

ქართველური
მემკვიდრეობა



KARTVELIAN
HERITAGE

III



1999

ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
დიალექტოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტი

ქართულური მემკვიდრეობა

III

ედვენება აკადემიკოს არნოლდ ჩიქობავას
დაბადებიდან 100 წლისთავს

Dedicated to the Centenary from the Birth of Akademician
Arnold Chikobava



სიმბოზიუმის ძირითადი თემა:

სამეცნიერო კოდეკის შერევისა და მოზაიკური
კულტურის საკითხები

The main theme of the symposium:

QUESTIONS OF THE MINGLING OF SPEECH-CODES AND OF THE
MOSAIC CULTURE

ქუთაისი
1999
KUTAISI

81.2 Гр
809.463.1- 800.87
ქ 279

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

„ქართველურ მემკვიდრეობაში“ ქვეყნდება დიალექტოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის მიერ ორგანიზებული ყოველწლიური სიმპოზიუმების („ქუთაისური საუბრების“) მასალები და დიალექტოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის მომხიებელთა ჯგუფების მიერ მომზადებული კომპლექსური (ლინგვისტური, ეთნოლოგიური, ფოლკლორული და სხვ.) ხასიათის ტექსტები სამეცნიერო აპარატურითურთ. III ტომში ქვეყნდება 1998 წლის 1-3 მაისის სიმპოზიუმზე (ქუთაისური საუბრები - V) წაკითხული მოხსენებები და დისკუსიის მასალები.

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

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

რედაქციის მისამართი: 384000 ქ.ქუთაისი, თამარ მეფის 59,
ქსუ დიალექტოლოგიის ინსტიტუტი, ტელ.: 5-28-83
Email: irpad @ senetk. net.ge.

Address of the Editorial Office: 59, Tamar Mepe str., Kutaisi.
384000, Republic of Georgia. Telephone 5-28-83
Fax (+995332) 4-38-33

© გამომცემლობა „ქუთაისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი“ 1999

სარედამციო კოლეგია:

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

EDITORIAL BOARD:

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

ინგლისური ტექსტის რედაქტორი: ი. ასათიანი

Editor of English Texts: **I. Asatiani**

შინაარსი - CONTENTS

ბ. ბურჯულაძე, ვ. შენგელია - აკადემიკოსი არნოლდ ჩიკობავა - დიდი მეცნიერი და საზოგადო მოღვაწე -----	7
G. burchuladze, V. Shengelia - Academician Arnold Chikobava as an eminent scholar and a public figure-----	13
ნ. არდოთელი - ფონემათშესატყვისობათა ურთიერთმიმართებისათვის ენებსა და დიალექტებში -----	14
N. Ardoteli - Towards the interrelation of phoneme accordances in languages and dialect---	20
ჯ. ბარდაველიძე - ხალხური ლექსი - ქართული კულტურული მოზაიკის ორგანული ნაწილი-----	21
J. Bardavelidze - Folk poetry as an organic part of the Georgian cultural mosaic-----	27
ნ. ბართაია - ეტიმოლოგიური ძიებანი: თრობა-----	28
N. Bartaia - Etymological investigations, <i>troba</i> ("becoming drunk")-----	29
ლ. ბახტაძე - გერმანიკული, ეტრუსკული და ქართველური დამწერლობის მიმართებისათვის-----	30
D. Bakhtadze - On the relation of the Germanic, Etruscan and Kartvelian Scripts-----	39
მ. ბაპურიძე - დალესტნური ლეგენდის მოტივი ქართულ პოემაში-----	40
M. Bakuridze - Motive of the Dagestan legend in one Georgian poem-----	43
ც. ბენდელიანი, ნ. ნაკანი - სამეტყველო კოდების შერევისათვის ქვემო იმერეთში მცხოვრებ სვანთა მეტყველებაში-----	44
T. Bendeliani, N. Nakani - Towards the speech-code mixing in the speech of the Svans living in Lower Imereti -----	51
თ. ბგანცვალიძე - ილორისა და წებელდის მოსახლეობის ეთნიკური შემადგენლობა XI-XIII საუკუნეთა ორი ლაპიდარული წარწერის მიხედვით -----	52
T. Gvantseladze - The ethic constitution of the population of Ilori and Tsebelda according to two lapidary inscriptions of the 11-13th cc.-----	58
ბ. ბოცინიძე - ქართული სუფრის კულტურული მოზაიკა (თამაღობის ინსტიტუტი) -----	59
G. Gotsiridze - Cultural Mosaic of the Georgian <i>Supra</i> (<i>Institution of Tamada</i>)-----	66
მ. დადიანი - სამეტყველო კოდების შერევისათვის მეგრულში (გ -ს დისტრიბუცია) -----	67
E. Dadiani - Towards the speech code-mixing in Megrelian (<i>Distribution of გ</i>)-----	71
რ. თოფჩიშვილი - საქართველოს მოსახლეობის ეთნიკური და კონფესიური მოზაიკა -----	72
R. Tophchishvili - Ethnic composition of population in Georgia (<i>General historical review</i>) -----	79
რ. კაშია - ქვემო იმერეთში ჩამოსახლებულ ლენტეხელ სვანთა რელიგიური დღესასწაულები -----	80
R. Kashia - Religious holidays of the Lentekhan Svans migrated to Lower Imereti-----	83
ჯ. კაშია - ენა და მოზაიკური საზოგადოებები -----	84
Дж. Кашиа - Язык и мозаические общества-----	114
მ. კახაძე - ხმოვანთა რეგრესული ასიმილაციის თაობაზე ქართული ენის დიალექტებში-----	115

O. Kaxaze – О регрессивной ассимиляции гласных в диалектах грузинского языка----	122
ძ. ლომთაძიძე – დ→გ მონაცვლეობის შემთხვევები ქართულში და ამ პროცესებთან დაკავშირებული ზოგი ფუძის წარმომავლობის საკითხი აფხაზურში-----	123
K. Lomtadze – Cases of d→g alternations in Georgian and the origin of some stems related to this process in Abkhazian-----	125
თ. ლომთაძე – სამეტყველო კოდების შერევის საკითხი ქუთაისური მეტყველებს მიხედვით-----	126
T. Lomtadze – The question of mixture of speech codes according to the Kutaisi spoken language-----	131
ნ. მინდაძე – ქართული ხალხური მედიცინის რეგიონალური თავისებურებანი-----	132
N. Mindadze – The regional features of Georgian folk medicine-----	138
მ. ნიკოლაიშვილი – გურული და იმერხეული ლექსიკის ურთიერთმიმართებისათვის -----	139
E. Nikolaischvili – Zum Verhältnis des guriischen und imerchewischen Wortschatzes-----	148
ჯ. რუხაძე – ქართული ხალხური დღესასწაული ბერიკაობა და ყვენობა-----	149
J. Rukhadze – The Georgian Fokl Festival-----	156
თ. სახმეიშვილი – სამეტყველო კოდების შერევისათვის ეპიტაფების ენაში (ზობის მასალების მიხედვით)-----	157
T. Sakheishvili – On the speech code-mixing in the language of epitaphs (based on the Khobi materials)-----	159
ძ. სიხარულიძე – კავკასია ბერძენთა და კავკასიელთა წარმოდგენებში -----	160
K. Sikharulidze – The Caucasia in Imaginations of Greeks and Caucasians-----	163
დ. ფირცხელანი – ლალცხანტ (რელიგიური და ხალხური ასპექტები) -----	164
D. Pirtskhelani – <i>Laltskāt</i> (Religious and popular aspects) -----	168
ტ. ფუტყარაძე – სონანტების ალოფონთა ასახვისათვის ასომთავრულში (სამეტყველო კოდების შერევის ერთი ნიმუში) -----	168
T. Putkaradze – On the expression of the allophones of Sonants in the Georgian Capital Script (one specimen of speech code-mixing) -----	173
ტ. ფუტყარაძე, ე. დადიანი, ნ. ნაძანი – /e და ი / ბგერათა მიმართებისათვის ქართველურ ენებში -----	174
T. Putkaradze, Eka Dadiani, Nino Nakani – On the relationship of /i/ and /j/ allophones in Kartvelian languages -----	178
ტ. ფუტყარაძე, ლ. ლომთაძე, ლ. ხაჭაპურიძე – / ვ, ჟ და უ ბგერათა განაწილებისათვის ქართული ენის დიალექტებში, I -----	179
T. Putkaradze, Lili Lomtadze, Luiza Khachapuridze – On the distribution of the sounds v, w and u in the dialect of the Georgian language -----	184
მ. მანთარია – ქართულ-კავკასიურ ზოგადღირებულებათა მოზაიკური სინთეზი-----	185
M. Kantaria – The mosaic synthesis of the Georgian-CAucasian Common values -----	189
მ. ქურდიანი – ენა როგორც კრეაციული აქტის და არა ევოლუციური პროცესის შედეგი -----	190
M. Kurdiani – Language as the consequence of the act of Creation and not of the Evolution process -----	193
დ. შამინიძე – ოკრიბის მოსახლეობის მოზაიკურობა მიგრაციული პროცესების ფონზე -----	194

D. Shavianidze – The mosaic character of the Okriba population on the background of migration processes -----	199
რ. შეროზია – სტატიკურ და დინამიკურ ზმნათა უღვლილების ზოგიერთი საკითხისათვის მეგრულში -----	200
R. Sherozia – On some questions of the conjugation of Static and dynamic verbs in Megrelian -----	201
მ. შილაკაძე – გლოსოლოგიები ქართულ ხალხურ სიმღერებში -----	202
M. Shilakadze – Glossolalias in Georgian Folk Songs -----	209
ბ. ჩანტლაძე-ბაქრაძე – ესპანურ-ფრანგული ეთნოგრაფიულ-ლინგვისტური ელემენტების შესახებ ბასკურენოვან სამყაროში -----	210
G. Chantladze-Bakradze – On the Spanish-French ethnographic and linguistic elements in the BAsque-speaking world -----	217
ბ. ცოცანიძე – ფრაზეოლოგია-დიალექტოლოგიური, ეთნოგრაფიული და ფოლკლორისტული ასპექტები -----	218
G. Tsotsanidze – Dialect, ethnography and folklore aspects of phraseology -----	224
პ. ცხადაია – აფხაზურ-მეგრული ტოპონიმიკური ინტეგრაციის საკითხისათვის სამურზაყანოს ტოპონიმიაში -----	225
P. Tskhadaia – Towards the one problem of the Abkhaz-Megrelian toponimyc integration in the place-names of samurzaqano -----	234
მ. ჭელიძე – სამეტყველო კოდირებს ერთი ნიმუში მისტიკური სიმბოლიზმის ასპექტით -----	235
E. Chelidze – One specimen of speech coding in the aspect of mystic symbolism -----	240
ა. შინჭარაული – სამეტყველო კოდების შერევის ზოგადი საკითხი ხევსურულ დიალექტში -----	241
A. Chincharauli – The general problem os the speech code-mixing in the Khevsurian dialect -----	245
✓ ზ. ჭუმბურიძე – სიმინდის კულტურა კავკასიაში (ენობრივი მასალების მიხედვით)-----	246
Z. Tchumburidse – Der Mais in Kaukasus (nach den sprachlichen Materialien) -----	253
ბ. ხაზარაძე – ქართველების აღმნიშვნელი ერთი სახელწოდების სემანტიკური კოდისათვის -----	254
N. Khazaradze – On the SEMantic Code of One Term Naming Georgians -----	260
რ. ხაჭაპურიძე – სამეურნეო შელოცვების ქრისტიანული და ხალხური ასპექტები-----	261
R. Khachapuridze – Christian and pjopular aspects of agricultural incantations -----	268
ძ. ხუციშვილი – სიზმრის ხატ-სიმბოლოების საკომუნიკაციო დატვირთვა მოზაიკური კულტურის გარემოში -----	269
K. Khutsishvili – Dream as a means of communication (According to the ethnographic data)-----	273
ღ. ხაჭუთაიშვილი ნეკროლოგი -----	274

გენადი ბურჭულაძე, ვაჟა შენგელია

აკადემიკოსი არნოლდ ჩიქობავა — დიდი მეცნიერი და საზოგადო მოღვაწე

დიდმა ქართველმა მეცნიერმა აკადემიკოსმა არნოლდ ჩიქობავამ ცხოვრების, სამეცნიერო და საზოგადოებრივი მოღვაწეობის დიდი, რთული და საინტერესო გზა განვლო.

დაიბადა 1898 წლის 26 მარტს სენაკის მაზრის სოფელ საჩიქობაოში. დაწყებითი განათლება ძველი სენაკის ორკლასიან სასწავლებელში მიიღო. ხელმოკლე ოჯახის შვილს, ბუნებრივია, სწავლის გაგრძელების საშუალება არ გააჩნდა, მაგრამ მეზობელ სოფელში მცხოვრები გიმნაზიის მაღალი კლასის მოსწავლის დახმარებით მოემზადა, წარმატებით ჩააბარა საკონკურსო გამოცდები და ქუთაისის ქართული გიმნაზიის III კლასში ჩაირიცხა 1911 წელს. სწავლის გადასახადი და საარსებო სახსარი რომ მოეპოვებინა, ჩამორჩენილ მოსწავლეებს ამეცადინებდა და მხოლოდ გვიან ღამით ახერხებდა თავად ემეცადინა. მაინც კარგად სწავლობდა და წარმატებით დაასრულა გიმნაზია 1917 წელს.

1918 წელს არნოლდ ჩიქობავა ჩაირიცხა ივანე ჯავახიშვილის თაოსნობით ახლად გახსნილი თბილისის უნივერსიტეტის სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტის საენათმეცნიერო განყოფილებაზე.

სახელოვანი ლექტორები ჰყავდა: ენათმეცნიერებაში — ი. ყიფშიძე, ა. შანიძე, გ. ახვლედიანი, საქართველოს ისტორიაში — ი. ჯავახიშვილი, ქართული მწერლობის ისტორიაში — კ. კეკელიძე, ფილოსოფიაში — შ. ნუცუბიძე, ფსიქოლოგიაში — დ. უზნაძე და სხვები. დიდი ნიჭით და სიბეჯითით გამორჩეული სტუდენტი ჰუმანიტარული მეცნიერების ყველა დარგს გატაცებით ეუფლებოდა, ამიტომ, როდესაც 1922 წელს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი დაამთავრა, ფართო და ღრმა ჰუმანიტარული განათლება ჰქონდა — ენათმეცნიერებასთან ერთად მომიჯნავე დარგებშიც უჩვეულო ერუდიციას ამჟღავნებდა. ეს ფართო განათლება კარგად ჩანს არნ. ჩიქობავას პირველსავე ნაშრომებში, ასევე — მისი სამეცნიერო მოღვაწეობის მთელ მანძილზე. ამ მხრივ არნოლდ ჩიქობავას ძნელად თუ ვინმე შეედრება.

უნივერსიტეტის წარჩინებით დამთავრების შემდეგ პროფ. ა. შანიძის წარდგენით არნ. ჩიქობავა დატოვებულ იქნა „პროფესორობისათვის მოსამზადებლად“. 1924 წელს ჩააბარა სადოქტორო გამოცდები. 1926 წლიდან მან დაიწყო დამოუკიდებელი სალექციო კურსების კითხვა სხვადასხვა საენათმეცნიერო დისციპლინაში. 1923-1927 წლებში იყო ქართული საენათმეცნიერო საზოგადოების მდივანი.

პირველი საენათმეცნიერო ნაშრომები გამოაქვეყნა 1923 წელს, ხოლო 1928 წელს დაიბეჭდა არნოლდ ჩიქობავას ფუნდამენტური მონოგრაფია „მარტივი წინადადების პრობლემა ქართულში“, რომელიც დადასტურება იყო, ერთი მხრივ, იმისა, რომ ქართულ მეცნიერებას დიდი ტალანტის მქონე მკვლევარი შეეძინა, მეორე მხრივ, თვალსაჩინოს ხდიდა, რომ ქართულ უნივერსიტეტს ძალია შესწევს

აღზარდოს მაღალი კვალიფიკაციისა და მასშტაბური აზროვნების სპეციალისტი, მსოფლიო რანგის მეცნიერი.

1929 წელს არნოლდ ჩიქობავამ პირველმა თბილისის უნივერსიტეტის აღზრდილთაგან დაიცვა სადოქტორო დისერტაცია. როგორც თვითმხილველები იგონებენ, ეს იყო საუცხოვო საჯარო პაექრობა, რომელზედაც ახალგაზრდა მეცნიერს ოფიციალურ თუ არაოფიციალურ ოპონენტობას უწევდნენ გამოჩენილი მეცნიერები: ივანე ჯავახიშვილი, აკაკი შანიძე, გიორგი ახვლედიანი, შალვა ნუცუბიძე, დიმიტრი უზნაძე, მოსე გოგიბერიძე... მწვავე და საინტერესო მსჯელობის საგანი იყო როგორც დისერტაციაში წარმოდგენილი ქართული ენის სინტაქსური წყობის ახლებური და ღრმა ანალიზი, ისე ენათმეცნიერების თეორიის, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის აქტუალური საკითხები. დისერტაციის დაცვამ ბრწყინვალედ ჩაიარა. დისერტანტის დიდი ნიჭი და ერუდიცია გულწრფელი აღტაცების საგანი გახდა...

1932-1936 წლებში არნოლდ ჩიქობავა იყო სახელმწიფო ტერმინოლოგიური კომისიის სწავლული მდივანი.

1933 წელს მიენიჭა პროფესორის წოდება. იმავე წელს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში დააარსა კავკასიურ ენათა კათედრა, ხოლო 1936 წელს — ნ. მარის სახელობის ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტში მთის იბერიულ-კავკასიურ ენათა განყოფილება, რომელიც 1941 წლიდან ენის (ენათმეცნიერების) ინსტიტუტის შემადგენლობაში შევიდა. კათედრას არნ. ჩიქობავა 27 წელიწადს ედგა სათავეში, განყოფილებას — თითქმის 50 წელიწადს.

1933 წელს არნ. ჩიქობავა იყო ქუთაისის პედაგოგიური ინსტიტუტის ქართული ენის კათედრის პირველი გამგე, 1936-1937 წლებში — გორის პედაგოგიური ინსტიტუტის ქართული ენისა და ენათმეცნიერების კათედრის გამგე.

1941 წელს არნ. ჩიქობავა დაამტკიცეს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის პირველ შემადგენლობაში, 1950-1963 წლებში იყო აკადემიის პრეზიდიუმის წევრი, 1945-1964 წლებში — აკადემიისთან არსებული ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის კომისიის თავმჯდომარე და მთავარი რედაქტორი. 1950-1952 წლებში ხელმძღვანელობდა ენათმეცნიერების ინსტიტუტს.

1951 წელს მიენიჭა ლომონოსოვის სახელობის პრემია. 1971 წელს (ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის სხვა რედაქტორებთან ერთად) — საქართველოს პირველი სახელმწიფო პრემია, გარდაცვალების შემდეგ — სახელმწიფო პრემია მეორედ (პროფ. ჯ. ვათეიშვილთან ერთად).

საქართველოს რესპუბლიკისა (1946) და აფხაზეთის ავტონომიური რესპუბლიკის (1978) მეცნიერების დამსახურებული მოღვაწის წოდებასთან ერთად მინიჭებული ჰქონდა დადესტნის (1968), ყაბარღო-ბალყარეთისა და ჩეჩნეთ-ინგუშეთის (1981) მეცნიერების დამსახურებული მოღვაწის წოდება.

25 წლის ახალგაზრდა მეცნიერმა არნოლდ ჩიქობავამ „ქართული საენათმეცნიერო საზოგადოების წელიწდეულში“ გამოაქვეყნა საპროგრამო წერილები — „რედაქტორის წინასიტყვაობა“ და „ზოგადი თვალსაზრისისათვის“, რომლებშიც გაანალიზებულია საენათმეცნიერო კვლევის მეთოდოლოგიის საკითხები და განსაზღვრულია ჩვენში საენათმეცნიერო მუშაობის ძირითადი მიმართულებანი.

ავტორი აღნიშნავდა ევროპული ენათმეცნიერების მიღწევათა გამოყენების აუცილებლობას: „ინდო-ევროპეისტიკა ჩვენი ავტორიტეტის მასწავლებელი და მწვრთნელი უნდა იყოს“, მაგრამ იმასაც ხაზგასმით მიუთითებდა, რომ „ინდო-ევროპული ენათმეცნიერების მეთოდების უყოყმანო მიღება ინდო-ევროპეისტიკის

„*ცნებათა უკრიტიკოდ გადმონერგვას სრულიადაც არ ნიშნავს*“. ქართველურ და კავკასიურ ენათა ბუნების შესაბამისი ცნებათა სისტემა უნდა შევიმუშავოთ და კონკრეტული კვლევა-ძიებისას ისინი გამოვიყენოთ: „ჩვენ მზად უნდა ვიყოთ სრული შეფენებით გავითავისუფლოთ თავი არსებული ტერმინოლოგიური ტრადიციებისაგან და სინამდვილის შესაფერი ცნებებისა და მათი აღმნიშვნელი ტერმინების ჩამოყალიბებას არ დავერიდოთ“.

არნ. ჩიქობავამ ამავე წერილში წარმოაჩინა კავკასიურ ენათა შესწავლის თავისთავადი და ზოგადენათმეცნიერული მნიშვნელობა, დაასაბუთა პირველ რიგში ამ ენათა გამოწვლილვითი დესკრიფციული შესწავლის, მკვიდრი პოზიტიური შედეგების მიღების აუცილებლობა და შემდგომ თეორიულ განზოგადებებზე გადასვლა. ინდუქციიდან დედუქციისაკენ — ასეთია ავტორის მოწოდება.

არნ. ჩიქობავას სამეცნიერო მოღვაწეობის ყურადღების ცენტრში ყოველთვის იყო ქართული ენის აგებულების საკითხები. არ არსებობს ქართული ენის ფონეტიკური სისტემის, მორფოლოგიური თუ სინტაქსური სტრუქტურის, ლექსიკისა თუ სემანტიკის რომელიმე არსებითი საკითხი, რომელთა შესახებაც არნოლდ ჩიქობავას ახალი სიტყვა არ ეთქვას.

ქართული ენის ზუსტი და სრული აღწერითი ანალიზი წარმოგვიდგინა არნ. ჩიქობავამ ვრცელ გამოკვლევაში „რა თავისებურება ახასიათებს ქართული ენის აგებულებას?“, რომელიც მან ხუთ ნაწილად გამოაქვეყნა ჯერ კიდევ 1929-1930 წლებში. ამ გამოკვლევაში და მრავალ სხვა ნაშრომში ავტორის ზოგადლინგვისტური კონცეფციის საფუძველზე წარმოჩენილია ქართული ენის აგებულების ყველა მნიშვნელოვანი მხარე. ამასთან, ავტორი არ იფარგლება აღწერითი ანალიზით და თითოეული ენობრივი მოვლენის ისტორიული განვითარების სურათსაც წარმოგვიდგენს.

მეთოდოლოგიური იმანენტიზმის პრინციპებზე დამყარებული ქართული ენის მეცნიერული სინტაქსის ჩამოყალიბება არნ. ჩიქობავას სახელთანაა დაკავშირებული. ავტორმა ქართულში, ინდო-ევროპულ ენათათვის დამახასიათებელ სინტაქსურ ურთიერთობათა — მართვის, შეთანხმებისა და მირთვის გვერდით, დაასაბუთა ქართულში ზმნა-შემასმენელსა და მასთან დაკავშირებულ სახელებს შორის ურთიერთობის სხვა სახის არსებობა, რომელსაც კოორდინაცია დაარქვა და კოორდინატთა სისტემა შეიმუშავა. შეიძლება ითქვას, რომ 1928 წელს არნ. ჩიქობავას წიგნის „მარტივი წინადადების პრობლემა ქართულში“ გამოსვლა იყო ახალი ეტაპის დასაწყისი ქართული ენის მეცნიერული შესწავლის ისტორიაში.

შემდგომშიც მკვლევარი არაერთხელ დაუბრუნდა ქართული ენის სინტაქსური სისტემისა და მისი ისტორიის საკითხებს. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია მისი „ერგატიული კონსტრუქციის პრობლემისათვის ქართულში: ამ კონსტრუქციის სტაბილური და ლაბილური ვარიანტები“ (1942), „ერგატიული კონსტრუქციის პრობლემა იბერიულ-კავკასიურ ენებში“ — I წიგნი (1948) და II წიგნი (1961), „გრამატიკის აგებულების ძირითადი საკითხები“ (1940), „მარტივი წინადადების ევოლუციის ძირითადი ტენდენციები ქართულში“ (1941).

ქართული ენის აგებულებისა და ისტორიის პრინციპული საკითხები განხილულია არნოლდ ჩიქობავას ასობით სხვა ნაშრომში. ზოგ მათგანს მხოლოდ დავასახელებთ: „რატომ არის აუცილებელი ბრუნვათა რიგის შეცვლა ქართულში“ (1928), „რით არის წარმოდგენილი მრავლობითის სახელობითში დასმული მორფოლოგიური ობიექტი ძველ ქართულში“ (1929), „სახელის ანალიზის პრინციპები ქართულში“

(1933), „ზმნის ანალიზის პრინციპები ქართულში“ (1934), „ისტორიულად განსხვავებული ორი მორფოლოგიური ტიპისათვის ქართულ ბრუნვათა შორის“ (1942), „ქართული ენის ზოგადი დახასიათება“ (1950), „მასდარისა და მიმღეობის ისტორიული ურთიერთობისათვის ქართულში“ (1953), „მრავლობითის სუფიქსთა გენეზისისათვის ქართულში“ (1954), „ქართული ზმნის ნაკვთების დაჯგუფების საკითხისათვის“ (1962)... ეს მცირედი ჩამონათვალიც საკმაოდ წარმოდგენას გვაძლევს იმ მასშტაბურ სამუშაოებზე, რაც არნოლდ ჩიქობავას აქვს გაწეული ქართული ენის თავისებურებათა კვლევის მიმართულებით.

არნოლდ ჩიქობავას ხელმძღვანელობით და მის მიერ შედგენილი პრინციპებით ოცი წლის დაუღალავი შრომის შედეგად შეიქმნა და 1950 — 1964 წლებში გამოიცა „ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის“ რვატომეული. ხალხის პირველ წიგნად წოდებული ვრცელი განმარტებითი ლექსიკონი (113000 სიტყვის განმარტებას და სათანადო დოკუმენტაციას შეიცავდა) მაშინდელ საბჭოთა კავშირში რუსეთის შემდეგ პირველად საქართველოში შეადგინეს. მსოფლიოში დღესაც ბევრი ქვეყანა ვერ დაიკვებნის ასეთი მასშტაბური ლექსიკონის ქონას. „ქართული ენის განმარტებითმა ლექსიკონმა“ მაღალი შეფასება დაიმსახურა როგორც ჩვენში, ისე უცხოეთში. მოვიყვანთ ორი გამოჩენილი უცხოელი ენათმეცნიერის აზრს. ფრანგი ენათმეცნიერი პროფესორი რენე ლაფონი ყველას სახელით, ვინც ქართულად კითხულობს და დაინტერესებულია ქართულით, მადლობას უხდის „საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიასა და დიდ ქართველ მეცნიერს, რომელიც ამ ეროვნული და მეცნიერული წამოწყების სულისჩამდგმელი იყო“. ასეთი ლექსიკონი ჩვენ, ფრანგებს არა გვაქვსო. ნორვეგიელი ქართველოლოგი, პროფესორი ჰანს ფოგტი წერდა: „ეს არის ძველი აღმართული ქართული ენისა და მისი ათასხუთასწლოვანი ლიტერატურის სადიდებლად და საამაყო მათთვის, ვინც ჩაიფიქრა ეს სასიქადულო საქმე და ვინც განახორციელა იგი“.

არნოლდ ჩიქობავას სისტემატური ზრუნვის საგანი იყო ქართული სალიტერატურო ენის განვითარებისა და მისი ნორმების დადგენის საკითხები. მას ეკუთვნის ქართული სალიტერატურო ენის ნორმათა დადგენის პრინციპები და მრავალი ნორმა.

არნოლდ ჩიქობავას გამოქვეყნებული აქვს მეტად ფასეული გამოკვლევები შოთა რუსთაველის, სულხან-საბა ორბელიანის, ილია ჭავჭავაძის, აკაკი წერეთლის, იაკობ გოგებაშვილისა და სხვა ქართველი მწერლების შემოქმედებისა და ენის თავისებურებათა შესახებ. ორიოდე დამახასიათებელ ნაწყვეტს მოვიყვანთ ბატონი არნოლდის წერილებიდან ილიასა და აკაკის შესახებ, ეს ნაწყვეტები ნათლად გვიჩვენებს მეცნიერის ზუსტ და ღრმა ნააზრევს ორ დიდი ქართველ მოღვაწეზე.

„ენის უფლებებს იცავდა ილია ჭავჭავაძე და ამით თავის ხალხს, მშობელ ქვეყანას ესარჩლებოდა... ილია ჭავჭავაძე მწერალი-მოქალაქე იყო. მას თავისი ქვეყანა უყვარდა ოთარაანთ ქერიის პირუთენელი სიყვარულით... იგი თავისი ქვეყნის ღირსებას იცავდა კატკოვებისაგან იმ შეუღრეკლობით, რაც ქვეყნის სახელით მოლაპარაკეს შეჰფერის; და იმ შეუპოვრობით, რაც თავის სიმართლეში დარწმუნებულ ადამიანს ახასიათებს“.

„აკაკის ჩონგური სამშობლოწარმეულ ქართველს სამშობლოს სიყვარულს უღვივებდა, გადაგვარების მოსურნეს „ბუნების კრულვას“ უთვლიდა, ჩაგრულს ამხნევებდა, დაბეჩავებულ ადამიანს მომავლის რწმენას უნერგავდა, ხალხთა ძმობას სრული ხმით ქადაგებდა იმ უქამობის ემს“.

არნოლდ ჩიქობავა დაუცხრომლად და მტკიცედ იცავდა ქართულის, როგორც საქართველოს სახელმწიფო ენის, უფლებებს, რადგან, დიდი ილიას მსგავსად, სამართლიანად ენის უფლებათა დაცვა ხალხის უფლებათა დაცვად მიაჩნდა. დიდ მეცნიერს არაერთხელ ვადაუდგამს პრინციპული ნაბიჯები დედაენის დასაცავად. მარტო ის რად ღირს, რომ ქართული ენის დღის დაწესების იდეა პირველმა არნ. ჩიქობავამ წამოაყენა 1984 წელს დაბეჭდილ წერილში.

არნ. ჩიქობავა იყო ჩვენში სამეცნიერო დიალექტოლოგიურ გამოკვლევათა ერთ-ერთი ფუძემდებელი. მას ეკუთვნის სანიმუშო გამოკვლევები ქართული ენის კახური, ფერეიდნული და მთიულური დიალექტების შესახებ. მანვე განსაზღვრა ისტორიული დიალექტოლოგიის ამოცანები. არნ. ჩიქობავას თაოსნობით გაიმართა ქუთაისში პირველი რესპუბლიკური დიალექტოლოგიური სამეცნიერო სესია.

განუზომელია არნ. ჩიქობავას წვლილი ქართველურ ენათა აღწერითი და ისტორიულ-მედარებითი შესწავლის საქმეში. შეიძლება ითქვას, ამ სფეროში ნაკვლევის სიღრმესთან შეხამებული კვლევის ნაყოფიერებით მას ვერავინ შეედრება. აქ პირველ რიგში უნდა დავასახელოთ სამი ვრცელი მონოგრაფიული გამოკვლევა: „ჭანურის გრამატიკული ანალიზი“ (1936), „ჭანურ-მეგრულ-ქართული მედარებითი ლექსიკონი“ (1939), „სახელის ფუძის უძველესი აგებულება ქართველურ ენებში“ (1942). ამ მონოგრაფიებმა და მკვლევრის სხვა ნაშრომებმა მთელი ეპოქა შექმნეს ქართველურ ენათმეცნიერებაში.

არნ. ჩიქობავას დიდი ორგანიზაციული მუშაობისა და ფუძემდებლური ნაშრომების წყალობით მთის იბერიულ-კავკასიურ ენათა კვლევა ჩვენში სისტემური და ფართომასშტაბიანი გახდა. ჩამოყალიბდა მეცნიერის ახალი დარგი — იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება, მოძღვრება ქართველურ და მთის იბერიულ-კავკასიურ ენათა აგებულებისა და ნათესაობის შესახებ, საქართველო კი კავკასიური ენათმეცნიერების ძირითად მსოფლიო ცენტრად იქცა.

არნ. ჩიქობავას ხელმძღვანელობით 1965 წლიდან კავკასიის სხვადასხვა ქალაქში ორ წელიწადში ერთხელ იმართებოდა იბერიულ-კავკასიურ ენათა სისტემისა და ისტორიის საკითხებისადმი მიძღვნილი რეგიონალური სამეცნიერო სესიები (გაიმართა 13 სესია), ხოლო 1974 წლიდან თბილისში გამოდის არნ. ჩიქობავას მირ დაარსებული ენათმეცნიერ-კავკასიოლოგთა საერთაშორისო ორგანო „იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერების წელიწადული“ (დაიბეჭდა 21 ტომი). ორივე ამ საქმემ დიდად შეუწყო ხელი როგორც ენათმეცნიერული კვლევის განვითარებას, ისე — ქართული ენათმეცნიერების პრესტიჟის განმტკიცებას.

არნ. ჩიქობავას ხელმძღვანელობით აღიზარდა ქართველოლოგებისა და კავკასიოლოგების მრავალი სპეციალისტი, რომლებიც წარმატებულ სამეცნიერო და პედაგოგიურ საქმიანობას ეწეოდნენ და ეწევიან არა მარტო საქართველოში, არამედ — ჩრდილოეთ კავკასიის რესპუბლიკათა ყველა სამეცნიერო ცენტრში, კავკასიის ფარგლებს გარეთაც...

დიდი ბრიტანეთის ფილოლოგთა საზოგადოება, რომელმაც არნ. ჩიქობავა თავის საბატიო წევრად აირჩია, მეცნიერის დიდ ღვაწლთან ერთად ქართული ენის რვატომიანი აკადემიური ლექსიკონის შექმნისა და გამოცემის საქმეში, აღიარებდა არნოლდ ჩიქობავას დიდ დამსახურებას კავკასიის ხალხთა ენების შესწავლის დარგში“.

არნოლდ ჩიქობავა სისტემატურად ზრუნავდა ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხთა მეცნიერული და კულტურული წინსვლისათვის, მათი ენებისა და ეროვნული

თვითმყოფადობის შენარჩუნებისათვის, ამიტომ იყო რომ მას შეუვალი ავტორიტეტი და დიდი პატივისცემა ჰქონდა მოპოვებული კავკასიაში. არნოლდ ჩიქობავას გარდაცვალებას მთელი კავკასია გლოვობდა. ნიშანდობლივია ის სიტყვები, რაც მისი დაკრძალვის უამს წარმოთქვას მისმა მოწაფეებმა, კავკასიის სხვადასხვა ხალხის წარმომადგენლებმა.

პროფესორი ზეინაბ კერაშევა (ადილე): „აღარა გვყავს ჩვენი ბრძენი, ძვირფასი მასწავლებელი და კეთილი მოძღვარი... კავკასიის დიდი შვილი“.

პროფესორი ჯამალადინ კოკოვი (ნალჩიკი): „ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხებმა დაკარგეს თავისი დიდი მფარველი“.

პროფესორი აფთი თისაევი (ჩეჩნეთ-ინგუშეთი): „იგი მარტო საქართველოს შვილი როდი იყო... თვითონ უდიდესი ინტერნაციონალისტი ეკუთვნოდა ყველას, მათ შორის ჩეჩნეთ-ინგუშეთსაც, რომელიც, ვფიქრობთ, ყველაზე მეტად გლოვობს... ამ დიდი ადამიანის დაკარგვას“.

პროფესორი ნურისლამ ჯიდალაევი (დაღესტანი): „არნოლდ ჩიქობავას სახით ჩვენ ვხედავდით მსოფლიო სახელის მქონე უდიდეს მეცნიერს, კავკასიის პატრიოტს, მეცნიერ-მებრძოლს, პრინციპულსა და გაბედულს იდეისათვის ბრძოლაში, პატიოსანსა და კეთილშობილ მოქალაქეს... არნოლდ ჩიქობავა იყო იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერების დამფუძნებელი, თეორიისა, რომელიც თავისი მასშტაბურობითა და მიზანდასახულობით უეჭველად დგას მსოფლიო მნიშვნელობის თეორიათა და მიმდინარეობათა გვერდით. უშუალოდ მისგან გამომდინარეობს კავკასიის ყოველი ხალხის ეროვნული თვითმყოფადობისა და ამ ხალხთა მრავალსაუკუნოვანი ერთიანობის შეგნება, ერთიანობისა, რომლის ფესვებიც ათასეული წლების სიღრმეში მიდის“.

არნოლდ ჩიქობავას სამეცნიერო მოღვაწეობის ერთ-ერთი ძირითადი სფერო იყო თეორიული ენათმეცნიერება. ამ დარგში შექმნა მან მონოგრაფიები, სახელმძღვანელოები და სხვა ნაშრომები, რომლებითაც ღირსეულად წარმოჩნდა ქართული საენათმეცნიერო აზრის სიღრმე და მასშტაბურობა. პროფესორ თინათინ შარაძენიძის შეფასების შესაბამისად, თუ თბილისი ენის თეორიის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ცენტრადაა აღიარებული, ეს პირველ რიგში არნ. ჩიქობავას მეცნიერული და პედაგოგიური მოღვაწეობის შედეგია.

არნ. ჩიქობავას ძალისხმევით გაიმართა 1950 წელს თავისუფალი საენათმეცნიერო დისკუსია, რომლის შედეგადაც დაძლეულ იქნა მარქსისტულ მოძღვრებად აღიარებული ნ. მარის მიუღებელი ზოგადლინგვისტური კონცეფცია, რის შედეგადაც მრავალი ცნობილი მეცნიერის აღიარებით შესაძლებელი გახდა მაშინდელი საბჭოთა და აღმოსავლეთ ევროპის მეცნიერება, ერთი მხრივ, დაბრუნებოდა კლასიკური, ევროპული მეცნიერების წიაღს, მეორე მხრივ კი — თანამედროვე ენათმეცნიერების განვითარების ფერხულში ჩაბმულიყო.

ცნობილი გერმანელი მეცნიერი, პროფესორი გეორგ მაიერი წერდა: 1950 წლის საენათმეცნიერო დისკუსიამ და მასში ქართველი მეცნიერის არნოლდ ჩიქობავას მონაწილეობამ შესაძლებლობა მისცა აღმოსავლეთ ევროპის მეცნიერებს თავისუფლად გამოეთქვათ თავიანთი აზრი.

თეორიული ენათმეცნიერების გამოჩენილი სპეციალისტი პროფესორი ვლადიმერ ზვეგინლევი აღნიშნავდა: „ყოველთვის მითქვამს და მინდა კვლავაც გავიმეორო, რომ სწორედ არნ. ჩიქობავასნაირი მკვლევრებით აღინიშნება ... ენათმეცნიერების ფუძემდებელი ეტაპები — მისმა მეცნიერულმა გაბედულებამ და უღრეკმა

პრინციპულბამ ენის კვლევის ახალი და უფრო ნაყოფიერი გზები წარმოაჩინა, ამასთანავე ყველას, ვისაც ამის აღქმის უნარი გვქონდა, მოგვცა ჩვენი მეცნიერ-მოსაძიებელი კვლევითი და უსაზღვრო ერთგულების მაგალითი... არნოლდ ჩიქობავას შერ დანთებული დისკუსიის ცეცხლი ჯერ არ ჩამქრალა. შესანიშნავ მეცნიერს, რომელიც თავისი მოღვაწეობით ხორცს ასხამდა ჩვენი მეცნიერების ყველა პროგრესულ საწყისს, დამსახურებული პატივი უნდა მიეგოს...”

გამოჩენილი სომეხი ენათმეცნიერი გევორქ ჯაუჟიანი იგონებდა: „მე იგი პირველად ვნახე მოსკოვში, ცნობილი დისკუსიის შემდეგ, როდესაც მისი სახელი მთელს მსოფლიოში ქუხდა, როდესაც უდიდესი ავტორიტეტით სარგებლობდა მისი ყოველი სიტყვა, რომელიც იყო მნიშვნელოვანი და საჭირო ჩვენთვის, მაშინ ახალგაზრდა ენათმეცნიერთათვის; იგი იქცა კაც-ლეგენდალ...”

დიდი იყო არნოლდ ჩიქობავას ავტორიტეტი მეცნიერთა წრეში, მთელს საზოგადოებაში. მისი მოწაფე, ცნობილი მეცნიერი და საოპერო მომღერალი ნოდარ ანდლულაძე ხატოვანად ამბობდა, რომ არნოლდ ჩიქობავა იყო უდიდესი, მძვინვარე, მორალური ავტორიტეტი“, ხოლო აკადემიკოსი თამაზ გამყრელიძე აღნიშნავდა, რომ არნოლდ ჩიქობავა ქართველ ენათმეცნიერთათვის გახლდათ „შინაგანი ცენტრი“, რომელიც „აკონტროლებდა“ ყოველივე იმას, რასაც ვქმნიდით“.

არნოლდ ჩიქობავას სამეცნიერო და საზოგადოებრივი მოღვაწეობის მნიშვნელობა ამჟამადაც ნათელია, მაგრამ მომავალი კიდევ უკეთ გამოაჩენს.

თავისი დიდი მასწავლებლის აკადემიკოს ივანე ჯავახიშვილის შესახებ არნოლდ ჩიქობავა წერდა: „რაც დრო გაივლის, მით უფრო სრულად გამოჩნდება მისი ნაღვალის სამეცნიერო და საქვეყნო მნიშვნელობა“. ეს სიტყვები საკვებით შეეფერება თავად არნოლდ ჩიქობავას პიროვნებას.

GENADI BURCHULADZE, VAZHA SHENGELIA

ACADEMICIAN ARNOLD CHIKOBAVA AS AN EMINENT SCHOLAR AND A PUBLIC FIGURE

Arnold Chikobava was born in the village of Sachikobao of the Senaki province on the 26th of March in 1898.

He was graduated from the Tbilisi State university in 1922. In 1929 he defended his doctoral thesis. In 1941 Arn. Chikobava was elected as the academician of the Acad. Sci. of Georgia. In 1933 Arn. Chikobava established the department of Caucasian languages at the Tbilisi State Univ.. In 1936 he established the department of Caucasian languages of the branch institute of language history and material culture.

In 1933 Arnold Chikobava was elected as the head of the Georgian language department in the newly opened Kutaisi Pedagogical Institute.

Arnold Chikobava was editor-general of the Georgian explanatory dictionary, in Eight Volumes.

Arnold Chikobava wrote many important monographies and text-books in general linguistics and in Ibero-Caucasian linguistics.

Arnold Chikobava was a teacher of many eminent specialists who carry out their scholarly and pedagogical activities in the scientific centres of Caucasia and of various parts of the world.

ნოდარ არდოტელი

ბგერათშესატყვისობათა ურთიერთმიმართებისათვის ენებსა და დიალექტებში

თანამედროვე კომპარატივისტიკაში გაზიარებულია საყოველთაოდ გავრცელებული თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ მონათესავე ენათა ოჯახი წარმოქმნილია ფუძე-ენის დიალექტობრივი დიფერენციაციის საფუძველზე (გ.მაჭავარიანი, 1965, 9). ამის თაობაზე არნ. ჩიქობავა ხაზგასმით აღნიშნავს: „... მონათესავე ენები წარმოშობით ერთი ენის კილოებია“ (არნ. ჩიქობავა, 1983, 249).

რადიკალურად განსხვავებულ აზრს ადგა ნ. ტრუბეცკოი, რომელმაც შედარებით ენათმეცნიერებაში შემოიტანა „ენათა კავშირის“ ცნება, რაც ერთ ოჯახში გაერთიანებულ ენათა საერთო გენეზისურ წარმომავლობას არ გულისხმობს (ნ. ტრუბეცკოი, 1987, 47-48). მართალია, ენათა ინტეგრაციის პროცესში ხდება სხვადასხვა წარმომავლობის ენებს შორის მთელ რიგ ფონეტიკურ თუ მორფოსინტაქსურ მოვლენათა ურთიერთზემოქმედება, რაც თვალსაჩინოდ ცვლის ენის, როგორც დინამიკური სისტემის, იერსახეს. ამისდა მიუხედავად, დიფერენციაციული პროცესები რელიეფურად განსხვავდება ინტეგრაციული პროცესებისაგან (პ. ფენრიხი, 1978, 24-25), რის გამოც „ენათა კავშირის“ ცნება სამართლიანად და მკაცრად იქნა გაკრიტიკებული (თ. შარაძენიძე, 1958, 454).

ლირსსაცნობი ფაქტია, რომ ბგერათშესატყვისობის ჩასახვას და ჩამოყალიბებას დასაბამი დიალექტებში (შეიძლება ზოგჯერ თქმებშიც!) ეძლევა. თავდაპირველად ფუძე-ენის დიფერენცირებად დიალექტებში ხელშესახებია ოდენ ბგერათიგივეობანი (*resp.* იდენტური ბგერათშესატყვისობანი), თუმცა, როგორც პ. ფენრიხი წერს: „ამასთან ერთად განსხვავებული რეალიზაციებიც გვხვდება (მაგალითად: გურული ხ: ხევსურული ჳ თანამედროვე ქართულ ენაში)“ (პ. ფენრიხი, 1978, 26).

სავსებით ლოგიკურია, როცა ამა თუ იმ ენის ქვესისტემაში - დიალექტში საფუძველი ეყრება ფონემათა კანონზომიერ დიფერენციაციას, შეპირობებულს კომბინაციური თუ სპონტანური ფონეტიკური ცვლილებებით. მორფონოლოგიური პროცესები, სხვადასხვა ენათა და დიალექტთა მიხედვით, არათანაბარი ჩანს.

სავსებით კანონზომიერია ისიც, რომ ცალკეულ მონათესავე ენებსა და მათ დიალექტებში ხდება მსგავსი ფონეტიკური პროცესები, რის შედეგადაც ვიღებთ რეგულარული ბუნების კანონზომიერ ბგერათშესატყვისობებს. ამ დებულების ნათელ ილუსტრაციად მესახება იბერიულ-კავკასიურ ენათა ცალკეული წყების ენებსა თუ დიალექტებში თანაარსებული და მსგავსი ფონეტიკური პროცესების პოვნისებობა.

კერძოდ, აფხაზურ-აბაზურ ენათა აშხარულ, აბჟურსა და ბზიფურ დიალექტებში თავჩენილ კბილბაგისმიერ სპირანტთა ვ, ფ, ჭ სამეულს ტაპანთურში შეესატყვისება შესაბამისი გვარობის ძ, ც, წ აფრიკატები (ქ. ლომთათიძე, 1976, 179):

აბგ - ბზ.

აბგ
 აბგ
 აბგ
 აბგ

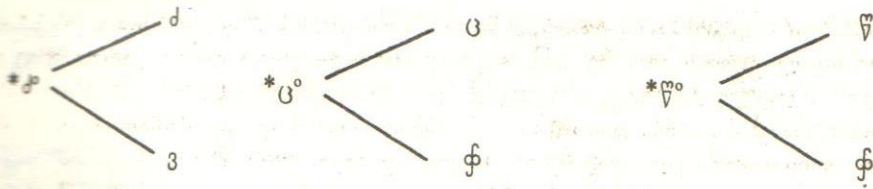
ტაბ.

d: და(რა), და (რთა) „გვერდი“

ც: აც „ელჭექი“

წ:წა „წვრილი“

ლომთათიძის მართებული შეხედულებით, ზემოხსენებულ შესატყვისობას საფუძვლად უდევს რთული ფონემები-აფრიკატთა ლაბიალიზებული სახეობები - *პ, *ც, *წ, რომელთა ბიფურკაციითაც მივიღეთ დღევანდელი ვითარება:



მართალია, ეს პროცესი ერთეულ ლექსემებში რეალიზდება, მაგრამ შესატყვისობის თვალსაზრისით სრულად კანონზომიერია. მასთან, საანალიზო შესატყვისობას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება იმითაც, რომ ცალკეულ შემთხვევებში დადასტურებულია ამოსავალი აფრიკატის ლაბიალიზებული სახეობა, რაც ერთზე კიდევ ცხადყოფს რეკონსტრუქციის რეალურობას, მაგ.: აფხ. ამაც⁰გსრა (შდრ. ტაბ. აც „ელჭექი“) „მეხის დარტყმა“ (ქ.ლომთათიძე, 1976, 180).

თუ აფხაზურსა და აბაზურს დამოუკიდებელ ენობრივ ერთეულებად მივიჩნევთ, მაშინ ამ შესატყვისობაში არსებითი არის ის, რომ, ერთი მხრივ, აფხაზურისა და აბაზური ენების, ხოლო, მეორე მხრივ, აბაზური ენის ტაპანთური და აშხარული დიალექტების სპირანტ-აფრიკატთა შესატყვისობანი ერთგვაროვანია. ეს კი შეპრობებული ჩანს მათი ერთი საერთო ფონემიდან წარმომავლობით.

ლაბიალიზებულ ფონემათა ანალოგიური ტრანსფორმაცია იგულისხმება უბარდოულ ენაში, რომელშიც სხვა ადილურ ენებთან მიმართებით შესატყვისობათა რთულ ვითარებას ვაწყდებით.

ხუნძური ენის დიალექტებში რეალიზებული სპონტანური ფონეტიკური პროცესები, რომლებიც გამოწვეულია როგორც საარტიკულაციო ადგილის გადაწვევით, ისე რაგვარობის ცვლით, უმეტესწილად ხუნძურ-ანდიურ-დიდოურ ენებში განხორციელებულ შესაბამის ფონეტიკურ პროცესებს მისდევს. ხუნძურ-ანდიურ დიდოურ ენათა ქვეჯგუფს, ერთი მხრივ, და ხუნძური ენის დიალექტებს, მეორე მხრივ, ერთნაირად ახასიათებს:

1. ინტენსიურ აბრუბტივთა გაფშვინვიერება:

ა) შესატყვისობანი ენათა შორის:

საერთო ამოსავალი-ხუნძ.

*წწ წწ
 *კწ წწუნ
 *კკ გიკკ
 კკ
 კკალ

ანდ.
 წწ(>ცწ, სწ)
 წწუნ
 კკ(>ჩწ, წწ, შწ)
 მიკკი
 კკ
 კკა (ანვ.)

დიდ.

ც
 ცეწ „არწივი“
 ჩ(>ც)
 მეჩა „კინკარი“
 ქ
 ქერუ „ხეობა“

ბ) შესატყვისობანი ხუნძური ენის დიალექტებში:

საერთო ამოსავალი	ხუნძახ.	ყარახ. (ჭუნტიბი)
*წ	წ	ც
	წარ	ცარ „სახელი“
*ქ	ქ	ჩ
	ჰინქ	ჰინჩ, ჩიტი“
*კ	კ	ქ
	კალ	ქალ „ხეობა“ ²

2. აფრიკატთა სპირანტიზაცია, რომელიც უპირატესად ინტენსიურ თანხმოვნე-ბს მოუღის (არნ. ჩიქობავა, ილ. ცერცვაძე, 1962, 75-77; ლომთაძე, 1962, 308).

ა) შესატყვისობანი ენათა შორის:

საერთო ამოსავალი - ხუნძ.	ანდ.	დიდ.
*ც	ს	ს(>შ)
	ცო	სი „ერთი“
ც	ც (>ს)	ს
	შოც	ესიშ „ძმა“, „და“
საერთო ამოსავალი - ხუნძ.	ანდ.	დიდ.
*ჩ	ჩ(<შ)	შ
	კონჩე	კამუშა (ბეუ.) „ხვლიკი“
*წ	წ	ხ
	ბუწე	ბეხუდა „დაკვლა“
*ლ'	ლ' (>ლ)	ლ'
	ონლ'-გო	ილ'-ნო „ექვსი“

ბ) შესატყვისობანი დიალექტებში:

საერთო ამოსავალი - ხუნძახ.	ჰიდ. - ანწუხ.	ჰადაქ.
*ც	ს	შ
	სო	შო „ერთი“
	ხუნძახ.	ჰიდ.
*ც	ს	ს
	ვაც	ვას
*ჩ	ჩუჭა	შუჭა
*წ	წ	ხ
	წუაზე	ხუალე
*ლ	ლ'	ლ'
	ლ'არ	ლ'არ
		„რქა“

ტრანსფორმირებული სახეობა ლ' ლატერალური სპირანტისა, ანწუხურის გარდა, ხუნძური ენის ყველა სამხრულ დიალექტს მოეპოვება (არნ. ჩიქობავა, ილ. ცერცვაძე, 1962, 77).

3. სისინა სიბილანტთა გაშიშინება და შიშინათა გასისინება. სპეციალური ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ ხუნძურ-ანდიურ (სახელდობრ, ახვახურ) ენებში

ხელში არაინტენსიური სისინების გადასვლა შიშინებში, ხოლო ინტენსიური შიშინე-
შინა-სისინებში. სიბილანტთა გაშიშინ-გასისინების სათანადო ცვლილებები თავს
ჩვენს ავრეთვე ცალკეულ ენათა დიალექტებში (ტ. გუდავა, 1964, გვ. 82; არნ.
ჩიჭობავა, ილ. ცერცვაძე, 1962, 69).

1) არაინტენსიურ სისინა სიბილანტთა შესატყვისობანი.

ა) შესატყვისობანი ენათა შორის:

საერთო ამოსავალი -	ხუნძ.	ანდ. (ახვ.)
*ს	ს	შ
	მესედ	მიშიდი „ოქრო“
*წ	წ	ჭ
	ბაწ	ბაჭა „მგელი“
*ზ	ზ	ჟ
	ჭაზო	აჭი „თოვლი“

ბ) შესატყვისობანი ხუნძური ენის დიალექტებში:
საერთო ამოსავალი - ხუნძახ. ანწუნ.

ს	ტობ.	ჭადაქ.
ვას	ს	შ
ც	ვას	ვაშ „ვაჟიშვილი“
ცი	ს	შ
წ	სი	ში „დათვი“
წულ	წ	ჭ
ზ	წულ	ჭულ „შეშა“
ზაზ	ზ	ჟ
	ზაზ	ჟაჟ „ეკალი“...

შესატყვისობის ანალოგიურ სურათს გვიჩვენებენ ინტენსიური შიშინა სიბილანტ-
ები, რომლებიც შესაბამის სისინებში გადადიან (არნ. ჩიჭობავა, ილ. ცერცვაძე,
1962, 73).

ხუნძურ-ანდიურ-დილოური ენები და მათი დიალექტები მსგავსებას ამჟღავნებენ
დელაბიალიზაციისა და კორელაციის „ინტენსიური-არაინტენსიური“ მოშლის
თვალსაზრისითაც (ტ. გუდავა, 1974, 139-145).

ინტერესს მოკლებული არ იქნება აღინიშნოს, რომ ენათა და დიალექტთა შორის
მსგავსი სპონტანური ცვლილებები მარტოდენ თანხმონებს კი არ ახასიათებს,
არამედ ხმონებსაც. ხუნძურსა და საკუთრივ ანდიურ ენას შორის დასტურდება
ცნობილი შესატყვისობა (ილ. ცერცვაძე, 1958, 251): ხუნძ. ა: ანდ. ო. შესაბამისად:
ბაწ: ბოწო „მგელი“, ჩან: ჩონ „ნადირი“ და მისთ.

აი შესატყვისობას ვაწყდებით დილოურ ენებშიც, რომელიც გამჭოლ გასდევს
ამ ენათა მთლიან სისტემას და რეგულარული ბუნებისაა (ე. ლომთაძე, 1994, 235).
საილუსტრაციო მაგალითები:

საერთო ამოსავალი - ბეჟ.	ხვარშ.	ჰინ.	საკ.დიდ.
ა	ა	ო	ო
	ბაწო	ბოწა	ბოწი „მგელი“
	რაკო	ლოკუა	როკუ „გული“

შევათხი ა:ო შესატყვისობა თავს იჩენს ხვარშული ენის დიალექტებს შორის,

რომელსაც აგრეთვე რეგულარული ხასიათი აქვს:

საერთო ამოსავალი -	საკ. ხვარშ.	ინხ.
* _ა	ა	ო
	ბახ	ბოხ „თივა“
	ღაბალ	ღობოლ „წისქვილი“
	'ეზალ	'ეზოლ „თვალი“...

მაშასადამე, ზემოხსენებული ენების შესატყვისობათა შეჯერება ცხადს ხდის, რომ მონათესავე ენებსა და დიალექტებში (თქმებში - sic!) თავს იჩენს მსგავსი ფონეტიკური პროცესები, რომლებიც, ცვლილების ერთგვაროვანი ტენდენციის გამო, ერთგვაროვან ბგერათშესატყვისობებს წარმოქმნიან. ექვს გარეშეა, თავდაპირველად ბგერათშესატყვისობა, როგორც სპონტანური ბგერათცვლილების შედეგი, ყალიბდება დიალექტში და შემდეგ, დიფერენციაციის მატებასთან ერთად, ცალკეული ენის კუთვნილება ხდება. აქედან გამომდინარე, მარტოოდენ ბგერათშესატყვისობა, მით უფრო თუ იგი მხოლოდ ფონემათა მცირე ნაწილს (მაგ., სიბილანტებს) მოიცავს, ენათა და დიალექტთა ერთადერთ სადიფერენციაციო კრიტერიუმად ვერ გამოდგება.

ამასთან დაკავშირებით გასაზიარებელი ჩანს ბ. ჯორბენაძის მოსაზრება, „რომ ის, რაც ამჟამად ქართველურ ენათა ბგერათშესატყვისობად განიხილება, ისტორიულად ამ ენათა დიალექტებისათვის დამახასიათებელი მოვლენა იყო“ (ბ.ჯორბენაძე, 1995, 56). ამ დებულების მართებულობის დამადასტურებელ მაგალითებს, სიმბტომატურად წარმოჩენილს ქართველურ ენათა თანამედროვე დიალექტებში, ხელშესახებად ვპოვებთ.

პარადოქსულ მოვლენას არ წარმოადგენს დიალექტებში სპორადულად თავჩენილი ფონეტიკური გადახრები, რომლებიც უმრავლეს შემთხვევაში საკუთრივ დიალექტურ ინოვაციას უფრო წარმოადგენს, ვიდრე ენის შინაგანი ბუნების გამოვლენას. თვალშისაცემია ის გარემოება, რომ ენებსა და დიალექტებში ფონეტიკური სხვადასხვაობანი ხშირად კომბინაციური ცვლილებებით არის შეპირობებული, მაგ.: ქართ. ლეკვი: ჭან. ლაჭი „ძალი“. კ>ჭ აფრიკატიზაცია გამოწვეულია პალატალიზაციით. ზანურ ენაში კ ახალი ქართულის ანალოგიურად ხ ფონემად იქცა, რომელმაც პოზიციურად მოგვცა კ სვანურსა და ქართული ენის ზოგ დიალექტს დღემდე შემორჩა ფარინგალურთა ოდესღაც არსებული სამეულის წყვილული სისტემა. რაც შეეხება ამ სამეულის ფარინგალურ აბრუბტივს, იგი ზანური დიალექტების ინტერვოკალურ პოზიციაში კ-დ იქცა, ხოლო მეგრულის კომპლექსებში წყ, ჭყ... შემოგვენახა. ჭანურში იგი ასეთ კომპლექსებში კ-დ იცვალა: წვარი (<წყარი) „წყალი“ (ქ. ლომთათიძე, 1988, 54).

ამრიგად, ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე ირკვევა, რომ დიალექტებში დადასტურებული ბგერათშესატყვისობანი უმეტესწილად ენებში რეალიზებულ შესატყვისობათა ანალოგიურია. ეს ნიშნავს: ის ფონეტიკური პროცესები, რომელთა საფუძველზეც ხდება ბგერათშესატყვისობათა წარმოქმნა, ერთგვაროვანი უნდა ყოფილიყო ენებსა და დიალექტებში. ეს კი, თავის მხრივ, სვამს საკითხს ენის წიაღში იმთავითვე დაუნჯებული პოტენციის არსებობისას, რომელიც სხვადასხვა დროსა და სხვადასხვა ადგილას აპირობებს ერთგვაროვანი ბგერათშესატყვისობის ჩამოყალიბებას.

1. ამა თუ იმ ბგერათშესატყვისობის საილუსტრაციოდ სიმოკლისათვის თითო მაგალითის მონმობით შემოვიფარგლეთ.

2. აფრიკატა გაფშვინვიერების ანალოგიურ შემთხვევებს ვაწყდებით ტინდიურ ენასა და შოლდბური ენის ლოლობერიულ დიალექტში.

3. თანმშოვანთა შესატყვისობის ანალოგიური სურათი შენიშნულია ახვახური ენის დიალექტებში, კერძოდ, ახვახური ენის სამხურსა (ტა, ლ', ხ) და ჩრდილოურ (ტ', ყ', ლ, ფ') დიალექტებს შორის თავჩენილი შესატყვისობა რელგულარულია. ხუნძური სამხრულ დიალექტს მისდევს (ზ. მაჰომედბეკოვა, 1974, 124-125).

4. ახვახურ ენაში გაშიშინებას განიცდის ისეთი სისინა ს-ც, რომელიც ც-საგან მომდინარეობს, მაგ. ხუნძ. ცერ: ანდ. სორ: ახვ. შარი „მელა“.

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. გუდავა, 1964 - Т.Е.Гудава, Консонантизм андииских языков, Тб., 1964.
2. გუდავა, 1974 - Т.Е.Гудава, Из истории корреляции "сильный - слабый" в аварско-андиско-дидойских языках. - ЕИКЯ, I, Тбилиси, 1974.
3. ლომთათიძე, 1976 - ქ. ლომთათიძე, აფხაზური და აბაზური ენების ისტორიულ-შუღარბითი ანალიზი, I, თბ., 1976.
4. ლომთათიძე, 1988 - К. В. Ломтатидзе, Особенности фонетической системы и звуковых соответствий в иберийско-кавказских языках, იკე, XXVII, Тб., 1988.
5. ლომთაძე, 1962 - ე. ლომთაძე, თანმშოვანთა შესატყვისობანი დიდოურ ენებში და ხუნძურს შორის, იკე, XIII, თბ., 1962.
6. ლომთაძე, 1994 - ე. ლომთაძე, დიდოურ ენათა ვოკალიზმის დიაქრონიული ანალიზი, თბ., 1994.
7. მაჭავარიანი, 1965 - გ. მაჭავარიანი, საერთო-ქართველური კონსონანტური სისტემა, თბ., 1965.
8. მაჰომედბეკოვა, 1974 - З.М.Магомедбекова, О звукосоответствиях между диалектами ахвахского языка, ЕИКЯ, Тбилиси, 1974.
9. ტრუბეცკოი, 1987 - Н.С. Трубецкой, Избранные труды по филологии, М., 1987.
10. ფენრიხი, 1978 - ჰ. ფენრიხი, ენათა გენეტური ნათესაობის დასაბუთების კრიტერიუმები და ადრინდელი საერთო-ქართველური ფუძეენის ძირეულ მორფემათა სტრუქტურის ზოგიერთი საკითხი, თბ., 1978.
11. შარაძენიძე, 1958 - თ. შარაძენიძე, ენათა კლასიფიკაციის პრინციპები, თბ., 1958.
12. ჩიქობავა, ცერცვაძე, 1962 - არნ. ჩიქობავა, ილ. ცერცვაძე, ხუნძური ენა, თბ., 1962.
13. ჩიქობავა, 1983 - არნ. ჩიქობავა, ზოგადი ენათმეცნიერება, II, თბ., 1983.
14. ცერცვაძე, 1958 - ილ. ცერცვაძე, ბგერათცვლილებებისათვის ხუნძურ-ანდიურ ენებში, იკე, IX-X, თბ., 1958.
- ქორბენაძე, 1995 - ბ. ჯორბენაძე, ქართველურ ენათა დიალექტები, თბ., 1995.

ნ. არდოტელი

NODAR ARDOTELI

**TOWARDS THE INTERRELATION OF PHONEME ACCORDANCES IN LANGUAGES
AND DIALECTS**

In this paper the author draws the conclusion that the phonetical processes realized in Dagestan languages develops in the same dialects. Processes which at first sight seem to be Spontaneous eventually takes shape of sound correspondences.

ჯონდო ბარდაველიძე

ხალხური ლექსი — ქართული კულტურული მოზაიკის ორგანული ნაწილი

ხალხური ლექსი მრავალსაუკუნოვანი ქართული კულტურის ორგანული ნაწილია. ამასთან, ხალხურ ლექსს არ შეიძლება შევხედოთ როგორც ერთგვაროვან ფენომენს, თუ მრავალწახნაგოვანია და წარმოადგენს თავისებურ მოზაიკას, რომელშიც ცისარტყელასავით არის გადაშლილი როგორც ენობრივი, ისე სასიმღერო ელემენტების მრავალფეროვნება.

ხალხური ლექსის მრავალსახეობა განპირობებულია, პირველ რიგში, იმით, რომ მის მატერულ ფორმას, კერძოდ კი — ლექსთწყობას (და მასთან ერთად — ლექსიკას) განსაზღვრავს არა რომელიმე ერთი ცალკეული კუთხის, არამედ ერთმანეთისაგან შეტანაკლებად განსხვავებულ კუთხეთა დიალექტებისა და კილოკავების თავისებურებანი. ენობრივ მოვლენებთან ერთად, ხალხური ლექსთწყობისა და, საერთოდ, ხალხური ლექსის ბუნების ფორმირებაზე ასევე იგრძნობა შესრულების წესებისა და მუსიკალური დეტალების ძლიერი გავლენა.

ტრადიციულად ჩამოყალიბებულია ხალხური ლექსის ორი ძირითადი ტიპი: სასიმღერო და არასასიმღერო. სასიმღერო ლექსები, თავის მხრივ, არაა ერთგვაროვანი. ერთია, მაგალითად, ფანდურზე ან ჩონგურზე შესასრულებელი, მეორე — სტვირზე, მესამე კიდევ — სხვა მუსიკალურ საკრავზე (ან საკრავებზე) და ა.შ. არის ისეთი ლექსები, რომლებიც გუნდურად (ან ერთპიროვნულად) სრულდება უოველგვარი აკომპანემენტის გარეშე (ნადური, მთიბლური, სუფრული, საწესჩვეულებო, რიტუალური და ა.შ.), რომლებიც ერთმანეთისაგან განირჩევიან არა მარტო იდეურ-შინაარსობრივად, არამედ — მეტრული და რიტმულ-ინტონაციური წილობითაც.

ლექსისა და სიმღერის (უფრო ზუსტად: სიტყვიერი ტექსტისა და მუსიკალური მანერის) ორგანული ერთობა ადრევე იქნა შემჩნეული ლექსთმცოდნეების მიერ. ასე, მაგალითად, იოანე ბატონიშვილს „კალმასობაში“ მოჰყავს ასეთი დიალოგი: „მესტვირულნი ლექსნი ვითარნილა არიან?“ — პასუხი: „რომელნიმე არიან მოკლე სიტყვებით შემდგარნი მესტვირულნი სიმღერანი...“ (1,294; ხაზი ჩემია — ჯ.ბ). მაშასადამე, იოანესათვის ხალხური ლექსი და სიმღერა სინონიმურია. კიდევ უფრო ღრმად აქვს გააზრებული ეს საკითხი პეტერბურგის აკადემიის პირველ ქართველ აკადემიკოსს თეიმურაზ ბაგრატიონს. მას, ერთ-ერთ პირველს ლექსთწყობის კვლევის ისტორიაში (შტენგელი, ვესელოვსკი, კორმი, შტოკმარი გაცილებით გვიან წერდნენ ამის შესახებ), ვერსიფიკაციის საფუძვლად „სამღერელი ხმანი“ (სასიმღერო მანერები) მიაჩნია. თეიმურაზი ჰიპოთეზის სახით კი არ გვთავაზობს ამ აზრს, არამედ ასაბუთებს კიდევ კონკრეტული მასალის მოხმობით. ასე, მაგალითად, შაირის წარმოშობის საფუძვლად თეიმურაზი თვლის „ლიდინი არნანანოს“ ხმას, რომელიც, მისი ინტერპრეტაციით, სიტყვიერად ასე ითქმის:

არნანო, ჰარნი არნანო, ჰარნი არნანი ჰარნანო.

ანდა:

ჰარლალო, ჰარლი არლალო, ჰარლი არლალი ჰარლალო.

რაც შეეხება ქართულ სინამდვილეში ასევე ფართოდ გავრცელებულ მეორე სალექსო საზომს, ფისტიკაურს, თეიმურაზს მის საფუძვლად „თარნი არნანოს“ ხმა მიაჩნია:

თარნი ჰარნანო, თარნი ჰარნანო, ჰარნანი თარნი, ჰარნი ჰარნანო (2, 231).

სასიმღერო ჰანგები რომ განსაზღვრავენ ხალხური ლექსის რიტმულ-ინტონაციურ წყობას, ამას აშკარად ამჟღავნებს დღემდე შემორჩენილი არაერთი საწესო თუ საყოფაცხოვრებო ნაწარმოები. ავილოთ, მაგალითად, ცნობილი „სამაია“, რომელიც ცეკვა-სიმღერით სრულდება:

სამაია სამთაგანა — რა ტურფა რამ ხარო,
სამაიას თავი მიყვარდა — რა ტურფა რამ ხარო,
ლისო, ლისო, ქარი ქრისო — ლისიმ დალაღო,
შევარდენი ფრთასა შლისო — ლისიმ დალაღო,
არიგებულ, ჩარიგებულ — რა ტურფა რამ ხარო... და ა.შ. (3,59).

ამ სიმღერაში, როგორც ვთქვით, მკაფიოდ იგრძნობა სასიმღერო-საცეკვაო ჰანგის გავლენა. ასეა სხვა, ანალოგიური ხასიათის ლექს-სიმღერებშიც:

ვისია, ვისია, ქალი ლამაზი,
მას უქეს თვალ-წარბი და ქცევა ნაზი.
დალალ-კავები, წამწამ-არვაზი,
ტუჩი საღიმოთ გამონამზადი.
კბილი აღმასით გამონათალი,
ხოხობის ყელი ბჭეთ მონახაზი (3,59).

ლექსში თერთმეტმარცვლიან სტრიქონებს ენაცვლება ათმარცვლიანები, რაც მაინცდამაინც არც კითხვის დროს იგრძნობა, მაგრამ კიდევ უფრო შეუმჩნეველია შესრულებისას. თუ ამ კუთხით შევხედავთ ხალხურ ლექსებს, დავინახავთ, რომ ლექსის მრავალფეროვნება ბევრ შემთხვევაში დამოკიდებულია სასიმღერო ჰანგებზე, რაც მას განასხვავებს ლიტერატურული ლექსისგან და ქმნის იმ თავისებურ უღერადობას, ხალხურისათვის რომ არის დამახასიათებელი. ამასთან, ხალხური ლექსის ფორმას განსაზღვრავს არა მარტო შესრულების წესები, არამედ ის შინაარსიც, რაც მას უღვევს საფუძვლად. სანიმუშოდ შეიძლება დავასახელოთ ცნობილი „აღზევანს წავალ მარილზედ“ და მასთან დაკავშირებით, ვახტანგ კოტეტიშვილის კომენტარი: „ეს ლექსი, — წერს მკვლევარი, — მრავალმხრივ არის საგულისხმო. თავისი წყობით და, ვიტყოდით, ჰანგითაც, იგი გუნდობრივი შესრულების ნიმუშებს შეიცავს. შესაძლებელია, რომ ამ ლექსს საფუძვლად სულ სხვაგვარი წესი ედო. შემდეგში კი გადასხვაფერდა და მიიღო ის ჩვეულებრივი სახე, რომელიც ლექსს აქვს. ისეთი გამძაფრებული დრამატიზმი, ისეთი შერევა ზღაპრული ელემენტებისა და შესრულების ისეთი ფორმა, რომელსაც ლექსი ამჟღავნებს, — გვაფიქრებინებს, რომ აქაც საწესო მოვლენასთან გვაქვს საქმე“ (3,400). მოვიტანთ ნაწყვეტს ამ ლექს-სიმღერიდან:

ჰარალო, ჰარი ჰარალეო-და
აღზევანს წავალ მარილისთვინა-და,
მარილს მოვიტან ჩემი ცხვრისთვინა-და,
ჩემი ცხვრისთვინა, შავ თვალისთვინა-და,

დედამ მიშალა — არ დავიშალე,
 მამამ მიშალა — არ დავიშალე,
 წაველ და წაველ ხარ-ურმითა - და,
 სულ დიდმა რძალმა გზა დამიწყველა-და... (3,246).

ლექსი ათმარცვლიანია, რიტმულად ჰგავს ფისტიკაურის წყობას, თუმცა ინტონაციურად საგრძნობლად განსხვავებულია, რაც ცხადია, შესრულების თავისებური წესით არის განპირობებული. ფისტიკაურის თავდაპირველი ტექნიკური საფუძვლები მოჩანს იმ ტიპის ლექს-სიმღერებშიც, როგორცაა, მაგალითად, „ნესტან-დარეჯან“:

- ნესტან-დარეჯან, სად რას გეძინა?
- მინდვრის ბოლოსა.
- ზედ რა გეხურა?
- ზარი ზარბაბი
- მოველ, აგხადე, სამი გაკოცე,
 სამმა კოცნამა ფერი გიცვალა.
 ფერმა ნაცვალმა წიგნი დასწერა.
- შიგ რა ჩასწერა?
- ქაშხა ატლასი.
- ვის გაუგზავნა?
- თამარ მეფესა... (3,321).

დღეს ამ ლექსის შინაარსის ზუსტად გაგება ძნელია, მაგრამ იგი რომ სატრიალო არაა, აშკარაა, — უფრო რიტუალური ხასიათის სიმღერა უნდა იყოს, რომელიც რაღაც, ჩვენთვის უცნობ ცერემონიალს უკავშირდება. საერთოდ, ფორმის თვალსაზრისით, დილოგური ლექსები უაღრესად საინტერესოა, რადგან მათში შემონახულია შესრულების უძველესი წესები. ასეთია, მაგალითად, რაჭაში შემორჩენილი, ბოსლობასთან დაკავშირებული საწესჩვეულებო ლექსი:

- ხარებმა რა შემოთვალეს?
- სახნელი ურემი მოგვიმზადეთო.
- ძროხებმა რა შემოთვალეს?
- სახბოეები მოგვიმზადეთო.
- ცხვრებმა რა შემოთვალეს?
- საკრავეები მოგვიმზადეთო.
- ცხენებმა რა შემოთვალეს?
- საკვიცეები მოგვიმზადეთო (3,283).

ასეთ ლექსებში ტექსტის რიტმული წყობა ყოველთვის არ არის მკაცრად ორგანიზებული, მას მთლიანად შესრულების წესი წარმართავს, თუმცა ეს სრულფაშობითაც არ გვიშლის ხელს, მოცემული ტექსტი აღვიქვათ ლექსად.

რაჭაში, განსაკუთრებით — ზემო რაჭაში, შემორჩენილია ბევრი ძველი საწესო ხასიათის სიმღერა, რომელთაც შემონახული აქვთ არქაული სალექსო ფორმები. ამათგან ყურადღებას იქცევს „ქალსა ვისმე“, რომელიც, ყველა ნიშნის მიხედვით, უძველესი საფერხულო სიმღერაა:

ქალსა ვისმე ერქვა შროშანი,
 ხუთსა თითსა ეცვა ბეჭედი,
 ბეჭდის თვალსა მოლი მოსულა,
 მოლის თვალსა ნაძვი ასულა,

ნაძვის წვერსა ქორს ბუდე ედგა,
 ბუდე იყო აბრეშუმისა,
 კვერცხი ჰქონდა იაგუნდისა... (3, 54).

ლექსი ვრცელია და აშკარად საწესო ხასიათისაა. სრულდებოდა ქალების მიერ, ყველიერის დღეს. ჩვენს მიერ ციტირებული ტექსტი ცხრამარცვლიანია, თუმცა, სიმღერის დროს, ის შეიძლება თოთხმეტ მარცვლიანადაც გავიაზროთ, რადგან შესრულებისას ყოველი ტაეპის პირველი-ორი სიტყვა მეორდება („ქალსა ვისმე, ქალსა ვისმე ერქვა შროშანი“. ზოგჯერ ტაეპის ბოლოს „ო“-ნიც დაერთვის), მაგრამ მას არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს, რადგან ასეთი ლექსები საქართველოს სხვა კუთხეებში გავრცელებულ არც 9-მარცვლიანებს ჰგვანან და არც 14-მარცვლიანებს. ისინი თავისებურია, „რაჭულია“ და ქმნიან გარკვეულ კოლორიტს საერთო ქართულ პოეტურ მოზაიკაში.

ხალხური ლექსის მრავალფეროვნება, მისი რიტმულ-ინტონაციური თავისებურებანი მნიშვნელოვნად არის დავალებული ქართული ხალხური სიმღერის შესრულების გუნდური ხასიათით. ცნობილი მუსიკოსის, მელიტონ ბალანჩივაძის დაკვირვებით, ქართული ხალხური სიმღერის ხასიათი მაშინაც კი, როცა იგი ჩონგურზე სრულდება ერთი ხმით — უცვლელად გუნდური რჩება. მისი დაკვირვებით, ხალხური სიმღერის ძირები თვით ქართულ ცხოვრებაში და გარემომცველ ბუნებაშია ჩაფლული და მითი საზრდოობს (4, 16). აქედან წარმოდგება სწორედ ის ქართული უნიკალური პოლიფონია, რომელსაც ალტაცებაში მოჰყავს სიმღერის მოყვარული საზოგადოება მთელს მსოფლიოში.

გარდა სასიმღერო ჰანგებისა, ხალხური ლექსის მრავალფეროვნებას განაპირობებს ცალკეულ კუთხეთა დამახასიათებელი დიალექტები და კილო-კავები, აგრეთვე თავისებურებანი ისეთი ქართველური ენებისა, როგორცა მეგრული და სვანური. ნაშრომის მოცულობის შეზღუდულობის გამო, ვერ მოვიტანთ სათანადო ნიმუშებს იმის დასადასტურებლად, თუ რა დიდ როლს თამაშობს თითოეული ქართული კუთხე საერთო-ქართული ლექსის თავისებურებათა ჩამოყალიბებაში, მაგრამ დარწმუნებული ვარ, დაინტერესებული მკითხველი ამას თვითონაც კარგად გაიაზრებს.

ქართულ ხალხურ პოეზიაში თავისებური რიტმულ-ინტონაციური ჟღერადობით გამოირჩევა მესტვირული ლექსი. მესტვირული ლექსი, როგორც წესი, ჩვეულებრივ 8 ან 16 მარცვლიან შაირს წარმოადგენს, მაგრამ მისი წყობა, სწორედ შესრულების თავისებურების გამო, განირჩევა სხვა, ანალოგიური მეტრული წყობის ლექსებისაგან. თუ კარგად დავუკვირდებით მესტვირეთა რეპერტუარის კლასიკურ ნიმუშს „არსენას ლექსს“, იგი არა მარტო შესრულებისას ინარჩუნებს თავისებურებას, არამედ — ჩვეულებრივი წაკითხვის დროსაც. სტვირზე შესრულებისას ერთი თავისებურება იჩენს თავს: იშლება ზღვარი მაღალსა და დაბალ შაირს შორის. ორივე ეს სახეობა შაირისა ერთნაირად გამოითქმის. აღსანიშნავია, რომ გარდა ტრადიციული შაირის ზომის ლექსებისა, მესტვირეთა რეპერტუარში დამკვიდრებული იყო რიტმული პროზის, უმთავრესად — დიალოგური ფორმის ნაწარმოებებიც, როგორცაა, მაგალითად, რაჭული „პატარძლო“:

- პატარძლო, პატარძლო, პატარძლო!
- ბატონო, ბატონო, ბატონო!
- ქათმებს დოუძახე, ქათმებს დოუძახე!
- „ჯუგი-ჯუგი“, დოუძახე, „ჯუგი-ჯუგი“ დოუძახე!

- ჯუგი-ჯუგი, ჯუგი-ჯუგი!
- დაათვაღე, დაათვაღე, დაათვაღე!
- ერთი, ორი, სამი, ოთხი.
ხუთი, ექვსი, შვიდი, რვა, ცხრა, ათი!
- მეთერთმეტე დაკარგულა, წაულიათ ნაცარაო,
გიჟი დედამთილი მყავს და ღმერთმა არ დააცალოა.

სასიმღეროსგან სრულიად განსხვავებულია არასასიმღერო ლექსები, რომელთა რიტმულ წყობას განსაზღვრავს ისევ შესრულების წესები. ჟანრობრივად ასეთი ლექსები საკმაოდ მრავალფეროვანია და ერთმანეთისგანაც მკაფიოდ განირჩევიან. თუ მკაცრი პოეტიკური თვალსაზრისით მივუდგებით, ისინი პირობითად თუ განეკუთვნებიან ვერსიფიკაციას, მაგრამ, რადგან ლექსის უმთავრეს კომპონენტს — რიტმს შეიცავენ, მაინც ლექსები უფროა, ვიდრე პროზა. არასასიმღერო ლექსებს შეიძლება მივაკუთვნოთ ანდაზები, გამოცანები, შელოცვები, საბავშვო გათვლები და თამაშობისას წარმოსათქმელი სხვადასხვა ამორფული ჟანრის ნიმუშები, აგრეთვე ფრინველებზე ნადირობისას წარმოსათქმელი პოეტური ტექსტები, რომლებიც რაჭაშია დაფიქსირებული (5, №13452). მათი რიტმული წყობა განსხვავებულია, მაგრამ ზოგჯერ ემთხვევა ტრადიციული ლექსთწყობის სახეებს. ასე, მაგალითად, ანდაზების მეტრული სტრუქტურა ხშირად ჩვეულებრივი რვა ან შვიდმარცვლიან სალექსო საზომს შეიცავს, ხოლო გამოცანის, ამასთან ერთად, ისეთს, როგორც არ გვხვდება ტრადიციულ ლექსთწყობაში. მაგალითად, გამოცანებში არც თუ იშვიათია სამ და ოთხმარცვლიანი სალექსო საზომები:

- თავი ქვის,
- ტანი ხის,
- ფოთოლს ჭამს,
- ნაცარს ყრის.
- გომი ვგავე,
- ვერ დავგავე.

ასევე, გამოცანებში გვხვდება სამტაეპიანი ლექსები, რაც ქართული ტრადიციული მეტრიკისათვის უჩვეულოა, მაგრამ აქ სრულიად ბუნებრივად გამოიყურება. თავისებური ლექსთწყობა ახასიათებს შელოცვებსაც. შეიძლება ითქვას, შელოცვა პოლიმეტრულია. აქ იშვიათად რომ ერთი სალექსო საზომი იყოს დაცული თავიდან ბოლომდე. არაიშვიათად ლექსს პროზაც ენაცვლება. ყველაფერი ეს განპირობებულია შელოცვების შესრულების თავისებური წესით. რიტმული მრავალფეროვნებით გამოირჩევა საბავშვო ლექსები, რომლებსაც მოზარდები ასრულებენ (ასრულებენ და არა კითხულობენ) თამაშის დროს:

- ენკი, ბენკი, სინკლისა,
- ენკი, ბენკი, ბა,
- გა-ვი-და!

- ან:
- იწილო, ბიწილო,
 - შროშანო, გვრიტინო!
 - აღხო, მაღხო,
 - ჩიტმა განახოს.
 - შენი ფესვი ფესვმანდური,
 - აბდა, უბდა,

გადასკუბდა...

ბავშვებისათვის ბევრი სიტყვა გაუგებარია. გაუგებარია ის უფროსებისთვისაც, მაგრამ ამას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს. ბავშვისათვის მთავარია რიტმი, რაც მას ქვეშეცნეულ ესთეტიკურ ტკბობას ანიჭებს და სავსებით აკმაყოფილებს.

ქართული კულტურა, რომელიც დასაბამიდანვე ორი ცივილიზაციის — აღმოსავლეთისა და დასავლეთის გზაგასაყარზე ვითარდებოდა, არ შეიძლება მათ გავლენას ასცდენოდ. ამ თვალსაზრისით ყურადღებას იქცევს აშუღლური პოეზია, რომელიც საქართველოში აღმოსავლეთის ქვეყნებიდან გავრცელდა და რომელსაც ერთ დროს თვალსაჩინო ადგილი ეჭირა ქალაქურ ფოლკლორში და მუსულმანური გავლენის ქვეშ მოქცეულ რაიონებში, კერძოდ — მესხეთ-ჯავახეთში. განასხვავებენ აშუღლური პოეზიის ორ შტოს: ერთია სპარსულ-მუსულმანური, რომელიც თავისი პოეტიკური სტრუქტურით მთლიანად უპირისპირდება ქართულ ტრადიციას და მეორე — ქართული აშუღლური პოეზია, რომელიც ეროვნულ ნიადაგზე აღმოცენდა და მიუხედავად მკვეთრად გამორჩეული თავისებურებებისა, ქართულმა სამყარომ მიიღო და გაითავისა. განსაკუთრებით გავრცელდა ასეთი პოეზია სამხრეთ საქართველოში, რომელიც ძირითადად არაქართული მოსახლეობისგან შედგებოდა. ასეთი ლექსების რიტმული და მეტრული წყობის ტიპიურ ნიმუშად შეიძლება დავასახელოთ:

ერთი გოგო ვნახე წახნის წყაროსთან,
პირი მზეს მიუგავს, სახე მთვარესა,
გამჩენს ვევედრები, შემეყვაროსა,
ჩემს ტოლ-ამხანაგად გამიხადოსა.

თერთმეტმარცვლიანი საზომები ტრადიციულ ქართულ ლექსთწყობაშიც გვხვდება, მაგრამ ისინი ყოველთვის ეროვნულ ლექსთწყობის ნიადაგზე არიან ამოზრდილი. ხშირად ასეთი კომბინაციით — 8-მარცვლიანი შაირი პლუს 3-მარცვლიანი რეფრენი, როგორცაა, მაგალითად, „შავლეგო“:

შავლეგ, შენი შავი ჩოხა, შავლეგო,
შავად შეგიხამებია, შავლეგო...

შაირისა და სამმარცვლიანი რეფრენის შეერთებით მიღებულ ასეთ თერთმეტმარცვლიან საზომს არავითარი საერთო არ გააჩნია აშუღლურ თერთმეტმარცვლიანთან.

ქართული ხალხური ლექსი, ისევე როგორც ქართული ხალხური პოლიფონიური სიმღერა, ჩვენი მრავალსაუკუნოვანი კულტურის ერთი უმნიშვნელოვანესი მონაპოვარია, რომელშიც ქართველი ხალხის პოეტური გენიის დღემდე ამოუხსნელი არაერთი საიდუმლოა დამარხული.

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. იოანე ბატონიშვილი, კალმასობა.
2. თეიმურაზ ბაგრატიონი, გვარნი ანუ საზღაო ქართულისა ენისა სტირთა — „ლიტ. ძიებანი“, IV, 1977.
3. ვახტანგ კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, 1961.
4. მელიტონ ბალანჩივაძე, ქართული ხალხური მუსიკა, 1921.
5. ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის არქივი.

JONDO BARDAVELIDZE

FOLK POETRY AS AN ORGANIC PART OF THE GEORGIAN CULTURAL MOSAIC

Georgian folk verse is not a monotonous phenomenon. It reflects different dialects of all parts of Georgia as well as rules of performance and variety of musical sounds. All these creates unique colouring from which original Georgian culture draws its identity.

ნომადი ბართაია

ეტიმოლოგიური ძიებანი

თ რ ო ბ ა

თრობა როგორც ახალ, ისე ძველ ქართულ ლექსიკონებში ასეა განმარტებული: სახელი თვრება ზმნის მოქმედების; და თ რ ო ბ ა - სიმთვრალის ქმნა;²: თ რ ო ბ ა - თ ვ რ ა (ვსთვრები, მთრავს), შეღვინიანება, შებრუება ღვინისგან...³ თრობა მთვრალობა, მომთვრალე, მათრობელი.⁴ თ რ ო ბ ა - დათ(ვ)რობა, დამათრობელი, დამთვრალი, გადამთვრალი, მათრობელი მთვრალობა, მომთვრალე, სათრობელი.⁵ „ძველ ქართულში გვაქვს თ უ ე რ/თრ- ვარიანტთა მონაცვლეობა (თრ<თურ<თუერ-ძველი ქართულისათვის დამახასიათებელი მორფოფონეტიკური წესის მიხედვით).“⁶

ენათმეცნიერები (ო.უორდროპი,⁷ ვ.თოფურია,⁸ ჰ.ფენრიხი და ზ.სარჯველაძე) ქართულ თ უ ე რ ძირის ეკვივალენტად სვანურ თრ-თ-ლითრ-ე „სმას“ მიიჩნევენ; ხუ-ი-თრ-ე, „ვევაამ“; ლე-თრ-ე „სასმელი“; ლი-თ-უნე „დაღვევინება“.⁹

თუმცა შევიშნავთ, რომ სვანური ლი-თრ-ე ნიშნავს სმას და არა თრობას. ა.კლიმოვი საერთო ქართველური ფუძე ენისათვის აღადგენს არქეტიპს თრ“.¹⁰

ჩვენი ყურადღება მიიპყრო ერთმა გარემოებამ, გვეჩვენება, რომ თ რ ო ბ ა ს ყოველთვის ერთნაირი სემანტიკური დატვირთვა არ გააჩნია, როგორც ამას გვთავაზობენ ქართული ლექსიკონები. მაგალითისათვის მოვიტანთ ერთ ამონარიდს გიორგი მთაწმინდელის თხზულებიდან „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრება“; და მასვე ჟამსა აღივსო ცაჲ ღრუბლითა და ვიდრე ჟამისა ზიარებამდე, შეიქმნა წვიმაჲ საშინელი და დაათრო ყოველი ქვეყანაი.“¹¹

ჩვენი აზრით, ამ კონტექსტის მიხედვით, თრობა ნიშნავს არა სიმთვრალის ქმნას, შეღვინიანებას, არამედ, დაღვინებას, დაღვინებას, გაჟღერებას...

საინტერესოა ერთი მომენტი. ქართულში დასველება თრობის მნიშვნელობითაც გვხვდება. ამ სიტყვას თედო სახოკია ასე განმარტავს: დასველება-ღვინით გამასპინძლება მეგობრისა, რომელთაც უნდა უთხრან: მშვიდობაში დაცვითე ახალი ტანისამოსი. მგლ., „გუშინ ახალი ტანისამოსი ჩავიცვი და ამხანაგებმა დამასველებინეს.“

როცა ახალ ტანისამოსს ჩაიცვამენ, მეგობრებს ღვინით უნდა გაუმასპინძლდეს ახალი ტანისამოსის პატრონი, უნდა დაასველოს ტანისამოსი. აქედან წარმოებული დასველება.¹²

გარდა ამისა, საუბრისას, ჩვეულებრივია დასველების ხმარება დათრობის მნიშვნელობით, მაგ., „სად დასველდი?“ (სად დათვერი?) და ა.შ.

სპარსულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული *تر* (თარ), რომელიც ნიშნავს სველს. აქედან ნაწარმოებია ზმნა *تر کرد* (თარ ქარდან) დასველება.

არ არის გამორიცხული, წარმოდგენილი ქართული და სპარსული ლექსიკური ერთეულები საერთო წარმომავლობისა იყოს.

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, თბილისი, 1986.
2. სულხან-საბა ორბელიანი, „სიტყვის კონა“, თბილისი, 1949.
3. ნ.ჩუბინიშვილი, ქართული ლექსიკონი, თბილისი, 1961.
4. ი. იმნაიშვილი, ქართული ოთხთავის სიმფონია-ლექსიკონი, თბილისი, 1986.
5. იაბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბილისი, 1973.
6. ჰ.ფენრიხი, ზ.სარაჯველაძე, ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი, თბილისი, 1990.
7. O.Wardrop, English-Svanetian vocabulary: Journal of the Royal Asiatic Society, 1911, July, Paris.kgv.602.
8. ვ.თოფურია, სვანური ენა, I, ზმნა, ტფილისი, 1931.
9. ჰ.ფენრიხი, ზ.სარაჯველაძე, დასახ. ნაშრომი.
10. А.Климов (ЭСКЯ, გვ.95).
11. გ. მოაწმინდელი; „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრება“, ქართული მწერლობა, 11, 1987.
12. თ. სახოკია, ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, თბილისი, 1979.
13. Персидско-русский словарь в двух томах, под редакцией Ю.А. Рубинчика, Москва, 1983.

NOMADI BARTAIA

ETYMOLOGICAL INVESTIGATIONS, *TROBA* ("BECOMING DRUNK")

Troba in the old and modern Georgian means to become drunk. "tr" root is traced in an other kartvelian language, in Svan. Though li-tr-e does not exactly mean to become drunk, it means to d/r/i/n/k. The word *troba* also has the meaning to become wet, to drench. Persian *tar* also means *wet*. The verb *tar Kardan to make wet* is derived from the same root.

We suppose that the discussed lexical units of the Georgian and Persian languages have the common source of origin.

დალი ბახტაძე

გერმანიკული, ეტრუსკული და ქართველური დამწერლობის მიმართებისათვის

ანბანური დამწერლობის თანამთხვევადობის დროს ყოველთვის როდი წარმოადგენს აუცილებელ წინაპირობას ენათა კავშირები ან ენობრივი სუბსტრატის ზეგავლენა. სმენითი აღქმის შედეგად ფიქსირებულ ბგერათა მრავალფეროვნებას ანბანში მეტწილად რიცხობრივად უფრო მცირე გრაფიკული გამოხატულება — ასო-ნიშანი შეესაბამება. მსოფლიოს ენათა შორის იშვიათად თუ დაიძებნება გრაფიკული და ბგერითი სრული შესაბამისობის მქონე ანბანი. ანბანის წარმოშობა-განვითარება და მასთან დაკავშირებული მრავალი ჭერ კიდევ შეუსწავლელი პრობლემა ძველთაგან იპყრობდა სწავლულთა ყურადღებას. ისინი ამ საკითხის ახსნას ბერძნული ანბანის მეშვეობით, მოგვიანებით კი ლათინური ანბანის მოშველიებით ცდილობდნენ. ასე, მაგალითად, ეგვიპტოლოგმა კ. რ. ლეპსიუსმა (K. R. Lepsius) სცადა აღეწერა 120 ისეთი ენა, რომელთაც არ გააჩნდათ წერილობითი მასალები, არ იყენებდნენ ლათინურ ანბანს და ჰქონდათ ისეთი ბგერები, რომელთა აღნუსხვა ბერძნული და ლათინური ანბანით შეუძლებელი იყო. მათი აღწერისათვის ლეპსიუსმა სპეციალური დიაკრიტიკული ნიშნები შეიმუშავა.

1907 წელს პ. ვ. შმიდტმა ჟურნალში „*Anthropos, Internationale Zeitschrift für Völker und Länderkunde*“ B.2, გამოაქვეყნა ე.წ. „*Anthropos-Lautschrift*“ „ანტროპოლოგიურ ბგერათა აღწერილობა“ ანუ ადამიანის მიერ წარმოებული ყველა შესაძლო ბგერის აღწერილობა, რისთვისაც მან გამოიყენა ლათინური ანბანი. ანბანს მან დაუმატა რამდენიმე ლიგატურა და ზოგიერთი დიაკრიტიკული ნიშანი შეეცადა.

მე-20 საუკუნის 20-იან წლებში ენის მკვლევარმა-ფიზიოლოგმა ი. ფორხჰამერმა (J. Forchhammer) სცადა შეედგინა ყველა ენისათვის გამოსაყენებელი ე.წ. მსოფლიოს ანბანი, სადაც 44 ბგერათა ჯგუფი იყო. თითოეულ ბგერათა ჯგუფში თავმოყრილ ცალკეულ ბგერებს ერთნაირი ფიზიოლოგიური ნიშნები ჰქონდათ და ერთნაირი ასო-ნიშანი შეესატყვისებოდათ. ბგერათა ამ 44 ჯგუფში აღნუსხული იყო მსოფლიოში არსებულ ენათა მთლიანი ბგერითი სისტემა. „მსოფლიოს ამ ანბანს“ სწავლულმა ლათინური ანბანი დაუდო საფუძვლად და ახალი ასოებითა და დიაკრიტიკული ნიშნებით შეავსო.

1924/25 წლებში ჰ. ტოიხერტმა (H. Teuchert) ჟურნალში „*Teutonista, Zeitschrift für deutsche Dialektforschung und Sprachgeschichte*“ გამოაქვეყნა გერმანული ენის დიალექტების ბგერითი აღწერა. ამ ბგერებს ცოცხალ მეტყველებაში ხმარობდნენ ამ დიალექტებზე მოსაუბრე ადამიანები. აღმოჩნდა, რომ ეს ე.წ. „ტოიტონისტა-ბგერითი აღწერა-“ *„Teutonista umschrift“* ლათინური ანბანის ჩარჩოებში ვერ ატევდა გერმანული ბგერების მრავალფეროვნებასა და სპეციფიკას.¹

ნიშანდობლივია, რომ გერმანელი ხალხისა და ენისათვის არამშობლიური

ლათინური ანბანი ვერ აღწერდა ცოცხალ ენაში არსებულ ბგერებს და ვერ გამოხატავდა ამ ბგერების შესატყვის გრაფიკულ ასო-ნიშანს. რომელი ანბანი ჰქონდათ გერმანელებს ქრისტიანობის გავრცელებამდე და რამდენად ასახავდა იგი გერმანულ ბგერათა სისტემას?

ანბანური დამწერლობის სათავეების ძიება უქუს ფენს მრავალ საინტერესო ფაქტს. არსებული ისტორიული და არქეოლოგიური მასალა ზოგიერთი საყურადღებო დასკვნის გაკეთების საშუალებას იძლევა.

ანბანური დამწერლობა ის უმაღლესი საფეხურია, რომელიც კაცობრიობას შეუქმნია დამწერლობის განვითარების ისტორიაში. ანბანურ დამწერლობაში ბგერათა აღწერა-დახასიათება სამი სხვადასხვა პრინციპის მიხედვით ხდება: ფონეტიკური, მორფოლოგიური და ისტორიული, ანუ ტრადიციული.

ფონეტიკური პრინციპის მიხედვით სიტყვა უნდა იწერებოდეს ისევე, როგორც წარმოითქმის, ე. ი. ერთ ბგერას ყოველთვის უნდა შეესაბამებოდეს ერთი ასო. ეს პრინციპი ძირითადია ქართულ ორთოგრაფიაში და იგი მეტწილად დაცულია.

მორფოლოგიური პრინციპი ემყარება ერთი და იმავე მორფემის პოზიციური ალომორფების ერთი გრაფიკული ფორმით გადმოცემას. მაგ.: ვაქებ(ფ) და ქება. ეს ორი ალომორფი ერთი მორფემაა და ორთოგრაფიის მორფოლოგიური პრინციპის მიხედვით ერთნაირად იწერება.

ისტორიული, ტრადიციული პრინციპის მიხედვით დამწერლობაში ასახება არა თანამედროვე, არამედ წარსული მდგომარეობა.

ძველი წელთაღრიცხვის მე-4 ათასწლეულში შექმნილი ძველი ეგვიპტური და შუმერული დამწერლობა და ძველი წელთაღრიცხვის მე-3 ათასწლეულის ჩინური დამწერლობა საფუძველთა საფუძველია არსებული 14 ანბანისა (ეგვიპტური საფუძველად დაედო ფინიკიურს, ფინიკიური საფუძველია ბერძნულის, ფინიკიელთა კონსონანტური დამწერლობა 22 მხოლოდ თანხმოვნისაგან შედგებოდა, ბერძნულმა კი ხმოვნებისთვისაც შექმნეს ნიშნები). ბერძნულ დამწერლობას ემყარება: ლათინური, ქართული, სომხური, სლავური (გლაგოლიცა, კირილიცა) და ასევე ეტრუსკული და გერმანიკული-რუნული, ეს ორი უკანასკნელია ჩვენთვის საინტერესო ანბანი.

მაშასადამე, ქართული, ეტრუსკული და გერმანიკული-რუნული დამწერლობის სათავეს წარმოადგენს ბერძნული დამწერლობა. რა გვაძლევს საფუძველს ვეძიოთ ამ სამი ანბანური დამწერლობის ერთი სათავე?

ქართული ანბანი მე-5 საუკუნეში დოკუმენტურად დასაბუთებული ხუცურია (მრგლოვანია). მაგრამ ლეონტი მროველის (მე-11ს.) მიერ მოწოდებული ცნობა ძვ. წ. მე-3 საუკუნეში ფარნავაზ მეფის მიერ შექმნილი ქართული მწიგნობრობის შესახებ, სავარაუდოა, რაღაც სხვა დამწერლობის გამოყენებას ეხებოდა, რომელიც ქრისტიანობის მიღების შემდეგ მრგლოვანმა შეცვალა, ამ ე. წ. საკუთრივ ქართულმა დამწერლობამ.

ანტიკური პერიოდის ბერძენ და რომაელ ისტორიკოსთა შრომებში მოცემულია ცნობები კოლხეთში გავრცელებული დამწერლობის შესახებ. აპოლონიოს როდოსელის (IV ს. ძვ. წ.) თხზულებებში „არგონავტიკა“ ნახსენებია, რომ კოლხებს მამათაგან ნაწერი კირბები/კვირბები ჰქონდათ. აკაკი ურუშაძის აზრით, აპოლონიოს როდოსელის ცნობა კირბების, ანუ კვირბების თაობაზე პირველი ცნობაა ძველ ქართულ ტომებში (კოლხებში) არსებული დამწერლობის შესახებ. ამ კვირბებზე იწერებოდა მოგზაურთათვის ზღვისა და ხმელეთის ყველა გზა და საზღვარი. თუ

ლინგვისტიკებისათვის კვირბები საინტერესოა დამწერლობის თვალსაზრისით, არანაკლებ საინტერესოა იგი გეოგრაფებისათვის კარტოგრაფიული თვალსაზრისით. ამიტომ აღნიშნავს ცნობილი გეოგრაფი რიტერი, რომ კარტოგრაფიული ხელოვნების გამოგონება სრულიადაც არ ეკუთვნით ბერძნებს. მას ბევრად უფრო აღწერს ხმარობდნენ კოლხეთის ვაჭრები.³

ბერძენი და რომაელი ავტორები არაერთხელ მიუთითებენ კოლხეთში დამწერლობის არსებობაზე და ეს ცნობა რეალური სინამდვილეა. მაგ., კვირბები ძველისძველი ფირფიტები იყო (ქვის, თიხის ან სპილენძისა: დამოწმებულია კრატონესთან, ლისიასთან, თეოპომპესთან, პლუტარქესთან, კომიტასთან; ეს კვირბები საკრალური ხასიათის ჩანაწერებს შეიცავდნენ (ლისია, თეოფრასტე, პლუტარქეს) ხოლო თეოპომპესთან, თეოფრასტესთან, აპოლოდორესთან, სვიდასთან მოიპოვება ცნობები, რომ კვირბების შექმნა მიეწერებათ არაელინური, აღმოსავლურ-პელასგური წარმომავლობის კორიბანტებს, კრეტაზე მოსახლე მცირე აზიის ავტონთურ ტომებს წინაელინურ პერიოდში. აკაკი ურუშაძე თავის ნაშრომში აღნიშნავს: „სქოლასტიკოსისა და პოეტის კომიტას ცნობით კვირბები არის ძველისძველი ფირფიტები, რომლებზედაც პომეროსის პოემებიც იყო ნაწერი“.

არსებობს კი ხელჩასაჭიდი ისტორიული მასალა? არქეოლოგია დუმს, მაშინ რას გვეუბნება ენა:

რაჭულ დიალექტში დაცული სიტყვა-„ყვერბი“ და მეგრული „ყებური/ყებური“ ქართულად „კერაა“. ვ. თოფურის განმარტებით, ქართული კერა ან კერია არის შუა ცეცხლის დასანთები ადგილი, თავში ჰორიზონტალურად გრძელი ქვა (ქვეკერა), რომლის ორივე თავზე მზის სიმბოლოა გამოყვანილი. ქვაკერაზე მუგუზებს (გრძელ შეშას) აწყობენ დასანთებად. წინ ფილაქანია დაგებული და ყვერბს უწოდებენ. ყველაფერი ეს ასეა. მაგრამ მეგრულში, ჭანურსა და სვანურშიც კერიის აღმნიშვნელი სიტყვებია მეგრულში „ყებური/ყებური“, ჭანურში „ო-კრებულე“. ხოლო სვანურში იმ ადგილს, სადაც კერა ანთია, „ყვერბს“ ეძახიან. სავარაუდებელია რომ ქრისტიანულმა რელიგიამ განდევნა წარმართული ხანის სულიერი და მატერიალური ფასეულობები-ქვაზე/თიხაზე ნაწერი წიგნები-კვირბები და ისინი მამა-პაპათა ძვირფასი სახსოვარი ქართველმა კაცმა სალოცავიდან (ოხვამედან) შინ წაიღო და უკვე ფუნქციონირებულ უბრალო ქვად ქცეულ კვირბებს ადგილი კერაზე, ყველაზე სათუთ ადგილზე მიუჩინა⁴.

სამწუხაროდ, ეს დამწერლობა ისტორიას არ შემორჩენია, არც არქეოლოგიას უბოვნია მიწის ქვეშ ძველი ნაწერი, ძველი წიგნი. ხოლო ქართული ასომთავრული დამწერლობის არსებობის უტყუარი ფაქტი-პალესტინის ნაწერები — მე-5 საუკუნის 30-იანი წლებით თარიღდება. რა სახით არსებობდა მანამდე ქართული დამწერლობა, ჯერ კიდევ დაუდგენელია.

ქართველური და ეტრუსკული ენის, არაინდოევროპული წარმოშობის ამ ენის მიმართებების საკითხით დაინტერესდნენ ენათმეცნიერები. ეტრუსკების სადაურობის საკითხი ჯერ კიდევ საკამათოა. ესენი მედიტერანული არეალის ხალხია და, როგორც ვარაუდობენ, ადგილობრივ იტალიკურ და მცირე აზიიდან მოსულ ხალხთა ასიმილაციის შედეგია.⁵ ეტრუსკების აყვავების ხანად მიჩნეულია ძვ. წ. 6-5 საუკუნეები. ეტრუსკული ანბანი დასავლეთბერძნული დამწერლობიდან იღებს სათავეს. წერის მიმართულებაა მარჯვნიდან მარცხნივ. დაახლოებით 11ათასი ეტრუსკული დამწერლობის წერილობითი ძეგლი არსებობს. ეტრუსკულმა დამწერლობამ სათავე მისცა, ერთი მხრით, ფალისკურ და ლათინურ ანბანს, ხოლო, მეორე მხრით, ოსკურ

და უმბრულ დამწერლობას.

ეტრუსკულ ანბანს 20 ასო ჰქონდა: 4 ხმოვანი (a,e,i,u), 16 თანხმოვანი, დიდთ-
რები ai, au, eu, ui.⁶

თანხმოვანთა სისტემაში ორი ტიპის ხშულები არსებობდა:

1. ურუ ხშულები: p,t,k;
2. ურუ ფშვინვიერი: ph,ch,kh;
3. კბილისმიერი: s,š,z;
4. კბილ-ბაგის: f;
5. ცხვირისმიერი: m, n

6. ნარინარა - r,e ორივე რიგი მარცვალმატარებლობის უნარის მქონეა.

მეორისნაკადიანი - R და ნახევრად ხმოვანი - V

ლაგენა: 1. ეტრუსკულ დამწერლობაში არ არის წარმოდგენილი კუთვნილი
ანონიშები მკდერი b, d, g -სთვის.

2. ეტრუსკულს არ ჰქონდა o - ასო-ბგერა, იგი შეერწყა u-ს.

განკ - ს რიგში „k“ თანხმოვანი სხვადასხვა ნიშნებით გადმოიციემოდა: ნიშანი
მეორებოდა e და i ხმოვნების წინ; **q** - იწერებოდა a ხმოვნის წინ; **q** ნიშანი - u,
o ხმოვნების წინ. მოგვიანებით დარჩა მხოლოდ ერთი ნიშანი **q**.

მესამეი ეტრუსკულში ძალისმიერია, დამაგრებული პირველ მარცვალზე. ეს
წყვედა უმახვილო მარცვლების სრულ ან ნაწილობრივ რედუქციას. იგივე პროცესი
აღნიშნება გერმანიკულში ცოტა მოგვიანებით.

4. გორდენიანის აზრით, ეტრუსკულს ვერ მივიჩნევთ სხვადასხვა კომპონენტთა
ფონეტიკური გაერთიანების შედეგად. მას, მიუხედავად მრავალფეროვან მინარე-
ვთა სიუხვისა, გენეტიკური კავშირი შეიძლება ჰქონოდა სრულად განსაზღვრულ
ენობრივ ჯგუფთან. არ გამოირიცხება შესაძლებლობა, რომ ეტრუსკული
წარმოადგენს პელასგურ-ქართველური ტიპის ენას. კვლევის თანამედროვე დონე-
ზე სულ უფრო და უფრო ნათელი ხდება, რომ ქართველური კომპონენტი ერთ-
ერთი არსებითი უნდა ყოფილიყო ძვ. წ. მეორე ათასწლეულის მედიტერანული
დასავლელი კულტურისა და ენის ჩამოყალიბების პროცესში და იგი ძვ.წ. მესამე -
მეორე ათასწლეულთა მიჯნაზე დაწყებული კავკასიური მიგრაციით უნდა აიხსნას.⁷
კვლევის ურთიერთობის პრობლემა ხმელთაშუა ზღვის უძველეს კულტურებთან
უპირდაპირი და მდებარეობის განმავლობაში იცვლებოდა
მედიტერანული დამოკიდებულება აღნიშნული პრობლემის მიმართ.⁸

ეტრუსკულ-ქართველური შესაბამისობები (გვ. 13-30):

1. ეტრ. teta - დიდედა - ქართ. დედა;
2. ეტრ. neune - ძიდა - ქართ. ნანა (დედა);
3. ეტრ. papa(e) - პაპა/ბაბუა - ქართ. პაპა (პაპალ);
4. ეტრ. cvil- ბავშვი/პირმშო - ქართ. ჩვილ;
5. ეტრ. hus - ვაჟი/შვილი/შვილი/ჭაბუკი - ქართ. ხუცეს;
6. ეტრ. sval - ცხოვრება ქართ. სულ-;
7. ეტრ. hupu- სიკვდილი - ქართ. ლპ-ობ-ა;
8. ეტრ. tiv, tiu - მთვარე - ქართ. თთუე (ქართ.* თუ-სინათლე);
9. ეტრ. car - შენება/აგება/ კეთება - ქართ. კარ/ კრ - შეკვრა;
10. ეტრ. mi, mini, (me, mene) - მე - ქართ. მე, მე-ნა;
11. ეტრ. ci - სამი - ქართ. სამი
12. ეტრ. zae - ორი - ქართ. ცალ (ორი ტოლისგან ერთი) და ა.შ.

გრამატიკული შეხვედრები (გვ. 32-52)

1. ერგატიული კონსტრუქცია;
2. სუბიექტ-ობიექტის ბრუნვა (სახელობითი);
3. ნათესაობითი ბრუნვა (ეტრ. - s -ს შესაბამისობა ქართულ -ის-თან);
4. ზმნური ფორმების წარმოება (მაგ. მე-3 სუბიექტური პირის ნიშანი და ეტრუსკული ზმნების მრავალრიცხოვანი დაბოლოებები და აშკარა შეხვედრები ქართულ ზმნასთან).
5. სახელთა მაწარმოებელი სუფიქსები და ა.შ. რ. გორდენიანს გაცილებით ვრცლად აქვს მაგალითები წარმოდგენილი.*

შენიშვნა: უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ სხვადასხვა ენების ლექსიკაში არსებობს ისეთი ერთეულებიც, რომლებიც მხოლოდ შემთხვევით არიან ერთმანეთის მსგავსნი ბგერობრივადაც და მნიშვნელობითაც. მაგრამ ამის თქმა ეტრუსკულსა და ქართველურის შესაბამისობებზე შეუძლებელია, რადგან ეს შესაბამისობები სისტემატიზირებული არიან. ვერსად ვპოულობთ ენათა შორის მთელ რიგ სისტემატიზირებულ სიტყვათმსგავსებებს, რომელნიც არ მიუთითებდნენ საერთო წარმოშობაზე ან ძველ შერევაზე⁹.

ეტრუსკული კულტურის ზეგავლენა ძველ რომაულ კულტურაზე უაღრესად დიდი იყო და ე.წ. მსოფლიო ანბანის — ლათინური დამწერლობაც უშუალო შეხებაშია ეტრუსკულთან. ეტრუსკების მაღალგანვითარებულ კულტურასთან ურთიერთობაში მოხვდნენ ასევე გერმანიკული ტომებიც, რომლებიც ძვ. წ. პირველ ათასწლეულში საბოლოოდ გამოეყვნენ ინდოევროპულ ენათა ოჯახს. ახალი წელთაღრიცხვის დასაწყისში გერმანიკულ ტომებში გავრცელებას იწყებს რუნული დამწერლობა. ზოგიერთი ენათმეცნიერის მოსაზრებით, იგი რომელიღაც ჩრდილოურ გერმანიკულ ტომში უნდა შექმნილიყო. სხვათა აზრით, იგი კელტურის შუამავლობით მოხვდა გერმანიკულ ტომებში. კ. ვაინჰოლდმა 1856 წ. პირველმა წამოაყენა დასაბუთებული მტკიცება, რომ ჩრდილოეთ იტალიკურ-ეტრუსკული გზით რუნებმა შეაღწიეს გერმანიკულ ხალხში. იგი ჩვენი წელთაღრიცხვის დასაწყისში სამხრეთ გერმანიკულ ტომებში გამოჩნდა და ტომიდან ტომზე გადადიოდა. თვით რუნების წარმოშობა გაურკვეველია. ეჭვს არ იწვევს მისი შემოსვლა სამხრეთ გერმანიკულ ტომებში, მაგრამ სად და როდის მოხდა მისი უშუალო თუ შუალობითი სესხება, ჯერჯერობით გაურკვეველია.

ფ. ალთაიმის ვარაუდით, კიმბირელმა მხდრებმა (Kimbrische Reiter), რომლებიც ვერსალთან დამარცხებას გადაურჩნენ, ვალ კამონიკაში (Val camonica) აღმოჩენილი რუნები თან წაიღეს ჩრდილოეთით. ამის საპირისპიროდ ა. ნორდენი ამბობს, რომ მაგიური მიზნებისათვის გამოსაყენებელი ცალკეული რუნები შეიძლება აღმოცენდნენ ორნამენტად გამოყენებული ზოგიერთი გერმანიკული ელემენტებიდან.

რუნების ანბანური განლაგებაც გაურკვეველია. ზოგიერთი რუნა აშკარად ბერძნულის მსგავსია. მათი შედარება შეიძლება კელტური ოგამის დამწერლობასთან (ოგამი ძველი ირლანდიური ანბანია და შედგებოდა შვეული და დახრილი ხაზებისა და წერტილებისაგან; ხაზები ან კვეთდნენ ერთმანეთს, ან ერთმანეთის ზემოთ/ქვემოთ გაივლებოდა. პალეოგრაფიაში კარგად არის ცნობილი დამწერლობის სხვადასხვა ტიპები, რომლებიც ერთგვარ საფეხურებს ქმნიან წერილობითი სისტემების განვითარებაში.¹⁰ პალეოგრაფიული მოსაზრებით რუნების შექმნა მეორე ათასწლეულის დასასრულს და პირველი ათასწლეულის დასაწყისში უნდა იყოს

საეპიგრაფიკული. ტაციტი თავისი „გერმანიის“ მე-10 თავში I საუკუნის დასასრულს დაპარაკობს რალაც ნიშნებზე (notae), რომლებიც ხის ჯოხებზე იჭრებოდნენ და წინასწარმეტყველებისა და მისნობისათვის გამოიყენებოდნენ. არ არის დაზუსტებული, ტაციტი რუნებს გულისხმობს, თუ რომელიმე სხვა მაგიურ ნიშნებს.¹¹

რ. ჰენინგი, ლ. ვიმერი გამოთქვამენ ვარაუდს, რომ ამ მაგიური ნიშნებისაგან შემდგომში ჩამოყალიბდა მწყობრი ანბანი და სახელიც Runa — საიდუმლო, ჯადოსნური, საიდუმლო სიბრძნე — მისგან მიიღო¹². ეს უძველესი გერმანიკული ანბანი გავრცელებული იყო სკანდინავიაში, ისლანდიაში, გრენლანდიაში, ინგლისში, ჩრდილოეთ ევროპაში, ჩრდილოეთ შავიზღვისპირეთში, ძველ ლაღოვასა და ნოვგოროდში. იგი მიუთითებს საერთო გერმანიკული კონინეს არსებობაზე¹³. რუნული დამწერლობა შედგებოდა 24 ასო-ნიშნისაგან, რომელიც თავისებურად, მაგრამ ურველთვის ერთნაირი რიგით იყო განლაგებული და პირველი ექვსი ასოს მიხედვით „ფუთარკად“ (FUTHARC Futark) იწოდებოდა. თითოეული ასო აღინიშნებოდა განსაკუთრებული სიტყვით: fe, ur, thorn და ა.შ. წერა (შესაბამისად, კითხვა) პირველად იწყებოდა მარცხნიდან მარჯვნივ, მომდევნო სტრიქონზე წერა გრძელდებოდა შებრუნებით მარჯვნიდან მარცხნივ. ეს რუნები „ძველ რუნებად“ იწოდებოდა, რადგან მე-9 საუკუნის შუა წლებიდან ხმარებაში შემოდის გამარტივებული რუნული დამწერლობა, ე.წ. „ახალი რუნები“, რომელიც 16 ასო-ნიშნისაგან შედგებოდა. ამ სახით რუნებმა სკანდინავიაში მე-20 საუკუნის დასაწყისამდეც კი მოაღწია. ერთი ნიშანი რამდენიმე ბგერას აღნიშნავდა. მაგ.; ერთი ნიშანი განასახიერებდა t-ს, d-ს, nd-ს; u-ს, o-ს, w-ს; ასეთი ანბანი გერმანიკული ენების ბგერით შემადგენლობას, რა თქმა უნდა, არაზუსტად გადმოსცემდა. რუნული დამწერლობით შესრულებულია უაღრესად მდიდარი მასალა.

ბოლო წლების მოკვლევითი მასალის მიხედვით ზოგიერთი სპეციალისტი რუნებს ჩრდილო იტალიკური ანბანის მოდიფიკაციად მიიჩნევს.¹⁴ ლათინური ანბანის მიხედვით რიგი შინაგანი მონაცემები მიუთითებს მის წარმომავლობაზე ეტრუსკული დამწერლობისაგან. ეტრუსკული დაედო საფუძვლად, როგორც უკვე ითქვა, ლათინურს, ფალისკურს, ოსკურს, უმბრულს და ამათი მოდიფიკაციით რუნების შექმნა თითქოს მოსალოდნელიც უნდა ყოფილიყო. მაშასადამე, ქართულის, ეტრუსკულის და რუნების ათვლის წერტილი ბერძნული ენაა. რუნები გამოირჩევა ერთგვაროვნობით, არქაულობით და არცერთ კონკრეტულ ძველ გერმანიკულ ენასთან არ დაეძებნება ანალოგი. უტყუარ ფაქტად მიიჩნევენ, რომ რუნულ დამწერლობას მედიტერანულ, სამხრეთ ევროპულ დამწერლობასთან ჰქონდა კავშირი (6, 424-425).

გვიჭრობთ, უპრიანია, ვეძიოთ ტიპოლოგიური შეხების ელემენტები ჩვენთვის საინტერესო დამწერლობებს შორის:

1. ეტრუსკული ანბანი შეიცავს 20 ასო-ნიშანს (თ. გამყრელიძე 21 ასო-ნიშანს წარმოგვიდგენს).¹⁵

2. რუნული ანბანი შეიცავს 24 ასო-ნიშანს.

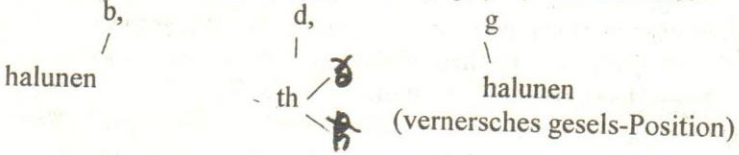
3. მრგლოვანი — 36 ასო-ნიშანს. ქართული ანბანის რიგი მისდევს ბერძნული დამწერლობის რიგს და ის ასო-ბგერები, რაც ბერძნულს არა აქვს და ქართულს აქვს, ქართულ ანბანში ბოლოშია მოქცეული (მაგ., ჯ,წ...). თანაც, ქართული ასოე-ში სიტყვით აღინიშნება: ანი, ძილი, წილი, ჭარი, ფარი, რაე, ჟანი და ა.შ. რუნულ დამწერლობაშიც ასო-ბგერა სიტყვით აღინიშნება.

ქართული ხშული მქდერი ბ, დ, გ — ყრუ ხშული პ, ტ, კ

რუნული იგივე ბგერები ~~h~~-d, ~~h~~-b, ~~X~~-g, ~~h~~-p, ~~↑~~-t, ~~↓~~-k.
ეტრუსკული ლაკუნა 1-p, ~~↑~~-t, ~~↓~~-k.

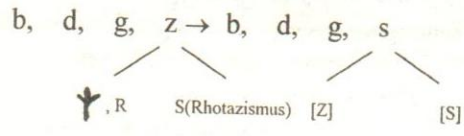
რუნული დამწერლობითი ძეგლები დიდი მეცნიერული მნიშვნელობისაა, რადგან მათში შენარჩუნებულია ენის ისეთი ლინგვისტური ტიპი, რომელიც წინარე გერმანიკულთან არის ახლოს და ამავე დროს მედიტერანული ენების ნიშნების მატარებელია.

რუნულ დამწერლობას უნდა აესაზა ძვ.წ. დაახლ. 500 წელს დამთავრებული ინდო-ევროპულისგან გერმანიკული ენების გამოყოფის პროცესი, რომელიც ბგერათა პირველი გადაწევის სახელით არის ცნობილი. იგი იაკობ გრიმმა შეისწავლა და ენათმეცნიერებაში გრიმის კანონის სახელს ატარებს. ე.ი. მქლერი ფშვინიერი bh, dh, gh, იძლეოდა გერმანიკულ მქლერ -b, -d, -g, (sth, Verschlulaute



b, d, g ბგერები ეტრუსკულში ლაკუნით აღინიშნება. გერმანიკულისათვის ეს-ოდენ მნიშვნელოვანი ბგერების გამოტოვება ეტრუსკულის სიმორეზე უნდა მეტყველებდეს ინდოევროპელი ხალხებისაგან.

სამაგიეროდ დაიძებნება ყრუ ხშულების პარალელები:
ეტრუსკული Ph, th, kh, ქართული (ფ,თ,ქ), გერმანიკული — შესაბამისად, ინდოევროპული ყრუ ფშვინიერი ph, th, kh (behauchte Verschlußlaute) გვაძლევს გერმანიკულში ყრუ ფშვინიერ (Reibelaute) f, β, x. ისინი მოგვიანებით გადადიან ყრუ ხშულებში p, t, k, რომლებიც გერმანულ ფონეტიკურ ტრანსკრიფციაში წარმოადგენენ [ph], [th], [kh] —ბგერებს (im Anlaut sind heute p, t, k behauch und bilden phouetische Variante fur p, t, k im Auslaut) კ. ვერნერის კანონის მიხედვით შემდეგი სურათი წარმოგვიდგება:



პოზიციური ცვლა ვერნერის კანონის მიხედვით.

აქ ქართულში და ეტრუსკულში გვაქვს ლაკუნა, რადგან არ მონაცვლეობენ და არც რაიმე პოზიციური ცვლილებები აქვთ.

რუნულ დამწერლობაში გვაქვს ორგვარი „რ“:

1. რუნული R — ქართული „რ“
ეტრუსკული ϱ ρ
2. რუნული χ (როტაციზმის „რ“) — ქართული

ეტრუსკული } ლაკუნა

რუნულში არსებობს ორი „ს“:

1. რუნული ς — ქართული „ს“

მართალია, გოთური დამწერლობითი ძეგლები ქრისტიანობის გავრცელების დროს ქრისტიანული რელიგიური წიგნების თარგმნასა და გადაწერას ემსახურებოდა, მაგრამ მან რუნების მსგავსი კონინ გერმანიკული ტომებისათვის მაინც ვერ შექმნა.

ვალენტუზში ნაპოვნი რუნების ნიმუში, რომელც 420 წლით თარიღდება და რომელიც რუნული დამწერლობის შესახებ მცირეოდენ წარმოდგენას მაინც შეგვიქმნის, ასეთია: **Ek Hlewagastik Holtijar horna tawdo** „მე, ჰლევაგასტირმა, ჰოლიტის ტომის წარმომადგენელმა, ეს რქა გავაკეთე“.

ეს არის გერმანიკულისა და მეორე ბგერათგადაწვევის შედეგად ჩამოყალიბების პროცესში მყოფი გერმანულის შექმნის მიჯნაზე არსებული ძეგლი, რომელშიც შენარჩუნებულია ენის არქაული მდგომარეობა: **R** - რუნული (როტაციზმისეული) და **r** - ჩვეულებრივი სონორი. ასევე უნდა იყოს ძველი **Akkusativ**-ის ფორმები მუდერი **Hornam - tawið om. ð** - ბგერაა. ენაში ჯერ კიდევ არსებობს სინთეზური ფორმები: — **Holtigak** „ჰოლიტის ტომის წარმომადგენელმა“, **εK** ჩრდილოური, **K** რომელიც მეორე ბგერათგადაწვევით **ch**- მ შეცვალა სამხრეთში.

ძველი **Fuß ark** ნიმუში შემორჩენილია ასევე შვედურ ტექსტში, რომელიც მე-9 საუკუნით თარიღდება. მე-10 საუკუნიდან შემოდის ახალი „ფუთარკი“, რომელიც 16 ასოთი იწერებოდა. ეს შვედური რუნები საკმაოდ მოცულობითი ტექსტია, იგი საკმაოდ კარგად არის თარგმნილი და შესწავლილი და საკმაოდ ღირებულ ენათმეცნიერულ მასალას გვაწვდის.

მოკლეული ტექსტების ანალიზი დამწერლობის ტიპოლოგიური მსგავსება-განსხვავების თვალსაჩინოებისათვის კიდევ მეტ დაწვრილებით შესწავლას მოითხოვს. ფართო დასკვნების გაკეთებისათვის საჭიროა მრგოლოვანით შესრულებული ძველი ქართული ძეგლების დამუშავება. თუ ქართული მწყობრი ანბანი ყველა დროში სრულად ასახავდა ქართულ ენას, ამას ვერ ვიტყვით ეტრუსკულზე და მით უფრო მეტად გერმანიკულზე. ეს უკანასკნელი ეტრუსკულისაგან განსხვავებით ალოფონების სიუზვითა და სპეციფიური, მისეული ფონემებით გამოირჩევა. კირბების ვერსია და დამწერლობითი წყაროების ასეთი შეპირისპირებითი კვლევა ნაკლებად არის შესწავლილი. ცხადია, იგი მომავალში ბევრ საყურადღებო ფაქტს გამოავლენს და დროთა მსვლელობით მტვერწყარო მასალას დღის სინათლეზე გამოიტანს.

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. Die deutsche Sprache. Kleine Enzyklopödie. Leipzig, 1970, B. 1, S, 91-93; B. 2. S. 817-820.
1. ა. ურუშაძე, ძველი კოლხეთი არგონავტების თქმულებებში, თბილისი, 1964, გვ. 7, 9; 57-59; 317-336.
2. გ. ნებიერიძე, ენათმეცნიერების შესავალი, თბილისი, 1991, გვ. 126-129.
3. ნ. წულეისკირი, მთისა და ბარისა, თბილისი, 1987, გვ. 7-12.
4. Das Neue Duden – Lexikon. In 10 Bänden, Dudenverlag, Mannheim/Wien/ Zurich, 1989, B. 8. S. 1069-1070.
5. Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990., с. 599
6. რ. გორდენიანი, ეტრუსკული და ქართველური, თბილისი, 1980, გვ. 64.
7. რ. გორდენიანი, წინაბერძნული და ქართველური, თბილისი, 1985, გვ. 7, 155.

8. ჰ. ფენრიხი, ენათა გენეტიკური ნათესაობის დასაბუთების კრიტიკრიუმები და აღრიხნდელი საერთო-ქართველური ფუძეენის ძირეულ მორფემათა სტრუქტურის ზოგიერთი საკითხი, თბ., 1978, გვ. 20-23, 41-45 და სხვ.

9. ივ. ჭავახიშვილი, ქართული პალეოგრაფია, თბილისი, 1949.

10. Брокгаузъ, Энциклопедический словарь, С.-Петербургъ, 1899, Т. 53, с 290-291.

11. L. Wimmer, Die Ruueusehroft, Berlin, 1887, R. Heunig, Die deutscheh Runen-denkmaler, Strasburg, 1889.

12. Э. А. Макаев, Язык древнейших рунических надписей, Лингвистический и историко-филологический анализ, М. 1965.

13. ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 8, თბ., 1984. გვ. 477.

14. თ. გამყრელიძე, წერის ანბანური სისტემა და ძველი ქართული დამწერლობა, თბილისი, 1989, გვ. 93.

15. Вилгельм Фон Гумбольдт, Избранные труды по языкознанию, М., 1984.

DALI BAKHTADZE

ON THE RELATION OF THE GERMANIC, ETRUSCAN AND KARTVELIAN SCRIPTS

Historical and archaeological materials gives the ground to conclude that there is considerable amount of components of the Georgian language in the Etruscan and also evident relations between the semantic groups of lexical correspondences and grammatical parallels.

მარიამ ბაკურიძე

დაღესტნური ლეგენდის მოტივი ერთ ქართულ პოემაში

დაღესტნური საისტორიო სიტყვიერების ნიმუში, ლეგენდა (არსებობს პოეტური ტექსტიც) მეტად მნიშვნელოვანი ნაწარმოებია. იგი რუსულად 30-იან წლებში გადაითარგმნა ლექსად; "О переводе Шпирта одобрительно отозвался М.Горький", წერს ნ.კაპიევა. იგივე მკვლევარი "ხოჩბარის" კომენტარში ასახელებს თარგმანებს სხვადასხვა ენაზე. როგორც ჩანს, მას არ სცოდნია, რომ არსებობს ლექსის ქართული თარგმანი, რომელიც თარგმნა პოეტმა და მკვლევარმა გ.კალანდაძემ და შეტანილი აქვს 1959 წელს გამოცემულ წიგნში „კავკასიური ხალხური პოეზია“. ამ ლექსის კომენტარში ვკითხულობთ: ქართველი მკითხველისათვის ეს სიმღერა მრავალმხრივ საინტერესოა. საკმარისია აღინიშნოს, რომ იგი ფოლკლორული წყაროა დიდი ქართველი პოეტის, ვაჟა-ფშაველას პოემისა „სისხლის ძიება“.

საინტერესოა, რა გზით გაიცნო პოეტმა „ხოჩბარის“ ტექსტი. ვაჟამ პოემა „სისხლის ძიება“ დაწერა 1897 წელს. მანამდე კი დაღესტნური ტექსტი სამჯერ იყო დაბეჭდილი რუსულ პერიოდიკაში. პირველად იგი 1868 წელს პ.კ. უსლარმა გამოაქვეყნა კრებულში "Сборник сведений о Кавказских горцах", მეორედ 1882 წელს ბ.ლ.დალმატმა დაბეჭდა კრებულში „Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа“, პ.უსლარის შრომა, "Чеченский язык", სადაც ჩვენთვის საინტერესო თქმულება გამოაქვეყნდა აგრეთვე 1888 წელს სერიაში "Этнография кавказа" (ტ.11). სამივე ორგანო თბილისში გამოდიოდა, ამიტომ ვაჟასთვის ისინი ადვილად იყო ხელმისაწვდომი. ბუნებრივია, რომ პოეტმა თქმულება ხოჩბარზე პუბლიკაციებიდან გაიცნო.

თქმულება მოგვითხრობს: ჰიდათლის საზოგადოებას გადასახადებით ავიწროებდა ხუნძახის ბატონი ნუცალ-ხანი. ამ ნიადაგზე ჰიდათლსა და ხუნძახს შორის დიდი მტრობა იყო ჩამოვარდნილი. ნუცალ-ხანს წინ აღუდგა თავისუფლების მოყვარე ჰიდათლელი გმირი, მამაცი და მემბოხე ხოჩბარი, რომელმაც სასტიკი შური იძია მტარვალზე. ხოჩბარის შესახებ დაღესტნის თითქმის ყველა ხალხს შეუქმნია სიმღერები. ცნობილია, რომ გენიალური რუსი მწერალი ლევ ტოლსტოი, რომელიც დაღესტნურ საგმირო სიმღერებს მალალ შეფასებას აძლევდა, ამ სიმღერებიდან განსაკუთრებულ ყურადღებას „ხოჩბარს“ მიუქცევდა.

ვაჟა-ფშაველამ თავის პოემაში, პირველ ყოვლისა, სხვა იდეური მიმართულება მისცა დაღესტნური ლეგენდის ვიწრო თემობრივი შუღლის გამომხატველ ამბავს, შეცვალა კონფლიქტის საგანი და თავისი თანამედროვე იდეოლოგიის სიმალლიდან გააანალიზა იგი, ამიტომ პოემა ხალხური ლეგენდისაგან განსხვავებულად უნდა ვაღიაროთ.

ვაჟის პოემაში ერთმანეთთან არის გადაჯაჭვული ორი ტრადიცია, ერთი მხრივ, სომხლის აღებისა, რომელსაც იცავენ პოემის გმირები და, მეორე მხრივ, დაზავებისა, რომელსაც მტრისაგან სამშობლოს დაცვის სარჩული უდევს და პოემის დადებითი გმირის მოქმედების საფუძველს წარმოადგენს.

პოემაში „სისხლის ძიებაში“ კონფლიქტს ქმნის თავისუფლების მოტრფიალე ქიჩირბე და ჩერქეზთა ზვიადი მთავრის ასლან-ბეგის ინტერესთა შეჯახება. პოემის მთავარ გმირთა დაპირისპირება კეთილისა და ბოროტის განუწყვეტელი ბრძოლის ასპექტშია გადაწყვეტილი.

ვაჟის პოემის მიხედვით, სამშობლოს გამყიდველ, დიდი ქონების პატრონ ასლან-ბეგს დაუმონებია ჩერქეზები და ძრწოლაში ჰყავს. მხოლოდ ერთი ვაჟკაცი, ქიჩირბე არ ემონება და, მიუხედავად იმისა, რომ ასლანს ბევრი კაცი დასდევს მოსაკლავად, თვით მანაც მოუწოდებს თანამოქმედებს, გათავისუფლდნენ მონობისაგან:

რად ჰმონებთ ასლანს, ჩერქეზნო,

უღელს რად იდგამთ კისრადა,

სხვისი ნაყმევი, ბალახი,

გამოადგება ვის რადა?!

ამ ეპიზოდით უდებს ვაჟა პოემის კონფლიქტს საფუძველს და ხალხური ლეგენდისაგან განსხვავებულად იზიარებს მომავალი ბრძოლის ლეგენდისაგან განსხვავებულად იზიარებს მომავალი ბრძოლის პერსპექტივას. ასლან-ბეგის დავალებით დემური შეიპარა ქიჩირბეს სახლში (პოემის მიხედვით, დემური და ქიჩირბე მალნაფიცები არიან) და შეცდომით მოკლა მისი სტუმარი, რომელიც თავისივე ცოლის ძმა აღმოჩნდა. ამის შემდეგ ქიჩირბემ დემური სიცოცხლეს გამოასალმა.

„მირბის ასლანის ეზოში

ხელში დემურის თავითა,

ასლანის კარების წინა

თავს არჭობს ხისა ტარითა“.

ვაჟა ამ ეპიზოდის შემდეგ იწყებს დალესტური ლეგენდის მოტივებით სარგებლობას. ლეგენდისა და პოემის მიხედვით გმირს თავისთან იხმობს ასლან-ბეგი და ნუცალი. ლეგენდაში დაბატიყების მიზეზი ქორწილია, ხოლო ასლან-ბეგმა ხერხს მიმართა და რაკი სხვა გზით ვერ დაიმორჩილა ქიჩირი, სამშობლოს მტერთან ვაერთიანებული ძალით ბრძოლის საბაბით ზავი მოსთხოვა ჩერქეზ ვაჟკაცს. შუაგაყად ჭალარაშერეული მაჰმადა გაუგზავნა, რომ დაერწმუნებინა ასლანის სიმართლეში:

„ჩერქეზეთს ახლა სჭირია,

ვისაც გული აქვს გმირული,

თავზედა ქუდი ჰჭურია,

წელზე პრტყავ ხმალი მოსრული,-

გასწიროს მკერდისსხლიანი

მტერი კარებზე მოსული“.

სამშობლოს გასაჭირმა ჩააფიქრა ქიჩირი, მაგრამ მანაც არ სჯერა არც მაცნესი და ასლანისა. ქიჩირს სჯერა თავისი ტრადიციების და ამიტომ ეუბნება მაცნეს:

„დიად წამოვალ, თუნდა თქვან:

ქიჩირი რასა შვრებისა?!

მე კი ჩვენს ჩერქეზთ რჯულზედა

სახლში მიუვალ ძმურადა!

თუ არ დაირცხვენს თითონა,
დაე, მომექცეს მტრულადა“.

ლეგენდასა და პოემაში გამგზავრების წინ მთავარი პერსონაჟი დედას ეთათბირება. ლეგენდაში დედა შვილს ურჩევს, არ წავიდეს ზემო ხუნძახში:

„დედილო, მითხარი, წავიდე ხუნძახში?
ქორწილში მპატიჟობს ხუნძახის ბატონი.
ნუ, შვილო დედისა, ხუნძახში ნუ წახვალ,
ცბიერს და გამყიდველს ნუცალს ნუ ენდობი.“

ვაჟა-ფშაველა ასლან-ბეგს ახასიათებს ქიჩირის დედის პირობით და ლეგენდისეულ პოზიციას იცავს:

„რას ამბობ? როგორ ენდობი,
გონება გამოშრეტილო!“

დედისადმი ქიჩირის პასუხში ისმის მთაში კოდექსად ქცეული თვალსაზრისის სახელოვანი სიცოცხლის ფასსა და სამშობლოსათვის გამოდგომის შესახებ:

„რაც ციხე აქამდის ვაგე,
ახლა დავშალო, კარგია?
სხვას ყველას ვპოებთ, სახელს ვერ
თუ ერთხელ დაგვიკარგია...“

ვაჟა-ფშაველას „გეფხის ჯიშის“ ქიჩირბეს გადაწყვეტილების მიღების შემდეგ აღარ აინტერესებს დაღესტნურ ლეგენდაში წარმოდგენილი მოტივები: ზემო ხუნძახში შესული ხოჩბარის სალამზე ახალგაზრდების ზურგის შექცევა; ხუნძახელი თავადების მიერ გამოჩენილი სტუმართმოყვარეობა, ვიდრე ხოჩბარი ხმალს შემოიხსნის და უიარაღო დარჩება.

პოეტი აღარ აყოვნებს მოქმედების შემდგომ განვითარებას და ასლანის ეზოში გამოჩენილ ქიჩირს საგანგებოდ ჩასაფრებულ მებრძოლებს შეაპყრობინებს.

სახელოვანი ვაჟკაცის დატყვევების ამბავმა მთელი სოფელი თავადის ეზოში შეყარა. ასლანი, ლეგენდის გმირის მსგავსად, ყველას ავალებს თითო კონა ფიჩხის მოტანას კოკონისათვის.

დაწვის წინ ვაჟა-ფშაველა დილოგს მართავს ქიჩირბესა და ასლან-ბეგს შორის. ლეგენდაში კი ხოჩბარი და ნუცალი საუბრობენ.

ლეგენდის გმირის მსგავსად, ვაჟა-ფშაველას ქიჩირბესაც სიმღერას სთხოვენ დაწვის წინ. ქიჩირბე ჩონგურს მოითხოვს (ხოჩბარი - დოღს) და მღერის.

შემდგომ სიტუაციებს პოეტი ისევ დაღესტნური ლეგენდის კვალობაზე ავითარებს. ქიჩირბე თავადის შვილებთან ერთად დაიწვავს თავს ცეცხლში, რადგან პოეტისა და ქიჩირბეს მტკიცებით:

ფლიდთა, სულ-მდაბალთ ჯილაგი
რომ გასწყდეს, ისა სჯობია.
გველის წიწილი გველია,
ხოლო ვირისა-ვირია.
კუნელზე ყურძენს არ ჰკრეფენ,
არცა-რა გასაკვირია,
უმსგავსთა, ფლიდთა მომსპობად
გახმეს ფოჩი და ძირია.

ლეგენდა ხოჩბარისა და თავადის შვილების ცეცხლში დაწვით მთავრდება, ვაჟა-ფშაველა კი განაგრძობს მოქმედებას. ქიჩირბეს მაგალითს დემურის ცოლმა მიბაძა

და ცეცხლს მისცა თავი. მეორე დილით იპოვეს ქიჩირბეს დედის უსულო სხეული. მუხრანს, რაკი ფერფლში ვერ ეპოვნა შვილის ნიშანი, დანა დაეცა გულში.

„სისხლის ძიების“ ზოგიერთი დეტალი, რომელიც ხორზარის შესახებ თქმულე-მაში არ მოიპოვება, გვაფიქრებინებს, რომ მწერალი ნაწარმოების შექმნის დროს ანგარიშს უწევდა, გარდა ხორზარის შესახებ მისთვის ცნობილი თქმულებისა, წინააღმდეგეთ კავკასიის ხალხთა ფოლკლორის საზოგადოდ.

უცვლელივე ზემოთ აღნიშნული, ვფიქრობთ, უფლებას გვაძლევს ვთქვათ, რომ ვაჟა-ფშაველას პოემა „სისხლის ძიება“ არის ქართველი გენიოსი პოეტის მიერ წინააღმდეგეთ კავკასიის ხალხთა იმ დროს ვაჟასთვის სხვადასხვა გზით ცნობილი ფოლკლორის შემოქმედებითი ათვისების შედეგი. მწერალმა თბილისში გამოცემული რუსული კრებულების საშუალებით გაიცნო თქმულება დაღესტნის სახალხო გმირის - ხორზარის შესახებ, გაიაზრა იგი კავკასიის სხვა ხალხთა ფოლკლორის ძირითადი ტენდენციების, აგრეთვე საკუთარი მსოფლმხედველობის უშუალო და მოგვცა მწვავე სოციალური შინაარსის მქონე პოემა. ვაჟამ, როგორც ზემოთ დავინახეთ, თქმულე-ზიდან აიღო მხოლოდ ქარგა, რომელიც გამოიყენა თავისი მხატვრული ჩანაფიქრის ნაწარმოებად ჩამოყალიბებისათვის, რასაც მიაღწია კიდევ ფაქტებისა და მოტი-ვორების შექმნის გზით.

ვაჟა პოემაში გამოხატავს გმირის იმავე იდეალს, რომელსაც დაღესტნელები ხელავენ ხორზარში.

„სისხლის ძიების“ შემოქმედებითი ისტორიის შესწავლა, ვფიქრობთ, თვალსაჩინოდ ადასტურებს ვაჟა-ფშაველას გამონათქვამების ჭეშმარიტებას, რომ მწერალმა ხალხური სიტყვიერებიდან აღებული მასალა უნდა გადაამუშავოს, ახალი სული შეაბეროს და ისე მიაწოდოს მკითხველს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. გ. კალანდაძე, კავკასიური ხალხური პოეზია, 1959.
2. ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი, 1960.
3. თ. ჭურდოვანიძე, ვაჟა-ფშაველა და ხალხური პოეტური სიტყვა, 1991.
4. Песни народов Дагестана, 1970.

MARINE BAKURIDZE

MOTIVE OF THE DAGESTAN LEGEND IN ONE GEORGIAN POEM

The poem by Vazha-Pshavela "Searching for blood" is the result of creative mastering of folklore of the North Caucasian peoples known for Vazha Pshavela by that time through various ways. With the help of the Russian collections published in Tbilisi the writer got acquainted with the legend about the people's hero of Dagestan - Khorchbar and realized it in the light of the main tendencies of folklore of the other peoples of Caucasus and also added his own outlook and gave us the poem with the strict social content. From the legend Vazha took only the essence and used it for transforming his artistic intention into creation. He managed it by the way of adding new facts and motives.

ციალა ბენდელიანი, ნინო ნაკანი

სამეტყველო კოდების შერევისათვის ქვემო იმერეთში მცხოვრებ სვანთა მეტყველებაში

ქვემო იმერეთში, კერძოდ, ხონის რაიონში, სვანთა ჩამოსახლება ჩვენი საუკუნის 60-იანი წლებიდან გააქტიურებულ ურბანიზაციის პროცესს უკავშირდება; 1968 და 1986 წლებში კი აქ მასიურად ჩაასახლეს სტიქიით დაზარალებული მოსახლეობა ცხენისწყლის, ხელედულასა და ლასკადურას ხეობების სოფლებიდან, დაბალენტეხიდან, ლაშხეთიდან და აგრეთვე მესტიიდან.

ჩამოსახლებულთა უმეტესი ნაწილი ცხოვრობს ხონსა და ხონის რაიონის სოფლებში (კუხი, ივანდიდი), არსებობს სვანთა კომპაქტური ახალდასახლებაც, სოფ. ახალშენთან (ამ სოფელში ცხოვრობენ კათოლიკე მესხები ადიგენის რაიონიდან) ახლოს, ახალდასახლებას აქვს ახალშენთან საერთო საბჭო და სკოლა.

სოფ. კუხში სხვა პუნქტებთან შედარებით შეურვეელი ქვემოიმერული დიალექტური გარემოა, სოფელში ფაქტობრივად არ არის მეგრულენოვანი ან თუნდაც მეგრული წარმომავლობის ოჯახები, მცირეა კინჩხა-გორდიდან (იმერულ-ლეჩხუმური მეტყველება) და ლეჩხუმიდან ჩამოსახლებულთა რიცხვიც. ამიტომ სოფელში მცხოვრებ ლენტეხელთა ქართულად მეტყველებაში სამეტყველო კოდების შერევის ზოგადი სურათი შედარებით მარტივია. ძალზე საინტერესოა ამ რეგიონში სხვა სამეტყველო კოდთა შერევის ფაქტები, ასევე ქართულის გავლენა სვანთა სვანურად მეტყველებაზე, მაგრამ იგი სხვა დროს იქნება დაწვრილებით განხილული.

აღნიშნულ ფაქტორთა გარდა საერთო ვითარებას ართულებს ისიც, რომ სამეტყველო კოდების შერევის თვალსაზრისით საკმაოდ ჭრელ სურათს იძლევა თვით სვანური. როგორც სამეცნიერო ლიტერატურიდან არის ცნობილი, სვანური ენის დიალექტებს (თვით კილოკავთა) შორის მიმდინარეობს შერევისა და ურთიერთგავლენის შედეგად გამოწვეული პროცესები (იხ. მ. ქალდანი, 1970; ი. ჩანტლაძე, 1998).

ამავე დროს, მაგალითად, ლენტეხელზე, თავისი ისტორიული საცხოვრისის პირობებშივე, გარკვეულ გავლენას ახდენს არა მარტო სალიტერატურო ქართული, არამედ მეზობელ ლეჩხუმელთა (ქვემოსვანური სოფლები თითქმის ებმის ლეჩხუმს) მეტყველებაც. ამასთანავე, ლენტეხელები ოდითგანვე აქტიურად სარგებლობდნენ ცაგერის ცნობილი ბაზრობებით, ლეჩხუმელები კი სვანურ სოფლებში ძველთაგანვე ყიდდნენ ღვინოს. საგულისხმოა, რომ ლეჩხუმური დიალექტის თავისებურებანი თითქმის ყველა ენობრივ დონეზე ფიქსირდება, განსაკუთრებით იმ სვანთა მეტყველებაში, ვისაც ამ მხრივ აქტიური კავშირი ჰქონია ლეჩხუმთან. ამდენად, ლეჩხუმურის მოხმარება სვანთა მიერ, ლეჩხუმური თავისი ფუნქციით, შეიძლება განვიხილოთ, როგორც „სავაჭრო ენა“ (ტერმინისათვის იხ. ი. ნაიდა, 1972, გვ. 447-451).

კუხში ჩამოსახლებულ ლენტეხელთა მეტყველება, თავის მხრივ, ქვემოიმერულის

დღიერ ზეგავლენას განიცდის, ამდენად, ჩამოსახლებულ სვანთა მეტყველება მასწავლებლობის საინტერესო.

მასალის მოძიება-ანალიზის პროცესში გათვალისწინებულია „მიკროსკოპული“ (სინქრონული) და „მაკროსკოპული“ (დიაქრონული) ინტერესები (ამ ტერმინთა შესახებ იხ. უ. ვაინრაიხი, 1972, გვ. 25-59).

განვიხილავთ რამდენიმე მოვლენას:

კუხელ სვანთა ქართული ძირითადად ქვემოიმერულ-ლექსუმურია, მაგრამ შეიძლება „სპეციფიკური“, გარდამავალი ინტონაციაც, არაბუნებრივი მახვილები, ბევრათა შეცვლილი ელფერით წარმოთქმა და სხვ., რაც შეიძლება აიხსნას არტიკულაციური თუ პერსონალური ბაზისის ტრანსფორმაციის პროცესით. ეს საკითხი ექსპერიმენტულ შესწავლას საჭიროებს.

ფონემატური სტრუქტურის თვალსაზრისით გამოვყოფთ α -სა და β -ს საკითხს; კერძოდ, ქვემოიმერულ დიალექტზე მოლაპარაკე სვანების მეტყველებაში ხმოვნის მუდმივად უფრო ხშირად გამოვლინდება, ვიდრე თავად ქვემოიმერულთა მეტყველებაში (მაგ: რადონი, შდაზავა, შდალაშა, შდამკო, კალდასკა, შდაერთა, შდაარა), მოვლენა შეიძლება აიხსნას მეტყველების სწრაფი ტემპით. სწრაფი ტემპი ახასიათებს როგორც ქვემოიმერულს, ისე თავისთავად ლენტესურ სვანურსაც. მას ლენტესურში უნდა აპირებდეს გრძელი ხმოვნების არარსებობა. გრძელი ხმოვანი, როგორც ცნობილია, ბალსზემოურისა და ლაშხურისგან განსხვავებით, ლენტესურში არ არის, თუმცა ისტორიულად იგი ლენტესურსაც უნდა ჰქონოდა (იხ. ზ. ჭუმბუ-რაძე, 1958, გვ. 5).

ქვემო იმერულში (ასევე ლექსუმურში) β -ს არსებობა ზანურის სუბსტრატადაა მიჩნეული, იგი დღეს იმერულთა მეტყველებაში უფრო მეტად ჩანს შორისდებულში (ყაპ, ყოპ, აყ), მაგრამ სვანთა ქართულად მეტყველებისას შეინიშნება ბევრ ისეთ სიტყვაში, რაც ქვემოიმერულ-ლექსუმურში არ გვხვდება (ცესმით, ცახალი, ცემთხევა).

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს $\psi \rightarrow \beta$ პროცესი სვანურსა და აჭარულ სვანთა ქართულად მეტყველებაში. მ. ქალდანის შენიშვნით, ეს პროცესი ლენტესურ დიალექტში ჩასახული უნდა იყოს ხოფურისა და ნანარის, თანაც მაშინდელი ახალი თაობის მეტყველებაში, და მაშინვე იფართოებდა გავრცელების არეს (მ. ქალდანი, 1961, გვ. 168). კუხელ სვანთა მეტყველებაში ეს მოვლენა ძნელად იმიჯნება ქვემოიმერულში ცნობილ მოვლენისგან (ყუელი \rightarrow ცუელი), რაც აქ ზანურის სუბსტრატია. სვანურშიც იგი ზანურის მსგავსი პროცესია, ოღონდ ზანურის ზოგ დიალექტში ψ შეიძლება α -დ იქცეს, ან ურეფლექსოდ გაქრეს, სვანურში კი ასეთი პროცესი არ ჩანს. სვანთა მეტყველებაში $\psi \rightarrow \beta$ უფრო მეტ ლექსიკურ ერთეულში ვხვდებით: დაყენება \rightarrow დაყენება, ყორიფელი \rightarrow ყორიფელი, ფაყი \rightarrow ფაყი.

ფორფოლოგიის დონეზე შემდეგი შემთხვევები ფიქსირდება: იმერული დიალექტის ნორმა ვითარებითი ბრუნვის ნიშნის ცვლილება: -დ \rightarrow -თ||-ად \rightarrow -ათ, რაც ამაში ხშირად იხმარება იქაც, სადაც ძლიერია სალიტერატურო ენის გავლენა. ეს მოვლენა ახასიათებს ლექსუმურსაც. სვანთა ქართულად მეტყველებაში ძირითადია -დ ||-ად ალომორფები. საფიქრებელია, რომ ეს სვანური ვითარებითი ბრუნვის ნიშნის (-დ) სიმყარით არის გამოწვეული; კერძოდ: -დ ფორმანტს დიდი დატვირთვა აქვს თვით სვანურ ბრუნებაში. როგორც არნ. ჩიქობავა მიუთითებს, -დ ფორმანტი სვანურ ბრუნებაში აქტიური გამოყენებისაა, რადგან სვანურს ორგვარი ერგატივი აქვს - (ე) მ-ფორმანტიანი და-დ ფორმანტიანი... გარდა ამისა, -დ-ს ტრანსფო-

რმატივიზაცია ვხვდებით, ბაჩ-დ 1. ქვამ, 2. ქვად, ერგატის საზიარო ფორმა აქვს „ერგატის-ტრანსფორმატივთან“ - ანუ გარდაქმნით ბრუნვასთან (არნ. ჩიქობავა, 1979, გვ. 144).

სვანურს არ მოეპოვება წოდებითი ბრუნვა, სვანთა ქართულად მეტყველებაშიც ხშირად სახელი ფუძის სახითაა წარმოდგენილი: „მიქელგაბრიელ, თავარანგელოზ, შენ უშუტელე“. საკუთარი სახელები მიმართვისას დიალექტური ნორმითაა: ეთერი! ვახტანგი! არ გვხვდება ლეჩხუმურის ნორმა: დავითო, აკაკო, რაც მოსალოდნელი იყო.

საერთოდ სახელთა ბრუნვისას პარადიგმა შერეულია, ერთმანეთს ერევა ქვემოთმოყვანილი (საერთო მოვლენებით ლეჩხუმურთან) და სალიტერატურო ნორმები. ასეთივე ვითარებაა უღვლილებაშიც.

ქვემოთმოყვანილში ძალზე გავრცელებული მოვლენაა ერგატიული კონსტრუქცია აქტიური სემანტიკის გამოხატველ გარდაუვალ ზმნებთან: კაცმა მოვიდა, კაცმა იღვა. სამეცნიერო ლიტერატურაში ეს მოვლენა ზანურის გავლენით არის ახსნილი. იგი ახასიათებს ლეჩხუმურსაც. საყურადღებოა, რომ ამ ფონზე სვანთა ქართულად მეტყველებისას მისი არც ერთი შემთხვევა არ დასტურდება. მიზეზად უცილოდ უნდა მივიჩნიოთ ის, რომ ასეთი კონსტრუქცია უცხოა სვანური ენისთვის. ამ შემთხვევაში უგამონაკლისოდ დაცულია სვანურის (ასევე სალიტერატურო ენის, ნორმა.

სვანურს არ ახასიათებს დამხმარე ზმნის მიერთება სახელად ნაწილთან (მაგ: წითელი არის (წერნი ლი), თეთრი არის (თუთენე ლი). სვანი ქართულად მეტყველებისას ამ წესს იცავს იქაც, სადაც ამის სტილური აუცილებლობაა.

სვანურში თანხმოვანფუძიან სახელებს სახელობით ბრუნვაში ნიშანი არა აქვთ, რაც ქართულად მეტყველების დროსაც ხშირად იჩენს თავს. მაგ.: ოზდაათ წელია, წითელ ქარის შელოცვა, ჩვენი სალოცავია ფაყ.

ბ. ჯორბენაძე წერს: „ქართული ენის დიალექტებზე არსებითი ზეგავლენა მოახდინა ადსტრატულმა მოვლენებმა ქართულ-სვანურ, ქართულ-მეგრულ, ქართულ-ჭანურ ურთიერთობათა შედეგად, ამჯერად ეს მოვლენები მეგრულ-ჭანური და სვანური ენებისთვისაა უფრო ნიშანდობლივი, რადგან ამ ენების ყველა მფლობელი იმავდროულად ფლობს ქართულსაც. ადსტრატის პირობებში ისეც მოხდება ხოლმე, რომ ერთი ენის თავისებურებას ორი ენის თანაბრად მფლობელი პირი მეორე ენაზე მეტყველებისას წაიცდენს ხოლმე, მაგალითად, მეგრულის მცოდნის მეტყველებაში „ამ კაცს (კაცის) უთხარი“ მეგრულის თავისებურებების გადმოტანაა ქართულში. ასევე, სვანურის მცოდნეს შესაძლოა წაიცდეს: უთხარი -ხ „უთხარით“, სადაც -ხ ქართული -თ ფორმანტის ბადალია სვანურში (ვ. თოფურია)“ (ბ. ჯორბენაძე, 1995, გვ. 69).

მეგრულის ამ თავისებურების („ამ კაცს (კაცის) უთხარი“) გამოყენება ქვემოთმოყვანილ დიალექტში ძალზე ხშირია მეგრულის არმცოდნეთა მიერაც, მას ხშირად ვხვდებით სვანთა ქართულად მეტყველებაშიც.

ქართულად მეტყველებისას სვანები სვანურად წარმოთქვამენ წყველას, დალოცვას, გინებას, ზოგჯერ იმ მიზნითაც, რომ გარკვეულ სიტუაციაში ენით შენიღბონ ემოცია, ქართულენოვანს დაუმალონ. ლექსიკიდან საინტერესოა ერთი ფაქტი: „წავედი ჩემ მამამთილთან“, - ამბობს მამაკაცი, იმიტომ, რომ სვანურში „მუმეთილ“ აღნიშნავს „მამამთილსაც“ და „სიმამრსაც“.

ზოგჯერ ისეთი შემთხვევებიც ჩნდება, რომელიც მხოლოდ ენის ცოდნის დაბალი ხარისხით შეიძლება აიხსნას, სრულად ვერც ერთ ენობრივ სისტემას ვერ მივაკუთვნებ-

ბო, შეიძლება ჩაითვალოს იდიოლექტადაც. მაგ., თემის ნიშნის მოკვეცვა: გასაჭერი „გასაჭობი“, ზმნისწინის შეცვლა: „რო გაგათოვოს კარავში თავზე“, ასევე: გერე-შული კაცი „გარეშე კაცი“, წადანი „წედან“ (იმერულ დიალექტში – წახანე), დაქვეულება „დაკინება, დამქლეება“, „დასვენებაც იცოდენ და შრომასაც კი აკლებდენ“ - იგულისხმება: „დასვენებაც იცოდენ და შრომობდენ კიდეც“...

ასეთი იდიოლექტები ზოგ შემთხვევაში შეიძლება შეფასდეს როგორც სიტყუ-ვათქმნადობა, რაც ბილინგვიზმის დროს სრულიად მოსალოდნელია – აღსანიშნს მოსადაგებელია მყისიერად შექმნილი აღმნიშვნელი, მოვლენა ინდივიდუალურადაა გააზრებული, ზოგჯერ მხატვრულადაც. მაგ., აბრეშუმი აებონდღება||აებუნდღება ცახს „აბრეშუმი ავა ცახზე“. ქვ. იმერულში: 1. ბანდლიხბლაბუდა, აბრეშუმის ქელი; 2. ბუნდლა – ქათმის ბუმბული; მაგრამ ზმნა ამ ფორმით არ არსებობს; დასაწეუს ვარ ქალაქთან „ახლოს ვარ ქალაქთან“, დაძნობილია ეზო ხილით ე.ი. მხმობიარე ხეებია (დიალექტში არის იშვიათად ხმარებული ფორმა: მინაბდულია). ერთმა ინფორმატორმა თქვა: „გაჩხიკუა იმას ქუთია, სუანური კილოთ გეუნები აბლა, ნამეტანი გამხმარი რუა“. სვანურში არის ლგ- ჩხიკონე – გამხმარი; იმერულში აბლზე გამხდრის, „გამხმარის“, აღსანიშნად იხმარება: 1. გაჩხინკული, 2. ჩხინკორა. აბალი სიტყვა „გაჩხიკუა“ მიღებულია სვანურსა და იმერულ ფორმებთან მიმსგავსე-ბით.

შეინიშნება სვანურის კალკი: აწისთვის (ამუღმღუეშთ) „მომავეალში, მომაველისთვის“, ვსტაუ// შევსტი („შევსტი“ დიალექტში არ არსებობს) – სვან. „ვილისტივი“, სადაც „უი“ ზმნისწინია და ნიშნავს – ა, ზევით. ქვემოდან ზემოთ მომართულება გადმოტანილია შე- ზმნისწინით (შევსტი). სხვა სახისაა შემდეგი მაგალითი: მოვქსოვე/გამოვქსოვე (ორივე შემთხვევაში იგულისხმებოდა ხელით ქსოვა), მაშინ, როცა ხელით ქსოვა სვანურად არის „ოხტიჯიშ“ და ზვით ქსოვა – „კოხტიჯიშ“; და ზვით ქსოვას ქართულად ნიუანსურად შეესატყვისება „გამოვქსოვე“.

სვანურისა აქაურ სვანთა ენობრივი მდგომარეობა, ქართულის გავლენა მათს დროულად შეტყველებაზე, კერძოდ, ლექსიკაში (სხვა ენობრივ დონეებზე მისი არსე-ობის შემდგომ შესწავლას საჭიროებს). მაგალითად, ინფორმატორი 1966 წელსაა სწავლავდებული: „ეხლა მე სვანურად რომ მინდოდეს, რო... რო მინდოდეს ელამარაკო სვანურად ისე, რომ ქართული არ გამოურიო, არ შეიძლება, ვერ ვიტყუი ვერცერთი ვზით, წინადადებას ვერ დავაბოლაებ ისე, რო ერთი ქართული სიტყუა არ ეფრთის რაღაცა. ასეთნაირად მოახდინა გავლენა და, ჩემზე მოახდინა გავლენა და... ასე იქნება სუყუელა ალბათ, ისე პირტუელათ, პირტუელათ, მაგალითათ, სწავლავდი ლაპარაკი რო იქნებოდა, შეიძლება სვანური სიტყუა მესროლა ისე, რო... უაზროთ... წასულიყო საღაცა, უნებურათ...“ (მიშა ლიპარტელიანი, დაბ. 1949, ავრონომი. სოფ. ყვედრეში. 1998 წ. კას. №36).

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ეს პროცესი ჯერ კიდევ 50-იანი წლების ბოლოს დაიწყო და ქვემო სვანეთში, იგულისხმება სვანური სიტყვების დავიწყება (მ. ბლანტი, 1961, გვ. 169).

კომბლია, მრავალენოვნების ან ორენოვნების შემთხვევაში რა დიდი მნიშვნელ-ობისაა მინაური ენობრივი გარემო (იხ. ჯ. ჰამპერი, 1972, გვ. 190-202).

დღეს კვებელ სვანთა საოჯახო ენა ქვემოიმერულია; მხოლოდ ხანდახან, ისიც თუთუთის მიხედვით, ისმის სვანური. აქედან გამომდინარე, ყოველივე ნათელია და ენობრივის პროგნოზირება, რა სურათი გვექნება თუნდაც ახლო მომავალში, აბლზე იოლად შეიძლება.

ცალკე განხილვას საჭიროებს ლენხუმური სამეტყველო კოდის შერევის ლინგვისტურ-სოციოლინგვისტური ასპექტები. ინტონაციის შესახებ ზემოთ აღვნიშნეთ, ასევე, ლენხუმური დიალექტის თავისებურება გამოიხატება ბგერის დაკარგვითა და ხმოვნის დაგრძელებით: მაგრამ → მამა → მამ; მეტათეზისით: თეთრი → თერი; ხ-წრფეფქისიანი ფორმებით: ხონდა, ხონია, ხავს... გვხვდება ლენხუმური ლექსიკა: ჯარაბია, ბროგავენ, ბოში...

მაგრამ საყურადღებოა, რომ ლენხუმურის ზოგი თავისებურება არ ვლინდება ჩვეულებრივ მეტყველებაში და გვხვდება მხოლოდ შელოცვაში. შელოცვა თავისი სპეციფიკურობის გამო მეტად საინტერესო ტექსტია. მაგ., შელოცვის ორ სხვადასხვა ტექსტში (მონადებისა და გათვალულის შელოცვები), ოთხ სხვადასხვა მთქმელთან ერთნაირად გვხვდება ორი ასეთი ფრაზა:

1. ზერე ქარს მიქონდა, ქვერე წყალს მიქონდა... (მონადების შელოცვა).
2. შავი გველი დოუკლაჟს-ყე, თავ-ფეხი შოუნახოს-ყე... (გათვალულის შელოცვა).

პირველ ფრაზას წარმოთქვამდნენ სვანურად, დანარჩენ ტექსტს — ქართულად, მხოლოდ იმ სიტყვების (ფრაზების) გარდა, რომელიც გამოირჩეოდა ექსპრესიულობით. ჩანს, მათ ემყარებოდა შელოცვის მაგიურობა, აქედან გამომდინარე, გაჭრის იმედიც. მთქმელებმა ფრაზა იცოდნენ, თარგმნეს ლენხუმურად. „ზერე“ და „ქვერე“ გვხვდება მხოლოდ ლენხუმურ დიალექტში (ქვემოიმერულში არის „ზეით“ და „ქვეით“). მათ ქვემოიმერული არასოდეს მოიხმარს არა მარტო იმიტომ, რომ ფორმები სხვა დიალექტს ეკუთვნის, არამედ ამ ფორმათა („ზერე“, „ქვერე“) რატომღაც გამორჩევით „ლენხუმურობის“ გამო. უფრო მეტიც, იგი ხშირად თემობრივი (ლენხუმური) წარმოშობის აღმნიშვნელ ენობრივ ნიშნადაც ფუნქციონირებს, დაახლოებით იგივე ნიუანსი ქვემოიმერულში შექმნილი აქვს „მაქანეს“ და „მაქანეს“.

ჩვეულებრივ ვითარებაში სვანთა ქართულად მეტყველებისას ლენხუმური „ზერე“ და „ქვერე“-ს გამოყენების არც ერთი შემთხვევა არ დასტურდება. როგორც ვთქვით, იგი არის მხოლოდ და მხოლოდ შელოცვის ტექსტებში. ეს პრინციპული საკითხია, რომელსაც თავისი მიზეზი აქვს.

ვფიქრობთ, აქ საქმე გვაქვს არა მარტო „დიალექტთა თვითგამიჯვნის ტენდენციასთან“ (იხ. ბ. ჯორბენაძე, 1989; ა. არაბული, 1998; მ. ბერიძე, 1998), არამედ ტომობრივი თვითგამიჯვნისკენ სწრაფვასთანაც, ენობრივი თვითგამიჯვნის გზით. მით უფრო, რომ ამ რეგიონში ერთმანეთის მეზობლად სახლობენ ერთი და იმავე გვარის, მაგალითად, ლიპარტელიანი, ტვილდიანი, ჩხეტანი, და ა.შ. წარმოშობით სვანური და ლენხუმური ოჯახები, ჩამოსახლებულნი — შესაბამისად — სვანეთიდან და ლენხუმიდან. ამ გვარებს ერთმანეთთან ნათესაობა არა აქვთ (თუ „გვარი გატეხილია“, მათ შორის დასაშვებია ქორწინებაც).

შელოცვა მთქმელებმა თავიანთი დედა-ბებიებისგან იცოდნენ სვანურ-ქართულად, მაგრამ ჩანს, რომ ოდიოვანვე მისი ქართულენოვანი „დედანი“ იყო და არის ლენხუმურ დიალექტზე (საერთოდ, შელოცვის ტექსტებში ხშირია ლენხუმური დიალექტის თავისებურებანი, ეს უფრო ემჩნევა ლექსიკას), „დედანი“ კი, მათი წარმოდგენით, სიტყვის შეცვლა არ შეიძლება (შელოცვამ მაგიურობა რომ არ დაკარგოს), თუმცა კარგად იციან ახალი (ქვემოიმერული) დიალექტის „მოთხოვნა“ (ზეით, ქვეით). ამიტომ მთქმელი ამჯობინებს არც თარგმნოს (ე.ი. ლენხუმურად, ლენხუმულად რომ არ მიიჩნიონ — „ლენხუმელი კვარ ვარ!...“) და არც შეცვალოს ქვემოიმერულით, რათა: 1. ლენხუმური სამეტყველო კოდის უარყოფით ხაზი გაუსვას, წარმოაჩინოს თავისი ტომობრივი კუთვნილება, 2. არ შეცვალოს „დედანი“.

მეორე ფრაზის -ყე სუფიქსი (დოუკლას-ყე, შოუნახოს-ყე) სვანთა ქართულად მეტყველებაში გამორიცხულია. საგულისხმოა, რომ -ყე ადრე ჰქონდა ქვემოიმერულსაც, იგი იპოვება XVI საუკუნის საეკლესიო საბუთების ენაში (იხ. შ. ძიძიგური, 1954, გვ. 50). ისტორიულად ეს სუფიქსი თანდათან შეიცვალა: -ყე(ნ) // -წყენ // -კენ. ამჟამად -ყე ქვემოიმერულში საერთოდ არ გვხვდება (შ. ძიძიგურის პირ 30-იან წლებში ჩაწერილ ტექსტებში იგი აქა-იქ ჯერ კიდევ ჩანს). დღეს -ყე ჩათვლილია მხოლოდ და მხოლოდ ლეჩხუმელთა ენობრივ კუთვნილებად (მათი ჩამოსახლება ქვემო იმერეთში საუკუნის დასაწყისიდან დაიწყო, ამჟამად კი ძალზე ბევრი ცხოვრობს). ქვემოიმერელთა მხრიდან ხშირად ერთგვარ ლიმილსაც იწვევს ამ სუფიქსის გაგონება, რადგან ამით უტყუარად დასტურდება მეტყველის ნაღდი („წარე“) ლეჩხუმლობა. საგულისხმოა, რომ იგივე -ყე სუფიქსის შესახებ თერეოლურში შ. ძიძიგური ჯერ კიდევ 50-იან წლებში მიუთითებდა, რომ „მის ხმარებას გაურბიან...“ „-ყე საუზრდელიაო“ (იხ. შ. ძიძიგური, დასახ. წიგნი, გვ. 164).

ქვემოიმერულში დღეს ძალზე იშვიათად იხმარება -წყენ სუფიქსიც, თვით ქვემოიმერელთა თქმით, იგი „კუთხურია, სოფლურია“ (იხ. სოფ. მათხოჯში დიალექტოლოგიის ინსტიტუტის თანამშრომელთა მიერ 1992-1994 წლებში ჩაწერილი მასალა).

ამ მაგალითებიდან ცხადად ჩანს ფორმათა თუ სუფიქსთა მოხმარება - აკრძალვის სოციოლინგვისტური და ფსიქოლოგიური ასპექტები.

სვანთა მეტყველებაში აბსოლუტურად გამორიცხულია -ყე -ცა და -წყენ-იც. ეს უცხოვრად, სხვის ენობრივ კუთვნილებად, არამათეულად, არის მიჩნეული (რაც ზემოთ აღვნიშნეთ -ყე-ს „აკრძალვის“ მიზეზად, იგივე მიზეზი ვრცელდება -წყენ-ზეც იგი მიჩნეულია ქვემოიმერელთა ენობრივ კუთვნილებად). ამით სვანები უზღვევარად შემოსაზღვრავენ და ხაზს უსვამენ თავიანთ ტომობრივ კუთვნილებას ჩანს, ქვეცნობიერად ისიც არის ნაგრძნობი, რომ მათი ტომობრივი კუთვნილება სვანური ენის თანდათან დავიწყების გამო, ფაქტობრივად კვდომის გზაზეა. როგორც ზემოთ ვთქვით, დღეს სვანური, როგორც „საშინაო ენა“, კუხელ სვანთა მეტყველებაში მოხმარების თვალსაზრისით თანდათან ადგილს უთმობს ქვემოიმერულს, ახალი თაობა მასიურად ერთენოვან გარემოში იზრდება. ენობრივ-ტომობრივი თვითგამიჯვნისას აქაურებს აქცენტი უფრო გადააქვთ კულტმსახურების წესებსა და ლექსიკაზე, ასევე სამზარეულოსა და მის ლექსიკაზე, თუმცა უკვე ჩანს „შერეული“ კერძებიც.

სამეტყველო კოდების შერევის თვალსაზრისით ზემოგანხილული ჭრელი სურათი შეიძლება წარმოვიდგინოთ, როგორც „კოდების მატრიცა“ (ტერმინი ეკუთვნის ჯ. ჰამერს. იხ. ზემოდასახელებული სტატია). „კოდების მატრიციდან“ თითოეული ინდივიდი თავისი განათლების, ასაკის, ენობრივი კუთვნილების, სოციალური მდებარეობის, ინდივიდუალური ენობრივი ჩვევების, ასევე ცნობიერების და ა.შ. მიხედვით მოიხმარს თითოეულ კოდსა თუ კოდებს. თვით კოდების შიგნით კი არის უკვე „აკრძალული“ მიკროკოდებიც, რომელთა აკრძალვას თავისი სოციოლინგვისტური მიზეზი აქვს.

საილუსტრაციოდ აქაურ სვანთა „კოდების მატრიცაში“ ჩავდეთ მხოლოდ ქართულენოვანი კოდები ერთი სიტყვის მაგალითზე - „ბავშვი“, ამ გზით უფრო თვალნათლივ ჩანს, რომელი სამეტყველო კოდი გამოიყენება უფრო აქტიურად. უპირობოდგენთ ამ სქემას:

1. ქვემოიმერული დიალექტი: ბალანე/ბალანა (არ გვხვდება „ბალანი“, -

„აკრძალულია“ -წყენ, ზემოგანხილული „თვითგამიჯვნის“ მიზნით).

2. სალიტერატურო ქართულის მიზანძვა: ბავში/ბაჟში (ზოგჯერ სალიტერატურო ენის კოდი გრამატიკის დონეზე ასე თუ ისე დაცულია, მაგრამ შერეულია ინტონაცია).

3. სალიტერატურო ენა - ბავში (შეურევლად ეს კოდი თითქმის არ არსებობს).

4. ქვემოიმერულ-ლენხუმური: ბოვში/ბოვში; ბოჟში/ბოჟში (ამ კოდს სხვაზე მეტად ახასიათებს გარდამავალი ინტონაცია, არაბუნებრივი მახვილები, ბგერათა შეცვლილი ელფერით წარმოთქმა).

5. ლენხუმური: ბოში (აქ შერევა ხდება ფონეტიკა-ლექსიკის დონეზე, ინტონაციაც ხშირად ლენხუმურია).

6. ლენხუმური: ბოქში („აკრძალულია“ ლენხუმური -ყენ-ს მსგავსად, ე.ი. შეურევლად ლენხუმური დიალექტი აქ არ გვხვდება).

სვანური ენა, როგორც აღვნიშნეთ, თანდათან გადის ხმარებიდან, ამიტომ ბევრ შემთხვევაში მე-7 საფენურს დაიჭერს, ვინაიდან მისი გამოყენების პროცენტი ყველაზე მცირე იქნება.

საზოგადოდ, ამ რეგიონში მცხოვრებ სვანთა ქართულად მეტყველებაში სამეტყველო კოდების შერევის საკითხი ძალზე საინტერესოა და, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, შემდგომ, განსაკუთრებით ექსპერიმენტულ, შესწავლას საჭიროებს.

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. ქალდანი, 1970 - მ. ქალდანი. დიალექტთა შერევა კოდორის ხეობის სვანურში. იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება, ტ. XVII, თბ., 1970.
2. ი. ჩანტლაძე, 1998 - ი. ჩანტლაძე, სამეტყველო კოდების შერევა სვანურში, „ქუთაისური საუბრები“ - V, თეზისები, 1998.
3. ი. ნაიდა, 1972 - Ю. А. Найда, Племенные и торговые языки, Новое в лингвистике, вып. VI., М., 1972
4. უ. ვაინრაიხი, 1972 - У. Вайнрайх, Одноязычие и многоязычие, Новое в лингвистике, вып. VI., М., 1972.
5. ზ. ჭუმბურიძე, 1958 - З. Чумбуридзе, Фонетические особенности лентехского диалекта сванского языка, Автореферат, Тб., 1958.
6. მ. ქალდანი, 1961 - მ. ქალდანი, სვანური ენის ლენტეხური კილოს ზოგიერთი ფონეტიკური თავისებურება, ქართველურ ენათა სტრუქტურის საკითხები, II, თბ., 1961.
7. არნ. ჩიქობავა, 1979 - არნ. ჩიქობავა. იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერების შესავალი, თბ., 1979.
8. ბ. ჯორბენაძე, 1995 - ბ. ჯორბენაძე, ქართველურ ენათა დიალექტები, თბ., 1995.
9. ჯ. ჰამპერცი, 1972 - Дж. Гамперц, Переключение кодов хинди-пенджаби в дели, Новое в лингвистике, вып. VI., М., 1972.
10. ბ. ჯორბენაძე, 1989, ა. არაბული, 1998, მ. ბერიძე, 1998 - ბ. ჯორბენაძე. ქართული დიალექტოლოგია, თბ., 1989; ა. არაბული, ისტორიული ტენდენციის გამოვლენისათვის დიალექტთა თვითგამიჯვნის პროცესში, ქართველური მეცნიერება, II. ქუთაისი., 1998, მ. ბერიძე, სამეტყველო კოდთა თვითგამიჯვნის ზოგი

სამეტყველო კოდების შერევისათვის, ქართველური მემკვიდრეობა, II. ქუთაისი, 1998.

II. შ. ძიძიგური, 1954 — შ. ძიძიგური, ძიებანი ქართული დიალექტოლოგიიდან, თბ., 1954.

TSIALA BENDELIANI, NINO NAKANI

TOWARDS THE SPEECH-CODE MIXING IN THE SPEECH OF THE SVANS LIVING IN LOWER IMERETI

The paper discusses the question of mingling of literary Georgian, Lower Imeretian and Lechkumi dialects in the speech of Svans of Lentekhi living in the village of Kukhi, Khoni district. The mingling of speech-codes is attested at all the linguistic levels. The question needs further investigation, namely we consider necessary to research the language data experimentally.

თეიმურაზ გვანცელაძე

ჩრდილო-დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობის ეთნიკური შემადგენლობა შუა საუკუნეთა ლაპიდარული წარწერების მიხედვით

ჩრდილო-დასავლეთ საქართველოს, ანუ თანამედროვე აფხაზეთის ავტონომიური რესპუბლიკის მიწა-წყალზე სხვადასხვა ისტორიულ პერიოდში მცხოვრები მოსახლეობის ეთნიკური ვინაობის საკვლევად არსებითი მნიშვნელობა აქვს ნარატიულ საისტორიო წყაროებს, რომლებიც სხვადასხვა ენაზეა შედგენილი. მაგრამ, სამწუხაროდ, ამ წყაროებში ყოველთვის არ არის წარმოდგენილი ისეთი ცნობები, რომლებიც სრული უეჭველობით ასახავდა ამა თუ იმ კონკრეტულ ისტორიულ პერიოდში არსებულ ეთნიკურ ვითარებას. საკითხის კვლევას ართულებს ისიც, რომ ხშირად ნარატიული წყაროს ტექსტი ჩვენს დრომდე ავტორისეული სახით არ არის მოღწეული და ნაწილობრივ-გადაკეთებულია გვიანდელი ხანის გადამწერის ან რედაქტორის მიერ. გარდა ამისა, როგორც ძველქართულ, ისე უცხოენოვან ნარატიულ წყაროში ერთი და იგივე ტერმინი ხან წმინდა ეთნიკური შინაარსითაა გამოყენებული, ხან კი იხმარება ფართო პოლიტიკური მნიშვნელობით. ამ და ზოგი სხვა მიზეზის გამო აუცილებელი ხდება ნარატიულ საისტორიო წყაროთა მონაცემების შეჯერება (შეგება ან უკუგდება) სხვა სახის დამატებით წყაროთა მონაცემებთან. ამგვარი ტიპის დამატებით წყაროებს (ლაპიდარულ და ფრესკულ წარწერებს, ფოლკლორს, ენობრივ მასალას, ეთნოგრაფიულ რეალიებს...) ზოგჯერ გადამწყვეტი მნიშვნელობაც კი შეიძლება აღმოაჩნდეს, რა თქმა უნდა, მათი უტყუარობის ხარისხის გათვალისწინებით რომელიმე კონკრეტული საკითხის დასადგენად.

შუა საუკუნეთა, კერძოდ კი IX-XIII საუკუნეების საქართველოს ისტორიის შესახებ სხვადასხვა ენაზე დიდი რაოდენობის ნარატიული საისტორიო წყარო მოიპოვება, მაგრამ მათში ძალზე ცოტაა პირდაპირი ინფორმაცია ამ პერიოდის ჩრდილო-დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობის ეროვნული შემადგენლობის შესახებ. ამიტომ ამ რეგიონის ისტორიული მოსახლეობის ეთნიკური ვინაობის საკითხის კვლევაში დიდი როლი ენიჭება დამატებით წყაროთა მონაცემებს, კერძოდ კი IX-XIII საუკუნეთა ქართულ ლაპიდარულ წარწერებს, რომლებიც აკრთულ ისე მცირე რაოდენობითაა მოღწეული ჩვენს დრომდე (20-მდე წარწერა). ამ წარწერებში ხშირად იხსენიებიან ქტიტორ-შემკვეთები თუ მშენებელ-ოსტატნი, რომელთა სახელების თუ გვარების ანალიზმა შეიძლება დახმარება გავვიწიოს რეგიონის მცხოვრებთა ეთნიკური ვინაობის დადგენაში. სამწუხაროდ, რეგიონში მიკვლევულ ლაპიდარულ წარწერთა უმრავლესობაში დაქარაჯმებული სახით დასტურდება მამაკაცთა სახელები, მაგრამ არ არის აღნიშნული ამ პიროვნებათა გვარები, რასაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონოდა. მაგალითად, მსიგზის (გულაუთის

ჩაიანის სოფ. პრიმორსკოეს მიდამოები) IX-X საუკუნეთა ორი ტიპის ასომთავრულ წარწერებში დაჭარბებული მქლ სახით იხსენიება ვინმე მიქაელი, რაც, რა თქმა უნდა, საქარისი არ არის ამ პირის ეროვნების უტყუვრად დასადგენად (სილოგავა, 1980, №55, გვ. 30-32. ნაშრომში დამოწმებული ყველა წარწერა მონობილია ვ. სილოგავას მიერ გამოქვეყნებული ამ კრებულისა). ასეთივე ვითარება შემდეგ წარწერებშიც:

ა) ბედის (ოჩამჩირის რ.) X საუკუნის წარწერა სუმეონ გალატოზთუხუცესისა - „(ა)ლ(ა)ტ(ო) ზთა უხ(უ)ც(ე)ს(ს) ს(ჯ)მ(ე)ონსა“ (სილოგავა, 1980, №12, გვ. 38);

ბ) ანუხვის (გუდაუთის რ.) სვეტის XI ს. გიორგი ბასილისძის წარწერა - „გ(იორგ)ი მ(ი)ლის ძემ(ა)ნ“ (სილოგავა, 1980, №44, გვ. 64-65);

გ) დიხაზურგას (გალის რ.) XI ს. გრიგოლ გალატოზთუხუცესის წარწერა - „ტ(ი)ტოლს გ(ა)ლ(ა)ტ(ო)სთუხ(უ)ც(ე)ს(ს)“ (სილოგავა, 1980, №69, გვ. 83);

დ) ილორის (ოჩამჩირის რ.) XI-XII საუკუნეთა ნუსხური წარწერა - „მ(ი)ქ(ა)ელ“ (სილოგავა, 1980, №188, გვ. 160);

ე) ილორის XI-XII საუკუნეთა ასომთავრული წარწერა გიორგი გურგენის ძისა - „გ(იორგ)ი გურგენ(ს) ძე“ (სილოგავა, 1980, №189, გვ. 160-161) და სხვა.

მართალია, როგორც აღვნიშნეთ, ამ წარწერათა მონაცემების მიხედვით ძნელია შევხედოთ პირთა ეროვნების უეჭველად დადგენა, მაგრამ თვით ფაქტი ამ რეგიონში IX საუკუნიდან ქართული ენის მყარი პოზიციის მქონებლობისა (ეს წარწერები ხომ საკუთრივ ქართულ ენაზეა შესრულებული!) არ არის უმნიშვნელო. თუკი ამ ტერიტორიაზე მართლა ცხოვრობდნენ აფხაზთა წინაპრები, მაშინ ეს ფაქტი რადიკალირად, ირიბად მაინც უნდა ასახულიყო წარწერებშიც, მაგალითად, ანთროპონიმათა ფონეტიკურ შედგენილობაში. კერძოდ, თუკი, ვთქვათ, ბედის X საუკუნის წარწერაში ხსენებული სუმეონ გალატოზთუხუცესი ეროვნებით აფხაზი იყო და ემსახურებოდა ეროვნებით აფხაზ მეფეს, მაშინ შესაძლებელი იყო მისი სახელი აფხაზურად გამოთქმულიყო როგორც შიმან (შემან), ვინაიდან აფხაზურში შმა ენის სუ//სუ ბგერათკომპლექსი კანონზომიერად გადმოიცემა ლაბიალიზებული მ ფონემით. წარწერაში კი ამ პირის სახელის პირველი ბგერა გადმოცემულია სისანა ს ფონემით და არა შიშინა შ თანხმოვნით. ეს კი საფუძველს გვაძლევს ვთქვათ გალატოზთუხუცესის ქართველობა და არა აფხაზობა.

ურადღებას იპყრობს აგრეთვე მოქვის (ოჩამჩირის რ.) მიდამოებში მიკვლეული ასომთავრული წარწერა, რომელიც ამჟამად დაკარგულია და შემორჩენილია მხოლოდ მისი ფოტონეგატივი მინაზე. წარწერის ტექსტს ვ. სილოგავა ასე შიფრავს:

„ტ(ი)ტ(ო)ლი [ს], მ(ი)ქ(ა)ელ მ-ა - გ-ძის ძესა“ (სილოგავა, 1980, №170, გვ. 147-148).

ამ წარწერაში ანთროპონიმი გრიგოლ მიცემით ბრუნვაშია, მის მაწარმოებლად კ-ს სუფიქსის ნაცვლად -ის სუფიქსი აღდგება, რაც პირდაპირ ეხმიანება მეგრულისა და ქართული ენის დასავლურ დიალექტთა მონაცემებს, როცა მიცემითი ბრუნვის წინაშე გამოიყენება -ის სუფიქსი -ის სუფიქსის ნაცვლად. ეს მონაცემი ნათელს ხდის, რომ აღნიშნული წარწერის ტექსტის შემდგენელი მეგრული შეიძლება ყოფილიყო, მის მიერ ქართულ ენაზე შედგენილ ტექსტში კი თავი უჩენია კოლხური ენის ზეგავლენას კალკის სახით.

საკვლავი რეგიონის ტერიტორიაზე შუა საუკუნეებში აფხაზთა ცხოვრების

საბუთად ერთი შეხედვით შეიძლება გამომდგარიყო წყელიკარის (გალის რ.) XI საუკუნის ასომთავრული წარწერა კირქვის ფილის ხუთ ფრაგმენტზე, რომელიც 1962 წელს აღმოაჩინა ლ. შერვაშიძემ (შერვაშიძე, 1967, გვ. 52, ნახ. 8). ამ წარწერის თ. ბარნაველისეული წაკითხვა ასეთია:

„ქ. წ(მიდა)ო გ(იორგი) მწკელ [იკარისაო], მეოხ ეყავ წ(ინა)შე ლ(მრ)თისა მონა[სა] შ(ენ)სა [თა]რკილ[ს დღესა მას განკითხვისსა]“.

წარწერის ამგვარ წაკითხვას ეთანხმება ვ. სილოგავა (სილოგავა, 1980, №177, გვ. 153), ხოლო პ. ცხადაია წარწერაში დადასტურებულ რკილ სეგმენტს სხვაგვარ ახსნას უძებნის. კერძოდ, მისი აზრით, „... იგი, შესაძლოა, არის ნაწილი ქართული სიტყვისა ბორკილი, დაბორკილი ან შებორკილი, რაც ამგვარი (ღვთისადმი, წმინდანისადმი) მიმართვისა თუ ვედრების ფორმულაში ჩვეულებრივია. და, რაც მთავარი და ისტორიულად დადასტურებულია, ამ წარწერების შესრულების ხანაში (XI-XVI სს.) ამ რეგიონში არ არის მოსალოდნელი საკუთრივ აფხაზთა (აფსუათა) კომპაქტური დასახლებანი“ (ცხადაია, 1999, გვ. 118). წყელიკარის წარწერის რკილ სეგმენტს საგანგებო ნაშრომი უძღვნა აკად. ქ. ლომთათიძემ (ნაშრომი იბეჭდება „ქართველურ ენათა სტრუქტურის საკითხების“ VII ტომში). მკვლევარმა ყურადღება მიაქცია იმ ფაქტს, რომ თანამედროვე აფხაზეთის ტერიტორიაზე სხვა ლაპიდარულ წარწერაშიც, კერძოდ, ანუხვის (გულაუთის რ.) სვეტის XI საუკუნისავე წარწერის მესამე რეგისტრში დასტურდება *ჰრკლე* ფორმა, რომელიც იკითხება როგორც *მერკილე*. „წმინდა მეომარი „მერკილეს“ სახელით (სრული, დაუქარაგმებელი ფორმით) დასახლებულია სხვა წმინდა მეომრებს შორის სუფის წმ. გიორგის ეკლესიის (ს. ფარი, ზემო სვანეთი) ერთ-ერთი საკუთრებელისწინა ჯვრის XIII ს-ის ქედურ ასომთავრულ წარწერაში“ (თაყაიშვილი, 1937, გვ. 421; სილოგავა, 1980, №45, გვ. 67). ამ მონაცემთა გათვალისწინებით, აკად. ქ. ლომთათიძე სავესებით ლოგიკურად და დამაჯერებლად დაასკვნის, რომ წყელიკარის XI საუკუნის ასომთავრულ წარწერაში დადასტურებული რკილ ფრაგმენტი უნდა გაიხსნას როგორც *მერკილე* და არა გვარი *თარკილი*, როგორც ეს აქამდე მიიჩნეოდა. შესაბამისად წარწერის ტექსტიც ამგვარად აღდგება:

„ქ. წ(მიდა)ო გ(იორგი) მწკელ[იკარისაო], მეოხ ეყავ წ(ინა)შე ლ(მრ)თისა მონა[სა] შ(ენ)სა [მე]რკილ[ესა დღესა მას განკითხვისსა]“.

გარდა ზემოთ დასახელებული მიზეზებისა, ამ წარწერაში რომ არ შეიძლება აღდგეს გვარი *თარკილი*, მიუთითებს კიდევ ერთი გარემოება: აფხაზური გვარსახელების რომელიმე მოდელის არსებობა XI საუკუნეში არცერთი სხვა წერილობითი წყაროს მონაცემებით არ დასტურდება, აფხაზური გვარსახელების გაჩენა სავარაუდოა მხოლოდ მას შემდეგ, რაც დაიშალა აფხაზურ-აბაზური ენობრივი ერთობა და აფხაზები ყუბანის აუზიდან ჩამოსახლდნენ ამჟამინდელი აფხაზეთის მიწა-წყალზე. ეს კი, როგორც გაირკვა, მომხდარა XVI საუკუნის მეორე ნახევრის, კერძოდ, 1561 წლის შემდგომ (გვანცელაძე, 1997, გვ. 28-31), როცა აფხაზურში ჩამოყალიბდა აბაზურისაგან განსხვავებული გვარსახელთა მოდელი. რაც შეეხება ქართულ-ქართველურ გვარსახელთა მოდელს, ისინი, ეთნოლოგ რ. თოფჩიშვილის სავესებით დასაბუთებული შეხედულებით, ჩამოყალიბდა ძირითადად IX საუკუნისათვის (თოფჩიშვილი, 1997, გვ. 34).

ჩვენს მიერ საკვლევ საკითხთან დაკავშირებით ყურადღებას იქცევს ბედიის (ოჩამჩირის რ.) ნიკოლოზ კათალიკოსისა და სოფრონ ბედიელის წარწერა, რომელსაც, სამწუხაროდ, ჩვენამდე აღარ მოუღწევია, მაგრამ XIX საუკუნეში

გადმოუწერია ა ხმოვანი. ერთგვარად მოულოდნელია აგრეთვე XIII საუკუნის II ნახევარში თავშეკრული ასომთავრული ბ თანხმოვნის დადასტურებაც. ვ. სილოგავა აქ გამოსავალს ბ თანხმოვნის აღდგენასა და ა ხმოვნის რეალურობის მინიშნებაში პოულობს. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ წარწერებში დაქარაგმების დროს უფრო ჭარბობდა ხმოვნების მაგიერ თანხმოვანთა წარმოდგენა, რაც განსაკუთრებით გამართლებული იყო იშვიათი ხმარების სიტყვათა გადმოსაცემად (შდრ. სფრნ ფორმა სოფრონ სახელისა გვარსახელის წინა ნაწილში თანხმოვნების დატოვება ამავე წარწერაში), უფრო დამაჯერებელი იქნებოდა გვევარაუდა, რომ გვარსახელი ასე იყო დაქარაგმებული - *გ(ო)ნგლიბ(ა)ის d(ე)თ(ა)ს(ა)*. მაგრამ ასეთ შემთხვევაშიც ასახსნელია, თუ რატომ ამოიკითხა ასომთავრულის შესანიშნავად მცოდნე მ. ბროსემ თავშეკრული ბ თანხმოვნის მაგიერ ა ხმოვანი. როგორც ცნობილია, ეს წარწერა უკვე მ. ბროსეს დროსაც საკმაოდ ყოფილა დაზიანებული. ამიტომ გამოსარიცხი არ არის, რომ გვარსახელში იმ ადგილას, სადაც ბ ასო უნდა ყოფილიყო, ასოს მნიშვნელოვანი ნაწილი უკვე ჩამოტეხილი იყო და იკითხებოდა ვერტიკალური ხაზის წრესთან შეერთების ადგილი, დანარჩენი ნაწილი კი წაშლილი იყო. ასოს ეს მონაკვეთი ამ გზით შეიძლებოდა დამსგავსებოდა ასომთავრული ა ასოს ზედა ჰორიზონტალური ხაზის შეერთების ადგილს მუცლის რკალთან. თუ ეს ვარაუდი სწორია, მაშინ არ იქნება გასაკვირი, თუ ასოს ეს ფრაგმენტი მ. ბროსემ მიახმავსა ასომთავრული ა ასოს ფრაგმენტს და წაიკითხა როგორც ა ხმოვანი.

ბუნებრივია, აქაც დაისმის საკითხი *გონგლიბაისძეთა* საგვარეულოს ეროვნების შესახებ. გვარსახელში იმა სემანტის არსებობამ შესაძლებელია ვინმეს აფიქრებინოს, რომ გვარსახელი აფხაზური ეტიმოლოგიისაა (შდრ. ერთი მხრივ, გვარსახელები ინალ-იფა, ძაფში-იფა, პატეიფა... და, მეორე მხრივ, გვარსახელები წვიჯბა, ბლაჟება, თარბა, ქეცბა...). მაგრამ საკითხი ასე მარტივად ვერ გადაწყდება: ჯერ ერთი, არ არსებობს აფხაზური გვარი **გონგლიბა*; მეორე, ასეთი გვარსახელის აფხაზთა შორის ოდესღაც არსებობის დაშვებას ეწინააღმდეგება ფუძეში ო ხმოვნის არსებობა, რომელიც აფხაზურ ენას ისტორიულად არ მოეპოვებოდა და არც ისე დიდი ხნის წინ გაჩნდა. ამის გამო ო ხმოვნისანი გვარსახელის არსებობა ამ შვიდი საუკუნის წინ არ არის მოსალოდნელი; მესამე, -*იფა* → -*ბა* დაბოლოებიანი გვარსახელები აფხაზურში აშკარად XVI საუკუნის შემდგომ უნდა ჩამოყალიბებულიყო, როცა, როგორც აღვნიშნეთ, დაირღვა აფხაზურ-აბაზური ენობრივი ერთობა. ამისი ერთ-ერთი საბუთია ამ მოდელის გვარსახელთა არსებობის ერთეული შემთხვევები აბაზთა შორის; მეოთხე, არსებობს ქართული გვარი *გონგლია შვილი*, რომელსაც საფუძვლად უდევს ანთროპონიმი *გონგლია*. ჩვენი აზრით, იმავე *გონგლია* ანთროპონიმის ვარიანტი უნდა იყოს *გონგლიბა*, რომელიც საფუძვლად დასდებია *გონგლიბაისძე* გვარსახელს.

ამრიგად, ამ წარწერის მიხედვით ბედიის მიდამოებში აფხაზთა ბინადრობა XIII საუკუნის მეორე ნახევარში ვერ დამტკიცდება.

ჩვენს მიერ საკვლევი საკითხისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ილორის (ოჩამჩირის რ.) წმინდა გიორგის ტაძრის ხუთსტრიქონიან ნუსხურ წარწერას, რომლის ტექსტი თ. ხაყოშიას წაკითხვით ასეთია:

„წ(მიდა)ო გ(იორგი), შ(ეიწყალ)ე გ(იორგი) ქოჩოლვაჲ მლ(ალა)დ(ებე)ლი (ვ. სილოგავას მიხედვით: მლდ(ე)ლი). წ(მიდა)ო გ(იორგი), მფარ(ვე)ლ მექშენ დიდსა მას დღესა“ (სილოგავა, 1980, №190, გვ. 161).

წარწერა პალეოგრაფიული ნიშნების მიხედვით დათარიღებულია XI-XII

საუკუნეებო. მასში წარმოდგენილია კოლხური (კერძოდ, მეგრული) გვარსახელი ქოჩოლაყ ფორმით, სადაც ბოლოკიდურა *ღ*, რაღა თქმა უნდა, სახელობითი მართვის ნიშანია. ჩვენი აზრით, გვარსახელში *ლ* და *ვ* თანხმოვნებს შორის აღსადგენია *ა* ხმოვანი, ვინაიდან *ვა* დაბოლოებიან მეგრულ გვარსახელებში ამ დაბოლოების წინ თანხმოვანი არასოდეს გვხვდება, ასევე არ დასტურდება არცერთი სხვა ხმოვანი გარდა *ა* ხმოვანისა (მღრ. სიჭინავა, ჭითანავა, ხოჭოლავა, ვართავაყა...). *ქოჩოლაყა გვარსახელი ამჟამად არ იხმარება. მას საფუძვლად უნდა ედოს ანთროპონიმი ქოჩოლა, რომლისგანაც, გარდა საანალიზო გვარსახელისა, მომდინარეობს გვარი ქოჩლაძე ← *ქოჩოლაძე ← *ქოჩოლაისძე. მართალია, ამჟამინდელ ქართულში ანთროპონიმები არც იკვეცება და არც იკუმშება, მაგრამ გვარსახელებში, როგორც დადგენილია, ნებისმიერი ხმოვანი შეიძლება აღმოჩნდეს შეკუმშული (ბედოშვილი, 1998, გვ. 10–11). უფრო არსებითი კი ის არის, რომ ამ გვარს არაფერი აქვს საერთო აფხაზურ ენასთან. ამას კიდევ ერთხელ ადასტურებს ფუძეში ორი *ო* ხმოვნის არსებობაც, რაც აფხაზური გვარსახელეზნისათვის სრულიად მოულოდნელია, მით უმეტეს, რომ თვით აფხაზური გვარების დღეს არსებული მოდელები, როგორც უკვე მრავალგზის აღვნიშნეთ, XI-XII საუკუნეების შემდგომ უნდა ჩამოყალიბებულიყო. მაშასადამე, სრულიად უეჭველია, რომ XI-XII საუკუნეებში ილორის ტაძარში მოღვაწე მღვდელი გიორგი ქოჩოლაყა ქართველი (მეგრელი) ყოფილა და იგი, ალბათ, იმავე რეგიონის მცხოვრები იქნებოდა.

ასევე მნიშვნელობისაა 1938 წელს წებელდის (გულრიფშის რ.) ტაძრის ნანგრევებში მიკვლეული ქართული ასომთავრული წარწერა XIII საუკუნისა. წარწერის ფოტო და ტექსტი გამოაქვეყნა ხ. ბლაჟებამ (ბლაჟება, 1967, გვ. 21–22). წარწერა ვარაუდებულია ქვაზე ამოკვეთილი, ორნამენტით შემოვლებული ჯვრის გამოსახულების მარჯვენა და მარცხენა მკლავების ქვემოთ. ტექსტი დაქარაგმებულ სიტყვებსაც შეიცავს, მას ხ. ბლაჟება ასე გადმოსცემს:

„მის ჯოსა მაშენებელსა ლუკს მარტინივას შოდოს ღნ ან“.

ტექსტის ხ. ბლაჟებასეული წაკითხვა ამგვარია:

„მის ჯუარისა მაშენებელსა ლუკას მარტინივას შეუნდოს ღმერთმან, ამინ“.

წარწერის ფოტოზე დაკვირვებამ დაგვარწმუნა, რომ წარწერაში ხსენებული გვარსახელი მარტინივა ფორმის ნაცვლად შესაძლებელია წაკითხულ იქნეს როგორც მარტინავას ფორმა იმიტომ, რომ *ნ* ასოს პირდაპირ ებმის საკმაოდ ბუნდოვანი ნიშანი, რომელიც *ა* ასოს ნაწილი უნდა იყოს. ჩვენს ვარაუდს მხარს უნდა უჭერდეს ის ფაქტებიც, რომ, როგორც ზემოთ აღინიშნა, *ვა* დაბოლოებიანი კოლხური გვარებისათვის დამახასიათებელია ამ დაბოლოების წინ *ა* ხმოვნის არსებობა. აფხაზური იფა „მისი ვაჟი, მისი ძე“ დაბოლოების დაშვება აქ გამოსარიცხია, ვინაიდან წებელდის მიდამოებში აფხაზთა ყოფნა XIII საუკუნეში მოსალოდნელი არ არის. ამრიგად, ტექსტის ავტორი ეროვნებით ქართველი (მეგრელი) ლუკა მარტინავა უნდა იყოს. სხვა მონაცემებთან ერთად საფუძველს აცლის პროფ. ზ. ანჩაბაძის მოსაზრებას, რომელიც ვარაუდობს ამ ტერიტორიაზე აფხაზური მოსახლეობის ბინადრობას საკვლევ პერიოდში. ზ. ანჩაბაძე წერდა: "Следует... отметить, что грузинский язык поучил распространение преимущественно среди абхазской Феодалной знати и известной части торгово-ремесленного населения городов. Разговорным же языком коренного населения края оставался абхазский" (ანჩაბაძე, 1959, გვ. 197). აწ განსვენებული აფხაზი მეც-

ნიერის ეს მოსაზრება არ ემყარება რაიმე ხელშესახებ საფუძველს, ვინაიდან არც ნარატიული საისტორიო წყაროები, არც ენობრივი მასალა, არც ფოლკლორული, არც ეთნოგრაფიული მასალა და, როგორც წინამდებარე წერილში გამოიკვია, არც ლაპიდარული წარწერები არ გვიჩვენებენ, რომ აფხაზები ამჟამინდელი აფხაზეთის მკვიდრი მოსახლეობაა. მეტიც, ისინი ამ მიწა-წყალზე არ ჩანან 1561 წლამდე.

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. ანჩაბაძე, 1959 - З. Анчабадзе, из истории средневековой Абхазии, Сухуми, 1959.
2. ბედოშვილი, 1998 - გ. ბედოშვილი, რედუქციის ზოგი საკითხისათვის ქართულ ანთროპონიმიაში, XVIII რესპუბლიკური დიალექტოლოგიური სამეცნიერო სესიის მოხსენებათა თეზისები (გორი, 1998 წლის 30-31 ოქტომბერი), თბილისი, 1998.
3. ბლაჟუბა, 1967 - Х. Бгажба, из истории письменности в Абхазии, Тбилиси, 1967.
4. გვანცელაძე, 1997 - თ. გვანცელაძე, 1561 წლის უცნობი იტალიური რუკა და აფხაზთა ისტორიული სამშობლოს ლოკალიზაცია (წინასწარი ცნობა), აღმანახი „არტანუჯი“, №6, 1997.
5. თაყაიშვილი, 1937 - ე. თაყაიშვილი, არქეოლოგიური ექსპედიცია ლეჩხუმ-სვანეთში 1910 წელს, პარიზი, 1937.
6. თოფჩიშვილი, 1997 - რ. თოფჩიშვილი, როდის წარმოიქმნა ქართული გვარსახელები, თბილისი, 1997.
7. სილოგავა, 1980 - ქართული ლაპიდარული წარწერების კორპუსი, II. დასავლეთ საქართველოს წარწერები, ნაკვეთი I (IX-XIII სს.), შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა ვ. სილოგავამ, თბილისი, 1980.
8. შერვაშიძე, 1967 - Л. Шервашидзе, Целкар (Ацкар). Материалы по археологии Абхазии, Сухуми, 1967.
9. ცხადაია, 1999 - პ. ცხადაია, ძიებანი კოლხეთის ტოპონიმიიდან, I. თბილისი, 1999.

TEIMURAZ GVANTSELADZE

THE ETHIC CONSTITUTION OF THE POPULATION OF ILORI AND TSEBELDA ACCORDING TO TWO LAPIDARY INSCRIPTIONS OF THE 11-13TH CC.

Lapidary inscriptions found in the territory of the province of Abkhazeti do not show that present Abkhazians are the native population of the region, Moreover they are not visible on this Land till 1562. Grave inscription attest that autochton population of the region are Georgians, namely, Zan language population.

გიორგი გოცირიძე

ქართული სუფრის კულტურული მოზაიკა (თამაღობის ინსტიტუტი)

ტრადიციული ქართული სუფრა (იგულისხმება სუფრა პურობის, სერობის მნიშვნელობით), ერთნაირი თვითმყოფადი კულტურის ერთ-ერთი თვალსაჩინო მონაწილეა. ამ ფენომენის წარმოშობის ფესვები შორეულ წარსულშია საძიებელი და მიუხედავად იმისა, რომ დროთა განმავლობაში ძალზე მკვეთრი, არსებითი ცვლილებები განიცადა, მაინც შემონახა ბევრი რამ ისეთი ძველი, არქაული და სიმბოლური, რომელსაც საფუძველში მაგიურ, საწესო, საკრალურ ქმედებებთან მიუყვართ და ვინ იცის, რამდენი რამ არის ამ მხრივ ამოსახსნელი, განსაზღვრავს.

როგორც კულტურულ-ისტორიული მოვლენა, სუფრა, ტრაპეზი, თავისთავად კვების ნაღბური სისტემის ორგანული ნაწილია, მატერიალური და სულიერი ფაქტორების, ამავე დროს სოციალური ურთიერთობების სინთეზური წარმონაქმნი. მათი კარგად ჩანს როგორც საკვების რაობა და ბიოლოგიური მნიშვნელობა (მატერიალური კულტურის ელემენტი) ასევე ამ საკვების როლი და დანიშნულება მოკვლელ საზოგადოებრივ ურთიერთობაში, გარკვეულ სოციალურ წესში, სოციალურ, რაც ჩვენი კვლევისათვის ყველაზე არსებითია.

ამს თაობაზე ს.ტოკარევი წერდა: „ჩვენთვის საინტერესო ის კი არ არის, თუ რას ჭამდნენ ჩვენი წინაპრები ძველად ან როგორ ჭამდნენ, არამედ ის, თუ რა როლს ასრულებდა ესა თუ ის საკვები მათ ურთიერთობაში“ (ტოკარევი, 1970, გვ. 10). სუფრა ეთნიკური კულტურის ის ფენომენია, რომელიც თვალნათლივ ამბავს საზოგადოებრივ ურთიერთობათა გარკვეულ ეტაპს, კონკრეტულ, სოციალურ და მენტალურ გარემოს, ეთნოეკონომიკურ, ეთნოპოლიტიკურ და ეთნოკულტურულ სიტუაციას, იმ დროს, რომელშიაც იგი ჩაისახა და განვითარდა, შესაბამისი რელიგიური რწმენა-წარმოდგენებით, ეთიკური და ესთეტიკური ნორმებით, ეთნოფსიქოლოგიური მსოფლმხედველობით. კულტუროლოგთა თქმით, ის სოციალურ-მატიული კულტურის ელემენტია (არუთინოვი, 1981, გვ. 23).

მეორე ხნის წინ ახალგაზრდა ფილოსოფოსი გ. ნოდია წერდა: ცხოვრების არცერთ სფეროში არ არის ქართველი ისე სერიოზული, არსად არ მოითხოვს ისე სიმკაცრით წინასწარ დადგენილი რეგლამენტის დაცვას, არსად არ არის ისე შეუწყნარებელი ყოველგვარი გადახვევისადმი, როგორც სუფრაზე (ნოდია, 1987).

ამ სიტყვებს იაზრებს კრიტიკოსი ლ. ბრეგაძე, რომელიც სადღეგრძელოს და სუფრის წესების ახსნის თავისებურ ინტერპრეტაციას გთავაზობს, თვლის, რომ სუფრას ჩვენში კომპენსატორული ბუნება აქვს. აქ ხდება ქართველთა დაკარგული მატერიალური თვისებების კომპენსაცია, რომ დღევანდელი სუფრა რაინდული მოტი-

ვების დაკარგვის ასპარეზია მხოლოდ ; იგი ნეგატიურად აფასებს გაუთავებელ ნადიმებსა და სადღეგრძელოებს, მათ იმპროვიზებულ გამოვლინებებს, უფრო მეტიც, საერთოდ ეპვის ქვეშ აყენებს სადღეგრძელოს შორეული წარსულიდან მომდინარეობის საკითხს (ბრეგაძე, 1997). ვეთანხმებით ავტორს გარკვეულწილად. დღევანდელი სინამდვილე გვიჩვენებს, რომ ყოველგვარ ტრადიციულს, ძველს თითქმის დაკარგული აქვს საწყისი სახე და ზოგჯერ ესა თუ ის ეთნოგრაფიული მოვლენა, მათ შორის სუფრის წესებიც, აშკარად დამახინჯებულია, მაგრამ თუ საკითხს კულტურულ-ისტორიულ კრილში განვიხილავთ, ვნახავთ, რომ წარსულში ასე არ იყო. საწესო სუფრას, საიდანაც უნდა იღებდეს სათავეს ჩვენი სატრაპეზო ურთიერთობები, სულ სხვა სოციალური გარემო და ეკონომიკური ფაქტორები განსაზღვრავდა. რაც შეეხება ნეგატიურს, მიუღებელს, არსებული წესის საწინააღმდეგოს (მაგალითად, თუნდაც მემფრალეობისადმი ბრძოლას) იგი საკმაოდ ადრე იყო დაწყებული და მას პროგრესული ნაწილი საზოგადოებისა აშკარად გამოხატავდა (ორბელიანი, 1997).

ეთნოგრაფიული კვლევა გვიჩვენებს, რომ სუფრასთან სხდომის ადათობრივ წესებში, პურობის რიგსა და თანმიმდევრულობაში, თანამეინახეთა ურთიერთობებში, სოციალურ და ასაკობრივ ტრადიციებში, სანახაობრივ მხარეებში, თამაღობის ინსტიტუტსა და სადღეგრძელოებში, მომსახურე პირთა სახელწოდებებში, მათ უფლება-მოვალეობებში, უძველესი კოლექტიური საწესო სუფრის ანარეკლები იკვეთება. ამ ანარეკლებს დროთა განმავლობაში ეროვნულთან ერთად მრავალი სხვა, არაქართული ელემენტიც შეერია, რამაც საბოლოოდ ჩამოაყალიბა თავისებური მოდელი ქართული სუფრის მოზაიკური კულტურისა. ამ მოდელს რეტროსპექტიულ შესწავლით დღეს არა მხოლოდ წმინდა ეროვნული, არამედ ზოგადკულტურული ღირებულების მქონე მემკვიდრეობის შეფასების თვალსაზრისით აქვს დიდი მნიშვნელობა. მოცულობის გამო ჩვენ ამ წერილში ვერ ვისაუბრებთ ქართული სუფრის წესებზე დაწვრილებით და შევზრდებით მხოლოდ ერთ კონკრეტულ საკითხზე - თამაღობის ინსტიტუტზე, რომელიც ჩვენი ეროვნული ხასიათისა და მენტალური ბუნების თვისობრივი მაჩვენებელია.

თამაღობის ინსტიტუტის შესახებ ჩვენს საზოგადოებაში და შესაბამისად სპეციალურ ლიტერატურაში აზრთა სხვადასხვაობა არსებობს. ერთნი საერთოდ უარყოფენ მის არსებობას თითქმის XIX საუკუნემდე, ხოლო მეორენი ძველის ლოგიკურ გაგრძელებად მიიჩნევენ (ბრეგაძე, 1978, ფრუიძე, 1975).

საკითხი რთულია. იგი საგანგებოდ დღემდე არავის უკვლევია მცირეოდენი გამონაკლისის გარდა (ორბელიანი, 1868). შესაბამისად მწირ ცნობებს გვაწვდიან ისტორიული წყაროებიც. უფრო მეტიც, არ მოგვეპოვება ისეთი ნარატიული თხზულება, სადაც ეს წესი (თამაღობა) სრულად იყოს ნაჩვენები. ძველი ქართული მწერლობა ი. ცურტაველის, გ. მერჩულეს, გ. ხანძთელის, გ. მთაწმინდელის, აგრეთვე თეიმურაზ I, არჩილის, გ. რ. ორბელიანის და სხვათა თხზულებანი, რომლებშიაც ქართული სუფრის შესახებ საინტერესო ცნობებს ვხვდებით, არასაკმარისია, ხოლო ის მასალა, რაც არის, ძალზე ფრაგმენტულია და კრიტიკულ მიდგომას მოითხოვს. (დაწვრილებით ამის თაობაზე იხ. იველაშვილი, 1995). ასევე არასრულია და ხშირად არც თუ სარწმუნო უცხოელ მოგზაურთა და მისიონერთა ჩანაწერები (არქანჯელო ლამბერტი, გულდენ შტედტი, შარდენი და სხვები). ამდენად, ამ ხარვეზის შევსება მხოლოდ ეთნოგრაფიულ მასალას შეუძლია, სწორედ ეთნოგრაფიული მასალა ცხადყოფს, რომ თამაღობა ჩვენში ძველი დროიდან მომდინარეობს (ფრუიძე 1975,

ლანტი 1992). თუ აღმოსავლეთ საქართველოში სუფრის ხელმძღვანელისათვის ვ. ტერმინი („თამადა“) გავრცელებული, დასავლეთ საქართველოში მას „ტოლუმაში“ ცვლის. ერთი და იგივე შინაარსის მქონე ეს ორივე ტერმინი არაქართულია, მათი აღმოსავლური სამყაროდანაა შემოსული და რომელიღაც ძველ ქართულ ტერმინს ჩანაცვლებული, მაგრამ მოდით, ეს საკითხი ცოტა ქვემოთ გადავიტანოთ, მინდა კი თავად ინსტიტუტის შესახებ ვისაუბროთ.

ტრადიციის თანახმად, ჩვენში ყოველგვარ სუფრას (სამგლოვიარო იქნება იგი თუ საღებრო, საოჯახო თუ საზოგადოებრივი, სახელდახელო თუ წინასწარ დაგეგმილი) თავისი ხელმძღვანელი — თავკაცი ჰყავს, ისე როგორც ყოველგვარ საჭმელს. მასთან გათვალისწინებულია ის გარემოებაც, რომ ქართველთათვის პურისჭამა (პურობა), ნადიმი ან სერობა არ არის ჩვეულებრივ ვიტალური მოთხოვნების დაკმაყოფილების აქტი, იგი იმ მოვლენის უშუალო, ორგანული ნაწილია, რისთვისაც (ან რის გამოც) იმართება და, ამდენად მთელი საწეს-ჩვეულებით ციკლის რიტუალური დატვირთვა მასზეც ვადმოდის, მაგალითად, ქორწილისა საქორწილო სუფრაზე, მიცვალებულის კულტისა ქელენზე და სხვა. ასე რომ, პურობა არაა უფრო, სიტუაციის შესაბამისი ცერემონიალური პროცესი, დადგენილი რიგითა და თანმიმდევრულობით. ამასთან, ნიშანდობლივია ის ფაქტიც, რომ ჩვეულების თანახმად თუ სუფრა მხოლოდ ოჯახში, ან საოჯახო წრეში იმართება, მაშინ მას ოჯახის უფროსი ხელმძღვანელობს, ხოლო თუ ქორწილია, ქელეხია ან სხვა ვაფაროებელი მასშტაბის მქონე ტრაპეზი, მაშინ თამადად წინასწარ შერჩეულ პირს დანიშნავენ ისევ ოჯახის ან გვარის ნათესავ-მოკეთეთა, ახლობელთა მხრიდან. სახელდახელო ვითარებაში სუფრის თავკაცს თანამეინახენი ირჩევენ, პიროვნული ღირსებების მიხედვით.

თამადა უნდა იყოს მხნე, ფიზიკურად შემძლე, ამტანიანი, ამასთან ავტორიტეტული, გარკვეული ღირსების მქონე პიროვნება, სუფრის თადარიგის მცოდნე, მჭერ-მუშაველი, ის, ვისაც ღვინის სმაც შეუძლია და სიტყვა-პასუხიც უჭრის, კარგი მოსაუბრე, ორატორი. მისი უმთავრესი მოვალეობაა, სუფრის წარმართვა სათანადო წესისა და რიგის (მიხედვით როგორც ზემოთ ვთქვით, სამხიარულო სუფრას თავისი წესი აქვს, სამგლოვიაროს თავისი). ყველაზე მთავარი კი მაინც სადღეგრძელოთა წარმოთქმა, მისი თანმიმდევრულობის დაცვაა. ასევე სუფრასთან მსხდომ წევრთა მჯდომის რეგულირება, მათი ხელმძღვანელობა, სანახაობრივი მომენტების დროული ჩანაცვლება (ცეკვა-თამაშის, გართობის, სიტყვაში გაჯიბრების სახით). ამდენად, მთელი ამ ცერემონიალის წარმმართველი თამადაა, მას სათანადოდ აფასებენ, პატივს სცემენ; პირველ კერძს მიართმევენ; სიმბოლურ სასმისებსაც წინ დაუდგამენ, მისი წესი სურვილი ყველასაგან შეუვალია და სხვა.

და მაინც, ვინ არის თამადა? როლიდან მოდის ეს ინსტიტუტი ჩვენში? ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად საქართველოს ცალკეულ კუთხეებში დამოწმებულ ეთნოგრაფიულ მასალას მოვიშველიებთ. ამ მასალის მიხედვით თ. იველაშვილი წერს, რომ თამადაობა საქართველოში ყველა კუთხეშია ტრადიციულად გავრცელებული, ძველად იგი არ იცოდნენ მხოლოდ აჭარაში, ფშავსა და ხევსურეთში (იველაშვილი, 1995). ავტორი იქვე იშველიებს ვაჟა-ფშაველას მიერ აღწერილ საქორწილო სუფრის წესს და პოეტის სიტყვებს, რომ „არავითარი წესი ამ სმამას დროს არ სუფევდა, ვისაც რა სადღეგრძელო ჰსურდა, იმას სვამდა, რაც უნებუნებოდ, იმას ამბობდა“... „სმასა და ჭამაში ყველას თავისუფლება ეძლეოდა, ვისაც რამდენი უნდოდა, იმდენს სვამდა და ჭამდა“ (ფშაველა, 1964,

გვ. 89).

არსებობს განსხვავებული ვითარების ამსახველი მასალაც. ალ. ოჩიაურის ცნობით, ხევსურეთში, როცა ქორწილში ნეფიონით ტაბლას დგამდნენ, მას ხუცესი დალოცავდა, ამის შემდეგ კი ყველა იქ მყოფი ხალხი დაამწყალობებდა ნეფედლოფალს და მათ პატრონებს (ოჩიაური, 1980). გამოდის, რომ ქორწილის უმთავრეს სუფრას „ნეფიონთ ტაბლას“ ხუცესი ხსნიდა, ამწყალობებდა, ე. ი. სათავკაცო სიტყვას ამბობდა.

აკად. ს. ჯანაშიას მიხედვით, ხევშიაც ძველად ანალოგიური ვითარება ყოფილა. თამადის მოვალეობას ხვეისბერი ან ჯვარ-ხატის რომელიმე მსახური ასრულებდა, საოჯახო რიტუალური პურობის დროს კი ოჯახის უფროსი (ჯანაშია, 1968).

ამ აზრს იზიარებს ვ. ითონიშვილიც. მისი თქმით, თუ ხევში ჯვრის წერის წესი სახლში სრულდებოდა და არა ეკლესიაში, მაშინ გვირგვინთ კურთხევა ხვეისბერს ან დეკანოზს უწევდა და სუფრის ხელმძღვანელობაც მას ეკისრებოდა (ითონიშვილი, 1960, გვ. 10).

ეთნოგრაფ ნაწული აზიკურის გადმოცემით, თუშეთში, ყოველგვარი სამხიარტულო თუ საწესო-სახატო, სათემო სუფრაზე წინამძღოლი ანუ თამადა ხელოსანი ანუ ხატის მსახური უნდა ყოფილიყო. იგივე სურათი აქვს დამოწმებული ავტორს მთიულეთ-გუდამაყარშიც (აზიკური, 1998). ამრიგად, ასეთი ტრადიცია შეინიშნება აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში. რაც შეეხება ბარს, ქართლსა და კახეთს, აქაც ჩვენი მასალების მიხედვით საოჯახო სუფრას ყოველთვის ოჯახის უფროსი უძღვებოდა. ქორწილსა და სხვა დღეობებში სწორად დეკანოზიც მოუყვანიათ სუფრის წინამძღოლად (ნანობაშვილი, 1996). სამცხე-ჯავახეთშიც, თუ ნადიმს მღვდელი ესწრებოდა, მაშინ თამადობას აუცილებლად მას აკისრებდნენ (იველაშვილი, 1995, გვ. 14).

დასავლეთ საქართველოში ტერმინ თამადას ტოლუმბაში ცვლის. აქ სიტყვა „თამადა“ მხოლოდ სვანებთან გვხვდება, იგი თიბვის შემდეგ გამართული მსვლელობის მეთაურის „მესვეურის“ სახელწოდებაა. საწესო-საოჯახო-საგვარეულო სუფრას ქორამახვში ხელმძღვანელობს (ჯანაშია, 1968), იმერეთში, გურია-სამეგრელოსა და რაჭაში თამადა ოჯახის უფროსია; გაფართოებულ წვეულებას კი ხუცესი მოძღვრავს (გოცირიძე, 1997).

როგორც ვნახეთ, ჩვენში თითქმის ყველა კუთხეში სუფრის ხელმძღვანელობის ანუ თამადობის ინსტიტუტი ტრადიციულია. ამ მოვალეობას ასრულებს ოჯახის უფროსი, მასპინძელი, თემის სულიერი მოძღვარი, ხვეისბერი, ხუცესი, დეკანოზის ან სუფრის წინამძღვარი.

აღსანიშნავია, რომ ეს ტერმინი „სუფრის წინამძღვარი“ ბიბლიის ქართულ თარგმანშიაც გვხვდება, კერძოდ, ისო ზირაქის წინასწარმეტყველებაში სწერია: „ნადიმსა შინა წინამძღვარი თუ დაადგინეს, შენ ნუ ამალდები; არამედ იქმენ თანამეინახეთა ვითარცა ერთი მათგანი“ (ბიბლია, 1997).

სხვა წერილობით წყაროებში „ნადიმსა შინა წინამძღვარი“ ჩვენ არ შეგვხვედრია (შესაძლოა კარგად ვერ მოვიძიეთ), მაგრამ შეგვხვდა ტერმინი „პურის უფალი“, რომელიც სავარაუდოდ შესაძლოა იგივეს ნიშნავს, რასაც „ნადიმსა შინა წინამძღვარი“. ერთ-ერთ ხელნაწერ ტექსტში, კერძოდ, იოანეს სახარებაში ვკითხულობთ: „რქუა მათ აღმოავსეთ და მიართვით პურის უფალსა“ ან კიდევ, „ვითარცა გემო იხილა პურის უფალმა წყალ იგი რომელ ღვინოდ იქმნა“ (იოანეს სახარება, 1955).

ტერმინი „პურის უფალი“ ილ. აბულაძეს განმარტებული აქვს „ვითარცა მასპინძელი“; მასპინძელი კი, როგორც წესი, ოჯახის უფროსია, საერო და სულიერი მოძღვარი, წინამძღოლი (აბულაძე, 1955).

საუბრაღებოა, რომ ქართულ ენაში მხოლოდ რამოდენიმე სიტყვა გვაქვს უფლის ძრით შემონახული. ესაა: ჭირისუფალი, მეფე, ხელისუფალი, თავისუფალი, დედოფალი (დედაუფალი), მამფალი (მამაუფალი), სახლის უფალი, მეფე (მეუფე).

მაღიჭერი ქვასამარხის წარწერაში ვკითხულობთ: „იესე სახლის უფალი ქრისტეე მომსენიე“ (ბარნაველი, 1972, გვ.144). აკაკი შანიძის აზრით, ამ წარწერაში „იესე“ პირის საკუთარი სახელი უნდა იყოს, ამასთან ავტორი ეთანხმება თ.ბარნაველს, რომ მოცემულ ტექსტში სახლის უფალი ამა თუ იმ სახლის (ან გვარის) უფროსის ან უბუცესის აღსანიშნავად კი არ არის მოტანილი, არამედ როგორც ქვასამარხში დაკრძალული კაცის სოციალურ-უფლებრივი მდგომარეობის მაჩვენებელი (შანიძე, 1972, გვ.137).

ფექრობთ, სწორედ სოციალური და ამავე დროს საკრალური ფუნქცია განსაზღვრავს სახლის უფლის სტატუსს. ოჯახის უფროსიც ხომ სწორად ერთდროულად გვარის უფროსიცაა და სულიერი მოძღვარიც, სუფრის წინამძღოლიც. პურობა კი თავისთავად (პურის ჭამა), წმინდა საგანთან (ამ შემთხვევაში პურთან) ნაზარევი საწესო-რიტუალური ქმედებაა – პური უფლისაგან ნაბოძები საკვებია, „პური არსობისა ჩვენისა“. ალბათ ამიტომ არ არის შემთხვევითი რომ მორწმუნენი პურის ჭამის წინ პირჯვარს იწერენ და ღმერთს მადლობას სწირავენ. ტერმინ პურობის სანონიმად ძველ წერილობით ძეგლებში სერობა, ტაძრობა გვხვდება. (ტანტურიშვილი, 1984). გავიხსენოთ ისიც, რომ ტაძარში სატრაპეზო ადგილი ერთ-ერთ უწმინდეს საკრალურ ადგილადაა მიჩნეული (ხაჭაპურიძე, 1998, გვ.316).

ზემთ აღნიშნულიდან გამომდინარე, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ძველად პურის უფალი პურობის წინამძღოლი იყო, საკრალური ფუნქციით აღჭურვილი პირი, შემდგომში ეს მოვალეობა ხატის მსახურს, ხუცესს, დეკანოზს მიიღოს კი მღვდელს (სასულიერო პირს) დაეკისრა.

სუფრა რომ თავდაპირველად საწესო იყო და ღვთისადმი მიმართულ ან ღვთის წმინთ მესრულეებულ რიტუალს გამოხატავდა, ეს ჩვენი სადღეგრძელოებიდანაც კარგად ჩანს. სუფრის წინამძღოლის და შემდეგ თანამეინახეთა მიერ წარმოდგენილი სადღეგრძელო მაგიური სიტყვიერების ერთ-ერთი უნარის ლოცვა-ვედრების თავისეული გამოვლინებაა. მასში გადმოცემულია ღვთაების გულის მოგების და ამ მიზნით დღეგრძელობის ღვთაების ობიექტისადმი ბოროტების განრიდებისა და ცხოვრების გზის კეთილად წარმართვის ტენდენცია (ბანძელაძე, 1997).

სალოცავისადმი მფარველობის შეთხოვნისა და მათი ძალისადმი მორჩილება-მამურობის იდეა განსაკუთრებით კარგად ჩანს მთიელთა სუფრის წესებში. ეს ამაღლია ჭვარ-ხატთა სავედრებლებში, რომლებიც თავის მხრივ სადღეგრძელო-მწავ მოიცავს (სავედრებლები, 1998).

უნაიდან სადღეგრძელო დამოუკიდებელი კვლევის საგანია, ფიქრსა და განსჯას მოიხილვს, მასზე ჩვენ აქ სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ.

აღსა დავებრუნდეთ ტერმინებს თამადასა და ტულუმბაშს. როგორც ვთქვით, თამადა აღმოსავლეთ საქართველოშია გავრცელებული (უმეტესად ბარში) დასავლეთ საქართველოში კი ტულუმბაში. არცერთი ტერმინი არ არის ქართული. ტულუმბაში თურქულ ენაზე „ტიკის თავს“ ნიშნავს, „ტურუმბ“ ტიკია, „ბაშ“ თავი. (ბაშანიკი, 1941), რაც შეეხება თამადას, სპეციალურ ლიტერატურაში მასზე

ცალსახა აზრი არ არსებობს. ვ. აბაევი და მზ. ანდრონიკაშვილი სიტყვა „თამაღს“ სპარსულ „დამადს“ უკავშირებენ (აბაევი, 1946, ანდრონიკაშვილი, 1966). განსხვავებულ აზრს გვთავაზობს გ.როგავა. მას თამაღა ადიღეური „თჰამათას“ იდენტურად მიაჩნია. ადიღეურ ენაზე „თჰა“ არის ღვთაების სახელი, თჰა-მა-ღა ნიშნავს ღმერთის მამას, მამა ღმერთს. (როგავა, 1948). დაახლოებით ასევე ფიქრობს ზ. კერაშოვაძე ჩვენთვის მოწოდებულ ზეპირ ინფორმაციაში. ადიღეურ ღვთაება „თჰა“ -ს სამეურნეო ყოფასთან კავშირში ყაბარდოელების მაგალითზე განიხილავს მ.ქანთარიაც (ქანთარია, 1982). ჩვენ ანგარიშს ვუწვევთ ზემოთ გამოთქმულ მოსაზრებებს, მაგრამ ლოგიკურად მაინც სპარსული სამყაროსაკენ ვიხრებით; რადგან, თუ დაუშვებთ, რომ ეს ტერმინი ჩრდილო კავკასიიდან არის შემოტანილი, რატომ არა გვაქვს იგი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, სადაც ძალიან მჭიდრო კავშირები იყო ჩვენსა და ჩრდილო კავკასიის ხალხთა შორის? მეორეც, სპარსულ ენაში გვაქვს თამაღის შესატყვისი სხვა სიტყვაც (სიძის- „დამადის“ გარდა), „ეთემად“, რაც გამგებელს, რწმუნებულ პირს ნიშნავს. XVII ს-ის სპარსეთის სახელმწიფო კარზე თანამდებობა იყო ქონების განმგებლისა-სახელმწიფო კანცელარიის, რომელსაც „ეთემად დოღლე“ ეწოდებოდა (ოლეარიუსი, 1897, გვ. 327).

ხომ არ არის დასაშვები, რომ ეს ტერმინი თავსართ ე-ს ჩამოცილებით და ა მაწარმოებლის დართვით დამკვიდრდა ჩვენში?

თუ გავიხსენებთ ისეთ სახელმწიფო სამართლის ძეგლებს, როგორცაა „ხელმწიფის კარის გარიგება“ და „დასტურ ლამალი“, ვნახავთ, რომ საქართველოში გვიან ფეოდალურ ხანაში გასპარსულების ტენდენცია ძლიერდება, განსაკუთრებით იმძლავრა ამ ტენდენციამ XVII საუკუნეში როსტომ ხანის მეფობის პერიოდში, როცა ჩვენში მრავალი აღმოსავლური (სპარსული) ტერმინი და სახელი იქნა შემოღებული. ამ გარემოებას ხაზგასმით შენიშნავდა ივ.ჯავახიშვილი, რომელიც იმასაც მიუთითებდა, რომ სპარსული წესები და ტერმინები სუფრის ეტიკეტშიც შევიდა. (ჯავახიშვილი, 1938, გვ.4). ამიტომ ვფიქრობთ, რომ ტერმინი „თამაღაც“ ამ პერიოდიდან უნდა შემოსულიყო. მეტადრე, თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ არცერთ ძველ ქართულ ლექსიკონში ეს ტერმინი არ გვხვდება, იგი პირველად მხოლოდ დ.ჩუბინაშვილის „ქართულ-რუსულ ლექსიკონშია“ მითითებული, აქ თამაღობა განმარტებულია როგორც თუმაჯობა, თუმაჩიანობა, ერისკაცობა (ჩუბინაშვილი, 1984). ასე რომ, ჩვენი ვარაუდით ტერმინი თამაღის ქართულ სიტყვიერებაში გაჩენა გვიან ფეოდალურ ხანას, კერძოდ, თავაღაზნაურულ პერიოდს უნდა დაეკავშიროთ, როცა სუფრამ დაკარგა უწინდელი საწესო ქმედების შინაარსი და სერობამ, ნადიმობამ, ხალხმრავალი დარბაზობის სახე მიიღო. ისიც ხომ ცხადია, რომ დროთა განმავლობაში სუფრის ხელმძღვანელის-წინამძღოლის მიერ წარმოთქმულმა ღვთაებრივმა, სავედრებელმა სიტყვამ — საღვთაქმელმა საკრალური ფუნქციის ნაცვლად მხატვრულ-ესთეტიკური ელფერი შეიძინა და რაინდული კოდექსის ერთ-ერთ მუხლად გადაიქცა (ბანძელაძე, 1997), ასეთ ვითარებაში პოეტების, მეღეჭეების, მეშიარეებისა და მუტრიბების გვერდით გამორჩეული ადგილი თამაღამ დაიჭირა, როგორც ინსცენირებული წარმოდგენის, სანახაობის მთავარმა პერსონაჟმა. პურის უფლის, წინამძღოლის, წინამძღვარის როლი, რომელსაც ადრე ხევისბერი, ხუცესი ან დეკანოზი ასრულებდა, საერო პირმა შეცვალა, უძველესი საწესო სუფრის ელემენტები კი უმეტესად მთამ შემოინახა.

მკითხველმა ისე არ უნდა გაგვიგოს, რომ ჩვენ თითქოსდა ტერმინების ეტიმოლოგიურ ახსნას ვცდილობდეთ, ეს ენათმეცნიერების ამოცანაა. სურვილი

სუფრა ერთი იყო — დაგვესაბუთებინა ის აზრი, რომ თამაღობის ინსტიტუტი ძველია, და წარსულიდან მოდის და გენეტიკურადაა დაკავშირებული საწესო სუფრის საკულტურო საფუძველთან. დღეს ეს ინსტიტუტი აშკარად სახეცვლილია ისე, როგორც საერთოდ ქართული სუფრა.

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. აბავეი, 1946- Абаев, историко-этимологический словарь осетинского языка, Т.Ш.ШШ, М., 1946-1973
2. აბულაძე, 1973- ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.
3. ანდრონიკა შვილი, 1966-მბ. ანდრონიკა შვილი, ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობებიდან, თბ., 1966.
4. არუთინოვი, 1970 - С.А. Арутюнов, Ю.Н. Мкртумян, проблема классификации изучения материальной культуры, С., 1970, №4.
5. ბანძელაძე, 1997- თ. ბანძელაძე, სადღეგრძელო, თეზისები სიმპოზიუმისა, კლასიკური საუბრები, IV, 1997.
6. ბიბლია, 1989-ბიბლია, თბ. 1989.
7. ბარნაველი, 1972-თ. ბარნაველი, ბალიჭური ქვასამარხის წარწერის აკრძინისათვის, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 2, 1972.
8. ბრეგაძე, 1997-ლ. ბრეგაძე, სადღეგრძელო და მისი კომპესატორული ბუნება, ვაზ არიელი, № 6, 12, 1997.
9. გოცირიძე, 1997-გ.გოცირიძე ავტორის საველე დღიურები, 1997.
10. იოანეს სახარება, 1955-ძველი ქართული ხელნაწერები საუკუნის პარხადისა და რუბის რედაქციებში, ა.შანიძის რედაქტორობით, თბ., 1955.
11. იველა შვილი, 1995-თ.იველა შვილი, ქართული სუფრის ეტიკეტი, თბ., 1995.
12. ითონა შვილი, 1960-ვ. ითონა შვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ,1960.
13. მაგაზანიკი, 1941 - Магазаник, Турецко-русский словарь, М., 1941.
14. ილიარიუსი 1870 - Олеории Адам, подробное описание путешествия персидского посольства в московию и Персию в 1933, 1936, 1939 гг. М. 1870.
15. ორბელიანი, 1868-ალ.ჯამბაკურ-ორბელიანი, ტოლუმბაშობა, ცისკარი 2,1868
16. ორბელიანი, 1997-ალ ? ორბელიანი, თელავი, თბ.1997
17. ოზიაური, 1988-ალ. ოზიაური, სტუმარ-მასპინძლობა. თბ.1988
18. როგავა 1948- როგავა, ადილეური თვა (ღმერთის სიტყვის ეტიმოლოგიისათვის) - ვ. ვ. თბ. 1978
19. Токарев, 1970 - Токарев С.А.К. Методские этнографические изучения материальной культуры, СА, 1970, №4.
20. ფრუიძე, 1975 - ლ.ფრუიძე, ღვინო, სუფრა და ტრადიციები, საბჭოთა ხელნაწერი, 2, 1975.
21. ფშაველა, 1964- ვაჟა-ფშაველა, თხზ. კრებული, ტ.IX, თბ. 1964
22. ქანთარია, 1982- მ.ქანთარია, ყაბარღოს სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, თბ.1982
23. ღლონტი, 1992-თ.ღლონტი, თამაღა სუფრის მეუფე და მშვენება, ჟ.ვაზი და სერია, 1, 1992

24. შანიძე, 1972- ა.შანიძე, ბილიჭური სარკოფაგის წარწერა, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 2, 1972
25. ჯავახიშვილი, 1938-პროფ.ი.ჯავახიშვილის მეხუთე ლექცია, გაზ.მუშა, №152, 1938
26. ჯანაშია, 1968-ს.ჯანაშია, შრომები, თბ., 1968, №4
27. ჩუბინაშვილი, 1984-დავით ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, თბ., 1984.
28. ჭანტურიშვილი, 1984- ი. ჭანტურიშვილი, ყოფა და კულტურა V-X სს.საქართველოში, თბ., 1989.
29. ხაჭაპურიძე, 1998-ლ. ხაჭაპურიძე, ერთი საეკლესიო ტერმინისათვის (ტრაპეზი), ქართველური მემკვიდრეობა, II, ქუთაისი, 1998.

GIORGI GOTSIRIDZE

CULTURAL MOSAIC OF THE GEORGIAN SUPRA (Institution of Tamada)

Traditional Georgian *Supra* (Trapez) is one of the main important treasures of Georgian national culture. This tradition is more Than hundreds of years and is connected with the ancient religions foundation, During *Supra* (Trapez) the chief leader of the dinner party is *Tamada*, who is distinguished and empowered according to the Status of the position.

There is a great variety of points of views about the Institution of *Tamada*. Some of the Georgian scientists deny its existence thill the 19 th century. The author believes, that this Institution is the survival of the ancient *Supra* (Trapez) The structural and segmental Changes are the results of the cultural events of the late feudal period in Georgia.

ეკა დადიანი

სამეტყველო კოდების შერევისათვის მეგრულში (გ-ს დისტრიბუცია)

გ სმოვანი მეტ-ნაკლებად დამახასიათებელია ყველა ქართველური ენისათვის. ქართულში ის გვხვდება დიალექტებში (ხევს., მესხ., ინგ., მოხ., აჭარ., რაჭ., ლეჩხ., ქაბულჯ.) ფართოდაა გავრცელებული სვანურში. ზანური ენის ჭანურ დიალექტში გ სმოვანი არ დასტურდება. მეგრულში მისი გამოვლენა სხვადასხვაგვარია კლოკავენისა და თქმების მიხედვით: ინტენსიურად გამოიყენება ზუგდიდურ-სამურზაველ კილოკავში, იშვიათად-სენაკურში.

სამეტყველო ლიტერატურაში გ სმოვანის შესახებ არსებობს სხვადასხვა მოსაზრება; ლინგვისტთა ნაწილი მას ნახევარხმოვანს უწოდებს (ცაგარელი, 1880, 17; ყიფშიძე, 1994, 64; ჩიქობავა, 1936, 20), ნაწილი კი - ხმოვანს (თოფურია, 1979, 151; ქაღალიძე, 1955, 140; ონიანი, 1986, 203; იმნაძე, 1981, 5). გ სმოვანის აღსანიშნავად გამოიყენება ტერმინები: „ირაციონალური ხმოვანი“ (ლომთათიძე, 1977, 37; როგავა, 1982, 7; ყობენაძე, 1995, 74; უთურგაიძე, 1985, 28). ტ. ფუტყარაძის აზრით, გ სმოვანის ბუნების ნეიტრალური ხმოვანია (ფუტყარაძე, 1998, 10).

განმარტებულია გ სმოვანის წარმომავლობა და დისტრიბუცია ქართველურ ენებში. ის წარდება პაუზისწინა პოზიციაში და თანხმოვნებს შორის. მაგრამ ძირითადად მიღებულია სხვა ხმოვნებისგან, კერძოდ:

ქართული ენის დიალექტებში გ სმოვანი მიღებულია ა ე ი ო უ სრული ხმოვნების დეფორმაციით. მაგ.: ა → გ: ჩამოდით → ჩგმოდით (ინგ.); ი → გ: სიმინდი → სგმინდი (რაჭ.); ცხე → ცგხე (მესხ.); ე → გ: კაცსე → კაცსე (ლეჩხ.); ო → გ: ღორჯომელი → ღორჯგომელი (აჭარ.); უ → გ: ფუსფუსებს → ფგსფგსებს (მესხ.), ამ სოფელსუ → ამ სოფელსგ (აჭარ.).

სვანურში გ სმოვანი დაჩნდება ძირითადი ხმოვნების პოზიციაში მათი რედუქციის შედეგად; მაგ.: ა → გ: კალმახ → ლი-კგლმახი; ე → გ: ლი-შელდანი (ლენტ.) → ლი-შგლდანი (ლაშხ.), „თელა“, ი → გ: ლიც → ლგც „წყალი“; უ → გ: ფურე-ფგრე „გახურე-ფგრე“.

მეგრულში აღნიშნული გ სმოვანის წარმომავლობასთან დაკავშირებით სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმულია სხვადასხვა თვალსაზრისი. როგორც ცნობილია, მეგრულ-ჭანურში არსებობს ხმოვანთა შემდეგი შესატყვისობა: ვიწ. - არქ. და ათურთი ოიუ, ხოფური და სენაკური ი, ზუგდ. - სამურზ. გ. ამ შესატყვისობებში უფრო ოიუ-ს პირველადობა და ი ხმოვანის მეორეულობა (ნ.მარი, არნ. ჩიქობავა). მაგრამ სადავო ამ ოიუ ხმოვნების ი ხმოვანში გადასვლის მიზეზები და გზები.

არნ. ჩიქობავას აზრით, „გ მეორეული მოვლენაა, სრულ ხმოვანთა დასუსტებით მიღებული“ (ჩიქობავა, 1936, 20); „ჭანურისაგან განსხვავებით მეგრულს გააჩნია უნახევარხმოვანი, მიღებული ი და და უ-ს (ზოგჯერ ო-ს) დასუსტებით...“ (იქვე).

არნ. ჩიქობავას თვალსაზრისს იზიარებს გახვლელიანი. ამ მოსაზრებათა მიხედვით, ვიწ. - არქ. და ათინურში დადასტურებული ოაშუ ხმოვნები ხოფურში, სენაკურსა და ზუგდიდურ-სამურზაყანულში გადასულა ი ხმოვანში, რომელსაც ზუგდ.-სამურზ.-ში შემდეგ მოუცია გ ხმოვანი: ოაშუ→ი→გ. ივარაუდება, რომ ეს პროცესები სპონტანური ხასიათისაა (ახვლელიანი, 1938, 159).

ამ საკითხთან დაკავშირებით საინტერესოა გ. როგავას აზრი, რომელიც აღნიშნავს, რომ გ ხმოვანი ერთ დროს საერთო მოვლენა ყოფილა როგორც ზუგდ. - სამურზ. -თვის, ისე ხოფური და სენაკური კილოკავებისთვისაც. ხოფურსა და სენაკურ კილოკავებში გ ხმოვანს შენაცვლება ძირითადი ხმოვანი ი: უაშუ→გ→ი. და ეს მოვლენა უნდა მიეწერებოდეს ქართული ვოკალიზმის გავლენას (როგავა, 1962, 11). გარდა ამ შედარებით საერთო-ზანური პროცესისა, გ. როგავა გამოყოფს ოაშუ და ი ხმოვნებისაგან კომბინატორული გზით გ ხმოვნის მიღების შემთხვევებს.

ჩვენი მოხსენების მიზანია გავარკვიოთ გ ხმოვნის დისტრიბუცია სამეტყველო კოდეზის შერევის პირობებში. ამ მიზნით შევისწავლეთ ხობის რაიონის სოფელ ქვალონის მოსახლეობის მეტყველება, რომელის წარმოდგენს ჩხოროწყუს, მარტვილის, ზუგდიდის, სენაკისა და სხვა რაიონებიდან ჩამოსულთა მეტყველების სინთეზს. ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანი, რითაც სხვადასხვა კუთხიდან ჩამოსახლებულ ქვალონელთა მეტყველება განსხვავდება ერთმანეთისაგან, არის გ ხმოვანი.

გ ხმოვანი ყველაზე ხშირად ზმურ ფორმებთან დასტურდება. განვიხილოთ ცალკეული შემთხვევები:

1) როცა ზმნას დაერთვის მტკიცებითი ქო ნაწილაკი, აგრეთვე დო, გო... პრევერბები, ო ხმოვანი იცვლება გ ხმოვნით. აქ აუცილებლად იგულისხმება შუალედური ფონეტიკური პროცესი :ო→უ→გ (მაგ., ქომორთუ→ქუმორთუ→ქემორთუ „მოვიდა“). წარმოდგენილი ფონეტიკური ვარიანტების გამოყენება მეგრ. გ ილოკავებსა და თქმებში არაერთგვაროვანია: ჩხოროწყუსა და მარტვილის მეტყველებაში სახეცვლილი ფორმები სჭარბობს ამოსავალს, რაც იძლევა გ ხმოვნის მიღების შესაძლებლობას. ამასთანავე, ეს პროცესი ჩხოროწყუს მეტყველებაში უფრო ინტენსიურად მიმდინარეობს, ვიდრე მარტვილურში. სენაკურში ქო ელემენტური ფორმები (ქომორთუ „მოვიდა“, ქომილუ „მოიტანი“...) აღმეტება შესაბამის სახეცვლილ (ქუმორთუ, ქუმილუ) სახეობებს და ამდენად, ხმოვნის გამოვლენის შანსიც ნაკლებია.

ქვალონში მცხოვრებ ჩხოროწყუ-მარტვილის რაიონებიდან ჩამოსულთა მეტყველებაში ადგილობრივი ენობრივი გარემოს გავლენით გ ხმოვნის პოზიცია პრევერბებში რამდენადმე შესუსტებულია: შეიძინევა ქო ელემენტური ფორმების გამოყენების სიხშირე. თანაც უნდა აღინიშნოს, რომ გ ხმოვანს უფროსი თაობა, მოხუცები იყენებს, ვიდრე ახალგაზრდობა, რაც სენაკურის აშკარა გავლენაზე მიუთითებს. პრევერბებში არსებული განსხვავება პროცენტულად ასე გამოიხატება:

სენაკური:	მარტვილური:	ჩხოროწყული:
ქო 90%	ქო 3,4%	ქო -
ქუ 10%	ქუ 64%	ქუ 23%
ქგ -	ქგ 32,6%	ქგ 77%

2) ჩხოროწყუ-მარტვილის მეტყველებაში გ ხმოვანი გვხვდება ყველა ნაკვთის ფორმისთან ბოლოკიდურად (პირისა და რიცხვის განუსაზღვრელად), თუკი ბოლოვდება თანხმოვნით ან უ ხმოვნით. აქვე იგულისხმება ე.წ. „პირობითის“ ფორმები, სადაც „ოკო“ სუფიქსის დართვისას III სუბ. პ. ნიშანი უ გ-დ იქცევა. მაგ.:

ბაში დასტურდება, საშუალო თაობა შედარებით იშვიათად იყენებს, ახალგაზრდობა კი - ძალიან იშვიათად.

უკუგავლენა სუსტია: სოფელში დაბადებული პირი თუკი იმყოფება ასეთ ფონეტიკურ გარემოცვაში (იგულისხმება სამეზობლო, ნათესაობა, მეგობრები), მაშინ მანაც შეიძლება საუბარში ხანდახან გამოუთიოს მისთვის, ასე ვთქვათ, „არაბუნებრივი“ ფორმები. მაგრამ ამგვარი ფაქტები შედარებით იშვიათია.

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. ახვლედიანი, 1938 - გ. ახვლედიანი, ზოგადი და ქართული ენის ფონეტიკის საკითხები, თბ., 1938.
2. გამყრელიძე, მაჭავარიანი, 1965 - თ. გამყრელიძე, გ. მაჭავარიანი - სონანტთა სისტემა და აბლაუტი ქართველურ ენებში, თბ., 1965.
3. თოფურია, 1979 - ვ. თოფურია, შრომები, III, თბ., 1979.
4. იმნაძე, 1981 - ნ. იმნაძე, ზანური ენის მეგრული დიალექტის ბგერითი შედგენილობა, თბ., 1981.
5. ლომთათიძე, 1977 - ქ. ლომთათიძე, აფხაზური და აბაზური ენების ისტორიულ-შედარებითი ანალიზი, I, თბ., 1977.
6. ონიანი, 1986 - ა. ონიანი, სვანური ვოკალიზმის ზოგი საკითხი, იკე, ტ. XXV, 1986.
7. უღენტი, 1953 - ს. უღენტი, ჭანურ-მეგრულის ფონეტიკა, თბ., 1953.
8. როგავა, 1962 - გ. როგავა, ქართველურ ენათა ისტორიული ფონეტიკის საკითხები, I, თბ., 1962.
9. ქალდანი, 1955 - მ. ქალდანი, სვანური ენის ლახამულური კილოკავის ფონეტიკური თავისებურებანი, იკე, VII, 1955.
10. უთურგაიძე, 1985 - თ. უთურგაიძე, სახელობითი ბრუნვის - ი სუფიქსის შეხორცებისათვის ადამიანთა სახელებში, იკე, ტ. XXIV, 1985.
11. ფუტყარაძე, 1998 - ტ. ფუტყარაძე, თანამედროვე ქართული ენის ხმოვანთა სისტემა, ავტორეფერატი ფილ. მეცნ. სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარდგენილი ნაშრომისა, თბ., 1998.
12. ყიფშიძე, 1994 - ი. ყიფშიძე, რჩეული თხზულებანი, თბ., 1994.
13. ჩიქობავა, 1936 - არნ. ჩიქობავა, ჭანურის გრამატიკული ანალიზი (ტექსტები თურთ), ტფ., 1936.
14. ცაგარელი, 1880- *А. Цагарели, Мингрельские этюды, Опыт фонетики мингрельского языка, Санкт-Петербург, 1880.*
15. ციკოლია, 1954 - მ. ციკოლია, მეგრულის ზუგდიდურ-სამურზაყანული კილოკავის ფონეტიკური მიმოხილვა, აფხაზეთის ენის, ლიტერატურისა და ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. 25, 1954.
16. ჯორბენაძე, 1989 - ბ. ჯორბენაძე, ქართული დიალექტოლოგია, I, თბ., 1989.
17. ჯორბენაძე, 1995 - ბ. ჯორბენაძე, ქართველურ ენათა დიალექტები, თბ., 1995.

EKA DADIANI

TOWARDS THE SPEECH CODE-MIXING IN MEGRELIAN

(Distribution of გ)

Vowel გ is not attested in Chan dialect. Different dialects of Megrelia shows various pictures of its use in terms of frequency. It is widely spread in the speech of Zugdidi, Tsakhenjika, Chkhorotsku, Martvili regions but is considerably rare in Abasha, Senaki, Klanti districts speeches. The paper gives the distribution of გ vowel on the examples of Chkhorotskhu, Martvili, and Senaki speeches.

როლანდ თოფჩიშვილი

საქართველოს მოსახლეობის ეთნიკური შემადგენლობა (ზოგადისტორიული მიმოხილვა)

ყველა ეთნოსს აქვს თავისი ბინადრობის ადგილი. ჯერ ქართველურ ტომთა და შემდეგ ქართველი ერის ფორმირება დღევანდელი და ისტორიული საქართველოს ტერიტორიაზე მოხდა. ასე რომ, საქართველოს მოსახლეობის ძირითადი ნაწილი ისტორიულად და დღესაც ქართველი ერია, რომელიც საუკუნეების სიღრმეში წარმოიშვა ძირითადად ქართველურ ტომთა და სხვა ეთნოსთა შერევის შედეგად.

ისტორიულად საქართველო (და სხვა ქვეყნების უმეტესობაც) მონოეთნიური თითქმის არასოდეს არ ყოფილა. ამას პირველ რიგში მისი გეოგრაფიული მდებარეობა განაპირობებდა. სხვადასხვა მხრიდან მოსული მტრების ხშირი თავდასხმები საქართველოს მოსახლეობის სიჭრელეს თავისთავად ხელს უწყობდა. ერთი თუ თავს აფარებდნენ ქართულ მიწა-წყალს, მეორენი ძალით სახლდებოდნენ ქართველი ერის ამოგდებისა და ასიმილაციის მიზნით. შენიშნულია საქართველოში უცხოეთნიკურ ერთეულთა გაჩენის მესამე გზაც: ქართველი მეფე-ხელისუფალნი თავად იწვედნენ და ასახლებდნენ მათ გაპარტახებულ ქართულ სოფელ-ქალაქებში. შესაბამისად მოზაიკური და ჭრელი იყო საქართველოს მოსახლეობა კონფესიური თვალსაზრისით. ადგილობრივ ქართველ მართლმადიდებელ ქრისტიანებთან ერთად საქართველოში მკვიდრობდნენ ქართველი კათოლიკენი და ქართველი გრიგორიანელები, მაჰმადიანები, უფრო ადრე მაზდეანები, იუდაელები...

საქართველოს მოსახლეობის ეთნიკური სიჭრელე უფრო საგრძნობი გახდა ერთიანი სამეფოს დაშლის შემდეგ და საქართველოს რუსეთის მიერ დაპყრობის შედეგად. ეს სიჭრელე საქართველოს მოსახლეობას დღემდე მოყვა. ალბათ ქართველი კაცის ეთნოფსიქოლოგიური თავისებურებებით უნდა აიხსნას, რომ ქართველ ხალხს მის მიწა-წყალზე მოსახლე სრულიად განსხვავებულ ეროვნულ და კონფესიურ ერთეულებთან არასდროს რაიმე დაპირისპირება და კონფლიქტი არ ჰქონია.

დღევანდელი თვალსაზრისით თუ შევხედავთ, საქართველოში უცხო ეთნიკური ერთობებიდან ყველაზე მეტნი სომხები არიან. შემდეგ მოდიან: რუსები, თურქები (აზერბაიჯანელები), ოსები, ბერძნები, აისორები, ებრაელები, ქურთები... იყვნენ: სპარსელები, გერმანელები...

სანამ უშუალოდ გადავალთ თითოეული ეთნიკური ერთეულის საქართველოში დასახლების მოკლე ისტორიაზე, უნდა აღვნიშნოთ, რომ, ისე როგორც სხვა ხალხების, ქართველი ხალხის (ერის) ჩამოყალიბების გზაც არ იყო ერთგვაროვანი. ქართველი ერი წარმოიქმნა, როგორც ქართული ტომების შემჭიდროების, ისე უცხო ეთნიკურ ერთეულთა ქართველ ერში შესვლა-შენივებით, გადახარშვით. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ერთობ შერეული მოსახლეობა ძირითადად გვქონდა საქართველოს განაპირა მხარეებში. უცხო ეთნიკური ერთეულების წარმომადგენ-

ლეს ამ უფრო ადვილად ახერხებდნენ დასახლება-დამკვიდრებას. ჭრელი ეთნიკური სურათი გვეჩვენდა საქართველოს ქალაქებშიც.

ლენტი მროველის მიხედვით, ძველ ქართლში, ქართულთან ერთად, რამდენიმე მესამე ენა იმყოფებოდა. მემატინე კონკრეტულად წერს: „და იყვნეს ქართლს ესრეთ აღრეულ ყოველნი ნათესავნი, და იზრახებოდა ქართლსა შინა ექუსი ენა: სომხური, ქართული, ხაზარული, ასურული, ებრაული და ბერძნული. ესე ენანი იცოდეს ყოველთა მგვეთა ქართლისათა, მამათა და დედათა (ქც. 1955, გვ. 16).

მემატინე უცხო ეთნიკური ერთეულებისაგან ქართლის გაწმენდას ალექსანდრე მეტეღონელს მიაწერს: „და იხილნა რა ესე ნათესავნი სასტიკნი წარმართნი, რომელთა და ზეუნ ბუნთურქად და ყვიჩაყად უწოდეთ, მსხდომარენი მდინარესა მას მეტეღონისა მიხვევით, დაუკვირდა ესე ალექსანდრეს, რამეთუ არა რომელნი ნათესავნი იქმოდეს მას. და ენება რათამცა აღმოფხურნა იგინი ქალაქებისა მისგან“ (ქც. 1955, გვ. 17). „დაიპყრა ალექსანდრე ყოველი ქართლი, და მოსრნა ყოველნი უნი ნათესავნი აღრეულნი ქართლს მყოფნი, და უცხონი იგი ნათესავნი მოსრნა და დაბეჭვენა, და დედანი და ყრმანი უცებნი, თხუთმეტისა წლისა უმცროსნი; და დაუბევენა ნათესავნი ქართლოსიანნი“ (ქც. 1955, გვ. 18).

ქართულ ისტორიოგრაფიაში აღიარებულია, რომ ალექსანდრე მეტეღონელი საქართველოში არ ყოფილა. თუმცა, როგორც ჩანს, საქართველოს ტერიტორიაზე აღმოუჩნევ სხვადასხვა ეთნოსების შემოსვლა-დასახლება, ქართული საისტორიო ტრადიციის თანახმად, რეალურ ვითარებას უნდა ასახავდეს.

ლენტი მროველი უცხო ეთნიკური ერთეულის საქართველოში შემოსახლებას მხელს საურმაგს მიაწერს. იმის გამო, რომ ჩრდილოეთ კავკასიის მოსაზღვრე ქვეყანა-დურბუკეთი ველარ იტევდა გამრავლებულ მოსახლეობას და დურბუკების საშუალებით დაიპყრა ქართლი, და მოსრნა განდგომილნი მისნი“, „მაშინ ამან საურმაგ წინმოიყვანნა იგინი ყოველთა კავკასიის ნათესავთა ნახევარნი, და რომელნიმე ნათესავნი წარჩინებულ ყვნა, და სხუანი დასხნა მითულებეს, დიდოეთითგან ვიდრე ვროსანდვ, რომელ არს სუანეთი“ (ქც. 1955, გვ. 27). ჩვენი აზრით, ვაინახთა მორედ ამ შემოსახლების შედეგი უნდა იყოს საქართველოს მთიანეთში დამოწმებული ვაინახური ტოპონიმები. დროთა განმავლობაში ქართულ ეროვნულ-კულტურულ სამყაროში დასახლებული ჩრდილოეთ კავკასიელი მთიელები ქართველთა მიერ ასიმილირებული იქნენ.

უცხო ეთნიკური ერთეულის საქართველოში შემოყვანა მიეწერება მეფე ფარნაოზს, რომელმაც „შეიყუარნა სკული სპარსთა, ცეცხლის მსახურება, მოიყვანნა მათგანთ ცეცხლისმსახურნი და მოგუნი, და დასხნა იგინი მცხეთას“ (ქც. 1955, გვ. 29).

საქართველოს არაქართული მოსახლეობიდან ებრაელები ყველაზე ადრე არიან მოხუცდ. როგორც ამ საკითხისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო გამოკვლევებიდან ჩანს, საქართველოში ებრაელ მიგრანტთა რამდენიმე ტალღა მოსულა ისტორიის მრავალმხრივ მონაკვეთში (ქ. აბულაძე, 1993). ლენტი მროველი ებრაელების პირველ დასახლებას საქართველოში ბაბილონის მეფეს ნაბუქოდონოსორის მიერ ებრაელობის აღებას უკავშირებს (ძვ.წ. VI ს-ში): „მაშინ ნაბუქოდონოსორ მეფემ წარმოსტყუნა იერუსალიმი, და მუნით ოტებულნი ურიანი მოვიდეს ქართლს, და მოახოცეს მცხეთელთა მამასახლისისაგან ქუეყანა ხარკითა. მისცა და დასხნა იგინი ზედა, წყაროსა, რომელსა ჰქვან ზანავი“ (ქც. 1955, გვ. 15-16). ებრაელები შემდეგი მიგრაციული ნაკადი ძვ.წ. 169 წელს მოსულა (სინ-I, 1970, გვ.

452-453). კიდევ ერთი ნაკადი ებრაელებისა ახ.წ. I ს-ში მოსულა: „და მეფობდეს შემდგომად მისსა ძენი მისნი (ადერკის შვილები: ბარტამი და ქართამი - რ.თ.) ხოლო ამათსა მეფობასა უესპანიანოს პრომთა კეისარმან წარმოტყუენა იერუსალემი და მუნით ოტებულნი ურიანი მოვიდეს მცხეთას და დასხდეს ძუელთავე ურიათათანა“.. (ქც, 1955, გვ. 44). მცხეთაში აღმოჩენილი ებრაული ეპიტაფიები ებრაელთა დიდი კოლონიის არსებობას ადასტურებს (ა.აფაქიძე, 1963, გვ. 240-244). ქართლის დედაქალაქში „უბანი ჰურიათა“ არსებობდა. აქ მათ „ბაგინი ჰურიათა“ (სინაგოგა) ჰქონდათ.

შუა საუკუნეებში ებრაელები საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში ცხოვრობდნენ. მათი განსახლების ადგილებს ჩამოგვითვლის ვახუშტი ბაგრატიონი. XIX ს-ში ჩვენს ქვეყანაში ქალდეველი ებრაელებიც სახლდებიან. როგორც აღნიშნავენ წინამორბედების მსგავსად მათაც შეითვისეს ქართული ენა, ქართული ყოფა-ცხოვრება (ქაბულაძე, 1993, გვ. 69). XIX საუკუნეში საქართველოში ცხოვრობდნენ სპარსეთისა და ევროპელ ებრაელთა მცირერიცხოვანი თემები. სპარსელი ებრაელებისაგან განსხვავებით, ევროპელი ებრაელები თანდათანობით მრავლდებოდნენ. ისინი ძირითადად თბილისში ცხოვრობდნენ და ფლობდნენ ქართულ ენას. 1886 წლის საოჯახო სიებით საქართველოში (თბილისისა და ქუთაისის გუბერნიებში) 14.714 სული ებრაელი მკვიდრობდა. საქართველოში მცხოვრები სხვა ეთნოსებისაგან განსხვავებით ებრაელთა დედაენა ქართული იყო.

დღევანდელ საქართველოში უცხო ეთნიკურ ერთეულებს შორის ყველაზე მეტნი სომხები არიან. ისინი კომპაქტურად ძირითადად სამცხე-ჯავახეთსა და ქვემო ქართლში-თრიალეთში ცხოვრობენ. საქართველოში სომეხთა მიგრაცია თითქმის მთელი ისტორიის მანძილზე ხორციელდებოდა. სომხების საქართველოში ხშირი გადმოსახლება განპირობებული იყო იმით, რომ ისინი საქართველოს მოსაზღვრენი იყვნენ. მტერთაგან ლტოლვილნი სომხები უშუალოდ საქართველოს მოაშურებდნენ ხოლმე. ორ მოსაზღვრე ქვეყანას საქართველოსა და სომხეთს შორის ხშირი იყო საზღვრების შეცვლა. სასაზღვრო ზოლში თითქმის ყოველთვის იყო ქართულ-სომხური შერეული მოსახლეობა. ცნობილია, რომ V საუკუნის ქვემო ქართლში ღვთისმსახურება ქართულთან ერთად სომხურ ენაზეც მიმდინარეობდა, რაც თავისთავად აქ სომხური მოსახლეობის არსებობაზე მიუთითებს. X საუკუნის II ნახევარში ქვემო ქართლის ტერიტორიაზე ლორე-ტაშირის სომეხ კვირიკიანთა სამეფო წარმოიქმნა, რამაც აქ სომეხთა მომრავლება გამოიწვია (გ.მაისურაძე, 1982; ლ. ზურაბაშვილი, 1989).

სომხების საქართველოში მიგრაცია განხორციელდა რამდენიმეჯერ. მაგალითად XI საუკუნის შუა ხანებში, როდესაც მათ სახელმწიფოებრიობა დაკარგეს დავით აღმაშენებელს მიგრანტი სომხების ჯგუფი ქალაქ გორში დაუსახლებია. ამავე პერიოდიდან სომხეთის ჩრდილოეთი ნაწილი საქართველოს სამეფო შემადგენლობაში შევიდა. სომეხთა მნიშვნელოვანი რაოდენობა შემოსახლებულა საქართველოში XV საუკუნეში. თომა მეწოფეცის ცნობით XV საუკუნის 30-იან წლებში სივნიეთიდან 6000 ოჯახი გადმოსახლებულა. 1774 წელს ერევანზე ლაშქრობისას ერეკლე II-ს რვა სომხური სოფლის მოსახლეობა აუყრია და საქართველოში დაუსახლებია (გ.მაისურაძე, 1982).

საქართველოში დასახლებულ სომეხთა უმეტესობისათვის დედაენა ქართული იყო. ისინი ისევე ებრძოდნენ შემოსულ მტერს, როგორც ქართველები. არაერთი სომეხი დროთა განმავლობაში ეთნიკურად ქართველად იქცა.

სომხთა მნიშვნელოვანი შემოსახლება მოხდა საქართველოში 1829-1830 წლებში, კერძოდ, ჭავჭავეთში. სომხები აქ ცარიზმმა დღევანდელი თურქეთის ტერიტორიიდან არზრუმიდან, ყარსიდან, ბაიაზეთიდან... გადმოასახლა. ისინი მხოლოდ საქართველ მაჰმადიანთა და ქართველ მართლმადიდებელთა ნასოფლარებში დასახლდნენ; პირველნი თურქეთში იყვნენ გადასახლებულნი, მეორენი კი — მხოლოდ საქართველოში. 1829-1830 წლებში თურქეთიდან სამცხე-ჯავახეთში შეიჭრებულა 14.044 კომლი (90.000 სული) სომეხი (შ.ლომსაძე, 1975, გვ. 342-343). ამ შეჭრა რუსეთის ხელისუფლებამ სამხრეთ საქართველოში ქართველთა დასახლებად დიდი სომხური კომპაქტური დასახლება. საქართველოში წინა საუკუნეებში მოსული სომხებისაგან განსხვავებით, ჭავჭავეთში მოსულ სომხებს არაღრის გამოუჩენიათ ქართული ენის შესწავლის სურვილი. ეს ვასაგებიცაა. იმან რომ რუსეთის იმპერიამ გადმოასახლა საქართველოს ტერიტორიაზე იმ დროს, როდესაც საქართველო რუსეთის კოლონია იყო.

1886 წლის საოჯახო სიების მონაცემებით საქართველოში 172.000 სომეხი მოსახლეობდა, რაც მთელი მოსახლეობის 10%-ს შეადგენდა.

„ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით ქართლში მცხოვრებ უცხო ეთნიკურ ერთეულებს შვიძლება დავასახელოთ ბერძნები. ძველი დროიდან ბერძნები დასახლდნენ საქართველოშიც მკვიდრობდნენ. საქართველოს შავიზღვისპირეთში მდებარე კოლონიზაციას თან სდევდა ბერძნული მოსახლეობის დამკვიდრება ძვ. წ. VII-VI საუკუნეებში (მინაძე, 1982). არქეოლოგიური გათხრებით მცხეთაში მდებარე მცირე ჯგუფების არსებობას ვარაუდობენ (ა. აფაქიძე, 1963, გვ. 241). იმან ძირითადად ხელოსნურ საქმიანობას ეწეოდნენ. შუა საუკუნეებში საქართველოში მსხვილი ბერძნული დასახლებები არ გვქონია. კომპაქტური ბერძნული დასახლებები საქართველოში XVIII საუკუნის II ნახევარში ჩნდება. კერძოდ, რომ მეფე ერეკლე II-მ ანატოლიელი ბერძნები ახტალისა და ალავერდის მონასტრების მღვდლების დასამუშავებლად მოიწვია.

წლების ველზე ლტოლვილი ბერძნების დიდი ჯგუფი დასახლდა 1830-იან წლებში ვლახეთში. ამავე დროს ბერძენთა 50 ოჯახი ჭავჭავეთის ახალქალაქში დასახლდნენ, რომლებიც იქაურ სომეხთა ეთნიკურ-ენობრივ გარემოში გასომხდნენ (შ.ლომსაძე, 1975, გვ. 337). აღნიშნულ დროს ბერძენთა 100-მდე ოჯახი ახლანდელი წყნეთის ხეობის ნასოფლარებში დასახლდნენ, რომლებსაც შემდეგ თურქულ ციხისგვარში მოუყრიათ (შ.ლომსაძე, 1975, გვ. 337). 1886 წ. საქართველოში (თბილისისა და ქუთაისის გუბერნიებში) 28. 774 ბერძენი მკვიდრობდა.

დღევანდელი საქართველოს მოსახლეობის მნიშვნელოვან ეთნიკურ ერთეულს ქართველები შეადგენენ, რომლებიც ძირითადად თბილისში მკვიდრობენ. 1886 წელს თბილისში მხოლოდ ორი ქურთი ცხოვრობდა. თბილისში ქურთები პირველი მთლიანი იმის დროს არიან მოსული თურქეთიდან. თუმცა ქურთები საქართველოს ტერიტორიაზე ცხოვრობდნენ (ლაპარაკია სამხრეთ საქართველოზე) 1886 წელს ახალქალაქისა და ახალციხის მაზრებში ერთად 1388 სული ქურთი მკვიდრობდა (Coca, 1893). გურჯისტანის ვილაიეთის დავთრის მიხედვით ქურთები XVI საუკუნის სამცხე-ჯავახეთში მომთაბარეობდნენ. როგორც გარკვეულია, ისინი ყარს-კრეტის ტერიტორიიდან იყვნენ შემოსული (შ.ლომსაძე, 1975, გვ. 335). XIX ს-ის შუა წლებში სამცხე-ჯავახეთში ქურთები შვიდ სოფელში ცხოვრობდნენ.

მნიშვნელოვან უცხოეთნიკურ ერთეულს საქართველოში თურქები (თათრები,

აზერბაიჯანელები) წარმოადგენენ. საქართველოს ტერიტორიაზე თურქ-სელჩუკები XI-XII საუკუნეებში იჭრებიან, მონგოლ-თურქები — XIII-XIV სს-ში, თურქმანები — XIV-XV სს-ში, ყიზილბაშები — XV-XVI სს-ში, რის შემდეგაც ივრის, მტკვრის, ხრამის, დებედას ხეობებში ადგილობრივი ქართველი მოსახლეობა თურქმანული ტომებით შეიცვალა. XVI-XVII სს. ქვემო ქართლსა და გარე კახეთში ყიზილბაშური ტომები დასახლდნენ. მნიშვნელოვანი რაოდენობით ცხოვრობდნენ თარაქამები სამცხე-ჯავახეთში. 1886წ. საოჯახო სიებით თბილისის გუბერნიაში 68.364 სული თათარი ცხოვრობდა. თუმცა ამ მონაცემებით ძალიან ძნელია განვსაზღვროთ რამდენი იყო ეთნიკურად თათარი (თურქი, აზერბაიჯანელი) და რამდენი მაჰმადიანი ქართველი.

XIX საუკუნის მანძილზე ოსების პროცენტული რაოდენობა საქართველოში 3% და 4%-ს შორის მერყეობდა. 1886 წელს ისინი 72.000-ს ითვლიდნენ. დღევანდელი საქართველოს ტერიტორიაზე პირველი ოსური დასახლებანი XVII საუკუნის პირველ ნახევარში განხორციელდა. რაც შეეხება საქართველოს უძველეს და ძირძველ ტერიტორიას — დვალეთს, აქ ოსები XV საუკუნის ბოლოსა და XVI საუკუნეში დასახლდნენ. XVIII და XIX საუკუნეებში კი ოსები საქართველოს მთისწინეთსა და ბარში ფართოდ განსახლდნენ. ისინი ძირითადად ქართველთა ნასოფლარებში სახლდებოდნენ (რ. თოფჩიშვილი, 1997).

ორიოდე სიტყვა უნდა ვთქვათ გერმანელებზე. 1886 წლის საოჯახო სიებით საქართველოში 5.836 სული გერმანელი მკვიდრობდა. გერმანელ კოლონისტთა პირველი ჯგუფი (181 სული) თბილისში 1817 წლის 21 სექტემბერს ჩამოსულა. ისინი სართიჭალასთან დაუსახლებიათ. 1818 წელს თბილისში გერმანელთა მნიშვნელოვანი რაოდენობა მოსულა. სამეცნიერო ნაშრომებით ცნობილია, რომ 1819 წლის ბოლოს საქართველოში ექვსი გერმანული კოლონია იყო. 1884 წელს გერმანელ კოლონისტებს სოხუმის მახლობლად ორი კოლონია შეუქმნიათ (გ.მანჯგალაძე, 1974; ა. სონდულაშვილი, 1995).

რუსების დასახლება საქართველოში XIX საუკუნეში განხორციელდა. პირველად ჩვენში სახლდებოდნენ რუსეთის არმიაში ნამსახურები ჯარისკაცები. 1837 წლიდან სამხედრო კოლონიები მოეწყო თბილისთან, წალკაში, მანგლისში, კოჯორში, ახალციხის მახლობლად... ეს კოლონიები ეწყობოდა იქ განლაგებული ჯარის ბანაკებთან. ცარიზმს იმედი ჰქონდა, რომ ამ დასახლებებით საქართველოს რუსიფიკაციას მოახდენდა, მაგრამ „ასტავნო“ ჯარისკაცებმა ეს ვერ შეძლეს. პირიქით, XIX საუკუნის ბოლოს ალ. ყიფშიძე წერდა: „საუკუნის დასაწყისს დაბანაკებული ჯარისკაცი ადვილად შეეჩვივნენ მეზობელ ქართველებს, ისწავლეს ქართული, ტანსაცმელი ნახევრად ქართული შემოიღეს, ხვნა-თესვის წესრიგი ხომ სრულიად ქართული აქვთ. ბაკურიანში დაბინავებულმა რუსობამ სრულიად დაივიწყა რუსული, მხოლოდ თითო-ოროლად ამტვრევს ჩიქორთულად რუსულს, სწორედ ტკბილი და მშვიდობიანი განწყობილება ჩამოვარდა ქართველებსა და პირველ რუს მოსახლეთა შორის“ (ალ. ყიფშიძე, 1899, გვ. 1).

XIX საუკუნეში დასახლდნენ რუსი სექტანტები საქართველოში. მათი პირველი ნაკადი ჯავახეთში 1841 წელს მოსულა. ჯავახეთის მთიანეთში რვა რუსული სოფელი იყო. 1841-1845 წლებში ჯავახეთში ჩამოსახლდა 4.097 სული სექტანტი. 1886 წლის საოჯახო სიებით საქართველოში 40.662 სული რუსი მკვიდრობდა.

ორიოდე სიტყვა უნდა ვთქვათ აფხაზებზე. 1886 წლის აღწერით აღრიცხულია 60.432 აფხაზი. მაგრამ, როგორც ამავე აღწერით ირკვევა, სამურზაყანოელი ქართვე-

ლეს აფხაზებზე იყვნენ მიწერილი. სამურზაყანოელების რაოდენობა კი ამ დროს 33,44 იყო. ე.ი. რეალურად XIX საუკუნის ბოლოს საქართველოში 29.792 აფხაზი თულებოდა (СВОД...)

ამრიგად, საქართველო პოლიეთნიკური ქვეყანაა. ასევე იყო ისტორიულად. მაგრამ ეთნიკური აჭრელება ქვეყნისა ძირითადად ცარიზმის მიერ საქართველოს კოლონიად დასაქვეყნის შემდეგ მოხდა. 1800 წელს თუ ქართველები საქართველოს მოსახლეობის 80%-ზე მეტს წარმოადგენდნენ, 1897 წელს ეს მაჩვენებელი 69%-მდე დავიდა (საბაშვილი, 1984).

მოზაიკური იყო საქართველო კონფესიური თვალსაზრისითაც. ქართველი ხალხის ეროვნულ რელიგიას მართლმადიდებლობა წარმოადგენს. საქართველოს მთელი ისტორია ფაქტობრივად არის სხვა ეთნოსთა და შესაბამისად სხვა რელიგიათა, ეროვნობისა და მისი რელიგიისადმი დაპირისპირება. რელიგიათა ამ დაპირისპირებამ უცვლელად მიიწვია არ ჩაიარა. ქართველ ხალხში გაჩნდნენ სხვა კონფესიათა - მამულაძიანობის, კათოლიკობის, გრიგორიანელობის აღმსარებელნიც, XX საუკუნის დასაწყისში ბაპტისტები, XX საუკუნის დასასრულს-იეღოველები. ამის გამო, ქართველი ხალხის გარკვეული ნაწილი სხვა ეთნოსის შემადგენლობაში შევიდა. ქართველი კონფესიური ჯგუფების დიდმა ნაწილმა კი ეროვნული ცნობიერება შეინარჩუნა. ასე რომ, საქართველოში კონფესიური მოზაიკურობაა თვით ქართველი ხალხის შიგნით.

1886 წლისათვის თბილისის გუბერნიაში მოსახლეობის 61,35% მართლმადიდებელი იყო. დასავლეთ საქართველოში (ქუთაისის გუბერნიაში) ეს მაჩვენებელი 82,2%-ს შეადგენდა. საქართველოში მოსახლეობის ძირითადი ნაწილი კათოლიკობით მონოფიზიტი (გრიგორიანელი) იყო. 1886წ. ისინი თბილისის გუბერნიაში შეადგენდა 22,25%-ს შეადგენდნენ. ქუთაისის გუბერნიაში სომეხ-კათოლიკობის პროცენტული რაოდენობა 0,83% უდრიდა. სომხური მოსახლეობის მთელი ნაწილი სომხურ-კათოლიკური სარწმუნოებისა იყო (თბილისის მაზრაში - 2,3%, ქუთაისის მაზრაში - 0,97%). უმნიშვნელო რაოდენობით იყვნენ საქართველოში სომხურ-კათოლიკური სარწმუნოებისანი (თბილისის გუბერნიაში - 0,46%, ქუთაისის გუბერნიაში - 0,07%). იგივე შეიძლება ითქვას ლუთერანებზე (0,63% და 0,12%). იგივე შეეხება მამულაძიანებს, ჩვენში სუნიტური შტოს მიმდევრები ჭარბობდნენ. თბილისის გუბერნიაში სუნიტები მთელი მოსახლეობის 8,43%-ს შეადგენდნენ, შიიტები კი 2,42%-ს. ქუთაისის გუბერნიაში ეს მაჩვენებელი შესაბამისად 10,50%-ს და 2,22%-ს შეადგენდა. რაც შეეხება იუდეველებს, ისინი ქუთაისის გუბერნიაში 0,76% იყვნენ, თბილისის გუბერნიაში - 0,94%.

ქართველი ეთნიკური ვითქვით აისორებზე (ასირიელებზე), სპარსელებზე, ქისტებზე, ლეკებზე, ბუღარელებზე, ბოშებზე. აისორები 1886 წელს თბილისის გუბერნიის მოსახლეობის 0,03%-ს შეადგენდნენ, ქისტები - 0,30%-ს, ლეკები 0,01%-ს. სპარსელები ქუთაისის გუბერნიაში იყვნენ აღრიცხული (1299 სული, რომელთაგან მხოლოდ 33 სული ქისტები პანკისის ხეობაში XIX საუკუნის შუა ხანებში არიან აღრიცხული ჩაჩნეთიდან და ინგუშეთიდან. გადმოსახლებისას ისინი თბილისის გუბერნიაში დასახლებულბად მოინათლნენ, რამაც განაპირობა მათი ქართულსუფიქსიანი ეთნიკური საშქიოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ პანკისელი ქისტები თბილისის გუბერნიის დაუბრუნდნენ.

საქართველოში მცხოვრები არაქართველები სრული თავისუფლების სარწმუნოებდნენ. ისინი სრულყოფილად ფლობდნენ ქართულ ენას და

საქართველოს მოქალაქეებად გაითვითცნობიერებდნენ თავს. ჟან შარდენი წერდა: საქართველოში „შეხვედებით სომხებს, ბერძნებს, ებრაელებს, ოსმალებს, სპარსელებს, თათრებს, მოსკვიტებსა და ევროპელებს. მათ მინიჭებული აქვთ თავისუფლება. აქ (საქართველოში) უფლება გაქვს იცხოვრო შენი სარწმუნოებით და ადათებით, იმსჯელო მასზე და დაიცვა იგი“ (ჟან შარდენი, 1975, გვ. 297-298). მეორე ევროპელი, გიულდენშტედტი იგივეს წერდა: „მმართველობა და სამღვდლოება ამჟღავნებს სრულ რჯულშემწყნარებლობას სომხების, კათოლიკეების, მაჰმადიანი და ებრაელი მოსახლეობის რელიგიის მიმართ, რომლებიც სრულებით არ ეკუთვნიან ბერძნულ ეკლესიას და არ სდევნიან მათ“ (გიულდენშტედტი, 1962, გვ. 209).

ახლა ერთი ქართული ხალხური ლექსიც გავისენოთ:

„ყველა ადამის შვილი ვართ, თათარიც ჩვენი ძმა არის,
ჩვენსა და სომხებ შუა განყოფილება რა არის“.

ასე რომ, ეროვნული ურთიერთობები საქართველოში თანამედროვე დასავლური ურთიერთობების დონეზე იყო. ტრადიციული ეროვნული ურთიერთობები საქართველოში რუსეთმა მოშალა. რუსეთის შემოსვლით ჩვენი ქვეყანა უფრო ჭრელი შეიქმნა. საქართველოს მოსახლეობის მოზაიკური აჭრელებით ცარიზმს შორს მიმავალი გეგმები ჰქონდა.

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. აბულაძე, 1993 - ქ. აბულაძე, საქართველოში ებრაელთა ჩამოსახლების ისტორიიდან, მაცნე, ისტორიის... სერია, №3-4, 1993.
2. აფაქიძე, 1963 - ა. აფაქიძე, ქალაქები და საქალაქო ცხოვრება ძველ საქართველოში, თბ., 1963.
3. გიულდენშტედტი, 1962 - გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, ტ. I, გ. გელაშვილის გამოცემა, თბ., 1962.
4. ზურაბაშვილი, 1989 - ლ. ზურაბაშვილი, ეროვნებათშორისი ურთიერთობის ტრადიციები საქართველოში, თბ., 1989.
5. თოფჩიშვილი, 1997 - რ. თოფჩიშვილი, საქართველოში ოსთა ჩამოსახლებისა და შიდა ქართლის ეთნოისტორიის საკითხები, თბ., 1997.
6. ინაძე, 1982 - მ. ინაძე, აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთის ბერძნული კოლონიზაცია, თბ., 1982.
7. მაისურაძე, 1982 - გ. მაისურაძე, ქართველი და სომეხი ხალხების ურთიერთობა XIII-XVIII საუკუნეებში, თბ., 1982.
8. მანჯგალაძე, 1974 - გ. მანჯგალაძე, გერმანელი კოლონისტები საქართველოში, თბ., 1974.
9. სინ. - I, 1970 - საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. I, თბ., 1970.
სონღულაშვილი, 1995 - ა. სონღულაშვილი, გერმანელები საქართველოში, თბ., 1995.
10. ყიფშიძე, 1899 - ალ. ყიფშიძე, უცხოელების დაბინავება საქართველოში, „მოამბე“, 1899, №6, გან. II.
11. შარდენი, 1975 - ჟან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში (ცნობები საქართველოს შესახებ), ფრანგულიდან თარგმნა და კომე-

სტრუქტურის დეტალური მკვლევარული შრომა, თბ., 1975.

II. ვაოშვილი, 1984 - ვ.ვაოშვილი, საქართველოს მოსახლეობა XVIII-XX საუკუნეებში, თბ., 1984.

III. Свод... - Свод статистических данных о населении Закавказского края извлеченных из посемейных списков 1886г, Тф., 1893.

ROLAND TOPHCHISHVILI

ETHNIC COMPOSITION OF POPULATION IN GEORGIA

(General historical review)

The Georgian nation historically and also nowadays, consists the main part of the population of Georgia. In the different stages of history in Georgia there lived also representatives of the other ethnic groups: Hebrews, Greeks, Armenians, Turks, north Caucasians, Russians, Kurds, Europeans. The history of each ethnos' settlement in Georgia has been investigated. It is considered that the population of Georgia became especially varied in the late feudal period and in the XIX th century.

რუსუდან კაშია

ქვემო იმერეთში ჩამოსახლებული ლენტეხელ სვანთა რელიგიური დღესასწაულები

ზონის რაიონის სოფელ კუხში დღესდღეობით 130 სვანური ოჯახი ცხოვრობს. სოფლების: დიდი და პატარა კუხის შეთხელება ადგილობრივი მოსახლეობის ქალაქებისაკენ სწრაფვამ გამოიწვია. მისი ადგილი დაიკავა ძირითადად ქვემო სვანეთიდან, ლენტეხიდან, ჩამოსულმა მოსახლეობამ.

შიდა მიგრაცია 60-იანი წლებიდან დაწყებულია. დავადგინეთ, რომ მასიური ჩამოსვლის ზედა ზღვარი დაახლოებით 30-35 წელია. ჩამოსახლება განპირობებულია როგორც ურბანიზაციული პროცესებით, ასევე სხვადასხვა დროს მომხდარი სტიქიური უბედურებების შედეგად. მეორე ტალღა სვანური მოსახლეობისა ს.კუხში 80-იან წლებში გაჩნდა.

მათ ოჯახებში საოჯახო სასაუბრო ენა სვანურია. ახალი თაობიდან ბევრმა სვანური ცუდად იცის. ესმის ენა, მაგრამ თვითონ ვერ ლაპარაკობს. ქართულად საუბრისას სვანებს შენარჩუნებული აქვთ სვანური კილოს ინტონაცია, ხოლო ლექსიკა კი ტიპიური ქვემო იმერულია.

ჩამოსულებმა თავიანთი ტრადიციები ჩამოიტანეს. სვანურ რელიგიურ დღესასწაულებს შორის შეიძლება გამოვყოთ რამდენიმე ჯგუფი: 1) როდესაც მხოლოდ ნიუანსობრივი განსხვავება არსებობს ადგილობრივ მოსახლეობასა და ჩამოსულთა ტრადიციებს შორის.

2) ცალკე გამოვყოფთ სვანური მოსახლეობის კავშირს ძირ სალოცავებთან.

3) შემდეგი ჯგუფი-როცა სვანები საკუთარ რიტუალურ წეს-ჩვეულებებს ასრულებენ. ეს წესები უცხოა იმერლებისათვის და ადგილობრივი მოსახლეობა მასში მონაწილეობას არ იღებს.

განვიხილოთ თითოეული ჯგუფი ცალ-ცალკე:

1) ქრისტიანული დღესასწაულების შესრულების წესები ძირითადად იდენტურია. განსხვავება მხოლოდ ნიუანსობრივი ხასიათისაა. თანაცხოვრების წლებმა თავისი გავლენა იქონია და ქრისტიანული დღესასწაულების აღნიშვნის განმასხვავებელი ელემენტების ათვისების ურთიერთგავლენის პროცესი შედარებით იოლად მიმდინარეობს.

ვრცლად აღარ შევხებით რელიგიური დღესასწაულების ყველა განმასხვავებელი რიტუალური წესს. მოვიყვანთ მხოლოდ რამდენიმე მაგალითს. კერძოდ, აღდგომა დღეს იმერელი საფლავზე მხოლოდ კვერცხის გადაგორებით კმაყოფილდებოდა. დღესდღეობით, ადგილობრივმა მოსახლეობამ ათვისდა საკუთრის აუცილებლად საფლავზე გატანის სვანური წესი: „აღდგომას საფლავზე ჩვენ გოჭებით გავდივართ და მთელი ამბავით — გვიამბო ს.გვიმბრალადან ჩამოსულმა ნიკოლოზ გუგავამ — ძან მიემატა ამ ხალხიდანაც, აქ, იმერეთის ხალხმა ახლა ეს წესი გადაიღეს და

დასაწყისად მიაჩნიათ სავალდებულოთ“.

ზოგჯერ სხვა მაგალითი: იმერელი განსაკუთრებულ დატვირთვას ბარბარობა დასაწყისად ანიჭებს. სვანები კი ძველით ახალი წლის მეკვლეს აძლევენ უპროტესტობას და ის მიაჩნიათ მთელი წლის ბედობის მაცნედ. დღეს ბარბარობის დღესასწაულს კუბში მცხოვრები სვანური მოსახლეობის უმეტესობა იმერული წეს-ჩვეულებებით ზღვდება: „როგორც აქ აკეთებენ, იმერული წესით, ასე ვაწყოფ სტოლს და ბარბარობა დღეს. მეფხეც ის მიმაჩნია, მარა დამატებით მაინც ძველით ახალი წლის მეფხეც მაინც მყავს - აგვიხსნა ს.ყვედრეშიდან ჩამოსულმა ნაზი ლიპარტ-სიანი“.

ამდენად, ქრისტიანული რელიგიური დღესასწაულები არსებითად ერთნაირი წესებით სრულდება.

სვანური საწესო ტრადიციების შენარჩუნება, თვითგამიჯვნა ძირითადად ძირ-სალოცავებიდან კავშირსა და სვანური ხალხური დღეობების აღნიშვნაში გამოიხატ-ება.

სვანები განსაკუთრებით ინარჩუნებენ კავშირს ძირ სალოცავებთან, უპირვე-ლესად თავიანთი სოფლის ეკლესიებთან: „იმ ეკლესიის შემკრედ“ თვლიან თავის თავს. ასე მოვისმინეთ, მაგალითად, ყვედრეშის მთავარანგელოზის, ხოფურის წყაღორვის, ჭველიერის მთავარანგელოზისა და სხვათა შესახებ. რაც ლენტეხის მოსახლეობას აერთიანებს, ეს ფაყის სალოცავია, როგორც უწოდებენ „ყველაზე ძლიერი სალოცავი“, სადაც, მათივე განმარტებით: „დაწყველილი ჩვენი მტერი, დღესველი ჩვენი მოკეთე“ (ბესო ლიპარტელიანი).

სვანური ოჯახების მყარი ტრადიციია ყოველწლიურად (ივნისის თვეში) ფაყობის დღესასწაულზე დასწრება.

მაღლა მთაზე, ძნელად მისაწვდომ ადგილზე აგებული ფაყის მთავარანგელოზის ეკლესია მამაკაცთა სალოცავია. იქ ქალები არ დაიშვებიან. ქალთა სალოცავი შედარებით უფრო ქვემოთ მდებარეობს. ამ დღისათვის აცხობენ განსაკუთრებულ ღვინობიან პურებს, შესაწირი აქედან, კუხიდან მიაქვთ. ფაყს თავისი ზედამხედ-ველი (საროსტა) ყავს და ღვთისმსახურებას იგი ატარებს.

როგორც აღვნიშნეთ, არსებით განსხვავებას ძირითადად სვანური ხალხური დღეობები ქნის. „ჩემს ღმერთს ვულოცავ“ - გვითხრა 66 წ. ქეთო ტვილდიანმა. მთავან ასეთი შეფასებაც მოვისმინეთ: „ჩვენ ჩვენი წესებით მივყოებით ამ დღეს-სასწაულებს და აქან ხალხის წესებში არ ვერევი“ (მელაშო ლიპარტელიანი, 72 წ.).

ზოგიერთ ტრადიციულ დღეობას, იმერეთში დამკვიდრებულ სვანებში სკარობის სახელით დღესასწაულის ფორმა აქვს მიღებული.

სკარობა ვერა ბარდაველიძის ნაშრომში განმარტებულია, როგორც „მოსახლე-ობის სადღეობო დაჯგუფება, რომელიც ერთი ან რამდენიმე გვარის მეზობლად მოსახლე ოჯახებისაგან შედგება“ (ვ.ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, ახალი წლის ციკლი, თბ., 1939, გვ.207).

სკარობა აღინიშნება კენჭისყრით ვინმეს ოჯახში. ამ დღეს სვანები სწირავენ მობუცებს და სანთლების წინ ლოცულობენ. ლოცვა სვანურ ენაზე მიმდინარეობს.

კუბში სკარობა ერთი სოფლიდან ჩამოსული მოსახლეობის „შემკრედ“ ითვლე-ბა (ცოლა მუსელიანი, 34 წ. პედაგოგი). სკარობას სოფლის უბნები სხვადასხვა დღის აღნიშნავენ. ერთგან ტარდება აღდგომიდან ორი კვირის შემდეგ (ფუსტალ-ბელოვი). ზოგან ემთხვევა სვანურ ბემბლუს დღეობას (ყველიერის წინა შაბათი)

და ა.შ.

იმერეთში მცხოვრები სვანები ინარჩუნებენ და ყველა რიტუალური წესის დაცვით ასრულებენ სვანურ ხალხურ დღეობას — „სულთა მობრძანება“.

ქვემო სვანეთში, ლენტეხში ამ დღეობას ქუნარეში ქვია, მხოლოდ ჩოლოურიდან ჩამოსულები, ზემო სვანთა მსგავსად, უწოდებენ მასლიფანალს.

კუხში მცხოვრები ლენტეხელი სვანები ინარჩუნებენ რწმენას, რომ წინაპართა სულები ადამიანთა ცხოვრებაზე ზეგავლენას ახდენს, ამიტომ საჭიროა მათი გამასპინძლება, გულის მოგება, ყველა ტრადიციული წესის შესრულება, რათა სულებმა ოჯახს არაფერი ავნონ, როგორც ამბობენ, „ვინმე არ წაიყვანონ იმ წელიწადში“ (ციალა ონიანი, 66 წ.).

როდესაც ვადარებთ სოფელში ჩაწერილ მასალას ვერა ბარდაველიძის მიერ სრულად აღწერილ და შესწავლილ ლიფანალის დღეობას, ვრწმუნდებით, რომ იმერეთში მცხოვრები ლენტეხელი სვანები ძირითადად ინარჩუნებენ სულთა მობრძანების რთული რიტუალური წესებით მდიდარ ტრადიციას, ვიტყვით მხოლოდ, რომ ზოგიერთი წესი რამდენადმე გამარტივებულია, ზოგმა კი სახე იცვალა (ვ.ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ. 1953).

ქუნარეში (ლიფანალი) ძალზე დიდი თემაა. ჩვენ არ შევუდგებით ყველა რიტუალის აღწერას, რომელიც ხუთშაბათიდან სწორ ხუთშაბათამდე სრულდება. გამოვყოფთ მხოლოდ რამდენიმე წესს, რომელსაც კუხელი სვანები სახეცვლილ ფორმით ასრულებენ. კერძოდ, ზემო სვანეთში ლიფანალის მეორე დღე წყალკურთხევის, განცხდაბის სახელითაა ცნობილი. ქვემო სვანეთში განცხდაბი ხან შედიოდა ქუნარეში, ხან არა. კუხში ეს სიტყვა მივიწეებულა და მას აღარ აღნიშნავენ „სულთა მობრძანების“ კვირაში.

გამარტივებულია ადათი, რომელიც ჯანმრთელი და „კოჭლი“, ან „დავრომილი“ სულების“ მობრძანების დროს ასხვავებს.

ასევე გამარტივებულია სასაკურთხე კვერების ცხობის დროს ფულის გამოყენების სვანური ტრადიცია, კუხში იგი ნიგვზის ტოტებმა შეცვალა.

შესუსტებულია ქუნარეშის დღეებში ნახშირის წასმის წესი. სვანური ტრადიციით ეს იყო ნიშანი, რათა მიცვალებულთა სულებს არ არეოდათ და არ წაეყვანათ ცოცხალი ადამიანი იმქვეყნად. კუხში ნახშირს მხოლოდ ბავშვებს უსვამენ გადაბრძანების დროს. უმრავლესობამ აღარ იცის, რა რწმენას ემსახურებოდა ეს წესი.

ყველა სხვა რიტუალი, იქნება ეს აღდგომის, სულთმოფენობის, საკურთხის სუფრის, საღამოობით სულების გართობის, გადაბრძანების წესები და სხვა, ძველი, ქვემო სვანური ტრადიციის ზუსტი დაცვით სრულდება.

ქუნარეშის რიტუალური წესების აღწერის დროს, მთხრობელები მხიარულად გვიამბობდნენ, როგორ შეაშინეს და გააკვირვეს პირველ წლებში თავიანთი იმერელი მეზობლები.

ჩოლოურიდან ჩამოსულებს საკუთარი დღეობა აქვთ — ხატიშობა ანუ „ხატის გამობრძანება“. „ჩვენი უმაღლესი ლოცვა“ — როგორც მას უწოდებენ (ხვიჩილა ბაბლუანი, 63 წ.).

ჩოლოურიდან კუხში 22 ოჯახია ჩამოსული (ბაბლუანები, შავრეშიანები, მუქმანიანები და სხვა). ამ დღეობაში მონაწილეობას არ იღებენ არც ლენტეხიდან და არც ლაშხეთიდან ჩამოსულები.

ხატიშობა ჩოლოურში დაუთქვამთ, მათივე გამოთქმით, „უხსოვარ დროს“ ჭირის

ქვემო იმერეთში ჩამოსახლებული ლენტეხელ სვანთა რელიგიური დღესასწაულები 83

ქვემო იმერეთში ჩამოსახლებული ლენტეხელ სვანთა რელიგიური დღესასწაულები 83

ქვემო იმერეთში ჩამოსახლებული ლენტეხელ სვანთა რელიგიური დღესასწაულები 83

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ვბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, VI, თბ., 1953.
2. ვბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I, ახალწლის ციკლი, თბ., 1939.
3. ვბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953.
4. დვითრაძე, მიცვალებულთა სულების მოსახსენიებელი დღე-სულთაკრება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიულები, საისტორიო კრებული, თბ., 1973.

RUSUDAN KASHIA

RELIGIOUS HOLIDAYS OF THE LENTEKHIAN SVANS MIGRATED TO LOWER IMERETI

Swans who live in Imereti particularly preserve and perform in observance of all ritual practices of the famous folk anniversary-known as *Kunaresh* (the same *Lipnali* or "arrival of souls").

The paper discusses the process of mutual influences and application of certain rules of other religious holidays (such as of *Faster*, and *Barbaroba*).

ჯანრი კაშია

ენა და მოზაიკური საზოგადოებები

ენის ფილოსოფია ენას განსაზღვრავს იმ ფუნქციების მიხედვით რომლებიც ენას, როგორც ფიზიკურად არსებულ სინამდვილეს გააჩნია ადამიანისა და საზოგადოებისათვის ანუ ერთეული ადამიანის კავშირთა დასამყარებლად, როგორც სამყაროსთან, ასევე თავისთავთან და თავის მსგავსთან. ათეისტური და მატერიალისტური შეხედულებით, ენა არ არის ადამიანის არსებითი მახასიათებელი და ევოლუციის პროცესში ჩამოყალიბებული.. ენის მატერიალისტური ფილოსოფიის საზღვრებში არცერთი ლინგვისტური თეორია და შეხედულება ენაზე (რა არის ენა?) არ გადის ამ ფიზიკური მატერიის ჩარჩოებიდან. ამ თვალსაზრისით ენა მეორადი წარმონაქმნია და ადამიანის ყოფიერება არ არის დაკავშირებული მასთან. ამიტომაც ლაპარაკობენ არა მხოლოდ ადამიანის, არამედ ცხოველთა ენაზეც და ხელოვნურ ენებზეც: კომპიუტერის ენა, პროგრამირების ენა, კიბერნეტიკის ენა და სხვა... თუმცა ყოველივე ამას ენა ეწოდება, მაგრამ არის არსებითი განსხვავება ადამიანის ენასა და დანარჩენ ენებს შორის. ეს შეხედულებები დღეს საკმაოდ მოძველებულია და ვერავითარ კრიტიკას ვერ უძლებს თანამედროვე მეცნიერული ცოდნის შუქზე. ორი არსებითი მახასიათებელი, რომელიც ადამიანის ენას რადიკალურად განასხვავებს ყველა დანარჩენი "ენისაგან", რომლებსაც ადამიანის ენასთან მიმართებაში მხოლოდ პირობითად შეიძლება ეწოდოს ეს სახელი, არის: *უნივერსალურობა და მეტაფიზიკურობა*. ადამიანის ენას არავითარი სახეობითი სპეციფიკურობა არა აქვს და ის შეიძლება გამოყენებულ იქნას ნებისმიერი ყოფიერების გამომთქმელ-საუბრითიერობო ხელსაწყოდ. ენას აქვს სრულიად არაპრაქტიკული, არაფუნქციონალური (არასასიცოცხლო, არაბიოლოგიური) შრეები და მახასიათებლები, რომლებსაც გაჰყავთ ის ბიოლოგიური ყოფიერების ფუნქციონალური ურთიერთობების საზღვრებიდან და უხსნიან მეტაფიზიკური ყოფიერების ჰორიზონტში არსებობის შესაძლებლობას. ენას ახასიათებს მრავალაზროვანება და სიტყვის მრავალ მნიშვნელობითობა, არცერთ სხვა "ენას" ეს მოცემულობები და მახასიათებლები არა აქვს. ყოველი მათგანი ფუნქციურად დეტერმინირებულია: ცხოველი, რომელიც ვერ იგებს ნიშნებს, ან ვერ ასწრებს მათს ინტერპრეტირებას განწირულია მარცხისათვის; კიბერნეტიკული მანქანა, რომელიც ორჭოფობს ინტერპრეტაციებში, ვერცერთ მოქმედებას ვერ შესრულებს... მხოლოდ ადამიანის ენა არის გახსნილი ორჭოფობისა და მრავალმნიშვნელოვანი ინტერპრეტაციებისათვის სრულიად არაფუნქციურ და არადეტერმინირებულ ყოფიერების ველში. ამ თვალსაზრისით ენის ფილოსოფია ენის თეოლოგიად არსდება. ენის თეოლოგიის საზღვრებში ენას ეძლევა ონტოლოგიური მახასიათებლობის თვისება: ენა არის ადამიანის ონტოლოგიური მახასიათებელი და არა

მხოლოდ ადამიანის, არამედ საერთოდ ყოფიერებისაც. ყველაზე მკვეთრად ეს
 დაფიქსურდა თანე მახარობელმა თავისი სახარების დასაწყისშივე. "დასაბამიდან
 ეს სიტყვა იყო ღმერთთან; და სიტყვა იყო ღმერთი. ის იყო დასაწყისში
 ყველაფერი შექმნილია მის მიერ; და მის გარეშე არაფერი შექმნილია,
 რაც შექმნილია. მასში იყო სიციცხლე და სიცოცხლე იყო ადამიანთა სინათლე.
 და ანალოგი სიბნელეში აათებს და სიბნელემ ვერ მოიცვა იგი." (თავი I, 1-5)

ბერძნულ და ლათინურ ენაზე "სიტყვა" ითარგმნება როგორც "ლოგოს"
 და "ვერბუმ" აღნიშნული მიმართებით "სიტყვას" აქვს მოქმე დებითი ასპექტიც
 და "ლოგოს" ასევე როგორც ქართული "სიტყვა", ამავე დროს ნიშნავს გონებასაც,
 სწორედ ამ ასპექტში ვლინდება სიტყვის სრული ყოფიერება: იგი
 არა მარტო არსობაა და გონიერია. ე.ი. აქვს მიზანი და, მაშასადამე, საზრისი. იოანეს
 ფილოსოფიური გამონათქვამის მიხედვით, გონიერი საზრისიანი მიზანში მართული
 ყოფიერება, პირველსიტყვის ყოფიერება, ვიდრე ის არ გამოთქმულა
 და არაფერი ყოფიერებაა: საზრისი (მიზანი) თვით ყოფიერებაა. სწორედ ამ
 ფილოსოფიების ინტენცია მიმართულია ადამი ანისაკენ, როგორც იმ სიმეტრიული
 ფილოსოფიისავე, რომელსაც შეუძლია შეასრულოს "ხატის" ("სახის და მსგავსე-
 ნი" როგორც გადმოთქმაში ეს ნიშნავს, რომ სამყაროს ცენტრში, როგორც ამ
 ფილოსოფიის სიმეტრიის ღერძი, ადამიანია მოთავსებული. ადამიანი არის ის რაც
 ადამიანი არის და მიზანსა და მიზანს, რომელიც პირველყოფიერების საზრისისა
 და მიზანს სიმეტრიული ხატია. ამ თვალსაზრისით ადამიანი არის სიტყვა ანუ

ფილოსოფიის დებებით იოანეს თეოლოგიის ფორმულას, კიდევ ერთ ასპექტს
 შევსებულა დრო, როგორც ყოფიერების ნიშანი ჯერ არ არსებობს. არსებობს
 და არსებობს, რომელიც არის ღმერთი ანუ თვითმოქმედი ყოფიერება ანუ სიტყვა. მაშ
 და მხოლოდ ყველაფერს როგორც არსებულისა არის სიტყვა, რომელიც დროთა
 განმავლობაში არსებობს. ეს სიტყვა, როგორც თვითმოქმედი გონიერი ყოფიერება შეა-
 რულია ენა - ვერ არ გამოთქმულს, მაგრამ შესაძლო გამოთქმადობის სუფთა
 ფორმისაა. როგორც ანალოგი (ყოველივე არ გამოთქმული შესაძლებლობათა ამ ჰორიზონტს
 შევსებულა დრო, რომელიც ამ შესაძლო გამოთქმადობის ჰორიზონტში ხდება შექმნა ანუ
 შექმნა. ეს ნიშნავს ენა შექმნას. ის, რაც მხოლოდ თვითმოქმედი სიტყვა, თქმაქმნა,
 და შექმნა მოქმედი სიტყვა ანუ ენა. ვიდრე ის თვითმოქმედი ერთია, იგი სიტყვაა,
 რომელიც გამოთქმულობაში ის იქცევა. სიტყვაში "იქცევა" მოქმედების რაობისა და
 ფორმის (ქცევა ზრდილობა) გრამატიკული ფორმის (ქცევის) გარდა არის კიდევ
 და ანალოგი, რომელსაც მას აძლევს ვაჟა-ფშაველა თავის შესანიშნავ წერილში:
 "ქცევათ შენიშვნა")":

... ანალოგი შეედარებოდეს ერთი საგანი მეორეს ისე, როგორც მდინარე და
 ენა. რაოი ჰგავს ენა მდინარეს? იმიოთ, რომ რაც ერთხელ მდინარეს გემო და
 თვისება მიუღია, თუ ხელოვნურად არ მოსტაცე, არ წაართვი, იგი თავისთავად
 არ დაჰკარგავს; მიმდინარეობს იმ ჟამთა ამ ჟამამდე დაუდგრომლად,
 თუ შექმნება, დაგუბება, ცოტა ხნობით თუ შეიძლება, ხოლო სამუდამოდ კი
 არ დაჰკარგავს. დაიღ, მოდის ენაც მდინარესავით, მაგრამ თუ სათავეში ე.ი. იქ, საიდანაც
 დაიღება, არ დაშრა, ქვევით, ბოლოდგან მისი დაშრეტა ყოვ ლად შეუძლებელია
 და ანალოგი სწორედ რომ სათავეშია, გამომდინა რეობს უღვეველად, უკლებკლად;
 და ანალოგი და როგორ იკრებს ამ ძალას, ჩვენთვის სულ ერთია. ენის საქმეც სწორედ

ასეა..." (1901)

"ცხოვრება და აზროვნება მდინარებს ენაში" ამბობს ჰენრი ბერკ. ადამიანი ენაში, როგორც თავის ბუნებაში არსებობს ისევე, როგორც ენა არსებობს ადამიანში. როგორც მის არსებაში. ვაჟას ნათქვამი ბუნებისა და ადამიანის მიმართებაზე ამგვარ გამოთქმაში სრულდება ("ჩვენ ბუნებაში ვართ და ბუნება შევენშია, საით, როგორ უნდა გავვექცეთ მას") ამ მდინარებაში სვამს ადამიანი კითხვებს, რომლებსაც ვერცერთი არსება ვერ სვამს: რატომ ხდება ის, რაც ხდება? მეცნიერება სწავლობს იმას, თუ როგორ ხდება ის, რაც ხდება მაგრამ კითხვას რატომ? მეცნიერება არ სვამს და ვერც დასვამს, რადგან ეს კითხვა იმ უფუნქციო გამოთქმებს მიეკუთვნება, რომლებსაც არავითარი მნიშვნელობა ადამიანის უშუალო ბიოლოგიური არსებობი სათვის არა აქვს. ეს კითხვა აყენებს ადამიანს სამყაროს ცენტრში როგორც ფილოსოფიურ არსებას, ხოლო ფილოსოფოსობა მხოლოდ ენის წიაღშია შესაძლებელი.

ენა შეიძლება წარმოვსახოთ ისეთ სისტემად, რომელიც ერთზე მეტი სიტყვისაგან შედგება, და რომელშიც აღსანიშნი და აღმნიშვნელი ურთიერთს თანხვდება. ეს განსაზრვრება თავისთავად საზღვრავს კითხვების დასმის საზღვარს: პირველ სიტყვის ანუ "დასაბამი სიტყვის" ("ერთსიტყვიანი ენის") შესახებ კითხვის დასმა შეუძლებელი ხდება, რადგან ყველა კითხვა ენის საზღვრებში დაისმის. ამიტომ კითხვა პირველმიზეზის შესახებ — განეკუთვნება არა ცოდნის (თქმადობის) არამედ რწმენის(მდუმარების) სფეროს. ღვთაებრივი სიტყვის ენად გამოთქმულობა არის მოცემული პირველშესაქმის წიგნებში, ევგვიპტურ, შუმერულ, ინდურ, ბერძნულ მითებში, ჩვენთვის უფრო ახლობელ "ბიბლიის" საწყისში, სადაც სამყაროს შექმედებაა მოცემული. ეს ჯერ კიდევ ღვთაებრივი ენაა, პირველშესაქმე არსებულისა. მაგრამ უკვე გამოთქმული. ამ ღვთაებრივი შესაქმიდან ადამიანურზე გადასვლა მხოლოდ "ადამის" შექმნიდან იწყება. ადამი კი მიწის აღმნიშვნელი ებრაული სიტყვაა "ადამაკ"="მიწა". ქართული გამოთქმა — "დედა-მიწა", ამ თვალსაზრისით, მეტაფორაა შინაარსის მქონეა, რომელშიც, თუ თანამედროვე მეცნიერულ ცოდნას ჩავდებთ, შესაძლებელია აისახება ის პროცესი, რომელიც ადამიანის არსებობის ისტორიაა. სწორედ დედამიწაა ის ადამი (დედა-ადამი), რომლიდანაც შეიქმნა საზრისიანი ყოფიერება ("ევაკ" - ცხოვრება, სიცოცხლე), როგორც პირველსიტყვის სახე და ხატი.

შევეცადოთ იოანესეული თეოლინგვისტიკიდან ადამიანურის საზღვრებში გადმოვინაცვლოთ. თანამედროვე მეცნიერება ცდილობს აიცილოს თავიდან ყოველგვარი მეტაფიზიკური სპეულაციები და სამყაროს შექმნის თეოლონგვისტურ სურათს მათემატიკისა და ბუნებმეტყველების ენაზე წარმოსახავს. მაგრამ რაც უფრო ღრმად შევიდა მეცნიერება სამყაროს სტრუქტურის და სისტემის კვლევაში, მით უფრო ცხადი ხდება, რომ სამყაროს თანამედროვე სურათი ფაქტობრივად თანხვდება თეოლინგვისტურ სურათს, რომელიც მეცნიერულ ენაზე იძენს ბიბლენგის, ვაკუუმის, სხივების თეორიის, ქაოსის თეორიის და სხვა, სახეს. სამყაროს ინტეგრალური სურათის წარმოდგენაც კი მეტისმეტად ძნელია, მაგრამ გაგების დონეზე სრულიად შესაძლებელი და მოდელირებადი. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი მიღწევაა კლასიკური დეტერმინისტიკული წარმოდგენებისაგან განთავისუფლება და ქაოსის (არაპრედიქტიბილურობის) თეორიის საფუძველზე სამყაროს ახალი სურათის წარმოქმნა. ფუნდამენტური მეცნიერება (ფიზიკა, კოსმოლოგია, და სხვა) სულ უფრო და უფრო ხშირად ხმარობს სიტყვას "რადიკალურ დედსაც სურს ცნების სახელდება: მაგალითად, ველი არის "რადიკალურ არსებ-

ის სურცისა და დროის სწვრივობაში, განსხვავებით ნაწილაკისაგან, რომელიც მოლოდ როგორც ერთი წერტილი არსებობს ერთ მოცემულ წამიერებაში" (იხ. ბოლნისის "დროის მოკლე ისტორია ბიგ ბენგიდან შავ ნახვრეტამდე გვ. 217 édition 1989). მასთანავე დროის უმცირესი მონაკვეთი, რომელიც საწყისს აღნიშნავს, მომენტულობა, რომელზედაც შეგვიძლია მივუახ ლოვდეთ იმ რაღაცას, რაც შავი ნახვრეტის სახით წარმოგვიდგა და რასაც ბიგ-ბენგის საწყისად მივიჩნევთ — არის მზის ერთი მე-47 ნულით გამოხატული ციფრი! მის იქით გახედვა აღარ შეიძლება. ადამიანს კი სწორედ ამის იქით რა ხდება ის იზიდავს! სწორედ ეს სურათი და ეს "ზღაღ" მიგვაბრუნებს თეოლოგიური პირველწყა როებისაკენ და გვიხსნის გზას ინტელექტუალური თვალსაზრისის გამომუშავებისაკენ ისეთ სფეროებში, როგორცაა ადამიანის სოციალური ყოფიერება, კულტურის მატრიცა, და ადამიანის ინტელექტუალური სტრუქტურა. *ონტოლოგიის* ცნება მიუთითებს ადამიანური ყოფიერების შესაძლებლობებზე და ე.ი. ენაზე. ამ გავების ფარგლებში ადამიანი არსებით გამოთქმელი არსებაა ანუ ენობრივი ყოფიერება. არც ერთი სხვა არსება შეუძლია სამყაროში არ არის ენობრივი და *ონტოლოგიური*. ადამიანის არსებობა სამყაროს თავისი ენობრივობა აკლდება და ის კვლავ თვითმოქმედ თეოსოფიკად გამოუთქმად ერთადერთ თვითსაზღვრულ *სიტყვად* იქცევა.

*

საზოგადოება როგორც ადამიანთა ერთობა შეიძლება განვიხილოთ როგორც ენა, რომელიც გამოთქმადობის გარკვეული შესაძლებლობებით ხასიათდება და გარკვეულ წესებს ემორჩილება. ამ თვალსაზრისით, ენა საზოგადოების ინტელექტუალური მახასიათებელი წარმოადგენს. საზოგადოებას, სიტყვები-ინდივიდები რომ ქმნიან, რომელსაც საკუთარი ენობრივი გამოთქმადობა, წყობა და გაწყობის წესი არ აქვს, საზოგადოება არ დაერქმევა. ადამიანი, როგორც საზოგადოების წევრი გამოთქმადობის წესში უნდა არსებობდეს იმისათვის, რომ თავისი გარკვეულად დადგინდოს და ადგილი ჰქონდეს იმ წყობაში, რომელიც საზოგადოების წესი გამოთქმება. ისევე, როგორც ადამიანი, რომელსაც ენობრივი გამოთქმადობა არ აქვს — ადამიანი არ არის, ასევე არ არის საზოგადოება ის კრებული ადამიანებისა, რომლებიც საკუთარი გამოთქმადობის წესებით არ არსებობს. გამოთქმადი ადამიანი ვერ შესძლებს თავი დააღწიოს ზოოლოგიური ყოფიერებას, ხოლო გამოთქმადი კრებული კი მატერიალურ-ფიზიოლოგიური მოთხოვნილებებით გამოთქმადობას. რივე შემთხვევაში ზოოლოგიური არსებობიდან ადამიანურში გამოთქმადი მატრიცა არის ენა, რომელშიდაც ხდება ადამიანის გაადაამიანების პროცესი და ამ თვალსაზრისით ენობრივი მატრიცა წარმოადგენს ერთდროულად ინტელექტუალურ და ფიზიკურ სინამდვილეს, რომელიც წინ უსწრებს ადამიანს და ამის დროს იქნება კიდევ ადამიანის მიერ. ადამიანის სოციალიზაციის პირობაა ენა, რომელიც მატრიცა, რომელშიც და რომლის მეოხებითაც ადამიანი მუშაობს ინტელექტუალურ დასაუფლებლად.

ადამიანის ისტორიული არსებობა, როგორც ენაში მაცხოვრებელი ენის (ადამიანი ენაა, რომელიც ფლობს ენას როგორც ყოფიერების სახლს ანუ, ვაჟსებურად: "უნდა ვართ და ენა შევწიო") ყოფიერება, განსაზღვრებით არის *სოციალური* არსებობა. არცერთ სხვა დონეზე არ ინახება ადამიანი გარდა მის მიმართებაში "ენაში", რომლებიც მის მიერ გამოსაცნობნი არიან როგორც ერთი და იგივე

ენის გამოთქმადობები: სახელებით, გვარებით, ქცევით, ნიშნებით, მახასიათებლებით... ამ თვალსაზრისით ადამი ჯერ "ადამიანი" არ არის. ის ადამიანი ხდება მის შემდეგ, რაც ჩნდება ევა — მისი "იგივე-სხვა" და ერთგება დრო მისი ყოფიერების ჩნდება *სახელდებულის სინამდვილე*... სიმბოლურ აღწერაში, ბაბილონის გოდოლამდე, კაცობრიობა, როგორც საზოგადოება *ერთენოვანი* იყო. ეს არქატიკული წარმოდგენა საზოგადოებაზე, როგორც გარკვეულ მონოლინგვისტურ ჯგუფზე, ერთობაზე, ფაქტობრივად ასახავდა იმ ვითარებას, რომელიც წვრილ წვრილ ერთობებად დაშლილ კაცობრიობას ჰქონდა.

2. უკანასკნელ დრომდე მიღებული კონცეფციებით და შეხედულებით საზოგადოებები განიხილებოდნენ როგორც ჰომოგენური ენობრივ-კულტურული სივრცეები და სისტემები, რომელთა სტრუქტურაში შესაძლებელი იყო გამოყოფილიყო რიგი სოციალური თუ გეოგრაფიული ენობრივი ქვესისტემების. ეს ქვესისტემები ენობრივი თვალსაზრისით აღინიშნებიან როგორც დიალექტები "დიალექტის" ცნებას ამ თვალსაზრისით შეიძლება მივანიჭოთ უნივერსალური სოციოლინგვისტური ხასიათი და გამოვიყენოთ ის მთლიანად საზოგადოების დასახასიათებლად. საზოგადოება დიალექტურ პარადიგმებად დაშლილი სტრუქტურირებული სისტემაა: სოციალურ ფენათა, კლასთა, პროფესიულ ჯგუფთა, წლოვანების ჯგუფთა და ა.შ. კომპლექსური ელემენტ-სტრუქტურებით წარმოდგენილი. ყოველ ამ სტრუქტურულ ელემენტს საკუთარი ენობრივი გამოთქმადობა ახასიათებს, რომელიც შეიძლება მიჩნეულ იქნას დიალექტურ ფორმად. ჰომოგენურ საზოგადოებრივ სისტემებში, რომლებსაც ვხვდებით ისტორიაში თითქმის XIX-XX საუკუნეებამდე, სოციოლინგვისტური "დიალექტი ზირება" ხდებოდა ერთი ენის და ერთი საზოგადოების საზღვრებში. ამ მხრივ მეტად საინტერესოდ უღერს "ქართლის ცხოვრების" ცნობა, რომელიც წინ უსწრებს ქართლის სამეფოს ჩამოყალიბებას ანუ ჰომოგენიზირებას *ერთ საზოგადოებრივ სისტემად ერთი ენით*: ქართლში შემოკრებილი სხვადასხვა ჯგუფები თავთავის ენებზე ლაპარაკობდნენ და ეს ენები იცოდნენ "დედათა და მამათა". აქ წარმოდგენილი სურათი იმითაა საინტერესო, რომ აღწერს "ველურ" მდგომარეობას, რომელიც გამეფებული იყო ქართლში. ამგვარად პრინციპი *ერთი საზოგადოება ერთი ენა* აქსიომატურ სახეში იქნა. ბევრი ენა ბევრ გრამატიკას ნიშნავს და ეს კი შეუძლებელს ხდის საზოგადოების მოწყობას, ანუ აუცილებელს მიმართებების და იერარქიის დაფუძნებას, რასაც მატრიცა ეწოდება. სოციალური მატრიცის არსებობა არის მოცემული სწორედ "ქართლის ცხოვრების" პირველ, ფარნავაზამდელ ნაწილში. ამგვარი კრებული "მაგი ნახვრეტივით" არის: მიმართებები, კავშირები და გაგებები შეუძლებელი ხდება. ქართლის ცხოვრებაში ნამდვილი საზოგადოება მკვეთრად განსაზღვრული მატრიცით, იწყება ფარნავაზის მიერ *ერთ ენაზე* ანუ *ერთ გრამატიკულ სისტემაზე* გაწყობილი ფორმის დაფუძნებით, რომელშიც აუცილებლობით მწიგნობრიობა (წერილი ენა) ფუძნდება. წიგნობრობა, ამგვარად საზოგადოების არსებობის საბოლოო ფორმის დამდგენი ატრიბუტია. ამიერიდან შეიძლება ლაპარაკი *ერთ საზოგადოებრივ წყობაზე* და *მის თავდასახვალზე*. მგვარია ისტორიული სურათი მეტ-ნაკლებად უახლესი დროის დასაწყისამდე.

XIX-XX საუკუნეებში ვითარება მკვეთრად იცვლება და სურათი მოგვაგონებს იმას, რასაც "ქართლის ცხოვრება" გვაძლევს მრავალ ენოვან ველურ მდგომარეობად. სწორედ ამ ვითარებას ვუწოდებ კულტურის *მოზაიკიზირებას* და *მოზაიკურ*

კულტურებს. წყობრი ერთენოვანი გრამატიკული სისტემა ანუ საზოგადოება ანუ საზოგადოება და მასში ინკრუსტირებული ხდება სხვაენოვანი კულტურის მატრიცები: ანუ ანუ ძლიერი რომ სახესებით შესცვალოს არსებული მატრიცა, მაგრამ არც ისე სუსტი რომ მოახდინოს სწრაფი ასიმილირება და გაითქვიფოს მასში. ეს ინკრუსტირებები მეტად სპეციფიკურ სტრუქტურას აძლევენ საზოგადოების სისტემა და სპეციფიკური ანალიზის საგანი უნდა იყოს. XIX და XX საუკუნის მასობრივ კულტურა ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ეს სისტემები რადიკალურად განსხვავდებიან წინარე ეპოქების სისტემებისაგან ფენომენით, რომელსაც ამ საუკუნს დასაწყისში უნდა იმეტება ი გასეტმა უწოდა "მასათა ამბოხი".

მასათა ამბოხის არსებით მახასიათებელს წარმოადგენს ტოტალური დეკულტურაციის ფენომენი, რომელიც გამოიხატა ენობრივ დეგრადაციაში და შედეგად სოციალური ბარბარიზაცია მოიტანა. დღეს ფაქტობრივად მოაზროვნეთა ანუ აზრად შეიძლება მივიჩნიოთ, რომ მასობრივი ჰიპერდემოკრატიები მეტად სპეციფიკური წარმონაქმნებია, რომელთა აღწერა და ანალიზი ჩვეული, XIX-XX საუკუნეების სოციალური და კულტუროლოგიური ტერმინოლოგიით და ტერმინოლოგიით შეუძლებელია. მაგრამ ორტეგა ი გასეტის განხილავდა მეტნაკლებად პომპეტურ და ძღვრად სისტემებს. ხალხთა გადასახლებების კოეფიციენტი XIX და XX საუკუნეების მიჯნაზე, თვით II მსოფლიო ომამდეც კი მეტად დაბალი იყო. საზოგადოებრივ-სახელმწიფოებრივი წარმონაქმნები ერთენოვანები იყვნენ და მხოლოდ იმ ქვეყნებში, რომლებსაც ზღვისგადაღმა თუ კონტინენტალური კონტინენტები ჰქონდათ (საფრანგეთი, ესპანეთი, ინგლისი, რუსეთი), ასევე აშშ, რომელიც ემიგრანტული სახელმწიფო, წარმოადგენდნენ იმ სისტემებს, რომლებიც შეიძლება განვიხილოთ მრავალენოვან მაგრამ მკაცრ ძალისმიერ ჩარჩოთი მოხლებულ სისტემებად. სწორედ ამ წარმონაქმნებში განვითარდა ის პროცესი, რომელიც დღეს შეიძლება დავახასიათოთ როგორც კულტურის მოზაიკურობა და მას ანალიზი ვაწარმოოთ. არალელურად ეს პროცესი დეკულტურაციის, კულტურის მატრიცების დაშლის პროცესიც არის. თანამედროვე მასობრივი ჰიპერსოციუმები განსნილი დეკულტურიზებული მოზაიკური სისტემებია, რომელიც დასახასიათებლად აღარ არის საკმარისი XIX საუკუნეში ან XX საუკუნის დასაწყისში გამომუშავებული ცნებათა სისტემა.

მ. თანამედროვე ჰიპერმასობრივი დემოკრატიული სისტემების ანალიზმა ცხადჰყო, რომ თანამედროვე მოზაიკური სისტემები, წინარე საუკუნეთა ჰომოგენური ენობრივი ანუ მონოენობრივი სისტემებისაგან განსხვავებით აღარ წარმოადგენენ მატრიცულ "დიალექტურად" სტრუქტურირებულ სოციოლინგვისტურ სისტემებს, რომელსაც ფარავდა ლიტერატურული (საერო და საეკლესიო) ენა, რომელ თანამოარსებე ინკრუსტირებებს (მოზაიკურ სემანტიკებს), რომელიც არის წინარე პოეტულ ჰიპერდემოკრატიათა დეკულტურიზებისა და ცივილური დეგრადირების საფუძველი. თავისთავად, საზოგადოების განსაზღვრება საკმაოდ რთულია. რა არის საზოგადოება? - ყველა შეასძლო განსაზღვრებებს შორის, ჩემის აზრით უფრო რადიკალური განსაზღვრება, რომელიც ფარავს და შეიცავს ყველა დანარჩენს, არის: საზოგადოება არის ერთიანობა ქაოსის და კოსმოსის (გაუთვალისწინე-

ბადი და წესრიგიანი) ყოფიერებისა და მისწრაფებებისა, რომელიც დასაზღვრულ ერთიანი მატრიცით (სოციალური გრამატიკით და მიმართებით ენასა და დილექტურის). საზოგადოებრივი ქაოსისა და წესრიგის ურთიერთმიმართება განისაზღვრება იმ ენერგიით, რომელიც ამა თუ იმ საზოგადოებრივ კვანძს გააჩნია: ცალკეულ ინდივიდიდან — ნებისმიერი ზომის ჯგუფამდე და ერთობამდე.

მონოლინგვურ, დიალექტურად პარადიგმატულ სისტემებში არსებობდა *სიმეტრიის ღერძი*, რომელიც აფორმებდა ამ სისტემას, აძლევდა მას *ფორმასა და სტილს*. ადრეული საზოგადოებრივი სისტემები სტილისტურად გარკვეულები იყვნენ მგვარ ღერძს მონოლინგვურ(სოციალდიალექტურ) სისტემებში წარმოადგენდნენ კლასები. (სამწუხაროდ ქართული საზოგადოების კლასობრივი წყობა სერიოზულ კვლევის საგანი ჯერ არ გამხდარა. თუმც მიზეზები სრულიად გასაგებია, მაგრამ საქართველოს ისტორიის გაგება ამ წყობის სერიოზული კვლევის გარეშე შეუძლებელია). შეერთებული შტატების წარმოქმნის და საფრანგეთის რევოლუციის შემდგომ კლასების საკითხი ან ერთობ ძველი რეჟიმების საკითხი საკმაოდ ტენდენციურად იქნა წარმოდგენილი ათეისტურ და მატერიალისტურ სოციოლოგიაშიც და ისტორიოგრაფიაშიც. მაგრამ რიგი ავტორებისა კარგად ხედავდა რა ვითარებისკენ მიდიოდა მსოფლიო და რა საშიშროებას შეიცავდა დემოკრატია მასობრივ მეგალოცივილიზაციის პირობებში. განსაკუთრებით ბრწყინვალე იყო ტოკვილის მიერ გაანალიზებული ამერიკული დემოკრატია და ძველი რეჟიმი და რევოლუცია საფრანგეთში.

შენიშვნა: სამწუხაროდ აქ არა გვაქვს შესაძლებლობა სათანადო ადგილს მოხმობისა ტოკვილის ამ უმნიშვნელოვანესი წიგნიდან, მხოლოდ აღვნიშნავ, რომ "დემოკრატია ამერიკაში" თანამედროვე საზოგადოებების კვლევისათვის სამაგიდო წიგნია დღესაც.

ჰიპერმასობრივ დემოკრატიებში ამგვარი ერთიანი ცივილური ღერძი აღარ არსებობს (სოციალისტებისა და კომუნისტების ანტიკლასობრივი იდეოლოგია ფაქტობრივად ბამბის ჩხრიალი იყო, რადგან არაფერს არ შეესატყვისებოდა რეალურად კლასობრივი სისტემები უკვე XVII საუკუნეში იწყებს მოშლას და გადაქცევას ცენტრალისტურ-პრივილეგირებულ სისტემად, რომელსაც თანდათან ეკარგება ჰომოგენური საზოგადოებრივი სისტემის სახე და ესლება მატრიცა. ამიტომაც კომუნისტური (უკიდურესი სოციალისტური) ფაქტობრივად იმავე "დეგრადირებული რეჟიმის" სახეს იღებს, რომელსაც თითქოსდა ებრძვის. და სწორედ მასდ ანვითარებს ტოტალიტარიზმად, რაც ადექვატური ხდება მასითა ამბოხისა და მოზაიკური ჰიპერცივილიზაციების პირობებში განვითარებული დეკლასირებული არსებობისათვის. ამგვარ პირობებში ყოველ მოზაიკურ სეგმენტს საკუთარი ღერძი

ეს ნაშრომს ეს დერძი უკვე არა არის ის ჰომოგენური დერძი, რომელიც საზოგადოებას (მატრიცის მფლობელ) კოსმოსის სახეს აძლევდა. ეს ფაქტობრივად ნაშრომის პრობლემას ცივილური მატრიცის ჰომოგენიზირებისა და ჰარმონიზაციის შედეგად, რათა მოცემულმა ჰიპერდემოკრატიამ შეიძინოს მთლიანი სახე და კონსისტენტობა საკუთარი პიროვნებისა, როგორც ფიზიკურ (მატერიალურ) ასევე სულიერ (ღირებულებით) პარამეტრებში და მახასიათებლებში. წორედ ამ კონსისტენტობის და თვითიდენტიფიცირების დონეზე ჩნდება პრობლემები, რომლებზე დაკავშირებული ენის სიწმინდესთან, ისტორიულ ღირებულებებთან და თვისთავეს ისტორიაში პროეცირებისა. როგორც ისტორიულ დონეს ადამიანი ისტორიას ვერ გაეჭევა ისევ და ისევ ვაჟა ფშაველას პრინციპის მიხედვით აკრძალვისა გამო: ადამიანი ისტორიაშია და ისტორია მასშია, "ზოგად, საით უნდა გაეჭეცა"! მაგრამ მოზაიკურ ინკრუსტირებულ მატრიცებს საკუთარი ისტორიული ველი აქვთ და ამდენად, ხდება საარსებო ველში არა მხოლოდ არსებული სინამდვილის, არამედ ისტორიული სინამდვილის ინკრუსტირება. ეს რაც აქამდე ერთ ჰომოგენურ ისტორიულ სივრცეს ავსებდა, უეცრად იქცევა ისტორიული სივრცის ნაწილი... რაც იწვევს ილმას, რასაც მე ისტორიულად ვუწოდებ და რაც აქ და ახლა უფრო მეტ სისხლისღვრას იწვევს, ვიდრე ისტორიის იმ წერტილში, რომლის მიმართაც იდენტიფიცირების ორი ძირითადი ისტორიული "სეგმენტი" იბრძვის და კლავს სრულიად რეალურ და არაფერად ადამიანებს, რომლებიც სხვა, ერთიანი კლასობრივი სიმეტრიის დერძის კონსტრუქციის მეზობლები, მეგობრები, ნათესავები და ა.შ., ერთი და იგივე ისტორიული სინამდვილის მფლობელები იქნებოდნენ. სხვადასხვა ისტორიულ დონეებზე სხვადასხვა ენობრივი გამოთქმადობა აქვს და ამიტომაც არ ხდება უფრო დაკავშირება ისტორიოგრაფიული კომპლექსების აფეთქებისას. ამოთქმაში: "უფრო ქაოსმა მოიცვა" გაცილებით უფრო ღრმა ზრი დევს ვიდრე ჩვეულებრივ დერძობაში. ეს ნიშნავს, რომ საზოგადოებაბრივი ენერგია გადასცდა კრიტიკულ დონეს და სრულიად გაუთვალისწინებლად იმპულსებს წარმოშობს, რომლებიც დერძის კონსტრუქციულ გადაცდენას იწვევენ გონიერების საზღვრებიდან. ეს აგრეთვე ნიშნავს იმაზე, რომ საზოგადოებაბრივი ენერგია საკმაოდ რეალურად პალპირებად დონეზე უნდა იყოს, იმისათვის, რომ საზოგადოებას სტაბილური და განუწყვეტელი მოქმედების საშუალება მიეცეს. "სტახანოველობა", მასათა ენერგიის ფოკუსში მდებარე მასობრივი ექსპლუატაციები და სხვა ყოველთვის წარმოშობს დამანგრეველ ენერგიას, რომლის სამართავად უკვე არავითარი ძველი ინსტრუმენტები აღარ არსებობს. ეს გულისხმობს არა მხოლოდ ენერგიის ნამატს, არამედ ამ სოციალური კონსტრუქციული ენერგიის დაქვეითებასაც, ნაკლებობასაც. ორივე შემთხვევაში საბოლოო შედეგს დეგრადაცია და ქაოსი.

4. მოზაიკური სისტემების არსებითი მახასიათებელი არის პოლი-ფორმობა და სტილისტური პოლიმორფულობა, რაც გამოხატულია ენობრივი ინკრუსტაციებით და დომინანტური ენობრივი მატრიცის პარალელურად ერთგვარი ახალი ნაზავი შექმნას გულისხმობს მოზაიკურ "მატრიცათშორის" სოციალურ ველში. ფაქტობრივად საქმე გვაქვს *პოლისემენტურ კვაზიკულტურულ* წარმონაქმთან, რომელშიც ცალკეული ინკრუსტირებული განსხვავებული კულტურული სემანტიკის მქონე ჯგუფი ცხოვრობს ერთდროულად ორ (სულ ცოტა) ენობრივ სივრცეში ან რეალობაში: საკუთარ და დომინანტურ. მაგალითისათვის შეიძლება განვიხილოთ ევროპის დიდი ქვეყნები და დიდი ქალაქები, რომლებშიც მოზაიკურობის ეფექტ განსაკუთრებით საგრძნობია. (ისტორიულ მაგალითად შეიძლება მინიშნებულ იქნას ფერეიდნელი ქართველებიც).

თანამედროვე მეგალოქალაქის სტრუქტურული თავისებურება იმაში მდგომარეობს, რომ მას არა აქვს მკვეთრად გამოხატული ცენტრი. ლასიკური ტიპის ქალაქები, თვით მეოცე საუკუნის დასაწყისამდეც, ეწყობოდნენ ერთი ცენტრის ირგვლივ, იქნებოდა ეს მტავარი ტაძარი, ან არისტოკრატიული უბანი, მეფის სასახლის ირგვლივ. შემდეგ ეს სტრუქტურა მეორდებოდა ქალაქის საზღვრებში. ამ ტიპის ქალაქების მახასიათებელი იყო ისიც, რომ სასახლეებში და სახლებშიც ცხოვრობდნენ არა მხოლოდ მებატრონეები, არამედ მათი მსახურებიც და მოსამსახურეებიც. მგვარად ქალაქის ცენტრში ერთდროულად იყრიდა თავს ორი ფენა: პატრონებისა (არისტოკრატიიდან მოყოლებული) და მსახურებისა. ეს ქმნიდა გარკვეულ სტაბილურობასა და ჰომოგენურობას ქალაქის ყოველდღიურობაში. გარდა ამისა, ქალაქმა, თვით XX საუკუნეებამდეც არ იცოდა რა იყო ტურიზმი. მოგზაურობდნენ ძირითადად მაღალი საზოგადოების ან ინტელიგენციის წარმომადგენლები, ხშირად თავიანთი მოსამსახურეებით. ხოლო თითქმის ყოველმკვინიც მოგზაურობდა იცოდა უცხო ენა და სტილისტურად ჰომოგენური "ზრდილობის ველში" არსებობდა.

მეოცე საუკუნის სოციალურმა დეკლასირებამ, მასათა მოძალეებამ და ტურისტულმა მიგრაციებმა ბოლო მოუღო ქალაქის კლასიკურ სტრუქტურას, "დეზოკრატიულმა თანასწორობამ" გამოიწვია ცენტრის მოშლა: ყოფილი ცენტრი გადაიქცა "ძველ ქალაქად" ზოგჯერ "ნამდვილ ქალაქსაც" უწოდებენ მას. თვით ქალაქგვამარების არქიტექტურულ კონცეფციებისაც იგრძნობა ეს ცვლილება. მაგრამ თანამედროვე ქალაქმა შეიძინა განსაკუთრებული მახასიათებელი — *გარეუბანი*, რომელიც იქცა მეტად სპეციფიკურ მახასიათებლად იმის გასაგებად რასაც მოზაიკურობას ვუწოდებთ. გარეუბანთა შესწავლა მეტად დიდი და რთული პრობლემაა. აქ მხოლოდ ზოგიერთ ზოგად შენიშვნას გავაკეთებ ჩვენი თემის შესატყვისად. მასობრივი გადასახლების პირობებში იმ ქვეყნებში, რომლებსაც კოლონიები

ქვეყნის ერთ-ერთი მოძალბეა დარიბი და პოლიტიკურად რეპრესიული რეჟიმების ქვეყნების მოსახლეობა: პოლიტიკური და ეკონომიკური თავშესაფრის ძიებაში, განსაკუთრებით დიდი მასები მოაწყდა დასავლეთ ევროპას და საერთოდ დიდ ქალაქებს. ამ შემთხვევაში შემოსავლების თვალსაზრისით მეტ შესაძლებლობას იძლეოდა. ამ შემთხვევაში სრულიად განსაკუთრებული მდგომა რეობა. იქმნებოდა მეტად დაბალი დონის საზოგადოებრივი ინტეგრირება, რომლებსაც არც ინტეგრირება სურდათ, ანუ საზოგადოებრივი კულტურის ათვისება, და არც საკუთარი ტრადიციების და ცხოვრების წესის დამოშობა. ნიშნულგვანნი მომენტი, რომელიც ამ ვითარებამ მოიტანა, ეს არის რელიგიური კონფესიონალური მატრიცების შემოტანა. არასოდეს ამ ეპოქამდე რელიგიური მატრიცები არ ერეოდნენ ასეთი ინტენსივობით. პარადოქსული ვითარება შემთხვევითი საზოგადოებები სარგებლობდნენ ერთი ცივილიზაციის მიერ მოპოვებული კულტურის სიკეთეებით (ადამიანის უფლებები, უმცირესობათა უფლებები, თავშესაფარი უფლება და სხვა და სხვა), რომელთა შექმნაშიც მათ არავითარი მონაწილეობა არ მიუღიათ, და როდესაც სახლდებოდნენ ამ ცივილიზაციის მიერ დადგენულ სისტემაში უარს ამბობდნენ მისი პრინციპების გაზიარებაზე. დიდი ქალაქების მატერიალიზმის და ათეიზმის ბუდეებია, როგორც ცნობილია. ამიტომ ეს რეპრესიული განსაკუთრებული ძალით მოქმედებდა სწორედ რელიგიური ასპექტების მიხედვით "თავსაფრების" ისტორია ფრანგულ საერო სკოლებში, რელიგიური შეხედულებების მოთხოვნა და სხვა. პარადოქსი იმაში მდგომარეობს, რომ ეს განსაკუთრებული ცივილიზაციის პირობებში განვითარებული საერო პრინციპები და სისტემები, ეკლესიის გამოყოფა სახელმწიფოდან და სხვა, წინააღმდეგობას იწვევს იმ ფორმებთან, რომლებსაც ეს ახალი ემიგრირებული მოსახლეობა უფრო სოციოლინგვისტურ პლანში ეს იწვევდა გარკვეულ ენობრივ დეგრადაციას, ეკლესიის ამ ცვლილებებისა მეტად განსხვავებულია არა მხოლოდ ქალაქიდან ქალაქში, არამედ თვით ერთი ქალაქის უბნებს შორისაც. მაგ. ბრიუსელის მთელი უბნები უკვე თურქულენოვანი მოსახლეობას უკავია, სხვა უბნები აფრიკიდან ემიგრირებულს, ამით ერევა ადგილობრივი ფრანგული თუ ფლამანდიული ლუმპენი; უბნობრივად დიდ ქალაქებში მთელი უბნებია, რომლებშიც ვერ გაგონებთ სოციალურ ლაპარაკს, ქალაქებში ისმის ყველა ენა: ბაბილონური სურათი ცოცხლდენს თუღწინ — და ყოველივე ეს ხდება არსებითად თანაბარი შანსის (სწავლავანობის და, ე.ი. ლიტერატურული ენის ათვისების) ქონის პირობებში. შანსის თანაბრობა თავის თავად ვერ აფერხებს ფენებად დაყოფას, მაგრამ განსხვავებით დიდი კლასი "კლასობრივი" წყობიდან, ამ დაყოფას არავითარი ლერძი და მატრიცა არ გააჩნია. ეს ყოველივე ერთად, იმ ფონზე, რომელიც არსებობს ეკონომიკური კონსტრუქციის პირობებში, სახელმწიფოთა შორის საზღვრების გამჭვირვალეების და, თავისთავად, მასობრივ მეგალოქალაქებში კრიმინალური ატმოსფეროს ხელშემწყობი პირობების არსებობა მეტად ართულებს ამგვარ წარმონაქმნებში ჰომოგენური კულტურის მატრიცის დაფუძნებას. ამგვარი ქალაქები მეტად რთული და დინამიური სისტემები იქმნებიან რომელთა სისტემური და ინტეგრალური შესწავლა სრულიად რთული ვაგებებს ითხოვს ადამიანის და საზოგადოების არსებობისა.

შ. წინათან ერთად მოზაიკურობა ახასიათებს რელიგიური სივრცესაც. ადამიანის უფლებათა კონცეფციის კრიტერიუმებით, ათეისტური და მატერიალისტური შეხედულებების საფუძველზე განვითარებული რელიგიური მოზაიკური სისტემა სპეციფიკური ზასიათისა და ითხოვს ახლებურად გაანალიზებას საზოგადოების, ერის,

ენის, და სხვა საფუძველმდებარე ცნებებისა, რომლებიც დღემდე აფორმებდნენ ჩვენს წარმოდგენებსა და მსოფლხატს. მართლაც მეტად რთული ხდება თანამედროვე მოზაიკურ პირობებში იმის განსაზღვრა, თუ რა არის ერთი როგორც პოლიტიკური და სოციალური ერთობა. თუ საზოგადოება მოზაიკურია, ე.ი. თვით ერის სტრუქტურაშიც გადადის ეს მოზაიკურობა და თუ ქაოსისა და კოსმოსის ცნებებსა საზოგადოებრივი ყოფიერებისადმი არის მისადაგებული, ეს ცნებების ერსაც მიეადაგება. ამ თვალსაზრისით ერთი არის ისეთი მოზაიკური ერთობა, რომელიც ქაოსისა და კოსმოსის სტრუქტურებს შეიცავს ერთი სახელმწიფოს საზღვრებში. თუ ამ ცნობიდან გამოვიტანთ სახელმწიფოს ცნება, რადგან ერთი ერის წარმომადგენლებს სხვა სახელმწიფოებშიც ცხოვრობენ, მაშინ სახელმწიფოს ცნებას ვცვლით წარმომავლობით ცნებით და ვსაზღვრავთ თაობებით. ამ შემთხვევაში ერის ცნებამეტად ორჭოფულ ხასიათს იძენს და ამგვარი უსახელმწიფო ერების არსებობა განსაზღვრა მეტად რთულდება. თავის თავად დგება საკითხი იმის შესახებ, რომ ერთი გაუჩინარების ზღვარზეა და იცვლება სხვა კატეგორიებით, რომელთა განსაზღვრა ითხოვს ახლებურ მიდგომასა და ანალიზს. მაგალითად, რომელ ერს ეკუთვნის მეოთხე თაობის ფრანგი, რომელიც ინარჩუნებს თავისი ემიგრანტი წინაპრების რელიგიას, ცხოვრობს ფრანგული კანონებით, ლაპარაკობს ფრანგულ-არაბულზე, დაამთავრა ფრანგული სკოლა და მედრესე არის პატარა სავაჭროს პატრონი ან მუშა? ის არის საფრანგეთის მოქალაქე, მაგრამ ძველი გავებით *ეროვნულად* მოქალაქეობის არსებითი ნიშანი არის სახელმწიფოებრივი განსაზღვრულობა: მის მოქალაქედ ცნობენ და უფლებები აქნეს მხოლოდ ამ სახელმწიფოს საზღვრებში. ამიტომ მისი ნათესავი, რომელიც ამ საზღვრის გადაღმა ცხოვრობს (როგორც ჩვენსი თურქეთის საზღვარზე) არ არის იმავე სახელმწიფოს მოქალაქე, სხვა ენაზე ლაპარაკობს, სხვა წესებით ცხოვრობს და სხვა კანონებს ემორჩილება. არიან ისინი ერთი და იგივე ეროვნული ერთობის წევრები თუ არა? ვიდრე კაცობრიობა ერთ ადგილას იჯდა ადვილი იყო სტატიკური მოდელებით და ცნებებით ოპერირება, მაგრამ ახლა, ამოძრავებულ და დეკლასირებულ მსოფლიოში ფაქტობრივად შეუძლებელი ხდება მეტნაკლებად გარკვეული კრიტერიუმების და მატრიცების შემოტანა, რომ დავადგინოთ დინამიური და ცვლადი სისტემების მდგომარეობა და განვსაზღვროთ ისინი. გადაადგილებების დინამიკა და სულ ახალი ნაკადების შემოსვლა აძლიერებს ინკრუსტირებულ ველებს და აფერხებს ინტეგრაციულ პროცესებს. ყოველივე ეს კი იწვევს დეკულტურირაციის პროცესის გადრეკილვას ქაოსის მიმართ თულებით და თანამედროვე მასობრივი სისტემების კრიზისის გადრეკილვას. დომინანტი კულტურის მატარებელი ძირეული მოსახლეობა უფრო და უფრო მეტად განიცდის თავისი კულტურული მატრიცის მიმართ აგრესიული დამოკიდებულების საფრთხეს, რაც იწვევს საპასუხო ექსტრემისტულ იდეოლოგიასა და გამოვლინებებსაც. ფაქტობრივად, ჯერ კიდევ არ ჩანს გზა და საშუალება ან ვითარების მოსაწესრიგებლად და XX საუკუნის დასასრული აღინიშნება მოზაიკური სისტემების განსაკუთრებული მოძღვარებით. ადამიანის უფლებების, ეთნიკური (უმცირესობის) უფლებების და სხვა სამართლებრივ სამოქალაქე სამართლებრივი პრინციპების მოქმედება ისაზღვრება დასავლეთის ცივილიზაციით და სწორედ ამ დასავლეთის ცივილიზაციას, რომელიც ქრისტიანული ცივილიზაციის საფუძველზეა განვითარებული შეექმნა ეს პრობლემები. რაგინდ პარადოქსულად არ უნდა აღვივადოთ ეს, რაც უფრო მაღლა მიიწვევს თავისუფლების შეგნება და ქრისტიანულ პრინციპებზე განვითარებული ცივილიზაციის შესაძლებლობები მით

...საფრთხე უჩნდება მას იმ მოსახლეობიდან, რომელიც თავის ცხოვრე-
 ...ნაკლებ არის მისწრაფებული გაიზიაროს ეს პრინციპე-
 ...დასავლური ცივილიზაცია ამიტომ პირ დაპირი აგრესიის სამიზნე
 ...პროცესების ასპარეზი. მონდიალიზაცია და გახსნილი
 ...აბალი მოვლენების წინაშე აყენებს ადამიანს. გარკვეულწილად სახეზე
 ...პოლიტიკური სისტემების და ფორმების ჩამოყალიბების ნიშნები.
 ...არ არის სტატიკური მახასიათებელი, არამედ დინამიკური. იგი
 ...მეტნაკლებად ჰომოგენურ სისტემადა. როგორი იქნება ეს სისტე-
 ...საფუძველზე და შესაძლებლობათა ველის
 ...მოდელირებით იქნება შესაძლებელი.

...სოციალური და სოციოლინგვური სისტემების შესწავლა ითხოვს
 ...კონცეფტუალური ენის გამომუშავებას ადეკ-
 ...და ანალიზისათვის. XIX და XX საუკუნეების ცნებათა სისტემა
 ...იმ სინამდვილეს, რომლის შემეცნებასაც ვესწრებით, რადგან ცნე-
 ...აბალი ფორმების აღმნიშვნელი სიტყვები რჩება მატრიცის
 ...მთელი ენობრივი გამომხატველობითი მაგმის ჩართვა ამ
 ...სოციალური გრა მატრიცის შექმნა.
 ...ენაში უნდა განხორციელდეს. ამგვარ ცდას წარმოადგეს ინტ-
 ...მეთოდი.

...მეთოდის უმთავრესი მოთხოვნაა ყოველი მოვლენა
 ...არა მხოლოდ მის როგორობაში, არამედ მის რატომობაშიც: რა
 ...ამა თუ იმ მოვლენისა, ჩემის აზრით, თავისთავად გაუცნობიერე-
 ...არ არის იმავე დროს გაცნობიერებული მიზანი ამ მოვლენის
 ...და არსებობისა. კითხვა "რატომ" მიზეზ-მიზანის შესახებ კითხვაა:
 ...და იმეგა". ეს საშუალებას იძლევა მოძებნილ იქნას კრიტერიუმები შელ-
 ...მოვლენების განსასაზღვრად და მათ გამოსაყოფად კანონზომიერი
 ...და ამასთანავე დადგენილ იქნას ამ მოვლენათა ურთიერთშემოქ-
 ...ინდივიდუალურ და სოციალურ)
 ...ფაქტორები და მოვლენები არსებით ტრანს ფორმირებადნი არიან
 ...მოვლენებად და ფაქტორებად ისევე, როგორც მიზეზიანი შეიძლება
 ...განსაზღვრავდეს. ეს შებრუნება ვექტორებისა გაუგებარი იქნებოდა,
 ...რომ არ იყოს ენობრივი არსება: მხოლოდ ენაში არის შესაძლებელი
 ...წარმოების წარმოება და, ამით გაგების ხდომილებებში ყოფნა. გაგებე-
 ...გულიანად ხედავს მოვლენას მის ყველა
 ...პარამეტრებსა და მიმართებებში.

პასუხები კითხვებზე.

თეზისებმა და მოხსენებამ "ენა და მოზაიკური საზოგადოებები" გამოიწვევა შეკითხვები, რომლებიც თავისთავად საინტერესო შესაძლებლობებს იძლევა რიგ საკითხების გასაჯრცობად.

(კითხვების ავტორებისადმი მაღლიერებით მსურს გავცე ამ შეკითხვებს პასუხის საშუალება ადგილზე არ მქონდა დროის სიმციროს გამო):

ტარიელ ფუტყარაძე: ბატონო ჯანრი! ე.ი. საზოგადოება, ისტორია არის ჩვენ ხედვის სპექტრი (რომელიც სუბიექტურად ასახავს რეალურ სპექტრს); რას დებთ თქვენ ცნებაში "ხედვა": ხედვა არის ენა როგორც მსოფლხედვა? ენა და განწყობა?

პასუხი: ჯერ მცირე შენიშვნა: სუბიექტის და ობიექტის საკითხი დღეს სხვაგვარად გაიზარება, ვიდრე ის ტრადიციულ მეცნიერებაში და ფილოსოფიაში გაიზარებოდა, განსაკუთრებით, მატერიალისტურში. ეს ცნებები ტაქტოლოგიურ ცნებებს წარმოადგენენ: ობიექტი და სუბიექტი ერთია. ყველა შემთხვევაში არსებობს გაპირობებულია ხედვით. თანა-მედროვე ბუნებისმეტყველებამ გვაჩვენა, რომ საგან (ობიექტი) ის კი არ არის რასაც აქვს არსებობა სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად, არა-მედ ის, რასაც სუბიექტი ხედავს. მაგრამ სუბიექტი ხედავს მას რო-გორც თავისთავში აღმოჩენილს და შემდეგ ტრანსცენდირებულს ობი-ექტად. ცოდნა, ამ თვალსაზრისით (გნებავთ ხედვა, გაგება და ა.შ.) ხდება მხოლოდ იმისა, რაც უკვე ვიცით იმ აზრით, რომ ეს "ობიექტი" ანუ ჩემი ინტენციის საგანი უკვე ჩემშია მოცემული ფოტოს, კინოსა და ვირტუალური სინამდვილის არსებობამ დაადასტურა შემოთქმული. ფაქტობრივად ფოტოსურათი, ან დოკუმენტური სურათი (ფარულად გადაღებული, ვთქვათ), რომელიც "ობიექტურად არსებულს" გადმოს-ცემს, არაფერს არ მატებს და არ ადასტურებს თავისთავად, ვიდრე არ მოხდება მისი დანახვა "სუბიექტის" მიერ. ამ თვალსაზრისით სინამ-დვილე არ არსებობს "მანამდე" და ის არ არსებობს არც "მას შემდეგ". არსებობდა თუ არა ის ვაშლი, რომელიც ნიუტონს დაეცა თავზე მანამ, სანამ დაეცემოდა? უპასუხო კითხვაა. რადგან ამ ვაშლის არსებობა ნიუტონის თავში მოხვედრას თანხვედება. ამ აქტს გამოჰყავს ის არსებობაში. სინამდვილე არის "შექმნადი" ანუ მომენტალური და ეს მომენტალურობა მისი (ხანგრძლივობა მისი არსებობისა) გაპირობე-ბულია სუბიექტის ინტენციით ანუ მიმართებით. უზნაძის თეორიამ, რომელსაც ფილოსოფიურ მეთოდოლოგიურ ხასიათი აქვს, აჩვენა, რომ არ არსებობს არავითარი ობიექტური ხედვა და არც ობიექტური ყოფი-ერება იმ საზღვრებში, რომლებშიც ადამიანის ცნობიერება (გინდათ არაცნობიერიც) მოქმედებს: აქ ისევ კანტის პრინციპი მუშაობს: ნივთი თავისთავად აღუქმადია, მეტიც, მას აკლია არსებითი მახასიათებელი, ყოფიერება. რადგან თავისთავად არსებული ყოფიერება, რომელსაც არავითარი "მოვლენითობა" არ გააჩნია, არც არსებობს. უფრო სწო-რედ მას კითხვა არსებობა-არასებობის

მოვლენა გულისხმობს სუბიექტს. "მოვლენა თავისთავად" ისეთივე უაზრო გამოცემაა, როგორც "ნიეთი თავისთავად" (როდესაც მასზე ვლაპა რაკობთ, უკვე უნდა დაპარაკის და ე.ი. აღქმის ხდომილებაში და უკვე ვიცით ის, რაზედაც ვლაპარაკობთ... "და მოველინა მას კაცი დიდი..."). ამდენად, ის რაც აღქმადია, ის არის მოვლენა ანუ მომენტალობა, განსაზღვრული სუბიექტის მიერ ორგანიზებული მატრიცით, რომელიც აპრიორულია, რამდენადაც განსაზღვრულია უმარტივესი სივრცულ-დროული გეომეტრიით" (სახეობითი და გვარეობითი სუბიექტი კით) და მასზე დაფუძნებული ცოდნით. "ობიექტური" სამყაროს სურათს ამდენად სავსებით "სუბიექტურია", როგორც ტრანსპირიონულ (ბიოლოგიურ-სახეობით) ასევე და ამავე ლოგიკით - კულტურის მატრიცის თვალსაზრისით. დამიანი ხედავს ანუ აღიქვამს და იგებს (ცნობს) სამყაროს სურათს და აღირებულს ამ სურათის გარკვეულ კავშირებს, კვანძებს, ურთიერთკავშირებს და მიმართულებებს და სხვა იმისდა მიხედვით, თუ როგორ კულტურულ მატრიცაში არის ის განლაგებული. ზოგადად ამას შეიძლება ასევე გაწყობა ვუწოდოთ: კულტურის მატრიცის განწყობა. კულტურათა განსხვავებულობა, ამდენად აუცილებელი პირობა ხდება სამყაროს ფენომენოლოგიური მრავალფორმიანობისა და მრავალფერობისა (რუსთველური "გვაქვს უთვალავი ფერითა" ამასაც შეიცავს) და ყოველივე ეს ამ მრავალ-ფეროვნების დაყვანისა ერთგან ზომილებიან "ობიექტურობაზე" ანუ საყოველთაო და ერთადერთ სურათზე, ნიშნავს სინამდვილის მოსპობას და იმის არაფერს. თანამედროვე ფიზიკა შესანიშნავი დადასტურებაა ყოველივე ზემოთხსენების. არა მხოლოდ ელემენტალური ნაწილაკების დონეზე, არამედ ნატიკონსმიურ დონეზეც მოელო ბოლო დეტერმინისტულ და სტატისტიკურ გაგებებს და სურათებს და ყოველგვარ ხაზობრივ მიზეზ-შედეგობრიობას. ეს კი განსაკუთრებულ ვითარებაში აყენებს ადამიანს და აბრუნებს მას, ფაქტობრივად, სამყაროს სურათის ცენტრში, როგორც ამ და ამგვარი სურათის ერთადერთ შემქმნელსა და შემოქმედს: ადამიანის ცნობს (შეიცნობს) მხოლოდ იმას, რასაც თვითვე ქმნის ანუ რასაც ხატავს ატარებს იმ ენობრივ მატრიცაში, რომელიც კულტურის ღირებულებით კვანძების სახით აფორმებს მის მთლიან მსოფლხატს. აქსიომა ტურია პრინციპი, რომ როდესაც სინამდვილეზე ვლაპარაკობთ ან სინამდვილეს ვაცნობიერებთ, თქვენთვის ვართ დინამიკურ და არა სტატისტიკურ სისტემაში. ეს არის განათება სურათის ან ყოფნის-არყოფნის პულსაციები. არსებობის დღევანდელი გაგებები უმარტივესია; სტატისტიკურმა სამყარომ თავისი დეტერმინიზმით უკვე დრო მოჭამა და მეტად პირობითად შეიძლება მასზე საუბარი.

შეიძლება საკითხი: რა არის ხედვა?

როდესაც მე რამეს ვხედავ ეს ნიშნავს, რომ ინფორმაცია (ნიშნები) მის შესახებ უკვე შემოსულია ჩემში და მუშავდება დინამიურად იმ მატრიცაში, რომელიც განსაზღვრავს ჩემს ბიო-ფიზიოლოგიურ პროცესებს და გამოცნობადობის ნიშნებს. ანუ ერთდროულად მუშაობს ბიო-ფიზიოლოგიური (ნეიროფსიქიკური) რეცეპტორები და ფსიქოცნობიერი მატრიცა, რომელშიც ინტეგრირდება მთლიანი სურათი იმისა რასაც ვხედავ. ამ გაგებით ვხედავ (ხედვა) ნიშნავს დანახვასაც და ცოდნასაც (ცოდნა-დანახვა). ან ის, რასაც თეოლოგიაში ეწოდებოდა *ჭვრეტა*. *ჭვრეტა* არის უკანასკნელი საფეხური, რომელიც გონების საზღვრებს იქით მიემართება და ჩვეულებრივი ლოგიკით არ განისაზღვრება. მაგრამ ყველა შემთხვევაში ეს აქვს ერთი არსებითი ნიშანი: *ჭვრეტა თან ხედება ენას როგორც ყოფიერების*

ერთადერთ აღმნიშვნელს. ჭკრეტა ენის საზღვრებში ხორციელდება და არსებობს ენა წინ უსწრებს დღე მიღს, რომელიც ფსევდო დიონისე არეოპაგელის მიხედვით უკანასკნელი საფეხურია ღვთაებრივ მიხლოვებაში. ცხადია აქ ენის მეტაფიზიკური არსი იგულისხმება და მეტაფიზიკური მთლიანობა და არა ფიზიკური ან წარმოთქმადი მატერიალობა. ველა შემთხვევაში უზნაძი სეული განწყობის ფლოსოფიური მნიშვნელობა ზუსტად გამოთქვამს ხედვის ინტეგრალურ ბუნებას.

სიტყვაში "თვალსაზრისი" კარგად ჩანს ეს კავშირი აზრსა (ცნობას, გაგებას და სხვა) ანუ გონებას და ხედვას შორის. "თვალს" ანუ მხედვე გონებას აქვს აზრი და საზრისიც. აქვეა მსოფლხედვა, მსოფლჭკრეტა და სხვა.

"მე ასე ვხედავ", "მოჩვენება", "გამოხედვა" და სხვა; აგრეთვე: ყურება, მხერბა, "გამომზიარალი" და სხვა. (ანეგდოტური "დაგინახე": გიცანი, გესალმები, ხომ კარგად ხარ,) და ასე შემდეგ...

ყველა ისინი შეიცავენ ცნობის კონტექსტს და ფაქტობრივად გამოსოცნობა არსებობას აღნიშნავენ: ვხედავ ნიშნავს ვცნობ, და თუ ვერა ვცნობ ე.ი. არასაკმარისი ნიშნებ(ხატები) მაქვს იმისათვის, რომ შევძლო მისი აღნიშვნა. როგორც კი სახელდება ეს დანახული, მაშინვე იძენს შიდა "ყოველთვის გამოსაცნობობას". თანამედროვე ინფორმატიკულმა ტექნოლოგიამ ეს საკითხი საკმაოდ ცხადად დაასაბუთა: გამოსაცნობობა ნიშანთა სისტემის მთავარი მახასიათებელია; გამოსაცნობობა კი გულისხმობს ხედვას. ხედვა ამგვარად არის ინტეგრალური მახასიათებლების მქონე თვისება ადამიანისა, რომლითაც ის მთლიან სურათს ქმნის და ე.ი. ქმნის სინამდვილესაც. ვაჟას შესა ნიშნავი დაფორმულებით: "გულის ყური და თვალების როგორც ბრმას და ყრუებს აეხსნა. ესმის დღეიდან ყოველი..." ხედვას ანუ ესმის ესმის ანუ ცნობს, ცნობს ანუ იცის... "ზემხედველი" და "ქვემხედველი" და ა.შ. ურწმუნო თომას მიმართავს ქრისტე: "შენ მირწმუნე, იმიტომ რომ მიხილე, ნეტარ არიან ისინი ვინც უხილავად მირწმუნებენ" აქ მოცე მულია ცოდნისა და რწმენის დასაზღვრის გარდა ხედვისა და ცოდნის კავშირიც: ნახილვი რწმენას კი არ ეკუთვნის, არამედ ცოდნას — ვხედავ ესე იგი ვიცი; და ვიცი რომ არის.

ხედვა, ამგვარად, არის ინტეგრალური მახასიათებელი, რომე ლიც შეიცავს ყოველივეს, რასაც ადამიანი მიემართება. ხოლო ის, რა საც ადამიანი მიემართება არის ყოველთვის ჭერ მასში არსებული. აქ ჩვენ უკვე ენაში ვიმყოფებით, რადგან ის რაც ადამიანშია ის არის ენაშიც ან პირიქით: ენაში არსებული არის ადამიანში(ვაჟასებურად). სამყარო ამ თვალსაზრისით არის ენა, რომელიც არის ერთდროულად სამყაროს შემოქმედი ინსტრუმენტიც და ადამიანის არსების გამოხატვე ლიც: ადამიანის გატანა ანუ გაყვანა, მოშორება ენიდან შეუძლებელია, რადგან თვით გატანის აქტი ენობრივი აქტია. აზროვნების ხდომილებები ენობრივი ხდომილებებია. იმდენად, რამდენადაც განწყობა ადა მიანის ტრანსპიროვნული თვისებაა და ამავე დროს ის კულტურის მატრიცის (ენის) ნიშანთა სისტემაში მოქმედებს, ენა და განწყობა ურთიერთმაპირობებელი მახასიათებლებია. განწყობა გაპირობებული ხდება იმ ენობრივი სისტემით, რომელიც მატრიცის სისტემას ქმნის. ხოლო ენა კი თავისი მხრით გაპირობებული არის განწყობის ტრანსპიროვნული ბიოლოგიური მახასიათებლებით. განწყობა კონკრეტული ენის მიმართ ერთგვის ტრანსცენდენტალური მახასიათებელია, ხოლო მეორეს კი, თვით ხდება ინდივიდუალურად გაპირობებული ენის მატრიცის მიერ, რომელიც ან ინდივიდუალური განწყობის მიმართ ტრანსცენდენტალურია: ჩემი განწყობა რომელიც ხედვას განაპირობებს იმ ვარი წყობაა - ე.ი. მატრიცა - რომელიც ენის

მისი სიტყვით მოქმედებს, რომელიც მე მახასიათებს. ეს უკიდურესად მნიშვნელოვან შედეგებთან მიღის პიროვნების და პიროვნული გამოვლინებებს თვალსაზრისით: ლოგოცენტრალურად ერთი და იგივე განწყობის გამომხატველ სიტყვას, მაგალითად "ნადვლიან საღამოს" ან "მზიარულ განწყობას" კონკრეტულად (სრულყოფილად) სრულიად განსხვავებული სინამდვილე ახლავს. ეს სრულიად ახლებურად სვამს ენის ანალიზის საკითხსაც... (ამაზე სხვა დროს).

ედუარდ ჰელიძე

პროფესორ! მე შეკითხვა-შენიშვნა მაქვს თქვენი მოხსენების იმ ნაწილთან, სადაც დაბეჭდვით ამტკიცებთ, რომ, ერთი მხრივ, ადამიანი და ენა ერთია, მეორე მხრივ კი ის, რომ ენა და მეტყველება ერთია. თქვენი აზრით, ეს მტკიცდება სპიტიანული თეოლოგია ითაც და თანამედროვე გამოკვლევებითაც. უნდა ვთქვათ, რომ ბიბლი ურ საეკლესიო თეოლოგია თქვენი თვალსაზრისის საფუძვლიანია. შესაბამისად, მაქვს ორი შეკითხვა: 1) რა კავშირი აქვს იოანეს სახარების დასაწყისში ხსენებულ "სიტყვას" (თავად ღმერთს) ადამიანურ ტანად (თქვენ ეს ციტატა ჩვენთვის გაურკვეველი მიზანდასახულებით მოიტანეთ; მითუ ენა და ადამიანი ერთია და თუ ადამიანი ენის გარეშე არ არსებობს, რატომაა, რომ სპიტიური სწავლებით ჯერ ადა მიანი შეიქმნა და შემდეგ შეიქმნა ენა (ადამის მიერ სახელთა დარ ქმევა). განა ეს არ ადასტურებს იმას, რომ მეტყველება და ადამიანი ერთი ენა სხვადასხვაა ("მეტყველებს" ღმერთი, "მეტყველებს" ანგელო ზი, "მეტყველებს" გველი, მაგრამ მათ ადამიანური ენა არა აქვთ)?

მართალია, ბატონმა ედიშერ ჰელიძემ მოხსნა ეს კითხვა, რადგან შეიტყო, რომ მე უნდა თვალსაზრისის გადმოვცემდი და არა ჩემს მიერ მცდარად გაგებულ საეკლესიო მაგრამ მე მაინც საინტერესოდ მეჩვენება მასზე ვუპასუხო

პასუხი: რაც შეეხება შენიშვნას. ჩვეულებრივ არავითარი მნიშვნელობა აზროვნებისათვის არა აქვს საეკლესიო დებულებას, რადგან ის არ არის შექმნილი სპიტიანულად (ანუ კრიტიკისათვის) — იგი დოგმაა. "დოგმატური აზროვნება" — აზროვნება არ არის, რადგან არაფერს არ იკვლევს და აანალიზებს, და მოქმედებს დადებითი კლიშეებით რომ ლევიც ერთმნიშვნელოვან გაგებას მოითხოვს. მეორედ, "საეკლესიო თეოლოგია" არის ყოველთვის ცდა რწმენის (სიჭუმის, სიღმრთის) გადმოთარგმნისა ცოდნის (გამოთქმა, ახსნა, გაგება) ენაზე, "ადამიანურ ტანზე". ასე რომ ეს საკითხი (ეკლესიური თეოლოგიის) მეცნიერების და ფილოსოფიის დარგის არ განეკუთვნება. აქ ჩვენ სამეცნიერო საუბრები გვაქვს და ჩვენი კვლევები უნდა ვუზიარებთ ურთიერთს.

მესამე, რაც შეეხება კითხვას: 1) იოანეს სახარების საწყისი "სიტყვა" (ლოგოს, ღმერთი) ერთსა და იმავე დროს აღნიშნავს ღმერთის მის გამოუთქმადობაში ("იგი არა დაიბადა"); მეორეს მხრივ ის აღნიშნავს აქტიდენციას ანუ "ის აღარ არის გამოუთქმელი ღმერთი" (რადგან იყო); მესამეს მხრივ ის მიუთითებს ქრისტეზე, რომელიც იყო ღმერთი გამოუთქმელი ხოლო განკაცდა და ახლა კეთილმოქმედი ღმერთი; მეოთხედ ის მიუთითებს იმაზე, რომ სიტყვას, რომელიც ღმერთის იგივეა შეუძლია მიიღოს კაცის სახე ანუ ადამიანი იყოს და როგორც ღმერთის იყოს ღმერთის გამოუთქმელობა. "დასაწყისი" ამავე დროს ნიშნავს "სიღმრთეობას", "წარმოშობას" (გენეზისს). ამგვარად ის, რაც ღმერთიდან სიღმრთეობას, წარმოშობა არის კიდევ ღმერთი. ქრისტეს (სიტყვის) განკაცების

შემდგომ ანუ იპოსტასირების შემდგომ (აქციდენტურად) ღმერთი მხოლოდ ერთ-ერთს *არსება სამების* სახით შეიძლება გავიაზროთ და გვწამდეს. ყველა სხვა სახე იქნება რელუქცია წინარესამებობრივ ვითარებაში, რაც ნაკლებებაა და ღმერთის ცნებისადმი კონტრადიქტორული (ამიტომ ყველა სხვა რელიგია ქრისტიანობის წინარეობის ნიშნითაა აღბეჭდილი) და, აგრეთვე, (არ მინდა ვთქვა დასასრულ ღმერთ-ადამიანის, როგორც სიტყვის, მიმართება ადამიანისადმი იგივეა რაც *ენისადმი* ანუ ენა ადამიანისა არის *ყოფიერების სახლი*, რომელშიდაც დავანებულია *სიტყვით* რომელიც *იყო ღმერთი*. ადამი ღმერთმა "თქვა" და "გააკეთა" (მტვერისაგან მიწისა) ცხადია, ჩვენ არ წარმოგვიდგენია (თუ არ სიმბოლურად), რომ ღმერთმა დაიკაპიწა ხელები და მოზილა თიხა საბუღარელი ჭაბუკივით. მან "ადამი" (რაც *მიწის ნიშნავთავის* თავისთავად) სახედ თვისად და მსგავსებად წარმოთქვა, ანუ ადამი *ღმერთის სიტყვა* და *ღმერთის ენის ნაწილი*. მთავარი ისაა დადგინდეს — რა ნაწილია: არსებითი სახელი, ზმნა, სახელზმნა, ზმნიზედა, განსაზღვრება, კავშირი, თუ შორისდებულ ქვემდებარე თუ შემასმენელი, დამატება თუ სხვა რამ, თუ ერთდროულად მთელი გრამატიკული წყობა ღვთაებრივი ენისა? ტყუილად ხომ არ უწოდებენ მას "მიკროკოსმოსს"? ამ გავებით *ადამიანი არის ენა*. და ის, რასაც ის იგებს, ფაქტობრივად, არის უკვე მასში როგორც ენობრივ შესაძლებლობაში. გზა, რომელსაც ადამიანი გადის, ენობრივი შესაძლებლობების გახსნის გზაა, და, ამგვ დროს *ცოდნის გზაც*. ეს არის ამასთანავე გზა, რომელსაც გადის კაცობრიობა ბაბილონიდან სულთმოფენამდე: სულთმოფენაში ხდება დროში ენობრივი განყოფის (ბაბილონურობის) გამთლიანება *გამოთქმულ სიტყვაში*, რომელიც არის *ქრისტე* და რომელიც უკვე არის ყოველ ამ ენაში როგორც დროთა უწინარეს არსებულ სიტყვა. ამ ტავტოლოგიური წრით სრულდება აპოკატიკური და კატაფატიკური ხედვა.

2) "ჯერ" (ისევე როგორც "იყო") მიუთითებს დროზეც და მიმართებაზეც ღმერთი დროში კი არ ქმნის არამედ *დროთა უწინარეს*, ამიტომ ადამი *ჯერ ვერ* შეიქმნებოდა, ყოველ შემთხვევაში თავის ენამდე, რომელიც ღმერთთან *სასაუბრო* ენაა: ერთადერთი არსება, რომელსაც ღმერთი *ესაუბრება* (ანუ ესიტყვება, ემეტყველება) — ადამია. და თუ *ესაუბრება* ე.ი. *ავებინებს* და მისგან *თქმულსაც იგებს* მაგრამ თვით ადამი, რადგან იგი *სიტყვაა* (ამიტომაც ქრისტე "ახალი ადამიც"), ამდენად *ენაცაა*. და ე.ი. აქაც ტავტოლოგიური წრე გვაქვს: *სიტყვას ესმის სიტყვა* ანუ *ენა იგებს ენას*. ხოლო ეს *ენა* არ არის სრული! და ესაა მეორე ასპექტი რომელიც მიგვახედებს უკვე არა ადამზე როგორც ენაზე, არამედ იმ *ადგილზე* სადაც ადამი დგას და იმ დანიშნულებაზე, რომელიც ადამს აქვს როგორც *სახელი* და *მსგავსებას ღვთისას*: ადამი არის *სახელშემრქვევი* არსება ანუ *ყოფიერების* არსებობაში *შემომყვანი*. დრო ("ჯერ" და "მერე", "იყო-არის-იქნება" და სხვა) იქმნება მაშინ, როდესაც ადამი დგება სამყაროს ცენტრში და უკვე *ამ სამყაროს აძლევს ადამიანურ სახეს*.

აქ უცებ ვხედავთ ორ პლანს, რომელიც ორქმნადობას აღნიშნავს: ერთს *შექმნილი* და მეორეს *სახელდებულს*: შემქმნელი ღმერთია და სახელმდებელი ადამი. მაგრამ შემქმნილიც და სახელმდებელიც ორივე *ენაა*, რადგან გამოთქმულია *მოქმედ-ყოფიერი სიტყვის* (ღმერთის) მიერ. ამგვარად ედემის ბაღის *ენათმეტყველებაც* რამდენიმე პლანს შეიცავს: ენა ღმერთის, რომელიც ქმნის, (ღმერთი *თქვა-ქმნა*), ენა ადამის, რომელიც სახელდებს და სახიერებას აძლევს და რომელსაც ეს გავებით უბრუნდება; და ენა "გველი", რომელიც მაცდურია, ანუ რომელსაც არა აქვს სახელდების

და არც შექმნის; ის მნიშვნელობას უცვლის სიტყვებს და ამით "ცვლის" მნიშვნელობას. მაგრამ ეს "შეცვლა" მას რეალურად არ შეუძლია, ამიტომ ის "რეალურად" ცვლის სინამდვილეს მნიშვნელობათა ცვლით. აქაც საკითხავია, "ცვლის" გაგება როგორ შეუძლია ევას და ან ადამს? თუ გველი სრულიად მუცხველებს (თავის გველურ ენაზე)? ანგელოზთა ენა, რამდენადაც მუცხველებს ან მხოლოდ თავის ენაზე ან ამასთანავე ადამიანურზეც, უნდა მისაღონ ან გაუგებარი იქნება ადამიანი-სათვის, ან გასაგები. გავიხსენოთ უნდა ჩაჩებმა მინდიას "სიბრძნე აჩვენებს გვაღადა, რომ ჰზიზღებოდა საკმელად" მნიშვნელობაა სიბრძნის და არა თვით სიბრძნე; მაცდურობისა და ცდუნების მნიშვნელოვანი აზრი სწორედ ამაში მდგომარეობს ჩემი თვალსაზრისით. და, ან: უნდა თურმე ენა აქვს, არა ჰყოფილა ურჯულო" (ენა-რჯული) და სხვა. ადამიანი უნდა საუბარი, ღმერთთან მოსაუბრე, რაც გულისხმობს ღმერთის მოსაუბრის მასთან: "ღმერთთან მისთვის ვლაპარაკობ..."-ამბობს ილია. არ უნდა აქ არ ვახსენო ლექსი ეთერ თათარაიძის: "ღმერთთან სასაუბროა, სახელსში ვარ..." ასევე, ჰოლდერლინის: "მას შემდეგ რაც ვართ საუბარი და უნდა გავუგოთ ერთმანეთს". "ვართ საუბარი (დილოგი)" ნიშნავს, რომ არა-უნდა არა ვართ მარტო ჩვენს გამოთქმულობაში და ყოფიერება ენობრივად უნდა იყოს, დაუხურავადი. გამოთქმულობა ადამიანის ონტოლოგიური მახასიათებელია და, ამდენად, თანხვედრა ადამიანს: ადამიანი არის გამოთქმად-გამომთქმელი რაც განსაზღვრავს მის მიმართებას ღმერთისადმი. ადამიანი საუბრობს ღმერთთან. ღმერთთან ეს თანამოსაუბრეობა ადამიანის ცენტრში ყოფნას ნიშნავს, რაც სწორედ იმით აღინიშნება, რომ ყურადღება მისკენ არის მიჰყრობილი. მასში უნდა ვეხილო, ვიდრე ყოველ სხვა ქმნილებაში და, ამავე დროს, რაღაც დაუსრულყოფილი თუ დაუსრულებადი. არავითარი გზა და საშუალება არ არსებობს იმისათვის რომ განვედნეთ ადამიანიდან (საკუთარი თავიდან ე.ი.) და "ობიექტურები" ვეხილო. პლატონისა და კანტის აქსიომატური აკრძალვები ყოველთვის ძალაშია: უნდა "ჩრდილი" ხოლო იდეებს ტრანსცენდენტური ყოფიერება აქვთ: იდეა უნდა იყოს ("ჩრდილებში") არ არსდება; გამოთქმადი (გამოუვლენი) ყოფიერება უნდა თავისთავად გაუცნობიერებადი (ალექსადი) ყოფიერებაა. ღმერთს რომ გამოთქმა თავისი თავი (თუ ნება) და არ შეექმნა სამყარო (და ადამიანი) ჩვენ უნდა ვისაუბრებდით. ამიტომაც ენა ერთადერთ კარიბჭედ რჩება, რომლიდანაც უნდა გავიდეთ (ან გავიხედოთ მაინც) ტრანსცენდენტურისაკენ და შემოვიდეთ უნდა ცენტრულიდან, რადგან მხოლოდ ენა ფაქტობრივად "ორისავ მსლებელი" ხოლო ენა ხომ, თუნდაც ჩემი ხედვით, იგივე ადამიანია!

თანამედროვე კოსმოლოგიური სურათი შესანიშნავი დადასტურება ზემოთქმულისაა. უნდა ვიცით რა ხდება "ვაკუუმში", ჩვენ შეგვიძლია ვიცოდეთ რა ხდება სამყაროში. უნდა ვიცოდეთ ღმერთის ენა, ღმერთის სიტყვა და სხვა თავისთავად "ცარიელი გამოთქმე" თუ გამოთქმულის (სამყაროს მთლიანობის) მნიშვნელობას არ ვაძლევთ მას, არა გამოც აუცილებელი ხდება ამ გამოთქმების სიმბოლური გააზრება აპოკალიფსის კატაფატიკური განსაზღვრების სისრულეში. ამოცანა ისაა, რომ თანამედროვე ცოდნის საფუძველზე გავიაზროთ თეოლოგიური საკითხები და რწმენის საფუძველზე განვსაზღვროთ ცოდნის სფეროსთან მიმართებაში. ვგულისხმობ ეკლესიურ თეოლოგიას და დოგმატიკას, რომელსაც აქვს პრეტენზია ცოდნის სისტემად დადგინების თავი. რაც საკმაოდ საეჭვო პრეტენზიაა.

მიხეილ ქურდიანი:

ბატონო ჯანრი! პირველადი (ჰომოგენური) სისტემები ალბათ მოზაიკურადგან ის გულისხმობს სისტემურობას (შედგენილ ერთს); აი მეორეადი (ლ მოზაიკის აღსანიშნავად ხომ არ ჯობდა "კალიდოსკოპური კულტურა" რადგან ის გულისხმობს ერთგვარად "მექანიკურ" ჯამს სხვადასხვა "ერთი"-სას.

პასუხი: მოზაიკური კულტურა ნიშნავს იმას, რომ კულტურები არ ერევნებიან ერთმანეთს და არ ქმნიან ნაზავს ან სიმბიოზს: ისინი დაჭერილები არიან თავიანთ მატრიცებში, მაგრამ წარმოადგენენ ინკრუსტაციებს უფრო დიდ სისტემაში. ცივილიზაციაში, რომელიც ჰიპერმატრიცის სახით იჭერს მთელ ამ მოზაიკურობაში, უნდა განსხვავდეს გამოთქმები "კულტურული მოზაიკა" და "მოზაიკური კულტურა": პირველი მიუნიშნებს მრავალეფემენტიან სტრუქტურაზე ან სხვადასხვა ფენაზე ერთი და იგივე კულტურისა, მაშინ როდესაც მეორე, "მოზაიკური კულტურა" მიუთითებს ერთი ცივილიზაციის ან კულტურის საზღვრებში სხვადასხვა ტიპის კულტურათა ინკრუსტირებაზე და მათ ურთიერთ მიმართებაზე, კულტურათა მატრიცების თანამოქმედებაზე. პრობლემა, რომელიც მოზაიკურ ჰიპერმატრიცაში წარმოიქმნება არის ის, რომ თვით ეს მოზაიკური ინკრუსტაციები ცივილურ მატრიცაში თანდათან ჰკარგავენ ჰომოგენურობას და ე.ი. ენას. ენის მნიშვნელობა აქედანაც გამომდინარეობს - ენადაკარგული მატრიცა გადაგვარებას (დევენერაციას) განიცდის. რაც ქმნის ვაშორისდებულების ანუ "ექსკლამაციური ენის" წარმოქმნის საფრთხეს ანუ, ფაქტობრივად დეკულტურისაციას... (ვაშორისდებულზელი ენის მაგალითია "სიტყვა პარაზიტების" უნივერსალიზება: რუსულში ("ხუიზე" აგებული კომპლექსი, ან დედის გინებაზე, ქართულში ახლა ახალგაზრდებში დამკვიდრებული "ჩემი დე..." და სხვა, რომლებსაც უნივერსალური გამომხატველობა ახასიათებს) თუმცა ექსკლამაციებს წარმოადგენენ). ისტორიულად, მოზაიკური კულტურები სისტემას ყველა ცივილიზაცია წარმოადგენდა, მაგრამ თანამედროვე მასობრიობის არცერთს არ ჰქონია და ყოველი მათგანი შემდეგ იშლებოდა სხვადასხვა დამოუკიდებელ ენობრივ-კულტურულ ჰომოგენურ ერთეულად, ღრმა ცივილური ანაბეჭდებით მატრიცაში. მასობრიობა და მსოფლიურობა, ამდენად, განსაკუთრებული ფენომენებია, რომლითაც ჩვენ აღვნიშნავთ დეკულტურისაციის (გადაგვარების, დევენერაციის, გამარტივების, ვაშორის-დებულების) და კულტურული გახვევების მდგომარეობას...

რაც შეეხება ამ სისტემის "კალიდოსკოპურ" სისტემად გააზრებას თვით კალიდოსკოპის დინამიურობის და ფორმათცვალეზადობის გამო (კალიდოსკოპი ყოველ შემობრუნებაზე სხვადასხვა მაგრამ დასრულებულ ფორმას იძენს, ამდენად დევენერაციის აღნიშნული ფენომენი არ ახასიათებს) ის არ შეესაბამება დეკულტურისაციის აღნიშნულ ფენომენს, რომელიც თანამედროვე მეგალო-ქალაქებში გვაქვს. მე ვიტყვოდი, რომ იქნებ სწორედ არაზემასობრივი ძველი ცივილიზაციები შეიცავდნენ კალიდოსკოპურობას, რადგან ისინიც დინამიურ ფორმებში იყვნენ წარმოდგენილი რაღაც უფრო ზოგადი, მაგრამ არც ისე მკვეთრი ცივილურ მატრიცის სისტემაში. ამის მაგალითად შეიძლება დავასახელოთ შუამდინარული ინდური, სპარსული, აქემენიდური და სასანიდური, ელინისტური, შუა საუკუნოვანი ქრისტიანული, ცივილიზაციები. იქნებ საუცხოო მაგალითი იყოს რომის იმპერია (პომპეიში ყოველ სახლს თავისი ღმერთი ჰყავდა და ე.ი. თავისი საკუთარი წესი

... (რომელიც ზოგად წესში არსებობდა), წმ. რომის იმპერია, ...
... (რომელიც ზოგადად ქრისტიანულ ცივილიზაციის მატრიცას ქმნიდა არაჩვეულებრივად მოხერხებულ და ინდივიდუალურ ფორმებში. ამ სისტემებში მეტი პირობითი ჩარჩო არსებობდა, რომელიც არ ქმნიდა იმ მკვეთრ "დამჭერ" პოლიტიკურ და სარტყელს, რომლებიც საზღვრავენ მოზაიკურ ელემენტებს და განყოფილებას ერთეულისაგან.

ყოველ შემთხვევაში, მე ვფიქრობ, რომ ეს ფენომენები დაკვირვებით უნდა შეისწავლით და გასაანალიზებელი. ეს საშუალებას მოგვცემს ისტორიის მართლაც სურათი წარმოვიდგინოთ მის განვითარებაში და სწორი მახვილები შევხედოთ. ენა, ამ შემთხვევაშიც, ისევ და ისევ არსებითია: ის გვაძლევს საშუალებას წარსულის რეკონსტრუირებისა თავის გამომხატველობასა და აღმშენებლობაში. "ნიშნებს" იქით ყოფიერების ხედვაში, რადგან ენა, ჰაიდელგერის თანახმად გამოხატვით, ყოფიერების სახლია.

მ. ბოლქვაძე

ენაზე მოქმედი კონკრეტულად რომელი ფაქტორები ართულებენ მასობრივი კომუნიკაციების პირობებში ადამიანის - როგორც ენობრივი არსების - საკუთარი კომუნიკაციის გამოსაცნობობას?

მ. ბოლქვაძე პირობებში რა გესახებათ ადამიანის გადარჩენის ძირითად ფაქტორად? მათ შეიძლება განმარტეთ, როგორ გესმით ტერმინი "დიალექტი"?

პასუხი: 1. თავისთავად ენაზე შემოქმედი ფაქტორების საკითხი ერთ-ერთი ყველაზე რთული საკითხია. აქ რამდენიმე არსებითი მომენტი გასარკვევი, რაც ენის ფილოსოფიას განეკუთვნება: ენა არის თუ არა ობიექტურად არსებული სინამდვილე, რომელიც მოქმედებს და რომელზედაც შესაძლებელია შემოქმედება? ენა არის ობიექტი თუ დინამიკური სინამდვილე? ეს უკანასკნელი კითხვა დაკავშირებულია ენის არსებობის ფორმასთან და საკმაოდ რთული პრობლემაა. ერთი შეხედვით ენა არსებობს ჩემამდე და, ამდენად ის "ობიექტურია" და "სტატიკური" ნებისმიერ მომენტში თავისთავის ტოლი, მაგრამ არსებობს თუ არა იგი კონკრეტულად ანუ თვითგანსაზღვრულობად ჩემს გარეშე და რას ვშვრები მე, როდესაც ვიწყებ ლაპარაკს ამა თუ იმ ენაზე? ვიყენებ ენას თუ ვქმნი მას თვით თავისთავის თუ წერის პროცესში? რაღაც გარკვეული წესებით? მე ვაზროვნებ თუ არა ენა აზროვნებს ჩემით? ამ კითხვებს რაციონალური დამაჯერებელი პასუხი არ მოუძებნა და ისინი გარკვეული მსოფლმხედველობითი ფილოსოფიური დიდი ხნის წარჩოში გაიხარება.

თეოლინგვისტური თვალსაზრისით, ენა ჩემით(ინდივიდით) არსებობს, რადგან თვით მე(ინდივიდი) ვარ სიტყვა თქმული ღმერთის მიერ და იმ ენაში ვარ, რომელიც მთლიანად შეიძლება წარმოდგენილ იქნას როგორც ღმერთის კომუნიკაცია: სამყარო მის აპოფატეკურ და კატაფატეკურ გამოვლინებაში. ის, რომ მე ვარ სიტყვა და, ამდენად, ენობრივი მოვლენა, მაძლევს შესაძლებლობას დანარჩენისა: ცხოვრების, შემოქმედების, ქმნის და სხვა... და, როდესაც ვიწყებ საკუთრივ ენობრივი ყოფიერებისა. ენაზე მოქმედ ფაქტორებზე უნდა ვფიქრობოთ, ფაქტობრივად, საუბარია იმაზე, თუ რა ფაქტორები მოქმედებენ ჩემთვის (რომელიც ტრანსპოზირებული ხდება ენაში და მიბრუნდება მე) როდესაც ინდივიდის მიერ სიმეტრიულად დამუშავებული (რეტრანსპოზიცია). აქედან

ცხადი უნდა იყოს, რომ ენაზე ზემოქმედი ფაქტორები, ენაში მოქმედი ინდივიდუალური მახასიათებლებით არის შესაძლებელი რომ აღიწეროს. პასუხის სიმოკლესათვის ვიტყვი, რომ ინტეგრალურად, ინდივიდზე ზემოქმედ ამ ფაქტორთა გამოხატულებას წარმოადგენს ბერძნული სიტყვა *ჰაიდუა*, რომელსაც მე ქართულად *ზრდილობას* ვუწოდებ. *ზრდილობა* არის განწყობის ინტეგრალური მატრიცის რომელიც იჭერს სინამდვილეს (მოვლენებს) და მოქმედებს მისზე. ენაზე მოქმედ ფაქტორები, ამდენად სავსებით და სრულიად არის განსაზღვრული ინდივიდის ინდივიდთა ჯგუფის *ზრდილობით* (პაიდეით) რაც ისევ კულტურის მატრიცისაა მიგვაბრუნებს. თვითგამოსაცნობობა, ამგვარად, არის *ზრდილობითი* (მატრიცულ მოვლენა, რომელიც გამოხატულია ინდივიდუალურ ენობრივ სისტემაში. როგორ უნდა გამოიწიოს თავისთავი *ზრდილობა* ადამიანმა ისეთ გარემოში სადაც გაშორისდებულბულ ენაზე მეტყველებს ყველა? არცერთი მისი წინადადება ან სიტყვა იქნება აღქმული და ტრანსპოზირებული. იგი არ იქნება "საუბარი" და მისი ეყოლება "თანამოსაუბრე" (გავიხსენოთ: "კაცი არ არის რომ სიტყვა ვანდო, გულჩემი გავუზიარო..."); სარკე გამრუდებული იქნება. ჩემის აზრით გრამატიკის მნიშვნელობა სწორედ ამ სარკის ანუ სიმეტრიის ღერძის შექმნასა და დამკვიდრებაში მდგომარეობს. ქართული გამოთქმა: "კარგ მთქმელს კარგი გამგონე უნდა" ზუსტად მიგვანიშნებს ამ "სასაუბრო სიმეტრიაზე". ამგვარად *ზრდილობის* (კულტურის მატრიცის ინტეგრალური ანალიზი იძლევა პასუხს ზემოქმედების ფაქტორებზე რომლებიც თვითგამოსაცნობობას ართულებენ — აღზრდა, სოციალური მდგომარეობა და ინტერესები (ოჯახი, სოციალური გარემო და სხვა), *მედიატური იმიტაციები* (ეს უაღრესად თანამედროვე მოვლენაა და აუცილებლად შესასწავლი: პრესიზმადიოს, ტელევიზიის, კინოს, აფიშების ზეგავლენა და სხვა), როლის თამაში და სხვა... — ყოველივეს ერთად ვუწოდებ მე *ზრდილობის* (ან უზრდელობის) მატრიცას.

2. მე ვფიქრობ, რომ *მასობრივი უზრდელობის* და *ენის გაშორისდებულებების* პირობებში ადამიანის გადარჩენის ერთადერთი ფაქტორი იქნებოდა *სოციალური გრამატიკის* აღდგენა. ეს გულისხმობს ისეთი სოციალური წყობის შექმნას (ხოლო სოციალური ცხოვრება რაციონალური წარმონაქმნია, რომელიც ქაოსის პრინციპებით არსებულ სინამდვილეს სიმეტრიულ სისტემადა აწესრიგებს; ესაა სწორედ *სოციალური გრამატიკა*), რომელშიც ყოველ ინდივიდს თავისი *ზრდილობის შეატყვისი* ადგილი ექნება მიჩენილი არა ვინმეს ცალკეული ნებით, არამედ საზოგადოებრივი ცხოვრების მოთხოვნითა და მისწრაფებით. ადგილი გამოსაცნობია, რომ ვგულისხმობ *კლასობრივი წყობის* ჩამოყალიბებას, მაგრამ განვმარტავ, რომ ეს არ არის *პრივილევირებულ კლასთა* წყობა, არამედ *პიროვნული ღირსების* საფუძველზე აგებული წყობა. ამას ვუწოდებ მე *არისტოკრატიულ ლიბერალიზმს*. პირველ პლანზე არის *აღზრდის ფაქტორი*. თანამედროვე დეკლასირებულ მასობრივ სისტემებში ყველაზე დიდი კრიზისი არის *აღზრდის კრიზისი*. ადამიანის სოციალიზაციის პროცესი სპონტანურ პროცესად იქცა და ვერავითარ რაციონალური ვექტორი ვერ მოეძებნა. ეს შეუძლებელია თვით ამ დეკლასირების დაძლევის გარეშე. გასაოცარია: ადამიანს აქვს ყველა შესაძლებლობა იყოს მაღალგანვითარებული, *ზრდილი*, უაღრესად დახვეწილი და ა.შ. არსებობს სოციალური შანსის თანაბრობა მას გზას უხსნის არსებობაში; გადადგილების თავისუფლება მას საშუალებას აძლევს იპოვოს ნებისმიერი მისთვის შესაფერის ადგილი და ა.შ.; ამის ნაცვლად ის მიდის საწინააღმდეგო გზით, არ იყენებს არცერთ

საზოგადოებრივ და საბოლოოდ ხდება ამოვარდნილი საკუთარი შესაძლებლობას. ეს იწვევს მის აგრესიულობას, "უაგრესიოლობისა და ყროლობის" მდგომარეობას, განცდას, რაც ხდება სოციალური აგრესიულობის ან სოციალური მხარბრივი დესტრუქტიული კომპლექსის (ნარკომანია, ლოთობა, სოციალური და სხვა). ამ ვითარებაში სხვადასხვა სოციალური ჯგუფების წევრები ვარდებიან. ხოლო ყოველივე ამის არსებით მიზეზად მე მივიჩნევ სოციალური მხარბრივი სისტემებისა, სოციალური ცხოვრების გადაგვარებას და საერთო ვაუზრდელებას. ეკლასირებული მინისტრი, რომელიც იპარავს სოციალურ თანხას, რომელიც ქრთამით "საქმეს უწყობს" მის კლიენტს, არაფრით ვარდებულება (ჩაცმულობის, ბინის და მანქანის გარდა შესაძლოა) იმ "სოციალურად", რომელსაც ფურთხის ღირსადაც არ თვლის, რადგან ბოგანო ვარდებულება, ის არის რაც არის. ეს მოვლენები, რომლებიც რეგოლუციებმა და სოციალური მხარბრივი მხარბრივი განვითარებამ მოიტანა, დღეს უკვე ამკარას დასაძინა, რომ სოციალური გრამტიკის დაკარგვა ანუ სოციალური ენობრივი მხარბრივი ვარდებულება, დეკლასირება, იწვევს ყველა პარამეტრების დეგენერაციას. ამ ვითარებამ გამოსვლა, ჩემის აზრით, შესაძლებელია მხოლოდ ღირსების მხარბრივი აღდგენით და, ე.ი. ზრილობითი ურთიერთობების დამკვიდრებით სოციალურ (და არა ჩამომავლობით!) ღირსებაზე აგებულ კლასობრივ წყობაში.

მ.ი. "დილაქტი", როგორც თვით სიტყვა მიგვანიშნებს, ნიშნავს "განსხვავებულ თანხას" ანუ თქმადობის ფორმაა. საინტერესოა, რომ ფრანგულში დიალექტის თანხას "პათოი" (patois) რაც მიუთითებს მდაბიურ, უკულტურო გამოთქმადობაზე, რომელიც მცირე ჯგუფის მიერ, იქნება ის რეგიონალური, კუთხური, თუ სოციალური. მამ დიალექტი არის რაღაც *ქვე ენა*, რომელსაც "მთავარ ენასთან — კლასობრივი ან ცივილიზაციის ენასთან — გამოსაცნობობის კოეფიციენტი აკავშირებს. გამოსაცნობობის კოეფიციენტი, ჩემის აზრით, მეტად მნიშვნელოვანი სოციალური პრინციპია, რადგან ენები გამოსაცნობობის სხვადასხვა ხარისხით გამოხატებიან: $0 \leftrightarrow \infty$; ეს ვექტორი ფაქტობრივად გენეალოგიური ხის სახეცვლაა: $0 < \leftarrow$ (გამოსაცნობობის ნულისაკენ მისწრაფებული ხარისხი) და $\rightarrow \infty$ (გამოსაცნობობის უსასრულობისაკენ მიმსრავებული) კი აღნიშნავს დიალექტურობას. ჩემის აზრით, რომელიც ენის დიალექტის გამოსაცნობობის ხარისხი 15-20%-ია. მის ზევით ძნელი ხდება "დიალექტად უფნა": გაგება იმისა თუ რაზეა ლაპარაკი ანუ ნიშნებსა და აღსანიშნს მათს კორელაციის დადგენა. ეს ამავე დროს მიგვითითებს იმაზე, თუ რა საზღვრები აქვს გამოსაცნობობის შესაძლებლობების თვალსაზრისით. თუ ბაბილონის კულტურის თანა-მედროვე მოდელი საბოლოოდ დადასტურდა, მაშინ, ეს პრინციპი მეტად მნიშვნელოვანი ხდება მეცნიერული თვალსაზრისით. კაცობრიობა, ანუ "ჰომო საპიენსი" (ორმაგი ცნობიერების მქონე არსება) თანახმად დღევანდელი მეცნიერული მონაცემებისა (და ბიბლიისა) წარმოიშვა ერთ ადგილას და ერთ "დიალექტად" ენაზე მეტყველებდა. ეს იყო სულ რაღაც 150 ათასი წლის წინ. ამ მომენტიდან პირველი ცივილიზაციის წარმოქმნამდე და პირველი წერილი ტექსტების დადგენამდე 147 ათასი წელი გავიდა. ამ პერიოდში მეტყველი კაცობრიობა გაიშალა ეთნობრივად, აფრიკული და ამერიკული კონტინენტების სივრცეში. ეს არის მეტყველი კაცობრიობა და როგორც ერთი "დიალექტი" ენიდან გასული, დიალექტური მარაოდ დასრულილ მთელს მსოფლიოში. მის შემდეგ ხდება უკვე ისტორიული პროცესის

ინდივიდუალიზება და სპეციფიზირება, რაც იძლევა იმას, რასაც *ენები* ეწოდება. ასე რომ ტიპოლოგიურად აღებული *ენა* ონტოლოგიურად სრულიად გარკვეული კაცობრიული მახასიათებელია ადამიანისა (ერთი კაცობრიობა — ერთი ენა). მართა შეიძლება განხილულ იქნას როგორც დიალექტები გამოსაცნობობის ხარისხით მისწრაფებულები (გეოგრაფიული და შორების და ისტორიული პროცესის ქტორით) ნულისაქენ. ჩინურსა და ქართულს შორის გამოსაცნობობის ხარისხით ნულია; ვერცერთ ადამიანს ჩინური ვერცერთ ქართველთან სასაუბროდ გამაადგება" და პირიქით. ცნობილი ანეკდოტის არ იყოს. ეს არის ის, რასაც აღწერა ბაბილონის მითი: ენათა აღრევა და ურთიერთგვარგება. კაცობრიობა იშლება ენებად და ქმნის ენობრივ პარადიგმათა მოზაიკას, რომელიც იშლება დიალექტებად პარადიგმებად.

გამოსაცნობობის ხარისხის განსასაზღვრად (ენისა და დიალექტის გასარჩევად) არსებობს ენის არქეტიპული მატრიცა, რომელიც არა მხოლოდ საბაზო სიტყვებით შეიცავს, არამედ *ხედვის სისტემასაც*. *ხედვა* რთული ინტეგრალური ფენომენი (განუწვლილველი) და მისი ანალიზი ჩვეულებრივი დისკურსიული ანალიტიკული მეთოდით საკმაოდ პრობლემატურია. ის ყოველთვის და ყველაფერშია მოცემული მატრიცის სისტემაში. — ის ენის ურფენომენია. სწორედ ამ ხედვის მატრიცის მეოხებით შემოაქვს *ენა* ში სიტყვები ადამიანს და ახდენს მათ ასიმილირებას, ენობრივ მატრიცაში *ასახლებს* მათ. ენობრივი ურმატრიცების ხედვის სისტემა შესწავლა მეტად მნიშვნელოვანი გზაა ენათა და დიალექტთა კლასიფიცირებისათვის და ურთიერთმიმართების გაგებისათვის. დიალექტი და ენა ერთი და იგივე მატრიცის საზღვრებში მოიაზრება და ერთი და იგივე ურმატრიცის მქონებელია. ამ თვალსაზრისით დიალექტი ისე მიემართება ენას, როგორც გვარი სახეს. ეს შეხედულება შეიძლება განსხვავდებოდეს იმ განსაზღვრებიდან, რომელიც დიალექტს რეგიონალურ ნიშნით აღნიშნავს, მაგრამ სინამდვილეში მოიცავს მას; და მასთან ერთად სოციალურ გეოგრაფიასაც. მაგ: ქართული ენის დიალექტები ქართლური, გურული, კახური, ფშავური და სხვა, ისევე, როგორც სოციალურ ჯგუფთა მეტყველების ფორმები შეიძლება წარმოდგენილ იქნას როგორც *ქართული ენის* გადაგვარება; დიალექტთა კილოსაც ვუწოდებთ ე.ი. *თქმადობის ფორმას*. სვანური და მეგრული, ვამბობენ ენებია, მაგრამ ცხადია, რომ ისინიც დიალექტებია უფრო ღრმა ურმატრიცის რომელსაც *ქართველურს* ვუწოდებთ. კითხვა ისმის: როგორ მოხდა, რომ სვანური და მეგრული "ენებად" დარჩნენ ქართული ენის განვითარების პროცესში და დაიფარენ ქართულით, რადგან, ჩემის აზრით, "ქართული" სინთეზური და უწყვეტი განვითარება ქართველური მეტყველებითი ფორმებიდან წერიითი ფორმებად და ის სწორედ წერიითი სისტემის შედეგია. ეს საკითხი მეტად მნიშვნელოვანია საქართველოს ისტორიის თვალსაზრისითაც და ბევრ კითხვას აღძრავს ქართველურის მეგრული და სვანური დიალექტების მეგრულ და სვანურ ენებად გადაქცევა გარკვეული ისტორიული პროცესის შედეგად მოხდა — ამ რეგიონების გეოგრაფიული სპეციფიკურობის და ისტორიული კონსერვაციის საფუძველზე. მაგრამ თუ ეს ჩაკეტვა, მეტნაკლებად (გეოგრაფიული პირობების გამო) ცხადია სვანეთისათვის, გაუგებარია სამეგრელოსათვის, რომელიც გახსნილია ყველა მხრივ და მეტიც, ქართული ცივილიზაციის ერთი ფუძეა. პროცესი "ქართველიზაციისა" ანუ წერიითი ენის გავრცობისა სამეტყველო დიალექტებზე დაკავშირებული უნდა იყოს ქრისტიანობის გავრცელებასთან (გიორგი მერჩულეს ფორმულის შესატყვისად) რაც უნდა თანხვედრობდეს იბერიისა და კოლხეთის საქართველოდ ჩამოყალიბების

მოკლეს ამ პროცესის ქსოვილის ამოკითხვა მხოლოდ ენაში შესაძლებელი... (მაგრამ ეს შეუძლებელია)

ეს შეიძლება ითქვას, რომ ენა არის თქმადობიდან წერით სისტემაზე გადასული მეთოდი, დიალექტი კი თქმადობის (მეტყველებების) დონეზე დარჩენილი. იქ, სადაც არა გვაქვს წერითი ენა, არც დიალექტებია: ორი სოფელი განლაგებული კონტინენტის გვერდით შეიძლება ლაპარაკობდეს თავის ენაზე და არ იცოდეს რომ ეს რაღაც ენის დიალექტებია. ისინი ორ ენაზე ლაპარაკობენ. მათ არ ესმით ერთმანეთის: ამის მაგალითები გვაქვს დაღესტანში, და თვით კავკასიაც ამის დადგენილებაა. სოსიურის ცნობილი გამოჩენა ენისა და მეტყველების, შესაძლოა ახლეკამოვთქვით: მეტყველება ყოველთვის შეიცავს დიალექტიზაციის ვექტორს, ეს კი ამ ვექტორს არ შეიცავს. აქვე თუ გავიხსენებთ ცნობილ დავას "მარგალიტების ზღვარზე" ვაჟა-ფშაველასთან "კუთხურობის" გამო, ცხადია გასაგები უნდა იყოს, რომ ლიტერატურაში (წერით ენაში) შემოსული სიტყვა აღარ არის "კუთხურობის", რადგან ის თქმად ინტონაციებს მოკლებულია და მის მხოლოდ მნიშვნელობა უნარჩუნდება. "იმერულ" კილოზე წარმოთქმული ეს სიტყვა იგივე გაგებას შეიცავს, როგორც ფშაურზე. ეს მიუთითებს იმაზე, რომ ლიტერატურა ფაქტობრივად შლის წარმოთქმადობის განსახვავებებს და დიალექტების ამონაღმდეგო ვექტორი აქვს.

მათივე, ენა არის სიმბოლურ აღნიშვნათა, "ნიშნათა" ანუ "გამოვლენის" თვალსაზრისით, მაგრამ ამასთანავე, ენა არის არა მხოლოდ აღნიშვნის და გამოვლენის, არამედ "დამალვის სისტემაც". ამ თვალსაზრისით ენათა შორის განსხვავებულობა უნდა იყოს როგორც მისწრაფებულობა "გაუგებრობისაკენ", "დამალვისაკენ", "უსაიდუმლოებისაკენ": — ჯგუფის თვითგანსაზღვრის, თვითგამოყოფის და თავისიკენ. ენა ამ თვალსაზრისით დაცვის იარაღია, და, მასასადამე, არა კონტინენტის საშუალება არამედ არაკომუნიკაბელურობის ინსტრუმენტი. და თუ ამ პროცესს გავყვებით შეიძლება ვიფიქროთ, რომ მეტყველებითი (დიალექტური) განსხვავებულობა ამ დაცვით ფუნქციასაც შეიცავს. ვინც ბევრს მოუხატავს მან იცის, რომ ხშირად ენას იყენებენ სწორედ იმისათვის, რომ არ დაბრუნდნენ კავშირი, არ გააგებინონ და არ გაუგონ (ხშირად, ენის ცოდნის შემთხვევაში, განგებაც კი!).

სოციალიზაციის სტრუქტურა ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ენობრივი სისტემის ყველა დონეზე უნდა კონვენციონალიზება — სტილური, მეტყველებითი და აღნიშვნითი, — ხედვისაც კონვენციონალიზების მატრიცა ფაქტობრივად ხედვის კონვენციონალიზების შედეგიცაა, თუკი თაობათა შორის კავშირისა და იგივეობის დამდგენი). ამგვარად დიალექტი უნდა იყოს სოციალური ნიშნითაც განისაზღვროს... სოციალურ ჯგუფს შესაძლოა თავის სალაპარაკო აღნიშვნების სისტემა ჰქონდეს, რომელიც სხვებისათვის უცხოა (აღუქმადი) ანუ უცხო იქნება. ჰომოგენურ კულტურებში ამგვარი რამ განსხვავება "ხალხურობის" ცნებით ან მდებარე ენით, რომელიც უპირისპირდება დიალექტს "არისტოკრატულ" მეტყველებას მაგრამ აქ მნიშვნელოვანი ის არის, რომ დიალექტში, რომელიც "მდებარე-ხალხურ" და "არამდებარე-არისტოკრატულ" განსხვავებას ადგენს ერთი ენის შიგნით, პირველი წევრი მეტყველების დონეზე უნდა იყოს — ლაპარაკის, მაშინ როდესაც მეორე — წერითის; "ხალხმა" წერა-კითხვა არ იცოდა და, ამდენად, ის მთლიანად მეტყველებითი ენის საზღვრებში უნდა იქნებოდა (მეტყველებითი ნიუანსირება ენისა მეტად საინტერესო ფენომენია უნდა იყოს, რადგან ადგენს ფაქტობრივად წარმოთქმის საზღვრებს: რა საზღვრე-

ბში ინარჩუნებს სიტყვა თავის გარკვეულობას და რა ასოების წარმოთქმა-არწარმოქმით; და სხვა) ასე რომ აქაც ვხედავთ მიმართებას წერით ენასა და სალაპარაკო მეტყველებას შორის, რაც ასევე გაგვარჩევინებს ამ ორ მატრიცას როგორც ენას და დიალექტს.

თავისთავად აღებული "დიალექტიც" ენაა. ან პირიქით ნებისმიერი კონკრეტული ენაც დიალექტია. აქ სისტემისა და სტრუქტურის იერარქია და მიმართება გვაქვს. სისტემა შეიძლება იყოს უფრო დიდი სისტემის სტრუქტურული ელემენტი და ის სისტემაც უფრო დიდ სისტემაში შედიოდეს სტრუქტურად, და ა.შ. მხოლოდ ენის ვითარებაში ძაბრის პრინციპი მოქმედებს: რაც უფრო სიღრმეში შევდივართ, მით უფრო ვავიწროვებთ ურმატრიცას ანუ კონკრეტული აღნიშვნების მარაგს (დიფერენცირებას) და ვაფართოვებთ შესაძლებლობათა ველს. ეს პირდაპირ გვახსენებს იოანეს ცნობილი დებულების წინაშე: სიტყვის, როგორც ერთადერთი ყოფიერების არსებობით ერთის და შესაძლებლობით განუზღვრადის (აპოფატიკურ და კატაფატიკურ სისრულეში გამოთქმისა) წინ.

ასე რომ "ენა-დიალექტი" "დიალექტი" ხდება მხოლოდ უფრო დიდ მატრიცაში ჩასმისას იმ პრინციპებით, რომლებიც აღვნიშნე: თუ არ ვდებთ ამ მატრიცაში, ენის არ ეკუთვნის ამ ენას და არის დამოუკიდებელი ურმატრიცის მქონე. როგორც კი ის იწყებს წერას, ის იქცევა ენად, რომელსაც შეიძლება ჰქონდეს საკუთარი დიალექტები. აქვე გვაქვს ისეთი ცნებები, რომლებიც ამდენ გაუგებრობას იწვევენ: *ერი და ეთნოსი*. *ერი* შეიძლება წარმოვიდგინოთ როგორც წერიითი მატრიცის მქონე ერთობა, ეთნოსი კი ამ ერთობის შიგნით ლოკალურად მეტყველი ჯგუფი.

ოტია კახაძე: ბატონო ჯანი! თქვენ ბრძანებთ, რომ "მოზაიკურობის ეფექტურ განსაკუთრებით საგრძნობია" დიდ ქვეყნებსა და ქალაქებში... როგორ გვექნება ამ მხრივ საქმე, კერძოდ, ინტეგრალური მეთოდის გამოყენების თვალსაზრისით, შედარებით მცირე... საზოგადოებებში?

პასუხი: მოზაიკურობა იმ აზრით, როგორც მე განვსაზღვრე, გულისხმობს ორ მომენტს: ინკრუსტირებას ერთი ლოკალური კულტურული ჯგუფისა უფრო დიდ ჯგუფში საკუთარი მატრიცის შენარჩუნებით, და, მეორე, ამ ჯგუფის კანონმდებლობით (ცივილური) ჩარჩოში მოქცევა. ეს ორი ელემენტი, რომელიც თავისთავად არაკონფლიქტურია, კონფლიქტს წარმოშობს იმ პირობებში, როდესაც კულტურის მატრიცები რადიკალურად განსხვავებულია და, ამავე დროს ვერ იღებს ცივილურ ჰიპერ-მატრიცას. სხვაგვარად ეს ნიშნავს, რომ ცივილურობის პრინციპები და კულტურის მატრიცები შეუსაბამოა. ამ პირობებში მეტად რთული ვითარება იქმნება რადგან ჯგუფი იძულებული ხდება თავი დაიცვას (ხშირად რელური და ხშირად წარმოსახვითი საშიშროებისაგან) და შესაბამისად, თავდაცვის ფორმად აგრესიას იყენებს. ეს ცნობილია ფსიქოლოგიიდანაც, სოციოფსიქოლოგიიდანაც. ამავე დროს გასათვალისწინებელია, რომ ეს ინკრუსტაციები ძირითადად სოციალურად დაბალი და ნაკლებკულტურული ჯგუფების სახით ხდება.

დიდ ინდუსტრიალურ და პოსტინდუსტრიალურ ჰიპერმასობრივ ქალაქებში - მეგალო-სისტემებში - ცივილურობა არსებითი პრინციპია, რომელიც განსაზღვრავს ჯგუფთა და ინდივიდთა ურთიერთმიმართებას: სახლში რაც გინდა ის იყავი, მაგრამ გარეთ, საზოგადოებაში უნდა დაემორჩილო იმ წესებსა და კანონებს, რომლებიც ამ მოცემული ქალაქის თუ საზოგადოების მიერ არის დადგენილი. მოსახლეობის მასობრივმა გადაადგილებამ, ცივილიზებულ კერებში თავმოყრამ სხვადასხვა მატრი-

ჯგუფებისა, გამოიწვია თვით ცივილური საფუძვლების მოშლაც: მოშლილი დიდ ქალაქებს აქვთ უზარმაზარი პრობლემები, რომლებიც ვერტიკალურ, ასევე ჰორიზონტალურ ჭრილებში: გარეუბნის უმეტესობა, სოციალურად და ცივილურად დაბალ ფენას ეკუთვნის და განსხვავებულ და დეგრადირებულ კულტურულ ჯგუფებსაც, რადგან კულტურულ ცოცხალ ნიადაგს მოშორებულია. ცივილურობის ის ჯგუფები, რომლებიც გამომუშავდა და კანონმდებლურად (კონსტიტუციურად) აღიარდა ამა თუ იმ საზოგადოებაში, ქალაქში, სახელმწიფოში, ზდება ახალი, უფრო მატრიცების მქონე ინკრუსტირებული ჯგუფების აგრესიის ობიექტად. ამის შედეგი მეოცე საუკუნის განვითარების იმ ტენდენციებისა, რომლებიც არსებითად გამოიწვიეს მეორე მსოფლიო ომის და, განსაკუთრებით მეორე მსოფლიო მასობრივი გადაადგილებები კონფრონტაციული მსოფლიოს პირობ-

ებში. ჯგუფებს ამ მხრივ ჯერჯერობით ამგვარი პრობლემები რადიკალურად უნდა, მაგრამ თუ დავაკვირდებით ვთქვათ საქართველოს, დაინახავთ, რომ კულტურულად იგივე პროცესთან გვაქვს საქმე თბილისში, რომელმაც კულტურის მოსახლეობის მეოთხედზე მეტი შეიწოვა (თუმც არაფრით არ იყო დაზარალებული ინფრასტრუქტურებით!), და წარმოქმნა თუმცა ჯერ ბოლომდე გაუფო-რებული მაგრამ არსებითი ნიშნების მქონე ინკრუსტაციები "ქალაქური", ცივი-ლური მატრიცის სისტემაში. გარეუბნები თბილისში ისეთი მკვეთრი ნიშნებით არ გამოიხატება, შესაძლოა, მაგრამ ქალაქურობის თვალსაზრისით ბევრი აკლდება ადამიანის უფლებათა და მთელი რიგი თანამედროვე სართაშორისოდ აღიარებული ურთიერთობების პრინციპების მიხედვით, ფაქტობრივად, მხოლოდ მინიმალური რჩება ზოგად მაწესრიგებლად: ეს არის ცივილურობა, გენე-რალური სოციალური ზრდილობა, ურთიერთობის სოციალური წესები, რომლებიც კულტურულ საკანონმდებლო (კონსტიტუციურ) საფუძვლებს ქმნიან. და ეს არის კულტურის პრინციპი, რომელიც აწესრიგებს სხვა მხრივ ყოველნაირად თავისუფალ და მოზაიკურულ ცხოვრებას: ყოველ ჯგუფს შეუძლია შექმნას *ლოკალური კულტურული მწიფე* ან *კვა ზიქლაქი* თავის უბანში, მაგრამ სხვა უბნის და საერთოდ კულტურის მიმართ ის უნდა იცავდეს *საერთო ცივილურობის წესებს*. ღიაობის ვე-რტიკალური უფლებები მოზაიკურობისაკენ არის მიმართული, ხოლო ცივილურობისა კულტურული ჰომოგენიზირების. მათი პარამონიული ინტეგრირება და ცივი-ლურობის პრინციპების საყოველთაო მიღება ერთადერთი საშუალებაა ამ პროცესის უფრო ხელშეწყობისა. ამ გაგებით, ცივილურობით ერთი, ხოლო კულტურის მატრიცე-ული განსხვავებული ჯგუფების ერთობას წარმოადგენს თავისი ბუნებით თანამედ-როვე ქალაქი და სახელმწიფო სისტემა, ამიტომაც ეწოდება *მოზაიკური*. ბუნე-ობრივად ეს იმდენად უფრო რთულია, რამდენადაც დიდია ესა თუ ის წარმონაქმნი: კულტურული საზოგადოება თუ სახელმწიფო. საქართველოში ეს საკითხი მთელ რეგი-ონში მოიცავს, სადაც კომპაქტურად დასახლებული განსხვავებული კულტურული ჯგუფების მქონე მოსახლეობა ცხოვრობს; აქაც, ერთად-ერთ მაწესრიგებელს საერთო კულტურის პრინციპები უნდა წარმოადგენდნენ და კანონების ჰომოგენი-ზირებას განსხვავებულ საკანონმდებლო სისტემებში ჰომოგენიზირების მიღწევა შეუ-ძლებელი იქნება და არც მოზაიკურობა გვექნება — გვექნება სხვადასხვაობა და, ფაქტობრივად მრავალსახელმწიფოებრიობა. ეს ნიშნავს რომ მოზაიკურობა ჭირი-ბით არის თუ ცივილურობა არსებობს. ჭირი უკულტურობა და უზრდელობაა

(ზრდილობა თავისთავადაა, ხომ, სოციალური). ამ ჭირს ერთი წამალი აქვს: რა შეიძლება შემცირება მოსახლეობის სიმჭიდროვისა, მეგალოსისტემების და შლა... საერთო ცივილური პრინციპების მკვეთრი და მკაცრი დაფუძნება. ეს სოციალური დიფერენცირების და კლასობრივი სისტემის დაფუძნების გზაც არის, მაგრამ არა "კლასობრივი გათიშვისა და განწვლილვისა" (გაძევებულობისა). თანამედროვე განვითარების ტენდენციები და ვექტორები ერთთავად მიუთითებენ, რომ ხდებიან თანდათან გადსახლება დიდი ქალაქებიდან სოფლებისაკენ, სოფლებში მომსახურების (ინტეგრალურად) დონის უმაღლეს ხარისხში აყვანით. ამ თვალსაზრისით საქართველო ერთერთი ყველაზე საინტერესო შესაძლებლობების ქვეყნად მესახება.

ნ. ხაზარაძე: ცნობილია, რომ ძველ ქართულ საისტორიო ლიტერატურაში თანამედროვე კონცეფცია არსებობს ქართლის სამეფოს წარმოშობის შესახებ. როგორ ახსნილია ამ ძალზე მნიშვნელოვან ფაქტს?

პასუხი: ალბათ იგულისხმება "მოქცევაი ქართლისაის" და "მეფეთა ცხოვრების" კონცეფციები ქართლის სამეფოს დასაწყისზე. დიან. "მოქცევაი ქართლისაის" მიხედვით აზონ არის არიან-ქართლის მეფის შვილი, რომელიც მსახურობდა ალექსანდრესთან; ალექსანდრემ დატოვა "ქართლის" (მცხეთის) ტახტზე, როგორც თავისი ხელქვეითი.

"და თანა ჰყვანდა ალექსანდრეს მეფესა აზოი ძეი არიან-ქართლისა მეფისაი. და მას მიუბოძა მცხეთაი საჯდომად და საზღვარი დაუდგა მას ჰერეთი, და ეგრე წყალი, და სომხითი და მთაი ცროლისაი და წარვიდა. ხოლო ესე აზოი წარვიდა არიან-ქართლად, მამისა თვისისა და წარმოიყვანა რვაი სახლი და ათნი სახლი მამა-მძუძეთანი, და დაჯდა ძუელ მცხეთას და თანა-ჰყვანდეს კერპნი ღმერთად გაცი და გა.

და ესე იყო პირველი მეფეი მცხეთას შინა აზოი, ძეი არიან-ქართველი მეფისაი, და მოკულა.

და შემდგომად მისა დადგა ფარნავაზ. მან აღმართა კერპი დიდი ცხვირზედა, და დასდგა სახელი მისი არმაზი. და მოქმნა ზღუდე წყლით კერძო, და პრკვან არმაზ"

ამ ცნობის მიხედვით, აზონამდე ქართლში (მცხეთაში) ქართ-ლოსიანთა თითქოს არც ცხოვრობდნენ, ეს მიდამოები ბუნთურტებს ეკავათ და მას შემდეგ რაც ბუნ-თურტებისაგან გაწმინდა ქართლი ალექსანდრემ, აზონ ამოვიდა იქ არიან-ქართლიდან 18 სახლით და დასახლდა იქ, გადმოიტანა რა სახელიც ქვეყნიდან გახდა მეფე. საკითხავია, რისი მეფე გახდა აზონ? რა არის ქართლი ამ ცნობის მიხედვით? რა არის "არიან-ქართლი" და სხვა... ამ "არიან-ქართლის" შესახებ არსებული თვალსაზრისები ერთ ტენდენციას შეიცავენ: ცდილობენ, რომ იგი მოაქციონ "ქართლის" (ისტ. დიდი საქართველოს) საზღვრებში და ამით "ირანიზაცია" აიცილონ თავიდან. მე ვფიქრობ, რომ ეს ეწინააღმდეგება იმას, რისი თქმაც სურდა ამ ცნობის ავტორს.

"ქართლის ცხოვრების" სინთეზური (ყაუხჩი.1955) ტექსტის მიხედვით:

"დაიპყრა ალექსანდრე ყოველი ქართლი, და მოსრნა ყოველნი იგი ნათესავნი აღრეულნი ქართლს მყოფნი, და უცხონი იგი ნათესავნი მოსრნა და დაატყუევნა და დედანი და ყრმანი უცებნი, თხუთმეტი წლისა უმცროსნი; და დაუტევნა ნათესავნი

და დაუტევა მათ ზედა პატრიკად სახელით აზონ, ძე იარედოსისი, და მისცა ასი ათასი კაცი ქვეყანით ჰრომით, და მისცა ასი ათასი კაცი ქვეყანით ჰრომით, ესე ფროტათოსელნი იყვნეს კაცი ძლიერნი და ვერტობოდეს ქუეყანასა ჰრომისასა. და მოიყვანა ქართლად, მისცა და დაუტევნა ქართლს ერისთავად აზონ, და მის თანა სპანი იგი, და დაუტევნა ქართლისა".

აზონ დასახანსიათებლად "ქართლის ცხოვრება" იძლევა შემდეგ ცნობას: აზონ დაუტევა სჯული ალექსანდრეს მოცემული, იწყო კერპთმსახურე-ობა და შეწა ორნი კერპნი ვერცხლისანი: გაცი და გაიმ. და მონებდა იგი ბი-ბილად მუფესა საბერძნეთისასა. იყო კაცი ბნელი და მესისხლე..."

პირველ შემთხვევაში ("მოქცევის") ფარნავაზი მოსდევს აზონს; და შემდგომი მეფე, საურმაგი, ფარნავაზის შვილადაა ცნობილი, საფიქრე-ობა რომ ფარნავაზი არის აზონის შვილი. "მოქცევის" მეფეთა სიაში აზონზე, დინასტიის დამფუძნებელზე არის ნათქვამი, ზოლო შემდეგ კი სია მოდის ფარნავაზის. "მოქცევის" ავტორს არაფრით იზიდავს წარმართ მეფეთა სია, მაგრამ, როგორც ჩანს, ფარნავაზის სახელი მეტად გაძლიერებული და ცნობილია და ამიტომ, ცდილობს ის გადაფაროს აზონს სახელით. აქ მთავარი საკითხია, რომელსაც არაფერი არ შეიძლება აღემატებოდეს, ისევე, როგორც აზონს სახელს არ შეიძლება ფარავდეს რომელიმე წარმართი მეფის სახელი.

მეორე შემთხვევაში კი ("ქართლის ცხოვრების") აზონ არის უცხო ტომის ალექსანდრესგან, მაგრამ ბოროტი, და ფარნავაზი არის "ქართლის" დინასტიის უცხო მპყრობელისაგან. ფარნავაზი იმდენად არის აღზვევ-ილი, რომ ფაქტობრივად ყველა ნიშანი სიქველისა, თვით "ქართლის" აღდგენისა და აღშენების ხარისხით მას აქცევს სამავალითო მეფედ, რომელიც უტოლდება აზონს. ქართლის მოქცევა, გაქრისტიანება (რაც არის აღამიანის არსებობის მიზანი) მიეწერება.

ამ ორი ცნობის აღნიშვნებში, ჩემის აზრით, საინტერესო არის არა განსხვავე-ობა, რამდენ თანხვედრები: ორივეგან არის ნახსენები "აზონი", "ფარნავაზი", "ალექსანდრე"; ორივეგან არის "ალექსანდრე", ორივეგან არის "წარმართული აღრევა-ობა", რომელსაც წმინდავს ალექსანდრე და უდგენს წესრიგს. ეს კი ნიშნავს, რომ ორივე იყენებს რაღაც ფაქტობრივ წყაროს, ან ერთბანეთს ოღონდ განსხვავე-ობაში და დანიშნულებით: ერთი ქმნის პოლიტიკურ-ისტორიოსოფიულ ცნობას, ზოლო მეორე კი ქრისტიანობაზე მოქცევისა.

ქართლის ცხოვრებაში" არის გაშლილი თხრობა, როგორც ეს ცხოვრებას შეე-დგება ის ფაქტი, რომ "მოქცევაი" შესულია "ქართლის ცხოვრებაში" მიუთითებს, რომ ეს არის ორი თხულება, სეგმენტი, რომელიც სპეციფიკური მხედრობებით ჩაისმის ტექსტში და სრულიად მიზანდასახული აზრის გამოხატ-

ვით ეს ორივე ცნობა ალექსანდრეს კავკასიაში ლაშქრო-ბაზე "მოჩვენებაა" და მდარია, ამგვარი რამ ისტორიაში არ მომხდარა, ამიტომ საკითხი ეხება ამ "მოჩვენების" ინტერპრეტაციას და გამოყენებას ტექსტში, მისთვის წონის და მნიშვნელობის მიცემას ავტორთა და წაშკითხველთა (ჩვენი ჩათვლით) მიერ.

ცნობა ურთიერთს აძლიერებს და ამასთანავე აღძრავს კითხვას: რა მნიშვნელობა არსებობს ამ ორი ცნობას შორის, არსებობს თუ არა კონცეფტუალური

განსხვავება მათ შორის.

საკითხი ამენად ეხება თვით აზოს პიროვნებას და არა ქართლის სამეფო წარმოქმნას. ფარნავაზი ორივეგან ცვლის აზოს. ეს ფაქტი უცვლელია. ფარნავაზი ამასთანავე აღგენს მცხეთის არა მხოლოდ გეოგრაფიულ, არამედ დინასტიკურ მნიშვნელობასაც, განსხვავებით აზოსაგან, რომელიც მცხეთაში ამოსულია არა ქართლიდან. აზონ-ფარნავაზის მიმართებაში და ავტორთა მიერ შეფასებაში იკვეთება ორი პოზიცია, რომელიც არა მხოლოდ სხვადასხვა ეპოქას, არამედ სხვადასხვა ტიპის ტექსტს ახასიათებს: ერთი ტექსტი პოლიტიკურია "ქართლის ცხოვრების" მეფეთა ცხოვრება - რომელიც ლეონტი მროველს მიეწერება. მეორე წარმოდგენილია "მოქცევაი ქართლისაის" მეფეთა სიაში.

აქ თითქოს იკვეთება ორ ტენდენცია: ბიზანტოფილური და სპარსოფილური პირდად მე ბიზანტოფილური მომენტი ვერ დავინახე ვერცერთ მონაკვეთს ქართლის ცხოვრებისა თუ მოქცევისა.

ვფიქრობ, რომ ამ ორ ცნობაში (ტენდენციაში) არც იმდენი სხვაობაა, როგორც დღეს იკითხება. შესაძლოა გარკვეული ნიუანსები შეაქვს თვით ტექსტ-ტიპოლოგიას: ერთი პოლიტიკური ტექსტია და ზუსტად ორიენტირებულ პოლიტიკურად, მაშინ როდესაც მეორე არის რელიგიური ხასიათის ტექსტი ("ცხოვრება" და "მოქცევა ანუ საქმე") და ამდენად გაცილებით უფრო მეტ მნიშვნელობას ანიჭებს გარკვეულ ჰომოგენურობას ზოგი ასპექტისა: სახელდობრ წარმართულ მეფეთა წონისა და მნიშვნელობისა. შეუძლებელია რომელიმე წარმართი მეფე იყო ქრისტიანი მეფეზე მეტი. აქ ცენტრში მირიანია და საწონიც მირიანია. აზონ-მირიანის ხაზი არავითარ ფაქტობრივად (ტექსტუალურად) მნიშვნელოვან ამბებს გადმოგვცემს, გარდა იმის აღნიშვნისა, რომ მირიანამდე ქართლი წარმართულ იყო. მიზანი ამ ტექსტისა არის გადმოსცეს ის უდიდესი მოვლენა, რომელიც მოქცევაში ხორციელდება. აქ საყურადღებოა მირიანის მიერ გამოთქმა თავისი სიხარული ქრისტეს მიმართ: "მაშინ გამხიარულდა მირიან მეფე, რაჟამს ეუწყა, ვითარმე "პირველ მოწვეულ იყო კუართი იგი ქრისტესი იერუსალიმით მცხეთად, ჰმადლობდემერთსა და იტყოდა: "კურთხეულ ხარ შენ, უფალო იესუ ქრისტე, ძეო ღმრთისა ცხოველისაო, რამეთუ შენ პირველვე გინდა ცხოვრებაი ჩუენი და ხსნაი ჩუენი ეშმაკისაგან და ადგილსა მისგან ბნელისა, ოდეს იგი სამოსელი შენი ებრაველთა მათ წარმოეც წმიდით ქალაქით იერუსალიმით უცხოთა ნათესავთა ქალაქად, რამეთუ ჭუარცუმასა შენსა ამას ქალაქად მეფობდეს მამანი ჩუენნი. და წარემართა მეფე და ყოველი ქართლი ქრისტეანობასა მოსწრაფებითა დიდითა".

ვინ უნდა იყვნენ ეს მირიანის "მამანი?" "მოქცევის" მიხედვით მირიანი "არა ქართლის" მეფის შვილის აზონის ჩამომავალია, თუ მივიჩნევთ, რომ ამეფეთა სი დინასტიურ სიას წარმოადგენს. ყოველ შემთხვევაში სხვა არაფერია ნათქვამი უშუალოდ.

"ქართლის ცხოვრების" მიხედვით მირიანი სპარსელია. და მეფეთა დინასტიურ სიაც განსხვავებული. ღამდენიმე დინასტია ცვლის ურთიერთს და სხვადასხვა სახელმწიფოთა გავლენაც. "ქართლის ცხოვრების" ამოცანა პოლიტიკური ტექსტია და პოლიტიკურ მოვლენებზეა შეჩერებული ყურადღება და პოლიტიკური დამაცივილიზებული საქმის წონაზე. ამ ნიშნით ფარნავაზი სავსებით შეწონვადი მირიანთან, თუ მეტი არაა. ხოლო არა მირიანი, არამედ ვახტანგი იქცევა შესაწონად ფარნავაზთან, როგორც პირველი ქრისტიანი ხელმწიფე.

ჩემის აზრით ძველ მწერალთა წინაშე სრულიადაც არ იდგა ის საკითხები.

ლოლესავე ზვენი ღროის პრობლემატიკის მიხედვით ვცდილობთ ამოვიკითხოთ
ნაციონალური უპირატესობის საკითხსაც და საერთოდ მთელ
რომელიც ეროვნული ნიშნით გვინდა გავაწყოთ. ამ გაგებით
მიხედვით "იწონებინა" და არა ჩამომავლობით ან ეროვნული
აღქმის მიხედვით. ალექსანდრესთან მის ბერძნობას კი არა აქვს მნიშვნელობა, არამედ
სპარსელების მიმართაც (კიროსი, დარიოსი). ქართველი, სომეხი,
ბერძენი და სხვა პირობითი აღნიშვნებია და ამ თვალსაზრისით ტო-
მეფობის იდეა გასათვალისწინებელი.

ამისათვის, რომ ნათელი იყოს ამ ორი ცნობის ურთიერთმიმართება არიან-
ქართლის თემა ანუ ქართლოსიანთა არიან-ქართლიდან მცხეთაში ამოსვლის თემა

და თანა ჰყვანდა ალექსანდრეს მეფესა აზოი ძეი არიან-ქართლისა მეფისაი.
მის მთებოდა მცხეთაი საჯდომად და საზღვარი დაუდგა მას ჰერეთი, და
სომეხი, და სომხითი და მთაი ცროლისაი და წარვიდა.

ალექსანდრე ყოველი ქართლი, და მოსრნა ყოველნი იგი ნათესავნი
ქართლს მყოფნი, და უცხონი იგი ნათესავნი მოსრნა და დაატყუენა,
და ყრმანი უცებნი, თხუთმეტი წლისა უმცროსნი; და დაუტევნა ნათესავნი
ქართლისაიანი, და დაუტევეა მათ ზედა პატრიკად სახელით აზონ, ძე იარედოსისი,
და მისი ქუეყანით მაკედონით, და მისცა ასი ათასი კაცი ქუეყანით პრომიოთ,
და ჰყვანდა ფროტათოს. ესე ფროტათოსელნი იყვნეს კაცნი ძლიერნი და
დაჯიბრებულნი ქუეყანასა პრომიასა. და მოიყვანნა ქართლად, მისცა
და დაუტევნა ქართლს ერისთავად აზონ, და მის თანა სპანი იგი,
და დაუტევნა ქართლისა).

აზონი ესე აზოი წარვიდა არიან-ქართლად, მამისა თვისისა და წარმოიყვანა
და ათნი სახლნი მამა-მძუძეთანნი, და დაჯდა ძუელ მცხეთას და
ქართლს კერპნი ღმერთად — ვაცი და ვა.

და ესე იყო პირველი მეფეი მცხეთას შინა აზოი, ძეი არიან-ქართველთა
და მოკუდა.

და შემდგომად მისა დადგა ფარნავაზ. მან აღმართა კერპი დიდი ცხვირსა
და დასდგა სახელი მისი არმაზი. და მოქმნა ზღუდე წყლით კერძო, და
არმაზ

ფარნავაზ იყო პირველი მეფე ქართლსა შინა ქართლოსისა ნათესავთაგანი.
მან განაგრძო ენა ქართული, და არღარა იზრახებოდა სხუა ენა ქართლსა შინა
ქართლისა. და ამ შემქმნა მწიგნობრობა ქართული. და მიკუდა ფარნავაზ
და დადგინა წინა შე არმაზისა კერპისა. და ამისა წილ მეფე მოქმნა ძე მისი საურმაგ.)

სწავნივია, რომ აზონის "არიან-ქართლიდან" მცხეთაში გადმოსვლა ქართველთა
დასახლებას კი არ აღნიშნავს, არამედ მმართველი სახლის (საგვარეულოს)
დასახლების თავისი ღმერთებითურთ, რაც ასევე ბუნებრივია. "არიან ქართლის
დასახლება" აზონს სრულიადაც არ ხდის "ქართველად" წარმოშობით. იმ
თემა არ არსებობდა. მით უმეტეს "მოქცევის" ავტორისათვის. სამაგიეროდ
დასახლებულნი დინასტიური თემა შეიძლება და კიდევ წარმოიშვა "ქართლის
დასახლებაში", რომელსაც აშკარად ანტიბიზანტიური ტენდენცია ახასიათებს. (ამის
დასაბუთებლად ზემო "უბისი..."). ჩემის აზრით, ანალიზები წარმოებს წინასწარი და შეე-
ნობით და არა თვით ტექსტის მიხედვით, რასაც კონცეფტუალურ გაურკვევლობა-

მდე მიყვავართ. გულისხმობა იმისა, რომ აზონ იყო ქართველი — შეცდომაა. არსაიდან არ გამომდინარეობს. იმ ეპოქაში დინასტიები არ იყვნენ აუცილობლად "გენეტიური წარმომადგენლები" იმ ხალხისა, რომელთა მეფეები იყვნენ. აქ წყობითავარი და ადგილი ამ წყობაში (კლასში), და არა წარმომავლობა. აზონს სულ 18 სახლი გადმოჰყავს მცხეთაში: ჩემის აზრით აქ არის დიდებულითა გადასვლა ერთი ქალაქიდან მეორეში ანუ, უკეთეს შემთხვევაში, დედაქალაქის შეცვლა. 18-მა სახლმა ხომ არ წარმოშვა "ქართველი ერი"? რაც უფრო სიღრმეში შევდივართ მით უფრო მკვეთრად ჩანს ეს. XI საუკუნისათვის, როდესაც ქართული ქრისტიანული სახელმწიფო კავკასიურ იმპერიად ყალიბდებოდა და ქართველი მეფეები წარმართავდნენ მთელ კავკასიას, ამ თემამ მნიშვნელობა შეიძინა და, საჭირო გახდა, როგორც აღვნიშნე, პოლიტიკურ-ფილოსოფიური თვალსაზრისით თვით ქართული სახელმწიფოს კვანძების ჩვენება ისტორიულ დერძზე, რომელსა გარკვეული მიმზიდველობა უნდა ჰქონოდა ყველასათვის, ვინც ამ სახელმწიფოში შემოდებოდა: მთელ სათარგამოსიანო სამშოსათვის და, ამასთანავე, საქართველიზანტიანზე მალა დაყენება. ეს იქნა განხორციელებული სწორედ "ქართლ-ცხოვრების" ისტორიოსოფიულ კონცეფციაში და აზონ, როგორც აღექსანდრე დანიშნული, და მაკედონელი, ამიტომ დაუპირისპირდა ფარნავაზს, რომელიც უკვე ადგილზე და გადმოადგილება არ ესაჭიროება. ფარნავაზი კი ქართულ ცივილიზაციის კარიბჭედ იქცა.

შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ლეონტის ხელთ ჰქონდა "მოქცევის" ტექსტი და რადგან იქ აზონ გაურკვეველი წარმომავლობისაა, (ქართლოსიანური ხაზი მიმართ), ხოლო მსახურობს ბერძენ აღექსანდრეს, აზონ სრულიად იქნა გატანილ დინასტიური კვანძიდან და დაპირისპირებული ფარნავაზს. შესაძლოა ეს ასე მოხდა და სახეზე იყო რაღაც რადიკალური დინასტიური ცვლილება, რომელიც ელინისტურ ეპოქაში განხორციელდა, სპარსული იმპერიის იმ რეგიონში, რომელსა "მოქცევიც" და ლეონტიც "ქართლს" და "მცხეთას" უწოდებს და სპარსეთთან აკავშირებს. ფაქტია, რომ ყველა სხვა წყარო ამ არეს ამ სახელით არ იცნობს "იბერიას" უწოდებს.

შენიშვნა: ვაკვრით დავამატებ იმასაც, რომ "ქართლის ცხოვრებაში" არმეოფილური ტენდენციის ხედვა სიმეტრიული არმენოფობიის გამოხატულება უფროა. ხაზი მინდა გავუსვა, რომ არცერთ ეპოქაში, XVIII საუკუნეშიც არ არსებობდა ის ეთნო-ნაციონალური მიმართება, რომელიც გამეფდა ახალი ისტორიაში, საფრანგეთის რევოლუციის შემდგომ. ამიტომ ამ კუთხით წაკითხვა "ქართლის ცხოვრების" ტექსტისა მიმაჩნია თანამედროვე იდეოლოგიულ გადატანათ წარსულში, რაც სრულიად დაუშვებელია.

ДЖАНРИ КАШИА

ЯЗЫК И МОЗАИЧЕСКИЕ ОБЩЕСТВА (проблеммы)

В докладе с современной точки зрения проанализованы такие основополагающие понятия, как общество, нация, язык ... Для изучения мозаических социальных и социолингвистических систем использован интегральный метод.

ოტია კახაძე

ხმოვანთა რეგრესული ასიმილაციის თაობაზე ქართული ენის დიალექტებში

... თავის შრომებში: „მეგრული (ივერიული) ენის გრამატიკა“ და ... და დისიმილაციის წესი ქართულსა და მეგრულში“ პირველად შე- ... და დისიმილაციის საკითხებს მეგრულსა და ქართულში. ამ ... გამოკვლევაში განხილულია ხმოვანთა ასიმილაციის საკითხებიც. ... ასიმილაციის საკითხი ქართულ კილოებსა და ზანურში საგანგებოდ ... შოთა ძიძიგურმა თავის ნაშრომში – „ხმოვანთა კომპლექსების ... პროცესთა საერთო საფუძველი ქართულ კილოებსა და ზანურში“. ... წარმოდგენილმა დებულებებმა კვლავ გაამახვილეს ყურადღება ხმოვანთა ... მუდების საკითხებზე ქართულსა და ზანურში და შეუწყვეს ხელი ... გარმავებულ კვლევას.

... ამ რიგის საკითხებს ქართულ-ქართველურ ენათა მასალაზე ეხება არაერთი ... მათ ნაშრომებს ჩვენ ვეყრდნობით მოხმობილი მასალის ანალიზის დროს. ... უნდა აღვნიშნოთ, რომ იოსებ ყიფშიძის ძირითადი დებულება: „... ... და მეგრულში თუმცა ყველა სახის ასიმილაცია და დისიმილაცია გვხვდებ- ... უბრატესნი და დამახასიათებელნი არიან: რეგრესული ასიმილაცია და ... დისიმილაცია“, დღესაც... ამ საკითხების შემდგომი კვლევა-ძიებისათვის ... საფუძველს წარმოადგენს.

... ხმოვანთა ასიმილაციის ქართველურ ენებში ჩვენც ვხვდებით 1967, 1980 და ... ამ საკითხზე დაწვრილებით ვმსჯელობთ წერილში, რომელიც დაბ- ... VIII ტომში სათაურით: „ხმოვანთა ასიმილაციის ზოგიერთი ... თაობაზე ქართველურ ენებში“.

... ნაშრომში ხმოვანთა ასიმილაციის საკითხს მხოლოდ ქართული ... და კილოკავ-თქმების მონაცემების გათვალისწინებით ვიხილავთ ... დავადგინოთ ის კანონზომიერებანი, რომლებიც აქ შეინიშნება..., ... ისინი – ეს კანონზომიერებანი – ფორმულებისა და მათი ციფრ- ... გამოსახულებების სახით..., გავარკვიოთ, რა და რამდენ ჯგუფს ქმნიან

... მოვიყვანოთ თითო-ორი მაგალითი, დადასტურებულს დიალექტ- ... თქმებსა თუ სხვა ენობრივ ერთეულებში:

- ... დაეძებს; ბიძეები←ბიძაები; მუშობა←მუშობა; ჩოუყარა←ჩაუყარა;
- ... ამოდის; წოგორთო←წაგორთო... ←წაგართვა; ჩამაასხა←ჩამოასხა;

მიმიწყვევი← მომიწყვევი; წამედავა← წამოედავა; მუქურდა← მოქურდა...

ასეთია მაგალითები, სადაც ასიმილაციას განიცდის ერთი — ა ხმოვანი ან ორ-

ა და ო ხმოვნები.

ეს ფონეტიკური პროცესები შეიძლება გამოვხატოთ შემდეგი ფორმულების სახ-

მხოლოდ ა-სასიმილაციო ხმოვნისათვის:

ა-ე, ო, უ, ი → ეე, ეე (←//აე, ა-ე)

ოო, ო-ო (←აო, ა-ო)

ოუ, ო-უ (←აუ, ა-უ)

ეი, ე-ი (←აი, ა-ი)

წარმოდგენილ ფორმულაში პირველი ხმოვანი — ა საასიმილაციო ხმოვან-

მომდევნო ოხმოვნები — ე, ო, უ, ი, მასიმილირებელი ხმოვნები; ხმოვანთა კომბლ-

სები (წყვილები) — ეე (ეე), ოო (ო-ო), ოუ (ო-უ), ეი (ე-ი), ასიმილაციის შედეგად

ამ ფორმულის ციფრობრივი გამოსახულება იქნება 1-4→2/4, სადაც „1“ —

სასიმილაციო ხმოვნის რაოდენობას აღნიშნავს, „4“ — მასიმილირებელი ხმოვნ-

ების რაოდენობაზე მიუთითებს, „2/4“ — ამ ორი ციფრიდან პირველი (ამ შემთხვევა-

ში „2“) მიუთითებს ასიმილაციის შედეგად მიღებულ ხმოვნებზე (ამ შემთხვევაში —

და ო-ზე), მეორე (ამ შემთხვევაში „4“) — იმ წყვილთა რაოდენობაზე, რომლებში-

ეს ხმოვნები მონაწილეობენ (ამ შემთხვევაში — ეე, ოო, ოუ, ეი-ზე).

ფორმულა გამოყვანილია მასალისაგან, რომელიც დასტურდება რაჭული კილო-

დებურ-ჭიორულ კილოკავში და ხევსურულსა და ფშაურში. ამავე ჯგუფში შე-

იძლება მოვაქციოთ აგრეთვე რაჭულივე კილოკავი — გლოლური, სადაც ხმოვანთ-

ა, ... სისტემატური ხასიათის ასიმილაციური პროცესები, რომელთაც უმთავრესად

ადგილი აქვთ, ერთი მხრით, პრევერბულ ხმოვნებსა და ქცევისა, თუ გვარის ნიშნ-

ებს შორის, და, მეორე მხრით, სახელის ან ზმნის ბოლოკიდურ ხმოვნებსა და სუფ-

ქსიესულ ხმოვანთა შორის“, არ დასტურდება.

ფორმულა ა და ო საასიმილაციო ხმოვნებისათვის:

ა, ო-ე, ო, უ, ი, ა → ეე, ეე (←//აე//ოუ, ა-ე, ო-ე)

ოო, ო-ო (←აო, ა-ო)

ოუ, ო-უ (←//აუ, ა-უ)

ი-ი (←ა-ი)

უუ, უ-უ (//ოუ, ო-უ)

აა (←აა)

ეი, ე-ი (აი, ო-ი)

ი-ი (ო-ი)

ამ ფორმულის ციფრობრივი გამოსახულება იქნება: 2-6 6/8. ეს ფორმულ-

გამოყვანილია მასალისაგან, რომელიც წარმოდგენილია შემდეგ ენობრივ ერთეუ-

ლებში: ფშაურში, ყიზლარ-მოზდოკურში, თიანურში, მთიულურში, გულამაყურში,

ინგილოურში, ფერეიდნულში, ჯავახურში, მესხურში, იმერხელში.

ამრიგად, ვიმეორებთ, პირველ ჯგუფში ერთიანდება ის ენობრივი ერთეულებ-

სადაც ხმოვანთა სისტემური ხასიათის ასიმილაციური პროცესები მოუღდის ა ან

და ო ხმოვნებს, და რაჭული კილოს გლოლური კილოკავი, სადაც, როგორც ითქვამ-

ს, ხმოვანთა სისტემური ხასიათის ასიმილაციური პროცესები... არ დასტურდება.

განვითარების შემდეგი საფეხური წარმოდგენილია რაჭულსა და ლეჩხუმურში

აქ დასტურდება სამი საასიმილაციო ხმოვნის — ა-ს, ო-სა და ე-ს ასიმილაცი-

(დამსგავსების) მაგალითები:

გადაღობენია... ხონჩუკეები←ხონჩუკაები; გოდოურბენია←გადოურბ-

გამოვტი... გამევედი←გამოვედი...

შეუსხეს, შოურთე←შეურთე, შოუკეთე←შეუკეთე, შუუგზავნე ←

მოვიდა←მოვიდა...

ამ და სხვა მაგალითების საფუძველზე სამი - ა, ო, ე, საასიმილაციო ხმოვნის

ა, ო, ე, ო, უ, ი→ეე, ეე (←//აე, ოე, ა-ე, ო-ე)

ა, ო (←//აო, ა-ო)

აუ (←//აუ//ეუ)

აუ (←//აუ)

ა, ე (←//აი//ა-ი, ო-ი)

ამ ფორმების ციფრობრივი გამოსახულება იქნება: 3-4→3/5.

ამ სურათი გვაქვს იმ ენობრივ ერთეულებში, კერძოდ, რაჭულსა და

შეიშინა: აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ მოხეურშიც ასიმილაცია მოუღის სამ

ნამდვილად, ამიტომაც, რომ მოხეური ამ მხრივ ასე შესაძრევად

მოს კილოებს, სადაც ასიმილაციას, როგორც ზემოთ ვთქვით, განიცდის

გარდა ამისა, რომ მასიმილირებელ ხმოვანად გვევლინება ლაბიალური

შემდეგი საფეხური წარმოდგენილია აღმოსავლეთისა და

მუუცია←მიუცია, მუუზომა, მუუს-მოუსვა... მეეწონა...

მუუცია... უკანები... ჩემსებო; მემეშველეო... ტელეგნები... მუულია

მუუცია... მუუცია... მუუცია... მუუცია... მუუცია... მუუცია... მუუცია...

წროულს... რემელი... მეგტანე (←მევიტანე მოვიტანე)... დოდოფალი... შიმიტყვა
(←შიმიტყვია)... წიმილო... მისხამს... წამეიყვანა...

ამ და სხვა მაგალითების საფუძველზე ოთხი საასიმილაციო ხმოვნის — ა-ს, ო-სა და ო-ს ასიმილაციური ცვლილების ასეთ ფორმულას ვიღებთ:

ა, ო, ე, ი ~ ე, ო, უ, ი → ეე, ეე (←აე, ოე, იე, ა-ე, ო-ე)

ოო, ო-ო (←ეო, აო, ე-ო, ა-ო)

ოუ, ო-უ (←აუ, ეუ//ა-უ)

იი, ი-ი (←//ეი ←*აი,*ოი,ე-ი...)

უუ, უ-უ (←იუ,ოუ)

ეი, ე-ი (←//აი//ოი, ა-ი//ო-ი)

აა (ია)

მისი ციფრობრივი გამოხატულება იქნება: 4 “ 4 5/7.

ეს ენობრივი ერთეულები ქმნიან მესამე ჯგუფს...

საერთოდ კი — ყველა ქართული დიალექტის მონაცემების გათვალისწინებ-

ასეთ ფორმულას ვდებულობთ:

ა, ო, ე, ი ~ ე, ო, უ, ი, ა → ეე, ეე

ოო, ო-ო

ოუ, ო-უ

უუ, უ-უ

ი-ი

იი, ი-ი

აა

ეი, ე-ი

ამ ფორმულის ციფრობრივი გამოსახულება იქნება: 4 ~ 6 → 6/8.

ამრიგად, ქართული ენის დიალექტები ხმოვანთა რეგრესული ასიმილაციის მიხედვით იყოფა სამ ჯგუფად; პირველ ჯგუფში შედის ის ენობრივი ერთეულები რომლებშიც სისტემური ხასიათის ხმოვანთა რეგრესული ასიმილაცია ან არ გვხვდება ან ასიმილაცია მოუდის მხოლოდ ერთ (ა) ან ორ (ა და ო) ხმოვანს. მეორე ჯგუფს ქმნიან ის ენობრივი ერთეულები, სადაც ასიმილაცია მოუდის სამ ხმოვანს — ა, ო-სა და ე-ს, მესამეს — ის ენობრივი ერთეულები, სადაც ასიმილაციას განიცდის ოთხი ხმოვანი — ა, ო, ე და ი.

ასე რომ, ანალიზის შედეგები რომ შევაჯამოთ, შეიძლება ვთქვათ:

ქართული ენის დიალექტების მონაცემების მიხედვით ხმოვანთა რეგრესული ასიმილაციისათვის რეალური ამოსავალი ვითარება წარმოდგენილია შემდეგ წყვილში: აე, აო, აუ, აი, ა-; ი, ოა, ოე, ოი, ოუ; ეა, ეო, ეუ, ეი; ია, იე, იუ.

ამ წყვილების (16 წყვ.) რეგრესული ასიმილაციის შედეგად ვიღებთ ხმოვანთა რვა (8) წყვილს; ესენია: ეე, ოო, ოუ, უუ, ეი, აა, იი, ი-ი.

ასიმილაციას განიცდის სულ ოთხი (4) ხმოვანი: ა, ო, ე, ი, ხოლო ასიმილაციას იწვევს ექვსი (6) ხმოვანი: ა, ო, უ, ი, ე და ი.

ასიმილაციას არ განიცდის მხოლოდ ერთი — უ ხმოვანი.

მიღებულ ფორმულათა ციფრობრივი გამოსახულების მეშვეობით ყველაფერი ასე შეიძლება წარმოვიდგინოთ:

პირველი ჯგუფი 1-4 → 2/4. 2-6 → 6/8

მეორე ჯგუფი 3-4 → 3/5.

მესამე ჯგუფი 4-4 → 5/7.

სმოვანთა რეგრესული ასიმილაციის თაობაზე ქართული ენის დიალექტებში 4-4→6/8.

გვინდა ვთქვათ: ჩვენი ეს შრომა ეხება სმოვანთა რეგრესულ ასიმილაციის ქართული ენის დიალექტებში, რაც სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ ქართული ენის დიალექტებში ადგილი არ ჰქონდეს სმოვანთა პროგრესულ ასიმილაციას (იხილე წერილი — „სმოვანთა ასიმილაცია ქართულში“, რომლის ავტორებია თ. უთურგაიძე, ლ. ქანთარია და ლ. კობიაშვილი); თუმცა ერთგვარი უპირატესობა რეგრესულ ასიმილაციას მაინც აქვს, რასაც აღნიშნავენ კიდევ დასახელებული წერილის ავტორები: „(1) ზმნისწინის ხმოვნისა და გვარის ან ქცევის სმოვანთა ფონეტიკურ ურთიერთობაში ადგილი აქვს მხოლოდ რეგრესულ ასიმილაციას, პროგრესული ასიმილაცია აქ გამოირიცხულია... (2) ასევე არ ემთხვევა ასიმილაციას -ებ სუფიქსი სახელთა ფორმებში — აქაც ყოველთვის ხდებოდა მხოლოდ ფუძისეული ხმოვნის რეგრესული ასიმილაცია...“

სმოვანთა პროგრესული ასიმილაცია ისევე ბუნებრივია ქართული ენისათვის, როგორც რეგრესული“ — სავეებით სწორადაა ნათქვამი დასახელებული ნაშრომის ავტორმა.

დამატებით, არსებითად ამავე აზრისა იყო ჩვენი გამოჩენილი ქართველი ლინგვისტი იოსებ ყიფშიძე.

დამოწმებული და გამოყენებული ლიტერატურა:

1. მ. ლავიძე, ლეჩხუმურის თავისებურებანი, ქუთაისის პედინსტიტუტის შრომები, II ტომი, 1941.

2. გ. აბულდიანი, ზოგადი ფონეტიკის საფუძვლები, თბ., 1940.

3. მ. ზურბიძე, სამცხურის ძირითადი თავისებურებანი, საკანდიდატო დისერტაციის დიპლომავრეტი, თბ., 1993.

4. მ. ვაჭიბილაძე, იმერული დიალექტის ხანურ-ზეგნური მეტყველება, იკე, ტ. VIII, თბ., 1956.

5. გ. ვაჭიბიშვილი, ვ. თოფურია, ივ. ქავთარაძე, ქართული დიალექტოლოგია, დიალექტთა განხილვა, ტექსტები, ლექსიკონი, თბ., 1961.

6. გ. დანელია, იოსებ ყიფშიძე, ცხოვრება და მეცნიერული მოღვაწეობა, თბ., 1965.

7. ვ. თოფურია, მთარაჭულის დახასიათებისათვის, ქართველურ ენათა სტრუქტურის საკითხები, თბ., ტ. II, 1961.

8. ვ. თოფურია, გრამატიკულ მოვლენათა ერთგვაროვანი პროცესი ქართველურ ენებში, იკე, ტ. VI, თბ., 1954.

9. ვ. თოფურია, ქართლური, „არილი“, ტფ., 1925.

10. გ. იშაიშვილი, ქართული ენის ინგილოური დიალექტის თავისებურებანი, თბ., 1966.

11. გ. იშაიშვილი, არაგვის ხეობის ქართლური, იკე, ტ. IV, თბ., 1953.

12. გ. იშაიშვილი, ბორჯომის ხეობის ქართლურის თავისებურებანი, იკე, ტ. VIII, თბ., 1956.

13. გ. იშაიშვილი, ქართლური დიალექტის ნაირსახეობანი, იკე, IX-X, თბ.,

1958.

13. გ. იმნაიშვილი, ქართლური დიალექტი, I, თბ., 1974.
14. გ. იმნაიშვილი, ქართული ენის გურული დიალექტის ზოგიერთი თავისებურ მოვლენის შესახებ, თბ., 1966.
15. დ. იმნაიშვილი, ხმოვანთა ასიმილაციის ზოგი სახე ნახური (ჩაჩხური) ჯგუფის ენებში, იკე, ტ. XIII, თბ., 19.
16. დ. იმნაიშვილი, Д. Имнайшвили, Система гласных и регрессивно-дистанционная их ассимиляция в чеченском и ингушском языках, მეორე რევიონალური სამეცნიერო სესიის თეზისები, თბ., 1967.
17. ლ. კაიშაური, მთიულურის დარგობრივი ლექსიკა, თბ., 1967.
18. გ. კაჭარავა, ასიმილაცია ქართველურ ენებში, თეზისები, თბ., 1967.
19. ო. კახაძე, ოკრიბულის თავისებურებანი, იკე, ტ. VI, თბ., 1954. იხ. აგრეთვე — სტუდენტთა მესამე სამეცნიერო კონფერენციაზე წაკითხული მოხსენების — „ოკრიბულის ზოგიერთი თავისებურებანი“, თეზისები, თბ., 1941.
20. ო. კახაძე, ატენის და წედისის ხეობის ქართლური, თბ., 1978.
21. ო. კახაძე, ა-ზე დასრულებული ზოგიერთი სახელის ბრუნებისათვის ქვემო-იმერულში, იკე, V, თბ., 1953 (შრომა 1956 წელს გადაიბეჭდა აკად. ვარლამ თოფურიას რედაქციით გამოსულ წიგნში — „სახელის ბრუნების ისტორიისათვის ქართველურ ენებში“, — სათაურით: „ა-ზე დაბოლოებული ზოგიერთი სახელის ბრუნებისათვის ქვემოიმერულში“).
22. ო. კახაძე, ხმოვანთა ასიმილაციის ზოგიერთი საკითხის თაობაზე ქართველურ ენებში, იკეწ, ტ. VIII, თბ., 1981.
23. ო. კახაძე, აწყყოს თურმეობითის შესახებ ქართლურში (წაკითხულ იქნა ენათმეცნიერების ინსტიტუტის XXXII სამეცნიერო სესიაზე 1976წ.), იხ. მოხსენებათა თეზისები, გვ. 19-20.
24. ა. კობახიძე, კინობითის წარმოება რაჭულში, იკე, ტ. XIII, თბ., 1962.
25. კლ. კუბლაშვილი, ძირითადი ფონეტიკური პროცესები ქართული ენის დასავლურ კილოებში, ქუთაისის პედინსტიტუტის შრომები, ტ. XIX, ქუთ., 1959.
26. ლ. ლეჟავა, ზემოიმერულის მასალები ერთი სოფლის მცხოვრებთა მეტყველების მიხედვით, იკე, IX-X, თბ., 1958.
27. ი. მასიურაძე, ძირითადი ფონეტიკური მოვლენები მესხურში, ნ. ბარათაშვილის სახელობის გორის პედინსტიტუტის შრომები, ტ. I, თბ., 1942.
28. ა. მარტიროსოვი და გრ. იმნაიშვილი, ქართული ენის კახური დიალექტი, გამოკვლევა და ტექსტები ლექსიკონითურთ, თბ., 1956.
29. ა. მარტიროსოვი, ჯავახურის მესხურთან მიმართების საკითხისათვის, თბილისის სახელმწიფო პედინსტიტუტის შრომები, ტ. XIII, თბ., 1950.
30. შ. ნიჟარაძე, ზემოაჭარულის თავისებურებანი, გამოკვლევა და ტექსტები ლექსიკონითურთ, ბათუმი, 1957.
31. შ. ნიჟარაძე, ქართული ენის ზემოაჭარული დიალექტი, გამოკვლევა და ტექსტები ლექსიკონითურთ, ბათუმი, 1961.
32. შ. ნიჟარაძე, აჭარული დიალექტი, ბათუმი, 1975.
33. ჯ. ნოლაიდელი, აჭარა დიალექტოლოგიურად, ბათუმი, 1936.
34. ჯ. ნოლაიდელი, აჭარული კილოს თავისებურებანი, შოთა რუსთაველის სახელობის ბათუმის სახელმწიფო სამასწავლებლო ინსტიტუტის სამეცნიერო შრომების კრებული, წიგნი I, ბათუმი, 1941.

35. ნ. ნოლაიდელი, აჭარული კილოს თავისებურებანი, თბ., 1960.
36. ნ. ვლენტი, გურული კილო, გამოკვლევა, ტექსტები, ლექსიკონი, ტფ., 1936.
37. ნ. ვლენტი, ქართული ენის ფონეტიკა, თბ., 1956.
38. ნ. როსტიაშვილი, ინგილოურის ძირითადი თავისებურებანი სოფელ კაკის ხეობის მიხედვით, თსუ სტუდენტთა სამეცნიერო შრომების კრებული, ტ. 8, თბ., 1958.
39. ნ. საბაშვილი, ქვემო აჭარის მთიანი სოფლების მკვიდრთა მეტყველება, ბათუმის სახელმწიფო პედინსტიტუტის XX-IV სამეცნიერო სესიის თეზისები, ბათუმი, 1963.
40. ნ. საბაშვილი, სოფელ ჩაისუბნის მკვიდრთა მეტყველების თავისებურებანი, სახელმწიფო პედინსტიტუტის XX სამეცნიერო სესიის თეზისები, ბათუმი, 1962.
41. თ. სალარიძე, ალგეთის ხეობის ქართლური, თბ., 1978.
42. ზ. სარჯველაძე, უმლაუტის კვალი ქართულში, საქართველოს მეცნ. აკად. მოხსენებები, ტ. 420, №1, თბ., 1985.
43. თ. უთურგაიძე, თუშური კილო, თბ., 1960.
44. თ. უთურგაიძე, ქართული ენის მთის კილოთა ზოგი თავისებურება, თბ., 1967.
45. თ. უთურგაიძე, ლ. ქანთარია, ლ. კობიაშვილი, ხმოვანთა ასიმილაცია ქართულში, იკე, ტ. XXVI., თბ., 1987.
46. ტ. ფუტყარაძე, ქართველურ ენებში ე.წ. „საფეხურებრივი“ უმლაუტისა და ულტური ქრონოლოგიის ზოგი საკითხისათვის, ქართველური მემკვიდრეობა, II, უმლაუტის საუბრები (სიმპოზიუმის მასალები), ქუთ., 1998.
47. ტ. ფუტყარაძე, ზოგი ტერმინის დაზუსტებისათვის (უმლაუტი, უმლაუტიანი უმლაუტი, პალატალური ხმოვანი), არნ. ჩიქობავას საკითხავები, 1-4 აპრილი, თბ., 1997.
48. ზ. ფუტყარაძე, ჩვენებურების ქართული (წიგნი პირველი), ბათუმი, 1993.
49. ვლ. ფანჩვიძე, ქართული ენის იმერული კილოკავი (საკანდიდატო დისერტაციის თეზისები), ტფ., 1938.)
50. ივ. ჭავჭავაძე, მოხუცი კილო ყაზბეგის ენაში, თსუ შრომები, ტ. XXXV, თბ., 1949.
51. თ. ჭაჭაია — О. Каджая, Мохевский диалект грузинского языка (საკანდიდატო დისერტაციის ავტორეფერატი), თბ., 1954.
52. რ. ღამბაშიძე, ინგილოური კილო, ტექსტები, თსუ შრომები, ტ. XXX B — XXXI B, თბ., 1947.
53. ა. ლლონტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, I-II, 1974-1975.
54. თსუბ ყიფშიძე — И. Кипшидзе, Грамматика мингрелского (иверского) языка с хрестоманиею и словарем, с. - Пб.
55. ა. ყიფშიძე, ასიმილაციისა და დისიმილაციის წესი ქართულსა და მეგრულში, უმლაუტის უნივერსიტეტის მოამბე, ტ. I, ტფ., 1919-1920.
56. ა. შანიძე, უმლაუტი სვანურში, „არილი“, ტფ., 1925.
57. ა. შანიძე, ქართული კილოები მთაში, „კრებული“ ივანე ჯავახიშვილის რედაქციისა, 1915.
58. არნ. ჩიქობავა, მთიულურის თავისებურებანი, ენიმკის მოამბე, ტ. II, ტფ., 1957.
59. არნ. ჩიქობავა, ფერეიდნულის მთავარი თავისებურებანი (ტექსტებითურთ),

ტუმ, ტ. VII, ტფ., 1926.

59. არნ. ჩიქობავა, გარე-კახეთი დიალექტოლოგიურად, „არილი“, ტფ., 1925.
60. ს. ჩხენკელი, ყიზლარ-მოზდოკური ქართული (მიმოხილვა, ტექსტები) ტფილისის უნივერსიტეტის შრომები, ტ. V, ტფ., 1936.
61. გ. ცოცანიძე, თიანურის ძირითადი ფონოლოგიური და მორფოლოგიური თავისებურებანი, „ახალგაზრდა მეცნიერ-მუშაკთა კრებული“, თბ., 1970.
62. გ. ცოცანიძე, ფშაური დიალექტი, თბ., 1978.
63. შ. ძიძიგური, Дзидзигури, к характеристике нижеимерского говора грузинского языка, კრებული „Памяти Н. Я. Марра“, М. -Л. 1938.
64. შ. ძიძიგური, ძიებანი ქართული დიალექტოლოგიიდან, თბ., 1954.
65. შ. ძიძიგური, ხმოვანთა კომპლექსების ფონეტიკურ პროცესთა საერთაშორისო საფუძველი ქართულ კილოებსა და ზანურში, იკე, ტ. I, თბ., 1946.
66. შ. ძიძიგური, რაჭული დიალექტი, ძიებანი ქართული დიალექტოლოგიიდან, თბ., 1954.
67. შ. ძიძიგური, ქართული დიალექტების ქრესტომათია ლექსიკონითურთ, თბ., 1956.
68. ქ. ძოწენიძე, ზემოიმერული კილოკავი, თბ., 1973.
69. ქ. ძოწენიძე, ქვემოიმერულის უხუთური მეტყველება, ქუთაისის პედინსტიტუტის შრომები, ტ. VIII, ქუთ., 1948.
70. ალ. ჭინჭარაული, ხევსურულის თავისებურებანი, თბ., 1960.
71. მ. ხუბუა, ზემო აჭარის ენობრივი მიმოხილვა, ბათუმი, 1932.
72. პ. ჯაჯანიძე, ვახანურას ხეობის მცხოვრებთა მეტყველების თავისებურებანი ქუთაისის პედინსტიტუტის შრომები, ტ. VIII, ქუთ., 1948.

ОТИА КАХАДЗЕ

О РЕГРЕССИВНОЙ АССИМИЛЯЦИИ ГЛАСНЫХ В ДИАЛЕКТАХ ГРУЗИНСКОГО ЯЗЫКА

В диалектах грузинского языка, как видно из специальной литературы, ассимиляции подвергаются следующие гласные: *fa, jo, te, bi* т.е. все гласные, кроме *eu*. Ассимиляцию вызывают пять гласных - *te, eu, bi, jo, fa*.

По регрессивной ассимиляции гласных диалекты грузинского языка делятся на три группы. В первую группу входят те диалекты, в которых на стыке двух морфем регрессивная ассимиляция гласных не носит систематического характера и ассимилируются лишь один - *fa* или два гласных - *fa* и *jo*. Во второй группе диалектов ассимиляцию претерпевают три гласных - *fa, jo* и *te*.

Третью группу составляют несколько крупных диалектных единиц, в которых ассимилируются уже четыре гласных - *fa, jo, te* и *bi*.

ქეთევან ლომთათიძე

დ > გ მონაცვლეობის შემთხვევები ქართულში და ამ პროცესთან დაკავშირებული ზოგი ფუძის წარმომავლობის საკითხი აფხაზურში

ქართული ენის დიალექტებში შეინიშნება ცალკეულ ფუძეებში დ>გ მონაცვლეობის ფაქტები.

გ მოწინიძეს ზემო იმერულში დადასტურებული აქვს „მოზიგვა“ „მოზიდვა“-ს ფუძეები („ზიგემლა ბაგრატი შეშას“, „ზიგამს“, „ამოზიგული“)¹. ამ ნიადაგზევე მოხსენიებული ხომ არ არის ხორდი, ხორგის პარალელური სახეობები, რომლებიც ალბანურ განმარტებით არის: „წყალთ ყინული დიდი მონატები“.

თავად ხორდი, სონანტის მეზობლად ხშულთა გამკვეთრების პროცესის საფუძველზე, მოხეტრში იძლევა „ხორტ“-ს: „ცხვარი გაიძაბა ვიწრო ხვეულს ხორტად და დაემსგავსა მოძრავ გრძელ ხორტს“².

აღნიშნული დ>გ მონაცვლეობის ფონეტიკური პროცესის მოქმედების შედეგად უნდა ხერხდებოდეს აფხაზურში არსებული ზოგი სიტყვის წარმომავლობის გარკვევა.

ამ თვალსაზრისით ყურადღებას იქცევს აფხაზურში (აბაზურშიაც) აციგა-ა-ფუძის³ აღნიშნველი ფუძე. იგი აფხაზურის ფონეტიკური სისტემით გამართული ქართული „ცუდ“-ი გამოდის.

თუთ ქართ. ცუდის შესახებ საკმაო ლიტერატურა არსებობს. მანდრონიკა შვილი შეაბნელებლად მიიჩნევს ცუდ ფუძე, ერთი მხრივ, უკავშირდებოდეს ცოდვა-ცთობა ფუძეებს.

ამვე დროს იგი ვ. აბაევთან ერთად მიუთითებს მის ალანურიდან ძველ ნასეს-ბაბასზე³.

ამვე ავტორის ახლახან გამოცემულ ნაშრომში ქართ. ცუდი მიჩნეულია სომხ. ცუდიდან მომდინარედ.⁴

ზენ სარწმუნოდ გვესახება იმ ავტორთა მოსაზრება, რომლებიც თვლიან ცუდ ფუძის კავშირს ქართველურ ენებში შესატყვისობის მქონე ამოსავალ ცუედ ფუძე-დან.⁵

ქართ. ცუ კომპლექსს აფხაზურში მოუცია რთული ლაბიალიზებული ცო ბგერა, რომელიც დ ზემოთ განხილული ფონეტიკური პროცესისვე საფუძველზე შენა-საბნელებლად გ ხშულით, ხოლო შემდგომ ცოგ თანხმოვანთა თავშეყრის გამო დართვია აფხაზურისათვის დამახასიათებელი ნასესხებ სიტყვათა ფუძეებში აუსლაუტის მოკლეზაციის ტენდენციის შედეგად ა ხმოვანი.⁶

საინანდო შემთხვევებში (როგორც მითითებულია იქვე) ჩვეულებრივი მოვლენაა უკანაენისმიერ ხშულთა პალატალიზაცია. ამრიგად, სავსებით კანონზომიერად

ქართულმა ცულ ფუძემ აფხაზურში მოგვცა ა-ცოგა.

ასე წარმოქმნილ ფუძეს შემდეგი ცვლილებაც გაუვლია. კერძოდ, შედარებით ხარისხის წარმოებისას თვისების გამომხატველ სიტყვებს წინ მიერთვის ად=→ედ=პრეფიქსი. ასე გართულებულა ად=→ედ=პრეფიქსით =ცოგა ფუძეც „უარესი“ შინაარსის მისაღებად და წარმოქმნილა ად=ცოა (დ-ედ ცირტპ „უარესია“ <*ედ=ცოგა - საგან.

შეცდომა იქნება „უარესი“ ძირეულ ნაწილად ჩაითვალოს „ცოა“, ა ხმოვანი მასში „ცოგა“ კომპლექსის გამარტივების (ე.ი. გ - ს ჩავარდნის) შედეგად არ მიკედლებული ცი ძირეულ მასალას.

დ>გ მონაცვლეობის გამომხატველი უნდა იყოს აფხ. ამგ-ალ „მჭადი“ აღმნიშვნელი ფუძეც. მას ამოსავალ სახეობად უდევს მეგრ. დიარა „დაბურება“ სვ. დიარ „მჭადი“.⁷

აფხაზურ სახეობაში დ>გ პროცესი იმით გართულებულა, რომ გ-ს მომდევნო ს გამოუწვევია მის წინ მდგომი ხშულის პალატალიზაცია (ხმოვნური ი ელემენტ „ია“ კომპლექსში გაუჩინარებით), რ სონანტი შენაცვლებულია ლ სონანტით.

ყურადღებას იქცევს ის გარემოებაც, რომ ფუძეს წინ უძღვის ბაგისმიერი თანხმოვანი. ბაგისმიერების (მ,ბ...) ანლაუტი კი დამახასიათებელი მიდრეკილება აფხაზურისათვის.⁸

თავად ქართველურ ენებში არსებული ეს დიარ („მჭადი“, „დაბურება“...) ფუძე უნდა მომდინარეობდეს „დეკა“...-ს სახელწოდებიდან ია ხმოვანთ შორის თანხმოვნის გაუჩინარებით. (ანალოგიური ცვლილებისათვის შდრ. *დეაკ<*დეაკ<*დეაკ<*დეაკ<*დეაკ<*დეაკ<*დეაკ<*დეაკ<...).

თუ ჩვენი ეს ვარაუდი სარწმუნოა, ეგებ მისი თურქულიდან ნასესხობობის საკითხი შებრუნებულად დაისვას.

შენიშვნები:

1. ქიქოძე, ზემო იმერული ლექსიკონი, 1974.
2. ა.ყაზბეგი, I, 1948 წ. გვ. 454,5.
3. მანდრონიკაშვილი, „ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან“, თბ., 1966, გვ. 123.
4. მზია ანდრონიკაშვილი, „ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, ტ. II, ნაწ. I, 1996, გვ. 213.
5. ამის შესახებ ვრცლად არის მსჯელობა ავთანდილ არაბულის ნარკვევში „[უ] სეგმენტთა მონაცვლეობისათვის ისტორიულ ფუძეებში“, ქართველურ ენათმეცნიერების საკითხები“ VI, 1996, გვ. 5-6.
6. იხ. ავტორის „აფხაზურში ნასესხებ სიტყვათა ფუძეების აუსლაუტის ა-ურვოკალიზაცია“, ენათმეცნიერების ინსტიტუტის სამეცნიერო სესია, 1997, თეზისები.
7. მზია ანდრონიკაშვილს, პირიქით, გ>დ მონაცვლეობის შედეგად მიაჩნია ჭანგარ, მეგრ. დიარ, ქართ. ქერი, რომელთაც უკავშირებს სპ.-თურქულ gāz („ქერი“ სიტყვას. იხ. მისი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, ტ. II, ნაწილი I, თბილისი, 1996, გვ. 201, 205, 230.
8. ავტორის „ბაგისმიერის მიდრეკილება ანლაუტში მოხვედრისა აფხაზურ ენაში და ტოპონიმი „ამბუ-ალ“, ენათმეცნიერების ინსტიტუტის სამეცნიერო სესია, 1995 წ. იხ. თეზისები.

KETEVAN LOMTATIDZE

**CASES OF $D \rightarrow G$ ALTERNATIONS IN GEORGIAN AND THE ORIGIN OF SOME
STEMS RELATED TO THIS PROCESS IN ABKHAZIAN**

The action of the corresponding processes (of I $d \rightarrow g$, II $g^* + a \rightarrow III$ $gra...$) should account for the origination of *atsogra* ("bad"), *aitsaa* ("worse"), *agral* ("maize-bread") lexical units in Abkhazian from the kartvelian languages *as tsudi* ("bad"), *diar* ("maize-bread", Svan).

თამარ ლომთაძე

სამეტყველო კოდების შერევის საკითხი ქუთაისური
მეტყველების მიხედვით
(ფონეტიკური მოვლენები)

ქუთაისი დასავლეთ საქართველოს ცენტრალური ქალაქია. მისი მეტყველების საძირკველს ქმნის ქვემოიმერული და მასთან უშუალო კონტაქტში მყოფი დიალექტები. მაგრამ ქუთაისური მეტყველება სრულად არ თანხვდება გარემომცველ კილოებს. მასზე დიდ გავლენას ახდენს სალიტერატურო ენა და სხვა ეთნოსის წარმომადგენელთა მეტყველება.

ქუთაისურ მეტყველებაში გამოიყოფა მოვლენები, რომლებიც დასტურდება ქუთაისურშიც და გარემომცველ დიალექტებშიც. ამ შემთხვევაში იგი მიჰყვება დიალექტურ ნორმას. განვიხილოთ ეს მოვლენები:

ხმოვანთა არშემადგენლიანი კომპლექსების ფონეტიკურ ცვლილებათა კანონზომიერებანი ქართული ენის დიალექტებში, ჩვეულებრივ, გაანალიზებულია შედეგის მიხედვით — დასახელებულია სამი სახეობის კომპლექსი და განსაზღვრულია თითოეული მათგანისათვის დამახასიათებელი ფონეტიკური ცვლილებების ტენდენციები (შ.ძიძიური, 1946): 1) ფართო ვიწრო ხმოვნებით შედგენილი კომპლექსი ამჟღავნებს მიდრეკილებას რეგრესული ასიმილაციისაკენ: დადასტურებულია როგორც ნაწილობრივი, ასევე სრული ასიმილაცია; 2) ვიწრო+ფართო ხმოვნებით შედგენილ კომპლექსში დაჩნდება რეგრესული დისიმილაციის ტენდენცია; 3) თანაბარი ლიაობის (აწეულობის) ხმოვნები სხვადასხვა შედეგს იძლევიან.

ხმოვანთა კომპლექსების ფონეტიკური ცვლილებები ქართული ენის დიალექტებში მართლაც ადასტურებენ ზემოხსენებულ კანონზომიერებებს (ჯორბენაძე, 1998).

ქუთაისურში, ისევე როგორც სხვა დიალექტებში, გავრცელებული ფონეტიკური მოვლენებია: ასიმილაცია, დისიმილაცია, ბგერის დაკარგვა, გაჩენა, მეტათეზისი, აფრიკატიზაცია, დეზაფრიკატიზაცია, სუბსტიტუცია.

ხმოვანთა ასიმილაცია. აე→ეე სრული რეგრესული ასიმილაციით თავკიდურა პოზიციაში, კონტაქტურიცა და დისტანციურიც: დაეცა→დეეცა. ცვლილებას ვერ აბრკოლებს ვ-, მ-, გვ-, გ- პირის ნიშნები დავეცი→დევეცი, დამეცი→დემეცი...

აი→ეე ნაწილობრივი რეგრესული ასიმილაციით თავკიდურა პოზიციაში, კონტაქტურიცა და დისტანციურიც: დაინთო დეინთო. პროცესს ვერ აბრკოლებს ე- პირის ნიშანი: დავინთე→დევინთე. მ-, გვ-, გ- პირის ნიშნები პროცესს აბრკოლებენ დამინთე.

ოი→ეი ნაწილობრივი რეგრესული ასიმილაციის საფუძველზე თავკიდურა პოზიციაში კონტაქტურიცა და დისტანციურიც: მოიყვანა→მეიყვანა, მოვიყვანე→მევიყვანე; გვ- გ- პირის ნიშნების გამოყენებისას ცვლილება არ ხდება: მოვიყვანე-

→ დაუგდო. ნაწილობრივი რეგრესული ასიმილაციით თავკიდურ პოზიციაში: დაუგდო → დაუგდო.

პირის ნიშანი პროცესს ვერ აბრკოლებს, მაგრამ თვითონ ყოველთვის დაკარგულია: დავუნთე → დოუნთე.

სრული რეგრესული ასიმილაციით თავკიდურ პოზიციაში ქუთაისურში უმეტესად შემთხვევებით შემოიფარგლება (გარდა ებრაელებისა). მიეცა → მიეცა.

სმოვანთა დისიმილაცია იმდენად გავრცელებული ფონეტიკური მოვლენა არ არის ქუთაისურში, როგორც ხმოვანთა ასიმილაცია. აქ ხმოვნის ფონეტიკურ ცვლილებას უმეტესად თანხმოვანი იწვევს. ესაა ლაბიალური თანხმოვანი, რომელიც ხმოვნის დისიმილაციას (დელაბიალიზაციას).

ხმოვანზე თანხმოვნის ზეგავლენის თვალსაზრისით ქართული ენის დიალექტურად მკვეთრად გამოხატული თავისებურებებით ხასიათდება ლაბიალური (ვ/წ) თანხმოვნითა და ა, ე, ი ხმოვნებით შედგენილი კომპლექსები; ვა, ვე, ვი (ჯორბენაძე, 1989).

ვა → ო: დადვა → დადო, წაესვა → წაუსო

ვე → ო: მოყება → მოყობა, დაწება → დაწობა

თანხმოვანთა ასიმილაცია. თანხმოვანთა რეგრესული ასიმილაცია გვაქვს:

1) როცა -ში თანდებული ერთვის მეორეი ხშულით ან ნაპარალოვანით გათავებული ფუძეს: ბაღში → ბახში;

2) მეორე სუბიექტური პირის ნიშანი ს ერთვის ბ თანხმოვნით გათავებულ თემის ნიშანს: ჭიკჭიკებს → ჭიკჭიკეფს, თმობს → თმოფს;

3) მეორე ობიექტური პირის ნიშანს მოსდევს ყრუ თანხმოვანი: მოგცემ → მოქცემ, მოწერ;

პროგრესული ასიმილაცია გახთა → გახდა, ტბა → ტპა;

გვხვდება თანხმოვანთა პროგრესული და რეგრესული დისიმილაციის შემთხვევები:

ორჯელ (ორჯერ), არაფელი (არაფერი), სუნელი (სულელი).

ველა ზემოთ ჩამოთვლილი მოვლენები ფართოდაა გავრცელებული გარემოცველ დიალექტებში: იმერული, გურული, ლეჩხუმური, რაჭული (ქმოწენიძე, 1974, კ. კუბლაშვილი, 1985, პ. ჯაჭანიძე, 1968, ს. ულენტი 1936, შ. ნიჟარაძე, 1975, მ. ლავიძე, 1941, კ. კაკიბაძე, 1978, შ. ძიძიგური, 1970). ქუთაისში დასტურდება აფრიკატიზაციის, დეზაფრიკატიზაციის, მეტათეზისის, თანხმოვანთა განვითარებისა და დაკარგვის შემთხვევები, მაგრამ ეს მოვლენები გარემომცველ დიალექტებთან შედარებით უფრო იშვიათია:

აფრიკატიზაცია: ტანტალი → წანწალი, მოიპარსა → მოიპარცა, კარგი → კარქი.

დეზაფრიკატიზაცია: ნიძლავი → ნიზლავი, ოცდაათი → ოზდაათი.

მეტათეზისი: ნერვები → ნევრები, ყინვა → ყივნა, მნახე → ნამხე.

თანხმოვნის განვითარება: უფროსი → უმფროსი, გააცივა → გააცივნა, გამიცნია → უამიცნია, უკეთესი → უკვეთესი. ასეთ ფორმებს ქუთაისში უმეტესად საშუალო და უფროსი თაობის წარმომადგენლები ხმარობენ.

თანხმოვანთა დაკარგვა წარმოსათქმელად რთული კომპლექსის დაძლევის ერთ-ერთი საშუალებაა. სახლში → სახში, გაჩნდა → გაჩთა, ბრტყელი → ბტყელი,

მდივანი→დივანი.

სუბსტიტუცია: აბამ→აბავ, უმცროსი→უნცროსი, კბენა→კმენა, პარასკევი→პარასკევი.

2) მოვლენები, რომლებიც დასტურდება ქუთაისურში და ფართოდ არ არის გავრცელებული გარემომცველ დიალექტებში. ქალაქმა მოახდინა დასავლურ დიალექტებისათვის დამახასიათებელი მრავალი მოვლენის ნიველირება და გააძევა სალიტერატურო ნორმას. მაგ.:

აე→ეე სრული რეგრესული ასიმილაციით ბოლოკიდურ პოზიციაში:

პატარაები პატარეები, ბიძები→ბიძეები (შდრ. ქუთაისური *ბიძები*):

ეო→ოო რეგრესული ასიმილაციით: მეორე→მოორე. ქუთაისური *მეორე*:

ეუ→ოუ ნაწილობრივი რეგრესული ასიმილაციით სიტყვის ფუძეში: წლეურ წლოურს (შდრ. ქუთაისური წლეულს);

აი→ეი→ე ნაწილობრივი რეგრესული ასიმილაციის საფუძველზე ბოლოკიდურ პოზიციაში: ბიცოლაი→ბიცოლეი→ბიცოლე. ქუთაისური ბიცოლა.

იუ→უუ სრული რეგრესული ასიმილაციით თავკიდურ პოზიციაში მი პრევერბის დართვით: მიუდგება→მუუდგება (შდრ.; ქუთაისური მიუდგება).

ოუ→უუ *მო* პრევერბის დართვით ე ხმოვნით დაწყებულ ზმნის ფუძეზე ასიმილაციის ერთი საფეხურის შედეგად: მოუკლა→მუუკლა.

აო→ოო სრული რეგრესული ასიმილაციით: მუშაობს→მუშოოფს.

ია→იი სრული ასიმილაციით ბოლოკიდურა: პოზიციაში ნალია→ნალიი.

ეე-იე რეგრესული დისიმილაციით: შეეცოდა→შიეცოდა.

ეა→ია რეგრესული დისიმილაციით: შეატყო→შიატყო.

ეო→ოო იო რეგრესული დისიმილაციით: მეორე→მოორე→მიარე.

ოე→უე რეგრესული დისიმილაციით თავკიდურსა და ბოლოკიდურ პოზიციაში მოესწარი→მუესწარი, ეზოები→ეზუები.

დასავლურ დიალექტებში, ისევე როგორც ქართული ენის სხვა დიალექტებში, თანხმოვნებთან დაკავშირებული ფონეტიკური მოვლენები ფართო გავრცელებისაა. როგორც აღვნიშნეთ, ამგვარივე პროცესები დამახასიათებელია ქუთაისურისთვისაც. მაგრამ აქ გავრცელების არე შედარებით ვიწროა. თუ დიალექტებში ესა თუ ის მოვლენა გავრცელებულია ასაკისა თუ სხვა სოციალური მდგომარეობის მიუხედავად, ქალაქში დიდი განსხვავებაა ამ მხრივაც. ბევრი მოვლენა კი საერთოდ ნიველირებულია. მაგ.:

დიალექტების მიხედვით განსხვავებულ ფონეტიკურ ვარიანტებს იძლევა მიცემით ბრუნვის ნიშანი. - ს /-ჰ/- /ო ო/-ც (ბ.ჭორბენაძე, 1998, გვ.545). აქედან დასავლურში ძირითადად გვხვდება ს-ო-ც.

მიცემითი ბრუნვის ნიშანი ზოგ დიალექტში ხმოვანზე ფუძედაბოლოებულ სახელებთან შესაძლოა სრულად რედუცირდეს იმა(-იმას) უთხარი რაცხა (აჭაული), იმა(-იმას) მოყვებიან(რაჭული), დაეჭრი(ზემოიმერული), ასეთივე ვითარებაა ქვემოქართლურშიც. ქუთაისურში -ს ამ პოზიციაში არასოდეს დაკარგული არ არის ამ მხრივ იგი სალიტერატურო ნორმას მისდევს.

ასევე

-ს იკარგებას თანხმოვანზე ფუძედაბოლოებულ სახელებთან: საკმელ, ქალკაც(იმერული, აჭარული, რაჭული, ლენხუმური). აგრეთვე -ს იკარგება, როდესაც

ნათესაობითი ბრუნვის ნიშნის ნაირსახეობა ფუძეუკვეცელ სახელებთან
 ლეჩხუმური, იმერული, მთიულური, ქართლური, კახური, ინგილოური,
 აჭარული, იმერხელი).

იმერულში, ლეჩხუმურსა და რაჭულში -ს იკარგება -თან თანდებულის
 ხმოვანზე ფუძედაბოლოებულ სახელებთან. მაგ., ხეთან.

ქუთაისურში "-ს"-ს დაკარგვა (გარდა ებრაელებისა) არც ერთ ამ დასახელებულ
 მეთყველში არ ხდება (შდრ., ქუთაისური: საჭმელს ქამს, იმას უთხარი, წყაროს
 და სხვა).

დასტურდება ყველა გარემომცველ დიალექტში და აგრეთვე აღმოსავლურ
 დიალექტებში თესავ→თესამ, ბარავ→ბარამ და ა.შ.

ქუთაისურმა ამგვარ ფორმებს ნიველირება გაუკეთა და გვაქვს: თესავ, ბარავ
 (გარდა ებრაელებისა).

საქართველოში მცხოვრებ ებრაელთა მშობლიური ენა ქართულია. მათ ივრითული
 და მალაანად დავიწყებული აქვთ (იშვიათად რომ ებრაელმა იცოდეს ივრითი).

ქუთაისელი ებრაელების მეტყველება ქუთაისური მეტყველების ნაირსახეობაა.

მათიველი, ისინი ქუთაისურად მეტყველებენ, მაგრამ, ამასთან ერთად, კვლავ
 ივრითული ენობრივი საშუალებებით ახდენენ გამიჯვნას ქართველთაგან. ესაა
 ეტიმოლოგიური ფორმები, რომლებსაც ხმარობენ მხოლოდ ისინი. ამიტომაცაა, რომ
 ებრაელთა მეტყველება სხვა ქუთაისელთა მეტყველებისაგან განსხვავებულია.

ქუთაისში ძირითადად ქუთაისელი და რაჭველი ებრაელები ცხოვრობენ. დღეს
 მათ უბრაველსობა თავიანთ სამშობლოს - ისრაელს დაუბრუნდა.

რადგანაც ებრაელები ქუთაისური მეტყველებისათვის დამახასიათებელ ფორმე-
 ლებს უნებენ ძირითადად, გამეორების მიზნით ამ მოვლენებს აქ აღარ შევხვებით.
 მხოლოდ მხოლოდ მათთვის დამახასიათებელ პროცესებს.

პირველ რიგში მათ აქვთ განსხვავებული ინტონაცია. პაუზის წინ თანხმოვნის
 დაჩნდება ხმოვანი, რომელიც მხოლოდ ფონეტიკური დანართი შეი-
 ლება იყოს. მაგ., ხარე (ხარ), არისე (არის), ყავსე (ყავს), გოუძლეფე (გაუძლებ),
 უღლებთე (წაუღლებთ) და სხვა. ასევე დაჩნდება -ე ემფატიკური ხმოვნის
 საშუალოში: კაცზე, ქალზე. ივარაუდება, რომ ამ შემთხვევაში მარცვალთლიაობის
 დაჩნდების გამოვლენასთან უნდა გვქონდეს საქმე (ა.ფოცხიშვილი, 1955, შ.აფრ-
 დონიძე, 1974)

ასეთი პროცესები დამახასიათებელია რაჭულისათვის, იმერულისათვის,
 ქუთაისისათვის, აჭარულისათვის და უპირატესად, საერთოდ, დასავლური დიალექ-
 ტებისათვის.

ქუთაისურში ასეთი შემთხვევა გარდა ებრაელებისა, არსად არ დადასტურე-

ბრუნვის დისიმილაცია დაჩნდება ლაბიალურ თანხმოვანთა შორის პოზიციაში.
 მაგ., ხარისაა ო→ა დისიმილაციის საფუძველზე მ თანხმოვნებს შორის (მომ→მამ),
 ხარე სისტემებ დაჩნდება ებრაელებთან მო- ზმნისწინისა და I თბიქტური პირის
 და მძლეობისეული მ- მორფემის (ასევე ფუძისეული ელემენტის) შეხვედრისას.
 მაგ., მაკლა→მამკლა, მომტანი→მამტანი.

ეს პროცესები დამახასიათებელია იმერულისათვის, განსაკუთრებით, სისტემებ
 დაჩნდება ზემოიმერულში; ქუთაისურში, გარდა ებრაელებისა, არ დასტურდება.

თუ ქუთაისურში ხმოვანთა ნაზალიზაცია განსაკუთრებით უფროსი თაობის
 წარმომადგენელთა მეტყველებაშია გავრცელებული და ისიც ყველაზე ხშირად

თანდებულებსა და ნაწილაკებში, ებრაელებთან, ყველა ასაკის ადამიანებში ნაზალიზებული სახითაა წარმოდგენილი თვის თანდებული ნაცვალსახელები ჩემთვის, შენთვის, თქვენთვის და ა.შ. თუ ქუთაისურში 100-დან 20 დასტურდება ასეთი ფორმა, ებრაელებთან 100-დან 90 და მეტი.

ქუთაისურში ძალიან იშვიათია, ერთეულ შემთხვევებში გვხვდება, იე→ეე სრულრეგრესული ასიმილაციით თავკიდურ პოზიციაში, ებრაელებთან ასეთი შემთხვევები ხშირია. მიეცა→მეეცა, ნეტა, შენ მშვიდობა და მეეხწია (მიედწია) საწყის მოთამდე.

თანხმოვანთა ნაზალიზაცია მეტ-ნაკლებად გავრცელებულია ქართული ყველა დიალექტში, მაგრამ სისტემური ხასიათი რამდენიმე დიალექტში ნაზალიზაციის რამდენიმე შემთხვევა ქუთაისურშიც დავადასტურეთ. მაგრამ არსად არ დაგვიდასტურებია ნაზალიზაციის მოვლენა თემის ნიშნებში, რომელთა ებრაელთა მეტყველებაში სისტემური ხასიათი აქვს.

-ავ→ამ: ხატავს→ხატამს, ძერწავს→ძერწამს, კლავს→კლამს, სწლავს→სწლამს.
-ებ-ემ: აკეთებს→აკეთემს, აშენებს→აშენემს, ამშვენებს→ამშვენემს.

-ობ-ომ: აცნობს→აცნომს, არჭობს→არჭომს, ახმობს→ახმომს.

თემის ნიშნის მსგავსად იცვლება ფუძისეული თანხმოვანიც: ჰყავს→ყამს, წყევს→წყემს.

ეს პროცესები დადასტურებულია ქართლურში, კახურში, ზემოიმერულში ნაწილობრივ რაჭულში, ქვემოიმერულში.

ასიმილაციის შემთხვევები დასტურდება ისეთ სიტყვებშიც, რომლებშიც ქუთაისურში ჩვეულებრივი, ასიმილირებული ფორმით იხმარება. მაგ.:

რეგრესული ასიმილაციით: ნემსი→ნემფსი, ნივთი→ნიფთი, ნავთი→ნაფთა.
ვინცაღა→ვინძაღა, იჯდა→იქდა მსხალი→ფსხალი.

სუბსტიტუცია განსაკუთრებით გავრცელებულია ებრაელთა მეტყველებაში; სუბსტიტუციის ნიმუშები ქუთაისურ მეტყველებაშიც დავადასტურეთ, მაგრამ ქუთაისურში იგი სპორადულად დაჩნდება, ებრაელურში მას სისტემური ხასიათი აქვს, განსაკუთრებით უფროსი თაობის წარმომადგენელთა მეტყველებაში.

ვ-ბ: თევზი→თებზი, კოვზი→კობზი, ვარცხნის→ბარცხნის;

ვ-მ: სავსე→სამსე, ნავთი→ნამთი;

თანხმოვანთა დაკარგვისა და განვითარების შემთხვევებიც უფრო ხშირია, ვიდრე ქართველებთან.

როგორც აღვნიშნეთ, ებრაელთა მეტყველება, მიუხედავად იმისა, რომ საუკუნეების განმავლობაში ისინი ქართველებთან ერთად ცხოვრობენ (ამ შემთხვევაში ქუთაისურში) მაინც განსხვავებულია. ეს ალბათ უნდა აიხსნას დიალექტების ურთიერთგამიჯვნის ტენდენციით, რომლის დროსაც ორი ან მეტი დიალექტი საუკუნეების განმავლობაში თანაარსებობს ერთმანეთის მომიჯნავედ და, მიუხედავად ამისა, არცარავს თავის ენობრივ თავისთავადობას (ბ.ჯორბენაძე, 1989, გვ.57).

დიალექტთა ურთიერთგამიჯვნის ტენდენცია ხომ რეალური ფაქტია, რომელიც განაპირობებს სამეტყველო თავისთავადობის შენარჩუნებას.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. მაღალავიძე, 1941- მაღალავიძე, ლეჩხუმურის თავისებურებანი, ქპი შრ. II, 1941.
2. კაკატიძე, 1978-კაკატიძე, ქართული ენის ლეჩხუმური დიალექტი რაჭულთან შედარებით მიმართებით. თბ., 1978.
3. კუბლაშვილი, 1985-კუბლაშვილი ქართული ენის ქვემოიმერული დიალექტი, თბ., 1985.
4. მნიჭარაძე, 1975- მნიჭარაძე, „ქართული დიალექტი“, თბ., 1975.
5. სულენტი, 1936- ს.სულენტი, გურული კილო, ტფ. 1936.
6. შიძიგური, 1946 - შიძიგური, ხმოვანთა კომპლექსების ფონეტიკურ პროცესთა საფუძველი ქართულ კილოებსა და ზანურში, იკე I, 1946.
7. შიძიგური, 1970 - შიძიგური რაჭული დიალექტი, ქართული დიალექტოლოგიური ძიებანი, თბ., 1970.
8. ჭიჭინაძე, 1974- ჭიჭინაძე ზემოიმერული კილოკავი, თბ., 1974.
9. პაჭავანიძე, 1968- პ.პაჭავანიძე, გურული დიალექტის ფონეტიკის საკითხები, ქართული ენის საკითხები, XXXI ქუთაისი, 1968.
10. ბ.ჯორბენაძე, 1989-ბ.ჯორბენაძე „ქართული დიალექტოლოგია“, I, თბ., 1989.

TAMAR LOMTADZE

THE QUESTION OF MIXTURE OF SPEECH CODES ACCORDING TO
THE KUTAISI SPOKEN LANGUAGE

Kutaisi is the central city of western Georgia, Western dialects make the basis of the Kutaisi speech. But it doesn't coincide with these dialects. Kutaisi speech is affected by the Literary language and the speeches of representatives of other ethnic groups.

This paper takes into the consideration the socio-linguistic (age, gender, social condition etc.) data in the analysis of the Kutaisi speech.

ნუნუ მინდაძე

ქართული ხალხური მედიცინის რეგიონალური თავისებურებანი

ქართული ხალხური სამედიცინო კულტურა, რომელიც საუკუნეთა მანძილზე ჩამოყალიბდა, წარმოადგენს ხალხური ცოდნის გარკვეულ სისტემას, რომელიც მოიცავს როგორც სამედიცინო თეორიას, ისე სამკურნალო პრაქტიკას. ქართული ხალხური მედიცინის გააჩნია ყველა ის მახასიათებელი, რაც საერთოდ ხალხური მედიცინის ახასიათებს. ეს არის ბუნებრივთან ერთად მაგიურ-რელიგიური საშუალებებით მკურნალობა თუ სხვა.

მაგრამ, რა თქმა უნდა, ქართულ ხალხურ სამედიცინო სისტემას თავისი სპეციფიკა გააჩნია და ერთ-ერთი ასეთი სპეციფიკა თვით ამ სისტემაში სუბსისტემების მრავალფეროვნებაა, რაც განსაკუთრებით რელიგიურად ჩანს საქართველოში მთიანეთის და ბარის მოსახლეობის ტრადიციული სამედიცინო კულტურის ურთიერთშეჯიბრების შედეგად.

საქართველოს მთიანეთისა და ბარის ხალხური მედიცინა ერთიანი ქართული ტრადიციული სამედიცინო სისტემის შემადგენელია, მაგრამ მათ შორის გარკვეული განსხვავება არსებობს, რასაც, უპირველეს ყოვლისა, განსაზღვრავს გეოგრაფიული გარემოს თავისთავადობა, სოციალ-ეკონომიკური თუ ისტორიული პირობები. მცხოვრები საზოგადოების ცხოვრების წესი, დაავადებათა გავრცელების სპეციფიკა და ინტენსივობა. აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, XIX საუკუნის II ნახევარსა და XX საუკუნის დასაწყისში, ე.ი. იმ პერიოდში, რომელსაც ჩვენს მიერ მოძიებული ეთნოგრაფიული მასალა ასახავს, საქართველოს მთაში, რომელიც აღრე შედარებით დაცული იყო სხვადასხვა დაავადებათაგან, მაინც შეაღწია თითქმის ყველა დაავადებამ, რომელიც ბარში იყო გავრცელებული. მეორე მხრივ, ამავე პერიოდში საქართველოს მთისა და ბარის მოსახლეობის ინტენსიურმა ურთიერთობებმა მიგრაციამ გამოიწვია სამკურნალო ცოდნის ურთიერთგაზიარება, რამაც გაამდიდრა ამ რეგიონების მოსახლეობის ხალხური სამედიცინო კულტურა, მაგრამ რამდენადმე დაუკარგა თავისთავადობა, თუმცა, საქართველოს სხვადასხვა რეგიონების მოსახლეობის ხალხური მედიცინის გარკვეული თავისებურებანი მაინც შემორჩა.

რა თქმა უნდა, წინამდებარე სტატიაში ვერ შევხვებით ყველა ამ თავისებურებათა განმსაზღვრელ ფაქტორებს და აღნიშნულ საკითხს მხოლოდ წალხუთ დასტაქართა მაგალითზე განვიხილავთ.

წინასწარ კი აღვნიშნავთ, რომ საერთოდ ხალხური სამედიცინო სისტემის წარმოადგენს გარკვეულ სტრუქტურას, სადაც აშკარად გამოირჩევა სამი შრიპირველი არის სამედიცინო ცოდნა, რომელსაც პირობითად შეიძლება ყოფილი სამედიცინო ცოდნა ეწოდოს; გულისხმობს მოსახლეობის საერთო სამედიცინო კულტურას, სამედიცინო ცოდნას, რომელსაც ფლობს საზოგადოების უმეტესი ნაწილი, რასაც ხევესური გამოთქვამს შემდეგი სიტყვებით – „ხევესურაში კრილობა“.

ფაქტის დადება ყველას შეეძლო“. ე.ი. ყველა ხევსურმა მეტ-ნაკლებად იცოდა ქალაქის მკურნალობის ელემენტარული წესები.

მაგრამ არის ხალხური მკურნალობის სხვა სახეც, ეს არის ხალხური სამედიცინო ცოდნა, რომელიც ყველასთვის არ არის ცნობილი და თავმოყრილია შედარებით დანტერესებულ პირთა ხელში. ამ პირებს აქვთ მკურნალობის გარკვეული პრაქტიკა და ეს პრაქტიკა, როგორც მათი სამედიცინო ცოდნა, ყველასათვის ხელმისაწვდომია, და საიდუმლოებას არ წარმოადგენს და არც მათი შრომის ანაზღაურება ემართება გარკვეულ წესს.

ხალხი მესამე, ეს არის ხალხური მკურნალების სამედიცინო საქმიანობა. ე.ი. სამედიცინო მკურნალობის ბაზაზე შექმნილი პროფესიონალური სამედიცინო ცოდნა, რაც გულისხმობს ხალხურ მკურნალთა ფართო სამედიცინო პრაქტიკას, სამედიცინო ცოდნის მიღებისა და გადაცემის, ე.ი. შესწავლისა და სწავლების გარკვეულ ჩამოყალიბებულ ფორმას, ანაზღაურების განსაზღვრულ ნიხრს, რაც მკურნალების შემოსავლის მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენდა. პროფესიული ცოდნა საქართველოში ძირითადად საოჯახო-საგვარეულო ხასიათს ატარებდა, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, იყო გარკვეული გამონაკლისიც.

უნდა ამჯერად გვინდა წარმოვადგინოთ პროფესიონალ დასტაქართა სამედიცინო საქმიანობა საქართველოს მთის ორი რეგიონის — ხევსურეთის, სვანეთისა და ბარის რეგიონების მაგალითზე.

საქართველოს მთიანეთში მოწმდება ყოფითი სამედიცინო კულტურის გარკვეული ნაწილი როგორც ტრავმების, ისე შინაგან თუ სხვა სახის სნეულებათა მკურნალობის მიზნით, რაც გულისხმობს მთის მოსახლეობის ზოგად სამედიცინო ცოდნას გარკვეულ სნეულებათა, ძირითადად მსუბუქი დაავადებების და ტრავმული დაზიანებების მკურნალობას მარტივი, ბუნებრივი საშუალებებით. რაც შეეხება უფრო რთულ ტრავმებს, მათი მკურნალობა ხალხური დასტაქრების - „აქიმების“ მოვალეობას წარმოადგენდა, რომლებიც პროფესიონალ მკურნალთა კატეგორიას განეკუთვნებოდნენ.

ხევსური და საერთოდ, მთიელი დასტაქრები ტრავმების მკურნალობაში იყვნენ უმჯობესნი. შინაგან დაავადებათა მკურნალობას ისინი არ ეწეოდნენ. ხევსურეთში მკურნალობის ქრილობის მოვლა-მორჩენას უწოდებდნენ და აქიმსაც იმას ეძახდნენ, რომ ქრილობას მკურნალობდა (2, 200).

სვანეთის ცნობით: „სვანი ექიმი, მართალი რომ ვსთქვათ, დოსტაქარია და არაა სვეა. შიგნით ავადმყოფობისა ან არაფერი იცის, ან სულ ცოტა, გადამდებ დაავადებათა წამლობა ხომ თავშიაც არავის მოუვა სვანეთში, რადგან, სვანის აზრით, ავგვარი სენი ღვთის მოვლენილია (ღერბეთ მეფშდე) და ღმერთს თუ უნდა, ავადმყოფს, თუ არა და მოჰკლავს, წინ ვერაფერი დაუდგება (6, 171).

სვანელი დასტაქრები ტრავმების მკურნალობაში კარგად იყვნენ დახელოვნებული ამხე მეტყველებს თუნდაც ის ფაქტი, რომ ისინი წარმატებით აკეთებდნენ მკურნალ ქირურგიულ ოპერაციებს, როგორც არის თავის ქალას ტრეპანსცია და დასტაქრის (სვანეთი).

სვანეთის ცნობით, „აქიმობა“ ხევსურეთში მემკვიდრეობით გადადიოდა. მკურნალი და ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით, რამდენადმე განსხვავებულ მკურნალობასთან გვაქვს საქმე. ხევსურეთში არაერთხელ ჩაგვიწერია, რომ აქ აქიმობა არ მოუდიოდათ“ „მადენილობით“, ე.ი. მემკვიდრეობით არ გადადიოდა. სვანეთის მასალებში აღნიშნულია, რომ „აქიმობა მემკვიდრეობით არ არის, სწავლით

არისო“ (4,90).

ხევსური აქიმები არ ერიდებოდნენ თავიანთი ცოდნის სხვისთვის გადაცემას არის ცნობა, რომ ქისტ დასტაქარს იო ხუტის ძე გუმაშვილს დასტაქრობა ხევსურ აქიმისგან შეუსწავლია (9,242).

თუმცა ადგილი ჰქონდა განსხვავებულ ვითარებასაც: დასტაქარ „იონ ნაროზაულს არავისთვის უსწავლებია თავისი წამლობა, მხოლოდ თავის ძმისწულ დავით ნაროზაულს ასწავლა ნაწილი“ (2,196-197).

ასევე განთქმული ხევსური დასტაქარის, მგელიკა ლიქოკელის მამა, ბაძი განთქმული ექიმბაში ყოფილა.

ზემომოტანილი მასალიდან ჩანს, რომ ხევსურეთში „აქიმობის“ ხელობის მემკვიდრეობით გადაცემის რაიმე დადგენილი წესი შეიძლება არ არსებობდა, მაგრამ ზოგიერთ შემთხვევაში აქიმი თავის მემკვიდრეს თავის ხელობას ასწავლიდა, ეტენდენცია დასტაქრობის სპეციალობის მემკვიდრეობით გადაცემისა უკვე არის.

სხვა გარემოებასთან გვაქვს საქმე ზემო სვანეთში, აქ, მართალია, XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში ჯერ კიდევ არსებობს შეგირდობის პრაქტიკა. მაგრამ იგი აშკარად გაქრობის გზაზეა. „რადგან კარგი აქიმი მარტო მცირე რაოდენობის გაუზიარებს შეგირდს და არა მარტო თავის ცოდნას, რომელსაც იგი უკვე თავის უშუალო მემკვიდრეებს გადასცემს: „ექიმი მამა შვილს უანდერძებს თავის ხელობას, როგორც სამკვიდრებელს და თუ შვილი არა ჰყავს — ცოლს. იშვიათად რომ ძმამ ძმას გაუზიაროს ექიმობის ცოდნა“ (6,170).

სწორედ ამიტომ, ალბათ, ხევსურეთში ძირითადად სამკურნალო საქმეში დაოსტატებული ცალკეული პირების სახელები შემორჩა, როგორიცაა მაგ.: მგელიკა ლიქოკელი, გუგუა ჭინჭარაული, ბეწინა არაბული, ალექა ოჩიაური და სხვ. ხოლო სვანეთში ცნობილი იყო მკურნალობით განთქმული გვარები: გვიჭიანები (ლატალ საზოგადოება), ხერგიანები (მესტიის საზოგადოება), მარგველანები (კალა საზოგადოება) და სხვ.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ აქიმობა არა მთელი გვარის, არამედ, უმეტეს შემთხვევაში მისი რომელიმე განშტოების პრიორიტეტს წარმოადგენდა. სამკურნალო ცოდნის სვანი დასტაქრები საიდუმლოდ ინახავდნენ. მამა თავის ცოდნას გადასცემდა ვაჟიშვილს, ქალიშვილს კი არ ასწავლიდა, რათა მას ეს ცოდნა სხვა გვარში არ გაეტანა (3, 12).

საქართველოს მთიანეთში ხალხური ქირურგიის განვითარებას ხელს უწყობდა მესაქონლეობა. მწყემსებმა კარგად იცოდნენ ცხოველების ანატომია, დაჭრილი და დამტვრეული პირუტყვის მოვლა-მკურნალობა. ისინი ამ ცოდნას საჭიროების შემთხვევაში ადამიანის სამკურნალოდაც იყენებდნენ. როგორც თვით მთიელნი აღნიშნავენ, ძვლების გასწორება და ამოგდებულის ჩადგება ყველა მეცხვარე იცოდა.

იყო შემთხვევები, როდესაც მწყემსები ქირურგიულ ცოდნას აღრმავებდნენ ცნობილი დასტაქრები ხდებოდნენ. მაგ., როგორც აღვნიშნეთ, ერთ-ერთი ცნობილი ხევსური დასტაქარი იონა ნაროზაული ყოფილა მეცხვარე.

ხევსურეთში, ადგილობრივი სამართლის ნორმების მიხედვით, ტრავმულ დაზიანებათა მკურნალობაში დასტაქრები წინასწარ დადგენილ საზღაურს იღებდნენ.

სვანეთშიც დასტაქარის გასამრჯელო განსაზღვრული იყო: „პირველ მოწვევაზე ექიმს ეძლეოდა ერთი ლერქვანი (1 მან.), რომელსაც „ხერიკ“-ს ეძახდნენ... მსუბუქი ჭრილობის მკურნალობისთვის — 3-8 მანეთამდე, ხანჯლის დაჭრილისაგან, თუ

ულბამდე არ არის ჭრილობა დასული — 10 მან., თუ დაჭრილს ასო გაუხმა — 30 მან., თოვით დაჭრილისაგან თუ ტყვია ასოშია გასული, ერთი ხარი, ღურბელისა და მჭამელის მორჩენაში — 60 მანეთამდე“ და ა.შ. (6,173).

საქართველოს მთაში დასტაქარი დიდი პატივისცემით სარგებლობდა. ხევისურეთში პატივს სცემდნენ, განსაკუთრებით დაჭრილი და მისი ოჯახის წევრები და მკურნელები (2,200). ასეთივე ვითარება იყო სვანეთში.

ზემომოყვანილიდან გამომდინარე, საქართველოს მთიანეთის რიგ რეგიონებში ხალხური ტრავმატოლოგია საკმაოდ მაღალ დონეზე იდგა. ადგილობრივი დასტაქრობის საქმიანობა გულისხმობდა სპეციალობის შესწავლასა და სწავლებას, მკურნალობის ანაზღაურებას დადგენილი ნიხრით, გარკვეულ სოციალურ უპირატეობას და ეკონომიკურ პრივილეგიას. ყოველივე ეს კი მთიელი დასტაქრების მკურნალო პრაქტიკის პროფესიულ ხასიათზე მიუთითებს.

მაგვარად, საქართველოს მთიანეთში XIX საუკუნის II ნახევარსა და XX საუკუნის დასაწყისში ტრავმების მკურნალობას პროფესიული ხასიათი ჰქონდა. როგორც ჩანს, ემპირიული, თვითმყოფადი მედიცინის განვითარების შედეგს წარმოადგენდა. მაგრამ, არის გარკვეული სხვაობა მთის სხვადასხვა რეგიონებს შორის. როგორც აღვნიშნეთ, დასტაქრობის პრაქტიკის მაღალი პროფესიული დონე, ზენს მიერ აღნიშნულ პერიოდში, ხევისურეთსა და სვანეთში მოწმდება (ამაგვარად მთა რეგიონებს არ ვეხებით). მაგრამ თუ XX საუკუნის დასაწყისში ეს პროფესია სვანეთში უკვე გაქრობის გზაზეა, ხევისურეთში დასტაქრობის პრაქტიკა ჩვენი საუკუნის 40-50-იან წლებშიც აქტიურია. ხევისურეთში დასტაქრობას ჯერ კიდევ არ აქვს მკვეთრად გამოხატული მემკვიდრეობით-საგვარეულო ხასიათი, თუმცა მის ტენდენცია უკვე ჩანს. სვანეთში კი დასტაქრობის ჩამოყალიბებული საგვარეულო პრაქტიკა მოწმდება.

შინაგან, ინფექციურ, ყელ-ყურ-ცხვირისა და სხვა დაავადებათა მკურნალობა მთაში ძირითადად ყოფით დონეზეა. თუმცა აქ გვხვდება აღნიშნულ სნეულებათა მკურნალობაში მეტ-ნაკლებად გათვითცნობიერებული პირები, მაგრამ არა პროფესიონალები. მათი შრომის ანაზღაურების რაიმე დადგენილი წესი აქ არ მოწმდება და არც სამკურნალო ცოდნის შექმნასა და გადაცემას აქვს რაიმე სისტემური ხასიათი.

საქართველოს ბარში სხვა ვითარებაა. აქ, ისევე როგორც მთაში, მოწმდება ხალხური მკურნალობის სხვადასხვა დონე, მაგრამ, განსხვავებით მთიანი რეგიონებისაგან, „ყოფითი“ მედიცინა ბევრად უფრო მდიდარ და მრავალფეროვან საშუალებებს მოიცავს, უმეტესად შინაგან და სხვ. სნეულებათა მკურნალობის დონეში, ხოლო პროფესიული ხალხური მკურნალების გაცილებით მეტ კატეგორიას უკავშირდება, როგორც მაგ. : დასტაქრები, შინაგან სნეულებათა, ყელ-ყურ-ცხვირის, კანისა და სხვა დაავადებათა მკურნალები, ბებია ქალები — მენაები, დალაქები — კანლის გამოშვებისა და კბილის ამოღების ოსტატები და სხვ.

ბარელი დასტაქრები, ისევე როგორც მთიელი აქიმები, ეფექტურად მკურნალობდნენ სხვადასხვა სახის ტრავმებს: ჭრილობა-მოტეხილობებს, ამოვარდნილობებს, დაზარებლობასა და სხვ. მაგრამ მთის რეგიონებთან შედარებით, დასტაქრობის ტრადიციები ბარში განსხვავებულია, გარკვეული სხვაობაა მკურნალობის მეთოდებში და საშუალებებში და ეს სავსებით ბუნებრივია. ჩვენ აქ დეტალურად ვერ განვიხილავთ სხვადასხვა რეგიონებში გავრცელებულ სამკურნალო საშუალებებს, აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ მთაში ძირითადად ემპირიული საშუალებებით ხდებდა

მკურნალობა, ბარში კი განსხვავებულ გარემოებასთან გვაქვს საქმე. აქ დასტაქრობას, ისევე როგორც შინაგან და სხვა სახის დაავადებათა მკურნალობა საგვარეულო-საოჯახო ხასიათი ჰქონდა და მკურნალების სამედიცინო ცოდნა ემპირიულ გამოცდილებასთან ერთად ქართულ სამედიცინო წიგნებს ემყარებოდა.

ბარელი დასტაქრების პროფესიული დონე სხვადასხვა იყო, მათი პრაქტიკა ძირითადად საკუთარი ან მეზობელი სოფლების მოსახლეობის დახმარებით იტარებოდა. ზოგიერთი მათგანის მოღვაწეობის არეალი კი საქართველოს ფარგლებსაც სცილდებოდა. დასტაქართა ასეთ კატეგორიას განეკუთვნებიან სახელგანთქმული თურმანიძეები (იმერეთი), ციციშვილები (ქართლი), ბაჭიშვილები (ქვემო ქართლი) და სხვ.

ზოგ შემთხვევაში ზემოხსენებული მკურნალები ოფიციალურ აღიარებასაც აღწევდნენ. მაგ., ცნობილია, რომ XIX საუკუნის ბოლოს მეფის რუსეთის მთავრობის თურმანიძეები ჯარის ქირურგებად გაიწვია (5,21), ხოლო რევოლუციის შემდეგ 1924 წელს თურმანიძეთა ოჯახის ერთ-ერთ წარმომადგენელს მალაქია თურმანიძეს საქართველოს მთავრობამ უფლება მისცა ოფიციალური მკურნალობის საგვარეულო მალამოებით (5,20).

საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში მოწმდება დასტაქართა საგვარეულოები: აროხელიძეები, ხაბეიშვილები — გურიაში, ხაბაზები, მიქელაძეები, გორგილაძეები — აჭარაში, ზაქარაიები, მესხიები, ასკურავეები — სამეგრელოში, ლომიძეები — კახეთში და მრავალი სხვ.

საქართველოს ბარში ვერ დავამოწმეთ ტრეპნაციის პრაქტიკა, მაგრამ აქ დასტაქრობის, არაიშვიათად „მეშირიმეობის“, შარდის ბუშტიდან ქვის ამოღების პრაქტიკასაც ეწეოდნენ. XIX საუკუნეში საქართველოში რუსული მეცნიერულ მედიცინის დამკვიდრების შემდეგაც დიდი პოპულარობით სარგებლობდნენ ძმები იაშვილები, ძმები იაგულაშვილები, ზაქარია ლომიძე და სხვ. 1819 წლის 1 ავგვისტო კავკასიის მთავარმართებელმა ველიამინოვმა ძმები სიმონ და გიორგი იაგულაშვილები ვერცხლის მედლით დააჯილდოვა. მოგვიანებით, 1830 წელს ასეთივე ატესტატი მიუღია მეშირმე ზაქარია ლომიძეს, რომელსაც არა თუ საქართველოში, მეზობელ აზერბაიჯანსა და ყაზარლოშიც იწვევდნენ ხსენებული ოპერაციების ჩასატარებლად (10,53).

ამგვარად, XIX საუკუნის საქართველოში ჩვეულებრივი სოფლის მკურნალები გვერდით მკურნალობას ეწეოდნენ მაღალი კვალიფიკაციის დასტაქრები, რომლებიც, კონსერვატორული სამკურნალო საშუალებების გამოყენებასთან ერთად, საკმაოდ რთულ ქირურგიულ მანიპულაციებსაც ატარებდნენ, როგორც იყო, მაგ., შარდის ბუშტიდან ქვის ამოღება და სხვ. როგორც საქართველოს მთიანეთში, ისე ბარში ხალხური დასტაქრების საქმიანობას უმეტეს შემთხვევაში ვიწრო სპეციალიზაცია ახასიათებდა.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ბარში მოღვაწე ჩვენს მიერ ზემოხსენებულ დასტაქართა ცოდნა ემპირიულ გამოცდილებასთან ერთად წიგნიერ სამედიცინო განათლებასაც ემყარებოდა. შარდის ბუშტიდან ქვის ამოღების მანიპულაციებზე ქართულ კარაბადინებშია აღწერილი და ხალხურ დასტაქართა მიერ აღწერილი მანიპულაციებისგან დიდად არ განსხვავდება. დასტაქართა უმეტესი ნაწილი რომელიც ბარში ეწეოდა პრაქტიკას, თავისი ცოდნის მიღების წყაროდ ქართულ კარაბადინებს ასახელებდა.

საქართველოს ბარის რეგიონებში სადასტაქრო პრაქტიკას ეწეოდნენ აგრეთვე

დალაქები, რომელთა ვიწრო სპეციალობას კბილის ამოღება და სისხლის გამოშვება წარმოადგენდა. თედო სახოკიას ცნობით: „ხალხურ მედიცინაში ძველად დაწესებული და თითქმის დაკანონებული იყო ყოველ წელიწადს გაზაფხულის პირსახლის გამოშვება, თუ მეტადრე ხანში იყო შესული ადამიანი. ამას ასრულებდა თედოს დალაქი, იგივე წურბელების მომკიდებელი, იგივე კბილის ამომძრობი, იგივე მეკოტოშე და, ბოლოს, იგივე ნესტრით მაჯაზე ვენის გამხსნელი და მოჭარბებული სისხლის გამომშვები. (8,72).

დალაქების სამკურნალო პრაქტიკა ოფიციალურად მიღებულ ცოდნას ემყარებოდა. იოანე ბატონიშვილის სჯულდების მიხედვით: „იყო დალაქების უფროსი, ვინც განასწავლიდნენ შეგირდებს და სხვათა სადალაქოთა სახმართა ნივთებსა და ამით წარივლინებოდნენ სოფლებში დალაქები, რომ დროსა სისხლისა გამოშვებულს, ანუ კოტოშის მოკიდებისა იყვნენ გამოცდილნი, რომ კაცი ან არ მოკლან უფლინარობითა, ან არ დააშაონ“ (8,16)

შეგარად, საქართველოს სხვადასხვა გეოგრაფიულ ზონალობაში განლაგებული რეგიონების ხალხურ სამედიცინო სისტემებს გარკვეული თავისებურებანი ახასიათებს. თეოდორე ზემომოყვანილი მასალიდან ჩანს, საქართველოს მთიანეთში მეტად განვითარდა და პროფესიონალურ დონეს მიაღწია ხალხურმა ქირურგიამ (ტრენტოლოგიამ), ბარში კი — ქირურგიასთან ერთად თერაპიამ, გინეკოლოგიამ და სხვა. განსხვავებაა თვით მთის რეგიონებს შორის; ხალხური ქირურგიის ყველაზე უფრო განვითარებული ფორმა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ჩვენი საუკუნის 50-იან წლებამდე ხვესურეთმა შემოინახა, დასავლეთ საქართველოში კი — სვანეთმა (XX საუკუნის დასაწყისამდე). ხვესურეთში ხალხური ქირურგია პროფესიულ დონეზე, მაგრამ ჯერ არ არის საოჯახო-სავგარეულო ხასიათის, თუმცა სამკურნალო ცოდნის მემკვიდრეობით გადაცემის ტენდენცია აქ უკვე ჩანს. სვანეთში და საქართველოს ბარის რეგიონში კი ხალხური ქირურგია უკვე საოჯახო-სავგარეულო ფორმით გვხვდება.

საქართველოს მთიანეთის ხალხური მედიცინა ძირითადად ემპირიულ ცოდნა-ცოდნის დიდებას ემყარება და თვითმყოფად ხასიათს ატარებს. გარკვეულ შემთხვევებში შეინიშნება ოფიციალური, წიგნიერი მედიცინის გავლენაც, განსაკუთრებით სვანეთში. ბარში კი ხალხურ სამედიცინო პრაქტიკაში საკმაოდ დიდია წიგნიერი მედიცინის გავლენის ფაქტები. ხალხურ დასტაქართა სამედიცინო ცოდნა აქ უმეტესწილად ქართულ კარაბადინებს ემყარებოდა.

რათქმა უნდა, ამ სხვაობას გარკვეული ფაქტორები განაპირობებენ, რომელთა უმეტესი განხილვა ჩვენ შორს წაგვიყვანდა. აღვნიშნეთ მხოლოდ ერთი და მნიშვნელოვანი მთავარი ფაქტორის შესახებ, რომელიც თვით ადგილობრივი მოსახლეობის მიერ იყო შემჩნეული და გამოვლენილი. კერძოდ, ხვესურეთში 30-40-იან წლებში ჩაწერილ ეთნოგრაფიულ მასალაში დაცულია ასეთი ცნობა: „არხოტის თემში უსათუოდ უნდა იყოს ერთი აქიმი. აქიმი თვით არხოტის ჯვარი თხოულობსო. არხოტის ჯვარს სჭირდება ერთი აქიმი და ერთი მჭედელიო. ეს იმიტომ, რომ არხოტი უმბლობილში“ (მთებით შემოფარგლული) არისო და ზამთრობით სულ შეიკვრება თოვლის გამო გზებით, რომ დაჭრილი ხალხი არ დაიხოცოს უგზოობის გამოვო. არხოტის ჯვარი ერთ ვინმეს გააქიმებს და თვითონაც ხელს შეუწყობს, რომ აქიმი უფლობა არ გაუტოვლდეს და ავადმყოფი მოარჩინოსო (8,197)

შეგარად, აქ მთის მოსახლეობის შედარებით იზოლირებული, კარჩაკეტილი ადგილობრების მოთხოვნილებებზეა საუბარი. სწორედ ამიტომ შემოინახა ამ

საზოგადოებამ ძველი, ტრადიციული, ემპირიულ ცოდნაზე დამყარებულ სამედიცინო კულტურა. ამასთანავე, სამედიცინო დარგებიდან განვითარდა სწორედ ის დარგი, რომელიც ამ საზოგადოებისთვის აუცილებელი და ყველაზე მეტად საჭირო — ტრავმატოლოგია. ტრავმატოლოგიის განვითარებას კი, უპირველ ყოვლისა, განაპირობებდა ტრავმების სიხშირე, რასაც ხელს უწყობდა მთიანეთის დამახასიათებელი რთული გეოგრაფიული რელიეფი, მესისხლეობის ადათ-წესებამაგ., ხევსურეთში ე.წ. ჭრა-ჭრილობის ტრადიცია და სხვ. ამგვარად, როგორც აღვნიშნეთ, ქართული ხალხური მედიცინის რეგიონალური თავისებურებანი განპირობებული იყო ამ რეგიონების გეოგრაფიული გარემოს, მოსახლეობის ცხოვრების წესის თავისთავადობით და მთელი რიგი სხვა ფაქტორებით.

ლიტერატურა:

1. ბაგრატიონი იოანე, სჯულდება, თბ., 1957.
2. ბალიაური მ., ხალხური მედიცინა ხევსურეთში, ხელნაწერი. 1940 წ., ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიული არქივი.
3. ბურდული მ., ხალხური მედიცინა დასავლეთ საქართველოში (სვანეთის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით), ხელნაწერი, თბ., 1985.
4. თედორაძე გ., ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში, თბ., 1930.
5. თურმანიძე ნ., შენგელია რ., ეროვნული მედიცინა და თურმანიძეები, თბ., 1952.
6. ნიჟარაძე ბ., მდაბიო ხალხის მკურნალობა სვანეთში, ისტორიულ ეთნოგრაფიული ნაწერები, ტ. I.
7. ოჩიაური თ., ხევსურეთი და ხევსურები, თბ., 1977.
8. სახოკია თ., ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, თბ., 1974.
9. ფირფილაშვილი პ., ზოგად ტრავმულ დაავადებათა კვალი საქართველოში საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 1955, №2.
10. შენგელია მ., ქართული მედიცინის ისტორია, თბ., 1970, გვ. 238.

NUNU MINDADZE

THE REGIONAL FEATURES OF GEORGIAN FOLK MEDICINE

The Georgian population founded varied means of medical treatment during centuries. Traditional medical systems have been formed in separate parts of Georgian folk.

In the highlands of Georgia only folk surgery has reached a professional level. In the lowlands there were also well developed folk therapeutics, gyneacology etc.

The distinctivity of medical culture in the different parts of Georgia was caused by several factors, among them are the intensity of spreading the deceases, geographical environments, peculiarity of population mode of life and their social-economic being.

ელენე ნიკოლაიშვილი

გურული და აჭარული ლექსიკის ურთიერთიმპარტებისათვის

გურული, აჭარული და იმერხეული (კლარჯული) კილოები განეკუთვნებიან ერთ-ერთ ლექსურ არეალს - დასავლეთ საქართველოს ქვემო ზონას (ბ. ჯორბენაძე). ამ ლექსური არეალიდან იმერხეული განსაკუთრებულ ვითარებაშია მოქცეული. დავრცელებულია საქართველოს საზღვრებს გარეთ, მომიჯნავე თურქეთის ტერიტორიაზე, ისტორიულად საქართველოს მკვიდრ მიწაზე — შავშეთ-კლარჯეთში, მდინარე იმერხევისა და მისი შენაკადების აუზში ჭოროხის ხეობამდე. ტერმინი უნდა გეოგრაფიულ ცნებას გამოხატავს, ისტორიულ-ენიკურად კი იმერხეული „კლარჯული“ ან „შავშურ-კლარჯული“ დიალექტის შემონაწილია. იმერხევი 400 წელია რაც მოწყვეტილია საქართველოს. მე-16 საუკუნეში ოსმალო-თურქებმა შედიეს ეს ნაწილი ქვეყანას, ხალხს სარწმუნოება შეაცვლევინეს, ენა წაართვეს, მას-პაპური ტრადიციები და წეს-ჩვევები დაავიწყეს. სამი საუკუნის შემდგომ, მე-19 საუკუნის დასასრულს, თურქთაგან დაპყრობილ ქართველობას შეემატა კიდევ 177-78 წლებში რუსეთ-თურქეთის ომის შემდგომ რუსული თვითმპყრობელური პოლიტიკის შედეგად და უმძიმესი ეკონომიური და სოციალური პირობების გამო საქართველოდან თურქეთში ემიგრირებული ქართველობა, ე.წ. „მუჰაჯირები“. ეს ხალხი 400 წელია სრულად, რაც მოწყვეტილია მშობლიურ ქვეყანას, მოწყვეტილია ტერიტორიით, კულტურით, ეკონომიკით, თავისი სულიერი სამყაროთი, არა აქვს კავშირი სხვა ქართველ ტომებთან, სხვა კილოებთან, ქართულ სალიტერატურო ენასთან; ყოველმხრივ განიცდის თურქულის ძლიერ მასიმილირებელ ზეგავლენას.

სიტყვატუნწად, მაგრამ მეტად შთამბეჭდავად გამოხატა თავისი ხალხის ეს უმძიმესი მდგომარეობა ერთ-ერთმა „მუჰაჯირმა“ სოფელ ინეგოლიდან: „რომე იცოდე, რა წარეა მუჰაჯირათ ყოფნაო“, — თქვა მან. და მაინც, მიუხედავად ყოველივე ამისა, ხალხს მშობლიური ენა და კულტურა შერჩენილი აქვს და ეს ყოველ ნაბიჯზე მკაფიოდ ხმა გეოგრაფიული პუნქტების სახელწოდებებში, ადამიანთა გვარ-სახელებში, საოჯახო ნივთთა და სამეურნეო იარაღთა სახელებში, ხალხურ სიმღერებში, ზღაპრებში, თქმულებებსა და შელოცვებში დაცულია ქართული ტერმინოლოგია. ხალხს დაცული აქვს ქართული ქცევის ეტიკეტი (სტუმართან ურთიერთობა, მისი მიღება და გასტუმრების წესი და სხვ.). ნ. მარი 1911 წელს თავის დღიურში, რომელშიაც შავშეთსა და კლარჯეთში თავისი მოგზაურობის შთაბეჭდილებებს გვაცნობდა, ამისაც აღნიშნავდა, რომ აქაურ ქართველებს მეტყველების ტემპიც კი დაცული აქვთ და თურქულად ისე სწრაფად საუბრობენ, რომ უნებლიედ გურული მეტყველების სისწრაფე მოგვაგონდებაო. ეს ყოველივე შედეგია თავისი წარმომავლობის მიტოვება შეგნებისა, იმ სულიერი გრძობა-განცდისა, რომელიც ოთხი საუკუნის მანძილზე ატარა ამ ხალხმა. მაგრამ ყველაზე უწინარესი და უმთავრესი დოკუმენ-

ნტი, უეჭველი საბუთი, რომელშიაც აისახა და გამოჩნდა ამ ხალხის ისტორიულ-წარსული, მათი ცხოვრება და ყოფა, ენის ფენომენია. ენა, რომელზედაც მეტყველებენ იმერხეველი ქართველები, მეტად ახლოს დგას ქართული ენის სამხრულ-დასავლურ სხვა დიალექტებთან, მაგრამ მასში დასტურდება ისეთი ენობრივი მოვლენებიც, რომლებიც დამახასიათებელია აღმოსავლური კილოებისათვის. შეიმჩნევის ტენდენციები, რომლებიც ქართული ენის სხვა დიალექტებშიც გვხვდება ისტორიული ვითარების თანახმად, ეს მოსალოდნელიც იყო. სწორედ ამით არის უკილო განსაკუთრებით ღირსსაცნობი და საგულდაგულოდ შესასწავლი. საჭიროა და საშური მისი შედარება ქართული ენის სხვა დიალექტებთან როგორც ფონოლოგიური და გრამატიკული მოვლენების, ისე ლექსიკის მხრივაც. გურულ ლექსიკონზე მუშაობის დროს სხვა დიალექტებთან შედარება-შეპირისპირებისას ამ მხრე უჩვეულო სიუხვით გამოვლინდა საერთო და სპეციფიკური იმერხეულთან მიმართებით.

იმერხეულის მასალის დასამოწმებლად გამოვიყენეთ შუშანა ფუტკარაძის ნაშრომი „ჩვენებურების ქართული“. წიგნი, რომელიც 700-ზე მეტ გვერდს მოიცავს წარმოგვიდგენს თურქეთის რესპუბლიკაში მცხოვრები ქართველების (როგორც ისინი უწოდებენ თავიანთ თავს - „ჩვენებურების“) მეტყველების ნიმუშებს. ახლავს ლექსიკონი. ამ დრომდე მხოლოდ ნიკო მარის ჩანაწერებით თუ ვიცნობდით იმერხეველთა მეტყველებას. ამ კუთხის მცხოვრებთა ენა არ შეადგენდა ისტორიკოს-არქეოლოგებისა და მოგზაურების უშუალო ინტერესის საგანს. შ. ფუტკარაძის ნაშრომში უხვად წარმოდგენილი ფოლკლორული, ისტორიული, ეთნოგრაფიული მასალა კი, უპირველეს ყოვლისა, დიალექტოლოგიური ტექსტებია. ამ მხრივ მეტად დიდია მისი ენათმეცნიერული ღირებულება. რაც შეეხება გურულს, გამოყენებული გვაქვს როგორც საკუთრივ ჩვენი შეკრებილი, ისე გურულის შესახებ არსებული ტექსტები და სალექსიკონო მასალა.

„ჩვენებურების ქართულისთვის“ და, კერძოდ, მისი ლექსიკონისთვის ერთი თვალს გადავლებაც საკმარისია, რომ დავინახოთ, თუ რა სიმდიდრეა დაუჩვენებელი ამ კილოში და რა ძვირფას მასალას იძლევა იგი ქართული ენის ისტორიისათვის. მართალია, იმერხეულში დიდი რაოდენობით გვხვდება ნასესხები (თურქული, სპარსული, არაბული) სიტყვები, მაგრამ ამაში გასაკვირი არაფერია, ის კი მართლაც საოცარია, თუ როგორ შეძლო აქაურმა ქართველობამ დღემდე შემოენახა არაერთი მარგალიტი ძველი ქართული ლექსიკისა.

აი, თუნდაც სიტყვა *კო*; ესაა იგივე *რკო*, რომელიც ძველ ქართულში მუხის მნიშვნელობით იხმარებოდა. *რკო* და *მუხა* ძველად სინონიმები იყო (ამის შესახებ საგანგებო გამოკვლევა აქვს აკად. აკაკი შანიძეს). სწორედ ეს ძველი მნიშვნელობა შემოუნახავს დღემდე ამ სიტყვას იმერხეულში: „ჩვენ „კო“ ვეტყვი, აჭარლები „მუხა“ ეტყვიან“, — განმარტავს მაჭახლეელი მთქმელი. აღსანიშნავია, რომ იმავე მნიშვნელობით იმერხევის ზოგ სოფელში გვხვდება აგრეთვე *ფელამუში*: „მუხას ზოგი „ფელამუში“ ებნევიან“. დასავლეთ საქართველოში კარგადაა ცნობილი ეს სიტყვა სულ სხვა მნიშვნელობით („თათარა“). ამრიგად, *ფელამუში* ერთი მხრივ *რკოსა* და *მუხის* სინონიმია, მეორე მხრივ, კი ომონიმს წარმოადგენს. ამგვარ სიტყვათა გავრცელების არეალის დადგენა, ვფიქრობთ, მრავალმხრივ საინტერესო იქნებოდა.

ასევე საინტერესო სინონიმური ერთეულებია: *ფოთოლი* და *ფურცელი*. *ფურცელი* ძველ ქართულში იმასვე ნიშნავდა, რასაც დღევანდელი *ფოთოლი* (დიალექ-

ფოთელი). საბა ბრძანებს: „ფურცელი ეწოდება ხეთა და მოლთა მწვანეთა, ფოთელი — ყვავილთაგანსა ერთსა ფურცელსა“. დღეს ასეთი სემანტიკური მნიშვნელობა უკვე აღარ შეინიშნება. მცენარის ერთ ცალკე ფურცელს *ფოთელი* ჰქვია, ხოლო მისი დიალექტური ვარიანტია, *ფურცელმა* კი სხვა მნიშვნელობა შეიძინა, ანუ ძველი მნიშვნელობა შემორჩა გამოთქმებში: *ყვავილის ფურცელი*, *ყვავილი ფურცლა...* *ფურცელი* ზოგ დიალექტში (მათ შორის გურულში) იხმარება თუთის ხეობის მნიშვნელობით; იმერხეულში კი მას სავსებით შეუნარჩუნებია ძველი მნიშვნელობა: „სიცხემ ფურცელი დააყრევია ხიებსა“ (ინეგოლი).

ზოგჯერ სიტყვას იმერხეულში ფონეტიკური თუ სემანტიკური ცვლილებები აქვდა, მაგრამ ძველსა და ახალს შორის კავშირი მაინც თვალსაჩინოა. მაგალითად, *სამშობლოს* მნიშვნელობით იმერხეულში იხმარება წარმოშობით *სამშობლი* სიტყვა *მემლექეთი*, მაგრამ სიტყვა „სამშობლოც“ შენარჩუნებულია გურულში სემანტიკური ცვლილებებით: *სამშობლო* ნიშნავს „დედულეთს“. გურულის შემდეგ „ორმოცი დღე რომ გავაო...“ იტყვის იმერხეველი, „დოდოფალი წესა სამშობლოს, ანა-ბაბოს სახლში“.

ზუბინი ძველად მარჯვე მსროლელს, სნაიპერს ნიშნავდა, იმერხეულში კი მას „მარჯვად მხედველს“ მნიშვნელობა შეუძენია. სემანტიკური ცვლილების საფუძველი ნათელია.

მარტვილი ძველ ქართულში ნიშნავდა ქრისტეს სჯულისთვის ტანჯულს, მოწამეს; *მარტვილი* კილოებში (იმერხეულში, მესხურში...) მას „ჩივილი ბავშვის“ მნიშვნელობა მიუძღვის, რაც თავის დროზე მხედველობიდან არ გამოპარვია საბას: „მარტვილი ღატანთა ენაა, მოწამეთას უწოდებენ, ხოლო მესხნი ყრმასა უწოდებენ“, — წერს

ზოგჯერ იმერხეული წარმოგვიდგენს სიტყვის უფრო ძველ ფორმას, ვიდრე დღეს გვხვს სალიტერატურო ენასა თუ დიალექტებში, მნიშვნელობა კი უცვლელია; მაგალითად: *მანგალი* („ნამგალი“), *მაჯაში* („მაჯა“).

საერთაღმდეგო აგრეთვე იმერხეულში დღემდე დაცული ძველი ქართული სემანტიკური ერთეულები: *ლაშიობაი* („ლაშურა“, ძვ. ქართ. *მლაშიობი*), *შილი* („მაზლის კლი“), *ჩახვი* („ჩანთა“), *ციღვი* („დანა მოსაკეცი“), *ჭელი* (← მჭელი — „მომკილი ხელის ხელეური“) და სხვ.

საერთაღმდეგო იქცევის ზანიზმების სიუხვე იმერხეულში. ნიმუშად შეიძლება დავსახლოთ *ბადიში* („შვილიშვილი“), *დაფაღვა* („დაგვა, დასუფთავება“), *დუდი* („სამშობლოს თავი“), *მანჭკულა* („ხის სოკო“), *მარუჯი* („მარყუჭი“, აქედან: *მარჯვაი* — „გულდახურული, გულჩათხრობილი“), *ჭეიჯა* („მწვანის სანაყი ჯამი“), *ღიღიში* („უმწიფარი, შემოსუსვლელი სიმინდი, ლობიო...“), *ჩაფულა* („ფეხსაცმელი“), *ღამბია* („მამიდის ან დეიდის ქმარი“) და მრავალი სხვა.

იმერხეულის მიმართება ძველ ქართულთან და სხვა ქართველურ ენებთან, ასევე ძველ დიალექტებთან, საკითხების მეტად ფართო სპექტრს მოიცავს, რომელსაც, უმარჯვეა, მომავალში არა ერთი და ორი გამოკვლევა მიეძღვნება. ამჯერად ჩვენ უნდა მკითხველს გავუზიაროთ მხოლოდ ჩვენი პირველი შთაბეჭდილებანი იმერხეული დიალექტური ლექსიკის გურულთან მიმართების ზოგიერთ საკითხზე.

იმერხეული, როგორც ვიცით, სამცხურ-ჯავახურთან, გურულთან და აჭარულთან ერთად, ისტორიული მესხურის განაყოფი კილოა. სამცხურ-ჯავახურში ქართლურის დიალექტსა და იჩინა თავი, დანარჩენებში დასავლეთ საქართველოს დიალექტებისათვის დამახასიათებელმა მოვლენებმა იმძლავრა. ამიტომაც პირველივე ზოგადი შთაბ-

ექდილება ისაა, რომ იმერხელს ქართული კილოებიდან ყველაზე მეტად აჭარულ და გურული უბამენ მხარს და მათ შორის მსგავსება და სიახლოვე მკაფიოდ ჩანს ძირითადი ლექსიკური ფონდის ყველა ფენაში. მსგავსება თვალსაჩინოა როგორც ფუძის, ისე აფიქსების და მთელი სიტყვის ფონეტიკური იერსახის მიხედვით. ამ მიტყველი ნიმუშებია თუნდაც ისეთი სიტყვები, როგორიცაა: *აფერი, ვეფერი, ვინცა რაცხა, რაფერ, რაცხაფრათ, რავარც, რავარცხა, დანაბოლოს, დასტურ//დასტურცახე, ერცახვანი, ბურკა, კოდარა, ნარცხი, ნაღჯენაი, პაწახან, გაკუჭღა, გაწიწინდა, დეიმლოიავა, დააჟღერტა, დააწეწა* და სხვა და სხვა...

ბევრი ლექსიკური ერთეული, რომელიც მეტად დამახასიათებელი და სპეციფიკურია გურული დიალექტისათვის, ისეთივე ფორმით და ზუსტად იმავე მნიშვნელობით დასტურდება იმერხელშიც. ასეთებია, მაგალითად, არსებითი სახელები: *ბალი* („სარტყელი, ზონარი, თასმა“), *ეგირი* (სამკურნალო ბალახი, „ვარსკვლავი“), იგივე „კოთხუჯი“ — ქართ. იხ. საბა), *ზრუგი* („ზურგი“), *თაღარი* („საზღვარი“), აქედან: *მოთაღრე* — „მოსაზღვრე“, *გათაღრება* — „საზღვრის გასწორება“, *თენერა* („ქვაბი, კარდალი“), *თქორი* („წვრილი წვიმა“), *ინათი* („უნიანიობა, სიჭუტე“), *კარდალა* („სპილენძის ქვაბი“) *კაროე* („საქათმე), *კედარო* („მხარე“), *კვენდო* („შქერის ნედლი ტოტი, რომელსაც წნელად იყენებენ“), *კოკო* („კვერი, კოკორი“), *კორიზაი* („ბაღლინჯო“), *ლანდი* („აბრეშუმის ძაფის ერთი ამოხვევა, ერთი ხვეული“), *ლეღმა* („წყლიანი თოვლი“), *ლეში* („მაღალი ბალახი“), *მეზერი* („საფლავი“), *ნაშალი* („ხურდა ფული“), *ორსი* („გრდემლი“), *პოქი* („ობი“, აქედან: *დაპოქება* — „დაობება“), *ჟვაი* („მსხვილი ცვარ-ნამი“), *რავი* („მახე, სათაგური“), *სველ* („შრავი, ყველის ამოყვანის შემდეგ დარჩენილი სითხე“), *უსტა* („ხელოსანი“), *ფელუკა* („პატარა ნავი“), *ფუტი* („კვამლი“), *ჭაფშია* („წვრილი თევზი“), *ჭოჭო* („ფესვი, ძირი, მოდგმა“), *ლოჯე* („კედელი“), *ყანთარი* („სასწორი“), *ყურმურ* („თოფის ტყვია“), *ჩაირი* („მინდორი, მდელი“, აქედან: *დაჩაირება* — „საქონლის საძოვრად დაბმა“), *ციცაი* („გოგონა, ქალიშვილი“), *ძმერხლი* („სუროსებრი მარადმწვანე ხვიარა მცენარე“), *წიტი* („მუწუკი“), *ჭაჭვი* („პეშვი“, აქედან: *ამოჭაჭვავს* — „პეშვით ამოიღებს“), *ჭენჭი* („ცხიმი“), *ჭერი* („სასიმიანდის ან საქათმის იატაკი, გაკეთებული წვრილი, გაუთლელი ბოძებისაგან“), *ჭვანკი* („ფრჩხილი ბრჭყალი“), *ჭიბონი* — (ხალხური საკრავი; შდრ. საბა — ჭიბონი), *ჭიბონანი* („ქლიბი“), *ხელგობაი* („პატარა გობი“), *ხიბაკი* (გურულში პარალელური ფორმაა ხაბაკი — „ბარგი, ტვირთი“), *ჯგვერი* („წაწვეტებული ჯოხი; დიდი ეკალი“), *ჯღობა* („ტკიპა მკბენარი“), *ჯღარკი* („ძველი ქალამანი, ფეხსაცმელი“) და მრავალი სხვა.

ზედსართავებიდან შეიძლება დავასახელოთ: *ბერი* („უჭკუო, გონებასუსტი“), აქედან: *აბერებს* — „ასულელებს“), *ბლაყვი* („ლენჩი, გაუგებარი“), *ბღეზი* („ფიცხა ბრაზიანი“), *დიდვანი* („დიდრონი, დიდ-დიდი“), *ერიცახე//ერცახე, ერიცახვანი, ერცახვანი* („პატარა, ცოტა), *ზენგილი* („მდიდარი, უხვი, ბარაქიანი“), *სულუსხარ* („სულსწრაფი, სულმოკლე, მოუთმენელი, ხარბი“), *ყირათი* („მოთეთრო ცხენი“), *ჩუტე* („ფუჭი კაკალი, უგულო მარცვალი“), *ხორცვანი* („ჩასუჭებელი“) და სხვა. ზმნები: *ამოჭუჭკავს* („სათითაოდ ამოიღებს“), *გააკუჭებს* („გააბრაზებს“), *გაარბევს* („გაანაწილებს; ცალკე დაასახლებს“), *დააწკაპებს* („დაამწკრივებს“), *დააჟღერტებს* („დაანარცხებს, დაახეთქებს“), *დარკილავს* („ფიცავს, ხის ნივთს მატლი გაუჩნდება“), *დაღრეკავს* („მოღუნავს, დაბრეცს“), *გვეტება//ვეკეტება* („ჭრება, ეჩხირება“), *ეტოშება* („ეუცხოება, ეხამუშება, ეუხერხულდება“), *კორწილობა* („ქანაობა“), *მობღუნკავს* („მოხრის, მოღრეკს“), *მოკოჭავს* („მოკონავს“, „თავ

„მეტრავს“, გადატ. „ჯადოს გაუკეთებს“), *მოკუნკავს* („მოლუნავს, მოხრის“), *მოლაშტრავს/დალაშტრავს* („მოასველებს, დაასველებს“, „დადვრის“), *მოპოტავს* („საბრძოდ მოაგროვებს, მიისაკუთრებს“), *მოწეკვავს* („მოწყვეტს“), *მოჭუჭავს* („მოხუჭავს“), *უფუტებს* („უბოლებს“), *უჭიტინებს* („უჭკვეტს“), *შეუპინტილებს* („შეუპინტიურებს, თავს მოიგიჟიანებს, აიხირებს“), *ჩაანელებს/ჩააპარებს* („ჩააჭრობს, ადვრებს, სანთელს“), *ჩააფურტნის* („ჩააფურთხებს“), *ჩაუკაკლავს* („ჩაუთვლის, კვლით გადასცემს, დაწვრილებით ჩააბარებს“), *წაზავდენ* („ბევრნი ერთად წააღვინებენ, წააცვივდენენ“), *წაძვუფავს/წაწიკვავს* („წააწყვეტს“), *წინწილებს* („წინწილებით მოდის, მოწვეთავს“), *ჭუჭკავს* („გულმოდგინედ აგროვებს, ინახავს“) და მრავალი სხვა.

ნიშნარი სახელები: *გადატეტკილი* („გადათეთრებული, ფერმკრთალი“), *გადაბრუნდილი* („ძალიან მსუქანი“, „დაბერებული“), *დახარბლული* („უწესრიგოდ დატყვევებული“), *მოსასწრაფი/მოსასრავი* („წინათგარძნობა, რომ ვიღაცაა მოსასველებელი“), *ხელგამუთსლელი* („საქმის უცოდინარი, მოუხერხებელი, უფრთხილო“) და სხვ.

ნიშნართები: *გულგარაი* („უგულოდ“), *ერთგაყოლაი* („ერთრიგად; ერთხანს“), *ლალა/თლათ* („სულ, მთლად“), *როიცხა* („როდისღაც, გვიან“), *ფომფომ* („მოშვენილად, თავისუფლად“), *ძვილათაი* („ძლივს“), *წინალამდულა* („წინალამის მდევსად“) და ა.შ.

ნიშნარი ლექსიკური ერთეულები ჭარბად შეიძლება დაემატოს ზემოთ მოყვანილ ნიშნარს. ზოგიერთ მათგანზე ადრევე გვქონია მსჯელობა გურულ ლექსიკაზე ლექსობის დროს ძველ ქართულთან, საბას „სიტყვის კონასა“ და სხვა დიალექტურ ნიშნარებთან. ასეთებია: *ალიკაპი/ალკაპი*. გურულშიაც და იმერხულშიც იგი ალიკის“ ნიშნავს („ხობოს ხის ალიკაპი ამოდვა პირში და ძროხასთან ერთად დაეშვა საძუარზე, ვეღარ მოწოვსო, ეგონა“. სოფ. თუფექჩი ქონაქი). არტაშანი — იმერულ კილოში დაზიანებული ძვლების შესაკრავს ნიშნავს („მოტენილზე ფისის არტაშან დააკრავენ და მალე გაამთელეფს“, იმერხ.), *ბელყაიში* — ტყავის სარტყელი, ქამარი. ორივე კილოსათვის ეს საზიარო სიტყვა თურქული კომპოზიტია: *ბელ* — წელი, კაცის — ქამარი; *გვარდა* — ოვალური კასრი, რძის პროდუქტების შენახვა („გუარდაი ყველით ავამსე“ (იმერხ.), *დერგი* — თიხის ჭურჭელი, ჩვეულებრივ იყენებენ ყველის შესანახად, კიტრის დასამყავებლად. *ზორი* — „გასაჭირი, მარა, ძალა („რა ზორი მაქ, თურქა (=თურქულად) ვილაპარაკო?!“ თუფ. ქონაქი), *ზოვი* — ვაკე ადგილი მდინარის პირას, საყანე, სახნავ-სათესი ადგილი („ზოხები ზოვი ზოვდენ“ (იმერხ.), *ქარაფსი* — დიდი რქა, ფრჩხილი; *ყაიში* — ქამარი; *ყანთარი* — სასწორი (იმერულშიც გვხვდება); *ყამა* — ხანჯალი, სატევარი (დასტურდება კართლურშიც; თურქული სიტყვაა — კამა). *ყურშუმი* — „თოფის ტყვია“ და მისთ.

ზოგი ლექსიკური ერთეული სხვა დიალექტებშიაც არის დადასტურებული, მაგრამ უმეტესწილად მნიშვნელობით იხმარება. სანიმუშოდ შევჩერდებით ერთ-ერთ მათგანზე:

დოლაბი. ეს სიტყვა სხვადასხვა კილოში სხვადასხვა მნიშვნელობის მქონეა. კართლურში იგი ბანიანი სახლის სათვალეა — სინათლის ჩასასვლელი და ბოლის, კვების ასასვლელი (სტ. მენტეშაშვილი). ივ. გიგინეიშვილის, ვ. თოფურაის და ივ. ჯიჯიანიძის მიერ გამოცემული „ქართული დიალექტოლოგიის“ I ტომში (1961 წ.) გურულ ტექსტებზე დართულ ლექსიკონში დოლაბი ნიშნავს „კედლის შკაფს, კედლის კარადას“. შ. ძიძიურის ახსნით, მესხურში ამ სიტყვას „ხვრელის“ მნიშვნელობა

ობით ხმარობენ. ნიკო და დავით ჩუბინაშვილებთან იგი „დიდი სარკმელი, სანთურ-ან განჯინა“, თუმცა აღნიშნულია ისიც, რომ დოლაბი დიდი წისქვილის ქვასაგან ნიშნავს; მაგრამ დოლაბი რომ „დიდ წისქვილს“ ნიშნავს, მხოლოდ გურულსა და იმერხელშია დადასტურებული. გურულში დოლაბი ქვის დიდი წისქვილია, იმერხელშიც ასეა. იმერხეში დიდი წისქვილისაგან გასარჩევად პატარი წისქვილ „ბუჭულას“ ეძახიან. სოფელ ბორჩხის მკვიდრი ამბობს: „წისქვილი მაქუან, დიდ დოლაბი“. ჰაირიელიც (ჰაირი შიდა თურქეთშია, ბურსის ვილაიეთის ინეგოლრაიონში, დასახლებულია მაქანლიდან წასული „მუჰაჯირებით“) დოლაბის სიდიდით ტრებახობს: „ამ დოლაბზე თელი სოფელი დაფუჰავს, ყუელასია, ჰამა ნობეთ შეხუალ“ (მაგრამ რიგში დგომა მოგიხდებო).

ხშირია შემთხვევა, როცა ლექსიკურ ერთეულთა შორის გურულსა და იმერხელში ფორმის მხრივ მცირე სხვაობა შეინიშნება, მნიშვნელობა კი საერთო-ამგვარი შემთხვევების დიდი ნაწილი მარტივი ბგერათმონაცვლეობის შედეგად მონაცვლეობას ადგილი აქვს როგორც თანხმოვანთა, ისე ხმოვანთა შორის. ხმოვანთა მონაცვლეობის ნიმუშებია: გურული: *ეზუა*-იმერხელი: *ეზო*; *ლოქორია* – ლექორია („ლოკოკინა“), *კოდონა*//*კოდანა* – კოდანი („კოდო“), *მესერა-მესარი*, *მუგუზალი* / *ნიგუზალი*, *სიკორწიალა-საკორწიალა* („საქანელა“), *სირსვილა-სირსვალა*, *ქუჩინა-ქუჩეჩი*, *ღვიერო-ღვიორო*//*ღვიდარო* („ღაღარი“), *ყინტარო-ყინტორ* („ძალიან ცივი წყაროს წყალი“), *ხიჭიჭური* – *ქექიჭური* („ქექიჭური ზამთარ სხალია, გაზაფხულამდინ უთევს“, იმერხ.), *ჯალამბერი* – *ჯალამბარი* („ქვის საზიდი“ და სხვ.

თანხმოვანთა მონაცვლეობის შედეგად მიღებული ლექსიკური ერთეულებიდან შეიძლება დავასახელოთ: გურული: *გაკოპიტება* – იმერხელი: *გაქოპიტება* („გათლა, ხისთვის ტყავის გაცლა“), *გვილანცა* – *გვილანძა*, *გვიშვართა* – *გვიშვართა*, *მობღუნძული* – *დაბღუნჯული*, *ეხიცილება* – *ეხიჩინება*//*ეხაჩინება*, *ვინცხა* – *ვინძა*, *მესტი* – *მესთი* („ფეხსაცმელი“), *ფახაცი* – *ფახაწი* („უხეში მატყლი“), *შანბალა* – *შავბალა*, *ხარდანი* – *ხარდალი* („ვაზის სარი“), *ხოჩიჩი* – *ხოჭიჭი* („ჩვილი ბავშვის საწოლი“) და სხვ.

ამ სიტყვათა ნაწილი ამა თუ იმ ფორმით ცნობილია სალიტერატურო ენაში ადგილი შესამჩნევია, რომ ზოგ შემთხვევაში სალიტერატურო ქართულთან უფრო ახლოს დგას გურული დიალექტი, ზოგ შემთხვევაში – იმერხელი. რაც შეეხება სიტყვათა მეორე წყებას, ისინი მხოლოდ ერთ დიალექტურ არეალშია გავრცელებული, რომელსაც მიეკუთვნება გურულიც და იმერხელიც აჭარულთან ერთად. ამ არეალში ხშირად გვხვდება საერთო ლექსიკური ერთეულები, რომელთა დიდი ნაწილიც შეთვისებულია აღმოსავლური ენებიდან მათთან უშუალო კონტაქტის გზით და რომელთაგანაც ზოგი უცხოა სალიტერატურო ენისა და სხვა კილოებისათვის. გამოვყოფთ ზოგიერთ მათგანს:

ბაღდუმი გურულში, ასევე იმერულ და ლეჩხუმურ დიალექტებში ეწოდება უნაგირის (კურტნის) დასამაგრებელ, განიერი ქამრის ფორმის ტყავს, რომელსაც ცხენს (ჯორს, ვირს) ძუის ქვეშ ამოსდებენ ხოლმე. ეს სიტყვა გვხვდება საბაზ ლექსიკონშიც: „პაღდუმი – ჯორთ საბარკლე“. ამავე ფორმით არის იგი წარმოდგენილი იმერხელშიც, სადაც პარალელურად დასტურდება აგრეთვე *ფაღდუმი*. ამრიგად, სიტყვის თავკიდური ბაგისმიერი თანხმოვანი დიალექტებში წარმოდგენილია როგორც მუღერი, ისე ფშვინვიერი და მკვეთრი სახეობით წარმოშობით ეს სიტყვა სპარსულია (*paldim*), ნასესხები აქვს თურქულსაც. ასე

პირველადია მკვეთრთანხმონიანი ვარიანტი, რომელიც დასტურდება საბასთან დღემდე დაუცავს იმერხელს. აქვე აღსანიშნავია ხევსურული და მთიულური *მღტუმი*.

ზავისმიერ ბგერათა მონაცვლეობის ნიმუშია აგრეთვე *ტკვამში, ტკვამში, ტკ-ფაში*. ამათგან *ტკვამში//ტკვამში* გურულში ნიშნავს მუწყუკს, სხმოს. *ატკვამშული* *ატკვამშული//ატკვამშული* ესაა დამწვრობის ან სხვაფრივი გაღიზიანების შედეგად ამობერილი, ამობურცული, წყალჩამდგარი კანი („მარკოზაი ვერ კერავდა მღლებს. ჩეიცუმდი და... ატკაჩული ქქონდა ქუსლები იმავე მინუჩი“). იმერხელში აქვეს *ტკვამში*, რომელსაც შ. ფუტკარაძე ასე განმარტავს: „სიღამწვრით ან ზეილით (თოხით მუშაობისას ხელებზე, ფენსაცმლის სიმჭიდროვის გამო ფეხებზე) წარმოქმნილი წყლიანი ბუშტი კანის ზედაპირზე“.

შავავსი მონაცვლეობის ნიმუშია გურული ტომბოყო „მიწაზე დამდგარი წყალი, ზემე“ (გ. შარაშიძე) და იმერხელური ტომბოყო „ჭაობი, ტლაპო, ტალახი“ (შ. ფუტკარაძე).

ლანცი გურულ დიალექტში, როგორც გ. შარაშიძე განმარტავს, ნიშნავს „ალს“. აღიანაა „*ლანცა* — ალვა; ვალანცული — ალით შემურვილი; *მოლანცული* საჭმელი — *ლანცის*, ალის გემოს მქონე“. იქვე მითითებულია შესადარებლად დ. ჩუბინაშვილის ლექსიკონის ლანძვა. ეს სიტყვა ცნობილია საბასთვისაც: „ალანძვა — გარეთ მწვარი, ზღნით — ჰუმი“.

ლანძვა სტ. მენტეშაშვილის ქიზიყურ ლექსიკონში განმარტებულია როგორც „ჭარე ცეცხლისაგან ზედაპირის წვა, ალანძვა“. ლეჩხუმურ დიალექტში გვაქვს *ალანჯვა* — გამურვა, გაშავება, ვალანძვა“ (მ. ალავიძე). იმერულშია ვალანჯვა. ფუტკარაძეს „ჩვენებურების ქართულზე“ დართულ ლექსიკონში შეტანილი აქვს *ვალანძა* — შეიტრუსა, გარეკანი დაეწვა“. აქვეა საილუსტრაციო ფრაზა: „ცოტათ ვალანძა სახლი, მალე დააპარეს ცეცხლი“.

აბრივად, ამ შემთხვევაშიც საქმე გვაქვს ერთი და იმავე სიტყვის ფონეტიკურ ვარიანტებთან, რომელთა მნიშვნელობაც დაახლოებით ერთნაირია: *ლანძვა* — *ლანცა* — *ლანჯვა* — *ლანჯვა*.

ერთი და იმავე სიტყვის ფონეტიკური ვარიანტებია აგრეთვე *ხიციანი* და *ხიჩინი*, რომელთა მნიშვნელობა იგივეა, რაც *ლიტინი* // *ლუტუნი*. ორივე ფორმა (*ხიციანი/ხიჩინი*) გვხვდება იმერულში; გურულშია *ხიციანი*: *ეხიციანება* — *ელიტინება*, *მუხიციანა* — *მუელიტინა* (ა. დლონტი). იმერხელში კი გვაქვს *ხიჩინი*: „*ეხიჩინება* — *ელიტინება*, *ლოტინისაგან* ღიზიანდება, *ეცინება*“ (შ. ფუტკარაძე).

სიტყვის სესხებისას ხშირად გურულში იცვლება *ხ*-თი, მაშინ, როცა იმერხელში უნარჩუნებს მას დედნისეულ თანხმონიანს. იმერხელშია *ჰაზირი* — *მზა*, *მომზადებული* (არაბ. ჰასირ), *აჰაზირებს* — *ამზადებს*, *ჰაზირობენ* — *ემზადებიან*; გურულშია *ხაზირი* — *მზადყოფი*; *მოიხაზირა* — *მოიმზადა*, *მოიმზარავა*. *ახაზირე* — *მოხაზირება*, *გახაზირება* — *მომზადება*; *ხაზირია*, *მოხაზირებულია*, *გახაზირებულია* — *გამზადებულია*.

თამბაქოს საჭრელ დაზვას იმერხელულად *ჰავანი* ჰქვია, გურულში კი *ხავანს* უწოდებენ (შდრ. სპ. *havan*).

მოსვენება, დაწყნარება იმერხელულშია *რაჰათი*, გურულში — *რახათი* (შდრ. არაბ. *rahat*).

ზოგჯერ ჰსთან მონაცვლეობს *ღ*: *სილაჰი*-იარაღი, საჭურველია იმერხელში. იმერხელში მნიშვნელობით გურულშია *სილაღი*. აქედანაა *ჩასილაღებული* — იარაღში

ჩამჭდარი, იარაღასხმული (შდრ. არაბ. silah).

იშვიათად მონაცვლეობენ *ხ* და *ქ* ღბერებიც: იმერხ. ხანჯალი — ჯიკავი, ანება, შენძრევა, შენჯღრევა — გურ. ქანჯალი — შექანება, შენძრევა. აქედან: ანჯალებული (ე.ი. შექანებული) ნიშნავს გიჟს.

იმერხევეში ტაბალი პირუტყვის დაავადებაა, ჩნდება ჩლიქებსა და პირის ღრუში (შ. ფუტკარაძე) — გურული ტაბაჩი „ცხენის ავადმყოფობაა, სასაში უჩნდება შარაშიძე).

ზოგჯერ სიტყვათა შორის სხვაობა გამოწვეულია სხვა ფონეტიკური პროცესებით, როგორცაა ბგერის განვითარება ან დაკარგვა, ბგერათვალსა და მაგალითად: გურული ჯღიბა — იმერხეული გიჯღიბა, ჯღა — გრჯღა, დასურ — დასტურ, კვიმატაი — კუმარტაი, ლენჩი — ლეჩი, უკვდავა — უკდავაი, ლაღჯა//ჯღა, გრჯღა, შეტკეჩილი — შეტკენჩილი, ცხემლა — ცხრემლა, ძლიბლა — ძლიბლი, ზღარბი//ძღაბლი — ძღრაბლი, ოწინარი — წოწინარი, ჭყინტი//ჭყლ — ჭყინტი, შიშტიბუჯა — შიშტირიბუჯა და სხვ.

საკმაოდ ხშირ შემთხვევაში ფორმათა განსხვავება დიალექტებს შორის სცილდება ფონეტიკის სფეროს და მორფოლოგიური ელემენტების მონაცვლეობის შედეგად მაგალითად, ზოგ თანხმოვანფუძიან სახელს მეორე კილოში შეეფარდება ბოლოხმოვნიათი სახელი: გურული: გიდელი — იმერხეული: გიდელა, დინდელი — დინდგელი, ძეწნა//ძეწნი — ზენი // ძეწნი, თავსრაკა — თავსრაკი („თავსაკრავი“), მაგანა — მანგალი, ფუნჩხა — ფუნჩხი, ქესკინია (მარდი, ცქვიტი. გ. შარაშიძე) — ქესკინაი (თურქ. keskin „მჭრელი“, მამაკაცის სახელია), ხალი („ჟოლოკი“) ხალჯალადინა („ბალახეული მცენარე“ ს.უღ.) ჯალადინი („ჩალა-ბულა“) და სხვ.

არცთუ იშვიათად ერთმანეთს ენაცვლებიან მორფოლოგიური ელემენტები როგორცაა ზმნის ფუძისეული ხმოვნები (ფუძედრეკად ზმნებში და მათ მიმდევრებში), თემის ნიშნები, მიმდევობის მაწარმოებელი სუფიქსები. მაგალითად: გურულ გატლიკული — იმერხეული: გატლეკვილი (1 „ტოტებგაცლილი, ბალანგაცილი“ 2. უქონელი, ღარიბი“), დაკურკუტებული — დაკურკუტვილი, დაყუყული — დაყუყვილი („ჩაკუზული“), გაძღუფა — გაძღიფა („გაჭიმა“, „გაყინა“), დააქსიტებს — დააქსიტინებს, ქსიტეება — ქსიტინი („ცხვირის ცემინება“), დაპაიჯავს — დაპაიჯავს. დაშტიმავს — დაშტემს („დააბრიალებს თვალებს“), დეისხრიკება — დეისხრიკვის („დაიკრუნჩხება“), დეიფურტნა — დეიფურტლა („დაინერწყვა“) და სხვ.

დაბოლოს, სხვადასხვა სახის ცვლილებათა თავმოყრის შედეგია: გურული: დემირ — იმერხეული: დემირალმა („ვაშლის ჯიში“), თალაბულისი — თალაბულო („ქალის სარტყელი, წელზე სამკუთხად დაფენილი“), მრავალძარღვა — ბალაძარღვა, დელიყანდი — დელიყანლი („ახალგაზრდა კაცი“), ილონი — ილუმი, მაკიდო — მაკიდონი, მანჭკუარა — მანჭკულა, ეყაშმერება — ეყაშმერება („ემასხრება“), ბაბასილი//პაპასკირი — პაპასინი, ხურმა//ხუმბრა — ხუმრა და სხვ.

არაიშვიათად ფორმით ერთნაირი ლექსიკური ერთეულები მნიშვნელობის მხრივ რამდენადმე შორდებიან ერთმანეთს, მაგრამ მათ შორის სემანტიკური კავშირი მაინც შეიმჩნევა; მაგალითად: იმერხეულში ახორი ნიშნავს „ბოსელს“, გურულში იგი სახლზე მიშენებული საკუჭნაოა. სიტყვა წარმოშობით თურქულია (ahir). ბენძლი — დიდი ტანის, მსუქანი, არაპროპორციულად განვითარებული ადამიანის ან ცხოველის მეტსახელად იხმარება სტამბოლში მცხოვრებ მუჰაჯირებში. გურულში (ასევე იმერულში და მესხურშიც) ეს სიტყვა ძველ, დამძალ, გაფუჭებულ, ობზ-

რამეს ნიშნავს. „ბენძლი ბებერიო“, იტყვიან მიხრწნილ, გადაბერებულ კაცზე (ვ. ბერ., ა. ლ., თ. მაისურ.). დილენჯი იმერხელში ნიშნავს „მათხოვარს, ლტაკს“. „ერთი დილენჯი იარებოდა გუშინა“, — იტყვის ინეგოლელი. გურულში მოუხეშავს, გაუთელეს, ზარმაცს, გაურჯელ ადამიანს ნიშნავს (ვ. ბერ., გ. შარ., ს. ჟღ.). ეს სიტყვაც ნასესხებია თურქულიდან (*dilenci*). ზილი სპარსული სიტყვაა (*zil*), ნიშნავს „ზარს“, გურულში ზილი სიმღერის ხმაა (გ. შარაშ.). შდრ. ზმაური — წვრილი, მალალი ხმა (ვაჟას მც. ლექს.), საბასთან ზილი — „წვლილი ზმის ცემა“. თანიში „ჩვენებურების“ ქართულით ნიშნავს „ნაცნობს“. „ყასაბაში (პატარა ქალაქში) ბევრი თანიში ყავდა“ (სოფ. თუფეჭი ქონაქი). გურულში თანიში „შეთამამებულს“ ნიშნავს. „ჩემ ოჯახში შენ უფრო თანიშთ იქნებოდი, შუონა“ (გ. შარაშ.). თურქულიდან შემოსული სიტყვაა (*tani* ნაცნობი). კონწოლი — კონწოლო იმერხელში „კუნწულაა, ნაყოფით დატვირთული შტო“. გურულში კონწოლებზე ნიშნავს ძალზე იტყვიან „კონწოლა ძალიაო“, ასევე ამბობენ მეტად ძალიან საქონელზე (გ. შარაშ.), შდრ. იმერული კონწოლი — წვეტი, რისამე წაწვეტილებული თავი. კურნა ზი თურქულიდან შემოსული სიტყვაა (*kurnaz*), ნიშნავს „ბოროტს, ჯადოქარს“; გურიაში კურნაზიაო იტყვიან გულჩახვეულ, მუდამ გაჯავრებულ კაცზე (გ. შარაშ.). ჩქიფი — „ხის ან ლითონის სადგისი, წაწვეტილებული ჩხირი“. გურულში (და აჭარულშიც) ჩქიფი ჩანგალია, დანა — ჩქიფი ნიშნავს „დანა-ჩანგალს“ (ს. ჟღ., ს. ჟღ.). ქიპლიკა იმერხელში პატარა ზომის ნაყოფია ხილისა ან სიმინდის პატარა ტარო. გურულში (იმერულსა და ქართლურშიც) — პატარა წულა. შდრ. შგლ.: ტანმორჩილი და მარჯვე ადამიანი. ჩანჯუხი იმერხელში სამგვარი მნიშვნელობით იხმარება: 1) ნართით (ძაფით) გაკეთებული მსხვილი ფოჩვი; 2) ძაფის ხვეული; 3) ნივრის, ხახვის, მხალეთლის ასხმულა. „ნიორი ჩანჯუხებით აქუან დაკიდული“ (ინეგოლი). გურულში (და იმერულში) ჩანჯუხი // ჩანჯუხა ნიშნავს „ჩურჩხელას“. აჭარულშიც ჩანჯუხი ჩურჩხელას ჰქვია. მნიშვნელობათა განსხვავებების მიუხედავად, აჭარაა, რომ ეს სიტყვა სამივე დიალექტისათვის საერთოა. მათი ამოსავალი მნიშვნელობა „ასხმა“, „ასხმულა“ უნდა იყოს.

მაგავსი ნიმუშების მოყვანა კიდევ მრავლად შეიძლება, მაგრამ ზემოთ განხილული ლექსიკური ერთეულები საკმარისია იმის დასადასტურებლად, რომ ამ ორი დიალექტის ურთიერთშეჯერების საფუძველზე ვლინდება, ერთი მხრივ, ქართული ენის არქაული ვითარება, ენობრივი განვითარების სურათი, ერთი საერთო ფუძიდან მათი წარმომავლობა და მეორე მხრივ, ირკვევა ენათა კონტაქტებთან დაკავშირებული მრავალი საკითხი.

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. აბულაძე ილ. — ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.
2. ალავეძე მ. — ლექსმური ლექსიკონი, ქართველურ ენათა ლექსიკა, I, თბ., 1938.
3. ბერიძე ვ. — სიტყვის კონა იმერულ და რაჭულ თქმათა, სპბ., 1912.
4. გიგინეიშვილი ივ., თოფურია ვ., ქავთარაძე ივ. — ქართული დიალექტოლოგია, I, თბ., 1961.
5. მაისურაძე ი. — მასალები მესხური ლექსიკიდან, ბათ. პედინსტ. შრ., IV, 1954.
6. მენტეშვილი სტ. — ქიზიყური ლექსიკონი, თბ., 1943.

7. ორბელიანი სულხან-საბა — ლექსიკონი ქართული, თხზულებანი, ტ. IV, 1965-66.
8. ჟღენტი ს. — გურული კილო, ტფ., 1936.
9. ფუტყარაძე შ. — ჩვენებურების ქართული, ბათ., 1993.
10. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, I-VIII, თბ., 1950-1964.
11. ლლონტი ალ. — ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, თბ., 1984.
12. შანიძე ა. — ეტიმოლოგიური შენიშვნები: რკო და მუხა (თეზისები), სამეცნ. სესია, 1947;
13. შარაშიძე გ. — გურული ლექსიკონი, ქართველურ ენათა ლექსიკა, I, 1951.
14. ჩუბინაშვილი ნ. — ქართული ლექსიკონი რუსული თარგმანითურთ, ლლონტის რედაქციითა და გამოკვლევით, თბ., 1961.
15. ჩუბინაშვილი დ. — ქართულ-რუსული ლექსიკონი, სპბ. 1887.
16. ძიძიგური შ. — ქართული დიალექტების ქრესტომათია ლექსიკონითურთ, 1956.
17. წერეთელი ბ. — ზემო იმერული ლექსიკონი, ქართველურ ენათა ლექსიკონი, თბ., 1938.
18. ჭინჭარაული ა. — ვაჟა-ფშაველას მცირე ლექსიკონი, თბ., 1969.
19. ჭყონია ილ. — სიტყვის კონა, სპბ. 1910.
20. ჯორბენაძე ბ. — ქართული დიალექტოლოგია, I, თბ., 1989.
21. Марр Н. - Дневник поездки в Шавшетию и Кларджетию, ერთვის გიორგი მერჩულის „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ მარისეულ გამოცემას, სპბ. 1911.

ELENE NIKOLAISCHVILI

ZUM VERHÄLTNIS DES GURIISCHEN UND IMERCHEWISCHEN WORTSCHATZES

Unter den georgischen Mundarten befindet sich die Imerchewi-Mundart in einer besonderen Lage. Sie ist auserhalb Georgiens, nämlich auf dem Territorium der heutigen Türkei, historischen Tao-Klardsheti, verbreitet. Seit dem 16. Jh. hat dieses Gebiet keine enge Kontakte mehr mit anderen Bezirken Georgiens, mit anderen Mundarten und mit der Schriftsprache; es steht unter dem starken Einfluß des Türkischen. Gleichzeitig sind in der Imerchewi-Mundart viele altgeorgische Formen und lexikalische Einheiten vorhanden.

Die Imerchewi-Mundart gehört zusammen mit dem guriischen und adsharischen Mundarten zur unteren Zone Westgeorgiens. Während der Arbeit und der guriischen Mundart und während deren Vergleichs mit anderen Mundarten wurden viele Ähnlichkeiten und Besonderheiten im Bezug zur Imerchewi-Mundart festgestellt.

ჯულიეტა რუხაძე

ქართული ხალხური დღესასწაული ბერიკაობა-ყენობა

ბერიკაობა-ყენობა ბუნების აღორძინების და აგრარული კულტურისათვის დამახასიათებელი მრავალდღიანი სხვადასხვა ეპიზოდებისაგან შემდგარი დღესასწაულია. იგი შეიცავს როგორც წმინდა რელიგიურ, ისე ზამთრისა და ზაფხულის უნივერსალური მითოსისა და რთული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მოვლენების დანაშრებებს.

ყველაფერი ეს ჯერ კიდევ რამდენიმე ათასი წლის წინ ჩამოყალიბდა ბუნების აღორძინების მისტიკის სახით, რომლის იდეა ყოველ ენოსსა და რეგიონში დამახასიათებელი ვერსიის სახით იყო წარმოდგენილი. ცალკეულ ვარიანტებსა და რიტუალურ სიმბოლიკაში გადამწყვეტ როლს ასრულებდა ადგილობრივი წარმოდგენები, ამიტომ შემორჩა ხალხური დღესასწაული ერთი წარმმარველი დღითა და უაღრესად თავისებური, მრავალფეროვანი მხატვრული სახეებით. ყველაფერმა ამან სადღესოდ დაკარგა კონკრეტული საკულტო შინაარსი, მაგრამ მაინც შენარჩუნა გარკვეული მნიშვნელობა, რაც ამ წესების სავალდებულო შესრულებასა და მისდამი მოკრძალებული დამოკიდებულებით გამოიხატება.

მიუხედავად იმისა, რომ დღესასწაულის წარმტაცი და ამღლებული სიუჟეტური ქარგის ჩამოყალიბებაზე ზეგავლენა მოახდინა ათასხუთასწლოვანმა ქრისტიანულმა ტრადიციამ, მასში მაინც ჩანს წინარქრისტიანული შეხედულებების ღრმა ნაკვალევი.

დღესასწაულში რელიგიური სინკრეტიზმის სახით წარმოდგენილია ქართველთა უძველესი მსოფლმხედველობა, რომელიც რწმენასა და კულტებს შეიცავს და რომელშიც ქრისტიანულ ელემენტებს წარმართული სძლევს, ამასთანავე იგი გამოხატავს მოზღვავებული ახალგაზრდული ენერჯისა და სიხარულის გამოვლენას. მომავალი ზვავრიელი წლის და განახლებული სიცოცხლის საწინდრად, რაც ჰემ-მარტად საერო, სახალხო თავაწყვეტილი მხიარულებით ვლინდება. რიტუალში ჩანს განაყოფიერების, მოსავლის და საქონლის გამრავლების დასაბევებელი ხერხები და რწმენა-წარმოდგენები, მდიდარი სამიწათმოქმედო ტრადიციები.

დღესასწაულის დამახასიათებელი ელემენტებია ცხოველებისა და ადამიანის გამოძახებელი ნაირფეროვანი ნიღბები და ტანსაცმელი, მეომარი და მოთარეშე ზურციკები, დაუსრულებელი შერკინებები, საწესჩვეულებო ცეკვები, ეროტიკული სუნები-მთავარ მომქმედ პირთა სასიყვარულო ურთიერთობანი, ქორწინება და აღდგენილ ღვთაებათა ძირითადი ნიშნები-დროებითი სიკვდილი და განსაზღვრული დროის შემდეგ გაცოცხლება-დაბრუნება ბუნების განახლების საწინდრად, რაც აგრარული ზემისა და ძველადმოსავლური მისტიკების ანალოგიურია.

დღესასწაულის ქრონოლოგია ერთფეროვანი როდია, ჩვენს ეროვნულ ყოფიერებაში არ ყოფილა განვითარების ისეთი ხანა, ამ დღესასწაულში გამოძახილი და დასხვა რომ არ ეპოვა. მასში ჩანს ის ტრადიციული თუ სხვა ხასიათის მნიშვნელოვანი

მოვლენები, ადამიანის ცხოვრებას თან რომ სდევს. მაგალითად, ორნახევარ საუკუნის მანძილზე მომხდარი ომები, რევოლუციები, გადატრიალებები და პოლიტიკური გამოსვლები. ყოველი ახალი ისტორიული ვითარება რიტუალიზირებული იყო და მთავარი წესების დამხედვით დღესასწაულს ფორმას უცვლიდა. დროთა განმავლობაში იცვლებოდა დღესასწაულის შინაარსი, პერსონაჟები, ვლინდებოდა ხალხის ჭირ-ვარამი და სიხარული, ოღონდ ყველა ისტორიულ მოვლენა თავის კვალს ტოვებდა.

დღეს, როდესაც მრავალი ხალხური დღესასწაული სამუდამო მივიწყებას მიეცა, ბერიკაობა-ყუენობა მისი ნიშანდობლივი მასობრივი თეატრალიზირებული ხასიათით გამო საქართველოს ეთნოგრაფიულ სინამდვილეს კიდევ შემორჩა, როგორც ტრადიციული ყოფის ერთ-ერთი კოლორიტული ელემენტი.

ბერიკაობა-ყუენობა გამოირჩეოდა როგორც მოვლენების და რეალიების მრავალფეროვნებით და სიჭრელით, ისე დღესასწაულში მონაწილე ეთნიკური უფლების სოციალური მდგომარეობის სხვადასხვაობით. ასეთია ცალკეულ სოფლებში თუ რეგიონებში გამართული ბერიკაობა და გარკვეული პერიოდის მთილისური და საერთოდ ქალაქური ყუენობა ინტელიგენციის და ამქართლ მონაწილეობით, მაგრამ, მიუხედავად დღესასწაულის მრავალფეროვნებისა და ვარიანტულობისა ისინი ერთი და იგივე წარმოდგენებიდან მომდინარეობენ და უკანასკნელ ხანამდე ინარჩუნებენ ერთ იდეოლოგიურ საფუძველს.

ჩვენთვის მნიშვნელოვანი ზოგიერთი რიტუალი, რწმენა-წარმოდგენების ამსახველ საკრალური სცენები ხშირად დღესასწაულში ეპიზოდის სახით გამოჩნდება და შემდეგ ქრება, ამის გამო მთელი პროცესისათვის სწორხაზოვნად თვალის გადახედვა ძნელდება.

მიუხედავად იმისა, რომ ბერიკაობა-ყუენობაში ნაირგვარი მითოლოგიური შრეები არის წარმოდგენილი, მასში შეინიშნება ყველასათვის საერთო ძირითადი სტრუქტურა. გამოსარჩევია არა დანამატი ეპიზოდები და მისტერიები, შემდეგ დროინდელი შინაარსობრივი ელემენტები და პოლიტიკური პლანი, არამედ არსებითია მხატვრული და სიუჟეტური მოტივები, ის ქვეცნობიერი და ზნეობრივი პლასტები, რაც მასშია ჩაქსოვილი; თუ ამას ვერ აღვიკვამთ და ვერ შევიგრძნობთ დღესასწაულის არსი ჩვენთვის მიუღწეველი დარჩება.

დღესასწაულის სხვადასხვა ეპიზოდის განზოგადება ყოველთვის როდის ხერხდება, ამის მიზეზია ის გარემოება, რომ მასალა ჩვენამდე დიდი ხარვეზებით არის მოღწეული და დარღვეულია პირობითად შემუშავებული კანონზომიერება. დროთა განმავლობაში დღესასწაულის შემცირებული ეპიზოდები ივსებოდა დამატებითი სცენებით და ახალ-ახალი თემებით. აღსანიშნავია, რომ ქართლ-კახეთში, ქვემო ქართლსა და სამცხე-ჯავახეთში, ისევე როგორც სვანეთში, ცნობილი ეროტიკულ თავშეუკაცებელი მოქმედებები და ლექს-სიმღერები თანდათან გაქრა, ხოლო მათი ადგილი ახალმა მოქმედებებმა დაიჭირა. უთუოდ ფრიად საგულსხმოა ის გარემოება, რომ დღესასწაულში ვხვდებით არსებულ მოქმედ პირთა გამოსახულებებს, რომლებშიც გაერთიანებულია ორი, აშკარად გამოკვეთილი ანდა იშვიათ შემთხვევაში - სამი სხვადასხვა არსების სხეულის ნაწილი. მიუხედავად თავისებური სტილიზაციისა, მათი გამოცნობა ძნელი როდია, რამდენადაც ამ ელემენტების შეერთებით ხშირად ერთ მთლიან და განუყოფელ ორგანიზმს ვლენებლობთ.

დღესასწაულის არსის დასადგენად მნიშვნელობა აქვს იმ წეს-ჩვეულებებს და რიტუალებს, რომლებიც რეგიონების მიხედვით სხვადასხვა გვარად ვლინდება და

თვისებურებით გამოირჩევა. ეს არის, როგორც დღესასწაულის დაწყების დრო, ასევე პერსონაჟთა მრავალფეროვნება და სხვადასხვა სახის რიტუალური ქმედებები. რასაც თან ახლავს სამეტყველო კოდის სხვადასხვაობა.

ზე, დღესასწაულში ყველაზე გავრცელებული კოსმოლოგიური სიმბოლო, მრავალფეროვანია და მისდამი პატივისცემა სხვადასხვაგვარია. სვანეთში, აღნიშნულ დღესასწაულში, წმ. ხედ მიაჩნიათ მუხის, ნაძვის და ცაცხვის ზე „ანგ“, მტრამ ზოგჯერ წმ. ხის ფუნქციას ასრულებს ხეს ჩანაცვლებული ძელიც (დ.მარგიაანი, M¹, 1935, გვ. 7).

ზემო სვანეთში ბერიკაობა-ყეენობის მსგავსი დღესასწაული აღბალადრწლი (აღმოსავლეთის ღრეობა) და ქვემო სვანეთში ლიმურყვამალი (კოშკობა), რომელიც შავ მარშაბათს იმართებოდა, თოვლის კოშკის აგებას, „ანგ“-ის შიგ მოთავსებას და მათ ერთად წაქცევას ვარაუდობს. იგი სიუხვის, მოსავლიანობის და გამრავლების სიმბოლოა, კვდომა-აღორძინების იდეას და სექსუალურ-ეროტიკულ მოტივს ასახავს. „ანგ“-ი, ალბათ, ძველ ეგვიპტური anhk-ია, რომელიც სიცოცხლის ცნების აღმნიშვნელია და თავმომრგვალებული ჯვრის სიმბოლოდ არის მიჩნეული (Wester's 1976; გალპერინი, 1972) საყურადღებოა, რომ ზემო სვანეთში „ანგ“-ს ცვლის დროშა ან ქალღვთაება „ლამარიას“ გამოსახულება, რომელიც და შნით, ხის ლეკურის გამოსახულებით და საცრით არის წარმოდგენილი. „ლამარიასთან“ იმართება „სამთი ჭიშკა“-ის სახელით ცნობილი ფერხული, რომელშიც ექვსი მოხუცი მონაწილეობს; ისინი კოშკზე სიმღერით აღიან და „ლამარიას“ ფერხულით გარს უვლიან, შემდეგ ხეს შეანძრევენ და „ფარ“-ს ჩამოაგდებენ; საიდანც „ფარ“-საცერი გადავარდება, მათი აზრით, იმ წელს, იმ მხარეს კარგი მოსავალი იქნება. შემდეგ კოშკზე აღიან ბავშვები, რომელთაგან თითოეული ცდილობს, პირველმა მოკიდოს ხელი „ლამარია“-ს და ძირს ჩამოაგდოს. შემდეგ „ანგ“-თან „ყეენსა“ და „დედ-ფალს“ შორის სქესობრივი აქტის სიმულაცია ხდება (ვ.ბარდაველიძე, M¹, გვ. 1-2).

გარკვეულია, რომ საცერი ზეციური წყლის ფრქვევის ობიექტს წარმოადგენს. იგი ცრემლის ანალოგიურია ქართველთა წარმოდგენით, ცრემლი ასოცირდება უიმისთან და მეტაფორული აზროვნების არსენალს განეკუთვნება, რაც ასევე აღნიშნულია და ხსნის მის არსებობას „ლამარიას“ გამოსახულებაში (ბარდაველიძე, გვ. 4).

თოვლის კოშკზე ხისა თუ ძელის აღმართვის შემდეგ ჩვენი ყურადღება მიიქცია სვანეთში სოფ. ჟახუნდერში დაღსტურებულმა მასალამ, რომელიც აღნიშნული ზეგულების ანალოგიურია. საქმე ის არის, რომ აქ თოვლის კოშკზე გაკეთებულ ღვევებზე დროშა ან ჯვარია დამაგრებული (არ.ონიანი, M¹, გვ. 15-19). ჯვარი აგრეთვე „ბერიკაობა-ყეენობის“ დღესასწაულში მთავარი მოქმედი პირის „ანგ“-ის „თავსაბურავზე“ - „ყეენს“ გამურულ სახეზე „გუდა“ ეხურა, რომლის ცეცხლში კვახისაგან გაკეთებული ჯვარი იყო დაკიდებული (ჯ.რუხაძე, საჩხერე, M², 1957). ყეენის იდენტური პერსონაჟის --- ბასილას სახელზე ახალ წელს გამომცხვარ ღვინოსა და ღვინოსაგან ადგილზე ჯვარს ამოჭრიდნენ, ერთს თესლს შეურევდნენ, მეორეს საქონელს უჭედნენ, ხოლო მესამეს ხვანა-თესვის დაწყების დროს პირველ ხნულში ჩადებდნენ და ბარაქიან წელიწადზე ლოცულობდნენ. მოსავლის გასადიდებლად იცოდნენ, რომლისაგან ამოჭრილი ჯვრის გამოსახულების ცომში ჩართვა (ჯ. რუხაძე, 1968 გვ.

საყურადღებოა, რომ ხევში, საქარწილო რიტუალში, ხის ღვევზე, რომელსაც

„კარახხა“ ერქვა, ჯვრებს აკეთებდნენ (ვ. ითონიშვილი, 1959, გვ. 275), ხოლო მთიულეთში და ფშავში (ს. მ. კალათია, 1930, გვ. 117; ს. მ. კალათია, 1934, გვ. 132) ამდღევარ რიტუალურ ხესთან „ჯვრის პურები“ მიჰქონდათ: ქართლში პატარძლისათვის განკუთვნილ სურფაზე დადგმულ ჩხაზე კი ზემოდან ქათამი იდგა დასმული (ნ. მ. ჩაბელი, 1978, გვ. 115). ამ რიტუალებში ჯვარი და ფრინველ სიცოცხლის ხესთან ერთ ასპექტშია წარმოდგენილი.

ჯვარი ნაყოფიერებისადმი განკუთვნილ დღესასწაულზე თოვლის კოშკის ხეზე გამოსახულ ჯვართან, დროშასთან და ყენის ქუდზე და „ბასილა“ კვერზე აღმეჭდილ ჯვართან გენეტურ კავშირშია და სიცოცხლის ხის სიმბოლოდ განიხილება საყურადღებოა, რომ სვანეთში აღნიშნულ დღესასწაულში მონაწილენი მსვლელობის დროს ხალხისაგან საჩუქრად მიღებულ არყის ხის ხმელ გაცვეთილ ცოცხებდაყრიან და მასზე დადიან (დ. მარგიანი, 1935, გვ. 7). ცოცხს, რომელსაც ნაყოფიერების ძალის მქონედ მიიჩნევენ დღესასწაულის ერთ-ერთ მთავარ მონაწილეს „საქმისას“ არტყამენ, რაც დალოცვის ტოლფასად არის მიჩნეული.

საინტერესოა ყველიერის დიდ ხეთშაბათს ქვემო სვანეთში, უახუნდერში თოვლის კოშკთან გამართული დღესასწაული, რომელიც რვა წესისაგან შედგებოდა: „კვირია“, „მელიაჟ ტულეფიაჟ“, „ადრეკილა“ და სხვა. მდებრდნენ „ადრეკილა“ წაგვივიდა და მოგვივიდა-ს, რომლის დროს უვლიდნენ ფერხულს, იმართებოდა ჭიდაობა და შემდეგ წელს ქვევით შიშველი მამაკაცების სქესობრივი აქტის ჯგუფური სიმულაცია. ფერხულის თითოეული მონაწილე წარმოთქვამდა - „მელიაჟ ტულეფიაჟ ჯუჰ-ჯუჰ“ (ა. ონიანი, M1, I-II, 1941, გვ. 1-5). ამ რიტუალმა და მისმა სახელმა დიდი პოპულარობა მოიპოვა, იგი ხეთური ტელეფინუსის ქართულ ვარიანტია და ერთადერთი ცნობაა მთელ საქართველოში. ზემოთქმულს მტკიცე საფუძველს უქმნის ძელის, ღვთაება „ლამარიას“, ხელმანდილიანი დროშის და ჯვრის ურთიერთმონაცვლეობა, რაც უფლებას გვაძლევს, რომ ამ რიტუალში საწმისა ხეზე შეწირვის წესი ვიგულისხმოთ, რადგან ცნობილია ცხოველის ფიგურით ჯვრის შეცვლის შემთხვევები (Массон, 1964, გვ. 369). გარკვეულია ისიც, რომ ჯვრის ნაცვლად ცხოველთა გამოსახვა ცხოველისათვის ამავე მნიშვნელობის მინიჭებას გულისხმობს.

ცნობილია, რომ ჯვარს აღმოსავლეთში საკრალური მნიშვნელობა ჯერ კიდევ ადრესამიწათმოქმედო ხანაში ჰქონდა, რამაც გარკვეული როლი შეასრულა ქრისტიანულ სიმბოლიკაში. აღნიშნული მოსაზრება უფრო ადრე ბელიაევის ნაშრომებშია გამოთქმული, რომ დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ეკლესიაში ჯვრები დროშების როლს ასრულებდა და საკუთრივ ჯვრის ფორმის დროშებიც არსებულა (ბელიაევი, 1906, გვ. 116-117).

საყურადღებოა, თუ როგორ შემოინახა საქართველოს მთიანი რეგიონების ელნოგრაფიული მონაცემები მითოლოგიურმა ტრადიციამ, რომელიც აღბა-ლადრწლის და მურყვამობის წეს-ჩვეულებაში ხის, ჯვრის და ქალღვთაების გამოსახულებით კავშირს გულისხმობს.

ვ. მასონი იმასაც აღნიშნავს, რომ ამ ხანაში განვითარდა ნაყოფიერების ქალღვთაების კულტი და ცხოველთა გარკვეული სახეობა (ვ. მასონი, 1964, გვ. 369). ვ. მასონს თავისი მოსაზრების ნათელსაყოფად მოაქვს არქეოლოგიური მასალა ზემოთქმული ანალოგი უნდა იყოს აღნიშნული დღესასწაულის დროს თოვლის კოშკზე ქალღვთაების გამოსახვისა. საქართველოში განათხარ მასალაში ქალღვთაების თავით გამოსახვის შემთხვევებიც არის ცნობილი (კ. ფირცხელაური, 1973).

). საყურადღებოა ისიც, რომ დროშას ხევისურეთში აშენებს „საკადრისები-დროები“, დროშას ებმის ქალთაგან შენაწირი, დროშა ქალური წარმომავლობისაა (ზ. კიკნაძე, 1996, გვ. 127) და შეიცავს საყურადღებო ინფორმაციას. ვეუღლია, რომ ხის, დროშის და ჯვრის არსი „ანგ“-იდან, სიცოცხლის ხიდან აღნიშნავს და მელია-ტულეფია-დ-სთან - ნაყოფიერების ღვთაებასთან უშუალო კავშირშია. ტელეფია-ტულეფია და საწმისის ერთი მითოლოგიური წრის ღვთაე-ბებია და სწორედ ამით არის გაცნობიერებული ცხვრის საწმისი ხეზე ჩამოკიდების წესი სვანეთში.

საყურადღებოა, რომ ტელეფინუს მითში გამჭრალია არა ღვთაება, არამედ საწმისი, მტკარი მელია მითში ზოგჯერ პოულობს ტელეფინუსს, ზოგჯერ კი საწმისს (ნ. ბუღეძე, 1973, გვ.), რომელიც ჰაასის აზრით, ღვთების გამოვლენაა (ნ. აბა-გლია, 1988, გვ. 6).

აღნიშნული მასალის ანალიზი ცხადყოფს, რომ მელია-ტულეფია-დ სიცოცხლის ხის ფონზეა წარმოდგენილი, იგი მომაკვდავ და აღდგენად ღვთაებას განასახიერე-ბს როგორც ხეთური ტელეფინუსი.

ცხვრის და თხის ტყავი-ტყაპუჭი, დარ-ავდრის და ნაყოფიერების მისაღებად დაკეთვნილი სიმბოლოა, რომელზედაც ხალხის კეთილდღეობა იყო დამოკიდე-ბული. ცხვართან დაკავშირებული მითოსის კვალი შეიძლება ჩვენთვის უფრო მკვნილოვან წყაროდ მაშინ გადაიქცეს, თუ ზეპირსიტყვიერი მასალის მხატვრულ ნაშრომებს გავეცნობით, სადაც ოქროს ბეწვიანი კრავისა თუ ვერძის თვისებებია აღნიშნული (ა. ჭანტურია, 1995, გვ. 159-182). საყურადღებოა ისიც, რომ

დღესასწაულის შემადგენლობა რეგიონების მიხედვით ნაწილობრივ შედარსებაგვარია. სვანეთში აღნიშნული დღესასწაულის მთავარი მოქმედი პირე-

ბანია: ყენი, საქმისა, კეისარი, ბერ/ბეროლი, „გონჯო“, „დედოფალი“. ქართლ-ში: ყენი/„მეფე“/„ნეფე“/„ბერ“/„ბერიკა“, „თათარი“, „არაბი“, „კურო“, „ლობი“, ფშავში: „ბერიკა“, „კურდელი“, „ბერიკო“ და სხვ. ხევისურეთში: „ბერიკა“, „დასტური“, თუშეთში: „ბერიკა“, „ოფოფები“, „ტყვეები“, „მდევერები“, მესხეთ-ში: „ყენი“, „ხანი“, „ბერიკა“ და სხვ. ამ დღესასწაულის მონაწილენი არიან თუშეთე „მეკალათები“ და გამურული სხვადასხვა პირები-ბერიკები.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში - ფშავში, ხევისურეთში და თუშეთში აღნიშნული დღესასწაული ძირითადად თხის ნიღბიან პერსონაჟთან დაკავშირე-ბული რიტუალებით გვხვდება. „ტყვის“ მოტაცებას და სოფლის დარბევის ინსცენ-ბებას ასახავს; ეროტიკული მოტივი მხოლოდ თუშურ ვარიანტშია შემონახული.

აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს ბარში, როგორც სვანეთში ბერ-იკობა-ყვენობის დროს ნიღბოსანთა მიერ სოფელში სურსათის შეგროვება, მათი აქტიური ურთიერთობა და კვდომა-აღდგენის ფალიკური რიტუალი სრულდე-ბება, ხოლო „გუთნით წყლის მოხვნის“ რიტუალი მხოლოდ აღმოსავლეთ საქართველოს ბარშია დადასტურებული, რასაც შესაბამისი სამეტყველო კოდი აქვს. ეს მითოლოგემა მდიდარია კულტურის იმ არქაული შრით, რომელიც უკავშირდება ფალიკურ კულტს და წყლის მაგიურ ძალაზე არსებულ წარმოდგე-ბებს. ამასთან უშუალო კავშირშია ქვესობრივი ანუ სიმბათიური მაგიის ძლიერი აღმონაშთები „გუთნით წყლის მოხვნის“ წესი და მიწათმოქმედი ადამიანის შე-ხედვლება ბუნების აღორძინების შესახებ. წყალთან იყო დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები სეზონის ცვლასა, ბუნების სიკვდილსა და აღდგენაზე. წყალი მიწის აღორძინების და სიუხვის სიმბოლოა, იგი როგორც ყოვლისმომქმედი ძალა, სისტ-

ემადაა ჩამოყალიბებული. წყლის რიტუალი, როგორც „გუთნით წყლის მოხვნის“ წესი არჩაულია და მოკვდავ და აღდგენად ღვთაებათა კონცეფციის საფუძველზე აღმოცენებული. განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს ბერ/ბერიკა/ბეროლ/„ნუფე“/„მეფის“ და მასთან დაკავშირებული საკულტო რიტუალური დანიშნულების საწესო ქმედება, რადგან ნაყოფიერების ფუნქცია მასში თვალსაჩინოდ არის გამოხატული ასეთია ითიფალური ყეენის იგივე ბერ/ბერიკას „დედოფალთან“ გუთნის ღირღიტაზე ეროტიკული ურთიერთობის ან გუთანზე ქალი ყეენის ან გუთნისდღის მრევლთან იმავე მოქმედების ინსცენირება. საყურადღებოა აგრეთვე ყეენის მიერ ფალიკური გამოსახულების წყალში ჩაგდება და სხვ.

გუთნით წყლის მოხვნის რიტუალს გ.ჩიტაიამ მიაქცია ყურადღება და გამოთქვა მოსაზრება, რომ ხვნა ხალხური გაგებით მაგიური აქტია, რადგან მიწა დელობრივი სქესის წარმომადგენელია, ხოლო ერქვანი ფალოსი. ამის ნათელსაყოფად მას აღბუღალის რაიონში დადასტურებულ ეთნოგრაფიულ მასალასთან ერთად მოაქვს ფლორენციის არქეოლოგიურ მუზეუმში დაცული ანტიკური ჯამ-თასის სურათი, რომელზედაც გამოხატული საგანი ერთსა და იმავე დროს ერქვანიცაა და ფალოსიც (გ. ჩიტაია, 1928, გვ. 224-225; Hahn 1896).

„გუთნით წყლის მოხვნის“ და წყალთან დაკავშირებულ სხვა რიტუალში ძირითადად ორი მომენტი იქცევს ყურადღებას: ითიფალური ყეენის და „გუთნისდღის“ წყალში ჩასვლა, ფალიკური გამოსახულების ძვლის წყალში ჩაგდება. ნაყოფიერების მიღების შეთხოვნის და გუთნის წყალში გატარების „წყლის მოხვნის“ რიტუალი, გამურული ყეენის და „დათალხული“ შავად შემოსილი ქვრივი ქალის მიერ წვიმის გამოთხოვა.

ყეენისა და „დედოფლის“ ეროტიკული ურთიერთობა „წყლის მოთხოვნის“ რიტუალში იდენტურია ბერიკა/ყეენის, კეისრისა და საქმისას „დედოფალთან“ იმ ურთიერთობისა, რომელიც დროებით „სიკვდილისა“ და გარკვეული დროის შემდეგ მის „გაცოცხლებაშია“ ასახული და სქესობრივი ურთიერთობის გამოხატველს ცენებს გულისხმობს.

ხვნასთან დაკავშირებული მოტივი, მისი სქესობრივ აქტთან გაიგივება ჩანს უფლის სიტყვებში ისრაელის ხალხისა და მიწისადმი, სადაც აღნიშნულია „აღარ იტყვიან შენზე მიტოვებულს და შენს ქვეყანაზე (მიწას) აღარ იტყვიან უკაცრიელს, რადგან შენ დაგერქმევა „ჩემი სასურველი“ და შენს მიწას - დაპატრონებული, რადგან ჰსურხარ შენ უფალს და ქვეყანა დაპატრონდება (ესაია, 62, 4).

ტექსტი აგებულია საქორწილო და სამიწათმოქმედო ტერმინების პარალელ-იზმზე. მიწა ქალი, მიწის პატრონი (მიწათმოქმედი) - ქმარი.

ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა მანუს კანონები (თარგმანი ედელმანოვიჩის, 1960).

ნაყოფიერების აქტი ჩანს უ. შექსპირის „ანტონიოს და კლეოპატრას“ მეორე მოქმედებიდან აგრიპას სიტყვებში: „ხელმწიფეების ლუკმა არის ეგ უნამუსო, ეგ არ იყო, რომ დიდ კეისარს იმისი ხმალი ჩაადებინა ქვეშსაგებში და გამოიღო ნაყოფი მისგან ნახნავ ველზე“ (ულიამ შექსპირი, 1939, გვ. 17, ივ. მაჩაბლისეული თარგმანი).

ასეთივეა ალ. ჭავჭავაძის ყველაზე ორიგინალური გვიანდელი ლექსი „გუთნის დედა“. სიუჟეტში ჩანს წუხილი მამაკაცური პოტენციის დაკარგვის გამო. გარდა აშკარა მეტაფორისა, ქართულში სიტყვა ხვნა ეხმაურება სქესობრივი აქტის აღნიშვნელ ვულგარულ ზმნას (ალ. ჭავჭავაძე, 1986, გვ. 169-170).

საყურდღებოა აგრეთვე შემდეგი მასალა. ანტიკური ეპოქიდან ცნობილი ერთი ტიპის სამხედრო ხომალდების მთავარი საბრძოლო იარაღისა - ტარნის (ურნლის) ქართული სახელწოდება „სახნისი“ (საჯნისი) იყო. „სახნისისა“ და ფალოსის ურთიერთმიმართების თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი უნდა იყოს სახნისიანი სამხედრო ხომალდის ქართულში დამკვიდრებული ზანური (მეგრულ-ლაზური) სახელწოდების „ოლეჭკანდერი“-ს ახალი ეტიმოლოგია, რომელსაც წათე ბაწაში და მიხეილ ქურდიანი გვთავაზობენ. ტრადიციული ეტიმოლოგიის თანახმად, „ოლეჭკანდერი“ უკავშირდება სიტყვას „ელაჭკანდერი“ - ამოჭედილი (კ.დანელია, 1987, გვ. 241-242) და გაიგებოდა, როგორც ხომალდი, რომელსაც გვერდები ამოჭედილი ამოჭედებული ჰქონდა. აღნიშნულ ავტორთა აზრით კი, „ოლეჭკანდერი“ <„ოლეჭკანდერი“-სგან, რაც ასომოჭედის (ფალოსმოჭედის) ნიშნავს და გულისხმობს ხომალდს, რომლის წინა ნაწილის ძელური გამონაშვერი - ფალოსი მეტალით (ლითონით) არის მოჭედილი ანუ ხომალდის სახელის მისი სახნისისა (ტარანის) და ფალოსის ფორმალურ მსგავსებაზე არის დაფუძნებული, თუმცა აქ კავშირი შეიძლება უფრო ღრმაც იყოს და ასო-სახნისით „წყლის მოხვნის“ სემანტიკასაც გულისხმობდეს (მ. ქურდიანის ზეპირი გადმოცემით).

როგორც აღნიშნული იყო, ამ საკრალურ დღესასწაულს თავისი მნიშვნელობით უარკვეული ადგილი ეჭირა ყოფაში, რაც გამოიწვია დღესასწაულის პოპულარობამ და მისმა სიმბოლურმა მნიშვნელობამ. აქ მოტანილი მასალა ილუსტრაცია იმისა, თუ როგორ ვლინდება ნაყოფიერების ამსახველი რიტუალები სხვადასხვა ასპექტში.

შემოკლებითი განმარტება:

ეძ - ეთნოგრაფიული ძიებანი

БДИ - Вестник древней Истории

თსუ - თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

მგ - მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის

სსმ - საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. ნ. აბაკელია, მედიას მითოლოგიური სახის ინტერპრეტაციისათვის, ეძ, 1988.
2. ვ. ბარდაველიძე, სვანურ დღეობათა აღწერილობა (ხელნაწერი), 1935 М1.
3. Г.Белиаев, Богомольные выходы византийских царей, СПб, 1906.
4. Н.Бендукидзе, Хетский миф о Телепину и его сванские паралели, ВДИ, Тб., 1973.
5. И.Г. Галперин, Большой Англо-Русский словарь, М. 1972.
6. კ. დანელია, მეგრულ-ქანური ლექსიკა ს.-ს. ორბელიანის ლექსიკონში. თსუ შრომები ტ. 245. ენათმეცნიერება. 1984. გვ. 80-81.
7. ესაია 62,4
8. Webster's New Collegiate Dictionary, 1976.
9. ვ. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიდან, თბ., 1960.
10. ზ. კიკნაძე, ქართული მითოლოგია 1, ჯვარი და საყმო, ქუთაისი, 1996.

11. ს. მაკალათია, მთიულეთი, 1930.
12. ს. მაკალათია, ფშავი, ტფილისი, 1934.
13. დ. მარგიანი, მასალები სვანური (მულახის საზოგადოების და სხვა რელიგიურ წესების შესახებ). ხელნაწერი, 1935, M1.
14. მანუს კანონები, (თარგმანი ედელმანოვიჩის) მოსკოვი 1960, *Законы Ману* перевод С.Д. Эделмановича, М. 1960.
15. ნ. მაჩაბელი, ქორწინების ინსტიტუტი ქართლში, თბ., 1978.
16. В.Массон, *Средняя Азия и древний Восток*, Москва, 1964.
17. არს. ონიანი, ქვემო სვანური ხალხური დღეობები (ხელნაწერი) 1941, M1.
18. ჯ.რუხაძე, საჩხერე - სოფ. ქორეთი, საველი დღიური, 1957.
19. ჯ.რუხაძე, ზოგიერთი აგრარული წეს-ჩვეულება XIX საუკუნის დასაქართველოში მსე, XIV.
20. ი.სურგულაძე, ამინდის რიტუალი საქართველოში, საცერი როგორც დღეობის ატრიბუტი, ხელნაწერი, 1984.
21. კ.ფიცხელაური, აღმოსავლეთ საქართველოს ტომების ისტორიის ძირითად პრობლემები. ძვ.წ. XV-XVII სს. თბ., 1973.
22. უილიამ შექსპირი, ტრაგედიები ივ. მაჩაბლის თარგმანი ინგლისურიდან, წიგნი 1, 1939.
23. მ.ქურდიანის ზეპირი გადმოცემით.
24. ალ.ჭავჭავაძე, თხზულებანი, თბ., 1986.
25. გ.ჩიტაია, ეთნოგრაფიული მოგზაურობა ალბულაღის რაიონში სსმმ, ტ. IV ტფ. 1928.
26. E.Hahn, *Demeter und Baubo, Versuch emer Ghcorie der Entstehung unse-res Ackbaues Lubeck*, 1896.

JULIETA RUKHADZE

THE GEORGIAN FOKL FESTIVAL

The *Berikaoba-Qeenoba* is a festival dedicated to the revival of nature and agricultural cult. Lasting for many days and consisting of various episodes, the festival involves both purely religious rites and layers of the winter New Year spring universal mythos and of complex historical-ethnographic events.

The development of the pot was influenced by the fifteen centuries of the Christian tradition, preserving deep traces of pre-Christian-notions.

The *Berikaoba-Qeenoba* features various means and beliefs and notions ensuring fertility, and increased harvest and livestock, as well as rich agricultural traditions, manifested diversely from region to region.

Characteristic elements of the festival are various masks of animals and human beings, dress, ritual dances, various erotic scenes, marriage and basic features of reviving deities. The festival illustrates the manifestation of various aspects of rituals reflecting fertility.

თამაზ სახეიშვილი

სამეტყველო კოდების შერევისათვის ეპიტაფიების ენაში (ხობის მასალების მიხედვით)

ეპიტაფიები საინტერესოა არა მარტო იდეურ-მხატვრული, არამედ ლინგვისტური თვალსაზრისითაც. საანალიზო მასალა მოიცავს ხობის ყოვლადწმინდა ლუთისპოპოლის მიძინების მონასტერსა და რამდენიმე სოფელში (ზემო ქვალონი, დროიფული, ნოჯიხევი, კუთხე ნოჯიხევი, ჯიხუ) საფლავის ქვებზე არსებულ წარწერებს, რომელიც XIX-XX სს-ებით არის დათარიღებული. აღნიშნული ეპიტაფიები არის პროზად და არის ლექსად. პროზაული ტექსტების უმეტესობა ძველ ქართულ ენაზეა. მოვიყვანთ ერთ ნიმუშს:

„მოაწია სიკვდილი საშინელი ვითარცა მტაცებელი და არა არსად გამომაჩინა და რომელი ესე ვყავ აწ ვითარე არა ოდეს ყოფილი მდებარე ვარ ლოდსა ამასა ქვეშე შე ყულევის ვაჭარი უჩარდია ალანოვი“ (1860 წელი, საფლავი მდებარეობს სოფელ ზემო ქვალონის ტაძრის ნანგრევების შიგნით).

ახალი ნორმების ფაქტები თითქმის არ გვხვდება, არის მხოლოდ ერთი შემთხვევა: ტექსტი განეკუთვნება 1917 წელს, მასში წარმოდგენილია როგორც ახალი, ისე ძველი ქართული ენის ნორმები; ტექსტი ასეთია:

„1917 წლის 31 მარტს გარდაიცვალა მეუღლე გახუ ფაჩულიასი აზო ეკატერინე ნიკოს ასული სალაყაია, 24 წლის. ამა ლოდსა შინა წამკითხველებს შეეწიოს შენობა“.

სამეტყველო კოდების შერევის თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა XIX საუკუნეში შექმნილი პოეტური ეპიტაფიები. პოეტური ტექსტების უმრავლესობა ქართული სალიტერატურო ენითაა შესრულებული. მეგრულის მხოლოდ ერთი ნიმუში შეგვხვდა. ტექსტს აქვე წარმოვადგენთ:

„მუჟანს ვორდი, მათი ვორდი,
მარა ამდლა მუთუნ ვარე.
მუჟამითი განვობიჯგე
მა ცხოვრებას კუჩხი ვალე“.

ქართული თარგმანი:

„რაჟამს ვიყავ, მეც ვიყავი,
მაგრამ დღეს არაფერია,
იმ დროიდან, რაც გადმოვდგი
ცხოვრებიდან ფეხი გარეთ“.

ზეუნს მიერ მოძიებული მასალის ანალიზის შედეგად გამოვლინდა საყურადღებო ფაქტები ენობრივი თვალსაზრისით. კერძოდ, გვხვდება არქაული სიტყვები და

გამოთქმები, ბარბარიზმები, დიალექტიზმები, მეგრულიდან კალკირების დამადასტურებელი ფრაზები. განვიხილოთ ცალკეული შემთხვევები:

1) ტექსტებში დასტურდება მოთხრობითი ბრუნვის ნიშნად *მან* ფორმანტი:

„ნეტარებისთვის *შობილ მან*
რომ ტანჯვა იმკე ესდენი“.

ლექსში დაფიქსირებული სიტყვა „ესდენი“ ძველი ქართულის კუთვნილებას წარმოადგენს.

2) არა ერთი შემთხვევაა ნართანიანი მრავლობითის ფორმათა გამოყენებისა. მაგალითად:

ა) „არ მოაკლდები მეგობართ რიგებს“...

ბ) „ჩვენ ოცდარგანი ვიყავით
გულით ნაფიცი და-ძმანი“...

3) ზოგიერთ ეპიტაფიას არქაულობის ელფერს ანიჭებს ძველად ხმარებულ თანდებულები. მოვიყვანოთ რამდენიმე ნიმუშს:

ზედა:

„არ მშორდება თვალეზ *ზედა*“

ებრ:

„ჩემებრ იოლად გზას აცდენილებს ნუ მიენდობით“...

4) საინტერესოა ზმნისართი „როდესმე“, რომელიც, ჩვენი აზრით, *ოდესმე* და *როდისმე* სიტყვათა კონტამინაციის შედეგად უნდა იყოს მიღებული.

„დე, დაბნელდეს ჩვენთვისაც მზე,
თუ *როდესმე* დაგივიწყოთ“.

5) მოქმედებითი ბრუნვის ფორმით წარმოდგენილი ზმნისართი *არსაით* ასრულებს გამოსვლითობის ფუნქციას:

„ნუგეშს და იმედს *არსაით* ველი“.

6) ბარბარიზმის ნიმუშია შემდეგი ფრაზა:

„სვარკის დენით ჩავიმიწე“.

7) კალკის ნიმუშებში ნათლად ჩანს მეგრული სათვლის სპეციფიკური გრამატიკული თავისებურებები: კერძოდ, მსაზღვრელ-საზღვრულის ნათესაობით ბრუნვაში შეთანხმება მეგრულის მსგავსადაა. მსაზღვრელი ფუძის სახით არის წარმოდგენილი:

„პირველ კურსის სტუდენტი ვარ,
უდიპლომოდ დამარხული“.

შეგადართ მეგრული თარგმანი:

„პირველ კურსში სტუდენტ ვორექ,
უდიპლომოდ თხორილია“.

8) თანხმობაზე დაბოლოებული ადამიანის საკუთარი სახელები წოდებით ბრუნვაში „ი“ დაბოლოებით დასტურდება, რაც მეგრულის და ქართული ენის ზოგიერთი დიალექტისთვისაა დამახასიათებელი.

ა) „ჩვენო ნუგზარი, ძვირფასო, კარგო,
ჩვენ არასოდეს დაგვიბრუნდები“.

ბ) „ხომ გესმის, ძმაო მერაბი,
ბესოს რაისთვის მიყავდი“.

კალკის ნიმუშებს წარმოადგენს, აგრეთვე, შემდეგი ფრაზები: „მოვიკალი ჩემი თავი“, რომელიც მეგრული გამოთქმის - „დიბილ ჩქიმ დუდის“ პირდაპირი თარგმანია.

შემდეგი მაგალითი: „შორეულ ციმბირის იქით... უმოწყალოდ დაჩეხილო“.

სალიტერატურო ენის მიხედვით სწორი ფორმაა „შორეულ ციმბირს იქით“. შორულში „იქით“ ნათესაობითი ბრუნვის ფორმას დაერთვის, ქართულში კი - მიცემითს.

ეპიტაფიებში გამოვლინდა ქართული დიალექტური ფორმებიც, მაგალითად,

„ოხ, რა მალე დაიკარგა

ჩემი კარგი ბავშობა“.

სწორი ფორმაა „ბავშვობა“.

დაკარგულია ფუძისეული ვ ბგერა:

„მეც გადაუხდი სამაგიეროს“ - ზმნაში დაკარგულია პირველი სუბიექტური პირის ნიშანი.

„მკვდარი მაშინ ხარ, როცა შენ საფლავს ხავსი მოეკიდება“

„შენ საფლავს“ - მსაზღვრელს აკლია მიცემითი ბრუნვის ს ნიშანი.

„სადაც თქვენი მანონი არი“ - ზმნასთან გაუჩინარებულია მესამე სუბიექტური პირის ს სუფიქსი.

ქართულ ტექსტში იშვიათად ჩართულია მეგრული სიტყვებიც:

ა) „შენი შვილი ამბობს: დიდა-ნანა, (დიდა-დედა, სინონიმია ნანა).

ბ) „თავს ვერ ვართმევთ ჯიმა დარდებს, (ჯიმა ნიშნავს ძმას).

ამრიგად, ჩვენ განვიხილეთ ხობის რაიონში მოძიებულ ეპიტაფათა ერთი ნაწილი, დავაფიქსირეთ სამეტყველო კოდების შერევის ფაქტები. აღნიშნული ხასიათის წარწერებზე შემდგომი მუშაობა მრავალ საინტერესო და საგულისხმო მხარეს წარმოაჩენს.

TAMAZ SAKHEISHVILI

ON THE SPEECH CODE-MIXING IN THE LANGUAGE OF EPITAPHS

(based on the Khobi materials)

Epitaphs of 19th-20th of Khobi district collected by the author are of certain linguistic interests.

Epitaphs represented in the verse is written chiefly, Modern Georgian. The archaic colouring of the verse is achieved by the use of ergative with man and also by some postpositions and nar-/tan plurals the usage of which could not be regarded as sporadic.

Texts in the prose form is very rare and whenever it occurs it is mainly done in old Georgian. In the texts of modern in Georgian there is also occasional use of some Megrelian words.

ქეთევან სიხარულიძე

კავკასია ბერძენთა და კავკასიელთა წარმოსახვაში

კავკასიაში მოსახლე თითქმის ყველა ტომს აქვს გადმოცემა მიჯაჭვული გოლიათის შესახებ. ამ პერსონაჟების საერთო და მთავარი მახასიათებელია ღმერთთან დაპირისპირება (სხვადასხვა სახით გამოხატული) და სასჯელის ერთნაირი ფორმა-კავკასიის რომელიმე მთაზე მიჯაჭვა.

ქართული თქმულება ამირანის და აფხაზური — აბრსკილის შესახებ გავრცობილია სხვადასხვა მოტივით და ვარიანტებიც მოეპოვება.

ჩრდილოეთ კავკასიის ტომთა ზეპირსიტყვიერებაში მსგავსი გადმოცემები უფრო შეკუმშულია, ზოგ შემთხვევაში სიუჟეტი არც არის მოთხრობილი, რაც, შესაძლოა, მათ სიძველეზე მიუთითებდეს.

ერთი ჩერქეზული სიმღერა მოგვითხრობს ნესირენის (სხვა ვარიანტით ნესრენ-ჟაჩეს) შესახებ, რომელიც სიტყვითა და საქმით შეურაცხყოფდა ღმერთს. ამის გამო მთაზე მიაჯაჭვეს. სხვათაშორის, ამ სიმღერაში ვხვდებით ამირანიანის ცნობილ მოტივებს: ძალი ღრღნის ჯაჭვს გათხელვებამდე, მაგრამ მჭედლები ამაგრებენ მას, თვითონ ნესრენი მძლავრად არყევს ბოძს, მაგრამ ჩიტის დაჯდომისთანავე ქვას ურტყამს და კვლავ არტობს მიწაში.

აღიღეთ მითში მოხუცია მიჯაჭვული იალბუზზე რალაც ცოდვებისათვის.

ასევე უსახელოა ყაბარდოელი გადმოცემის გმირი-ცალთვალა მოხუცი, რომელსაც ღმერთის საიდუმლოს გაგება სურდა, ამიტომ ავიდა მაღალ მთაზე, მაგრამ თხან (დიდმა ღმერთმა) არ აპატია თავხედობა და მიაჯაჭვა ოშხამახოს (იალბუზის) მწვერვალზე.

ჩეჩნებისა და ინგუშების რწმენით, ყაზბეგის მთაზე ცხოვრობს ქარიშხლების დედა დარძა-ნიანილგ, რომელმაც რალაცით განარისხა ღმერთი. ამიტომ იგი ერთ ადგილზეა დამაგრებული (წრე აქვს შემოვლებული), რომლის გადალახვა არ შეუძლია.

ოსურ ფოლკლორში მსგავსი გადმოცემების გმირი ამირანის სახელითაა ცნობილი. როგორც აღვნიშნეთ, ჩრდილოეთ კავკასიაში დაფიქსირებული გადმოცემების უმრავლესობა ძალზე მოკლეა, ამბავი არც არის მოთხრობილი. მხოლოდ გადმოცემის სტრუქტურაა სტატიკურ მდგომარეობაში დაფიქსირებული, თხრობის დინამიკის გარეშე, მსგავსად ქართული ტექსტებისა როკაპისა და ტარტაროზის შესახებ.

ყველა დასახელებული პერსონაჟი კავკასიის რომელიმე მთაზეა მიჯაჭვული. ეს ადგილები საკრალური ნიშნითაა აღბეჭდილი. ღვთაებრივი საიდუმლოს გასაგებად აქეთ მოეშურება ყაბარდოელი ციკლოპი. მთისა და გამოქვაბულის სიმბოლური ხატი ამ თქმულებების გარდა სხვა გადმოცემებშიც ირეკლება. შესაძლოა, უძველეს ხანაში ეს მთები კავკასიელთა ოლიმპოს ფუნქციასაც ასრულებდნენ. ის კი ფაქტია, რომ კავკასიის მთები ღმერთის წინააღმდეგ ამბოხებულთა დასჯის ადგილებია.

თქმულებათა ერთგვაროვნება გვაფიქრებინებს, რომ ერთ დროს არსებობდა ტიტანომახისი კავკასიური მოდელი, რომლის გაფერმკთალებული ფრაგმენტებიც უმოინახა ზეპირსიტყვიერებამ.

უმეტეს შემთხვევაში (და ეს უფრო ჩრდილოეთ კავკასიის რეგიონს ეხება), დაიწყებულია კონკრეტული მიზეზი და მხოლოდ ფაქტია აღნიშნული: გოლიათი მიჯაჭვულია, მისი დამანგრეველი ძალა - შებოჭილი. ეს არის დაპირისპირებულთა ბრძოლის უნივერსალური მოდელი, როდესაც უარყოფითი პერსონაჟი მარცხდება და მას ათავსებენ ჩაკეტილ სივრცეში, რათა მოესპოს მოქმედების შესაძლებლობა.

კავკასიური გადმოცემების პარალელურ მოტივებს ვხვდებით ბერძნულ მოთოლოგიაშიც და მათი ნაწილი კავკასიას უკავშირდება. ყველაზე ცნობილი ამ თეალსაზრისით პრომეთეს მითია. ზევსთან დაპირისპირების გამო ეს ტიტანიც დასჯილია მიჯაჭვით.

ამოლონიოს როდოსელის სქოლიასტის ცნობით, ურჩხულმა ტიფონმა კავკასიონს მოაშურა. ზევსისგან მეხდაკრულმა აქ, ტიფონის კლდეზე, რაღაც ღვთაებრივი სიმბოლო დადგარა, საიდანაც წარმოიშვა საწმისის მცველი გველეშაპი (11,12,10).

ისტორიკოს კლევანტეს ცნობით (რომელსაც ასახელებს ფსევდო-პლუტარქე), ზევსისგან დევნილმა კრონოსმა კავკასიას შეაფარა თავი. ზევსმა აქ შეიპყრო იგი. ადრე კი ამ მთებს ეწოდებოდა ბორეასის სარეცელი (Βορέου κοιτη).

ფსევდო-პლუტარქეს ნაწარმოებში „Περὶ ποταμῶν κὶ κτῶν“ („მდინარეთა და მთათა შესახებ“) მოთხრობილია, რომ პრომეთემ მოკლა მწყემსი კავკასოსი და მის შიგნულზე მკითხაობით გააგებინა ზევსს კრონოსის სამალავი. ზევსმა კრონოსი კოჭოხეთში ჩამწყვდია, მთას კი მწყემსის საპატივსაცემოდ კავკასოსი უწოდა.

ლოგოგრაფოს ფერეკიდე სკიროსელის მიხედვით, ოლომპიელებისა და ტიტანების ბრძოლა კავკასიაში მიმდინარეობდა.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ამ პერსონაჟების დაკავშირებას კავკასიასთან ყველა წყარო არ ადასტურებს, ე.ი. საქმე გვაქვს მითიური მოთხრობების ვარიანტებთან.

მართალია, პრომეთეს სახელი მჭიდროდ გადაეჯაჭვა კავკასიის ქედს, მაგრამ ერთ გარემოებას უნდა მიექცეს ყურადღება: ესქილე თავის ტრაგედიაში „მიჯაჭვული პრომეთე“ არ აკონკრეტებს ტიტანის მიჯაჭვის ადგილს. იგი იტანჯება ქვეყნის დასალიერს, სკვითიის გაუვალ უდაბნოში კლდეზე. მომდევნო ნაწარმოებში - ანთავისუფლებული პრომეთე“ - უკვე დასახელებულია კავკასია და მდინარე ფაზისი. ისიც უნდა ითქვას, რომ ბერძნული წერილობითი ძეგლებიდან პირველად აქ იხსენიება კავკასია, თუმცა ალბათ ბერძნულ სამყაროში იგი უფრო ადრე დამკვიდრდა. ამას ადასტურებს მითიურ პერსონაჟთა სახელები და ტოპონიმიკა. მაგ: მითიური გმირები კაუკასოსი (ბერძ. და ეტრუსკული) და კაუკონი (Καύκασος და Καύκων), ტოპონიმები Καύκασα (ქიოსი), Καύκασος (კეოსი) და Καυκάσιον ὄρος (არკადია). ორფიკულ მითებში მოხსენებულია თრაკიაში მთა კაუკაიონი, რომელზეც იუპიტერის უძველესი ტაძარი იყო.

ყველა ამ სახელში გამოყოფენ ძირეულ წინაბერძნულ ელემენტს **Kauk**, რომელიც შესატყვისება ბერძნულ **καλυ** -, **γαλκ** -, **γαλυ** -, **καλκ** და სუფიქსს - **αΖ**. ზომიერობა კი სპილენძს და მჭედელს უნდა გულისხმობდეს.

საინტერესო მოსახზრება აქვს გამოთქმული პ.უსლარს: ყუბანისპირას მცხოვრებნი მთებში მოსახლე ტომებს უწოდებდნენ ასებს. როცა ისინი ბერძნებს შეხვდნენ, მითითეს კავკასიის მწვერვალებზე, როგორც ასების მთებზე, რაც ასე უღერს: გაუგა-ზ. ადგილობრივი მოსახლეობისთვის კავკასიის საერთო სახელწოდება უცნობი

იყო. იგი საბერძნეთიდან გავრცელდა ბერძნული ენის ფორმით. არსებობს მოსაზრება, რომ ბერძნულ მითოლოგიაში კავკასია მანამდეც არსებობდა როგორც ზღაპრული მთა და მოგვიანებით დაუკავშირდა კონკრეტულ გეოგრაფიულ ადგილს.

ჩვენს მიერ მოხმობილი ბერძნული მითების ვარიანტები მსგავსებას ამჟღავნებს ადგილობრივ გადმოცემებთან. ოლიმპიელთა წინააღმდეგ ამხედრებული ღვთაებანი კავკასიაში ეძებენ თავშესაფარს ან იქ იხდიან სასჯელს. საფიქრებელია, რომ კავკასიის მთების ამგვარ გააზრებას ხელი შეუწყო ადგილობრივმა თქმულებებმა, რომლებსაც ბერძნები ამ რეგიონის მცხოვრებთაგან გაეცნენ. ამის დამადასტურებელი წერილობითი წყაროები საკმაო რაოდენობითაა. ვფიქრობ, ამ დროისათვის ბერძნული ტიტანომახისის ძირითადი სიუჟეტი უკვე ჩამოყალიბებული უნდა ყოფილიყო. ოლიმპიელები დამარცხებულ ტიტანებს მიწისა და ზღვის დასალიერს ერეკებოდნენ, „სადაც მზე არ ანათებს და ქარი არ ქრის“, „რკინის ჭიშკრისა და სპილენძის ზღურბლს მიღმა“ (ილიადა, 8, 14, 15 სიმღ.) ანუ გარე სკნელში.

პირველი ბერძენი ნაოსნებისთვის კავკასია სწორედ ასეთ ადგილს წარმოადგენდა, რასაც, ალბათ, ამჟღავნებდა კავკასიის მთებით მიღებული შთაბეჭდილება. ამას დაერთო აქ გაგონილი ზეპირი გადმოცემები მიჯაჭვული გოლიათების შესახებ, რამაც ზოგიერთის წარმოდგენაში კავკასია ღვთაებათა ბრძოლის ასპარეზად აქცია.

ამ მოსაზრების გასამართლებლად ისიც გასათვალისწინებელია, რომ კავკასიის ხალხთა თქმულებების დასჯილი გოლიათები მათსავე გეოგრაფიულ არეალში არიან მოქცეულნი. ბერძნები კი მათ თავიანთი კოსმოსიდან შორს, იმ სივრცეში ათავსებენ, რომელიც ქაოსს ესაზღვრება.

ამგვარი უნდა ყოფილიყო კავკასიის უძველესი მითო-პოეტური სურათი, რომლის ფრანგმენტები მოგვიანო ხანის ავტორთა ცნობებს შემორჩა. იმის შემდეგ, რაც ბერძენთა გეოგრაფიული თვალსაწიერი გაფართოვდა, მათთვის კავკასია, კერძოდ, აია-კოლხეთი, იქცა აყვავებულ ქვეყნად, სადაც თავის სხივებს ასვენებს ჰელიოსი და რომელსაც ღმერთები სწყალობენ.

მაგრამ უფრო მოგვიანებით, ალექსანდრე მაკედონელის ლაშქრობის მონაწილეთა და აღმწერელთა წარმოსახვაში კიდევ ერთხელ გამოკრთა კავკასიის, როგორც ქვეყნის დასალიერის მნიშვნელობა, როდესაც მათ ინდოეთის ერთ-ერთ ქედს (ოქსუსისა და ინდის გამყოფს) უწოდეს კავკასია. ეს ფაქტი ჯერ კიდევ ძველი გეოგრაფების კრიტიკის საგნად იქცა. კავკასიური ფოლკლორის მიჯაჭვული პერსონაჟები აქ მოსახლე ხალხთა ზეპირსიტყვიერებაშივე ქმნიან მოზაიკურ სურათს, რომლის ერთ-ერთი მაკონსტრუირებელი ელემენტი შევიდა ბერძნულ სამყაროში და ჩაერთო მითოსურ ბრუნვაში.

ეს მოვლენა კიდევ ერთხელ მიუთითებს ბერძენი და კავკასიელი ხალხების კულტურულ-ისტორიულ ურთიერთობაზე იმ უძველეს ხანაში, როცა მითოსური ცნობიერება წარმართავდა შემოქმედებით პროცესს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. А. Гадагатль, Героический эпос нарты и его генезис, 1967
2. У. Далгат, Героический эпос чеченцев и ингушей, 1972
3. П. Услар, древнейшие сказания о кавказе, сборник сведений о кавказских мифах, вып. 1881
4. ა. ურუშაძე, ძველი კოლხეთი არგონავტების თქმულებაში, თბ., 1964.

KETEVAN SIKHARULIDZE

THE CAUCASIA IN IMAGINATIONS OF GREEKS AND CAUCASIANS

In the Caucasian folklore the myth of the giant who made the God angry and was then punished by the God by chaining him to the mountains is fairly widespread. The Caucasus is imprinted with a sacred sing.

The same motive is shown in Greek mythology. Besides Prometheus Zeus punished Cronus and Typhon in the Caucasus.

According to Pherecydes from Scyros the struggle between Olympians and Titans was held in the Caucasus.

Stories with which Greeks were acquainted from local inhabitants caused the reflection of the Caucasus as a place of punishment.

The chained heros of Caucasian myths are in their geographical area; Greeks put them away from their space near to the borders of chaos.

The giants having struggle against the gods create mosaic pictures in Caucasian folklore. And one of the constructing elements of these pictures entered Greek world and was involved in mythological circulation.

დავით ფირცხელანი

ლალცხბტ (რელიგიური და ხალხური ასპექტები)

წეს-ჩვეულებებს შორის სვანეთში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ღვთაებისა თუ წმინდანის სახელზე მიწის შეწირვის წესს. შეწირული „საზოგადო“ მიწების არსებობაზე მეტყველებენ დღემდე შემორჩენილი მათი სახელწოდებები: მესტიის საზოგადოებაში „ლითორი“-სათვის (თედორობა) განკუთვნილ მიწას ეწოდებოდა „კაჩალ“; დღესასწაულ „ჭელიშ“ -ისათვის (დღეობა პეტრე-პავლობის დასაწყისში). განკუთვნილს - „ლეჰლიშ დაბ“; „თუეთნეფხო“-სათვის (დღეობა ყველიერის აღების მეორე დღეს) განკუთვნილს - „ლეფხუ““. გვხვდება, აგრეთვე „ლაიწრიშ დაბ“ - ლამარის სახელზე (გ. ბარდაველიძე, 1988, გვ. 85). ლენჯერის საზოგადოებაში სოფ. ქაშუეთში - წმ. გიორგისა (გ. ჯალაბაძე, 1990, გვ. 12) და ელიას სახელობის „ელმა დაბარ“ (სვ. ქრესტ. 1978, გვ. 14). კალას საზოგადოებაში - „საბგანარ დაბარ“ წმ. კვირიკის სახელზე (გ. ჯალაბაძე, 1990, გვ. 11). ლატალში - „ლეღჟუშ დაბარ“ (გიერგ/გიორგი ფირცხელანი) და ა.შ.

აღნიშნული მიწები მორიგეობით მუშავდებოდა. ამაზე მიგვიჩივებს სვანური ენის ქრესტომათიაში მოცემული ცნობები: „კარგი მიწები რაც იყო მესტიაში, ეს ყველა ტაბლობისთვის [ღვთის სუფრისთვის] და ლოცვისთვის გვქონდა. ერთ წელს ერთი ოჯახი ვხნავდით ერთ ყანას და ერთ „ლიტბელის“ ვატარებდით, მეორე ყანას - მეორე ოჯახი და ის ატარებდა „ლიტბელის“; მესამეს - მესამე და ასე ჯერით გვყავდნენ მიყოლებული“; „ძველად ელიას ყანები იყო და იმათ თმას ხმარობდა ყველა ამ [„ლეღჟუშ“-ის] (დღეობა მარტის დასაწყისში) ღამისთვის. ერთ წელიწადს ერთი იყო გამკეთებელი და ყანებსაც ის ხნავდა, მეორე წელს მეორე და ასე მისდევდა რიგით (სვ. ქრესტ. 1978, გვ. 11). მოძიებული მასალის მიხედვით, ასევე მუშავდებოდა „ლეღჟუშ დაბარ“ კაჩარში. მასზე მოწვეული ჭკავიდან გამოხდილი არაყი რელიგიურ დღესასწაულებზე გამოიყენებოდა (გიერგ ფირცხელანი). ისმაილ დავითის ძე ნიგურთანის თქმით, მესტიაში ჰქონდათ „ლეღჟუშ დაბარ“ (ლიტბელი-ტაბლების გამოცხობა ღმერთის სადიდებლად) „მგლჯგრაწვი თემს“ (ნიგურთანებს, მჭედლიანებს, რატინანებსა და ფალიანებს, სამი წლით გვარიდან ირჩევდნენ ორ-ორ წევრს, რომლებიც ამუშავებდნენ ამ ყანებს და წარმოადგენდნენ დამხვდურებს „ჭელიშის ლიტბელიზე“ და გიორგობაზე. ისინი აწესრიგებდნენ დაფიცება-შერიგებისა თუ დავის საკითხებსაც.

ანალოგები გვხვდება საქართველოს სხვა კუთხეებშიც, კერძოდ: სახატო მამულები ხევსურეთში - „საიფქლეები“, ფშავში - ხატის ყმათა გვარებზე განაწილებული „ნაყვერალეები“. სახატო მიწათმოქმედებას თუშეთში მიწის სიმციროს გამო ისეთი დიდი მასშტაბები არ ჰქონია, როგორც ფშავსა და ხევსურეთში. ამ სახატე მიწას მორიგეობით ამორჩეული ხატის მსახურნი ამუშავებდნენ. ხევში და თრუსოს ხე-

მაში ზოგიერთ სოფელს შორეული ხატების სახელზედაც ჰქონია სახნავ-სათესი მიწები, რომელთაც ორი ოჯახი ამუშავებდა მორიგეობით (გ. ჭალაბაძე, 1986, გვ. 159).

ზემო სვანეთში ღვთისა თუ წმინდანების სახელზე გარდა „საზოგადო“ მიწებისა შეიქმნებოდა „საკუთარი“ მიწაც, რომელიც „ლალცხბტ“-ის სახელითაა ცნობილი. ლტყვა-სიტყვით „ლალცხბტ“ – საჩხერს, საჩრელს ნიშნავს. შდრ. „ლგცხბტ“ – აზრილი, გაჩხერილი.

ვერა ბარდაველიძის ცნობით „ლალცხბტ“-ი ეწოდებოდა პატარა საყანე მიწის ნაკვეთს, რომელსაც მოსახლე ჩამოჭრიდა და სხვადასხვა უბედური შემთხვევის შემთხვევით ან სიკეთის გამოსათხოვებლად შეწირავდა ამა თუ იმ წმინდანის სახელზე. მასზე მოყვანილი პურითა და ქვრით სადღეობო კვერები ეწყობოდა ან შესაწირი არაყი იხდებოდა. მის მიერ ბეჩოში დაფიქსირდა ლამარისტაბლო ფქვილის „ლალცხბტ“-ზე მოყვანილი ხორბლეულიდან მიღება (ბარდაველიძე, 1939, გვ. 63).

ბალსზემო სვანეთში „ლალცხბტ“-ის სახით შეწირული მიწის ნაკვეთის საყანედ გამოყენება არ დასტურდება. პირიქით, მასზე დაწესებულია შეზღუდვები, რომელთა დაცვა აუცილებელია და დარღვევის შემთხვევაში მას უკავშირებენ უბედურებას, წარუმატებლობას და ა.შ.

შენიშვნა: ძირითადად ვეყრდნობით ლატალში, ლენჯერში, მესტიისა და მულახში მოძიებულ მასალას.

„ლალცხბტ“-ზე იკრძალება მიწის სამუშაოები, მოსავლის მოყვანა, მოთიბვა, მუხნებლობა და ა.შ. კოლმეურნეობებისა და მეურნეობების არსებობის პერიოდში თუკი ის უნებურად მოითიბებოდა, მისი ყოფილი მესაკუთრე თივას მოაგროვებდა და დაწვავდა. „ლალცხბტ“-ის გამოყენება მხოლოდ საძოვრად შეიძლებოდა (ლევან ჯარჯიანი).

„ლალცხბტ“-ი ძირითადად „ხოშა ღერბეთის“- დიდი ღმერთის სახელთანაა დაკავშირებული. დაფიქსირდა წმ. გიორგის, ლამარისა, ბარბალეს სახელზე მათი შეწირვა. თუმცა, ზოგიერთის აზრით, „ლალცხბტ“-ი შესაძლებელია იყოს იმ სალოცავის სახელობისა, რომელსაც ეკუთვნის თავად შემწირავი, ან კიდევ რომელსაც მკითხავი მიუთითებდა.

„ლალცხბტ“-ის შეწირვის სხვადასხვა მიზეზიდან ძირითადად ასახელებენ ავადმყოფობას. კერძოდ, რამე დაავადების შეყრა იყო ღვთიური ნიშანი შესაწირავის უცილებლობისა. გვხვდება „ლალცხბტ“-ის შეწირვა მშვიდობიანობის გამოსათხოვებლად – „მარემი ნაშდუბებისან“ (რაფიელ გუჯეჯიანი, ძაძუ გუჯეჯიანი).

შეწირვის მიზეზი შეიძლება ყოფილიყო ეკლესიისთან სიახლოვეც, როცა საკუთარი მიწა უშუალოდ ემიჯნებოდა სალოცავის ტერიტორიას. აქვე საინტერესოა იმის აღნიშვნაც, რომ უშუალოდ სალოცავთან სიახლოვის შემთხვევაში იწირება „ლალცხბტ“-ი, ხოლო სიმორისას ავადმყოფის სახელზე შესაძლებელი იყო საქონლის შეწირვა (სონია ჩარქსელიანი).

გარკვეული პარალელის გავლება შეიძლება საქართველოს სხვა კუთხეებთან. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ხალხი მაშულს სწირავდა: გაჭირვების დროს, ავადმყოფობის შემთხვევაში, თუკი მკითხავი ურჩევდა მიწის შეწირვას, ხატის მიწის სიახლოვისას და ა.შ. გოგოლაურთაში მიწა შეწირებოდა საცხოვრებლად სხვაგან გადასული მეკომურების მიერ. აქ რაიმეს მომიზეზებით და ავადმყოფობით მაშულების შეწირვა არ იცოდნენ (ალ. ოჩიაური, 1991, გვ. 37, 103).

ზოგან „ლალცხბანტ“-ის სახით გვხვდება მიწები, რომლებიც ადრე სალოცავ ეკუთვნოდათ. ულახელი არტენ ზაქარაიას ძე ქოჩქიანის თქმით, წმ. ბარბალეს სახელობის ეკლესიის „ლცხბანტ“ ტერიტორიაზე კომუნისტების დროს მიწების დანაწილებისას ნაკვეთი, რომელიც მათ შეხვდათ, დაუტოვეთ და არ დაუხნავთ.

ლემქელ ღდაშის მთავარანგელოზს (ლატალი) ეკუთვნოდა ლემქელ „ლალცხბანტ“-ი. აქ მოდიოდა მთელი ლატალი და ყურის ტკივილის თაობაზე მთავარანგელოზს ევედრებოდნენ სანთელ-საკმევლით, სეფისკვერებით, ზედაშეკუბდართა და ხაჭაპურით (გიერგ ფირცხელანი). აქვე სცოდნიათ მძივებისა თუ ცარიელი ვაზნების დატოვება.

„ლალცხბანტ“-ზე ლოცვა გარკვეული წესების დაცვით ტარდებოდა: იწირებოდა ზედაშე, სეფისკვერები, ინთებოდა სანთლები და იკვლებოდა საკლავი (დაფიქსირდა ლატალში და ლენჯერში). გვხვდება „ლალცხბანტ“-ზე საკლავის ცოცხლად გაშვების წესიც (მესტია).

ლატალში მცხოვრები მანო დავითის ასული ფირცხელანი „ლალცხბანტ“-ზე ლოცვის აღსრულების რიტუალს შემდეგნაირად აღწერს: „ერთი ბოთლი ორნახა ზედაშე (მარჯვენა ხელში), თორმეტი ცალი სეფისკვერი (მარცხენაში). ამათგან ერთი ცალი მჟეღუ“ („წინამძღოლი“). ის შუაში ამოწეულია სამი თითის ნაჭდევით „მჟეღუ“-ი ჩვეულებრივ თავში იდება; ოთხი ცალი სეფისკვერი ოთხ-ოთხ ადგილამოლუნული თითის ნაჭდევით, ოთხი ცალი სეფისკვერი ოთხ-ოთხი ქიმით, ე.წ. „ტაბგლ“-ი და სამი ცალი ჩვეულებრივი სეფისკვერი. ამათგან ერთად შეწირულ საკლავის გულ-ღვიძლი. საკლავის დაკვლა შეიძლება როგორც „ლალცხბანტ“-ზე ასევე სახლში“. საკლავის დაკვლის აუცილებლობად ის მიიჩნევს ნებით თუ უნებლიედ „ლალცხბანტ“-ის ჩამოჭრა-გამოყენებას ან მძიმე ავადმყოფობას.

„ლალცხბანტ“-ზე საკლავის დაკვლის ფაქტს ადასტურებს ლენჯერში მცხოვრებ ანტისა ამბაკოს ასული ხაფთანიც. სეფისკვერების რაოდენობად ის ასახელებს სამ ექვს ან ცხრა ცალს („მჟეღუ“-ის გარეშე). ორთავე მთქმელის აზრით, საკლავო ღამით ან გამთენიისას უნდა დაიკლას ისე, რომ უცხო თვალმა არ დაინახოს მხოლოდ ოჯახის წევრებს ეძლევათ ამ რიტუალში მონაწილეობის უფლება.

„ლალცხბანტ“-ზე დარგვასთან დაკავშირებით მთქმელთა თვალსაზრისით არაერთგვაროვანია. ზოგიერთი დასაშვებად მიიჩნევს მასზე ხეხილის დარგვას. ზოგის აზრით კი მიწის მოჩიჩნაც არ შეიძლება. უფრო მეტიც, თავისით ამოსულ მცენარის ნაყოფის გამოყენებასაც ერიდებიან.

„ლალცხბანტ“-ების რაოდენობა არაა შეზღუდული. ის შესაძლებელია ოჯახის რამდენიმე ჰქონდეს. მკითხავის მითითებით ნებადართულია სხვა ადგილზე მისი გადატანა, სანაცვლოს მიჩენა.

არ არის დაწესებული ერთიანი ზომა „ლალცხბანტ“-ისა. მოძიებული მასალიდან მიხედვით, მისი მინიმალური ფართობი: ერთი ნაბიჯი - ნაკვეთის სიგრძეზე, რომელსაც ავადმყოფობის გამეორების შემთხვევაში უმატებენ (ნადეჟდა ფარჯიანი), უღელის ზომისა გარდი-გარდმო (ბაგრატ კახბერიძე, ძაჟუ გუჯეჯიანი), საფლავის ზომის (რაფიელ გუჯეჯიანი) და ა.შ. რაც შეეხება „ლალცხბანტ“-ად შერაცხულ მიწას, რომელიც ადრე ამა თუ იმ სალოცავს ეკუთვნოდა, მისი ფართობი 3 ჰა დაფიქსირდა მაქსიმუმში (არტენ ქოჩქიანი). „ლალცხბანტ“-ი ჩვეულებრივ ყანის, სათიბის, ეზოსა თუ ბოსტნის კიდებშია გამოყოფილი.

სვანი კაცი არამართო მკაცრად იცავს „ლალცხბანტ“-ზე დაწესებულ აკრძალვებს დაშვებებს, არამედ უდიდეს მოკრძალებას იჩენს მის მიმართ. თავს დავალებულად

უფლის გარკვეულ შემთხვევებში ლოცვა-ვედრებით გამოისყიდოს ნებით თუ უნებურად დაშვებული დარღვევა „ლალცხბტ“-ის წინაშე. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ასეთი ფაქტიც: დავის მიზეზი გამხდარა ძირი ოჯახის უფროსის მიერ „ლალცხბტ“-ის შემოკაცება. ამის გამო განაყარი ოჯახის ერთ-ერთი წევრი „ლალცხბტ“-ზე ზედაშეთი და სეფისკვერებით მისულა და შემდეგი სიტყვებით მამართავს ღმერთისადმი: „დიდებამც მოგსვლია, უფალო (დილო ღმერთო), არ მინებებს რა შენს თავს, დამლოცავიც შენ ხარ, შენ გაბარებ და ჩემგან თავისუფალი უნება ეს „ლალცხბტ“-ი. „ლალცხბტ“-ი მას ფუსნაბუასდის, სამყაროს უფლის მიწად მიაჩნია („რა მიქნა მაგან, ფუსნაბუასდის მიწა წამართვაო“).

პირიგად, ბალსზემო სვანეთში „ლალცხბტ“-თან დაკავშირებული მოძიებული მასალიდან გამომდინარე ნათლად ჩანს, რომ აქ, მის, როგორც საყანე მიწის ნაკვეთის სახით გამოყენება-დამუშავებას, თუნდაც სადღეობო დანიშნულებით, ადგილი არა უნდა „ლალცხბტ“-ი შეწირვის შემდეგაც პირად მფლობელობაში რჩება. მოცემული სახით შეწირული მიწის საყანედ გამოუყენებლობა ამ ფორმას თვისებრივად განასხვავებს ღვთაებისა თუ წმინდანის სახელზე შეწირული „საზოგადო“ მიწე-საგან.

აქვე დავსძენთ, რომ ეს ტრადიცია თანამედროვე ყოფაში საკმაოდ შესუსტდა, შესაძლებელია დაიკარგოს კიდევ. ბევრმა ახალგაზრდამ არც კი იცის, რა არის „ლალცხბტ“-ი. რაც შეეხება საქართველოს სხვა კუთხეებში სვანეთიდან მიგრირებული ოჯახებს, მათ მიერ „ლალცხბტ“-ის სახით მიწის შეწირვა არ ხდება.

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. ბარდაველიძე, 1939 - ვ. ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი I, ახალწლის ციკლი, ტფ., 1939.
2. ბარდაველიძე, 1988 - ვ. ბარდაველიძე, ქართველი ხალხის რელიგიური ყოფილა და კულტურა (კითხვარი), თბ., 1988.
3. ოჩიაური, 1991 - ალ. ოჩიაური, ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1991.
4. სვ. ქრესტ. 1978 - სვანური ენის ქრესტომათია, თბ., 1978.
5. ჯალაბაძე, 1986 - გ. ჯალაბაძე, მემინდვრეობის კულტურა აღმოსავლეთ საქართველოში, თბ., 1986.
6. ჯალაბაძე, 1990 - გ. ჯალაბაძე, მემინდვრეობის კულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1990.

DAVID PIRTSKHELANI

LALTSKĀT
(RELIGIOUS AND POPULAR ASPECTS)

Among the religious rites of Svaneti remarkable is the rule of sectifying the plot of land.

To the name of god or saints. One could offer a sacrifice of small "common" as well as "private" plot of land - Laltskhat. This plot of land was strictly forbidden to be tilled or used whatever farming purposes. Occasionally whenever certain villages allow the farming of the land the crop could only be used as common food at religious celebrations.

ტარიელ ფუტკარაძე

სონანტების ალოფონთა ასახვისათვის ასომთავრულში (სამეტყველო კოდების შერევის ერთი ნიმუში)

სამეცნიერო ლიტერატურაში სხვადასხვაგვარადაა განხილული ერთი მხრივ, ორივე ბგერათა ისტორიული ურთიერთობის, მეორე მხრივ კი დ-ი და ვ||ჟ-უ მიმართული საკითხი; შესაბამისად, Γ , Δ , Γ , Φ და Ω გრაფემებთან სხვადასხვანაირად შეიძლება დადგეს აღსანიშნისა და აღმნიშვნელის შესაბამისობის საკითხი.

ჩვენი აზრით, ქართული ენის ყველა ქვესისტემაში (იტორიული ხანის ქართულის სისტემით), ვ, ჟ, უ და ი, ე ბგერები შესაბამისად / ν / და / ν / სონანტების ალოფონები არიან. უ-ს ორ უმარცვლო ალოფონს შორის ძირითადად წყვილბა-
~~გამოვლენი~~ ტ და არა კბილბაგისმიერი ვ სპირანტი (დაწვრილებით იხ., ტ. ფუტკ-
არაძე, 1998); თანამედროვე ქართული ენის ზოგ ქვესისტემაში ვ(// ϕ) ბგერის
არაიშვით გამოვლენას გარკვეული ახსნა ეძებნება; კერძოდ: ვ, ϕ ბგერებს ხშირად
დასტურებენ ქართულ სალიტერატურო ენაში (გ. ახვლედიანი, 1949, გვ. 82, 271;
დასტურებენ, 1975, გვ. 40) და ზოგ დიალექტში; ვინაიდან ჩვენთვის პრინციპულია
ეს გამოვლენა, მოვიყვანთ გ. ახვლედიანის მიერ დადასტურებულ მაგალითებს:
ბზედა ϕ (ვზედავ), ϕ სინჯა ϕ (ვსინჯავ), ϕ ტეხ (ვტეხ), ϕ ჩივი (ვჩივი), კარა ϕ ში
(კარავში);

დიალექტებს შორის, პირველ რიგში, სამსჯელო ინგილოურის მონაცემები: ვ→ ϕ
ხორციელდება ყრუ მკვეთრ და ყრუ ფშვინვიერ ბგერათა წინ (თუმცა, სისტემებში
არაა გატარებული). ალიაბათური: ϕ წნავდი, მი ϕ ყონდით, ϕ ჭამ; შდრ., კაკური
ჭომ, მე ϕ ჭრი; შდრ., კაკური ჰრუ მე (გრ. იმნაიშვილი, 1966, გვ. 45); კაკური
ლოკავის ფორმებში უნდა ვივარაუდოთ უჭამ// ϕ ჭამ→*ჭუმ→ჭომ პროცესი
(ჭჭრი→*ჭრუი→ჭრუ), ხოლო ალიაბათურში კბილბაგისმიერი ვ ყრუ ბგერე-
თან მეზობლობისას გვაძლევს კანონოზომიერ ϕ ვარიანტს.

შენიშვნა: უკანასკნელ გამოკვლევებში ვრცელადაა წარმოდგენილი ისეთი
ინგილოური მასალაც, სადაც ამავე რიგის მაგალითებში ვარაუდობენ
ვარაუდობენ ვ→უ პროცესს (ვ. კუზიბაბაშვილი 1992). ჩვენი აზრით, სავსებით
შესაძლებელია უ თავდაპირველი ვითარების ამსახველი იყოს, მით უმეტეს
კაკურში.

ინგილოურის ჩვენების ფონზე პოსტულატის სახით შეიძლება ჩამოვაყალიბოთ
განზოგადებული დებულება:

იმ სამეტყველო კოდში, სადაც მოსალოდნელი ვ|| ν -ს ნაცვლად ϕ გამოვლინდუ-
მა, ყრუ ბგერების წინ ამოსავლად უნდა დავუშვათ კბილბაგისმიერი ვ-ს პოვნე-
რება; წინააღმდეგ შემთხვევაში რეალიზებულ ბგერად წყვილბაგისმიერი სონორი
(resp. სონანტი) უნდა დავსახოთ.

შენიშვნა: ვ-ს ნაცვლად მ, ბ (→ ϕ / ν) ბგერების გამოვლენა უფრო წყვილბა-

გისმიერი ტ-ს ამოსავლობას უჭერს მხარს, ვიდრე კბილბაგისმიერისა რამდენადაც, ტ↔ბ || მ პროცესი ერთსაფეხურიან ფონეტიკურ ცვლილებას ვარაუდობს, გ↔ბ//ფ კი ორსაფეხუროვანს (ვრცლად იხ. ტ-ფუტკარაძე, 1998).

ჭ არ დასტურდება: ხევსურულში, ფშაურში, თუშურში, მოხეურში, მთიულურ-გუდამაყრულში, ქართულში, კახურში, სამცხურ-ჯავახურში, რაჭულში, იმერულში, ლეჩხუმურში, გურულში, აჭარულში, იმერხეულში; სპორადულად გამოვლინდება ფერეიდნულში (ბ.ჯორბენაძე, 1989; იხ. აგრეთვე არ. მარტიროსოვი, 1984; პინჭარაული, 1990; შ. ნიჟარაძე, 1961; გრ. იმნაიშვილი, 1974 და სხვ.). ამდენად აშკარაა, რომ ბუნებრივი ქართული მეტყველებისათვის ძირითადია ტ ალოფონი.

აქვე აღვნიშნავთ: ზანური ენის ჭანურ დიალექტში ადასტურებენ ჭ ბგერას (არნ. ჩიქობავა, 1936, გვ. 14; შლრ., ს. ჟღენტი, 1953; ნ. კიზირია, 1980), მაშინ როცა მეგრულში ის არ მოგვეპოვება (იხ. არნ. ჩიქობავა, 1936, გვ. 19, და იმნაიშვილი, 1981);

შენიშვნა: საინტერესოა იმის აღნიშვნა, რომ ჭანურ-მეგრულში გ მკვდრთან გვაძლევს ბ-ს, ფშენივრებთან ფ-ს, მკვეთრებთან ა-ს (არნ. ჩიქობავა, 1936, გვ. 88 ყიფშიძე, 1994, გვ. 107; ს. ჟღენტი 1953, გვ. 119); ცხადია, რომ ამგვარ შემთხვევებში ამოსავლად წყვილბაგისმიერი ბგერა უნდა დავუშვათ...

თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ გ→ჭ პროცესი უფრო ინტენსიურია ალიაბათურში ვიდრე კაკურში (ამ უკანასკნელში არაიშვიათად მეზობლადაც გ ტ გვაქვს; მაგ., მონათულაჲ — ი. იმნაიშვილი, 1966, გვ. 170), შეიძლება დავასკვნათ ქართული ენის ზოგ ქვესისტემაში ვ-ს ნაცვლად ჭ-ს გამოვლენა შეპირობებული სამეტყველო კოდების შერევით (ამგვარ შესაძლებლობაზე მითითებული აქვს გროგავას; 1962გვ...) კერძოდ, კაკურთან შედარებით ალიაბათურზე აზერბაიჯანულში გავლენა უფრო ინტენსიურია; შედეგად, აქ უფრო გამყარებულია კბილბაგისმიერი სპირანტების (ვ, ჭ) პოზიციები ვიდრე წყვილბაგისმიერი ვარიანტებისა; მიზეზი ნათელია: თურქულ ენებში ვ, ჭ ბგერები აქტიურად გამოიყენება; იგივე შეიძლება ითქვას ჭანურში გამოვლენილი ჭ-ს შესახებაც.

რაც შეეხება სალიტერატურო ქართულს: ჩვენი დაკვირვებით (წლების განმავლობაში სხვადასხვა სახის სატელევიზიო გადაცემებში ვაკვირდებოდით ბგერათა წარმოთქმებს), სალიტერატურო ნორმებით ლაპარაკის დროს, ქართველები ვცდილობთ კბილბაგისმიერი ვ-ს გამოთქმას; ასეთ დროს, როგორც წესი, დენტალურ და წინანუნისმიერ თანხმობებთან მართლაც ბუნებრივად გამოიხატება ვ//ჭ ბგერები; სხვა შემთხვევებში (ბაგისმიერებთან, უკანა ნუნისმიერებთან, უკანაუნისმიერებთან...) ძირითადია (და უფრო ბუნებრივია) ტ ალოფონი...

ამგვარად, თანამედროვე ქართულის, არქაული ქართულის, ქართველური ენების და საერთო ქართველური მონაცემების შეჯერებით, უეჭველად უნდა ჩაითვალოს, რომ ასომთავრული ანბანის შექმნის დროს ქართულში ძირითადი იყო ტ ვარიანტი (ვ-სთან შედარებით).

ყოველივე ზემოთქმული საფუძველს გვაძლევს ვივარაუდოთ, რომ ქართულ ასომთავრულ ანბანში თავიდანვე აღნიშნული იქნებოდა ტ ბგერა; ჩვენი ვარაუდი ანბანთრიგის მე-ნ ნიშანი სწორედ ტ-ს აღნიშვნელი იყო.

ქართული ასომთავრულის შემოქმედი უთუოდ იცნობდა როგორც ფინიკიურ-ასევე ბერძნულ ანბანურ სისტემას; ამ კონტექსტში საინტერესოა ერთი გარემოება ფინიკიურში გამოიხატებოდა ტ და დ ბგერები, ხოლო ბერძნულში უ და ი; ქართულ დამწერლობა თავიდანვე ოთხივე ბგერას გამოხატავს. წარმოდგენილი ოთხივე

ალოფონი აისახებოდა აგრეთვე რუთულ და, გამოდინარე აქედან, ახალ გოთურ დამწერლობაში, რომელიც ძველი გოთურისა და ბერძნული უნციალური დამწერლობისაგან შეიქმნა (გოთურისა და უნციალური ბერძნულის მიმართებისათვის იხ., თ. გამყრელიძე, 1984, გვ. 101); გოთურისავე (ჟ) ნიშნის სახელი ემთხვევა ქართული ჴ (ვინი) ნიშნის სახელწოდებას; ქართულსა და გოთურს პრინციპულად განასხვავებს w-ს ადგილი ანბანთა რიგში: ქართულში, ფინიკიურის ანალოგიით, უს შესაბამისი ნიშანი გამოხატავს „ნ“ რიცხვით მნიშვნელობას, გოთურში კი - ბერძნულის მსგავსად, „400“-ს შეესაბამება; გოთური უს ასონიშანი მე-16 ადგილზეა და „70“-ს აღნიშნავს; ქართულში ამ ადგილას „ო“ ზის.

რაც შეეხება უ სონანტის მარცვლოვან ვარიანტს: ბერძნულში, თავდაპირველად, 23-ე ასო-ნიშანი უს შეესაბამებოდა; მოგვიანებით, მას დააკისრეს უს აღნიშვნა და უსთვის დიგრამი შემოიღეს; 23-ე ნიშნის რიცხვითი მნიშვნელობაა 400.

ჩვენი აზრით, განვითარების ამგვარივე გზა უნდა გაეწეო ქართული ასომთავრულის 23-ე ნიშნისა, იგი თავდაპირველად უს გამოსახატავად შექმნეს; მოგვიანებით კი, ბერძნულის ანალოგიით შემოღებული Qd -უს დამკვიდრების შემდეგ, იგი უი||ვი სეგმენტის სიმბოლოდ დამკვიდრდა; ვინაიდან უ||ვი ქართულში ფონემა არ იყო, Q ნიშნის გამოყენებაში გარკვეული აღრევები დამწერლობამ თავიდან ვერ აიცილა...

ჩვენ მოსაზრებას ამყარებს რამდენიმე გარემოება:

1. ქრისტიანული კანონიკური წიგნების თარგმნისას მთარგმნელი ვალდებული იყო, მკაცრად დაეცვა დედანთან შესაბამისობა; გამოდინარე აქედან, ბერძნული ანბანის შესაბამისად ხდებოდა დამწერლობის „გამართვა“... სწორედ ამ მიზეზით რეფორმა ჩაუტარდა გოთურ-რუნულ წარმართული ხასიათის ანბანს (თ. გამყრელიძე, 1989, გვ. 100)... სავარაუდოა, მსგავსი რეფორმა ქართულშიც მოეხდინათ, რომლის ერთ-ერთი შედეგიც იყო დიგრამის შემოღება „უ“ ბგერისათვის...

2. Qd ნიშნის რიცხვითი მნიშვნელობის უქონლობის ახსნა ბერძნულის ანალოგიით ნაკლებ ლოგიკურია; იმავე გოთურში დიგრამის ნაცვლად მონოგრამა ვვაქეს, რომელსაც საკუთარი რიცხვითი მნიშვნელობაც აქვს. ქართული ანბანის შემოქმედმა აბრუტტივთა (პ,ტ,წ,ჭ,ყ) გარდა ბერძნულისაგან განსხვავებულ კიდევ 12 სამეტყველო ბგერას (ჟ,ა,ჟ,დ,შ,ჩ,ც,ზ,ქ,ფ,ჯ,პ) მოუძებნა ორიგინალური ასონიშანი, სრულყო რიცხვითი მნიშვნელობების სისტემა, ბერძნულისათვის ბუნებრივი და ქართულისათვის უცხო მე-16 ასონიშნის ადგილას ქართულისათვის დამახასიათებელი სონანტის უმარცვლო ალოფონის d-ს გრაფემა ჩასვა...

ანბანის შემქმნელის ამ ღრმად მეცნიერული ანალიზის ფონზე აუხსენელია ქართული Qd დიგრამის და შესაბამისი ბერძნული პირველწყაროს სრული ერთგვარობა... აშკარაა, რომ Qd ამოვარდნილია ქართული ანბანთშემოქმედების პროცესიდან, რაც მის გვიანდლობაზე უნდა მეტყველებდეს...

3. ქართული ანბანის გრაფემები საოცარი სიმყარით გამოირჩევიან აღსანიშნისა და აღმნიშვნელის მიმართების თვალსაზრისით; გამონაკლისს ქმნის მხოლოდ უ სონანტი ფონემის ალოფონთა გამოხატვა (იშვიათად შემხნეულია ი//d გრაფემების მონაცვლეობაც; იმნაიშვილი, 1982, გვ. 117). კერძოდ, მკვლევართა მიერ დადგენილია, რომ ჴ გამოხატავს უ//ვ ბგერებს, Q - უ||უ||უ-ს, ხოლო Qd - უ||უს... თუმცა, ამ დროს არა გვაქვს ზუსტი კრიტერიუმი გავარკვიოთ, მაგ., „შეხებათ“ ფორმაში Qd მარცვლოვან ბგერას აღნიშნავდა თუ უმარცვლოს (აკ. შანიძის ვარაუდი თანამედროვე ქართულის ჩვენებას ეფუძნება! იხ., აკ. შანიძე,

1976, გვ. 20); შდრ., აგრეთვე, ძველ ქართულში *ბატრა*, *ბატრა* ტიპის საწყისებში Γ გრაფემა გვაქვს; როგორც ანტონ კათალიკოსი თვლის, აქ უ ბგერა უნდა იგულისხმებოდეს... სხვა მაგალითების მოყვანაც შეიძლება...

ჩვენი აზრით, უ სონანტის ალოფონთა გამოხატვაში არსებული რყევა სწორედ Ω დიგრამის შემოდებამ გამოიწვია; მანამდე Γ -ს შეესაბამებოდა წყვილბგისმიერი უ ალოფონი - ხოლო Φ -ს მარცვლოვანი ვარიანტი. კბილბაგისმიერ სპირანტი ანბანში არ გამოიხატებოდა; შდრ., ის არ იყო ფინიკიურში და არა ქართული ანბანის საფუძვლად ნავარაუდევ ბერძნულ კლასიკურ ანბანში ქრისტიანული კანონიკური ძეგლების შედარებით თავისუფალი თარგმანის დაწესების დროიდან ქართული ანბანის მესვეურნი აქტიურად ცდილობდნენ უ ალოფონის შესაბამისი რთული გრაფემის შეცვლას ისევე Φ ან მარტივი Ω ნიშნით.

4. ანა დედოფლისეული ხელნაწერის ავტორი ზოგი ვ-ს თავზე სამ წერტილსვამდა (ი.ჯავახიშვილი, 1949, გვ. 137), ხოლო ანტონ კათალიკოსმა უ ასო ნიშანი შემოიღო... ჩვენი აზრით, უკვე ამ დროისათვის ლათინურის გავლენით ქართული ანბანის ვ ნიშნით გამოხატული ბგერა კბილბაგისმიერადაა გააზრებული (ამ მიმართულებით შემდგომი კვლევაა საჭირო); შდრ., ლათინურის კბილბაგისმიერი ბგერის ნიშანი ბერძნული უ||უ-ს ადგილას ზის; მე-ნ ადგილზე კბილბაგისმიერი ყრუ ფშვინვიერის შესაბამისი ნიშანია... არ არის გამორიცხული რომ ანტონმა უ შემოიღო საკუთრივ უ-სგან მიღებულ უმარცვლო ვარიანტადსანიშნავად...

ამგვარად, ფინიკიურ და ბერძნულ ანბანურ სისტემათა გამოცდილების საფუძველზე შექმნილ ქართულ ასმითავრულ დამწერლობაში აისახებოდა სონანტ ფონემათა ალოფონებიც; ამ გარემოების გამო ფინიკიურ და საკუთრივ ბერძნულ სისტემებთან შედარებით ქართული ანბანი უფრო სრულყოფილად გამოიყურება შდრ.: ფინიკიური ანბანი ძირითადად კონსონანტურ ფონემებს გამოხატავდა; ხმოვან ფონემების დამატებით ბერძნულმა გააუმჯობესა სამეტყველო ბგერების გამოხატვის სისტემა, ქართულ ანბანში კი სონანტ ფონემათა ალოფონებიც აისახა...

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. ახვლედიანი, 1949 - გ. ახვლედიანი, ზოგადი ფონეტიკის საფუძვლები, თბ. 1989;
2. გამყრელიძე, 1989 - თ. გამყრელიძე, წერის ანბანური სისტემა და ძველ ქართული დამწერლობა, თბ., 1989;
3. იმნაძე, 1981 - ნ. იმნაძე, ზანური ენის მეგრული დიალექტის ბგერითი შემადგენლობა, 1981;
4. იმნაიშვილი, 1966 - გრ. იმნაიშვილი, ქართული ენის ინგილოური დიალექტთა ვისებურებანი, თბ., 1966;
5. იმნაიშვილი, 1974 - გრ. იმნაიშვილი, ქართული დიალექტი I თბ., 1974;
6. იმნაიშვილი, 1982 - ივ. იმნაიშვილი, ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია. ტ. I, ნაწ. II, თბ., 1982;
7. კიზირია, 1980 - ნ. კიზირია, ჭანურის ბგერითი შემადგენლობა, თბ. 1980;
8. კუზიბაბაშვილი, 1992 - ვ. კუზიბაბაშვილი, ინგილოური კილოს მიმართება კახურთან, საკანდიდატო დისერტაცია, თბ. 1992;

9. მარტიროსოვი, 1984 - არ. მარტიროსოვი, ქართული ენის ჯავახური დიალექტი, თბ., 1984;
10. ნიჟარაძე, 1961 - შ. ნიჟარაძე, ქართული ენის ზემოაჭარული დიალექტი, თბ., 1961;
11. ჟღენტი, 1953 - ს. ჟღენტი, ჭანურ-მეგრულის ფონეტიკა, თბ., 1953;
12. როგავა, 1962 - გ. როგავა, ქართველურ ენათა ისტორიული ფონეტიკის საკითხები, თბ., 1962;
13. ფუტკარაძე, 1998 - ტ. ფუტკარაძე, თანამედროვე ქართული ენის ხმოვანთა სისტემა, სადოქტორო დისერტაცია, თბ., 1998;
14. ყიფშიძე, 1994 - ი. ყიფშიძე, რჩეული თხზულებანი, თბ., 1994;
15. შანიძე, 1976 - ა. შანიძე, ძველი ქართული ენის გრამატიკა, თბ., 1976;
16. ჩიქობავა, 1936 - არნ. ჩიქობავა, ჭანური გრამატიკული ანალიზი, ტფილისი, 1936;
17. ჭინჭარაული, 1960 - ა. ჭინჭარაული, ხევსურულის თავისებურებანი, თბ., 1960;
18. ჯავახიშვილი, 1949 - ი. ჯავახიშვილი, ქართული პალეოგრაფია, თბ., 1949;
19. ჯაფარიძე, 1975 - ზ. ჯაფარიძე, პერცეფციული ფონეტიკის საკითხები, თბ., 1975;
20. ჯორბენაძე 1989 - ბ.ჯორბენაძე, ქართული დიალექტოლოგია I, თბ., 1989.

TARIEL PUTKARADZE

ON THE EXPRESSION OF THE ALLOPHONES OF SONANTS IN THE GEORGIAN CAPITAL SCRIPT

(one specimen of speech code-mixing)

In all the subsystems of the Georgian language (including historically known periods) *v*, *u*, *u* and *j/i* sounds are the allophones of */u/* and */i/* sonants. With bilabial *u* which is the non-syllabic allophone rarely reveals itself the labio-dental *v* spirant. Extensive use of *V* spirant in some dialects can be explained by the intensive contacts of the dialect with other languages. The two (*i*, *u*) phonemes which are the parts of the phonematic structure of the Georgian language are represented by four letters which correspond to each allophones, the fact being unusual to old script systems such as to Phoenician or Greek alphabets (only Gothic bears the difference in *J* and *i*).

The use of various graphemes of the allophones of */u/* sonant in the oldest inscriptions should be the influence of the Greek script of the later periods which might reflect the process of reforms of the Georgian script system.

ტარიელ ფუტკარაძე, ნინო ნაკანი, ეკა დადიანი

ი და ე ალოფონთა მიმართებისათვის ქართველურ ენებში

ე ბგერა სამივე ქართველურ ენაში დასტურდება; კერძოდ, ის მიიღება ზოგიერთანხმოვნისაგან, ი ხმოვნისაგან და ჩნდება აგრეთვე იოტიანი შემართვისა და დამართვის დროს. მოვიტანთ სათანადო მაგალითებს:

C→ე

წიწილ→ე:

ა) ქართული ენის დიალექტებიდან ლ→ე დადასტურებულია ინგილოურში კედში „ხელში“, წედში „წელში“ (ჯორბენაძე, 1998, გვ. 78).

ბ) მეგრულში რ→ე: მუ რე →მუდე „რა არის“... ნ→ე: მუთუნნერო→მუთუნნერო „რამენაირად“, გიმნოჩემი→გინნოჩემი→გიდნოჩემი „განაყიდი...“ ლ→ე: მალა-მალას→მადა-მადას „მალ-მალე“, ლალუა→დადუა „ყეფა“ (დსკი, 1997, კასეტ №8, გვ. A).

ჭანურში : რ→ე: კირუ→კიდეუ „შეკრა“, რენ→დენ (ჩიქობავა, 1936, გვ. 13).
შენიშვნა: საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ თანხმოვანთაგან მიღებული ე შეიძლება გამოვლინდეს ი-ს სახით.

ჰიხ, ზიხსიშცი→ე:

ა) ქართული ენის დიალექტებში: ჰ→ე: გაჰჭრი→გადჭრი... ს→ე: დააბრუნოს→დააბრუნოდ... ს→ე: დღესაც→დღესად, იქაც→იქად... შ→ე: მუშტი→მუდტი... ზ→ე: გაზრდილი→გადდილი...

ბ) სვანურში: ხ→ე: ხეხტ→დეხტ „ცოლი“... ჰ→ე: ჰედ→დედ „ან“... (ქალღანი, 1955, გვ. 142).

გ) მეგრულში: ს→ე: თი ოჯახის → თი ოჯახიდ „იმ ოჯახში“... შ→ე: მუშ ცუდეს→მუდ ცუდეს „თავის სახლში“... (დსკი, 1997, კას. №14, გვ. B).

ჭ, გ // ქ→ე:

ა) სვანურში: ჭ→ე: ეჯყენი→ედეყენი „რომ წაიყვანდე“ (ქალღანი, 1955, გვ. 142).

ბ) მეგრულში: გ→ე: გეგნილუ→გედნილუ „გადდილო“... გ(//ქ)→ე: გეგთულალუ (//გექთულალუ)→გედთულად „გამოულია, გამოუტანია“ (დსკი, 1997, კას. №14, გვ. B).

ჭანურში: ჭ→ე: ჭოხო→დოხო „ჰქვია...“ ყ→ე: მეყომჟუ→მედომჟუ „დამწყევლა“. მეჟალაფა→მედალაფა „გადავარდნა“ (ქუთელია, 1980, გვ. 107).

ჭანურში ე შეიძლება იყოს ყ თანხმოვნის პოზიციური ვარიანტი: ყ→ე: ყონა→დონა „მინდორი, ველი“; უყონუნ→უდონუნ „ჰყავს“ (ჩიქობავა, 1936, გვ. 16).

წინასწარვე შევნიშნავთ, რომ ა, ე, ო, უ ხმოვნებისაგან უშუალოდ ე ბგერა არ

მოიღება. ე-ს იძლევა მხოლოდდამხოლოდ ი ხმოვანი: დაეჯახა→დეეჯახა→დეეჯახა→დეეჯახა; დაეცა→დეეცა→დეეცა→დეეცა...

მაგალითები ქართველური ენებიდან:

სვან.: მეთხუიარ→მეთხუდარ „მონადირეები“, ხახინდ→ხახინდ „უხარია“...

მეგრ.: ვეიჭოფე→ვეეჭოფე „აღება არ შეიძლება“...

ჭანურში დაფიქსირებულია ე→ი→ე პროცესი: გეაძიციხე → გეაძიციხე → გეაძიციხე „დასციხა“ (ქუთელია, 1980, გვ. 106). ე უშუალოდ მომდინარეობს ე მოწონისაგან შემდეგ სიტყვებში: გეოლუ (←გეოლუ) „ჩამოვარდნა“, გეოთუ (←გეოთუ) „ახურავს, ფარავს“ (ქუთელია, 1980, გვ. 107).

ე ბგერა ჩნდება იოტიანი შემართვისა და დამართვის დროს:

ა) ქართული ენის დიალექტებში:

ბეგერი, მეხლა, მერთი... როცა, დადღიხარ, რაღამე...

ბ) სვანურში: ძაღო „ბა“, ძეღ „ელია“, ძეღგჟილ „ერთგული“...

ყურმაძ „ყურმა“, გერბლად (ბალახის სახელწოდება)... (დსკი, 1996, კას. 30).

გ) მეგრულში: იოტიანი დამართვის ნიმუშები: პეფნსია, ზოთოფნოთ ზამთრისთვის... (დსკი, 1995, კას. 27, A გვ.). იოტიანი შემართვის მაგალითები არ შევსებულა.

ჭანურში დადასტურებულია იოტიანი შემართვის შემთხვევები: კეტი→კეეტი „კობი“, გელინი→გეელინი „რძალი“ (ჯორბენაძე, 1995, გვ. 79).

ვარაუდობენ, რომ იოტიანი დამართვით ე ბგერა ჩნდება (მოდო→მოდო) მოდ, ნეტავი→ნეტავი) ნეტად მაგალითებშიც (ჯორბენაძე, 1998, 71).

ჩვენი აზრით, მო→მოდ ტიპის პროცესის დროს შესაძლებელია გვექონდეს არა მხოლოდ იოტიანი დამართვა, არამედ მოკვეცილი მარცვლის კომპენსაცია ე-ს სახით; შდრ.: ვადადი→გარადი→გარად; შდრ. აგრეთვე, აჭარული ჩუმათაძ (→ჩუმათ), ჟილაძ (ძლივად//ძლივას) და სხვ.

ქართველურ ენათა მასალაზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ რეგულარული ხასიათის მონაცვლეობაა მხოლოდ ი-სა და ე-ს შორის, რომელიც თვისობრივადაც განსხვავდება სხვა ტიპის მონაცვლეობისაგან; კერძოდ, ეს არის მარცვლოვანი ბგერისა და უმარცვლო ბგერის მონაცვლეობა.

არქაულ და ისტორიული ხანის ქართულში ი და ე ალოფონებადაა მიჩნეული (ვამყრელიძე, მაჭავარიანი, 1965, 68; სარჯველაძე, 1997, 15).

თანამედროვე ქართულის მონაცემების საფუძველზეც ი//ე ბგერა სონანტად შეიძლება მივიჩნიოთ (ფუტყარაძე, 1997, 27). სხვა ქართველურ ენათა მონაცემებიც იძლევა შესაძლებლობას ი//ე-ს ამგვარი კვალიფიკაციისათვის.

ქართულ ზეპირ მეტყველებაში (სალიტერატურო ქართულის ჩათვლით) უმარცვლო ე ალოფონი პროცენტულად უფრო ხშირად გამოვლინდება, ვიდრე ე ჩანს გამოქვეყნებული ტექსტების მიხედვით; კერძოდ, თუნდაც სალიტერატურო ქართულშიც რაინდი, მიმუნნი, ტაიჭი, აისი... რაიონი, რეგიონი, ფოიე... ტიპის სიტყვებში, ზეპირი მეტყველების დროს, ხშირად ი-ს უმარცვლო ვარიანტი ისმის. ამდენად, რამდენადაც ამ რიგის არცთუ მცირერიცხოვან სიტყვებში ხმოვნის უზობლად ი სონანტი გვაქვს, დასახელებული სტრუქტურის ფორმები შ. ძიძიურისა და თ. უთურგაიძის მიერ ქართულისათვის ჩამოყალიბებული ფონოტაქტიკური წესებისათვის გამონაკლისებს არ წარმოადგენენ (ფუტყარაძე, 1997, 29).

რაც უფრო ძლიერია ქართული სალიტერატურო სამეტყველო კოდის

ზემოქმედება, მით უფრო ნაკლებია თანხმობებთან მონაცვლე მ-ს გამოვლენის პერსპექტივა; ქართული ენის სხვადასხვა სამეტყველო კოდში ი//მ მიმართება კ თვისობრივად არ იცვლება, თუმცა აქვე აღვნიშნავთ, რომ მეტყველების ტემპის მახვილის, მარცვალთა რაოდენობისა და სხვა მიზეზთა გამო რაოდენობრივ ხასიათის ცვლილებანი შეიმჩნევა სხვადასხვა ქვესისტემის ურთიერთმიმართებისას.

შენიშვნა: **მ** ბგერა გვხვდება ზოგიერთი თანამედროვე მწერლის შემოქმედებაში; კერძოდ, გ. დოჩანაშვილი მარცვალთა რაოდენობის საჭიროებისათვის იყენებს ჩვენებით ნაცვალსახელთან: „ამ ასეთ ეტლში... ამ ასე მშიერს თვლემა და რული ეძალებოდა“ (დოჩანაშვილი, 1983, გვ. 111).

ჩვენ მიზნად დავისახეთ საგანგებო დაკვირვების გზით დაგვედგინა სხვადასხვა პოზიციაში მ-სა და ი-ს გამოვლენის პროცენტული მიმართება. ამ მიზნით საგანგებოდ მოვისმინეთ აჭარული, გურული, იმერული, კახური, მესხური, ბალსზემოური და მარტვილური დიალექტების მაგნიტოფონური ჩანაწერები, რომლებიც გაკეთებულია სხვადასხვა დროს სხვადასხვა მთქმელისა და ჩამწერის მიერ*. მონაცემებს წარმოვადგენთ პოზიციათა მიხედვით:

1. # - V პოზიციაში **მ** დასტურდება:

აჭარულში — სიტყვათა 85%-ში: დარებოდა, დოდით, მაღი, მაშიკი... სხვა

შემთხვევებში სრული ხმოვანი ისმის: იარებოდა, იოდით...

გურულის მასალაში **მ** ამ პოზიციაში არ შეგვხვედრია, მაგრამ თეორიულად მოსალოდნელია.

იმერულში — 14%: დეფი, დორამი...

კახურში — 28%: დესო, დოსები...

მესხურში 14%: დეთიმი, მაკობი...

ბალსზემოურში — აბსოლუტურ უმრავლესობაში: დოსელინ, დანტპრს, დასონ, დოლდ „იოლად“, ძან „იოანე“...

მოცემულ პოზიციაში მარტვილურში ი-ს მონაცვლე **მ** არ დაგვიფიქსირებია.

2. V - # პოზიციაში ქართველურ ენათა წარმოდგენილ ყველა ქვესისტემაში **მ** ხშირად გამოვლინდება:

აჭარულში — აბსოლუტურ უმრავლესობაში: აქანაჲ, ტყეჲ, პაწაჲ, რძეჲ...

გურულში — 67%: ისმაილაჲ, დათაჲ, თხაჲ, ყუწელაჲ, ცხრაჲ...

იმერულში, ჩვენი მასალების მიხედვით, შედარებით იშვიათია, 33%: უჲ, კაჲ, უაჲ...

კახურში — 90%: ტიტველაჲ, მიწაჲ, ლელაჲ, სსტაჲ...

მესხურში — 90%: მარწყვაჲ, ბერიხანაჲ, გოდეჲ, ტრანშეჲ...

ბალსზემოურში — 96%: ლაბრაჲ „დასაბარებელი“, ქარტუნჲ „მკარგავი“, გუშტუნჲ „ჩვენი“, მალხუნჲ „მცირე“, ცხანჲ „ცხადად“...

მარტვილურში — 98%. აქ ი-ს მ-დ ქცევას წინ უძღვის ლ სონორის დაკარგვა: თოლი → თომ, „თვალი“, ბურჭული → ბურჭუმ „წალდი“...

3. V-V პოზიციაში **მ** ბგერა დასტურდება:

აჭარულში — 90%: გამეჲრა, გეჲარდა, მაჲა, რაჲონში...

გურულში — 28%: დეჲოკა, რაჲა, კარლოჲა...

იმერულში — 5%: მაჲორი, რაჲონი...

კახურში — 40%: დაჲარები, გაჲაროს...

შესხურში - 33%: გადარა...

ბალსზემოურში - 91%: ხანქსი „წაიღებ“, ლიმშადელ „მუშაობა“, გუშტუნდგრად
შენებურად“, ლაბრადაჟი „დაბარებისას“...

მარტვილურში - 57%: ვეიადგინუ/ვეიადგინუ „ვერ აღგა“, გეიაჭოფენო?“//
დაჭოფენო? „შეძლებს აწევას?“...

ლი→ე: ხვამელიე→ხვამედე „დალოცვილია“, ჭარილიე→ჭარიდე „დაწერილია“...

4. V-C პოზიციაში:

აჭარულში: 64%: დედნახა, გემაბარა, დედნგრა, ედჩემა...

გურულში - 27%: მედხედე, წედლო, როდსმე, დათადსას...

იმერულში - 28%: შედლება, გედგონა, ჰუსედნას...

კახურში - 56: ქედფობენ, შადწყალე, შედლება...

შესხურში - 24%: წადყვანეს, როდს, დაეცა...

ბალსზემოურში - 56%: იმუჭადჟი „როგორც“, ჭალანქა „მდინარეზე“, ლანდსომ
კლავით“, ირშედდა „იგება“, ნიშტუნდელ „ჩვენთვის“...

მარტვილურში - 61%: ქოგილუნიადა→ქოილუნიადა//ქოდლუნიადა „თუ გაქვსო“,
ლოჭქუ→ვაიქქუ//ვადჩქუ „არ იცი“... (ამ ტიპის ზმნებში გ II სუბიექტური პირის
შეხის გაუჩინარების შემთხვევაში ი ხმოვანი მარცვლოვნობას კარგავს და მ-დ
შეცვლა). ლი→ე: მაგალითო→მაგადთო „მაგალითად“, ლალირი→ლაღრი
შადლებული“...

5. C-V პოზიციაში ე ალოფონი ფიქსირდება:

აჭარულში - 23%: დეელაპარაკებოდი, გაწერეებდა, რამდეგი, გადგოდა...

გურულში - 2%: გდეშვა, ჰერდოთჩი, გადგეხადა...

იმერულში - 9%: მედწდოს, გამოგვეკიდებდენ...

კახურში - 8%: თავდანი, გიხარდან, ძადდან...

ბალსზემოურში - 44%: აღდარს „ამათ“, ხანხანდ „უხარია“, აღდარეშ „ამათი“,
ღღდარ „დედულეთი“...

მარტვილურში ე ალოფონი ამ პოზიციაში არ დასტურდება.

ამგვარად, განხილულ დიალექტთა მონაცემები ცხადყოფს, რომ ე აქტიურად
შემოვლენადი ბგერაა; ი//ე-ს მიმართების ალოფონური ხასიათი ყველა ქართველურ
დიალექტში ფაქტიურად თვისობრივად ერთნაირია დღესაც...

პოზიცია	#V		V#		VV		#C		C#		CC		VC		CV	
	ი	ე	ი	ე	ი	ე	ი	ე	ი	ე	ი	ე	ი	ე	ი	ე
აჭარული	15	85	-	100	10	90	100	-	100	-	100	-	36	64	77	23
გურული	25	75	33,3	67,7	72	28	100	-	100	-	100	-	73	27	98	0,2
იმერული	86	14	67	33	95	5	100	-	100	-	100	-	72	28	91	8
კახური	72	28	5	95	60	40	100	-	100	-	100	-	45	56	92	8
შესხური	86	14	9,5	90,5	67	33	100	-	100	-	100	-	76	24	89	11
მარტვილური	100	-	1,6	98,4	43	57	100	-	100	-	100	-	39	61	100	-
ბალსზემოური	-	100	4	96	0,9	99,1	100	-	100	-	100	-	49	51	56	44

ჭრილში რაოდენობრივი ხასიათის ცვლილებები შეიძლება შევიდეს (მონაცემები
შურო შეიძლება დაზუსტდეს) მასალის მოცულობის გაზრდის შემთხვევაში...

შემოკლებათა განმარტება:

1. გამყრელიძე, მაჭავარიანი, 1965 — თ. გამყრელიძე, გ. მაჭავარიანი, სონანტის სისტემა და აბლაუტი ქართველურ ენებში, თბ., 1965.
2. დსკი — ქუთაისის აკ. წერეთლის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის არსებული დიალექტოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის მასალები.
3. დოჩანაშვილი, 1983 — გ. დოჩანაშვილი, განსმდგომი შუაეკაცი, თბ., 1983.
4. სარჯველაძე, 1997 — ზ. სარჯველაძე, ძველი ქართული ენა (ტექსტებითა და ლექსიკონითურთ), თბ., 1997.
5. ფუტკარაძე, 1997ა — ტ. ფუტკარაძე, უ სონანტი, ვ სპირანტი თუ ვ//ტ სონორი? მე-17 რესპუბლიკური დიალექტოლოგიური სამეცნიერო სესია, თელავი, 1997.
6. ფუტკარაძე, 1997ბ — ტ. ფუტკარაძე, ხმოვანთკომპლექსის ტრანსფორმაციისათვის ქართულში, ენათმეცნიერების ინსტიტუტის 56-ე სამეცნიერო სესია, მუშაობის გეგმა და მოხსენებათა თეზისები, თბ., 1997.
7. ქალდანი, 1995 — მ. ქალდანი, სვანური ენის ლაზამულური კილოკავის თავისებურებანი, თბ., 1955.
8. ქუთელია, 1980 — ნ. ქუთელია, ლაზური ვოკალიზმი, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1980, №2.
9. ჯორბენაძე, 1989 — ბ. ჯორბენაძე, ქართული დიალექტოლოგია, I, თბ., 1989.
10. ჯორბენაძე, 1998 — ბ. ჯორბენაძე, ქართული დიალექტოლოგია, თბ., 1998.
11. ჯორბენაძე, 1995 — ბ. ჯორბენაძე, ქართველურ ენათა დიალექტები, თბ., 1995.

TARIEL PUTKARADZE, EKA DADIANI, NINO NAKANI

ON THE RELATIONSHIP OF //I/ AND //J/ ALLOPHONES IN KARTVELIAN LANGUAGES

Both in the pre-historic and historic period of the Georgian language *i* and *j* are regarded as allophones. In modern Georgian *i* (*IJ*) phoneme can be considered as sonant. Parallel to syllabic non-syllabic variant is traced in Megrelian and Svan texts. Thus, the question of *i//j* relationship can be commonly posed to the three Kartvelian languages.

ტარიელ ფუტკარაძე, ლილი ლომთაძე, ლუიზა ხაჭაპურიძე

ვ, უ და უ ბგერათა განაწილებისათვის
ქართული ენის დიალექტებში

გამოკვეყნებულ დიალექტურ ტექსტებში, არაიშვიათად, მოსალოდნელი უნდა იქნებოდეს დასტურდება „ვ“-ინი ან „უ“-ნი გრაფემები. ხელით ჩაწერილ მასალაში კონსტანტის შემოწმება შეუძლებელია. ჩვენ მიზნად დავისახეთ, დაგვედგინა სხვადასხვა პოზიციაში ვ//უ-ს გამოვლენის პროცენტული მიმართება; ამიტომ საგანგებოდ მოვისმინეთ ზემო და ქვემო აჭარული (ტომაშეთი, ქობულეთი), გურული (სურები, შამქვედი), ზემო და ქვემო იმერული (თერჯოლა, მათხოჯი, ქუთაისი), სამცხურ-დავახური (ზველი), გარე კახური (ხაშვი, გიორგიშინდა) დიალექტების მაგნიტოფონური ჩანაწერები. თითოეულ დიალექტზე საშუალოდ 3-3 კასეტა. მასალები ჩაწერილია 1982-98 წლებში სხვადასხვა პირისა და მთქმელისაგან. აგრეთვე, დაკვირვება ვაწარმოეთ რადიო-ტელევიზიის დიქტორთა მეტყველებაზე.

ჩვენ შევეცადეთ, ზუსტად დაგვეფიქსირებინა თითოეული ბგერის გამოვლენის სიხშირე პოზიციების მიხედვით. სხვადასხვა პოზიციებში ვ და უ ბგერათა პროცენტული მიმართებები მოცემულ დიალექტთა მიხედვით შევიტანეთ ცხრილში №1, რომელიც აქვეა წარმოდგენილი. ქვემოთ თითოეული დიალექტის მიხედვით წარმოვადგენთ ყოველ პოზიციაში ალოფონთა გამოვლენის სიხშირესაც (ცხრილი №2).

მთლიანი პროცენტული მიმართება დიალექტების მიხედვით:

აჭარულში: ვ და უ ალოფონები თანაბარი რაოდენობით დავაფიქსირეთ. სანიშნულად მოვიყვანთ ისეთ სიტყვებს, რომლებიც გვხვდება ორივე ვარიანტით; მაგ.:

ვარს//ურ; ვიცი//უცი; ვემსახურები//უმსახურები, ვინს//უინ, ვაშაყმაძე//შაყმაძე, ვენელით//უნელით, ვაკეთებ//უაკეთებ...

გურულში: მოცემულ პოზიციაში შემთხვევების 60% „ვ“-ინზე მოდის; მაგ.: ვესტუმრე, ვიმუშავე, ვისან, ვიყავი, ვიცი...

ხოლო უ - 40%: უისან, უინ, უორმოზდარუა, უათხუე, უერა...

ზემო იმერულში: „ვ“ გვხვდება 53%: ვენახი, ვიყავი, ვერც, ვაშლი, ვიცოდი, ვაკრავდი... უ - 47%: უაჯობე, უერევენ, უიშრომე, უისწავლე, უაკრავ...

კახური მასალის მიხედვით „ვ“ გამოვლინდება 84%: ვის, ვიკითხე, ვასხამ, ვასწავლე, ვიყავი, ვასწავდი... უ - 16%: უართ, უენახი, უიცხოვრე, უიკმარე...

მესხურში: „ვ“ გვხვდება 82%; მაგ.: ვარძია, ვაცალე, ვარ, ვადა, ვეძახი, ვისი... უ - 18%: უაკმარე, უათხოვე, უარსკვლავი, უარლამი, უედარ...

ქვ. იმერულში: „ვ“ არის 22%: ვაძლიე, ვაშლი, ვარდი, ვიკითხე... უ - 78%: უაკმარე, უაკურთხებიე, უადაში, უაცალე...

რადიო-ტელევიზიის დიქტორთა მეტყველებაში „ვ“ 41%-ია; მაგ.: ვინა, ვარ,

ვერსად, ვითარება, ვაგონი, ვალდებულება... უ კი გვხვდება 59%; უაღრესად უაშინქონი, უაზი, უარაზი, უაზუსტეთთ...

შენიშვნა: საინტერესოა ის ფაქტი, რომ აღმოსავლური დიალექტებში მასალაში უმეტეს შემთხვევაში გამოვლინდება კბილბაგისმიერი ბგერა ხოლო რადიო-ტელევიზიის დიქტორთა მეტყველებაში, დასავლური დიალექტებში მსგავსად არის უ, რაც შეიძლება აიხსნას დიქტორთა დასავლურ წარმომავლობით... შესაძლებელია, ეს სხვაობა შემცირდეს უფრო დიდი რაოდენობის ტექსტების ანალიზისას; წინააღმდეგ შემთხვევაში საკმარისი შეიძლება გვქონდეს აღმოსავლურ დიალექტებზე კბილბაგისმიერი ბგერების მქონე ენების გავლენის კვლათან, ანუ სამეტყველო კოდების შერევათან. საკითხი შემდგომ დაკვირვებასა და კვლევას მოითხოვს.

#C პოზიციაში „ვ“ და „უ“-ს პროცენტული მიმართებები ასე განაწილდა: აჭარულში: ვ - 42%; ვსინჯავ, ვმუშაოვ, ვთხოვ, ვკითხე... უ - 58%

უთქვით, უთხოვე, უსვი, უჭრიდი... გურულშიც იგივე ვითარებაა: ვ - 42%; ვგავარ, ვკლავ, ვხედავ, ვყვები... უ - 78%; უბრუნდებით, უწერ, უფქვავ, უდიე...

ზემო იმერულში: ვ - 22%; ვნახე, ვკურნავ, ვწამლოვ, ვკრავ... უ - 78%; უჯღებთ, უსტვენ, უწონი, უზდიე...

კახულში: ვ - 40%; ვყვებარ, ვტრიალევ, ვტებ, ვლოცე... უ - 60%; უთლავ, უტიროდი, უნიშნავ, უტოვებ...

მესხური კახურის მონაცემების თანხვედრილია; მაგ., ვ - 40%; ვსაუბროვ, ვჭედავ, ვხდი, ვკუჭავ... უ - 60%; უთხოვე, უსწავლოვ, უსტირი, უხაროდ...

ქვემო იმერულში „ვ“ გამოვლინდა 34%; ვწევარ, ვძულვარ, ვკითხე, ვკივი... უ - 66%; უთხოვე, ურთავდი, უწონიდი...

რაც შეეხება რადიო-ტელევიზიის დიქტორთა მეტყველებას, აქ აღნიშნულ ბგერათა პროცენტული მიმართებები თანაბარია - 50/50-ზე.

მაგ.: ვ - ვშველით, ვკითხეთ, ვხატავდი, ვფიქრობთ... უ - უკითხეთ, უფიქრობეთ, უთქვით, უმსჯელობთ...

V# პოზიციაში ასეთი სურათი გვაქვს: აჭარულში: „ვ“ გამოვლინდა 83%; ვთხოვ, ვითხავ, ახვევ, ნახავ, ვავსინჯავ, ვიყავ... უ - 17%; ისეუ, გადაახვეუ, შეუკრათ, გამოუხარაშუ, ვთხოუ, კოუ...

გურულში: „ვ“ გვხვდება 75%; ჩამორეკავ, მოქსოვ, მიაკითხავ, მოსთხოვ... უ - 25%; ჩააკრათ, ნახათ, ისეუ, გადავლახათ, დაახურათ...

ზემო იმერულში მოცემულ პოზიციაში „ვ“ გამოვლინდა 67%; თხოვ, გადაახვევ, დაართავ, აკინძავ, აცმევ... უ - 33%; თესათ, ხნათ, ვაკრათ, სხლათ, ახვეუ.

კახულში „ვ“ გვხვდება 98%; იყავ, წამლავ, სწვავ, გადახედავ, ირგვლივ... უ - 2%; გვყათ, გამოვყუთ, შოთათ, აქცეუ...

მესხურში: „ვ“ არის 75%; ვითხავ, მოლალატევ, შეხედავ, ვააკრავ, ვრიხავ... უ - 25%; მოსეირნეუ, მოქეიფეუ, ნათესათ, მოვკლათ...

ქვ. იმერულში: „ვ“ და „უ“-ს მიმართება ამ შემთხვევაში მესხურის მსგავსად - 75/25-ზე. ე. ი. „ვ“ 75%-ია; მაგ.: მიხედავ, დაიცავ, აუცილებლივ, მეჯვარე...

დალევ... „უ“ - 25%; ვხატათ, ახალგაზრდობათ, ჩააცმეუ, მუახოუ, აუცილებლიუ, ფრინაუ, ვწირათ, ვხედაუ...

რაც შეეხება რადიო-ტელევიზიის დიქტორთა მეტყველებას, აქ „ვ“

და „უ“-ს პროცენტული მიმართება მოცემულ პოზიციაში ძირითადად ემ-
ბეჭევა დასავლურ მეტყველებას: „ვ“ გვხვდება 60%: კიდევ, ისევ, ცხადლივ, დაწვავ,
რღვევ... ხოლო უ - 40%: კვლამ, ითხოუ, ამომწურაუ, დაწვაუ, ისეუ...

C# პოზიციაში ვ და უ განხილული მასალების მიხედვით საერთოდ არ
დასტურდება.

VV პოზიციაში „ვ“-ინისა და „უ“-ს პროცენტული მიმართება ასეთია:
აქართულში: ვ - 87%: გათხოვილი, თავი, დავამთავრე, შევეწყე, მოვედი,
დავიწყე, მთავარი... უ - 13%: გამოუარდა, წაუთიღე, მომიყუთი, შეტუთები,
შუბატყე...

გურულში: ვ - 66%: - მივიდა, თავად, თავისი, ვიმუშავე, შემთხოვა... უ -
34%: ჩამეტიდოდენ, წეტიდა, მეტიდენ, ყოთელ...

ზემო იმერულში: ვ 95%: ავითვისე, ვკობნივარ, ვიყავით, მოვა... უ - 5%:
შემთხოუა, დაუარჩევთ, იქაუე, ამოუთისუნთქე...

კახურში: ვ - 77%: დავამთავრე, დავიწყე, შევედი, დავაწვინე... უ - 23%:
თაუადი, დააუადება, შეუაბი, იყაუი...

მესხურში: ვ - 82%: რქმევია, ივანიძეფეს, ვალავინთი, რქმევია, მეტყვე...
უ - 18%: პრქმეუთია, წამოუთიდა, ვადაუთიდა, აუთიბანე...

ქვემო იმერულში: ვ - 90%: ჩამომაგალი, ხიდისთავი, თავისთავათ,
თავარი... უ - 10%: წამეუთიდა, ზეუთით, ჩამეუთიდა, დეიუთიწყე...

რადიო-ტელევიზიის დიქტორთა მეტყველებაში მოცემულ პოზიციაში
„ვ“ 63%-ია; მაგ.: ავარია, გამოვეცი, გადავიდა, თავადვე, ნულოვანი... უ - 37%:
ასეუე, ორიუე, დასაფლამება, ძლეუთის, აამუშაუებდა, ამომწურაუი...

რაც შეეხება **CC** პოზიციას, ყველა მოცემულ დიალექტში სხვა პოზიციე-
ზთან შედარებით „უ“ პროცენტულად უფრო ხშირად გამოვლინდება, ვიდრე „ვ“-
ინი. კერძოდ, აქართულში თანხმოდენებს შორის „ვ“ გვხვდება 28%: რიცხვში,
ვეყავს, შესასვლელი, ცვლიდენ, იყენენ... უ - 72%: საზღურავს, მოქუტსწრია,
მოკუტება, მოგუპარეს...

ჩვენს ხელთ არსებულ გურულ და იმერულ მასალებში კი **CC** პოზიციაში კბი-
ლბაგისმიერი „ვ“ საერთოდ არ დასტურდება, თუმცა თეორიულად მოსალოდნელი
ეკარის. თავის დაზღვევის მიზნით „უ“-სთვის საშუალოდ 98% ავიღეთ. მოვიყვანთ
მაგალითებს:

გურული: წუთილი, წურილი, შულები, ვარსკულავი...

ზემო იმერულში: სხულა, თულა, კულა, ჩხულთა...

ქვემო იმერული: გამეიკუთლია, წულა, ვწყავს, შურია...

CC პოზიციაში კახურში „ვ“ გვხვდება 3%: რიცხვს, ძარღვში, ცვლის...
ხოლო უ - 97%: წუთილი, ცუთიდა, შულები...

მესხურში „ვ“ არის 13%: კვლავ, სვლა, ზვნა... უ - 87%: სიკუდილი,
ჩამჭურალიყო, გუტულის...

დიქტორთა მეტყველებაში კი მოცემულ პოზიციაში „ვ“ გამოვლინდა 20%:
აწვდიდა, გვთხოვა, აქვს... უ - 80%: კულავაც, ექუსი, აქუს, მკურვი...

VC პოზიციაში „ვ“-სა და „უ“-ს პროცენტული მაჩვენებლები ასეთია:
აქართული მასალის მიხედვით „ვ“ გამოვლინდა 39%: გამოვდეს, საზღურავს,
მინახავს, წავსულვარ... უ - 61%: იცხოურებოდა, დავვინახათს, მყაუდა, თაუს...

გურულში: „ვ“ გვხვდება 40%: განმავლობაში, ვათხოვდა, კავშირი,
ცხოვროფს, დავტეი... უ - 60%: ბაძუს, აუსეფს, აუკინძე, საპატიუცემულო...

ზემო იმერულში: ვ-11%: აკრავს, ართავს, ბარავს... უ - 89%: გათხოვდა, თათლიდი, გათათლა, ვაუზინჯატს...

კახულში: „ვ“ გვხვდება 65%: ჰყავს, შეივსო, თხოვდა... უ- 35%: ამუშაუდა, მითათლებოდა, ყაულო...

მესხულში: „ვ“ გამოვლინდა 39%: მოვბრუნდი, ჩავსვი, წავდგი... უ- 61%: თათლა, სწაულა, გათათლა...

ქვემო იმერულში: „ვ“ არის 45%: დავდვი, გადავლა, შეავსო... უ - 55%: ბოუში, ყაუდა, დაუკაუშირა, თათლება...

რადიო-ტელევიზიის დიქტორთა მეტყველებაში კი „ვ“ გვხვდება 24%: საზღვრავს, განმავლობაში, ჰყავს, სამსჯავრო... „უ“ - 76%: გთხოვთ, აუსტრისის დაკაუშირებით, ბეტრათ, გამოუთლინდა...

CV პოზიციაში აჭარული მასალის მიხედვით „ვ“ გვხვდება 5%: ღვიძლი, გვენახა, თვითონ, ხვეული... უ - 95%: ღუინო, ჩუენ, თქუენ, თუისება...

გურულში: „ვ“ - 2%: რვა, დადვა, ღვოვი, შევილი... „უ“ - 98%: თუალდაფსებული, თუე, ვენაცუალე, მიხუალი...

ზემო იმერულში: „ვ“ - 4%: მოვიყვან, რვიანი, ქვეყანა, ხვამლი... უ - 96%: მოყუენ, კუალითი, შუელა, დავუთეათ...

კახულში: „ვ“ - 8%: ჯვარი, სხვა, მიხვალ, ქვეყანა... უ - 92%: რთუელ, გენაცუალე, ჩუილი, თუალი...

მესხულში: „ვ“ - 8%: ვათვალა, ყვავილი, ყველი, მოყვარე... უ - 92%: გუარი, გუანცა, ეცუა, ღუინო...

ქვემო იმერულში: „ვ“ - 3%: ქვევით, კვერცხი, კვალი, კვირა... უ - 97%: სუანი, თუალი, ჩუენებური, გუენახლა...

რადიო-ტელევიზიის დიქტორთა მეტყველებაში: „ვ“ - 4%: დაიკვა, დარღვევა, შევდეთი, მკველი... უ - 96%: ჩიკუაშუილი, საქართუელო, მოგუიანუბით, პირუელი, ზუბიტაშუილი...

ამგვარად, როგორც ვხედავთ, თანამედროვე ქართულ ენაში „უ“ უფრო ხშირად არის გამოვლენილი ვიდრე კბილბაგისმიერი ბგერა. თვალსაჩინოებისათვის წარმოდგენილია შემაჯამებელი ცხრილი №3, საიდანაც ჩანს, რომ სალიტერატურო ქართულში „ვ“-ით დაფიქსირებული ბგერა ზუსტი ფონეტიკური ჩანაწერისას „უ“-ით უნდა ჩაიწეროს შემთხვევათა დაახლოებით 70%-ში.

ჩვენს მიერ გაანალიზებული მასალების მიხედვით ერთმანეთს შევუპირისპირეთ „უ“ ხმოვნისა და მისი უმარცვლო ვარიანტის გამოვლენის შემთხვევებიც; კერძოდ, #V პოზიციაში „უ“ ხმოვანი დასტურდება მხოლოდ 1,4%, V# პოზიციაში 2%, V პოზიციაში 2,3%, CV პოზიციაში 2% და VC პოზიციაში 20%. შესაბამისად უმარცვლო ვარიანტი - #V პოზიციაში და V# პოზიციაში, აგრეთვე, VC და CV პოზიციებში გამოვლინდა უმრავლეს შემთხვევაში 80%. სამაგიეროდ თანხმოვანთა მეზობლად თავკიდურ, ბლოკიდურ და CC პოზიციაში გამოვლინდება „უ“ ხმოვანი... როგორც ვხედავთ, „უ“-სა და „უ“-ს გამოვლენის პროცენტული მიმართება აშკარად სიმეტრიულია, რაც იძლევა იმის საფუძველს, რომ ვაშუ და უ ბგერები ერთი „ხლენადი“ ფონემის ალოფონებად მივიჩნიოთ; წარმოდგენილი მონაცემები ადასტურებს იმასაც, რომ ადასტურებს მოსაზრებას, რომ „ვ“ და „უ“ ალოფონთაგან თანამედროვე ქართულში ძირითადია. „უ“ (ამ მიმართებების შესახებ დაწვრილებით იხილეთ ტ. ფუტკარაძე, 1998.)

ცხრილი №1

პოზიცია ბგერა	#V	V#	VV	#C	C#	CC	VC	CV
ვ უ	98,6	98	97,7	23,9	-	20,3	79,8	98
უ	1,4	2	2,3	76,1	100	79,7	20,2	2

ცხრილი №2

პოზიცია კილო	#V		V#		VV		#C		C#		CC		VC		CV	
	ვ	უ	ვ	უ	ვ	უ	ვ	უ	ვ	უ	ვ	უ	ვ	უ	ვ	უ
აჭარული	50	50	83,4	16,6	87	13	41,2	58,8	-	-	28,5	71,5	39,5	60,5	5	95
გურული	60	40	75	25	66	34	42	58	-	-	-	98	40	60	2,3	98
ზ. იმერული	54	47	67	34	95	5	22	78	-	-	-	98	11	89	4	96
კახური	85	15	98	2	77	23	40	60	-	-	4	96	66	34	8	92
მესხური	83	17	75	25	82	8	40	60	-	-	14	86	39	61	9	91
ქვ. იმერული	22	78	75	25	90	10	34	66	-	-	-	98	46	54	4	96
რადიო- ტელევიზიის დიქტორთა ენა	41	59	60	40	63	37	50	50	-	-	22	78	24	76	4	96

ცხრილი №3

სალიტერატურო ქართული	დიალექტები										
	ვ	უ	უ	ო	ვა	უა	უა	ჰე	უე	ჰე	უი
ვ	32,1	67,9	5	-	-	-	-	-	-	-	-
უ	0,6	30,9	68,5	-	-	-	-	-	-	-	-
ვა	-	-	-	-	44,1	0,6	55	-	-	-	-
ჰე	-	-	-	2	-	-	-	17,4	39,25	4,1	39,25
ჰე	-	-	0,6	-	-	-	-	-	-	40,9	58,5

მითითებული ლიტერატურა:

ტ.ფუტყარაძე, 1998 - ტ.ფუტყარაძე, თანამედროვე ქართული ენის ხმოვანთა სისტემა, სადოქტორო დისერტაცია თბ., 1998 წ.

TARIEL PUTKARADZE, LILI LOMTADZE, LUIZA KHACHAPURIDZE

**ON THE DISTRIBUTION OF THE SOUNDS V, W AND U IN THE DIALECT
OF THE GEORGIAN LANGUAGE**

The paper gives analysis of the results taped on audio-cassettes in different regions of Georgia.

The data obtained clearly supports the possibility to consider *v//w* and *u* as allophones of a single spittable phoneme and on the other hand it confirms the idea that *w* allophone is main compared with in modern Georgian.

მედია ქანთარია

ქართულ-კავკასიური ზოგად ღირებულებათა მოზაიკური სინთეზი

კონცეფცია კავკასიის ხალხების ნათესაობისა და საერთო ღვთიური წარმომავლობის შესახებ ქმედითი და აქტუალური იყო უკვე XI საუკუნიდან (ლეონტი მროველი). მითოლოგიურ სამოსელთან ერთად, მას კონკრეტული რეალობა ეძღვნა საფუძვლად, რაც ენათა ნათესაობაშიც მქლავნდებოდა. ამდენად, აღნიშნული დებულება თავისი არსით კონსტრუქციული და ქმედითი იყო საუკუნეების მანძილზე. კავკასიის რეგიონი მრავალფეროვანი, ლოკალური თვითმყოფი კულტურით ხასიათდებოდა. ამის მოწმობაა დამოუკიდებელი არქეოლოგიური კულტურების არსებობა უძველეს წარსულში. მიუხედავად ამისა, ერთიანობის შეგნება წითელ ხაზად გასდევს კავკასიის ყველა ხალხს ისტორიის მთელი მსვლელობის მანძილზე. მან წარმატებით გაუძლო უამთავლას და პოლიტიკური სიტუაციის შესაბამისად თავისებურ აღერადობას იძენდა ხოლმე.

კავკასიის განსაკუთრებული მდებარეობა ევროპა-აზიის გზა შესაყარზე ტელს უწყობდა ადგილობრივ ნიადაგზე აღმოსავლურ-დასავლურ კულტურათა თავისებურ სინთეზს. იქმნებოდა განსაკუთრებული გეო-პოლიტიკური სიტუაცია, რომელიც დამპირობებული იყო აქ მოსახლე ხალხებს შორის მუდმივი და ინტენსიური კულტურულ-პოლიტიკური თუ სამეურნეო-ეკონომიკური ურთიერთობებით. ასე შეიქმნა ზოგადკავკასიური გარემო, ერთიანი კავკასიური ფენომენი, თავისი თვითშეგნებით, რომლის მიხედვით ნებისმიერი ადგილობრივი ეროვნების წარმომადგენელი უარეშე, სამყაროსათვის, უპირველეს ყოვლისა, აღიქმებოდა კავკასიელად და მერე უსტატდებოდა მისი ეროვნება: იგი იყო ქართველი თუ ჩერქეზი, ოსი, სომეხი თუ აზერული ან ჩაჩანი.

კავკასიის ხალხის ყოფით და წეს-ჩვეულების სფეროში მრავალი მსგავსი საერთო ნიშნის წარმოჩენა შეიძლება. ამჯერად გვინდა ყურადღება გავამახვილოთ დროის აღრიცხვის ქართულ-ვაინახურ პარალელებზე. იგი სამყაროს აგებულების ქართულ-ვაინახური ზოგადი მოდელიდან მომდინარეობს და ადგილობრივ, ლოკალურ სამეურნეო საფუძველზე და კონკრეტული, ზოგადი დებულების გარდა ამის მოწმობად ვხვდებით ცალკეული ტერმინების ქართულ-ვაინახური საერთო ძირების არსებობა. დროის თვლა ჩაჩნეთსა და ინგუშეთში მეურნეობის საწარმოო საფუძველს უზარებოდა და როგორც აღვნიშნეთ, სამყაროს აგებულების თავისებური კონცეფციიდან გამომდინარეობდა. იგი ადგილობრივთა რწმენით ძირითადად საბგანზომილებაშია წარმოდგენილი. ერთია - დედამიწა ცხოველთა და ადმიანთა საცხოვრისი, მეორეა ზეცა, რომელიც თავზე ახურავს დედამიწას და ქვეყნის თაღს წარმოადგენს. ზეცაში ბინადრობენ მზე, მთვარე, ვარსკვლავები, ღვთაებები და წმინდა სულები. მესამეა „ქვედა ქვეყანა“ - იმქვეყნიურობა-მიცვალებულთა საუფლო.

არსებობს სხვა გაგებაც, რომლის მიხედვით სამყარო ორ განზომილებაში წარმოდგენილი: მზიანი მხარე - *malxadyne* - სინათლის, ბედნიერების, ილღვლების საფუძვლად აღიქმებოდა და ქვესკნელი - *el* - სიბნელის, სიცხის, შურისძიების და ამავე დროს სიბრძნის საწყისად ითვლებოდა.

ღუალისტური კონცეფციისაგან განსხვავებით, სამყაროს სამ განზომილებაში გააზრება შედარებით გვიანდელი უნდა იყოს და ალბათ უკავშირდება ვაინაჰ ქრისტიანიზაციის ეპოქას, როდესაც ქართული პოლიტიკური თუ იდეოლოგიური გაგენა ამ ხალხებზე ძლიერი იყო. აღნიშნული დებულების საფუძვლად გვევლინება მსგავსი შეხედულებების არსებობა საქართველოში. იგი გამოვლენილია სურგულაძის (ი. სურგულაძე, 1986) მიერ, რომელიც ბოლო დროს ნ. აბაკელიანის (ნ. აბაკელია, 1997) დამატებითი მონაცემებით შეავსო. უნდა ისიც აღვნიშნოთ, რომ ბიბლიური შეხედულებები სამყაროს აგებულების თაობაზე იდენტურია აღწერილი იგი თავისმხრივ ახლო აღმოსავლეთის ხალხების კოსმოგონიურ შეხედულებებთან. არც იმის იგნორირება შეიძლება, რომ მაჰმადიანი ღვთისმსახურებაში სამგანზომილებაში განიხილავენ სამყაროს. ყოველივეს გათვალისწინებით მათ ვთვლით, რომ ქართულ ურთიერთობის შედეგად ჩამოყალიბდა ჩაჩნეთ-ინგუშურ სამყაროს სამგანზომილებიანი მოდელი. ამის ვარაუდის საფუძველს გვაძლევს ობრივი მონაცემები.

წმინდა ნახური წარმომავლობის ტერმინი *მოხჭ* ქვეყანას აღნიშნავდა. დედამიწა კი მთელი მსოფლიოს, სამყაროს გაგებით *დუნე* ეწოდება.

ვ. აზაული თვლის, რომ ხსენებული ტერმინი არაბულ-სპარსულ-თურქულ *ДУНИЙА*-დანაა გადმოდებული ოსების მიერ, ხოლო ამ უკანასკნელთაგან ინგუშებს აქვთ იგი ნასესხები. დუნია ქვეყნის გაგებით იხმარება ქართული ენის დიალექტებშიც (ვ. აბაევ, 1959, გვ. 117).

საკუთრივ მიწის, ნიადაგის ცნების გამომხატველია ნახური *ლათთა/ლათთა*. სიტყვას ხმარობენ პანკისელი ქისტებიც, ხოლო წიფურში *ნაგავს* აღნიშნავს ანალოგიური ძირი ჭანურში (*ლეტა*) მიწას ნიშნავს, ხოლო მეგრულში იგივე *ლეტა* ტალახის გაგებით იხმარება (არ. ჩიქობავა 1938 გვ. 186-187). თ. გონიაშვილმა ჩაჩნურ-ინგუშურ *ლათთა-ს* უკავშირებს დგომას და უდარებს ადგილს, რომელიც ისევეა ნაწარმოები, როგორც ჩაჩნურ-ინგუშური *მეთთიც*, რაც კონკრეტულად ადგილს ნიშნავს (თ. გონიაშვილი, 1940, გვ. 606). ბაცურშიაც *ლათთარ* არის დგომა. თ. უთურგაიძეს ამ სიტყვებიდან წარმოებულად მიაჩნია თუშური *მაქალათ*, რაც ზედამდეგად შეიძლება ითარგმნოს (თ. უთურგაიძე 1966, გვ. 66).

ამგვარად, ქვეყნის, სამყარო - მსოფლიოსა და მიწა - ნიადაგის დიფერენციალურ გაგებას შეესატყვისება სამი ტერმინი ჩაჩნურ-ინგუშურში: *მოხჭ*, *დუნე*, *ლათთა*. აქედან *მოხჭ* ნახური წარმომავლობის სიტყვა ჩანს, *დუნე* შემოტანილია შედარებით გვიან, *ლათთა* კი, ენათმეცნიერების ვარაუდით, საერთო კავკასიური სუბსტრატულიდან აღებული ძირია.

ინგუშების გაგებით სამყაროს ოთხი კიდე აქვს. ზეცაში მას გარს უვლიან *მზე მალხ*, მთვარე - *ბუთთ* და ვარსკვლავები - სიედა. მზის, მთვარის და დილის მარეხის, ინგუშურად სასეტყა, შექმნილია ღმერთი დალა. ვ. ბარდაველიძე ვაინახთა უმაღლეს ღვთაებას *დელა*, *დეგლა*, *დაჯალა*-ს უკავშირებს საქართველოში ფართოდ გავრცელებულ დალის კულტს. ავტორის აზრით, ქართულ-კავკასიური ეს ღვთაება შესატყვისობას პოულობს შუმერულ და ძველ აღმოსავლურ ღვთაება *დილიბად*, *დილაბატან* (ვ. ბარდაველიძე, 1953, გვ. 89).

წელიწადს ინგუშურად ეწოდება *შუ*. იგი ოთხი დროსაგან შედგება: ზამთარი, გაზაფხული, ახალი წელიწადი, ზაფხული, გულა- შემოდგომა. თ. გონიაშვილი ჩაჩხურ-
 ინგუშურ - წოვეურ *შუო* - *შუ* - *შო*-ს აღარებს ქართულ *შარშანს* - რომელიც
 წელს წელს ნიშნავს და წელიწადის ცნების გარკვეული მომენტიდანაა ამოსული.
 თვლის, რომ *შარშ* ფუძე ქართულში გამხოლოებულია და შეიძლება მომდინარე-
 ზღეს რომელიღაც კავკასიური ენიდან. ს.ს. ორბელიანის (ს. ორბელიანი, 1966,
 279) ლექსიკონში მოყვანილი *შარშანის შარშან* ვარიანტის გათვალისწინე-
 ლით, ავტორი ასკვნის, რომ ქართული *შარშან* უნდა იყოს შეთვისებული ჩაჩხური
 შანსზედა - *შარ* - *შარჰ*-ისა და ინგუშური *შერ* - *შერასაგან*, რომელთა მნიშვნელ-
 ბაა: წლიურად, ყოველ წელს (*ежегодно*) (თ. გონიაშვილი, გვ. 605).

ჩაჩხეთ-ინგუშურში ახალი წლის დაწყების და წლის პერიოდებად დაყოფის
 შედეგად ახალი წელი იწყებოდა იანვარში. არსებობდა ახალი წლის 22 მარტიდან
 დაწყების წესიც, რომელიც ადგილობრივ სამეურნეო საფუძველზე აღმოცენებულად
 მოგვაჩნია. იგი წარმართულ ხანას უნდა უკავშირდებოდეს. წლის სეზონები შედ-
 რებით წვრილ პერიოდებად ნაწილდებოდა, რომელშიც, გარდა ადგილობრივი
 ტესტრატული მასალისა, აშკარად ჩანს მაჰმადიანური კალენდრის (ჩილე,
 შარდალაჟუზ) გავლენა.

ინგუშებმა იცოდნენ, მზესა თუ მთვარეს რომელ დროს რა მდებარეობა ჰქონდა
 და ამის მიხედვით განსაზღვრავდნენ წელიწადის დროს. თითქმის ყოველ
 სოფელში მინიშნებული ჰქონდათ, რომელ კლდეს ან მთის წვერს როდის მიანათე-
 შდა მზე, ან სად ჩადიოდა იგი. დროის განსაზღვრა ხდებოდა მზის ჩრდილის
 სიგრძის მიხედვითაც. დროის დადგენის ამგვარი წესი ცნობილი იყო ინგუშეთის
 შიანი ნაწილის თითქმის ყველა სოფელშიც. მაგ., სოფ. ფემეთისა და ჯარიახის
 მკვობრები სოფ. ბენის თვლიდნენ მათთვის დროის განმსაზღვრელ პუნქტად,
 ხოლო ბენისათვის მინიშნებული ადგილი სანიბას მარჯვენა მხარეს მდებარე პატარა
 ხევი იყო. ყველაზე გრძელ დღეს მზე მთა მეთლომს ანათებდა პირდაპირ. ამგვარად,
 ხალხს დროის განსაზღვრის გარკვეული სისტემა ჰქონდა შემუშავებული. იგი ალბათ
 ყველაზე მარტივად და ამავე დროს ეფექტურ საშუალებად შეიძლება ჩაითვალოს
 და შექმნილია ყოველდღიური უშუალო დაკვირვების შედეგად.

მგავსი წესები კავკასიის თითქმის ყველა ხალხს გააჩნდა. მაგ., ხევსურეთში
 წლის დროთა აღრიცხვა წარმოებდა სოფლების აღმოსავლეთით მწვერვალზე
 აღმართული ქვის სვეტთა ჯგუფების ე.წ. მზის ბუდეების მეშვეობით. ამოსული მზის
 სხივების ამ სვეტებზე პირველად მოხვედრისა და თანდათანობით მორიგ ბუდეებ-
 ზე გადანაცვლების მიხედვით დგინდებოდა თვე, სეზონი თუ სამეურნეო
 საქმიანობისათვის განკუთვნილი ესა თუ ის თარიღი (ს. ბედუკაძე, 1968, გვ. 102).

დაღესტანში, ლაკების სოფ. ბალხარში ქვის სვეტების კალენდარი ყოფილა
 აღმართული სოფლის აღმოსავლეთ და დასავლეთ გორაკებზე. ამ სვეტებს *ქვი*/
ქოი ეწოდება. აღმოსავლეთის პირველი ჰქვიდან როდესაც ამოვიდოდა მზე, ეს
 გაზაფხულის დადგომის მუწყებელი იყო. მაშინ ამ გორაკზე იმართებოდა მოსავლის
 საგაზაფხულო დღესასწაული და ისაზღვრებოდა ხვნის დაწყების დრო. ერთი თვის
 შემდეგ მომდევნო ჰქვიდან ამოდიოდა მზე და ა.შ. მეხუთე ჰქვის ქალები შესთხოვდნენ
 წვიმის მოყვანას გვალვის დროს. ამგვარი კალენდარი არსებობდა სვანეთში, მეს-
 ხეთ-ჯავახეთში, შავშეთ-კლარჯეთში (ს. ბედუკაძე, 1968, გვ. 102-103).

მზის ნიშანსვეტებს თუშეთში მილიონას უწოდებენ, მილიონა მშრალი წყობით

ნაგები ქვის სვეტებია, „როგორც ადამიანი ჰყუდამს ისე. ზოგან ერთი დგას მილიონა, ზოგან ორი და სამი. ფარსმის წინ მზის ამოსვლაზე აქვს შემოყუდებულ მთა ტატი. ტატიზე ტყუბად გადაბმული ორი მილიონა დგას, თებერვლის თვეში იმ ტყუბში უნდა ამოვიდეს მზე. მაკრატელა მთა ესეც მზის ამოსვლაზე არის, იქვე მილიონა დგას, - ამ მილიონას გვერდზე უნდა ამოვიდეს მზე - ერთი გვერდი უნდა დაიჭიროს, მაშინ სასწორზე დგას მზე; სასწორზე მზე ქრისტეშობისათვის 10-მე თუ 9-შია. სამი დღე სასწორზე დგას მზე, მერე საზაფხულოსაკენ დაიწევსო. ქრისტე დღე რომ დადგება წყალზე (ალაზანზე) ამოვა მზეო. შორით რომ გახედო, შეყრილ არს მთა მაკრატელა და ადმა. ამ ადამაზე ორი დიდი მოხი ძეგს, წელიწადს დღესაო (ახალი წელი) იმ ორ მოხზე ამოვა მზეო. წყალკურთხევის დღესა ჩონხებში (წვრილ-წვრილი კლდეებია) ამოვა მზე, ეს 6 იანვარს მოდის, 5-ში განცხადებაა, 6-ში კი წყალკურთხევაა“.

ინგუშების წარმართულ რწმენაში ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი წინაპარაკულტს ეჭირა, ეს მოითხოვდა მიცვალებულთა ხსოვნის აღსანიშნავი დღეების გამოთვლა - გამოანგარიშებას, რაც მთვარის მიხედვით ხდებოდა. მთვარე ინგუშურად ეწოდება *ბუთ*. ეს სახელწოდება იხმარება თვის აღმნიშვნელად *ბუთთ ბაინავ* - თვე გავიდა, მთვარე დაილია. რამდენი მთვარის თვეც გავიდოდა იმდენ ჭდეს აკეთებდნენ საგანგებო ჯოხზე, რომელსაც *თურს ლაჯ* ეწოდებოდა. ამგვარადვე ხდებოდა სამეურნეო საქმიანობის აღრიცხვა. 18 ნოემბერს მოდიოდა *ჯორბაი* - გიორგობის დღესასწაული, რომლის შემდეგ პირველ კვირას იწყებოდა ცხვრის ბოტვა. აქედან მოყოლებული თურს ლაჯზე ოცდაერთი კვირის ჭდეს აკეთებდნენ და ოცდამეორე კვირას დოღი იწყებოდა. ამ თარიღით სხვა დღეები გამოთვლაც ხდებოდა.

ინგუშურ თურს ლაჯ-ში ლაჯ ნიშნავს ჯოხს, *თურსი* კი ურძნის ხის სახელწოდებაა. ის წმინდა ხედითვლება და მიეწერება ზებუნებრივი თვისებები. თურსას ხეების ავი თვალის საწინააღმდეგოდაც იხმარება.

თურსი გავრცელებული სიტყვა ჩანს ხევისურულ, ფშაურ და თუშურ დიალექტებში. ხევისურეთში *თურსიები* ღვთისშობლის ხატიც კი ყოფილა, რომელსაც მაკალათიას მასალით, მითვისებული ჰქონდა წარმართული ქალ-ღვთაების ფუნქციები - ადამიანისა და საქონლის მფარველობა. ამავე ავტორის მიხედვით თურსიებში ასოცირებული უნდა ყოფილიყო ხის კულტი (მ. მაკალათია, 1975, გვ. 125). თუშეთშიც ყოფილა გავრცელებული თურსას, ურძნის ხის კულტი, რომელიც პოპულარული იყო საერთოდ მთელს საქართველოში და მას ავი თვალისაგან დაცვის ფუნქცია ეკისრებოდა (მ. მაკალათია 1967).

მსგავსი მაგალითებისა და მასალის წარმოჩენა მრავლად შეიძლება. ყოველთვის შემოთქმული კი ალბათ უნდა გამოდგეს იმის თვალსაჩინო საბუთად, რომ კავკასიის რეგიონალური კულტურულ-ყოფითი თავისებურებანი მოზაიკურ სიმრავლეს ქმნიან, რომლის სინთეზი ზოგად კავკასიურ მოდელს წარმოაჩენს.

ცნობილი ფაქტია, რომ ერის კულტურული ზემოქმედება რაც უფრო აქტიურად სხვა ხალხებზე, მით მეტია მისი საერთაშორისო მნიშვნელობა. სწორედ ამან მკლავნდება ერის თვითდამკვიდრების, აღიარების ფაქტი. ეროვნული კულტურის მნიშვნელოვანი თავისი არსით მაშინ ხდება, როდესაც ვიწრო ნაციონალურ ჩარჩოებს სცილდება და იგი სხვა ხალხების კუთვნილებაც ხდება. ეს ბუნებრივი პროცესი იწვევს ხალხების დაახლოებას. სწორედ ამ ასპექტში უნდა იქნას განხილული ქართულ-კავკასიური მრავალსაუკუნოვანი ურთიერთობის ისტორია.

ლიტერატურა, ეკონომიკურ კავშირების გარდა კულტურულ-ყოფით ურთიერთობასაც
სიმბოლს და ამით არის განპირობებული ხშირი პარალელიზმი ამ ხალხების
ფოლკლოგიურ განწყობაში.

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. აბაკელია, 1997 - ნ. აბაკელია, სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, 1997.
2. აბაევი, 1959 - В.Абаев, Осетино-вейнахские лексические паралели. Известия чечно-ингушского НИИ, т., I вып. II.
3. ბარდაველიძე, 1953 - ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გარდვიკული ცვლილებების ნიმუშები, თბ., 1953.
4. ბედუკაძე, 1968 - ს. ბედუკაძე, დროის განსაზღვრის ხალხური სისტემა და მისი ანარეკლი „ვეფხისტყაოსანში“, კრ. „შოთა რუსთაველი“, თბ., 1968.
5. გონიაშვილი, 1940 - თ. გონიაშვილი, ლექსიკური შეხვედრები ჩაჩნურისა ქართველურ ენებთან, ენიმკი-ს მოამბე, ტ. V-VI, თბ., 1940.
6. მაკალათია, 1975 - მ. მაკალათია, მსხვილფეხა მესაქონლეობა აღმ. საქართველოში (საკანდიდატო დისერტაცია), თბ., 1975.
7. მაკალათია, 1967 - მ. მაკალათია, მსხვილფეხა მესაქონლეობა თუშეთში, თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1967.
8. ორბელიანი, 1966 - ს. ს. ორბელიანი, თხზულებანი, ტ. IV. 2. თბ., 1966.
9. სურგულაძე, 1986 - ი. სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1986.
10. უთურგაიძე, 1966 - თ. უთურგაიძე, ქართული ენის მთის კოლოთა ზოგი თვისებებზე, თბ., 1966.
11. ჩიქობავა, 1938 - არ. ჩიქობავა, ქართული ენის შედარებითი ლექსიკონი, თბ., 1938.

MEDEA KANTARIA

THE MOSAIC SYNTHESIS OF THE GEORGIAN-CAUCASIAN COMMON VALUES

A lot of common features may be revealed in everyday life and religious customs of the Caucasian peoples.

The article is dealing with the parallels between Georgian and Vainakh (the Chachan and the Ingush) peoples in defining seasons according to natural conditions. It results from the Georgian and Vainakh common model of the world structure becoming concrete in local agricultural and geographical conditions.

In our opinion the ethnographic material and the language data present the proof of the problem.

მიხეილ ქურდიანი

ენა როგორც კრეაციული აქტის და არა ევოლუციური პროცესის შედეგი

0.1. ჩემს მიზანს ამჯერად არ წარმოადგენს ენის წარმოშობის შესახებ არსებულ ჰიპოთეზების მიმოხილვა და მითუმეტეს მათი კრიტიკა. ასეთი ჰიპოთეზების უმრავლესობა, ყოველ შემთხვევაში, მათი ის ნაწილი, რომელიც არ არის მოკლებული გარკვეულ *raison d'être*-ს თავმოყრილია ლიტერატურის სიაში, რომელიც წინამდებარე ნაშრომს ერთვის. ენის წარმოშობის შესახებ ჰიპოთეზათა ავტორებად, ჩვეულებრივ, გვევლინებიან ფილოსოფოსები, ფსიქოლოგები, ბიოლოგები, მედიკოსები (ძირითადად ანატომები და ფიზიოლოგები), პალეოანთროპოლოგები და სხვ. ლინგვისტები, როგორც წესი, იმეორებენ სხვათა არგუმენტებს, უკეთეს შემთხვევაში, ახდენენ მათ ინტერპრეტაციას.

0.2. მიზანი, რომელსაც წინამდებარე ნაშრომი ისახავს თანამედროვე ლინგვისტიკის პოზიციებიდან, ენის არა წარმოშობის, არამედ შექმნის თვალსაზრისის ჩამოყალიბება და მისი ოდენ ლინგვისტური არგუმენტებით უზრუნველყოფაა.

1.1. წარმოვიდგინოთ, რომ მაგიდაზე დევს ვაშლი, ხოლო მაგიდას ოთხი ადამიანი უხის. მათგან სამი მაძღარია, ერთი კი — მშვიერი. სამი მაძღარი ადამიანიდან ერთი ფიზიკოსია, მეორე — ქიმიკოსი, მესამე — ბიოლოგი, მეოთხე უბრალოდ მშვიერი ადამიანია. მაძღარი ფიზიკოსისთვის ეს ვაშლი ფიზიკური ოდენობაა. მას გააჩნია მოცულობა, მასა, წონა და ა.შ. ქიმიკოსისთვის ვაშლი ქიმიური ოდენობაა — ნახშირწყლების, მჟავების და ა.შ. შემცველი, ბიოლოგისთვის მარტო ვაშლის ჯიშო კი არა, შეიძლება მისი გამოყვანის თარიღი და ადგილიც კი ცნობილი იყოს. მშვიერი ადამიანისთვის კი იგივე ვაშლი საჭმელია და მეტი არაფერი.

ანალოგიური სიტუაცია იქმნება ადამიანის დეფინიციისას: „ადამიანი მოაზროვნე ცხოველია“, „ადამიანი სოციალური ცხოველია“, „ადამიანი იარაღის მკეთებელი ცხოველია“ და ა.შ. არ არის გამორიცხული რომელიმე მეცნიერების, მაგ. ფილოსოფიის, სოციოლოგიის და სხვ. პოზიციიდან ადამიანის ამგვარი (თითოეული დისციპლინისთვის თავისი) დეფინიცია იყოს ჭეშმარიტი თუ არა, სწორი მაინც. ლინგვისტიკასაც თავისი პასუხი აქვს კითხვაზე: — რა არის ადამიანი? და მისი პასუხი ასეთია: — ადამიანი ენობრივი არსებაა.

1.2. ადამიანის ლინგვისტურ დეფინიციას ინტერპრეტაციის ორი იერარქიული დონე აქვს. ამ ეტაპზე პირველი დონე მოითხოვს კომენტარს; „ადამიანი ენობრივი არსებაა“ ნიშნავს: ა) ენობრივი არსება მხოლოდ ადამიანია, ბ) ის, რაც არ არის ენობრივი არსება, არ არის ადამიანი. ეს დონე ენაში დანაწევრებულ მეტყველებას გულისხმობს. ამდენად, ისევე როგორც არ იყო ადამიანი ის, რაც დანაწევრებულად არ მეტყველებდა, ე.ი. რაც ენობრივი არსება არ იყო, ასევე დანაწევრ-

ბული მეტყველება არ არსებობდა ადამიანამდე. მაგრამ ეს ლოგიკური მსჯელობაა, მეთოდოლოგიური იმანენტისმი კი მოითხოვს ლინგვისტური დეფინიციების ლინგვისტურ არგუმენტებზე დაფუძნებას.

2.1. პირველი, რაც ენის წარმოშობის ნებისმიერ ჰიპოთეზას უპირისპირდება ლინგვისტიკაში ეს კომპარატივისტული მეთოდია, ანუ ის მეთოდი, რომელზეც დაფუძნებულია ლინგვისტიკა, როგორც მეცნიერება.

კომპარატივისტიკა ე.ი. ისტორიულ-შედარებითი მეთოდი ერთადერთი მკაცრი მეთოდია, რომელიც ენათმეცნიერებას გააჩნია, ენის არაფიქსირებული ისტორიის კვლევის სფეროში, მაგრამ ისტორიულ-შედარებითი მეთოდით რეკონსტრუირებული ოდენობა წარმოადგენს უკვე სრულფასოვან ენას თავისი ფონემატური სისტემით, გრამატიკული სტრუქტურით თუ ლექსიკური ფონდით.

კომპარატივისტული რეკონსტრუქციის უკანასკნელი საფეხური ისევ ენაა. შეიძლება ჩვენ მიერ რეკონსტრუირებული ფუძე-ენის არქეტიპები, ფაქტები უცნობი (შკვდარი ან ცოცხალი) ენის აღმოჩენის ან ახალი ლინგვისტური თეორიის შექმნის და ა.შ. კვალდაკვალ დაზუსტებული ან ინტერპრეტირებულნი იქნან, მაგრამ ერთი რამ ნებისმიერ შემთხვევაში უცვლელი დარჩება — ეს ფუძე-ენის ენობრივი სტატუსია.

2.2. ჩვენ შეგვიძლია სრული უმკვებლობით ვამტიკოთ რომ, ენა, ენათმეცნიერების პოზიციიდან, არსებობდა ყოველთვის (რაკი გამორიცხულია ენათმეცნიერული მეთოდებით ისეთი საფეხურის აღდგენა, როცა ენა ჯერ კიდევ არ იყო ენა). ყოველთვის, ცხადია, ადამიანის თვალსაწიერიდან — ადამიანი და ენა შეიქმნენ ერთდროულად და ერთად.

3.1. მეორე, რაც ენის წარმოშობის ჰიპოთეზებს არ ეთანხმება ლინგვისტიკაში, ეს ენის ნიშნადი, სემიოტიკური ბუნებაა. მე ვიზიარებ ენობრივი ნიშნის პირობითობის სოსიურისეულ დებულებას, მაგრამ ჩემთვის მიუღებელია ენობრივი ნიშნის სოსიურისეული გაგება, როგორც აღმნიშვნელისა და აღსანიშნის განუყოფელი მთლიანობისა, რადგან ვთვლი რომ „აღმნიშვნელი“ უკვე თავად წარმოადგენს ნებისმიერი ნიშნების მოტივირებულ კომბინაციას.

3.2. ენობრივი ნიშნები მე მესმის, როგორც მორფემები (ძირები და აფიქსები) — ისინი პირობითნი (ნებისმიერნი) არიან, მაგრამ მათი კომბინაციები, ე.ი. სიტყვათფორმები უკვე მოტივირებულნი (არანებისმიერნი), ცხადია გარდა იზოლირებული ტიპის ენებისა, სადაც მორფემა და სიტყვათფორმა თანხვედრიან ერთმანეთს და არანებისმიერობა უფრო მაღალ საფეხურზე იჩენს თავს.

3.3. ადამიანმა, ჩვეულებრივ, არ იცის, რატომ ავლენს ესა თუ ის ძირი მაინცადამაინც ამ მნიშვნელობას ან რატომ არის აღჭურვილი ესა თუ ის აფიქსი ამა თუ იმ ფუნქციით, მაგრამ ის უყოყმანოდ და უშეცდომოდ ახდენს მათ კომბინირებას გარკვეული წესების დაცვით ენობრივი პოტენციის ფარგლებში (ამ კანონზომიერებას თანაბრად ემორჩილება როგორც ფუძე-ენიდან ნამემკვიდრევი, ასევე ნასესხები ოდენობები) და ა.შ. ეს არცოდნა ვერ აიხსნება მხოლოდ ენის დროში ევოლუციის პროცესის თანმდევი გაბუნდოვანებით მორფემათა თავდაპირველი მნიშვნელობებისა თუ მოტივაციისა ან მათი მატერიალური ცვეთით. ენობრივ ნიშანთა აბსოლუტური უმრავლესობა არის პირობითი (ნებისმიერი) როგორც ცოცხალ ენებში, ასევე რეკონსტრუირებულ ფუძე ენებშიც და არ არსებობს არანაირი საფუძველი სხვაგვარი ვითარების ვარაუდისათვის დასაბამში.

4.1. მესამე ლინგვისტური არგუმენტი ენის შექმნის სასარგებლოდ ენის ფუნქციას

თუ ფუნქციებს უკავშირდება. სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა მეცნიერი ენის არაერთ ფუნქციას გამოაყოფდა. ჩემი საენათმეცნიერო თეორია ენის მხოლოდ ორ ფუნქციას ცნობს — ამგებსა და საკომუნიკაციოს.

4.2. ენის ამგები ფუნქცია იმ სამყაროს აგებას გულისხმობს, რომელშიც ცხოვრობს ადამიანი. ჰუმბოლდტის თანახმად: „ადამიანი ძირითადად ისე ცხოვრობს საგნებთან (და მოვლენებთან მ.ქ.), ის კი არა და მხოლოდ ისე, როგორც ისინი ენას მოაქვს მასთან“. ლ. ვიტგენშტაინიც, რომელიც სამყაროს განსაზღვრავდა, როგორც ხდომილებათა ერთობლიობას („სამყარო არის ყველაფერი, რაც ხდება“), კანტისაგან განსხვავებით თვლიდა, რომ ადამიანის გარემომცველ ობიექტურ სამყაროზე ხდება არა ლოგიკური სტრუქტურების პროექცირება, არამედ ენობრივი სტრუქტურებისა და შესაბამისად: „ენა არის არა ეკვივალენტი საგნის (ან მოვლენის, ხდომილების მ.ქ.) არამედ თვალსაზრისის მასზე“ (ჰუმბოლდტი). აქ გარდაუვალი ხდება დაბრუნება ამოსავალ დეფინიციასთან: — ადამიანი ენობრივი არსებაა, ოღონდ ამ ეტაპზე მის მეორე იერარქიულად უმაღლეს დონეზე, რადგან აქ ადამიანი ენობრივი არსება მარტო იმიტომ კი აღარ არის, რომ მას დანაწევრებული მეტყველების უნარი აქვს, არამედ იმიტომ, რომ „ყველა ადამიანი ცხოვრობს მისი ენით აგებულ სამყაროში“ (ჰუმბოლდტი).

4.3. საკომუნიკაციო ფუნქციის ჩემეული გაგება ენის ე.წ. ექსპრესიულ ფუნქციასაც მოიცავს — ამ ტიპის ინფორმაციაშიც კი მიძღვნილი ყოველთვის არა მარტო იგულისხმება გამგზავნის მიერ, არამედ გათვალისწინებულიც არის, როგორც კომუნიკაციის მონაწილე, და ეს სათანადოდ ისახებ ტექსტში ცნობიერად თუ არაცნობიერად.

4.4. ენის საკომუნიკაციო და ამგები ფუნქციები ერთმანეთისგან განუყოფელია ისევე, როგორც ქალაქის ფურცლის ორი გვერდი, როგორც არ უნდა გავათხელოთ ქალაქი, ფურცელს ყოველთვის ორი გვერდი ექნება და ერთ-ერთის გაქრობის მცდელობა მთელი ფურცლის გაქრობას გამოიწვევს.

4.5. ენის საკომუნიკაციო და ამგები ფუნქციების ხვედრითი წონაც თანაბარია — ადამიანი ენით აგებულ სამყაროში მხოლოდ საკომუნიკაციო ფუნქციით აღწევს (ბავშვისათვის ენის სწავლება მისი ენობრივ კონვენციაში გაწვევრიანების პროცესია) და ამავე ფუნქციის მეშვეობით ცხოვრობს მასში. მეორეს მხრივ, თუ ენობრივი სამყარო არ იქნა აგებული, კომუნიკაცია არა მარტო დაკარგავს აზრს, არამედ პრინციპულად განუხორციელებადიც იქნება.

4.6. აქ წარმოდგენილი თვალსაზრისთვის არსებითი ის კი არ არის, კომუნიკაცია და აგება ენის ორ სხვადასხვა ფუნქციად იქნება მიჩნეული თუ ერთ: ამგებსა კომუნიკაციო ფუნქციად — არამედ ის, რომ ისინი განუყოფელია და ამდენად, თვით საკითხის დასმაც კი რომელიმე მათგანის პირველადობაზე მეორესთან შედარებით, თუნდაც წუთიერი წინმსწრობობა იგულისხმებოდეს დროში, ენათმეცნიერების გარეშე დააყენებს შეკითხვის ავტორს. ადამიანს არ აქვს, არ ჰქონია და არც ექნება არანაირი აზროვნება, გარდა ენობრივისა. ენა აზრის იარაღი როდია — „ენა თვითონ არის ინტელექტუალური აქტივობის მქონე („ენერგია“), ჩართული ცნების აგების გენეზისურ პროცესში, სინამდვილის ფაქტის ცნობიერების ფაქტად გარდამქმნელი“ (გ. რამიშვილი).

5.1. ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარეობს დასკვნა: საკითხი ენის წარმოშობის შესახებ არ არის საენათმეცნიერო პრობლემა, მისი სპეციალური მეთოდი და ფუძემდებელი აქსიომები არ იწყნარებენ საკითხის ამგვარ დასმას, და როგორც არ უნდა იყოს სხვა ჰუმანიტარულ თუ საბუნებისმეტყველო მეცნიერ-

პოზიცია, ენათმეცნიერება ვალდებულია ეს ფაქტი ცალსახად დააფიქსიროს.
52. ლინგვისტური არგუმენტები ენის (და ენობრივი არსების – ადამიანის) კრეაციული თეორიის სასარგებლოდ მეტყველებენ.

ლიტერატურა:

1. Доброгаев С.М., Чарлз Дарвин и происхождении речи и умственной деятельности. Москва-Ленинград, Издательство Академии Наук СССР, 1945, 34 с.
2. Леонтиев А.А., Возникновение и первоначальное развитие языка, Москва, Издательство Академии Наук СССР, 1963. 140с.
3. Никольский В.К., Яковлев Н.Ф., Как люди научились говорить, Москва, Военное издательство Министерства Вооруженных Сил Союза СССР, 1947, 52с.
4. Якушин Б.В., Гипотезы и происхождении языка, Москва, Наука, 1985, 137с.
5. Puppe Stanislaw. The Biology of Language, Jon Benjamins Publishing Company, 1995, X, 300 pp.
6. Studies in Language Origins, Jon Benjamins Publishing Company. Volume 1, 1989. XXII, 332 pp; Volume 2, 1991. XXI, 348pp., Volume 3, 1994. XX, 344 pp.

MIKHEIL KURDIANI

LANGUAGE AS THE CONSEQUENCE OF THE ACT OF CREATION AND NOT OF THE EVOLUTION PROCESS

The work makes an attempt to prove the fact of Creation of the language from the linguistic point of view and with the linguistic arguments proper opposing to the fact of its gradual arising.

დავით შავიანიძე

ოკრიბის მოსახლეობის მოზაიკურობა მიგრაციული პროცესების ფონზე

საქართველოს მოსახლეობის შიდა მიგრაციულ პროცესებს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. საქართველოს სხვადასხვა კუთხის მოსახლეობა ისტორიულად ერთ პროვინციიდან მეორეში გადასახლდებოდა. ამ მხრივ, არც დიდი ისტორიულ-გეოგრაფიული (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული) პროვინციის, იმერეთის ერთი ნაწილის-ოკრიბის მოსახლეობა იყო გამონაკლისი.

საისტორიო საბუთებითა და ეთნოგრაფიული მონაცემებით რეგიონში დასტურდება, როგორც იმერეთის სხვა მხარეებიდან (ზემო იმერეთი, ვაკე იმერეთი) მოსახლეობის მიგრაცია, ისე დასავლეთ და აღმოსავლეთ საქართველოს სხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული პროვინციებიდან.

მოსახლეობის მიგრაციას შედეგად მოსდევდა სხვადასხვა წეს-ჩვეულებებისა და ტრადიციების მოტანა და ამ საფუძველზე ადგილობრივის გამდიდრება. მაგრამ რეგიონში მიგრანტთა მიერ მოტანილი ტრადიციები მალევე ნიველირდებოდა და მხედურთა წეს-ჩვეულებებში, რადგან ცნობილია, რომ სამეურნეო ყოფას და მატერიალურ კულტურას, ძირითადად ბუნებრივ-გეოგრაფიული ფაქტორები განაპირობებდა, სოციალური ყოფა კი ბარის საქართველოს ყველა კუთხისათვის თითქმის ერთნაირი იყო, მთიდან და მთისწინეთიდან ოკრიბაში მოსულები კი მალევე ადაპტირდებოდნენ ადგილობრივ სოციალურ ყოფით მოვლენებთან.

ეთნოგრაფიული მასალებით და საისტორიო დოკუმენტებით დასტურდება, რომ ოკრიბაში მოსულ გვართა უმეტესობა რაჭიდან მიგრირებულებზე მოდის, ამ მკვიდრობენ *ბოჭორი შვილები*, რომლებიც ადრე ოქროცვარიძეები ყოფილან (მთხრობელი მბოჭორიშვილი, სოფ. ნაბოსლევნი, 1995 წლის დეკემბერი; გ.ბოჭორიძე, თბ. 1994, გვ.192), *კვირიკეი შვილები*, ადრინდელი კვინიხაძეები, *ცირიკეიძეები* (ადრინდელ გვარად წულუკიძეს ასახელებენ, ოკრიბაში პირველად 1696-1712 წწ. დოკუმენტში მოიხსენიებიან), *გაბრიჭიძეები* (ისინი ოკრიბაში 1700-იანი წლების დასაწყისში უნდა გადმოსახლებულიყვნენ), პირველად 1432 წლის საბუთში მოხსენიებული *ბაქრაძეები* (პ.ა.ლ. 1, გვ.478). რაჭველი ნაფიჭვაძეები ოკრიბაში *ფორჩხიძეები* არიან. რაჭიდან ჩამოსული *ერაძეების*, *კუბლა შვილების*, *ქასრაძეების*, *ცირილიაძეების*, *აბუთიძეების*, *ბუბა შვილების* "ნამატი" დღეს ოკრიბის სხვადასხვა სოფლებში მკვიდრობენ.

ბუბა შვილების გვარსახელს საფუძვლად უდევს საკუთარი სახელი "ბუბა". ამ სახელწოდებით სოფელი მთიან რაჭაშიც არსებობდა (გლოლის მახლობლად). ჭანჭახის ხეობის სოფელი ბუბა მე-16 საუკუნის დასაწყისამდე სვანეთის საერისთავოს ნაწილი იყო, ხოლო შემდეგ "სრულიად მთიულეთის თემის" შემადგენლობაში შემავალ სხვა სოფლებთან ერთად (ხიდური, შოდა და სხვა) რაჭის ერისთავთა

ეთნოგრაფიული მასალებით და საისტორიო დოკუმენტებით დასტურდება, რომ ოკრიბაში მოსულ გვართა უმეტესობა რაჭიდან მიგრირებულებზე მოდის, აქ მკვიდრობენ *ბოჭორი შვილები*, რომლებიც ადრე ოქროცვარიძეები ყოფილან მხარობელი მ.ბოჭორიშვილი, სოფ. ნაბოსლევნი, 1995 წლის დეკემბერი; გ.ბოჭორიძე, იმ. 1994, გვ.192), *კვირიკეი შვილები*, ადრინდელი კვინიხაძეები, *ცირეკიძეები* (ადრინდელ გვარად წულუკიძეს ასახელებენ, ოკრიბაში პირველად 1696-1712 წწ. დოკუმენტში მოიხსენიებიან), *გაბრიჭიძეები* (ისინი ოკრიბაში 1700-იანი წლების დასაწყისში უნდა გადმოსახლებულიყვნენ), პირველად 1432 წლის საბუთში მოხსენიებული *ბაქრაძეები* (პ.ა.ლ. 1, გვ.478). რაჭველი ნაფიჭვაძეები ოკრიბაში *ფორჩხიძეები* არიან. რაჭიდან ჩამოსული *ერაძეების*, *კუბლა შვილების*, *ქასრაძეების*, *ცირლილაძეების*, *აბუთიძეების*, *ბუბა შვილების* "ნამატი" ღღეს ოკრიბის სხვადასხვა სოფლებში მკვიდრობენ.

ბუბაშვილების გვარსახელს საფუძვლად უდევს საკუთარი სახელი "ბუბა". ამ სახელწოდებით სოფელი მთიან რაჭაშიც არსებობდა (გლოლის მახლობლად). ჭანჭახის ხეობის სოფელი ბუბა მე-16 საუკუნის დასაწყისამდე სვანეთის საერისთაოს ნაწილი იყო, ხოლო შემდეგ "სრულიად მთიულეთის თემის" შემადგენლობაში შემავალ სხვა სოფლებთან ერთად (ხიდური, შოდა და სხვა) რაჭის ერისთავთა შემადგენლობაში გადმოდის (საქართველოს ისტორიის გეოგრაფიის კრებული მე-5, 1979 წ. გვ.139). ოკრიბელი ბუბაშვილების მსგავსად ბუბას თვლიან თავიანთ პირვანდელ საცხოვრისად გლოლელი ბერიშვილები, ბიძიშვილები და ბიჭიშვილები (გ.ბოჭორიძე, დასახ. შრომა, გვ.291). ერთ-ერთი სვანური ტექსტის მიხედვით ბუბაშვილები და ბიძიშვილები საერთო წარმომავლობისა უნდა იყვნენ. "ბუბა" სვანურად ბიძას ნიშნავს, ე.ი. გლოლელები ჩაეწერნენ ბიძიშვილებად, ოკრიბაში გადმოსახლებულნი კი ბუბაშვილებად.

გარდა გადმოცემებისა და ისტორიული დოკუმენტებისა ზემო აღნიშნულ გვართა რაჭველობას სხვა მონაცემებიც გვიდასტურებენ. აღნიშნული მათ მიერ ძირი სალოცავების მოლოცვაში და მიგრირებულთა გვარზემეტებში აისახება. მაგალითად, *ზაუტა შვილების* ერთ-ერთი გვარზემეტია "რაჭელები". გარდა აღნიშნულისა, რაჭიდან ჩამოსახლებულ გვარებში ფუძედ რაჭული ადგილების და იქ გავრცელებული მცენარეების სახელები დაიძებნება. მაგ., სოფელ ფარახეთში გიორგი ბოჭორიძეს დაუდასტურებია ტოპონიმი "ცერგელაური", რაც თავისთავად მიუთითებს იმაზე, რომ ადგილი ოდესღაც ცერგელაძეებს (იგივე ცირლილაძეებს) ეკუთვნოდათ. აღნიშნულ გვარსახელს საფუძვლად უდევს საკუთარი სახელი "ცირლილა". ცირლილა რაჭაში გავრცელებული მცენარის ერთ-ერთი სახეობა ყოფილა (ქ.დ.ს.კ.ი. მასალები).

ოკრიბის მოსახლეობის დიდი ნაწილი მოსულია იმერეთის სხვა მხარეებიდან. აქ მკვიდრობენ საჩხერიდან, ჭიათურიდან, ზესტაფონიდან, თერჯოლიდან, ჩხარიდან, ვანიდან, წყალტუბოდან სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა მიზეზთა გამო გამოქცეული, გამოსახლებული თუ გადმოსახლებული მარგველა შვილები, სამხარაძეები, მორჩაძეები, გეგელა შვილები, ხარატიშვილები, აბესაძეები, გაბრიჭიძეები, გოგჩიძეები, ბარბაქაძეები, კუპრა შვილები, მალაფერიძეები, ჩუბინიძეები, გუბელიძეები, ბანცაძეები, ყვავაძეები, ჯანგავაძეები, ტყაბლაძეები, კუპატაძეები, კეთილაძეები. ისინი რეგიონის სხვადასხვა სოფლებში გვარების მიხედვით არიან დასახლებული.

დასავლეთ საქართველოს მთიდან ბარში გადასახლების მიმართულებების თავისებურებების, ხასიათის, ფორმის, ადგილზე მოწყობის სპეციფიკის დასახასიათებლად,

სვანეთიდან მოსული გაბრიაძეთა გვარი მრავალი დანაყოფისაგან შედგება რომელთაგან ერთის სახელწოდებაა "სვანი", ხოლო მეორე „ღვაჭი“ მიღებული სვანეთში გავრცელებული მცენარის სახელიდან *ღვაჭი*, რომელიც ადამიანის ხასიათის თვისებას გამოხატავს.

ოკრიბის ეთნიკური ისტორიის დასახასიათებლად ნაყოფიერ მასალას გვაწვდის დასავლეთ საქართველოს მთისწინეთიდან – ლეჩხუმიდან, რეგიონში მიგრირებულ გვართა ისტორიის ამსახველი ეთნოგრაფიული მონაცემები, რომელთა მიხედვითაც *ასათიანები* – მხეიძეთა ოკრიბელი ყმები (ო.სოსელია, 1973, გვ.19), *მინდია შვილები*, რომლებიც 1756 წლის ივნის-ნოემბრის საჩივრების ნუსხაში მოიხსენიებიან (მე-14 - მე-18 სს რამდენიმე ქართული ისტორიული დოკუმენტი, თბ. 1964), *გოქაძეები*, *მიქუტაძეები*, *მანავაძეები*, *ბაკურაძეები*, *გვენეტაძეები* ← *კვენეტაძე*, ძირად ლეჩხუმლები არიან. მინდია შვილები და ბაკურაძეები სწირავდნენ ლეჩხუმში თავიანთ სალოცავში.

ოკრიბაში დამკვიდრებულან გურიიდან მოსული *კალანდაძეები*, კითხიჯელი *ბაბუხაძეები* (ისინი გურიაში დოლოძეები ყოფილან), *გელაძეები* (← *მგელაძე*) (პირველად ნახსენები არიან გელათის მოძღვართ-მოძღვარ საბას მიერ დამოწმებულ მეფე დავით VII-ის სიგელში (ე.თაყაიშვილი, 1909 წ. გვ.34), *ნინიძეები*, *კეზევაძეები* (← *კევერაძე*) (ზოგი გადმოცემით *კეზევაძეები* იმერლები არიან), *კოკელაძეები* (← *კეკელიძე*), *ჭარხალაშვილები* – აღრინდელი *საყვარელიძეები* და *ლოსაბერიძეები* (← *ნუსაბერიძე*) – (ოკრიბაში *ლოსაბერიძე* პირველად 1570 წლის ახლოს დათარიღებულ წყაღწითელას საეკლესიო ბეგრის ნუსხაშია მოხსენიებული. ქ.ს.დ. III, გვ.276-277).

დავადასტურეთ გურიიდან მოსული ძველი წარმოშობის გვარი *კაში*, რომელიც როგორც აღნიშნულია, ზანურის ნათესაობითი ბრუნვის-იშუ სუფიქსით იწარმოება (გ.როგავა, ქ.ს.პ.ი. შრომები გვ. 6)

აღნიშნულ გვართა გურულობას გვიმოწმებენ მათი ხასიათის თვისებები (ისინი შედარებით მკვირცხლ და ენამახვილ ხალხად არიან ცნობილი ოკრიბაში) და მათ მიერ სოფელში ამა თუ იმ ადგილისთვის დარქმეული სახელები. მაგ.: სოფელ ცუცხვათში დასტურდება ტობონიმი "ნაქცივი", რომელიც ნინიძეების მიერაა დარქმეული და აღნიშნული გვარის იძულებითი გადმოსახლების მაჩვენებელიცაა.

აფხაზი ქაშებები კურსებში ქაშიბაძეები არიან. გვარი ნაწარმოები უნდა იყოს საკუთარი სახელიდან-ქაჩიბა. დეზაფრიკატიზაციის შედეგად, ქაჩიბა ↔ ქაშიბა, იგივეა ქაშიბა//ქაშება//ქაშბა. შესაძლოა აგრეთვე, რომ გვარის ფუძე იყო არა ქაჩიბ, არამედ ქაჩი-ი, რომელსაც ზედ დაერთო ჯერ აფხაზური გვარების სუფიქსი -ბა და შემდეგ -ძე.

ეთნოგრაფიული მონაცემებით, ძირად აფხაზები არიან კოკის მკვიდრი *ლანჩავა* (← *აჩბა*), მოწამეთა-გელათის მკვიდრი *მაწკებლაძეები* (ძირი გვარი მარღანია) და *დადუნა შვილები*, ლაშიელი *აფხაძეები* (დადუნაშვილები და აფხაძეები ბოლო დრომდე მოილოცავდნენ და შესაწირს სწირავდნენ ილორის წმინდა გიორგის), აგრეთვე სოხხეთელი *შარვაძე* (← *შერვაშიძე*) და კურსების მკვიდრი *უკლებები*.

შეიძლება ვიფიქროთ, რომ აღნიშნულ გვართა აფხაზური წარმოშობის ლეგენდა შექმნა -ბა სუფიქსმა, მაგრამ ძირი სალოცავების მოლოცვა ხომ წარმომავლობის მადასტურებელი უტყუარი საბუთია.

ოკრიბაში მიგრანტები აჭარიდანაც მოსულან. სოფელ კურსებში აჭარიდან "გათათრებას გამოქცეული" *კაკალაძეები* ცხოვრობენ. აჭარიდან მოსულობას ამბ-

ობენ ოკრიბელი ბასილაძეები, ქათამაძეები, რიჟამაძეები და ცეცხლაძეები.

ოკრიბაში ფიქსირდება მეგრული წარმოშობის გვარები. სამეგრელოდან აქ მოსახლეობა მე-16-მე-17 სს და შემდგომ უნდა იყვნენ მიგრირებულნი, რადგან ყველა მასალით მეგრელთა აქ დამკვიდრების ძირითადი მიზეზი კლასობრივი წინაამდგეობა ყოფილა.

მეგრელები, გვარად ქირიები, ყოფილან ნაბოსლეველი ქირათელიძეები, მეგრული წარმომავლობის არიან ზედუბნელი აშოთიები და დადიანის მიერ "მზითევში ნაჩუქარი" არჩევანიძეები. ძირად მეგრელები არიან *ჩინჩინაძეები*. ისინი ადრე ჩიჩიხიები ყოფილან. ჩიჩიხიები გიშაძეთა აზნაურები იყვნენ (ო.სოსელია, სათავადოები I, გვ. 286).

გვხვდება "ოვ- ან"- სუფიქსიანი გვარიც. მაგ. ჩიქ-ოვ-ან-ი, მათ მეგრელობას გარდა გადმოცემისა და პირვანდელი თუ აწინდელი გვარის სამეგრელოსთვის უფრო მეტად დამახასიათებელი დაბოლოებებისა, გვარის მეორე მემკვიდრეობითი სახელებიც გვიდასტურებენ. აშოთიების გვარზემეტია "ცხენიპარია". ეს მეტსახელი მათი გვარისთვის შეურქმევიათ ადგილობრივებს სწორედ მეგრელობის გამო.

ვფიქრობთ, ოკრიბაში მეგრული ელემენტის მკვიდრობის დამადასტურებლად სხვა გვართა მეტსახელებიც გამოგვადგება. მაგ.: რაჭიდან მიგრირებული ქელიშვილების ერთ-ერთი გვარზემეტია „მეგრელი“. აღნიშნულ გვარში ამ მეტსახელის არსებობას ოკრიბელები მათი ხასიათის თვისებებით ხსნიან. შეიძლება დაეუშვათ ისიც, რომ ქელიშვილების, ან სხვა რომელიმე გვარში შესულია სამეგრელოდან მოსული ვინმე მეგრელი და ამის გამო დარჩა მეორე მემკვიდრეობით სახელად "მეგრელი".

ოკრიბაში მიგრანტები აღმოსავლეთ საქართველოს სხვადასხვა ისტორიულ-გეოგრაფიული პროვინციებიდანაც მოსულან.

კახელები არიან ძმუისის მკვიდრი ბახუტა შვილები და წყნორელი მახარა შვილების ნაწილი. ძიროვნელი ტოფაძეები და სოჩხეთელი არსენიძეებიც კახურ წარმოშობას ამბობენ. აღნიშნულს ზოგი მათგანის გვარზემეტიც გვიდასტურებს. მაგ., არსენიძეებისათვის გარეგნობისა და ხასიათის თვისებების გამო "კახელები" დაურქმევიათ.

ოკრიბის ძველ გვართა რიცხვს მიეკუთვნება მესხეთიდან მიგრირებული გვარი ბერეკა შვილი (ალექსანდრე V მიერ პაპუნა წერეთლისადმი მიცემულ სისხლის ანაზღაურების წიგნში მოწმედ იხსენიება ბერი ბერეკა შვილი), ქვემო ქართლიდან, დღევანდელი მარნეულის რაიონიდან მიგრირებული ლომთაძეები, რომელთა ოკრიბლობის მადასტურებელი ყველაზე ადრინდელი საბუთია ლევან იმერთა მეფის მიერ ნიკორწმინდისადმი შეწირულების 1581-1591 წ.წ. წიგნი (პალ. I. 1991 წ. გვ. 324) და თიანეთიდან გამოქცეული ივანე ელია შვილის შთამომავლები (1722 წლის შეწირულების წიგნში იხსენიებიან ლეკიანობის გამო კახეთიდან აყრილი ივანე და სეხნია ელია შვილები. დოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან I, 1940 წ. გვ. 391-391). აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთიდან და არა სვანეთიდან უნდა იყვნენ მოსული ხუციბერძეები, ადრინდელი ხუცუართლები.

დავადასტურეთ უცხო ეთნიკური ერთეულის მოსულობის ფაქტი. ძმუისის მკვიდრი ზოსია შვილები გვარად ზოსიევიები ყოფილან.

ამრიგად, როგორც ჩვენი მასალებიდან ჩანს, ოკრიბული გვარების უმეტესი ნაწილი ადგილობრივია,¹ ამის მიუხედავად შეიძლება ითქვას, რომ რეგიონი მაინც მიგრაციამწვანია.² ასე რომ, გამოვლენილი მონაცემებით შეიძლება დავადგინოთ

ბუნებრივ-გეოგრაფიულ, სამეურნეო-ეკონომიურ, სოციალურ და სხვა მიზნად გამო გამოწვეული სხვადასხვა ქართული მხარის წარმომადგენელთა მიგრაციული ფაქტები.

როგორც ჩანს, ჩვენს მიერ აღნიშნული ყველა ფაქტი გვარის და გვარის დანაწილს სახელთა მდგრადობა-სიმკიცე. მათი წარმოშობის საფუძვლები (ოკრიბულ გარსა-ლებშიც გამოიყოფა ეთნიკური, ეთნონიმური, გეოგრაფიული და პროფესიული ჯგუფები-დ. შავიანიძე), ოკრიბულ გვარსახელთა მაწარმოებელი სუფიქსები, რეგიონის მოსახლეობის გვარების მიხედვით დასახლება, მოსულთა მიერ თავიანთი სალოცების მოლოცვის ტრადიცია ოდენ ქართულია.

ასე რომ, ოკრიბაში და ოკრიბიდან მოსახლეობის ამსახველი მიგრაციის მასალები წყაროა რეგიონის და მთლიანად საქართველოს ეთნოგრაფიული ყოფის და კულტურის შესასწავლად, თუმცა ბუნებრივია, საკითხის გარშემო სრული სურათი შექმნას სრულყოფა სჭირდება.

1 ოკრიბაში ადგილობრივად ითვლიან იმ გვარებს, რომელთა მიგრაციის შესახებ გადმოცემის არის

2 ოკრიბის ისტორიული დემოგრაფიისათვის საინტერესოა 1950-1960 წწ საკომლო დათვალი მონაცემები, რომლის მიხედვითაც აქ დაახლოებით 6629 კომლი მოსახლეობდა

ოკრიბაში მოსულ გვართა რაოდენობის პროცენტული მიმართება რეგიონის მიგრირებულ ადგილობრივი მოსახლეობის გვართა საერთო (160ზე მეტი გვარი) რაოდენასთან დაახლოებით ასეა: რაჭიდან მიგრირებულებზე მოდის დაახლოებით 14-%, იმერეთიდან მოსულებზე 13-%, სვანეთიდან 10,5-%, ლეჩხუმიდან 5-%, გურიიდან დაახლოებით 4,4-%, აფხაზეთიდან 4% ,კარსიდან 3,2% ,სამეგრელოდან და კახეთიდან 2,5-%, მესხეთიდან და ქართლიდან კი დაახლოებით 0,7-%.

შემოკლებანი:

პალ - პირთა ანოტირებული ლექსიკონი

ქსპი შრომები - ქუთაისის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები

ქსძ - ქართული სამართლის ძეგლები

ქდსკი - ქუთაისის დიალექტოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტი

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. გ.ბოჭორიძე, 1994- გ.ბოჭორიძე, რაჭა-ლეჩხუმის ისტორიული დოკუმენტები და სიძველეები, თბ., 1994.

2. ნ.ბერძენიშვილი, 1990-ნ.ბერძენიშვილი, საქართველის ისტორიის საკითხები, თბ., 1990.

3. გ.გასვიანი, 1979-გ.გასვიანი, დასავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიის საკითხები, თბ., 1979.

4. ე.თაყაიშვილი, 1909-ე.თაყაიშვილი, საქართველოს სიძველენი, ტ. II, ტფ., 1909 წ.

5. რ.თოფჩიშვილი, 1991-რ.თოფჩიშვილი, ქართული გვარსახელების ისტორიული წიგნი I, 1991 წ.

6. რ. თოფჩიშვილი, 1993-რ. თოფჩიშვილი, ლეჩხუმური გვარსახელები, თბ., 1993.
7. რ. თოფჩიშვილი, 1997- რ. თოფჩიშვილი, ქართული გვარსახელები, გაზ. "ბუ-რჯი ეროვნებისა" №10 (27), 1997 წ.
8. გ. როგავა-გ. როგავა, ზოგი ქართული გვარის სუფიქსაციისათვის, ქუთაისის ალ. წულუკიძის სახელობის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები, მე-13.
9. საქართველოს ისტორიის გეოგრაფიის კრებული, მე-5, თბ., 1975.
10. ო. სოსელია, 1973- ო. სოსელია, ნარკვევები ფეოდალური ხანის დასავლეთ საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური ისტორიიდან. I, თბ., 1973.
11. დ. შავიანიძე 1996 - დ. შავიანიძე, გვარსახელები როგორც წყარო რაჭიდან ოკრიბაში მოსახლეობის მიგრაციის შესასწავლად, ქართველური მემკვიდრეობა I, ქუთაისი. 1996.
12. დ. შავიანიძე 1998. - დ. შავიანიძე, სვანეთის მოსახლეობის მიგრაციის ისტორიიდან ოკრიბაში, ქართველური მემკვიდრეობა II, ქუთაისი. 1998 წ.
13. ს. ჯანაშია, 1937-ს. ჯანაშია, თუბალ-თაბალი, ტიბარენი, იბერი, "ენიმეის" მოამბე 1 1937.
14. ივ. ჯავახიშვილი, 1928-ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი I, ტფ., 1928.
15. ივ. ჯავახიშვილი, 1967-ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიკური ისტორიის ძეგლები, 1, თბ., 1967.
16. ზ. ჭუმბურიძე, 1992 - ზ. ჭუმბურიძე, რა გქვია შენ, თბ., 1992.

DAVID SHAVIANIDZE

THE MOSAIC CHARACTER OF THE OKRIBA POPULATION ON THE BACKGROUND OF MIGRATION PROCESSES

All the facts traced by me concerning the migration of population the Okriba region attests that the migrations that took place to this part of Georgia consisted only the Georgian ethnic groups from the different Georgian provinces.

რევაზ შეროზია

სტატიკურ და დინამიკურ ზმნათა უღვლილების ზოგიერთი საკითხისათვის მეგრულში

დრო-კილოთა წარმოების მხრივ ზმნები მეგრულში (ისევე, როგორც ქართულში) ორ ჯგუფად შეიძლება დაიყოს (მხედველობაში არ ვიღებთ ე.წ. გამონაკლისებს, როგორცაა „ვაშობ“ ტიპის ფორმები...), - წესიერი და არაწესიერი უღვლილების ზმნებად.

პირველ ჯგუფში გაერთიანდება ყველა დინამიკური, მოქმედების პროცესის აღმნიშვნელი და, რაც მთავარია, დრო-კილოთა თითოეულ ჯგუფში ფუძეუცვლელი ზმნები:

ჭკირუნ-ს-დოჭკირუნ-ს= ჭრი-ს-დაჭრი-ს

რჩხუნ-ს-გორჩხუნ= ს-რეცხავ-ს-გარეცხავ-ს

იჭუ-დ-იჭუ= იწვი-ს-დაიწვი-ს

ათოლუ-დ-ათოლუ= ეთლება-ა-გაეთლება-ა

ჭითონდ-უ-გოჭითონდ-უ= წითლდება-ა-გაწითლდება-ა...

ამავე ჯგუფში შემოვა ისეთი სტატიკური ზმნები, რომლებიც შინაარსობრივად თითქოს მოქმედების პროცესზე მიანიშნებენ, მაგრამ კონკრეტული დროით არ არიან შემოფარგლული:

ფურინუნ-ს-მიდაფურინუნ-ს= ფრენ-ს-გაფრინდება-

ფუნ-ს-ქოფუნ-ს= დულ-ს-ადულდება-

სხაპუნ-ს-ქოსხაპუნ-ს= ცეკვავ-ს-იცეკვება-ს

ხტი-ს-იხტუნება-ს

ჩოჩუნ-ს-მიდაჩოჩუნ-ს- ჩოჩავ-ს-იჩოჩება-ს...

მეორე ჯგუფში (არაწესიერი უღვლილების ზმნები) მოექცევა სტატიკურთა ის ნაწილი, რომლებიც მდგომარეობას, მდებარეობას გამოხატავენ:

ძუ-ძუდ-უ-ძუდა-ს= ძევ-ს-იდ-ო-იდო-ს

დგუ-დგუდ-უ-დგუდა-ს= დგა-ს - იდგა-იდგე-ს

ღირუ-ღირუდ-უ-ღირუდა-ს= ღირ-ს-ღირდა-ღირდე-ს

შუ-შუდ-უ-შუდა-ს= ახსოვ-ს-ახსოვდა-ა-ახსოვდე-ს...

უღვლივების თვალსაზრისით პირველი და მეორე ჯგუფის ზმნებს შორის ორი არსებითი ხასიათის სხვაობა შეინიშნება:

1. წესიერი უღვლილების ზმნებს, როგორც დინამიკურებს, ისე სტატიკურებს, დრო-კილოთა ოთხივე ჯგუფის ფორმები ეწარმოებათ:

კირუნ-ს-დოკირუნ-ს-დოკირ-უ-დოკირუ-დგნოკირუე

კრავ-ს-შეკრავ-ს-შეკრა-ა-შეუკრავ-ს-თურმე შესძლება შეკვრა

ფუნ-ს-გეფუნ-ს-გეფუ-უ-გეფუფუ-გენოფუე

დულ-ს-ამოდულდება-ა-ამოდულდა-ა-ამოდულდება-ა-შესაძლებელი ყოფილა

მოღუდება...

არაწესიერი უღვლილების ზმნებს, აწმყოს წრის გარდა, მხოლოდ მეოთხე ჯგუფის ფორმები აქვთ (როგავა, 1953, გვ.19):

წყარუ-წყარუე = დაწყობილია-დაწყობილი ყოფილა

ურზუნ-ურზუნე = უნთია-თურმე უნთია/ენტო...

2. ვარაუდის გამოსახატავად პირველი ჯგუფის ზმნები მხოლოდ აღწერით ფორმებს გამოიყენებენ, ე.წ. მყოფადუსრულს (ვ.თოფურია, 1967, გვ.112; ჭუმბურიძე, 1986, გვ.134):

ზიმუნ-ს-ზიმუნდა-ს იცი = ზომავს ზომავდეს იქნება

რკიან-ს-რკიანდა-ს იცი = კვიოს, კვიოდეს იქნება...

მეორე ჯგუფის ზმნებს ვარაუდის გამოსახატავად ორგვარი საშუალება აქვთ (შეროზია, 1996, გვ.190):

ა) ორგანული წარმოება:

უჩქუ-აჩქვენუ//აჩქვენუაფ-უ = იცი-ს, ეცოდინება-ა

მიკაქუნ-ს-მიკაქვენ-უ//მიკაქვენუაფ-უ

აცვია-ა-ალბათ აცვია//ალბათ ეცმება...

ბ) აღწერითი წარმოება:

უჩქუ-უჩქუდა-ს იცი = იცი-ს-ეცოდინება-ა

მიკაქუნ-ს-მიკაქუნდა-ს იცი = აცვია-ეცმება

შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ აღწერითი წარმოება უღვლილების სისტემის კუთვნილება არ არის; იგი უნდა განვიხილოთ, როგორც სინტაქსური ერთეული.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. თოფურია, 1967—ვ.თოფურია, შრომები, I, 1967 წ.
2. როგავა, 1953—გ.როგავა, დრო-კილოთა მეოთხე ჯგუფის ნაკვთები ქართველურ ენებში, იკე, V, 1953 წ.
3. შეროზია, 1997—რ.შეროზია, სტატიკური ზმნებისა და მყოფადის წარმოების ერთი საკითხი მეგრულში, კრ.გიორგი როგავას, 1997 წ.
4. ჭუმბურიძე, 1986—ზ.ჭუმბურიძე, მყოფადი ქართველურ ენებში, 1986 წ.

REVAZ SHEROZIA

ON SOME QUESTIONS OF THE CONJUGATION OF STATIC AND DYNAMIC VERBS IN MEGRELIAN

The paper gives an attempt to group verbs into two series: regular and irregular forms. In addition to these the work discusses the means of expressing supposition - synthetic and descriptive forms for each series. Descriptive forms should rather be referred to as syntactic units than the sphere of conjugation.

მანანა შილაკაძე

გლოსოლოლიები ქართულ ხალხურ სიმღერებში

1. ხალხური სიმღერების სიტყვიერ ტექსტებში გვხვდება შორისდებულები, ცალკეული მარცვლები (შეძახილები) და ასემანტიკური სიტყვები, ე.წ. გლოსოლოლიები – სიტყვები, რომელთაც დღეისათვის აზრობრივი მნიშვნელობა დაკარგული აქვთ (არალი, ჰარალალო, დელი ოდელია, ვოი დილა, ორიდილა, ვარადა, ნანა, ნანინა, ვოისა რერა და სხვ.). გლოსოლოლიები სპეციალური კვლევის საგანი არ ყოფილა, მაგრამ რიგ მკვლევართა ყურადღება გარკვეულწილად მიუპყრია, რომელთა მოსაზრებებსაც ქვემოთ შევხებით.

წინამდებარე ნაშრომისათვის მასალად გამოყენებულია ხალხური სიმღერების გამოქვეყნებული კრებულები (იხ. დამოწმებული ლიტერატურა: *კრებულები*).

2. ქართულ ხალხურ სიმღერებში გლოსოლოლიები ხშირია რეფრენებსა და მისამღერებში, მაგრამ სიმღერის სიტყვიერი ტექსტის (სტროფის) ცალკეულ ტაქტებშიც (დასაწყისში, შუაში, ბოლოს) გვხვდება, რაც მუსიკალური ტექსტით არის გაპირობებული. როგორც წესი, მუსიკალურ ფრაზას შეესაბამება ლექსის (სტროფის) ერთი ტაქტი. გლოსოლოლიები (ასევე შორისდებულები ან შეძახილები – ცალკეული მარცვლები: ჰე, ჰო, ჰაი და სხვ.) მუსიკალური ფრაზის მეტრის სიტყვიერი ტექსტის მეტრთან შესაბამისობაში მოსაყვანად არის გამოყენებული.

გლოსოლოლიები გვხვდება სასულიერო საგალობლებშიც. ამ ტიპის სიტყვებიც აღიღუთა, აქაია//ახაია// აპაია და ა.შ. (მ. ანდრიაძე, გვ. 95), რომლებიც მარცვალნაკლი ადგილების შემავსებელ ჩანართებად არის მიჩნეული (იხ. ჯავახიშვილი 1938, გვ. 259-261).

ქართულ ხალხურ მუსიკაში მრავალხმიანობის ორი ფორმა – ბურდონული და კომპლექსური არის ძირითადი. ბურდონული მრავალხმიანობა ემყარება გაბმულ ბანის პრინციპს, განხორციელებულს ხმოვნის (ა,ე,ო) ვოკალიზებით. კომპლექსურ მრავალხმიანობაში (დამახასიათებელია დასავლეთ საქართველოს სიმღერებისათვის) ბანი (შესაბამისად მისი სიტყვიერი ტექსტი) მოძრავია. გლოსოლოლიები აქ სამივე ხმაში გვაქვს. ამ მოვლენას სავესებით მართებულად კონტრაპუნქტიზმით ხსნიან (დ. არაყიშვილი II, 17-18; ვ. ახობაძე, აჭარული). გვხვდება ნიმუშები, აგებულ მთლიანად გლოსოლოლიებზე ან ცალკეულ მარცვლებზე – შეძახილებზე. უნდა აღინიშნოს სამხმიანი სიმღერებიც, სადაც სამივე ხმაში სხვადასხვა გლოსოლოლი ან მარცვლებზე აგებული ტექსტია. მაგალითად, მეგრული „სათამაშო“ (დ. არაყიშვილი II, №25), სადაც პირველ ხმაში მელოდია აგებულია სიტყვებზე „ვადილა ე ვადილა“, მეორე ხმაში – „ორერაო“, ბანში – ე-ხმოვანზე. მაგალითების მოყვანა მრავლად შეიძლება.

ცნობილია ქართული მუსიკის დიალექტთა მრავალფეროვნება. ყოველ დიალექტში შეინიშნება გარკვეულ გლოსოლოლიათა სიჭარბე, რომელიც მოცემული დიალექტში

გლოსოლოლიები ქართულ ხალხურ სიმღერებში

სათვის დამახასიათებელ ნიშნად იქცევა. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ მხოლოდ
ოველებში გვაქვს „ოროველ“, თუმურ დალაში „დალა“ და დასავლურქართულ
ქურ სიმღერებში „ჩაირამა“. ხოლო ისეთები, როგორცაა არალე//ალალე//
ლო, დელა//დელია, ნანა//ნანინა, რანუნი - თითქმის ყველა დიალექტში გვხვდუ-

ვემით წარმოდგენილია ქართული სიმღერებისათვის დამახასიათებელ ძირითად
ოსოლოლიათა ცხრილი მათი ინტენსიური გავრცელების არელების მითითე-

გავრცელების არე

გლოსოლოლიები
არალე//არალო//არალალო//ალალო, არალი და თარალალო, არალო არი და
ლე//არი არალო//იარალე// არხალალო, ვალალო//ვარალალო //ჰარალალო//
არალალო//ჰარალე ჰარი ჰარალე//ჰარი ვარალე
ქართლი, კახეთი, მესხეთი, ხევი, მთიულეთი, გურია, აჭარა, სამეგრელო, რაჭა
არირა//არირა რირა//ჰარირა
აჭარა, სამეგრელო
არნანო//არუნანო//ჰარნუ არალო//ჰარნუნი//ჰარუნანო
ქართლი, კახეთი
დელია//დელავ ნანინა, დელასა და დელასა, დელი დელა დელი ვოდელი
ოდელი//დელი ოდელიასაო//დელი ნანა//ოდელია ოდელია დელა //ოდელია
ორეო, დილ დილ დილა//დილა ვოდელია, ვადელია, ვორი დელა//ოდელია
ნანინა

კახეთი, ქართლი, იმერეთი, გურია, აჭარა, რაჭა, სამეგრელო

ა დალალე

ხევი

დოვლი დალალე

მესხეთი

ევრიდა//ერიდა

აჭარა, რაჭა

ვარა ნანი

სამეგრელო

ვარუნანო

კახეთი

ვორირა რერა რამაშა

სვანეთი

ვორერა//ვორირა

სვანეთი, სამეგრელო

ნანა//ნანა რერო//ნანა დელი//ნანინა//რანინა//რანინა

იმერეთი, გურია, აჭარა, სამეგრელო, რაჭა

ნანო (აკენის სიმღერა)

ხევსურეთი

ორერა//ორერაო//ორი ორუდილა//ორი რერა ორერა//ოსა ვორერა ვარირა//

ოსა ორუდილა დელა

გურია, აჭარა, სამეგრელო

რამა რამა შამარერა

უნდა ითქვას, რომ გლოსოლოალიების სიჭარბე ყოველთვის სიმღერის სიძველეზე არ მეტყველებს. მაგ., ნასესხებ (ევროპულ) მელოდიაზე აგებული ქალაქური სიმღერებისათვის ტექსტად ხშირად გლოსოლოალიები იყო გამოყენებული. ამის თვალსაჩინო მაგალითს წარმოადგენს დ. არაყიშვილის მიერ მოსკოვში ქართველი სტუდენტებისაგან ჩაწერილი სიმღერა „დილა ვოდილა“, რომელიც „მარსიელიეზას“ მელოდიას იმეორებს (დ. არაყიშვილი II, გვ. 37 №40).

სიტყვიერი ტექსტის არცოდნის შემთხვევაში გლოსოლოალიებით მისი შეცვლა და სიმღერის მელოდიის ზუსტი შესრულება ხალხურ საშემსრულებლო პრაქტიკაში ძალიან ხშირია.

4. გლოსოლოალიების — დღეისათვის უშინაარსო სიტყვებში ჩადებული მნიშვნელობის ახსნის აუცილებლობას ყველა მკვლევარი აცნობიერებდა, ვისაც კი მასთან შეხება ჰქონია. 1924 წელს წაკითხულ მოხსენებაში ნ. მარი მიუთითებდა, რომ სიამოვნებით შეჩერდებოდა კავკასიური უტექსტო სიმღერების ერთი შეხედვით უაზრო, საკრამენტული სიტყვების ანალიზზე და მაგალითად მოყავს აფხაზური „ო რადა ორე რაშა“ და სხვ., რომელიც, მისი აზრით, განხილულ უნდა იქნას იმავე რიგის უტექსტო სიმღერების ქართულ და სხვა ისეთ ტერმინებთან ერთად, როგორცაა „აბა დელია დელია“, რაც სპეციალურ მოხსენებას საჭიროებსო (ნ. მარი, 130-140).

ზოგიერთი გლოსოლოალიის სემანტიკის გასარკვევად საინტერესოა სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრებები უძველეს ღვთაებათა სახელების შესახებ, რომლებიც სიმღერების მისამღერებში არის შემორჩენილი. განსაკუთრებით მყწობრად არის ეს მოსაზრება დასაბუთებული დილა//ოდელია (და მისი ვარიანტების) მიმართ: ამ სიტყვებს უკავშირებენ ღვთაება დალის ან ცისკრის ვარსკვლავის კულტის გადმონაშთს და ძველადმოსავლური ღვთაების სახელთან (დილბათ) უძებნიან პარალელს (ივ. ჯავახიშვილი, 1950, გვ. 150, აღ. სვანიძე, 34-35; ვ. ბარდაველიძე, 89; ელ. ვირსალაძე, 111-112).

ქართულ მისამღერებსა და რეფრენებში შემორჩენილი სიტყვების — „ივრი არალე“, „თარი არალე“ (თარი ალაღე), არი არალე (ალაღე) — მნიშვნელობას ხსნიან ძველი აღმოსავლური ენების მონაცემების საფუძველზე. მაგ., ალულუ ანდა არალე ბაბილონურად ნიშნავდა ქვესკნელს, ივრი — უფალს, ბატონს, ურარტულად — მეუფეს, ბატონს, „თარი“ დიდს, არი — მომეც (მოგვეც); არალე — მოსავლის (ნაყოფიერების) ღვთაებაა. ამის მიხედვით „ივრი არალე“ ნიშნავს „მეუფეო ალაღე (არალე), თარი არალე — დიდო არალე, არი არალე — მომეც ღმერთო ალაღე (აღ. სვანიძე, 35; ვ. მელიქიშვილი, 117).

ნანასთან დაკავშირებით არსებობს მოსაზრება ნაყოფიერების ქალღვთაების დიდი დედა ნანას კულტთან მისი კავშირის შესახებ, რომელიც წარმართული ეპოქიდან მომდინარეობს. ვ. ბარდაველიძე დიდ დედა ნანას განიხილავდა როგორც მზის ღვთაების (ქალ ბაბარ) მთავარ იპოსტასს, მცენარეულისა და ნაყოფიერების მფარველს, ბუნების აღორძინებისა და ნაყოფიერების ღვთაებას, ხოლო ბატონების კულტთან დაკავშირებულ რიტუალში შესრულებულ სიმღერას — როგორც ნანასადმი მიძღვნილ საგალობელს (ვ. ბარდაველიძე, 1953, 129-130). არსებობს სხვა აზრიც, რომლის თანახმად „ივრნანას“ ტექსტში „ნანა“ საკუთარი სახელი კი არ არის, არამედ „დაიძინეს“ მნიშვნელობის მქონე სიტყვაა (ი. კიკვიძე, გვ. 219). ამასთან მიმართებაში ანგარიშგასაწვეია ცნობა იმის შესახებ, რომ ტერმინი დანანავე-ბა//დანანინავება ღვთის შეხვეწაა (ნ. ზუმბაძე, გვ. 96).

ტერმინებს „ოდ“ „ოდოა“ მოსავლის, დარ-ავდრის, მიწის ნაყოფიერების ღვთაე-ბის სახელთან აკავშირებენ (ვუკ. ბერიძე, 169; ს. ჭანტურიშვილი, 97-104; ილ. ტაბაღაძე; გ. ელიავა; ნ. მაისურაძე 1989, 68-69).

საინტერესოა ოჩი/ოჩო ღვთაების სახელიც, რომელსაც ნაყოფიერების მფარველ-ობის ფუნქცია ჰქონდა. სახელი ნახსენებია დასავლეთ საქართველოში კოლექტიურ შრომასთან (ღომის თოხნა, ცეხვა) დაკავშირებულ სიმღერებში „ხელხვავე“, „ოჩეშ-ხვე“, რომელთა ტექსტები წარმოადგენს ნაყოფიერების, მოსავლის გადიდებისათვის ლოცვა-ვედრებას (ჯ. რუხაძე, გვ. 187).

5. ქართული სიმღერების ზოგიერთ გლოსოლალიას კავკასიის სხვა ხალხთა სიმღე-რებში ეძებნებათ პარალელები. ამ მხრივ საინტერესოა აფხაზურ სიმღერებში: უორედ//უერედ, ადარა, უერადედ, უოჯრე, უორა უო, უორიდა, უორირა, უოროდ, დერადა, ერედა, რადრა რადრა ადარა, ლალაუ (აკენის სიმღერაში), ადიღურში: უა ნანა, უარადა, უარადა//უარაიდა, უარადარო, უა რარირა; ჩანურში: ლალა, დალა, დაღესტნურში: ად დილად//დილად(ავარ.), დალილად (დარგ.), ოსურში: უდარა, უარადდა, უადრირა.

გლოსოლალიები ქარბად არის წარმოდგენილი აფხაზურ სიმღერების ტექსტე-ბში. აქ მთელი ციკლია საქორწილო რიტუალთან დაკავშირებული სიმღერებისა, რომელთაც ეწოდება ორიდადა (ურედადა//რადედა). მთელი სიმღერა ამ ერთ სიტყ-ვაზეა აგებული. მას სამართლიანად მიიჩნევენ ადიღური უორედ – სიტყვიდან წარმოშობილად, რაც ნიშნავს „სიმღერას“ და პარალელს უძებნიან კავკასიის ხალხთა სიმღერების რეფრენში უარადას (აფხაზურსა და ჩერქეზულში) და ვარადას (მეგრულში) სახით (მ. ხაშბა, 66-68).

საინტერესოა ქართულ-სომხური შეხვედრებიც ოროველას სახით. ქართული და სომხური ოროველების მსგავსება როგორც მუსიკალურ, ასევე სიტყვიერი ტექსტის შინაარსში შენიშნულია (შ. ასლანიშვილი 1954, 289; გრ. ჩხიკვაძე, XX). „ოროველ“ სიტყვას ქართველი მკვლევარები აგრარული (ან ტაროსის) ღვთაებისადმი მიმართვის (ან ვედრების) საფუძველზე წარმოშობილად მიიჩნევენ (შ. ასლანიშვილი, გრ. ჩხიკვაძე).

ჩვენთვის საინტერესო საკითხს შევხო ქვეინ ტუიტი (ტუიტი, 1994). გლოსოლალიე-ბს იგი უწოდებს „ნონსენს - მარცვლებს, Nicht - Wörter ან Vokabel -ს. მისი მიზანია სამხრეთკავკასიურ ზეპირ ვადმოცემებში ვოკაბელების შესწავლა და ფო-ნეტიკური დამახასიათებელი ნიშნების მუსიკასთან კავშირის დასაბუთება. ავტორი შემოიფარგლა დასავლეთ საქართველოს მხოლოდ ოთხი რეგიონის მასალით. იგი გამოყოფს სიმღერების სამ ჯგუფს, რომელთა ტექსტები შედგება: 1) გასაგები სიტყ-ვებისაგან, 2) მხოლოდ ვოკაბელებისაგან და 3) სიტყვებისა და ვოკაბელების მონაცვლეობაზე აგებული სტრიქონებისაგან. მხოლოდ ვოკაბელებისაგან შემდგარი ტექსტი, მისი სიტყვით, იშვიათია სამხრეთკავკასიურ მუსიკალურ ტრადიციაში და ნიმუშად ასახელებს შრომის სიმღერებს (ნადურს), სამგლოვიაროს (ზარი) და საწესო-საფერხულოებს.

სამხრეთკავკასიური ვოკაბელები ავტორის სიტყვით, შედგება თითქმის ყოველთვის ღია მარცვლებისაგან. დახურული მარცვალი მას იშვიათობად მიაჩნია და საილუსტრაციოდ ასახელებს ერთ მაგალითს „შავი შავის“ ბანის პარტიიდან („ჰოფ, ჰოფ, ჰამ, ჰამ“), რომელიც სინამდვილეში ვოკაბელს კი არ წარმოადგენს, არამედ ტექსტისეულ შეძახილს (ძაღლის წაქეზება, ყფის იმიტირება), რაც პატი-ვცემულ მკვლევარს შეცდომით აქვს ვოკაბელად მიჩნეული.

დასკვნით ნაწილში მკვლევარი აღნიშნავს, რომ არ ეჩვენება დამაჯერებლად მოსაზრებანი ვოკაბელებში (არი არალე, ალალე, ოდოია, ნანინა) ძველი წინააღმოსავლური ენებიდან ნასესხები სიტყვების გადმონაშთების არსებობის შესახებ. მისი აზრით, ღვთაებათა სახელებთან მათი მსგავსება წმინდა შემთხვევითობა უფრო უნდა იყოს.

ჩვენი აზრით, ყოველთვის შემთხვევითობასთან არ უნდა გვკონდეს საქმე, თუმცა მეორე უკიდურესობაც - ყველა გაუგებარ სიტყვაში ღვთაების სახელის დანახვა (რასაც, სამწუხაროდ, სპეციალურ ლიტერატურაში ვხვდებით), არ მიგვაჩნია სწორად.

ამგვარად, გლოსოლოლიები — ასემანტიკური სიტყვები და შეძახილები (ცალკეული მარცვლები) გვხვდება ძირითადად სიმღერის სიტყვიერი ტექსტის რეფრენებში. სიმღერაში გლოსოლოლიების არსებობა მიუთითებს ერთი მხრივ, მის სიძველეზე, მეორე მხრივ — არსებულ მუსიკალურ ტექსტზე მისადაგებული სიტყვიერი ტექსტის ცვალებადობის ალბათობაზე.

გლოსოლოლიების სიმყარე განაპირობა მუსიკალური ფრაზის მეტრთან სიტყვიერი ტექსტის მეტრის შესაბამისობის აუცილებლობამ.

ზოგიერთი გლოსოლოლიის სემანტიკის შესახებ გამოთქმული მოსაზრებები უძველეს ღვთაებათა სახელებთან (დილ, არალე, ნანა) მათი კავშირის შესახებ დამაჯერებელია. მაგრამ ყველა გლოსოლოლიის მათი ანალოგიით ახსნა არასწორია და შემდგომ შესწავლას მოითხოვს. ასევე, ახსნას საჭიროებს კავკასიის ხალხთა სიმღერების ტექსტებში ანალოგიური გლოსოლოლიების არსებობა, რაც მათი საერთო წარმომავლობის ან ქართველურ ენებთან კონტაქტების მაჩვენებელი შეიძლება იყოს.

დამოწმებული ლიტერატურა

კრებულები — Д. Аракишвили (Аракчиев), Народная песня Западной Грузии Имеретии. - Труды музыкально-Этнографической комиссии, т. II, М., 1908; Д. Аракишвили, Грузинское народное музыкальное творчество. Труды МЭК, т. V, М., 1916. შ. ასლანიშვილი, ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერების შესახებ, II, თბ., 1956; ვ. ახოზაძე, ქართული (სვანური) ხალხური სიმღერების კრებული, თბ., 1957; ვ. ახოზაძე, ქართული (აჭარული) ხალხური სიმღერების კრებული, ბათუმი, 1961; გრ. კოკელაძე, ასი ხალხური სიმღერა, თბ., 1984; ვ. მალრაძე, ქართული (მესხური) ხალხური სიმღერები, თბ., 1987; ზ. ფალიაშვილი, ქართული ხალხური სიმღერების კრებული №5, თბ., 1909; ქართული ხალხური ქალაქური სიმღერები (შემდგენელი და შესავალი წერილის ავტორი ა. მშველიძე), თბ., 1970; ქართული ხალხური სიმღერა, I, (შემდგენელი და შესავალი წერილის ავტორი გრ. ჩხიკვაძე), თბ., 1960; ო. ჩიჯავაძე, ქართული ხალხური სიმღერები (კახური), II, თბ., 1969; Абхазские песни. Составители В. Ахобадзе и И. Кортуа, М., 1957; Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. Под ред. Е.В. Гиппиуса, I, 1980; т. II, 1981; т. III, 1986, М.,; Г. Гасанов, Дагестанские народные песни, М., 1959; Н. Регменский, Музыкальная культура чечено-Ингушской АССР, М., 1965; Осетинские народные песни, собранные Б.А. Галаевым. Под редакцией и предисловием Е.В. Гиппиуса, М., 1964;

- მ. ანდრიაძე — მ. ანდრიაძე, საგალობელთა ჟანრები და ნევემირების ტრადიცია XIX საუკუნის ქართული ხელნაწერების მიხედვით (დისერტაცია ხელოვნებათმცოდნეობის დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად), თბ., 1998.
- დ. არაყიშვილი II — Д. Аракишвили, Народная песня Западной Грузии (Имеретий), - Труды МЭК, М., 1908.
- შ. ასლანიშვილი, 1954 — შ. ასლანიშვილი, ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერების შესახებ, I, თბ., 1954.
- ვ. ახოზაძე, აჭარული — ვ. ახოზაძე, ქართული (აჭარული) ხალხური სიმღერების კრებული, ბათუმი, 1961.
- ვ. ბარდაველიძე 1953 — ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953.
- ჯ. ბარდაველიძე 1960 — ჯ. ბარდაველიძე, ქართული ხალხური ლექსთწყობის საკითხები (რეფრენი, სტროფი, რითმა), თბ., 1960.
- ვ. ბერიძე — ვუკ. ბერიძე, ოდი, ოდიში, ოდოია, „მნათობი“, 1959, №12.
- ელ. ვირსალაძე — ელ. ვირსალაძე, ქართული სამონადირო ეპოსი, თბ., 1964.
- ნ. ზუმბაძე — ნ. ზუმბაძე, სავედრებელი და სადიდებელი სიმღერები ქართველ ქალთა საწესხვეულებზე ფოლკლორში (დისერტაცია ხელოვნებათმცოდნეობის 121 კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად), თბ., 1997.
- ი. კიკვიძე — ი. კიკვიძე, მიწათმოქმედება და სამიწათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში, თბ., 1976 წ.
- ნ. მაისურაძე 1971 — ნ. მაისურაძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მუსიკალური კულტურა, თბ., 1971.
- ნ. მაისურაძე 1989 — ნ. მაისურაძე, ქართული ხალხური მუსიკა და მისი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ასპექტები, თბ., 1989.
- თ. მამალაძე — თ. მამალაძე, შრომის სიმღერები კახეთში, თბ., 1962.
- ნ. მარი — Н. Я. Марр, Термины из абхазо-русских этнических связей "Лошадь" и "Тризна". Избранные работы, V, М. Л., 1935.
- გ. მელიქიშვილი — Г. Меликишвили, К истории древней Грузии, Тб., 1959.
- ჯ. რუხაძე — ჯ. რუხაძე, ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1976.
- ა. სვანიძე — ა. სვანიძე, შესავალი ალაროდელ ტომთა ისტორიიდან, ტფ., 1936.
- ი. ტაბალუა — ი. ტაბალუა, სიტყვა „ოდოიას“ ეტიმოლოგიისათვის, „ლიტერატურული საქართველო“, 1971, №28.
- ქ. ტუიტი — Kevin Tuite, Zur Typologie von Wörtern und Nicht Wörtern in Südkawkasischen Liedern - Georgica (გეორგიკა), 1994, 17.
- გრ. ჩხიკვაძე — გრ. ჩხიკვაძე, ქართული ხალხური სიმღერა, I, თბ., 1960.
- ს. ჭანტურიშვილი — ს. ჭანტურიშვილი, ნადური სიმღერა „ოდოიას“ საკითხისათვის, მაცნე, 1970, №6.
- მ. ხაშბა — М. Хашба, Жанры абхазской народной песни, Сухуми, 1983.
- ივ. ჯავახიშვილი, 1938 — ივ. ჯავახიშვილი, ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები, თბ., 1938.
- ივ. ჯავახიშვილი, 1950 — ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორიის შესავალი, წიგნი I. საქართველოს, კავკასიისა და მანკობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები, თბ., 1950.

MANANA SHILAKADZE

GLOSSOLALIAS IN GEORGIAN FOLK SONGS

There are nonsense words in verbal texts of folk songs, so called glossolalias (arale, arali, haralalo, deli odelia, voi dila, orudila, orida, varada, nana, nanina, vadila, horera ria, voira rera, rasha vorero und othere).

Glossolalias are frequent mainly in refrains, as beginning, in the middle or at the end of the text. Existence of glossolalias in a song indicates to its antiquity on one hand and on the other probability of variation of verbal text, adjusted to existed musical text (melody).

Musical phrase has its corresponding one line in a poem foot. Because of changes in a text, in order to adjust musical phrase to metre it is necessary to supplement it by additional syllable or a word - this function is accomplished by glossolalias.

Origin of glossolalias is connected to antique genre (work, ritual) where they should have had definite meaning.

It is proposed that some glossolalias (dila, arale, nana) are associated with the names of antique gods (I. Djavakhishvili, A. Svanidze, V. Bardavelidze, G. Melikishvili).

Existence of analogical glossolalias in texts of songs of other Caucasian people, might be an indicator of their common origin or mutual contacts of Kartvelian languages with other ones.

გრეტა ჩანტლაძე-ბაქრაძე

ბასკური პროვინციები, დიალექტები და ესპანურ-ფრანგული გავლენების კვალი მათ ეთნო-ლინგვისტურ სამყაროზე

ბასკები ცხოვრობენ პირენეის მთების ორივე კალთაზე, საფრანგეთისა და ესპანეთის სახელმწიფო საზღვარზე. ამ გეოგრაფიული ზონების მიხედვით ისინი იყოფიან ორ დიდ ჯგუფად: ესპანეთისა და საფრანგეთის ბასკებად. საფრანგეთის ბასკები დასახლებულნი არიან პირენეის მთების ჩრდილოეთ ფერდობზე. ისინი შედიან საფრანგეთის დეპარტამენტში, რომელსაც უწოდებენ „ატლანტიკის პირენეის საფრანგეთის დეპარტამენტს“. ესპანეთის ბასკები ცხოვრობენ პირენეის მთების სამხრეთ ფერდობზე და შესაბამისად წარმოადგენენ ესპანეთის მოქალაქეებს. ამას გარდა, ბასკები ცხოვრობენ სამხრეთ ამერიკაშიც.

სულ 2846000 ბასკია მსოფლიოში. აქედან 800000 კაცი ლაპარაკობს ბასკურად ესპანეთში, 250000 საფრანგეთში, ხოლო 100000 ამერიკაში, დანარჩენმა თითქმის არ იცის მშობლიური ენა.

საფრანგეთის ბასკებს უკავიათ ბისკაის ყურის სანაპირო, მდინარე გავ დოლოფონის დაბლობი, რომელიც, თავის მხრივ, იყოფა სამ პროვინციად: ლაბური, სულია და ქვემო ნავარა. საფრანგეთის ბასკეთის ცენტრია ბაიონი, ამ ქალაქს შეიძლება ეწოდოს ინტერნაციონალური ქალაქი. აქ 20 ათასს არ აღემატება ბასკურენოვანი მოსახლეობა. ბოლო დროს საგრძნობლად მოიკლო საფრანგეთის ბასკეთში მცხოვრებმა ბასკურმა მოსახლეობამ. ამის მიზეზია ის, რომ ბასკები ძირითადად მთიანეთში ცხოვრობენ და სახნავ-სათესი მიწა არ ჰყოფნიან, რის გამოც ისინი იძულებულნი არიან წავიდნენ საფრანგეთში, ამერიკასა თუ ესპანეთში საარსებო პირობების გასაუმჯობესებლად.

საფრანგეთის მთიანეთში მცხოვრები ბასკების ძირითადი საქმიანობა მიწათმოქმედება და მესაქონლეობაა, წამყვანი კულტურაა სიმინდი. ბარში შესაქონლეობას ცვლის მევენახეობა, მემინდვრეობა. საფრანგეთის ბასკეთი ღარიბია ბუნებრივი წიაღისეულით, ამის გამო აქ არ არის განვითარებული მძიმე მრეწველობის დარგები. ბასკების ძირითადი საარსებო წყარო მაინც ზღვაა. ბასკი მეზღვაურები ცნობილი არიან ისტორიაში მე-14 საუკუნიდან.

რაც შეეხება ბასკურ ენას, საფრანგეთის ბასკეთში იგი ძალიან ემიჯნება ფრანგულს. მართალია, ენის სტრუქტურის თვალსაზრისით არაფერი საერთო არა აქვთ ერთმანეთთან ამ ორ ენას, მაგრამ ფრანგული მაინც ახდენს გავლენას ბასკური ენის ლექსიკაზე. საფრანგეთის ბასკეთში მასიური ორეროვნებაა, სახელმწიფო ენად ითვლება ფრანგული, მაგრამ ოჯახებში და ერთმანეთში ბასკები ლაპარაკობენ მშობლიურ ენაზე. ისინი თავიანთი ენის დიდი პატრიოტები და დამცველები არიან. მასიური ორეროვნება საფრანგეთის ბასკეთში დაიწყო მე-19 საუკუნის დამდეგიდან.

ესპანეთის ბასკეთში შედის ოთხი პროვინცია: გიპუსკოა, ბისკაია, ალავა, ზემო ნავარა. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ბასკების უდიდესი ნაწილი მაინც ესპანეთზე მოდის. ესპანეთის ბასკური პროვინციები განლაგებულია მდინარეების არაგონისა და ებროს ხეობებში.

ესპანეთის ბასკეთის ცენტრია ბილბაო. საფრანგეთის ბასკეთთან შედარებით ესპანეთის ბასკეთში განვითარებულია ძიმე მრწვევლობა, მსუბუქი მრეწველობა და სხვა დარგები. სან-სებასტიანი, გიპუსკოას პროვინციის ცენტრი, ესპანეთს უზარმაზარ შემოსავალს აძლევს ტურიზმის გზით, სან-სებასტიანში მსოფლიოში ცნობილი ზღვის სანაპიროა.

სამხრეთ ამერიკაში ბასკები წავიდნენ მე-19 საუკუნის შუა ხანებში, ნავარაში მომხდარი ცნობილი აჯანყების შემდეგ. ამერიკის ბასკები ძირითადად მესაქონლეობას მისდევნენ, განსაკუთრებით მეცხვარეობას, ცნობილია ამერიკაში გამოყვანილი ბასკური ცხვრის ჯიში.

როგორც ხედავთ, ეს ერთი მუჟა ბასკები, ძალზე დაქსაქსულები არიან და სამი უზარმაზარი სახელმწიფოს შემადგენლობაში შედიან. ბასკებს ერთმანეთთან აქვთ კავშირი. დიდი ბრძოლა მიმდინარეობს დამოუკიდებლობის მოპოვებისთვის, ბასკები დემონსტრაციებზე გამოდიან ლოზუნგებით „4+3=1“ („ესპანეთისა და საფრანგეთის შვიდი პროვინცია უდრის ერთ დამოუკიდებელ ბასკეთის ქვეყანას“).

მიუხედავად თავიანთი მცირერიცხოვნებისა, ბასკებმა დიდი წვლილი შეიტანეს ევროპულ კულტურაში. დავიწყოთ იმით, რომ კოლუმბამდე ბასკებმა იმოგზაურეს ამერიკის კონტინენტზე. კოლუმბის პირველი თანაშემწე იყო ბასკი ხუან ბისკაინო, მაგელანის ექსპედიციის წევრი იყო ბასკი ელკანო. ვასკო და გამა წარმოშობით პორტუგალიელი ბასკია. ბასკები იყვნენ პირველი მისონერები იაპონიაში, მათ აღმოაჩინეს ისლანდია. ბასკეთი ითვლება მეტალურგიის და გემომშენებლობის ცენტრად. ბასკები არც ხელოვნებაში ჩამორჩებიან სხვებს. კომპოზიტორები: სარასატე, მორის რაველი; მხატვრები გოია, პიკასო და იგნასიო სულოაგა; მწერლები: პერეს გალდოსი, პიო ბაროხა, მიგელ დე უნამუნო, ზლასკო იბანესა წარმოშობით ბასკები არიან, თუმცა ისტორიისთვის ისინი ცნობილი არიან როგორც ფრანგი ან ესპანელი მოღვაწეები.

საფრანგეთის, ესპანეთის და განსაკუთრებით ლათინური ამერიკის რამდენიმე მოღვაწე ბასკური წარმოშობისა იყო. მაგალითად, ესპანეთის კანცლერი აიალა (აგრეთვე მემდოსაც), ესპანეთის კომუნისტური პარტიის საპატიო თავმჯდომარე დოლორეს იბარური, ურუგვაის კომპარტიის მდივანი როდნეი არისმენდი, მექსიკის პრეზიდენტი ერვერია და სხვები ბასკები იყვნენ. მართალია, ბასკ ხალხს დიდი ისტორიული წარსული აქვს, მაგრამ დღესდღეობით საშიშროების წინაშე დგას ბასკების ენა ფრანგული და ესპანური ენების გარემოცვაში.

ცნობილ ნორვეგიელ ენათმეცნიერს, ჰანს ფოგტს მიაჩნია, რომ თუ ბასკური ენა გადაშენდება, მაშინ მომავალ თაობას ხელიდან გამოეცლება ის გასაღები, რომლითაც იგი კარს შეაღებს ენის ისტორიის უძველეს წიაღში. „ბასკური ენა, როგორც ამას აღნიშნავდა 1951 წელს გამართულ დისკუსიებზე აკად. არნოლდ ჩიქობავა, 2000 წლის განმავლობაში არ შეერია არც ფრანგულ და არც ესპანურ ენებს“.

ბასკური ენა ძალიან მდიდარია დიალექტებითა და კილო-თქმებით, ძირითადად გამოიყოფა შვიდი დიალექტი და 25 კილო-თქმა: გიპუსკოური, ბისკაიური, ზემო ნავარული, რონკალური, სულური, ლაბურული და ქვემო ნავარული. ჩვენ დიალექტებში არ დავასახელებთ ალაგური დიალექტი, ფაქტიურად ალავის პროვინციაში გამოდევნილია ბასკური ენა, ძირითადად აქ ესპანურად ლაპარაკობენ, ხოლო რინკალის ხეობაში გავრცელებული კილო-თქმა საკმაოდ განსხვავდება სტრუქტურულად სხვა დიალექტებისგან, ამიტომაც შეგვაქვს იგი დიალექტების რიცხვში.

არსებობს აზრი, თითქოს ბასკური დიალექტები ძალიან განსხვავდება ერთმანეთისგან, თითქოს ესპანელი ბასკი ვერ უგებს ფრანგ ბასკს. ეს არ არის სწორი. უფრო ახლოსაა ერთმანეთთან ლაბურული და გიპუსკოური დიალექტი, რომლებიც ითვლება ე.წ. ლიტერატურულ დიალექტებად.

არსებობს ბასკური ენის დიალექტებად დაყოფის ორი ძირითადი კლასიფიკაცია: პირველი ეკუთვნის ცნობილ ფრანგ დიალექტოლოგს, ლუი-ლუსიენ ბონაპარტს. იგი არის ბასკეთის ლინგვისტური რუკის ავტორი, რომელიც გამოვიდა 1863 წ. ლონდონში (ამ რუკის უძველესი ასლი ინახება ჩვენთან — გ.ჩ.). ბონაპარტის მიხედვით ბასკეთის პროვინციაში გავრცელებულია რვა დიალექტი: ბისკაიური, გიპუსკოური, ჩრდილო ზემო-ნავარული, სამხრულ ზემო-ნავარული (ესპანეთის ბასკური დიალექტებია); ლაბურული, სულური, აღმოსავლურ ქვემო-ნავარული, დასავლურ ქვემო-ნავარული (საფრანგეთის ბასკური დიალექტებია).

ცნობილი ბასკი დიალექტოლოგის, ბასკეთის აკადემიის პირველი პრეზიდენტის, რესურსიონ მარია დე ასკუეს მიხედვით ბასკურში გამოიყოფა შვიდი დიალექტი: ბისკაიური, გიპუსკოური, ზემო ნავარული, ლაბურული, სულური, ქვემო-ნავარული და რონკალური. ამ ორი კლასიფიკაციიდან უპირატესობა ენიჭება ასკუესეულს. ჩვენც ვეყრდნობით ასკუეს კლასიფიკაციას, რადგან ჩვენი საკვალიფიკაციო თემისთვის გამოვიყენეთ მის მიერ შეკრებილი დიალექტური მასალა, რომელსაც დღესაც არ დაუკარგავს მნიშვნელობა. მართალია, ბონაპარტს დიდძალი ვერბალური მასალა აქვს შეკრებილი, მაგრამ ისინი ინახება ბასკეთის არქივებში, ჩვენ მათზე, ჯერჯერობით, ხელი არ მიგვიწვდება.

გიპუსკია (Gipuzkoa) ბასკეთის ძირითადი პროვინციაა, მისი ცენტრია სან-სებასტიანი. აქაური ბასკები ძირითადად ლაპარაკობენ გიპუსკოურ დიალექტზე. გიპუსკოამ ყველაზე მეტად შეინარჩუნა ბასკური ენა, შედარებით ნაკლებია მეზობელი ენებიდან ნასესხებ სიტყვათა რაოდენობა. რომანული ენებიდან შემოსული ლექსიკური ერთეულის გვერდით თანაარსებობს ძირეული ბასკური სიტყვა. ინოვაციები, ძირითადად, გიპუსკოური დიალექტებიდან ვრცელდება სხვა დიალექტებში. გიპუსკოაში ყველამ იცის ესპანური, მაგრამ ისინი უპირატესობას მაინც მშობლიურ ენას აძლევენ, სხვა პროვინციებში საკომუნიკაციოდ ესპანურს იყენებენ.

გიპუსკოას ცენტრში, სან-სებასტიანში, ბასკური ენა თითქმის გამოდევნილია. აქ მსოფლიოს ყველა კუთხიდან არის ხალხი ჩამოსახლებელი. იგი საერთაშორისო მნიშვნელობის კურორტია, სადაც ყველა ენაზე ლაპარაკობს ხალხი ბასკურის გარდა. სან-სებასტიანი ნიშნავს „წმინდა სებასტიანს“. ეს სახელწოდება არის რომანული წარმოშობისა და იგი უკავშირდება ქრისტიანობის გავრცელებას ბასკეთში (ბასკეთის გაქრისტიანება დაიწყო მესამე საუკუნეში და დამთავრდა მეექვსეში, იგი გააქრისტიანა წმინდა ვირმონმა). გიპუსკოას ეტიმოლოგია გაურკვეველია, ზოგი ამ სიტყვის ძირში ხედავს იგუსკის (iguzki) „მზეს“.

ბისკაიას ცენტრია ბილბაო (Bilbao). ამ სიტყვის ეტიმოლოგიაც არ არის ნათელი. იგი თითქოს უნდა იყოს დაკავშირებული სიტყვასთან ბილ (Bil) „მრგვალი“, მისი უძველესი სახელწოდება ბილბოა (Bilboa), სადაც ბილ (Bil) ნიშნავს „მრგვალს“, ხოლო „ბო“ (Bo) — რომელიღაც გაქვავებული სუფიქსია, ა (a) კი არტიკლია. ბისკაიური დიალექტი ძალზე განსხვავდება ბასკურის სხვა დიალექტებისგან (ამ დიალექტის შესახებ დაწვრილებით იხ. ქვემოთ).

ზემონავარა (Navarra) არის ესპანეთის ბასკეთის ერთ-ერთი ცენტრალური

პროვინცია, ტერიტორიულად ყველაზე დიდია. აქ გავრცელებულია ზემო ნავარული დიალექტი, მაგრამ ყველგან არ ლაპარაკობენ ბასკურად. სოფლის თავში თუ ბასკურ ლაპარაკს გაიგონებთ, ბოლოში უკვე ესპანური ისმის. ვისაც რომელი ენა მიაჩნია საჭიროდ, იმ ენას იყენებს. ნავარის სოფლებში ყველა გლეხის სახლის კარზე მიჭედებულია საგვარეულო ღერბი, მე-12 საუკუნეში ესპანეთის მეფემ, სანჩეს ბრძენმა, ყველა ნავარელს უბოძა თავადის წოდება, რომლითაც თავი მოაქვს თვით არაფრის მქონესაც კი. ამიტომ მტკიცედ ინახავენ ისინი თავიანთ საგვარეულო ღერბს.

ზემო ნავარას ცენტრია პამპლონა (Pamplona). ეს სახელწოდება დაკავშირებულია რომის ცნობილ მხედართმთავარ პომპეუსთან. „პომპეი ირი ონა“ Pompei iri ona სიტყვისიტყვით ნიშნავს „პომპეუსის კარგ ქალაქს“. პომპეუსმა ამ ადგილას განალაგა თავისი ჯარი. შუაგულში თვითონ იყო გამაგრებული თავისი მსლებლებით, ხოლო რადიუსებზე ჩამწკრივებული იყო მისი ბანაკები. ახლა პამპლონას რომ ვადმოხედოთ თვითმფრინავიდან, ქუჩები ზუსტად ისე წარმოგიდგებათ თვალწინ, თითქოს პომპეუსის ჯარები იყოს განლაგებული.

პამპლონას ახლოს არის სონსევალის ხეობა. როცა საფრანგეთის მეფე კარლოს დიდი არაბებთან ბრძოლიდან ბრუნდებოდა საფრანგეთში, ამ ხეობაში მას თავს დაესხნენ ბასკები, ფრანგები გააფრთხილეს იბრძოდნენ გმირი როლანდის ხელმძღვანელობით, მაგრამ ისინი სასტიკად დამარცხდნენ. ბასკებმა გაძარცვეს კარლოს დიდის ჯარი და მოსცილდნენ იქაურობას, ეს ფაქტი დაედო საფუძვლად ცნობილ ეპოსს „სიმღერა როლანდზე“ - რატომღაც ბასკების ნაცვლად ამ ეპოსში იხსენიებენ არაბებს. როგორც ჩანს, ფრანგებს სირცხვილად მიაჩნდათ, რომ გმირი როლანდი დაამარცხეს პატარა ქვეყნის წარმომადგენლებმა, ბასკებმა, ამიტომაც ბასკები შეცვალეს არაბებით.

ესპანეთის ბასკეთის ტერიტორიაში შედის ალავას (Alava) პროვინციაც. მისი ცენტრია ვიტორია (Vitoria), რაც ნიშნავს „გამარჯვებას“. ამ ადგილას გაიმარჯვა კასტილიის ერთ-ერთმა მეფემ და გააშენა ქალაქი. ალავაში ლაპარაკობენ ბისკაიურ დიალექტზე. ოდესღაც აქ არსებობდა ალავური დიალექტი, რომელიც გამოდევნა ბისკაიურმა.

საფრანგეთის ატლანტიკის დეპარტამენტში შედის ბასკეთის სამი პროვინცია: სული, ლაბური და ქვემო ნავარა.

სულის ცენტრია მოლეონი (Moleon) მისი ეტიმოლოგია ცნობილი არ არის. სულური დიალექტის ფონეტიკა საგრძობლად განსხვავდება სხვა დიალექტებისაგან. აქ გვაქვს ù ბგერა. არსებობს მოსაზრება, რომ ეს ბგერა ფრანგულიდან უნდა იყოს ნასესხები. ჩვენი აზრით, ეს არ უნდა შეესაბამებოდეს სიმართლეს, რადგან ფრანგულ ენას უშუალოდ ესაზღვრება ლაბურული დიალექტი, რომელსაც არ უსესხია ეს ბგერა. სულური დიალექტი მთებშია მოქცეული და ყველაზე ნაკლებად განიცდის რომანული ენების გავლენას, არის სხვა მოსაზრებაც, რომლის მიხედვითაც ù უნდა იყოს კელტური წარმოშობისა. როგორც ჩანს, ოდესღაც სულია დაპყრობილი ჰქონია რომანულენოვან ტომს, შემდეგ იგი გამოუხსნიათ ბასკებს მათი ბატონობისგან. ამიტომაც შეიმჩნევა რომანული ენის კვალი ამ დიალექტში. ლაბურის პროვინციის ცენტრია ბაიონა (Bayona). „იბაი“ (ibai) ნიშნავს ბასკურად მდინარეს, „ონ“ (on) — კარგს, ხოლო ა (a) არტიკლია, სიტყვისიტყვით „კარგი, მშვიდი მდინარე“.

ქვემო ნავარაში ძირითადად პატარ-პატარა დასახლებებია, არც ერთი მსხვილი სამრეწველო და საკურორტო ქალაქი არ არის. ქვემო ნავარელები წმინდა ადგილად გამოყოფდნენ სენ-ჟენ-პიე-დე-პოს. აქ, ისევე როგორც ვერნიკის წმინდა მუხის ქვეშ,

იკრიბება უზუცესთა საბჭო, რომელიც განიხილავს ბასკთა ცხოვრების უმნიშვნელოვანეს საკიბებს.

ქვემო-ნაგარული დიალექტი ყველაზე ახლოს დგას ლაბურულ დიალექტთან. აქ ძირითადად ის ფონეტიკური თავისებურებანი შეიმჩნევა, რაც ლაბურულში.

საფრანგეთში არის კიდევ რონკალის (Roncal) ხეობა. აქაური მეტყველება იმდენად განსხვავდება სხვა დიალექტებისგან, რომ იგი ასკუემ გამოყო ცალკე დიალექტად. რონკალურ დიალექტში კარგად არის შენახული ბასკური მეტყველება. მას არ განუცდია ძლიერი რომანიზაცია. რონკალის ეტიმოლოგია უცნობია. ამ დიალექტს გაქრობის საშიშროება ელის.

ბასკური ენის დიალექტების ირგვლივ გვიჩნდება ასეთი კითხვები:

1. როგორ ავხსნათ ბისკაიური დიალექტის თავისებურებანი; 2. არის თუ არა საფრანგეთის ბასკური დიალექტები რომამდელი პერიოდის რომელიღაცა ენის გაგრძელება, თუ ისინი შემოტანილია ესპანეთიდან? 3. რით ავხსნათ ბასკური დიალექტების მრავალფეროვნება?

ბისკაიური დიალექტი ოდესღაც იყო დამოუკიდებელი ენა, ისევე როგორც ვასკონების ენა. ნელ-ნელა ეს ორი ენა ისე დაუახლოვდა ერთმანეთს, რომ მათგან ჩამოყალიბდა ერთი არა ენა, არამედ დიალექტი. ამ თეორიას იზიარებს ცნობილი ესპანელი ენათმეცნიერი კარო ბაროხა: არსებობს სხვა თეორიაც ამის ირგვლივ, რომლის მიხედვითაც უკვე ჩვენი წელთაღრიცხვის დასაწყისში ბისკაიურის არსებობდა, როგორც ვასკონური ენის ერთ-ერთი დიალექტი. ამ თეორიას ავითარებს ანტონიო ტოვარი. ბისკაიური თავისებურებებს ხსნის მისი გეოგრაფიული მდებარეობით. ბისკაია მოცილებულია სხვა პროვინციებს და უშუალოდ ეკვრის ზღვას.

ბისკაიას ტერიტორიაზე ბასკებამდე ცხოვრობდნენ კარისტელები (საქსონელთა მონათესავე ტომი), გიპუსკოასა და ალავაში ცხოვრობდნენ ვარდულეები, შემდეგ ისინი ამ ტერიტორიიდან გადასახლდნენ რომის იმპერატორის ავგუსტის ბრძანებით (იგი იყო იმპერატორი რომის იმპერიის აყვავების დროს ჩვ. წელთაღრიცხვის დასაწყისში) და მათ ადგილას გავრცელდნენ ვასკონები, რომლებიც მოვიდნენ ნაგარადან. ამიტომ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ბისკაიური დიალექტი ეს არის ვასკონების ენა შევიწროებული დამპყრობთა ენის მიერ. ამიტომაც ბისკაიურ დიალექტში ჩანს კარისტელების ენის სუბსტრატი. თვით კარისტელები გადასახლეს კასტილიაში. ჩვენამდე ეს ცნობები შემოუნახავს რომელი ავტორების ისტორიულ წყაროებს. კარისტელების ენა საიდუმლოებითაა მოცული. ასე შეიძლება ავხსნათ ბისკაიური დიალექტის თავისებურება. რაც შეეხება მეორე საკითხს, შეიძლება ითქვას შემდეგ: ვასკონიამ, საფრანგეთის ბასკების უძველესმა პროვინციამ, რომის იმპერიის აყვავების პერიოდში ძალზე განიცადა რომანიზაცია (პირველი საუკუნის ბოლოს) ამიტომ საკვირველია როგორ შემორჩა ამ ტერიტორიაზე ბასკური ენა. ნაწილი ენათმეცნიერებისა და ისტორიკოსებისა ამტკიცებს, რომ რომანიზაციის შემდეგ ამ ტერიტორიაზე ვერ შემოინახებოდა ბასკური ენა. ის ვერ გაუძლებდა რომანიზაციის ძლიერ შემოტევას. მათ მიაჩნიათ, რომ ბასკური ენა საფრანგეთში გაჩნდა მას შემდეგ, რაც ესპანეთიდან მოსულმა ვასკონებმა დაიპყრეს იგი. ისტორიული წყაროებიდან ირკვევა, რომ ესპანეთის ბასკები მასიურად გადასახლდნენ საფრანგეთის ტერიტორიაზე მის სამხრეთ-აღმოსავლეთ ნაწილში რომის იმპერიის დაშლის შემდეგ, ე.ი. V საუკუნეში. ეს პერიოდი ბასკეთის ისტორიაში იწოდება სამხედრო დემოკრატიის აყვავების პერიოდად. ომები გახდა ბასკებისთვის საარსებო საშუალება. ამ თეორიის მომხრეები იყვნენ მენენდეს პიდალი და აკად.

შიშმაროვი.

ბასკური ენის დიალექტთა და კილო-თქმათა მრავალფეროვნება აიხსნება მისი გეოგრაფიული მდებარეობით. ბასკეთი მთლიანად მთებშია მოქცეული. მთები ერთმანეთისგან გამოყოფილია მდინარეებითა და ხეობებით, რაც აძნელებდა მიმოსვლასა და ერთმანეთთან ხშირი ურთიერთობის უქონლობის გამო დიალექტები ცილდებოდნენ ერთმანეთს. ბისკაიელ ბასკს ზოგჯერ უჭირს რონკალელი ბასკის მეტყველების გაგება. თუმცა ჩვენ ამით იმის თქმა არ გვინდა, რომ სხვადასხვა დიალექტზე მოლაპარაკე ბასკები ვერ უგებდნენ ერთმანეთს. მხოლოდ გეოგრაფიული მდებარეობა არ უნდა იყოს ძირითადი მიზეზი ბასკური დიალექტების მრავალფეროვნებისა. საქართველოც მთაგორიანი მხარეა, მაგრამ ასეთი დიდი განსხვავება დიალექტებს შორის არ შეიმჩნევა, როგორც ბასკურ დიალექტებს შორის არსებობს.

საუკუნეების განმავლობაში ბასკეთში არ არსებობდა საერთო სალიტერატურო ბასკური ენა (*Euskara batua*). ყველა ავტორი წერდა იმ დიალექტზე, რომლის წარმომადგენელიც იყო. ესპანეთის ბასკურში ე.წ. „სალიტერატურო დიალექტად“, თუ შეიძლება ასე ითქვას, გამოიყოფოდა გიპუსკოური, ხოლო საფრანგეთის ბასკურში ლაბურული დიალექტი. სამი საუკუნის განმავლობაში (იგულისხმება მე-18, მე-19, მე-20 საუკუნეები) სამეცნიერო თუ მხატვრული ლიტერატურა გამოდიოდა გიპუსკოურ და ლაბურულ დიალექტებზე. ასე რომ, ბასკი მიჩვეული იყო ამ ორ დიალექტზე კითხვას, რადგანაც სხვა დიალექტზე შედარებით ნაკლები ლიტერატურა გამოდიოდა. ეს გარემოება ბასკ მკითხველს უკვე ამზადებდა ერთ-ერთი ამ დიალექტისთვის, განსაკუთრებით კი გიპუსკოურისთვის. უკანასკნელი ერთი საუკუნის განმავლობაში თვით საფრანგეთის ბასკებიც კი ძირითადად გიპუსკოურზე იღებდნენ ორიენტაციას. გამოცემული ლიტერატურის რიცხვი ყველაზე მეტი სწორედ ამ დიალექტზე მოდიოდა, მან გაუსწრო თვით ლაბურულ დიალექტსაც, რომელზედაც დაწერილია უძველესი რელიგიური ძეგლები: ახალი აღთქმა, რომანსეროები, პასტორალები და სხვა. ბასკური ენის გრამატიკები ძირითადად გამოდიოდა გიპუსკოურ დიალექტზე. მენდისაბალი წარმოშობით ბისკაიელია, მაგრამ გრამატიკები და ლექსიკონები გიპოსკოური მასალის გათვალისწინებით აქვს შედგენილი. ფრანგი პიერ ლაფიტი კი ლაბურული დიალექტის მასალის გათვალისწინებით ადგენდა გრამატიკებსა და ლექსიკონებს.

ბასკეთის ენის აკადემიასთან არსებული ბასკური სალიტერატურო ენის დამდგენმა კომისიამ გიპუსკოური დიალექტის საფუძველზე შექმნა ბასკური ლიტერატურის ენა „ეუსკარა ბატუა“ (*Euskara batua*), სადაც სხვა დიალექტების თავისებურებაც იქნება გათვალისწინებული. სალიტერატურო ენის ჩამოყალიბებაში დიდ როლს თამაშობს ამერიკაში მცხოვრები ემიგრანტი ბასკების გამოცდილება. სხვადასხვა პროვინციებიდან ჩამოსულმა ამერიკელმა ბასკებმა ვერ შეძლეს შეენარჩუნებინათ თავიანთი დიალექტები, ამიტომ გაჩნდა საერთო სახალხო ენის მოთხოვნილების აუცილებლობა. სტიქიურად დაიწყო ერთიანი ბასკური ენის ჩამოყალიბება, მას ეწოდა „ამერიკის ბასკების ენა“, რომელზედაც იბეჭდებოდა ყველა სახის ლიტერატურა. ბასკური ენა ამერიკის ბასკებში თანაარსებობს დღიდან მისი შექმნისა ესპანურთან ერთად, როგორც საერთო სახალხო ენა. ამერიკელი ბასკები თავიანთ ბავშვებს კერძო სკოლებში ასწავლიან მშობლიურ ენაზე.

ამერიკელმა ბასკებმა გაამარტივეს ბასკური გრამატიკა რთული კატეგორიებისგან და შეუქმნეს მოსწავლეებს სასკოლო გრამატიკები. როგორც ჩვენთვის

ცნობილია, ჯერჯერობით სრულყოფილად არ არის შესწავლილი ამერიკის ბასკების ენა. ამერიკელი ბასკები ძალზე იზოლირებულად ცხოვრობენ. ისინი ძირითადად დასახლებულნი არიან მთებში, მისდევენ მეცხვარეობას. აქაური ბასკები შედარებით მშვიდობიანად ცხოვრობენ. არ აწყობენ დემონსტრაციებს, არ არიან უკმაყოფილონი მთავრობის, ამ მხრივ ისინი არ გვანან თავიანთ ბასკ მოძემებს ესპანეთში, რომლებიც იბრძვიან დამოუკიდებლობისთვის.

ბასკურ სალიტერატურო ენას საფუძვლად დაედო მე-16 საუკუნის მოღვაწის, აშულარას ენა. იგი არის ცნობილი წიგნის „გეროკო გეროს“ (Geroko gero) ავტორი, რაც სიტყვასიტყვით ნიშნავს „შემდგის შემდეგ“ ... ე.ი. „როგორ იქნება ჩვენი საქმე მომავალში“. ეს არის მორალის თემაზე დაწერილი რელიგიური ტრაქტატი, რომელიც დიდი პოპულარობით სარგებლობს ბასკებს შორის. ცუდ ტონად ითვლება, თუ რომელიმე ბასკის ოჯახში არ ძეგს ეს წიგნი. აშულარას ენა გახდა სამაგალითო ყველა ბასკისთვის. სალიტერატურო ბასკურს საფუძვლად უდევს აგრეთვე მე-19 საუკუნის კლასიკოსის ოიგელის ენაც. იგი არის შესანიშნავი წიგნის „პერუ აბარკა“-ს ("Peru Abarca") ავტორი.

საინტერესოა ბასკეთში მცხოვრები ერთ-ერთი ტომის აგოთების ისტორია. მათ, როგორც ჩანს, დაკარგული აქვთ თავიანთი ენა. საკომუნიკაციოდ ისინი იყენებენ ბასკურ ენას, რომელიც შეიძლება ცალკე დიალექტად გამოიყოს. ისინი მოდებულნი არიან მთელ ბასკეთში. მათ ბასკ ბოშებსაც კი ეძახიან. ბასკი და ესპანელი მეცნიერების ერთი აზრი ასეთია: აგოთები უნდა იყვნენ მავრების შთამომავალი; სხვათა აზრით, მათ უკავშირებენ გოთებს. მათი წარმოშობა მთლად ნათელი არ არის. ჩვენთვის ამ შემთხვევაში მნიშვნელოვანია იმის აღნიშვნა, რომ აგოთთა მეტყველებაში შეიმჩნევა ესპანურ-ფრანგული ელემენტების სიჭარბე როგორც ლექსიკაში, ასევე ფონეტიკაში. არცთუ იშვიათია ეს რომანული ელემენტები აგოთთა წეს-ჩვეულებებში, ადათ-წესებსა და საკულტო რიტუალებში. რადგანაც ადათ-წესებსა და წეს-ჩვეულებებს შევხებით, აქვე მოვიტანოთ ის მოზაიკა, რასაც გვხვდებით ბასკთა ეთნოგრაფიაში. ეს საინტერესოა, რადგან ბასკთა მეტყველების ძირითადი ლექსიკური ფონდის გარკვეული ნაწილი ივსება რომანული წარმოშობის ხალხთა ადათ-წესებისა და წეს-ჩვეულებების ცალკეული ელემენტების სახელდების შემოტანით ბასკურ მეტყველებაში. გავლენა შეიმჩნევა როგორც ლექსიკაზე, ასევე გრამატიკულ წყობაზეც.

ჩვენ წლების განმავლობაში ვიკვლევთ ბასკების ყოფის უძველეს ფენომენს მიცვალებულის გაპატიოსნებასა და ქორწინებასთან დაკავშირებულ საკულტო რიტუალებს. აქვე მინდა აღვნიშნო, რომ ესპანურ-ფრანგული გავლენის კვალი უფრო ნაკლებად არის წარმოდგენილი ბასკურ ეთნოგრაფიაში. ბასკები თავიანთ საკულტო რიტუალებს უმკაცრესი კანონებით იცავენ, მაგრამ მათ ტრადიციებს როცა ჩავუღრმავდებით, მივხვდებით, რომ რომანული გავლენა ნაწილობრივ ამ სფეროშიც არის. არც არის ვასაკვირი ეს გარემოება, რადგან დიაქრონულად და სინქრონულადაც ბასკები მოსახლეობენ სწორედ რომანულენოვან სამყაროში ესპანელებისა და ფრანგების გვერდით, რადგანაც დღეს ბასკების უმრავლესობა კათოლიკური აღმსარებლობის მიმდევრები არიან, ამიტომ მიცვალებულის გაპატიოსნების პროცედურაში, როგორცია გარდაცვალების წინა და შემდგომი პერიოდი, დაკრძალვის პროცესში, დაკრძალვის შემდგომ, გლოვის პროცესში (7 დღე, 40 დღე, 6 თვე, წლისთავი), სასაფლაოს მოწყობისა და მიცვალებულთან დაკავშირებული აკრძალვის რწმენა-წარმოდგენებში შეიმჩნევა კათოლიკური სამყაროს

გავლენაც. უპირველესად თვალში საცემია ის ფაქტი, რომ მიცვალებულის გაპატი-
ოსნების პროცესში კარგა ხანს იყენებდნენ კათოლიკე ფრანგებისა და ესპანელე-
ბის მსგავსად ლათინურ ენას. დღეს ბასკები ღრმა პროვინციებში ცდილობენ
ბასკურად ჩაატარონ ეს პროცედურა. თვით ამ შესაბამის ლექსიკაშიც შეიმჩნევა
რომანული ენების გავლენა. ბასკების რწმენა-წარმოდგენები მაინც წარმართულ
სამყაროსთან იყო დაკავშირებული. თუ დავუშვებთ, რომ ბასკები არ არიან აბო-
რიგენები და ისინი მოსული, არარომანული წარმოშობის ეთნიკური ჯგუფია პირე-
ნეის ნახევარკუნძულზე, უნდა ვიფიქროთ, რომ მათი ემიგრაციის პერიოდი
უკავშირდება მე-3, მე-4 ათასწლეულს, სადაც წარმართული ეპოტის რწმენა-
წარმოდგენებზე შეიძლება მხოლოდ მსჯელობა.

რაც შეეხება ქორწინების მომენტებს, რა თქმა უნდა, მკაცრად არის ძველი
ადათ-წესები და რიტუალები დაცული, მაგრამ აქაც შეიმჩნევა რომანული სამყაროს
გავლენა. უპირველეს ყოვლისა, აქაც კათოლიკურ ეკლესიაში იწერენ ჯვარს
ახალგაზრდები ხუთშაბათ დღეს. ქორწილიც იმავე დღეს იწყება და გრძელდება
კვირამდე. ჯვრისწერის ცერემონიალი მიმდინარეობს ლათინურად ცენტრალურ
ბასკურ რეგიონებში. დღეს არის ტენდენცია ლათინური შეიცვალოს ბასკური ენით,
მაგრამ ეს პროცესი ძალიან ნელა ვითარდება, რადგან ათეული წლებს განმავლობაში
ბასკური ენა იღვევებოდა ბასკთა ყოფითი სამყაროდან სხვადასხვა პოლიტიკური
მოსაზრებების გამო.

ასეთია მოკლედ ესპანურ-ფრანგული ელემენტების კვალი ბასკური პროვინციე-
ბის ეთნო-ლინგვისტურ სამყაროში.

GRETA CHANTLADZE-BAKRADZE

ON THE SPANISH-FRENCH ETHNOGRAPHIC AND LINGUISTIC ELEMENTS IN THE BASQUE-SPEAKING WORLD

The paper discusses the impacts of Spanish, French and American cultures on the
ethnological identity and on the language of Basques living in Spain, France and South
America.

It gives analysis of the mingling of languages and the role of Basque dialects in the
formation of literary Basque (Euskaza batua). The paper discusses mosaic type of culture
on the example of certain rituals.

გიორგი ცოცანიძე

ფრაზეოლოგია - მისი ლინგვისტურ-დიალექტოლოგიური, ეთნოგრაფიული და ფოლკლორისტული ასპექტები

ტერმინი „ფრაზეოლოგია“ ენათმეცნიერულ პრაქტიკაში სამხარის მნიშვნელობით გამოიყენება: I. ენათმეცნიერების დარგი, რომელიც სწავლობს გამონათქვამში ანუ ფრაზაში სიტყვათა ლექსიკურ-სემანტიკური შეკავშირების წესებს. ამაზე მიუთითებს ტერმინის წარმომავლობაც: ბერძნ. **praxis** - გამოთქმა და **logos** - მეტყველება, მოძღვრება ე.ი. გამოთქმათმეტყველება ანუ მოძღვრება გამოთქმათა შესახებ. 2. ენაში მყარ იდიომატურ-ფრაზეოლოგიურ გამოთქმათა მარაგი, ფონდი და 3. ენათმეცნიერების დარგი, რომელიც ამ გამოთქმებს შეისწავლის /1,383/.

ფრაზეოლოგიის ზემოთმოყვანილი დეფინიციები შესწავლის საგნად განსხვავებულ ობიექტებს ვარაუდობს. პირველი გაგებით ფრაზეოლოგია ზოგადად შეისწავლის ამა თუ იმ ენის ფრაზაში სიტყვათა ლექსიკურ-სემანტიკური შეკავშირების წესებს და მისი დაკვირვების ობიექტი ზოგადად ფრაზაა, თავისუფალი შესიტყვება, მეტყველების გარკვეული მონაკვეთი. /2,48/. აქ შემოვა ის სინტაქსური წყვილები, წინადადების სინტაქსური ანალიზისას რომ გამოიყოფა. ე.ი. ფრაზეოლოგია ზოგადი გაგებით სინტაქსუა ორიენტირებული. მეორე გაგება ფრაზეოლოგიისა ვიწროა, სპეციალური და, როგორც განმარტებიდანვე ჩანს, ობიექტად მყარ, არათავისუფალ იდიომატურ-ფრაზეოლოგიურ გამოთქმებს გულისხმობს. მისი საანალიზო ერთეულიც სწორედ ეს გამონათქვამები იქნება. ენათმეცნიერები ამ გაგებით ფრაზეოლოგიას ლექსიკას მიაკუთვნებენ. ზოგი ენათმეცნიერი მათ არადისკრეტულ ლექსიკურ ერთეულებს უწოდებს /3,53/. ამ ერთეულების დისკრეტულობა-არადისკრეტულობა ცალკე სამსჯელო საგანია, აქ მათზე არ შეეჩერდებით, წინასწარ კი ვიტყვი, რომ მე ისინი დისკრეტული ერთეულები მგონია. რაც შეეხება ლექსიკალურობას, ეს უფრო ხელშესახებია და საყოველთაოდ გაზიარებული. როგორც აღნიშნავდა შარლ ბალი ჯერ კიდევ 1909 წელს, ფრაზეოლოგიურ ერთეულთა მარაგი ენის ლექსიკური შედგენილობის გაგრძელებას წარმოადგენს /4, 87/. მაშასადამე, ფრაზეოლოგია მეორე, სპეციალური გაგებით ლექსიკაზეა ორიენტირებული. ჩვენი მსჯელობის ობიექტი ფრაზეოლოგიის ეს მხარე იქნება.

ენობრივი მონაცემის ანალიზისას ამა თუ იმ დონეზე ენათმეცნიერი ამ დონის შესაბამისი ენობრივი ერთეულებით ოპერირებს. ე.ი. ენათმეცნიერების ყველა დარგს თავისი შესაფერისი ენობრივი ერთეულები მოეპოვება. სწორედ ამ ერთეულების გამოყოფითა და დეფინიციით იწყება ენის ანალიზი /5/; ფონოლოგია ფონემებს იყენებს საანალიზო ერთეულებად, მორფოლოგია - მორფემებს, ლექსიკოლოგია - ლექსემებს, სინტაქსი - წინადადებას და წინადადების შიგნით სინტაგმებს. აქედან გამომდინარე, ფრაზეოლოგიის ერთეული ფრაზემა იქნება. იხმარება კიდევ ეს ტერმინი ლინგვისტიკაში უმეტესად ფრაზეოლოგიის იმ ერთეულების მიმართ, რომლებიც სინტაქსზეა ორიენტირებული. „ემა“, ემური დონე ენობრივი ერთეულის ინვარიანტულობას გულისხმობს. არის კი აღნიშნული ერთეულები ინვარიანტული? ესეც ცალკე მსჯელობის საგანია. ლექსიკაზე ორიენტირებული ფრაზეოლოგიის

ერთეულების მიმართ ტერმინი „ფრაზეოლოგიზმი“ გამოიყენება, რაც, ჩვენი აზრით, კარგად გამოხატავს ობიექტის არსს და, თუ რატომ, ამოზე ცოტა ქვემოთ ვიტყვით.

ახლა კვლავ ფრაზეოლოგიზმის ზოგადი განმარტებიდან დაიწყოთ: ფრაზეოლოგიზმი მყარი სიტყვათშეერთებაა, სადაც სემანტიკური მთლიანობა ბატონობს მისი შემადგენელი ელემენტების დამოუკიდებლობაზე, რის წყალობითაც იგი წინადადებაში სიტყვის ექვივალენტად გვევლინება, ე.ი. ფუნქციონირებს როგორც დამოუკიდებელი სიტყვა. სწორედ წინადადებაში ფუნქციონირების მიხედვით ფრაზეოლოგიზმებს ორ ნაწილად ყოფენ: ზმნურ-პრედიკატულნი, რომლებიც წინადადებაში შემასმენლის ფუნქციას არსულებენ და სუბსტანტიურნი, რომლებიც არსებითი სახელის ფუნქციით გამოიყენება /6/. ავიღოთ ნაწყვეტი ვაჟა-ფშაველას პოემიდან „გოგოთურ და აფშინა“: „სუ, თუ ღმერთი გწამს, აფშინავ, სირცხვილს ნუ მიჭმევ, ძმობასა, ქუდმოხდილს ქვეყნად ნუ მავლევ, პირში ნუ მიმცემ გმობასა.“ ამ ნაწყვეტში სამი ფრაზეოლოგიზმია: სირცხვილის ჭმევა, ქუდმოხდილის ვლევა, გმობას პირში მიცემა. სამივე პრედიკატულია, წინადადებაში შემასმენლად გამოყენებული. ახლა ვნახოთ ხალხური ლექსი: „ძმანო, კარნო კინისანო, ციხეებო აღმასისი, ომში ჩახვალთ, მტერს ეგონებ, მეხ თუ ჩამოვარდა ცისივ, ამოსივც ფრენით ამოხვთ, არწივებო მაღალ მთისი“. აქ ერთი პრედიკატული ფრაზეოლოგიზმის გვევლინება - ცის მეხის ჩამოვარდნა - სამი სუბსტანტიური ფრაზეოლოგიზმია: კინის კარი, აღმასის ციხე, მთის არწივი. თუშეთში შეიძლება ასეთი გამოთქმა მოისმინოს კაცმა: „დამიჭირა მაგ კეპნის დათემა და ძვალ-რბილი გამიერთიანა“. აქ ორი ფრაზეოლოგიზმია ნახმარი: კეპნის დათვი - სუბსტანტიური და ძვალ-რბილის გაერთიანება - პრედიკატული.

ფრაზეოლოგიზმის განმსაზღვრელი ნიშანი ისაა, რომ შემადგენელი ელემენტების ფორმალური დამოუკიდებლობის ფონზე ახასიათებს შინაგანი მთლიანობა. სწორედ ამ შემადგენელი ელემენტების ურთიერთკავშირისა და მთლიანად ლექსიკასთან მიმართების მიხედვით გვთავაზობენ ფრაზეოლოგიზმების კლასიფიკაციას და გამოყოფენ ოთხ ჯგუფს: /3, 56/ I. ფრაზეოლოგიური მთლიანობა, როცა შემადგენელი ნაწილების კავშირი მაქსიმალურია და არაფრით არ ხერხდება მათი მნიშვნელობების მიხედვით ფრაზეოლოგიური მნიშვნელობის მოტივაციის დადგენა, ასეთ შემთხვევაში ფრაზეოლოგიზმის ერთი ან ორივე შემადგენელი გაუგებარია. იხტიბარს არ იტებს, აბრუს არ იტებს, ბაიბურში არაა და ა.შ. იხტიბარი, ბაიბური, აბრუს თანამედროვე ქართველისათვის გაუგებარია.

2. ფრაზეოლოგიური ერთიანობა, როცა ისინი სემანტიკურად განუყოფელია, თუმცა ყველა შემადგენელი სრულმნიშვნელოვანი სიტყვაა, მაგრამ ფრაზეოლოგიზმის მნიშვნელობა მათი მნიშვნელობათა ჯამით მაინც არაა მოტივირებული: პირს მიჰყოფს - გალანძღავს; ენას შეუბრუნებს, სიტყვას შეუქცევს - შეეპასუხება. 3. ფრაზეოლოგიური სიტყვათშეერთება: ფრაზეოლოგიური მნიშვნელობა მართალია, შემადგენელი ელემენტების მნიშვნელობათა ჯამს არ უდრის, მაგრამ მოტივაცია გასაგებია: ენას ზურგში იტყაპუნებს, ენით ზურგს იფხანს, თავზე ნაცარს იყრის. პირველი ორი მაგალითი ხაზს უსვამს იმას, რომ ვიღაცას გრძელი ენა აქვს და ამიტომ ბევრს ლაპარაკობს; მესამე მაგალითის მოტივაცია აწ დავიწყებულ სახალხო ჩვეულებაში მდგომარეობს: ძველ საქართველოში დიდი მწუხარების ნიშნად მართლაც იყრიდნენ თავზე ნაცარს. 4. ფრაზეოლოგიური გამონათქვამი, როცა გამოთქმა ომონიმურია: გვხვდება თავისუფალ შესიტყვებადაც და ფრაზეოლოგიური მნიშვნელობითაც. კოვზი ნაცარში ჩაუვარდა - შეიძლება

აღნიშნავდეს რეალურ სიტუაციასაც - მართლა ჩაუვარდეს ვინმეს კოვზი ნაცარში, მაგრამ ამავე გამონათქვამს აქვს ფრაზეოლოგიური მნიშვნელობაც - იმედი გაუცრუვდა, რასაც ელოდა, არ გამოვიდა. აქ საქმე გვაქვს თავისუფალი შესიტყვების ფრაზეოლოგიზაციასთან. ენობრივი კოლექტივის ცნობიერებაში გამოთქმამ ფრაზეოლოგიური მნიშვნელობა შეიძინა, დამატებითი ნიუანსით დაიტვირთა. ასეთივეა *ვოგია გვიშხეთელი*, *ყარამან ყანთელი*, *კეპნის დათვი*.

პირველ ორ შემთხვევაში დასახელებულია პიროვნებანი, რომელთაგან ერთი გვიშხეთიდანაა, მეორე ყანთიდან, მაგრამ კოლექტივის ცნობიერებაში ეს კონკრეტული სახელები განზოგადდა ერთ შემთხვევაში ლამაზი თვალ-ტანადობის, მეორე შემთხვევაში ძლიერების აღმნიშვნელ ფრაზეოლოგიზმებად: „გამომივიდა ეგეც დიდი *ვოგია გვიშხეთელი*“; „მაგისმა მზემ, ყარამან ყანთელი ევა მყავს“. *კეპნის დათვი* ძლიერი და უხეში ვინმე. კეპანი ტყიანი მთაა კახეთში, წაბლნარი, დათვებით მდიდარი. აქაც საქმე გვაქვს თავისუფალი შესიტყვების ფრაზეოლოგიზაციასთან. ფრაზეოლოგიზაცია შესიტყვების ფრაზეოლოგიზმად გადაქცევის ძირითადი პირობაა. ამიტომ მიგვაჩნია ეს ტერმინი საქმის არსის ზუსტად გამომხატველად. ფრაზეოლოგიზაცია არის გამონათქვამის აღჭურვა დამატებითი მნიშვნელობით, დამატებითი ნიუანსით, რაც ანიჭებს მას თანმხლებ სემანტიკურ ან სტილისტურ იერს - აძლიერებს ექსპრესიას, აძლევს ემოციურობის, დაუდევრობის, ხუმრობის სხვადასხვა მოდალობის ელფერს. ამ მოვლენას ლინგვისტიკაში კონოტაცია ჰქვია /6/. ე.ი. კონოტაციურობა გამონათქვამის ფრაზეოლოგიზაციის ძირითადი პირობაა. *ფიჭრი მიეცა*, *გული გაუსკდა*, *თავზარი დაეცა* - ფრაზეოლოგიზმებია, ზოგადად შეიწინებებს გამოხატავს, მაგრამ შიშის მოდალობაა სხვადასხვა. სწორედ კონოტაციაა არსში ერთი და იმავე მოვლენის ამსახველ მნიშვნელობებს განსხვავებულ მოდალობებს რომ ანიჭებს.

გავიხსენოთ ადგილი ვაჟას „ბახტრიონიდან“: „*მეხად დაეცა* მტრის ჯარსა, მისთიბდა, როგორც ყანასა“. ფრაზეოლოგიზმი *მეხად დაეცა* ნიშნავს, შეუტია, მაგრამ უბრალოდ კი არ შეუტია, არამედ მეხისნაირ გამანადგურებელ ძალად მოველნა. აქაც კონოტაციაა, გამონათქვამის ემოციურობას რომ აძლიერებს, ხატოვანებას ანიჭებს. ხატოვანება, ექსპრესიულობა ფრაზეოლოგიზმის კიდევ ერთი აუცილებელი ნიშანია.

კონოტაციურობა ახასიათებს არა მხოლოდ შესიტყვებას, არამედ სიტყვასაც. მივმართოთ კვლავ ვაჟას: „ცხენს *დავაფრინდი*, წამოვედ, ვცემე მათრახის ტარითა, მოჰქროდა ჩემი მიმინო, *ფეხებს იბანდა ჭარითა*“. ცხენს *დავაფრინდიო*, ამბობს ქიჩირი. ეს ნიშნავს „ცხენზე შევვჭექი სასწრაფოდ“, მაგრამ „*დავაფრინდი*“ სხვა ემოციის, სხვა ხატოვანების მატარებელია სწორედ კონოტაციის წყალობით. ასეთივეა „*მოჰქროდა*“, რაც ნიშნავს მორბოლას, მაგრამ კონოტაცია მას მხატვრული შედარების ძალას ანიჭებს. აქვეა სხვა ფრაზეოლოგიზმიც: *ფეხებს იბანდა ჭარითა* - იგივე მნიშვნელობა „მორბოდა“ გამოხატულია შესიტყვებით. ე.ი. შეიძლება ითქვას, რომ წინადადებაში ფრაზეოლოგიზმები ორი მიმართულებით „მუშაობს“: 1. ერთი სიტყვით გადმოსაცემ მნიშვნელობას გაშლილად წარმოადგენს: *გული გაუსკდა*, *თავზარი დაეცა*, *მეხად დაეცა*...

2. სათქმელს კომპაქტურად, შეკუმშულად წარმოადგენს: „*ცხენს დავაფრინდი*“ ანდა „*იჭიურბანდა*, ცისკარი *სულს ლევს*, თანდითან ქრებოდა“.

ფრაზეოლოგიზმის კიდევ ერთი აუცილებელი თვისება მისი მზამზარეულობაა. იგი არ წარმოიქმნება მეტყველების პროცესში როგორც თავისუფალი შესიტყვებ-

ები, არამედ ენაში არსებობს მზა მარაგის სახით და როცა მეტყველს შეექმნება მისი გამოყენების აუცილებლობა, იგი მას იღებს საკუთარი ენობრივი მეხსიერებიდან. ფრაზეოლოგიური მარაგი ისევე აქვს ენას, როგორც სიტყვიერი მარაგი. ფრაზეოლოგიური შესაძლებლობებით ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან არა მხოლოდ ენები, არამედ ერთი ენის როგორც ტერიტორიული, ისე სოციალური და პროფესიული დიალექტებიც. განსხვავდება ერთი და იგივე ენის სტილები: სამწერლო სტილი შეუდარებლად მდიდარია ფრაზეოლოგიურად, ვიდრე პრესის ანდა ოფიციალური საკანცელარიო. განსხვავებულია ცალკეულ ავტორთა ფრაზეოლოგიური შესაძლებლობები. ფრაზეოლოგია პირდაპირ კავშირშია ამა თუ იმ პირისა თუ ენობრივი კოლექტივის მხატვრულ ხედვასა და მხატვრულ აზროვნებასთან - რაც უფრო მდიდარია ფრაზეოლოგიური მარაგი, მით მეტია ამა თუ იმ პირისა და მწერლის სახოვანი აზროვნების შესაძლებლობანი. დიალექტები ისევე განსხვავდება ერთმანეთისაგან ფრაზეოლოგიით, როგორც ლექსიკითა და გრამატიკით. განსხვავების საფუძველი ერთი და იგივეა: იზოლაციის ხანგრძლივობა, გეოგრაფიული და სამეურნეო გარემო, ტრადიციები და ზნე-ჩვეულებები და ა.შ. „ბეგენგორს ქალუნდაური ყორნის გრილოებს ჰყვებისა“ /ხალხ.ხვეს/ ეს პოეტური სახე ბარელისათვის ნაკლებ მეტყველია, თუ გაუგებარიც არა. მთიელისათვის კი იგი უცხოველესი პოეტური ხატია. სამაგიეროდ, მთიელისათვის გამოთქმები: „ვენახში უფლის თვალი ტრიალებს“, „ყურძენი თვალში შევიდა“ არაა ისეთი აქტიური ფრაზეოლოგიზმები, როგორც ბარელისათვის. არის, რა თქმა უნდა, ზოგადქართული ფრაზეოლოგიზმებიც: „თვალში მოუვიდა“ ერთნაირი ინფორმაციის მქონეა ნებისმიერი კუთხისა თუ სოციალური წრის ადამიანისათვის.

სხვაობა დიალექტებს შორის საგრძნობია ლექსიკურ-სემანტიკური თვალსაზრისითაც: კახური ფრაზეოლოგიზმები ძირითადად შედარების ხასიათისაა: „დაიშალა ფაჩიკოს გარმუნვიით“, „გაარღვევს ძველი ნაკერივით“, მაშინ, როცა მთიელისათვის უფრო მეტაფორული ფრაზეოლოგიზმებია დამახასიათებელი:

„ტუტილის კიდურ გახვრიტეს მითხუელ ქალემბ ცქერიითა,
როს გამაჩნდების ნეტარა ბაბურაული ფრენითა“.

ან თუშური ლექსი: „ცისკარმა ამოანათა, ფუძე შეიძრა ცისაო, მასკვლავნიც ეფარებთან შორი მზის შუქის ჩდილსაო“.

ვაჟა-ფშაველას პოეტური ძალა მის ფრაზეოლოგიაშია, რეზო ინანიშვილი ფრაზეოლოგიზმების გარეშეც ახერხებს საოცარი ხატების შექმნას. აი, მისი ერთი მცირეზე მცირე მინიატურა: „მარტო ჩემი მზითვის თეთრეული რომ დააწყვეს, ამათი სტოლი, ამ საცოდავებისა, წაიქცა“. ესაა მთელი მოთხრობა, მაგრამ უფრო ტვეადი, ვიდრე ზოგი მრავალგვერდიანი ნაწარმოები.

მნიშვნელობის უნიკალურობა არის კიდევ ერთი აუცილებელი თვისება ფრაზეოლოგიზმისა. მას აქვს ერთი და მხოლოდ ერთი ფრაზეოლოგიური მნიშვნელობა. ომონიმია მისთვის ნიშანდობლივი არაა. მართალია, ზოგი ფრაზეოლოგიზმის ფარდი შესიტყვება შეიძლება თავისუფალიც იყოს, ვთქვათ ზემოთ ნახსენები „კოვზი ნაცარში ჩაუვარდა“, მაგრამ როგორც ფრაზეოლოგიზმისა, მისი მნიშვნელობა ერთადერთია.

ახლა მივადექით ფრაზეოლოგიასთან დაკავშირებულ კიდევ ერთ მნიშვნელოვან საკითხს: არის თუ არა ფრაზეოლოგიზმი ენობრივი ერთეული სპეციალური გაგებით და თუ არის, სადაა მისი ადგილი ენობრივ ერთეულთა შორის? ამ კითხვას რომ პასუხი გაეცეს, საჭიროა მისი განხილვა უეჭველ ენობრივ ერთეულთა მთლიან

კონტექსტში. შესაბამისი ლინგვისტური პროცედურებით დადგენილია ენების და, ცხადია, მათ შორის ქართული ენისაც, ენობრივი ერთეულები. ესენია: ფონოლოგიური დონის ერთეულები - ფონემები, მორფოლოგიური დონის ერთეულები - მორფემები, ლექსიკური დონის ერთეულები - ლექსემები და სინტაქსური დონის ერთეულები - წინადადებები. ამათგან პირველი სამი - ფონემები, მორფემები და ლექსემები, მიჩნეულია საკუთრივ ენობრივ ერთეულებად ტერმინის სპეციალური გაგებით, წინადადება კი მეტყველების სფეროშია გატანილი /5, 140/. მეტყველების ნაკადში გამოყოფილი ამა თუ იმ ზომის მონაკვეთის ენობრივ ერთეულად დეფინიციისათვის გივი მაჭავარიანი აუცილებლად და საკმარისად მიიჩნევს ოთხი პრინციპის გათვალისწინებას (7, 51). ჩვენც ვნახოთ, ფრაზეოლოგიზმი რამდენად აკმაყოფილებს ამ ოთხი პრინციპის მოთხოვნას.

პირველი არის დისკრეტულობის პრინციპი. ენა შედგება სასრული რაოდენობის ერთმანეთისაგან მკაფიოდ გამოყოფილი სხვადასხვა ზომისა და სირთულის დისკრეტული ელემენტებისაგან. სასრული რაოდენობა თავისთავად გულისხმობს დისკრეტულობას. ის, რაც დისკრეტული არაა, რაოდენობრივად სასრული ვერ იქნება. რაოდენობრივად სასრულია ფრაზეოლოგიაც, რამდენადაც ისინი ენაში კი არ იწარმოება ენის ფუნქციონირების პროცესში, არამედ მზა სახით არსებობს. ისევე, როგორც ფონემები, მორფემები, ლექსემები. საუბარია ამა თუ იმ ენისა თუ დიალექტის, ან ცალკეული ავტორის ენის ფრაზეოლოგიით სიმდიდრესა თუ სიღარიბეზე. აქედან გამომდინარე, უნდა ჩავთვალოთ, რომ ფრაზეოლოგიზმები დისკრეტული ერთეულებია.

ფრაზეოლოგიზმი აკმაყოფილებს სტრუქტურულობის პრინციპსაც, რადგან ამის გარეშე ის ენობრივ სისტემაში უფუნქციო აღმოჩნდებოდა.

მესამე არის ფუნქციონალური ექვივალენტობის პრინციპი. ჩვენ ვნახეთ, რომ ფრაზეოლოგიზმი ფუნქციონალურად სიტყვის ექვივალენტია. იგი ენობრივი ერთეული იქნება იმდენადვე, რამდენადაც სიტყვა.

მეოთხე არის სინქრონულობის პრინციპი. ფრაზეოლოგიზმები ენის თანამედროვე მდგომარეობით დაფასებული ფაქტებია. მამა აბრამის ბატკანი და განტევების ვაცი იმ დროს, საიდანაც ისინი სათავეს იღებენ, ფრაზეოლოგიზმები არ იყო, დღესაა ფრაზეოლოგიზმები. ეგევე ითქმის გამოთქმაზე: *თავზე ნაცარს იყრის*.

ნებისმიერ ენობრივ ერთეულს აქვს ორი მხარე - ფორმალური და შინაარსობლივი, ანუ ფორმა და მნიშვნელობა. ესაა აუცილებელი პირობა იმისათვის, რომ ენობრივი ელემენტი ენობრივ ერთეულად იქნეს მიჩნეული /5, 132/. ფონემის, როგორც ენობრივი ერთეულის, ფორმა მის ბგერობრივ ხატშია წარმოდგენილი, მნიშვნელობა კი იმაში მდგომარეობს, რომ ფონემებისაგან შედგება მასზე ზედა დონის ერთეულები, მორფემები. მორფემას ფორმა აქვს იმიტომ, რომ იგი ფონემებისაგან შედგება, მნიშვნელობა კი ისაა, რომ სიტყვის შემადგენელი ნაწილია. სიტყვას აქვს ფორმა, გარკვეული მორფოლოგიური სახე და მნიშვნელობა - იგი წინადადების შედგენაში მონაწილეობს. წინადადებას აქვს ფორმა, იგი სიტყვებისაგან გარკვეული სინტაქსური წესებით აგებული ოდენობაა, მაგრამ აღარ აქვს მნიშვნელობა, რადგან იგი მეტყველების ნაკადის ნაწილია და არა მისი რაიმე ნიშნით გამოყოფილი მონაკვეთისა. რაც შეეხება ფრაზეოლოგიზმს, მას ფორმა აქვს, რამდენადაც სიტყვებისაგან შედგება /თუნდ ერთისგანაც/, ამ მხრივ იგი წინადადების ტოლია, მაგრამ აქვს მნიშვნელობაც - იგი წინადადების შედგენაში მონაწილეობს. ამ თვალსაზრისით იგი სიტყვის ტოლია, ლექსიკური მნიშვნელობა აქვს.

უფრო ხელშესახები იქნება ენობრივ ერთეულთა ფუნქციონალური მიმართებუ-
 თუ მათ განვიხილავთ სემანტიკურ მნიშვნელობებთან დამოკიდებულებაში,
 მათი ფუნქციონალური მიმართებების იზომორფულია: ფონემას სემანტიკური
 მნიშვნელობა არა აქვს, მას მხოლოდ სიტყვათშედგენის ფუნქცია გააჩნია; მორფ-
 ემის მნიშვნელობა აქვს, ოღონდ მხოლოდ გრამატიკული, არაავტონომიური - იგი
 მნიშვნელობით მიბმულია მისივე დონის, ე.ი. მორფოლოგიური დონის ერთეულე-
 ზის კონტექსტთან: „ს“, როგორც ფონოლოგიური დონის ერთეული, ფონემაა,
 სემანტიკა არა აქვს, მაგრამ როგორც მორფოლოგიური დონის ერთეულს, მნიშვნელ-
 ობა აქვს და თანაც არაერთი - იგი ბრუნვის ნიშანია, სამიმართებო მნიშვნელობა
 აქვს სახელური ფუძის მომდევნო პოზიციაში, მესამე სუბიექტური პირის ვაგების
 მქონეა ზმნური ფუძის მომდევნო პოზიციაში, ხოლო მესამე ობიექტურ პირს
 გამოხატავს ზმნური ფუძის წინამავალ პოზიციაში; სიტყვასაც მნიშვნელობა აქვს
 და მისი მნიშვნელობა ავტონომიურია, კონტექსტით არაა განპირობებული. დათვი
 შინაარსია - იგი სიტუაციას მიემართება. როგორიღაა ფრაზეოლოგიზმის მიმართე-
 ბა სემანტიკასთან? მისი მნიშვნელობა ლექსიკურია, ავტონომიურია, მთლიანია,
 მიემართება საგანს, მოვლენას და არა სიტუაციას. მაშასადამე, მნიშვნელობით იგი
 ლექსიკური დონის ერთეულია.

ახლა შეიძლება მოვუყაროთ ყველაფერს თავი და გავაკეთოთ დასკვნა, რისთვისაც
 „ატყდა მთელი ეს ალია-ბაბათა“; ფრაზეოლოგიზმი ენის ლექსიკური დონის ერ-
 თეულია, რომელიც ფორმით შესიტყვების /წინადადების/ ტოლია, მნიშვნელობით
 სიტყვის ექვივალენტია - წინადადებაში წინადადების წევრის ფუნქციას ასრულე-
 ბს, ახასიათებს: ფორმალური დანაწევრებულობის ფონზე მნიშვნელობის მთლიანობა,
 ხატოვანება, კონოტაციურობა, მნიშვნელობის უნიკალურობა.

ლიტერატურა:

1. Русский язык, энциклопедия, М. 1979.
2. В.В. Выноградов, Основные понятия русской фразеологии как лингвистической дисциплины, "Труды юбилейной научной сесии ЛГУ", Л, 1946.
3. Ю.С. Степанов, Основы общего языкознания, М. 1975.
4. Ш. Балли, Французская стилистика, М., 1961.
5. Э. Бенвенист, Общая лингвистика, М. 1974.
6. О.С. Ахманова, Словарь лингвистических терминов, М. 1966.
7. გ. მაჭავარიანი, ა. შანიძის გრამატიკული კონცეფციის ზოგიერთი საკითხი სტრუქტურული ლინგვისტიკის თვალსაზრისით, ორიონი, 1967.

GIORGI TSOTSANIDZE**DIALECT, ETHNOGRAPHY AND FOLKLORE ASPECTS OF PHRASEOLOGY**

Phraseological peculiarities of a language (a dialect) is in direct relationship with the artistic thinking and the characteristic features of the patterns of imagination of the corresponding speech community. The features of different dialect groups contributing to particular traits of phraseological units are conditioned by various factors such as: natural environment, husbandry, farming, and traditions, beliefs, rites, ethic and esthetic views, and also some other aspects of the values of communities.

პაატა ცხადია

ტოპონიმური ინტერფერენციის საკითხისათვის აფხაზთა და მეგრელთა ეთნიკურ-ტერიტორიულ საზღვარზე

ოდიშიში სამისიონერო ფუნქციით მყოფი ძაპი 1674 წელს რომს ატყობინებდა: „სამეგრელო აღარ არსებობს... დაქცეული და აოხრებულია... მუდამ აფხაზების თავდასხმის შიშშია... ალანები, ჩერქეზები, ჯიქები და აფხაზები იკლებენ ამ ქვეყანას და აწუხებენ ერსა და პატრებს“ (იხ. მ. თამარაშვილი, 1902, გვ. 204-207). როგორც ქართული და უცხოური საისტორიო წყაროებიდანაა ცნობილი, XVII ს. 80-იანი წლებისათვის აფხაზმა ფეოდალებმა მოაღწიეს მდ. ლალიძგამდე, შემდეგ კი გააფართოვეს დაპყრობილი ტერიტორია მდ. ენგურამდე და სცადეს დამკვიდრება მის მარცხენა ნაპირზეც (ბ. ხორავა, 1990, გვ. 79). გავიხსენოთ თუნდაც ის ფაქტი, რომ მურზაყან შერვაშიძის მამა ყვაპუ სოფ. რუხში გარდაიცვალა (1705 წელს). შ.დ. ინალიფა წერს: „სამეგრელოს მთავრებთან ფეოდალურ ომებში აფხაზმა ერისმთავრებმა თავიანთი საერისთაოს სამხრეთი საზღვარი მდ. კოდორიდან მდ. ენგურამდე გადასწიეს“ (შ.დ. ინალიფა, 1965, გვ. 42). მე-17 საუკუნეშივე ხდება გარკვეული ეთნიკური ცვლილებები ოდიშის სამთავროსათვის წართმეულ ტერიტორიაზე, განსაკუთრებით, აბუჟასა და სამურზაყანოს ჩრდილოეთ ნაწილში.

სამურზაყანოს მოსახლეობის ნარევიობაზე მრავალი მკვლევარი მიუთითებს. XIX საუკუნის რუსი კავკასიოლოგი ა. დიაჩკოვ-ტარასოვი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ აფხაზები (გულისხმობს აფსუებს) „ჩრდილოეთიდან მოვიდნენ, შეავიწროვეს ქართველური ტომები, შეჩერდნენ ენგურზე. აქ მოხდა აღრევა ორი ერთმანეთისათვის უცხო ტომისა — მეგრელთა და აფხაზთა, რამაც მოგვცა სამურზაყანოს შერეული მოსახლეობა“ (იხ. ბ. ცხუმელი, 1990, გვ. 111). გრანატის ენციკლოპედიურ ლექსიკონში ნათქვამია, რომ სამურზაყანოელები მეტყველებენ მეგრულ და აფხაზურ ენებზე. ივ. ჯავახიშვილის „საქართველოს საზღვრებში“ დაკონკრეტებულია, რომ სამურზაყანოს მოსახლეობა მეგრული იყო და არის, მაგრამ შეთვისებული აქვს აფხაზური ენა და ზნე-ჩვეულებები (ივ. ჯავახიშვილი, 1989, გვ. 7-8). ი. ყიფშიძე „მეგრული ენის გრამატიკაში“ მიუთითებს: სამეგრელოს გამოყოფს აფხაზეთისაგან მდ. ლალიძგა, ხოლო დამოკიდებულება აფხაზურ და მეგრულ ენებს შორის სასაზღვრო ზოლში ამჟამადაც (ე.ი. XIX ს. ათიან-ოციან წლებში — პ.ც.) ისეთივეა, როგორც ალ. ცაგარელს აქვს აღწერილი. შემდეგ აზუსტებს: „სამურზაყანოში ჯერ კიდევ ცოტა ხნის წინათ მეგრულთან ერთად გავრცელებული იყო აფხაზური ენაც და ამჟამადაც ვიწრო ზოლში მდ. ოხურეისა და მდ. ლალიძგას შუა, ილორის გამოკლებით, ბატონობს აფხაზური ენა, მაგრამ სხვა ადგილებში მას ცვლის მეგრული, სამურზაყანოელთა მშობლიური ენა“ (ი. ყიფშიძე, 1994, გვ. 29). ყოველივე ამის გათვალისწინებით აკეთებენ დასკვნას, რომ სამურზაყანო მეგრულ-აფხაზური ეთნოგრაფიული ნიშნის მატარებელი იყო.

ზემოთ აღნიშნული ვითარება საუკუნუნახევრის მანძილზე არ შეცვლილა: დღესაც

მეოცე საუკუნის დამლევს (მიუხედავად 1993 წელს აფხაზთა და მათი დამქაშების მიერ განხორციელებული ქართველთა ბოლო გამოდევნისა), აფხაზთა და მეგრელთა ეთნიკურ-ტერიტორიული საზღვარი გადის ლალიძგა-ოხუტრის შუამდინარეთში მდებარე სოფლებზე (ზღვისპირა ილორის თემის გამოკლებით). ამის სამხრეთით აფხაზთა დამკვიდრების ცდა უშედეგოდ დასრულდა, ხოლო მათ მიერ გალის დასავლეთით შექმნილი კუნძულებრივი დასახლებებიდან დარჩა მხოლოდ სახელწოდებანი, რომლებიც დღეს აფხაზური ენის სუპერსტრატებს წარმოადგენენ: შაშიკვარა, აკვარიჭვა, პატრახუწა.

სამი საუკუნის მანძილზე თანაცხოვრებამ, ყოველდღიურმა კონტაქტებმა, რაც ცხოვრებისა და საქმიანობის ყველა სფეროს მოიცავდა, დააახლოვა აფხაზნი და ქართველნი (მეგრელნი), ერთმანეთს შეერწყა მათი ზნე-ჩვეულებანი, ტრადიციები, ჩვეულებრივი გახდა შერეული ქორწინებანი; მით უმეტეს, აბჟუასა და სამურზაყანოში მცხოვრები „აფხაზები“, როგორც ცნობილია, ენობრივად და გენეტიკურად ქართველებია, ხოლო რელიგიურად — ქრისტიანები (შიგადაშიგ წარმართული რწმენა-წარმოდგენების გადმონაშთებით). ხანგრძლივი პირდაპირი ენობრივ-ტერიტორიული კონტაქტები ისედაც იწვევს ორენოვნებას, ორი ენის თანაბრად ფლობასა და გამოყენებას ყოველდღიურ ურთიერთობაში. ტოპონიმიკური მასალის ჩაწერისას (მეოთხედი საუკუნის წინათ) ისეთ სიტუაციასაც ვეგსწრებოვარ, როცა ეროვნებით აფხაზი (პასპორტის მიხედვით) შვილიშვილს მეგრულ ენაზე უყვებოდა ზღაპარს... ქ. ტყვარჩელის განაპირა სოფელ კუმიზში მცხოვრები 90 წელს მიღწეული სანდრო არშა და მისი უმცროსი მოგვარე ზუხუნი სიამაყით იხსენებდნენ, როგორი პატივისცემით ხვდებოდნენ მათ ლაკადაში, წალენჯიხის რენის სოფელ ჭვარში (ჯვარჯენის უბანში), სადაც ცხენებით მიემგზავრებოდნენ ყოველწლიურად, რათა მიეღოთ მონაწილეობა გიორგობის დღესასწაულსა და ცხენოსნურ თამაშობებში, ეყიდათ უნაგირი, ნაბადი, მონახულებინათ ნაცნობ-ნათესავები.

ტოპონიმიკური ინტერფერენცია, რაც ენობრივი ინტერფერენციის ერთ-ერთი კერძო შემთხვევაა, ვლინდება ტოპოლექსემების სესხებაში, გეოგრაფიული ობიექტის ორსახელიანობაში, ნასესხები ტოპონიმების ადაპტირებაში, ჰიბრიდულ სახელწოდებებში.

აფხაზურ-მეგრული ტოპონიმიკური ინტერფერენცია, უპირველეს ყოვლისა, ტოპოლექსემათა სესხებაში გამოიხატება. აფხაზთა მიერ შექმნილ მიკროტოპონიმებში გამოყენებულია ქართულ-მეგრული ტოპოლექსემები (რა თქმა უნდა, სათანადო ფონეტიკური ცვლილებებით). ჩამოვთვლით ამ ტოპოლექსემებს და დავასახელებთ ტოპონიმებს, რომლებშიც ისინი ჩანან (ტოპონიმები და ტოპოლექსემები წარმოდგენილი გვაქვს ისე (ბგერობრივ-ფონოლოგიური თვალსაზრისით), როგორც მას ადგილობრივნი (სამურზაყანოელნი) წარმოთქვამენ:

აფხაზ. აბანა „აბანო, აბაზანა“ ← მეგრ. აბანა „აბანო, სამკურნალო წყალი ან ტალახი. ადგილი, სადაც წყლით ან ტალახით მკურნალობენ“ ← ქართ. აბანო. ტოპონიმი: აბანაძ — სამკურნალო მინერალური წყალი ს. აყვარაშში (ფოქვეშის თემი).

აფხაზ. ა-დგჯელ — „მიწა, მიწა-წყალი; ადგილი, მხარე“ ← ქართ. — მეგრ. ადგილი „სივრცის ნაწილი დედამიწის ზედაპირზე, მიდამო“. ტოპონიმი: კუკულიდგილ — სახნავი, ქვაჩალიდგილ — ტყე (ორივე ს. მეორე კოპიტში); გოჯიადგილ — მინდორი, დათაიადგილ — საძოვარი, შა შიადგილ — სახნავი (სამივე სოფ. საჩაჩხალიაში).

ბაბუაიადგილ — საძოვარი, ყვამანიადგილ — ფერდობი (ორივე ს. ურთაში) და სხვ. დასახლებულ კომპოზიტურ ტოპონიმებში ი - კუთვნილებითი პრეფიქსია. მის წინ დასმული მსაზღვრელი კომპონენტები პირსახელებია: კუკულ, ქვაჩალ, გოჯ, დათა, შაშ, ბახვა და სხვ. მეორე კომპონენტი კი არის ა-დგაჯლ ლექსემის ლოკალური გამარტივებული ვარიანტი, რომლის თავკიდური ხმოვანი ა- ზოგ შემთხვევაში რედუცირებულია.

აფხაზ. ა-დატ, ადატ „დევი“ ← ქართ. დევი „უზარმაზარი მავნე არსება, კაცის მგავსი, რქიანი და ბანჯგვლიანი...“ (მეგრ. ნდემი „დევი; დიდტანიანი ვინმე ან რაიმე“). ტოპონიმი: ადუტიჩ კობართა// ადუტიჩ კვაბართა// ადუტიცუკვაბართა „დევის საბანაო“ — მღვიმე, წყარო მთა მკყვათიშხის კალთაზე, ს. აძხილაში (ტყვარჩელის თემი). აფხაზ. ა-ჩაჯ კუბართა „საბანაო; საბანებელი [ადგილი]“.

აფხაზ. ა-თჳ „ადგილი, ალაგი. კარავი, მწყემსის სადგომი“ ← მეგრ. თიფუ, თჳფუ. „მწყემსის ბინა. მწყემსის სადგომი“. შესაძლოა, სემანტიკურად დაკავშირებული იყოს თიფი „თივა“ (თიფუა „თიბვა“) ფუძესთან. თ. სახოკია აღწერს: „ბინა, ანუ, როგორც მწყემსები ეძახიან, თიფუ, სადაც მე უნდა გავჩერებულიყავი, წარმოადგენდა მინდორს მთის კალთაზე, ერთი ხევის ახლოს... ფარდული აქ არა არის-რა. ერთ ალაგას დიდი ცეცხლია დაგუგუნებული და... გარშემო მწყემსები უსხედან“ (სახოკია, 1950, გვ. 278). საერთოდ კი, ასეთ თიფუსთან ხის დროებითი ნაგებობაც ღვას, რომელსაც კარე ეწოდება. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ თიფუ// ათიფ სიტყვას, რომლის სემანტიკა ძალზე გაფართოებულია და, აფხაზურის გარდა, აბაზინურშიც არის გავრცელებული, ზოგი მკვლევარი აკავშირებს ინდოევროპულ ენებთან (იხ. ძიძარია, 1988, გვ. 69-70; შდრ. კვარჯია, 1981, გვ. 113). ტოპონიმები: ბიშხუტითეფ „ბიშხუტის სადგომი“ — ტყე-ფერდობი ს. ატიშადუში; უთრათეფ საძოვარი ანარაში (სამურზაყანოს მთა).

აფხაზ. ა-ინჭა, ეინჭა „კარსტული ჭა“ (ინფორმატორის განმარტება) ← მეგრ. ინჭა „ჭა“. ტოპონიმი: ეინჭა — კარსტული ჭა სამურზაყანოს მთაში, მდ. წარჩის სათავესთან. ინჭა-ს მთიან სამეგრელოშიც უჩანს მნიშვნელობა „კარსტული ჭა“ და კიდევ ცვლის „გარამი“ სიტყვას. მაგალითად, ინჭა// ბზაკალონიშ ინჭა ეწოდება კარსტულ ჭას ოლორის მარჯ. ნაპირას, ს. ფახულანში (წალენჯიხის რ.).

აფხაზ. აისგრ „ისლი“ ← მეგრ. ისგრი „ისლი“ ← ქართ. ისლი. ტოპონიმები: აისგრთრა „საისლე“ — ტყე აჭირკვატანკვარის სათავესთან (ს. ფოქვეში); აისგრრა // ეისგრე// ოისგრე „საისლე“ — მთა ლაშქინდარის განშტოება ჯუხუს სათავესთან (ს. მეორე კობიტი. ეისგრრა მთაა ლალიძგის მარჯ. მხარესაც). გურეისგრე — ბორცვი, ბულონსუკის კუდი ოქუმაბასთში.

აფხაზ. ა-კალოშ, ა-კვალაშ „ყურძნის ჯიშია ერთგვარი“ (ინფორმატორის განმარტება) ← მეგრ. კოლოში (ვაზის ჯიშია. კოლო „მწარე“). ტოპონიმი: აკალოშრა — ხევი მდ. ჯუხუს მარც. მხარეს (ს. ჩხორთოლი). ინფორმატორთა განმარტებანი: 1. „ნოლო ადგილია, კალოშს ჰგავს“; 2. „კალოში ხარობდა. ვაზის ჯიშია“.

აფხაზ. ა-კუტუა „კუ“ ← ქართ. — მეგრ. კუ, კუვი. ტოპონიმია: აკუთრა „საკუვე [ადგილი]“ — ლალიძგის მარცხ. შენაკადი არხახუჭმავე (ს.საჩაჩხალია).

აფხაზ. ა-კაჯრ „კირი“ ← „ქართ-მეგრ“ ტოპონიმები: აკირახუ// კირახუ — სერი, დასახლებული უბანი ოტაფის მარცხ. მხარეს. აქვეა წყარო აკირძე: ახუ (აფხაზ.) „გორაკი, ბორცვი, ბექობი“. ა-ძე („აფხაზ.“) „წყალი“. აკირბეღერთა „კირის ვამოსაწვავე ადგილი“ (ინფ. განმარტება) — ფერდობი წარჩის მარჯ. მხარეს (ს. ჩხორთოლი).

აფხაზ. ა-სგპ „სიპი“, „მერგელის ქანი“ (ინფ. განმარტება) ← მეგრ. სიპი „სიპი; სიპი (რბილი) ქვა“ (პ. ჭარაია) ← ქართ. სიპი „მაგარი, გლუვი ზედაპირის მქონე [ქვა]; სრიალა ზედაპირის მქონე, ჰოლიპული, გასიპული“ (ქეგლ). ტოპონიმები: ასპრა — ორგან ეწოდება მორევეს მდ. ლალიძგაზე, ს. ფოქვეში. განარჩევენ მსაზღვრელის დართვით: *აქაასგპრა* (აქაა „ხიდი“) და *აშგერაასგპრა* (*აშგერა* „ბზანარი“). ასგპ სიტყვის ვარიანტი ჩანს [ა]სგპ, რომელსაც ინფორმატორები განმარტავენ როგორც უსარგებლო, შავ მიწას. *ასგპკეარა* მდ. შანჭავარის მარჯ. შენაკადია ს. აძხიდაში (ტყვარჩელის თემი).

აფხაზ. ა-ტახტ „ფართო ლოდი“ (ინფ. განმარტება) ← მეგრ. ტახტი „ხის ფართო საწოლი. ფართო ლოდი“ ← ქართ. ტახტი. ტოპონიმი: ჩამანუყვა [ი] ტახტ — ფართო ლოდი სერზე, რომელსაც ჩამანუყვაახუ „ჩამანუყვას ბორცვი“ ეწოდება (ს. აყვარაში, ფოქვეშის თემი). „შამანუყვა (ჩამანუყვა) ფაჩულიას ეს ლოდი კამეჩებით ამოუთრევი ამ ბორცვზე. საღამოობით ზედ ჯდებოდა და გარემოს გადაჰყურებდა თურმე. მისი ბადიშის ოჯახში ინახება ყამა და ქამარი, რომლებზეც ქართულადაა წარწერილი პატრონის სახელი და გვარი“ (ინფორმატორის გადმოცემა, 1980 წ.).

აფხაზ. ა-ფონ „ფონი“ ← ქართ. — მეგრ. — ფონი „გასასვლელი მდინარეზე, სადაც თავთხელია“. ტოპონიმები: *აყვარჩაფანი* — სოფელი ლალიძგის მარც. ნაპირას (ტყვარჩელის თემი). აფხაზ. *აყვარჩ* „ადგილი, სადაც ადიდებულმა წყალმა ხე-ტყე დახერგა. ხერგი“ (ინფ. განმარტება). *მარკოზიფან*, *მიხაიფან*, *შეგვიფან* — ფონები და მორევეები ლალიძგაზე, ს. ფოქვეში. მარკოზ, მიხა, შეგვი პირსახელებია. შდრ.: ხაპაიფან//ხაპაშ ფონი — ფონი მდ. ოხოურეზე (საჩინო).

აფხაზ. *აქამპერ* „ხეა ერთგვარი“ (ინფ. განმარტება) ← მეგრ. კამპერი, კამპური „ჯონჯოლი“. ტოპონიმი: *აქამპურა//აქამპურა* — ტყე მორინჯის ზემოთში (საგვავერა).

ა-ქუბა „ქვაბი [სპილენძისა]“ ← მეგრ. ქვაბი. მეგრულში ქვაბი აღნიშნავს როგორც გამოქვაბულს, ისე ქვაბულსაც, ჩავარდნილ ადგილს ხმელეთზე ან წყლის ფსკერზე (ე.ი. მეტაფორული ოროგრაფიული ტერმინია). ამ უკანასკნელი მნიშვნელობით „ქვაბი“ შესულია სამურზაყანოელ აფხაზთა მეტყველებაში. ტოპონიმები: *აქვებრა* — მორევი ლალიძგაზე, ს. საჩაჩხალაში. მდინარის ნაპირზე კი არის სახანავები *აქვებარხა* „აქვების ვაკე“ და *აქვებარხ* „აქვებისთავი“; *ქვებისთოუ//აქვებუსთოუ* ღრმა ხევი საფაჩულიოს უბანში (ს. ჩხორთოლი). ინფ.: „ისეთი ადგილია, თითქოს ქვაბია ჩავარდნილი“.

აფხაზ. ა-ლლაპ „ლლავი, ლლაპო“ ← მეგრ. ლლაპი ← ქართ. ლლავი. ტოპონიმი: *აღლაპიანხა შიზ* „სადაც ლლავი მოკლეს“ (ინფ. განმარტება) — მორევი ლალიძგაზე, ს. კაციპაბლაში.

აფხაზ. ა-წურბელ „წურბელა“ ← ქართ.-მეგრ. წურბელა. ტოპონიმი: *აწურბელთრა//აწულბელთრა* „საწურბელე“ — გუბე კეკვაჩიკვარის მარც. ნაპირას, ს. აძხიდაში (ტყვარჩელის თემი).

აფხაზ. ა-ჭარკვატან, ა-ჭერკვატან „ბალახია ერთგვარი“ (ინფ. განმარტება) ← მეგრ. ჭაკვარტანი „ყვითელი შროშანი“, ჭარკვატანი „კოთხოჯი“ (იხ. მაყაშვილი, 1991). ტოპონიმი: *აჭარკვატანრა//აჭერკვატან[კვა]* რა—მდ. წიფიკვარის შენაკადი ს. აყვარაშში (ფოქვეშის თემი).

აფხაზ. აჯირგვალ „მწყემსის ჯიხური“ (ინფ. განმარტება) ← მეგრ. ჯარგვალი „მრგვალი ხეებით აგებული სახლი, ქოხი, ფაცხა“. ტოპონიმი: აჯირგვალ — ტყე ლალიძგის ზემოთში (ქ. ტყვარჩელი).

რა თქმა უნდა, საუკუნეების მანძილზე სიტყვათა სესხება ხდებოდა არა მარტო

ერთი მიმართულებით — ქართველური ენებიდან აფხაზურში, არამედ — პირიქითაც. ამას ადასტურებს სამურზაყანოს ტოპონიმიაც. კერძოდ, მეგრულთა მიერ შექმნილ მიკროტოპონიმებში გამოყენებულია აფხაზური ენის გეოგრაფიული და სამეურნეო ტერმინები:

აგვართა მეგრულსა და გურულში გავრცელებული სიტყვაა. ი. ჭყონიას განმარტებით, ესაა მწყემსის ან მონადირის საყარაულო ქოხი მთაში ან ტყეში (ჭყონია, 1910). პ. ჭარაიას აზრით, აგვართა წარმომდგარია აფხაზური სიტყვისაგან აგურა, რომელიც მეგრულში ახლაც ნიშნავს საქონლის ჩასამწყვდევ ალაგს“. იგივე ავტორი არგვათა-ს თვლის აგვართა სიტყვის რ- გადასმულ ვარიანტად და მათ ასე განმარტავს: „მრავალი საქონელი ერთად (რომელსაც აყენებდნენ ღობეგარშემოვლებულ ალაგას)“. ი. ყიფშიძისათვის არგვათა არის *толпа, сборище*. ამასვე იმეორებს გ. ელიავაც: „არგვათა - ხალხის კრებული, ბრბო“. აღნიშნული ფუძისაგან წარმოქმნილი ზნა „დოგვართუა“ აღნიშნავს საქონლის გუნდის დაყრა-დაწოლას ერთ ადგილას. გ. ელიავა თავის ლექსიკონში წარმოგვიდგენს ასეთ სემანტიკურ გადაწევას: გვართა „ზენი“, გვართუა „დაზენვა“. ტოპონიმი: ნააგვართ//ნაგვართ//ხუტუშ ნა[ა] გვართ — სახნავი ერისწყლის მარჯ. ნაპირას (ს.პ. შემეღეთი). ინფ.: „ხუტუს აქ ჰყოლია საქონელი და ჰქონია აგვართა“. აგვართა დასტურდება მთიანი სამეგრელოს ტოპონიმიშიც.

აკვარა, კვარა „ღელე“ ← აფხაზ. აკუარა „ღელე“. ტოპონიმები: ჭიჭე აკვარა//ჭიჭე ღალ „პატარა ღელე“ — უჩა ღალის მარჯ. შენაკადი ს. აყვარაში. ხუსაშ კვარა, ჯოგლოშ კვარა, ჯოჯიშ კვარა — ღელეები სოფ. ოხოჯაში (ხუსა, ჯოგლო, ჯოჯი პირსახელებია).

აფთარა, აფთურა, აფთერა ← „ქართა, საქონლის დასამწყვდევად შემოღობილი ადგილი“ ← აფხაზ. ააფთარა „მწყემსების საზამთრო სადგომი ადგილი ბარში“. ტოპონიმები: ნააფთერ — 1. მინდორი ლაჯიმონში (ს. რეჩხი); 2. ტყე წყურგილის სათავესთან (ს. ჩხორთოლი); 3. ერჭვა საძოვარს ს. კოხორის საზღვართან (ს. მუხური). კუბელიშ ნააფთერ — მინდორი ოქუმაბსთაში. კუბელი პირსახელია; კერგბიშ ნააფთერ — საძოვარი აქედგარაში (ს. რეჩხი). ინფ.: „აქ კრავის აფთერა ჰქონდათ“. აფთერა ლექსიკა დასტურდება მთიანი სამეგრელოს ტოპონიმიში.

აფშირა „ყველის ჩასაწყობი ხის ჭურჭელი“ ← აფხაზ. ა-ფშერაჰ „სარქვანი. მთლიანი ხისაგან გამოთლილი ცილინდრისებური ჭურჭელი“. ტოპონიმი: აფშირაშ დენადგემ „სადაც აფშირა დადგეს“ — ფართო მინდორი სამურზაყანოს მთაში. აქვეა ბორცვი „აფშირაშ სუკი“ და უღელტეხილი „აფშირაშ გინალ“ (გზა გადადის ბერზოაფუდან აშთაში). ინფ. გადმოცემა: „ჯვარელი მწყემსი ჯაბუ კიბოდან მოერეკებოდა საქონელს. გზაში დიდმა თოვლმა მოუსწრო და აქ დატოვა ყველით სავსე აფშირა“.

აქელა, აქეალა „მწყემსის ღრობითი სადგომი, რამდენიმე ფიცრისაგან შეკოწიწებული“ ← აფხაზ. ა-ქაალა „კარავი“. მეგრულში უფრო გავრცელებულია ვარიანტი [ა]ლუქელა. აფხაზ. ა-ლუ „ფიცარი“ (ე.ი. ალუქელა „ფიცრის კარავი“). ტოპონიმები: აქელა//აქეალა — ტყე ღელე ხუმაღალის მარჯ. მხარეს (ს. სილა, თაგილონი); ალუქელა//ალუქეალა — დავაკება ს. ჩხორთოლის შემოგარენში (სამურზაყანოს მთის კალთაზე. ა[რ]ლუნარქელა — ხეობა მორინჯის ზემოთში (ს. აგვავერა). ინფ.: „არლუნა პირსახელია“; ალუნარქელა//ალმარქელა — ტყე-ფერდობი ნაჯინის ქვემოთ (ს. საბულისკერიო, ოქუმის თემი); ლუქელა — ტყე-საძოვარი გვალაისთან (სამურზაყანოს მთა); ლუქელა //ულ[ა]ქელა — დავაკება მელენფ-

ერღში (ს. ყირღალიშქა); *უშულიშ ღუჭელა* — ტყე აბზაკვარის ხეობაში (სამურზაყანოს მთა); *თარაშ ნალუჭელ* — მინდორი დიდ აკიბოსა და შიფშხერას შუა (სამურზაყანოს მთა) და სხვ.

აყრა „გზა, ბილიკი“ (ინფ. განმარტება) ← აფხაზ. აყრა „გზა მთაში, ბილიკი“ (ინფ.). ტოპონიმები: *დიდი აყრა* და *ჭიჭე აყრა* ტყეებია ჭანგვარის კალთაზე, ს. რეჩხში; *თუნთიშ აყრა//თუნთიშ შარა* — კლდე-ფერდობები ოქუმწყარის მარც. ნაპირას (სამურზაყანოს მთა). ინფ.: „აყრა აფხაზურად გზაა, მეგრულად — შარა. ამ ადგილებში დათვის ბილიკები იყო და ხაფანგს უგებდნენ“. აქვეა ტყე „კაკო ნანაშ აყრა“.

აძგა, ძაგა „მლაშე წყალი, მუჯა“ ← აფხაზ. ა-ძგა „მუჯა“. ტოპონიმები: *აძგა//დიდი აძგა* — ოქუმწყარის შენაკადი ოქუმბსთაში; *ძაგა* — 1. ვეძა რეჩხწყარის მარც. მხარეს. აქვეა სერი ძაგაშ სუკი. აქედანვე გაედინება ძაგაშ ღალ (ს. რეჩხი). 2. კლდეები ჭიჭე ოფუჯის სამხრეთით. ინფ.: „მლაშე წყალი გამოედინება და საქონელი ეტანება“ (სამურზაყანოს მთა); *ჯოდორძაგა* — საძოვარი აკიბოს მთაზე და სხვ.

აძიხ, ძიხ „წყარო“ ← აფხაზ. აძღხ „წყარო“. ტოპონიმები: *აძიხ* — ღელე, შაშიკვარის მარც. შენაკადი ს. აკვარიკვაში; *კაბტონიშ ძიხ, ტუტუშ ძიხ* — წყაროები ს. რეკაში.

აძმახი, აზმახი „გუბე, პატარა ტბა (ბუნებრივი, ან ხელოვნურად გამართული მწყემსის სადგომის ახლოს)“ ← აფხაზ. ა-ძმახ „ჭაობი, ჭანჭრობი“ (ჯანაშია, 1954. იხ. აგრეთვე: ძიძარია, 1988, გვ. 70). ტოპონიმები: *ფართო აძმახი* — საძოვარი სარაგვოსა და უჩანაშ ნაყოფემს შუა (სამურზაყანოს მთა). *დიდაზმახი* — გუბე ოფუჯისა და ოქაკეში (სამურზაყანოს მთა), *ჭუბურაძმახი* — გუბე ბულონასუქსა და ოსიგრეს შუა (სამურზაყანოს მთა. ჭუბური მეგრულად წაბლია) და სხვ. *აძმახი, აზმახი* დასტურდება მთიანი სამეგრელოს ტოპონიმიაშიც.

ახკარა, ხეკარა „მწყემსისა და საქონლის დროებითი სადგომი“ ← აფხაზ. ახკარა „შემოღობილი ადგილი, რომელიც ეზოს აკრავს“. ტოპონიმები: *ნაახკარა* — 1. მინდორი ზღვის ნაპირას, ს. ნავგალოუში. ინფ.: „ახკარა იყო, საქონლისათვის ჰქონდათ შემოღობილი“. 2. ჩაის ფართობი ოქუმწყარის მარც. მხარეს. ს. მუხურში. *ახკარა, ხეკარა* დასტურდება მთიანი სამეგრელოს ტოპონიმიაშიც.

ახრა „მაღალი, მიუვალი კლდე“ ← აფხაზ. ახრა „კიცაბო კლდე“. ტოპონიმები: *ახრა* — 1. კლდე საჯიგანოში. აქვეა წყარო „ახრაშ წყურგილი“ (ს. წარჩე); 2. სალი კლდე ბაბაშის მარც. მხარეს (ს. ჭყონხუმლა) და სხვ. *აბძაკვარაშ ახრა* — კლდე აბძაკვარის სათავესთან, ოქუმბსთაში; *გორღამილი ახრა* — კლდეები სამურზაყანოს მთაში. *გორღამილი, ჩარღვეული, ნაპრალიანი*“ (მეგრ.); *მიკოთოლირი ახრა* — პიტალო კლდე ახრაჯარაში, ჯუხუს ნაპირას (ს.მ. კოპიტი). მიკოთოლუა „ჩამოთლა. კლდის ზედაპირზე ჭრა, თლა, კვეთა“ (მეგრ.). *წკონწყერიშ ახრა* — კლდეები წკონწყერიში, რაც მთა-საძოვარია ოკალმახის მარც. მხარეს (სამურზაყანოს მთა) და სხვ.

აჰაფუ, ჰაფუ — „მღვიმე, გამოქვაბული. შეღრმავებული ადგილი კლდის ძირას“ ← აფხაზ. ა-ჰაფუ „გამოქვაბული, მღვიმე“. ინფორმატორთა მტკიცებით, აფხაზური აჰაფუ აღნიშნავს კლდის ზემო ნაწილსაც. ტოპონიმები: *კვრგზაიაშ აჰაფუ* — მღვიმე ელიაკვარის მარც. მხარეს, ს. პირველ ოხურეში. *კვრგზაია* პირსახელია. *წყარამა ჰაფუ* „წყლიანი მღვიმე“ — მღვიმე ოქუმბსთაში. ჭერიდან წყალი მოწვეთავს; *ჭითა აჰაფუ//ჭითა წყარიშ აჰაფუ* — მღვიმე მთა ოისირის კალთაზე (სამურზაყანოს მთა) და სხვ. დარწმუნებით ძნელია თქმა, თუ ვინაა შემქმნელი ჩრდილოეთ

სამურზაყანოს ტოპონიმებისა — აჰაფუ, ჰაფუ — აფხაზი თუ მეგრელი მოსახლეობა.

სამურზაყანოში, განსაკუთრებით, აფხაზთა და მეგრელთა ეთნიკურ-ტერიტორიულ საზღვარზე, დასტურდება ხელოვნურ თუ ბუნებრივ-გეოგრაფიულ ობიექტთა ორსახელიანობა, ანუ ტოპონიმური სინონიმია, რაც ცნობილი ზოგადტოპონიმიკური (უნივერსალური) მოვლენაა. ორსახელიანობა შედგება, მიზეზი კი შეიძლება იყოს ტოპონიმის თარგმნა ერთი ენიდან მეორე (როგორც წესი, შემდეგ მოსული ხალხის) ენაზე (ამ შემთხვევაში სინონიმები სხვადასხვადროულია) ან ორი სხვადასხვა ენობრივი (დიალექტური) ჯგუფის მიერ თავ-თავისი სამოტივაციო (იდენტური ან განსხვავებული) ნიშნის დამოუკიდებლად ამორჩევა ნომინაციისათვის (ამ შემთხვევაში სინონიმია შეიძლება იყოს ერთდროული ან სხვადასხვადროული წარმონაქმნი). სინონიმებს იდენტური სოციალური ფუნქცია აკისრიათ — ისინი აღნიშნავენ ერთსა და იმავე გეოგრაფიულ ობიექტს, მაგრამ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან სახელდებისას ჩადებული სემანტიკითა და სიტყვაწარმოებითი მოდელით (თუმცა სიტყვაწარმოებითი მოდელები არაიშვიათად ტიპოლოგიურად ერთგვაროვანნი არიან).

ორსახელიანობა თავს იჩენს ტოპონიმთა ყველა კლასში — ჰიდრონიმიაში, ორონიმიაში, ოიკონიმიაში, აგრონიმიაში... გვარსახელთაგან ამ გვარით დასახლებული პუნქტის სახელის წარმოება მსოფლიოს მრავალ (თუ ყველა არა) ქვეყანაში გავრცელებული. მაგრამ სხვადასხვა ენაში საამისოდ არსებული ენობრივი საშუალებანი მეტ ან ნაკლებ პროდუქტიულობას იჩენენ. მეგრულში ჩვეულებრივია სა-ე პრეფიქს-სუფიქსის გამოყენება. იგი დაერთვის გვარსახელის ფუძეს, მაგალითად: აბა შია → სა-აბა ში-ო, ალფენიძე ← სა-ალფენი-ო, აფ შილავა ← სა-აფ შილ-ო, ფარულავა ← სა-ფარულ-ო... ხოლო იშვიათია -თი მაწარმოებლის გამოყენება (თოლორდავა ← თოლორდა-თი, ბერია ← ბერია-თი...). მეგრულში ასევე გავრცელებულია გვარსახელის მრავლობითი რიცხვის ფორმა ან კომპოზიტური სიტყვაწარმოება, რომლის მეორე კომპონენტი დასახლებული პუნქტის სახეობის აღმნიშვნელი ტერმინია (მაგალითები სამურზაყანოს ტოპონიმიდან: *ქირთბაიფიშ კუნთხუ* — ქირთბაიებით დასახლებული უბანი სოფ. ზარწუფაში; *ტურეფიშ მხარე* — ტურავებით დასახლებული უბანი სოფ. ხიტუშ მუხურში...). აფხაზურში კი ნორმატიულია მოდელი: გვარსახელები პლუს დასახლების აღმნიშვნელი ტერმინები *ა-ჰაბლა ან ა-ჰტა* „სოფელი“. აქედან გამომდინარე, წარმოქმნილი მეგრული მიკროკომონიმის (კომონიმი — სოფლის სახელი) აფხაზურ ვარიანტში გვაქვს კომპოზიტური სახელწოდება. რამდენიმე მაგალითი: ნაჰყებია[ა]რჰაბლა//სანაჰყებია — ნაჰყებებით დასახლებული უბანი და საფაჩულიო//ფაჩულია[ა]რჰაბლა-ფაჩულიებით დასახლებული უბანი სოფ. კაციჰაბლაში (თვით კაციჰაბლა-ში კაც პირსახელია); საგვარამიო//გვარამიარჰტა-გვარამიებით დასახლებული უბანი სოფ. მეორე კოპიტში; სალაბახუო//ლაბახუარჰაბლა — ლაბახუების უბანი სოფ. რეკაში; არცგვარამიაა//მოლენგვარამიფი „გამოღმა გვარამიები“ (აფხაზ. აარც „გამოღმა“ იგივეა, რაც მეგრული „მოლენი“) სოფ. მეორე კოპიტში და სხვ.

ზემოთ დასახლებული სინონიმური ტოპონიმები იდენტურნი არიან ფუნქციითაც და სემანტიკურადაც, ხოლო უკანასკნელ შემთხვევაში — სიტყვაწარმოებითი მოდელითაც.

აფხაზურ და მეგრულენოვან კომპოზიტურ ტოპონიმებში, რომლებიც სინონიმებია, ე.ი. აღნიშნავენ ერთსა და იმავე ობიექტს, ძალზე ხშირია მეორე (საზღვრული)

კომპონენტის (ჩვეულებრივ, გეოგრაფიული ტერმინის) თარგმნა-მონაცვლეობა (თუმცა არც ისაა გამორიცხული, თარგმნა მოჩვენებითი იყოს და სინამდვილეში საქმე გვექონდეს სახელწოდებათა (ვარიანტთა) სინქრონიულ წარმოქმნასთან.

ხდება მონაცვლეობა შემდეგი გეოგრაფიული ტერმინებისა:

მეგრ.

სუკი „ბორცვი, ბექობი, გორაკი“
რზენი „ვაკე“

ფერდი „ფერდობი, გვერდობი“
წყურგილი „წყარო“
ღალღ „ღელე“
ტყა „ტყე“
ოჩაიე „საჩაიე“ (ჩაის ფართობი)
კირდე „კლდე“
რიყე „რიყე“
ნოხორი „ნასახლარი“

ქვინჯი „ძირი“
გოლა „მთა“
ტო[მ]ბა „ღრმა ადგილი მდინარეში.
მორევი“

აფხაზ.

ა-ხუ (იმავე მნიშვნელობით)
არხა „ვაკე“ (ინფორმატორის
განმარტებით)
ანაარა (იმავე მნიშვნელობით)
აძგხდ „წყარო“
აკვარა „ღელე“
ა-ზნა „ტყე“
ა- ჩაითრა (იმავე მნიშვნელობით)
ა-ბოხუ „კლდე“ (ინფ. განმარტება)
ა-ყუარს „რიყე“
ა-ნხარათა „დასასახლებელი,
საცხოვრებელი ადგილი“
(ინფ. განმარტებით: „ნასახლარი“)
ა-მწა „ძირას“, „წინ“
ა-შხა „მთა“
ა-ძმგუ „პატარა ტბა; დაგუბებული
წყალი მდინარეში“.

ვასახელებთ სინონიმურ ტოპონიმებს, რომლებშიც ძირითად განსხვავებას სწორედ ზემოთ ჩამოთვლილი და განმარტებული ლექსემების მონაცვლეობა ქმნის: ივანეიხუ/ /ივანემ სუკი – ბორცვი ს. მეორე კოპიტში, საჩინოხუ/საჩინო სუკი – გორა ს. პატრახუწაში (ოჩაიხირის რ.), ლოგუაარხუ/ლოგუეფი სუკი – სერი სოფ. რეკაში, პეტიაშ სუკი/პეტიახუ – ბორცვი ს. მეორე კოპიტში და სხვ. ბადლაიჩხა//ბარდლაშ რზენი – სახნავი ს. მეორე კოპიტში, როზანიჩხა//როზანიშ რზენი – ვაკე ს. მეორე კოპიტში; გედლაჩინაარა//გედლაჩიშ ფერდი-ფერდობი ს. მეორე კოპიტში. არანაძიხ/ /არანაშ წყურგილი – წყარო ს. ნარჯხეუში, პეტრემ წყარი/პეტრეიძიხ – წყარო ს. საჩინოში, ბახვაიძიხ//ლაბახუაშ წყურგელი – წყარო ს. რეკაში, გოჯოგიაძიხ// გოჯოგიაშ წყარი – წყარო ს. მეორე კოპიტში და სხვ. აგრუაკვარა//აგრუაშ ღალღელე სოფ. საჩინოში, ბორძალიშ ღალღ//ბარზალკვარა – ღელე სოფ. რეკაში. ხუმფიკვარა//ლაბახუეფიშ ღალღ – ღელე სოფ. ოხოჯაში და სხვ. ზუყვაშ ტყა// ზუყვაიზნა – ტყე სოფ. რეკაში; კუჩაშ ოჩაიე/კუჩაიჩაითრა და ხუმფიჩაითრა// ხუმფუშ ოჩაიე – ჩაის ფართობი სოფ. რეკაში; მაციაბოხუ/მაციაშ კირდა – ბორცვი სოფ. საჩინოში; რეყე/აყვარა – ვაკე-სახნავები სოფ. კაციპაბლაში; გვაგვინხართა/ /გვაგვაშ ნოხორი – სახნავი სოფ. ოხოჯაში, ჯოგლაშ ნოხორი/ჯოგლოინხართა – ბორცვი სოფ. ოხოჯაში, ღარწკიანიხართა//ღარწკიეფიშ ნოხორი – მინდორი სოფ. ნარჯხეუში, ჯახუტიშ ნოხორი/ჯახუტელხართა – სახნავი სოფ. რეკაში და სხვ. ახრაშქვინჯი/ახრამწა – კლდისძირები წარჩის ზემოთში; ჟიპიშხა//ჟიპიშ გოლა – მთა, საძოვარი აკიბის გზაზე; აძმგუ/ტომბა-მორევი მდ. ოხოჯეზე, სოფ. აძიდაში (აგუბედის თემი), ხაპაიფან/ხაპაშ ფონი – ფონი მდ. ოხურეიზე, ს. საჩინოში და

სხვ.

ქრონოლოგიურ (თარგმნილ) ან სინქრონიულ სინონიმებს წარმოადგენენ აგრეთვე ქვემოთ ჩამოთვლილი პარალელური ტოპონიმები: აგუბედია//გუბედია, ცემკვაშ წყარი//სუბუქიფეშო წყურგილი, ჭიჭელა//აკვარა, გუგვიძაგა//გუგუშ ძაგა, გუგუშ ძაგაშ წყარი//ძაგაძ, აცაშ ბელგრათა//ხატიშ დახვენჯი, ახეცარა//ცხიმურონა, ნარგს/აურგსრგმუა, ილორგური//ელგრნგხა, აბაჟუხუ//ნაჯიხ, ახეფორხუ//ფორხი ჭუბური; საშაკაიო//ახუწა, სეფანიჰუსთა//სეფანიშ ნანოყუნ, ვასასართა//შხურიშ ოლაჰუე, ახუნწა//მენჯი, საშნაშ კვარა//საშნალკვარა, სოლომკაარხუ//სოლომკეფიშ ნოხორი, ანიშვაფშაკვარა//ჭითა დიხაშ ღალ, ჯგერიანაბაარხუ//ჯგერიანიშ სუკი, თარაარხუ//ფუნეკულიორი, მენჯი//აწუწუშკვარა; აშთაშ ღალ//აშთაკვარა, ახვა//ლაკადა, კაკურიანფართა//კაკურიან ნასხაპა, მარმანკვარა//მარმანკვარაწყარი, უჩა სუკი//ახუედექვაწუვა, ყარაბაქიშ ნოხორი//ყარაბაქიაფთრა, ამმანქვარყან//ყორადილი ამმანი, აფსრაკვარა//სამაჯინო, აღრუბყრა//ფიცარიშ კიბე, ახვარა//თარგვანტიონი, აპვეიკვარა//აპვეიშ ღალ, ჰამაქერა//მაქერე სხული და სხვ.

ზოგიერთ შემთხვევაში აშკარად ჩანს ამა თუ იმ ენობრივი ვარიანტის უწინარესობა. მაგალითად, ტყის სახელი *კოლოშანი* (სოფ. ნარჯხეუ) უფრო აღრინდელია, წარმოქმნილი მეგრული -ან (←-ონ) სუფიქსით, ვინემ მისი აფხაზური ვარიანტი აკვალაშანი (კოლოში ლექსემა მეგრულიდან აფხაზურშიცაა შესული. იგი ვაზის ჯიშის სახელია). აფხაზური სიტყვა ა-ხურმა ქართულიდანაა ნასესხები. მაგრამ ტოპონიმი *ახურმანა* (ბორცვი სოფ. კოხორაში) მეგრულში უკვე არსებული ოხურმანა (ანა ← -ონა) სახელწოდების გვიანდელი ვარიანტია. ამასთანავე, აფხაზური წარმომავლობის ტოპონიმების მეგრულ ვარიანტებს ხშირად მხოლოდ თავკიდური ა ხმოვანი აქვს ჩამოცილებული: აკვარათბაა//კვარათბა, აჩადიშხვა//ჩადიშხვა, აშანწაკვარა//შანწაკვარა, აჰამგვართა//ჰამგვართა, ახაფალარა//ხაფალარა და სხვ.

ტოპონიმიკური ადაპტაციისას ხშირია გადააზრება ერთი ან რამდენიმე ბგერის მსგავსების ნიადაგზე, ან კომპოზიტური სახელწოდების ერთი კომპონენტის გადააზრება, ხოლო მეორის თარგმნა. დავასახელებთ ორიოდ მაგალითს: ერისწყლის მარცხენა ნაპირას, მაღლობზე, არის ქართული არქიტექტურის ცნობილი ძეგლი *წველკარი*, შუა საუკუნეების ქართული ასომთავრული და მხედრული წარწერებით (გალის რაიონის სოფ. ხოლე). აფხაზებმა ჩათვალეს, რომ ეს არის აფხაზური სიტყვა *აცკარ* „მიჯნა, საზვარი“, ხოლო წველკარი — მისი „მეგრული ტრანსფორმაცია“. ჰიდრონიმი *ერ[ი]წყარი* (ლიტ. ფორმა ერისწყალი), რომელიც არქანჯელო ლამბერტის „სამეგრელოს რუკაზე“ არის აღნიშნული (1654წ.), აფხაზურ ენაში შესულია როგორც ავარძე, ე.ი. წყარ-ლექსემა თარგმნილია (აფხაზ. ა ძე „წყალი, მდინარე“), ხოლო პირველი კომპონენტი ერი (←ერთიში. ადგილის სახელწოდება მდინარის სათავესთან) გადააზრებულია და ჩათვლილია აფხაზურ სიტყვად ავარ „მღვრიე ნაკადი“.

ქართველური ენებიდან აფხაზურში სიტყვათა სესხების ხასიათი და ქვედა ქრონოლოგიური საზღვარი გამოკვეთილია (გვანცელაძე, 1997), მაგრამ აფხაზთა და მეგრეთა თანამედროვე ეთნიკურ-ტერიტორიულ საზღვარზე მცხოვრებთა მეტყველების (და არა მარტო ტოპონიმის) ნიმუშების თანამედროვე ტექნიკური საშუალებებით ჩაწერა და გამოწვლილვით შესწავლა ბევრ საინტერესო ფაქტს მისცემდა ენათა ინტერფერენციით დაინტერესებულ მკვლევარს.

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. გვანცელაძე, 1997 – თ. გვანცელაძე, აფხაზეთის ისტორიოგრაფიის ლინგვისტური საფუძვლები, ავტორეფერატი ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაციისა, თბ., 1997.
2. ელიავა, 1997 – გ. ელიავა, მეგრულ-ქართული ლექსიკონი, თბ., 1997.
3. თამარაშვილი, ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, ტფ., 1902.
4. ინალიფა, 1965 – Инал-ипа Ш. Р., Абхазы, Сухуми, 1965.
5. კვარჭია, 1981 - Кварчия В.Е., Животноводческая (постушеская) лексика в абхазском языке, Сухуми, 1981.
6. მაყაშვილი, 1991 – ა. მაყაშვილი, ბოტანიკური ლექსიკონი, თბ., 1991.
7. სახოკია, 1950 – თ. სახოკია, მოგზაურობანი, თბ., 1950.
8. ყიფშიძე, 1994 – ი. ყიფშიძე, რჩეული თხზულებანი, თბ., 1994.
9. ცხუმელი, 1990 – ბ. ცხუმელი, აფხაზეთი და აფხაზები აღმოსავლურ და ევროპულ წყაროებში (VIII-XVIII სს). „ცხუმი“, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სოხუმის ფილიალის სტუდენტურ-ახალგაზრდული ჟურნალი, სოხუმი, 1990.
10. ძიძარია, 1988 – Дзидзария О. П., К Этимологии некоторых мегрельских пастбищных лексем. Абхазский институт языка, литературы и истории им. Д.И. Гулиа, Известия, XVI, Тб., 1988.
11. ჭარაია, 1997 – პ. ჭარაია, მეგრულ-ქართული ლექსიკონი, თბ., 1997.
12. ჭყონია, 1910 – ილია ჭყონია, სიტყვის კონა სულხან-საბა ორბელიანისა და დ. ჩუბინაშვილის ლექსიკონებში გამოტოვებული სიტყვებისა, ს. – პეტერბურგი, 1910.
13. ხორავა, 1990 – ბ. ხორავა, ოდიშ-აფხაზეთის პოლიტიკური ურთიერთობის ისტორიიდან (ისტორიულ-გეოგრაფიული მიმოხილვა), ჟურნ. „ცხუმი“, სოხუმი, 3, 1990.
14. ჯანაშია, 1954 – ბ. ჯანაშია, აფხაზურ-ქართული ლექსიკონი, თბ., 1954.
14. ჯავახიშვილი, 1989 – ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს საზღვრები ისტორიულად და თანამედროვე თვალსაზრისით განხილული იხ. ისტორიული რარიტეტები, თბ., 1989.

РААТА TSKHADAIA

TOWARDS THE ONE PROBLEM OF THE ABKHAZ-MEGRELIAN TOPONIMYC INTEGRATION IN THE PLACE-NAMES OF SAMURZAQANO

Modern ethnical territorial borderline of Abkhazians and Megrelians lead on a small strach of ancient colchis - on the left bank of the river Ghalidzga. In this small district there are mingled population, bearing language and ethnographic features of the two peoples. Abkhaz ethnic group has established in the region since the late 17th century. Megrelians (one of the Kartvelian tribes) are native.

Three centuris-old habitation in the common area served to creat friendship between the said ethnic groups and resulted in the mingling of their rits, customs and traditions; mixed marriages have been auite common moreover.

Wedding was facilitated by the fact that "Abkhazians" of Samurzakhano geneticaly are Kartvelians (namely, Megrelians), who are Christians and not Moslims as ethnic Apsuas (who are ferferred as Abkhazians modern times).

On the ethno-territorial boundary of Abkhazians and Megrelians the work to identify the etimology of place names has been carried out in four diferent direction.

ელიშერ ჰელიძე

სამეტყველო კოდირების ერთი ნიმუში მისტიკური სიმბოლიზმის ასპექტით

წინამდებარე კონფერენციის რუბრიკა, დევიზი — ესაა კოდირება და კულტურის მოზაიკურობა. ამ თემაზე წაკითხულ იქნა მოხსენებები ძირითადად პრაქტიკული, მასალობრივი კვლევის ასპექტით. იყო განზოგადების ანუ თეორეტიზების მცდელობანი. ყველა მოხსენებას უმკველად ჰყავდა თავისი მსმენელი. ჩვენც თავს უფლებას მივცემთ, გამოვთქვათ (ძირითადი დასკვნების სახით) ჩვენი შეხედულებანი აღნიშნულ საკითხზე, იმ იმედით, რომ შესაძლოა საინტერესო აღმოჩნდეს ამ დარბაზში მსხდომთაგან ვინმესთვის.

თუ კოდირებას, კოდს ჩვენ გავგებთ შინაგან აზრად, ხოლო მოზაიკურობას — მრავალფეროვნებად, მაშინ კულტურა შეიძლება განმარტებულ იქნას როგორც შინაგანი მთავარაზრის (კოდის) მრავალფეროვანი (მოზაიკური) გამოვლინება, ანდა შინაგანი მთავარაზრის გამოვლენითი მრავალფეროვნება. ვფიქრობთ, სწორედ ამ გაგებითაა კულტურა ფენომენი ანუ, რასაც ეს ბერძნული სიტყვა ნიშნავს, წარმოჩინება, გამოვლინება, მოვლენა (ბერძნ. $\iota\omicron\phi\alpha\ \iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ — „ჩენილი“, „ვლენილი“, ზმნიდან $\phi\alpha\iota\nu\omega$ — „ჩენა“, „ვლენა“).

საეკლესიო თეოლოგიაში არსებობს მნიშვნელოვანი სწავლება „შინაგანი სიტყვისა“ და „გამოვლენილი სიტყვის“ შესახებ. „შინაგანი ანუ ენლიათეტური (ბერძნ. $\epsilon\nu\delta\iota\alpha\theta\epsilon\iota\omicron\tau$)¹ სიტყვა ესაა იგივე იმანენტური აზრი, გონი, რაც ქმნის და მსკვალავს სამყაროს, ხოლო გამოვლენილი ანუ პროფორიკული (ბერძნ. Προφορικος)² სიტყვა ესაა თავად სამყარო, როგორც შინაგანი სიტყვის გამოვლენითი მრავალგვარობა, რაც მისტიკური სიმბოლიზმის თვალთ განიჭვრიტება.

შემეცნებითი მოღვაწეობის უამს შემეცნებელი არსება უპირველესად აღიქვამს „გამოვლენილ სიტყვას (პეტრიწის ტერმინოლოგიით „გარემოსილ სიტყვას“), ხოლო შემდეგ, მისი გზით, მისი გავლით, წვდება და შეიმეცნებს „შინაგან სიტყვას“. წვდომა „შინაგანი სიტყვისა“ ცხადს ხდის, რომ „გამოვლენილი (პეტრიწით „გარემოსილი“) სიტყვა“ სხვა არაფერია, თუ არა გრძობადად შეხებადი და სულიერად აღსაქმელი გარსი „შინაგანი (პეტრიწით „შორისმდებარეობითი“) სიტყვისა“. ნებისმიერი გარეგანი მოვლენა, ნებისმიერი რხევა გარსისა (სხვა სიტყვისა). თვალისათვის თუნდაც ალოგიკური და თითქოსდა სრულიად შემთხვევითი შინაგანად, რა თქმა უნდა, ღრმად კანონზომიერია, როგორც გონისეული პირველ-მიზეზის შედეგობრივი გამოვლინება.

ამრიგად, ტერმინი „შინაგანი სიტყვა“ გულისხმობს შინაგან აზრს ანუ, უკეთ, მოიცავს შინაგან აზრებს. აღნიშნული აზრები, თუნდაც მრავლობით რიცხვში წარმოდგენილნი, არსობრივად მხოლობითის გაგებისაა, როგორც „შინაგან

სიტყვაში“ გამთლიანებულნი. მართლაც, შინაგანი სიტყვა ესაა მთლიანობა და განუყოფლობა შინაგანი აზრებისა, ხოლო შინაგანი აზრები იგივეა, რაც კულტურის როგორც გამოვლენილი სიტყვის მიზეზობრივი სათავეები.

ამგვარად, შემეცნების ჟამს, ვჭვრეტთ რა კულტურას როგორც ზედმიწევნით კანონზომიერ და შედეგობრივ მრავალგვარობას, გარეგანიდან შინაგანისკენ ვწინაურდებით და ცალკეულ გარე მოვლენათა შინაგანი აზრების ანუ მიზეზობრივი სათავეების აღქმით, მათ მთლიანობასაც ვაცნობიერებთ. ეს არის სწორედ შინაგანი სიტყვა ანუ შინაგანი მთლიანობითი ერთაზრი, მთლიანაზრი, რაც, აგრეთვე თავის წარმომშობ წყაროს (დასაბამს) გულისხმობს და (შემეცნებითი წინწვდომის ანუ ღრმადწვდომის პროცესში) მიგვიძღვის კიდევ იგი (უკეთ, ვიწინამძღვრებით კიდევ მის მიერ) უფრო შინაგანი ანუ უშინაგანესი პიროვნული პირველსიტყვისკენ, მთავარაზრისკენ, როგორც შემოქმედაზრისკენ, შემოქმედგონისკენ, მთავარდასაბამისკენ.

ამრიგად, ნებისმიერი მოვლენის შემეცნება ანუ მოვლენის გნოსეოლოგიური ჭვრეტა გულისხმობს სამ ეტაპს: გარეგანიდან — შინაგანისკენ, შინაგანიდან — უშინაგანისკენ. ონტოლოგიურად, რა თქმა უნდა, ეს ეტაპები (მიზეზ-შედეგობრიობის შესაბამისად) პირუკუ მიმართულებიან: უშინაგანისგან ანუ უდასაბამიერისგან — შინაგანი განფენადობა, შინაგანი განჭოლვა აზრისა, შინაგანად განფენილი აზრისგან კი, როგორც მთლიანაზრისგან — გამოვლენითი მრავალგვარობა, როგორც სამყარო, როგორც კულტურა, როგორც ფენომენი („ვლენადობა“).

რომ განისაზღვროს ამა თუ იმ ერის კულტურის ჭეშმარიტი რაობა, უნდა ვწვდებოდეთ იმ არსებით მიზეზს, მთავარაზრს, რომლის გამოვლინებასაც ის წარმოადგენს. კულტურის წვდომა-შემეცნება თავისთავად არის კულტურული მოვლენა, კულტურის ნაწილი. ამ ასპექტით კულტურა იგივეობრივია ადამიანისა. ადამიანი, ერთი მხრივ, ქმნილებაა ღვთისა, შედეგია ღვთის შემოქმედებითი აზრისა, მეორე მხრივ კი თვითვეა საკუთარი თავის შემეცნებელი და საკუთარ თავში წვდომის გზით მარადიულად ჭეშმარიტებისაკენ წინმწვდომი (შდრ. პავლე მოციქული: „უკუანასა მას დავივიწყებ და წინასა მას მივსწულები“, ფილი პ. 3.13).

კულტურის შემეცნებელი, ანალიტიკური ნაწილი არის მეცნიერება (ბერძნ. *Επιστήμη*). შესაბამისად, მეცნიერების უდიდესი მნიშვნელობაც სწორედ ამით განისაზღვრება, რადგან კულტურის არცერთი სხვა ფორმა არ ახდენს საკუთრივ ამ კულტურის ანალიზს. პირიქით, ყველა ეს ფორმა თავისთავად არის ანალიზის, შესწავლის ობიექტი. მეცნიერება, რა თქმა უნდა, კულტურის ნაწილია, კულტურის ფორმაა, მაგრამ განსხვავებით ყველა სხვა ფორმისაგან, იგი კულტურულ ფენომენად სწორედ მაშინ ხდება, როდესაც გვევლინება ამ კულტურის პირუთვნელ ანალიტიკოსად, აბსოლუტურად ობიექტურ შემსწავლელად. მიზანი ამგვარი შესწავლისა არის, როგორც აღვნიშნეთ, კულტურის ყველა სახეობის, ყველა გამოვლენითი მრავალგვარობის არსობრივი პირველსათავის, პირველაზრის განსაზღვრა, გაცნობიერება და ამ გზით არსებული „კულტურული მასალის“ ანუ ერის მოღვაწეობის გამოვლენითი მრავალფეროვნების რაობის გარკვევა ანუ არსებული მასალის ანალიზურ-სინთეზური (ე.ი. კვლევითი) დამუშავება, კულტივაცია, რასაც ნიშნავს კიდევ „კულტურა“. სხვაგვარად, ერის მოღვაწეობას კულტურულ ან ცნობიერ, გააზრებულ, რაობაგარკვეულ ფენომენად აქცევს საკუთრივ მეცნიერება. სწორედ ესაა „განვითარება“. ტერმინი „განვითარება“ (რომელსაც მოვუხებთ იდენტური მონაცვლევები: „ვითარება-ქმნა“, „განრომელება“) გადმოსცემს

ბერძნულ ზმნას Ποι οω , რაც ეფუძნება ნაცვალსახელს Ποισ („რომელი“, „როგორი“, „რაგვარი“) და ნიშნავს „რაობის, რაგვარობის მიცემას“, „გაშინაარსებას“, „გამსჭვალვას“, „ფორმირებას“. ტერმინი „განვითარება“ (ანუ „ვითარების“ ე.ი. რაგვარობის, რაობის მიცემა ან შექმნა) XII ს.-იდან იჩენს თავს (წმ. გიორგი მთაწმინდელი მის ნაცვლად იყენებს ტერმინს „განპოხება“). აი, ორი ნიმუში: „მეცნიერებითა საღმრთოთა განვითარებული“, „სიტყუთა და სულითა განვითარებული“!

კულტურის „განვითარება“ (ვნებით გვარში) ნიშნავს მის მიერ რაობის, რაგვარობის შექმნას, მის გაშინაარსებას. „განვითარებული“ კულტურა იგივეა, რაც გაშინაარსებული, რაობაშექმნელი, ჰემმარიტი აზრით გამსჭვალული, ფორმირებული კულტურა, ხოლო კულტურის „განვითარების“ ცხადყოფელია სწორედ მეცნიერება, რომელიც აღგენს ამა თუ იმ კულტურის „რაობას“ ანუ „ვითარებას“.

ზემოთქმული, ვფიქრობთ, უეჭველს ხდის მეცნიერების უდიდეს მნიშვნელობასაც და უდიდეს საფრთხესაც. თუ შინაგანი მთავარაზრის, როგორც ერის კულტურის დასაბამის რაობა ანუ „ვითარება“ (ე.ი. რაგვარობა) მართებულად ვერ დადგინდება, თვით ეს კულტურაც აბსოლუტურად მცდარად იქნება აღქმული ანუ არსებითად მოხდება აღნიშნული კულტურის დაჩრდილვა და ერის როგორც წინაისტორია, ასევე აწმყო და მომავალი რაობადაუდგენელი ფსევდოკულტურის ხიბლში გაეხვევა, ფსევდოკულტურის ზმანებაში მოხდება მისი სვლა.

შესაბამისად, კვლევა უნდა წარიმართოს სრული მეცნიერული ობიექტურობით. შედეგი ამგვარი კვლევისა უაღრესად კეთილნაყოფიერი იქნება, რადგან ვინც შინაგანი მთავარაზრის (ე.ი. „შინაგანი სიტყვის“) ამა თუ იმ გამოვლინებას მართებულად შეისწავლის ანუ მართებულ „თეორიას“ (ე.ი. მართებულ „ხედვას“, მართებულ „განჭკრეტას“) მისცემს მას, შეძლებს საკუთრივ შინაგანი მთავარაზრის, ძალისამებრ, შემეცნებასაც.

ქართული კულტურის „შინაგანი სიტყვის“, მისი „შინაგანი მთავარაზრის“ რაობა ზოგადი ასპექტით კარგა ხანია დადგენილია. ესაა ქრისტიანობა, ქრისტიანული გონი, რაც ქართველმა ერმა ცნობიერად შეიძინა ანუ, უკეთ, რითაც ქართველი ერი ცნობიერად განიმსჭვალა „უთმა თვისსა“. ქართული კულტურა ქრისტიანული გონის გამოვლინებაა. ქართველი ერის გამსჭვალვა, განჭოლვა ქრისტიანობით იმდენად ყოვლისმომცველია, იმდენად გრძნობადია (სულიერი გრძნობადობით), რომ იგი წარმოჩნდება აღნიშნული ერის სულად, რომლის ჭურჭელიც ქართული კულტურაა. სახეზეა ქართველი ერის ქრისტიანობასთან „შეარსება“ (μετνοσία), რაც აღნიშნული ერის ისტორიაში დაფიქსირებულ ყოველ გარეგნულ-ფაქტს მისი შინაგანი მთავარაზრის, მისი გონის, მისი სულის ერთ-ერთ გამოვლინებად დაგვისახავს.

ენობრივი ფენომენი, როგორც ცნობილია, განუყოფელი ნაწილია ერისა და ეროვნული კულტურისა. ისევე როგორც მატერიალური დრო, ესაა მარადისობის მოძრავი ხატი, ასევე, შეიძლება ითქვას, რომ სამეტყველო (ანუ „პროფორიკული“) ენაც იგივეა, რაც „შინაგანი სიტყვის“, შინაგანი გონის მოძრავი ხატი, მარადიული და უძრავი აზრის მოძრაობაში გამოვლინება.

ენის ისტორიაში მომხდარი მოვლენები, ცხადია, „შინაგანი სიტყვის“ გამოხატულებათა ანუ ყველა ეს მოვლენა შინაარსეულია, „ვითარებაქმნილია“ ანუ რაობაშექმნილია და არა — შემთხვევითი (ძველი ქართულით, „იბედვი“).

რაიმე ენობრივი მოვლენა თავისი გენეზისით ისევე შინაგანია ერისათვის (და

არა ოდენ გარეგანი ლინგვისტური ფაქტი), როგორც ეთნოლოგიური, სოციოლოგიური თუ გნოსეოლოგიური ძვრები. ენის თეოლოგია ეფუძნება იმ დებულებას, რომ ენა საღვთო წარმომავლობისა, ღვთივმოძინარეა. შესაბამისად, არსებითი ენობრივი ცვალებადობანი, ვფიქრობთ, ახსნაღია სწორედ „შინაგანი სიტყვის“, ერის შინაგანი გონის ძალისამებრ წვდომის შედეგად. აქაც შემეცნებითი გზა იგივეა: გარეგანი ფაქტიდან — „შინაგანი სიტყვისკენ“, შინაგანი მთლიანობითი ერთაზრისაკენ, მისგან კი — უშინაგანესი პიროვნული შემოქმედაზრისკენ.

ვფიქრობთ, საყურადღებო უნდა იყოს, რომ ენობრივი ფენომენის კვლევისას ამგვარსავე სწავლებას გადმოგვცემს პეტრიწი, როდესაც აღნიშნავს:

„დასდებს ეკლესიასტე კერძოდ სიბრძნისად ქცევასა ენისასა და აღვსნასა და დარღუევასა სიტყუათასა, სადაგთ — იგი პირველ შეიმდგომის, რადთა მორთულად და აღკაზმულად გუაქუნდის გარემოსილი და მენიშე აობათა ენისათა და მის მიერ ნაზიუანთა⁴ შევიმალთ შორისმდებარისა და სულითისა სიტყუსად, რომლისა მექონეობითა გუერქუმის სიტყუერ. და კუალად რადთა თვთ მის შორისმდებარეობისა სიტყუსაგან ვეძღუანეთ მოქმედებათადმი გონებისა და ღმრთისათა, ვითარცა არსთა ცნობისაგან მოგზაურნი ზესთარსისადმი“ (პეტრიწი, II, გვ. 220-221).

წარმოდგენილი სწავლება, ჭეშმარიტად უშესანიშნავესი თავი მწვდომელობითი სიღრმით, ცხადყოფს, რომ შემეცნებელი ადამიანი, ვინც „არსთა ცნობისგან მოგზაურობს ზესთარსისადმი“, უპირველესად ენის გარეგან ვითარებას ანუ „გარემოსილ (პროფორიკულ) სიტყვას“, ენის „აობათა“ — რავგარობათა „მენიშეს“ — მიმანიშნებელს, მომასწავებელს განჭვრეტს, შემდეგ კი შემეცნებითად ღრმავდება მასში და შეიცნობს „შორისმდებარეობით (ენდიათეტურ) ანუ „სულით“ სიტყვას, ხოლო ამ უკანასკნელის (შორისმდებარეობითი სიტყვისა) მიერ იწინამძღვრება უშინაგანესისკენ, შემოქმედგონისკენ ანუ „გონებისა და ღვთისკენ“.

როდესაც აღნიშნული ასპექტით ქართული ენის ისტორიას ვუკვირდებით, მრავალ სხვა საკითხთან ერთად ყურადღებას ვაქცევთ ხანმეტობა-ჰაემეტობის ცნობილ პრობლემასაც.

ჩვენ, ცხადია, გვერდს ვუვლით აღნიშნული პრობლემის ისტორიის გადმოცემას, აღვნიშნავთ მხოლოდ ერთ მომენტს: ხანმეტობასა და ჰაემეტობას შორის ქრონოლოგიური მამართებაა და არა დიალექტური. ამას ადასტურებს მოღწეული ძეგლების დათარიღებაც და ის ცნობილი ფაქტიც, რომ ხანმეტურ და ჰაემეტურ ტექსტებს შორის მხოლოდ პრეფიქსალური განსხვავებაა და აბსოლუტურად არაფერი სხვა, მაშინ როცა დიალექტთა მონაცვლეობა აურაცხელ სხვადასხვაობას წარმოქმნის. თვით ა. შანიძეც უფრო აქეთკენ (ე.ი. ჰაემეტობის ქრონოლოგიური გვიანდლობისკენ) იხრებოდა, როდესაც „ხანმეტ ლექციონართან“ დაკავშირებით აღნიშნავდა: „რომ დარწმუნებული ვიყვნეთ იმაში, რომ პრეფიქსული ჰაემეტობისგან იყოს წარმოშობილი... მაშინ ზემორე მოყვანილი შვიდი შემთხვევა ძალიან კარგი მაგალითი იქნებოდა ხანის ჰაემეტ ქცევის პროცესის გასათვალისწინებლად“⁵.

ვფიქრობთ, გამოსარიცხია ისიც, თითქოს ადგილი ჰქონდა მწიგნობრობის ცენტრის გადანაცვლებას, რადგან ერთიანი მწიგნობრული ტრადიციის არსებობის დროს ლოკალური გადანაცვლება არავითარ არსებით ცვლილებას არ იწვევს.

ამრიგად, ფაქტია, რომ VI-VII სს-იდან იწყება ხანმეტობის ჰაემეტობით შეცვლა და ფაქტია ისიც, რომ ეს მოვლენა მხოლოდ ლინგვისტურად ვერ იხსნება, რადგან არ არის დასაბუთებული იმის შესაძლებლობა, რომ ხანმა ჰაემეტობისკენ მოგვცეს.

ხანმეტობის ჰაემეტობით შეცვლა ერთ-ერთი ყველაზე უფრო თვალსაჩინო

მოვლენა ძველი ქართული ენის ისტორიაში. შესაბამისად, ეს მოვლენა შემთხვევითობად ვერ ჩაითვლება. მისი მასშტაბურობიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, უთუოდ უნდა დავასკვნათ, რომ საქმე გვაქვს მკლავრ შინაგან მღელვარებასთან, რამაც, როგორც მოსალოდნელი იყო, გამოვლინება ჰპოვა ენობრივ ასპექტშიც.

ცნობილია, რომ IV-VI სს. ქართველი ერის ქრისტიანულ ერად ფორმირების ანუ „განვითარების“ ეპოქაა. მართალია, სახელმწიფომ ქრისტიანობა IV ს-ში მიიღო, მაგრამ ქრისტიანული გონით ერის გამსჭვალვა დროში გახანგრძლივებული მოვლენაა და ამიტომ იყო, რომ VI ს-შიც საქართველო „ახალნერგად“ მიიჩნეობა⁶.

ქრისტიანული სულით ქართველი ერის გამსჭვალვა მის მიერ მაცხოვრებელი ჭეშმარიტების შეთვისებას გულისხმობს, ხოლო ამ ჭეშმარიტების მაცხოვრებლობა ანუ, თანამედროვე ქართულით, მაცოცხლებლობა იმას ნიშნავს, რომ ერის სიცოცხლედ იქცევა იგი. შესაბამისად, თუ რამ ეროვნულ ნაწილს სიცოცხლე ეძლევა და უნარჩუნდა, ეს ხდება სწორედ მაცოცხლებელი სულის ძალით.

ამრიგად, გახდა რა ქრისტიანობა „შინაგანი სიტყვა“ ქართველი ერისა, მთლიანად გარდაქმნა იგი თავისი რაგვარობის, თავისი არსის შესაბამისად და გამოვლინდა კიდევ მასში მთელი თავისი ყოვლისგამჭოლობით.

ერის ქრისტიანად გარდაქმნა უმეტესად გულისხმობს ენის გაქრისტიანებას, რაც ყველა ენობრივ ასპექტს მოიცავს. იცვლება არა მხოლოდ სიტყვის შინაარსი (ვთქვათ, როცა სიტყვა „მღვდი“ თავისუფლდება წარმართული აზრისგან და ქრისტიანული აზრით იმსჭვალება), არამედ, ეჭვი არ არის, ინტონაციაც, ბგერათრხვეის ტონალობაც (მაგალითად, სიტყვა „ღმერთი“ სრულიად სხვა ინტონაციისაა, როცა ამას კერპისადმი ამბობს წარმართი და სრულიად სხვისა, როცა იგივე სიტყვა ჭვარცმული მაცხოვრის მიმართ წარმოითქმის). ასეთ დროს განმსაზღვრელია არა უბრალოდ ქრისტიანული მოძღვრების გადმოცემა ქართულ ენაზე, არამედ ქართული ენის ღვთისმსახურ ენად, ლიტურგიკულ ენად გარდაქმნა. როდესაც ქართულად ლიტურგია აღესრულება, ეს ენა ოდენ თეორიულად კი არ ხდება დამტვევი ქრისტიანობისა, არამედ — გრძობადად, არსისეულად, შეიძლება ითქვას, თანამგრძობ-ელობითად. ლიტურგიის აღსრულებისას თანამონაწილეობა ხდება უფლის ჭვარცმაში, სიკვდილში, დაფლვასა და ბრწყინვალე აღდგომაში. აღმსრულებელთა განსაკუთრებული მწუხარებაცა და სიხარულიც გადაეცემა ენას, რომელიც, უღრმესი განცდით მოცული, ყველა ასპექტით ასევე თანამონაწილე, თანამგრძობი წარმოჩნდება ლიტურგიისა და აღმოთქვამს ორთოდოქსიას ანუ მართლად დიდუბას ღვთისას, ხვეწს რა თავისთავს ქრისტიანული გონის გამჭოლი შინაარსის შესაბამისად, რომ რაც შეიძლება მეტად თანაშეწყობილი და „შეარსული“ აღმოჩნდეს მასთან, ისევე როგორც საკრავი მელოდიასთან.

ეკლესიური სწავლება მიგვითითებს იმაზე, რომ ქრისტიანობით გამსჭვალვა იწვევს პიროვნების უხეში, დაუმუშავებელი, „წარმართული“ ნიადაგის „დამუშავებას“, განსულიერებას, რაფინირებას. ჩვენთვის საეჭვო არ არის, რომ საეკლესიო ლიტურგიის უაღრესად სულიერი, პნევმური არსი უთუოდ გამოიწვევდა ქართული ენის წარმართული, უხეში სხეულის რაფინირებას, დახვეწას, სულიერქმნას (შდრ. პავლე მოციქული: „დაეთესვის ჯორცი მშუნვიერი და აღდგების ჯორცი სულიერი“⁷, I კორ. 15.44), ანუ „ძველი კაცის“ კვდომას და „ახალი კაცის“ ცხოველქმნას.

ხანმეტობა განსაკუთრებულ სიმქისეს ანიჭებს წარმოთქმას, რაც, ვფიქრობთ, ვერ ესადაგება ლიტურგიის სულიერ სიფაქიზეს. შესაბამისად, ენის ქრისტიანიზება მისი გარისის ცხოველქმნას ანუ სულიერად განატიფებასაც უნდა განაპირობებდეს,

რისი შედეგიც არის, ჩვენი აზრით, ქართული ენის „ხანმეტური გარსის“ (როგორც წარმართული სიმქისის ამრეკლავის) „ჰანმეტობად“ გარდაქმნა-განატიფება.

შენიშვნები:

- 1-2. აღნიშნულ ბერძნულ ტერმინთა ძველი ქართული შესატყვისების შესახებ იხ. ე. ჰელიძე, ძველი ქართული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია, I, თბ., 1996 წ., გვ. 523-527.
3. იხ. ჩვენი ზემოდასახ. წიგნი, გვ. 384.
4. დ. მელიქიშვილის წაკითხვით: „საზღვართა“.
5. ხანმეტი ლექციონარი, თბ. 1944, გვ. 023
6. ძველი ქართული ავთოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, III, თბ., 1971, გვ. 92. 14.

EDISHER CHELIDZE

ONE SPECIMEN OF SPEECH CODING IN THE ASPECT OF MYSTIC SYMBOLISM

In this paper the author aims at showing the relationship between the culture and its internal reason on the basis of the ecclesiastical doctrine referring to the "inner word" and the "revealed word" - in particular. Language as the "revealed word" takes its origin from the "inner word"; The author of this paper considers Christianity, and Christian mind for "the inner word" of Georgian culture and of Georgian nation. Correspondingly he takes it admissible that "language change revealed outwardly should be explained in relation to the original inner source; With respect to this question the author discusses the famous problem of additional kh and H (also referred to as Khanmetoba - Haemetoba) and draws the conclusion that this linguistic phenomenon is one of the expressions of christianization of Georgians and the Georgian language on the level of essence which served as the marker of converting the heathenish language into the language of Christian writings.

ალექსი კინჭარაული

სამეტყველო კოდების შერევის ზოგი საკითხი ხევსურულ დიალექტში

ხევსურულ დიალექტში სამეტყველო კოდების შერევის რამდენიმე, ერთმანეთისგან სრულიად განსხვავებული შემთხვევა დასტურდება. განვიხილოთ ისინი ცალ-ცალკე.

I. ხევსურული გლოვის საგალობლების (resp. ჯმითნატირლების) და მთიბლური სიმღერების ენა გამორჩევით მდიდარია არქაული ლექსიკითა და გრამატიკული ფორმებით, ვიდრე ლირიკისა თუ საგმირო პოეზიის ნიმუშები.

როგორც ცნობილია, ძველ ქართულში ადამიანის სახელ-გვართა ნათესაობითი ბრუნვის ნიშანია არა ის-ა, არამედ -ის (1. 016). ამისდაკვალად, საზღვრულ-მსაზღვრელის ბრუნებისას, როცა მსაზღვრელია ადამიანის საკუთარი სახელი ნათესაობით-სახელობითში, მისი დაბოლოებაა არა -ისა-ჯ (როგორც საზოგადო სახელებში), არამედ -ისი-ი (2, 619). უღრ.: „გალობანი სინანულისანი“ (მხ.რ.: სინანულისაჯ) და „ცხოვრებაჲ მეფეთ-მეფისა დავითისი“. ბრუნების ეს წესი შემონახულია ზემოაღნიშნული ჟანრის ტექსტებში და (იშვიათად) ძველებურ სიმღერებში. განსხვავება ის არის, რომ ძველ ქართულშივე შენარჩუნებული ტენდენცია ამ წესის განზოგადებისა (2, 374) ხევსურულში ბოლომდე არ არის მოყვანილი, მაგრამ ხშირად საზოგადო და გეოგრაფიული სახელები ადამიანის საკუთარ სახელებთან არის გათანაბრებული, ე.ი. შემონახულია საერთო კოდისგან განსხვავებული ფორმები მათი ფუნქციის გაუცნობიერებლად.

აი, სათანადო მაგალითები: შვიდი დღე-ღამე მითიბიათ ობოლსა დუმაცხოველისსაო (3, 103, 6); გორგი შენ ხარი უთურგათით. იყავ არდოტის ერთკომჯარიო (იქვე, 3, 5); გორგი შენ ხარა თველექათით, მთაჩი მჯოცელი ჭიჭვე ბისიო ქალას - მითხოველთ ვაჟებისიო (იქვე, 9, 1, 2, 3); დროშათ ქვე ვინაღ აგვიბემდაო ჯმალას წითლისთა ატლასისთაო? ლაშქართ ქვე ვინაღ შავციყრიდაო გივაურ-სამხარაულისთაო? (იქვე, 8, 26, 28); დედანო, რა ვქნა, ვერ ვიტირებო, მიმძიმს ტირილი ერთის ძმისიო (იქვე, 64, 2); ახურათ სანათისძიასაო შვილნიმცხუნ შენის დავლათისნიო (იქვე, 5, 13); ქალ-ზლისნი დაენატრნეს ცრემლიო (2, 17); იმაღ ვიყავ, ბიძისიო, გავშჩვივა ფარიკაობასაო (იქვე, 11, 10); ნურას წამახოლ, ბიძისიო (იქვე, 22, 25). (ამ ორ შემთხვევაში მსაზღვრელს საზღვრული აკლია. პირველ კონტექსტში იგულისხმება - ბიძის კაცო, მეორეში - ბიძის ქალო), თვე დაღვა მარიანობისიო (იქვე, 16, 38); სულეთის ღმერთო მადლიანო, მამე ნებაი საუბრისიო (იქვე, 30, 2); მაღალი წვერი არიშეისიო აღარცად გაღიარიაეო? (იქვე, 19, 3).

ნეტავი, ჯმალო, ავაძრახაო, ენამც ჩავიდვა პატრონისი (4, 740, 2); თორმეტის სულის ქალაფისიო, ერთ ემაწვილ დარჩა აკაცნსაო (იქვე, 741, 5); აჯო ჩემია აჯოვლისი, ლიფოდა - გორზამაულისი, შუაში ერთის დღისაია ძაღლისა

თლო შიაურისი (იქვე, 7, 8, 10). კირიმი უშიშაისი ნელ-ნელად გამადისაო (იქვე, 107, 10).

ვპითნატირალი და მთიბლური არის უძველესი უნიკალური სალექსო ფორმა. მათში არქაული ფორმები ტრადიციულად მოდის და ეს ტრადიცია ახლა ერთგვარ სტილისტურ, მხოლოდ ამ ჟანრისათვის დამახასიათებელ პოეტურ ხერხადაც აღიქმება.

II. იმავე ტექსტებში ასეთივე ფუნქცია უნდა ჰქონდეს მრავლობითობის *ნ-ს* გამოყენებას მასდარებში: ციხემ ჩარდახნი ჩამაყარნაო. წავიდეს *თანგულაობანიო* (3, 12, 21). *თანგულა* კაცის სახელია: თანგულაობს - თანგულაობა - თანგულაობანი. კმარავ, დაგეწვნეს *ქალობანიო*, ზალტე-სათითენ ვერცხლისანიო (იქვე, 47, 10); ეგ კარჩი აღარ გამაჩინდაო, აღარ იკადრა ჩემ *ნახვანიო* (იქვე, 33, 6); დამეწვნეს შენნი სიძობანიო, მემრ ჩემნი *ცოლისდაობანიო* (იქვე, 7, 9, 10).

III. ხევსურულში გარდამავალ ზმნათა პირველი თურმეობითი-ავ სუფიქსით იწარმოება: კლავს - უკლავ, ვნავს - უხნავ, აკეთებს - უკეთებავ, თიბს-უთიბავ, ჭრის- უჭრავ... ეს გახლავთ ნორმა. ვპითნატირლებსა და მთიბლურებში ეს ნორმაც ირღვევა და სალიტერატურო ქართულისათვის დამახასიათებელი ი-ა სუფიქსი იკავებს მის ადგილს: „მე ეგეთ არვინ *მინახაო*, ვნახე გიგაი გიგაურიო (3, 93, 1); შვიდი დღე-ღამე *მითიბაო* ობოლსა დუმაცხოველისსაო... სატან არ *შამიტანებიაო* ერბო თვალითამც არ მენახაო (იქვე, 103, 5, 9); გუშინ-წუხრ სადამ *უკეებიაო* მუქარაებესა მთიბლებჩიაო (იქვე, 22, 11); ბუჩუკურ-უკენაწოვლებსაო ვაყებს ერთმანეთ *უჯოციაო* (იქვე, 11, 6); აწოვლებს, უკენაწოვლებსაო ვაყებს ერთუცი *უჩიგიაო*, უკლოთა დისწულ-დედისძმათაო ერთუცი *უნადირებიაო* (იქვე, 97, 6, 8).

ეს ძველი ტექსტებია და მატირალი ამ ფორმებს შეგნებულად, ეფექტის მოსახდენად ხმარობს, ერთგვარი ინოვაცია შემოაქვს მის პოეტურ ტექსტში.

სულ სხვაა, როცა თანამედროვე მიხრობელი ვითომ სალიტერატურო ენის ცოდნით კეკლუცობს და ხევსურულ თურმეობითებში სალიტერატურო ენის ნორმებსაც ურევს. აი, ასეთი ტექსტიც:

„უკან-აწოჩი გულდამაყრელი მდგარა წინავ, ზურაბის დროს, ზურაბს რო ულა შეჩია... წამასულა ეს ზურაბზ თავის ლაშქრითა და უძებნია ეს კაცი ჯერ ერთხან. ვერ უპოვავ, კიდე მეორეზე *მაულალოა* ჯგარი... *უთქმია*, რო: „მიწის ზეით ის კაცი არ დამჩებოდ“... *დაუკრია* და *ამოუთხრია* და *ამოუჩენია* ეს კაცი. სახელი *ბჭვიენები* შარვანელზ“. (5. 55-56). იხ. კიდევ ქვემოთ.

IV. ხევსურულში მეორე კავშირებითის წარმოება უნიფიცირებულია-მწკრივის ნიშანი ყოველთვის არის - ა: ჩახვიდა, მასპა, აავსა... ლექსში, სადაც სარითმო სიტყვა სხვათა სიტყვის ო-თი ბოლოვდება, ანდა სარითმო სიტყვა წოდებითის ფორმაა, მოლექსე - ო დაბოლოებიან კავშირებითს იყენებს, თუმცა არა ყოველთვის მართებულად: ბევრი ამბავი გავიგი, გითხრა, არ *დავაგვიანო* (6, 128, 2). [ცხნო] ოთხითავ უნდა დაგჭედა, ნალ-უსმარ *დაატკრიალო* (4. 620. 6). შღრ.: კაციმც მქნა, ქუდიმც დამხურა, იარალ *ამტანიო*, შურის საძებნა წასულსა არაგვიმც *შამამველიო* (7, 229, 30, 32). სამნათ ბეწინათ ბერღიავ, ნეტავი *გაგაძიანო* (4, 609, 24).

რაკი ხევსური მეღექსისათვის კავშირებითის ო უცხო ხილია, იგი მას სხვა მწკრივებშიაც „წარმატებით“ იყენებს, - იგი აქაც ვითომ სალიტერატურო ნორმის ცოდნით კეკლუცობს.

აწყყო:

დამძოა რა ძნელ ყოფილა, რა ძნელ ბოროტი სტანო...
 მესამედ დაობლებულო, უფრო კი შენი ბრალიო...
 მღვიძარას რადარ დასწონეს? მძინარ ნიაღე მკვდარიო...
 მაშინ სუყველას გაიმბობთ, რაიც რჯულ სამართალიო (7. 230).
 სიკვდილი გიგაისა, ღმერთო, იწყინე, ბრალიო! (6. 174, 4).

წყვეტილი:

ჩაუკარ, ჩემო ფანდურო, ნარუსალმ ჩაგაზრიალო (6. 128, 1).
 აკობის პირზედ შამოგვედ, მინდორმა გაიგრიალო...
 ამ დროს წერილიც მავიდა, აღარცრა დაიგვიანო,
 დავკედი-დ' კითხვა დავიწყი, თვალეზი მიმიწყლიანო,
 რაც რომ შიგ ამავიკითხე, გუნებას არა იამო (6. 157),
 ერთი საიდანვე დამკრო, ველ ჩავარდო შოლტივითა (4. 624, 2).
 ზოგჯერ ერთსადამივე ტექსტში დასტურდება მცდარი ფორმაც და სწორიც:
 მემრ. დაიყუდნო კოკანი, დაცალნო, დახკარნა (და არა „დახკარნო“) კერასა,
 შამო ზღო ჩინილოელმა, ეტყვის: „გიტირებ დედასა!“
 სხვადა მილო საჯნისი, ქაქეში ჩადვა (და არა „ჩადო“), ღბერავსო.
 გამწვაულ გამოისრია, ცეცხლ გააჩნო ყველასა.
 ერთ ნახეთქ ნეფეს დავგიყრო, ბერა იტაცებს ენასა.
 ერთ რაიმ შამოიყვანეს, კულ ებო, როგორც მელასა.

.....
 ერთხან კი მაიც დამკვლიო, კინალით გასქდა ბღვერასა

.....
 „გემობილები“, - მიჩუფო, - არაყს მოგიტან სთველშია (4. 545, ბ).

[ბატატმა] ქვესურეთ შამოიარო, მააწერიო ქელიო,
 თორმეტ შაკრიფო ყაზახი, ეგ იმათ აფიცერიო.
 აიმას ამბობს ბატატი: „თოლის გაშრომას ველიო,
 უნდა (და არა „უნდო“) გადვიდო ქისტეთში, გარმავიყვანო ცხენია“
 წავიდო საქისტეთოდა, ქლამ ჩაწყვიპო ცხენია (4. 238, ბ).

თურმეობითი:

ბევრა მინახავ ბევრკანა, ცხოვრება მიმდგარ-მამდგარო,
 კარგაის მაძებარაი უარიზე დამრჩალო (6. 138, 3, 4).
 აეგ აიმას შადგავის, დათვს რომ ტოტ აუტანიო (6. 289, 15).
 იმ დროს იჭეხე, ოჭერო, მზე რომ მთას შემოხვევიო (6. 297, 6);
 შაქება რად ას აუგი? - ადადა ჩვენაც გვეყვანიო (6. 292, 17).
 ჭირის გვლეობა ძნელია, დროებას მოუტანიო (7. 229, 8).
 საინტერსოა, რომ წარმომავლობით პირიელ ფორმა უნდა ნაწილაკშიაც -ას

ადგილს ო იკავებს ხოლმე:

ის წასულ, ბარტყებ უნდო დაუჭამას (4, 649); შვილებს საჭმელ უნდო მაართვას
 (4. 650); „უნდო დავლაკა, - ამბობდა - მთა-ბარი დაღისტნისაო“ (4. 223, ბ, 5);
 თქვენ უნდო ხევში იყვენით, სნოს, კარკუჩასა, ყვარასა (4. 562, ბ, 1); სახლ უნდო
 გედვას, ბერდიავ, სულ ქათიმებით გართული (4. 598, ბ, 2); ოქროს ბეჭედა მოიღეს,
 ის უნდო ჩაგვეფხეკია (4. 545, ბ, 18).

ეს მოვლენა შეუმჩნეველი არ დარჩენია ჩვენს დიდ ენათმეცნიერს აკაკი შანიძეს.
 1925 წელს „წელიწადულში“ მან დაბეჭდა ლექსი:

ბევრამ ბიჭმ გარმაგარა, საჯარის მთაო მალალო,

ჯივეების მუქარაზედა ბევრმ ცის-პირ-ძვრის დროს დაგმალო'ო,
თოფის ჳმა გაყურებივა, ჳირიმის კვამლით დაგფარ'ო,
ბევრამ ვაჟმ იანვარ'შია, ჳიხვო, მთით დაბლა ჩაგთარ'ო. (8, 193).

სქოლიოში მეცნიერი შენიშნავს: „აპოსტროფები აქ გაუგებრობის ასაცილებლად დაუსხი: აქ არის არა 1² პირის ფორმები კონიუნქტივში, არამედ 3² პირის ფორმები ნამყო სრულის მოთხრობითში. ბოლოში ონები კი სხვათა სიტყვის ონებია: „დაგგალო“ - დაგგალო, „დაგფარო“- დაგფარო, „ჩაგთარო“-ჩაგთარო“. 1931 წელს „ხევსურულ პოეზიაში“ ბატონმა აკაკიმ დაბეჭდა ლექსი:

დაბერდის ეხო კლდის ფეჳში ჳივეების სისხლით მასვრილო.

მაგიედ მენადირეი, ჳივეის ბარგმ ჳურგი *მატკივნო* (4. 508, 2) და გაუკეთა კომენტარი: „აქ რომ მეორე მუხლის ბოლოს „მატკივნო“ იკითხება, ამ ფორმის შესახებ ნ. შნშ. შემდეგ ნომერთან“ (გვ. 550). შემდეგ ნომრად კი დაბეჭდილია - ჳემოთ განხილული ლექსი (უპოსტროფებოდ).

ბევრამ ბიჳმ გარმაგარა, საჯარის მთაო მაღალო!

ჯივეების მუქარაზედა ბევრმ ცის-პირ-ძვრის დროს დაგგალო;

თოფის ჳმა გაყურებივა, ჳირიმის კვამლით დაგფარო,

ბევრამ ვაჟმ იანვარ'შია, ჳიხვო, მთით ბარად ჩაგთარო (4. 509).

მეცნიერი შენიშნავს: „აქ რომ ბოლოში მუხლებს (პირველის გარდა) ონები უსხედს (დაგგალო, დაგფარო, ჩაგთარო, აგრეთვე: *მატკივნო* წინა ნომრიდან) წინად მე სხვათა სიტყვის ონებად მიმაჩნდა (წელიწადული I-II, 193, შნშ.: დაგგალო-დაგგალო, ჩაგთარო-ჩაგთარო და მისთ.), მაგრამ ასეთი ფორმები სხაგანაც გვხვდებოდა (მაგ. 258 ბ) და უფრო მარტივი (თანაც მგონია უფრო სწორიც) იქნება, რომ აქ ონი ანის ბადლად მივიჩნიოთ: დაგგალო-დაგგალო, ჩაგთარო-ჩაგთარო და მისთ“. (4. გვ. 550).

ეს უღაოდ მართებული ახსნაა, ოღონდ ასეთი ფორმების გაჩენის მიზეზი ახსნილი არ არის.

ასეთია ძირითადად სურათი კოდების შერევისა ხევსურულ დიალექტში.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ძველი ქართული ენა და ლიტერატურა, ა.შანიძე, ძველი ქართულ ენა, 1934წ., გვ. 01-039.
2. ი. იმნაიშვილი, სახელთა ბრუნება და ბრუნვათა ფუნქციები ძველ ქართულში, 1957წ.
3. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, III, 1940 წ.
4. ა. შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევსურული, 1931 წ.
5. გ. დოლიძე, ხევსურული ტექსტები ლექსიკონითურთ, 1975წ.
6. ალ. ოჩიაური, ფშავ-ხევსურული პოეზია, 1970 წ.
7. ფშავ-ხევსურული პოეზია, კრებული შედგენილია ივ. ხორნაულის მიერ, 1949 წ.
8. ქართული საენათმეცნიერო საზოგადოების წელიწადული I-II, 1923-1924 წ., 1925 წ.

ALEXI CHINCHARAULI

THE GENERAL PROBLEM OS THE SPEECH CODE-MIXING
IN THE KHEVSURIAN DIALECT

Old Georgian has the following law: The genitive and nominative of first names and family names with is-a-i uses is -i when declined. In Khevsurian mourning canticles along with is-a-i ending has the ending is-i: ushishaisi, Jikhvebisi..., we also encounter masdari (non-finite form) with -n suffix which is quite unusual of the ordinary speech, as: Nakhvani, Kalobani...

In Khevsurian Turmeobiti Lst is formed by -av suffix utibav, unakhav... in the mournin canticles forms of -ia ending are used: mitibia, minakhia; The paper gives several other examples of the similar kind.

ზ უ რ ა ბ კ უ მ ბ უ რ ი ძ ე

სიმინდის კულტურა კავკასიაში (ენობრივი მასალების მიხედვით)

როგორც ცნობილია, სიმინდი წარმოშობით ამერიკული სასოფლო-სამეურნეო კულტურაა, რომლის გავრცელება ევროპისა და აზიის კონტინენტზე მხოლოდ ამერიკის აღმოჩენის შემდეგ დაიწყო. ევროპის ქვეყნებიდან ყველაზე ადრე, XVI საუკუნეში, სიმინდმა ფეხი მოიკიდა ესპანეთსა და იტალიაში, აზიის ქვეყნებიდან — ანატოლიაში (კოჟუხოვი, 1931, გვ. 321-322). ცალკეულ ქვეყნებსა თუ მხარეებში მისი გავრცელების დრო და გზები ჯერ კიდევ დაუდგენელია. ეს ითქმის, კერძოდ, კავკასიის რეგიონის შესახებაც. ამ საკითხის შესასწავლად სიმინდისა და მისი ნამცხვრის (მჭადის) სახელწოდებათა ისტორიულ-ეტიმოლოგიურ ანალიზს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება.

მიმოიხილავს რა სიმინდის კულტურასთან დაკავშირებულ ცნობებსა და ტერმინებს, აკად. ი. ჯავახიშვილი დაასკვნის, რომ სიმინდი ჩვენს სამშობლოში შავი ზღვის გზით სამხრეთ-დასავლეთიდან უნდა იყოს შემოსული. ის პირველად სამეგრელოში შემოუტანიათ XVII ს-ის დამდეგს, მაგრამ ამ საუკუნის პირველ ნახევარში ჯერ კიდევ მცირე ადგილი სჭერია სოფლის მეურნეობაში, ფართო ასპარეზი კი დაუპყრია დას. საქართველოში XVII ს-ის მეორე ნახევარში, აღმ. საქართველოში — XVIII ს-ის პირველ ნახევარში (ჯავახიშვილი, 1991, გვ. 383).

ცნობილია, რომ XVI ს-ში ანატოლიაში სიმინდი უკვე გავრცელებული კულტურა იყო და თურქები მას *ლა ზუთს* (ე.ი. „ლა ზურ მცენარეს“) უწოდებდნენ. ამის საფუძველზე აკად. ს. ჯიქია დაასკვნის, რომ სიმინდი შავი ზღვის სანაპიროებზე პირველად ლაზისტანში შესულა. და აქედან გავრცელებულა ანატოლიის სხვა კუთხეებში (ჯიქია, 1944, გვ. 228-236; ჯიქია, 1947, გვ. 438-446). ამის მიხედვით საფიქრებელია, რომ სიმინდი დას. საქართველოში უფრო ადრე უნდა იყოს შემოსული, ვიდრე ამას აკად. ი. ჯავახიშვილი ვარაუდობდა.

სახელწოდება *სიმინდი* წარმოშობით ბერძნულია (εμι ᾠρειας) და ნიშნავს მაღალხარისხოვან ხორბლის ფქვილს (ჯიქია, 1947, გვ. 445-446), ქართულში ის *სიმინდაჲ-ს* ფორმით გვხვდება ჯერ კიდევ X ს-ში ბერძნულიდან თარგმნილ ძეგლში „ცხოვრება ნისიმესი“ (კიმენი, I, გვ. 202).

პალესტინელი მოღვაწის ზოსიმეს (VI ს.) აპოფთეგმური თხზულების „სწავლაჲს“ თარგმანში, რომელიც გამოჩენილ ქართველ მწერალსა და მთარგმნელს ეფთვიმე მთაწმინდელს (ათონელს) ეკუთვნის და შესრულებულია 990 წლამდე, იგივე სიტყვა დასტურდება *სიმინდოჲ-ს* ფორმით: და აჰა, კუერცხი ესე და ღვინოჲ და *სიმინდოჲ*.

იმავე თხზულების მეორე თარგმანში, რომელიც XI ს. მოღვაწეს თეოფილე ხუცესმონაზონს ეკუთვნის, ამ ადგილას იკითხება: *პური წმინდაჲ*. ორივე თარგმანი შემონახულია XI ს. ხელნაწერებით (ზოსიმეს „სწავლაჲ“, გვ. 63, 88).

ძველ ქართულ წერილობით წყაროებში დასტურდება აგრეთვე ფორმები: *სემიდალი, სამინდალი, სამინდოჯ, სიმინდოჯ, სიმინდრი*. ამათგან პირველი მწიგნობრული გზით უნდა იყოს ნასესხები უშუალოდ ბერძნულიდან. ეს ი-თი შეცვლაც, საფიქრებელია, ბერძნული ენის წიაღშივე მოხდა. რაე-ნარევი ფორმა (სიმინდრი) საზიაროა სომხურთან; რ ამ ფორმაში აგრეთვე ბერძნულიდან მოდის. რაც შეეხება *სამინდალ//სამინდაჯ//სამინდო-ს*, მათი ნაირფეროვნება აიხსნება, ერთი მხრივ, სხვა ენებში გავრცელებულ ფორმათა გავლენით, მეორე მხრივ კი ფონეტიკურად და სემანტიკურადაც მსგავსი *მინდ-სიტყვის* არსებობით ქართულში. ამ სიტყვის ძველი ფორმაა *მიზღ-ი*, რომელიც წარმოშობით ფალაურია და ნიშნავს საზღაურს, გასამრჯელოს (ანდრონიკაშვილი, 1966 გვ. 60,342). დაახლოებით XIII ს-დან მინდ-ის მნიშვნელობა ქართულში დავიწროებულია და ის ძირითადად მარცვლეულის დაფქვის საზღაურის აღმნიშვნელად ქცეულა (ჭოხონელიძე, 1986, გვ. 141-144).

სემიდალი მაღალხარისხოვანი ფქვილისა თუ მისგან დამზადებული ნამცხვრის მნიშვნელობით ბერძნულიდან უსესხებია ზოგ აღმოსავლურ ენასაც (არაბ. *სამიდ*, *სემიდ*, *სიმიდ*, სპ. *სამიდ*, თურქ. *სიმიდ*) (ჭიქია, 1947, გვ. 443-441). შემდგომში ამ ენებმა ეს სახელწოდება გამოიყენეს ახლად შემოსული სიმინდის კულტურის სახელად. რასაკვირველია, ესეც ხელს უწყობდა სიტყვა სიმინდის დამკვიდრებას ქართულში ახალი მნიშვნელობით და ბოლომოკვეცილი ფორმით. ქართულის ზოგ დიალექტში, აგრეთვე სვანურსა და მეგრულში ეს სიტყვა უნაროდ იხმარება (სიმინდი). ნ-ს განვითარება დ-ს წინ ქართულის დამახასიათებელი მოვლენაა (შდრ. ჭადარი → ჭანდარი, წმიდა → წმინდა და სხვ.).

ლაზურად სიმინდს *ლაზუტი-ი* (ლატი-ი) ჰქვია (მარი, 1910, გვ. 162). ხოფურში დასტურდება მისი მეტათეზისის გზით მიღებული ფორმა *ლაუზტი-ი* (ჩიქობავა, 1938, გვ. 141). იგივე სიტყვა სხვადასხვა ფონეტიკური ცვლილებით გვხვდება მეგრულშიც: *ლაზუტი, ლაზტი, ლაიტი, ლაჯტი, ლატი* (ყიფშიძე, 1914, გვ. 270; ჭარაია, 1997, გვ. 84-85). ამ სახელწოდებას ეძღვნება აკად. ს. ჭიქიას მეტად საყურადღებო გამოკვლევა, რომელიც ჩვენ ზემოთ უკვე დავიმოწმეთ. როგორც ამ ნაშრომში არის დადგენილი, *ლაზუტი* (←*ლაზუთი*) ნიშნავს „ლაზურს“, „ლაზურ მცენარეს“ (თ → ტ ლაზურის დამახასიათებელი ფონეტიკური პროცესია) (ჭიქია, 1944, გვ. 228-236).

სიმინდთან დაკავშირებით საინტერესოა აგრეთვე მისი ფქვილისაგან გაკეთებული ნამცხვრის სახელწოდება — *მჰადი*. დიდი ხანია დადგენილია მისი შესატყვისი ფორმები ქართველურ ენებში:

ქართ. *მჰადი-ი* (დიალ. *ჰადი-ი*)

მეგრ. *ჰკიდ-ი, ჰკლ-ი*

ლაზ. *მჰკუდ-ი, მჰკიდ-ი*

სვან. *ჰკიდ (ბჰ), ჰკლტ (ზს)*

(ჭარაია, 1895, გვ. 112; მარი, 1912, გვ. 34; მარი, 1936, გვ. 64).

ამ მასალის მიხედვით, საძიებელ სიტყვას ქართულ-ზანურში ერთიანობის დონეზე აღადგენენ *მჰად* არქტიპის სახით, რომელსაც ზანურში (მეგრულ-ლაზურში) უნდა მოეცა *მჰკიდ-ი*, ანლაუტის მ-ს გავლენით კი — *მჰკუდ-ი*. ეს ფორმა მართლაც დასტურდება ლაზურში (*მჰკიდ-ის* პარალელურად), მეგრულში კი თავკიდური მ-ს დაკარგვისა და ფუძისეული ხმოვნის დავიწროების შედეგად მივიღეთ *ჰკიდ-ი// ჰკლდ-ი* (გულავა, 1960, გვ. 122; გ. მაჭავარიანი, 1965, გვ. 23, 40; ფენრიხი, სარჯ-

ველაძე, 1990, გვ. 230-231). არსებობს სხვაგვარი მოსაზრებაც, რომ თავკიდური მ ფონეტიკური დანართია (მარი, 1917, გვ. 322; ჩიქობავა, 1938, გვ. 174). სვანური *ჭეიღ*, *ჭეღტ* ზანიზმად არის მიჩნეული (კლიმოვი, 1964, გვ. 143; მაჭავარიანი, 1965, გვ. 40).

ჭჷად სიტყვის ეტიმოლოგიას საგანგებო გამოკვლევა უძღვნა ი. იმნაიშვილმა. მისი აზრით, ეს სიტყვა *ჭამა* საწყისისაგან ნაწარმოები მიმდგება, სადაც ამ მარცვალის (წარმოშობით თემის ნიშანი) დაკარგულია, შემდეგ კი თავში მ განვითარებულია: *ჭამად-ი*→*ჭად-ი*→*მ-ჭად-ი* (იმნაიშვილი, 1967, გვ. 165-170).

ჭამადი მიმდგომის თავისებური სახეა (საწყისი ვითარებითი ბრუნვის ფორმით), რომელიც ძველ ქართულ ტექსტებში არაიშვიათად გვხვდება და მნიშვნელობით იგივეა, რაც „საჭმელი“. ამავე მნიშვნელობით გვხვდება აგრეთვე *საზრდელი*. ამ სიტყვათა სინონიმური მნიშვნელობა კარგად ჩანს ძველი ქართული ტექსტების სხვადასხვა რედაქციებში: ყრმანო, გაქუს რაჲ *ჭამადი*? (ი. 21, 5C); შდრ.: ყრმანო, საჭმელი გაქუს რაჲა? (DE);

იქმოდეთ ნუ *საზრდელსა* (*ჭამადსა*C) წარსაწყმედელსა, არამედ *საზრდელსა* (*საჭმელსა*C), რომელი ჰვიეს ცხორებად საუკუნოდ (ი. 6, 27 DE);

და წარიღეს ყოველი ცხენები სოდომისაჲ და გომორისაჲ და ყოველი *საზრდელი* (*ჭამადი*CB) მათი და წარვიღეს (შეს. 14, 110) და სხვ.

ი. იმნაიშვილს მოჰყავს მაგალითები *ჭრუჭისა* (936 წ.) და *ქსნის* (Xს.) ოთხთავებიდან, სადაც სხვა ოთხთავების *ჭამადის* ადგილას თითოჯერ დასტურდება *ჭადი* (საჭმელის მნიშვნელობით): მე *ჭადი* მაქუს *ჭამად* (ი. 4, 322D); ჩემი *ჭადი* ესე არს (ი. 4, 34L).

სიზუსტისათვის უნდა აღინიშნოს, რომ *ჭამადი* ხელნაწერებში ზოგჯერ დაქარაგმებულიად არის წარმოდგენილი:

ხილულსა მას *ჭმდსა* უძღვებით მიუვლენ (A 1347,25 ც, 22);

ნუ შეწუხდებით საუზმისათვის და ლიტონებისა *ჭმადთა*ჲსა (იქვე, 24 ც, 18);

წყინდცა მარხვისა შეცვალ~ბისათ~ს *ჭამ-დთასა*... სიმკურტესა შეიქმს (იქვე, 79, 19);

ლოცვაჲ *ჭმდთა* მიერ ცთომილთა ზედა (A 1505,48,3).

თეორიულად არ არის გამორიცხული, რომ *ჭამად-ის* გვერდით რომელიღაც დიალექტურ არეალში არსებულიყო რედუცირებული ფორმაც — *ჭმად-ი*, რომელსაც მეტათეზისის გზით შეიძლებოდა მოეცა *მჭად-ი*.

მიუხედავად ყოველივე ამისა, *მჭად-ის* უშუალო კავშირი *ჭამა* ზმნასთან და მის მიმდგომასთან ფრიად საეჭვოა და სპეციალისტების მიერ გაზიარებული არ არის, ხოლო *ჭადი* ძველ ტექსტებში გადაწერის დროს დაშვებულ მექანიკურ შეცდომად არის მიჩნეული (ფენრიხი, სარჯველაძე, 1990, გვ. 230).

მჭადი რომ საკუთრივ ქართულში წარმოქმნილი შედარებით გვიანდელი ფორმა იყოს, მაშინ მას არ უნდა მოეპოვებოდეს ზუსტი ბგერითი შესატყვისები ზანურში. ეჭვის საფუძველს იძლევა სიტყვის სემანტიკური მხარეც.

მჭადი ამ ფორმით ქართულ წერილობით ძეგლებში XVIს-დან დასტურდება. სახელდობრ, 1549 წლით დათარიღებულ ერთ საბუთში იკითხება:

მართებს... სალოქაას... ათი ჳელი *მჭადი*, ერთი თეთრი სააღდგომო (ქრონიკები, II, 389,32).

ხშირად გვხვდება ეს სიტყვა დავით ბაგრატიონის სამედიცინო ნაშრომში „იადიგარ დაუდი“ (1579-1585წწ):

და თუ მწოვედ მისჭირდეს და დასუსტდეს, და პურის უჭმელობა ვერ გასძლოს, ან ბაქსიმათისა, ან *მჭადის პური* და ან ბაზირგან ჩორაქი აჭამონ. და თუ ამ ბაქსიმათსა და *მჭადსა* აღარ ინდომებდეს და კაცი მწოვედ დასუსტდეს, მუღამ ამ რიგი პური აჭამონ მწოვედ კარგად გამომცხვარი და გამოხუხვილი აჭამონ, რომე ამა პურისა ცომი დიდსა ხანსა ყოფილიყოს (გვ. 396-297);

ფეტვის პური რომე სისხიანმა კაცმან ჭამოს, მწოვედ კაი არის, მეტადრე მაშინ, რომე ესე *მჭადი* და ბაქსიმათი მუხუდოს შეჭამადშიგა ჩაიჭრას და ისრე ჭამსო (გვ.402);

მოიტანე მჭადი და დადაღულს ახალს რძეშიგა ჩააგდე, და რა კარგად დაღებეს, ამოიღე და ჭამე (გვ. 440);

ამ წვენშიგა უერბო ბაქსიმათი და მჭადი ჩაუყარონ და კოვზითა სამსა დილას ამ რიგად ცოტა-ცოტა აჭამონ (გვ. 441) და სხვ.

ზემოთ მოყვანილ კონტექსტებში *მჭადი*, ისევე როგორც *ბაქსიმათი* („ორცხოზილა“), ცხადია, ნამცხვრის სახელია, მაგრამ არა სიმინდის ფქვილისაგან გაკეთებული ნამცხვრისა, რადგან იმ დროს სიმინდი საქართველოში ჯერ კიდევ არ იყო ცნობილი. სავარაუდოა, რომ ადრე მჭადი ფეტვის სინონიმი იყო და ერქვა როგორც მცენარეს, ისე მის მარცვლებსა და ნამცხვარსაც. ამის უტყუარი მოწმობაა ზემოთ მოყვანილი ადგილები „იდიგარ დაუდიდან“, სადაც ერთმანეთის გვერდით სინონიმებად არის წარმოდგენილი *მჭადის პური* და *მჭადი*, *ფეტვის პური* და *მჭადი*.

სიმინდის კულტურის გავრცელების შემდეგ *მჭადის* მნიშვნელობა, ჩანს, დავიწროვდა და ის მხოლოდ ნამცხვრის სახელად იქცა (ახლად შემოსულ მცენარეს კი, როგორც ითქვა, დაუმკვიდრდა ნასესხები სახელი *სიმინდი*). რაც შეეხება ფეტვის პურს, ძველად რომ *მჭადის პური* ან უბრალოდ *მჭადი* ერქვა, მის აღსანიშნავად გაჩნდა გამოთქმა მჭადის მჭადი (შდრ. *ლომის ლომი*). მისი შესატყვისია მეგრულში *ჭკიდიში ჭკიდი* (შდრ. *ლუმიში ლუმი*). ჭკიდიში ჭკიდი, პ. ჭარაიას განმარტებით, არის „ფეტვის ფქვილისაგან გაკეთებული ჭადი (პირდ. ჭადის ჭადი)“ (ჭარაია, 1997, გვ. 172). ასეთივე განმარტებას იძლევა ი. ყიფშიძე: „ჭკიდი, ჭკვდი ა) кукурузний хлеб, чурек, б) кукураза, с) ჭკიდი ილი ჭკიდი“ (შდრ. *ქიდი პროსო* (სრ. ფატი), სრ. ლაზუტი, ცხგრა“ (ყიფშიძე, 1914, გვ. 391).

ჭკვტ ფეტვის პურის სახელად დასტურდება სვანურშიც. სახელდობრ, „სვანური პოეზიის“ I ტომში ვკითხულობთ:

ქართობილავ იფარაწლ,

როგვავ მგლხნარ

ჭკვტავ მესტიალარ.

მისი თარგმანი ასეთია: „ქართოფილიჭამია იფარლები, ცერცვიჭამია მულახლე-ბი, ფეტვის მჭადიჭამია მესტიელები“ (გვ. 198-199).

ამრიგად, როგორც ჩანს, *მჭადი* (და მისი შესატყვისი ფორმები მეგრულსა და სვანურში) თავდაპირველად აღნიშნავდა ფეტვს და მის ნამცხვარს, შემდგომში კი ის სიმინდის ფქვილისაგან გაკეთებული ნამცხვრის სახელად იქცა. ამ მხრივ ინტერესს მოკლებული არ უნდა იყოს ის ფაქტი, რომ არაბულ ენაშიც სიმინდი და ფეტვი აღინიშნება ერთი და იმავე სიტყვით (*ზორაქ*).

მჭადის მნიშვნელობით სვანურში გვხვდება აგრეთვე *კუნში* (გზ.), *კუნში* (ლშხ.). ამ სიტყვის ეტიმოლოგია უცნობია. შესაძლოა ის უკავშირდებოდეს *კულ* (←**კულა*) ფუძეს, რომელიც საგაზაფხულო ხორბლის სახელად გვხვდება სვანურში (მაყაშვილი,

1961, გვ. 43, 128; კახაძე, 1987, გვ. 62-63). მისი ფქვილისაგან გაკეთებული ნამცხვრისთვის შეიძლება დაერქმიათ კულა-იში→კულწში (ე.ი. „კულისი“), რომელსაც ლ-ს დაკარგვით და უ-ს რედუქციით მოუცია *კუწში*. ასეა თუ ისე, ეს სიტყვა სვანურში განცალკევებით დგას და სხვა ენებში პარალელები არ ეძებება.

ასევე განმარტობით გამოიყურება მეგრული *ცხურა//ცხგრა*. ი. ყიფშიძის განმარტებით, *ცხგრა* არის "чурек с мал. енкой сковороды" (ყიფშიძე, 1914, გვ. 391), ელიავას ლექსიკონში კი შეტანილია *ცხურა* და განმარტებულია როგორც „მჰადი გამომცხვარი“ (ელიავა, 1997, გვ. 357). ვფიქრობთ, ის მართლაც „ცხობა“ ზმნის გასუბსტანტივებული მიმღობაა: მ-ცხუ-არ-ა („გამომცხვარი“) და მეგრულში ალბათ ქართულიდან არის შესული.

ყოველივე ზემოთ თქმულის ფონზე ფრიად საინტერესოა, როგორია ვითარება ჩვენს მეზობელ ხალხთა ენებში და როგორ აღინიშნება იქ სიმინდი (მცენარე), მისი ნაყოფი და მისგან გაკეთებული საჭმელი (მჰადი). სამწუხაროდ, ეს მასალა მთლიანად ჯერ კიდევ არ არის თავმოყრილი და სათანადოდ შესწავლილი. ამ მისიას ვერც ჩვენ ვიკისრებთ. გვინდა ყურადღება შევაჩეროთ მხოლოდ ზოგიერთ ფაქტზე!

სპეციალურ ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ „*кукуруза – привозная с юга культура, о чем свидетельствует обилие форм выражения этого понятия, возникших как на местной почве (шахская пшеница, хиджакская пшеница), так и заимствованных из груз. (симинди), из аз. лезгинскими, из чеч. андийскими и т.д.*“ (ხაიდაკოვი, 1973, გვ. 60). მართლაც, ხუნძურის ზოგ დიალექტში სიმინდი აღინიშნება აზერბაიჯანულიდან ნასესხები სიტყვით (*ყარჯღდალ, ყაღდალ*), რომელიც შესულია აგრეთვე რუთულურში, ჰინალულურში, უდურსა და წახურულში; ხუნძურის სხვა დიალექტებში კი სიმინდს ეწოდება *წოროსა როლა*, („ხორბალი წოროდან“), სადაც *წორო* გეოგრაფიული ცნებაა: მთისიქეთი (загорье), კახეთი თუ ჭარბელაქანი (უსლარი, 1889, გვ. 208-209; ალიროვი, 1978, გვ. 64-65).

ლაკურში სიმინდის სახელად გამოყენებულია ორი კომპოზიტი, რომელთაგანაც ერთი – *შაჰნალ ლაჭა* – ნიშნავს „შაჰის ხორბალს“, მეორე – *ქეჟიკა* – „ჰაჯის ხორბალს“. ჰაჯი მექაში ნამყოფი პირის საპატიო წოდებაა, რომელსაც უკავშირდება სიმინდის სახელწოდება მრავალ კავკასიურ ენაში: ანდიურში, არჩბულში, აღულურში, დარგულში, ინგუშურში, ჩაჩნურში, ლეზგიურში, კუბაჩურში, თაბასარანულში, ღოდობერბულში... ძნელი სათქმელია, რომელმა რომლისგან აიღო ეს სახელები, მაგრამ თავისთავად ეს გვიან წარმოქმნილი კომპოზიტები, რომლებიც ახლად შემოსულ მარცვლეულ კულტურას ახასიათებენ როგორც ნართების, შაჰისა თუ ჰაჯის ხორბალს (ქერს) ან ღომს, ძალზე საინტერესოა სახელების მოტივირებისა და ხატოვანების მხრივ.

ბაცბურში და ოსური ენის ირონულ კილოკავში სიმინდის სახელწოდება ქართულიდან არის შესული უცვლელი ფორმით (აბაევი, გვ. 502). საერთოდ ოსურში და განსაკუთრებით მის ირონულ კილოში მრავლად არის ნასესხობანი ქართულიდან, კერძოდ – მემცენარეობის დარგში (თედევა, 1975).

ოსურის ძირითად კილოში, დიგორულში, სიმინდს ეწოდება *ნართხორ*, რაც „ნართების ხორბალს“ ნიშნავს. ნართებს უკავშირებენ სიმინდის სახელს აგრეთვე ყაბარდოელები, ადიღეელები და აბაზები.

აფხაზურის ბზიფურ დიალექტში სიმინდს (მცენარეს) ჰქვია *აჯეტური/აჩეტური*, აბუტურში – *აფშა*, მჰადს ორივე დიალექტში – ამგვალ (ჯანაშია, 1954, გვ. 189,

284, 348, 450). ამათგან შედარებით მარტივი ჩანს პირველი სიტყვის ეტიმოლოგია, სადაც ფუძედ გამოიყოფა *ჩიქ* ეთნონიმი, რომელსაც ერთვის ა პრეფიქსი და ურ-ა სუფიქსები. ქართულში *ჩიქურა*-ა აღნიშნავს მარცვლელ მცენარეს, რომლის ღერო და ფოთლები ძალიან ჰგავს სიმინდს, ოღონდ მასზე უფრო მაღალია, მარცვლები კი ფეტვივით წვრილი აქვს. მის შესახებ აკად. ი. ჯავახიშვილი ამბობს: „ამ მარცვლელს მე-XVIII ს. თურმე დასავლეთი საქართველოს ზოგ მთიან თემში თესდნენ... ამ მცენარის ქართული სახელი, „ჩიქურა“, მის საქართველოში ჩიქეთიდან შემოსულობას ამჟღავნებს“ (ჯავახიშვილი, 1996, გვ. 391).

როგორც ი. ჯავახიშვილი ფიქრობს, ჩიქურა ჩიქეთიდან შემოუტანიათ საქართველოში და სახელიც ამის მიხედვით შეურქმევიათ. შემდეგ ეს სიტყვა ქართულიდან აფხაზურს შეუთვისებია და ახლად შემოსული სიმინდის კულტურის სახელად უქცევია იგი.

სიმინდის კულტურის გავრცელების გზების ძიებისას მეტად ფასეულია მისი ნამცხვრის სახელები კავკასიურ ენებში: პინუხური და ბეჭიტური *ჭადი*, ჰუნზიბური *ჭადე*, ლეზგიური და ნახურული *ჭად*, ხუნძური ჩედ (ირობ ბრუნვებში — ჩად), კრიშული *ჩატ* (*ჭეტ*), ლაკური *ჩჩატ* (*ჭატ*) (ნიშნავს როგორც სიმინდის, ასევე ხორბლის ნამცხვარსაც), უდიური *ჭატ* და სხვ.

როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, *მჭადი* საერთო-ქართველური ფუძეა, რომელსაც ადრე მცენარის („ფეტვის“) მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა, სიმინდის კულტურის შემოსვლის შემდეგ კი ის ნამცხვრის სახელად ქცეულა. სწორედ ამ გვიანდელი მნიშვნელობით არის ეს სიტყვა შესული მთელ რიგ კავკასიურ ენებში (მარი, 1917, გვ. 322; ჩიქობავა, 1938, გვ. 174; კლიმოვი, 1972, გვ. 350; ხაიდაკოვი, გვ. 59-60; კახაძე, 1987, გვ. 55-57; შდრ. მიქაილოვი, 1977, გვ. 158-163).

ამრიგად, როგორც ამ მასალის მოკლე მიმოხილვიდანაც ჩანს, სიმინდის კულტურის გავრცელების მხრივ საქართველო ხშირ შემთხვევაში ერთგვარი შუამავლის როლს ასრულებდა კავკასიის ხალხთა შორის.

სიმინდის სახელწოდება ზოგ კავკასიურ ენაში ადგილობრივ ნიადაგზე შექმნილი კომპოზიტის სახით წარმოგვიდგება და არაფერს გვეუბნება ამ კულტურული მცენარის გავრცელების გზების შესახებ, მაგრამ ძალზე საინტერესოა მოტივირებისა და ხატოვანების მხრივ.

1. მასალის მოპოვებასა და ლიტერატურის გაცნობაში გაწეული დახმარებისათვის მადლობას მოვახსენებ პროფესორებს: გ. ბურჭულაძეს, გ. თოფურიას, თ. კახაძეს და ალ. მაჰომეტოვს.

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. აბაევი — В. Абаев, Осетинский язык и фольклор, М. 19.
2. ანდრონიკაშვილი, 1996 — მ. ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან. I, თბ., 1966.
3. ალიროვი, 1978 — И. Алироев, Нахские языки и культура. Грозный. 1978.
4. ბაგრატიონი — დავით ბაგრატიონი, იადიგარ დაუდი. გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვაობა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და კომენტარები დაურთო ლ. კოტეტიშვილმა. თბ., 1985.

5. გუდავა, 1960 – ტ. გუდავა, ო-ს უ-ში გადასვლის ზოგიერთი შემთხვევა ზანურ (მეგრულ-ჭანურ) ენაში: სმამ, XXV, №1, 1960.
6. ელიავა, 1997 – გ. ელიავა, მეგრულ-ქართული ლექსიკონი, თბ., 1997.
7. ზოსიმეს „სწავლაჲ“ – ზოსიმეს „სწავლაჲს“ ქართული თარგმანები. გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვაობა და ლექსიკონი დაურთო მაია ბარამიძემ. ბათუმი, 1999 წ.
8. თედევვა, 1975 – ო. თედევვა, მემცენარეობის ქართული ლექსიკა ოსურში. თბ., 1975.
9. იმნაიშვილი, 1967 – მჭადისა და მწვადის ეტიმოლოგიისათვის: „ორიონი“ (საიუბილეო კრებული, მიძღვნილი ა. შანიძის დაბადების 80 წლისთავისადმი) თბ., 1967.
10. კახაძე, 1987 – ო. კახაძე, პურელის ლექსიკა ქართულში. თბ., 1987.
11. კიმენი, I – ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები. ნაწ. პირველი, კიმენი, ტ. პირველი, პროფ. კ. კეკელიძის რედაქტორობით. თბ., 1918.
12. კლიმოვი, 1964 – Г. А. Климов, Этимологический словарь картвельских языков. М. 1964.
13. კლიმოვი, – 1972 – Г. А. Климов, О некоторых словарных общностях картвельских и нахско-дагестанских языков. წიგნში "Этимология – 1970". М. 1972.
14. კოჟუხოვი, 1931 – И.В. Кожухов, Литературные данные о культуре кукурузы в Анатолии. П. М. Жуковский, Земледельческая Турция, М.-Л., 1931.
15. მარი, 1910 – Н.Я. Марр, Грамматика чанского (лазского) языка, СПб. 1910.
16. მარი, 1912 – Н.Я. Марр, К вопросу о положении абхазского языка среди яфетических: Материалы по яфетическому языкознанию. V, СПб., 1912.
17. მარი 1917 – Н.Я. Марр, Непочатый источник Кавказского мира: ИАН, 1917.
18. მარი, 1936 – Избранные работы, т. II, 1936.
19. მაყაშვილი, 1961 – ალ. მაყაშვილი, ბოტანიკური ლექსიკონი. თბ., 1961.
20. მაჭავარიანი, 1965 – გ. მაჭავარიანი, საერთო-ქართველური კონსონანტური სისტემა., 1965.
21. მიქაილოვი, 1977 – К. Ш. Микаилов, Несколько грузинских этимологии (заимствованный фонд): Материалы пятой религиозной научной сессии по историко-сравнительному изучению иберийско-кавказских языков. Ордж., 1977.
22. სვანური პოეზია – სვანური პოეზია, I, სიმღერები შეკრიბეს და ქართულად თარგმნეს ა. შანიძემ, ვ. თოფურიაშ, მ. გუჯეჯიანმა. თბ., 1939.
23. უსლარი – П. Услар, Аварский язык. 1889.
24. ფენრიხი, სარჯველაძე, 1990 – ჰ. ფენრიხი, ზ. სარჯველაძე, ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი. თბ., 1990.
25. ქრონიკები, II, – ქრონიკები და სხვა მასალები საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა, შეკრებილი, ქრონოლოგიურად დაწყობილი და ახსნილი თ. ჟორდანიას მიერ, წ. , II, ტფ., 1897.
26. ყიფშიძე, 1914 – И. Кипшидзе, Грамматика мингрельского (иверского) языка. СПб. 1914.

27. ჩიქობავა, 1938 — არნ. ჩიქობავა, ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, თბ., 1938.
28. ჭარაია, 1895 — პ. ჭარაია, მეგრული დიალექტის ნათესაობითი დამოკიდებულება ქართულთან: „მოამბე“, XII, 1895.
29. ჭარაია, 1997 — პ. ჭარაია, მეგრულ-ქართული ლექსიკონი, თბ., 1997.
30. ჭოხონელიძე, 1986 — ნ. ჭოხონელიძე, მინდ-ის ისტორიისათვის ქართულში: იქმე, XXV, 1986.
31. ხაიდაკოვი — С. Хайваков, Сравнительно-сопоставительный словарь дагестанских языков. Махачкала, 1973.
32. ჯავახიშვილი, 1996 — ი. ჯავახიშვილი, თხზულებანი, IV, 1996.
33. ჯანაშია, 1954 — ბ. ჯანაშია, აფხაზურ-ქართული ლექსიკონი, თბ., 1954.
34. ჯიქია, 1944 — ს. ჯიქია, „ლაზურტ“ - სიტყვის წარმოშობისათვის, სმამ, V, №2, 1944.
35. ჯიქია, 1947 — შენიშვნები „სიმინდ-სემიდალის“ შესახებ, თსუ შრომები, XXX-XXXI B, 1947.
36. C, D, E, L- ქართული ოთხთავის ხელნაწერები: C-ადიშის (897წ.), D - ჯრუჟის (93წ.), E - პარხლის (973წ.), L - ქსნის (Xს.) პირველი სამისათვის იხ. ქართული ოთხთავის ორი ძველი რედაქცია სამი შატბერდული ხელნაწერის მიხედვით. გამოსცა აკაკი შანიძემ. თბ., 1945.

SURAB TCHUMBURIDSE

DER MAIS IN KAVKASUS (nach den sprachlichen Materialien)

Von den europäischen Ländern wurde der Mais am frühesten - im 16. Jh. - in Spanien und Italien, von den asiatischen Ländern aber - in Anatolien eingeführt. Nach Georgien kam er vom süd-west über das Schwarze Meer (Akad. J. Dshawachischwili).

Es ist bekannt, daß der Mais im 16. Jh. in Anatolien schon verbreitet und von der türken "Lasut" (d.h. "eine lasische Pflanze") genannt worden war. Es ist deshalb anzunehmen, daß der Mais an der Schwarz-meerküste zuerst in Lasistan Fuß fasste und sich von dort aus in anderen Gebieten verbreitete (Akad. S. Dshanaschia).

Wie es an sprachlichen Materialien sichtbar ist, spielte Georgien eine gewisse Rolle des Vermittlers zwischen den Kaukasusvölkern in der Verbreitung der Maiskultur.

Der Name von Mais stellt in einigen kaukasischen Sprachen eine Zusammensetzung dar, die auf der örtlichen Basis entstanden ist und keine Auskunft über den Weg der Verbreitung der Pflanze gibt, er ist aber durch seine Motivation und Bildhaftigkeit interessant.

ნანა ხაზარაძე

ქართველების აღმნიშვნელი ერთი სახელწოდების სემანტიკური კოდისათვის

წმინდა მიწაზე V-XIX სს-ში მყოფ უცხოელ პილიგრამთა ჩანაწერებში გრიგოლ ფერაძემ, ჯერ კიდევ XX საუკუნის 20-იან წლებში, საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი, სხვა წერილობითი წყაროებისათვის უცნობი, არაერთი სახელწოდება დაადასტურა (ფერაძე, 1995). მათ შორის ყურადღებას იმსახურებს XV საუკუნის პილიგრამულ ლიტერატურაში გრ. ფერაძის მიერ დამოწმებული ქართველების აღმნიშვნელი ტერმინი „სარტყლის ქრისტიანები“. 1480-1483 წლების ჩანაწერებში ფელიქს ფაბრი გვამცნობს: „ქართველები, რომელთაც აგრეთვე ნუბიელებს ეძახიან, ხოლო „უფრო ხშირად იცნობენ, როგორც სარტყლის ქრისტიანებს“, წმინდა მიწაზე ძალზე დაშორებული მხარეებიდან მოდრან. ისინი მეომრები გახლავან, მაგრამ აქვთ ისეთივე შეცდომები, როგორც ბერძენს“ (ფერაძე, 1995, გვ. 45).

როგორც ჩანს, ამავე სახელწოდებით იცნობს ქართველებს ზებალდტ რიტერ უფროსიც, რომლის ჩანაწერი 1467 წლით თარიღდება. იგი დასძენს: „წმინდა საფლავის ტაძარში სხვადასხვა ჯურის ქრისტიანები არიან: კათოლიკები, ბერძენები, იოანეს და Jevduny-ს (?) მიწის ქრისტიანები, სომხები, სარტყლის ქრისტიანები და კიდევ სამი ეროვნება, რომელთა სახელები დამავიწყდა“ (ფერაძე, 1995, გვ. 44).

ჩვენთვის საინტერესო საკითხთან დაკავშირებით გრ. ფერაძე შემდეგ საყურადღებო ინფორმაციასაც გვაწვდის: კონდერის ერთ-ერთ ნაშრომზე დაყრდნობით ქართველი ავტორი გვაუწყებს, რომ „ლათინები ქართველებს „სარტყლის ქრისტიანებს“ უწოდებენ“ (ფერაძე, 1995, გვ. 72, შენიშვნა 200; შდრ. იქვე, გვ. 47-48).

ტერმინის „სარტყლის ქრისტიანები“ სემანტიკური კოდის ახსნის აღრეულ ცდას XV საუკუნისავე პილიგრამულ ლიტერატურაში ვხვდებით. 1422 წლის ცნობით, რომელიც გრ. ფერაძეს პ. კანისიუსის ნაშრომის (*Antiquae lectione*, V, Ingolstadt, 1604, გვ.269) მიხედვით მოჰყავს: „სხვა სახელით მათ (ქართველებს) უწოდებენ „სარტყლის ქრისტიანებს“. ეს იმიტომ, რომ წმ. გიორგიმ თავისი სარტყლით შეკრა ვეშაპი და მისცა ქალწულს“ (ფერაძე, 1995, გვ. 72, შენიშვნა 200).

მიუხედავად იმისა, რომ პილიგრამულ ლიტერატურაში საუკუნეთა მანძილზე დაყენებით მეორდება თვალსაზრისი წმ. გიორგის სახელიდან საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი სახელწოდებების (*Georgia, Georgians*) მომდინარეობის შესახებ (იხ.მაგალითად, ფერაძე, 1995, გვ. 30); ხოლო საქართველოში ამ წმინდანის კულტის ფართო გავრცელების შესახებ სხვადასხვა ხასიათის არაერთი საგულისხმო მონაცემი არსებობს (ნინიძე, 1991; წმინდა გიორგი ძველ ქართულ). ტერმინის „სარტყლის ქრისტიანები“ წმ. გიორგის სახელთან დაკავშირება უმართებულოდ მიგვაჩნია.

ჩვენი სკეფსისი შემდეგს ეფუძნება:

ყურადღებას, უპირველეს ყოვლისა, ის გარემოება იმსახურებს, რომ სადღეისოდ არსებული ყველა ვერსიის თანახმად, ჩვენთვის საინტერესო სასწაულის მოქმედების არეალი კაპადოკიის ქალაქი ლასიაა (ლასიაჲ) და არა საქართველო. ანგარიშგასაწევია ისიც, რომ წმ. გიორგის მიერ ვეშაპის ძღვევის სასწაულისადმი მიძღვნილ პროზაულ თუ პოეტური ხასიათის თხზულებებში, როგორც წესი, საუბარია არა წმინდა გიორგის, არამედ კაპადოკიის ერთ-ერთი მხარის მეფის ასულის სარტყელზე (1991, გვ. 81, 304, 343 და სხვ.). ზემოაღნიშნულს გარკვეულწილად ადასტურებს ჩვენთვის საინტერესო სასწაულისადმი მიძღვნილი ხატების იკონოგრაფია და საეკლესიო კედლის მხატვრობის ნიმუშები. შემთხვევითი არ უნდა იყოს ისიც, რომ საქართველოს ეკლესია-მონასტრებში შემონახულ წმ. გიორგის სახელთან დაკავშირებულ რელიქვიათა შორის (ჩკინის მშვილდი; ისრები, საყვირი, რკინის ჯაჭვი და სხვ.) არ ვხვდებით წმინდანის სარტყლის მოხსენიებას (ნინიძე, 1991, გვ. 163-176).

სადღეისოდ არსებული მონაცემების საფუძველზე, შესაძლოა, ვივარაუდოთ, რომ ქართველებისათვის უცხოელ პილიგრიმთა მიერ შერქმეული სახელწოდების („სარტყლის ქრისტიანები“) სემანტიკური კოდი ორგანულადაა დაკავშირებული არა წმ. გიორგის, არამედ ღვთისმშობლის სარტყელთან, რომელიც, როგორც ამას ქვემოთ დავინახავთ, საქართველოს და ქართველების ერთ-ერთ წმინდათაწმინდა რელიქვიას წარმოადგენდა.

ყველაზე ადრეულ, ჩვენს ხელთ არსებულ ცნობას საქართველოში მარია მშობლის სარტყლის არსებობის შესახებ სამეგრელოს დამოუკიდებელი სამთავროს უკანასკნელი მთავრის, გრიგოლ დადიანის ქვრივის, სამეგრელოს დროებითი მმართველის, გიორგი XIII-ის ქალიშვილის ნინო ბაგრატიონ-დადიანის მიერ რუსეთის იმპერატორ ალექსანდრე I-დმი გაგზავნილი, 1806 წლის 23 მარტით დათარიღებული წერილი წარმოადგენს, რომელიც არქეოგრაფიული კომისიის აქტებმა შემოგვინახეს. ამ დოკუმენტში ნინო დადიანი რუსეთთან ახლად შეერთებული სამეგრელოს სახელით ერთგულებას უცხადებს იმპერატორს და თან დასძენს: „Я, всеподданнейшая раба, с сиротами моими приношу яколепту, достойную памяти. Ибо образ сей есть Влахренской божьей матери, к которым прикован пояс самой пресвятой Богородицы Марии, коим была опоясана...“ (Акты археографической комиссии, т. II, gv. 504).

ირკვევა, რომ ალექსანდრე I-ს მიუღია ნინო დადიანის ეს უძვირფასესი საჩუქარი, მაგრამ სამეგრელოს სამთავროსადმი ვითომდა კეთილგანწყობის ნიშნად უკანვე დაუბრუნებია. უფრო მეტიც: სამეგრელოში ღვთისმშობლის სახელობის ეკლესიის მშენებლობის დასაწყებად 2 ათასი ჩერვონეციც გაუგზავნია.

აღნიშნულმა ინფორმაციამ რამდენიმე სხვა დოკუმენტის საშუალებითაც მოაღწია ჩვენამდე.

ალექსანდრე I-ის 1806 წლის 31 მაისით დათარიღებულ რესკრიპტში ვკითხულობთ: „უგანათლებულესო თავადინა ნინა გიორგის ასულო! მორთმეული ჩემდა სახელითა თქვენითა წარმოგზავნილთა თქვენ მიერ დეპუტატთაგან პოლკოვნიკის კნიაზ ნიკოლოზისა და პოლკოვნიკის კნიაზ ბეჟან დადიანების (შდრ., მეუნარგია, 1939, გვ. 50), წმინდა ხატი ვლახერანის ღვთისმშობლისა უბატონსენითა სარტყლითა მისითა მივიღე მე კმაყოფილებითა“ (კალანდია, 1994, გვ. 17).

დაახლოებით ასეთსავე ცნობებს გვაწვდიან ნინო დადიანის დეპუტაციის წევრი, დიდ ნიკოდ წოდებული, ნიკოლოზ დადიანი და ბარონი როზენი, იმ განსხვავე-

ბით, რომ ისინი მხოლოდ ვლაქერნის ხატს იხსენიებენ და არაფერს ამბობენ ჩვენთვის საინტერესო სარტყლის შესახებ (მეუნარგია, 1939, გვ. 50-51; Акты археографической комиссии, т. VIII, 1881, гв. 439).

ვლაქერნის ხატის და ღვთისმშობლის სარტყლის ორგზის მოხსენიებას სამეგრელოს მთავრის, დავით დადიანის ქვრივის ეპატერინე ჭავაჭავაძე - დადიანის მიერ სპეციალურად ამ რელიქვიებისათვის პეტერბურგში შეკვეთილ სახატეზე მოთავსებულ წარწერაშიც ვხვდებით. სამახსოვრო წარწერა 1856 წლის 4 იანვრითაა დათარიღებული. იგი დადიანების საზაფხულო რეზიდენციაში, გორდშია შესრულებული (მეუნარგია, 1939, გვ. 52-53).

სამეგრელოში ღვთისმშობლის სარტყლის რეალურად არსებობაზე სპეტერბურგში 1848 წ. გამოქვეყნებული ა. მურავიოვის თხზულება ასევე მნიშვნელოვან ინფორმაციას გვაწვდის. ავტორს XIX საუკუნის 40-იან წლებში თავად უმოგზაურია სამეგრელოში. ამდენად, იგი წიგნში აღწერილი ამბების თვითმხილველია (Муравьев, 1848). ა. მურავიოვი იმეორებს ჩვენთვის უკვე ცნობილ ფაქტებს. ამასთანავე იგი ახალი, საყურადღებო დეტალებით ავსებს ჩვენს ცოდნას ღვთისმშობლის სარტყლის შესახებ. ავტორის მოწმობით, ალექსანდრე I-ს ნინო დადიანისათვის ღვთისმშობლის სარტყლის დაბრუნებისას იგი ძვირფასი ქვებით მოურთავს. საკუთრივ სარტყელს, რომელიც მას ზუგდიდში, ღვთისმშობლის სახელობის ეკლესიაში, კანკელის წინ განლაგებულ საგანგებო სახატეში უნახავს, რუსი ავტორი ასე აღწერს: „Лик Богоматери весьма древний, написан на верхней части пояса, который походит на диаконский орар и сложен в виде эпитрахили; Нижняя часть (пояса - Н.Х.) весьма ветха. Жемчуг, изумруды и яхонты украшают сии драгоценные остатки и разсыпаны по золотому полю, на котором они лежат. Это конечно же один из самых древних памятников, который остался нам от первых времен христианства“ (Муравьев, 1848, გვ. 282).

ზემომოტანილ ცნობებს კ. ბოროზდინიც ადასტურებს. იგი წერს: „... იმპერატორმა ალექსანდრე I-მა გრიგორაპოლის (ზუგდიდის - ნ.ხ.) ტაძარს შესწირა ის სასწაულმოქმედი ღვთისმშობლის ხატი, რომელსაც ღვთისმშობლის სარტყელი ერტყა და რომელიც იმპერატორს სამეგრელოს ხალხის მოციქულებმა მიართვეს ძღვნად; ეს ხატი, ძვირფასი თვალმარგალიტით მოოქვილი და ოქროთი შეჭედილი, უნდა ყოფილიყო წმინდა იმპერატორის მზრუნველობის დასტური იმ ხალხისათვის, რომელმაც მისი ქვეშევრდომობა მიიღო“ (ბოროზდინი, 1934, გვ. 3).

ჩვენთვის საინტერესო შემდეგი ცნობა საქართველოში მცხოვრებ ფრანგ მოხელეს, ე. მურიეს ეკუთვნის. ღვთისმშობლის სარტყელი ვლაქერნის ღვთისმშობლის ხატთან ერთად მას გორდში, დადიანების საზაფხულო რეზიდენციაში, უნახავს გასული საუკუნის 70-იან - 80-იან წლებში. ფრანგი ავტორის ცნობით, სპეციალურ სახატეში დასვენებული ვლაქერნის ხატი დახვეწილი ფერწერის იშვიათ ნიმუშს წარმოადგენს. მისივე გადმოცემით, სახატეში, „ქვემოთ სივრცეზე ჩასმულია ოქროს დაფა, დამშვენებული 79 ლალით, 20 საფირონით, 9 ალმასით და 93 ზურმუხტით, რომელთა ქვეშ წმინდანთა ნაწილები და ღვთისმშობლის სარტყელი მოსჩანს...“ (ე.მურიე, სამეგრელო, ხელნაწერი, გვ. 311-312).

ღვთისმშობლის სარტყელთან დაკავშირებით საგულისხმო ინფორმაციას გვაწვდის ათონის მთაზე მდებარე წმ. პანტელეიმონის სახელობის მონასტრის მიერ 1903 წელს გამოქვეყნებული წიგნი, რომელიც მარიამ ღვთისმშობლის ცხოვრების

აღწერისადმია მიძღვნილი. ამ თხზულების ავტორის მოწმობით, „ღვთისმშობლის სარტყლის ერთი მნიშვნელოვანი ნაწილი ათონის მთაზე ინახება, ვართოპედის მონასტერში; იგი ცენტრალური ტაძრის საკურთხეველში მოვერცხლილ კიდობანშია მოთავსებული. მეორე ნაწილი - ტირის მონასტერში, ხოლო მესამე საქართველოშია, ზუგდიდის ტაძარში“ (ცხოვრება ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლისა, 1996, გვ. 37).

ეთაყაიშვილი ნაწილობრივ ა. მურავიოვის ზემომოყვანილ ცნობებს იმეორებს, თან დასძენს: „ხატი და სარტყელი წინეთ ინახებოდა ამ ეკლესიაში (იგულისხმება ზუგდიდის ღვთისმშობლის სახელობის ეკლესია - ნ.ხ.), განსაკუთრებულ სახატეში, კანკელის წინ, მაგრამ ეხლა თავად მენგრელსკის გაუტანია ეკლესიიდან და ჩვენ ვეღარ ვნახეთ, ვინაითგან თავად მენგრელსკი იმ დროს ზუგდიდში არ ბრძანდებოდა“ (თაყაიშვილი, 1914, გვ. 198-199).

ღვთისმშობლის სარტყლის შემდგომი ბედის შესახებ ჭერჭერობით თითქმის არაფერი ვიცით (ზეპირი გადმოცემით, იგი დღესაც ზუგდიდში ინახება). იგივეს ვერ ვიტყვით ვლადიმერის ღვთისმშობლის ხატზე, რომელიც ამჟამად შ. ამირანაშვილის სახელობის საქართველოს ხელოვნების მუზეუმის განძისაცავშია დაუნჯებული (ქორდანია, 1989, გვ. 32-35; ამირანაშვილი, 1978, გვ. 52).

საქართველოში ღვთისმშობლის სარტყლის უფრო ადრეული ხანის ისტორიის შესახებ მცირე ინფორმაცია მოგვეპოვება.

ზემოთ მოხსენიებული ა. მურავიოვი, რომლის მონათხრობი, მისივე სიტყვებით, „მეტაფრასსა“ და „თვენს“ ეფუძნება, ღვთისმშობლის სარტყლის ისტორიის შესახებ შემდეგს გვამცნობს: კონსტანტინოპოლში თეოდორე მცირეს მეფობისას (408-450წწ.) ღვთისმშობლის სარტყელი იერუსალიმიდან კონსტანტინოპოლში გადაუსვენებიათ, ოქროს კიდობანში მოუთავსებიათ, რომელიც სამეფო ბეჭდით დაულუქავთ. კიდობანი ხალკობრატის ღვთისმშობლის ეკლესიაში გადაუტანიათ. 400 წლის შემდგომ, როდესაც იმპერატორ ლეონ ბრძენის მეუღლე ზოია ფსიქიურად დაავადებულია, მლოცველ ქალებს (რომელთაც ხილვა ჰქონიათ) კიდობანი გაუხსნიათ. კონსტანტინოპოლის პატრიარქს ზოიასათვის ღვთისმშობლის სარტყლით პირველი გადაუწერია. დედოფალი უმაღლესე განკურნებულა. ღვთისმშობლის სარტყელი კვლავ კიდობანში ჩაუსვენებიათ (ა.მურავიოვისავე ცნობით, ამ უდიდესი სასწაულის აღსანიშნავად ყოველი წლის 31 აგვისტოს ხალკობრატიაში დიდი ღღესასწაული იმართება). უფრო გვიან (ა. მურავიოვის არაზუსტი დათარიღებით, X ს-ში) იმავე სარტყლით ბაგრატ კურაპალატის მომავალი საცოლვე, ბიზანტიის კეისრის რომანოზის ქალიშვილიც განკურნებულა. ბაგრატ კურაპალატის მომავალ ცოლს სასწაულმოქმედი სარტყლის ნახევარი, სხვა ძვირფას სიწმინდეებთან ერთად საქართველოში, თავის ახალ სამეფოში ჩაუტანია და ზღვის მახლობლად, სამურზაყანოში, ბედიის მონასტერში დაუსვენებია. შემდგომში ღვთისმშობლის სარტყელი ჭერ მარტილში გადაუტანიათ, ხოლო ბოლოს - ზუგდიდში, ღვთისმშობლის სახელობის ეკლესიაში (Муравьев, 1848, გვ. 280-281).

ა. მურავიოვის ზემომოყვანილ ვერსიას კონსტანტინოპოლიდან საქართველოში ღვთისმშობლის სარტყლის ჩამოსვენების შესახებ შემორჩენილი ვლადიმერის ხატზეც ავრცელებს.

მართალია, ჟ. მურიე, ისევე როგორც ა. მურავიოვი, არაზუსტად მიუთითებს როგორც დედოფლის მამის სახელს (რომანოზს), ასევე საქართველოში მისი ჩასვლის თარიღს (Xს-ს), მაგრამ რუსი ავტორისაგან განსხვავებით მას გააჩნია ინფორმაცია იმის თაობაზე, რომ ქართველთა დედოფალს ელენე ერქვა და იგი არა ბაგრატ III-

ის (975-1014წ.წ.), არამედ ბაგრატ IV-ის (1027-1072წწ.) თანამეცხედრე იყო (მ. აგრეთვე, ცხოვრება ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლისა, 1996, გვ. 37-38).

ეთაყაიშვილი, სავსებით სამართლიანად, ასწორებს უცხოელ ავტორთა ზუსტომითობებულ ვერსიებს და ამბობს: „ეს სარტყელი, როგორც გადმოცემით ვიცნობ, ბაგრატ IV-ის ცოლმა ელენემ მოიტანა საბერძნეთიდან XI-ში“ (თაყაიშვილი, 1914, გვ. 197).

პირდაპირი მითითება, რომელიც დაადასტურებდა ან უარყოფდა ელენე დედოფლის მიერ საქართველოში ჩვენთვის საინტერესო სარტყლის ან მისი ნახევრის ჩამოტანას, ქართულ და ბერძნულ წერილობით წყაროებში ჯერჯერობით ვერ მოვიძიეთ. და მანც, ქართული და ბერძნული წერილობითი ძეგლების ზოგიერთ მონაცემი, ჩვენი აზრით, საგულისხმო უნდა იყოს.

კერძოდ, დიდ ეჭვს არ უნდა იწვევდეს ის ფაქტი, რომ ბაგრატ IV და ბიზანტიის სამეფო კარი დინასტიური ქორწინებით იყო ურთიერთდაკავშირებული. აკი „მატიანე ქართლისაჲ“ გვამცნობს კიდევ, რომ: „შემდგომად ამისა, წელსა მესამესა, წარვიდა დედოფალი მარიამ, დედა ბაგრატიის, აფხაზთა მეფისა, საბერძნეთად ძიებად მშვიდობისა და ერთობისა, და კულად ძიებად პატივისა კურაპალატობისა ძისათჳსა თჳსისა, ვითარცა არს ჩვეულება და წესი, სახლისა მათისა, და მოყვანებისა ძის ცოლისა“ (ქართლის ცხოვრება, I, 1955, გვ. 294-295).

დაახლოებით იგივეს იმეორებს სუმბატ დავითის ძეც, იმ განსხვავებით, რომ გვამცნობს ბაგრატიის დედის წარმომავლობას („რამეთუ ნაშობი იყო ბრწყინვალეთა მათ ძლიერთა და დიდთა მეფეთა არშაკუნიანთა“) და „ბერძენთა მეფის“ სახელს - რომანოზს („... და წარვიდა კონსტანტინოპოლად წინარე რომანოზ მეფისა“) (ქართლის ცხოვრება, I, 1956, გვ. 386).

გიორგი კედრენე (IX ს.) და იოანე ზონარა (XI-ს-ის დასასრული და XII საუკუნის პირველი ნახევარი) ჩვენთვის საინტერესო საკითხთან დაკავშირებით საკლასიკო ვერსიებს გვთავაზობენ. გიორგი კედრენეს ცნობით, როდესაც აფხაზეთის მთავარი გიორგი გარდაიცვალა, მისმა „მეუღლემ მეფესთან ელჩები გაგზავნა საჩუქრებით, სთხოვდა საზავო ხელშეკრულებას და თავისი ვაჟისათვის, ბაგრატიისათვის - საცოლეს. მეფემ მისი თხოვნა შეიწყნარა, ზავი განუმტკიცა და თავისი ძმისწულ - ელენე, თავისი ძმის ბასილის ქალიშვილი, აფხაზეთში გაგზავნა სარძლოდ, ხოლო სასიძო ბაგრატი კურაპალატის წოდებაში აღაზევა“ (გეორგიკა, V, 1963, გვ. 25).

იოანე ზონარა იმავე საკითხზე ასე მსჯელობს: „ვინაიდან მაშინ აბაზგის მთავარი გიორგი მომკვდარიყო, მისი მეუღლე ეძიებდა ზავსა და საცოლეს თავისი ვაჟისათვის. მეფემ ზავი განუახლა და თავისი ძმის ბასილის ქალიშვილი - ელენე აბაზგის მთავარს გაგზავნა დედოფლად და მისი საქმრო ბაგრატი კურაპალატობის პატივში აღიწინა“ (გეორგიკა, VI, 1966, გვ. 235).

ამრიგად, განსხვავებების მიუხედავად, ქართული და ბერძნული საისტორიო პირველწყაროები ერთხმად მიუთითებენ იმ გარემოებაზე, რომ ბაგრატ IV-ის ბრძენი მეუღლე ჰყავდა, რომელიც ბიზანტიის კეისრის რომანოზ III-ის (1028-1034 წწ.) ძმის, ბასილის, ასული იყო და ელენე ერქვა. მაგრამ, როგორც ვხედავთ, ანუ „მატიანე ქართლისაჲ“ და არც ბერძნული წერილობითი წყაროები არაფერს ვუტყუნიან ელენეს მიერ საქართველოში ჩატანილ არც სიწმინდეთა და არც მთავრების შესახებ.

ამ ხარვეზს გარკვეულწილად ვახუშტი ბატონიშვილი აცხადებს, თუმცა ისე ელენე დედოფლის მზითევში ჩვენთვის საინტერესო რელიქვიას - ღვთისმშობლის

სარტყელს არ იხსენიებს. ვახუშტი ბატონიშვილის თანახმად, „ხოლო კეისარმან აღუსრულა (ბაგრატის დედას - ნ.ხ.) სათხოველი, მოსცა ელენე ასული თჳსისი ცოლად ბაგრატს, სამსჭუალი უფლისა და ხატი ოქონისა და საუნჯე მრავალი ზითვად (მთარგმნელნი ამ ყამთა იყვნენ: ბერი გრძელი, ახალი აბრამ, არსენი, ანტონი მნათე, ბასილი ბაგრატის ძე; ეფთვიმესაც და მთაწმინდელსაც მოესწრნენ)“ (ქართლის ცხოვრება, IV, 1973, გვ. 144).

ამრიგად, მიუხედავად იმისა, რომ საქართველოში ღვთისმშობლის სარტყლის გამოჩენის თავდაპირველი ისტორია ჯერ კიდევ დამატებით კვლევა-ძიებას მოითხოვს, სამეგრელოში ამ სიწმინდის არსებობის შესახებ ტრადიცია საკმაოდ მდგრადია.

თუ ყოველივე ზემოთქმულს შევაჯამებთ, იმ, ჩვენი აზრით, მართებულ დასკვნამდე მივალთ, რომ XV-ის პილიგრიმულ ლიტერატურაში რამდენიმეგზის დამოწმებული ქართველების აღმნიშვნელი სახელწოდების - „სარტყლის ქრისტიანები“ სემანტიკური კოდი სწორედ საქართველოში არსებულ ღვთისმშობლის სარტყელთან უნდა იყოს დაკავშირებული და არა წმინდა გიორგის მიერ ვეშაპის ძლევის სასწაულში მოხსენიებული ქალწულის სარტყელთან, როგორც ამას XV-ს-ში მოღვაწე ლათინი პილიგრიმი ვარაუდობდა.

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. ამირანაშვილი, 1978 - შ.ამირანაშვილი, საქართველოდან სხვადასხვა დროს გატანილი სამუზეუმო განძეულობა და მისი დაბრუნება, თბილისი, 1978.
2. ბოროზდინი, 1934 - კ.ბოროზდინი, სამეგრელო და სვანეთი, 1854-1861, მოგონებანი, თარგმნილი თ. სახოკიას მიერ, სახელმწიფო გამომცემლობა, 1937.
3. გეორგიკა, V, 1963 - გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტ.V, ტექსტები ქართული თარგმანებითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა, თბილისი, 1963.
4. გეორგიკა, VI, 1966 - გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტ. VI, ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა, თბილისი, 1966.
5. თაყაიშვილი, 1914 - ე.თაყაიშვილი, არხეოლოგიური მოგზაურობანი და შენიშვნანი, წიგნი მეორე, ტფილისი, 1914.
6. კალანდია, 1994 - გ. კალანდია, წმინდა ნაწილები და რელიქვიები საქართველოში (სამეგრელო), ჟურნალი „არტანუჯი“, I, 1994.
7. მეუნარგია, 1939 - ი. მეუნარგია, სამეგრელოს სამთავროს უკანასკნელი პერიოდი და დავით დადიანი, თბილისი, 1939.
8. Муравьев, 1848 - А. Муравьев, Грузия и Армения, ч. // I. Г.ПБ., 1848.
9. ნინიძე, 1991 - წმინდა გიორგის კულტის ისტორიიდან საქართველოში, ჟურნალი „მნათობი“, №11-12, 1991.
10. ჟორდანი, 1989 - გ. ჟორდანი, დაბრუნებული საუნჯე, თბილისი, 1989.
11. ფერაძე, 1995 - გრ. ფერაძე, უცხოელ პილიგრიმთა ცნობები პალესტინის ქართველი ბერებისა და ქართული მონასტრების შესახებ, თბილისი, 1995.
12. ქართლის ცხოვრება, I, 1955 - ქართლის ცხოვრება, ტექსტი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, თბილისი, 1955.
13. ქართლის ცხოვრება, IV, 1973 - ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი

დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. IV, თბილისი, 1973.

14. ცხოვრება ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლისა, 1996 - ცხოვრება ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლისა, ქუთაისი, 1996.

15. წმინდა გიორგი ძველ ქართულ მწერლობაში, 1991 - წმინდა გიორგი ძველ ქართულ მწერლობაში, შეადგინა, გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, ლექსიკონი და კომენტარები დაურთო ე.გაბიძაშვილმა, თბილისი, 1991.

NANA KHAZARADZE

ON THE SEMANTIC CODE OF ONE TERM NAMING GEORGIANS

According to the reliable data obtained recently the name *Christians of the Cincture* given to Georgians by foreign pilgrims coming to the Holy Land in the 15th century is associated with the Cincture of Virgin Mary which for centuries has been kept in Georgian (Megrelia) as a holy relic of Georgians.

რამაზ ხაჭაპურიძე

სამეურნეო შელოცვების ქრისტიანული და ხალხური ასპექტები

სამეურნეო საქმიანობაში ხელის მომართვა წარმოადგენდა ადამიანთა მატერიალური კეთილდღეობის, ქვეყნად ხვავისა და ბარაქის მთავარ წყაროს. ჭირნახულის დასაცავად ხალხი სხვადასხვა საშუალებებს მიმართავდა, მათ შორის შელოცვებსაც. მათი განხილვა ცხადყოფს, რომ ჩვენი წინაპარი კარგად იცნობდა ბოროტებასთან ბრძოლის გზებს, რამეთუ, მათი რწმენით, სამეურნეო საქმიანობაში წარუმატებლობა ბნელი ძალებით არის გამოწვეული.

შელოცვებსა და ხალხურ ტრადიციებში გამოყენებული რიტუალური საგნები: მწარე ბალი, თხილი, ასკილი, ანწლი, ნახშირი თუ ნაწრთობი ფოლადი, გამდინარე წყალი, ბიოენერგეტიკოსების თქმით, წარმოადგენენ დასაცავ, შავი აურის განსაკვეთ ძალას. ბოროტებასთან ბრძოლის ეს ტრადიცია ქართველმა ხალხმა ცხოვრების მანძილზე ჩააწნა ქრისტიანობაში, რომელიც ბნელეთის დამხობის უპირველეს მახვილს წარმოადგენს. ალბათ, ეს შერწყმა არსად ისე კარგად არ ჩანს, როგორც შელოცვებში. თავის დროზე მიხეილ ჩიქოვანი ბრძანებდა: „ძველი ხალხური შელოცვები ერთგვარი მოდერნიზებული სახით შესულია საეკლესიო ლიტურატივის თვალსაჩინო ძეგლში „კურთხევანი“. მასში მოთავსებულ ლოცვებს თან ახლავს ცნობები შესრულების წესებზე, რაც ნათლად ადასტურებს მათ ხალხურ ტრადიციებთან კავშირს“ (მ.ჩიქოვანი, გვ. 316).

ჩვენ საილუსტრაციო მასალად ავიღეთ დსი-ს მიერ შეკრებილი სამეურნეო ხასიათის შელოცვები.

დასავლეთ საქართველოში მეურნეობის განვითარებული დარგებია: მესაქონლეობა-მეფრინველეობა.

ხალხი მუხლჩაუხრელი შრომის გარდა სხვადასხვა საშუალებებს მიმართავდა პირუტყვისა თუ ფრინველის ჯანმრთელობის დაცვისათვის. ზოგისთვის კი ოჯახის კეთილდღეობა მარჩენალ საქონელზეა დამოკიდებული. საზოგადოებაში არსებული არაჯანსაღი მოვლენებისაგან, მპარავთაგან, ტყეში ნადირისაგან თუ ცაში მტაცებელი ფრინველისაგან დასაცავად ხალხი გარეთ დარჩენილ ორფეხსა თუ ოთხფეხს შეულოცავდა და თან გარკვეულ რიტუალს ასრულებდა.

მაგალითად, ჩვენს მიერ იმერეთის რეგიონში მოპოვებული მასალების მიხედვით ასეთ დროს საკეცეს, როდინს, მაკრატელს ან სავარცხელს ძაფით ან რაიმე თოკით შეკრავდნენ, კერძის ძირში დადებდნენ და თან შეულოცავდნენ:

„ეკენია, ბეკენია, ბეკენს ხატი სვენებია,
მეუფეო, გადმოაგდე ხელ-ბორკილი რკინისა,
ნადირს კბილი შეუკარი, ქურდსა კაცსა ხელ-ფხარი,
ნუ გოუშოფ გზაში, გადააგდე ზღვაში.“

(დ.ს.ი. მასალები, ქუთაისი)

რიგ შემთხვევაში კი ქვასანაყს დადებდნენ ქვაზე და ამბობდნენ:

„რავარც ეს გაქვავდა აქანა, ისე გაქვავდეს ჩემი საქონლის შემკმელი, არ

გახსნას ღრანჭი“ (დ.ს.ი. მასალები, ქუთაისი).

ზოგჯერ კი თოკს, ან შავ ძაფს ხელუჯულმა აიღებდნენ, სამჯერ ნასკვავდნენ და ამბობდნენ: „სამი სახელითა ღუთითა, მამითა, ძითა, სულითა წმიდითა, სანამ ეს ძაფი არ გაიხსნას, მანამ უწვავ-უხარშავის მჭამელს არ გაეხსნას პირი. ღმერთო, არგე ლოცვა ჩემი, ბრძანება შენი.“ (ორპირი, ჟ. კაციატაძე-ბაკურაძისა, 10.8.16.11).

აღნიშნული შელოცვის ოდნავ განსხვავებული ვარიანტი გვაქვს ჩვენს მიერ სოფელ კურსებში ჩაწერილ მასალებში:

„ეკენია, ბეკენია, ბერსა ხატი სუენებია,
ღმერთო, ჩამოყარე ხიბორკალი რკინის. შეუკარი:

ქორს, მელას, ვირთხას, სინდიოფალას, ციციას, ყუელაფერ უწვავ-უხარაგ მჭამელ ნადირს: ტოტი, კუანჭი, ღრანჭი, ააგდე ცაში, ჩააგდე ზღუაში, ნუ გოუშოვს გზაში და ჩემი საქონელია თუ ქათამია, ნუ მიიყვან მის სიახლოვეს“ (ვახუშტი ბერეკაშვილი).

შინაურ ფრინველთა გამანადგურებელი ერთ-ერთი ცხოველია, ეგრეთ წოდებული სინდიოფალა, იგივე დედოფალა. მტკმელთა გადმოცემით: იგი ძალიან გავს ვირთხას, აქვს თეთრი, ზოგს ყვითელი გული, ძალიან ლამაზი მოწითალო, ან მომწვანო თვალელები და ფუმფულა კუდი, რითაც ციყვს წააგავს. ეს მტაცებელი მუსრს ავლებს წიწილებს, ამიტომ მისგან დასაცავად ხალხი მიმართავს ეგრეთწოდებულ „რძის გადალოცვას“. დილით ადრე, უბრადა, ჯამში ჩაასხამენ რძეს გადაიტანენ ეზოს გარეთ, წავლენ ტყისკენ და თან გზაში შეულოცავენ:

„სი, სი, სინდიოფალა, ბატონო,
ირმის რძე მოგართუი,
სი, სი, სინდიოფალა, ბატონო,
ირმის რძე მოგართუი“.

/ორპირი, სალომე გელაძე, 12 წლის. კასეტა, №65, 1996 წ./.

ამას გაიმეორებენ სამჯერ და ჯამს ხის ძირში დატოვებენ.

ფრინველისა თუ ცხოველის დასაცავად იყენებენ აგრეთვე „ქორის შელოცვას“ - თუ მტაცებელი ფრინველი ან ცხოველი ეზო-კარმიდამოს შემოეჩვია, ოკრიბლები ეგრეთ წოდებულ „ყტას“ აკეთებენ. დიდ ხუთშაბათს „უბრადა“ „სინით“ ან „ღღლეჭით“ ღობის ორ სარზე ან სახლის დირეზე მაგრად დააკრავენ, ისე, რომ არ გაიხსნას და შეულოცავენ:

„დავაკარი ყტაო, ქორს გოუხმა ყბაო,
დავაკარი ყტავო, მელას გოუხმა ყბაო,
დავამაგრე ყტავო, ნადირს გოუხმა ყბაო,
არ შეჭამოს ჩემი ქათმები და ჩემი საქონელი“.

ამას გაიმეორებენ სამჯერ და ხალხის რწმენით, „იმ წელიწად“ არ წეიყუანს არაფელს, თუ არ გეინძრა და არ ეიშუა ე ყტა“.

/ორპირი, 1993 წ. კასეტა №72, 10.8.16/.

განსხვავებულ ვარიანტს ვხვდებით ჩვენს მიერ მოპოვებულ ოკრიბის მასალებში: აქ გარეთ დარჩენილ საქონლის დასაცავად პატრონი ვარსკვლავებს სამჯერ თხოვნით მიმართავს: „სამო ძამო, ვარსკლავო, გეხუეწები და გევედრები, დეიფარე ამაღამ ჩემი საქონელი ყოველგუბარი უწვავ, უხარშელის მჭამელისაგან“ /10.8.17.9. 1994/

ზემოთ ჩამოთვლილი ლოცვების გვერდით გვხვდება წინასწარ თავდასაზღვევო რიტუალებიც, რომ ფრინველს, ან საქონელს იმ წელიწადს არ გაეკაროს ავი კუთ

და მხეცი.

შავი ორშაბათის წინა ღამეს აცხოვდნენ ლობიან კვერებს ყვავის, მუღუს და სხვა მტაცებლის ფორმისას, დილით კი უბრად გაიტანდნენ ამათ ტყის პირას და ამბობდნენ :

„ქორო, შენი ულუფა მომირთმევია,
მუღუ, შენი ულუფა მომირთმევია,
მელა, შენი ულუფა მომირთმევია,
ჩემსას ხელი არაფერს მოკიდო“.

ამას სამეგრეო გაიმეორებდნენ, იქვე დატენდნენ, შეჭამდნენ და უკან გამობრუნდებოდნენ.

ანალოგიურ მასალას ვხვდებით სვანეთში. აქ, გაზაფხულზე, როცა პირველად გაჰყავთ საქონელი საბალახოდ, მწყემსი რკინეულობას დაყრის მინდორში და იტყვის : „სანამ მე შენ არ მოვკებნო, მანამ ჩემი საქონელიც ნუ მოუძებნია ნადირსაო“.

„ეთნოგრაფიული წერილები სვანეთზე“ გვ. 154/.

„ნადირის კბილის შესაკრავის“ მსგავსი შელოცვები დასტურდება საქართველოს თითქმის მთელ ტერიტორიაზე, რაც კარგად ჩანს გამოქვეყნებულ ფოლკლორულ ლიტერატურაში (ი.გაგულაშვილი — „ქართული მაგიური პოეზია“; მ.მოსულიშვილი — „გველი მოვკალ უფლისათვის“ — ქართული შელოცვები; თ. შიოშვილი — „ქართული ხალხური შელოცვები“ — ს.მაკალათია — „მთის რაჭა“. მ.ჩიქოვანი — „ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია“).

აღნიშნული სამეურნეო ხასიათის ლოცვები საეკლესიო ლიტერატურაშიც გვხვდება, „კუთხეგანში“ და „თუენში“ შეტანილია წმიდათა მიმართ ცხოველთა დასაცავი სავედრებელი ლოცვები: „ლოცვა დიდებულისა მოწამისა მამა დსი, ყოველსავე სნეულებისა პირუტყუთასა“, „ლოცვა წმიდისა მოდესტოსი, დაცვად სიკუდილისაგან პირუტყუთა, ლოცვა წმინდისა ძლევაშემოსილისა გიორგისი დაცვად მხეცთაგან შინაურთა ცხოველთასა“.

„ჯვარი ვაზისა“ გვ. 32-41/

წმიდათა ცხოვრების ამსახველ წიგნებში გადმოცემული მათ მიერ ჩადენილი სასწაულები ხალხში ლეგენდებად არის ქცეული, სწორედ ამიტომაც სარგებლობს განსაკუთრებული სიყვარულითა და პატივისცემით საქართველოში წმინდა გიორგი, ხოლო ყაზბეგის რაიონში დღესაც აღნიშნავენ წმინდა „მამა დს“ სახელობის დღესასწაულს „მამაწმიდობას“. მრავალ ადგილზე გვხვდება მათ სახელზე აგებული ტაძრებიც. დსი-ის მიერ მოპოვებული მასალების მიხედვით ხალხი შელოცვების გარდა, სანთლებანთებული საკუთარი სიტყვებით ევედრება წმიდა გიორგის — პირუტყვის დაცვისათვის, ხოლო ფრინველთა მფარველად მათ წმიდა ქალწულმოწამე ბარბარე მიაჩნიათ. ამის დამადასტურებელია რელიგიური დღესასწაული „ბარბარობა“, რომელიც ახალი სტილით 17 დეკემბერს აღინიშნება და ხალხში „ქათმის ფერხობით“ არის ცნობილი. ამ დღეს მეკვლე იგივე „მფერხავი“, ოჯახის წევრთა დალოცვის შემდეგ საქათმის, საღორისა და საქონლის სადგომთან მიდის, სადაც ხორბალს, ღერღილს ან ბრინჯს მოაყრის და უსურვებს მათ გამრავლებას, ჯანმრთელობას და ავისაგან დაცვას. შეიძლება ვთქვათ, რომ ზოგ შემთხვევაში თითქოს შეერწყა და გაერთიანდა ხალხურთან. სხვა შემთხვევაში კი ხალხური რწმენა ვაცდა საეკლესიო საზღვრებს.

რაც შეეხება ზემოთ აღნიშნულ სამეურნეო შელოცვებს, ჩვენს მიერ მოპოვებული მასალების მიხედვით, მათ მოსახლეობა დღესაც იყენებს, არა მარტო სოფლად,

არამედ ქალაქის გარე უბნებშიც.

გლექაცის მთავარი საზრუნავი ოდიტგანვე მიწა იყო. იგი რუდუნებით ვა-
ყრობოდა მას, რათა საარსებო საჩხო მიეღო. ადამიანთა ცხოვრებაში მიწის კლ-
ილნაყოფიერებისათვის განკუთვნილ მრავალგვარ რიტუალს ვხვდებით.

რელიგიური დღესასწაულის — „თედორობის“ წინა საღამოს ოჯახის უფროსი
მწარე კვახს მრგვალად ამოჭრიდა, ჩაყრიდა შიგ ნაცარს, სიმინდს, ლობიოს, ერთ
ცალ ნიგვზის კაკალს, გავიდოდა ყანაში, დაიწყებდა თესვას; მას უკან მიჰვე-
ბოდა დიასახლისი, რომელიც ხის გობზე დააღაგებდა ცხრა თავ საჭმელს, ღვინოს,
აანთებდნენ სანთლებს და სამჯერ დაილოცებოდნენ: „ღმერთო, მოგვეცი კარგი
მოსავალიო, ვენახის მსხმოიარობა, ჰაერის კეთილშეზავება“ (ქ.ქუთაისი).

ან კიდევ, დიდ ხუთშაბათს დილით ადრე უბრადა ყანას ნაჭით, ან სახნისით
ხელში შემოუარდნენ და ამბობდნენ:

„ჯვარი აქეთ, ჯვარი აქეთ, შენი სვი და შენი ჰამე,
ჩვენ ყანას ჯვარი დასწერე, ჰაუ, ჰაუ, ტურა ქალო“.

ამ შელოცვას გაიმეორებდნენ სამჯერ, (ქ.ქუთაისი).

აღნიშნული ხასიათის რიტუალს ასრულებდნენ სვანეთშიც, აქ კალოს ნაჯახით
ან სხვა რაიმე რკინეულით სამჯერ შემოუვლიდნენ და ამბობდნენ: ღმერთო, კალოს
ბარაქა მიეცი, ვისაც ჩემს კალოზე ცუდი თვალი და გული ქონდეს, შენ გააბზე,
ამოაგდე მისი ძე და მომავალი, ჩემ კალოს ჯვარი დასწერე („ეთნოგრაფიული
წერილები სვანეთზე“, გვ.83).

მსგავსი ხასიათის შელოცვები და რუტუალები დასტურდება საქართველოს მთელ
ტერიტორიაზე, რაც ვრცლად არის მოცემული გამოქვეყნებულ ფოლკლორულ და
ეთნოგრაფიულ მასალებში.

ყანის დასაცავი რიტუალების გვერდით გვხვდება მიღებული ჰირნახელის
დალოცვის, მშვიდობაში მოხმარების აღსანიშნავი შელოცვებიც. კალოზე პურის
ლეწვისას, მინდორს სამჯერ შემოუვლიდნენ და ამბობდნენ:

„ამოქროლდი ზენა ქარო, მინაკალო ვაპარპალო,
გამოვაცხოთ ცხელი პური და ბავშვები გავახაროთ“.

(ქ.ქუთაისი)

მსგავს ვარიანტებს ვხვდებით თ. შიოშვილის „ქართულ ხალხურ შელოცვებშიც“.
მაგ.:

„ორმოს ჩადი, ძველად გადი,
შენ ძველი და სხვა ახალი,
ღმერთო, მოახმარე პატრონს ლხინში და ქორწილში,
ვაყების ქორწინებაში, ქალების გათხოვებაში,
ვინც ჩვენ ავი თვალთ შემოგვხედოს,
თვალი აეგოს ეკალზეო“ (გვ.250)..

აღსანიშნავია, რომ ზემოთ მოყვანილი რიტუალები და ტექსტები მხოლოდ ხალხის
მეხსიერებაშია შემორჩენილი, რადგან დღემდე სოფლებში და, მით უმეტეს, ქალაქის
გარე უბნებში პურს აღარ თესდნენ. თუმცა დღევანდელი ეკონომიური პირობების
გამო ხალხი ზოგან მიუბრუნდა იმ საქმიანობას.

სამეურნეო ხასიათის შელოცვებში გვხვდება ბალ-ბოსტნის დასაცავი
რიტუალებიც, რომელიც დღესაც მოქმედებაშია. თუ ნარგავს მახრა შეეჩვევა, ხალხი
საპნიან წყალს მოასხამდა მის ძირში და სამჯერ ამბობდა:

„მახრა მიდის თავის სახლს,

მიდის, მიუხარია,
ვინც ნახოს და არ მოკლას,
მას არ გოუხარია“.

(სოფ.მათხოჯი, საშა ბენიძე, 88 წ. 1994 წ. №8 კასეტა).

ძველად, მთქმელთა გადმოცემით, საკმაოდ გავრცელებული ყოფილა ვენახის დასაცავი რიტუალები.

თედორობის წინა ღამეს ვენახში ცეცხლს დაანთებდნენ, რკინას რკინაზე შემოკრავდნენ და სამჯერ ამბობდნენ: „ჯვარი აქა, ჯვარი იქა,

ჩვენს ვენახში ტევნა-ტევნა,
სხვის ვენახში კუმპლა-კუმპლა“.

(ქუთაისი)

შემოდგომაზე, როცა თათარას მოადულებდნენ, ვენახის ძირში მოასხამდნენ, წლის მოსავალია და გაისად უკეთესად მოისხამსო, ან ყურძნის მოსავლის აღებისას ვაზის ძირში მამალს დაკლავდნენ და სისხლს მიასხამდნენ იმ რწმენით, რომ მომავალ წელს ყურძენს ფრინველი არ შეჭამდა, თედორობა დილით კი ოჯახის უფროსი მწარე ბალის, ასკილისა და ანწლის ტოტებს ერთად შეკრავდა და ვენახის და ეზოს ჭიშკარზე მიამაგრებდა ავი თვალისაგან დასაცავად. ვენახის დამცავ მსგავს შელოცვებსა თუ რიტუალებს დღეს იშვიათად იყენებენ. ჩვენი ერთ-ერთი მთქმელის სიტყვებით რომ ვთქვათ: „ვენახს შელოცვის გარეშე ვაქიმობთ და ვწამლობთ, შელოცვას, არ საჭიროებს, რადგან ისედაც დალოცვილია“.

აღნიშნული ხასიათის სამეურნეო ლოცვები გვხვდება „კურთხევანშიც“ და „თუუენშიც“ ამ საეკლესიო ძეგლების თანახმად: წმინდა ტრიფონის მიმართ ლოცულობდნენ ბაღების, მინდვრებისა და ბოსტნების დაცვისათვის მავნებელ ჭიათაგან. წმინდა ტრიფონს, როგორც ბოსტნისა და ყანის მფარველს, დიდ პატივს მიაგებდნენ საქართველოში. შიდა ქართლის ერთ-ერთ დიდ ვაკეს მის პატივსაცემად „ტირიფონის ველი“ შეერქვა.

მიწის ნაყოფის სიუხვისათვის კი ლოცვით მიმართავდნენ წმინდა მღვდელმოწამე ხარალამპსა და წმინდა ტიხონს. საერთოდ, მართლმადიდებლური ეკლესიისათვის დამახასიათებელი მოვლენაა უფლისა თუ წმიდათა მიმართ სამეურნეო სახის ვედრებითი ლოცვები: „რამეთუ უფლის არს ყოველი ქვეყანა და სასვება მისი“ (ფსალმუნი 49-12), „იგი არს რომელი აღაღებს ხელსა თვისსა და განაძღებს ყოველსა ცხოველსა ნებისაებრ მისისა“ /1 ფსალმუნი 144, 16 ;17/ უფლის მიმართ აღვლენილ ერთ-ერთ ლოცვაში ჩვენი წმინდა მღვდელმთავარი გაბრიელ (ქიქოძე) იმერეთის ეპისკოპოსი ბრძანებდა: „ჰოი, უფალო იესო ქრისტე, მოგვეც ცოდვათა შენდობა, გონების კეთილდგომა, ხორცის სიმრთელე, სიცოცხლისათვის ყოველი სახმარი, მშვიდობა დღეთა ჩუენთა, ჰაერის კეთილშეზავება და მიწის კეთილნაყოფიერება...“ (ქადაგებანი იმერეთის ეპისკოპოსის გაბრიელისა, 1989 გ. 133).

დღეს მართლმადიდებელ ეკლესიაში წმინდა თედორეს ტირონის ხსენების დღეს — „თედორობას“ პურის კურთხევისას სხვა მარცვლეულთა თესლიც იკურთხება.

სამეურნეო საქმიანობათაგან დასავლეთ საქართველოში ერთ-ერთი განვითარებული დარგი იყო მეაბრეშუმეობა. მოსავლის დაცვისა და მალაღნაყოფიერებისათვის ხალხში სხვადასხვა რიტუალი იყო გავრცელებული. მაგალითად, აბრეშუმის ავი თვალისაგან დასაცავად პირველ ჩელტზე ანწლის ფოთლებს დაკიდებდნენ, ყაჭი (ჭია) რომ ჭიანჭველისაგან დაეცვათ, ამ უკანასკნელს ტაბუ ჰქონდა დადებული, ან, საერთოდ, არ ახსენებდნენ, ან „შავით“ მოიხსენებდნენ, ხოლო, თუკი ჭიანჭველა

აბრეშუმის ჭიას შეესეოდა, სამჯერ შეულოცავდნენ. დავიმოწმებთ ჩვენი ინსტიტუტის მიერ მოპოვებულ მასალებს :

„ავითა, მავითა, შავი მოვა შავითა,
შავსა პირი აუხვიოთ, შავი მიწის ძაფითა“.
(მათხოჯი, სულიკო სანოძე, დაბ. 1927 წ. კასეტა №12).

ან
„შავი მოდის შავითა, შავი შარიშურიითაო,
აბრეშუმის კაბა ჩავაცვი, წითელი ბაირალითაო“.
(კუხი, ოლია ჟორჟოლიანი-ცქიტიშვილი, დაბ.1925, კასეტა №8).

მსგავსი შელოცვები გვხვდება თ.შიოშვილის „ქართულ ხალხურ შელოცვებში“ და მ.ჩიქოვანის „ქართულ ხალხურ ზებირსიტყვიერებასა“ და სხვა ფოლკლორულ ლიტერატურაში.

სამეურნეო საქმიანობაში გლესს ხშირად ხელს უშლიდა ბუნების არასახარბიელო მოვლენები. ოფლით მოწეულ ჭირნახულს ხან წვიმა და ხან გვალვა, ხან ქარი, რიგ შემთხვევაში ჭექა-ქუხილიც აფუჭებდა. ასეთ დროს ხალხი თავდასაცავად კვლავ შელოცვებს მიმართავდა. მაგალითად, ძლიერი ჭექა-ქუხილისას აბრეშუმის ჭია შეკრთებოდა და ძაფის ახვევას წყვეტდა, ამიტომ მოსავლის გადასარჩენად ოჯახის დიასახლისი მას სამჯერ შეულოცავდა :

„ყაჭო, ნუ გეშინია ელვისა და ჭექისაო,
როგორც ქალეფს არ ეშინია იმისაო!“
(კუხი, ოლია ჟორჟოლიანი, დაბ.1925 წ.კასეტა №8).

ანალოგიური შელოცვა დასტურდება დსი-ს მიერ მოპოვებულ სამეგრელოს მასალებშიც.

ძლიერი ქარისაგან თავდასაცავად ცხრა გვარის ქალი შეიკრიბებოდა და სამჯერ შეულოცავდა :

„ქარო, ადექი, დადექი, შენს საბუღარში ჩადექი,
შენსა შვილსა მარიაშსა, სამი შტილი ყოლებია,
ერთი ბრუციანი, ერთი კოჭლი,
ერთი ყუელას უკეთესი,
ადრე ჩახვალ, დაგირჩება, გვიან ჩახვალ, მოგიკვდება“.
(მათხოჯი, სულიკო სანოძე, დაბ.1927 წ.).

მოცემულ შელოცვასთან ახლო კავშირს ამჟღავნებს თ.შიოშვილის „ქართულ ხალხურ შელოცვებში“ მოყვანილი „ქარის შელოცვა“:

„ავარდი, ქარო, ჩავარდი,
შენსა ბუდეში ჩავარდი.
შენი ცოლი ორსულია,
ადრე მიხვალ, მოგირჩება,
გვიან მიხვალ, მოგიკვდება,
ქარი — ქოთანს ქვეშ.
ქოთანი — ქვის ქვეშ“.

რაც შეეხება ძლიერ ქარს, მისგან დასაცავი ვედრებები გვხვდება უფლის წმიდანებისა მთავარანგელოზთა მიმართ ლოცვებშიც: მაგ. „ყოვლადწმიდა მთავარანგელოზო მიქაელ, დაგვიცავ ჩვენ... ძვრისა, ღვრნისა, ცეცხლისა, მავნებისა და ქარისაგან მომსვრელისა, ყოვლისაგან ბოროტისა და სიკვდილშემოსილ წყლულებისაგან აწ და მარადის უკუნითი უკუნიამდე“.

საქართველოში საკმაოდ გავრცელებულია ჭირნახულის წვიმისაგან თუ

შელოცვისაგან დამცავი რიტუალები, საყოველთაოდ ცნობილი ლაზარეს შელოცვის
შედეგად გვხვდება წმიდა ელიასადმი მიმართული შელოცვებიც.

ამ შემთხვევაში ცნობილი ფოლკლორული თუ ეთნოგრაფიული მასალის
შემაჯავრობის არ შევუძლებელია. საილუსტრაციოდ მოვიტანთ მხოლოდ ჩვენი ინსტ-
რუმენტის მიერ მოპოვებულ მასალებს.

გვალვის დროს იმერეთში ხალხი მდინარის პირას შეიკრიბებოდა, ერთმანეთს
შეაჯავრობდა და ასებობდნენ:

„წმინდა ელია ღვთისაო,
დაუზიზინე ძირსაო,
შემოგწირო ცხვრის შვილი,
დოუთხრიშინე ძირსაო“.

(ქუთაისი).

აღნიშნულ რიტუალს ხშირად თან ერთვოდა კრავის შეწირვაც ეკლესიაში წვიმის
შემაჯავრობად ან კიდევ, ქალები მდინარეში გასაბანად რომელიმე წმინდანის ხატს
წააბრძანებდნენ და თან გზაში მღეროდნენ:

„ახ, ლაზარე, ლაზარე,
ცას ღრუბლები აპყარე,
აღარ გვინდა გორახი, ღმერთო, მოგვეც ტალახი“.

(მათხოვი, გალინა ბენდელიანი, ასაკი 75 წ.).

რელიგიურად ამინდის გამგებლად ძველი აღთქმიდანვე მიჩნეული იყო დიდი
წინასწარმეტყველი ელია, რომელმაც ეს უფლება, როგორც მისი ცხოვრებიდან
ხანა, უფლისაგან მიიღო (ბიბლია).

ძლიერი გვალვების დროს ეკლესია განსაკუთრებულ ღოვას ადავლენს მის
მიმართ. ხშირია შემთხვევები, როცა საგანგებოდ შემოსილი მღვდელი, დიაკონი
და მრევლი წმინდა წინასწარმეტყველის ხატით ხელში მდინარის პირზე ჩადის და
ხდება „ხატის გაბანვა“, ორივე შემთხვევაში იკითხება საკითხავი „ბიბლიიდან“
და ლოცვები „კურთხევანიდან“.

მოვიყვანოთ რამდენიმე მაგალითი:

„წინასწარმეტყველო და წინასწარმხილველო დიდებულთა საქმეთა ღვთისა
ხუენისათა, ილია დიდად სახელოვანო, რომელმან სიტყვითა შენითა დააყენე
წალმდინარე იგი ღრუბელი, მეოხ გვიყავ ჩვენ მხოლოსა მიმართ კაცთმოყვარისა“
(„კურთხევანი“).

ან: „ილია, შენ მეშურნემან უფლისა მიერ ყოვლისა მპყრობილისა ლოცვითა
დახმ ცაჲ და თქვი: ცვარი და წვიმა რათა არა გადმოვიდეს ქვეყანასა ზედა,
პირისაგან სიტყვისა ჩემისა, საღრმთო წინასწარმეტყველო შენ მოწყალეობითა
ლოცვითა კვალად ცასა განაღებ და წვიმისა წყურთელთა მდიდრად მიანიჭებ“.
(„კურთხევანი“).

შეგვიძლია ვთქვათ, რომ არცერთი შელოცვა თუ რიტუალი ისე ღრმა კავშირს
არ ამჟღავნებს ქრისტიანობასთან, როგორც ზემოთ თქმული. თუმცა, აქაც ძნელი
გასარკვევია, ხალხური ტრადიცია მოერგო ქრისტიანობას თუ პირიქით.

სამეურნეო შელოცვების განხილული მაგალითები ცხადყოფს, თუ რა ძლიერი
და ღრმა ურთიერთმიმართება არსებობს მასა და საეკლესიო წეს-ჩვეულებებს შორის.
შელოცვების ტექსტებში გამოყენებული სიტყვები: „სახელითა ღვთითა, მამითა,
პითა და სულისა წმიდითა“, „ღმერთო, არგე ლოცვა ჩემი, ბრძანება შენი“, „შელო-
ცვების სამჯერ განმეორების აუცილებლობა და სხვა ნათელყოფს ეგრეთ წოდებ-

ბული თეთრი მაგიის ქრისტიანულ გაფორმებას, ზოგ ხალხურ და რელიგიურ რიტუალთა მსგავსება მათი ურთიერთნასესხობის მაჩვენებელია.

შემოკლებათა განმარტებანი:

1. დსკი-დიალექტოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის მასალები.
2. ბიბლია - ბიბლია, თბ., 1989.
3. გაგულაშვილი, 1986 - ი. გაგულაშვილი, ქართული მაგიური პოეზია, თბ. 1986 წ.
4. მოსულიშვილი, 1992-მ. მოსულიშვილი, გველი მოვკალ უფლისათვის-ქართული შელოცვები, თბ., 1992
5. ეთნოგრაფიული წერილები სვანეთზე, თბ. 1973
6. ფსალმუნ მეფის დავითისა, 1989 წ., თბილისი.
7. ჯადაგებანი იმერეთის ეპისკოპოსის გაბრიელისა, ტ. I-II, თბ. 1989.
8. შიოშვილი, 1994- თ. შიოშვილი, ქართული ხალხური შელოცვები, ბათუმი 1994
9. ჩიქოვანი, 1956-მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური ზებირსიტყვიერება, თბ. 1956
10. ჯვარი ვაზისა, №4 თბ., 1992 წ.

RAMAZ KHACAPURIDZE

CHRISTIAN AND PJOPULAR ASPECTS OF AGRICULTURAL INCANTATIONS

One of the important parts of the basic stock of the popular incantations is of agricultural nature. Data obtained by KSU dialectology Institute in Megrelia and Svaneti comprise quite a considerable amount of incantations related to animal-breeding, tilling, sericulture etc.

In the vocabulary and also in the ritual activities performed according to these texts one can draw distinct demarcation line between the oldest popular beliefs and imaginations or the one has and the Christian aspects on the other.

ქეთევან ხუციშვილი

სიზმარი როგორც კომუნიკაციის საშუალება (ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით)

ეთნოგრაფიული მონაცემები სიზმრების შესახებ საუკუნეების მანძილზე გროვდებოდა, მაგრამ ეთნოლოგიური ანალიზის საგანი იგი მხოლოდ ე.ტაილორის შრომების გამოქვეყნების შემდეგ გახდა. ტაილორმა სიზმარი რელიგიის სფეროს დაუკავშირა, ანიმისტური შეხედულებების ჩასახვის ერთ-ერთ საფუძვლად მიიჩნია და ამავე დროს სიზმრის ხალხურ ახსნებში დაცული „კულტურული გადმონაშთების“ კვლევის აუცილებლობაზე მიუთითა (Тайлор, 1989 გვ.97-98 ; 219-223, 254). მას შემდეგ ეთნოლოგებისა და ანთროპოლოგებისათვის სიზმარი კულტურის მნიშვნელოვან ელემენტად იქცა, რომლის შესწავლაც საყურადღებო ინფორმაციას იძლევა ამა თუ იმ ეთნიკური, კულტურული თუ სოციალური ჯგუფის შესახებ.

მსოფლიოს სხვადასხვა ეთნო-კულტურულ ჯგუფებში შეგროვილმა მასალამ საშუალება მისცა ეთნოლოგებს სიზმრების შესწავლა რამდენიმე მიმართულებით წარემართათ. მკვლევართა ნაწილმა სიზმრები პრეზენტატიული სიმბოლოებით ოპერირების გამო მითებს დაუკავშირა და აქცენტი მათი ენის შესწავლაზე გადაიტანა (მაგ :Mannheim, 1987 ; Kracke 1947). სხვებმა სიზმრები კულტურის გავლენით ჩამოყალიბებულ ინდივიდუალობის გამოვლინებად აღიარეს და მისი შინაარსის ანალიზი გაიხადეს მთავარ მიზნად (Hall, 1951 ; Eggan, 1952 ; Gregor, 1981).

სხვადასხვა სახის კროსკულტურულ გამოკვლევებში ძირითადად სიზმრების ტიპები და თეორიები, სიზმრის სიმბოლოთა ტიპები და მნიშვნელობებია განხილული. მრავალი ნაშრომი მიეძღვნა ისტორიულ წყაროებში და რელიგიურ ტექსტებში აღწერილი სიზმრების შესწავლას (Frisch, 1968 ; Resch, 1964 ; Niditch, 1984).

ფროიდის მიდგომამ სიზმრებისადმი (Фрейд, 1989) ახალი სტიმული მისცა ამ საკითხის ანთროპოლოგიურ კვლევას. ჩამოყალიბდა ფსიქოანთროპოლოგიური თეორიები (D'Andrade, 1961 ; Devereux, 1980). მათში აქცენტი სიზმრების ფსიქოლოგიურ მომენტზე გაკეთდა და ყურადღების მიღმა დარჩა მისი კულტურული და კომუნიკაციური კონტექსტი. სიზმარი მეტად ინდივიდუალური და სუბიექტური გახდა.

ამ ხარვეზის შევსებისაკენ იყო მიმართული ა. კუპერის გამოკვლევა (Kuper, 1979), სადაც ავტორი ლევი-სტროსის მითების ანალიზის სტრუქტურალისტურ მეთოდს იყენებს სიზმრის შინაარსის ანალიზისათვის და სიზმრის „ლატენტური“, ბინარული სტრუქტურის სურათს გვაძლევს, რაც სიზმრის მასალის კულტურულ გაგებას აადვილებს, მაგრამ არ ეხება მის კომუნიკაციურ ასპექტს.

ამ მხრივ სრულიად ახალი ეტაპი დაიწყო ბ.ტედლოკის კომუნიკაციური თეორიის ჩამოყალიბებიდან (Tedlock, 1987), რაც ფსიქოლოგიისა და სოციალ-

ანთროპოლოგიის ინტეგრირებული მეთოდებით კონკრეტული საზოგადოების სიზმრის თეორიების, მათი შინაარსის, გაზიარების გზებისა და ახსნის კულტურული კოდის ერთიანობაში შესწავლას გულისხმობს. ამ თეორიის მიხედვით მნიშვნელოვანი გახდა სიზმრის თხრობის აქტი, როგორც სიზმრის ყოფაში რეალიზების საშუალება.

ეთნოლოგთა და ანთროპოლოგთათვის განსაკუთრებული დატვირთვა სწორედ კომუნიკაციურ ასპექტს უნდა ჰქონდეს, რადგან მათი ინტერესი სოციალ-კულტურულ გარემოზეა კონცენტრირებული. სიზმრის საკომუნიკაციო ფუნქციის გარკვევა კი მას ექსპრესიული და ინსტრუმენტალური შედეგების მქონე კულტურული და სოციალური პროცესის ელემენტად წარმოგვიდგენს.

განსაკუთრებით საინტერესოა სიზმრის, როგორც კომუნიკაციის საშუალების შესწავლა ტრადიციულ საზოგადოებებში. ამ მხრივ ყველაზე ცნობილ მაგალითს ცენტრალური მალაიზიის სენოის ჯგუფის მაგალითი წარმოადგენს, რომლის წევრებიც სიზმრებს ჯგუფის შიდა ურთიერთობების მოსაწესრიგებლად იყენებენ და ამ გზით იცილებენ თავიდან მოსალოდნელ კონფლიქტებს (Domhoff, 1985).

მთელ რიგ რელიგიურ და კულტურულ ჯგუფებში სიზმარი არასხეულებრივ სამყაროებთან ურთიერთობის საშუალებადაც არის აღიარებული. ასე რომ სიზმრის საკომუნიკაციო მნიშვნელობის შესწავლა რამდენიმე მიმართულებით კვლევის საშუალებას იძლევა.

ამ კუთხით მეტად საყურადღებო და მდიდარი მასალაა დაცული ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში. საქართველოს სხვადასხვა მხარეში შეკრებილი მონაცემები ადასტურებს, რომ სიზმრებისადმი, როგორც მატერიალური რეალობის მიღმა არსებულ სამყაროსთან კავშირის საშუალებებისადმი რწმენა დღემდე ძლიერია სხვადასხვა ასაკობრივი და სქესობრივი ჯგუფის, განსხვავებული განათლებისა და საქმიანობის ადამიანებში. თანამედროვე ყოფაში სიზმრის ამხსნელთა განსაკუთრებული ინსტიტუტის არსებობა არ ფიქსირდება, მაგრამ ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით სიზმრის ახსნისათვის მიმართავენ მკითხველებს, შემლოცველებს და ა.შ. ამასთანავე გამოიყოფა ადამიანთა გარკვეული კატეგორიაც, რომელთა პრაქტიკულად წარმოადგენს ეს საქმიანობა. ესენი ძირითადად შუა ხნის ადამიანებია, უმეტესწილად ქალები არიან, რომელთაც მდიდარი ცხოვრებისეული გამოცდილება და ხალხური მედიცინის სფეროში განსაკუთრებული ცოდნა გააჩნიათ.

ხალხური ტრადიციით სიზმრის ახსნისას მნიშვნელობა ენიჭება მთვარის ციკლს, კვირის დღეებს, დღე-ღამის პერიოდებს, მნახველის ფსიქო-ფიზიკურ მდგომარეობასა და მის სოციალურ სტატუსსაც. სხვადასხვაა სიზმრის ახსნის ვადებიც: მართალია, სიზმარი „დაცდაზეცა“ და აქედან გამომდინარე, თითოეულ ადამიანს შეუძლია თავადვე გამოიცნოს სიზმრის მინიშნება, მაგრამ ამისათვის აუცილებელია სიზმრის ხატ-სიმბოლოების მნიშვნელობათა გარკვეული ცოდნაც.

ეთნოგრაფიული მასალები საშუალებას იძლევა სიზმრის ხატ-სიმბოლოები ორ ჯგუფად დავყოთ და პირობითად მათ „ინდივიდუალური“ და „ტრადიციული“ სიმბოლოები ვუწოდოთ. მათგან პირველი კერძო შემთხვევებიდან გამომდინარე ყალიბდება (სიზმრის დაცდაზეცა) და პირადი გამოყენებისაა. ტრადიციული კი არის ჯგუფის ყველა წევრისათვის მეტ-ნაკლებად საერთო მნიშვნელობის მქონე სიმბოლოები. ორივე მათგანი კონდენსაციური ხასიათისაა და ყველა სხვა სიმბოლოს მსგავსად თავის თავში აერთიანებს სხვადასხვა მნიშვნელობებსა და თემებს. მაგრამ ეს მრავალმნიშვნელობიანობა გაურკვევლობის საფუძველი არ ხდება, რადგან

მეტყველურად მიიჩნევს, უბრალოდ, მათი აზრით, ადამიანები ხშირად ვერ იგებენ ნანახს, ამიტომ აუცილებელია ხატ-სიმბოლოთა მნიშვნელობების ცოდნა, რათა სწორად ახსნილ სიზმარს შესაბამისი რეაქცია მოჰყვეს.

სიზმრის მომავალთან კავშირის რწმენას ემყარება კომუნიკაციური სქემის მეორე მაგალითიც, როდესაც გარკვეული რიტუალები ან მოქმედებები სასურველი სიზმრის მისაღებად სრულდება (მაგ. : „წუმის შენახვა“, „მარილკვერობა“ და ა.შ.).

ყოველივე ზემოთქმული ეთნოგრაფიულ ყოფაში სიზმრის საკომუნიკაციო ფუნქციას ცხადყოფს. ეთნოლოგთათვის ამ მიმართულებით კვლევა განსაკუთრებით საინტერესოა საქართველოში, სადაც სხვადასხვა ეთნო-კულტურული და კონფესიური ჯგუფებისათვის სიზმრის ხატ-სიმბოლოთა მნიშვნელობები განსხვავებულია და, აქედან გამომდინარე, შესაბამისი რეაქციებიცა და ურთიერთობებიც სხვადასხვაგვარი სახით ვლინდება.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. Тайлор Э.Б. - Первобитная культура М. 1989.
2. Фрейд З. - Введение в психоанализ М. 1989.
3. D'Andrade R. - Anthropological Studies of Dreams. Psychological anthropology : Approaches to Culture and Personality Dorsey, Homewood III. 1961
4. Devereux G. - Basic problems of Ethnopsychiatry Chicago, 1980.
5. Domhoff G. - Mustique of Dreams. A Search for Utopia through Senoi Dream Theory. Berkeley, 1985.
6. Eggan D. - The manifest content of dreams : A Challenge to social sciences. American Anthropologist vol. 54. 1952.
7. Gregor T. - A content analysis of Mehinaku dreams. Ethos vol 9, 1981.
8. Hall C. - What people dream about. Scientific American. vol 184, no5 1951.
9. Kracke W. - Myths in Dreams, Thought in Images ; an Amazonian Contribution to the psychoanalytic Theory of Primery Process. in Dreaming : Antropological and Psychological Interpretations. Cambridge, 1987.
10. Kuper A. - A struktural approach to dreams. Man. vol 14. 1979.
11. Mannheim B.A. - Semiotic of Andean dreams. in Dreaming : Antropological and Psychological Interpretations. Cambridge, 1987.
12. Tedlock B. - Dreaming and Dream Research. in Dreaming : Antropological and Psychological Interpretations. Cambridge, 1987.
13. Frisch P - Die Träume bei Herodot. Beiträge zur Klassischen Philologie. H.27. Meisenheim am Glan 1968.
14. Niditch S. - The symbolic vision on biblical tradition. Harvard, 1980.
15. Resch A. -Der Traum im Heilsplan Gottes. Deutung und Bedeutung des Traums im Alten Testament. Freiburg-Basel-Wien, 1964.

KETEVAN KHUTSISHVILI**DREAM AS A MEANS OF COMMUNICATION**

(According to the ethnographic data)

The Georgian ethnographic reality shows a great influence of the imaginary world of dreams over the consciousness and life of people. Traditionally in Georgia dreams are considered as the means of communication with the sacred reality. Dream symbols are like "unconscious" messages. They create a situation of reminding, understanding and interpretation. The following element of this scheme is a suitable action as a reaction on the message. Sometimes in everyday life these actions occur as special rituals, which help individuals to maintain constant spiritual contact with the sacramental world and at the same time with their past and future, too. This simplifies the adaptation of each person to the social and cultural environments of their own group. The dreams still seem to play an important part as a communication means in the forming of relations inside and between the groups of Georgia.

დავით ხახუტაიშვილი

ქართველმა ხალხმა, ქართულმა საისტორიო მეცნიერებამ დიდი დანაკლისი განიცადა—გარდაიცვალა ცნობილი ქართველი მეცნიერი და საზოგადო მოღვაწე საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპოდენტი, ისტორიის მეც.დოქტორი, პროფესორი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ბათუმის ნ.ბერძენიშვილის სახელობის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის დირექტორი, ღირსების ორდენის კავალერი დავით ახმედის ძე ხახუტაიშვილი.

დავით ხახუტაიშვილი დაიბადა 1924 წლის 16 იანვარს აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის ქობულეთის რაიონის სოფ.ალამბარში. ალამბარის საშ.სკოლის დამთავრების შემდეგ 1939 წელს სწავლა განაგრძო ქობულეთის ი. ჭავჭავაძის სახელობის პედაგოგიურ სასწავლებელში.

1941-43 წლებში ის გაწვეული იქნა არმიის რიგებში და მონაწილეობა მიიღო კავკასიის დაცვისათვის წარმოებულ ბრძოლებში. 1943 წელს დავით ხახუტაიშვილი დაბრუნდა მშობლიურ სოფელში და 1943 წლამდე მუშაობდა სხვადასხვა თანამდებობაზე.

1946 წელს დავით ხახუტაიშვილი ჩაირიცხა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში ისტორიის ფაკულტეტზე, რომელიც წარჩინებით დაამთავრა 1951 წელს საქართველოს ისტორიის სპეციალობით. სტუდენტობის წლებშივე აქტიურ მონაწილეობას იღებდა სამეცნიერო-კვლევით მუშაობაში. სწორედ ამ პერიოდში გამოქვეყნდა მისი პირველი სამეცნიერო ნაშრომი.

1951-1954 წლებში დავით ხახუტაიშვილი სწავლობდა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასპირანტურაში, სადაც მისი სამეცნიერო ხელმძღვანელი იყო აკადემიკოსი ნ.ბერძენიშვილი. ასპირანტურის კურსის დამთავრებისთანავე ის მუშაობას იწყებს საქართველოს მეც.აკადემიის ივ.ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის ძველი ისტორიის განყოფილებაში.

1955 წელს დავით ხახუტაიშვილმა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია თემაზე „შავიზღვისპირეთის ქართველური ტომები ბერძენ-ლათინი მწერლების ცნობებით“, ხოლო 1967 წელს სადოქტორო დისერტაცია — „უფლისციხე და იბერიის ქალაქთა ისტორიის საკითხები“. 1977 წელს ის დაინიშნა ახლად შექმნილი არქეოლოგიური კვლევის ცენტრის ხელმძღვანელის მოადგილედ და არქეოლოგიაში საბუნებისმეტყველო და ტექნიკურ მეცნიერებათა მეთოდების გამოყენების განყოფილების გამგედ.

1978 წლის იანვრიდან დავით ხახუტაიშვილი დაინიშნა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ბათუმის ნ.ბერძენიშვილის სახ.სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის დირექტორად. ამით საფუძველი ჩაეყარა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს და, კერძოდ, აჭარის რეგიონში ისტორიის ნარკვევების მრავალტომეულის შექმნის აუცილებელ საჭმეს.

თავისი სამეცნიერო მოღვაწეობის პერიოდში დავით ხახუტაიშვილმა გამოაქვეყნა 100-ზე მეტი სამეცნიერო ნაშრომი, რომლებიც ძირითადად საქართველოს,

ამიერკავკასიისა და ახლო აღმოსავლეთის ისტორიისა და არქეოლოგიის საკითხებს ეხება. სპეციალისტების აზრით, დავით ხახუტაიშვილის ზოგიერთი აღმოჩენა უკანასკნელ წლებში გაკეთებულ უმნიშვნელოვანეს აღმოჩენათა რიგს განეკუთვნება. მათ შორის აღსანიშნავია მიღებული დებულებანი კავკასიისა და ახლო აღმოსავლეთში კოლხური ტომების წამყვანი როლის შესახებ რკინის მეტალურგიის შექმნასა და დაწინაურებაში, რკინის მეტალურგიის წარმოქმნის ქრონოლოგიის შემუშავებისა და დაზუსტების, ადრეკლასობრივი ქალაქების წარმოქმნა — განვითარების საკითხების ახლებურად გადაწყვეტის საქმეში. აღნიშნულ საკითხებზე მიძღვნილი ნაშრომები პალეოურბანიტიკის საყურადღებო შენაძენადაა აღიარებული. დიდი ძალისხმევა მოანდომა დავით ხახუტაიშვილმა კავკასიისა და ახლო აღმოსავლეთში რკინის მეტალურგიის ჩასახვისა და განვითარების საკვანძო საკითხების კვლევას, სადაც გადაწყვეტილია დიდი სამეცნიერო პრობლემა რკინის მეტალურგიის პირველადი სამშობლოს ძველი კოლხეთის შესახებ. დაადგინა რკინის წარმოების ძველი კოლხური ცენტრები, განსაზღვრა მათი ქრონოლოგია, გეოგრაფია, სანედლეულო ბაზა, ტექნოლოგიის ძირითადი თავისებურებები. მის მიერ შესწავლილი იქნა მსოფლიოში ყველაზე ადრეული-ძვ.წ. II ათასწლეულის რკინის სადნობი სახელოსნოები. ევროპის, აზიისა და აფრიკის ქვეყნების სინქრონული ნივთიერი კულტურის შესაბამისი ძეგლების შესწავლის საფუძველზე დავით ხახუტაიშვილმა გამოიტანა საყურადღებო დასკვნა ქართველური ტომების პრიორიტეტზე მადნეულიდან რკინის მიღების ტექნოლოგიის საიდუმლოების ამოცნობისა და შემუშავების საქმეში. ფაქტობრივ მასალაზე დაყრდნობით ნაჩვენებია, რომ რკინის სამეურნეო ათვისების ადრეულ საფეხურზე კოლხეთი იყო რკინის მთავარი მწარმოებელი და ექსპორტიორი აღმოსავლეთ ამიერკავკასიის, ახლო აღმოსავლეთისა და ეგვიპტის აუზის ქვეყნებში.

თითქმის სამი ათეული წელი მოანდომა მკვლევარმა ძველი საქართველოსა და ამიერკავკასიის უძველესი საქალაქო ცენტრის-უფლისციხის არქეოლოგიურ შესწავლას. დაადგინა ამ კომპლექსის ქრონოლოგიური ჩარჩოები, აჩვენა უფლისციხის, როგორც საქალაქო ცენტრის როლი და განსაზღვრა მისი ადგილი ძველი საქართველოსა და ამიერკავკასიის მატერიალური კულტურის ძეგლთა რიგში.

დავით ხახუტაიშვილის სამეცნიერო მოღვაწეობაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს უძველესი არქეოლოგიური ძეგლების შესწავლას. ამ მხრივ მნიშვნელოვანია ქობულეთ-ფიჭვნარის, პეტრა-ციხისძირის, გონიო-აფსაროსისა და „ბათუმის ციხის“ ირგვლივ ჩატარებული სავსე არქეოლოგიური გათხრების შედეგები და პუბლიკაციები. მის მიერ ამ სამეცნიერო პრობლემებისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო ნაშრომები გამოქვეყნებულია ქართულ და უცხოურ ენებზე, რომლის დიდი მეცნიერული ღირებულების შესახებ არაერთხელ აღუნიშნავთ ცნობილ სპეციალისტებს.

დავით ხახუტაიშვილი აქტიურად მონაწილეობდა "ძველი აღმ. ხალხთა ისტორიის ნარკვევების" I ტომის გამოცემის მომზადებაში. აღსანიშნავია მისი, როგორც მეცნიერისაა პედაგოგის“ მოღვაწეობა ახალგაზრდა სამეც.კადრების მომზადების საქმეში. ის წლების მანძილზე თბილისის და ბათუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტებში კითხულობდა სალექციო კურსს ისტორიისა და არქეოლოგიაში. მისი უშუალო ხელმძღვანელობით მომზადდა და დაცული იქნა 10-ზე მეტი საკანდიდატო დისერტაცია.

დავით ხახუტაიშვილი 1983 წელს არჩეული იქნა საქართველოს მეც.აკადემიის

წევრ-კორესპონდენტად, დაჯილდოებული იქნა მთავრობის მაღალი წილდოებით, საქართველოს რესპუბლიკისა და აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის უმაღლესი საბჭოს პრეზიდიუმების საპატიო სიგელებით.

ბ-ნი დავით ხახუტაიშვილი სიამოვნებით დათანხმდა ყოფილიყო ქუთაისის აკ.წერეთლის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დიალექტოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის „მრჩეველთა კოლეგიის“ წევრი, რომელიც ამავე დროს „ქართველური მემკვიდრეობის“ სარედაქციო კოლეგიაცაა...

დავით ხახუტაიშვილის სახით ქართულმა სამეცნიერო საზოგადოებრიობამ დაკარგა დიდი მეცნიერი, საქართველოს წარსულის თვალსაჩინო მკვლევარი, თავისი ქვეყნისა და ერის მომავალზე მოფიქრალი მამულიშვილი.

ემზარ ჭანტურიძე
დიალექტოლოგიის ინსტიტუტის სწავლული მდივანი

ტექნიკური რედაქტორი
მალხაზ დობრაშვილი

კომპიუტერული უზრუნველყოფა
ირმა ნასანიძისა და ნანა ბაბაჯანიძისა

კორექტურა გაკეთდა ქსუ დიალექტოლოგიის
სამეცნიერო-კვლევით ინსტიტუტში

გამომცემლობა „ქუთაისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი“
ქუთაისი, 384000, თამარ მეფის ქ. №59
ტელ.: 5-65-73