზემომოყვანილი ცნობის შესახებ ნ. აღონციის მიერ გადაცემული ამონაწერის მიხედვით პროფ. ნ. მარრი ამტკიცებს, ვითომც ეზნაკის ანდერძში ნათქვამი იყოს, რომ მან წა გრიგოლის ისტორია-კი არა, არამედ სომეხთა მეფე-კათალიკოსების სია გადმოთარგმნა (Крещение... 152, შენ. 2).

თვით პროფ. ნ. აღონციის სიტყვებითგან-კი ირკვევა, ჯერ ერთი, რომ ანდერძის ავტორს ეზნაკი-კი არა, ეზნაკი რქმევია. მეორეც ის, რომ პარიზის ნაციონალურ წიგნთსაცავში არსებულ ხელნაწერში, რომელშიც აგათანგელოსის თხზულებაა მოთავსებული, აგათანგელოსის ნაშრომს ბოლოში დართული აქვს მოკლე თხრობა სომეხთა მეფე-კათალიკოსების შესახებ თრდატ მეფითგან მოყოლებული კომიტასის კათალიკოსობამდე, რომლის ღროსაც თვით ეზნაკს უცხოვრია და წა რიფსიმეს ნაწილების აღმოჩენის თვითმხილველიც-კი ყოფილა. ეს თხრობა თურმე ასე თავდება: *«სიღვთი ქ-ჯათასი ხეზასი ჩი ქარაქმანსი დეჟიუ დასა»* „იყავნ სახსენებელი ეზნაკისა ამა წიგნისა თარგმნისათვის“.

ნ. აღონციის აღნიშნული აქვს, ნ. მარრის განმარტება მცდარია, რათგან საეჭვოა, რომ მეფე-კათალიკოსთა სია თარგმანი ყოფილიყოს, და უფრო საფიქრებელია, რომ ეს ცნობა თარგმანის შესახებ აგათანგელოსის თხზულებას უნდა შეეხებოდესო (Армения... 342, შენ.). ეზნაკს მეორე საგულისხმო ცნობაც ჰქონია.

ეზნაკის მეორე საყურადღებო ცნობაც ნ. გ. აღონციის მიერ გადმოწერილი სიტყვა-სიტყვით არის მოყვანილი პროფ. ნ. მარრის ნაშრომში, რომელშიც გრიგოლ განმანათლებელის ცის არაბული თარგმანია გამოცემული. ეზნაკს ნათქვამი აქვს:

*կარაფე ვირობენ ზრეფიჩი ზიოიესაქ
არამარ ძიოქ სრანსიქსაღ შაროსნაფლიქ
(sic). ირამ ანაოს შასიოყ (sic) ნანა-
ჯქო* ЗВОРАО, წ. XVI, ნაწ. II-III, გვ. 157 შენ. 1).

„წესიერი თხრობა საქმეთა გრიგოლისთა განახლებულ იქმნა ნეტარისა ვისმე კაცისა მიერ ტარონელისა, რომლისა სახელი მასრუჰად იცნობების“-ო.

ნ. მარრის სიტყვით ეს წინადადება VII ს-ის მწერლის მღვდელი „ეზნაკის“ მიერ ნათარგმნს სომეხ მეფე-კათალიკოსთა სიაში მოიპოვება (იქვე, 157).

ნ. მარრი ფიქრობს, რომ ეზნაკის ცნობაში მოხსენებული ვილაცა მასრობი ტარონელი სომხური ანბანის გამომგონად მიჩნეული მესრობი უნდა

იყოს (იქვე 157). თავისი აზრის სამართლიანობისა და ასეთი იგივეობის დამამტკიცებელი საბუთი მას არ მოუყვანია.

თვით ეზნაკის სიტყვები ასეთი დასკვნის გამამართლებელს არაფერს შეიცავს პირიქით, ეზნაკის გამონათქვამი მასრუპის შესახებ „ნეტარისა ვისმე კაცისა ტარონელისა“ გვაფიქრებინებს, რომ გრიგოლის ცხის განმახლებელი ისეთი განთქმული და ცნობილი პიროვნება არ უნდა ყოფილიყო, როგორც ანბანის გამომგონია, არამედ „ვინმე“. წინააღმდეგ შემთხვევაში ეს გარემოება ასეთ-თუ-ისე ცოტად მაინც შეეცდებოდა მასრუპის პიროვნების შესახებ ეზნაკის ცნობას. თუნდაც რომ წარმოედგინოთ, რომ „მასრუპი“ შეცდომით სწერია მესროპის მაგიერ, რა უფლება გვაქვს ვიფიქროთ, რომ სომხეთში მხოლოდ ერთი მესროპი იყო? ან თუ ეზნაკის მასრუპი და განთქმული მესროპი ერთი და იგივე პიროვნებანი იყვნენ, მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ ეზნაკს მესროპის მიერ ანბანის გამოგონების შესახებ არაფერი უნდა სცოდნოდეს.

§ 9. პროფ. ნ. ადონციის ჰიპოთეზი გრიგოლ განმანათლებელის ცხოვრების შემდგენელის ვინაობისა და მისი შემოქმედების გარემოების შესახებ

პროფ. ნ. ადონცი ყველა წინანდელ მკვლევართა დაკვირვებათა აზრებით სარგებლობს, მაგრამ თავისებური შესწორებით ერთგვარი სქემა აქვს შედგენილი. ნ. მარრის მსგავსად ისიც ფიქრობს, რომ წა გრიგოლის ცა პირველად მესროპმა შეადგინა. მისი აზრით მესროპის მიერ გაუმჯობესებულმა სომხურმა ანბანმა სომხეთში მქადაგებლობითი მოღვაწეობა კვლავ გააცხოველა. ქრისტიანობის საქადაგებლად რომ მოგზაურობდა, მესროპმა, ალბათ, პირველად შეაგროვა ცნობები წა გრიგოლისა და რიფსიმე-გაიანეს შესახებ და წა გრიგოლის ცა შეადგინა, რომელიც აგათანგელოსის თხზულების წინამორბედი იყო. ხოლო მესროპის მოწაფემ კორჯნმა რომ თავისი მოძღვრის ცა დასწერა, იმავე დროს მისი შრომებიც, მათ შორის გრიგოლის ცაც გადასინჯაო („пересматривал (sic) и литературные труды его и между прочим, жизнь Григория“). ამით აიხსნება გრიგოლისა და მესროპის ცხოვრებათა საერთო თვისებები.

ამ ორი ძეგლის საერთო თვისებათა შესახებ-კი ადონცი ნათქვამი აქვს: ზოგიერთი სტილისტიკური თავისებულებანი აგათანგელოსს კორჯნის შრომის „ცა მესროპისას“ მონათესავეთა ჰხდის და შესაძლებელი იყო გრიგოლის ცხის უძველესი რედაქციის ავტორობა კორჯნის სახელთან ყოფილიყო დაკავშირებულყო, მაგრამ ჩვენ გვგონია, რომ იმავეთვე ეს ორი შრომა ერთი მეორესთან იყვნენ დაკავშირებულნი და ბედიც ერთგვარი ჰქონდათ (Армения, 341—342, შენ. 1). და შემდეგ ადონცი თავისი ზემომოყვანილი თეორია აქვს მოთხრობილი.

ცხადია, ნ. ადონცი თითქოს ვილაცას ეკამათება, მაგრამ მისი წიგნის ჩვეულებრივი მკითხველი ვერ გაიგებს, ვის აზრს არღვევს იგი, რათგან ნ. ადონცი არაფერი აქვს აღნიშნული და არავინ ჰყავს დასახელებული. ხოლო

ვისაც გალ. ტერ-მკრტიჩიანის შრომა აგათანგელოსის წყაროების შესახებ, რომელზედაც ჩვენ უკვე საუბარი გქონდა, წაუკითხავს, ის მიხვდება, რომ პროფ. ნ. აღონცი სწორედ გალ. ტერ-მკრტიჩიანს ეკაბათება.

წა გრიგოლის ცნის მერმინდელი თავგადასავალი ნ. აღონცს ასე ეხატება: 571 წ. მომხდარი პოლიტიკური ცვლილებისა და საეკლესიო მღვდვარების წყალობით VI და VII ს. ს-ის სამზღვარზე გრიგოლის ცნის კორუნის მიერ შედგენილი რედაქცია კვლავ შეცვლილი და გადაკეთებული იყო ახალი მიმართულებისა და თანხმად. ამგვარი ნაშრომი ნ. აღონცის აზრით ალბათ ხუცეს ეზნაკის საქმე უნდა ყოფილიყო. ამასთანავე მას ჰგონია, რომ აგათანგელოსის ნაშრომის გადაკეთების დროს ეზნაკმა მესროპის ცნაც, რომელიც ეტყობა წა გრიგოლის ცნის დამატებად უნდა ყოფილიყო, მაშინვე გადააკეთაო. ეზნაკსვე უნდა ეკუთვნოდეს ის საერთო ადგილები, რომელიც კორუნის შრომას აგათანგელოსის წინასიტყვაობასა და უკანასკნელ ნაწილს ერთი მეორეს უახლოვებენო.

თუმცა აღონცი ადასტურებს, რომ ანდერძში მოხსენებული ცნობა ეზნაკის თარგმანის შესახებ აგათანგელოსის სახელით განთქმულს გრიგოლის ცნას ეხება, მაგრამ ეტყობა თითონაც არ სჯეროდა, რომ აგათანგელოსის თხზულება თარგმანი იყოს. ამიტომ ხელთნაწერში შენახული ცნობაც, რომ ხელუხლებლად დარჩენილიყო და აგათანგელოსის შრომაც თარგმანად არ გამოსულიყო, მან ზმნა *ქარყმანსკ*-ის მნიშვნელობის სხვანაირად გაგება მოისურვა. შესაძლებელია ეს სიტყვა უფრო ფართო მნიშვნელობით, თარგმანების, შედგენის აღსანიშნავად იყოს ნახმარიო (Армения... 342 შენ.). მაგრამ ცხადია, რომ ტექსტის ასეთი გაგება ნაძალადევი და ხელოვნურია.

მკითხველი ადვილად დაინახავდა, რომ პროფ. ნ. აღონცის თეორია მეტად რთული და ხელოვნურია, რომ მისი ისე დაუსაბუთებლივ, როგორც ავტორსა აქვს გამოთქმული, დაჯერება შესაძლებელი იყოს.

ა. ზამს-ს 1915 წ. დონის ნახჭევანში დაბეჭდილ შრომაში *Уаамоიქჩს ჯაქ ყრასქანოქსანს*-ის პირველ ნაწილში (გვ. 67—71) აგათანგელოსისა და გრიგოლ განმანათლებელის ცნის შესახებ ამ დრომდე არსებულ აზრებისა და თეორიებისათვის, მოკლე საერთო მიმოხილვის სახით, მაგრამ გამოკვლევებისა და წყაროების დაუსახელებლივ, თავი აქვს მოყრილი.

ყველა ზემოთქმულითგან ცხადი ხდება, რომ სომეხთა და უცხო ქვეყნულ მკვლევართა კრიტიკული მუშაობის წყალობით, აგათანგელოსისა და გრიგოლ განმანათლებელის ცნის დროისა, აგებულებისა, ღირებულებისა და თვით ავტორის ვინაობის შესახებ ძველი შეხედულება სამუდამოდ და საბოლოოდ შერყეულად უნდა ჩაითვალოს, მაგრამ ამავე საკითხების სრულად გამაშუქებელი და მტკიცე საფუძველზე დამყარებული ყველასაგან მიღებული ახალი დებულებები არ მოიპოვება. ისეთ შთაბეჭდილებას ახდენს, თითქოს არც ერთი მკვლევარი წინამორბედთა ნაშუშევრით კმაყოფილი არ იყო და ყოველი მათგანი თავის საკუთარი ჰიპოთეზის წამოყენებას ცდილობდა. ამიტომაც, რომ ამჟამად მხოლოდ სხვადასხვა მკვლევართა სხვადასხვა თეორიები არსებობს.

§ 10. არსებულ ჰიპოთეზთა დაუჯერებლობის და უნაყოფობის მიზეზი და დასახული მიზნის მისაღწევად გამოსადეგი წყაროები და გამოსარკვევი მთავარი საკითხები

ხანგრძლივი დროისა და მრავალრიცხოვან მკვლევართა ენერგიის დახარჯვისდა მიუხედავად, თუ სომეხთა მოქცევის ამბავი და გრიგოლ განმანათლებლის ცხოვრება ჯერ კიდევ გამოურკვეველია, ამის მთავარი მიზეზი წყაროებზე კრიტიკული მსჯელობის დროს მტკიცე დასაყრდნობის უქონლობა გახლავთ, მაგრამ ამასთანავე წინამორბედ მკვლევართა მონაპოვარის მოძიებენო მკვლევართაგან უყურადღებობა და გამოუყენებლობაც.

რაკი გამოირკვა, რომ აგათანგელოსის სომეხთა მოქცევის ისტორია მსხვილი ანაქრონიზმებითა და შეცდომებით არის საესე და ამის გამო ამ წყაროზე დამყარება შეუძლებელია, ამიტომ რაიმე სხვა მტკიცე საყრდნობის მოძებნაა საჭირო. ასეთ საყრდნობად შესაძლებელი იყო გამოგვეყენებინა დასაწყისი ხანის ადგილობრივ მოწამეთა მარტვილობებში გაბნეული ცნობები, ასეთი სომხური ძეგლები რომ დატული ყოფილიყო. მაგრამ როგორც უკვე დავრწმუნდით, ეს იმედიც გაგვიცრუდა, რათგან უძველესი ხანისად არც ერთი გადარჩენილი და ჯერეთ ცნობილი ძეგლი არ აღმოჩნდა.

ასეთ პირობებში დასაყრდნობი ცნობების გამოძებნა მხოლოდ „ეპისტოლეთა წიგნ“-სა (*Գլխ. Ը Թղթից*) და სომეხთა მეზობლების საისტორიო წყაროებში შეიძლება.

საჭირო ცნობების ძიების დროს, მართო იმ საკითხს-კი არ უნდა მიექცეს ყურადღება, რომლითაც პროფ. ნ. მარარი იყო დანიტერესებული, თუ რა დროითგან იქცა გრიგოლ განმანათლებელი პოპულარული და რა ხანითგან გავრცელდა მისი ხსენება საყოველთაოდ. საკითხი უფრო ფართოდ და უფრო არსებითად უნდა იყოს წამოყენებულ. სახელდობრ, უნდა გამოირკვეს: 1. მართალია თუ არა, რომ გრიგოლი იმთავითვე თრდატ მეფის დროის მთელი სომხეთისა, თუ გინდ ერთი რომელიმე მისი ნაწილის გამაქრისტიანებლად ითვლებოდა? მართალია თუ არა, რომ სომეხთა მოქცევა და ქრისტიანობის სომხეთში სახელმწიფო სარწმუნოებად გამოცხადება თავთგანვე გრიგოლ განმანათლებლის სახელთან და მოღვაწეობასთან იყო დაკავშირებული? 2. თუ ეს გარემოება მართალი არ გამოდგა, ანდა, თუ ამის შესახებ იმთავითვე ცნობები არ აღმოჩნდა, სახელდობრ, რა დროითგან და როგორი ცნობები მოიპოვება ამის შესახებ? 3. დროთა განმავლობაშიც ეს მოთხრობა გრიგოლის ვინაობაზე და მოღვაწეობაზე უცვლელად ჩანს დატული, თუ პირიქით, არა ერთხელ შეიცვალა, და თუ შეიცვალა, როგორ და რა მიზეზის გამო, ანუ რა მიზნით და როდის?

თ ა ვ ი მ ე ს უ თ ე

უძველესი ცნობები სომეხთა მოქცევისა და ბრბოლ განმანათლებელზე

§ 1. უძველესი ცნობა სომეხთა მოქცევაზე ბერძნულ მწერლობაში.

რაკი V—VI ს-ზე უწინარესი საისტორიო სომხურად დაწერილი თხზულებები, პირვანდელი სახით რომ დაცული იყოს, ჯერ აღმოჩენილი არ არის და, როგორც ეტყობა, დროთა განმავლობაში დაღუპულია, ამიტომ უძველესი ცნობების მოძებნა თრდატ მეფისდროინდელი სომხეთის გაქრისტიანების შესახებ და დასაყრდნობი ცნობის აღმოჩენა სომხურ მწერლობაში შეუძლებელია. საფიქრებელია, რომ თავის დროზე ამის თაობაზე არა ერთი საყურადღებო ცნობა ასურულ მწერლობას უნდა ჰქონოდა, მაგრამ, ასურული ძველი საისტორიო ძეგლების დაუცველობის გამო, მკვლევარს მხოლოდ ბერძნული მწერლობა-და ჰჩებდა: მარტო იქ შეუძლია ადამიანს ისეთი ქრონოლოგიურად განსაზღვრული ძეგლი იპოვოს, რომელშიც სომეხთა მოქცევაზე საკმაოდ მკაფიო ცნობებს იპოვის.

სომეხთა მოქცევის ამბავს ბერძნულ მწერლობაში პირველად საეკლესიო ისტორიკოსი სოზომენი იხსენიებს, რომელმაც საზოგადოდ აღმოსავლეთის ქრისტიანთა ეკლესიების თვეგადასავალი კარგად იცოდა და მათ შესახებ შთამომავლობას ბევრი საყურადღებო ცნობებიც გადმოსცა. აი, სიტყვა-სიტყვით, რა აქვს სოზომენს თავის ისტორიაში სომეხთა გაქრისტიანებაზე ნათქვამი:

Ἀρμενίους δὲ πάλιν πρότερον ἐπιστήμῃ
χριστιανίσαι. λέγεται γὰρ Τερδιδᾶν τὸν
ἡγεῖσμενον τούτου τοῦ ἔθνους ἔκ τινος
παρὰδόξου θεοσημείας συμπίπτει περὶ τὸν
αὐτὸν οἶκον ἅμα τε χριστιανὸν γενέσθαι
καὶ πάντας τοὺς ἀρχομένους ἢφ ἐνὶ κηρσγ-
ματ: παρ᾽αὐτᾶ: ὁμοίως θρησκείειν“ (Hist.
eccl. II, 8).

გავიგე, რომ სომეხები უფრო წინათვე გაქრისტიანდნენ, რათგან ამბობენ, რომ ტერიდატი, ამ ერის (ტომის) მთავარი, რომელიც (მოულოდნელი) განპოციფრებელი ღვთაებრივი ნიშნის მის სახლში შემთხვევის გამო, თითონაც გაქრისტიანდა და თანაც დააკანონა, რომ ყველა ქვეშევრდომნიც აგრეთვე ერთს სახარებას (ქადაგებას) დაჰპოროჩილებოდნენ.

გასაოცარია რომ სოზომენის ამ ზემომოყვანილი, წინათაც კარგად ცნობილი, მოთხრობისათვის მკვლევართ სათანადო ყურადღება არ მიუქცევიათ და სომეხთა მოქცევის ისტორიისათვის არ გამოუყენებიათ. ბერძენთა საეკლესიო ისტორიკოსის ეს ცნობა ერთად ერთი ცნობა არ არის სომეხთა შორის ქრისტიანობის გავრცელებულობის შესახებ. სოზომენსვე თითონ აქვს აღნიშნული, რომ სპარსთა გაქრისტიანებაში ასურელებთან ერთად სომეხსაც სდებიათ წილი (Hist, eccl. II, 8; Migne Patr. Gr. t. LXVII, ccl. 956). ამგვარად ამ ბერძენთა ავტორს სომეხთა ქრისტიანობის ამბები კარგად სცოდნია. ამიტომ მისი ზემომოყვანილი მოთხრობა სომხეთში თრდატ

მეფისაგან ქრისტიანობის სახელმწიფო სარწმუნოებად დაწესების შესახებ განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია, მით უმეტეს, რომ ამ მონათხრობითგან, მისი სიმოკლისდა მიუხედავად, ამ ფაქტის ზოგიერთი მნიშვნელოვანი გარემოების გამორკვევა მაინც შეიძლება.

სოზომენის ცნობითგან ჩანს, რომ მის დროს ქრისტიანობა სომხეთში სახელმწიფო სარწმუნოებად თრდატ მეფისაგან დაკანონებულად ითვლებოდა: ასე ამბობდენ თურმე მაშინ. ირკვევა აგრეთვე, რომ მანამდე თვით თრდატ მეფეც წარმართი ყოფილა და თითონაც მხოლოდ ამ დროს გაქრისტიანებულია. ეს ორივე გარემოება აგათანგელოსის თხზულებაშიც არის აღნიშნული და ანაირად სოზომენის ცნობას ამ შემთხვევაში მარტო იმ მხრივ აქვს მნიშვნელობა, რომ ეს ორი ფაქტი ქრონოლოგიურად სრულებით განსაზღვრულს ბერძნულ წყაროშიც არის დადასტურებული.

§ 2. სოზომენის ცნობის მნიშვნელობა

მაგრამ ამაზე გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომელსაც, სოზომენისაგან მოყვანილი ცნობით, წარმართი თრდატ მეფე ქრისტიანად უქცევია და ქრისტიანობა მთელ სომხეთშიც სახელმწიფო სარწმუნოებად გამოუცხადებინებია. რომელიღაც საოცარი სასწაულთმოქმედება შექმთხვევია მის სახლობას და ეს შემთხვევა მას ღვთაებრივ ნიშნად მიუჩნევია. აგათანგელოსის ისტორიის ყოველს გადამფურცელს კარგად მოეხსენება, რომ სომეხთა ამ ისტორიკოსის სიტყვით ის სასწაულთმოქმედება, რომელმაც თრდატი გააქრისტიანა და ქრისტიანობა სახელმწიფო სარწმუნოებად გამოაცხადებინა, მის სახლობას-ყო არა, არამედ პირადად თვით მასვე შემპთხვევია, სახელდობრ თრდატ მეფე ღვთაებრივი სასჯელის ძალით ვითომც ღორად ქცეულიყოს და ამით შეძრწუნებულს გაქრისტიანება გადაწყვიტოს. ცხადია, რომ სოზომენისაგან აღბეჭდილ ცნობასა და აგათანგელოსის მოთხრობას შორის აქ საერთო არაფერია: მათ შორის პირიქით, არსებითი განსხვავებაა.

მაგრამ მარტო ზემონათქვამი არ კმარა, რათგან ზემოაღნიშნულზე უფრო საყურადღებო და მნიშვნელოვანია, რომ სოზომენის არც თრდატ მეფის ოჯახში მომხდარ რაღაც სასწაულის ამბავში, არც ქრისტიანობის სომხეთში სახელმწიფო სარწმუნოებად დაკანონების ცნობაში გრიგოლ განმანათლებელის სახელი მოხსენიებული არა აქვს. ცხადია, რომ ეს გარემოება არ შეიძლება შემთხვევითი იყოს.

როგორ მოხდა, რომ სოზომენს, რომელსაც სპარსთა გაქრისტიანებაში სომეხთა მონაწილეობის ამბავი არ ავიწყლება, გრიგოლ განმანათლებელის სომხეთის გაქრისტიანებაში ღვაწლის მოხსენება დაჰვიწყებია? ძნელი დასაჯერებელია. რომ სოზომენს ამ ღვაწლის ამბავი სცოდნოდა და თავის ისტორიაში გრიგოლი ერთი სიტყვითაც არ მოეხსენებინა. ამიტომ მისი მღვმარების მიხედვით უფლება გვაქვს დავასკვნათ, რომ ბერძენთა ისტორიკოსს თავის ნაშრომის 443—444 წ. დაწერის დროს (იხ. P. Bariffol, *Anciennes literature chrétiennes. I, La littérature grecque*, Paris, 1901 წ. გვ. 218; გრიგოლის ღვაწლის შესახებ სომეხთა მეფის გაქრისტიანებაში და ქრისტიანობის სომხეთში სახელმწიფო სარწმუნოებად გადაქცევაში ჯერ

არაფერი სცოდნია. ამისდა გვიანდელ შემთხვევებში დაეასკენათ, რომ სომხეთის მეფის ვაჭრისტიანება და ქრისტიანობის სომხეთში დაკანონება V ს. პირველ ნახევარსა და შუა წლებში გრიგოლის მოღვაწეობასთან ჯერ კიდევ დაკავშირებული არ ყოფილა.

მაშასადამე, გრიგოლი დიდი სომხეთის გამაქრისტიანებლად მხოლოდ ამის შემდგომ მიუჩნევიან და უქცევიან.

ამ დასკვნას კარგად უდგება ვალ. ტერმინებიანი სივრცე-მოთქმული დებულებაც, რომ გრიგოლ განმანათლებელის აღმსარებლობითი მოღვაწეობის აღწერილობა V ს-ის დამლევეზე უწინარეს შეუძლებელია შედგენილი იყოს (იხ. აქვე, გვ. 97). რაკი ცნობა გრიგოლის განმანათლებლობაზე სწორედ მის აღმსარებლობისა და მარტივობის მოღვაწეობასთან არის დაკავშირებული და თვით აღმსარებლობითი მოღვაწეობის შესახები მოთხრობა-კი გრიგოლის ცხოვრებასა და სომეხთა მოქცევის ამბავში V ს. დამლევეზე უწინარესი არ ყოფილა, ცხადია, რომ ამით სოზომენის მონათხრობზე დამყარებული ჩვენი დასკვნის სისწორე და შეუძლებლობა მტკიცდება. ამგვარად ცხადი ხდება, რომ V ს. პირველი მეოთხედის დამლევეს სოზომენს გრიგოლის განმანათლებლობაზე არც შეიძლება რაიმე სცოდნოდა, რათგან გრიგოლის აღმსარებლობითი მოღვაწეობის შესახები თხრობა V ს. დამლევეზე უწინარეს თვით სომხეთშიც არ ყოფილა.

ალსანიშნავია, რომ VI ს. დამლევესა-კი, როდესაც გრიგოლის შესახები ცნობა უკვე არსებობდა, სომეხთა ეკლესიის მესვეურნი უპირატესობას მაინც ჯერ კიდევ არისტაკესს ანიჭებდნენ. მთავარი ყურადღება არისტაკესსა ჰქონია მიპყრობილი და მასთან შედარებით გრიგოლს მეორეხარისხოვანი ადგილი ჰქონია მიკუთვნებული. ამ მხრივ დამახასიათებელია, რომ სპარსეთის „მართლმადიდებელთა“ მიმართ 506 წელსვე დაწერილ ბაბგენ კათალიკოზის მეორე ეპისტოლეში ქრისტიანობის დამამყარებელთა და მსოფლიო ეკლესიის მნათობთა გვერდით სომხეთისათვის გრიგოლი-კი არა, არამედ არისტაკესი იხსენიება. თუმცა აქ უკვე გრიგოლის სახელიც გვხვდება, მაგრამ მხოლოდ გაკვრით, და უმთავრესი ყურადღება და პატივისცემა მხოლოდ არისტაკესსა აქვს დამსახურებული. იქ ნათქვამია: გვრწამს ის, რაც გვიანდერძეს წა მამებმა და სათაყვანებელმა მამამან ჩვენმან არისტაკესმა, შეიღმა სიმართლისამ წინა გრიგორისმა და სომეხთა ღვთაებრი სიყვარულისა და დაზავების დასაწყისმა და მიზეზმა (ყალაქს არგაროქხანს, 9. № 51).

ამასთანავე ფრიად საყურადღებო გარემოებაა, რომ ამავე დროს სომეხთა ეკლესიის მღვდელმთავართა ხელთდასხმის დასაწყისადაც გრიგოლი-კი არ იხსენიება, როგორც შემდეგში ჩვეულებრივ მიღებული იყო, არამედ იგივე არისტაკესი. აი მაგ. რას სწერდა ბაბგენ სომეხთა კათალიკოზი კავად სპარსთა მეფის მე-18 ინდიქტიონს, 506 წ. ქ. შ. სპარსეთის „მართლმადიდებელ“ ს. ი. მონოფიზიტ ქრისტიანებს: ნეტარი მამათმთავარი არისტაკესი რომ ნიკეის მსოფლიო კრებას დაესწრო და იქითგან ჰეშმარტი სარწმუნოება მოკვიტანა, სწორედ ამ სარწმუნოებით გავნათლდითო. ამავე არისტაკესისაგან დაემკვიდრა მღვდელმთავრობის ხელდასხმა სომხეთში აქამომდეო

«... სერანხიჩ ჩაქრაყხთნ მხერ შიხითოიქთ... ენსაკსა... ფალსათნ ზემართოქსანს, სერს ქაქსარჩა ზემართოქსანამ... ს 'ჩ ზამანქ ქაქორიქსყალ მქნჯს ფაქთმ ბსონაყოიქჩინ ფარანსაქაყხთოქსანს აქსარჩა ჯაქიფო: 9. № 44).

ზემომოყვანილი სიტყვებიდან ჩანს, რომ VI ს. დამდეგს სომეხთა ეკლესიის მღვდელმთავრობა-კათალიკოსობას თავისი ხელდასხმითი დასაწყისი და შთაშობავლობა გრიგოლ განმანათლებელისაგან კი არ გამოჰყავდა, როგორც ეს აგათანგელოსსა აქვს და მას შემდგომ საყოველთაოდაც დაკანონდა, არამედ არისტაკესისაგან.

შემდეგშიც, როდესაც გრიგოლის სახელი სომეხთა განმანათლებლად უცილობლად იყო უკვე განმტკიცებული, აქა-იქ მაინც გვხვდება ცნობა, რომლითგანაც ირკვევა, რომ მის გარდა სხვა განმანათლებლებიც ყოფილან. მაგ. იოანე კათალიკოსს ერთგან ისე აქვს სიტყვა ნათქვამი, რომ მკითხველს შეუძლია იფიქროს, რომ მას სომხეთ-სივნიეთის განმანათლებლად გრიგოლს გარდა სხვა, სამწუხაროდ დაუსახელებელი, პირნიც მიაჩნდა. ერთ თავის ეპისტოლეში მას სხვათა შორის უწერია:

«გაჲორც և զճշարիտ հաւատ զոր 'ի սուրբ Գրիգորէ և ՅԱՅԼ, ՀՈԳԵԿԻՐ ԵՐԱՆԵՆԷՒ ՀԱՐԱՆՅՆ ԸՆԿԱԼԱԲ հաստատուոս և անշարժ պահնէք» (Գ. Թ. 79).

„წა და ქეშმარტი სარწმუნობა, რომელიც წა გრიგოლისა და სხვა წა სულით მონა-;გპარ ნებაარ მამათაგან მივი-ღეთ, მტკიცედ და შეურყვ-ლად დაცავით“-ო. Գ. Թ.79).

თ ა ვ ი მ ე მ ქ ვ ს ე

ცნობები გრიგოლ განმანათლებლის მოღვაწეობის ასპარეზის შესახებ სხვადასხვა დროს

§ 1. გრიგოლის მოღვაწეობის შესახებ თავდაპირველად უტყუარი ცნობების უქონლობა და შემდეგში დიდი სომხეთის მქადაგებლად მიჩნევა

ამგვარად, გამოირკვა, რომ სომეხთა მეფის თრდატისა და მისი ოჯახის მოქცევა ისევე, როგორც ქრისტიანობის სომხეთში სახელმწიფო სარწმუნოებად დაკანონება ჯერ კიდევ V ს. პირველი ნახევრის დამლევს გრიგოლის სახელთან არ ყოფილა დაკავშირებული. გრიგოლი სომხეთის განმანათლებლად სომხურ მწერლობაში მხოლოდ V ს. მეორე ნახევრის დამლევს მიუჩნევიათ.

გარკვეული ცნობების უქონლობის გამო, გადაჭრით ძნელი სათქმელია, ჰქონდათ თუ არა რაიმე ისტორიული საფუძველი, რომ გრიგოლი, თუ თრდატის დროინდელის სამეფოს არა, სომხეთის რომელიმე ნაწილის განმანათლებლად მაინც მიეჩნიათ. ალ. ფონ გუტშმიდისა და გალ. ტერ-მკრტიჩიანის კრიტიკული ანალიზისა და სოზომენის ცნობის გათვალისწინების შემდგომ გრიგოლის ცხორებითგან არც ერთი, რეალური სინამდვილის გამომხატველი, ანარეკლი გადარჩენილი არ არის, არამედ ავ ძეგლის მთელი ისტორიული ნაწილი მერმიდელს, ანაქრონიზმებითა და ცხადი, დიდი შეცდომებით სავსე, შენათხზს წარმოადგენს. ეს გარემოება პირ-

ვანდელ გადაუყვებელ ცნობებში გრიგოლის სომხეთის რომელიმე ნაწილში განმანათლებლობითი მოღვაწეობის დამადასტურებელი ისტორიული ფაქტების არსებობას მეტად საეჭვოდ ჰხდის. ასეთი ფაქტები რომ ყოფილიყო, გადაკეთების შემდგომაც ცოტა რამე მაინც დარჩებოდა.

მაშასადამე ის აზრი, თითქოს გრიგოლი თავდაპირველად დასავლეთი სომხეთის ბერძენთა სახელმწიფოს შემოზღობულ მდებარე, თუ თვით ბიზანტიის საზღვრებში მოქცეული ნაწილის ადგილობრივი განმანათლებელი ყოფილიყო, არ მართლდება. მაშინაც, როდესაც გრიგოლი მთელი სომხეთისაკი არა, არამედ მხოლოდ ერთი ნაწილის გამაქრისტიანებლად ითვლებოდა, მას მართლ ე. წ. „დიდი სომხეთის“ განმანათლებელს უწოდებდნენ და რაკი გრიგოლის მოღვაწეობა თრდატ მეფის სამეფოსთან დაუკავშირებით V ს. დამლევს, ამიტომ საქმის ვითარება სხვანაირად, რასაკვირველია არც შეიძლება ყოფილიყო წარმოდგენილი.

საყურადღებოა, რომ კომიტას კათალიკოზი გრიგოლ განმანათლებელს, რომელსაც იგი პართეველს უწოდებს, მთელი, სრულიადი სომხეთის მამათმთავრად-კი არა სთვლის, არამედ მხოლოდ „დიდ სომხეთისას“:

«*სიღრპს ჴრტიჴირტიი ჴარქხს* „წა გრიგორიოს პართევე-
ჯაქრასყსთ ჯაქიე შხბაგე (ქსანს ლი, დიდი სომხეთის მამათმთა-
ზასათიი, ჴ. მ. 214). კარიო“-ო (ჴ. მ. 214).

იმვე კომიტასს არისტაკესიცი „დიდი სომხეთის“ მწყემს-მთავრად ჰყავს მოხსენებული (*სიღრპ სრქსათსაქჴს ჯაქრასყსთ ჯაქიე შხბაგე*.
 4. მ. 215).

§ 2. გრიგოლის მოღვაწეობის ასპარეზის საზღვრების მერმინდელი გაფართოება და საქართველოს, ალბანეთისა და კავკასიის მქადაგებლად გადაქცევა

წყაროთა განხილვის დროს დაერწმუნდით (იხ. აქვე, გვ. 100), რომ არათულ რედაქციაში და მოსეხო რენელი ის წყაროს მიხედვითაც გრიგოლი თითქოს მართლ დიდი სომხეთის მქადაგებელი-კი არ ყოფილიყოს, არამედ იქ მისი მოღვაწეობის სარბიელი მთელი სომხეთის სამზღვრებსაც-კი სცილდება: გრიგოლი ვითომც ამას გარდა ალბანეთის, საქართველოს და მთელი კავკასიის განმანათლებელი ყოფილიყო. ეხლა, როდესაც გამოირკვა, რომ თვით თრდატ მეფის დროინდელი სომხეთის გაქრისტიანება თავდაპირველად სრულებით გრიგოლის სახელთან არ ყოფილა დაკავშირებული, ამ უაღრესად გაფართოებულ ასპარეზის შესახებ ცნობის რეალური თვალსაზრისით სრული უნიადაგობის დამტკიცება საჭირო არც-კია, მაგრამ მაინც საინტერესოა და საჭიროც, რომ გამოირკვეს, თუ როდის და როგორ შეიბზა ასეთი თეორია.

უპირველესად, რასაკვირველია, უნდა გამოირკვეს, თუ როდის ჩნდება პირველად ცნობა, რომ გრიგოლი მართლ სომეხთა-კი არა, არამედ ალბანეთისა და საქართველოს გამაქრისტიანებელიც იყოს. ამ საკითხის გასაშუქებლად განსაკუთრებით საყურადღებოა, რომ ბაზგენ სომეხთა კათალიკოზის სპარსეთის მონოფიზიტებისადმი მიმართულსა და 506 წ. დაწერილ ორს ეპისტოლეში, რომელშიც ბაზგენი სომეხთა, ქართველთა და ალბანელთა სარწმუ-

ნოების სრული თანამოაზრეობის ამბავს ატყობინებდა, არსად, ამ ცნობის შემცველ არც ერთ ადგილას, ნათქვამი არ არის, რომ ეს სარწმუნოებრივი თანხმობა გრიგოლ პართველის დროითგანვე მომდინარეობდა, რომ გრიგოლი სამივე ამ ერის გამაქრისტიანებელი და მომაქცეველი იყო. ამნაირი ცნობა მით უფროა მოსალოდნელი, რომ იქ არისტაკესისა ნაწილობრივ და ბუნდოვანად გრიგოლის ღვაწლის შესახებაც სომხეთში ბაბგენს საუბარი აქვს (წ. შ. 44, 45, 46 და 51). თუ ბაბგენი თავის 506 წ. ორსავე ეპისტოლეში გრიგოლის საქართველოსა და ალბანეთში ქადაგების შესახებ არაფერს ამბობს, ეს გარემოება, უეჭველია, იმის მომასწავებელია, რომ VI ს. დამდეგს თეორია გრიგოლის მთელი კავკასიის განმანათლებლობის შესახებ ჯერ არ არსებობდა. ეს არც გასაკვირველია, თუ გავიხსენებთ, რომ ამ დროს თვით სომხეთისათვისაც, როგორც ირკვევა, გრიგოლზე უფრო მნიშვნელოვანად არისტაკესი ითვლებოდა.

იმ საკითხის გამოსარკვევად, თუ როდის შეითხზა პირველად თეორია გრიგოლისაგან სომეხთა გარდა ქართველთა და ალბანელთა მოქცევის შესახებ, პოვანეს სომეხთა კათალიკოზის (556/7—571 წ.) ალბანეთის ეპისკოპოსისადმი მიწერილ ეპისტოლესაც აქვს მნიშვნელობა. ამ თავის წერილში სომეხთა კათალიკოზი ალბანელთა ეპისკოპოზებს უთვლიდა: შევიტყუეთ, რომ თქვენ ქვეყანაში ბილწი პეტროს გლახაკთა მოყვარეს მონასტრითგან ნესტორიანობისა და ქალკილონიანობის დაუბრკოლებლივ მთესველი მქადაგებლები მოსულან საუკუნო წარწყმედისათვის მისაცემად. ამის გაგონებაზე სულსაც და ხორცსაც საერთოდ განუკურნებელი სნეულება ეწევა და ამის გამო ვესწრაფით მოგწეროთ, გავიხსენებთ რა წმიდა მოციქულის სიტყვებს დაცვად თავისა თვისისა და ყოვლისა სამწყსოისა, თქვენისა, რომლის ზედანხედველად და მოძღვრად დაგადგინათ სულმა წმიდამ, მტკიცედ დასაცავად მართლმადიდებელი სარწმუნოებისა, რომელიც მამათა ჩვენთა წმიდა წიგნთაგან, ძველი და ახალი აღთქმითგან, ხელითა წმიდისა გრიგოლისითა მივიღეთ, რომელიც სამისა, ნიკიისა, კონსტანტინეპოლისა და ეფესოს, კრებისა ნეტართა მამათაგან მომდინარეობს, რომელთა სარწმუნოების თანახმა და შემკვიდრენი ვიყავით ჩვენ ყველა ეკლესიებიო (წ. შ. 81—82)¹.

ამ ეპისტოლეს ბოლოში-კი ნათქვამია: ხოლო რაკი მამანი თქვენი თანამორწმუნენი იყვნენ მამათა ჩვენთა და თქვენც ჩვენი თანამორწმუნენი ხართ, ამიტომ სათნო გვჩნდა, რომ აქ თქვენგან სამი, ან მეტი ეპისკოპოზი მოსულიყო და ჩვენგან ნესტორიანობისა და ქალკილონიანობის საწინააღმდეგო საბუთიანობა მოესმინათ (წ. შ. 84)².

¹ *«Φοιτμαყად... ორხლ ჰხლ ქიხეციყანსლიქ ორანსა სირიქ ათაჲხლიქნ, ღყოღანსალ ანბანსე კ ამანსაქნ ჲალთიქ. ქორიამ სყ ობსე სორე ჲიქინ თხათუჲ კ ქაროჲაყსთი, ჲასათათიონ აყანხლ ოღალათ იღოჲაქათიოქხანს, ოირ ონსკალანს ჲარე მხრ ქ სირიოვი ორო, ქ ᲁქნ კ ქ სირი კთაქარანსე ქ ᲁხონს სირიქნ ᲁრქიქორი ᲁრ ქსრქე სრანსქსეე ᲁიოიქიე... ირიე ᲁქანსიქე კ ᲁათანეღალორ სიეე ჲალათიქნ ხეჲე მხე ამანსაქნ სქსეხექე; წ. შ. 81—82).*

² *სირე ქანს ოქ ᲁარენ ᲁქრ ჲალათსიქე ჲქნ ᲁარანსე მხრიე კ ᲁოღ მხე...*

სომეხთა კათალიკოსის პირველი წინადადება მთლად მკაფიო არ არის და არ ჩანს, გრიგოლისაგან ახალი და ძველი აღთქმის ქადაგების მიღების შესახები სიტყვები მარტო სომეხთს ენება, თუ ალბანეთსა და სხვა ეკლესიებსაც. მკითხველს შეუძლია სწორედ ასეც გაიგოს და აქ გრიგოლის მქადაგებლობითი მოღვაწეობის შესახები პირველი ცნობა ამოიკითხოს. მაგრამ აღსანიშნავია, რომ ბოლოში, სადაც სომეხთა ეკლესიის საქმეთმკაცრობელს საშუალება ჰქონდა თავისი აზრი სრულებით მკაფიოდ გამოეთქვა და გრიგოლი საერთო მქადაგებლად და მომამკაცველად გამოეცხადებინა, იქ მას მხოლოდ ნათქვამი აქვს: მამანი თქვენი თანამორწმუნენი იყვნენ მამათა ჩვენთაო, საერთო მქადაგებლის შესახებ-კი არაფერი სწერია. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ VI ს. შუა წლებში სომეხთის ეკლესიის მმართველ წრეებს უკვე ემჩნევათ მიდრეკილება, რომ გრიგოლი მარტო სომეხთისა-კი არა, არამედ ხაერთო მქადაგებელ-მომამკაცველადაც ყოფილიყო ცნობილი, მაგრამ თვით თეორია ამ დროს ჯერ კიდევ მკაფიოდ ჩამოყალიბებული არ უნდა ყოფილიყო.

თუ პოვპანეს სომეხთა კათალიკოსის დროს 556/7—571 წ., თეორია გრიგოლის სამსავე ქვეყანაში, სომეხთს, საქართველოსა და ალბანეთში. ვანმანათლებლობითი მოღვაწეობის შესახებ მხოლოდ ოდნავ ჩასახული ჩანს, VII ს. დამდეგს, ვრთანესისა და აბრაამ სომეხთა კათალიკოსობაში, ეს თეორია უკვე სრულებით ჩამოყალიბებულია და უცილობელ დებულებად არის ქცეული. ზემოდასახელებული სომეხთა მწყემსმთავარი 607 წ. თავის მეორე ეპისტოლეში კვირიონ ქართლისა კათალიკოსს სხვათა შორის სწერდა, რომ ორსავე ქვეყანას, სომეხთსაცა და საქართველოსაც, ქრისტიანული მოძღვრება ერთი წყაროთგან ჰქონდა მიღებული, რომ პირველად ნეტარმა წა გრიგოლმა ჩვენსა და თქვენში ერთად ლაგვიეთსა ღვთისმსახურებაო «*ჩ მიიღეს ადგხრეს ანსაქ ჯერ ქარგაყასთოქჩინ... მსოქ ხ ბსოქ ნასაყასქ ასრმანსხერს ასთოთაძყაჯათოქჩინ: ზასოქ ხრანსქინ ასორენ ზრქივირ...*» (წ. მ. 180).

გურგანის მარზპანი სმბატიც, რომელიც ეროვნებით სომეხი იყო, კვირიონ ქართლისა კათალიკოსს აგონებდა, ჩვენ სომეხები და ქართველები ერთი მოძღვრის მოწაფენი და ხვედრნი ვართო (წ. მ. 169).

აღსანიშნავია, რომ ამ დროს გრიგოლის განმანათლებლობითი მოღვაწეობის ასპარეზი მარტო სომეხთითა და საქართველოთი არ განისაზღვრებოდა, არამედ გაცოლებით უფრო ფართოდ ყოფილა შემოფარგლული. მაგ. მოსე ცურტაველს გრიგოლი მთელი კავკასიის მქადაგებლადაც-კი ჰყავს დასახელებული. ის ლაპარაკობს „წა და მართალ სარწმუნოებაზე, რომელიც ამ კავკასიის მხარეში დიდისა, წა გრიგოლისაგან დათესილი იყო“ (წ. მ. 132).

ეს თეორია უკვე იმდენად განმტკიცებული ყოფილა, რომ მარტო სომეხები-კი არ იზიარებდენ, არამედ ქართული ეკლესიის მესვეურთაც შეუთვისებიათ. ამ მხრივ დამახასიათებელია, რომ თვით კვირიონ ქართლისა კათალიკოსი-კი სომეხებთან გაცხარებული მიწერ-მოწერის დროს ამ თეორიას არ უარჰყოფდა (იხ. წ. მ. 171, 176, და ჩემი „ქართველი ერის ისტორია“, I³, 253).

§ 3. ცნობები გრიგოლის მოღვაწეობის ასპარეზზე VIII—IX და შემდეგ საუკუნეებში

მაგრამ ერთი საუკუნის შემდგომ, VIII—IX ს-ითგან მოყოლებული, ეს მოძღვრება თანდათანობით ქრება არამც თუ სომხეთს გარეშე, არამედ თვით სომხეთშიც სრულებით უარუყვიათ: ამ დროს გრიგოლი მხოლოდ-და-მხოლოდ სომხეთის განმანათლებელად-და არის მიჩნეული. ეს უცილობელ დებულებად დაუკანონებიათ და როგორც სომეხთა მოქცევის ისტორიაშია შეტანილი, ისევე ყველა სხვა სომხურ საისტორიო თხზულებებშიც.

ყველა ზემოაღნიშნულითგან სრული სიცხადით ირკვევა ის მრავალგვარი და არსებითი ცვლილება, რომელსაც სომეხთა მოქცევის ამბავს საუკუნეთა განმავლობაში, V ს-ითგან მოყოლებული VIII—IX ს-მდე, გამოუვლია. ეს გარემოება ამჟღავნებს, რომ სომეხთა მოქცევის შესახებ მტკიცე ისტორიული გარდამოცემა არ ყოფილა. მხოლოდ ამით შესაძლებელია აიხსნას ის მერყეობა და ძირითადი, ზოგჯერ ერთმეორის საწინააღმდეგო, ცვლილება, რომელიც სომეხთა მოქცევის მოთხრობას ემჩნევა და არა ერთხელ გამოუვლია. მაგრამ ამ საკითხის სირთულე მარტო ამით არ ამოიწურება.

თ ა ვ ი მ ე შ ვ ი ღ ე

ცნობები გრიგოლ განმანათლებლის ქაღაგების წარმომდინარეობის საღაერობის შესახებ

§ 1. სომხური წყაროების ტრადიციული ცნობები გრიგოლის კესარია კაპადუკითგან მომდინარეობაზე

სომეხთა. მოქცევის ამბავში აგათანგელოსს გრიგოლის შესახებ ნათქვამი აქვს, რომ იგი პირადად კესარია კაპადუკიისაში გაქრისტიანდა და თითონაც ის სომხეთში კესარია კაპადუკითგან მოვიდა, რომ სამღვდელთაგან გრიგოლმა იქითგან მოიწვია ამ ახალ-მოქცეულ ქვეყანაში. აგათანგელოსის ეს ცნობა შეუწყველ ქეშმარტებად იყო მიჩნეული ძველ სომხურ საისტორიო მწერლობაში და XVIII—XX ს.ს. მკვლევართაგანაც ამ ცნობის სისწორეში ეჭვი არავის შეჰპარვია. აღსანიშნავია, რომ თვით პროფ. ნ. მარრიცი-კი, რომელმაც პირადად სომხეთში ქრისტიანობის გავრცელების სულ სხვადასხვა გზა დაასახელა და პირველად წამოაყენა დებულება, რომ ეს სარწმუნოება ასურეთითგან უნდა იყოს სომხეთში გავრცელებული, დარწმუნებულია, რომ თვით გრიგოლ განმანათლებელი საბერძნეთითგან გამოსული მქადაგებელი იყო.

არავის, მათ შორის პროფ. ნ. მარრსაც, ფიქრად არ მოსვლია, გამოერკვია, გრიგოლ განმანათლებელის ქაღაგების წარმომდინარეობაზე ყოველთვის ასეთი ცნობა არსებობდა, როგორც აგათანგელოსსა და სხვა ყველა სომეხთა ისტორიკოსებს მოეპოვებათ, თუ ამას გარდა სხვანაირი ცნობაც მოიპოვებოდა? ცხადია, რომ ეს პირველხარისხოვანი მნიშვნელობის საკითხია და სანამ იგი ყველა წყაროების მიხედვით შესწავლილი არ არის,

გრიგოლ განმანათლებელისა და სომეხთა მოქცევის გარემოებაზე მსჯელობას მტკიცე საფუძველი არ ექმნება.

§ 2. VII ს. დამდეგის ცნობები გრიგოლ განმანათლებელის ქადაგების იერუსალემითგან წარმომდინარეობაზე

ამ საკითხისათვის გამოსადეგი ცნობები აღამიანმა „ეპისტოლეთა წიგნ-ში“ უნდა ეძიოს და სწორედ იქ, — კირიონ და აბრაამ კათალიკოზთა მიწერ-მოწერაში, ამ მხრივ ერთი მეტად საგულისხმო ცნობა მოგვეპოვება. კირიონს აბრაამისადმი მიმართულს საპასუხო წერილში სხვათა შორის შემდეგი აქვს ნათქვამი:

*ამხრ ლ ბხრ ზარცხ არდუიქ ბათიქდ
ტჩხ ლ გრასათ გ ნრილსაღხმჩ
ილნტჩხ ლ მხდ ლ ჟოდ ნიჩწყტაა (წ.
წ. 167).*

„ჩვენი და თქვენი მამები მე-ფის მონები (ე. ი. ქვეშევრდომ-ნი) იყვნენ და მათ იერუსალე-მის სარწმუნოება ჰქონდათ, ჩვენც ისევე, როგორც თქვენ-სა“—ო.

საითგან გაჩნდა სომეხთსა და საქართველოში ეს „იერუსალემის სარ-წმუნოება“? ამის პასუხს მკითხველი აბრაამ კ“ზის მეორე, კირიონისადმი წარგზავნილს, წერილში იპოვის: სომეხთა მამათმთავარი ამბობს:

*აჟოდ აქძამ... გრხცდ სა მხე, მტ
ზარცხ მხრივ ლ ბხრივ. თიღრცხ
გრქგიორჩიო გ ნრილსაღხმჩ ზაღ-
სათხ ხთ, ლ მხდ გნიჩ ილჩმდ (წ.
წ. 176).*

„ეხლა თქვენ... გვწერთ, რომ ჩვენ და თქვენ მამებს გრიგო-როსმა (ე. ი. გრიგოლ განმან-ათლებელმა) იერუსალემის სარ-წმუნოება მისცა და ჩვენ ისე-ვე გვიპყრიაო“.

თვით კირიონ კ“ზის წერილში სიტყვა-სიტყვით ასე არ არის ნათქვამი და მას იმ ადგილას, სადაც „იერუსალემის სარწმუნოებაზე“ ჰქონდა სიტყვა ჩამოგდებული, გრიგოლი დასახელებული არა ჰყავს. ამიტომ ეხლანდელი მკითხველი უფრო იფიქრებდა, რომ კირიონ კ“ზი ამ შემთხვევაში ერთ-ერთ მოციქულთაგანს გულისხმობდა და რაკი წერილი სომეხთის ეკლესიის საჰეთ-ნპყრობელისადმი იყო მიმართული, დაასკენიდა, რომ „იერუსალემის სარ-წმუნოების“ მომტანად თადეოზი ჰყავს მხედველობაში. აბრაამ კ“ზს-კი ქარ-თველთა მამათმთავრის სიტყვა ისე გაუგია, რომ კირიონს იერუსალემის სარწმუნოების მომტანად სწორედ გრიგოლი ჰყავდა ნაგულისხმევი. რატომ? ალბათ იმიტომ, რომ თვით გრიგოლის ც“აშიც ასე ეწერებოდა. მაშინ ყველას ეცოდინებოდა, რომ გრიგოლ განმანათლებელმა სომეხთ-ქართლში „იერუ-სალემის სარწმუნოება“ მოიტანა. კირიონის ეპისტოლითგან მართლაც ცხა-დად ჩანს, რომ სომეხთა მღვდელთმთავარი არ შემეცდარა და რომ ქართველ-თა მამათმთავარს სწორედ გრიგოლი ჰყოლია ნაგულისხმევი, თავის საპასუ-ხო წერილში ის ამბობს:

*ამჩაგანნილქჩენ ტრ ჴრავ ლ
ღჯაივ გნფ მქმხანს ლ ამხნაწი ჩას
ქჩნასქის სრჩი თსაინ გრქგიორჩ მჩს-*

„ქართველებმა და სომეხებს ერთმანეთში თანხმობა ჰქონდათ და წ“ა მეუფის გრიგოლის მთელ

*ქანოქიქან ჯეღნეკი ჩალოთიან სეროასის-
მქ, იყო ჯიოიძე ქარხნა. (წ. მ. 129).*

წილდომილს (ქვეყანაში) იე-
რუსალემის სარწმუნოების თა-
ნახმად, რომლითაც პრომელნიც
ცხოვნდებიან, ერთობა სუფევე-
დაო“.

ზემომოყვანილ ამონაწერებში „იერუსალემის სარწმუნოებაზეა“ საუბა-
რი. იქნება აქ მხოლოდ ქრისტიანობის გარკვეული მოძღვრება ივულისხმე-
ბოდეს და თავისდა-თავად მოკამათე და მოპირდაპირე მხარენი იმაზე სრუ-
ლებითაც არ ფიქრობდენ, რომ ეს მოძღვრება გრიგოლის მიერაც სომხეთ-
საქართველოში სწორედ იერუსალემითან იყო შემოტანილი?

ცხადია, რომ როდესაც კირიონ კ“ზი „იერუსალემის რწმენაზე“ ლაბა-
რაკობს, ის ყოველთვის ქალკიდონიანობას, ანუ დიოფიზიტობას პგულისხმო-
ბდა, მაგრამ კირიონის დებულება, უეკველია, გარკვეულ ისტორიულ-გეო-
გრაფიულ ცნობაზეც უნდა იყოს დამყარებული.

„იერუსალემის სარწმუნოების“ სომხეთ-საქართველოში დანერგვა, რომ
კირიონსა და აბრაამ კ“ზებსაც სწორედ გრიგოლის პირად დვაწლად მოაჩნდათ,
ეს ზემომოყვანილ ამონაწერებითანაც ნათლად ჩანს. მაგრამ ქართველ-სომეხ
მწყემსმთავართა მიწერმოწერიტგან ირკვევა, რომ გრიგოლის ნაქადაგებიც
წარმომდინარეობით იერუსალემთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული. გაუ-
გია თუ არა კირიონს მოსე ტურტაველის მიერ ატეხილი ამბავი, წაუკითხავს
თუ არა ვრთანესის მომართვა, ქართველთა მიერ შეწყნარებული ქალკედო-
ნიანობის გრძნობით სავსე ბრალდება, რომ ქართველებმა ჭეშმარიტს, წინა-
პართავან მიღებულს, ქრისტიანობას უღალატეს, მაშინვე უტყვამს თურმე:

*ღუაქა ქროსაოქმ არ ჩაქრაკსთ
ქაოღაქინ თამ თანსი... ირ ყათათაქა-
ხი თინჯ» (წ. მ. 149).*

„ამას იერუსალემში იმ ქა-
ლაქის მამათმთავართან წავადე-
ბინებ... რომელიც პასუხს გას-
ცემს“-ო.

თუ ატეხილი კამათისა და მოკამათეთა ურთიერთი ბრალდების გამო-
სარკვევად კირიონს სწორედ ქ. იერუსალემის მამათმთავრის შეკითხვა მიაჩნ-
და საპიროდ, რომელსაც უნდა გადაეწყვიტა, ქართველთა, თუ სომეხთა ეკ-
ლესიას ჰქონდა უცვლელად შენახული გრიგოლ განმანათლებლის მიერ მათ
ქვეყნებში მოტანილი „იერუსალემის სარწმუნოება“, ეს გარემოება, ალბათ,
იმის მაჩვენებელი უნდა იყოს, რომ კირიონმა გრიგოლ განმანათლებლისაგან
მოტანილი „იერუსალემის სარწმუნოების“ სწორედ პალესტინითგან წარმომ-
დინარეობის ამბავი იცოდა და სწამდა. ასე რომ არ ყოფილიყო, მაშინ კი-
რიონი კამათის გადამწყვეტ მსაჯულად მსოფლიო ეკლესიის სხვა მამათმთავ-
რებს დასახელებდა, ან უფრო მახლობლებს, როგორც მაგ. კონსტანტინე-
პოლისას და ანტიოქიის პატრიარქებს, ან ისეთ გავლენიანსა და პატივცემულ
მამათმთავარს, როგორიც ძველი რომის პაპი იყო.

გრიგოლ განმანათლებლისაგან მოტანილი „იერუსალემის რწმენის“ ქ.
იერუსალემთან მჭიდრო კავშირის უარყოფა არც აბრაამ კ“ზს შესძლებია.
მხოლოდ, რაკი ქართველთა მწყემსმთავარს სომეხთა ეკლესიის მმართველთა
წრის საწინააღმდეგოდ საბრძოლველ იარაღად მოუხმარია, ამიტომ აბრაამი
სხვადასხვა მოსაზრებით ამ კავშირის მნიშვნელობის გაქარწყლებას ცდი-
ლობდა. კირიონ კ“ზისადმი მიმართულს თავის მეორე ეპისტოლეში, აბრაამი

სწერდა: თქვენ ისევ წა ქალაქ იერუსალემით მოგაქვთ თავი რომელიც: ღვთაებრივი დიდებისაგან უკვე განძარცულია და რომელშიაც სამოციქულო სარწმუნოებაც მოსპობილია. კარგად გამოიძიეთ და დარწმუნდებით, რომ თქვენ და ყველა სხვებმა წა ქალაქის მცხოვრებლებითურთ იმ რწმენას გადაუხვიეთ და იგივე რწმენა-კი არა, არამედ სხვა გიპყრიათ ეხლაო. ჩვენ-კი ეხლაც იერუსალემის რწმენა გვაქვს, იმ ზენა იერუსალემის, საითგანაც თვით მაცხოვარი ჩვენი ქრისტე-სიტყვაც მოგვევლინაო (176—177). ამგვარად, აბრაამ სომეხთა კ^რწმამ-ქვეყნიურს, ნამდვილ იერუსალემს „ზეციური იერუსალემი“ დაუპირისპირა.

იერუსალემისაგან დამოკიდებულების საკითხი სომეხთა ეკლესიის საპეტამპრობელისათვის, ეტყობა, უსიამოვნო საკითხი იყო. როგორც კირიონს. ამაში ხელი მაგრად ჰქონდა ჩაიდებული და ისევ-და-ისევ მას ეხებოდა ხოლმე, ამგვარადვე მრავალგზის უბრუნდებოდა ამ საკითხს აბრაამიც. თავის მეაამე საპასუხო წერილში მას ნათქვამი აქვს:

«ისაკ ვირ ფარბხალ ერსენდენ ლილიყიყ ანდამ, მტ ქაოაჯს დოე დტროსა დტმჩჩ ჩაასათნ იუნტქე, ს არე იუნტქე მსდ ვაქნ ბრ ქაოადესლიფს დაროფხვალ... ს ვირ 'ჩნიფანტენ ილსაფ აყანხმდ ს აყანხსვილდ მჩჩნჯს ქაქტხანს, ს აქლიფ აათოჩრხმდ მჩ ჩოთოჩიქ ს მჩ ვასთარ იოსონ ისანსქ ჭანჯიქ ვაქა ვჩოქე ჭაღიყ აოადესალ, ვერე... იქ მჩქან ტროსა დტმჩჩ აფქე, აქ მტ' ს მსრ, ასტ, ს ლამ ჩრესთასქ ქრქნქე ალსთარანსხვდ ბსე' ალსქი დან ვირ აოტდენ, ზეფიხალ ქიქე; ღნიონ ს სს ასამ ვირ აოადესალდენ ასტჩენ» (წ. მ. 183—184).

„თქვენ რომ კვლავ გეწერთ, თქვენც წინათ იერუსალემის სარწმუნოება გქონდათო,—ჩვენ გვაქვს კიდევაც, რაც მოციქულთაგან იქადაგა... და რაც-კი მათგან ვისწავლეთ, ვიცავთ და დავიცავთ უკუნისამდე და სხვებსაც ვამცნებთ არ შესცდენ და უცხო რაიმე მოძღვრება არ შეითვისონ. რათგან პავლე მოციქულმაც იცოდა და სწერდა... „არამც თუ იერუსალემელნი, არამედ დაღაცათუ ჩუენ, გინათუ ანგელოზი ზეცით გახარებდეს თქუენ, შეჩვენებულ იყავნ“-ო! მეც იმას ვამბობ, რასაც მოციქულები ამბობდენ“ (წ. მ. 183—19).

ამგვარად, აბრაამი იქამდის მივიდა, რომ იერუსალიმითგან მხოლოდ ის მიიჩნდა სარწმუნოდ, რაც მოციქულთ მოგვიტანესო. გრიგოლ განმანათლებლის მოტანილს-კი რაღას უშვრებოდა, ამაზე სდუმდა.

სომეხთა ეკლესიის კავშირს იერუსალემთან ერთგან არსენი ქართლისა კ^რწი იხსენიებს. დვინის საეკლესიო კრების დადგენილების შესახებ, რომლითაც სომეხთა ეკლესია მონოფიზიტობას მიემხრო, ქართველ ისტორიკოსს ნათქვამი აქვს: ნერსე კ^რწმამ „ქმნა კრებაჲ პირველი დვინს“ და იქ სომეხნი „განუორნეს სჯულთა ბერძენთა და იერუსალემსა“-ო (განყოფისათვის, ქკბი I, 323). თუმცა არსენი კ^რწმამის დროს გრიგოლის მოღვაწეობისა და ხელდასხმის სათავედ კაპადოკიის ექსარია იყო ცნობილი, მაგრამ მას როგორც ეტყობა, მაინც ჰქონია ჯერ კიდევ ცნობები სომეხთის განმანათლებელის იერუსალემთან მჭიდრო კავშირის შესახებ.

ვისაც ერთხელაც მაინც გრიგოლ განმანათლებელის არსებული სომხური, ბერძნული, არაბული და ქართული ცხოვრებანი, გინდა სომხური საისტორიო მატრიანეები ვადაუკითხავს, მას ეცოდინება, რომ იქ არსად ერთი სიტყვაც კი არ მოიპოვება, არც იმის შესახებ, რომ გრიგოლმა სომხეთსა-ქართველოში „იერუსალემის რწმენა“ მოიტანა, არც საზოგადოდ რაიმე კავშირის შესახებ არის საუბარი, რომელიც, ზემოდასახელებული მიწერმოწერითგან მოყვანილი ცნობების მიხედვით, გრიგოლს იერუსალემთან უნდა ჰქონოდა. პირიქით, იქ რამდენჯერმე ხაზგასმით არის ნათქვამი, რომ გრიგოლმა საქრისტიანო მოძღვრება თითონაც კაპადუკიის კესარიისაში შეიძინა და თავისი ქადაგებაც სომხეთში კესარიითგან მიიტანა, ყოველთვის მასაც პირადად და მის შემკვიდრე საჭეთმპყრობლებსაც სწორედ ამ კაპადუკიის კესარიისთან ჰქონდათ უმჭიდროესი კავშირიო.

ეს გარემოება რომ მასში კირიონსა და აბრაამს სცოდნოდათ, განა დასაჯერებელია, რომ ერთხელაც მაინც, მეტადრე აბრაამ კ'ზს, არ მოეხსენებია და კირიონისათვის არ ეპასუხა: დალოცვილო, იერუსალემში ვაგზავნას, კესარიისაში გეკითხათ, გრიგოლ განმანათლებელმა ჩვენ და თქვენ კესარიითგან მოგვიტანა საქრისტიანო ქადაგება, მაგრამ ჩვენთვის მაინც იმას, თუ რას იტყვიან ახლა კესარიისაში, მნიშვნელობა არა აქვს, რათგან პირვანდელ ქეშმარიტ მოძღვრებას ყველამ უღალატა და სხვაც იმგვარადვე, როგორც ის იერუსალემის შესახებ კირიონს პასუხს აძლევდა. თვით კირიონისათვისაც სულ ერთი იყო: იერუსალემის მაგიერ კესარიის მოხსენება მას იმნაირადვე გამოადგებოდა საბუთად, როგორც იერუსალემი, რათგან კესარიაც მაშინ ქალკედონიანობაზე მტკიცედ იდგა.

უფრო საყურადღებოა ის გარემოება, რომ სომეხთა ეკლესიის მესვეურები კირიონ ქართლის კ'ზს ბრალს სდებდენ: გვიკვირს სწორედ, რომ თქვენ სპარსეთის მეფეთა მეფის ქვეშევრდომნი უცხო სახელმწიფოსთან, ე. ი. ბერძენთა ეკლესიასთან სიყვარულსა და ერთობას ამყარებთ და თქვენ ბუნებრივ თანააღმსარებლებს, ანუ აღმოსავლეთის, სპარსეთ-ასურეთ-ქომხეთის ქრისტიანებს სცილდებითო (იხ. *წ. შ.* 165 და 169).

ამის საპასუხოდ კირიონი თავს იმით იმართლებდა, რომ ერთის მხრით გრიგოლმა თქვენცა და ჩვენც „იერუსალემის სული“ მოგვიტანა, რომელიც ჩვენ უცვლელად გვაქვს შენახულიო, რასაც თვით იერუსალემის პატრიარქი დაგიმტკიცებთ, თუ შევეკითხებითო, მეორეს მხრით იმ მოსაზრებით, რომ მაშინ სპარსთა მეფის წყალობით სარწმუნოების თავისუფლება სუფევდა და შაჰინშაჰს ქვეშევრდომებად ბერძენი ქრისტიანებიც ჰყავდა. რაკი სინილისის თავისუფლება იყო, ქართული ეკლესია მსოფლიო ქრისტიანობასთან კავშირსა და ერთობას რჩებოდა, ვიდრე სომეხ-სპარს-ასურთა ეკლესიასთან.

ასეთი სახიფათო და მწვავე საკითხის გამო კამათის დროს, განა დასაჯერებელია, რომ კირიონ კ'ზს სცოდნოდა გრიგოლის კესარია კაპადუკიისაში აღზრდა-განათლებისა და მით უმეტეს ხელდასხმის ამბავი და ამ ცნობით არ ესარგებლა და კამათის დროს ძლიერ საბუთად არ გამოეყენებინა? განა ქართული ეკლესიის საჭეთმპყრობელი აბრაამს არ მისწერდა: ვინ თქვენ და ვინ მაგისტანა ლაპარაკი, თქვენი განმანათლებელი არ იყო რომ საბერძნეთში, ბერძენთა კესარიის ეკლესიისაში გაიზარდა, განათლდა, გაქრისტიანდა და თვით ეპისკოპოსადაც სწორედ ბერძენების მიერ, კესარიის მწყემსთმთავრის-

გან იქმნა ხელდასხმული, თქვენი ეკლესიის გრიგოლის მომდევნო და შთა-
შობავალი მთავარეპისკოპოსებიც ხომ ხელდასხმისათვის სწორედ საბერძნეთ-
ში, კესარიასში მიდიოდნენ. ესლა როგორი პირით-ღა გვისაყვედურებთ
თქვენ ბერძენ ქრისტიანებთან კავშირსა და ერთობასა? ამნაირი საბუთთა-
ნობის მაგიერ კირიონი ერთს თავის საპასუხოდ ეპისტოლეში სომეხთა კ^აზს
სწერდა: ქართველთა და სომეხთა შორის და წა მეთუფის გრიგოლის წილ-
ხლომილობის შორის თანხმობა იყო იერუსალემის სარწმუნოების მიხედვით,
რომელსაც პრომაელნი მისდევნენ (წ. მ. 179).

ცხადია, კირიონს რომ გრიგოლ განმანათლებელის კაპადუკიის კესა-
რიასთან საეკლესიო და სარწმუნოებრივი კავშირის შესახებ რამე სცოდნო-
და, ზემოთყვანილის მაგიერ უეჭველია იტყოდ: გრიგოლის მიერ კესა-
რიითგან მოტანილი საქრისტიანო სჯულისა, მოძღვრებისა და საეკლესიო
ხელდასხმის ნიდაგზე ქართველებსა და სომეხებს იმთავითვე სიყვარული და
ერთობა ბერძნებთან ჰქონდათ. ხოლო, თუ ასეთი გაცხარებული და დაუნ-
დობელი კამათის დროსაც, როგორც მას აბრაამ კ^აზთან ჰქონდა, კირიონს
გრიგოლის კესარიასთან დამოკიდებულების ცნობით მაინც არ უსარგებლია,
ესეც უეჭველია, იმის მომასწავებელი უნდა იყოს, რომ ამგვარი ცნობა გრი-
გოლ განმანათლებელის ც^აში VII ს-ის დამდეგს ჭერ კიდევ შეტანილი
არ ყოფილა.

დასასრულ, აბრაამ-კირიონის მიწერმოწერაში რომ „იერუსალემის სჯუ-
ლი“ გრიგოლის მიერ მოტანილ მოძღვრების სადაურობის გამოსახატავად
უნდა ყოფილიყო ნახმარი და იმ რწმენაზე იყო დამყარებული, რომ გრიგო-
ლის განმანათლებლობით მოღვაწეობას სათავე იერუსალემში ჰქონდა, იქით-
განაც შეიძლება დავასკვნათ, რომ არსენი კ^აზის დროს, როდესაც უკვე
განმტკიცებული იყო აზრი, ვითომც გრიგოლმა კაპადუკიის კესარიითგან გად-
მონერგა ქრისტიანობაცა და თითონაც ხელდასხმა იქითგანვე მიიღო, ამავე
საკაზათო საკითხის შესახებ უკვე სულ სხვანაირად არის სიტყვა მოტრია-
ლებული.

არსენი კ^აზი სხვათა შორის კირიონ აბრაამის შორის მომხდარი
დიდი „ცილობის“ შესახებ ამბობს: „ქართველნი ეტყოდეს (სომეხებსაო), ვი-
თარმედ წმიდამან გრიგოლის საბერძნეთით მოგუცა ჩუენ სარწმუნოებაჲ, რო-
მელი თქვენ დაუტევეთ“-ო (განყოფისათჳს, კ^აზი, I, 319). ჩვენ ესლა მიწერ-
მოწერითგან დანაშღვილებით ვიცით, რომ კირიონი თავის ეპისტოლეებში
მხოლოდ გრიგოლის მიერ მოტანილ „იერუსალემის სჯულზე“ ლაპარაკობდა.
თუ არსენ კ^აზის სიტყვა ასე აქვს შეცვლილი და გადმოცემული, ალბათ, იმი-
ტომ, რომ გრიგოლის ც^აში უკვე კესარიითგან მოტანის ცნობა იყო შეტანი-
ლი, ცხადია, გრიგოლ განმანათლებელის ც^აში რომ ეს ცნობა კირიონის
დროსაც ყოფილიყო, ისიც არსენი კ^აზით აბრაამს მისწერდა, გრიგოლმა
„საბერძნეთით მოგუცა ჩუენ სარწმუნოება“-ო.

ზემოთყვანილი ყველა ცნობებისა და მოსაზრებათა გამო უფლება
გვაქვს დავასკვნათ, რომ VI ს. დამდეგსა და VII ს. დამდეგს გრიგოლ
განმანათლებელი პალესტინითგან მოსულ მოღვაწედ ყოფილა ცნობილი.
მისი მოღვაწეობის სათავედ იერუსალემი ყოფილა მიჩნეული. უეჭველია,
ასე იქმნებოდა თვით სომეხთა მოქცევისა და გრიგოლის ც^აში მოთხრობილი.
რაკი ცნობა გრიგოლ განმანათლებელის კაპადუკიის კესარიითგან მოსულ-
ობისა და სომეხთა ეკლესიის მღვდელმთავართაგან ხელდასხმის მხოლოდ-და-

მხოლოდ კესარიაში მიღების შესახებ მარტო VII ს. მეორე ნახევრიდან ზოგადი შეიძლება უცილობლად დადასტურებული იქმნეს (აგათანგელოსის თხზულების ჩვეულებრივი რედაქცია აქ ანგარიშ გასაწევი არ არის, რათგან მისი დაწერილობის დრო ჯერ გამოჩვეული არ გვაქვს), ამიტომ უნდა დავასკვნათ, რომ ეს ცნობა იერუსალემის შესახებ ცნობასთან შედარებით შერმინდელია და გრიგოლ განმანათლებლის ცაში წინანდლის მაგიერ VII ს. დამდეგის შემდგომ უნდა იყოს შეტანილი.

ამგვარად, როგორც სომხურ-ბერძნულ-ქართულ-არაბული რედაქციების შედარებითი და სათვითო შესწავლა, ისევე ეპისტოლეთა წიგნში“ შენახული ცნობები ცხად-ჰყოფენ, რომ არც ერთი მათგანი გრიგოლის ცს ისეთ რედაქციად არ შეიძლება ჩაითვალოს, რომელიც თავდაპირველს ოდნავად მაინც უახლოვდებოდეს. იქ ყველგან გრიგოლის პართეველობა და ანაკის შვილობა ერთის მხრით, ხოლო რიფსიმე-გაიანეს თრდატისაგან მარტილობა მეორეს მხრით გამოუყოფელად, ქსელის მსგავსად, არის გაბჭული და ამაზე სახელოდ გრიგოლის სომხეთში განმანათლებლობითი მოღვაწეობის სახეა გამოყვანილი, თანაც გრიგოლი კესარია კაბადუქითგან მოსულად არის დასახული.

ვისგან, როდის, როგორ და რატომ შეიცვალა გრიგოლ განმანათლებლის ცს შინაარსი?

თ ა ვ ი მ ე რ ვ ი

ბრიგოლ განმანათლებლის ცა მოღვაწეობის სხვადასხვა რედაქციების ისტორიული თანამიღვენებისა მიხედვით მათი დასახასიათებელი თვისებებითურთ

§ 1. უძველესი რედაქცია

გრიგოლ ცის უძველესი რედაქციის შინაარსის შესახებ მსჯელობა, ცნობების უქონლობის გამო, ძნელია, მაგრამ ზოგიერთი მოსაზრების გამოთქმა მაინც შეიძლება.

თუ ჩვენ მსჯელობას მხოლოდ უტყუარი წყაროების საფუძვლიან ცნობებზე დავამყარებთ, მაშინ ორი, ასე-თუ-ისე გარკვეული, დებულება გვექმნება გასათვალისწინებელი.

ჯერ ეს ერთი, ენააკის ზემომოყვანილი სიტყვით ირკვევა, რომ არსებობდა თხზულება, რომელსაც ეწოდებოდა «*საიყდ იოიპიენ ჴიჩიიჩი*» „წესიერი თხრობა საქმეთა გრიგოლისთა“. ამ ნაწარმოების ავტორი ეზნაქს დასახელებული არა ჰყავს. ეს ძველი განუახლებია ერთ ნეტარ ტარონელ კაცს, რომელსაც სახელოდ მასრუბი რქმევია. თვით ძველის პირვანდელი სათაური «*საიყდ იოიპიენ ჴიჩიიჩი*» „წესიერი (იგულისხმება დალაგებული) თხრობა საქმეთა გრიგოლისთა“, რომელიც თვალსაჩინოდ განსხვავდება აგათანგელოსის ნაწარმის სათაურისაგან, უფრო მარტივი და უპრეტენზიოა, და ეს გარემოება უფლებას გვაძლევს თვით ამ თხზულების შინაარსიც, აგათანგე-

ლოსთან შედარებით, უფრო მეტი მარტივობითა და ლიტონობით შემკულად წარმოვიდგინოთ.

დანამდვილებით რომ გვეოდნოდა, არის თუ არა ეს ძველი გრიგოლის ცნობის თავდაპირველი რედაქცია, მაშინ, სოზომენის ცნობის მიხედვით, საფიქრებელია, რომ იქ გრიგოლის თრდატ სომეხთა მეფის თანამედროვეობაზე და სომეხეთში ქრისტიანობის სახელმწიფო სარწმუნოებად დაკანონებაში ღვაწლის შესახებ არაფერი არ უნდა ყოფილიყო.

თავისდა-თავად ცხადია, რომ გრიგოლის შთამომავლობასა და ანაკის მამის შეილობაზეც იქ შეუძლებელია ოდნავადაც მაინც იმის მსგავსი რამე ყოფილიყო ნათქვამი, რაც აგათანგელოსს მოეპოვება.

ამჟამად, სანამ რაიმე ახალი ცნობები არ აღმოჩნდება, არაფრის თქმა არ შეიძლება, თუ რა უნდა წერებულყო გრიგოლის თავდაპირველ ცნობაში მის სადაურობაზე და მის მოღვაწეობაზეც. აგათანგელოსის სახელით ცნობილ სომეხთა მოქცევის ისტორიაში გრიგოლის შთამომავლობაზე და ქადაგების სადაურობაზე არსებული ცნობების სრული სიყალბე საერთოდ სათუოდა ჰხდის, რომ თავდაპირველადვე გრიგოლზე რაიმე მტკიცე, რეალურ სინამდვილეზე დამყარებული, გარდმოცემა ყოფილიყო, თორემ ამ ძველ რედაქციითგან აგათანგელოსსაც ცოტა რამე მაინც შერჩებოდა.

ამგვარადვე ჯერ ძნელი გადასაწყვეტია, იყო თუ არა თავდაპირველ რედაქციაშივე რამე ნათქვამი გრიგოლის იერუსალიმთან და პალესტინასთან კავშირის შესახებ. შემდეგში გამოირკვევა ის გარემოება, რომელიც ამ შემთხვევაში მსჯელობის დროს სიფრთხილეს გვიკარანახებს.

პროფ. ნ. ადონცი ფიქრობს, რომ გრიგოლის თავდაპირველი ცნობა, რომელსაც იგი შეცდომით მესროპის კალამს მიაკუთვნებს, ვითომც რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობის შემცველი უნდა ყოფილიყო. მაგრამ მას შემდგომ, რაც განსვენებულმა გერმანელმა მეცნიერმა ალფ. ფონ-გუტშმიტმა ცხად-პყო, რომ რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობა თავდაპირველად სრულებით დამოუკიდებელი, განცალკევებული ძველი უნდა ყოფილიყო, დაუჭირებელია, რომ გრიგოლის პირვანდელ ცნობაში რიფსიმე-გაიანეს მარტვილობაც შეტანილი ყოფილიყოს. ცხადია, ეს მერმინდელ გადამკეთებელთა საქმედ უნდა ვიგულისხმოთ.

§ 2. გრიგოლის ცნობის განახლებისა და განმაახლებელის შესახებ

ეზნაკის ცნობის თანახმად გრიგოლის მოღვაწეობის მოთხრობა ვინმე მასრუპს განუახლებია. მისი ვინაობის და დროის შესახებ ეზნაკს არაფერი აქვს ნათქვამი.

როდის უნდა ყოფილიყო გრიგოლის ძველი ცნობის განახლებული მასრუპის გან, ეს თვით მასრუპის პიროვნებასა და ბიოგრაფიულ ცნობებთან არის დაკავშირებული. „მასრუპის“ შესახებ-კი იმაზე მეტი, რაც ეზნაკს აქვს ნათქვამი, არა ვიციოთ რა. გრიგოლის მოღვაწეობის ამბავის განმაახლებელსა-ვით, რომელსაც ეზნაკი მასრუპს უწოდებს, სომხური ანბანის გამომგონებელსაც მესროპს ეძახდნენ. ნეტარადაც იწოდებოდა და ტარონელადაც ითვლებოდა (შოქ. *სიონის საყდრე* № 4. წ. III. თ. 101, გვ. 316-13 და 317). მართალია მასრუპზე ნახშიარი ეზნაკის გამონათქვამი *არამპ მჩიოქ*, „კაცისა

მიერ ერთისა“ გვაფიქრებინებს, რომ ეს მხარე სომხური ანბანის გამოგონებელივით ცნობილი პიროვნება არ უნდა ყოფილიყო, მაგრამ სხვა მასრუბ-მესრობი არა ჩანს, ამიტომ უფრო საფიქრებელია, რომ ეზნაკის მასრუბი იგივე მესრობი უნდა იყოს.

მესრობის მოღვაწეობის შესახები მოთხრობა-კი სომხურის ანბანის გამოგონების თაობაზე ზღაპრული ბურუსით არის უხვად გარემოცული და, როგორც თავის ადგილას დავრწმუნდებით, თანამედროვის დაწერილი არ უნდა იყოს. იქაც ყველაფერი ჭერ კიდევ კრიტიკულად გასარჩევია. ამიტომ მხოლოდ მესრობის სადაურობისა და დროის შესახებს ცნობებს უნდა მივაქციოთ ყურადღება.

ამ მხრივ ხომ მასრუბიცა და მესრობიც ორივენი ტარონელებად არიან გამოცხადებულნი. ამასთანავე ორთავეს ნეტარის სახელი და წოდებულება აქვთ მიკუთვნილი. თუ წარმოვიდგენთ, რომ ცნობა მესრობის მიერ სომხური ანბანის გამოგონების შესახებ მერმინდელი, უფრო ზეპირსიტყვაობაზე დამყარებული თქმულებაა, რომელიც ეზნაკის დროს ჭერ ან არ არსებობდა, ან მწერლობაში შეტანილი და მესრობისათვის მიკუთვნილი არ იყო, და თანაც უიმისოდ მასრუბ-მესრობის პიროვნების იგივეობის აზრს შესაძლებლად მივიჩნევთ, მაშინ გრიგოლის ცნობის განახლების ერთგვარი ქრონოლოგიური საფუძველი გვექმნებოდა.

ანბანის გამომგონებელი მესრობი V ს. პირველი მეოთხედის მოღვაწედ იყო მიჩნეული და თუ გრიგოლის ცნობის განმაახლებელი მასრუბი იმავე მესრობად არის ნაგულისხმევი, მაშინ გრიგოლის ცნობა ამავე დროის განახლებულად უნდა მივიჩნიოთ. ამ დროს-კი, როგორც სოზომენის ცნობითგან ჩანს, თრდატ მეფისა და სომხეთის გაქრისტიანება ჭერ გრიგოლ განმანათლებლის სახელთან დაკავშირებული არ ყოფილა. ამიტომ ან გრიგოლის ცნობის განმაახლებელს უნდა უფრო გვიან ეცხოვრა, ან უნდა ვიფიქროთ, რომ V ს. პირველ მეოთხედში სომხეთში შეთხზული ახალი თეორია სომეხთა გაქრისტიანების გარემოების და განმანათლებელის ვინაობის შესახებ V ს. ორმოციანი წლებისათვის სომხეთის გარეშე, ბერძენთა შორის ცნობილი არ იყო და სოზომენმაც ამიტომ არ მოიხსენია.

მაგრამ თვით ეზნაკის ცნობა ძველი არ არის, ძველ ამბავს-კი მოგვიტორობს. ამავერად ამ შემთხვევაში ძველი ცნობის მერმინდელი გარდმოცემა უნდა გვექონდეს აღბეჭდილი. ამ გარემოებას შემდეგი მოსაზრებაც გვაფიქრებინებს.

უნდა გათვალისწინებული გვექონდეს, რომ ანბანის გამომგონებელს ძველად მამტოცად ასახელებდნენ. როგორც კორენის თხზულების განხილვის დროს დავრწმუნდებით, VII ს. დამდეგს ჭერ კიდევ ეს სახელი ყოფილა მიღებული, შემდეგში-კი მესრობი იხმარებოდა. ცხადია, რომ ეზნაკის ცნობა, ვითარცა მასრუბის სახელის მქონებელი, VII ს. დამდეგზე მერმინდელი უნდა იყოს. აქ რომ ამაზე უწინარესი ცნობა ყოფილიყო აღბეჭდილი, მაშინ სახელად მამტოცი იქმნებოდა მოხსენებული, რასაკვირველია, თუ ეზნაკიც თავის ცნობაში ანბანის გამომგონებელს ჰგულისხმობდა.

§ 3. განმანათლებლის „ღვაწლი“

რა ღვაწლი უნდა მიუძღოდეს მას რუპს გრიგოლის ცის შექმნა-შეთხზვის პროცესში, ძნელი სათქმელია. სიტყვა „განახლება“ მაინც თითქოს იმის მომასწავებელი უნდა იყოს, რომ ძველ ძეგლს რაღაც ახალი, მანამდის უცნობი, „განმანათლებელი“ ელემენტი უნდა ჰქონოდა ჩართული. მაგრამ, რამდენად არსებითი იყო ეს განახლება, ამის თქმა ძნელია.

ყოველ შემთხვევაში პროფ. ნ. აღონცი სცდება, როდესაც მასროს გრიგოლისა და რიფსიმე-გაიანეს ცისათვის ცნობების შეგროვებისა და მათი პირველი ცის დაწერის ღვაწლს მიაწერს: ეზნაკს, ან მის წყაროს, სრულებით გარკვევით აქვს ნათქვამი, რომ მასრუპმა „განახლა“ გრიგოლის მოღვაწეობის შესახები ძეგლი, მაშასადამე, ცხადია ცნობების შეგროვებისა და ცის დაწერის პირველობა მასროს არ შეიძლება მიეკუთნოს და მასრუპამდე უკვე არსებობდა გრიგოლის ღვაწლის შემცველი თხზულება.

რამდენადაც სოზომენის ცნობის მიხედვით გამოირკვა, რომ თრდატ ზეფისა და სომხეთის გაქრისტიანების ღვაწლი V ს. პირველ ნახევარში გრიგოლს არ მიეწერებოდა, იმდენად ცხადია, რომ გრიგოლის მოღვაწეობა თრდატ ზეფისთან შემდეგში უნდა იყოს დაკავშირებული. დამაკავშირებელ გარემოებად გრიგოლის წამება და აღმსარებლობითი მოღვაწეობა გამოყენებული, სომეხთა მოქცევის ყველა ცნობილ რედაქციებში მაინც. გალ. ტერ-მკრტიჩიანმა-კი დაამტკიცა, რომ გრიგოლის ცის ეს ნაწილი გორიან-შომანის ასურული მარტივობის გაზვიადებული მიმბაძველობით არის შეთხზული. რაკი ამ ძეგლის სომხური თარგმანი, სომეხთა ზემოდასახელებული მკვლევარისავე სიტყვით, გრიგოლის ცის დაწერს V ს. დამლევზე უწინარე არ შეიძლება ხელთ ჰქონოდა, ამიტომ ისე გამოდის, რომ გრიგოლ განმანათლებლის მოღვაწეობა თრდატის მეფობასა და სომეხთა გაქრისტიანებასთან ლიტერატურულად პირველად უნდა V ს. დამლევს ყოფილიყო დაკავშირებული.

იყო თუ არა უკვე ამ განახლებულ ცაში გრიგოლის მოღვაწეობა წარმოადგენდა ამ...თანავე იერუსალიმთან დაკავშირებული, ძნელი გადასაწყვეტია. მხოლოდ რომ, ან დროს გრიგოლის მოღვაწეობის ასპარეზი ვიწროდ შემოიღარგაღული ყოფილა და მაშინ, და ჯერ კიდევ VI ს. მეორე ნახევრის დასრულებამდე, გრიგოლი შარტო სომხეთის განმანათლებლად ითვლებოდა, ამ განმანათლებლის გამოქვეყნებული ძეგლი უკვე დასახელებული გვექნა.

შეგარად ცხადი ხდება, რომ გრიგოლ განმანათლებლის ცა ეზნაკამდე ნარტიკერტსელ-კი არ უნდა იყოს „განახლებული“, არამედ ორჯერ. მეორე-ჯერ VI ს. მეორე ნახევრის პირველ ათეულებში ჩანს გადაკეთებული, როდესაც გრიგოლის განმანათლებლობითი მოღვაწეობის ასპარეზი ძალზე გაუფართოვებიათ და სომხეთის გარდა საქართველოს, ალბანეთისა და მთელი კავკასიის გამაქრისტიანებლად გამოუცხადებიათ.

განმანათლებლის შეიძლება ითქვას, რომ, როდესაც გრიგოლი კავკასიის საყოველთაო მქადაგებლად და გამაქრისტიანებლად იქმნა აღიარებული, მაშინვე ისე მიიჩნეეს, რომ გრიგოლის მოღვაწეობის დასაწყისი იერუსალიმითგან მომდინარეობდა და იმთავითვე იერუსალიმთან იყო დაკავშირებული.

ამ საკითხის მთელ სიძნელეს სწორედ ის გარემოება წარმოადგენდა, რომ არა ჩანს, მასრუპს, სახელდობრ, რომელი ამ ორგზისი „განახლებათაგა-

ნი“ უნდა მიეკუთნოს: პირველი, როდესაც გრიგოლის მოღვაწეობა თრღატ ნეფისა და სომხეთის საერთო გაქრისტიანებას დაუკავშირდა, თუ მეორე-გზისი რედაქცია, როცა გრიგოლი მთელი კავკასიის გამაქრისტიანებლად იქმნა აღიარებული? თუ მასრუბი იმავე ანბანის გამომგონებელ მესროპად იგულისხმება ქრონოლოგიურად იგი უფრო განმაახლებლად არის საგულისხმებელი, მაგრამ არსებობდა თუ არა მაშინ ცნობა მასრუბის, ან უფრო სწორედ რომ ითქვას, მაშტოცისაგან სომხური ანბანის მომგონებლობის შესახებ, ძალიან საეჭვოა.

§ 4. აგათანგელოსი, მისი დრო და მისი ნაშრომის დამახასიათებელი თვისებები

ეზნაკის ცნობის მიხედვითაც ცხადი ხდება, რომ გრიგოლის ცნობის არც უძველესი და არც „განახლებული“ რედაქციების აგათანგელოსისაგან დაწერილობაზე არა სცოდნიათ რა. შესაძლებელია ითქვას კიდევაც, რომ გრიგოლის ცნობის მეორე-გზისი „განმაახლებელადაც“ ალბათ აგათანგელოსი არ უნდა უოფილიყო, რათგან აბრაამ-კირიონ კათალიკოზების მიწერ-მოწერის მიხედვით VII ს. დამდეგს გრიგოლი კაპადუკიელად-კი არა, არამედ ჭერ კიდევ იერუსალემის მოღვაწედ ითვლებოდა, რაც აგათანგელოსის ცნობას სრულებით ეწინააღმდეგება.

პარიზის ნაციონალური წიგნთსაცავის ხელთნაწერის ცნობითგანა ჩანს, რომ აგათანგელოსის თხზულება VII ს-ში უკვე არსებობდა და იგი ეზნაკის თარგმანად ითვლებოდა, ალბათ ბერძნულითგან. თვით ეზნაკის შესახები ცნობა, უეჭველია, სხვისი დაწერილი უნდა იყოს და არა ეზნაკისა, მაშასადამე. ერთგვარი გარდმოცემის მსგავსად არის შედგენილი.

რაკი VII ს. დამდეგს გრიგოლ განმანათლებელის ცნობის შინაარსი, სახელობრ, ცნობა მისი იერუსალემთან კავშირის შესახებ, აგათანგელოსის მოთხრობისაგან არსებითად განსხვავდება, ამიტომ აგათანგელოსის დაწერილად მიჩნეული გრიგოლ განმანათლებელის ცნობა უნდა ან VII ს. შუა წლებს, ან მეორე ნახევარში იყოს შედგენილი.

ყველა ის ცვლილება, რომელიც აგათანგელოსის გრიგოლის ცნობაში შეუტ-ნია, შეუტლებელია ამჟამად აღნუსხული იყოს. სანამ წინანდელი რედაქცია არ აღმოჩნდება, ამ საკითხის ზედმიწევნით გადაწყვეტის არავითარი დასაყრდნობი არ მოიპოვება. მაგრამ ერთი გარემოება ესლაც ირკვევა და უნდა აღინიშნოს კიდევაც. გრიგოლ განმანათლებელი კაპადუკიის კესარიითგან მოსულ და კესარიასთან განუყრელად დაკავშირებულ მოღვაწედ სწორედ აგათანგელოსის სახელქვეშ ამოფარებულ მწერალს უქცევაია. ცხადადა ჩანს, რომ წინანდელი აღმოსავლურ-პალესტინური ტენდენციისათვის, „აგათანგელოსის“ დასავლური, ბერძნულ-კაპადუკური ტენდენცია დაუბრისპირებია და აღმოსავლური თეორია ბერძნულით შეუცვლია.

ძნელი გადსაწყვეტია, აგათანგელოსის კალმისავე ნაყოფია გრიგოლის ანაკის შეილობა და საზოგადოდ სომხური შთამომავლობის ამბავი, თუ წინანდელი რედაქციის ნაშთს წარმოადგენს?

თ ა ვ ი მ ე ც ხ რ ე

ბრიგოლ განმანათლებელის ცხორების „განახლება“-ბაღაკეთების მიზეზ-მიზეზები

თავის-და-თავად ცხადია, რომ სომეხთა მოქცევის ამბის „განახლება“ და მრავალგზისი გადაკეთებაც უმიზეზო არ იქმნებოდა და გადაკეთებულებსაც, რასაკვირველია, ყოველთვის გარკვეული მიზანი უნდა ჰქონოდათ დასახული. ეხლა სწორედ ეს ორი საკითხია გამოსარკვევი.

**§ 1. თადეოზ მოციქულის შესახები ცნობა და მისი
განმანათლებლობითი ღვაწლის დაჩრდილვისა, ზოლო
გრიგოლის სომეხთა განმანათლებლად მიჩნევის მიზეზი და
მიზეზი**

თავდაპირველად სომეხთა ეკლესია თავის დამაარსებლად თადეოზ მოციქულსა სთვლიდა. ამის კვალი მერმინდელს VI—VII ს. მწერლობაშიც გვხვდება და სხვათა შორის იოანე სომეხთა კ“ზი სივნიეთის ეპისკოპოსის მიმართ დაწერილს ეპისტოლეში გრიგოლს თადეოზის შემკვიდრეს უწოდებს (წ. მ. 78) და აბრაამ კ“ზიცი ამასვე ამბობს (იქვე, 189). როდის დამყარდა სომეხურ მწერლობაში ცნობა, რომ სომეხეთის ეკლესიის დამაარსებელი სწორედ თადეოზ მოციქული იყო, დანამდვილებით არ ვიცით, მაგრამ მაინც იგი გრიგოლ განმანათლებელის ცნობაზე უფრო ადრინდელ ხანას ეკუთვნის.

„ეპისტოლეთა წიგნში“ მოთავსებული მიწერ-მოწერის მიხედვით კარგად შეიძლება გამოვსახოთ იყოს, თუ როგორი ინტენსივობით ძლიერდებოდა თანდათან გრიგოლ განმანათლებელის შარავანდედი (იხ. წინა თავებში მოყვანილი წ. მ.-ის ცნობები და აგრეთვე გვ. 78, 79, 112, 113, 138, 166, 222 და სხვა(ც)), რაც ამავე დროს თადეოზ მოციქულის სომეხეთისათვის მნიშვნელობის დაჩრდილვას ჰკუთვნის.

გრიგოლის პატივი და თავყანისცემა დროთა განმავლობაში თანდათან ძლიერდებოდა და ფართოვდებოდა, ამისდა შესაფერისად მისი წოდებულებაც, რაც უფრო დრო გადიოდა, უფრო-და-უფრო მატულობდა: თუ თავდაპირველად გრიგოლი მარტივად მხოლოდ წმიდანად იხსენიებოდა, შემდგომში მის წოდებულებას ორი და სამი ხმეირი საპატიო სიტყვა ამკობდა ზოლმე. საქმე ისე დატრიალდა, რომ გრიგოლი თადეოზ მოციქულის მაგიერ სომეხთა ეკლესიის საყდრის დამაარსებლადაც-ი იქმნა ცნობილი და თავისი ბრწყინვალეობითა და მნიშვნელობით გრიგოლის სახელმა თადეოზისა დაჩრდილა და დაამცირა. რასაკვირველია, თადეოზ მოციქულის მნიშვნელობის სომეხთა ეკლესიისათვის ამგვარს ჩამომცრობას და გრიგოლის აღზევებას თავისი მიზეზი უნდა ჰქონოდა. იმდროინდელი სანდო მასალების უქონლობის გამო ჯერჯერობით მხოლოდ ჰიპოთეზის გამოთქმა შეიძლება.

ცნობა თადეოზის მოციქულებრივი მოღვაწეობის შესახებ და მის მიერ სომეხთა ეკლესიის დაარსების თაობაზე გამოსადეგი და ხელსაყრელიცა და ზუნებრივიც იყო ძველ ხანაში, როდესაც სპარსეთ-ასურეთისა და სომეხთა ეკლესიებსა და ქრისტიანთა შორის სრული თანხმობა და ძმობა სუფევდა,

არც სარწმუნოებრივს ნიადაგზე აღმოცენებული შუღლის სიმწვავე და სა-
შინელება ჰქონდათ ნაგები. ცნობილია, რომ სპარსეთ-ასურეთის ეკლესია
თავის ერთ-ერთ დამაარსებლად თადეოზ მოციქულსა სთვლიდა (იხ. I. L. A-
bourn, *Le Christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie sassanide*,
Paris, 1904 წ. 2-ème éd., გვ. 10, 12—13). ამგვარად, სარწმუნოებრივს
ერთობას სომეხთა და სპარს-ასურ ქრისტიანთა შორის იდეალური საფუძვე-
ლი ჰქონდა მოძებნილი მათი ეკლესიათა დამაარსებელისა და მქადაგებლის
ერთდღივეობის წყალობით.

თუ მეხუთე საუკუნის ორმოციან წლებითგანვე არა, მაინც-და-მაინც
მეხუთე საუკუნის მეორე ნახევრითგან ნესტორიანობა სომხეთშიც ვრცელ-
დებოდა და სომეხთა ეკლესიის ხელში ჩაგდებას ცდილობდა. სპარსეთითგან
გადმოსახლებულ ასურ და სპარს ვაჭარ-ხელოსანთა სომხეთის ქალაქებში
მოფენილ ახალშენთა წყალობით, იქ ნესტორიანებს თავიანთი სამრევლოცა
და სალოცავებიც ჰქონდათ, რომელთაც სომეხთა ზოგიერთი წრეების თანა-
გრძნობაც მოიპოვეს. ამ გზით სომეხი ნესტორიანნიც გაჩნდნენ.

მეხუთე საუკუნის დამლევისა და მეექვსე საუკუნის დამდეგისათვის
ნესტორიანნი სპარსეთში მონოფიზიტებთან ბრძოლის დროს ხალხში ხმასა-
ცი ავრცელებდნენ, რომ სომხებიც მათი თანამორწმუნენი გახდნენ, ე. ი.
ნესტორიანებად იქცენ (იხ. ბაბგენ კუხის ეპისტოლე: *წ. ბ. ს რ ი ა ნ უ ჯ
მ ქ რ - შ ი ხ ა ს ს ა ნ უ*, *Հայոց եկեղ. յարաբերութիւնները Ասորոց եկեղեցի-
ների հետ. Էջմիածին*, 1908 წ. გვ. 74—75, 79—81). სომხეთში გაბატონე-
ბული მონოფიზიტური ეკლესია ამას გადაჭრით უარჰყოფდა და ნესტორია-
ნობის სომხეთში გავრცელებას ყოველგვარი საშუალებით წინააღმდეგობას
უწევდა.

მას შემდეგ, რაც სპარსეთ-ასურეთში ნესტორიანთა საეკლესიო წრეებ-
ში თადეოზ მოციქულის პიროვნებისა და მოღვაწეობის მხოლოდ ნესტო-
რიანთა ეკლესიასთან დაკავშირების ცხადმა მიღრეკილებამ იჩინა თავი და
მათ თადეოზი სწორედ თავიანთი ეკლესიის დამაარსებლად აღიარეს (იქვე,
12 და 15), სომეხთა ეკლესიისათვის თადეოზის სამოციქულო მოქმედების
თეორიას წინანდელი მიმზიდველობა და მნიშვნელობა დაეკარგა. პირიქით,
ნესტორიანებთან დაუძინებელი და დაუნდობელი მტრობის გამო, ბუნებრი-
ვია, რომ სომეხთა საეკლესიო წრეებში მათგან სრული დაშორებისა და გან-
ცალკეების სურვილი დაბადებულყო და მოეწადინებინათ, რომ ნესტო-
რიანებთან საერთო არაფერი ჰქონოდათ, რომ თვით მქადაგებელიც-კი საერ-
თო არა ჰყოლოდათ.

სწორედ ამგვარ მდგომარეობაში და სულისკვეთების დროს ადვილად
შესაძლებელი იყო სომეხთა ეკლესიის მმართველ წრეებში სურვილი გაჩე-
ნილიყო საკუთარი მქადაგებლისა და ეკლესიის დამაარსებელის შესახებ
ცნობები მოეძებნათ და გრიგოლის ცა ამ მიზნით გამოეყენებინათ. მის პი-
როვნებას იმ მხრივ ჰქონდა მნიშვნელობა, რომ იგი ნესტორიანთა ეკლესიის
გარდმოცემა-თქმულებებთან დაკავშირებული არ იყო და ამიტომ მხოლოდ
სომხეთის ეკლესიის დამაარსებლად მოჩანდა.

ზემომოყვანილ მოსაზრებას ის გარემოებაც კარგად უდგება, რომ გრი-
გოლ განმანათლებელის სახელი სომხეთში თრდატ მეფისაგან ქრისტიანობის
სახელმწიფო სარწმუნოებად გამოცხადებასა და გაქრისტიანებასთან, რო-

გორც დავრწმუნდით, მეხუთე საუკუნის მეორე ნახევარში, უფრო-კი ამ საუკუნის დამლევს იქნა დაკავშირებული, ე. ი. სწორედ იმ ხანაში, როდესაც ნესტორიანობასა და მონოფიზიტობას შორის სომხეთში გაცხარებული ბრძოლა იყო გაჩაღებული.

ზემომოყვანილ ყველა მოსაზრებათა გამო საფიქრებელი ხდება, რომ გრიგოლის სომხეთში განმანათლებლობითი მოღვაწეობის თეორია სომხური მონოფიზიტური ეკლესიისაგან უნდა იყოს წამოყენებული და ამის რწმენად განმტკიცებაც მისვე ნახმარ საბრძოლველ საშუალებად უნდა იქმნეს მიჩნეული საკუთარი „ისტორიული“ ტრადიციით ნესტორიანთა პრეტენზიების გასაქარწყლებლად.

§ 2. გრიგოლის მთელი კავკასიის განმანათლებლად გამოცხადების მიზანი და ამ დებულების წამომყენებელი წრეები

წყაროების ანალიზმა დაგვარწმუნა (იხ. აქვე, გვ. 114), რომ VI ს. მეორე ნახევარში ცნობა გრიგოლ განმანათლებელის მოღვაწეობის საზღვრების შესახებ არსებითად შეუცვლიათ და ძალზე გაუფართოვებიათ: გრიგოლი წინანდებურად მართო სომხეთისა-კი არა, არამედ ალბანეთისა, საქართველოს და თვით მთელი კავკასიის განმანათლებლად-კი ყოფილა აღიარებული.

თუ ამ ხანის ძეგლებს გადავიკითხავთ და საქმეთა მიმდინარეობას გავიხსენებთ, ზემოაღნიშნულ ახალ დებულებაში ჩაქსოვილ ტენდენციასაც ჩაუვკირდებით, ადვილად მივხვდებით, თუ სად და რა მიზნით უნდა გაჩენილყო ცნობა გრიგოლის მოღვაწეობის ესოდენ ფართო საზღვრების შესახებ.

შინაური ბრძოლისა და სპარსეთის მთავრობის პოლიტიკის წყალობით სპარსეთის მონოფიზიტი ასურელი და სპარსელი ქრისტიანები ძალზე დაიჭაბნენ და ნესტორიანთაგან დევნილი იყვნენ. უმწვეო მდგომარეობაში მყოფი ივლიანე ჰალიკარნასელის მიმდევარნი ქრისტიანთა სამწყსოები, ნესტორიანთაგან შევიწროებულ-დევნილნი, იძულებული ყოფილან სომეხთა ეკლესიისათვის დახმარება ეთხოვათ, რათგან სომეხთა ეკლესიაც მიმართულებით ამ დროს სწორედ ივლიანელი იყო (იხ. *ი რ ი ს ა ნ ჯ* *ს ტ რ - შ ი ხ ა ს ს ა ნ ე* -ის ზემოდასახელებული ნაშრომის გვ. 86—102).

„ეპისტოლეთა წიგნში“ მოთავსებული წერილობითგანაც ირკვევა, რომ ლკვე VI ს. დამდეგითგან მოყოლებული, სპარსეთის ეკლესიის მონოფიზიტ და ივლიანელ ქრისტიანეთა უაღრესად გაკვირვებული მდგომარეობის წყალობით, სომეხთა კათალიკოზებს სპარსეთის ეკლესიის ამ მოძღვრების მიმდევარ სარწმუნოების საქმეებში, მათივე თხოვნით, ჩარევისა და თვით ხელთდასხმის საშუალება ჰქონიათ (იხ. *წ. შ.* გვ. 44—46 51 და 62—69).

აღსანიშნავია, რომ სომეხთა კათალიკოზი ამავე დროს სპარსეთის ქრისტიანებს ატყობინებდა, რომ სომეხები, ქართველები და ალბანელები საქრისტიანო სარწმუნოების ერთსა და იმავე მოძღვრებას მისდევდენ (იხ. აქვე, გვ. 112—113). სომეხთა, ქართველთა და ალბანელთა თანხმობრივი მოქმედების აზრი პოლიტიკურსა და სარწმუნოებრივ საკითხებში იმდროინდელ სომეხთა გავლენიან წრეებს იმდენად აუცილებელ საჭიროებად ჰქონდათ მიჩნეული, რომ მისი ანარეკლი, როგორც ამ მონოგრაფიის სათანადო ადგილას დავრწმუნდებით, VI ს. ზოგიერთი ამბების ამ თვალსაზრისით ტენდენციურად გა-

შუქების დროს, ლ ა ზ ა რ ე ფ ა რ პ ე ლ ი ს საისტორიო ნაშრომშიც-კი მოჩანს.

შემდგომი, როდესაც 532 წ. „საუკუნო ზავის“ წყალობით აღმოსავლეთ-მა საქართველომაც თავისი სახელმწიფოებრივობა დაკარგა და სომხეთით სპარსეთს ჩაუვარდა ხელში, სომხებთანა და ალბანელებთან თანხმობრივი მოქმედება ქართველებისათვისაც პოლიტიკის მორიგე საპროგრამო საკითხად იქცა: ეს სულისკვეთება მათთვისაც გასაგები გახდა, ხელსაყრელი შეიქმნა.

სწორედ ასეთი პოლიტიკურ-სარწმუნოებრივი მიმართულებისა და ატმოსფეროს ნაყოფს წარმოადგენს ის ცვლილება, რომელიც VI ს. მეორე ნახევარში გრიგოლ განმანათლებლის ცხობებაში შეტანილია და რომლითაც გრიგოლი სომეხთა, ქართველთა და ალბანელთა, თვით მთელი კავკასიის საერთო მოციქულად და გამაქრისტიანებლად იყო ქცეული. ამ ცვლილებას ალბანელთა, სომეხთა და ქართველთა იმდროინდელი პოლიტიკურ-სარწმუნოებრივი სულისკვეთებისათვის უნდა ისტორიული გარდამოცემის მსგავსი სიმტკიცე მიენიჭებინა და იგი დასაწყისითგანვე მომდინარე, წინაპართა და პირველი მოძღვრისაგან ნაანდერძევ მიმართულებად მოეჩვენებინა. უპკველია, გრიგოლ განმანათლებლის ცხ-ში შეტანილი ტენდენციური ცვლილებების მიზანი სწორედ ეს უნდა ყოფილიყო.

რამდენადაც ამ გადაკეთებულ ცხ-ში გრიგოლი იერუსალემთან დაკავშირებულ და იქითგან მომავალ მქადაგებლად იყო დასახული, იმდენად, ვითარცა აღმოსავლეთისა და არა დასავლეთის საქრასტიანო ტრადიციისა და მიმართულების გამაძლიერებელი და მთელ კავკასიაში ამ გეზის განმამტკიცებელი, ამ ძეგლში შეტანილი ეს ტენდენციური ცვლილება, რა თქმა უნდა, სპარსეთის პოლიტიკური ზრახვისა და მიზნისათვის იყო ფრიად ხელსაყრელი და უპკველია ძალიან სასიამოვნოც იქმნებოდა.

მაგრამ, რამდენადაც გრიგოლი უპირველესად სომხეთის მოციქულად და ნხოლოდ შემდგომ დანარჩენ კავკასიელთა მქადაგებლად იყო გამოსახული, ცხ-ში შეტანილი ცვლილება, რასაკვირველია, უპირატესობას სომეხთა ეკლესიას ანიჭებდა და მისივე ჰეგემონიისადმი მიმართული მიზნისა და გულისნაღების გამომქლავნებელია.

ამის გამო ცხადია, რომ გრიგოლ განმანათლებლის ცხის შინაარსის ამხაირი ტენდენციური შეცვლა სპარსეთის ორიენტაციისა და აღმოსავლურ-ქრისტიანული მიმართულების მიმდევარ სომეხთა, ნაწილობრივ შესაძლებელია აგრეთვე ქართველთა და ალბანელთა, დასის შემოკმედებას უნდა წარმოადგენდეს.

§ 3. დასახული მიზნის მისაღწევად ნახმარი საშუალება

რაკი იბერიის განმანათლებლად, გელასი კესარიელის და მისი ცნობის გამოყენებულთა მოწმობით, ტყვე-ქალი იყო, ალბანელებსაც თავიანთი მქადაგებელი ჰყოლიათ, აზიტომ გრიგოლ განმანათლებლის ცხის ტენდენციურად გადაკეთებულნი გრიგოლს მთელი კავკასიის მოციქულად ვერ აქცევდენ, რომ საქართველოს ალბანეთსა და სხვა მოსაზღვრე ქვეყნებში ქრისტიანობის მქადაგებლად უშუალოდ და პირადად გრიგოლი გამოეყვანათ. ამის გამო მათ იბერიის განმანათლებელი ტყვე-ქალი, ქართულ-სომხურ წყაროებში ნინოდ სახელდებული, ისევე, როგორც, იტყობა, ალბანეთის გამაქრის-

ტიანეზელი დამოუკიდებლად კი არა, არამედ, მხოლოდ გრიგოლისაგან წარმოვლენილ მოციქულებად უქცევიათ. სწორედ ამით განუხორციელებიათ კიდევაც მათ თავიანთი მიზანი.

ამ აზრის სიძარტლეს წა ნინოს შატბერდისეულ ცა-ში წინანდელი რედაქციითგან შერჩენილი ცნობებიც ამტკიცებენ. უკვე 1898 წ. ჩემ კრიტიკულ გამოკვლევაში „ანდრია მოციქულისა და წა ნინოს მოღვაწეობა საქართველოში“ (იხ. ჟურნ. „მოამბე“, 1900 წ. №№ V და VI) აღნიშნული მქონდა, რომ შატბერდისეულ რედაქციის ცნობით ნინო დედით ვითომც იერუსალემის პატრიარქის დისწული ყოფილიყოს, იერუსალემში იყოს გაზრდილი, ამასთანავე თავის დედასთან-კი არა, არამედ ვილაც დვინელ სომეხთან, რომლისგანაც ვითომც სომხური შეესწავლოს, შემდეგ ვითომც ნინო რიფსიმე და გაიანესთან ერთად რომითგან დეოკლიტიანესაგან თავის დასაღწევად სომხეთში გამოქცეულიყოს და იქ თრდატ მეფის ბაღში შეეფარებინოს თავი (იხ. იქვე და ჩემივე „ისტორიის მიზანი, წყაროები წინათ და ეხლა“: წიგნი I. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, 2 გამოცემა, 1921, გვ. 75—77). წინანდელი რედაქციის დანარჩენი ცნობები შატბერდისეულ ცა-ში დაცული არ არის. მაგრამ, უეჭველია, იქ ისიც ეწერებოდა, ვითომც ნინო საქართველოში გრიგოლ განმანათლებელს წარმოეცინოს. ყველა ამ ცნობების სომხური ტენდენციის გარემოება უკვე ჩემ ზემოდასახელებულ გამოკვლევაში მქონდა აღნიშნული.

ამგვარად, ცხადი ხდება, რომ საქართველოს განმანათლებელი ამ VI—VII ს. ცა-ში მართლაც სარწმუნოების იერუსალემითგან მომტანად და გრიგოლ განმანათლებელის დეალებით მომქმედ მქადაგებლად ყოფილა გამოყვანილი.

ეს ფაქტი უფლებას გვაძლევს დაეასკვნათ, რომ გრიგოლ განმანათლებელის ცის VI ს. მეორე ნახევარის რედაქციაშიც თვით გრიგოლიც ფიზიკურად პალესტინითგან მომდინარე მოღვაწედ უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი და იქ წა ნინოს შესახებაც უნდა ყოფილიყო ცნობები, როგორც ეს მოსე ხორენელის მოწმობითაც მტკიცდება. ყველა ეს მოსაზრება გვაფიქრებინებს, რომ გრიგოლ განმანათლებელის ცის VI ს. მეორე ნახევრის რედაქცია შინაარსით აგათანგელოსის ნაშრომისაგან არსებითად განსხვავებული ყოფილა და რომ ამ უწინარესი რედაქციითგან მერმინდელსა და საბოლოო არაბულ-ბერძნულ-სომხურ რედაქციებში თითქმის არაფერი არსებითი არ გადარჩენილა.

ცხადია, რომ გრიგოლ განმანათლებელის ცის შინაარსის ამდენად არსებითად გადაკეთებისა და გაფართოების დროს, გადაშეთებულ წრეს შეუძლებელია ახლად შეთხზული ცნობების მკითხველთათვის დამაჯერებლობაზე არ ეზრუნა: მკითხველი, რომელმაც გრიგოლის მანამდე გავრცელებულის ცის შინაარსი კარგად იცოდა, ამ ახლად შედგენილ ცნობებს ისე ადვილად ვერ დაიჯერებდა, თუ რომ ამ ცნობების ავტორად სრულებით სანდო პირი არ იქნებოდა. ამიტომ ისევ, უეჭველია, როგორც პირველ განმახლებელს, ამ გადაშეთებელსაც თავისი ნაშრომი სახელნატყუარი ავტორის ნაწარმოებად გაუსაღებია და მის დამწერად თვით მასრუპი აღუნიშნავს, რომელიც მაშინ, რასაკვირველია, მაშტოცად იქნებოდა სახელდებული. ამ სომხური ანბანის გამომგონებლად გამოყვანილი მოღვაწის მოწმობას, ცხადია, ყველა დაუჭერბდა.

§ 4. გრიგოლის იერუსალემითგან წარმომდინარეობის მაგიერ კაპადუკიის კესარიითგან მოსულობისა და საბერძნეთთან კავშირის შესახები ცნობის ცხორებაში ჩართვის მიზანი

უკვე კირონ ქართლისა კათალიკოზთან გამწვავებული კამათის დროს, სომხეთის მამამთავარს აბრაამს, როგორც ზემოთყვანილი ამონაწერებითგანა ჩანს (იხ. აქვე, გვ. 119), იერუსალემთან კავშირის უხერხულობა ცხადად უგრძნია. ამ ცნობის გასაქარწყლებლად იგი ცდილობდა ზენა იერუსალემის თეორია დაეპირისპირებინა ამქვეყნიური, ნამდვილი იერუსალემისათვის და რძულებული იყო ყველა იერუსალემელთა მოძღვრება, მოციქულთა გარდა, უარეყო.

ამნაირი სულიერი განწყობილების გამო, გრიგოლის ცნობიდან იერუსალემის რწმენისა და იერუსალემთან კავშირის შესახები ცნობის წარხოცის სურვილი ადვილად შეიძლება დაბადებულიყო. საფიქრებელია, რომ ამნაირი ცვლილება გრიგოლის ცნობაში სწორედ ამ ხანაში ყოფილიყო შეტანილი.

მაგრამ სრულებით ცხადია, რომ სომხეთის განმანათლებლის მოღვაწეობის, როგორც სათავითგან წარმომდინარეობის მხრით, ისევე მერმინდელი მოქალაქეობით, საბერძნეთთან და კესარიასთან უმჭიდროესი დაკავშირების სურვილი შეუძლებელია მონოფიზიტ სომეხთა საეკლესიო წრეებში დაბადებულიყო.

საკითხი გრიგოლის მქადაგებლობითი და განმანათლებლობითი მოღვაწეობის სადაურობის შესახებ მწვავე პრობლემად უნდა ქცეულიყო, მეტადრე იმ ხანაში, როცა სომხეთის ეკლესია, ბიზანტიის კეისრების ზეგავლენის წყალობით ქალკიდონიანობას ნებსით, თუ უნებლიეთ მიემხრო და თვით დასავლეთით გადატანილი საკათალიკოზო ტახტი ბერძენთა მომხრე დიოფიზიტ მღვდელმთავრებს ეპყრათ. სომხეთის ეკლესიის ქალკიდონიანობასა და საბერძნეთთან სამუდამოდ დასაკავშირებლად, რასაკვირველია, საჭირო იყო, მორწმუნე სომეხებს ჩანერგილი ჰქონოდათ აზრი და შეურყეველ რწმენად ჰქცეოდათ, რომ სომეხთა ეკლესია იმთავითვე, თვით გრიგოლ განმანათლებლის მოღვაწეობითვე, საბერძნეთის ქრისტიანობასთან იყო დაკავშირებული. რაკი ამ ხანაში სომეხთა მთელი ქრისტიანობა გაერთიანებული იყო და უკვე ერთ ეკლესიას შეადგენდა, ამგვარი ერთხელ ჩანერგილი აზრი ადვილად შეიძლება საერთო კუთვნილებად გამხდარიყო და მერმინდელ სომეხთათვისაც. ისეთ უცილობელ ჰემშარიტებად ქცეულიყო, რომლის უარყოფა ვეღარც მერმინდელს განახლებულს, მკაცრი ეროვნული მიმართულების მიმდევარს, მონოფიზიტურ სომეხთა ეკლესიას შეეძლო.

კესარიაში გრიგოლის ხელდასხმისა და კესარიასთან მჭიდრო კავშირის ამბავი რომ ცნობაში მართლაც გარკვეული სულისკვეთებითა და განხრახვით არის შეტანილი, ამას გრიგოლ განმანათლებლის ცნობის არაბული თარგმანიც: ცხადპყოფს. იქ ნათქვამია, რომ ანგელოზი ღმრთისა ელვის სახით ეჩვენება ღამე მეფეს და უთხრა, საჩქაროდ დაიყენეთ გრიგოლი თავად, წაიყვანეთ ქალაქ კესარიაში, სადაც მან ჰემშარიტი სიტყვა და ყოველი მეცნიერება ისწავლა, მღვდელთმოდღვრობაც იქვე მიეცემა მას. იმავე ანგელოზმა გრიგოლსაც ჩააგონა და დაარწმუნაო [იხ. ნ. მარის გამოცემა Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием. (арабская версия) ЗВОРАО. 1905 წ. том XVI, вып. II—III, გვ. 120—121]. ეს აზ-

რი, რომ გრიგოლი ანგელოზის შთაგონებით უნდა ყოფილიყო ხელდასხვეული კესარიასში, სწორედ იქ, სადაც თითონ მანაც საღმრთო წიგნები შეისწავლა, კიდევ რამდენჯერმე არის ხაზგასმით განმეორებული (იქვე, 126—127, 128—129, 144—145). იქ ამას გარდა ნათქვამია, რომ კესარიელნი გახარებულნი იყვნენ, რომ სომეხთა ეკლესიის წარმომადგენლებსა და წარჩინებულებს შორის ეკლესიაში მეგობრული ერთობა დამყარდა გრიგოლის მიერ, რომელიც მათ ქალაქში აღზრდილი, განსწავლული და განათლებული იყო (იქვე, 128—129).

ერთი სიტყვით, ეტყობა, რომ არაბული ორის დედნის ავტორს ჰსურდა ზეიზველისა თუ მსმენელისათვის ჩეგონებინა, რომ გრიგოლ განმანათლებლის კესარიასში აღზრდა და მეტადრე ეპისკოპოსად ხელდასხმა შემთხვევითი მოვლენა კი არ იყო, არამედ ღვთის განგებითა და ბრძანებით მოხდა. დამახასიათებელია, რომ გრიგოლის სომხურ არსებულ ეროვნულ რედაქციაში, თუმცა ცნობები კესარიასში ხელდასხმის შესახებ მოიპოვება, მაგრამ ყველაფერი, რაც არაბულ ორისში კესარიის განსაკუთრებული მნიშვნელობის ცხადსაყოფელად არის, მთლად ამოშლილი და წარხოცილია (იხ. §5 792—794. გვ. 413). ეს, უეჭველია, სომეხთში მონოფიზიტობის საბოლოო გამარჯვების შემდგომ უნდა მოეხდინათ, რომ ამით ორის წინანდელი შემთხვევის ტენდენცია უკვალოდ აღმოეფხრა.

ქართული ისტორიკოსის არსენი კეზის თხზულებითგან ჩანს, რომ ჯერ კიდევ არსენის დროს უნდა ყოფილიყო შენახული გრიგოლის ორის ისეთი რედაქცია, რომელიც არამც თუ იმავე მისწრაფებითა და ტენდენციით ყოფილა გამსჭვალული, რითაც არაბული რედაქცია, როგორც დავრწმუნდით, ცხლაც განირჩევა, არამედ ეს ტენდენცია უფრო მეტი სიცხადითა და სრული გულანდილობით ყოფილა გამოაშკარავებული. არსენი კეზი, ან იქნება მისი წყარო, ამბობს, რომ დვინის საეკლესიო კრებამ დაარღვია „აღთქმა იგი, რომელი დაუდვა წმიდამან გრიგოლი კესარია ეკლესიისა უკუნისამდე არა განშორებად მისგან კელდასხმაჲ ეპისკოპოსობისა სომხითისაჲ“ (განყოფისათვის, ქაბი I, გვ. 319). ცხადია, არსენი კეზი, ან მის წყაროს, გრიგოლ განმანათლებლის ორის ისეთი რედაქცია ჰქონია, სადაც გრიგოლის ამგვარი აღთქმა ყოფილა შეტანილი.

ადგილი მისახვედრია, რომ ასეთი აღთქმის შესახებ ორისში ცნობის შეტანა მხოლოდ ისეთს პირს შეეძლო, რომელსაც სომეხთა ეკლესიის კესარიის ეკლესიისაგან სამარადისო დამოკიდებულების არსებობა აუცილებელ საჭიროებად მიაჩნდა. ასეთი სულისკვეთება-კი შესაძლებელია ჰქონოდათ მხოლოდ, ან კესარიელთა საეკლესიო წრეებს, ან მათ მომხრე ყურმოჭრილ ყმებს სომეხ ქალიქონიანებს, რომელთაც უნდოდათ განემტკიცებინათ აზრი, რომ გრიგოლ განმანათლებელმა სომეხთა ეკლესია ბერძენთა ეკლესიასა და ქრისტიანობას დაუკავშირა, ანუ როგორც არსენი კეზი ამბობდა „ბერძენთა სჯული“ მოიტანა და „ასწავა მათ წმიდამან გრიგოლი პართელმან“ (ქკში I, 314).

ქართული ისტორიკოსის თხზულებაში შენახული ზემომოყვანილი ცნობა რომ მოგონილი არ უნდა იყოს და გრიგოლის ორის თვით სომხურ დედანშიც წინათ ამგვარი აზრი უნდა ყოფილიყო, ამის საბუთს სომხური აგათანგელოსის არსებული რედაქციაც სრული უეჭველობით ააშკარავებს. თუმცა იქ, იმ ადგილას, სადაც არსენი კეზი აღნიშნული აქვს და სადაც

არსებულ ც'ას კესარიის განსაკუთრებული მნიშვნელობის შესახებ ცნობები მოეპოვება, სომხური აგათანგელოსის თხზულებაში კესარიაზე არაფერია ნათქვამი, მაგრამ სამაგიეროდ არსენი კ'ზის მიერ შენახული ამონაწერის მსგავსი აზრი თრდატ შეფისადმი დაწერილ ლეონტის საპასუხო ეპისტოლეში გვხვდება. ამ წერილში ლეონტი კესარიის მთავარეპისკოპოზი თრდატ მეფეს სხვათა შორის ეუბნება: მტკიცედ იყოს დაცული მოწმობა ორსავე ჩვენ ქვეყანაში, რომ თქვენი სანახებისათვის ახალი მღვდელთმთავრობის ჩვენგან მინიჭება ჰგებდეს ჩვენ კესარიის ეკლესიაში, საითგანაც თქვენთვის განმზადებული ცნობების ხელდასმა მიღებულ იქმნა!

საკმარისია ადამიანმა ეს სიტყვები ერთხელ გადაიკითხოს? და არსენი კ'ზის ზემომოყვანილ ამონაწერს შეადაროს, რომ ორთავე ცნობის სულისკვეთების იგივეობა შეამჩნიოს.

თუ ამგვარი ცნობა აგათანგელოსის სომხურს საბოლოო ეროვნულს რედაქციასაც-კი ლეონტის წერილში მაინც შერჩა, მით უმეტეს საფიქრებელი და შესაძლებელია, არსენი კ'ზის მიერ მოყვანილი გრიგოლ განმანათლებლის აღთქმა სომხთა ეკლესიის მწყემსმთავართა კესარიის ეკლესიისაგან ხელდასხმის უკუნისამდე განუშორებლობის შესახებ გრიგოლის იმ ცხოვრებაში, რომელიც კ'ლ ისტორიკოსს, ან მის წყაროს, ხელთ ექმნებოდა, მართლაც შეტანილი ყოფილიყო, რათგან ის ც'ა უფრო ძველი და უექველია, სომხურ-ქალკიდონურ რედაქციად არის წარმოსადგენი.

§ 5. მოხდენილი ცვლილების საფიქრებელი ფორმალური საფუძველი და ამ ცვლილების შემტანი წრეები

ძნელი საფიქრებელია, რომ ვისმეს ავღო და სრულებით უსაფუძვლოდ და უარარაოდ კესარია თავით თვისით მოეგონა და კაპადუციის კესარიასთან არსებული დამოკიდებულება და კავშირი პირდაპირ შეეთხზა. რატომ აირჩევდა შემთხვეული კესარიას და არა კონსტანტინეპოლს, ან ანტიოქიას? ამ დროს მათ კესარიაზე უფრო მეტი პოლიტიკურ-საეკლესიო მნიშვნელობაც ჰქონდათ. როგორ გაბედავდა ც'ის გადამკეთებელი და, პირვანდელი იერუსალემის მაგიერ, ერთბაშად კესარიას ჩასწერდა, ან, თუნდაც რომ გაებედა, საეკლესიო წრეებში ვინ დაუჯერებდა? ამიტომ უფრო საფიქრებელია, რომ

¹ *«Հաստատեսայ կապցէ վկայութիւն ի մէջ իրկոցանց կողմանցս, որ պարգևարագիւտութիւն Նորից քահանայապետապետս ձերից նահանգիդ նա ի մէջ կապցէ անշարժ լսկիցիցուցս կեսարիս, ուստի եւ հանդերձեցաւ ձեզ պատրաստիս՝ փրկութիւն ձնինադրութիւն»* (§ 826, გვ. 431).

² *«ალ უერ ღონ - გუტ შმიდი ამ ადგულს ასე უთარქმის: Und fest bleibe dieses Zeugnis zwischen diesen unseren zwei Landschaften, das die Verleihung des neuen Pontifical's eueres Landes für immer von uns in dieser Kirche von Cäsarea zu kommen hat, von wo aus euch die Weihe der Ordination gewährt worden ist!.. შემდეგ განვენებულ გვრძანელი მეცნიერი უმატებს: Worte, in einem sonst so unhistorischen Aktenstücke nur die Bedeutung eines Bedauerns oder Vorwurfs von Seiten des Verfassers haben können. Es scheint, dass man in den kirchlichen Kreisen, denen, dieser angehörte, die Lostrennung von Cäsarea schmerzlich empfand und villeicht den Wunsch hegte, sie wieder rückgängig zu machen... dieser Briefwechsel und was mit ihm zusammenhängt eine kirchenpolitische... Tendenz hat! (Agathangelos, ZDMC. 31. B., 1. Hefts, 40).*

გრიგოლის წინადადება, ქ. კესარიითგან მისი წარმომავლობისა და კესარიასთან მჭიდრო კავშირის ამბავი ძველ ცაშიც იქმნებოდა.

ცნობილია, რომ ძველად ორი კესარია არსებობდა: ერთი პალესტინისა, მეორე კილდე კაპადოკიისა. გრიგოლის ცაში ეტყობა პალესტინის კესარიაზე იყო საუბარი და ამასთანავე იქმნებოდა დაკავშირებული მაშინ გაერცელებული რწმენა, რომ გრიგოლმა „იერუსალემის სარწმუნოება“ იქადაგა და დაწერა თავის საქადაგო ასპარეზის ქვეყნებში. მას შემდგომ, რაც „იერუსალემის სარწმუნოების შესახები ცნობა სომეხთა ეკლესიის მმართველ წრეებისათვის, ზემოაღნიშნული მიზეზის წყალობით, უსაბოვნოდ გარემოებად იქცა და, როგორც საფიქრებელია, მისი კვალი წარბოცილ იქმნა, გრიგოლის ძველი ცითგან შესაძლებელია გრიგოლის მხოლოდ კესარიითგან სადაურობა და მასთან მერმინდელი კავშირის შესახები ხსენებადა ყოფილიყოს შერჩენილი.

მონოფიზიტ-დიოფიზიტობის გარშემო ატეხილმა მოწინააღმდეგეთა ძლიერმა ბრძოლამ სომეხთა შორის რომ განხეთქილება ჩამოაგდო, ეკლესიითგან განდევნილი ქალიკდონიანი სომეხები ბერძნებს მიეკედლნენ და მათი თანადგომითა და მომხრეობით იმაგრებდნენ ზურგს. ბუნებრივია, რომ სწორედ ამ ქალიკდონიან სომეხთა წრეში დაბადებულიყო აზრი სომეხეთის განმანათლებლის მქადაგებლობითი მოღვაწეობის სათავის საბერძნეთის სახელმწიფო ეკლესიასთან დაკავშირების შესახებ. კესარიის ხსენება გრიგოლის მაშინდელ ცაში და ორი კესარიის არსებობა ამ სურვილის განხორციელებას უადვილებდა: საკმარისი იყო ცაში აღნიშნული კესარია კაპადოკიის კესარიად ყოფილიყოს ცნობილი და შემდეგ გრიგოლის მოღვაწეობის საბერძნეთთან დაკავშირება და გადაბმა უკვე ძნელ საქმეს არ წარმოადგენდა.

§ 6. გრიგოლის სრულიადი კავკასიის განმანათლებლობის შესახები, შესაფერისად შეცვლილი ცნობის კესარიულ რედაქციაში შენარჩუნება და ამის მიზანი

გრიგოლ განმანათლებლის ცის „კესარიელი“ გადამკეთებელი მარტო ზემოაღნიშნულით არ დაკმაყოფილებულა. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოა, რომ არაბულ ცაში გრიგოლი მარტო სომეხთა განმანათლებლადკი არ გამოდის, არამედ ქართველთა, ღურძეუთა და ალანთა გამაქრისტიანებლადკი (136—137). ამგვარი ცნობა გრიგოლის არც ერთს სხვა ენაზე შენახულ ცას არ მოეპოვება, სომხურ აგათანგელოსის თხზულებაშიც ამის მსგავსი არაფერი გვხვდება, მაგრამ ნ. მარტის აღნიშნული ჰქონდა (Крещен. 175), რომ მოსე ხორენელს ამის მსგავსი ცნობა მოეპოვება: იგი მოგვითხრობს (II, 86), თუ სადამდის გასწვდა წაწინოს ქადაგება და ამის დანდასტურებელ წყაროდ აგათანგელოსი ჰყავს დასახელებული.

მოსე ხორენელის სიტყვები და მოთხრობა გრიგოლის ცის ცნობას არ უდგება, რათგან არაბულში წაწინოს ხსენებაცკი არ მოიპოვება. გრიგოლს ვითომც თითონ უნდა გაეგზავნოს სებასტიითგან საქართველოში ვილაც ქართველი იბირბზუა, რომლის სახელი თუმცა, უმჭველია. იმგვარადვე როგორც მრავალი სხვა საკუთარი სახელიც, არაბ გადამწერთგან უნდა იყოს ძალზე დამახინჯებულ, მაგრამ რომლის მამაკაცობა მაინც ცხადია, რათგან იგი მიტროპოლიტად არის მოხსენიებული (Крещен. 136—137).

მასასადამე, ქალის, წა ნინოს მაგიერ, როგორც მოსე ხორენელის სიტყვით სომხურ აგათანგელოსს უნდა ჰქონდეს, არაბულ ცა-ში ვილაც მა-შაკაცია დასახელებული. ამგვარად ირკვევა, რომ მოსე ხორენელისა და არაბული ცის ცნობა, ნ. მარჩის აზრისდა მიუხედავად მსგავსების შესახებ (Крещен. 175), ერთი-მეორისაგან არსებითად განსხვავდებიან. ცხადია, რომ ცის არაბული თარგმანი მოსე ხორენელის ხელთ მყოფი გრიგოლის ცისაგან სრულებით განსხვავებული რედაქცია ყოფილა და არაბული თარგმანის დედნის ავტორს თუმცა იგივე მიზანი ჰქონია, მაგრამ ამ მიზნის განხორციელება მაინც სხვა გზითა და სხვა წყაროს გამოყენებით უცდია.

როგორც მოსე ხორენელ-აგათანგელოსისა, ისევე არაბული ცის თეორიები საქართველოს გაქრისტიანების შესახებ იმ მხრივ არის საგულისხმო, რომ საეკლესიო-პოლიტიკურისა და ისტორიულ სფეროში იმ გახურებულ მუშაობას ამჟღავნებენ, რომელიც სომეხ-ქალკიდონიანთა წრეებში ქართული და აღბანური ეკლესიის სომეხთა ეკლესიასთან დასაწყისითგანვე კავშირისა და დამოკიდებულების აზრის ისტორიულად დამტკიცებისათვის გაჩაღებული ყოფილა. ამ საკითხს, როგორც ეტყობა, იმ წრეებში იმდენად დიდ მნიშვნელოვანად სთვლიდენ, რომ ერთი თეორიით, რომელიც მოსე ხორენელის სიტყვით სომხურ აგათანგელოსს ჰქონია და რომელიც წა ნინოსა და წა გრიგოლის პიროვნებასთან არის დაკავშირებული, არ დაკმაყოფილებულან და მეორეც შეუთხზავთ, რომელიც უწმინდანინოდ არის მოთხრობილი და გრიგოლის არაბულ ცა-შია დაცული!

ნ. მარჩი მართალი უნდა იყოს, როდესაც არაბული ცის დედნის თავდაპირველი ავტორი ქალკიდონიანად მიაჩნია (Крещ. 179—180). სხვათა შორის მას მიზნად ჰქონია სომეხთა, ქართველთა, დურძეშთა და აღანთა ეკლესიების საბერძნეთის ეკლესიისაგან წარმომდინარეობაც დაემტკიცებინა.

თუ გრიგოლ განმანათლებლის ცის VI ს. მეორე ნახევარის გადამკეთებელი სპარსეთის აღმოსავლურ პოლიტიკასა და იმპერიალისტური ზრახვების განხორციელებას უწყობდა ხელს, არაბული თარგმანის დედნის და საერთოდ კესარიული რედაქციის ავტორიც თავის მხრით ბიზანტიის კავკასიაში საეკლესიო და პოლიტიკურ ბატონობის განსამტკიცებლად ირგებოდა. მაგრამ ამასთანავე მას ისიც ჰსურვებია, რომ ყველა დანარჩენების გაქრისტიანება სომეხთა განმანათლებელისაგან დამოკიდებულებაც ცხად ეყო. ამგვარად, ბიზანტიის ეკლესიის უპირატესობის ცნობას ავტორის გულში სომეხთა ეკლესიის განდიდების სურვილი იმდენად ვერ დაუხშავს, რომ ყველა მეზობელი და თვით ისეთი შორეული ერებიც-კი, როგორიც დურძეშნი და აღანნი იყვნენ, სომეხთა მოციქულის მოქცეულად არ დაესახა. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ არაბული ცის დედნის ავტორი, როგორც ნ. მარჩსაც აღნიშნული აქვს (Крещ. 181—182), ისევე როგორც საერთოდ „კესარიული“ რედაქციის ავტორიც, სომეხი უნდა ყოფილიყო.

ხოლო, რაკი თრდატ მეფის საპიტიახშოდ მას არტანუჯიც აქვს მოხსენიებული და ზოგი გეოგრაფიული სახელებიც მის თხზულებაში ქართული ფორმით არის მოყვანილი, მარჩს ამასთანავე ჰგონია, ვითომც იგი ტაოელი სომეხი უნდა ყოფილიყო. რაკი ავტორი ტაოელი სომეხია, მასასადამე VIII ს-ის

1 შესაძლებელია უკანასკნელი თეორია ხნიერებით პირველზე უწინარესი იყოს და მაშინ ზემომოყვანილი წინადადება წინაუქმო უნდა დალაგდეს.

პირველ ნახევარამდე უნდა დაეწერა თავისი თხზულება, რათგან ამის შემდგომ ტაოში ქართველები სახლდებიანო (Крещ. 182). ამ ორს უკანასკნელ საბუთს ჭერ კიდევ საფუძვლიანი განხილვა ეკირვება, რათგან მარტო კლარჯეთის მოხსენებისათვის ვერავის უეჭველად ტაოელად ვერ მივიჩნევთ და, თუნდაც რომ ის მართლაც ტაოელი გამოდგეს, არავითარი საბუთი არა გვაქვს ვიფიქროთ, რომ VIII ს. პირველი ნახევრის შემდგომ ტაოში არც ერთი სომეხი არ ყოფილიყოს.

§ 7. ავათანგელოსის საბოლოო ეროვნული რედაქცია

მანაჟერტის 726 წ. საეკლესიო კრებამ, რომელზედაც სომეხთა ეკლესიისა და ასურთა იაკობიანთა ეკლესიის წარმომადგენლებმა მონოფიზიტური მოძღვრების ნიადაგზე ერთობისა და ერთაზროვნობის აღთქმის წიგნი დასდევს, სომეხთა ეკლესიამ ქალკედონიანობასთან კვლავ, და ეხლა უკვე საბოლოოდ, შესწუვიტა კავშირი და მონოფიზიტობა თავის ეროვნულ აღსარებად აქცია. ამის შემდგომ კესარია კაპადუკიის ეკლესიასა და ქართულ ეკლესიასთან ოდინდელი კავშირის დამამტკიცებელი ყოველნაირი ცნობები სომეხთა ეკლესიის მესვეურთათვის უსიამოვნო გარემოებად უნდა ქცეულიყო.

ასეთ პირობებსა და სულიერ განწყობილებაში გრიგოლ განმანათლებელის ცხოვრებითგან ქალკედონიანებთან კავშირის მაუწყებელი ყოველივე ცნობის შექმნებისამებრ წარხოცის სურვილი ადვილად დაიბადებოდა და დაბადებულა კიდევაც. სწორედ წინანდელი რედაქციის ამგვარი კვალის წარმხოცველი რედაქტორული მუშაობის წყალობითაა, რომ ავათანგელოსის ცნობილ სომხურ ტექსტში აღარსადა ჩანს ყველაფერი ის, რაც მოსე ხორენელის დროს ყოფილა და არაბულ თარგმანსაც დაცული აქვს. ამ გზით გრიგოლი კვლავ მხოლოდ სომხეთის განმანათლებლად აქციეს ბერძნული იმპერიალისტური ტენდენციაც ამოშალეს. მაგრამ მთელი საუკუნის განმავლობაში ჩანერგილი და რწმენად ქცეული ცნობის კესარია კაპადუკიასთან კავშირის შესახებ სრულებით მოსპობა და წარხოცა უკვე შეუძლებელი იყო და ამიტომ ზოგი რამე VII ს. მეორე ნახევარს ქალკედონური რედაქციითგან მაინც გადაარჩა.

ამგვარად, ავათანგელოსის უკანასკნელი ეროვნული რედაქცია VIII ს. პირველი ნახევრის უკანასკნელი ათეულების ნამუშევარს წარმოადგენს და სომხური ეროვნულ მონოფიზიტური საეკლესიო წრეების სულისკვეთებას გამოჰხატავს.

მათი მიზანი იყო სომეხთა შორის განემტკიცებინათ რწმენა, რომ სომხეთს თავისი საკუთარი განმანათლებელი ჰყავდა, რომელიც მხოლოდ სომხეთისათვის იღვწოდა. ამნაირად, სპარსული და ბიზანტიური პოლიტიკურ-სარწმუნოებრივი იმპერიალიზმისათვის სამსახურს ამ წრეებმა თავიანთი ეკლესიის ვიწროდ შემოფარგლული ეროვნული ინტერესების დაცვა ამჯობინეს. ბიზანტიის ეკლესიასთან კავშირის საშიშროება სომხური ეროვნული თვითშემეცნებლათვის სომხეთის იმ ნაწილას ბედიბალმაც გაუთვალისწინა, რომელიც ბიზანტიის ხელთ იყო. ასეთ პირობებში წინანდელი რედაქციის უცვლელად დატოვება ქალკედონიან ბერძენთათვის სომხებთან საბრძოლველად საუკეთესო იარაღის თვით შუაგულ სომხეთშივე მომარაგებას უღრიდა და არც გასაკვირვებელია, თუ მონოფიზიტობის სომხეთში განახლებისათნავე მმარ-

თველმა წრეებმა თავიანთ უპირველეს მოვალეობად სწორედ გრიგოლ განმანათლებელის ქალკიდონური რედაქციის ყოველივე კვალის მოსპობა მიიჩნიეს.

თ ა ვ ი მ ე ა თ ე

ბრიტოლ განმანათლებელისაგან დაარსებული საშფსოების შესახებ

ეხლა აგათანგელოსის თხზულებაში შენახულ სომეხთა ეკლესიის ვითომცდა გრიგოლ განმანათლებელის მიერ დაწესებული საეპისკოპოსოების სიას უნდა შევეხოთ. ეს საკითხი პროფ. ნ. ადონცის ვრცელად აქვს განხილული თავის ნაშრომში „Армения в эпоху Юстиниана“. ამ ავტორმა საეპისკოპოსოების სიები განიხილა ერთის მხრით აგათანგელოსის სომეხურსა და არაბულ რედაქციებში და უხტანესის თხზულების მიხედვით, მეორე მხრით სომხეთის საეკლესიო კრებათა ძეგლისწერაში შენახული ცნობების მიხედვითაც. უკანასკნელი წყარო ნ. ადონცმა სრულებით სამართლიანად სანდოდ მიიჩნია და მათთან შედარებაზე დაამყარა აგათანგელოსისა და უხტანესის ცნობათა ისტორიული კრიტიკა.

არტაშატის 450 წ. საეკლესიო კრებაზე წარმოდგენილი ყოფილა სულ 18 საეპისკოპოსო, დვინის 505 წ. ადგილობრივ კრებაზე 24 და მეორე დვინის 555 წ. კრებაზე 27 საეპისკოპოსო (იხ. ადონცის ნაშრომის გვ. 329—333).

გრიგოლ განმანათლებელის ცნობის სხვადასხვა რედაქციებში სხვადასხვა ცნობებია მოყვანილი და თვით სომეხურ ეროვნულ რედაქციასაც კი საეპისკოპოსოების ორი, ერთი მეორის საწინააღმდეგო რიცხვი აქვს დასახელებული. ერთგან იქ მოყვანილია ზღაპრული რიცხვი: გრიგოლმა სომხეთისათვის 400-ზე მეტი ეპისკოპოსი დაადგინაო („*მისი აუქციონს ი ნამანს ასლიქ დას ვლიქ დარაქსარ საქსიყოი*“, გვ. 492), მეორე-ან-კი, სადაც სახელდებით არიან ეპისკოპოსები ჩამოთვლილნი, მხოლოდ 12-ია აღნიშნული და თანაც დამატებულია, დანარჩენთა სახელების აღწერა, რომც სურდეს ვისმეს, ვერ შესძლებსო (გვ. 487). ეს, რასაკვირველია, მხოლოდ იმის დამაწკიცებელია, რომ ამის მთქმელს 12 ეპისკოპოსის სახელის მეტი არა სცოდნია და 400-ზე მეტი ეპისკოპოსის დადგენის ამბავი ყოველგვარ ისტორიულ საფუძველს იყო მოკლებული.

უხტანესის აგათანგელოსის უკანასკნელი სომეხური რედაქციის ცნობას 400 ეპისკოპოსის შესახებ იმეორებს, მაგრამ მასაც საეპისკოპოსოების მხოლოდ მცირე რიცხვის სახელის მოყვანა შეეძლო და 30-მდის აქვს მარტო მათი სახელდობრივი რიცხვი აყვანილი. უხტანესს უგრძნია ამ რიცხვთა შეუთანხმებლობა და შეუსაბამობა და ამის ქახსნულად ერთგვარი თეორია შეუთხზავს მოსაყდრე ეპისკოპოსისა და უსაყდრო ეპისკოპოსების შესახებ. მისი აზრით, 33 ვითომც მოსაყდრე ეპისკოპოსი უნდა დაესვა გრიგოლ განმანათლებელს, 370 კიდევ უსაყდროდ (იხ. ადონცი გვ. 324).

აგათანგელოსის არაბულ რედაქციაში სომეხთა ეკლესიის საეპისკოპოსოები ორად არის დაყოფილი: ერთში 8 საეპისკოპოსოა მოხსენებული, მეორეში 13. ნ. ადონცს მიქცეული აქვს ყურადღება იმ საკითხისათვის,

თუ რით უნდა აიხსნებოდეს ის გარემოება, რომ „ავტონომიური“ თემები სივნიეთს, მოქსენასა და მარდპეტაკანთან ერთად ცალკე ჯგუფად არიან გამოყოფილი. სივნიეთი 571 წ. სომხეთს პოლიტიკურადაც ჩამოშორდა, ხოლო მარდპეტაკანი, მოქსენა და სხვები, როგორც სომხეთა კათალიკოზების მიწერ-მოწერითგანა ჩანს, ნესტორიანობას მისდევდნენ. ნ. ადონცი ფიქრობს, რომ სწორედ ამ სარწმუნოებრივ ნიადაგზე აღმოცენებული ორად განხეთქილების გამოა სომეხ ეპისკოპოსთა ორი ჯგუფი მოუვანილი.

რათგან ამგვარი განხეთქილება სომხეთში VI ს-ის დასასრულს და VII ს. დამდეგს იყო, ამიტომ აგათანგელოსის არაბული რედაქციის ცნობა გრიგოლ განმანათლებელის მიერ დაარსებული საეპისკოპოსოების შესახებ უნდა VII ს-ში იყოს შეთხზულიო (გვ. 338—340). არაბულ რედაქციას, რასაკვირველია, უფრო უძველესი წყარო უნდა ჰქონოდაო, მაგრამ გადაკეთების დროს შეცდომები მოსვლიათ ეპისკოპოსთა სიაში და ალბიანის სახელი ორად ჩაუწერიათ, მეორეჯერ ალბიის სახელით და ამგვარად ერთი პირი ორ ეპისკოპოსად ქცეულაო (იქვე, 341).

ადონცსავე გამორკვეული აქვს, რომ უხტანესის სია შეუძლებელია VII ს-ის დასასრულზე აღრიხნდელი იყოს, უფრო კი საფიქრებელია, რომ ეს სია მანაჭერტის 726 წ. საეკლესიო კრების მონაწილეთა სახელებს შეიცავს, ან ამის მიხედვით არის შედგენილი (იქვე, 335—338).

აგათანგელოსის ნაშრომის სომხური ეროვნული უკანასკნელი რედაქცია არაბული რედაქციის სომხური დედნითგან არის გადაკეთებულიო (იქვე, 341), საეპისკოპოსოთა სიას ცხადად ქალკიდონიანთა მიმართულების გავლენა ეტყობა, მხოლოდ სომხური ეროვნული მიმართულების თანახმად არის შესწორებული და ამის მიხედვით ეს ეპისკოპოსთა სია უკანასკნელ სომხურ რედაქციაში VIII ს-ს უნდა ეკუთვნოდეს (იქვე, 342-344).

თ ა ვ ი მ ე თ ე რ თ მ ე ტ ე

ბრიგოლ განმანათლებელის „ჩუენების“ შესახებ

გრიგოლ განმანათლებელის ცნის საბოლოო ჩამოყალიბების დროის განსაზღვრისათვის ამ ძეგლის სხვადასხვა ნაწილების შეთხზვის თარიღის გამოკვლევასაც აქვს, რასაკვირველია, მნიშვნელობა. ამ ნაწილთა შორის გრიგოლის „ჩუენებად“ ანუ „სახილავი“ „ახსიჯ“ ყურადღების ღირსია.

უკვე აღფ. ფონ-გუტშმიდმა მიაქცია ყურადღება გრიგოლის „ჩუენებისა“ და განმარტების ერთ ადგილს, სადაც გრიგოლს შემდეგი აქვს მოთხრობილი: „სამწყსოს ნახევარი წყალში ჩაცვივნულა იმ მხარეს, სადაც გადიოდნენ, ეს მოასწავებს მათ, ჰეშმარტებითგან განდგომილთა, შემდეგ დროინდელ გაუსჯულოებას.. და ბევრნი სიწმინდის აღთქმას მიატოვებენ და კრავთაგან მგლებად იქცევიან, რომელნიც წმინდა კრავებს დაპოცენ, ესე იგი რომელნიც ჰეშმარტებისაგან და მღღელობისა წესისაგან განდგებიან და მგლებად იქცევიან“-ო (Исх. § 754, გვ. 391). ამ ნაწყვეტის შესახებ გუტშმიდი ფიქრობდა, რომ ავტორს ამ „ჩუენების“ განმარტებაში იეზდიგარდ II დროს, მისი მეფობის მე-12-ე ინდიქტიონს, დაწყებული ქრისტიანეთა

დევნულება უნდა ჰქონოდეს ნაგულისხმევი, როდესაც სომხეთის მარზბანის ვასაკ სიენიელის მეთაურობით ბევრმა სომეხმა აზნაურმა უღალატა ქრისტიანობას და მახდენობა ირჩიაო. გერმანელი მეცნიერის აზრით ამის გამო „ჩუენება“ 452—456 წ. უნდა იყოს შეთხზული ვალარშაპატის ერთ-ერთი სამღვდელ პირის მიერ (Agath. 42—43).

გუტშმიდს ამ თავისი აზრის შესახებ ნათქვამი აქვს, რომ მისი ქრონოლოგიური განსაზღვრა აგათანგელოსის თხზულების დაწერილობის ბისგანვე მიღებულ განსაზღვრასთან არის დაკავშირებული (გვ. 42). მაგრამ უფრო სპარტოლიანი და სწორე იქმნებოდა ჯერ ცნის შემადგენელი ნაწილების დამოუკიდებლივ და ცალ-ცალკე ქრონოლოგიური განსაზღვრა, ხოლო შემდეგ ამ თარიღებისდა მიხედვით და სხვა ცნობების გათვალისწინების შემდგომ მთელი ძეგლის შედგენის დროის განსაზღვრა, რაკი ყველა ეს საკითხები უკვე განხილული გვაქვს, ამიტომ აქ შესაძლებელია მარტო „ჩუენების“ შეფასებით დავკმაყოფილდეთ. გრიგოლის „ჩუენების“ ამ ადგილის აზრი და მნიშვნელობა ქლ ისტორიკოსს არსენი კ¹ ზს სულ სხვანაირად ესმოდა. მას ეგონა, რომ აქ სომხეთში შექრილი მწვალებლობა და ჩამოვარდნილი სარწმუნოებრივი განხეთქილება იყო ნაგულისხმევი. არსენი კ¹ ზის სიტყვით, როდესაც კომიტას კ¹ ზმა სომხეთში მონოფიზიტობა განამტკიცა და „მაიარაგომელისა მიერ აღივსო ქუეყანა სომხითისა სიკუდილისა მონატყუებელითა სწავლითა, აქა უკვე აღესრულა ჩუენება იგი წმიდისი გრიგოლისი, რომელი აუწყა მას სულმან წმიდამან, ვითარმედ რომელიმე ცხოვართაგანნი უკუნ იქცეს და მგელ იქმნეს და ზედამოეტევენეს ცხოვართა და დაბძარნეს უწყალოდ“ (ქ¹ები I, 322).

ეს განმარტება რომ თვით არსენი კ¹ ზის შეთხზული და მოგონილი არ არის, ამას გრიგოლ განმანათლებელის ცხორების ქართული რედაქცია ამტკიცებს. აქ სწორედ ნათქვამია: „ხოლო რაოდენნი იგი მგელად შეიცვალეზოდნეს, იგინი მოასწავებენ უქანაესკენლსა მას შეცვალეზასა ქრისტეს მტყუვართასა და განდგომილებასა ქრისტეანეთაგან და თანაზიართა შობისა მათისათა... ზ¹ წუმაჲ იგი ცეცხლისაჲ გამოსახეზს გეჰენისაჲ მას, რომელმან შეიწყუნარნეს განმდრეველნი იგი მართლისა სარწმუნოებისანი და მვეცთა მიერ განჭრილი იგი სამწყსოჲ მოასწავებს განბძარულთა მათ მვეცისა მიერ ბოროტთა მწვალებელთაჲსა“-ო (გვ. 359—360).

„ჩუენების“ რომელ ამ ორ რედაქციითაგანს უნდა მიეწეროს პირველობა, სომხურს თუ ქართულს, ადვილი გადასაწყვეტი არ არის. სომხურის შინაარსი აქ მხოლოდ წარმართობას გულისხმობს, ქართულში ამას გარდა პირდაპირ არის ნათქვამი, რომ მომავალი მწვალებლობისა და მწვალებელთა შესახებ ეჩვენა გრიგოლს სახილავით: არაბულ ც¹ აში „ჩუენება“-განმარტება ბუნდოვანად არის აღწერილი. სახილავში თითქოს უფრო წარმართობის მობრუნება ნაგულისხმევი (გვ. 98—99), განმარტებაში-კი მოხსენებულია, რომ მგლები ის წინამძღოლნი არიან, რომელნიც თითონ გადადგებიან და სხვებსაც გადაიბირებენ ხოლმე და საითაც ჰსურთ იქით მიჰყავთო (იქვე, 100—101). აქ,

¹ „Innerhalb. des früher für die Abfassung des Werkes ermittelten Zeitraums kann sich diese Schilderung nur auf die Verfolgung beziehen, die lezdigerd II... über die Christen verhängte“ (გვ. 42).

მამსადაამე, სომხურის მსგავსად ქრისტიანთა დევნულება არ შეიძლება ვიგულისხმოდ, რათგან არაბული რედაქცია მგლებისაგან კრავთა დახოცვასთან და სისხლის ღვრაზე არაფერს ამბობს. ქლ ხილვაში ნათქვამია, რომ ზოგი კრავთაგან შელად გარდაიქცენენ, ზოგი კიდეც მგლად და ცხერები დააზიანესო. მელა რას ნიშნავდა, განმარტებული არ არის, მგელი-კი, როგორც დავრწმუნდით, მწვალებელთა წინამძღოლის აღსანიშნავად ყოფილა.

შესაძლებელია აქ სახილავეში მწვალებელთა წინამძღოლნი შემთხვევით არ იყვნენ მგლებად წოდებულნი და ამგვარი სახელი გულისხმობდეს ცნობილს მონოფიზიტთა მოძღვარსა და მოღვაწეს პეტრე ანტიოქელ „მკაწრვალს“, რომელსაც ზედნართაულად ანუ მეტ სახელად სწორედ „მგელი“ ერქვა (იხ. *გრიგე კოჩიროსაჲ ჯაქ. ჯაქრაყსიოქ ო აკათორ. 4. შილსიქ. 9. 8. 491*) და რომელიც სომხეთში მონოფიზიტობის გავრცელება-განმტკიცებისათვის გულმოდგინედ იღვწოდა.

თუ კრავების მგლებად ქცევის სურათით „ჩუენების“ შემთხვევლს მართლაც მწვალებლობის გავრცელების გამოხატვა ჰსურდა, როგორც გრიგოლ განმანათლებელის ცნის ქლ რედაქციაშია ნათქვამი და „მგლებად“ მათი წოდება, როგორც ზემოთ იყო გამოთქმული, მართლაც პეტრე ანტიოქელის მეტსახელის წაბაძულობითა და თანამოაზრეობის გამოხატვის სურვილით იყო ნაკარნახევი, მაშინ ამ სახილავის ავტორს უეჭველია მონოფიზიტობისა და ქალკიდონიანთა შორის სომხეთში ატეხილი ბრძოლა უნდა ჰქონოდა ნაგულისხმევი. რათგან თვით ავტორი ქალკიდონიანად მოჩანს, ამიტომ მგლებად მას მონოფიზიტები უნდა ჰყავდეს წოდებული. თუ ყველა ეს მართალია, მაშინ საფიქრებელია, რომ ეს სახილავე დაახლოებით VII ს-ში უნდა იყოს შეთხზული. იყო თუ არა „ჩუენება“ გრიგოლ განმანათლებელის ცნის მონოფიზიტურ რედაქციაში, ძნელი სათქმელია, მაგრამ თუ იყო, მაშინ უეჭველია, რომ იქ მონოფიზიტების მოწინააღმდეგენი იქნებოდნენ მგლებად ნაგულისხმევი.

2. სომხური ღაგმეჩლოზის უმომღეზის მომთხრობედი წყაროები

ქ მ რ ა ნ ი

თ ა ვ ი ა ი რ ვ ე ლ ი

სომხური ღაგმეჩლოზის მომომენებლოზის ისტორიის უმომცეველი სომხური წყაროები

სომხ. საისტორიო მწერლობაში ეროვნული დამწერლობის უმომღეზის გარემოება და მომომენებლის ვინაობაც არის აღბეჭდილი. ეს ამბავი მოთხრობილი აქვს კორჯნის თავის ერთ საისტორიო ნაშრომში.

კორჯნის საისტორიო თხზულება ორი რედაქციით არის შენახული, რომელნიც ერთიმეორისაგან სიდიდითაცა და სხვაფრივაც განსხვავდებიან. პირველი მეორეზე ერთიორად უფრო გრძელია და სათაურად აქვს: *«შათმოქიან ქარიც და მართან აინ ხრანსლიც სირიქნ შხერიქყყ ქარ-გაყახოქ მსრიქ ქარიქმანჯიქი ღირქან ქარეყახათ ქაჯახრით ზირქან»* — ისტორია ღვაწლთა და სიკვდილისა ნეტარისა წმიდისა კაცისა მესრობისა მოძღვრისა ჩვენისა მთარგმნელისა“. მეორე, მოკლე რედაქციას თავში აწერია: *«ქჯათასქი ყათმოქიანს ქარიც ხრანსლიც სირიქ ქარეყახათქნ შხერიქიქაქ გირ ათაყსაქ ჭ ზირქან აჯახრითქ ღირქანა»*.

§ 1. მწერლობა კორჯნის შესახებ

კორჯნის შესახებ რამოდენიმე გამოკვლევა მოიპოვება და მკვლევართა აზრი მისი საისტორიო ნაწარმოების შესახებ აქა-იქ სხვადასხვა თხზულებაშიც არის გაფანტული. საგანგებოდ კორჯნს ნორააჩრის დიდტანიანი გამოკვლევა ეხება *«ღირქან ქარეყახათ სე ზირქან ქარიქმანოქიანჯე—ღირქე შაკარაქსეღოე, ხეწაქე შეღეჟიანჯერაყე, აგაქმანჯეღოე და ჟასათიი ჩიქეანჯე... გრხაყე ზირაქრ სე ჩიქეღანჯაყე»* (მქიქი 1900 წ.). — უმომღეგ გალუსტ ტერ-მქრტიჩიანის, *გაქილსათ შხერ-შქირიქსან*-ის *«გაქმანჯეღოიქი აგრიქანსრიქე»*, რომელიც ვლადიშაპატში დაბეჭდა 1896 წ., და *ღ. წ. შარიქსან*'-ის *«გაქმანჯეღოე და ქირ ჩაქმარქანს გაყანსერ»*. აგრეთვე: მესროპ ტერ-მოვესიანის წიგნიც *История перевода Евангелия на армянский язык* (СПБ. 1902 წ.) მოიპოვება ცნობები ისევე, როგორც სხვა მკვლევართა გამოკვლევებშიც, რომელიც სომხური ანბანის შესახებ რამე დანუწერიათ.

ყველაზე მეტი დრო და ძალღონე ამ ავტორის ვინაობისა და მისი მოღვაწეობის შესახებ ნორააჩრისა აქვს შეღეული. თავის 1900 წ. დაბეჭდილს 500 გვერდიან გამოკვლევაში კორჯნის შრომა სხვადასხვა თვალსაზრისით და-

წერილებით აქვს განხილული. ორ არსებულ რედაქციათაგან ნორაძრს ვრცელი მიაჩნია მხოლოდ კორუნის ნამდვილ ნაწარმოებად, მეორე, მოკლე რედაქციას-კი ის ყალბ-კორუნისას უწოდებს, ალბათ სახელნატყუარად მიაჩნია და XI—XII ს. დაწერილად სთვლის (იხ. გვ. 397 და შემდ.).

თავისი გამოკვლევის წინასიტყვაობასა და ტექსტში ნორაძრის გადაჭრით ამტკიცებს, ვითომც მას სრული უექველობითა და საბოლოოდ გამოკრევიოს ოთხი სომხური საისტორიო მწერლობის ისტორიის ძირითადი საკითხი. მისი სიტყვით, კორუნი მარტო მაშოტ-მესროპის ცნის აღმწერი-კი არ ყოფილა, არამედ მასვე უთარგმნია ბერძნულითგან აგათანგელოსისა და ფაუსტოს ბიზანტიელის ისტორიები, თანაც საღმრთო წერილის წიგნების მთელი რიგიც თურმე მისი გადმოსომხურებული ყოფილა (იხ. გვ. 13 და 14). ამ მრავალ დამამტკიცებელ მაგალითთაგან შესაძლებელია ზოგი სწორე არ იყოს, ან სხვანაირადაც განმარტებულ იქნას, მაგრამ დიდი იმედი მაქვს, რომ ჩემ დებულებათა მთელი ანაგები, თხზულებათა შედარებით შესწავლაზე დამყარებული, მაინც შეურყეველი დარჩება.

ნორაძრისათვის უკვე წინასწარ გადაწყვეტილი ყოფილა, რომ აგათანგელოსისა და ფაუსტოსის საისტორიო ნაწარმოების დედანი სომხურად-კი არა, ბერძნულად იყო დაწერილი, შენახული სომხური ტექსტები-კი მხოლოდ თარგმანია. აგათანგელოსისა და სომეხთა მოქცევის მატანის განხილვის დროს უკვე დავრწმუნდით, რომ ამგვარი აზრი სომხური აგათანგელოსის ნათარგმანობის შესახებ უსაფუძვლოდ უნდა ჩაითვალოს. მაშასადამე, უკვე ეს აზრი ოთხ „შეურყეველ“ დებულებათაგანი შერყეულია და მცდარი. ფაუსტოსის შესახებ-კი თავის ადგილას გვექნება საუბარი.

ნორაძრის გამოკვლევაში გამოყენებულია იდიოტიზმების მეთოდი (გვ. 2—3) და ამაზე დამყარებული მთელი მისი საბუთიანობა. მაგრამ ეს მეთოდი ისეთ უკიდურესობამდე აქვს გამოყენებული, რომ მის მსჯელობას ზშირად ყოველგვარი დამაჯერებლობა ეკარგება.

ნორაძრის აზრით, კორუნის თხზულება 443—444 წ. არის დაწერილი (გვ. 7) და სამ ნაწილად უნდა დაიყოს: წინასიტყვაობად, რომელსაც 6 გვერდი უკავია, მაშტოცის ცხორებად, 22 გვერდზე რომ არის მოთავსებული, და ნახევარ-გვერდიან ბოლოსიტყვაობად (იქვე). ამავე მკვლევარის სიტყვით, კორუნი საღმრთო წერილში განსწავლულად მოჩანს, მაგრამ ვითარცა ზომთხრობელი (*Ψαυτομαρτυρ*) მეტად უძლურია: მისი თხზულება სუსტი ნაწარმოებია და უფრო სულთამარგებელ თხრობას (*Δαυτ*) მიაგავს, ვიდრე საისტორიო ნაწარმოებად (გვ. 7 და 10). ნორაძრს კორუნის უძლურების დამამტკიცებელი მაგალითები აქვს მოყვანილი (გვ. 7—8), მაგრამ არაერთი მათგანი თვით ნორაძრის გაუგებრობის ნაყოფია. იგივე მკვლევარი კორუნს მრავალ საყურადღებო ცნობების უქონლობასა და თარიღების აღუნიშვნელობა-ბუნდოვანებას უსაყვედურებს (გვ. 8—9). ნორაძრის სამართლიანი შენიშვნით კორუნის დუმილი იმდროინდელი საეკლესიო და პოლიტიკური ამბების შესახებ უცნაურია (გვ. 9—10). კორუნის ნაწარმოები კარგი ენით დაწერილად მიაჩნია, მაგრამ მისი ენის ნაკლად გაზვიადებას და ზოგიერთ გრამატიკულს შეცდომასაც ასახელებს (გვ. 10—12).

პროფ. გრ. ხალათიანსაც კორუნის თხზულების მოკლე რედაქცია შექმნიდელად მიაჩნდა და IX ს-ზე უადრეს დაწერილად მიჩნევას შეუძლებლად სთვლის. სამაგიეროდ, ამავე მკვლევარის აზრით, ვრცელი რედაქციის

ექემიუტანელობა და სინამდვილე იმ მსგავსი ცნობებით მტკიცდება, რომელნიც სომხური ანბანის გამოგონების შესახებ ლაზარე ფარპელსაც მოეპოვება და აგათანგელოსის თხზულების ზოგიერთ ადგილებსაც უდგება (Армянские Аршакиды в „Истории Армении“ Моисея Хоренского, მოსკოვს: 1903 წ. გვ. 314).

§ 2. კორუნის ვინაობა მისივე ცნობების მიხედვით

კორუნი თავის თავს მესროპის მოწაფედ ასახელებს და თხზულებიან. შესავალშივე ეს გარემოება აღნიშნული აქვს. როდესაც მე იოსებისა და მესროპის სხვა მოწაფეთაგან გამამხნევებელი რჩევა მომივიდა, ამ თანამოწაფეთა წაქეზებამ ჩემი ნაშრომის დაწერა უფრო გამაბედინაო (გვ. 1—2). ამასთანავე, მისივე სიტყვით, ის თავის თავს ყველა მოწაფეთაგან უმცროსად სთვლიდა (იქვე)¹.

აღსანიშნავია, რომ კორუნი თავის თავს სამწყსოს ნაებისკობოსრად აღწობს მკითხველს (იხ. გვ. 23). გალ. ტერ-მკრტიჩიანი, როგორც დავრწმუნდით (იხ. გვ. 94—95), ფიქრობდა კიდევაც, რომ კორუნი შთამომავლობით ქართველი-კი უნდა ყოფილიყო.

მაშასადამე, კორუნს თუ დაეუჭერებთ, ის სომხური დამწერლობის გამომგონებელის არამც თუ თანამედროვე ყოფილა, არამედ, ვითარცა მის მოწაფესა და დაახლოვებულ პირს, სომხური ანბანის შემოღების გარემოებაცა და მესროპის ცხოვრების ამბავიც კარგად უნდა სცოდნოდა. თავის თანამედროვეობისა, თანდამხდრობისა და თვითმხილველობის შესახებ ავტორს უფრო მეტი თხზულების ბოლოში აქვს ნათქვამი. ჩემი მონათხრობი ძველ ამბებითგან ამოღებულ-ი-კი არ გეგონოთ, არამედ მხოლოდ ის მაქვს აღწერილი, რაც ჩემის თვალთ მიწახავს, რის თანდამხდრობაც ვყოფილვარ და საკუთარი ყურით მომისმენიაო (გვ. 42). მოკლე რედაქციაშიც ამგვარადვე სწერია (გვ. 65).

კორუნს ეს ცნობა რამდენჯერმე აქვს განმეორებული და ის ცდილობდა მკითხველისათვის ჩაეგონებინა, რომ ყველაფრის თვითმხილველი იყო და არა სხვის ნაამბობის მომთხრობელი (გვ. 40).

იმ დროს, როდესაც აღმწერელი თავის მომავალი თხზულების შესახებ ფიქრში ყოფილა გართული, სხვათაგანაც გამამხნევებელი და წამახალისებელი ამბავი მოსვლია, განსვენებული მესროპის მოწაფეს იოსებს შემოუთვლია ავტორისათვის, რომ ის ამ შრომის წერას შესდგომოდა (გვ. 1—2).

§ 3. კორუნის მიზანი და თხზულების შინაარსი

ავტორს თავისი მიზნის შესახებ ნათქვამი აქვს, რომ მას სურდა წერილობით აღებეჭდა მოსახსენებელი, თუ როგორ და რა დროს და რომელი ადამიანის ღვაწლით მოპოვებულ იქმნა სომეხთა ერისა და სომეხთათვის ღვთისმომადლებული დამწერლობა. ამასთანავე მას სდომებია მისი მოძღვრებისა

¹ ეს ცნობები მესროპის ცნობის მოკლე რედაქციაში არ არის.

და ანგელოზებრივი მონაზონური სიქველის ამბავიც ეამბნა (*ღიკ. შაახსნ.* ტფ. 1913 წ. გვ. 1).

იგივე მიზანი ჰქონია დასახული ამ თხზულების მოკლე რედაქციასაც, მხოლოდ ეს აზრი აქ უფრო მოკლედ არის გამოთქმული (გვ. 44).

ვრცელი შესავლის შემდგომ კორუნს მოთხრობილი აქვს ჯერ მამთო-ცის შთამომავლობა, რომ ის ტარონელი იყო, პატეკაც დაბითვან (*ღახეხაყ ჟღეჯ*), რომ ის ვინმე ნეტარი ვარდანის შვილი იყო, რომ ყმაწვილობაში ჰელლინური მწიგნობრობა შეუსწავლია და სომეხთა მეფის სამდივანმწიგნობრობი შესულა სამსახურში (გვ. 9). შემდეგ მამთოცს სამსახურისათვის თავი დაუწებებია და ბერად შემდგარა (გვ. 10) და ჯერ გოლთანში, ხოლო შემდეგ მართა თემში მქადაგებლობითი მოღვაწეობა დაუწყია (გვ. 11).

საპა კათალიკოზთან ერთად მასაც სომხური დამწერლობის უქონლობა აწუხებდაო, გამოკითხვის დროს ვრამშაპუკ სომეხთა მეფისაგან გაიგო, რომ დანიელ ასურ ეპისკოპოსს სომხური ენისათვის ანბანი ჰქონია შედგენილი (გვ. 11—12).

გაუგზავნიათ კაცი ამ დანიელის დაახლოვებულ პირთან, პაბელთან, რომელსაც დანიელისთვის სომხური ანბანი გამოურთმევია. ეს მისი მეფობის მეხუთე ინდიქტიონს მოხდაო (გვ. 12—13). მეფემ საპაკთანა და მამთოცთან ერთად ეს ანბანი გაუჩვენეს და გაიხარესო.

ორი თვის განმავლობაში ამ ანბანს ასწავლიდნენ, მაგრამ დარწმუნდნენ, რომ სომხური ენის მარცვლებისა და თხზული ასოების (*պիჩიყარაჟა ლ ღსაჟაჟ ზაკიტუნ ქღიონ*) გამოსახატავად იქ საკმარისი ნიშნები არ იყო, ამიტომ სომხური დამწერლობის მოგვარება კვლავ საზრუნავი გაუხდათო.

ამიტომ სომეხთა მეფემ მამთოცი იმავე წელს ამავე მინდობილობით ასურეთში გაგზავნა ედესასა და ამილში, მაგრამ ეს მგზავრობა უშედეგო გამომდგარა. მერმე ის ქ. სამოსატში გაემგზავრა. აქ მას სომხური ენის ასოები ერთხელ ღვთაებრივი ხელით გამოსახული მოეჩვენა და ეს ნიშნები სასწრაფოდ აღბეჭდა, სახელები მოუძებნა, რიგზე დაალაგა და მარცვლებად და თხზულად მოაგვარაო (გვ. 14—15).

შემდეგ იმავე ქალაქში მყოფი ბერძენი მწიგნობრის პროფანოსის დახმარებით ამ ანბანის მოხაზულობა შესაფერისად ჩამოანაკეთა ნუსხურისაც, და მთავრულისაც, ცალკეული და ორმაგი ასოებისაყო (გვ. 15). ამის უკან მამთოცი თავისი ორი მოწაფითურთ, რომელთაგანს ერთს ჰოპანეს, მეორეს იონები ერქვა, სოლომონის იგავების თარგმნას შეუდგაო (გვ. 15).

ამის შემდგომ სამოსატელ ეპისკოპოსის წერილითურთ მამთოცი ისევ ასურელ ეპისკოპოზთან გაემგზავრა, რომელმაც ახალი სომხური ანბანი მოუწონა და შეაქოო (გვ. 15). იქითგან მამთოცი სომხეთში დაბრუნდა (გვ. 15—16). მერმე ის მთარგმნელობითს მოღვაწეობას შესდგომია და მოსეს და მოციქულთა წიგნები ისევე, როგორც პავლესი და სხვა მოციქულთა ეპისტოლეები გადაუთარგმნია (გვ. 18—19). მერმე ისევ მქადაგებლობისათვის მიუყვია ხელი (გვ. 20—21).

ამის შემდგომ მამთოცმა ქართული ანბანიც მოიგონა, რიგზე დაალაგა და მოაგვარა. მერმე საქართველოში გაემგზავრა და იქ ბაკურ მეფესა და მოსე ჯპისკოპოსს წარუდგაო. საქართველოში მამთოცის შედგენილი ანბანი ყვე-

ლას მოეწონა. მოძებნეს ქართველი მთარგმნელი ჯალი¹, რომელსაც მეფემ უბრძანა საქართველოს სხვადასხვა თემითგან ჩამოეყვანილი ბავშვებისათვის ახალი ანბანი შეესწავლებინაო (გვ. 22—23).

საქართველოთგან სამშობლოში დაბრუნებული მაშთოცი მერამე ბიზანტიის ხელქვეშ მყოფ სომეხთა თემებში გაემგზავრაო (გვ. 24—25).

შემდეგ მაშთოცს ალბანელი ბენიამენი შეჰხვედრია, რომლისათვისაც ალბანური ენის სიტყვები უკითხავს და იმისდა მიხედვით ალბანური ანბანიც შეუდგენია და მის გასაყვრებლად თავისი ორი მოწაფე ენოტი და დანანი მიუჩენია, თითონ-კი დიდი სომხეთის ნორქალაქში (პნიშნავს ახალქალაქს) საპაე ეპისკოპოზთან და არტაშეს სომეხთა მეფესთან მისულა თავისი მარჯვე მოღვაწეობის ამბის მოსახსენებლად (გვ. 27).

ცოტა ხნის მერამე ალბანეთში გამგზავრებულა, იქ ალბანთა ეპისკოპოზი ერემია და არსვალ მეფე უნახავს ყველა აზნაურებითურთ. როდესაც მათ მაშთოცის მისვლის მიზანი გაუგიათ, მაშინვე განკარგულემა დაუგზავნიათ, რომ მათი საქმლობელოს ყველა ადგილებითგან დამწერლობის შესასწავლად ბავშვები ჩამოეყვანათ. ამასთანავე ერთად ერემია ეპისკოპოზიც სასწრაფოდ საღმრთო წერილის ალბანურად გადმოთარგმნას შესდგომია (გვ. 27—28). შემდეგ მაშთოცმა ალბანეთში თავისი ზოგიერთი მოწაფეები ამ საქმის ზედამხედველად დასტოვა, თითონ-კი საქართველოში, ჯერ გარდაბანში მივიდა გარდაბანის მთავარ ხურსთან, შემდეგ საქართველოს იმდროინდელ მეფეს არჩილს წარუდგა და ტაშირის მთავარ ამუშას საქმლობელოში მოღვაწეობდა. მერამე საქმის გაძლოლა ქართველთა მთავარ ეპისკოპოზს საპუელს ჩააბარა, თითონ-კი სომხეთში დაბრუნდაო (გვ. 29—30).

სომხეთში მაშთოცმა ისევ მთარგმნელობას მიჰყო ხელი და ორი თავისი მოწაფე, იოსები და ეზნიკ კოლბელი აიარაატის სანახებითგან ასურეთში, ქ. ედესაში გაგზავნა ასურულითგან წა მამათა გარდმოცემის სომხურად გადმოსათარგმნელად. წარვლენილებს რომ დავალებული საქმე ასურეთში აუსრულებიათ, საბერძნეთში გადასულან, სადაც ჰელლინური ენითგანაც თარგმნა უსწავლიათ. იქითგან საღმრთო წერილისა და წა მამათა გარდმოცემის მტკიცედ დაკანონებული დედნები და ნიკიის და ეფესოს საეკლესიო კრებულის კანონები წამოუღლიათ სომხეთში (გვ. 30—31).

საპაკმა ბერძნულითგან წინათ ნათარგმნ საეკლესიო წიგნებს ბევრ წა მამათმთავართა სიბრძნის თარგმანიც მიუმატა. ამის შემდგომ-კი აილო და წინათ შემთხვევით ნაშოენი დედნებითგან აჩქარებით ნათარგმნი საღმრთო წერილის ტექსტები საბერძნეთითგან მოტანილი ქეშმარიტი და დაკანონებული დედნების მიხედვით შეასწორა და ამას გარდა ეზნიკთან ერთად საღმრთო წერილის თარგმანებაც საკმაოდ გადმოსათარგმნაო (გვ. 31).

შემდეგ ზოგადად მოთხრობილია მაშთოცის სამწერლობო და მქადაგებლობითი მოღვაწეობის ამბავი სამსავე ქვეყანაში (გვ. 32—37) და მერამე ნათქვამია, რომ სომხეთში თეოდორეს (იგულისხმება მოფსუესტელი) ცრუ და ამაო მეტყველებების გარდმოცემანი გავრცელდაო. ეს საეკლესიო კრების მამათმთავრებმა საპაკსა და მაშთოცს აცნობეს და გააფრთხილეს და მათაც სომხეთითგან განდევნესო (გვ. 37).

1 და არა „ჯალა“, ან „ჯაყა“ როგორც ზოგიერთი კითხულობენ უკვე პროფ. ნ. მარარს აქვს გამოჩვენებული, რომ სომხური η ასო ძველად „ლ“-დ გამოითქმებოდა (ხე. Gram. древ.-армянского языка, გვ. 5).

ამის შემდგომ აღნიშნულია, რომ საპაქი გარდაიცვალა და იქვე თარიღიც არის დაწვრილებით დასახელებული (გვ. 37).

საპაქის სიკვდილით დამწუხრებულ მაშთოცს დიდხანს აღარ უცოცხლია და ხანმოკლე ავადმყოფობის შემდგომ იმავე წელს, როდესაც საპაქი გარდაიცვალა, ისიც მომკვდარა (გვ. 38—40). ეს არის კორჯნის ნაშრომის პირველი შინაარსი.

ამგვარად, კორჯნი თავის თავს მაშთოცის უმცროს მოწაფედ, თანადამხდურად და თვითმხილველად ასახელებს, ხოლო თავის მასწავლებელს სომხური, ქართული და ალბანური ანბანისა და დამწერლობის გამომგონებლად აცნობს მკითხველს.

სომხურსა და სხვა სპეციალურ მწერლობაში კორჯნის მონათხრობი სრულ ჰემოარიტებად ითვლება და მისი ნაშრომის ცნობებს ემყარებიან, ვითარცა თანამედროვისა და თვითმხილველისაგან აღწერილ მოთხრობას.

ასეთი ნდობა რომ კორჯნის ნაწარმოების კრიტიკული განხილვა-გაცხრილვის შემდგომ დამყარებულყო, სრულებით ბუნებრივი იქნებოდა, მაგრამ საქმე ის არის, რომ ამ ძეგლის კრიტიკულად განხილვა და კორჯნის განცხადება-ცნობების სისწორის შემოწმება არავის მოსვლია აზრად. ასეთი თავადებითი ნდობა-კი, რა თქმა უნდა, სახიფათოც არის და არც შეიძლება. ამიტომ ამ შემთხვევაში პირველად სწორედ კორჯნის ყველა ცნობების შემოწმებას უნდა შევუდგეთ.

უპირველესად უნდა გამორკვეული იყოს თვით ამ ძეგლის ორ რედაქციათაგან რომელი უნდა იქმნეს კორჯნის ნაწარმოებად მიჩნეული? შემდეგ-კი უნდა შემოწმებული იყოს, თუ რამდენად მართლდება თვით ნაშრომის შინაარსით კორჯნის განცხადება მისი თანამედროვეობისა, თანადამხდურობისა და თვითმხილველობის შესახებ. ამის მერმე უნდა გაირჩეს საკითხი, დაცულია თუ არა ეს ძეგლი თავისი პირვანდელი სახით, თუ მისი შინაარსიც დროთა განმავლობაში შეიცვალა და შეივსო?

თ ა ვ ი მ ე ო რ ე

კორჯნისა და მისი ნაშრომის შესახები ცნობების კრიტიკული განხილვა

§ 1. კორჯნისა და მისი ნაშრომის შესახები პირველი ცნობა

კორჯნი და მისი ნაწარმოები უკვე ლაზარე ფარპელის ისტორიაში იხსენიება, ამიტომ კორჯნის თხზულების ტექსტის წინანდელი მდგომარეობის შესასწავლად, აწ ცნობილ ტექსტებთან შედარებით, ლ. ფარპელის ისტორიაში კორჯნის ნაწარმოებთან მოყვანილ ცნობებსა აქვთ მნიშვნელობა. ლაზარე ფარპელს მაშთოცის მოღვაწეობის დამახასიათებელი ცნობების წყაროდ სწორედ კორჯნის ნაშრომი აქვს დასახელებული. ის ამბობს ერთგან: „თუ ვინმე ამის დანამდვილებით გაგებას მოისურვებს, შეუძლიან წაიკითხოს და გაიგოს სასურველისა კაცისა კორჯნის, თვით ნეტარი მაშთოცის მოწაფის, მოთხრობის წიგნიდან როგორც მისი ცხოვრების ღვა-

წლი, ისევე მისი სომხური ასოების შესახებ, თუ როდის, ან სად და ვისი დახმარებით მოიპოვა ვრამშაპუპ სომეხთა მეფის გულმოდგინე თხოვნით, ეს დაქვემდებარებით აღწერილი აქვს ზემოხსენებულ სულიერ კაცს კორუნს, საითგანაც ჩვენც, მრავალჯერ გადაკითხვის შემდგომ, დანამდვილებით გავიგეთ საქმის ვითარებაო (*Պատմագիրք Հայոց, Գ. 4. Հագար Փարպեցի. 1904 წ., გვ. 13*).

უპირველესად აღსანიშნავია, რომ ლ. ფარპელი ამ და სხვა ცნობებში სომხური ანბანის მომგონებელი მხოლოდ მაშთოცად იწოდება. მესროპად მას ლ. ფარპელი არსად ასახელებს. არამც თუ ამ ადგილას, სადაც სომხური ანბანის შემოღებაზე აქვს საუბარი, არამედ არსად მთელ თავის ისტორიისშიც.

მეორე მხრით საგულისხმო და დამახასიათებელია, რომ კორუნის თხზულების ორი, მოკლე და ვრცელი, რედაქცია სომხური ანბანის გამომგონებელს ერთსა და იმავე სახელს-კი არა სდებენ, არამედ ვრცელი რედაქცია მაშთოცს (იხ. გვ. 13, 20, 32, 37, 38, და 41) უწოდებს, მოკლე-კი მხოლოდ მესროპს, ან მესრუბს (გვ. 44, 47—50, 52, 53, 56, და 58—60). ერთადერთ გამონაკლისს ვრცელი რედაქციის სათაური შეადგენს, რომელშიც სომხური ანბანის შემდგენელი მესროპად არის ნახსენები. მაგრამ რაკი მთელი ვრცელ რედაქციაში ყველგან მის სახელად მაშთოცია ნახმარი, ამიტომ, ცხადია სათაურის ცნობა მერმინდელი ცვლილებების შედეგი უნდა იყოს და საზოგადო დასკვნისათვის მხედველობაში მისაღები არ არის.

ეს დაკვირვება, რომელსაც პროფ. გრ. ხალათიანიც ეხებოდა თავის ნაშრომში *Армянские Аршакиды*, მაგრამ ბოლომდე სათანადოდ გამოყენებული არა აქვს, საშუალებას გვაძლევს გადავწყვიტოთ, კორუნის თხზულების რომელი ცნობილი ორ რედაქციათაგანი უნდა ჰქონოდა ხელთ ლ. ფარპელს, ან მის გადამკეთებელს სომხური მწიგნობრობის მამათმთავრის შესახებ მოთხრობისათვის. რაკი ლ. ფარპელი მას ყოველთვის მხოლოდ მაშთოცს უწოდებს და არა მესროპს, ამიტომ, ცხადია, რომ მას წყაროდ კორუნის თხზულების ვრცელი, ან უკეთ რომ ვთქვათ, ვრცელის მსგავსი რედაქცია უნდა ჰქონოდა. ამიტომ მოკლე რედაქცია, როგორც ეს ნორაძრსა და გრ. ხალათიანსაც აღნიშნული აქვთ, მერმინდელი ნაწარმოები უნდა იყოს.

ამავე სომხური ანბანის მომგონებლის სახელის სხვადასხვაობის თვალსაზრისით საყურადღებოა, რომ მოსე ხორენელს, როგორც ეს გრ. ხალათიანსაც აღნიშნული აქვს, ყველგან მესროპად ჰყავს დასახელებული და არა მაშთოცად. მამასადამე, მისი ეს ცნობა კორუნის მოკლე რედაქციისას უდგება, თუმცა არსებითად მოსე ხორენელის მოთხრობა ხშირად ვრცელს უფრო ემხრობა და ზოგან ორივესგან თვალსაჩინოდ განსხვავდება. საგულისხმოა და იქნება მნიშვნელობას მოკლებული არ იყოს ის გარემოება, რომ მ. ხორენელს კორუნი მხოლოდ ერთხელ ჰყავს მოხსენებული და თავის წყაროდ და საზოგადოდ ისტორიული წყაროების აღმწერელად არსად ასახელებს.

§ 2. სომხური ანბანის მომგონებლის ორ სახელთაგან რომელია უძველესი, მაშთოცი თუ მესროპი?

კორუნის რედაქციებისა და მაშთოც-მესროპ სახელების უფროს-უმცროსობის გამოსარკვევად, მესროპის სახელის პირველი გაჩენის დათარიღებასა

აქვს თვალსაჩინო მნიშვნელობა. სომხური საისტორიო თხზულებებით ამის ადაწყვეტა უთუო შედეგს ვერ მოგვცემს და ისევე „ეპისტოლეთა წიგნის“ ცნობებით ხელმძღვანელობა სჯობია. ამ წიგნში მრავალ ეპისტოლეთა და სხვაგვარ ძეგლთა შორის-კი მესროპის სახელი პირველად იოანე იმასტასერის 726 წ. სომხეთის ადგილობითი საეკლესიო კრებების შესახებ დაწერილ თხზულებაში გვხვდება (წ. №. 220). რათგან მესროპის სახელი მაშთოცისათვის შეუძლებელია რომ პირველად სწორედ ამ ძეგლში იყოს დაკანონებული, ამიტომ მესროპის სახელი უნდა VII ს. დამლევს, ან VIII ს. დამლევს იყოს შემოღებული.

§ 3. მაშთოცის ცხორების შინაარსი დროთა განმავლობაში შეუცვლიათ

მარტო ის გარემოებაც, რომ სომხური დამწერლობის მომგონებლების ძველად მიღებული სახელი მაშთოცი შემდეგში სრულებით შეუცვლიათ და მესროპად უქცევიათ, გვაფიქრებინებს, რომ ამ მოღვაწის ცხოვრების მარტო გარეგანი მოცულობა არ უნდა იყოს დროთა განმავლობაში შეცვლილი, არამედ რომ ამ ძეგლის თვით შინაარსიც შეცვლილა ნაწილობრივ მაინც.

მართლაც იმავე ლ. ფარპელის ისტორია საშუალებას გვაძლევს დაეწმუნდეთ, რომ დროთა განმავლობაში კორჯნის ნაშრომის შინაგანი მოცულობა და შინაარსიც შეცვლილა. ცნობილია და მკითხველი ზემომოყვანილითგანაც დაინახავდა, რომ კორჯნის აწ და უკვე დიდი ხანია ცნობილ ტექსტში მაშთოც-მესროპი მარტო სომხური დამწერლობის მომგონებლად-კი არ არის დასახული, არამედ ქართულისა და ალბანურისაც.

ლ. ფარპელის მოთხრობა მაშთოცის შესახებ სწორედ იმ მხრივ არის ფრიად საყურადღებო, რომ იგი მაშთოც-მესროპის მოღვაწეობის შესახებ საქართველოსა და ალბანეთში არაფერს ამბობს (იხ. გვ. 13—18, 37—38). რათგან კორჯნის ნაწარმოების შინაარსი ლ. ფარპელს სხვაფრივ დაწერილებით აქვს ვადმოცემული და იმგვარადვე, როგორც მის წყაროშია მოთხრობილი, ამიტომ ცხადი ხდება, რომ საქართველოსა და ალბანეთშიც მაშთოცის მიერ ანბანის გამოგონების შესახებ რომ კორჯნს რაიმე ჰქონოდა ნათქვამი, უეჭველია, ამ გარემოებას და მაშთოცის მოღვაწეობის ამგვარ ფართო ასპარეზს და მნიშვნელობას ლ. ფარპელიც მოიხსენებდა. ეს გარემოება მით უმეტეს იყო მოსალოდნელი, რომ თითონ ლ. ფარპელი თავის საისტორიო თხზულებაში სომეხ-ქართველ-ალბანელთა თანხმობრივი მოქმედების ისეთ გულმხურვალე მომხრედა ჩანს და ამგვარ შემთხვევებსაც ყოველთვის ხაზგასმით გაზეპირებულ დებულებასავით იმეორებს ხოლმე, რომ, თუ კორჯნს ამგვარი ცნობა ექმნებოდა, ის უეჭველია, ამ ცნობას აღუნიშნავს არ დასტოვებდა, ამიტომ, ლ. ფარპელისაგან ამის მოუხსენებლობა უფლებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ კორჯნის თხზულების იმდროინდელ ტექსტში მაშთოცი მხოლოდ სომხური ანბანის მომგონებლად ყოფილა წარმოდგენილი და მაშთოცის მიერ საქართველო-ალბანეთშიც ანბანის შემოღების შესახებ იქ არაფერი ყოფილა ნათქვამი.

ამგვარად, ცხადი ხდება, რომ ერთის მხრით კორჯნის ცნობილს, ვერცელსა და მოკლედ, რედაქციებში არსებული ცნობები საქართველოში და ალბანეთში ანბანის გამოგონებასა და საზოგადოდ მაშთოცის მოღვაწეობაზე

მერმინდელი დანართი უნდა იყოს, მეორეს მხრით, რომ არსებული შეხედულებებისა წინააღმდეგ, ვერც ვრცელი რედაქცია ჩაითვლება კორუნის თხზულების პირვანდელ ტექსტად.

ეხლა, რაკი გამოირკვა, რომ კორუნის ნაშრომი დროთა განმავლობაში გადაკეთებული და შევსებული ყოფილა და რომ მისი ნაწარმოების არც ერთი არსებული რედაქცია ამ ნაწარმოების წინათ არსებულ ტექსტს არ წარმოადგენს, გამოსარკვევი გვაქვს, თუ რამდენად დასაჯერებელია და სწორე ამ თხზულებაში გაბნეული ცნობები, რომლებშიც ავტორი მკითხველს თავის თავს მაშთოცის მოწაფედ და აღწერილი ამბების თანადამხდურად და თვითმხილველად აცნობს?

თ ა ვ ი მ ე ს ა მ ე

კორუნის ვინაობისა და თანამედროვეობის შესახები ცნობების კრიტიკული განხილვა

თანამედროვისა და თვითმხილველისაგან აღწერილ მოთხრობას ყოველთვის თავისი ბეჭედი აზის და ნაამბობსაც გარკვეული ელფერი ადევს ხოლმე. ეს გარემოება, როგორც ამბის აღწერილობის სიცხოვლით გამოიხატება, ისევე საქმის ნიშანდობლივი დახასიათებითაც: ხშირად წერილმან ცნობასაც-კი ეტყობა, როდესაც იგი თანადამხდურისაგან არის ხოლმე ნაამბობი. მოთხრობაში ასეთ შემთხვევაში ისეთი დაწვრილებითი, რეალური და ფსიქოლოგიურად დამაჯერებელი ცნობებია ხოლმე ჩართული, რომელთა მსგავსი შესაძლებელია მხოლოდ თანამედროვემ და თვითმხილველმა იცოდეს.

ემჩნევა თუ არა ასეთი თვისება კორუნის ნაწარმოებში?

§ 1. დათარიღების წესი კორუნის ნაშრომში

კორუნმა ჩვეულებრივ ბუნდოვანი და გაურკვეველი დათარიღება იცის და უფრო ხშირად თარიღის მაგიერ ჰმბარობს გამონათქვამებს *იორძამ, ქაქამ, ქაქამ ძამანასიქი* (11, 12, 17, 18, 27, 29, 37) *ასოიას რაფიამა* (11, 12, 1), *ქსო აქსიოიქი* (10, 13, 15, 20, 21, 27, 30), *აქსიონსთხი* (10, 19, 34), *ქსო ძამანასიქი ჩხე* (22, 31) რა ეამს, მას ეამს, ბევრი დღის განმავლობაში, ამის შემდგომ, რამოდენიმე დროის შემდგომ. მაგრამ რამდენჯერმე გარკვეული დათარიღებაც მოიპოვება. მაგ. დანიელის მიერ გამოგონილ ანბანის მიღებაზე ნათქვამია, რომ ეს მომხდარა *«ჩი ჩხეგსერიოქი ამი ქაფალორიქხანს ზორა»* (გვ. 13) ე. ი. ვრამშაპუპის მეფობის მეხუთე წელს. მოკლე რადაქციაში ეს ცნობა არ არის (გვ. 47). სრული ანბანი მაშთოცმა სომხეთში მოიტანა *«ჩი ქხეგსერიოქი ამი ლრამაჟაყნიო არღაქი ჯაიე მხბაფ»* (გვ. 16)—დიდ სომხეთის მეფის ვრამშაპუპის მეექვსე ინდიქტიონსაო—არც ეს თარიღია მოკლე რედაქციაში (გვ. 48):

სრული ზედმიწევნილობით მხოლოდ საპაკის სიკვდილია დათარიღებული. „ნეტარი საპაკის სიკვდილი მოხდა... იეზდიგერდ სპარსეთის მეფის, ვა-

პრამის ძის, მეფობის პირველ წელს, ბაგრევეანდის ოლქის დაბა ბლურში, ნა-
ვასარდის, თვის დამღევს... დღის მეორე საათსა“-ო (გვ. 37).

უცნაური ის არის, რომ მამთოცის, თხზულების მთავარი გმირის სიკვდი-
ლის თარიღი დამოუკიდებელი და ზედმიწევნით-კი არ არის აღნიშნული, არა-
მედ სპაქისაზეა დაფუძნებული. იქ ნათქვამია: იმავე წელს, ნეტარი სპაქის
სიკვდილის ექვსი თვის შემდგომ... აფრატის ნორქალაქში... მოხდა აგრეთვე
წა (მამთოცის) ქრისტესგან-მოწოდებული აღსასრული, მცირე დღეთა ავად-
მყოფობის შემდგომ მეპეკანის თვის მეცამეტე დღესაო (გვ. 39—40).

ძნელი ასახსნელია, თუ როგორ მოხდა, რომ მამთოცის მოწაფემ, მახ-
ლობელმა პირმა და თანადამხდურმა თავის თხზულებაში, რომელსაც სწორედ
მამთოცის მოღვაწეობის აღწერა ჰქონდა მიზნად დასახული, ამ თავისი მოძ-
ღვრის გარდაცვალების თარიღი ძირითად თარიღად-კი არ მიიჩნია, არამედ
სპაქის სიკვდილის თარიღს გადააბა. გასაოცარია, რომ მას, რომელსაც სპა-
ქის გარდაცვალების არამც თუ თვის რიცხვი (ნავასარდის დასასრულს, 30-ს!),
არამედ საათი-კი სცოდნია, თავისი მასწავლებლის სიკვდილის მაინც ასეთი
ზედმიწევნილობით დათარიღება ვერ მოუხერხებია! ეს გარემოება კორჯნის
თვითმხილველობასა და თანადამხდურობას მეტად საეჭვოდ ჰხდის.

§ 2. კორჯნის ბუნდოვანი და დაუჯერებელი ცნობები სომხური დამწერლობის გამოგონების შესახებ

ახალი დამწერლობის შექმნა იმდენად მნიშვნელოვანი მონაპოვარია და
იმდენად საგულისხმო საკითხია, რომ თანამედროვესა და თანადამხდურს თა-
ვის აღწერილობაში ამ ამბავზე მართლაც ბევრი საყურადღებო გარემოების
მოთხრობა შეეძლო: მკითხველისათვის ცხოველი, რეალური სინამდვილის და-
მახასიათებელი ცნობები ეამბნა, მაგრამ ეს მოლოდინიც ამ შემთხვევაში არ
მართლდება.

თუნდაც რომ საქართველო-ალბანეთის შესახებ ცნობებსაც, ვითარ-
ცა, შემდეგ-დროინდელ დანართს, თავი დავანებოთ, თვით სომხური ანბანისა
და დამწერლობის გამოგონების ამბავსაც ბუნებრივობა აკლია და ბუნდოვა-
ნია. ანბანის გამოგონების მოთხრობა დანიელ ასურის ანბანის დახასიათებით
იწყება. მისმა გამოცდამ ყველანი დაარწმუნა, რომ ის ნიშნები სომხური ენის
მარცვლებისა და თხზული ასოების გამოსახატავად არა კმაროდანო („*ჩხ
բասակან նշանագիրքն იղջ აბსլ դսիւղաբայս և կապս հայերնն լեզուին*“
გვ. 13).

უნებლიეთ იბადება საკითხი, რას ნიშნავს, საკმარისი არ აღმოჩნდა მარ-
ცვლებისა და თხზული ასოების გამოსახატავად დანიელისაგან შედგენილ ნი-
შნებით? განა შესაძლებელია სომხურში მაშინ მარცვლებითა და თხზული
ასოებით ეწერათ?

შემდეგ უფრო უცნაურია, რომ ასურული დამწერლობის ნიადაგზე აღ-
მოცენებული ანბანის უვარგისობისდა მოუხედავად, მამთოცი, კორჯნის
სიტყვით, სომხური დამწერლობის შესადგენად ისევ ასურეთში მიემგზავრება

1 წინათ რომ კორიუნს ნავასარდის 30 უნდა ჰქონოდა, ამას ლ. ფარპელის ისტო-
რია ამჟღავნებს, სადაც ნათქვამია: „ნავასარდსა თვესა, რომელიც ამ თვის 30-ს იყო“-ო (გვ. 37).

(გვ. 13—14). როდესაც ეს ცდაც უნაყოფო გამოდგარა, საბერძნეთში გადასულა და იქ, ქ. სამოსატში, ხანგრძლივი ლოცვა-ვედრების შემდგომ, მაშთოცს ვითომც ღვთაებრივი მარჯვენით გამოსახული სომხური ასოები რომ მოსჩვენებია, მაშინვე ანბანი ჩაუწერია, სახელებიც დაურქმევია და რიგზეც დაულაგებია მარცვლებითა და თხზული ასოებითურთ („*ნჯანასკისაჲ კა კარქისაჲ იორქსქარ კა კაყიღი*“ გვ. 14). ამ ცნობაზეც იგივე უნდა ითქვას, რაც ზემოთ გვქონდა აღნიშნული.

მაგრამ კორუნი არც ამით დაკმაყოფილებულა, მისი სიტყვითგან ჩანს, რომ ქ. სამოსატში ღვთაებრივი მარჯვენით გამოსახული ასოებიც მთლად დამკმაყოფილებელი არ აღმოჩენილა: მათ ყოველმხრივი შნოიანობა (*ამსნაყნღნაოიქჩინ*) ჰკლებია. სომხური დამწერლობისათვის ამ თვისების მისანიჭებლად მაშთოცს იმავე ქალაქში მყოფი ბერძენთა მწიგნობარი პროფანოსისათვის მიუმართავს. სწორედ მას მოუხერხებია და შეუქმნია „უწვრილესი, მოკლე და გრძელი, ცალკეული და ორმაგი“, ანუ თხზული სომხური ასოები (*იკაჲიკაჲიკანს იქარანს კა იქარქანს, კაიანბქინს კა იქარქანს იქარქანს*“ გვ. 15).

ამგვარად, კორუნს საქმე ისე ჰქონია წარმოდგენილი, თითქოს სომხური ანბანის მოხაზულობა და ყოველგვარი დამწერლობა, წვრილი და მსხვილი ასოები, მოკლე და გრძელი, ცალკეული და ორმაგი, თვით თხზული დამწერლობაც-კი იმთავითვე და მაშთოცის დროსვე ყოფილიყოს შემუშავებული.

ეპიგრაფიკასა და პალეოგრაფიას-კი ყველგან გამორკვეული აქვს, რომ სხვადასხვა დამწერლობა ერთბაშად-კი არა, არამედ თანდათანობით, ისტორიული განვითარების წყალობით ჩნდება დროთა განმავლობაში. ცხადია, ასეთ რამეს ვერც თანამედროვე და ვერც მით უმეტეს თანდამდღური და მონაწილე ვერ იტყოდა. ეს გარემოება იმის მომასწავებელია, რომ ამის მომთხრობელს ისეთ დროს უცხოვრია, როდესაც სომხური დამწერლობა უკვე განვითარებული იყო და ასომთავრულს გარდა, ნუსხური და თვით თხზული დამწერლობაც-კი უკვე იხმარებოდა.

დასასრულ, კორუნის მთელ მოთხრობაში ის არის უცნაური, რომ ვითომც ღვთაებრივი ხელითა და ბერძენ მწიგნობრის დახმარებით შედგენილი სომხური ანბანი მაშთოცმა ისევე ასურელ ეპისკოპოსებთან წაიღო და მარტო მათი მოწონება-ქების შემდეგ მივიდა და მიიტანა სომხეთში (გვ. 15). საეჭვოა, რომ აქ მოვლენათა თავდაპირველი სინამდვილე იყოს გადმოცემული და ძნელი დასაჯერებელია, რომ სომხური ანბანის გამოგონებელის მოქმედება ასეთი რთული და გაუგებარი ყოფილიყო. ან რა აზრი ექნებოდა ამ ანბანის ასურეთში წაღებას, თუკი იქაური ანბანი უფარვისი გამოდგარა.

§ 3. მერმინდელ სომეხ ისტორიკოსთა შესწორებანი კორუნის ბუნდოვანი და არადაამაკმაყოფილებელი ცნობების განსამარტავად

ვისაც სომხური მერმინდელი საისტორიო მწერლობა გადაკითხული აქვს, შეამჩნევდა, რომ სომხური დამწერლობის გამოგონების ამბავის შესახებ შემდეგდროინდელ ავტორებს კორუნისაგან განსხვავებული და კორუნისაზე უფრო მკაფიო ცნობები მოეპოვებათ. მაგრამ აღსანიშნავია, რომ მიინც კორუნს გარდა მათაც არავითარი სხვა წყარო არ მოეპოვებოდათ. იმ ისტორიკოსთა-

ვან, რომელიც ამ ამბავს მოგვითხრობენ, ასოლიკი და ვარდანი აყე-
ლაზე უფრო საყურადღებო.

ასოლიკს პირველად თავისი მოთხრობა მთლად კორჯნის ნაშრო-
მის თანახმად აქვს ნაამბობი, მაგრამ სომხური ანბანის გამოგონების საკითხს
სტ. ასოლიკი კვლავ უბრუნდება და ამ მეორე ცნობაში ერთი გარკვეული
ახალი დებულება შეაქვს:

„მის დროს (ე. ი. მეფე თეოდოსი მცირეს დროს) იყო სომეხთა წა-
მამათმავარი საპაიკი, რომლის ზეობაშიც დანიელ ასურთა ფილოსოფოსმა
სომხურისათვის 29 ასო მოიგონა, ხოლო შვიდი დანაკლისი ასო ნეტარმა
მესრობ ტარონელმა ვედრებით ღმერთისაგან მიიღო“-ო.

ვარდანი დიდს-კი სომხური ანბანის გამოგონების შესახებ შემდეგი
საგულისხმოდ ცნობა მოეპოვება. მისი სიტყვით:

„*კათაგჩინ ამჩინ ართაჯერ ირელი წა-
ყრილ სორენ შსარიყ ქორჩნჯ ჩაკს-
რენ ღყრილქჩენ ღასან ხ სრკილ
ღჩრ, ან ჴანხქქჩ ასირლი ღთხ-
აქ ჩჩინ ძამანსაკაგ*“.

„არდაშირის, შაპუჰის ძის,
მეფობის პირველ წელს წა მე-
სრობმა სომხური მწიგნობრობა
მოავგარა ძველი დროითაგან
დანიელ ასურისაგან მოპოვებულ
22 ასოზე“ დამყარებითათ (შსბჩნ
„*ღარქანსაქ ჴათამოქ. თხხღრ-
ასკან, მოსკოვის 1861 წ. გამ.
გვ. 70*“).

რათგან ეს ასოები სომხურისათვის საკმარისი არ აღმოჩნდა, ამიტომ
სპარსულსა და ბერძნულ ასოებს ჰხმარობდნენ. საღმრთო წერილის გაღმო-
თარგმნა რომ შესაძლებელი გამხდარიყო, მესრობმა ანბანის შევსება სცადა
და „მოუბოძა მას ღმერთმა 14 ასოს ნიშანი თავისი საკუთარი მარჯვენით მის
წინაშე გამოსახული“ (*თაქ ასთილას ჯირხოთასან ვჩრიი აგიოქნ ხჩრიქ
ღრიქმხაქ ათაჯჩ ნორა*“; შსბჩნ „*ღარქანსაქ ჴათამ, თხხღრასკან, მოსკოვის
1861 წ. გამ. გვ. 70*“).

ამავე ისტორიკოსის მოწმობითა და აზრით, ძველადაც სომხური დამწერ-
ლობის არსებობა ლეონ კილიკიის სომეხთა მეფის დროს დადასტურებულა,
როდესაც აღმოჩენილა ფული, დრამა, რომელზედაც სომეხთა წარმართ მეფე-
თა სახელი სომხური დამწერლობით იყო გამოყვანილი (იქვე), V. Langlois
ფიქრობდა, რომ აქ სომეხთა ისტორიკოსს შეეცდომა უნდა მოსდოდა,
რათგან ცნობილია, რომ სომეხ არშაკუნიანთ ფულზეზე ბერძნული ზედწერი-
ლი აქვთ აღბათ აქემენიანთა ერთ-ერთი სატრაპის ფული იქმნებოდა, რომ-
ელთაც ფინიკიურის მსგავსი დამწერლობის ზედწერილი მოეპოვებათო (იხ.
Collection etc II 6—7. შენ. 3).

რამდენად სწორე იყო ლეონ მეფის-დროინდელ სომეხთა ნუმისმატიკუ-
რი დიავნოზი მიწაში ნაპოვნი ფულის შესახებ, ან რამდენად სწორეა ფრანგი
მეცნიერის განმარტება, ამჟამად ჩვენთვის იმდენად საყურადღებო არ არის,
რამდენადაც ის გარემოება, რომ სომეხთა ისტორიკოსები საჭიროდ სცნო-
ბდენ სომხური დამწერლობის შექმნის თანდათან პროცესის საკითხს ისევე-
და-ისევე შეჰხებოდნენ. ცხადად ეტყობა, რომ ისინი კარგად გრძნობდნენ, თუ რამ-
დენად ბუნდოვანი და გაურკვეველი იყო ის ცნობა, რომელიც კორჯნის
დანიელისეული სომხური ანბანის შესახებაც და თვით მესრობ-მამოთოსიან
შევსებულ ასოებზე მოეპოვება.

მართლაც და, მკითხველს არავითარი საშუალება არ ჰქონდა გაეგო, ან რამდენი ასოსგან შესდგებოდა ასურელ ეპისკოპოსისაგან შედგენილი და რატომ არ კმაროდა იგი სომხური ენისათვის, რა აკლდა მას და რა წუნი ჰქონდა? როგორც ასოლიკისა, ისევე, ვარდანის სიტყვებით განჩანს, რომ კორუნის განმარტება, რომელიც, როგორც დავრწმუნდით, ეხლაც სრულებით შეუწყნარებელი მოჩანს, ძველადაც, როდესაც, ეხლანდელზე გაცილებით უფრო მარტივი მოთხოვნილება იყო, ბევრს არ აკმაყოფილებდა.

სწორედ ამიტომაც არის, რომ ორსავე ზემოდასახელებულ სომეხთა ისტორიკოსს კორუნისგან სრულებით განსხვავებული, ახალი განმარტება წამოუყენებიათ. თუ კორუნის სიტყვით, დანიელისეული ანბანი, ვითომც იმითომ იყო უვარგისი, რომ მისით სომხური ენის მარცვლებისა და თხზული ასოების დაწერა არ შეიძლებოდა, ასოლიკიცა და ვარდანიც მხოლოდ ცალკეულ ასოებზე ლაპარაკობენ.

მართლაც და, რა მოსატანია აქ მარცვლები და თხზული ასოები, როდესაც მათოც ანბანი საღმრთო წერილის პირველი თარგმანის ჩასაწერად სკირდებოდა. რომელი გონიერი მთარგმნელი დაიწყებდა სრულებით ახალ ნათარგმნ ტექსტს, სრულებით ახლად მოგონილი თხზული დამწერლობით წერას?

ამ შეუსაბამო განმარტების მაგიერ ზემოაღნიშნული ისტორიკოსები ფიქრობდნენ, რომ კორუნისაგან მოთხრობილ შემთხვევაში უვარგისობის მთავარ მიზეზად ცალკეული ნიშნების ნაკლებობა უნდა ყოფილიყო: ასოლიკით მხოლოდ 29, ვარდანით 22 ასო ჰქონია დანიელს თავის ანბანში და მათოც-მესრობს პირველი ავტორის სიტყვით 7 ასო დაურთავს, მეორეს აზრით-კი ორჯერ მეტი, 14 ასო შეუთხზავს.

§ 4. სომხური ანბანის გამოგონების შესახებ კორუნის ცნობების ზოგადი შეფასება

არსებითად ასოლიკისა და ვარდანის ეს განმარტება კორუნის ცნობას სრულებით არ უდგება, რათგან მათშოცის ბიოგრაფი სულ სხვა მიზეზს ასახელებს. ზემოხსენებული ორი ისტორიკოსის შესწორება მხოლოდ იმ მხრივ არის საყურადღებო, რომ ძველი დროის სომეხთა ისტორიკოსებისათვისაც კორუნის ცნობის მთელ შეუსაბამობას სრული სიცხადით ამჟღავნებს. მით უფრო ნათელი უნდა იყოს ამ ცნობის შეუსაბამობა ამჟამად, როდესაც პალეოგრაფიის ზოგად მოძღვრებას დამწერლობათა ისტორიისა და განვითარების საფეხურები საუცხოვოდ აქვს გამორკვეული. ყველა ზემონათქვამის შემდგომ უფლება გვაქვს დავასკვნათ, რომ კორუნის ცნობები სომხური ანბანისა და დამწერლობის გაჩენის შესახებ სინამდვილესაც არ შეიძლება შეეფერებოდეს და თანამედროვისა და თვითმხილველისაგან აღწერილის შთაბეჭდილებასაც არც ახდენს და არც შეიძლება ასეთი თვისებისა იყოს.

§ 5. მათოცის მთარგმნელობითი მოღვაწეობის შესახებ კორუნის ცნობების სისწორის შემოწმება

კორუნი მათოცს მართო დამწერლობის გამომგონებლად-კი არა, არამედ მთარგმნელად-კი ჰყავს დასახელებულ-დახასიათებული. აღსანიშნავია,

რომ საღმრთო წერილის წიგნების პირველი თარგმანის შესახებ გრძელ რედაქციაში ჯერ ნათქვამია, რომ უკვე ქ. სამოსატში ყოფნის დროს, პროფანოსის მიერ სომხური ანბანის საბოლოოდ განმარტვისა და მოგვარების უმალ, მაშთოცი თავის მოწაფეებითურთ თარგმნას შეუდგა და პირველად სოლომონის იგავეები გადმოსთარგმნაო (გვ. 15).

მოკლე რედაქცია მაშთოცს, ანბანის შედგენის შემდგომ, დაუყოვნებლივ მთარგმნელობას, სახელდობრ ძველი აღთქმის წიგნების თარგმნას აწყებინებს. პირველ ნათარგმნ თხზულებად მასაც სოლომონის იგავენი მიაჩნია (*სიყაანს-ლიქ ქსიასკაე ჯამასთნიჲს შაგიმინჲს*). მაგრამ აქ უკვე გარკვევით არის ნათქვამი, რომ მაშთოცმა ძველი აღთქმის ყველა 22 წიგნი გადმოთარგმნა (*„მოქლანჲს-კხსაჲ ღჲსაანს კ ხრკლსა ქაქონჲსან, ღრჲს ლთასაქაქანანს ქსილჲს ჲ ნაჲ რანს“* გვ. 18). მოსე ხორენელი თითქმის სიტყვა-სიტყვით ამასვე იმეორებს, მხოლოდ ძველი აღთქმით აღარ კმაყოფილდება და მაშთოცის ნათარგმნ წიგნთა შორის ახალ აღთქმასაც (*„სიხსაჲ ქსიასკაენს, მოქლანჲსკილქი ღჲსაანს კ ღხრკლსა ქაქონჲსან, კ ღნიორ ლთასაქაქანი ქსილჲს ჲ ნაჲ რანს“* ზირქ III, გვ. 57, გვ. 327) ასახელებს.

თუ რა მოჰყვა ამ პირველ თარგმანს, შესწევითეს დანარჩენი წიგნების მთარგმნელობა სამშობლოში დაბრუნებამდე, თუ დაბადების სხვა წიგნების გადმოსომხურებასაც მიჰყვეს ხელი, კორუნს ვრცელ რედაქციაში აქ არაფერი აქვს ნათქვამი. მისი მერმინდელი სიტყვები-კი გვაფიქრებინებენ, რომ მაშთოცის მთარგმნელობითი მოღვაწეობა არ შეწყვეტილა: ქადაგებასთან ერთად, ის თარგმანსაც განაგრძობდაო (გვ. 18).

რასაკვირველია, ეს ცნობა მეტად ბუნდოვანია, რომ ამის მიხედვით საღმრთო წერილის თარგმნის შესახებ ვრცელი რედაქციის მიხედვით ხელმისაქიდი დასკვნის გამოტანა შეუძლებოდეს. მაგრამ ამას მისდევს იგავმეტყველებით გამოთქმული საკმაოდ ნათელი შინაარსის ცნობა, რომლის მიხედვითაც (გვ. 18—19) ამ დროისათვის „სომხურად მოუბრად გამოჩენილად“ ე. ი. ნათარგმნი ყოფილა მოსეს წიგნები წინასწარმეტყველთა დასის ქმნილებებითურთ, პაულისი და სხვა მოციქულთა ეპისტოლეები და სახარება. რათგან სოლომონის იგავენი წინათვე უნდა ვიგულისხმოთ ნათარგმნად, ისე გამოდის, რომ ძველი და ახალი აღთქმის წიგნთა უმეტესი ნაწილი უკვე გადმოსომხურებული უნდა ყოფილიყო.

კორუნის თხზულებაში ორგან კიდევ მოიპოვება ცნობები მთარგმნელობითი მოღვაწეობის შესახებ. მაშთოცის ქართლ-ალბანეთითგან უკან დაბრუნების ცნობის შემდგომ, კვლავ ნათქვამია, რომ ისევ თარგმნას მიჰყო ხელიო (გვ. 30).

საპაქ-მაშთოცმა მთარგმნელობის დასაწინაურებლად თავიანთი ორი მოწაფე იოსები და ეზნიკი ასურეთში ქ. ედესაში გაგზავნეს, რომ ასურულთგან სომხურად ნათარგმნი ასურელ წმიდა მამათა გარდმოცემანი თან მოეტანათ (*ღჲს ქსითორასან რარრაიიჲს ღნიფჲს ნარენს სირიე ღალანჲოქმანსა, ჯაქსრქნ ღრსაჲსა ღარბოსენს“* გვ. 30). ასურეთში ნისულთ დავალებული საქმე აუსრულდებიათ და თავიანთი ნათარგმნი სამშობლოში გაუგზავნიათ, თითონ-კი საბერძნეთში გადავიდენ ბერძნული ენის შესასწავლად. ბერძნული შეთვისეს თუ არა, მაშინვე ბერძნულითგან მთარგმნელობაც მოაწყვესო

(იორკი და მასაჩუსეტსის უნივერსიტეტი, *ქართული კრიტიკის და ლიტერატურის* კვ. 31).

მკითხველი ადვილად შეამჩნევს, რომ კორუნი ცნობები საღმრთო წერილის სომხურად პირველად გადმოთარგმნის შესახებ, სხვა ყველაფერსა და რომ თავი დავანებოთ, არეულიც არის და გარკვეულობაც აკლია. მთარგმნელობითი მუშაობა თითქოს რამდენჯერმე იწყება და სწყდება. უცნაურ შთაბეჭდილებას ახდენს აგრეთვე ასურეთში საგანგებო დავალებით გაგზავნილთა მოქმედება: თავისით, დაუკითხავად საბერძნეთში გადადიან, ბერძნულს სწავლობენ და ბერძნულითგანაც სთარგმნიან. თუკაც ისინი ასურეთში იყვნენ წარვლენილნი სწორედ ასურულითგან სომხურად სთარგმნელად. მაგრამ ყველაზე უფრო საგულისხმო კორუნის უკანასკნელი ცნობაა. მისი სიტყვით, ზემოთხსენებულის შემდგომ, საბერძნეთიდან საღმრთო წერილის მტკიცედ დაკანონებული ტექსტი სომხეთში ჩამოიტანეს და იმის მიხედვით პირველად, აჩქარებითა და შემთხვევითი დედნების მიხედვით ნათარგმნი დაკანონებული ბერძნული ტექსტის თანახმად შეასწორესო (გვ. 31 და 52).

ამგვარად, მოკლე ხანში, არამც თუ მთელი საღმრთო წერილის გადმოსომხურება მოუსწრიათ, არამედ ისე გამოდის, რომ ძველი და ახალი აღთქმის წიგნების გადმოთარგმნის ცოტა ხნის შემდგომვე, საბერძნეთიდან საგანგებოდ ჩამოტანილი ბერძნული დაკანონებული ტექსტებისა და მიხედვით, უკვე ტექსტის შესწორებაც დაუწყიათ და დაუმთავრებიათ კიდევ.

ვინც იცის, რა ძნელი საქმეა ზედმიწევნითი თარგმნა უცხო ენითგან და ახსოვს, რამდენად მოკრძალებით ეპყრობოდენ ძველად საღმრთო წერილის ტექსტს, ვისაც გადაკითხული აქვს საღმრთო წერილის მთარგმნელობის უტყუარი ისტორია სხვადასხვა ენებზე, მისთვის ცხადი იქნება, რომ ჩვეულებრივ ხანგრძლივი და სხვადასხვა პირისა და დროის ნამუშევარი კორუნის თხზულებაში ერთი დროისა და თითქმის ერთი ადამიანის ნაღვაწად არის წარმოდგენილი.

იქ, სადაც ახალი საქრისტიანო მწერლობა ჩნდებოდა, ჩვეულებრივ ჭერ სამღვდელმსახურო წიგნებსა და სახარებასა სთარგმნიდენ ხოლმე, რომ წირვალოცვის წარმოება უზრუნველი ყოფილიყო, შემდეგ-კი თანდათანობით საღმრთო წერილის სხვა წიგნებსაც მიჰყოფდენ ხოლმე ხელს. ამასთანავე პირველად სხვებზე უფრო ხშირად წასაკითხავი და მნიშვნელოვანი წიგნები ითარგმნებოდა, შემდეგ-კი სისრულის გულისათვის დანარჩენსაც სთარგმნიდენ ხოლმე. კორუნს-კი საქმე სულ სხვანაირად ჰქონია წარმოდგენილი: პირველად სოლომონის იგავნი გადმოთარგმნესო. ეს სრულებით დაუჭერებელი რამეა და მიზან-შეუწონელიც იქნებოდა ასეთი მღვდელმსახურებაში უხმარებელი წიგნის გადმოთარგმნა იმ დროს, როდესაც ჭერ არც სახარება იყო ნათარგმნი და არც ახალი აღთქმის სხვა წიგნები.

შემდეგ, ერთბაშად და მით უმეტეს ერთ პირს ძველად და ახალი აღთქმის უველა წიგნების გადმოთარგმნა იმ დროს, როდესაც ის-ის იყო ანბანის შედგენა დამთავრდა. როცა მთარგმნელობა ჭერ არავის ჰქონდა ნაცადი და გზა გაკვლეული არ იყო, არავის შეეძლო. ასეთი რამე ერთი ადამიანის ძალდონესა და შესაძლებლობას აღემატება. მ. ლუტერის მაგალითი აქ სათვალავში მისაღები არ არის, რათგან როდესაც ის თარგმნას შეუდგა, გერმანული ან-

ზანიცა და მწერლობაცა დიდი ხანია უკვე არსებობდა, დროც სულ სხვა იყო, მოპზალებითაც ისინი განსხვავდებოდნენ.

მით უმეტეს წარმოდგენელია ერთხელ, დიდის შრომით, ნათარგმნის ასე მალე შესწორება დაეწყოთ „კანონიან“ ბერძნული ტექსტებისდა მიხედვით. ასეთი სარედაქტორო შემასწორებლობითი მუშაობა ყველგან მერმინდელი მოვლენა იყო და სომხეთიც ამ მხრივ გამოხატვის ვერ შეადგენდა.

წინათ, როგორც ეტყობა, კორჯნის ნაშრომში მათოცი მთარგმნელად არც ყოფილა დასახელებული, ეს, როგორც ჩანს, მერმინდელი შემსწორებელის საქმე უნდა იყოს. ეს გარემოება ცხადი ხდება ლ. ფარპელის ისტორიითგან, სადაც მთელი ამ ამბავის წყაროდ სწორედ კორჯნის ნაშრომია დასახელებული: იქ მთარგმნელად მხოლოდ და მხოლოდ საპაკია. მათოცი ძარტო იმდენადაა ამ საქმის მონაწილე, რამდენადაც სხვებთან ერთად საპაკსა სთხოვს საღმრთო წერილის სომხურად გადმოთარგმნა იკისროს (იხ. გვ. 16—17). ამ გარემოების შემდგომ გასაოცარია, თუ როგორ შეეძლო მესროპ ტერმოვისეანს დაეწერა, კორჯნის ცნობები ლ. ფარპელისას სრულებით არ ეწინააღმდეგებათ: ამ უკანასკნელს მთელი ეს ამბავი მხოლოდ მოკლედ აქვს მოთხრობილი, პირველი ყველაფერს დაწერილებით მოუთხრობს მკითხველსაო (История перевода Библии на армянский язык СПб. 1902 წ. გვ. 11).

ლ. ფარპელის მოთხრობა რომ კორჯნის ცნობილი ტექსტის შემოკლებას არ წარმოადგენს, ეს იქითგანაც ჩანს, რომ კორჯნის არც ვრცელსა და არც მოკლე რედაქციაში არ მოიპოვება ის მართლაც ვრცელი ცნობა, რომელშიც მოთხრობილია, თუ როგორ ეხვეწებოდნენ მთელი სომხეთის სამღვდლოებისა და დიდებულთა წარმომადგენელნი მათოცისა და მეფის წინამძღოლობით საპაკს, რომ გაუგებარ ასურულს გარდა. სომხურად საღმრთო წერილი ჭერ არ გვაბადია და შენს გარდა მისი გადმოთარგმნა არავის შეუძლიან და შენ იკისრეო.

ამის შემდგომ შესაძლებელია გვეფიქრა, რომ კორჯნის ცნობილ ტექსტში ნათარგმნი წიგნების სახელები და რაოდენობა შემდეგ-დროინდელი დანართია, თავდაპირველ ტექსტში-კი ცხოვრების რეალური, უტყუარი სურათი ყოფილიყო დახატული. მაგრამ ეს არა მტკიცდება. ლ. ფარპელსაც საპაკის შესახებ ნათქვამი აქვს, რომ დილითგან საღამომდე ცდილობდა და გადმოთარგმნა ალექმანი (ე. ი. ახალიცა და ძველიც) მთლიანად და ჭეშმარიტ წინასწარმეტყველთა ნათქვამიცა და ახალი ალექმის მოციქულთა ეპისტოლეებიცაო (გვ. 17).

ამგვარად, კორჯნის ნაშრომის მერმინდელზე უწინარეს რედაქციაშიც მთარგმნელობითი მოღვაწეობის შესახებ ისევე დაუჭერებელი ცნობები ყოფილა, ამიტომ, ყველა ზემონათქვამის შემდგომ, უფლება გვაქვს დავასკვნათ, რომ კორჯნის ცნობებში მათოცის მთარგმნელობითს მოღვაწეობაზეც თანამედროვესა და თანადამხდურის მონათხრობის არავითარი კვალი არ ჩანს. შესაძლებელია ითქვას კიდევაც, რომ მისი ნაშრომის ამ ნაწილს ცხოვრების სინამდვილის ნიშანიც-კი არ ატყვია.

თ ა ვ ი მ ე ო ტ ხ ე

გაშთოცის ცაში ჩართული ქართული ანბანის გამოგონების შესახებ ცნობების სისწორის შემოწმება

§ 1. ცნობა ქართული ანბანის მაშთოცისაგან შედგენის შესახებ

ლ. ფარქელის ისტორიაში დაცულმა კორჯნის ნაშრომის ექსცერტების განხილვამ უკვე დაგვარწმუნა (იხ. აქვე, გვ. 160), რომ ცნობა მაშთოცისაგან სომხურთან ერთად ქართული და ალბანური დამწერლობის გამოგონების შესახებ კორჯნის თხზულებაში თავდაპირველად არ ყოფილა, არამედ შემდეგშია ამ ძეგლში რომელიღაც გადამკეთებლისაგან შეტანილი. ესლა გამოსარკვევი გვაქვს, თუ რამდენად ძველი და სანდო უნდა იყოს ეს ჩანართი ცნობა?

მას შემდგომ, რაც მაშთოცისაგან სომხური დამწერლობის გამოგონებისა და მისი მთარგმნელობითი მოღვაწეობის შესახებმა კორჯნის ცნობების კრიტიკულმა განხილვამ დაგვარწმუნა, რომ მთელი ეს მონათხრობი ვერას გზით ვერ შეიძლება თანამედროვისა და თანადამხდურ-თვითმხილველისაგან იყოს დაწერილი, საქმის ნამდვილ ვითარებასაც სრულებით არ შეეფერება, ცხადი ხდება, რომ მერმინდელ ჩანართს მით უმეტეს უფრო მცირე ღირსება უნდა ჰქონდეს. მართლაც, საკმარისია გავიხსენოთ ამ ცნობების სრული ერთგვარობა და სქემატურობა, რომ უმაღ მთელი ეს ამბავი ხელოვნურად შეთხზულად წარმოგვიდგეს.

ჩემს მონოგრაფიაში „ქართული დამწერლობათა-მცოდნეობა, ანუ პალეოგრაფია“ უკვე აღნიშნული მქონდა, რომ ქართულსა და სომხურ ანბანებს შორის ასოთა მოხაზულობის მხრით იხეთი არსებითი განსხვავებაა, რომ არას გზით არ შეიძლება, რომ ეს ორი დამწერლობა ერთიდაიმავე პირის შექმნილი იყოს, რომ, კორჯნის ნაშრომში ჩართული ცნობისდა საწინააღმდეგოდ, ქართული ანბანი თავისი პალეოგრაფიული თვისებებით სომხურზე გაცილებით უფრო აღრინდელია და ძველი (იხ. გვ. 189—196, 228—229).

შემდეგში დავრწმუნდებით, რომ ცნობა ქართული დამწერლობის მაშთოცისგანვე შედგენილობაზე VI ს. დამლევს არის მაშთოცის ცაში შეტანილი (იხ. გვ. 182). ამით აიხსნება, რომ ამ ჩანართი ცნობის ავტორს ქართლის სამეფოს V ს. მეფე-მოღვაწეების სახელებში და ქრონოლოგიურ პერსპექტივაში შედარებით დიდი შეცდომები არ შეჰპარვია, ზოგან-კი სწორედ იმდროინდელი პირები ჰყავს დასახელებული.

§ 2. იმდროინდელი ქართლის შესახები კორჯნის ცნობების შემოწმება

კორჯნის სიტყვით, მესროპმა ქართული ანბანი ვითომც ბაკურ მეფის დროს შეადგინა (იხ. გვ. 22—23), მაგრამ შემდეგ, მესროპი რომ ალბანეთიდან უკან ბრუნდებოდა და სომხეთში მომავალმა საქართველოზე გამოიარა, ქართლში მაშინდელ მეფედ მას უკვე არჩილი (*Արჩილ*) ჰყავს მოხსენებული (გვ.

29—30). ეს ცნობა მ. ხორენელსაც მოეპოვება და ერთ-ერთ ხელნაწერში მეფის სახელად სწორედ „არჩილი“ სწერია („*სტრქ*“-*შათ*. 341). არჩილის მეფობის ინდიკტიონები საკმაო სინამდვილით არის ცნობილი და დაახლოებით მას 429—437 წ. უნდა ემეფნა (ქლი ერის ისტორია I³, 218). სომხური წყაროების მიხედვით, არჩილის წინამოსაყდრედ უნდა ვითომც ბაქურ მეფე ყოფილიყო. მაგრამ სხვა წყაროებით ეს არ მტკიცდება და ბაკურზე უწინარეს მეფედ ბუზნირი ყოფილა, რომელსაც დაახლოებით 413—416 წ. უნდა ემეფნა (იქვე, 217).

რაც, კორუნის სიტყვით, მესროპი იეზიდგერდ II-ის მეფობის პირველი ინდიკტიონს უნდა გარდაცვლილიყო (გვ. 43), ე. ი. 438 წ., ჩვეულებრივ-კი 17 თებერ. 439 წელია თარიღად მიღებული, ხოლო სომხური ანბანი მესროპს 35 წლის წინათ შეუდგენია, ამიტომ სომხური ანბანი თითქმის 403—4 წ. უნდა ვიგულისხმოდ შედგენილად. მაშასადამე, მესროპის გამომგზავრება და მოღვაწეობა საქართველოსა და ალბანეთში ამის შემდგომ შეიძლება მხოლოდ ზომხდარიყოს. არჩილ ქართლის მეფის ინდიკტიონები მესროპის მოღვაწეობის ანას უდგება, ბაქურ მეფე-კი ამ დროს არა ჩანს.

კორუნის არშუშა „ტაშირელთა მთავარი“ (გვ. 30), უეკველია, ქართლისა პიტიანშ არშუშას უნდა უდრიდეს. იგი V ს. მეორე მეოთხედის პოლიტიკური მოღვაწე იყო (იხ. ჩემი „ქართ. ერის ისტორია“, I³, 218—219). აქაც, მაშასადამე, დრო დაახლოებით უდგება.

მართლის თანამედროვედ კორკნი ქართლში წა ეპისკოპოზ სამუელს (გვ. 30) ასახელებს, რომელიც ქართული ეკლესიის თავად არის წოდებული. საყურადღებოა, რომ მართლის ქართლში პირველი მოგზაურობის აღწერილობაში ეს სამუელი ქართლის ეკლესიის ეპისკოპოზთა უპირველესად და სამეფო სახლის ეპისკოპოსად, წა და კეთილმსახურ კაცად არის მოხსენებული („*იოიო ათაღჩინს შამილქ ანონ, აჯრ სორქ კ მარჩაყაუთინს საქისიოჟიო ჭაგხალ თანს არქონსაკანსქ*“ გვ. 23). სამუელ მთავარეპისკოპოზი მართლაც ცნობილია ქართლის V ს. ისტორიაში, მაგრამ ჯუანშერი მას ვახტანგ გურგასლის თანამედროვედ ასახელებს (იხ. ჩემი ქლი ერის ისტ. I³, 309—311). ეს მღვდელთმთავარი თანამედროვისაგან დაწერილ, იაკობ ხუცესის თხზულებაშიც არის მოხსენებული და მისი სიტყვებითგან საკმაო ზედმიწევნილობით ირკვევა, თუ როდის უნდა ჰქონდეს მას მთავარეპისკოპოზობა მიღებული. შუშანიკის წამების პირველ წელს, 464—5 წ. ის ჯერ ზვეულებრივი ეპისკოპოზი ყოფილა (წამებაჲ შუშანიკისი, ს. გორგაძის გამ. VII, 20, გვ. 9). ხოლო 472 წ. იაკობ ხუცესს უკვე ნათქვამი აქვს: „თავი იგი ეპისკოპოსთაჲ სამოველ“ (იქვე, XVII გვ. 20₂₇). მაშასადამე, ის 466 წ-ის შემდგომ და ახლო ხანებში აურჩევით მთავარეპისკოპოსად.

ამგვარად, ცხადი ხდება, რომ მართლი 404—430 წლებში ქართლში მთავარეპისკოპოზს სამოელს ვერ ნახავდა, რათგან ის ჯერ 466 წ. ჩვეულებრივი ეპისკოპოზი იყო და მხოლოდ 466 წლის შემდგომ გახდა ეპისკოპოზთა თავად.

მაშასადამე, აქაც პატარა ანაქრონიზმია. ასეთი შეცდომები თანამედროვეს, რა თქმა უნდა, არ მოუვიდოდა, მაგრამ მართლის ც-ის VI ს. გადაწყვეტებულს ასეთი პატარა ანაქრონიზმები დიდ ცოდვად ვერ ჩაეთვლება.

თ ა ვ ი მ ე ხ უ თ ე

**მ ა შ თ ო ც ი ს ც ა შ ი ჩ ა რ თ უ ლ ი ა ლ ბ ა ნ უ რ ი ა ნ ბ ა ნ ი ს
გ ა მ ო გ ო ნ ე ბ ი ს შ ე ს ა ხ ე ბ ი ც ნ ო ბ ი ს ს ი ს წ ო რ ი ს
შ ე მ ო წ მ ე ბ ა**

**§ 1. მ ო ს ე კ ა ლ ა ნ კ ა ტ უ ე ლ ი ს ც ნ ო ბ ე ბ ი მ ა შ თ ო ც ი ს ა ლ ბ ა ნ ე თ შ ი
მ ო ლ ე ა წ ე ო ბ ა ზ ე**

ეხლა ჩერი ალბანური ანბანის მაშთოცისაგან გამოგონების სისწორის შემოწმებაზე უნდა მიდგეს. ამ საკითხის განხილვა უფრო ვრცლად შეიძლება, რათგან მაშთოცის ალბანეთში მოღვაწეობის შესახებ კორჯნის ნაშრომში ნეტანილ ცნობას გარდა, სხვა წყარომაც მოაღწია ჩვენამდის. სახელდობრ, ალბანეთში მაშთოცის მოღვაწეობაზე ცნობები მოსე კალანკატუელსაც მოეპოვება. მისი მონათხრობი ფრიად საყურადღებო და საგულისხმო გარემოების მომასწავებელია. მ. კალანკატუელს თავის თხზულებაში „*ჟათმიძქანს ასიანსე აქსარჩი*“ (ალბანეთის ისტორიაში“) ორგან აქვს მოთავსებული ცნობები ჩერ პირველ წიგნში (ნათორ ასაჯის) *ჩქ—ჩჩ* თავებში (იხ. *ჯოქასასან შაოსნაყარან*-ის გამოცემა, ტფილისი, 1913 წ 103—108), შემდეგ მეორე წიგნის (ნათორ სიქორი) 9 თავში (გვ. 131—133).

თუმცა ორგანვე ერთი-და-იმავე პიროვნების მოღვაწეობაზეა საუბარი, მაგრამ მათ შორის არსებითი განსხვავებაა გარეგნულადაც და არსებითადაც. პირველ წიგნში მოთავსებულ ცნობაში მოღვაწე მაშთოცად იწოდება (იხ. გვ. 105, 106 და 107), მეორე წიგნში-კი იგი მესროპად არის მოხსენებული (იხ. გვ. 131 და 132). მართალია, პირველ წიგნში *ჩქ* თავის სათაურში ნათქვამია *მაყაყა სირიქს შსარიყაქ* „წა მესროპის შესახებ“-ო (გვ. 103). მაგრამ მხოლოდ სათაურში, თვით ტექსტში-კი ყველგან მაშთოცად არის სახელდებული, ამიტომ საფიქრებელია, რომ სახელი სათაურში მერმინდელი გადამწერის, ან გადამკეთებლის შეცვლილი უნდა იყოს. მ. კალანკატუელს პირველი წიგნისათვის მაშთოცის შესახებ სულ სხვა წყარო უნდა ჰქონოდა, ვიდრე მეორე წიგნისათვის და თავის სათაურში-კი მოღვაწე მესროპად იმიტომ მოუხსენებია, რათგან მისთვის, იმგვარადვე როგორც ი. ხორენელისა და კორჯნის მოკლე რედაქციისათვისაც, იგი ამ სახელით იქმნებოდა ცნობილი. ჰქუასთან უფრო ახლო იქმნება ვიფიქროთ, რომ კოშპილატორს ორი სხვადასხვა წყარო უნდა ჰქონოდა.

ეხლა უკვე ვიცით, რომ მაშთოცი ამ მოღვაწის უფრო ძველი სახელია, ვიდრე მესროპი, რომელიც მხოლოდ შემდეგში ჩნდება. აქაც, მ. კალანკატუელის თხზულებაშიც, მაშასადამე, უკვე სახელდების მიხედვით ხაფიქრებელი ხდება, რომ წიგნში მოყვანილი მოთხრობისათვის ავტორს წყაროდ უფრო ძველი ძეგლი, თუ გარდმოცემა უნდა ჰქონოდა, მეორე წიგნში ჩართული ამბავი-კი უფრო მერმინდელ წყაროზეა დამყარებული. მართლაც მ. კალანკატუელის მეორე-გზისი ცნობა ყველაფრით კორჯნის ცნობებს უდგება. მაგრამ საგულისხმო და დამახასიათებელია, რომ მ. კალანკატუელ

ს ა ც მ. ხორენელი ვით კორუნი არამც თუ თავის წყაროდ აღნიშნული არა ჰყავს, არამედ საზოგადოდ კორუნის ხსენებაც-კი არ მოეპოვება.

§ 2. მ. კალანკატუელის ცნობები ალბანეთის გაქრისტიანებისა და მაშთოცის შესახებ

მ. კალანკატუელის დახასიათებით, მაშთოცი იმდენად ანბანის გამოკონებლად არ მოჩანს, რამდენადაც ქრისტიანობის მქადაგებლად. ამიტომ ამ წყაროს განხილვის დროს უნებლიეთ ალბანეთში ქრისტიანობის გავრცელების შესახებ არსებული ცნობების საკითხსაც უნდა შევეხეთ.

მ. კალანკატუელის პირველი წყაროს მოთხრობა ალბანეთის ეკლესიის დასაწყისი და მომდევნო ხანის შესახებ სრულებით თავისებურია. ამ ცნობით თადეოზ მოციქულის სომხეთში მოკვლის შემდგომ, მისი მოწაფე ელიშა იერუსალემში დაბრუნებულა, სადაც თავისი მოძღვრის მოწამებრივი სიკვდილის ამბავი მოუთხრია. „იერუსალემის პირველ მამამთავარის“ იაკობ მოციქულისაგან ხელდასხმის შემდგომ, ელიშას თავის წილხდომილად აღმოსავლეთი აურჩევია და იერუსალემითგან წამოსულს სპარსეთის მასქუთთა ქვეყანამდე მიუღწევია. იქითგან ალბანეთის უტის სანახებში მისულა, შემდეგ გისში, სადაც ეკლესიები აუგია. მაგრამ ძეგრუნის ველზე წარმართ მცხოვრებლებს შეუპყრიათ და უწამებით (*ჟაო. სიღოსან. აუქს.* ლუკასიანის გამ. გვ. 16—17).

მართალია, შემდეგ, პირველი წიგნის მე-9 (*ბ*) თავში, ნათქვამია, რომ ელიშამ ჩრდილოეთის მხოლოდ ერთი ნაწილი მოაქცია და რომ ურნაირ ალბანთა მეფემ გრიგოლ სომეხთა განმანათლებელისაგან ჯერ თითონ მიიღო ქრისტიანობა, ხოლო შემდეგ თავისი ერიც მოაქციაო (*ჟაო. სიღ. 21—22*), მერმე სწერია აგრეთვე, რომ ურნაირ მეფემ გრიგოლს ალბანთა კათალიკოსად ეპისკოპოზის ხელდასხმა სთხოვა, რაც ასრულებული იქმნა და სომეხთა და ალბანთა ნებაყოფლობითი ძმობისა და დაურღვეველი კავშირის საფუძვლად დაიდგაო (იქვე, გვ. 22), მაგრამ მე-11 თავში გეტის წერილში ნათქვამია, რომ ურნაირ მეფის გრიგოლ განმანათლებელისაგან მოქცევის დროს, ალბანელებს მიენიჭათ ნეტარი კაცი ვინმე, ხელდასხმული ეპისკოპოზად ქალაქ ჰრომითგან, რომელიც თრდატ მეფესთან ერთად იყო მოსული-ო! (იქვე, 27).

მოსე კალანკატუელისა თუ მისი წყაროს სიტყვით, შემდეგში გრიგოლის, ალბანთა კათალიკოზის წამების მერმე, წარმართობას ქრისტიანობა კვლავ დაუჯაბნია და სახარების ქადაგება ალბანეთში ამიტომ ისევ საჭირო გამხდარა (იქვე 103—104).

აღსანიშნავია, რომ ეს ცნობა ამ ხანის მოღვაწეობის შესახებ არც ერთი სხვა სომეხთა ისტორიკოსის ცნობას არ უდგება. მოსე კალანკატუელს აქ, უშეკველია, კორუნის ნაშრომისაგან რაღაც განსხვავებული წყარო უნდა ჰქონოდა. მისი მოთხრობით, ალბანთა კათალიკოზის გრიგორისის შემდგომ რომ ქვეყანა და მცხოვრებნი კვლავ წარმართობამ მოიცვა, ერთი ვინმე პირველყოფილ მოძღვართაგანი, რომელმაც სული-წმიდის მოხილვით სამის

¹ «*წნორანგაა ზიგა აკრ ძქ სრანხქი` ბხინაიერსაქ ქხაქსიყოიითქჩან` ზი ლიქძ ქაღაქტ. ირ სქხაქ ღრ ზნუქ ნიქათაქ არქაქიქ*».

ერის, სომეხთა, ალბანთა და ქართველთა, დამწერლობა შექმნა, და ამის შემდგომ ალექსანდრის ასასრულებლად წაიერუსალემს გაემგზავრა, იქითგან მოწაფეებითურთ უკან დაბრუნდა ვერცხლის ჯვართურთ... რომელშიც უფლის ჯვრის ნაწილი იყო, სომხეთზე გავლით აღმოსავლეთის საზღვრებისაკენ გაემგზავრა, უტიის სანახებს მიადგინა და გისად წოდებულ ადგილში დაემკვიდრა, განაახლა ეკლესია, სარწმუნოება განამტკიცა და სახარების ქადაგება უტიელთა ქვეყანაში, ალბანთა, ლფინთა და კასპთა შორის, ჭორას კარში და სხვადასხვა ტომთა შორის გაავრცელა... იყო რა მთლად მქადაგებლად და მოციქულად, მათი ენის დამწერლობაც შეასწავლა“-ო. მაგრამ შემდეგ, ურწმუნოთა საშიშროების გამო, მაშთოცი თურმე იმ ადგილს გასცლია (წათ. *საღვთაწი, გვ. 104—105*).

ამის შემდგომ მაშთოცმა თავისი მოწაფეები სამ ჯგუფად დაყო და თვითონვე უღელმა ამ ჯგუფთაგანმა თავისი სამოღვაწეო ასპარეზი აიჩიოა. ადგილობრივ დარჩენილ ჯგუფს მარტვილობა ხედა წილად და წამებულ იქმნაო (გვ. 105). მაგრამ თვით მაშთოცს რა მოუვიდა, ალბანეთში დარჩა თუ წავიდა, როდის და სად, ამის შესახებ კრინტი არ არის დაძრული (გვ. 105—106). ეს გარემოება გასაოცარია და საყურადღებო. ამგვარად, მაშთოცის გზა და კვალი მოულოდნელად ქრება. მხოლოდ მომდევნო მოთხრობითგან იჩვენება, რომ ის გარდაცვლილა.

შემდეგში უკვე მხოლოდ მაშთოცის მოწაფეებზე-ღაა საუბარი და ნათქვამია, რომ მაშთოცის ალბანეთში მყოფი მისი მოწაფეები შეყრილან და ასე უმსჯელიათ:

*«ღიხუ მსე არათოცეღ' ათხნ. ჟი ირ მხრ ლოსათოცისანს ჯე არქიქ' ნუღხაე ჯი ჴრქათოთ, ს არათი ჴი ნამანტ მნახსალ სანდ ირქე სიყოქ, სიყოქე, ქათოთაქინ ჴი ღაღანს სიოსათქემ სრქიყოქ ს ჴი ნიფანტ სნჟრსეყოქ მსე ათაჯნირქ, ჟი რნასკან ლოსათოცისან სრქიქათ არსს-ქიე 'ი ბსინ სრქიქ სიქიქაქ ქიოსათ-ღხმტ სიქსალ ჴ სიქიქინ» (წათ. *საღვთაწი, გვ. 106—107*).*

„რა ვქმნათ ჩვენ, რათგან ვინც ჩვენი განათლების მიზეზი იყო, განისვენა და მისგან დაობლებული ვართ. მოდი, ძმანო და ღვთიურ ქალაქ იერუსალემში წავიდეთ და იქითგან მოვიტხოვოთ ჩვენთვის წინამძღოლი, რათგან ჩვენი აღმოსავლეთის სამშობლო ქვეყნის განათლების დასაწყისიც წა ელიშაჲს ხელით იერუსალემითგანვე იყო“-ო.

სამ ჯგუფად დაყოფილი მაშთოცის მოწაფეები გზას გაუდგენ კიდევ და „ალბანეთითგან აყრილებმა ასურისტანის საზღვრები გაიარეს და... ქალაქ იერუსალემს მიადგინეს... ნახეს... მამათმთავარი... წა მასტოცის ღვაწლგადახდილობის ამბავი წა მამათმთავარს მთლიანად მოუთხრეს“, — რაც-კი ბარბაროსთა შორის მოიქმედაო.

იერუსალემის პატრიარქმა მაშთოცის მოწაფეებს სამი ხუცესი გამოაყოლა, რომელთაგან ათანასიოსი ალბანეთის ეკლესიის მწყემსმთავრად ყოფილა განკუთვნილი (იქვე).

მ. კ ა ლ ა ნ კ ა ტ უ ე ლ ი ს თ ხ უ ლ ე ბ ა შ ი ამ ცნობების ერთი თვალის გადავლებითაც კ ო რ ვ ნ ი ს ა და მ. ხ ო რ ე ნ ე ლ ი ს მოთხრობასთან შედარება-ცი საკმარისია იმის დასაწმენებლად, რომ მათ საერთო თითქმის არა აქვთ რა. ალბანეთის ისტორიის ამ წყაროს მაშთოცის პიროვნებასა და მო-

ღვაწეობაზე სრულებით განსხვავებული წარმოდგენა ჰქონია. მისი მათოცი უმთავრესად შქადაგებელი და მოციქულია („*გაროი ლ ათიგსაქ*“), ქრისტიანობის გამავრცელებელი და ალბანეთის ეკლესიის განმაახლებელი და შემქმნელი. ანბანის გამოგონების შესახები ცნობა მხოლოდ ერთ-ორგან და მარტო ერთ წინადადებაშია მოხსენებული, სადაც ნათქვამია ოდენ, რომ სამივე ერის სომეხთა, ალბანთა და ქართველთა ანბანი შექმნა სულიწმიდის წყალობითაო. ამაზე მეტი აქ არაფერია ნათქვამი იმ დროს, როდესაც, კორუნის ცნობით, მათოცის მოღვაწეობის მთავარ ასპარეზს სწორედ დამწერლობის გამოგონება შეადგენდა. სდუმს მ. კალანკატუელის თხზულების ეს წყარო მათოცის მთარგმნელობით მოღვაწეობაზეც.

ამ მ. კალანკატუელისა და კორუნის ცნობათა თვალსაჩინო წინააღმდეგობას, როგორც ეტყობა, ძველი სომეხთა მწიგნობარ-გადამწერნიც კარგად ამჩნევდენ და ამით უნდა აიხსნებოდეს, რომ $1/2$ და მის მომდევნო თავს სათაურში უწერიათ:

*«მარაფა სრიონ მხარიყაქ ლ რსქსრაგ
ნირა ყათი ილქილნი ქქყაყაყანა-
ყარა».* (გვ. 103, რ. აგრეთვე გვ. 106).

„წა მესროპისა და მის მეგობართა შესახები მოთხრობა ზღაპრული“ (ეპოსური).

§ 3. მ. კალანკატუელის ალბანური წყარო მათოცის, ვითარცა იერუსალემითგან მოსული მოღვაწის შესახებ

მათოცის მოწაფეთა ზემომოყვანილი სიტყვებითგან ცხადი ხდება, რომ მათოცი უკვე მკვდარი ყოფილა, როდესაც მათ იერუსალემში დაუპირებიათ წასვლა. ის ახალი გარდაცვალებული ჩანს, რათგან, ვითარცა დაობლებული, ისინი მის მაგიერ ახალი მწყემსმთავრის საძებნელად იერუსალემში წავიდენ.

უნებლიეთ იბადება საკითხი, მათოცის მოწაფეები ახალი მოძღვრის მოსაპოვებლად რატომ იერუსალემში უნდა წასულიყვნენ და არა სომხეთში, თუ მათოცი მართლა სომეხი იყო, როგორც კორუნის სახელით ცნობილს ზიოგრაფიაში სწერია და გარკვეული დროითგან სომხეთში გაბატონებული მოძღვრება ამტკიცებდა? განა უფრო ბუნებრივი არ იქნებოდა, რომ სომხეთში გამგზავრებულიყვნენ და მათოცის მოადგილე იქითგან მოეყვანათ?

მაგრამ მ. კალანკატუელის პირველ ცნობაში გაცილებით უფრო საყურადღებო გარემოება აღსანიშნავი: ამ ცნობით თვით მათოციც ალბანეთში სომხეთითგან-კი არ მიემგზავრება, არამედ ჭერ იერუსალემში მიდის და მხოლოდ იქითგან დაბრუნებული ქრისტიანობის გასავრცელებლად პირდაპირ ალბანეთში მიემართება. თუ ამ მოულოდნელსა და არაჩვეულებრივ გარემოებას გავითვალისწინებთ, მაშინ არც ის გაგვაოცებს, რომ მათოცის მოწაფეები იერუსალემში მიემგზავრებოდენ, რომ იქ თავიანთი მოძღვრის მქადაგებლობითი მოღვაწეობის ბრწყინვალე შედეგის ამბავს, ალბანეთის მოქცევასა და ეკლესიის დაარსებაზე, მოუთხრობდენ, რომ მათოცის შემდგომ დაობლებული ეკლესიისათვის მწყემსმთავარიც იქითგანვე მოჰყავდათ.

ცხადია, რომ მ. კალანკატუელის ამ ცნობაში დასურათებული მათოცი კორუნის მათოც-მესროპისაგან სრულებით განსხვავდება. შესაძლებელია ითქვას კიდევაც, რომ ამ ორ წყაროს ცნობათა შორის, მათოცის სახელს გარდა, საერთო თითქმის არაფერია, იმის ცხადსაყოფელად, თუ რამდენად არსე-

ბითია ამ ორი ცნობის განსხვავება, საქმარისია თუნდაც აღინიშნოს, რომ კორუნის ნაშრომის ორსავე რედაქციაში ქ. იერუსალემი არც-კი იხსენიება, მ. კალანკატუელის პირველი წყაროს მოთხრობა-კი სწორედ იერუსალემის განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე დამყარებული.

§ 4. ალბანური თეორია ალბანური ქრისტიანობის სადაურობაზე

თუ აღამიანი მ. კალანკატუელის პირველ ცნობას ჩაუყვირდება, უეჭველია, შეამჩნევს, რომ ყველა იქ ნაამბობს ცხადად ეტუობა მომთხრობელის წადილი, მკითხველი ურყევად დაერწმუნებინა, რომ ქრისტიანობა ალბანეთში პირდაპირ იერუსალემითგან მომდინარეობდა, რომ საერთოდ ალბანეთის ეკლესიას შემდეგშიც უშუალოდ იერუსალემთან ჰქონდა უმპიდროვის კავშირი. ეს ტენდენცია ამ ცნობის ავტორს მკაფიოდ და ხაზგასმით აქვს გამოთქმული გარდაცვლილი მაშთოცის მოწაფეთა იმ დასაბუთებაში, თუ რატომ სწორედ იერუსალემში უნდა წასულიყვნენ ისინი მაშთოცის მოადგილედ ახალი მწყემსმთავრის გამოსათხოვნელად. ამ წყაროს აღმწერელი მაშთოცის მოწაფეებს იქ ასე ალაპარაკებს: „მოდით, ძმანო, და ღვთიურ ქალაქ იერუსალემში წავიდეთ და იქითგან მოვითხოვოთ ჩვენთვის წინამძღოლი, რათგან ჩვენი, აღმოსავლეთის, საშობლო ქვეყნის განათლების დასაწყისიც, წაელიშამს ხელით, იერუსალემითგანვე იყო“.

ამ ცნობისა და სიტყვების ავტორის ისტორიული სქემა სრულებით ნათელია: ქრისტიანობა ალბანეთში პირველად თადეოზ მოციქულის მოწაფემ, ელიშამ გაავრცელა, რომელიც პირდაპირ იერუსალემითგან იყო წამოსული. წარმართობისაგან შემდეგში ჩახშობილი ქრისტიანობის განსაახლებლად წამოსული მაშთოციც იერუსალემითგანვე იყო გამომგზავრებული და მის მოწაფეებსაც მხოლოდ ელიშასაგან იერუსალემთან დამყარებული დამოკიდებულების დაცვა და გაკვალული გზით სიარული ჰსურდათ.

ცხადია, რომ მთელი ეს ცნობა, ვითარცა მკაფიო ალბანური ტენდენციის გამოქვავებელი, შეუძლებელია სომხური ყოფილიყო, ამიტომ უფლება გვაქვს დავასკვნათ, რომ მ. კალანკატუელს ეს მონათხრობი უნდა ალბანური ხაისტორიო ძეგლითგან ჰქონდეს ამოღებული. ამგვარად, აქ სომეხ კომპილატორ ისტორიკოსს დაცული აქვს ალბანური საისტორიო წყაროს ნაწყვეტი, რომელშიც ალბანური ეროვნულ-ისტორიული კონცეფციაა აღბეჭდილი ქრისტიანობის დასაწყისისა და მომდევნო ხანის შესახებ.

§ 5. სომხური თეორია და მისი ანარეკლი მ. კალანკატუელისაგან დაცულს ალბანურ წყაროში

სამავიეროდ მ. კალანკატუელის მეორე ცნობა მესროპის შესახებ უკვე სომხურ თეორიას წარმოადგენს. რამდენადაც ალბანური კონცეფცია ალბანეთის ეკლესიის უშუალოდ იერუსალემისაგან წარმოშობილობის მოძღვრებას იცავდა, იმდენადვე სომხური კონცეფცია პირიქით, სომხეთის ეკლესიის დამფუძნებლისა და დამწერლობის გამომგონებელისაგან პირდაპირი დამოკიდებულების არსებობის აზრს ამტკიცებდა.

სომხური და ალბანური თეორიებმ ერთი მეორის ხაწინააღმდეგო კონცეფციებად უნდა მივიჩნიოთ, ამიტომ ალბანურ პირველ ცნობაში მოქცეული

ერთი წინადადება, სადაც ნათქვამია, ერთმა პირველ მოძღვართაგანმა, „რომელმაც სული-წმიდის მოხილვით სამი ერის, სომეხთა, ალბანთა და ქართველთა, დამწერლობა შექმნა“-ო (იხ. იქვე, გვ. 176) სომეხი კომპილატორის მერმინდელ ჩანართს უნდა წარმოადგენდეს. ეს მოსაზრება უფრო დამაჯერებელი შეიქმნება, თუ გავიხსენებთ, რომ ამ ალბანური ცნობით მაშთოცი ალბანეთის მქადაგებელ-განმანათლებელი გამოდის და არა მწიგნობარ-მთარგმნელი, როგორც ის კორუნს ჰყავს დახასიათებული.

ალბანთა ისტორიული კონცეფციის ასეთსავე გამაქარწყლებელ მერმინდელ ჩანართად უნდა იქმნეს მიჩნეული ცნობა იმის შესახებ, თითქოს ურნაირ ალბანთა მეფე გრიგოლ განმანათლებელის მოქცეული იყოს და ალბანთა ეკლესიის პირველი მთავარ-მისიკოპოზი და კათალიკოზი გრიგოლის ხელდასხმული ყოფილიყოს (იხ. აქვე, გვ. 175—176). ამ ცნობის ჩანართობას ის გარემოებაც ცხადპყოფს, რომ მაშთოცის მოწაფეებს, როგორც დავრწმუნდით, ალბანეთის ეკლესიის მხოლოდ იერუსალემთან კავშირზე ჰქონიათ საუბარი და თითონაც მოვალეობად მხოლოდ იერუსალემთან კავშირის დაცვა ჰქონია მიჩნეული. გრიგოლ განმანათლებელი და სომხეთი მათ არც-კი გაჰხსენებიათ.

ურნაირ მეფისა და გრიგოლის შესახები ჩანართი ცნობის ტენდენცია და მიზანი მკაფიოდ მოჩანს უკანასკნელ წინადადებაში, სადაც ნათქვამია, რომ გრიგოლისაგან ალბანთა პირველ კათალიკოსის ხელდასხმა „სომეხთა და ალბანთა ნებაყოფლობითი ძმობისა და დაურღვეველი კავშირის საფუძვლად დაიდვა“-ო (იხ. აქვე, გვ. 176).

თ ა ვ ი მ ე ე მ ჯ ს ე

როდის და რა წრეში შეითხზა ცნობა მაშთოცისაგან ქართული და ალბანური ანბანების გამოგონების შესახებ?

§ 1. საკითხის ქრონოლოგიური განსაზღვრა

მაშთოცისა და მესროპის სახელების შედარებითმა ქრონოლოგიურმა განხილვამ გამოარკვია, რომ მაშთოცი ანბანის გამომგონებლად მიჩნეული მოღვაწის უფრო ადრინდელი სახელი ყოფილა, მესროპი-კი ამ პირს შემდეგში სწოდებია. ამასთანავე ლაზარე ფარბელის საისტორიო ნაშრომის თავში მოქცეული წიგნიდან, რომელსაც წყაროდ კორუნის ნაწარმოები ჰქონია, გამომკლავნდა, რომ ერთ დროს, და ძველად კორუნსაც, მაშთოცი მხოლოდ სომხური ანბანის გამომგონებლად პყოლია მიჩნეული. ამგვარად, ცნობა მაშთოცისაგან აგრეთვე ალბანურისა და ქართული დამწერლობის გამომგონებლობაზე მერმიდელ ჩანართს წარმოადგენს და კორუნის თხზულების მერმინდელი რედაქტორის დამატებული და შეტანილი უნდა იყოს. ძველ ალბანურ საისტორიო წყაროს მაშთოცი უფრო ქრისტიანობის მქადაგებლად და გამავრცელებლად პყოლია დასახული და ალბანური ანბანის მისგან გამომგონებაზე იქ არაფერი ყოფილა. სდუმს მაშთოცის ღვაწლის შესახებ ქართული დამწერლობის წინაშე ქართული საისტორიო მწერლობაც და სომხური და ქართული ანბანების გაჩენის ერთდროულობა და ერთი და იმავე პირისაგან გამომგონილობა დაუჭერებელია პალეოგრაფიის თვალსაზრისითაც (იხ.

აქვე, გვ. 171—172). ამიტომ გამოსარკვევია დრო, როდესაც ამ საჩივე ერის ანბანი ერთი-და-იმავე პირის მოგონილად იქმნა აღიარებული, და ის გარემოება და ის წრე, რომელთაც ეს თეორია წარმოშვეს.

როდის შეითხზა ეს თეორია პირველად, ამის განსაზღვრისათვის ამჟამად ჭერ ცნობები არ მოგვეპოვება, მაგრამ ლაზარე ფარპელის თხზულების ცნობილი ტექსტის პირველი წიგნი რომ თვით ამ ისტორიკოსის დაწერილი იყოს, მაშინ დანამდვილებით შეგვეძლო გვეთქვა, რომ VI ს. დამდეგს კოზნის სახელქვეშ ამოფარებულ ავტორს მაშთოცის მოღვაწეობის ასპარეზი მხოლოდ სომხეთით ჰქონია შემოფარგლული. მაგრამ, როგორც სათანადო ადგილას დავრწმუნდით, პირველი წიგნის ლ. ფარპელისადმი მიკუთვნილობა მეტად საეჭვოა: ის მერმიდელი დადამკეთებლის ჩანართი უნდა იყოს. ამიტომ ამ გარემოების გამოყენება მხოლოდ იმ მხრივ შეიძლება, რომ V ს. დამდეგის შემდგომ კარგა ხანსაც კოზნის ნაშრომის ისეთი რედაქციის არსებობის დამამტკიცებელია, რომელშიც მაშთოცი ჭერ კიდევ ქართული და ალბანური ანბანის გამოგონებლად არ უოფილა დასახული.

მართო „ეპისტოლეთა წიგნ“-ში მოთავსებული აბრაამ სომეხთა კათალიკოზის კურიონ ქართლისა -კათალიკოზისადმი მიმართულ მესამე წერილში მოგვეპოვება ჩვენთვის საგულისხმოდ საკითხისათვის მნიშვნელოვანი ცნობა. აბრაამს აღნიშნული აქვს, რომ ქრისტიანობა ოსსავე ქვეყანაში, სომხეთსაცა და საქართველოშიც, ერთი-და-იმავე წყაროთგან მომდინარეობდა, იმ პირთაგან, რომელთაც ღვთისმსახურება ჩვენცა და თქვენც საერთოდ ჩავგივთესეს: „ჭერ ნეტარმა წა გრიგოლმა და შემდეგ მაშთოცმაც სარწმუნოების განსამტკიცებლად მწიგნობრობის ცოდნაცა“-ო (წ. 180: „საქა ხრანსქინ აილრენ ზრჩიორ კ საყა შაღვიგ კ იერიგ ბანსაქმითქინ ჰ ალნდოქმინ სალათიგ“).

მაშასადამე, აბრაამ კათალიკოზი ამტკიცებდა, რომ სომხეთსა და საქართველოს ღვთისმსახურებისა და ქრისტიანობის დამწერავი საერთო მოძღვრები ჰყავდათ: ჭერ ნეტარი წა გრიგოლი, ხოლო შემდეგ მაშთოცი, რომელმაც სარწმუნოების სიმტკიცისათვის წერის ხელოვნებაც შეასწავლა. რაკი ეს წერილი 607 წ. არის დაწერილი და არ ჩანს, რომ მაშთოცის შესახებ ცნობა პირველად სწორედ აქ იყოს გამოქვეყნებული, ამიტომ უნდა დავასკვნათ, რომ უკვე VI ს. დამდეგს მაშთოცი საქართველოსა და საფიქრებელია ალბანეთის მოღვაწედაც და ქართლისა და ალბანური ანბანის გამოგონადაც უოფილა დასახული.

§ 2. სად შეითხზა ეს ცნობა?

თუ გავიხსენებთ, რომ გრიგოლ განმანათლებელიც კი სწორედ VI ს. შორეუ ნახევარსა და დამდეგს დასახეს სომეხთა გარდა, აგრეთვე ქართველთა და ალბანელთა გამაქრისტიანებლად, მაშინ ცხადი გახდება, რომ მაშთოცისა და გრიგოლის მნიშვნელობის მთელი კავკასიისათვის განზოგადობა ერთი-და-იმავე წრისა და თითქმის ერთი-და-იმავე მწერალ-გადამკეთებლის საქმე უნდა იყოს. ამ მოსაზრებას ის გარემოებაც ადასტურებს, რომ, როგორც გრიგოლი ამ ხანაში „იერუსალემის სარწმუნოების“ მომტანად უოფილა დასახული, ისევე მაშთოციც, როგორც ალბანური წყაროს ცნობითგან ჩანს,

იერუსალემთანვე დაკავშირებულ მოღვაწედ ყოფილა მიჩნეული. ამგვარად, ორსავე ძეგლში ერთი-და-იმავე მიმართულებისა და თეორიის გამოხატულება ყოფილა.

რა თქმა უნდა, აქ ცხადი და შეგნებული ტენდენციის ნაყოფთან უნდა გვექონდეს საქმე და არა ისტორიული სინამდვილის ანარეკლთან და სწორედ იმავე აღმოსავლური საეკლესიო ასურულ-სომხური მიმართულებით მებრძოლი წრეების ნამოქმედარი უნდა იყოს, რომელთაც გრიგოლი მთელი კავკასიის მქადაგებელ-გამაქრისტიანებელად აქციეს.

თ ა ვ ი მ ე შ ვ ი დ ე

მ ა შ თ ო ც ი ს ც ხ ო რ ე ბ ი ს ღ ა მ ფ ე რ ი ს ა ღ ა ' გ ა ღ ა მ კ ე თ ე ბ ე ლ ი ს ვ ი ნ ა ო ბ ა

მ ა შ თ ო ც ი ს ც ხ ო რ ე ბ ი ს ს ო მ ხ . ც ნ ო ბ ი ლ ი ტ ე ქ ს ტ ი ს ა ე ტ ო რ ა დ კ ო რ უ ნ ი ი თ ვ ლ ე ბ ა . ი ბ ლ ე ბ ა ს ა კ ი თ ხ ი , ა მ ძ ე გ ლ ი ს ს ხ ვ ა დ ა ს ხ ვ ა რ ე დ ა ქ ც ი თ გ ა ნ რ ო მ ლ ი ს ა ღ მ წ ე რ ე ლ ა დ ი ყ ო თ ა ვ დ ა ბ ი რ ვ ე ლ ა დ კ ო რ უ ნ ი ლ . ფ ა რ ჰ ე ლ ი ს ის ტ ო რ ი ა შ ი დ ა ც უ ლ ი ე ქ ს ც ე რ პ ტ ი თ გ ა ნ ჩ ა ნ ს , რ ო მ ჯ ო რ კ ი დ ე ე ი მ ხ ა ნ ა შ ი , რ ო დ ე ს ა ც მ ა შ თ ო ც ი მ ხ ო ლ ო დ ს ო მ ხ უ რ ი ა ნ ბ ა ნ ი ს გ ა მ ო მ გ ო ნ ე ბ ლ ა დ ი თ ვ ლ ე ბ ო ღ ა , მ ა შ ი ნ ა ც მ ი ს ი ც ო ს ა ე ტ ო რ ა დ კ ო რ უ ნ ი ყ ო ფ ი ლ ა მ ი ჩ ნ ე უ ლ ი , რ ო მ ე ლ ი ც თ ა ვ ი ს თ ა ვ ს მ ა შ თ ო ც ი ს თ ა ნ ა მ ე დ რ ო ვ ე დ დ ა მ ო წ ა ფ ე დ ა ს ა ლ ე ბ დ ა . ც ხ ა დ ი ხ დ ე ბ ა , რ ო მ უ ჯ ვ ე ა მ დ რ ო ს მ ა შ თ ო ც ი ს ც ა - მ ო ღ ვ ა წ ე ო ბ ი ს მ ო მ თ ხ რ ო ბ ე ლ ი ნ ა წ ა რ მ ო ე ბ ი ს ა ხ ე ლ ნ ა ტ ყ უ ა რ ი თ ხ ზ უ ლ ე ბ ი ს ს ა ხ ი თ დ ა უ წ ე რ ი ა დ ა გ ა უ ე რ ც ე ლ ე ბ ი ა ი მ პ ი რ ს ა დ ა წ რ ე ს , რ ო მ ე ლ ს ა ც ა მ ძ ე გ ლ ი ს შ ე დ გ ე ნ ა უ დ ვ ი ა თ ა ვ ს . ს ა ხ ე ლ ნ ა ტ ყ უ ა რ ო ბ ა ა მ შ ე მ თ ხ ვ ე ა შ ი ც ი მ მ ი ზ ნ ი ს მ ი ს ა ღ წ ე ვ ა დ ი ქ მ ნ ე ბ ო ღ ა გ ა მ ო ყ ე ნ ე ბ უ ლ ი , რ ო მ ს ო მ ხ უ რ ი ა ნ ბ ა ნ ი ს ა ს უ რ უ ლ ი ს ა გ ა ნ მ ო მ დ ი ნ ა რ ე ო ბ ი ს ა ზ რ ი ს ო მ ხ ე ბ ს უ ფ რ ო ა დ ვ ი ლ ა დ დ ა ე ჟ რ ე ბ ი ნ ა თ .

მეორე „ავტობიოგრაფიული“ მოწმობა კორუნის ვინაობაზე, რომელშიც ის თავის თავს ქართული ეკლესიის ეპისკოპოსად ნამყოფად ასახელებს, უეჭველია, ამ ძეგლის მერმინდელი „გადაკეთების დროს უნდა იყოს ჩართული, სახელდობრ, როდესაც მ ა შ თ ო ც ი ს მ ო ღ ვ ა წ ე ო ბ ი ს ა ხ პ ა რ ე ზ ი გ ა უ ფ ა რ თ ო ვ ე ბ ა თ დ ა ის ს ო მ ხ უ რ ი ს გ ა რ დ ა , ქ ა რ თ უ ლ ი დ ა ა ლ ბ ა ნ უ რ ი ა ნ ბ ა ნ ე ბ ი ს გ ა მ ო მ გ ო ნ ე ბ ლ ა დ ა ც უ ქ ე ვ ე ა თ , ე . ი . VI ს . დ ა მ ლ ე ვ ს . კ ო რ უ ნ ი ს ა ე ტ ო ბ ი ო გ რ ა ფ ი უ ლ ც ნ ო ბ ა ს ა ც მ ი ს ქ ა რ თ ვ ე ლ თ ა ნ ა ვ პ ი ს კ ო პ ო ზ ო რ ო ბ ი ს შ ე ს ა ხ ე ბ ქ ა რ თ ვ ე ლ ე ბ ი დ ა ა ლ ბ ა ნ ე ლ ე ბ ი უ ნ დ ა დ ა ე რ წ მ უ ნ ე ბ ი ნ ა , რ ო მ მ ა შ თ ო ც მ ა მ ა რ თ ლ ა ც ს ა მ ი ვ ე ე რ ი ს დ ა მ წ ე რ ლ ო ბ ა შ ე ქ მ ნ ა . რ ა კ ი ა მ ა ს ა ს უ რ ი ა ნ ს ო მ ე ხ ი - კ ი ა რ ა , ა რ ა მ ე დ თ ვ ი თ ქ ა რ თ ვ ე ლ თ ა ე პ ი ს კ ო პ ო ზ ი ე ე მ ბ ო ბ დ ა , ქ ა რ თ ვ ე ლ ე ბ ი ს ა დ ა ა ლ ბ ა ნ ე ლ ე ბ ი ს ა თ ვ ი ს უ ნ დ ა დ ა მ ა - ჯ ე რ ე ბ ე ლ ი ყ ო ფ ი ლ ი ყ ო . მ ა გ რ ა მ , რ ო გ ო რ ც დ ა ვ რ წ მ უ ნ დ ი თ , ე ს ი მ ე დ ი არ გ ა მ ა რ თ ლ ე ბ უ ლ ა დ ა ქ ა რ თ უ ლ ს ა ის ტ ო რ ი ო მ წ ე რ ლ ო ბ ა ს ა მ ც ნ ო ბ ი ს კ ვ ა ლ ი ა რ ს ა დ მ ო ე პ ო ვ ე ბ ა , ა ლ ბ ა ნ უ რ ს - კ ი , რ ო გ ო რ ც გ ა მ ო ი რ კ ვ ა , თ ა ვ ი ს ი ს ა კ უ თ ა რ ი დ ა ს ო მ ხ უ რ ი ს ს ა წ ი ნ ა ა ღ მ დ ე გ ო თ ე ო რ ი ა ჰ ო ნ ი ა შ ე ქ მ ნ ი ლ ი .

თ ა ვ ი მ ე რ ვ ე

მაშთოცის ცხორების მერმინდელი ქალკიდონიანური რედაქცია, მისი მიჯანი და შედგენის ხანა

§ 1. მაშთოცის ელლინოფილური რედაქცია

ქორჯნის ნაშრომის ცნობილ რედაქციაში, როგორც უკვე აღნიშნული გვექონდა, იერუსალემი არც-კი იხსენიება. ეს გარემოება ცხად-ჰყოფს, რომ მაშთოცის ცხოვრება-მოღვაწეობის აღეწრილობა VII ს. დამდეგის შემდგომ გადაუკეთებიათ და ამ დროს მაშთოცის იერუსალემთან კავშირის ყოველგვარი კვალი ამოუშლიათ. სამაგიეროდ ისე გამოუყვანიათ, ვითომც სომხური ანბანის გამომგონებლობა საბერძნეთთან კულტურული დამოკიდებულებისა და გავლენის შედეგი იყოს. იერუსალემის მაგიერ ქ. სამოსატი და ჰრეტორი მწიგნობარი ჩნდება და მთელი საქმე ჰელლინური დამწერლობის მიმბაძველობად არის დასახული.

ამგვარად, აქაც, ამ ძეგლის გადაკეთების დროსაც, ბერძენთა გავლენის უპირატესობის ჩანერგვის წადილი ცხადად მოჩანს და იერუსალემისადმი არის დაპირისპირებული: იმ დროს, როდესაც ასურელ დანიელისაგან სომხურისათვის მოგონილი, თუ გამოყენებული ანბანი სომხურისთვის უვარგისად და არადამაკმაყოფილებლად არის აღიარებული, ბერძნულის მიმბაძველობით შედგენილი მაშთოცის ანბანი პირიქით, უსრულესად და ყოველმხრივ დამთავრებულ დამწერლობად არის გამოცხადებული.

მაშასადამე, აქაც იმნაირსავე მოვლენასთან გვაქვს საქმე, რომელზედაც გრიგოლ განმანათლებელის ცხორების სხვადასხვა დროის რედაქციების განხილვის დროს გვექონდა საუბარი. რათგან ამ ორი ძეგლის თავგადასავლის ასეთი გასაოცარი მსგავსება შეუძლებელია შემთხვევითი იყოს, ამიტომ, უეჭველია, მაშთოცის ცხორების წინანდელი რედაქციაც იმავე წრისაგან უნდა იყოს ტენდენციურად გადაკეთებული, რომელმაც გრიგოლ განმანათლებელი კესარიელ მოღვაწედ აქცია. ამ გადაკეთების დროს წინანდელი, ასურთმოყვარეთა წრის, რედაქციის მთელი შინაარსის შეცვლა ვერ გაუბედნიათ და ამიტომაც მისი კვალი საკმაოდ არის შერჩენილი.

§ 2. გადაკეთების ხანა

მაშთოცის ცხორება ქრონოლოგიურადაც დაახლოვებით იმავე ზემოდასახელებულს ხანაში უნდა იყოს გადაკეთებული და ამავე დროს იქმნება მაშთოცის სახელიც მასროპად, თუ მესროპად შეცვლილი იმ მიზნით, რომ ანბანის გამომგონებელის ცხორების წინანდელი რედაქციის ასურეთ-იერუსალემის ყოველივე კვალი წარხოცილი ყოფილიყო.

თ ა ვ ი მ ე ტ ს რ ე

მავთოცის ცის უკანასკნელი, ეროვნული სომხური რედაქცია

ის ცხადი პელლინოფილური ტენდენცია, რომლითაც სომხებს ჰსურდათ მკითხველისათვის ჩაენერგათ, რომ ანბანიც, თუ სრული აქვთ და ყოველმხრივ დამთავრებული დამწერლობა მოეპოვებათ, მხოლოდ-და-მხოლოდ ბერძენთა დახმარებითა და შესწორების წყალობითაა, სომეხთა ეკლესიის მმართველ წრეებს ვერაფრად დააკმაყოფილებდა, მეტადრე მას შემდგომ, რაც იქ კვლავ მონოფიზიტობამ გაიმარჯვა და სომეხებსა და ბერძენებს შორის სარწმუნოების სფეროში კვლავ უფსკრული აღმოჩნდა.

ამ ხანითგან მოყოლებული ბერძენთა გავლენის ესოდენი უპირატესობა, უეჭველია, მათ უსიამოვნო გრძნობას აღუძრავდათ და ისევე, როგორც თავის დროზე გრიგოლ განმანათლებელის ცის შინაარსი შეცვლილ იქმნა იმ მიზნით, რომ ბერძნული ეკლესიის ჰეგემონიის ტენდენცია შესუსტებული ყოფილიყო, ასევე საფიქრებელია, მავთოცის ცის შინაარსშიც ამავე მიზნით უნდა იყოს ცვლილება შეტანილი. ასეთ ჩანართ ცნობად და ცვლილებად, შესაძლებელია მიჩნეულ იქმნეს ის ამბავი, ვითომც მავთოცს ღვთაებამ თვით თავის მარჯვენით გამოუსახა სომხური ენის ასოები. ამ ჩანართი ცნობის საშუალებით მავთოცის ცის ეროვნული რედაქციის ავტორს წინანდელი, პელლინოფილური რედაქციის სულისკვეთების დაჩრდილვა სდომებია: მავთოცისაგან აღბეჭდილი სომხური ამბანი ღვთაებრივი წყალობის შარავანდელით შეუქმნა და ღვთივ-ბოძებულად გამოუცხადებია („*ნუჯანსაყჩრნ ასა-თოლსაბათილ*“ გვ. 15).

მაგრამ ამ ცნობის ჩამრთველს თავისი მიზანი ხეირიანად ვერ განუხორციელებია: მას ჯერ ღვთაებრივი წყალობის შესახები ცნობა მოუთავსებია, შემდეგ-კი მოუყოლებია წინანდელი რედაქციის მონათხრობი, რომ მავთოცისაგან აღბეჭდილი სომხური ანბანი ღვთაებრივი წყალობის შარავანდებია. ძველისა და ჩანართის ასე ერთად მოთავსების წყალობით, რედაქტორს სრული შეუსაბამობა გამოუვიდა, რათგან ამ მოთხრობით ღვთაებრივი ხელით ნაბოძებსა და დასახულს ანბანს ვილაც ბერძენი მწიგნობრის გასწორება დასჯირებია, რის თქმაც ზემოდასახელებული ცნობის ჩამრთველს, უეჭველია, არ ენდომებოდა.

თ ა ვ ი მ ე ა თ ე

სომხური ანბანის წარმოშობილობის პირველი, მავთოცზე უწინარესი თეორია

§ 1. დანიელ ასური, ვითარცა სომხური ანბანის პირველი შემდგენელი

ქორჯნის თხზულებაში შერჩენილი ერთი ცნობა უფლებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ სომხური ანბანის წარმოშობილობის სადაურობის შესახებ

მარტო ზემოგანხილული ორი, ერთი მეორის საწინააღმდეგო, იერუსალემისა და ბერძენთმოყვარეთა თეორიები არ ყოფილა, არამედ მათზე უწინარეს ერთი ცდაც და სრულებით თავისებური თეორიაც ყოფილა.

ამ პირველი თეორიისაგან მხოლოდ კვალი-ღაა გადაჩენილი. ეს გარემოება მსჯელობას მის შესახებ გვიძნელებს, მაგრამ ზოგიერთი მოსაზრების გამოთქმა მაინც შეიძლება.

ვისაც კორჯნის ნაშრომის არსებული სომხური ტექსტი გადაკითხული აქვს, ადვილად შეეძლო ეგრძნო ის ორკოფობა, რომელიც ანბანის მაძიებელთა და მათოციის მოქმედებას ახასიათებს: ერთის მხრით მომთხრობელი ცდილობს მკითხველი დაარწმუნოს, რომ უსაბერძნეთოდ და უმაშოცოდ სომხური ანბანი ვერ შეიქმნებოდა, მაგრამ მეორე მხრით ავტორს მათოცი უკვე საბოლოოდ ჩამონაკვთილი ანბანითურთ რატომღაც ისევ ასურთა ეპისკოპოზთან მიჰყავს, ვითომც ახლად გამოგონილი დამწერლობის საჩვენებლად. ნამდვილად-კი ამ უცნაური მოგზაურობისა და ამბავის ავტორს მიზნად ჰქონია საშუალება მისცემოდა მკითხველისათვის აზრი ჩაენერგა, რომ ამ საბერძნეთში დამუშავებული ანბანის უპირატესობა და მაღალი ღირებება თვით ასურელთა სწავლულებმაც უცილობლად აღიარეს: ასურელმა ეპისკოპოზებმა და ეკლესიამ დიდი ქება შეასხეს და მათოცი სომხეთში მხოლოდ ამის შემდგომ წაშოვიდარ (გვ. 15—16).

საეკვთა, რომ იქ საქმის ნამდვილი ვითარება იყო აღბეჭდილი, არამედ ეს ცნობა მარტო იმის მაჩვენებელი უნდა იყოს, რომ სომხური ანბანის ასურულისაგან წარმომდინარეობის წინანდელი თეორია იმდენად განმტკიცებული ყოფილა, რომ მისი დაუსაბუთებლივ, ერთი კალმის მოსმით, ბერძნული თეორიით შეცვლის შეუძლებლობა ბერძენთ-მოტრფილევ ამ თავგამოდებულ გადაწყვეთებელ ავტორსაც უგრძვნია. სწორედ ამიტომაც არის, რომ მას საქიროდ დაუნახავს, რომ საბერძნეთში ჩამონაკვთული ანბანის უპირატესობა ასურისაგან მოგონილთან შედარებით თვით ასურულებისათვის ეთქმევიინებინა.

მაგრამ მთელ ამ ამბავში ჩვენთვის ამჟამად ყვილაზე საყურადღებო გარემოებას ის წარმოადგენს, რომ აქ მათოც-მესროპამდე სომხურისათვის გამოყენებული დამწერლობის არსებობაა გამომჟღავნებული: ავტორი იძულებულია გამოტყდეს, რომ მათოც-მესროპის ანბანი სრულებით პირველი სომხური დამწერლობა არ იყო: ის ცდილობდა მხოლოდ მკითხველი დაერწმუნებინა, რომ მესროპის ანბანი სამაგიეროდ უსრულესი და სომხურისთვის მთლიანად შესაფერისი, ამასთანავე საბოლოოდ ჩამოყალიბებული დამწერლობა იყო.

ხოლო საგულისხმო გარემოებაა, რომ ასურული დამწერლობის მიხედვით სომხური ანბანის პირველ გამოგონებლად აქ მათოცი-კი არ არის დასახელებული, როგორც ეს იერუსალემითგან მომავალი მოღვაწისათვის ბუნებრივიც იყო, არამედ ვინმე ასური ეპისკოპოზი დანიელი (იხ. გვ. 12).

მ. ხორენელს გარდა, რომელსაც ცნობა დანიელზე კორჯნის ნაშრომითგანვე აქვს მოყვანილი, სხვაგან ამ ასურ მწიგნობარ-ეპისკოპოსზე არაფერი მოგვეპოვება. მაგრამ ანბანის მოგონებელი დანიელის სახელი და ამბავი მის შესახებ, საფიქრებელია კორჯნის მოგონილი არ იქნება, არამედ წინანდელი რომელიღაც წყაროთგან უნდა იყოს ამოღებული. რაჟი ის მათოცის წინამორბედად არის გამოყვანილი, ამიტომ დანიელის შესახები

ცნობა იერუსალიმის თეორიის უწინარეს არსებული თეორიის ნაშთად უნდა მივიჩნიოთ და იქითგან უნდა იყოს შერჩენილი მაშთოცის ცხოვრება-მოღვაწეობის აღწერილობაში. როგორც ეტყობა, ეს თეორია წმინდა ასურული კონცეფციისა და სულსკვეთების გამომხატველი უოფილა და, უმკველია, იმათ წიაღითგანვე უნდა იყოს გამოსული.

თ ა ვ ი მ ე თ ე რ თ მ ე ტ ე

კორუნის ნაშრომის მნიშვნელობის შეფასება სომხური ისტორიოგრაფიისათვის

გულდასმითა კრიტიკულმა შესწავლამ დაგვარწმუნა, რომ კორუნის სახელით ცნობილი მაშთოც-მესროპის ცნა სახელნატყუარი ნაწარმოებია, რომელიც დროთა განმავლობაში არა ერთხელ საფუძვლიანად, თანაც ტენდენციურად გადაუკეთებიათ, და რომ ამ ძეგლს სომხური ანბანის წარმოშობის ისტორიის გამოსარკვევად არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, რათგან სომხური დანწერლობა გაცილებით უფრო აღრინდელი და ძველი უნდა იყოს, ვიდრე მაშთოცს აქვს დათარიღებული. ამის შემდგომ ბუნებრივად იბადება საკითხი, მაშ ამ ნაწარმოებს სომხური ისტორიოგრაფიისათვის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს?

ასეთ საკითხზე უარყოფითი დასკვნის გამოტანა სრულებით მცდარი იქნებოდა. უკვე ყველა ზემონათქვამს მკითხველი უნდა დაერწმუნებინა, რომ კორუნის სახელნატყუარი ნაშრომის ანალიზი საეკლესიო ისტორიულ აზროვნების მიმდინარეობათა შორის წინათ უოფილი ბრძოლის შესწავლის იშვიათ საშუალებას გვაძლევს. ამ მხრივ იგი ძვირფასი საბუთია, რომლის სათანადოდ გამოყენება საშუალებას აძლევს მკვლევარს გარკვეული ხანის სომხეთის ისტორიის ჭერ ცარიელი ფურცლები შეავსოს და იქ არსებულ მიმართულებათა შორის გამწვავებული ბრძოლის მთელი სიმკაცრე და დაუნდობლობა ამ ძეგლის თავდადასავლის გამორკვევის შემდგომ ნათლად წარმოიდგინოს.

მაგრამ მართლ ამით არ ამოიწურება ამ ძეგლის მნიშვნელობა სომხური ისტორიოგრაფიისათვის.

§ 1. კორუნის მეთოდოლოგიური მრწამსი ისტორიაში

კორუნისად ცნობილი სახელნატყუარი საისტორიო ნაწარმოები მარტივ, ლიტონად აღწერილ თხზულებას არ წარმოადგენს, მისი ავტორი თავის ხელოვნებაში განსწავლული პირია. მან კარგად იცის, თუ რაგვარ თვისებათა პატრონი უნდა უოფილიყო ხეირიანი ისტორიკოსი და რანაირად უნდა უოფილიყო სამაგალითო მატთანე დაწერილი. ავტორი ერთგან მოკლე რედაქციაში პირდაპირ ამბობს კიდევ, რომ სომხეთში მიღებული წერის წესის მიხედვით სწერდა თავის ნაშრომს (*«ესთ იქჩნასიქ ყრსიღესა ასი ქ მტუნჯ... ყს-თამსილიქ...»* გვ. 65). მაშასადამე, აღმწერელი თავის შრომას იმ დროსა სწერდა, როდესაც სომხეთში უკვე მიღებული იყო თხრობის სამაგალითო წესი და გვგვამ (*იქჩნასიქ ყრსიღე*) და სწორედ ამ წესს მისდევდა იგი თავის ნაწარმოების შედგენის

დროსაც, ამ მხრივ ისტორიათმწერლობითი მეთოდოლოგიისა და მოძღვრებათა შესასწავლად სომხეთში კორუნის შრომა საკმაო და საგულისხმო მასალას იძლევა.

თხზულების ბოლოში მას ნათქვამი აქვს: კი არავის ეგონოს, თითქოს ეს ნაწარმოები ძველ ამბავთაგან ამოღებული აღწერით შეგვედგინოს (იქ სქტ ქ ჩუნ რამრალიც იხილსკახხალ კ მათსნაგჩხალ კარგხვად), ანდა ამხანაგის მონათხრობი (იქ აო ქრსჩრქ ყათმასკ) დაგვეწეროს, არამედ რისაც და რომელთაც ჩვენ თვითმხილველი (იურიც მარ ქასკ აკანასათსა ხეხალ, ჩუნგნასთსა ხეხალ) და თანადამხდური (აოღნქსრასკაგ ჩიგსიორასკან ვირბიფი), შმეენელი (ქსიი... ქარჩაყახთიქსანს) და მახური (ხიფჩნ არჩანხასკ) ვიყავითო (გვ. 40—42, 63 და 65).

ავტორის სიტყვებითგან ნათელი ხდება, რომ მას კარგად ესმოდა, თუ ძველი, ან სხვათა მონათხრობის გამგეობრებული, ვინდ აღმნუსხველი, რამდენად დაბლა იდგა და ნდობის მხრივაც თანამედროვე თვითმხილველ მემატიანეს ჩამოუვარდებოდა. ზემონათქვამითგან ირკვევა, რომ მხოლოდ თვალთმხილველი (აკანასათსა), ან თვითმხილველი (ჩუნგნასთსა) და თანადამხდური (აოღნქსრასკაგ), რომელიც ამასთანავე ნამბობის თავისი ყურით მსმენელი (ქსიი) და ასე თუ ისე მონაწილე (არჩანხასკ) იყო, სანდო მემატიანედ იყო მიჩნეული.

მთელი თავისი ნაწარმოები აღწერელს გარკვეულ გეგმაზე აქვს აგებული. ამ გარემოების შესახებ თვით ავტორიც გარკვევით რამდენჯერმე ლაპარაკობს. მისი სიტყვებითგან ჩანს, რომ ავტორის შეხედულობით საისტორიო შრომაში უნდა თხრობის ერთგვარი წესრიგი არსებობდეს, რომ მოთხრობა დალაგებული ყოფილიყო. ასეთს დალაგებულს შემდგომითი-შემდგომადს მოთხრობას ის „ჩი კარჩი ყათმასკ“-ს (გვ. 3) უწოდებს.

თხრობის წესრიგის მიხედვით საისტორიო თხზულება რამდენიმე მთავარ ნაწილად იყოფოდა, რომელთაგან თვითოეულს თავისი დანიშნულება ჰქონდა. კორუნს თავის ნაშრომისათვის სამი ნაწილი აქვს ნაგულისხმევი. თავში, თხზულების აღწერისადმი ამამოძრავებელი გარემოების მოხსენების შემდგომ, ნათქვამია: „არჩი აინსალ ნასარანხსიცი (2). ხოლო დაწყობისას წინასიტყვად ვთქვათ, შეიძლება თუ არა განსვენებულ მოღვაწეთა ცხოვრების აღწერაო. ამის შესაძლებლობისა და კანონიერების დასაბუთების მერმე, იქ, სადაც უკვე ცხოვრების აღწერილობა იწყება, ნათქვამია:

*სან ვირ ქ ნასჩასკარც რანჩა
ნჯანასკამც, ქასან ირიც ქ იქიქმ არარსკა
ყათმასიცი, ჭრ შაჯთიფ ანიონ (9).*

„სახელი კაცისა მის, რომელსაც პირველსა რიგსა სიტყვისა ჩვენისას აღვნიშნავთ, რომლისათვისაც მოსწრაფე ვართ მოთხრობად, მაშთოცი იყო“-ო.

მაშასადამე, თხზულების პირველს, შესავალს ნაწილს ავტორი უწოდებს *ანასჩასკარც რანჩა*, ხოლო წინასიტყვაობის დაწერას *ანასჩა რანსკა*-ს. ეს ტერმინი გვაფიქრებინებს, რომ კორუნს უნდა *ნასარან* წინასიტყვაობაც სცოდნოდა, ვითარცა ზემოაღნიშნული გამონათქვამის უფრო მოკლე და მკაფიო შესატყვისობა.

საისტორიო თხზულების თხრობას, ამგვარად, სიტყვის *რან*-ს თავისი *კარგ*-წესრიგი. ჰქონდა და პირველი რიგი *ნახარკარგ* შესავალს, ანუ წინასიტყვაობას *ნახარან*-ს გვეთვნიდა. წინასიტყვაობას გარდა, საისტორიო ნაწარმოებს ჰქონდა: «*სიქიყონ მათხნის*» დასაწყისი, თავი მატინისა და «*კათარიონ*» „დასასრული“¹.

§ 2. კორჯნი, ვითარცა მაქებართა ჯგუფის ისტორიკოსი

კორჯნის აზრით, ძველისა და ახალი აღთქმის წიგნებში, რომელთა უმეტესი ნაწილი ავტორს საისტორიო თხზულებად მიიჩნდა, ქებაა მოთხრობილი. მაგ. პავლე ებრაელთა მიმართ ეპისტოლეში თურმე ასახელებს სხვადასხვა პირებს და მათი რწმენის ჰემმარიტებას აქებს (გვ. 3). ასევე ყოფილა ძველი აღთქმის წიგნებშიც, სადაც აგრეთვე ზოგის სიბრძნის ქება ყოფილა, ზოგის ძლიერებისა (გვ. 4). იქვე იობის ქებაც ყოფილა და სხვათა (გვ. 5). ასეთსავე ქებას ჰხედავდა ავტორი სახარების ოთხთავშიც იქ, სადაც ორი დანგის შემწირველთა გულმოდგინებაა მდიდრებთან შედარებით აღწევებული (გვ. 6). თვით პავლე მოციქულსაც თავის 14 ეპისტოლეში თავისი მოციქულებრივი მოღვაწეობის თანამშრომლების ნამუშავენი აქვს აღწერილი და თვითული ღირსებისაებრ შექებული ჰყოლია (გვ. 7).

საეკლესიო ისტორიის ამნაირი მაგალითებით შემკულ-დასაბუთებული თავისი საზოგადო მიმოხილვა ავტორს ასე აქვს დამთავრებული: აქამომდე თქმულითგან ცხადია, რომ ყველა ღვთისმოყვარეთა ქება ღვთისნიერი საქმეაო (გვ. 8). რათგან ეს დასკვნა იმ საკითხის დასამტკიცებლად არის წარმოთქმული, შეიძლება თუ არა სრულ კაცთა ღვაწლის წერილობით აღნიშვნა *გრიქ ნჯანასიქს* (გვ. 2). ამიტომ ცხადი ხდება, რომ ჩვენ ავტორს წერილობითი აღბეჭდვა უმთავრესად „ქების“ *გიქილქილნ*-ის სახით ეხატებოდა. ამგვარად ის „შემასხმელთა“ ჯგუფის ისტორიკოსად მოჩანს.

თუმცა მაშთოცის ცნის აღმწერელი „მჭევრმეტყველების“ (*არილსათა-სიასი*) მოტრფიალთა (გვ. 2), მაგრამ შედარებით მაინც ზომიერი. იგი პირდაპირ აცხადებს კიდევ, მე «*იქ სოსთაყათიონი ნარითარასიი სიქსაქ*» (42), «*იქ აი სოსთაყათიონი კარმარსაქ გჟანსი ქმსი გიქილქილნ*» (65) „არათუ ცრუმომთხრობელი ან ზღაპრულად გამაზვიადებელი მჭევრმეტყველი ყოფილიყვით“, „არათუ სიტყვა ჩვენი ჩვენს ქებაში ცრუმომთხრობელობასთან (ზღაპრულად გაზვიადებულად) შეწყობილი იყოსო, არამედ მხოლოდ მეტისმეტად მოკლედ და საზოგადოდო“. კაცმა რომ თქვას, ავტორს არც ეტყობა მოკარბებული მიდრეკილება ენაწყლიანობისა და მჭევრმეტყველებისადმი, მაგრამ წინადადებითა რიტორიკული აგებულება მაინც უყვარს. მის ნაკლს უფრო ცნობების ბუნდოვანობა შეადგენს, მაგრამ ეს მისი არათანამედროვეობითა და მისი ნაშრომის სახელნატყუარობის ბუნებრივი შედეგია.

¹ «*სოქიასი სიქიყონ მათხნისაიორბ მათხნისი გნქ*» (გვ. 8). პირადად თავის თხზულებასზეც ანბანს ავტორი: «*სონოანბ ექსსაიორაყ იჯასიქროთენს*». სწ აქსსაიორაყამ მიქსქი, გიქ სიქიყონს გრსეაქ (40) იხ. აგრეთვე გვ. 65.

§ 3. კორუნი შეხედულება ისტორიკოსის მოვალეობაზე

ავტორი თავის შესავალში არკვევს ერთ საკითხს, რომელიც, როგორც ეტყობა, სომხურ მწერლობაში მაშინ საკამათოდ ითვლებოდა (*ქრანარანსლი*), სახელდობრ შესაძლებელი იყო თუ არა მწერალს გამბედაობა ჰქონოდა სრულთა კაცთა მოღვაწეობა წერილობით აღებეჭდა (გვ. 2)?.

ამის განხილვასა და გადაწყვეტას ის თავისით-კი არ ფიქრობდა, საკუთარ აზრებზე დაფუძნებით-კი არ აპირებდა, არამედ საღმრთო და საეკლესიო მწერლობაში არსებული მაგალითებით უნდოდა მას მოწინააღმდეგეთა საბუთიანობა გაექარწყლებინა. ავტორი მაინც ჩქარობდა და სანამ დამამტყიცებელი მაგალითების ამოკრებასა და ჩამოთვლას შეუდგებოდა, უკვე მოყვანილი აქვს თავისი მრწამსის ზოგადი დებულება.

მოწყალე ღვთაებამ ისე განსაჯა, რომ სათნონი მისნი მარტო საიქიოს-კი არ ყოფილიყვნენ ამალღებულ-გაბრწყინებულნი, არამედ, რომ სააქაოს, საწუთროშიც მათი სახელი გარდმოცემით სულიერთა და ხორციელთა შორის თანასწორად გაბრწყინებული ყოფილიყო (გვ. 2).

წინასიტყვაობის ბოლოშიც, ყველა მაგალითის ჩამოთვლის შემდგომ, აღმწერელს კვლავ საზგასმით დასკვნილი აქვს: „აქამომდე ნათქვამითგან ცხადია, რომ ყველა ღვთისმოყვარე რჩეულთა ქება ღვთისნიერი“ საქმეათ (გვ. 8).

ამგვარად, მატინის წერა ღვთისნიერი საქმე ყოფილა და ღვთის ბრძანებით ყველაფერი აღწერილი უნდა ყოფილიყო მომავალ თაობათა გასაწვრთნელად (გვ. 18), რომ ნეტარ მოღვაწეთა ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ამბავთ ახალ-ახალ თაობათათვის მაგალითად და კანონად გამომდგარიყო (*ღი ირჩნასი & სანინი გიჩჩი სისილიენი ყაჯატიჩი*) (გვ. 7).

მაშთოცის ვრცელი ცნის ავტორს უფრო ნეტარ მამათა მოქალაქეობა აინტერესებდა (*ნჯანასილი გიყარა არანენი კათარსილი* გვ. 2, *„გიყარა აინ არიყარი“* გვ. 9), ვიდრე მათი ცხოვრების სრული თავგადასავალი. თხზულების სათაურშიც ასევე აღნიშნული, რომ ისაა *„ჟათმიოქჩენი ქაროსი & მაროსანი“*, მოთხრობა, ანუ ისტორია ღვაწლისა და სიკვდილისა. მოკლე რედაქტიაშიც იგივე მიზანია დასახული *„გიყარა & გიყარანასა“*, ღვაწლთა და სიკვდილის აღწერა (გვ. 65). ნაწილობრივ ეს, რასაკვირველია იმითაც აიხსნება, რომ კორუნი სსხელ ქვეშ ამოფარებულ ავტორს ვითარცა არათანამედროვეს, მაშთოცის ცხოვრებაზე ნამდვილი ცნობების მოთხრობა არც შეეძლო.

ღვაწლთა გამომხატველ ტერმინებად *ქარე-ს* გარდა ნახმარია აგრეთვე *„საქმენი“* *გიორბე* (*აიღინჩხარასკე ჩიფხიორასკან გიორბე* გვ. 65.) და *„ქმნულე-ბანი“* *არარისალი* (*ღამჩხნაჯან არარისასი სიციენი ყიოიქ ნჯანასილი იქვე*).

§ 4. კორუნი ტერმინოლოგია ისტორიის აღმწერლობის აღსანიშნავად

მაშთოც-მესროპის ცნის აღმწერელს ისტორიკოსის მოღვაწეობის გაშლასახატავად ტერმინები ბლომად მოეპოვება. უფრო ხშირად ის ამისთვის ორ სიტყვას ჰმმარობს, მარტივად აღნიშნავს *ნჯანასილი-სა* (იხ. გვ. 2, 3, 4, 5, 7, 9, 21 და სხვაგანაც), ან წერილობით აღნიშნავს *ყიოიქ ნჯანასილი-ს* (6, 65) და მოთხრობას *ყაათსილი-ს* (3, 5, 6, 7, 0, 65 და სხვაგანაც). მაგრამ უწყარს-

მაშთოც-მესროპის ცის ისტორიული მსოფლმხედველობისა და მეთოდოლოგიური ღონეობის ზემომოყვანილბა განხილვამ დაგვარწმუნა, რომ კორუნი სსახელ ქვეშ ამოფარებული ავტორი ურიგოდ განსწავლული ისტორიკოსი არ ყოფილა. მისი ნაშრომი იმ მხრივაც არის საგულისხმო, რომ სომხურ საისტორიო მწერლობაში იმ დროს არსებული საისტორიო მსოფლმხედველობა და მეთოდოლოგიის ღონეობა მკაფიოდ მოჩანს. ნაწილობრივ ეს აგათანგელოსის სახელნატყუარ ნაშრომსაც მოეპოვება, მაგრამ იქ ყველა ეს მრავალსიტყვაობაშია შთანთქმული. სამწუხაროა მხოლოდ, რომ თავისი ცოდნა და ძალღონე ისტორიკოსს ასეთი სახელნატყუარი ნაშრომისათვის შეუღლეცია.

ბ ო ლ ო ს ი ტ ყ ვ ა ო ბ ა

მარტიროლოგიური და ჰაგიოგრაფიული სომხური ძეგლების კრიტიკული განხილვის შემდეგ, უნდა მონაპოვარსაც ზოგადად თვალი გადავავლოთ და შევაფასოთ.

ამ წიგნში განხილულს ძეგლებში სომხეთის საეკლესიო ისტორიის უძველესი ხანის მთავარი საკითხებია მოთხრობილი: ერთის მხრით ქრისტიანობის გავრცელების გარემოება და ამბავია აღწერილი, მეორეს მხრით ამ სარწმუნოებისათვის პირველ და მერმინდელ დევნილთა მარტვილობანია, შემდეგ მუდებნოების სომხეთში პირველ მეთაურთა დედაწლის მომხრობელი ძეგლების რაობა გეგონდა გამორკვეული და დასასრულ სომხური დამწერლობისა და სასულიერო მწერლობის პირველი გაჩენის აღმწერელს ნაწარმოებზე შოგვიხდა საუბარი. ამ ძეგლთა კრიტიკულმა განხილვამ დაგვარწმუნა, რომ არც ერთი მათგანი თავდაპირველი სახით არ ყოფილა დაცული.

ყველაზე უკეთესად გრიგოლ მანაჰიჭრის მარტვილობის ტექსტი ჩანს შენახული. შემდეგ შედარებით კარგადვეა იზიდ-ბოზიდის წამების ტექსტიც დაცული, თუმცა ზოგიერთი ცვლილება დროთა განმავლობაში იქაც არაერთხელ შეუტანიათ. დანარჩენ ძეგლთა უმეტესობა სახელნატყუარი გამოდგა, რომელთაგან ორი მრავალჭერ განზრახ ტენდენციურად და არსებითად ყოფილა გადაკეთებული. როგორც მოსალოდნელიც იყო, ყველაზე ცვალებადი სომხეთის გაქრისტიანების ამბის, ხოლო შემდეგ დამწერლობის გაჩენისა და ხალხთა წერილის თარგმნის მომხრობელი ძეგლების ბედილბალი აღმოჩნდა.

მართლაც, სომეხთა-მოქცევის ამბის გულდასმითმა კრიტიკულმა შესწავლამ დაგვანახა, რომ თრდატ მეფის დროს სომხეთის გაქრისტიანება გრიგოლის სახელთან არ ყოფილა დაკავშირებული და რომ მარტო V ს. მეორე ნახევრითგან მიუჩნევიათ გრიგოლი სომხეთის განმანათლებლად. გრიგოლ განმანათლებელის მოღვაწეობა თრდატის მეფობასა და სომეხთა მოქცევასთან ლიტერატურულად V ს. დამლევს დაუკავშირებიათ. ამ დროს მისი მქადაგებლობის სარბიელი ვიწროდ, მხოლოდ „დიდი სომხეთის“ ასპარეზით, ყოფილა შემოფარგლული (იხ. აქვე, გვ. 106—112). VI საუკუნის შუა წლებსა და დამლევს-კი გრიგოლი სომხეთს გარდა უკვე საქართველოს, ალბანეთისა და საერთოდ მთელი კავკასიის განმანათლებლად უქცევიათ (იხ. 113—115).

ამასთანავე, სომეხთა მოქცევის შესახები წყაროების განხილვის დროს (იხ. აქვე, გვ. 117—124), უკვე დაერწმუნდით, რომ VI ს. დამლევს და VII ს. დამლევს გრიგოლ განმანათლებელი იერუსალემის სარწმუნოების მომტანად ითვლებოდა. ხოლო თავის დროზე, ამ 37 წლის წინათ, აღნიშნული მქონდა, რომ შატბერდისეული წა ნინოს ცხორებაში ქართველთა მქადაგებელი ქალწული იერუსალემის პატრიარქის დისწულად და იერუსალემში აღზრდილად იხსენიებოდა (აქვე, გვ. 135—136). ალბანურ შემოგანხილულ წყაროშიც ხომ ალბანეთის გაქრისტიანება და განმანათლებელნი მთლად უშუალოდ იერუსა-

ლემთან ყოფილან დაკავშირებულნი, თვით მათოციც-კი, კორუნიის სრული მღუმარებისდა მიუხედავად, იერუსალემელ მკადაგებელ მოღვაწედ მოჩანს (იხ. აქვე, გვ. 174—190). ეტყობა, რომ აქ საეკლესიო ისტორიის-შესახებში ოდესღაც გაბატონებული თეორიის ანარქული უნდა გქონდეს დაცული ქრისტიანობის ალბანეთში, საქართველოსა და სომხეთში იერუსალემითგან წარმომდინარეობაზე. მოიპოვებოდა თუ არა, ამისთვის რაიმე რეალური საფუძველი და უტყუარი ფაქტები, ამჟამად ძნელი გადასაწყვეტია, მაგრამ ამ ცნობის მსგავსებათა ხელოვნურობის უარყოფა მინც შეუძლებელია და ეს გარემოება ამ თეორიას იმ სახით, როგორც ის საბოლოოდ ჩამოყალიბებულა, უკვე ტენდენციურად ჰხდის.

ალბანური წყაროს მოთხრობა გვაფიქრებინებს, რომ იერუსალემის თეორია თადეოზ მოციქულისა და მისი მოწაფეების მოღვაწეობასთან ყოფილა დაკავშირებული. ხოლო სომხური ძველი თეორიაც თადეოზ მოციქულზე, ალბანური იერუსალემის თეორიაც თადეოზის მოწაფე ელიშას სახელზე ამყარებენ თავიანთ საბუთიანობას. თომასა და თადეოზ მოციქულთა მოღვწეთა სიკვდილის შესახებ არა ერთი წინაუქმო ცნობები მოიპოვებოდა ძველადვე ისე, რომ თომა, თადეოზი და სხვები ედესაში ითვლებოდენ დასაფლავებულად და მათი ედესაში მოღვაწეობის-შესახები ცნობა ამის გამო სამართლიანად არის ლეგენდურად გამოცემად მიჩნეული (იხ. Adolf Harnack, die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, II² Band, გვ. 117, § 5 და შენ. 3). ამიტომვე იერუსალემის თეორიის ისტორიულ დასაბუთებას დამატებელი ძალა არა აქვს და ამდენად ეს თეორიაც ხელოვნურსა და ტენდენციურ შენატხზს უნდა წარმოადგენდეს.

გამოსარკვევია მხოლოდ საკითხი, იერუსალემის თეორია იმთავითვე თადეოზ მოციქულის მოღვაწეობის ცნობაზე იყო დამყარებული, თუ იერუსალემთან კავშირის-შესახები ცნობა უფრო ადრინდელ გარდმოცემას წარმოადგენს, რომელსაც შემდეგ, ალბანეთის ეკლესიის მოციქულთა დროს დანაწესებად გამოსაცხადებლად, თუ რაიმე სხვა მიზნით, თადეოზ მოციქულისა და მისი მოწაფის ამბავი ჩაურთეს? პირველ შემთხვევაში, რამდენადაც თვით თადეოზ მოციქულის სომხეთში მოღვაწეობის თხრობა სალიტერატურო შენატხზს წარმოადგენს, ამ თეორიას არავითარი ისტორიული ღირებულება არ ექნებოდა.

რათგან თადეოზის შესახები თეორია გრიგოლ განმანათლებელისაზე უფრო ადრინდელია, ცხადი ხდება, რომ „იერუსალემის თეორიაც“ გრიგოლ განმანათლებელის შესახებზე თეორიაზე უფრო უძველესი უნდა იყოს. არსებითადაც, რა თქმა უნდა, უფრო ბუნებრივი იყო, რომ ალბანურ-სომხური და ქართული ეკლესიების იერუსალემისაგან წარმომდინარეობის მოძღვრება თადეოზ მოციქულის მოღვაწეობის ცნობასთან დაკავშირებით გაჩენილიყო, ვიდრე გრიგოლ განმანათლებელის სახელთან დაკავშირებით, რათგან მის შთამომავლობასა და სადაურობაზე, როგორც ჩანს, სომხეთში არავითარი გარკვეული ცნობები არ ყოფილა (იხ. აქვე, გვ. 83—89—125).

ეს უკანასკნელი მოსაზრება და ალბანური ცნობა გვაფიქრებინებს, რომ თეორია ქრისტიანობის კავკასიაში უშუალოდ იერუსალემითგან წარმომდინარეობაზე შესაძლებელია უკვე იმ ხანაში ყოფილიყო, როდესაც სომხურ და სხვა ეკლესიების დამაარსებლად თადეოზ მოციქული ყოფილა მიჩნეული.

ამავე ხანაში, გარკვეული დროთაგან მაინც, ამ კონცეფციისათვის ზოგადი მნიშვნელობა მიუნიჭებიათ და თადეოზი თითონ, თუ თავისი მოწაფეების სახით, მარტო სომხურისა კი არა, არამედ სამივე მეზობელი ეკლესიის დამფუძნებელად აღუარებიათ. ამისდა მიხედვით შესაძლებელია, რომ გრიგოლ განმანათლებელის მნიშვნელობის განზოგადოების ცდა და მოძღვრება იმ ხანაშიც, როდესაც ის ჯერ „იერუსალემის სარწმუნოების“ მომტანად ითვლებოდა, ახალი რამე კი არა, არამედ მხოლოდ წინათ, თადეოზის-შესახები თეორიის დროსაც, არსებული შეხედულებისა და სულისკვეთების განახლებას წარმოადგენდეს.

თავდაპირველად როდის შეითხზა ეს თეორია, ჯერ დანამდვილებით ამის განსაზღვრა ძნელია, რათგან ამ საკითხის გამოსარკვევად ცნობები არ მოგვეპოვება და საერთოდ ჯერ კიდევ ამის საგანგებოდ შესწავლაა საჭირო, მაგრამ იმ სახით, როგორც ეს თეორია ჩამოყალიბებულა, საფიქრებელი ხდება, რომ ამ თეორიის შემთხვევლსა და სულისჩამდგმელ წრესაც მიზნად ჰქონია ალბანეთის, საქართველოსა და სომხეთის ეკლესიები წარმოშობილობითაცა და იერარქიულადაც სამხრეთ-აღმოსავლეთის ასურულ-სპარსულ ეკლესიასთან დაეკავშირებინა. ამ წრეს ამ მიზნის მისაღწევად ზოგიერთ მოციქულთა მკვლევარობითი მოღვაწეობის შესახებ „საქმე მიციქულთა“-ში და მოციქულთა ეპისტოლეებში გარკვეული ცნობების უქონლობით უსარგებელია და უკვე მეოთხე საუკუნის დანდევს ევსეები კესარიელის მიერ საეკლესიო ისტორიაში აღბეჭდილი თობა, თუ თადეოზ მოციქულების ედესაში მოღვაწეობის-შესახები თქმულება გამოუყენებია, შექველია, მოციქულთა აპოკრიფულს მიმოსვლათა წიგნებში უხვად გაბნეულს ზღაპრულ ცნობებზე დაყრდნობით.

რა და სადაური იყო ის წრე, რომელმაც თადეოზ მოციქულთან დაკავშირებით კავკასიისათვის ერთობლივ იერუსალემის თეორია წამოაყენა, ადვილი მისახვედრია, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ეს თეორია სარწმუნოებრივადაც და პოლიტიკურადაც აღმოსავლეთის, ასურულ-სპარსული, ორიენტაციისათვის იყო ხელსაყრელი. მაგრამ, რამდენადაც თადეოზ მოციქულის მთავარ სამოქმედო ასპარეზად, ალბანური თეორიის მიხედვითაც-კი, სომხეთი იყო დასახული, თვით ალბანეთში-კი მხოლოდ თადეოზის მოწაფე იყო მკვლევარად გამოუყვანილი, ამდენად ამაში სომხური ეკლესიის უფროსების ტენდენციის განჭვრეტაც შეიძლება.

როგორც ჩანს, გარკვეულ ხანაში ეს გარემოება ალბანეთში შეუქმნევიათ კიდევაც. საფიქრებელია, რომ ალბანური წყაროს ცნობა, რომლის მიხედვითაც თადეოზის მოწაფე ელიშა პირდაპირ იერუსალემითგან იყო მოსული, ამასთანავე მხოლოდ თავის მასწავლებლის სომხეთში მოწამებრივი სიკვდილის შემდგომ, მერმინდელი ალბანური ეროვნული ტენდენციურივე ცვლილების შედეგი უნდა იყოს. ამ ცვლილებით ალბანეთის ეკლესიის მესვეურთ ენდომებოდათ, სომეხთა ეკლესიის მხრით ჰეგემონიური პრეტენზიების საწინააღმდეგოდ, ისტორიულადაც დამტკიცებულ იყოფილიყო, რომ ქრისტიანობა ალბანეთში სომხეთისაგან დამოუკიდებლად, უშუალოდ და პირდაპირ იერუსალემითგან დამყარდა და ეკლესიაც თვით იესო ქრისტეს ძმის, იაკობ მოციქულის, „იერუსალემის პირველი მამათმთავრის“ ხელდასმით დაფუძნდა.

იერუსალემის თეორია, როგორც ვიცით, მონოფიზიტობის ხანაშიც იყო გავრცელებული, ხოლო მის საწინააღმდეგოდ ბერძნული, ქალკედონიტური,

ეკსარიული თეორია ყოფილა წამოყენებული, რომელშიც გრიგოლისათვის საშოკმედო ასპარეზად უკვე იერუსალემის თეორიის შემთხვეული წრის მიერვე დასახული ფართო მიწაწყალი იყო დასახელებული. ამ გზით და ძველი საშუალებით ბერძენთა და ქალკიდონიან სომეხთა ელინოფილურ წრესაც თავისი პოლიტიკურ-სარწმუნოებრივი მიზნის მიღწევა უცდია და მოუხერხებია. შემდეგში კვლავ გაბატონებულმა ეროვნულ-სომხურმა მონოფიზიტურმა მიმართულებამ წინანდელი, უკვე საკმაოდ განმტკიცებული, ეკსარიული რედაქციის მთლიანად შეცვლა ველარ შესძლო, მაგრამ თავისი სარწმუნოებრივ-ეროვნული ინტერესებისათვის უფრო მიზანშეწონილად მიიჩნია გრიგოლის მოღვაწეობის სარბიელი მარტო სომხეთით-და შემოეფარგლა (აქვე, 116—117 და 123).

ანბანისა და დამწერლობის გამოგონების ამბავშიც სომეხთა მოქცევის ამბის მსგავსი და ანალოგიური მოვლენა გვაქვს: როგორც იქ ჯერ სომხეთის პირველ მქადაგებლად ასურთა მოციქული თადეოზი იყო მიჩნეული, ისევე, აქაც სომხეთისათვის ანბანის პირველ შემდგენელადაც უძველესი, ასურთ-მომხრეთა თეორიით, ასური დანიელი ყოფილა დასახული (იხ. აქვე, გვ. 186—188). როგორც იქ შემდეგში ქრისტიანობის დამფუძნებლად იერუსალემის სარწმუნოების მომტანი გრიგოლ განმანათლებელი აქციეს, ისევე აქაც დამწერლობის გამომგონებლად იერუსალემის მოღვაწევე მათოცი გამოუცხადებიათ, მისი საშოკმედო ასპარეზიც (იმნაირადვე გაუფართოვებიათ და, სომხურის გარდა, ქართული და აღბანური დამწერლობის გამომგონებლად უქცევიათ (იხ. აქვე, გვ. 159—160, 178—180). დასასრულ, როგორც იქ გრიგოლი მერმე ეკსარიელ მოღვაწედ და საბერძნეთთან განუყრელი კავშირის დამამყარებლად გაუხდიათ, ისევე აქაც უკვე მესროპად სახელდებული მათოცი სომხური ანბანის საბოლოო დამუშავება-შეესებისათვის საბერძნეთში გაუსტუმრებიათ (აქვე, გვ. 183—185). მესროპის ცხოვრების უკანასკნელს, ეროვნულ რედაქციისაში-კი ასურული და ბერძნული თეორიების ანარეკლი საგრძნობლად დაჩრდილდულია და სომხური დამწერლობის მთავარი დამახასიათებელი თავისებურება ღვთივ-ნამოქმედად არის აღიარებული (იხ. აქვე, გვ. 185—186).

დასასრულ, მარტიროლოგიური და პაგიოგრაფიული ძეგლების კრიტიკულმა შესწავლამ დაგვანახა, რომ, ფაქტობრივად ბიზანდიელის თხზულებაში აღბეჭდილი, ასურთ-მოყვარეთა წრითგან მომდინარე, უძველესი ცნობით სომხეთში მეთუდაზნოების პირველ დამარსებლად დანიელ ასურის მოწაფე გინდი იყო, მესუჟავეთა და ოსკიანთა მარტილობათა ეკსარიელი სახელნატყუარი ავტორის მტკიცებით-კი სომხეთის პირველ მოწამებელად და მეთუდაზნობად საბერძნეთთან დაკავშირებული მესუჟავენი და ოსკიანნი იყვნენ (აქვე, გვ. 24—26 და 16—18). აქაც ასურთ-მოყვარეთა ცნობას დაპირისპირებული აქვს მისი უარმყოფელი ბერძნეთ-მოყვარეთა თეორია.

ერთი სიტყვით, ქრისტიანობის დასაწყისის ხანის მომთხრობელ ძეგლთა კრიტიკულმა შესწავლამ დაგვარწმუნა, რომ არ გადარჩენილა არც ერთი მთავარ საკითხთაგანი, რომლის შესახებაც დროთა განმავლობაში ერთიმეორის საწინააღმდეგო და არსებითად განსხვავებული შინაარსის რამოდენიმე თხზულება არ დაწერილიყოს, ანდა რომელთა შინაარსი რამდენჯერმე შეგნებულად ტენდენციურად გადაკეთებული /არ იყოს. ყოველს პოლიტიკურსა და სარწმუნოებრივს მიმართულებას მოვალეობად მიუჩნევია სხვა საბრძოლველ საშუალებათა შორის სომხეთის ქრისტიანობის დასაწყისი ხანის ამ-

ბებიც თავის სასარგებლოდ და წინანდელი მოწინააღმდეგე მიმართულების პრეტენზიის გასაქარწყლებლად გამოეყენებინა. სარწმუნოებრივი და პოლიტიკური ორიენტაციის, ისევე, როგორც ეროვნულ მიმართულებათა მრავალგზისი ცვალებადობის ანარეკლი აღბეჭდილია ამ თხზულებებში.

ამაირად, თანამედროვეთა და თანადამხდურ-თვითმხილველთაგან მოთხოვნილი ძველების მავიერ, ხელთ შეგვრჩა ტენდენციურად გადაკეთებული ნაწარმები, რომელთა მიზანსაც ისტორიული სიმართლის დაცვა-კი არ შეადგენდა. არამედ ამა-თუ-იმ პოლიტიკურ-სარწმუნოებრივი ორიენტაციის გაძლიერება და ვანმტკიცება. ამიტომ იქ, თუ შესაძლებელია ასე ითქვას, პუბლიცისტური სულისკვეთებაა მძლავრად შექრილი.

„ქართული ერის ისტორიის“ I3 წიგნში აღნიშნული მაქვს, თუ როგორ დასწვა და გაანადგურა მანიქევეური ქართული ძეგლები მართლმადიდებელმა მიქელ კათალიკოზმა. ამ წინამდებარე წიგნშიც ხომ ვნახეთ, როგორი უღობველობით მოეპყრო მონოფიზიტური რწმენის მიმდევარი სომეხთა ეკლესიის მაზინდელი საკეთამყრობელი ნესტორიანთა ეკლესიის სამწყსოს სომხეთში. ისევე, როგორც საქართველოში გამარჯვებულმა ქალკილონიანობამ წინათ არსებული არიანოზობის, მანიქეველობის, ნესტორიანობისა და მონოფიზიტობის თითქმის ყოველივე კვალი მოსპო და ყოველივე ხსენება გაანადგურა, ესევე უძველესი მოქცეულან სომეხთა ეკლესიის გამარჯვებულ მიმართულებათა ძლევამოსილი წარმომადგენელნიც: სომხური საისტორიო მწერლობის უძველესი ძეგლები სარწმუნოებრივ-პოლიტიკურს დაუნდობელს ბრძოლასა და ქიშობას შესწირვია მსხვერპლად და იმ ხანის ისტორიული სინამდვილეც ტენდენციურად დამახინჯებული ჩანს. ეს გარემოება სომხეთის ისტორიის უძველესი ხანის მკვლევარს უნდა კარგად ჰქონდეს გათვალისწინებული. ამიერიითგან მთელი ჩვენი ყურადღება მარტივად და ლიტონად დაწერილ მარტილობათა კრებულებისადმი და პალიმფსესტიებისაკენ უნდა იქმნეს მიპყრობილი, რომ ეგების იქ მაინც აღმოჩნდეს ზოგიერთი განადგურებული ძეგლების ნაწუვეტები.

თუ წყაროთა შემომოყვანილმა კრიტიკულმა შესწავლამ იმედი გავვიცრუვა და უძველესი ხანის ამბებისადმი რწმენა დაგვიკარგა, სამაგიეროდ მან ნათლად დაგვანახა, თუ რამდენად რთულია და ცვალებადი იყო სომხეთისა და სომხური მწერლობის ბედილბალი, თუ რამდენად ძლიერი და დაუნდობელი, თანაც სხვადასხვა საშუალებით აღჭურვილი, ბრძოლა ყოფილა მაშინ პოლიტიკური და სარწმუნოებრივ-ეროვნული ორიენტაციის სფეროში. მერმინდელს გამარჯვებულს სარწმუნოებრივ-ეროვნულს მიმართულებასა და მის ისტორიოგრაფიას სომხეთის ისტორიის უძველესი ხანა ხელოვნურად და ტენდენციურად გაუმარტივებია, მისი სურათიც ერთფეროვანი და უსიცოცხლო გაუხდია. წინამდებარე კვლევა-ძიებამ ამ წარსულში ვნებათაღელვით აღსაყვ სინამდვილე გვაგრძობინა და ვგონებ ესეც უმნიშვნელო გარემოება არ უნდა იყოს.

P. S.

მის შემდგომ, როდესაც ეს ჩემი ნაშრომი უკვე საბოლოოდ დამთავრებული და დასაბეჭდად დამზადებული და გადაცემული მქონდა, აგათანგელოსისა და კორუნის თხზულებებზე უცხოეთში რამოდენიმე გამოკვლევა გამოქვეყნდა. ამათგან პროფ. ნ. ადონციისა გრიგოლ განმანათ-

ლებელზე ვერას გზით ვერ ვიშოვე და ამის გამო მისი გამოყენება არ შემეძლო, 1930 წ. ქ. იერუსალემში გამოვიდა გარნიკ ფენტგლიანის მიერ გამოქვეყნებული კორჯნის თხზულების შესწორებული და განმარტებული ტექსტი წინასიტუაციითა და გამოკვლევითურთ (*იიჩხ. ჟარე შაქტიე, თაყისაჲ ლეოპოლდისაჲ ქ. ჟაიხისქი ჟნთიქსანტ, სერიაჲტა, 1930 წ.*). ტექსტის გამოცემის სილამაზისდა მიუხედავად, ამ წიგნში არა ერთი სათუოდებულეება მაგრამ, რაკი ჩემი გამოკვლევა სულ სხვა მეთოდით და სხვა თვალსაზრისით არის დაწერილი, მათი განხილვა ზედმეტად მივიჩნეო. პროფ. ნ. ადონციმა 1925 წ. გამოაქვეყნა თავისი პატარა ნაშრომი „მართოცი და მისი მოწაფეები უცხო წყაროებისდა მიხედვით“ (*შაქტიე სერია აჯა-სკრანხერდ ლეოპოლდისაჲ თაყისაჲ, იიჩხ. ჟარე შაქტიე, თაყისაჲ, 1925 წ.*) რომელშიც ავტორს თავისი ნაკვლევის საზღვრები ვიწროდ აქვს შემოფარგლული და უცხო წყაროებისთან მართოცის სახელის მხოლოდ არსებობის დამატკიცებელი ცნობა აქვს მოყვანილი, თვით კორჯნის ნაშრომს-კი არსებითად არ ეხება (იხ. გვ. 5). კორჯნის თხზულების ცნობების ზოგიერთი ფაქტების დამადასტურებელი მოსაზრება დასახელებული აქვს ბელგიელ მეცნიერს გამოჩენილ ბოლანდისტს პ. პეტერს-საჲ თავის საგულისხმო გამოკვლევაში „იერემია, სპარსეთის იბერიის ეპისკოპოსი“ *Iérémia, évêque de l'Ibérie perse: Analecta Bollandiana t. LI, fasc. I et II, 1933 წ., გვ. 5—33, ნეტადრე 16—33*). საქმე მართოცი-კვლევი ფაქტების შემოწმება-კი არ არის, არამედ წინასწარ საჭიროა კორჯნის თხზულების მთლიანი კრიტიკული განხილვა და შეფასება ყველა არსებული წყაროებისდა მიხედვით. ამ ორ პატკვემულ მეცნიერს ამ გზით რომ წარგმართა თავანთი კვლევა-ძიება, ვფიქრობ, რომ დაახლოვებით იმავე დასკვნამდის მივიღოდენ, რაც წინამდებარე წიგნში მოგვეპოვება. ამას ის გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ პროფ. ნ. ადონციის ზემოდასახელებული ნაშრომითგანაც ცხადად ჩანს, რომ კორჯნის თხზულებოსადმი ეკვი მასაც საკმაოდ ჰქონია შეპარული (იხ. მაგ. გვ. 5 და 31). ადონციის მიერ ფოტოსითგან ამონაწერში რომ „მასრუბიოსის“ დამწერლობის გამომგონებლობაზე ოდნავად მაინც რაჲ ყოფილიყო ნათქვამი, მაშინ ასეთ ამონაწერს მართლაც დიდი მნიშვნელობა ექმნებოდა, უამისოდ-კი მხოლოდ იმის დამადასტურებელია, რომ მართოცის სახელი სომხეთში მართლაც არსებობდა, რაც ისედაც საფიქრებელი იყო.

რ ე ლ ა ქ ტ ო რ ი ს ა ბ ა ნ ე

ივ. ჭავჭავაძის „ძველი სომხური საისტორიო მწერლობის“ პირველ გამოცემას წინ უძღვის ავტორის წინასიტყვაობა, რომელიც მეორე გამოცემის რედაქტორს ათავისუფლებს ბევრ საკითხზე მსჯელობისაგან. ერთი რამ კი ხაზგასმით უნდა ითქვას თავიდანვე. მიუხედავად იმისა, რომ ივ. ჭავჭავაძის ნაშრომის გამოქვეყნების შემდეგ აღმოჩნდა და გამოქვეყნდა წიგნში განხილული ტექსტების არაერთი ახალი ნუსხა, რედაქცია და ვერსიაც კი სხვადასხვა ენებზე, დაისტამბა უამრავი გამოცელება როგორც ჩვენში, ისე უცხოეთში, წინამდებარე ნაშრომი სანიმუშოდ დარჩა სომხური საისტორიო წყაროების შერჩევის, მათი ყოვლისმომკველი წყაროთმცოდნეობით-ტექსტოლოგიური კრიტიკისა და კრიტიკის მეთოდების თვალსაზრისით, ისევე როგორც სანიმუშოდ დარჩა მისივე „ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა“. ამ ზოგად დებულებას ხელს ვერ შეუშლის ის ფაქტიც, რომ წიგნში არის და კიდევ შეიძლება აღმოჩნდეს დებულებები და პიპოთეზები, რომლებიც არ გაიზიარეს მომდევნო თაობის მკვლევარებმა, ზოგი რამ შეასწორეს და კიდევაც შეიძლება შეასწორონ. რედაქტორი არა თვლის საჭიროდ ყველა ასეთ შემთხვევაზე ცალ-ცალკე მიუთითოს, ვინაიდან სხვადასხვა სპეციალისტისათვის ასეთი ადგილები შესაძლოა ყოველთვის არ იყოს იდენტური. ქვემოთ მითითებული იქნება მხოლოდ ის უმნიშვნელოვანესი ლიტერატურა, რომლებშიც მოცემულია წიგნში განხილული ტექსტების ახალი პუბლიკაციები, მდიდარია ბიბლიოგრაფიით და ვრცლად მიმოიხილავეს ივ. ჭავჭავაძის ნაშრომთან დაკავშირებულ წყაროთმცოდნეობით-ტექსტოლოგიურ საკითხებს.

„ძველი სომხური საისტორიო მწერლობის“ I გამოცემის წინასიტყვაობიდან ჩანს, რომ ამ წიგნისათვის მასალას ივ. ჭავჭავაძი უკვე სტუდენტობის წლებიდან აგროვებდა უფრო ინტენსიურად კი მაშინ დაუწყია, როდესაც პეტერბურგის უნივერსიტეტში საქართველოს და სომხეთის ისტორიების კურსების წაკითხვა დაეწყო. მაინც წიგნად მისი გაფორმება თბილისის უნივერსიტეტის დაარსების პირველ წლებზე (1918—1926) მოდის, როდესაც საისტორიო წერილობითი წყაროების კრიტიკის მეთოდები ქართულ მასალაზე ავტორს საბოლოოდ დახვეწილი და დაზუსტებული ჰქონდა. „ძველი სომხური საისტორიო მწერლობის“ პირველ წიგნს გამოსვლა 1935 წლამდე შეუგვიანდა. ავტორი თვლიდა, რომ ეს იყო სომხური საისტორიო მწერლობის მიმოხილვის ნაწილი. „თუ ჩანამრთელობა ხელს არ შემიშლის, ამას უნდა დანარჩენი, უფრო მნიშვნელოვანი და საგულისხმო ძეგლების-შესახები, ნაწილებიც ჰოპყვესო“ — დასძენდა იგი. ჩვენც „ძველი სომხური საისტორიო მწერლობის“ მეორე გამოცემის სასტამბოდ მომზადება იმ იმედით დავიწყეთ, რომ განსვენებული მეცნიერის არქივში მეორე წიგნისათვის რაიმე, თუნდაც ნაწილობრივ მაინც გამოსაქვეყნებლად დამუშავებული მასალა აღმოჩნდებოდა.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკად. კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის აკად. ივ. ჭავჭავაძის პირად არქივში დაცულია ავტოგრაფული მასალა ძველი სომხური საისტორიო მწერლობისათვის ორი ნომრით: 388, 389¹.

№ 388 შედგება 924 ფურცლისაგან და წარმოადგენს ავტორისეულ ხელნაწერ დედანს „ძველი სომხური საისტორიო მწერლობის“ პირველი წიგნისა. ხელნაწერს ავტორის მიერ გაკეთებული აქვს პაგინაცია და ტექნიკური რედაქცია. როგორც ჩანს, წიგნი აწყობილია პირდაპირ ხელნაწერიდან და არსებითად ემთხვევა კიდევ მას. ტექნიკური რედაქციისას ივ. ჭავჭავაძის მითითებული აქვს, რომ არ უნდა აეწყოს სომხური ციტატების დიდი ნაწილი, დატოვებულია მხოლოდ მათი ქართული თარგმანები. წიგნის წინასიტყვაობის ბოლო ორი აბზაცი, ეტყობა კორექტურაში, შეესებულება დედნის ბოლოსიტყვაობიდან: გადმოტანილია მთლიანად აბზაცი „ეს ნაშრომი ჭერ...“ და მადლობის სიტყვები, რომლითაც ავტორი აღნიშნავს ილ. აბულაძისა და სტ. მენთეშაშვილის ღვაწლს ნაშრომის გამოცემაში. მცირედენი განსხვავებანი, რაც შეინიშნება დედანსა და წიგნში დაბეჭდილ ტექსტს შორის როგორც ჩანს, შედეგია ავტორის მიერ კორექტურაში შეტანილი ცვლილებებისა. უმეტეს შემთხვევაში ეს ეხება ციტატებს ძველი სომხური და ქართული მწერლობის ძეგლებიდან. წინამდებარე გამოცემაში ყველა ციტატა ხელახლა არის შეჭერებული ივ. ჭავჭავაძის მიერ გამოყენებულ პუბლიკაციებთან, შეჭერებულია, აგრეთვე, მთლიანად წიგნი ავტორისეულ ხელნაწერთან, გასწორებულია კორექტურული შეცდომები, რომელთა ნაწილი შემჩნეული ჰქონდა ავტორსაც, დაცულია ავტორისეული ორთოგრაფიისა და პუნქტუაციის ერთგვაროვნება, შეესებულება თვითონ ავტორის მიერ წიგნისათვის დართული „ქარაგმინი სიტყვებისა და შემოკლებული სათაურების განმარტება“.

№ 389 შედგება ოთხი რვეულისაგან. ორ მათგანს ავტორის ხელით წაწერილი აქვს სათაურები. მეორე რვეულს ქართულად აწერია „ძველი სომხური საისტორიო მწერლობის მიმოხილვა“, ხოლო მეოთხეს რუსულად — „Задачи и методы древнеармянских историков“.

პირველ რვეულში რამდენიმე ფურცელი არის მასალა „ძველი სომხური საისტორიო მწერლობის“ პირველი წიგნის ბოლო ნაწილისათვის, რომელსაც ეწოდება „სომხური დამწერლობის შემოღების მომთხრობელი წყაროები. კორუნი“. მთელი დანარჩენი 94 გვერდი შეიცავს მეტ-ნაკლებად დამუშავებულ მასალას „ძველი სომხური საისტორიო მწერლობის“ მეორე წიგნისათვის. პირველი შვიდი გვერდი ავტორის მიერ დასათაურებულია: „სომხეთის დასაწყისი ხანის უსახელო ისტორიკოსი“. როგორც ჩანს, ავტორს განზრახული ჰქონდა შეესწავლა სებეოსის „ჰერაკლეს ისტორიის“ სახელწოდებით ცნობილი თხზულების დასაწყისი ნაწილი და მოტანილი აქვს პრობლემასთან დაკავშირებული ბიბლიოგრაფიული ცნობები. ყველაფრიდან, განსაკუთრებით კი სათაურიდან, ჩანს, რომ ივ. ჭავჭავაძის თხზულებას ეს ნაწილი გვიან დაემატა. ამის შემდეგ რვეულში სეებს რამდენიმე ფურცელი ამონაწერებით და განსახილველ ადგილებზე მითითებებით ფავსტოს ბუზანდისა (ავტორთან „ფავსტოს ბიზანტიელი“) და ზენობ გლავის თხზულებებიდან, შედარებით ვრცელია ტე-

ქსტო, რომელიც ლაზარე ფარაბელის „ისტორიის“ ანალიზს შეიცავს. სამწუხაროდ, საკმაოდ ვრცელი სომხური ციტატები უთარგმნელად და ზოგჯერ კომენტარის გარეშეც არის დარჩენილი: შედარებით უფრო უკეთ დამუშავებული ადგილები სპეციალისტი მკითხველისათვის სიახლეს არ შეიცავს. მთლიანად გამართულია ის ადგილი, სადაც განხილულია ლაზარე ფარაბელის „ისტორიის“ წინასიტყვაობა. ავტორი დღეისათვისაც ორიგინალურ აზრს განმთქვამს. ამიტომ ამ ადგილს ქვემოთ მთლიანად მოვიტანთ:

„ლაზარე ფარაბელის საისტორიო თხზულებას წინასიტყვაობა უძღვის წინ იმგვარადვე, როგორც მის წერილსაც. წერილის წინასიტყვაობა უეჭველია. თვით ლაზარეს არ ეკუთვნის, რათგან იქ ლაზარეზე ვიღაც უცნობი პირი ლაპარაკობს. ცხადია წერილის წინასიტყვაობა მერმინდელი რედაქტორის შეთხზული უნდა იყოს მკითხველისათვის ამ ძეგლის შინაარსის ძნელი გასაგები ადგილების განსამარტავად. ლაზარე ფარაბელის ისტორიის შესავალი ნაწილიც უცნაურ შთაბეჭდილებას ტოვებს. მართო ის გარემოებაც საკმარისია ერთგვარა ექვის აღსაძრავად, რომ ეს წინასიტყვაობა ნამდვილად ორი წინასიტყვაობისაგან შესდგება, რომელთაგან პირველი მოკლეა, მეორე კიდევ გრძელი. მაგრამ ორივე ლაზარე ფარაბელის წინამორბედ ისტორიკოსების აღწესწვა-დაფასებასა და თვით ლაზარეს შორის ამ ისტორიკოსთა შემდგომ მისაკუთნი ადგილისა და მიზნის შესახებ ცნობებს შეიცავს. დაუჩერებელია, რომ ერთსა და იმავე პირს თავისი თხზულების ერთს შესავალში ორი ერთი და იმავე შინაარსის წინასიტყვაობა დაეწეროს. მაგრამ თუნდაც რომ ასეთი ახირებული ისტორიკოსის არსებობის შესაძლებლობაც წარმოვიდგინოთ, სრულებით დაუჩერებელია, რომ ერთსა და იმავე ისტორიკოსს თავის შესავალში თავის წინამორბედ ისტორიკოსზე ორი ერთი მეორის საწინააღმდეგო აზრი გამოეთქვას. ლაზარე ფარაბელის ისტორიის შესავალში კი სწორედ ასეთ უცნაურ გარემოებასთანა გვაქვს საქმე და იქ ფაუსტოს ბიზანტიელზე ორსავე წინასიტყვაობაში ორი ერთი მეორისაგან არსებითად განსხვავებული აზრია გამოთქმული [აქ ივ. ჯავახიშვილს დატოვებული აქვს ადგილი, როგორც ჩანს, სათანადო ტექსტის მოსატანად, შტრ. *Задача въ Фарабиеловъ Историѣхъ Закавказья, азіа. Ф. Шт-Мхрავხანъ и Саи. Мавксавხანъ, Зѣт., 1904, შესავლის 1 და 3 პარაგრაფები რედ.]*

ლაზარე ფარაბელის ისტორიის წინასიტყვაობის ამ ისტორიკოსისაგან დაწერილობას საეჭვოდ ის გარემოებაცა ხდის, რომ წინასიტყვაობაში ლაზარე თავის წინამორბედად მართო ორს, აგათანგელოსსა და ფაუსტოს ბიზანტიელს ასახელებს, ხოლო თავის თავსა და თავის ნაწარმოებს მესამე ადგილს მიაკუთვნებს. თვით ისტორიაში“ კი ლაზარე ფარაბელს თავის წყაროდ პირველი წიგნისა თუ თავისათვის კორჯნის საისტორიო ნაშრომიცა აქვს დასახელებული, რომელიც წინასიტყვაობაში მოხსენიებული არც-კია. ამგვარად თვით ლაზარეს თხზულების მიხედვით მისი ისტორია კორჯნის შემდგომ მეოთხე საისტორიო ნაწარმოები გამოდის და არა მესამე, როგორც წინასიტყვაობაშია ნათქვამი. ასეთი შეცდომა ლაზარე ფარაბელს როგორ მოუვიდოდა, ან თავისი თხზულების მთავარი წყაროს დასახელება როგორ დააეწიყდებოდა წინასიტყვაობაში, ისიც რომ მისი დაწერილი იყოს?

ა. ზამ-ი (*Историко-литературная жизнь Грузии*, გვ. 64) ამბობს, რომ კორჯნის თხზულება ნამდვილად ისტორია არ არის, არამედ მხოლოდ ცხორება და ამ თვალსაზრისითაა, რომ ლაზარე ფარაბელმა კორჯნის ისტორიკოსთა შორის არ

მოათავსაო. მაგრამ ეს მსჯელობა არც სწორება და არც უზადო ლოგიკურად. ჯერ ერთი ის, რომ კორენის ნაწარმოებს *„საბაჟის“*-ი (ისტორია) ეწოდება და არა ცხორება და ისტორიასვე უწოდებს მას თვით ლაზარეც (*„ქი ყაბაჟის“* დიდი ათი წახსკაქი ზიარსი, გვ. 13), მეორეც ისა, რომ ავთანგილოსის თხზულებაც ხომ მართო ცხორებაა, ის რათა არის ისტორიკოსთა შორის მოხსენებული, თუ ლაზარე ფარპელს მართო ნამდვილი ისტორიკოსების დასახელება უნდოდა? ცხადია, ამგვარი განმარტება ძალდატანებითა და ხელოვნური და საკითხის სიმძლავს სრულებით არ სწევს.

მეორე რვეული მთლიანად მოიცავს მასალას, რომლის საფუძველზეც დაიწერა „ძველი სომხური საისტორიო მწერლობის“ პირველ წიგნში ნაწილი სათაურით „სომეხთა მოქცევის შესახებ საისტორიო წყაროები და ავთანგილოსის“ ზოგი მოსაზრება, რომელიც გამოთქმულია „მასალებში“ ავთანგილოსის „ისტორიასთან“ დაკავშირებით გამოსაცემად მომზადებულ ტექსტსა და პუბლიკაციაში გადატანილი აღარ არის. როგორც ჩანს, ავტორმა შეხედულება შეიცვალა ან ჯერ არა თვლიდა სათანადოდ დასაბუთებულად. ამიტომ წინამდებარე გამოცემაში ისინი არც ჩვენ შეგვიტანია.

მესამე რვეულში დაცულია მასალა „ძველი სომხური საისტორიო მწერლობის“ პირველი წიგნის პირველი ნაწილისათვის, რომელსაც ეწოდება „მარტიროლოგიური მწერლობა“. რვეულში გვხვდება გამოსაცემად მომზადებული „იზიდ-ბოზიდის მარტივობის“ სომხური ტექსტი, რომელიც ავტორის მითითებით გადმოწერილია თბილისის უნივერსიტეტის სიძველეთა მუზეუმის № 846 ხელნაწერიდან (აქამინდელი კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის A—846)¹. ტექსტი ჩანს პირველად არის გადმოწერილი, იგი დღემდე გამოუქვეყნებელია და მას არ ითვალისწინებს ილ. აბულაძე კი ნაშრომში, სადაც ხელახლა აზი განხილული „იზიდ-ბოზიდის მარტივობის“ ტექსტოლოგიური საკითხები და მოცემულია ტექსტის კრიტიკული პუბლიკაცია². აქვე მოთავსებულია ურნალ „აზრათიდან“ გადმოწერილი გ. ტერ-მკრტიჩიანის მიერ კრიტიკულად გამოცემული ტექსტი „გრიგოლ სპარსის მარტივობისა“³.

როგორც ჩანს, „ძველი სომხური საისტორიო მწერლობის“ პირველი წიგნისათვის მზადდებოდა გამოკვლევები სათაურებით: „წამება ნერსე მთავარეპისკოპოსისა სომხეთისა და ხადი ეპისკოპოსისა“ და „აღსრულება წისა საპაკ პართელისა“.

„ნერსეს მარტივობას“ გაკეთებული აქვს ტექნიკური რედაქცია, თუმცა ავტორს სომხური ციტატების ქართული თარგმანისთვის მხოლოდ ადგილები აქვს დატოვებული და არც გამოკვლევა და მთავრებული. ის, რაც გაკეთებულია, ისევე ფუნდამენტურად არის დაწერილი, როგორც ძველი სომხური საისტორიო მწერლობის პირველი წიგნის სხვა, გამოქვეყნებული ნაწილები. ივ. ჯავახიშვილი ერთმანეთს ადარებს „ნერსეს მარტივობის“ ათონის ხელნაწერში დაცულსა (MAG, გვ. 15—19) და ვენეციაში „სოფერკჷ პაიკაქანში“

¹ ი. მ. გ. დ. ჯ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი, Описание рукописей церковного Музея Духовенства Грузинской Епархии. III, Тиф. 1908, გვ. 67—68.

² ი. ა ბ უ ლ ა ძ ე, ქართული და სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა IX—XIX-ს, თბ. 1944.

(VI, გვ. 5—30) გამოქვეყნებულ ტექსტებს და დაასკვნის: „ვენეტიკში გამოცემულს ამ მარტილობას ქართულ ძეგლთან არაფერი აქვს საერთო“, ვენეციური ტექსტის დეტალური შესწავლის საფუძველზე ავტორი შემდეგ მოსაზრებას გამოთქვამს: „ნერსეს კათალიკოსის ვენეტიკში გამოცემული მარტილობა უბრალო კომპილაციად უნდა ჩაითვალოს. უმთავრეს წყაროდ მის შემდგენელს, როგორც დაერწმუნდით იოანე კათალიკოსის ისტორია პქონია, მაგრამ გვ. 6—7-ზე მისი მოთხრობა ფაუსტოსის მისდევს, ხოლო გვ. 7—8-ზე მოსე ხორენცლსაც. იმ იშვიათ შემთხვევაშიც, როდესაც მისი ნაწერი ზემოდასახელებული წყაროებისგან ამონაყრებს არ წარმოადგენს, აზრები მაინც ძველი და ნასესხებია. ამის გამო ეს ნაწარმოები ყოველგვარ ღირსებასა და მნიშვნელობას არის მოკლებული (ხაზი ყველგან ავტორისაა — რედ.).“

მეოთხე რვეული, რომელსაც სათაურად აქვს „Задачи и методы древнеармянских историков“ მთლიანად „ძველი სომხური საისტორიო მწერლობის“ მეორე წიგნისათვის სხვადასხვა დროს შეკრებილი მასალისაგან შედგება. ავტორის მიერ ცალკეა შეკრული მასალა მოსე ხორენცლზე. დასაწყისში მოცემულია გაბმული თხრობა თვითონ ივ. ჯავახიშვილის მიერ დასათაურებული მოსე ხორენცლის „თხრობის წესის“ შესახებ ვრცელი უთარგმნელად დატოვებული ციტატებით. შემდეგ მოდის მხოლოდ მასალა (ციტატები და გვერდებზე მითითებანი) ავტორისეული დასათაურებებით: „მეთოდები“, „ტერმინოლოგია“, „მსოფლმხედველობა“, მეოთხე რვეულის დანარჩენი ნაწილი არის რუსულად დაწერილი მასალა პეტერბურგში მოღვაწეობის დროს: 1. ცალკეული საკითხები რეცენზიისათვის გ. ჭალათიანცის „Армянские Аршакиды в „Истории Армении Моисея Хоренского“ (და ნ. აღანცის („Армения в эпоху Юстиниана“)) წიგნებზე. 2. სტეფანოზ ორბელიანის „სისიაკანის ისტორიის“ ისტორიოგრაფიული შეფასება, რომელიც შემდეგში შევიდა ავტორის მიერ ქართულ ენაზე გამოქვეყნებულ ნაშრომში „გლეხთა მოძრაობის ისტორიის ერთი ფურცელი ძველ სომხეთში“ (ტფ. უნივ-ის მოამბე, №—2, 1922—1923).

ბოლოს ხაზი უნდა გაესვას მასალის შეკრების ერთ წესს, რომელიც დამახასიათებელი იყო ივ. ჯავახიშვილისათვის და მის არქივში ვერ აისახებოდა. ეს არის უამრავი მინაწერი, გაკეთებული მისი პირადი ბიბლიოთეკის კუთვნილ წიგნებზე. მინაწერებში უმთავრესად მითითებულია, თუ ძველი სომეხი ისტორიკოსების თხზულებებიდან რომელი ადგილი რა საკითხთან დაკავშირებით უნდა იქნას განხილული, ხაზგასმულია ტერმინები და ზოგჯერ მოცემულია შეფასებებიც. სრულიად აშკარაა, რომ ავტორის „ძველი სომხური საისტორიო მწერლობის“ მეორე წიგნი რომ განხორციელებულიყო, მნიშვნელოვანი მოვლენა გახდებოდა კავკასიოლოგიაში.

ზ. აღმაქსიძე

ბ ი ბ ლ ი მ ბ რ ა ფ ი ა

1. ილ ი ა ა ბ უ ლ ა ძ ე, ქართული და სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა IX—X სს-ში. გამოკვლევა და ტექსტები, თბ., 1944,
2. G. Garitte, Documents pour l' étude du livre d' Agathange, Vatican, 1946
3. G. Garitte, Sur un fragment géorgien d' Agathange, Le Muséon, 61, 1948
4. G. Garitte, Une version arabe de l' Agathange grecque dans le Sin. ar . 395, Le Muséon. 63, 1950
5. G. Garitte, Une vie arabe de saint Gregoire d' Arménie, Le Muséon, 65, 1952
6. ილ. აბუ ლაძე, აგათანგელოსის „როგისმინთა მარტილობის“ ძველი ქართული თარგმან, ხელნაწერთა ინსტიტუტის შოამბე, II, 1960
7. Garitte, La passion de saints Riphsimiennes en Géorgien (Agathange, ch. XIII—XIX), Le Muséon, 75, 1962
8. G. Garitte, La vie grecque inédite de saint Gregoire d' Arménie: Analecta Boilandiana, 83, 1965
9. *U. S h r - g e n i q j a n, Ագաթանգեղոսի արարական ნორ საქრაղვიქյონը, სტ. 1968*
10. ებსტოლეთა წიგნი, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანით, გამოკვლევითა და კომენტარებით. გამოსცა ზ. ალექსიძემ, თბ., 1962
11. П. М. Мурадян, К критике текста III послания католикоса Авраама: *Լրագիր*, 1968, № 10.
12. The Teaching of Saint Gregory: On Early Armenian Cathicism, Translation and Commentary by R. W. Thomson. Cambridge-Massachusetts, 1970
13. M. Van Esbroeck, Un nouveau témoin du livre d' Agathange, R E Arms, 1971
14. G. Lafontaine, Une vie grecque abrégée de saint Gregoire Illuminateur (Cod. Sin. gr. 376), Le Muséon, 86, 1973
15. *U. S h r - g e n i q j a n, Ագաթանგეղოսի արարական საქრაղვიქյან նორანკյო ამրიყვასიან რნაղիր: Պատմա-რանասիրական Հանդես* 1973, № 1.
16. უხტანესი. იტორია გამოყოფის მართველთა სომხთაგან, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანითა და გამოკვლევით, გამოსცა ზ. ალექსიძემ, თბ., 1975
17. Agathangelos. History of the Armenians Translation and Commentary by R. W. Thomson, New York, 1976
28. ივ. ჭავჭავაძის, ტ. XI

18. M. Van Esbroeck, Le résumé syriaque de l' Agallhange, *Analecta Bollandiana*, 95, 1977
19. ჳ. შირაქიანი. *ს.ყაթანგეღოთი ჩინ ქრახირსნ ჯორაიქოლქიონ-ნსრღ, სრ.* 1982.
20. ა. შარტიროსიანი, *შაჯიოე, სრ.* 1982 (აქვე. იხ. დამატებითი ბიბლიოგრაფია)

ქართული მუსიკის
ისტორიის
ძირითადი საკითხები

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

ქართული ავტორების მოსაზრებანი და თეორიები

ზოგადი მსჯელობა ქართული მუსიკის სადაურობასა და წარსულზე, ჯერეთ ცნობილ წყაროების მიხედვით, მხოლოდ იოანე ბატონიშვილის ნაშრომში მოგვეპოვება. ეს მსჯელობა მას „კალმასობა“-ში აქვს შეტანილი, რომელშიც ნათქვამია:

„მეთოდში: ვინ შემოიღო ქართული უკრე გლობა?“

იო: ძველად ქართველნი გლობდენ ბერძნულს ხმითა და მერმე ქართული უკრე გლობა გააკეთა წმინდამ გიორგი მთაწმინდელმან ქართველმან, რომელიც იყო ბერძნულსა და ქართულსა ენასაზედა მეცნიერ და გლობათა და საკრავთა შინაცა გამოცდილ, და მერეთ (sic) უფრორე განაშენეს იმერთა და მეტადრე გურიაში, ვითარცა აწ არსცა¹.

რაჰის ერისთავთან ყოფნის დროს მოკალმასებებისათვის „მოიღეს სანოვაგე და, რა ხელ-ჰყვეს, მერეთ, ვითარცა ჩტმულება არს იმერთა, იწესი გლობა, დია სასიამოვნოდ სასმენი, და ოდეს სრულ ჰყვეს, იოანემ პრეტა შეთოდის (უსინათლოს, ყ. მდივანბეგს): ქეშმარიტად იმერული გლობა დია სასიამოვნო ხმა არს და კარგად შეწყობილი, რომელ საკრავსა მიემსჯელებს.

მეთოდში: მართალს ანობთ (sic) ქართულ (sic) გლობაზე იმერული გლობა უკეთ არის შეწყობილი. და თქმენ რომელი ვისწაველიათ?

იო: მე ქართულის კილოთი-ო².

მაშასადამე, იოანე ბატონიშვილით, თავდაპირველად ქართველებს „ბერძნულს ხმით“ უგლობნიათ, ე. ი. ბერძნული გლობა, მუსიკა ჰქონიათ და ქართული გლობა ვითომც პირველად მხოლოდ გიორგი მთაწმინდელს შეეჭმნას, რომელიც „გლობათა და საკრავთა შინაცა გამოცდილ“-ი იყო, მერმე ქართული გლობა „განაშენეს იმერთა და მერმე გურიაში“-ო.

ამავე ავტორს შემდეგაც კიდევ მოეპოვება ამავე საგანზე საყურადღებო ცნობა: „სხტანი ეკლესიისა მსახურნი მგლობელნი ქართლსა და იმერეთს შინა“.

„პირველი მგლობელი ჭლაქონიძე გიორგი, რომელიც იყო გურული და რომელმანც იცოდა ჭრელი ათასე რაი, მან აღზარდა მრავალნი მგლობელნი კდ შეილნი თვისნი. ამანვე აღზარდა მეთოდი რაჰის ერისთვის შეილი მდივანბეგი ქართლისა, მსგავსად მგლობ-

1 იო=იონას.

2 იოანე ბატონიშვილი, კალმასობა, საქართ. მუხ. ბ. № 2170 II, გვ. 239 მ.

3 იქვე, გვ. 236 B.

ლობას შინა თავისებურ სრული, იყო ჩინებული მგალობელი. იესე ელა კანდელაკის შვილი, ეგნატე და ლაბუა, ოქროპირი და სხტანი პირველნი მგალობელნი და კეთილად შემწყობნა მათანი.

ხოლო ქართლსა შინა კირილე მთავარეპისკოპოსი ციცი შვილი, იოთამ მგალობელი, დიმიტრი გარსევანი შვილი, კოკიჟ და სოლომონ, მეღვინეთუხუცესის შვილი პაატა. ესენი საკუთრად მეფისა ირაკლისა იყუნენ მგალობელ-მწიგნობარნი და ისწავლესცა მრავალთა და სხტანიცა მრავალნი, რომელნიცა ყმაწვილნი კაცნი არიან¹.

იოანე ბატონი შვილზე უფრო ვრცელი მოსაზრება დ. მაჩაბელს ჰქონდა წარსული საუკუნის სამოციან წლებში გამოთქმული.

დავით მაჩაბლის აზრით, ქართველები „პირველსავე ქრისტიანობაში“ რომ კონსტანტინეპოლითგან სარწმუნოება მიიღეს, იქითგანვე „გალობისა“ შემომღები იყვნენ, მაგრამ შემდეგში „განუვითარებიათ იგი თავის საკუთარს გემოზედ“. მონასტრებში ათასობით თავმოყრილნი მამანიც ეცდებოდნენ ამისთვის. თვით „წმიდათა ცამეტთა მამათაგან, ასურეთით მოსულთა, რომელთაც დიდის ღუჭულით უღუჭუნიათ საქართველოს კეთილად მდგომარეობა“; საფიქრებელია, რომ „არ დაუტყვევდნენ გალობასაცა, არ მოეყუანათ დიდსა სისრულეში“-ო. მრავალ მოღვაწეთა გულმოდგინე მუშაობის წყალობით, „შეიძლება ვსთქუათცა, რომ კიდევაც არის საკუთარი ქართული გალობა მოყუანილი დიდსა სისრულეში“-ო. დ. მაჩაბლის განსჯით, „ქართული გალობა არის საშუალო ბერძნულისა“, რომელიც მხოლოდ ერთხმინი იყო და არა ეხლაც, „და იტალიურის გალობათა“, რომელიც „არს შეწყობილი მრავალთა ხმათა ერთს ღარმონიად“-ო².

დ. მაჩაბელი ფიქრობდა, რომ საბერძნეთითგან შეთვისებული ბერძნული ძველი საეკლესიო გალობა თავიანთ „საკუთარს გემოზედ“ ქართული საერო სიმღერების ზეგავლენით შეუცვლიათ: მას ჩამოთვლილი აქვს კიდევაც ის ხალხური სიმღერები, რომელთა წაბაძულობითაც უნდა იყოს ქართული საეკლესიო გალობის თავისებურება ჩამონაქვთილი, „ხმანი ძუელთა საერთო სიმღერათანი, რომელთაგან ვგონებ შედგენილ იყოს ქართული გალობა, არიან შემდგომნი“-ო.

„ღიღინი“, „მგოსნობა“, „ოროკელო, ანუ მეურმული“, „ზარი“ და „ხეური“: ამას გარდა ქართველებს სხვა სიმღერებიც აქვთ, როგორც მაგ. ჩოგურო, ყურშაო, გვბძანე, ჟავახური, თუშური, გოგონა, მზეშინა, სამაია, ფერხისა, ანუ ფერხული, მუშური და ჰოპუნა, აგრეთვე მაყრული“.

დ. მაჩაბელი დასასრულ ამტკიცებდა, რომ „თუ გულისხმიერად გავნიწყავთ ყოველთა ამათ სიმღერათა, ვპოვებთ, რომელ ქართული გალობა შედგენილი არის აქედგან, ქართულს გემოზედ განვითარებული სწავლულთა კაცთაგან“-ო³.

¹ იოანე ბატონი შვილი, კალმასობა, საქართ. მუხ. ხ. № 2134 II, გვ. 496.

² „ქართულთა ზნეობანი“, ცისკარი, 1864 წ. მაისი, გვ. 52—53.

³ იქვე, გვ. 54—55.

„ორიველო, ანუ მეურმული“ დ. მაჩაბელის დასკვნით არის „უძველესი სიმღერა მიწის მოქმედთა, წარმომადგენელი უმანკოსა მამამთავრულის ქართულთა ცხოვრებისა“. ხოლო, ამავე ავტორის შეფასებით, ურმული „გამოხატავს... უტურფესსა მელოდისა“ და „ითქმის ერთსავე ხმად“¹.

დ. მაჩაბელს განმარტებული აქვს, თუ რას ჰგულისხმობდა, როდესაც დილინს ასახელებდა. „ლილინი“ არის „სიმღერა საერო შესაქცევარი, სამს ხმად შეწყობილი გალობის სახედ, თქმად, მოძახილად და ბუნად. ამ სიმღერასა აქტს გალობის კილოზედ მიმოხტრა და ისმის სასიამოვნოდ. ლილინი აწ მრავალ-გზარად დაგრიხეს, მეტადრე . იმერთა, ოდრშელთა და გურიის მცხოვრებთა“-ო².

საგულისხმოა, რომ თავისებურად ესმის დ. მაჩაბელს მგოსნობაც. მისი სიტყვით, „მგოსნობა“ არის „ძულელადგან დარჩენილი სამიჯნურო საერო სიმღერა ქალთა მეჩანგეთა“ და „ითქმის ერთსა საყუთარს ხმაზედ“. ავტორი ამბობს, რომ ოდესღაც ამერეთში ამ დიდად გავრცელებულ სიმღერებს წინანდებურად ამსრულებელნი ეხლა უკვე აღარაჰყავთ, რათან „აღარ არიან საქართველოში ქალნი მეჩანგენი“ და ამაჲმად მათ მაგიერ უკვე „მღერიან საზანდარნი, კაცნი ერის შემაქცევარნი და თვთ ერცა, უმეტესად მალაღლის საზოგადოებისა“. თვთ ჰანგებიც, „ხმა გარდაქცეული სპარსულთა. სიმღერათა სახედ ითქმება“-ო³.

„ხეური“: ანუ „სამამაცო სიმღერა“, თუმცა დ. მაჩაბელის დახასიათებით სხვა ქართულ ხალხურ სიმღერებზე „უფრო მღაბიო და ამაჲი“ სიმღერა იყო, მაგრამ, თავისი მღაბიურობისდა მიუხედავად, მაინც სამხმანო ყოფილა. მისი სიტყვით, „ამ სიმღერას მთქმელი, მოძახილი და ერთიანი ბანი ხმანობენ: ხან მთქმელი და ხან მოძახილი“⁴ „გათვსებს სიმღერასა და ერთიანი ბანი გააბამს“-ო⁵.

ცხადია, რომ სიმღერის გათვისება აქ ჰანგის ძირითადი ხმის წარმოთქმის მონაცვლების გამომხატველია, მაშასადამე, სამამაცო სიმღერებში ჰანგის ძირითადს ხმას მონაცვლებით ხან პირველი, ხან მეორე ხმა ამბობდა.

დ. მაჩაბელის ცნობითგან ირკვევა, რომ ორხმიანს ზარს გარდა, საქართველოში სამხმიანი ზარიც ყოფილა, აი, როგორ აქვს განმარტებული მას ზარის რაობა. „ზარი საგლოველი სიმღერა(ა) მიცტალებულზედ“, რომლის თქმაც ასე იცინაო: გლოვის ხმად განკიდებულ კივილი, დაბალის ბანით და, თავის ალაგას, მოძახილი ქვთინის სახედ“⁶. ამნაირად ზარში მონაწილეობას იღებდა კირისუფლის გლოვის კივილი, ე. ი. წვრილი ხმა, კვითინის გამომხატველი მოძახილი და დაბალი ბანი.

დ. მაჩაბელის აზრით, ქართული „გალობა არის შეწყობილი ცხრათა ხმათაგან, ანუ კილოთაგან და აგრეთვე ქრელებთაგან, ესე იგი, ამ ცხრას ხმათაგან გამოკრებულს. სხტა-და-სხტა კილოებით წარსათქმელთა სავალობელთაგან ყოველნი საგალობელნი მართლმადიდებლისა აღმოსავლეთის ეკლესი-

¹ „ქართულთა ზნეობანი“, გვ. 54—55.

² იქვე, გვ. 54.

³ ქართ. ზნეობ., გვ. 54.

⁴ ქართ. ზნეობ., გვ. 55.

⁵ იქვე, ზნეობ., გვ. 55.

ისანი არიან შეწყობილნი ცხრათა ამთ ხმათა და ჭრელებთა ზედა და ყოველ-ნივე იგინი წართქმიან მათზედა გალობითა“-ო¹.

დ. მაჩაბელი ამტკიცებდა, რომ „ქართულის გალობის შედგენილო-ით ჩანს, რომ ის არის შეწყობილი ნოტზედ, მარამ (sic) აღარც ნოტი სჩანს და სახელდობრ ვისგან, ან როდის არის შედგენილი, ჯერ სწორედ არ ვი-ცით“-ო².

ქართული საეკლესიო გალობის ჩამონაქვთილობის ხანა დ. მაჩაბლის დროს საცილობელად ქცეულა. მაჩაბელი ამბობს: „რომელნიმე ჩუენნი ავქსო-ნნი მიუწერენ ქართულის გალობის მოგონებას მეუდაბნოეს საბა სინ-ელს, რომელიც ცხოვრობდა 1030 წელსა, ხოლო რომელნიმე იოანე ტარიქისძეს, რომელიც 1089 წელსა, შემდგომ არსენი იყალთო-ელისა“-ო. მაგრამ დ. მაჩაბელი არც ერთს ამ აზროვანს არ იზიარებდა, რათვან მას თავისი პიპოთეზი ჰქონდა. ის ამბობდა: „საგონებელი არის, რომ ქართული გალობა უნდა იყოს მოგონილი პირველსავე ქრისტიანობაში და მოსული სისრულეში მერვეს საუკუნეში“-ო³.

დ. მაჩაბლის შემდგომ ამ საკითხებს 34 წლის განმავლობაში არავინ შე-ჰხებია და მხოლოდ 1898 წ. გამოვიდა პოლიევეკტოს კარბელაშვი-ლის პატარა (97 გვერდიანი) წიგნაკი, რომელსაც ეწოდება „ქართული საერო და სასულიერო კილოები, ისტორიული მი-მობილვა“. ეს ავტორიც თავის ნაშრომში ქართული მუსიკის ისტორიის ზოგიერთს ძირითად საკითხებსაც ეხება და გადაწყვეტილად სთვლის კიდევ.

პოლ. კარბელაშვილის აზრითაც, ქართულმა ეკლესიამ, ქართულ წარმართული დღესასწაულებისა და სიმღერების ამოსაფხვრელად ხანგრძლივი ბრძოლის უნაყოფობის შემდგომ, წარმართული სიმღერების დევნას თავი დაანება და იმნაირად გამოიყენა, რომ ძველ წარმართულ „კილოებს ამოუყენა საქრისტიანო საგალობელთა სიტყვები (ტექსტი) და ძველი კილო ხელუხლე-ბელი დარჩა“-ო⁴.

ჩუენი ავტორის აზრით „დღესაც იმ ღმერთთა, კერბთა პატივად შექმნილ-თა საგალობელთაგან ბევრია დარჩომილი ქართლ-კახეთში: იავნანა, მზე-შინა, მგზავრული, მუმლი-მუხასა, ფერხული, დიდება, ალილო, ჭონა, წმინდა გიორგი ცხოველო, ზარი და სხ.⁵“

ქართული საეკლესიო მუსიკის საეროსაგან წარმოშობილების შესახებ ზემოგამოთქმული დებულების „უეჭველ საბუთს ხელში გვაძლევენ დღევან-დელი საერო სიმღერები, რომელიც პირველითაგანვე დედნებად შექმნილან“, ან საფუძვლად დასდებიან საეკლესიო საგალობლებს. ამგვარ საერო კილო-ებად ჩვენ ვრიცხავთ დღეს «ყურშაო», «ღმერთო, ღმერთო მო-წყალეო», «შავი კაკაბი», «ბედზედ დაგნატრი, ბარათო», «ვაი შენ, ჩემო თეთრო ბატო», «დიდება» და სხ. მრავ-ლს-აო⁶.

¹ ქართ. ზნობ., გვ. 56.

² იქვე, გვ. 56—57.

³ იქვე, გვ. 57.

⁴ ქართ. კილოები, გვ. 10—11.

⁵ იქვე, გვ. 10—12.

⁶ იქვე, გვ. 29.

„ქართლში იმღერება“-ო, განაგრძობს იგივე ავტორი, ძველი საერო კილო: ვინცა კაციია, არნანო, ჩოხა ჯაჭვია, თარნანო, ქუდი ნაბდისა, არნანო, ჩაბალახია». ეს კილო წარმოადგენს ქეშმარიტს დედანს საეკლესიო გალობისას: «შენ გიგალობთ, შენ გაკურთხებთ, შენ გმადლობთ უფალო, და გევედრებით შენ, ღმერთო ჩვენო». სიმღერა «ბედზედ დაგნატრი, ბარათო» არის დედანი საგალობლისა «ამასა და ძესა». ვინც ნამდვილი კილოთი იგალობებს, ან იმღერებს ერთ-ერთს ამ კილოთაგანს, ყველა შენიშნავს უეკველს დამოკიდებულებასა მათ შორის. ესეთსა მსგავსებას შენიშნავს ყველა «რომელი ქერაბი მთასა» და ზემოთ მოხსენებულ სიმღერებს შორის. ნუ დავივიწყებთ, რომ მოძახილი და ბანი, როგორც საეკლესიო გალობაში, ისე საერო კილოებში ერთი და იგივეა. მიზეზი ის არის, რომ ყველა, მეფეთაგან დაწყობილი უკანასკნელ გლეხკაცამდე... ვალობდა ეკლესიაში. მეფეთა და დიდებულთა ოჯახებში ახალგაზრდა ბატონიშვილებს ძველადგანვე მიუჩენდნენ ხოლმე საუკეთესო მგალობლებს გალობის მასწავლებლებად. ჩვენი საუკეთესო მგალობელნი ძველიდგანვე კარგი საერო მომღერალნიც იყვნენ ხოლმე“-ო. „დღესაც კარგი მომღერალი კარგი მობანეა ქართული გალობისა. ყოველ მეჭლისზედ, თუ დიდს ოჯახებში, ჯერ უნდა საეკლესიო გალობით დამტკბარიყვნენ, მერე საერო სიმღერით“-აო!.

დ. მაჩაბლის ზემომოყვანილი მსჯელობა-საბუთიანობის გადაკოტხვის გზადგომ ყველა დარწმუნდება, რომ პ. კარბელაშვილს ამ შემთხვევაში არსებითად ახალი არაფერი აქვს ნათქვამი: უკვე დ. მაჩაბელიც ამტკიცებდა, რომ ქართული საეკლესიო მუსიკა საერო სიმღერებისაგან არის წარმომდგარო. კარბელაშვილს მხოლოდ ზოგიერთი ისეთი ხალხური სიმღერა აქვს საეკლესიო საგალობლების დედნებად დასახელებული, რომელნიც დ. მაჩაბელს არ მოეპოვება, ამასთანავე, თუ ამ უკანასკნელს აღნიშნული არა აქვს, რომელი საგალობელი სახელდობრ რომელი ხალხური სიმღერისაგან მიაჩნდა წარმომდგარად, პ. კარბელაშვილს სრულებით გარკვეული მაგალითები აქვს დასახელებული და ეს მკვლევარს საშუალებას აძლევს ცოტად თუ ბევრად ამ დებულების სისწორე შეამოწმოს.

უპირველესად აღსანიშნავია ორივე ზემოდასახელებული საბუთიანობის ერთგვარი გაურკვეველობა: ორივე ქართული საეკლესიო გალობის ჰანგებს წარმართობის დროის ქართულ ჰანგებზედ თვლის, მაგრამ როდესაც პ. კარბელაშვილი საეკლესიო გალობის დედნებად ქცეულ ხალხურ სიმღერებს ასახელებს, არც ერთი ისეთ სიმღერათაგანი მოხსენებული არ არის, რომელიც უცილობლად წარმართული სიმღერა უნდა იყოს, არამედ უმთავრესად ისეთებია დასახელებული, როგორიც «ღმერთო, ღმერთო მოწყალეო», «ბედზედ დაგნატრი, ბარათო», «ვამ შენ, ჩემო თეთრო ბატო», «ვინცა კაციია, არნანო. ჩოხა ჯაჭვია, თარნანო, ქუდი ნაბდისა, არნანო, ჩაბალახია» არის. არც დ. მაჩაბელსა და არც პ. კარბელაშვილს ნათქვამი არ აქვთ, მიაჩნიათ თუ არა ეს სიმღერებიც წარმართობის ხანის ჰანგებზედ და საგალობლებზედ, ანდა, რა საბუთი, ან გინდა მოსაზრებაა, რომელიც ამ ხალხური სიმღერების იმ საეკლესიო საგალობლებზე უძველესად მისაჩნვეად ხდის. სანამ დამტკიც-

ცებული არ არის, რომ ეს ხალხური სიმღერები უცილობლად იმ საეკლესიო საგალობლებზე უფრო აღრინდელ ხანაში უნდა ყოფილიყო გამოთქმული, რა უფლება გვაქვს ვამტკიცოთ, რომ წინაუქმო არ მოხდა და პირიქით, იმ სიმღერების ჰანგები სწორედ საეკლესიო საგალობლების ჰანგების მომბაძველობა, ანდა განმეორება არ არის?

თუ ადამიანი ამ პასუხსაგებ საკითხს მისი მნიშვნელობის სრული შეგნებით მოეკიდება, ამ სიმღერების წარმართობის ხანისათვის მიკუთვნილობისა, თუ არა და გინდა უაღრესად საპატიო ხნიერების დასამტკიცებლად უნდა, როგორც მათი ჰანგები ჰქონდეს განხილული, ისევე სიტყვებიც და ამ ორივე მხრით მათი საგალობლებზე უწინარესობა დაამტკიცოს.

ჰანგების თვალსაზრისით ამ სიმღერების განხილვას რომ, ვითარცა უფრო რთულ ამოცანას, ამ უმად თავი დავანებოთ, მათი სიტყვების გულდასმით დაკვირვებაც საკმაოდ საგულისხმო დასკვნის გამოყვანის საშუალებას გვაძლევს. მაგ. თავისდა თავად ცხადია, რომ «ალილო» არასგზით წარმართული სიმღერების ჯგუფში ჩასათვლელი არ არის, არც ვეინცა კაცია არანანო» და მით უმეტეს «ბედზედ დაგნატრი, ბარათო». პირველი ამათგანი ჰანგითაცა და შინაარსითაც ქრისტიანული, საეკლესიოა, მეორე იმიტომ, რომ იქ ჩოხა იხსენიება, რომელიც უძველესი ხანის ძეგლებში არა ჩანს და მხოლოდ არაბთა ბატონობის დროს, IX ს-ითგან მოყოლებული გვხვდება ძეგლებში და უცხო სიტყვაა. აქეთგან ცხადი გახდება, რომ, ეს ლექსი რაც უნდა ძველად მივიჩნიოთ, იმ ხანისად მაინც ვერ იქმნება, რომ უფლება გვქონოდა გვეთქვა, ამ დროს ჯერ კარბელაშვილისაგან ზემოდასახელებული საგალობელი შეუძლებელია ყოფილიყო და, მაშასადამე, იგი სწორედ ამ ხალხური სიმღერების ჰანგის გამეორებას, ანდა ვარიაციას წარმოადგენსო. შესაძლებელია წინაუქმოც მომხდარიყო. იგივე უნდა ითქვას «ვაჟ შენ, ჩემო თეთრო ბატო»-ზეც, რომელშიც ახალი სპარსული სიტყვა ბატია ნახმარი: IX ს-ზე აღრინდელი ასეთი სიტყვის შემცვლელი ლექსი არ შეიძლება იყოს, გაცილებით ამაზე უფრო გვიანდელი-ვი რომ არის იგი, ცხადია.

დასასრულ, საკმარისია «ბედზედ დაგნატრი, ბარათო»-ს უკანასკნელ სიტყვას ბარათო-ს მივაქციოთ ყურადღება, რომ ამ ლექსის ხნიერების გამორკვევა გაგვიადვილდეს. «ქართულს სიგელთა-ცოდნობას, ანუ დიპლომატიკა»-ში აღნიშნული მაქვს, რომ ბარათი თურქული ტერმინია და პირველად XIII ს. დამლევის ძეგლში გვხვდება. ამიტომაც ზემოდასახელებული ხალხური ლექსიც ამაზე მერმინდელი თუ არ არის, ამაზე უწინარესი ხანისა მაინც ხომ ვერ იქნება. რა დასაჯერებელია ეხლა, რომ «მამასა და ძესა»-ს საგალობლის ჰანგი საქართველოში XIII ს-ზე უწინარეს არ ყოფილიყო. თუ ადამიანი ყველა ამ გარემოებას გაითვალისწინებს, მიხვდება, რომ საეკლესიო და საერო ჰანგების მსგავსება თავის და თავად იმის დამაჯერებელ საბუთად ვერ გამოდგება, თითქოს მათგან უფრო ხნიერად და ამის გამო დედან-ჰანგადაც ყოველთვის უეჭველად საერო სიმღ-

დერის ჰანგი უნდა ვიცნათ. თვითოეული ასეთი დებულება უნდა მუსიკის თვალსაზრითაც და შინაარს-სიტყვების მხრივაც განხილული და დამტკიცებულ იქმნას.

ჰანგების მსგავსებას გარდა, პ. კარბელაშვილის მთელი ზემომოყვანილი მსჯელობა უფრო საეკლესიო გალობის უპირატესი გავლენის დასაბუთებისათვის გამოდგება, ვიდრე წინაუქმო: როგორც მის ავტორს ჰგონია. ამიტომაც დ. მაჩაბლისა და პ. კარბელაშვილის მოსაზრებანი უფრო რწმენაა, ვიდრე დასაბუთებული დებულება.

წინანდელთან შედარებით, ახალი და საყურადღებო წვლილი პ. კარბელაშვილის ნაშრომს უმთავრესად საეკლესიო საგალობლების რაობის განხილვით შეაქვეს. თუ დ. მაჩაბელს ქართული საგალობო ნიშნების ოდესღაც არსებობაზე მხოლოდ თეორიული მოსაზრების სახით შეეძლო გამოეთქვა, პ. კარბელაშვილის დროს ამის დამამტკიცებელი ძეგლი უკვე აღმოჩენილი იყო და მას თავის მსჯელობა მიქაელ მოდრეკილის ამკრებულის შესწავლაზეც შეეძლო დაემყარებინა.

ჯერ პ. კარბელაშვილი საგალობლების და სიმღერების აგებულებას არკვევდა და ამტკიცებდა: „როგორც საერო სიმღერები, ისე საეკლესიო თვითოეული საგალობელი შესდგება რიგზედ სამი, ან ოთხი სხვა და სხვა კილოსაგან, რომელიც ერთმანეთისაგან სასვენით განიყოფებიან. თუ სიმღერა, ან გალობა გრძელია, როგორც მაგ. „აწდა“ პირველის, მეოთხე ხმისა და სხ., მაშინ წინა კილოები ტექსტის გვარად განიშეორებიან ჯერ-ჯერით, ზოგი ერთხელ, ზოგი ორჯელ და სამჯერაც. არიან ისეთი საგალობელნიც (ცოტა წინადადებათგან შემდგარნი), რომელნიც მხოლოდ სამი ან ოთხი სხვა და სხვა კილოსაგან შესდგებიან მაგ. «ჯვარსა შენსა თაყვანს ესცემთ», «წმიდაო ღმერთო», «ნათელ მოხვედ» და სხ., მაგრამ ისეთი სიმღერები და საგალობელნიც არიან, რომლებშიაც მხოლოდ პირველი და გასათავებელი კილოები განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, ხოლო შუა მუხლები შეადგენენ პირველი კილოს განშეორებასა, მაგ. «ღმერთო ღმერთო მოწყალეო», «შაშვი კაკაბი», «ვაჲ შენ, ჩემო თეთრო ბატო», «ყურშაო», «ქონა», «ალილო», «შენ გიგალობთ» «შენ ხარ ვენახი», «მამასა და ძესა» და სხ.,

აი, ამ ყოველი საგალობლის შემადგენელ თვითეულ კილოს საკუთარი წოდება აქვს ძველადვე მიჩემებული და საერთოდ ჭრელებად იწოდებიან. ზოგიერთა საგალობელში რომელიმე სიტყვა მეტია, მაგ. «აუხოვნე უფალო ერი შენი», მაგრამ გალობით-კი არ იგალობა იგი მეტი სიტყვა; ზოგ საგალობელს რომელიმე სიტყვა აკლია, მაგრამ გალობით-კი იგალობება იგი ნაკლი სიტყვა, მაგ. «რაჲამს შთახედ საფლავადა!»!...

პ. კარბელაშვილის მსჯელობა საგალობლების და სიმღერების მუხლებად დაყოფილობაზე სრულებით სამართლიანია, მაგრამ კილო ყველა ძველ ცნობაში მხოლოდ ამ მნიშვნელობით არ არის ნახმარი. ამგვარადვე მცდარია მისი დებულება კილოსა და ჭრელის იგივეობაზე. ჭრელი ძველ ქართულში საერთოდ სახიანსა და ფერადფერადსა ნიშნავდა და ისევე, როგორც ჭრელი ქსოვილი სახიან ფერადს ქსოვილს ჰგულისხმობდა, საფიქრებელია, რომ გალობა-სიმღერაშიც ჭრელი ჩვეულებრივი, მარტივი ჰანგი-

საკი არა, არამედ, სახიან ნაქსოვის მსგავსად, მელოდიური სამკაულებით შემკულია და შეფარდებულია გამომხატველი უნდა ყოფილიყო... ჩვენი განმარტების სისწორის დასამტკიცებლად იმ გარემოების დამოწმებაც შეიძლება, რომ XVIII ს. ხელნაწერებში დაცული ცნობითაც კრელი სულ 24 იყო და იმათ სახელთაგან მხოლოდ სამს ეწოდება კილო,—ველმწიფე კილო, ყოვლად წმინდის კილო და დასდებლის კილო, დანარჩენი კრელების სახელები სულ სხვა თვისებისაა.

პ. კარბელაშვილის სიტყვით, ზოგ საგალობელს ჰანგის მუხლზე უფრო გრძელი წინადადება აქვს და ბოლო სიტყვა ზედმეტი გამოდის ხოლმე და ამიტომაც იგი არც იგალობება, ზოგს კიდევ პირიქით მოკლე, სიტყვა,—ან მარცვალ-ნაკლი, წინადადება უჩანს, მაგრამ გალობის დროს ამ დანაკლის სიტყვას ვგალობთ ხოლმეო. თუ საგალობელს სიტყვა აკლია, როგორ შეიძლება, რომ იგალობოს ადამიანმა სიტყვა: რომელიც არ არის? ცხადია, რომ ავტორს იმის თქმა ენდომებოდა, რომ დაკლებული სიტყვის მაგიერ ჰანგის მუხლის შესავსებად სხვას რაიმე მარცვალს, ან ხმოვანს უმატებენ. გასაოცარია, რომ პ. კარბელაშვილს ამ საგალობელში მოვლენის არავითარი განმარტება არა აქვს მოყვანილი.

უეჭველია, ზემოაღნიშნული საყურადღებო მოვლენა სწორედ იმ გარემოებით უნდა აიხსნებოდეს, რომელზედაც პ. კარბელაშვილს ცალკე, ამისგან დამოუკიდებლივ, აქვს საუბარი. სახელდობრ ერთგან პოლ. კარბელაშვილს აღნიშნული აქვს კარგად ცნობილი გარემოება, რომ ყოველი ახლად-შეთხზული ლოცვის სიტყვებს უეჭველად ჰანგიც ახალი არ ჰქონდა ხოლმე, არამედ მას რომელიმე უკვე არსებული საგალობლის ხმაზე გალობდენ ხოლმე. ამის დამამტკიცებელ «საბუთს» დღეს ყოველ საეკლესიო წიგნში შეგვდება მკითხველი. ყოველ დასდებელს, სტიქარონს და სძლის პირს ზევიდან აწერია სათაური «კილოს დედნისა», როგორც ძველად, მაგ. მარხვანის პირველ დასდებელს «უმცავილოცავთ» ზევიდან აწერია «ეჰა დიდებული». ეს იმას ნიშნავს, რომ პირველი დასდებელი უნდა ვიგალობოთ «ეჰა დიდებულის» კილოზედ. ასეთივე მსგავსება ზოგიერთ საერო სიმღერებში გვარწმუნებს, რომ ჩვენი საეკლესიო კილოები წარმოსდგნენ საერო კილოებითგან»-აო¹.

საკმარისია ადამიანი ამ ორ მოვლენას ჩაუყვირდეს, რომ საგალობლებისა, თუ სიმღერების სიტყვა-ნაკლებობისა და მეტობის მიზეზს მიუხვდეს. ცხადია, რომ ტოლმეტობა სიმღერა საგალობლების ორნაირი ჰანგის არსებობით აიხსნება: ერთი მხრით დედან-ჰანგებიანი, მეორე მხრით-კი გამოყენებულ-ჰანგებიანი საგალობელ-სიმღერების ჯგუფები იყო და არის ეხლაც და სწორედ ამ მეორე ჯგუფს, რომელსაც, საკუთარი ჰანგის მაგიერ, სხვა საგალობლისა თუ სიმღერისათვის შეთხზული ჰქონდა მი-

¹ ქართული საერო და სასულიერო კილოები, ისტორიული მიმოხილვა, ტფილისი, 1898 წ. გვ. 33.

ჩენილი, რასაკვირველია, შესაძლებელია სიტყვის ტოლმეტობაც აღმოსჩენოდა. თუ მკვლევარი ამ გარემოებას გაითვალისწინებს, მაშინ მას იმ მნიშვნელოვანი საკითხის გამოორკვევაც გაუადვილდება, თუ რომელი საგალობელი, ანდა სიმღერა საკუთარ-ჰანგიანი და რომელი გამოყენებულ-ჰანგიანია.

3. კარბელაშვილს გამოთქმული აქვს თავის მოსაზრება მიქაელ მოდრეკილის მიერ ნახმარი ტერმინის მეხუროს- მნიშვნელობის შესახებაც, რომელიც სხვადასხვა ნაირად ჰქონდათ პროფ. ნ. მარკსა და მ. ჯანაშვილს განმარტებული. ის ამბობს: „მრავალი საგალობელნი ორ კილოზედ ივალობებიან, ე. ი. მეხურად, როგორც მიქელ მოდრეკილი ვვამცნევს, მაგ. სძლისპირნი ა ხმისა, შობისა, აღდგომისა,— ხმისა «ამოკვეთილი ჰკვეთისა» და სხვ.“-აო. მაგრამ „არიან ისეთი სძლის პირნიც, რომელიც სამ კილოზედ ივალობებიან, ეს შესამე კილო დიამბიკოს კილოა» და დღესაც ვხმარობთ. ამისთანა საგალობელნი არიან—«ლოცვამან ანნა», «სამსახეობა სამეებისა» და სხ. ამგვარი სხვადასხვაობა ერთი და იმავე საგალობლის კილოებისა საერო სიმღერებშიაც მოიპოვება: «ღმერთო, ღმერთო მოწყალეო», «ალილო», «მუშუროი», «შაშვი კაკაბი» და სხვ.»-აო¹.

თუმცა პ. კარბელაშვილი საგალობლის ორ და სამ კილოზედ ჩვენში ძველად გალობაზე მსჯელობის დროს მიქაელ მოდრეკილის განმარტებას იმოწმებს, მაგრამ მიქაელ მოდრეკილი სულ სხვას ამბობს, პ. კარბელაშვილი-კი სულ სხვას მოგვითხრობს. მიქაელს სახელდობრ განმარტებული აქვს, რომ მის კრებულში «ერთსა სძლის პირზედა რომელიმე კილო ერთი ორგვარად იყოს აღნიშნული», შეეღობა არ გეგონოთ, იმიტომ რომ «მრავლისა სძლის პირისა ერთი კილო ორგვარად არს მეხურად. ხოლო შენ, რომელიმე გინებს, ბრძანე, რამეთუ ორივე ჰეშმარიტ არს»-ო. ზემომოყვანილი აღამიანს დაარწმუნებს, რომ მიქაელს იმაზე-კი არა აქვს მსჯელობა, თუ საგალობლები რამდენი, ორი, თუ სამი, კილოსაგანაა შედგენილები, არამედ, რომ ზოგს საგალობელში ერთი კილო ორ-გვარად, ე. ი. ორნაირად ივალობებოდა, ორი განსხვავებული ვარიანტი არსებობდა და მგალობელს შეეძლო სურვილისამებრ ერთ-ერთი მათგანი აერჩია და ევალობნა. ეს, რასაკვირველია, სულ სხვაა, ვიდრე პ. კარბელაშვილის განმარტება, რომელიც ერთი საგალობლის ჰანგის ორი, ანდა სამი კილოსაგან, ე. ი. ერთიერთმანეთის მიმდევრო და ყველა აუცილებლად წარმოსათქმელი მუხლისაგან შედგენილობას ეხება.

პ. კარბელაშვილს შემდეგ ჩამოთვლილი აქვს 24 ჰრელის სახელი, მაგრამ არც ის წყაროა აღნიშნული, საითგანაც ცნობაა აწოდებული და არც ამ სახელების მნიშვნელობაა განმარტებული. ავტორს ნაოქვამო აქვს წსოლოდ: „ამ ჰრელებზედ თავის დროზედ ვრცლად მოვილაპარაკებო შემდეგ“-აო², მაგრამ თავისი დაპირება არ აუსრულებია. სამაგეროდ მას დასა-

¹ პ. კარბელაშვილს, ქართული კილოები, გვ. 34—35.

² იქვე, გვ. 35.

ხელეული აქვს საგალობო ნიშნებისა და საგალობლების შემცველი მის დროს ცნობილი ყველა ხელნაწერები.

პოლ. კარბელაშვილი ამბობს: „მგალობლის იორდანეს მიერ აღწერილი «ალავერდის სძლის პირი» ისეთივე ძვირფასი განძია საქართველოს ეკლესიისათვის, როგორც მიქელ მოდრეკილისა, აგრეთვე გალობის კილოს აღმნიშვნელი ნიშნებით აჭრელებული“-ო¹. იორდანე ავტორს მიქელ მოდრეკილის თანამედროვე, X ს. მგალობლად და მასზე უფრო ადრინდელ მოღვაწედაც-კი მიაჩნია².

„მესამე ძვირფასი საგანძური“, პოლ. კარბელაშვილის აზრით, „არის ფიტარეთის საგალობელი (სძლის პირი), სადაც ჩამოთვლილნი არიან ქართული „ჭრელები“ რომელთაგან შედგენილ არიან საგალობელთა კილოები, აქვე რამდენიმე საგალობელი (დედანი) დანაწილებულია შემადგენელ ჭრელებად“. მართო ეს საგალობელთა სამი წიგნი-კი არ არის დაცული, არამედ იოანე მონაზონის გაბაშვილის 1779 წ. სძლის პირის, არქიმანდრიტი გერონტი სოლდაშვილის 1785 წ. სძლის პირისავე ხელნაწერი და ფიტარეთის XVIII ს. გასულის სძლის პირის ხელნაწერებიც არსებობს³.

მიქელ მოდრეკილის «კრებული» და ალავერდის «სძლის პირი» (ორივე ტყავზედ ნაწერი X ს.-ში)... აჭრელებულ არიან საგალობო ნიშნებით, წითლურით; ეს საგალობო ნიშნები არიან ორგვარანი—სტრიქონზედ და სტრიქონქვეშ სახმარნი. გარდა ამ ნიშნებისა, ყოველი საგალობელი აღნიშნულია მუხლებად და ერთი მუხლი მეორე მუხლიდან განიყოფება სასვენი ნიშნით (, ა ნ:). ესეთივე სასვენი ნიშნებით არიან დაბეჭდილი დღეს სახმარნი საეკლესიო საგალობელთა წიგნები—სადღესასწაულო, მარხვანი, ზადიკი, პარაკლიტონი, ლოცვანი და სხვ., ჩვენ გადავთვალა ერთ მიქელ მოდრეკილის «კრებული», ვიგალობეთ რამდენიმე საგალობელი... და ვაგვახარა იმ გარემოებამ, რომ ჩვენს გალობაში სასვენი ნიშნები იქ კეთდებოდა, სადაც «კრებული»-ა აღნიშნული. მეორედ შევნიშნეთ, რომ სტრიქონზედ და სტრიქონქვეშ სახმარნი საგალობო ნიშნები სხედან იქ, სადაც ჩვენ ხმას ან მალა ვწევთ, ან ვატრალბთ და ანუ ვუდაბლებთ. გავიდა რამდენიმე წელიწადი და აღმოჩნდა ალავერდის «სძლის პირი». აქაც იგივე სასიამოვნო შედარება მოხდა ჩვენის გალობისა, როგორც მიქელ მოდრეკილის «კრებული»: ყოველი სასვენი და საგალობო ნიშანი მომეტებულ ნაწილად ეთანხმებოდა ჩვენს გალობასა... «სძლის პირის» 272 გვ. ჩვენ შეგვხვდა აღდგომის მეშვიდე ხმის მეცხრე სძლის პირი (იგივე მეცხრე სძლის პირი სულის წმ. მოსვლისა) «მტვირთველმან გამოუთქმელად უხრწნელებისამან»... ამ სძლის პირის სასვენები... სრულიად და უკლებლად ეთანხმებიან ჩვენი გალობის სასვენებსა. მაგრამ აქ ერთი სასვენი ნიშანია საყურადღებო და კიდევ ამ სასვენმა დაგვისაბუთა ჩვენი გალობის სიძველე... სძლის პირს «მტვირთველმან გამოუთქმელად»... (ს) როდესაც ვგალობთ, პირველს სასვენს ვაკეთებთ მეხუთე მარცვლის შემდეგ, ე. ი. «მტვირთველმან გამოუთქმელად»... (—ის) მეორე სიტყვის თანდებულს ვკაცავთ და ხმას ვაყენებთ. ეს სასვენი დასავლეთ საქართვე-

¹ ქართული ენა, გვ. 47.

² იქვე.

³ იქვე, გვ. 47—48 და 49—50.

ლოშიაც ასე იხმარება. წარმოდგინეთ, რომ ალავერდის «სძლის პირში» ეგ სასყენი სწორედ ეგრეა აღნიშნული, როგორც ვგალობთ—ო. დასამტკიცებლად ბოლოში ამ საგალობლის ხელთნაწერითგან გადმოღებული ლითოგრაფიული პირი და მისი დღევანდლამდე ზეპირად დაცული გალობის ნოტებით ჩაწერილი ნაწყვეტია მოყვანილი¹.

ავტორის მიერ დამოწმებულის, ლითოგრაფიულად დაბეჭდილის სწორედ ამ მაგალითის განხილვა დაარწმუნებს ყველას, რომ ნოტებით ჩაწერილში „მტვირთველმან გამოუთქმელად“-ის თანდებულის „გამო“-ს შემდგომ სიტყვის შეკვეცისა და ხმის შეყენების, ანუ შეწყვეტის, პაუზის არავითარი ნიშანი არ სწერია. ამიტომ, ან ეს ჩანაწერი სწორე არ არის, ან მოყვანილი მაგალითით პ. კარბელაშვილის ცნობა არ მტკიცდება. ამნაირივე ვითარება გადაეშლება ადამიანს ხელთნაწერის საგალობო ნიშნებისა და პ. კარბელაშვილის მიერ შესატყვისობის დასამოწმებლად მოყვანილი ნოტებით აღბეჭდილი ამავე ნიმუშის განხილვის დროსაც: სადაც ხელნაწერში სტრიქონზევით დასმული ნიშნები უნდა ხმის მალა აწევას, ან ტრიალს უდრიდეს, ხოლო სტრიქონს ქვევით დასმული ხმის დადაბლებას, არა ერთხელ ნიშნებით მოსალოდნელი ხმის მოძრაობის მაგიერ ნოტებით სხვა გამოდის.

პ. კარბელაშვილის შემდგომ ქართული მუსიკის მცირერიცხოვან შემსწავლელთა შორის დ. არაყიშვილის მოღვაწეობა საყურადღებო, რათგან ქართული მუსიკის შესასწავლად ყველაზე მეტად და ნაყოფიერად დიშ. არაყიშვილი მუშაობდა. უნდა ითქვას, რომ არავის იმდენი არ გაუქეთებია ამ დარგში, რამდენიც, მთელ საქართველოში ხალხური სიმღერების შეგროვება-ჩაწერასთან ერთად, ქართულ მუსიკალურ შემოქმედება-ისტორიული განვითარებისა და შედარებითი შეფასების თვალსაზრისითაც ამ მკვლევარს შესწავლილი ჰქონდა. დ. არაყიშვილის მოღვაწეობა ამ სფეროში ორ ქრონოლოგიურ ხანას ეკუთვნის, რომელთაგან პირველი ხანა ამ საუკუნის პირველი ათეულის მეორე ნახევრით იწყება და მეორე ათეულის მეორე ნახევრის დამდეგამდე გრძელდება. ამ დროს ავტორი მოსკოვში მუშაობდა და საქართველოში მხოლოდ სიმღერების ჩასაწერად ჩამოდიოდა. ეს ხანა მეორე ხანაზე, რომელიც საქართველოში გადმოსვლითგან იწყება, გაცილებით უფრო ინტენსიური იყო. შესაძლებელია ითქვას რომ ზემოაღნიშნული მიმართულებით დ. არაყიშვილი არსებითად მხოლოდ მაშინ მუშაობდა, მეორე ხანაში-კი მას მარტო პატარა „ქართული მუსიკის ისტორია“ აქვს გამოქვეყნებული ქართულად, რომელიც მისივე წინანდელი რუსულად დაწერილი ნაშრომების ნაწილობრივ შევსებულ-შეცვლილს, მაგრამ პოპულარულად შედგენილს მოკლე ნაწარმოებს წარმოადგენს. ამ წიგნში წინანდელთან შედარებით ახალი ბევრი არაფერი აქვს. ის ორიოდ წერილიც-კი, რომელიც მანამდე ქართულ მუსიკაზე გამოქვეყნდა, გამოყენებული არ არის და ავტორი უმთავრესად თავის რუსულ ნაშრომებს ემყარება.

ქართული ხალხური სიმღერების ზოგადი დახასიათების დროს, დ. არაყიშვილი სიმღერებს სამ ჯგუფად ჰყოფს: „სიმღერები სამნაირია—ერთხმიანი, ორხმიანი და სამხმიანი. აღმოსავლეთ საქართველოში ერთხმიანი სიმღერა დაცულია გლეხებში. სიმღერათა ამ ჯგუფს

¹ ქართული კილოები, გვ. 52—53.

გუთნური, კალოური, ურმული და სხ. ეკუთვნისო. დ. მაჩაბელის ცნობაზე დაყრდნობით, ამტკიცებს, რომ წინათ ამერეთში ერთხმიან სიმღერებს ქალე-ბი ამბობდენ ჩანგის აყოლებით. ამნაირივე სიმღერები გურიასა და სამეგრე-ლოში ეხლაც არის დაცული, სადაც ჩანგს გარდა ჩონგურის აყოლებითაც მღერაინ ხოლმეო, ზოგი მათგანი, მაგ. „მზე შინა და მზე გარეთა“, „არა ნა-ნუ“ და სხ. წარმტაცი, მომხიბლავი, სიმღერებიაო¹.

„ორხმიანი ქართული ხალხური სიმღერა“-კი უმთავრესად „მუშებისა და გლეხების სიმღერებს შორის გვხვდებ-ბა და ძველი წარმართობის ნაშთებში. ამ ჯგუფს ეკუთვნის „ზარი“, რომელიც სამგლოვიაროა,—„ლაზარე“, რომელსაც გვაღვის დროს მღერიან,—„იაე-ნანა“, ყვავილ-ბატონების საგალობელი,—„ხან და ხან საფერხულო სიმღერებიც გვხვდება, მაგრამ ეს იშვიათია“-ო².

ჩვეულებრივ ორხმიან „სიმღერებს ასრულებენ ერთი მხრით გუნდი, რომელიც გაჭიანურებულ ნოტებს იცავს, მეორე მხრით სოლისტები, რომელიც შენაცვლებით მღერიან“. შესაძლებელია ამავე ჯგუფისა და დროის სიმღერები იყოს აგრეთვე „მუშური სიმღერები, რომელსაც ასრუ-ლებენ გუნდი და სოლისტი“-ო³.

ქართულ სამხმიან სიმღერებში „მრავალფეროვან სამეფოს-თან გვაქვს საქმეო“, ამბობს დ. არაყიშვილი. აღმოსავლეთ საქართველოს სიმღერები წარმოგვიდგენენ მთელ წყება სიმღერებს განვითარების სხვა და სხვა საფეხურისას, რომლებიც მეტად საგულისხმო არიან როგორც მელოდიის, ისე რიტმისა და ჰარმონიის მხრით. აქ ჩვენ თავისუფლად შეგვიძლიან წარმო-ვიდგინოთ სიმღერის ევოლუცია, დაწყებული უძველესი დროიდან და გათა-ვებული თანამედროვე სიმღერებით“-ო⁴.

„მეცნიერულის მხრით დასავლეთ საქართველოს სიმღე-რებშია უფრო მეტად საგულისხმო—გურიის, სამეგრელოსი და ნაწილობ-რივ იმერეთისაც, სადაც სიმღერა მთლიანად პოლიფონიური და საინტერესოა რიტმის, ჰარმონიისა და კონტრაპუნქ-ტების მხრით. აქ ჩვენ ისე კი არ უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოს კონ-ტრაპუნქტი ამ სიმღერებში რაღაც დასავლეთ-ევროპულს მოგვაგონებდეს, რომელიც ამა თუ იმ სკოლის კომპოზიტორების მიერ იყოს შექმნილი,—აქ კონტრაპუნქტი უნდა გავიგოთ სიტყვა-სიტყვით, როგორც თვითეული ხმის დამოუკიდებელი მოძრაობა სიმღერაში, ე. ი. ხალხი ისე ასრულებს სიმღერას, რომ თვითეულ ხმას სრულიად დამოუკიდე-ბელი მნიშვნელობა აქვს და ამავე დროს ჰარმონიულ მთლიანობასაც არ ჰკარგავს“-ო⁵ (*).

დ. არაყიშვილისაც აღნიშნული აქვს, რომ „ქართული ხალხური გუნდის სიმღერა ემყარება იმ პრინციპს“, რომ, „პირველსა და მეორე ხმას მხოლოდ თითო-თითო კაცი მღერის, ხოლო მესა-

1 სპირიდო-ნესევი, გვ. 6—7.

2 იბ. იდ.

3 იბ. იდ.

4 იბ. იდ., გვ. 12.

5 იბ. იდ.

* სპირიდო-ნესევი უმთავრესი მნიშვნელოვანი შენიშვნები ეკუთვნის რედაქტორს (იხ. რედაქტორის შე-ნიშვნები).

მეს —რამდენიმე. ამევე დროს მეორე ხმას ტერციის მნიშვნელობა როდი აქვს. ის დამოუკიდებელ როლს ასრულებს. ეს პრინციპი ცხადია განსხვავდება ევროპული პრინციპ-საგან, რომელსაც ასასიათებს ხმათა თანაბარუფლებიანი განაწილება!

დ. არაყიშვილის თავდაპირველი თეორიით, რომელიც მისს 1906 წ. გამოქვეყნებულს ნაშრომშია აღბეჭდილი, ქართული სიმღერები უუძველეს ხანაში ერთხმიანი ყოფილა. ზოგი მათგანი დღევანდლამდისაც დაცულია, როგორც მაგ. ურმული, ოროველა და სხ. ერთხმიან სიმღერათა ჯგუფს ავტორი საკრავის შებანებით ისეთ დასამღერ სიმღერებსაც მიაკუთვნებს. როგორც სამ-ოთხ ძალიან, ან სიმიანს ჩონგურ-ჩანგურებზე აღმ. და დას. საქართველოს სიმღერება. არაყიშვილის აზრით, თვით ზოგიერთი სამხმიანი ქართ. სიმღერის განხილვითაც შესაძლებელია დამტკიცდეს, რომ ქართ. სიმღერა თავდაპირველად ერთხმიანი იყო. მათი სამხმიანობისდა მიუხედავად, კიდური ხმები (ე. ი. პირველი და მესამე) ამ სიმღერებში ძალიან ხშირად უნისონად მღერიან. შეუალა ხმა-კი ან დისონანობს, ანდა მაღალი ხმის ტერციას მღერის ხოლმე. ეს შეუალა (?) ხმა რომ გამოეტოვოთ, მაშინ ოქტავკონტურა მღერა-ლა შეგვჩხებოთ.

დ. არაყიშვილს აღნიშნული აქვს კარგად ცნობილი გარემოება, რომ „ქართული ხალხური სიმღერა თავის შინაარსით მეტად მრავალფეროვანია“, მაგ. „აღმოსავლეთ საქართველოს სიმღერა... პომოფონიურია, დასავლეთისა-კი პოლიფონიურია. რაც შეეხება ქართველ მთიულთა სიმღერას, ისიც ზოგიერთი სპეციფიკური თავისებულებით ხასიათდება“-ო¹.

დ. არაყიშვილის დანახიათებთ, „აღმ. საქართველოს უძველეს სიმღერებში“, რომელნიც „გრძელთა კატეგორიას“ ეკუთვნის. აღმნიანი „სიმღერე და სიღადე“-ს იგრძნობს,—სამაგიეროდ, თუ აღმ. საქართველოს სიმღერებს „პოლიფონია სიღადეს არ იძლევა“, მანც მას „ისეთი ცხოველმყოფელობა და ორგინალობა შემოაქვს, რომელსაც არ იძლევა არც ერთი ქართული სტო“-ო!

ქართული ხალხური სიმღერებს თვითბრევობისდა გვარად მრავალფეროვნობას გამო. შესაძლებელია აღმნიანი იფიქროს, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს ქართულ ხალხურ მუსიკას არაფერი აქვს საერთო დასავლეთ საქართველოს სიმღერებთანო. ერთი მხრით სიმღერები შექმნილია საორგანო პუნქტის გავლენით, მეორე მხრით- კი არაფერი აქვთ საერთო ამ პუნქტთან და სრულ კონტრასტს წარმოადგენენ. ნამდვილად-კი, თუ საკითხს ღრმად ჩუკვირდებით, ჩვენ დავინახავთ, რომ ისინი ერთ თესლს, ერთ დასაბამს ეკუთვნიან, საიდანაც კლამატური. გეოგრაფიული, ისტორიული და სხვა ფაქ-

¹ ქართ. მუს., გვ. 29.

² Краткий очерк развит. рус. народн. песни, гл. 11—12.

³ ქართ. მუს., გვ. 5.

⁴ ქართ. მუს., 13—14.

ტორების წყალობით ხალხური შემოქმედების ეს სხვადასხვანაირი ნაკადი აღმოცენებულა“-ო¹.

ქართული საეკლესიო მუსიკის სადაურობის საკითხის განხილვის დროს დ. არაყიშვილი ამბობს: „ჩვენ შემდეგი კითხვა გვიანტერესებს. ვთქვათ ბერძნული მელოდიები აღიბეჭდა ქართულ გალობაში. დაუვიათ, რომ მას არა აქვს, როგორც რუსულ გალობას, არც „ტირიტემები“, არც „ნენები“; მაგრამ ხომ უნდა იყოს სადმე დაკული ბერძნული ტერმინები, როგორც მაგ. „ფოტიზები“, „კულიზები“ და სხვა. ანდა შეწყობათა სახელწოდებანი, მაგრამ ჩვენ ტყუილ-უბრალოდ დავიწყებდით ამის ძებნას. ჩვენ ვერაფერს ვიპოვიდით, გარდა ნიშნებისა, რომელთაც მართალია რაღაც საერთო აქვთ ბერძნულ კრატემატებთან და რუსულ ნიშნებთან. ასეთი ნიშნები ქართულ გალობაში ჭერჭერობით 24 გვაქვს და მათ ეწოდება საერთო სახელი „ქრელები“-ო².

დ. არაყიშვილის აზრით, „ვისი მელოდიებიც არ უნდა დასდებოდა საფუძველი ქართულ ტექსტებს, სულერთია, ეს მელოდიები საუკუნეთა განმავლობაში ადგილისა და გემოვნების გავლენით განიცდიდენ ცვლილებებს თავის სტილისა და ბგერათა კომბინაციებში. ყოველ შემთხვევაში სანოტო ნიშნების ანუ ნევმების მხრით ჩვენ ასეთ ცვლილებას ვხედავთ“. და, როგორც პ. კარბელაშვილის ნაშრომითგან ჩანს, IX საუკუნეში ჩვენ ერთი ნიშნები გვქონია, X-ში სხვა და XI—XII საუკუნეებში კიდევ სხვა. თუმცა „გერმანელი მეცნიერ-მუსიკოსის პროფ. ოსკარ ფონ-ფლაჟერის აზრით ეს ნიშნები ბიზანტიური წარმოშობისა ყოფილა“-ო, მაგრამ, როგორც არ უნდა იყოს, ჩვენ ვხედავთ, რომ ქართველებს საკუთარი სამუსიკო მეცნიერება ჰქონდათ, რასაც ზემომოყვანილი ნოტები ამტკიცებენო. „სანოტო ნიშნების განვითარება გვიჩვენებს ქართული სასულიერო მუსიკის დამოუკიდებელი განვითარების გზებს. ეს განვითარება და წინსვლა შემდეგშიც არ შეწყვეტილა, რასაც ადასტურებს ის გარემოება, რომ დაკულია XVII—XVIII საუკ. მიწოდენი ხელნაწერები, როგორიცაა მაგ. არქიმანდრიტ გერონტის ირმოსების შემცველი ხელნაწერები“-ო³.

დ. არაყიშვილის აზრით, სამხმვიანობა ქართულ საერო სიმღერებში საეკლესიო გალობაზე გაცილებით უფრო უწინარეს უნდა გაჩენილიყო. ამისთვის, მისი ფიქრით, საქართველოს პირველივე ძლიერების ხანა საკმაოდ რისი იყო, მაგ. ვახტანგ გურგასლის ხანაო, რომ ქართული მუსიკა სამხმვიანად ქცეულიყო⁴.

ასე გაბედულად აღარ მსჯელობს ავტორი თავის „ქართ. მუსიკის ისტორიაში“, სადაც ნათქვამი აქვს: „ჩვენ რასაკვირველია, არ შეგვიძლია გამოვიანგარიშოთ, თუ რა დრო უნდა გასულიყო, რათა ერთხმვიანობისაგან ორხმვიანობა შექმნილიყო; როგორც უფრო რთული საფეხური. ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ აღვნიშნოთ, რომ ეს წყობანი ბუ-

¹ ქართ. მუს., გვ. 5.

² ქართ. მუს., გვ. 27.

³ ქართ. მუს., გვ. 27—28.

⁴ Кратк. очерк разв. груз. народ. песни, 12—13.

ნებრივი გზით შეიქმნა და განვითარების სრულიად დამოუკიდებელი მსვლელობა მიიღო“-ო!

დ. არაყჩიშვილი ფიქრობს, რომ ქართულ საეკლესიო მუსიკაში მრავალხმიანობა ალბათ X ს-ში დამყარდაო. კვარტებისა და კვინტების სიმრავლე ქართულ საეკლესიო გალობაში თუმცა დას. ევროპის ცდომილს ორგანოს (служащая орган) გვაგონებს, მაგრამ მაინც ქართულ მუსიკას და დას. ევროპის მუსიკას შორის საერთო მეტად ცოტაა და ქართულ მუსიკას თავისი განვითარების საკუთარი გზა ჰქონიაო. მიქელ მოდრეკილის მოღვაწეობას მუსიკის თეორიის შემუშავება-კი არ შეადგენდა, არამედ მხოლოდ საგალობლების შეცრაება და ჩაწერაო. ამიტომ ქართულ მუსიკას წარმატება ნაკლებად დასტყობია და, თუ რაიმე დროთა განმავლობაში ცვლილება მომხდარა, მხოლოდ იმ მხრით, რომ ბევრი საგალობელი უფრო კეთილხმიერი გახდა და შუალა ხმაც უფრო დამოუკიდებელი შეიქმნა. მეორე ხმა მარტო პირველს-კი არ მისდევს, არამედ ამასთანვე უფრო დამოუკიდებელი დანიშნულებაც ენიჭება მაგრამ ასეთი სრული კეთილხმიერება უმთავრესად მოკლე საგალობლებს აქვთ, გრძელბუნი-კი უფრო დასაწყისში, შემდეგ-კი ჰარმონია რატომღაც უქრებათო¹.

„ქართულ მუსიკის ისტორია“-ში დ. არაყჩიშვილს უკვე გათვალისწინებული აქვს ის გარემოება, რომ მრავალხმიანობა ჩრდილო-დასავლეთი ევროპის ქვეყნებშიც, შოტლანდიაში, უელსშიც, არსებობდა IX—XII ს., საითგანაც ის ინგლისსა, საფრანგეთსა, იტალიასა და გერმანიაშიც გავრცელდა². ამის შემდეგ ავტორს უნდა რაიმე მოსახზრება გამოეთქვა ქართული და დასავლეთ ევროპის მრავალხმიანობის ურთიერთ შორისი დამოკიდებულებისა და სადაურობის შესახებაც.

დ. არაყჩიშვილის დასკვნით, „ქართულ ჰარმონიას ევროპიულთანაც აქვს ზოგი რამ საერთო, მაგრამ მისი განვითარების გზა დამოუკიდებელია: ის ემყარება ისეთ საფუძვლებს, რომელიც ჭერ არაეის შეუსწავლია. ეს საფუძვლები, უმუშველია, დიდს მეცნიერულ ინტერესს წარმოადგენენ და ელიან თავის მკვლევარს. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ობერ-და უნტერტონები, როგორც ბუნების მოვლენები, საფუძვლად უდევს ქართულ ჰარმონიას. რა აქვს მას საერთო ძველ ბერძნულ შეწყობასთან, ან საეკლესიო გამმებთან, ან მით უმეტეს თანამედროვე მაჟორსა და მინორთან? სრულებით არაფერი“-ო!

ძელებური ქართული სამხმიანი სიმღერების განხილვის შემდგომ დაბრუნდებით, რომ „ჰარმონია ქართულ სიმღერაში ბუნებრივია. ის გამოიხატება იმაში. რომ ერთსა და იმავე დროს აღებულია კომბინაცია კვარტისა, სექუნდაზა-

¹ Кратк. очерк разв. груз. народ. пееии, გვ. 12.

² იქვე, გვ. 13—14.

³ ქართ. მუს., გვ. 17—18.

⁴ ქართ. მუს., გვ. 21-22 (უკანასკნელ სიტყვად „არაეითარი“-ა დაბეჭდილი. მაგრამ რა ლია კორექტ. შეცდომა უნდა იყოს).

ვით, ე. ი. კვარტა-სეკუნდის ჰარმონიისა. ანუ ტეტრაჰორდის კვინტაში. მართალია, ეს აკორდები სხვა კომბინაციებში გადადის, მაგ. არასრულ დომინანტ-სექტაკორდში (ტონიკა, მცირე სექტიმა და ოქტავა) და სხვ., მაგრამ უმეტეს შემთხვევაში (sic) სიმღერა მუდამ (sic) ზემოხსენებული კომბინაციით იწყება. სოლო «ინდი-მინდის» სიმღერაში კიდევაც ბოლოვდება ამით: „ჩვენ რასაკვრველია“-ო, ვანავრძობს იგივე ავტორი, „იმას-კი არ ვამბობთ, რომ ქართული ჰარმონია მარტოოდენ ამ კომბინაციით განისაზღვრება, პირიქით... იქ უოკელნიანი კომბინაციები მოიპოვება, ტერციისა და სხვა გზებით, მაგრამ... ასეთი შეზავება, როგორცაა დო-ფა-სოლ, სრულიად დამოუკიდებელ მოვლენას წარმოადგენს, რომელიც ან კვარტ-სექსტ-აკორდის კომბინაციაში გადადის ან ე. წ. ჰარმონიულ ტეტრაჰორდში (დო-ფა-სოლ-დო), ევროპიულ ჰარმონიაში-კი დო-ფა-სოლ, როგორც მოუმზადებელი და დაკავება, ხელოვნურად არის შექმნილი და გარდამავალი ხასიათი აქვს. მას არა აქვს დამოუკიდებელი მნიშვნელობა, როგორც მაგალითად დომინანტ-სექტ-აკორდს ან სხვა აკორდებს. ქართ. ჰარმონიაში-კი ეს კომბინაცია... თვით ბუნებაა. ის, ვიღარცა დისონანსის შემქმნელი შეზავება ხშირად გადადის დო-მი-სოლ და დო-ფა-ლა კომბინაციაში, მაგრამ ქართულ მუსიკისათვის ეს დისონანსი ისევე ბუნებრივია, როგორც ევროპიული მუსიკისათვის დო-მი-სოლ-ის კონსონანსური სამბეგრანობა“-ო!.

დ. არაყიშვილის აზრითაც, „ქართული სასულიერო მუსიკის საერთო მუსიკის მემკვიდრეა და მისსავე თვისებებს ატარებს. მართალია, სასულიერო მუსიკას საფუძვლად უდევს რვა-ხმა წყობა და ამ მხრით აღმოსავლეთ ეკლესიის... წყობა-სმებთან არის დაკავშირებული“, სწორედ ამიტომ ისინი ამავე დროს სრულიად დამოუკიდებელ სურათს იძლევიან. რომ ქართ. გალობა ერთხმიანი იყოს, მაშინ შესაძლებელია ზოგი რამ საერთო დაგვენახა წმ. ამბროსი მელიქიანელის ან პაპი გოგოჯი დიდის ხმაწყობასთან. შესაძლებელია მსგავსება აღმოგვეჩინა ელინოსა და ბიზანტიურ ხმა-წყობაში არნოლდისა და სხვათა მიხედვით. მაგრამ ქართული გალობა სამხმიანია, მან თავი დააღწია განვითარების პირვანდელ სადგურს, ერთხმიანობას, და სხვა ჰარმონიულ ტრადიციებს მისდევს. თუმცა დღე-დღეობით ზედმიწევნით არ არის შესწავლილი ჩვენი სიმღერა-გალობა, მაგრამ გარკვეულ რამის თქმა რომ დაგვჭირდეს ქართულ საეკლესიო მუსიკის შესახებ, ჩვენ, მიუხედავად იმისა, რომ გალობის მრავალი კადენცია დასავლეთ ევროპის კადენციებს მიაგავს, მაინც უყოყმანოდ ვიტყვით, რომ ჩვენი გალობის ბგერათა წყებები ბუნებრივია, ქართველი ხალხის შექმნილია: ყოველ შემთხვევაში ის არ არის არც ამბროსის ბგერაწყება, არც ელინოლის და, რასაკვირველია, არც თანამედროვე მუსიკის, ან მინორის“-ო.

„ამგვარად“-ო, დასკვნა აქვს დ. არაყიშვილს: „ქართული საეკლესიო გალობა თუმცა სხვა ეროვნებათა საეკლესიო

1. იხ. იქვე, გვ. 25-26.

2. იქვე, იქვე, გვ. 25.

წყობით ემსგავსება (ეს წყობებია: ფრიგული, მიქსოლიდიორი, ეოლიური და სხ.), მაგრამ „მეორე ხმის“ იმ თვისების გამო, რომ ის „ხშირად «თავისუფალი ხელოვნის» დანიშნულებას ასრულებს, ე. ი. მას აქვს აგრეთვე თავისი განვითარების ერთგვარი ისტორია“, ამას გარდა, „სამსხვიანობისა და სხვა თავისებურებათა წყალობით, მათგან საგრძნობლად განსხვავდება. ეს სხვაობა ემჩნევა, განსაკუთრებით. დას. საქართველოს ქართველთა გალობასა“-ო. ასეთი მსჯელობის შემდგომ, დ. არაყიშვილს ბოლოში მაინც ნათქვამი აქვს: „თუმცა საქართველო კავკასიის ერთ-ერთი უძლიერესი ქრისტიანული სასულწიფოთაგანი იყო, მაგრამ მას მაინც არ შეუქმნია, რასაკვირველია, მუსიკის რაიმე კანონები: თავის მუსიკაში ის ემყარებოდა იმ საფუძვლებს, რომლებიც მაშინ არსებობდნენ საქრისტიანო ქვეყნებში“-ო.

ზოგადი შეფასების დროს უნდა ითქვას, რომ ქართველ და უცხო მკვლევართა შორის ყველაზე მეტი დეაფლი უეჭველია დ. არაყიშვილს მიეძღვის. რომელიც მარტო ქართ. საღმრთო სმღერების ჩაწერით-კი არ დაკმაყოფილდა, არამედ მუსიკის თეორიისა და ისტორიის თვალსაზრისით ამთი შესწავლა და დახასიათებაც სცადა. -მარტო სურთო სმღერების შესწავლას-კი არ მოაქცია უზრაღდება. არამედ საეკლესიოსსა-მხოლოდ ხშირი მუსიკის შემოკვლევებით-კი არ განსაზღვრა თვისი მასალებს დაგროვება, არამედ საკრავიერ მუსიკასაც სამართლიანად მოაქცია ყურადღება. ამ მხრივ მისი მუშაობის გეგმაცა და დაკვირვების ასპარეზიც ფართო იყო და კარგად მოფიქრებული.

მაგრამ პირველს ორს რუსულად გამოქვეყნებულს, ნაშრომში უმთავრესი ადგილი ბუნებრივად ჩაწერილ მასალას აქვს დათმობილი და წინწაძღვნილი ტექსტი იქ ჩართულს მოკლე ისტორიულ მიმოხილვას გარდა. მხოლოდ გამოქვეყნებული სიმღერა-გალობის გასაგებად დაწერილს განმარტებასა და მუსიკის თეორიის თვალსაზრისით განხილულს წინასწარს დაკვირვებას წარმოადგენდა, რომელსაც, საფიქრებელი იყო, შემდეგში უნდა უკვე საფუძვლიანი კვლევა-ძიება მოჰყოლოდა.

მოსალოდნელი იყო, რომ, საქართველოში გადმოსვლის შემდგომ და არაყიშვილი ქართული მუსიკის შეგროვება-შესწავლას წინანდელზე მეტად გაჰძლიერებდა და გააღრმავებდა, მაგრამ ეს მოლოდინი სამწუხაროდ არ გაგვიმართლდა. საკუთარი კომპოზიციით გატაცებამ, როგორც ჩანს, მისი მოღვაწეობის ეს სარბიელი დაავიწყა. ამიტომაც ამ დარგში წარმატება მის მერმინდელ ნაშრომს ნაკლებად ემჩნევა.

შემდეგ აღსანიშნავია, რომ მუსიკის ისტორიის თვალსაზრისით ქართული საერო და საეკლ. სიმღერა-გალობის განხილვის დროს წყაროების ჭეროვანი ცოდნა არა ჩანს. მან კარგად არც-კი იცის, სად უნდა ეძებოს მისთვის გამოსადეგი და აუცილებლად საჭირო ცნობები. მისი წყაროთმცოდნეობა დ. მაჩაბლის

პატარა. საგულისხმო ნაწრომს არ სცილდება. მართალია, ეს საერთო ნაკლია და სხვებსაც ამაზე მეტი ცოდნა არ ეტყობათ, მაგრამ, თუნდაც რომ პ. კარბელაშვილის წიგნაკში დასახელებულ ხელთნაწერებისა და ზოგიერთი იქ მოყვანილი ამონაწერებისათვის მიექცია ყურადღება და შესწავლას შესდგომოდა, ბევრს ისეთს გაიგებდა, რაც უეჭველია მას ძალიან გამოადგებოდა.

სამწუხაროდ, ამას ზედ ის გარემოებაც ერთვის, რომ მუსიკის ისტორიის დარგშიც ზოგჯერ ისეთი წყაროებიც-კი გამოყენებული არ არის, რომლებიც უშუალოდ ქართული მუსიკის ისტორიის გასაშუქებლად აუცილებლად საჭიროა. ყველაზე მეტად საგრძნობი ევროპული ამ დარგში გამოქვეყნებული წყაროების გამოუყენებლობაა. ძველი ქართული და უცხო წყაროების ამ გამოუყენებლობის გამო, დ. არაყიშვილის მსჯელობას უცნაურად ორნაირი ხასიათი აქვს: გაბედულად არის და ზოგან გაუბედავად, აქა-იქ წინააღმდეგობათაგანაც თავი ვერ დაუღწევია. ერთი მხრით მას აღნიშნული აქვს, რომ საეკლესიო მუსიკისათვის ქართულად ცალკე ტერმინი, გალობა არსებობს, საეროსთვრ-კი სხვა ტერმინი, სიმღერა, და აქეთგან ბუნებრივად იზადება აზრი მათი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი წარმოშობის შესახებ. ამისდა მიუხედავად ისიც სხვებივით ამტკიცებს, რომ ქართული საეკლესიო ხალხური საერო სიმღერებისაგან არის წარმომდგარი. ამნაირადვე ერთგან ის ამბობს, რომ ქართული საეკლ. საგალობლებს საერთო წყარო უნდა ჰქონდეთ, მაგრამ ქართულ მუსიკას თავისი მეცნიერნი ჰყოლია და შემდეგში სრულებით შეიცვალაო, ქართულ მუსიკას არაფერი აქვს საერთო არც აღმოსავლურ, არც ბერძნულ-ბიზანტიურ და არც დასავლურ მუსიკასთანაო. ამისდა მიუხედავად დ. არაყიშვილი ამბობს, რომ ქართულ მუსიკას თავისი კანონები არ შეუქმნია და ქართული ჰარმონია თვით ბუნებააო.

1909 წ. გამოვიდა ზ. ა. ფალიაშვილის „ქართული ხალხური სიმღერების კრებული“, რომელშიც მის მიერ ფონოგრაფით ჩაწერილი და ნოტებზე გადაღებული 2 იმერული, 10 გურული, 3 რაჭული, 19 სვანური და 7 ქართლ-კახური სიმღერა არის დაბეჭდილი. კრებულს პატარა წინასიტყვაობა უძღვის წინ, რომელშიც ამ სიმღერების მხოლოდ ჩაწერის გარემოებაა აღნიშნული, მათს მუსიკალურ დამახასიათებელ თვისებებსა და ღირებულებას ზ. ფალიაშვილი არ ეხება, სვანურ სიმღერებს გარდა. სვანურ სიმღერებზეც ზოგადად ნათქვამი აქვს: „რაც შეეხება სამუსიკო მხარეს, სვანურ სიმღერებში, სხვა ქართველ ტომთა სიმღერებთან შედარებით, მაგ. ქართლ-კახურსა, გურულს, იმერულსა და სხვასთან, უფრო ნაკლებად შეხედება კაცი იმ ურიცხვ «დისსონანსებს», რომლითაც სავსეა სიმღერა-გალობა. გარდა ამისა დინჯ მოძრაობით ისინი უფრო ქართლ-კახურ მოკლე სიმღერებს მოაგონებენ ადამიანს, ვიდრე გურულ-მეგრულ და იმერულებს, თუმცა უკანასკნელნი სვანებთან უფრო მახლობელ მეზობლებად ითვლებიან. სვანურ სიმღერებში დიდათ ყურადსაღებია ამას გარდა ის სასიამოვნო მოვლენაც, რომ, სხვა ქართველთა ტომების სიმღერებთან შედარებით, ისინი უფრო შეუბღალავად არიან დაცული, რომ მათში ჯერ კიდევ არ გამოსკვივის ევროპიული მუსიკის და განაჯუთრებით გიტარა-მანდოლინისა და არღნების გავლენა, რომელიც დღეს მთელს საქართველოს სოფლებში მეტად გავრცელებულია და გადაგვარებას უქადის ნამდვილ სახალხო სიმღერებსა“-ო¹.

¹ ქართული მუსიკა, გვ. 6—7.

ამ სამართლიანი ზოგადი დახასიათების შემდგომ, ზ. ფალიაშვილს სევანური სიმღერები რამდენიმე ჯგუფი (სარწმუნოებრივი, ისტორიული, ყოფა-ცხოვრებითი და სააშოკო) აქვს შინაარსისდა მიხედვით დასახელებული და მოკლედ თვითული მათგანის დედააზრია აღნიშნული. უფრო დაწვრილებით სევანური „ზარი“-ა დახასიათებული, მაგრამ ისიც ასრულების ტექნიკის მხრით. „სევანურ სიმღერებს შორის“-ო, ნათქვამი აქვს ფალიაშვილს, „სულ განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს სამგლოვიარო მგზავრულს, რომელიც დღემდე არსებობს, როგორც სევანეთში, ისე ქართლში, გურია-სამეგრელოში და სხვა ადგილებშიაც და რომელსაც ყველგან «ზარს» ეძახიან (№ 22). ეს ზარი მიცვალებულის მუსიკალური დატირებაა, რომელშიაც გამოხატულია იმ პირის ღირსება. ამ სიმღერას საქართველოს სხვადასხვა კუთხის მცხოვრებნი, როგორც მუსიკალური, ისე მოწყობილობის მხრით, სულ სხვადასხვანაირად ამბობენ ხოლმე. სევანების „ზარს“ მღერიან განსაკუთრებით მამაკაცები, — ქალები სიმღერაში მონაწილეობას არ იღებენ, ისინი მომტირალთა გუნდს წარმოადგენენ მხოლოდ. მომღერლები ჩამწყვრივდებიან რიგ-რიგად, მხრებზედ გადიდებენ ყავარჯენს (შუბისდა გვარია, რომელიც ყოველ სევანს აქვს), შეჰკრავენ დასაფლავების პროცესიას და ორ პირად მღერიან ამ ჰიმნსა, რომელიც თავისი მუსიკალური შინაარსით იმდენად დიდებული და ამასთანავე იმდენად თავზარდამცემია, რამდენადაც, საუცხოვრო შეხედულება (აქვს) თვით პროცესიასა. მიცვალებულის გვამს და ქალების მოთქმა-ტირის რომ არ ხედავდეს კაცი, ეგონებოდა, მოლიტანიობის სადღესასწაულო სარწმუნოებრივი პროცესიაა“-ო!.

ამ მცირერიცხოვან ქართველ მკვლევართა ნაშრომების განხილვის შემდგომ, დას. ევროპის და რუს ორიოდ მკვლევარს მოსაზრებასაც უნდა გადავავლოთ თვალი.

1933 წ. ბერლინში Dr. Siegfried V. Nadel. ზიგფრიდ ნადელის გამოკვლევა Georgische Gesänge „ქართული სიმღერები“ დაიბეჭდა, რომელიც 47 გვერდს გამოკვლევასა და 35 გვერდს ფონოგრაფით ჩაწერილი სიმღერების ნოტებზე გადალებულს დანაბეჭდს შეიცავს. ჩანაწერი მსოფლიო ომის დროს ტყვედ ჩავარდნილი ქართველი ჯარისკაცების ნაშრომებს წარმოადგენს. მომღერალნი მაინცდამაინც მცოდნე და დახელოვნებულნი არ ყოფილან (2). მაგრამ ამ საკუთარ მასალას გარდა, ნადელს ზ. ფალიაშვილის. დ. არაყიშვილისა და იაკარგარეთელის ნაშრომებიც ჰქონია ხელთ და თავისი გამოკვლევებისათვის გამოუყენებია. ისტორიული ცნობები ქართულ მუსიკაზე მას დ. არაყიშვილის წიგნებითგან აქვს ამოღებული, რათგან, ცხადია, დამოუკიდებელიც მას თითონ ასეთი ცნობების ამოკრება არ შეეძლო. ამის გამო ნადელის გამოკვლევაში უნებლიეთ შეპარულია ყველა ის ნაკლი, რომელიც მის წყაროებში მოიპოვებოდა. ხოლო, რაკი მის მთავარ წყაროში, დ. არაყიშვილის ნაშრომებში, ქართული მუსიკის ისტორიისათვის გამოსადეგი ცნობები, როგორც უკვე აღნიშნული გვექონდა, შესაძ-

ღებელი სისრულით არ არის ამოკრებილ-გამოყენებული. ამიტომ ნადელის ნაშრომსაც ამ მხრივ ემჩნევა ნაკლი. რასაკვირველია, მას რომ ყველა არსებული ცნობები ხელთ ჰქონოდა, მისი ნაშრომიც გაცილებით უფრო საფუძვლიანი გამოვიდოდა. მაინც მუსიკის ზოგადი ისტორიის კარგი ცოდნა და დაკრძების ნიჭი მას საშუალებას აძლევდა აღენიშნა ის საყურადღებო მსგავსება, რომელიც ქართული მუსიკისა და დას. ევროპის საეკლესიო მუსიკის განვითარების ვარკვეულ საფეხურს ცხადად ემჩნევა. ნადელის ნაშრომის მთავარ ღირსებად სწორედ ამ გარემოების მკაფიოდ აღნიშვნა უნდა იქმნეს ცნობილი. ისტორიული ცნობებისა და საკვლევადიებო მასალის სომტირე გერმანულ მუსიკის მეცნიერს საშუალებას არ აძლევდა ქართული მრავალხმიანობის სადაურობის საკითხი გადაეჭრა, მაგრამ მაინც ნადელმა სცადა ეს ამოცანაც შეძლებისამებრ, ყოველმხრივ გაეშუქებინა.

ზიგფრიდ ნადელსაც შეუმჩნევია, რომ თუმცა პირველ ხმას ქართულად დამწყები, ხოლო მეორეს მოძახილი ეწოდება, მაგრამ ქართულ ხალხურ სიმღერებში უმეტეს შემთხვევაში პირველი-კი არა, არამედ მეორე ხმაა სიმღერის დამწყებიცა და ჰანგის მთავარი მთქმელიც¹.

ზიგ. ნადელის დაკვირვებით, ქართულ სიმღერაში ორნაირი კრიმანკული გვხვდება: გურასა და სამეგრელოში სიმღერებში მეორე ხმას დამოუკიდებელი მნიშვნელობა აქვს და ან 1. წვრილს, პირველ ხმას მისდევს და უაღრესად რთული სამკაულით ამშვენებს,—სწორედ ეს არის ნამდვილი მოძახილი,—ან და 2. მეორე ხმა, მოძახილი. ასეთ შემთხვევაში ჰანგის მთქმელი პირველ ხმაზე უფრო წვრილი, მაღალი ხმით მღერის და მას უკვე მოძახილი-კი არა, არამედ კრიმანკული ეწოდება. კრიმანკულს უსიტყვოდ. მხოლოდ ხმოვნების წარმოთქმით, ფალსეტად მღერიან: ქართველებმა კრიმანკული ორნაირი იციან: ერთი ჩვენებურს ფორულაგებსა და მორდენტებს უდრის, რომელიც ი—ა—ს და უ—ა—ს თქმით უწვრილესი ხმით მღერიან ხოლმე, მეორენაირი კრიმანკული უკვე მთავარი ჰანგის ამსრულებელი ხმის მსგავსად სრული ხმაა, რომელიც ზოგჯერ ჰანგს პარალელურად მისდევს, ზოგჯერ მას ხან შეეყრება და ხან გაეყრება, ან და სამბგეროვანი განაწევრებით ჰანგის მთქმელ ხმას ამკობს².

ზ. ნადელსაც გამოთქმული აქვს მოსაზრება, რომ ქართული მრავალხმიანობა ორხმიანობისაგან არის წარმომდგარი. ამ დებულების დამამტკიცებელ კარგ მავალითად მას დასახელებული აქვს ხალხური სამხმინი სიმღერა „თებრონე მიდის წყალზე და“, რომელიც ფონოგრაფით ჩაწერილი და ნოტებზე გადმოღებული თავის ნაშრომის დამატებაში აქვს შეტანილი³. თუმცა ამ სიმღერას სამი ხმა ამბობს, მაგრამ ჰანგის მთქმელი მარ-

¹ Georgische Gesänge, 9—10.

² „Solfeggierte, dreiklangsartige Zerlegung über der führenden Stimme ausgeführt“: Ge-org. Gesänge, 10.

³ გვ 11, § 8: Thebrone.

ტო მეორე ხმა, მოძახილია. პირველი და მესამე ხმებოკი ერთსა და იმასვე მღერიან. მათი ხმის მოძრაობა ერთი ტონით აწვე-დაწვეს არ სცოდნება. ამასთანავე ისაა დამახასიათებელი, რომ პირველი ხმა ოქტავით მაღლა მღერის იმასვე. რასაც მესამე ხმა ამბობს. ზ. ნადელს სრულებით სამართლიანად აქვს აღნიშნული, რომ ამ სიმღერაში. უკველია, ხმათა მოძრაობის ძალიან ძველი წესია დაცული. რაკი პირველი ხმის სიმღერა ნამდვილად მხოლოდ ბანს ეკორმაგებას წარმოადგენს, ცხადი ხდება, რომ „თებრონე მიდის წყალზედა“ თავდაპირველად ორხმიანი სიმღერა უნდა ყოფილიყო!

საგულსხმოა ის ზიგ. ნადელისაგან აღნიშნული მსგავსება. რომელიც ხმათა ზემოაღნიშნული მოძრაობის წესის მხრივ ქართულსა და დას. ევროპის საშუალო საუკუნეების მუსიკას ემჩნევა: სრულებით იმნაირივე წესი. „თებრონე მიდის წყალზედა“-ს ხმათა მოძრაობაში რომ აქვს, როდესაც პირველი ხმა მესამე ხმისავე სამღერს ამბობს, მაგრამ მხოლოდ ოქტავით მასზე მაღლა, დას. ევროპაშიც მე-12 საუკუნითგან მოყოლებული მე-13 ს-მდე არსებობდა და organum purum-ის სახელწოდებით იყო ცნობილიო?

ზიგ. ნადელს ძველი ორხმიანობის კვალი დას. საქართველოს სიმღერებშიც აქვს აღნიშნული, მაგრამ სხვაფრივ იქაურ სიმღერებს სულ სხვანაირი იგრი აქვთ. იქ მკვირცხლი, ხელოვნებით აღსავსე პოლიფონიაა, რომელნიც კონტრაქტუტური ჩანართებით. ჰაუზებისა და ხმათა მონაცვლების გადაბმულობით, ალაგ-ალაგ იმიტატორული მოძრაობის ჩანასახითაც-კი მარჯვედ არის განსახიერებულიო (3). ქართულ დასავლურ სიმღერებში ტერციის კონსონანს თავისი კვინტებრივი ფიგურაციითურთ (mit seiner quintierenden Figuration) თავისი უპირატესი მნიშვნელობა ეკარგება და კვინტის, ანდა კვარტის პარალელურ კონსონანსს უთმობს ადგილს. იქ. სადაც კვინტა და ტერცია ერთად იყრებან ხოლმე: fauxbourdon-ის მაგვარი შენათხზი ჩნდება კვინტა—სამბგეროვან ტრიზორჯებითურთ (fauxbourdon—artige Bildung mit Quint—Dreiklängen). ამნაირად, დას. საქართველოს სიმღერების ხმათა მოძრაობის დამახასიათებელ წესს იგივე შეადგენს. რაც დას. ევროპის ადრეული საშუალო საუკუნეების საეკლესიო მუსიკისათვისაც იყო დამახასიათებელი, სახელდობრ Hucbald-ის პარალელორგანუმი (840—930 წ.). დას. საქართველოს სიმღერებში იგი ორივე სახით გვხვდება: მოკლე მანძილზე, ვითარცა მკაცრი, ნამდვილი პარალელური მოძრაობა.—უფრო გრძელ მანძილებზე-კი იმ სახით. როგორც მას დას. ევროპაში ორგანუმის ალორძინების

¹ Georgische Gesänge, 30—31.

² იქვე.

ხანაში ასრულებენ ხოლმე: პარალელური კვინტების მთავარს ხარჩოს (grundgerüst) მელოდიური შენათხზი და სამკაული ახლავს თან, მაღალი ხმა-კი იმპროვიზატორად გვევლინება (ე. წ. ადრეული „organum supra vocem“). ქართული სიმღერების სიტყვათა განრიგების წესიც, სახელდობრ, რომ სიტყვებს მხოლოდ ერთი, შუახმა, მოძახილი ამბობს, დანარჩენი ორი ხმა—კი უსიტყვოდ უბანებენ, დას. ევროპის საშუალო საუკუნეების მუსიკის წესს უდგება: მე-13 საუკუნის ფრანკო პარიზელის მოძღვრებითაც ხომ ორგანუმი თხზულების ისეთი სახეობაა, რომელშიც სიტყვებს მხოლოდ ერთი ხმა ამბობს¹.

მაგრამ დასავლეთ საქართველოს სიმღერებში თითქმის ყველგან ხმათა პარალელური მოძრაობა სხვა ინტერვალბად. დისონანსებად, ხმათა ერთმანეთისაგან თავისუფალ გაყრილობად და გადაჭვარდნებადაც-კი იქცევა ხოლმე, შემდეგ-კი კვლავ ერთ ხმად, ან კვინტად შეიყრება, ერთი სიტყვით, organum vagans-ის ნიშანდობლივი სახე წარმოგვიდგება ხოლმე. დას. ევროპის საეკლესიო ორგანუმის ხელოვნების განვითარების უკანასკნელი სახეობაც, ars discantandi-ს უკუმოძრაობაც-კი გვწვდება დას. საქართველოს სიმღერებშიო. ამის მაგალითად ზიგ. ნადელს ხასანბეგურის კრიმანჭულის მოძრაობის მიმართულება ბანთან შედარებითა და ხმათა გადახლართვით (Stimm-keuzung) ოასაში აქვს დასახელებული. საერთოდ კრიმანჭულის თავისუფალი იმპროვიზატორული ხელოვნება განა საშუალო საუკუნეების Déchanteurs-ების განსახიერებას არ წარმოადგენს², კითხულობს დასასრულ გერმანელი მეცნიერი.

საქართველოში მრავალხმიანობის სადაურობის საკითხის განხილვის დროს ზიგ. ნადელი იმ გარემოებასაც აქცევს ყურადღებას, რომ, თუ ერთი მხრით მისგანაც აღნიშნული უცილობელი მსგავსება არსებობს დას. საქართველოს და დას. ევროპის მუსიკას შორის მე-13 საუკუნემდე, სამაგიეროდ ამ უკანასკნელის განვითარების მერმინდელი საფეხურების, სახელდობრ, პარალელური კვინტების მე-13 საუკუნის დამლევითგან აკრძალვის, იმიტატორული ფორმების, რონდელუსისა და კანონის შემოღების ქართულ მუსიკაში უკვე აღარავითარი ანარეკლი არა ჩანს. ამის გამო ნადელს ებადება საკითხი, ქართული მუსიკის პარმონის განვითარების შეჩერება ხომ იმით არ იყო გამოწვეული, რომ მე-13 ს-ითგან საქართველოს კულტურული კავშირი დას. ევროპასთან შეწყდა და ქართული მუსიკის მრავალხმიანობის ის განვითარებაც, რომელიც მას მე-13 ს-მდე ემჩნევა, ხომ იმავე დას. ევროპასთან მაშინ არსებული კულტურული კავ-

¹ Georgische Gesänge, 31.

² Georg. Gesänge, 31—32.

შირისა და გამანაყოფიერებელი გავლენის შედეგი არ იყო?!

იმ ცხადი მსგავსებისა და მიუხედავად, რომელიც ქართულ მუსიკასა და საშუალო საუკუნეების დასაწყისი ხანის საეკლესიო მუსიკას შორის არსებობს და ქართული მრავალხმიანობის გაჩენის დასავლეთის გავლენით მოსაზრების წარმოთქმის შემდგომაც, ზიგ. ნადელი, ვითარცა ფრთხილი და შორსგამჭვრეტელი მკვლევარი, ამ მოსაზრების სისწორის საექვოდ გამხდელ გარემოებასაც ითვალისწინებს. მას ნათქვამი აქვს, თუ ქართული მრავალხმიანობა დას. ევროპის გავლენის შედეგია, რატომ მრავალხმიანობა საბერძნეთში, სომხეთსა და ასურეთშიც არ გაჩნდა? იქაც ხომ მისი გავლენა საგრძნობი იყო, პირველ ორში უფრო ძლიერადაც-კი! ამიტომ დასავლეთ ევროპის გავლენა ქართულ მუსიკაზე სამხრეთ-დასავლეთის გზით სათუოდ დებულებად მოჩანსო?.

მაგრამ ნადელს არ ავიწყდება, რომ დას. ევროპის გავლენა შესაძლებელი იყო საქართველოში ჩრდილოეთის გზითაც შემოსულად გვეგულისხმა. მრავალხმიანობის ინგლისში, ვალისში, თვით დანიასა და ნორვეგიაში 8—12 ს. ს. არსებობის შესახებ ხომ წერილობითი ცნობებიც-კი მოგვეპოვებაო. ეგების იქითგან, ჩრდილოეთის გზით მომავალი გავლენის შედეგი იყოს საქართველოში გაჩენილი მრავალხმიანობაო. კითხულობს ნადელი. მაგრამ ეს მოსაზრებაც მას საექვოდ მიაჩნია, რათგან საქართველოს ჩრდილოეთით მოზინდრე ინდოგერმანული მოდგმის ოსებს არაფერი ამის მსგავსი არა აქვთ (4). ამიტომაც მისთვის ჩრდილო ინდოგერმანული კულტურული გავლენის დებულებასაც დამაჯერებელი ძალა ეკარგება.

ნადელს მაინც ახსოვს, რომ ზემოაღნიშნულ ორ შესაძლებლობას გარდა, ქართული მრავალხმიანობის სადაურობის მისაგნებად უნდა მესამე მოსაზრებაც იყოს გათვალისწინებულ ი. მან იცის, რომ ჩვენში ქართული მრავალხმიანი საეკლესიო ვალობა წარმართული საერო სიმღერისაგან წარმომდგარად მიაჩნიათ. ამასთანავე ისიც წაკითხული აქვს, რომ ქართული საეკლესიო მუსიკისათვის სხვა ტერმინი, ვალობა, არსებობს, საეროსთვის კი სხვა, სიმღერა. ამიტომ ისიც ფიქრობს, რომ შესაძლებელია ქართული მრავალხმიანი მუსიკა ძველისძველი წარმართული ხანის ადგილობრვი მრავალხმიანობისაგანაც მომდინარეობდეს. არაყიშვილს მოყვანილი აქვს ცნობა, რომელიც ჩემთვის ხელმეუწვდომელიაო, რომ მე-10 ს.ში ანტიოქიის პატრიარქის დელეგაციას საქართველოში მოთხრობილი აქვს, თუ როგორ ისმენდა ის გაოცებით სიონის საყდარში ტფილისში მრავალხმიანს ვალობას. ამასთანავე მას მრავალხმიანობის გაჩენის უახლესი თეორიაც აქვს გამოყენებული, რომლის მიხედვითაც ევროპული კვინტოვანი მრავალხმიანობა პარალელურ კვინტებად აწყობილი სოინარისაგან უნდა იყოს წარმომდგარი. რამდენადაც ძველი დას. ევროპის მოსახლეობის

¹ Georgische Gesänge, 32.

² Georgische Gesänge, 34—35.

³ იქვე, გვ. 35—36, 40—41.

თავდაპირველად ფენა ქართულთან მონათესავე „იაფეტინათა“ მოდგმისად არის ზოგიერთთაგან აღიარებული, ნა დ ე ლ ი ფიქრობს, რომ შესაძლებელია ქართულ და დასავლეთურ მრავალხმიანობასაც საერთო ტიპობრივი წარმოშობილობის ეს გარემოება ჰქონდეს საფუძვლად. ანდა, რაკი ინდოგერმანული გავლენა საეჭვო ხდება, უფრო შესაძლებელია მრავალხმიანობა პირველად საქართველოში იყოს გაჩენილი და აქეთგანვე ვაჭრელებზელიყოს შემდეგ ევროპაშიც (5). ისევე, როგორც სტრუგოვისკის თეორიით ჭვარის გეგმის გუმბათიანი ნაგებობაც დას. ევროპაში სომხურ-ქართულ საეკლესიო ხეროთმოდგერებასთან არის დაკავშირებული. სოინარისა და საკრავიერი მუსიკის ქართულ სიმღერებზე გავლენის კვალი ხომ კრიმანქელების წყალობით მკაფიოდ მოჩანსო!

მკვველი ადვილად შეამჩნევს, რომ მოსაზრებათა სიმრავლე ცხად-პყოფს, თუ რამდენად ეძნელება ზიჯ. ნადელს ამ საკითხის გადაწყვეტა. მას გულახდილად აღიარებულიც აქვს, რომ მისი მოსაზრებები უფრო ჰიპოთეზები და საკითხებია, რომელიც საქართველოს კულტურის თავისებურებისა და უძველესი ხანისათვის მტკიცე ისტორიული ცნობების უქონლობით აიხსნებაო?

1936 წ. ქართული საკრავიერი მუსიკის შესახებ კიდევ ორი გამოკვლევა გამოქვეყნდა. პირველი მათგანი ვ. მ. ბელიაევისაა და ეწოდება „ქართული სამუსიკო საკრავების შესწავლის საკითხისათვის“ (Белыев В. М. „К вопросу изучения грузинских музыкальных инструментов“)? ეს ნაშრომი პირველი გამოკვლევაა, რომელშიც ქართული საკრავების წყობის მეცნიერული შესწავლის ცდა მოგვეპოვება. თუმცა იქ სოინარისა, უენო და ენიანს სალამურზე, სტვირზე და გუდასტვირზე, დუდუქსა და ზურნაზე. დასასრულ ფანდურზეც აქვს ნათქვამი, მაგრამ უმთავრესი ყურადღება უენო და ენიან სალამურის, სტვირის, დუდუქისა და ფანდურისათვის მიუქცევია ავტორს. ჩასაბერი საკრავების ლულების თვლებისა და სიმინი საკრავების ხიდების, ანუ ფარდების სიგრძის განაზომების შესწავლის შემდგომ, ბელიაევი იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ყველა ამ ქართული საკრავების ბგერათა წყობა ე. წ. მეტრულს ტემპერაციაზე, ე. ი. ლულის, ანდა ძალის, თუ სიმის სიგრძის პრინციპზეა დამყარებული. მისი დაკვირვებით, სოინარი, ფანდური, გუდასტვირი და ჩანგი უძველესი ქართული საკრავებია, სალამური, დუდუქი და ზურნა-კი მერმინდელ უცხო შენაძენად მიაჩნია, ხოლო თარს ბოლოდროინდელ სპარსულ საკრავად სთელის¹.

მეორე ნაშრომი ვ. კ. სტეშენკო-კუფტინას მოზრდილი მონოგრაფიული გამოკვლევაა სოინარისა და ლარქემზე, რომელსაც ეწოდება „ქართული ხალხური მუსიკის უძველესი ინს-

¹ Georgische Gesänge, 34, 35, 36—41.

² იქვე, გვ. 41.

³ იხ. „საქ. სახ. მუზეუმის შოამბე“, IX B, 1935, გვ. 1—40.

⁴ საქ. სახ. მუზ. შოამბე, IX B, გვ. 32, 33 და 39, 40.

ტრუმენტალური საფუძვლები I. პანის სალამურია. (В. К. Степенко - Кухтина, Древнейшие инструментальные основы грузинской народной музыки I. Флейта Пана). ეს ნაშრომი საფუძვლიანს ყოველმხრივს გამოკვლევას წარმოადგენს ქართულ სონარზე, რომლის შესახებ წინათოქმის არაფერი მოგვეპოვებოდა. ამ საკრავს შემზადებისა და ზმარების აღწერილობის გარდა, მისი ყოველმხრივი განაზომებიც არის მოყვანილი, ჩაწერილია, რასაც სონარსა და ლარქემზე დას. საქართველოში უკრავენ, ამას გარდა ავტორს ეს საკრავის სხვა, ძველ და თანამედროვე ხალხთა, მსგავს საკრავებთანაც აქვს შედარებულნი. სტეშენკო არც ამით კმაყოფილდება, არამედ ამ საკრავის შესწავლით მოპოვებული შედეგით ქართული მრავალხმიანი მუსიკის მტკიცე ინტერვალების საკითხის გადაჭრასაც ცდილობს².

ზოგადად შესაძლებელია ითქვას, რომ ორივე ზემოდასახელებული გამოკვლევა კარგი წვლილია ქართული საკრავიერი მუსიკის შესასწავლად, რომელზედაც აქამდე, საკრავების მარტივს აღწერილობაზე გარდა, არაფერი მოგვეპოვებოდა.

ქართული მუსიკის შესახებ, როგორც მიმოხილეთანაც ჩანს, ძალიან ცოტა ნაშრომებიც გვაქვს და საფუძვლიანიც მათ შორის ნაკლებ მოგვეპოვება. ყველა ამ წყაროების ძირითადს და საერთო ნაკლის ის შეადგენს, რომ ავტორებს ძველი ქართული წყაროები თითქმის სრულეობით გამოყენებული არა აქვთ. ამიტომ მათი მსჯელობა უმეტესად შემთხვევითსა და ხშირად სათუო მასალაზეა დამყარებული. წინამდებარე წიგნის ამოცანას სწორედ ის შეადგენს, რომ ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები ძველს ქართულ და უცხო წყაროებზე დაყრდნობით ყოფილიყო განხილული.

ქ ა რ ი კ ი რ ვ ე ლ ი

ხ მ ი ა კ ი მ ს ი კ ა

თ ა ვ ი კ ი რ ვ ე ლ ი

მუსიკის ზოგადი ძველი ქართული ტერმინოლოგია

ცნობილია, რომ მუსიკის საფუძველს ბგერა წარმოადგენს. თუ თანამედროვე ქართულში ბგერა ზოგად ტერმინად არის ქცეული და როგორც მუსიკალური, ისევე ყოველი სხვაგვარის აღსანიშნავადაც იხმარება, ძველად ამ სიტყვას ასპარეზი ვიწროდ ჰქონდა შემოზღუდული. ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს-თ ვ ი ს ა ც-კ ი ბგერა მხოლოდ „ფერჯის სლვის კმა“ იყო, და ბგერება „ფერჯის კმიანობა“-სა ნიშნავდა. ამ თავისი განმარტების სისწორის დასამტკიცებლად მას 4 მეფეთას 4₃₂ აქვს დამოწმებული¹. მაშასადამე, ბგერა მაშინ მუსიკალურ სფეროს არ გულისხმობდა.

ბგერის თანამედროვე მნიშვნელობის მსგავსად ზოგადი ცნების გამოხატველ ტერმინად ძველ ქართულში მხოლოდ კ მ ა მ ა ნ უ კ მ ა გვხვდება, მუსიკალური ბგერის აღსანიშნავად-კ ი საერთო სიტყვა ამას გარდა სხვა არ არსებობდა. ვამა ადამიანის ყელის მუსიკალური ბგერის აღსანიშნავადაც იხმარებოდა და ყოველგვარ საკრავებისაც. მაგ. 1 ნეშტთა 15₂₀-ში ნათქვამია: „ზაქარია და ოზიილ... ბობლანთა თანა მდაბლისა კმითა გალობდეს“², ანდა 2 მეფეთა (=2 სამუელს) 19₃₅-ში სწერია: „ვისმინო კმაჲ კჟალად გალობისა“³, კმაჲ მემღერეთაჲ⁴. თამარ მეფის პირველ ისტორიკოსსაც ნათქვამი აქვს: თამარის მეფედ კურთხევის დროს „აღიღეს კმა მგალობელთა“-ო⁵.

ყველანაირი საკრავის ბგერასაც კმა ერქვა. ძველს ძეგლებში გვხვდება მაგ. ვამა საყურისაჲ⁶, „კმაჲ ნესტესაჲ“⁷. ყველა ამ შემთხვევაში კმა უდრის ბერძნულ ჰე ფონე-ს (ἦ φωνή), ლათინურ ვოქს-სა (vox) და სომხურ ბარბარ-ს (բարբար: იერემ. 6₁₇).

ქართულს მარტო ნათარგმნსა-კი არა, არამედ თვით ორიგინალურს, მაგ. საისტორიო ძეგლებშიც რომ ასევეა, ამას ორიოდ ქვემოთყვანილი ამონა-

¹ ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს, ს უ ლ ხ ა ნ-ს ა ბ ა, ქართული ლექსიკონი, ი. ყიფშიძისა და ა. შანჭიჭიშვილის, ტფ. 1928.

² დაბადება, გამოცემული ბაქარის მიერ, მოსკოვი—პრესნა, 1743.

³ ი ქ ვ ე-.

⁴ მ ც ხ ე თ ი ს დ ა ბ ა დ ე ბ ა, საქართველოს მღვდელთა სეულთნაწერა № 51 A.

⁵ თ ა მ ა რ მე ფ ი ს პ ი რ ვ ე ლ ი ის ტ ო რ ი კ ო ს ი, ისტორიანი და აზნანი შარავანდედანი. ი. ქ ა რ თ ლ ი ს ც ხ ო ვ რ ე ბ ა, მარაჲ ღელაღელს ვარიანტა, ე. თაყაიშელის გამ., ტფ., 1906, * 625, გვ. 407.

⁶ ბ ა ქ ა რ: 2 ნეშტთა 5₁₃, 3 მეფეთა 1₄₁, იერემ. 4₁₀ და სხ.

⁷ ე ქ ვ ე, იერემ. 6₁₇.

წეროც ცხად-ჰყოფს: „ჴმაჲ ოხრისაჲ და საყკრისაჲ“¹, „მატიანე ქართლისაჲს“ სიტყვით, როდესაც ბაგრატ IV-მ სტუმრად მოსული თავისი სიმამრი, ოვსთა მეფე, ზეიმით მიიღო, „იყო სიხარული და ჴმა ბუკთა და [დ]უშბულთა საშინელი და მიუწოდომელი“-ო². ეს უქანასკნელი ცნობა მით უფროა საინტერესო, რომ აქ მუსიკალური საკრავისა და დოლის ბგერის გამოსახატავდაც ზოგად ტერმინად ჴმა-ა ნახმარი.

ზემოთაღნიშნულს ზოგად ტერმინს გარდა, სპეციალური ტერმინებიც არსებობდა იმისდა მიხედვით, თუ რის ბგერა იყო ესა-თუ-ის ხმა. მუსიკალურ ბგერათა ყელის გაბმულ პროცესსა და ჴგუფს, როგორც ცნობილია, გალობა და მღერა, საგალობელი და სიმღერა ეწოდებოდა და ეხლაც ასევე ჰქვიან. ერთი ცნებისათვის ორი, ანუ რამდენიმე სიტყვის არსებობა ყოველთვის რაიმე გარემოებით უნდა იყოს გამოწვეული და უშეტეს შემთხვევაში თვითოეულ მათგანს ცოტად თუ ბევრად განსხვავებული მნიშვნელობა ემჩნევა ხოლმე. ასეა ამ შემთხვევაშიც: თუმცა თანამედროვე ქართველი გალობასაცა და მღერასაც ყელის მუსიკალურ ბგერათა ამა-თუ-იმ თვისების მწკრივის აღსანიშნად ხმარობს, მაგრამ ყველას ესმის, რომ მაინც გალობა და მღერა სხვადასხვაა და თვითოეულმა ჩვენგანმა იცის, თუ სად და როდის უნდა იყოს ორივე სიტყვა გამოყენებული.

ვისაც მე-19 ს-ზე უწინარესი ქართული ძეგლები წაუციოთხავს, მას უეჭველია ეცოდინება, რომ ეს ახალი მოვლენა არ არის და გალობასა და მღერას შორის განსხვავება წინათაც ყოფილა. იმათთვის-კი, რომელთაც ძველი ქართული ძეგლები არასდროს არ გადაუფურცლავთ, საკმარისი იქნება ქართველი ლექსიკოგრაფის მე-17 ს. დამლევის ნაშრომის დასახელებაც. მართლაც, გამოსლვათა 32⁶ დამოწმებით, ს. ორბელიანს ნათქვამი აქვს, რომ „სიმღერა მსოფლიო ჴმინობა“-ა, ხოლო „გალობა არს ჴმა ავაჴიანი შეწყობით აღტევებული თვნიერ ორღანოსა, გინა ორღანოთა და მწყობრითა,— გალობა არს მართლმადიდებლობითა მიერ ღვთისმეტყველება“-ო³. ამგვარად ცხადია, რომ საბასათვის სიმღერა საეროსი, გალობა-კი სასულიერო ხშიერი მუსიკის აღმნიშვნელი ტერმინები იყო.

ასევე აქვს იოანე ბატონიშვილსაც „კალმასობა“-ში საუბრის სახით მონათხრობში განმარტებული:

„მეთოდმი: თუ რაჲ არს გალობა, ანუ ვითარ სახელიდების და ანუ რაოდენად განიყოფებიან?

ი.ო.⁴ გალობა არს ჴმაჲ ანგელოსთაღმი შემსგავსებული, რომელნიცა წინაშე საყდართა ღთაებრისათა გალობენ «წმინდაო, წმინდაო, წმინდაო უფალო საბათო» და ამისთვის გალობა, თუ არ საღრმითთა ზედა, სხვებ არ მოიღების. ხოლო გალობა სახელ-იდების ეკლესიურსა მსახურებასა შინა, მოღებული

¹ შატბერდისეული წმილა ნინოს ცხოვრება, ო. E. Такайшвили, Описание рукописей Общества распространения просвещения среди грузинского населения, т. II, вып. 1—4. Тифлис, 1906—1912, ст. 737.

² მათიანე ქართლისა... ო. ქართლის ცხოვრება, მარამ დღღოფლის ვარაზტი, გ. თაფიშვილის გამოცემა, ტფ. 1906, *506—507, გვ. 276.

³ ორბელიანი, ს., ლექსიკონი.

⁴ იოანე.

საღმრთოთა წერილებთაგან სტიხად, პომად ანუ წარსაკითხველად ცისკართა ზედა კანონისამებრ, რომელნიცა არიან რიცხვით ცხრანი“¹.

გალობას სიმღერისაგან ასეთი განსხვავებული მნიშვნელობა ამაზე ვაცულებით უფრო ადრეც ჰქონდა, მაგრამ ქართული უძველესი ძეგლების გულდასმითა ვადაკითხვა ადამიანს დაარწმუნებს, რომ თავითგანვე ასე არ ყოფილა. ამის დასაბრუნებლად საკმარისია დაბადების ქართული თარგმანი აიღოთ. სადაც გალობა საერო ზმიერი მუსიკის, ე. ი. მღერის აღმნიშვნელიც არის. მაგ.: ამოსის მ₁₀-ში ნათქვამია: „გარდავაქცინე დღესასწაულნი თქუენნი გლოად და ყოველნი გალობანი თქუენნი გოდებად“². 1 მეფეთა 186-ში (=1 სპუელს 186) სწერია: ბრძოლითგან დაბრუნებულის ძღვეამოსილი მეფის საულის მოახლოვებისას. „განვიდოდეს ქალწულნი როკვით მიგებებად საულ მეფისა... გალობდეს და ხლოდენ წინწილითა სიხარულისათა და ებნითა“³. იობის 30₃₁-შიც ასეთა: „მოიქცენს... გალობა ჩემი გოდებად ჩემდა“⁴.

ზემომოყვანულ მაგალითებსაც რომ თავი დავანებოთ, მნიშვნელობათა ის სპეციალური განსხვავება. რომელიც გალობასა და მღერას შორის ეხლა არსებობს და, როგორც დავრწმუნდით, საუკუნეებით უწინარესაც არსებობდა, შეუძლებელია უძველესი ხანის ქართულში ყოფილიყო. ეს თუნდაც იმითაც მტკიცდება. რომ მღერა მაშინ სრულებით გალობის სინონიმი არ იყო. არამედ, როგორც ქვემომოყვანილი ცნობებითგან ცხადი გახდება, სხვა ცნების გამომხატველი ტერმინი იყო.

ბოლოს-და-ბოლოს იმის დასამტკიცებლად, რომ წინათ გალობა ზოგადად ყოველნაირი მუსიკალური გაბმული ბგერის, ანუ ხმის აღმნიშვნელი იყო, ისეთი შორეული წარსულის ძეგლები არც არის საჭირო, რათგან ამისი კვალი თანამედროვე ქართულსაც ემჩნევა. ეხლაც ყოველი ჩვენგანი ამბობს „ბუღბუღი გალობს“-ო, თუმცა ყველამ იცის, რომ ამ მფრინველის ბგერასა და ხმიანობას საეკლესიო, ანუ სასულიერო გალობასთან საერთო არაფერი აქვს. დ. გურამიშვილიც ხომ ასეთ ტერმინსა სმარობდა: „ამბობს ტორუა. გალობს ბუღბუღლი“-ო⁵. ცნობილს ხალხურ სიმღერა-ლექსში „შაშვი-კვაბა შეიბნენ“-შიც ხომ შაშვი სწორედ მგალობელად იწოდება. დასასრულ გარე-კახეთში ჩაწერილს ლექსში ნათქვამია: „განაფხულისა პირზედა თაშვიშა დაიწყო გალობა“-ო⁶.

მანასადაჲ. გალობა უძველეს ხანაში მუსიკალური ბგერობის ერთადერთი ზოგადი სახელი ყოფილა. მაგრამ ამ სიტყვის ეტიმოლოგია ჭერ გაპორკვეული არ არის. საფიქრებელია მხოლოდ, რომ ძველი ქართული გალობის მონათესავე უნდა იყოს ტირილისა და დატირების, გოდების გამომხატველი მეგრული ტერმინი გარ-აცა და მონგარ-ც, რომელიც, თავდაპირველად მანც. მოთქმითა და შებანება-ზრუნით, ხმა-შეწყობილი ტირილის აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო.

¹ მთაწმ. ნატონ. შვილი, კლემასია, საქარაველის ნუხუემს ხელნაწერი № 2170 II, გვ. 237 ა.

² ბაქარ.

³ იტენე.

⁴ იტენე.

⁵ გურამიშვილი, დ. ნუხუემსა სრული კრებული (დავითანი), მე-5 გამოც., აღმნიშვნ. და ს. იოსელიანის რედაქციით, ტფ., 1931, გვ. 213.

⁶ მანასტერი. სიტყვები, ს. ვ. თყეშელაშვილის რედაქციით, I. ტფ., ს. 20, გვ. 27.

აღსანიშნავია, რომ არსენის გიორგი მონაზონის „ხრონოლოგის“ ბერძნული წინადადება „ავალიაზთე ავტრ ენ ტრამო“¹ ქართულად გადმოუთარგმნია „უგალობლით მას ძრწოლით“². ბერძნულად აქ ნახმარია ავალიაძო, რაც შემოკობას, შესხმას ნიშნავს. საქმე ის არის, რომ ზემომოყვანილი წინადადება გიორგი მონაზონს ფსალმუნთგან (211) აქვს ამოღებული და დავითნის ქართულ თარგმანშიც ასევეა, როგორც არსენისა აქვს, მაშასადამე აქ ძველი თარგმანის ანარეკლი უნდა იყოს. ებრაულ დედანში ნათქვამია „აქებლით“, ლათინურ თარგმანში exultare-დ არის გადმოცემული. სომეხ მთარგმნელს აქვს ცნწაცეკქ *ენბაგსჳ*. Exultio-ს ძირითადი მნიშვნელობა ხტომა-ა, მეორადი-კი სიხარული, აღფრთოვანება-ც.

უკვე აღნიშნული გვექონდა, რომ თავდაპირველად და უძველეს ხანაში მღერა არ ყოფილა გალობის სინონიმი. მაშინ მღერა თამაშობასა ნიშნავდა. მაგ., 2 მეფ. 62-ში ნათქვამია: „ვიმღერდე და ვროკვიდე წინაშე უფლისა“⁴. დაბადების მეორე ქართულ თარგმანში ეს წინადადება ასეა გაშოთქმული: „წინაშე უფლისა ვროკვიდე... ამისთვის ვმღერ და ვშოშა-რობ“-ო⁵. ორსავე თარგმანში ვიმღერდე და ვმღერ თანამედროვე მკითხველს უეჭველია სიმღერა-გალობის აღმნიშვნელად ეჩვენება, მაგრამ ბერძნულად აქ ნახმარია *παίζομαι* *Καί* *βαρξομαι*, ლათინურად *ludo et velior fiam* და სომხურად *խաղოցից* *և* *կაբասსვიც* ხალატიც ევ კაქავეციც. პაძო და *ludo*-კი სწორედ თამაშობასა ნიშნავს. თუმცა ოშკის დაბადების მე-10 ს. ხელთნაწერში ზემოაღნიშნულ ადგილას მღერა ნახმარი არ არის, არამედ ნათქვამია: „ვიხარებდე და ვიშუებდე და ვროკვიდე“-ო⁶, მაგრამ სამაგიეროდ ეს ტერმინი ამავე მნიშვნელობით 2 მეფეთა 65-ში გვხვდება: „დავით და ყოველი ერი ი-შლისაჲ იმღერდეს წინაშე კიდობანსა მას შჭულისასა ნესტუთა, ქნართა, ბობღნითა და ლინითა... და პირად პირადითა სილოდითა მემღერეთათა“-ო⁷.

იობის 221-ში ამაზე უფრო საგულისხმო მაგალითი გვაქვს, რათგან იქ მღერა ცხოველის მოქმედების გამოსახატავად არის ნახმარი: „ჰვიეს, ვითარცა ცხოვარნი... ხოლო ვეიღნი მათნი წინა უმღერიან“- მათაო⁸. ე. ი, კრავები დედალი ცხვრების წინ კუნტრუმობენო და მართლაც ბერძნულსა, ლათინურს და სომხურს თარგმანებშიც ზემომოყვანილი, თამაშობის აღმნიშვნელი, ზმნებივება ნახმარი.

თამაშობის აღმნიშვნელი იყო ამ უძველეს ხანაში მარტო მღერა-კი არა, არამედ თვით სიმღერა-ც. ეს შესაძლებელია თუნდაც გამოსლვათა 326-ითაც დამტკიცდეს, სადაც ნათქვამია „დასხა ერი იგი ჭამად და სუმად და აღდგეს სიმღერად“⁹, თუმცა უკვე იმ ცნობითგანაც, რომ ისინი „აღდგნა“, ე. ი.

¹ Boor, Carolus de, Georgii Monachi Chronicon, I, Lipsiae, 1904, გვ. 139.

² ყ ა უ ხ ჩ ი შ ე ი ლ ი, ს., ხრონოლოგი გიორგი მონაზონისაჲ, ტფ., 1920, გვ. 64¹⁰ 11.

³ ბ ა ქ ა რ: დავითნი.

⁴ ბ ა ქ ა რ.

⁵ საქ. მუზ. 6. № 51 A.

⁶ ოშკის დაბადება, ათონის ივერიის მონასტრის ხელნაწერი.

⁷ ი ქ ე ე.

⁸ ბ ა ქ ა რ.

⁹ ბ ა ქ ა რ.

ადგნენ სიმღერისათვის, ჩანს, რომ სიმღერა აქ გალობის სინონიმი არ უნდა იყოს, მაგრამ ამავე ადგილის ბერძნული, ლათინური და სომხური ტექსტებით, სადაც ნახმარია ჰადემან, ludere და ხალალ, უცილობლად მტკიცდება, რომ სიმღერა-ც უძველეს დროს მართლაც თამაშობის აღმნიშვნელი ყოფილა.

ოთხთავისა და დაბადების ქართულად გადმოთარგმნის ხანის შემდგომაც მღერა კიდევ დიდხანს წინანდებურად თამაშობის აღმნიშვნელი ტერმინი იყო. მრავალ მაგალითთან შესაძლებელია ერთიც საკმარისი იყოს, რომელიც მე-11 ს. მეორე ნახევრის საისტორიო ძეგლში, გიორგი ხუცეს-მონაზონის თხზულებაში გვხვდება და მისი მოძღვრისა და მასწავლებლის ყრმობის ამხანაგს ეხება.

გიორგი მთაწმიდელს თავისი მოწაფის, გიორგი ხუცეს-მონაზონისათვის უამბნია: ერთხელ „ვიყავ რაჲ მდინარისა მის დიდისა პირსა, რომელსა ქცია ეწოდების წიაღკერძო მდინარესა ვიხილე ყრმა... მიკმობდა «მოვედ და ვიმღეროთ»-ო¹, ე. ი. მოდი ვითამაშოთო.

გიორგი მონაზონის „ხრონოლოგის“ არსენის თარგმანში მომღერლობა თამაშობის, სახელდობრ ღრამატული მსახიობობის (ბერძნ. „ტრაგოდონ-“) აღმნიშვნელია: ნერონ კეისარი „უწესოთა საქმეთა მიმართ მიღრკა... მეებნეობისა და მომღერლობისა და შექცეული და შორის თეატრონთაჲსა შეუებით პროკველი“-ო².

თუ მე-11 ს. ძეგლებში მღერა წინანდებურად თამაშობასა და გართობასა ნიშნავს, მე-12 ს. ძეგლებში-კი უკვე საერო გალობის აღმნიშვნელია და სიმღერა-საც ისეთი მნიშვნელობა აქვს, როგორც ამ ტერმინის მნიშვნელობა ეხლა გვესმის.

თუმცა ვისრამიანში მღერას ძველი მნიშვნელობაც შენარჩუნებული აქვს, მაგ. რამინის სწორუპოვარი ღირსებანი ასეა დახასიათებული: შუბითა და ასპარეზითა მისებრ ვერავინ იმღერდის... მას გვერდით მომღერალნი და მსმელნი არად გამოჩნდიან“-ო³, მაგრამ იგი უკვე ახალი მნიშვნელობითაც იხმარება. იმავე ქართული ვისრამიანის ავტორს სიმღერა სხვა ადგილებში გალობად მიაჩნია. ვისრამიანის დახასიათებით, გახელმწიფებული რამინის სადიდებლად „ათასფერნი მუტრიბნი სხდეს და გარე მრავალფერთა ჯმათა იმღერდეს და მათი სიმღერა ყუელა რამინის საქებარი შაირი იყო“-ო⁴. უკვე ის გარემოება, რომ ნათქვამია, „მრავალფერთა ჯმათა“ მღეროდენ და სიმღერა-ც „საქებარი შაირი“ იყოო, ცხადპყოფს, რომ მღერასა და სიმღერას აქ თამაშობასთან საერთო აღარაფერი აქვს.

ზემომოყვანილზე უფრო საყურადღებოა ამავე ძეგლის შემდეგი სრულე-ბით მკაფიოდ გამოთქმული აზრი. ვისრამიანში სწერია:

¹ გიორგი ხუცეს-მონაზონი, ცხორებამ გიორგი მთაწმიდელისაჲ. იხ. ათონის ეკლესიის 1074 წ. ხელნაწერი აღაპებით, ტფილისი, საეკლესიო მუზეუმი, 1901. გვ. 287.

² Boor, Georgii Monachi Chronicon. I, გვ. 381.

³ ყაუხჩიშვილი, ს., ხრონოლოგი გიორგი მონაზონისაჲ, გვ. 196 გ-გ.

⁴ ვისრამიანი, ილ. კეკელიძის, აღ. სარაჩიშვილის და პ. უმიკაშვილის რედაქტორებით, ტფილისი, 1884, გვ. 10.

⁵ იქვე, გვ. 450.

„რამინ ჩანგი აილის, ცემა დაუწყის და ზედა სიმღერა თქუის და სა-
მიჯნურთა შაირთა ამოთა ვმითა“-ო¹. მაშასადამე სიმღერა აქ ჩანგის დაკე-
რასთან არის დაკავშირებული, ამ საკრავის შებანებითურთ ყოფილა ლექსად
წარმოთქმული („ზედა სიმღერა თქუის“) და, რაც უმთავრესია, ხმით („ამოთა
კმითა“).

შოთა რუსთაველსაც მღერა თანამედროვე მნიშვნელობით
აქვს ნახმარი. არც გასაკვირველია, რათგან ამ დროს მღერის ძველი მნიშვნე-
ლობა მონაცვლე ტერმინს, უცხო ენებიდან შეთვისებული სიტყვიდან
ნაწარმოებს თამაშობას ჰქონდა უკვე მიკუთვნებული. როსტევეანზე იგი
„ვეფხისტყაოსან“-ში ამბობს: ჩემმა ასულმა მართალი მიიხრა, რომ ვეფხის-
ტყაოსანის ნახვა მოჩვენება უნდა ყოფილიყო, და ამიტომ თავს ტყუილად
ვიწუხებ:

„გამიშვია შეკირებმა, არა მგამა ყოლა მეო.
ესე თქვა და სიხარულით თამაშობა აღიდა,
მგოსანი და მუშაითი უკემს, კპოვეს, რაცა საღა“².

ამავე დროს

„ავთანდილ ჯდა მარტო საწოლს, ეცეა ოდენ მართ პერანგი,
იმღერდა და იხარებდა, წინა ეღვა ერთი ჩანგი“³.

რაკი ავთანდილი თავისს საწოლში მარტო და თან პერანგა მკდარა, ცხა-
ლია, რომ შეუძლებელია შოთას მღერა აქ თამაშობის, ან რაიმე სხვა
გასართობის მნიშვნელობით ჰქონდეს ნაგულისხმევი, ხოლო, რაკი ნათქვამია
რომ ავთანდილს მღერის დროს ჩანგი ჰქონია, უეჭველი ხდება, რომ მღერა
ამ შემთხვევაში ჩანგზე ხმით დამღერებასა ნიშნავს.

მღერის რეალური მნიშვნელობის განმარტება-დასაბუთება შემომოცე-
ნილს ცნობებში იმიტომია საჭირო, რომ თვით შოთა რუსთაველსაც
რამდენსამე ალაგას მღერა ძველი, თავდაპირველი, მნიშვნელობითაც აქვს
ნახმარი. მაგ. როდესაც შესავალში ნათქვამია:

„ამა საქმესა მიჯნური ნუ უვშობს მაჯნურობასა:
დღეს ერთი უნდეს, ხელე სხუა, სთმობდეს გაყრისა თმობასა,
ესე მღერასა ბედითა ჰგავს ვაჟთა ყმაწვილობასა,
კარგი მიჯნური იგია, ეინ იქმს სიფლისა თმობასა“-ო,

ცხადია, რომ აქ დიდებულს მგოსანს მღერა თამაშობად აქვს ნაგუ-
ლისხმევი და საუბარიც მხოლოდ სიყვარულით თამაშობაზეა.

ნადირობის დროს ავთანდილის როსტევეანზე გამარჯვების შესახებაც
შოთა ამბობს:

„შედესა ესე ამბავი უჩნს, ვითა მღერა ნარდისა,
უხარის ვგრე სიკეთე მისისა განაზარდისა“-ო⁴.

რა თქმა უნდა, მღერა ნარდისა ნარდის თამაშობასა ნიშნავს.

თამარ მეფის პირველი ისტორიკოსიც მგალობლებად უკვე საეკ-
ლესიო საგალობლების აღმსრულებლებს ჰგულისხმობს. თამარის მეფეთ-

¹ იქვე, გვ. 152.

² რუსთაველი, შოთა, ვეფხისტყაოსანი, 26-ე ვაშ., ც. აბულაძის რედ. ტომი-
ბით, ტფ., 1926: ნახე არაბთა მეფისაგან მის ყმისა ვეფხისტყაოსნისა.

³ იქვე.

⁴ იქვე, ამბავი როსტევეან არაბთა მეფისა.

შევედ ცხებისა და სახელმწიფო ტახტზე აყვანის აღწერილობაში მის პირველ ისტორიკოსს მაგ. შემდეგი აქვს მოთხრობილი: ოდესაც „მოიღეს გვრგვნი, აღიღეს კმა მგალობელთა და ძლევით გვირგვინოსნობისა და მძლედ მფლობელობისა და «მთასა ზეთისხილთასა ჯუარი გამოჩენილი კოსტანტინესთვის» მოაქსენეს“-ო. ხოლო, როდესაც თამარს სახელმწიფო ხმალი მირათვეს, „ამას შინა ჰკრეს სპერკურთა [სპილენძ-კურთა?], ბუკთა, ქოსთა და წინწილთა და იყო ზარი და ზეჰიმი ქალაქსა შინა“-ო¹. სიმღერა კი ამავე ავტორისათვის საერო მუსიკის ტერმინია. თამარ მეფის პირველი ისტორიკოსი სახელდობრ ამბობს, რომ გიორგი III-ის სიკვდილის შემდგომ სამეფო კარზე „შუებათა წილ და სიმღერისა, აღვდეს კმანი ვაებისა და ტყეებისანი“-ო². ცხადია, რომ აქ სიმღერა უკვე თამაშობის აღმნიშვნელად არ არის ნაკვლისხმევი და ასევეა მთელს მერმინდელს ქართულ მწერლობაში, სადაც მღერა თავდაპირველი მნიშვნელობით მხოლოდ ზოგჯერ, თანაც ან მწიგნობრულად-ლა გვხვდება, ანდა კადრაკისა და ნარდის შესახებ, მაგრამ ასეთ შემთხვევებში ეს სიტყვა უკვე ვითარცა სპეციალური ტერმინი-ლაა შერჩენილი.

აღდგომის დღეობის აღწერილობაში მაგ. ვახუშტს აღნიშნული აქვს, რომ მეფისათვის მისალოცად მისულთათვის „შექმნიან ნადიმნი და პურობანი დიდნი მგოსან-სახიობითა. არამედ კათალიკოზნი და ეპისკოპოზნი ვიდრემდის იყუნენ მუნ, არა იყო მწყობრთა ძალთა ცემანი, არამედ გალობანი, ხოლო, შემდგომად წარსლვისა მათისა, იყო მგოსანთა, მომღერალთა და ყოველთა სახობთა ცემანი“-ო³.

საგულისხმოა, რომ მღერის მეგრულს შესატყვისობას ბირა-სა და ბირაფ-ს ამ სახელწმინის ძველ ქართულში დაცული თავდაპირველი, თამაშობის გამომხატველი, მნიშვნელობა არ შეუნახავს, არამედ მხოლოდ ხმით მღერას, გალობას-ლა ნიშნავს. მარტო ობერეში-სა და ობირე-ს, რომელიც სიმღერისა-ცა და მღერა-ცეკვისათვის განკუთვნილი ადგილის სახელადაც იხპარება, ამ სიტყვის პირვანდელი მნიშვნელობა კიდევ ოდნავ მოჩანს.

ქანურს ბირაფ-ს-კი პირვანდელი მნიშვნელობა უკეთესად აქვს დაცული და ეს სიტყვა იქ თამაშობასაც ნიშნავს და სიმღერასაც. ათინაში ობირე იხმარება, რომელიც სი (=ო) მღერას (ბირ-უ) უდრის. ხოფურად ეს სიტყვა მხოლოდ სიმღერის გამომხატველია⁴.

დაბადების ქართულ თარგმანში ბევრგან გვხვდება ტერმინი მძნობარი და ძნობა. უკანასკნელი ამათგან ქართველ მეზობტეებსაც აქვთ ნახმარი. ეს სიტყვები, თუმცა სხვა ფორმით, ქართველ ლექსიკოგრაფსაც აქვს თავის ნაშრომში შეტანილი. სახელდობრ, 150, ფსალმუნზე დაყრდნობით, საბა ანპობს, რომ „ძნობით შეწყობილი კმა“, ხოლო 3 მეფეთა 140 დამოწმებით,

¹ ისტორიანი და აზმანი, * 625, გვ. 400.

² იქვე, * 621, გვ. 395.

³ ბატონიშვილი ვახუშტი, დეოლაჟაელი აღწერა საქართველოსა ბატონიშვილის ვახუშტის მიერ, მან ნაშვლზე დაბეჭდილი აკადემიკოს ბროსეტის-განა, ს.-პეტერბურგი, ინსტიტუტთა აკადემია, 1542, გვ. 34.

⁴ М а р р, Н. Грамматика грузинского (лазского) языка с хрестоматией и словарем, С.-Петербург 1902, გვ. 131; სეანურად სიმღერის შესატყვისობაა ლი-ლრალ, რომელიც ლი-თავისართას (=სა-ს) და ღ რ ა ლ-ისაგან შესდგება. მის ძარს ღ რ წარმოადგენს.

რომ „ძნობით შეწყობილი კმით“ სიმღერასა. ნიშნავდა¹. დასასრულ მძნობელი ძნობის მოქმედი“-აო და ამის საბუთად იერემიას 30₁₉ მოპყავს².

ქართული ნათარგმნი ძეგლების ბერძნულ-ლათინურ-სომხურ ძეგლებთან შედარება ორბელიანის განმარტებას მთლად არ ამართლებს. მაგ. გამოსლვათა 15₂₀₋₂₁-ში ნათქვამია „მოილო მარიამ... ბობლანი კელითა თვისითა და გავიდოდეს ყოველნი მისთანა ბობლნებითა და მძნობრითა და უპრობდა მათ მარიამ და ეტყოდა“-ო³. საქართველოს მუზეუმის ხელნაწერ № 51 A-ში სწერია „ბობლნებისა თანა და მწყობრებისა“-ო. აქეთგან ჩანს, რომ მძნობარი მწყობრი-ს სინონიმად ყოფილა მიჩნეული, და მართლაც ბერძნულად ნათქვამია „მეტა ქორონ“, ლათინურად *choris* და სომხურად *ყაროღ* „პარუქ“

მსაჯულთა 21₂₁-ში სწერია: „მოვიდენ ასულნი იგი მკედრთა სელომისთანა მძნობრები ძნობად“⁴. უკანასკნელი ორი სიტყვა უდრის ბერძნულ „ქორტქეან ენ ქორრას“, ლათინურ *ad ducendas choris* და სომხურ *ყარარხასჷ ყაროღ* პარარიალ პარუქ-ს.

1 მეფეთა (= 1 სამეულის) 18₆ უფრო საყურადღებოა, რათგან ბაქარცეული ხელნაწერთა და გამოცემით იქ ნათქვამია: „განვიდოდეს ქალწულნო როკვით მიგებებად საულ მეფისა... გალობდეს და ხლდებოდენ წინწილითა სახარულისათა და ებნითა“-ო. ხოლო საქ. მუზ. ხ. № 51 A-ში სწერია: „გამოეგებოდა (sic) მათ მძნობარი შემთხუევად დავითსა... მემღერად მათ წინაშე პირათ (sic, პართა?) წინაშე მეფისა საულისა ნესტკთა და ქნართა. ბობლნითა და წინწილითა“-ო. თარგმანის ამ ორი რედაქციის ერთმანეთთან შედარება დაარწმუნებს ადამიანს, რომ მძნობარი აქ პროკველსა ნიშნავს და ეს ბერძნულითაც მტკიცდება, სადაც ნახმარია „ჰად ქორევეუზად“.

ამასვე ადასტურებს მსაჯულთა 11₃₄-იც, სადაც ნათქვამია: „მოვიდა იეფაე... და ასული მისი გამოვიდოდა შემთხუევად მისა ბობლნებითა და მძნობრებითა“-ო⁵. აქაც უკანასკნელ სიტყვას ბერძნულში უდრის ქორრას, ლათინურში *choris* და სომხური *ყაროღ* პარუქ, ე. ი. მძნობარი მოცეკვავეთა გუნდსა ნიშნავს.

მაგრამ ამ ტერმინს ასეთი მნიშვნელობა მხოლოდ თავდაპირველად ჰქონია, დაახლოებით მე-11 ს-მდე, ამ დროითგან მოყოლებული-კი ძნობა უკვე მუსიკასთან დაკავშირებული ჩანს. უკვე შავთელი მუსიკისა და შაირობის, ანუ უკეთ რომ ითქვას, მუსიკა-შეწყობილი მეზობტეობის აღსანიშნავად ძნობას ხმარობს, მაგ. მას ნათქვამი აქვს:

მენადარ გიცნობს,
ოქრო-ვმად გიძნობს,
სამესიკოო
ზირაქისაომ.

¹ ორბელიანი, ს., ლექსიკონი.

² იქვე.

³ ბაქარ.

⁴ ბაქარ და ასევე საქ. მუზ. ხ. № 51 A.-შიც.

⁵ ბაქარ.

⁶ შავთელი, აბდულმესა, 25, იბ. М а р р, Н. Древне-грузинские одописаны, С.-Петербург, 1902.

რვა-ხნის გალობა, თუ სიმღერაც შავთელს ძნობად აქვს წოდებული:

მათთან ვრახმანი
გ ძ ნ ბ დ ე ს რვა-ჯმანი,
ვერა დაჰმატონ
ქება ძალისა!-ო.

ძნობა შავთელისათვის უსიტყვოდ წარმოუდგენელია, მაგრამ შარტო სიტყვათა შეთხზვით ძნობა არ გაჩნდებოდა, ამისათვის რაღაც იყო კიდევ საჭირო. აბღულმესიას შესავალში ის ამბობს:

მესმა ზევსური:
რა ენახე, ვსური,
რომ სიტყვა მეთხზნეს
მე მისა ძნობად.

მაინცდამაინც უსაკრავოდ რომ ძნობა შეუძლებელი იყო, ეს მკაფიოდ ჩანს ჩახრუხადის მე-9 შესხმითგანაც, სადაც პირდაპირ ნათქვამია კიდევაც:

იგავთ დამწესი
და გმირთა მწესი
იესეს ძისა
მით გ ძ ნ ბ ს ე ბ ა ნ ი ზ.

ჩახრუხადეს მეორე შესხმაშიც აქვს ნათქვამი:

თამარ შენ გ ი ძ ნ ბ ზ
ასულად გიციობ:
მზე დაუვალი
შუქ-მომფინარი⁴.

მე-3 შესხმის ბოლოშიც-კი გაცხადებულია:

მწაღდა-რე ძნობა,
ვრცელად განბრძნობა
სამუსიკოთა
შენასხამისად⁵.

მე-5 შესხმის დასაწყისში აღნიშნულია, რომ თუნდაც რიტორნი, ელენთა, მწავლულნი და მეფსალმუნეც-კი შესდგომოდენ, შენ თამარის, ქებას, მაინც,

ეგრეთა მსგავსად
ვერ გ ძ ნ ბ დ ე ს გავსად,
ფერო, ეთერსა
ელვათა სრევად⁶.

¹ იქვე, 103.

² შავთელი, აბღულმესი, 13.

³ ჩახრუხადე, თამარიანი, 1. იხ. М а р р, Н., Древне-грузинские одописцы.

С.-Петербург, 1902.

⁴ ჩახრუხადე, თამარიანი, 5.

⁵ იქვე, გვ. 14.

⁶ იქვე, გვ. 4.

რაკი გამოირკვა, რომ ძნობა, მძნობარი და მძნობრი გუნდობრივობის ცნების გამომხატველი ყოფილა, ამიტომ საფიქრებელია, რომ იმავე ძირის სიტყვა იყოს, რა ძირისაა ძნა-ა, რომელიც, საბაას სამართლიანი განმარტებით, „ყანის კონა“-სა ნიშნავს. შესაძლებელია ამის გამო გვეფიქრა, რომ ძნობა ფერხულისა და ფერხისაის მსგავსი ხელჩაყიდებული „მომპით“ როკვისა და მძნობარი კიდევ მროკველთა გუნდის აღმნიშვნელი ყოფილიყო თავდაპირველად. როგორც წყობა-საგან მწყობრი იყო ნაწარმოები, ასევე ძნობა-საგან მძნობარი და მძნობრი უნდა იყოს წარმომდგარი.

ზემომოყვანილი ყველა მაგალითებიდან ჩანს, რომ ძნობა და მძნობარი, თუ მძნობრი უძველეს ხანაში უმთავრესად გუნდობრივობის ცნებასთან ყოფილა დაკავშირებული და უფრო სარწმუნოებრივ ცეკვის ამსრულებელთა გუნდებს ჰგულისხმობდა (6), მაგრამ, რაკი ყოველი ასეთი როკვა ჩვეულებრივ გალობა-საკრავების აყოლებით იცოდნენ, ამიტომ მაგლობელთა გუნდის აღმნიშვნელადაც ქცეულა და ამ ტერმინის მნიშვნელობა, როგორც დავრწმუნდით, შავთელს, ჩახრუხაძეს და საბასაც სწორედ ასე ესმოდათ.

თამარ მეფის პირველი ისტორიკოსის თხზულებითგან ჩანს, რომ ყოველნაირი მხიარულების დროს მაშინდელს საქართველოში მგოსანნი-ც იღებდენ მონაწილეობას. უმათოდ დროს გატარებას თითქოს შნო არ ჰქონდა. მაგ. ამ ავტორის სიტყვით, თამარის მეორე ქორწინების დროს „იყო ზმა (ქცა: ხმა) მგოსანთა და მუშაითა სახეობათა მქურტულ[ობ]ანნი“¹. ამნაირადვე, როდესაც თამარ მეფეს განძის მმართველის პატრისაქემლად ჰურობა გაუმართია, ამის შემდგომ „დასდევს ნადომი. სიკეთე-სიტურფე გამოუთქმელი, სიხარული იყო და ზმა მგოსანთა და მოშაითა“².

მგოსანი ოთხთავის ქართულ თარგმანშიც გვხვდება, სადაც მათეს 9^გ-ში ნათქვამია: „იესუ მივიდა სახლსა მის მთავრისასა, იხილა მუნ მგოსანები და ერი აღშფოთებული“³. ამ ქართული თარგმანის მგოსანი ბერძნული ἰ ἀβλήται, ჰო ავლეტეს-ს, ლათინურ tibicen-სა და სომხურ *ჭიიჟანარ* ფოლაპარს უდრის, ე. ი. ფლეიტის დამკვრელს უნდა ნიშნავდეს. მაგრამ თამარის ისტორიკოსის ცნობაში ნახმარი გამონათქვამი „ზმა მგოსანთა“ ამტიკებს, რომ მგოსანნი მას დამკვრელად-კი არა, არამედ მოშაირე მომღერლებად ჰყავდა ნაგულისხმევი. ცხადია, რომ ამ სიტყვას მაშინ ქართულად სწორედ ასეთი მნიშვნელობა ჰქონა.

შავთელიც ამბობს, რომ საქართველოს მეფის სასახლეში შესაფერისს დროს

ისმის მგოსანთა,
ეთ საფირონთა,
ქმანი ებნისა
და წინწილისა-ო⁴.

¹ ისტორიანი და აზმანი * 648, გვ. 432.

² იქვე, * 670, გვ. 460.

³ სახარებაჲ ოთხთაჲ, ორთა ხელთნაწერთაგან შოგ და შეე წელთათა, გამოსცა ვლადიმირე ბენეშევიჩმან, ნაკვ. ა: სახარებაჲ მთელს თავსაჲ, С.-Петербург, 1909.

⁴ შავთელი, აბლუმესია 44.

მისი სიტყვით, თვით მას, მეხოტბესაც მგოსანთა დახმარება სჭირდებოდა: „ჰვამს შემეწია... მუსიკ-მგოსანთა“ კრებულო!.

მომღერალდვე გულისხმობს მგოსანს შოთაც თავის ვეფხის ტყაოსანში, მაგ. იქ ნათქვამია:

ქვაბისა კარსა ასმათი მარტო ზის, არ ბარგოსანი,
შეხედნა, იცნა ტარიელ, თანა ყმა ჰარმაგოსანი,
ორნივე ტურფად იმღერდეს, ვით იადონი მგოსანი².

ანდა კიდევ ტარიელისა და ნესტან დარეჯანის ქორწილში „მგოსნებო მოდგეს, ის მოდეს ვმა სიმღერისა ტკბილისა“³.

როსტევანს რომ უცხო მოყმის უკვალოდ გაქრობით გამოწვეული კმუნვა გადაეყარა. „მგოსანი და მუშაითნი უკმეს, ჰპოვეს რაცა სადა“.

პირველი ორი ამონაწერიც სრულებით საკმარისია იმის დასაწმუნებლად, რომ მგოსანი შ. რუსთველის დროს მართლაც მხოლოდ მოშაირე მგალობელ-მომღერალსა ნიშნავდა.

რამინისა და გულ-ვარდის ქორწილში ვისრამიანის აღწერილობით „იყო მგოსანთა და მუტრიბთა რამინის სახელსა ზედა ძვირად სყიდვა და მოშაირეთაგან საქებართა და სალოცავთა შაირთა თქმა“-ო⁴.

ეს სიტყვა ყოიას გუსან-ის სახით ძველ სომხურშიც არსებობდა და მომღერალისა და მუსიკოსის მნიშვნელობა ჰქონდა. Bölich-ის განმარტებით, რომელსაც ჯ.ა.რ-ის ავტორიც ემხრობა, ძველი სპარსული სიტყვაა. სანსკრიტულად გოშა ხმასა ნიშნავს, გოშანა ხმამალა ლაპარაკს ეწოდება. ახალ სპარსულშიც არის გუსან მომღერლის სახელად (იხ. ჯ.ა.რ, *ჩ. ჩაიიი* გვ. 328-329).

ქართულს ამ ძველი სპარსული სიტყვისათვის თავში მიმღეობის მფორმანტი დაურთავს მხოლოდ, დროთა განმავლობაში ამ სიტყვისათვის მნიშვნელობაც შეუცვლია. მე-12 ს-ში მაინც მგოსანი ჩვეულებრივი მომღერალის სახელი-კი არ ყოფილა, არამედ ამასთანავე საქუთარი შაირებისა და ლექსების გამომთქმელისაც.

მგოსანნი რომ სიმღერას შემოსძახებდენ, ხელში საკრავი, მაგ. ჩანგი, ეჭირათ ხოლმე. ეს ს. ორბელიანის „სიბრძნე-სიცრუის“ ერთი არაკითგანაც ჩანს. სახელდობრ, ხორასნელი მეფის არაკში სხვათა შორის აღნიშნულია: „მეფე მალალთა ჩარდახთა ჯდა ნადიმად და მგოსანნი იგი იმღერდეს. ერთმან მათგანმან იცნა. (გაუბედურებული) პატრონი მისი, ქვეგავლილი, ატირდა და ჩანგი ხელთაგან გავარდა“-ო⁵.

მგოსანნი ჩვეულებრივ მამაკაცები იყვნენ, მაგრამ „მგოსანნი ქალნი“-ც ყოფილან. ხვარასნელი მეფის არაკში

¹ შაეთელა, აბდულმესა, 101.

² რუსთაველი, ვეფხის-ტყაოსანი: წავლა აეთანდლისა გულანშაროთ და ტარიელს შეყრა.

³ იქვე, ქორწილი ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანისა ფრიდონისაგან.

⁴ უსრაბიანი, გვ. 263.

⁵ ორბელიანი, ს., სიბრძნე-სიცრუისა, გ. ლეონიძის რედაქციით. ტფ., 1928.

ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ს ნათქვამი აქვს, რომ ერთმა გულუხვმა დიდებულმა ხო-
რასნის მეფეს „სამნი ესეთნი მ გ ო ს ა ნ ი ქ ა ლ ნ ი უძღვნა, ვერცა თვალი
უქაკლუცესსა ნახვიდა და ვერცა ყური უამესსა ისმენდა“-ო¹.

მე-12 ს. ქართველ მეხოტბეებს თხზულებებში მ უ ს ი კ ო ბ ა - ც გვხვდება.
ხშირად, მაგ. შ ა ე თ ე ლ ს თავის შესხმის ბოლოში განცხადებული აქვს:

შესხმა-მკობანი,
მ უ ს ი კ ო ბ ა ნ ი,
ეუწვი, ვერ გიძღვენ
თქვენ საფერობით².

თავის ნაწარმოების დასაწყისში ის ამბობს:

გიძღვენ ქებანი:
მწადს აქ ებანი
და, ვით ის დავითჱ,
ქ ჯ დ ე მ უ ს ი კ ო ბ ა დ³.

მ უ ს ი კ ო ბ ა ა რ ს ე ნ ი ს ა ც აქვს გ. მონაზონის „ხრონოღრაფის“ თარ-
გმანში ნახმარი. სხვადასხვა ხელოვნების გამომგონის გაჩენაზე იქ ნათქვამია:
„ზევს ღამბადებლობითისა ველოვნებისა ითქუმის მომპოვნებულად, ხოლო
პოსიდონ მენავეთმოძღურებითისა, ასკლებოს მკურნალობითისა და აპოლონ
მ უ ს ი კ ო ბ ი ს ა“-ო⁴. ქართული მ უ ს ი კ ო ბ ა ბერძნული დედნის მ უ ს ი -
კ ი ს ხ ე ლ ო ვ ნ ე ბ ა ს („მუსიკე ტექნე“-ს)⁵ უღრის.

მუსიკოსის აღსანიშნავად ი ო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ს მ უ ს ი კ ე ლ ი აქვს
ნახმარი. ნ ე მ ე ს ი ო ს ი ს „ბუნებისათვის კაცისა“-ს თარგმანში ნათქვამია: „მ უ -
ს ი კ ე ლ ი თანამცოდველ-ა ძალის გარდაქცევასა, ვიდრემდის იგი არა მოპ-
როთოს კეთილად“-ო⁷, სიმის „გარდაქცეულობა“ ე. ი. მცდარად მომართვა მუ-
სიკოსის ბრალია, სანამ ის საკრავს წესიერად არ მოჰმართავსო, რათგან ზოგს
მოშუეჲ, ღუნედ მომართვა სჭირდება, ზოგი ძალი-კი მსხირპანე, ძალზე გა-
სნიპული, დაჭიმული უნდა იყოსო⁸.

მე-12 ს. ძეგლებში, როგორც ნათარგმნსა, ისევე ორიგინალურშიც, მ უ -
ტ რ ი ბ ი - ც გვხვდება ხშირად, შემდეგ დროინდელს თხზულებებში ხომ მ უ -
ტ რ ი ბ ი ყოველთვის შეხვდება მკითხველს, რათგან ყოველნიერ გართობას.
სადაც სიმღერა-დაკვრა იყო საჭირო, მ უ ტ რ ი ბ ი აუცილებლად უნდა დასწ-
რებოდა. თვით ეს სიტყვაც ხომ არაბულად სწორედ გამართობსა და გამამხი-
არულებელს ნიშნავდა.

¹ ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ს., სიბრძნე-სიცრუისა, გვ. 3.

² შ ა ე თ ე ლ ი, აბღღმუსია, 107 ვ.

³ ნ. მ ა რ ს დაბეჭდილი აქვს: „დავითის, დავით“, მაგრამ ასე ნაძალადეგო გამოდის და
აზრი არ ჩანს, ზემომოყვანილი შესწორებით-კი მეხოტბე ამბობს: როგორც ის დეით (იგულის-
ხმება მეფესალმუნე), დაეჭდე ეზნით მუსიკობადაო.

⁴ შ ა ე თ ე ლ ი, აბღღმუსია, 1₂.

⁵ ყ ა უ ხ ჩ ი შ ე ი ლ ი, ს., ხრონოღრაფი გიორგი მონაზონისაჲ, გვ. 24 ვ-ს.

⁶ B o o r, Georgii Monachi Chronicon I, გვ. 162.

⁷ ნ ე მ ე ს ი ო ს ე მ ე ს ე ლ ი, ბუნებისათვის კაცისა, ბერძნულითგან გადმოღებულ
იოანე პეტრიწის მიერ, ქართული ტექსტი შეისწავლა, გამოსაცემად დაამზადა და ლექსიკონ-
სამიებლები დაურთო ს. რ. გორგაძემ, ტფ., 1914, გვ. 36₂ვ.

⁸ ი ქ ვ ე, გვ. 36₃-ა.

ვისრამიანის დახასიათებით, რამინის გახელმწიფების შემდგომ მისს სატატო ქალაქსა და საბრძანებელში „ათასფერნი მუტრიბნი სხდეს და გარე მრავალ-ფერთა კმათა იმღერდეს და მათი სიმღერა ყუელა რამინის საქებარი შაირი იყო“-ო¹.

იმავე ვისრამიანში სწერია: ქორწილის დროს „მუტრიბთა კმისა-გან სხუა ყურთა კმა აღარ ისმოდა, მფრინველნი მუტრიბობდეს ... იყო მგოსანთა და მუტრიბთა რამინის სახელისა ზედა ძვირად სყიდვა“².

შოთა რუსთაველს-კი მუტრიბნი და მომღერალნი ცალ-ცალკე ჰყავს დასახლებულნი. მაგ.: მომღერალნი და მუტრიბნი არ იყვნეს სულ-დაღებულნი“-ო³. ფატმანის დახასიათებაშიც ჩვენს მგოსანს ნათქვამი აქვს: „მუტრიბთა და მომღერალთა მოყვარული, ღვინის მსმელი“-ო⁴.

ამ ორივე ადგილთაგან ჩანს, რომ შოთასთვის მუტრიბი და მომღერალი ერთი-და-იგივე არ იყო, თუმცა-კი მისი ცნობითაც მუტრიბიც მღეროდა. „ტარიელის წიგნში ინდოთა მეფისადმი“ რუსთაველს აღნიშნული აქვს: „დააგდეს მღერა მუტრიბთა, «სულეთო!» თავი ხარიან“-ო.

რა განსხვავება იყო მუტრიბსა და მომღერალს შორის რეალურად, იმას გარდა, რომ პირველი ამათგანი არაბული სიტყვაა, მეორე კი- ნამდვილი ქართული, ამის გამორკვევას მუტრიბის ვერც არაბული მნიშვნელობის ცოდნა გვწველის მუტრიბ არაბულად გამართობელს, გამამხიარულებელს, მუსიკოს-დამკვრელს. მომღერალსაცა და მოცეკვავესაც ნიშნავს. ამათგან ორი პირველი ამ ტერმინის ძირითადი მნიშვნელობაა.

თუ გავითვალისწინებთ, რომ მე-12 ს. მომღერალი უმთავრესად უკვე ხმით მგალობელსა ნიშნავდა, შესაძლებელია გვეფიქრა, რომ მუტრიბი მომღერლისაგან ეგების იმით განსხვავდებოდა, რომ ის ერთსა-და-იმავე დროს დამკვრელცა და მომღერალიც იყო.

თ ა ვ ი მ ე ო რ ა

ქველ ქართულ წყაროებში დაცული ხმების სახელები

ცნობილია, რომ ქართული გალობაცა და სიმღერაც მრავალხმიანი იყო და არის ეხლაც. თითოეულ წმას, უეჭველია, თავისი სახელი უნდა ჰქონოდა და ჰქონდა კიდევაც. მუსიკის ისტორიისათვის რასაკვირველია ამის ცოდნაა საჭირო. სამწუხაროდ მე-17 ს-ზე უწინარესი ძეგლები, რომლებშიც ქართული გალობა-სიმღერის ხმების სახელები გვხვდებოდეს, ჯერ ცნობილი და გამოცემული არ არის (7). გასაოცარია, რომ საბა ორბელიანს საკრავების სიმების სახელების გამორკვევა-აღბეჭდა-კი უცდია, მაგრამ ხმების სახელების შეტანა რატომღაც დაჰვიწყებია. არც კრინი და არც ბანი მას ლექსი-

¹ ვისრამიანი, გვ. 450.

² იქვე. გვ. 263.

³ რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, ამავე ტარიელის გამიჯნურებისა.

⁴ იქვე, მისკლა აეთანდრისა ფატმან-სას.

კონში არ შეუტანია. ბ ა ნ-ზე ნათქვამი აქვს მხროლდ, რომ „ბანი ჯმის შეწყობა“ არისო, ე. ი. სიმღერის ბანის თქმასა გულისხმობს. საბ ა ს რატომღაც მხოლოდ ზ ი ლ ი-სათვის მიუქცევია ყურადღება, მაგრამ მისი მნიშვნელობის განმარტებაც ბუნდოვანია: „ზ ი ლ ი წულილი ჯმის ცემა“ არისო. ამავე დროს საკრავის ზილის სიმის განსაკუთრებული ჯორას სახელის შეტანა, როგორც საკრავების განხილვის დროს დავრწმუნდებით, არ დაჰიწყებია.

სამაგიეროდ ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ს ევროპაში მოგზაურობის თავის აღწერილობაში რამდენიმე საყურადღებო ცნობა მოეპოვება. მაგ., ერთგან მას აღნიშნული აქვს: „გალობდა ერთი წვლილი ჯმა, ერთი საშუალო და ერთი ბოხი“-ო¹. მამასადამე, სამხმინან გუნდში პირველ ხმას წ ვ ლ ი ლ ი ჯ მ ა, მეორეს სა შ უ ა ლ ი ჯ მ ა, და მესამეს ბ ო ხ ი ჯ მ ა სწოლებია.

ბ ო ხ ი მარტო ყვლით ამოღებული ბგერისა და ხმის აღსანიშნავად კი არ უხმარიათ, არამედ საკრავისთვისაც. იმავე საბ ა ს იტალიაში უნახავს „მესტიერე“, რომელიც თურმე „ერთის გუდით შეიღს სტიერს უკრავდა“, ისე-კი, რომ ზ ი ლ ი და ბ ო ხ ი შეეწყო“-ო². სამწუხაროდ, ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ს აღნიშნული არა აქვს, ზილსა და ბოხს ეს მესტიერე ცალ-ცალკე სტიერებს აკრევიანებდა, თუ შეიღსა სტიერზე მხოლოდ ორი ხმის დაკვრა შეიძლებოდა. ამიტომ ძნელი სათქმელია, ზილი ამ ცნობაში სახელდობრ რომელი ხმის სახელად აქვს ქართველ ლექსიკოგრაფს ნაგულისხმევი, წვრილისა, თუ საშუალის. ლექსიკონში მისგანვე მოთავსებული განმარტებით, ზილი უფრო წვრილი ხმის სახელად არის საფიქრებელი.

ქართული სიმღერის დროს მონაწილე ხმების სახელების გამოსარკვევად დ. გ უ რ ა მ ი შ ვ ი ლ ს თავის ლექსებში ორი მეტად საყურადღებო ადგილი მოეპოვება. ერთგან მომღერლებად კაცია დასახელებული, მეორე შემთხვევაში-კი მგალობლებად მფრინველები ჰყავს გამოყვანილი. აი ერთი ამ ნაწყვეტთაგანი.

„ქართველ მეფეთა მეგვარტომობი³ ამბავში“ დ. გ უ რ ა მ ი შ ვ ი ლ ს ნათქვამი აქვს:

შოთა მღერს, მეფე თემურაზ,
 არჩილ მოსძახის ძმურება,
 მეფე ვახტანგ და იაკობ
 [მალა] ზილს მიეტებურება,
 ბეგთაბეგ, ნოდარ, ოთარი,
 ონანა ბ ა ნ ს ე უ ბ ნ ე ბ ა,
 და დ ე რ ი ნ ვ ე ნ ყ ა რ ა ნ და მამუკა,
 მე მსურის მათი ყურება-ო³.

ქართველ მგოსანთაგან შედგენილს ამ გუნდში, მამასადამე, ერთი (შოთა) „მღერს“, ორი (თეიმურაზ და არჩილ) „მოსძახის“, ორიც (ვახტანგ და იაკობ) ზილს ამბობს, ოთხი კიდევ (ბეგთაბეგ, ნოდარ, ონანა და ოთარი) „ბ ა ნ ს ე უ ბ ნ ე ბ ა“, დასასრულ ორიც (ყარან და მამუკა) დ ვ რ ი ნ ვ ე ნ“. ზემომოყვანილითგან ჩანს, რომ დ. გურამიშვილისაგან შეყრილი მომღე-

¹ მოგზაურობა, გვ. 39.

² იქვე, გვ. 58.

³ გურამიშვილი, დ., თხზულებათა სრული კრებული: ქართველ უფალთა მეგვარტომობის ამბავი, 18 რეამუსული.

რალთა გუნდი 6-ეტი სხვადასხვა ხმისაგან ყოფილა შემდგარი.

მომღერალთა გუნდის ასეთი ხუთხმიანი შემადგენლობა რომ შემთხვევითსა და განსაკუთრებულს არას წარმოდგენდა, ამას ამავე მგოსნის მეორე თხზულების „ზამთრის დამარცხებისა და ზაფხულის გამარჯვების“ შემდეგი ლექსიც ამტკიცებს:

ამბობს ტორუა, გალობს ბულბული,
ტყბილად მოსძახის ოფოფს გუგული,
შაში ამბობს ზილსა,
მსმენი იკრთობს ძილსა,
დვრინავს ქედანი,
სხვანი მფრინველნი ამბობენ ბანსა.

ამგვარად, აქაც ერთი „ამბობს“, ერთი „გალობს“, ორი „მოსძახის“, ერთი „ამბობს ზილსა“, ბევრნი „ამბობენ ბანსა“ და ერთიც „დვრინავს“. თუ მგალობელი მფრინველების ამ თავისებურს გუნდში ის, ვინც „ამბობს“ და ვინც „გალობს“, ცალკეულ მომღერალ ხმად მივიჩნიეთ, მაშინ ეს გუნდი ზემოგანხილულზე უფრო ფართო გამოდის, რათვან ექვსი სხვადასხვა ხმისაგან შესდგება, ხოლო, თუ მბობელი, ანუ მთქმელი და მგალობელი სინონიმებად არიან საგულისხმებელნი, მაშინ აქაც ხუთხმიანი გუნდი გვექმნება.

მომღერალთა ხმების სახელების შემცველი ერთი ლექსი ბესიკისაც მოეპოვება, რომელიც აქვე მომყავს, თუმცა იგი, ვითარცა დაცინვითა დაწერილი და უკვე რუსული გავლენით („ბასისტად“) შეფერადებული, ჩვენი მიზნისათვის ნაკლებადაა გამოსადეგი:

„აიოს თოს, აიოს“—ამას ხშირად ხმობს გაიოს,
სტეფანა უტრიაკუებს, შეაწყობს ტალის ხმაიოს,
მაიორს ზილი წილად ხვდა, უსულით სულით დგამიოს,
ბასისტად მანუჩარ გერგვინავს ყვაეის ხმით „ეალალ ვაიოს“².

ბესიკის ამ გუნდის წევრთაგან ერთი „ხმობს“, ერთი „ტალის ხმას შეაწყობს“, ერთი ზილის მთქმელია და ერთიც „ბასისტი“, ანუ ბანი ყოფილა. აქ მასასადამე ოთხი ხმისაგან შემდგარი გუნდია წარმოდგენილი.

ხმების ყველა ეს ქართული სახელები და მათი დახასიათებაც იოანე ბატონიშვილს მოეპოვება თავის ორს თხზულებაში, რომელთაგან ერთი მუსიკის უსათაურო ხელნაწერი მოკლე სახელმძღვანელოა, მეორე ცნობა-კომის ნაშრომს „კალმასობა“-შია შეტანილი. ორივეში, მეტადრე-კი უკანასკნელში, საყურადღებო ცნობები გვაქვს დაცული.

მუსიკის სახელმძღვანელოში იოანე ბატონიშვილი ამბობს: „ქართულსა გალობასა შიდა ხმა იწვალების“ (ე. ი. იყოფა):

¹ გურამიშვილი, დ., თხზულებათა სრული კრებული, გვ. 210: ზამთრის დამარცხება და ზაფხულის გამარჯვება. § 36-37.

² გაბაშვილი, ბესარიონ, [=ბესიკი], თხზულებათა სრული კრებული, მე-3 გამ., აღ. ბარამიძის და ვ. თოფურიას რედაქციით, ტფ., 1932, გვ. 78: მირიან ბატონიშვილს ბ.

³ იოანე ბატონიშვილი [მუსიკის მოკლე სახელმძღვანელო], საქართველოს მე-7-ეულის ხელნაწერი № 2241, H. გვ. 9.

ექვსად, ესე იგი, ვსთქვათ პირველად დაბლის ხმიდან: დაბალი ხმა იწვალეების დვრინად და დაბალ ბანად, ანუ მოძახილად. ბანად, ესე ზემოხსენებული შეადგენს სამსა². ხმეორე ესე სამსა ხმასა³. შეადგენს: საშუალსა ხმასა, ანუ თქმას⁴, ზილსა დაკრინსა⁵.

„მალალი ხმა საშუალს ხმიდან თქმასა შინა ათექვსმეტს უკუტ ხარისხსა ზედა აღვალს, და, უკეთუ ახმარებენ კრინსა, მაშინ შეიძლება ოც-ზედ აღვიდეს, და ამას რომ ხმა შეუწიოს, ძნელად ვისმე ექნების ეს გუარი მალალი ხმა. ეგრეთვე საშუალოდამ რომ წამოვიდეს ძირს დაბლა ხმა⁶, დაიწვეს თექვსმეტსა ზედა. და, თუ მიეცემის უფრო მდაბალი დვრინი და თქმაცა ესევე დაბალი იქნება, მაშინ ემატების ოთხიცა, რომ იქს (sic) ოცსა“-ო.

ამგვარად, იოანე ბატონიშვილის სიტყვით, ქართული გალობა ექვსი ხმისაგან შესდგებოდა. ეს ექვსი ხმა ორ მთავარ 3-წევრიან ჯგუფად იყოფება. ამათგან ერთი მალალი ხმა-ა, ერთი საშუალო და ერთიც დაბალი ხმა. ერთ ჯგუფს შეადგენდა: თქმა, ანუ საშუალო ხმა, ზილი და კრინი. მეორე ჯგუფში კიდევ შედიოდა მოძახილი (ანუ „დაბალი ბანი“?), ბანი და დვრინი.

ქართული გალობის შესახებ „კალმასობა“-ში მოყვანილი ცნობა იოანე ბატონიშვილს იქ აქვს ჩართული, სადაც რაჰის ერისთავის საბლში გამართული წვეულების გამო წამოჭრილი საკითხები და საპასუხო საუბარია მოთხრობილი. მეთოდი ჰკითხავს და იოანე ხელაშვილი აძლევს განმარტებას. იქ ნათქვამია: „ჰკითხა მეთოდიმ: რაოდენ ხმად ითქმის და შეწყობილია ქართული უკუტ გალობა? იო: მგალობელნი უნდა იყვნენ ექვსნი და შეაწყობენ ეს სახედ, რომელთაც უწოდებთ: თქმად, მალალი ბანი (sic) ანუ მოძახილი⁷ და ზილი, ბანი, დაბალი ბანი, ანუ შემდეგი და დვრინი. და ესე ექვსი შეთანკმებული ემა მაშინ უფრორე იხმარება, ოდესაც ითქმის «დიდება მალალიანი» (sic) დღესასწაულებში გალობით და მსგავსნი ამისნი. ხოლო სხვათა გალობათა შინა ემა არს მთქმელი, მალალი ბანი, ანუ მოძახილი, და ბანი, ანუ მობანი. ხოლო, უკეთუ ამა სამთა მგალობელთაგანი აკლიან რომელნიმე, მაშინ არღა იქნების სასიამოვნოდ სასმენელად ქართული უკუტ გალობა და არც ღლინი“-ო⁸.

იოანე ბატონიშვილის ზემომოყვანილი მეორე ცნობა ყოველმხრივად საყურადღებო: პირველზე უფრო ვრცელი და შინაარსიანიც არის, აზრიც გარკვევითა და სრულებით ნათლად არის გამოთქმული და თანაც ის

1 ამის შემდგომ სწერია: -ღრინაჲ, დაბალ ბან.ჲ და ბა, მაგრამ გადახაზულია.

2 ეს სიტყვა ჯერ გადახაზულია, მაგრამ მერვე კვლევა გაქვს დახატული.

3 საქ. მუხ. ხ. № 2241 H, გვ. 10.

4 ეს სიტყვა სტრაჰონსა ზევით სწერია, მის დაწერაჲ სტრაჰონსა კი „მოძახილი“- ჩინ, რომელიც გადახაზულია.

5 საქ. მუხ. ხ. № 2241 H, გვ. 11.

6 „და შეწყობილია“ სტრაჰონს ზევით სწერია.

7 „ანუ მოძახილი“ სტრაჰონსა ქვევით სწერია.

8 საქ. მუხ. ხ. № 2170 H, გვ. 239 a-ს,

შეცდომაც, რომელიც ამავე მეცნიერს თავის მუსიკის სახელმძღვანელოში უნებლეთ შეჰპარვია, გასწორებულია.

საქართველოში მგალობელთა ორგვარი გუნდი ყოფილა: ერთი „სამთა მგალობელთაგან“ ყოფილა შემდგარი, მეორე კიდევ გაფართოებული გუნდი ჩანს. იმაში „მგალობელნი უნდა იყვნენ ექვსნი“. ექვსი კაცისაგან შემდგარი გუნდი ექვსხმიანი იყო, ისევე როგორც სამი მგალობლისაგან შემდგარი სამხმიანი გუნდი იყო, რათგან თვითოეული მგალობელთაგანი ცალკეულს ხმას ამბობდა.

სამხმიანი გალობა-სიმღერის თქმის, ანუ ასრულების დროს ერთს მთქმელი პრქმევია, მეორეს მაღალი ბანი, ანუ მოძახილი და მესამეს ბანი, ანუ მობანე. ცხადია, რომ ამ სახელთაგან მაღალი ბანი, მოძახილი და ბანი ხმების აღმნიშვნელი ტერმინებია, მთქმელი და მობანე-კი ამ ხმების მგალობელ-მომღერალთა სახელებია. ხოლო ჩვენ, როგორც ხმების, ისევე თვით მომღერალთა ყველა მაშინდელი სახელები უნდა გვეკონდეს გამოკვეთული: ისევე, როგორც ვიცით, რომ მესამე ხმას ბანი ერქვა, ხოლო მის ამსრულებელს მობანე ეწოდებოდა, უნდა სხვა ხმებისა და ამსრულებელთა თვ-თავისი სახელებიც ვიცოდეთ.

თუ სამხმიანი გალობა-სიმღერის აღწერილობაში პირველი ხმის სახელი იოანე ბატონიშვილს არა აქვს, სამაგიეროდ ექვსხმიანისაში მოგვეპოვა: თქმა პრქმევია 1 ხმას და მთქმელი მის მგალობელს, თუ მომღერალს (მ), მესამე ხმას, როგორც დავრწმუნდით, ბანი, ხოლო მის ამსრულებელს მობანე ეწოდებოდა. სამწუხაროდ მე-2 ხმის ორი პარალელური სახელი, მაღალი ბანი და მოძახილი გვაქვს დაცული, მაგრამ მისი ამსრულებლის აღმნიშვნელი ტერმინი არც სამხმიანისა და არც ექვსხმიანი გუნდის აღწერილობაში არ მოგვეპოვება. მეორე ხმის ორ შემოაღნიშნულ სახელთაგან მაღალი ბანი, ვითარცა მესამე ხმის სახელისაგან ნაწარმოები, მეორე ხმის თავდაპირველი და ნამდვილი განკუთვნილობის აღმნიშვნელი არ არის, მოძახილი-კი სწორედ მისი განსაკუთრებული სახელია.

ექვსხმიანი გუნდის მონაწილეთა ხმების სახელებზე იოანე ბატონიშვილს, როგორც დავრწმუნდით, ორგან აქვს ცნობა, მაგრამ მათ შორის საკმაოდ თვალსაჩინო განსხვავებაა. „კალმასობა“-ში განმარტებულია, რომ, როცა „მგალობელნი უნდა იყვნენ ექვსნი“, თვითოეულ მათგანს „უწოდებთ: თქმად, მაღალი ბანი (sic), ანუ მოძახილი და ზილი, ბანი, დაბალი ბანი ანუ შემდგვი და დვრინი“. გალობა-სიმღერის სახელმძღვანელოში-კი ამავე ავტორს ექვსი ხმა, როგორც დავრწმუნდით, ორ ჯგუფად აქვს გაყოფილი და ორივე ჯგუფის ხმათა სახელები, რატომღაც, დაბალ ხმითგან მოყოლებით აქვს ჩამოთვლილი. დაბალ ხმათა ჯგუფი იყოფა „დვრინად და დაბალ ბანად, ანუ მოძახილად, [და] ბანად“. ხმათა მეორე ჯგუფს-კი მივაკუთვნებთ „სანუაღსა ხმასა ანუ თქმასა, ზილსა და კრინსა“-ო.

ამ ორ ცნობაში აღსანიშნავია უპირველესად მოძახილის მეორე, პარალელური სახელის ერთი მეორის საწინააღმდეგო განსაზღვრა: „კალმასობა“-ში ნათქვამია, „მაღალი ბანი, ანუ მოძახილი“-ო. სახელმძღვანელოში კი სწერია, „დაბალი ბანი ანუ მოძახილი“-ო. ცხადია, რომ ერთს ამ ორ გან-

მარტბათვანში იოანე ბატონიშვილს შეეცდომა უნდა ჰქონდეს მე-პარული. თუ გავიხსენებთ, რომ „კალმასობის“ ცნობით დაბალი ბანის მეორე სახელი მოძახილი-კი არა, არამედ შემდეგი ყოფილა და, რაკი დაბალი ბანი იქ, როგორც თვით ამ ხმის სახელის მიხედვით მოსალოდნელიც იყო, ბანი-ს შემდგომ არის მოხსენებული, ამიტომ ცხადი ვახდება, რომ სრულებით ბუნებრივია დაბალ ბანს მეორე სახელად შემდეგი ჰქმევოდა. დაბალი ბანის პარალელურ სახელად მოძახილი რომ იოანე ბატონიშვილს უნებლიეთი შეეცდომით აქვს მოხსენებულ, ამას თუნდაც ისიც ამტკიცებს, რომ მოძახილი, როგორც ცნობილია და თვით მასაც „კალმასობა“-ში აქვს აღნიშნული, დაბალ ხმათა-კი არა, არამედ მაღალ ხმათა ჯგუფს ეკუთვნის.

მაშასადამე. მოძახილის მეორე სახელი მაღალი ბანი ყოფილა, ხოლო გალობა-სიმღერის სახელმძღვანელოს შემომოყვანილი ცნობა დაბალ ხმათა ჯგუფის შესახებ ასე უნდა შესწორდეს: ბანი, დაბალი ბანი, ანუ შემდეგი და დვრინი.

მაღალ ხმათა ჯგუფის სახელიც „კალმასობა“-სა და სახელმძღვანელოში საგრძნობლად განსხვავდება: თუ პირველ ნაშრომში თქმა. მაღალი ბანი, ანუ მოძახილი და ზილი არის დასახელებული, — მეორე ნაშრომში. რომელშიც ხმების სახელები წინაუქმო, დაბლითგან მღლისაკენ მიმავალ, მწყრივად არის დალაგებული, აღნიშნულია საშუალი ხმა, ანუ თქმა, ზილი და კრინი.

ხმათა ამ ორ ჯგუფში საერთო სახელად მხოლოდ თქმა და ზილი-ა, არსებითად-კი მარტო ზილი უნდა იქმნეს მიჩნეული, რათგან თქმის რაობა ამ ორს ცნობაში სხვადასხვანაირად არის განმარტებულ. „კალმასობით“ თქმა ამ ჯგუფის პირველი, უმაღლესი, ხმის სახელი გამოდის, სახელმძღვანელოში-კი იოანე ბატონიშვილს უწერია „საშუალსა ხმასა ანუ თქმასა“-ო, ე. ი. თქმა პირველი-კი არა, არამედ საშუალი ხმა ყოფილა.

ყურადღების ღირსია, რომ „კალმასობა“-ში კრინი დასახელებული არ არის, სახელმძღვანელოში-კი პირიქით მოძახილის სახელი არა ჩანს. რაკი თქმა იმავე დროს საშუალ ხმად იწოდებოდა და მაღალ სამ ხმათა შორის მას, მაშასადამე, შუალა ადგილი სჭერია, ცხადი ხდება, რომ თქმა, უნდა კრინისა და ზილის საშუალო ხმად ვიგულისხმოთ. რათგან კრინი უწერილესი ხმის სახელი იყო, ამიტომ მაღალ ხმათა ჯგუფის მწყრივი უმაღლესითგან მოყოლებული ასე უნდა დავალაგოთ: 1. კრინი, 2. საშუალი ხმა ანუ თქმა და 3. ზილი.

თუ ადამიანი შემომოყვანილს სახელებს ჩაუყვირდება, შეამჩნევს, რომ მეორე ხმის სახელთაგან საშუალი ხმა მის მწყობრში ადგილმკუთვნილობის გამომხატველია, თქმა-კი ამ ხმის დანიშნულების გამომქვეყნებელია, რომ მას გუნდში მონაწილე ხმათაგან ძირითადი ჰანგის თქმა ჰქონდა დაკისრებული.

დასასრულ მოძახილი-ს შესახებაც. იოანე ბატონიშვილს „კალმასობა“-ში, სამხმიანი გუნდისაცა და ექვსხმიანი გუნდის შესახებც ცნობაშია, მეორე ხმის სახელად მოძახილი აქვს აღნიშნული. რაკი მეორე ხმა სამხმიანს გუნდშიც და ექვსხმიანი გუნდის მაღალ ხმათა ჯგუფშიც,

რა თქმა უნდა, საშუალო ხმა არის, ამიტომ ცხადი ხდება, რომ საშუალო ხმის მესამე სახელად მოძახილი უნდა ვიგულისხმოთ. (9).

ყველა ზემონათქვამის შემდგომ სამხმიანი გუნდის ხმათა ნამდვილ სახელად უნდა კრინი, მოძახილი, ანუ თქმა, ანუ საშუალო ხმა და ბანი მივიჩნიოთ, ხოლო ექვსხმიანი გუნდის მაღალ ხმათა ჯგუფის სახელებად კრინი, მოძახილი, ანუ თქმა და ზილი ვიცნათ, ხმათა დაბალი ჯგუფის სახელებად-კი ბანი, დაბალი ბანი, ანუ შემდეგი და დრვინი.

ამრიგად, ხმების მე-18 ს. მეორე ნახევარში არსებული ქართული სახელები უკვე გამორკვეული გვაქვს. მაგრამ, რა ეწოდებოდა ექვს-ხუთ-ხმიანი გუნდის მონაწილე თვითეულს ხმათაგანს ამაზე უწინარეს, ამის შესახებ პირდაპირი ცნობები არ მოგვეპოვება. ამის გამორკვევა ჯერჯერობით მხოლოდ დ. გურამიშვილის ლექსების უკვე მოყვანილი ორი ნაწყვეტის წყალობით შეიძლება. თავთავის ალაგას უკვე აღნიშნული გვქონდა, რომ ექვს-ხმიან გუნდში: ერთი ამბობს, ერთი გალობს, ერთი მოძახის, ერთი ამბობს ზილსა, რამდენიმე, ანუ ბევრიც-კი ამბობენ ბანსა და დასასრულ ერთიც დვრინავს. ხუთხმიან გუნდში-კი: ერთი მღერს, 2 მოძახის, 2 ზილს ამბობს, 4 ბანს ეუბნებიან და 2 დვრინვენ. ადამიანი დარწმუნდება, რომ 5-ხმიანსაცა და 6-ხმიანს გუნდშიც უეჭველად უნდა ყოფილიყო თითო-თითო მგალობელი, თუ მომღერალი მაინც, რომელთაგან ზოგი მოძახილია, ზოგი ზილს, ანდა ბანსა ამბობდა, თუ დვრინავდა.

ცხადია, რომ იმ ხმას, რომელიც მოძახილია, მაშინაც სახელად მოძახილი ერქმეოდა და ვინც დვრინავდა, იმას დვრინის მთქმელი უნდა სწოდებოდა. ამნაირადვე ცხადი ხდება, რომ ხმების სახელებად მე-18 ს. დამდეგსაც ზილი და ბანიც ყოფილა.

დ. გურამიშვილის ლექსებითგან ამოდებული ნაწყვეტებისდა მიხედვით ხმათა გუნდში მაშინდელი თანამიმდევრობის გამორკვევაც შეიძლება 1. „ამბობს“, 2. „გალობს“, ან „მღერის“, 3. მოძახილი, 4. ზილი, 5. ბანი და 6. დვრინი ყოფილა ექვსხმიანს გუნდში და 1. „მღერის“, 2. მოძახილი, 3. ზილი, 4. ბანი და 5. დვრინი ხუთხმიანს გუნდში.

თავი მესამე

მე-19 ს. და მე-20 ს. ხალხში ზერჩენილი ხმების სახელები

იონე ბატონიშვილის შემდგომ ქართულ გალობა-სიმღერას, დ. მაჩაბელს გარდა, არავინ შეჰხვებია. დ. მაჩაბელიც ქართულ გალობას ექვს-ხმიანად სთვლიდა: „ქართულსა გალობასა შეადგენენ ექუსნი ძალნი, ანუ ხმანი: ა) თქმა, ბ) მაღალი ბანი, ანუ მოძახილი, გ) ბანი, დ) დვრინი, ე) ზილი და ვ) კრინი. ხოლო დღეს ყოველსა საქართუელთში გალობენ სამს ხმად: თქმად, მოძახილად და ბანად,

რადგან აღარ არიან სრულნი მგალობელნი და სამთა უკანასკნელთა ხმად ძნელია შეწყობად“-ო¹.

ქართულს ექვს-ხმიანს გალობაში ხმათა განკუთვნილობა და ურთიერთ-შორისი დამოკიდებულება დ. მაჩაბელს ასე აქვს განმარტებული: „ქართული გალობა იგალობების ესრეთ: თქმა იწყებს, მაღალი ბანი მისძახის, ბანი უბანებს და აკავშირებს თქმას მოძახილთან, ღვრიანი გრგვინავს და ახუეეს ერთად სამთავე. ზილი თქმასა და მაღალ ბანს შუა საშუაღს წმიდას ხმად მისდევს, ადგილ-ადგილ მთქმელს. ხოლო კრინი ხმას აწევ-დაწვევისა, გაგდების და განკიდურების ღროს ძალიან წმიდას ხმას შეეწმასტნის მთელს გალობას ხანსა და ხანზედ იქ, სადაცა აქტს ალაგი მას შეწმასტნისა“-ო².

ხმათა მოძრაობა, ჰანგის მთელ ხმას გარდა, გალობა-სიმღერაში არსებობითად ორნაირი თვისებისაა: ან ძირითად ჰანგზეა დამოკიდებული, ანდა თავისი დამოუკიდებელი მიმდინარეობა აქვს ხოლმე. ხმათა მოძრაობის ესათუის ხასიათი უმთავრესად იმ გარემოებით აიხსნება, თუ თვითთუელს მათგანს გალობასა თუ სიმღერაში სახელდობრ რა დანიშნულება ჰქონდა დაკისრებული. ამიტომაც არის, რომ ხმების სახელები სწორედ დანიშნულების მაუწყებელია. მაგ. პირველ ხმას თქმა და მის ამსრულებელს მთქმელი იმიტომ ეწოდება, რომ ის ჰანგს ამბობს, მღერის. დანარჩენ ხმებს-კი სხვა დანიშნულება ჰქონდათ და აქეთ ნაწილობრივ ეხლაც, მაგ. მაღალი ბანი ჰანგის მთქმელს „მისძახის“, ხოლო ზილი „თქმასა“, ე. ი. ჰანგის მთქმელსა, „და მაღალ ბანს (ანუ მოძახილს) შუა“, ზოგან-კი „ადგილ-ადგილ მთქმელს“-აც წმინდა „ხმად მისდევს“,—რასაკვირელია ბანიც „უბანებს“-ო. ამნაირად, ჰანგის მთქმელ ხმას გარდა, დანარჩენ სამ ხმას მოვალეობად, ან მიძახება, ან მიდევნება, ან დაშებანება, ე. ი. ძირითადი ხმის აყოლება ჰქონდა, მაშასადამე ამ სამი ხმის მოძრაობა ჰანგის მოძრაობაზე იყო დამოკიდებული.

სულ სხვა თვისებისა იყო კრინის ხმის მიმდინარეობა, რათგან გალობა-სიმღერის მთელ თხზულში ხმის აწევ-დაწვევა, ხან ხმის განკიდურება და განგდება-შეწმასვენა, ე. ი. შექსოვა შეადგენდა სწორედ ამ ხმის დამახასიათებელ თვისებურებას. ცხადია, რომ კრინის ხმის მოძრაობა, სხვა ყველა ხმებთან შედარებით, უფრო თავისუფალი ყოფილა.

ბგერდაბგერ მიძახვა-მიდევნებისაგან განსხვავდება, რასაკვირელია, ხმის აწევ-დაწვევა, ე. ი. აღმა-დაღმა მოძრაობა, თუმცა ხმის აწევ-დაწვევა შესაძლებელია მიძახვა-მიდევნების ღროსაც იყოს და არის კიდევაც. მაგრამ ხმის განკიდურება უკვე გალობა-სიმღერის შესრულებელ ხმათგან ერთ-ერთის, ან რამდენიმის ხმის დამოუკიდებელი, თავისუფალი მოძრაობის გამოხატველია. ხმის განგდება და ხმის შეწმასვენა გალობა-სიმღერის მუსიკალური ქსოვილის დამახასიათებელი ტერმინებია. ამ გარემოებას უკვე თვით ამ სიტყვების პირველადი მნიშვნელობაც სრული სიტყვადით ამჟღავნებს. ისევე, როგორც ქსოვილის ქსელში საზუდაო ძაფის გატარებას გაგდება ეწოდება და შეწმასვენაც შეგრება-შემავრებას ნიშნავდა. ამკვა-

¹ მაჩაბელი, დავით, ქართულთა ზნეობა, ცისკარი, 1864, მაისი, გვ. 55.

² იქვე, გვ. 56.

რადვე ხმის განგდება და შეწმასენა გალობა-სიმღერის ხმათა ქსოვილში, ნაქსოვში დატანებულ-ჩაქსოვილი სახეების მსგავსად, შემამკობელ-შემფერადებელი ფიგურაციების გამოყვანის აღმნიშვნელია.

მაგრამ ხმები თავიანთ დანიშნულებას სხვადასხვა გზით ასრულებდნენ. ხმათა ერთი ჯგუფი, მაგ. მოძახილი, ანუ მაღალი ბანი, ზილი და ბანი, როგორც დავრწმუნდით, ძირითადს მისდევდნენ. ბანი ამასთანავე „აკავშირებს თქმას მოძახილთან“-აო, ისევე როგორც „ღვრინი ახვევს ერთად სამთავეს“-ო, ე. ი. თქმას, მოძახილსა და ბანს. მაშასადამე, დ. მაჩაბელს ბანისა და ღვრინის დანიშნულებად ხმათა შეკავშირება მიაჩნდა.

დ. მაჩაბლისაგან ნახმარს გამონათქვამებს შორის განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია „მიძახვა“ და ხმა „მისძახის“: „მაღალი ბანი მისძახის“ დამწყებს, ანუ მთქმელსაო. ამ განმარტებითგან ირკვევა, რომ დ. მაჩაბლის წარმოდგენით ჰანგს თქმა და დამწყები ამბობდა, საშუალო ხმა-კი მას მხოლოდ მისძახის, მიკუვებო, მაშასადამე, მას დამხმარე დანიშნულების ხმად სთვლიდა, მიმძახნელი იყო. ამასვე ამ ხმის პარალელური სახელი მაღალი ბანი-ც ამჟღავნებს, რათგან იგი უკვე გარკვევით ბანად იწოდება. მართალია, მას თავისი საკუთარი სახელი მოძახილიც აქვს, მაგრამ მაინც იგი ჰანგის მთქმელი-კი არ არის, არამედ მხოლოდ მობანე. ჩვეულებრივი ბანისაგან ამ კონცეფციით დანიშნულებით-კი არა, არამედ მარტო ხმის სიმძალით განსხვავდება: ის მაღალი ბანია.

ამგვარად, დ. მაჩაბლისათვის მოძახილი მხოლოდ მეორე ხმაა, რომელიც ჰანგის მთქმელს, პირველ ხმას, მიკუვება, „მისძახის“. ის, როგორც ჩანს, ვერ ამჩნევდა იმ საგულისხმო გარემოებას, რომ ამ საშუალო ხმის საკუთარი სახელი მაინც მიძახილი-კი არ იყო, არამედ მოძახილი. თავის ზემომოყვანილს განმარტებაში თითქოს დაპვიწყებია, რომ ქართულს საგალობელს-სიმღერების მრავალრიცხოვანს ჯგუფში მოძახილი ჰანგის ამსრულებელი თქმის მხოლოდ უბრალო მიმძახნელი-კი არ არის, არამედ სწორედ თვით არის ჰანგის მთქმელი. ამიტომაც ამ ხმას ასეთ შემთხვევაში სულ სხვა დანიშნულება ჰქონდა, ვიდრე მას საშუალო ხმისათვის მიკუთვნებული აქვს, და ასეთ შემთხვევაში არც იმის თქმა შეიძლებოდა, რომ დამწყებსა და მთქმელს „მისძახისო“.

ზემოაღნიშნულითგან ცხადი განდება, რომ მოძახილი და მიძახილი, მოსძახის და მისძახის ერთისა-კი არა, არამედ სულ სხვადასხვა ცნებისა და ხმათა დანიშნულების გამომხატველ სიტყვებად და ტერმინებად უნდა მივიჩნიოთ: მოძახილი და მომძახნელი თუ მთავარი ჰანგის თქმისა და მთქმელის სახელია, მიძახილი და მიმძახნელი მაღალი შებანებისა და შემბანებლის აღმნიშვნელია, ე. ი. უღრის იმას, რასაც თანამედროვე მუსიკისმცოდნეობაში რუსებო *Бторп*-ს უწოდებენ.

დ. არაყიშვილსაც აქვს თავის ნაშრომში „დასავლეთ საქართველოს ხალხური სიმღერა“¹ ხმების ქართული სახელები მოყვანილი და მისი ცნობით აღმოსავლეთ საქართველოში პირველი ხმა, მოძახილი და ბანი ეწოდება, დასავლეთ საქართველოში-კი პირველი ხმა, ანუ დამწყები — ბანი, ანუ მოძახილი საეკლესიოში, საეროში-კი ამას გარდა კრიმანქული და გამყივიანი, ხოლო მესამე ხმას ბანი, ანუ დაბალი ბანი“.

ძველი ქართული ძეგლებითგან და მე-19 ს. წყაროებითგან ამოკრებილი ცნობების განხილვისა და ამისდა მიხედვით ხმების ძველი ქართული სახელების გამორკვევის შემდგომ, უნდა ხალხში დაცული გარდმოცემა და მამაპაპათაგან ნაანდერძევი ცოდნაც გვეჩინდეს გათვალისწინებული და გამოყენებული: იქ, უეჭველია, არაერთი საყურადღებო ტერმინი და ცნობა შეგვხვდება. ეს ცნობები ჩემი შედგენილი ინსტრუქციისდა მიხედვით იყო 1935 წ. ზაფხულში მთელ საქართველოში შეგროვებული, და მთლიანად „საქართველოს შინამრეწველობისა და ხელოსნობის ისტორიის მასალებში“ გამოქვეყნდება. აქ-კი მოყვანილი მექნება მხოლოდ ჩვენთვის საგულისხმო და გამოსადეგი ცნობები.

ს. მარტყოფის მცხოვრებს მომღერალ ძმებს, ლავრენტი (82 წლის) და ნიკოლოზ (78 წლის) ბეჯანიშვილებს იხსენებ მკედლიშვილისათვის უთქვამთ: „პირველ ხმას ჰქვიან კრინი, მეორეს დვინი (sic) და მესამეს — ბანი. არის მაღალი და დაბალი ბანი“-ო². ამ ცნობაში საყურადღებოა, რომ პირველი ხმის სახელი კრინი სკოდნით ხალხში, შემდეგ საგულისხმოა, რომ იოანე ბატონიშვილის ცნობას მიხედვით ჩვენი თეორიულად გამოთქმული მოსაზრება მაღალი და დაბალი ბანების სახელების არსებობაზე მტკიცდება. „დვინი“ უეჭველია დვრინი-ა, მაგრამ შეცდომით მეორე ხმის სახელად არის მიჩნეული, როდესაც ნამდვილად დაბალი ბანის, ე. ი. მეორე ბანის სახელი იყო. უცნაურია, რომ მოძახილის სახელი დაჰვიწყებიათ. განსაკუთრებით საყურადღებოა, რომ ძმებს ბეჯანიშვილებს ოთხხმიანი გუნდი აქვთ ნაგულისხმევია, ჩვეულებრივი სამხმიანის მაგიერ.

ს. ცხრუკვეთის (ზემო იმერეთი) მცხოვრებს, 74 წ. ნესტორ წერეთელს ბაბო წერეთლისათვის ძველ სიმღერაზე შემდეგი უამბნია: „საერთოდ ძველად დაწყობილი სიმღერა იცოდნენ, ახლა რთ არის არეული ხმები, ასე არ იცოდნენ: ერთი დამწყები იყო და ერთი მოძახილი ბანი შეიძლებოდა ბევრს ეთქვა“-ო.

ძველად გავრცელებული სიმღერების ჩამოთვლის შემდგომ, ნესტორ წერეთელს ნათქვამი აქვს: ყველა „ამ სიმღერებს სულ სამი ხმა უნდა. მარტო ძლის პირებში იცოდნენ ხოლმე მეთოთხე ხმა დვრინი (დაბალი ბანი). დვრინი უნდა კიდევ. სასულიერო გალობას“-აო³.

¹ А р а қ и ш в и л, Д. И. [=დ. არაყიშვილი], Народная песня Западной Грузии (Имеретин), с приложением 83 песен в народной терминологии, записанных фонографом, Москва, 1908, гл. 20.

² საქართველოს შინამრეწველობისა და ხელოსნობის ისტორიის მასალები.

³ იქვე.

⁴ იქვე.

ამავე მოხუცის განმარტებით „ძალიან წვრილ ხმას ქვია კრინი. გუ-
რულ სიმღერაში ლექსს ვინც ამბობს, იმას ქვია გამყვიანნი“-ო¹.

ნესტორ წერეთლის ცნობით, ზემო იმერეთში შემდეგი სიმღერები ყო-
ფილა ძველად გავრცელებული: მუშური, ბატონების ნანინა, ვე-
ფხისტყაოსნის სიმღერა „ნახეს უცხო მოყმე ვინმე“,
„პარნანი-ნანო, პარნანი-ნა“ და „ძლისპირები“².

ამთგან „მუშური“, ამავე მომთხრობელის სიტყვით, „ხალხმა იცის...
ხენის დროს: სამი ხმა მღერის—ბანი, მოძახილი და დამ-
წყები“. ხოლო მკის დროს იციან ძახილი «ჰეკ! ჰოკ! ჰეკა, ჰოკა! ჰეკ, ჰოკ!
ჰეკა, ჰოკა!» ყველა ერთად იძახის ხოლმე და თან მკიან³.

„ბატონების ნანინა“ ზემო იმერეთშიც ქალების სიმღერაა ისე-კი,
რომ „მარტო მღერის ხოლმე გამომლოცავი“, მაგრამ „შეიძლება სხვე-
ბიც იყვნენ. სამი ხმა მღერის ხოლმე: პირველი, მოძახილი
და ბანი“-ო⁴. სამწუხაროდ, წერეთელს აღნიშნული არა აქვს, რომელ ამ
სამხმათგანს მღერის ხოლმე გამომლოცავი მაშინ, როდესაც მარ-
ტო მღერის და იმ შემთხვევაში, როცა სამხმაზე ამბობენ ხოლმე.
ცხადია, რომ ბანზე ფიქრიც-კი არ შეიძლება, და საკითხი შესაძლებელია მხო-
ლოდ პირველ ორ ხმაზე, ე. ი. დამწყებსა და მოძახილზე იყოს.

„ძლისპირები“, ნესტორ წერეთლის ცნობით, „ხალხმა არ იცოდა
ხოლმე, თავდაზნაურობაშიც ზოგიერთმა იცოდა მამაპაპიდან ნასწავლი“.
იმისდა მიუხედავად, რომ „ძლისპირები სულ წმინდანზე იყო ხოლმე...—ეკლე-
სიებში მანც არ მღეროდნენ“, არამედ „საერო გალობა იყო“-ო. ამ „ძლის-
პირების“ გალობის დროს ოთხი ხმა ყოფილა საქირთ:
მეოთხედ დვრინი, ანუ „დაბალი ბანი“ ერთვოდაო⁵.

ნესტორ წერეთელი ამბობს, რომ „ძლისპირებს ჩემ დროს არაფერ საქ-
რავზე არ მღეროდნენ, ისე გალობდნენ“, ხოლო „ისე სხვა სიმღერებს ჩონ-
გურზე ამღერებდნენ ხოლმე“-ო⁶.

ზემომოყვანილითგან ჩანს, რომ ზემოიმერეთშიც ჩვეულებრივ სამხმიანი
სიმღერა სცოდნიათ და მხოლოდ ძლისპირებსა და სასულიერო გალობაში
ემატებოდა მეოთხე ხმა. ამასთანავე საგულისხმოა, რომ სამხმიანს სიმღერებ-
ში მომღერალთა რიცხობრივი განაწილება თანასწორი-კი არ იყო, არამედ
პირველსა და მეორე ხმას თითო მომღერალი ამბობდა, მესამე ხმის მთქმელი,
მეხანე-კი შესაძლებელია ბევრი ყოფილიყო. ეს გარემოება დ. გურამი-
შვილის ზემომოყვანილი ცნობებითგანაც ჩანს (იხ. გვ. 140), დ. არაყი-
შვილსაც აქვს შენიშნული და აღნიშნული. შემდეგ ამ საყურადღებო მოვ-
ლენის შესახებ საგანგებოდ გვექნება საუბარი.

სამხმიანი გუნდის მონაწილეთაგან, ნესტორ წერეთლის
ცნობითაც, ერთს დამწყები ეწოდებოდა, ერთს მოძახილი და მესა-
მეს კადეუ ბანი. ოთხხმიანს სიმღერებში ემატებოდა დვრინი, რო-
მელსაც დაბალი ბანი-ც კრძევიდა სახელად. ამ ხმათგან რომელი პირ-

1 მასალები.

2 იქვე.

3 იქვე.

4 იქვე.

5 იქვე.

6 იქვე.

ველ ხმად ითვლებოდა და რომელი მეორედ, ნ. წერეთლის იმ ცნობითგან ჩანს, სადაც „ბატონების ნანიჩა“-ზეა საუბარი: ამას „სამი ხმა მღერის: პირველი, მოძახილი და ბანი“-ო! ცხადია, რომ პირველ ხმად აქ დამწყები იგულისხმება, მოძახილი-კი მეორეა.

გამოურკვეველია კრინის რაობა და რიგობითი ადგილი გუნდში. არც ისა სჩანს, სამხმან გუნდის წევრი იყო, თუ უფრო მრავალხმიანის. „ძალიან წერილ ხმა“-დ მისი დახასიათება გვაფიქრებინებს, რომ კრინი დამწყების პარალელურ სახელად არ უნდა იყოს ნაგულისხმევი. მაშასადამე კრინი დამწყებზე უწვრილესი ხმის სახელი ყოფილა და ამიტომაც ცხადი ხდება, რომ ოთხხმიან სიმღერა-გალობას გარდა ზემოიშვრეთშიც ხუთხმიანიც სტოდნიათ. გამოსარკვევია მხოლოდ, თუ კრინი რა სიმღერა-გალობაში ემატებოდა და სახელდობრ რა მოვალეობა ჰქონდა მას გუნდში დაკისრებული.

ნესტორ წერეთლისაგან დამწყებისა და მოძახილისათვის ნაგულისხმევი გუნდში რიგობითს მიკუთვნილობას გარდა, ზემო იშვრეთითგანვე საგრძობლად განსხვავებული ცნობაც მოგვეპოვება. ამ მხრივ საყურადღებოა ეჭიშვილის წერეთლისა და მისი ასულის ბაბო წერეთლის ცნობები იმის შესახებ, თუ როგორ მღეროდნენ სხვადასხვა საგალობელ-სიმღერებს. ვ. წერეთლის სიტყვით:

1. „მუშურს იმღერიან თონის დროს, ორგვარი მუშურია: გრძელი და მოკლე. იწყებს პირველი ხმა, მაღალი, მიჰყვებიან მეორე და ბანი. ბანს ბევრი ამბობს, პირველსა და მეორეს-კი უმთავრესად თითო-თითო, თუმცა შეიძლება რამდენიმეც სთქვას“-ო.

2. „დილაე და დილაე, პოი დილაე, დილაე.

პარნანი ნანო პარნანია...

ნახეს უცხო მოყმე ვინმე“-ო.

„ეს სიმღერაც სამ ხმაზე იმღერება: იწყებს დაბალი ხმა, მიჰყვება მოძახილი, მაღალი და ბანი. იმღერება იმავე წესით, როგორც სხვა სიმღერები: ბანი მეტი, პირველი და მეორე ან თითო, ან რამდენიმე. უფრო წესი იყო, რომ თითოს ეთქვა“-ო.

3. „ყარანეი ყანაწია მეტად გასუქებულიყო...

ფრანგული ცული გაერთეხე ყარანეის

კისერზეო“-ო.

ამ „ყარანეი“-საც „იწყებს დაბალი, მერე მოძახილი და ბანი. ბანი ბევრი, პირველი და მოძახილი თითო, ან რამდენიმე“-ო.

4. სიმღერას „ჰოდა! მანდ რომ ქალი დავიკარგე, აქა ახალციხესა“ აგრეთვე „მღეროდნენ სამ ხმად: იწყებს დაბალი ხმა, მას მისდევს მეორე, მოძახილი, და ბანი. აქაც ბანს რამდენიმე ამბობს, პირველსა და მეორეს უმთავრესად თითო“-ო.

5. „ნანიჩა: «ამ ბატონების დედასა უდგია ოქროს აკვანია». იწყებს დაბალი ხმა, მას მიჰყვებიან მეორე, მაღალი, და ბანი. თითოეულ ხმას ზოგჯერ თითო მომღერალი ამბობს, ზოგჯერ ორორი, ან სამ-სამი. დიდი გუნდი არ უნდა შემდგარიყო, რადგანაც ნაზი და მელოდიური საგალობელია. უმთავრესად მღერიან ქალები. ცალკე მომღე-

1 მასალები.

2 იქვე.

რალი თითქმის ყოველთვის დაბალ ხმაზე ამბობს ნა-
ნინას, ე. ი. დამწყების ხმაზე და არა მოძახილისა“-ო.

6. „აღდგომის დღესასწაულზე მღეროდენ: «ქრისტე აღდგა, გი-
ხაროდენ, გიხაროდენ!» სამ ხმად: იწყებდა მაღალი ხმა, შემდეგ
მოჰყვებოდა მეორე და ბანი. ბანს ბევრი ამბობდა, პირველსა და მეორეს
თითო-თითო, ან რამდენიმე. მღეროდენ და თან ცეკვავდენ
წრის გარშემო. წრის ხან ერთი წყება იმღერებდა.
ხან მეორე: ერთმანეთს შეენაცვლებოდენ ხოლმე“-ო.

7. „მგზავრული „დელი დელიო დელა“-ში, რომელსაც
„ხოჯვარ ლხინშიაც მღეროდენ, მეორე ხმა უფრო მაღალია
პირველზე, ბანს ბევრი ამბობს“-ო.

ბაბო წერეთელს ცნობაში ნათქვამი აქვს: „მამიდა ჩემი (ყონა
წერეთელი) პატარაობისას მასწავლიდა სიმღერებს «ნანინას», «ნახეს უცხო
მოყმე ვინმე», «მანდ რომ ქალი დავიყარგე» და მახსოვს, რომ ამბობდა: ქარ-
თულ სიმღერაში პირველი, მოძახილი და ბანი «ბოლოს ერ-
თად უნდა მრვიდნენო», ე. ი. ბოლოს ერთ ხმაზე უნდა დამთავრ-
დნო. თუ გუნდი მღერის, ჯერ ერთი მხარე იწყებს და
მეორე მოძახილს ეუბნება და ასე ენაცვლებიან ერთი-
მეორეს“.

ამას გარდა „საცეკვაოს, სუფრულსა და მხედრულ სიმ-
ღერებში დამწყები არასოდეს არ უტდის სიმღერის გათავებას: გუნდი
რომ ათავეებს, დამწყები თითქოს შეიჭრება მის ხმებ-
ში და სწორედ გათავეების მომენტში იწყებს ხოლმე.
მანსოვს, ამგვარად გვასწავლიდა «კახურ სუფრულს», ხალხურ «ბე-
სალომ და ეთერს», «ცანგალა და გოგონას», და მრავალ სხვა
სიმღერას“-აო.

ექ. ვ. წერეთლის ცნობით, „ძლისპირებს გალობდენ: 'პირ-
ველი ხმა (უფრო მაღალი) და მას მიჰყვებიან მეორე ხმა
(პირველზე უფრო დაბალი) და ბანი. თითოეულ ხმას ჰგა-
ლობს მხოლოდ თითო კაცი, როგორც საეკლესიო საგალობელის დროს“-აო?.

ექ. ვასილ წერეთლის სიტყვით, „წინათ ძლისპირების ცოდნა
წინ-ური აღზრდის ერთ-ერთ პირობად მიაჩნდათ და ამ მიზნით მე და ჩემი
ბიძაშვილები (ნესტორ და ილარიონ წერეთლები) სპეციალურად მიგვაპარეს
მასწავლებელს, ვინმე სვერელ მგალობელს (ს. სვერი ჩვენი სოფლის გვერდით
მდებარეობს). ძლისპირებს ეკლესიაში არ ამბობდენ და ლხინში-კი ხშირად“-ო?.

ყმაწვილობაში შესწავლილ ძლისპირებითგან, რომელთაც ერისკაცობა ამ-
ბობდა ხოლმე ლხინში, ექ. ვ. წერეთელს მხოლოდ ოთხილა ახსოვს, მათგანაც
მარტო დასაწყისი სიტყვები-ლა აგონდება, სახელდობრ:

1. „მერცხალო მშვენიერო, იადონო პატროსანო,
მტრედო ფრთა-ოქროვანო და გვერიტო ხმა-ტკბილო,
ედაბნოის მოყვარეო და უდაბნოესა მორჩო“ (მეტრ
აღარ მახსოვს).

1 მასალა: ბაბო წერეთლის ჩანაწერი.

2 იქვე.

3 იქვე.

2. „ზღვა მეწამული კვერთხსმან განაპო“ (დანარჩენი არ მაგონდება).

3. „სვიმონ მოხუცებული“... (ალარ მახსოვსო),

4. „შენ ხარ ვენახი“ და სხვაო.

ექ. ვ. წერეთლის ცნობით, მის ყმაწვილობის დროს მღეროდნენ მუშურს, „დილაჲ და დილაჲ, ჰოი დილაჲ, დილაჲ“-ს, „ჰო, და! მანდ რომ ქალი დავიკარგე, აქა ვარ ახალციხესა“, „ყარაწი ყანაშია მეტად გასუქებულიყო“, მგზავრულს „დელი დელიო დელა“-ს, ბატონების ნაწინას, აღდგომას საცეკვაო სიმღერას „ქრისტე აღდგა, გიხაროდენ, გიხაროდენ“¹.

ამ ზემოიშვრული ცნობების გაგება მკითხველისათვის ადვილი არ იქმნება: მეც დიდხანს ზემომოყვანილი მოთხრობის რეალური მნიშვნელობის გაგება მიძნელებოდა. ამ მონათხრობის გაგებას ის გარემოება აძნელებს, რომ იქ მოძახილს ჩვეულებრივისაგან განსხვავებული მნიშვნელობა აქვს. თუ ჩვეულებრივ მოძახილი საშუალო ხმის სახელია. ამ ზემოიშვრულს ცნობებში მოძახილი პირიქით მოძახილზე უფრო მაღალი ხმის სახელად არის ქცეული. ეს გარემოება ცხადად ჩანს იმ განმარტებითგან, რომელშიც სიმღერებში ხმათა განაწილებაზეა საუბარი: „იწყებს დაბალი ხმა, მიჰყვება (ანუ მისდევს) მოძახილი და ბანი“-ო, ნათქვამია ყველგან. თუ გავითვალისწინებთ, რომ მსჯელობა სამხიან სიმღერებზეა, მაშინ უცილობელი გასდება, რომ მოძახილი მაინცდამაინც დაბალ ხმად არ არის ნაგულისხმევი, რათგან დაბალი ხმა ყველგან ცალკეა დასახელებული. რაკი ბანი მესამე ხმა და სიმღერის დამწყებს ხმას დაბალი ხმა ეწოდება. რომლადაც, რასაკვირველია. ბანი შეუძლებელია ნაგულისხმევი იყოს, ამიტომ ცხადი ხდება. რომ დაბალი ხმა ზემოიშვრულად საშუალო ხმის აღმნიშვნელი ყოფილა, მოძახილი-კი პირიქით დაბალს, ანუ საშუალო ხმაზე უფრო მაღალი, წვრილი ხმის სახელად არის ქცეული. ამ განმარტების სისწორეს თვით ვ. წერეთლის ის სიტყვებიც ამტკიცებენ, სადაც ნაწინა“-ზე ნათქვამია „იწყებს დაბალი ხმა“, ე. ი. საშუალო ხმა, და „მას მიჰყვებიან მეორე (მაღალი) და ბანი“-ო, ხოლო „დილაჲ და დილაჲ“-ზე სწერია, რომ „იწყებს დაბალი ხმა, მიჰყვება მოძახილი (მაღალი) და ბანი“-ო. მანასაჲმე, მოძახილი ორსავე შემთხვევაში მაღალად არის წოდებული.

მოძახილი ამ ზემოიშვრულ ცნობაში იმდენად ხმის სახელად არ მოჩანს, რამდენადაც შებანების სინონიმად არის ქცეული. ეს ირკვევა კონა წერეთლის განმარტებითგან, რომ მონაცვლეობით წარმოსატქმელ ორგუნდოვან სიმღერებში „ქერ ერთი მხარე იწყებს და მეორე მოძახილს ეუბნება, მერზე მეორე იწყებს და პირველი მოძახილს ეუბნება“-ო. აქ გამონათქვამი „მოძახილს ეუბნება“ ჩვეულებრივს ბანს ეუბნებას- უდრის.

ზემოაღნიშნულის შემდგომ წერეთლების მოთხრობის შინაარსი უკვე გასაგები გახდება: სიმღერას უმეტესად საშუალო ხმა იწყ-

¹ მასალები: ბაბო წერეთლის ჩანაწერი.

ყებს და ჰანგსაც ისევე ამბობს. აქ ზემოიმერულად მას დაბალი ხმა და დამწყები ეწოდება, რაც მას უშეენის კიდევ. საშუალ ხმაზე უფრო წვრილ ხმას ზემოიმერულად მოძახილს უწოდებენ. მის პარალელურ სახელად მაღალიც არის.

ზემოიმერული ცნობების სისწორით გასაგებად, უნდა გათვალისწინებული გვექონდეს აგრეთვე, რომ თანამედროვე წარმოდგენით ყველაზე წვრილი ხმა პირველ ხმად ითვლება, ხოლო პირველზე უფრო დაბალი მეორე ხმად იწოდება, ზემოიმერულში პირველ ხმად ჰანგის დამწყები და ამსრულებელია მიჩნეული, ე. ი. საშუალი, ანუ დაბალი ხმა, რომელსაც დამწყებიც ჰქვია, იმაზე წვრილი ხმა-კი, რომელსაც ზემოიმერეთში მოძახილს ეძახიან, მეორე ხმად ითვლება. როგორც შემდეგში დავრწმუნდებით, აქ მრავალხმიანობის თანდათან განვითარების ძველი ანარეკლია დაცული.

საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ერთი-და-იმავე თემის, ერთი-და-იმავე მასწავლებლის მსცოვან ორ მოწაფეს დამწყებიცა და მოძახილის რეალური მნიშვნელობა ასე განსხვავებულად აქვთ განმარტებული და, თუ ერთისათვის (ბ. წერეთლისათვის) დამწყები პირველის, ხოლო მოძახილი მეორე ხმის სახელებაა, ვ. წერეთლისათვის დამწყები დაბალი ხმის სახელია, მოძახილი-კი მაღალი ხმისა. შესაძლებელია ადამიანს ეგონოს, რომ აქ ერთს მათგანს ხმათა ნამდვილი სახელები დანიჭებული და ამის გამო ცნობაც არეული უნდა ჰქონდეს. მაგრამ, როგორც შემდეგში დავრწმუნდით, ამის მიზეზი სულ სხვაა.

ბაბო წერეთლის ცნობაში საყურადღებოა დაკვირვება, რომ ზოგიერთს სიმღერებში, რომელთაც გუნდი ორპირულად მორიგეობით მღერის, გუნდის მეორე მონაცვლე ნაწილის დამწყები გუნდის პირველს, მომღერალს ნაწილს სიმღერის დამთავრებას არ აცლის; არამედ სიმღერის ბოლოში ხმები შეიჭრებოდა და გუნდის თავისი ნაწილის სიმღერას იწყებდა ხოლმე.

საყურადღებოა ერთი რაჭული ცნობა, რომელიც აბელ კიკვიძეს აქვს ჩაწერილი და რაჭის ს. ცხურიშვითს 58 წლის მცხოვრები ერეკლე ოშხარელისაგან გაუგონია¹. ამ მოხუცის ნაამბობითგან ირკვევა, რომ რაჭულ ერთი ჯგუფის სიმღერებს მეორე ხმა იწყებს ხოლმე, მეორე ჯგუფის სიმღერებს-კი პირიქით, თურმე პირველი ხმა იწყებს.

ამ საგულისხმო სიმღერათა პირველ ჯგუფს ფერხულები ეკუთვნიან. მაგალითად, ერეკლე ოშხარელის სიტყვით ფერხულს „მაღლამთას მოდგა უცხო ფრინველი, უცხო ფრინველი ბოლო-წითელი“, რომელიც „ორპირული სიმღერა“-ა, ე. ი. ორი გუნდისაგან მონაცვლეობით ასასრულებელი, ყოველთვის „იწყებს მეორე ხმა, მას მოჰყვება პირველი, წმინდა ხმა, და ბანი“. ასევე მღერიან ფერხულს „ქალსა ვისმეს, ქალსა ვისმეს ერქვა შუშანაო“.

ამნაირადვე განმარტებული აქვს „ერთხელ წისქვილს წასვლისათვის ძლიერ მოვირთო“-ს ფერხულის მღერის წესიც: მასაც „იწყებს მეორე და მაღალი ეუბნება, მიჰყვება

¹ მასალა ბი.

ბანი“-ო. ასევე მღერიათ „რაეო, ჩემო დედაო, რაეო“-ს: აქაც „იწყებს მეორე, მას მიჰყვება მაღალი და ბანი“-ო.

ამ სამ განმარტებაში ხმათა შემდეგი სახელები გვხვდება: „პირველი ხმა“, რომელიც იმავე დროს „წმინდა ხმა“-დაც იწოდება და ორს უკანასკნელ ცნობაში-კი მაღალი-ს სახელითაც გვევლინება. საყურადღებოა, რომ არც ერთს განმარტებაში ამ პირველ ხმას დამწყები არ ეწოდება, რაც სრულებით ბუნებრივიც არის, რათგან ფერხულის სიმღერას არასოდეს პირველი ხმა არც იწყებს.

ზემომოყვანილს განმარტებებში მეორე საგულისხმო გარემოება ის არის, რომ ყველა ფერხულის სიმღერას მეორე ხმა იწყებს და მთავარ პანგს ის მღერის. პირველი და მესამე ხმები მხოლოდ მიჰყვებიან და ეუბნებიან. ცხადი ზდება, რომ მეორე ხმა დამწყებია. მესამე ხმის სახელი ყველგან ერთი და იგივეა, ბანი.

ამგვარად ირკვევა, რომ რაჭულ ფერხულის სიმღერის ასასრულებლად სამხმიანი გუნდია საჭირო, რომელშიც პირველ ხმას აგრეთვე წმინდა ხმა და მაღალი-ც ეწოდება, მეორე ხმას ამასთანავე დამწყებიც ჰქვია და მესამეს ბანი. ზემომოყვანილს ცნობებში ყველაზე საყურადღებო ისაა, რომ დამწყები პირველი ხმის სახელად-კი არა ჩანს, როგორც ამჟამად საქართველოში ბევრგან გაბატონებულია, ხმის პარალელურ სახელად მაღალი-ა ნახმარი, რაც, როგორც უკვე ვიცით, ნაწილობრივ ზემომიერულ ცნობებშიც გვხვდება და რაც, როგორც შემდეგში დავრწმუნდებით, განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია.

მეტად საგულისხმოა აგრეთვე ცნობები და განმარტება, რომელიც აჭარაში გავრცელებული სიმღერის წესის შესახებ ხულოს ს. ხიხაძის მცხოვრებს აბაშიძეს აქვს ნაამბობი. ცნობა-განმარტება თვითოეული სიმღერის შესახებ ცალ-ცალკეა, მაგრამ ამისდა მიხედვით მკვლევარს საშუალება აქვს ზოგადი დასკვნა გამოიყვანოს. რაკი ცნობები ცალკეულადაც საყურადღებოა, ამიტომ ჭერ მათი გადაკითხვა ემკობინება და ამიტომ აქვე მომყავს.

აბაშიძის სიტყვით, ალიფაშას „იმღერებს ოთხი კარგია ექვსი, მეტიც შეიძლება, მარა ხმა-ხმას არ მიეწყობა. პირველი იქნება დაწყებითი ხმაი, ნახევარზე რომ დავა, მეორე გამუხართმევს. ოთხი ბანს ეუბნება, მებანეებია. ამ ოთხში ვორი დაბალი ბანია, ვორი მაღალი, ხმიანი ბანია“.

მაცრულისა და ხასანბეგურისათვის სხვანაირი წესი ყოფილა: მაცრულს „იტყვის ექვსი კაცი. ორი იქნება მელექსე მორიგეობით, პირველი მელექსე და მეორე მელექსე. ოთხი ერთნაირ ბანს მისცემს“-ო. ზოლო ხასანბეგურსაც „იმღერებს ორი მელექსე და ოთხი ბანი: პირველი მელექსე იქნება, მეორე მელექსე და ოთხი ერთნაირი ბანი“.

აბაშიძის აზრით, „იგინი“, ე. ი. ალიფაშა, მაცრული და ხასანბეგური, „ძველი სიმღერებია ქართული“.

ინდიმინდი-ს „იმღერებს შვილი კაცი: პირველი დაბალი მელექსე, მეორე—მაღალი მელექსე, მესამე კივანია, მომყივანე, წერილს აძლევს. ოთხი კაცი იტყვის ბანს ერთ ხმაზე“-ო.

ძველს ოსაჲ-ს, ანუ ვასაჲ-ს „მღერის შვილი-რვა კაცი. კარგათ იქნება ექვსი კაცი: იწყებს მელექსე, მეორე კივანია, მომყივანე, ოთხი კაცი ბანს იტყვის. კარგი ბანი უნდა: რომ ყოფნი ბანი, ვიტყვი, «კარგი ბანიაო», თუ არ ყოფნის, «არ ეყოო», ვიტყვი და «მუღბანოთ, ბიჭებოო», თუ არ გვყავს, «არ გვყავს მებანე ბიჭებოო», ვიტყვი. „ლექსი სულ ერთია, რაც იქნება“-ო.

მასპინძლურს „ორიდან დაწყებული ცხრა კაცამდე იმღერებს. იწყებს ერთი მელექსე, დანარჩენი ბანს ეტყვის ერთნაირს“-აო.

სიმღერის ხმების აპარული სახელები რომ საყურადღებოა, ეს გარემოება ჭეშაღ ნოღაიდელის დაბეჭდილი ნაშრომითგანაც¹ ჩანს, მაგრამ, რაკი იქ ზოგი რამე მეტად მოკლედ არის განმარტებული, ამის გამო დამატებითი ცნობები იყო საჭირო და ამიტომ პირადად წერილობით შევეკითხე და 1935 წ. 20 ოქტომბერს შემდეგი ცნობები მომივიღა².

რაკი ჯ. ნოღაიდელის წერილის ამ ნაწილის შინაარსი ყველასათვის იქმნება საყურადღებო, ამიტომ მისი ცნობები აქვე სიტყვა-სიტყვით მომყავს, მით უმეტეს, რომ აბაშიძის ცნობებისაგან განსხვავდება: „მაყრულის შესრულების დროს საჭიროა სულ 8 კაცი: 4 ერთ მსარეზუა და 4 მეორეზე, რადგან სიმღერა გადაბმულია. ამ ოთხი კაციდან ორი მთქმელია, ერთი მომძახნელი და ერთიც გამყივანე. მთქმელი ამ შემთხვევისათვის (ე. ი. მაყრულისათვის) ბანის მოვალეობას ასრულებს: მაყრულში მთქმელი უსიტყვოდ, ბანსავით მღერის. მომძახნელი მოუძახებს და სიმღერის დროს ლექსებს ამბობს. ხოლო გამყივანე იგივე მოკრიმანქულეა, წერილის მთქმელი“.

„საერთოდ-კი მთქმელი დამწყებსანიშნავეს. თუ სიმღერა ბანით იწყება, როგორც მაგ. მაყრული, მაშინ მთქმელი ბანის როლში გამოდის. მაგრამ მთქმელი იგივე მობანე არ არის“.

„საერთოდ აპარა და კერძოდ ქობულეთის რაიონი განთქმულია ნადური სიმღერებით. ნადური სიმღერებისათვის-კი საჭიროა 12, უკიდურეს შემთხვევაში 8 კაცი. ნადურისათვის საჭიროა: 1 მთქმელი, თვითონ მომღერალი, რომელიც ლექსებით მღერის, 2 შემხმობარი, 1 გამყივანე და ორიც მობანე, ბანის მთქმელი. სიმღერა გადაბმულია. აქ მომღერალი იწყებს სიმღერას, ამიტომ მას მთქმელი ეწოდება. შემდეგ მას გამყივანე მიყვება და აბოლოვებს შემხმობრები. ხოლო სიმღერის დროს შიგა-და-შიგ საჭიროა ბანი. ასე, რომ ნა-

¹ ნოღაიდელი, ჭეშაღ, ეთნოგრაფიული ნარკვევი აპარულთა ყოფაცხოვრებიდან, ტფ., 1936.

² ამ ცნობების მოწოდებისათვის ჭეშაღ ნოღაიდელს დიდ მადლობას მთავახსნებ.

დურში ერთ მხარეზე საჭიროა: 1 მომღერალი—«მთქმელი», 1 გამყივანე, 2 შემხმობარი და 2 ბანის მთქმელი».

„ქობულეთლებს აქვთ აგრეთვე საკუთარი სიმღერა «ხასან-ბეგურაჲ». ხასანბეგურაში სამი ხმა მონაწილეობს: მომძახნელი, გამყივანე და ბანის მთქმელი. მომძახნელი იწყებს ხასანბეგურას შესრულების დროს, ამიტომ მას მთქმელი ეწოდება. ლექსებს, ე. ი. სიტყვებს ამ შემთხვევაში მხოლოდ მომძახნელი ამბობს. როცა კარგად უძახებს, მღერის, ამბობენ: «ხასანბეგურაჲს კარგი მთქმელი არისო»».

„მაშასადამე, მთქმელი დამწყებსა ნინნავს და უმთავრესად მეორე ხმის გამოხატველია. იგი ბანს და გამყივანს არ უღრის. მთქმელი უმთავრეს შემთხვევებში მომძახნელია, მთქმელი, ე. ი. დამწყები“-ო.

ჯ. ნოლაიდელისა და აბაშიძის ცნობებითგან ირკვევა, რომ აჭარაში ხმების შემდეგი სახელები ყოფილა: დაწყებითი ხმაი, მელექსე, მაღალი მელექსე და დაბალი მელექსე, მთქმელი მომძახნელი, გამყივანე, ანუ მოკრიმანკულე, შემხმობარი, ბანი ერთნაირი, ანდა მაღალი ბანი და დაბალი ბანი. ამ ორი უქანასკნელის ამსრულებელს მებანე, ანდა მობანე. ბანის მთქმელიც ეწოდება.

ზემომოყვანილი სახელების სიმრავლე იმით აიხსნება, რომ აქ მარტო ხმების აღმნიშვნელი ტერმინებიც არა გვაქვს, არამედ აქ მათ ამსრულებელთა და დანიშნულების გამომხატველი სახელებიც არის მოქცეული. არსებითად რომ ჩაუუკვირდეთ თვითულს ამ ტერმინთაგანს, მათგან მხოლოდ ხმის აღმნიშვნელი მარტო ორია: დაწყებითი ხმაი და ბანი, რომელიც, თუ ერთნაირი არ არის, მაღალი და დაბალი ბანებისაგან შეესდგება. ბოლოსდაბოლოს დაწყებითი ხმაი-ც ვგონებ იმით უნდა ერქვას, რომ ეს ხმა „ალი ფაშა-ს“ სიმღერას იწყებს. თუ ეს მცდარი მოსაზრება არ არის, მაშინ დაწყებითი ხმაც დამწყებს, ანუ მთქმელს უღრის. და ეს ტერმინიც ხმისა-კი არა. არამედ დანიშნულება-მოვალეობის გამომხატველი ყოფილა. როგორც ჯ. ნოლაიდელის განმარტებითგან ჩანს, დამწყები შესაძლებელია სხვადასხვა სიმღერაში სხვადასხვა ხმა იყოს, მაგ. მაყრულში მთქმელი, ანუ დამწყები ბანი ყოფილა, სხვებში-კი სხვა ხმებია, მაგ. „ხასანბეგურაში“ მთქმელი მომძახნებელია, ე. ი. მოძახილი.

დანარჩენ სახელთაგან მომძახნელი, ცხადია, მოძახილის, შუალა ხმის მთქმელია.—გამყივანე კრიმანკულის მთქმელი, მოკრიმანკულეა. წერილი ხმით მომღერალია. რომელ ხმას მღერის შემხმობარი, ჯ. ნოლაიდელის განმარტებითგან არა ჩანს. მისი დანიშნულებაც ძნელი გასარკვევია, თუ დამატებითი ცნობები არ იქნება შეკრებილი. შემხმობარი, როგორც ჩანს, მხოლოდ ნაღურ სიმღერებში ყოფილა საჭირო. მას რაღაც თავისებური მოვალეობა უნდა ჰქონდეს ამ სიმღერებში დაკისრებული. ნაღურსაც მთქმელი იწყებს, რომელიც მომძახნელი უნდა იყოს,—მას „გამყივანე მიჰყვება“, ე. ი. წერილი ხმის მოკრიმანკულე მომღერალი,-და მხოლოდ ამის შემდგომ ებმებიან გუნდის სიმღერაში შემხმობარნი, რომელნიც, ჯ. ნოლაიდელის სიტყვით, თითქოს „ნაღურს“

უნდა აბოლოებდენ („აბოლოებებს“ შემხმობრები“). ბანზე ნათქვამია მხოლოდ, რომ „შოგა და შოგ საჭიროა ბანიო“-ო.

რაკი ჩვეულებრივ სწორედ მომძახნელი ამბობს ხოლმე სიტყვებს და სიმღერის სიტყვები ყოველთვის ლექსად არის გამოთქმული, ამიტომ საფიქრებელია, რომ მე ლექსე იგივე მომძახნელი უნდა იყოს. პირველი სახელი (მელექსე) ამ ხმის მომღერალის მოვალეობის მხოლოდ იმ თავისებურების გამოქვეყნებულია, რომლითაც გამყივანისა და ბანისაგან განსხვავდება, სახელდობრ, რომ ის მღერის დროს სიტყვებს, ლექსებსაც ამბობს, იმ დროს, როდესაც გამყივანი და ბანი უსიტყვოდ მღერიან, მაგრამ მელექსისა და მომძახნელის სრულს გაიგივებას „ინდიზინდი“-ს მაღალი და დაბალი მე ლექსის არსებობა აძნელებს, რათგან მოძახილი დაბალი ხმა არ არის.

აბაშიძის ზემომოყვანილი მოთხრობითგან ჩანს, რომ ყველაზე უმარტივესი აგებულების სიმღერა მასპინძლური-ა, რომელსაც მხოლოდ ორი კაცი სჭირდება, რომელთაგან ერთი მე ლექსეა, მეორე კიდევ მე ბანეა. მაშინაც, როცა მომღერალთა რიცხვი ცხრა კაცამდე აღის, მელექსეს გარდა, ყველა „დანარჩენნი ბანს იტყვიან ერთნაირსა“-ო. აქ, მაშასადამე, მხოლოდ ორხმიანი სიმღერა ყოფილა.

თითქმის ასევეა, აბაშიძის ცნობით, მაყრული და ხასანბეგურიც აგებული. მასპინძლურთან შედარებით ამ ორ სიმღერას ის განსხვავება ემჩნევა, რომ აქ ორი მე ლექსეა, რომელნიც მორიგეობით ამბობენ სიმღერით ლექსებს. დანარჩენი ოთხი კაცი-კი ყველანი ერთნაირ ბანს მღერიან. ამგვარად, არსებითად აქაც მარტო მელექსისა და ბანისაგან შემდგარი ორ-ხმიანი სიმღერა გამოდის. მაგრამ ამას ჟ. ნოლაიდელის ცნობა ეწინააღმდეგება. მისი სიტყვით ორ, მორიგეობითი გუნდისაგან წარმოთქმული მაყრულის თვითოეულს გუნდში 2 მთქმელი, ანუ დამწყებია, 1 მომძახნელი და 1 გამყივანი. ხოლო, რაკი გამყივანე წვრილ ხმაზე მღერის, მომძახნელი შუალა ხმას ლექსად ამბობს, მთქმელი-კი აქ „ბანის მოვალეობას ასრულებს“, ამიტომ ცხადი ხდება, რომ მაყრული ორ-ხმიანი-კი არა, არამედ სამ-ხმიანი სიმღერა ყოფილა.

„ხასანბეგური“-ც ჟ. ნოლაიდელის სრულებით გარკვეული ცნობით, სამხმიანი სიმღერაა: აქ „სამი ხმა მონაწილეობს — მომძახნელი, გამყივანე და ბანი“.

ძველი ოსაძს, ანუ ვასაძს მთქმელთაგან ერთი მე ლექსეა, მეორე გამყივანი და ოთხი მე ბანე. განმარტებაში თუმცა აღნიშნულია, რომ ამ სიმღერას კარგი ბანი უნდა, მაგრამ, რაკი ნათქვამი არ არის, რომ ეს მებანენი სხვადასხვა ხმაზე მღერიან, ამიტომ აქ ერთხმიანი ბანია საგულისხმებელი. ამნაირად ოსაძ, ანუ ვასაძც სამ-ხმიანი სიმღერად უნდა მივიჩნიოთ.

ალიფაშას მთქმელთა შორის მოვალეობის განაწილებაზე აბაშიძეს მთლად მკაფიო ცნობები არა აქვს. სახელდობრ, დაწყებითი ხმაი რომ „ნახევარზე დავა“ და აქ „მეორე გამოართმევს“, გამოთუკვეველი რჩება, სრულებით დუმდება თუ არა პირველი და რა ხმაზე მღერის ეს მეორე. ე. ი. აქაც ორი მელექსეს მსგავსად არის, თუ დაწყებითი ხმა და მეორე სხვადასხვა ხმებია. ამ სიმღერასაც ოთხი მე ბანე ჰყავს, მაგრამ ერთხრივ.

მტკმელი-კი არა, არამედ ორი მაღალი ბანისა და ორიც კიდე დაბალი ბანის მტკმელები არიან.

ინდინდო, ძველი ვასაჟ და ალიფაშა უფრო მრავალხმიანი სიმღერებიც არის და მათ ამსრულებელთა ხმების სახელებიც მოგვეპოვება. ინდინდოშიც თუმცა ორი მელექსეა, მაგრამ მაყრულისა და ხასანბეგურის მსგავსად მორიგეობით მომღერალნი-კი არა, არამედ ერთი მათგანი მაღალი მელექსეა, ერთი კიდე დაბალი მელექსე, ე. ი. ლექსების სხვადასხვა ხმაზე მტკმელნი. მესამე მოწყვიანეა, რომელიც წერილს ხმასა მღერის, ხოლო დანარჩენი ოთხი ერთხმაზე ბანს აძლევს. მაშასადამე აქ უკვე ოთხხმიანი სიმღერაა.

აჭარულ ცნობებში გუნდობრივი სიმღერის ტექნიკური მხარის გამომხატველი ტერმინები და გამონათქვამებიც მოგვეპოვება. უპირველესად საგულისხმოა, რომ სიმღერის ასრულებას მართო მღერა-კი არ ეწოდება („იმღერებს ოთხი“, „იმღერებს ორი მელექსე“ და სხ.), არამედ თქმა-ც („იტყვის ექვსი კაცი“, „ოთხი ბანს ეუბნება“, „იტყვის ბანს ერთ ხმაზე მტკმელი“, „ხასან-ბეგურაჟს კარგი მტკმელი არისო“ და სხ.) თქმა მნიშვნელობით ასრულებას უდრის. ვინც სიმღერას იწყებს, იმას დამწყები ჰქვიან, ხოლო ვინც დამწყებს მონაცვლება და სიმღერის თქმაში ჩაებმება, იმაზე ამბობენ „გამოართმევს“-ო, მაშასადამე გამომართმევია, ხოლო როდესაც დამწყების შემდგომ სხვა ხმაც დაიწყებს მღერას, იტყვიან „მიყვებაო“ (ნაღურში „მომღერალი იწყებს სიმღერას. მას გამყვიანე მიყვება“), მაშასადამე მიყოლია.

ყოველ სიმღერას აქვს დასაწყისი და ჰანგის მიმდინარეობა დასასრულამდე, რომელსაც ბოლო ეწოდება („იწყებს მელექსე“, „იწყებს ერთი მელექსე“, „სიმღერა ბანით იწყება“, „მომძახნელი იწყებს“,—ნაღურს მტკმელი „იწყებს სიმღერას... აბოლოვებს შემხმობრები“). სიმღერის მთელი ჰანგი ნაწილებადაც იყოფა და ზოგი ორი ნახევრისაგან არის შემდგარი (მაგ. ალიფაშაში „დაწყებითი ხმაი ნახევარზე რომ დავა, მეორე გამოართმევს“-ო).

ზოგს და ჩვეულებრივ მომეტებულს სიმღერებს ერთ გუნდად მღერიან, მაგრამ ორ-გუნდოვანი სიმღერებიც მოგვეპოვება, როდესაც ერთი გუნდის სიმღერის წარმოთქმისთანავე უმალ მეორე გუნდი დაიწყებს ხოლმე მღერას. ამას აჭარაში გადაბმული სიმღერა ჰქვიან (მაყრულზე მაგ. ნათქვამია, რომ ორსავე გუნდში ოთხ-ოთხი კაცია და „სიმღერა გადაბმულია“-ო,—ნაღურზეც ამბობენ, „სიმღერა გადაბმულია“).

მაგრამ შესაძლებელია სიმღერა ერთ-გუნდოვანი იყოს, მელექსე-კი ორი მღეროდეს მონაცვლებითაცა და ერთმანეთთან შეჯობრებითაც. ამას მორიგეობითი მელექსეობა ჰქვიან.

მღერის მეგრულ გამონათქვამებზე და წესზე სამწუხაროდ ცნობების შეგროვება ვერ მოვახერხე და იძულებული ვარ იმით ვისარგებლო, რაც ტეპცოვის ჰქონდა აღნიშნული. იქ საყურადღებოა მეგრული ფერხისაჟ, რომელსაც კუჩხიში (ნიშნავს ფერხისას), ანუ ოსხაპუე ჰქვია და რომელიც ხატობის წინასაღამოთი იწყება. მეორე დღეს საღამომდი იციან მისი სიმღერა. ცეკვითი ხელოვნების თვალსაზრისით ეს

ფერხისა იმით არის განსაკუთრებული ყურადღების ღირსი, რომ აქ ქალკაცის ფერხულის იშვიათი შემთხვევა გვაქვს და ცუდი. ამ ფერხულს რომ რგვლად დააბამდენ, ვაეებს გარდა ქალებიც მონაწილეობას იღებდენ, და ერთი რომ ქალი იყო, მეორე ვაჟი უნდა ყოფილიყო, და ასე მონაცვლეობით იყვნენ ხოლმე წრეში ჩაბმულნი. წრე ხან მარჯვნივ და ხან მარცხნივ უვლიდა სიმღერით. შემდეგ ჯერ ქალები მოექცეოდენ წრის შუაში და ცკვავდენ („женщины делают па в середине круга“), შემდეგ კი ასევე იქცეოდენ ვაეებიც. ამ დროს ფერხულის სიმღერაც ორ გუნდად მონაცვლეობით ითქმოდა ხოლმე ისე-კი, რომ ჰანგის ერთ ნახევარს რომ ერთი გუნდი იტყოდა ხოლმე, მეორე ნახევარს მეორე გუნდი ჩამოართმევდა და დაამთავრებდა. სიმღერის ასეთ წესს **ჯჯწოღალა, ე. ი. ჩამოართმევა ეწოდებოდა**¹.

მ. გუჯეჯიანის ცნობით² სვანურ სიმღერებს სამი ხმა ამბობს, რომელთაგან ერთს ეწოდება მაჟოლ, იგი დაწყების აღმნიშვნელ სახელზმნა ლიჟუელ-ის მიმღეობაა და მნიშვნელობით ქართულ დამწყებს უღრის. მაჟოლ სვანურში საშუალო, მეორე ხმის სახელია.

ერთ ხმას კიდევ ჰქვიან კივან, ე. ი. მკივანი, ანუ გამკივანი. იგი „წრილი ხმაა, პირველის (ე. ი. მაჟოლ-ის) ანუ დამწყების შემოძახილი“—ა. მესამე ხმას ეწოდება ბან.

უცნაურია, რომ ივ. ნიჟარაძეს დაწყების („зачев“) სვანურ სახელად აღნიშნული აქვს თავის სვანურ ლექსიკონში ბან ლიღრალეშ, ე. ი. სიმღერის ბანი, ხოლო დამწყების („зачевალი“) მგბანე ლიღრალეშ, ე. ი. სიმღერის მებანე და ბანი მუქვისგ, ანუ ბანის მთქმელი³.

თ ა ვ ი მ ე ო თ ხ ე

ხმების სახელები ძველი და თანამედროვე წყაროებისა მიხედვით

საქართველოს სხვადასხვა თემში ხმების ხალხში შემორჩენილი სახელებისა და მღერის წესის შესახებ ცნობების განხილვამ ბევრი საგულისხმო ტერმინი, გამონათქვამი და ცოდნა შეგვიძინა. მღერის ტექნიკაზე მოპოვებული ცნობები თავის ადგილას გვექნება ძველი წყაროების ცნობებთან ერთად განხილული და გამოყენებული, აქ-კი ისევ მხოლოდ ხმების სახელებს უნდა დავუბრუნდეთ, რათგან ეხლა უკვე ხმათა ქართული სახელების განხილვა ყველა, როგორც ძველი და წერილობითი, ისე ხალხში შერჩენილი ზეპირი ცნობებისა მიხედვითაც შეგვიძლიან. ზემომოყვანილმა მასალებმა დაგვარწმუნა, რომ სამხიანს გუნდში მე-13—18 ს. ს. ერთი მხრით პირველს ხმას წვრილი კმა,

¹ Тепцов, Я., Из быта и верований мингрельцев. сб. СМОМПК, вып. XVIII (Тифлис, 1894), отд. III, გვ. 1—3; Книшндзе, И., Грамматика мингрельского (иверского) языка с хрестоматиею и словарем, С-Петербург, 1914, გვ. [324—325; Аркчишев [დ. არაყიშვილი]. Народная песня Западной Грузии, გვ. 85—86.

² მასალები.

³ Нижарадзе, И. И. Русско-сванский словарь сб. СМОМПК, вып. 41, Тифлис, 1913.

ანუ მაღალი ხმა, მეორეს საშუალო კმა და მესამეს ბოხი კმა, ანუ დაბალი ხმა ეწოდებოდა, მეორე მხრით I ხმას მთქმელი (ანუ ვინც „მღერის“ თუ გალობს), მეორეს — მოძახილი და მესამეს ბანი ერქვა. თვითოეული მათგანის რეალური მნიშვნელობა გვაქვს საბოლოოდ გამოსარკვევი.

უპირველესად უნდა გავიგოთ, თუ რას უნდა გულისხმობდეს ამ შემთხვევაში „მღერის“. ამისათვის მეტად საყურადღებოა თავის ადგილას უკვე მოყვანილი ჯ. ნოლაიდელის სიტყვები, რომ ნადურს აჭარაში ამბობს „ერთი მთქმელი, თითონ მომღერალი, რომელიც ლექსებით მღერისო“-ო. აჰ, მაშასადამე, მომღერალი მთქმელისა და მღერა-ც თქმის სინონიმები გამოდის.

ეს საშუალებას გვაძლევს დ. გურამიშვილის ორს ლექსში ექვსხუთ-ხმიანი გუნდის ჩამოთვლილ მონაწილეთა წორის ფუნქციების განაწილებას მიუხედავად. პირველს მათგანზე მგოსანს ხომ ნათქვამი აქვს „მღერის“-ო. საფიქრებელია, რომ დ. გურამიშვილიც ამ ორსავე შემთხვევაში მთქმას და მთქმელს გულისხმობდა. ამას, აჭარულთან მსგავსების გარდა, ის გარემოებაც ადასტურებს, რომ დ. გურამიშვილს თავის ორსავე გუნდში ყველა სხვა ხმები, მოძახილი, ზილი, ბანი და დვრინი დასახელებული აქვს, მთქმასა და მთქმელს გარდა, რომლის მაგიერაც ნათქვამია მხოლოდ „მღერის“-ო.

შემდეგ საყურადღებოა აგრეთვე, რომ ერთი მხრით მთქმა და მთქმელი (კალმასობით) უმაღლესი ხმის სახელი იყო ძველდაც, მე-19 ს. შუა წლების ცნობითაც (დ.მაჩაბელი) და ნაწილობრივ აჭარული ზეპირი გარდმოცემითაც. მაგრამ მეორე მხრით, მთქმა (იოანე ბატონიშვილის სახელმძღვანელოში) საშუალო ხმის, ე. ი. მოძახილის სინონიმადაც არის დასახელებული და ამას ნაწილობრივ აჭარული ცნობაც უდგება, რომლის თანახმადაც მთქმელი გარკვეული, ყოველთვის ერთი და იმავე ხმის სახელი-კი არ არის, არამედ არსებითად მხოლოდ დამწყების აღმნიშვნელია (ჯ. ნოლაიდელის ცნობა).

ზემოთხსენებული ზეპირი ცნობების განხილვამაც დაგვარწმუნა, რომ პირველი, ანუ უწვრილესი და საშუალო ხმის სახელები, დამწყებისა და მოძახილის, აღმნიშვნელობა თითქოს არეულია, ერთი მეორის საწინააღმდეგო მნიშვნელობა ეტყობა მაინც და, რაც ზოგიერთთა ცნობით უწვრილესი ხმის აღმნიშვნელი გამოდის, ის სხვათა ცნობით სწორედ საშუალო ხმის სახელია და წინა-უკმო საშუალო ხმის სახელი უწვრილესი ხმის სახელად ითვლება.

ამგვარად მთქმასა და მთქმელს, დამწყებსა და მოძახილს ორი განსხვავებული და ერთმანეთის საწინააღმდეგო მნიშვნელობა ჰქონია ძველდაც და ეხლაც. ამიტომ ადვილად შესაძლებელია აქ ადამიანს შეეცდომა ეჩვენოს, მაგრამ, როგორც ქვევით გამოირკვევა, ნამდვილად არავითარი შეცდომა არ არის.

კიდევ ერთი განსახილველი საკითხი: უმწვერვალესი ხმის სახელად რომ კრინიც იყო, როგორ უნდა შეთავსდეს და როგორ უნდა გავიგოთ მთქმისა და კრინის რეალური რაობა?

როდესაც თქმა და მთქმელი უწვრილესი, პირველი ხმისა და ამსრულებლის სახელი იყო, მაშინ კრინი, ვითარცა აგრეთვე უმაღლესი ხმის სახელი, რასაკვირველია, თქმის სინონიმი უნდა ყოფილიყო, მაგრამ ექვსხმიანს გუნდში თქმა და კრინი ერთიდაიგივე ხმა რომ არ იყო, არამედ თვითოეული მათგანი სხვადასხვა ხმის სახელი ჩანს, ეს გარემოება იოანე ბატონიშვილის თხზულებით მტკიცდება, რათგან მას მუსიკის სახელმძღვანელოში თქმა, ზილი, და კრინი ცალკალკე და სხვადასხვა ხმების სახელებად აქვს მოხსენებული. ამავე აზრს ადასტურებს დ. გურამიშვილის ის ლექსიც, რომელშიც მოძახილსა და ზილზე უწვრილესად კიდევ ორი ხმა იგულისხმება: ერთ მათგანზე ნათქვამი აქვს, რომ „ამ ბობს ტორუა“,—მეორეზე კიდევ „გალობს ბულბული“-ო. აქაც რომ მბობა თქმად მივიჩნიოთ, მაშინ ბულბულის გალობა კრინად, იქნება კრიმანჭულადაც-კი, უნდა ვიგულისხმეთ.

დ. მაჩაბელსაც თქმა და კრინი არამც თუ სხვადასხვა ხმების აღმნიშვნელად აქვს დასახელებული, არამედ, მისი ცნობით, თვითოეულს მათგანს სულ სხვადასხვა დანიშნულება-ც-კი ჰქონია. თქმა, დ. მაჩაბლის განმარტებით, სიმღერა-გალობას იწყებს და ჰანგსა მღერის, კრინი-კი „ხმას აწევ-დაწვეისა, გაგდების და განკიდურების დროს ძალიან წმიდას ხმას შეეწმასუნის მთელს გალობას, ხანსა და ხანზედ იქ, სადაც აქვს ალაგი მას შეწმასუნისა“-ო. მაშასადამე, კრინი უწვრილესი და უაღრესად მოძრავი (ამწვევ-დამწვევი, განმგდები და განმკიდურებელი) ხმა იყო, რომელიც მთელ გალობა-სიმღერაში ჭრელი სამკაულივით ალაგ-ალაგ ერთვოდა ხოლმე. ცხადია, რომ აქ უფრო კრიმანჭულის აღწვრილობაა, მაგრამ, რაკი დ. მაჩაბელს კრინის რაობის განსამარტავად აქვს ზემომოყვანილი დახასიათება მოყვანილი ამიტომ საფიქრებელია, რომ კრინსაც ნაწილობრივ მაინც ამის მსგავსივე დანიშნულება ჰქონია ექვსხმიანს გუნდში.

ის გარემოება, რომ კრინი აღმოსავლეთ საქართველოში ხალხში უკვე ან სრულებით უცნობი სიტყვაა, ანუ მეტად იშვიათი, მხოლოდ ღრმა მოხუცებულთათვის ნაცნობი ტერმინია, დასაეღეთ საქართველოში-კი მარტო კრიმანჭულის სახელშია შერჩენილი, შესაძლებელია, დ. მაჩაბლის განმარტებასთან დაკავშირებით, ადამიანს ეფიქრა, რომ კრინი და კრიმანჭული ერთი და იგივეა და კრინი ძველი ცნობებში სწორედ კრიმანჭულად იგულისხმება, მაგრამ ასეთი აზრი მცდარი იქნებოდა. უკვე თვით კრიმანჭულის სახელი, ვითარცა მანჭული კრინის აღმნიშვნელი, ამტკიცებს, რომ კრინი ცალკეულ ტერმინად კრიმანჭულზე უწინარეს ყოფილა განმტკიცებული. ამიტომაც კრიმანჭული უეჭველია კრინზე უფრო მერმინდელი ტერმინია და კრინის განსაკუთრებული სახეობის აღმნიშვნელია.

როგორც დავრწმუნდით უკვე ს. ორბელიანს აქვს აღნიშნული, რომ ზილი „წვრილი ხმის ცემა“ იყო. დ. გურამიშვილს-კი ხუთხმიანს გუნდში ზილი მესამე ადგილას აქვს დასახელებული, ექვსხმიანში-კი მეოთხე ადგილას. იოანე ბატონიშვილის განმარტებითგან ჩანს, რომ ზილი

ექვსხმიანს გუნდში მოძახილის მომღვეწო და ბანზე მალა მდგომ ხმად იყო მიჩნეული. მაგრამ აღსანიშნავია, რომ სამხმიანს გუნდს ზილი არა ჰყავდა. დ. მაჩაბელს ზილი ექვსხმიანს გალობა-სიმღერაში მესამე ხმად და მოძახილის მომღვეწოდ აქვს დასახელებული. ზილი ოთხძალიანი, ანუ ლარიანი ჩანგურის ქვეითგან მეორე ლარის სახელიც იყო, როგორც საკრავების აღწერილობის დროს დავრწმუნდებით, მაგრამ ზილის ხმასა და ზილის ლარს შორის განსხვავება მაინც საკმაო იყო. ზილის რაობის გასათვალისწინებლად მხოლოდ დ. მაჩაბელს მოეპოვება პატარა განმარტება: „ზილი თქმასა და მალაღბანს შუა საშუალებში დას ხმად მისდევს, ადგილ-ადგილ მთქმელს-“აო“.

ზემომოყვანილი ცნობითგან ირკვევა, რომ, თუმცა გუნდში ზილს მესამე, ანუ მეოთხე ადგილი ჰქონია მიჩენილი, მაგრამ ნამდვილად ზილი პირველი, უწვრილესი ხმისა და მოძახილის შუალედი ხმა, მოძახილზე უფრო წვრილი და ჩვეულებრივ პირველ ხმაზე უფრო დაბალი, მაგრამ ზოგჯერ და აქა-იქ პირველის ხმის სიმაღლეზე აწეული ხმა ყოფილა.

სამხმიანს გუნდში თუ ერთიანი ბანი, ანუ მარტივად ბანი იყო, ხუთხმიანში ბანი და დვრინი, ხოლო ექვსხმიანში ბანი, დაბალი ბანი, ანუ შემდეგი და დვრინი ყოფილა. დაბალი ბანის ტერმინი, როგორც დავრწმუნდით, კახეთშიც ახსოვთ, ზემოიბერეთშიც და აჭარაშიც. ეს გარემოება იმ მხრივ არის საყურადღებო, რომ ამ ხმისა და ტერმინის არსებობის საპატიო ხნეობას ამჟღავნებს. რაკი ჩვეულებრივ ხუთხმიანს გუნდში ბანს უშუალოდ დვრინი მისდევს, მოსალოდნელი იყო, რომ დაბალი ბანი სწორედ დვრინის სინონიმად იქცეოდა, მაგრამ იოანე ბატონიშვილს დაბალი ბანი, ანუ შემდეგი და დვრინი სხვადასხვა ხმებად აქვს დასახელებული. ცხადი ხდება, რომ დაბალი ბანი ჩვეულებრივი, ანუ ერთნაირი ბანის განშტოების გზით არის წარმომდგარი, რასაც მისი მეორე სახელი შემდეგი-ც ამჟღავნებს.

იმისდა მიუხედავად, რომ დვრინი საკმაოდ ძველი სახელია, მის რაობაზე ბევრი არა ვიციოთ რა. სგულისხმოა, რომ „დვინ“-ის სახით ამ ტერმინის ანარეკლი გარე-კახელი და ზემოიბერეთის მოხუცი მომღერლების მესხიერებასაც შეეურჩენია. თუმცა დ. მაჩაბელს ნათქვამი აქვს, რომ „დვრინი გერგვინავს და ახუევს ერთად სამთავე“-ო², ე. ი. თქმას, მოძახილსა და ბანს, მაგრამ ამ ბუნდოვანი განმარტების მიხედვით ამ ხმის ნამდვილი რაობის გამოკვლევა ძალიან ძნელია.

1 მაჩაბელი, დ., ქართულთა ზნეობა, გვ. 56.

2 იქვე.

კარი მორე

საკრავიერი მსიკა

თავი პირველი

საკრავების განჯგუფება

უხსოვარი დროითგანვე მოყოლებული ადამიანი თავის მუსიკალურ მოთხოვნილებას მარტო თავისი ხმით-კი არა, არამედ სხვადასხვა საგნების ხმის გამოყენებითაც ტდილობდა და ახერხებდა. დროთა განმავლობაში ბევრნაირი სხვადასხვა აგებულებისა და მოწყობილობა-მასალის მქონებელი საგანი აღმოჩნდა ამ მიზნის მისაღწევად გამოსადეგი. თანდათან ცალკეულს, თვითოეულ მათგანისათვის განკუთვნილ სახელს გარდა, ყველასათვის საერთო სახელიც გაჩნდა.

უძველეს დროითგანვე მოყოლებული ასეთ ზოგად ტერმინად ძველ ქართულში საკრავი იყო მიღებული. ს. ორბელიანის განმარტებითაც საკრავი არის „ყოველი სამწყობრო ძალთა და ნესტუთანი“, ე. ი. როგორც სიმებიანი, ისევე ჩასაბერი სამუსიკო იარაღის აღმნიშვნელი სიტყვა.

ევროპაში მოგზაურობის თავის აღწერილობაში ეს ტერმინები ბევრგან აქვს ნახმარი, მაგ. „ერთი ხუთძალსავით გრძელი რამ საკრავი იყო“-ო, „საკრავთა მკვრელი“². არჩილსაც ნათქვამი აქვს: „მუნ რამდენ ფერი საკრავი ერთმანეთს შეეწყობოდა“-ო³, —ანუ კიდევ: „რაც საკრავია, ყველა რომ თვითო ზნეობად ჩავადლოთ“-ო⁴.

საკრავის აუღერებას კრვა, დაკრვა, ჩამოკრვა და ცემა ეწოდებოდა.

ს. ორბელიანის განმარტებით, „კრვა არს საკრავთა ძალთა ცემა“⁵, მხოლოდ საკრავის ამუღერებელს მკვრელი ერქვა. 1 მეფეთა 1623-ში ნათქვამია: „მკვრიდა კელთა თვსთა ებანსა“-ო⁶. ვისრამიანშიც სწერია: „ხუცესი რა ორძალთა უკრედეს, დიაკონმან შუშპარისა კიდე რამცა ქნას“-ო⁷. იქვე აღნიშნულია, რომ ვირომ ვისს რამინზე უთხრა: მან „მის მტი რა იცის, რომელ ჩანგი მორთოს, ჩამოჰკრას და ზედა შე-

1 ორბელიანი, ს., ლექსიკონი.

2 მოგზაურობა ევროპაში, „ცისკარი“, 1852 წ. № 1—4, გვ. 38.

3 არჩილიანი, გვ. 47, § 191: პ. იოსელიანის გამ.

4 საქ. ზნობ. 10₁.

5 ორბელიანი, ს., ლექსიკონი: კვრა.

6 ბაქარის გამოცემა.

7 ვისრამიანი, გვ. 121.

უქმოს“-ო¹. ევროპაში მოგზაურობის დროს საბას „საკრავთა მკვრელნი“² ბევრგან უნახავს, ერთგან „ცხრა ქიანურის მკვრელი“ ყოფილა, ხოლო „ოთხი დიდს ქიანურს უკრავდა“-ო³.

ქართულ ხალხურ სიტყვიერებაშიც ჩვეულებრივ დაკვრა იხმარება, მაგ.: „როგორც დამიკრავ ფანდურსა, ისევე დაგიროკვდები“-ო⁴, ანდა ფანდურს დამიკარ, ბერყუნდო, მიყვარდის სამძალაიანი“-ო⁵.

მაგრამ, როგორც აღნიშნული გეჭონდა, საკრავის აქლერების ცნების გამოსახატავად ძველ ქართულ მწერლობაში სახელმწიფო ცემაც გვხვდება, მაგ. განრისხებულ შაჰ მოაბადს, ვის რამიანის ავტორის სიტყვით, რამინზე ვისისათვის უთქვამს: შენ უნდა ის სამუდამოდ დაივიწყო და „არცა მან შენსა წინა ორ ძალსა და ჩანგსა სცესო“-ო⁶.

საყურადღებოა, რომ მეგრულსაც საკრავის აქლერების ცნების გამოსახატავად ამავე მნიშვნელობის მქონეხელი სახელმწიფო გამა აქვს, რომელიც ძველი ქართული გვემის შესატყვისობას წარმოადგენს და დაკრავს, დარტყმას და ცემასა ნიშნავს.

როგორც საკრავის ახმაურების აღსანიშნავად კვრა და დაკვრა იხმარებოდა და იხმარება ეხლაც, ისევე, ცემას გარდა, ამავე ცნების გამოსახატავად, დაცემაც-ც გვხვდება, მაგ.: იოანე ურპელის ცხოვრებაში ნახმარია „დაცემაჲსა ყვრისა და დაფისაჲ“⁷.

ძველდაც გარკვეული ხანითგან მრავალნაირი საკრავი არსებობდა, მაგრამ მაშინაც მათ ზოგადი თვისებებისა და მიხედვით რამდენიმე მთავარ ჯგუფად ჰყოფდენ. მუსიკის ისტორიაში, რასაკვირველია, საკრავთა ძველი განჯგუფებაც უნდა იყოს გამორკვეული: საკრავთა ერთ ჯგუფს შეადგენდა ყოველნაირი საკრავი ძალეებიანი. მაგ. სამუსზე ს. ორბელიანს ნათქვამი აქვს, რომ ის იყო „საკრავი ძალეებიანი“⁸, ე. ი. სიმებიანი.

მეორე ჯგუფის სახელად საბას ორი ტერმინი აქვს ნახმარი: ნესტვი და საყვრნი. პირველი ამათგანი უფრო ზოგად ტერმინად აქვს ქართველ ლექსიკოგრაფს მიიხეული, რომელზეც რიცხვთა 316-ის დამოწმებით, შემდეგია ნათქვამი: „რამც საკრავნი განკურეტილნი არიან და პირით იბერვიან“, ყველა „ნესტუად ითქმიან“-ო⁹. ვასაც ძველი ქართული ძეგლები წაყოფილი აქვს. ეცოდინება, რომ ნესტვი ამაზე უფრო ფართო მნიშვნელობის მქონეხელი სიტყვაა და ზოგადად ყოველნაირი მილის აღმნიშვნელი იყო. მაგრამ, თუ აღამიანი ჩაუკვირდება, დარწმუნდება, რომ თავდაპირველად ნესტვი მხოლოდ სტვენის ცნების გამომხატველი უნდა ყოფი-

¹ ვისრამიანი, გვ. 124.

² მოგზაურობა ევროპაში. გვ. 38,

³ მქვე, გვ. 38.

⁴ ხალხური პოეზია, ქუთაისი, 1934, გვ. 29.

⁵ შანიძე, ა., ქართული ხალხური პოეზია, I. ხევსურეთი, ტფ. 1931, გვ. 224, § 543.

⁶ ვისრამიანი, გვ. 208.

⁷ Кежелдзе, К., Жизнь и подвиги св. Иоанна, католикоса Урицкаго, Христианский Восток, II, С-Петербург, 1913, გვ. 322.

⁸ ორბელიანი, ს., ლექსიკონი.

⁹ ორბელიანი, ს., ლექსიკონი.

ლიყო და ისეთი საგნის, ანდა ნაწილის აღმნიშვნელად არის საგულისხმებელი, რომელიც უსტკვენდა.

საკრავთა ერთი ჯგუფის ზოგად სახელად საბას საყვრნი აქვს ნახმარი. ამ ჯგუფს ბევრი სხვადასხვანაირი ჩასაბერი საკრავი ეკუთვნოდა: „საყვრნიცა მრავალგვარნი არიან“-ო. მათი განსხვავების ერთ ნიშანთაგანს მათი მზახებლობის მაღალ-დაბლობა, ე. ი. დიაპაზონი შეადგენდა. ს. ორბელიანს ნათქვამი აქვს: „საყვრნიცა მრავალგვარნი არიან, მზახებელნი მაღალ-დაბლობითა: ბუკი, იობელიისნი, ყვროს ტკრი, ზროხა-კუდი და სხვანიცა“-ო¹. მათ საერთო თვისებას ის შეადგენდა, რომ ხმის გამოღება მათ მხოლოდ ჩაბერვით შეეძლოთ.

2 ნეშტა 513-ში ნახმარია კიდევაც ზოგადი ტერმინი მბერველნი და დაკვრის აღსანიშნავადც ბერვა-ა გამოყენებული. იქ ნათქვამია: „ასოცნი ჰბერვიდეს საყვრსა“² და „ერთი ჯმაჲ მბერველთა და ფსალმუნისა მგალობელთა“-ო³. მბერველნი უდრის ბერძნულს „სალპიდონტეს“, ლათინურ canentes.

საკრავთა მესამე დიდ ჯგუფს, როგორც დავრწმუნდებით, საცემელნი შეადგენენ.

საკრავები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან თავიანთი აგებულობითაც, მოყვანილობითაც, მასალითაც, რომლისგანაც თვითოეული მათგანი იყო შემზადებული, და დანიშნულებითაც. ყველას თუ არა, ბევრს ზემოაღნიშნულ გარემოებას რომ ძველადაც ყურადღებას აქცევდენ, ეს ს. ორბელიანის მსჯელობითგანაც ჩანს, მაგ. საკრავებს რომ ერთმანეთისაგან მათი მოყვანილობითაც არჩევდენ. საბას განმარტებით, „ჩანგი მოდრეკილი საკრავი“ იყო, ხოლო „იობელიისნი საყვრია მოკეცილი“-ო⁴.

საკრავთა ერთ განმსხვავებელ ნიშანთაგან მზახებლობის მაღალ-დაბლობა, ანუ ხმის სიმაღლე-სიდაბლეც, ე. ი. დიაპაზონი შეადგენდა, დენ, რომ იყვნენ მზახებელი მაღალ-დაბლობითა⁵, ე. ი. ზოგს ისევე, როგორც სხვადასხვა საყვირნი ერთმანეთისაგან იმით განსხვავდებო-მალალი ხმა, ზოგს უფრო დაბალი ჰქონდა. სიმებიან საკრავთა შორისაც ყველას ხმის ერთნაირი სიმაღლე-სიდაბლე არ ჰქონდა. ს. ორბელიანს ევროპაში მოგზაურობის თავის აღწერილობაში „ზღვის საკრავზე“ აღნიშნული აქვს: „არც სიტკბოთი და არც სიმალლე-სიმდაბლით უკეთესი საკრავი მინახავს“-ო⁶.

საბას ზემომოყვანილს ცნობაში საკრავის სიტკბო, როგორც ჩანს, საკრავის ტემბრს უნდა გულისხმობდეს, სიმალლე-სიმდაბლე-კი დიაპაზონს.

¹ ორბელიანი, ს., ლექსიკონი.

² ბაქარ და საქ. მუზ, ხ. № 51 A: 2 ნეშტა 513.

³ იქვე, 2 ნეშტა 513.

⁴ ორბელიანი, ს., ლექსიკონი.

⁵ იქვე, საყვარი.

⁶ მოგზაურობა, გვ. 63.

ძალეზიანი, ჩასაბერი და სხეაგვარი საკრავები ძველ საქართველოში საუკუნეთა განმავლობაში ბევრი იყო. ზოგი მათგანი უძველესი დროითანვე ყოფილა, ზოგის სახელები ადგილობრივია, ბევრი მათგანი-კი ჩვენში თანდათანობით, შემდეგში გაჩენილა და მეზობელთაგან ყოფილა შეთვისებული. უმეტესი მათგანი გაქრა და უკვე მერმინდელ თაობებსაც-კი მათი სახელების ნამდვილი მნიშვნელობა აღარ სცოდნიათ, თანამედროვე ქართველმა ხომ მათი სახელები მხოლოდ ძველი და ახალი თხზულებების წყალობით იცის, მათი რაობისა-კი აღარაფერი გაეგება. ამიტომ თითოეული მათგანის სახელის ზედმიწევნითი მნიშვნელობა, არსებობის ხანა და საკრავის სადაურობა უნდა ძეგლების და მიხედვით იქმნეს გამორკვეული. საკრავთა საკმაო სიმრავლის გამოცა და საკითხის შესწავლის გასაადვილებლადაც სახელების მთელი სავსებობა სამ ზემოაღნიშნულ მთავარ ჯგუფად იქნება გაყოფილი და განხილული.

თ ა ვ ი მ ე ო რ ა

ძალეზიანი ანუ სიმეზიანი საკრავები

ძალეზიან საკრავებსაც თავთავიანთი ცალკეული სახელები აქვთ და მათგან ერთნაირს ჯგუფს ერთგვარი ჯგუფობრივი სახელიც მოეპოვება. ამ სახელების ერთგვარობა იმაზეა დამყარებული, რომ თვითოეულს მათგანში აღნიშნულია, რომ საკრავი ძალიანია, ამ სახელებს ერთმანეთისაგან-კი მხოლოდ ძალთა რაოდენობის აღმნიშვნელი წინდასმული რიცხვითი სახელი ასხვავებს. ძალთა, ანუ სიმთა რაოდენობის და მიხედვით, არსებობდა ორძალი, სამძალი, ოთხძალი, ხუთძალი და ათძალი. შემდეგში დავრწმუნდებით, რომ განსხვავება მათ შორის მარტო ძალთა რიცხვზე არ იყო დამყარებული, მაგრამ, ამ საკრავების სახელების დროს, უმთავრესი ყურადღება სწორედ ამ გარემოებას ჰქონია მიპყრობილი და საკრავთა ამ ჯგუფის უმთავრეს განმასხვავებელ და ნიშანდობლივ თვისებად სწორედ ეს ყოფილა მიჩნეული.

§ 1. ძალეზიანი, ანუ სიმეზიანი საკრავების აბეჭულები და ნაწილების ძველ ქართულ წყაროებში დაცული სახელები

სანამ ძალეზიანი, ლარეზიანი, თუ სიმეზიანი საკრავების აღწერა-განხილვას შევეუდგებოდეთ, წინასწარ უნდა მათი აგებულება-მოყვანილობის მთავარი სახეობანი და მათი ნაწილების ძველი და თანამედროვე სახელები ვიცოდეთ. ჯერჯერობით ასეთი საკრავების ცოტად თუ ბევრად სრული აღწერილობა მე-17—18 ს-ზე ადრინდელი არა ჩანს. ესეც შემთხვევით ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს ერობაში მოგზაურობის აღწერილობაში გვაქვს დაცული.

საკრავების სხეულის დანაწილების წესსა და ნაწილების მაშინდელ სახელებს მსურველი სწორედ ამ ნაშრომში, სახელდობრ, ორი ევროპული საკრავის აღწერილობაში იპოვის.

სახელოვანს ქართველ მეცნიერს ნათქვამი აქვს: „ერთი საკრავი ვნახე ერთ სახლში, ზღვის საკრავს ეძახდნენ: სამკუთხი ჩანა ჰქონდა, ბოლოსკენ ერთი მტკაველი იყო და ექვს მტკაველამდის ჩანის სიგრძე იყო, თავი წვლილად წამოსული, კელიც გრძელი ჰქონდა, ხუთძალის სისხო ჩანა, და კელით მაღალს კაცს უმაღლე იყო, ერთი ალყა ება, ლერწმის კალმის სისხო, და ჭიანურსავით ძუით უკრავდა. ტარის კერძო მარტო ცერს ემარობდა და ზედ ალყაზედ რვას ადგილას ქალაღის ნიშანი ეკრა, ფარდის მაგიერ“-აო¹.

სხვაგან კიდევ ერთი, მანამდე უნახავი, საკრავი აქვს აღწერილი. „ერთი ხუთძალივით გრძელი რამ საკრავი იყო: ერთი მხარი ტარი უფრო ჰქონდა,— სიგრძე[ზე?] შევიდოდ ალყა ება და კელის ახლო მრავალი ალყა“-ო².

ს. ორბელიანის მოგზაურობის მიხედვით გამორკვეული საკრავთა ნაწილების აღმნიშვნელი ტერმინები სრული არ იქნებოდა, რომ შემომოყვანილს კიდევ შემდეგი სახელებიც არ დაერთოს. საკრავის გვერდითს მხარეს, გვერდს ქართულად ფერდა, ანდა ალკაპი ეწოდებოდა. ს. ორბელიანს სწორედ ასე აქვს ამ ტერმინების მნიშვნელობა განმარტებული: „ალკაპი საკრავის ფერდა“ არის და „ფერდა ალკაპი“-აო³.

3 მეფეთა 10²² დამოწმებით, საბას განმარტებული აქვს აგრეთვე, რომ „ჯორი საკრავის ალყის კიდი“-ა⁴. მაგრამ დასახელებულ ადგილას ზემოაღნიშნული სიტყვა არც არის და არც შეიძლება რომ ყოფილიყო. ამ განმარტებაში საინტერესოა მაინც, რომ ჯორის ასახსნელად საბას უხმარია კიდი ტერმინი, რომელიც ქიზიყში ფარდის აღსანიშნავად არის მიღებული.

საყურადღებოა, რომ, როგორც იპოლიტეს ერთი ნაშრომის ქართულ თარგმანიდან ჩანს, სამუსიკო ძალებიანი საკრავის ერთი ნაწილთაგანის სახელად უძველეს ხანაში უღელიც უხმარიათ. იქ ნათქვამია: „მსგავსად ქნარისა ვიეთმე აღრთულ, რომელთა აქუს უღელი, ვითარცა საფანდურე ბელი“-ო⁵.

ძალების, თუ სიმების ქვეშ ჩვეულებრივ შესადგმელს გარდა, რომელსაც შემომოყვანილი და კიდევ სხვა სახელებიც ეწოდება, სხვანაირიც ყოფილა. სიმის მომადლებით დასაკავებლად განკუთვნილს ამ შესადგამს სახელიც. სხვა ჰქონდა ძველ ქართულში. ს. ორბელიანი ამბობს: „ზიკიპინტი ალყის პატარა ჯორი ზილისა“-აო⁶. ეს განმარტება იმას ნიშნავს, რომ ზიკიპინტი ზოგადი კი არა, არამედ მხოლოდ ერთი, ზილის ხმის გამომცემი სიმის პატარა ჯორაკის სპეციალური სახელი ყოფილა. ამ განმარტებითგან ჩანს, რომ ზილი საკრავის ჯორაზე არ დატეულა და მისთვის ჯორაკის დამატება აუცილებელი გამხდარა. უადგილობის გამო ეს დანართი ჯორაკი, რასაკვირველია, უნდა პატარა ყოფილიყო. ვისაც აღმოსავლური სამუსიკო საკრავები უნახავს, იქნებ შემჩნეული ჰქონდეს, რომ ასეთი პატარა ჯორაკი მართლაც არსებობს.

¹ მოგზაურობა, გვ. 63.

² იქვე, გვ. 38.

³ ორბელიანი, ს., ლექსიკონი.

⁴ იქვე.

⁵ М а р р. Н. Ипполит. Толкование песен и песней, С.-Петербург, 1901, гв. LXVII.

⁶ ორბელიანი, ს., ლექსიკონი.

ყოველ ძალებიან საკრავს, რა თქმა უნდა, ხმის გამომცემი ასაბმელიც ჰქონდა გაბმული, რომ მისი ახმაურება შესაძლებელი გამხდარიყო. დროთა განმავლობაში საკრავის ამ მკლერს ნაწილს სხვადასხვა სახელი გასჩენია. უმეტესი ამ მერმინდელ სახელთაგანი უცხოა, ზოგმა მათგანმა წინანდელი ძველი ტერმინი მოსპო, ანუ დაჩრდილა, ზოგს-კი სპეციალური მნიშვნელობა მიენიჭა.

უკვე საკრავების ისეთი უძველესი სახელებითგან, როგორც ო რ ძ ა ლ ი, ს ა მ ძ ა ლ ი, ო თ ხ ძ ა ლ ი, ხ უ თ ძ ა ლ ი და ა თ ძ ა ლ ი იყო, ჩანს, რომ თავდაპირველად ძ ა ლ ი ყოფილა.

შემდეგ ლ ა რ ი-ც ჩნდება და ნაომის 3^გ დამოწმებით, ს ა ბ ა ამბობს, რომ ლ ა რ ი იგივე „ა ლ ყ ა, ძ ა ლ ი“ იყო¹. ხოლო თვით ალყაზე ნათქვამი აქვს, რომ „ა ბ რ ე შ უ მ ი ს ძ ა ლ ი“-ა. დასასრულ ძ ა ლ ი-ს მნიშვნელობის მისი განმარტება რომ მოვისმინოთ, გამოირკვევა, რომ „ძ ა ლ ი წ ე ლ ი ს ა ლ ყ ა“ ყოფილა². ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს ლექსიკონში მხოლოდ ს ი მ ი არ მოიპოვება.

ყველაზე ხანგრძლივ ძ ა ლ ი იყო ძველ ქართულ მწერლობაში გაბატონებული. ქართული ვისრამიანის ავტორსაც ძ ა ლ ი აქვს ნახმარი. მაგ. იქ ნათქვამია: რამინს „საჭურჭლესა შიგან რა უძს, ჩანგისა და ძ ა ლ ი ს ა გ ა ნ კიდე“-ო³. ისეთს გვიანს ხანაშიც-კი, როდესაც როსტომიანი და საამიანი იყო გადმოქართულებული, კვლავ ძ ა ლ ი ყოფილა გაბატონებული. მაგ. საამიანში სწერია: „მორთეს ჩანგისა ძ ა ლ ე ბ ი“-ო⁴, ხოლო როსტომიანში: „ძ ა ლ ი მორთო, კურა დაიწყო“-ო⁵. თანამედროვე ქართულ კილოკავებში ძ ა ლ ი თითქმის მხოლოდ ზევსურულსა აქვს შენარჩუნებული.

შ ა ვ თ ე ლ ი ს თხზულებითგან ჩანს, რომ მე-12 ს. ლ ა რ ი სისწორის შესამოწმებელ საზომად ყოფილა მიღებული, რათგან მას ნათქვამი აქვს აბდულმესიაში:

ს ჯ ე ლ ი ს ა ლ ა რ ი,
ქვეყნის სალარი,
გამდიდრებელი
ფრიად ყოვლითა⁶.

ხმარობდენ, თუ არა, მაშინვე ძალის შესატყვისად ლარსაც. ეს ჯერ კიდევ გამოსარკვევია.

ა ლ ყ ა-ძალისა და სიმის მნიშვნელობით ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს დროს უკვე იმდენად გაბატონებული ყოფილა, რომ ევროპაში თავის მოგზაურობის აღწერილობაში საკრავების დახასიათებისას სწორედ ეს ტერმინი აქვს ნახმარი. მაგ, ერთს საკრავზე ამბობს: „ხუთძალივით გრძელი რამ საკრავი იყო... სიგრძე[ზე?] შვიდიოდ ა ლ ყ ა ე ბ ა და ჯელის ახლო მრავალი ა ლ ყ ა“-ო⁷. დ. გ უ-

¹ ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ს., ლექსიკონი.

² ი ქ ვ ე.

³ ვისრამიანი, გვ. 124.

⁴ საამიანი, ტ. 671. იხ. ა ბ უ ლ ა ძ ე, ი., „შანამეს“ ანუ მეფეთა წიგნის ქართული ვერსიები, თბილისი, 1916.

⁵ როსტომიანი, ტ. 2116. იხ. აბულაძე, ი., „შა-ნამეს ანუ მეფეთა წიგნის ქართული ვერსიები, ტფილისი, 1916.

⁶ შ ა ვ თ ე ლ ი, აბდულმესია, 69.

⁷ მოგზაურობა, გვ. 38.

რამიშვილიც ასე ყოფილა ამ ტერმინს მიჩვეული, რომ ნათქვამი აქვს კიდევაც, დავით მეფესალმუნეს საკრავს „ათქალს ალყანი აბია“-ო!, თუმცა, როგორც უკვე თვით ამ საკრავის სახელი ათქალი ცხად-ჰყოფს, მას ალყები-კი არა, არამედ ძალები უნდა ჰბოლოდა.

სიმი მე-18 ს. დამლევს და მე-19 ს-ითგან ჩანს გაბატონებული. იოანე ბატონიშვილი ჩონგურისა და სხვა საკრავების მხოლოდ სიმებზე-ლა ლაპარაკობს. ეს ტერმინი სპარსული სიტყვაა. ფ. გორგიჯანიძის ლექსიკონით სიმ მე-17 ს. სპარსულად „ვერცხლის ზოლი“-ს აღმნიშვნელი ყოფილა². თანამედროვე ირანულში ტელეგრაფის მავთულის სახელია. ცხადია, რომ, რაკი სიმ ირანულად ვერცხლს ნიშნავს, ამიტომ თავდაპირველად ვერცხლის მავთულის აღმნიშვნელი იქნებოდა, და საკრავის თეთრი სიმებიც ხომ მართლაც ვერცხლისა იყო.

დასასრულ აღსანიშნავია, რომ გურიასა და აჭარაში არც ძალი, არც ლარი, ალყა, ანდა სიმი ხალხში არ არის გავრცელებული, არამედ ძაფი და ძუის ლარი.

ყველა ზემომოყვანილისდა მიხედვით, მაშასადამე, ძალი ნაწლავისაგან შემზადებული საკრავის სიმი ყოფილა, ალყა-კი აბრეშუმისაგან გაკეთებული სიმის სახელი იყო. მხოლოდ ლარი-ს რეალური ძველი მნიშვნელობა რჩება გამოუკრეველი: თუმცა ისიც სიმის აღმნიშვნელი ტერმინია, მაგრამ რა მასალისაგან აკეთებდნენ, არა ჩანს, მხოლოდ შემდეგში დავრწმუნდებით, რომ ნაწლავისაგანაც და აბრეშუმისაგანაც. სიმი სპარსული სიტყვაა და ვერცხლისას ნიშნავს. ამის გამო საფიქრებელია, რომ თავდაპირველად ის თარის ვერცხლის სიმების სახელად იქნებოდა შეთვისებული და მხოლოდ შემდეგშია იგი ზოგად ტერმინად ქცეული.

იოანე ბატონიშვილის ცნობით, ჩონგურის სამ სიმთაგან ორი, წვრილი და საშუალო ხმის მქონებული, სიმი თეთრი იყო, ერთი კი, ბოხი ხმის გამოძლები, ყვითელი ყოფილა. მეოთხე, ზილის ხმაზე მქლერი, სიმის ფერი აღნიშნული არა აქვს.

ძალისა და ლარის შემზადებასა და ნაკეთობაზე ერთგვარ წარმოდგენას ს. ორბელიანის ცნობა გვაძლევს, რომ „ლარი წელი შეგრეხილი“ ყოფილა³. აქეთგან ჩანს, რომ ლარი შეგრეხილი, ცხადია, წინასწარ სიგრძეზე წვრილად დაჭრილი ნაწლავისაგან უკეთებიან.

ს. ორბელიანის ზემომოყვანილი ორი აღწერილობითგან ჩანს, რომ ძალებიანს, ანუ სიმებიან საკრავებს ჰქონიათ: თავი, ტარი, ჯელი, ჩანა, ფერდა, ანუ ალკაპი, ჯორაკი, ზიკიპინტი, ალყა, ფარდა და ძუა.

ჩანა, როგორც ეტყობა, საკრავის ის განიერი ნაწილი იყო, რომლის დანიშნულებას ხმისცემა და გაძლიერება შეადგენდა, რომელიც რეზონატორი იყო. ჯელი საკრავის იმ წვრილი, თავთან და ჩანასთან დაკავშირებული, ნაწილის სახელია, რომელზედაც დასწვრივ ძალები ან ლარები თუ ალყები გაბმული. ეს თუნდაც იმ გარემოებითაც მტკიცდება, რომ საბას სიტყვით,

¹ გურამიშვილი, დ., თხზულებათა სრული კრებული, გვ. 164, § 4.

² ჯანაშვილი, მ., ფარსადან გორგიჯანიძე და მისი შრომანი, ტფ. 1896, გვ. 31.

³ ორბელიანი, ს., ლექსიკონი.

ზღვის საკრავს „ველი გრძელი“ ჰქონია ისე, რომ ჩანთა და „ველით მალალს კაცს უმალლე იყო“-ო. ასეთი გრძელი სიმებიანი საკრავს შესაძლებელია მხოლოდ სწორედ ეს ნაწილი ჰქონდეს.

ტარი, როგორც ეტყობა, კელის დასაწყისი ნაწილის სახელი უნდა იყოს, რომელიც საკრავის თავს უშუალოდ მისდევს და რომლითაც საკრავს ჩვეულებრივ ხელში იღებდნენ ხოლმე. ეს იქითგანაც ჩანს, რომ საბაას „ზღვის საკრავ“-ზე ნათქვამი აქვს, მისი დამკვრელი „ტარის კერძო მარტო ცერს ემარობდა“-ო, რაკი ცერი ყველა სხვა თითებზე მალაა, ამიტომ ტარიც კელის უმალლესი ნაწილის სახელი უნდა ყოფილიყო. ტარი და კელი ვგონებ იგივე ყელი უნდა იყოს.

ყელიანი საკრავის ახმაურებისათვის ძალებზე თითების ხმარება იყო საჭირო: დამკვრელმა ძალსა, ღარს, ალყას, თუ სიმს გარკვეულ ადგილას უნდა თითი დააჭიროს, ხოლო შემდეგ ჩამოკვრით, თუ შეილდაკის გასმა-გამოსმით ააქდეროს. ადამიანს ხუთი თითი აქვს, მაგრამ სიმებზე დასაჭერად ჩვეულებრივ მხოლოდ ოთხ თითს ხმარობს ხოლმე, ცერი უმთავრესად თვით საკრავის ყელის ხელში მომარჯვებით დასაკაეებლად არის განკუთვნილი და მხოლოდ ზოგს საკრავზე იშვიათად სიმზე დასაჭირებლადაც ცერს გამოიყენებენ ხოლმე. უნდა ამიტომ გამოკრეული გვქონდეს, ჩონგურსა და ფანდურზე როგორ უკრავდნენ ხოლმე საქართველოში.

ზემოწამოყენებული საკითხის გამოსარკვევად ორი მკაფიო ცნობა მოგვეპოვება: ერთი იოანე ბატონიშვილის მუსიკის მოკლე სახელმძღვანელოში გვხვდება, მეორე ხალხურ სიტყვიერებაში. მეცნიერს ბატონიშვილს ნათქვამი აქვს: „ჩონგურსა აქვს ექვსი ფარდა, ექვსზღდავე ახმარებენ ხუთსავე თითსა დაკერის უამსა“-ო¹. ხევსურული ერთი ლექსი ზემომოყვანილ დებულებას კერს უკრავს და თითქმის სიტყვა-სიტყვით ადასტურებს:

ფანდურის დაკრა ვინ იცი? ფანდურს ხუთთავ თითთ ცეცა უნდა.
აქვრევე ქალოფობასა ფანდურებულას რთვა უნდა².

მცირერიცხოვანი ძალების მქონებელს ტარ-ყელიანს საკრავებზე, რომელთაც 2, ან 3 ძალი ებათ, ცარიელი ძალების ბგერას გარდა რომ დამკვრელს კიდევ სხვადასხვა უფრო მაღალი ბგერა გამოეღებინებია, უნდა თითოეული ძალის ჩვეულებრივ განსაზღვრული სიგრძე გარკვეული ოდენობით შეემოკლებინა. მისი სიგრძის ასეთი დროებითი შემოკლება ძალზე თითის დაჭერით შეიძლება. ამ საშუალებით გამოღებული ბგერის ინტონაცია რომ ყოველთვის ერთიდაიგივე ყოფილიყო, დამკვრელს თავისი თითი ძალზე მუდამ ერთსა და იმავე ადგილას უნდა დაეჭირებინა. ჰანგის სწრაფი დაკერის დროს და, სანამ დამკვრელი თავის თითების სიგრძეზე სათანადო მოძრაობის მოწესრიგებას მიეჩვეოდა, ისედაც ბგერათა ინტონაციის სრული სისწორისა და იგივეობის დაცვა ადვილი არ იყო. სწორედ ამ სიძნელის გასაადვილებლად უკვე უუძველეს ხანაში საკრავის ყელ-ტარზე ნიშნები გააკეთეს, ამით დამკვრელს ერთხელ და სამუდამოდ ინტერვალები განსაზღვრული და ნაჩვენები ჰქონდა ძალის ინტერვალის აღმნიშვნელს ასეთ ნიშანს თავისი სახელი ჰქონდა და

1 საქ. მუზ. ხ. № 2241 II, გვ. 12.

2 შ ა ნ ი ძ ე, ა., ქართული ხალხური პოეზია, I. ხევსურეთი, გვ. 280, § 699.

ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს მოგზაურობითგან ჩანს, რომ მე-17—18 ს. ფარდი, ანუ ფარდა ეწოდებოდა. თუმცა ეს ტერმინი მას ლექსიკონში შეტანილი არა აქვს, მაგრამ სამაგიეროდ ნახმარია მისი მოგზაურობის აღწერილობაში. მისი სიტყვით, ე. წ. „ზღვის საკრავს... ზედ ალყაზედ (ამ შემთხვევაში, მაშასადამე, ტარზე კი არა, არამედ თვით სიმზე) რვას ადგილას ქაღალდის ნიშანი ეკრა, ფარდის მაგიერ“¹.

ეს ტერმინივე ნახმარი აქვს იოანე ბატონიშვილსაც თავის მუსიკის სახელმძღვანელოში: „ჩონგურსა აქვს ექვსი ფარდა“, რომელნიც ყოველ დამკვრელს, „ოდეს დაჰყვება თითების თამაშობით და დაკვრით, მაშინ, საიღამაც დაიწყებს, თვით აჩვენებს ერთმანერთის მიღვენებით ხმასა მალა და დაბლა და საშტალა“.

ამავე ავტორის ცნობით, ჩვეულებრივს ფარდებს გარდა, რომელნიც სიმის ხმას საგრძნობლად სცვლიდნენ, ხმის მცირედ შემცვლელი ფარდაც არსებობდა თურმე, რომელსაც აგრეთვე თავისი საკუთარი სახელი ჰქონია. ამაზე იოანე ბატონიშვილი ამბობს: „ოდეს მცირედ შესცვლის ხმას, იმ ფარდას ეწოდება მინფარდა“².

ცხადია, რომ, რაც უფრო მეტი ფარდი ექმნება საკრავს, მით უფრო მეტი ხმის გამოღება შეუძლიან. ამიტომაც ზოგს საკრავს ექვს ფარდზე გაცილებით მეტი ჰქონდა. იოანე ბატონიშვილის ცნობით, ფარდების გადიდებული რიცხვის მქონებელ ასეთ საკრავად მისდროინდელს საქართველოში ჩანგური ყოფილა და ამიტომაც ისევე, როგორც ჩონგურზე, „აგრეთვე ჩანგურზე და ც მოვალს ხმები და უკეთადა, ამისთვის“, რომ „ამას მომატებით აქვს ფარდები“³.

ასევე ექვსზე მეტი ფარდა ჰქონია, მეცნიერი ბატონიშვილის ცნობით, „ყიზილბაშურს ჩონგურსა. ჩართაიასა და სანთურსა ზედა“, რომელთაც დაკვრის დროს „ეკირვების“ იმ დამატებითი „ფარდების ხმარება“⁴.

ძაღებიანი, თუ სიმებიანი საკრავების ასაქდებლად სხვადასხვა საშუალება არსებობდა. უმარტივესი ძალის თითით ჯერ ოდნავ, თუ მეტად გამოწევა და შემდეგ სწრაფად გაშება იყო. ამას ძალთამოზიდვა ეწოდებოდა. ქართულ შაჰნაშეში ნათქვამია: მანუჩარის ბურთაობის დროს „ჩანგისა ძალთამოზიდეს, იმღერდეს გარდამცემელი“⁵. ასე ძალთა მოზიდვით უკრავდნენ ძველად ებანსა და ქნარს, ეხლა-კი ლირას.

ძაღებიან საკრავთა ერთ ჯგუფს ასახმაურებლად ძაღებს, ანუ სიმებს ხელის თითებს, ანდა სევარცხლის კბილს ჩამოკრავდნენ და ეხლაც ჩამოკრავენ ხოლმე. ვისრამიანში ვირო რამინს ჩანგსაც-კი ძალთა მოზიდვით-კი არა, არამედ ჩამოკვრით აკვრევიანებს. იქ აღნიშნულია, რომ ვირომ ვისს უთხრა: რამინს ჩანგისა და ძაღების მეტი თავის საჭურჭლეში რა გააჩნია,

¹ მოგზაურობა, გვ. 63.

² საქ. მუზ. ხ. № 2241 H, გვ. 12.

³ იქვე.

⁴ იქვე.

⁵ იქვე, გვ. 15.

6 ს ა ა მ ი ა ნ ი, ტ. 675₄.

ანდა, „მის მეტი რა იცის, რომელ ჩანგი მორთოს, ჩ ა მ ო ჰ კ რ ა ს“ და ზედ დაჰმღეროსო¹.

ძაღების, ანუ სიმების ხელით, ანდა სავარცხლის კბილით ჩამოკვრას გარდა, ზოგიერთს საკრავს სიმთა ახმაურებისათვის განსაკუთრებით გაკეთებული დასარტყმელი ჰქონდა, რომელსაც ბერძნულად *πληκτρον* პლექტრონ და ლათინურად იგივე სიტყვა *plectrum*-ივე ეწოდებოდა. ქართულად ასეთს დასარტყმელს ძალთსაცემელი ჰრქმევია. ეს ტერმინი იოანე პეტრიწს აქვს ნახმარი. ნემესიოსის „ბუნებისათვის კაცისა“-ს თარგმანში ნათქვამია: მეტყველების პროცესში „ენასა და კორცსა ძალთსაცემელისა უპყრი-ეს ადგილი“-ო², ე. ი. როგორც ძალთსაცემელი სიმებს აქედნებს და საკრავს ხმას ამოაღებინებს ხოლმე, ისევე ენა და ხორხი ადამიანის ყელ-პირს ბგერა-სა და ხმას გამოაღებინებს ხოლმეო.

§ 2. ხალხურ სიტყვიერებასა და ზეპირგადმოცემაში დაცული ცნობები საკრავების შესახებ

უძველესა და მე-17—18 ს. წერილობით ცნობებს გარდა, სიმებიანი საკრავების ნაწილების ქართული ტერმინოლოგიის შესასწავლად საგულისხმო და საინტერესო ცნობები ხალხურ ლექსებსა და პროზაულს მონათხრობებშიც მოგვეპოვება. ძველი საკრავების შეძლებისამებრ სრული ტერმინოლოგიის შედგენა მხოლოდ ამ სამი წყაროთგან ამოკრებილი მასალით შეიძლება, რათგან თვითოეული მათგანი ცალ-ცალკე ამ საკითხისათვის საკმაო ცნობებს არ შეიცავს.

ძაღებიანი, თუ ლარ-სიმებიანი საკრავების ნაწილთა ქართული სახელების გამოსარკვევად მაგალითად ერთი იმერული და ერთი ხევსურული ხალხური ლექსი არის საყურადღებო:

„ჩ ო ნ გ უ რ ო, ჩემო ჩონგურო,
ჩონგურო ჩემო ხისაო...
თაეთ ტანი გაქვს ბეოლისა
ტარი გიგია მსხლისაო“³.

„შევღებე წელიწად-დილასა ინით ჩონგურის ყელია“-ო⁴.

დ. ა რ ა ყ ი შ ვ ი ლ ს ძაღებიანი საკრავების ნაწილების ხალხში გავონილ ქართულ სახელთგან აღნიშნული აქვს მხოლოდ ტარი, მუცელი, ჩხირი, (акици?) ჭორი, ანუ ჰალი (მოხვევებში), სიმი, ალყა (მთიულებში), ძალი (მოხვევებში) და ლარი (ქართლ-კახეთში). გურიასა და სამეგრელოში ლარი აბრეშუმისას ჰქვია. ამას გარდა იქ ძუის ლარიც არსებობს. საკრავის ტარზე ფარდები-ა და აქეთგან არის ნაწარმოებია სამფარდიანი და ოთხფარდიანის სახელებიცაო⁵.

¹ ვისრამიანი, გვ 124.

² ნემესიოს ემესელი, ბუნებისათვის კაცისა, გვ. 93 20-21.

³ ხალხური პოეზია, გვ. 235.

⁴ შანიძე, ა. ქართული ხალხური პოეზია, I. ხევსურეთა, გვ. 177.

⁵ А р а к ч и е в, Д. [=დ. არაქიშვილი]. Народная песня Западной Грузии, გვ. 154.

ხურბული რკინით, რომელსაც საწოვა ეწოდება. ფანდურს აქვს „ბოლოში გაკვეტილი ღვედის ამასაცვანი“. საკრავს სწორედ „ბოლოში გადახვეული აქვს ღვედი“. ამ ღვედზედ შებმულია („შამბული“) რგოლი („გირგოლი“), რომელზედაც თავიანთი ბოლოებით დამაგრებულია „ძალე-ბი“, მათი თავები თითებზეა შებმული. ძალები რომ ერთმანერთზე ერთსა და იმავე მანძილზე იყენენ დაშორებული, ფანდურს ამისათვის ლარების საჯდომი აქვს სამგან დაქდეული.

ხევისურული ფანდურის ძალები მარტივად კეთდება: ლარებს აკეთებენ, ან ღვედისას, ან ნაწლევეებისას, სახელდობრ ამნაირად: „ღვედს დახვევინა და დაღგრეხენ. ნაწლევს დაღვეწენ, დაღგრეხენა, დაგაახმობენ“. მეტი არაფერი სჭირდება: „მზას“-ო.

თუბახაოჩიაურს დაუჭერებთ, „სიგძე ფანდურისა არას ზომით, რაკელიც ვის უნდა, ისეთს გააკეთებს“-ო², ე. ი. ფანდურს გარკვეული სიდიდე კი არა აქვს, არამედ გამკეთებლის სურვილზეა დამოკიდებული, უნდა დიდს გააკეთებს, თუ არა და პატარა ზომისა.

ს. ამლამის მცხოვრები 65 წ. ბაბუტა წიკლაურის სიტყვით, კიანური წინათ ხევისურებს არ ჰქონიათ, არმედ ღილღველთაგან შეუთესებიათ, როგორც თვით საკრავი, ისევე მისი დაკვრაც: „კიანური ჰევისურეთ არ ყოდიდს გააკეთებს, თუ არა და პატარა ზომისა.

ფილ წინწინ, მატანილი ღილღოთ კიანურის კეთებაიცა და დაკვრაციც“-აო³.

კიანურის მუცელს აკეთებენ ხის ჭურჭლისაგან და „უნდა იყვეს ძველი ღიღგვარ ჯამი, ან კოფაის (ე. ი. წყლის ხის ჭურჭლის) გადანაჭერი“-ო⁴. ამნაირი მასალითგან გაკეთებულს კიანურის მუცელს „გულად გადაფარებული აქვან ცხვრის ფაში, ან გაზაფხულის ცხვრის გაღვერილი თხელი ტყავი“, რომელსაც „გადააკრენ ნედლს“. ამ კიანურის მუცელს გაგდებული (ე. ი. ჩაგდებული, ჩასმული) აქვ კიანურის ყელი“, რომელსაც მომრგვალებულს „სათავეში“ გაყრილი აქვს „სამი ხის თითი“. ამ ხის თითებზე შებმულია ამ საკრავის „ძუის ლარები“, რომელიც „ბოლოში“ ღვედზეა დამაგრებული. ფანდურის მსგავსად, კიანურის „ძუის ლარები“ ვაცზეა გადაქიმული⁵.

ამ საკრავის ასაქლერებლად იხმარება „შვილდი“, რომელსც „ნახევარადლის სიგრძეში“ აქვს და „ზედ ძუაი აქვ გაბმული („გამბული“) მშვილდის საბამივით“. კიანურის შვილდის ძუამ რომ საკრავის ლარები უფრო კარგად აახმაროს, ამისთვის დამკერვლს „ფიჭვის შოჭი“, ე. ი. ფიჭვის წებო აქვს. ჭერ „შვილდის ძუას წაუსმენ შოჭზედა“, ხოლო შემდეგ „შოჭიანს შვილდს წაუსმენ ლარებსა“ და საკრავიც ახმარდება⁶. ვინც ზომებიან-შვილდიან საკრავების ხმარება იცის, ის უკვე მიხვედარილი იქნება, რომ შოჭი კანიფოლის ქართული სახელია.

კიანურს ხევისურეთში „მართავენ ფანდურით“⁷.

1 მასალები: ალექსი ოჩიაურის ჩანაწერი.

2 იქვე.

3 იქვე.

4 მასალები: ბაბუტა წიკლაურის ცნობა.

5 იქვე.

6 იქვე.

7 იქვე.

არაგვის ხეობაში შეკრებილი ცნობებით, ფანდურის ნაწილებს „მუცელი, გული, ყელი, საქცევები და ჩხირები (ალყის დასაჭიმავი)“ ეწოდება და ზედ „ალყები, ანუ ლარები“ აქვს აწყობილი¹.

გაბო ინაშვილის სიტყვით-კი, ფანდურსა და ჩონგურს აქვს მუცელი და ტარი, რომელთაგან მუცელში შუაში „უნდა ამეკრას საქვრეთლითა“ და შემდეგ მოსუფთავდეს, ზემოთგან-კი უკვე „სხვა გული დეეკვრება“. რაკი საკრავის მუცელი გამოლრუებულია, მას კედლებიც აქვს. შემდეგ „საჩხირები დაიხვრიტება“ და „გეებმება ლარები“, სახელდობრ „სამი ლარი“. ფანდურსა და ჩონგურს ლარების ასახმელად მუცლის „ბოლოში გაუქეთდება გამოსაბმელი“, რომელსაც განსაკუთრებული სახელიც აქვს და „კორას“ უწოდებენ,—საკრავის თავში-კი ლარების დასამაგრებლად და დასაჭიმავად ისევე, როგორც მომართვისათვის, „ჩხირები აქვს². ცხადია, რომ ჩხირები დახვრეტილ საჩხირებშია ჩასმული. „გულს“, რომელიც ზევითგან დაკრული თხელი ფიცრია, „აქვს 5 ნახვრეტი“, ტარზე-კი საკრავს „გაუქეთდება საქცევი“. სულ „ფანდურს აქვს 5—7-მდე საქცევები“³.

გ. შადურის ცნობა ზემომოყვანილზე უფრო გაურკვეველია, მაგრამ, რაკი იქაც ზოგიერთი სხვაგან მოუხსენები ტერმინები გვხვდება, ამიტომ ისიც საყურადღებოა და აქვე მომყავს. ლარებისა და სიმების მაგიერ, მას ძველი ტერმინი ძალები აქვს ყველგან ნახმარი. ჩონგურის ნაწილების სახელებად მას აღნიშნული აქვს: „დასაქცევი ძალები, ძალის გამოსაბმელი, ზემოდან— გული და გულზე ძალების ჭალი. ამ ჭალის ბოლოზე იყო კიდი, ქვემოთ მუცელი და თავში დასაჭირები ძალები“. სამწუხაროდ ამ სახელების რეალური მნიშვნელობა მას განმარტებული არა აქვს, კიდის გარდა. მაგრამ აქაც სხვადასხვა განმარტებაა: ერთი მხრით ნთქვამია, რომ კიდი ბატის ფრთის ჩქოვანი ნიეთიერებისაგან გაკეთებული ნაწილია, რომელიც „ძალებთან ორივე ბოლოებით ჩონგურის გულშია ჩარჭობილი“ იმ მიზნით, „რომ სიმები ამის ქვეშ მოექცეოდა“ და ამის წყალობით „ძალი აღარ ითამაშებდა“ დაკვრის დროსაო. მეორე მხრით, იმავე მომთხრობელის სიტყვით, „ჩონგურს გულქვეშ 2 კიდი ჰქონდა, რომ გული არ დაზნევილიყო“-ო⁴.

ერწო-თიანეთის ს. ჯაბანიანის, ანუ გლუზაურების მცხოვრებს 27 წლის ჯიმშიკაშვილს იოს. მჭედლიშვილისათვის ჩონგურის აგებულება ასე აუწერია: „ჩონგურს სამი ნაწილი აქვს: თავი, ყელი და მუცელი. ვაცი ცალკეა. ჩონგურის ყელზე ხმის მისაბრუნ-მოსაბრუნსა კვიან საქცევები. ზედ გაბმულია ლარები. ლარები იჭიმება და ეშვება ჩონგურის ჩხირებით. ლარებს მუცელთან, ქვეშ უდგავაცი“-ო.

¹ მასალები: გრ. ბეჟურის მონათხრობი, ვახ. ჯაფარიძის ჩანაწერი.

² მასალები: გაბო ინაშვილის მონათხრობი, ვახ. ჯაფარიძის ჩანაწერი.

³ იქვე.

⁴ მასალები: გ. შადურის ცნობა, ვახ. ჯაფარიძის ჩანაწერი.

სიმებიან საკრავთაგან თუ შებსაც ფანდური და ჭიანური აქვთ. მაგრამ თუ პირველი ამთავანი თუშეთში საყოველთაოდ არის გავრცელებული, მეორე იშვიათად გვხვდება და ჭიანურს მხოლოდ აქა-იქ ზოგს სოფელში უკრავენ ხოლმე, როგორც კაცები, ისევე ქალებიც¹.

თუშები საფანდურე ხელ ვერხვს, ფიქვს, კაკალს, თუთის ხეს („ფურცელს“), ღვიასა და უფრო ნაკლებ თრიმლსაც სთვლიან².

ფანდურის ნაწილებს თუშები თავს, ყურებს, ყელს, გულს, კუდს, ალყებსა და ჯორს უწოდებენ³. ამ მხოლოდ მუცელი აქლია, რომელიც, როგორც ჩანს, შემთხვევით უნდა იყოს ჩანაწერებში გამოტოვებული.

„ყელი გრძელი ხეა“, რომელსაც თავი აბია. ამ თავს 3 ყური აქვს, რომელზედაც დამაგრებულია სამი ალყის, ანუ ძალის თავები. ყურები თავის ნახვრეტებშია ჩასმული: ორი ერთ მხარეზეა მოთავსებული, მესამე კიდევ მეორე მხარეზეა. სამივე ალყის ბოლოები „საკუდარ თასმა“-ზეა გამობმული, რომელიც თავის მხრით კუდზეა დამაგრებული⁴.

ფანდურის მუცლის გული ეჩოთია ამოთხრილი და ზევითგან ფიცარი აქვს დაწებებული. ამ ფიცრის გულზე დაბჯენილია ჯორი, რომელიც ლარებს ქვეშ არის შედგმული. ფანდურის ფიცრის გულს „აქვს წვრილი ხვრელები ხმისათვის“, რომელთაც, როგორც ჩანს, საგულე ეწოდება⁵.

ფანდურს თუშეთშიც 3 ალყა, ანუ ძალი აბია. ალყებს ადგილობრივად აკეთებენ საშუალოდ მსუქანი თხის, ანუ ცხვრის ნაწლავისაგან, რომელსაც ჯერ ორთავე მხრიდან, შიგნიდანაც და გარეთანაც, ფრჩხილით დაჭხვეწავენ და თანდათან ჩხირზე დაახვევენ, ხოლო შემდეგ ასე დახვეწილ ნაწლავს დაგრეხენ და სუბუქი სიმძიმის ბოლოზე ჩამოკიდებით ზომიერად გასჭიმავენ. ძალი რომ ასე გახმება, მერმე აუშვებენ და რგოლად დახვეულს შეინახავენ. როდესაც ფანდურზე ალყის აბმა დასჭირდებათ, წინასწარ ნიორს წაუსვამენ, რომ ძალს კარგი ხმა ჰქონდესო⁶.

ფანდურის ყელს „ზევითა ნაწილში 3-5 მალი, ანუ მალინკი აქვს, რომელსაც საქცევი-ც ეწოდება, ე. ი. ყელის ერთი მხრიდან „სწორ ხაზზე ელმად გაჭრილ ადგილებში ელმად შეყრილი ჩხირები“ აქვს⁷, ერთმანეთისაგან გარკვეულ მანძილზე დაშორებით. ამ ადგილებზე თითის ძალზე, ანუ ალყაზე დაჭირებით ძალის ხმა შესაფერისად იცვლება და ყოველი ქვემო საქცევეზე დაჭირება ძალს ხმას უფრო და უფრო უწყვრილებს. მაშასადამე, მალი, ანუ საქცევი სიმიანი საკრავის ფარდის სახელს უდრის. თუშურ ფანდურს თუ 3-5 საქცევი აქვს, ლეკურსა და

1 მასალა ბ. ი.

2 ი. ქ. ე.

3 ი. ქ. ე.

4 ი. ქ. ე.

5 ი. ქ. ე.

6 ი. ქ. ე.

7 ი. ქ. ე.

ქისტურ ფანდურს ამაზე მეტი, ხოლო ქართლ-კახურს ლეკურ-ქისტურზეც უფრო მეტი საქციევი მოეპოვებაო¹.

ბუშათელი (შიგნით კახეთი) ნიკო დავითნიძის აღწერილობა ჩონგურის გაკეთების შესახებ ზოგიერთს ახალ ცნობებს შეიცავს და ამიტომაც საყურადღებოა. მისი სიტყვით, საჩონგურედ შესაფერისი „ხე უნდა აირჩეს“ და „რომელიც სუფთა ადგილი აქ ხეს, გამოსჭირან ზომაზე, ისე რო ზომა იქნებოდა არშინიანი, ბევრით არც მეტი და არც ნაკლები ერთმანეთზე. გასთლიდენ ჯერ სხვილათ, შემდეგ მოხაზამდენ, რამოდროლაც უნდა გული ამოკროდა, და შემდეგ სატეხით ამოვკრიდით ამოხაზულ გულს. სამყოფი მოჭრის შემდეგ გაასუფთაებენ გარედან, გაუთხელებენ კანს“ განსაკუთრებული იარაღით, „როგორც კოვზი, ეგეთი მოკაქული რკინა იყო“ და რომელსაც „ვეძახდით ჩვენ ჩქუტსა“. ამ იარაღს „მჭედლები აკეთებდენ“-ო².

ამ საკრავის გულის ამოჭრა-გამოსუფთავების „შემდეგ, რა თქმა უნდა, ყელსაც ზომაზე დაუყენებდნენ: როგორც თითები უნდა შამოსწდომოდა, იმ სიეწორეზე დააყენებდნენ“ ამისათვისაც თავისი იარაღი ყოფილა: „ყელს კიდევ... სავაზეებს ვეძახოდით და იმით გაუსუფთავებდით ხოლმე“-ო³.

ასეც გამოყვანილს საკრავს მაინც გარეთგან კიდევ მოსუფთავება სჭირდებოდა, ამიტომაც „მერმე დანით გაუსუფთავებდით ხოლმე გარედან: მაშინ შუშა არ იყო და დანითა ვფხეკამდით, — ეხლა შუშითა ჰფხეკამენ“-ო⁴.

რაკი საკრავს უნდა ლარები აკბმოდა, ამისათვის მას შესაფერისი ადგილიცა და მოწყობილობაც ჰქონდა: „დაუჩვრეტამდნენ ყელში სალარებს-საჩხირებს, იმაზე ებმებოდა ლარები. სადაც ჩხირები უნდა დეეკეთოს, აქ უნდა იყოს მორგვალე ბული ყელი“-ო⁵.

ცხადია, რომ ჩონგურის მუცლის ამოფოსოვებული გული უნდა დაფარული ყოფილიყო. ჰფარავდენ ფიცრით. მაგრამ ამ საკრავს „მუცელზე რო ფიცარი აქ, წინდის ჩხირს გავახურებდით და იმ ფიცარს იმით ჩავწომდით, ჩავხვრეტამდით ხოლმე: თუ ეს არ ჩეეჩვრიტა, იმას (საკრავს) ხმა არ ექნება. მაშინ უფრო ხშირად იყო სამი-ოთხი ნაჩვრეტე, ხოლოთ მაშინ დიდი ნაჩვრეტები ჰქონდა. ეხლა ბევრი ნაჩვრეტები აქ და წვრილი ესე რო ექვსამდინა აქ. უფრო შუა ადგილას უნდა ჰქონდეს ნაჩვრეტები, სადაც თითები მუშაობს, იმ ალაგას საყენებელს ვეძახოდით, კიდევ ჯორს, იმას უჭირავს ლარები. უკან კიდევ კუდივით რო აქ, ლარების მოსდები“-ო⁶.

86 წ. მოხუცი იყალთოელი ალექსი სამხარაული ამბობს, რომ ჩონგურს საწელე ჰქონდა. ჩვენ წინათ „საწელეს ვეძახდით, იმას გაუკეთებთ, იმაზე დავჭიმავთ ლარებსაც და დაუკრამს. თუ ის საწელე არა აქ, ვერ დაწყნარდება, არ დაუკრამს. მწყემსებმა რომ იციან და იმას ჯორს ეძახიან, ჯორივით გადავკიდებთ ლარებსო“⁷.

¹ მასალები.

² მასალები: ნ. დავითნიძის ცნობა, ლ. ბოჭორიშვილის ჩანაწერი.

³ იქვე.

⁴ იქვე.

⁵ იქვე.

⁶ იქვე.

⁷ იქვე.

ნიკო დავითნიძეს ჩონგურის გამართვაზე შემდეგი განმარტება მოეპოვება: ჩონგურს, გაკეთების შემდგომ, „ჭერ ლარს აუბამლით. შა-აწყობდნენ დასაკრავად და, საცა თითები შეეწყობოდა, იქ დაუჭრიდნენ ხიდებს და გაუკეთებდით იმ ხიდებს. ა, ემას ხიდებს ვეტყვიო. უწინი დელ ჩონგურსა რადგან ორი ლარი ჰქონდა, პტყელი ყელი არა ჰქონდა: როგორც ორი ლარი მოთავსდებოდა, ის ვიწრო ყელი ჰქონდა, როგორც ეხლა სამი ლარია ახლო-ახლო, იგრე ის ორი ლარი იყო ახლო-ახლო დაყენებული“-ო¹.

ქიზიყელი მეჩანგურეების სიტყვით, ჩანგურს ასე აკეთებენ: „საჩანგურე ხე მაიჭრება, რა ზომისაც გვინდა ჩანგური. გავვლით ცულით, გავაკოპიტებთ, გამოვსახამთ ჩანგურს, თანდათან გავასუფთავებთ. მუცელს გულს გამოუღებთ სატეხით, საქვრეთით, ჩქუთით. ყელი გაუწვრილდება, თავი გაუპტყელდება. ჩონგურს ძირზე პატარა თითივით კოპიჭს დაუღებთ ძალების მოსაბმელად. მუცელზე ფიცარს დაეკრამთ. სჯობია იმავე ხისა, რისაც ჩანგურია გათლილი. ფიცარს, საცა ჯორი უნდა დაუყენოთ, იმის წინ ერთი რამოდენიმეს წვრილად გაუხვე-რეტამთ, რო ვმა მისცეს. დანის წვერით ვაჭრელებთ ჩანგურსა“-ო².

რაც ჩანგურს ამბული აქვს, იმას ქიზიყში ძალი ეწოდება, კახეთ-ში-კი ჩონგურის ამავე კუთვნილებას ლარი ჰქვიან³.

ქიზიყურცა და კახეთისაკენაც ჩაგურ-ჩონგურს სამი ძალი, ანუ ლარი აბია⁴, ძველად-კი, როგორც ნიკო დავითნიძის ზემოთ-ყვანილი ცნობითგანაც ჩანს, კახეთში უფრო ორ-ძალიანი, ანუ ლარიანი ჩონგურები ყოფილა გავრცელებული.

სოლ. ანდლულაძისაგან ჩაწერილი ავქსენტის ვასილის-ძე მეგრელიძის ცნობით, გურიაში „ღღეს ჩვენამდის მოაღწია მხოლოდ ჩანგურმა, დავლამ და დაირამ. გამიგონია, რომ ჩვენში ყოფილა საყვირი, სალამური, სოინარი და კიანური“⁵.

ამათგან „ჩონგური კეთდება ბეოლის (თუთის) ხის მასალისაგან: თხლად ახდილი ბეოლის ტკეჩის შეკრავენ წებოთი საგანგებოდ დამზადებულს ჩონგურის ფორმის კალაპოტზე და, როცა გახმება, ზედ დააგებენ ტარს“. ამ საკრავის გაკეთების დროს „ხმარობენ დაშნას და დიდ დანას. დაშნას ხმარობენ ტკეჩის სახდელად. დანას-კი გასაწმენდათ ტარისა და სხვა ნაწილებისას“. ჩონგურის ნაწილებს ეწოდება ტანი, გული, ტარი, ბრტყელთავიანი ჩხირები, ჯორა და სამი ძაფი, ანუ ალყა. ჩონგურს უკეთებენ ორ ჯორას: „მაღალს და დაბალს,— ერთი მათგანი, მაღალი, იხმარება ჩონგურის გულზე“ და სწორედ „ამაზე ეწყობა აბრეშუმის დაგრეხილი 4 ძაფი, მეორე კი (დაბალი) ჩამაგრებულია ჩონგურის ტარის ბოლოზე (უფრო სწორედ რომ ითქვას, თავზე) იმავე ძაფების დასალაგებლად. თვითული სიმის („ძაფის“) თავი ჩამაგრე-

¹ მასალები: ლ. ბოკორიშვილის ჩანაწერი.

² მასალები: სტ. მენტეშაშვილის ჩანაწერი.

³ ცქვე.

⁴ იქვე.

⁵ მასალები: ავქ. მეგრელიძის ცნობა, სოლ. ანდლულაძის ჩანაწერი.

ბულია ბრტყელთავიანი ჩხირის ბოლოზე და ჩონგურის ტარის ზედა ნაწილის ხვრტილში ჩარქობილია („ამასაც ჯორას ეძახიან“-ო). ამით ჩონგური მოიმართება დასაკრავად“-აო!

აკარაში ლარებიანი, ანუ, როგორც იქ უწოდებენ, ძაფებიანი საკრავის ნაწილებს ჰქვიან კოდი მუცლის მნიშვნელობით, სახურავი კოდის ზედაპირის სახელად, ტარი და ჩივი².

ძალებიანი საკრავების გასაკეთებლად საუკეთესოდ მიჩნეული მასალი-სა და შემზადების საშუალებათა შესახებ ცნობები უძველესი ხანის ქართულ გამოქვეყნებულ ძეგლებში არა ჩანს. სამაგიეროდ ჩვენი ქართული, ხალხური სიტყვიერება ზოგიერთს საყურადღებო საკითხს გვიშუქებს და გამორკვევის საშუალებას გვაძლევს. რა თქმა უნდა, ხალხურ ლექსებში მხოლოდ ხალხში გავრცელებულ საკრავებზეა ნათქვამი, სახელდობრ ფანდურსა და ჩონგურზე. ამიტომაც ამავე საკითხების სხვა საკრავების შესახებ გამორკვევისათვის თვით ამ საკრავების შესწავლის გარდა არავითარი სხვა მასალა არა გვაქვს. მაგრამ ფანდურისა და ჩონგურისათვის საუკეთესოდ მიჩნეული მასალის ცოდნა, დანარჩენი საკრავებისათვისაც გამოგვადგება და ყველა ამის გამო ქვემოთოყვანილს ხალხურ ლექსებს ჩვენი დასახული მიზნისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება.

ჩონგურის შემზადებისა და ხის მასალის შესახებ საყურადღებო ცნობები შემდეგ ხალხურ ლექსებში მოგვეპოვება. ერთს მათგანში ნათქვამია:

დაუქარ, ჩემო ჩონგურო, შეთუთა წმინდის ხისაო,
პაპი ჩემისა გათლილო, ბებია ჩემის ხნისაო³.

ს. მეჯვრისხევში ჩაწერილი ლექსის უსინათლო წარმომტქმელიც ასევე ამბობს:

დაუქარ, ჩემო ჩანგურო,
თუთა წმინდა ხისა,
ლექსებით ვერცეი სიმღერას,
ხმა გაქვს ლარებისა-ო⁴.

მაგრამ ფანდურს მარტო თუთის ხისაგან არ აკეთებენ, არამედ ბალის ხისაგანაც. ეს შემდეგი ხევსურული ლექსითგანაც ჩანს:

„დაიკარ, ჩემო ფანდურო, გამოთხრილი ხარ ბალია“⁵.

მართალია, ბალი ფანდურის გასაკეთებლად ზის კარგ მასალად ითვლებოდა, მაგრამ ამ მიზნისათვის ღვიაც ბალს თურმე არაფრით ჩამოუვარდებოდა. ხანგრძლივს გამოცდილებაზე დამყარებული ეს ხალხური რწმენა შემდეგს ლექსშია აღბეჭდილი:

დაპქარ და დაპქარ, ფანდურო,
კარგა მძლიე ბანია,

¹ ნასალები: აქ. მეგრელიძის ცნობა, სოლ. ანდლულაძის ჩანაწერი.

² სტ. მენთეშაშვილის ჩანაწერი, 1934 წ.

³ ხალხური.

⁴ იქვე, გვ. 3.

⁵ შანიძე, ა. . . ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევსურული, გვ. 275, § 676.

შეგამოთხრილო დვიისო,
ვერ დაგაპარებებს ბალია!

მთლიანად ერთი ხისაგან გაკეთებულს ფანდურსა და ჩონგურს გარდა, სხვადასხვა ხისაგან გამოთლილი ნაწილები ხისაგან შემზადებაც სცოდნიათ. ამას ქვემომოყვანილი იმერული ლექსი ამტკიცებს:

ჩონგურო, ჩემო ჩონგურო,
ჩონგურო ჩემო ხისაო,
ბაბუას ჩემის შოკრილო,
ბებია-ჩემის ხნისაო,
თავად ტანი გაქვს ბუოლისა,
ტარი გაგია მსხლისაო,
წავიღებ დარბაისლებთან,
გაგაწვივინებ ლხინსაო.

ხევისურეთში საფანდურე ხედ დგნალს, იფანს და დვიას სთვლიან, მაგრამ ამათგან საუკეთესოდ სწორედ დვია ითვლება.

შიგნით კახეთში, ბეშთელი ნიკო დავითნიძის ცნობით, საჩონგურე ხედ „უკეთესი იყო ფურცელი: ფურცლის ჩონგური სანაქებო იყო მაშინ. ცაცხვისაც ითლებოდა, ვერხვისაც“-აო¹.

იყალბოელი მნ წ. მოხუცი სამხარაული ალექსი გიორგისძე-კი ამბობს: „ჩონგური, თუნდა ცაცხვისა იყოს, შეიძლება,—მაგრამ ოფის ხე ყველასა სჯობია საჩონგურეთ“-აო².

ქიზიყელი მეჩანგურეების აზრით, საჩანგურე ხედ „ცაცხვი და უთხოვარი ყველასა სჯობია. სუბუქი ხე უნდა ჩანგურს. ვერხვი, წნორი, დვიო, ფურცელიც (ე. ი. თუთოს ხე), კარგია“³.

თუმცა გაბოინაშვილი ამტკიცებს, რომ „ფანდურად ვერხვი ითლება“, რათგან ფანდურად „სხვა ხე არ გამოვა“; სცდება კიდეც და სათლელადაც ვერხვი უფრო რბილიაო. მაგრამ გ. ბეჭაურს პირიქით აღნიშნული აქვს, რომ „ფანდური კეთდება ვერხვის, ბალის, თუთის, ცაცხვის და მურყანაჲს“, რომელთაგან უკანასკნელი „ყველას სჯობია“-ო. გ. შადურიც ამბობს, რომ „ჩონგური კეთდება ვერხვის, დვიასი, კაკლის და ფიჭვის“, მხოლოდ უკანასკნელი უეჭველად „სწორძარღვიანი უნდა იყოს“-ო⁴.

ძალეზიანი საკრავი ჩვეულებრივ ხისა კეთდებოდა და მხოლოდ საეჭიოს, სულეთში, ხალხის წარმოდგენით, ოქროს ჩონგურს უკრავდენ ხოლმე:

სულეთს შევიდა ნიკოი..
დაუდგეს ოქროს სკამია,
ხელთ მისიეც ოქროს ჩონგური,
გადმოღის მამუშპარია⁵,

1 შანიძე, ა., ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევსურული.

2 ხალხური.

3 მასალაები: ლ. ბოქორიშვილის ჩანაწერი.

4 იქვე.

5 მასალაები: სტ. მენთეშაშვილის ჩანაწერი.

6 მასალაები: ვახ. ჭაფარიძის ჩანაწერი.

7 ხევსურული, ხალხური.

ნათქვამია ხევსურულს ლექსში, მაგრამ იქ ხალხის ფანტაზიას ყველაფერი ძვირფასი ეგულეობდა და რჩეულთათვის განკუთვნილი თვით სკამიცი-კი ოქროსიაო.

ქართული ხალხური სიტყვიერებითგანა და ზეპირი გარდმოცემითგან ამოღებული ცნობებით ირკვევა, რომ აღმოსავლეთ საქართველოში ბარად ჩონგურის გასაკეთებლად საუკეთესო ხის მასალად ბეოლის, ანუ თუთის ხე, ფურცლადაც სახელდებული, ყოფილა მიჩნეული, ხოლო მთიანეთში ფანდურისათვის საქებურ მასალად ბალსა და ღვიას სთვლიდენ, რომელთაც მეფანდურეთა დაკვირვებით ერთნაირი ღირსება ჰქონიათ. იმერული ლექსითგან ჩანს, რომ ბეოლის, ანუ თუთის ხე დასავლეთ საქართველოშიც ჩონგურისათვის საუკეთესო მასალად ყოფილა ცნობილი, უმთავრესად ამ საკრავის ტანის, ანუ მუცლისათვის.

როდესაც ჩონგურს მთლიანად ხისაგან-კი არა, არამედ ცალცალკე ნაწილებისაგან აკეთებენ, მაშინ ჩონგურის ტარისათვის კარგ მასალად მსხლის ზეიყო მიჩნეული, იმერეთში მაინც.

საგულისხმოა, რომ ზემომოყვანილს ხალხურ ლექსებში არაერთხელ საკრავის, ფანდურისა, თუ ჩონგურის, საპატოო ხნიერებაც არის ხოლმე მის საქებურ მასალასთან ერთად დასახელებული, მაგ.: „პაპი ჩემისა გათლილო, ბებია ჩემის ხნისაო“, ანდა „ბაბუას ჩემის მოჭრილო, ბებია ჩემის ხნისაო“, ან კიდევ „ბებერო ჩემო ფანდურო“. საფიქრელია, რომ შემთხვევითი არ უნდა იყოს ეს გარემოება, არამედ ვგონებ იმის მაუწყებელია, რომ მეფანდურეებს და მეჩონგურეებს შემჩნეული ჰქონიათ, თუ რამდენად უფრო სჯობდა ძველი საკრავის ხმა ახლისას, თუნდაც რომ ნაკეთობითაცა და მასალით მთ შორის არავითარი განსხვავება არ ყოფილიყო.

ამას გარდა, როგორც თავის ადგილას მოყვანილი ზეპირ-გარდმოცემითგან ირკვევა, საკრავის გასაკეთებლად ხის მოჭრის დროს მზისაკენ, ანუ ქარისაკენ მიბრუნებულ მხარეს რჩეობდენ.

თუ საკრავები საქართველოში უფრო ხშირად შეუღლებავი გვხვდება, არა ერთხელ შეუღლებიათ კიდევაც. აი მაგ., რას ამბობს ერთი მეჩონგურე თავის საკრავზე. „შევღებე წელწად-დილასა ინით ჩონგურის ყელია!“. აქ ჩონგურის მხოლოდ ყელის შეღებვაზეა საუბარი, საქართველოს მუზეუმში დატულია მთლიანად შეღებილებიც. საყურადღებოა, რომ საღებავად ინა უხმარიათ ისევე, როგორც შვილდ-ისრის შეღებვაც ძველად ინით სცოდნიათ ჩვენში.

ფანდურსა და ჩონგურს ჩვეულებრივი იარაღებითაც აკეთებენ, მაგ. გამოინაშვილი ამბობს: ფანდური ჭერ „ცულით არის გაკოპიტებული, მეგრე დანით გასუფთავდება“, მუცლის ღრუ-კი „უნდა ამიჭრას საკერეთლითა“-ო. პირველად ამ საკრავების გასათლელ იარაღად გ. ბექაურიც ცულს ასახელებს, მაგრამ ამ უკანასკნელის ცნობითგან ირკვევა, რომ მუცლის კედლების გამოხატებულბლად და გასწორება-გამოსუფთავებისათვის განსაკუთრებული იარაღიც ჰქონიათ. ბექაური ამბობს: ცულით გათლის შემდგომ, „ეჩოთი და

ჩუქით მოათხელებენ და გაასწორებენ“-ო. გ. შადურიც ადასტურებს, რომ, როდესაც „გულს სატენით ამოიღებენ“, მერმე უკვე „ამოასუფთაებდეს დანით და ჩიფქით“-აო.¹

ძალების ანუ ლარების გასაკეთებლად წვრილფეხა საქონლის ნაწლავებსა ხმარობდენ. გაბოინაშვილი ამბობს, რომ „ლარებს ცხვრის ნაწლავებისაგან აკეთებენ“-ო. მაგრამ ფილ. ჩოხელი და გ. ბექაური ამტკიცებენ, რომ „ჩონგურს სიმებათ ცხვრის, ან თხის ნაწლავებს უკეთებენ“ (ფ. ჩ.). „ალყები კეთდება ცხვრის, ან თხის ნაწლავეისაგან“-ო (გ. შ.). ამასთანავე ფ. ჩოხელის მოწმობით „თხისა უკეთესია“. გ. შადურს-კი აღნიშნული აქვს, რომ „ძალებად თხის, ან ჭიხვის ნაწლავებს იყენებდენ“-ო².

ძალების, ანუ ლარებისათვის არჩეულ „ნაწლავებს ჯერ გარეცხამენ, მერე ბრწყალით, ან ბექის ძვლით დახვეწამენ და გააშრობენ“-ო (გაბოინაშვილი). ზოგნი უფრო მარტივი საშუალებითაც ჰხოვდენ: „ბრჩხილებით დახვეწდენ“ (ფ. ჩოხელი), „ბრჩხილებით გაფხეკდენ სუფთად“-აო (გ. შადური). დახვეწისა და 1¹/₂—2 საათის განმავლობაში გაშრობის შემდგომ, „დაგრეხდენ კავის საშუალებით და გააშრობდენ“-ო (ფ. ჩოხელი). ძალის შემზადების ეს უკანასკნელი ნაწილი უფრო დაწვრილებით გ. შადურს აქვს აღწერილი, რომლის ცნობითაც დახვეწილს შემრობილს ნაწლავს „ბოლოში რკინას მოაბამდენ და რკინის ტრიალის საშუალებით დაგრეხდენ წვრილათ. როცა კარგად დაიგრისებოდა ნაწლავე, მერე ბოლოში ნალს მიაბამდენ და ჩამოკიდებდენ რამე სიმაღლეზე“-ო³.

საგულისხმოა, რომ შეუძენვეით თურმე, რომ ზოგჯერ „ძალები, ოფლიანი თითების, ან ნისლიანი ამინდის გამო, დაყრუვდებოდენ“ ხოლმე. ამ ნაკლის გამოსასწორებლად დაყრუვებულს „ძალებს ნიორს გაუსვამდენ და ისევე ხმას გამოიღებდა“-ო⁴.

ძალებიანი საქრავების დამკვრელს კარგად ესმოდა, რომ საქრავისაგან გამოღებული ხმის სიაც-კარგე ძალების ღირსებაზეც იყო დამოკიდებული. ეს ერთს ხევსურულ ლექსშიც არის აღნიშნული: „ფანდური კარგა იძახებს, თუ ძალნი შაუჯდებიან“⁵, თუ შესაფერისად კარგი ძალნი შეუხდებოდენ, მაშინ ფანდურიც საამურად ახმაურდებოდა.

მაგრამ კარგი ძალი, თუ ლარი, გინდა ალყა ყოველთვის ხომ ერთნაირად არ იქდერდა: მათ სიახლესა და ნახმარობა-სიძველეზეც ბევრი რამე იყო დამოკიდებული. უეჭველია, რომ ახალს უფრო წკრილა ხმა ექნებოდა. და ეს გარემოება არა ერთ ხევსურულ ლექსშია გამოქვდავებული: „ჩემო ბებერო ფანდურო, ჩაგიდევ ახალ ძალიო“⁶.

1 მასალები: ვახ. ჭაფარიძის ჩანაწერი.

2 იქვე.

3 იქვე.

4 იქვე, გ. შადურის ცნობა.

5 შანიძე, ა., ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევსურული, გვ. 278, § 687.

6 იქვე, გვ. 217 § 536.

ამიტომვეა, რომ მოშაირე თავისს საკრავს ეუბნება:

„დაგიკრავ, ჩემო ფანდურო, ახლებს ჩავიდებ ლარებსა,
ახლებს გიამბობ ლექსებსა, თემებში დასაბარებსა“-ო!.

ცხადია, რომ ხშირი, ანუ ხანგრძლივი ხმარებისაგან ძალი და ლარი ძველდებოდა და რასაკვირველია დაძველებული უკვე წინანდებურად ვერ აქლერდებოდა:

მერცხალიშვილის ფანდურსა და ძველებსა ლარია,
დაუკრავ, აქიინდება, როგორც ლებადის ქარიაჲ,

ნათქვამია ერთს ხევსურულ ლექსში.

ბოლოს დაძველებული ძალი, ლარი, თუ ალყა გაწყდებოდა და ახალის აბმა დასჭირდებოდა, თუ არადა მომღერალი მოშაირეც უნდა დადუმებულიყო. ხევსურს ერთს მეფანდურეს აქი თავისს ლექსში გულუბრყვილოდ აღიკრებული აქვს კიდევაც:

„მაგის მეტს აღარ გიამბობთ: ფ ა ნ დ უ რ ი ს ა ლ ყ ა გ ა მ წ ყ დ ა რ ა“-ო!.

ხალხური სიტყვიერებითგან ამოღებული ზემომოყვანილი ცნობების წყალობით ირკვევა, რომ სიმების ასხმას ძ ა ლ ე ბ ი ს, ა ნ ლ ა რ ე ბ ი ს, ა ნ უ ა ლ ყ ი ს ჩ ა დ ე ბ ა ჰ რ კ მ ე ვ ი ა. არჩევდენ ა ხ ა ლ ს, დ ა ყ რ უ ე ბ უ ლ ს, დ ა ძ ვ ე ლ ე ბ უ ლ ს და გ ა მ წ ყ დ ა რ ს ძ ა ლ ს ა და ლ ა რ ე ბ ს.

§ 4. ძალეზიანი საკრავების ნაწილების ზოგადი ტერმინოლოგია წერილობითი და ზეპირი მასალების მიხედვით

ძველ ქართულ ძეგლებსა, ხალხურ სიტყვიერებაში და ზეპირი გადმოცემის სახით დაცული ყველა ცნობებისა და ძალეზიანი საკრავების ნაწილების სახელების გადათვალისწინების შემდგომ, ყველა ამ სატერმინოლოგიო მასალის საბოლოო შეფასებაა საჭირო. ეს ამ დარგის ახალი ტერმინოლოგიის მიზანშეწონილად შერჩევის საშუალებასაც მოგვცემს.

საკრავის იმ ნაწილის სახელად, რომელიც ხმის გამძლიერებელი და რეზონატორია, ჩ ა ნ ა გვაქვს ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს მოგზაურობაში, ტ ა ნ ი გვაქვს იმერულს ხალხურ ლექსსა და გურიაში, მ უ ც ე ლ ი ი თქმის ყველგან საქართველოში (ხევსურეთში, ხევში, ერწო-თიანეთსა, კახეთსა და ქიზიყში და სხ.), კ ო დ ი-კ ი აჭარაში. ამათგან ტ ა ნ ი ახალი სპარსული სიტყვაა და მერმინდელი შენათვისება (მე-11—12 ს-ითგან) ძველი ქართული გვამის მაგიერ. ეს სიტყვა ზოგადი მნიშვნელობის მქონებული და უფრო საკრავის მთელი სხეულის სახელად გამოდგება.

კ ო დ ი და ჩ ა ნ ა უპირველესად ხის ჭურჭლისა და საზომის სახელებია და შემდეგ საკრავის ნაწილის სახელადაც გამოუყენებიათ. ამათგან კ ო დ ი ქართულია, ჩ ა ნ ა-კ ი საფიქრებელია ჩანახი-ს ბოლო მოკვეცილი ფორმა უნდა იყოს: ჩანახი-კ ი, როგორც „ქართულ საფას-საზომთა მცოდნეობა“-ში მაქვს აღნიშნული, თურქული სიტყვაა, რომელიც აღმოსავლეთ საქართველოში

1 შ ა ნ ი ძ ე, ა., ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევსურული, გვ. 145.

2 ი ქ ე ე, გვ. 273, § 674.

3 ი ქ ე ე, გვ. 243, § 593.

მე-17 ს. ჩანს გაჩენილი. მუცელი საკრავის ამ ქვედა ნაწილის მოყვანილობის დამსგავსების გამომხატველია და, როგორც ცნობილია, ქართულ სხვა დარგის ტექნიკურ ტერმინოლოგიაშიც ბევრგან გვხვდება.

რაკი ტანი ზოგადი ტერმინია, კოდი სპეციალური საგნის სახელია, რომელსაც საკრავთან საერთო, მასალას გარდა, არაფერი აქვს, ამიტომ მათი შენარჩუნება საკრავების ნაწილების ახალს ზოგადს ქართულ ტერმინოლოგიაში სასურველი არ არის და ისევე ჩანს და მუცელი სჯობია.

მუცლის ამოფოსოვებულს ღრუსა და მის საფარს თითქმის ყველგან გული ჰქვიან (ხევსურეთში, ხევში, თუშეთსა, კახეთსა, ქიზიყსა და გურიაში) და ფიცარი (კახეთსა და ქიზიყში). თანამედროვე ტერმინად გული უნდა მუცლის ღრუს სახელად, ხოლო მისი საფარისათვის გულის ფიცარი ვინმაროთ.

მუცელს ჰქონდა კედლები (ხევში და სხვაგან), რომელსაც შიგნით-კახეთში კანი ეწოდება. და ფერდა, ანუ ალკაპი (საბა), რომელთაგან უკანასკნელი უცხო სიტყვა უნდა იყოს. ამათგან კედელი და ფერდა-ც შესანარჩუნებელია.

გულის ფიცარზე ჩამწვარს ხმის გამძლიერებელ ნახვრეტებს საგულე ჰქვიან (თუშეთში), ხოლო იმ ადგილს, „სადაც თითები თამაშობს“ საყენებელი ეწოდება (თუშ.).

გულისფიცარზე ძალ-ღარ-სიმების გადასაქიმს და ქვეშ შედგმულს ხიდს ჯორი და უღელი ერქვა სახელად ძველად დიდისათვის, ხოლო ზიკიპინტი პატარისათვის. ხალხს ამის აღსანიშნავად საქართველოს სხვადასხვა თემში, ან ვაცი აქვს (ხევსურეთში, ხევში და ერწო-თიანეთში), ან ჯორი (თუშეთში, შიგნით-კახეთში, ქიზიყში), თუ ჯორა (გურიაში), ან საწელე (შიგნით კახეთში). ამათგან თანამედროვე ტერმინოლოგიაში ჯორა-ა შესანარჩუნებელი, როგორც საქართველოში ყველაზე ფართოდ გავრცელებული, მაგრამ, ცხოველის სახელისაგან განსარჩევად, ჯორაკი-ს ფორმით. ჯორაკს ზედაპირზე ძალების, „ლარების ჩასაჭდომი გალი აქვს (ხევს.), რომელს თუშეთში კედე-ანუ კდე ეწოდება“.

საკრავის მუცელს მორგებული ჰქონდა და აქვს ეხლაც ტარი (საბა, ხალხური სიტყვიერება ხევი, გურია, აქარა), ანუ ყელი (ხევსურეთი, თუშეთი, ერწო-თიანეთი, კახეთი, ქიზიყი). მაგრამ ს. ორბელიანს ტარიც აქვს და ქელიც, რომელთაგან უკანასკნელი ტარის იმ დასაწყისი ნაწილის აღმნიშვნელია, თავსა და ტარს შუა რომ მდებარეობს. ყელიც არსებითად ამავე ნაწილის სახელია. ყელი ზოგს საკრავს მომრგვალებულს ჰქონდა (შიგნით კახეთი), ზოგს სწორე. ყელს თავი (საბა, ერწო-თიანეთი, თუშეთი), ანუ სათავე (ხევსურეთი) აბია. ამიტომ ტარი სასურველია საკრავის ჩანას, ანუ მუცელს ზევით მდებარე ნაწილის ზოგად სახელად შევინარჩუნოთ, ხოლო მის ნაწილებს სახელად თავი და ყელი დავტოვოთ. რაზეც საკრავის ძალების, ლარების, ალყებისა და სიმების თავია დამაგრებული, იმას ზოგან თითები ეწოდება (ხევსურეთი) ზოგან ყურები (თუშეთი), მომეტებულად-კი ჩხირები (ხევსურეთში, ხევში, ერწო-თიანეთს, კახეთს, ქიზიყსა და გურიაში). ხოლო იმ ნახვრეტებს, რომელშიც ჩასმულია ძალ სიმის თავის დამკერი, ზოგან სათითები ჰქვიან (ხევსურეთი), უფრო-კი საჩხირებია გავრცელებული (ხევსურეთში, კახეთში). ვერც თითები და ვერც ჩხირე-

ბი მარჯვე ტერმინად ვერ ჩაითვლება, პირველი იმიტომ, რომ შეუფერებელიც არის და თავს თითები არსად აბია, მეორე-კი მეტად მდაბიურიც არის. ყურები უფრო მარჯვედ უნდა იყოს მიჩნეული თუნდაც იმიტომაც, რომ ყური მართლაც თავს აბია. თვით ყურებისათვის განკუთვნილს ნახვრეტებისათვის-კი შესაძლებელია კვლავ საჩხირეები ვიხმაროთ.

რაზეც ძალის, ლარის, ალყისა და სიმის ბოლოა დამაგრებული, კორა (ხევში), საკუდარი და კუდი (თუშეთში), ლარების მოსადები (შიგნათ კახეთში), ანუ გამოსაბმელი (ხევში), და კოპიტი (ქიზიყში) ეწოდება. კორა ისედაც ბევრგან გვხვდება, რომ მისი საკრავების ტერმინოლოგიაში შეტანა ღირდეს. კოპიტი-ც შესაფერისი ტერმინი არ არის და ისევ ყველას, ვგონებ, ემჯობინება საკუდარი თვით გამოსაბმელის, ანუ მოსადების და კუდი ძალის, ლარის, ანუ სიმის იმ ნაწილის სახელად ვიხმაროთ, რომელიც საკუდარს უნდა გამოებას, ანუ მოედოს.

საკრავის ყელ-ტარზე აღნიშნულს ხაზებს თითების დაჭირებით ძალისა, ლარის, ალყისა, თუ სიმის ხმის სიმალის შესაცვლელად საქცევი და საქცევები (ხევში, ერწო-თიანეთსა და თუშეთში), მალიკები (ხევსურეთში), მალი და მალინკები (თუშეთში) და ხიდები (კახეთ-ქიზიყში) ჰქვიან. ამათგან:

ხიდი, როგორც ზემომოყვანილი აღწერილობითგანაც ჩანს, ტარში ჩასმული ხის იმ პწკალის სახელია, რომელიც ძალზე თბის დასაჭირებელი ხაზის მაჩვენებელია.

საქცევი ამ ხიდების დანიშნულების გამომხატველი ტერმინია, სახელდობრ, რომ თვითული ამ ხიდთაგანი ძალის, თუ ლარის, ან ალყის, გინდა სიმის ძირითადი ჩვეულებრივი ხმის სხვა ხმად გადაქცევისათვის განკუთვნილობის გამომხატველია.

მალი და მალიკ-ი ხმის საქცევად საჭირო მანძილის, ინტერვალის, აღმნიშვნელი ტერმინია, რათგან აღმშენებლობაშიც მალი სწორედ ორ წერტილს შუა მდებარე მანძილის ცნებისავე გამომხატველია. ფარდა ზემოაღნიშნული ქართული ტერმინების შესატყვისი სპარსული ტერმინია, რომელიც, როგორც საბას ლექსიკონითგანაც ჩანს, თუ ამაზე უწინარეს არა, მე-17 ს-ში მაინც უკვე ყოფილა ქართულში შეთვისებული.

ხევში ჩაწერილ ცნობებში დასაქცევი ძალები და დასაჭირები ძალები-ც გვხვდება ტერმინებად, მაგრამ სამწუხაროდ არც ერთი ამათგანის რაობა განმარტებული არ არის და ამიტომაც დანამდვილებით ძნელი სათქმელია, თუ რას ეწოდება ეს ორი სახელი. შესაძლებელია ამით ხის ხიდების მაგიერ ძალებისაგან ვაკეთებული საქცევები იგულისხმებოდეს, როგორც მაგ. თარსა და ზოგს ჩანგურს აქვს.

ზოგი საკრავი, როგორც მაგ. ჩანგი, ძალის მოხიდვით იყო ასაქდრებელი, ზოგი მაგ. ფანდური, ჩანგური, ჩონგური, თარი და სხ. ჩამოკვრით, — ზოგისათვის, როგორც მაგ. სანთურისა და მისთანათათვის, ძალთ-საცემელი, პლექტრონი, იყო საჭირო. დასასრულ კიანურს, ჩაღანასა და მათ მსგავსებს ძუიანი შეილდი ჰქონდათ და აქვთ ეხლაც, რომელსაც მარტივად ძუაც ეწოდებოდა ძველად და ქამანჩას ვეძახით ეხლა.

რაკი ქამანჩა, როგორც შემდეგში დავრწმუნდებით, ძველად კიანური-სებრი საკრავის სახელი იყო და მე-19 ს-შიც ამ ტერმინის მნიშვნელობა ასევე

ესმოდათ (მაგ.: აკ. წერეთელსა და ხალხ. სიტყვიერებაში), ამიტომ ამ სიტყვის ხმარება სასურველი არ არის. ამას ემჯობინება, რომ ხევესურულში მიღებული შეილდი ვინმაროთ ისევე, როგორც იტალიელებს, ფრანგებსა და გერმანელებსაც მსგავსი ტერმინივე აქვთ (L' archetto, Archet, Bogen), მხოლოდ, შეილდისრისაგან, განსარჩევად, შეილდაკი ეწოდოთ, რაც არსებითად სწორე იქმნებოდა. შეილდაკს ძუის საბაბი აქვს, ხოლო შეილდაკის გასმა-გამოსმამ რომ საკრავის ძალი ან ლარი უფრო კარგად აახმაუროს, ამისათვის ძუას ფიქვის წებოს უსვამენ ხოლმე, რომელსაც, როგორც დავრწმუნდით, შოკი ეწოდება და რაც, მაშასადამე, კანიფოლს უდრის.

ძალებიანი საკრავის ასაქლებლად ძალებზე, ლარებზე და სიმებზე თითების დაქერაც იყო საჭირო. ამას თითთა ცვლა, ანუ თითების თამაშობა ერქვა და ჰქვიან ეხლაც, ხოლო თითების დასწვრივს მოძრაობას თითების ჩამოყლებაც ეწოდება.

თ ა ვ ი მ ე ს ა მ ე

საუკუნეთა განმავლობაში საქართველოში გავრცელებული და ცნობილი კალებიანი საკრავები

ძველ საქართველოში საუკუნეთა განმავლობაში ბევრი სხვადასხვა ძალე-ბიანი საკრავი ჰქონია ხალხს, ზოგი ადგილობრივი, ზოგი უცხო, ზოგი უძველეს ხანაში, ზოგი შემდეგში შეთვისებული. ამ საკრავებზე მსჯელობის დროს მარტო ქრონოლოგიური რიგის დაცვა ჩვენ ნაშრომს ცალმხრივს მიმართულებას მისცემდა: საკრავების განხილვა უნდა ჯგუფობრივად დალაგებულიყო. ამიტომ ჩვენ ჯერ საკრავთა იმ ჯგუფის შესახებ გვექნება საუბარი, რომელთა სახელები ჩამოსაკრავი ძალის რაოდენობის გამომხატველია, შემდეგ-კი საკრავების განხილვას სამ ჯგუფად გავყოფთ: მოზიდვითი და ძალთსაცემლიანი საკრავების ჯგუფად, ჩამოსაკრავი საკრავების და სულბოლოს შეილდაკიანი საკრავების ჯგუფად.

§ 1. ძალთა რაოდენობის აღმნიშვნელი საკრავების ჯგუფი

ორ ძალი ვისრამიანში არის ნახმარი. იქ ნათქვამია: „ხუცესი რა ორ-ძალთა უკრევდეს, დიაკონმან შეშპარისა კიდე რამცა ქნას“-ო¹. ამ საკრავის სახელი ამავე ძეგლში კიდევაც გვხვდება. შაჰი მოაბადი ვისს ეუბნება: „არცა შენსა გულსა რამინის სახელი ახსოვდეს, არცა მან შენსა წინა ორ ძალსა და ჩანგსა სცეს“-ო². თუ პირველი ამონაწერი ქართველი ავტორის თავისუფალი შემოქმედებაა, მეორე წინადადებაში ნახმარი ორძალი სპარსული „ვისო-

¹ ვისრამიანი, გვ. 121.

² იქვე, გვ. 208.

რამინ“-ის ავტორისაგან ნახმარს ტანბურ-ს, ანუ ტამბურ-ს უდრის¹. ტანბური კი იგივე ფანდური ა. მართალია თანამედროვე ლექსიკოგრაფების განმარტებით ტანბური ექვს-სიმიანი საკრავია, მაგრამ ძველად რომ სპარსეთშიც ორ და სამსიმიანი ტანბურები ყოფილა, იქითგანაც ჩანს, რომ ამ საკრავს სპარსულად დუთარი-ი და სითარი-ი ეწოდება², რომელთაგან პირველი სპარსულად სწორედ ორსიმიანს, მეორე სამსიმიანსა ნიშნავს. ის გარემოება, რომ ქართულ ვისრამიანის ავტორს სპარსული ტანბურ-ის შესატყვისობად ორძალი უხმარია, გვაფიქრებინებს, რომ ტანბური, ანუ ფანდური ამ დროს უფრო ორძალიანი სცოდნიათ. ამას გარდა, თუ ქართველმა ავტორმა დედნის ტანბურის მაგიერ არც იგივე ტერმინი და არც ფანდური არ იხმარა, არამედ ორძალი, ცხადი ხდება, რომ მაშინდელ საქართველოში ამნაირი საკრავის სახელად ჩვეულებრივ სწორედ ეს სიტყვა ორძალი ყოფილა.

„ორძალი ბზისა“ როსტომიანის ერთს ხელთნაწერშიც გვხვდება, დანაჩენს ყველა ხელთნაწერებში დატული ოთხძალის მაგიერ³. ამ საკრავის სახელი ბესიკსაც მოეპოვება: „ორძალისა ხმათა შემწყობნი“-ო⁴.

ს. ორბელიანს ეს ტერმინი ლექსიკონში შეტანილი არა აქვს, სამაგიეროდ მოყვანილია საორძლე, რომელზეც ნათქვამია მხოლოდ რომ საკრავი იყო.

ზოგიერთი ცნობები ორძალზე ს. ორბელიანს სიბრძნე-სიცრუის არაკებში მოეპოვება. „მუშა კაცისა და ბედის“ არაკი მთლიანად ამ საკრავის დამკვრელს ეხება და ამიტომ თვით საკრავიც არის იქ აღწერილი. იქ ნათქვამია: ერთი კაცი იყო, რომელმაც „ორძალი კარგა იცოდა, უკრევდის ხოლმე და იმღერდის“. მას ამის გარდა სხვა არა ხელობა არ სცოდნია და ეს „კაცი მეორძლე“ ყოფილა სწორედ ხელობით. მისი მოხედვით მეორძლე იყო და ისიც თურმე ორძალს უკრავდა. ამ მოხედვს მეორძლე კაცისათვის თავისი ერთი დღის საქმიანობა ასე უამბნია: ჯერ „ორძალი გამიტყდა და ვაწებებდიო“, შემდეგ გამთელებულს საკრავზე „ახალ ალყას ვაბამდიო და მერმე „გავმართე“-ო⁵.

მეორე, „ქაჯთა შემპყრობელი კაცი“-ს არაკში ნათქვამია, რომ ერთ ქვეყანაში ხიდზე ვითომც ქაჯები გაჩენილან, რომელნიც ხალხს აწუხებდნო. მათი შეპყრობა ერთმა კაცმა იკისრა: „წავიდა კაცი იგი, ორი ორძალი წაიღო, ორი ხირაული, ერთი ქიშა ღვინო, ერთი ჭიქა საძილო წამალი, ორი ფიალა და ერთი ღორის ჯაგრის თოკი“. იმ ხიდზე რომ მივიდა, იქ „ზედ დაჭდა, ღვინო მოიდგა, ორძალს კვრა დაუწყო და ზედ ემღერებოდა, ღვინოს სმიდა და მართოთბის ლექსს იტყოდა“-ო⁶.

¹ Wis o Ramin, A Romance of Ancient Persia, Edited by W. N. Lees and Munshi Ahmad Ali, Calcutta, 1865, გვ. 193.

² Sachs, Curt, Real-Lexicon der Musikinstrumente, zugleich ein Polyglossar für das gesamte Instrumentengebiet, Berlin, 1913, გვ. 375 b—376 a.

³ როსტომიანი, ტ. 2255₁.

⁴ გაბაშვილი, ბ. [= ბესიკი], თხზულებათა სრული კრებული, გვ. 28.

⁵ ორბელიანი ს., სიბრძნე სიცრუისა, გვ. 165.

⁶ იქვე, გვ. 178.

საბას ამ ორი არაკითვან ამოღებული ადგილებითგანაც ჩანს, რომ ორძალი დასაკრავი და ზედ დასამღერებელი ძალე-ბიანი საკრავი ყოფილა. თუმცა საბას სიტყვით ორძალს თითქოს ალყები უნდა ჰქმოდო, მაგრამ უკვე მისი სახელი ამტკიცებს, რომ მის სიმებს ძალე ბი ჰქმევია, თავდაპირველად მაინც.

ს. ორბელიანის თხზულების ზემომოყვანილი ადგილებისდა მიხედვით უფლება გვაქვს დავასკვნათ, რომ ორძალი საქართველოში მე-17—18 ს. ს.-შიც კარგად ცნობილი საკრავის სახელი ყოფილა.

იმისდა მიუხედავად, რომ სამსიაშიანი საკრავი ძალიან ხშირი იყო და საქართველოში ყველგან იყო გავრცელებული, მაინც სამძლის, ანუ სამძალიანის სახელი ძველს ქართულ გამოცემულ ძეგლებში, თუ არ ვცდებით, ჯერ არსადა ჩანს. შესაძლებელია ეს იმიტაც აიხსნებოდეს, რომ სამძალიან საკრავებს თავთავიანთი განსაკუთრებული სახელები ჰქონდათ, რომელთაც ავტორები სათანადო შემთხვევაში ჩვეულებრივ ხმარობდნენ ხოლმე.

სამაგიეროდ სამძალიანი ერთს ხევესურულ ლექსში გვხვდება, რომელშიც ნათქვამია: „ფანდურს დამიკარ, ბერჯუნდო, მიყვარდის სამძალიანი“¹. ფანდური მართლაც სამძალიანია და აქ ამ საკრავის დახასიათებას წარმოადგენს, რომელიც ჩონგურისა და ჭიანურისათვისაც გამოდგება. ამიტომ, ორძალისა, ოთხძალისა, ხუთძალისა და ათძალის მსგავსად, მოსალოდნელია, რომ სამსიაშიანი საკრავის სპეციალურ სახელად სამძალიანი კი არა, არამედ სამძალი უნდა ყოფილიყო.

ოთხძალი ჯერჯერობით მხოლოდ როსტომიანში ჩანს. როსტომზე იქ ნათქვამია, რომ ქაჯთა სადგომთან თასსა და ღვინოს გვერდითა ოთხძალი იღვა ბზისაო“². ერთს ხელნაწერში ოთხძალი-ს მაგიერ ორძალი სწერია.

ხუთძალი, ვითარცა მუსიკის საკრავის აღმნიშვნელი ტერმინი, ს. ორბელიანს აქვს ევროპაში მოგზაურობის თავის აღწერილობაში ნახმარი, რომელშიც მას ნათქვამი აქვს: „ერთი ხუთძალსავით გრძელი რამ საკრავი იყო“-ო³. რაკი საბა ევროპაში ნანახის უცხო საკრავის ქართველი მკითხველისათვის თვისების გასათვალისწინებლად ამბობს, რომ ის ხუთძალივით გრძელი ყოფილა, ცხადი ხდება, რომ ყოველს მაშინდელ ქართველს ხუთძალის რაობა კარგად სცოდნია. მაშასადამე, ხუთძალი საქართველოში მე-17 ს. მაინც საკმაოდ გავრცელებული საკრავი უნდა ყოფილიყო. ამისდა მიუხედავად საბას თავის ლექსიკონში ამ სახელის შეტანაც დაჰყვიწყებია.

საკრავის უკვე თვით სახელთგანაც ჩანს, რომ მას ხუთი ძალი, ანუ სიმი ჰქმნია. ხოლო საბას ზემომოყვანილი შედარებითგან ირკვევა, რომ ხუთძალი ამასთანავე სამძალსა და ოთხძალზე გრძელიც ყოფილა.

ათძალი ფსალმუნში გვხვდება (32₂=33₃), რომელშიც ნათქვამია: „ათძალითა საფსალმუნისათა უგალობდით“⁴ უფალსაო. ათძალითა საფსალმუნისათა უდრის ბერძნულს ენ ფსალტე-

¹ შ ა ნ ი ძ ე, ა., ქართული ხალხური პოეზია, I. ხევისურული, გვ. 224, § 543.

² როსტომიანი, ტ. 2255₁.

³ ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ს., მოგზაურობა, გვ. 33.

⁴ ბ ა ქ ა რ: ფსალმუნ.

რიო დეკაქორდო, ლათინურს in psalterio decem chordarum და სომხურს *ნაჟმისარანას*, სალმოსარანავ. ბერძნული სახელიცა და ლათინურიც ამ საკრავის ათსიმონობას გვიხატავს, სომხური სალმოსარანი-კი მარტო საფსალმუნენსა ნიშნავს.

ათქალი შავთელსაც მოეპოვება:

ამთ ძალითა,
რომ ათქალითა
ორღანო უძნონ
ებან ებნითა!

ჩახრუხადის სიტყვითაც ხომ

ფსალმუნთა მთქმენსა,
შენსა სასმენსა
ათქალი ჰქონდეს
ქნარ — სიტყვა რევაღ².

საბას განმარტებით, „კითარი ათქალია, ოთხძალსა ჰგავს“, ათძალზე-კი ნათქვამი აქვს: „ათქალი ათალყა“-ო³. სამწუხაროდ, ოთხძალი ორბელიანს ცალკეულად შეტანილი არა აქვს და ამიტომ გამოურკვეველი რჩება, თუ რითა ჰგავდა კითარი ოთხძალსა. ძალთა რიცხვის განსხვავების გამო, ცხადია, რომ მსგავსება გარეგანი მოყვანილობით უნდა ვიგულისხმოთ, მაგრამ არა ჩანს, თუ სახელდობრ რით მიემსავსებოდა, ანუ როგორი მოყვანილობის საკრავად ეხატებოდა ს. ორბელიანს ათქალი.

დ. გურამიშვილიც ამბობს:

დავით თქვა ღვთისა ქებანი,
უკრა ქნარ-წინწილ-ებანი...
ათქალს ალყანი აუბნა,
უკრა, ღვთის ქება აუბნა⁴.

ყველა ზემომოყვანილს ცნობებში ათქალი, ანუ დეკაქორდი ებრაელთა საკრავად იგულისხმება და ჭერჯერობით არა ჩანს, იყო თუ არა ათქალად წოდებული საკრავი საქართველოში გავრცელებული. დანამდვილებით ვიცით, რომ არამცთუ ათქალიანი, არამედ ცამეტძალიანი საკრავიც იყო საქართველოში, მაგრამ მას, როგორც დავრწმუნდებით, სხვა სახელი ერქვა.

§ 2. მოზიდვითი და ძალთსაცემლიანი საკრავების ჯგუფი

ებანი-სა და ქნარი-ს სახელები, როგორც ნათარგმნს, ისევე ორიგინალურს ქართულ ძეგლებში ხშირად გვხვდება. დაბადების თარგმანის ორი ქართული რედაქციის შედარება, როგორც ქვემოთმოყვანილი მაგალითებითგანაც ცხადი გახდება, ადამიანს დაარწმუნებს, რომ გარკვეულ ხანაში ებანი და ქნარი სინონიმები ყოფილა. 1 მეფეთა 161⁶-ში

¹ შავთელი, აბდულმესია, 15².

² ჩახრუხადე, თამარიანი, V³.

³ ორბელიანი, ს., ლექსიკონი.

⁴ გურამიშვილი, დ., თხზულებათა სრული კრებული, გვ. 164, § 3₁₋₂ და 4₁₋₂.

ნათქვამია, რომ საულისათვის „მოიძიონ ...კაცი, მეცნიერი ებნითა გალობად“¹. ებნის კარგ დამკვრელ და დამმღერელად დავითი აღმოჩენილა და, როდესაც ის თურმე საულ მეფეს მიჰგვარეს, „მიიღებდა დავით და ჰკრვიდა კელთა თვისთა ებანსა“-ო (1 მეფ. 16₂₃)². ს ა ქ . მ უ ზ . ხ . № 51 A-ში ე ბ ნ ი ს მ ა გ ი ე რ ო რსავე შემთხვევაში ქ ნ ა რ ი-ა . მე-10 ს . ო შ კ ი ს დაბადებაშიც ეს ტერმინი-ვეა ნახმარი: „უძიოთ ...კცი ერთი, რომელმან იცოდეს სახიობაჲ გალობათაჲ ო ლ ისათაჲ ქ ნ ა რ ი თ ა“ (1 მეფ. 16₁₆),—„მიიღის დ თ ქ ნ ა რ ი ი გი და გა-ლობნ მის წინაშე“ (1 მეფ. 16₂₃). თუ შესაქმეთა 31₂₇-შიც ვკითხულობთ, „გამომცა-მეველინე... ბობლნებითა და ე ბ ნ ე ბ ი თ ა“³, ს ა ქ . მ უ ზ . ხ . № 51 A-ში სწერია: „წარმო-მცა-მგზავნე... ბობლნითა და ქ ნ ა რ ი თ ა“.

3 მეფეთა 10₁₂-შიც ბ ა ქ ა რ ი ს გამოცემაში დაბეჭდილია: „უქმნა მეფემან... წინწილი და ე ბ ა ნ ი მგალობელთა“, ს ა ქ . მ უ ზ . ხ . № 51 A-ში სწერია: „უქმნა მეფემან... ნესტუდ და ქ ნ ა რ ა დ შემსხმელთა მათთა თვს“. ო შ კ ი ს დაბადებაშიც ნათქვამია: „უქმნა მეფემან სოლომონ... ნესტუდ და ქ ნ ა რ ა დ შემსხმელთათვს“.

ამნაირი მაგალითების მოყვანა კიდევ ბლომად შეიძლებოდა⁴. მაგრამ ზემომოყვანილიც საკმარისია იმის დასარწმუნებლად, რომ ო რ ბ ე ვ ე ტ ე რ -მ ი ნ ი გ ა რ კ ვ ე უ ლ ხ ა ნ ა შ ი მ ა რ თ ლ ა ც ს ი ნ ო ნ ი მ ე ბ ა დ ყ ო ფ ი ლ ა მ ი ჩ ნ ე უ ლ ი .

რაკი ე ბ ა ნ ი და ქ ნ ა რ ი თანამედროვე ქართველსათვის სრულებით უცნობია და, როგორც ს . ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს განმარტებათაგან ცხადი ხდება, უკვე მე-17 ს . ეს ტერმინები გაუგებარი ყოფილა, ამიტომ მათი მნიშვნელობა უნდა ძველი თარგმანების საშუალებით გამოვარკვიოთ. საბა, 150₃ ფსალმუნის დამოწმებით, ამტკიცებს, რომ „ე ბ ა ნ ი დაფი“ იყო, ე . ი . ძა-ლებიან საკრავთა ჯგუფს-კი არა, არამედ საცემელი საკრავი იყო, ხოლო ქ ნ ა რ ი , ესაიას 5₁₂-ზე დამყარებით, ჩანგი (ხ: მეგრული)“ იყო⁵. გამოდის, რომ ებანი და ქნარი, ანუ ჩანგი არამცთუ სინონიმები არ ყოფილა, მათ ერთმანეთთან თითქოს საერთოც-კი არაფერი უნდა ჰქონოდეთ, დაბადების თარგმანის სამი რედაქციის შედარება-კი, როგორც უკვე დავრწმუნდით, მათ სინონიმობას სრულებით უცილობლად ჰხდის.

ე ბ ა ნ ი ს ა და ქ ნ ა რ ი ს ნამდვილი რაობის გამორკვევა დაბადების ქართული თარგმანის სათანადო ადგილების ებრაულ ტექსტთან და ბერძნულ, ლათინურ და სომხურ თარგმანებთან შედარებით შეიძლება. ამნაირი შედარება ცხად-ჰყოფს, რომ ე ბ ა ნ ი-ც ა და ქ ნ ა რ ი-ც უდრის ებრაულს ქ ი ნ -ნ ო რ -ს, ბერძნულ კ ი ნ ვ რ ა-ს, ლათინურ cithara-სა და სომხურ *ღნარ* ქ ნ ა რ -ს⁶, ანდა ბერძნულ ჰ ე კ ი თ ა რ ა-ს, ლათინურს და სომხურს იმავე sithara-სა და ქ ნ ა რ -ს⁷. 3 მეფ. 10₁₂ და 1 ნეშტ. 16₅-ში ე ბ ა ნ ი და ქ ნ ა რ ი ლათინურ lyra-ს ეთანასწორება.

1 ბ ა ქ ა რ .

2 ი ქ ვ ე .

3 ი ქ ვ ე .

4 ბ ა ქ ა რ : 1 ნეშტა 16₅ და სხ.

5 ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი , ს . , ლექსიკონი.

6 1 მეფეთა 10₆,—16₁₆ და 23,—3 მეფ. 10₁₂,—1 ნეშტა 16₅,—ფსალმენი 70₂₀ და სხ.

7 შესაქ. 4₂₁—31₃₇,—2 მეფ. 6₅,—იობისი 21₁₃, ესაიას 5₁₂,—23₁₆,—დანიელისი 3₅.

1 მეფეთა 105-ში (ბაქარ. და საქ. მუზ. ხ. №51A-შიც) ქნარი ბერძნულს ნაპლა-ს, ანუ ნაჟლა-ს, ლათინურ psalterium-ს და სომხურ *սիჩի* სრინგ-ს უღრის, რომლის შესატყვისადაც ბაქარისეულ ხელთნაწერში ჩვეულებრივ საფსალმუნეა-ა ხოლმე (იხ. ბაქარ. 1 ნეშტ. 165 და 2 ნეშტ. 512-13). საქ. მუზ. № 51 A-ში კი აქაც ქნარად არის გადმოთარგმნილი.

აღსანიშნავია, რომ ამ საკრავის ჩვეულებრივ ფორმად ქნარი-ა მიღებული და ხელთნაწერებშიც უმეტესად ასევეა ხოლმე, მაგრამ დაბადების საქ. მუზ. ხ. № 51 A-ში არაერთგან, ამ ფორმას გარდა, ქანარი-ც სწერია, მაგ. 1 მეფეთა 105-ში: „წინაშე მათსა პარით მემღერენი და ქანარი თ“,—1 მეფეთა 1625-ში: „მიილის დავით ქანარი იგი და გალობნ მის წინაშე“,—1 მეფეთა (=1 სამუელისას) 186-ში: „მემღერად მათ წინაშე... ქანარი თა, ბობლნითა და წინწილითა“,—1 მეფეთა 199-ში: „დავით წინაშე მისსა ქანარი თა განაცხრობდა ნელიად“ და სხ. ამ ოთხი ამონაწერითგანაც უეპველი შეიქმნება, რომ ქანარი გადამწერისაგან ჩადენილი უნებლიეთი შეცდომის ნაყოფი არ შეიძლება იყოს. მაშასადამე, ჩვეულებრივად მიღებული ქნარი-ს გარდა, ძველ ქართულში ქანარი-ც ყოფილა. რაკი პირველი ამათგანი საშუალო საუკუნეებში გაბატონებული ფორმა იყო და სრულხმოვნიათი ფორმა. უფრო უძველესია ხოლმე, ამიტომ იბადება საკითხი ამ საკრავის სახელი ძველად ქანარი ხომ არ ყოფილა, რომელიც შემდგომი ქნარ-ად ქცეულა?

თუ ებანი და ქნარი სინონიმები იყო, როგორ და რატომღა გაჩნდა ერთიდაიმავე საკრავისათვის ორი სხვადასხვა სახელი? ქნარი ისევე, როგორც სომხური ქნარ, ცხადია, უცხო სიტყვაა და ებრაულს სახელს ქინნორ და ბერძნ. კინკრა-სთან არის დაკავშირებული¹.

ებრაული ქინნორ-ის, ანუ ქნარის მოყვანილობის შესახებ ორი მოსაზრება არსებობს: ზოგი ფიქრობს, რომ ლირის მსგავსი ძალებიანი საკრავი იყო, ზოგს-კი ჰგონია, რომ სამკუთხედის მსგავსი მოყვანილობის სიმებიანივე საკრავი იყო, მერმინდელი საფსალმუნის მაგვარი. ქინნორ-ი ხელში დასაჭერი და თან სატარებელი, მხიარულად მქლეფრი საკრავი ყოფილა, რომლის დაკვრა გლოვის დროს ამის გამო არ შეიძლებოდა (C. Sigfried Musik: 9 uthe-ს BW).

იმის გათვალისწინების საშუალებას, თუ ს. ორბელიანს, როგორ ეხატებოდა ქნარის მოყვანილობა, მისივე განმარტება გვაძლევს, რომ ქნარი იგივე ჩანგი იყო². ჩანგი-კი, მისი სიტყვით „მოდრეკილი საკრავი“ იყო³.

ებანი ამ საკრავის ქართული სახელი ჩანს. საკრავიც ქართული იყო, თუ არა თავდაპირველად, ეს ჭერ გამოსარკვევია, მაგრამ მისი ებრაულ ქინ-

¹ *ZUF* პრ. აპარიანს ქართული ქნარი სომხურის გზით შეთვისებულ სიტყვად მიანია და, თუ ამ სიტყვის ეს ფორმა უძველესია, მაშინ ეს მოსაზრება სამართლიანი უნდა იყოს. მაგრამ, რაკი ირკვევა, რომ ქანარი ყოფილა ოდესლაც, რომელიც თავისი პირველი მარცვლის ხმოვით სომხურისაგან არსებითად განსხვავდება და სამაგიეროდ ასურულსა და მეტადრე არაბულს უდგება, ამიტომ ამ საკითხს გულდასმით განვილვა სჭირდება. თუ ქანარის პირველადობა დადასტურდა, მაშინ, ცხადია, ეს ტერმინი სომხურისაგან დამოუკიდებლივ იქნება შეთვისებული.

² ორბელიანს, ლექსიკონი: ქნარი და ჩანგი.

³ იქვე.

ნორ-ის ქართულ შესატყვისობად მიჩნევა და გამოყენება უფლებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ ებანიც გალობა-სიმღერის შებანებისათვის განკუთვნილი საკრავი ყოფილა, რომელიც ძალებიან საკრავთა ჯგუფს ჰკუთნებია, დაბადების ქართულად გადმოთარგმნის ხანაში მაინც.

ებანი შოთასაც აქვს საკრავთა შორის დასახელებული. ფატმანის სიტყვით ქ. გულანშაროში ახალწლის დღეს. „დღესა მას ნაეროზობასა“ წესად ჰქონიათ, რომ „ათ დღემდინ ისმის ყოველგან ჯმა წინწილისა, ებნისა“¹. მაშასადამე, ებანი საქართველოში მე-12—13 ს. ს-შიც კარგად ცნობილი საკრავი ყოფილა.

თამარ მეფის მეორე ისტორიკოსის, ბასილი ეზოსმოძღვარის, თხზულებითგან ჩანს, რომ ებნის დამკვრელს მეეებნე ჰქმევია. მე-12—13 სს-ში განთქმული მეეებნე სპარსეთში, ერაყში ყოფილან. თურმე ებნის აყოლებით ლექსების გამოთქმა ცოდნითა და სხვათა შორის თამარის შესხმაც გამოუთქვამთ. მისი სიტყვით, „ერაყს მყოფნი მეეებნენი, გინდა მეჩანგენი თამარის შესხმათა მუსიკობდიან“².

ებრაელთა მეორე ჩვეულებრივი ძალებიანი საკრავის სახელი ებრაულად არის ნობელ, ანუ ნებელ, რომელიც ბერძნულად ნაბლად, ანდა ნაკლად არის გადმოცემული, ქართულად კი საფსალმუნედ არის ნათარგმნი³. უფრო ხშირად კი საფსალმუნე ბერძნულ ფსალტერიონ-ს⁴, ლათინურ psalterium-ს⁵, ან organum-ს⁶, ანდა lra-ს⁷ და სომხურ *ნოსაფარან* ნოვაგარან-ს⁸ ან *საჟიოიარან* სალმონსარან-ს⁹ უდრის.

საფსალმუნეს ხმარების რამოდენიმე მაგალითად შესაძლებელია დასახელებული იყოს: „ქნარისა თანა და საფსალმუნისა და ავლთა ღვინოსა სუმენ“-ო (ესაჰასი 5₁₂)¹⁰, — „ყოველმან კაცმან, რომელმანცა ისმინოს ვმისა საყვრისა, სასტუნელისა და ქნარისა, სამვიკისა და საფსალმუნისა... დავარდეს და თაყვანისცეს ხატსა“-ო (დანიელისი 3₁₀)¹¹, — „ათძალითა საფსალმუნისათა უგალობდით“ უფალსაო (ფსალ. 32₂-33₃)¹².

დაბადებაში ამავე საკრავის მესამე სახელიც, საგალობელი-ც. გვხვდება: „აღიღებენ საგალობელსა და ებანსა“ (იობისი 21₁₂)¹³, „მივეყო

¹ რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი: ნესტან-დარეჯანის ამბის მბოზა ფატმანისაგან.

² ბასილი ეზოსმოძღვარი, ცხოვრება მეფთ მეფისა თამარისი. იბ. ქალაქცილის ეული ქართლის ცხოვრება, საქართველოს მუზეუმის ხელთნაწერი № 207 Q.

³ ბაქარ: 1 ნეშტ. 16₆ და 2 ნეშტ. 5₁₂-13.

⁴ ბაქარ: შესაქმ. 4₂₁. ესაჰასი 5₁₂, დანიელ. 3₅ და 10.

⁵ ბაქარ: დანიელის 3₅ და 10.

⁶ ბაქარ: შესაქმ. 4₂₁.

⁷ ბაქარ: ესაჰასი 5₁₂.

⁸ ბაქარ: 1 ნეშტ. 16₆ და სხ., დანიელ. 3₁-10 და სხ.

⁹ ბაქარ: ფსალმუნი: 32₂=33₃.

¹⁰ ბაქარ.

¹¹ იქვე.

¹² ბაქარ: ფსალმუნი.

¹³ ბაქარ.

იგავსა ყური ჩემი და აღვლო საგალობლითა იგავი ჩემი“-ო (ფსალ. 48)¹, საგალობელი-ს შესატყვისად ბერძნულად სწერია ფსალტერიონ, ლათინურად psalterium (ფსალ. 48⁴) და სომხურად *սաղմուսარան* სადმოსარან (იობისი 21¹²)².

საგალობელის სინონიმად დაბადების ქართულ თარგმანში ორღანო-ც გვხვდება. მაგ.: 2 მეფეთა 65-ში ნათქვამია: „დავით და ძენი ისრაელისანი ვიდოდეს... მროკველნი ორღანოთა შევმობილითა“³. 2 მეფ. 61⁴-შიც: „დავით უცემდა ორღანოთა შებანებულითა“⁴. 2 ნეშტთა 76-შიც: „ლევიტელნი ორღანოთა გალობდეს გალობასა უფლისასა... გალობასა დავითისასა გალობდეს კელითა თვისითა“-ო⁵.

უკანასკნელი წინადადება საქ. მუხ. ხ. № 51 A-ში ასეა გადმოთარგმნილი: „ლევიტელნი საგალობლითა უფლისათა“ გალობდენო.

ამ საკრავის სახელი მე-11 ს. ქართველ ისტორიკოსსაც აქვს ნახმარი. მაგალითად გ. მთაწმიდელის გარდაცვალებაზე გ. ხუცეს-მონაზონს ნათქვამი აქვს: „რა ჟამს განითქვს ჰამბაეი ესე საგლოველი, მაშინ აღიესნენ გზანი უდაბნოსანი გოდებითა მგლოვარეთათა... ვიცი სხუადცა რამე გოდება იერემიასი, შემსგავსებული წიგნსა ფსალმუნთასა, რომელი იგი... იტყვს, ვითარმედ: «ძეწთა ზედა დავკიდენით ორღანონი ჩუენნი», რამეთუ დუმილისა მიერ თავთა თვსთა და ორღანონიცა თვსნი დასაჯნეს... ჰე ჰეშ-მარტად, და უქმად და უძრავად ორღანონი იგი მეტყველებისა ჩუენისანი დუმილისა მიერ შეშათა ზედა დაჰკიდენით!“⁶

ორღანო დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსსაც მოეპოვება და მის თანამედროვე მოღვაწეს არსენისაც აქვს ანდრია კრიტელის საგალობლების გადმოქართულების ამბებში დასახელებული.

დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსს სახელდაპირ მეფის მოწინააღმდეგე დიდგვარიან აზნაურთა მსჯელობის დახასიათებაში აღნიშნული აქვს, რომ ისინი თურმე თვალმაქცობით გაიძახოდნენ: „არცა ძალი ორღანოსა (აიტანს) მარადის განსხიპულობასა“-ო⁷. აქეთგან ჩანს, რომ მაშინ ორღანო ძალე ბიანი საკრავი იყო.

არსენი კიდევ თავისს ზემოდასახელებულ ცნობაში გამოჩენილ მაშინდელ ქართველ კომპოზიტორს, იოვანე ქართლისა კათალიკოზს, „ქეთილად მორთულსა ორღანოსა“ ადარებს⁸. ამ გამონათქვამითგან ჩანს, რომ ორღანოსაც ყოველთვის ქეთილად მომართვა სჭირდებოდა, რომ მისი ჟღერა სასიამოვნო მოსასმენი ყო-

¹ ბაქარ: ფსალმუნი.

² ბაქარ.

³ იქვე.

⁴ იქვე.

⁵ იქვე.

⁶ ცხოვრება გიორგი მთაწმიდელისაჲ, გვ. 341.

⁷ დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი, ცხოვრება მეფისა დავითისი, იხ. ქართლის ცხოვრება, მარიამ დედოფლის ვარიანტი, ე. თაყაიშვილის გამ., ტფ. 1906, * 559-560, გვ. 327.

⁸ მარტვი, ნ., სინას მთის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (გამოუცემელი): არსენის ანდრია.

ფილიყო. ამნაირად ორღანო იგივე ყოფილა, რაც საგალობელი, ანუ საფსალმუნე იყო.

ს. ორბელიანი ს-კი ორღანოს აგებულება და რაობა სულ სხვანაირად ესმის. მისი განმარტებით „ორღანო საქრავია საბერველიანი“. თავისი აზრის სისწორის დასამტკიცებლად 150⁴ ფსალმუნი აქვს დამოწმებული¹. ნამდვილად-კი ამ სახელის ეს განმარტება დასავლეთ ევროპის ასეთივე სახელის მქონებული საქრავის აგებულების ცოდნაზეა დამყარებული. საბაას ევროპაში თვით უნახავს ორღანო და თავის მოგზაურობის აღწერილობაშიც ერთგან აღნიშნული აქვს, რომ „პატრმა ორღანოს საბერველს ბერვა დაუწყო“². მაგრამ მე-12 ს-ში ქართველ ისტორიკოსებსა და მალა წრეს ორღანოს აგებულება კარგად სცოდნიათ. ეს დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის თხზულებაში მოყვანილი ერთი შედარებითაც მტკიცდება: „არცა ძალი ორღანოსა [თავს იღებს] მარადის განსხიპულობასა“-ო³. მაშასადამე, ორღანო მე-12 ს-ში საქართველოში საბერველიანი-კი არაა, არამედ ძალებიანი საქრავი ყოფილა.

ქართული მწერლობის უძველესს ჯერეთ ცნობილს ძეგლებში ჩანგი არ გვხვდება და, როგორც ეტყობა, ეს სახელი შედარებით გვიან, მე-10—11 ს. უნდა იყოს გაჩენილი. ქართულ ორიგინალურ თხზულებათაგან ყველაზე მეტი ცნობები შ. რუსთაველის უკვდავს ნაწარმოებშია დაცული. ბევრ საგულისხმოს ამოკითხავს აღამიანი ვისრამიანიშვიც.

აღსანიშნავია, რომ ვეფხისტყაოსანში ჩანგი ჩვეულებრივი დასამღერებელი საქრავია, რომელსაც მარტო მეჩანგე-კი არა, არამედ ყოველი თავის სახლში მარტოდ მჭდომი კერძო პირიც უკრავდა ხოლმე. ეს გარემოება შავალითად თუნდაც შემდეგი ტაეპითაც მტკიცდება:

ავთანდილ ჯდა მარტო საწოლს, ეცვა ოღენ
მართ პერანგი,
იმღერდა და იხარებდა, წინა ედგა ერთი ჩანგი⁴.

უჩანგოდ არც მრავალრიცხოვან წვეულთა ლხინი შეიძლებოდა. ამიტომ-მაა, რომ, როდესაც მეფე ნადირობითგან მხიარული თავისი მრავალრიცხოვანი ამალითურთ შინ დაბრუნდა და ღროს გატარებას შეუდგა.

დაჯდა, დახვეს მოკაზმულნი საჯდომნი და სრანი სრულნი
და ვმას სცემს ჩანგი ჩაღანასა, მომღერალნი იყვენს სრულნან.

უჩანგოდ მაშინ ლხინი ვერ-კი წარმოედგინათ და ამიტომევეა, რომ ავთანდილი ამბობდა: „მოეშორდი ლხინსა ყოველსა, ჩანგსა, ბარბითსა და ნასა“-ო⁵.

¹ ორბელიანი, ს., ლექსიკონი.

² ცისკარი, 1842 წ., გვ. 23.

³ ცხოვრება მეფისა დავითისი, * 559-560, გვ. 327.

⁴ რუსთაველი, შ., ვეფხისტყაოსანი: ნახვა არაბთა მეფისაგან მის ყმისა ვეფხისტყაოსნისა.

⁵ იქვე, ამავეი ავთანდილისა არაბეთს მიქცევისა.

⁶ იქვე, წასვლა ავთანდილისა ძებნად ტარიელისა.

ნადიმობასაც მაშინ ჩვეულებრივ ჩანგთა ჯღერა ამშვენებდა. ეს გარემოება ხატაელებზე გამარჯვების შემდგომ ინდოთ მეფისადმი ტარიელის წერილშიც არის აღნიშნული: „კვლა გაგრძელდა ნადიმობა, ბარბითი და ჩანგთა ჯღერა“.

თუმცა ვეფხის-ტყაოსანში აღმოსავლეთის უცხო ქვეყნებია აღწერილი და დამკვრელებადაც იქაურები არიან გამოყვანილი, მაგრამ, რაკი შოთას ყველგან ჩანგი აგონდება, ეს უფლებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ ეს საკრავი მაშინდელი ქართველისათვისაც კარგად ცნობილი ყოფილა.

შ. რუსთაველის ზემომოყვანილი ლექსითგან ჩანს, რომ ჩანგი, ჩლანასთან ერთად, ერთი სამწყობრო საკრავთაგანი ყოფილა, რომელთა დაკვრითაც თურმე მომღერალთა სიმღერებს აბანებდენ ხოლმე, მაგრამ იმავე მგოსნის ქმნილების სხვა ადგილები ცხად-ჰყოფენ, რომ ცალკე დასაკრებელ-დასამღერებელიც იყო. უკრავდენ, თუ არა, ხმის აუყოლებლივ, ვითარცა მხოლოდ ძალებიან საკრავს, და არსებობდა, თუ არა, ჩანგისათვის განკუთვნილი უსიტყვო ჰანგები, ძეგლებითგან არა ჩანს, ჩვეულებრივ იგი ყველგან დასამღერებელ საკრავად გვევლინება. ვისრამიანშიც სწერია: „შაჰ მოაბაღმა „რამინს ეგრე უთხრა: «მეტსა ნუ უბნობ, ჩანგი აილე და ზედა იმღერდიო»“¹.

ჩანგის აგებულება-მოყვანილობაზე მხოლოდ აქა-იქ გაბნეული ცალკეული ცნობები მოგვეპოვება. ამ წყაროებითგან ამოკრებილი ცნობების ერთად თავმოყრისა და განხილვის შემდგომ არა ერთი საკითხი მაინც გამოურკვეველი რჩება.

ჩანგის გარეგნული მოყვანილობა მარტო საბას აქვს ზოგადად დახასიათებული და, როგორც ქნარზე საუბრის დროს აღნიშნული გვექონდა, ჩანგი, ს. ორბელიანის აღწერილობით, „მოდრიკილი საკრავი, ქნარი“ იყო². მართლაც სვანეთში დღევანდლამდის. დაცული ჩანგი მოხრილი საკრავია. ია. კარგარეთელს მოყვანილი აქვს სვანური და კახური თქმულებები, რომლებშიც ხალხს ამ საკრავის სწორკუთხოვანად მოხრილი მოყვანილობა ადამიანის, ვაჟის (სვანურში), ანუ ქალის (კახურში) მოღუნული მკლავისათვის დაუმსგავსებია³.

ჩანგი ისევე, როგორც ებანი, ანუ ქნარი, სიმებიანი საკრავი იყო. თუ თანამედროვე ჩანგს სვანეთში ძუის სიმები აქვს, ძველად მასაც ძალები ჰქონია. რომელთაც ჩანგის ძალი სწოდებია⁴. ჩანგის გამართვისას ძალები უნდა აბმული ყოფილიყო, მაგრამ, ამ საკრავის აგებულების თავისებურების გამო, ასეთ მოქმედებას აბმა-კი არ ჰრქმევია, არამედ ძალის გამონასკვა. ეს ტერმინები ქართულ ვისრამიანის ავტორს აქვს ნახმარი. მას ერთგან ნათქვამი აქვს: „სიყვარული არ ჩანგისათუ-

1 ვისრამიანი, გვ. 167.

2 ორბელიანი, ს., ლექსიკონი.

3 კარგარეთელი, ია, მოკლე პოპულარული სამუსიკო ენციკლოპედია, ტფ. 1933, გვ. 115—116.

4 ვისრამიანი, გვ. 251.

ლია, თუმცა კულა გამონასკუა“-ო¹. სპარსულ ვისრამიანში² (გვ. 234) ეს აზრი სულ სხვანაირად არის გამოთქმული და ზემომოყვანილი ტერმინებიცა და გამონათქვამიც ქართული ავტორის თავისუფალ შემოქმედებას წარმოადგენს.

გაბმულ ძალებს დაკვრის წინ მორთვა, ანუ მომართვა სჭირდებოდა და შემდეგ ჩამოკვრა. ვისრამიანში ნათქვამია, რომ ვირომ ვისს უთხრაო, რამინს „საჭურჭლესა შიგან რა უძს ჩანგისა და ძალისაგან კიდე? მის მეტი რა იცის, რომელ ჩანგი მორთოს, ჩამოკვრას და ზედა შეუქმოს“-ო³. რამინის პასუხშიც ნათქვამია: „ახალი კმა ძველისა ძალისაგან ჩამოიკვრის“-ო⁴, ე. ი. ახალი ჰანგი ძველ სიმზეც დაიკრებო. სპარსულ ვისრამიანის ავტორს აქ ნახმარი აქვს „ძველ ზილზეც“ („ზირ“) დაიკრებო⁵. ზოგადი ტერმინის მაგიერ მაღალი ხმის სიმის სახელია აღნიშნული.

რაკი ჩანგს ძალი ჰქონია, მაშასადამე, მისი სიმები ლითონისა-კი არა, არამედ ნაწლავისაგან ყოფილა დაკრებილი. ზოლო, თუ მისი ავღერებოსათვის ჩამოკვრა ყოფილა საჭირო, ცხადია, რომ ძალების ასაქლეტებლად ძუის შვილდაკი-კი არ უხმარიათ, არამედ უშუალოდ ხელის თიბები.

საამიანისა და როსტომიანიტგან ამოღებული ქვემომოყვანილი ამონაწერებითაც იგივე მტკიცდება. ამას გარდა ამავე ცნობებითგან ჩანს, რომ ჩანგი თითქმის მხოლოდ სიმღერის შესაბამებლად ყოფილა განკუთვნილი. აი ამ ძეგლებში ჩანგზე სახელდობრ რა ცნობები მოგვეპოვება:

ქორწილის დროს „მოასხეს ჯარი მუტრითა, მომართეს ჩანგი ქღერითა, გამართეს სმა და ნადიმი, შეექცეოდეს მღერითა“⁶. მეჭლისის დროსაც „ტბილისა კმითა იმღერდეს, მორთეს ჩანგისა ძალები“⁷. ნადიმზეც „ტბილად იმღერდეს მუტრინი, ამოსა კმასა ჰქურდიან“-ო⁸. ზალდასტანსაც „მას აღარ უნდა სმა-ჰამა, სიმღერა ჩანგის კვრითაო“⁹.

იმის გასათვალისწინებლად, თუ ჩანგის დაკვრის დროს თვით საკრავის მდებარეობა როგორი იყო, შოთა რუსთველს ერთი საყურადღებო ადგილი მოეპოვება. მისი სიტყვით, ავთანდილი რომ თავისს საწოლში მარტოდ-მარტო „იმღერდა და იხარებდა, წინა ედგა ერთი ჩანგი“. მაშასადამე, შოთას სიტყვით, ჩანგი დამკვრელ-დამღერებელს წინა ედგა, როსტომიანისა და, ვგონებ, ვისრამიანი-კი ხელთა ჰქონდა. ე. ი. ხელში ეჭირა. ამ საინტერესო საკითხს ჯერ კიდევ გულდასმითი შესწავლა სჭირდება, მაგრამ ჯერჯერობით, ზემომოყვანილის მიხედვით ისე გამოიძის, რომ პირველ შემთხვევაში თითქოს დასადგმელი დიდი ტანის ჩანგია საგულისხმებელი, მეორე შემთხვე-

¹ ვისრამიანი, გვ. 251.

² Wis o Ramin.

³ ვისრამიანი, გვ. 124.

⁴ იქვე, გვ. 359.

⁵ Wis o Ramin, გვ. 329.

⁶ საამიანი, გვ. 91, ტ. 297 ვ-გ.

⁷ იქვე, ტ. 671 ვ.

⁸ იქვე, ტ. 671 ვ.

⁹ როსტომიანი, ტ. 1257.

ვაში ხელში დასაქერი, მომცრო ჩანგი უნდა ყოფილიყო. მართლაც ებანი, ანუ ჰარფა ძველადვე ორგვარი არსებობდა: ხელში დასაქერიც იყო და დიდი, დასადგმელიც იცოდენ¹. რაჟი ჩანგი ასეთივე საკრავი იყო, ზემომოყვანილი ცნობების განსხვავებაც, საფიქრებელია, მართლაც ამავე გარემოების გამომჟღავნებელი უნდა იყოს.

დამახასიათებელია, რომ არც შავთელსა და არც ჩახრუხაძეს თავიანთ ხობებში არც ერთხელ ჩანგი დასახელებული არაა აქვთ. ეს გარემოება იმ მხრივ არის საყურადღებო, რომ შესხმის დასამღერებლად და დარბაზობის დროს ჩანგი საქართველოში თავდაპირველად, როგორც ეტყობა, არ უხმარიათ, თუმცა ლხინსა და დროს გატარებაში, ნადიმის დროს, როგორც უკვე აღნიშნული გვექონდა, ფართოდ უნდა ყოფილიყო გავრცელებული. შოთა-კი ყველგან უპირველესად ამ საკრავს ასახელებს ხოლმე.

ჩანგი საქართველოში ამ საკრავის სპარსეთიდან შემოტანილი და შეთვისებული სახელია. ჩანკ სპარსულად ერთი მხრით სპარსთა და ჰინდოელთა ოდესღაც არსებულ ჰარფას ეწოდებოდა, რომლის გამონახტულებაც სპარსეთის ქერმანშაჰის მე-6 ს. ბარელიეფზეა დაცული და Rob. Porter-ს დებეჭდილი აქვს თავის ნაშრომში „მოგზაურობანი საქართველოში, ირანში, სომხეთში და ბაბილონში“², მეორე მხრით ჩანკ სპარსულად საფსალმუნეს, ანუ ქნარსა ნიშნავდა, რომელსაც ჩვეულებრივ სამკუთხედის, უფრო იშვიათად-კი ოთხკუთხედის, მოყვანილობა ჰქონდა და 6 ძალი ება. ოთხკუთხს ჩანგს ექვსზე მეტი სიმიც ჰქონდა ხოლმე. ამ ჩანგს, სანთურის მსგავსად, ან მოღუნული ჩხირით, ანდა ძალთსაცემლით (Plektrum) უკრავენ ხოლმე. Curt Sachs-ის ცნობით, ასეთი ჩანგი თითქოს მე-14 ს. იყოს პირველად მოხსენებული და ავღანისტანში დღევანდლამდის არსებობს³.

მე-12 ს. დამლევა და მე-13 ს. დამდეგს, როგორც თამარის მეორე ისტორიკოსის, ბასილი ეზოს მოძღვარის, სიტყვებითგან ჩანს, ერაყის მეჩანგენი და მეებნენი ყოფილან განთქმულნი. მისი სიტყვით, „ერაყს მყოფნი მეებნენი გინა მეჩანგენი თამარის შესხმათა მუსიკობდიან“⁴.

ვეფხისტყაოსანში ჩანგის ხშირად ხსენებასთან დაკავშირებით, უკვე ნათქვამი გვექონდა, რომ ეს საკრავი მაშინდელს საქართველოში კარგად ცნობილი და ფართოდ გავრცელებული უნდა ყოფილიყო. შემდეგ საუკუნეებშიც, თვით მე-17 ს-შიც კი, ჩანგს რომ მხიარულების დროს საქართველოში ააქდებდნენ ხოლმე, ეს ფარსადან გორგიჯანიძის საისტორიო ნაშრომიდან ჩანს. მისი სიტყვით, კახეთში, სასიხარულო ამბავის გამო „შეიქნა ღვინის სმა და ლხინი და ჩანგთა კვრა და მეჩანგეთა შუშპარი და სიმღერა გაახშირეს“-ო⁵ (დ. ჩუბინ., 552,—ზ. ჭიკ., 350).

¹ Sachs, Curt, Real-Lexicon der Musikinstrumente, გვ. 117 b.

² Ker-Porter, Robert, Travels in Georgia, Persia, Armenia, Ancient Babylonia etc., during the years 1817, 1818, 1819 and 1820, vol. II, London, 1821, pl. 63.

³ Sachs, Curt, Real-Lexicon der Musikinstrumente, გვ. 100 a.

⁴ საქ. მუხ. 6. N.

⁵ ქართლის ცხოვრება, ნაწ. II, გამოცემულ [დ.] ჩუბინოვის აგან [ჩუბინა-შვილსაგან] სანქტ-პეტერბურლს, 1854, გვ. 552.

ამასვე ფეშანგის ისტორიული პოემატ ამტიკებს, რომლითგანაც ჩანს, რომ ჩანგი ქართლშიც ყოფილა მე-17 ს. მეორე ნახევარში გავრცელებული. მისი ცნობით, ტფილისში, რომ ქორწილი გაუმართავთ: „მომღერალთა ჩანგი მორთეს, იმღერიან ტკბილის ჯმითა“¹, ნადირობის შემდგომ გამართულ ნადიმზეც „უკურენ ჩანგსა და ჩაღანას, რა ტურფადა უქმობს ნობანი“-ო².

ებანი, ანუ ჩანგი სვანეთსა და დასავლეთ საქართველოს ზოგს სხვა თემშიც მე-19 ს-მდეც კი იყო დაცული. ამ ჩანგების აღწერილობა და სურათები დ. არაყიშვილს ჰქონდა მოყვანილი თავის 1908 წ. გამოქვეყნებულს რუსულ ნაშრომში „დასავლეთ საქართველოს ხალხური სიმღერა“³. სამი ასეთი საქრავთაგანი მას მოსკოვის მუზეუმებში უნახავს, რამდენიმე სვანეთსა და ქ. ფოთშიც. ეს საქრავი ორნაირი მოყვანილობისა და აგებულებისა გვხვდება. მის ერთს სახეობას სწორკუთხოვანი მოყვანილობა აქვს და ირიბად გაბმული 6 აბრეშუმის ლარი მოეპოება. ლარების დასამაგრებლად მუცელის ხის გულზე ნაჩრეტები და შიგ ჩასარკობი სამკვალავეები აქვს, ტარზე, ანუ მკლავზე-კი ლარების მოსამართავად განკუთვნილი, ტარის ნაჩრეტებში გაყრილ-დამაგრებელი, ყურებია. ასეთს ექვეს-ლარიანს საქრავს სვანეთში ჩანგი ეწოდება. სვანურ ჩანგს ლარები ცხენის ძუისა აქვს და შემდეგი წყობა აქვს: დიდი სამბგეროვნობა (პირველი, მესამე და მეხუთე სიმები) და მცირე სამბგეროვნობა (მეორე, მეოთხე და მეექვსე სიმები)⁴. ამ ჩანგზე მხოლოდ ორი ქორდის აღება შეიძლება და მათი შებანებით იციან ხოლმე დამღერება (გვ. 138).

ქ. ფოთში დ. არაყიშვილისაგან ნანახ-აწერილი საქრავი 9 აბრეშუმის ლარიანი ყოფილა. სამწუხაროდ, მის აღმწერელს ამ ცხრა-ლარიანი საქრავის არც ადგილობრივი სახელი და არც მისი წყობა აღნიშნული არა აქვს⁵.

მოსკოვის მუზეუმებში ამ საქრავის საქართველოთგან გატანილი უფრო საყურადღებო ნიმუშებია დაცული. ერთი მათგანი დაშკოვის ეთნოგრაფიულ მუზეუმში ყოფილა დაცული. მას 15 გოჯის სიგრძის მოხრილი მკლავი აქვს და 12 გოჯის სიგრძის, 2 გოჯის სიგანისა და 2 გოჯისავე სიმაღლის მქონებული მუცელი გააჩნია. ამ საქრავს 11 ძუის ლარი აბია. საყურადღებოა, რომ ამ საქრავის მუცელზე იმ ადგილას, სადაც უმაღლესი ხმის გამოცემი უკანასკნელი ლარია დამაგრებული და მუცელი მომრგვალებულია, დილია და ორი ცხენისა და ჯივის ქანდაკებანია (фигурки). ამ ღილზე ხელის დაქერისთანავე სამივე ნაკვეთი საქრავის მუცელს საგულეს ეხეთქება და რახუნი ისმის, რაც დ. არაყიშვილის აზრით, ამ საქრავის შებანების, ანდა საერთოდ დაკვრის დროს ერთგვარ დანართს წარმოადგენდა. სამწუხაროდ, არც რუსულსა და არც ქართულს თავის ნაშრომებში ამ საინტერესო საქრავის წყობა დ. არაყიშვილს აღნიშნული არა აქვს. ამ საქრავს

¹ ფეშანგი, შანავაზიანი, გ. ლეონიძისა და ს. იორდანიშვილის რედაქციით, ტფ. 1935, § 206.

² იქვე, § 249.

³ А р а қ ч и е в, Д. [=დ. არაყიშვილი] Народная песня Западной Грузии.

⁴ იქვე, გვ. 138.

⁵ იქვე, გვ. 138—139; არაყიშვილი, დ., ქართული მუსიკა, გვ. 36—37.

დ. არაყიშვილი ჩანგს უწოდებს, მაგრამ თვითვე აქვს მოყვანილი ამ საკრავზე ამოკრილი წარწერა, რომელშიც მას სულ სხვა სახელი ეწოდება. „ამ ჩანგის ერთ-ერთ კედელზე და ქვედა ზურგზე ამოკრილია ორი ქართული წარწერა, რომელიც ასე იკითხება: 1. «ესე ფანდური არის ფუტუნა ბეგვის», 2. «ვინც მოიპაროს, მას რისხვამდეს მადლი ღვთისა. ამინ»¹.

ამნაირად ამ საკრავს პატრონი უცნაურად თურმე ჩანგად-კი არა, არამედ ფანდურად სთვლიდა.

საყურადღებოა, რომ მოსკოვის კონსერვატორიის მუზეუმში დაცულს ასეთ საკრავს ლარებისათვის ტარზე 13 ნაჩრეტი ჰქონია, მუცლის საგულეზე-კი მხოლოდ 11 ნაჩრეტი ჩანს ლარების დასამაგრებლად². ცხადი ხდება, რომ 3 ძალი ერთს ნაჩრეტში ყოფილა დამსკვალული, მაგრამ თვითოეული მათგანი სხვადასხვა ყურზე ყოფილა დახეილი.

ჩანგს იმ ქვეყანაში, სადაც იგი გავრცელებული იყო, იმდენად საამურ საკრავად სთვლიდნენ, რომ მისი გაჩენის შესახებ უკვე ძველადვე თქმულებები შეთხზულა. ირანული თქმულების პატარა ხნარეკლი ვისრამიანშია აღბეჭდილი. იქ ნათქვამია: რამინი ისეთი მხიარული და გონიერი აღამიანი იყო, რომ „პირველ ჩანგი მან მოიგონა, რომე მუნით აქამდინ სასიხარულო სხუა ეგზომ ამო, არავის მოუგონია. და მისგან მომგონებლობითა პირველ თუით რამინს ჩანგობით უქმობდეს“³.

ქართულ ვისრამიანში შეტანილი ეს თქმულება ირანულია და ირანულ ვისრამიანითგან მომდინარეობს⁴. ჩანგი იქ მხოლოდ ირანულ საკრავად არის აღიარებული, მაგრამ ამ საკითხს განსაკუთრებული შესწავლა თუ გამოარკვევს. უნდა გათვალისწინებული გვექონდეს, რომ ჩანგად წოდებული საკრავი ჩინეთშიც არსებობდა, რომელსაც 10—16 სიმი ჰქონდა გაბმული⁵.

ჩანგის გაჩენაზე თქმულებები საქართველოშიც არის შერჩენილი. ქართული, სახელდობრ სვანური და კახური, ამ თქმულებების მთელი შინაარსი ჩანგის მოხრილი მოყვანილობის ასახსნელად და გასაზრიანებლად არის ხალხისაგან შეთხზული. ამ საკრავის სწორკუთხედ მოლუნული ტანი მას აღამიანის (ვაჟისა—სვანურში, ქალისა—კახურში) მკლავისათვის დაუმსგავსებია, სიმები-თმებისათვის, მისი „მწუხარე ხმები-კი“ თურმე „მდულარე ცრემლები“ ყოფილან⁶.

საგულისხმოა, რომ ქართულს ზემოდასახელებულს ხალხურ თქმულებებში ჩანგის უღერა „მწუხარე ხმები“⁷ გამომდებლად არის ცნობილი, მე-12—17 სს. ძეგლებითგან ზემოთ მოყვანილს ამონაწერებში-კი, როგორც დავრწმუნდით, ჩანგი პირიქით ლხინისა და მხიარულების აუცილებელ საკრავად მოჩანს. ცხადია, რომ დროთა გან-

¹ Аракчиев, Д. [=დ. არაყიშვილი], Народная песня Западной Грузии, გვ. 137—138; არაყიშვილი, დ., ქართული მუსიკა (მოკლე ისტორიული მიმოხილვა), ქუთაისი, 1925, გვ. 36—37.

² იქვე, გვ. 138.

³ ვისრამიანი, გვ. 452.

⁴ Wiso Ramin, გვ. 392, სტრ. 6—7.

⁵ Sachs, Curt, Real-Lexicon der Musikinstrumente, გვ. 101 a.

⁶ ქარგარეთელი, ი., მოკლე პოპულარული სამუსიკო ენციკლოპედია, გვ. 115—116.

მავლობაში ჩანგის დანიშნულებაცა და მასზე დასამღერი ჰანგ-ლექსების შინაარსიც სრულებით შეიცვლილა. მაგრამ ეს საკითხი მაინც ჭერ კიდევ შესასწავლია, რათგან სანამ იმ ცნობას, რომ ნადიმზე და ლხინში ჩანგს მხოლოდ მხიარულებისა და სიხარულის გასაძლიერებლად უკრავდენ, არულ ქვეშაირიტებად მივიჩნევდეთ, წინასწარ უნდა ჩანგზე დასამღერი უმთავრესი ხმებისა და შაირების შინაარსი მაინც ვიცოდეთ. ეგების ამ სიმღერების გაცნობამ დაგვარწმუნოს, რომ ძველად მონადიმე ლხინშიც მწუხარების მომთხრობელი ლექსებისა და დასამღერი ჰანგების მოსმენას არ ერიდებოდა და მხიარულებაშიც მწუხარება არ ავიწყდებოდა. ამის გამოსაკრეველად შაჰნამეს ქართულ თარგმანში, როსტომიანში, შემდეგი საყურადღებო ტაეპი მოიპოვება:

ქეჟაოზ მეფე რომ სავარდეს იჯდა,

ერთსა კაცსა ჩანგი ჰქონდა, მეფეს წინა
გზა ითხოვა,

კმატები:ლი ჰკრა სუფრაზედა, მეუამი და რასტინოვა,
გრინებაზედა მახანდართ ზელოუანი თურმე მოეპ.

მაშასადამე, ჩანგზე ამ მეჩანგე მომღერალს მუყამი (თუ მეუჟმანი, ანუ მუყამი) და რასტინოვა დაუკრავს. იუს. აბულაძეს თავის გამოცემაში განმარტებული აქვს მხოლოდ, რომ ერთი მუსიკალური ხმის, სიმღერის სახელიაო, და არსებული ლექსიკონების მიხედვით, ამაზე მეტის თქმა არც შეიძლება. მაგრამ, როგორც თავის ადგილას დავრწმუნდებით, რასტი ერთი იმ ჰანგთაგანია, რომელიც სპარსულ რვა ხმას შეადგენდა.

მულნი 1 მეფეთა 10-ში გვხვდება, სადაც ნათქვამია: „შეგემთხვოს გუნდი წინაფსწარმეტყუელთა... და წინაშე მათსა ქნარი და წინწილი და ებანი და მულნი“-სო. საქ. მუზ. ხ. № 51 A-ში ამც მავიერ წინადადებრს უკანასკნელი ნაწილი ასეა გადმოთარგმნილი: „ქანარით ნესტუ და ბობლანი“-ო, ხოლო ოშკის დაბადებაში სწერია: „დასი წწყლთა... და წინაშე მათსა პართ მემღერანი და ქნარით, ნესტუ და ბობლანი“-ო.

ბერძნულ თარგმანში არის: „ნაბალ კამ ტკმანონ, კამ ავლოს კამ კინჯრა“ — ლათინურში psalterium et tympanum et tibiam et citharam და სომხურში: *սիქნգ ხლ ქპრიც ხლ ქიიქ ხლ ესაპ* შედარება ადამიანს დაარწმუნებს, რომ ქართული თარგმანის სამივე რედაქცია გადამწურთავან დროთა განმავლობაში უნდა დამახინჯებული და დაზიანებული იყოს¹.

¹ სხვა ხელთნაწერებში: „მუქმანთა რასტინოვა“, — „მუყამი და რასტინოვა“.

² როსტომიანი, ტ. 2114 1-3.

³ ბაქარ.

⁴ მაგ., მუზ. ხ. № 51 A-ში და ოშკისაში მხოლოდ 3 საკრავია დასახელებული იმ დროს, როდესაც ბერძნულს, ლათინურს და სომხურ თარგმანში (ისევე, როგორც ქართულს ბაქარისეულს ხელთნაწერშიც) 4 საკრავია, რომელთან შედარებით ბილოში მეოთხე საკრავის ბერძნულ კინჯრა-სა და ლათინურ cithara-ს ქართული შესატყვისობა აკლია. ბაქარის გამოცემაში თუმცა 4 საკრავია აღნიშნული, მაგრამ ზოგი მათი სახელები არ უდგება: იქ ორი ძალებიანი საკრავია მოხსენებული—ქნარი და ებანი ისევე, როგორც ბერძნულში (ნაბლა და კინჯრა), და კიდევ ორი სხვა, წინწილი და მულნი. ბერძნულსა და ლათინურს თარგმანებში-კი ტკმანონ, ტკმანუმ და ავლოს და ტიბია, ორი უკანასკნელი, ბერძნული და ლათინური სახელი, ჩასაბერი საკრავის სახელია და საქ. მუზ. ხ. № 51 A-ის რედაქციის ნესტუს შესატყვისობას წარმოადგენს. ხოლო 2 პირველი ტკმანანი საცემელი საკ-

მულნი თეიმურაზ I-ლის იოსებ-ზილიხანიანშიც გვხვდება მისრეთის ხელმწიფის მეჯლისისა და ლხინის აღწერილობაში. იქაო „ჩანგ-სეთაი, უღ-ქამანი, მულნი ყანუმს შეეხმობის“-ო¹. მაგრამ ამათზე უფრო საყურადღებოა, რომ მულნი საქართველოში მე-17 ს-ში გავრცელებულ საკრავთა შორისაც ჩანს. ფეშანგის სიტყვით, შანგავახისათვის საცოლოს მოგვრის გამო გამართულს წვეულობის დროს „მულნსა ჰკრეს ძალსა მოსწივეს, ზილს ჰქონდა მორთუით ე ბანი“-ო².

ამ ცნობიდან ირკვევა, რომ მულნი ძალებიანი საქრავი იყო და მის ერთ ძალს ზილი ჰქმევია, მეორეს ბანი, რომელნიც ერთმანეთის მორთვით, ე. ი. შეთანხმებით, უეჭველია უნისონურად, იმართებოდენ ხოლმე.

გ. ჯაკობიას სამართლიანად განმარტებული აქვს, რომ „მულნი ან მეგნი მუსიკალური სიმებიანი იარაღი ჩონგურის სახისა“-ა³.

ქართული მულნი უნდა, როგორც Curt Sachs-საც, ეტყობა, შეუმჩნევია, არაბული მოლნი იყოს, რომელიც სასიამოვნოს ნიშნავს და იმავე დროს ყანუნის მაგვარი ძალებიანი საკრავის სახელი იყო. გადმოცემით იგი საფიედლინის მიერ არის გამოგონებული⁴. ყანუნ-ი, ანუ ყანონ კანუნ ბერძნ. კანონ-ის მსგავსად, არაბ. საფსალმუნეს წარმოადგენდა, რომელსაც ტრაპეციის (rechtwinkligen Trapezes) მოყვანილობის რეზონატორი ჰქონდა, ამ ტრაპეციის საფუძველი $3/4—1$ მეტრს, სიმაღლე 34—43 სანტიმეტრს, ტანის სისქე-კი $2\frac{1}{5}—5$ სანტიმეტრ., ზევითგან უმეტესად ფიცარი აქვს დამაგრებული, რომელშიც 3 ნაჩერეთია და მართო ვიწრო მხარესკენ ტყავი აკრავს. 63—78 ძალი აქვს გაბმული ტრაპეციის საფუძველის პარალელურად, მაგრამ სამ-სამი, ანდა იშვიათად 2—2 ძალი ერთნაირად არის ხოლმე მომართული. ყანუნს ჩამოსაკრვით უკრავენ ხოლმე⁵.

ყანუმ-ი-ც თეიმურაზ I-ლის იოსებ-ზილიხანიანში მისრეთის ხელმწიფის სამეჯლის-ლხინო საკრავთა შორის არის დასახელებული: იქ სა-

რავის სახელია, რომლის ქართული შესატყვისობა ბობლანი მხოლოდ საქ. მუხ. ხ. № 51 A-ს და ოშის დაბადებასაც აქვს, ბაქარის გამოცემაში-კი წინწილი-ა დაბეჭდილი, რომელიც, სახარუნებელის სახელია. რაკი დაბადების თარგმანის ამ რედაქციას სტური ამ ადგილას არა აქვს, არამედ მულნი, ამიტომ შესაძლებელია ეს ტერმინი ბერძნულ ავლონ-ის, ლათინურ ტიბიან-ს და ქართულ სტურ-ის შესატყვისობად მიგვაჩინა, მაგრამ ეს შეცდომა იქნებოდა. უკვე ის გარემოება, რომ მულნი ს. ორბელიანს ბარბით-ის სინონიმად აქვს მოყვანილი, ცხად-ჰყოფს, რომ მას მულნი სტურივით ჩასაბერ საკრავად-კი არა, არამედ ძალებიანი საკრავად მიაჩნდა. ამ განმარტების სისწორეს მისი სახელიც ამტკიცებს, რომელიც არაბულია და რომლის მნიშვნელობის საბაზს განმარტების სისწორის შემოწმება ამ გზითაც შეიძლება.

¹ თეიმურაზ პირველი, თხზულებათა სრული კრებული, აღ. ბარამიძისა და გ. ჯაკობიას რედაქციით, ტფ. 1934. გვ. 74, ტ. 118.

² ფეშანგი, შანგავახიანი, § 159 და 161.

³ ჯაკობია. გ., ოსებ-ზილიხანიანის ქართული ვერსიები (კრიტიკული ტექსტი ლექსიონისა და საძებლების დარჯივით), პირველი ნაწილი, ტექსტები, ტფილისის უნივერსიტეტი, 1927, გვ. 182.

⁴ Sachs, Curt, Real-Lexicon der Musikinstrumente, გვ. 263 a და 261 a.

⁵ იქვე, გვ. 309 a.

სახლეში ლხინის დროს „ჩანგ-სეთაი, ჯღ-ქამანჩა, მუღნი ყანუ მს შე-
ეგმობის“-ო¹.

ამ საკრავის სახელი გ. ჯაკობიას პირველ გამოცემაშიც და მეორე-
შიც (ალ. ბარამიძესთან ერთად) არც განმარტებულია და არც ლექსი-
კონშია შეტანილი.

სანთური არც ს. ორბელიანის ლექსკონშია შეტანილი და არც
სხვა ქართულ ძეგლებში გვხვდება მაგრამ საქართველოში რომ ძვე-
ლად, მე-17 ს. მეორე ნახევარში მაინც, კარგად ცნობილი
საკრავი ყოფილა, ეს საბა ორბელიანის ევროპაში მოგზაუ-
რობის აღწერილობითგანაც ჩანს. ქართველ მკითხველს ის ევროპაში ერთგან
ნანახ საკრავთა მწყობრის შემადგენლობაზე მოუთხრობს: „ერთი სა-
ნთურთ უკრავდა“-ო (გვ. 24).

სანთური ირანსა, არაბეთსა და ოსმალეთშიც ფართოდ გავრცელე-
ბული სიმებიანი საკრავი იყო. იქ სანთურ-ადაც და სანთირ-ადაც გა-
მოითქმის. მუცლად მას ნიგუზის ხისაგან გაკეთებული ტრაპეციის მოყვანი-
ლობის ყუთი აქვს, რომელზედაც 72—100 ლითონის სიმია გაბმუ-
ლი². მის ასაყლერებლად ძალთსაცემელსა ხმარობენ.

§ 3. ჩამოსაპრავი საპრავების ჯგუფი

აღმოსვლეთ საქართველოში ფანდურ³ იმდენად გავრცელებული
იყო და ისე ხშირად გვხვდება ხალხურ ლექსებში, რომ მოსალოდნელი
იყო, რომ მისი სახელი ძველ ძეგლებშიც შეგვხვდებოდა, მაგრამ ეს მოლო-
დინი არ მართლდება, ჯერ ჯერობით მაინც. ამ ტერმინის მე-10 ს-ზე უწინა-
რესაც ქართულში არსებობა მხოლოდ მისგან ნაწარმოები ტერმინით სა-
ფანდურ ბელით მტკიცდება.

ს. ორბელიანსაც-კი ფანდური თავის ლექსიკონში გამოპრჩე-
ნია და მისი ცალკეულად შეტანა დაჰიწყებია. მაგრამ ეს ტერმინი მაინც
თამაშის ქვეშე მოთავსებულს ერთ-ერთს მისსავე განმარტებათაგანში
გვხვდება. სახელდობრ „როკვა არს სამა, ცეკვა, ბუქნა, კოჭა, ფერქული,
მრგულთ წყობა და რაოდენცა ებანთა, ფანდურთა (BC რედაქ-
ცია: + ტყველეთა) მიერ იქნებია“-ო.

საფანდურ ბელი იპოლიტეას ქართულ თარგმანშია ნახმა-
რი ანტიქრისტეს შესახებ, სადაც ტერმინად უღელი-ც გვხვდება, ეტყობა,
ძალიანი საკრავის ჯორაკის მნიშვნელობით. ჩვენთვის ამ ყამად საყურადღე-
ბო ეს წინადადება პროფ. ნ. მარჩის აქვს მოყვანილი ფანდური-ს გან-
მარტებაში. იპოლიტეას ზემოდასახლებულს ნაშრომში ნათქვამი:
„მსგავსად ქნარისა ვიეთმე აღრთულ, რომელთა აქუს უღელი, ვითარცა სა-
ფანდურ ბელი“-ო³.

სამწუხაროდ ნ. მარჩის ნაშრომში აღნიშნული არ არის, თუ ზემომო-
ყვანილი წინადადება რის განმარტებას წარმოადგენს. რადაც ქნარის
მსგავსად ყოფილა „აღრთული“ (ე. ი. აგებული, თუ მომართული), მხოლოდ

¹ თეიმურაზ I, თხზულებათა სრული კრებული: მიწნეთ ამბავი იოსებსა და ზილ-
ხანსა, ტ. 118.

² Sachs, Curt. Real-Lexicon der Musikinstrumente, გვ. 331 a.

³ Mapp, H., Иллюстр. Толкование песни песней, ТР. წიგნი III გვ. LXVII.

მის ძალებს, ანუ სიმებს ქვემოთგან უღელი, ანუ ჯორაკი ჰქონია შედგმული. ტერმინი საფანდურებელი სწორედ ამ ჯორაკის განსამარტავად არის მოყვანილი, მაგრამ ამ ტერმინის მნიშვნელობა მაინც გაუგებარია. ნ. მარკი ამბობდა: „საფანდურებელი ნაწარმოებია სახელზემან ფანდურებ-საგან, რომელიც ფანდურის დაკვრას და საერთოდ ძალებიანი საკრავის დაკვრას ნიშნავს. ფანდურება კიდევ ფანდურისაგან არის ნაწარმოებო!“.

საფანდურებელი, უეჭველია, იმის აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო, რაც ფანდურებისათვის იყო განკუთვნილი. თუ ფანდურება მართლაც დაკვრას ნიშნავდა, მაშინ საფანდურებლად, ან ჩამოსაკრავი კბილი, ანდა შეილდაკია საგულისხმებელი. ზემომოყვანილის წინადადებაში-კი საფანდურებელი „უღელის“, ე. ი. ჯორაკის განსამარტავად არის დასახელებული, რომელიც დაკვრისათვის-კი არა, არამედ ძალთა ხმის უღერის მკაფიობისათვისაა საჭირო. მაგრამ ერთი ხალხური ლექსითგან ჩანს, რომ საფანდურებელი საკრავისა-კი არა, არამედ საქსოვი ხელსაწყოს კუთვნილებას წარმოადგენს.

ხევსურული ქვემომოყვანილი ლექსითგან ჩანს, რომ ფანდურის ერთ ნაწილს ორლოლი ჰქმევია: „ბებერო ჩემო ფანდურო, საშობის გიღებ ორლოლსა“². სამწუხაროდ ორლოლის რაობა გამოურკვეველი გვრჩება.

მაინც უეჭველია, საფანდურებელი-ცა და ფანდურებაც ფანდურისაგან არის ნაწარმოები, და ეს გარემოება ამ საკრავის სახელის ქართულში დიდი ხნით ამაზე უწინარეს არსებობას ამჟღავნებს.

ფანდური ბერძნულ პანდურას- უდგება, ხოლო სომხურ ფანდირ-ისგან თავისი უხმოვნიტ განირჩევა.

ფანდური ძალებიან საკრავთაგან ერთი უძველესთაგანი ჩანს. ასეთი საკრავი ასირიულ ბარელიეფებზეა აღბეჭდილი. იგი ყელიან-მუცლიან საკრავთა ჯგუფს ეკუთვნის და თავდაპირველად მისი მუცელი, რომელსაც რეზონატორის დანიშნულება აქვს, კოკოსის კაკლის ნაჭუჭისა, ანდა სხვა მსგავსი მომრგვალო ბუნებრივი ღრუს მქონებული მცენარეული ანუ ცხოველური საგნისაგან კეთდებოდა. ინდოეთში დღევანდლამდე ტანბურ-ად წოდებული საკრავის (სახელი თანხმოვანთა ადგილმონაცვლეობით არის ბანდურისაგან წარმომდგარი) მუცელი ბუნებრივი საგნისაგან კეთდება. ხისაგან გაკეთებული მუცელი მერმინდელის გაუმჯობესებას წარმოადგენს. სხვადასხვა ქვეყანაში ასეთს ყელიან-მუცლიან საკრავს სხვადასხვა სახელი დაერქვა³. ქართული ჩონგური-ც რომ ფანდურის სინონიმია, ეს ხომ იმ გარემოებითაც მტკიცდება, რომ საქართველოს სხვადასხვა თემში ეს ორი სახელი ერთსადაიმავს, ანდა ორ მეტად მსგავსს საკრავს ეწოდება.

თუ გ. ბეჭაურს, გ. შადურსა და ბევრს სხვასაც შეეკითხებით, „ფანდური და ჩონგური ერთიდაიგივეა“. განსხვავება ვითომც მხოლოდ იმაშია, რომ ამ საკრავს ხევში „ფანდურს ვეძახით და ბარში ჩონგურსა“-ო⁴. მაგრამ გაბო

¹ М а р р, Н., Нпполит, Толкование песни песней.

² შ ა ნ ი ძ ე, ა., ქართული ხალხური პოეზია, I. ხევსურული, გვ. 154.

³ S a c h s, C u r t. Real-Lexicon der Musikinstrumente, Tanbur, გვ. 375 b.

⁴ მ ა ს ა ლ ბ ი: ვახ. ჯაფარიძის ჩანაწერი.

ინაშვილის სიტყვით, „ჩონგურს უფრო დიდი მუცელი აქვს, ხოლო ფანდურს შედარებით პატარა“-ო¹.

ფანდური წინათ ხალხში ფართოდ იყო გავრცელებული და ხალხური სიტყვიერი შემოქმედებისა, მელექსეობისა და სიმღერისათვის აუცილებელ საკრავს წარმოადგენდა. ამის დამამტკიცებელი მრავალი ხალხური ლექსი არსებობს.

რაწამს ადამიანს მოზღვავებული გრძნობა მოაწეებოდა და მის არსებას გამოთქმის შეუკავებელი წყურვილი მოიცავდა, მელექსეს იმ წამსვე თავისი ფანდური მოაგონდებოდა, რომლის პანგის აუყოლებლივ თავისი აზრის წყობილსიტყვაობითი გამოთქმა მას ვერც-კი წარმოედგინა. ეს გარემოება არა ერთს ხევსურულ ლექსშია აღნიშნული, მაგ. „ლექს გულზე შამამე-ყარა, გამავიტანე ფანდური“-ო², ნათქვამი აქვს მის ავტორს. ან კიდევ: „ლექსს იტყვის ითირიშვილი, გაართა ფანდურის ლარიო“³. მინდიათ ახალსაც ნათქვამი აქვს: „დავჯე, ლექსობა დავიწყვი, ფანდურ ავილი ჯელშია“⁴.

გარმოგიტანე, ფანდურო, დაგიარ მაძახურო,
როდის-ლა მოხვალ, ზამთარო, ლექსებში გაგახურო⁵.

თვით ისეთ ლექსების კვლავ წარმოთქმისათვისაც-კი, რომელნიც დიდი ხანია უკვე სხვათაგან გამოთქმულია ხოლმე, ხალხს საკრავი უუქველად სჭირდებოდა. მაგალითად ერთს ფშაურს ლექსში გამოთქმელს აღნიშნული აქვს:

ლექსო გამოგთქომ, ოხერო,
თორო იქნება ეკვდებოდე
და შენ-კი ჩემად სახსოურად
საქაოსა რჩებოდე,
გიმღერდენ ჩემებრ სწორები
ფანდურის ხმაზე ჰყეუბოდე-ო⁶.

მაგრამ ფანდური მარტო სიმღერისა და ლექსის სათქმელად და ასაყოლებლად-კი არ იყო განკუთვნილი, არამედ ფშავსა, ხევსურეთსა და ქიზიყშიც საცეკვაო საკრავადაც ხმარობდენ და ხმარობენ ეხლაც. ესეც შესაძლებელია სხვათაშორის ხალხური ლექსებითაც დამტკიცდეს. მაგ. ფშაურს „ქალო კრულო“-ში ნათქვამია: „როგორც დამიკრავ ფანდურსა, ისევე დაგიროკვდები“-ო⁷.

ქართლში, ს. ნიჩბისში, ჩაწერილს ერთს ლექსშიც აღნიშნულია:

შარმანდელ ვერიხეობას
... მე და ჩემმა ამხანაგმა

1 მასალალები.

2 შანიძე, ა., ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევსურული, გვ. 245, § 598.

3 იქვე, გვ. 261, § 643.

4 იქვე, გვ. 274, § 675.

5 იქვე, გვ. 154.

6 ხალხური პოეზია, გვ. 2.

7 იქვე, გვ. 29.

დაუკარი თ ფანდუ რი.
ერთი ქალი თამაშობდა
წელში გამოკვანწული-ო!

ბარბითი ვეფხის-ტყაოსანში ლხინის ღროს მკლერ ერთ-ერთ საკრავთაგანად მოჩანს. მაგ. ტარიელის საძებნელად გამგზავრებული ავთანდილი ამბობს: „მოვშორდი ლხინსა ყოველსა, ჩანგსა, ბარბითსა და ნასა“-ო², ხატულებზე გამარჯვების შემდგომაც ინდოთ მეფისადმი მიწერილს ტარიელის წერილში ნათქვამია:

კვლავა დაქდა მხიარული, მომბატა სმა და მღერა,
კვლავ გაგრძელდა ნადიმობა, ბარბითი და ჩანგთა ქლერა³.

როსტომიანში ამ საკრავის სახელი ხშირად გვხვდება, მაგ.: ზალდასტანი რომ ნადიმს შეუღდა,

მერმე დასხდეს სანადიმოდ, მუნა იყოს ჩანგთა მღერა,
იყო კარგი სიხარული. ბარბითისა ტკბილად ქლერა⁴.

მაგრამ ყველა ეს ამონაწერები უცხო ქვეყნის ცხოვრებას გვისურათებენ, ქართველ ისტორიკოსთა და მეხოტბეთა თხზულებებში-კი ბარბითი არსად დასახელებული არ არის და ეს გარემოება თითქოს იმის მაჩვენებელი მანინ უნდა იყოს, რომ ბარბითი საქართველოში ძალიან გავრცელებული საკრავი არ ყოფილა.

საბამა ამბობს მხოლოდ, „ბარბითი მულნი“ იყო⁵, მაგრამ თვით მულნი-ს არამც თუ განმარტება, ლექსიკონში შეტანაც-კი დაჰვიწყებია.

მანინ ქართული ბარბითი ბერძნულ ბარბიტონ-ს უდგება და სპარსულ ბარბატ-ისაგან (მრ. რ. ბარბიტ) განსხვავდება. ორივე ყელი-ან-მუცლიანი დებალი, ბოხი, ზმის მქონეული საკრავი იყო, რომელთა სახელის ეტიმოლოგიაცა და ნამდვილი რაობაც ჯერ საბოლოოდ გამორკვეული არ ჩანს. ის გარემოება, რომ ამ საკრავის ქართულში განმტკიცებული სახელი სპარსულითგან-კი არა, არამედ ბერძნულითგან მომდინარეობს, თანაც პირველი თანხმობანი ბ-ს ძველი გამოთქმის დამკველია, ამ საკრავის საქართველოში დიდს ხნდურე ბას მაინც ამტკიცებს და შესაძლებელია მომავალში აღმოჩენილმა, თუ გამოქვეყნებულმა ქართულმა ძეგლებმა ცხადჰყონ, რომ ეს საკრავი არც თუ ისე იშვიათი უნდა ყოფილიყო საქართველოში, როგორც ეს ამჟამად ცნობილი ქართული ძეგლების მიხედვით საფიქრებელი ხდება.

სწორედ ვასაოცარია, რომ არც ჩანგური და არც ჩონგური ს. ორბელიანს ლექსიკონში შეტანილი არა აქვს. არ გვხვდება იგი არც შავთელის, არც ჩახრუხაძისა არც შოთა რუსთველის თხზულებებში. ვისრამიანსა და როსტომიანში ისევე, როგორც შაჰნამეს თარგმანის სხვა ნაწილებშიც ამ სახელების არავითარი კვალი არა ჩანს. ამაზე

¹ ხალხური პოეზია, გვ. 119.

² რუსთაველი, შ. ვეფხის ტყაოსანი: წასვლა ავთანდილისა ძებნად ტარიელისა.

³ იქვე.

⁴ როსტომიანი, 1670 2-3

⁵ ორბელიანი, ს., ლექსიკონი.

⁶ Sachs, Curt, Real-Lexicon der Musikinstrumente, გვ. 30 B-31 a.

უფრო გასაოცარია, რომ არც მერმინდელ ქართველ მგოსნების ლექსებსა და პოემებშიც გვხვდება. ეს გარემოება იმის მომასწავებელი უნდა იყოს, რომ ეს სახელი მაინცდამაინც ძველი არ არის.

იოანე ბატონიშვილი¹ მუსიკის მრავალსახელმძღვანელოს ზღნაწერში-კი ამ სახელის მქონებელი ორ-სამნაირი საკრავია აღნიშნული: ქართული ჩონგური, ყიზილბაშური ჩონგური, და ქართული ჩანგური. ამ მეცნიერს ამ საკრავების ზოგადი აღწერილობაც მოეპოვება. საყურადღებოა, რომ იოანე ბატონიშვილს ჩონგური და ჩანგური ორ სხვადასხვაგვარ საკრავად აქვს აღნიშნული. მას ნათქვამი აქვს პირდაპირ: „საქართველოს საკრავნი ორნი გუარნი არიან ძველად, რომელსა ზედა იგალობების და იმღერებისცა, ესე იგი ქართული ჩონგური, რომელსაცა აბია სამი სიმი, ორი თეთრი და ერთი ყვითელი,—და მეოთხე ძირს ზილის სიმი. ამა ჩონგურსა აქვს ექვსი ფარდა... ყვითელის მხარეს სიმის დაკვრის დროს მოასწავებს ბანსა, საშუალო თეთრი სიმის დაკვრა მოასწავებს საშუალოს ხმასა, ხოლო გარეთი თეთრი სიმი მაღალსა ხმასა... აგრეთვე ჩანგურზედა მოვალს ხმები და უკეთესცა, ამისთვის ამას მომატებით აქუს ფარდები და ესეც ამ სახით იმცენ“-ო¹.

იოანე ბატონიშვილის სიტყვით ჩანგს ქართულ ჩონგურზე მეტი ფარდები ჰქონია. თავის სახელმძღვანელოში მეცნიერ ბატონიშვილს ნათქვამი აქვს: „ესე ამისთვის შევიძინე, რომ ვისაც ნებავს ჩანგზედ და კლავიკორდზედ ქართული გალობა. ეს ფარდები უნდა იხმაროს, რომ მოვიდეს სწორედ გალობა. ხოლო ქართულს ჩონგურზედ ექვსი არს საკმაოდ ფარდა, ვითარცა ზეით დაწერეთ, ხოლო ყიზილბაშურს ჩონგურსა, ჩართაიასა და სანთურსა ზედა კვალად ექირეების ის (sic) ფარდების ხმარება, ვითარცა კლავიკორტში (sic) არს რიცხვით ეგოდენი“-ო².

დამახასიათებელია, რომ ქართულ ჩონგურსაც და ჩანგურსაც ისევე, როგორც ყიზილბაშურს ჩონგურს, ძალების მაგიერ, სიმები ჰქონია. იოანე ბატონიშვილის აღწერილობაში, რომ სიმი იმ ზოგადი მნიშვნელობით არის ნახმარი, როგორც თანამედროვე ქართულშია მიღებული, იქითანაც ჩანს, რომ მისივე სიტყვით, ამ საკრავების ორი სიმი თეთრი და ერთი ყვითელი ყოფილა. ძალები, ცნობილია, ყველა ერთფერია, სიმები-კი ვერცხლისა (თეთრი) და თითბრისაგან (ყვითელი) კეთდებოდა.

იოანე ბატონიშვილის შემომოყვანილი განმარტებითგან ცხადი ხდება, რომ თანამედროვე გაგებით განმტკიცებული შეხედულება ჩონგურისა და ჩანგურის სრულს რეალურს იგივეობაზე მცდარი ყოფილა. ირკვევა, რომ ქართულ ჩონგურს 6 ფარდა ჰქონია, ქართულ ჩანგურს-კი ამაზე მეტი, სახელდობრ 8 ფარდა ჰქონია. ამნაირადვე ყიზილბაშურს ჩონგურსაც, ქართულთან შედარებით, ფარდები მომატებული ჰქონია. მასასადამე, ფარდების რაოდენობის მხრივ, ქართული ჩონგური ყიზილბაშურის მსგავსია.

¹ საქ. მუზ. ხ. N 2241H, გვ. 11—12.

² იქვე, გვ. 15.

საყურადღებოა, რომ იოანე ბატონიშვილს ნათქვამი აქვს, ქართულ ჩონგურს აქვს „სამი სიმი, —ორი თეთრი და ერთი ყვითელი“-ო. ისე გამოდის, თითქოს ეს საკრავი სამ-სიმიანი ყოფილიყო, მაგრამ იქვე დამატებული აქვს: „და მეოთხე ძირს ზილის სიმი“-ო. მაშასადამე, ჩონგურიცა და ჩანგურიც ოთხ სიმიანი საკრავი ყოფილა. მეცნიერი ბატონიშვილის აღწერილობის ეს უცნაურობა რომ შემთხვევითი არ არის, ამას ის გარემოებაც ამჟღავნებს, რომ ჩონგურის სიმების დანიშნულებისა და ხმის განმარტების დროსაც, მხოლოდ სამ სიმზეა საუბარი: ყვითელი სიმი „მოასწავებს ბანსა, საშუალო თეთრი... საშუალოს ხმასა, ხოლო გარეთი თეთრი სიმი მაღალსა ხმასა“-ო, მეოთხე სიმი-კი აქაც რატომ-ღაც დაჰინწყებია. შესაძლებელია იმიტომ, რომ მეოთხე სიმზე პირველადვე აღნიშნული ჰქონდა, რომ ის „ზილის სიმი“ იყო, მაგრამ მაინც მეოთხე სიმს სამზე უფრო ნაკლები ყურადღება აქვს მიქცეული.

თუ იოანე ბატონიშვილს 3—4 სიმიანს ჩონგურსა და ჩანგურზე აქვს მხოლოდ ცნობა, ორ-სიმიანიც ყოფილა. ეს ქვემოთყვანილი ზეპირგარდმოცემითგანაც ჩანს.

კახეთის ს. ბუშატის მცხოვრები 63 წლისა ნიკო ალექსისძე დავითნიძე ამბობს: „მამაჩემის ხანაში ორ-ლარიანი ჩონგურის დაკვრა იცოდნენ. მემრე ჩვენ დაუწყეთ თლა სამ-ლარიან ჩონგურებსა, ესე რომ ვიქნებოდი მაშინ თორმეტ-ცამეტი წლისა. წინათ იყო ა, ემნაირი ორ-ლარიანი ჩონგურები: ებმებოდა მარტო ორი ლარი. ხოლო გათლით ყველა ხისა ითლებოდა, ორ-ლარიანიცა და სამ-ლარიანიც“-ო!.

ამ თავის დებულებას ზემოაღნიშნული მომთხრობელი კვლავ უბრუნდება და იქაც ამასვე და უფრო მეტსაც-კი ამტკიცებს: ჯერ რომ ორ-ლარიანი ჩონგური იყო ჩვენში გავრცელებული, „მემრე ჩვენი ხნის ხალხმა დაუწყეთ ჩვენი ხელით თლა, დაუმატეთ მესამე ლარი და მაშინდლიდან სამ-ლარიანი ჩონგურები დაიწყეს: დაჰრელებაც მაშინ შამაიღეს ჩონგურებისა: ჰრელებოდა ყელი შუა მუცლამდინ. დღესაც ეგეთი სამ-ლარიანი დაჰრელებული ჩონგურები უჭირავთ. მე ორ-ძალიან ჩონგურზე შევეჩვიე და მემრე უკრავდი სამ-ლარიანს“-აო².

ორ-ლარიანსა და სამ-ლარიან ჩონგურს ხიდების რაოდენობაც სხვადასხვაანაირი ჰქონდა. ნიკო დავითნიძეს განმარტებით, ორ-ლარიან ჩონგურს „მაშინ... ჰქონდა ორი ხიდი და იმ ორ ხიდზე ათამაშებდნენ თითებს“-აო. ასეთ საკრავზე ბევრი ხმის დაკვრა არ შეიძლებოდაო და ჩვენ „სამ-ლარიანს ბევრი ხიდები გაუკეთეთ: ექვსი, შვიდი, რვასაც უკეთებდით“. ამის წყალობით, ეხლა რამდენი ჩამააყოლებთ თითებს, იმდენი ხმაც ჩამოჰყვება. წინათ

¹ მასალები: ლ. ბოჰორიშვილის ჩანაწერი.

² იქვე.

სულ ერთი ხმაზე იყო მღერა, ესლა რამდენი მომეტებული ხი-
დებია, ამდენ მომეტებული ხმაზე მღერიაან¹.

ბუშატელი ნიკო დავითნიძის ცნობით, ორ-ლარიანი, „წი-
ნანდელი ჩონგური უფრო გრძელი იყო (ივლისხმება: ვიდრე
სამ-ლარიანი). მაშინ ეგეთი ლამაზი-კი არ იყო, მაგრამ ცოტა უფრო
მოზრდილი იყო და ხმაც უფრო მეტი ჰქონდა“-ო².

სტ. მენთეშაშვილის ცნობით, „ქიზიყში ჩანგური იხ-
მარება, ხოლო კახეთისაკენ ჩანგურიცა და ჩონგურ-
რიც“³.

აგებულებითა და წყობილებით ფანდურსა და ქართულ ჩონგურს ქო-
რის თითქმის არავითარი განსხვავება არ არის და რასაც საქართველოს შთი-
ანეთში მაგ. ხევსურეთსა და თუშეთში ფანდური ჰქვია. იმას უფრო დაბლობს
ადგილებში ჩონგური ეწოდება. ამ მხრით საგულისხმოა, რომ, თუმცა თუ-
შეთში ფანდურს უკრავენ, მაგრამ გარეკახელს იქაური საკრავისათვის ჩონ-
გური აქვს სახელად ნახმარი. ერთს გარეკახეთში ჩაწერილ ლექსში მაგ. ასეა
ნათქვამი:

ჩილოს წიქვილში ატირდა
ნანა, თორღვას ქალა,
ჩონგურსა კარგა უკრავდა,—
მთელი თუშების თვალა,—
უკრავდა, თან დასძახოდა
ღმერთო, მიცოცხლე ქმარა...⁴.

ქართლ-კახურ ჩონგურს, დ. არაყიშვილის აღწერილო-
ბით, ორი წყვილი სიმი აქვს, რომელთაგან თვითონეული
წყვილთაგან ერთნაირად არის მომართული. ამიტომაც
„ჩონგურს ორი ბგერა აქვს და თითო ბგერას ორ-ორი
სიმი, კვარტაზე აწყობილი“-ო⁵.

ამავე ავტორის ცნობით, საგურამოელ ალექსი შენგელიას
ფანდურსაც ორი სიმი აქვს, რომელთაგან 1 სიმი fis-ად იმარ-
თება, მე-2 კი gis-ადო⁶.

ხოლო ქართული სამძალიანი, ან ლარიანი ფანდური
დ. არაყიშვილის ცნობით, იმართება დიდ, ანდა მცირე ტერციაჲ
და დიდ სეკუნდად, ე. ი. ტრიჟორდად კვარტაშიო⁷.

გურული ჩანგური პირველად დ. არაყიშვილმა აღწერა
თავის რუსულად გამოქვეყნებულს ნაშრომში „დასავლეთი საქარ-“

¹ მასალები.

² მასალები: ლ. ბოკორიშვილის ჩანაწერი.

³ მასალები.

⁴ ხალხური პოეზია, გარეკახეთი, გვ. 145.

⁵ არაყიშვილი, დ., ქართული მუსიკა, გვ. 34.

⁶ არაყიშვილი, დ., საქართველოს მუზეუმის სამუსიკო საკრავების აღწერი-
ლობა-განხილვები.

⁷ Аракчиев, Д., [=დ. არაყიშვილი], Краткий очерк развития грузин-
ской харталино-кахетинской народной музыки, с приложением нотных примеров и 27
песен в народной гармонизации. Москва, 1905, გვ. 10, შვ. 3.

ველოს ხალხური სიმღერა¹, შემდეგ-კი მოკლედ თავის ქართულ თხზულებაში „ქართული მუსიკის ისტორია“², რომელშიც შესწორებულია რუსულ ნაშრომში შეპარული შეცდომა მოკლე ლარის ადგილმდებარეობის შესახებ. გურულ ჩანგურს აბრეშუმის ოთხი ლარი, ანუ, როგორც გურიაში უწოდებენ, ძაფი აქვს.

რაკი ამ საკრავის აღწერილობა ქვევით უფრო ვრცლად გვექნება მოყვანილი, ამიტომ აქ მარტო იმ ცნობით დავკმაყოფილდეთ, რომელშიც არაყიშვილს ჩანგურის ლარებსა და მათ წყობაზე აქვს საუბარი. მისი სიტყვით, „გრძელი, ცაცხვის ხის ტარი ყელში გადაღუნულია, გადაღუნულ ყელზე სამი მოქლონია³, მეოთხე-კი შუატარზეა მოთავსებული, იქ მოკლე სიმია მიმაგრებული... სულ ოთხი სიმია. მეოთხე მოკლე სიმია მუდამ დაჭერილი(?) გამძლე ტონისათვის არის⁴, წყობა სხვადასხვა სახისაა“-ო⁵.

ცნობები გურული ჩანგურის წყობაზე რუსულ ნაშრომში მოეპოვება, რომელშიც ნათქვამია: საკრავის „წყობა სხვადასხვანაირია ხოლმე, სიმღერის და მიხედვით. მაგ. ერთ სიმღერას კვარტ-სექსტ-აკორდის წყობაზე მღერიან ხოლმე კვინტის გაორმაგებულ ბგერითურთ (re-sol-si-re),—სხვა სიმღერას ტეტრაქორდის წყობაზე კვინტაში (тетра-хорд в квинте), ე. ი. do-fa-sol-ზე, ხოლო, თუ მოკლე სიმია სპირთა, მაშინ პირველის (იგულისხმება do-ს) ოქტავით მაღლა იმართება ხოლმე. ზოგჯერ წყობა მარტო დიდს სამბგეროვნობას (большое трезвучие) წარმოადგენს, მოკლე სიმია ძირითადის გაორმაგებულ ბგერას (с удвоенным основным звуком). მომართვის დროს სიმები სიმალლის მხრით სხვადასხვანაირად იმართება, რათგან (დამმღერელის) ხმის სიმალლეზეა დამოკიდებული-ო⁶.

სამეგრელოშიც იმნაირივე ჩონგური იყო და არის ეხლაც გავრცელებული, როგორც გურიაშია. ოდიშიც ჩონგურის წყობა დასამღერ სიმღერებზეა დამოკიდებული და ამისდა მიხედვით, ან re-sol-si-re-ზე, ან sol-do-re-ზე, ან sol-do-re-sol-ზე ან sol-si-re-sol-ზე, ან sol-re-fa-sol-ზე ან sol-do-sol-ზე ანდა sol-re-sol-ზე იმართება ხოლმე. მომღერალი, ანუ, სწორედ რომ ითქვას, დამკვრელ-დამღერებელი სიმღერის დროს ჩვეულებრივ ერთ-ერთ სათანადო ამ წყობათაგანს ეყრდნობა ხოლმე⁷.

¹ Аракчиев, Д., [=დ. არაყიშვილი], Народная песня Западной Грузии.

² არაყიშვილი, დ., ქართული მუსიკა (მოკლე ისტორიული მიმოხილვა), ქუთაისი, 1925.

³ რუსულ ზემოდასახელებულ ნაშრომში შეცდომით ნათქვამია „მესამე მოკლე სიმია“-ო. იხ. Аракчиев, Д., [=დ. არაყიშვილი], Народная песня Западной Грузии, 33-7.

⁴ რუსულად: „верхний выдержанный тон“. იხ. იქვე, გვ. 7.

⁵ არაყიშვილი, დ., ქართული მუსიკა, გვ. 35.

⁶ Аракчиев, Д., [=დ. არაყიშვილი], Народная песня Западной Грузии, გვ. 7.

⁷ იქვე, გვ. 83.

დ. არაყიშვილის დაკვირვებით, ჩანგურს გურულ სინ-
ღერებში სხვადასხვანაირი მოვალეობა აქვს დაკრ-
ებულნი: ზოგიერთს სიმღერებში მას სიმღერისაგან
განსხვავებული თავისი საკუთარი ჰანგი აქვს, მაგრამ
იმავე დროს სიმღერის შებანებასაც წარმოადგენს.
ზოგიერთს სიმღერებში ჩანგურზე იმავე ჰანგს უკრავენ
ხოლმე, რაც სიმღერას აქვს, იმ განსხვავებით მხოლოდ,
რომ ჰანგსკონტრაპუნქტული სამკაულით აფერადებენ
ხოლმე. დასასრულ, ზოგს შემთხვევაში ჩანგურზე მარტო
სიმღერის ჰანგს უკრავენ ხოლმე მეორე ლარზე. პარ-
მონიის შეშველებითურთ მაგრამ შებანებას გარდა,
ჩანგურზე საცეკვაოსაც უკრავენ ხოლმე. საცეკვაო ჩვეუ-
ლებრივ ძალიან მოკლეა და კვარტის, კვინტისა და სექსტის ფარგლებშია
ხოლმე, მაგრამ ზოგიერთი მათგანი საკმაოდ ლინტერესია¹.

იყალბოელი მწ. მოხუცის, ალექსი გიორგის ძის სამხარა-
ულის სიტყვით, ცანგალა თითქოს საქრავის სახელი ყოფილა. მას ნა-
თქვამი აქვს: „ბატონყმობის დროს, მამაჩემს რო ბეგარაზე დაუძახეს, მაშინ
გავიგე, ცანგალა რა იყო. ბეგარაზე რო დაუძახებდნენ, თითო პურს მისცემდ-
ნენ და, მითომ გაქეიფეთო, ცანგალას დუქრამდნენ ხოლმე. თან სიმღერა-
საც ამბობდნენ: «ცანგალა და გოგონაო». ცანგალა ჩონგურივით
იყო და ალყები ჰქონდა აბმული. ხოლოთ იმას ნიჩაფი-
ვით პირი ჰქონდა და ტარზე კიდე ალყების ასაბმელი
ჰქონდა. სამკუთხე პირი ჰქონდა. ეხლაც არი ქალაქებ-
ში იგეთი ცანგალები“-ო². მაგრამ „სუ წინათ... სიმღერთა მუშაობდ-
ნენ, არც ცანგალა იყო, არც ზურნა“-ო³.

იმავე ალექსი სამხარაულის სიტყვით, „ცანგალასი და თარის
ალყები სირმებია (sic!), ჩამოსხმული სირმა“, მაგრამ „ცანგალაზე ლარებიც
შეიძლებოდა“-ო⁴.

უდი საქრავთა შორის თეიმურაზ I აქვს დასახელებული იქ, სადაც
იოსებ-ზილიხანიანში მისრეთის ხელმწიფის მეჯლისზე მყოფი საქრავთა
მწყობრის შედგენილობა აღნიშნული: ლხინის დროს იქ „ჩანგსეთაი,
უღქამანიჩი, მულნი, ყანუმს შეეხმობის“-ო⁵.

ამავე მგონის „ლეილ-მაჯუნნიან“-შიც გვხვდება, მაგ: იქ ნათქვამია, რომ
გადაცვილს ლეილას,

კუბო შეუკრეს მას მუნსა, საკაცე სანდალ-უღისა...
კიელისა და მოთქმისა ხმა სახლთ გამოუღისა,
იყო ზარი და ქვითინი, არ თუ კერა ჩასტაუღისა-ო⁶.

¹ А р а қ ш и е в Д., [=დ. არაყიშვილი], Народная песня Западной Грузии, 83. 7-8.

² მასალები: ლ. ბოჭორიშვილის ჩანაწერი.

³ იქვე.

⁴ იქვე.

⁵ თეიმურაზ I, თხზულებათა სრული კრებული, მიკნურთ ამაგი იოსებისა და ზილიხ-
ნისა, ტ. 118.

⁶ თეიმურაზ I, თხზულებათა სრული კრებული, ლელ-მაჯუნნიანი, გვ. 52, ტ.
208.

ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ს სიტყვა უ დ ი-კი შეტანილი აქვს თავის ლექსიკონში, მაგრამ მხოლოდ ვითარცა სურნელი ხის სახელი. თეიმურაზ I-ის პოემაშიც უ დ ი მისრეთის, ეგვიპტის საკრავად ჩანს და ქართული ძეგლების ცნობებით ეტყობა, რომ, თუმცა საქართველოში მაინცდამაინც გავრცელებული საკრავი არ უნდა ყოფილიყო ირანსა და არაბეთში-კი ძალიან მოსწონდათ, მაგრამ ქართველებსაც სცილდნიათ. ამას ფეშანგის საისტორიო პოემის ცნობა გვაფიქრებინებს, რომელშიც აღნიშნულია, რომ ტფილისში გამართული ქორწილის დროს „ჩ ა ლ ა ნ ა და უ დ ჯ ა მ ა ნ ჩ ა, მ უ ღ ნ ი და შ უ რ ა ა მ ო თ ქ მ ი თ ა“¹.

გ უ დ არაბულად ხესა და შემდეგ საკრავსაც ნიშნავს. ირანულ საკრავად არის მიჩნეული და უკვე მე-10 ს. ქ.-შ. აქვს ა ლ ფ ა რ ა ბ ი -ს აღწერილი. უ დ ი ყელ-მუცლიანი ძაღებიანი საკრავია. მისი მუცელი შუაზე დასწვრივ გაკრილს მსხალს მიაგავს. ყელზე მიმაგრებული თავი უკან არის გადახრილი. თანამედროვე უღს 4—7 წყვილამდე ძალი აბია. მ ა ვ რ ა - რ ა ბ ე ბ ი ს წყალობით, ეს საკრავი ა ლ - გ უ დ ე რ ესპანეთსა და სიცილიაშიც, ხოლო შემდეგ საშუალო საუკუნეებში მთელ ევროპაში, გავრცელდა და laud (ესპანურად), alaude (პორტუგალურად), luth (ფრანგულად) და Laute (გერმანულად) ეწოდა სახელად, მე-15—16 ს. ერთ საუკეთესო საკრავთაგანად ითვლებოდა და მხოლოდ მე-18 ს. მეორე ნახევართგან მოყოლებული უ დ ი თანდათანობით თავის ადგილს სხვა საკრავებს უთმობს².

ს ე თ ა ი იოსებ-ზილიხანიანის ქართველ ავტორს აქვს მისრეთის მეფის სამეჯლისო საკრავთა შორის მოხსენებული. მისს მეჯლისსა და ლხინშიო „ჩ ა ნ გ - ს ე ი თ ა ი, უ დ ჯ ა მ ა ნ ჩ ი, მ უ ღ ნ ი ყ ა ნ უ მ ს შ ე ე ქ მ ო ბ ი ს“-ო³. არც ამ ძეგლის პირველს. გ. ჯ ა კ ო ბ ი ა ს გამოცემაში, არც მეორეში ამ საკრავის სახელის მნიშვნელობა განმარტებული არ არის.

ქართული ს ე თ ა ი უეჭველია ირანული ს ე თ ო რ -ისაგან უნდა იყოს წარმომდგარი. თ ო რ ირანულად ძალსა და სიმსა ნიშნავს, ს ე -კი სამს. მაშასადამე, ს ე თ ო რ -ი მთლიანად ქართულ სახელს სამ-ძალს უდრის. ს ე თ ო რ -ი ირანში, თურქისტანს, ავღანისტანსა და ინდოეთში ძალიან არის გავრცელებული, ყელ-მუცლიანი, სამ-სიმიანი (ძაღებიანი სეთარ-ი იშვიათია) საკრავია. კვერცხებრივი, ანდა სამკუთხედი ხის მუცელი აქვს. ამ საკრავის ყელი თუმცა გრძელი და 18-ფარდიანია, მაგრამ დაკვრის დროს 7 ფარდით სარგებლობენ ხოლმე. სეთარს ჩვეულებრივ სალოკი თითით სიმის მოზიდვით უკრავენ ხოლმე, მაგრამ ზოგჯერ ძუიანი შვილდაკითაც⁴.

ჩ ა ს ტ ა მხოლოდ თ ე ი მ უ რ ა ზ I „ლეილ-მაჯნუნიან“-ში გვხვდება იქ, სადაც ლეილის დამარხვაზეა საუბარი: „იყო ზარი და ქვითინი, არ თუ კვრა ჩასტა-უღისა“-ო⁵. ამ საკრავს სახელიც ირანული აქვს და თითონაც ირანულია: წარმომდგარი უნდა იყოს შ ა შ ტ ა რ -ისაგან. ტ ა რ, ანუ უფრო სწორედ თ ო რ ირანულად სიმს, შ ა შ ექვსს, მაშასადამე მთლიანად

¹ ფეშანგი, შანაეზანი, § 206.

² Sachs, Curt., Real-Lexicon der Musikinstrumente, გვ. 403 B: 'Ud და 238B—239B: Laute.

³ თეიმურაზ I, თხზულებათა სრული კრებული, გვ. 74, ტ. 118.

⁴ Sachs, Curt., Real-Lexicon der Musikinstrumente, გვ. 348 a: Sitar.

⁵ თეიმურაზ I, თხზულებათა სრული კრებული: ლეილმაჯნუნიანი, ტ. 208.

ექვს-ს-ი-მ-ი-ან-ს-ა ნიშნავს. ირანში მართლაც არსებობს საკრავი, რომელსაც ჩაშტარი ეწოდება და სპარსულად ექვს-სიმიანის აღმნიშვნელად ითვლება. ყელიან-მუცლიანი საკრავია¹.

აღსანიშნავია, რომ თარის სახელი ძველ ქართულ ძეგლებში ჯერჯერობით მაინც არსად საკრავთა შორის დასახელებული არ არის, მე-19 ს-ში-კი აღმოსავლეთ საქართველოში ძალიან იყო, უმთავრესად ქალაქებში და მაღალ წრეებში, გავრცელებული. ვითარცა სპარსულს საკრავს მხედვრება, მისი სახელიც სპარსულია. თარ სპარსულად, როგორც უკვე ვიცით, ძალსა და სიმსა ნიშნავს, მაგრამ ამასთანავე ირანსა და თვით კავკასიაშიც ყელიან-მუცლიანი სიმებიანი საკრავის სახელიც იყო. მას გრძელი ყელი და ხის მუცელი აქვს, რომელსაც ზედაპარზე თევზის ბუშტი აქვს გადაკრული, გრძელს, ფარდებიანს ყელზე 5—8 სიმამდეა გაბმული².

ვ. ყორღანოვის სიტყვით, თარს 5 სიმი აქვს, ამ ხუთი სიმიდან ერთი ბოხი ხმის მქონეა, მაგრამ ყოველთვის ერთნაირად არ იმართება, არამედ სხვადასხვანაირად. მეორე და მესამე, მეოთხე და მეხუთე-კი წყვილ-წყვილი. სიმებია და თვითოეულ ამ წყვილის ორსავე სიმს ერთნაირად მართავენ. ამ ორ წყვილს შორის მომართულობით წმინდა კვარტის მანძილია. ბოხის ხმის გამომღებს სიმს-კი პირველ წყვილზე (ე. ი. მეორე და მესამე სიმზე) ან კვინტით, ან კვარტით, ან ტერციით, ან სექუნდით უფრო დაბლა მართავენო³. სამწუხაროდ, ზემოაღნიშნულ ავტორს სამი მნიშვნელოვანი გარემოების მოხსენება დავიწყებია: 1. ქვევითგან, თუ ზევითგან გულისხმობს სიმების რიგობითს რიცხვს, 2. ბოხი ხმის მომართულობის სხვადასხვაობა და ცვალებადობა დამკვრელის სურვილზეა დამოკიდებული, თუ თვით პანგებზეა და, მაშასადამე, შემთხვევითი და თვითნებითი-კი არაა, არამედ დასაკრავის წყობით არის გამოწვეული. 3. თარის დამკვრელი ხუთსავე სიმს ახმაურებს, თუ არა, და რა მიზეზია, რომ სიმების მომართვა პირველი წყვილის (ე. ი. მეორე და მესამე სიმების) მომართვაზეა დამოკიდებული. როდესაც ყველაზე ცვალებადი მომართულობა ბოხი ხმის მქონებელს სიმსა აქვს?

თარზე ცნობები ვასო გიგუაშვილისა და ლეონ კარახანისა ც მაქვს ხელთ. ორივე ცნობა ჩემი თხოვნით მგოსან იოს. გრიშაშვილს აქვს ჩაწერილი. ვ. გიგუაშვილი თარის გამკეთებელი ხელოვანია, ლ. კარახანი-კი ქიანურის დამკვრელია, მაგრამ თარიც იცის.

ლ. კარახანის სიტყვით, „ცნობილია ორნაირი თარი: თარი სპარსული და თარი ყარაბაღლისა. ამჟამად ჩვენში იკვრება მხოლოდ ყარაბაღული თარი“-ო.

ორივე ზემოდასახელებული პირის ცნობით, თარს შემდეგი ნაწილები აქვს: ტარი, რომელსაც თავში ყუთი აქვს გაკეთებული, სადაც სიმების დასახვევ-მოსამართი ყურებია გარჭობილი. ტარი ბოლო ნაწილით მუცელშია ჩასმული, რომელსაც ჩანახი ეწოდება. თარის მუცელი ორნაწილედია, რომელთაგან ერთი; ზევითი, მომცროა, მეორე, ქვევითი უფრო მოზრდილია.

¹ Sachs, Curt, Real-Lexicon der Musikinstrumente, გვ. 101 a.

² იქვე, გვ. 377 a-b: Tür.

³ Корганов, В., Кавказская музыка, Сборник статей, изд. 2-ое, Тифлис, 1908, გვ. 24, ზეხ. 9.

ცა და უფრო ჩამოგრძელებულიც არის. პირველს ამთგანს პატარა ჩანახი, მეორეს დიდი ჩანახი ჰქვია. ჩანახი, მთლიანად ამოთხრილი, თუთის ხისაგან კეთდება. ზევითგან საჭონლის გულის პერანგე აქვს გაკრული. 'დიდი ჩანახის ქვედა ნაწილში სიმების შესადგმელია დაბჯენილი, რომელსაც ჯორი ეწოდება. დასასრულ, რაზედაც ჩანახის ბოლოში სიმებია დამაგრებული, იმას ხარაკი ჰქვია.

ვ. გიგუაშვილის სიტყვით, „თარს აქვს 6, 10, 12 და 14 სიმი. გავრცელებულია 12-სიმიანი თარი“. ლ. კარახანის განმარტებითგან-კი ჩანს, რომ ექვს-სიმიანი თარი სპარსული თარი ყოფილა, [თორმეტ-თორმეტ-სიმ-იქ-იქ] თარი-კი [ქარაბალისას 12—15-მდე]-ო.

თარს ტარის თავზე ექვსი (ანდა მეტი) ყური აქვს, რომლებიც სიმებისათვის იქოქება“-ო (ლ. კარახანი), ე. ი. მოსამართვად ნახვრეტებში მოძრაობს. იმისდა მიუხედავად, რომ თარს სულ ცოტა 6 სიმი აქვს, მაინც „თარს უკრავენ უმთავრესად 4 სიმზე, ორ თეთრ სიმზე და ორ ყვითელ სიმზე, დანარჩენი სიმები ბანისთვისაა“-ო, ვ. გიგუაშვილი ამბობს. ამასვე ადასტურებს ლ. კარახანიც: „მთელი თარი იკვრება ოთხ სიმზე. ოთხ სიმს რომ ვამბობ, უნდა ვიგულისხმობთ წყვილ-წყვილი სიმი. თითო ხმისათვის ორი სიმი იქოქება“-ო.

ვ. გიგუაშვილისაცა და ლ. კარახანის ცნობითაც თარის მომართვას თეთრი სიმების მომართვით იწყებენ: „პირველად თეთრ სიმებს მომართავენ ხოლმე“-ო (ვ. გ.), „სულ პირველად ჰმართავენ თეთრ სიმებს წყვილად, რომელთაც შაჰი (=la-საო) ეწოდება,—მეორედ—ყვითელ სიმებს, რომელთაც ეწოდება მიანხანა, ე. ი. შუათანა (=mi-საო). ეს ორივე (წყვილი) სიმი არის თითდაუდებელი სიმები. მესამე წყვილ სიმს-კი მომართავენ იმ ჰანგზე, რა ჰანგზედაც ჰსურთ დაკვრა. მაგ., თუ «ჩარგა» იკვრება, ეს მესამე წყვილი სიმი იქოქება, ილაჰად (=si-საო). თუ «მაჰურა» იკვრება, იქოქება ზილად. (=re-საო) და ასე შემდეგ“-აო (ლ. კარახანი).

ვ. გიგუაშვილისა და ლ. კარახანის ცნობით, თარს 22 ფარდა აქვს. ლ. კარახანის სიტყვით-კი ეს 22 ფარდა 3 შვიდეულ ფარდად იყოფა. ამ შვიდეულის თვითოეულს ფარდათაგანს თავისი სახელი ჰქონია, სახელდობრ შემდეგ:

1. ილაჰი (=si-საო)
2. რასტი (=do-საო)
3. ზილი (=re-ს)
4. ჰუმა (=mi-ს)
5. დუგა (=fa-ს)
6. შაჰი (=sol-ს)

და 7. დივანი (=la-ს)“.

„ეს ხმები ასე ჩადის ქვევით. მეორე ოქტავა კიდევ თა-
ვიდან იწყება, მესამეც ისევ თავიდან“-აო.

საზი ჯერჯერობით ბესიკის ერთს თხზულებაში გვხვდება. სახელ-
დობრ „რძალ-დედამთილიან“-ში ნათქვამი აქვს: „ქალი სტირს ნაზად, ხმას
იწყობს საზად“-ო! მე-18 ს-ში მინც ამ საკრავის სახელი ჩვენ წინაპრებს
კარგად უნდა სცოდნოდათ, თუმცა თვით საკრავი ამჟამად საქართველოში
მხოლოდ აჭარას-ლა აქვს შენარჩუნებული. ტერმინი საზანდარი-ც, რომელიც
სპარსული სიტყვაა, საზების მქონებელ დამკვრელებს ნიშნავს.

აჭარული ცნობით, აჭარაში სიმებიანი საკრავები ზედ-
გაბმული ლარების რიცხვის მიხედვით ოთხ ჯგუფად
იყოფება:

1. „საზი-სამძაფიანი“. საზზე დასამღერებელი ყველა
მიჰყვება“-ო.

2. „არის ოთხ-ძაფიანი ც. ოთხ-ძაფიანზე მეტი დაიმღერება, სამი-
ანზე ნაკლები“.

3. „ექვს-ძაფიანი — ხუთ-ძაფიანი არ შეიძლება, ექვსიანზე შეიძ-
ლება ყველა საცეკურის დაბრუნება, დასამღერებელი
ნაკლებად“.

4. „ცხრა-ძაფიანი ნაკლებად არის, უკრავენ საცეკუ-
რებს“-აო².

ვ. ყორღანოვის ცნობით, საზი აგებულით თარს მიაგავს, მხო-
ლოდ თარზე უფრო მარტივად არის გაკეთებული. გულის საფარად საზს ფი-
ცარი აქვს. მისი სიმის წყობა თარისაგან არ განსხვავდებაო³.

საზი თურქთა, ქურთთა, ბულგარელთა და ბოსნიელთა შორის არის
გავრცელებული და ყელ-ტარ-მუსკლიანი სიმებიანი საკრავია, რომელსაც
მსხლის მაგვარი ხის მუცელი აქვს და 4 სიმი აბია. პირველი, მეორე და მე-
სამე სიმი ფოლადისაა, მეოთხე-კი თითბრის. ამ საკრავს 14—16 ფარდამდე
აქვს. ქაშმირში საზი-სიმებიანი საკრავის ზოგად სახელად არის ქაუელი⁴,
ისევე, როგორც ჩვენს აჭარაშია ამჟამად.

§ 4. შვილდაქიანი საკრავების ჯგუფი

ჩაღანა ვეფხის-ტყაოსანში გვხვდება ჩანგთან ერთად. მეფის ნაღი-
რობითგან დაბრუნების შემდგომ, ლხინი რომ დაიწყო, „ქმას სცემს
ჩანგი ჩაღანასა, მომღერალნი იყვნის სრულნი“-ო. საბას თუ შვე-
კითხებით, „ჩაღანა მეჩანგეთ სამღერელი“ იყო⁵, ე. ი. ჩანგის დასაკრავად
განკუთვნილი მოწყობილობა, მამასაღამე, ან კბილის, ანდა ქამანჩის მსგავსი.
მაგრამ ეს განმარტება სწორე არ უნდა იყოს, რათგან შ. რუსთველის
ზემომოყვანილი სიტყვებითგან ჩანს, რომ ჩაღანა სამწყობრო საკრავთა-

1 გაბაშვილი, ბ. [=ბესიკი], თხზულებათა სრული კრებული, ა. ბარამიძის გამ.,
გვ. 60, § 98.

2 სტ. მენტეშაშვილის ჩანაწერი, 1934 წ.

3 К о р г а н о в, В., Кавказская музыка, გვ. 24, შენ. 5.

4 S a c h s, Curt, Real-Lexicon der Musikinstrumente, გვ. 335 a—b.

5 ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ს., ლექსიკონი.

განი ყოფილა: ჩაღანას ჩანგთან ერთად უკრავდენ და ორივეს შეხმობილი ჯღერით („კმას სცემდეს“) მომღერალთა შებანება სცოდნიათ.

ამ საკრავის სახელს მკითხველი „იოსებ-ზილიხანიანის“ უძველესს, მე-16 ს. რედაქციაშიც შეხვდება. იქ სწერია, რომ ქალი საბრალოდ მოსთქვამდა: „გამყარე ლხინსა ყოველსა, ჩანგ-ჩაღანისა ჯღერასა“-ო¹. მაშასადამე, ჩაღანა ჩანგით ჯღერდა და მის მსგავსად ძაღებიანი საკრავი ყოფილა.

ამაზე უფრო საყურადღებოა, რომ ჩაღანა საქართველოში მე-17 ს. შიკ ძალიან ყოფილა გავრცელებული. ფეშანგს აღნიშნული აქვს, რომ ტფილისში გამართული ქორწილის დროსაც „ჩაღანა და უღ-ქამანჩა, მულნი და შურა ამოთქმითა“² და ნადირობითგან დაბრუნებისას მეფისაგან გამართულ ნადიმზეც „უკურენ ჩანგსა და ჩაღანასა, რატურფად უქმობს ებანი“³.

ჩაღანა ირანული სახელია. ირანულად ჩაყანა, ჩაღანა სამ-სი-მანი შეილდაკიანი საკრავია, რომელსაც პატარა მრგვალი მუცელი, მოგრძო ყელი აქვს და რომელსაც ძალზე მოხრილი, საბლად ძუის მქონებული, შეილდაკით უკრავენ. ერთი სიტყვით, ჩაღანა იგივე ქამანჩა⁴ და ქართული ჭიანურის მაგვარი საკრავი ჩანს.

უძველესი და მე-10—13 ს. ს. ძეგლებში ქამანჩა სამუსიკო საკრავის სახელად არსადა ჩანს, ჯერჯერობით მაინც, და მხოლოდ თეიმურაზ I-ის „იოსებ-ზილიხანიანის“ მისრეთის ხელმწიფის სამეჭლის-ლხინო საკრავების მწკობრში გვხვდება. იქ ნათქვამია, რომ „ჩანგ-სეთაი, უღ-ქამანჩა, მულნი ყანუმს შეეკმობის“-ო⁵.

გ. ჯაკობიას ამ ძეგლის პირველს გამოცემაში ქამანჩა სამუსიკო საკრავების სიაში მოთავსებული აქვს განუმარტავად, მეორე-ში-კი სრულეობით გამოტოვებულია...

ფეშანგის ისტორიული პოემითგან ჩანს, რომ ქამანჩა საქართველოშიც გავრცელებული სიმებიანი საკრავი ყოფილა, მე-17 ს. მაინც. იმერეთის დაქვრის გარემოების აღწერილობაში ავტორს ნათქვამი აქვს: „მორთეს მუტრიბთა ქამანჩა ძალისა იყუნენ მზემან და“⁶. ფეშანგის სიტყვით, შანავეაზს რომ საცოლემ მოჰგვარეს, ზეიმის დროს სხვადასხვა დამკვრელთა შორის აგრეთვე „ქამანჩა მორთეს სატკბობლად“⁷. ტფილისში გამართულ ქორწილშიც თურმე „ჩაღანა და უღ-ქამანჩა, მულნი და შურა ამოთქმითა“⁸.

აღსანიშნავია, რომ ს. ორბელიანს ამ საკრავის სახელი ლექსიკონში შეტანილი არც-კი აქვს. თანამედროვე ქართულში ქამანჩას ჭიანურის დაკრისათვის განკუთვნილი შეილდაკის მნიშვნელობა აქვს. ამ ტერმინისათვის

¹ ჯაკობია, გ., იოსებ-ზილიხანიანის ქართული ეერსები, I, გვ. 21, ტ. 132.

² ფეშანგი, შანავეაზიანი, § 206.

³ იქვე, § 249.

⁴ Sachs, Curt., Real-Lexicon der Musikinstrumente, გვ. 99a.

⁵ თეიმურაზ I, თხზულებათა სრული კრებული, მიწერით ამბავი ოსებისა და ზილიხანის, ტ. 118.

⁶ ფეშანგი, შანავეაზიანი, § 377.

⁷ იქვე, § 159 და 161.

⁸ იქვე, § 206.

ასეთი მნიშვნელობა სრულებით ბუნებრივად არის, რათგან ქამანჩა სპარსული სიტყვაა და მართლაც პატარა შეილდსა ნიშნავს. მაგრამ, როგორც ზემოთხსენებული ამონაწერებითგანაც ცხადი გახდებოდა, ქამანჩა მაინც ძველად თვით საკრავის სახელი ყოფილა. ამ სიტყვის სწორედ ასეთი მნიშვნელობა იმდენად ფართოდ და საყოველთაოდ ყოფილა განმტკიცებული, რომ ხალხურ ლექსებშიც ქამანჩა მხოლოდ საკრავად არის ნაგულისხმევი. მაგ., ერთს ქართულ შაირში ნათქვამია:

ქართელი ქალი შავირთე,
წამოვიყვანე ტიფითა...
მერე მომიყვდა ჭირითა,
. დაეშარხე
ქამანჩითა და სტირითა-ო!

ასეთი ლექსი ერთად-ერთი შემთხვევა არ არის, არამედ მეორე ლექსიცა გვაქვს, რომელშიც ქამანჩა აგრეთვე უცილობლად თვით საკრავის მთლიან სახელად არის ნაგულისხმევი:

მეც უან მოგტუნტულებუ
ჩემი სტირ-ქამანჩიანი,
სახეჟარი გამოველს,
ჭიბეს გაქონდეს ჩხრიალი.

ორსავე ზემოთხსენებულ ლექსში რომ ქამანჩა თანამედროვე მნიშვნელობით გავიგოთ და მხოლოდ ჭიანჭურის შეილდად მივიჩნიოთ, სრული უაზრობა გამოვა. რათგან სტირისათვის სრულებით საჭირო და გამოსადეგი არ არის. ამიტომ ცხადია, რომ ქამანჩა წინათ საკრავის სახელი ყოფილა ისევე, როგორც სტირია.

არც გასაკვირველია, რომ ქამანჩა ქართულად საკრავის აღმნიშვნელი ყოფილიყო, რათგან ქამანჩე სპარსულად სერთოდ „ქამანჩიანი“-ე. ი. შეილდაკიანი საკრავის ზოგადი სახელია და ჩვეულებრივ ქამანჩე აჭუზი ე. ი. ძველი შეილდაკიანი საკრავი იგულისხმება, რომელსაც კოკოსის კაკლისაგან გაკეთებული მუცელი, გრძელი ყელი და ერთი, ანდა ორი სიმი აბია. მხოლოდ რუმის ქამანჩას ქემანჩე-რუმისა აქვს 4 ანდა 6 ძალი და 4 ანდა 6 ხმამცემელი სიმი.

ჭიანჭური ს. ორბელიანის ლექსიკონში თუმცა შეტანილია. მაგრამ სრულებით განუმარტავად. მხოლოდ ევროპაში მოგზაურობის თავის აღწერილობაში, მაშინდელი ევროპული მუსიკისა და საკრავების დასახასიათებლად, ჭიანჭური-ე აქვს დასახელებული. მაგ., საკრავთა მწყობრის შემადგენლობაზე ერთგან ნათქვამი აქვს: „მალლა ცხრა ჭიანჭურის მკვრელი, იმის დაბლა, მგალობლის აქათ-იქით, ოთხი დიდს ჭიანჭურს უკრევდა“-ო¹. ეგრეთ წოდებული „ზღვის საკრავის“, აღწერილობაშიც საბას ნათქვამი აქვს, რომ ის იმდენად დიდი ყოფილა, რომ „მალალს კაცს უმალღე იყო“, მხოლოდ ერთი ალყა (ე. ი. სიმი) ება, რომელსაც „ლერწ-

¹ ხალხური სიტყვიერება, I. გვ. 255, § 499.

² იქვე, გვ. 274, § 544.

³ Sachs, Curt, Real-Lexicon der Musikinstrumente, გვ. 207a: Resonanzsaiten.

⁴ ორბელიანი, ს., მოგზაურობა, გვ. 38.

მის კალმის სისხო“ ჰქონია. მისი დამკვრელი მას თურმე „ჭიანურსავით ძუით უკრევდა“-ო!

„ზღვის საკრავი“ იმდენად დიდი ყოფილა, რომ ის უეჭველია იდგებოდა. საფიქრებელია, რომ „დიდი ჭიანური“ ჭიანურივით დაბჭენილი იქნებოდა, ცხადია, იატაკზე და ამნაირადვე დასაბჭენი ექნებოდა იმ ცხრა ჭიანურსაც, რომელნიც პატარა ყოფილა. უეჭველია, ზემოაღწერილს ევროპულ საკრავებს ჭიანურთან მსგავსება იმ მხრივ უნდა ჰქონოდა, რომ დაკვრის დროს ასწვრივად იქნებოდნენ დასაჭერი და ამისთვის ბოლოში დასაბჭენი ექმნებოდათ, დასასრულ „ძუით“ ყოფილან დასაკვრელი. ცხადია, რომ აქ ძუა ს. ორბელიანს ქამანჩის, ანუ შვილდაკის მნიშვნელობით აქვს ნახმარი. ის გარემოება, რომ ევროპულ ვიოლონჩელოსა და კონტრაბასის დასახასიათებლად საბა ქართულ მკითხველს ამ საკრავებს ჭიანურის მსგავს საკრავებად უსახავდა, ცხად-ჰყოფს, რომ ჭიანური მე-17 ს. მეორე ნახევარში ფართოდ ყოფილა საქართველოში გავრცელებული და შვილდაკიან საკრავთა ჯგუფითგან ყველაზე მეტად ყოფილა ხალხისათვის ცნობილი.

თუ ჩაღანასა და ქამანჩაზე ყველა ზემოაღნიშნულს გავიხსენებთ, ცხადი გახდება, რომ ქართული ჭიანური არსებითად იგივე ჩაღანაა-ა, რომელსაც თავისი სამძლიანობითაც მიემსგავსება და რითაც პირიქით ორსიმინი ქამანჩისაგან განსხვავდება, თუმცა სამსიმინი ქამანჩებიც არის.

მაგრამ გურული ჭიანურიც არსებობს, რომელსაც დ. არაყიშვილის სიტყვით, აღმოსავლეთ საქართველოში გავრცელებულ ჭიანურთან საერთო არაფერი აქვს. ჩონგურს რომ მუცლის, ანუ ჩანას ბოლო მოეკრათ და მომრგვალო მოყვანილობისად ვაქციოთ, თანაც ოთხი სიმის მაგიერ „იქ სამი აბრეშუმის სიმი მივამაგროთ“, გურული ჭიანური გამოვაო. ამ საკრავის „წყობაა დომისოლ“. ამ ჭიანურსაც ძუის შვილდაკით უკრავენო².

სენათში ჭიანურის მაგიერ ერთი შვილდაკიანი საკრავია გავრცელებული, რომელსაც ჭუნირი ეწოდება. ეს სახელი უეჭველია იგივე ჭიანურია, მაგრამ თავისი აგებულებით ჭიანურისაგან მაინც თვალსაჩინოდ განსხვავდება. ჭუნირის მუცელი საცერის რკალს წარმოადგენს, რომელსაც ზევითგან ბუშტი აქვს გადაკრული. ქვევითგან მას ზურგი არა აქვს, ისე, რომ უძირო საკრავია. ჭუნირს ძუის სამი ლარი აქვს გაბმული, რომელთაგან კიდური, ე. ი. პირველი და მესამე სიმები მომართულია ხოლმე ერთნაირადაო (უნისონად, თუ ოქტავად?), შუალა-კი მათ ტერციას წარმოადგენსო³.

§ 5. საკრავის ძალები, ანუ სიმების სახელები

ცხადია, რომ ქართული მუსიკის ისტორიის ერთ მთავარ საკითხთაგანს საკრავების ძალთა, ანუ სიმებისა და სიმღერის ხმის ძველი ქართული სახე-

¹ ორბელიანი, ს., მოგზაურობა, გვ. 63.

² Аракчиев, Д. [=დ. არაყიშვილი], Народная песня Западной Грузии, გვ. 19. არაყიშვილი, დ., ქართული მუსიკა, გვ. 35.

³ Долгушин, А., Через Сванетию к Эльбрусу, СМОМПК, вып. 28 (Тифлис, 1900), стр. I. გვ. 155.

ლები გამორკვევა შეადგენს. ხმის სახელები უკვე გამორკვეული გვაქვს და აქ მხოლოდ ძალთა, ანუ ლარების სახელები-ღა გვაქვს გამოსარკვევი. ამ ამოცანის გადასაწყვეტად ს. ორბელიანს თავის ლექსიკონში საყურადღებო ცნობები მოეპოვება.

ს. ორბელიანს ზემოდასახელებულ ნაშრომში შემდეგი გაურკვეველი ამონაწერი აქვს მოყვანილი: „იპატოა ნიტასთან ნახე-ო (2 კავშირი)“, ხოლო ამ ნაშრომის C-რედაქციაში, როგორც ჩანს, დასახელებულ წყაროთაგან ამოღებული თვით წინადადებაც არის მოყვანილი: „იპატოათ ვიდრე ნიტამდესო“. ნიტას ქვეშე-კი ჯერ იგივე წყაროა (2 კავშ.) დამოწმებული, მერმე-კი ნათქვამია: „იპატოა და ნიტა სამუსთა ძალნი არღან შეწყობილნი ზილით ბოხამდე“-ო: B-რედაქციაში გულახდილი განცხადებაც მოიპოვება: „ბოხი რომელია, ანუ მსხირპანე, ვერ გავარჩიე“-ო¹.

იპატოა-ცა და ნიტა-ც, მაშასადამე, სამუსიკო საკრავთა ძალნია, ანუ სიმებრის სახელები ყოფილა. ლექსიკოგრაფს ვერ გამოურკვევია მათი მნიშვნელობა და ვერ გაუგია, თუ რომელი მათგანი ბოხის აღმნიშვნელი იყო და რომელი მსხირპანესი.

არც ერთი ამ სახელთაგანი ქართული სიტყვის შთაბეჭდილებას არ ახდენს და ორივე უეჭველია, უცხო უნდა იყოს. ამ მოსაზრებას ის გარემოებაც აძლიერებს, რომ „კავშირი“-თგან, ე. ი. ბერძნულით ნათარგმნი თხზულებითგან არის ამოღებული. მართლაც კვპატოს ბერძნულად უმაღლესსა ნიშნავს, ხოლო არსებითი სახელი ჰე კვპატე ბერძნულადვე უმაღლესს ძალს, ანუ სიმსა ნიშნავდა, რომელსაც უდაბლესი ხმა ჰქონდა.

ნიტა-კი საფიქრებელია ბერძნულს ნეტე-ს უნდა უდრიდეს, რომელიც კენტას, ე. ი. უწვრილესი ხმის გამომდებს ძალს უდრის².

მართალია, ს. ორბელიანის ცნობა ნიტასა და იპატოას შემსახებ ქართულისა-კი არა, არამედ ბერძნული საკრავის ძალთა სახელების შემცველი აღმოჩნდა, მაგრამ ქართული ლექსიკოგრაფის თვით განმარტება მანაც მკვლევარს საშუალებას აძლევს ძალების მაშინდელ საქართველოში მიღებული სახელებიც გამოარკვიოს. საბას ნათქვამი სწორედ ამ თვალსაზრისით არის ჩვენთვის ძვირფასი.

სახელდობრ ზემომოყვანილი განმარტებითგან ჩანს, რომ ძალთაგანს ერთს ზილი ჰქმნევია. ერთს კიდევ ბოხი. საბას მიერ ნახმარი გამო-ნათქვამი „ზილით ბოხამდე“-ო ცხად-ჰყოფს, რომ ეს ტერმინები სიმებრის ორი კიდური ძალის სახელები ყოფილა, ბოხი, ცხადია, ყველაზე დაბალი ხმის მქონებლის აღმნიშვნელი უნდა იყოს, ზილი კიდევ წვრილის სახელი გამოდის. უკანასკნელი გარემოება თვით ს. ორბელიანსაც აქვს დადასტურებული: „ზილი წულილი ჯმის ცემა“ არისო³. მაგრამ დანარჩენი სახელების რეალური მნიშვნელობის გამორკვევა საბასაც ვერ მოუხერხებია. მისი ლექსიკონის რედაქციაში ამ მხრივ

¹ ორბელიანი, ს., ლექსიკონი.

² ნეტე-ს მნიშვნელობა იხ. Sachs, Curt, Real-Lexicon der Musikinstrumente, გვ. 270 b.

³ ორბელიანი, ს., ლექსიკონი.

ნელია. ამასვე თვით ტერმინი მსხირპანე-ს სიტყვა-სიტყვითი შინაარსიც ადასტურებს, რათგან იგი ამ ძალის ყველა სხეებზე უფრო განსხირპულობის, ანუ გაჭიმულობის გამომქლავენებელია. უკვე დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსს ჰქონდა ნათქვამი: „არცა ძალი ორღანოსა (თავს იღებს) მარადის განსხირპულობასა“-ო¹. ე. ი. ვერც ორღანოს, საკრავის სიმი აიტანს მარად ძლიერს გაჭიმულობასო. ხოლო კარგადაა ცნობილი, რომ ყველაზე გაჭიმული სიმი ყველაზე წვრილი ხმის გამომცემია.

ამნაირად, ყოველგვარი მოსაზრებით უცილობელი ხდება, რომ მსხირპანე უწვრილესი ხმის გამომღები ძალის, ანუ ლარის სახელი ყოფილა.

ზილი რადაა, მისი პარალელური ტერმინი და სინონიმია? სანამ ამ საკითხის განხილვას შევეუდგებოდეთ, ჭერი ჭირის რაობა უნდა გვეჩინდეს გამორკვეული.

საბას ზემომოყვანილი განმარტებოთგან უცილობლად ირკვევა, რომ ჭირი მსხირპანეს შემდგომი ძალის აღმნიშვნელი იყო, ამიტომ ეხლა მხოლოდ იმ ძალის სახელის პირველადი მნიშვნელობის გამორკვევა-ლა დაგვრჩა, რომელსაც ჭირი ეწოდებოდა. თუ გავიხსენებთ, რომ ჭირი სწორედ იმ სიმის სახელი ყოფილა, რომელიც მსხირპანესა და ბოხს, ანუ უწვრილესი და უდაბლესი ხმების გამომღებს შუა იყო მოქცეული, მაშინ ცხადი გახდება, რომ ეს ძალი, ანუ სიმი რიცხობრივად და მდებარეობით საკრავის მეორე, შუალა სიმი ყოფილა. რათგან, საითგანაც არ უნდა დავიწყოთ თვლა, უწვრილესით, მსხირპანითგან, თუ უსხვილესით. ბოხითგან, სამძალიანს საკრავში შუალედი ძალი, ანუ სიმი მაინც ყოველთვის მეორე ძალი იქნება. საფიქრებელია, რომ თვედაპირველად თვით ეს ტერმინი ჭირი-ც სწორედ ამ გარემოების აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო.

თუ აღამიანი ს. ორბელიანის ლექსიკონში მოყვანილ ცნობებს ჩაუყვირდება, შესაძლებელია შეამჩინოს, რომ ძალების სახელები ამ მეცნიერს ორი საკრავისთვის აქვს ნაგული სხმევი: ერთს მათგანს ძალებად მსხირპანე, ჭირი და ბოხი ჰქონია (იხ. „ჭირად ითქმის საკრავთა ძალი მსხირპანესა და ბოხსა საშუალიცა“-ო) და, მაშასადამე, სამძალიანი საკრავი ყოფილა,—ეორე საკრავს-კი მაღალ კიდურ ძალად ზილი ჰქონია („ზილით ბოხამდე“).

ამავე საკრავის უდაბლესი ხმის გამომცემ ძალას, ანუ სიმს-კი ბოხის სახელს სდებს საბა, მაგრამ რა ეწოდებოდა მას ნამდვილად, ბანი, თუ ბამი, არა ჩანს. გამოურკვეველია აგრეთვე ზილსა და ბოხს გარდა, შუალედი სიმი მხოლოდ ერთი იყო, თუ ორი, და სახელდობრ რა სახელი ერქვა.

ზილი, როგორც დავრწმუნდებით, სიმის ქართული კი არა, არამედ სპარსული სახელია და, როგორც თავის ადგილას გამორკვეული იქნება, ქართული მუსიკის უცხო სტუმარი და ხიზანია. ამასთანავე იოანე ბატონიშვილის ზემომოყვანილი აღწერილობითგანაც ჩანს, რომ ქართულ ჩონგურში ზილი მეოთხე სიმაღლით ეთვლებოდა, და გურულ ჩონგურშიც ეხლაც ზილს ქვეითგან პირველი

¹ ცხოვრება მეფისა დავითისი, 559—560, გვ. 327.

ადგილი არ უკავია და ამჟამადაც, როგორც ქვემომოყვანილი დავარწმუნებს, მეოთხე სიმაღლით ვლდება. ყველა ამ გარემოებათა გამო საფიქრებელია, რომ საკრავების ძალების სახელის განმარტებაში ს. ორბელიანს მარტო უკრი განსწავლული საკრავი აქვს ნაგულისხმევი: ერთი სასქარტული სახელები ჰქონია (მსხირბანე, უირი და ბოხი), მეორის უწვრილესს, კიდურს სიმს-კი ზილი ჰქონდა, სპარსული სახელი და ამის გამო ის სპარსეთითგან შეთვისებულ საკრავად არის მისაჩნევი.

მაგრამ, ამისდა მიუხედავად, ცხადია, რომ სამძალიანს საკრავს გარდა, ოთხძალიანი საკრავი საქართველოში მარტო იოანე ბატონიშვილის დროს, ე. ი. მე-18 ს. დამლევს-კი არ იყო, როგორც ეს ზემომოყვანილი მისცნობითგან ირკვევა, არამედ ს. ორბელიანის ხანაშიც და უფრო ადრეც. ეს გარემოება საბას იმ განმარტებაშია გამოქვლავებული, სადაც ზიკიპინტის მნიშვნელობაზეა საუბარი და ნათქვამია, რომ ის ზილის პატარა ჯორაკის სახელი იყო. ამ განმარტებითგან ცხადი ხდება, რომ ზილი საბას დროს რომელიმე საკრავის დანართ, ზედმეტ სიმაღლი ყოფილა გამოყენებული, რაც ძველ ქართულ ჩონგურსა ჰქონდა და გურულ თანამედროვე ჩანგურსაც შენარჩუნებული აქვს. იმ დროითგან მოყოლებული, როდესაც ქართულ სამძალიან საკრავს (ფანდურს, ანდა ჩონგურს) ზილი დაერთო, ზილი მეოთხე სიმაღლი იქცა და ამ მხრით გურული ჩანგურია საინტერესო.

სანამ ზილის საკითხთან დაკავშირებით გურული ჩანგურის ლარების სახელების განხილვას შევეუდგებოდით, უნდა ზოგადად ითქვას, რომ ლარებიანი საკრავების ძალების, თუ ლარების ზემო მოყვანილი სახელები ძველად ყოფილა. შემდეგში ეს სახელები, როგორც ეტყობა, თანდათან დავიწყებიათ. მათ შავიერ ლარების იგივე სისტემა გაბატონებულა, რომელიც ჯალობა-სიმღერაში იყო მიღებული. საფიქრებელია, რომ ძალების სახელების ასეთი წესი ძველადაც იყო ზემოგანხილულის სისტემის პარალელურად. ამას ის გარემოებაც მაფიქრებინებს, რომ ხმების სახელების სისტემა მარტო ძალებიან, ანუ ლარებიან საკრავებში-კი არ გვხვდება, არამედ, როგორც თავის ადგილას დავრწმუნდებით, ჩასაბერ საკრავებშიც, რაც უცილობლად მის ფართოდ გავრცელებულობას და ვგონებ სიძველესაც უნდა ამქვლავებდეს.

ლარების სახელების თვალსაზრისით საგულისხმოა ავქსენტის მეგრელიძის ცნობა გურიაში გავრცელებული ჩანგურის როგორც რიგობითი ისევე საკუთრივი სახელების შესახებ. იგი შემდეგს ამბობს: გურულ „ჩანგურს აქვს 4 სიმი“, რომელთაგანს ეწოდება: 1-ს „დამწყები, ანუ მთქმელი (ქვევიდამ პირველი ძაფი), მე-2-ს მოძახილი (ქვევიდამ მესამე ძაფი), მე-3-ს ბანი (ქვევიდამ მე-4 ძაფი) და მე-4-ს ზილი, რომელიც არის მოკლე სიმი და იქერს მეორე ადგილს ქვევიდამ“¹.

¹ მასალები: სოლ. ანდლუაძის ჩანაწერი.

ამ ცნობის წაკითხვისთანავე ადამიანი შეამჩნევს, რომ პირველი ხამი ლარის სახელი ხმების სახელებია. საკუთრივ ზილის შესახებ-კი სამი ფრიად საყურადღებო გარემოებაა აღსანიშნავი. უპირველესად ის არის საგულისხმო, რომ ზილი ჩვეულებრივი სიგრძის სიმი-კი არ არის, არამედ „მოკლე სიმი“ა. შემდეგ, საყურადღებოა, რომ ის მეოთხე ძაფად, ანუ სიმაღლით ითვლება, მაგრამ ადგილ-მდე: ბერძნულ ნამდვილად მეთოქე ადგილი უკავია ქვევითგაწ. ეს უკანასკნელი გარემოება ცხად-ჰყოფს, რომ ზილი საქრავის თედაპირველს კუთვნილებას არ შეადგენდა, არამედ სამძალიანს, ანუ სამლარიანს საქრავს შემდეგში დართვია. ამიტომაც არის, რომ მას მეოთხე ლარად სთვლიდნენ, ამიტომეცა, რომ თავისი განსაკუთრებული პატარა ჯორაკი, ზიკიპინტი აქვს, რომელიც აგრეთვე დანართია.

თანამედროვე საქართველოში ხალხში-კი ძველი სახელები თითქმის სულ დავიწყებულია და ამის მაგიერ ლარების, ანუ სიმების რიგობითი სახელები-დაიცაან. მაგ. ფანდურის სამსავე ალყას, ანუ ძალს თუ შეთში თავთავისი სახელი აქვს, მაგრამ ყველაზე წვრილი ხმის გამომღებს ეწოდება „პირველი ალყა“, ანუ სათავე და „ზეთალყა“, ე. ი. ზევითი ალყა, — იმაზე უფრო დაბლა მომართულს მეორე ალყა, ანუ შუალყა ჰქვიან,— ხოლო უკანასკნელს, რომელიც მეორეზე დაბლა მომართული, „მესამე, ბოლოთი“, ანდა „ქვეითა-ალყა“¹.

ხევსურულ ფანდურს 3 ძალი აბია, რომელიც სხვადასხვანაირად იმართება, სახელდობრ ბახა ოჩიაურის განმარტებით, ჰმართავენ ხოლმე პირველ ძალს ანუ „ბოლო ლარს წვრილად, მეორეს უფრო მძიმედ და მესამეს უფრო მძიმე ხმაზე“². მაშასადამე, პირველი, რომელიც ამისდა მიუხედავად ბოლო ლარად იწოდება, ყველაზე წვრილი ხმის გამომღები ყოფილა, მეორე ძალი უფრო დაბლა იმართებოდა და მესამეც მეორეზე დაბლა. სამწუხაროდ, ბახა ოჩიაურს აღნიშული არა აქვს, თუ რომელი ძალითგან იწყებს ხოლმე მეფანდურე საქრავის მომართვას და მეორე ძალი მესამეზე რამდენი მალიკით უფრო მაღლა იმართებოდა და ასევე პირველიც რამდენი მალიკით მეორეზე უფრო წვრილი ხმის გამომღები იყო. ოჩიაურს ამ სამი ძალის ცალკეული სახელების შესახებაც არაფერი აქვს ნათქვამი, ამიტომ გამოურკვეველი რჩება, ჰქონდა თუ არა თითოეულ მათგანს თავისი სახელი, თუ მხოლოდ ამჟამად ერთმანეთისაგან მდებარეობის რიგობითობის აღნიშვნით არჩევენ, როგორც თვით ბახა ოჩიაურის მოთხრობაშიც გვხვდება.

ქიზიყელი მეჩანგურეების სიტყვით, პირველი ძალი ქვევითა ჩხირზეა აბმული, ჩხირი ზევიდან (?) არის ჩაყრილი,—მეორე ძალი ზევითაზე, ჩხირიც ზევიდან არის ჩაყრილი. მესამე შუალაზეა, ჩხირი ქვევიდან არის ამოყრილი“-³.

¹ მასალები.

² მასალები: ალ. ოჩიაურის ჩანაწერი.

³ მასალები: სტ. მენთეშაშვილის ჩანაწერი.

ყოველი ძალებიანი საკრავი დამკვრელს ჯერ უნდა მოემართა, რათგან მხოლოდ „კეთილად მორთულს“ შეეძლო ადამიანის ხმაც დაემშვენებინა და ყურთა სმენაც დაეტყობო. ამიტომაც არის, რომ საკრავის მომართვაზე ბევრს ძეგლშია საუბარი, მაგ. როსტომიანში ნათქვამია:

-მეფარდავე შინ შევიდა, შარიერსა მოაქენა:
 ჟერთი უცხო კარგი მკურელი მოგვივიდა ახლა ჩუნა!¹
 უბრძანა და შეიყუანეს, ეთაყუანა, დაძრანა,
 და ძალი მორთო, კურა დაიწყო. თავი კარგად გააჩენა,
 ჰკრა ჩანგსა, ტყბილად ახსენა ქუეყანა მახდარისა!¹.

ანდა კიდევ, მანუჩარ ხელმწიფის ნადიმად ჯდომის დროს.

-მეჩანგეთ მორთეს საკრავი, ვმა სირინოზთა პირსია!².

რასაკვირველია, ძველდაც საკრავის მომართვის გარკვეული წესი და მოძღვრება იქნებოდა, თუ რომელი ძალი როგორ და რომლის შემდგომ, თანაც რასთან შეთანხმებით უნდა მოემართათ, მაგრამ ამაზე არსად არავითარი ცნობები არა ჩანს, ჯერჯერობით მაინც, ისევე, როგორც მრავალძალიანი საკრავების ძალების სახელების გამოსარკვევადაც ძეგლებში ცნობები არსად მოგვეპოვება. რაკი საკრავის მოსამართლად მუსიკალური ყურთა სმენაა საჭირო, ამიტომ მომართვა ყველას არ შეეძლო. ერთ ხალხურ ლექსში მოშიაირე ჩივის კიდევაც:

ფანდურის ქელვერ გავიგი, როგორ
 გეეშართებისა.
 წისქვილს აგრე გაგიმართებთ, ჰეჰა-ჰუხილ უდგებისა.

ამ მელექსეს გულუბრყვილოდ აღნიშნული აქვს, რომ წისქვილის გამართვა უფრო ეადვილებოდა, ვიდრე პატარა ფანდურის, და ამაზე უკეთესად თავისი მუსიკალური უმწყოების გამომჟღავნება ძნელია.

ფანდურის ძალების, ანუ ლარების ახმაურებას ხალხში ქღერა, ძახილი, ძგრიალიც, ქღრიალიც და ქრიალიც, უქინიც-ეწოდება, მაგ.:

აბეჩავ, ჩემო ფანდურო, ქრიალიცო, ქღერააიო,³
 ანდა:
 დაგიკარ, ჩემო ფანდურო, ალყებ გაილა
 ქღრიალინ,⁴

ანდა კიდევ:

ბესარიონის ფანდურმა იცის ლამაზად
 ქრიალინ.⁵

მაგრამ ქრიალი მარტო საკრავის ქღერასა და საკრავის ხმის გამოღებას-კი არ ჰგულისხმობდა, არამედ ნამგლის გასმისაგან გამოწვეულს ხმა-

¹ როსტომიანი, ტ. 2115₁—₄ და 2116₁.

² იქვე, ტ. 1490₂.

³ შანიძე, ა., ქართული ხალხური პოეზია, I. ხეცურული, გვ. 277, § 680.

⁴ იქვე, გვ. 238, § 582.

⁵ იქვე.

⁶ იქვე, გვ. 239, § 584.

ურობასაც ურიალი ეწოდება. მაგ. ქართლურს ერთ ხალხურ ლექსში ნათქვამია:

სიმღერა დაეაგუგუნოთ.
ხამგლები ავაქრილოთ...!

ან კიდევ:

სოფლის ბოლოს ყანას ემკიდო,
ნამგალს გაქკონდა ურიალი?

ამაზე უფრო საყურადღებოა, რომ ხევსურულ ხალხურ ლექსში ურიალი აღამიანის ხმის შესახებაც არის ნახმარი, რომელშიც ნათქვამია:

სად დახოლო, აბაისძეო, სად აქრიალებ
ვმასაო?¹
გაღმოცნენ ფანდური, ღარმა გაოლა ძგრიალი;²
კახეთ შთვრალის ფანდური იძახებეს, როგორც
ზარია,³
ბარში გათაედა სავნავი, ახლა ლექსების ხანია;

ანდა კიდევ:

იძახე, ჩემო ფანდურო. როსაც აგიღებ ველშიაბ.

მესამე ლექსიც არსებობს, რომელშიაც ფანდურის ქლერას ძახალი ეწოდება:

ფანდურო, რამ შამაგთაედა ძახილი მუწყინარი?⁴

ფანდურის ქლერას, როგორც აღნიშნული გვქონდა, უიუინიც ეწოდება, მაგ.

ჩაგვიარ, ჩემო ფანდურო, ჩაგატანიე უიუინიბ.

ხევსურულს ერთს ლექსში თვით საქრავსაც საუიუინა ეწოდება. იქ ნათქვამია:

პატარა ამბავს გაამბობ,
ფანდურო საუიუინაო,
მე რომ გაამბო ლექსები,
შენ ის არ დაიცილო.

საბას-კი უიუინი მრავალ სირთ ვმიანობა“-დ მიაჩნდა⁵.

¹ ხალხური პოეზია, გვ. 173.

² ხალხური სიტყვიერება, გვ. 277, § 570.

³ შაინძე, ა., ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევსურული, გვ. 132, § 328.

⁴ იქვე, გვ. 153, § 391.

⁵ იქვე, გვ. 240, § 58^ა.

⁶ იქვე, გვ. 134, § 335.

⁷ იქვე, გვ. 136, § 341.

⁸ იქვე, გვ. 147, § 369.

⁹ იქვე, გვ. 137, § 345.

¹⁰ ორბელიანი, ს., ლექსიონი.

ჩასაბერი საკრავები

ვინც ძველ ქართულ წყაროებში გაბნეულ ცნობებს ჩაუყვირდება და თვით საკრავების აგებულებასაც გაითვალისწინებს, ადვილად დარწმუნდება, რომ საკრავიერი მუსიკითგან ჩასაბერი საკრავები ძალებიანებზე უფრო ნაკლებ უოფილა საქართველოში განვითარებული. მათი აღწერილობაც იშვიათად თუ არის სადმე შეტანილი. ჩასაბერი საკრავები განსხვავდებოდნენ თავიანთი მოყვანილობითაც, სიდიდითაც, მასალითაც და დანიშნულებითაც. ქვევით საკრავების შესახები ცნობები ჩვეუობრივ და ქრონოლოგიურად გვაქვს დალაგებულად.

საყვარი ძველს ნათარგმნ ძეგლებში ხშირად გვხვდება¹. ყველა იგი ბერძნულ ს ა ლ პ ი ნ ქ ს-ს, ხოლო ლათინურს ან buccina-ს², ანდა tuba-ს³ და სომხ. *ჟიო* ფოლ-ს უდრის. ოშკისა⁴ და მცხეთის საპატრიარქო წიგნსაცავის⁵ რედაქციებში, როგორც შემდეგ დავრწმუნდებით, ამის მაგიერ ნესტკ არის ნახმარი.

ჩვეულებრივს საყვირს გარდა, რქისაგან გაკეთებულებიც არსებობდა. ასეთებს ეწოდებოდა საყვრნი რქისანი⁶. საყვარი რქისანი უდრის ბერძნულ ჰეკრატირნი-ს, ლათინ. buccina-სა და სომხ. *ჟაჟ ხეჯესასა*⁷. ოშკის რედაქციაში. აქაც მარტივად სწერია: „დაპბერეს ნესტუსა“-ო.

ზოგან ორი სახელის მაგიერ ერთი სიტყვა რქა-ა ნახმარი, მაგ.: 3 მეფ. 139-ში. ნათქვამია: „სცხო სოლომონს და დაპბერა რქითა“⁸. ოშკის დაბადებაში-კი აქაც ნათქვამია: „სცხო სოლომონს და დაპბერეს ნესტუსა“-ო⁹. მსაჯულთა 327-შიც სწერია: დაპბერეს რქითა მთასა შინა და შეკრბეს... ძენი ისრაელისანი“¹⁰.

საყვარი ქართულ ორიგინალურ ძეგლებშიც იშვიათი არ არის. მაგ. წაინოს შატბერდისეულ ც-ში სწერია: მეფის გამოსვლის დროს იყო „ჰმათ ოხრისა და საყვარისაჲ“¹¹. აქეთგან ჩანს, რომ საყვარი საქართველოში გარკვეული ხანითგან მოყოლებული ჩვეულებრივად სჯარავი ყოფილა, რომელსაც საზეიმო შემთხვევებში აახმაურებდნენ ხოლმე.

საყვარი შემდეგდროინდელს საისტორიო ძეგლებშიც გვხვდება. მაგ.: გ. მერჩულეს ნათქვამი აქვს, რომ გრიგოლ ხანძთელმა „განიზრახა ფარულად სილტოლვაჲ თვისით ქუეყანით საღმრთოთა წოდებითა... რაჲთა ვმასა მას და ოხრაჲა საყვარისასა აღეტყინოს“-ო¹². თუ ამ წინადადე-

- 1 მაგ. ბ ა ქ ა რ: გამოსვლათა 19₁₃, 1 მეფ. 13₉, 2 მეფ. 2₂₈, 1 ნეშტ. 15₂₄, იობ. 39₂₄, ესაია 18₃, იერემ. 4₁₉, დანიელ 3₈ და სხვაგანაც ბევრგან.
- 2 ბ ა ქ ა რ: გამ. 19₁₃, 1 მეფ. 13₉, 2 მეფეთა 2₂₈, იერემ. 4₂₂, იობ. 39₂₄.
- 3 ბ ა ქ ა რ: 1 ნეშტ. 15₂₄, იობ 39₂₄, იერემ. 4₆, დანიელ 35₆.
- 4 ოშკის დაბადება და საქ. მუზ. ხ. № 51 A: 1 მეფ. 13₉ და 2 მეფ. 2₂₈.
- 5 ბ ა ქ ა რ: 2 მეფეთა 18₁₀.
- 6 ბ ა ქ ა რ.
- 7 ბ ა ქ ა რ.
- 8 ი ქ ვ ი.
- 9 ოშკის დაბადება: 3 მეფ. 1₃₉.
- 10 ბ ა ქ ა რ.
- 11 შატბერდისეული წმ. ნინოს ცხოვრება, გვ. 750.
- 12 ც-ა გვ-ლ ხ-ს ძოლსაჲ, თაჲ დ., გვ. 9.

ბაში საყვრი ალეგორიული მნიშვნელობით არის ნახმარი, მე-12 ს. ქართველ ისტორიკოსის ქვემო მოყვანილი სიტყვებითგან ცხადი ხდება, რომ ზეიმობის ნიშნად ამ საკრავის ახმაურება ამ დროსაც საქართველოში სავალდებულო წესი ყოფილა. თამარ მეფის პირველ ისტორიკოსს მოთხრობილი აქვს, რომ მოაჯღდ მოსულ განძის მმართველის სადარბაზოდ მიღების დროს „საყვრნი, მბამნი დასაბამსა“, ხმობდენ¹.

საყვრის რაობის გამოსარკვევად უძველეს წერილობით წყაროებში ცნობები, რომლებშიც მისი მოყვანილობა მაინც იყოს აღწერილი, არ მოგვეპოვება, მხოლოდ მისი ბერძნული და ლათინური შესატყვისობა გვშველის ამ მხრივ ცოტად მაინც.

სალპინქს-ი ძველ საბერძნეთში სპილენძის სწორე და კონუსებრივი საკრავი იყო, რომელსაც ძვლის სატუჩე (Knochenmundstück) ჰქონდა². მას სანიშნებლად ხმარობდენ. ეს სალპინქსი ეტრუსკულ საკრავად ითვლება. ლათინური ბუკინაც უძველეს ხანაში ნაოსნებისა და მეცხვარეების სანიშნებლად გაკუთვნილი ლითონის, ანდა ლითონ-გადაკრული რქის საკრავის სახელი იყო. შემდეგში ჯარში გავრცელებულს მოხრილს სპილენძის, ანდა ლითონ-გადაკრულს რქის საკრავს ნიშნავდა, რომელთაგან უკანაქნელს რქას, cornu-საც ეძახდენ. საშუალო საუკუნეებში-კი ეს სახელი ზომიერი სიდიდის სანიშნებელს საკრავს ეწოდებოდა³.

„ძველი ერისთავთა“-ს ცნობითგან ჩანს, რომ მე-14 ს. საქართველოში ბრძოლა საყვირის ახმაურებით იწყებოდა ხოლმე. მაგ., როდესაც ქსნ-ს ერისთავი ქვენიფნეველი ვირშელი დარწმუნდა, რომ მნა! მცხოვრებნი ნებაყოფლობით დამორჩილებას არ აპირებდენ, „მაშინ განრისხნა ერისთავი ვირშელ და შეუზახა ლაშქარი თვისი და სცეს საყვირსა და მიეტევნეს... და იყო ბრძოლა სასტიკი“-ო⁴.

თუ უძველესი ხანის ძეგლებში საყვირის აღწერილობა არსად გვხვდება, რაკი ამ საკრავს საქართველოში შემდეგშიც ხმარობდენ, სვანეთში-კი ეხლაც დაცულია, ამის წყალობით სამაგიეროდ მე-17 ს. იტალიელი მისიონერის არქანჯელო ლამბერტის ნაწრომში მაშინდელი საყვირის აღწერილობა მოგვეპოვება.

ამ იტალიელი მწერლის ცნობით, დასავლეთ საქართველოს ყოველს მეფე-მთავარს თავისი საყვირი ჰქონდა. ეს საყვირი არქ. ლამბერტის ასე აქვს აღწერილი: მოყვანილობით არის „სწორე და არა მოღუნული, სიმაღლით კაცზე უმაღლესია. იმას ორი კაცი უკრავს: ხან ერთი და ხან მეორე. მისი ხმა ყურთა სმენისათვის უფრო საზარელია, ვიდრე სასიამოვნო“-ო. ლაშქრობის დროს პირველად იმერეთის მეფის საყვირს დაუკრავდენ ხოლმე, მერმე დადი-

¹ ისტორიანი და აზმანი, * 668, გვ 458

² Sachs Curt, Real-lexicon der Musikinstrumente, გვ. 329 b.

³ იქიე, გვ. 60b-61a.

⁴ ეორდანია, თ., ქრონიკები, II, ტფ., 1897, გვ. 14.

ანის საყვირს, შემდეგ გურიელისას და ბოლოს ლიპარტიანისას. იტალიელი მისიონერის სიტყვით, ეს საყვირი ვითომც ირანული იყო!

უძველეს ნათარგმნს ძეგლებში საკრავთა სახელებს შორის ნესტუც-ზორად გვხვდება. ქართული დაბადების თარგმანის უძველეს რედაქციის ტექსტშივე შეხვდება ადამიანი ამ ტერმინს, რომელსაც ძველ ქართულში ზოგადი მნიშვნელობაც ჰქონდა და საერთოდ ლულის მაგვარი აგებულების საგნისა, თუ სხეულის ზოგადი სახელიც იყო. ამ სიტყვისაგან არის წარმომდგარი ცხვირის ნესტოს სახელიც.

საგულისხმოა მაინც, რომ დაბადების ქართული თარგმანის ორი-სამი რედაქციის ერთმანეთთან შედარება ცხადყოფს, რომ საყვარი და ნესტუთი თქოს სინონიმები უნდა ყოფილიყო. ბაქარისეული გამოცემის დედნის საყვარის შესატყვისად², საქ. მუზ. ხ. № 51 A-სა და ოშკის დაბადება-ში ნესტუც სწერია. განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია ის გარემოება, რომ დაბადების თარგმანის უძველეს რედაქციებში (ოშკისა და მცხეთისაში) ნესტუცა ნახმარი, შედარებით მერმინდელს რედაქციაში-კი საყვარი-ამის მაგიერ შეტანილი.

მაგრამ ნესტუც სხვაგანაც ბევრგან გვხვდება³.

ნესტუც-ც შესაძლებელია ლითონისაგანაც ყოფილიყო გაკეთებული და რქისაგანაც. იმ ნესტუცებს, რომელნიც ლითონისა იყო, ერქვა ნესტუნი ქედილნი. რიცხვთა 10₂-ში დასახელებულია ვერცხლისაგან გაკეთებული: „ნესტუნი ქედილნი ვეცხლისანი“⁴, რაც უდრის ბერძნულ „სალპინგეს ელატამ არგვრამ-ს, ლათინურ tuba argentea ductilis-ს და სომხ. *փոփր կոսბայր արბաქի*-ს.

რქისაგან გაკეთებულს ნესტუც-კი ერქვა ნესტუც რქისაჲ, ისუ ნავეს 6_{4,5} გვხვდება შვიდნი ნესტუცნი რქისანი იობელინნი⁵, რაც უდრის ბერძნ. ჰეპტა კერატინამ ტუ იობელ-ს, ლათინურ buccinae, quarum usus est in jubeles-ს და სომხურ *փոփრ կղეხისայր კიორქან-ს*, — ანდა კიდევ: „დაჰბერეს ნესტუსა რქისასა“ (3 მეფეთა 139)⁶, — მსაჭულთა 63₂-ში: „დაჰბერა ნესტუსა რქისასა“⁷.

იმისდა მიუხედავად, რომ საყვარი და ნესტუც სინონიმებად მოჩანან, მაინც საყურადღებოა, რომ ნესტუც ბაქარისეულს ხელნაწეჲის ლედანშიც ყოფილა⁸, რომელშიც ჩვეულებრივ საყვარი არის ნახმარი, და ეს გარემოება საკრავთა ამ ორი სახელის სრულს

¹ სამეგრ. აღწ., გვ. 97.

² ბაქარ: მაგ. 1 მეფ. 13₃, 2 მეფ. 2₂₈, 3 მეფ. 1₃₉, 1 ნეშტ. 15₂₄, 2 ნეშტ. 7₆ და სხ.

³ მაგ. ბაქარ და ოშკის დაბადება: 2 მეფეთა 18₁₆, ბაქარ: რიცხვთა 10₂, 8, 9-10, ისუ ნავ. 6₄, 8, მსაჭ. 6₂₃₋₃₄.

⁴ ბაქარ და საქ. მუზ. ხ. № 51 A.

⁵ იქვე.

⁶ იქვე. ოშკისაში „რქისასა“ არ არის, არამედ მარტივად ნათქვამია: „დაჰბერეს ნესტუსა“-

⁷ ბაქარ და საქ. მუზ. ხ. № 51 A.

⁸ ბაქარ: მაგ. რიცხ. 10₂, 8, 9-10, ისუ ნავ. 6₄₋₈, მსაჭ. 6₂₃₋₃₄, იოველ 21 და სხ.

იგივეობას მეტად საეჭვოდ ხდის, გარკვეული ხანითგან მაინც.

აღსანიშნავია, რომ დაბადების თარგმანში ბუკი, თუ არა ვცდები, არსად ნახმარი არ არის. ქართულ საისტორიო თხზულებებში კი და სხვაგანაც საკმაოდ ხშირად გვხვდება მაგ. მატთანე ქართლისაჲს მოთხრობილი აქვს, რომ, როდესაც ბაგრატ IV-ს მასთან სტუმრად მოსული თავისი სიმაჰრი, ოვსთა მეფე, სადარბაზოდ უნდა მიედო, „იყო სიხარული და ჯმა ბუკთა და [დ]უმბულთა საშინელი და მიუწდომელი“¹. ცხადი ხდება, რომ საზეიმო დახვედრის დროს ბუკთა ახმაურება წესად ჰქონიათ.

შოთას სიტყვებითგანაც ჩანს, რომ მეფედ კურთხევა-აღლოცვის დროსაც ბუკის კერა წესად ჰქონიათ მიღებულნი. მაგალითად, როდესაც თინათინი მამამ თანამოსაყდრედ დასვა, „ბუკსა ჰკრეს და წინწილანი დაატკბობდეს ტკბილთა ჯმათა“-ო².

თავისდათავად ცხადია, რომ ბუკი უმეტესად ლაშქრობაში ისმოდა ხოლმე და ვეფხის-ტყაოსანშიაც ნათქვამია: ლაშქარნი რომ „გამოჩნდეს, სცემდეს ტაბლაკსა, ბუკმან ჯმა გააზეარა“-ო³. ხოლო ვისრამიანში რამინის ლაშქრის გამგზავრების აღწერილობაში აღნიშნულია: „გაემართნეს დიდითა ლაშქრითა, ასაყრელთა ბუკთა სცემდეს, ქოს-ალამნი ჯეონისაებრ მძლიოდეს“-ო⁴, ე. ი. ბუკს ისე ახმაურებდენ, რომ ყველას სცოდნოდა, რომ ჯარს აყრა-გამგზავრება უნდა დაეწყო. აღსანიშნავია, რომ ირანულს ვისრამიანში „ასაყრელთა ბუკთა სცემდეს“ არ არის⁵, არამედ ქართველს ავტორს ეკუთვნის, მაგრამ სამაგიეროდ ბუკის ირანული შესატყვისობა შაჰი მოაზადისა და ვიროს ომის აღწერილობაში გვხვდება. იქ ნათქვამია: „ორგნოფე დაიწყეს ცემა ქოსთა და ყუიროლი ბუკთა და ყკოსტურთა ჯმა იყო“-ო⁶. ქართული ბუკი ირანული ვისრამიანის სურს-უდრის⁷, რომელიც მართლაც საყვირს და ნესტეს ნიშნავს.

ასეთი დანიშნულება ბუკს მართო არაბეთსა და ირანში-კი არ ჰქონდა, როგორც ეს ზემომოყვანილი ამონაწერებისდა მიხედვით საფიქრებელი იყო, არამედ ჩვენ შიგნით. ამის დამტკიცება პოეტურიცა და ისტორიული თხზულებებითაც შეიძლება. მაგ., უკვე შავთელის აბდულმესითგან ჩანს, რომ ბუკი და ტაბლაკი მე-12 ს. თვით საქართველოში მართლაც სამხედრო საკრავთა ჩვეულებრივს ჯგუფს ეკუთვნოდა. მას ნათქვამი აქვს:

„დრო შამოგდო:
დროშა მოგდო,
მტერნი დახოცნის
აობრებითა,

¹ მატთანე ქართლისაჲ, * 506—507. გვ. 276.

² რუსთაველი, ვეფხის-ტყაოსანი.

³ იქვე, წიგნი ხატაელთა მეფისა ტარიელის წინაშე.

⁴ ვისრამიანი, გვ. 449.

⁵ Wis o Râmin. გვ. 391.

⁶ ვისრამიანი, გვ. 28.

⁷ Wis o Râmin გვ. 389.

გამწყაზრებთა“-ო¹.

მედგრად ი ბ რ ძ ო დ ი ს

საარაკობით

ბ უ კ - ტ ა ბ ლ ა კ ო ბ ი თ

ლაშა-გიორგის ბედზე არზრუმის მხარეს ლაშქრობის დროსაც, იქაურებმა „ვეითარცა განთენდჳ, ჰკრეს ბუკთა და დაბდაბთა და შეიქმნა ხმა ქალაქთა შინა, დამასკუნელნი სისხლთა მათთა დათხევისანი“-ო². თამარ მეფის პირველ ისტორიკოსს მოთხრობილი აქვს, რომ, როდესაც საქართველოს ძღვემოსილი ჯარი ირანში ლაშქრობითგან საქართველოს დედაქალაქში დაბრუნდა, თამარი „გაეგება ზეიმითა და დიდებითა: იყო ჳმა ბუკთა და დუმბულ-თა“-ო³.

რასაკვირველია, მაშინაც კარგად ესმოდათ, რომ ბუკის ხმა მეტისმეტად ძლიერი და დამაყრუებელი იყო, რომ საამურად ყოფილიყო მიჩნეული. ამიტომ ბუკთა ტკრციალი ლხინისა და ნადიმის დროს უმთავრესად ზეიმის გამომსახატველი უნდა ყოფილიყო. ეს გარემოება თვით შ. რუსთაველსაც აქვს აღნიშნული. უსენისაგან მეფის წინაშე გამკლავებულს ნესტანდარეჯანს რომ საჩქოლოდ მზადება დაუწყეს და თითონ მეფე „დაჯდა ნადიმად“, მგონის სიტყვით, „სცემენ ბუკსა და ტაბლასა მოსამატებლად ზარისად“⁴.

ბუკის აღწერილობა უძველეს ძეგლებში არა ჩანს, რომ ამ გზით მისი აგებულება და გარეგნობა მაინც გაგვეთვისინებინა. მაგრამ ამ საკრავს საქართველოში შემდეგში, თვით მე-19 ს-მდეც-კი ხმარობდნენ, რამდენიმე ცალი დღევანდლამდეც-კია დაცული. ამას გარდა, ორიოდ ცნობა ბუკზე იტალიელ მისიონერს არქანჯელო ლამბერტისაც აქვს თავისს ნაშრომში შეტანილი⁵.

ბუკს სამეგრელოში დიდი დღესასწაულების დროსაც უკრავდენ, მაგ., საადღგომო ლიტანიას წინ სწორედ ორი მეტბუკე მიუძღოდა ხოლმე. არქ. ლამბერტის ნათქვამი აქვს: სამღვდელოება რომ ლიტანიას დიწყებს, „ორი კაცი წინ მიდის და ორ ბუკს უკრავს. ამათ მოსდევს მესამე, რომელსაც ხელში დროშა უჭირავს“, ხოლო შემდეგ მთელი ხალხი იღებს ამ ლიტანიაში მონაწილეობას ანთებული სანთლებით ხელში.

ბუკს სამეგრელოში ნათლისღების დღესასწაულის წყალკურთხევის ლიტანიობის დროსაც უკრავდენ თურმე. არქ. ლამბერტი ამბობს: „წირვა რომ დასრულდება, მთელი პროცესია მიდრს მახლობელ მდინარეზე, რათა დიდის ამბით აყურთხოს წყალი. ყველაზე წინ მიდის ის, ვისაც დროშა უჭირავს. მას მისდევს ორი კაცი, რომელიც ბუკს უკრავენ, ამათ შემდეგ დანარჩენი ხალხი“-ო⁶.

ბუკის ახმაურების გამოსახატავად ძველ ძეგლებში სწვადასხვა გამონათქვამია ნახმარი, მაგ. ქეპაოზის მაზანდარანს გამგზავრების

¹ შავთელი, აბდუმესია, 75-2.

² ისტორიანი და აზმანი, * 661, გვ. 449.

³ იქვე, * 717-718. გვ. 524.

⁴ რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი.

⁵ სამეგრ. აღწერ., 139.

⁶ იქვე, გვ. 137 და 145.

აღწერილობაში ნათქვამია: „მეორეს დღეს გაემართნეს, ქოსსა ჰკრეს და ბუკი ყუი რსა“¹ ქართულ ვისრამიანის ავტორსაც ამ საქრავის ბგერის აღსანიშნავად ნახმარი აქვს „ყუი რილი ბუკთა“².

ბუკის კმობა იოსებ-ზილიხანაიანის მე-2 ვერსიამიც არის: „მათ დროშები გაუშალეს, ქოსსა სცემდეს, ბუკი კმობდეს“-ო³.

ქექაოზის, როსტომისა და მაზანდარანელის ომის აღწერილობაში-კი უკვე სწერია: „დარაზმდეს და ბუკსა სცემდეს, გამოიღებს ქოსი ჯმასა“-ო⁴. საბა ორბელიანსაც თავის იგავ-არაკებში ბუკის ცემა აქვს ნახმარი⁵. თუმცა ამ საქრავს ხმოზა და ყუირილი უფრო შეეფერება, ვიდრე ცემა.

საყვირთა განიხილვის ორბელიანის განმარტებით, ერთმანეთისაგან სიდიდითაც განირჩეოდნენ, მაგ. „ბუკი საყვირია დიდია“-ო, ხოლო „ზროხაკუდი საყვირია მომცრო“-ო⁶ ასევე, როგორც „ყვიროსტვირი მომცრო... საყვირი“-ვე ყოფილა⁷.

ქართულს ვისრამიანში სამხედრო საქრავებად ბუკსა და ქოსთან ერთად ყვიროსტვირი-ც გვხვდება. მოაბად შაჰისა და ვიროს ომის აღწერილობაში ნათქვამია: „ორთავე ლაშქართა რაზმი აწყუეს... ორგნითვე დაიწყეს ცემა ქოსთა და ყუი რილი ბუკთა და ყვიროსტვირითა ჯმა იყო... რომელ, ვისცა იგი ჯმა ესმა, ყუელა ერთმანერთსა დაემტერა მისითა მოსმენითა“-ო⁸.

ირანულში აქ ნაფ, ე. ი. ლერწამი, სტვირია დასახელებული⁹. ამნაირად ირკვევა, რომ ყვიროსტვირი სამხედრო საქრავი ყოფილა.

ცხადია, რომ ყვიროსტვირის სახელი ორი სიტყვისაგან, ყვირო-სა და სტვირი-საგან შესდგება. ამისდა მიხედვით საფიქრებელია, რომ ამ საქრავს საყვირისაცა და სტვირის თვისებებიც უნდა ჰქონოდა.

შავთელის წარმოდგენით „მეორედ მოსვლის“ დღესაც მკვდრეთით „მსწრაფლად-ლა სტვირი ძნელ-დასაყვირი წარმოადგენდეს სულთა ყოველთა“ უკანასკნელი განსჯისათვის¹⁰. აქ დასახელებული ძნელ-დასაყვირი სტვირი ჰგულისხმობს სულ სხვა საქრავს. მეორედ მოსვლის ეს სურათი მათეს 24³¹-შია აღწერილი და იქ ნათქვამია: „წარავლინნეს ანგელოსნი

¹ როსტომიანი, ტ. 2161₁.

² ვისრამიანი, გვ. 28.

³ ქაკობია, გ., იოსებ-ზილიხანაიანის ქართული ვერსიები I. გვ. 123, § 113₃.

⁴ როსტომიანი, ტ. 2386₁.

⁵ ს. ორბელიანი, სობრჰნე-სტრუისა, გვ. 33.

⁶ ორბელიანი, ს., ლექსიკონი.

⁷ იქვე.

⁸ ვისრამიანი, გვ. 28.

⁹ Wis o Râmin, გვ. 28₉. ირანულს ვისრამიანში ამ ადგილას (გვ. 38₉) სურ-იც, ანუ ზურ-იც არის დასახელებული და ნაფ, ე. ი. ბუკიცა და სტვირიც. ამიტომ შესაძლებელია ეფიქრა ვისმე, რომ ყვიროსტვირი ქართულს ავტორს ამ ორი სახელის ზურნას, ანუ ზურნის შეფრთხით წანაკითხის შესატყვისობას წარმოადგენს, მაგრამ ქართულში ბუკიც არის ცალკე და ყვიროსტვირიც.

¹⁰ შავთელი, აბდულმუსა, 94₃.

თქანი საყვრითა ჯმიხა დიღისათა“¹, ე. ი. სტვირი-კი არა, არამედ საყვრი-ა მოხსენებული, და სწორედ ესეც უნდა ყოფილიყო, რათგან ბერძნულად სწერია სალპინქს და ლათინურად tuba. ამიტომ, თუ შავთელს ზემომოყვანილს ლექსში ყვიროსტვირი არ ჰქონდა ნაგულისხმევი, მაშინ სტვირი აქ მხოლოდ პოეტიკის ერთი ღონეობათაგანი უნდა იყოს.

როგორც მოსალოდნელი იყო, ყუიროსტვირი საქართველოში მე-17 ს-მდე გავრცელებული საკრავი ყოფილა. ფეშანგს მოთხრობილი აქვს, რომ იმერეთში გალაშქრების დროს ვამეყ დადიანის საწინააღმდეგოდ ვახტანგ V-ის ბანაკში „ნალარას სცემენ, იძახის ყუიროსტვირი და ქოსია“².

ერეკლეს შემოსევის ამბის აღწერილობაშიც იმავე ავტორს ნათქვამი აქვს: „მეფე შეჯდა, შეუბერეს ნაფირსა და ყუიროსტვირსა“³.

ზროხა-კუდი შაჰნამეს ქართულ თარგმანში გვხვდება, მაგალითად: როსტომისა და მაზანდარანელთა ბრძოლის დროს,

მაიგ კუნესის სპილენძ-კური, ზროხა-კუდთა იყო
ბერეა⁴.

წაიღეს და ემა გახშირდა სპილენძ-კურთა ტაბლასა,
ზროხა-კუდთა შეუბერეს, მიწა იძურის,
სიმრგულე ცისა⁵.

ცის აერი ოქროსა გავს ინდოურთა ჯრმალთა ფენით,
ზროხა-კუდთა კუნესისაგან სპილენძ-კურთა
თავ-გაჩენით⁶.

ზროხა-კუდი მომცრო საყვირის ქართულ სახელად აქვს საბას აღნიშნული, ხოლო მისი სახელის უცხო შესატყვისობად ნაფირი-ა დასახელებული: „ნაფირი სხუათა ენაა, ქართულად ზროხა-კუდი ჰქვან“⁷.

მაგრამ ქართულ შაჰნამეში ერთი ცარის ნახმარი და მეორეც. მაგ. საამიანში სწერია:

ორთავე სცემდეს ტაბლასა და ქოსმა შექმნა დგრიალი,
იყონაფირთა შებერვა, ჯანარას ჰქონდა ზრიალი⁸.

ზროხა-კუდი, როგორც ზემომოყვანილი ამონაწერებითგან ირკვევა, სამხედრო, სახელდობრ საომარი საკრავი ყოფილა.

ნაფირს, როგორც ფეშანგის შაჰნავაზიანითგან ჩანს, საქართველოშიც უკრავდენ, მე-17 ს-ში მაინც: „მეფე შეჯდა, შეუბერეს ნაფირსა და ყუიროსტვირსა“⁹.

¹ ბაქარ.
² ფეშანგი, შაჰნავაზიანი, § 407. გ. ლეონორს გამოცემაში შედლომით დაბეჭდილია „ყუირო, სტვირი“.
³ იქვე. § 124.
⁴ როსტომიანი, ტ. 2399₁.
⁵ იქვე, ტ. 1901₁₋₃.
⁶ იქვე, ტ. 2470₁₋₂.
⁷ ორბელიანი, ს., ლექსიკონი.
⁸ საამიანი, გვ. 115, ტ. 384₁₋₂.
⁹ ფეშანგი, შაჰნავაზიანი, § 1124.

ნ ა ფ ი რ ი თითონ ს. ორბელიანსაც აქვს თავისს „სიბრძნე-სიცურის“ არაკებში ნახმარი. იქ ნათქვამია: „მოიღეს ქოსი, ტაბლაკი, დაფი და დაფდაფი, ნ ა ფ ი რ ი ჰკრეს და ლხინით მკვდარიც წაიღეს, მეც წამიტანეს“-ო¹, აქ ცხადია, ნ ა ფ ი რ ი ს ა ლ ხ ი ნ ო ს ა კ რ ა ვ ა დ მ ო ჩ ა ნ ს.

ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ს ევროპაში თავისი მოგზაურობის აღწერილობაში, იტალიაში ნანახ საკრავთა შორის ტ რ უ მ ბ ე დ ი ა -ც აქვს დასახელებული: მწყობრში „ერთი იმათს ტ რ უ მ ბ ე დ ი ა ს“ უკრავდაო². ეს სახელი ვგონებ იტალიურ Trombetta-ს უნდა უდრიდეს.

დაბადების ქართულ თარგმანში ს ტ ვ რ ი -ც გვხვდება³.

საქ. მუზ. ხ. № 51 A-ში რამდენსამე ადგილას ფსტუკრი სწერია (მაგ. 2 ნეშტ. 29²⁶: „ლევიტელნი იგი ფსტუკრითა დავითისითა და მღვდელნი იგი ნესტუთა), მაგრამ ამ ადგილზე დამუყარება სახიფათოა, რათგან ბერძნულს, ლათინურსა და სომხურს თარგმანებში აქ საფსალმუნეა დასახელებული და ქართულში ეს ადგილი დამახინჯებული ჩანს.

საგულისხმოა, რომ ოშკის დაბადებაში 1 მეფეთა 10⁵-სა და 2 მეფეთა 6⁵-ში ს ტ ვ რ ი ს მ ა გ ი ე რ ნ ე ს ტ ვ ა რ ი ს ნ ა ხ მ ა რ ი, რომელთაგან პირველში სწერია: „პარით მემღერნი და ქნარით, ნ ე ს ტ ვ დუ ბობლანი“-ო, ხოლო მეორეში: „იმღერდეს წინაშე კილობანსა მას შჭულისასა ნ ე ს ტ ვ თ ა, ქნარითა, ბობლნითა და ლინითა და წინწილათა“-ო.

აღსანიშნავია, რომ ფ. გორგიჯანიძეს თავისს ქართულ არაბულ-სპარსულს პატარა ლექსიკონში შტვირი უწერია და მის არაბულ შესატყვისობად მ ზ მ პ რ -ი, ხოლო სპარსულიაჲდ ნ ა ი აქვს დასახელებული⁴.

2 მეფ. 6⁵-ში⁵ ს ტ ვ რ ი ჰო ა ვ ლ რ ს -ს, ე. ი. მართლაც სტვირის მსგავსი ჩასაბერი საკრავის ბერძნულს სახელს უდრის.

გამოსლვათა 18²²-ის დამოწმებით, ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ს ნათქვამი აქვს მხოლოდ, რომ ს ტ ვ ი რ ი ს ა ს ტ ვ ნ ა ვ ი ა რ ი ს⁶, მაგრამ სასტვენელი-ს ქვეშ მასვე დანიელის 3⁷-ზე დაყრდნობით განმარტებული აქვს რომ ს ტ ვ რ ე -ბ ი -ა ო ⁷.

მაშასადამე, საბას სტვირი სასტვენელ საკრავთა ჯგუფისად მიაჩნდა. მართლაც, დაბადების ქართულ თარგმანში სახელდობრ დანიელის 3⁵-ში ნახმარია ს ა ს ტ ვ ი ნ ე ლ ი, სადაც ნათქვამია: „რომელსაცა უამსა გესმას-ყე ჯ მ ი ს ა საყვრისა, ს ა ს ტ ვ ი ნ ე ლ ი ს ა და ქნარისა, სამეციისა და საფსალმუნისა“-ო⁸. ასევეა დანიელის 5¹⁰-შიც. ქართული ს ა ს ტ ვ ი ნ ე ლ ი უდრის ბერძნულ ს ვ რ ი ნ ქ ს, ლათინ. fistula და სომხურ ს უ რ ი ნ გ -ს. სომხურს ამგვარად ბერძნული სახელი აქვს შენარჩუნებული. ბერძნულში აქ უეჭველია ს ვ რ ი ნ ქ ს მ ო ნ ო კ ა ლ ა მ ო ს -ი, ერთლერწმინანი, ორთავე მხრითგან ღია, უენო ფლეიტის მაგვარი საკრავი უნდა იგულისხმებოდეს. ამნაირად ირკვევა,

1 ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ს., სიბრძნე-სიცურისა, გვ 123⁴-⁴.

2 მოგზაურობა, 24.

3 მაგ. ბ ა ქ ა რ: 2 მეფეთა 6⁶, საქ. მუზ. ხ. № 51 A: 1 ნეშტა 15²⁴, 1 მეფეთა 10⁵.

4 ჭ ა ნ ა შ ე ი ლ ი, მ., ფარსადან გორგიჯანიძე და მისნი შრომანი, გვ. 30.

5 ბ ა ქ ა რ.

6 ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ს., ლექსიკონი.

7 ი ქ ვ ე.

8 ბ ა ქ ა რ.

რომ სასტვინელი დაბადების ქართველ მთარგმნელებს ზოგად ჯგუფობრივ ტერმინად-კი არ ჰქონდათ მიჩნეული, როგორც ს. ორბელიანს ეგონა, არამედ ცალკეული საკრავის სახელად.

თავის ადგილას მოყვანილი განმარტებითგან ჩანს, რომ, საბას კლასიფიკაციით, სტვირი საყვირთა ჯგუფს არ ეკუთვნოდა. მართალია, საყვირთა შორის ყვროსტვირი-ც არის დასახელებული, მაგრამ ის სტვირი-კი არა, არამედ მომცრო საყვირი იყო.

ს. ორბელიანს ყოველნაირი სტკრები ცალკეულ ჯგუფად აქვს გამოყოფილი, რომელთა ზოგად სახელდაც სასტკნელი მიაჩნია. ამ ტერმინისათვის მას დანიელის 37 აქვს დამოწმებული¹, მაგრამ სწორედ ამ ადგილის შემოწმებამ დაგვარწმუნა, რომ სასტკნელი სპეციალური ტერმინი ყოფილა. ამიტომაც საკრავთა ამ მთელი ჯგუფის ზოგად სახელად ისევ საბას მიერვე ნახმარი ტერმინი სასტვინავი ემჯობინება. მაშასადამე, სტკრი სასტვინავ საკრავთა ჯგუფს ეკუთვნოდა.

იოსებ-ზილიხანიანში სტვირი და ნაღარა სამხედრო საკრავებად მოჩანან, მაგ., იქ ნათქვამია: „ორნი ლაშქარნი ერთმანერთს ეცნეს ნაღარ-ასტვირითა“². იქნებ აქ სტვირი ნამდვილად ყვიროსტვირად არის ნაგულისხმევი, რომელიც მართლაც სამხედრო საკრავი იყო?

აღსანიშნავია, რომ სტკრის შესატყვისი თვით ბერძნული სახელი ავლი-ც არის ესადას 512 და 3029-სა და იერემიას 4836-ში ნახმარი: „ქნარისა თანა და საფსალმუნისა და ავლთა ღვნოსა სუმენ“-ო—„მედღესასწაულეთა... მოხარულთა შესღვად ავლისა თანა მთად მიმართ“,—„ერთარცა ავლი ოხრიდეს გული ჩემი... ვითარცა ავლმან იოხროს“-ო³. ყველგან აქ ბერძნ. ჰო ავლოს, ლათინ. tibia, სომხ. ფოლია:

ნაჲ ვეფხის-ტყაოსანში სალხინო საკრავთაგანად მოჩანს. მაგ., ავთანდილი ტარიელის საძებნელად წასვლის შემდგომ ამბობს: „მოვშორდი ლხინსა ყოველსა, ჩანგსა, ბარბითსა და ნასა“. წვეულებასაცა უჩანგოდ და უნაჲოდ შნო არ ჰქონია: „უთქვენოდ მყოფთა არ გვინდა ნიშავნი, ნა-ჩანგ-დაფენი“-ო, ზღვათა მეფისაგან წამოსვლის წინ ეუბნებოდენ ავთანდილი და ტარიელი. როგორც უკვე აღნიშნული გვქონდა, ფ. გორგიჯანიძეს ნაჲ ქართული სტვირის შესატყვისობად მიაჩნდა.

ნაჲ, ანუ ნაჲ ირანულად ლერწამსა ნიშნავს და ამავე დროს ჩასაბერი საკრავის სახელიც არის. არაბეთშიც ცნობილია. ლერწამისაგან გაკეთებული, უენო, მეტად ძნელი დასაკრავი 7—8 ნაჩვრეტიანი საკრავია, რომელთაგან 6, ან 7 ნაჩვრეტი წინა მხარეს აქვს, 1 კიდე უკან. თურქისტანსა და ქაშმირში გარდი-გარდმო დასაკვერი 6-თვალიანი საკრავია, ხოლო ფენჯაბში ენიანია (Rohr—Schnabelflöte) და 5-თვალიანია⁴.

¹ ორბელიანი, ს., ლექსიკონი.

² ქაკობია, გ., იოსებ-ზილიხანიანის ქართული ვერსიები, გვ. 19, ტ. 121.

³ ბაკარ.

⁴ Sachs, Curt, Real-Lexicon der Musikinstrumente, გვ. 269 a და b.

სხვადასხვა სტვირი არსებობდა და, მარტივ სტვირს გარდა, რთული აგებულების სტვირებსაც აკეთებდენ ძველი დროითგანვე მოყოლებული. რთულ სტვირთაგანვე საგანგებოდ აღსანიშნავია გ უ დ ა-ს ტ ვ ი რ ა, ანუ გ უ დ ა-ს ტ ვ ი რ ი. ამ საკრავის სახელი უძველეს ქართულ ძეგლებში არსადა ჩანს, ჯერჯერობით მაინც. ეს არცაა ვასაკვირველი, რათგან ძნელი მოსალოდნელია, რომ ასეთი წმინდა ხალხური საკრავის სახელი ძველ წერილობითს ძეგლებში ხშირი იყოს.

გ უ დ ა-ს ტ ვ ი რ ე ბ ი თ ე ი მ უ რ ა ზ I აქვს თავისს „ლეილ-მაჯნუნი-ან“-ში დასახელებული იქ, სადაც მოთხრობილია „ამბავი არაბთა მეფისა ბასრელისა ამირასი“. ბასრის მბრძანებელი „არ გაიწყვიტის მასთანა მთლექსე-მთაშარიე ბი... ჰკვრენ ათასფერნი მუტრიზნი, არ ცუდი გუდ-ს ტ ვ ი რ ე ბ ი“¹.

ცხადია, რომ ამ საკრავის სახელი რეალური სინამდვილის გამოსახატავად კი არ არის აღნიშნული, არამედ მგოსანს საქართველოში გავრცელებული ეს საკრავი უფრო რითმის გულისათვის გაჰხსენებია.

გ უ დ ა-ს ტ ვ რ ა, ანუ გ უ დ ა-ს ტ ვ რ ი ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ს ა ც გა-მორჩენია თავის ლექსიკონში: ცალკეულად ეს სიტყვა შეტანილი არა აქვს. მაგრამ სამაგიეროდ ჰიმონის განმარტებაში გვხვდება: „ჰიმონი გუ-დასტვრა, გუდა-სტვრი“ არისო.

გ უ დ ა-ს ტ ვ რ ა ს თითქმის ყველა ნაწილების სახელები სამაგიეროდ საბას ევროპაში მოგზაურობის თავისს აღწერილობაში აქვს მოყვანილი და ამიტომ მისი ნაშრომის ეს ადგილი, იმისდა მიუხედავად, რომ ავტორს იქ ევროპულს საკრავზე აქვს საუბარი, ქართული მუსიკის ისტორიის მკვლევარისთვისაც საყურადღებოა.

ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი თავის მკითხველს ასე უამბობს: „ერთი მესტვირე მოვიდა, ერთი გუდი თ შეიდს სტვირს უკრავდა: ორს სათითებები ჰქონდა, ხუთს არა. ზილი და ბოხი შეეწყო ორლანოს მსგავსი იყო“-ო².

ცხადია, რომ აქ გუდა-სტვირაზეა საუბარი. ამ აღწერილობითგან ჩანს, რომ ამ საკრავს რამდენიმე ნაწილი ჰქონდა, რომელთათვისაც თავთავი-ანთი სახელი არსებობდა. საბას მხოლოდ ორი მთავარი ნაწილი აქვს თავის აღწერილობაში მოხსენებულ: გუდა და სტვირი. ევროპაში ნანახს გუდა-სტვირას 7 სტვირი ჰქონია, მაგრამ სტვირების ასეთი სიმრავლისდა მიუხედავად, ორი, ზილისა და ბოხი ხმების გარდა, დანარჩენი ხმები თურმე არ ისმოდა. ამ შეიღთაგანს მხოლოდ ორსა ჰქონია სათითებები, ხუთს-კი არა. ცხადია, რომ სათითე ამ შემთხვევაში შესაძლებელია სტვირის, ან იმ ნახვრეტების სახელი იყოს, რომელზე თითების დაფარებითაც სტვირს ხმა ეცვლებოდა, ანდა იმ ხელოვნურ მოწყობილობისა, რომელსაც თითების მაგიერ ნახვრეტების დასაფარავად ხმარობდენ.

თუმცა ქართული გუდა-სტვირი შეიდ-სტვირიანი არ არის, მაგრამ ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ს ევროპული საკრავის აღწერილობაში ქართული საკრავის ნაწილების სახელები აქვს გამოყენებული.

1 თეიმურაზ I, თხზულებათა სრული კრებული, გვ. 37, § 98.

2 მოგზ., გვ. 58.

ამიტომ, რომ იგივე ტერმინები ქვემოთმოყვანილს ქართულ მესტიურულ ლექსებშიც გვხვდება.

სტვირის აგებულება და მისი ნაწილები ორ ხალხურ ლექსშია დასახელებული: ს. წუნეთში ჩაწერილს ერთს ხალხურ ლექსში ნათქვამია:

აღარ წაუღ ტაბახმელას...
მამასახლისი მოვიდა,
გაეაჩაღე სტვირი...
სტვირის გუდა დამიხიეს...
ფიფინურები დამიხსნეს,
ლილად დაიხსნო,
გაიარ-გამოიარეს,
დააქღარუნესო...!

მეორე ლექსში კიდევ მესტიურე ამბობს:

დაუკრათ, დავიწყოთ ქება,
ქარასხამ დააკაკანა...
შენი მშვიდობიანობა
შენმა სალოცავმა ზრძანა.

ამ ორი ლექსითგან ჩანს, რომ გუდა-სტვირას, გუდასა და სტვირის გარდა, ქარასხა-ცა და ფიფინურები-ც ჰქონია. რაკი ს. ორბელიანს თავის ლექსიკონში თვით ამ საკრავის მთლიანად აღმნიშვნელი სახელის შეტანაც-კი დაჰვიწყებია, რასაკვირველია, მოსალოდნელიც-კი არ იყო, რომ მისი ნაწილების სახელების განმარტება ჰქონოდა. ამიტომ ქარასხასა და სხაბას არ მოეპოვება, მაგრამ ქარასხი აქვს ლექსიკონში შეტანილი და განმარტებულია, რომ „დიდი ყანწი“-ს აღმნიშვნელიაო. ამავე ტერმინის მეორე ფონეტიკური სახესხვაობაც ყოფილა, კარასხი, რომელიც ზოგადად „რქის სასმისი“-ს სახელად ყოფილა მიჩნეული¹.

ქართველი ლექსიკოგრაფის ეს განმარტება სრული ქვეშარიტებაა, ამას თეიმურაზ I-ის პოემის „შედარება გაზაფხულისა და შემოდგომისა“-ს შემდეგი ადგილიც ამტკიცებს.

თავის საქებურად შემოდგომამ გაზაფხულს განუცხადა:

„მაშინ შევწოდენ ვენახნი წითლოსან-ნარინჯიანი,
მრავლად ეკიდნეს მტევანნი,—ნუმც არის მათი ზიანი,
პაერი შეზავებული, არცა თუ სიცხით მზიანი,
წითელს ლეინოსა ასხემდენ, ქვევრება გარეცხიანი.
მარნები გამდიდრდებოდეს, ქარასხ მზადებენ, თასებსა,
ვის ვისთან ღვინო და სჯობს არიფთა დასებსა,
იგ ამღერებდენ მგოსანთა, მუტრობთა ბეერ ათასებსა“.

ამაზე გაზაფხულმა უპასუხაო:

„გაზაფხულმა ეგრე უთხრა: ცუდი ჯმბე ეგ ამბები
შევიტყვიანოს ქარასხი და ეგ უგვარო საქებლები“-ო“.

¹ ხალხური სიტყვიერება, გვ. 324—325, § 1019, ხალხური პოეზია, გვ. 192—193: მესტიურული.

² ხალხური სიტყვიერება, გვ. 325, § 1020.

³ ორბელიანი ს., ლექსიკონი.

⁴ თეიმურაზ I, თხზულებათა სრული კრებული, გვ. 106, ტ. 56, 57 და 59.

თე ი მ უ რ ა ზ I-ის თხზულების შემომოყვანილი სტრუქონებიტგან ჩანს, რომ ქარახსი მართლაც ღვინის სასმისის სახელი ყოფილა და დიდი ყანწის აღმნიშვნელია.

ქარახსა, უეკველია, იგივე ქარახსი-ა, მაგრამ სასმისის სახელი-კი არა, არამედ გუდასტვირას სტვირის იმ ქვედა ნაწილის აღმნიშვნელ ტერმინად არის ქცეული, რომელსაც რქისას აკეთებდენ და რომელიც სტვირის ბოლოზე წამოცმულს პირქვე მობრუნებულს ყანწს წარმოადგენს. თავისი თანდათან გაგანიერებული ბოლოთი ამ ქარახსას სტვირის ხმის გამაძლიერებელის დანიშნულება ჰქონდა.

საბას, ფიფინური-ს მაგიერ, ფიფანური აქვს და მისი განმარტებით „ბისტია, ოთხი ფოლი“¹. აქაც ჩვენს ლექსიკოგრაფს არ გაახსენებია, რომ ფიფინურები გუდასტვირის ქარახსის ბოლო კიდეზე ჭინკილბითურთ დამაგრებულს ვერცხლის ფულებსაც ეწოდებოდა. შემომოყვანილი ხალხური ლექსითგან ჩანს, რომ, სამკაულს გარდა, მათ დანიშნულებას შერხევით გამოწვეული ნელი ქლარუნიც შეადგენდა.

გუდასტვირი ამჟამად მხოლოდ მესხეთში, ქართლში, რაჭასა და აჭარაში-ლაა შერჩენილი, წინათ-კი მთელ აღმოსავლეთ საქართველოშიც ყოფილა გავრცელებული. მოხუცებული რაჭველი მესტვირის ქვემომოყვანილი ცნობითგან ისიც-კი ირკვევა, რომ ამ საქრავის გამკეთებელი ხელოსნები სწორედ ამერეთში, ქ. გორში და თელავში, ყოფილან. ამიტომ მესხეთში, ქართლ-კახეთსა, რაჭაში და აჭარაში შეკრებილ ზეპირს ცნობებს გუდასტვირის რაობის გამოსარკვევად მნიშვნელობა აქვს.

კოტე გვარამაძეს ს. ხიზაბავრაში (ჯავახეთში) 60 წ. ბასილ სოლომონის-ძე კელოთისაგან ჩაწერილს ცნობაში აღნიშნული აქვს: „ძველად ჩვენებური გასართობი საქრავები ყოფილა სტვირი, გუდასტვირი, კიკყინა“, ანუ „დაულ-ზურნა“-ო². ამ საქრავთაგან კელოთ ბასილას მხოლოდ სტვირისა და გუდასტვირის გაკეთება უამბნია.

ხიზაბავრელ ამ კელოთ ბასილას სიტყვით, ჯავახეთში სტვირს ასკილის ბუჩქის ახლად-გამოღებულ ტოტისაგან აკეთებდენ. თითის სიმსხოს ტოტს „დანით ვკრიდით ციდანახევარი სიგრძისა“-ო. ამ მოკრილი ღერის გულის ამოსუფთავების შემდგომ, „ზევით ერთ თავში ვორი თითის დადება სიგრძეზე კანიდან ჩააქრი ღრმად, რომ ქვეშაც გაიაროს დანამ, ენას გაუკეთებთ“. შემდეგ უკვე „ენის ქვემოთ 2—3 თითის დადებაზე თვალს ამოუჭრით ოდნავათ და დაკერის ღროს თითების სათამაშოთ დასადებად. ასეთ თვლებს ქვევით და ქვევით ორ-ორი თითის დაშორებით 4—5 თვალს გაუკეთებთ. პირში შეიღებთ ენიან თავს, ჩაბერავ და სტვირი დაუკრავს და თვლებზე თითების დადებით და ალებით, როგორც გინდ, ისეთ ყაიდაზე დაკრავს, საგალო-

¹ ორბელიანი, ს., ლექსიკონი.

² მასალები: კოტე გვარამიძის ჩანაწერი.

ბელს და საცეკვაოს“-ა. გუდასტვირი, ხიზაბერელი, კელოთ ბასილას სიტყვით, ჯავახეთში ასე კეთდებოდა თურმე:

„ხბოსი, ან პატარა კრავთიკანის გამონახად გუდებში, რომელიც ბალნიდან კარგად იქნება გასუფთავებული, ზევიდან, საკისრიდან გახვრეტილ ერთ ხის თიკს გაუკეთებენ, ნახევარს გულში და პირმოსაკიდს ზევით დაამაგრებენ კარგად მაგარი ძაფით. გულის ქვევით-კი კათხაში შეცმულ სტვირს ისეთს, როგორც ჩვეულებრივი სტვირი კეთდება, „ზედა თავს სტვირისას გულის ნახვრეტში შეაცმენ და დაამაგრებენ. ზევიდან რო ჩაბერავენ პირით, გულა გაიბერება, რომელსაც სხვა არსად აქვს გახვრეტილი, თუ არ ზევით-ქვევით. გუდას შეიძლება ორი სტვირიც შეაწყოს, წყვილათ დაუკრავს“-ო².

იყალთოელი 86 წლის ალექსი სამხარაული ამბობს, რომ ძველად კახეთში „საზანდარი იყო“. ამ საკრავის გასაკეთებლად „რქას ვიწოვნიდით, ჭიხვის რქას. იმას თავს დააჭრიან, მერმე კიდე ენებს დაუკეთებენ... ჩალისას, გულიანი ჩალისას“. ამას გარდა „გუდა აქვს იმასა და ჩასაბერი მასრა. იმაში ჩაპბერამს და სიტყვებს უთვლის. გულა გაბერილია და ის კიდე თვლებს აყოლებს და უკრამს“. ამ საკრავის „ცალკე ნაწილები ოქრომჭედელმა უნდა გააკეთოს და თითონ კიდე, ვინც უკრამს, საზანდარს ააწყობს, გააკეთებს: სად ენა უნდა, სად რა, თითონ იცის“-ო³.

63 წლის ბუშათელმა ნიკო დავითნიძემ უკვე აღარ იცის, რომ გუდა-სტვირი შიგნით კახეთში ეკეთებინოთ. ეს საკრავი მას სხვა თემისას მიაჩნია. ის ამბობს: „ჩემ ბალობაში მახსოვს, რომ იმერლები დადიოდნენ, სტვირივით იყო და იმას უკრავდნენ. იმას საზანდარს ვეტყვოდით, ილიაში გაბერილი ტიკი ჰქონდათ, იმ სტვირზე კიდე თითებს აყოლებდნენ და თითონ ლექსებს ამბობდნენ. იმათი ხელობა ეგ იყო: დადიოდნენ კარდაკარ და უკრამდნენ“-ო⁴.

გუდა-სტვირს რაჭაში შტვირი და საზანდარი ეწოდება. ზემო რაჭის ს. ფარახეთის მცხოვრებს 82 წ. ნიკო იესეს-ძე ტოგონიძეს ნათქვამი აქვს: ამ საკრავს „ზოგი საზანდარს ეძახის, ზოგი შტვირს, შტვირი ჯობია: წინა-პირველათ ისა აქვს სახელათ დარქმეული“-ო⁵. ამ მოხუცის სიტყვით, „შტვირის გამკეთებელი გორში იყო. სახელი ალექსი ერქვა, გვარი არ ვიციო“-ო. ერთსა-და-იმავე დროს თურმე „ოქრომჭედელიც იყო და მეშტვირეც“. ჯერ ის „გორში იყო, მერე თელავში გადავიდა და იქ დაუწყო კეთება შტვირს. ამ ორგან იცოდენ შტვი-

¹ მასალები: კოტე გვარამაძის ჩანაწერი.

² იქვე.

³ მასალები: ლ. ბოჰორიშვილის ჩანაწერი.

⁴ იქვე.

⁵ მასალები: რეხვიაშვილის ჩანაწერი.

რის გაკეთება“-ო¹. სტვირის დაკვრა-კი თვით ნიკო ტოგონიძეს თავის შამისაგან უსწავლია, ხელობით ის „მეშტვირი“-ა.

ნ. ტოგონიძის აღწერილობითა და განმარტებით, გუდასტვირის დამკვრელი ნაწილი, შტვირი, სამი ნაწილისაგან შეესდგება, რომელთაგან პირველს ორ ზედა ნაწილს გარეთგან ხის ბუდე აქვს, სადაც ორივე არის ჩაწყობილი. მესამე, ქვედა ნალი რქისა და სახელად რა ეწოდება, ტოგონიძეს აღნიშნული არა აქვს.

ხის ბუდეში ჩაწყობილ ორ ნაწილთაგანს ზევითა ნაწილს ლერწმები ჰქვია და მართლაც ორი ერთმანეთის გვერდით მოთავსებული ლერწამია. ნ. ტოგონიძეს ასე აქვს განმარტებული: „შტვირის ბუდეს ვეტყვით, შიგ ვაწყობილია ლერწმები ორი“. დაკვრის დროს ამ ლერწმებში, ისე რომ არ გეეპაროს, სანთლით გაუგნესთ ბოლოებს“-აო. ამ ლერწმებს ქვემოთ აგრეთვე ორი ხის ლულაა, რომელთაც დედნები ეწოდება. ნ. ტოგონიძის სიტყვით, „დედნებია ქერმის ხის მარჯვენა და მარცხენა“. თვითოეულს ამ ლერწამსა და დედანთაგანს თავთავისი სახელი აქვს: „მარცხენა დამწყებია, მთქმელი, მარჯვენა — მობანე“. ასეთი სახელებივე ლერწმებსაც აქვს და მარცხენა ლერწამსაც დამწყებს, ანუ მთქმელს ეძახიან, მარჯვენას კიდევ მობანეს.

როგორც მოსალოდნელიც იყო, დამწყები, ანუ მთქმელი და მობანე მარტო მდებარეობით-კი არ განსხვავდებოდნენ, არამედ არსებითადაც: სახელდობრ, ნ. ტოგონიძის სიტყვით, „დამწყებს ექვსი თვალი აქვს გახვრეტილი, თითების სამუშაო თვალი მარჯვენას, მობანეს — სამი“. აღსანიშნავია ამასთანავე, რომ მობანეს სამი თვალი ქვედა ნაწილში მთქმელის, ანუ დამწყების ექვსი თვლის ქვედავე ნაწილის სამი თვლის პარალელურად აქვს გახვრეტილი.

დაკვრის დროს მეშტვირი ორისავე ხელის თითებსა ხმარობს ისე-კი, რომ მარჯვენა ხელის სამი თითი (სალოკი, შუა და არათითი) ერთსადაიმთავე დროს მობანის სამ თვალზე და დამწყების ქვედა სამსავე თვალზე ადევს, მარცხენა ხელის სამი თითი-კი დამწყების სამს ზევითა თვალზე უდევს. ნ. ტოგონიძეს სტვირის დაკვრა ასე აქვს აღწერილი: „ორივე ხელი საზანდარზე მიდევს. ჯერ ისე (ე. ი. ორივე ხელდადებულს) გამოუშვებთ ხმას, მერე მარცხენა ხელი რომა მაქვს ზეით შტვირზე დადებული, ვახმართითებს. ჯერ ავიღებ მესამე თითს (ე. ი. არათითს), მერე მარჯვენა ხელის ზეთას (ე. ი. სალოკ თითს), მერე მესამე თითს და ასე ვახმართითებს, ეს გაუშვებებს ბანს და უკეთ ამოიძახებს“-ო².

სანამ მესტვირე გუდასტვირის დაკვრასა და დამღერებას დაიწყებდა, უნდა საქრავი გაეშინჯა, რათგან მას აწყობა და მომართვას ჰქირდებოდა. ტოგონიძე ამბობს: „კარგი მომართული უნდა იქნეს,

¹ მასალა ბი: რეხიაშვილის ჩანაწერი.

² იქვე.

მაღლე იცის მოშლა. ჩვენ ჩვენით ავაწყობთ: ხან აუწყეთ, ხან დაუწყეთო“-ო!

გულა-სტირი, როგორც უკვე აღნიშნული გვექონდა, აჭარაშიც არის გავრცელებული, მაგრამ იქ ამ საკრავს კიბონი, ანუ კიმონი ეწოდება.

თემო აბაშიძეს (ხულო, ს. ვერნები) აჭარული გულასტირის შემზადება ასე აქვს აწერილი: „პოსოს (ხბოს) ტყავს დოით, შაბით გააპასილებენ და გააკეთებენ გულას, საბერავს, ქარახსას, ნავიხეს მისი მასტერები გააკეთებენ. გულას ციგნები აპასილებენ. აი კიბონი მე გვაკეთე. ზეთ უკრავთ: ხორუმს, ყარაბალს, ცეკურს (ე. ი. ლეკურს), ქურთბარს, ყოლსამას, შამილს, ბალდადურს. კიბონს რომ უკრავს, იგი მეკიბნეა. ჩვენში კაი მეკიბნეა ქოჩახელა“-ო?

კიბონის თანდართულ სურათზე ამ საკრავის ზოგიერთი ისეთი ნაწილები სახელებიც აქვთ თამ. ანდლულაძეს და ქეთოლომთათიძეს აღნიშნული, რომელთა მოხსენებაც მომთხრობელს აბაშიძეს დაჰვიწყებია. კიბონის გულას ორი მხარე აქვს: ქვეშაე თერეფი (სპ.-ოსმ. მხარე) და ზედაე თერეფი. ორგან, სადაც გულას ბუნებრივი ნაჩრეტი აქვს, პერმეტულად დაცობილია საცობით, რომელსაც ბროქი ეწოდება. გულას ქვევით ორი ფეხი აქვს, თავში-კი, გადაჭრილი ყელის ადგილას, მოთავსებულია სარკე გამოწყობილი.

ამის ქვემოთ, წინაფეხების ადგილას, უკან ჩასმულია საბერავი ხე, რომელშიც თავის მხრივ მოთავსებულია თვით საბერავი. წინ მოწყობილია უკვე საკრავი, რომელიც ორი მთავარი ნაწილისაგან შედგება: ერთს ნავი ეწოდება, მეორეს ქარახსა. პირველს გაკეთებული აქვს თითების დასადგმელი თვლები. უეჭველია, ნავი ხალხური ეტიმოლოგიის წყალობით უნდა იყოს ნაჲ-საგან წარმომდგარი, რომელიც სპარსულად ლერწამსა ნიშნავს და რომელიც თურქებსაც აქვთ შეთვისებული. აქეთგანვე უნდა იყოს აჭარაში გაჩენილი ქართული ლერწმის მაგიერ.

წერილობითი და ზეპირგადმოცემითი ყველა ცნობებისადა მიხედვით ჩანს, რომ გულა-სტირა წინათ მთელ საქართველოში უნდა ყოფილიყო გავრცელებული. ამას ერთი მხრით ის გარემოება ამტკიცებს, რომ ამ სამოცი წლის წინათაც ამ საკრავის გამკეთებელნი სწორედ აღმოსავლეთ საქართველოში ყოფილან, სადაც გულასტირი უკვე კარგა ხანია, რაც მივიწყებულია, და მეორე მხრით ამავე საკრავის რაჭაში და მეტადრე საქართველოს ისეთს სამხრეთ-დასავლეთს თემებშიც არსებობა, როგორც მესხეთი და აჭარა, სადაც მას კიმონი, ანუ კიბონი ეწოდება, სახელი, რომელიც, როგორც დავრწმუნდით, ს. ორბელიანსაც აქვს თავის ლექსიკონში შეტანილი ცალკეულად იმ დროს, როდესაც გულა-სტირა მას არ მოეპოვება. თეიმურაზ I-ს რომ გულა-სტირები თავისს ზემოაღნიშნულს თხზულებაში მოხსენებულნი არ ჰქონდეს და თვით ს. ორბელიანი ამ საკრავის სახელს თავისი მოგზაურობის აღწერილობაში არ ხმარობდეს, შესაძლებელია გვეფიქრა კიდევაც, რომ კიმონი ამ საკრავის უფრო

ჩვეულებრივი და ფართოდ გავრცელებული, ამასთანავე უფრო აღრინდელი სახელიც-ი იყო. მაგრამ ამჟამად მხოლოდ იმის თქმა შეგვიძლიან, რომ ისევე, როგორც გუდასტვირა, კი მონი-ც აღმოსავლეთ საქართველოში მე-17 ს-ში ამ საკრავის ერთნაირად ცნობილი სახელი ყოფილა და, უეჭველია, ამაზე უწინარესადაც იქნებოდა გავრცელებული. საზანდარი ამ საკრავის შედარებით ახალი და ქალაქური, თანაც შეუფერებელი სპარსული სახელია.

როგორც ცნობილია, ეს საკრავი ორი მთავარი ნაწილისაგან შედგება, რომელთაგან ერთს საბერველის მსგავსი დანიშნულება აქვს, რამდენადაც მან უნდა თვით საკრავს განუწყვეტლივ ჰაერი მიაწოდოს. ამ ნაწილს ძველადც გუდა ეწოდებოდა და ეხლაც ყველა თემში ეს სახელივეა გავრცელებული, თუმცა ტიკს უფრო მიაგავს, ვიდრე გუდას. გუდას თავისი ბუნებრივი ნახვრეტები აქვს, რომელნიც ორს გარდა, ყველა, რასაკვირველია, უნდა დაცობილი იყოს. თვითოეულს ასეთს საცობს ბროჭი ეწოდება, სახელი, რომელიც აქარაში ეხლაც დაცულია, მაგრამ საბასაც აქვს შეტანილი ონკანის მნიშვნელობით, საცობის აღმნიშვნელ ტერმინად-კი მას ამ სიტყვის ყრუთანხმოენიანი სახესხვაობა და კამენი აქვს დასახელებული.

გუდაში, ზევითა ნაწილში ერთი მხრით ჩადგმული იყო ჩასახერი მასრა (კახეთი), ანუ მარტივად ჩასახერი (რავა), რომელსაც აქარაში სახერავი ეწოდება. უკანასკნელი სახელი უფრო ძველიც უნდა იყოს და უფრო მარჯვეც არის.

მეორე მხრით, გუდაში შედგმული იყო ხმის გამომღები სტირი (სახა, ქართლ-კახეთი) ანუ შტირი, რომელსაც შედარებით რთული აგებულება აქვს, და გარეგანი და შინაგანი ნაწილებისაგან შედგება. გარეგანს ნაწილს ხის ბუდე (რავა), ანუ ნავის ხე (აქარა) ეწოდება. შიგნით-კი წყვილი ლერწმები და დედნები აქვს. მარცხენა დედანს დამწები, ანუ მთქმელი ეწოდება, მარჯვენას კიდევ მობანე.

დედნებს თვლები, ანუ სათითებები აქვთ: დამწყებს 6, მობანეს-კი 3. დაკვრის წინ ლერწმებსა და დედნებს აწყობა და მომართვა სჭირდება, რისთვისაც აწევ-დაწევად საჭირო.

ხის ბუდეს ბოლოში ხმის გასაძლიერებლად რქის ქარახსა აქვს, რომელიც ფიფინურებითა და ძეწკვებით არის შემკული.

გუდა-სტირის ორივე ლერწმისა და დედნის ცალკეული სახელი უკვე გამორკვეულია, ისიც ვიცი, თვითოეულს მათგანს რამდენი თვალი აქვს. მაგრამ მარტო ეს, რასაკვირველია, არა კმარა. უნდა ამ საკრავის ბგერითი მაღალდაბლობა და შედგენილობაც გვეჩვენოს გათვალისწინებული. ეს საკითხი უკვე კარგა ხანია, 1898 წ., ქონდა ვ. ყორღანოვის თავის პატარა წერილში „Грузинский трубадур“ (ქართველი მესტიერე) განხილული¹.

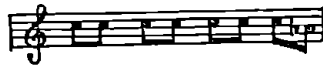
ვ. ყორღანოვსაც აღნიშნული აქვს, რომ გუდასტირის ერთ ლერწმს 6 თვალი აქვს, მეორეს-კი სამი. სულ-კი ამ საკრავს 7 ბგერის

¹ პირველად გამოქვეყნდა Русск. Музык. Газета-ში (№ 11). მეორედ გადმოგვქალა მის კრებულში „კავკასიის მუსიკა“, იბ. Корганов, В., Кавказская музыка, изд. 2-ое, 1908, გვ. 29—31.

გამოღება შეუძლიანო. როდესაც ყველა თვლები ღიაა, ყველაზე მაღალი ბგერა ისმის, რომელიც ამასთანავე პირველი (ზევითგან) თვლის ხმაა და Ges-ს უდრის. მარცხენა ხელის მეორე თითი რომ პირველ თვალს დაედოს, ისმის F. შემდეგ რომ მეორე თვალსაც მარცხენა ხელსავე მესამე თითი დაჰფარდეს, ისმის Es. მესამე თვლის იმავე ხელის მეოთხე თითითაც დაფარებისთანავე Des ისმის. ქვედა სამს თვალზე ორსავე დედანზე უკვე მარჯვენა ხელის თითები ერთად ეწყობა და, როცა ამ ქვედა პირველს წყვილ თვალს დაედება მარჯვენა ხელის მეორე თითი, მაშინ ისმის Des, მეორე წყვილი თვლის მესამე თითით დაფარებისთანავე C ისმის. ხოლო მესამე წყვილი თვლის მეოთხე თითით დაფარება B ბგერას ჰქმნის, ერთი თვალის დატობა-კი As-ს.

ამგვარად გულა-სტვირის ბგერათმწკრივი As, B, C, Des, Es, F და Ges-საგან შესდგებაო¹.

მესტვირის დასაკრავი და სიმღერა მოკლე პრელუდიით იწყება, შემდეგ გულანსტვირის დაკვრით შებანებული, ლექსად წარმოთქმული სიმღერა მისდევს, ბოლოში-კი მოკლევან პოსტლუდიით თავდება. პრელუდია, ანუ შესავალი ბგერათა დაღმავალი მწკრივით იწყება. თვით ჰანგი ჩვეულებრივ G-F, Es-G, უფრო იშვიათად Des-B, F-Des, Es-Des-G-ისაგან შესდგება, მობანენოტები კი As-C და B უბანებს. პოსტლუდიაც ასეთივეა. შაირების სიმღერა მარტივია და ჩვეულებრივ ამას უკრავენ:



უცნაურია, რომ სალამურის განსამარტავად საბას სხვა ვერაფერი მოპკონებია იმას გარდა, რომ „ზურნაიკს ჰკავს“-ო (B რედაქციით) ანდა ზურნაიკი არისო¹.

მაგრამ თვით ს. ორბელიანს აღნიშნული აქვს, რომ ზურნა ქართული სახელი არ არის. ის ამბობს: „ზურნა სხვათა ენაა, სტვირი ჰქვან ქართულად“-აო².

მას ამის მსგავსი მეორე სახელიც აქვს ლექსიკონში შეტანილი: ზურნაიკი, ანუ ზურნაიკი, რომელზედაც ნათქვამია, რომ „მწყემსთ ნესტვა“³.

საერთოდ უცნაური და ჭერჭერობით გაუგებარია ის გარემოება, რომ ძველ ქართულ ძეგლებში სალამური არა ჩანს. დ. გურამიშვილ-საბუკი იქ, სადაც სწორედ მწყემსებზე და მათ საყრავზე აქვს საუბარი, სალამურის დასახელება მაინც რატომღაც ავიწყდება. მაგ., „ზამთრის დამარცხება და ზაფხულის გამარჯვება და მწყემსთ პირობის დადება“-ში ნათქვამია: „მოესმა შორით ნესტვთა ვმობანი, ეგონა ქალთა თამაშობანი, სითაც ესმა სტვენა, მიყვა იქითენა“ და, როცა, აღმართი ავლო, რა გარდხედა, მუნ მწყემსი დახვდა და წყალი სჩქერდა“⁴.

ასევეა ამავე თხზულების „ვ“ მუხლშიც, სადაც ქალის უკან დაბრუნების და საუბრის ამბავია მოთხრობილი. მან უამბო: „როგორც შორილამ სტვირთა ვმა ესმა. ან რაც ამბავი მას უთხრა მწყემსმა“-ო⁵. ამნაირად დ. გურამიშვილი მწყემსებს ნესტვსა და სტვირს აკერევი ნებს, სალამურზე-ი არაფერს ამბობს.

სალამურზე წერილობითს წყაროებში ცნობების სიმცირე შესაძლებელია მხოლოდ მოხუცებულთა შორის შეკრებილი მონათხრობით შეივსოს. ამ გზით ზოგიერთი საგულისხმო ცნობის გაგება შეიძლება.

უნდა გათვალისწინებული გვექონდეს, რომ ორნაირი სალამური არსებობს: უენო და ენიანი. ამ ორივენიანი სალამურის კეთებისა და დანიშნულების შესახებ შემდეგი ზეპირად მოთხრობილი ცნობები მოგვეპოვება.

ალექსი სამხარაულს (86 წ. იყალთოელს) ჩასაბერი საყრავების გაკეთების წესი ასე აქვს აღწერილი. სალამურის „ხე თითონ ფულურო არის, ლერწამია. ამ ლერწამს ზომაში გავჭრით: ექვს-ვერ-შოკ-ნახევარი უნდა იყოს. ვისაც უნდა დიდი სალამური, უენო სალამური ათი ვერშოკიც შეაძლებს“. ენიანი სალამურისათვის-კი ლერწამს „რო გავჭრით ზომაზე, მემრე ენას გაუკეთებთ, მემრე სასულეს გაუკეთებთ: თუ სასულე არა აქ, კი ვერ დაუკრამს. მემრე თვლებს გაუკეთებთ: ექვსი თვალი ერთ მხარეს უნდა ჰქონდეს და ერთი კიდე უკან. ცერით უნდა აამუშაოს ის უკანა თვალი“-ო⁶.

¹ ორბელიანი, ს., ლექსიკონი.

² იქვე.

³ იქვე.

⁴ გურამიშვილი, დ., თხზულებათა სრული კრებული, გვ. 2.1, § 44 და გვ. 212, § 45.

⁵ იქვე, გვ. 250, § 308.

⁶ მასალები: ალექსი სამხარაულს ცნობა.

უენო სალამური ენიანისაგან მასალითაც განირჩევა და სიდიდითაც. „უენო სალამური ლერწმისა-კი არ არი, ხისა არი, ქერმის ხისა“-ო უენო სალამურს ისე აკეთებენ, რომ ჯერ „მართხაფს გაატარებენ შოკ. ამოჰხვრეტავენ და მერმე გაუყვებენ თვლებს. ათი თვალი აქვს, ცხრაც შაიძლება“-ო¹.

ქიზიყელს ჯიმითელ მიხო სტეფანეს-ძე ტურაშვილს აღწერილი აქვს, როგორ კეთდება უენო სალამური. მისი სიტყვით, „უენო სალამური დუდგულისა კეთდება. გულს ზუმბით გამოვიღებთ, ან სხვა რითმე გამოვხვრეტამთ“².

ამ საკრავს აქვს თავი, ყელი, თვლები და ბოლო. ზემოდასხელებული მომთხრობელის ცნობით, ამ სალამურს „სამი-ოთხი თითის დადება თვლებს ქვემოთ ბოლოა. ერთ ციდაში ექვსი თვალი უნდა მოვათავსოთ. თვლები ყველა სწორეთ უნდა იყოს, თანაბარ მანძილზე. ერთი ციდა კიდე ყელი აქვს თვლებს ზემოთა“-ო³.

უენო სალამურის ხმების სიმაღლის შესახებ სტ. ტურაშვილს აქვს ნათქვამი: „ზემოდან რო პირველი თვალია, იმას მწვეტი, წვრილი ჯმა აქვს, მეორეს იმაზე დაბალი, მესამეს უფრო დაბალი“-ო⁴.

სტ. ტურაშვილის განმარტებითგან ირკვევა, რომ სალამურის გასაკეთებლად საქართველოში მტკიცედ განსაზღვრული საზომები ყოფილა დაწესებული და ამ საკრავის თვითოეულს სამ მთავარ ნაწილთაგანს თავისი ზომა ჰქონია. სახელდობრ: 1. სალამურის ყელს, ანუ საკრავის იმ ნაწილს, რომელიც თავითგან მოყოლებული იქამდის აღწევდა, სადაც პირველი თვალი იწყებოდა. სიგრძე „ერთი ციდა უნდა ჰქონდეს“. 2. ყელს მისდევს შუა ნაწილი, 6 თვალის მანძილი, და ამ ნაწილის სიგრძე უნდა 1 ციდავე იყოს და სწორედ ამ „ერთ ციდაში ექვსი თვალი უნდა მოთავსდეს“. თვლებს შორის თანაბარი მანძილი უნდა იყოს. თვლები, მდებარეობისადა მიხედვით, წინა თვლებად და უკანა თვალად იწოდებიან. 3. სალამურის ბოლოს ბევრი ადგილი არ უკავია, რათგან თვლებს ქვემოთ მხოლოდ „სამი-ოთხი თითის დადება“-ლა უნდა იყოს ამ საკრავის დასასრულამდე დატოვებული.

ზემოაღნიშნულითგან ცხადი გახდებოდა, რომ უენო სალამურის სიგრძე მთლიანად 2 ციდა და 3—4 თითის დადებაა.

ვისაც სალამური მოუსმენია, ეცოდინება, რომ ამ საკრავის დამკვრელს, ჩვეულებრივი ხმის გამოღებას გარდა, ძალუმი ჩაბერვით, მაღალი, შტვენის მაგვარი, ხმის გამოღებაც შეუძლიან. ამას მუსიკის მკოდნეობაში თავისი სახელი აქვს. უეპველია, ამას ქართულადც უნდა ჰქონოდა სახელი, მაგრამ მისი კვალი არსად ჩანდა, არც აქამდე გამოქვეყნებულს ნაშრომებში და არც ზეპირსიტყვაობის იმ

1 მასალები: ალექსი სამხარაულის ცნობა.

2 მასალები: სტ. მენთუშაშვილის ჩანაწერი.

3 იქვე.

4 იქვე.

ჩანაწერებში, რომელიც ჩემი დავალებით საქართველოს სხვადასხვა თემში 1935 წ. ზაფხულში იყო შეგროვებული. ამ ტერმინის გაგება ვერც პირადი გამოკითხვით მოვახერხე. ამიტომ მგოსანს იოსებ მჭედლიშვილს ვთხოვე კახეთში გამგზავრებულიყო და მესალამურებისათვის ეკითხა. ამ გზით ეს ქართული ტერმინიც გამოიჩქრა. 1936 წლის 30 ივნისს ი. მჭედლიშვილმა შემდეგი მაცნობა წერლობით:

„თქვენი დავალება სალამურის შესახებ შეევასრულე. თუ დაბალ ხმაზე უკრავს, იტყვიან, «ბოხზე უკრავსო», — თუ მაღალზე უკრავს, იტყვიან, «სტვენზე, ანუ სტვინზე უკრავსო». ლაპარაკის დროს ასე ეუბნებიან ერთმანეთს: «ხმა ბოხზე დაიყვანა», ან დაადვრინე», — მაღალზე თუ უნდათ, იტყვიან «სტვინზე დაუკარ», ან «სტვინზე აიყვან ხმა». მემრე იტყვიან: «ბოხზე ჩამოიყვანე», ან «დვრინზე დაუკარ, დააღულუნეო» (დვრინზე დაუშვი). აქედან: «სტვირზე დაუკარ», ან «დვრინზე დაუკარ». ეს ჩაწერე სოფელ კაკაბეთში ალექსანდრე მჭედლიშვილისაგან, რომლის მიერ დაკრული უნო სალამური გადაღებულია ფონოგრაფით 1928 წელს თებერვლის 13-ს კონსერვატორიაში ჩემ მიერ გამართული ხალხური კონცერტის შემდეგ. ი. მჭედლიშვილი“.

ზემომოყვანილი ცნობითგან, რომლისთვისაც ი. მჭედლიშვილს მამინაც გულითადი მადლობა გადაუხსადე და აქაც მხურვალე მადლობას ვუძღვნი, ჩანს, რომ სალამურის ხმის მაღალ-დაბლობას ბოხი ხმა და სტვინი ეწოდება, სტვინზე და ბოხზე დაკვრა, ხმის ბოხზე, დაყვანა, დადვრინება, დაღულუნება, ანდა სტვენაზე, თუ სტვინზე დაკვრა, ხმის სტვინზე აყვანა ჰქვიან.

ენიანსა და უნო სალამურებს შორის დაკვრის შესაძლებლობის მხრივ დიდი განსხვავებაა. ალექსანდრე მჭედლიშვილს თუ დავუჭერებთ, „რაც-კი შეიძლება, ყველაფერს ვაქტმე-ვინებ ენიან სალამურს: ბაიათიც შეიძლება. სათამაშოც, ქართული დაკვრა“-ო. გაცილებით უფრო ვიწროდ არის შემოზღუდული უნო სალამურის გამოყენებადობა. ამავე მომთხრობელს დახასიათებით „უნო სალამური მწყემსის დაკვრაა, ის ამეებს ვერ დაუკრამს. «აქლემის ყელის დაკვრაა», ამას უკრამს. როცა ცხვარი მიუდის. რო დაბინავებს და, ახლა სხვას დაუკრამს. დაბინავების დაკვრას» დაუკრამს“¹. აღნიშნული არ არის, უნო სალამურზე საცეკვაოს უკრავდენ, თუ არა?

ცალკეულ სტვირებს გარდა, რამოდენიმე ერთ ჯგუფად. ერთეულად მიჯრით შეწყობილებიც არსებობდა, რომელსაც სოინარი ეწოდებოდა. საბას განმარტებით, სოინარი სწორედ იმით განსხვავდებოდა ჩვეულებრივი სტვირისაგან, რომ ამ საკრავში „სტვირნი შეწყობით შეწყებულნი“ არიან².

მეგრულად ამ საკრავს ლარქემი ეწოდება. იოს. ყიფშიძის ცნობით, ლერწმისაგან გაკეთებულს სალამურსა ნიშნავს (მ. გ. 270) და ასეც უნდა იყოს, რათგან ლარქემი, ანუ ლარქამი, რა თქმა უნდა, ლერწამის სრული შესატყვისობაა.

1 მასალაზე ი: ლ. ბოჭორიშვილის ჩანაწერი.

2 ლექსიკონი.

სოინარი გასაოცრად მიაგავს მილის ძველ ქართულში გავრცელებულს სახელს სოლინარს, რომელსაც ს. ორბელიანი ნამდვილ ქართულ სიტყვად სთვლიდა, დ. ჩუბინაშვილს-კი ბერძნულითგან ნასესხებად მიაჩნდა¹.

სოინარი და ლარქეში ბოლო დრომდის სრულებით შესწავლილი არ იყო, მისი მარტივი აღწერილობაც-კი არ მოგვეპოვებოდა. საქ. მუზეუმის ყ. ფოლკლორის განყოფილების უფროსი თანამშრომელის სტეშენკო-კუფტინას მონოგრაფიული გამოკვლევის წყალობით, ეს საკრავი ამჟამად უკვე საფუძვლიანად არის შესწავლილი. მისივე ღვაწლია, რომ ამ ექვსლერწმიანი სასტიკინელის თვითიული ლულისათვის საქართველოში მიღებული სახელიც ჩასწერა, რაც წინანდელ მუსიკოს მკვლევართ არ სჩვევიათ.

გურიაში სოინარად წოდებული ეს საკრავიცა და სამეგრელოშიც ლარქეშად სახელდებულიც ექვსი ლერწმის აგანარის შედგენილი. სტეშენკოს თავაზიანი დახმარების წყალობით ხელთა მაქვს თვითიული ლულის სახელი, რისთვისაც დიდ მადლობას მოვასხენებ².

პირველ ლერწმად უგრძელესი ითვლება, რომელიც შუაშია მოქცეული და რომელსაც ყველაზე ბოხი ხმა აქვს. მას გურიაში დიდი ხანი ეწოდება, ეგრისში-კი მეხანე.

მეორე ლულად მის მარცხნივ მოთავსებული ლერწამი იწოდება, რომელიც პირველზე უფრო მოკლეა და უფრო მაღალი ხმის გამოძეგმია. გურიაში მას საშუალო და პატარა ხანი ჰქვიათ, სამეგრელოში-კი მეხანევე.

მესამე ლულად პირველის მარცხნივ მოთავსებული ლერწამი ითვლება, რომელიც მეორეზე უფრო მოკლეა და უფრო წვრილი ხმის გამოძეგმელიც არის. გურიაში მას მესამე ხმა ეწოდება და დამწყების მოვალეობის ამსრულებლად არის მიჩნეული. ეგრისშიც გიმაქყაფური, ანუ გემაქყაფალი ჰქვიათ, ე. ი. დამწყები.

მეოთხე მილად მეორის მარცხნივ მოთავსებულს სთვლიან, რომელიც მესამეზე მოკლეა და უფრო წვრილი ხმის გამოძეგმელიც არის. მას გურიაში მეოთხე ხმაც ჰქვიათ და გადატანილიც, სამეგრელოში-კი მეჭიფაში ეწოდება. ჭიფე წვრილ, მაღალ ხმას, პირველ ხმასა ნიშნავს, ამიტომ მეჭიფაში, რომელიც მეხანეს მსგავსად არის ნაწარმოები, მეწვრილეს უდრის, ე. ი. წვრილი ხმის გამოძეგმს.

მეხუთე ლულად მესამის გვერდით კიდურად მოთავსებული ითვლება, მას გურიაში მეხუთე ხმა, ანუ მოძახილი ეწოდება. „ჰანგს ამკობს-ო, ამბობენ. ეგრისში ამ ლერწამსაც გემაქყაფალი, ე. ი. დამწყებივე ჰქვიათ.

დასასრულ, მეექვსე ლულად მიჩნეულია მარცხნივ უკანასკნელი ლერწამი, ყველაზე უმოკლესი და თანაც უწვრილესი ხმის გამოძეგმე. გურიაში მეექვსე ხმას და კრიმანკულს უწოდებენ. ზოგნი ამ მეექვსე მილსაც მოძახილს ეძახის³.

¹ ქ. რ. ფ. ლ.

² ამჟამად მისი ნაშრომი უკვე გამოქვეყნებულია.

³ ე. სტეშენკო-კუფტინას Дрвин. инструм. основы груз. нар. музыки,

სოლინარის დამკვრელები პირველს, უგრძელეს ლულას ბანად სთვლიან და მთელი საკრავის ძირითად ლერწმად მიაჩნიათ. მესამე ლულა წყება, მეხუთე მოძახილი და მეექვსე კრიმანქულიაო.

ორგან გვხვდება საქრავის სახელად სამვიკი: „რომელსა ეამსა გესმას-ყე ვმისა საყვრისა, სასტინელისა და ქნარისა, სამვიკისა და საფსალმუნისა“-ო¹. ზემომოყვანილი ტერმინი ბერძ. სამბკე-ს საშუალო საუქუნეების გამოთქმით შეთვისებული სახელია.

ჩვეულებრივ ბერძ. სამბკე ბერძენთა ძალებიანი საკრავი იყო, რომელიც სამკუთხოვანი მოყვანილობისა და ოთხძალიანი ყოფილა. მაღალი ხმა ჰქონია. ბერძნ. ხალხური თქმულებით ეს საკრავი იბიკოსის მოგონილი უნდა იყოს. მაგრამ სამბკე-ს პატარა ფლეიტის სახელადაც ხმარობდნ². ძნელი სათქმელია, თუ რომელ საკრავად ჰქონდა დაბადების ამ ქართ. თარგმანის ავტორს ნაგულისხმევი, ძალებიანად, თუ ჩასაბერად, საბას-კი დანიელის 3¹⁰ დამოწმებით ასე აქვს განმარტებული: „სამვიკი მცირე ნალარა“ არისო³.

ნალარა ქართულში შედარებით გვიან ჩნდება. გვხვდება ნათარგმნ ძეგლებშიც და ადგილობრივშიც, მაგ. ბრძოლის წინ „ჰკერეს ნალარასა, მოუჯდა. იძახდა ქოსი, სტვირია“⁴. მანუჩარის ბურთაობის დროსაც „ქულა გააფიცხეს ქოსისა და ნალარისა ცემანი“⁵. „სცემდეს ბუქსა და ტაბლაქსა, ნალარა დროშა — ასითა“⁶.

ქანარა და ნალარა საქართველოშიც ჰქონია ჯარს სამხედრო საკრავად. როსტომ მეფეს თავის 1648 წ. ნაბოძებს გუჯარში სხვათა შორის მოთხრობილი აქვს: „კახმა ბატონმა (თეიმურაზ I) რაც პირობა და ფიცი მოგვცა, არც ერთი არ გავკეთავა. ამაზედან ავიმალუნით: აქათ ჩუენ შევიყარენით და იქით კახი ბატონი... შევიბენით და გავიმარჯუეთ, დროშა, ქანარა და ნალარა გავავადებინეთ“-ო⁷.

ს. ორბელიანმა იცოდა, რომ ნალარა ქართული სიტყვა არ იყო: „ნალარა სხუათა ენაა, ქართულად სამვიკი და ღუმბული ჰქვან“-ო⁸. რამდენადაც ამ განმარტების პირველი ნაწილი სრული ჭეშმარიტებაა, იმდენად მისი მეორე ნაწილია მცდარი: არც ღუმბული და სამვიკი, ანუ სამვიკი-ა ქართული.

უცხო ჩასაბერ საკრავთაგან საქართველოში ზურნა-ც იყო გავრცელებული. პირველად როდის გაჩნდა იგი ჩვენში, ჯერ კიდევ გაშო სქარკვეყედა, მხოლოდ ჟეშაღგყს პოემითგან ჩანს, რომ XVII ს. დამლევს უკვე ყოფილა ცნობილი, მაგრამ უფრო ვითარცა სპარსული საკრავი.

¹ დანიელის 3⁵ და 10.

² C. Sachs, R—EdMI, გვ. 329b—330a.

³ ლექსიკონი.

⁴ საამიანი, ტ. 457⁴.

⁵ ოქვე ტ. 675⁸.

⁶ როსტომიანი, ტ. 148².

⁷ ქებ⁷ II, 463.

⁸ ლექსიკონი.

წაჰაბაზმა რომ არჩილ მეფე საქართველოში გასაბატონებლად გამოუშვა, მისი გამოსტუმრების წინ, ფე შ ა ნ გ ი ს სიტყვით:

„მოიტანა ნალარა, მასთან დროშა და ქანარა,
ნაფირო, ზ უ რ ნ ა საქობლად, მან ტურფად დაბანა რა“¹.

ბესიკის თხზულებაშიც „დაფ-ზურნა“ უცხო ხალხის საკრავი ჩანს: ლეკებმა და ოსმალებმა დაფ-ზურნა — საყვირს უქშირეს“².

მართლაც ზურნა არაბულსა და ირანულშიც არსებობს და საკრავის იქაური სახელია კიდევაც. არაბები ზამრსაც უწოდებენ. საკრავს წვერილი კონუსებრივი ლულა აქვს, რომელსაც ზედაპირზე შვიდი ნახვრეტი, უკანა მხარეს-კი ერთი აქვს. ამ ლულის თავზე წამოკმულია, ან, უფრო სწორედ რომ ითქვას, ამ ლულის თავში ჩასმულია ორი ლერწმისაგან გაკეთებული პატარა სტვირი, რომელსაც გაბტყელებული ასაწევ-დასაწევი რგოლი აქვს წამოკმული. მისი აწევ-დაწევით სტვირის ხმის სურვილისამებრ ამალება, ანდა დადაბლება შეიძლება. ზურნის ლულა, ია კარგარეთელის ცნობით, თუთის ხის, ანდა ბზისაგან კეთდება³.

ზურნაზე არაერთი საგულისხმო ზეპირი ქართული ცნობებია, რომელთა გადაკითხვა საქართველოში გავრცელებული საკრავებით დაინტერესებული ადამიანისათვის ურიგო არ იქმნებოდა.

86 წ. იყალთოელ ალექსი სამხარაულს თავისს მოთხრობაში საქართველოში გავრცელებული საკრავების თავისებური ისტორია-კი აქვს დასახული. მისი აზრით, ცანგალას შემდეგ საქართველოში ზურნა ჩნდება: „იმს მერმე ზურნა გაჩნდა“⁴-ო. მაგრამ „ჭერ თითო (ზურნა) იცოდნენ: თითო დოლი და თითო ზურნა, ერთმანეთს შუა-წყობდნენ ხოლმე, მერმე წყვილი გახადეს ზურნა“⁵-ო⁴. მისივე შემდგომი მოთხრობითგან-კი საქმის სხვანაირი ვითარება ირკვევა: „ზურნას წინათ ნალარას ეძახდნენ და დაუძახეს ეხლა ზურნა“⁵-ო. ხოლო „როცა ეგ ნალარა გაჩნდა, მაშინ გაჩნდა სალამური“⁶-ცაო⁵.

63 წ. ნიკო დავითნიძის სიტყვით, შიგნი-კახეთში „პაპიჩემის დროს... დაფ-ზურნა არ ყოფილა“⁷-ო. უეჭველია, აქ კახეთის სოფლები უნდა იგულისხმებოდეს. „სულ წინათ ყოფილა გამწვარი ხე, აი, როგორც სალამური, ეგეთი ყოფილა. იმას ჰქვიოდა დუდუკი. ის უკრამთ უწინა. იმ დუდუკს ჭერ არაფერი ჰქონია: აი, როგორც უენო სალამური, იმ ჭურა ყოფილა. მერმე იმ დუდუკისთვისა მალლიდან ჩალები გაუკეთებიათ: პირში უკეთებდნენ იმ ჩალებს და იქიდანა ჰბერაედნენ. იმას ჰქონდა მძიმე, შეწყობილი ხმა. ხოლო „მერმე გააკეთეს დიდი, ბოლო-ბტყელი დუდუკი და ზურნა დაუძახეს. დოლიც მერმე გამოიგონეს... დუდუკიდან არი ზურნა გაკეთებული. წინათ უამებში ემ დაფ-ზურნას ეძახოდნენ ნალარას. ჩვენ გაგონილი გვაქვს, რომ

¹ ფე შ ა ნ გ ი, შაჰნავაზიანი, § 927.

² ალ. ბარამიძის გამ., გვ. 25: ასპინძისათვის 5₃.

³ C. Sachs R—EdMI, გვ. 428b—429a და 434b, ია კარგარეთელის მოკლე პოპ მუს. ენციკლოპედია, 29.

⁴ მასალები: ლ. ბოჭორიშვილის ჩანაწ.

⁵ იქვე.

ნაღარაზე თამაშობა და ფალავნობა ყოფილა წინანდელ უამებში... მერმე ეს ნაღარა დავიწყებულა... და დუღუკ-დან მოუგონებიათ ზურნა და დაფა-ზურნა დაუძახნიათ. იმ ზურნას სტვირს ეძახიან და, ვინც დაუკრამდნენ, მესტვირეებს ვეძახოდით იმათ“-აო!.

„ზურნას“, ალექსი სამხარაულის სიტყვით, ხარატი აკეთებს. მაგრამ „განა ყველა ხარატი არი ამის ოსტატი: თუ ოსტატმა არ მიუტანა ზომა და რამე, რაც ოსტატს უნდა, ხარატი-კი ვერ გააკეთებს უიმისოთ“. ამის მკოდნე ხელოსნები „ცოტანი იყვნენ. ესლა, ჩემის მეტი, არავინაც არ არი ამის ოსტატი“ აქაო. „ეს დუღუკი ჩემი გაჩარხულია, ზურნასაც ვაკეთებდი ხოლმე“-ო.

უპირველესად „ზურნა მართხაფით უნდა ამოიხვრიტოს და ამას, ან ცხრა თვალი უნდოდა, ან ათი. მართხაფითა ვხვრეტამდი ხოლმე, ქამანდით. ზურნას თავისებური აგებულება აქვს: ერთი პირი ზურნას აგეთი განიერი უნდა ჰქონდეს“. თანაც „ამს ენაც აქვს: ძაან რო ყვირის, ის აყვირებს“. ენას გარდა, ზურნას აქვს „ფარდაც: ფარდამ ტუჩები უნდა დაიჭიროს“-ო?.

ალექსი სამხარაულის განმარტებით, დუღუკიც ჰერმისა არი. ბზაც შეიძლება „...მაგრამ ჰერემი აპარბებს ყველას“-აო. დუღუკის გასაკეთებლად, ჰერმის ხე „ჩერ უნდა ჩარხში გავატაროთ და მერმე გაჰხვრეტავს მართხაფით“-ო. ეს საკრავიც ენიანია: „დუღუკსაც ენა აქვს“, მაგრამ სალამური-ებური-კი არა, არამედ ლერწმის ენა აქვს“-ო. ცხადია, რომ ეთვლებოდ ეს საკრავიც არაფრის მქნისი იქმნებოდა: „დუღუკზედაც ცხრა-ათი თვალი შეიძლება, მეტი არა. დუღუკზედაც თუ ცერი არა მუშაობს, ვერ დაიკვრება“-ო? დუღუკის ხმაზე ალ. სამხარაული ამბობს: „დუღუკი წმინდა ხმაზე იძახის ჰიანურივით“-აო? „დუღუკი“, ნ. დავითნიძის დახასიათებითაც, „ტკბილ ხმაზე უკრამს. დაბლათ. ზურნა მაღალ ხმაზე ჰყვივის და ადამიანი გასაგულსებლათ მოჰყავს“-ო?.

ალექსი სამხარაულის აღწერითაც „დუღუკი წმინდა ხმაზე იძახის ჰიანურივით, სალამური კიდევ ძალიანა წივის... მაგრამ ზურნას იგეთი ძალა აქვს, რომ, რაც გინდა დასაკრავები იყოს, სუყველას ხმას გააწყვეტინებს“-ო?.

იოს. გრიშაშვილის განსვ. პავლე მაისურაძისა, ა. თეთრუაშვილისა და სანდრო ისაევისაგან ზურნაზე მეტად საყურადღებო ცნობები აქვს ჩაწერილი. მათი სიტყვითაც „ზურნა ჰერმის ხისაგან კეთდება და ორი მთავარი ნაწილისაგან შესდგება. ერთი სწორედ ამ ჰერმის ხისაგან ვაკეთებდელი ლულაა, რომელსაც ბოლო გაგანიერებული აქვს. ზურნის ამ გაგანიერებულ ბოლოს ჩანახი ეწო-

1 მასალები: ნ. დავითნიძის ნამუბობი.

2 მასალები.

3 მასალები.

4 იქვე.

5 იქვე.

6 იქვე.

7 მასალები: ლ. ბუკორიშვილის. ჩანაწერი

8 იქვე.

დება. ამ ლულას „ცხრა თვალი აქვს: 8 ზემოდან, ერთი ქვე-
მოდან“. ზურნის მეორე ნაწილი ბეჩო, ანუ ბეჩა-ა.

ამ საკრავის ეს ზედა ნაწილი, „ბეჩო, ანუ ბეჩა, ზურნაში მო-
თავსებული ტუჩებია, რომლის ენაც ორად ააგაყოფილი“. ამ ბეჩოს აქვს ყელი, თითონ-კი ლელისა, ანუ ყამიშისაგან არის გაკეთე-
ბული და ორი პირი აქვს.

ზემოდანსახელებულს მეზურნეებს ამ ბეჩოს ყამიშის შემზადება ასე აქვთ აღწერილი: „ყამიშს ზეთში ვხრაკამთ (ანუ, ერთის დახასიათებით, „ვდაღავთ“), რომ არ გაიწიოს და პირი პირს მოვიდეს, რათა სული ეყოს. პირი ღია რომ დარჩეს, ქარი ჩავა და აღარ დაუბრავს“. ყოველ დაკვრის წინ, „პირველად ყამიშს ენით ვაღებთ, დუქს ჩავაგდებთ“, ცხადია, რომ პირი პირზე უფრო შემქვიდროვდეს.

ზურნის ზედა ნაწილს თითბრის მილი აქვს, რომელიც ერთი მხრით „ბეჩოს ყელშია ჩადებული“, მეორე, ქვედა მხრით-კი, როდესაც ზურნა დასაკრავად გაიმართება, ზურნის ლულაშია ხოლმე ჩასმული. ამნაირად ისეთ შთაბეჭდილებას ახდენს, თითქოს ყამიში მიღზეა გაკეთებუ-
ლი და ზურნაზე დაბმული იყოს, ყამიშის ბეჩოს თავისი თავსაცობი აქვს, რომელიც „თხილის ხისაგან არის გაკეთებული და რომელსაც პრტკალი ეწოდება“. საფიქრებელია, რომ იგი სწორედ ამ თავსაცობის დამამაგრებელი უნდა იყოს. ხოლო ბეჩოს თითბრის მილს ტუჩების დასამაგრებელი თებში აქვს წამოცმული. „ამ ზურნის მილს ვერცხლის, ან სადაფის ფირფიტას ჩამოვაცმევთ, რომ ტუჩი დაიმაგროს და ხმა არ დაიკარგოს. ეს ფირფიტა ვერცხლის მანეთიანს ჩამოჰკავს და სახელად თებშს ვეძახით“-ო.

ზემოდანსახელებულ მეზურნეთა სიტყვით, „ზურნის დაკვრა და თვლებზე ხელების ათამაშება ბოლოდან იწყება“. ამ საკრავის ცხრასავე თვალს თავთავისი სახელი აქვს და „ამ თვლების სახელები თავიდან:

1. მავარამი, 2. აჯიანი, 3. შაპნაზი, 4. ჩარგა, 5. სევა, 6. შური, 7. რასტი, 8. შეითანი (ამ თვალზე ხელს არ ვათამაშებთ, ისეა პაერისათვის), 9. პასარი (ქვემო თვალია). ხოლო, როცა მეზურნე მთელ შვიდ თვალს თითებს დააფარებს, იმას ეწოდება ფას-
მუბალი, ანუ მუხალი ფი“-ო. ყველა ეს სახელები სპარსულ-არაბუ-
ლია, რაც, ზურნის უცხო სადაურობის გამო, ბუნებრივად არის.

ენიანი სალამურის მსგავსად, „დუდუქ ზედაც სუყველაფერი დაიკვრება: რაც სიმღერა ითქმება, სუყველა დაიკვრება“-ო, იგივე ალექსის სამხარაული გვარწმუნებს!

86 წ. იყალთოელი ალექსის სამხარაულის სიტყვით, ზურნის გაჩენის შესახებ შემდეგი გარდმოცემა არსებობს. ერთი დედის ერთა ადამი-
ანი რომ კვდებოდა, მისი სულის საიქიოს წასაღებად, მთავარ-ანგელოზი მოვიდა ზურნითა. ის ადამიანი ვედრებით გაცოცხლებულა და რაკი „იმ ზურნის ხმა ახსოვდა იმ კაცსა, ადგა, იშოვნა ამისთანა ხე და გამოხვრიტა, იმით უკრავდა და დაუძახეს ზურნა“. ამიტომაც არის, რომ „მთავარ-ანგელოზია

ამის ფირი. სხვა დანარჩენისა, — სკრიპისა, კიანურისა, სანთურისა ეშმაკია ეშმაკათი ფირი: ამისთანა დალოცვილი ფირი არავისა ჰყავს“-ო¹!

საყურის, ნესტუს ახმაურების გამოსახატავად, რქისა იქმნებოდა თვითთველი მათგანი, თუ ლითონისაგან გამოკედილი, სხვადასხვა ზმნა გვხვდება დაბადების ქართ. თარგმანში: დაბერვა, დაყურება, ცემა და დაცემა². მაგ. „დაპბერა საყურითა ანდა საყვირითა“³, — „დაპბერა ნესტუსა“⁴, — „დაპბერა რქითა“⁵, — „დაპბერა ნესტუსა რქისასა“⁶.

ყველა ამ საკრავების დამკვრელებსაც მბერველნი ეწოდებოდა. 2 ნეშტ. 512 და 13-ში მაგ. ნათქვამია: „ასოცნი ჰბერვიდეს საყურსა და ერთი კმა მბერველთა და ფსალმუნის მგალობელთა“-ო, — ანდა „დაყურნა იობ საყურთა რქისათა“⁷, „სცემდეს ნესტუსა“⁸, — „დაცეთ საყურსა“, „დასცეს საყურსა“⁹, — „დაცემა საყურისა და დაფისა“¹⁰. ამისდა გვარად დამკვრელს დამცემელი“-ც ეწოდება¹¹.

საყურის დამკვრელების აღსანიშნავად ზემოაღნიშნულის გარდა, გვხვდება აგრეთვე მესაყურენი-ც¹², რაც უდრის ბერძნ. „სასპირძონტის ტამს სალპინქსინ“-ს და მოსტუნვარენი¹³. ხოლო დაბერვა-ც, დაყურება-ცა, ცემა და დაცემა-ც ზემოაღნიშნულ ტექსტებში უდრის ბერძნ. სალპინქსის, ლათინ. canorus და insonis-ს, increpare-ს და სომხ. ჰარკანელ-ს.

საჩხარუნებელი და ქლარუნები

ზემოაღნიშნულ საკრავთ გარდა, სხვადასხვა საჩხარუნებელი-ცა და ქლარუნები-ც არსებობდა, მაგ. წინწილა, ლინი, ექვანი.

წინწილი დაბადების თარგმანში გვხვდება¹⁴ და უდრის ებრაულს წელწელი-მ-ს ბერძნ. „ტოკემბალონ“-ს ანდა კემბალას, ლათინ. cymbalum-სა და cymbala-ს და სომხ. წწლა-ს.

წინწილი ლითონის თეფში იყო, რომელსაც მეორე ამნაირსავე თეფშის დაკვრით აახმაურებდნენ ხოლმე. ჩვეულებრივს წინწილს გარდა, ყოფილა აგრეთვე წინწილნი რვალისანი¹⁵.

ამ საკრავის სახელი ქართულ ორიგინალურ ძეგლებშიც გვხვდება. მაგ. შავთელს ნათქვამი აქვს: საქართველოს მეფის სასახლეში

1 მასალები: ლ. ბოქორიშვილის ჩანაწერი.

2 1 მეფ. 13, 2 მეფ. 2, 2 ნეშტ. 512.

3 2 მეფ. 216 და 36; ხ. № A 51, რიტხ. 10, მსაქ. 637(34).

4 3 მეფ. 139. ბაქ., მსაქ. 327.

5 3 მეფ. 139. ხ. № A 51.

6 2 მეფ. 1816.

7 2 ნეშტ. 76 ხ. № A 51.

8 იერემ. 48, იობ. 39₂₄.

9 ც¹ ა ი¹ ე ურპაელისა: X B II, 322.

10 იობ. 39₂₄.

11 1 ნეშტ. 124. ბაქ.

12 2 მეფ. 614. ხ. № A 51.

13 მაგ. 1 ნეშტთა 16. ბაქ. და ხ. № A 51, 2 მეფეთა 6. № A 51, ბაქ. არ არის

და სხ.

14 1 ნეშტთა 1519. ხ. № A 51.

„ისმის მგოსანთა
 ვით საფირონთა
 ჳმანი ებნისა
 და წინწილისა“¹.

მაწასადამე, წინწილს XII ს. საქართველოში მეფის სასახლეშიც ნახავდა და მოისმენდა ადამიანი.

წინწილა და წინწილი ვეფხის-ტყაოსანშიც არის ნახმარი. თინათინის მეფედ დალოცვის დროს: „ბუქსა ჰკრეს და წინწილანი დაატკობდეს ტბილთა ჳმათა“ („ამბავი პირველი როსტევან არაბთა მეფისა“). ქ. გულანშაროშიც ნაეროზობის დღესასწაულის დროსაც ჩვეულებრივათ „დღემდის ისმის ყოველგან ჳმა წინწილისა, ებნისა“-ო. შოთას ზემოყოყანილი ტაეპითგან ჩანს, რომ წინწილას ხმეერ მუსიკასთან ერთადაც ხმარობდენ. მაშინდელი შეფასებით წინწილის ხმა ადამიანის ხმას არამცთუ არ უშლიდა, არამედ სიმღერით წარმოთქმულ „ტბილ ხმებს“ უფრო საამურადაცუი ხდიდა.

წინწილი საქართველოში შემდეგაც კვლავ, XVII ს.-მდე მაინც, სცოდნიათ. ეს ფეშანგის ისტორ. პოემითგან ჩანს: მისი სიტყვით, შაჳნავახს რომ საცოლო მოჳგვარეს, ჳეიმის დროს სხვა საკრავებს შორის „წინწილის ჳმასა შეემკო სახლი, შუკა და ებანი“-ო².

წინწილის ზოგად დასახსიათებლად ს. ორბელიანს ნათჳვაში აქვს, რომ „ტბილი საკრავია“ და ასეთი განმარტება, როგორც დავრწმუნდით. შ. რუსთაველის სიტყვებს კარგად უდგება, ეგების სწორედ შოთას ჳემომოყვანილი ლექსის ანარეკლსაცუი წარმოდგენდეს, მაგრამ ხეორე მხრით, 150-ე ფსალმუნის დამოწმებით, სება ამტკიცებს, თითქოს „წინწილა ლინი“ ყოფილიყოს. ხოლო მისივე განმარტებითგან ირკვევა, რომ ლინი იყო „რვალის საჩხარუნებელი დიდი“³.

საგულისხმოა, რომ ს. ორბელიანს იტალიაში ნანახს საკრავების მწყობრშიც ჳყავს დასახელებული „ერთი წინწილისა მკერელიც“⁴.

ლინი დაბადების ოშკის ხელთნაწერსა და საქ. მუზ. ხ. № A 51-შია ნახმარი, სადაც ასე სწერია: „დავით და ყოველი ერი... იმღერდეს წინაშე კიდებნისა ნესტვთა და ქნარითა, ბობლნითა და ლინითა“-ო. ბაქარის გამოცემაში ამის მაგიერ დაბეჳდილია: „ებნითა და წინწილითა და ბობლნითა და საყვრითა და სტკრითა“. არც ერთი ამ თარგმანთაგანი ბერძნულს, ლათინურსა და სომხურ თარგმნებს სრულად არ უდგება, ამის გამო დანამდევილებით ძნელი გასარკვევია, რის შესატყვისი უნდა იყოს ლინი, მაგრამ საფიქრებელია, რომ ბაქარისეული გამოცემის ხელნაწერის უფრო წინწილს, ბერძნ.-ლათინ. კვმბალს უნდა უდრიდეს. ს. ორბელიანსაც ამ სიტყვის მნიშვნელობა დაახლოებით ასევე აქვს გაგებული: „ლინი რვალის საჩხარუნებელი დიდი“-აო⁵.

¹ აბდულმესია, 45.

² § 159 და 161.

³ ლექსიკონი.

⁴ მოგზაურ., 38.

⁵ ლექსიკონი.

ორი ცალკეული ტერმინის, წინწილისა და ლინის, არსებობა მაინც გვაფიქრებინებს, რომ მათ შორის რაღაც განსხვავება იქნებოდა.

ჩინურად ლინგ ზარს, ხელის ზარსა ნიშნავს, ხოლო ლინგ ძო ლითონისაგან გაკეთებულს ასახმურებელ თეფშს, გონგს, ეწოდება¹. ჩვენი ლინი თავისი ბგერითი შედგენილობითაც და მნიშვნელობითაც ჩინურს ლინგს მიაგავს, წინწილი-კი ებრაულ სახელთან არის დაკავშირებული, რაკი წინწილი ერთმანეთზე დასაკვრელი ორი თეფში იყო, ლინი ეგების გონგისაებრ ცალად ასახმურებელ თეფშად უნდა ვიგულისხმოთ.

„მეფის კურთხევის წეს“-ში სამეფო ნიშანთა შორის დასახელებულია აგრეთვე ზარი. იქ ნათქვამია: საკურთხევად საყდარში მიმავალი „წარმოემართნენ ესრედ სახელ: წინათ ზარი მეფეთა და შემდგომად დროშა და შუბი“-ო². მაგრამ ზარი, ვითარცა რვალის დიდი სარეკელი³, თუ პატარა ზომის სხვა ლითონისაგანაც გაკეთებული, XIII ს-მდე საქართველოში და კავკასიაში არა ჩანს. ათონის ქართველთა მონასტერში-კი XI-XII ს.ს-ში წინანდებურად ძელის სარეკელი, ე. ი. ხისა, უხმარიათ. ათონის აღაპებში, მაგ. ასეთი ცნობა მოგვეპოვება.

ათონის განთქმული პაველ მამასახლისის აღაპში (XII ს) განსაზღვრულია: „ცისკრისა ლოცვასა, ოდესცა სახარებთა წაიკითხვოდის, გინაჲ კვრამ იყოს, გინა დღესასწაული იყოს. დაგვეწებებია თუსაგან რეკაჲ დიდსა სარეკელსა, რათა ყოველნი მოვიდოდინან სახარებისა სმენად. ვისცა ოდენ ზე-ადგომად შეეძლოს“-ო⁴.

აქ სარეკელი-ა დასახელებული, ზარის ხსენება-კი არ არის. სარეკელი-კი ხის ფიცარი იყო. რომ ასე მართო ბიზანტი-აში-კი არ ყოფილა, არამედ კავკასიაში და თვით საქართველოში სახელმწიფოშიც, ეს ქვემო მოყვანილთაგანაც ცხადი გახდება. ვანძის აღების შემდგომ რომ საქართველოს ძლევა მოხლოდა, ვანძაში შევიდა, „მადრასათა წილ, აღმართნეს ეკლესიანი, მყიუანთა წილ, ჰკრეს ძელსა და, ნატულად მყურთა, იხილებოდა ღაღადება მლუღელთა“-ო⁵. ამ ცნობაში საყურადღებოა გამონათქვამი „ჰკრეს ძელსა“, ე. ი. ხეს, ხის სარეკელსა ჰკრესო. რაც ეკლესიის მერმინდელს ზარის რეკვას უღრის. აქეთგან ჩანს, რომ ზარი და ზარების რეკვა არც თვით ქართველთ, და არც ვანძაში ჯერ XII ს. არასცოდნიათ.

ამავე ისტორიკოსის მეორე ცნობაც მოგვეპოვება, რომლითაგანაც ირკვევა, რომ ზარის რეკვა ეკლესიაში საქართველოში არც XIII ს. დამდეგს სცოდნიათ. მას მოთხრობილი აქვს: არდაველის სულტნის მოულოდნელი შემოსევის დროს რომ მტერი ღამიანად დიდს შაბათს ქ. ანისს მოადგა, „ვითარც ცისკარი მოეახლა და ჰკრეს ძელსა და განახუნეს კარნი ქალაქისანი, მყის მიეტევნეს კარსა ქალაქისასა... და შევი-

¹ C. Sachs, R-EdMI, გვ. 242a-b.

² „მეფის კურთხევის წეს“, გვ. 5

³ საბა, ლექსიკ.

⁴ ათონის კრებული, გვ. 273.

⁵ ისტორი და აზმნი, 676, გვ. 469.

დეს“ თავდამსხმელნიო, ხოლო „უმრავლესი ერი იყო ეკლესიათა შინა, ვითარ შეჰგავს ქრისტიანეთა სჯულსა“, და ამიტომ მტრისათვის სამაგიეროს გადახდა ვერ შეძლესო!.

დანამდვილებით როდის შემოიღეს ჩვენში ეკლესიებში ზარების რეკვა, ჯერ გამოსარკვევია, მაგრამ ზემომოყვანილითგან ცხადია მაინც, რომ XIII ს-ზე უწინარეს ზარი არ ყოფილა. XIV ს. პირველი ნახევრის ძეგლში-კი, როგორც დავრწმუნდით, ზარი უკვე დასახელებულია. ამისდა მიხედვით ლითონის ზარი ჩვენში უნდა XIII ს. მეორე ნახევარში, ანდა XIV ს. დამდგეს იყოს გაჩენილი. შემდეგ საუქუნეებში-კი ლითონის ზარი თანდათან ვრცელდება. გურამიშვილი ამბობს:

„საყდარს დარეკეს, გამოვლა
ზარიალი ზართა ცემისა.
რა შემომესმა ზარის ჯმა
გულმან დამიწყო ძგერანი“².

ეჟევანი და ეჟევანთა ჟღერა თუმცა ვეფხის-ტყაოსანში მოხსენებულა, მაგრამ საკრავთა შორის მაინც არ გვხვდება. იქ ნათქვამია:

„წაგიითხავ, სიყვარულსა მოციქულნი რავვარ სწერენ...
ესიყვარული აგვამალვებს, ვით ეჟევანი, ამას
ჰჟღერენ“-ო.

საცემელი ანუ დასარტყმელი საკრავები

საკრავთა მეოთხე ჯგუფს საცემელი შეადგენენ. აი, საბას რა აქვს დაფის ქვეშე ნათქვამი: დაფი „არს გრკალი, ცალსა მხარესა ეტრატო აკრავს საცემლად მროკავთათვს, რომელსა სპარსნი დაირას უწოდენ, ხოლო დაფდაფსა ორსავე მკარეს ეტრატო აქუს, რომელსა დაულს უწოდენ იგინივე“-ო³.

საკრავთა ამ ჯგუფს ეკუთვნის ბობლანი, სპილენძ-ჟური, ნაღარა, დაფი, დაფდაფი, დუმბული, ტაბლა, ტაბლაკი და დიპლიპიტო, ს. ორბელიანის ცნობით, ვითომც ებანი-ცკი.

150³ ფსალმუნის დამოწმებით, საბას განმარტებული აქვს, რომ „ებანი დაფი“ იყო⁴. ამ ქართული სახელის ლათინურ შესატყვისობად ტომბანი მიაჩნია: „ტიმბანი ლათინურად ებანი“-ს შესატყვისობაა⁵. მაგრამ თავის ადგილას მრავალი შესატყვისობის დამოწმებითა და შედარებით უკვე გამორკვეული გვაქვს, რომ ებანი ძალეზიანი საკრავი იყო. თვითიმ 150³ ფსალმუნშიც, რომელსაც ქართ. ლექსიკოგრაფი თავისი განმარტების სისწორის დასამტკიცებლად ემყარება, ნათქვამია: „აქებდით მას (ღმერთსა) ვმითა ნესტვისათა, აქებდით მას ფსალმუნითა და ებნითა“-ო. აქაც ებანი ბერძ. კითარა-სა და ლათ. cithara-ს უდრის. მაშასადამე, საბას მიერ

¹ ისტრნი და აზმ-ნი. *707, გვ. 510—511.

² დ. გურამიშვილი, დავითიანი, გვ. 15, § 463 7-8 და 464₁.

³ ლექსიკონი.

⁴ ლექსიკონი.

⁵ ლექსიკონი,

ამ დამოწმებული ადგილითა-კი უცილობლად მტკიცდება, რომ ებანი სრულებით საცემელი საქრავი არ ყოფილა, არამედ მხოლოდ ძალეზიანი საქრავი იყო. ქართ. ლექსიკოგრაფის ეს განმარტება, უეჭველია, მცდარია და რაღაც გაუგებრობის შედეგი უნდა იყოს.

ბოზლანი დაბადების თარგმანში ბევრგან გვხვდება, მაგ. შესაქ. 31²⁷ გამოსლ. 15²⁰, მსაჯულთა 11³¹, 2 მეფეთა 6⁵, 150³ ფსალმ. და სხვაგანაც: „გამომცა-მეველინე შენ მზიარულებით და მუსიკებრითა, ბოზლანებითა და ებნებითა“-ო¹. ეს წინადადებავე ზ. № A 51-ში ასეა ნათარგმნი: „წარმო-მცა-გზაენე შენ სახიობითა, ბოზლანითა და ქნართა“-ო.

ზემოაღნიშნულ ყველა ალაგას ბოზლანი უდრის ბერძნულ ტოტემპანონს-ს, ლათ. tympanum-სა და სომხ. თმბუკს-ს.

150⁴ ფსალმუნის დამოწმებით, საბაყ ამბობს: „ბოზლანი... არს დაფი და დაფდაფი, ტყავისაგან შემზადებული საქრავი“-აო².

ჩვეულებრივს გარდა, ყოფილა ბოზლანი რვალისაჲ-ც³, ზ. A № 51-ში ამ ადგილას ნახმარია წინწილი რვალისაჲ. ორივე ბერძნულად და ლათინურად კვმბალს უდრის.

თუმცა უცნაურია და არა ჩანს, თუ რა საფუძვლით, მაგრამ მაინც აღსანიშნავია, რომ იოანე პეტრიწს ბოზლანი რატომღაც ძალებიან საქრავად და ღირის სახელად მიაჩნდა, ეს ნემესიოსის „ბუნებისათვის კაცისა“-ს მისი თარგმანითგან ჩანს. იქ ნათქვამია: „ვითარცა რაჲ ბოზლანსა შორის სამუსიკოსა ძალნი, ეგრეთვე-ა“ ყელ-პირიცაო⁴.

საცემელ საქრავთაგან შ. რუსთაველს ნობა და დაბდაბი მოეპოვება. მაგ. ქაჭეთის ციხის აღწერილობაში ნათქვამი აქვს: „იკრეს ნობსა და დაბდაბსა, შეიქმნა ბუკთა ტყრციალი“-ო.

ნობის ცემა ისევე, როგორც ტაბლაცისა, ზეიმისა და სიხარულის ნიშანი იყო. უსენისაგან მეფის წინაშე გამჟღავნებული ნესტან-დარეჯანი რომ მეფეს მიჰგვარეს, გახარებულმა „სცნა მეფემან, მოეგება, ჰკრეს ტაბლაცსა, გაჰქდა ზარი“. მაგრამ, როდესაც უსენისაგან მეფესთან გამჟღავნებული ნესტან-დარეჯანის მეფის სასძლოდ მზადებას შესდგომიან, მას მიჩენილი ქალებისათვის უთქვამს:

„დამდარა თქენი პატრონი, ჩემსა ნუ ჰლამის

სძლობას,

და ჩემთვის: ბუკსა და ტაბლაცსა ცუდად გლახ
იკემს ნობასა“-ო.

„ხელმწიფის კარის გარიგებითგან“ ჩანს, რომ საქართველოსა-შეფო კარზე ნობათი ჰქონიათ და მენობათენიც ჰყოლიათ. „განცხადების“, ანუ ნათლილების დღესასწაულის წესით რომ „მეფე, სადაც იყოს“ და „რაც სული კაცი არის ქრისტეანი, ყოველი წვა“ წყალკურთხევაზე, „დიდი დროშა ააბან და მენობათენი წინათ“ წა-

¹ შესაქმეთა 31²⁷, ბაქ.

² ლექსიკონი.

³ 1 ნუმტ. 15²⁰ ბაქ.

⁴ გვ 93¹²⁻²³.

უძღვენი. როდესაც ეკლესიას „მივა მეფე და მენობათენი აღარა სცემენ ნობათსა და დროშა ეკლესიის კარსა ღვას“-ო¹.

ზემომოყვანილთგან ცხადი ხდება, რომ საქართველოს მეფეს დღესასწაულის დროს წინ მენობათენი მიუძღოდენ, რომელნიც ნობათს სცემდენ ხოლმე.

თეიმურაზ I-ის „იოსებ-ზილიხანიანში“ ნობა საქორწილო დღესასწაულში სიხარულისა და ზეიმის მაუწყებელ საკრავად მოხანს. აქ ნათქვამია: „ქირნი წავიდეს გლოვისა, აწ მოვლენ ქორწილობანი. დრო არის შეყრა მიჯნურთა, მალღად იძახდეს ნობანი“-ო².

საცემელ საკრავებს საქართველოშიც ზეიმისა და სიხარულის გამოსახატვად ხმარობდენ. ფეშანგსაც აქვს თავის შაჰნავაზიანში ნათქვამი: მე

„თუთ მინახავს პატრონისა ძალი, სიმუნე, ჯომარობა,
ხელმწიფობა ცისა სწორად: მუდამ იკერის
დაბდაბ-ნობა“³.

იმავე მგონის სიტყვით, როდესაც მახარობელმა ვახტანგ V-ს მისი შვილის არჩილის მოსვლის ამბავი მოუტანა:

„მახარობელი შემოსეს წითელ-ყვითლისა კახითა,
სწორამღის სცემდეს ქოსებსა ქარანითა და დაბითა“⁴.

ხოლო, როდესაც მამა და შვილი

„თბილისს მოვიდენ, შეიქმნა ცემა ნალარა-ქოსისა
ციხით თოფები გაყარნეს, გატენილიყო როს ისა...
მეტრბობთა იყო ძახილი, საკრავი ჰქმობდა მგონისა“⁵.

ქოსი რომ ქართული სახელი არ არის, ეს საბამაც კარგად იცოდა და აღნიშნულიც აქვს: „ქოსი სხუათა ენაა, ქართულად სპილენძ-ჭური ჰქვან“-ო⁶.

საბას განმარტებით, ნობა არის „საყვირ-დაფდაფნი“, ხოლო „ნობათი საყვირ-დაფნი“⁷.

ტაბლაკი შავთელსაც აქვს იმდროინდელი საქართველოს სამარსაკრავად დასახელებული, — „დრო შამოიგდო, დრო-შა მოიგდო, მტერნი დახოცნის აოხრებითა, ბუკ-ტაბლაკობით საარაკობით მედგრად იბრძოდის გამწყაზრებითა“-ო⁸, — და შოთარ უსთაველსაც მოეპოვება უსენისაგან გამელაენებული ნესტან-დარეჯანის საძლოდ მზადებით გამოწვეული სიხარულისა და ნადიმის აღწერილობაში: ნადიმის დროს „სცემენ ბუქსა და ტაბლაკსა მოსამატებლად ზარისად“-ო.

¹ „ხელმწიფის კარის გარიგება“, 2, § 3.

² ტაეპი 294.

³ § 12.

⁴ § 991.

⁵ § 1007.

⁶ ლექსიონი.

⁷ ლექსიონი.

⁸ აზღელმესია, 75₁-₂.

და ბ და ბ ი თამარ მეფის პირველ ისტორიკოსს აქვს მოხსენებული იქ, სადაც ლაშა-გიორგის ბედზე არზრუმის მხარეს ლაშქრობაზეა საუბარი. მისი ცნობით, საქართველოს ჯარის მიახლოებისთანავე იქაურებმა, „ვითარცა განთენდა, ჰკრეს ბუკთა და და ბ და ბ თა“-ო¹.

შაჰნამეს ავტორის სხვადასხვა ადგილას სამხედრო საკრავთა მწყობრად სპილენძ-ჭური და ზროხა-კუდი, ან სპილენძ-ჭური, ტაბლაკი და ზროხა-კუდი, ან ტაბლაკი, ქოსი, ნაფირი და ქანარა გვხვდება. მაგ. როსტომ-მანანდარანელთა ბრძოლაში „კუნესის სპილენძ-ჭური“ და თანაც „ზროხა-კუდთა იყო ბერვა“-ო² — იქვე ნათქვამია: ინდოური ოქროს ხმალთა ტრიალით არემარე ოქროს დაემსგავსა, ხოლო „ზროხა-კუდთა კუნესისა“ და „სპილენძ-ჭურთა“ ხმისაგან ყურები იყო გამოქვიდილიო³. ანდა „ორგნითვე სცემდეს ტაბლაკსა და ქოსმა შექმნა დგრიალი, იყო ნაფირთა შებერვა, ქანარას ჰქონდა ზრიალი“-ო⁴.

როგორც საფიქრებელიც იყო, სპილენძ-ჭური ძველად საქართველოშიც ჰქონიათ, XVII ს.-შიც კი. ფეშანგი მოგვითხრობს, რომ არჩილის დაბრუნებას მის მამა ვახტანგ V-ესთან

მიულოცვედნ თავანი, ვითა მართება წესითა,
გარდაყრიდენ წითელსა, მოუტანიათ ზესითა...
ქარანა ყუირის, გაჰქონდა იგ სპილენძ-ჭური
კუნესითა.

სპილენძ-ჭური, საბას სიტყვით, „დიდი ნალარა“ იყო⁵, მაგრამ მის დამახასიათებელს თვისებას მარტო სიდიდე არ შეადგენდა. როგორც თვით სახელითგანაც ჩანს, ამ საცემელ საკრავის სხეული სპილენძის ჭურს წარმოადგენდა.

სამეგრელოში ლაშქრობის დროს უკრავდენ დიდ დოლს, რომელიც, არაჰ. ლამბერტის დახასიათებით, „სპარსულსა ჰგავს, ესე იგი, სპილენძისა არის და საკმაოდ დიდი ქვაბის მსგავსი“ არისო. ერთი მხრით გადაკრული აქვს ტყავი. როცა ჯარი მიდის, ორ-ორ დოლს ცხენზე, ან აქლემზე გადაჰკიდებენ იქით-აქეთ და შუაში ჩაჭდება მედოლე, რომელიც ორი პატარა ჯოხით განუწყვეტლოვ უკრავს. დოლთან ერთად თურმე საყვირსაც უკრავდნენ ხოლმე⁶. რაკი ეს საკრავიც სპილენძისა ყოფილა, შესაძლებელია აქ სწორედ ძველი, სპილენძ-ჭურად წოდებული, საკრავი იგულისხმებოდეს.

საქართველოში XI ს. გავრცელებულ საცემელ საკრავთა შორის დუმბულიც ყოფილა. მაგ., როცა ბაგრატ IV-მ თავისი სტუმრად მოსული

¹ ისტრნი და აზმნი * 661, გვ. 449.

² როსტომიანი, ტაეი 239¹.

³ იქვე, ტ. 2470¹⁻².

⁴ იქვე, ტ. 384¹⁻².

⁵ § 1031.

⁶ ლექსიკონი.

⁷ სამეგრ. აღწ. 96-97.

სიამამრი, ოვსთა მეფე, მიიღო, „იყო სიხარული და ჯმა ბუკთა და [დ]უმბულთა საშინელი და მიუწუთომელი“-ო¹.

დუმბული, საბას სიტყვით, „მცირე ნალარა ყოფილა². ხოლო სამპიკი-ს, ანუ სამვიკი-ს განსამარტავად მას დანიელის 310 აქვს დამოწმებული და ნათქვამი აქვს, რომ ისიც „მცირე ნალარა იყოო“³. შემდეგ, იმავე მეცნიერის განმარტებით, „ტაბლაკი მცირე ნალარა“-ა, ხოლო „ტაბლი საქორე ნალარა“-აო⁴.

ამას გარდა, ს. ორბელიანსაც შეტანილი აქვს სპერ-მური, რომელიც იმავე სპილენძ-ჭურად მიაჩნდა, მისი ლექსიკონის 6 რედაქციაში ქართლის ცხოვრებაა წყაროდ დასახელებული და ასეა განმარტებული: „ნალარასავით რამ არის“-ო⁴.

ნალარისა და სხვა საკრავებისათვის განკუთვნილ ადგილსაც თავისი სხელი ჰქონია,—სანალარო, რომელიც „არჩილიან“-შია ნახმარი: „სცემდეს ქოსსა და ზურნასა, ჰგონებდეს მათს სანალაროსა“⁶.

დაბდაბ-ნობისა და ქოს-დაბდაბთა ცემა თუმცა არც მაშინდელ მსმენელთათვის ყოფილა მაინც და მაინც სასიამოვნო მოსასმენი, მაგრამ ამ საცემელ საკრავთა უმთავრესი დანიშნულება ზეიმისა და ზარის მომატება ყოფილა: მაგ. ბაგრატ IV-ის სიამამრის სტუმრობით გამოწვეული სიამოვნებისა და ზეიმის ამბავი ქართველ ისტორიკოსს ასე აქვს აღწერილი: „იყო სიხარული და ჯმა ბუკთა და [დ]უმბულთა საშინელი და მიუწუთომელი“-ო⁷. ისევე, როგორც „ბუკსა და ტაბლაკსა“, შოთას სიტყვით სცემდენ თურმე „მოსამატებლად ზარისად“, ამნაირადვე ტარიელის პოვნის ამბავით გაზარებული „მეფე მინდორს ეკაზმოდა, მოემზადა დაბდაბ-ნობი, მეფე შეჯდა, მაშინდელი ზარი აწცავით ითქმოდა, ქოს-დაბდაბთა ცემისაგან ყურთა სიტყვა არის მოდა“-ო.

სამხედრო საკრავების დანიშნულებას სხვათა შორის ისიც შეადგენდა, რომ რიცხვმრავალი ჯარისათვის სწრაფად გაეგებინებინა, რაც გასაკეთებელი იყო. მაგ. ლაშქრის აყრა-გამგზავრების მაუწყებელი ჰანგი არსებობდა, რომელსაც ასაყარი ეწოდებოდა და რომლის გაგონებისთანავე ყველამ იცოდა, რომ უნდა აბარგება-გალაშქრების სამზადისს შესდგომოდენ. შაჰმა მოაბადმა, ვისრამიანშია მოთხრობილი, „ლაშქართა აცნობა, წასავლად კულად აწვივნა, კაზმა დაიწყო,—საყარსა ჰკრეს: დიდებულთა და ლაშქართა შეიგნეს გზასა წასულა. ბუკმან მოაბადის დარბაზსა ტირილი დაიწყო... აგრევე დუმბულმან ზახილი და კუნესა დაიწყო“-ო⁸.

¹ მტნე ქ^ა, * 506—507, გვ. 276.

² ლექსიკონი.

³ იქვე.

⁴ იქვე.

⁵ იქვე.

⁶ არჩილიანი, § 568.

⁷ მტნე ქ^ა*505—507, გვ. 276.

⁸ უარაჰანი, გვ. 277.

საკრავების მწყობრი

წყაროებიდან ამოკრებილი ზემომოყვანილი ამონაწერების წაკითხვის დროსაც შეამჩნევედა ადამიანი, რომ ზოგჯერ მხოლოდ ერთი საკრავია დასახელებული, ზოგჯერ და უფრო ხშირად-კი რამდენიმე საკრავი ერთად იხსენიება. ეს იმიტომ, რომ ცალკეულად დაკვრას გარდა, საკრავთა მთელი გუნდებიც იცოდნენ: ძველდაც არსებობდა ის, რასაც ბერძნული სიტყვიდან წარმომდგარი ორქესტრი ეწოდება. ამას ქართულად მწყობრი და ასეთს საკრავებსაც ძველად სამწყობრო საკრავი ერქვა.

ს. ორბელიანს, მაგ. ნათქვამი აქვს: „არს მუსიკა მწყობრი ძალთა და [ნესტუთა] საკრავთანი და ჳმთანება ტკბილი გალობათა, თუ სოლოიერთა სიმღერათა“-ო¹. საკრავზეც ნათქვამი აქვს, რომ იგი არის „ყოველი სამწყობრო ძალთა [ნი] და ნესტუთანი“². ხოლო სამწყობრო განმარტებულია, როგორც „მუსიკათა განწყობა“³. დასასრულ ნოაგზეც ორბელიანი ამბობს, რომ ისიც „სამწყობრო საკრავი“ იყო⁴.

საკრავების მწყობრი, რასაკვირველია, ყოველთვის ერთნაირი არ იყო ხოლმე. განსხვავება მწყობრის დანიშნულებაზეც და სიდიდეზეც იყო დამოკიდებული. ამ საკითხს ჯერ გულდასმითი შესწავლა სჭირდება. ამჟამად ამ საყურადღებო საკითხისათვის მასალებიც-კი არ არის შეკრებილი: ძველი წყაროებიდან ცნობების ამოკრებაც-კი ჯერ არავის ფაქრადაც არ მოსვლია. იმ მკიდრო კავშირის გამო, რომელიც ქართულ ქალაქურ მუსიკას ირანულთან ჰქონდა, უნდა საკრავთა ირანული მწყობრის შედგენილობაც გვეჩვენოს გათვალისწინებული.

სამხედრო საკრავთა მწყობრი XI—XII ს. ს. საქართველოში ან ბუქებისა და დუმბულებისა, ანდა ბუკისა და ტაბლაკისაგან ყოფილა შემდგარი. შავთელი მაგ. ამბობს: „დრო შამოიგდო, დროშა მოიგდო, მტერნი დახოცნის აოხრებითა, ბუკ-ტაბლაკობთ ქაარაკობით მედგრად იბრძოდის გამწყაზრებითა“-ო⁵.

საპატრიოტურ მოსვლისა და საზეიმო დახვედრის დროს ბუკთა და დუმბულთა მწყობრი ჰყოლიათ. მაგ. ბაგრატ IV რომ სტუმრად მოსულს თავისს სიმამრს, ოვსთა მეფეს, დაუხვდა, „იყო სიხარული და ჳმა ბუკთა და დუმბულთა“-ო⁶. ხოლო, როდესაც თამარ მეფის დროს საქართველოს ლაშქარი სპარსეთითგან გამარჯვებული ჩვენს დელაქა-

¹ ლექსი: სახიობა.

² იქვე, საკრავი.

³ იქვე.

⁴ იქვე.

⁵ შავთელი, აბდულმუსია, 75₁₋₂.

⁶ მტრე ქე, *506—507, გვ. 276.

ლაქში დაბრუნდა, მაშინაც რომ თამარი „გაეგება ზეიმითა და ღიღებითა, იყო კმა ბუკთა და ღუმბულთა“-ო¹.

შოთა რუსთაველს სალხინო საკრავთა მწყობრად „ვეფხისტყაოსან“-ში ჩანგი, ბარბითი და ნაჯაგრეთვე ნაჯა, ჩანგი და დაფი აქვს დასახელებული, მაგ.: ავთანდილი ამბობს: „მოვ შორდი ლხინსა ყველასა; ჩანგსა, ბარბითსა და ნასა“. იგივე ავთანდილი და ტარიელი გამოთხოვების წინ ზღვათა მეფეს ეუბნებოდნო: „უთქვენოთ მყოფთა არ გვინდა ნიშავნი, ნაჩანგ-დაფენი“-ო.

მერმინდელ საუკუნეთა საკრავების მწყობრის შედგენილობა საქართველოში XVII ს.-მდე წყაროებში ჯერ არა ჩანს, XVIII ს. მეორე ნახევარ-შუკი საკრავების მწყობრი საქართველოში რანაირი და რამდენად მრავალრიცხოვანი იყო, ამის გასათვალისწინებლად ფეშანგს თავის ისტორიულ პოემა „შაჰნავაზიან“-ში არაერთი საგულისხმო ცნობა მოეპოვება, მაგ. შაჰნავაზს რომ საცოლო მოჰგვარეს, წვეულებაზე:

„მოასხეს მკურელი, მუტრიბი, ვინ რომ იქმოლა
სამასა...
მუღნსა ჰკრეს, ძალსა ასწიეს, ზილს ჰქონდა
მორთვით ებანი,—
ქამანჩა მორთეს სატობლად, დაჰირამ
იწყო ებანი,
წინწილის ქმასა შეემკო სახლი შუკა და ებანი,
სამოთხის მსგავსად ისმოდა, იმ რიგად წმობდა ებანი“².

ტფილისში გამართულს ქორწილშიც

„ჩაღანა ჰქმობს ამოდ რასმე, აგრე ჩანგი
დალაღევდა“³.
„მომღერალთა ჩანგი მორთეს, იმღერიან
ტკბილის ჰმითა
ჩაღანა და უღ-ქამანჩა, მუღნი დაშურა
ამო თქმითა,
დაჰირაზე მოთამაშემ ხლტომა ქუქნის თურა
ქნითა“⁴.

ნადირობითგან დაბრუნებულს მეფეს რომ ღამე ნადიმი გაუმართოა, მაშინაც, ფეშანგის სიტყვით, „უკურენ ჩანგსა და ჩაღანას. რა ტურფად უქმობს ნობანი“⁵.

მაშასადამე, გუნდი ორზე ნაკლები-კი არ ყოფილა და სამ, ოთხ და ხუთ-საკრავიანი მწყობრიც-კი სცოდნიათ.

ირანის სამეფო ლაშქრის სამხედრო საკრავთა მწყობრი, ვისრამიანის ცნობით, ბუკისა, ყვიროსტვირისა და ქოსისაგან შესდგებოდა. შაჰი მოაბადისა და ვიროს ომის დროს რომ „ორთავე ლაშქართა რაზმი აწყუეს“, უმაღ „დაიწყეს ცემა

¹ ისტორი და აზმნი, *717—718, გვ. 524.

² ფეშანგი, შაჰნავაზიანი, § 159 და 161.

³ შაჰნავაზიანი, § 149.

⁴ იქვე, § 206.

⁵ § 249.

ქოსთა და ყუირილი ბუკთა და ყვიროსტვირთა ემა იყო“-ო¹.

XV ს. სპარსელი მგოსანის ჯამ-ის XVI ს. იოსებ-ზილიხანიანის ქართული თარგმანით² საკრავთა მწყობრი ჩვეულებრივ მრავალრიცხოვანი არ ჩანს და ორ-ორი საკრავისაგან შესდგება, მაგ. „ორნი ლაშქარნი ერთმანერთს ეცნეს ნაღარა-სტვირითა“³, — „გამყარე ლხინსა ყველასა, ჩანგ-ჩადანისა უღერასა“⁴.

მხოლოდ ეგვიპტელმა მეფემ „ბრძანა ყველას: «დაუყარით ქოსნაღარა, ტაბლაკ-სტვირსა»⁵—იოსებმა რომ სიზმარი ახსნა, ეგვიპტელთა მეფისაგან დაწინაურებული იოსები მეფისავე ბრძანებით „ქოს-სტაბლაკ-ნაღარის ცემით ქალაქად მონავალია“⁶.

ამნაირად აქ მწყობრი უკვე სამი და ოთხი საკრავისაგან შესდგება.

საყურადღებოა, რომ თეიმურაზ I-ის „იოსებ-ზილიხანიან“-ში მისრეთის, ანუ ეგვიპტის მეფეს მეჭლისში ექვს სხვადასხვა საკრავისაგან შემდგარი მწყობრი ჰყავს მოწვეული და იქ „ჩანგ-სეთაი, უღ-ქამანჩა, მულნი ყანუმს შეეჯობის“-ო⁷.

6. ტიგრანიანის ნაშრომზე დამყარებული ვ. ყორღანოვის ცნობით, საქართველოსა და კავკასიაში XIX ს. აღმოსავლური საკრავებისა და სიმღერის სამნაირი მწყობრი არსებობდა:

1. ორი ზურნისა და ერთი დოლისაგან შესდგებოდა, რომელთაგან ერთი მეზურნე პანგს უკრავდა, მეორე-კი, მედამქაშედ სახელდებული, ერთ ხმაზე უკრავს ბანს აძლევდა და მხოლოდ მაშინ სცვლიდა ხმას, თუ რომ პანგის წყობა გამოიცვლებოდა⁸.

2. საზისა, ქამანჩისა, სანთურისა და დაირისაგან შედგენილი მწყობრი. ყველანი ერთ ხმაზე უკრავდენ და დამკვრელები იმავე დროს მღეროდენ კიდეც. სიმღერაც იმავე ერთ ხმად ითხრობაზე იყო აგებული. ამნაირად მომღერალიცა და საკრავებიც ერთხმად ითხრობდნენ.

3. თარის, ჭიანურისა, დაირისაგან შედგენილი მწყობრი, რომელშიც მედაირე ყოველთვის მომღერალი აშული იყო. საკრავები იმასვე უკრავდენ, რასაც აშული მღეროდა, ანდა მოდამქაშის მოვალეობას ასრულებდენ, როცა-კი მომღერალი თავის პანგს

¹ ე-სრამანი, გვ. 28.

² იხ. თეიმურაზ I, პირველი გამოც. 1935 წ., გ. ჯაკობიას „თეიმურაზის თარგმანები“, გვ. 243.

³ იხ. გ. ჯაკობიას გამ. იოსებ-ზილიხანიანი, გვ. 19, ტაბო 121.

⁴ იქვე, გვ. 21, ტ. 132.

⁵ იქვე, გვ. 83, ტ. 612.

⁶ იქვე.

⁷ თეიმურაზ I, იოსებ-ზილიხანიანი, ტ. 118.

⁸ „Другая (втора) тянет органом пунктом поочередно главные ступени лада, на которых построена мелодия“.

გათავებდა და დადუმდებოდა, მაშინ მხოლოდ მესაკრავენი-ლა უკრავდენ სა-
მუსიკო ნაწარმოების თავიანთ ნაწილს¹.

რა თქმა უნდა, ყველა საკრავები, რომელიც საქართვე-
ლოში არსებობდა, საერთო არ იყო, არამედ ზოგი მათგანი მა-
ღალ წრეებსა და ქალაქებში იყო გავრცელებული,
ზოგი უფრო სოფლებს უყვარდათ. ალექსი სამხარა-
ულიც მოწმობს: თუმცა სხვა საკრავებიც გვხვდებოდა, მაგ. ქორწილებში,
მაგრამ „ჩვენ საქართველოს ენაზე ამაებს ცანგალას, (ე. ი. ჩონგურს და
სხ.) ვეძახოდით, ესენი ვიცოდით. უფრო კი ეს ჩონგური იყო ჩვენ
გლებობაში, სალამური, ზურნა და დუდუკი“-ო². მაშინ
კახეთში ჩონგურის დაკვრა, ნიკო დავითნიძის ცნო-
ბით, მიღებული იყო ყოველივე სალხინო ადგილას, ოჯახ-
ში და უბანში: მაზედ ლხინობდა ხალხი და თამაშობდა-ო. ის ამტკი-
ცებს, რომ სწორედ ეს საკრავი „იყო ჩემ ხსომაში ხალხის სალ-
ხინობელი“, ენიანი სალამურები-კი „მემრე შამაიდეს“-ო. თუმცა-კი
„უენო (სალამურები) წინაც იყო“, მაგრამ „იმას მწყემსი უკრავდა
მარტო“-ო³.

შიგნიტუკახელი 63 წ. ნიკო დავითნიძის სიტყვით, მის ყმაწვი-
ლობაში ჩონგურთან ერთად ხალხის ლხინის აუცილე-
ბელ კუთვნილებას დაირაც შეადგენდა: მაშინ „იყო ხარის
ფაშვის დაირები, დასუფთავებული ხარის ფაშვი იყო რკალზე გადაკრული.
შეწყობილი იყო ჩონგური და ის დაირა და მაზედ
ლხინობდა ხალხი. ეგ იყო ჩემ ხსომაში ხალხის სალხინობელი. სა-
ლამური მემრე შამაიდეს—ენიანი სალამურები,—უენო-კი წინაც იყო,
მას მწყემსი უკრავდა მარტო“-ო⁴.

¹ Кавказ. Музыка, 2 გვ. გვ. 24—25.

² მასალა: ლ. ბოკორიშვილის ჩანაწ.

³ აქვე.

⁴ იქვე.

ქ ა რ ი მ ე ს ა მ ე

ქართული მუსიკის განვითარების მთავარი საუბრაგები

თ ა ვ ი პ ი რ ვ ე ლ ი

ქართული კვლევი წარმართული, საერო და შემდეგ ბაჩინილი საეკლესიო მუსიკა და ბრძოლა ათ შორის

ისევე, როგორც ყველა ერების, ქართული მუსიკის დასაწყისიც, ვითარ-
ცა უხსოვარი დროინდელი ამბავი, წყვილიადით არის მოცული. ყველა წინას-
წარ განსახილველი საკითხების გარჩევის შემდგომ, ამ დასაწყისის მთავარი
საფეხურების გამორკვევასაც შევეცდებით, მაგრამ უნდა გათვალისწინებული
გვქონდეს, რომ არამც თუ დასაწყისი ხანის, არამედ ისტორიული ხანის
ქართული მუსიკის განვითარების მთლიანი სურათის აღდგენაც-კი, ქართული
მუსიკის ჯეროვნად შეუწავლულობის გამო, შეუძლებელია, ამიტომ ეხლანდელ
პირობებში ქართული მუსიკის განვითარების მხოლოდ მთავარი საფეხურებ-
სა და სოციალური საკითხების გამორკვევა ხერხდება.

ბერძენთა ცნობილი ისტორიკოსის ქსენოფონტეს თხზულებითგან ჩანს,
რომ წარმართობის ხანაშიც, IV ს. ქ. წ. (16) ქართველურ ტომთა შორის სა-
ერო მუსიკა, მაგ. სამხედრო და საცეკვაო სიმღერები, ძალიან გავრცელებუ-
ლი ყოფილა. ქანების ტომები ომსაც-კი თერმე საომარი სიმღერა-ცეკვით
იწყებდენ. უეჭველია, საერო მუსიკა ასევე დანარჩენ ქართველურ ტომებ-
საც უნდა ჰქონოდათ და ჰქონიათ კიდევაც. ეს ცხადად მტკიცდება თუნდაც
დღევანდლამდე დაცული არაერთი წარმართული ხალხური სიმღერით, რო-
მელთა ჰანგებიცა და სიტყვებიც უხსოვარი დროის ანარეკლს შეიცავს.

ამ წარმართული საერო და სარწმუნოებრივი მუსიკის ბუნებრივს განვი-
თარებას ქრისტიანობამ დაუდვა საზღვარი, რომელსაც, ახალ რწმენასა და
მსოფლმხედველობასთან ერთად, საქართველოში წირვა-ლოცვის ახალი ჰანგე-
ბიც შემოჰყვა.

კარგად ცნობილია, რომ ქრისტიანობამ ებრაელთაგან წირვა-ლოცვაში
ერთხმიანი გალობა შეითვისა, რომელიც, დას. ევროპის კათოლიკური და ქარ-
თული ეკლესიების გარდა, დღევანდლამდე ერთხმიანადვე შერჩა ბერძნულს,
სომხურსა და ასურულ ეკლესიებს. მე-10 ს-მდე თვით რომის ეკლესიასაც
ერთხმიანი გალობა ჰქონდა. ცხადია, რომ ქართ. ეკლესიასაც თავდაპირველად
და უძველეს ხანაში ერთხმიანი საეკლესიო გალობავე უნდა ჰქონოდა.

ზემოაღნიშნულზე მეტის თქმაც-კი შეიძლება: რამდენადაც ქრისტიანობა
საქართველოში ორი გზით: დასავლეთითგან, საბერძნეთითგან ერთი მხრით
და სამხრეთითგან, პალესტინა-სომხეთის მხრითაც არის შემოსული, იმდ-

ნადვე უეჭველია, რომ ქართ. საეკლესიო გალობაც უძველეს ხანაში იმავე ებრაული გალობის ტრადიციების და ჰანგების დამცველი უნდა ყოფილიყო. რომელიც ზემოდსახელებულ ქვეყნებში იყო გაბატონებული. ქართ. საეკლესიო მუსიკის თავისებურების გაჩენის საკითხი უპირველესად ამ ტრადიციისა და ჰანგებისაგან თავის დაღწევის ხანის საკითხია. როდის უნდა იყოს ჩამოშორებული ქართ. გალობა და საგალობელი ებრაულ-ასურულ-სომხურისა და ბერძნულ გალობა-საგალობლებისაგან და განსხვავებულ ოდენობად იყოს ქცეული?

ცხადია, რომ ებრაულ-ასურულ-სომხურ გალობა-საგალობლებთან კავშირი, თუ ამაზე უწინარეს არა, მაინცდამაინც უკვე VII ს-ის დამდეგიდან უნდა შეწყვეტილიყო, როდესაც ქართ. და სომხ. ეკლესიებს შორის სარწმუნოებრივი ერთობა საბოლოოდ შეწყდა. უფრო ხანგრძლივი უნდა ყოფილიყო, რასაკვირველია, კავშირი საბერძნეთ-ბიზანტიასთან. ამიტომაც ქართულ სასულიერო მუსიკის თავისებურების ჩამონაკვთილობის ხანის განსაზღვრისათვის უნდა ვიცოდეთ, თუ როდის უნდა დაშორებოდა ქართ. გალობის წესი და საგალობელთა ჰანგები ბერძნულ წესსა და ჰანგებს.

როდის დაიწყო ქართული და ბერძნული გალობის განკერძოება, ამის გადასაწყვეტად ჯერ ჩვენ ცნობები არ მოგვეპოვება. მაგრამ, როდის არის ქართული გალობა და საგალობლები უკვე ბერძნულისაგან დამოუკიდებელ შემოქმედებად ქცეული, ამის გამორკვევის საშუალებას მიქაელ მოდრეკილის საგალობელთა ცნობილი კრებული გვაძლევს. ამ დიადი ნაშრომითგან უცილობლად ჩანს, რომ მეთათუ საუკუნეში უკვე ბერძნული და ქართული საგალობლები ცალ-ცალკე ერთეულებად ითვლებოდა. აი, სახელდობრ რა აქვს საგალობელთა კრებულში მიქაელ მოდრეკილს თავის ნაშრომზე ნათქვამი: „მე... მიქაელ მოდრეკილმან... ვიღუაწე და ყოვლით კერძო შრომად ვაჩუენე უზეშთაეს ძალისა ჩემისა და ფრიადითა ხარკებითა და გულსმოდგინედ ძიებითა შევკრიბენ ძლისპირნი ესე ყოვლით კერძოვე, რომელნი ვპოვენ ენითა ქართველთადათ,—მეხურნი, ბერძულნი და ქართულნი,—სრულნი ყოვლითა განგებითა, და დავწერენ წმინდასა ამას შინა წიგნსა ყოვლითა განმარტებითა და ჰეშმარტებითა და ესრეთ განვაწესე თავით თვისით და უმჯობეს ვყავ... რამეთუ ყოველსა ჳმასა პირველ «უფალო დაღამეტყვისა» ძლისპირნი დავწერენ და შემდგომად «გალობათანი» თვნიერ «ქერაბიშისა» და ყოვლითურთ სრულ იქმნა მუშაკობა ესე“—ო.

მიქაელს ამ კრებულში აღდგომის საგალობელნიც შეუტანია: შევკრიბენ „საგალობელნი ესე წისა აღდგომისანი, რომელნი ვპოვენ ენითა ქართველთადათ, მეხურნი, ბერძულნი და ქართულნი, სრულნი ყოვლითა განგებითა... სიწმიდით და სიშარტლით სისწორითა კილოსადათა და უცთომელობითა ნიშნისადათა“—ო (ქტბნი, I, 112).

ზემომოყვანილი ცნობებითგან ცხადი ხდება, რომ უკვე მიქაელ მოდრეკილამ დ. ე. ი. X საუკუნემდე, „ენითა ქართველთადათ“ იყო სძლისპირნი და საგალობელნი, როგორც „ბერძულნი“, ისევე ქართულნიც. ამნაირად, ბერძნულისაგან განსხვავებული ქართული შემოქმედება საეკლესიო მუსიკის სფეროში მეთათუ საუკუნეზე უწინარესაც ყოფილა.

პროფ. კ. ქეკელიძეს გამორკვეული აქვს, რომ ქართ. ჰიმნოგრაფიული საგალობლების შემოქმედება უკვე VII ს.-მდე უნდა იყოს გაჩენილი, იმ ხანაში, როცა ჯერ კიდევ ძველებურად ღვთისმსახურების გალობაში ფსალმუნები სჰარბობდა¹. მაგრამ ჩვენთვის ამჟამად საგალობლების ჰანგებს აქვს მნიშვნელობა, ზემომოყვანილი ცნობის მიხედვით-კი იმის გადაწყვეტა, ჰქონდა, თუ არა ქართ. ეკლესიას თავისი საკუთარი ჰანგებიც უკვე VII ს.-მდე, შეუძლებელია.

მხოლოდ მიქაელ მოდრეკილის ზემომოყვანილი ანდერძითგან ირკვევა, რომ X ს.-მდე ქართულად საკუთარი სძლისპირნი, ცალობანი და სხვადასხვა საგალობელნი ყოფილა, თავისი განსხვავებული საგალობო ნიშნებით ჰქონიათ ქართველებს და მუსიკის ერთგვარი თეორიაც არსებულა. მეორე გარემოებაზე ქვემოთ გვექმნება საუბარი, აქ-კი მესამე გარემოებაზე უნდა ვთქვათ ორიოდ სიტყვა.

თუ მიქაელ მოდრეკილის ზემოგანხილული ცნობა ვისთვისმე საქმარისი არ აღმოჩნდა იმიტომ, რომ შესაძლებელია ვინმემ იქ ქართული ჰანგი-კი არა, არამედ მხოლოდ სიტყვები იგულისხმოს, გ. ხუცეისამონაზონის ამ მხრივ სრულებით მკაფიო ცნობა მაინც ყოველ სკეპტიკოსსაც დააჯერებს.

ამ ისტორიკოსს მოთხრობილი აქვს, რომ საქართველოთგან ისევ ათონის ქართველთა მონასტერში მიმავალს გიორგი მთაწმიდელს თან სამშობლოთგან წაყვანილი, თავისი განსწავლული, მოწაფეები ჰყოლია. კონსტანტინეპოლში თავისი მოწაფეების გუნდი ბიზანტიის კეისრისათვის წარუდგენია. ისტორიკოსი ამბობს, გ. მთაწმიდელმა რომ კეისარს თხოვნა მიართვა, „მაშინ უბრძანა მეფემან, რათა ყამობაჲ ათქმიოს ობოლთა მათ თვსთა“-ო. „ხოლო მან... სუმეონ მოხუცებულისა გალობაჲ გვბრძანა გალობად, რომელ არს ესე: «მქდომარე ეტლთა ქერაბინთა, მეუფეა»... და «წ განუტევე მეუფეო»... ხოლო, ვითარცა ვთქუთ გალობაჲ იგი, დიდი მადლი უბრძანა მეფემან... ბერსა მას, ვითარმედ «განგისწავლიან ბერძულსა გუარსა ზედა, კეთილო ბერო, შენნი ობოლნი» და ბრძანა ათასი აყურა მიცემად მათა“-ო².

ისტორიკოსის მთელი მონათხრობის სისწორით გასაგებად, უნდა გავითვალისწინოთ, რომ გ. მთაწმიდელს ბიზანტიის კეისართან სათხოვარი ჰქონია. თხოვნის ასრულების გასაადვილებლად და კეისრის გულის მოსაგებად მას თავისი ნორჩი მოწაფეების გუნდი წინასწარ გაუწრთენია და რამდენიმე ბერძნული საეკლ. საგალობელი დაუსწავლებია. კეისრის სიტყვითგან ჩანს, რომ მას ბერძნული და ქართული საეკლესიო მუსიკის განსხვავებულობა კარგად სცოდნია, რომ ქართული გალობის გვარი და ბერძნული გალობის გვარი სხვადასხვა იყო. გ. მთაწმიდელის მოსაზრება, რომ ბერძნულს გვარზე გალობით კეისრის გულს აამებდა, სრულებით სწორე გამომდგარა. ეს ამბავი ქართ. მუსიკის ისტორიისათვის იმ მხრივ არის ძვირფასი, რომ ამით გალობის ქართული და ბერძნული განსხვავებული გვარის არსებობა XI ს.-ში მაინც უცილობლად მტკიცდება. კეისარს სცოდნია,

¹ ქართ. ლტ. ისტ. I, გვ. 635-637.

² ცაგნი მთწმ-ლისი, ათონის კრებული, მ. ჭანაშვილის გამ. გვ. 355.

რომ ათონის ქართველი ბერები თავიანთ მონასტერში ქართულსა „გვარსა ზედა“ გალობენ და ის ბერძნული გვარი გალობა, რომელიც გ. მთაწმიდე ღმრთა მოასმენინა, პირადად მის საამებლად იყო მოწყობილი.

ცნობილია, რომ ბერძნული საეკლესიო და საერო მუსიკა ერთხმიანი იყო და ისიც. რასაც განსწავლული ქართველი ობლები გუნდი უგალობებდა და კეისარს, უეჭველია, ერთხმიანი იქმნებოდა. მაგრამ გალობის გვარობის განსხვავებულების უცილობელი გარემოება, თავისდათავად, რასაკვირველია, იმის დამამტკიცებელ საბუთად ვერ გამოდგება, რომ ქართული გალობა უკვე მაშინვე მრავალხმიანი იყო: განსხვავება ერთხმიანობაშიც არსებობდა და არსებობს ეხლაც. სპარსული მუსიკაც ერთხმიანია და ბერძნულიც, მაგრამ მათ შორის მაინც განსხვავება იყო. სამაგიეროდ ქართულ საეკლ. მუსიკაში უკვე X ს-ში ორხმიანობის არსებობის ერთგვარი ანარეკლი შესაძლებელია აღმოჩნდეს იმ ცნობაში განკვირვებულ, რომელიც მიქაელ მოდრეკილს თავისი საგალობელთა კრებულის ანდერძში მოეპოვება, სადაც მას ერთი მნიშვნელოვანი განმარტება აქვს დართული: „საყუარელნო, უკუეთუ ერთსა ძლისპირსა ზედა რომელიმე კილოჲ ერთი ორ-გუარად იყოს აღნიშნული, ნუ უცხო-გიჩნ, ნუცა ურთიერთას წინააღმდეგომ, რამეთუ რომელიმე მრავლისა ძლისპირისა ერთი კილოჲ ორ-გუარად არს მეხუარად, ხოლო შენ რომელი-მე გინებს, ბრძანე, რამეთუ ორივე ჭეშმარიტ არს“-ო¹.

ზემომოყვანილი სიტყვებითგან ცხადი ხდება, რომ მრავალს ერთსადაიმავე ძლისპირებს „კილოჲ ორ-გუარად“ ჰქონია. რატომ და რისთვის უნდა ყოფილიყო ერთი საგალობელის ორი პარალელური ჰანგი, აქ ხომ ორ ხმაზე არ არის საუბარი? შენახული ცნობისდა მიხედვით შეუძლებელია იმის გადაწყვეტა, თუ რატომ და რისთვის უნდა ჰქონოდა მესურად წოდებულ ძლისპირთა მრავალრიცხოვან ჯგუფს ორი პარალელური კილო, მაგრამ მაინც ვერც მიქაელ მოდრეკილის ეს განმარტება გამოდგება ქართ. საეკლესიო მუსიკაში ორხმიანობის უკვე არსებობის საბუთად. მიქაელს რომ დამატებული არ ჰქონდეს „ხოლო შენ“, მკითხველო და კრებულის გამომყენებლო, ამ ორთავანი „რომელი-მე გინებს, ბრძანე, რამეთუ ორივე ჭეშმარიტ არს“-ო, რომელიც გინდოდეს იგალობეო, მაშინ, უეჭველია, აქ ორხმიანობის უცილობლად დამამტკიცებელი გარემოება ჯვექმნებოდა დაცული, მაგრამ მიქაელ მოდრეკილის ამ განმარტებითგან ჩანს, რომ ასეთი საგალობლის ორი კილო ერთსადაიმავე დროს გალობისთვის-კი არ ყოფილა განკუთვნილი, არამედ მგალობელს მხოლოდ ერთ-ერთი მათგანი უნდა ემღერა. ამნაირად აქ მხოლოდ მელოდიის ორ-ორი ვარიაციის არსებობის დამამტკიცებელი ცნობაა. რასაკვირველია, ესეც ფრიად საყურადღებო გარემოებაა, მაგრამ მაინც ეს მრავალხმიანობის საკითხთან ჯუშუალოდ დაკავშირებული არ არის და ამ ცნობის გამოყენება უკანასკნელი საკითხის გამოსარკვევად მართებული არ იქმნებოდა.

ცხადია. რომ ახლად გაბატონებულს ქრისტიანობასა და წარმართობის შორის უეჭველად ბრძოლა უნდა გაჩაღებულიყო. ამ ამტყდარ ბრძოლას უნდა გალობაშიც ეჩინა თავი. ხალხი მიჩვეული იყო ძველ წარმართულ სიმღერებს, რომელსაც ლხინისაცა და კირის დროსაც ამბობდნენ ხოლმე. ვითარცა წარმართულ რწმენასა და ცეკვა-გასართობებთან უმკიდროესად დაკავშირებულს,

ამ საერო სიმღერას ახალი სარწმუნოებისათვის ძლიერი მეტოქეობის გაწევა შეეძლო, ამიტომაც ყველგან ქრისტიანობის მესვეურნი წარმართული სიმღერის ასეთი გავლენის ყოველნაირი საშუალებით ჯერ შესუსტებას, ხოლო შემდეგ მის სრულიად მოსპობასაც ცდილობდნენ. გამოჩენილი ასური მოღვაწის ბარდესანის ბიოგრაფიითგან ვიცით, რომ, წარმართობისათვის თანამემამულეთა შორის ნიადაგის გამოსაცლელად, მან წარმართული პანგები და ცეკვა-კი გამოიყენა, ოღონდ წარმართული სიტყვების მაგიერ ქრისტიანულ ლოცვა-ვედრებას ათქმევინებდა ხოლმე.

ასეთი ბრძოლა, უეჭველია, საქართველოშიც უნდა ყოფილიყო. ამის დამადასტურებელი ორი სრულებით მკაფიო ცნობა ძველ წყაროებში დატული გვაქვს კიდევაც. სახელდობრ პეტრე ქართველის ცხოვრების ასურულს ტექსტში ნათქვამია, რომ, თუ ბევრ დიდებულებს დროს გასატარებლად მგოსან კაცთა და ქალთა სიმღერების მოსმენა ჩვეულებად აქვთ, არჩილ მეფემ ამის მაგიერ, დავით მეფის მსგავსად, საეკლესიო საგალობლების მგალობლები გაიჩინა, რომელნიც პურისქამისა და ყოველ სხვა დროსაც ღმრთის წმინდა სიტყვებს გალობდნენ, ისე რომ მისი სასახლე ეკლესიისაგან არაფრით არ განსხვავდებოდა¹.

საფიქრებელია, რომ პეტრე ქართველის ბიოგრაფს პირველ ქართველ ქრისტიან მეფეთა სახელის წინაშე მოწიწების გამო არა აქვს პირდაპირ ნათქვამი, რომ არჩილ მეფის წინამორბედნიც პურობისა და სხვა ვასარაობების დროს ქალ-ვაე მგოსანთა სიმღერებს გულთანად ეტანებოდნენ. ამიტომ ამ შემთხვევაში არჩილ მეფეს მიზნად ქართ. წარმართული მუსიკის განღვენა და ქრისტიანული საგალობლების გაბატონება უნდა ჰქონოდა დასაძული.

სემომოყვანილი ცნობიდან ჩანს, რომ მე-5 ს-ში საქართველოში ბრძოლა წარმართული ქართ. მუსიკის წინააღმდეგ უკვე დაწყებულია და სასახლითგან იგი არჩილ მეფეს განუდევნა. მაგრამ, რა თქმა უნდა, ამ ერთი შემთხვევის მისხედვით ქრისტიანული გალობის საეროზე საბოლოო გამარჯვებაზე მსჯელობა არ შეიძლება. უეჭველია, ამას ხანგრძლივი ბრძოლა დასჭირდებოდა, მეტადრე ხალხში, სადაც სიმღერა მის მთელ ყოფაცხოვრებასა და საქმიანობასთან უმჭიდროესად იყო დაკავშირებული.

ვინც გ. მერჩულის გრ. ხანძთელის ვრცელ ცხოვრებას გულდასმით გადაიკითხავს, ის შეამჩნევს, რომ ასეტიკოსთა თავგადასავლისა და მოღვაწეობის ამ მომთხრობელის თხზულებაში საერო ყოფაცხოვრებისა და გრძნობის მონაბერი უკვე საკმაოდ არის შეკრული. ამის დასაარწმუნებლად საკმარისია თუნდაც ამოტყურაპალატის სიყვარულის ამბავი გავიხსენოთ. ეს ძეგლი ხომ მეთათე საუკუნის შუა წლებისაა. მეთერთმეტე საუკუნიდან მოყოლებული ხომ ქართ. საერო მხატვრული მწერლობაც ჩნდება, ჯერ ნათარგმნ-გადმოქართულებული, შემდეგ ორიგინალურიც. ამგვარად საერო სულისკვეთება და თავისუფალი აზროვნება მაშინდელს საქართველოში უკვე ძლიერ ნაკლად მოჩანს საერო მსოფლმხედველობა უკვე საეკლესიოზე უფრო ძლიერამოსილი და საბოლოოდ გამარჯვებულია.

განა შესადლებელია ასეთ პირობებში ქართ. საერო მუსიკას, რომელსაც, წინა საუკუნეების განმავლობაში, საეკლესიო მესვეურთაგან დევნის გამო,

¹ იხ. R. Raabe, Petrus der Iberer, ასურ. ტექს. გვ. 111-7 და გვრძ. თარგ. აგ. 19.

თავისუფალი, ბუნებრივი განვითარების გზა და სამოქმედო ასპარეზი უაღრესად შეზღუდვილი ჰქონდა, ჯერ კვლავ გამოცოცხლება არ დასტყობოდა, ხოლო შემდეგ უკვე მისი ცხოველყოფელი გავლენაც-კი საგრძნობი არ გამოხდარაიყო?..

ძველი ქართ. წარმართული მუსიკის დამცველი სწორედ ხალხი იყო და მისი ძველი მარაგი ხატობა-დღეობებთან დაკავშირებულ სიმღერა-გასართობების წყალობით იყო გადარჩენილი. მაგრამ ქრისტ. ეკლესიის მესვეურნი ცდილობდნენ აქეთგანაც ამოეფხვრათ. 1103 წ. რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებამ მონასტრების დღესასწაულების დროს ყოველივე საერო ზნეჩვეულების გამონატულების წინააღმდეგ გაილაშქრა და აკრძალა: „ნუღარამცა კადრებულ არს ქმნად ამიერითგან ნუცა მონასტერთა შინა შექმნაჲ სავაჭროთა ერის კრებათა, ნუცა რაჲ სხუჲა სამოქალაქოდ და სოფლიოდ წესი არს მონასტერთა შინა ოდესცა, რათა სალოცველთა მათ აღგილთა ქუთბ ავაზაკთა შექმნითა“ არ წარსწყმდეთო!. ამნაირად, ხატობა-დღეობებთან დაკავშირებული ბაზრობის („სავაჭრო ერის კრებაჲ“) აკრძალვასთან ერთად ყოველნაირი „სხუჲა სამოქალაქოდ და სოფლიოდ წესი“-ც არის დაგმობილ-განდევნილი. ცხადია, რომ აქ დღეობის დროს ჩვენში მიღებული ხალხური სიმღერა-გასართობიც იგულისხმება.

ასეთი დადგენილების დაწერა ადვილი იყო, განხორცილებით-კი დასახული მიზნის სრულად მიღწევა მეტად ძნელი იქნებოდა: თუ ხალხის მთელი ზნეჩვეულების გადასაქმნელად შესაფერისი პირობები არ არის, დადგენილება დადგენილებად დარჩება და ცხოვრება თავისს გაიტანს. აქაც საქმე ასევე დატრიალდა. მაგრამ ეკლესიაც მარტო ზემომოყვანილი დადგენილებით არ დაკმაყოფილებულა. უეჭველია, ამავე წრეების ზეგავლენით, ხალხური წარმართული სიმღერა ჯარშიც აუკრძალიათ. დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი ამბობს: ამ მეფის დროს „საეშმაკონი სიმღერანი, სახიობანი და განცხრომანი და გინება, ღმრთისა საქულებლი, და ყოველი უწესობება მოსპობილ იყო ლაშქართა შინა მათთა“-ო².

რასაკვირველია, საეშმაკოდ აქ წარმართულია ნაგულისხმევ-სახელდებულის. მაშასადამე, არჩილ მეფითგან მოყოლებული ბრძოლისდა მიუხედავად და რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების აკრძალვისა და დაგმობის შემდგომაც ქართ. წარმართული სიმღერები და სხვადასხვაგვარი გასართობი ხალხს მაინც შენარჩუნებული ჰქონია და მხოლოდ ლაშქარში მოუხერხებიათ მათი მოსპობა.

მაგრამ დავით აღმაშენებელის ისტორიკოსის ზემომოყვანილი ცნობაც წარმართულ ქართ. სიმღერა-სახიობათა ლაშქარში მოსპობის შესახებ რომ გადაპარბებული უნდა იყოს და რომ მათ აკრძალვას მაინცდამაინც ვერც დიდი შედეგი მოჰყოლია და ვერც ხანგრძლივი აღმოჩენილა, ეს თუნდაც „ხელმწიფის კარის გარიგებითგანაც“ ჩანს. ცნობილია, რომ ნადირობა ძველ საქართველოში ლაშქრობის ბეგრის აუცილებელსა და სავალდებულო ნაწილს წარმოადგენდა, ლაშქარ-ნადირობა საბუთებშიც ყოველთვის ერთად იხსენიება ხოლმე. ამ ძეგლში-კი ნათქვამია: თევდორობის „ორშაბათს მეორეს ლამპარს მონადირენი შეიქმენ, მეფეს წინაშე მიიღებენ და ცოლსა მეფისასა და შვლთა და ეაზირთა... მიაართმევენ“, ხოლო შემდეგ „ლამპარსა ან-

¹ ქვბი. II, 65.

² ცა მეფისა დავითისი.

თებულსა მჯარსა შეიდებენ, ეგრე მრგვალს დააბმენ“ და ვინც „პურად ავალია (ე. ი. ძუნწი), აგინებენ და რაც უარესია“, გალექსვის დროს აკადრებენო¹.

მაშასადამე, XIV ს. პირველ ნახევარამდე საქ. სამეფო კარზე „ლამპრობა“ და „რგვალი“, ე. ი. ფერხული სიმღერა-შაირობითურთ იმდენად ურყევ წესად ყოფილა განმტკიცებული, რომ ხელმოკერილ და პურძვირ ხელისუფლებსაც-კი არ ინდობდენ თურმე და შაირობის დროს ავად იხსენიებდენ და დასცი-ნოდენ. ასეთ შემთხვევაშიც მათ მაინც არაფრის თქმა არ შეეძლოთ და ეს ხალხური ჩვეულებით დაწესებული მისაგებელი თურმე უსიტყვოდ უნდა მოეთმინათ. ცხადია, რომ იმ ბრძოლაში, რომელსაც ეკლესია წარმართულ ქართულ სიმღერა-გასართობთან საუკუნეთა განმავლობაში აწარმოებდა, სწო-რედ წარმართულს და ხალხურ საერო მუსიკას იმ მხრივ გაუმარჯვნია, რომ ეკლესიის მესვეურთა და საეკლ. მუსიკას მისი მოსპობა ვერ მოუხერხებია.

ამნაირად ცხადი ხდება, რომ, თუ გაბატონებულ ქართულ საეკლესიო მუსიკას კარგად ჰქონია უკვე ფესვი მომაგრებული, წარმართობის დრო-ითგანვე მომდინარე დევნილი ქართული საერო მუსიკაც ღონემიხილი არ გამომდგარა, ერთიცა და მეორე გარემოებაც შესაფერისი პირობებისა და სათანადო ორგანიზაციის, განსწავლისა და ხელმძღვანელობის გარეშე გაუგე-ბარი იქმნებოდა. ამიტომაც საკიროა, რომ შეძლებისდაგვარად ვცადოთ გა-მორკვევა, თუ როგორ იყო მუსიკის ხელოვნება ძველ საქართველოში მოწ-ყობილი და რა მოძღვრება არსებობდა მაშინ ამ დარგში.

თ ა ვ ი მ ე ო რ ე

მუსიკის ხელოვნების ორგანიზაცია და მოძღვრება ძველ საქართველოში

ძველადაც გალობასა და შემდეგ სიმღერასაც, რა თქმა უნდა, შესწავლა სჭირდებოდა. ყურთასმენითაცა და ხმითაც ყველა არ არის და არ იყო და-ჯილდოებული და, ვისაც ნიჭი ჰქონდა, მასაც ხომ გაწვრთნა მოუწევდა. გ. მ ე რ ჩ უ ლ ი ს საისტორიო თხზულებითგან ჩანს, რომ, თუ ამაზე უწი-ნარეს არა, IX ს.-ში მაინც უკვე ყოფილა გალობის სწავლების მოძღვრება, რომელსაც ჯ მ ი თ ა ს ა ს წ ა ვ ლ ე ლ ი ს წ ა ვ ლ ა ე სწოდებია. სახელდობრ, გ. მ ე რ ჩ უ ლ ი ამბობს, რომ გრიგოლ ხანძთელმა ყმაწვილობაშივე „მსწრაფლ... და ისწავლა დავითი და ჯმითა სასწავლელი სწავ-ლა და საეკლესიო“-ო². უეჭველია, ამ ცნობაში მართო ზეპირად წარ-მოსათქმელი ლოცვები და კვერქსები-კი არ იგულისხმებოდა, არამედ საგა-ლობლებიც და საეკლესიო გალობაც.

უკვე ოდნავად კულტურულად დაწინაურებულს საზოგადოებაში დახე-ლოვნებული მომღერალნიც იყვნენ ხოლმე და მ გა ლ ო ბ ე ლ ნ ი ც არსებობ-

¹ ხელმწიფის კარის გარიგება, § 20, გვ. 11—12.

² ცხ-ბა გვლ ხ-თლსა, თავი ბ. გვ. 3.

დენი. დაბადების ქართულ თარგმანში ეს ტერმინი ბერძ. *კანტორ-დ-ს-და-კანტორ-ფსალტორ-დ-ს-*, ლათინ. *cantor-ს, cantores-ს* და სომხ. *აერგე-ცოლსა* და *სალმოსანოვაგქ-ს* უდრის.

ჩვეულებრივს მგალობლებს გარდა, კეთილად მგალობელი-ც იყო². რატემა უნდა, არაერთი („ორთოს ფსალორნი“, *Bene psallens*): ხოლო ცალკეულს, მხოლო-მგალობელს გარდა, ერთად მომღერალნიც იყვენ. გუნდის გალობის თანამონაწილეს ეწოდებოდა თანამგალობელი³.

ცალკეულს, მხოლო-მგალობელს, თუ მომღერალს გარდა, ერთხმიანი სიმღერა-გალობის მქონებელ ტომებმა და ერებმა რომ რამდენიმე, ანდა მრავალთა ერთად და ერთსა-და-იმავე დროს სიმღერა-გალობაცა და როკვა-ცეკვაც იცოდენ, ასეთს ერთობლივს მუსიკობასა და გართობას, თვით ასეთს მგალობელ-მომღერალთა, ანდა მგალობელ-მროკველთა ერთეულების აღსანიშნავადაც ტერმინები არსებობდა ამასთანავე არაერთი, მაგ. *ძნობა, მძნობარი, მძნობრი, მწყობრი, გუნდი* და *დასი*.

თუ *ძნობა* და *მძნობრი* უძველესი ხანის ქართულ ძეგლებში გვხვდება და შემდეგში, მაგ. XIII ს. შემდგომ, უკვე სრულებით მწიგნობრულ სიტყვად-ღა მოჩანს, მწყობრი უძველეს ძეგლებშიც მოგვეპოვება და მერმინდლებშიც. იერემიას გოდების 514-15-ში ნათქვამია: „მოდღვენებულნი ბქისაგან დასცხრეს და რჩეულნი ფსალმუნთა მათთაგან დაეცნეს, დაირღუა სიხარული გულისაჲ ჩუენისაჲ, გარდაიქცა გლოად მწყობრი ჩუენი“-ო. აქ მწყობრი ბერძნ. *კოხორ-ს*, ლათინ. *chorus-სა* და სომხ. *პარქ-ს* უდრის.

ეს ტერმინი იერემიას 314-შიც გვხვდება: „მოიღო ბობლანი შენი და გამოხვდე მწყობრსა შორის მემღერეთასა“⁴. ამ შემთხვევაში თვით გამონათქვამი მწყობრი მემღერეთაჲ გვამცნობს, რომ მოთამაშეთა გუნდზეა საუბარი და ეს გარემოება სხვა თარგმანებითაც მტკიცდება, რათგან ბერძ. არის *სუნაგოგქ პაჲძორტონ*, ე. ი. მოთამაშეთა კრებული. ლათინ. *chorus ludantium* და სომხ. *ყოლოვ ხაზალკაც*.

გუნდი და დასი, დაბადების ქართ. თარგმანის სხვადასხვა რედაქციებს ერთმანერთთან შედარებისდა მიხედვით, სინონიმებად მოჩანან, მაგ. თუ ბაქარის გამოცემის 1 მეფეთა 105-ში ნათქვამია, — „ოდეს აღხვდე მუნ ქალაქსა შინა და შეგემთხვოს გუნდი წინაჲსწარმეტყუელთა... და წინაშე მათსა ქნარი და წინწილი და ებანი“ და სხ., — ხ. A № 5-ში სწერია: „შემდგომად ახვდე შენ ბორცუსა მას... სადა იგი არს გუნდი უცხოთესლთა, და, რაჲმს შეხვდე ქალაქად, შეგემთხვოს შენ დასი ერთი წინასწარმეტყუელთა, გარდამომაველი ბამით და წინაშე მათსა პართ მემღერენი და ქანართ ნესტვ და ბობლანი“-ო. ასევეა ოშკის დაბადებაშიც.

ზემომოყვანილითგან ირკვევა, რომ, თუ ერთს მთარგმნელს გუნდი უხმარია, მეორეს დასი და ორივე სიტყვა ბერძნ. *კოხორ-ს*, ლათინ. *greg-ს* და სომხ. *პარ-ს* უდრის. აშნიარადეე თუ 2 მეფეთა 615-ში ბაქარსე-

1 3 მეფეთა 10₁₂, 1 ნეშტა 15₁₉, 2 ნეშტა 15₁₂

2 1 მეფ. 16₁₇ ბაქ.

3 „თულთაჲ“, პროფ. ბლეჯის გამ., 81₁₃.

4 ბაქარ.

ულს ხელთნაწერში ნათქვამია: „იყვნენ მის თანა ამღებელნი კილობნისა ო¹ შუკდი გუნდი“,—ხ. A № 51-ში-კი სწერია: „იყუნეს მის თანა რომელთა მოქუნდათ კილობანი მემღერენი შუკდასად“-ო¹. აქაც გუნდი და დასი სინონიმებადაა მიჩნეული და ორივე უდრის ჰობორს-ს, ლათინ. passus-სა და სომხ. დას-ს.

მწყობრის ცალკეულს წვერს მემწყობრე ეწოდებოდა, ისევე, როგორც დასის წვერსაც მოდასე ერქვა. ორივე ტერმინი შავთელის შესხმაშია ნახმარი: „წმიდათ მემწყობრე, მათთან მოსაგრე, ზეცისა ძალთა ხარ მოდასეცა“².

არც გუნდი და არც დასი ქართული სიტყვები არ არის. პირველი სომხურშიც მოიპოვება და ფაქლურითგან უშუალოდ, ანდა სომხურის გზით შეთვისებული უნდა იყოს, მეორეც ძველ სომხურშიც არსებობდა და ბევრ სხვა ენაშიც. „სომხური ეტიმოლოგიური ლექსიკონის“ ავტორს იგი სომხურითგან ნასესხებად მიაჩნია³.

საგულისხმოა, რომ დასი ქართულ მუსიკის ტერმინად-კი არ იქცა, არამედ თეატრის ტერმინოლოგიისათვის იქმნა გამოყენებულის, გუნდი მხოლოდ მომღერალთა ნაკრების აღმნიშვნელ სიტყვად იქმნა მიჩნეული და ძველმა ქართ. მუსიკალურმა ტერმინოლოგიამ, როგორც თავის ადგილას დავრწმუნდებით, უფრო ზოგადი ცნების გამოსახატავად მარტო მწყობრი შეინარჩუნა.

რა თქმა უნდა, რაკი სიმღერ-გალობას შესწავლა სჭირდებოდა, ამ ხელოვნების მასწავლებელნიც უნდა ყოფილიყვნენ და ყოფილან კიდევაც. შესაძლებელია ხშირად მასწავლებლობა უხეცეს მგალობელსაც ეყისრა, მაგრამ ცხადია, რომ გალობის მასწავლებელი შესაძლებელია წლოვანობისა, თუ სოციალური მდგომარეობის გამო მომღერალ-მგალობელთა გუნდის ხელმძღვანელად აღარ ყოფილიყო, ეს ხელოვნება-კი მაინც ესწავლებინა, ამიტომაც მგალობელთუხეცესს გარდა, გალობის მოძღუარი-ც არაერთი არსებობდა. მაგ. გ. მერჩულს გრიგოლ ხანძთელის განსაკუთრებული ნიჭის დასახასიათებლად ნათქვამი აქვს: „წმიდისა კათოლიკე ეკლესიისა საქადაგებელსა გალობასა სრულიად წელიწადისა განგებითა მოძღუარი იყო განუკითხველად“-აო⁴. მაშასადამე, გრიგოლ ხანძთელი მთელი საეკლესიო გალობის ისეთ მცოდნე პირად და მასწავლებლად ყოფილა მიჩნეული, რომ ყოველი მისი ამ დარგში მოძღვრება და მითითება უცილობელ ჭეშმარიტებად ითვლებოდა.

გალობის ცოდნა ძველსა და საშუალო საუკუნეებში საქართველოში დიდად ფასობდა, არამც თუ იმ პირთა შორის, რომელთაც ხელოვნების ამ დარგის სამსახური თავიანთი მოღვაწეობის მიზნად ჰქონდათ ქცეული, არამედ მალალი წრის წევრთა შორისაც. მაგ. მესხური მატეანის ავტორს მზეკაბუკის საქებურ თვისება-

1 ოპის დაბადებაში აქ ტექსტი წარყენილი ჩანს: სწერია „შუკდას მემღერთაა“, რომელიც წარმომდგარი უნდა იყოს „შუკდასს მემღერთაა“-საგან.

2 აბღულმესია, 58.

3 *ՀԱԲ* II, 417—418.

4 *ՄԱՂ* ხ¹ძთ-ლ¹ა, თავი ლ¹გ., 33. ლთ.

გმანშიც გვხვდება. 1 ნეშტა 1522-ში იმავე ქონენიას ეწოდება: „წინამძღუარი ლევიტელთა, უხუცესი მგალობელთა“¹. ბერძნულში აქაც იგეგვა. *ἄρχων ἄνυ ψῆμα λατῆν. princeps Levitarum... ad praecinendam melodiam, სომხურად իշխան ՚ի վերայ երգիցն.*

გ. ხუცეს-მონაზონის ქვემომოყვანილი ცნობითგან ჩანს, რომ მგალობელთ-უხუცესის თანამდებობა, თუ ამაზე უწინარეს არა, მაინც და მაინც XI ს. საქართველოში უკვე არსებობდა. ამ ავტორს აღნიშნული აქვს, რომ გიორგი მთაწმიდელი, „მიიღო რაჲ პატივი მღვდლობისაჲ, შემდგომად მცირედისა მთავრად ეკლესიისა განიწესა, უხუცესად მღვდელთა და მგალობელთა დაიდგინა“-ო². მგალობელთ-უხუცესის თანამდებობა შემდეგშიც იყო საქართველოში. ამ მხრივ საყურადღებოა, რომ 1693 წ. საბუთში მისი დამწერელი თავისს ამ სამოხელეო ღირსებას თვითვე გვამცნობს და ამბობს: „მე მგალობელთ-უხუცესს იორამს დამიწერია“-ო³.

ს. ორბელიანს ლობძარი-ც აქვს ლექსიკონში შეტანილი, რომელიც „სრული მგალობელი“-ს აღმნიშვნელ ტერმინად მიიჩნია. ეს ტერმინი თანამედროვე ქართულსაც აქვს შენარჩუნებული, მაგრამ სრული მგალობლის მნიშვნელობით-კი არა, არამედ ვითარცა მგალობელ-მომღერალთა გუნდისა, თუ დამკვრელთა მწყობრის ხელმძღვანელის სახელი.

ჩახრუხადის მეხუთე შესხმაში შემდეგი საგულისხმო სურათი აქვს წარმოდგენილი:

„თუ ძნობდეს ენოს,
კვლავ დაიყენოს
პლატონ მუსიკის
მწყობრ შენაკმეველ“

და თვით უმბროს და სხვებიც იქმნენ მეხოტბედ მოწვეულნი, მაინც

„იპონენ მდარად
და ვერ მიმხვდარად
შენის მსგავსების
ყოვლ-დამსახველად“⁴.

პლატონი ჩახრუხადის ზემომოყვანილ ტაეპში სწორედ ასეთ მუსიკოსთა მწყობრის გამგედ, ლობძარად, არის ნაგულისხმევი, რომელსაც უნდა ამ გუნდის დამკვრელთა მწყობრს შეხმობილობაზე ეზრუნა.

გალობა-სიმღერის ამ ცალკეულ მოძღვართ, მასწავლებელთ, გარდა, XI—XII ს. საქართველოში, როგორც შემდეგში დავრწმუნდებით, კელთ-ევანთ-მთავარი-ც ყოფილა, რომელიც მუსიკალური ჰანგების შემთხვევლი იყო.

არსენ მონაზონს ქართული მუსიკის ისტორიისათვის ერთი უაღრესად საყურადღებო ცნობა მოეპოვება, რომელიც სინას მთის ქართ. ხელ-

¹ ბაკარ, ბ. A № 51-შ: აქაც ნათქვამია: „მთავარი მგალობათა“.

² ცაგინ მთწმულსა, გვ. 297.

³ ისტორიული საბუთები, IV. 69.

⁴ V, 53 და 55.

ნაწერშია დატული და პროფ. ნ. მარის მიერ იყო 1902 წ. გადმოწერილი. ამ ცნობის რუს. თარგმანი მას 1903 წ. დაბეჭდილ სინას მთაზე და პალესტინაში გაწეული მუშაობის წინასწარს ანგარიშში ჰქონდა მოყვანილი. აი რა აქვს არსენ მონაზონს მოთხრობილი: ანდრია კრიტელის საგალობელთა მისი თარგმანი ამ ნაწარმოების მესამე ქართული თარგმანი ყოფილა. „წმიდათა მამათა და ღიდათა მნათობთა ჩუენთა ეფთჳმის და გიორგის მთაწმიდელთა ორგზის ეთარგმნეს წმიდისა ანდრია კრიტელთა მწყემსმთავრისა მიერ აღწერილნი ესე გალობანი“-ო.

უკვე ამ ორ თარგმანს შორის განსხვავება ყოფილა. ეფთჳმე მთაწმიდელის ნაშრომი არამტუჲ დედნის სრული თარგმანი არ აღმოჩენილა, არამედ შეგნებულად შემოკლებული და შეცვლილიც-კი ყოფილა. სახელდობრ, არსენი მონაზონის დახასიათებით, „მას მეტად შეემოკლნეს, რამეთუ საღმრთოჲსა წერილისა სახის-მეტყუჴლებანი ყოველნი დაეტოვნეს და ნაცვალად მათდა სინანულისა დასდებლები შეემატა, ვითარცა სულთა სარგებლისა ხოლო და არა წიგნთა ძალისაცა უნაკლულობისა მეძიებელსა, ამასთანა ვმისაგანცა თვისსა და ძილის პირთაგანცა შეეცვალნეს“-ო¹.

გიორგი მთაწმიდელს ამის გამო ანდრია კრიტელის საგალობლები ხელახლად და უკვე სრულად უთარგმნია, მაგრამ, ქართული კულტურის ღიდი მოამაგის ხსოვნის წინაშე მოწიწებით, ეფთჳმეს ღანართი არ ამოუშლია. ამის წყალობით, არსენი მონაზონის შეფასებით, ეს საგალობლები ამ „მეორესა“ მთარგმნელს უკვე „უზომოდ განევრცნეს, რამეთუ წი“სა თქმული ყოველი სრულებით ეთარგმნა და მამისა ეფთჳმის შემატებულნი იგი დასდებულნი არავე დაეტევნეს, ვითარცა თვთ აღიარებს წი“თა პირითა თვისითა“-ო. ამას გარდა, თუმცა გიორგი მთაწმიდელს ამ საგალობლების „ქმაჲ არა შეეცვალა, გარნა თვსთა ძილისპირთა ზედა თარგმნაჲ არცა მას გულს ედგინა“-ო.

ის გარემოება, რომ არც ეფთჳმე მთაწმიდელისა და არც გიორგის ნაშრომი ანდრია კრიტელის თხზულების ზედმიწევნითს თარგმანს არ წარმოადგენდა, თუმცა-კი მისი სახელი ეწოდებოდა, არსენი მონაზონის სიტყვით, „მძიმედ რადმე ტკრთად ზედა-ეხსნეს ორნივე იგი ყოველისა საქართველოჲსა ეკლესიათა“, ამიტომ ამ საგალობელთა ხელახალი, უკვე მესამე, თარგმანი ქართველ მცოდნე პირთა აუცილებლად საქიროდ მიუჩნევიათ. ასეთი განზრახვის განხორციელება ადვილი საქმე არ იყო, რათგან ეფთჳმე და გიორგი მთაწმიდელეები საქართველოს ღიდ მნათობებად იყვნენ ღირსეულად მიჩნეულნი და მათი ნაშრომების დაწუნება, უეჭველია, ბევრს აღაშფოთებდა.

ასეთი გამბედაობა არსენის გამოუჩენია. ის თვითვე მოგვითხრობს: „მე უღირსმან მონამან, საღმრთოჲსა მონებისა ღირს-ქმნულმან, მდაბალმან მონაზონმან არსენი ვიკადრე მესამედ თარგმნაჲ ამათი, უცვალებულად თვისსა ვმისაგან, თვთ მათვე ძილისპირთა ზედა მათთა, რომელთა ზედა წა ანდრეჲს ბერძულად აღწერნეს“-ო. მაგრამ, როგორც ეტყობა, იმდროინდელი ქართ. საზოგადოებრივობის უკმაყოფილებისაგან თავის დასაცავად, ამ ძეგლის მესამეჯერ გადმოთარგმნის აუცილებლობა არსენ მონაზონს დავით აღმაშენებლისათვის მოუხსენებია, რომ ანდრია კრიტელის სა-

¹ № 72=აღ. ც ა გ ა რ ე ლ ი თ № 57.

* არსენი მონაზონის ანდრძის ქართ. ტექსტი მომყავს პ. ი ნ გ ო რ ო ყ ვ ა ს გარდმონაწერით, რომელიც ნ. მარის ხელნ. აღწერილობითგან არის ამოღებული.

გალობელთა ზელასალი გადმოთარგმნა მისთვის სწორედ მას ებრძანებინა და დაევალებინა. დავით აღმაშენებელი დათანხმებულა და სათანადო განკარგულებაც გაუცია. ჩვენთვის ამჟამად სწორედ ის არის განსაკუთრებით საყურადღებო და ზნიშვნელოვანი, თუ როგორი გეგმა დაუახია მეფეს ამ მიზნის მისაღწევად. ამაზეც ცნობა თვით არსენ მონაზონსვე მოეპოვება.

არსენი ამბობს: ანდრია კრიტელის საგალობელთა ქართულად კვლავ მესამედ თარგმნა გავებდე „ებრძანებითა და ჭერჩინებითა კეთილად-მსახურისა და ღთივ-დაცულისა დავით, აფხაზთა და ქართველთა და რანთა და კახთა მეფისათა, რომელმან მე თარგმანებისა, ხოლო წა მწყემსსა-მწყემსთასა, იოვანეს ქართლისა კათალიკოზსა, ვითარცა კეთილად მორთულსა ორღანოსა, კელოვანთ-მთავარსა სლნისა, ჯმისა და დებისა ჯელყოფაა გვბრძანა, ვინამთგან უცხონი იყენეს ენისა ჩუენისაგან ძილისპირნი ამათნი“. განკარგულება მთლიანად ყოფილა ასრულებული.

ამ უაღრესად საგულისხმო ცნობაში ჩვენთვის ამჟამად ყველაზე საყურადღებო ის გარემოებებია, რომ საგალობლის სიტყვების თარგმნა, თუ შეთხზვა და მისთვის საგანგებოდ პანგების დაწერა, თუ ამაზე უწინარეს არა, მაინც და მაინც XII ს. დამდეგს უკვე სხვა და სხვა სპეციალობად ყოფილა ქცეული. ამ დროს საქართველოს უკვე ჰყოლია ისეთი პირები, რომელნიც მხოლოდ პანგსა სთხზავდენ, ამ თავიანთი განსაკუთრებული ცოდნითა და ნიჭით ცნობილნი ყოფილან და რომელთაც ამიტომ საგალობლის, თუ სხვა რაიმე ნაწარმოებისათვის პანგის შეთხზვას შეუუკეთავდენ ხოლმე (11).

სიტყვიერი შემოქმედების ნაწარმოებისათვის პანგის ამნაირს შეთხზვას მაშინ ჯმისა და დებაა და ასეთ სამუშაოს დაწყებას ჯმისა და დებისა ჯელყოფაა პრქმევია. ფრიად საყურადღებო გარემოებებია, რომ ასეთ ხმის-დამდებელთა, ანუ კომპოზიტორთა შორის დავით აღმაშენებლის დროს ყველაზე განთქმულს ჯელოვანთ-მთავარი ეწოდება, სახელი, რომელიც, უეჭველია, მარტო პატივისცემის გამომხატველი-კი არა, არამედ გარკვეული თანამდებობის აღმნიშვნელიც უნდა ყოფილიყო.

ყველა ზემოაღნიშნული დაარწმუნებდა ადამიანს, თუ რამდენად დიდი წარმატება დასტყობია ქართ. მუსიკას X ს. შემდგომ XII ს. დამდეგისათვის. ცხადია, რომ, რაკი ხმისა-დადებამ და ახალი შეთხზული პანგის ნიშნებით აღბეჭდვა მაშინ საქართველოში სპეციალობის ცალკე დარგად ქცეულა, მუსიკის თეორიულს მოძღვრებასაც შეუძლებელია ამ ხანაში დიდი ნაბიჯი არ წაედგა წინ.

მართლაც, მიქაელ მორჩეკილსა და არსენ მონაზონს თავიანთ ანდერძებში მუსიკის იმდროინდელი დონის გასათვალისწინებლად არაერთი საყურადღებო გამონათქვამი და სიტყვა აქვთ ნახმარი, რომელთა რეალური მნიშვნელობის გამოარკვევა მომავალში ქართული მუსიკის ისტორიისათვის საგულისხმო მასალას შეგვძენს. მაგ. ჯმაა, ყოველი ჯმაა (მიქაელ). საგალობელნი (მიქაელ), გალობანი (მიქაელ და არსენი), კილოა და ნიშანი, ძილისპირისა რომელიმე კილოა ერთი, საგალობლის კმისაგან თვისისა შეცვლაა. ანდა ჯმისა არ-შეცვლაა, უცვალეზლად თვისისა კმისაგან თარგმნაა (არსენი მონაზონი), — კილოა ადნიშვნა სიწმიდით, სიპართლით და სისწორით და უცთომელობითა ნიშნისადათა, კილოა სა ერთისა ორ-გუარად აღნიშვნაა.

თუ აღამიანი ძველი ქართული საგალობლების ხელთნაწერ კრებულებს გადაიწვას, დარწმუნდება, რომ, დედან-კილოებისა და გამოყენებული კილოების შესახები ცნობების გარდა, იქ მხოლოდ საგალობო ნიშნებია ხოლმე ტექსტს ზევითა და ქვევით დასმული. ამ ნიშნების არავითარი განმარტება იქ არ მოიპოვება. ცხადია, ამისთვის ცალკე სახელმძღვანელოები უნდა ყოფილიყო, საგალობელთა კრებულები-კი მუსიკაში უკვე კარგად განსწავლული მგალობლებისათვის ყოფილა განკუთვნილი, რომელთაც ამ ნიშნებით საგალობლით ჰანგის გაგება და მღერა შეეძლოთ.

უეჭველია, მუსიკის მაშინდელ სახელმძღვანელოებშიცა და ზეპირად შესწავლის დროსაც ამ ნიშნების სახელებზე იქმნებოდა ნათქვამი და მათი აღმნიშვნელობა-გამოყენებაზეც იპოვიდა მსურველი განმარტებას.

სამწუხაროდ არც ერთს ასეთს სახელმძღვანელოს ჩვენამდის არ მოუღწევია და რაკი, როგორც მერმე დავრწმუნდებით, გარკვეული ხანითგან საგალობო ნიშნების ცოდნა საქართველოში გამქრალა, ამიტომ ჩვენ არც ამ ნიშნების სახელები ვიცით და არც მათი რეალური აღმნიშვნელობა. თუცა პოლ. და ვას. კარბელაშვილები ფიქრობდნენ, რომ ამ ნიშნების წაკითხვას ახერხებდნენ, ია კარგარეთელი დარწმუნებულია კიდევ, თითქოს ნიშნების სახელები და მათი ბერძნული და რუსული შესატყვისობა გამორკვეული ჰქონდეს, მაგრამ სამწუხაროდ ისინი სცდებიან.

საგალობლისა და სიმღერის ტერმინოლოგიაში კილო, მუჯლი, ქცევა და საქცევიც გვხვდება.

იერემიას 48³² დამოწმებით, საბას განმარტებული აქვს, რომ „იკილოდ ითქმის გალობათა და ჯმონებათა მიმოქცევათა მუჯლი“. მაგრამ საქცევის-ს ქვეშე მას უკვე ეს ტერმინი სხვანაირად აქვს ახსნილი და იქ ნათქვამია, რომ საქცევი „მუსიკათა კილოთა“ გასაყოფელს¹, ანუ მუსიკის კილოს გასაყოფელის აღმნიშვნელი იყო. მაშასადამე, კილო მთლიანი ერთეულის სახელი ყოფილა, პირველი განმარტებით-კი ისე გამოდის, რომ გალობა, ანდა სიმღერა, მიმოქცევათაგან შესდგება, ხოლო მიმოქცევა თავის მხრით მუჯლებისაგან შესდგება და სწორედ ასეთ მუხლს ეწოდება კილო. ხოლო, თუ მერე განმარტების პირველთან შეთანხმება ვცადეთ, მაშინ საქცევი კილოს, ანუ მუხლის ნაწილად უნდა ვიგულისხმოთ. დაახლოვებით ასევე აქვს საბას კილოს მნიშვნელობა განმარტებული ქცევა-ს ქვეშეც: „ქცევა არს მგალობელი და ჯმონი და სხუასა და სხუასა კილოსა აბრუნებდეს“-ო².

კილოს რეალური მნიშვნელობა ძნელი გასარკვევია ხალხური ლექსების მიხედვითაც, მაგ.:

„ნეტა სიტყვა ამოვიგნო,
სიტყვა ვითხრა კილოზედა“...

ანდა

„ვანუაც კარგი ბიჭია,
ლექსებს იტყვის კილოზედა“³.
„რაზან სიმღერას აქ ვიტყვი,
ზედ გამოვბამ კილოსა“...⁴

¹ ლექსიკ.

² ლექსიკ.

³ ქართლ. ხალხ. სიტყ. 316, § 968 და 969.

⁴ იქვე, 320, § 985.

სიტყვის, ანუ ლექსების თქმა კილოზე, სიმღერაზე კილოს გამომბემა საინტერესო გამონათქვამია, მაგრამ, დანამდვილებით რას ნიშნავს თვითოეული მათგანი, ძნელი სათქმელია.

ძველი ხანის ტერმინოლოგია უფრო ადვილი გასარკვევია.

უპირველესად საყურადღებოა, რომ საგალობლების ტექსტისა და ჰანგოსათვისაც ზოგადიცა და შემადგენელ ნაწილების სახელებიც ყოფილა. საგალობლის სიტყვიერი ნაწილი შესდგებოდა მუჭლებისაგან, რომელიც თავის მხრით 60 მარცვლისაგან შესდგებოდა. მარცვალს მაშინ შეტყუებაჲ ერქვა,—მაგ. ნათქვამია: „დასდებელნი წმიდისა აღდგომისანი უგალობდითსა, ყოველსა მუჭლსა 6 (60) შეტყუებაჲ აქუს ე (5) ჭერ იბ (12)“¹.

ჰანგით შემკული საგალობლის აღმნიშვნელი ტერმინი უნდა იყოს მოკაზმულნი², ხოლო თვით ჰანგს-კი ეწოდებოდა კილოჲ მიქაე ლ მ ო დ რ ე კ ი ლ ი ამბობს „საგალობელნი ესე... სიმართლით სისწორითა კილოსაჲთა“ დავწერეო, ანდა „მრავალსა სძლისპირსა ერთი კილოჲ ორგვარად არს მესურად“-აო. ამნაირად ზოგიერთს საგალობელს ორგვარი კილო ჰქონია, მაშასადამე მაშინ კილოს გვარსაც არჩევდენ.

საგალობლის კილოს აღსაბეჭდად განსაკუთრებული ნიშნები არსებობდა, რომლითაც მგალობლებს უხელმძღვანელიათ. ამიტომაც განსაკუთრებული ყურადღება ჰქონდა მიქეუელი, რომ გალობის სახელმძღვანელო კრებულებში თვითოეული საგალობლის კილოჲ „უცთომელობითა ნიშნისაჲთა“ ყოფილიყო ჩაწერილი. ამ ხელოვნების განსაკუთრებული მცოდნე პირები იყვნენ საქართველოში, რომელთაც მნიშვნელნი ეწოდებოდა.

პ ო ლ . კ ა რ ბ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი ს აზრით „ყოველი საგალობლის შემადგენელ თვითოეულ კილოს საკუთარი წოდება ჰქონდა ძველადვე მიჩემებული და საერთოდ ჭრელად იწოდებიან“-ო³. მაშასადამე, ჭრელი კარბელაშვილს საგალობლების შემადგენელი ნაწილების, კილოების, ზოგად სახელად მიაჩნდა.

შემდეგ-კი პ. კარბელაშვილს უკვე ნათქვამი აქვს: „ჩვენ აქ მხოლოდ მოვიყვანთ იმ «ჭრელებს», რომელნიც წარმართობის დროიდანვე საფუძვლად დასდებიან ჩვენ საერო და საეკლესიო კილოებს. აი მათი სახელები“-ო. ჭევით ჩამოთვლილი აქვს 24 ჭრელის სახელი, რომელთა შემდეგ დაძენილია: „ამ ჭრელებზედ თავის დროზედ ვრცლად მოვილაპარაკებთ შემდეგ“-აო⁴.

არც ის, თუ როგორ უნდა დასდებოდა „წარმართობის დროიდანვე საფუძვლად“. ის ჭრელები, რომელიც მის წიგნაკშია მოყვანილი, „საერო და საეკლესიო კილოებს“, არც ის თუ სახელდობრ საითგან აქვს ამ ჭრელების ქართული სახელები ამოღებული, პ. კარბელაშვილის წიგნაკში განმარტებული და გარკვევით აღნიშნული არ არის.

ვინც საქ. მუზეუმის ხელთნაწერებს გადაშინჯავს და გადაიკითხავს, ის დარწმუნდება, რომ ჭრელების ოცდაოთხივე სახელი ერთი ძეგლითგან არის ამოღებული. ეს ხელთნაწერი გვიანია და, როგორც იქ აღნიშნულია, მისი პირ-

1 პ. ინგოროყვა, ძე. ქართ. სას. პოეზია, გვ. იატხთ და კ. კეკელიძის ქართ. ლტ. ისტ. I, გვ. 637—638.

2 პ. ინგოროყვა, ძე. ქართ. სას. პოეზია, გვ. 50.

3 ქართ. საერო და სასულიერო კლოებზე, ისტორიული მიმოხილვა, ტფლისი, 1898 წ.,

გვ. 34.

4 ქართ. კილოები, 35.

ველი, „სძლისპირების“ შემცველი, ნაწილი ფიტარეთის ხელთნაწერის გარდ-
მონაწერი ყოფილა. რაკი დედანი XVIII ს. დამლევისაა, ცხადია, ეს გადმონაწერი
ან ამავე ხანის, ან მერმინდელი უნდა იყოს, ამაზე აი სახელდობრ რა სწერია ამ
ხელთნაწერში:

„გუარნი ჳრელთანი:	ასამალლებელი
კელმწიფე კილო	დიდი ასამალლებელი
პოხუმი	ნოინი
საჳეჳენი	დაბანება
სამი საბრუნავი	ჩაბანება
მცირე სამი საბრუნავი	ჩაჳანგული
უცხო	შეყრილი
წინთჳმა	მრავალ-გუარნი
დიდი წინთჳმა	ამონი
უსტაური	ოღია
ოინი	ახაია
მცირე ოინი	დასდებლის კილო:
ყდ წმიდისა კილო	სრულ იჳმნა გუარნი ჳრელ- თანი, ძღ, 24“.

ქართ. ჳრელების ჳემომოყვანილი სახელები და ამაზე გაცილებით მეტიც
თავის „მოკლე პოპულარულ სამუსიკო ენციკლოპედია“-ში ი ა კ ა რ გ ა რ ე-
თ ე ლ ს ა ც მოუპოვება, მაგრამ ის ყველა იმ სახელებს „ფრჩხილებიანი (sic!)
ნიშნებით საგალობლების წერა“-ს უჳავშირებს და „ნევმატიურ ნიშნებით სა-
გალობლების“ აღმნიშვნელად მიაჩნია. კარგარეთელი ამბობს: „მუზეუმში ინა-
ზება მე-8 (sic) და მე-10 საუკუნებში პერგამენტზე დაწერილი ამ გვარი საგა-
ლობლები; ამ საგალობლების დამწერნი ყოფილან მიჳელ მოდრეკილი და მთა-
ვარღიაკვანი იორდანე. აი სახელები იმ ნევმატიური ნიშნებისა, რომლითაც
აღნიშნავდენ მელიოდიებს“. შემდეგ ერთ სვეტად 31 ქართული სახელია მო-
ყვანილი, ხოლო მეორე და მესამე სვეტებში მათი ძველი რუსული და ბერძნუ-
ლი, ია კარგარეთელის აზრით, შესატყვისი სახელებია დაბეჳდილი¹. არც ამ
შემთხვევაშია დასახელებული წყარო, საითგანაც ქართ. სახელებია ამოღებუ-
ლი, არც ის არის განმარტებული, თუ საითგან იცის მათი ბერძნული შესა-
ტყვისობა და რანაირად მოახერხა მათი რუს. მნიშვნელობის გამოკვევა.
ი ა კ ა რ გ ა რ ე თ ე ლ ს „ნევმატიური ნიშნების“ შემდეგი ქართული, რუ-
სული და ბერძნული სახელები აჳეს მოყვანილი:

ქართულად	რუსულად	ბერძნულად
აღილო არწივი	Стопниа	ღონ
შეხვეტლიანი	Стопниа с очком	ილიგონ
ასამალლებელა რა-ნაირი	Переводка	პეტასტე
დიდი ასამალლებელი	Два в чепице	კენტემა
უსესთავის ასამალლებელი	Крюк простой	აჳსული
ნოინი	Крык мрачный	აპოსტროფოს

¹ ი. ბ. მოკლე პოპ. სამუს. ენციკლ., გვ. 42—45.

ღაბანება	Крюк пресветлшй	იპორაოე
ჩაბანება	Голубчик борзый	ელაფრონ
ჩაბანგული	Запятая	ხამელე
შეყრილი	Чашка	ვარეია
მრავალგვარი	Палка	ტო ომლონ
ამონი	Хамилა	ტო ანტიკენომა
ოღია	Дерница	ტო ეთრონ
დასდებლის კილო	Дуга и труба	ტო ჰსერისტონ
ხელმწიფე კილო	Кулизма средняя	ტო ენდოფონონ
ბუხუნა	Стрела простая	დუო ტეტარტ. მორია
საქეჭე	Стрела мрачная	ტრია ტეტარტემორია
ელემი	Стрела светлая	ენ ტრიტემორიონ დე დუო ტრიტემორია
საბრუნავი ოთხი	Стрела пресветлая	ო პროტოს
თვითხმოიანი	Стрела громкая	ო ტეტარტოს
უცხო	Стрела громомрачная	ო პლაგოს ტე პროტოს
ღიღი წილთქმა (sic!)	Стрела громосветлая	პლაგოს ტე ტეტარტე
მცირე წილთქმა (sic!)	Стрела громопресветлая	ო დეეტროს
ოსტატური	Стрела трехголгсная	ო პლაგოს ტე დეეტროს (sic)
ოინი	Стрела поводная	ო ტრიტეს
ღიღი ოინი	Эмница	ტე პროტე ეხო
მცირე ოინი	Сломите икс с запятой	ტე დეეტრო ეხო
აუგია	Гіараклит	ტე ტრატე ეხო
აქაია	Паук	ტე ტეტარტე ეხო
მღინარე	Скаменца	პლაგო პროტო ეხო
მჭლომარე	Фита	პლაგო დეეტროს ეხო
	Кулизма	ბარბოს ეხო
		პლაგოს ტეტარტე ეხო
		ტე ლევოჰეონ (ლევეტო)².

ზემომოყვანილ სახელებს ია კარგარე თელის შემდეგი განცხადებამისდევს: ამნაირად, მცირე დაკვირვება-შესწავლამ ჩვენ ხელთ მოგვცა ის ნეემატიური ნიშნები, რომლითაც აღნიშნავენ მეათე საუკუნეში ხელმწიფე კილოებს იმ სიმღერა-საგალობლებისას, რომელიც მოთავსებულია ზემოხსენებულ საგალობელთა კრებულში“¹-ო!². რით მტკიცდება ავტორის ეს ლიტონი განცხადება, რომელშიც არაერთი შეცდომაა შეპარული, ან სად არის თუნდაც ეს „მცირე დაკვირვება-შესწავლა“, არა ჩანს?!

რაკი ია კარგარეთელს 7 სახელი პ. კარბელაშვილის ნაშრომში მოყვანილზე მეტი აქვს და მათი საერთო სახელებიც განსხვავებული სახით არის მოყვანილი, ცხადი ხდება, რომ მას ამ თავისი ცნობისათვის რაღაც სხვა წყარო უნდა ჰქონოდა. საეკლესიო საკითხავებისათვის საბერძნეთში და იქითგან გიორგი მთაწმიდელისაგან საქართველოშიც შემოღებული ნიშნების სახელებზე გადაკითხვა დაარწმუნებს ადამიანს, რომ კარგარეთელის სიაში მოყვანილი ზოგიერთი სახელები, მაგ. კენტმა, აპოსტროფოს და ვარეია, სწორედ იქითგან არის ამოღებული. ამიტომ ან სიაში, კრელების სახელებს გარდა, საკითხავების ნიშნების სახელებიც ჩანს ჩართული³.

ამაზე მეტს ქართულ ნაშრომებში საგალობო ნიშნებზე ვერას იპოვიო.

1 მოკლე პოპ. სამუს. ენციკლ., 1933 წ., გვ. 43.

2 იქვე, გვ. 43.

3 საკითხავების ნიშნებზე იხ. კ. ქეკელიძის ქართ. ლტ. ისტ. I. 650—651.

უცნაურია, რომ ია კარგარეთელსა და დ. არაყიშვილს თავიანთს უკანასკნელს ნაშრომებში გამოჰპარვიათ, რომ ძველი ქართ. საგალობო ნიშნების შესახებ ერთი, ლუპკა პატარა, მაგრამ საყურადღებო დაკვირვებაა გამოქვეყნებული, სახელდობრ ლათინური და ბერძნული საგალობო ნიშნების ცნობილს მკვლევარს Abbt J. B. Thibault-ს ჰქონდა ქართული ასეთივე ნიშნების შესახებ რამოდენიმე საყურადღებო დაკვირვება და მოსაზრება გამოთქმული. მას აღნიშნული აქვს, რომ ქართული ძირითადი საგალობო ნიშნების გარეგნული მოყვანილობა უახლოესს ანალოგიას წარმოადგენს დასავლეთის, ლათინთა, ეკლესიის ნევური ნიშნებისას. შემდეგ, თიბოსავე დაკვირვებით, ქართული საგალობო ნიშნების სისტემა სულ 10 ძირითადს ნიშანს შეიცავდა, რომელნიც, მდებარეობისდა მიხედვით შესაძლებელია ორ ჯგუფად გაიყოს: ხუთი ნიშანი სტრიქონს ზევით იწერება ხოლმე, ხუთი კიდევ სტრიქონს ქვევითაა აღნიშნული¹.

თუ გარეგნული მოხაზულობით ქართული ნიშნები რომელი ეკლესიის ნევებზე მიემსგავსება, სამაგიეროდ ამ ნიშნების ადგილმდებარეობის ქართულში მიღებული წესი რომაულისაგან, რომელსაც ყველა ნიშნები მხოლოდ ტექსტს ზევით ჰქონდა მოთავსებული, იმით განსხვავდება, რომ ნიშნები ტექსტს ზევითაცა და ქვევითაცა ხოლმე დასმული. ამ წესით, ე. ბ. თიბოს-ს სიტყვით, ქართული საგალობო ნიშნების ეს სისტემა ბერძნულს ფონეტიკურსა და პაგიო-პოლურს, ანუ იერუსალიმისას, ისევე როგორც ებრაულს Nequino² მიაგავს.

უფრო მკიდრო მსგავსებაა ქართულსა და სომხურს სამუსიკო ნიშნებს შორის, მაგრამ კირაკოზ განძაკელის ცნობით, სამუსიკო ნიშნები სომხეთში პირველად ჰადარწინის მამასახლისმა, ხაჩატურ ტარონელმა შემოიღო მე-12 საუკუნეში, ამიტომაც ქართული ნიშნების სისტემას წარმოშობილობის ხნიერებითაცა და თვისებებითაც უცილობლად უპირატესობა მიეკუთვნება³.

ქართულის მსგავს რომელი ეკლესიის ნევმურ ნიშანთაგან თიბოს შეიღი ძირითადი აქვს დასახელებულ-შედარებული. ამათგან უდრის punctum-ს (ე. ი. წერტილს). —მეფსგავსება virga-ს (ნიშნაე, ტოტს, კერთხს) ყ, —ყ უდრის pressus minor-ს (ე. ი. მცირე დაწევას) ყ, —ხოლო ყ pressus major-ს (ე. ი. დიღს დაწევას) ყ, —სტრიქონ ქვეშ მოქცეულს — strophicus ყ, —~~ მიაგავს pes quasus-ს (ნიშნაე საბელს, რხეულს) და ~-~quilisma-ს (ე. ი. გორბას) ~-~³: მაგრამ მნიშვნელობით მათა რაობა მხოლოდ დაალოუებით არაა მიგნებული და მკვლევართა აზრით Virga მაღალი ბგერის აღმნიშვნელი იყო, Punctum დაბალი ბგერისა, Podatus დაბალი და მაღალი ბგერების შუნაერთებისა, Flexa, ანუ Clavis hochliefl მაღალ-დაბალის, Porrectus hoch tief hoch მაღალ-დაბალ-მაღლის, Climacus, Scandicus და ს.ა.⁴


რაკი თიბო-მ საგალობო ნიშნების ქართული სახელები არ იცოდა და ჯერჯერობით ამ ნიშნების სახელები და მნიშვნელობის განმარტება აღმოჩენილი არც არის, ამიტომ მან ამ ნიშნებისათვის პარობით იგივე სახელები გამო-


¹ Нотные знаки в груз. рукописях: Христ-восток., т. III, вып. II, 1914 წ. გვ. 208.


² Христ. Восток., 1914 წ., т. III, вып. II, гв. 209—210.


³ იქვე, გვ. 209


⁴ об. Her. Abert, Illustriertes Musik-Lexikon, 1927 წ. გვ 322: Neumen.

იყენა, რომელიც სომხურისათვის არსებობს. -ს სულ-ს მიემსგავსებაო და თიბოს აზრით ჰანგის მხოლოდ რიტმის, ანუ მოძრაობის ზოგადი მათწყებელი უნდა იყოს.


 სომხ. შეშტ-ს ეთანასწორება და, თიბო-ს სიტყვით, ეტყობა, ხმის ამადლები ნიშანი უნდა იყოს, რომლის შესატყვისობის ზედმიწევნით განსაზღვრა შეუძლებელიაო.


 ხოსროვაჟნ-ს მიემსგავსება და ლათინურს *prassus minor*-ს უახლოვდება. კლავნილი მელოდითი ნაკვეთის გამომხატველი ჩანს (*semble caractériser une formule mélodique circonvolutive*).


 ქალ-ს მიაგავს, რაც სომხურად თამაშ, გართობას ნიშნავს, ოდნავ შემკულ-კრელი მელოდითი ნაკვეთის ნიშანი უნდა იყოს (une note caractérisant une formule mélodique légèrement fleurie) და ლათინ. *pes quassus*-ისმაგვარიო.


 სომხ. ვერნაქალ-ს (ზემოთამაშს) მიემსგავსება და ლათინ. *quillisma*-ს უდრის. ეტყობა იგი თანდათან აღმავალი და აკრელებული ჩვეულებრივი გარკვეული მელოდითი პასაჟების გამომხატველიაო. (*Elle spécifie apparemment un certain nombre de formules mélodiques traditionnelles de plus en plus fleuries, modulées du grave à l'aigu*).

სტრიქონსკევეთი ნიშნებითგან, იმავე თიბო-ს აზრით, წერტილი მუსიკალური წინადადების, ან მუხლის დასასრულის აღმნიშვნელია.

 მიაგავს სომხ. ბუთ-ს, რომელიც შეშტ-ის წინაუქმო მოვლენის გამომხატველი უნდა იყოსო

 ნიშანი სომხურ ნიშნებში არ არსებობს და მხოლოდ ლათინ. *trophicus*-სა მიაგავს და ბიზანტიელთა *apostrophos*-ს უდრისო.

 არც ასეთი ნიშანი მოიპოვება სომხურში, არამედ ლათინ. *pes quassus*-ს მიაგავს.

 ამის მსგავსს ნიშანს სომხები ნერქნაქალ-ს, ანუ ქვემო-თამაშს უწოდებენ და თიბოს სიტყვით უთუოდ დაღმავალი და თანდათან აკრელებული. ჩვეულებრივ გარკვეული მელოდითი პასაჟების გამომხატველია. (*Il spécifie sans doute un certain nombre de formules mélodiques traditionnelles de plus en plus fleuries modulées de l'igu au grave*).

დასასრულ, ფრანგი მეცნიერის აზრით, მეხური ვითომც საგალობო ნიშნებთა შემკულის აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო¹.

თიბოს ღვაწლია, რომ მან ქართული საგალობო ნიშნების დას. ევროპის, რომაულ საგალობო ნიშნებთან ცხადი მსგავსება შეამჩნია ისევე, როგორც ამ ქართ. ნიშნების განლაგების სისტემის ბერძნულ სისტემასთან მსგავსებაც აღნიშნა, მაგრამ ამ ნიშნებზე უკვე ეხლაც გაცილებით მეტის თქმა შეიძლება.

ქართული საგალობო ნიშნების რომაულთან, ბერძნულთან და სომხურთან შედარებით შესწავლა, რასაკვირველია, კარგია, მაგრამ უპირველესად ჯერ თვით ქართული ყველა ცნობებისა და მასალების გამოყენება საჭირო. ყველაზე უწინარეს ამ ნიშნების „კრელების“ ქართულ სახელებთან დაკავშირების აზრი შეიძლება ადამიანს დაეხადოს. მაგრამ საგალობო ნიშანი 10-ია, კრელებისა-კი, სულ ცოტა, 24 სახელი მოგვეპოვება.

¹ Нотные знаки в груз. рукописях: Христ. Вост., т. III, вып. II, 1914.წ., გვ. 211—212.

პრელების ზემომოყვანილი 24 სახელი ამოღებულია ფიტარეთის ხელნაწერში მოთავსებული ნაშრომიდან, რომელსაც ეწოდება „ნუსხა პრელისა, სრული და მართალი“. იქ განმარტებულია, სხვადასხვა საგალობლების ჰანგები როგორი იყო. ეს 24 სახელი ამ ვრცელი ნაშრომიდან არის ამოკრებილი. ვინც „პრელის ნუსხის“ ამ ერთგვარს სახელმძღვანელოს თავითგან ბოლომდის გადაიკითხავს, უეჭველია, დარწმუნდება, რომ ეს ნუსხა იმ ხანაშია შედგენილი, როდესაც საქართველოში ძველი საგალობო ნიშნების წაკითხვას უკვე ივიწყებდნენ და მათი წაკითხვა ცოტას-ლა ვისმე თუ შეიძლება სცოდნოდა. მართლაც, იმის მაგიერ, რომ ჰანგი ნიშნებით აღენიშნათ, როგორც მიქაელ მოდრეკელს აქვს თავის კრებულში, იქ აღწერილია თუ საგალობლის რომელი ნაწილი რას მიაგავს ანდა რას წარმოადგენს, მაგ., «მოვედით თაყუანის-ვქსცეთ და შეუვრდეთ ქრისტესა ღმერთსა ჩუენსა»: «მო» „აღიმოსა“ ჰგავს, «ვედით» „კაცო ღმერთისა“-ვით,—მეორედ «მოვედით» მცირე ორის საბრუნავით უნდა, შესამეზედ გათავდება „და შეუვრდეთ რტოები ქა ღა ჩუენსა“ ნოინა“-ო.—ან კიდევ: „აქებდით ღა წმიდათა შორის მისთა...“: სამ კილოდ ითქმის“—„რომელმან ესე სათნო იჩინა“: დიდი წინათქმა, სამი საბრუნავი, დასდებლის კილოზე გათავდება“. — „ესე არს ღმერთი ჩუენი და არავინ არს სხუა მსგავს მისსა“: თავს დაბანებით სამი საბრუნავი, ალილო არწივისა და მას ზედა გათავდება“. — „ქერაბინთა ზედა მქდომარეო“: თავი წინათქმა, სამი საბრუნავი და ბოლო ჩაბანება“ და სხვაც ამის მსგავსადგვა.

ცხადია, საგალობო ნიშნების ცოდნა საქართველოში იმ ხანაშიც რომ ყოფილიყო, როდესაც ეს სახელმძღვანელო შეუდგენიათ, ამ პრელის ნუსხის შემდგენელი თავის თავსამტკრევი ნაშრომის წერას არ დაიწყებდა, არამედ ძველებურად ნიშნების დასხმას შეუდგებოდა. მაშასადამე, უცილობელ ჰეშმარიტებად უნდა იქმნეს მიჩნეული, რომ, თუ ამაზე უწინარეს არა, XVIII ს-ში მაინც საგალობო ნიშნების წერა-კითხვა დაპვიწყებიათ და ამის მაგიერ, გაქირვების გასაადვილებლად, სანაცვლო სისტემა შეუქმნიათ, რომლის დახმარებითაც გალობის სწავლა მხოლოდ ზეპირად-ლა შეიძლებოდა.

„პრელის სრული ნუსხის“ თვით შემდგენელს, როგორც ეტყობა, საგალობო ძველი ნიშნების სახელები ჭერ კიდევ ჰხსოვებია და საფიქრებელია რომ, თუ ყველა არა, ზოგიერთი მათგანი მაინც თავის ნაშრომში შეტანილი უნდა ჰქონდეს. ამას ერთი მხრით „პრელების“ ზოგიერთი სახელების შინა-არსის გათვალისწინება გვაფიქრებინებს, მეორე მხრით თვით საგალობო ძველი ნიშნების მოხაზულობის დაკვირვება.

მაგალითად საყურადღებოა, რომ პრელთა შორის ოდენობითი განსხვავების მაუწყებელი სახელებიც გვხვდება, მაგ.: „დიდი ასამაღლებელი“ და ჩვეულებრივი „ასამაღლებელი“, რომელიც ეგების მცირე ასამაღლებლად იგულისხმებოდა,—„მცირე სამი საბრუნავი“ და „სამი საბრუნავი“, რომელიც აგრეთვე იქნებ ჩვეულებრივ, ანდა დიდ სამ საბრუნავად უნდა ყოფილიყო ნაგულისხმევი,—„წინ-თქმა“ და „დიდი წინ-თქმა“, რომელთაგან პირველი ალბათ ჩვეულებრივ, ან მცირე წინათქმად ითვლებოდა.

ქართ. პრელების ზემომოყვანილს სახელებში გარკვევა და მათი რეალური მნიშვნელობის განსაზღვრა ძნელია, მაგრამ მაინც უნდა ვცადოთ. ჭერ-კი ჰანგის დანაწილების იმდროინდელი წესი უნდა გავიგოთ.

ვინც ამ პრელების გვარობის სრულს ნუსხა-განმარტებას გულდასმით შეისწავლის, შეამჩნევს, რომ ყოველი საგალობელი ჩვეულებრივ ორ-სამ მთა-

ვარ ნაწილად ყოფილა გაყოფილი და თვითეულს მათგანს ჰქონია ან თავი და ბოლო, ანდა თავი, შუა და ბოლო. მაგ. ძლისპირზე „შენთანა არს მთავრობა დღესა ძლიერებისა შენისასა“ ნათქვამია: „თავი «ბქედ» აიღება, ბოლო «ახაია»-აო,-ან კიდევ“ «და ქებით ვალობასა შეგიმკობთ»: თავი «დიდებასა»-ი, ბოლო «შეუფრდი»-ა. ანდა „თავი «უცხო»[ა], შუაზე «ამაღლებული»-ისავით და «ყდ წის კილო» და ბოლო «დიდს ამინა»-ზე გათავდება»-ო?.

რაზეა დამყარებული ასეთი დანაწილება, არა ჩანს და ჯერ კიდევ გამოსარკვევია, მაგრამ მაშინ რომ ეს ყველას სცოდნია, ეს ჭრელთა სრული განმარტების ყოველი ცნობითაც მტკიცდება და ისეთი გამონათქვამებითაც, რომლებითაც საგალობლის ჰანგია ხოლმე დახასიათებული. ასეთს შემთხვევაში ასეა ნათქვამი: „თავს გარდაა³, ანდა „თავს გარეთ“, ან კიდევ „შუას იქით“⁴ ამნაირად იგალობება, ან ამ ჰანგს მიაგავსო. ცხადია, რომ, თუ ამ სახელმძღვანელოს წამკითხველს არ ეცოდინებოდა სად თავდება თავი, სად იწყება შუა და ბოლო, ზემომოყვანილის მსგავს განმარტებათა წერას არავითარი აზრი არ ექმნებოდა. ზოგადად შესაძლებელია ითქვას მხოლოდ, რომ ასეთი დანაწილება უპირველესად ადგილმდებარეობაზეა დამყარებული.

მაგრამ, ზემოაღნიშნულ დანაწილებას გარდა, საგალობლების სახელმძღვანელოში „საცისკრო სძლისპირების“ კილოებად სხვაგვარი დანაწილებაც გვხვდება, მაგ. იქ სწერია: „აქებლით ღა წმიდათა შორის მისთა... სამ კილოდ ითქმის“-ო⁵, ანდა კიდევ «ალილო არწივ[ისა]»⁶: ბოხუნი შვიდ კილოდ არის“-ო⁷.

მართალია, სახელმძღვანელოში გვხვდება ასეთი განმარტებაც: „რომელი ქერაბინთა საიდუმლოდ ვემსგავსენით«—თავი სხუა და სამ რიგად ითქმის“-ო⁸, მაგრამ აქ სამ-რიგად თქმა „თავის“, ე. ი. დასაწყისი ნაწილის, სიმღერის სამი ვარიაციის არსებობას გულისხმობს, კილო-კი ზემომოყვანილს განმარტებაში მუსიკალურ თემას უნდა ნიშნავდეს. ამიტომ ის ცნობები ისე უნდა გავიგოთ, რომ იმ სძლისპირების ჰანგი ერთის სამს, მეორის-კი შვიდს მუსიკალურს თემას შეიცავდა.

მაინც უნდა აღინიშნოს რომ თავი ვალობასა და საგალობლებში მარტო სიტყვების დასაწყისს ნაწილს-კი არ ეწოდებოდა, არამედ მუსიკალური ტერმინიც ყოფილა: სრულებით გარკვეული ჰანგის, თუ სამღერის, თემის მნიშვნელობა ჰქონია. ეს შესაძლებელია შემდეგითაც უცილობლად დამტკიცდეს: სძლის პირთა სახელმძღვანელოში ნათქვამია, რომ „მიშვებითა«—«თავი»“-ა, ამნაირადვე, „შემძლებელ ვიყავ უფროს«—«თავია»“-ა⁹. ორივე ეს განმარტება მკითხველს აუწყებდა და უხსნიდა. რომ ზემოდასახელებული ორი სძლისპირი დასაწყისითგან ბოლომდე იმ ხმაზე იგალობებოდა, რომელსაც „თავი“ ეწოდებოდა და რომელიც ჩვეულებრივ „თავის“ ჰანგი იყო. ამაზე უკეთესად ეს გარემოება ქვემომოყვანილი განმარტებითგან ჩანს: იმავე ძეგლში სწერია, რომ

¹ ნუსხა ჭრელისა. სრული და მართალი, გვ. 141 b.

² გვ. 147a.

³ გვ. 147a, 147b და სხ.

⁴ გვ. 147a.

⁵ გვ. 139b.

⁶ გვ. 145a.

⁷ გვ. 141b.

⁸ გვ. 140b,-141a.

⁹ გვ. 153a.

„და პილატეს შესმენითა“—და გოდებით ამოინი» და «თავ»-ზე გათავდება“-ო¹. მაშასადამე, ამ სძლისპირის ჰანგს ბოლოში „თავი“ ჰქონია. ცხადია, რომ აქ თავი არასგზით დასაწყისად არ შეიძლება იყოს ნაგულისხმევი, არამედ იგი მხოლოდ გარკვეულ მუსიკალურ თემას, სამღერსა ნიშნავს.

ისევე, როგორც საგალობლის მთლიან ჰანგს, მის შემადგენელ ნაწილებსაც ნაკვეთებად ჰყოფდენ, მაგ. ზოგი საგალობლის განმარტებაში ნათქვამია, თავს „ზედ წინთქმა მოებმის მრთელი“-ო², მრთელი წინათქმა მოებმის“-³, ანდა „მრთელი ოინი“⁴.

ზოგან-კი სწერია, რომ „ნახევარი წინათქმა“ უნდა მოჰბოლან, ანდა „ნახევარი ქელმწიფე კილო“ უნდა დაჰრთოდან. დასასრულ, ზოგან „დიდი წინთქმის ბოლო“⁵ მოებასო.

ზემომოყვანილი მაგალითებითგან ჩანს, რომ კილოთაგან ხან მრთელს, ხან ნახევარსა და ხან თავსა და ბოლოს იყენებდენ ხოლმე და ასევე ჰყოფდენ თვითთვეულს მათგანსაც.

საგალობლის ნაწილების ურთიერთთან შეკავშირების გამომხატველი მაშინდელი ტერმინების გამოარკვევაც ხერხდება. საგალობლის დასაწყისი ჰანგის აღსანიშნავად აღება („აღება“) და დაწყება უხმარიათ. საგულისხმოა, რომ სახელმძღვანელოს განმარტებებში აღება, თუ არ ვცდები, უფრო ხშირად გვხვდება, ვიდრე დაიწყება. ამ ძეგლში მაგ. ნათქვამია: „მხოლოსა ღის-მშობელსა თავი «სიტყვსა ღთისაზე აღება»⁶, ანდა „სიტყვსა მიცემისაგან ულონო ვართ...—თავი «სიყრმითაგან»-ზე აღება»⁷, ან კიდევ „ცოდვილნი ესე შევიწირავთ—თავი «არსებისა ხატ»-ზე აღება»⁸ და სხ.

კიდევ დაწყების მაგალითიც: „რამეთუ შენ ხარ ღთი ჩვენი და ჩვენ ვართ ერი შენი—თავი «ყოვლად წმიდაო»-სავით დაიწყება“-ო⁹.

როდესაც საგალობლის ერთს კილოს, ანუ მუსიკ. თემას მეორე მიჰყვებოდა, ამას მობმა ჰრქმევია და ასეთს შემთხვევებში ამბობდენ ხოლმე: ამა-და-ამ სათქმელს ესა-და-ეს «მოებმის“-ო, მაგ. სახელმძღვანელოში განმარტებულია, რომ, როდესაც „სიტყვსა მიცემისაგან ულონო ვართ და სიხარულითა გარნა ამას ვედრებასა“ უნდა ეგალობნათ, ამ საგალობლის „თავი“ გარკვეულ ჰანგზე დაიწყებოდა და ორჯერ გამეორებულ იქმნებოდა, მაშინ „ამას ვედრება-ზე «ახაია» მოებმის“-ო. ხოლო სძლისპირზე „ში ნეტარ-ვართ ჩვენცა“ ნათქვამია, რომ მის საგალობლის თავსაც „ნახევარი წინ-თქმა მოებმის“¹⁰, „არსებისა ხატო უტუალებლო“-ს ორჯერ გამეორებულ თავს „ზედ წინ-თქმა მოებმის მრთე-

¹ ნუსხა კრელისა, სრული და მართალი, გვ. 154 ბ.

² გვ. 140ა.

³ გვ. 161ა.

⁴ გვ. 137ბ, 138ბ.

⁵ გვ. 137ბ, 138ა, 139!

⁶ გვ. 139ა.

⁷ გვ. 140ა და 150ბ.

⁸ გვ. 137 ბ.

⁹ გვ. 138 ა.

¹⁰ იქვე.

¹¹ გვ. 138 ბ.

¹² გვ. 177 ბ.

ლი“-ო,—„უ“ს გალობით ვადიდებდეთ“-ის ჰანგის „თავი «სადიდებლად არის», იმის თავი მოებმის და მრთელი ოინი უნდა,—«გალო»-ს «ახაია» მოებმის და სამი საბრუნავი და კიდევ სადიდებლის მეორე კილო, იმას «დიდება მაღალი»-ს ბოლო მოებმის და გათავდება“-ო¹. ამნაირადვე „ღმრთისმეტყუელნი შემოკრინბა“-ს ორჯერვე გამეორებულ თავს „შუა მრთელი წინათქმა მოეხმის“-ო². დასასრულ „ო“სა გალობით ვადიდებდეთ“-ის საგალობლის თავს, ოინს, ახაიას, სამ საბრუნავსა და სადიდებლის მეორე კილოს იტყოდენ, „იმას «დიდება მაღლის» ბოლო მოებმის“-ო³.

მაგრამ ამავე ცნების გამოსახტავად, მობმას გარდა, მიყოლაც არის ნახმარი, მაგ. „რამეთუ შენ ხარ ღმერთი ჩვენი“-ს სატქმელ ჰანგზე განმარტებულია, რომ მისი „თავი «ყოვლად-წმიდაო»-სავით დაიწყება, «შენ ხარ ღმერთი»-ს «ახაია» მოპყვება“-ო⁴.

როდესაც წინამავალს რამე უნდა მიმატებოდა, ანდა ჩართოდა, ამას დაერთვა („დაერთვის“) და დატანება („დაეტანება“) ეწოდებოდა, მაგ.: ზემომოყვანილს განმარტებაში ნათქვამია, რომ ახაიას შემდეგ ჩვენი დაეტანება“-ო⁵. „და გვიხსენ ჩვენ სამართლად რისხვისაგან შენისა“-ზეც სწერია: „თავი ორჯელ უნდა «სიყმიტგან»-სავით და «ახაია»-ზედ «ჩვენ» დაეტანება“-ო⁶, ამნაირადვე ძლისპირაზე „სადიდებლად ღმრთისა მამისა“ ნათქვამია, რომ მისი „თავი «უცხო»-ა და ბოლოს სამი საბრუნავი დაერთვის და ისრე გათავდება“-ო⁷.

საგალობლის ჰანგის, ანდა მისი ნაწილის დასასრულზე ამბობდენ ხოლმე ამა-და-ამაზე, ან ამით, ანდა ამისავით „გათავდება“-ო, მაგ. „მიწყალენ ჩვენ, უფალო, შეგვიწყალენ, ჩვენ“-ის ჰანგის განმარტებაში ნათქვამია: „ბოლო «ულხინე»-ზედ გათავდება“-ო⁸.—„და გვიხსენ ჩვენ სამართლად რისხვისაგან შენისა“ ბოლოს «წართქმით გათავდება“-ო⁹.—ხოლო „ჩვენ ზედა შეგვიწყალენ ჩვენ“ თავის ორჯერ თქმისა და ახაიას შემდეგ «ამ მშვიდობა»-სავით გათავდება“-ო¹⁰.

ზოგს საგალობელში ჰანგის ერთ-ერთი ნაწილთაგანის, ჩვეულებრივ „თავის“, გამეორება სცოდნიათ, ამას ორჯერ თქმა, ანდა ორჯერ მობრუნება პრქმევი. მაგ. „უპატროსნესა ხერუვიმთასა“-ზე განმარტებულია, რომ მისი „თავი ორჯერ ითქმის“¹¹, „უზეშთაესსა სერაბინთასა“-საც „ორჯერ უნდა“ თქმაო¹² „სიტყვისა მიცემისაგან ულონო ვართ“-ს რომ „თავი «სიყრმიტგან»-ზე აელება,

1 ნუსხა კრელისა, სრული და მართალი, გვ. 140 ა.

2 გვ. 138 ა.

3 გვ. 161 ა.

4 გვ. 138 ა.

5 გვ. 138 ბ.

6 იქვე.

7 იქვე.

8 გვ. 141 ბ.

9 გვ. 138 ა.

10 გვ. 138 ბ.

11 იქვე.

12 გვ. 137 ბ.

მეორედ კიდევ მობრუნდება თავი“-ო¹, „არსებისა ხატო უცუალებლო“-ს ჰანგის „თავი ორჯერ მობრუნდება“-ო².

თუ ადამიანი ქართ. ჰრელების 24 სახელს ჩაუყვირდება, დარწმუნდება, რომ მათ შორის მხოლოდ სამს ემჩნევა კილოსთან კავშირის გამომჟღავნებელი კვალი. ერთი მათგანია „ქელმწიფე კილო“, მეორე „ყოვლად წმინდის კილო“ და მესამეც „დასდებლის კილო“. დანარჩენ 21 სახელს კილოობის აღმნიშვნელობა არ უჩანს, მაგრამ, ამისდა მიუხედავად ზოგი სხვა სახელიც კილოს სახელია და დანარჩენი სახელებიც მეტად საყურადღებოა.

წინთქმა მაგ. თითქოს სამუსიკო ტერმინიც-კი არ ჩანს, მაგრამ წინთქმის სხვადასხვა სახეობა გვხვდება ნუსხაშიცა და სახელმძღვანელოშიც: ყოფილა დიდი წინთქმაც³ და მომცრო წინთქმაც⁴, მოხსენებულია „ცოტა წინთქმა“-ც⁵. უეჭველია, ამ ტერმინში „ცოტა“ მცირესა და პატარას მნიშვნელობით არის ნახმარი ისევე, როგორც ეს სიტყვა XII—XIII ს. ძეგლებში იხმარება. ამიტომ ცოტა წინთქმის ტერმინი, უეჭველია, ძველი არის. ამნაირად, წინთქმა სამი ღიდიდისა ყოფილა: ცოტა, ანუ მცირე, მომცრო, ანუ საშუალო და დიდი.

ეხლა წინთქმის რეალური რაობა გვაქვს გამოსარკვევი. ამ ტერმინის სიტყვა-სიტყვითი მნიშვნელობა, წინ თქმა, აფიქრებინებს ადამიანს, რომ იგი საგალობლის წინა, დასაწყისი ნაწილის სახელი უნდა ყოფილიყო. მართლაც, „ქერაბინთა ზედა მჯდომარეო“-ს ჰანგზე ნათქვამია: „თავი—„წინთქმა“, «სამი საბრუნავი» და ბოლო «ჩაბარებაა»“-ონ წინთქმა აქ სწორედ თავშია, მაგრამ მაინც წინთქმის დასაწყისის სინონიმად მიჩნევა არ შეიძლება.

წინთქმა მუსიკაში უეჭველია გარკვეული სიმღერის, კილოს სახელი იყო. ეს თუნდაც იქითგანაც ჩანს, რომ წინთქმა საგალობლის შუაშიც გვხვდება. მაშასადამე, აქ მაინც დასაწყისთან მისი დაკავშირება სრულებით არ შეიძლება, მაგ. სახელმძღვანელოში საგალობლის ჰანგზე „რომელნი ქერაბინთა საიდუმლო ვემსგავსენით“ განმარტებულია, რომ მისი «თავი «სხტა» და სამ-რიგად ითქმის, «წინთქმა» და ნოინი“-საგან შესდგება⁷.

წინთქმა რომ დასაწყისისა-კი არა არამედ გარკვეული კილოს სახელი ყოფილა, ეს „ღირს არს და მართალ“-ის ჰანგის განმარტებაში პირდაპირ აღნიშნულია კიდევ: „ცოტა წინთქმის კილო, «აჰა, აჰა, იაჰა“ მართალ“-იაო⁸.

სძლისპირების ჰანგების ნაწილებს შორის წართქმა-ც გვხვდება ტერმინად, რომელიც ჰრელთა 24 სახელის სიაში რატომღაც შეტანილი არ არის. სახელმძღვანელოში მაგ. „და გვიხსენ ჩვენ სამართლად რისხვსაგან შენისა“-ზე ნათქვამია: „თავი ორჯერ უნდა «სიყრმიტგან»-სავეით, და «ახიაა»-ზედ ჩვენ დაეტანება,—სამართლად—«მოხუედ და განსცხადენ»-ია,—რისხვსაგან შენისა—«წართქმით» გათავდება“-ო⁹.

¹ ნუსხა ჰრელისა, სრული და მართალი, გვ. 138 ა.

² გვ. 140 ა.

³ გვ. 148 ა, 155 ა, 161 ბ.

⁴ გვ. 160.

⁵ გვ. 141 ბ.

⁶ გვ. 152 ბ.

⁷ გვ. 140 ბ,—141 ა.

⁸ გვ. 141 ბ.

⁹ გვ. 125 ბ.

თუმცა საბას ლექსიკონში წარტემა შეტანილი აქვს, მაგრამ ვითარცა წარტემა-უკუტეპის ცნების გამომხატველი სიტყვა, ხოლო ამ ტერმინის სხვა რამე მნიშვნელობაზე იქ არაფერია ნათქვამი, ზემომოყვანილ განმარტებაში-კი, ცხადია, გარკვეული სამღერის გამომხატველი სახელი უნდა იყოს.

ჭრელთა დანარჩენ ნუსხის ტერმინება კილოზის არავითარი კვალი არ უჩანთ, არც განმარტება-ცნობებში და არც სახელებში. ზოგიერთი მათგანის, როგორც მაგალითად ბოხუნის, უხტაურისა, შეყრილის, საჭეკენის, ჩაუნგულის, უცხოს, ნოინისა და ოინის რაობის გამოსარკვევად ჯერ არავითარი მასალები არ ჩანს. ირკვევა მხოლოდ, რომ ორ-სამნაირი ოინი ყოფილა: „ოინი“ და „მცირე ოინი“, პირველი ოინი აქ უეჭველად დიდ „ოინად“ უნდა იგულისხმებოდეს, თუ ჩვეულებრივად, ამ ნუსხითგან არა ჩანს, მაგრამ ია კარგარეთელის ნაშრომში მოყვანილს ნუსხაში სამნაირი „ოინი“-ა შეტანილი: ოინი, დიდი ოინი და მცირე ოინი. თუ ეს ცნობა სწორეა, აქეთგან ცხადი ხდება, რომ „ოინი“ ჩვეულებრივი, მცირე და დიდი ყოფილა. დანარჩენი სახელები ჯერ შესასწავლია.

ჭრელი სძლისპირების სახელმძღვანელოში ნახმარ ტერმინთაგან მეტად საყურადღებოა სამი საბრუნავი და მცირე სამი საბრუნავი. ია კარგარეთელისაგან უცნობი წყაროთგან ამოღებულს ზემომოყვანილს სიაში-კი ამ ორი ტერმინის მაგიერ შეტანილია მხოლოდ „საბრუნავი ოთხი“. სამწუხაროდ, საგალობლის თვით განმარტებაში ამ ოთხი საბრუნავის შესახებ და როგორ იყო ნათქვამი, ჯერ არა ვიცით რა. სამს საბრუნავზე-კი შემდეგი ცნობები მოგვეპოვება:

„ო-ს გალობით ვადიდებდეთ“-ის „თავი «სადიდებლად» არის, იმის თავი მოებმის და მრთელი ოინი უნდა,—გალო-ს «ახაია» მოებმის და სამი საბრუნავი და კიდევ სადიდებელის მეორე კილო, იმას «დიდება მაღალ»-ის ბოლო მოებმის და გათავდება“-ო¹.

საგალობლის «სადიდებლად ო-ისა მამისა» ჰანგის „თავი «უცხო»-ი და ბოლოს «სამი საბრუნავი» დაერთვის და ისრე გათავდება“-ო².

„ესე არს ო-ი ჩვენი და არავინ არს სხუა მსგავს მისსა“-ს ჰანგს „თავს «დაბანებით სამი საბრუნავი», «ალილო არწივისა» და მას ზედა გათავდება“-ო³.

„და უმეცარ-ხარ ჩემ-შორის დამკვდრებულსა ამას საიდუმლოსა“ საგალობელი ისე ითქმის, რომ მისი „თავი—ესე არს დღე», «სამი საბრუნავი», დასდებლის კილოზე გათავდება“-ო⁴.

„ღირსო მამაო“-ს ჰანგს აქვს თავი «სხუა», «სამი საბრუნავი», დასდებლის კილოზე გათავდება“-ო⁵.

მაგრამ საბრუნავი ყველა ერთნაირი-კი არ ყოფილა, არამედ არსებობდა თურმე მცირე საბრუნავი-ც, ამასთანავე მარტო სამი საბრუნავი-კი არ იყო, არამედ ორი საბრუნავი-ც. ეს მეტად საყურადღებო გარემოება „შენ ხარ მღუღელ—უ-კე წესსა მას ზედა მექისიდეკისისა“-ს ჰანგის შედგენილობის განმარტებითგან ირკვევა. იქ სახელდობრ ნათქვამია: მისი „თავი «ყოვლად-

¹ ნუსხა ჭრელისა. სრული და მართალი, გვ. 138 ა.

² გვ. 141 ბ.

³ გვ. 145 ა.

⁴ გვ. 146 ა.

⁵ გვ. 162 ა.

წმინდაო»-ა, ხარ მლტღელს «აავი» მოებმის და უკე «ამონი»-ა, წესსა—
«მცირე ორი-სამი საბრუნავი», იმას «აავი» მოებმის და კიდეც—წესსა მას
ზედა «სწორ ითქმის»... და სხ.¹

ზემომოყვანილი ყველა ცნობებითგან ცხადი ხდება, რომ ძირითადი რა-
ობის გამომხატველი ამ ტერმინებში საბრუნავი-ა. ხოლო სამი საბრუნავი
სახელდობრ რატომ სწოდებია, ამას ადამიანი მიუხედავად, თუ საგალობლის
„მოვედით თაყუანის-ვსცეთ და შეუვრდეთ ქრისტესა ღმერთსა ჩვენსა“-ს
ჰანგის შედგენილობის განმარტებას ჩაუკვირდებით: „მო «ალიგსო»-სა ჰგავს,
ვედით «კაცო ღმერთისა»-ვით, მეორედ მოვედით „მცირე ორის საბრუნავი“-თ
უნდა, მესამეზედ გათავდება“-ო და სხ². მაშასადამე, სამი საბრუნავი თითონ
საბრუნავებისაგან შესდგებოდა და ზოგჯერ შესაძლებელი იყო ორი საბრუნავი
ყოფილიყო ნამღერი და მესამე საბრუნავზე გათავებულიყო.

უეპველია, საბრუნავი ხმის გარკვეული მოძრაობის, „ბრუნვის“, აღმნიშვ-
ნელი უნდა იყოს და, ასეთი „ბრუნვის“ რაოდენობისდა მიხედვით, ერთი,
ორი, სამი და ოთხი საბრუნავი ყოფილა.

მაგრამ ხმის სამნაირი მოძრაობაა შესაძლებელი: ან მუსიკ. ბგერის მო-
ძრაობა გასწვრივია და ერთს ხარისხს არ სცილდება, tremolo-ს მსგავსად,—ან
ბგერის მოძრაობა აღმავალია, ანდა დაღმავალი. მართლაც, „ესე არს ღმერთი
ჩვენი“-ს ჰანგის განმარტებაშიც ხომ ნათქვამია: „თავს «დაბანებით სამი საბ-
რუნავია»-ო³. ცხადია რომ აქ „სამი საბრუნავი დაბანებით“, ე. ი. საბრუნავი
ხმის სამი ხარისხით დაღმავალი მოძრაობით უნდა ყოფილიყო ნამღერი.

საგალობლების ჰანგის განმარტებებში, დაბანებას გარდა ჩაბანებაც
ხომ ბევრგან გვხვდება ტერმინად, მაგ.: „ქერაბინთა ზედა მჭდომარეო“-ს
ჰანგზე ნათქვამია, რომ მისი „თავი «წინთქმა», «სამი საბრუნავი» და ბოლო—
«ჩაბანებაა»“⁴.

ამნაირადვე „მოწაფეთა კრებულსა თანა შეხუედ ყოვლად ძლიერო“-ს
ჰანგი, განმარტების თანახმად, „ჩაბანება შეყრილი არის, სწორედაა“-ო⁵. ასევე
თავშია მოქცეული ჩაბანება საგალობელში და გალობასა შეჰსწირავ“⁶, რომ-
ლის „თავი «ჩაბანება»“-ა, შემდეგ „დიდი წინთქმა, დასდების კილოზე გა-
თავდება“-ო⁶.

„დღეს ბეთლემად მოვალს მუცლად-ღებული“-ს ჰანგზე ნათქვამია: „თავი
«მ დაიდგი ამონი» «ჩაბანებით» და თავზე გათავდება“-ო⁷, ხოლო საგალო-
ბელზე „ქელი მარჯუენე შეძრწუნებულიყო“ სწერია, რომ მისი ჰანგი „თავს
გარეთ, «დიდი წინთქმა ჩაბანებით» «დიდება მალაზე» გათავდება“-ო⁸.

ზემომოყვანილითგან ჩანს, რომ ჩაბანება საგალობლის ყველა ნაწილში,
თავსაც, შუაშიცა და ბოლოშიც ყოფილა და თანაც, როგორც თავისთავად,
ისევე სხვა კილოებშიც.

¹ ნუსხა კრელისა, სრული და მართალი, გვ. 165 ბ.

² გვ. 137 ა.

³ გვ. 145 ა.

⁴ გვ. 152 ბ.

⁵ გვ. 157 ბ.

⁶ გვ. 161 ბ.

⁷ გვ. 145 ბ.

⁸ გვ. 148 ა.

ცხადია, რომ თუ დაბანება ხმის გარკვეულ დონემდე დაწვევის გამომხატველი იყო, ჩაბანება ხმის უფრო ღრმა, დაღმავალი მოძრაობის მაუწყებელი ტერმინი უნდა ყოფილიყო.

მეორე მხრით, „შენ ხარ მღუდელ უკე წესსა მას ზედა მელიქისედე-კისსა“-ს განმარტებაში „წესსა“-ზე პირველად ნათქვამია, რომ „მცირე ორისამი საბრუნავით უნდა ყოფილიყო ნათქვამი, მეორეჯერ-კი „კიდევ წესსა მას ზედა“ რომ უნდა ემღერათ, უკვე აღნიშნულია, რომ „სწორ ითქმის-ო!“. ეგების აქ საბრუნავის გასწვრივ მოძრაობა ნაგულისხმევი?

დასასრულ მუსიკ. ტერმინად „ასამალღებელი“-ც იყო, მაგ. „სათნო იყო მომცემელმან სჭულისამან“-ის ჰანგის შემადგენლობაში ყოფილა „წინთქმისა“ ბოლო, «ჩაბანება» და «ასამალღებელი», ოთხი უფლის «სამი საბრუნავო» და «დასდებლის კილო»-ზე გათავდება“-ო². ამნაირადვე „კაცო ოთისაო და მონაო სარწმუნო“-ს ჰანგის „თავი «სხტა» და «შეუვრდეთ»-ი, «ასამალღებელი», ბოლო «ოინი»-ა“-ო³.

«იესო ყოვლად-ძლიერო და მხსნელო სულთა ჩვენთა“-ს ჰანგშიც შედიოდა „ქრისტე მეუფეო», ბოლო «სხტა» და «ასამალღებელი»⁴.

დასასრულ, „რომელი ეგე მარადის იღუწი პატვიმცემელთა შენთათვის ოთისმშობელო“-ს ჰანგზეც ნათქვამია, რომ მისი „თავი «სხტა», «ასამალღებელი» და «ამინ ქერაბინა»-ის ბოლოა“-ო⁵.

ჩვეულებრივს ასამალღებელს გარდა, დიდი ასამალღებელი-ც ყოფილა, მაგ.: საგალობელის შესახებ „რომელსა თანა შენ დაუცხრომელად გადიდებთ“-განმარტებულა. რომ მისი „თავი «შეუძღებელო», ბოლო—«დიდი ასამალღებელი»-ა“-ო⁶. ია კარგარეთელის კრელთა სიაში დიდს გარდა „უზესთავის ასამალღებელი» და „ასამალღებელი რვა-ნაირი“-ც მოიპოვება.

საყურადღებოა, რომ ასამალღებელს გარდა, ამაღლებული-ც გვხვდება, რომელიც საგალობელში „ამაღლისა მღუდელთ-მოძღჯარი და ნათლით შემოსილი“ მოიპოვება. როგორც მისი ჰანგის განმარტებაში ნათქვამია, მას ჰქონია „თავი «უცხო», შუაზე «ამალღებული»-სავით და «ყოვლად-წმიდის კილო» და ბოლო «დიდს ამინზე» გათავდება“-ო⁷.

ამნაირად მუსიკ. ტერმინებად ამაღლებული, ასამალღებელი, დიდი ასამალღებელი, უზესთავის ასამალღებელი და ასამალღებელი რვა-ნაირი გვქონია..

რაკი ასამალღებელი წირვა-ლოცვის სიტყვიერი წარსათქმელის სახელიც იყო, ამიტომ შესაძლებელია ეს ტერმინი ჰრელთა ნუსხაში მარტო ხმის ამაღლებლის გამომხატველი-კი არ იყოს, არამედ ამ წარსათქმელის კილოდაც იგულისხმებოდეს. ამას გამონათქვამი ასამალღებელი რვა-ნაირი“-ც გვაფიქრებინებს, რომელიც აღმავალი კილოს რვანაირ ვარაიციას უფრო შეკშვენის თითქოს, ვიდრე მარტო ხმის ამაღლებას. თუ ეს მოსაზრება მცდარი არ არის, მაშინ ასამალღებელი უნდა ისეთ ორმაგ ტერმინად მივიჩნიოთ, რომელიც კილოსიცა და ხმის გარკვეული ამაღლების გამომხატველიც იყო.

¹ ნუსხა კრელისა, სრული და მარტალი, გვ. 165 ხ.

² გვ. 150 ხ.

³ გვ. 163 ა.

⁴ გვ. 164 ა.

⁵ გვ. 164 ხ.

⁶ გვ. 161 ხ.

⁷ გვ. 147 ა.

მაშასადამე, კრელების სახელებს შორის ხმის გასწვრივ, აღმავალი და დაღმავალი მოძრაობის გამომხატველი მთელი რიგი ტერმინებისაც გვქონია (საბრუნავი, ამალღება, ასამალღებელი, მცირე ასამალღებელი, უზესთაესი ასამალღებელი, დაბანება, ჩაბანება) და ამ მოძრაობის ხარისხობრივი ოდენობის გამოქვეყნებელი ტერმინებიც (ორი, სამი, ოთხი საბრუნავი, დაბანება და ჩაბანება). ყველა ეს ტერმინები მით უფრო საყურადღებოა, რომ ხმის ასეთი გასწვრივ, აღმა და დაღმა მოძრაობის გამომხატველი ნიშნები ქართულს საგალობლო ნიშნთაშეწერლობაში მართლაც გვქონდა და სათანადო ძეგლებში ეხლაც დაცულია, როგორც ზემომოყვანილი მაგალითებითგან ჩანს, იქ მართლაც ზოგი აღმა, ზოგი დაღმა დაწერილი ნიშნებია და ზოგს ორი მუხლი, ზოგს სამი და ოთხი აქვს. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ ზემომოყვანილს ტერმინებში შესაძლებელია სწორედ ამ ნიშნების სახელები გვქონდეს დაცული.

რასაკვირველია, ამ საკითხის საბოლოოდ გადაჭრა მხოლოდ სპეციალური გულდასმითი შესწავლისა და კვლევა-ძიების შემდეგ შეიძლება. ამისათვის შედარებითი შესწავლაა საჭირო: საფუძვლად უნდა ორი ძეგლი, მიქაელ მოდრეკილის მიერ შედგენილი სძლისპირების ნიშნებიანი კრებული და სძლისპირების კრელების ზემოაღნიშნული სახელმძღვანელო იყოს აღებული. ამ უკანასკნელში, როგორც ვიცით, სძლისპირების ჰანგების შედგენილობის სიტყვიერი განმარტება და ნაწილების სახელები მოგვეპოვება, მიქაელ მოდრეკილის ნაშრომში—კი ამავე საგალობლების ჰანგები საგალობლო ნიშნებით არის აღბეჭდილი. ამ ორ ძეგლს უნდა სძლისპირების ჰანგების თანამედროვე ნოტების სისტემით ზედმიწევნითი ჩანაწერი ამოუყენოთ გვერდს. სახელმძღვანელოს ცნობებისა და მიქაელ მოდრეკილის ჩანაწერის ერთმანეთთან შედარება, ტექსტის სათანადო ნაკვეთების გათვალისწინებით, საშუალებას მოგვცემს გამოვარკვიოთ, თუ ორი, სამი საბრუნავი, დაბანება ჩაბანება, წინთქმა და სხვა ტერმინები საგალობლო ნიშნებით როგორ გამოიხატებოდა. ამავე დროს უნდა სძლისპირების ჰანგების თანამედროვე ჩანაწერით შემოწმებულ იქმნეს და გამოირკვეს, იქ, სადაც სახელმძღვანელოს განმარტებაში დაბანება და ჩაბანებაა დასახელებული, მართლაც ხმის დაღმა მოძრაობაა, თუ არა,—სადაც მცირე, დიდი და უზესთაესი ასამალღებელია მოხსენებული, ხმაც მალა იწვევს, თუ არა,—სადაც ორი და სამი საბრუნავია დასახელებული, ხმის ბრუნვა მართლაც არის, თუ არა?

ასეთი სამმხრივი შედარებითი შესწავლის გზით, როგორც საგალობლო ნიშნების ნამდვილი რაობა და სახელები გამოირკვევა, ისევე საგალობლების ძველი ქართული ჩანაწერების ამოკითხვაც გაადვილდება. მაგრამ ასეთი მუშაობის ნაყოფიერი შედეგისათვის აუცილებლად საჭიროა, რომ წინასწარ აღმოს. და დასავლ. საქართველოში დაცული სძლისპირების ყველა ჰანგების თანამედროვე ჩანაწერები გვქონდეს ხელთ, რათგან ძველი ჰანგები შესაძლებელია ყველგან არ იყოს უცვლელად დაცული და ამიტომაც მათი წინანდელი სახის აღსადგენად ყველა ვარიაციების გათვალისწინება იქმნება აუცილებელი. ასეთი ამოცანის გადაჭრა ძნელი, რთული და პასუხსაგები საქმეა: მას დიდი ცოდნა, სხვათა შორის რომაული და ბიზანტიური საგალობლო ნიშნების დაუფლება სჭირდება, რათგან, როგორც აღნიშნული გვქონდა, მიქაელ მოდრეკილს თავის კრებულში ბერძნული კილოების ჩანაწერებიც მოეპოვება და ამან ეგების ქართული ნიშნების ბერძნულ შესატყვისობათა გამორკვევა შეგვიძლებინოს.

მაგრამ საგალობლების ტექსტსა და ჰანგს შორის დამოკიდებულების და მღერის წესის გათვალისწინება შეუძლებელი იქნება, თუ კიდევ შემდეგ საგულისხმო ცნობებსაც არ მივაქცევთ ყურადღებას. „წამსა შინა ღრუბელმან, ცისკიდით სიონს შინა“—ს ჰანგზე სახელმძღვანელოში ნათქვამია, რომ მისი „თავი «უტხო», მას შინა მოჰყვება, «აავი» მოებმის და იმაზე ღრუბელმან, «უღბინე»-ზე წაე და გათავდება“-ო¹.

ამნაირადვე საგალობელზე „შენ ხარ მღუღელ-უკე წესსა მას ზედა მელქისედეკისსა“ განმარტებულია: „თავი «ყოვლად-წმიდაო»-ა, ხარ მღუღელ-ს «აავი» მოებმის და უკე «ამონი»-ა წესსა — «მცირე ორი-სამი საბრუნავი», იმას «აავი მოებმის»-ო და სს².

ხოლო „ღირს არს და მართალ“-ის ჰანგის განმარტებაში სწერია: „«ცოტა წინთქმის კილო»,—«აჰა, აჰა იაჰა»—მართალ“³.

აავი და აჰა-აჰა-იაჰა-ც ტერმინებია და ისინიც კილოებს „მოებმოდენ“ ხოლმე, მაგრამ მხოლოდ იქ, სადაც საგალობლის ჰანგს სიტყვების საჭირო რაოდენობა აკლდა და სიტყვა-ნაკლი ადგილების შევსება იყო საჭირო. თანამედროვე სიმღერაში, როგორც ცნობილია, ასეთ შემთხვევაში ხმოვნებს ხმარობენ ხოლმე, ძველ საქართველოში-კი აავი და აჰა-აჰა-იაჰა უხმარიათ.

საგალობლის ტექსტისა და ჰანგის ურთიერთ შორის დამოკიდებულების წესის სისწორით დასაცავად, როგორც ირკვევა, რვა ხმისთვის სამაგალითოდ განლაგებული ტექსტი იყო შედგენილი, რომელიც მთლიანად ამ წიგნში ვერ იბეჭდება, აქ მხოლოდ ერთი ნიმუშის მოყვანით უნდა დაეკმაყოფილდეთ.

მეორე სმა. — მის ტექსტად აღებულია: უფალო ღალად-ვყავ შენდამი, ისმინე ჩემი, უფალო, მოხედენ ჯმასა ლოცვისა ჩემისასა, წარემართენ ლოცვა ჩემი, ვითარცა საქმეველი შენ წინაშე, აპყრობა კელთა ჩემთა მსხუერპლ სამ-წუსროო“, „მეორე ხმის“ გალობის დროს-კი ეს ტექსტი ჰანგთან ერთად ასე უნდა ყოფილიყო წარმოთქმული:

„უფალო ღაააღად ვყავ⁴ აჰაი შენდამი იიი იისმინეშეეე ჩემცე იი⁵ ისმინე ||.

აჩემიიიი უუუუ ფაჰაჰალო: უფალო ვღაღაჰაღა აჰაღად ვე[ა]ვ[ა]ვ შენდამი ისმინე ჩემი მო [ო] ოოს [ედენ] ჯმასა ლოც [ესა] ჩემისაჰასა ღაღა || დე-ბასააჰა ჰააჰ ჰააჰ ჩემსააააა შე მი ისმინეა (?) ჩემშიიიიი უუუუ ფაჰაჰაჰ || ლოო წარემართენ ლოცვაჰა ჩე [ეეეეე] მიიჰ ვა საქმეველი შენ [წ ე || აააპყრობა კელთაჰა ჩეეცმმთა მსხუერპლ სამწუსროო მოოო ||.

[ის] მიიღე ჩემში უუუუფააალო“.

რატომ არის ტექსტის ზოგი ადგილი შავი, ზოგი კიდევ წითელი მელნით დაწერილი, ამას ჯერ კიდევ ცალკე სჭირდება შესწავლა, მაგრამ ზემომოყვანილი მაგალითის მიხედვით ზოგიერთი სხვა საკითხების გამორკვევა მაინც შეიძლება.

1. ერთმანერტის გვერდით ა (აა, აააა, აააა), ე (ეე, ეეე, ეეეეე). უ (უუუუ) და ი (იი, იიი) ე და მ ხმოვნების დაჯგუფება ჰანგის სამღერის ბგერის სიგრძის მიუწყებელი და განმსაზღვრელი უნდა იყოს.

¹ „ნუსხა ქრელისა, სრული და პარალელი“, გვ. 161 ა.

² გვ. 165 ბ.

³ გვ. 141 ს.

⁴ აქ შავი ასოებით დაბეჭდილი ხელნაწერში წითელი მელნით სწერია.

2. ჰა, აჰაი, აჰაჰა, ჰაჰა უნდა ჰანგის სიტყვა, ანდა მარცვალ-ნაკლი ადგილების შემავსებელი ჩანართები იყოს.

ჭრელების 24 სახელებს შორის, როგორც ვიცით, ახაია-ც გვხვდება. თუ მეორე ხმის ჰანგის ტექსტის ზემომოყვანილ მაგალითს გადავიკითხავთ, იქ აჰაი-საც ვიპოვით. მე მგონია, რომ ახაია სწორედ ასეთი აჰაი-სა და მსგავსი სიტყვა-მარცვალ-ნაკლი ადგილების შემავსებელი ჩანართების აღმნიშვნელი ტერმინი უნდა იყოს. თუ ეს მოსაზრება მცდარი არ არის, მაშინ შესაძლებელია ამ ახაია ტერმინის ხნიერება გამორკვეულიყო. ამ ტერმინს პირველ თანხმონად ხ აქვს. ზემომოყვანილ მაგალითში-კი, რომელიც XVIII ს. ხელთაწერიტგან არის ამოღებული, აჰაი არის, ჰ-ა ნახმარი ხ-ს მაგიერ. თუ გავიხსენებთ, რომ ქართულში ე წ. ხანმეტობის ხანა იყო, რომელსაც შემდეგ ჰაეს ხანა მოჰყვა, როდესაც ხ ჰ-დ შეინაცვლა, მაშინ თავისდა-თავად დაგვებადება აზრი, რომ ახაია შესაძლებელია ხანმეტობის დროითგან მომდინარე და შერჩენილი ტერმინი იყოს, რომელიც შემდეგში გალობის დროს, ზემოაღნიშნული გარემოების გამო, აჰაი-ად იქცა.

ახაიას მსგავსი მნიშვნელობის ტერმინი უნდა იყოს აჰვი-ც და იგიც სიტყვა-მარცვალ-ნაკლი ადგილების შემავსებელ ჩანართად არის საგულისხმებელი.

3. ზემომოყვანილი სამაგალითო ტექსტის მუხლებად გაყოფვა, რაც ჩვენ წყვილი ასწვრივი ხაზით გვაქვს გამოხატული, ჰანგის წინადადებებად გაყოფვის აღმნიშვნელი ჩანს.

ამნაირად, შესაძლებელია ითქვას, რომ სძლისპირის სახელმძღვანელოში განმარტებულია თვითოეული სავალობლის ჰანგის შედგენილობა, რამდენი და რა ნაწილისაგანაა შემდგარი. რვა-ხმის მაგალითებში-კი ჰანგსა და ტექსტ-შორისი დამოკიდებულება, წინადადებებად განაწილება და ჰანგის ბგერის სიგრძე-სიმოკლეა ნაჩვენები.

ცხადია, რომ ქართული საგალობო ნიშანთდამწერლობა იმ დონეზე არ შეჩერებულა, რომელზედაც X ს-ში მიქაელ მოდრეკილის დროს იყო, არამედ შემდეგში უფრო უნდა განვითარებულიყო. მართლაც მერმინდელი საუკუნეების ნიშნები გაცილებით უფრო რთული ჩანს. ცხადია, ამავე მიზეზის გამო, ახალი ტერმინებიც შეიქმნებოდა.

სძლისპირთა სახელმძღვანელოში გვხვდება კიდევ რამდენიმე ტერმინი, რომელიც 24 ჭრელის ნუსხის შემდგენელს რატომღაც ამ სიაში არ შეუტანია. ამათგან ორი, ჭრელ-სადაგი და სადაგი ერთმანერთთან დაკავშირებული ყოფილა. „შენ გიგალობთ, შენ გაკურთხევთ, შენ გმადლობთ“-ის ჰანგზე ნათქვამია: „სადაგადაა“-ო¹, ხოლო სავალობლებზე „მოსლვისა შენისა საიდუმლო მესმა“ და „ცანი შეუნიერებამან შენმან დაჰფარანა“ უფრო გარკვეული განმარტება მოგვეპოვება: „ს ა დ ა გ ა დ ს ა თ ქ მ ე ლ ი ა“-ო².

ჭრელ-სადაგის შესახებაც სახელმძღვანელოში ასევე ორნაირი, მარტივი და უფრო ვრცელი ცნობა გვხვდება: ერთი მხრით სავალობლებზე „ცანი და ქუეყანა დიდებითა მისითა ოსანანა მალალთა შინა“ და „წყალობა, მშვიდობა და შესაწირავი ქებისა“ მარტივად ნათქვამია „ჭრელ-სადაგია“-ო³.

¹ „ნუსხა ჭრელისა, სრული და მართლი“, გვ. 141 ა.

² გვ. 165 ბ.

³ გვ. 141 ა.

„ნათელი მოხუდელ ქრისტე სოფლად“-ზეც სწერია კრელსადაგად არის“-ო¹, მაგრამ „ღთის-მშობელო ქალწულო, გიხაროდენ, მიმადლებულო მარიამ“-ის შესახებ უკვე ვრცლად არის განმარტებული „კრელ-სადაგად სა-თქმელია“-ო².

უცნაურია, რომ საბას ლექსიკონში კრელ-სადაგი არსად მოეპოვება და ცალკეულ კრელი-სა და სადაგი-ს განმარტებებშიც არ არის არც აღნიშნული და არც ნაგულისხმევი, რომ ორივე მუსიკის ტერმინებიც იყო: „26 კავშ“-ის დამოწმებით ნათქვამი აქვს მხოლოდ, რომ „სადაგი ძნელსა და ადვილს სა-შუალი“-ს აღნიშნენელი იყო,—კრელზეც სწერია მარტო, რომ „სხუადასხუა თქმელია“-ო².

არჩილ მეფეს-კი ორივე ტერმინი მოეპოვება და ნათქვამი აქვს: „მწიგნობრობა, კრელ-სადაგი, კრელ ძლისპირთა გარდათქმა“³, მაგრამ ამ ლექსითგანაც არ ჩანს, თუ როგორ ესმოდა ავტორს ან კრელ-სადაგი, ანდა რეალურად როგორ უნდა გაეიგოთ „კრელ ძლისპირთა გარდათქმა“.

ცხადია, რომ საგალობო ნიშნების სისტემა უნდა მუსიკ. ბგერათა რაიმე სისტემაზე ყოფილიყო დამყარებული. საბერძნეთსა და ბიზანტიასაც ჰქონდა ასეთი სისტემა და ქართულსაც. ბიზანტიური სისტემა რვა ხმის სისტემას წარმოადგენს, რომელიც ორ ოთხ-ხმიან ჯგუფად იყოფებოდა. რვა-ხმის სისტემა ბიზანტიურს მუსიკაში იოანე დამასკელმა შემოიღო VIII ს., მანამდე-კი საგალობლები ოთხი ხმის სისტემაზე იყო დამყარებული. იოანე დამასკელმა ამ ოთხ ძირითად ხმას, რომელთაც ბერძნულად „მქოჲ კვრიოჲ“, ე. ი. ხმანი უფალნი, ანუ მთავარნი (ამას ხომ არ უდრის „ქელმწიფე კილო“?) კიდევ ოთხი ხმა დაუმატა, რომელთაც „მქოჲ პლანგიოჲ“, ე. ი. ხმანი გვერდითნი ეწოდა. ეს რვა ხმის სისტემა ძველს ბერძნულს, დორიულს, ფრიგიულსა, ლიდიურს, მიქსოლიდიურსა და სხვა ბგერათიკბეზუა დამყარებული⁴.

ძველ საქართველოშიც რვა-ხმის სისტემა იყო მიღებული, რომელიც აგრეთვე ორ მთავარ, ოთხხმიან ჯგუფად იყოფებოდა, მაგრამ პირველს ოთხხმიან ნახევარს ქართულად მარტივად კმანი ეწოდებოდა, მეორე ოთხხმიანს ჯგუფს-კი გუერდნი ერქვა⁵. ჰქონდა, თუ არა, რიგობითს გარდა, ამ რვა ხმის თეოლოგულს ბგერას ქართულად ძველ ხანაში თავისი საკუთარი სახელი, არ ვიცით, XVII—XVIII ს. ს. ძეგლებში-კი არა ჩანს. უნდა ითქვას, რომ ბიზანტიური ძველი საგალობო ნიშნებისა და სისტემის ცოდნაც ბერძნებსაც XIX ს. დასდევისათვის მთლად დავიწყებული ჰქონდათ. ამიტომ იქაც უძველესი (X—XIII ს.) ბიზანტიური საგალობო ნიშნების წაკითხვაც ჯერ ვერავის მოუხერხებია და მხოლოდ მერმინდელი, XIII—XV ს. საგალობო ნიშნების სისტემა საკმაოდ კარგად ცნობილი ჰავიოპოლიტეს გადარჩენილი თეორიული თხზულებს წყალობით. ამის შემდგომი დროის, XIX ს. დამდევისათვის მივიწყებული, სისტემა-კი ქრიზანთე მადითოელმა „განაახლა“ ძველი ნიშნების თვითნებურად გამოყენებითა და მათთვის ევროპულის მსგავსი მნიშვნელობის დათქმა-მინ-ქებოტ⁶.

1 „ნუსხა კრელისა, სრული და მართალი“, გვ. 164 ა.

2 გვ. 166 ა.

3 არჩილი, საქ. ზნობ. 32 ქ.

4 Byzantinische Musik: Illustriertes Musik-Lexikon von Hermann Abert.

5 კ. კეკელიძის ქართ. ლტ. ისტ., I. 640.

6 Byzantinische Musik: Illustr. M.—L. von H. Abert.

საეთხის ხმის ბგერათიკობის შესახებ იოანე ბატონიშვილსაც აქვს განხილული „კალმასობა“-ში და იქ შემდეგი მსჯელობაა ამაზე მოყვანილი პეთოდისა და იონა ზელაშვილის საუბრისა და კითხვა-პასუხის სახით:

„ეთოდომ: როდენ გუარობს ხმა?

„იო: ყოველს ქვეყანაში, ესე იგი, საბერძნეთს, ევროპიას, არაბიას და სხვათა შორის არს რვა ხმაღ განყოფილი გალობა და ამ სახით ჩვენშიაც, რომელ ამაზედ მეტი შეუძლებელ არს, ამისთვის რომელ საკრავთა ფარდებიც რვანი არიან, რომელიცა თვითეული მადგანი (sic) ჟამსა დაკერისასა გამოსცემენ სხვადასხვა სახედ ხმათა. ხოლო კანკლელი, რომელ მინ ფარდად წოდებული, იგი მკირედ უკუშ განესხეაების კილოს შვენიერებისათვის. და რაგვა-რათაც საკრავსა შინა ინმარება, ეს სახედვე გალობასა შინაცა, და ესეც წარმოებს ისევე რვა ხმათაგან“¹.

საგულისხმოა, რომ რვა-ვმა ვითარცა საერო, ამასთანავე ინდოეთის, მუსიკის ტერმინი ქართ. პოეზიაში უკვე XII ს. გვხვდება. შავთელს თავის აბდულმესიაში ნათქვამი აქვს:

„მათან ვრახმანი
გძნობდეს რვა-ვმანი,
ვერა დამატონ
ქება ძალისა“-ო².

მაშასადამე, რვა-ხმას ბრახმანიც მღეროდა, მაგრამ ცხადია, რომ ამ რვა ხმას ქრისტიანულ რვა-ხმასთან შესაძლებელია ან არაფერი საერთო, ან ძალიან ცოტა რამე ჰქონოდა: ის ჰინდური საერო მუსიკის რვა-ხმა იყო.

პროფ. ნ. მარამა 1903 წ. გამოაქვეყნა მ. საბინინისეულს კოლექციაში³ ნაპოვნს ერთ უთარილო ხელთნაწერში დაცული სპარსული მუსიკის ისტორიისათვის საგულისხმო ქართული ცნობა. იქ სწერია: „ირანული რვა ხმა: 1. ჰუსეინი, 2. დუგა, 3. სეგა, 4. ჩარგა, მუხალიფი, 5. შაჰნაზი, 6. ფას მუხალიფი, 7. ნოვრუზ არაბი და 8. რასტი“⁴.

ვულერს-ის ირანულ-ლათინურ ლექსიკონში ამ სახელების რეალური მნიშვნელობის განმარტება ნ. მარარს ვერ უპოვია. ჰუსეინ-ზე კი იქ ნათქვამია, რომ მუსიკის რომელიღაც ბგერის სახელიაო,—დუგა-ზე რომ ინდოეთში რამქილი-ს სახელით ცნობილი მუსიკალური ჰანგის სახელწოდებააო,—სეგა მუსიკის რომელიღაც ბგერის სახელიაო,—ჩარგ-ზე მუსიკის რომელიღაც ფარდის, ნ. მარარის თარგმანით, ხმის სახელიაო,—შაჰნაზი მუსიკის ჰანგიაო,—და რასტი მუსიკის რაღაც ბგერის სახელიაო. ნაურუზ არაბი ვულერს არ მოეპოვებან⁵.

ალ. ოჰანეზაშვილის სიტყვითა და წერილობითი ცნობით, რომელიც დ. არაყიშვილისათვის გადაუცია, ორნაირი გამმა არსებობს, ირანული და არაბული.

ირანული გამმის სახელები და მათი შესატყვისობა ოჰანეზაშვილს ასე აქვს მოყვანილი: 1. რასტი=c, ანუ do-ს, 2. ზილ=d, ანუ re-ს, 3. ჰუმა=e, ანუ

¹ იოანე ბატონიშვილი, კალმასობა, საქ. მუხ. ხ. № 2170 II, გვ. 237 ხ.

² შავთელ, აბდულმესია, გვ. 103₄.

³ № 18, გვ. 119 ა.

⁴ T. P. V, გვ. 65—66.

⁵ იქვე.

mi-ს, 4. დუგა=f, ანუ fa-ს, 5. შაჰი=g, ანუ sol-ს, 6. დეჰანი=a, ანუ la-ს და 7. ილაჰი=l, ანუ si-ს.

არაბული გამშის სახელებად და შესატყვისობად-კი ოპანუნაშვილს აღნიშნული აქვს: 1. ჩანგია=c, ანუ do-ს, 2. ნაჟა=d, ანუ re-ს, 3. ჰუსეინი=e, ანუ mi-ს, 4. აჟამი=f, ანუ fa-ს, 5. რასტი=g, ანუ sol-ს, 6. დეჟა=a, ანუ la-ს, და 7. სეჟა=l, ანუ si-ს.

მსურველი ქართული სიმებიანი და ჩასაბერი საკრავების ბგერათაყიბებს ბ ე ლ ი ა ე ვ ი ს და ს ტ ე შ ე ნ კ ო კ უ ფ ტ ი ნ ა ს ნ ა შ რ ო მ შ ი ი ბ ვ ი ს! ს ტ ე შ ე ნ კ ო ს დაკვირვებით, სონარსა და ლარქემს ყურთასშენით აკეთებენ და მარტავენ, თუმცა მექანიკური შემოწმება იცან. ქართული სიმებიანი საკრავების მომართვის წესისათვის მუსიკოსებს ყურადღება არ მიუქცევიათ და მეზობლოდ რამდენიმე არამუსიკოსის ცნობა მაქვს ხელთ.

საკრავის ხმების ინტერვალების მაჩვენებელი ნიშნის სახელები თავის ადგილას უკვე გვქონდა აღნიშნული, იმათგან ფარდა ქართული არ არის. არამედ ირანული. მაგრამ ასეთ ნიშანს ხალხში, საქართველოს სხვადასხვა თემში, ქართული სახელიც მოეპოვება. მაგ. ფარდებს ქიზიყში **ხიდები**, ერწო-თიანეთში-კი საქცევები ეწოდება. თუ ქიზიყური ტერმინი საკრავის ტარში ამომადგენით ჩასმულ ფარდას გულისხმობს და სახელიც მხოლოდ გარეგნული მსგავსების გამომხატველია, ერწო-თიანეთის საქცევე იწოდებდა და ნიშნულების გამომხატველი ტერმინია: რაც დამკვრელს საშუალებას აძლევს ძალის ჩვეულებრივი ხმა სხვა ხმად აქციოს, იმას, რასაკვირველია, საქცევე უნდა ერქვას კიდევაც. მაგრამ თვით ინტერვალისათვისაც, სპარსული ფარდის მაგიერ, თუნქთში, როგორც დარწმუნდით, ოდნავ შეცვლილი ძველი მაღიკი არის დაცული.

ფარდი, ანუ საქცევე ირანური კეთდებოდა: ან უძრავი (გერმ. Feste Bünde), ანა მოძრავი (Lose Bünde). პირველი საკრავის ტარშია ხოლმე მაგრად ჩასმული, როგორც მაგ. ქიზიყურს ჩინგურს აქვს ჩვენში. ევროპაში-კი მანდოლინას და ესპანურს გიტარას აქვს,—მეორე, მოძრავი ფარდები, ძალისაგანვე საკრავის ტარზეა გარშემოყრული, როგორც მაგ. სპარსულს თანსა აქვს². უძრავს ფარდას ქართულად **ხიდი** ეწოდება, **მოძრავს-კი ფარდი** ანუ საქცევე.

ფარდების, ანუ საქცევეთა მქონებელი ძალებიანი საკრავები ეგვიპტეში უკვე 3000 წ. ქ. წ. მქონიათ, რაც მაშინდელი ნახატებით მტკიცდება, რომლებშიც საკრავ ნეფერს ზოგჯერ ფარდები უჩანს ხოლმე. შემდეგ მახლობელი აღმოსავლეთის საკრავებზეც გაჩნდა და იქითგან დას. ევროპაშიც გავრცელდა³, ძველი დროითგან ამჟამად ევროპაში მხოლოდ ხალხურმა საკრავებმა მანდოლინამ და გიტარამ-ლა შეინარჩუნეს ირანსა, კავკასიასა და საქართველოში-კი თარმა, ჩინგურმა, ჩანგურმა და ფანდურმა.

მეტად საყურადღებოა ქიზიყში სტ. მენთეშაშვილის აგან მეჩანგურეთა შორის ჩაწერილი განმარტება ჩანგურის კიდებისა და საქცევების, ანუ ფარდების გამართვის შესახებ. მეჩანგურეთ უთქვამთ: „ჩანგურის ყელს კიდებით დავყოფთ ფარდებად. კიდების გაკეთებას ზევიდან ვიწყებთ: ბაწარს

¹ იხ. საქ. მუზ. მოამბე, 1936 წ., № IXB, გვ. 4, 7, 17, 26, 30, 37, 38 და სტეშენკოს ნაშრომის გვ. 159—187.

² იხ. Z a c h s - ის R.—Ed. M. J: Bünde

³ იქვე, გვ. 63 b. Bünde და 273 a—b: Nofr.

დავგრებათ, ყელს შემოვახვევთ, ძალებს ავმართავთ და დაუკრამთ, თუ შე-
ეწაო, ხილს დაუღებ, თუ არა, აუწევ-დაუწევ, მერმე ქვევით ჩამოვწევ, ახლა
ვექას ავმართავთ, როგორ მოუქცევს ლარი და ვიღს დაუღებ, ჩამ-
დენსაც მაიშვდენს, იმღენ ვიღს გაუკეთებ.—სამზე ნაკლები ვიღი არ შე-
იძლება და ექვსადე მიღის, მეტი-კი აღარ შეიძლება-რა“. ხიღების
ასე გაპართვას გარდა, სხვანაირიც სცოდნიათ ქიზიყში: იმავე პირის
ჩანაწერით „ზოგის სიტყვით, ჩანგურს ყელში თავთან ხელს მოავლებენ: საცა
სალოკი თითი დაედება, იქ იქნება პირველი ხიდი, — მეორე ხიდი დაედება იმის
ქვემოთ, სადამდინაც შუა თითი გადასწვდება-ო“.

ანაირად ყურთასმენაზეცა და საზომებზე დამყარებული მომართვა სცო-
დნიათ.

თუშეთში კი ფანდურს ასე მომართავენ ხოლმე: ფანდურს „მარცხენა
ხელს მოჰკიდებენ ყელთან“ და საკრავს „მუხლზე დაიდებენ, იმავე ხელის თი-
თებს საქცევზე უცვლიან, რასაც „თითების დაცლა“ ეწოდება. „მარჯვენა ხე-
ლის თითებით-კი ალყებს მორთავენ“¹. სამწუხაროდ, ამ განმარტებითგან არა
ჩანს, თუ რით ხელმძღვანელობენ ფანდურის მომმართველნი ამა თუ იმ ძა-
ლის მომართვის დროს და როგორ შეამოწმებენ ხოლმე ფანდურის მომართვის
სისწორეს. ზემომოყვანილი ცნობითგან, რომ მომართვისას დამკვრელები
მარცხენა „ხელის თითებს საქცევზე უცვლიან“, ჩანს, რომ ძალებს ერთი მე-
ორის მიხედვით მართავენ, სახელდობრ მომართვისათვის ძირითადად მიჩნე-
ული ძალის საქცევზე თითის დაჭერითა და აუღერებით მოსამართავი ძალის
ხმის სიმაღლის სისწორეს ამოწმებენ. ეს-კი საყურადღებო გარემოებაა, რათ-
გან ცხადი ხდება, რომ ფანდურის დამკვრელმა იცის, თუ რომელი ძალი რო-
მელზე და რამდენი საქცევით, ანუ მალიკით უფრო მაღლა უნდა იყოს მო-
მართული.

ქიზიყელი მეჩანგურეები ამბობენ: „ჯერ პირველი ლარი აიმართება, მე-
ორე პირველს ეეწყობა და მესამე მეორეს. ზოგის სიტყვით-კი“-ო, როგორც
ამ ცნობის ჩამწერს ს ტ. მენთეშაშვილს აქვს აღნიშნული: „მესამე
ძალი პირველსა და მეორეს აეწყობა, ბანს აძლევს“. მომართვისას „პირველი
ძალი ყველაზე მეტად დაიჭიმება, მეორე პირველზე ნაკლებად, მესამე ყვე-
ლაზე ნაკლებ. ყველა ძალი თანაბარი სისქისაა“-ო. სამწუხაროდ ამ ცნობაშიც
ყველაზე მნიშვნელოვანი გარემოებაა გამოტოვებული, სახელდობრ, თუ რამ-
დენად მეტად, თუ ნაკლებად უნდა იყოს თვითოეული ძალი, ან ლარი და-
ჭიმული.

თ ა ვ ი მ ე ს ა მ ე

სმის თვისებაების გაზინდელი შეფასება და ამო- სიძლერა

ადამიანის ხმა ბუნებით სხვადასხვა თვისებისა იყო და არის ეხლაც. ზოგს
ჭკონდა ვ მ ა მ ა ლ ა ლ ი, ზოგს ვ მ ა მ ო მ ა ლ ლ ო, ანდა მ დ ა ბ ა ლ ი
ვ მ ა. მაგ. 1 ნეშტას 15გო-ში აღნიშნულია, რომ „ბობლანთა თანა მ დ ა ბ ლ ი-

¹ მ ა ს ა ლ ე ბ ი.

საქმითა გალობდეს“-ო. მაღალსა და მომალლო ხმას-კი თავისი განსაკუთრებული სახელიც-კი ჰქონია, ავაჯი, რომელიც, საბას განმარტებით, სწორედ ადამიანის ხმის თვისების დამახასიათებელი ტერმინი იყო: ავაჯი არის „ქმამომალლო და გრძელი“-ო. მისი ლექსიკონის ცრედაქციაში-კი ამ სიტყვის უფრო ბუნდოვანი ასხნა მოყვანილი: „ქმამარსტკბილი თვითანვე სხვადასხვარიგვი“-ო¹. ავაჯის მნიშვნელობის საბას ამ განმარტების სისწორეს თავის ადგილას განვიხილავთ, აქ-კი საინტერესოა თვით მომალლო ხმის ტერმინი.

ცნობილია, რომ ქართულად მაღალი და დაბალი, როგორც ხმის საკუთრივ სიმალ-სიდაბლის, ისევე სიძლიერის ცნებათა გამომხატველად იხმარება. ამიტომაც, რომ ერთი მხრით მაღალი ხმა უმწვერვალეს ბგერათა გამოძლების აღმნიშვნელია, მეორე მხრით, ხმა-მალლად და მალლ-ა-ხმიც ძლიერად წარმოთქმულს ბგერასა და სიმღერას გულისხმობდა და გულისხმობს ეხლაც. მაგ. თეიმურაზ II-საც ნათქვამი აქვს, რომ ქორწინების წესით „მეფის წასვლის დროს ასტეხონ ხმა-მალლად თვით მაყრულე ბი“-ო².

ესადას 23₁₅₋₁₆-ში ნახმარია ტერმინად ქმანელო ბა-ც ბერძნული $\beta\alpha\mu\alpha$ აზმა-ს, ლათინ. canticum-ისა და სომხ. *ხრე* ეგრეც-ის შესატყვისად, ე. ი. საგლობლის მნიშვნელობით. მაგრამ, რაკი ნელი ძველ ქართულში სასი-ამოვნოსა ნიშნავდა (შეად. ნელტფილს, სურნელებას, ნელსაცხებელს და სხ.), ამიტომ ცხადია, რომ ქმანელო ბა თავდაპირველად ხმის საამურობის ცნების გამომხატველი უნდა ყოფილიყო და მხოლოდ შემდგომი საგლობლის აღსანიშნავადაც ჩანს გამოყენებული.

რასაკვირველია, მაშინაც კარგად არჩევენ, რომ ყველას ერთნაირი თვისებისა და ღირსების ხმა არ ჰქონდა და ძველად ხმის საამო და სასურველი თავისებურების შესაფასებლად გარკვეული მოთხოვნილებაცა და ტერმინებიც არსებობდა. სხვადასხვა ძეგლებში შემთხვევით გაბნეული ცნობებისდა მიხედვით, ამის გამორკვევა შეიძლება. გრიგოლ ხანძთელი, მრავალ სხვა ნიჰთან ერთად, კარგი მგალობელიც ყოფილა და აი როგორ აქვს ისტორიკოსს მისი ხმის ღირსება დახასიათებული: გ. მერჩულის სიტყვით, გრიგოლ ხანძთელს „აქუნდა ქმისა ნებიერობა და ტკბილობისა შუენიერება“³.

ზემომოყვანილი შეფასებითგან ირკვევა, რომ ხმის მაღალი ღირსებისათვის ერთი მხრით ქმისა ნებიერობა ყოფილა ძვირფასი, მეორე მხრით ხმის ტკბილობისა შუენიერება.

პირველი ამ თვისებათაგან, ცხადია, იმას ნიშნავს, რომ მგალობელს და მომღერალს თავისი ხმის ნებიერად, ე. ი. სურვილისამებრ თავისუფლად გამოყენება შეეძლო, რომ მისი ხმა ძალდაუტანებელივ ბგერად აცდა.

¹ ლექსიკონი.

² „ღლისა და ღამის გაბაასება“, ტავი 35.

³ ც. ა. გ. გლ ხნძ თლსა, თაფლ გ. გვ. ღთ.

ხმისა ტკბილობისა შუენიერება მგალობელ-მომღერლის ხმის სასიამოვნო თვისებისა და გრძნობა-გამომეტყველებით აღსავსეობის გამომჟღავნებელია. ცხადია, კარგი, ანუ როგორც უძველეს ხანაში ამბობდენ, ჯმაჯეთილი და კეთილად მომღერალნი¹ დიდად ფასობდენ, მაგრამ უფრო მეტად მოსაწონი იყო, როდესაც მგალობლისა, თუ მომღერლის ჯმა ტკბილიც და ჯმა ტკბილმჯმობარე იყო. შავთელსაც ხომ აქვს ნათქვამი: „ა, მერცხალისად, ჯმა ტკბილმჯმობარე იადონისად“², ე. ი. იადონის მსგავსად ტკბილად მქლერი ხმააო. ეს აზრი არჩილ მეფესაც აქვს გამოთქმული:

..სომღერა და დასდებელი ესეც ასრე დავითვალთ...
კარგი ხმა და თან უსული შევიყვაროთ,
დავითვალთ“-ო³.

ეს ამტკიცებს, რომ მაშინდელი გემოვნებითაც მართო კარგი ხმა არ კმაროდა, არამედ ეს ხმა ამასთანავე უსულიც უნდა ყოფილიყო. თანამედროვე ქართველისათვის ეს ტერმინი უკვე უცნობია, მაგრამ საბას განმარტებული აქვს, რომ „უსული მოკდომილობა“-აო⁴. მაშასადამე, კაოგი ხმა ამ ხანაშიც უეჭველად მოხდენილიც უნდა ყოფილიყო, რომ მაშინდელ მსმენელს მოსწონებოდა.

როგორც უკვე აღნიშნული გვექონდა, ბუნებით თანდაყოლილი თვისებების გამო, ყოველ ადამიანს ერთნაირი ღირსების ხმა არ ჰქონია და არა აქვს. ზოგს კარგი ხმა ჰქონდა, ზოგს კიდეც ცუდი. კეთილქმიანობა და ავჯმიანობა სხვადასხვა ბუნებრივი მიზეზით იყო გამოწვეული. ნემესიოსს აღნიშნული აქვს, რომ მგალობელთა ხმის ავკარგიანობა ცხვირზეც არის დამოკიდებული, იოანე პეტრიწის ნაშრომში ეს დებულება ასეა გადმოქართულებული: მომღერლის ხმის თვისებისათვის მნიშვნელობა აქვს „ცხვირთაცა კეთილქმიანობისა მიმართ, გინა თუ ავჯმიანობისა, ვითარსა უწყყო არს მგალობელთაგან“-აო⁵.

ჩვეულებრივს პირობებში. თუ ხმის სიკარგე მის გამომეტყველებითს სიტკბოსთან არ იყო დაკავშირებული, ისეც ხმა ტკბილად ამღერებას რჩებოდენ. თეიმურაზ II-ეს „დღისა და ღამის გაბაასება“-ში აღნიშნული აქვს, რომ ნიშნობის დროს, როდესაც საქმრო საცოლოს თითზე ბეჭედს შეაქმევდა, მაშინ დარბაზში ისმოდა ხოლმე „მუშაითთაგან კრავანი და ხმა ტკბილად ამღერებანი, თქვან მუნასიბი ლექსები, ყმისა და ქალის ქებანი“-ო⁶.

ვისაც ყოველმხრივ საუკეთესო ხმა ჰქონდა, იმას ჯმა-შუენიერი ეწოდებოდა ხოლმე. მესხური მატეანის ავტორს სახელდობრ აღნიშნული აქვს.

¹ საბას ლექსიკონი, მგოსანი.

² აბდულმესო 71.

³ არჩილი, საქ. ზნეობანი, 71 და 3.

⁴ ლექსიკონი.

⁵ იოანე პეტრიწი, დასახ. ნაშრ., გვ. 93 21-22.

⁶ თეიმურაზ II, დღისა და ღამის გაბაასება, ტაკვი 16.

რომ პატრონი მზე-ქაბუჯ ყოფილა სწორედ ასეთი „სრული მწიგნობარ-მგალობელი და... ქმ ა-შ უ ე ნ ი ე რ ი“¹.

თვით განთქმულ მომღერალსაც პირის გაღებისთანავე ყოველთვის თავის შესაფერისი ხმის ამოღება არ შეეძლო, არამედ, როგორც ერთს ხალხურ ლექსში აქვს მესტიერე მომღერალს ნათქვამი, ზოგჯერ წინასწარ ხ მ ის ა მ ო წ მ ე ნ და სკირდებოდა. აი რას ამბობს იგი სახელდობრ:

„სანამ ვიყავ ახალგაზრდა,
ვიყავ კობტა საზანდარი,
შეირების გამოთქმელი,
ვიყავ განთქმული მაყარი“.

მაშინ იტყოდენ ხოლმე „მოდის მიხა მომღერალი“ და ჩემს ზელობას რომ შევუღებ

„ჩერ რომ დაეთვალე ლექსები,
ამ ო ვ ი წ მ ი ნ დ ე ვ ი ხ მ ა ნ ი,
მიველი და დაეიძახე,
::ვრე დაეკარ, როგორც ზარი“.

ზოგჯერ ვერც ხმის ამოწმენდა ჰშველოდა, რათგან მომღერალი შესაძლებელია ხ მ ა ზ ე ა რ ყ ო ფ ი ლ ი ყ ო, ანდა ნ ა კ ლ ე ბ ა დ ყ ო ფ ი ლ ი ყ ო ხ მ ა ზ ე და ამიტომაც თავისი ხმის ჩვეულებრივი სიძლიერე და მომხიბლველობა ვერ გამოეჩინა. ერთს ქართულ წარჩინებულ მომღერალ-მოშიარეს ნათქვამი აქვს:

„იღბალი შენი ეგ არი.
ნ ა კ ლ ე ბ ა დ ა ვ ა რ ხ მ ა ზ ე და,
სიკვამის როგორ აჭობებ
ლექსების გამოთქმაზეა“-ოპ.

მომღერალს რომ მსმენელი მოეხიბლა, მარტო კარგი ხმა არ კმაროდა, მას შნოიანი, მოხდენილი სიმღერა უნდა სცოდნოდა. ანუ, როგორც ძველად ამბობდენ, სიმღერის კ ე კ ლ უ ც ა დ თ ქ მ ა მოეხერხებინა. ვისრამიანში მაგ. აღნიშნულია, რომ, როდესაც რამინი პირველად გაუმიჯნურდა ვისის, „მრავ-ლითა და უცხო ფერითა რათმე ქმითა კ ე კ ლ უ ც ა დ ს ი მ ლ ე რ ა თ ქ უ ის, ყველა მ ი ჯ ნ უ რ ის ა ს ი შ ო რ ის ა თ უ ის“-აო².

ასეთ შემთხვევაში სიმღერა სასიამოვნო მოსასმენი ხდებოდა. სასიამოვნო სიმღერას მაშინ ა მ ო ს ი მ ლ ე რ ა ეწოდებოდა. ვისრამიანში მოთხრობილია, რომ, როდესაც შაჰმა მოაბადმა რამინს უთხრა, ბევრს ნულა ლაპარაკობ, ჩანგი-აილე და ზედ სიმღერა დასძახეო, მან ბრძანება აასრულა და „რამინ ა მ ო ს ი მ ლ ე რ ა და ი წ ყ ო“-ო³.

¹ 3 ისტ. ქრ. 82 11-14.

² ქართ. ხალხ. სიტყ. და პოეზ., 251—252.

³ ი ქ ვ ე, ხ. სიტყვ. 313. § 935.

⁴ ი ქ ვ ე, გვ. 68.

⁵ ი ქ ვ ე, გვ. 167.

თ ა ვ ი მ ე ო თ ხ ე

კველი საქართველოს სიმღერების გვარობანი

ხმის საქებური თვისებებისა და ამო სიმღერის მაშინდელი გემოვნების გაგების შემდგომ, ეხლა იმის გამორკვევასაც უნდა შევეუდგეთ, თუ რა-და-რა გვარი სიმღერები იყო ძველ საქართველოში გავრცელებული.

ცხადია, რომ სასოფლო მეურნეობასთან დაკავშირებული ხალხური სიმღერები ძველადაც ჩვენში ფართოდ უნდა ყოფილიყო გავრცელებული. ერთი ამის დამადასტურებელი ცნობა თამარ მეფის მეორე ისტორიკოსს, ბასილ ეზოს მოძღვარსაც მოეპოვება. მას სახელდობრ აღნიშნული აქვს, რომ თამარის დიდებას ისეთი სახელი ჰქონდა საქართველოში გავარდნილი, რომ „ყრმანი მემროწლენი განპებასა შინა ორნატთასა თამარის ქებასა მელექსეობდიან“-ო, მიწის ზენის დროს შემოძახურს გუთნურშიც თამარის საქებაარ ლექსებს ჩაურთავდენ ხოლმეო.

ამგვარი სიმღერების შესრულების ვრცელი აღწერილობა XVII ს. იტალიელ ავტორს მოეპოვება. მას ყურადღება თოხნისა და თოხნურისათვის მიუქცევიო.

არქ. ლამბერტის სამეგრელოში თოხნის დროს მიღებული სიმღერის წესი აქვს აღწერილი. თოხნის დრო რომ დადგებაო, ნათქვამია მის ნაშრომში, მიწის პატრონი, სამუშაობის სისწრაფის გამო, „იწვევს მოსახმარებლად იმათ, რომელთაც ჯერ თოხნის დრო არ დასდგომიათ. თავის დროზე სხვებიც ამათ მოეხმარებიან“. «ამ მძიმე შრომის გასაადვილებლად ისეთი ხერხი მოუგონიათ, რომ გეგონებათ, მთელი სოფელი ქეიფობსო. ამ ხერხს შეადგენს სამი რამე: ნადი, სიმღერა და უხვი საქმელი, რომელსაც მამულის პატრონი იძლევა“-ო. ასეთი ნადი ხშირად შესდგება ორმოცდაათისა და სამოცის ჩარაზმული მთოხნელისაგან. მათი მუშაობის წასახალისებლად მიწის „პატრონიც თავში ჩაუდგება თოხით და სთოხნის, როგორც დანარჩენები“-ო. თოხნა სიმღერით სცოდნიათ და იტალიელი ავტორის სიტყვით, ის „სიმღერა, რომელსაც მიჰყვება ნადი, გამოუგონიათ მარტო იმიტომ-კი არა, რომ ეს მხიარული კრება გაამხნეოს, არამედ იმისთვისაც, რომ იმათ ჩქარა იმუშაონ. ამისთვის საგანგებო სიმღერა აქვთ, რომლის ხმაზე თოხნასაც ისე აწყობენ, როგორც საკრავზე ცეკვას: რამდენადაც სიმღერას ააჩქარებენ, იმდენად თოხნასაც ააჩქარებენ. ამისთვის თავში დადგება ორი მომღერალი და იწყებს სიმღერას. ამ მეთაურებს ერთი-ორად ეძლევა ულუფა, იმისათვის რომ თოხნა დააჩქარებინოს სხვებს“-აო¹.

დღის განმავლობაში გულუხვად გამასპინძლებულნი რომ საღამო ხანს მუშაობას დაასრულებდენ, მიწის პატრონი უმალ მენადებებს თავის სახლში წაიყვანდა, რომელნიც მხიარული სიმღერით გაუდგებოდენ ხოლმე გზას. არქ. ლამბერტის აღტაცებით აღნიშნული აქვს: „რა მშვენიერი სანახავია, როცა მზის ჩასვლისას თოხნას გაათავებენ და მიდიან პატრონის სახლში! თითქო ერთი დროშის ჭარისკაცებიო, გაუღვიათ მხრებზე თოხები და ექვს, თუ რვა

¹ სამეგრ. აღწ., გვ. 57.

წყებად, ნელ-ნელა მიდიან, თან მიიმღერებენ და დიდის ამბით შედიან პატრონის ეზოში“. აქ ისინი ირგვლივ დასხდებიან და „შუალამედის სხედან და დროს ატარებენ ჭამაში და სიმღერაში“-ო¹.

როგორც მკითხველი დარწმუნდებოდა, ზემოთყვანილის ცნობაში აღნიშნულია თოხნურის, მგზავრულისა და სუფრული საგუნდო სიმღერების არსებობა.

ცხადია, რომ სასოფლო მეურნეობის სხვა მთავარ მუშაობასთან დაკავშირებული სიმღერებიც იქნებოდა ძველ საქართველოში.

პურის ჭამის დროს მხიარული სუფრული სიმღერები რომ ქართველებს ძველთაგანვე ჩვეულებად ჰქონათ, ამის შესახებ ცნობა უკვე გვქონდა მოყვანილი². არჩილ მეფეს V ს. ამ ჩვეულების ამოფხვრა და ასეთი სიმღერების მაგიერ სასულიერო საგალობლების შემოღება უცდია, მაგრამ, როგორც მერმინდელი ისტორიკოსების თხზულებებითგან ჩანს, მისი ცდა ამოღმდგარა.

თამარ მეფის პირველ ისტორიკოსს დროს გასატარებლად განკუთვნილი სიმღერებისა და მუსიკის შესახებ საკმაოდ მოეპოვება ცნობები. დარბაზობა, პურობა და სხვა, საერთოდ ლხინი უსიმღეროდ არ შეიძლება რომ ყოფილიყო. მაგ. მუტაფრადინის სულტან სალდუხის ძის საქართველოში მოსვლის დროს ტფილისში, სამეფო სასახლეში „იქმნა სიხარული... უკლებობასა მრავალგვართა სახეობათა, მუტრიბთა და მოთამაშეთა განწყობილობათა“-ო³.

ამგვარადვე, განძის მმართველის პატივსაცემლად თამარ მეფისაგან გამართული პურობის შემდგომ რომ „დასდევს ნადიმი, სიკეთე-სიტურფე-გამოუთქმელი, სიხარული იყო და ზმა მგოსანთა და მოშაითთა“-ო⁴. ზმა, როგორც ცნობილია, ქართულად ძველად ექსპრომტად ლექსის თქმას უდრიდა. რაკი ასეთი ზმა მგოსნებს უთქვამთ, ცხადი ხდება, რომ ასეთი ლექსი სიმღერაში ყოფილა ჩართული.

არც ერთი საზეიმო დარბაზობა უსიმღეროდ და უმუსიკოდ არ შეიძლება ყოფილიყო როგორც ძველად, ისევე შემდეგ საუკუნეებშიც. მაგ. ფარსადან გორგიჯანიძეს კახეთის ამბებზე მოთხრობაში ნათქვამი აქვს: „შეიქნა ღვინის სმა და ლხინი და ჩანგთა კვრა და მეჩანგეთა შუშპარი და სიმღერა გაახშირეს“-ო⁵.

ფეშანგიც ამბობს, რომ როდესაც არჩილი თავის მამასთან, ვახტანგ V-სთან მისულა,

„შეიქმნა ლხინი უზომო: ყოველგნით შექმნეს მღერანი, სიხარულითა იღვინეს, საკრავს გაჰქონდა ვლერანი“⁶.

თეიმურაზ II-ის პოეტურ ნაწარმოებში „სარკე თქმულთა, ანუ დღისა და ღამის გაბაასება“ მაშინდელი მუსიკის გასათვალისწინებლად შემდეგი ცნობები მოგვეპოვება: „აქა მეჭლიში“...

„ღღისით იქნების განცხრომა, ლხინი და ნადირობანი, ვალობის, სიმღერის თქმაზედ, მეფეთგან გამცემობანი:

¹ სამეგრ. აღწ., გვ. 57-58.

² იქვე.

³ ისტორი და აზმონი * 643—644, გვ. 426.

⁴ იქვე, *670, გვ. 460.

⁵ ფარსადან გორგიჯანიძე, ჩუბ. ვაშ. გვ. 552.

⁶ ფეშანგი, შპ-ნაუზიანი, § 1029.

გულუხვად დარბაისელზედ იყოს მრავალი ძღობანი,
 ისხდენ მრავალი მკვრელები, ერთმანერთს ტყბილად აბანოს,
 ზედ სთქვან ლექსები მიჯნურთა, მით ცრემლით ლაწვი აბანოს
 თამაშად ზედ წარმოადგენენ ქალ-ყრმანი მალლა აბანოს.
 მუშაითს მისცენ ხალათი, ზედ წამოასხმენ აბანოს¹.

თეიმურაზ II-ს დასახელებული აქვს ის თემა, რომელიც ნადიმისა და
 ლხინის დროს წარმოთქმული სიმღერების შინაარსს შეადგენდა: ერთმანერთ-
 თან ტყბილად შებანებით დამკვრელებმა „ზედ სთქვან ლექსები მიჯ-
 ნურთა“-ო.

აქ დასახელებული სამიჯნურო ლექსები მაშინდელ მრავალფე-
 როვან სიმღერათა მხოლოდ ერთ დარგთაგანს შეადგენდა.

XII და მერმინდელი საუკუნეების ძეგლებში სიმღერა-ლექსების იმდრო-
 ინდელი დარგების ზოგადი ქართული სახელებიც მოგვეპოვება. ქართ. ვისრა-
 მინაში შაგ. ერთგან ნათქვამია: „მუტრიბნი მრავალფერთა კმათა იმღერდეს და
 მათი სიმღერა ყუელა რამინის საქებარი შაირი იყო“-ო².

თეიმურაზ II-საც აღნიშნული აქვს, რომ ნიშნობის დროს საქართველოში
 ჩვეულებად ჰქონიათ:

„მუშაითთაგან კვრანი და ხმა ტყბილად ამღერებანი,
 თქვან მუნასიბი ლექსები, ყმისა და ქალის ქებანი“³.

ცხადია, საქებარი შაირი, ანუ სიმღერა-ლექსი ამა-თუ-იმ პირის ქება-
 დიდების შემცველი იქმნებოდა.

ამავე ძეგლში „სამიჯნურონი შაირნი“-ცაა დასახელებული⁴. სამიჯნურო
 სიმღერა-ლექსების შინაარსი უფრო მრავალფეროვანი ყოფილა. შესაძლებე-
 ლია იგი „სიმღერა მიჯნურისა სიშორისათვის“ ყოფილიყო⁵, რომლის მოსმენი-
 თაც მომღერალმა დამსწრეთ „ცრემლით ლაწვი აბანოს“⁶, ზოგჯერ ის იყო
 „მარტოობის ლექსი“. საბა ორბელიანს „სიბრძნე-სიცრუის არაკებში“ ქაჯთა
 შემპყრობელი კაცის არაკში ნათქვამი აქვს: მეორძალე ხირაულზე „დაჯდა, ღვი-
 ნო მოიდგა. ორძალს კვრა დაუწყო და ზედ ემღეროდა, ღვინოს სმიდა და მარ-
 ტოობის ლექსს იტყოდა“-ო⁷.

რასაკვირველია, უსიმღეროდ და უმუსიკოდ ვერც ქორწილი იქმნებოდა.
 პირიქით, ორი სახლობისა და მათ მახლობელ-ნაცნობების სიხარულს ყველაზე
 მეტად აქ უნდა ეჩინა თავი. ქართველს-კი სიხარული უსიმღეროდ ვერ წარმო-
 ედგინა. ჭერ-ჭერობით პირველი ცნობა საქორწილო ლხინზე თამარის ისტო-
 რიკოსის თხზულებაში მოგვეპოვება. მისი სიტყვით, თამარის პირველი ქორ-
 წინების დროს „იქმნა... იგავ-მიუწლომელი სიმრავლენი სახეობათახი“ და
 „მგებესამდი სიხარული, შუება“ იყოო⁸. თუ აქ გარკვევით აღნიშნული არ არის,
 სახელდობრ რით გამოიხატებოდა სიხარული და რას წარმოადგენდა მაშინ-

¹ ქართ. სიტყვაჯამ. მჭერ. ანთოლოგია II, 161, ტაეპი 1 და 3.

² ლ. კ ა ე კ ა ე ვ ა ძ ი ს ა და პ. უ შ ი კ ა შ ე ი ლ ი ს გამ., გვ 450.

³ სარკე თქმულთა, ტაეპი 16.

⁴ ი ქ ე ე, გვ. 165.

⁵ ი ქ ე ე.

⁶ ი ქ ე ე

⁷ გ. ლ ე ო ნ ი ძ ი ს გამ., გვ. 178.

⁸ ისტრნი და აზმნი * 635, გვ. 417.

დელი „შეება“, ეს მეორე ქორწინების ამბავში აქვს ამავე ისტორიკოსს განმარტებული.

თამარის მეორე ქორწინების დროს „იყო ზმა მგოსანთა და მუშაითთა სახეობათა მკრუეტელ[ობა]ნი“-ო¹, ნათქვამია „ისტორიანსა და აზმანში“. თუმცა ზმა მგოსანთა მხოლოდ მგოსანთა სიმღერასა და სადღესასწაულოდ შეთხზულ-წარმოთქმულს ლექსებს გულისხმობს, მაგრამ, უეჭველია, არც უმაყრულოდ იქმნებოდა ეს ქორწილები გადახდილი.

საკრავების დაკვრა და სიმღერა, ლხინი და დროს მხიარული გატარება მართო ქორწილის აუცილებელი კუთვნილება-კი არ იყო, არამედ ნიშნობისაც, მაგ. „ერთა ჭამის“ წესის დროსაც საცოლოს რომ თითზე ბეჭედს შეაცვამდენ და ლხინი იწყებოდა ხოლმე, მაშინვე დარბაზში ისმოდა „მუშაითთაგან კვრანი და ხმა-ტკბილად ამღერებანი, თქვან მუნასიბი ლექსები, ყმისა და ქალის ქებანი“².

ამნაირადვე შემდეგშიც, რაც უფრო და უფრო ძლიერდებოდა მხიარულება და სადღეგრძელოების სმა, „რამდენს იტყვიან ამაში ვალობას, სიმღერებს“-ო³.

სიმღერას ძველ საქართველოში იმდენად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, რომ უიმისოდ საქორწილო კაბის გამოკრაც-კი არ შეიძლებოდა. თეიმურაზ II-ის სიტყვით, წესად ყოფილა, რომ ჯვარის დასაწერი კაბების გამოსაჭრელად დაპატრებული მოყვრების წინ „დასკრიან ჯვარის საწერსა თეთრ კაბებს მაყრულითა და სამჯერ იტყვიან მაყრულსა, სანამ დასკრიდენ კაბებსა“⁴. კაბის გამოკრის წინ მაყრულის სამჯერ მღერას, უეჭველია, ამ შემთხვევაში თავისი განსაკუთრებული მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა და საფიქრებელია ამ მაყრულის სიმღერასაც თავისი შესაფერისი შინაარსის მქონებული სიტყვებით იქმნებოდა. ამ მაყრულს გამოსაჭრელი ტანისამოსისათვის თითქოს ბედნიერებითა და მშვიდობით ხმარება უნდა მიენიჭებინა და ამიტომაც მისი დანიშნულებაც, თავდაპირველად მაინც, საყრალური იქმნებოდა.

ქორწილის დროს, სამეგრელოშიც, არქ. ლამბერტის ცნობით, უსიმღეროდ არ შეიძლებოდა, რომ დრო გაეტარებინათ. ჯვარის-წერის შემდგომ რომ მეფე-დედოფალი სახლში დაბრუნდებოდნენ და საქორწილო ნაღიმი დაიწყებოდა, დროს „გაატარებდენ მთელ ღამეს ჭამაში, სმაში და სიმღერაში“-ო⁵. ქმრის სახლში გამგზავრების დროსაც მეფე-დედოფალის გამცილებელი და გამყოლი „ხალხი მთელი გზა სიმღერით და დიდის მოლხენით“ მიდიოდა ხოლმე⁶.

საქორწილო სიმღერის, მაყრულის, თქმა სხვადასხვანაირად შეიძლებოდა: განსხვავება სიმღერებზეცა და წარმოთქმის ვრცობასა და გამომეტყველებაზეც იყო დამოკიდებული. მაგ. გარეთ, მგზავრობის დროს, ნამღერები მაყრული, რასაკვირველია, ხმა-მადლად უნდა ყოფილიყო ნათქვამი. თეიმურაზ II-საც აქვს ნათქვამი: ქორწილში „მეფის წარვლის დროს ასტეხონ ხმა-მა-

1 ისტორიანი და აზნანი, 643, გვ. 432.

2 სარკე თქულოთა, ტკე: 16.

3 იქვე, ტკე: 19.

4 იქვე, ტკე: 23, და 24.

5 სამეგრ. აღწ., გვ. 92.

6 იქვე, გვ. 93.

ლლად თვით მაყრულები“, სახლში სამღერს მაყრულს ასე, ცხადია, ვერ იტყოდენ.

საეკევაო გუნდობრივს სიმღერებზე, რგვალსა, ანუ ფერხულზე, ისევე, როგორც ლამპრობაზე ხომ უკვე გვქონდა ცნობა მოყვანილი². ფერხისას ვახუშტიც იხსენიებს. საეკევაო ჰანგების არსებობას დასასრულ თეიმურაზ II-ც ადასტურებს. ლხინის დროსო:

„ისხდენ მრავალი მკერელები,
ერთმანერთს ტყბილად აბანოს.
თამაშად ზედ წარმოადგენენ
კალ-ყრმანი მალა აბანოს“³.

საკრავიერ მუსიკაზე ჭაუბრის დროს სამხედრო სიმღერებსა და დასაკრავ ჰანგებზე ცნობებიც და ის სახელებიც, რომელიც მათ აღსანიშნავად ძეგლებში გვხვდება⁴, საქმოდ გვქონდა მოყვანილი, ისე რომ ამაზე სიტყვის გაგრძელება ზედმეტი იქმნებოდა.

დასასრულ—სამგლოვიარო მოთქმით ტირილზეც, რომელსაც, როგორც ვიცით, ზარი ეწოდებოდა და რომლის ბანსაც, როგორც თავის ადგილას აღნიშნული გვქონდა⁵, განსაკუთრებული სახელი, ზარუნრ, ჰქონდა. ამ მოთქმით ტირილისა და ზარის აღწერილობა XVII ს. იტალიელ მისიონერს მოეპოვება, რათგან მიცვალებულთ სიმღერით დატირება სამეგრელოშიც იყო გავრცელებული და იქ მას ნანახი ჰქონია. ხალხური წესით, ახალ-გარდაცვლილს დიდს ოთახში ხალიჩაზე დაასვენებდენ და მაშინვე, არქ. ლამბერტის ცნობით, კარგი ხმის პატრონს რამდენსავე პირს ამოარჩევდენ და მათგან მოზარეთა ორ გუნდს შეადგენდენ ხოლმე. იტალიელ მისიონერს მოთხრობილი აქვს: ყოველი მოტირალი „ჩადგება ორ გუნდს შუა და ისე მიუახლოვდება მიცვალებულს. მოზარეები მღერიან ნელის ხმით, თითქოს კიდევ მღერიან და კიდევ სტირიანო, ხოლო სიტყვებს არ ამბობენ და იძახიან მხოლოდ «ოჰი, ოჰი, ოჰი»-ო⁶.

დასაფლავების დროსაც მიცვალებულის ნათესავ-პირისუფალთა ტირილს ზედ ერთის „მოზარეთა მოთქმა «ოჰი, ოჰი, ოჰი»“⁷. ორმოცი დღის განმავლობაში. კვირა დღეს გარდა, სამეგრელოში ყოველ დღე პირისუფალთა ოჯახში იმართებოდა ტირილი. ამისთვის ზოგიერთები მიცვალებულის სახლიდან ყოველდღე, მზის ჩასვლის ეამს, იკრიბებიან და გააბამენ ზარით ტირილს“⁸-აო⁸.

საქართველოში დაცული ზარის წესისა და ჰანგთაგან ყველაზე საგულიანსმო და საყურადღებო სვანური ზარია, რომელიც ზ. ფალიაშვილს აქვს ჩაწერილი.

¹ სარკე თქმულთა, 35₁.

² იქვე.

³ იქვე, ტაპი 3.

⁴ იქვე.

⁵ იქვე.

⁶ სამეგრ. აღწ. გვ. 65-66.

⁷ იქვე გვ. 68.

⁸ იქვე, გვ. 71.

ძველი წერილობითი წყაროებიდან ამოღებული ცნობების შემდგომ, ურიგო არ იქმნებოდა, რომ თვალი ხალხში წარსულითგან შერჩენილი ზეპირი ცნობებისთვისაც გადაგვევლო. ეს ცნობები მით უფროა საყურადღებო, რომ იქ საკრავიერი მუსიკის პანგების ქართული სახელები გვაქვს დატული, რისთვისაც ძველს წერილობითს წყაროებში ჭერ მასალები არა ჩანს.

ავტ. მეგრელიძის სიტყვით, „საერთოდ ჩვენში (ე. ი. გურიაში) უკრავდნენ ჩონგურზე: 1. საცეკვაოს, 2. საბოლოოს ყვავილ-ბატონებისა და სხვა სახადის დროს დასაკრავებს, 3. სასიმღეროს“, რომელზედაც „ამღერებდნენ სხვადასხვა ხმაზედ ლექსებს, 4. საბავშვო აკვნის ნაწინას და 5. ძილად მისვლისას (ნაზი სიმღერა, საამო სასმენელი)“.

ფრიად საგულისხმოა ავტ. მეგრელიძის ცნობა სიმღერათა ამ ჯგუფებთან დაკავშირებული ჩონგურის მომართვის შესახებაც. მისი სიტყვით, „ჩონგურს აქვს სამნაირი წყობა: პირველს წყობას, სამხიარულოს-სიმღეროდ და საცეკვაოს, აქვს ასეთი წყობა: პირველი სიმი ქვევიდამ ეწყება Re-ს სიმაღლეზედ,—მეორე სიმი, რომელსაც უჭირავს მესამე ადგილი (ქვევითგან), ეწყობა-ეთანხმება პირველს მცირე ტრკით დაბლა. მესამე სიმი, რომელსაც ქვევითგან მე-4 ადგილი უკავია და ეწოდება „ბანი“, ეწყობა (უთანხმდება) მეორე სიმს (რომელსაც ქვევითგან მდებარეობისდა მიხედვით მე-3 ადგილი უკავია) დიდი ტრკით დაბლა, ანუ პირველს სიმს კვინტით დაშორებით. ამნაირად, თუ პირველი სიმი („დამწყები“, ანუ „მთქმელი“) Re იქნება. მეორე სიმი („მომახილი“) იქნება Si, მესამე, ანუ ბანი იქნება Sol. სიმი-კი, რომელსაც უჭირავს მეორე ადგილი ქვევიდამ და რომელსაც ჩვენში ზილს უწოდებდნენ, ეწყობა ბანს ოქტავით მაღლა. ზილი დაკვრის დროს არ იცვლის ხმის სიმაღლეს: ის იძლევა ერთსა-და-იმავე სიმაღლის ხმას, თითო მას არ ედება და ამიტომ ხმასაც არ იცვლის“. ეს წყობა ჩონგურის მთავარი წყობა ჩანს.

ჩონგურის მეორე წყობას გურიაში ეწოდება „ძილად მისვლისა“ და განკუთვნილია „საბავშვო აკვნის ნაწინას-ს დაკვრა-დასამღერად და, საერთოდ სევდიან-ნაღვლიანი სიმღერებისათვის“. ძილად მისვლის „წყობა რჩება იგივე, როგორც“ ზემოაღნიშნული „პირველი წყობა“, მაგრამ იმ განსხვავებით, რომ „ზილი ნახევარი ტონით დაბლა დაეშვება“.

დასასრულ „მესამე წყობა“-საც ისე მართავენ, რომ „პირველი და მესამე (ე. ი. ბანი) სიმები რჩება უცვლელად, როგორც ზევით ორ წყობაშია, მეორე სიმი (ე. ი. მომახილი) ერთი ტონით დაბლა დაეშვება, ზილი-კი შეუთანხმდება მეორე სიმს ოქტავით მაღლა“.

ყველა ზემოაღნიშნული ავტ. მეგრელიძის ნოტებითაც აქვს აღბეჭდილი და მისივე სიტყვით პირველი წყობისათვის სიმები მოიმართება Re, Si, Sol და Sol მეორე ოქტავის ზილისთვის,—მეორე წყობისთვის Re, Si, Sol და Sol ბემოლი (ოქტავით მაღლა) ზილისთვის და მესამე წყობისათვის Re, La, Sol და La ოქტავით ზევით ზილისთვის.

გურიაში ჩონგურზე ზემოდასახელებულ დასაკრავთაგან საცეკვარი, ანუ საცეკვაო და სასიმღერო, როგორც ზემომოყვანილი ცნობითგან ირკვევა, ერთსა და იმავე, სახელდობრ პირველ წყობაზეა აგებული და სა-

ბავშო აკენის ნანინა და ძილად მისკლის სიმღერებიც აგრეთვე ერთსა და იმავე. მეორე წყობაზეა დაყარებული. სამწუხაროდ აქვ. მეგრელიძის ცნობაში აღნიშნული არ არის, თუ საბოლოო, ანუ მოარულ ავადმყოფობის ბატონების საამებლად განკუთვნილი სიმღერები რომელი წყობის საგალობლები იყო. საერთოდ აქვ. მეგრელიძეს არც მესამე წყობის დანიშნულება აქვს დასახელებული და არც სიმღერის შესახებ არის მის ცნობაში ნათქვამი, რომ ამ მესამე წყობას ეკუთვნოდეს.

თუ ადამიანი გურული ჩონგურის სამი წყობის შესახებ ცნობას გადაიკითხავს და ლარების, ანუ ალყების სახელებსა და მომართვის წესს ჰგროვან ყურადღებას მიაქცევს, დარწმუნდება, რომ ამ საკრავისთვისაც ოთხი „ძაფითგან“ ძირითადი მნიშვნელობა მხოლოდ სამს „ძაფსა“ აქვს, სახელობრ მთქმელს, მოძახილსა და ბანს. ზილი ან ბანის (პირველსა და მეორე წყობაში) ან არა და მოძახილის მხოლოდ მაღალ ოქტავას წარმოადგენს, რომელსაც ამასთანავე დაკვრის დროს მარცხენა ხელის თითები სრულებით არ ეკარება. ამითაც ცხადია, რომ ზილი ქართული საკრავის დანართი ლარია, თანაც მერმინდელი დანართია. ამას ის გარემოებაც ამკლავებს, რომ მეოთხე „ძაფად“ ითვლება, თუმცა, რაკი მდებარეობის მიხედვით მთქმელის, ანუ პირველი ლარის შემდგომ მეორე ადგილი უკავია, უნდა მეორე ძაფი რქმეოდა. ზილი სიმთა შორის ამ მეორე ადგილას საფიქრებელია იმიტომ უნდა იყოს მოთავსებული, რომ ჩონგურზე ერთსა და იმავე დროს ყველა სიმებს აყლერებენ, მაგრამ ისე-კი, რომ თითების ცვლა მარტო სამ ძირითადს სიმზეა, მეოთხე, ზილი-კი, ყოველთვის ერთსა და იმავე ბგერას იღებს და ამის გამოც მას მარცხენა ხელის თითები არ უნდა შეეხნენ. რაკი ფანდურისა და ჩონგურის დამკვრელი, როგორც დავრწმუნდით, დაკვრის დროს მარცხენა ხელის ხუთსა თითსა ხმარობდა, ამიტომ ზილს რომ მარცხენა ხელის თითი არ შეჰხებოდა, ის უეჭველად უნდა შუაში ყოფილიყო მოქცეული.

თუ ზემონათქვამის ძალით ზილს, ვითარცა მერმინდელს დანართს სიმს, წყობის საკითხის დროს გვერდს ავუქცევთ და მხოლოდ მთქმელის, მოძახილსა და ბანის მომართვის წესს მივაქცევთ ყურადღებას, მაშინ ცხადი გახდება, რომ თ ა ვ დ ა პ ი რ ვ ე ლ ა დ, სამი წყობის მაგიერ, მხოლოდ ო რ ი წ ყ ო ბ ა უ ნ დ ა ყ ო ფ ი ლ ი ყ ო, რათგან პირველისა და მეორე წყობათათვის სიმები ერთნაირად Re, Si, Sol-ად იმართება და მხოლოდ მესამეშია Re, La და Sol. მესამე, ზილზე გადაბმული წყობა-კი შედარებით მერმინდელი ჩანს.

საკრავიერ-ხმიერ მუსიკაში გურიაში, მაშასადამე, სამხიარულო-სასიმღერო, საცეკვაო, ძილად-მისკლისა და საბოლოო ჰანგები ყოფილა.

ბ ა ხ ა ო ჩ ი ა უ რ ი ამბობს, რომ ხევსურეთში „ფანდურზე იციან მღერა-თამაშობაცა“ და „უბრალო გასართავად დაკვრა“-ც¹, მაგრამ თუ ამ განმარტების პირველი ნაწილი ადვილი გასაგებია, მეორე ნაწილის „უბრალო გასართავად დაკვრა“-ს ნამდვილი რაობა მთლად ნათელი არ არის.

ხევსურეთში კიანურსაც უკრავენ, მაგრამ ეს საკრავი იქ შედარებით ახალი გაჩენილი ჩანს², ამიტომაც კიანურის დაკვრა ხევსურეთში „ყველამ არ იცის, ფანდურს-კი ყველა უკრავს“-ო, ნათქვამი აქვს ბ ა ბ უ ტ წ ი კ ლ უ რ ს. „კიანურს უკვრენ სათამაშოდაც“, მაგრამ მისი „დაკვრა მგლოვიარე-მაც იცის“ და ხევსურეთში კილევაც ამბობენ: „კიანურიც კირისათავ“-ო, ე. ი.

¹ ავქანტ. მეგრელიძის ცნობა, გვ. 311.

² ი ბ ე ე, გვ. 221.

მისი დაკვრა ჰირშიც შეიძლებაო¹. სამწუხაროდ, რას უკრავდენ გლოვის დროს, აღნიშნული არ არის.

ჩონგურზე ძველად გავრცელებულ სხვადასხვა დასაკრავ ჰანგებზე საგულისხმო ცნობები კახელ ნიკო დავითნიძის მოთხრობაში მოგვეპოვება. უპირველესად მას საცეკვაო აგონდება და შემდეგ ამბობს: „მაშინ იყო ერთი დაკვრა, სახელი ჰქვიაოდა დავლური. ჯერ ნელა უკრამოთ და ეგრე მძიმეთ დაკვრას ეძახოდენ დავლურს, როცა თამაშობდენ, ერთ დადგომამდინ ჯერ დავლური იყო, ერთ დადგომამდინ მძიმეთა თამაშობდენ, მემრე რო მეორე დაისვენებდა და შამოვლის დროს რომ გადავიდოდა, დამკერელს უნდა მემატებინა, დაკვრას რო მოუმატებდა, ჩქარა უნდა ეთამაშნათ, მაშინ მაგას ვეძახდით ლეკურს“-აო². ამაზე მეორე ადგილასაც აქვს ზემოაღნიშნულ მოთხრობელს საუბარი და აქ სიტყვა უკვე მოკლედ აქვს მოჭრილი: „ერთ თამაშობაში ორნაირად უკრავდენ: მძიმედ და ჩქარა,—დავლურსა და ლეკურსა“-ო³.

საცეკვაოს გარდა, ჩანგურზე ძველად, იმავე ნიკო დავითნიძის სიტყვით, თურმე დაძახილსაც უკრავდენ. ის ამბობს: „ერთი მძიმედ დაკვრა იყო კიდე. დაძახილს ეტყოდენ, ერთი, ვინც უკრავდა, ლექსებს დაძახხოდა:

«დაუკარ, ჩემო ჩონგურო,
შორით მოჭრილო ხისაო,
მამი ჩემისა ნაქონო,
პაპი ჩემისა ხნისაო!
დაუკარ, თორემ დაგამტერე
დაგაყრი ცეცხლა პრსაო».

რა თქმა უნდა, მიმდინარეობდა შემდეგ ლხინი⁴.

თუშეთში ფანდურზე სულ 10 სხვადასხვა ვმას- უკრავენ, ამათგან ეწოდება:

1. „ჯ არ ის ვ მ ა ე“, რომელსაც „მტრის შემოსევის დროს უკრავდენ“.
2. „ჯ ო ყ ო ლ ა ს ვ მ ა ე“. აეტორის განმარტებით „ჯოყოლა ქისტი ყოფილა“ და ზემოდასახელებული ხმაც „ისევე ჯარის ვმას“-ო.
3. „ა ყ რ ი ს ვ მ ა ე, ხალხის აყრის ვმას“-ო.
4. „ს ი მ ღ ე რ ი ს ვ მ ა ე“.
5. „თ ა მ ა შ ო ბ ი ს ვ მ ა ე“.
6. „ტ ი რ ი ლ ი ს ვ მ ა ე“. აქ ტირილის ვმას აღებული. იტყოდნენ: «ეს წოვა დიაცის ვმას არის აღებული»-ო,—«ეს ჩაღმას დიაცის ვმას არის აღებული»-ო“.
7. „შ ა მ ი ლ ი ს დ ა ჰ ე რ ი ს ვ მ ა ე“ („შამილი ჯავრობს“-ო).
8. „ა ხ ა ლ თ ა ო ბ ი ს ვ მ ა ე“ 1905 წელს ხარებას და გოგიას ეხებოდა: «იმათი ვმას იყო დაქერილი»-ო“.
9. „დ ა ლ ა ო ბ ი ს ვ მ ა ე“, რომელიც „სადგინ“-ში (დოღში) „სატირელზე“ (საფენზე გაშლილს მიცეალებულის ტანისამოსზე, რომელსაც შესტრებენ ხოლმე) „სათქმელი სამგლოვიარო სიმღერის ვმას“-ო.

¹ აღ. ოჩიაურის ჩანაწ. მასალ.

² ლ. ბოქორიძის ჩანაწ. მასალ.

³ ი ქ ვ ე.

⁴ ი ქ ვ ე.

10. „მ ე მ ც ხ ვ ა რ ი ს კ მ ა მ“: «მეცხვარე, ცხვარი ჩრდილოსა გაშალე, გააფინოსა».

ზემომოყვანილი ცნობები ფრიალ საგულისხმო და საყურადღებოა, მათ მხოლოდ ზოგიერთი დამატებითი, უფრო ზედმიწევნითი განმარტება სჭირდება, რომ ამ ცნობის სრული სისწორით გამოყენება შესაძლებელი იყოს.

უპირველესად მთლად ნათელი არ არის, თუ რა მნიშვნელობით არის კ მ ა მ ნახმარი. ზემომოყვანილს ცნობაში ამ სიტყვას ორნაირი მნიშვნელობა აქვს: ერთი მხრით ისეთი გამონათქვამები, როგორცაა ჯარის კმამ, აყრის კმამ, სიმღერის კმამ, თამაშობის კმამ, ტირილის კმამ, დალაობის კმამ და შესაძლებელია მემცხვარის კმამ-ც აფიქრებინებენ, რომ თვითოეული ხმა აქ ჰანგთა მთელი ჯგუფის, გარკვეული წყობის გამომხატველია. ცხადია, რომ თამაშობის, ტირილის და დალაობის ხმები ერთმანეთისაგან მარტო სიტყვებით-კი არა, არამედ მთელი თავიანთი მუსიკალური შინაარსით, გრძნობით, წყობითა და რიტმითაც უნდა განსხვავდებოდნენ. რა თქმა უნდა, ჯარის კმამ და აყრის კმამ-ც, რომელთაგან უკანასკნელი ძველ ასაყარს უდრის, ზემოდასახელებული ხმებისაგან ასევე განსხვავებული უნდა იყოს. კმის მნიშვნელობა რომ ყველა ამ შემთხვევებში ასეა საგულისხმებელი, ამას ისიც ადასტურებს, რომ „ჯოჯოლას კმა“-ზე ნათქვამია „ესეც ისევ ჯარის კმაა“-ო და ტირილის კმა“-ც, „წოვა დიაცისა“-ცა და „ჩაღმა დიაცის“ კმებსაც შეიცავს.

მაგრამ მეორე მხრით ისეთ გამონათქვამებში, როგორც „ჯოჯოლას კმა“, „წოვა დიაცის კმა“, „ჩაღმა დიაცის კმა“, „შამილის დაქერის კმა“, და „ახალთაობის კმა“ არის, კმამ უეჭველია ცალკეულს, ამა-თუ იმ პირისაგან შეთხზულს სიმღერას ნიშნავს.

ზემოწამოყვანილი და განხილული საკითხის სრული სისწორით გადაწყვეტა ადვილი იქმნებოდა, დასახელებული თუშური ათივე ხმა რომ ჩაწერილი გვქონოდა: მაშინ უცილობლად გადაწყდებოდა, თუ რამდენად არის ამ ამებში, რიტმულ განსხვავებასთან ერთად, ჰანგთა და თვით წყობის განსხვავებაც აღბეჭდილი. ამ საკითხს ქართული მუსიკის ისტორიისათვის იმდენად ციფრ მნიშვნელობა აქვს, რომ, სანამ ჯერ კიდევ შესაძლებელია, ფანდურის 10-ზე თუშური ხმა უნდა ზედმიწევნით იქმნეს ჩაწერილი.

კ ა რ ი მ ე ო თ ხ ე

ქართული მუსიკისა და მკავალხმინაოების ნაერმომბა-მანვითარების საუზნუხები

თ ა ვ ი პ ი რ ვ ე ლ ი

ქართული მუსიკის სათავე

ქართული მუსიკის სათავეს მიგნება ადვილი არ არის, მაგრამ ზოგიერთი მოსაზრების გამოთქმა მაინც შეიძლება. პირველ კარნი უკვე გამოჩევეული გვექონდა, რომ მღერა თავდაპირველად თამაშა და თამაშობას ნიშნავდა, ხიმ-ღერა-კი ის იყო, რაც თამაშისა და თამაშობისათვის განკუთვნილი და მასთან დაკავშირებული იყო. ეს ფრიად საყურადღებო გარემოება ცხადყოფს, რომ ქართული ხმიერი მუსიკა თავდაპირველად თამაშობასთან ყოფილა განუყრე-ლად დაკავშირებული და იქ ყოფილა სწორედ მისი სათავე.

ამავე გზით შესაძლებელია ქართული საკრავიერა მუსიკის სათავე და დასაწყისი ხანის ნივთიერი მარაგიც იქმნეს მიგნებული.

შებანებისათვის განკუთვნილი ამ საგნის უკვე თვით სახელი საკრავიც საშუალებას გვაძლევს გავითვალისწინოთ მისი თავდაპირველი რაობაცა და დანიშნულებაც. მართლაც უკვე ეს სახელიც საკრავი ცხადყოფს, რომ მისი ახმაურებისათვის დაკვრა, დარტყმა იყო საჭირო, ე. ი. თავდაპირველად საკრავი ძალებიანი, ანდა ჩასაბერიცა არ ყოფილა, არამედ ხმის გამომღები, მკვრივი, დარტყმითი ასახმაურებელი საგანი.

შესაძლებელია თვით ტერმინი საკრავი ძველ-ძველი ანუ იმ უსსოვარ ღრთისა მაინც არ იყოს, როდესაც ქართველმა მხოლოდ ასეთი მარტივი შე-ბანება იცოდა, მაგრამ ეს სახელი მაინც თავდაპირველი სახელის მსგავსად უნდა იყოს ნაწარმოები და ისეთივე მნიშვნელობის მქონებელიც უნდა იყოს, როგორც თავდაპირველ სახელს ექნებოდა.

საკრავის ასეთი პირველადი მნიშვნელობა ქართ. მუსიკის დასაწყისის დარგს ამქლავნებს: ყველაზე უწინარეს დასაკრავ-დასარტყმელი საკრავები ყოფილა, ძალებიანი და ჩასაბერი საკრავები-კი ეტყობა შემდეგ არის გაჩენი-ლი. ამ დაკვირვება-მოსაზრების სისწორის დასადასტურებლად ვგონებ თვით სიმებიანი საკრავების სიმის აღმნიშვნელი ძველი ქართული სახელის ძალის და მოწმებაც შეიძლება. თუ გავიხსენებთ, რომ ძელი ქართულად ხესა ნიშნავდა და ნიშნავს ეხლაც და რომ მისი მეგრულ-ქანური შესატყვისობა ეხლა ჭაა, წინათ-კი ჯალი ყოფილა, შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ წინათ ზოგად ქართულსაც ამ სიტყვის პირველ მარცვალს, მეგრულ-ქანურში დაცულის მსგავსად, ა ხმოვანი უნდა ჰქონოდა და ძელის მაგიერ ძალი უნდა ყოფილიყო. რაკი გამოიჩევა, რომ საკრავი თავდაპირველად დასარტყმელი ასახმაურებელი ყოფილა, ამიტომაც საფიქრებელია, რომ სიმის ძველი ქართული სახელი ძა-

მცდარი არ არის, მაშინ უფლება გვექმნება დავასკვნათ, რომ ქართველების სიმებიანი საკრავი უძველეს ხანაში ხის სიმების მქონებული ყოფილა, დაახლოებით ისეთივე როგორც იყო ქსლოფონ-ად (ე. ი. ხე-მბგერად) წოდებული ჩინური ჭანგ-ჰიანგ-ი, ძველური ანგლუნგ-ი და სხვადასხვანაირი სიმებიანი პატალა, რანატ-ი, სუმატრული ტულდუკან-ი და ოკეანეთის დოლი-დოლი არის, რომელთაც ხის სიმები ჰქონდათ და აქვთ ეხლაც და რომელთაც დარტყმით უკრავდნენ და უკრავენ ეხლაც¹.

ამნაირად საფიქრებელია, რომ თავდაპირველი ქართული ძალეზიანი საკრავი მართლაც საკრავი, ე. ი. დარტყმით სახმარებელი ხელსაწყო უნდა ყოფილიყო.

საფიქრებელია, რომ კულტურულ დაწინაურებასთანავე იქნება საკრავის ხის ძალეზის მაგიერ უფრო რბილი და მოქნილი ნივთიერებისაგან, ტყავისა, ანდა ნაწლავისაგან გაკეთებული ძალი შემოღებული და როგორც თავის ადგილას განმარტებული გვექნება, ძალი ისტორიული ხანის ძველს ქართულში სწორედ ასეთი მასალისაგან შემზადებულს სიმსა ნიშნავდა.

არსებობს მოსაზრება, რომ პირველად ასეთი საკრავი შვილდის მსგავსი უნდა ყოფილიყო, რომლის დაქიმული საბელიც მოზიდვა-გაშვების შემდგომ მბგერდა. შემდეგ აქეთგან უნდა წარმომდგარი იყოს ის საკრავი, რომელსაც თანამედროვე საკრავთა-მცოდნეობაში ჰარფის ზოგადი სახელი აქვს მიკუთვნილი, ძველი ეგვიპტელები ტაბუნის-ს, ხოლო ჩვენი წინაპრები ებანს უწოდებდნენ. თავის ადგილას აღნიშნული გვექნება, რომ ებანი უძველეს ხანაში მხოლოდ შებანებისათვის იყო განკუთვნილი, მარტო შემბანებელი საკრავი იყო და ამიტომაც გვებადება აზრი, რომ ბანი, რომელიც თავდაპირველად ატრეტვე მხოლოდ შებანებასა ნიშნავდა და ებანი, რომელსაც ეგვიპტურს ზემომოყვანილ სახელთან, უეჰველია, კავშირი უნდა ჰქონდეს, ერთი და იმავე წარმოშობის სიტყვები უნდა იყოს.

XV ს. ძვ. წ. ეგვიპტურს ებანს მხოლოდ სამი ძალი ჰქონია, თუმცა მხოლოდ ერთი მათგანი-ღა ყოფილა გადარჩენილი. ძველად რომ მას სამი ძალი უნდა ჰქონოდა, ამას უცილობლად 3 დაცული საჩხირე და ყურებიც ამყდვენ². შემდეგ ეგვიპტელებს რვა, თერთმეტ და ჩვიდმეტ-ძალიანი ებანიც ჰქონდათ, ხოლო საქართველოში დაცულს ჩანგებს, როგორც თავის ადგილას მოყვანილი ცნობებითგან ჩანს, ექვს ძალზე, ანუ ძუაზე ნაკლები არა აქვს, 13 ძალიანიც მოგვეპოვება, ამიტომ ისინი უკვე გაუმჯობესებულ ებანს წარმოადგენენ. მაგრამ ამ ქვს-ძვიან ჩანგსაც მხოლოდ ორ ხმაზე, ანუ ბგერაზე მმართავდნენ და თითო ბგერის გამომღები სამ-სამი ძუა იყო. რაკი ბანი ძველს ქართ. გალობა-სიმღერებში უმეტესად უძრავი იყო და არის ეხლაც, მეტადრე აღშოს. საქართველოში, ამიტომაც ორი-სამი ხარისხის ფარგლებში ბგერის მოძრაობა სრულებით საკმარისი იყო. ამ მხრით საყურადღებოა, რომ ორ-ლერწმიანი გულდასტვირის მობანე სტვირსაც მართლაც სამი თვლის მეტი არცა აქვს.

¹ C. Zachs R—L, d. Musikinstrumente.

² ესა სურათი ო. Rulh-Zommer-ის Alle Musikinstrumente 2. Aufl. გვ. 12.

თ ა ვ ი მ ე ო რ ა

ქართული მრავალხმიანობის სადასტრობის ამოცანა

წინამდებარე წიგნის შესავალ კარში მოყვანილი გვაქვს ყველა ის თეორიები, რომელიც სხვადასხვა მკვლევართაგან სხვადასხვა დროს ქართული მრავალხმიანობის სადასტრობაზე იყო შეთხზული. მოკლედ დახასიათებინათ ის ორი ერთი მეორის საწინააღმდეგო მთავარი დებულება გვექნება: ერთი მრავალხმიანობას უცხოეთის, დას. ევროპის, გავლენის შედეგად გაჩენილად აღიარებს, მეორეს—ადგილობრივი ქართული შემოქმედების ნაყოფად მიიჩნევა. ამ თეორიების კრიტიკულს მიმოხილვაში ნაწილობრივ უკვე გვექონდა თითოეული მათგანის ნაკლი და სუსტი მხარე აღნიშნული. მაშინ დავრწმუნდეთ, რომ მრავალხმიანობის უცხო, დასავლური წარმოშობილობის თეორიას, ჰარმონიის გარკვეულ დონემდე მსგავსებას გარდა, დამაჯერებლობა არა აქვს, რათგან არ ჩანს ის გზა, რომლითაც დასავლური მრავალხმიანობის საქართველოში შეთვისება შესაძლებელი ყოფილიყო: სამხრეთ-დასავლეთის გზითაც და ჩრდილო-დასავლეთის მიმართულებითაც, საქართველოს და იმ ქვეყნებს შუა, რომელთაგან მრავალხმიანობის გავლენის მომდინარეობა საგულეებელი იყო, ერთხმიანობის მქონებული ტომებისა და ერების ვრცელი მრწამსი (12), რომლის შეუღლები მდებარეობა ასეთი გავლენის შესაძლებლობას გზასა და კვალს უქარგავს.

მაგრამ ეს საკითხი სხვა მხრივაც არის განსახილველი: ფიზიკურ გზასა და კვალს გარდა, ფსიქიურიც არსებობს და ის, რაც ფიზიკურს არ დაუცავს, შესაძლებელია ფსიქიურს, სიტყვიერს სამყაროში იყოს კვალად აღბეჭდილი. ამიტომაც ქართ. მრავალხმიანობის სადასტრობაზე მსჯელობის დროს, განსაკუთრებული ყურადღება უნდა უექველად სამუსიკო ტერმინოლოგიის სადასტრობასაც მიექცეს, რათგან მათი წარმოშობილობა იმ გზას მიგვაგნებინებს, რომლითაც ამ დარგში უფრო ძლიერი გავლენა შემოჭრილა.

თუ მკვლევარი დასახული ამოცანის განხილვის დროს საკითხს სწორედ ამ მხრით მიუდგება, ის, ამ მონოგრაფიის წინა ნაწილის შინაარსის გახსენებზე უმაღლ, დარწმუნდება, რომ ქართ. ხმირი მუსიკის ძველი ტერმინოლოგია არც ერთს სიტყვას არ შეიცავს, რომელსაც-ც დას. ევროპითგან მომდინარეობის რაიმე კვალი ემჩნეოდეს. უკვე ეს ფრად მნიშვნელოვანი გარემოება სრულყოფილობით ცხად-პყოფს იმ დებულების უსაფუძვლობას, რომელიც ქართ. მრავალხმიანობის გაჩენას დას. ევროპითგან შემოჭრილი გავლენის შედეგად სთვლის, ანდა ჩასთვლიდა.

ხმათა სახელებს შორის, თუ სადასტრობაზე მიდგება საქმე, უფრო რანის გავლენაზე იყო კიდევ საუბარი შესაძლებელი, რათგან ზილი, როგორც დავრწმუნდით, ირანიდან შეთვისებული სახელია. მაგრამ თავის ადგილას უკვე აღნიშნული გვექონდა, რომ ზილი ქართული გალობა-სიმღერის განვითარების იმ ხანის წევრია, როდესაც უკვე სამხმიანობა მთლიანად განმტკიცებული იყო და ოთხხმიანობა ჩნდებოდა. საკრავიერს მუსიკაშიც, როგორც უკვე დავრწმუნდით, ზილის სიმე მოთხე, ამასთანავე თითდაუღები მერმინ-

დელი დანართი სიძია, ამის გამო ცხადია, რომ ირანული გავლენაც ქართულ სამხმანიანობას სადაურობის გამორკვევის დროს ანგარიშ-გასაწევი არ არის. ზემოაღნიშნულ გარემოებასაც რომ თავი დავანებოთ, კარგად ცნობილია, რომ თვით ირანულ მუსიკას მრავალხმანიანობა არცა ჰქონია და არცა აქვს და, რაც ირანში არ იყო, როგორ შეიძლებოდა, რომ იქითგან ამის მსგავსი რამე გაჩენილიყო.

მრავალხმანიანობის ადგილობრივი ქართული შემოქმედების თეორიის მიმდევართა მსჯელობაც მტკიცე და წუნდაუდელ საფუძველზე არ იყო და არ არის დამყარებული. მათი დებულებით ქართული საეკლესიო მუსიკა და მრავალხმანიანობა საეროსაგან არის წარმომდგარი, მაგრამ იმავე დროს ისინი ამტკიცებდნენ, რომ ქართული მუსიკის ამ ორი შტოსათვის სულ სხვადასხვა სახელი, გალობა და სიმღერა არსებობდა და არის ეხლაც. ამ თეორიის ავტორები და მიმდევარნი ვერ ამხნევდნენ, რომ ეს გარემოება მათ დებულებას ძალად უქარგავდა. ეხლა უკვე ვიცით, რომ ძველად საეკლესიოსთვისაც და საეროსთვისაც ერთი ტერმინი გალობა იყო. ამის გამორკვევამ ზემოაღნიშნული დაბრკოლება ქართული მუსიკის ორივე შტოს ერთსათავიანი წარმოშობილობის თეორიის წინააღმდეგ გააქარწყლა. მაგრამ სამაგიეროდ არც ის ჩანდა, თუ რა საბუთი გვაქვს, რომ ქართული საეკლესიო და საერო ჰანგების მსგავსება უეჭველად საეროს უწინარესობის დებულების სასარგებლოდ გადაწყვიტოთ, არც ის, თუ რით მტკიცდება, რომ ქართული წარმართული მუსიკა მართლაც მრავალხმანი იყო. ბოლოს და ბოლოს მთავარი საკითხი ის არის, რომ, თუ მრავალხმანიანობა სწორედ ქართული მუსიკის ბუნებრივი, შინაგანი განვითარება-წარმატების ნაყოფია, განა ამის ანარეკლი არ უნდა ჩანდეს? ეს ავწყუდებოდა ყველას და არავინ ფიქრობდა ქართული მრავალხმანიანობის ისტორიის, მისი განვითარების მთავარი საფეხურების ქართულივე მასალებით გამოკრევევას.

ქართული მრავალხმანიანობის ისტორიისა და სადაურობის საკითხი შესაძლებელია მხოლოდ ყოველმხრივი განხილვითა და ყოველგვარი წყაროების გამოყენებით გამოირკვეს. ამ დროს არც ხმების სახელების ანალიზი უნდა იყოს დავიწყებული, არც ძეგლებში საგალობლებისა და გალობის შესახები დაცული ცნობების გაუთვალისწინებლობა შეიძლება, საკრავიერი მუსიკის ტერმინოლოგიაც გამოადგება მკვლევარს და დასახული ამოცანის გადასაწყვეტად, რა თქმა უნდა, თვით საგალობლებისა და ხალხური სიმღერების აგებულებისა და დამახასიათებელი თვისებების ცოდნაც აუცილებელ პირობას წარმოადგენს.

ამ საკითხის გამორკვევის მიზნით პირველად აღამიანისა და საკრავების ზეპის სახელების თავდაპირველს მნიშვნელობას უნდა შევეხოთ.

თ ა ვ ი მ ე ს ა მ ი

აღამიანის ხმაების სახელების თავდაპირველი მნიშვნელობა

იოანე ბატონიშვილის ცნობების განხილვის დროს დაერწმუნდით, რომ სამხმანიან გუნდშიცა და ორ მთავარ ჯგუფად დაყოფილ ექვსხმიან

გუნდშიაც ერთს მაღალი ხმა, მეორეს საშუალო ხმა და მესამეს დაბალი ხმა ეწოდება. ეს სამი ტერმინი ხმის შედარებით სიმაღლის გამომხატველია. თანამედროვე ქართველისათვის ამ სამ სრულებით გასაგებ ტერმინს გარდა, ამნაირივე მნიშვნელობის ძველი ტერმინებიც მოგვეპოვება, რომელთა თავდაპირველი აღმნიშვნელობა ეხლა და დიდი ხანია უკვე აღარავის ესმის.

მართლაც, ვინ იტყვის, თუ რატომ ეწოდა უმაღლესსა და უწერლეს ხმას კრინი და რატომაა, რომ უმაღლეს ხმას სახელად ბოხი ერქვა და პკვიან ეხლაც. ამ მხრივ დამახასიათებელია, რომ პირველი ამ სიტყვათაგანის მნიშვნელობა ქართველ სახელოვან ლექსიკოგრაფსაკი ადარა სცოდნია. სწორედ გასაოცარია, რომ ს. ორბელიანს კრინი, ვითარცა გაღობა-სიმღერის ერთ-ერთ ხმის აღმნიშვნელი ტერმინი, თავის ლექსიკონში შეტანილიც-კი არა აქვს. მოეპოვება მხოლოდ ზმნა კრინვა, რომელზედაც ნათქვამია მარტო, რომ „ძლივ კმის ამოღება“—ა ნიშნავსო, ე. ი. ძლივს, ოდნავ ხმის ამოღების გამომხატველიაო, რაც კრინს, ვითარცა უმაღლესი, უწერლესი ხმის სახელს ნაკლებ შეჰქვენის.

დ. ჩუბინაშვილს კრინი მოეპოვება, მაგრამ წყაროს დაუსახელებლივ და ამ ტერმინის რუს. შესატყვისობად ПИСК და ГИСТ, ხოლო ფრანგ. piaulement, sifflement და haute-contre არის დასახელებული. ეს განმარტება მცდარია.

იოანე ბატონიშვილს კრინი უწერლესი ხმის სახელად აქვს აღნიშნული და დ. მაჩაბელიც ამბობს, რომ კრინი „ძალიან წმინდა ხმას“, ე. ი. უმაღლეს ხმას ეწოდებოდა, მაშასადამე. ალტის შესატყვისობად მისი მიჩნევა არას გზით არ შეიძლება. ამასეე ამ ხმის სახელის თავდაპირველი მნიშვნელობაც ადასტურებს. მართლაც საფიქრებელია. რომ ძველი ქართული კრინი უნდა წერილისა და პატარას აღმნიშვნელი კნინის ბგერითი სახესხვაობა იყოს. თუ გავხსენებთ, რომ უმაღლესი ხმის სახელს დვრინსაც, კრინის მსგავსად, ბოლოკიდურ მარცვლად ნი აქვს, უნებლიეთ წამოიჭრება აზრი, რომ ნი ორსავე შემთხვევაში ძირეული არ უნდა იყოს, არამედ ფორმანტი. ამიტომ კრინის ძირად კრი უნდა მივიჩნიოთ. წერილი ხმიანობის გამომხატველ ტერმინად ეს ძირი ქანურს ეხლაც დაცული აქვს. იქ წიწილის წრიპინის აღსანიშნავად სწორედ ეს სიტყვა გვხვდება და წიწილი წრიპინებს იქნება „კრიაფს ქუქული“, წიწილები წრიპინებენ-კი „კრიაფან ქუქულეფე“.

ამნაირად კრი ძირი და კრინი წერილის აღმნიშვნელია, რაც ამავე სიტყვის ბგერითს სახესხვაობას კნინს დღევანდლამდისაც დაცული აქვს.

მესამე ხმის სახელი ბოხი-ც თავდაპირველად ასეთივე თვისების სიტყვა უნდა ყოფილიყო, მაგრამ სიმსხოსო-კი არა, არამედ სისქის, სიმუქნის. ეს ტერმინი უნდა ბოხიერი-საგან იყოს წარმომდგარი. რომელიც მსუქანის აღმნიშვნელი ძველი ტერმინის პოხიერი-ის მკლერი სახესხვაობაა. მაშასადამე, უდაბლესი ხმა აღქმული ყოფილა, როგორც ყველაზე მსუქანი და სქელი.

ბოხი ხმის მეორე სახელიც არსებობდა და არსებობს ეხლაც, მაგრამ ამაზე ქვემოთ გვექნება საუბარი.

მეორე ხმას სამხმიანს გუნდშიც და ექვსხმიანშიც მოძახილი, ანუ თქმა ერქვა და ჰქვიან ეხლაც. რაკი მისს მესამე სახელს საშუალებას მზე უკვე გვექონდა საუბარი, ამიტომ აქ ზემომოყვანილს ორ სახელზე-ლამს გველობა საჭირო. თქმა, ისევე, როგორც მბობა, უფრო ზოგადი სახელია და, როგორც ზემომოყვანილი ცნობებითგანაც ჩანს, მბობა მართო საშუალო ხმისა-კი არ შეიძლებოდა, არამედ სხვებისაც, მაგ. ზილისა და ბანისაც¹. ამნაირადვე თქმა, ვითარცა სახელზმნა და სიმღერის პროცესის გამომხატველი, ამ ხმის ნიშანდობლივი სახელი არ არის. საშუალის ხმის ასეთ ნიშანდობლივ სახელად შესაძლებელია მხოლოდ მოძახილის მიჩნევა.

მოძახილის თავდაპირველი და ძირითადი მნიშვნელობის გასაგებად ხალხურ ლექსებში საგულისხმო გამონათქვამებს შეხვდება ადამიანი. მაგალითად შესაძლებელია შემდეგი ლექსები იქნეს დასახელებული:

„გუთნისა კრიჭინი მიყვარს,
მეხრისა შემოძახილი“...
„უნდა შევაბა ხარები,
დაეძახო ოროველაო“².

აქ ორი ტერმინი გვაქვს, შემოძახილი და დაეძახო, რომელიც ამ შემთხვევაში ოროველას დაძახებას გულისხმობს. ამ ორსავე მაგალითში ერთხმიანს სიმღერაზე და თანაც სოი-დ, ცალკეულად სათქმელზეა საუბარი. ქვემომოყვანილი მაგალით-ოკი უფრო საინტერესოა. იქ უკვე ნათქვამია:

„დაუქარ, ბიჭო დაუქარ,
დასძახე ნელა-ნელაო.
აუი პატარძალივითა
არ დააყენო ენაო“³.

ამ ლექსში უკვე საკრავ-ხყოლებულს სიმღერაზეა საუბარი: დამკვრელი და მომღერალ-დამძახებელი ერთი და იგივე პირია, მაგრამ ის რომ დასძახებს, კი არ მღერის მხოლოდ, არამედ სიტყვებსაც, ლექსსაც ამბობს. რასაც საკრავზე უკრავს, ის მისი სიმღერა-ლექსის აკომპანემენტიცაა. ფანდურზე, თუ ჩონგურზე დაკრული აკომპანემენტი ჩვეულებრივ ან ორ, ან და სამხმიანი ხოლმე. ამნაირად ასეთ შემთხვევებში სოლო და ორ-სამხმიანი აკომპანემენტიცაა, ანუ, საკრავის შავიერროვ მომღერალთა გუნდი იყვეს, სამ, ან ოთხხმიანი სიმღერაა.

უეჭველია, მოძახილი უნდა შემოძახილისაგან იყოს წინდებულის ჩამოცლილ წარმომდგარი. ამგვარად შემოძახილი, ანუ მოძახილი ჰანგისა და ლექსის, სიტყვებისა და ხმის, თქმას გულისხმობს: სიმღერის სიტყვიერი შინაარსისა და ჰან-

¹ ნ. შარტი, გვ. 150.

² ხალხ. პოეზ. 172 და 173.

³ მესტირული. ქართული ხალხ. სიტყ. 324, § 1017.

გის წარმომთქმელი ხმის სახელია. ამვე მნიშვნელობითვე მას თქმა-ც ეწოდება.

მაგრამ ყოველთვის ასე არ ყოფილა და არ არის ეს ლაც. ამიტომ მთქმელისა და მოძახილის ნამდვილი რაობის მთელი სისრულით გამოსარკვევად უნდა ხალხური სიტყვიერების სხვა მასალებიც იყოს გამოყენებული. ამ მხრივ შემდეგი ხევსურული ლექსია საყურადღებო.

„ლექსს იტყვის ითირიშვილი, განა ფანდურის ღარიო.
აძრახდი, გაეკაურო, შენცა მაყოლებანიო!
მარტო ვერ ვიტყვი ლექსებსა, თუ არ მივირე მყარიო“¹.

ლექსების სიმღერ-ამსრულებელი ამნაირად ფანდურიც არა, არამედ მთქმელი გამოდის, რომელიც, თუ ბანი არ აძრახდებოდა და არ აჰყვებოდა, „მხარს არ დაუქერს“, სიმღერა-ლექსების თქმას ვერ მოახერხებს. ფანდურის ხმა, ე. ი. ის, რასაც ფანდურზე უკრავენ, აქ პირდაპირ ბანად არის წოდებული.

ხევსურულ მეორე ლექსში-ც სიმღერა-ლექსების მთქმელს რომ ბანს ფანდური აძლევს, ამ საკრავს მაძახურა, ე. ი. მოძახურა ეწოდება:

„გარმოგიტანე, ფანდურო, დაგიკარ მაძახურაო.
როდის-ღა მოხეა ზამთარო, ლექსები გაეზურაო“².

ეს ლექსი იმითაც არის საგულისხმო, რომ მთქმელის შემბანებელ საკრავს, ფანდურს, მოძახურა, ე. ი. მოძახნელი ეწოდება. ეს მით უფროა საყურადღებო, რომ თვით მოძახილიც ხომ ზოგჯერ მაღალ ბანადაც იწოდებოდა.

მაშასადამე, ყველა შემომოყვანილი ცნობებისა და მოსაზრებათა შემდგომ, შესაძლებელია დავასკვნათ, რომ მოძახილი უმეტეს შემთხვევაში მთავარი ჰანგისა და სიტყვების მთქმელის აღმნიშვნელი იყო, მაგრამ ზოგან და ზოგჯერ ჰანგის ამსრულებელს მთქმელი ეწოდებოდა და ეწოდებოდა, მოძახილი-ც ბანად, სახელდობრ მაღალ ბანად იყო მიჩნეული და იწოდებოდა. ცხადია, რომ ერთი ამ ორ მნიშვნელობათაგანი უნდა პირველადი, მეორე კიდევ მეორინდელი იყოს.

გუნდის წვრილი და საშუალო ხმების ძველი ქართული სახელების გამოკრევის შემდეგ, დაბალი ხმების სახელები-ღა გვაქვს განსახილველი. ერთს მათგანზე, ბოხზე, გვქონდა საუბარი, ესლა ბანი და დერბი-ღა დაგვჩაჩა.

ბანი დაბადებასა და სხვა უძველეს ნათარგმნს ქართულ ძეგლებში არც გვხვდება და არც არის მოსალოდნელი, რათგან ებრაელებს ერთხმინანი მუსიკა ჰქონდათ, მაგრამ ძველი აღთქმის გადმოთარგმნის ხანაში რომ ბანი, ვითარცა მუსიკის ერთი ტერმინთაგანი, უკვე არსებობდა, ამას ტერმინი შებანებელი ამტკიცებს, რომელიც 2 მეფეთა 614 ბაქარის გამოცემის დედანში ყოფილა ნახმარი. იქ ნათქვამია: „დავით უცემდა ორღანოთა შე-

¹ აკ. შანიძე, ხალხ. პოეზ. I, 261, § 643.

² იქვე, ხეც. გვ. 154.

ბ ა ნ ე ბ უ ლ ი თ ა, წინაშე ო-ისა“-ო. ბერძნულად სწერია „ენ ორგანოს ეგრძოსმენოს“.

სხვა შემთხვევებში, მაგ. 2 მეფეთა 65-ში იმავე ბერძნული გამონათქვამის შესატყვისად შეეკმობილითა-აი ნახმარი, 2 ნეშტა 513-ში კი შეეკმობილ და შეეკმობა ბერძნულს „ალაფონნის“-ს უდრის.

მაშასადამე, შებანება და შეეკმობა ხმათა პარმონიულად შეწყობასა და შეხამებას და შებანებული-ც პარმონიულად შეეკმობილს, საამოდ შეთანხმებით აყოლებულს ნიშნავდა. ცხადია, შებანებული ნაწარმოებია ბანი-სავან. ამნაირად ირკვევა, რომ ბანი იმ დროს და, რასაკვირველია. თავდაპირველად იმდენად გარკვეული, სწორედ ბოხი. ხმის სახელად არ იგულისხმებოდა, რამდენადაც საერთოდ შემომძახებლის, ანუ მთქმელის ხმის შეთანხმებულს აყოლებასა და ერთგვარ აკომპანემენტს წარმოადგენდა.

ქართული მუსიკის ისტორიისათვის საყურადღებო გარემოება უნდა იყოს, რომ 2 მეფეთა 614 ბაქარის გამოცემის დედნის წინადადებას „დავით უცემდა ორღანოთა შებანებულთა“-ს და 65-ის „ორღანოთა შეეკმობილთა“-ს შესატყვისად ოშქის დაბადების X ს. ხელთნაწერში არცერთი ამ ტერმინთაგანი არ არის, იქ 2 მეფეთა 65-ში ნათქვამია: „დავით და ყოველი იგი ერი ...იმღერდეს.., ნესტეთა, ქნარითა, ბობლნითა და ლინითა და წინწილათა“. ხოლო 614-ში სწერია: „დავით როკვიდა წინაშე კიღობნისა მის პართ შორის მსტვრთა მათ მბობლნართა“-ო.

ამნაირად X ს. ხელთნაწერში ნახმარია მბობლნარი, გამონათქვამი, რომელიც ამჟამად ჩვენთვის გამოსადეგი არ არის, ბაქარისეულს ხელთნაწერში-კი შებანებული და შეეკმობილია. პ. ინგოროყვას გამოკვლევით, რომელიც წინასწარი მოხსენების სახით საქ. მუზეუმის პალეოგრაფიული განყოფილების სხდომაზე წარსულ წელს ჰქონდა წაკითხული, მეფეთა წიგნები ბაქარის გამოცემაში დაბადების თარგმანის არსენი იყალთოელის რედაქციას წარმოადგენს. ამისდა მიხედვით ტერმინები შებანებული და შეეკმობილი, თუ ამაზე უწინარეს არა, XI ს. მეორე ნახევარსა და XII ს. დამდეგს მაინც უფილა.

იმისდა მიუხედავად, რომ ს. ორბელიანს შებანებისა და შებანებულის ლექსიკონში ცალკეულად შეტანა დაპიწყვებია, თითონ სხვა სიტყვების განმარტებაში მაინც ნახმარი აქვს და მისთვისაც შებანება და დაბანება აკომპანემენტის აღმნიშვნელი ტერმინებია. ეს გარემოება ევროპაში მოგზაურობის მისი აღწერილობითგან ამოღებული ქვემოთყვანილი ცნობითგანაც ნათლად ჩანს. „ნაღარა და ქანარა სხუას საკრავებში გაერიათ“. საკრავებს ასე უკრავდენ, „ჰიანურსა და წინწილს აწყობდენ და მგალობლების ვმას კარგად აბანებდენ“-ო². მაშასადამე მგალობელთა გუნდი რომ მღეროდა,

¹ ბაქარის გამოცემაში კორექტურული შეცდომის გამო დაბეჭდილია „შემკობილითა“

² ორბელიანი, ს., მოგზაურობა, გვ. 44.

შათს ხმას კიანურისა, ანუ ვიოლინოს, ნალარისა და წინწილისაგან შედგენილი მწყობრი ბანს აძლევდა, ე. ი. აკომპანემენტს უკრავდა.

სახელოვანს ქართველ ლექსიკოგრაფს თავის სიტყვათა კონის შედგენის დროსაც რომ შეებანება სწორედ ასევე ესმოდა, ეს ტირილი-სა და ზრუნის ქვეშე მოქცეულ განმარტებითაც მტკიცდება. მას მაგალითად იქ ნათქვამი აქვს: „გოდება არის კმატკბილობით გულის სატკივართა სიტყვათა მგოსნობა, ხოლო ზრუნი შეებანება მისი“-ო¹. საკუთრივ ზრუნზე-კი უწერია: „ზრუნი გოდების ბანი“ არისო². ამნაირად ბანი შეებანების სინონიმად აქვს საბას ნახმარი, ე. ი. ისევე, როგორც ძველად და თავდაპირველად ჰქონიათ ამ სიტყვის მნიშვნელობა ნაგულისხმევი.

დ. გურამი შვილსაც ტირილი და გოდება სწორედ ასევე ეხატება. მას ნათქვამი აქვს: სამშობლოთგან რომ

გამტყორცნა საწუთრომ,
გარდამაილა ყუბანსა,
ვაი რა კარგა მოესტქეა დი,
მეტყოდეს ეინმე თუ ბანსა-³.

ბესიკის სიტყვით „ქალი სტირს ნაზად, ხმას აწყობს საზად“⁴. დ. გურამი შვილი-კი ამბობს: „მღერენ და მეც ბანს შევაწყობ, დამგობენ ამაზე რასა?“⁵ აქედან ჩანს, რომ სიმღერის, თუ გოდება-ტირილის შედგენის პროცესის დროს, ერთი „მოსთქეამს“, მთქმელია, იგი ხმას აწყობს და ძირითადი ხმისა და ჰანგის მთქმელია, სხვებმა-კი უნდა მის ხმას ბანი შეუწყონ ხოლმე.

ზემოაღნიშნული გარემოება სრული სიცხადით იქ ჩანს, სადაც საკრავ-აყოლებულს სიმღერაზეა ხოლმე საუბარი, მაგ., ხევსური ამბობს:

„ლექს სხვაზედ გადაუქციოთ,
ბან მაშეც საეიეინაო-ნ,

ანდა კიდევ:

„ლაქარ და ღაქარ, ფანდურო,
კარგა მაძლიე ბანი-⁷.

რაკი ბანად აქ მთელი ის ორ, ან სამხმიანი ჰანგი იგულისხმება, რომელსაც ლექსის მთქმელი თავის შემოძახილს აყოლებს ხოლმე, უეჭველია, რომ ხალხური პოეზიის ორსავე ზემომოყვანილს შემოქმედებაშიც ბანი მხოლოდ და მხოლოდ აკომპანემენტს ნიშნავს.

ამიტომაც არის, რომ საცეკვაო სიმღერებსა და შირებში გვხვდება მიმართვა და ლექსის მთქმელი და შემომძახებელი ამბობს ხოლმე: „ბანი გვითხარით ბიჭებო!“ („გოგონა და გოგონა“), ანდა „ბიჭებო,

¹ იხ. ტირილი.

² ლექსიკონი.

³ დაეითიანი, § 324, გვ. 84.

⁴ ბესიკი., ალ. ბარამ. გამ., გვ. 60: რძალ-დედამთილიანი 93₁.

⁵ ქართველ უფალთა გვარტომობის ამბავი, § 19₇.

⁶ აკ. შანიძე, ხალხ. პოეზ. I ხვეს.. გვ. 138, § 345.

⁷ ა. შანიძე ხალხ. პოეზ. გვ. 276.

ბანი გვიტხართ¹. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ეს სამხმიანი სიმღერებია და ზემომოყვანილ სიტყვებს შემომძახელი, ანუ მოძახილი პარტოდ ამბობს, ხოლო მის მოწოდების საპასუხოდ სამხმიანი ჰანგი მისდევს, მაშინ ცხადი გახდება, რომ ბანი აქაც მხოლოდ ბოზს ხმას-კი არ ნიშნავს და გულისხმობს, არამედ მთლიანს ხმათა შეწყობილობასა და ხმათა-აყოლებას, აკომპანემენტს.

ამ თვალსაზრისით მეტად საყურადღებოა, რომ ბანი ქართულ სიმღერა-გალობაში ერთიანის გარდა, ორი, მაღალი და დაბალი, არსებობდა და, რაც უფრო ყველაზე მნიშვნელოვანია, მაღალი ბანი მარტო ბოზ ხმას-კი არა, არამედ მოძახილსაც ეწოდებოდა.

ყველა ზემომოყვანილი ადამიანს დაარწმუნებს, რომ თავდაპირველად ბანი მართლაც იმდენად გარკვეული ხმის სახელი არ იყო, რამდენადაც ზოგადად შებანების, ხმათა შეწყობის გამომხატველი ყოფილა. მხოლოდ შემდეგში, როდესაც, ორხმიან სიმღერებს გარდა, სამხმიანი სიმღერა-გალობაც გაჩნდა, ბანი თანდათანობით დაბალი ხმის სპეციალურ სახელდაც იქცა.

ექვსხმიანი გალობა-სიმღერისათვის შედგენილს გუნდში მეექვსე ხმა, როგორც დავრწმუნდით, დვრინი იყო. ზემომოყვანილი ამონაწერებითგან ჩანდა, რომ დვრინი მაინც და მაინც XVII ს-ში უკვე ყოფილა, ამაზე აღრინდელი ხანის შესახებ-კი ჯერ ცნობები არ მოგვეპოვება. ვფიქრობ მხოლოდ, რომ დვრინი უნდა ბდრვინვა და დრტვინვა სახელწმინებთან იყოს დაკავშირებული. ს. ორბელიანს თავის ლექსიკონში შეტანილი აქვს ტერმინი ბრდვინვა, რომელიც მისივე განმარტებით, „მოშლილი ჩანგის ჯამა“ არის, ამ განმარტების სისწორით გასაგებად უნდა ვიცოდეთ, თუ რას ჰგულისხმობდა საბა, როდესაც ბრდვინვა მოშლილი ჩანგის ხმას შეადარა, სიმებ-მოშვებულსა, თუ სიმთა მოუმართობის, ანდა ჩამოშვებულობის გამოწესიერზე უფრო დაბლა მკლერს საკრავს.

მაგრამ იგივე ბრდვინვა თურმე „ცეცხლის გუგუნის“ ხმის აღმნიშვნელიც ყოფილა².

საფიქრებელია, რომ ამავე სიტყვასთან უნდა იყოს მამდვინვარე-ც დაკავშირებული, რომლის მნიშვნელობაც საბას, მათეს 12^თ-ზე დაყრდნობით, ასე აქვს განმარტებული: „პატრუქი რა დაშრეტას ჰლამოდეს და არღარა ნათობდეს“-ო³. ჰადიშის სახარებაში ამ სიტყვის მაგიერ ნახმარია „პატრუქი აღნთებული არა დაშრეტეს, ვიდრემდის გამოილოს ძველად. სასჯელი“, მაგრამ ურბნისის მე-10 საუკ. ოთხთავში გვხვდება, სადაც ეს წინადადება ასეა ნათარგმნი: „პატრუქი მბრდვინვარჲ არა დაშრიტოს ვიდრემდჲ გამოილოს ძლეველ სასჯელი“-ო⁴. პატრუქი ბრდვინვარე უდრის ბერძ. τριψαλας ტრფპმენოს-ს, ლათ. fumigans-სა და სომხ. պսուր-իქნ սուպისსა-ს. ბერძნული მართლაც იმას ნიშნავს, როგორც საბას.

¹ ხალხ. პოეზ., გვ. 148.

² ლექსიკონი.

³ ლექსიკონი.

⁴ იხ. პროფ. ბენეშეიჩის გამოც.

აქვს განმარტებული, ლათინური-კი მ ბ ო ლ ა ვ ს, ხოლო სომხური და შ რ ე-ტ ა ზ ე მი მ დ გ ა რ ს. ცნობილია, რომ დაშრეტაზე მიმდგარმა პატრუქმა მართლაც დაბალი ხმით გუგუნი იცის და სწორედ ასეთი ხმის აღმნიშვნელი ყოფილა ბ რ დ ვ ი ნ ვ ა რ ე ა და ბ რ დ ვ ი ნ ვ ა ც.

ბრდვინვას გარდა, ძველ ქართულშივე დ რ ტ ვ ი ნ ვ ა-ც არსებობდა, რომელიც ძველად უ მ დ ა ბ ლ ე ს ი ხ მ ი თ წ ა რ მ თ თ ქ მ უ ლ ს ბ უ ტ-ბ უ ტ ს ა და ზ რ ი ა ლ ს ა ნ ი შ ნ ა ვ დ ა. საგულისხმოა, რომ დაბადების ქართ. თარგმანში დ რ ტ ვ ი ნ ვ ა ადამიანის სიკვდილით გამოწვეული, დაბალი ხმით ნათქვამი მრავალთა გოდების აღსა-ნიშნავად არის გამოყენებული, ე. ი. ნაწილობრივ ქართული ზ რ უ ნ ი ს მსგავსი გამოდის. 2 მეფეთა წიგნში სახელდობრ ნათქვამია, რომ შინ დაბრუნებისას თავისი შვილის გარდაცვალება შეიტყო, «გულის-ხმა ყო დავით რ¹ ყრმანი მისნი დ რ ტ ვ ი ნ ვ ი დ ე ს და ა გ რ ძ ნ ა და ვ ი თ, ო² მ ო კ ე და ყ რ მ ა ე¹». დ რ ტ ვ ი ნ ვ ა აქ ბერძნულს ‘ψυχαΐα ფ ს ი ძ ყ რ ძ ო-ს და ლათ. *missito*-ს უდრის, რაც ბ უ ტ ბ უ ტ ს, ჩ უ რ-ჩ უ ლ ს ა და ბ ზ უ ე ო ლ ს ნიშნავს. მაგრამ ეს ადგილი იმ მხრით არის სავურადადებო, რომ აქაც მიცვალებულის გლოვასთან დაკავშირებულს დაბალი ხმით ბგერვას დ რ ტ ვ ი ნ ვ ა ეწოდება².

თ ა ვ ი მ ე ო თ ხ ა

საკრავების ხმების თავდაპირველი მნიშვნელობა

საერთო საკითხებზე მსჯელობა რომ უფრო გაადვილდეს, ხმების სახელების განხილვის შემდგომ, საკრავების ძალთა და ხმების სახელების განხილვაც არის საჭირო. ამ ნაშრომის სათანადო ნაწილის გადაკითხვა ყველას დაარწმუნებდა, რომ საქართველოში ძველად გავრცელებულ საკრავთაგან ამჟამად ჩვენ მხოლოდ სამძალისა და ოთხძალის, ანუ სამძალიანი და ოთხძალიანი, თუ სიმძიანი ჩონგურისა, ჩანგურის, გუდასტიკის ორი ლერწმისა და სოინარის, ანუ ლარქემის ექვსივე ლულის სახელები ვიცით. ამათგან, რაკი უკანასკნელი ექვსლერწმიანი საკრავის თვითოეული ლერწამი მხოლოდ ერთი ცალკეული ბგერის გამოძლეობა, ამიტომ ამ საკრავის სახელები გამშის ქართული სახელების გამოსარკვევად თუ გამოდგებოდა, თორემ სხვაფერე ჩვენი მსჯელობის აწინდელ საკითხთან მათი უშუალოდ დაკავშირება არ შეიძლება. ამის გამო დასახული მიზნის მისაღწევად მხოლოდ სამ-ოთხძალიანი

1 2 მეფ. 1219.

2 ი ა კ ა რ გ ა რ თ ე ლ ი ა მ ბ ო მ ს: „არის კიდევ ხმარებული ბანი, რომელსაც უწოდებენ ოქტავას და რომელიც ქართულად უდრის ღვრინსა, ანუ ღვმბას. დასაშვებია ქართულად ემბო გულისხმობდეს დიდი დოლიდან გამოკეთდეს ხმა—«ღვმბა»-ს. შესაძლებელია ერთი მოსაზრება: ღვმბი გავრცელებულია უფრო დასავლეთ საქართველოში; აქ ცხოვრობდენ გამოჩენილი მომღერლები. მძანი ღვმბაჰნი, შესაძლებელია, ხალხმა ამ მომღერლებს სახსოვრად მოათესა ამ ხმას ეს სახელი-ო. (მოკლე პოპ. მუს. ენციკ. 20). სათუო და დაუბაბუთებელი მოსაზრებაა.

საკრავების ძალებს, ანუ სიმებისა და გუდასტიკის ორი ლერწმის სახელების გამოყენება შეგვიძლიან.

როგორც გუდასტიკის განხილვის დროს დავრწმუნდით, ამ საკრავის მარცხენა ლერწამს დამწყები, ანუ მთქმელი ეწოდება, მარჯვენას-კი მობანე. ცნობილია, რომ ორლერწმიანი გუდასტიკის დამკვრელი სიტყვა-სიმღერის მთქმელი თითონვეა, ხოლო ის, რასაც მესტიკრე გუდასტიკრზე უკრავს, მისი სიმღერით წარმოთქმული ლექსების შებანებაა. ამიტომ ამ საკრავის ლერწმებს მთქმელისა და მობანეს სახელები და არ შეეფერება. სიმღერა-გალობის ხმების უკვე ცნობილი სახელების განსენება ადამიანს დაარწმუნებს, რომ ამ საკრავის ლერწმებს ხმების სახელები დაპრკმევია. საფიქრებელია, რომ ეს მერძინდელი მოვლენა უნდა იყოს, სახელდობრ იმ ხანის, როდესაც საკრავიერი მესიკის წინსვლა საქართველოში ჯერ შეჩერდა, შემდეგ-კი სრულებით დაქვეითდა და როდესაც გალობა-სიმღერის შემოქმედების დარგი საგრძნობლად განვითარდა და საკრავიერი მუსიკა თითქმის სრულებით დაჯანა (13).

საგულისხმოა, რომ მობანედ წოდებული ლერწმის ბგერათა მაღალ-დაბლობა მხოლოდ სამი თვლით, ანუ ხარისხით განისაზღვრება, დამწყები, ანუ მთქმელი ლერწმის მაღალდაბლობა-კი ექვს ხარისხს, ანუ თვალს შეიცავს და ამის გამო მობანეზე სამი ხარისხით უფრო მაღალი ბგერის გამოცემა შეუძლიან. ცნობილია, რომ ქართულ ხმიერს მუსიკაში ბანის მოძრაობა ამის ზევით იშვიათად თუ ადის ხოლმე, მთქმელის ხმა-კი მოძრავია. საფიქრებელია, რომ სწორედ ამ ორი ხმისათვის ქართულ მუსიკაში ჩვეულებრივი მაღალდაბლობის მსგავსებაზე უნდა იყოს გუდასტიკის ლერწმების დამწყებად და მობანედ სახელდება დამყარებული.

ამნარად ცხადი ხდება, რომ გუდასტიკის ლერწმების სახელებიც საკრავიერი მუსიკის თავდაპირველი კუთვნილება არ ყოფილა. მაშასადამე, ჩვენი მიზნისათვის მხოლოდ ძალებიანი, ანუ სიმებიანი საკრავების სახელები-და გამოსადგვი. თავის ადგილას გამორკვეული გეკონდა, რომ მხსირპანეს—ქვერილესი ძალისა და მოშუეა—უდაბლესის დამახასიათებლად უკვე XI ს., რო ან ე პ ე ტ რ ი წ ი ს ნაწრომში ვხვდებით, ხოლო ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ს, ავლ წყაროებზე დაყრდნობით, სამძალიანი საკრავის ძალთა სახელებად მხსირპანე, უირი და ბოხი აქვს აღნიშნული. მეორე მხრით ზილი და ბოხი. შუალედი სიმის სახელი ამ შემთხვევაში რა იყო, გამოურკვეველი რჩება, მაგრამ, ზემოაღნიშნულ სახელებს გარდა, ს ა ბ ა ს ბ ა მ ი ო ა ქ ვ ს თავის ლექსი-კონში ცალკეულად შეტანილი.

ი ო ა ნ ე ბ ა ტ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, როგორც დავრწმუნდით, ოთხსიმიანს ქართულ ჩონგურზე გვაწვდის ცნობებს. ამ ოთხ სიმთაგან „მეოთხე, ძირს, ზილის სიმი“ ყოფილა. მაშასადამე მეოთხე სიმს ზილის სიმი პრკმევია, ე. ი. ზილის სიმი მაშინ მეოთხე სიმად ითვლებოდა, მდებარეობით-კი „ძირს“ ყოფილა მოთავსებული.

პირველს, მეორესა და მესამე სიმზე-კი ი ო ა ნ ე ბ ა ტ ო ნ ი შ ვ ი ლ ს ნათქვამი აქვს: „ყვითელის (ე. ი. ყვითელი სიმის) მხარეს სიმის დაკვრის დროს მოასწავებს ბანსა, საშუალო თეთრი სიმის დაკვრა მოასწავებს საშუალოს ხმა-სა. ხოლო გარეთი თეთრი სიმის მაღალსა ხმასა“—ო. როგორც ამ ამონაწერითგან ჩანს, მეცნიერ ბატონიშვილს ამ სიმების სახელები მოყვანილი არა აქვს, არამედ ერთს გარეთს, მეორეს საშუალო სიმს უწოდებს, მესამესი მოხსენება-კი დაჰვიწყნია. ცხადია, რომ აქ აღნიშნული სახელები მხოლოდ ადგილმდებ-

ბარეობის მაუწყებელია, მაგრამ მეორე მხრით იო ა ნ ე ბ ა ტ ო ნ ი შ ვ ი-
ლ ი ს განმარტებითგან საფიქრებელი ხდება, რომ მაღალი ხმის სიმი, საშუალო
ხმისა და ბანის სიმიც უნდა პრქმეოდა სახელად. ამ მოსაზრებას ის გარემო-
ებაც ადასტურებს, რომ მეოთხე სიმის სახელად სწორედ ზილის სიმი აქვს
აღნიშნული. ამგვარად, ამ შემთხვევაში სიმების სახელები მათი ხმის სიმა-
ღლის გამომჟღავნებელია. ძველი სახელები XVIII ს. დამლევს შერჩენილი
იყო თუ არა, იოანე ბატონიშვილის ცნობითგან არა ჩანს.

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ იო ა ნ ე ბ ა ტ ო ნ ი შ ვ ი ლ ს თა-
ვისი განმარტება ქართული ჩონგურის სიმების ხმებისა და სახელების შესა-
ხებ უმაღლესი ხმის გამომცემი სიმიოთ-კი არ დაუწყია, არამედ სწორედ ბანით,
შემდეგ საშუალო სიმიზე და სულ ბოლოს უწვრილესზე აქვს საუბარი. ისე გა-
მოდის, თითქოს მაშინ ბანი პირველ სიმაღ ითვლებოდეს. ზილ-ზე-კი ხომ
ისედაც ნათქვამი აქვს, რომ მეოთხე სიმი იყო და ზილიც, როგორც ვიცით,
წვრილი ხმის გამომცემია.

თანამედროვე საქართველოში ძაღების ძველი სახელები სრულებით და-
ვიწყებული ჩანს და ამის მაგიერ უმეტესად სიმების ადგილმდებარეობა-რი-
გობითი სახელებია გაბატონებული, მაგ., სამძლიანს, ან სამლარიან. თუ სა-
მალყიანს საკრავს აქვს ხეცსურეთში: ბოლო ალყა (უწვრილესია), მეორე და
მესამე ალყები,—თუშეთში: პირველი ალყა, ანუ სათავე, ანდა ზეთ-ალყა,
მეორე ალყა, ანუ შუა-ალყა, და მესამე, ანუ ბოლოთი ალყა, ანდა ქვეთ
ალყა,—ქიზიყში: პირველი ძალი, მეორე და მესამე ძალი. მაშასადამე, ყველ-
გან პირველად უწვრილესი ითვლება და მესამედ ბოხი.

გურული ჩანგური ოთხსიმიანი საკრავია და, როგორც დავრწმუნდით,
1-ს ქვეთგან დამწყები, ანუ მთქმელი. მე-2-ეს (ქვეითგან მე-3-ეს) მოძახილი,
მე-3-ეს (ქვეითგან მე-4-ეს) ბანი, ხოლო მე-4-ეს (ქვეითგან მე-2-ეს) ზილი¹
ეწოდება.

ერთი თვალის გადავლება და ოდნავი ჩაყვირებაც საკმარისია იმის და-
სარწმუნებლად, რომ ჩანგურის სიმებისათვის გურიაში გავრცელებულ სა-
ხელებიც საკრავისა-კი არა, არამედ ნამდვილად ხმების სახელებია, რათგან
არც ერთი ალყისათვის მთქმელი და მოძახილი სახელებად შესაფერისი არ
არის, გალობა-სიმღერაში-კი სრულებით ბუნებრივად არის და პირველი ორი
ხმის დანიშნულების მარჯვე გამომხატველიცაა. ზილს აქ არ ვხვებით, რათგან
იგი ქართული საკრავის თავდაპირველი და ძირითადი სიმი არ არის. ბანზეც
ცალკე გვაქვს მსჯელობა და იმაზეც აქ არაფერს ვიტყვი. დამწყებისა, მთქმე-
ლისა და მოძახილის ჩანგურის ალყებისათვის გურიაში სახელად გამოყე-
ნება ამჟღავნებს. რომ ეს სახელები გალობა-სიმღერის ტერმინოლოგიითგან
არის შეთვისებული. სიმების ძველი სახელები-კი ხალხს, როგორც ჩანს, ჩქაც
დავიწყებული უნდა ჰქონდეს.

მაშასადამე საკრავის ძაღების ნამდვილ სახელებად საბოლოოდ ისეც მხო-
ლოდ ძველ წყაროებში დატულია მისამჩნევი: მსხირპანე, უირი, მოშუფა,
ანუ ბოში, აგრეთვე ბოხი და ბანი, დასასრულ, რასაკვირველია, ზილი-ც. ამი-
ტომაც სწორედ ამ სახელების განხილვას უნდა შევუდგეთ. ამ სახელთაგან
მსხირპანეზე და ბოხზე, ისევე, როგორც ბანზე, თავ-თავის ადგილას უკვე

1 იხ. იო ა ნ ე ბ ა ტ ო ნ ი შ ვ ი ლ ს დსახ. ნაშრომი.

2 იხ. ი ქ ე ე.

გვერდისა საუბარი და აქ უკვე ყირი, მოშუეა, ანუ ბოში და ზილი-და გვაქვს განსახილველი.

სხვებზე უფრო ადვილი გამოსარკვევია ბოში და მოშუეა. ძალებიანსა და ლარებიანს, ისევე, როგორც სიმებიანს, საკრავებში ბოხი ხმის გამოძღვება ძალს, ბანის გარდა, როგორც დავრწმუნდით, მთაში ბოში-ც ეწოდება, მაგ. თუშეთში¹. ბოში-კი, ხომ ცნობილია, რომ მოშუებულს და დუნესა ნიშნავს და, როგორც ძალიანი საკრავების ძალების სახელების გამოარკვევის დროს დავრწმუნდით, ძალის მოსამართლად განკუთვნილი პროცესის, სახელდობრ დაწევის, აღსანიშნავად იო ა ნ ე პეტრიწიე მოშუეა ყოფას, ე. ი. მოშუებას უწოდებს². ცხადია, ბოში იგივე მოშუე-ა. ამნაირად, აქაც სახელდება იმავე გარემოებაზე არის დამყარებული, რაზედაც უწვრილესი ხმის გამოძღვება ძალიანაა, მხოლოდ მისი წინაუქმო ვითარებაა აღნიშნული: თუ უწვრილესს მსხირ-პანე, ე. ი. განსხიპული, დაჭიმული ეწოდებოდა, ბოხს უკვე მოშუეა, ანუ ბოში, ე. ი. მოშუებული.

ქართული ზილი ირანითგან შეთვისებული სიტყვა და სახელია. ირანულად ამ სიტყვის ორი სახეობა არსებობდა: ძველად ითქმოდა ზ ი რ, შემდეგში კი რ ლ-დ არის უკვე შენაცვლებული და ითქმის ზ ი ლ. ირანულად ზირ საკრავის უწვრილესი ხმის გამოძღვება სიმის სახელი იყო. ამ სიმისაც და ბოხის სახელიც ნახმარია ერთს ოთხმუხლედს ლექსში, რომელიც XII ს. შედგენილს აბუ-საიდ-ბენ აბულ-ხაირ-ის სასწაულთა ირანულ წიგნშია შეტანილი. იქ მოთხრობილია, რომ შეიხმა აბუ-საიდმა ლექსად სთქვა: „ჩემს ბარბიტს არც ზირი (სხვა, მერმინდელს ხელთაწერში სწერია: ზილ-ი) შერჩა და არც ბამ-იო“³. ზირ-ი ყველა ირან. ლექსიკოგრაფებს აღამიანის უწვრილესი ხმის, სოპრანოსა და საკრავის უმაღლესი ხმის გამოძღვება სიმის სახელად აქვთ აღნიშნული⁴. ეს ტერმინი სომხებსაც აქვთ ირანულითგან შეთვისებული⁵.

რაკი ზილის ირანული ძველი ფორმა ზირ-ი იყო, შესაძლებელია, ვისმე აზრი დაებადოს, რომ მეორე ძალის ძველი ქართული სახელი ყირი სწორედ ზირ-ის ბგერითი სახენაცვალია. მაგრამ ეს მოსაზრება უსაფუძვლო იქნებოდა, იმიტომ, რომ ყირი სამძალიანი საკრავის მეორე, უშუალედ ძალის სახელი იყო და მოძახილის ხმის შესატყვისობად იყო მიჩნეული, ზილი-კი მხოლოდ ოთხსქვამიანი საკრავის კუთვნილებას შეაღებდა,

¹ იხ. იოანე ბატონიშვილის დასახ. ნაშრომი.

² იხ. იოანე პეტრიწის დასახ. ნაშრომი.

³ იხ. პროფ. ე. ეუკოესკის გამოცემა: „Таинны единения с Богом в подвигах старца Абу-Саида“, персид. тексты, СПб, 1899 წ. გვ. 93.

⁴ ირანული ზირ. სოპრანოს, უწვრილესი ხმისა და საკრავის უმაღლესი, პირველი სიმის აღმნიშვნელი ტერმინი (le dessus, soprano, la chanterelle, die Obersstimme, obere Seite einer Geige—ლექსი). ცენტერს უცნაურად ქვემო-სა და ქვეშეთ-ის აღმნიშვნელ რანულ ზეპარათვსა და თანდებულს ქვეშე აქვს მოთავსებული, რაც ზემოთყვანილი მუსიკალურ ტერმინის მნიშვნელობას სრულყოფით არ უდგება და რაც ცხად-ყოფს, რომ ზილის ეტიმოლოგია აბოურკვეველია.

⁵ კვამიანი სპირა სოპ. ზილი-ც, მაღალი, წერილი ხმის აღმნიშვნელი სიტყვა ირანული ზირ-ისგან წარმომდგარი ტერმინია.

მოკლე სიმი იყო და არის, ეხლა ც მეოთხე სიმად ითვლება და ჩვეულებრივ ბანის ზემო ოქტავის ხმაზე იმართება, ანდა გარკვეულ შემთხვევაში მოძახილის ზემო ოქტავას წარმოადგენს. ამნაირად ზილი არამც თუ მეორე სიმის შესატყვისობად არ შეიძლება რომ მიჩნეულ იქნეს, არამედ ყოველთვის მასზე და თვით პირველ სიმზეც-კი უფრო მაღლა იმართება, რის გამო უწერილესი ხმის გამომცემია. ამას გარდა ზილი საკრავის აუღერების დროს სრულებით თითდაუდებელი რჩება, შუალედი ძალი, ან სიმი-კი პირველი და მესამევი თითებდაცვლილია ხოლმე. ერთი სიტყვით მეორე ძალს, რომელსაც ძველად ჟირი ეწოდებოდა და ეხლა გურიში მოძახილს უწოდებენ, და ზილს დაკვრის დროს სულ სხვა და სხვა დანიშნულება ჰქონია და აქვს მიკუთვნილი.

ცხადია, რომ ჟირი და ზილი სხვა და სხვა მნიშვნელობისა და წარმოშობის სიტყვები უნდა იყოს. ზილი ხომ მართლაც ირანულია, ჟირის სადაურობა-კი გამოურკვეველია. მაგრამ, თუ იმ გარემოებას გავიხსენებთ, რომ ჟირი, როგორც დავრწმუნდით, მეორე, შუალედი ძალი იყო, თანაც გავითვალისწინებთ, რომ ძალების, ლარებისა და სიმების სახელები ან დაკომპოზირების ოდენობისა და ბგერითი თვისების, ანდა რიგობითი ადგილმდებარეობის მაუწყებელი ყოფილა, მაშინ ჟირი-ც ერთ-ერთი ამ სისტემის ტერმინთაგანი უნდა იყოს. რაკი პირველი სისტემის არავითარი ნიშანწყალი ამ სიტყვას არ უჩანს, ამიტომ ბუნებრივია, რომ აქ მეორე სისტემის ანარეკლი ვეძიოთ. მართლაც ჟირი მეგრულად ორსა ნიშნავს და ჩვენ საბუთი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ ორის ასეთი სახელი ოდესღაც ზოგად ქართულსაც ჰქონია. ამიტომაც საფიქრებელია, რომ შუალედი ძალის სახელი ჟირი თავდაპირველად სწორედ მისი რიგობითი, ადგილმდებარეობის აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო¹.

¹ თუმცა ჟირ ცალკეულად სომხურში მუსიკის ტერმინად არ გვხვდება და *ՀԱԲ*-ის ავტორსაც თავის ეტიმოლოგიურს ლექსიკონში შეტანილი არა აქვს, მაგრამ, რომ ასეთი ტერმინი სომხურსაც ჰქონია, ამას ერთი სომხური განმარტება ამჟღავნებს. ზემოდასახელებულს ნაშრომში *բանդ* ბანდ-ის (რომელიც ცალკეულად აგრეთვე არა ჩანს) განმარტებაში *Է. ասარ* 274-ითგან ამოღებულს ამონაწერში მოიპოება, ამ ძეგლში ნათქვამია: «*Բաղդասուրյի ին հնչյանց ... որ այլ և այլ ժանրն բաղիսնան և մի լինի ժիր և բանդն. զի հրաժշտական արուստան չափով և քանակիլ և (ՀԱԲ I, 953—954)*. ამ ამონაწერს ავტორის შემდეგი განმარტება მისდევს: «ამ ალაგას ჟირ და ბანდ დამახინჯებულს დაწერილობას წარმოადგენენ („*սպասող գրություններ են*“) ზირ და ბანდ-ის მაგიერ ირან. — არაბ „მაღალი დაბოხი“ ხეობი-ო *ՀԱԲ*) I, 954). აქედან ჩანს, რომ მუსიკალური ტერმინი ბანდ სომხურში, აწ ცნობილს *բանդ* და *բան* ნის გარდა, რომელიც ფარდებმოშლილსა ნიშნავს. ცალკედ და ცალკე ყოფილა. ავტორის სოხ. ბანდ სამართლიანად ირანულ სიტყვად შიანია, რომელიც შეკვრას და სარტყელს ნიშნავს და ფიქრობს, რომ ირანულში სიმებიანი საკრავის ფარდის მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა, რათა ეარაბულში თერგები და სომხები დღევანდლამდისაც ამ სიტყვას სწორედ ასეთი მნიშვნელობითაც ხმარ-

დასარულ. ბანის შესახებაც. რას ნიშნავდა თავდაპირველად ბანი და საიდან არის თვით ეს სიტყვა წარმომდგარი, ეს საკითხი, რასაკვირველია, ქართული მუსიკის ისტორიისათვის ფრიად საყურადღებოა. როგორც დავრწმუნდით, ბანის გარდა, ძველ ქართულში ბამიც გვხვდება.

ბამი-ს მნიშვნელობა საბას ცალკე აქვს განმარტებული. მისი სიტყვით „ბამი“ (ანუ C რედაქციით: ბამბი) ალყის ბოხი ქმა არის. C რედაქციაში ნათქვამია: „ბოხი საკრავის ალყა, გინა ქმა“-ო! რაკი საბას სიტყვითვე ალყა აბრეშუმის ძალის აღმნიშვნელიც ყოფილა, გამოდის, რომ ბამი, ანუ ბამბი საკრავის იმ ძალის, ანუ სიმის სახელი ყოფილა, რომელსაც ბოხი ხმა ჰქონია, ე. ი. ბანის სინონიმი გამოდის.

სწორედ უცნაურია, რომ ზირ-ის მსგავსად, რომელიც ირანულად უმაღლესი ხმის სახელიც იყო და ქვეშეთის აღმნიშვნელიც, ასევე ერთიმეორის საწინააღმდეგო მნიშვნელობა ჰქონდა და აქვს ეხლაც ირანულში ბამ-ის ფონეტიკურს სახესხვაობას ბან-საც. მართლაც საგულისხმოა, რომ ირანულადაც ბამ-ი და ბან-ი ერთი მხრით სახლის ბრტყელ სახურავს, სახელდობრ ბანსაც ნიშნავს და მეორე მხრით ბამ-ი, ბოხს ხმას, ბანსა და საკრავის ბოხს, ყველაზე დაბალ სიმაყვეწოდება².

ქართულადაც ხომ ასევეა და ბანი ბრტყელ სახურავსაც ნიშნავს და უდაბლეს ხმასაც. ძნელი დასაჯერებელია, რომ ეს სიტყვები ერთი და იმავე წარმოშობილობისა იყოს.

თავის ალაგას უკვე გვქონდა აღნიშნული, რომ ბანი ძველადაცა და თანამედროვე ქართულ ხალხურ სიტყვიერებაშიც იმდენად ბოხი ხმის აღმნიშვნელი არ იყო, რამდენადაც ზოგადად აკომპანემენტის, შებანებისა, რომელიც შესაძლებელია, საკრავიერიც ყოფილიყო და ხშიერიც. თუ ამ გარემოებას გავითვალისწინებთ და თანაც გავიხსენებთ, რომ ძველ ქართულ ძეგლებში გალობის შეხმობა-აყოლებისა, ანდა დასამღერად განკუთვნილს საკრავს ებანი ერქვა. შესაძლებელია ამ ორი სიტყვის ბანისა და ებანი-ს ესოდენ დიდმა ბგერითმა მსგავსებამ ჩვენი ყურადღება მიიპყროს. მართლაც, ნუთუ შემთხვევითია, რომ აკომპანემენტს, შეხმობა-აყოლებას ბანი ეწოდება და აკომპანემენტისა და დამღერებლისათვის განკუთვნილს საკრავსაც ებანი ერქვა, რომელიც ქნარისა და ჩანგის სინონიმებადაც გვევლინება. ძნელი დასაჯერებელია, რომ აქ სრულებით შემთხვევითი, მხოლოდ გარეგნული, ბგერითი მსგავსობა იყოს. ქართულ სახელს ებანს არსად თვისტომნი არ უჩანს, ეგვიპტურს გარდა, სადაც ასეთსავე საკრავს „ტე ბუნი“ ანუ „ტებუნი“ ეწოდებოდა³. ჰ. რუთ-სომმერს მოყვანილი აქვს ამ ეგვიპტური 1450 წ. ძვ. წ. ტებუნის, ანუ ებნის სურათი, რომელიც ბრიტანიის მუზეუმში, ლონდონშია დაცული⁴. ზოლო კურტ ზაქსს 6—7 ს. ძვ. წ. ამავე, მაგრამ უკვე რთული

ბენი (იქვე). საშეხთა მეცნიერს არა აქვს ნათქვამი, თუ რატომ მიანია ებანი ზირ-ის დახიზიკებულ დანაწერად და სრულ სინონიმებად, არც განმარტებული აქვს. თუ როგორ იქცა საკრავის ფარდის აღმნიშვნელი სიტყვა სწორედ ბოხი სიმის სახელად.

¹ ლექსი.

² ენკიკლოპედია: Basse, Bass, basse-laille, bassaitl.

³ H. R u t h - S o m m e r Alle Musikinstrumente. 2 Aufl. გვ. II და C u r t Z a c h s. R—L der Musikinstrumente, გვ. 380 და 177—178.

⁴ იქვე, გვ. 12, სურ. 1.

აგებულებისა და მრავალხმიანი საკრავის სურათი აქვს თავისს ნაშრომში „საკრავთა რეალურს ლექსიკონ“-ში¹. სამწუხაროდ, ვერ გამოვარკვეე, არსებობს, თუ არა რაიმე ეტიმოლოგია ამ ეგვიპტური სახელისათვის, მაგრამ ვფიქრობ, რომ ქართული ებანისა და ძვ. ეგვიპტ. ტემუნისა და არც ქართული ბანის და ებანის მსგავსება შემთხვევითი არ უნდა იყოს და ძირი მათ საერთო უნდა ჰქონდეთ.

თ ა ვ ი მ ე ხ უ თ ი

ხმების სახელების ხნიერება

ეხლა უკვე შესაძლებელია მრავალხმიანობის საქართველოში ხნიერებისა და განვითარების თანდათან საფეხურების გამოარკვევასაც შევუდგეთ. უნდა ამ ამოცანების განხილვა ხმათა სახელების ხნიერების ანალიზით დავიწყოთ.

დ. გ უ რ ა მ ი შ ვ ი ლ ი ს ლექსებითგან ამოღებულმა ამონაწერებმა უკვე დაგვარწმუნა, რომ XVIII ს. დამდეგსა და, მაშასადამე, XVII ს. დამლევსკნ ხუთი და ექვსი მგალობლისაგან, ანდა მომღერლისაგან შემდგარი გუნდი უკვე ყველასთვის კარგად ცნობილი ყოფილა. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ 5—6-ხმიანი გალობა და სიმღერა მაინც და მაინც XVII ს-შიც უნდა სცოდნოდათ. მართლაც სწორედ ამ საკითხისათვის ფრიად საგულსხმრია, რაც ფე შ ა ნ გ ს თავისს „შაჰნავაზიან“-ში მეფის ნადირობითგან მხიარულებით დაბრუნების აღწერილობაში ნათქვამი აქვს:

„გამობრუნდა მხიარულად მეფე ღალი ნადირობით,
ლაშქართაგან მოისმოდა ს ი ტ კ ბ ო ე ბ ა მ რ ა ე ლ ა ლ კ მ ბ ი თ“².

აქეთგან ჩანს, რომ XVII ს-ში ქართ. ლაშქარში მართლაც მრავალხმიანი სიმღერა სცოდნიათ და ამ მრავალხმიანობას მაშინ აფასებდნენ კიდევ: მაშინდელ ქართველს ეს მრავალხმიანობა თურმე სიტკბოებად ეჩვენებოდა.

ი ო ა ნ ე ბ ა ტ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი ს სათანადო ადგილას მოყვანილი ცნობითგანაც ჩანს, რომ ექვსხმიანი გუნდი ჩვეულებრივი გუნდი არ ყოფილა და ექვს ხმაზე თურმე იშვიათად, თანაც მხოლოდ გარკვეულ საგალობლებს და მარტო დიდ დღესასწაულებში მღეროდენ ხოლმე. იქ ხომ ნათქვამია: „ექვსი შეთანხმებული ჯმა მაშინ უფრორე იზმარება, ოდესაც ითქმის «დიდება მღღღიანი» დღესასწაულებში გალობით და მსგავსნი ამისნი. ხოლო სხვათა გალობათა შინა ჯმა არს მოქმელი, მალალი ბანი, ანუ მოძახილი და ბანი, ანუ მობანე“-ო ამაზე ნაკლები-კი აღარ შეიძლებოდა, რათგან, „უკეთუ ამა სამთა მგალობელთაგანი აკლიან რომელნიმე“, მაშინ ქართული არც „გალობა და არცა ღიღინი, ე. ი. საერთო სიმღერა, უკვე „არაა იქნების სასიამოვნოდ სასმენად“-ო. მაშასადამე, ქართული საეკლესიოცა და საერთო მუსიკაც ძირითადად და ჩვეულებრივ სამხმიანი ყოფილა.

როგორც აღნიშნული გვექონდა. თავისდა თავდაც ცხადია, რომ უკვე ექვს-ხმიანი საგალობლების სიმცირე და იშვიათობა ცხად-ჰყოფს, რომ ექვსხმიანი

¹ Sachs, Curt, დასახ. ნაშრ., გვ. 178 a.

² ფე შ ა ნ გ ს, შაჰნავაზიანი, § 274.

გუნდი, ვითარცა რთული და დაწინაურებული მუსიკალური შემოქმედების ნაყოფი, უნდა სამხმიანობაზე მერმინდელი იყოს. ამიტომვე შესაძლებელია წინაწინვე ითქვას, რომ ექვსხმიანი გუნდის დამატებითი ხმების სახელებიც სამწევროვანი გუნდის სახელებზე უფრო ახალი უნდა იყოს. ამ გარემოების სიძარტლის დამტკიცება დამატებითი ხმების სახელების ანალიზითაც შეიძლება.

ექვსხმიანი გუნდი სამხმიანისაგან იმით განსხვავდება, რომ გაფართოებული გუნდში ზედმეტად ზილი, დაბალი ბანი, ანუ შემდეგი და დვრინია. ცხადია, რომ ამათგან დაბალი ბანი, ანუ შემდეგი, ვითარცა ბანის სახელზე დამყარებული ტერმინები (დაბალი ბანი, ბანის შემდეგი) შესაძლებელია მხოლოდ ბანის შემდგომ გაჩენილიყო.

იმის გამოსარკვევად-კი, თუ როდის უნდა იყოს გაჩენილი საქართველოში სამხმიანზე უფრო გაფართოებული გუნდი, შესაძლებელია ის გარემოება გამოვიყენოთ. რომ უკვე საბა ორბელიანის განმარტებით „ზილი წულილი კმის ცემა“ ყოფილა¹. ამ ცნობისდა მიხედვით უკვე XVII ს. ზილი ხმის, სახელდობრ წვრილი ხმის აღმნიშვნელი ტერმინი ყოფილა. მართლაც გაფართოებულ გუნდში ზილი ზომ მაღალ ხმათა ჯგუფშია მოქცეული. რაკი XVII ს. ეს სიტყვა უკვე ხმის ჩვეულებრივი ტერმინი ყოფილა, ამიტომ მისი ქართულში არსებობა ამაზე ადრეც, XVI ს. მაინც, არის მოსალოდნელი.

მაგრამ ზილი მარტო ქართულ ხმეის მუსიკაში-კი არა, არამედ საკრავიერშიც იყო და არის ეხლაც.

ს. ორბელიანის შემომოყვანილი განმარტებითგან ცხადი ხდება, რომ ზილის სიმი XVII ს. საკრავის ჩვეულებრივს ჭორაკზე-კი არ ყოფილა დაყრდნობილი, არამედ მისთვის ცალკეული პატარა ჭორაკი ჰქონიათ გაკეთებული. რომელსაც თავისი ჭანსაკუთრებული სახელიც-კი, ზიკი-პინტი, ჰქმევია. მარტო ამ გარემოებითგანაც ცხადად ჩანს, რომ ზილი, როგორც უკვე აღნიშნული გვქონდა, ქართული ძალებიანი, თუ ლარებიანი საკრავის მერმინდელი დანარტოი უნდა იყოს.

ზილის ქართულ მუსიკაში გაჩენის ქრონოლოგიის განსაზღვრის თვალსაზრისით აღსანიშნავია მაინც, რომ არც ვისრამიანში, არც ვეფხის-ტყაოსანსა და მერმინდელ ძეგლებში ზილი არ გვხვდება. თუ ეს გარემოება მხოლოდ ძველი ქართ. მწერლობის ჯეროვანად შეუსწავლელობითა და, მაშასადამე, შემთხვევითი მოვლენით არ იხსნება, მაშინ საფიქრებელია, რომ ზილი ქართ. მუსიკაში XII—XIII ს. ს.-ის შემდგომ და XVI ს.-მდე უნდა იყოს შემოსული. ხოლო, რაკი ზილი ქართ. მუსიკაში მხოლოდ ოთხ-ხუთ-ხმიანობის წევრი იყო, ამიტომ, თუ მომავალში ზილის ქართულში გაჩენის ხანის ზედმიწევნით განსაზღვრა მოხერხდა, მაშინ თავისთავად ოთხხ. მიაწობის გაჩენის ხანაც ზედმიწევნით გამოირკვევა, ამ უამად-კი უფლება გვაქვს დავასკვნათ, რომ ოთხხმიანი გალობა-სიმღერა საქართველოში, თუ ამაზე უწინარეს არა, XVI ს.-ითგან მაინც და მაინც უნდა ყოფილიყო.

ეხლა რომ უკვე სამხმიანობის წარმოშობისა და წარმატების პროცესის განხილვას შევუდგეთ, ხმათა შეწყობილობის გაჩენისა და მისი თანდათან-

¹ ლექსიკონი.

ნი განვითარების ისტორიის გამორკვევისას, უნდა გათვალისწინებული გვექონდეს, რომ ეს პროცესი ორი გზით უნდა იყოს განვითარებული: ერთი მხრით ხშიერი, მეორე მხრით საკრავიერი მუსიკის გზით.

ცხადია, რომ ხშიერი მუსიკაში ყველაზე ადრე უმარტივესი ჰანგ-სიტყვების მთქმელი, ანუ მომძახნელი უნდა იყოს გაჩენილი, რათგან, რამდენადაც შებანება ხმის უეჭველად სხვა ხმასთან შეწყობას წარმოადგენს, ბანი უკვე თავისდათავად შესაბანებლის არსებობას გვაგულსტმეიენებს.

ბანის დამოკიდებული მდგომარეობა და მეორადობა ძველ საქართველოშიც კარგად ესმოდათ იმ ხანაშიც, როდესაც უკვე მრავალხმიანობა იყო გაბატონებული და ბანი უდაბლესი ხმის აღმნიშვნელ ტერმინად იყო ქცეული. მაგ. დ. გუ რ ა მ ი შ ვ ი ლ ს ნათქვამი აქვს:

მღერენ და მეც ბანს შეეაწყობა“-ო.

ქართველს ერთხმიანი სიმღერა იმდენად არ იზიდავდა, რამდენადაც მრავალხმიანი. ყოველ შემთხვევაში მას შებანებული თქმა მიაჩნდა უმჯობესად და, სადაც-კი შესაძლებელი იყო, ჩივბოდა, რომ თქმას ბანი ჰქონოდა შეწყობილი. თეთი მწუხარებაშიც-კი მას შებანებული მოთქმა-ტირილი მოსწონდა. ამ მხრივ დამახასიათებელია, რასაც გუ რ ა მ ი შ ვ ი ლ ი თავისს „დავითიან“-ში ამბობს: სამშობლოდგან რომ

„გამტყორცნა საწუთრომ,
გარდამაცილვა ყუბანსა.
ვაი, რა კარგა მოესთქვამდი,
მეტყოდეს ვინმე თუ ბანსა“².

ცნობილია, რომ მიცვალებულის დატირებისა და მოთქმით ტირილის დროს ძველ საქართველოში ბანის მიცემა იმდენად აუცილებელ წესად იყო მიღებული, რომ ასეთი ბანისათვის საგანგებო ტერმინიც-კი შეიქმნა და ზრუნე იწოდებოდა. ტირილი-ს ქვეშე საბას განმარტებული აქვს, რომ გულის „სატკივართა სიტყუთა მგოსნობ“-ითა და „კმატკბილობით“ წარმოთქმული გოდება ჩვეულებრივ „ზრუნე-შეწყობით“ იცოდენ და ზრუნე სწორედ ასეთი გოდების შებანება იყო. ამ განმარტებითგან ცხადი ხდება, რომ XVII ს-შიც ზრუნე, ანუ გოდების ბანი უნდა უეჭველად მოთქმით ხმატბილობით მომტირალის ხმასთან ყოფილიყო შეწყობილი.

ქართველი ხალხის წარმოდგენით ბანი სიმღერის სამკაული და მშვენებაა:

„სიმღერას ბანი ამშვენებს,
წალკოსა ვაში წითელი“³,

ნათქვამია ჯავახეთში ჩაწერილს ერთ ხალხურ ლექსში.

ქართველი ხალხის დაკვირვებითა და შეგნებით მას მომძახნელ-მთქმელისათვისაც დიდო შნიშვნელობა ჰქონია:

¹ ქართ. უფალთა მეგვარტომობის ამბავი, § 197.

² დავითიანი, გვ. 84, § 324.

³ ხალხ. პოეზ., გვ. 107

„დაქარ და დაქარ, ფანდურო,
 კარგა შაძლიე ბანია“
 ...სუ შენ მაგონებ ლექსებსა,
 ნახევარ შენი ბრალია“¹.

საგულისხმოა, რომ ძველ საქართველოში დარწმუნებული ყოფილან, რომ შფრინველთა ხმა-შეწყობილი ვალობაც არსებობს და ამისათვის საგანგებო ტერმინი-კი ყოფილა შექმნილი. საბას ცნობით, ამას აელება ჰრქმე-
 ვია: მისი განმარტებით აელება არის სწორედ „ქმათ შეწყობა
 სირთავან“².

ხმების სახელების განხილვის დროს-კი აღნიშნული გექონდა, რომ შებანებული და შევკობილი უკვე XI ს. მაინც ყო-
 ფილა და ბანი სცოდნიათ. შებანების სინონიმად ქართულში შე-
 წუბაც იხმარება. ქართული ხალხური ლექსი-კი არსებობს, რომელშიც ნა-
 თქვამია:

„მღერენ და მეც ბანს შევაწყობ,
 დამძახენ ამაზე რასა“-ო.

ცხადია, რომ ბანის შეწყობა აქ შებანებას და შე-
 ზმობას უდრის. თუ ამას გავითვალისწინებთ, მაშინ ქვემოთმოყვანილი ცნო-
 ბის შინაარსი სრულებით ნათელი გახდება.

გიორგი მთაწმიდელის იშვიათი ნიჭიერების ცხად-საყოფელად გიორგი
 ზუცეს მონაზონს აღნიშნული აქვს: ყმაწვილობაშივე გიორგი „უმე-
 ტეს ყოველთა ჰასაკის სწორთა მისიასა წარებმატა და საგალობელნი იგი სა-
 წელიწდონი და შეწყობილებანი იგი ვალობათაგანი მეყსა
 შინა ზეპირით დანისწავლნა“-ო³, ე. ი. საგალობლების ჰანგების შებანებას,
 წესმობას ზეპირად ადვილად იხსომებდაო.

ყველა ზემოთმოყვანილითგან ცხადი შეიქმნებოდა, რომ შებანება და
 ზმათა შეწყობა ქართ. საეკლ. ვალობაში XI ს. უკვე
 ყოფილა მიღებული. მაგრამ საფიქრებელია, რომ
 იგი საეკლესიო მუსიკის მონაპოვარს არ წარმოად-
 ჯენს, არამედ საეროთგან არის შეთვისებული.

თ ა ვ ი მ ე ე მ ვ ს მ

ქართული მრავალხმიანობის საღაურობა

წინანდელ მკვლევართა თეორიებისა და დებულებათა განხილვის დროს
 დავრწმუნდით, რომ დ. მაჩაბლითგან მოყოლებული ყველა იმ აზრისა იყო,
 რომ ქართულ საეკლესიო და საერო მუსიკას ერთი სათავე უნდა ჰქონოდა
 ჯა ორივე ერთი წყაროთგან უნდა მომდინარეობდეს. ამასთანავე თითქმის
 ყველანი ამტკიცებენ, რომ ქართ. საეკლესიო მუსიკა უცილობლად ქართ. ხა-

¹ ხალხ. პოეზ., გვ. 276.
² ლექსი.
³ ცაგარ მთაწმიდელსა, გვ. 250.

ლხერი, წარმართული სიმღერებისაგან არის წარმომდგარი. არავითარი საბუთი ამ დებულების დასამტკიცებლად მათ წამოყენებული არა აქვთ, ზოგიერთი საეკლესიო საგალობლებისა და ხალხური სიმღერების ჰანგების მსვავსებისა და იგივეობის გარდა. მაგრამ განა მარტო მსვავსება-იგივეობით სადაურობის საკითხის გამორკვევა შეიძლება და განა წინაუქმო პროცესის შესაძლებლობა-კი ასეთ შემთხვევაში გასათვალისწინებელი არ არის?

გასაოცარია, რომ ამ თეორიის მიმდევართ აღნიშნული აქვთ, რომ საეკლესიო მუსიკისათვის ქართულად ერთი ტერმინი—გალობა, არსებობდა და არის ეხლაც, საერო მუსიკისათვის-კი სულ სხვა ტერმინი, სიმღერა, იყო და არის ამ ყამადაც. უკვე ამ გარემოებას, ორი სრულებით განსხვავებული სხელის არსებობას, ბუნებრივად უნდა ექვი აღედრა ქართ. საეკლესიო და საერო მუსიკის ერთი წარმოშობილობის დებულების სისწორის შესახებ. ამიტომაც, ვინც ზემოაღნიშნულ დებულებას იცავდა, ან უნდა დაემტკიცებინა, რომ სასულიერო და საერო მუსიკისათვის ერთსა და იმავე დროს ორი განსხვავებული ტერმინის არსებობა თავდაპირველი მოვლენა არ იყო, ანდა, თუ ამის დამტკიცებას ვერ შესძლებდა, ეს დებულება მცდარად უნდა ყოფილიყო მიჩნეული.

თავის ადგილას უკვე გამორკვეული გვქონდა, რომ უძველეს ხანაში გალობას ზოგადი მნიშვნელობა ჰქონდა და რომ ორი განსხვავებული ტერმინი შემდეგშია გაჩენილი. ამნაირად ამ მხრივ ქართული საეკლესიო და საერო მუსიკის ერთი წარმოშობილობის საწინააღმდეგოდ დაბრკოლება აღარ არსებობს. მაგრამ, რასაკვირველია, ეს თავისთავად არ სწევებს საკითხს. თუ რომელი ამათგანი რომლისგან არის წარმომდგარი. ამას არსებითად განხილვა სჭირდება.

მრავალხმიანობის მაგიერ, ქართული საეკლესიო გალობა თავდაპირველად, როგორც აღნიშნული გვქონდა, უძველესია. ერთხმიანი უნდა ყოფილიყო. მრავალხმიანობა, მაშასადამე, მის მერმინდელ შენაძენად არის მხოლოდ მიანჩნევი. ხოლო, რაკი მრავალხმიანობის უცხოეთის გავლენის შედეგად მიჩნევისათვის, როგორც დავრწმუნდით, არავითარი საფუძველი არ არსებობს, ამიტომ მისი გაჩენა ისევ ქართ. მუსიკის შინაგანს განვითარებას უნდა დაეუკავშიროთ. ჩვენ-კი მრავალხმიანობა ქართ. მუსიკის ორსავე, საეკლესიოშიცა და საერო შტოშიც გვაქვს. დაუჩერებელია, რომ მრავალხმიანობა ერთსადაცა და მეორეშიც სრულებით დამოუკიდებლვ გაჩენილიყო, ამიტომ ერთი მათგანი უნდა მრავალხმიანობის დამწყები და შემქმნელი იყოს, მეორე მის შემთვისებელად და დამწინაურებლად არის საგულისხმებელი.

უკვე აღნიშნული გვქონდა, რომ საუკუნეთა განმავლობაში საეკლესიოსა და საერო-წარმართულ მუსიკას შორის დაუცხრომელი და განუწყვეტელი ბრძოლა იყო. იერიშის მიმტანი გამარჯვებული ქრისტიანობა და ძლევამოსილ ეკლესიის მესვეურნი იყვნენ, წარმართობა და მასთან დაკავშირებული გალობა და საერო დღესასწაულებთან და გართობასთან დაკავშირებული სიმღერა-კი დევნილი და კეთილმორწმუნეთათვის აკრძალულიც-კი იყო.

დევნილს ალღო ყოველთვის თავდაცვასა და ძველი წესებისა და ავლადიდების უცვლელად დაცვას უყარანახებს ხოლმე. ამიტომ დაუჩერებელია, რომ დევნილსა და ათვალწუნებულს ქართ. წარმართობასა და წარმართულ გალობა-სიმღერას ქრისტიანულ გალობასთან დაახლოვება ეცადნა და მის-

გან შეეძინა. პირიქით, თავდაცვის მიზნით, ის ყოველნაირად ეცდებოდა ქრისტიანული გალობისაგან სრულებით განსხვავებული სიმღერა-გალობა შეენარჩუნებინა. ქართული წარმართული სიმღერები-კი, მაგ. სვანური ლილე, ფერხული, გადამდებ სნეულებათა „ბატონების“ იავ-ნანა, „მზე შინა და მზე კარეთა“ და სხვ. ორ და სამხმინაია. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ მრავალხმინაობა ქართულ მუსიკას წარმართობის ხანაშივე უნდა ჰქონოდა და იმ დროითგანვე უნდა ჰქონდეს საუკუნეთა განმავლობაში შენარჩუნებული.

წინამდებარე წიგნის სათანადო ადგილას აღნიშნული გვექონდა, რომ გამარჯვებულს ქრისტიანობას წარმართული ზნე-ჩვეულების მთლიანად აღმოსაფხვრელად ხალხში გავრცელებული ჰანგებიც-კი გამოუყენებია საეკლესიო საგალობლების სიტყვებისათვის. გამარჯვებულისათვის თვით ჰანგი-კი არა, არამედ მისი სიტყვები იყო შეუწყნარებელი, ხოლო, როდესაც ძველ ჰანგს საეკლესიო საგალობლის სიტყვებს მიუმარჯვებდენ, ჰანგი უკვე ეკლესიისათვის არავითარ განსაცდელს არ წარმოადგენდა. როგორც ჩანს, საქართველოშიც ასევე უნდა იყოს მომხდარი და ამავე გზით უნდა იყოს ხალხისათვის ჩვეული წარმართულ-საერო სიმღერების ჰანგები და ორ-სამხმინაობა ქართული საეკლესიო გალობის მიერაც შეთვისებული.

ამნაირად, ყოველგვარი გარემოებისა და მოსაზრების კრიტიკულმა განხილვამ და გათვალისწინებამ იმ დასკვნამდის მიგვიყვანა, რომ მრავალხმინაობა ქართული მუსიკის შინაგანი განვითარების წარმატების ნაყოფია. მაგრამ, თუ ეს დებულება მართლაც სწორია, განა ამ შინაგანი განვითარების რაიმე კვალი სადმე მაინც არ უნდა ჩანდეს? ეხლა სწორედ ეგ საკითხი-ღა დაგვრჩა განსახილველი, რომ მთელი დასახული ამოცანა გადაჭრილად და დამთავრებულად მივიჩნიოთ.

თ ა ვ ი მ ე შ ვ ი დ ე

ქართული მრავალხმინაობის განვითარების საფუძვრები

ქართული მრავალხმინაობის შინაგანი განვითარების კვალი და ანარეკლი ერთი მხრით ხმათა სახელებში, მეორე მხრივ თვით სიმღერებში გვაქვს დაცული. ხმების სახელები წინამდებარე ნაშრომში არაერთხელ და სხვადასხვა თვალსაზრისით გვექონდა განხილული, მაგრამ ჯერ კიდევ არის საკითხები, რომელთა მთლად გამორკვევლად მიჩნევა არ შეიძლება და ეს სწორედ ის საკითხებია, რომელთა გამორკვეველიც მრავალხმინაობის გაჩენის თანდათანო საფუძვრების განვითარების წინება შეუძლებელია.

პირველი ასეთ საკითხთაგანი თქმისა და მოძახილის ორნაირი მნიშვნელობაა. რა მიზეზია, რომ მთქმელი და თქმა და მოძახილი და მოძახილი სხვადასხვა მნიშვნელობით იხმარება?! უწინარეს ამ დახლართულ საკითხის გამორკვევა უნდა ვცადოთ. მართლაც, განა უცნაური და საყურადღებო არ არის ის გარემოება, რომ ერთსა და იმავე პირს, მაგ. თანამედროვე ცნობების მომწოდებლებსაცა და თვით იოანე ბატონიშვი-

ლსაც, ორი თითქოს ერთი მეორის საწინააღმდეგო ცნობა მოეპოვება: ამ უკანასკნელს ხომ ერთგან ისე აქვს განმარტებული, რომ თქმა პირველი ხმის სახელი გამოდის, მეორეგან კი საშუალო, ე. ი. მეორე ხმის აღმნიშვნელად, ანუ მოძახილის სინონიმად არის დასახელებული. ამას გარდა, მოძახილი, როგორც დაერწმუნდით, აგრეთვე მალალ ბანადაც იწოდება. გამოსარკვევია, ცნობათა ასეთი წინააღმდეგობა შეცდომის, ანდა გაუგებრობის შედეგია, თუ არა. თუ აქ არავითარი შეცდომა არ არის, ცნობათა ასეთი აღრევა როგორ უნდა იყოს წარმომდგარი და რა მნიშვნელობა შესაძლებელია ჰქონდეს ამ გარემოებას ქართ. მუსიკის ისტორიისათვის?.

იმისდა მიუხედავად, რომ მთქმელს, ორი ასეთი ერთიერთმანეთის საწინააღმდეგო მნიშვნელობა ენიჭება, მაინც იოანე ბატონიშვილისა და სხვების არც ერთს ამ ორ ცნობათაგანში შეცდომა არ უნდა იყოს. რაკი მთქმელი დამწყებსა და სიტყვების წარმომთქმელსა ნიშნავდა, მაშასადამე ეს სახელიც იმ ხმის პარალელურ სახელად უნდა ქცეულიყო, რომელიც ამათუიმ საგალობელს, ანდა სიმღერას, იწყებდა და სიტყვებს ამბობდა. როგორც ცნობილია, ქართულ სიმღერა-გალობლაში ჰანგის მთავარი მომღერალი და სიტყვებისა, თუ ლექსების მთქმელი ჩვეულებრივ მოძახილი და მომძახნელია. ამიტომაც სრულებით ბუნებრივია, რომ სწორედ ამ ხმას ჰქონოდა პარალელურ სახელად მთქმა და მთქმელი.

მაგრამ ზოგიერთს სიმღერებს, როგორც ჟ. ნოლაიდელსაც აქვს აღნიშნული. მოძახილი-კი არა, არამედ სხვა, ან უფრო მალალი, ან ძალიან იშვიათად უფრო დაბალი ხმა, ბანიც-კი იწყებს ხოლმე. ეს უფრო მალალი ხმა, დაწყების შემდეგაც, ჰანგ-სიტყვების თქმას განაგრძობდა და ამიტომაც ასეთ შემთხვევებში და ასეთ საგალობლებსა და სიმღერებში მოძახლზე მალალ ხმას მთქმელის სახელიც ეწოდებოდა.

მოძახილისა და მომძახნელის, ვითარცა ჰანგ-სიტყვების მთქმელის, ნამდვილი ხმეირი რაობა უძველეს ხანაში ცვალებადი უნდა ყოფილიყო, მომძახნელის, ანუ ჰანგ-სიტყვების სხვადასხვა მთქმელი ხმის მალალდაბლობისდა მიხედვით: ზოგს უფრო წვრილი ხმა აქვს და ექმნებოდა ძველდაც, ზოგს-კი უფრო დაბალი. ამიტომაც თავდაპირველად მოძახილი გარკვეული, სახელდობრ მეორე, ანუ დიაპაზონით საშუალო, ხმის აღმნიშვნელი-კი არ უნდა ყოფილიყო, არამედ მხოლოდ ჰანგ-სიტყვების მომძახნელის ხმისა. მაგრამ რაკი წვრილი და ბოხი ხმა მოზრდილ ადამიანთა შორის საშუალო ხმაზე უფრო იშვიათია და უმრავლესობას ჩვეულებრივ სწორედ საშუალო ხმა აქვს ხოლმე. ამიტომ ხმათა სახელების განმტკიცების დროს მოძახილი საბოლოოდ საშუალო ხმის სახელად იქცა.

მაშასადამე, ისტორიული თანდათანობის თვალსაზრისით, თავდაპირველად მთქმელი მომძახნელისა და მთქმა მოძახილის სინონიმები უნდა ყოფილიყო. რაკი სიმღერას ჩვეულებრივ მოძახილი იწყებდა, ამიტომ მაშინ დამწყებიც მოძახილის სინონიმე იყო. მხოლოდ შემდეგში, როდესაც ჰანგის და სიტყვების მომღერლად წვრილი ხმაც იქცა, ამ დროითგან მოყოლებული მთქმელი და დამწყები უკვე მალალი, პირველი ხმის აღმნიშვნელადაც გახდა.

ხალხს ჩვეულებისამებრ საგალობელ სიმღერათა თვითოეული ამ ორი ჯგუფის ხმათა ძველი სახელები შერჩა და ამიტომაც ტერმინების ორნაირი მნა-

შენელობით ხმარება გრძელდებოდა. სწორედ ამით აიხსნება ცნება—ტერმინების ზემოაღნიშნული მოჩვენებითი წინააღმდეგობა.

იგივე, რაც მოძახილის თავდაპირველი მნიშვნელობის შესახებ გვექონდა ნათქვამი, ბანზეც ითქმის. მართლაც, თავის ადგილას ხომ უკვე დავრწმუნდით, რომ ბანი თავდაპირველად გარკვეული ხმის სახელი-კი არ იყო, არამედ შებანების, ხმის აყოლების ცნების გამომხატველი ყოფილა. ცხადია, როდესაც ადამიანის ყურთაშენა იმდნად განვითარდა, რომ მუსიკალურად იქცა, ბანის, ანუ შებანების ხმიერი სიმაღლე მომძახნელის ხმის სიმაღლეზე უნდა ყოფილიყო დამოკიდებული: თუ მოძახილი წვრილი, მაღალი ხმით იქმნებოდა ნათქვამი, მობანესაც იმისდა გვარად ბანი უნდა აეწია, ხოლო როდესაც მომძახნელი უფრო დაბალი ხმის პატრონი გამოდგებოდა, მასაც ბანი უეჭველად უნდა დაედაბლებინა.

ადამიანის ხმაშეწყობილობის უმარტივეს და უძველეს სახეობას ქართულა გოდების და ტირლის ზრუნე წარმოადგენს და ნაწილობრივ ორხმიანი სიმღერების უძრავი გაბმული ბანიც. ხმის შემწყობელის ახმაურების სიმაღლე, როგორც აღნიშნული გვექონდა, მომძახნელი ადამიანის ყელის თვისებაზეც იყო დამოკიდებული, მაგრამ, რასაკვირველია, მომძახნელისა და მობანეთა სულიერ მდგომარეობაზეც, ცხადია, პირად თვისება-ხასიათზეც; სიხარულის დროს ხმა-შეწყობილობა უფრო ყუინა იქმნებოდა, პირველი მწუხარებისას — წვილ-კივილი, ხოლო მიცვალებულის მერმინდელს დატირებაზე სიმწარით ალსავე. დაბალი ხმით წარმოთქმული, უსიტყვო გოდება.

მაგრამ მაინც წესიერი, ჰარმონიული ხმაშეწყობილობის საფუძვლად, რომლისგან თან-და-თანობით მრავალხმიანობა განვითარდა, სწორედ დაბალი ხმა იქცა. ამ გარემოებას ქართული სამუსიკო ტერმინოლოგიაც ამყვანებს. მართალია თავის ადგილას უკვე გამორკვეული გვექონდა, რომ ძველად ბანი ხმა-შეწყობილობას ეწოდებოდა და რომ ეს ტერმინი თავდაპირველად იმდენად გარკვეული ხმის სახელი არ იყო, რამდენადაც შებანების, ხმის შეწყობილობის გამომხატველი ყოფილა, მაგრამ, თუ ასეთი მნიშვნელობის მქონებული სიტყვა შემდეგში სწორედ დაბალი ხმის სახელად იქცა და ჯერ ბოხი ხმის სინონიმად გახდა, შემდეგ-კი მის ერთადერთ ტერმინად-ღა დარჩა, ცხადია, რომ მნიშვნელობის ასეთი ცვლილება შესაძლებელი იყო მხოლოდ იმ შემთხვევაში მომხდარიყო, თუ რომ წესიერი ხმაშეწყობილობა თავდაპირველად იყავილელებრივ პანვის მოქმელზე და საერთოდაც უფრო დაბალი ხმით იქნებოდა აყოლებული.

მეტად საგულისხმოა, რომ ქართულ სამუსიკო ტერმინოლოგიამ ბანის სამნაირი სახელი შექმნა: ერთნაირი ბანი ანუ მარტივად ბანი გვაქვს, მაღალი ბანი და დაბალი ბანიც. ეს ტერმინები რომ ძველია, თუნდაც იქითგან ჩანს, რომ ძველ ქართულ თხზულებებშიც გვხვდება და საქართველოს სხვა და სხვა, თანაც ისეთს ერთმანეთისაგან დაშორებულს, თემებშია დაცული, როგორც კახეთი და აჭარა. ერთნაირი ბანისა და მაღალი და დაბალი ბანის დაპირისპირება ცხად-ჰყოფს, რომ ორი უკანასკნელი ტერმინი ბანის ორად განშტოების ანდა ორი სხვადასხვა ხმისაგან შედგენილობის გზით არის გაჩენილი: მართლაც იო ან ე ბ ა ტ ო ნ ი შ ვ ი ლ ს, როგორც დავრწმუნდით, მაღალი ბანის რულებით სხვა ხმის სინონიმად აქვს დასახელებული: „მოდახილი, ანუ მაღალი ბანი“-ო. ამგვარად, აქ მაღალი ბანი უკვე მესამესი-კი არა, არამედ საშუ-

ალო ხმის პარალელური სახელი გამოდის. იოანე ბატონიშვილის ეს ცნობა რომ არც მცდარია და არც რაიმე გაუგებრობის ნაყოფი უნდა იყოს, აქას ისიც გვაფიქრებინებს, რომ ასეთივე ცნობა XIX ს. შუა წლებში დ. მაჩაბელსაც მოეპოვება, რომლის ნაშრომიც იოანე ბატონიშვილისაგან დამოუკიდებელი ჩანს.

თუ ადამიანი იმ გარემოებას ჩაუყვირდება, რომ მოძახილს მეორე სახელად მაღალი ბანი ეწოდებოდა და მესამე ხმასაც, როგორც ცნობილია, ბანი ერქვა და ესლაც ჰქვიათ, ცხადი გახდება, რომ მგალობელ-მომღერლად მხოლოდ პირველი ხმა, ანუ მოქმედია მიჩნეული, მეორე (მოძახილი) და მესამე ხმები-კი ბანებად ითვლებოდა.

მაგრამ ცხადია, რომ მოძახილი, ვითარცა უძველეს ხანაში ჰანგ—სიმღერის აღმნიშვნელი ტერმინი, შეუძლებელია თავდაპირველად მაღალი ბანის სინონიმი ყოფილიყო: მაშინ სამხიანს გუნდში მაღალ ბანად შესაძლებელია აღამიანს მხოლოდ პირველი, წვრილი ხმისათვის ეწოდებინა. ამიტომაც უეჭველია, რომ მოძახილის სინონიმად მაღალი ბანის სახელი მხოლოდ იმ ხანაში უნდა იყოს ქცეული, როდესაც ჰანგ-სიტყვების მგალობელ-მომღერლად მეორე ხმის მაგიერ უკვე წვრილი, პირველი ხმა გახდა და მოქმედლად სახელდებულ იქმნა.

მაშასადამე, საფიქრებელია, რომ თავდაპირველად მაღალ ბანად პირველი ხმა უნდა ყოფილიყო მიჩნეული და ძველ ქართულ გალობა-სიმღერებში, რომლებშიც მთავარ ჰანგსა და სიტყვებს მეორე, აწ მოძახილად წოდებული, ხმა ამბობს, პირველს უმაღლეს ხმას, ბანის მსგავსივე დანიშნულება აქვს.

მართლაც რაჰველი მომღერლის ერეკლე ომხარელის, თავის ადგილას მოყვანილს განმარტებაში, რომელიც ფერხულის მღერის წესს ეხება, ხომ ყველგან ნათქვამია, რომ ფერხულს „იწყებს მეორე ხმა, მას მიჰყვება მაღალი და ბანი“-ო. რაკი მეორე ხმა, ანუ მოძახილი, იგივე დამწყებია, —ბანი, ცნობილია, მესამე ხმაა, ცხადია, რომ მაღალი ამ ცნობაში შესაძლებელია მხოლოდ პირველი ხმის სახელად იქმნეს მიჩნეული. თუ გავიხსენებთ, რომ მაღალი ყველა სხვა შემთხვევებში ბანის სახელთან იყო და ძველ ქართულში მაღალი ბანი-ს სახელი და ტერმინი არსებობდა, ცხადი გახდება, რომ რაჰულს კილოს პირველი ხმის ძველი სახელი ჰქონია დაცული იმ განსხვავებით მხოლოდ, რომ ამ ტერმინის მეორე სიტყვა, ბანი ჩამოესცილებია.

პირველს, უწვრილესს. ხმას რომ თავდაპირველად მართლაც სწორედ მაღალი ბანი უნდა პრქმეოდა, ამის დამტკიცება ძველი ქართული ხალხური სიმღერების ანალიზითაც შეიძლება.

„თებრონე მიდის წყალზედა“-ს სიმღერას ქართული მრავალხმიანობის საფეხურების ისტორიის გამოსარკვევად ფრიად დიდი მნიშვნელობა აქვს. ამ სიმღერას სამი ხმა ამბობს, რომელთაგან ჰანგის მოქმედი მეორე ხმაა. ცნობილია, რომ ამ ხმას ქართულად მოძახილი ეწოდება. მესამე ხმა ჰანგის მოქმელს გაბმულ ბანს აძლევს. მისი მოძრაობა ერთი-ორი ტონის ფარგლებს არ სცვლდება, რაც ქართ. სიმღერებში, თუ ჩვეულებრივი არა, იშვიათი მოვლენა მაინც არ არის. ყველაზე საყურადღებო შემოდასახელებულ სიმღერაში პირველი ხმაა, რომელიც ზედმიწევნით იმასვე მღერის, რასაც ბანი, მხოლოდ მასზე

ოქტავით უფრო მაღლა. ცხადია, რომ ამ შემთხვევაში პირველი, წვრილი ხმა, არსებითად იგივე ბანია. ამნაირად, ამ სიმღერაში მოძახილს ორი ხმა აძლევს ბანს, რომელთაგან ერთი დაბალი ხმით მღერის, ერთი-კი მაღალი ხმით. გეონია, თავისდა-თავად უნდა ცხადი იყოს, რომ ამ ხმას, მაღალი ბანის გარდა, სხვა არავითარი სახელი არ შეჰყვენის და არც შეიძლება ეწოდოს, თუნდაც იმ ბანისაგან განსარჩევად, რომელიც დაბალი ხმით მღერის და ამიტომაც, მაღალი ხმით ბანის მთქმელისაგან განსხვავებისათვის, დაბალი ბანი უნდა პრქმეოდა და ერქვას ეხლაც.

ამნაირად ჩვენი მოსაზრება, რომ თავდაპირველად მაღალი ბანი მეორე ხმის, მოძახილის, სახელი-კი არ უნდა ყოფილიყო, არამედ პირველი ხმის და რომ მაღალი ბანი მოძახილის პარალელურ სახელად მხოლოდ შემდგომში უნდა იყოს ქცეული, როდესაც ჰანგის მთქმელად უკვე პირველი, დამწყებად, ანუ მთქმელად სახელდებული, ხმაც იქცა, ზემოგანხილული ძველისძველი სიმღერის „თებრონე მიდის წყალზედა“-ს ხმათა ვითარების ანალიზითაც მტკიცდება: იქ ხომ მაღალ ბანს მოძახილი-კი არა, არამედ პირველი ხმა ამბობს, რომელიც სწორედ იმასვე მღერის, რასაც ბანი, ოღონდ ოქტავით უფრო მაღლა.

ზემოაღნიშნული გარემოებითგან ცხადი ხდება, რომ ჰანგის მთქმელისა და მობანეთა ხმებისაგან შემდგარი ორხმიანობა, სამხმიანობად თავდაპირველად მაღალი ბანის გაჩენით დაიწყო, რომელიც მოძახილზე უფრო წვრილი ხმათა მღეროდა, მაგრამ ჯერ მხოლოდ ბანის სიმღერასვე იმეორებდა ხოლმე.

სხვანაირად უნდა წარმოვიდგინოთ საკრავიერი მუსიკის ხმათა თან-და-თან გაჩენის პროცესი. ცხადია, რომ რასაც პირველყოფილი ადამიანი ხმით იმღერებდა, იმის საკრავზე დაკვრას ვერ შესძლებდა. სამაგიეროდ მას, ანდა სხვა ვისმე, სრულებით ადვილად შეეძლო მოძახილი ჰანგ-სიტყვები შეებანებინა, საკრავის ხმით შეეწყო, ამიტომ საფიქრებელია, რომ საკრავიერს მუსიკაში პირველად ბანი უნდა გაჩენილიყო, ანდა, უფრო ზედმიწევნით რომ ითქვას, საკრავიერი მუსიკა თავდაპირველად მხოლოდ შებანებისათვის უნდა ყოფილიყო განკუთვნილი.

მაშასადამე, საკრავიერს მუსიკაში პირველადი ბანი, ბოხი ხმის გამოძღვებით ძალი უნდა გაჩენილიყო. მისი განვითარება-წარმატების ამის მომდევნო საფეხურად უკვე წინათ მხოლოდ მღერით წარმოთქმული ჰანგის დასაკრავად განკუთვნილი ძალის დართვას უნდა მივიჩნიოთ, რაც, რასაკვირველია, შედარებითაცა და თავისდათავადაც გაცილებით უფრო რთული ამოცანა და საქმე იყო და ამის გამო ხანგრძლივი დაკვირვება-ცდისა და შემოქმედებითი მუშაობის შედეგი უნდა იყოს.

შვილდის საბლის აბმა-გაქიმვის დროს მოპოებული დაკვირვება-გამოცდილებით ადამიანმა შეიგნო, რომ საბელის ხმა მოზიდვა-გაშვებისას, ან უფრო მაღალი, ანდა უფრო დაბალი იყო ხოლმე იმისდა მიხედვით, თუ რამდენად დუნედ, ანდა ძლიერად იყო გაქიმული, ე. ი. მოშვებული ანდა, განხიზული იყო, ან, თუ გრძლად გაბმული საბლის მაგიერ მოკლე, საბელი იყო. ამ გამოცდილების წყალობით ებანზე მას სხვა და სხვა სიმაღლის ბგერის გამოძღვები ძალების ასხმა შეეძლო და მოკლე მარტივი მოძახილი ჰანგის საკრავზე დაკვრა მოხერხებინა. რომელი ძალი იყო ბანის შემდგომ ეს გაჩენილი ძალი, მსხირპანე, თუ ყირი, ამის გამორკვევა გაადვილებული გვექნებოდა, ორძალიანი ფანდურები რომ თავის

დროზე ამ თვალსაზრისით ვისმე შეესწავლა, მაგრამ სამწუხაროდ ამით თავი არაავის შეუწყულებია.

თ ა ვ ი მ ე რ ვ ე

ქართული მრავალხმიანობისა და კარმონის ნივთიერი ფუძე

ქართულ მრავალხმიანობის წარმოშობილობისა და თავდაპირველი თვისების გამოსარკვევად, უნდა კიდევ გათვალისწინებული გვექონდეს, რომ ბოხი ხმის, რომელიც მოძახილთან შეწყობილ ხმათაგან პირველი იყო, პარალელური სახელი ბ ა ნ ი, როგორც დავრწმუნდით, უძველეს ხანაში ხმისა-კი არა, არამედ შეწყობილობის, აყოლების, აკომპანემენტის ცნების გამომხატველი იყო. ხოლო ცნობილია, რომ ძველდაც და ნაწილობრივ ეხლაც მომძახნელის ხმის შეწყობა იმდენად ხშირად არ იცოდენ, რამდენადაც საკრავის აუღერებით. თუ ამ გარემოებასთან ერთად იმასაც გავიხსენებთ, რომ დასამღერად და ხმის ასაყოლებლად განკუთვნილ საკრავს ქართულად უძველეს ხანაში ე ბ ა ნ ი ეწოდებოდა, ასაყოლები ხმის და აყოლება-შეწყობის აღმნიშვნელი სიტყვის ბ ა ნ ი-სა და ასაყოლები საკრავის სახელის ე ბ ა ნ ი-ს მონათესავეობის აზრი თავისდათავად დაგვებადება.

ე ბ ა ნ ი-კი, როგორც დავრწმუნდით, ქართული მწერლობის უუძველეს ძეგლებშივე გვხვდება. ამასთანავე ქართულ ებანს ამ საკრავისთვის სხვა ენებში არსებულ სახელთა შორის მონათესავედ მხოლოდ ძველი ეგვიპტური ტ ი ბ უ ნ ი უჩანს, რაც თავისდათავად ამ ქართული სახელის უაღრეს ხნიერებას ამჟღავნებს.

ყველა ზემოაღნიშნული მოსაზრება გვაფიქრებინებს, რომ ქართული შებანების გაჩენა-ჩამოწმებითობისათვის საკრავს დიდი მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა. მაგრამ ამაზე უფრო უაღრესი მნიშვნელობა საკრავიერს მუსიკას უემქველია ქართული მრავალხმიანობის განვითარების შემდგომი საფეხურისათვის ჰქონია.

ქართული მუსიკის შესახებ არსებული მცირერიცხოვანი ნაშრომების განხილვის დროს უკვე დავრწმუნდით, რომ ზოგიერთი მკვლევარი, და ყველაზე გადაჭრით ს ტ ე შ ე ნ კ ი, ამტკიცებენ, რომ ქართ ხმიერი მრავალხმიანობის გაჩენა-განვითარებისათვის უაღრესი მნიშვნელობა ს თ ი ნ ა რ ს უნდა ჰქონოდა. ეს დებულება ძნელი დასაჯერებელია, თუნდაც იმიტომ, რომ ამ საკრავის აგებულება მას მეტად ვიწროდ შემოზღუდული მუსიკ. შემოქმედების გასაქანს უტოვებს, მრავალხმიანობისათვის იგი თავისდათავად ამიტომვე არც შეიძლება განკუთვნილი, ანდა გამოსადეგი ყოფილიყო. ორი ბგერის ერთსა-და-იმავე დროს გამოღებინებისათვის დამკვრელს განსაკუთრებული დახელოვნება სჭირდება. უფრო ადვილი დასაჯერებელია, რომ ასეთი მნიშვნელობა ორლერწმიან გუდასტვირს ჰქონოდა, მაგრამ აქაც მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მის დედნებად მთლიან ლერწმებს ვიგულისხმებთ. სოინარს ამოდენი შესაძლებლობაც არ გააჩნია, რათგან, მისი მელოდიკის შესაძლებლობის შეზღუდვილობასთან ერთად, ერთხელ და სამუდამოდ განსაზღვრულია მისი ნაძალადევი ჰარმონიუ-

ლი მარაგეც. ასეთი საკრავი, ცხადია, მრავალხმიანობის გაჩენა-განვითარების წარმომშობებლად მისაჩნვეი არ არის.

ყველა ზემოაღნიშნულ დამაფიქრებელ მოსაზრებასაც რომ თავი დაეანებოთ, ქართ. მრავალხმიანობის სოინარისაგან წარმომშობილობის თეორიის მკდარობა შესაძლებელია შემდეგი გარემოებითაც დამტკიცდეს. ქართ. მრავალხმიანობა რომ მართლაც სოინარის გავლენით იყოს გაჩენილი, განა ამისი კვალი ქართ. ხმერს მუსიკაში, მის ტერმინოლოგიაში არ უნდა სჩანდეს? საკმარისია ადამიანმა ამ ჩვენი ნაშრომის იმ გვერდებს, სადაც ხმერსა და საკრავიერს მუსიკაზე გვაქვს საუბარი, კვლავ თვალი გადაავლოს, რომ დარწმუნდეს. თუ რამდენად ეწინააღმდეგება სინამდვილეს ეს თეორია. არამც თუ ქართ. საკრავიერი მუსიკის ტერმინოლოგიას სოინარის გავლენის არავითარი, ოდნავი კვალიც-კი არ ემჩნევა, არამედ, პირიქით სოინარის ლერწმების ყველა სახელები უცილობლად ხმების სახელებია, რომელნიც სოინარისათვის სრულებით შეუფერებელია და ამიტომაც უეჭველია ხმერი მუსიკის საკრავიერზე წამლეკავი გავლენის შედეგად უნდა იყოს გაჩენილ-დამკვიდრებული. იგივე უნდა ითქვას გ უ და ს ტ ვ ი რ ი ს დედნების ორი სახელის, და მ წ ყ ე ბ ი ს ა და მ ე ბ ა ნ ე ს, შესახებაც, რომელიც აგრეთვე მხოლოდ ხმის სახელებია.

ქართ. მრავალხმიანობის გაჩენისა და თან-და-თან განვითარების განხილვამ დაგვარწმუნა, თუ რაოდენად გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა ამისთვის ბ ა ნ ი ს, ანუ შ ე ბ ა ნ ე ბ ი ს გაჩენისა და მის გაორებას. თუ შებანება თავდაპირველად შესაძლებელია ხმერიცა და საკრავიერიც ყოფილიყო და უეჭველია იქმნებოდა კიდევაც, ბანის გაორების პროცესი, რომელმაც მაღალი ბანი, მესამე ხმა, წარმოშვა, ცხადია, მხოლოდ ხმერი მუსიკის წიაღშია წარმომშობილი.

მაგრამ სულ სხვანაირად წარმოგვიდგება საქმე, თუ ამ მრავალხმიანობის ჰარმონიული თავისებურებისა და კანონების სადაურობის ამოცანას შევეხებით. ამ საკითხის განხილვის დროს უნდა გვანსოვდეს. რომ ქართ. მუსიკის დამაჩისიათებელ თავისებურებას ის შეადგენს, რომ პარალელური კვარტებისა და კვინტების ზედიზედ მიყოლებით არსებობა სრულებით ბუნებრივ მოვლენად, თითქოს კანონდაც-კი არის მიჩნეული. ქართ. ჰარმონიის განვითარებაზე მომქმედი ძალის გამოსარკვევად უპირველესად სწორედ ამ გარემოებას უნდა მიექცეს ყურადღება.

თუ ზემოდასახულ ამოცანას ამ თვალსაზრისით მივუდგებით, მაშინ მისი სათავე იქ უნდა ვეძიოთ, სადაც პარალელური კვარტები და კვინტები ერთმანეთს სრულებით ბუნებრივად მისდევენ.

ხმერი მუსიკის სიმღერა-გალობის თანაბგეროვნობაში ყოველთვის სწორედ ასეთი მალიკების, ანუ ინტერვალების დაცვას შესაძლებელია მხოლოდ ხანგრძლივი გაწვრთნილობის შემდეგ მისჩვეოდა, რათგან ამისთვის აუცილებლად საჭიროა კარგად განვითარებული მუსიკალური სმენა. ამიტომაც პარალელურ კვარტებისა და კვინტების მიმდებობის წარმომშობებლად ხმერი მუსიკის, სიმღერის, მიჩნევა არ შეიძლება (14).

პარალელური კვარტებისა და კვინტების წესის ასეთ ჩამწერგავად შესაძლებელია ძველად მხოლოდ ფანდური და შემდეგ ჩონგური ყოფილიყო, რათგან ეს ძალებიანი საკრავი კვარტად, ანდა კვინტად მომართვის შემდგომ, პირველითგან მოყოლებული ყოველ მომდევნო ხილთან ძალებზე თითის დაქვრისა და ჩამოკერისას უეჭველად კვარტა, ან კვინტა გვექმნება და ძველდაც

ქმნებოდა. საკმარისი იყო აღამიანს თუნდაც უბრალო ვარჯიშის დროს ამნაირად ერთხელ მომართული საკრავი ხელში აეღო და ძალებზე ერთად თითების დადება და შემდეგ დაცვლა დაეწყო, რომ დამკვრელს კვარტის, ანდა კვინტის თანაბგეროვნობა მოჰსმენოდა.

რაკი შესაბამებელ საკრავად ჩვენში ძველად ებანს გარდა ფანდურიც იყო და მთაში ეხლაც შერჩენილია, ამიტომ ქართველი ხალხის ყურთასმენა პარალელურ კვარტულ და კვინტურ თანაბგეროვნობას უნდა ადვილად მისჩვეოდ. ამიტომ არის, რომ ქართ. მუსიკის პარმონიის განვითარების ის საფუძვრი, როდესაც პარალ. კვარტები და კვინტები დაკანონდა, საკრავიერი მუსიკის სახელდობრ ძალებიანი ჩამოსაკრავი შემბანებელი საკრავის ხმარების შედეგად არის მისაჩნევი.

რედაქტორისაბან

ივანე ჯავახიშვილის მონოგრაფია „ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები“ უნიკალურია თავისი მნიშვნელობით ქართული მუსიკის ისტორიოგრაფიისთვის. ეს ფუნდამენტური ნაშრომი, რომელიც 1938 წელს გამოქვეყნდა (მეორე—ფაქსიმალური გამოცემა—1990 წ.) დღემდე რჩება ქართული მუსიკის ისტორიის საკითხებით დაინტერესებული მკვლევარისათვის უპირველესი მნიშვნელობის, კეშმარიტად სამაგიდო წიგნად. ეს ერთი შეხედვით შეიძლება უცნაურად მოგვეჩვენოს, რამდენადაც წიგნის ავტორი არ იყო პროფესიონალი მუსიკოსი.

ვფიქრობთ, არ შეეცდებით თუ ვიტყვით, რომ ეს გარემოება განაპირობა ქართული კულტურისა, და განსაკუთრებით—ქართული დამწერლობის უმდიდრესმა ტრადიციებმა. ათასწლეულზე მეტი ხნის განმავლობაში საქართველოში იქმნებოდა ორიგინალური ნაწარმოებები, ითარგმნებოდა მაშინდელი მოწინავე აზრის მატარებელი თხზულებები სხვადასხვა (როგორც ევროპული, ისე აზიური) ენებიდან. მათში უამრავი უძვირფასესი ცნობაა გაფანტული ქართული მუსიკის შესახებ. წერილობითი წყარო კი, როგორც ცნობილია, უპირველესი დასაყრდენია ერის ცხოვრების ამა თუ იმ მხარის ისტორიის შესასწავლად. შეიძლება კი ქართული მუსიკის ისტორიის შესწავლა ამ მასალის გაუთვალისწინებლად? რა თქმა უნდა, ეს ყოველად წარმოუდგენელია. ეროვნული მუსიკის ისტორიის სრულყოფილი შესწავლისათვის ა უ ც ი ლ ე ბ ე ლ ი იყო ამ ხელნაწერი წყაროების დამუშავება, მათში მუსიკალური ცხოვრების შესახებ არსებული ინფორმაციის მისხალ-მისხალ ამოკრება, მათი კლასიფიცირება და შესწავლა.

რა თქმა უნდა, ადამიანი, ვინც ამ ურთულეს საქმეს მოჰკიდებდა ხელს, უნდა ყოფილიყო ძველი ქართულის, საერთოდ ქართველური და უცხო ენების ბრწყინვალე მცოდნე, და გარდა ამისა, ისტორიული კვლევის მეთოდოლოგიით და გამორჩეული ინტუიციით აღჭურვილი მკვლევარი. ქართულ მუსიკალურ-ისტორიულ მეცნიერებას ბედმა გაუღიმა, რომ ეს უაღრესად მნიშვნელოვანი საქმე შეასრულა ისეთი რანგის ისტორიკოსმა და ენათმეცნიერმა, როგორც იყო ი. ჯავახიშვილი.

შესაბამისად, წინამდებარე ნაშრომის უპირველესი დირსებას სწორედ ქართული მუსიკალური ხელოვნების შესახებ არსებული ისტორიული მონაცემების თავმოყრა, შესწავლა და სისტემაში მოყვანა წარმოადგენს. თვით ი. ჯავახიშვილიც სწორედ ამაში ხედავდა თავისი ნაშრომის უპირველეს დანიშნულებას. წიგნის შესავლის ბოლოს იგი ასკვნის: „ქართული მუსიკის შესახებ, როგორც მიმოხილვიდანაც ჩანს, ძალიან ცოტა ნაშრომებიც გვაქვს და საფუძვლიანიც მათ შორის ნაკლებად მოგვეპოვება. ყველა ამ წყაროს ძირითადს და საერთო ნაკლს

ის შეადგენს, რომ ავტორებს ძველი ქართული წყაროები თითქმის სრულეზით გამოყენებული არა აქვთ. ამიტომ მათი მსჯელობა უმეტესად შემთხვევითსა და ხშირად სათუო. მასალაზეა დამყარებული (ხაზგასმა თვით ი. ჯ-ს ეუთვნის). წინამდებარე წიგნის ამოცანას სწორედ ის შეადგენს, რომ ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები ძველს ქართულ და უცხო წყაროებზე დაყრდნობით ყოფილიყო განხილული“ (აქ ხაზგასმა ჩვენია. რედ.).

საინტერესოა, რომ ი. ჯავახიშვილი თავდაპირველად არც ფიქრობდა ასეთი კაპიტალური, დამოუკიდებელი ნაშრომის შექმნას. ხელნაწერ წყაროებზე მრავალწლიანი მუშაობის პერიოდში იგი საოცარი გულმოდგინებით, მარცვალ-მარცვალ აგროვებდა ქართული მუსიკის საკითხებისადმი მიძღვნილ თითოეულ შემთხვევას, და მხოლოდ მაშინ, როდესაც მის ხელთ აღმოჩნდა უმდიდრესი, მანამდე თითქმის სრულიად უცნობი ისტორიული მასალა, მკვლევარმა გადაწყვიტა მონაცემთა ეს ვეება კორპუსი ერთიან სისტემაში მოეყვანა და მიეცა მისთვის მწუხარი ისტორიული გამოკვლევის სახე.

სპეციალურად უნდა აღინიშნოს, რომ ი. ჯავახიშვილი არ დაკმაყოფილდა მხოლოდ ისტორიულ წყაროებში მოძიებული მასალით და ხალხური მთქმელებისგან სხვადასხვა დროს (ხშირად უშუალოდ მისი თხოვნის შედეგად) მოძიებული მონაცემებითაც გაამდიდრა თავისი ნაშრომი. ამით, სხვათა შორის, ბატონმა ივანემ პირადი მაგალითით გვიჩვენა, თუ რაოდენ მნიშვნელოვანი ისტორიული ცნობების მოცემა შეუძლია ხალხში ზეპირი გადმონაცემებით შემონახულ ინფორმაციას. მეორე, ალბათ კიდევ უფრო მნიშვნელოვანი გაკვეთილი ქართული ისტორიული მეცნიერებისათვის მდგომარეობს იმაში, რომ ერის მუსიკალური კულტურის ისტორია თავად წარმოადგენს წარსულის შესწავლის ერთ-ერთ არსებით და მნიშვნელოვან წყაროს.

რასაკვირველია, იმ ფაქტმა, რომ ი. ჯავახიშვილი არ იყო პროფესიონალი მუსიკოსი, განაპირობა ის, რომ მის ნაშრომში ჩვენ ვერ შევხვდებით პროფესიულ მსჯელობას: ქართული კილოური სისტემის, აკორდიკის, კადანების, მოდულაციებისა თუ მრავალხმიანობის ფორმების შესახებ. ფაქტიურად არაა ნაშრომში სანოტო მაგალითებიც. ეს არც იყო, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ი. ჯავახიშვილის უშუალო ამოცანა. ამავე დროს, ისტორიული კვლევის უნიკალური გამოცდილებითა და ბრწყინვალე ინტუიციით აღჭურვილი მეცნიერი ხშირად ისეთ შორს მიმავალ დასკვნებს გვეთავაზობს, რომელთა მნიშვნელობაც, შეიძლება ითქვას, მთლიანად ჯერაც არ არის სათანადოდ გაცნობიერებული. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ამ ენციკლოპედიური ხასიათის ნაშრომის მნიშვნელობა ქართული მუსიკისმცოდნეობის შემდგომ განვითარებასთან ერთად კიდევ უფრო თვალნათელი გახდება.

ი. ჯავახიშვილის ფუძემდებლური მონოგრაფიის გამოქვეყნების შემდგომ ვანვლილი ექვსი ათეული წლის განმავლობაში ქართულმა მუსიკისმცოდნეობამ განვითარების საკმაოდ დიდი და რთული გზა განვლო. ეს გზა არ იყო ალბეჭდილი მხოლოდ წარმატებებით. უამრავი პრობლემა ჯერ კიდევ მოითხოვს ჩაღრმავებულ კვლევას. ერთი კი შეიძლება დაბეჭდვით ითქვას, რომ მთე-

ლი მომდევნო პერიოდის ქართული მუსიკალური ისტორიოგრაფია ი. ჯავახიშვილის ფუნდამენტური ნაშრომიდან ამოიზარდა. ამ ხნის განმავლობაში გამოქვეყნებული დიდი რაოდენობის კვლევითი ხასიათის ნაშრომებიდან დავასახელებთ მხოლოდ მონოგრაფიულ გამოკვლევებს, რომლებიც ამა თუ იმ კუთხით არაან დაკავშირებულნი ი. ჯავახიშვილის ნაშრომში განხილულ საკითხებთან.

40—50-იანი წლები დ. არაყიშვილის მოღვაწეობის ბოლო პერიოდაა. 1948 წელს გამოქვეყნდა მისი „აღმოსავლეთ საქართველოს ხალხური სიმღერის მიმოხილვა“, 1950 წელს—მცირეფორმატიანი წიგნები: „რაჭული ხალხური სიმღერები“ და „სვანური ხალხური სიმღერები“, 1954 წელს—„დასავლეთ საქართველოს ხალხურ სიმღერათა კილოს წყობა“.

ი. ჯავახიშვილის ნაშრომზე დაყრდნობით გ. ჩხიკვაძემ ჩამოაყალიბა ქართული ხალხური მუსიკალური შემოქმედების სასწავლო კურსი. ცალკე შეიძლება აღინიშნოს აგრეთვე მისივე შრომა „ქართველი ერის უძველესი სამუსიკო კულტურა“ (1948).

1950 წელს გამოქვეყნდა შ. ასლანიშვილის „ქართლ-კახური ხალხური საგუნდო სიმღერების პარმონია“, 1954—56 წლებში—მისივე „ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერის შესახებ“ (I და II ნაწილები). ამ შრომებში ძირითადი აქცენტი გადატანილია ქართული ხალხური მუსიკის თეორიულ პრობლემატიკაზე.

ძველი ქართული პროფესიული მუსიკის საკითხები, რომლებსაც ერთ-ერთი მთავარი ადგილი უკავიათ ი. ჯავახიშვილის მონოგრაფიაში, განხილული იყო ვ. გვახარას, პ. ინგოროყვას, ო. ჩიჭავაძის, ზ. ჭავჭავაძის, მ. ოსიტაშვილის, მ. ხეთისიაშვილისა და სხვათა შრომებში.

ქართული მუსიკისმცოდნეობისათვის ცენტრალურ — მრავალხმიანობის — პრობლემას მთლიანად ან ნაწილობრივ მიეძღვნა რიგი ნაშრომები, მათ შორის მონოგრაფიებიც: მ. იაშვილის „ქართული მრავალხმიანობის საკითხისათვის“ (1975), ნ. მაისურაძის „ქართული ხალხური მუსიკა და მისი ისტორიულ-ეთნოლოგიური ასპექტები“ (1989) და „ქართული ხალხური მუსიკალური შემოქმედების უძველესი ეტაპები“ (1991), ი. ყორდანაიას „ქართული ტრადიციული მრავალხმიანობა მრავალხმიან კულტურათა საერთაშორისო კონტექსტში“ (1989), ვ. გოგოტიშვილის „პოლიფონიური გურული ხალხური სიმღერების შესახებ“ (1988).

საკრავიერი მუსიკის სფეროში უნდა აღინიშნოს მ. შილაკაძის მონოგრაფია „ქართული ხალხური საკრავები და საკრავიერი მუსიკა“ (1970). სპეციალური მონოგრაფია მიეძღვნა აგრეთვე ქართული ხალხური ქალაქური მუსიკის საკითხებს (ა. მშველიძე, „ქართული ხალხური ქალაქური მუსიკა“, 1970). მუსიკალურ-ესთეტიკური აზრის განვითარების საკითხებს მიეძღვნა ი. ბახტაძის მონოგრაფია „ქართული მუსიკალურ-ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან“ (1986). ყველა დასახელებულ სფეროში ი. ჯავახიშვილის ნაშრომში წამოყენებულ დებულებებსა და ფაქტოლოგიურ მასალას წამყვანი როლი აქვს მინიჭებული.

ი. ჯავახიშვილის ნაშრომის მაგისტრალური ხაზის უშუალო გაგრძელებად უნდა ჩაითვალოს „ქართული მუსიკის ისტორიის“ I ტომი (1990, ავტორები: გ. ჩხიკვაძე, ო. ჩიჭავაძე, ლ. დონაძე. შემდგენელ-რედაქტორი გ. ტორაძე).

შეიძლება დავასახელოთ აგრეთვე ევროპელი და ამერიკელი ეთნომუსიკოლოგების ნაშრომები, რომლებშიც ამა თუ იმ კუთხით არის განხილული ქართული ხალხური მუსიკის (ძირითადად მრავალხმიანობის) საკითხები. აქ უნდა ვახსენოთ ა. დირის, გ. შუნემანის, რ. ლახის, პ. კოლერის, ე. შტოკმანის, მ. შნაიდერის, ი. გრიმოს, ე. ემსჰაიმერის, კ. ბრამბატისის, ა. ლომაქსის, ს. ციგლერის გამოკვლევები. საერთო ნაკლი, რომელიც მათ ნაშრომებს აქვს—ქართული ისტორიული წყაროების არასაკმარისი ცოდნაა. ამ ნაკლის აღმოსაფხვრელად ყველაზე მართებული იქნებოდა ი. ჭავჭავიძის მონოგრაფიის უცხო ენებზე თარგმნა.

ი. ჭავჭავიძის მონოგრაფიის „ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები“ ქართულ მუსიკალურ ისტორიოგრაფიაზე ზემოქმედების კოლოსალური მასშტაბები სრულიად აშკარაა, და ეს მასშტაბები კიდევ უფრო გაიზრდება, თუკი მას ქართული მუსიკისმცოდნეობის განვითარების ისტორიულ პერსპექტივაში გავიაზრებთ.

იოსებ უორდანია

P. S. წინამდებარე წიგნის შესამე ნაწილის — „ქართული მუსიკის ძირითადი საკითხების“—ტექსტის საბოლოო რედაქცია ეკუთვნის გ. ტო რ ა ძ ე ს.

სარელაქციო უმნიშვნელობა

(1). დასავლეთ საქართველოში გავრცელებული მრავალხმიანობის ტიპს ქართულ მუსიკის მსოფლიო მემკვიდრეობაში ეწოდება „კონტრასტული პოლიფონია“.

(2). ქართველი ტყვეების მიერ შესრულებული სიმღერების ჩანაწერების უშუალო გაცნობის შემდეგ აშკარა ხდება, რომ შემსრულებლები არ იმსახურებენ ესოდენ არასასარბილო შეფასებას. მუსიკალური ფაქტურის სიმარტივე უფრო ამ ჩანაწერების გამშფოთების (რ. ლახის, გ. შენგელის. თვით ზ. ნადელის) ბრალი ჩანს, რადგანაც მათ მიერ ჩაწერილი ნოტები ხშირად არ ასახავენ რეალურ ელემენტებს: გამარტივებულია აკორდები, ზოგან სამი ხმის მაგივრად ჩაწერილია მხოლოდ ორი ხმა, არეულია მეტრ-რიტმი და ა. შ.

(3). იმიტაცია, რომელიც ევროპული პროფესიული პოლიფონიის საფუძველს წარმოადგენს, სრულიად არ ახასიათებს ქართულ ხალხურ მრავალხმიანობას.

(4). დღეისათვის ცნობილია, რომ ისურ ხალხურ მუსიკაში მრავალხმიანობა საკმაოდ მძლავრადაა წარმოდგენილი, თუმცა არავითარი კვალი ევროპულ მრავალხმიანობასთან კავშირისა მას არ ეტყობა და თავისი ფესვებით იგი საერთო კავკასიურ მრავალხმიანობას უკავშირდება.

(5). ზ. ნადელის ეს ჰიპოთეზა გააკრიტიკა გერმანელმა მუსიკათმცოდნემ მ. შნაიდერმა, თუმცა მოგვიანებით თვით შნაიდერიც მივიდა ამ მოსაზრებამდე და თავის რამდენიმე ნაშრომში, მათ შორის სპეციალურ წერილში „შუასაუკუნეების ევროპული მრავალხმიანობის კავკასიური პარალელები“ (1940) და წიგნის „მრავალხმიანობის ისტორიის“ მეორე გამოცემაში (1969) ბეჭიდად იცავდა მას.

(6). მძნობარის, როგორც უძველესი, წარმართული ხანიდან მომდინარე გუნდობრიობის აღმნიშვნელი ტერმინის შესახებ დაწერილებით იხ. მ. იაშვილის მონოგრაფიაში „ქართული მრავალხმიანობის საკითხისათვის“ (1975).

(7). დღეისათვის ფართოდაა ცნობილი XI—XII საუკუნეების უდიდესი ქართველი მთაწარის იოანე პეტრიწის ნაშრომში „განმარტებაჲ პროკლესათვის დიადოხოსისა და პლატონისა და ფილოსოფიისად“ დატული ქართული სამხმიანი გუნდის ხმების სახელწოდებები (მზახრ, ეირ, ბამ).

(8). როგორც შემდგომი პერიოდის გამოკვლევებით გაირკვა, „თქმის“ აღიარება პირველ ხმად ხალხში დაკავშირებული იყო არა მის სიმალესთან, არამედ მის მნიშვნელობასთან. სიმალით „თქმა“ მეორე ხმაა (იხ. მ. ქორდანი „მომახილი-მალალი ბანის საკითხისათვის“. 1973).

(9). მომახილის მეორე ხმად აღიარებაც ხალხში არა სიმალის მიხედვით მის საშუალო მდგომარეობასთან, არამედ თქმელთან შედარებით მის დაქვემდებარებულ მნიშვნელობასთან არის დაკავშირებული. სიმალით მომახილი ყველაზე მაღალი ხმაა სამხმიან გუნდში.

(10). ქსენოფონტის მიერ „ანაბასისში“ აღბეჭდილი ცნობები ქართული ტომების დასახლებულ ტერიტორიაზე ბერძნული ლაშქრის გავლის შესახებ განეკუთვნება ჩვ. წ. აღ-მდე 401 წელს, ამიტომ ქსენოფონტის ცნობა უნდა დათარიღდეს V საუკუნით ჩვ. წ. აღ-მდე.

(11). არსენ მონაზონის (იყალთოელის) ანდერაში მოჩანს, რომ მისი თარგმანი, წინამორბედი თარგმანებისაგან განსხვავებით, უადრესად ზუსტი ყოფილა. თავისთავად საგალობლის თარგმანა კი გულისხმობს არა მარტო ტექსტის შინაარსის, არამედ საგალობლის მელოდიის და მეტრ-რიტმის უცვლელად შენარჩუნებას. შესაბამისად, არსენ მონაზონის მიერ ქართულად თარგმნილი კანონიკური ტექსტი დაედებოდა ასევე ბერძნულ კანონიკურ მელოდიებს (ამაზე მეტყველებს არსენ მონაზონის სიტყვები თარგმანში „ხმის“ და „ძლის პირის“ უცვლელად შენარჩუნების შესახებ). რა თქმა უნდა, შეუძლებელია, რომ იოანე კათალიკოსს დავალებოდა უკვე არსებული კანონიკური ჰანგების მაგიერ სპეციალური, ახალი ჰანგების შექმნა. მის მოვალეობაში, როგორც ჩანს, შედიოდა ქართული სააზროვნო

სისტემის შესაბამისად ერთხმიანი ბერძნული საგალობლების გამრავალხმიანება, ანუ ერთხმიანი მელოდებისთვის სხვა ხმების შეთხზვა. რასაც უეჭველად დასჭირდებოდა სპეციალური, პროფესიული მუსიკალური მომზადება და განსაკუთრებული საკომპოზიტორო ნიჭი (ამის შესახებ იხ.: ზ. ჭავჭავაძე, მეთორმეტე საუკუნის ქართული ჰიმნოგრაფია (ისტორიულ-ლიტერატურული ანალიზი), საკანდიდატო დისერტაცია, 1986).

(12). დღეისათვის ცნობილია, რომ მრავალხმიანობა ხალხურ მუსიკაში საკმაოდ ფართოდაა მსოფლიოში გავრცელებული და მოიცავს იღმოსავლეთ და სამხრეთ-აღმოსავლეთ ევროპის მთელ რიგ რეგიონებსაც. მრავალხმიანია, მაგალითად, ჩრდილო-კავკასიური ტომების (აფხაზების და ადიღების, ბალყარელების და ყარაჩაელების, ოსების, ჩეჩნების და ინგუშების, დასავლეთ დაღესტნელების), ბალკანეთის მთიანი რეგიონების და ხმელთაშუა ზღვის კუნძულების მოსახლეობის მუსიკალური ტრადიციები (ამის შესახებ იხ.: ი. ჟორდანიას, „ქართული ტრადიციული მრავალხმიანობა მრავალხმიან კულტურათა საერთაშორისო კონტექსტში (მრავალხმიანობის გენეზისის საკითხისათვის)“. თავისთავად ეს ფაქტი, რა თქმა უნდა, არ ცვლის ი. ჭავჭავაძის გენერალურ დასკვნას ქართული მრავალხმიანობის ადგილობრივი წარმოშობის შესახებ.

(13). საკრავიერო მუსიკა საქართველოში, მართლაც, მთელი თავით ჩამოვეარდება საოცრად განვითარებულ ეოკალურ მუსიკას. ნიშანდობლივია, რომ ქართული ხალხური სიმღერის ყველაზე მაღალგანვითარებული ნიმუშები ინსტრუმენტული თანხლების გარეშე სრულდება. როგორც განვითარებულ, ისე არქაულ სასიმღერო ნიმუშებზე დაკვირვება სამუალებას გვაძლევს დაეასკვნათ, რომ ეს დისბალანსი (ანუ ხმეირი მუსიკის აშკარა უბიარტესობა) საქართველოში ყოველთვის აშკარად იყო გამოხატული.

(14). ქართული ხალხური სიმღერის ყველაზე არქაულ ნიმუშებზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ ქართული აკორდიკის ორიგინალური არატერციული აგებულება (კვარტების, კვინტების და სექუნდების ხმოვანება და მათი პარალელში) ხმეირ მუსიკაში უნდა იყოს ჩამოყალიბებული და იქიდან გადასული საკრავიერ მუსიკაში.

2112 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

ს ა ქ ი ე ბ ლ ა ზ ი



პირთა

- აბდილი 66
 აბუდენოსი 36, 41, 63, 64
 აბელიანი 211
 აბრაჰამი 136
 აბულაძე ილ. 271
 აგათანგელოსი 270
 ადამი 136
 ადონცი ნ. 28, 37, 55, 59, 245, 246, 270, 271
 ავიცენა 129
 აეშინი 36
 აზო 262
 აიზაუანდი (მეფე) 39
 ალექსანდრე დიდი (მაკედონელი) 36, 38, 40, 262
 ალექსანდრე კახთა მეფე 55
 ალექსანდრე მეფე 65
 ანასტასიოსი 252
 ანდრია მოციქული 251, 252, 270
 ანრთუნოსი 89
 ანტიოქოზ დიდი 27
 აპოლოდორი 29
 აპოლონი 86
 აპოქსაჲ 64
 არაბული აბ. 173, 174
 არგონაველები 20, 21, 24, 26
 არგუანავო 88
 არიანე ფლავიუს 22, 23, 51, 249, 250, 251, 252, 258
 არისტაკეს ლასტივერელი 28
 არმაზი 39, 166
 არტაბანი (სომეხთა მეფე) 39, 40
 არტავაზდი 41
 არტავაზი (ძე მეფისა) 40
 არტამანია 14
 არტატამა 14
 არტაქსი 27
 არტაშესი (სომეხთა მეფე) 41, 211
 არტაშუარა 14
 არშუშა (ტაშირის მთავარი) 35, 36
 არჩილი 35, 36
 არძუკ ერისთავი 39
 ატრტეს 89
 აშოტ (სომეხთა მეფე) 36, 40
 აფროდიტე 148, 149
 ახაშენიდი 27
 ბადას 93
 ბაბლუანი თეორეა 187
 ბაერიტიანი სუშბატ 39, 40
 ბარბარე 189, 199, 194
 ბარბოლი 149, 160, 186, 187, 191, 192
 ბარდაველიძე ვ. 149, 157, 159, 169, 175, 176, 178, 186, 194, 197, 198, 215
 ბატონიშვილი ლუიან 188 194, 205
 ბატონიშვილი თეიმურაზი 165, 166
 ბაქარი 200, 209
 ბერიძე ვ. 46, 200
 ბილაბელ ფრ. 62
 Bilabel Fr. 13, 16, 17, 18, 19, 133
 Bork F. 18
 ბოჩი 165, 166
 ბოლას 89
 ბორესთენი 64
 ბროსე 54, 269
 ბორტახოს 89
 ბეროზ 129
 ბულა თურქი 253
 ვანდა შ-ი 15
 ვაბუერი 205
 გერლიანი დემეტრ. 187
 გერმანიხი 254
 გეორგ ეპისკოპოსი 242
 გვილდენშტედტი 49, 50, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75—80, 82, 137, 138, 145, 154, 155, 180—183, 201
 გიორგი რუსი 258
 გიორგი ინტერიანო 257
 გიორგი ს. 254
 გოტტე 12—16
 Götze 133
 გრიგოლ ნოსელი 44
 გრიგოლ ყრმა 243
 გრიგოლ ტუტეორდი 243
 Gullie 136

- გუშარაა 33
 გუტშმილი ალფ. 269
 გულ-ედ 148
 გულია დ. 183, 184
 გულდენშტედტი 47, 48
- დავით გარეჯელი 211, 217
 დავით აღმაშენებელი 243
 დალატოს 89
 [და]მასკან 66
 დარიოზ მეფე 64, 65
 დარიოზ კოდომანი 59
 დარიოსი 41
 დელჩი ფრ. 133
 Delaporse 16
 დიო 64
 დილბატ 148
 დირრი აღ. 55, 182
 დრობოლუს 89
- ევსები კესარიელი 63 64
 ეზეკიელი 13, 132
 ელია 210
 ემინი (პროფ.) 34, 40
 ენოსი 136
 ენოქი 210
 ეპიფანე კვიპრელი 146
 ერისთავი რ. 56
 ერატოსთენე 59, 243
 ერზიკელი 258
 ერისთავ-ხოშტარია ანასტ. 189, 191
 ესაია 66, 146, 158
 ეეთუმე მთაწმინდელი 251, 252
 ესქილე 58
- ვარაზბაქარი 252
 ვარდან მამიკონიანი 254
 ვარზქენი 254
 ვალარშაკ პართეცი 32
 ვარდან მამიკონიანი 254
 ვართან ქოჩარიანცი 212
 ვართან წინამძღვარი 212
 ვალარშაკ მეფე 253
 ვალარშაკი 32, 33
 ვახტანგ გორგასალი 37, 40, 54, 257
 ვახტანგ VI 129
 ვახუშტი 56, 66, 129
 Weber 18
 ვიბლიანი 187, 194, 195
 ვიროშანერი 211
 ვირხოვი 213
- ჯამისიანი 270
 ჯარბანალიანი 270
 ჯარიადრი 28, 249
 ჯაქარია 158
- ჯაქარია რიტორი 242
 ჯასენ ძე მეფისა 40
 ჯარეპი 41
- თარგამოსი 129, 166, 261, 262
 თამარ მეფე 174, 243
 თაგვოს 89
 თამიზანდას 86
 თაყიშვილი ექ. 252
 თეიმურაზ ბატონიშვილი 129
 თილგარიმუ 133, 134
 თიმან 66
 თოფურია ვარლ. 165, 185
- იაკობ ხუცესი 254
 იაკობი 194
 იაფეტი 129, 132
 იახსაბი 173, 174, 175
 იღუმა 66
 იღარი 93
 Iensen 13
 იწე კათალიკოზი 253
 იესო 241
 იეზუკიელი 66
 იერემია 66
 იეკურ 66
 იმედაშვილი გ. 272
 ინგოროყვა 92
 ინდარუტა 14
 ინდოევროპეისტები 84
 ინალ ტეგენნი 258
 ინჯინჯიანი 253
 ისტაპარი 255
 ისმაელი 66
 იოანე კათალიკოზი 37
 იობი 209
 იორდანი ი. 11
 იოსეფ ფლავიოსი 129
 იოანე პეტრიწი 129
 იუსტინიანი 41
 იული (სემის შვილიშვილი) 129
 Юстиниан 245
 იტრე 89
- კაგაროვი ვ. 85
 კაენი 243
 კაი მანუ 148
 კაკაბაძე ს. 28, 200
 კარაულოვი 255
 კარიანი 249
 კაცევალოვი-ა. 85
 კედმან 66
 კვირავ 178
 კვირია 174, 175, 196—199, 205
 კილარ 66

- კიკელი 15
 Kupect A 13
 Kiltel 19
 კლაპროთი 57, 60, 71, 137, 181, 257, 258, 260
 კოლაქსია 64
 კოლობოვა კ. 84, 85
 კონსტანტინე (აფხაზთა მეფე) 37
 კონსტანტინე პორფიროგენეტი 257
 კოპალა 173, 179, 202—204
 კოპალე 169
 კოკუნსი 35, 36, 37
 Кореуи Н. 246
 კრეჩმერი 17, 63
 კუკუნაგოს 88
- ლაბარტე 192, 193, 194
 ლაზარე ფარპელი 270
 ლატიშვილი 261
 ლაშა გიორგი 243
 ლევანი 201
 ლეონტი მროველი 38, 129, 252, 166, 261, 262
 ლიპოქსია 64
 ლომევი 261, 262
 ლომოტინსკი 92, 94, 96, 183, 184, 201, 218, 258
 ლუკა 136
 ლუქული 248
- მათუსალა 136
 მალასი (მეფე) 22
 მარემიხო 93
 მალსაგოვი ზ. 67, 71
 მარი ნ. 44, 54, 82, 83, 84, 132, 151, 152, 207, 208, 209, 211, 212, 213, 249
 Marguact I 242, 247
 Majer Ed 14, 15
 მარკვასტი 29, 32, 59, 244, 248, 253
 მარკოზი 146
 მასსან 66
 მასსი 66
 მახოშვილი ლუკა 174
 მატეიუაძა 14 (?)
 მაქსიმე აღმსარებელი 252
 მეგასთენე 64
 მეთუსაელი 136
 მელიქსეთ ბეგი ლ. 208, 213, 242, 271, 272
 მეფე ლევან 56
 მენთეშაშვილი სტ. 272
 მერკური 148
 მესროპ მაშტოცი 35, 36, 37
 მეშჩანინოვი ი. 152
 მრდასი 89
 მიორა 14
 მიორიდატე II დიდი 248
 მილერი კს. 86, 87, 88, 89, 90, 94, 95, 96
- მიორატ დარევი (გუგარელთა პიტიახში) 36
 Mironov N. P. 14
 მიორატი (მთავარი) 41
 მორა ნაგომოვი 95
 Morgan S 26, 213
 მოსე ხორენელი 32, 33, 34, 40, 41, 63, 208, 209, 211, 242
 მოსე კალანკატუელი 36
 მოსოხი 66
 მორიგე 196, 197, 198, 203
 მორიგე ღმერთი 174, 177
 მულენსოვ კარლ 88, 90
 მულენსოვი 85, 86, 95, 132
 მუქარნაგოს 88
 Müller 250
 მიორანი 41
 მუქენდაი 41
- ნაბუქოდონოსორი 36, 40, 41, 63, 64
 ნაგომოვი შ. 93, 94, 183, 184
 ნაკანი ტ. 186
 ნარტ 93
 ნასატია 14
 ნათესი 66
 ნებეოთ 66
 ნერსე ეპისკოპოსი 242
 ნივარაძე ივ. 46
 ნოე 129
 Noldeke — A 11
- ოზერისი 216
 ოატოსუროს 86
 ორბელიანი სტ. 270
 ორბელიანი ს. ს. 42, 43, 44, 45, 65, 146, 148, 194, 211
- პარმა 89
 პარმატა 89
 პატკანიანი 31 269
 პარსამატა 14
 პეტრე ქართველი 241
 პუთოლორი 23
 პინდაროსი 20, 21, 24, 25, 26
 პირადიშუა 14
 პიტე 93
 პლინიუს მცირე 244, 245, 249
 პლინიუს სეკუნდუსი 58
 Plinius Sekundus 135
 პლეტარქე 248, 261
 პლეტარხოსი 27
 პოლემონი 23
 პომპეუსი 261
 პოსეიდონიუსი 59, 86
 პროკოპი კესარიელი 28, 251
 პროლემაოსი 22, 29, 30, 34, 38, 57, 246, 247, 260

- რამზეს II 26
 რაზიკაშვილი 188, 189
 რეხტნავოს 88
 Ritter 26
 როგავა 94, 96
 როდოვი ად. 216
- საბა 52, 56, 65, 66, 72, 73, 93, 200
 საბანისძე იოანე 51
 საზუჯ 39
 სამუელ ეპისკოპოსი 35
 სარგონი 18
 სატურნი 148
 სეზოსტრიისი 25, 26, 166
 სემი 129, 136
 სეფევიანი 199
 სულიკ კარივანდელი 245
 სუმონ კანანელი 252
 სმბატი 41
 სმირნოვი ი. 207, 208
 სოზირი 216
 სოფოკლე 58
 სოსრუყო 92
 სოცინი 133, 136
 სტეფანოსი 253
 სტრაბონი 22, 23, 26, 29, 30, 31, 32, 34, 38,
 55, 57, 59, 87, 133, 136, 243, 244, 245,
 247, 248, 249, 251
 Sturtevant E. H 16
 სუმბატ ბიერიტიანი 39
 სუბილულიუმი (ხეთების მეფე) 47
 სურვა 15
 სუტარნა 14
 სუშმატარ 14
- ტარგიტა 64
 ტარგიტაოსი, ანუ თარგითაფოსი 130, 131, 132,
 135, 136
 ტელეპინუ 199
 ტიგრან დიდი 248
 ტიგრანი ძე მეფის 40
 ტლახუახო 217
 ტლეფსი 202
 ტომაშვილი 259
 ტრდატ 41
 ტრუშატა 14, 18
 ტუპაქს 89
- უაზაშატა 14
 უნგნადი ა. 13, 18, 19
 უობოსი 261, 262
 უსლარი 51, 54, 55, 58, 70, 71, 73, 75, 76;
 82, 182, 183, 184, 258.
- ფარნავაზი 166
 ფარნაკი 88, 249
- ფარპელი ლაზარ 37, 244
 ფარსმანი 41
 ფაუსტოს (ბიზანტიელი ისტორიკოსი). 41, 59,
 270
 Fick A 17
 ფორერეი 18, 19, 46, 47, 164
 ფრანკფორტი 3 11
 ფრედლუციო ანკონელი 257
 Friedrichrift S 14
 ფსეგუაში 214
- ქალანთარი 207
 ქალბარბარი 194, 195, 196
 ქალბატანუ 148
 ქართლოსი 129, 166 261
 ქორდალ 66
 ქსენოფონტე 20, 21, 26
 ქსერქსე 27
- ყაუხჩიშვილი 272
- შანიძე—აქ 150, 174, 203, 272
 შაპუპ (სპარსეთის მეფე) 41
 შარა 34
 შარაი 33
 შაფარიკი 85
 შიფნერი 54, 55, 71
 შუკვანი გ 187
 შუნაშურა 14
 შურიაში 15
 შუქარდატა 14
 შუშანიკი 254
- ჩიქობავა ა 144, 146, 150, 152
 ჩხიძე გ. 84
- ცაგარელი ალ. 44
- ძეგლი 129
- წმინდა გიორგი 158, 159, 172, 176, 202, 205
 წმინდა ნინო 55, 145, 211, 241, 270
- ქაეკავაძე ილ. 204
 კარაია 3 149, 150, 151, 180
 კინკარაული გ. 172
- ხალათიანი გრ. 41, 63
 ხარძიანი ი. 191
 ხახანაშვილი ალ. 271
 ხეპეგუაში 214
 ხიმიკაური გ. 175
 ხოსრო 41
 ხრისტიანი კ. 11
 ხურსი (გარდაბნის მთავარი) 37

ქანაშვილი მ. 44
ქანაშვილი ს. 272
ყოფილი 254
ქუანშიანი 257

ბაიკი 36
ბაიკაზნი 33
ბაშკირები 12, 15
ბაოს 261

ბაშკირები (ქართველთა პიტიახში) 36
ბერძენები 19, 20, 21, 24, 25, 26, 27, 64, 65,
83, 86, 129, 130, 131, 135, 136, 166, 219,
255, 256, 258, 259, 260

ბეზილი 158
ბეკაბაძისი 21, 27
ბეკაბაძისი 131, 256
ბეკაბაძის მიწვეული 20
ბერძენები 130, 131, 255
ბერძენული 40, 64, 130
ბოშორისი 158
ბოშორის ბედლის 16
ბუბუნიანი 59
ბურჯანაძე 15
Büsing 19.

ბიბლიკური სახელები

ბაბილონი 62
ბაბილონი 48
ბაბილონი 51, 258
ბაბილონი, ბაბილონი 52, 57, 104, 106, 121, 184,
252, 258
ბაბილონი 50, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74,
75, 77, 78, 80, 81, 137, 145, 149, 150,
151, 154, 180, 181, 183
ბაბილონი 51, 60, 61, 93, 94, 95, 96, 111,
154, 182
ბაბილონი 95
ბაბილონი 130
ბაბილონი სარმატები 87
ბაბილონი 12, 13
ბაბილონი, ბაბილონი 50, 67, 70, 71, 74, 75,
76, 77, 78, 80, 81, 82, 145, 153, 161, 181
ბაბილონი 107
ბაბილონი 259
ბაბილონი 27
ბაბილონი 27, 29, 121, 132, 241, 244, 253,
261, 255, 262
ბაბილონი 254, 257
ბაბილონი 57
ბაბილონი 62
ბაბილონი 51
ბაბილონი 261
ბაბილონი 86
ბაბილონი 54, 68, 69, 70, 71, 74, 75, 78, 80,
81, 156, 161, 163
ბაბილონი 255, 259
ბაბილონი 67, 68, 70, 71, 74, 76, 77, 79, 80,
82, 156, 181
ბაბილონი 137
ბაბილონი, ბაბილონი 66, 182, 253, 269
ბაბილონი 244, 247
ბაბილონი 67, 69, 70, 78, 80, 82, 85, 161, 182,
საბილონი, საბილონი 17, 20, 21, 22, 24, 25,
55, 64, 192, 209

ბაბილონი, ბაბილონი 48, 49, 182
ბაბილონი 121, 245, 251, 252
ბაბილონი 67, 68, 70, 78, 80
ბაბილონი 217, 218
ბაბილონი 132
ბაბილონი 58
ბაბილონი 68, 70, 80, 82, 157, 163
ბაბილონი 192
ბაბილონი 193
ბაბილონი 19
ბაბილონი 17, 23, 39, 99, 115, 129, 130, 132,
135, 216, 245, 259, 260
ბაბილონი 55, 56, 59, 63, 65, 66, 85, 87, 93,
96, 150, 158, 168, 200, 209
ბაბილონი 250, 251
ბაბილონი 114
ბაბილონი 68, 69, 70, 72, 78, 80, 82, 156,
161, 165
ბაბილონი ბაბილონი 85
ბაბილონი 86
ბაბილონი 256
ბაბილონი 67, 72, 162, 163
ბაბილონი 38, 262
ბაბილონი 128
ბაბილონი 33
ბაბილონი 33, 41
ბაბილონი 133
ბაბილონი 261
ბაბილონი 63
ბაბილონი 46
ბაბილონი (ბაბილონი) 57
ბაბილონი 244
ბაბილონი საბილონი 116
ბაბილონი თემა 247
ბაბილონი 41
ბაბილონი 252

- გუთური 46
გურული 52, 200
გურები 12
- დანდარი 114
დალესტნელები 78
დილოური 67, 68, 70, 71, 74, 76, 81, 137, 183, 181, 186
დრადები 20, 23
- ებრაელები 19, 66, 129, 132, 134, 170, 171
ეგვიპტელები 17, 25, 216
ეთიოპელები 24
ეკვირები 250
ელაინი 62
ელინები 244
ერასული 86, 87
ერასული ენები 88
ერასული ტომები 58
ერასელები 101
ერმანისი 129
ეტრური 62
- ვესტგუთები 254
- ზამინი 62
ზურბიტები 22
- თაბასარანული 68, 70, 72, 80, 82, 162, 163
თათრები 257
თერმოდონტელი ასურნი 21
თობალი 57
თობელი 128
თორქები 257
თრაკულ-ფრიგიული მოდგმის ტომები 17, 19
თუბალი 57, 132, 133, 135
თურქები 207, 211, 269
თურქული 60, 212
თუშები 54, 57, 58, 136, 157, 159, 176
თუში 174
თუშური 164 202
თურკები 256
თუსსაგეტები 256
- იაფეტოანნი 83
იაქსამატები 260
იბერები 27, 29, 84
იბერიელნი 63, 64, 110
იბერ შესხები 135
იგანი 62
იებოსელები 88
ივერიელნი 36, 40, 129, 241, 166
- იმერული 200
ინგუშური 102
ინდი დილოური 156
ინდოგერმანელთა მოდგმა 17, 126
ენდოგერმანული ენა 16, 17
ინდოელები 14
ინდოევროპელები 14, 19, 63, 88
ინდოევროპული ენა 14, 16
ისპირელები 27, 253
ისრაელები 194
იტალიური 16
იუდეველნი 129
იქსიმატები 257
- კაბარები 257
კალსები 244
კავკასიელები 85
კავკასიელები (ჩრდ.) 83, 216
კავკასიური ენები 19
კავკასიური ტომები 89
კილიკიდელები 57
კალიპიდელები 259
კარატული 69, 70, 72, 82, 156, 157, 163, 165
კასიტური ენა 15
კასიტურ-ჰურიტული 15
კატორები 130
კედარ 66
კელტური 16
კერკეტები 258
კოლაელები 132
კოლქელნი 128
კოლხები 19, 20, 23, 83, 166, 245
კორაქსელები 21, 135, 245
კოსსეელები 15
კურული 57, 69, 70, 72, 78, 80, 161, 162, 163, 182
კურიანი 62
- ლაზები 22, 251, 252
ლათინური 58, 65, 66, 132, 135
ლეგები 261
ლეგური 60, 80, 150, 161, 162, 163, 164, 165, 186, 192
ლეკები 56, 58, 136
ლეკნი 128
ლეკონები 136
ლიბიელები 36, 40
ლუმენები 132
ლუკიელები 19
ლუბიელები 19
ლუპიური 19
ლუვიელები 17, 18, 19
ლური ენა 19

- ლეიბორი 46
 ლუბონეს ტომი 58
- მართი 99
 მაკატუნი 62
 მაკედონელი 247
 მაკრონები 20, 21, 24, 25, 27, 57, 249, 250, 251
 მაიტები 85
 მაიორტური 86
 მაოტები 115
 მარგარელები 41
 მარანი 107
 მარტინები 27
 მაქედონები 250
 მაქალაელი 136
 მეგრელები 22, 39, 52, 57, 83, 128, 251, 257
 მეგრული 49, 72, 73, 146, 151, 156
 მეგრულ-კანური 145, 146, 150, 164, 165
 მელანსლაინები 255, 260
 მესხები 21
 მთიულური 55, 214
 მიღელები 27
 მიტანური ენა 18
 მონღოლი 199
 მონღოლური 168, 269
 მოსოხ 57, 58
 მოსუქ 128
 მოტი 103
 მოხევეები 26
 მოხვერი 174, 198, 214, 215
 მუგართა ტომი 40
 მუკები 17, 133, 134
 მუხურელი 128
- ნატუხელები 94
 ნახკამატები 102
 ნახკამატ კანქ 102
 ნიდერლანდური 46
 ნეკრები 259
- იესნი 39, 40, 41, 61
 ილბიური 85
 ისები 110, 117, 128, 257, 261, 262
 ისტ გუთები 254
 ისური 86, 87, 88, 90
 ისურის დიდგორული დიალექტი 94
 ისურის ირონიული დიალექტი 94
- პარალატები 130
 პართელები 244
 პართუარის თემი 38
 პერიერბიდები 260
 პროტოხეთები 16, 17, 18
- პროტოხეთური 46, 164
 პონტოელი ბერძნები 118
- რეთულები 67, 69, 70, 72, 78, 80, 162, 163
 რეთულელი 182
 რუსები 257
 რუსული 82
 რომაელები 107, 117
 რომაული 58, 212
- ხაერომატი 103
 ხაეები 58
 ხანიკები 211, 252, 258
 ხარამატები 83, 84, 86, 88, 100, 106, 110, 131, 132, 135, 136, 243, 256, 260
 ხარამატული ენა 85, 87
 ხარამები 84
 ხასპერინი 20, 27
 ხაურამატული 85, 129, 255, 256
 ხემანთა მოღვა 11, 12, 13, 14
 ხემური ენა 18, 19
 ხერები 107
 ხინღეთი, ხინღები, ხინღური 57, 85, 89, 100, 103, 131, 137, 161, 256, 257, 262
 ხორაქები 57
 ხიენიელები 253
 ხვირთები, ხვირთური 58, 64, 86, 91, 95, 129, 130, 132, 135, 136, 255, 256, 259, 260
 ხვირთურ-სარამატული ენა 83, 84, 85, 87, 99, 115
 ხვირთები 65, 118, 129, 130, 131, 135, 136
 ხვირთ-მარომატული ტომები 64, 65
 ხლაეები 259
 ხომები 20, 29, 32, 38, 39, 54, 55, 56, 59, 63, 65, 66, 128, 129, 132, 135, 200, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 241, 244, 249
- სპარსნი, სპარსელი 39, 210
 სუანები, სუანები, სუანური 20, 52, 53, 72, 73, 75, 106, 145, 147, 151, 156, 160, 164, 165, 185, 186, 199, 252
- სუბარული ენა 13
 სუმურული ენა 12, 18
- ტახუნები 41
 ტორუატნი 115
 ტარკები ტერკები, თერკები 132
 ტამირელები 27, 36
 ტიბარენები 27, 249
 ტიბერენები 20
 ტონდალური 69, 70, 72, 78, 81, 82, 155, 153
 ტოილა 57
 ტრასიები 130
 ტურგივეტები 131
 ტურიანი 62
 ტუსკები 136

- უბიხები 258
 უღერი 67, 69, 70, 72, 78, 80, 137, 182, 186
 უზები 257
 ურარტუელები 17
 უტიელები 33, 41, 57, 59
 უშელეაინი 62
- ფინიკელები 24, 25, 26
 ფშარაველი 215
 ფშაური 172, 176, 177, 179, 197, 214
 ფხოველი 55
- ქალდეველები 129, 269
 ქანანელები 12
 ქართველ ტომთა 64
 ქართველი 31, 40
 ქართველები 83, 84, 128, 129, 131, 132, 135, 137, 217, 241, 253
 ქართველთა 58
 ქართული 19, 48, 50, 54, 56, 66, 72, 73, 77, 96, 145, 149, 154—158, 163—166, 168, 170, 171, 172, 177, 180, 181, 184, 185, 188
 ქართულ-შარომატული 62
 ქაშოგები 35
 ქაჭატუნი 39
 ქიახური 94
 ქისტები 181
 ქისტური 49, 50, 67, 71, 74, 75, 77, 79, 137, 162, 181, 216
 ქისტ-ლილევა 54
 ქუენანნი 128
 ქურთები 207, 211, 253
 ქუსანგები 258
- ლილური 49, 162
 ლილური 161, 163, 164, 165
 ლოდობერული 68, 69, 70, 72, 78, 82, 156, 161, 162, 163, 165
 ლუმუქერი 67, 69, 70, 71, 74, 76, 78, 80, 81, 82, 161, 165, 192
 ლუმუქელი ლეგები 57
 ლუნძები 57, 58, 70, 93, 95, 103
 ლუნძური 60, 67, 68, 71, 74, 76, 77, 78; 79, 81, 82, 156, 162, 181, 192
- ყაბარდოული 48, 51, 53, 60, 67, 68, 69, 70—75, 77—79, 81, 94—96, 116, 145, 153, 154, 181, 182, 183, 184, 192, 201, 202, 216
 ყაზახები 260
 ყაზახის თემი 35
 ყაფუჩური 67, 70, 71, 78, 81, 156, 163, 186
- ყვანლური 156, 157, 163
 ყირგიზები 254
 ყუნდური 69, 70, 72, 78, 80, 81, 82
- შარომატული 72, 145, 158, 161, 162, 163, 165, 192
 შაფსუგები 51
 შაფსულები 94
- ჩაჩნები 70, 216
 ჩაჩნური 49, 50, 54, 55, 67, 68, 70, 71, 74, 75, 76, 77, 79, 137, 162
 ჩაჩნურ-ქისტური 59, 71, 81, 153, 165
 ჩერემიზი 83, 84
 ჩერქეზები 49, 50, 51, 54, 67, 68, 71, 93, 104, 106, 112, 114, 132, 137, 182, 183, 214, 215, 257, 258
 ჩერქეზული 49, 53, 54, 60, 72, 73, 75, 77, 79, 81, 95, 150, 153, 154, 161, 165, 192
 ჩერქეზულ-ადილეური 183
 ჩერქეზულ-ყაბარდოული 216
 ჩუეაშები 83, 84
- ჭერედტები 250, 251
- წადეელები 33, 41
 წახურული 67, 69, 72, 78, 80, 82, 162, 163, 182
 წილანელი 55
 წიფური 49, 50, 54, 55, 67, 68, 70, 71, 74; 75, 76, 77, 79, 81, 161, 165, 181
- ჭამალალური 68, 70, 72, 163
 ჭარბი 103
 ჭანური 71, 72, 73, 155, 200, 201, 249
 ჭარული 67, 74, 76, 77, 79, 181
 ჭარელები 68, 137
 ჭართალელი 54, 55
 ჭარი 56
- ხალბ-მოსინიკები 31
 ხალდები 17, 249
 ხალდური 62
 ხალუბები 20, 21, 22, 249
 ხაზარები 255, 257, 261, 262
 ხალიძები 58
 ხეესურები 26, 204
 ხეესურული 146, 172, 173, 175, 176, 178, 202, 204, 205
 ხეთები 16, 62, 133, 134
 ხეთური 46, 199
 ხერსონები 252
 ხეარშული 67, 69, 70, 80, 81, 156, 186
 ხინაღლური 72, 78, 80
 ხინდები 216

ბოილები 253	კერკილორი 50, 67, 69, 70, 71, 75, 76, 77,
ბუნძები 116	78, 80, 81, 82, 145, 153, 192, 181, 182.
ბურკუ 114	პერ-ები 57
ჭამაგები 258	პერნი 59, 128
ჭეკური 72, 78, 80 162, 163	პიროე 59
ჭეშვიგები 258	პიონდური 15, 26
ჭიქები 57, 128, 258	პიქსოსები 165
ხალბატები 208	ტუნები 253, 254, 255, 262
ხარუ 13	ჰურები 13, 24
ხაიკაზნი 33	ჰურიტები 13, 14, 15, 17
ხენიოხები 57, 245, 249, 250, 251	ჰურიტების ენა 18
	ჰურიტები 14, 19
	ჰურიული ენა 14

II*

პირთა

აბასი მამასახლისი 280	არისტაკესი 356, 358, 359
აბბაჰ 289	არსენი მამამთავარი 277
აბდიშო ულეთო 316	არსენი მცხეთის კათალიკოსი 315, 316, 317,
აბელიანი 285, 360, 362, 363, 364, 365, 366,	318, 319, 320, 321, 364, 366, 378, 379,
371, 372, 377, 411	385
აბრაჰამ აღმსარებელი 346	არსევალ ალბანთა მეფე 391
აბულაძე 429, 431	არტავაზდ არტაშეს ძე სომეხთა მეფე 279
აბუმუსლიმი 329	არტავანი სპარსეთის მეფე 279
აგათანგელოსი 274, 286, 289, 292, 293, 294,	არტაშეს მეფე სომხითისა 279
295, 296, 327, 328, 330, 332, 333, 334;	არტაშეს სანატრუქის შვილი სომეხთა მეფე
336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343,	280, 391
344, 345, 346, 347, 348, 349, 351, 352,	არტაშირი სპარსეთის მეფე 279, 337
353, 355, 356, 357, 361, 367, 368, 371,	არტაქან ძე ვალარშისი მეფე სომხეთისა 279
376, 378, 379, 380, 381, 382, 393, 384,	არშაკი III სომხეთის მეფე 299, 300
385, 388, 389, 421, 426, 430, 431	არშუშა ატმარის მთავარი, ქართლის პიტიახში
აგაიოსი 329	391, 404
ადონცი ნ. 330, 350, 352, 368, 370, 383, 394,	არჩილა საქართველოს მეფე 391, 403, 404
426, 432	ასოლიკი იხ. სტეფანე ასოლიკი
აფგერიაანი მკრტ. 274, 275, 276, 279, 280, 281,	ასტინე 289
282	
აეტაროვანდაკანი 313	ბაბგენ სომეხთა კათალიკოსი 356, 358, 359,
ათანასიოსი 407	373
აზბიანოს ეპისკოპოსი 384	ბაკურ საქართველოს მეფე 390, 403, 404
აღბიი იხ. აღბიანოსი	ბარაქაღრა 284
ალექსანდრე სომეხთა კათალიკოსი 327	ბენიამენი აღბანელი 391
ალექსიძე ზ. 432	ბიკტორ 283
ანაკი გრიგოლ განმანათლებლის მამა 334, 338,	ბეზმირი ქართლის მეფე 404
367, 368, 371	ბეზმირი იხ. ეევან
ანასტასიოს 283	
ანდრიანოს 283	გაიანე 331, 333, 334, 335, 336, 344, 346,
ანტონი მეუღლბნოე პრომი 282, 283, 284, 285,	351, 367, 368, 370, 376
286, 288, 289, 292	გალემქერიანი გრ. 328
არდაშირი 337, 338, 341	გალსტანი 291
არდაშირ შაჰუპის ძე 398	გელასი კესარიელი 375
არვანდ გუშნასპი 306, 307	გიგინოსი 280
არისტაკე წამებული 93, 94, 95, 96	გინდი ტარონელი 291
	გიორგი არაბთა ეპისკოპოსი 338

* მეორე ნაწილში

- გიორგი მერჩულე 301
 გიორგი წა 343
 გრაგოლ (ვიდალ) 299
 გრიგოლ ანუ გრიგორი განმანათლებელი პარ-
 თეველი 280, 282, 286, 289, 296, 327,
 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335,
 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343,
 344, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352,
 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360,
 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368,
 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376,
 377, 378, 380, 381, 382, 383, 384, 385,
 386, 406, 410, 411, 412, 413, 414, 422,
 423, 424, 425, 426
 გრიგოლ სომეხთა კათალიკოსი 318
 გრიგოლ, ანუ გრიგორი, ანუ გრიგორიოსი
 სპარსელი მანაქიპარაფიკი ფირან-გუშნას-
 ჰი 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309,
 310, 311, 318, 319, 320, 322, 324, 325,
 422 431
 გრიგორი წა მოწამე 293, 294, 295, 296
 გრიგორიოსი ალბანთა კათალიკოსი 406
 გორია 339, 340, 346, 347, 370
 გუტი 406
 გუბაზი კოლხეთის მეფე 306
 გურგენი საქართველოს მეფე 305
 გუდუშაძე ალფრ. 285, 333, 334, 335, 337,
 340, 342, 344, 346, 347, 357, 368, 384,
 385
 გუშნასპი არეანდ 306, 307
 დავით ყრბა მოწამე 297, 298, 299, 300, 301,
 312
 დანანი მუშოთის . მოწამე 391
 დანიელ ტარონელი, ასური 291, 293, 425
 დანიელი ასური ეპისკოპოსი ფილოსოფოსი 390,
 396, 398, 399, 413, 414, 415
 დატიანოსი 280
 დევიოსი 285
 დე-ლაგარდი პოლ. 329, 332
 დიო კასიოსი 337
 დიოკლეტიანე 285, 376
 დომენტიოს 283
 ევსები კესარიელი 285, 424
 ევსტათე მცხეთელი 306, 307
 ეზნაკი ისტორიკოსი 344, 350, 351, 352, 367,
 368, 369, 370, 371
 ეზნიკ კოლხელი მუშოთის მოწამე 391, 400
 ელიშა 406, 407, 409, 423, 424
 ენოტი მუშოთის მოწამე 391
 ერაკლე ბერძენთა მეფე 299, 300
 ერემია ალბანთა ეპისკოპოსი 391
 ერვანდ ეშნასპი მარზპანი ქართლისა 302, 303,
 304, 306
 ესთერ 289
 ვალაში 279
 ვალარში ძე ტიგრანისი სომეხთა მეფე 279
 ვალარში 337
 ვალენტი კეისარი 292
 ვალენტინოს კეისარი 292
 ვარდან დიდი, სომეხთა ისტორიკოსი 398, 399
 ვარდანი (ვითომე მუშოთის მამა) 390
 ვარდან ერისთავი მამა დავით და ტირიქანისი
 297, 298
 ვასაკ სივნიელი სომეხეთის მარზპანი 385
 ვაჰგენ 298
 ვაჰრამ იეზიდგერდის მეფის მამა 396
 ვახტანგ გურგასალი 404
 ვეჟან ბუზიპარ ქართლის მარზპანი 306, 307
 ვოსკე 292
 ვრამშაჰუჰ სომეხთა მეფე 390, 393, 395
 ვრთანესი სომეხთა კათალიკოსი 360, 363
 ვშნასპ ვაჰრამ 325
 ზამი ზამინიანი აბრაჰამ 281, 352, 430
 ზაქარია დიაკონი 345
 ზენობ გლაკი 429
 ზონარა 338
 ზოსიმოს 283
 თავინე დედა დავით და ტირიქანისი 297, 298,
 299
 თადეოზ მოციქული 277, 289, 362, 372, 406,
 409, 423, 424, 425
 თალელეოს 283
 თევდოსი ძმა თავინესი 297, 298, 299, 300
 თევდოსიოს 283
 თევდოტიოს 283
 თეოდორე მოფსუესტელი 391
 თეოდოსი I ბიზანტიის კეისარი, თეოდოსი
 მცირე მეფე 398
 თომა მოციქული 423, 424
 თრდატი ზუასროს ძე სომეხთა მეფე 280, 285,
 294, 296, 333, 334, 335, 336, 338, 339,
 341, 342, 343, 345, 350, 353, 354, 355,
 357 358, 367, 368, 369, 370, 371, 372,
 373, 376, 379, 381, 406, 422
 იაკობ 283
 იაკობ მოციქული იერუსალემის პირველი მა-
 მათავარი 406, 424
 იაკობ ხუტესი 404
 იბირბზუა 380
 იეზიდგერდ II ძე ვალარშიისი სპარსთა მეფე
 384, 395, 404
 იერემია სპარსეთის იბერიის ეპისკოპოსი 427
 იესო ქრისტე 309, 314, 315, 318, 324, 364
 ივლიანე პალიკარნსელი 374
 იზიდ-ბოზიდი, იზიტ-ბოზიტი, იზიდ-ბუზიდი,

- მახომ 304, 308, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 422, 431
- ილარიონ მღვდელმონაზონი 331
- იონე სიბრძნის მოყვარე (იმასტასერი), სომეხთა კათალიკოსი 291, 315, 317, 318, 319, 320, 323, 325, 357, 372, 394, 432
- იობი 418
- იოვანე მღვდელი 299
- იორდანე 283
- იოსებ მთავარმოწამე 400
- იოსებ მესრობის, ანუ მამთოცის მოწამე 389, 390, 391
- ისააკ ხუცესი 316
- იუსტინიანე ბიზანტიის კეისარი 317, 318, 319
- იქლიოქსეკირიონ 283
- კავადი სპარსეთის მეფე 311, 318, 323
- კალანკატუელი მოსე იხ. მოსე
- კანაფანი სტ. 328
- კეკელიძე კორნ. 300, 429, 431
- კეშიტას კათალიკოსი 344, 350, 358, 385
- კორუნი სომეხთა ისტორიკოსი 274, 328, 344, 345, 346, 351, 352, 369, 387—390, 392—423, 426, 427, 429, 430, 431
- კოსტანტინე ბიზანტიის კეისარი 277, 278, 282
- კოსტრატოს 283
- კრონიღე 282
- კვირიონ ქართლის კათალიკოსი 360, 362—366, 371, 377, 411
- კულაკოესკი იულ. 330
- კუსარო იხ. ხოსრო სომეხთა მეფე
- ლაზარე ფარგელი 346, 375, 389, 392, 393, 394, 396, 402, 403, 410, 411, 412, 430, 431
- ლანგლუა ვიქტორ 329, 331, 342, 344
- ლეონ 338
- ლეონ კილიკიის სომეხთა მეფე 398
- ლეონტი კესარიის მთავარეპისკოპოსი 379
- ლჟიანე 283
- ლუტერი მ. 401
- ლუციანოზი 286
- მაირაგომელი 385
- მარკეარტი 329
- მარრი ნ. 275—278, 283—288, 290, 293—295, 297—299, 328—331, 338, 344—345, 347, 348, 350, 351, 353, 361, 377, 380, 381, 390
- მასროპი იხ. მამთოცი
- მასრუპი იხ. მამთოცი
- მაქსიმიანოსი 285
- მამთოცი, მამლოცი, მამტოცი 345, 350—352, 367—371, 376, 387—400, 402—421, 423, 425, 427
- მამაშოტ, ან მამოშ იხ. თილ-ბოზილ
- მელიქსეთ-ბეგი ლ. 275, 283, 286, 331, 332, 336
- მესროპ იხ. მამთოცი
- მენას 283
- მენთეშაშვილი სტ. 429
- მიქელ კათალიკოსი 426
- მოსე სომეხთა ეპისკოპოსი 390
- მოსე სომეხთა კათალიკოსი 317, 318
- მოსე კალანკატუელი 405—409
- მოსე ცურტაველი 360, 363
- მოსე წინასწარმეტყველი 390
- მოსე ხორენელი 274, 275, 276, 279, 282, 283, 285, 286, 289, 290, 294, 295, 296, 345—346, 349, 358, 376, 380, 381, 382, 393, 400, 404—407, 415, 432
- ნახაბეტი 312, 329
- ნერსე სომეხთა კათალიკოსი 299, 300, 301, 312, 313, 315, 316, 318, 320, 323, 324, 364, 432
- ნერსე მთავარეპისკოპოსი 431
- ნერსეს I სომეხთა კათალიკოსი 300
- ნერსეს II სომეხთა კათალიკოსი 302, 304, 307, 308, 309, 317, 320, 325
- ნერსეს III სომეხთა კათალიკოსი 300, 318
- ნერსე-რავიცი 313, 314
- ნერშაო ეპისკოპოსი 315
- ნესტორი 308
- ნიკოლოზ მისტიკოსი პატრიარქი 330
- ნინო წა 346, 375, 376, 380, 381, 422
- ნიზორაკან ერისთავი 312, 324, 325
- ნიზორაკანი მარზბანი 324
- ნორაჟრი 387, 388, 393
- ნენე წა მოციქული 345
- ოლჟში ქერუმი 290
- ორთანე 293, 294, 295, 296
- ორიგენი 285
- ორმანანი მ. 281, 284, 315, 316, 317, 319, 325
- ორმუზდი მამა ხოსრო სპარსთა მეფისა 302, 304
- ოსიკი 293
- ოსკე 277, 288, 289
- პაულე მოციქული 364, 390, 400, 418
- პაპებროზი 342
- პასიკრასი 343
- პატა 313
- პეეტერსი პაულ 315, 321, 324, 427
- პეროზ მოვეთ მთავარი 313
- პეტრე ანტიოქელი მკაწრეალი 386
44. ივ. ჭავჭავაძის მიხედვით ტ. XI

- პეტრე კერდული 316
 პეტროს 359
 პოლიოქტეს 283
 პრუდენციუსი 329
- ჟორდანია თ. 331
- რიფსიმე 331, 333—336, 344, 346, 350, 351, 367, 368, 370, 376
- ხათენიკ დედოფალი 277, 279, 282, 283, 285, 287, 288—290, 292
- სამუელ ანელი 317
 სამუელ ქართველთა მთავარეპისკოპოსი 391, 404
- სანატრუკი 279
 საპაქ პართეველი 313, 343, 345, 431
 საპაქ სომეხთა კათალიკოსი 390
 საპაქ სომეხთა ეპისკოპოსი 391, 392, 395, 396, 398, 400, 402
- სეგელის სომეხთა ისტორიკოსი 326, 344
 სიმეონ მეტაფრასტი 329
 სმბატი გურგანის მარზხანი 360
 სოზომენი 354—357, 368—370
- სოლომონ ებრაელთა მეფე, ბრძენი 296, 390, 400, 401
- სტეფანე ესოლიკი 398, 399
 სტეფანოს ორბელიანი 317, 318, 432
 სუმეონ ლოგოთეტოსი 332
 სვრჭიოს 283
 სუქიასი 282, 283, 284, 290, 344
 სუქიოს 284
- ტაბარი 337
 ტატიანოს 292
 ტერიდატი 354
 ტერ-მინასიანცი ერვანდ 316, 317
 ტერ-მკრტიჩიანი ვალ. 302, 304, 307, 310, 314, 320, 323, 328, 339, 340, 344, 345—347, 352, 356, 357, 370, 387, 389, 431
 ჯერ-მოვსესიანი მ. 387, 402
 ტიგრანი სომეხთა მეფე 279
 ტირანი სომეხთა მეფე 279
 ტირიჭანი 297—301
- უსტინიანე კეისარი 216
- ურნაირ ალბანთა მეფე 406, 410
 უხტანესი სომეხთა ისტორიკოსი 383, 384
- ფაესტოს ბიზანტიელი სომეხთა ისტორიკოსი 277, 291, 300, 388, 425, 429, 430, 432
- ფილიპე კეისარი 337
 ფირდოუსი 337
- ფირმილიანოს კესარია — კაპადუკიის ეპისკოპოსი 285
 ფირმილიანოს (ეილატ) 285
 ფნტგლიანი გარნიკ 427
 ფოკა 283
 ფოტიოსი პატრიარქი 328, 348, 427
- ქნარანიდბარიონ 313
 ქნარიკი 324
- შაბური სპარსთა მეფე 281, 338
 შაბუ მეფე სპარსთა 279
 შამუქ I ალანთა მეფე 280
 შაბუქი 398
 შმონი 339, 340, 346, 347, 370
 შტილტინგი 329, 338, 342
 შუშანიკი წა მოწამე 404
- ჩაშიანი მიქ. 275, 276, 279, 280, 281
- ცაგარელი აღ. 331
- წერენცი გრ. 318
- ხადი ეპისკოპოსი 431
 ხალათიანცი გრ. 285, 289, 290, 388, 393, 432
 ხახანაშვილი აღ. 275, 293, 297, 311
 ხონდემირი 337
 ხოსრო სომეხთა მეფე, ხეასრო, კესარო, ხეასრო ძე ვალარშისი, ხეასრო სომეხთა მეფე 278, 279, 280, 281, 285, 311—314, 317, 319, 334, 337, 338, 341
 ხოსრო სპარსთა მეფეთა-მეფე 302, 304, 305, 306, 307, 309, 311, 323, 324, 337
 ხოსრო II მეფე 315, 326
 სრესი 288
 ხეასრო სპარსთა მეფე 316, 317, 318, 319, 320
 ხეასროე პეროზ 311, 325
 ჭუციკი 310
 ხურსი გარდაბნის მთავარი 391
- ჭავჭავიშვილი ივ. 302, 321, 337, 428, 429, 430—432
 ქალი 390
 ქუნშერი ქართველთა ისტორიკოსი 404
- შაბელი 390
 პეროდინე 337
 პოპანეს სომეხთა კათალიკოსი 309, 359, 360
 პაპანეს მათოციის მოწამე 390
 პროფანოსი 390, 397, 400
 პუსიკ ეპისკოპოსი 275, 276, 280—283, 291

ბიოგრაფიულ სახელთა

- ათონი 275, 293, 297, 311, 331
 ალბანეთი 348, 349, 358, 360, 370, 374, 375, 391, 394, 396, 400, 403, 410, 422, 423, 424
 ამილი ქ. 327, 390
 ანტიოქია 305, 363, 379
 აზარატი 391, 396
 არანი 305
 არარატის სოფელი 311
 არტანუჯი 381
 არტაშატი 383
 ასურეთი 291, 292, 305, 348, 349, 361, 365, 372, 373, 390, 391, 396, 397, 400, 401
 ასურისტანი 407
 ატიანი 312, 314
 ატრაპატაკანი 313
 აშტარაკი 316
- ბაგვანი სოფელი 277, 286
 ბაგრევანდი 396
 ბასიანი ქვეი 297
 ბალეში 328
 ბიზანტია 283, 300, 318, 319, 329, 348, 349, 358, 777, 381, 382, 391
 ბლური დაბა 396
- გარდაბანი 391
 გისი 406, 407
 გოლთანი 390
 გურგანი 360
 გურზანი 305
- დარიალანი 345
 დერჯანი 328
 დეინი 302, 311, 316, 317, 318—320, 322, 324, 325, 364, 378, 383
 დიფრი, დიფრი 298, 299
 დრუკიათ 330
 დურძექეთი 330, 380, 381
- ეგრისი 306
 ედესა ქ. 390, 391, 400, 423, 424
 ეფერატი 289, 291, 293
 ეფესო 359, 391
- ელარშაპატი 275, 280, 332, 343, 385, 387
 ელარშაშენი 332
 ეალეროშენი 332
 ეოსკიქ 291
- იბერია 375
 იერუსალემი 362—368, 370, 371, 376, 377, 379, 380, 406—410, 412, 413, 415, 422, 423, 425, 426
- ისპანია 326
 იშხანი 301
- კავკასია 330, 348, 349, 358—360, 370, 371, 374, 375
 კაპადუქია 285, 361, 367, 380, 382
 კაპადუქიის კესარია 364—366, 371, 377, 379, 380
 კასპიის ზღვა 345
 კესარია 282, 285, 331, 348, 349, 361, 365, 366, 367, 371, 377—380, 382
 კილიკია 398
 კლარჯეთი 345, 382
 კოლა 293
 კოლხეთი 306
 კონსტანტინეპოლი 315, 327, 359, 360, 379
- ლაზიკა 330
 ლაზიკეთი 330
- მამორენის ქვეი 299
 მანაზკერტი 382, 384
 მარდპეტაკანი 384
 მიდია 337
 მოქსენა 384
- ნალუარევი ქვეი 299
 ნიზიბინი 308
 ნიქეა 351, 391
 ნოატის მთა 277
 ნორქალაქი 391, 396
- ონკო დაბა 297
 ოსტანი 311
- პალესტინა 368
 პალესტინის კესარია 380
 პართია 338
- რანი 306
 რეი ქ. 305
 რეუ 313
 რომი 341, 342, 363, 376
- საბერძნეთი 292, 299, 361, 365, 366, 377, 380, 381, 391, 397, 400, 401, 413, 415, 425
 სამოსატი ქ. 390, 397, 400, 413
 საქართველო 283, 305, 306, 348, 349, 358, 360, 363, 365, 370, 374, 375, 390, 391,

- 394, 396, 403, 404, 411, 422, 423, 424, 426, 428, 429
- სებასტია 380
- სევესტია 331
- სიენიეთი 311, 320, 357, 372, 384
- სინას შთა 329
- სომხეთი 274, 276, 279, 280, 282, 283, 286, 287, 291, 292, 293, 295, 296, 297, 299, 300, 308, 310, 312, 315, 320—322, 324—326, 329, 334, 337, 338, 341, 342, 343, 348, 349, 353—363, 365, 367—377, 382, 385, 386, 390, 391, 394, 395, 397, 401—403, 407, 408, 410, 411, 415—417, 422—428, 432
- სომხეთი დიდი 332, 357, 358, 395, 422
- სომხითი 277, 278, 279, 282, 286, 311, 312, 313, 315, 321, 322
- სპარსეთი 308, 313, 324—326, 334, 336, 337, 338, 341, 343
- სუკევეანის შთა 277
- სუკევეთი 281, 285, 288
- ტაო 298, 382
- ტარონი 291, 343
- ტაშირი 391
- ტაძარანი 299
- ტფილისი 295, 328 331, 332, 338
- უალეროკტისტე 332
- უტია 406, 407
- ფაიტაკარანი 294
- ქალკედონი 316
- ქართლი 304, 306, 307, 315, 322, 362, 400, 404
- ქნარსტანი 323
- ჭერგუნის კელი 406
- წალკე 289
- ჭორა 407
- ხუაქსტანი 308
- პანი 290
- პაცეკაც დაბა 390
- პერეთი 289
- პრომი 406
- Lagardii P. 338
- Lagarde dep. 331
- Langlois V. 329, 332, 342, 344, 398
- Peeters Paul 311, 316, 320, 325

III*

პირთა

- აბაშიძე თემო 489—492, 574
- აბულაძე იუსტინე 466, 503, 535
- აბუ-საიდ-ბენ 656
- ალფარაბი 546
- წმ. პროსი მედიოლანელი (მილანელი ეპისკოპოსი) 452
- ანდრია კრიტელი 528, 608, 609
- ანდლულაძე თამ. 574
- ანდლულაძე სოლომონ 513, 514, 556
- არაყიშვილი დიმიტრი 447—455, 459, 483, 484, 507, 533, 534, 543—545, 552, 628
- არნოლდი ი. 452
- არსენ იყალთოელი 440, 650
- არსენი (მონაზონი) 465, 466, 473, 528, 607—609
- არჩილ I (მეფე) 601, 635
- არჩილ II (მეფე, პოეტი) 475, 498, 582, 590, 591, 627, 632, 635
- აშოტ კურაპალატი 601
- აჟარაინი ჰრ. 526
- ბაგრატ IV 463, 563, 591—593
- ბარაშიძე ალექსანდრე 464, 476, 536, 537, 549, 582, 653
- ბარდესანი 601
- ბასილი ეზომოდღვარი 527, 532
- ბაქარი (ბატონიშვილი) 462, 464, 465, 469, 498, 500, 523, 525, 527, 528, 535, 560, 562, 566—568, 586, 649, 650
- ბეგთაბეგ 475
- ბელიავეი ვიქტორ 460, 629
- ბენეშევიჩი ვლადიმირი 471
- ბეჟანიშვილი ლავრენტი 483
- ბეჟანიშვილი ნიკოლოზ 483
- ბესიკი (ბესარიონ გაბაშვილი) 476, 522, 549, 582, 651
- ბეჟაური გირ. 510, 515—517, 538
- ბელეკი რობერტ პირპონტი 604
- Thibaut Z. B. 614
- Hucbaud 457
- ბოჰორიშვილი ლუბა 512, 513, 515, 542, 543, 545, 572, 579, 582—585, 596, 641
- გაბაშვილი ბ. (იხ. ბესიკი) 476, 522, 549
- გაბაშვილი იოანე (მონაზონი) 446
- გაიოს 476

- გარსეანიშვილი დიმიტრი 438
გერონტი (არქიმანდრიტი) სოლადაშვილი (იხ. სოლადაშვილი გ.)
გვირგვინი კოტე 571, 572
გივუაშვილი ვასო 547
გიორგი III (მეფე) 466
გიორგი მერჩულე (მერჩული) 560, 601, 603, 605, 631.
გიორგი მთაწმინდელი 437, 466, 528, 599, 600, 606—608, 612, 662
გიორგი მონაზონი 465, 473
გიორგი ხუცესმონაზონი 466, 528, 599, 606, 607, 662
გორგაძე ს. რ. 473, 554.
გორგაძენიძე ფარსადანი 504, 532, 567, 568
გრიგოლ დიდი (რომის პაპი) 452
გრიგოლ ხანძთელი 560, 601, 603, 605, 631
გრიშაშვილი იოსებ 547, 583
გურამიშვილი დავით 464, 475, 476, 480, 484, 495, 496, 504, 524, 577, 588, 651, 659—661
გუჭეჩიანი მ. 494
დადიანი ვამეყ 566
დავით აღმაშენებელი 528, 529, 555, 602, 608, 609
დავით (მეფე, მეფსალმუნე) 473, 504, 525, 526, 528, 601, 649, 650, 653
დავითნიძე ნიკო 512, 513, 515, 542, 543, 572, 582, 583, 596, 641
დაშკოვი 533
მგნატე (მგალობელი) 438
ერეკლე (მეფე) 566
ექვთიმე მთაწმინდელი 608
ექვთიმეშვილი ელექსი 579
ვახტანგ გორგასალი (450)
ვახტანგ V 635
ვახტანგ VI 475, 566, 590, 591
ვახუშტი ბატონიშვილი 466, 633
ვირშელი (ქსნის ერისთავი) 561
ვულღური 628
ზაქსი კურტი 658
თამარ მეფე 462, 466, 468, 471, 527, 532, 564, 593, 594, 635—637
თაყაიშვილი ექვთიმე 462—464, 528
თეთრაშვილი ა. 583
თეიმურაზ I 475, 536, 537, 545, 546, 550, 569—571, 574, 581, 590, 595
თეიმურაზ II 631, 632, 625—638
თიბო ე. ბ. 614, 615
თოფურია ვარლამ 476
იაკობ 475
ითირიშვილი 539
ინაშვილი ვაზო 510, 515, 517, 539
ინგოროევა პავლე 608, 611, 650
იონანე ბატონიშვილი 437, 438, 463, 464, 476—480, 483, 496, 497, 504—506, 541, 542, 555, 556, 628, 646, 647, 654, 655, 659, 664—667.
იონანე დამასკელი 627
იონანე პეტრიწი 473, 507, 554, 589, 632, 654, 656
იონანე ტარიქის ძე 440
იონანე ურპაელი 499
იონანე შვეთელი 469—473, 503, 524, 532, 540, 563—566, 584, 590, 593, 605, 628
იოვანე (ქართლის კათალიკოსი) 528, 609
იოთამ (მგალობელი) 438
იონა ხელაშვილი 437, 463, 628, 629
იორაში (მგალობელთ-უხუცესი) 607
იორდანე 446
იორდანიშვილი სოლომონ 464, 533
იოსელიანი პლატონ 498
იპოლიტეა 537
ირაკლი (იხ. ერეკლე მეფე) 438
ისაყვი სანდრო 583
კანდელაკი იესელა 439
კარახანი ლეონ 547
კარბელაშვილი ვასილი 610
კარგარეთელი ია 455, 530, 534, 582, 610—613, 621, 623, 653
კეკელიძე კორნელი 598, 611, 613, 627
კელოთი ბასილ 571, 572
კიკვიძე აბელ 488
კირაკოზ განძაკელი 614
კოკია (მგალობელი) 438
ლამბერტი არქანჯელო 561, 564, 591, 634, 637, 638
ლშა-გიორგი 564
ლეონიძე გიორგი 472, 533, 636
ლომთათიძე ქეთევან 574
მაისურაძე პავლე 583
მამუკა 475
მანუჩარ 476
მარამ დედოფალი 528
მარტი (მარი) ნიკოლოზ 445, 473, 528, 537, 538, 608, 647
მაჩაბელი დავით 439—441, 443, 453, 480—482, 495—497, 647, 667
მეგრელიძე ავქსენტი 513, 514, 556, 539, 640
მეთოდი 437, 463, 477, 628
მელქისედეკი 621, 625
მენანდარ (მენანდრე) 469

- მენტეშაშვილი სტეფანე 513—515, 543, 549, 557, 578, 629, 630
 მეცხალიშვილი 518
 მირიან ბატონიშვილი 476
 მიქაელ მოღრაყილი 443, 445—447, 598—600, 609, 610, 616, 624, 626
 მკედლიშვილი იოსებ 483, 510, 579
 წაღლე ზიგფრიდი 455—460
 ნემესიოს ემესელი 473, 507, 554, 589, 632, 665
 ნერონი 466
 ნინო (წმ. ნინო) 560
 ნიქარაძე ივანე 494
 ნოღარ 475
 ნოღაიდელი ჭემალ 490—492, 495
 ოთარ 475
 ონანა 475
 ორბელიანი სულხან-საბა 462, 463, 468, 469, 471—475, 496—506, 518, 519, 522—526, 529, 530, 536, 537, 540, 546, 547, 550—556, 559, 565—571, 574, 575, 577, 579—581, 586, 588—593, 606, 607, 610, 621, 627, 631, 632, 636, 647, 650—652, 658, 660, 661
 ოქროპირი (მგალობელი) 438
 ოშხარელი ერეკლე 488, 667
 ოჩიაური ალექსი 509, 641
 ოჩიაური ბაბა 508, 509, 557, 640
 ოპანეშაშვილი ა. (საშა) 628, 629
 პაატა (მელეინეთუხუცესის შვილი) 438
 პავლე (ათონის მამასახლისი) 587
 პეტრე ქართველი (იბერი) 601
 პილატე 618
 პლატონი 607
 ეორდანი თედო 561
 ეუკოესკი ვ. 656
 რუსთაველი (იხ. შოთა რუსთაველი)
 რეხვიაშვილი
 როსტომ (მეფე) 581
 რუთ-ზომმერი პ. 658
 საბა (იხ. ორბელიანი ს. ს.)
 საბა სინელი 440
 საბინინი მ. 628
 სალდუხი 635
 სამხარაული ალექსი 512, 515, 545, 546, 572, 577, 579, 582—584, 596
 სარაჯიშვილი ალექსანდრე 466
 საული (მეფე) 525
 სოლალაშვილი გ. (არქიმანდრიტი გერონტა) 446, 450
 სოლომონი (მგალობელი) 438
 სოლომონი (მეფე) 560
 სტეფანა 476
 სტეშენკო-კუფტინი ვ. კ. 460, 461, 580, 629, 669
 სტრეიგოესკი (სტეიგოესკი) ი. 460
 ტეპოევი ი. 493
 ტიგრანინი ნ. 595
 ტოგონიძე ნიკო 572, 573, 575
 ტურაშვილი მიხო 578
 ტურაშვილი სტეფანე 578
 ფალიაშვილი ზაქარია 454, 455, 638
 ფალიაშვილი ზაქარი, 454, 455, 638
 ფეშანგი 533, 536, 546, 550, 566, 581, 582, 586, 590, 591, 594 635, 659
 ჭრიზანთე მადითოელი 627
 ქსენოფონტი 597
 ღაბუა (მგალობელი) 438
 ყარან 475
 ყაუხჩიშვილი სიმონ 465, 465, 473
 ყიფშიძე იოსებ 462
 ყორღანოვი ვასილი 547, 549, 575, 595
 შადური გ. 510, 515, 537
 შაეთელი (იხ. ივანე შაეთელი)
 შანიძე აკაკი 462, 499, 505, 507, 514—518, 523, 538, 539, 558, 559
 შაკაბაზი 582
 შაჰნავაზი 586
 შენგელია ალექსი 543
 შოთა რუსთაველი 466, 472, 474, 475, 527, 529—532, 540, 549, 563, 564, 586, 589, 590, 592, 593
 ჩახრუხაძე 470, 471, 524, 532, 540, 607
 ჩოხელი ფილ. 517
 ჩუბინაშვილი დავით 532, 580, 647
 ცაგარელი ალექსანდრე 608
 ცეკერი თეოდორ 656
 ციციშვილი კირილე (მთავარეპისკოპოსი) 438
 წერეთელი აკაკი 521
 წერეთელი ბაბო 483, 485—488
 წერეთელი ვასილ 485—488
 წერეთელი ილარიონ 486
 წერეთელი კონა 487

- წერეთელი ნესტორ 483—486
წიკლაური ბაბუტა 508, 509, 640
- ჭავჭავაძე ილია 466, 636
კლაქონიძე გიორგი 437
- ხაჩატურ ტარონელი 614
ხელაშვილი ი. (იხ. იონა ხელაშვილი)
- ჩაკობია გიორგი 536, 537, 546, 550, 565, 568, 595
ჩამი აბდურაჰმანი 595
ჩანაშვილი მოსე 445, 504, 567
ჩაფარიძე ვახტანგ 510, 515, 517, 538
ჯიმშიკაშვილი 510
- მაგიოპოლიტე 627
- Аракчиев Д. И. (Аракишвили Д. И.) 483, 494, 507, 532, 534, 543—545, 552
- Беляев В. М. 460
- Долгушин А. 552
- Ипполит 537, 538
- Кекелидзе К. С. 499
Кипшидзе И. А. 494
- Корганов В. Д. 547, 549, 575, 576
Март Н. Я. 468, 470, 502, 537, 538
Нижарадзе И. И. 494
Стещенко—Курфина В. К. 460, 461
Такашвили Е. С. 463
Тепцов Я. 494
- Abert H. 627
- Boor, Carolus de 465, 466, 473
Böttlich 472
- Ker—Porter R. 532
- Lees W. N. 522
- Munshi Ahmad Ali 522
- Petrus der Iberer (პეტრე იბერი) 601
Porter R. (იხ. Ker Porter) 532
- Raabe B. 601
Ruth-Sommer H. 644 658
- Sachs Curt 522, 532, 534. 536—538, 540, 546, 547, 549—551, 553, 561, 568, 581, 582, 587, 644, 658, 659
Sigfried C. 526

ივ. ჯავახიშვილის თხზულებათა წინამდებარე XI ტომში დაბეჭდილი დიდი ქართველი მეცნიერის სამი ნაშრომიდან პირველის (საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები) საძიებლები შეადგინეს ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის მეცნიერ თანამშრომლებმა: ა. დაუშვილმა, თ. ჭყონიამ, ქ. ხუციშვილმა, ც. ჩხარტიშვილმა, მ. ხოშერიკმა და ლ. ჯუკაშვილმა.

მეორე ნაშრომის (ძველი სომხური საისტორიო მწერლობა) საძიებლები შეადგინეს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის არქეოლოგიის კათედრის თანამშრომლებმა: ნ. აფთიაურმა, ნ. ჩანტლაძემ, რ. ჭუბაბრიამ და დ. ჩიტუნაშვილმა.

მესამე ნაშრომის (ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები) საძიებლები შეადგინა მუსიკათმცოდნე გ. ტორაძემ.

Handwritten musical notation on a five-line staff. The notes are written in a cursive style, with some notes having stems that cross the staff lines. The text below the staff is partially obscured by the notes.

Handwritten musical notation on a five-line staff, featuring a large, decorative initial letter 'Q' at the beginning of the line. The notes are written in a cursive style.

A large section of handwritten musical notation on a five-line staff. The notes are written in a cursive style, with many notes having stems that cross the staff lines. The text below the staff is partially obscured by the notes.

ზ ი ნ ა ა რ ს ი

საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები

პირველი გამოცემის რედაქტორისაგან	9
თ ა ვ ი კ ი რ ვ ა ლ ი. წინააზრის ძველი მოსახლეობა	11
1. სუმერები (11). პურები (13). 3. კასიტები (15). 4. ხეთები (16). 5. ლუვილები, პროტოხეთები მუშკები (17).	
თ ა ვ ი მ ი ო რ ე. ამიერკავკასიის ძველი მოსახლეობა	19
1. კოლხები (19). 2. მოსხები ანუ მესხები (27). 3. ბერნი, ალბანელები, სომხები (29).	
თ ა ვ ი მ ე ს ა მ ე. ამიერ-მომიერკავკასიური და წინააზიური სახელები	42
1. წყარო, მდინარე, ტბა, ლეღე, მთა (42). 2. მზე (67). 3. ღლე და ღამე (68). 4. მოვარე (71). 5. წელიწადის დრონი (72).	
თ ა ვ ი მ ე ო თ ხ ა. სპიტიებისა და სარმატების ჩამომავლობა	82
1. თეორიები (82). 2. „უცნაურ“ სახელთა სადაურობა (90). 3. შარმატელებისა და ქართველების ეთნარქები (118).	
თ ა ვ ი მ ე ხ თ ე. ქართველთა უძველესი მსოფლმხედველობა	137
1. მზე და დღე (137). 2. ცისკარი, დილა, მწუხრი (145). 3. წელიწადისა და წელიწადის არეების აღმნიშვნელი სიტყვები ქართულ-შარმატულ ენებში (149). 4. მოვარე (161). 5. კოს-მოლოგია და რწმენა (165).	
თ ა ვ ი მ ე ა მ მ ა. ქართველთა წარმართული პანთეონის წარმოშობის ტომები	180
1. ღმერთი (180). 2. ბარბოლ-ბარბალი (186). 3. ქალ-ბაბარ-ი (194). 4. კეირია (196). 5. კობალა (202). 6. წყაროსთვლი, მთის ვეშაგი, ცეარეილი, ეეშაი (204). 7. მოგზაურთა, ადგილისა და სხვა ღვთაებები (214).	
დ ა მ ა ტ ა ბ ე ბ ი:	
დამატება პირველი	219
Основные историко-этнологические проблемы истории Грузии, Кавказа и Ближнего Востока древнейшей эпохи	219
დამატება მეორე	240
მასაურსები და ამონაწერები	240
ქ ო მ ე ნ ტ ა რ ი	262
რ ე დ ა კ ტ ო რ ი ს ა გ ა ნ	263

კველი სომხური საისტორიო მწერლობა

ფიზნი პირველი	267
ფინასიტყვაობა	269
ქარაზმიანი სიტყვებისა და შემოკლებული სათაურების ბანმარტბა	273
1. მარტიროლოგიური მწერლობა	274
ამ დარგის სომხური ძეგლების შესახებ საერთოდ	274
1. „წამებაი წმიდათა მესუჟავეთაი“	276
§ 1. ამ ძეგლის შედგენილობა და შინაარსი (276). § 2. მესუჟავეთა მოღვაწეობისა და წამების ხანა (278). § 3. ამ ნაწარმოების ავტორის ვინაობა (281). § 4. მარტილოზის აღმწერლის წყაროები (285). § 5. ამ ნაწარმოების მიზანი, ტენდენცია და დაწერილობის ხანა (286). § 6. ამ ძეგლის ცნობათა შეფასება ისტორიისათვის (286).	
2. „სიტყუანი წამებისათჳს წმიდისა ოსკისი და მოუჴასტა მისთაჲ“	288
§ 1. ცნობები ამ ძეგლის შესახებ (288). § 2. განსხვავება სომხურ ტექსტსა და ქართულ თარგმანს შორის (288). § 3. მარტილოზის ხანა და დაწერილობის დრო (289). § 4. ამ ძეგლის შემდგენლის მიზანი და ტენდენცია (291). § 5. აღმწერლის პიროვნება და სადაურობა (292). § 6. ამ ძეგლის ღირსების ზოგადი შეფასება (292).	
3. „წამებაი წ-თა მღღელთ-მოძღუართაჲ სომხითისათა არისტაკანის, ორ-თანსის, ოსკისის, ბრიგორისის, ღანიელისის“	293
§ 1. ამ ძეგლის შესახები ცნობები (293). § 2. პროფ. ნ. მარის აზრი ამ ძეგლის თვისების შესახებ (294). § 3. ამ ძეგლის ნამდვილი თვისება (294). § 4. ძეგლის კომპილატორის სულისკვეთება და წადილი (296).	
4. „წამებაი ღმითისის და ტირიჴანისის“	297
§ 1. მარტილოზის ტექსტის შესახებ (297). § 2. ამ წამების შინაარსი (297). § 3. მარტილოზაში აღწერილი ამბის ხანა (299). § 4. ამ ძეგლის დაწერილობის ხანა (300). § 5. აზრი დავით და ტირიჴანისა და ძმთა კოლაელთა მარტილოზათა ნათესაობის შესახებ (300). § 6. ამ ძეგლის ქართულად გადმოთარგმნის დრო (301). § 7. ამ ძეგლის შეფასება (301).	
5. „წამებაი წ-სა ბრიგოლ სპარსელისა“	302
§ 1. მარტილოზის აღმოჩენა (302). § 2. წამების თარიღი და მარტილოზის შინაარსი (302). § 3. ამ ძეგლის გამომცემლის აზრი დაწერილობის ხანის შესახებ (304). § 4. გამომცემლის აზრი გრიგოლ-მანაჴიპრის ვინაობის შესახებ (304). § 5. გრიგოლ-მანაჴიპრის და ფირან-გუშნაჴის ნამდვილი ვინაობა (305). § 6. გრიგოლ-მანაჴიპრის წამების წელიწადი (306). § 7. გრიგოლ-მანაჴიპრი, ვითარცა ნესტორიანთა წმინდანი (307). § 8. ნესტორიანობის გაჩენა სომხეთში, აღორძინება და მერმინდელი განადგურება (308). § 9. ამ ძეგლის მნიშვნელობა (310).	
6. „წამებაი წ-ღისა იზიდ-ბოზიდისის“	311
§ 1. მარტილოზის ტექსტის შესახებ (311). § 2. მარტილოზის შინაარსი (311). § 3. ამ ძეგლის აღმწერელი (314). § 4. წამების წელიწადი (316). § 5. იზიდ-ბოზიდის წამების ღვინის კრების წლით დათარიღება და ღვინის კრების ნამდვილი თარიღი (317). § 6. იზიდ-ბოზიდის სარწმუნოებრივი მიუუთენელობა (320). § 7. საკითხი ამ ძეგლის თარგმანობის შესახებ (323). § 8. ამ ძეგლის დაეული რედაქცია პირველადი რედაქცია არ არის (323). § 9. ამ ძეგლის ღირსება და მნიშვნელობა (324).	
11. ზამოგრაფიული მწერლობა	327
1. სომეხთა მოქცევის შესახები საისტორიო მწერლობი და აბათანებულსი	327

თ ა ვ ი კ ი რ ვ ე ლ ი. ზ რ ი გ ო ლ ბ ა ნ ნ ა ნ ა თ ლ ე ბ ე ლ ი ს ე ს ა ვ ა ო ნ ო ბ ა ზ

327

§ 1. სომხური ტექსტი (327). § 2. გრიგოლ განმანათლებელის ცნობები (328). § 3. გრიგოლ განმანათლებელის ცნობები (329). § 4. გრიგოლ განმანათლებელის ცნობები (331).

თ ა ვ ი მ ი ო რ მ. ზ რ ი გ ო ლ ბ ა ნ ნ ა ნ ა თ ლ ე ბ ე ლ ი ს ე ს ა ვ ა ო ნ ო ბ ა ზ

328

§ 1. ალფ. ფონ-გეტშმიდის აზრი (333). § 2. გრიგოლ განმანათლებელის ცნობები (334).

თ ა ვ ი მ ი ს ა მ ი. ზ რ ი გ ო ლ ბ ა ნ ნ ა ნ ა თ ლ ე ბ ე ლ ი ს ე ს ა ვ ა ო ნ ო ბ ა ზ

326

§ 1. ცნობები თრდატ მეფისა და გრიგოლის ცნობები (336). § 2. გრიგოლ განმანათლებელის მარტვილობის ცნობები (336).

თ ა ვ ი მ ი ო თ ხ ი. ზ რ ი გ ო ლ ბ ა ნ ნ ა ნ ა თ ლ ე ბ ე ლ ი ს ე ს ა ვ ა ო ნ ო ბ ა ზ

341

§1. ავთანგელოსის ცნობები თავის ვინაობასა და ავტობიოგრაფიულ ცნობებს შესახებ (341). § 2. მეველერტი აზრი ავთანგელოსის ავტობიოგრაფიული ცნობების შესახებ (341). § 3. ალფ. ფონ-გეტშმიდის დასკვნა ავთანგელოსის ვინაობისა, დროისა და ნაშრომის შესახებ (342). § 4. ხელნაწილებში აღმოჩენილი ცნობა წა გრიგოლის ცხოვრება-მოღვაწეობის ავტობიოგრაფიული შესახებ და მეველერტი აზრი ამ ცნობის შესახებ (344). § 5. გალესტ ტერ-მეკტიანიანის ავტობიოგრაფიული ცნობების შესახებ (344). § 6. გალ. ტერ-მეკტიანიანის მოსაზრება ავთანგელოსის დროის შესახებ (346). § 7. პროფ. ნ. მარის აზრი გრიგოლ განმანათლებელის ვინაობისა და მისი ცხოვრების თავდასაყდრის შესახებ (347). § 8. ეზნაყის ცნობა წა გრიგოლის ცხოვრების შესახებ და მისი ინტერპრეტაცია პროფ. ნ. მარის მიერ (350). § 9. პროფ. ნ. აღონციის ავტობიოგრაფიული ცნობების შესახებ (351). § 10. არსებული ჰიპოთეზების დაუკრებლობისა და უწყობის მიზეზი და დასახული მიზნის მისაღწევად გამოსადეგი წყაროები და გამოსარკვევი მთავარი საკითხები (353).

თ ა ვ ი მ ი ხ უ თ ი. უ ძ ე ლ ე ს ი ც ნ ო ბ ა ბ ი ს ო მ ი ს თ ა მ ო კ ე ა ვ ა ზ ბ ა ნ ნ ა ნ ა თ ლ ე ბ ე ლ ი ს ე ს ა ვ ა ო ნ ო ბ ა ზ

354

§ 1. უძელესი ცნობა სომეხთა მოქცევაზე ბერძნულ მწერლობაში (354). § 2. სოზომენის ცნობის მნიშვნელობა (355).

თ ა ვ ი მ ი ე მ ვ ს ე. ც ნ ო ბ ა ბ ი ზ რ ი გ ო ლ ბ ა ნ ნ ა ნ ა თ ლ ე ბ ე ლ ი ს ო ლ ვ ა წ ე ო მ ო ბ ი ს ა ს პ ა რ ე ზ ი ს უ მ ა ნ ა ხ ბ ს ხ ვ ა ო ლ ს ხ ვ ა ო ლ ს

357

§ 1. გრიგოლის მოღვაწეობის შესახებ თაღლითურად უტყუარი ცნობების უქონლობა და შემდეგში დიდი სომხეთის მქადაგებლად მიჩნევა (357). § 2. გრიგოლის მოღვაწეობის ასპარეზის საზღვრების მერმინდელი გაფართოება და საქართველოს, ალბანეთისა და კავკასიის მქადაგებლად გადმოქცევა (358). § 3. ცნობები გრიგოლის მოღვაწეობის ასპარეზზე VIII—IX და შემდეგ საუკუნეებში (361).

თ ა ვ ი მ ი უ ვ ი დ ე. ც ნ ო ბ ა ბ ი ზ რ ი გ ო ლ ბ ა ნ ნ ა ნ ა თ ლ ე ბ ე ლ ი ს ო ლ ვ ა წ ე ო მ ო ბ ი ს ა დ ა ბ ა ბ ი ს რ ო მ ო მ დ ი ნ რ ო მ ო ბ ი ს ს ა ლ ა უ რ ო მ ო ბ ი ს უ მ ა ნ ა ხ ბ

361

§ 1. სომხური წყაროების ტრადიციული ცნობები გრიგოლის კესარია კაპადოკიითიდან მომდინარეობაზე (361). § 2. VII ს. დამდეგის ცნობები გრიგოლ განმანათლებელის ქადაგების იერუსალიმითიდან წარმომდინარეობაზე (362).

თ ა ვ ი მ ი რ ვ ე. გრიგოლ ბანმანათლებელის ცა-მოღვაწეობის სხვადასხვა რადაკცია ისტორიული თანამედროვეებისა მიხედვით გათი დაგახა-სიათიბაელი თვისიბაბითურთ 367

§ 1. უძველესი რედაქცია (367). § 2. გრიგოლის ცის განახლებისა და განმარტებელის შესახებ (368). § 3. განმარტებელის „ღვაწლი“ (370). § 4. აგთანგელოსი, მისი დრო და მისი ნაშრომის დამახასიათებელი თვისებები (371).

თ ა ვ ი მ ი ც ხ რ ე. გრიგოლ ბანმანათლებელის ცხომრების „განახლება“-ბადაკათიბის მიზნუ-მიზნები 372

§ 1. თადეოზ მოციქულის შესახები ცნობა და მისი განმანათლებლობითი ღვაწლის დაჩრდილვისა, ხოლო გრიგოლის სომეხთა განმანათლებლად მიჩნევის მიზეზი და მიზანი (372). § 2. გრიგოლის მთელი კავკასიის განმანათლებლად გამოცხადების მიზანი და ამ დებულების წამომყენებელი წრები (374), § 3. დასახული მიზნის მისაღწევად ნახმარი საშუალება (375). § 4. გრიგოლის იერუსალემითგან წარმომდინარეობის მაგიერ კაპადუკიის კესარიითგან მოსულობისა და საბერძნეთთან კავშირის შესახები ცნობის ცხორებაში ჩართვის მიზანი (377). § 5. მოხდენილი ცვლილების საფიქრებელი ფორმალური საფუძველი და ამ ცვლილების შემტანელი წრები (379). § 6. გრიგოლის სრულიადი კავკასიის განმანათლებლობის შესახები, შესაფერად შეცვლილი ცნობის კესარიულ რედაქციაში შენარჩუნება და ამის მიზანი (380). § 7. აგთანგელოსის საბოლოო ეროვნული რედაქცია (382).

თ ა ვ ი მ ე ა თ ე. გრიგოლ ბანმანათლებელისაბან დაარსებული სამყსკობის შესახებ 383

თ ა ვ ი მ ე თ ე რ თ მ ე ბ ე. გრიგოლ ბანმანათლებელის „ჩუნების“ შესახებ 384

2. სომეხური დაფარლობის შემოღების მომთხრობელი წყაროები: კორჰნი 387

თ ა ვ ი ჰ ი რ ვ ე ლ ი. სომეხური დაფარლობის მოგონებლობის ისტორიის შემცველი წყაროები 387

§ 1. მწერლობა კორჰნის შესახებ (387). § 2. კორჰნის ვინაობა მისივე ცნობების მიხედვით (389). § 3. კორჰნის მიზანი და თხზულების შინაარსი (389).

თ ა ვ ი მ ე ო რ ე. კორჰნისა და მისი ნაშრომის შესახები ცნობების კრიტიკული განხილვა 392

§ 1. კორჰნისა და მისი ნაშრომის შესახები პირველი ცნობა (392). § 2. სომეხური ანბანის მომგონებლის ორ სახელთაგან რომელია უძველესი, მაშთოცი თუ მესროპი? (393). § 3. მაშთოცის ცხორების შინაარსი დროთა განმავლობაში შეუცვლიათ (394).

თ ა ვ ი მ ე ს ა მ ე. კორჰნის ვინაობისა და თანამედროვეობის შესახები ცნობების კრიტიკული განხილვა 395

§ 1. დათარიღების წესი კორჰნის ნაშრომში (395). § 2. კორჰნის ბუნდოვანი და დაუკრებელი ცნობები სომეხური დამწერლობის გამოგონების შესახებ (396). § 3. მერმინდელ სომეხ ისტორიკოსთა შესწორებანი კორჰნის ბუნდოვანი და არადამკამყოფილებელი ცნობების განსამარტევად (397). § 4. სომეხური ანბანის გამოგონების შესახები კორჰნის ცნობების ზოგადი შეფასება (399). § 5. მაშთოცის მთარგმნელობითი მოღვაწეობის შესახები კორჰნის ცნობების სისწორის შემოწმება (399).

თ ა ვ ი მ ე ო თ ხ ე. მაშთოცის ცაში ჩართული მართული ანბანის გამოგონების შესახები ცნობების სისწორის შემოწმება 403

§ 1. ცნობა ქაჩოული ანბანის მაშთოცისაგან შედგენის შესახებ (403). § 2. იმდროინდელი ქართლის შესახები კორჰნის ცნობების შემოწმება (403).

თ ა ვ ი მ ე ხ უ თ ე . გ ა შ თ ო ც ი ს ო ა შ ი ჩ ა რ თ უ ლ ი ა ლ ბ ა ნ ე რ ი ა ნ ბ ა ნ ი ს ზ ა მ ო -
გ ო ნ ე ბ ი ს შ ე ს ა ხ ა ბ ი ც ნ ო ბ ი ს ს ი ს წ ო რ ი ს შ ე მ ო ვ ე მ ა ბ ა 405

§ 1. მოსე კალანკატუელის ცნობები მამთოციის ალბანეთში მოღვაწეობაზე (405). § 2.
მ. კალანკატუელის ცნობები ალბანეთის გაქრისტიანებისა და მამთოციის შესახებ (406). § 3.
მ. კალანკატუელის ალბანური წყარო მამთოციის, ვითარცა იერუსალემითან მოსული მოღვაწის
შესახებ (408). § 4. ალბანური თეორია ალბანური ქრისტიანობის სადაეროებაზე (409). § 5.
სომხური თეორია და მისი ანარეკლი მ. კალანკატუელისაგან დაცულს ალბანურ წყაროში (409).

თ ა ვ ი მ ე მ ე ჯ ვ ს ა . რ ო ლ ი ს დ ა რ ა წ რ ე შ ი შ ი მ ი თ ხ ა ც ნ ო ბ ა გ ა შ თ ო ც ი ს ა ბ ა ნ
ქ ა რ თ უ ლ ი დ ა ა ლ ბ ა ნ ე რ ი ა ნ ბ ა ნ ე ბ ი ს ზ ა მ ო ვ ე მ ა ბ ა ს შ ე ს ა ხ ა ბ ა ? 410

§ 1. საკითხის ქრონოლოგიური განსაზღვრა (410). § 2. სად შეიქმნა ეს ცნობა? (411).

თ ა ვ ი მ ე შ ვ ი დ ე . გ ა შ თ ო ც ი ს ც ხ ო რ ე ბ ი ს დ ა მ წ ა რ ი ს ა დ ა გ ა მ კ ე თ ე ბ ა ლ ი ს
ვ ი ნ ა ო ბ ა 412

თ ა ვ ი მ ე რ ვ ე . გ ა შ თ ო ც ი ს ც ხ ო რ ე ბ ი ს მ ი რ მ ი ნ დ ე ლ ი ქ ა ლ კ ი დ ო ნ ე შ ი რ ა -
დ ა ქ ვ ი ა , მ ი ს ი მ ი ზ ა ნ ი დ ა შ ე დ გ ა ნ ი ს ხ ა ნ ა 413

§ 1. მამთოციის ელინოფილური რედაქცია (413). § 2. გადაკეთების ხანა (413).

თ ა ვ ი მ ე მ ც ხ რ ე . გ ა შ თ ო ც ი ს ო ა ნ ა ნ ა ს ნ ე ლ ი , ე რ ო ვ ე შ ო ლ ი ს ო მ ე ხ ო რ ი
რ ე დ ა ქ ვ ი ა 414

თ ა ვ ი მ ე ა თ ე . ს ო მ ე ხ ო რ ი ა ნ ბ ა ნ ი ს წ ა რ მ ო ვ ო რ ბ ი ლ ო ბ ი ს კ ი რ ე ლ ი , გ ა შ თ ო ც ზ ა
შ ვ ი ნ ა რ ა მ ს ი თ ე ო რ ი ა 414

§ 1. დანიელ ასური, ვითარცა სომხური ანბანის პირველი შემდგენელი (414).

თ ა ვ ი მ ე თ ე რ თ მ ე ბ ე . კ ო რ ე ნ ი ს ნ ა შ რ ო მ ი ს მ ი ნ შ ვ ე ლ ო ბ ი ს შ ე შ ა ს ა ბ ა
ს ო მ ე ხ ო რ ი ი ს ტ ო რ ი ო ბ რ ა შ ი ს ა თ ვ ი ს 416

§ 1. კორენის მეთოდოლოგიური მრწავსი ისტორიაში (416). § 2. კორენი, ვითარცა მაქებართა
ჩვეულის ისტორიკოსი (418). § 3. კორენის შეხედულება ისტორიკოსის მოვალეობაზე (419).
§ 4. კორენის ტერმინოლოგია ისტორიის აღმწერლობის აღსანიშნავად (419). § 5. საისტორიო
მოთხრობის სხვადასხვა ღონეობა (420).

ბ ო ლ ო ს ი ტ ყ ე ა ო ბ ა 422

რ ე დ ა ქ ტ ო რ ი ს ა გ ა ნ 428

ბ ი ბ ლ ი ო გ რ ა თ ი ა 433

ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები

შ ე ს ა ე ა ლ ი . ქ ა რ თ ვ ე ლ ი ა ე ტ ო რ ე ბ ი ს მ ო ს ა ზ რ ე ბ ა ნ ი დ ა თ ე ო რ ი ე ბ ი 437

კ ა რ ი პ ი რ ვ ე ლ ი 462

ხ მ ი მ რ ი მ უ ს ი კ ა 462

თ ა ვ ი პ ი რ ვ ე ლ ი . მ უ ს ი კ ი ს ჯ ო ბ ა დ ი ძ ვ ე ლ ი ქ ა რ თ უ ლ ი ტ ა რ მ ი ნ დ ე ლ ო ბ ი ა 462

თ ა ვ ი მ ე ო რ ე . ძ ვ ე ლ - ქ ა რ თ უ ლ წ ა რ ო ბ ა შ ი დ ა ც ტ უ ლ ი ხ ე მ ე ბ ი ს სა ხ ე ლ ე ბ ი 474

თ ა ვ ი მ ე ს ა მ ე . მ ი -19 ს . დ ა მ ი -20 ს . ხ ა ლ ხ შ ი შ ა რ ჩ ე ნ ე ლ ი სა ხ ე ლ ე ბ ი 480

თ ა ვ ი მ ე ო თ ხ ე . ხ ე მ ე ბ ი ს სა ხ ე ლ ე ბ ი ძ ვ ე ლ ი დ ა თ ა ნ ა მ ე დ რ ო ვ ე წ ა რ ო -
ე ბ ი ს დ ა მ ი ხ ე ლ ვ ი თ 494

ქარი მეორე	496
საპრავიერი მუსიკა	498
თავი პირველი. საპრავის განვითარება	498
თავი მეორე. ძალბიანი ანუ სიმებიანი საპრავები	501
<p>§ 1. ძალბიანი ანუ სიმებიანი საკრავების აგებულებისა და ნაწილების ძველ ქართულ წყაროებში დაცული სახელები (501). § 2. ხალხურ სიტყვიერებასა და ზეპირგადმოცემაში დაცული ცნობები საკრავების შესახებ (507). § 3. ძალბიანი საკრავების შემზადების წესი და ტექნიკა (508). § 4. ძალბიანი საკრავების ნაწილების ზოგადი ტერმინოლოგია წერილობითი და ზეპირი მასალების მიხედვით (518).</p>	
თავი მსამე. საუკუნეთა განმავლობაში საქართველოში გავრცელებული და ცნობილი ძალბიანი საპრავები	521
<p>§ 1. ძალთა რაოდენობის აღმნიშვნელი საკრავების ჯგუფი (521). § 2. მოზიღვითი და ძალთსაყვამიანი საკრავების ჯგუფი (524). § 3. ჩამოსაკრავი საკრავების ჯგუფი (537). § 4. შეილდაკიანი საკრავების ჯგუფი (549). § 5. საკრავის ძალების ანუ სიმების სახელები (552).</p>	
სახარუნებელი და ქლარუნები	585
საყვამელი ანუ დასარტყმელი საკრავები	588
საკრავების მწყობრი	593
ქარი მესამე	597
ქართული მუსიკის განვითარების მთავარი საფეხურები	597
თავი პირველი. ქართული ძველი. წარმართული, სამრო და შემდეგ გაჩენილი სამკლანო მუსიკა და ბრძოლა მათ შორის	597
თავი მეორე. მუსიკის ხელოვნების ორგანიზაცია და მოქმედება ძველ საქართველოში	603
თავი მესამე. ხმის თვისებების გაუიწვლილი შესასება და ამო სიმღერა	630
ქარი მეოთხე	643
ქართული მუსიკისა და მრავალხმიანობის წარმოშობა-განვითარების საფეხურები	643
თავი პირველი. ქართული მუსიკის სათავე	643
თავი მეორე. ქართული მრავალხმიანობის სადაურობის ამოცანა	645
თავი მესამე. ადამიანის ხმების სახელების თავდაპირველი მნიშვნელობა	646
თავი მეოთხე. საპრავების ხმების თავდაპირველი მნიშვნელობა	653
თავი მეხუთე. ხმების სახელების ხნიერება	659
თავი მეექვსე. ქართული მრავალხმიანობის სადაურობა	662
თავი მეშვიდე. ქართული მრავალხმიანობის განვითარების საფეხურები	664
თავი მერვე. ქართული მრავალხმიანობისა და ჰარმონიის ნივთიერი ფუძე	669
რედაქტორის აგან	672
სარედაქციო შენიშვნები	676

ს ა ძ ი ე ზ ლ ე ბ ი

I ნაშრომი. პირთა სახელები	679
ეთნიკური სახელები	683
II. ნაშრომი. პირთა სახელები	689
გეოგრაფიული სახელები	691
III ნაშრომი. პირთა სახელები	691