

საღმრთო მხიარულება

ქართული დისკურსის  
კულტუროლოგიური პარადიგმა

თბილისი  
2009

ვიგნში წარმოდგენილია ქართული ენის ლინგვო-კულტუროლოგიური კვლევა. ტრადიციული პრობლემა „ენა და კულტურა“ შესწავლილია მეცნიერული ცოდნის განვითარების თანამედროვე, არაკლასიკური, ეტაპისათვის ნიშანდობლივი ხედვით. თეზისი-განმარტება „კულტურა როგორც ტექსტი“ მოდიფიცირებულია ამგვარად: „კულტურა როგორც ტექსტი, გადაზრდილი დისკურსში“, რაც ერთ მთლიანობაში წარმოგვიდგენს ნიშანს, კულტურასა და მათ უკან მდგომ რეალობას. კვლევის ობიექტის ამგვარი გაფართოებით მიღწეულია ქართული ენობრივი სივრცის ეროვნულ-სპეციფიკურ შემადგენელთა გამოვლენა, მათი სტრუქტურის, სემანტიკისა და ფუნქციონირების ანალიზი.

ნაშრომში განხორციელებულია მეცნიერულ ცნებათა – „ტექსტი“, „დისკურსი“, „კონტექსტი“, „ენობრივი თვითშეგნება“, „კულტურული კონცეპტი“, „ეროვნული იდენტობა“, „ეროვნული მენტალიტეტი“ – კრიტიკული პრობლემატიზაცია. ცნება „სულიერებაზე ორიენტირებული / არაორიენტირებული მენტალიტეტი“, შემოტანილი ავტორის მიერ, ვერიფიცირებულია, ერთი მხრივ, ანა კალანდაძის პოეტური დისკურსის ლინგვოკულტუროლოგიური გამოკვლევისადმი მიძღვნილ თავში, ხოლო, მეორე მხრივ, თანამედროვე ქართულ დისკურსში წარმოქმნილი ახალი ტენდენციების კვლევისას, რომლებიც განხილულია როგორც სოციალური პრობლემა, მათ შორის: უცხო სიტყვათა გავრცელება, ინვექტიური, ობსცენური და ჟარგონული ლექსიკის გამოყენება.

**რედაქტორი გუჩა კვარაცხელია**

© ს. ომიადე

ISBN 978-9941-0-1509-0

უკ(UDC) 811.353.1

ო - 466

## ს ა რ ჩ ე გ ი

წინასიტყვაობა	7
შესავალი	11
0.1. ლინგვოკულტუროლოგია – ახალი დისციპლინა	11
0.2. დისკურსის განმარტებათა ანალიზი	18
0.2.1. დისკურს-ანალიზი, როგორც კვლევის ინტეგრალური სფერო	28
0.2.2. დისკურსი და ეროვნული იდენტობა	32
0.2.3. უნივერსალური და ეროვნულ-დეტერმინირებული კომპონენტები	42
0.2.4. თარგმანი – კულტურათა შეხვედრის დისკურსი	45
1. ქართული ლინგვოკულტურული სივრცე	55
1.1. ცნებები	55
1.1.1. ენობრივი ცნობიერება	55
1.1.2. ენობრივი პიროვნება	62
1.1.3. კონცეპტი	68
1.2. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი – ლინგვოკულტუროლოგიურ კვლევათა წყარო	73
1.3. ეროვნულ-კულტურული კონცეპტები	77
1.3.1. ქარი	78
1.3.2. ნათლის სვეტი	92
1.3.3. ბედი	96
1.4. პრეცედენტული მოვლენები	108
2. მხატვრული დისკურსის ლინგვოკულტუროლოგიური ანალიზი	130
3. ზოგი თანამედროვე ტენდენცია ქართულ დისკურსში როგორც სოციალური პრობლემა	166
3.1. უცხო სიტყვა – უცხო მენტალობა	166
3.2. ჟარგონი	178
3.3. ინვექტივათა ტიპები და ობსცენური ლექსიკა	183
ლიტერატურა	197
წყაროები და ლექსიკონები	203





## წინასიტყვაობა

წინამდებარე მონოგრაფიის აქტუალურობას განსაზღვრავს რამდენიმე მომენტი: (1) ქართული ენა, რომლის ისტორიის, სტრუქტურისა და სემანტიკის საკითხებს მრავალი ნაშრომი ეძღვნება, თითქმის შეუსწავლელია ლინგვოკულტუროლოგიური თვალსაზრისით. გამოკვლევა ამ ხარვეზს ნაწილობრივ შეავსებს. (2) ლინგვოკულტუროლოგია, როგორც მეცნიერული დისციპლინა, ჩამოყალიბების სტადიაშია. კონკრეტული (ჩვენს შემთხვევაში ქართული) ენის შესწავლა ამ ასპექტით, შედეგთა ინტერპრეტაცია და თეორიული განზოგადებანი აღნიშნული დისციპლინის საზღვრებისა და ობიექტის დაზუსტებას შეუწყობს ხელს.

ჩვენი მიზანია ქართული ენისა და დისკურსის ეროვნულ-სპეციფიკური კომპონენტების (მენტეფაქტების) გამოვლენა და კლასიფიკაცია, მათი სტრუქტურულ-სემანტიკური ანალიზი და ფუნქციონირების შესწავლა; ქართული ლინგვოკულტურული სივრცის დახასიათება.

ნაშრომის მეცნიერული სიახლე მდგომარეობს იმაში, რომ: (1) პირველად არის გამოვლენილი და აღწერილი ქართული დისკურსის უნივერსალური და კულტურულ-სპეციფიკური კომპონენტები (ცოდნები, კონცეპტები, წარმოდგენები, პრეცედენტული მოვლენები, არტეფაქტები, სტერეოტიპები...); (2) პირველად არის წარმოდგენილი მხატვრული დისკურსის ლინგვოკულტუროლოგიური ანალიზი ეროვნულ იდენტიფიკაციასთან მიმართებით; (3) ასევე პირველად არის მეცნიერულად შესწავლილი ქართული ინვექტივა და მისი სტრატეგიები, ობსცენური ლექსიკა და მისი როლი ეურბალურ აგრესიაში.

გამოკვლევის თეორიულ და პრაქტიკულ მნიშვნელობას განსაზღვრავს ქართველი ერის სამეტყველო მოქმედების, ენობრივი ცნობიერებისა და კომუნიკაციის ლინგვოკულტუროლოგიური პარამეტრების დადგენა, რაც კულტურათა შედარებისა და დიალოგისათვის, ამასთანავე, კომუნიკაციის მონაწილეთა სამეტყველო ქცევის ანალიზისა და კომუნიკაციის წარუმატებლობის ზონების დადგენისათვის მეცნიერულ საფუძველს ქმნის. აქედან გამომდინარე, ნაშრომს ექნება პრაქტიკული მნიშვნელობა როგორც ქართული ენის სწავლებისათვის, ისე ქართულიდან ნებისმიერ ენაზე თარგმნისთვისაც.

კვლევის მეთოდებთან დაკავშირებით შეიძლება დაბეჭდითებით ითქვას, რომ ჯერჯერობით არ არსებობს დისკურსის ანალიზის მეთოდიკათა, წესებისა და მასალის შეგროვების საყოველთაოდ აღიარებული და მიღებული ერთიანი სისტემა. საკვლევი მასალის აუცილებელი და საკმარისი მოცულობა განსაზღვრა კონკრეტულ საკითხებთან მიმართებით კონკრეტულმა მიზანმა. შესაბამისი კორპუსის არარსებობის პირობებში ვხელმძღვანელობდით იმით, რომ მონაცემთა ისეთი ოპტიმალური მოცულობა აგველო, რომელიც დააკმაყოფილებდა ანალიზის მხოლოდ კორექტულობასა და დასკვნების დამაჯერებლობას. დისკურსის ამა თუ იმ ფაქტის არსის ინტერპრეტაციული განხილვისას ზოგჯერ მიემართავდით იდიოგრაფიულ მიდგომას, რაც საშუალებას გვაძლევდა ანალიზი აგვეგო ცალკე აღებულ შემთხვევაზეც.

დისკურს-ანალიზი, როგორც ცოდნის მეცნიერებათშორისი სფერო, რომელიც ქართული ლინგვოკულტუროლოგიური სიერცის აგებისა და დახასიათებისთვის გამოვიყენეთ, ენათმეცნიერული ცოდნის გვერდით, სოციოლოგიის, ფსიქოლოგიის, ეთნოგრაფიის, ისტორიის, ლიტერატურათმცოდნეობის, სტილისტიკის, კულტუროლოგიისა და ფილოსოფიის მონაცემთა და ცნებათა გათვალისწინებასაც მოითხოვდა.

„ენის მეცნიერულ შესწავლას არასოდეს არ უჭონია და არც ახლა აქვს უფრო მნიშვნელოვანი მიზანი, ვიდრე ენის შესწავლა, ერთი მხრივ, ენობრივი კოლექტივის ცხოვრებასთან კავშირში (ენა – ტომის, ხალხის, ერის არსებითი ნიშანია), ხოლო, მეორე მხრივ, აზროვნებასთან კავშირში (სტატიკაშიც და დინამიკაშიც), ე. ი. კულტურის ისტორიასთან, აზროვნების ისტორიასთან კავშირში.“

**არნოლდ ჩიქობავა**



0.1. ლინგვოკულტუროლოგია – ახალი დისციპლინა

არნ. ჩიქობავა 1967 წელს წერდა: „ძირითად ამოცანად რჩება – ენის შესწავლა სათანადო ისტორიულ სინამდვილესთან, კერძოდ, კულტურის ისტორიასთან კავშირში, ერთი მხრივ, აზრის კატეგორიასთან და აზროვნების ისტორიასთან მიმართებაში, მეორე მხრივ“ (ჩიქობავა 1967, გვ. 6). საინტერესოა, რომ ორივე მხარე, რომელიც გამოყოფილია აქ და ეპიგრაფად გამოტანილ სიტყვებში, მთლიანად ასახავს ლინგვოკულტუროლოგიის კვლევით სფეროს, სადაც შეისწავლება კულტურისა და ენის ურთიერთქმედება სინქრონიასა და დიაქრონიაში, თვით კულტურა კი განიხილება როგორც ენის უმაღლესი ფორმა, როგორც აზროვნების საზრისულ კონცეპტთა სისტემა და აზროვნების სტრუქტურათა წარმომქმნელი.

პუმანიტარულ მეცნიერებათა მთელ რიგ დარგში დღეს აქტიუალურია აზროვნების ისტორიის დაკავშირება კულტურის ისტორიასთან, ასევე აღიარებულია ენის წამყვანი როლი ორივეგან. ენა ერთსადაც და მეორესადაც თავის თავში იკრებს, ამასთანავე, ენის მეშვეობით ხორციელდება ძირითადად სოციალური ურთიერთქმედება საზოგადოებაში. ასე რომ, სწორედ ენის (ტექსტის, დიკურსის) ანალიზი იძლევა შესაძლებლობას გავიგოთ ადამიანთა აზროვნება და ქცევა. ენის შესწავლა არა „ვაკუუმში“, არამედ რელევანტური სოციალური კონტექსტის გათვალისწინებით სინქრონიაშიც და დიაქრონიაშიც, ენას წარმოგვიდგენს არა მხოლოდ როგორც კოდს, არამედ, როგორც კოდს პლუს ისტორია, ფართო გაგებით. ამის შესახებ საინტერესოდ მსჯელობს ცნობილი სემიოტიკოსი და კულტუროლოგი ი. მ. ლოტმანი. მისი აზრით, ტერმინი „კოდი“ შეიცავს წარმოდგენას ახლახან შექმნილ სტრუქტურაზე, ხელოვნურსა და მყისიერი შეთანხმებით მიღებულზე. კოდი ისტორიას არ გულისხმობს, ფსიქოლოგიურად იგი ხელოვნურ ენაზე მიგვირთავს, რომელიც, საერთოდ, ენის იდეალურ მოდელადაც კი ივარაუდება, ხოლო „ენა“ არაცნობიერად გვიჩვენს წარმოდგენას ისტორიულად განგრძობით არსებობაზე (ლოტმანი 2004, გვ. 15). ამდენად, კოდი „უმეხსიერებო სტრუქტურაა“, მაშინ როდესაც ბუნებრივი ენა, ისევე როგორც კულტურა, ერის კოლექტიური და ცოცხალი მეხსიერებაა. ამ საერთო მეხსიერების გარეშე წარმოუდგენელია საერთო კულტურისა და საერთო ენის არსებობა, აქედან გამომდინარე – ცალკეული ერის არ-

სებობაც. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ენის მეხსიერება ყველა მეხსიერებაზე უფრო ტექნიკურია, ის თავისთავად მოიცავს კულტურის მეხსიერებასაც, მაშინ როდესაც, კულტურის მეხსიერება მხოლოდ „კულტურული“ ხსოვნას ინახავს.

ამგვარად, თუ კულტურა კოლექტიურ ინტელექტსა და კოლექტიურ მეხსიერებას წარმოადგენს, იგი ყოფილა რაღაც ტექსტების შენახვისა და გადაცემის მექანიზმი, რომელიც, ამასთანავე, ახალ ტექსტებსაც ქმნის. ამგვარ საერთო მეხსიერებას კულტურული სივრცე შეიძლება ეწოდოს, რომლის ფარგლებშიც ინახება და აქტუალიზდება ხალხისათვის საერთო ტექსტები, ამასთანავე, მათი აქტუალიზაცია ხორციელდება გარკვეული აზრობრივი ინვარიანტის ფარგლებში, რაც საშუალებას იძლევა ახალი ეპოქების კონტექსტში ტექსტმა შეინარჩუნოს თავისი თავის იდენტობა, მიუხედავად იმისა, რომ მისი განმარტებები (წაკითხვა, ინტერპრეტაცია) მრავალგვარი შეიძლება იყოს და იცვლეთ ბოდეს დროთა ვითარებაში. ი. ლოტმანი თვლის, რომ მოცემული კულტურული სივრცისათვის საერთო მეხსიერებას უზრუნველყოფს, ერთი მხრივ, სწორედ ამ მუდმივი ტექსტების არსებობა და, მეორე მხრივ, ან კოდების ერთიანობა, ან მათი ინვარიანტულობა, ანდა უწყვეტობა და მათი ტრანსფორმაციის კანონზომიერი ხასიათი (ლოტმანი 2004, გვ. 673).

უნდა აღვნიშნოს, რომ მეხსიერების მეშვეობით კულტურის განსაზღვრება ძალიან გავრცელებულია ჩვენს დროში, რომელიც, როგორც ამბობენ, მეხსიერების დაკარგვითაა დაავადებული. მაგრამ ეს სენი უკურნებელი არ არის, თუ შესაბამისი ნება ექნებათ ადამიანებს.

ადამიანი იმ კულტურას აკუთვნებს თავს, რომელთანაც იგი დაკავშირებულია წარმოშობით, საცხოვრებელი ადგილით, გარემოთი, აღზრდით, ტრადიციით, ენით, რომელზეც ლაპარაკობს და აზროვნებს. მაგრამ მხოლოდ ტრადიციასა და მეხსიერებაზე დაყრდნობა ნებისმიერ კულტურას ისტორიულ რელიქტად გადააქცევდა, რომ არ ხდებოდა მასში ბევრი რამის „გადაზრება“, ხელახლა შექმნა ან სხვა ხალხთაგან სესხება. ეს რომ ასე ხდება, ამას ყველაზე უკეთ და თვალსაჩინოდ ენა გვიდასტურებს. როცა ვცდილობთ გავერკვიოთ ჩვენს კულტურულ იდენტობაში, გვერდს ვერ ავუვლით სხვა კულტურათა შესახებ მეცნიერულ ცოდნას ისევე, როგორც დედაენის ინდივიდუალობას, უნიკალურობას ვერ ვიგრძნობთ სხვა ენასთან შედარების გარეშე.

დღეს ბევრი მსჯელობაა იმ ორი ტენდენციის შესახებ, რომელიც მოკლედ ასე შეიძლება გამოვხატოთ: (1) კულტურათა, ენათა უნიკალურობის დაცვა და (2) მოძრაობა კულტურათა სინ-

თე'ხისაკენ, ანუ მოძრაობა განკერძოებიდან კაცობრიობის კულტურული ერთიანობისაკენ. არ გვეჩვენება უტრირებულად, რომ ზემოთქმული ნიშნავს ჭიდილს მეხსიერების შენარჩუნებასა და მეხსიერების დაკარგვას შორის, როცა იშლება ყველაფერი სპეციფიკური და განმასხვავებელი გაერთმნიშვნელიანებისა და გაერთფეროვნებისათვის, რაც თითქოსდა საყოველთაო მშვიდობისა და ურთიერთგაგების საფუძველი იქნება. „ინფორმაციის გადაცემა „უმეხსიერებო სტრუქტურაში“ ნამდვილად არის საწინდარი იდენტურობის მაღალი ხარისხისა“, – წერს ი. ლოტმანი, რომლის შემდგომი მსჯელობიდან ირკვევა, რა ფასი აქვს ასეთ იდენტურობას: „თუ წარმოვიდგენთ გადამცემსა და მიმღებს, რომელთაც ერთნაირი კოდები აქვთ და სრულიად მოკლებული არიან მეხსიერებას, მაშინ გაგება მათ შორის იდეალური იქნება, მაგრამ გადაცემული ინფორმაციის ღირებულება – მინიმალური, თვით ინფორმაცია კი – მკაცრად შეზღუდული. იდეალურად ერთნაირი გადამცემი და მიმღები კარგად გაუგებენ ერთმანეთს, მაგრამ მათ საუბრის საგანი აღარ ექნებათ. ასეთი ინფორმაციის იდეალი სინამდვილეში აღმოჩნდება ბრძანებების გადაცემა“ (ლოტმანი 2004, გვ. 15). ამგვარად, ინფორმაციის ადეკვატური გადაცემისათვის, რომელიც მხოლოდ ერთ-ერთი, და არა ერთადერთი, ფუნქციაა ენისა, საჭიროა ხელოვნური ენა და ხელოვნურად გამარტივებული კომუნიკაცია, ასევე ხელოვნურად გამარტივებული კომუნიკანტებით, სხვა ყველაფერი უგულებელყოფილია, რაც ენასა და ადამიანებს ბუნებრივ მდგომარეობაში აქვთ.

რამდენადაც ჩვენი კვლევის მიზანია ქართული ენის შესწავლა სწორედ მის ბუნებრივ მდგომარეობაში, ამიტომ ყურადღებას ვამახვილებთ იმ კულტურულ სივრცეზე, რომელსაც ასახავს და რომელშიც მოქმედებს ქართული ენა, როგორც გარკვეული ეროვნულ-ლინგვო-კულტურული ერთობის ენა. ეს სივრცე ეროვნულ-კულტურულია, იგი ქართველთა მასობრივი (კოლექტიური) ცნობიერებით შექმნილი და ასახული კულტურაა, რომელიც ქართველი ერის სამეტყველო მოქმედების, ენობრივი ცნობიერებისა და კომუნიკაციის თავისებურებებს ავლენს.

პრობლემატიკა, რომელიც ნაშრომშია დამუშავებული, მთლიანად თავსდება თანამედროვე ჰუმანიტარულ ცოდნათა პარადიგმაში, რომელიც ანთროპოცენტრული, ფუნქციონალური, კოგნიტიური და დინამიკურია, რაც იმას ნიშნავს, რომ მკვლევართა ყურადღების ცენტრში დგება ენისა და კულტურის, ენისა და ეთნოსის, ენისა და ხალხის მენტალიტეტის ურთიერთმიმართებათა შესწავლა და აღწერა. ახალი სამეცნიერო დისციპლინა, რომლის ამოცანებიც აქ ჩამოვთვალეთ, **ლინგვოკულტუროლოგია**დ

იწოდება. როგორც აღნიშნავენ, იგი ე ბენვენისტის პროგნოზით აი-  
გო: ენა, კულტურა, პიროვნება – ტრიადის საფუძველზე. ამიტომ  
მის ბაზისურ ტერმინთა სისტემაში ყველაზე მნიშვნელოვანია ენობ-  
რივი პიროვნებისა და კულტურული კონცეპტის ცნებები.

ჯერ კიდევ ნეოგრამატიკოსების – გ. ოსტჰოფისა და  
კ. ბრუგმანის სიტყვები იმის შესახებ, რომ ენათმეცნიერები დიდი  
გატაცებითა და მონდომებით იკვლევენ ენებს, მაგრამ ნაკლებად –  
მოლაპარაკე ადამიანს (ოსტჰოფი, ბრუგმანი 1960, გვ. 153), მეცნი-  
ერული პარადიგმის შეცვლის აუცილებლობას მიანიშნებდნენ.  
სწორედ ადამიანისა და ადამიანის სამყაროს ახალი ონტოლოგი-  
ის მიღება გახდა საფუძველი თანამედროვე ლინგვისტიკური  
კვლევებისათვის, რომლებიც კომუნიკაციურ პარადიგმაში მოიაზ-  
რება. მაგრამ კომუნიკაციური ენათმეცნიერების პოზიციის დაწი-  
ნაურება, კერძოდ, პრაგმატიკულ კვლევათა ინტენსიურობა, ჯერ  
კიდევ არ ნიშნავს ახალი დისკურსული ონტოლოგიის საყოველ-  
თაო გაზიარებას. დღემდე შეიმჩნევა აზროვნების ინერცია, როცა  
ენას განიხილავენ როგორც სივრცესა და დროში არსებულ ობი-  
ექტს, რომელსაც მოლაპარაკე იარაღით იყენებს, რითაც უგუ-  
ლებელყოფენ იმ ფაქტს, რომ ენათმეცნიერებაში ადამიანის ფაქ-  
ტორის შემოყვანით იცვლება თვით მეცნიერების ობიექტის ბუნე-  
ბა და საგანი. ენათმეცნიერს ამ შემთხვევაში საქმე აქვს არა  
განყენებულ, განივთებულ კონსტრუქტთან, არამედ უშუალოდ  
ადამიანის კომუნიკაციურ მოქმედებასთან. მოლაპარაკე ადამიან-  
ზე (Homo loquens) ორიენტაცია თავისთავად განაპირობებს ენის  
შესწავლას ფართო სოციოკულტურულ კონტექსტში.

ადამიანის, როგორც არსის, ადეკვატური აღწერა შეუძლე-  
ბელია მისი ენის გათვალისწინების გარეშე, ასევე, ენის რამდენ-  
ნაღმე სრული აღწერაც მიუღწეველია, თუ უგულებელყოფილია  
ადამიანის ფაქტორი, რადგან ენაში ყველაფერი ადამიანურია,  
ადამიანშიც ყველაზე ადამიანური – ენაა. ყოველივე ამას განსა-  
ზღვრავს არა მარტო ენისა და აზროვნების ურთიერთგანპირობე-  
ბულობა, არამედ ადამიანის ემოციურ-ეთიკური მიმართებებიც სა-  
მყაროსადმი, სინამდვილის ფაქტებისა და მოვლენებისადმი, რამ-  
დენადაც ეს ყველაფერი ენაში და ენის მეშვეობით არის გამოხა-  
ტული, უფრო ზუსტად კი, ყოველ ჯერზე გამოიხატება კომუნიკა-  
ციის პროცესში. „ყოველ ჯერზეო“, – ვამბობთ, რათა კომუნიკა-  
ციის ცნებისა და კომუნიკაციური აქტის ახალი გააზრება გავხა-  
ზოთ, რაც რადიკალურად განსხვავდება მათი ტრადიციული გა-  
გებისაგან. კომუნიკაციის განახლებული კონცეფცია კომუნიკაცი-  
ას აღარ განიხილავს როგორც ენობრივი სისტემის, კოდისა თუ  
ადამიანის ენობრივი უნარის მხოლოდ აქტუალიზაციას, არამედ



როგორც ფორმირებას კომუნიკაციის პროცესში; „ანუ ვეღარ განვიხილავთ ისე, რომ კომუნიკაციის აქტამდე სიტყვა, წინადადება არსებობდა მზა სახით და კომუნიკაციის პროცესში ხდებოდა მათი აქტუალიზაცია. კომუნიკაციურ-ლინგვისტური თვალსაზრისი გულისხმობს, რომ კომუნიკაციის პროცესში ხდება ყოველი ენობრივი ერთეულის ფორმირება ან ხელახლა ფორმირება... ხდება ყოველი ენობრივი ერთეულის ახლად დაბადება და არა მზა სახით მოცემულის გამოყენება“ (ლუბანიძე 1998, გვ. 52). კომუნიკაციის ცნების ამგვარი გაგების შედეგია კონცენტრირება ადამიანზე, მოლაპარაკე, მეტყველ სუბიექტზე, აგრეთვე, მსმენელ სუბიექტზეც, რაც არანაკლებ მნიშვნელოვანია. ყოველივე ეს ქმნის კომუნიკაციის დინამიკას, რაც დისკურსის, როგორც კომუნიკაციურ სამეტყველო აქტა მიმდევრობის, დინამიკაზე აისახება.\*

ფართო სოციოკულტურულ კონტექსტში ენის შესწავლა ახალი კომუნიკაციური თვალსაზრისის გათვალისწინებასაც გულისხმობს.

ენას ეთნოსოციოკულტურულ კონტექსტში ორი მეცნიერული მიმართულება იკვლევს: ეთნოფსიქოლინგვისტიკა და ლინგვოკულტუროლოგია.\*\* პირველი ფსიქოლინგვისტიკის განშტოებაა, რომელიც დამოუკიდებელ დისციპლინად ჩამოყალიბებას ცდილობს, ხოლო მეორე – ლინგვოკულტუროლოგია – ეთნოფსიქოლინგვისტიკურ კვლევათა წიაღში იშვა. არც ეს მიმართულება ქცეულა ჯერ ცალკე მეცნიერულ სფეროდ და მისთვის „დისციპლინის“ წოდებას უფრო დეკლარაციული ხასიათი აქვს. აღნიშნულ მიმართულებებს საერთო ზოგადთეორიული დებულებები უდევთ საფუძვლად. ერთ-ერთი პოსტულატი, რომელსაც ისინი ეყრდნობიან, საყოველთაოდ ცნობილი სემირ-უორფის ჰიპოთეზაა ენის ფარდობითობის შესახებ.

ამ ჰიპოთეზის არსებითი დებულებები მოკლედ შეიძლება

---

\* საყურადღებოდ გვეჩვენება ამ თვალსაზრისთან მიმართებით მ. მამარდაშვილის მსჯელობა: „საიდან გავიგო, რას ვფიქრობ, თუ არ დავიწყებ ლაპარაკი? ამ წინადადებაში, მე ახლა რომ აუაგე, იგულისხმება, რომ ლაპარაკი არ არის იმის გამოთქმა, რასაც ღალაპარაკებამდე ვფიქრობდი: თითქოს წინასწარ მქონდა ჩემთვის აზრის რაღაც ცხადი შინაარსი და ახლა მხოლოდ საშუალებას, ინსტრუმენტს ვუკებ ამ შინაარსის გამოსახატავად და სხვისთვის გადასაცემად. ამ შემთხვევაში ენა ასეთი ინსტრუმენტი იქნებოდა. არა! გაგება იმისა, რასაც ვფიქრობ, მე შემოძლია იმით, რომ ვლაპარაკობ... ეს თვისება ენისა სახარების ბევრ ტექსტში განისაზღვრება როგორც ენის ძალა, ან ღონე“ (მამარდაშვილი 1992, გვ. 79).

\*\* ჯერ კიდევ სოსიური წერდა: „ენათმეცნიერებას მჭიდრო კავშირი აქვს სხვა მეცნიერებებთან, რომლებიც მას ხან დაესესხებიან, ხანაც პირიქით, მიაწვდიან ხოლმე მასალას“ (სოსიური 2002, გვ. 18).

ასე გაეიხსენოთ: ენა განაპირობებს მისი მატარებლის აზროვნების ტიპს, სამყაროს აღქმის ხერხი დამოკიდებულია ენაზე, რომლითაც აზროვნება ხორციელდება. აქედან გამომდინარე, ყოველი ხალხის მსოფლხედვისა და მსოფლგაგების საფუძველია საგნობრივ მნიშვნელობათა საკუთარი სისტემა, სოციალური სტერეოტიპები, კოგნიტიური სქემები, ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის ცნობიერება ყოველთვის განაპირობებულია ეთნიკურად. ეთნოსოციოკულტურული ფაქტორი ელინდება, კერძოდ, აზრის ჩამოყალიბებისა და ფორმულირების ნაციონალურ-ეთნიკურ თავისებურებებში. ამ ზოგად დებულებებში იკვეთება ენის (დედაენის) როლი ადამიანის შემეცნებით მოღვაწეობაში: ცნობიერების სტრუქტურათა შესახებ ჩვენი ცოდნა მხოლოდ ენის წყალობითაა, რაც ნებისმიერ ბუნებრივ ენაზე ამ სტრუქტურათა შესახებ ლაპარაკისა და მათი აღწერის საშუალებას იძლევა (კუბრიაკოვა 1997, გვ. 21). ენა კომუნიკაციურ სისტემათა შორის ყველაზე ძლიერი და დახვეწილია, რადგან იგი არა მარტო ინფორმაციის, ცოდნათა და მისთ. მიღებისა და გადაცემის გამაშუალებელი საშუალებაა, არამედ ადამიანში გარე სამყაროდან მიღებული ინფორმაციის გადამამუშავებელიც, რაც მეხსიერებაში არსებულ ცოდნათა სიმრავლის მოწესრიგებისა და სისტემატიზაციის უნარში ელინდება. ამა თუ იმ ეთნოკულტურული კოლექტივისათვის დამახასიათებელი სამყაროს ენობრივი სურათის აგებაც ენობრივ ცოდნათა აღნიშნული მოწესრიგებისა და სისტემატიზაციის სპეციფიკით განისაზღვრება.

ამგვარად, დისკურსის ლინგვოკულტუროლოგიური ანალიზი კომუნიკაციის კოგნიტიური ასპექტების ანალიზსაც გულისხმობს, საკუთრივ ლინგვისტიკურის გარდა. აქ ხდება შეხება და გადაკვეთა ენათმეცნიერების კიდევ ერთ მიმართულებასთან – კოგნიტიურ ლინგვისტიკასთან, რომელიც შეისწავლის ენის როლს სამყაროს შემეცნებისა და გააზრების, ცოდნათა კონცეპტუალიზაციისა და კატეგორიზაციის პროცესებში. მასაც ისევე, როგორც ეთნოფსიქოლინგვისტიკასა და ლინგვოკულტუროლოგიას, აინტერესებს სამყაროს ენობრივი სურათის პრობლემები, კონცეპტთა სფეროს შემქმნელი უნივერსალურ კონცეპტთა სისტემები, მაგრამ მისთვის პრიორიტეტული მაინც სამყაროს შესახებ ინფორმაციის მიღების, გადამამუშავებისა და გადაცემის პროცესებში წარმოდგენილი ცოდნებია. სწორედ ეს მხარეა საინტერესო ენათმეცნიერისათვის, რადგან ლინგვისტიკურ ამოცანათა უმრავლესობის გადაწყვეტა ვერ ხერხდება ადრე მიღებული ცოდნის გათვალისწინების გარეშე, უფრო ზუსტად, ტექსტის, და საერთოდ, კომუნიკაციის ფარგლებში, გაგების პრობლემა ყო-

ველთვის იარსებებდა, ადამიანები რომ არ ემყარებოდნენ ადრე მიღებულ ცოდნას. თუ ეთნოფსიქოლინგვისტიკა სამეტყველო მოქმედებას, ენობრივ ცნობიერებასა და კომუნიკაციის ეროვნულ სპეციფიკას იკვლევს და, მსგავსად ლინგვოკულტუროლოგიისა, მისი შესწავლის საგანი ეროვნული დისკურსია, კოგნიტიური ლინგვისტიკაც ენის ანალიზს ავსებს დისკურსის ანალიზით; განიხილავს ფრაზეოლოგიას, ანდაზებს, აფორიზმებსა და სხვა სახის პარემიებს, რომლებშიც კონცეპტებია წარმოდგენილი. სამივე აღნიშნული მიმართულების (დისციპლინის) დაინტერესება დისკურსით გამოწვეულია იმით, რომ დისკურსში, როგორც ერთიან ორგანიზმში, ერთდროულად ხორციელდება არა მარტო ენის, არამედ ენობრივი აზროვნების ყველაზე მრავალგვარი ასპექტები, რაც ერთნაირად საყურადღებოა როგორც კულტურის (აზრის წარმომქმნელი მექანიზმის) შესწავლისათვის ენაში, ისე კოგნიტიური ლინგვისტიკისათვის, რომელიც ენობრივ პროცესებს, ენობრივ ერთეულებს, კატეგორიებსა და მისთ. შეისწავლის მათ მიმართებაში მესხიერებასთან, წარმოსახვასთან, აღქმასა და აზროვნებასთან.

ლინგვოკოგნიტიური მიდგომა, რომელიც ვარაუდობს კომუნიკაციის არა მარტო საკუთრივ ენობრივი მხარის, არამედ კომუნიკაციური ასპექტების ანალიზსაც, გვეხმარება გამოვავლინოთ და გამოვიკვლიოთ დისკურსის ეროვნულ-კულტურული შემადგენელი, შევისწავლოთ ფაქტორები, რომლებიც ურთიერთობის ეროვნულ-კულტურულ სპეციფიკას განაპირობებენ. ამასთანავე, აღნიშნულ მიდგომასთან არის დაკავშირებული აღნიშვნისა და მნიშვნელობის გაგების ახალი აქცენტები, რაც არსებითია დისკურსის სემანტიკური პრეზენტაციისას. არანაკლებ მნიშვნელოვანია ენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართებაზე ყურადღების გამახვილება: ენა ცოდნათა დისკრეტიზაციის, მათი ობიექტივაციისა და, ბოლოს, ინტერპრეტაციის საშუალებაა (ზევეინცევი 1996, გვ. 195). ეს სამი ფუნქცია, რომელსაც ენა ასრულებს ცოდნასთან მიმართებით, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს დისკურსის ანალიზისას, როცა ანალიზის მიზანია დისკურსის ეროვნულ-კულტურულ შემადგენელთა გამოვლენა და აღწერა.

## 02. დისკურსის განმარტებათა ანალიზი

თანამედროვე ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში დისკურსის გაგება სხვადასხვაგვარია, ამას გარკვეულწილად განაპირობებს კვლევის სფერო, სადაც იგი კვლევის საგანია. მაგალითად, ლინგვისტიკურ და სემიოტიკურ ტერმინთა ინგლისურ-რუსულ ლექსიკონში (ლექსიკონი 2001) მოცემული განმარტებებიდან პირველი, რომელიც ტექსტის ლინგვისტიკასა და დისკურს-ანალიზშია გამოყენებული, დისკურსს განსაზღვრავს როგორც (თემატურად, კულტურულად ან კიდევ რაიმე ნიშნით ურთიერთდაკავშირებული ტექსტების ერთობლიობას, რომლის განვითარება და შევსება შესაძლებელია დამატებითი ტექსტებით.) მეორე განმარტებით, რომელიც სოციოლოგიასა და სოციალურ სემიოტიკაშია მიღებული, დისკურსი არის (ურთიერთობა, რომელიც განიხილება როგორც გარკვეული დისკურსული „პრაქტიკების“ განხორციელება) (მ. ფუკო). მესამე დეფინიცია ასევე გამოიყენება სოციოლოგიაში, მაგრამ გამოიყენება ლოგიკასა და ფილოსოფიაშიც: იგი განსაზღვრულია როგორც სამეტყველო კომუნიკაციის სახეობა, რომელიც გულისხმობს სოციალური ცხოვრების ღირებულებათა, ნორმათა და წესთა რაციონალურ კრიტიკულ განხილვას და რომლის ერთადერთი მოტივია ურთიერთგაგების მიღწევა (ი. პაბერმასი) (ლექსიკონი 2001, გვ. 111).

როგორც ვხედავთ, არც ერთი განმარტება არ არის ნათელი და სრული: ერთგან იგი წარმოდგენილია როგორც ტექსტების ერთობლიობა, მეორეგან – დისკურსულ „პრაქტიკებში“ განხორციელებული ურთიერთობა, მესამეგან – როგორც სამეტყველო კომუნიკაციის სახეობა. უნდა გაეთვალისწინოთ ისიც, რომ ყველა მითითებულ სფეროში (ტექსტის ლინგვისტიკა, დისკურს-ანალიზი, სოციოლოგია, სოციალური სემიოტიკა, ლოგიკა და ფილოსოფია) „დისკურსის“ განსხვავებული დეფინიციებიც არსებობს, რაც იმას ნიშნავს, რომ ამ ცნების განსაზღვრება სხვადასხვა მეცნიერული ცოდნის ფარგლებშიც კი უნიფიცირებული არ არის.

დისკურსის შესახებ სხვადასხვა შეხედულებათა აღწერა ბევრ გამოკვლევაში გვხვდება, ამ მიმართულებით სამუშაო ფაქტობრივად შესრულებულია.\* ჩვენ შევეცდებით ანალიზი წარმართოთ იმ ოპოზიციათა განხილვის გზით, რომლებსაც „დისკურსის“ ცნება ქმნის სხვა ცნებასთან მიმართებით.

\* მაგალითისთვის იხ. დისკურსის ანალიზის შესახებ ფრანგულ სკოლაში (სეროი 1995).

დავიწყოთ იმით, რომ ტერმინი „დისკურსი“ (ლათ. *discursus*, ფრანგ. *discours*, იტალ. *discorso*, ინგლ. *discourse*) მომდინარეობს ლათინური *discourrere*-დან – „საუბარი“, „მსჯელობა, განხილვა“, „მოლაპარაკება“, „ლანძღვა“ ფრანგული ლინგვისტიკური ტრადიციით *discours*-ი აღნიშნავდა მეტყველებას, ტექსტს. თვით სიტყვის განსხვავებულ მნიშვნელობათაგან ერთ-ერთის აღება საორიენტაციოდ, ჩვენი აზრით, ხდებოდა საფუძველი ცნების არაერთმნიშვნელოვანი ტერმინოლოგიზაციისათვის.

პირველი ოპოზიცია დისკურსის ცნებასთან მიმართებით იყო ალბათ „დისკურსული – ინტუიციური“, რომელიც გონებასა და აზროვნებას უკავშირდებოდა. როგორც ლიტერატურაშია აღნიშნული (ნერეტინა, ოგურცოვი 2005, გვ. 252-255), ჯერ კიდევ პლატონი და არისტოტელე დისკურსულ აზროვნებას უპირისპირებდნენ ინტუიციურ აზროვნებას, როდესაც ჭეშმარიტებებს ყოფდნენ უშუალო ანუ ინტუიციურ ჭეშმარიტებებად და გაშუალებული ანუ მტკიცებათა საფუძველზე მიღებულ ჭეშმარიტებებად. ამგვარად, კლასიკურ ფილოსოფიაში დისკურსული აზროვნება, რომელიც ცნებათა ან მსჯელობათა თანამიმდევრულობით იშლება, უპირისპირდებოდა ინტუიციურ აზროვნებას, რომელიც ყოველგვარი თანამიმდევრული გაშლის გარეშე, ერთბაშად მოიხელთებს მთელს; ი. პლოტინი განასხვავებდა საყოველთაო, მთლიან, არაკერძოსა და არაინდივიდუალურ ერთიან გონებასა და დისკურსულ გონებას, რომელიც სწვდება ყოველ ცალკეულ საზრისსა თუ აზრს; თომა აკვინელი ერთმანეთს უპირისპირებს დისკურსულსა და ინტუიციურ ცოდნას. დისკურსულ აზროვნებას განიხილავს როგორც ინტელექტის მოძრაობას ერთი ობიექტიდან მეორისკენ. XVI-XVII საუკუნეებში წარმოიშვა ინტუიციური და დისკურსული შემეცნების სხვადასხვა ინტერპრეტაცია. აღსანიშნავია დეკარტის, სპინოზასა და ლაიბნიცის ის თვალსაზრისები, რომელთა მიხედვით, მეცნიერული შემეცნებისათვის აუცილებელია ინტუიცია, რომელიც საფუძველად უდევს მტკიცებებს და მათ თანამიმდევრულობას უზრუნველყოფს დისკურსულ აზროვნებაში. როგორც ვხედავთ, აქ არც დაპირისპირება გვაქვს და არც იგივეობა, არამედ ამ ორი (ინტუიციური და დისკურსული) შემეცნების ერთიანობა.

შემდეგი ოპოზიციაა „დისკურსი – აზრი“, სადაც დისკურსი უდრის მეტყველებას, რომელიც შედგება ურთიერთდაკავშირებული სიტყვებისაგან (სახელებისაგან), ხოლო აზროვნება არის მეტყველება გონებაში. აქ აღარ შეეწერდებით დისკურსის გაგებაზე სხვადასხვა ფილოსოფოსთან და ყურადღებას მივაქცევთ აღნიშნული ტერმინის შემოსვლას ენათმეცნიერებაში.

როგორც ცნობილია, XX საუკუნეში ფილოსოფიამ ლინგვისტური მოდელებისა და მეთოდებისაკენ იბრუნა პირი. ენათმეცნიერთა მიერ ენისა და მეტყველების გარჩევამ, ენის ფუნქციონირების სემანტიკური და პრაგმატიკული ასპექტებისადმი ინტერესმა, სემიოტიკურმა კვლევებმა აშკარა გახადა, რომ ცალკეულ წინადადებაში კავშირების ტიპთა შესწავლა არ იყო საკმარისი ადამიანთა ურთიერთქმედების ასახსნელად. ამიტომ კვლევა გასცდა წინადადების ფარგლებს, კერძოდ, იგი გადასწედა მეტყველებას, როგორც სამეტყველო აქტთა ბმულ თანამიმდევრობას, რომელიც გამოხატულია სხვადასხვა ტექსტით და რომლის გაანალიზება სხვადასხვა ასპექტითაა აუცილებელი. ეს ასპექტები შეიძლება იყოს პრაგმატიკული, სემანტიკური, რეფერენტული, ემოციურ-შემფასებლური და სხვ. თავის მხრივ, ენათმეცნიერებმაც ზეფრანზულ ერთიანობებს, ანუ დისკურსს მიმართეს, რომელიც ტექსტის გარდა, არალინგვისტურ ფაქტორებსაც მოიცავს, ისეთებს, როგორიცაა ადრესატის განწყობა, მიზანი, შეხედულებები, თვითშეფასება, სხვათა შეფასება და სხვ. სოსიურის მიერ წარმოდგენილი დიქტომიის თანახმად, ენა სამეტყველო ქმედების ნაწილია, იმ ნიშანთა სისტემაა, რომლებიც ცნებებს გამოხატავენ, მეტყველება კი ენის მანიფესტაციაა. ენისა და მეტყველების დაპირისპირება სხვადასხვა კონცეფციაში სხვადასხვაგვარადაა ინტერპრეტირებული: ხან როგორც კოდისა და შეტყობინების, ხან პრაგმატიკისა და სემანტიკის, ხან ნორმისა და სტილის და ა. შ. ე. კოსერიუსთვის ენა შესაძლებლობათა ღია სისტემაა, მეტყველება – რეალიზებულ ფორმათა და ნორმათა ერთობლიობა (კოსერიუს 1963, გვ. 175). აღნიშნულ ოპოზიციაში, როგორც ეხედავთ, „მეტყველების“ ადგილი „დისკურსმა“ დაიკავა.

ე. ბენვენისტმა ერთ-ერთმა პირველმა მიანიჭა „დისკურსს“ ტერმინოლოგიური მნიშვნელობა. იგი დისკურსს უპირისპირებდა რა ობიექტურ თხრობას, მას ახასიათებდა როგორც მეტყველების გარკვეულ ტიპს – „მოლაპარაკის მიერ მითვისებულ მეტყველებას“ (ზეპირი ურთიერთობის სხვადასხვა ყანრი, დღიურები, პირადი წერილები, მოგონებები და მისთ., რომლებიც სუბიექტურობის უფრო მაღალი ხარისხით ხასიათდებიან). მეტყველების ეს ფორმები განსხვავდებიან სხვადასხვა ნიშნით: დროთა სისტემით, ნაცვალსახელებით და სხვ. თხრობითი (récit) დისკურსის გაიგივებამ საერთოდ დისკურსთან არსებითად დააეწროვა ცნების შინაარსი, მაგრამ შესაძლებელი გახადა კულტურის დისკურსთა ერთი თვალსაზრისით განხილვა, უპირველეს ყოვლისა, ეს ეხება ლიტერატურულ, სცენურ და კინემატოგრაფიულ დისკურსებს, სადაც ყურადღება მახვილდება დროთა სისტემის,

თხრობის ხანგრძლივობის ნორმებიდან გადახრისა და სხვ. გააზრებაზე. შემდგომში დისკურსის ეს გაგება გავრცელდა პრაგმატიკულად განპირობებულ მეტყველების ყველა სახეზე.

ოპოზიცია „დისკურსი – ობიექტური თხრობა“ – ბენვენისტის მოძღვრების ნაწილია, სადაც მეტყველი სუბიექტი გრამატიკული სტრუქტურის განმსაზღვრელია და ამდენად, ენობრივი სისტემიდან ყურადღება გადატანილია თვით ადამიანზე. ამით, როგორც აღნიშნავენ, ბენვენისტმა სათავე დაუდო ლოკაციის (სივრცული დეიქსისის) თანამედროვე პრაგმატულ კატეგორიას (ღებანიძე 1997, გვ. 22).

დისკურსს პრაგმატულ, სოციოკულტურულ ფაქტორებთან აკავშირებს მ. ფუკოც, რომელმაც თავის „ცოდნის არქეოლოგიაში“ (L'archéologie du savoir, 1969) დაამუშავა მოძღვრება დისკურსული ფორმაციის, როგორც სპეციფიკური დისკურსული პრაქტიკების, პირობათა შესახებ. ფუკოს წიგნში მთელი პუმანიტარული ცოდნა გააზრებულია როგორც იმ დისკურსულ პრაქტიკათა (თავიანთი წესებით, კონცეპტებითა და სტრატეგიებით) არქეოლოგიური ანალიზი, რომლებიც არსებობენ შემეცნების ან ქმედების არა სუბიექტში, არამედ ცოდნის ანონიმურ ნებაში, რომელიც სისტემატურად აყალიბებს ობიექტებს. ამ ობიექტებზე კი ლაპარაკობენ დისკურსის პრაქტიკები. თუ დისკურსი ფუკოსათვის „სიტყვიერი პერფორმანსების ერთობლიობაა“, ისაა, რაც იყო წარმოქმნილი ... „ნიშანთა ერთობლიობა“, „ფორმულირების აქტთა ერთობლიობა, ფრაზათა თუ პროპოზიციათა რიგი“, დისკურსული ფორმაცია წარმოადგენს გამონათქვამთა გაბნევისა და განაწილების პრინციპს. „დისკურსული ფორმაცია არის გამონათქვამთა მთავარი სისტემა, რომელსაც ექვემდებარება სიტყვიერ პერფორმანსთა ჯგუფი“ (ფუკო 1996, გვ. 116), ამიტომ ხდება შესაძლებელი ლაპარაკი პოლიტიკურ, ეკონომიკურ, ბიოლოგიურ თუ სხვა დისკურსებზე! ადამიანთა ურთიერთქმედებებსა და ცხოვრებისეულ კონტექსტებში ჩაფლვა (ადგილისა და დროის კონკრეტულ პირობებში) ხორციელდება სწორედ „დისკურსული პრაქტიკის“ ცნების მეშვეობით. ეს ცნება განსხვავდება ექსპრესიული და რაციონალური ქმედების გრამატიკული კომპეტენციისაგან, იგი დროსა და სივრცეში ყოველთვის განსაზღვრული „იმ ანონიმური ისტორიული წესების ერთობლიობაა, რომლებმაც დაადგინეს მოცემულ ეპოქაში, მოცემული სოციალური, ეკონომიკური, გეოგრაფიული ან ლინგვისტური სივრცისათვის გამონათქვამის ფუნქციის შესრულების პირობები“ (იქვე, გვ. 118). ამგვარად, გამოდის, რომ დისკურსი ისტორიულად აპრიორი გამონათქვამთა აქტების შესაძლებლობათა ერთობლიობაცაა და რეალიზაციაც

დისკურსულ პრაქტიკაში. ეს უკანასკნელი კი აყალიბებს გამო-  
ნათქვამთა ერთობლიობის შექმნისა და გარდაქმნის წესებს. ამით  
ფუკომ ჩამოაყალიბა ახალი ოპოზიცია „დისკურსი – გამონათ-  
ქვაში“.

გასული საუკუნის 70-იან წლებამდე „დისკურსი“ და „ტექ-  
სტი“ ევროპულ ლინგვისტიკაში პარალელურად იხმარებოდა.  
„დისკურსის ანალიზი“ (პირველად ზ. პარისმა იხმარა – პარისი  
1952) და ტექსტის „ლინგვისტიკა“ (ე. კოსერიუ: *Linguistica del texto*)  
გერმანულ ტერმინთან (*Tectlinguistik*) ერთად, ძალიან ახლოს  
მდგომ, ხშირად ერთსა და იმავე ენათმეცნიერულ სფეროებს  
გამოხატავენ. პრინციპული განსხვავების დანახვა და დისკურ-  
სისა და ტექსტის ცნებების გამიჯვნა დაკავშირებულია ტ. ა. ვან  
დეიკის დისკურსული ანალიზის სკოლასთან. ტექსტისა და დის-  
კურსის დიფერენცირება ამ წყვილში სიტუაციის კატეგორიის  
შემოტანით (დისკურსი = ტექსტს + სიტუაცია; ტექსტი = დის-  
კურსს – სიტუაცია) უკვე ნიშნავდა ენობრივი კომუნიკაციის შე-  
სწავლისადმი ფართო მიდგომას: კვლევის ობიექტი ხდებოდა წი-  
ნადადებაზე უფრო ვრცელი მეტყველების მონაკვეთი, ერთი  
მხრივ, ხოლო მეორე მხრივ, სოციალურ სიტუაციაზე მახვილდე-  
ბოდა ყურადღება. ვან დეიკის განმარტებით, „დისკურსის ნამდვი-  
ლი გაგება დამოკიდებულია ენის მომხმარებელთა ცვალებად მა-  
ხასიათებლებსა და კონტექსტზე“ (ვან დეიკი 1989, გვ. 45). ტექ-  
სტი კი გაგებული იყო როგორც აბსტრაქტული ფორმალური  
კონსტრუქცია, რომლის რეალიზაცია და აქტუალიზაცია ხდება  
დისკურსში გარკვეულ სოციოკულტურულ კონტექსტთან და ექ-  
სტრალინგვისტურ ფაქტორებთან (ადრესატის განწყობანი, ასრე-  
ბი, ცოდნები, მიზნები) მჭიდრო კავშირში. დისკურსი გაგებულია  
როგორც რთული კომუნიკაციური მოვლენა და იმავე დროს რო-  
გორც წინადადებათა ბმული მიმდევრობა, რომელთა ანალიზი  
ხდება ლინგვისტური კოდების, ფრეიმების, სცენარების, კონტექ-  
სტის მოდულების, სოციალური რეპრეზენტაციების თვალსაზრი-  
სით, რაც აგებს სოციალურ ურთიერთობასა და გაგებას. ამგვა-  
რად, ვან დეიკმა სხვანაირად ჩამოაყალიბა ოპოზიცია „ტექსტი –  
დისკურსი“, როცა ტექსტი იმ შესაძლებლობათა აბსტრაქტულ  
ველად წარმოადგინა, რომლებიც დისკურსის სხვადასხვა ფორ-  
მით აქტუალიზდება.

ბევრ გამოკვლევაში, რომელიც ფუნქციონალურად არის  
ორიენტირებული, დისკურსისა და ტექსტის დაპირისპირება ხდე-  
ბა ისეთი ოპოზიციური კრიტერიუმების მიხედვით, როგორიცაა  
ფუნქციურობა – სტრუქტურულობა, პროცესი – პროდუქტი, დი-  
ნამიკურობა – სტატიკურობა, აქტუალურობა – ვირტუალურობა.



შესაბამისად, განსხვავდებიან სტრუქტურული ტექსტი, როგორც პროდუქტი და ფუნქციური დისკურსი, როგორც პროცესი. როგორც მ. მაკაროვი აღნიშნავს, ამ თემის ვარიაციაა ტექსტი, როგორც აბსტრაქტული თეორიული კონსტრუქტი, რომელიც დისკურსში ხორციელდება ისევე, როგორც წინადადების აქტუალისაცია ხდება გამონათქვამში (მაკაროვი 2003, გვ. 89).

ამგვარად, ერთ რიგში ექცევა წინადადება და ტექსტი, ხოლო მეორეში – გამონათქვამი და დისკურსი. ეს ბუნებრივიც არის, რადგან გამონათქვამი წინადადებისაგან განსხვავდება, როგორც მოცულობით, ისე სტრუქტურული, შინაარსობრივი და ფუნქციური თვალსაზრისით. ანალოგიურია მიმართება დისკურსსა და ტექსტს შორისაც. თუ გაეიზიარებთ, რომ წინადადება და ტექსტი ენის დონეს განეკუთვნება, ხოლო გამონათქვამი და დისკურსი – ენის გამოყენებას, ასეთ გაყოფას შეიძლება ჰქონდეს აზრი და მეთოდოლოგიურად სასარგებლოც აღმოჩნდეს (მაკაროვი, იქვე).

ტექსტისა და დისკურსის განსხვავებისთვის ზოგ გამოკვლევაში გამოყენებულია ოპოზიცია „წერილობითი ტექსტი – ზეპირი დისკურსი“, რაც დამახასიათებელია ენისა და მეტყველების კვლევის ფორმალისტური მიდგომისათვის. ამგვარი დაყოფა ავიწროებს ორივე ურთიერთდაპირისპირებული ტერმინის მოცულობას. აღნიშნული დიქტომიის საფუძველზე ზოგი მკვლევარი გამოყოფს დისკურს-ანალიზს, რომლის ობიექტი, მათი აზრით, უნდა იყოს მხოლოდ ზეპირი მეტყველება და (წერილობითი) ტექსტის ლინგვისტიკას. მაგრამ, როგორც აღნიშნავენ, ასეთ მიდგომას პრაქტიკული კვლევისას ბევრი დაბრკოლება ხვდება. მაგალითად, მოხსენება შეიძლება ერთდროულად განხილული იყოს როგორც ტექსტი და, ამასთანავე, როგორც საჯარო გამოსვლა, ანუ კომუნიკაციური მოვლენა, თუმცა ფორმით მონოლოგიური (ტრადიციული გაგებით), მაგრამ, მიუხედავად ამისა, საეხებით ამსახველი ენობრივი ურთიერთობის იმ სპეციფიკისა, რომელიც მას შეიძლება ჰქონდეს ქმედების მოცემულ ტიპში.

დისკურსის ცნების დაკავშირებას მხოლოდ ზეპირ მეტყველებასთან შეიძლება ის საფუძველიც ჰქონდეს, რომ დისკურსი მეტყველების თანმხლებ, პარალინგვისტურ ელემენტებსაც შეიცავს (სხვადასხვა მიმიკას, ჟესტებს, ფონაციურ საშუალებებს), რომლებიც ტექსტში მხოლოდ აღწერის გზით შეიძლება „გაცოცხლდეს“ (თ. ომიადე 1998). მაგრამ ის გარემოება, რომ ტექსტი ზეპირიც შეიძლება იყოს და წერილობითიც, თუ სიტყვათა აზრობრივი კავშირის თანამიმდევრობა გვაქვს, რომელიც ბმული და მთლიანია, მეორე მხრივ, დისკურსი ფაქტობრივად ამგვარი

(ზეპირი და წერილობითი) ტექსტების ერთობლიობაა, ამიტომ ისიც არსებობს ზეპირი და წერილობითი ფორმით.

როგორც ვხედავთ, მრავალგვარია ის ოპოზიციები, რომელთა ფარგლებში და რომელთა მეშვეობით ცდილობენ „დისკურსის“ დეფინიციასა და დისკურსის ანალიზის წარმართვას. ბევრი მკვლევრისთვის ნათელია, რომ დისკურსისა და ტექსტის მკვეთრი გამოიჯენა არ არის ადეკვატური. ჩვენი აზრით, თუ ეს რამდენადმე ხერხდება თეორიულ დონეზე, პრაქტიკული კვლევისას აღნიშნული ცნებების აღრევა, ურთიერთჩანაცვლება თითქმის გარდაუვალია. ეს ჩვენ გვაგონებს სოსიურისეული „ენა – მეტყველება“ დიქტომიასთან დაკავშირებულ პრობლემებს, რომლებიც ჩნდება ხოლმე ასევე ემპირიული კვლევების სფეროში.

არსებობს თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით, დისკურსი გაგებულია უფრო ფართოდ, კერძოდ, როგორც ყველაფერი, რაც ითქმება და იწერება, ანუ როგორც სამეტყველო ქმედება, რომელიც იმავე დრᄆს წარმოადგენს ენობრივ მასალასაც ბევრიოთ თუ გრაფიკული გამოხატვით. ტექსტი კი (ვიწრო მნიშვნელობით) გაგებულია როგორც წერის მეშვეობით ფიქსირებული მასალა. ამგვარად, ტერმინები „მეტყველება“ და „ტექსტი“ იქნება სახეობრივი მათი გამაერთიანებელი გვაროვნული ტერმინის „დისკურსის“ მიმართ (ბოგდანოვი 1993, გვ. 5-6). ის, რომ აქ ხაზგასმულია დისკურსის ცნების განმაზოგადებელი ბუნება, დაძლეულია ის შეზღუდვები, რომლებსაც უქმნიდა ამ ცნებას ისეთი ნიშნები, როგორიცაა მონოლოგურობა / დიალოგურობა; ზეპირი / წერილობითი, მნიშვნელოვნად მიაჩნია მ. მაკაროვს, რომელიც აღნიშნავს, რომ დისკურსის, როგორც გვაროვნული კატეგორიის გამოყენება მეტყველების, ტექსტისა და დიალოგის ცნებებთან მიმართებით, დღეს სულ უფრო ხშირად გვხვდება ენათმეცნიერულ ლიტერატურაში, ხოლო ფილოსოფიურ, სოციოლოგიურსა და ფსიქოლოგიურ ტერმინოლოგიაში იგი უკვე ნორმად იქცა (მაკაროვი 2003, გვ. 90).

დისკურსის საინტერესო კონცეფციას გვთავაზობს ი. პროხოროვი 2004 წელს გამოსულ წიგნში „სინამდვილე. ტექსტი. დისკურსი“. იგი არ ფიქრობს, რომ ტექსტი და დისკურსი ერთმანეთთან გვარსახეობით მიმართებაშია – თითოეული მათგანი მეორის ნაწილს არ შეადგენს. დისკურსი მისთვის არ არის შუალედური—მოვლენა მეტყველებას, ურთიერთობასა და ენობრივ ქცევას შორის ანუ იგი არ არის სისტემისა და ტექსტის მაკავშირებელი რგოლი; ასევე ის არ არის ტექსტი ექსტრალინგვისტურ პარამეტრებთან ერთად და არც ტექსტი წარმოადგენს მისთვის დისკურსს ამ პარამეტრების გამოკლებით. ი. პროხოროვი ასე

მსჯელობს: „თუ ისინი თანაბრადაა განლაგებული, მათი და მათი ურთიერთკავშირის განხილვა შესაძლებელია მხოლოდ „ზემოდან“, განზოგადების უფრო მაღალი დონიდან, სადაც ისინი თანაბარი უფლებით შედიან...“ (პროხოროვი 2004, გვ. 32). „მაღლა“ კი მხოლოდ სინამდვილეა და რეალური კომუნიკაცია მასში. სინამდვილეცა და კომუნიკაციაც დისკურსის ბევრ არსებულ დეფინიციაში შედის, მაგრამ იქ ეს ელემენტები თითქოს „ტექსტიდან და დისკურსიდან“ მოდიან, თუმცა, როგორც მკვლევარი ფიქრობს, სწორედ ტექსტი და დისკურსი უნდა „ჩნდებოდნენ მათგან“. რადგან ყოველი ტექსტი (წერილობითი თუ ზეპირი, მხატვრული თუ სამეცნიერო და ა.შ.) იქმნება იმ მიზნით, რომ გახდეს ფაქტი არამარტო „თავისთვის“, არამედ ფაქტი „სხვებისთვისაც“, გახდეს რაღაც უფრო ფართო ურთიერთქმედების მონაწილე. „ურთიერთქმედების მდგომარეობის“ ასეთივე რეალური ელემენტი, მონაწილეა დისკურსიც – იგი ამ ურთიერთქმედებიდან „დაიბადა“. რამდენადაც კომუნიკაცია აზრების, ცნობების, იდეებისა და მისთ. გაცვლა-გამოცვლაა, ამა თუ იმ შინაარსის გადაცემა ერთი ცნობიერებიდან (კოლექტიური თუ ინდივიდუალური) ენობრივი ნიშნების საშუალებით, მაშასადამე, არსებობს ინფორმაციის დამაგრების რაღაც საშუალება და რაღაც საშუალება მისი გადაცემისთვის, ამასთანავე, თუ დამაგრების საშუალება მას უნდა ინახავდეს კომუნიკაციის პროცესის გარეშეც, „ტრანსლაციის საშუალება“ მხოლოდ კომუნიკაციის მდგომარეობაში ხორციელდება (იქვე, გვ. 33).

ი. პროხოროვს ტექსტისა და დისკურსის აღსანიშნავად შემოაქვს ტერმინი ფიგურა, რომელიც უკვე არსებობს ლინგვისტიკურ ტერმინოლოგიაში („მეტყველების ფიგურა“, „სტილისტიკური ფიგურა“ და სხვ.)<sup>\*</sup> და ტექსტისა და დისკურსის როლისა და ადგილის გათვალისწინებით კომუნიკაციაში, ტექსტს უწოდებს კომუნიკაციის ინტროვერტულ ფიგურას, დისკურსს – კომუნიკაციის ექსტრავერტულ ფიგურას.

ამგვარად, რეალური კომუნიკაცია შეიცავს სამ შეურწყმელ, მაგრამ განუყოფელ შემადგენელს: თვით სინამდვილის ფიგურას, რომლის სფეროში და რომლის საფუძველზეც არსებობს კომუნიკაცია და ორ ფიგურას: ტექსტს, რომელიც უზრუნველყოფს

---

\* „ფიგურა არის ნიშნის ნაწილი, რომელიც არაფერს არ გამოხატავს მთელი ნიშნის მნიშვნელობიდან, მაგრამ გამოიყენება სხვა ნიშანთა სხვა კომბინაციით შექმნისათვის... ფიგურები ახასიათებს ნებისმიერ სისტემურ ნიშნებს. ისინი ნიშნის ფაქტურისგან არის წარმოებული, ანუ იმ მასალისგან, რომლისგანაც ნიშანია შექმნილი... ფიგურათა არსებობა სისტემურობის კონსტრუქციული ნიშანია“ (როულესტენსკი 2003, გვ. 40-41).

მის შინაარსობრივ-ენობრივ საფუძველს (რამდენადაც ტექსტი ენი-საგან განუყოფელია) და დისკურსს, რომელიც უზრუნველყოფს ში-ნაარსობრივმეტყველებით საფუძველს (საკუთრივ ვერბალურს – და, ჩვეულებრივ, არავერბალურ კომპონენტთან ერთად).

ი. პროზოროვი გეთავაზობს აღნიშნული ცნებების განმარ-ტებებს, სადაც ყურადღება გამახვილებულია „ლინგვოკულტუ-რულ ერთობაზე“:

„კომუნიკაციის ექსტრავერტული ფიგურა – დისკურსი არის გარკვეული ლინგვოკულტურული ერთობის წარმომადგე-ნელთა კომუნიკაციის შინაარსის ორგანიზაციისა და გაფორმე-ბის პრაქტიკის ენობრივ ფორმათა ერთობლიობა;

კომუნიკაციის ინტროვერტული ფიგურა – ტექსტი არის გა-რკვეული ლინგვოკულტურული ერთობის წარმომადგენელთა კო-მუნიკაციის შინაარსის ორგანიზაციის ლინგვისტური და ექსტრა-ლინგვისტური ორგანიზაციის წესების ერთობლიობა;

კომუნიკაციის მატერიალური ფიგურა – სინამდვილე არის მოცემული ლინგვოკულტურული ერთობის წარმომადგენელთა კომუნიკაციის განხორციელების მატერიალურ პირობათა ერთობ-ლიობა“ (პროზოროვი 2004, გვ. 34-35). ამგვარად წარმოდგენილ კომუნიკაციის სტრუქტურას ავტორი ადარებს პოლოგრამას, რადგან მისი ელემენტების, რომლებიც შეურწყმელი და განუყო-ფელია ერთდროულად, ურთიერთქმედების საფუძველი ისევეა ინ-ტერფერენცია, როგორც პოლოგრამის საფუძველი – ტალღათა ინტერფერენცია. სინამდვილის შეცვლისას ეს ცვლილებები „ედება“ ტექსტსაც და დისკურსსაც, აძლიერებს რა ერთის და ასუსტებს რა მეორის როლს კომუნიკაციაში. იმპლიციტური (ტექსტური) ინფორმაციის ხარისხის ან მოცულობის შეცვლა იწ-ვევს დისკურსის ცვლილებასაც; დისკურსის მიზნის შეცვლის საჭიროება აძლიერებს ან ასუსტებს კომუნიკაციის ტექსტობრივ შემადგენელს. ინფორმაციის კოდირებისა და „ობიექტთა ამოცნო-ბისთვის“ ასევე აუცილებელია კომუნიკაციის ამ სამი ელემენტის ურთიერთკავშირი.

თუ შევაჯამებთ დისკურსის განმარტებათა ანალიზის შე-დეგებს, შეიძლება ვთქვათ, რომ გამოიკვეთა სამი ძირითადი მი-დგომა: სტრუქტურული, ფუნქციური და სტრუქტურულ-ფუნქციუ-რი. ეს უკანასკნელი გულისხმობს, რომ დისკურსი ენის გამოყე-ნების ტექსტუალიზებულ (ბმულ) ერთეულთა მთლიანობაა, რო-მელიც ფუნქციურად არის ორგანიზებული, და არა „წინადადება-ზე ვრცელი ენობრივი სტრუქტურის“ იზოლირებულ ერთეულთა მარტივი ნაკრები, როგორც სტრუქტურული (ფორმალური) ორი-ენტაციის განმარტებებშია. როგორც ჩანს, აღნიშნულ მიდგომას

უფრო ემყარებიან თანამედროვე კუმანიტარულ მეცნიერებებში, სადაც დისკურსი სულ უფრო ხშირად განიხილება როგორც კონკრეტული კულტურისა და სოციალური სპეციფიკური რეაქციის გამოხატვა. არსებითად ენობრივი მონაცემებისა და ენათმეცნიერული მეთოდების გამოყენებით ხდება მაკროდონეზე სოციოლოგიის სხვადასხვა მიმართულებაში საზოგადოებრივ ფენომენტთა კატეგორიზაცია ენობრივ კომუნიკაციასთან მიმართებით. მიკროდონეზე კი სწორედ ლინგვისტიკური მიდგომებითაა შესაძლებელი საზოგადოების სოციალურ-კულტურული დინამიკის შესწავლა. მაგალითად, ეთნოფსიქოლინგვისტიკაში, რომლის მიზანია ეროვნული ენის, როგორც ეროვნული ენობრივ-მენტალური კომპლექსის, ფუნქციონირების აღწერა და ახსნა, დისკურსი გაგებულა, როგორც ვერბალიზებული მეტყველებით-აზროვნებითი ქმედება, რომელიც პროცესისა და შედეგის ერთიანობის სახით წარმოგვიდგება და რომელსაც ორი პლანი აქვს: საკუთრივ ენობრივი და ენობრივ-კოგნიტიური. დისკურსი, როგორც პროცესი, არის გასიტყვებული (ვერბალიზებული) თვით სინამდვილე, ხოლო, როგორც შედეგი – ტექსტების ერთობლიობა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, დისკურსის საკუთრივ ენობრივი პლანი დაკავშირებულია ენასთან, იგი საკუთარ თავს გამოხატავს ენობრივი საშუალებებით და ელინდება წარმოქმნილი ტექსტების ერთობლიობით (დისკურსი, როგორც შედეგი). ლინგვოკოგნიტიური პლანი უკავშირდება ენობრივ ცნობიერებას, განაპირობებს ენობრივ საშუალებათა შერჩევას, გაელენას ახდენს ტექსტების წარმოქმნასა და აღქმას. ამგვარად, დისკურსი არის ერთიანი ორგანიზმი, რომელშიც ერთდროულად ხორციელდება არა მარტო ენის, არამედ ენობრივი აზროვნების ყველაზე მრავალგვარი ასპექტები“ (კრასნიხი 2002, გვ. 10-11).

ჩვენი კვლევის ამოცანებისათვის მიზანშეწონილად მიგვაჩნია დისკურსის განმარტება, რომელიც გარკვეული (ქართული) ლინგვოკულტურული ერთობის წარმომადგენელთა შორის კომუნიკაციის შინაარსის ორგანიზაციისა და გაფორმების პრაქტიკას წარმოადგენს, იმის მხედველობაში მიღებით, რომ თვით დისკურსის სტრუქტურა ორი – ლინგვისტური და ექსტრალინგვისტური – კომპონენტისაგან აიგება. უკანასკნელს შეადგენს სოციოკულტურული, პრაგმატული, ფსიქოლოგიური, კოგნიტიური და სხვა ფაქტორები, რომელთა გათვალისწინების გარეშე ენის კულტუროლოგიური კვლევა შეუძლებელია. გარეენობრივი ფაქტორების გათვალისწინების აუცილებლობას განსაზღვრავს კულტურის თვით არსიც, რომლის გამოვლენის ერთ-ერთი უმაღლესი ფორმა ბუნებრივი ენაა. ყოველივე ეს იმას ნიშნავს, რომ უნდა ვიხელო-

მძღვანელოთ ისეთი მეთოდოლოგიით, რომელიც გააერთიანებდა საზოგადოებას, კულტურასა და ენას.

**02.1. დისკურს-ანალიზი, როგორც კვლევის ინტეგრალური სფერო.** დისკურს-ანალიზი, როგორც კვლევის ინტეგრალური სფერო და დისკურსის ანალიზის მეთოდოლოგია, ნაყოფიერად გამოიყენება კომუნიკაციის, კულტურისა და საზოგადოების მეცნიერულ კვლევებში. დისკურს-ანალიზის მიდგომები, რომლებიც ბევრი და მრავალგვარია და რომელთაც საკუთარი ფილოსოფიური და თეორიული წანამძღვრები აქვთ, გარკვეულ გავლენას ახდენენ ემპირიულ კვლევათა მიზნებზე, მეთოდებსა და აქცენტებზე. როგორც ლიტერატურაშია აღნიშნული (ფილიპსი, იორგენსენი 2004), ამ მიდგომათა შორის მნიშვნელოვანია ე. ლაკლოსა და შ. მუფის დისკურსის თეორია (ლაკლო, მუფი 1985), კრიტიკული დისკურს-ანალიზი (ფერკლო 1995 ab) და დისკურსული ფსიქოლოგია.

ლაკლოსა და მუფის დისკურსის თეორიის ზოგადი იდეა მდგომარეობს იმაში, რომ დისკურსში ასახული სოციალური მოვლენა არასოდეს არ არის დამთავრებული და სრული. არასოდეს არ არის საბოლოოდ ფიქსირებული მნიშვნელობა. ამ თეორიის თანახმად, მთელი სოციალური სფერო წარმოდგება როგორც მნიშვნელობის შემქმნელ პროცესთა ქსელი. „არტიკულაციას ვუწოდებთ ნებისმიერ ქმედებას, რომელიც ისე ადგენს მიმართებას ელემენტთა შორის, რომ არტიკულაციის შედეგად იცვლება ნიშანთა იდენტურობა, – წერენ ლაკლო და მუფი, – არტიკულაციური პრაქტიკის შედეგად წარმოქმნილი მთელი სტრუქტურული ერთიანობა კი არის დისკურსი. პოზიციებს, რომლებშიც ნიშანი იძენს განსხვავებულობას და რომლებიც ნათლად არის ფორმულირებული დისკურსის ფარგლებში, ჩვენ ვუწოდებთ მომენტებს. მომენტის საპირისპიროდ, ელემენტი ეწოდება განსხვავებას, რაც დგინდება დისკურსულად“ (ლაკლო, მუფი 1985, გვ. 105). გარდა ხაზგასმულისა, აღნიშნულ თეორიაში გამოიყენება სხვა ტერმინებიც (საკვანძო წერტილი, დისკურსულობის სფერო, ჩაკეტვა). ამგვარად, დისკურსი სპეციფიკურ სფეროში ფიქსირებულ მნიშვნელობათა ერთობლიობაა. აქ მოცემული ნიშნები მომენტებია სისტემაში, ყოველი ნიშნის მნიშვნელობას განსაზღვრავს მათი მიმართება სხვა ნიშნებთან. მაგრამ არსებობს პრივილეგირებული ნიშნები – საკვანძო წერტილები, რომელთა გარშემო წესრიგდება სხვა ნიშნები, რომლებიც თავ-თავიანთ მნიშვნელობებს იძენენ. ავტორები დისკურსულობის სფეროს უწოდებენ ყველა შესაძლებლობას, რომელსაც დისკურსი გამოირიცხავს, მაგრამ რომელიც დამატებითი მნიშვნელობების რე-

ზერეუარს ქმნის. ელემენტი ის ნიშანია, რომლის მნიშვნელობა ჯერ არ არის ფიქსირებული. მას აქვს მრავალი პოტენციური მნიშვნელობა, ანუ იგი პოლისემიურია. ამ ცნების გამოყენებით ასე ყალიბდება დისკურსის შინაარსი: დისკურსი ელემენტებს მომენტებად გარდაქმნის, ამცირებს რა მათ პოლისემიურ მნიშვნელობას ფიქსირებულ მნიშვნელობამდე. განხილული თეორიის ტერმინებით, დისკურსი ადგენს დახშვას (ჩაკეტვას) – მნიშვნელობის რხევის შეჩერებას. ეს ჩაკეტვა არ არის კატეგორიული: „ელემენტების“ გადასვლა „მომენტებში“ არასოდეს არ ხორციელდება სრულად (იქვე, გვ. 110). დისკურსი არასოდეს არ არის იმდენად დაფიქსირებული, რომ არ იცვლებოდეს. ამის მიზეზია მრავალგვარი მნიშვნელობები, რომლებიც დისკურსული სფეროს კუთვნილებათ.

ლაკლოსა და მუფის დისკურსის თეორია ანალიზებს იმას, თუ როგორ ყალიბდება და იცვლება დისკურსის სტრუქტურა, რაც შესაძლებელი ხდება არტიკულაციათა ანალიზის საშუალებით. არტიკულაციები მუდმივად კელაეწარმოქმნიან და გარდასახავენ დისკურსებს.

მრავალფეროვანია კრიტიკული დისკურს-ანალიზის მიდგომები. მათ შორის გამოირჩევა ნ. ფერკლოს მიერ შექმნილი სისტემა, რომელიც ეხება ენის გამოყენებასა და სოციალურ პრაქტიკებს შორის მიმართებებს. ფერკლოს კრიტიკული დისკურს-ანალიზი მოიცავს ენის გამოყენების კონკრეტულ ლინგვისტურ კვლევას, რითაც იგი განსხვავდება ლაკლოსა და მუფის დისკურსის თეორიისაგან, სადაც ბოლომდე არ არის მიყვანილი ენის გამოყენების სისტემური ემპირიული კვლევა. აღნიშნული მიმართულება განსხვავდება დისკურსული ფსიქოლოგიისგანაც (იხ. ქვემოთ), რომელიც ეყრდნობა ენის გამოყენების რიტორიკულ და არა ლინგვისტიკურ ანალიზს.

ფერკლო მიმართავს ტექსტის დეტალურ ანალიზს, რათა ენათმეცნიერების პოზიციიდან ჩასწავდეს იმას, თუ როგორ მიმდინარეობს დისკურსული პროცესები ცალკეულ ტექსტში. მკვლევარი ენათმეცნიერულ მიდგომებს აკრიტიკებს იმის გამო, რომ ისინი კონცენტრირებულია მხოლოდ ტექსტის ანალიზზე და რომ ამ მიდგომებში გამარტივებული და ზედაპირული დამოკიდებულებაა ტექსტსა და საზოგადოებას შორის არსებულ მიმართებებზე. ფერკლოს თეორიაში კი ცენტრალური სწორედ ის არის, რომ დისკურსი სოციალური პრაქტიკის მნიშვნელოვანი ფორმაა, რომელიც არა მარტო წარმოგიდგენს, არამედ ცვლის კიდევაც ცოდნებს, იდენტობებსა და სოციალურ ურთიერთმიმართებებს. ფერკლოსათვის თავისთავად ტექსტის ანალიზი საკმარისი არ

არის დისკურს-ანალიზისთვის, რამდენადაც იგი ვერ ჰყვენს ნათელს იმ კავშირს, რომელიც არსებობს ტექსტებს, სოციალურ და კულტურულ პროცესებსა და სტრუქტურებს შორის. ფერკლოს მიაჩნია, რომ აუცილებლად უნდა არსებობდეს დისციპლინათშორისი თვალსაზრისი, რომელიც გააერთიანებდა ტექსტობრივსა და სოციალურ ანალიზს (ფილიპსი, იორგენსენი 2004, გვ. 107).

ფერკლოს თეორიის მთავარი მომენტი ის არის, რომ დისკურსი მისთვის ერთდროულად შემქმნელიც არის და შექმნილიც. ამასთანავე, დისკურსულ პრაქტიკასა და სოციალურ სტრუქტურებს შორის ურთიერთმოქმედება კომპლექსური და დროში ცვალებადია.

ფერკლომ შეიმუშავა სამგანზომილებიანი მოდელი, რომელიც წარმოადგენს კომუნიკაციის საშუალებების და, საერთოდ, საზოგადოების ემპირიული კვლევისათვის ანალიტიკურ სტრუქტურას. ეს განზომილებებია: ა) ტექსტი (ზეპირი მეტყველება, ნაწერი, ვიზუალური გამოსახულება ან მათი შერწყმა), ბ) დისკურსული პრაქტიკა, რომელიც მოიცავს ტექსტების წარმოქმნასა და აღქმას და გ) სოციალური პრაქტიკა. სამივე განზომილება ჩართული უნდა იყოს კომუნიკაციური მოვლენის დისკურს-ანალიზში. დისკურსული პრაქტიკის ანალიზი კონცენტრირებულია იმაზე, თუ როგორ იყენებენ ტექსტის შესაქმნელად ავტორები უკვე არსებულ დისკურსებსა და უნარებს. აღნიშნული მოდელის საფუძველია პრინციპი, რომლის მიხედვითაც ტექსტების გაგება და გაანალიზება არასოდეს არ შეიძლება იზოლირებულად – ისინი უნდა გავიგოთ და გავაანალიზოთ მხოლოდ სხვა ტექსტებთან ურთიერთკავშირში, მთელ სოციალურ კონტექსტთან მიმართებით. ჩვენთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ამ მოსაზრებებს და ყურადღების გამახვილებას ისეთ მოვლენებზე, როგორიცაა ინტერტექსტურობა და ინტერდისკურსულობა, რადგანაც დისკურსის ლინგვოკულტურულ მახასიათებლებზე ლაპარაკიც არ შეიძლება ადრე შექმნილი ტექსტების, ფრაზებისა თუ კონცეპტების გათვალისწინების გარეშე, სხვა დისკურსული პრაქტიკების ცოდნის გარეშე. ლიტერატურაში ხშირად ხსენებული ინტერტექსტურობის მანიფესტი იმას გვეუბნება, რომ გარკვეული ტექსტი აშკარად ეფუძნება სხვა ტექსტებს, მაგალითად, როცა ხდება პირდაპირი ციტირება, ამიტომ ტექსტი შეიძლება განხილული იყოს როგორც ინტერტექსტური ჯაჭვის რგოლი, ანუ როგორც რამდენიმე ტექსტი, რომელთაგან ერთი შეიცავს მეორე ტექსტის ან ტექსტების ელემენტებს (ფერკლო 1995 b, გვ. 77). ინტერტექსტურობის მოვლენაში აისახება, თუ რა გავლენას ახდენს ისტორია ტექსტზე და როგორ ზემოქმედებს ტექსტი ისტო-



რიაზე. ინტერტექსტურობასა და ინტერდისკურსულობას ფერკლო განიხილავს როგორც სტაბილურობის ნიშანს და, ერთდროულად, როგორც ცვალებადობის ნიშანსაც. ცვლილებებს იწვევს არსებულ დისკურსთა ახლებური გამოყენება, რაც ისტორიულ განვითარებას უწყობს ხელს. სხვადასხვა დისკურსთა შორის არსებული მიმართებების ანალიზით შეიძლება გარკვეულ იქნეს დისკურსთა კვლავწარმოება და ტრანსფორმაცია. ფერკლო თავის თეორიაში ეხება შემოქმედებით დისკურსულ პრაქტიკებსაც, სადაც სხვადასხვა სახის დისკურსები ახალი და რთული ხერხების გამოყენებით ახალ „ინტერდისკურსულ კომბინაციად“ იქცევა. ეს მას მამოძრავებელ ძალად მიაჩნია დისკურსული და სოციალურ-კულტურული ცვლილებებისათვის.

დისკურსის დინამიკა აინტერესებს დისკურს-ანალიზის ერთ-ერთ მიმართულებას – დისკურსულ ფსიქოლოგიას, რომელმაც ინდივიდუუმისა და სოციალური სამყაროს შესახებ რთული თეორია შეიმუშავა. ამ თეორიის საფუძველზე ემპირულად გამოიკვლიეს, თუ როგორ იყენებენ ადამიანები ენას, როგორც დინამიკურ დისკურსულ პრაქტიკას.

ყველა სოციალური კონსტრუქტივისტური მიდგომა მისდევს სტრუქტურალისტური და პოსტრუქტურალისტური თეორიის წინამძღვარს: ენა სოციალური პრაქტიკის დინამიკური ფორმაა, რომელიც აყალიბებს სოციალურ სამყაროს, იდენტობების, სოციალური მიმართებებისა და სამყაროს შესახებ წარმოდგენების ჩათვლით. აქედან გამომდინარეობს, რომ მენტალური პროცესები და კატეგორიები წარმოიქმნება სოციალური, დისკურსული პრაქტიკის შედეგად, ანუ გარე ფაქტორების მონაწილეობით. სოციალურ-კონსტრუქციული მიდგომებისაგან განსხვავებით, კოგნიტიური ფსიქოლოგიისა და ფსიქოანალიზის წარმომადგენლები მიიჩნევენ, რომ მენტალურ პროცესებსა და კატეგორიებს ადამიანი სრულიად დამოუკიდებლად ქმნის, ისინი არსებობენ როგორც „შინაგანი“, რადგანაც ყალიბდებიან ადამიანის შიდა პროცესების წყალობით (ედუარდსი 1996). დისკურსული ფსიქოლოგია წერილობით და ზეპირ მეტყველებას განიხილავს როგორც გარე სამყაროს კუთვნილ კონსტრუქციებს, რომლებიც ორიენტირებულია სოციალურ ქმედებაზე, ამით იგი უპირისპირდება კოგნიტიური მიდგომის პოზიციას, რომლის მიხედვით, წერილობითი და ზეპირი მეტყველება განიხილება როგორც გარე სამყაროს ასახვა ან როგორც სამყაროს შეასხებ მენტალური წარმოდგენის მთავარი პროდუქტი.

როგორც ჩანს, დისკურსული ფსიქოლოგია აქ ნაწილობრივ ემყარება ლ. ვიტგენშტაინის გვიანდელ ფილოსოფიას, სადაც

ხაზგასმულია, რომ ფსიქოლოგიური მდგომარეობები უნდა განვიხილოთ, როგორც სოციალური ქმედებები და არა როგორც ღრმა შინაგან „არსთა“ გამოვლენები, რომლებიც არსებობს სიტყვათა მიღმა. ცალკეულ სოციალურ კონტექსტში გამონათქვამები ორიენტირებულია ქმედებაზე და ამიტომ მათი მნიშვნელობები კონტექსტსა და გამოყენების საშუალებაზეა დამოკიდებული. ამგვარად, ენის გამოყენება კონტექსტურად დაკავშირებულია ანუ დამოკიდებულია გარემოებებზე, თკაზიურია. ენის, სახელდობრ, ასეთ გამოყენებას მიიჩნევენ დისკურსული ფსიქოლოგიის წარმომადგენლები დისკურსად (ფილიპსი, იორგენსენი 2004, გვ. 153).

როგორც ლიტერატურის განხილვამ გვიჩვენა, წარმოდგენილ მიმართულებებს საერთო კონცეპტუალური საფუძველი და შეხედულება აქვთ იმის შესახებ, რომ დისკურსი არა მარტო ასახავს სამყაროს, იდენტობებსა და საზოგადოებრივ ურთიერთობებს, არამედ აქტიურ როლს თამაშობს მის შექმნასა და ცვლილებებში, რაც ჩვენთვის სავსებით გასაზიარებელია. ხოლო ის ფაქტი, რომ სხვადასხვა მიდგომას საერთო საფუძველი აქვს, გვიცავს მეთოდოლოგიური ეკლექტიზმისაგან ემპირიული კვლევისას, რომლის დისციპლინათშორისი ხასიათი – გარდაუვალი – კულტურის შესწავლისას, მიდგომათა შეპირისპირებასა და იმის დადგენის აუცილებლობასაც ვარაუდობს, თუ რა ცოდნის მოცემა შეუძლია თითოეულ მიდგომას, რათა შეიძლებოდეს მათი ცვლილება დასახული ამოცანების შესაბამისად.

**0.2.2. დისკურსი და ეროვნული იდენტობა.** სამყაროს გაგებასა და წარმოდგენას ისტორიულ და კულტურულ კონტექსტთან დაკავშირებული სპეციფიკა აქვს, რასაც მოწმობს ყოველი ეროვნული დისკურსი, რომელიც სოციალური ქცევის ფორმაა. სწორედ ამით ემსახურება იგი სოციალური ნორმებისა და წესების დაცვას, რომლებიც, მიუხედავად გარკვეული ცვლილებებისა, მაინც ყოველთვის შედარებით სტაბილურია. ეს სტაბილურობა ვლინდება დისკურსის ეროვნულ-სპეციფიკურ შემადგენლებში და მის ეროვნულობაზეც ისინი მიუთითებენ.

გამოკვლევებში, რომლებიც ადამიანის ეროვნული იდენტიფიკაციის საკითხებს ეძღვნება, ეროვნული იდენტობის (იგივეობის) ძირითად ფაქტორად ენას მიიჩნევენ. თანდათან იზრდება იმ ავტორთა რიცხვიც, რომლებიც საკამათოდ ხდიან აღნიშნულ დებულებას. ისინი ცდილობენ იმის დამტკიცებას, რომ ტრადიციული კავშირის გაწყვეტა დედაენასთან არ იწვევს შესაბამისი ეთნიკური იდენტობის დაკარგვას. ამის ნიმუშად, ჩვეულებრივ, მოჰყავთ ირლანდია დამოუკიდებლობის შემდეგ: ბევრი ირლანდიე-

ლი ლაპარაკობს მარტო ინგლისურად, მაგრამ თავს მაინც ირ-  
ლანდიელად მიიჩნევს. იგივე ხდება სხვადასხვა დიასპორაში:  
ბევრ ებრაელს, რომელიც არც იდიშზე ლაპარაკობს და არც იე-  
რითზე, თავი კვლავინდებურად ებრაელად მიაჩნია. ესპანურად  
მოლაპარაკე ბასკებიც ასევე არიან ესპანეთში. ამ არგუმენტებს  
იშველიებენ კონსტრუქტივისტები, რომლებიც სოციალურ, პოლი-  
ტიკურ, ეკონომიკურ, ისტორიულ პროცესებსა და პირობებს მიიჩ-  
ნევენ ეროვნებათა და ეთნიკურ ჯგუფთა „კონსტრუირებისას“  
განმსაზღვრელ ფაქტორად. მეორე – საპირისპირო – მხარეს  
პრიმორდიალისტები წარმოადგენენ. მათ ჭეშმარიტი ეთნიკური  
იგივეობის შენახვა, მასთან ტრადიციულად დაკავშირებული ენის  
გარეშე, შეუძლებლად მიაჩნიათ და ამის დამადასტურებლად მო-  
ჰყავთ წარსულში ერთდროულად გამქრალი ენები და ეთნიკურო-  
ბები, დაწყებული დიდებული რომაელებითა და შუმერებით, და-  
მთავრებული – კუნძულ მენის მცირერიცხოვანი მკვიდრებითა და  
ავსტრალიელი აბორიგენებით (ფიშმანი 2002, გვ. 116-119).

პრიმორდიალისტთა (primordial < primordium – საწყისი,  
წარმოშობა, პირველადი, პირველყოფილი, ოდინდელი) წრეებში  
კავშირი ენასა და ეთნიკურობას შორის ხელშეუხებ წმიდათაწმი-  
დად, ერთგვარ *materia sancta*-დ ითვლება, რომელიც ღვთით, ანგე-  
ლოზებით, სასწაულებით, უძველესი თხზულებებითა და წინას-  
წარმეტყველთა მოძღვრებებით არის დამტკიცებული. ამგვარად,  
მიაჩნიათ, რომ იგი ზნეობრივად აუცილებელია, უდავოა და  
ღვთიური კავშირებითა და მოვალეობებით გამყარებულია თაობი-  
დან თაობაში. ამასთან მიმართებით, საინტერესოა ფიხტეს მო-  
საზრებები, რომლებიც გამოთქმულია 1806 წელს: „ისინი, ვინც  
ერთ ენაზე ლაპარაკობენ, თვით ბუნების უხილავი და უამრავი  
ძაფით არიან ერთმანეთთან დაკავშირებული ჯერ კიდევ მანამდე,  
სანამ შეიქმნებოდა რაიმე ადამიანური ხელოვნება. მათ ერთმანე-  
თის ესმით და უნარი შესწევთ შემდგომშიც განავითარონ ეს  
ურთიერთგაგება; ისინი ერთმანეთთან დაკავშირებული არიან და  
ბუნებით ქმნიან ერთიანსა და განუყოფელ მთელს ამ შინაგანი  
საზღვრით (ენით), რომელსაც თვით ადამიანის სულიერი ბუნება  
აელებს, ხდება საცხოვრებელ ადგილზე შინაგანი საზღვრის მო-  
ნიშვნა და ცალკეული ადამიანები ქმნიან ხალხს არა იმის გამო,  
რომ ისინი გარკვეულ მთებსა და მდინარეებს შორის ცხოვრო-  
ბენ, არამედ, პირიქით, იმიტომ, რომ ისინი ცხოვრობენ ერთად  
(თუ იღბალმა გაუღიმათ, მაშინ – მდინარეებისა და მთების  
მხრივაც დაცულნი), იმიტომ, რომ ბუნების ბევრად უფრო მალა-  
ლი კანონის თანახმად, ისინი უკვე წარმოადგენენ ხალხს“ (ჯო-  
ზეფი 2004, გვ. 19).

ფიხტეს თვალსაზრისი პირდაპირ ეპასუხებოდა გერმანული რომანტიზმის იდეათა სისტემას – იგი ორიენტირებული იყო მარადიულ იდეალთა სფეროზე და სინამდვილეს უკავშირებდა საგნის მუდმივ, უცვლელ არსსა და არა ზედაპირულ მოვლენებსა და ისტორიულ შემთხვევითობებს. ერის ეს არსი, რაობა, წმინდა სახით ინახება ერის მთელი ისტორიის მანძილზე, ქმნის რა მისი ენის, კულტურის, აზრისა და ინტელექტუალურ და მხატვრულ მიღწევათა საფუძველს.

იდეა, რომ ეროვნულობა „ბუნებითა“, იგი ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული არსია, ესენციალისტურია, რადგან ესენციალიზმი იმ მსოფლმხედველობრივ პრინციპს ეყრდნობა, რომლის მიხედვით, საუკეთესო და ჭეშმარიტი მეცნიერული თეორიები „საგანთა ბუნებას“ ანუ არსს აღწერენ, აღწერენ რეალობებს, რომლებიც მოვლენათა მიღმაა, ასეთი თეორიები, ესენციალისტების აზრით, შემდგომ ახსნას არ საჭიროებენ და არც უშეგებენ. ისინი თვითონ წარმოადგენენ საბოლოო ახსნებს და მათი პოვნა არის მეცნიერის საბოლოო მიზანი (სოციოლოგია 1990, გვ. 421). დაახლოებით ამგვარია პრიმორდიალისტების პოზიციაც. ისინი ხშირად ღიად აცხადებენ, რომ მათი რწმენა ისეთ პოსტულატებს ემყარება, რომლებიც ფაქტობრივ მტკიცებულებებს არ საჭიროებენ და, შესაბამისად, მაღლა დგანან ემპირიულ სიმართლეზე. „ნამდვილობის“ ეს შეუმოწმებელი უეჭველობა ყველაზე ღიდ ნაკლად მიაჩნიათ კონსტრუქტივისტული მიმართულების წარმომადგენლებს. სწორედ იდეალურ მოდელთა რაციონალური დასაბუთების შეუძლებლობა აიძულებს კონსტრუქტივისტებს, უპირატესობა მიანიჭონ იმას, რაც თანამედროვე ემპირიულ ცხოვრებაში ხდება. ისინი პრიმორდიალისტებს ამტყუნებენ უსაგნო ოცნებების გამო სრულიად დაუჯერებელ, თვითკმაყოფილ და ეთნოცენტრულ სამყაროზე, სადაც მორალური ერთგულების წარუვალი საუფლო პოულობს თავის თვითმყოფად განხორციელებას, რაც ენასა და ეთნიკურობას უკავშირდება. ზუსტად ასევე უარყოფენ პრიმორდიალისტები კონსტრუქტივისტების ცივ, რაციონალურსა და მტკიცებად ჭეშმარიტებებს. ისინი მათში მხოლოდ საზოგადოებრივი და კულტურული ფუძემდებლური ღირებულებებიდან პოსტმოდერნისტულ გაუცხოებას ხედავენ (ფიშმანი 2002, გვ. 119), მაგრამ კონსტრუქტივისტული თეორიის მიმდევართა შორისაც არიან ისეთები, რომელთა ნაშრომებშიც გამოთქმულია აზრი, რომ ერი არის სივრცის, დროისა და ადამიანთა სოლიდარობის ერთიან აღქმად შეკავშირების საშუალება. „ერის არსი სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ მის შემადგენელ ყველა ინდივიდს ბევრი საერთო აქვს ერთმანეთთან“ (ანდერსონი 2001, გვ. 31). ბ. ან-

დერსონი ეროვნულ ენას განიხილავს როგორც მოცემულობას, რაც იმის განსაზღვრის საფუძველს ქმნის, თუ როგორ შეიძლება იქნეს აგებული ეროვნული იდენტობის დანარჩენი ნაწილიც. სიერციის, დროისა და ადამიანთა სოლიდარობის ერთობლიობაში სიერციის პრობლემა არის ერის მიერ თავისი საზღვრების, ათვისებული ტერიტორიის შიგნით გადანაცვლების გაცნობიერება, დროის პრობლემა კი უკავშირდება ენას, რომელიც ერის ცნობიერებაში კრებს მის აწმყოსა და წარსულს; ხოლო სოლიდარობა გულისხმობს ერთიან ნებასა და მისწრაფებას, რაც სუბიექტურად განცდილ იდეებსა და ზნეობრივ პოზიციებს ეყრდნობა. საინტერესოა, რომ უკვე ძველ აღთქმაში ჩანს ტერიტორიის, ენისა და ნების ერთიანობის მნიშვნელობა. დაბადების წიგნის მეათე თავში ნახსენებია „ტომი“, „ენა“, „ნათესაეი“, „ქუეყანა“, „სოფელი“, ის გეოგრაფიული ადგილები, ზოგჯერ საზღვრების მითითებითაც, სადაც ნოეს შვილები (სემი, ქამი, იაფეთი) და შვილიშვილები დასახლდნენ. „ამათგან განიყვნეს ჭალაკნი წარმართთანი ქუეყანასა მათსა, თუთუელნი ენად-ენად ტომთა შინა მათთა და ნათესავთა შინა მათთა“ (დაბ. 10 5). „და იქმნნეს საზღვარნი ქანენელთანი სიდონისაგან და ვიდრე შესღვადმდე გერარად და ლა'სად, და ვიდრე შესღვადმდე სოდომად და გომორად ადად და სებომად – ესე ძენი ქამისნი ტომთა შინა მათთა და ენათა მათთა და სოფელთა მათთა“ (დაბ. 10 19-20). მეთერთმეტე თავის დასაწყისში უკვე ლაპარაკია იმ ვითარებაზე, როცა „იყო ყოველი ქუეყანა – ბაგე ერთ და კმა ერთ ყოველთა“ და როცა ადამიანები საერთო ნებითა და საერთო მისწრაფებით გადაწყვეტენ: „მოვედით, ვიშენოთ თავთა თუსთათუს ქალაქი და გოდოლი, რომლისა თავი იყოს ვიდრე ცადმდე, და ყოთ თავთა თუსთად სახელი პირველ განთესვისა ჩუენისა პირსა ზედა ყოელისა ქუეყანისასა“ (დაბ. 11 4). ივარაუდება, რომ თუ მათ საერთო სახელი, ანუ ეროვნული იდენტობა არ ექნებათ, აუცილებლად გაიფანტებიან. ადამიანთა, რომლებიც მონათესავე ტომებს ეკუთვნიან, გაერთიანება ერთი ნებით ემსახურება იდენტობის შექმნის მიზანს, რათა ისინი ერთმანეთსა და „ქალაქზე“ დამოკიდებული იყვნენ და საკუთარი მიწის ძიებაში არ განიბნენ ქვეყნად.

აღსანიშნავია, რომ „ქართლის ცხოვრებაში“ ლეონტი მროველმა შექმნა ქართველთა ეთნარქების სქემა, რომლის თანახმად კავკასიაში თავდაპირველად ქართლოსმა მიიღო თავისი წილი მიწა-წყალი, შემდეგ კი ქართლოსის შვილები და შვილიშვილები იღებენ თავ-თავიანთ წილს და ამის გამო ლეონტი მროველის მიერ ქართლოსიანებად იწოდებიან. ნ. ბერძენიშვილის დაკვირვებით, მთელს ქვეყანას „ქართლი“ მხოლოდ მისი ერთ სახელმწი-

ფოდ გადაქცევის შედეგად ეწოდა და მანამდე აქ არსებული ხე-  
თა გაერთიანებანი, მეტ-ნაკლებად დიდსა თუ მცირე ტომებად,  
საკუთარ ინდივიდუალურ სახელებს ატარებდნენ (კახები, კუხე-  
ბი, კლარჯები, ვიტერუხები, შავშები, ჯაყახები...), ეს ფაქტია  
არეკლილი ლეონტის ლეგენდაში მცხეთოსის, მისი ძმებისა და  
შვილების შესახებ. ქართველ ეთნარქთა სახელებში იმ პეგემონ  
ტომთა სახელები აისახა, რომელთაც „ქართლოსიანებად წოდე-  
ბული ტომები გააერთიანეს“ (მამულია 1986, გვ. 461).

ამგვარად, საერთო: ენა, მიწა, ხალხი და ყოველივე ამის  
ერთიანი სახელი (იდენტობა) – ბევრ თანამედროვე თეორიაში  
ეროვნულობის განმსაზღვრელი კრიტერიუმები – უკვე ძველ აღ-  
თქმაშია არა მარტო მონიშნული, არამედ შინაარსობრივი ფორ-  
მით გადმოცემული. ამიტომ ცოტა უცნაურად გეგნებება თანა-  
მედროვე დასავლური აკადემიური მსჯელობები იმის შესახებ,  
რომ ამერიკის რევოლუციამ (1776-1781) და საფრანგეთის დიდმა  
რევოლუციამ (1789-1793) ითამაშეს მნიშვნელოვანი როლი ეროვნების  
ცნების ჩამოყალიბებაში. როგორც ე. ქედური აღნიშნავს,  
გადამწყვეტი ცვლილებები XIX საუკუნის დასაწყისში მომხდარა,  
როცა რევოლუციის შედეგად ხელისუფლებაში ნაპოლეონი მო-  
სულა. ე. ქედურის წიგნი (E. Kedourie. Nationalism. London. 1960),  
რომელსაც აღნიშნული პრობლემის კვლევაში დიდ მნიშვნელო-  
ბას ანიჭებენ, იწყება ასე: „ნაციონალიზმი (აქ და სხვაგანაც)  
იგულისხმება ეროვნულობა ს. ო.) – დოქტრინაა, რომელიც ე-  
როპაში გამოიგონეს XIX საუკუნის დასაწყისში... მოკლედ რომ  
ეთქვას, ეს დოქტრინა ეფუძნება იმას, რომ კაცობრიობა ბუნებ-  
რივად იყოფა ეროვნებად, რომ ეროვნებებს აქვთ გარკვეული  
თავისებურებანი, რომლებიც შეიძლება იყოს დადგენილი და  
რომ მართვის ერთადერთი კანონიერი სახე შეიძლება იყოს  
ეროვნული თვითმმართველობა.“

ჯ. ჯოზეფი წერს, რომ ეროვნულობის პრობლემატიკასთან  
დაკავშირებულ უფრო ადრინდელ ნაშრომებში ძირითადი ყურა-  
დღება ექცეოდა ნაციონალიზმის გამოვლენას XX საუკუნეში.  
ამასთანავე, იგულისხმებოდა, რომ თვით ერი, როგორც სოცია-  
ლური სტრუქტურა, თავისი დღევანდელი სახით, სულ ცოტა,  
აღორძინების ეპოქიდან არსებობდა, ხოლო ნაციონალიზმი იყო  
მისი აუცილებელი თანმხლები. „გარდა ამისა, ეროვნებებმა და  
ეროვნულობებმა, იქცნენ რა მთელს მსოფლიოში პოლიტიკური  
და სოციალური ორგანიზაციის საფუძვლად, სამუდამოდ გაიმაგ-  
რეს ეს მდგომარეობა – თუ, რა თქმა უნდა, არ იყო მართალი  
მარქსი, რომელსაც მიაჩნდა, რომ კომუნისტური ინტერნაციონა-  
ლიზმის დადგომით ეროვნებები დაემხობოდა ერთიმეორის მიყო-

ლუბით“ (ჯოზეფი 2004, გვ. 24).

ქართული ეროვნული თვითშეგნებისა და იდენტოფიკაციის ჩამოყალიბების ნიშნები ჩანს ჯერ კიდევ „ქართლის ცხოვრებაში“, რომელშიც გადმოცემულია საქართველოს ისტორია უძველესი ხანიდან. „ქართლის ცხოვრების“ დასაწყისი ნაწილის მიხედვით (დასაწყისიდან „მირიანის ცხოვრების“ ჩათვლით), ქართული იდენტობა დაფუძნებულია სამ ძირითად იდეაზე: ფარნავაზიანთა მეფობა, კერპთმსახურება, ქართული ენა“ (პატარიძე 2004, გვ. 49); გიორგი მერჩულეს ცნობილი გამონათქვამი – „ქართლად ფრიადი ქუეყანაჲ აღირაცხების, რომელსაცა შინა ჟამი ქართულითა ენითა შეიწირვის და ლოცვაჲ ყოველი აღესრულუბის“ – ერთიანი ეროვნული თვითშეგნების გამომხატველი იყო (მეფლიქიშვილი 2004, გვ. 69). როგორც ვხედავთ, ქართული ეროვნული თვითშეგნება (ცნობიერება) და ეროვნული იდენტობა ძველთაგან ისახებოდა და მყარდებოდა ტერიტორიის, საერთო ენის, საერთო რელიგიის, იქნებოდა ეს წარმართული თუ ქრისტიანული, ერთობით, აგრეთვე, იმ ურთიერთგაგებით, რაზეც ფიხტე ლაპარაკობდა და იმ სოლიდარობით, რაშიც ანდერსონი ერთიან ნებასა და მისწრაფებას გულისხმობდა.

ე. ქედურის მიერ ნაციონალიზმის გამოცხადება XIX საუკუნეში შექმნილ დოქტრინად ნიშნავდა იმას, რომ ეროვნულობა მოგონილი იდეოლოგიაა და არა ბუნებრივი, გარდაუვალი, საყოველთაო ისტორიული განვითარების შედეგი; ერები და ეროვნულობა სრულიად შემთხვევითი წარმონაქმნებია. ამ იდეამ ნაციონალიზმისა და ნაციონალიზმის იდენტობის მკვლევართა გამოცოცხლება გამოიწვია. ქედურის მაშინვე დაუპირისპირდა ე. გელნერი. ლიტერატურაში აღნიშნულია ამ ორი ადამიანის მნიშვნელოვანი როლი ეროვნულობის წარმოშობისა და ეროვნულობის ბუნების შესახებ ორ, ურთიერთდაპირისპირებულ შეხედულებათა გადმოცემაში. საყურადღებოა, რომ მათი თანამედროვე კამათის ცენტრში აღმოჩნდა ფრანგი ენათმეცნიერის ე. რენანის (1823-1892 წწ.) ნააზრვეი ერის შესახებ. რენანმა თავისი კონცეფცია წარმოადგინა 1882 წელს სორბონში წაკითხული ლექციით – „რა არის ერი?“ („Qu'est-ce qu'une nation?“). აქ იგი ამბობდა, რომ „ერი არის სული, სულიერი პრინციპი. ეს სული, ეს სულიერი პრინციპი სინამდვილეში ორი ნაწილისაგან შედგება. ერთი – წარსულია, მეორე – აწმყო. ერთი მოგონებათა მდიდარი მემკვიდრეობის საერთო საკუთრებაა, მეორე – თანამედროვე თანხმობა, ერთად ცხოვრებისა და მიღებული მემკვიდრეობის შენახვის სურვილი.“ ანუ: ერი არსებობს ტეინში – მოგონებებსა და ნებაში – იმ ადამიანებისა, რომელთაგანაც ეს ერი შედგება. ამ იდეას მიმართა

ბ. ანდერსონმა, როცა ერი განსაზღვრა როგორც „წარმოსახვითი პოლიტიკური ერთობა“, რენანის მიერ აღნიშნულმა „მოგონებათა მემკვიდრეობამ“ განაპირობა შემდგომში ეროვნული იდენტობის ფილოსოფიური და მეცნიერული ანალიზის ცდები. ხოლო ადამიანთა კოლექტიური „სურვილი“, „ნება“ დღემდე რჩება პოლიტიკური ნაციის საყოველთაოდ აღიარებულ საფუძვლად (ჯოზეფი 2004, გვ. 21). არის კიდევ ერთი მომენტი რენანის მოძღვრებაში, რომელმაც შემდგომში განვითარება პოვა: ერის მენტალური აგებულება (წყობა) ემყარება არა მარტო საერთო მოგონებებს, ანუ ხსოვნას, არამედ საერთო დაფიწყებასაც, იმაზე უარის თქმას, შეამჩნიო ერის შემქმნელ ჯგუფთა შორის არსებული განსხვავებები. იმ დროის დაფიწყება, როცა ეს ჯგუფები ჯერ კიდევ არ იყო ერთიანი ეროვნება, ასევე მნიშვნელოვანია.

ეთანხმებოდა რა ქედურის იმაში, რომ ერები მთელი კაცობრიობისათვის გარდაუვალ ისტორიულ ბედს არ წარმოადგენს, გელნერი უარყოფდა მის დასკვნას იმის შესახებ, რომ ეროვნულობა შემთხვევითობაა, უბრალოდ იდეოლოგიური აბსტრაქციაა.

რენანისა და გელნერის იდეათა შერწყმის ყველაზე თვალსაჩინო მაგალითია ზემონახსენები ბ. ანდერსონის „წარმოსახვითი პოლიტიკური ერთიანობის“ განსაზღვრება: „იგი წარმოსახვითია, თვით ყველაზე მცირე ერის წარმომადგენლებსაც არასოდეს ეცოდინებათ თავიანთი თანამოქმედების უმრავლესობა, არასოდეს შეხედებიან მათ და ვერც გაიგონებენ რამეს მათ შესახებ, მაშინ როდესაც, ყოველი მათგანის ტვინში ცოცხლობს მათი ერთობის ხატი. რენანი თავისი განსაკუთრებული შემპარავი ორატორიებით უთითებდა ამ წარმოსახვაზე, როცა წერდა, რომ „ერის არსი სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ მის შემადგენელ ყველა ინდივიდს ბევრი საერთო აქვს ერთმანეთთან და, ამავე დროს, მათ ბევრი ისეთი რამ დაივიწყეს, რაც მათ აცალკევებს“. გელნერი რამდენადმე დამაშინებლად გამოთქვამს საპირისპირო აზრს, როცა ამტკიცებს, რომ ეროვნულობა ეროვნული თვითშეგნების გამოღვიძება არ არის. იგი ერებს იგონებს (გამოიგონებს) იქ, სადაც ისინი არ არსებობენ“ (ანდერსონი 2001, გვ. 31). ოღონდ ერის „გამოგონების“ ფაქტი დაფიწყებული უნდა იყოს, თორემ სხვაგვარად იგი უბრალოდ ხელოვნური და შემთხვევითი ყოფილა და იქმნება და, საჭიროებისამებრ, ისტორიამდელ დროს სწვდება მითები, რომლებიც ერის ბუნებრიობასა და ნამდვილობას დაამტკიცებენ, რათა ერის კანონიერება „ნათელი“ გახადონ. ანდერსონი შემდგომ განმარტავს, რომ ასეთი ერი ყოველთვის გაგებულია როგორც ღრმა ჰორიზონტალური ამხანაგობა (ანუ



ერთ ტერიტორიაზე განფენილი), რისთვისაც, საბოლოოდ, უკანასკნელი ორასი წლის განმავლობაში მილიონობით ადამიანი იხრცება. კლავენ და თავს წირავენ წარმოსახვის ასეთი შეზღუდული პროდუქტისათვის (იქვე, გვ. 33).

როგორც ჯოზეფი აღნიშნავს, სოციოლოგთა ერთი ჯგუფის მოსაზრებით, ერები არა მარტო წარმოსახვითი, არამედ „ინტერპრეტაციული გაერთიანებებია“, რამდენადაც საჭიროა არა მარტო ერის იდეის შექმნა, არამედ მთელი ისტორიისაც, რომელიც ემყარება აღწერილი ისტორიული მოვლენების განსაკუთრებულ ინტერპრეტაციას. მართლაცო, – აღნიშნავს ჯოზეფი, – იდენტობები დაკავშირებულია როგორც ამ იდენტობათა მქონე ადამიანების წარმოდგენებთან, ისე ამ წარმოდგენათა გააზრებასა და ინტერპრეტაციასთანაც. მას მოჰყავს ციტატა კოლექტიური ნაშრომიდან: „სინამდვილეში ეროვნული იდენტობები არ არის ფიქსირებული და არც დასაბამიდან მოცემული. ისინი ბევრად არიან დამოკიდებული მოსაზრებებზე, რომლებსაც ადამიანები სხვადასხვა კონტექსტსა და სხვადასხვა დროში გამოთქვამენ. იდენტობის პროცესები ემყარება არა მარტო ამ მოსაზრებებს, არამედ იმასაც, თუ როგორ იღებენ ამ მოსაზრებებს, ანუ სხვები უჭერენ მათ მხარს, თუ უარყოფენ“ (ბეჩოფერი და სხვ. 1999, გვ. 515). მიუხედავად ამისა, ჯოზეფი დარწმუნებულია, რომ „ეროვნული იდენტობის შესახებ მოსაზრებათა შორის ყველაზე მნიშვნელოვანია მოსაზრება იმაზე, რომ იდენტობა მართლაც გამყარებული და მოცემულია, მართლაც წინასწარ განსაზღვრულია ჩვენი დაბადებით და იგი მთელი ჩვენი ცხოვრების მანძილზე არსებითად უცვლელი რჩება“ (ჯოზეფი 2005, გვ. 26).

ახლა რაც შეეხება ეროვნულ ენას: ისიც ეროვნული იდენტობის ბედს იზიარებს ზოგიერთი კონსტრუქტივისტის ნაშრომებში. იგივე ანდერსონი ენობრივ განსხვავებებს, როგორც ნაციონალიზმის საფუძველს, უკავშირებს აღორძინების ხანაში დაწყებულ მითების შექმნას. ეს მითები ამჯერად საერთო-ეროვნული ენების „გამოგონებას“ ეხება. ანდერსონის აზრით, ისინი XVI საუკუნეში წარმოიშვა „თანდათანობითი, გაუცნობიერებელი, პრაგმატული, რომ არა ვთქვათ, შემთხვევითი პროცესის შედეგად“ (ანდერსონი 2001, გვ. 65) და ამას ხელს უწყობდა „ბეჭდვითი კაპიტალიზმი“.

უფრო შორს მიდის ე. კობსბაუმი, რომელიც ეროვნულ ენას დისკურსულ კონსტრუქციად მიიჩნევს. იგი წერს, რომ ეროვნული ენა სულაც არ არის ეროვნული კულტურის დასაბამი და ეროვნული თვითშეგნების სათავე. ჩვეულებრივ, ეს არის რეალურად არსებული ცოცხალი მეტყველების ვარიანტებისგან

ერთიანი სანიმუშო ენის აგების მცდელობათა შედეგი, როცა ეს ვარიანტები დიალექტის დონემდეა ჩამოყვანილი (ჰობსბაუმი 1998, გვ. 86): „როგორც წესი, ევროპაში სტანდარტულ ეროვნულ ენებს საფუძვლად დიალექტები ედო, რომლებსაც სახელმწიფოს ძირითადი ხალხი იყენებდა“, – წერს ჰობსბაუმი სტატიაში („ყველა ენა თანასწორია? ენა, კულტურა და ეროვნული იდენტობა“), სადაც მულტიკულტურალიზმსა და მრავალენოვნობას მთლიანად უჭერს მხარს. მას მიაჩნია, რომ ისტორიულ ეროვნულ ერთგვაროვნებასაც მრავალი იდენტობა უდევს საფუძვლად და რომ საერთო ენის ქცევა კულტურის მონოპოლიურ ენად გაუმართლებელია (ჰობსბაუმი 2005, გვ. 35).

„სტანდარტული ენა არის რაღაც პლატონური იდეა, რომელიც ფარულად არსებობს ყველა მისი არასრულყოფილი ვარიანტის მიღმა“, მხოლოდ შემდგომში ხდება „ეროვნების მისტიკური გაიგივება ენის ამ იდეასთან რაც უფრო მეტად ახასიათებს ნაციონალისტურად განწყობილ ინტელექტუალთა იდეოლოგიურ კონსტრუქციებს, ვიდრე მოცემული ენის ჩვეულებრივ მფლობელთა რეალურ თვითშეგნებას. ამგვარი კონცეფცია წმინდა ლიტერატურულია და არა ეგზისტენციური“ (ჰობსბაუმი 1998, გვ. 92).

ძნელია დავეთანხმოთ ამ აზრს. ქართული ისტორიის მაგალითზე ვიცი, რომ, თუმცა თავდაპირველი შექმნის მომენტში ეროვნული / სტანდარტული ენა მართლაც იქნებოდა გარკვეული წრის (დღეს რომ დასავლეთში ინტელექტუალებს უწოდებენ) და არა უბრალო ხალხის კუთვნილება, მაგრამ ქრისტიანობის შემოსვლიდან, განსაკუთრებით კი მას შემდეგ, რაც ეს ენა განათლების სფეროში მოხვდა, რის გამოც ძალიან ფართოდ გავრცელდა, ენობრივი იდეოლოგია მთელი ერის საკუთრებად იქცა, როცა „ჩვეულებრივ მფლობელთა თვითშეგნებამ“ იგი საკუთარ იდენტობას დაუკავშირა, თუ რამდენედ „ეგზისტენციური“ და არა „ლიტერატურულია“ ეს შეგნება კარგად ჩანს არნ. ჩიქობავას სიტყვებიდან, რომ ქართული ენაა „ქარიველი ერის ნიშანთა შორის ყველაზე ძველი ნიშანი. ის მრავალი საუკუნით ადრე არსებობდა, ვიდრე ერთიანი ტერიტორია, ეკონომიკა და ფსიქოლოგიური წყობა ქართველი ერის ერთიანობას განსაზღვრავდა“.

როგორც ვხედავთ, ანდერსონიცა და, მის კვლად, ჰობსბაუმიც ენობრივ ეროვნულობას დისკურსულ წარმონაქმნად თვლიან. ამის თაობაზე მსჯელობს მ. სილვერსტიინი თავის ნაშრომში „უორფიანობა და ერის ლინგვისტური წარმოსახვა“ (სილვერსტიინი 2005, გვ. 71-115). იგი ამბობს, რომ ანდერსონის „ჩვენ“ (პირველი პირის მრავლობითი რიცხვის ნაცვალსახელი, რომელიც უდრის ყველა არასხვას – ს. ო.), რაზეც აგებულია ხალხის წარმო-

სახეითი გაერთიანება, დისკურსის მხოლოდ ტროპია, რომლის მეშვეობითაც იბრძვის ეროვნული / სტანდარტული ენა თავისი არსებობისთვის და რომ ამ „ჩვენ“-ის „რიტუალურ სიმბოლიზაციას“ მიეყვართ მისი ნამდვილად არსებობის ილუზიამდე.

ჩვენი აზრით, ყველა ავტორი, ვინც ეროვნულ იდენტობას დისკურსად თუ დისკურსის ტროპად, ანუ ენობრივ კონსტრუქციად მიიჩნევს, ხოლო ეროვნული ენის არსებობას – მისტიკურად, ე. ი. ყოველივე ამას, საბოლოო ჯამში, „წარმოსახულისა“ და „გამონაგონის“ სტატუსს ანიჭებს, ვერ (თუ არ?) ასხეავენს წარმოსახვასა და (გა)მოგონებას განზოგადებისაგან, რაც მეტყველებითი აზროვნების უმნიშვნელოვანესი თვისებაა. ამ თვისებას, შესაბამისად, ენობრივი გამოხატულებაც აქვს. განზოგადება არ არის შემოქმედებითი წარმოსახვა, რომლის შედეგიცაა „გამონაგონი“, „ტროპი“, „მეტაფორა“ (როგორც კონსტრუქტივისტები წერენ). განზოგადებული ცნება ფანტაზიის წყალობით კი არ იქმნება, არამედ არსებულის განზოგადებით. საგნისა თუ მოვლენის შემეცნებისას ადამიანი მათი რეალურად არსებული არაარსებითი ნიშნების უგულებელყოფით გამოყოფს აზროვნებაში არსებით ნიშნებს განყენებული ცნების სახით. ენის აბსტრაქციის უნარში (სიტყვის განმაზოგადებელ ძალასა და ფუნქციაში) გამომგონებლობა რომ ვიგულისხმობთ, მაშინ, რაც ენით გამოითქმის, ყველაფერი გამოგონოლი ყოფილა, მათ შორის, სიყვარულიც, სნეობაც, ადამიანობაც, ტკივილიც და არც აბსტრაქცია ყოფილა კონკრეტულის განზოგადება.

დასასრულ, უნდა აღინიშნოს, რომ თანამედროვე სამყაროში ორივე თვალსაზრისი – პრიმორდიალისტირაცია და კონსტრუქტივისტირაცია – გაიზიარა. საკმაოდ დიდხანს განიხილებოდა ეს თვალსაზრისები. ჩვენ მხოლოდ მნიშვნელოვანი ლიტერატურის ჩვენთვის ხელმისაწვდომ ნაწილს შევხებით. შეჯამებისთვის ვიტყვით, რომ ბრძოლას პრიმორდიალისტებსა და კონსტრუქტივისტებს შორის აღწერდნენ როგორც დაპირისპირებას გრძნობებსა და გონებას, იდეოლოგიასა და ცოდნას, წარსულსა და მომავალს, კონსერვატიზმსა და თანამედროვეობას, პლურალიზმსა და მონიზმს, სეპარატიზმსა და გაერთიანებას, რომანტიკასა და პრაგმატიკას, შინაგან სუბიექტივიზმსა და გარეგან ობიექტივიზმს შორის და სხვ. ჯ. ფიშმანის თქმით, ორივე პოზიციას კეაეს თავისი მხურვალე მომხრეები და თავისი მკვლევრები. ჩვენ მაინც ვფიქრობთ, რომ ამ კამათისას მხედველობიდან რჩებათ ის შემთხვევა, როცა ხალხს, მსგავსად ქართველი ხალხისა, ერთად ხანგრძლივი ცხოვრებისა და, რაც ძალიან მნიშვნელოვანია, საერთო სალიტერატურო ენის უძველესი (არა ორასწლოვანი!)

ტრადიცია აქვს, რის გამოც ყოველი ეროვნული სუბიექტის კულტურულ ფენომენოლოგიაში არსებობს რაღაც საერთო, დაგროვილი, ზოგადი, რაც გლობალურ დროსა და სივრცეში ინახება. ინახება დედანაში, რომელიც ეროვნულ ცნობიერებაში კრებს ერის აწმყოსა და წარსულს. ეს „რაღაც“ კულტურული ხასიათისაა და ეროვნული ერთობის ყოველ წევრს ეროვნული იდენტობის აუცილებელ თვისებას ანიჭებს. დისკურსი, რომელიც ფაქტობრივად კულტურულ კონსტიტუციასა და კულტურის სემანტიკურ პრეზენტაციას წარმოადგენს, თუ მას იმ მოცულობითა და შინაარსით მოვიაზრებთ, როგორცაა ეროვნული ენის მთელი გამოყენება, ასევე იქნება ეროვნული. „ეროვნული დისკურსის“ ცნება, რომლითაც ჩვენ ვსარგებლობთ, არ უპირისპირდება ამა თუ იმ კონკრეტულ დისკურსთა ცნებებს (მაგალითად, როგორცაა „ეკონომიკური დისკურსი“, „პოლიტიკური დისკურსი“, „კინემატოგრაფიული დისკურსი“, „ლიტერატურული დისკურსი“ და სხვ. და სხვ.), ის მათზე უფრო ზოგადი და, ამავე დროს, უფრო ვრცელიცაა, როგორც ყველა კონკრეტულ დისკურსთა შემცველი, სადაც რეალიზებულ ენობრივ ერთეულთა სემანტიკის ეროვნულ-კულტურული შემადგენლების გამოვლენა ხერხდება.

**02.3. უნივერსალური და ეროვნულ-დეტერმინირებული კომპონენტები.** ყოველ დისკურსში, ისევე როგორც ენაში, არსებობს ზონები, რომლებიც მეტად შეიცავს კულტურულ ინფორმაციას. ეს ინფორმაცია შეიძლება იყოს როგორც ეროვნულ-კულტურული, ისე უნივერსალურ-კულტურული. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ ქართული კულტურა არ ყოფილა და არ არის დახშული, ასევე, არ ყოფილა და არ არის დახშული ქართული ლექსიკური სისტემა, უნივერსალური ელემენტების შედწევა მათში ბუნებრივია. ამასთანავე, ეს „შედწევა“, რაც ზოგადად აისახებოდა საზრისთა გამრავალფეროვნებასა და განვითარებაზე, ხდებოდა საკუთარ კულტურულ ღირებულებებსა და ტრადიციებზე დაყრდნობით.

უნივერსალური კულტურული ინფორმაციების მატარებელია ქართულ დისკურსში, მაგალითად, ბიბლიზმები (მამა აბრამის ბატკანი / აბრაამის ბატკანი, განტყევის ვაცი, იუდას ამბორი, ნოეს კიდობანი და მრავალი სხვ.), ასევე მწიგნობრობის გზით შემოსული მხატვრული სახეები (ოტელო, იაგო, დონ ჟუანი, დონ კიხოტი და სხვ. და სხვ.), რომელთა კულტურული საზრისები იმდენად ორგანულად დამკვიდრდა ქართულ დისკურსში, რომ ზოგმა მათგანმა ასახვაც კი პოვა „ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში“ (იხ. სიტყვა-სიტყვები: „დონ კიხოტი“).

„დონკიხოტობა“, „დონკიხოტური“, „დონ უუანი“, „დონუანობა“, „დონუანური“...). ამგვარად, წარმომავლობით არაქართულ კულტურასთან დაკავშირებული მოვლენები, სტერეოტიპულ ქცევებად ან სახეებად ქცეული, რომლებიც გარე სინამდვილის რაღაც ფრაგმენტის პრეზენტაციას წარმოადგენენ, სამყაროს სურათის რაიმე გარკვეული მონაკვეთის ინვარიანტის ასახვის შედეგია ქართულ ცნობიერებაში. ისინი ნაცნობი და გასაგებია ქართული ლინგუოკულტურული ერთობის საშუალო თანამედროვე წარმომადგენლისათვის. მათი გაერცვლების ფაქტი (და ხვედრითი წილი) ქართულ დისკურსში გამოკვეთილ მახასიათებლადაც შეიძლება ჩაითვალოს.

დისკურსის ეროვნულ-კულტურული შემადგენლები, რომლებიც ქართული ენობრივი და კულტურული ცნობიერების ექსტერიორიზებულ განხორციელებას წარმოადგენენ, დატვირთული არიან ეროვნულ-კულტურული ინფორმაციით და მათ ყოველთვის ნაციონალური ხასიათი აქვთ. მოცემული ენობრივი ერთობის მატერიალურ, სოციალურსა თუ სულიერ კულტურასთანაა დაკავშირებული იმ სახეთა სისტემა, რომლებიც თავისებურ ნიშანს წარმოადგენენ ხალხის მიერ სამყაროს ხედვის კუმულაციისათვის. მაგალითად, პირის ფენომენის, რაზეც მიუთითებს საკუთარი სახელი ღუარსაბ თათქარიძე, აღწერისას ენციკლოპედიურ ინფორმაციაზე მეტად საინტერესოა ქართულ დისკურსში ამ სახელის ფუნქციონირების თავისებურებანი, რომლებიც მისი „სემანტიკის“ თავისებურებებით განისაზღვრება. ზემოაღნიშნული კუმულაცია, რაც ეროვნულ-კულტურულ გამოცდილებასა და ტრადიციებს მოწმობს, გეკარნახობს, რომ ეს „სემანტიკა“ ყოველთვის ენციკლოპედიური მონაცემებით არ განისაზღვრება. ქართული მასობრივი ცნობიერებისათვის ღუარსაბ თათქარიძე შეიძლება იმდენად უქმადმყოფი და გაუნათლებელი ადამიანის სახე არ იყოს, რომელსაც სახლ-კარი მოუვლელი აქვს, ცრუმორწმუნეცაა და ა. შ., რამდენადაც გადამეტებული სმაჭამის მოყვარულისა და მსუქანი კაცის. ასევე – კაროჭნა, დ. კლდიაშვილის „დარისპანის გასაჭირის“ პერსონაჟი, გათხოვებას მოწადინებული, დარიბი მამის ტვირთად ქცეული, უიღბლო ქალიშვილი, რომელიც სოციალური ვითარების გამო ტრაგიკული პიროვნება გამხდარა, ქართულ დისკურსში იმგვარი კულტურული კონოტაციით წარმოგვიდგება, როცა დომინანტურია დიფერენციული ნიშნები „უშნო“, „მანჯია“ (იხ. ქველი: „ვითომ მორცხვი და კკეელა, უშნო და მანჯია ქალი“; კაროუნობა – „მანჯეა“).

თუ „კაენის ცოდვა“, „დონუანობა“, „ჯოკონდას ღიმილი“ და მისთ., როგორც უნივერსალური გამოთქმები და საზრისები,

ახსნა-განმარტებას არ საჭიროებენ (მათი მნიშვნელობების ცოდნა თავისთავად იგულისხმება), კულტურათაშორისი ურთიერთობისას, „კვაჭობა“, „თამარის დროშა“, „ფიროსმანის ცა“ და მისთ. აუცილებელ კომენტარს მოითხოვს არაქართული ლინგვოკულტურული ერთობის წარმომადგენლებისათვის, რათა მათ კულტურათაშორისი კომუნიკაციის წარუმატებლობა არ გამოიწვიონ.

**0.2.4. თარგმანი – კულტურათა შეხვედრის დისკურსი.** სხვადასხვა ლინგვოკულტურული ერთობის წარმომადგენელთა შორის ენობრივი ურთიერთობისას გაგების პრობლემას ქმნის არა იმდენად ენათა სხვადასხვაობა (შედარებით მარტივია უცხო ენაზე ლაპარაკისა და მოსმენის, წერისა და კითხვის ჩვევათა ჩამოყალიბება), რამდენადაც „ენათა შინაარსობრივი სხვაობა“ (გ. რამიშვილის ტერმინოლოგიით). ენობრივი შინაარსის თავისთავადობა განპირობებულია ენაში ასახული კულტურითა და მის მიერ შექმნილი მნიშვნელობებით. მსოფლიოში არსებული ეროვნულ ენათა სიმრავლე კორელაციაშია კულტურათა სიმრავლის ფაქტთან. კულტურათა პეტეროგენიულობა ყველაზე ხელშესახები და თვალსაჩინო ხდება ერთი ენიდან მეორე ენაზე ნებისმიერი გამონათქვამის ადეკვატურად თარგმნისას, რადგან ერთი ენის ლექსიკურ ერთეულთა მნიშვნელობების ზუსტი შესაბამისობა მეორე ენაში არ არსებობს – ეს მნიშვნელობები ორივეგან ეროვნულ-სპეციფიკურია და მათი დამთხვევის ალბათობა ნულს უახლოვდება.

ენის ენერგეტიკული თეორია უარყოფით პასუხს იძლევა კითხვაზე: შესაძლებელია თუ არა იდენტური შინაარსის არსებობა სხვადასხვა ენაში, რაც იმას ნიშნავს, რომ იგივეობრივი თარგმანის განხორციელება მიუღწეველია. ეს მოარული აზრი ბევრად ადრე დაიბადა, ვიდრე ზემოაღნიშნული თეორია და უფრო ადრე, ვიდრე მოძღვრება ენათა შინაარსობრივი სხვაობის შესახებ. მხედველობაში გვაქვს პროფ. გ. რამიშვილის თეორია, წარმოდგენილი მონოგრაფიაში, სადაც ავტორი ასაბუთებს ენობრივი შინაარსის თავისთავადობასა და დომინანტობას (რამიშვილი 1995). როგორც ჩანს, ამ შეხედულებას საფუძველი გაუჩინა პრაქტიკულმა მთარგმნელობითმა საქმიანობამ, რომელსაც უძველესი ტრადიცია აქვს. რა თქმა უნდა, აქ ლაპარაკი არ არის დიდოსტატსა და ნაკლებად ნიჭიერ, თუ ნაკლებად დახელოვნებულ მთარგმნელებზე. საინტერესოა, არის თუ არ არის პრინციპულად შესაძლებელი ერთი ენიდან მეორე ენაზე ტექსტის ადეკვატურად თარგმნა, და თუ ეს შეუძლებელია, რას „ვერ თარგმნის“ მთარგმნელი და რატომ.

თარგმნის განსხვავებული სკოლები შეიქმნა იმის მიხედ-

ვით, თუ რა იყო მათთვის ფუძემდებლური — „ბუკვალური“, „ადეკვატური“ თუ „თავისუფალი“ თარგმნის პრინციპი. ცნობილია, მაგალითად, ი. ნაიდას იდეა „დინამიკური ეკვივალენტობის“ შესახებ. ორიგინალის თარგმანში ადეკვატური აღქმისათვის კვალიფიციური მთარგმნელები მკითხველს დამატებით კომენტარებსა და ინტერპრეტაციებსაც აწვდიან. ამ გზით ისინი ცდილობენ დედნის ენის მფლობელისათვის სრულიად ცხადი ფენომენის აღქმის ინვარიანტი განუმარტონ თარგმანის ვერსიის მკითხველს. უამისოდ ამ უკანასკნელს შეუმჩნეველი ან გაუგებარი დარჩება ალუზიები და რემინისცენციები, ხშირად — მხატვრული სახეც კი. თუ ძველი მიდგომით ყურადღების ცენტრში იყო ნაწარმოების სტილისტიკურ თავისებურებათა შენარჩუნება თარგმანში, ახალ მიმართულებას შეტყობინების ფორმიდან ყურადღება გადააქვს მიმღების რეაქციაზე, რომელიც ინვარიანტული უნდა იყოს დედნისა და თარგმანის მკითხველთათვის. მთარგმნელმა პირველ ეტაპზე უნდა განსაზღვროს რეაქცია, რაც ექნებოდა ორიგინალის ტექსტის მკითხველს, მეორე ეტაპზე მან უნდა შექმნას ისეთი თარგმანი, რომელიც იმავე რეაქციას გამოიწვევს ახლა უკვე მეორე, სხვაენოვანი მკითხველის მხრივ, ვინც პირველწყაროს თარგმანის მეშვეობით ეცნობა. რა თქმა უნდა, ეს რეაქციები მთარგმნელმა ვარაუდით უნდა განსაზღვროს და საერთოდ აქ ვარაუდს არცთუ უმნიშვნელო ადგილი უკავია, მაგრამ მიდგომა საინტერესო ჩანს, რადგან ნაწარმოების ფორმის, შინაარსის ადეკვატურობის გვერდით პირველად დგება აღქმის ადეკვატურობის საკითხი.

ყოველივე ზემოთქმულს იმდენად ახლავს ლინგვისტიკური ინტერესი, რამდენადაც უშუალოდ უკავშირდება დისკურსის აგების როგორც ზოგად, ისე თითოეული კონკრეტული ენისათვის სპეციფიკურ კანონზომიერებებს, სპეციფიკურ სტრუქტურათა თავისებურებებს შორის შესაბამისობათა დადგენას სხვადასხვა ენაში. ეს შესაბამისობები, თავის მხრივ, „ზოგადი სემანტიკის“ კანონზომიერებებზე მიგვანიშნებენ და ა. შ.

ვიდრე სხვადასხვაენოვან დისკურსთა იდენტურობის საკითხს შევეხებოდეთ, უნდა გავიხსენოთ, რომ ენობრივ ერთეულთა იდენტიფიკაციის საკითხი თვით ერთი ენის ფარგლებშიც პრობლემატურია. ლაიბნიცის სახელით ცნობილი, იგივე სიდიდეთა ურთიერთჩანაცვლების კანონის მიხედვით, „იგივეურია ის სიდიდეები, რომელთაც ერთმანეთის ჩანაცვლება ისე შეუძლიათ, რომ წინადადების ჭეშმარიტობის მნიშვნელობა არ შეიცვალოს“. ამავე დროს შემჩნეულია ისიც, რომ საგნის ერთი სახელის შეცვლა იმავე საგნის სხვა სახელით ყოველთვის როდი ჩაივლის

წინადადების შინაარსისათვის უკვალოდ. ერთი დენოტატის (პირისა თუ საგნის) სახელთა ურთიერთჩანაცვლება ზოგჯერ არსებითად აისახება გამონათქვამის შინაარსსა და ჭეშმარიტებაზე.

გამოსავლის ძიებისას პარადოქსიდან, რომელიც მდგომარეობს იმაში, რომ  $a = b$ -ს ისევე ჭეშმარიტია, როგორც  $a = a$ -ს, ოღონდ მისგან განსხვავდება ინფორმაციული ან შემეცნებითი შინაარსით, ფრეგემ ჩამოაყალიბა დებულება, რომლის თანახმადაც, საზრისითა და რეფერენციით აგებული სემანტიკური სტრუქტურის მქონე ენობრივი ნიშნები შეიძლება ემთხვეოდნენ რეფერენციით (ე. ი. ერთსა და იმავე საგანს მიემართებიან) და სხვაობდნენ საზრისით (მნიშვნელობით) (არუთინოვა 2005, გვ. 202). რაც იმას ნიშნავს, რომ ერთი და იმავე აღნიშვნისას შეიძლება გვექონდეს სხვადასხვა მნიშვნელობები. მეტის თქმაც შეიძლება – მნიშვნელობათა იდენტიურობა გამონაკლისი უფროა, ვიდრე ნორმა. იმაზე, რომ აბსოლუტური სინონიმები არ არსებობენ, ბევრად ადრე ფიქრობდნენ, ვიდრე კოგნიტიური ლინგვისტიკა წარმოიშობოდა, რომლის წარმომადგენელთა აზრით, სინონიმია მოჩვენებითი მოვლენაა. ყოველი ალტერნატიული ლექსემის უკან დგას ინდივიდუალური კონცეპტუალური სტრუქტურა და მისი გაუთვალისწინებლობა, ერთი შეხედვით, პარადოქსული დასკვნის გაკეთების შესაძლებლობას იძლევა: სიტყვის მნიშვნელობა, რომელიც მოცემულია სალექსიკონო სტატიაში, წარმოდგენილია არასრულად, ვიწროდ, კოგნიტიური რეალიებიდან მოწყვეტით და არაადეკვატურადაც კი (ლანგაკერი 1987, ვასახელებთ მასლოვა 2004-ის მიხედვით).

ყოველივე ზემოთქმული ნიშნავს იმას, რომ ერთი ენის ფარგლებში არსებობს წინააღმდეგობა აღნიშვნასა და მნიშვნელობას შორის, მაგრამ ეს წინააღმდეგობა მოიხსნება აზრის დონეზე. სხვა შემთხვევაში კომუნიკაცია შეუძლებელი იქნებოდა.

თარგმნის ამოცანა იყო ყოველთვის ერთი და იმავეს აღნიშვნა სხვადასხვა მნიშვნელობებით. რადგან სწორედ აღნიშვნები უნდა რჩებოდეს უცვლელი დედნისა და თარგმანის ტექსტებში. მაგრამ იმისათვის, რომ აღნიშვნები უცვლელი დარჩეს, ისინი ცნობილი უნდა იყოს. ორ ენას შორის შესაბამისობათა, ეკვივალენტობათა დადგენა ყოველთვის აღნიშვნებზე დაყრდნობით ხდება – მნიშვნელობები კონკრეტული ენის კუთვნილებათა და ტექსტში ისინი მხოლოდ საშუალებას წარმოადგენენ გარკვეული აღნიშვნებისათვის. თარგმანის შეცდომები და უზუსტობანი შეიძლება გაჩნდეს როგორც აღნიშვნათა იდენტიფიკაციის, ისე თარგმანის ენაში არსებული შესაბამისი მნიშვნელობების ამორჩევისას. ორივე შემთხვევაში, სემასიოლოგიური იქნება თუ ონომასი-



ოლოგიური თარგმნის ფაზა, ყველაზე მნიშვნელოვანი ინვარიანტის დადგენაა, ანუ ისეთი აღნიშვნისა, რომელიც უცვლელად იქნება შენარჩუნებული მისი კონკრეტული რეალიზაციის მიუხედავად. ასეთი შეიძლება იყოს ლინგვისტიკური სემანტიკისათვის ტრადიციული პრესუპოზიცია, რომელიც აზრის კომპონენტია. მის ჭეშმარიტებაზე დამოკიდებული, რომ გამონათქვამი მოცემული კონტექსტის შესაბამისად აღიქმებოდეს. ან ეს შეიძლება იყოს იდეა, კონცეპტი, რაც შედარებით ნაკლებადაა დამოკიდებული ენაზე. მხატვრული დისკურსის თარგმნისათვის მაინც, ვფიქრობთ, ყველაზე შედეგიანი იქნება ორიენტაცია კულტუროლოგიურ კონცეპტზე, რომელიც სხვადასხვა საერთო-ეროვნული ცოდნის გარკვეული „კვანტების“ ერთობლიობას წარმოადგენს. კონცეპტის ცნება შეესაბამება წარმოდგენას იმ საზრისთა შესახებ, რომლებიც ფიგურირებს ადამიანის აზროვნების პროცესში და ასახავს გამოცდილებასა და ცოდნის შინაარსს, იმ შედეგების შინაარსს, რომლებიც მიღებულია ადამიანის მთელი მოღვაწეობითა და სამყაროს შემეცნებით (მასლოვა 2004, გვ. 42, ხინტიკა 1980, გვ. 90-92). რა თქმა უნდა, არა ყოველი მოვლენის სახელი-აღნიშვნაა კონცეპტი, არამედ კონცეპტად სინამდვილის ის მოვლენები იქცევა, რომლებიც მოცემული ეროვნული კულტურისთვის აქტუალური და ფასეულია.

კონცეპტის აღბეჭდვისთვის ენაში ბევრი ლინგვისტური ერთეული არსებობს, რომლებიც პარემიების, პროზაული და პოეტური ტექსტების თემაა. კულტურული კონცეპტი თავისებური სიმბოლოც შეიძლება იყოს, რომელიც გარკვეულ ცოდნაზე, იმ სიტუაციაზე მიუთითებს, რომელმაც იგი წარმოშვა. მაგალითად, ქართულ კოგნიტიურ ბაზაში მერანი ერთ-ერთი კონცეპტია, რომელიც ბარათაშვილის ლირიკამ შექმნა და რომელიც უბრალოდ ცნებას (საჯდომი სწრაფი ცხენი) კი არ გამოხატავს, არამედ ბედის დაძლევის წყურვილს, შეუპოვარი ბრძოლის, დაუმორჩილებლობის, თავგანწირვისა და ა. შ. სიმბოლოს. თუ მთარგმნელმა ამ სიტყვის მხოლოდ ლექსიკონში მოცემული მნიშვნელობა იცის, ის ქართული დისკურსის ბევრ კონტექსტსა და მნიშვნელობას სწორად ვერ გაიგებს და შესაძლოა მძიმე შეცდომაც დაუშვას თარგმნისას. ამდაგვარად უკავშირდება მნიშვნელობა ცოდნას. მნიშვნელობის განსაზღვრა კონცეპტური სტრუქტურების საშუალებით ამ კავშირებისადმი ახალი მიდგომის გამოხატულებაა. სწორედ ამიტომ თანამედროვე ენათმეცნიერებაში კონცეპტის ცნება ფართოდ გამოიყენება სემანტიკური აღწერისას. კოგნიტიურ მიდგომასვე უკავშირდება თარგმანის ადეკვატურობის შემდგომი განსაზღვრება: თარგმანი შეიძლება ადეკვატურად ჩაითვა-

ლოს, თუ იგი ზემოქმედებს იმავე კოგნიტიურ სტრუქტურებსა და კოგნიტიური სივრცის იმავე უბნებზე, რომლებზეც ზემოქმედებს ორიგინალი. აქედან შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ მთარგმნელი არა მარტო სიტყვათა მარაგისა და გრამატიკული შესაძლებლობების სიმდიდრით უნდა გამოირჩეოდეს, არამედ კონცეპტუალური სამყაროს სიმდიდრითაც, რათა ადეკვატური თარგმანი განახორციელოს, ანუ მიზნის მისაღწევად იგი თანაბრად უნდა ფლობდეს როგორც ენობრივსა და მეტყველებითს, ისე კულტურულ კომპეტენციას. ამ კომპეტენციათა დეფიციტი კომუნიკაციის პრობლემას უქმნის ადამიანს მშობლიური ენის ფარგლებშიც, არათუ ორი ენის „შესაყარზე“, სადაც სხვადასხვა კულტურათა შეხვედრა ხდება. ზოგჯერ აღნიშნულ კომპეტენციათა სისრულეც ვერ შეეღის ისეთი საკითხის გადაჭრას, როგორიცაა აზრის ინვარიანტის დადგენა.

სხვადასხვა ენათა სემანტიკური „პრიმიტივების“ (უნივერსალების, კონცეპტების) ძიებამ, რაც ენის სემანტიკურ სფეროში წარმოებულ კვლევებს მოჰყვა, ენათმეცნიერთა ყურადღება ენათა ტიპოლოგიური კვლევებიდან ენის ფუნდამენტური აზრის სტრუქტურებისა და, შესაბამისად, მთელი კულტურის გააზრებაზე გადაიტანა. ეს გადატანა გარკვეულად უკავშირდება ა. ვეუბიცკას ნაშრომებს, ვისაც სეპირ-უორფის ჰიპოთეზაში ასეთი შესწორება შეაქვს: ეროვნულ-სპეციფიკური კონცეპტებით აგებული სხვადასხვა ენის მიერ წარმოდგენილი სამყაროს ხედვის სისტემები შედარებადია იმდენად, რამდენადაც შესაძლებელია მათი თარგმნა სემანტიკური პრიმიტივების ენაზე. რადგან საკითხი აქაც ისევ თარგმანზე მიდგება, უადგილო არ იქნება, გავიხსენოთ კ. გ. გადამერის მოსაზრება, რომ იქ, სადაც თარგმნაა საჭირო, გვიწევს შევურიგდეთ იმ შეუსაბამობას, რომელიც არსებობს ერთ ენაზე გამოთქმულის ზუსტ აზრსა და მეორეზე მისი აღდგენისას მოქებნილ „ეკვივალენტს“ შორის. ამ შეუსაბამობის სრული დაძლევა ვერასოდეს ვერ იქნება მიღწეული (გადამერი 1988, გვ. 447).

განსაკუთრებულ სირთულეს შეადგენს ადეკვატური თარგმნა პოეტური დისკურსის შემთხვევაში.\* სირთულე გარკვეულწილად განპირობებულია პოეზიის ენის ფაქტურით, რომელიც

---

\* გავიხსენოთ გიორგი მთაწმიდლის გამონათქვამები, რომლებშიც ლაპარაკია იმ სიძნელეებზე, რაც პოეტური ტექსტის თარგმნასა და შექმნას ახლავს. საყურადღებოა, რომ საკუთარი გალობების შეთხზვისას მას ლექსის გარეგნული ფორმა – აკროსტიქი კი არ აინტერესებდა, არამედ შინაარსი: „მეცნიერთა და ჩემდღვართა ყოველთა იცით, რომედ დანდებლისა თარგმნაი მნელ არს და საჭირო, ყოველსა თუაღვაი უნდა და წონაი და დიდი მოცალეობა“, „ჩემთა გალობათა შინა თათა ნუ ეძებ – მე სიტყუანი მინებანი და არა წითელნი ასონი.“

სხვა სიძნელეებთან ერთად, ტექსტის არაერთგვაროვანი ანუ სხვადასხვა წაკითხვის საშუალებას იძლევა. თ. ელიოტი წერდა: „პოეტური აზრი მხოლოდ ნაწილობრივ თუ ექვემდებარება პერიფრაზირებას, პოეტი ქმნის ცნობიერების მოსაზღვრე სფეროში, რომლის საზღვრებს იქით სიტყვები უკვე აღარ მოქმედებენ, თუმცა მათი მნიშვნელობები ჯერ კიდევ შენახულია. ეტყობა, ლექსი სხვადასხვა მკითხველისათვის სხვადასხვა აზრს შეიცავს, რომელსაც არაფერი აქვს საერთო ავტორის ჩანაფიქრთან... განსხვავებული ინტერპრეტაციები თითქოს ერთისა და იმავე ფორმულირების მრავალგზისი ცდაა; სხვადასხვაგვარი წაკითხვა კი ნდებია იმიტომ, რომ ლექსში უფრო ფართო აზრია ჩადებული, ვიდრე ამის გადმოცემა ჩვეულებრივი მეტყველებით შეიძლება“ (ელიოტი 2002, გვ. 256). ყველა ეს სიძნელე გადასალახავია თარგმნისას.

ამგვარ სიტუაციებზე სემიოტიკური თვალსაზრისით მსჯელობს ი. ლოტმანი: „იმისათვის, რომ საკმაოდ რთული შეტყობინება აბსოლუტური იდენტურობით იქნეს აღქმული, საჭიროა ისეთი პირობები, რომლებიც ბუნებრივ სიტუაციებში თითქმის მიუღწეველია: ადრესანტი და ადრესატი უნდა სარგებლობდნენ სრულიად იდენტური კოდებით, ანუ, ფაქტობრივად, სემიოტიკური თვალსაზრისით ისინი უნდა წარმოადგენდნენ თითქოსდა გაორმაგებულ ერთსა და იმავე პიროვნებას, რადგან კოდი მოიცავს შეტყობინების არა მარტო კოდირება-დეკოდირების წესების გარკვეულ ბინარულ ნაკრებს, არამედ მას აქვს მრავალგანზომილებიანი იერარქია. ისიც კი, რომ კომუნიკაციის ორივე მონაწილე ერთი და იმავე ენით სარგებლობს, არ უზრუნველყოფს კოდის იგივეობას, რადგან ენობრივი გამოცდილების, მეხსიერების მოცულობის იგივეობაც არის საჭირო. ამას თუ დაეუმატებთ წარმოდგენებს ნორმათა, ენობრივ რეფერენციათა და პრაგმატიკის შესახებ, ასევე, კულტურული ტრადიციის ინდივიდუალობას, მაშინ ნათელი გახდება, რომ კოდების დამთხვევა რეალურად მხოლოდ მიახლოებით შეიძლება. აქედან გამომდინარეობს ამოსავალი და მიღებული ტექსტების იდენტურობის მიახლოებითობაც, ამიტომ მართლაც შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ ბუნებრივი ენა ცუდად ასრულებს შინდობილ საქმეს. პოეზიის ენაზე ხომ ლაპარაკიც ზედმეტია“ (ლოტმანი 2004, გვ. 157).

განვიხილოთ ერთი მიკროტექსტი პ. ელუარის ლექსიდან *Liberté* („თავისუფლება“) და შევეუდაროთ იგი ქართულსა და რუსულ თარგმანებს. ანალიზი შემოზღუდულია მცირე ტექსტით – პოეტური შესიტყვებით, მაგრამ გართულებულია იმ მომენტით, რომ სიტყვის კავშირს რეფერენტთან ემატება მიმართება მხატ-

ერულ სახესთან, მეტაფორასთან, რომელიც როგორც ყველა მხატვრული მეტაფორა, თავისი სტრუქტურით არსებითად პოეტური ენის მოდელს წარმოადგენს.

ფრ.	ქართ.	რუს.
Sur l'absence sans désir Sur la solitude nue Sur les marches de la mort J'écris ton nom	აჩოფნას უსურვილოს და მარტობას შიშველს სიკვდილის საფეხურებს მე ვაწერ შენს სახელს	На гибели без возврата, На голом сиротстве своем, На шестивых погребальных Я имя твоё пишу
(ელუარი 1982, გვ. 184-187).	(თარგმანი ავტორის).	(თარგმანი გ. ანტოკოლსკისა; ანტოკოლსკი 1968, გვ. 364-366).

la solitude ნიშნავს მარტობას: ა) ფიზიკურს, ბ) სულიერს, ისევე როგორც – ქართულში, სადაც აღნიშნული კონცეპტი ენობრივი გამოხატულების პლანში წარმოდგენილია სინონიმებით (მარტობა, უთვისტომობა, ეულობა, ობლობა, უპატრონობა, მიუსაფრობა...), რომელთაგან ზოგიერთი საკუთარ თემატურ ველსა და შრეს ქმნის. ამგვარად, ქართულ ენაში კონცეპტი „მარტობა“ სემანტიკურად გარკვეულ აბსტრაქციას წარმოადგენს, რომელიც თავის ენობრივ რეალიზაციათა მნიშვნელობებს განაზოგადებს. იგი, ფაქტობრივად, მეტაფიზიკური კონცეპტია, რომელიც სულიერ ღირებულებათა არამატერიალურ, „უხილავ სამყაროს“ მიემართება. ამ კონცეპტის ფრანგულენოვანი რეალიზაციაა la solitude, რომელსაც შესაძლოა უფრო ვიწრო „კონცეპტუალიზებული სფერო“ ჰქონდეს, მაგრამ აქაც მეტაფიზიკურ საზრისებსა და საგნობრივ სამყაროს მოვლენებს შორის ჩნდება სემანტიკური ასოციაციები, ერთმანეთს ერწყმის სულიერი და მატერიალური კულტურები. ამდენად, დედანში მოცემული პოეტური შესიტყვების საყრდენი კომპონენტის ქართული ვარიანტი „მარტობა“ მისი იდენტური თარგმანია. მაგრამ მეტაფორას აქ ორწევრა სტრუქტურა ქმნის, რომლის მეორე წევრი nu-, e- აღნიშნავს შიშველს, შეუმოსავს, იგი სხვადასხვა მყარ გამოთქმებშიც შედის: nu comme un ver – სიტყვასიტყვ. მატლივით შიშველი, „სრულიად შიშველი“, „დედიშობილა“, იმავე მნიშვნელობისაა – nu comme la main – სიტყვასიტყვ. ხელივით შიშველი, შდრ. ხელისგულივით შიშველი / მოშიშველებული; à l'oeil nu – სიტყვასიტყვ. შიშველი თვალით, „შეუიარაღებელი თვალით“; lutter à main nu – სიტყვასიტყვ. შიშველი ხელით ბრძოლა, „ცარიელი ხელებით ბრძოლა“; monter un cheval à nu – სიტყვასიტყვ. ასულა შიშველ ცხენზე, უბელო (უუნაგირო) ანუ ცარიელ ცხენზე შეჯდომა; vérité toute nu –

სიტყვასიტყვით. მთლად შიშველი სიმართლე, „მოურიდებელი სიმართლე“; mettre à nu – „გაშიშვლება“, გადატ. გამოაშკარავება, ფარდის ახდა. შ. ბოდლერმა თავის ინტიმური ჩანაწერების წიგნს სათაურად მისცა Mon coeur mis à nu – „ჩემი გაშიშვლებული გული“. ამგვარად, nu მსაზღვრელად გეხედება როგორც საგნობრივი რეფერენციის მქონე სიტყვებთან, ისე აბსტრაქტულსა (მაგ.: სიმართლე) და ისეთ სახელებთან, რომელთა დენოტატები არ შეიძლება იყვნენ შემოსილი ან გაშიშვლებული. მოცემული აღნიშვნის იდენტიფიკაცია ჭირს იმის გამო, რომ ტექსტი მხატვრულია, ყოველგვარი ადოგიზმი და ახალი სიტყვახმარება აქ მოსალოდნელია. მით უმეტეს მაშინ, როცა სიურეალისტ ავტორთან გვაქვს საქმე, რომლის სალექსო სტრიქონი „მიწა ლურჯია, ვით ფორთოხალი“ მთელი ევროპული ავანგარდისტული მიმართულების „საეიზიტო ბარათად“ იქცა. თუ „სიშიშვლის“ კონცეპტის კომპონენტებს მოუყვრით თავს, შეიძლება ვთქვათ, რომ ფრანგულ დისკურსში ესენია შეუმოსაობა, შეუიარაღებლობა, უარაფრობა – მაგრამ ეს ყველაფერი არის არა სანახევროდ ან ნაწილობრივ, არამედ აბსოლუტურად და solitude nue-ც აბსოლუტურ მარტოობას უნდა ნიშნავდეს. კონტექსტის მოცულობას თუ გავზრდით ერთ სტროფამდე, ინტერპრეტაცია უფრო სარწმუნო გამოჩნდება: უსურვილო არყოფნა – სიკვდილია, სიკვდილი აბსოლუტური მარტოობაა. კონცეპტუალური თეალსაზრისით სამივე ტექსტის პირველი ტაეპი კოგნიტიური სიერცის ერთსა და იმავე უბნებზე ზემოქმედებს. მეორე ტაეპის ქართული თარგმანი ე. წ. სიტყვასიტყვითი თარგმანია. ერთი, რომ იგი ბარბარიზმია. ამგვარი კვალიფიკაცია აქვს ქეგლში გამოთქმას „შიშველი აღმინისტრირება“, რაც მკაცრ, უხეშ აღმინისტრირებას ნიშნავს. მაშინ როდესაც, „შიშველ ხმალს“, „შიშველ ადგილს“ ასეთი კვალიფიკაცია არა აქვს – ისინი ქართული დისკურსის ორგანული ნაწილია. მეორე, რაც აღნიშვნის იდენტიფიკაციას ეხება, აქაც არ არის იგივეობა, რადგან დედნის „აბსოლუტური მარტოობის“ ადეკვატურად არ აღიქმნება „შეუმოსაეი, შემცივნული მარტოობა“, რომელიც ენობრივად „შიშველი მარტოობითა“ გადმოცემული. მიუსაფრობის სემანტიკა ჩვენ გამოვრიცხვით დედნის ვერსიაში. მან თავი იჩინა რუსულ თარგმანშიც, სადაც „მარტოობა“, „ობლობით“ არის შეცვლილი. ქართული კონცეპტოსფეროსთვის ეს უსვეულო არ არის. თუ გავიხსენებთ ნ. ბარათაშვილის „სულით ობოლს“, შევამჩნევთ, რომ აქ სწორედ ის კონტექსტია, სადაც მარტოობა და ობლობა ერთი კონცეპტის ლექსიკურ-სემანტიკური ვარიანტებია: „მღრ., ერთი მხრივ, „საბრალა მხოლოდ სულით ობოლი“, „დაობლებული სული“ და, მეორე მხრივ, ფინა-

ლურ სტროფში – „ძნელი არის მარტოობა სულისა“, აგრეთვე – ჭ. ლომთათიძის ფრაზა: „გულში იღვიძებს ობლური ტკივილი მარტოობისა“. აშკარაა ობლობისა და მარტოობის იდენტიფიკაციის შესაძლებლობა ქართულში, როცა „სულიერი მარტოობის“ აღნიშვნა ხდება. ფრანგულშიც la solitude შეიძლება აღნიშნავდეს სულიერ, მორალურ მარტოობას (შდრ. Éprouver douloureusement sa solitude dans la foule – ლექს. 1993, გვ. 1453), რასაც არც დედნის კონტექსტი გამორიცხავს, მაგრამ რუსულ თარგმანში сиротство და მით უფრო, მსაზღვრელით – голое, „ჩაუცმელი, შეუმოსავი ობლობა“ უფროა, ვიდრე одиночество, თუმცა ისინი სინონიმებია. დედანთან მიმართებით კი უნდა ითქვას, რომ ობლობა – l'orphelinage – მხოლოდ უდემამობას ნიშნავს და la solitude-თან არ გადაიკვეთება კონცეპტის დონეზე.

როგორც ვხედავთ, თარგმანის დედანთან ადეკვატურობის ხარისხი იცვლება იმისდა მიხედვით, თუ რას თარგმნის მთარგმნელი: სიტყვის მნიშვნელობას, აღნიშვნას, აზრს, მხატვრულ სახეს თუ ყოველივე ამას კოგნიტიურ ბაზათა შედარება-იდენტიფიკაციით ეწევა.

ამასთანავე, კულტურათაშორისი ურთიერთობისას ადეკვატური გაგება (თარგმნის პირველი ფაზა) შესაძლებელია მხოლოდ კომუნიკაციური კომპეტენციის სრულყოფილი ფლობის პირობებში, რომელიც მოიცავს ენობრივ, მეტყველებით და კულტურულ კომპეტენციებს. მაგრამ შეიძლება ესეც არ იყოს აზრის ინვარიანტის დადგენისთვის საკმარისი.

გამონათქვამთა გაგების პროცესის აღწერისას ენათმეცნიერები ფართოდ იყენებენ პრესუპოზიციის ცნებას, რომელიც აღნიშნავს წინადადების საზრისულ კომპონენტს. იმისათვის, რომ წინადადება არ იქნეს აღქმული როგორც სემანტიკურად ანომალური და უადგილო მოცემულ კონტექსტში, ეს კომპონენტი ჭეშმარიტი უნდა იყოს. მაგ., „მარილიანი ქალი“, „женщина с изюминкой“, „une femme a du chien“ – ამ სამი, სხვადასხვაენოვანი გამონათქვამის საზრისული ინვარიანტი არის „ეშხიანი ქალი“, რისი დადგენაც შესაბამისი ენებიდან მთარგმნელებს ან უბრალოდ კომუნიკანტებს გაუჭირდებათ, თუ მხოლოდ სიტყვათა მნიშვნელობებს დაეყრდნობიან. „ჩამიჩიანი ქალი“ ან „ძაღლიანი ქალი“ შეიძლება სემანტიკურად ანომალური არ იყოს, ისევე როგორც „женщина с собачкой“, მაგრამ მოცემულ კონტექსტში უადგილო იქნება, ხოლო „солёная женщина“ – ანომალურიცა და უადგილოც. თარგმნის პირველ ფაზაზე, რომელმაც ტექსტის გაგების მომენტი უნდა ამოწუროს (სემასიოლოგიურ დონეზე), ინ-

ტერაპეუტიკისას დაშვებული შეცდომა გარდაუვლად გამოიწვევს შეცდომას თარგმანის ტექსტში (ონომასიოლოგიურ დონეზე). მთარგმნელი არასწორად მიკვლევულ აღნიშვნას მის შესაბამის მნიშვნელობას მოუძებნის თარგმანის ენაში და საბოლოოდ მიიღებს სხვა აზრს.

ადეკვატური კომუნიკაციისათვის აუცილებელი მოთხოვნაა არა მარტო მიკროპრესუპოზიციის არსებობა, არამედ მაკროპრესუპოზიციისაც, რაც იმას ნიშნავს, რომ კომუნიკანტები უნდა იცნობდნენ იმ ეროვნულ-კულტურული ერთობის კოგნიტიური ბაზის ერთსა და იმავე ელემენტებს, რომლის ენაზეც ხორციელდება ურთიერთობა (კრასნიხი 2002, გვ. 32).

თარგმნის თეორიაში არსებობს მიმართულება, რომელიც ორიენტაციას თარგმანის ადრესატზე იღებს. რამდენადაც ეს ზემოქმედება დამოკიდებულია თვით ადრესატის ბუნებაზე, ეროვნულ-კულტურული ჯგუფისადმი მის კუთვნილებაზე, ყურადღების ცენტრშია კულტურულ-ეთნოგრაფიული ფაქტორები, რომლებიც განსაზღვრავს გადაცემული ინფორმაციის სწორად ინტერპრეტაციის შესაძლებლობას. განსხვავება ორიგინალის ენის მფლობელთა კულტურასა და თარგმანის ენის მფლობელთა კულტურათა შორის შესაბამის პრაგმატიკულ ადაპტაციას მოითხოვს; „ითარგმნება კულტურა და არა ენა“, თარგმანის შეფასებაც ხდება არა იმდენად ორიგინალთან შედარებით, რამდენადაც თარგმანის მიმღებზე მისი რეაქციის შემოწმებით (ი. ნაიდა, ჯ. ბიკმანი, მ. ლარსონი). კომუნიკაციური ეფექტის მისაღწევად საჭიროდ მიაჩნიათ, რომ ორიგინალში აღწერილი კულტურული ისტორიული მოვლენები შეიცვალოს თარგმანში ადრესატთა კულტურის თავისებურებებით, რომლებიც იმავე ფუნქციას ასრულებენ.

ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ კულტურულ-ეთნოგრაფიული მიმართულება ემყარება უმეტესწილად ბიბლიის თარგმნის გამოცდილებას ცენტრალური და სამხრეთ აზიის ტომთა ენებზე. ეს გამოცდილება ძალიან მრავალფეროვანია. ბიბლიის მთარგმნელებს აქ, უპირველეს ყოვლისა, მისიონერული მიზნები ამოძრავებთ და არა მხატვრულ-ლიტერატურული. მათ მიერ შესრულებული თარგმანების მეშვეობით უნდა ეზიარონ ქრისტიანულ რელიგიას მცირე ეთნიკურ ერთობათა წევრები, რომლებიც მეტ-ნაკლებად იზოლირებულად და საკმაოდ თავისებური კულტურის ჩარჩოებში ცხოვრობენ, ხშირად წერა-კითხვის უცოდინარებიც არიან. თუ, მაგალითად, ტომის საცხოვრებლებს კარები არა აქვთ, რაზეც აკაკუნებენ ორიგინალში, თარგმანში დაკაკუნების ნაცვლად შესასვლელიდან ეძახიან სახლის პატრონს; თუ

ადრესატები ეკვატორის ახლოს ცხოვრობენ, რის გამოც თოვლი არასოდეს უნახავთ, გამოთქმა „თოვლივით თეთრი“ ითარგმნება როგორც „წეროს ფრთასავით თეთრი“ და სხვ. რაც უნდა განსხვავებული იყოს კულტურა, ის მაინც გასაგები ხდება. ადამიანს აქვს უნარი აღიქვას და გაიგოს არა მარტო თავისი, არამედ სხვისიც.

ამგვარად, ენობრივ რელატივიზმს ემყარება კულტურული რელატივიზმიც, რადგან კულტურის აზრობრივი ველი მოცემულია ნებისმიერი აზრებით, იგი მრავალფეროვანი და, მიუხედავად ყველაფრისა, ურთიერთთარგმნადია. თარგმანი – დისკურსი, რომელიც კულტურათა მჭიდრო შეხების ადგილია, მათი ურთიერთგამდიდრების ადგილიცაა. ეროვნული კულტურის განვითარება სწორედ აზრებისა და საზრისების მრავალფეროვნების მუდმივ ზრდას წარმოადგენს. აქვე აღვნიშნავთ, რომ სავსებით ბუნებრივი და ოპტიმალურიც იყო და, ჩვენი აზრით, შემდგომშიც უნდა იყოს ენობრივ-კულტურული თავისთავადობის შენარჩუნების ის გზა, რომლითაც საქართველო დასავლურ უნივერსალიზმს უპირისპირდება არა როგორც მისი ანტიპოდი, არამედ როგორც მისი თავისებური, თვითმყოფადი ტიპი. მხოლოდ ასეთი მიმართების პირობებში იქნება თავიდან აცილებული ევროპული ცივილიზაციის ექსპანსია ნებისმიერი არაევროპული კულტურის აზრისა და სურვილის გაუთვალისწინებლად. ყველა სხვა შემთხვევაში დასავლეთის უნივერსალიზმი მუდმივი კონფლიქტების წყაროდ დარჩება.



# 1. ქართული ლინგვოკულტურული სივრცე

1.1. ცნებები. ლინგვოკულტუროლოგიურ კვლევებში გამოყენებულ ტერმინთა ერთი ნაწილი უკავშირდება კოგნიტიურ ენათმეცნიერებას, რომელსაც სამყაროს სურათისა და ენობრივი ცნობიერების მოდელირება აინტერესებს. ნაშრომში ვიყენებთ სპეციალისტთა შორის მეტ-ნაკლებად შეთანხმებულ ტერმინებს: კოგნიცია, კოგნიტოლოგია, ფონური ცოდნა, კონცეპტი, კონცეპტუალიზაცია, კონცეპტოსფერო, კოგნიტიური ბაზა, კონცეპტის აქტივაცია, კონცეპტური მესსიერება, მენტალობა, მენტეფაქტი, ლოგოპისტემა, ეროვნულ-კულტურული სივრცე და სხვ., აგრეთვე, თეორიულსა და გამოყენებით რუსისტიკაში ბოლო ხანებში აქტიურად ხმარებულ ტერმინებს, რომლებიც პრეცედენტულობის ცნებას უკავშირდება – პრეცედენტული: მოვლენა, ტექსტი, გამონათქვამი, ციტაცია, სახელი; იმ თანამედროვე რუს ენათმეცნიერთა ნაშრომებში, რომლებიც ფართოდ და ინტენსიურად იკვლევენ ლინგვოკულტურულ სივრცეს, ჩამოყალიბდა ენობრივი პიროვნების ცნებაც, რომლის ანალიზს სპეციალური პარაგრაფი ეძღვნება ქვემოთ. ასევე, საგანგებოდ ვიხილავთ კულტურული კონცეპტისა და ენობრივი ცნობიერების ცნებებს. წარმოვადგენთ აღნიშნულ ტერმინთა დაზუსტებისა და ხედვის ჩვენს კუთხეს.

1.1.1. ენობრივი ცნობიერება. ლინგვოკულტუროლოგიური კვლევები, კერძოდ, ეროვნული დისკურსის შესწავლა და აღწერა ბუნებრივად ზრდის ინტერესს ცნობიერების პრობლემებისადმი, მათ შორის ეროვნული ცნობიერებისადმი, რომელსაც ხშირად მიმართავენ როგორც ჩვეულებრივი მეტყველებისას, ისე მეცნიერულ ნაშრომებში, მაგრამ რომლის მკაფიო ანალიზი და, აქედან გამომდინარე, მკაფიო განმარტება ჭირს. ბუნდოვანება, რომელიც ცნობიერების, ეროვნული ცნობიერებისა და ენობრივი ცნობიერების გამიჯვნას ახლავს, რამდენადმე შეიძლება გაიფანტოს, თუ ამ ცნებებს ერთმანეთს დაეუპირისპირებთ.

დავიწყოთ იმით, რომ ფილოსოფიურსა და ფსიქოლოგიურ ლიტერატურაში ცნობიერება უპირატესად განიხილება როგორც მაღალორგანიზებული მატერიის – ტვინის თვისება (ფუნქცია). ეს ფუნქცია ხორციელდება ადამიანის უნარით, გონითი და გრძნობითი სახეებით ასახოს გარე ყოფიერება. ამასთანავე აღინიშნება, რომ ცნობიერება განსაზღვრავს ადამიანის მიზანშეწონილ ქმედებას, აწესრიგებს პიროვნების ურთიერთდამოკიდებულებას გარემომცველ ბუნებასა და სოციალურ სინამდვილესთან,

საშუალებას აძლევს ადამიანს გაიაზროს საკუთარი ყოფიერება, შინაგანი სულიერი სამყარო და ა. შ. ამავე დროს, უნდა აღინიშნოს, რომ აზროვნებისა და ცნობიერების ცნება-ტერმინთა მკვეთრი გამოიჯენა ჯერ კიდევ არ არის მოცემული მეცნიერებაში. მათ ზოგჯერ უპირისპირებენ ერთმანეთს, ზოგჯერ კი ერთმანეთის სინონიმად იყენებენ.

აღნიშნულ ცნებათა გამოიჯენას გვთავაზობს ი. სტერნინი: „ტერმინი აზროვნება ასახავს ცნობიერების ლოგიკურ, რაციონალურ ნაწილს. ის ცნობიერების აბსტრაქტულ-ლოგიკური შემადგენელია, მაშინ როდესაც, ცნობიერება მოიცავს არა მარტო აზრის ლოგიკურ ფორმებს, არამედ ემოციურ-შემფასებლურ, ნებულობითსა და გრძნობით-ხატოვან მენტალურ სფეროებსაც აზროვნება გახაზავს აზროვნების პროცესის დინამიკურ, პროცესულ ხასიათს, მაშინ როცა ტერმინი ცნობიერება აზროვნებითი ქმედების შინაარსობრივ-სტატიკურ ასპექტს ახასიათებს. ამგვარად, ცნობიერება მოიცავს აზროვნებას, მაგრამ იგი ამით არ ამოიწურება“ (სტერნინი 2005, გვ. 140).

ასევე გაუდიფერენცირებლად ხმარობდნენ ხშირად ცნობიერებისა და ენობრივი ცნობიერების ცნებებს ენათმეცნიერებაში, ფსიქოლინგვისტიკასა და კულტუროლოგიაში. ამ ცნებათა გამოიჯენა სცადა ე. ფ. ტარასოვმა, როცა ენობრივი ცნობიერება განსაზღვრა, როგორც ენობრივი საშუალებების – სიტყვების, თავისუფალი და მყარი შესიტყვებების, წინადადებების, ტექსტებისა და ასოციაციური ველების გაგარეგნებული სახეების ერთობლიობა (ენობრივი ცნობიერება 2000, გვ. 26). სტერნინი აღნიშნავს, რომ ამ განსაზღვრებაში ორი ასპექტია შეთავსებული – ცნობიერების ჩამოყალიბება და მისი გაგარეგნება, რაც ერთი და იგივე არ არის. ცნობიერება ონტოგენეზსა და ფილოგენეზში ყალიბდება ენის მონაწილეობით. ენობრივი ნიშნები ცნობიერებაში კონცეპტთა წარმოქმნის მატერიალური დასაყრდენია. მაგრამ თვით ცნობიერება ენას არ საჭიროებს, რამდენადაც იგი ხორციელდება უნივერსალურ საგნობრივ კოდზე. რაც შეეხება ცნობიერების გაგარეგნებას ენის მეშვეობით, ენა ამ შემთხვევაში უზრუნველყოფს ინფორმაციის გაცვლას საზოგადოებაში და ცნობიერების შინაარსს მისაწვდომს ხდის დაკვირვებისათვის. მაგრამ, როგორც ტარასოვი ფიქრობს, ენის მეშვეობით ცნობიერების გაგარეგნების ფაქტი არ შეიძლება მოწმობდეს რაღაც განსაკუთრებული ენობრივი ცნობიერების არსებობას – გაგარეგნება ხდება კოგნიტიური ცნობიერებისა, რომელიც ამით ვერაერთარ ენობრივ სტატუსს ვერ იძენს (სტერნინი 2005, გვ. 142) და ვერც ენობრივი ცნობიერების სპეციფიკას ასახავს.

სტერნინის აზრით, მეტყველების ფსიქიკური მექანიზმები (რომლებიც დღემდე არ არის ტერმინოლოგიზებული) და საკუთარი ენის შესახებ ადამიანის ცოდნათა ერთობლიობა წარმოადგენენ სწორედ ადამიანის ენობრივ ცნობიერებას. ამ შემთხვევაში ტრადიციული ენათმეცნიერება შეისწავლის სახელდობრ ენობრივ ცნობიერებას – ენის გამოყენების წესებს, ნორმებს, ენის მოწესრიგებას ცნობიერებაში და ა. შ., მაგრამ იგი არ იკვლევს შესრულებულ აღწერათა ფსიქოლოგიურ რეალობას. ენათმეცნიერების გარკვეულ პერიოდში ეს საკმარისი იყო, მაგრამ საკმარისი არ არის თანამედროვე ეტაპზე, როცა ლინგვისტიკის კომუნიკაციური, ანთროპოცენტრული მიმართულება გახდა დომინირებული და გაჩნდა კანონზომიერი ინტერესი მოლაპარაკე ადამიანის ცოცხალი ენისადმი. ამან გამოიწვია კომუნიკაციის, ენის ფსიქიკური მექანიზმების, ასოციაციურ-ვერბალური ქსელებისა და სხვა სფეროებში კვლევათა განვითარება. წინა პლანზე ინაცვლებს ენის, როგორც ფსიქიკის რეალობის, აღწერის პრობლემები. ამ მიმართებაში ენობრივი ცნობიერება განიხილება როგორც მეტყველების წარმოქმნის ფსიქიკურ მექანიზმთა, მეტყველების გაგებისა და ცნობიერებაში ენის შენახვის ერთობლიობა. ეს არის „ცოდნები, რომელთაც იყენებენ კომუნიკანტები შეტყობინებათა წარმოებისა და აღქმისას“ (ეთნოკულტურა 1996, გვ. 11).

როგორც ვხედავთ, ენობრივი ცნობიერების გამოკვლევა ორ დონეზეა შესაძლებელი – ენათმეცნიერულ და ფსიქოლინგვისტიკურ, რომელიც ენას შეისწავლის როგორც ფსიქიკურ მოვლენას. სტერნინს მიაჩნია, რომ ტრადიციულ-ლინგვისტიკური აღწერის დამაჯერებლობას გააძლიერებს ფსიქოლინგვისტიკურ აღწერათა შედეგების განზოგადება.

მიმართება კოგნიტიურ ცნობიერებასა ანუ საერთოდ ცნობიერებასა და ენობრივ ცნობიერებას შორის, სტერნინის მიხედვით, ასეთია: ენობრივი ცნობიერება არის კოგნიტიური ცნობიერების კომპონენტი, ადამიანის სამეტყველო ქმედების მექანიზმთა „განმგებელი“, კოგნიტიური ცნობიერების ერთ-ერთი სახე, რომელიც უზრუნველყოფს ისეთ ქმედებას, როგორიცაა მეტყველებით ოპერირება. ენობრივი ცნობიერება ადამიანს უყალიბდება ენის ათვისებისა და სრულყოფის პროცესში მთელი სიცოცხლის მანძილზე, ენის წესებისა და ნორმების, ახალი სიტყვების, მნიშვნელობების შევსებით; სხვადასხვა სფეროში კომუნიკაციური ჩვევების სრულყოფით, ახალი ენების ათვისებით (სტერნინი 2005, გვ. 144).

ენობრივი ცნობიერების არსებით მომენტად გამოყოფს გ. კვარაცხელია ენობრივ თვითშეგნებას (თვითცნობიერებას): „იგი წარმოიშობა აზროვნებისა და ენობრივი პრაქტიკის განვითარე-

ბის იმ დონეზე, როდესაც ენა თავად ხდება აზრისა და რეფლექსიის საგანი. ენობრივი თვითშეგნება, როგორც ენობრივი ქცევის თვითშემეცნება და თვითშეფასება, აუცილებლობით მოითხოვს ადამიანისაგან აღნიშნულ ქცევაზე პასუხისმგებლობასა და კონტროლს. ამასთანავე, იგი ახასიათებს არა მარტო ინდივიდს, არამედ საზოგადოებასაც, ენობრივ კოლექტივსაც, თუ იგი მაღლდება მშობლიური ენის მდგომარეობის გაგებამდე კულტურის სისტემაში“ (კეარაცხელია 2001, გვ. 108). ასევე, საკუთარი თავის თვითშემეცნება და თვითშეფასებაა ეროვნული თვითშეგნებაც, რომელიც ერის წარმომადგენელთა მიერ თავიანთი ცოდნის, იდეალებისა და ქმედების მოტივთა გაცნობიერებას წარმოადგენს. ჩვენი აზრით, ეროვნული თვითშეგნებაც იმავე მიმართებაშია ეროვნულ ცნობიერებასთან, როგორშიც ენობრივ ცნობიერებასთან – ენობრივი თვითშეგნება, რომელიც ენობრივი ცნობიერების ხარისხობრივ მომენტად მიგვაჩნია. ვფიქრობთ, ეს უკანასკნელი კოგნიტიური ცნობიერების ის სახეა, რომელსაც მისი სუბიექტისთვის მიკუთვნების მიხედვით გამოყოფენ (ასე გამოყოფენ სოციალურ, გენდერულ, ასაკობრივ, საზოგადოებრივ ცნობიერებებს) და რომელიც ეროვნული სპეციფიკით არის დეტერმინირებული. აქვე აღვნიშნავთ, რომ ტრადიციულ გამოთქმებს „ეროვნული სპეციფიკა“, „ეროვნული თავისებურება“, „ეროვნული ხასიათი“ თანამედროვე კვლევებში ენაცვლება „ეროვნული იდენტობა“, „ეროვნული სტერეოტიპი“.

აღნიშნული „სპეციფიკის“, „იდენტობის“ ლოკუსის ძიებისას სტერნინი აცალკევებს ენობრივსა და კომუნიკაციურ ცნობიერებას, რადგან ადამიანის სამეტყველო ქმედება უფრო ფართო ცნების – ადამიანის კომუნიკაციური ქმედების ნაწილია. მისი განსაზღვრებით, კომუნიკაციური ცნობიერება არის ერთობლიობა კომუნიკაციურ ცოდნათა და კომუნიკაციურ მექანიზმთა, რომლებიც ადამიანის კომუნიკაციური ქმედების მთელ კომპლექსს უზრუნველყოფენ. ეს არის ცნობიერების კომუნიკაციური მისწევი, მენტალურ კომუნიკაციური კატეგორიები, აგრეთვე – საზოგადოებაში მიღებული ნორმებისა და წესების ნაკრები (სტერნინი 2005, გვ. 144). ქართული კაცისთვის ეს არის იმ ცოდნათა ერთობლიობა, თუ როგორ უნდა ურთიერთობდეს იგი საქართველოში. მაგალითად, ენობრივ ცნობიერებაში არსებობს ინფორმაცია მისალმება-გამოსალმების ფორმულებისა და, აგრეთვე, მათი დიფერენცირებული მნიშვნელობების შესახებ იმისდა მიხედვით, თუ როდის, სად, როგორ ხდება მისალმება – დილით, შუადღისას, საღამოს, გარეთ, შენობაში, შესვლისას, გამოსვლისას და ა. შ., თავაზიანად, საუბრის ტონით თუ სხვ., რაც ენობრივი ერთეულებით არის გამოხატული. მაგალითად:

## 1. მისალმება ნახვისას:

ა) ზოგადი მისალმება – გამარჯობა! სალამი! – რომელიც არ არჩევს დროს, სივრცეს, ადგილს, მომსვლელია სალმის მთქმელი თუ დამხედური, უფროსია თუ უმცროსი, ლექსიკურად არც თავაზიანობას გამოხატავს და არც არათავაზიანობას, არ გამოხატავს ოფიციალურობა-ფამილარულობას და, საერთოდ, არ შეიცავს სუბიექტურ ემოციურ-შემფასებლურ კომპონენტებს. ეს მიმართებები შეიძლება იყოს ან არ იყოს გამოხატული პარალინგვისტური საშუალებებით (ფეხზე ადგომით, ხელის ჩამორთმევით, ქუდის მოხდით, წელში ოდნავ მოხრით, ღიმილით, შეხვედრის სიხარულის გამომხატველი მიმიკით, მხარზე ხელის დაკერისა და ხელის მოხვევის რესტიტა და შესაბამისი ინტონაციით). ეს ინფორმაცია კომუნიკაციური ცნობიერების კუთვნილებაა, მასვე განეკუთვნება ცოდნა იმის შესახებ, რა მანძილიდან უნდა მოხდეს მისალმება, როდის და ვის შეიძლება არ მიესალმო, ვის მიესალმო თავაზიანად, „თქვენობით“ (დამკვიდრდა ფორმა „გამარჯობათ“, როგორც თავაზიანი მიმართვა. მას იყენებენ, აგრეთვე, როცა ერთზე მეტ ადრესატს ესალმებიან; გეხვდება ფამილარული ფორმაც – კაიგამარჯობა!). კომუნიკაციურ ცნობიერებაში შედის ცოდნა იმის შესახებაც, თუ რომელ სიტუაციაშია აუცილებელი მისალმება, რომელში – არა; საჭიროა თუ არა დღის განმავლობაში მისალმება განმეორებით, როგორ უნდა მიესალმოს უფროსი ბავშვს, ბავშვი უფროსს, მამაკაცი ქალს, ქალი მამაკაცს, ქალები ერთმანეთს, მამაკაცები ერთმანეთს; ვინ უნდა თქვას სალამი პირველმა – მისულმა თუ დამხედურმა და სხვ. და სხვ.

„გამარჯობაზე“ პასუხი: გამარჯობა(თ)! საუბ.: გაგიმარჯოს(თ)! ღმერთმა გაგიმარჯოს! გამარჯობა ნუ მოგეშალოს!

ბ) მისალმება დილით შეხვედრისას (მზის ამოსვლიდან შუადღემდე): დილა მშვიდობისა! საუბ.: მშვიდობა მოგცეს / ნუ მოგიშალოს ღმერთმა! დილის მადლი შეგეწიოს! დილის მადლი ნუ მოგეშალოს!

გ) მისალმება საღამოთი შეხვედრისას (დილის დასასრულიდან ღამის დაწყებამდე): საღამო მშვიდობისა!

პასუხი: საღამო მშვიდობისა! საუბ.: მშვიდობა მოგცეს / ნუ მოგიშალოს ღმერთმა!

დ) მისალმება ღამე შეხვედრისას (მზის ჩასვლიდან მზის ამოსვლამდე) და პასუხი იგივე, რაც ზოგადი (ა).

ე) მისალმება შენობაში (მასპინძლის ოჯახში პირველად შესვლისას): აქა მშვიდობა! მშვიდობა ამ ჭერქვეშ!

პასუხი: მშვიდობა მოგცეს(თ)! მშვიდობა შენს (თქვენს) მო-

სელას! მშვიდობა თქვენს მობრძანებას! კეთილი იყოს შენი (თქვენი) ფეხი (ამ ოჯახში!); კეთილი იყოს თქვენი მობრძანება! მშვიდობა ნუ მოგიშალოს(თ) ღმერთმა!

2. დამშვიდობება: ამბობენ და მიდიან: მშვიდობით! კარგად ბრძანდებოდეთ! საუბ.: კარგად! ბედნიერად! კარგად მენახეთ(თ)! კარგად მეყოლეთ(თ)! სულ კარგად იყავით! ნახვამდის! (მალე ნახვის ვარაუდით);

ღამით დამშვიდობება: ღამე მშვიდობისა! საუბ.: ღამე ნებისა! ძილი ნებისა!

პასუხი: ყველა (2) ფორმულა მეორდება, გარდა ისეთებისა, სადაც გამოკეეტილია წამსვლელ-დამრჩენის პოზიცია: დამრჩენი ეუბნება გზად მიმავალს: გზა მშვიდობისა! კარგ ფეხზე იარე! წამსვლელი ამბობს: მშვიდობით დარჩით! მშვიდობით დამხვედით! კარგად დამხვედით!

როგორც ეხედავთ, მისალმება-გამოსალმების ქართული ფორმულები მრავალფეროვანია. ისინი, თითქმის ყველა, დალოცვის ტიპისაა, ფაქტობრივად, მხოლოდ „ნახვამდის“ არ ჰგავს არც სტრუქტურითა და არც შინაარსით დალოცვის ფორმულას. უცხოენოვანი „სალამიც“ კი „მშვიდობას“ ნიშნავს, ასე რომ, ქართული მისალმების ზოგადი შინაარსი სალამთან ერთად, მშვიდობისა და სიკეთის სურვებაცაა.

როგორ წარმოიქმნება კომუნიკაციური ცნობიერება, რისგან აიგება იგი? უწინარეს ყოვლისა, ეს ის მენტალური კომუნიკაციური კატეგორიებია, რომლებიც თვით კომუნიკაციის სტრუქტურის შესახებ ცოდნას შეიცავენ. მათი ფუნქციაა საზოგადოებაში მიღებული კომუნიკაციური ნორმებისა და წესების, კომუნიკაციური განწყობების (მიზნების, განზრახვების ) შესახებ ცოდნის იმგვარი მოწესრიგება, რომ იგი ინახებოდეს ცნობიერებაში. მათი დანიშნულებაა, აგრეთვე, ინდივიდის სამეტყველო ურთიერთობის უზრუნველყოფა საზოგადოებაში მისი მშობლიური კომუნიკაციური კულტურის ფარგლებში. კომუნიკაციურ კატეგორიებს, რომლებიც გარკვეულ კონცეპტურ ცოდნას შეიცავენ კომუნიკაციის შესახებ, ინფორმაციულ-შინაარსობრივ ასპექტთან ერთად, აქვთ პრესკრიფციული ასპექტიც. ეს უკანასკნელი გულისხმობს ურთიერთობის წესებს, რომლებმაც უნდა უზრუნველყონ კომუნიკაციური პროცესის განხორციელება. ისინი გეკარნახობენ, რა და როგორ უნდა მოვიმოქმედოთ, რისი ჩადენა არ შეიძლება, როგორ უნდა გავიგოთ ურთიერთობის პროცესში ესა თუ ის კომუნიკაციური ფაქტი ან ადამიანთა მოქმედება. სწორედ ამის მიხედვით გამოყოფს სტერნინი პრესკრიფციათა სახეებს (ამკრძალავი, მაინტერპრეტირებელი ).

ბევრი პრესკრიფცია ასახულია ქართულ ანდაზებში, ბევრი ვლინდება ხალხის კომუნიკაციური პრაქტიკის ანალიზით. მაგა-

ლითად, ზღურბლზე, კარებში ჩამდგარი ლაპარაკი წესი არ არის. დამაჯერებლობა იზრდება, თუ მოსაუბრეს ეხებიან (ხელს მოხვევენ, მკლავს დაუჭერენ), საუბრისას თვალეში უყურებენ, ქართული გამოთქმა „თვალეში მიყურე (შემხედე, ჩამხედე) და ისე მითხარი!“ იმ რწმენას გამოხატავს, რომ თუ კაცი თვალს გარიდებს და ისე გელაპარაკება, ე. ი. გატყუებს, ან რაღაცას გიმალავს და შენც ნდობა გეკარგება მის მიმართ. ნდობას აღძრავს თბილი, გულითადი საუბარიც და სხვ. ქართული პარემიები იძლევიან რჩევას, რომ საუბარი ზრდილობიანად უნდა წარიმართოს, ისინი კრძალავენ სიტყვით შეურაცხყოფას, მოსაუბრისთვის გულისტკივილის მიყენებას – „ჩხუბში ისეთ სიტყვას ნუ იტყვი, რომ შერიგებისას შეგრცხვეს“, „გული გაიჭრის სიტყვითა, ვითა აღმასის დანითა“, „ენის დანაკოდარი ხმლისაგან უარესიაო“; საუბრის თაეზიანად და თბილ გარემოში წარმართვას გვირჩევენ გამონათქვამები: „სმენა კარგი სიტყვისა და მირთმევა ტკბილეულისა“, „ტკბილი სიტყვით მთას ირემი მოიწველა“; ბევრი ანდაზა ეხება საუბრის წაყვანის წესებს, სადაც ლაპარაკია, მაგალითად, სიტყვის უპირატესობის შესახებ უსიტყვო მოქმედებასთან შედარებით („უთქმელის პური მთქმელმა შეჭამაო“, „ეინცა ენა ჭარტალიო, მისი სიტყვა მართალიო“, „ენა ვისაცა აქვს, ყოფაც იმასა აქვს“) ან, პირიქით, მოსმენის, დუმილის უპირატესობის შესახებ („უბედი ვინ მოღალა და მუნჯმაო“, „კბილი ენის კლიტეა“...), როგორც ნათქვამია, „ზოგჯერ თქმა სჯობს არა თქმასა, ზოგჯერ თქმითაც დაშავდებისო“. სიტყვისადმი განსაკუთრებული სიფრთხილით მოპყრობას გვირჩევენ ანდაზები: „ისარი და თქმული სიტყვა, გასტყორცი, არ დაბრუნდება“, „ყველაფერი როგორც არ იტმება, ისე არც ითქმება“, „პირზე მომდგარსა სიტყვასა განა ყველასა თქმა უნდა?“ „დიდი ქვეყანა მოუწვავს ენასა მამუზღარასა“, „კაცი თავისი ენით პატივს კიდევაც დაიყრის და კიდევაც აიყრის“, „თაეში კაკუნი ვინ მიყო და ჩემმა ენამო“ და სხვ. გვხვდება პარემიები, რომლებიც მიგვითითებენ საუბრის აგებისას ტიპობრივ შეცდომებზე: „ვინც თქვა „ანი“, იმან „ბანიც“ უნდა თქვასო“, „ვინც თავი არა თქვა, ბოლო არ იყოო“, „კაცი რომ სიტყვას ღეჭვას დაუწყებს, იმას არ დაეჯერებო“. კომუნიკაციური თვალსაზრისით საინტერესოა ანდაზებში მოცემული წესები, რომლებიც განკუთვნილია ცალკე მოლაპარაკისათვის („ურაკუნე კედელსაო, ელაპარაკე რეგვენსაო“, „გიჟს ნურც რას ეტყვი, ნურცა რას ათქმეინებ“, „აე თვალს კარგს ნურას ურეუნებ, აე ყურს კარგს ნურას ეტყვიო“) და ცალკე მსმენელისთვის

\* ამის შესახებ იხ. (კვარაცხელია 1999), (კვარაცხელია 2005).

(„ენის წვერზე შაქარიო, ენის ძირში ხანძარიო“, „ენაზე თაფლი სდის და გულში შხამი აქვსო“). ეს და სხვა მრავალი პარემია მდიდარ მასალას იძლევა კომუნიკაციის განხორციელებისა და ინტერპრეტაციის შესახებ, მათი პრესკრიფციული ასპექტი კოპერაციულობის პრინციპის დარღვევისკენაა მიმართული, ისინი სრულ წარმოდგენას გვიქმნიან ეროვნულ სამეტყველო ეტიკეტზე, რომელიც ჩამოყალიბებული და დადგენილია საუკუნეთა მანძილზე.

ყოველივე რაც ზემოთ ითქვა ქართულ მისაღმებასა და პარემიებში გამოხატულ კომუნიკაციის წარმართვის წესებზე, წარმოადგენს ინფორმაციას, რომელიც ქართველი ადამიანის კომუნიკაციურ ცნობიერებასა და მის შემადგენელ ენობრივ ცნობიერებაში ნაწილდება. იგი ისეთივე დასაყრდენია ქართული „ენობრივი პიროვნების“ (იხ. ქვემოთ) ცნობიერებისათვის, როგორც ეროვნული ენა – ეროვნული იდენტობისთვის. ამასთანავე, მთლიანობაში ხალხის კომუნიკაციური ცნობიერება (ენობრივ და წმინდა კომუნიკაციურ ასპექტებთან ერთობლიობაში) „ინტეგრალურ შემადგენელ ნაწილად შედის ერის კოგნიტიურ ცნობიერებაში, წარმოადგენს რა ხალხის საერთო კოგნიტიური ცნობიერების კომპონენტს“ (სტერნინი 2005, გვ. 145).

1.12. ენობრივი პიროვნება. შესიტყვება „ენობრივი პიროვნება“ (языковая личность, linguistic personality) სულ უფრო ხშირად გვხვდება ლინგვოკულტუროლოგიურ გამოკვლევებში. იგი პირველად ი. კარაულოვმა გამოიყენა, თუმცა ტერმინოლოგიზებული, სიტყვის მკაცრი მნიშვნელობით, იგი ჯერ არ იყო: ენობრივი პიროვნება არ წარმოადგენს საერთოდ პიროვნების კერძოასპექტურ კორელატს, როგორიცაა, მაგალითად: სამართლებრივი, ეკონომიკური თუ ეთიკური პიროვნება. ენობრივი პიროვნება არის გაღრმავება, განვითარება – საერთოდ პიროვნების ცნების დამატებითი შინაარსით გამდიდრება“ (კარაულოვი 1987, გვ. 38). „ენობრივ პიროვნებაში მე ვგულისხმობ ადამიანის უნარებისა და მახასიათებლების ერთობლიობას, რომლებიც მეტყველების ნაწარმოებთა (ტექსტების) შექმნასა და აღქმას განაპირობებენ. ისინი (ტექსტები) განსხვავდებიან ა) სტრუქტურულ-ენობრივი სირთულის ხარისხით, ბ) სინამდვილის ასახვის სიღრმითა და სიზუსტით, გ) განსაზღვრული მიზანმიმართულებით“ (კარაულოვი 1989, გვ. 3).

ცნება, რომელსაც აღნიშნული შესიტყვება გამოხატავს, თანდათან შინაარსით შეივსო უკვე სხვა ენათმეცნიერთა გამოკვლევებში. სტილისტიკურ ტერმინთა ერთ-ერთ ლექსიკონში, რომელიც ამ ცნების თეზაურუსულ აღწერას იძლევა, კვითხულობთ:



„ენობრივი პიროვნება არის ინდივიდი, რომელიც შეიძლება შეფასდეს როგორც ტიპობრივი, სანიმუშო ან თვითმყოფადი მატარებელი, წარმოდგენილი თავისი სამეტყველო მახასიათებლების ერთობლიობით“ (ნიკიტინა, ვასილევა 1996, გვ. 158).

ამგვარად გაგებული „ენობრივი პიროვნების“ ცნება (ტერმინის გარეშე) ყოველთვის ორგანული იყო სტილისტიკისა და პოეტიკისათვის და უკავშირდებოდა მწერლის ენას, ასევე – ფუნქციურ სტილს, რომელიც, ფაქტობრივად, იდიოსტილის კორელატია, რამდენადაც მასთან ერთად ერთიანდება ერთ გვაროვნულ კატეგორიაში, ოღონდ უპირისპირდება მას არსებითი ნიშნით: კოლექტიური – ინდივიდუალური. იდიოსტილის, ანუ ინდივიდუალური სტილის შექმნა უფრო უნდა ვიგულისხმოთ ზემოთ, როცა ლაპარაკია „ენის თვითმყოფად მატარებელზე“. მაგრამ იქვე, „თვითმყოფად მატარებელთან“ ერთ რიგშია მოცემული ენის „ტიპობრივი, სანიმუშო მატარებელიც“, რომელიც, ჩვენი აზრით, შეიძლება ქმნიდეს არა იდიოსტილს, არამედ იდიოლექტს ფართო გაგებით (იხ. ქვემოთ). „ტიპობრივი“ და „თვითმყოფადი“ ურთიერთგამომრიცხავი ცნებებია, ამიტომ არ არის მიზანშეწონილი, ისინი ერთ კონტექსტში ერთსა და იმავე „ინდივიდს“ მიემართებოდნენ. წარმოდგენილი კონტექსტი კი დიზიუნქციურია, რასაც ხაზგასმით ადასტურებს ე. წ. ლოგიკური კავშირი, ენობრივად „ან“ მაცალკეებელი კავშირით გამოხატული.

რაც შეეხება იდიოლექტისა და იდიოსტილის ცნებების ურთიერთმიმართებას, პირველი ტერმინი შექმნილია „დიალექტის“ მოდელით, რათა აღნიშნოს ენის ინდივიდუალური ვარიანტი, განსხვავებით ტერიტორიული და სოციალური ვარიანტებისაგან, რომლის დროსაც ესა თუ ის სამეტყველო თავისებურებანი ახასიათებს მოლაპარაკეთა მთელ ჯგუფებსა და კოლექტიებს. ეიწრო მნიშვნელობით, იდიოლექტი, გარკვეული ენის მოცემული მატარებლის მხოლოდ სპეციფიკურ სამეტყველო თავისებურებებს აღნიშნავს. იგივე ტერმინი ფართო მნიშვნელობით აღნიშნავს გარკვეული იდიომის (ტერიტორიული ან სოციალური დიალექტის ენის) „წერტილოვან“ წარმომადგენელს, რომელშიც ერთიანდება ამ იდიომის სტრუქტურის, ნორმისა და უზუსის ზოგადი და სპეციფიკური ნიშნები (ლინგვისტიკური ლექსიკონი 1990, გვ. 171). ო. ახმანოვას ლინგვისტიკურ ტერმინთა ლექსიკონში ეკითხულობთ: „იდიოლექტი (ინდივიდუალური მეტყველება, ინდივიდუალური ენა) – მოცემული ინდივიდის მეტყველებისათვის დამახასიათებელი ინდივიდუალურ (პროფესიულ, სოციალურ, ტერიტორიულ, ფსიქოფიზიკურ და სხვ.) თავისებურებათა ერთობლიობა“ (ახმანოვა 2004, გვ. 165).

იდიოლექტის ზემოთ წარმოდგენილ დეფინაციათა შორის მისი „ვიწრო მნიშვნელობის“ განმარტება (ენის მოცემული მატარებლის მხოლოდ სპეციფიკურ თავისებურებათა ერთობლიობა) შეიძლება ითავსებდეს „თვითმყოფადობის“ გაგებას, დანარჩენ განსაზღვრებებში ლაპარაკია ადამიანთა სოციალური, პროფესიული, ტერიტორიული და სხვ. ჯგუფების, კოლექტივების მეტყველების სპეციფიკურ თავისებურებებზე, რომლებიც ვლინდება ინდივიდის მეშვეობით. წინააღმდეგობრივად გვეჩვენება ახმანოვას დეფინაციაში სიტყვები: „მოცემული ინდივიდის მეტყველებისათვის დამახასიათებელი ინდივიდუალური თავისებურებანი“, როცა იმავე დროს ისინი გარკვეული ჯგუფის მეტყველების თავისებურებანიც არის.

როგორც ვხედავთ, არ არის მკვეთრად გამიჯნული ცნებები იდიოლექტი და იდიოსტილი. ამ უკანასკნელ ტერმინს ენათმეცნიერები არც იყენებენ, თუ საგანგებოდ არ მუშაობენ ლინგვისტიკურ სტილისტიკასა და პოეტიკაში; რაც შეეხება იდიოლექტს, ფართო მნიშვნელობით, იგი ერთადერთი რეალობაა, რომელზეც ენათმეცნიერს პირდაპირი დაკვირვება შეუძლია და, როგორც ჩანს, ამით არის შეპირობებული ზემოაღნიშნული უზუსტობანი, ამასვე უკავშირდება „ინდივიდისა“ და „პიროვნების“ ცნებათა აღრევაც, მათი გამოყენება სინონიმურ ტერმინებად. ასე არ დგას საკითხი თანამედროვე ფსიქოლოგიასა და სოციოლოგიაში, სადაც ისინი, როგორც ცალ-ცალკე ობიექტები, განსაკუთრებული კვლევის საგანია. მეცნიერების აღნიშნულ დარგებში ინდივიდისა და პიროვნების ცნებები არ არის იგივეური. მათ იდენტიფიკაციას ხელს უშლის ზოგი დიფერენციული ნიშანი, რომელიც რელევანტური ხდება გარკვეული მიზანდასახულობის მქონე კვლევებში.

სოციოლოგიაში ინდივიდის ცნება გულისხმობს სოციალური ერთობის (ხალხის, კლასის, ჯგუფის...) ცალკეულ წევრს. აქ აღნიშნული ცნება გამოიყენება იმ შემთხვევაში, როცა სოციალური ერთობების ცალკეულ წარმომადგენლებს განიხილავენ. მათ აღწერენ ამორჩევით, როგორც ობიექტებს, რომლებიც შესაბამის ჯგუფებს განეკუთვნებიან. ტრადიციული ენათმეცნიერებაც ასე იქცეოდა და იქცევა ემპირიული ანალიზისას, რადგან, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ენაზე, დიალექტზე, ფუნქციურ სტილზე და ა. შ. დაკვირვების სხვა გზა არ არსებობს. ფსიქოლოგიაში ინდივიდი ცალკე აღებული ადამიანია, ადამიანთა მოდგმის წარმომადგენელი, რომელსაც აქვს თავისებური ფსიქოფიზიკური ნიშნები, მახასიათებლები, ფსიქიკურ პროცესთა და თვისებათა მდგრადობა, აქტიურობა და მოქნილობა, რასაც იგი

ინენს კონკრეტულ სიტუაციაში ამ თვისებათა რეალიზაციისას.

მეცნიერების ორივე დარგში ინდივიდის ცნებას ინდივიდუალობის ცნებისაგან განასხვავებენ: სოციოლოგიაში ეს უკანასკნელი არის ინდივიდის ბუნებრივი და სოციალური თვისებების განუმეორებელი შერწყმა. აქვე განასხვავებენ ინდივიდსა და პიროვნებას, როგორც, უწინარეს ყოვლისა, ადამიანის სოციალურ თვისებათა ერთობლიობას. ფსიქოლოგიაში ინდივიდუალობა, ასევე, განუმეორებლობას გულისხმობს: „ინდივიდუალობა – ადამიანი, რომელიც ხასიათდება სხვა ადამიანებისაგან სოციალურად ღირებული მნიშვნელოვანი განსხვავებებით; ინდივიდის ფსიქიკისა და პიროვნების თავისებურება, მისი განუმეორებლობა. ინდივიდუალობა ვლინდება ტემპერამენტით, ხასიათის ნიშნებით, ინტერესებით, აღქმის პროცესთა ხარისხის სპეციფიკითა და ინტელექტით, ინდივიდის მოთხოვნილებებით, უნარებითა და ნიჭით“ (ფსიქოლოგია 1990, გვ. 136).

ამგვარად, ინდივიდი სოციოლოგიაში განიხილება როგორც საზოგადოების, კლასის, ჯგუფის ხოლო ფსიქოლოგიაში როგორც ადამიანთა მოდემის ტიპობრივი წარმომადგენელი ანუ გარკვეულ სოციუმში განმეორებადი მახასიათებლების მქონე, მაშინ როდესაც, ინდივიდუალობა იმავე სოციუმთა წევრებს შორის განსხვავებული ნიშნების მატარებელია. ეს განსხვავება რელევანტურია და, შეიძლება ითქვას, გარკვეული კუთხით, ადამიანის „ხარისხობრივი“ მანევრებელიცაა.

იგივე შეიძლება ეთქვას ცნებების ინდივიდი / პიროვნება ურთიერთმიმართების გარკვევისას. აქაც აღსანიშნები დიფერენცირებულია. სოციოლოგიაში, დისციპლინის პროფილის შესაბამისად, პიროვნება განიხილება როგორც იმ სოციალურად ღირებული ნიშნების მდგრადი სისტემა, რომლებიც ახასიათებს ინდივიდს, როგორც საზოგადოებრივი განვითარების პროდუქტს. ინდივიდი პიროვნება ხდება საზოგადოებრივ ფუნქციათა შეთვისებისა და თვითშეგნების განვითარების პროცესში. განსხვავებით სოციოლოგიური თეორიებისაგან, პიროვნების ფსიქოლოგიური კონცეფციები მას განიხილავენ როგორც ფსიქიკურ თვისებათა, პროცესთა და მიმართებათა მდგრადობას, ხოლო პიროვნების ფსიქიკური სტრუქტურისა და მოქმედების კანონზომიერებანი დგინდება ორი მიმართულებით: ინტრანდივიდუალური (თვითსუბიექტზე მიმართული) და ინტერინდივიდუალური (პიროვნებათშორისი). პიროვნების ცნების ანალიზისას სოციოლოგებიცა და ფსიქოლოგებიც აღნიშნავენ, რომ ინდივიდი განვითარებისას განიცდის სოციალურად დეტერმინირებულ მოთხოვნილებას – იყოს პიროვნება, ანუ საკუთარი თავი გააცნობიეროს სხვა ადამიანებისა და საზოგადოების მიმართ.

მიანთა ცხოველმოქმედებაში, აგრძელებს რა თავის არსებობას მათში და აღმოაჩენს რა პიროვნებად ყოფნის ნიჭს, რომელიც სოციალურად ღირებული მოღვაწეობით (მოქმედებით) არის განხორციელებადი. პიროვნება ხასიათდება მოტივთა მდგრადი დომინირებული სისტემით – ინტერესებით, რწმენით, იდეალებით, გემოვნებითა და ა. შ., რაშიც ვლინდება ადამიანის მოთხოვნილებები; იგი ხასიათდება ღრმა აზრობრივი სტრუქტურებით, რომლებიც მის ცნობიერებასა და ქცევას განაპირობებენ. ყოველივე ამას პიროვნება ახორციელებს სინამდვილისადმი საკუთარი მიმართებულის გაცნობიერებით. განვითარებული პიროვნება განვითარებულ თვითშეგნებასა და გაცნობიერების მაღალ ხარისხს ფლობს.

როგორც ვხედავთ, პიროვნება მრავალი პარამეტრით „მეტი“ ინდივიდუალურად. ასევე უნდა ვივარაუდოთ, რომ „ენობრივი პიროვნების“ ცნებაც „მეტი“ ენობრივი ინდივიდის ცნებაზე. მისი სტრუქტურა სამი დონისაგან შედგება, ესენია: 1) ვერბალურ-სემანტიკური, რომელიც ვარაუდობს ბუნებრივი ენის ნორმალურ ფლობას ენის მატარებლის მიერ... 2) კოგნიტიური, რომლის ერთეულებია ცნებები, იდეები, კონცეპტები, მეტ-ნაკლებად მოწესრიგებული და სისტემატიზებული „სამყაროს სურათის“ სახით, რომელიც ღირებულებათა იერარქიას ასახავს... 3) პრაგმატიკული, რომელიც მოიცავს მიზნებს, მოტივებს, ინტერესებს, განწყობებსა და ინტენციონალობებს. ეს დონე ენობრივი პიროვნების ანალიზისას მისი სამეტყველო მოქმედების შეფასებიდან სამყაროში რეალური მოქმედების გააზრებაზე კანონზომიერსა და განპირობებულ გადასვლას უზრუნველყოფს (კარაულოვი 1989, გვ. 5). კარაულოვი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ ენობრივი პიროვნების სამდონიანი აგებულების კონცეფცია გარკვეული სახით კორელირებს კომუნიკაციურ მოთხოვნათა სამ ტიპთან (კონტაქტის დამამყარებელი, ინფორმაციული, ზემოქმედებითი) და ურთიერთობის პროცესის სამ მხარესთან (კომუნიკაციურ, ინტერაქტულ და პერცეფციულ). ამასთანავე, იგი გახაზავს, რომ საქმე ეხება პიროვნების კომუნიკაციურსა და ქმედებით მოთხოვნებს (კარაულოვი 1987, გვ. 214-215).

ისევე, როგორც სოციალურ ტიპოლოგიაში გამოყოფენ პიროვნების იდეალურ, ნორმატიულ და რეალურად გავრცელებულ ტიპებს, ენობრივი პიროვნების დიფერენციაციაც ხდება ერთი ლინგვოკულტურული ერთობის ფარგლებში. გამოყოფენ ამ დიფერენციაციის 3 კრიტერიუმს, რომლებიც არსებითად კარაულოვის მიერ მოცემული პიროვნების 3 შემადგენლის სახეცვლილებებია. ამასთანავე, ენობრივი პიროვნების გვერდით გამოყოფენ „მეტყველებითი პიროვნების“ ცნებასაც: „ჩვენი გაგებით, ნებისმიერი

ენობრივი პიროვნება მეტყველებით პიროვნებათა მრავალშრიანსა და მრავალკომპონენტიან პარადიგმას წარმოადგენს... სხვადასხვა ენობრივი პიროვნებები შეიძლება დიფერენცირებულ იქნენ, ერთი, ენობრივ ცოდნათა დონით, მეორე, სამეტყველო მოქმედების სახეთა ფლობის ხარისხით, მესამე – იმ თემათა, სფეროთა და კომუნიკაციურ სიტუაციათა მიხედვით, რომელთა ფარგლებშიც მიმდინარეობს სამეტყველო ურთიერთობა“ (კლობუკოვა 1995, გვ. 323).

ბოლო წლების ნაშრომებში დამკვიდრდა აზრი იმის შესახებ, რომ ენობრივი სტრუქტურის დონეებიცა და ენის ფლობის დონეებიც მრავალგანსომილებიანია, მათი შესწავლისას ობიექტურად ხდება აუცილებელი ენის მეტყველებაში რეალიზაციის გათვალისწინება. თუ ენობრივი პიროვნება მეტყველებითი პიროვნების პარადიგმაა, მეტყველებითი პიროვნება არის ენობრივი პიროვნება, მოცემული რეალურ ურთიერთობათა პარადიგმაში. აქედან გამომდინარე, მეტყველებითი პიროვნება არის ენობრივი პიროვნების ელემენტთა ნაკრები, რომელთა რეალიზაცია დაკავშირებულია მოცემული ურთიერთობის სიტუაციის ყველა გარეუწინობრივსა (ექსტრალინგვისტურ) და ენობრივ (ლინგვისტურ) მახასიათებელთან.

როგორც ლინგვოკულტურული ერთობის წევრი, ენობრივი პიროვნება ფლობს მოცემულ ერთობაში შემავალთათვის საერთო „კულტურულ ობიექტთა“ და მათ სიმბოლოთა გარკვეულ ნაკრებს, საერთო ცოდნებს, წარმოდგენებს, ღირებულებით ორიენტაციებსა და მათი სემიოტიზაციის საშუალებებს (პროხოროვი 2004, გვ. 148), მაგრამ, როგორც ადამიანთა მოდგმის, კაცობრიობის წევრი, ენობრივი პიროვნება ფლობს ყველა ადამიანისათვის საერთო ცოდნასა და წარმოდგენებს. ეს „ფლობა“ მეტ-ნაკლები ხარისხისაა, რამდენადაც ენობრივი პიროვნებები სხვაობენ ცნობიერების დონისა და კოგნიტიური ბაზის მოცულობით, რაც ცოდნათა, წარმოდგენათა და ა. შ. გარკვეული სახით კონსტრუირებულ ერთობლიობას წარმოადგენს.

ამგვარად, ჩვენი გაგებით, ენობრივი პიროვნების ცნება გულისხმობს ენის თვითმყოფადი მატარებლის უნართა და მახასიათებელთა ერთობლიობას, რომლებიც განაპირობებენ მის მიერ ისეთი მეტყველებითი ნაწარმოებების (ტექსტების) შექმნასა და აღქმას, რომლებიც გამოირჩევა სტრუქტურულ-ენობრივი სირთულის ხარისხით, სინამდვილის ასახვის სიღრმითა და სიზუსტით, გარკვეული მიზანმიმართულებით, ამასთანავე, ენობრივი თვითშეგნებით, დედაენისადმი გაცნობიერებული დამოკიდებულებითა და პასუხისმგებლობით და იმგვარი კომუნიკაციური ცნობიერებით, რომელშიც მთელი სისრულით არის წარმოდგენილი ეროვნ-

ნულ-სპეციფიკური კომუნიკაციური კატეგორიები. ენობრივი პიროვნების თვითმყოფადობა და მშობლიური ენისადმი გაცნობიერებული მიმართება სამეტყველო-სტილისტიკურ მახასიათებელთა ერთობლიობასაც გულისხმობს ანუ იდიოსტილისტიკურ მონაცემებსაც, რომლებიც შინაგანი სტილისტიკური ერთგვაროვნებით (პრომოგენურობით) ხასიათდებიან. მაგალითად, ილია ჭავჭავაძის, როგორც ენობრივი პიროვნების, დახასიათება შეიძლება სტილისტიკური ნიშნებით: გადმოცემული შინაარსის უტყუარობა, მეტყველების უდავო სიმართლე, თხრობის ლოგიკურობა, თანამიმდევრულობა და სიცხადე, აზრისა და მეტყველების არაწინააღმდეგობრიობა, არგუმენტაციის სისრულე და სიზუსტე, დასკვნათა აუცილებლობა, აზრობრივი დატვირთულობა, შინაარსის კონცენტრირება, უმთავრესის გამოყოფის უნარი, გასაგებობა, ხალხურობა, მოქველებული სტილისტიკური ნორმების ნგრევა ენის ფუნქციურ შესაძლებლობათა ოპტიმალური განხორციელების მიზნით, სალიტერატურო-წიგნური და ხალხურ-სასაუბრო მეტყველებათა სინთეზი და სხვ. ყველა ჩამოთვლილი კრიტერიუმის ერთობლიობა საშუალებას იძლევა წარმოდგენა შეგვექმნას ენობრივი პიროვნების მსოფლხედვასა და მსოფლმხედველობაზე. როგორც ვხედავთ, იდიოსტილისტიკური მონაცემების გათვალისწინების გარეშე სათანადოდ ვერ გავაანალიზებთ ენობრივი პიროვნების სიღრმესა და სტრუქტურას. ჩვენ მიერ აღნიშნულ ნიშანთა გათვალისწინება დააზუსტებდა ენობრივი პიროვნების ცნებას და დახვეწდა მის სამდონიან სტრუქტურას, რომელსაც ი. კარაულაოვი გვთავაზობს.

1.13. კონცეპტი. ლინგოკულტუროლოგიური კონცეპტის (შემდგომში – კონცეპტი) გაგება არ ემთხვევა ცნების კლასიკურ (ტრადიციულ) დეფინიციას, რომელიც საგნის არსებით ნიშანთა ერთობლიობას გულისხმობს. თანამედროვე კულტუროლოგიური და ლინგოკულტუროლოგიური მიდგომა კონცეპტისადმი, უწინარეს ყოვლისა, სულიერი ღირებულების ცნებად მიიჩნევს მას, რაც ერთხელ კიდევ ამტკიცებს ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა პარადიგმის მორიგ ცვლას, როცა გასული საუკუნის დასაწყისში გაბატონებული სისტემურ-სტრუქტურული პარადიგმის ადგილს ანთროპოცენტრული პარადიგმა იკავებს. როგორც მკვლევრები აღნიშნავენ, ღირებულებების პრობლემა, როგორც წესი, ყოველთვის იმ ეპოქებში ჩნდებოდა, როცა ხდებოდა კულტურული ტრადიციის გაუფასურება, საზოგადოების იდეოლოგიური დისკრედიტაცია (ათენის დემოკრატიის კრიზისმა აიძულა სოკრატე პირველად დაესვა კითხვა: რა არის სიკეთე?). აქსიოლოგიური შეფერი-

ლობა, რომელიც კონცეპტს ახლავს, იწვევს მის განცდასაც. კონცეპტები, როგორც მენტალური ერთეულები, არამარტო გაი-  
აზრებიან, არამედ განიცდებიან კიდევ, უფრო ზუსტად, მათ მი-  
მართ ვლინდება სიმპათიისა და ანტიპათიის ემოციური მიმართუ-  
ბა (სტეპანოვი 1997, გვ. 41). გარდა განცდისა, კონცეპტის შემფა-  
სებლური შეფერილობა „სემიოტიკურ სიმჭიდროვესაც“ აჩენს:  
კონცეპტი გამოხატულების პლანში წარმოდგენილია მთელი რი-  
გი ენობრივი სინონიმებით, თემატური ველებით, ანდაზებით,  
ფოლკლორული და ლიტერატურული სიუჟეტებით, ქცევის სტე-  
რეოტიპებით, მატერიალური კულტურის საგნებითა და სხვ., რაც  
მიუთითებს შესაბამისი კონცეპტების მნიშვნელოვნებაზე ადამი-  
ანის ცხოვრებაში.

ცნებისაგან კონცეპტის გამოყოფის საშუალებად ლოგიკუ-  
რი სემანტიკის წარმომადგენლებს (ფრეგე, ჩორჩი, კარნაპი...) მი-  
აჩნიათ ცნების განშრეება ისეთ წყვილებად, როგორიცაა „მო-  
ცულობა“ და „შინაარსი“, „ექსტენსიონალი“ და „ინტენსიონალი“,  
„დენოტატი“, „სიგნიფიკატი“, „მნიშვნელობა“ და „საზრისი“. ამ  
წყვილთა მეორე წევრებს ენიჭება „კონცეპტის“ სახელი. აქ „კონ-  
ცეპტი გულისხმობს რაიმე სახელის ცნებითი შინაარსის სემან-  
ტიკური წარმოდგენის საშუალებას, ხოლო მნიშვნელობა – ობი-  
ექტთა კლასს (სიმრავლეს), რომელთანაც იგი გვეზავნის. თუ ამ  
დაყოფას გადავიტანთ აბსტრაქტულ ობიექტებზე – ცნება-უნ-  
ივერსალიებსა და სულიერ ღირებულებებზე, რომლებიც სინამ-  
დვილის საგანთა განუსაზღვრელად ფართო კლასის ჰიპოსტაზი-  
რებულ თვისებებსა და მიმართებებს წარმოადგენენ, აღმოჩნდება,  
რომ ამგვარი კონცეპტები უმოცულობო ცნებებია, წმინდა აზ-  
როობრივი კონსტრუქტები, რადგანაც დენოტატურად ისინი ობი-  
ექტთა „ცარიელ სიმრავლეს“ შეესაბამება... ისინი მხოლოდ აზ-  
როვნების სუბიექტის ცნობიერებაში არსებობენ“ (ვორკაჩევი  
2004, გვ. 19).

როგორც ს. ვორკაჩევი აღნიშნავს, კონცეპტის გამოყოფის  
თანამიმდევრულად ლინგვისტიკურ ნიშანს გეთაეზობს  
ნ. დ. არუთინოვა. მისი განმარტებით, კონცეპტები „ცხოვრებისეული  
ფილოსოფიის ცნებებია“, „მსოფლმხედველობრივ ტერმინთა ყო-  
ფითი ანალოგები“, რომლებიც განმტკიცებულია ბუნებრივი ენის  
ლექსიკაში და რომლებიც უზრუნველყოფენ ეთნოსის სულიერი  
კულტურის სტაბილურობასა და მემკვიდრეობითობას. კონცეპტე-  
ბი ამგვარი გაგებით წარმოადგენენ ყოფით-ფილოსოფიური (უწი-  
ნარესად ეთნიკური) ცნობიერების ერთეულებს, ისინი კულტურუ-  
ლად ნიშნადი, აქსიოლოგიურად შეფერილი და მსოფლმხედვე-  
ლობრივ ორიენტირებულია. „ფილოსოფიური და ეთნიკური ტერ-

მინების ყოფითი ანალოგები ბუნებრივი ენების ლექსიკის ფართო სფეროს ქმნიან“ (არუთინოვა 1993, გვ. 31). მართალია, „კულტურულ კონცეპტს“ ამ შეხედულების თანახმად, ლინგვისტიკური სტატუსი ენიჭება და ამდენად იქმნება შესაძლებლობა ისინი აღიწეროს „სამყაროს ენობრივი სურათის“ ტერმინებით, მაგრამ, როგორც ვორკაჩევი სამართლიანად აღნიშნავს, მთლად ცხადი და უდავო არ უნდა იყოს აზრი, რომელიც შემომოყვანილი სიტყვებიდან არაპირდაპირ გამომდინარეობს: წმინდა მეცნიერულ, მსოფლმხედველობრივსა და ეთიკურ ცნებებს რაიმე კულტუროლოგიური სპეციფიკა არ გააჩნია. ამას ეწინააღმდეგება „აზროვნების სტილთა“ და „მეცნიერულ პარადიგმათა“ – „აზროვნების კულტურათა“, როგორც საერთოდ კულტურის შემადგენელი ნაწილის, არსებობის ფაქტი“ (ვორკაჩევი 2004, გვ. 16).

ენობრივი კონცეპტუალიზაცია, როგორც ლექსიკურ ერთეულთა შინაარსობრივი პლანის სემანტიკური წარმოდგენის საშუალებათა ერთობლიობა, როგორც ჩანს, სხვადასხვა კულტურაში განსხვავებულია (ვეუბიცკა 1997, გვ. 238), მაგრამ სემანტიკური წარმოდგენის მხოლოდ სპეციფიკა არ უნდა იყოს საკმარისი კონცეპტის, როგორც ლინგვოკულტუროლოგიური ცნების, გამოყოფისათვის. ყურადსაღებია სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრებები ამის თაობაზე. ფიქრობენ, რომ ენობრივი და კულტურული თავისებურებანი აქ უფრო მეტად შემთხვევითია და ისინი ვერ ასახავენ სემანტიკის ეროვნულ-კულტურულ (საკუთრივ ეთნიკურ) თავისებურებას, და არც ყველა განსხვავება ცალკეულ ლექსიკურ ერთეულთა შიდა ფორმებს შორს შეიძლება მივიჩნიოთ კონცეპტუალური თვალსაზრისით ღირებულად (დობროვოლსკი 1997, გვ. 42). აქვე დგება საკითხი მენტალობისა და მენტალიტეტის შესახებ, კერძოდ, მათი ურთიერთმიმართებისა და არა იდენტურობისა.

ამა თუ იმ ენის მატარებელთა მსოფლადქმის სპეციფიკას ასახავს კონცეპტთა, როგორც სემანტიკურ ერთეულთა, ერთობლიობა, რომელიც ქმნის კონცეპტუალურ სფეროს. სწორედ ეს სფერო შეესაბამება მენტალობას, როგორც სამყაროს ხედვის საშუალებას. რაც შეეხება მენტალიტეტს, რომელიც ერის კოგნიტიურ, ემოციურ და ქცევით სტერეოტიპთა სიმრავლედ განიხილება, მის სფეროში შედის ეთნიკური სპეციფიკით ნიშანდებული კონცეპტები (მასლოვა 2001, გვ. 49). მენტალობასა და მენტალიტეტს შორის საზღვარი ანუ განსხვავება კონცეპტთა ფართო და ვიწრო მნიშვნელობებს შორის არ არის მკაფიო. დღეს არც არსებობს ამა თუ იმ ლინგვოკულტურული ერთობის თანამედროვე მენტალიტეტის აღწერის ფორმალური საშუალებები. ერთადერთ



კრიტიკუმიზმად მიიჩნევენ ენის ლექსიკურ სემანტიკაში ასახული კოგნიტიური და ფსიქოლოგიური სტერეოტიპების მასობრიობასა და ინვარიანტულობას (თელია 1996, გვ. 235).

ლინგვოკულტუროლოგიურ გამოკვლევებში ერთიანი აზრი არ არის იმის შესახებ, თუ ენის კონკრეტულად რომელი ერთეულები უკავშირდება კონცეპტს; თუმცა კავშირის არსებობას კონცეპტსა და გამოხატვის ვერბალურ საშუალებებს შორის ყველა აღნიშნავს. იგი მიაჩნიათ „სიტყვაში განზოგადებულ (სიგნიფიკაციურ) სახედ, რომელიც სამყოს ეროვნული სურათის ფრაგმენტს ასახავს“; „კოლექტიური ცნობიერების ნებისმიერ დისკრეტულ ერთეულად, რომელიც ასახავს რეალური ან იდეალური სამყაროს საგანს და ვერბალურად აღნიშნული ინახება ეროვნული ენის მეხსიერებაში“ (ეორკაჩევი 2004, გვ. 34).

მართლაც, ენაში არსებობს კონკრეტული ლექსიკური ერთეულები, რომლებიც ნომინაციური ფორმით წარმოადგენენ მატერიალურსა და სოციალურ კულტურას, იქნება ეს ყოფის სპეციფიკური რეალიები თუ საზოგადოებრივი ინსტიტუტები, ხოლო სულიერი და ქცევითი კულტურა ლექსიკურ სემანტიკაში კონოტაციების სახით გვევლინება. ამდენად, კონცეპტისა და მისი რეალიზაციების საკითხი უკავშირდება საკუთრივ ენათმეცნიერულ პრობლემატიკას. კონცეპტის, როგორც ვერბალურად გაცხადებული საზრისის, შესწავლა უნდა გულისხმობდეს ამ საზრისის პოზიციების სფეროსა და მისი კომუნიკაციური რეალიზაციის დონის დადგენას. ამასთანავე, სიტყვა, როგორც ენის ლექსიკურ-სემანტიკური სისტემის ელემენტი, ყოველთვის რეალიზდება ამა თუ იმ ლექსიკური პარადიგმის შემადგენლობაში, რის გამოც იგი შეიძლება განვიხილოთ როგორც ამ სიტყვის ლექსიკურ-სემანტიკური ვარიანტებით აგებული ლექსიკური პარადიგმის ინვარიანტი, ასევე, განვიხილოთ როგორც ამავე სიტყვის ერთ-ერთი ლექსიკურ-სემანტიკური ვარიანტის შესაბამის სინონიმთა რიგის სახელი. ყველა შემთხვევაში კონცეპტი, როგორც წესი, მიემართება იმ სხვადასხვაგვარ სინონიმურ (ლექსიკურ, ფრაზეოლოგიურსა და აფორისტულ) ერთეულთა ერთობლიობის გამოხატულების პლანს, რომლებიც ამ კონცეპტს აღწერენ ენაში. ამგვარად, მთელ ლექსიკურ-სემანტიკურ პარადიგმას და არა პარადიგმის ერთ-ერთ წევრს უკავშირდება კონცეპტის ცნება.

რაც შეეხება ლინგვოკულტურული კონცეპტის შინაარსის პლანს, ისიც შეიცავს სემანტიკურ ნიშანთა, სულ მცირე, ორ რიგს: 1) მასში შედის კონცეპტის ენობრივი რეალიზაციებისათვის საერთო სემები, რომლებიც ლინგვოკულტურული, ეთნოსემანტიკური სპეციფიკით არის ნიშანდებული და დაკავშირებული

ენის მატარებელთა მენტალობასთან ან ნაციონალური ენობრივი პიროვნების მენტალიტეტთან (ვორკაჩევი 2004, გვ. 37). ეროვნულ-კულტურული სპეციფიკის ქონა სიტყვისთვის ის ნიშანია, რაც მას კონცეპტის სტატუსს ანიჭებს (ნეროზნაკი 1998, გვ. 85).

როგორც ვხედავთ, კონცეპტი სემანტიკურად წარმოადგენს გარკვეულ აბსტრაქციას, რომელიც თავის ენობრივ რეალიზაციათა მნიშვნელობებს განაზოგადებს. აბსტრაქტულობის მაღალი ხარისხი აქვთ მეტაფიზიკურ კონცეპტებს, როგორცაა, მაგალითად, სული, სიყვარული, ჭეშმარიტება, ბედნიერება, თავისუფლება და მისთ. ისინი მიემართებიან სულიერ ღირებულებათა „უხილავ სამყაროს“. ამ მენტალურ არსთა საზრისი შეიძლება გაცხადდეს მხოლოდ სიმბოლოს, ნიშნის საშუალებით, რომლის ხატოვანი საგნობრივი შინაარსის მეშვეობით გამოიხატება აბსტრაქტულის შინაარსი. მეკლევართა აზრით, სწორედ ეს იწვევს ამგვარ კონცეპტთა შედარებით ადვილ „სინონიმიზაციასა“ და ე. წ. „კონცეპტუალიზებული სფეროს“ შექმნას, სადაც მეტაფიზიკურ საზრისებსა და საგნობრივი სამყაროს მოვლენებს შორის ჩნდება სემანტიკური ასოციაციები, ერთმანეთს ერწყმის სულიერი და მატერიალური კულტურები.

ამგვარად, კონცეპტთა რიცხვს მიეკუთვნება მხოლოდ სემანტიკური წარმონაქმნები, რომელთა სია საკმაოდ შეზღუდულია. ისინი საკვანძო ერთეულებს წარმოადგენენ ეროვნული მენტალიტეტის, როგორც მისი მატარებლების სამყაროსადმი სპეციფიკური მიმართების, გაგებისათვის. ენობრივი ნიშნის შინაარსობრივი მხარის ადეკვატური აღნიშვნისათვის ახალი ტერმინის შემუშავებამ, რომელიც მოხსნიდა ტრადიციული „მნიშვნელობისა“ და „საზრისის“ ფუნქციურ შეზღუდულობას და რომელშიც ორგანულად იქნებოდა შერწყმული ლოგიკურ-ფსიქოლოგიური და ენათმეცნიერული კატეგორიები, გააჩინა მეტოქე ნომინაციური ერთეულები: „კონცეპტი“, „ლინგვოკულტურემა“, „მითოლოგემა“, „ლოგოეპისტემა“. ამათგან უფრო სიცოცხლისუნარიანი პირველი აღმოჩნდა, რომელმაც გამოყენების სიხშირით ჩამოიტოვა სხვა დანარჩენები, მიუხედავად იმისა, რომ დასახელებულ პროტერმინთა შორის საერთო ის იყო, რომ ყოველი მათგანის მეშვეობით ცდილობდნენ აესახათ მოუხელთებელი, ე. წ. „ხალხის სული“, ანუ ენობრივ ცოდნათა წარმოდგენის ეთნიკური სპეციფიკა.

რაც შეეხება კონცეპტის დეფინიციურ ნიშნებს, მათ შორის შეიძლება დავასახელოთ შიდა დანაწევრება, „სემიოტიკური სიმჭიდროვე“, „კომუნიკაციური რელევანტურობა“, „განცდითობა“, „ეტიმოლოგიური მეხსიერება“, აბსტრაქცია (ლექსიკურ რეალიზაციათა მნიშვნელობების განზოგადება, რომელიც მოცულობი-

თა და სიღრმით აღემატება ჩვეულებრივი სიტყვის განმაზოგადებულ ძალას), აგრეთვე, მრავალდონიანობა, რაც აღნიშნულ რეალიზაციათა სიმრავლეზე აბსტრაქციის ინტერვალით განისაზღვრება (იგულისხმება „პროტოკონცეპტები“ – მონოგლოსური კონცეპტები – პოლიგლოსური კონცეპტები). ამ ნიშანთაგან ზოგი ფაკულტატიურია. არსებითი კი ის არის, რომ კონცეპტის სემანტიკაში გამოიყოფა ცნებითი, ხატოვანი და ღირებულებითი კომპონენტები, ამასთანავე, ცნებითი შემადგენელი არ დაიყვანება უბრალოდ „საგნის არსებითი ნიშნების“ შესახებ ინფორმაციაზე, ხოლო მთლიანად კონცეპტი მოიცავს კომუნიკაციურად მნიშვნელოვან მთელ ინფორმაციას, იქნება ეს შიდასისტემური, პრაგმატიკული თუ ეტიმოლოგიური. ამგვარ კონცეპტთა ერთობლიობა ქმნის ენის კონცეპტურ სფეროს, სადაც კონცენტრირებულია ერის კულტურა ანუ იგი წარმოადგენს ენობრივ-კულტურულ ცოდნათა ერთობლიობას. კონცეპტოსფეროდან იგება ენის მფლობელის მსოფლგაგება. მაგალითად, ქართული მართლმადიდებლური ცნობიერების კონცეპტოსფეროში, სადაც ასახულია ჩვენი ხალხის მენტალიტეტი და სულიერი გამოცდილება, არის კონცეპტები: ამაოება, ბოროტება, სათნოება, დამდაბლება, თანაღმობა, სასოება, ზიარება, მიტევება, ცხოვნება, ჯვარცმა და სხე, რომელთაგან თითოეული საკრალური აზრის შემცველია. აღნიშნულ მიდგომაში განმსაზღვრელია ლექსიკურ სემანტიკაში მოქმედი სამყაროს კონცეპტუალიზაციის ხერხი, ხოლო კვლევის ძირითად საშუალებას, როგორც მიიჩნევენ, წარმოადგენს კონცეპტუალური მოდელი, რომლის საშუალებითაც გამოიყოფა კონცეპტის სემანტიკის ბაზისური კომპონენტები და დგინდება მათ შორის არსებული მდგრადი კავშირები (მიხალჩუკი 1997, გვ. 29).

ენის სიმდიდრე განისაზღვრება არა მარტო ლექსიკური მარაგისა და გრამატიკული შესაძლებლობების სიმდიდრით, არამედ კონცეპტური სამყაროს, კონცეპტოსფეროს სიმდიდრით, რომელშიც ყალიბდება ეროვნული ენობრივი პიროვნება (მასლოვა 2004, გვ. 17).

## 12. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი – ლინგვოკულტუროლოგიურ კვლევათა წყარო

ქართული ეროვნულ-კულტურული სივრცის ბირთვს წარმოადგენს ეროვნული კოგნიტიური ბაზა, რომელიც უნდა გავეიგოთ, როგორც გარკვეულად სტრუქტურირებულ და ეროვნულად მარკირებულ იმ წარმოდგენათა და შეხედულებათა ერთობლიობა, რომლებიც აუცილებელია ყოველი ქართველისათვის. ქართული კოგნიტიური ბაზა პროეცირებულია ქართულ კულტურ

რულ სივრცეზე და შედის მასში როგორც განუყოფელი ნაწილი. თავის მხრივ, ქართული კულტურული სივრცეც რედუცირებულად „აისახება“ ქართულ კოგნიტიურ ბაზაში, რომლის მოხელთება კვლევისათვის მხოლოდ ქართული ენის საშუალებით შეიძლება. მკვლევარი, რომელიც კულტურის შესწავლას იწყებს დედანაში, წინასწარ დარწმუნებულია, რომ ეს კულტურა ასახულია მასში და ბუნებრივია, იგი თავის ობიექტთან „მისასვლელს“ ეძებს.

ქართული ენის ლინგვოკულტუროლოგიური კვლევის უპირველესი ამოცანაა კულტურულ კონცეპტთა შესწავლა და აღწერა. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი (ქეგლი) აუცილებელ და ქართული ენის სათანადო კვლევისათვის ორიენტაციის განმსაზღვრელ მონაცემებს შეიცავს, სადაც სიტყვის განმარტების აგებულება და საილუსტრაციო მასალის წარმოდგენის პრინციპები ქმნის იმის საფუძველს, რომ განხორციელდეს ქეგლის „წინასიტყვაობაში“ გამოთქმული მოსაზრება: „განმარტებითი ლექსიკონი უკუფენს ენისა და – ენის მეშვეობით – კულტურის მდგომარეობას“ (ქეგლი 1950, 007).

იქვე (ქეგლი 1950, 085) ეკითხულობთ: „როგორაა აგებული სიტყვის განმარტება? განმარტება იძლევა სიტყვის მნიშვნელობას. სიტყვის მნიშვნელობა არ უდრის ცნების ლოგიკურ განსაზღვრებას (დეფინიციას). სიტყვათა მეტი წილი არც წარმოდგენს მეცნიერულ ცნებას, რომლის დამახასიათებელი ნიშნებიც ზუსტად დადგენილია („სამკუთხედი წარმოდგენს გეომეტრიულ ფიგურას, რომელსაც სამი კუთხე აქვს“). განმარტება გვანიშნებს სიტყვის შინაარსს იმგვარად, რომ ის გარკვევით გამოირჩეოდეს შინაარსობრივ ახლომდგომ სიტყვათაგან“. აქ დაცულია კულტურული კონცეპტის გამოყოფის საკვანძო პირობა: იგი არ უდრის ცნებას – ჩვეულებრივ კონცეპტს და ამასთანავე, აღჭურვილია მნიშვნელობის განმასხვავებელი დისტინქტური ნიშნებით.

ახლა ვნახოთ, როგორ არის წარმოდგენილი შიდა სემანტიკური დანაწევრება ლექსიკონის სიტყვა-სტატიებში. „... გამოიყოფა რამდენიმე მნიშვნელობა, ერთმანეთისგან განსხვავებული. თუ ეს განსხვავება თვალსაჩინოა, თითოეულს ცალკე ნომერი უზის... როცა სიტყვის ერთი მნიშვნელობა არ არის განსხვავებული მეორისაგან მკვეთრად, გასაყოფ ნიშნად დაისმის II“ (ქეგლი 1950, 084). უნდა აღინიშნოს, რომ ლექსიკონში მოცემულია ნომრით აღნიშნულ მნიშვნელობათა ქვემნიშვნელობებიც, იდიომატური და, საერთოდ, ე. წ. დამახასიათებელი გამოთქმები, რაც უმეტეს შემთხვევაში ეროვნულ-სპეციფიკური ნიშნით არის მარკირებული. ხატოვან-მეტაფორული კონოტაციები კი კულტურული

კონცეპტის სემანტიკისათვის განმსაზღვრელი კომპონენტი, რომელიც თვალსაჩინოდ გამოარჩევს მას ცნებისაგან და ამავე დროს მის ეთნოკულტურულ თავისებურებასაც ხსნის. სიტყვის მნიშვნელობის შიდა დანაწევრების წარმოდგენა ამგვარი წესით სრულიად აუცილებელია კულტურული კონცეპტის დადგენისათვის. ამავე მიზნის განხორციელებისათვის არანაკლები ღირებულებისაა სიტყვა-სტატიის აგებულებაში წარმოდგენილი ქვემოთ განხილული სხვა მომენტებიც, რომელთაც კულტურული კონცეპტისათვის დეფინიციური მნიშვნელობა აქვს.

„სემიოტიკური სიმჭიდროვის“ წარმოჩენის მოთხოვნას ლექსიკონში აკმაყოფილებს შემდეგი პრინციპი: „მნიშვნელობის დადგენისას, სადაც კი შეიძლება, გამოყენებულია: ერთი მხრივ, სინონიმები ანდა დაახლოებით იმგვარივე მნიშვნელობის სიტყვები და, მეორე მხრივ, საპირისპირო მნიშვნელობის სიტყვები“ (ქეგელი 1950, 085). სწორედ სინონიმთა რიგი ასახავს კონცეპტის აქსიოლოგიურ შეფერილობას და, ამასთანავე, მისი, როგორც მენტალური ერთეულის, განცდითობას. ჩვენ ანტონიმების მოშველიებაც დაბატებით საშუალებად მიგვაჩნია შეფასებისა და განცდის დახუსტებისათვის; რამდენადაც კონცეპტის განმსაზღვრელ ნიშანთა სრული აღრიცხვა ხშირად შეუძლებელია, საპირისპირო მნიშვნელობის სიტყვა, უარყოფის გზით, აპოფატიკურად განმარტავს კონცეპტის სემანტიკაში იმას, რაც მხოლოდ კრთის სიღრმეში და პირდაპირ კვალიფიკაციას არ ექვემდებარება.

კონცეპტის „კომუნიკაციურ რელევანტურობას“ უშუალოდ უკავშირდება მისი ნომინაციური სიმჭიდროვე და განცდითობა. ამდენად, ეს მახასიათებელიც იმპლიციტურად მოცემულია ქველისეულ განმარტებაში. დავსძენდით, რომ ქველში უხვად არის წარმოდგენილი ამა თუ იმ კონცეპტის აღმნიშვნელი ლექსიკური ერთეულების როგორც დერივატები, ისე ამ ერთეულთა მონაწილეობით შედგენილი კომპოზიტები სათანადო განმარტებებითა და ილუსტრაციებით, რაც, ჩვენი აზრით, აგრეთვე მდიდარი საანალიზო მასალაა შესაბამისი კონცეპტის სრულყოფილი აღწერისათვის.

კონცეპტის დეფინიციურ ნიშანთა შორის, როგორც აღვნიშნეთ, უმნიშვნელოვანესია ენობრივი აბსტრაქცია. იმ ერთეულთა ლექსიკურ-სემანტიკური პარადიგმის მოცულობის ფარგლები, რომლებიც აყალიბებენ კონცეპტს, განაპირობებენ მის კონკრეტულ ფორმასაც. ეს უკანასკნელი მოცემულია აბსტრაქციის ინტერვალით, სადაც იგი განისაზღვრება თავისებრივად. უნდა აღინიშნოს, რომ ქველში, როცა ხერხდება, სიტყვის დანობრილი მნიშვნელობები აბსტრაქციის ხარისხის მატებით არის

წარმოდგენილი: მეორე მნიშვნელობა უფრო განზოგადებულია, ვიდრე პირველი, მესამე – უფრო, ვიდრე მეორე და ა. შ. („აზროვნებაშიც და მეტყველებაშიც კონკრეტული წინ უსწრებს აბსტრაქტულს, კონკრეტულზეა დაფუძნებული აბსტრაქტული და არა პირუკუ“ (ქეგლი 1950, 012; 084).

ამგვარად, ქეგლში წარმოდგენილი სიტყვა-სტატიის აგების პრინციპები ამა თუ იმ კულტუროლოგიური კონცეპტის განმსაზღვრელ ნიშანთა გამოვლენის საშუალებას იძლევა, რაც კონცეპტის ჩამოყალიბების წინა პირობა და საფუძველია.

კონცეპტის ისეთი ფაკულტატიური დეფინიციური ნიშანიც, როგორცაა „ეტიმოლოგიური მესხიერება“, გარკვეულ შემთხვევაში არ არის უგულვებელყოფილი ლექსიკონში, სადაც სიტყვის წარმომავლობის ჩვენება შემდეგ წესებს მიჰყვება: „ბერძნულ-ლათინური ძირის სიტყვები შემთხვევათა უმეტესობაში წიგნური წარმოშობისაა. ასეთ სიტყვებთან ნაჩვენებია ენა, რომლიდანაც სიტყვა მოდის; აღნიშნულია ის გზაც, რომლის მეშვეობითაც ასეთი სიტყვა შემოვიდა, როცა საამისო უდავო ნიშანი გვაქვს; ასე, მაგალითად, როცა ბერძ.-ლათინ. ძირის სიტყვა – ციოთი თავდება და ჩვენს ენაში -ცია აქვს (აგიტაცია, ასიმილაცია, ადაპტაცია, ოპერაცია...), სიტყვა რუსულის მეშვეობითაა შემოსული.

აღმოსავლური ენებიდან (არაბულიდან, სპარსულიდან) შემოსული სიტყვები ჩვეულებრივ შესისხლხორცებული აქვს ენას იმდენად, რომ მათი წარმომავლობის ჩვენება სპეციალური საენათმეცნიერო (ე. წ. ეტიმოლოგიური) ლექსიკონის საქმეა. წარმომავლობა ნაჩვენებია იმ შემთხვევაში, როცა სიტყვის უცხოურობა ენაში საგრძნობია (ალაჰ-ი, აშულ-ი, ბეზირგან-ი, ბაზარ-ი, ბეყეირათ-ი...)... უცხოური წარმომავლობის სიტყვას თარგმანი ახლავს იმ შემთხვევაში, თუ უცხო ენაში სხვა მნიშვნელობა აქვს, ვინემ – ქართულში“ (ქეგლი 1950, 089-090).

ქართული ენის კულტუროლოგიური კვლევისათვის მნიშვნელოვან ინფორმაციას შეიცავს სიტყვა-სტატიებში მოცემული კვალიფიკაციები, რომლებიც შეიძლება მიუთითებდეს სიტყვის თანმხლებ ემოციურ იერს, მიუთითებდეს დარგზე, სადაც ეს სიტყვა იხმარება, უჩვენებდეს, რომ ეს სიტყვა ახალია ანდა ძველია, მაგრამ სიტყვაიხმარებიდან გამოსული არაა; აღნიშნავდეს, რომ სიტყვა არაა საყოველთაოდ გავრცელებული – იხმარება ამა თუ იმ კუთხეში ან მეტყველების ამა თუ იმ ფორმაში (მაგ., პოეტურ, სასაუბრო, ხალხურ, ბავშვურ...).

განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია საილუსტრაციო მასალა, რომელიც განმარტებებს ახლავს. ლექსიკონში შესული სისტემატური დოკუმენტაცია, ამოკრებილი სიტყვაკაზმული

მწერლობიდან, სამეცნიერო და პოლიტიკური ლიტერატურიდან, პრესიდან, ერთი მხრივ, სიტყვის რეალურობას ადასტურებს, ხოლო, მეორე მხრივ, ქართული სინამდვილის შესახებ ფაქტებს წარმოგვიჩვენს, მათ შორის მნიშვნელოვანს კულტუროლოგიური თვალსაზრისით: პრეცედენტული სახელები, გამოთქმები და ტექსტები, რომელთა დადგენა და ანალიზი აუცილებელია ქართული ეთნოლინგვისტური სივრცის აღწერისათვის, მრავლად გვხვდება აღნიშნულ დოკუმენტაციაში. როგორც ქველშია ნათქვამი, დოკუმენტაციას ხშირად შემეცნებითი ღირებულება აქვს, შეიძლება მას აღმწრდელი მნიშვნელობაც ჰქონდეს, ან მხატვრულ სახეს იძლეოდეს (ქველი 1950, 086). ორიენტაციის აღება ამგვარ მასალაზე თავს უყრის ენობრივ მონაცემებს, რომლებიც ასახავენ ქართულ კულტურულ სივრცეს, მის კოგნიტიურ ბაზასა და სულიერ ფასეულობებს.

ენობრივ-კულტურულ ცოდნათა და წარმოდგენათა ერთობლიობა, რაც კონცეპტებითა და საილუსტრაციო დოკუმენტაციითაა ასახული ლექსიკონში, „ქართულენობრივი პიროვნების“ ანალიზისთვის მდიდარ მასალას ქმნის ვერბალურ-სემანტიკურ, კოგნიტიურსა და, ნაწილობრივ, პრაგმატიკულ დონეზე. ეთნიკური სპეციფიკით ნიშანდებული კულტურული კონცეპტები, როგორც სემანტიკურ ერთეულთა სიმრავლე, სისტემატიზებული ქველში, ენის მატარებელთა მსოფლალქმის კულტურულ თავისებურებას ასახავს და ქმნის კონცეპტურ სფეროს, რომელიც მსოფლსხედვის საშუალებაა. ამდენად, ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის რეატომეული სამყაროს ენობრივი სურათის აგებისა და წვდომის სწორუპოვარი წყაროა.

### 1.3. ეროვნულ-კულტურული კონცეპტები

ეროვნულ-კულტურულ კონცეპტთა კლასიფიკაციას შეიძლება სხვადასხვა საფუძველი ჰქონდეს. ქართულ დისკურსში გვხვდება კონცეპტები, რომლებიც შეიძლება დაჯგუფდეს თემატიკის (ემოციური, საგანმანათლებლო, ზნეობრივ-ღირებულებითი...), „მატარებლების“ (ინდივიდუალური, მიკროჯგუფობრივი, ეროვნული, ცივილიზაციური, ზოგადკაცობრიული), ფუნქციონირების (პოლიტიკური, რელიგიური, პედაგოგიკური...) და სხვ. თვალსაზრისით, მაგრამ ეროვნებად / ეთნოსად ენა ადამიანებს კრავს იმ კონცეპტთა მეშვეობით, რომლებიც იძლევიან გარკვეულ ღირებულებით პარადიგმასა და ქცევის იმ მოდელებს, რომელთა მიბაძვა რეკომენდებული ან აკრძალულია. ეროვნულ გმირთა პანთეონში ღიმიტრი (ღემეტრე) მეორეს ხალხმა „თავდა-

დებულები“ უწოდა, რადგან ის უბრალო ხალხის გაულებტასა და ქვეყნის აოხრებას მოერიდა, როცა დარბაზს არ დაეთანხმა, არ წასულიყო ურდოში და მთებში გახიზნულიყო. ქცევის ეს მოდელი ნაციონალურ კონცეპტშია ხორცშესხმული და მისაბამ მაგალითად არის დასახული. მაშინ როდესაც, გიორგი მეორე (კახეთის მეფე), რომელმაც ტახტის მისაკუთრების მიზნით მოკლა მამა, ძმას თვალები დასთხარა, „ავგიორგის“ სახელით არის შესული „ანტიგმირთა პანთეონში“ და „ბოროტების“ ეროვნული კონცეპტური ინფორმაციის ნაწილს წარმოადგენს.

რამდენადაც კონცეპტში შრეებად არის ასახული სხვადასხვა ეპოქათა კულტურული ცხოვრების დანალექი, ის ყალიბდება განსხვავებული ისტორიული ფენებისაგან. ფენები სხვაობენ დროით, წარმოშობით, სემანტიკით, სტრუქტურით... მაგ.: „ყივჩაღის“ კონცეპტს ქართულ ცნობიერებაში უკავშირდება როგორც დამრბევი, ისე, კარგი მხედარი, დამხმარე სამხედრო ძალა, დაქირავებული ადამიანი, მოღალატე („როდენგზის ყივჩაღთა თვისთა განიზრახეს ღალატი...“ – „ქართლის ცხოვრება“), მოძალადე (ხალხური ბალადა „შემომეყარა ყივჩაღი“, გ. ლეონიძის პოეზია) და ა. შ.

ამგვარად, კონცეპტი ეთნიკური გამოცდილების გაერთიანების, მოკრების შედეგია. ეს მოკრება არასოდეს სრულდება და ამიტომ კონცეპტის ამომწურავი აღწერა შეუძლებელია.

ასევე გადაუწყვეტელ ამოცანად გვესახება ამ ეტაპზე ეროვნულ კონცეპტთა ზუსტი წრის განსაზღვრა. ხანგრძლივ და ერთობლივ კვლევებს მოითხოვს, აგრეთვე, მთელი ეროვნული კონცეპტური სისტემის, თვით მთელი კონცეპტური სიერცის აგებისათვის ყველაზე არსებითი კონცეპტების (მაგალითად ისეთების, როგორიცაა: დრო, სიერცე, სიცოცხლე, სიკვდილი, თავისუფლება, ნება, ჭეშმარიტება და მისთ.) აღწერა, მათი განხილვა დიაქრონიასა და სინქრონიასში, ტიპოლოგიური შესწავლა და სხვ., რასაც აქ მხოლოდ საკითხის დაყენების თვალსაზრისით ვეხებით.

13.1. ქარი. ქართველთა ენობრივ ცნობიერებაში ქარი მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს, ისევე, როგორც სხვა ბუნებრივი მოვლენები (მთვარე, ვარსკვლავი, დღე, ღამე, მთა, მდინარე, ხე ...), რომელთა არსისა და ბუნების ამოცნობას ადამიანი „გააღამიანების დღიდან“ ცდილობდა. ეს მოვლენები დახვდა მას სამყაროში მოსულს და მათ გარემოცვაში ცხოვრობს დღემდე. ის, რომ ქარს ძალიან ხშირად მიმართავენ ქართველი პოეტები და მწერლები, ნიშნავს იმას, რომ მისი განხილვა შეიძლება ქართული კულტუ-



რის კონცეპტის სტატუსით. ამ კონცეპტის ჩამოყალიბება, როგორც ჩანს, ადრიდანვე დაიწყო.

ბიბლიის წიგნთა ქართულ თარგმანებში, რომლებიც ქართული ლინგვოკულტურული სივრცის ნაწილია, ქარის კონცეპტი ჩამოყალიბებულია. მას აქვს კოგნიტიურ-პროპოზიციული სტრუქტურა, სხვადასხვა ლექსიკური რეპრეზენტაცია სინონიმთა სახით: სული: „და მუნვე მივალს სამხრით და მოჰვლის ჩრდილოთ, გარემოყლის გარემო სული და სიმრგუალესა თუსსა მოიქცევის სული“ (ქსეკ. 1:6); არმური: „გარდამოკდა არმური ქარისაჲ ზღუასა მას ზედა“ (ლუკ. 8:23); „ქვშია წულილი არმულისაგან აღძრული, მოკრბა მუნ“ (აბულაძე 1973, გვ. 9); გრიგალი: „გრიგალნი აღმარღუეველნი ღელესათა ზღვისათანი“ (აბულაძე 1973, გვ. 96); ბორბალი: „იყო მეყსეულად ბორბალი ქარისაჲ დიდი“ (მარკ. 4:37); „ბორბალა, რომელსა პრქვიან ვრცელ ღელესა. საქმე. 27:14“ (ბიბლ. ლექს. 2000, გვ. 263); ნიაფქარი: „იყო ნიაფქარი ქარისა დიდისაჲ“ (მარკ. 4:37); „და იყენენ იგინი ვითარცა ბზენი წინაშე ქარისა, ანუ ვითარცა მტყერი, რომელი აღიღოს ნიაფქარმან“ (იობ. 21:18); ბღუარი (სამხრეთის ქარი): „აღადგინა ბღუარი ცით გამო და გამოაღვლინა ძალითა თუსითა ჩრდილო“ (ფს. 77:26); ჩრდილო (ჩრდილოეთის ქარი): „სძალი იტყუს: აღდეგ, ჩრდილოთ, და მოეედ, ბღუარო, მოჰბერე მტილსა ჩემსა და დიოდენ ნელსაცხებელნი ჩემნი“ (ქება, 4:15,16). ქარის კონცეპტს იმავე ტექსტებში (ბიბლიის ქართულ თარგმანში) აქვს ასოციაციურ-ხატოვანი რეპრეზენტაციებიც, მაგ.: „წარცდა სასობაჲ ჩემი, ვითარცა ქარი და ვითარცა ღრუბელი ცხორებაჲ ჩემი“ (იობ. 30:12); „აჰა, უფალი, ვითარცა ცეცხლი, მოიწიოს, და, ვითარცა გრიგალი, ეტლნი მისნი კუალად გებად შურისძიებისა გულისწყრომით და დევნად აღითა ცეცხლისათა“ (ეს. 66:15); „... სული არს ცხორებაჲ ესე ჩემი და არღარა მოქცევაჲდ არს თუალი ჩემი ხილვად კეთილისა“ (იობ. 7:7); „იყო ოხრაჲ ვითარცა მოწუნეჲ ქარისა სასტიკისაი – საქ. მოც. 2, 2“ (აბულაძე 1973, გვ. 370) და სხვ.

რას წარმოადგენს ქარი ბიბლიური ტექსტების მიხედვით? ეს არის სწრაფად მოძრავი ჰაერი, რომელსაც დიდი ძალა აქვს – იგი აღელვებს ზღვას, აღძრავს ქვიშასა და მტვერს, ახმობს მცენარეს, ქრის სხვადასხვა მხრიდან, ზოგჯერ მბრუნავია ბორბალივით, ხან ცხელია, ხან ცივი ეს ნიშნები ქმნიან ქარის ცნებას, მაგრამ არა მის საზრისს, რომელიც იმავე ტექსტებიდან გამომდინარეობს.

რამდენადაც ცნების შინაარსს სიტყვის მნიშვნელობა წარმოადგენს, აღნიშნული სიტყვის მნიშვნელობა მართებულად იქნება გამოყენებული რაგინდარა ქარის მიმართ, ოღონდ არ იქ-

ნება გათვალისწინებული კულტურული კონოტაციები, რომლებსაც სიტყვა ბიბლიის დისკურსში იძენს. ეს კონოტაციები უშუალოდ არის დაკავშირებული იმ კულტურასთან, რომელსაც იდეალურ კულტურას უწოდებენ და რომელსაც რელიგიური საფუძველი აქვს. კულტურის ამ ტიპში სინამდვილე ასახულია ფანტასტიკური ხატებით, გაბატონებულია ზებუნებრივი ძალების რწმენა. რადგანაც კულტურული კონოტაცია მნიშვნელობის დენოტაციური ან ხატოვან-მოტივირებული ასპექტების ინტერპრეტაციაა კულტურის კატეგორიებით, ამიტომ შესაბამისი კულტურის წარმომჩენი სიტყვაში კულტურული კონოტაციაა.

ქარი ბიბლიაში ა) სულიწმინდის მოქმედებას განახორციელებს: „და თქვა ჩემდამო: წინასწარმეტყუელებდ სულისა ზედა, წინასწარმეტყუელებდ, ძეო კაცისაო, და ვარქუ სულსა: ამათ იტყვს აღონად უფალი: ოთხთაგან სულთა მოვედინ სული, და მიებერენ მკუდართა ამათ მიმართ და განცოცხლდენ“ (ეზეკ. 37:9); „ღმრთის სულის ზემოქმედებანი გამოხატულია გარეგნული მოვლენებით, რომლებიც თან სდევდა მის (სულიწმინდის) გადმოსვლას მოწაფეებზე 50-ე დღეს: ცეცხლითა და ქარბუქით (ცეცხლი ანათებს და ათობს, მაგრამ წვაეს კიდევაც; ქარბუქი – ნიშანია გატაცების უზარმაზარი ძალისა)“ (ბიბლ. ლექს. 2000, გვ. 206); ბ) ასრულებს უფლის ბრძანებებს: „და მიაველინა უფალმან ქარი ბღუარისაჲ ყოველსა მას ზედა ქუეყანასა დღე ყოველ და ღამე ყოველ ქარი იგი ქროდა და აღმოადინებდა მკალსა“ (გამ. 10:13); „მიაველინის სიტყუაჲ მისი და დაადენის (ყინული), ქროდის სული მისი და დიოდინა წყალნი“ (ფს. 147, გვ. 18); „[იესუ] შეჰრისხნა ქართა მათ და ზღუასა და იქმნა მეყსეულად დაყუდება დიდ“ (მათ. 8:26); გ) მონაწილეობს ღვთის განაჩენის აღსრულებაში და დ) მას აქვს „განმწმენდელი“ მნიშვნელობა (ბიბლ. ლექს. 2000, გვ. 263).

ის კულტურული კონოტაციები, რომლებიც აქ ჩამოვთვალეთ, ქმნიან ქარის საზრისს ბიბლიაში. ეს საზრისი ისევე, როგორც ყველა კულტურული საზრისი, ყალიბდებოდა სინამდვილის ათვისებისა და გარემოსთან ურთიერთობის პროცესში, აქ არა აქვს მნიშვნელობა იმას, იყო ადამიანთა მსოფლხედვა მითოლოგიურ-რელიგიური თუ რაციონალური. ყოველი კულტურა აგებს თავის განსაკუთრებულ საზრისულ (კონცეპტურ) სამყაროს, მაშინ როდესაც მეცნიერება ქმნის რაციონალურს (გონითს), ხოლო რელიგია სარწმუნოებრივ სამყაროებს. მიუხედავად ამისა, კულტურაში საზრისი არ ეწინააღმდეგება რაციონალურობასა და რწმენას: მეცნიერება და რელიგია კულტურის შემადგენელი ნაწილებია. ამასთანავე, კულტურის საზრისებს უნარი

აქვთ ფართოდ გაცდნენ ტრადიციულ ჭეშმარიტებებს, ჩართავენ რა ადამიანებს საჩუქაროს შემეცნებასა და ათვისებაში როგორც გონების, ისე გრძნობათა მეშვეობით.

როგორც ვიცით, კონცეპტი საჩუქაროს ენობრივი სურათის საფუძველია. მასში ასახულია ეროვნული (ეთნიკური) მსოფლხედვა, რაც ამ ენობრივ სურათს ეროვნულ ნიშანს ადებს. კავშირი ენასა და ეროვნულ კულტურას შორის კულტურული კონოტაციების საშუალებით ხორციელდება. ამგვარი კულტურული მარკირებული კონოტაცია წარმოიქმნება ენაში არსებული დამახასიათებელი გამოთქმების (იდიომების, ფრაზეოლოგიზმების...) ასოციაციურ-ხატოვანი საფუძველის ინტერპრეტაციის შედეგად.

ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში მოცემული, ქარის მონაწილეობით შედგენილი ფრაზეოლოგიური ერთეულები-სა და კომპოზიტების ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ქართულ ცნობიერებაში ქართან დაკავშირებულია ადამიანის ისეთი თვისებები, როგორიცაა დაუფიქრებლობა, ზერელობა, ამჩატებულობა, აჩქარებულობა:

ქარაოცი – ვინც უბრალო რამეს გაიოცებს, გაიკვირებს; აჩქარებული ადამიანი.

ქარაფშუტა – არასერიოზული, ზერელე ადამიანი. „ამისთანა ქცევა უამურად მოქმედებს მაყურებელზე როგორც წინდაუხედავი ფართიფურთობა ქარაფშუტა კაცისა“ (ილია).\*

ქარაქუცა – ჭკუამსუბუქი ადამიანი. „ახლა ბევრი ქარაქუცა ხალხი ელის ნიშანს და მაშინვე აჰყვება“ (მ. ჯავახი).

ქარიბერტყია – ქარაფშუტა, „გყავდა ტარიელ, თუ აეთანდილად ქარიბერტყია გუსარი ხმალით“ (გ. ლეონ).

ქარქვეტა – იგივე, რაც ქარაფშუტა.

თაფქარა, თაფქარიანი – მსუბუქი ჭკუისა, ქარაფშუტა, ქარაოცი.

ქარიანი ენა – დაუფიქრებლის მთქმელი (ენა). „ნუ იტყვით ეაუკაცის აუგს ენითა ქარიანითა“ (ვაჟა).

თავში ქარი უქრის, უქრის – დაუდინჯებელია, ქერქვეტა.

თავიდან ქარი გაუვა – დადინჯდება. „ყმაწვილია, ქარი გაუვა თავიდან და მერმე კიდევ დამიმადლებს, რომ არ გაერიე ჩვენს ცოდვებში (დ. ჭონქი).

ქარბუქის ატეხა, ქარბუქის დაყენებაც, ანუ უმნიშვნელო რამის დიდმნიშვნელოვნად წარმოდგენაც არ არის ადამიანის დადებითი თვისება: „აქ მარხია ის განძი, რომლისთვისაც ატეხა ჩვენმა ავტორმა ასეთი უილაჯობის ქარ-ბუქი“ (ილია).

---

\* აქ და ყველგან ნაშრომში, სადაც მხოლოდ ავტორია მითითებული, ილუსტრაცია მოყვანილია ქველიდან.

ქართი მობერილი, ქართი მოტანილი – ადვილად მოპოვე-  
ბული, იოლად მიღწეული, შემთხვევით გაჩენილი. რაც იოლადაა  
მოპოვებული, ის იოლად იკარგება, – გვაფრთხილებს ხალხური  
სიბრძნე: „ქარის მოტანილს ქარი წაიღებს.“ მოულოდნელობით  
გაკვირვებას (უკმაყოფილებას) გამოხატავენ გამოთქმები: რა ქარ-  
მა მოაგდო? რა ქარმა მოიტანა? „მე ვერ მივმხედარე, რა ქარ-  
მა მოაგდო ჩემთან?“ (შ. არაგვი) გარემოების შეცვლა, „სხვა  
დროის დადგომა“ ქართველს ქართან დაუკავშირებია: სხვა ქარ-  
მა დაქროლა: „სულ სხვა ქარმა დაქროლა ახლა“ (შ. დად.),  
ასევე, ვითარების, უფრო ზუსტად, ადმიანის ქცევის მოულოდ-  
ნელ შეცვლას და ამასთან დაკავშირებით გაკვირვებას გამოხა-  
ტავს ერთდროულად „რა ქარმა წამოუარა?“ „წამოვლა“ იცის  
მტეხაემა ტკივილმაც – ქარები (უპირატესად მრავლობითად) სა-  
ხსრებისა და კუნთების დაავადება: „მუხლებში ქარი დამადგა,  
ალარც მომყვება წელია“. ნიკრისის ქარები, ფილენჯის ქარი, წი-  
თელი ქარი, ქარსაყმაწვილო, ქარსოკო – დაავადებათა ხალხური  
სახელებია. ავი ქარის დაცემა გაგიუებას გულისხმობს: „რასა  
რეგვნობ, ძმაო, ავი ქარი ხომ არ დაგცემია?“ (ა. ცაგარ).<sup>\*</sup> მოსა-  
ლოდნელი საფრთხით გამოწვეული განცდაც ქართან ასოცირდუ-  
ბა: შიშის ქარი აიტანს: „ყველა შიშის ქარმა აიტანა“ (აკაკი); ში-  
შის ქარი უვლის ტანში: „როცა კაცს შიშის ქარი უვლის ტანში,  
მაშინ რა არ წარმოდგება?“ (აკაკი); „ვეუცინი, მიცინის, მაგრამ  
თან შიშის ქარები მივლის“ (ა. ბელ.); ზაფრის ქარი ეცემა –  
ძალზე შეშინდება. გვაქვს გამოთქმები: ზაფრის ქარებს აუტეხს –  
დაასველიანებს, დაზაფრავს, სევდა-ნალველს აღუძრავს: „მებატო-  
ნეს... ადგილ-მამულის საეაჭროდ გამოცხადებამ ზაფრის ქარები  
აუტეხა“ (გ. წერეთ.); სევდის ქარები მელანქოლიას ნიშნავს და სხვ.

ყურადღებას იპყრობს ფორმები: მიქარავს, მიქარვა, რომ-  
ლებიც სისულელის თქმას, სულელურად, ტუტუცურად მოქცევას  
მიემართება: „მიუქარავს, ვისაც ეგ უთქვამს!“ (ნ. ლომ.); „რავს  
მიქარავ, გოგო!“ (შ. არაგვი); „ნუ მიქარავ! – შეუტია კნენამ  
[ზურას]“ (მ. ჯავახ.); „ეგ მიქარვა მიპატიებია!“ (ვაჟა); „კარგი, ნუ  
მოჰყე დილანდელივით მიქარვას!“ (მელან.). ზემოთ განხილული  
ქარის კონტექსტებიდან გამომდინარე, ენობრივ ნიშანს მიქარავს  
აქვს როშვის (შდრ. „ქარიანი ენა“) და სულელურად, ქერქეტუ-  
ლად მოქცევის (შდრ. „უქრის, თავში ქარი უქრის“) სიღრმისეუ-  
ლი საზრისი, რომელიც პოტენციურად არსებობს სიტყვის მნიშ-

<sup>\*</sup> „ქარი აგრეთვე პნიშნავს სატივარსა, რომელი ვამჟამად ავშლების  
კაცსა, მაგალ. თიქარი, ფერდის ქარი – წითელი ქარი; ქარი, ქარები სტომაქისა“  
(ჩუბინ. დ. – 1984, გვ. 1328).

ენელობაში, როგორც მისი შინაარსის ელემენტი და რომელიც უყრდნობა ქარის კულტურულ კონოტაციებს. ენობრივი და გარე-ენობრივი შინაარსის ერთიანობა აქ გამოხატულია ენობრივი ნიშნის, მისი შინაარსისა და ამ ნიშნის თანმხლები კულტურული საზრისის ერთობლიობით, რაც, ამასთანავე, მიუთითებს ეროვნულ-კულტურული ინფორმაციის ჩამაგრებაზე ენობრივ ნიშანში. ლინგოკულტურული ერთობის წარმომადგენელთა მიერ აღნიშნული სიტყვის დაუბრკოლებრივ გაგება იმას ნიშნავს, რომ ეს კულტურული ინფორმაცია „მუშაობს“, „თავის საქმეს აკეთებს ენაში“.

ქარის, როგორც ბუნების მოვლენის, მხედველობითი აღქმის შედეგია მხატვრულ-ასოციაციური სახე, წარმოდგენილი გამოთქმით – კუდიანი ქარი, რომელიც „უცბად დაქროლებს, მსუბუქ საგნებსა და მტვერს ადგილზე დაატრიალებს და ჰაერში აიტაცებს“. მისი სინონიმია ასევე ვიზუალური კუდბაწარი („შინ წავიდეთ, იარეთა, თორემ მოვა კუდბაწარი, ისევ დაგვართიალებსა“ – ხალხ.). სხვაგვარადაა დანახული, შეიძლება ითქვას, სხვა კუთხით, ქარის იგივე მოძრაობა ქარბორბალაში (ბორბალქარში), რომელიც ბიბლიის თარგმანებშიც შეგვხვდა („ბორბალი ქარისაჲ“, „ბორბალა“); საბასთან – „ქარი ძლიერი და მბრუნავი ბორბლად ითქმის“. ფაქტობრივად, ამ გამოთქმებში ქარის მოძრაობის ორი კადრია ცალ-ცალკე აღწერილი: ქარი სწრაფად ჯერ ატრიალებს მტვერს, ბზეს, შემდეგ ცვლის ბრუნვით მოძრაობას, სწრაფადვე მიემართება წინ ისე, რომ ჰაერში ატაცებულ საგნებს თან გაიყოლებს კუდად. მოძრაობის პირველი ეტაპი ქარბორბალაშია აღბეჭდილი, მეორე – კუდიან ქარსა და კუდბაწარში. რეალური სინამდვილის ფრაგმენტის ამგვარი აღბეჭდვა ფრაზოლოგიზმსა და კომპოზიტიში (სემანტიკის თვალსაზრისით, ისინი სტრუქტურულად არც განსხვავდებიან) მხატვრის შესრულებულ ნახატს ჰგავს. მხატვრებიც ქარს გადახრილი ხეებითა და გაფრენილი ფოთლებით ხატავენ. ის არ ჩანს, იცნობა მხოლოდ ნამოქმედართა და ხმით – „ჴმად მისი გესმინ, არამედ არა იცი, ვინაჲ მოვალს და ვიდრე ვალს“ (იოვან. 3:8).

ქარის უნარი თან გაიყოლოს რაღაცა და იმ რაღაცასთან ერთად გაქრეს, აჩენს გამოთქმებს: ქარს გაჴყვა (წლები, ახალგაზრდობა, ოცნება, იმედი ... ) ქარს გაატანე (დარდი, სევდა), აგრეთვე – სუედის, დარდის, ნაღელის, გულის გაქარგება – ამავე კონტექსტშია განსახილველი ქარ-ბორიას (ქარს) ველაპარაკები! ამას უბუნებიან თანამოსაუბრეს, სანამ რაიმე უბედურებას, სხვის სიკვდილს, ფათერაკს ახსენებდნენ, იმ მიზნით, რომ ვისაც ესაუბრებიან, იმას აშორდეს ეს ცუდი ამბავი, ქარმა წაიღოს ის

უბედურება, რის პირისპირ თქმასაც უპირებს მოლაპარაკე მსმენელს, ანუ შენ არ დაგემაართოს, შენ არ დაგემართებაო. ანალოგიური პრევენციული (ასე ვუწოდოთ) გამოთქმებია; „პირი ქვისკენ მიქნია“, „პირი ხისკენ მიქნია“, „შენ ჯვარი გწერია“, „თქვენ ჯვარი გწერიათ...“ „ჯვარი აქაურობას“, რომლებიც ასევე ტაბუირების ეროვნულ-სპეციფიკური ენობრივი საშუალებებია, მაგრამ მათ სხვა სემანტიკური მოტივაცია აქვთ, რაზეც აქ არ შევჩერდებით.

როგორც ვნახეთ, ზემოგანხილული გამოთქმები, ფრაზეოლოგიური ერთეულები ინახავენ ენაში კულტურულ ინფორმაციას. ფრაზეოლოგიზმებსა და ხატოვან-მოტივირებულ სიტყვათა მნიშვნელობაში ასოციაციური ნიშნების ჩამაგრება, კულტურული კონოტაციების შექმნა, სხვა არაფერია, თუ არა კულტურულ-ეროვნული პროცესი, რომელიც „სალი აზრის ლოგიკას“ არ ემორჩილება. ამ „დაუმორჩილებლობის“ გზები და ფორმებია, ჩვენი აზრით, ენათსხვაობის ერთ-ერთი საფუძველი, რადგან სალი აზრი ყველგან სალი აზრია, იგი ერთია, მაშინ როდესაც, ალოგიკური სხვადასხვაგვარად და სხვადასხვა ფორმით შეიძლება იყოს ალოგიკური.

ქარის მნიშვნელობაში ჩართული ასოციაციური მიმართებების გაზრდის უმნიშვნელოვანესი წყაროა მხატვრული დისკურსი. ამ მხრივ ძალიან მდიდარ მასალას იძლევა თანამედროვე ქართული პოეზია. ქარის ინდივიდუალური გამოყენების კონტექსტთა კულტურულ-ისტორიული პარადიგმა უადრესად მრავალფეროვანია, მაგრამ მთლიანობაში მაინც ხანგრძლივი კვლავწარმოების თვისებით ხასიათდება. აღნიშნულ კონტექსტთა ფონდში, მიუხედავად მისი არაერთგვაროვნებისა, შესაძლებელია მოიხაზოს კლასიკურ კონტექსტთა წრე, გამოიყოს სტანდარტული გამოთქმები და, ამავე დროს, გამოვლინდეს ამა თუ იმ იდიოლექტში აღნიშნული ექსპრესემის გამოყენების თავისებურებანი.

განვიხილოთ სინტაგმები, სადაც ქარს საყრდენი პოზიცია აქვს. ყველაზე ადრინდელი და ბუნებრივი (მოტივირების თვალსაზრისით) ჩანს ქარისა და ქრის ურთიერთდაკავშირება: „... ქარი იგი ქროდა და აღმოადინებდა მკალსა“ (გამ. 10:13); „და რაჟამს სამხრით ქარი ქრინ, სთქუთ, ვითარმედ: სიცხე იყოს, და არნ ეგრეთ“ (ლუკ. 12, 55); „ქარი, სადა უნებს, ქრის“ (იოვან. ადიშ. 3:8); „ქროდეს ქარნი“ (მათ. 7:25, 27). ამიტომ კონცეპტის თვალსაზრისით ახალს არ შეიცავს აღნიშნული სინტაგმა მხატვრული დისკურსის შემდეგ ნიმუშებში: „თან მოჰქრის ქარი, გრიალებს“ (ვაჟა 1961, გვ. 21), „ქარი ჰქრის, ქარი ჰქრის, ქარი ჰქრის“ (გალ. 1959, გვ. 541), „წუხელი ღამით ქარი დაჰქროდა“ (გალ. 1959, გვ. 22), „და ჰქრიან უდაბნოს ქარები“ (გალ. 1959, გვ. 541), „ქრიან ქა-

რები ასე უსახო“ (გრან. 1972, გვ. 83), „ქროდა მოლიბრო ქარი“ (ანა 1985, გვ. 127), „ლურჯი ბაგით თქმული ლოცვა გაჰყვა ქარსა, / ქროდა ქარი“ (ანა 1985, გვ. 79), „თქვენ ცელქობდით, ქარი რომ ქროდა“ (ანა 1985, გვ. 44), „ამ გზებზე ქარნი ქრიან ძლიერნი“ (ანა 1985, გვ. 317), „ო, რა გულგრილად / ქროდნენ ქარები“ (ანა 1985, გვ. 106), „ქქროდა – არ ჩანდა ქარი“ (ჯანტ. 1986, გვ. 38). ასევე კლასიკურია ქარისთვის ეპითეტები: საშინელი („ქართა აღძრვენ საშინელთა“ – რუსთაველი 1957, 1248); სასტიკი („დამქროლა ქარმან სასტიკმან“ – ბარ. 1945, გვ. 37); „როცა კლმოდნენ ხეეში მივიფურნი სასტიკნი ქარნი“ – ილია 1957, გვ. 6); მძინვარე („ბედი უნდა მტკიცე ხელით გამოსტაცო მძინვარ ქარებს“ – ვარდ. 1959, გვ. 149); მძაფრი („ისევე ქარი, მძაფრი ქარი“ – გალ. 1959, გვ. 43); ძლიერი („ქარი ძლიერი ფრინველს არ აძლევს / ლაღად გაყრენის საშველს“ – ნად. 1990, გვ. 129); სუსხიანი („მაგრამ რად იცის სუსხიანი, / უწყალო ქარი! – ტ. ტაბ. 1966, გვ. 215; „მოიხშობს თოვლი სუსხიან ქარებს“ – ჩიქ. 1975, გვ. 175); ცივი („ცივი ქარი ატირებდა ყრუ სამედურავით“ – ვარდ. 1959, გვ. 170); მსუბუქი („ვნატრობდი ხოლმე, რომ ვეხვიო სუბუქსა ქარსა“ – ილია 1957, გვ. 6); ხორშაკი (ქარი ხორშაკი თვით მწუხარე, / ძაძით მოსილი“ – ანა 1985, გვ. 87; „ხორშაკი ქარი აღნობს დიუნებს“ – ჯანტ. 1986, გვ. 444)

ქარის ხმიანობა, გამოხატული ლექსემებით: გრიალებს, გუგუნებს, ზუზუნებს, ქუსხს მართალია, ისეთი ნეიტრალური არ არის, როგორც ბიბლიის ვმად, მათ გარკვეული ექსპრესიულობა ახლავთ, მაგრამ ისინი შედარებით ობიექტურად ასახავენ რეალობას. აშკარად სუბიექტური აღქმისა თუ ქარის სემანტიკის მხატვრულობით დატვირთვის ნიმუშებია ქარი – კივის, სტვენს, იძახის, კენესის, ქვითინებს, გოდებს, ხარხარებს, სვედიან ნანას ამბობს

ქარი კივის, ქარი კივის, კივის (გალ. 1959, გვ. 486);

შორს ქარი კივის (გრან. 1972, გვ. 88);

ქარი კივის, ბანს აძლევს ტალღა მტკვარის მდინარის (ვარდ. 1961, გვ. 42);

ღრმა ნაპრალებში კიოდა ქარი (ვარდ. 1961, გვ. 42);

ქარიც გამორბის და როგორც გოგო / ტანატეხილი, ეენახში ჰკივის (ჩიქ. 1975, გვ. 192);

კიოდა ქარი (ჯანტ. 1986, გვ. 350);

ქარი ისე კივის, კივის – / თითქოს კლდეზე ხელი ჰკრეს (ჯანტ. 1986, გვ. 125);

ითებში ქარი გაჰკიოდა რეტიანი (ვარდ. 1961, გვ. 202);

ქარი გაჰკივის გარეთ (ნად. 1990, გვ. 129);

ქარი გაჰკივის მაღალ ტონიდან (ჩიქ. 1975, გვ. 101);  
 მოჰკიოდა, ქარი ღრუბლებს მოჰკიოდა (ანა 1985, გვ. 45);  
 უცბად ქისტვიით შეჰკივლა ქარმა (ლეონ. 1989, გვ. 248);  
 ქარი სტვენდა (ჩიქ. 1975, გვ. 110);  
 ქარი ხან სტვენდა, ხან ტიროდა გულამოსკენილი (გ. ტაბ);  
 ქართა სტვენას და ძახილს / ეხმაურება ცის ქვეშ / ეს  
 ერთადერთი სახლი (ანა 1985, გვ. 304);  
 და ცივი ქარი ატირდება ყრუ სამღურავით (ვარდ. 1959, გვ. 170);  
 ქარი ტირის, ტირის, ტირის (ჭანტ. 1986, გვ. 125);  
 სულით ობლობას კენესოდა ქარი (გალ. 1959, გვ. 344);  
 და როცა გარეთ ქარი კენესოდა (ჭილ. 1984, გვ. 173);  
 გაუწყვეტლად ქვითინებს ქარი (ვაჟა 2 1961, გვ. 27);  
 და გულმოკლული ქვითინებს და / ქვითინებს ქარი (გალ.  
 1959, გვ. 18);  
 ფიქრები ქარის ქვითინში კედება (გალ. 1959, გვ. 483);  
 და გოდებს ქარი შემზარავად შუალამეში (ვარდ. 1959, გვ. 204);  
 რა სევდიან ნანას ამბობს ქარი (გალ. 1959, გვ. 209);  
 ქარი გიმღერის ნანასა (ანა 1985, გვ. 11);  
 საბანაევას ხმებით მღერის / მცივანა ქარი (ტ. ტაბ. 1966,  
 გვ. 219);  
 რამდენი გვახსოვს ხარხარი ქარის (გალ. 1959, გვ. 516);  
 კივილი და ქარის ტაში (ჩიქ. 1975, გვ. 104)  
 ქარის პერსონიფიკაციას იწვევს მსაზღვრელის (ზედსართა-  
 ვის, მიმღობის) სემანტიკაც: დაუნდობელი ქარი (გალ. 1959, გვ.  
 84); ქარი მკაცრი (გალ. 1959, გვ. 416; ანა 1985, გვ. 48); დღეს ქა-  
 რია გადარეული (ვარდ. 1959, გვ. 155); შმაგი ქარი, თავაწყვეტილი  
 (ვარდ. 1959, გვ. 88); ქარი გიჟმაჟი (ვარდ. 1959, გვ. 155); მცივანა  
 ქარი (ტ. ტაბ. 1966, გვ. 219); თმაგაწეწილი ქარი (გალ. 1959, გვ.  
 471); მდინარის პირას გაზრდილი ქარი, / მდინარესავეთ მხნე და  
 კეთილი (ჭილ. 1984, გვ. 158); ქარი ავეცა (ანა 1985, გვ. 76); ქარი...  
 თავგანწირული (ანა 1985, გვ. 23); ქარი მწუსხარე, ძაბით მოსილი  
 (ანა 1985, გვ. 87); შეყვარებული ქარები (ანა 1985, გვ. 106); ავი  
 ქარი (გაფრ. 1990, გვ. 58); ქარი რეტიანი (ვარდ. 1959, გვ. 202);  
 გულმოკლული ქარი (გალ. 1959, გვ. 18); დაღლილი ქარი (ჩიქ.  
 1975, გვ. 161).  
 ქარის ეპითეტთა ფართო ველში გეხედება იმგვარი სემან-  
 ტიკის მსაზღვრელები, რომლებიც საზღვრულის გასულიერებას  
 არ იწვევენ, მაგრამ მაინც უჩვეულონი არიან, რადგან ისეთ თვი-  
 სებებს მიაწერენ ქარს, რომლებიც მას რეალურ სამყაროში არ  
 შეიძლება ჰქონდეს:



დადგა თეთრი ქარები, / დაითოვლა მთა-ბარი (გალ. 1959, გვ. 398);

შემოგახვია შავი ზღვის ქარი ლილიან ქარად (გალ. 1959, გვ. 514);

ქროდნენ ვეფერული და ფერადი ქარებით (გალ. 1959, გვ. 508);  
საფირონ ქარში ეს ქალაქი სხვანაირია (გაფრ. 1990, გვ. 59);

ქროდა მოლიბრო ქარი (ანა 1985, გვ. 127);

გეცემს შავი ქარი (გალ. 1959, გვ. 199);

ისევ მძიმე პეტერბურგი და ამინდი ბობოქარი მღვრიე ქარი (გალ. 1959, გვ. 43);

მაგრამ მე რა ვქნა, მე, ვისაც სული / მაქვს დაწეწილი მწარე ქარებით (გალ. 1959, გვ. 501).

საპირისპირო ნიშან-თვისებას მიაწერს მსაზღვრელი სა-  
'სღერულს:

მშვიდი ქარი ხმაურობდა ზღვაზე (გალ. 1959, გვ. 84),

გულში ცეცხლი ინთება და სიჩუმის ქარია (გრან. 1972, გვ. 80),  
შდრ.:

საყვარელი ვარ ჩემს მზიან ჩრდილში / სიყვარულს უნ-  
და თვის ტახტი ედგას (ილია 1957, გვ. 74);

შენ, სილამაზის ნაზო გრიგალო, / შენგან აროდეს მომეს-  
ვენება (ლეონ. 1989, გვ. 124);

ყუავილები ჩუმი შფოთი (გალ. 1959, გვ. 425);

ცრუ სიბრძნე (გალ. 1959, გვ. 213);

ჩხრიალა ბამბა (ჩიქ. 1975, გვ. 95);

ახეუტს გრიგალი აჩრდილების მშვენიერ ნაგავს (გაფრ. 1990, გვ. 73);

მე არ მენახა ბნელი ნათელით / გაშუქებული თეთრი გი-  
ორგი (ჩარკვ. 1976, გვ. 195);

უკრავდა ვილაც, უსმენდა თოვლი / ბნელი სითეთრით და  
მოწიწებით (ჭანტ. 1986, გვ. 97);

და მენანება ეს თბილი თოვლი (ჭანტ. 1986, გვ. 98);

და ფოთლის ყუნწში ჩაჯკნობილი სიცივის სითბო (კობ. 1993, გვ. 30);

შემხედე მაინც რა პატარა გოლიათი ვარ (სულ. 1986, გვ. 137);

და დაებრუნდები აგვისტოს ცხადში / გადარჩენილი მშვენი-  
ერ ხიფათს (სტურ. 1991, გვ. 87).

ეს და მსგავსი ოქსიუმორონები არათუ ართულენ, შეუძ-  
ლებელს ხდიან კონცეპტური ნიშნის გამოყოფას. სემანტიკურად  
ბუნდოვანია მეტაფორისკენ გადახრილი არაპერსონიფიცირებუ-  
ლი შესიტყვებები, როცა ისინი მეტყველების ობიექტის იდენტი-  
ფიკაციისათვის მეტად სუბიექტურია, ხოლო პრედიკატის იდენ-

ტიფიკაციისათვის – არაერთმნიშვნელოვანი, ამასთანავე, მოტივაცია უფრო შენიღბულია. რა მოტივაცია შეიძლება პქონდეს, მაგალითად, შესიტყვებას მობიზინგ ქარი (გაღ. 1959, გვ. 345)? ბიზინი – „ნელი ნიავისაგან ჯეჯილის, ბალახის და მისთ. ტალღისებური მოძრაობა (რხევა) და ამით გამოწვეული ბზინვაა“ – „ბიზინებს მთა და მინდორი, უქრის ნიავი გრილია“ (ი. დავით.). როგორც ვხედავთ, ქარის მხედველობითი აღქმის შედეგია აღნიშნული შესიტყვება: ბალახი არ ბიზინებს ქარის გარეშე. ქარის მოძრაობის კვალი – ბალახის ბიზინია, ამგვარი ფარული მოტივაციის დაძებნა შეიძლება ფრაზაში: „ტოტებს ქარისას გადაჰყვა მარტი“ (გაღ. 1959, გვ. 461). ტოტი ქარისა, ასევე, ქარის ვიზუალური ხაზია, ანუ წარმოიდგენთ გადახრილსა და მოქანავე ტოტს, ამ მდგომარეობაში მისი მოყვანა ქარს შეუძლია. ჩვენს ვარაუდს ამყარებს შემდეგი კონტექსტიც: „გახსოვს? ტოტი ქარისა / აქანებდა მთვარესა“ (გაღ. 1959, გვ. 546). მთვარის ქანაობის ილუზიის შექმნა მართლაც რომ შეუძლია ტოტს, რომელიც ირწევა. ფარული მოტივაცია ესთეტიკურ ეფექტსაც იფარავს. თუ მისი ამოცნობა ხდება, შეიძლება გაგების ერთგვაროვნებას მივადწიოთ, რადგან ერთი შეხედვით სემანტიკურად დაუკავშირებელმა სიტყვებმა პოეტური შესიტყვება შეადგინეს და მხატვრული სახე შექმნეს, რომელიც არცთუ ულოგიკო აღმოჩნდა. თვითონ ეს შესიტყვებებიც უკავშირდება ერთმანეთს იმ ლოგიკით, რომ ორივეგან ქარის ერთი და იგივე ნიშან-თვისება ჩანს: ქარი მოძრაობს და ამ მოძრაობით არხებს საგნებს. ეს თვისება უძველეს ტექსტებშია აღბეჭდილი და მას ქარის კონცეპტის კომპონენტად მივიჩნევთ.

ქარის სადაურობა და, საერთოდ, კუთვნილება გენიტივიანი მსაზღვრელით არის მოცემული და თითქმის ყველა ასეთი შესიტყვება ქარს მეტაფორულ სემას ანიჭებს:

იანვრის ქარმა ხეივანში თეთრად დაბერა (გაფრ. 1990, გვ. 105);  
ღრუბლები ჰგვანან ლაფიან ჩვარებს / მარტის ქარები მიაქანებენ (ლეონ. 1989, გვ. 19);

და მომდევს ქარი შორი აპრილის (ეარდ. 1959, გვ. 226);

მაისის ქარო (ეარდ. 1959, გვ. 38);

სექტემბრის ქარები ქრიან (ანა 1885, გვ. 107);

მოქპროდა ქარი სუსხიანი გიორგობისთვის (გაღ. 1959, გვ. 551);

დაბერავენ სულ მალე შემოდგომის ქარები (ჭანტ. 1986, გვ. 84);

საღამოს ქარი მოძახილი იყო ახოთა (გაღ. 1959, გვ. 115);

შემოგახვია შავი ზღვის ქარი (გაღ. 1959, 514);

წავა, გაჰყვება მთაწმინდის ქარებს (ჩიქ. 1975, გვ. 161);

და ანანავეებს ვარძიის ქარი / საქართველოს უძლეველ

- დროშებს (ანა 1985, გვ. 67);  
 დაქპრიან უდაბნოს ქარები (გალ. 1959, გვ. 500);  
 'ხღვისა ყვაეილებს უაღერსებს სამხრეთის ქარი (გალ. 1959, გვ. 476);  
 ჩვენ ზურგის ქარი ახლა გვიბერავს (ანა 1985, გვ. 366) ...  
 მოყვანილი ნიშუშები მეტ-ნაკლებად უზუსურია ქართული დისკურსისათვის, მაგრამ გვხვდება ოკაზიური სიტყვახმარებაც: მართლა იყო ქარიშხალი? / არა, ყაფრის ქარი (ლეონ. 1989, გვ. 34);  
 მთვარის ყვაეილი / ნელა ირწევა წყლის ქარისაგან (ლეონ. 1989, გვ. 143);  
 ჯირითის ქარში მესმოდა / ჟღეროდა შენი საყურე (ლეონ. 1989, გვ. 97).  
 თუ გენიტივიან კონსტრუქციაში მსაზღვრელი აბსტრაქტული სახელი ან მასდარია, რომელსაც, ასევე, განყენებული შინაარსი აქვს, ან საერთოდ, სიტყვაა, რომელსაც საგნობრივ-მატერიალური დენოტატი არ გააჩნია, შესიტყვება მეტაფორული იქნება: არა დაქპროლონ ნაესა ჩემსა ქართა ვნებისა (ბარ. 1945, გვ. 22);  
 განადგურების ქანაობს ქარი (გალ. 1959, გვ. 405);  
 აჰ, გრიმი, გრიმი, ლეეკოებს ისე / აღარ აღელვებს გრძობათა ქარი (გალ. 2 1966, გვ. 131);  
 შავი ნაღველის გეცემს შავი ქარი (ტ. ტაბ. 1966, გვ. 199);  
 ყრმობის ქარნო, ნეტა რად მაგონდებით? (გალ. 1959, გვ. 508);  
 რძეშეფურქვეული ბავშვობის ქარი (ლეონ. 1989, გვ. 81);  
 მიახლოვდება და ატოკებს გულს ტრფობის ქარი (გაფრ. 1990, გვ. 90);  
 ვიცი, რომ უფრთხი გაგიჟების სხვა ქარის ტრიალს (ტ. ტაბ. 1966, გვ. 176);  
 უბედობის მძლია ქარმა (ჭანტ. 1986, გვ. 47);  
 მკერდს იგრილებდა ოცნების ქარი (ჩიქ. 1975, გვ. 185);  
 ჭმუნვის ქარი გიტევს (ვარდ. 1959, გვ. 38);  
 ცოფიან რისხვის მოვარდა ქარი (ტ. ტაბ. 1966, გვ. 26);  
 შიშის ქარად ისახავენ / ახალ ბატონს მომავალსა (აკაკი 1988, გვ. 156);  
 ცეცხლის ქარები სივრცეებს წვავენ (ვარდ. 1959, გვ. 38);  
 გეყო, მხრებზე გეხვეოდეს / ვხობის ქარი (ლეონ. 1989, გვ. 74);  
 მ'სეი დაცხრა, ყვაეილების ქარია (ანა 1985, გვ. 53);  
 რომ ჩემს მწვერვალზე თოვლის ქარია (სულ. 1986, გვ. 6);  
 ახლა მეც ვაქებ ინდუსტრიის ქარს (ტ. ტაბ. 1966, გვ. 100);  
 მთელი სიმძიმე ეპოქის ქარის (გალ. 1959, გვ. 83).  
 სემანტიკური სტრუქტურის თვალსაზრისით არსებითი გან-

სხვაეებაა პირველი რიგის მაგალითებსა (იანვრის ქარი, სადამოს ქარი, ვარძის ქარი, წყლის ქარი ... ) და ახლა მოყვანილ ნიმუშებს შორის, სადაც რომანტიკულ-მეტაფორული სემა ქარს ემოციურ-ესთეტიკურად ტვირთავს (ამიტომაც არის ქარი ექსპრესივმა). აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ პირველ შემთხვევაში (იანვრის ქარი და ა. შ.) გრამატიკულადაც და აზრობრივადაც სინტაგმაში მთავარი სიტყვაა ქარი, გენიტივიანი ფორმა მხოლოდ სუბსტანტიური მსაზღვრელია, უფრო ზუსტად, არამხატვრული განსაზღვრებაა. მეორე შემთხვევაში კი (განადგურების ქარი და ა. შ.) სინტაქსურად დაქვემდებარებული სიტყვა გაბატონებულია აზრობრივად, რაც შეპირობებულია მისი სემანტიკით. აქ სუბსტანტიური განსაზღვრება არც მასალას აღნიშნავს, არც კუთვნილებას და არც დანიშნულებას. თუ უდაბნოს ქარი უდაბნოდან მონაბერი ან უდაბნოსათვის დამახასიათებელი (მშრალი, ცხელი ) ქარია, სიშორის, გაგიჟების, უბედობის და ა. შ. ქარი ქარი კი არ არის, არამედ ქართან რაღაცით მიმსგავსებული სიშორეა, გაგიჟება, უბედობაა რა შეიძლება იყოს ეს „რაღაცა“?

როცა ზემოთ განვიხილავდით სწეულებათა დასახელებასთან დაკავშირებით სიტყვა ქარის გამოყენებას, დ. ჩუბინაშვილის სიტყვები მოვიყვანეთ: „ქარი აგრეთვე ნიშნავს სატიკივარსა, რომელი ჟამ-ჟამად აეშლება კაცსა“, – ეს ჟამ-ჟამად აშლა, წამოვლა ქარის თვისებაა და აქ თითქოს თავდაპირველი მეტაფორულობის საფუძველი ჩანს, ისევე როგორც შიშის ქარის შემთხვევაში. ამ გამოთქმებში რეგულარული გამოყენების გამო მხატვრული სახე ჩამქრალია (შდრ. აკაკის: „რომ შიშის ქრად ისახავენ ახალ ბატონს მომავალსა“), ისინი მკვიდრ, ფრაზეოლოგიურ ერთეულებად იქცნენ. ზემომოყვანილი პოეტური შესიტყვებები ინდივიდუალური სიტყვაზმარების ნიმუშებია, რომლებსაც „პოეტურობა“ ჯერ არ დაუკარგავთ, რაც ამნელებს მათში კონცეპტური ნიშნის გამოყოფას. ფაქტობრივად, ეს შეუძლებელიც უნდა იყოს, რადგან საქმე აქ რეალურ საგნებს კი არ ეხება, არამედ საგანთა და მოვლენათა სახეებს ჩვენს ცნობიერებაში. თვითონ ქარიც ხომ, განსხვავებით ბუნების სხვა მოვლენათაგან, უხილავი, უფერო, უსუნო, უგემოოა, მაგრამ ამავე დროს დიდი ძალისა და ხმის მქონე, რის გამოც შორეულ წარსულში ადამიანი მას ზებუნებრივ ძალას უკავშირებდა, უფრო ზუსტად, სულს (შდრ. სულისა და ქარის სინონიმია ბიბლიაში). ეს მის „იდუმალებას“ ქმნიდა, შემდგომში – „რომანტიკას“, რასაც აძლიერებდა მხატვრული კონტექსტები, რომლებიც, თავის მხრივ, ზრდიდნენ მის „პოეტურობას“. ეს რომანტიკულ-პოეტური სემა, რომელიც ქარმა შეიძინა, არის, ჩვენი აზრით, ის ერთ-ერთი „რაღაც“, რაც ორ, ერთმა-

ნეთისგან დაშორებულ, სიტყვასაკავშირებს და ეს კავშირი შე-  
სიტყვების მეორე წევრსაც „პოეტურობას“ სძენს. გენიტიური  
კონსტრუქციის კომპონენტთა ურთიერთმიმართება ერთდროულად  
წარმოაჩენს „ქარის“, როგორც ერთ-ერთი კომპონენტის, ნორმა-  
ტიულ და მეტაფორულ სემანტიკათა შერწყმას. აღნიშნულმა  
კონსტრუქციამ ქარს ერთმანეთისგან სრულიად განსხვავებული  
მთვლენების (მაგ., ინდუსტრიის ქარი, ტრფობის ქარი, ეხლების  
ქარი ...) დახასიათების უნარი შესძინა. ყოველივე ეს გვაძლევს  
საფუძველს, ვთქვათ, რომ ქარს მეტაფორიზაციის დიდი უნარი  
აქვს. მსაზღვრელ-საზღვრულის ზემოთ განხილულ კონსტრუქცი-  
ებში (მაგ., დაღლილი ქარი, ქარის ხარხარი) ქარის გაპიროვნე-  
ბას მეორე წევრი ახდენს გაპიროვნების მარტივი მექანიზმით: ის,  
რაც ახასიათებს ადამიანს, უნდა მიეწეროს ქარს. ეს წესი ერთა-  
დერთი და უნივერსალურია, ის არ არის დამოკიდებული ქარის  
სემანტიკაზე. ყველაფრის გასულიერება და პერსონიფიკაცია შე-  
იძლება. აღნიშნული წესის სიმარტივე სემანტიკური გამჭვირვა-  
ლობის საფუძველია. ამ მხრივ „გაუპიროვნებელი“ შესიტყვებები  
უფრო ბუნდოვანია, მაგ., ქარის სფინქსები (გაფრ. 1990, გვ. 59),  
ფერადი ქარები (გალ. 1959, გვ. 508) და სხვ., სადაც მოტივაცია  
შეიძლება შენიღბული იყოს, მაგრამ მისი ამოცნობა შეიძლებო-  
დეს (შდრ. ქარის ტოტი). თუ სიტყვათშეხამების შედგენის ერთა-  
დერთი მოტივაციაა, იყოს რაც შეიძლება ალოგიკური და მოუ-  
ლოდნელი (ვთქვათ, ასეთი: „ქარის გამონაშუქი“, „მოკაშკაშე ქა-  
რი“), მაშინ არც საზრისთან და არც მხატვრულ სახესთან არ  
გვექნება საქმე. აქ სინტაქსური დაკავშირება არც ერთ წევრს  
არაფერს მატებს სემანტიკური თვალსაზრისით.

სულ სხვა ვითარებაა გენიტივიან კონსტრუქციაში, სადაც  
ქარი საზღვრულია, ის, გარდა იმისა, რომ „პოეტურ სემას“ შეი-  
ცავს, ავლენს მეტაფორიზაციის უნარს და გარკვეულ ინტენსიფი-  
კატორადაც გვევლინება სინტაგმაში შემავალი მეწყვილე წევრი-  
სათვის – „ჭმუნვის ქარი“ მეტია, ვიდრე „ჭმუნვა“, ასევე „რისხვის  
ქარი“, ვიდრე „რისხვა“, „უბედობის ქარი“, ვიდრე „უბედობა“ იმი-  
ტომ, რომ ქარს შეუძლია შეტევა, მოვარდნა, ძლევა; „ეხლების ქა-  
რი“, „ყვავილების ქარი“ უფრო ბევრი „ეხო“ და უფრო ბევრი ყვა-  
ვილია, ვიდრე გრამატიკული ფორმით გამოხატული სიმრავლე.

დაბოლოს, ვიდრე კვლევის შედეგებს შევაჯამებდეთ, გვინ-  
და შევეხოთ იმას, თუ როგორ ხდება ქარის მითოლოგიური ხედ-  
ვის კულტურულ-ესთეტიკური გარდასახვა, რასაც ისევ პოეზიის  
ნიმუშებით ვაჩვენებთ. ქარისადმი, როგორც ცოცხალი ძალისა-  
დმი, მიმართვის მაგალითი ჩვენ ზემოთ ბიბლიიდან მოვიყვანეთ:  
„აღდეგ, ჩრდილოო (ჩრდილოეთის ქარო) და მოვედ, ბლუარო (სა-

მხრეთის ქარო), მოკბერე მტილსა ჩემსა და დიოდენ ნელსაცხე-  
ბელნი ჩემნი“. ქარის პერსონიფიცილება პრედიკაციის, საერთოდ  
სხვა სიტყვასთან მიმართების გარეშე მხოლოდ ამგვარ და ერთ-  
დერთ შემთხვევაში შეიძლება შეგვხედეს, როცა ის წოდებით  
ბრუნვაშია და ფუნქციურად მიმართვას გამოხატავს:

მე ქარიშხალთან შებმა მინდა, / დაქროლე, ქარო! (გალ.  
1959, გვ. 27);

ქარო, მიუვალს კლდეზე დადგი / ჩემი მიწური (ანა 1985,  
გვ. 80);

შთამბერე, ქარო (ანა 1985, გვ. 105);

ქარო, მოიტა ატმის ყვავილი! (იქვე, გვ. 17);

ო, ყოველად ძლიერო ქარო, / თუ გიყვარს, უთხარი ბარემ!  
(იქვე, გვ. 105);

გულში ნისლიან, ქარებო, / ცრემლების ნამად მძივდებით  
(იქვე, გვ. 312).

ამგვარად, ქარის კონტექსტთა პარადიგმის განხილვამ  
გვიჩვენა, რომ იგი კულტურული კონცეპტია, რადგან კონცეპტის  
სტრუქტურის სამი კომპონენტი აქვს: ა) ძირითადი (აქტუალური)  
ნიშანი: ქარი ჰაერის სწრაფი მოძრაობა; ბ) დამატებითი (პასიუ-  
რი, ისტორიული) ნიშანი: ქარი, როგორც ბუნების ძალა და ბუნე-  
ბის იდუმალება, როგორც წარმავლობის, დამოუკიდებლობის, გა-  
წმენდის, განახლების, სიმხნეის, სიმსუბუქისა და სისწრაფის  
სიმბოლო; გ) შინაფორმა (ჩვეულებრივ გაუცნობიერებელი) (სტე-  
პანოვი 1997, გვ. 21): ქარის საშუალებით გადმოიცემა სივრცით-  
დროითი შეგრძნებები, ადამიანის შინაგანი შფოთვა, აგრეთვე  
იგი დამაკავშირებელი რგოლია მიწასთან, წყალთან და ჰაერთან.  
ქარი, როგორც ქართველი ადამიანის გარემომცველი სინამდვი-  
ლის მოვლენა, შედის მის ცნობიერებაში და იქ გარდატეხის შე-  
დეგად იძენს რთულ კონცეპტუალურ მეტაფორათა მნიშვნელო-  
ბებს. ქარის სახე შევიდა მხატვრული აზროვნების სისტემაში,  
შეიძინა მეტაფორულ-რომანტიკული სემა და მაინტენსიფიცირე-  
ბელი ფუნქცია. ქართულ დისკურსში შემუშავებულია ქარის  
ღრმად პოეტური, ესთეტიკური ფილოსოფია. ყოველივე ამის ერ-  
თობლიობა ქმნის კონცეპტს, რომელსაც ერის სულიერი სახის  
ანაბეჭდი აქვს.

**13.2. ნათლის სვეტი.** ნათლის სვეტი, როგორც გარკვეული  
საზრისი (კონცეპტი), ერთ-ერთი შემადგენელია ნათლის (სინათ-  
ლის) კონცეპტისა, რომლის აღწერასა და სტრუქტურის აგებას  
აქ არ შეეუდგებით – ნათლის ესთეტიკისა და ქრისტიანული  
სიმბოლიკის საკითხებთან დაკავშირებით ცნობილია ქართველ

მეცნიერთა შეხედულებები (ე. ნოზაძე, რ. სირაძე და სხვ.). ნათლის სვეტი იგივე ნათელია, წარმოდგენილი სვეტის ფორმით. ჩვენი მიზანია განვიხილოთ იგი როგორც ეროვნული კონცეპტოსფეროს ნაწილი, კულტურული კონცეპტი.

საკვლევი შესიტყვება უმცირესი კონტექსტია, სადაც სიტყვა სვეტი მასთან გრამატიკულად და სემანტიკურად დაკავშირებულ მეორე სიტყვასთან ერთად განიხილება. ეს მეორე სიტყვა – ნათელი, პირველის სემანტიკურ ძვრებს იწვევს. აქ „პირველი“ და „მეორე“ პირობითად შეიძლება ვიხმაროთ, რადგან, როცა სემანტიკურ მიმართებაზეა ლაპარაკი, მნიშვნელობა არა აქვს არც სიტყვათა განლაგების რიგს და არც იმას, რომელი სიტყვაა სინტაქსურად საყრდენი და რომელი მასზე დამოკიდებული. წარმმართველი სიტყვა შესიტყვებაში შეიძლება სინტაქსურად დამოკიდებული იყოს (შდრ.: ეჭვის ჭია – ეჭვს, აბრეშუმის ჭია – ჭიას). ამასთანავე, სემანტიკური მიმართება ცალმხრივი როდია, იგი ურთიერთმიმართებაა ორ სიტყვას შორის, რომლებიც ერთმანეთის მიკროკონტექსტებს წარმოადგენენ და ერთმანეთის სემანტიკურ სტრუქტურებში „მონაწილეობენ“.

ქველის განმარტებით, სვეტი საგანგებო კვარცხლბეკზე დადგმული ან მიწაში ჩარტობილი სწორი ძელი ან ქვის, აგურის და მისთ. მაღალი და ვიწრო ნაგებობაა. მას ეყრდნობა ტერი, კოჭი, აივანი და სხვ., ასევე – მოედანზე ან ქუჩაში აღმართული ასეთივე ნაგებობა რაიმე ისტორიული ამბის აღსანიშნავად. ბიბლიის ლექსიკონშიც ეს პირდაპირი მნიშვნელობა აქვს სვეტს, სვეტებს (ძელებს, ძეგლებს) მაშინაც აღმართავდნენ რაიმეს გასახსენებლად და ღირსსახსოვარ მოვლენათა აღსანიშნავად (იხ. ოშიაძე ს. 1997, გვ. 45). იქვე გადატანითი მნიშვნელობით უხმარიათ ზეცათა შეურყევლობის, მიწის შეურყევლობის, ეკლესიის, ქრისტეს, ქრისტეს მიერ განმტკიცებულ წმინდანთა აღსანიშნავად (ბიბლ. ლექს. I 2000, გვ. 142). ამგვარად, სვეტის კონცეპტში აქტუალური კომპონენტია ის, რომ იგი მიწიდან ზევით აღმართული მყარი ნაგებობაა, რომელიც ამყარებს ყველაფერს, რაც მას ეყრდნობა.

სვეტის გადატანით მნიშვნელობას ქველი ასე განმარტავს: საერთოდ, გრძლად და ვერტიკალურად აღმართული ან მოძრავი რამ (სითხე, ბოლი და სხვ.).

სახურაზე კვამლის სვეტი ამართულიყო (ს. კლდ.);

ატყდა საზარელი ქარი და გრიგალი, დატრიალდა თოფლის სვეტი (თ. რაზიკ.);

ნამქერის სვეტი და სვეტი / ნისლივით ცაში ტრიალებს (ვაჟა I 1961, გვ. 14).

ბიბლიის წიგნებში გეხედება ღრუბლის სვეტი, რომლიდანაც უფალი ელაპარაკება მოსეს და აჰრონს „და სუეტითა ღრუბლისათა ეტყოდა მათ“ (ფს. 98:6). ღრუბელი თან სდევდა ისრაელთ მთელი მოგზაურობის მანძილზე უდაბნოში: „ხოლო ღმერთი უძღოდა მათ დღისი უკუე სუეტითა ღრუბლისათა და არა მოაკლდა სუეტი იგი ღრუბლისა დღისი და სუეტი ცვეცხლისა ღამე ყოელისა ერისა (გამ. 13:21-22).

სვეტისა და ნათლის სემანტიკური მიმართება მკვიდრდება და ხშირად იხსენიება უკუე ქრისტიანულ ლიტერატურაში. „ვეფხისტყაოსანში“ იგი რამდენიმეგან გეხვდება:

მათ სამთა შვიდნი მნათობნი ჰჳარვენ ნათლისა სვეტითა (1409);

ინდოეთს ზეცით სინათლე ჩადგა, მართ ვითა სვეტია (1617);

სად წაჰხე და სად დაჰკარგენ სინათლისა ეგე სვეტნი? (821).

პირველ ორ ტაეპში ზეციურ სინათლეზეა ლაპარაკი, სვეტისა და ნათლის სემანტიკური მიმართება ქრისტიანულ ლიტერატურაში დამკვიდრებული მიმართებაა. 1617-ე სტროფი იმითაც არის საინტერესო, რომ მასში გახსნილია მეტაფორის – (სი)ნათლის სვეტი – შექმნის მექანიზმი, იგი მეტაფორიზაციის ეტაპზე – შედარებაზე – მიუთითებს: სინათლე აღწერთად არის შედარებული სვეტთან. შედარებაში შესადარებელი (სვეტი) და შედარებული (სინათლე) ავტონომიურობას ინარჩუნებენ, მაშინ როდესაც, მეტაფორაში აღნიშნული ელემენტების შეუქცევადი გარდასახვა გვაქვს პოეტურ სინამდვილედ. ამასთანავე, აქ არსებითია სტრუქტურის ელემენტთა ურთიერთშესატყვისობის არა რეალობა, არამედ მესამე მნიშვნელობის აქტუალიზაციის პროცესი. ამიტომ შედარება უფრო ახლოა ემპირიულ სინამდვილესთან, მეტაფორა კი – პოეტურთან. აღნიშნული რელიგიურ-კულტურული კონცეპტი კოგნიტიური მეტაფორის ნიმუშია.

821-ე სტროფში ავთანდილის სიკეთე-სიქველე იგულისხმება, რაც თან გაჰყვა ავთანდილს, როცა ის როსტევეანს გაეპარა ტარიელის საძებნელად.

ტარიელი ნესტანთან პირისპირ შეყრის გამო ამბობს:

გულსა ბნელი განმინათლდა, ზედა ლხინი ადგა სვეტად (409).

უკ. ბერიძის განმარტებით, ტაეპის აზრია: „გულს ბნელი გამინათდა და ლხინი სვეტად დამადგა“ (ბერ. 1974, გვ. 142). უფრო ზედმიწევნით: გულს ბნელი გამინათდა, ზედ (გულს) ლხინი ადგა სვეტად. ნ. ნათაძე ამგვარ კომენტარს გვთავაზობს: „რუსთაველის მიერ ნახმარი პოეტური სახე მიგვანიშნებს, რომ ტარიელის გულში სიხარული („ლხინი“) ნათლის სვეტივით ჩადგა“ (რუსთაველი 1974, გვ. 134). „ლხინი სვეტად“ არ განდებოდა, რომ არ ყოფილიყო ნათლის სვეტი, ის კი თავის მხრივ და თა-



ვის დროსაც წარმოშვა სხივთა ნაკადის ვიზუალურმა მსგავსებამ ხის (ქვის) სვეტთან, ხოლო, მეორე მხრივ, ნათლის სვეტი, როგორც ციდან დედამიწაზე დაშვებული სინათლე და სითბო, გააზრიანდა უზენაესის წყალობად, მისი კეთილი განწყობის ნიშნად და ამიტომ სიხარულის მომტანად.

ქართულ დისკურსში აღნიშნული კონცეპტი იმავე ნიშნებით იხმარება, მაგალითად გურამიშვილთან:

ცათა შინა ისრაელთა საზღო უწყიმეო, / ეგრეცა ნათლის სვეტითა ღამე ავლინეო (გურ. 1980, გვ. 118);

შავებრალდი, თავს დამადგა, ვით ბნელს, ნათლის სვეტი (იქვე, გვ. 180). ამ უკანასკნელი სტრიქონის, რომელიც მოგვყავს ლექსიდან „ზუბოვკა“, ასეთ ინტერპრეტაციას გვაწოდის რ. სირაძე: „ზუბოვკელი ქალი – „სიყვარული“ ვითარცა მედიუმი – მაცხოვარი. ეს მედიუმი ღვთისგან მომდინარე ანგელოზური ძალაა („ძალი ღვთისა“), რომელიც აკავშირებს კაცობრიუსა და ღვთაებრიუს „ნათლის სვეტი“ სიყვარულია“ (სირაძე 2005, გვ. 55).

ილია ჭავჭავაძის „განდევილში“ ნათლის სვეტი ღვთის ნიშანია, რომლითაც ამოწმებს განდევილი თავის უცოდველობაცოდვიანობას:

იმ სარკმლით სხივი მისი სენაკში / სვეტად ბრწყინვალედ ჩაეშვებოდა (ილია 1957, გვ. 155);

და კვლავ მზის სხივი იმავე სვეტად / ქნახა სარკმლიდან გადმოშვებული (იქვე, გვ. 168).

ამგვარად, ნათლის სვეტის კონცეპტური კომპონენტები იქნება: ა) ძირითადი ნიშანი – ზემოდან დაშვებული სინათლის სოლი (სხივი), ბ) დამატებითი ნიშნები: ღვთის ნიშანი, ღვთის წყალობა, მადლი, სიკეთე, სიხარული. ფრაზეოლოგიური გამოთქმები ნათელი დაადგება („მამაჩემს დაადგეს ნათელი, მე შენ დღე დაგაყენო! – ა. ბელ.), ნათელს დააყენებს („დმერთო, ნათელი დააყენე ჩემს დედ-მამას“ – რ. ერისთავი), რაც ცხონებას ნიშნავს, ნათელი ჩაუდგება გულში – სიხარულით აივსება, ნათელი ფერები – მხიარული ფერები, მოწმობენ, რომ ქართულ ცნობიერებაში ნათელი, რომელსაც ხშირ შემთხვევაში ქრელიგიურ-მსოფლმხედველობრივი დატვირთვა აღარა აქვს, ქართული კულტურის ფაქტია. მისი, როგორც საზრისის, კონცეპტის სტრუქტურის აგებისათვის გარკვეული მნიშვნელობა ექნება ნათლის სვეტის კონცეპტს, როგორც მის „ინტერპრეტატორსა“ და „ანალიზატორს“ (რ. პაეილენისის ტერმინოლოგიით – პაეილ. 1983, გვ. 100-102).

13.3. ბედი. სამყაროს კონცეპტური სურათის აგებაში დიდი ადგილი უკავია ბედის კონცეპტს, რომელიც ცნობიერების უმნიშვნელოვანესი კატეგორიაა. ქართველის ენობრივ ცნობიერებაში ბედი არსებობს როგორც სავსებით რეალური – ადამიანი გრძნობს მის თვისებებს, მის გამოვლინებას, რასაც გამოხატულება აქვს ქართულ ენასა და დისკურსში. ვიდრე აღნიშნული კონცეპტის აღწერას შეეუდგებოდეთ, ვნახოთ, რას წერს ი. სურგულაძე ბედის შესახებ „ქართულ საბჭოთა ენციკლოპედიაში“: „ბედი, ბედისწერა – რელიგიურ-ფილოსოფიური იდეალისტური წარმოდგენა, რომელსაც საფუძვლად უდევს რწმენა ადამიანზე ბრმა ძალების (ხაზგასმა ყველგან ჩვენია – ს. ო.) ბატონობისა. ამ შეხედულებით ადამიანთა ბედი წინასწარ არის განჩინებული განგების მიერ. ქართველთა რელიგიური წარმოდგენით ადამიანის დაბადებისთანავე ცაზე ჩნდებოდა მისი ბედის ვარსკვლავი; ახალშობილს „ბედისმწერლის“ ხელით შუბლზე ეწერებოდა მომავალი ცხოვრება, ცხოვრების ყველა მომენტი, რომელთა შეცვლა მოკვდავს არ შეეძლო. იმავე შეხედულებით ამქვეყნიურ საქმეებს ხშირად „სულეთის“ ღმერთიც განაგებდა. ქართველ მთიელებში გავრცელებული რწმენა-წარმოდგენებით „სამზეოში“ ისეთი არაფერი ხდებოდა, წინასწარ „სულეთში“ რომ არ ყოფილიყო გადაწყვეტილი. „სულეთის“ ღმერთს ემსახურებოდნენ „მწერელნი“, „ბედის მწერლები“ ან „წერა-მწერალნი“, რომლებიც ბედის წიგნის მონაცემების მიხედვით „იბარებენ სულეთში“ ადამიანებს. ანალოგიური წარმოდგენები გავრცელებული იყო აღმოსავლეთისა და ევროპის ხალხებშიც. ქართული წარმოდგენები ბედზე განსაკუთრებით ახლოს დგას შუამდინარეთსა და ანტიკურ სამყაროში გავრცელებულ რწმენებთან“ (სურგ. 1977, გვ. 265).

ავტორმა აქ ნათლად ჩამოაყალიბა ბედის, როგორც კულტურული კონცეპტის არსებითი ნიშნები, რომლებიც გამოხატულია ქართულ ენაში და რომლებიც აქტუალურია ქართულ დისკურსში, როგორც კულტურულად მნიშვნელოვანი და აქსიოლოგიურად დატვირთული ნომინაციის შინაარსობრივი შემადგენლები.

იმის რწმენა, რომ ბედი ბრმა ძალების ბატონობაა, ქართველმა ხალხმა პარემიულად ასე გამოხატა: „ბედი ბრმაა – დამჯერებელს შეხედებისო“, ბედის წინასწარ განჩინებისა და გარდაუვლობის შესახებ ნათქვამია: „კაცი თავის ბედს ვერ გაეჭყვავო“; „ჩამოსხდებიან ყორნები, არ გაირევენ ძერასა, / კაცი ვერსაით წაუვა თავის ბედსა და წერასა“ (ხალხ.); „თავის ბედს კაცი ვერ შემოუფლის“; „ძალად ბედს ვერვინ იშოვისო“; „ყველა ბედით არისო“ და სხვ. მოკვდავს ბედის შეცვლა არ შეუძლია: „განგებულების ისარი საცერეთ განატყორცნია, / რა მივა, აღარ

დასცდება, იფაროს ფარი ოცია“. ბედის ვარსკვლავი, ფრაზეოლოგიურ გამოთქმად ქცეული, ფართოდ გამოიყენება და მიუხედავად რეგულარობისა, ის მაინც მხატვრულ სახედ აღიქმება პოეზიაში: „რად მრისხანებ, ჩემი ბედის ვარსკვლავო?“ (ნ. ბარათ.); „ვინა სთქვა საქართველოზე: ეგ არის – ლომი კედებაო, / ჩაუხდა ბედის ვარსკვლავი, მალე მზეც გაუქრებაო?“ (ბაჩ.); „მიეზგზავრება იმედი ჩემი / ბედის ვარსკვლავის სადარებელი“ (გალ. IV, გვ. 151); „მოარხევდა „თავო ჩემო“ /... ფერმოდრუბულ ბედის ვარსკვლავს“ (გალ. IX, გვ. 27); „რა გეარად ნასკევას / აქ ბედის ვარსკვლავს / უამინდობა“ (გალ. XI, გვ. 255).

ბედი სინონიმთა ფართო წრეს ქმნის: ბედისწერა, წერა, ბედ-იღბალი, სვე, სვე-ბედი, განგება, ხვედრი, წილი, იღბალი, ყისმათი, ნასიბი, ეტლი, ვარსკვლავი ... ისინი აელენენ ბედის, ასე ვთქვათ, ელფერებს, რომელთაგან ზოგი სტილისტიკური ხასიათისაა, ზოგში სემანტიკურ-ნიუანსობრივი, ზოგში კი აქსიოლოგიური განსხვავება ჩანს, მაგრამ არსებითი კონცეპტური ნიშნები თითოეული მათგანის ცნების შინაარსში იგულისხმება. აღვნიშნავთ, რომ სიტყვა ბედი პრედიკატის გარეშე აღებული არც კარგ ბედს ნიშნავს და არც ცუდს (შდრ. კარგი ბედი, ცუდი ბედი), მაგრამ უბედო (ვისაც ბედი არა აქვს, ბედი არ სწყალობს) – უბედურს, ბედშავს აღნიშნავს; ასევეა ყისმათი, იღბალი, რასაც ვერ ვიტყვით განგებაზე, ხვედრზე, ბედისწერაზე (წერაზე). ბედისწერისა და ბედის მიმართება, ჩვენი აზრით, შეიძლება ასეთი იყოს: ბედი აუცილებლად ბედისწერა არ არის. მართალია, ორივე წინასწარ არის განსაზღვრული და ადამიანს არ შეუძლია მათი შეცვლა, მაგრამ ბედს თითქოს განაჩენი გამოაქვს, ხოლო ბედისწერა ამ განაჩენს აღასრულებს. აღასრულებს იმას, რაც „ბედის წიგნში ჩაწერეს“ წარსულში. ბედი ყოველთვის თან დაჰყვება ადამიანს, ადამიანიც ბედს ეძებს, მას ბედის იმედი აქვს, ბედისწერის კი ეშინია: „ჩვენი ცოლ-ქმარნი შიშით და კრძალვით ელოდებოდნენ, ჩვენი ბედისწერა რას იტყვისო“ (ილია). საბედისწერო შეცდომა, საბედისწერო ნაბიჯიც დამლუპველია. ამგვარად, ბედისწერა უფრო უღმობელია, ის ბედივით მოლოდინი არაა, უფრო – განხორციელებაა. ამბობენ: „კარგი ბედი“, „ცუდი ბედი“, არ ამბობენ; „კარგი ბედისწერა“, „ცუდი ბედისწერა“. არის გამოთქმა ბედისწერა (წერა) აიტანს, ანუ თავის დაღუპვას თვითონვე შეუწყობს ხელს, ამას არ იტყვიან ბედის შესახებ. წერა, რომელიც ყველაზე ახლოს სინონიმურ რიგში ბედისწერასთან დგას, ქმნის მყარ გამოთქმებს: მისი წერაა (მისი მსხვერპლია, მისი კერძია), წერა გახდა (მსხვერპლი შეიქნა), წერას (მო)ხდის (სხვის უბედურებას იკისრებს), სადაც ბედისწერით ჩანაცვლება

შეუძლებელია. რაც შეეხება ბედისა და განგების მიმართებას, ამაზე ქვემოთ ვისაუბრებთ, როცა „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით აღწეროთ აღნიშნულ კონცეპტს.

ბიბლიის მიხედვით, განგება არის განგება ღვთისა, რომელიც ყველაფერზე ვრცელდება. ის ზოგჯერ მიუწვდომელი და საიდუმლოებრივია, მაგრამ ყოველთვის – მართალი. იგი ცხადად ჩანს ყველა შემთხვევის წარმართვაში, ცუდი გეგმების ჩაშლაში. არავის შეუძლია წინ აღუდგეს ან წინააღმდეგობა გაუწიოს მას. ის აღსაესება მადლითა და ქვეყანაზე ზრუნვით. მხოლოდ ბოროტნი უარყოფენ ღვთის განგებას, მაგრამ თვითონაც ღვთის განგების აღსრულების ერთ-ერთ საშუალებას წარმოადგენენ (ბიბლ. ლექს. 2000, გვ. 170-172).

ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფიული თხზულებებიც ღვთის განგების (განგებად, განგებულებად ღმრთისაჲ) ცნებაში იმავე შინაარსს დებენ: „ესე იქმნა განგებითა ღმრთისაჲთა“, „ნი-ნო დარჩა განგებითა ღმრთისაჲთა“, „ესე განგებულებად იყო სა-ღმრთოჲ“, „განგებულებამან საღმრთომან აღძრა სული მისი“ და სხვ. (აგიოგრ. 2005, გვ. 118-120).

ქველი განგებას განმარტავს როგორც „ცრუმორწმუნეობრივი წარმოდგენით – უხენაესი არსების მოქმედებას ქვეყნად, – უხენაეს ძალას, ნება-სურვილს, ბედისწერას || უხენაეს არსებას, ღმერთს“.

ზემოაღნიშნულ ლიტერატურაში ბედი, როგორც ლექსიკური ერთეული, გავრცელებული არ არის, ამიტომ აქ ბედისა და განგების მიმართებაზე ლაპარაკიც არ შეიძლება, „ვეფხისტყაოსნის“ კი ორივე იხმარება, ამასთან, ბედი ბევრად უფრო ხშირად, ვიდრე განგება. პოემაშიც განგების გარეშე არაფერი ხდება, მას ვერაფერს შეცვლის, ის ღვთის წინასწარი გადაწყვეტილებაა:

ულმრთოდ ვერას ვერ მოვაწევ, ცრემლი ცუდად მეღინების,  
განგებასა ვერვინ შესცვლის, არ-საქმნელი არ იქმნების (190);  
განგებაა, დღესცა მომკლავს, ქვემცა სადა დავიმალუ?! (438);  
არ თუ იცი, უგანგებოდ არა კაცი არ მოკედების? (903);  
რაცა ღმერთსა გაუგია თავსა ჩემსა გარდასაველად,  
გარდამხდეს და შემოვიქცე, აღარ დამრჩეს გული აელად (796);  
უგანგებოდ ვერას მიზმენ, შე-ცა-მებნენ ხმელთა სპანი,  
განგებაა, არ დაერჩები, ლახეარნია ჩემთვის მზანი (1039);  
თავსა ჩემსა გაგებული იქმნას, რაცა ღმერთსა უნდეს,  
მანე ქმნას და გამიმარჯვდეს, თქვენი თქვენკე და-ვე-ბრუნდეს (740).

განგების დეფინიციისათვის განსაკუთრებით საინტერესოა პოემის ის ადგილი, როცა მეკობრეების დამარცხების გამო ვაჭრები აეთანდღლს მადლობასა და ქებას ეუბნებიან:

„შენგან დაგორჩით ჩვენ ყველანი ფათერაკსა ეზომ ძნელსა“ (1049);  
ყმაბან უთხრა: „მადლი ღმერთსა, შემოქმედსა, არსთა მხადსა,  
ვისგან ძალნი ზეციერი განაგებენ აქა ქმნადსა,  
იგი იქმენ ყველაკასა, იდუმალსა, ზოგსა ცხადსა;  
ხამს ყოელისა დაჯერება, ბრძენი სჯერა მოწვენადსა“ (1050).

ავთანდილის სიტყვების აზრი ასეთია: მადლობა მე კი არ  
მეკუთვნის, არამედ ღმერთს, ვისი ბრძანებითაც ზეციერი ძალები  
(ანგელოზები) ამქვეყნად ყოველ მოქმედებას განაგებენ, ჩვენ კი  
უნდა „დაეჯერდეთ“ ღვთის გარდაუვალ განჩინებას, ბრძენი მო-  
სახდენს მიიღებს, არ შეეწინააღმდეგება. ამ წარმოდგენის მიხედ-  
ვით, ღვთის განგება ზეციური ძალების „ხელით“ სრულდება,  
ღმერთი ანგელოზების საშუალებით მართავს (განაგებს) ქვეყ-  
ნას. რა ადგილს შეიძლება იკავებდეს ბედი ღმერთსა, მის განგე-  
ბასა და ანგელოზებს შორის? მოვიყვანთ კიდევ ერთ სტროფს,  
სადაც ავთანდილი ამჯერად ტარიელს მიმართავს:

არას გარგებს შეჭირვება, რომ სჭმუნვიდე, რა გერგების!  
არ თურ იცი, უგანგებოდ არათ კაცი არ მოკედების?  
მზისა შუქთა მომლოდინე ვარდი სამ დღე არ დაჭნების.  
ბედი ცდაა, გამარჯვება, ღმერთსა უნდეს, მოცაგხედების (912)\*.

სტროფის მთლიანი კონტექსტიდან გამომდინარე, აზრი არა  
აქვს შეჭირვებას იმიტომ, რომ უგანგებოდ მაინც არაფერი მო-  
ხდება, განგებას უნდა დაელოდო, ბედი ღმერთსა, (მო)ცდაა გან-  
გებისა, თუ ღმერთს ენდომება – გამარჯვება მოგეცემა, მოგენი-  
ჭება. რუსთაველი არ იძლევა განგების შეფასებას, არ ამბობს  
მასზე, რომ იგი კარგია ან ავია, ბოროტია, მით უფრო – უსამარ-  
თლოა. პოემის გმირები არ ემდურებიან განგებას, არც მადლობას  
უხდიან (ღმერთს – კი: „მადლი ღმერთსა“), არც ვედავებიან, არც  
ეშინიანთ მისი.

სრულიად სხვა დამოკიდებულება ჩანს ამ თვალსაზრისით  
ბედთან მიმართებით.

ბედი შეიძლება იყოს აგი, შავი, უბედო:

მაგრა ავის ბედისაგან ჩემი რამცა გამიკვირდა! (846);  
თავსა ესტიროდი, ვიტყოდი, ბედითა შეტად ავითა:  
„მზე თუ არ ენახო, არ ვიცი, ვიარო ვითა და ვითა!“ (404);  
ვაზირი გაწბილებული მივა ბედითა შავითა (763);

\* სტროფი მოყვანილია იმ გამოცემიდან (რუსთაველი 1974), რომელშიც,  
1957 წლის გამოცემისაგან განსხვავებით, ბოლო ტაქში ტექსტი ზუსტდება ასე:  
ბედი ცდაა, გამარჯვება, ნაცვლად – ბედი, ცდა და გამარჯვება – (რუსთაველი  
1957, სტ. 903).

ეკადრე: „მზეო, ბედმან შაგმან  
ვით მიმუხთლა, პხედავ, რულად!“ (1174);  
ესენი ჩემთვის მის გამო ტურფანი სანახავნია,  
თუცა თუ ფერად ბედისა ჩემისა მსგავსად შაგნია (1291);  
ბედი უბედო – ჩემზედა მიწყვი ავისა მქმნელია (1175);  
ღარიბი ვინმე, შემსწრობი ვარ უბედოსა ბედისა (1141);  
ბედი ჩემი უბედური, – ვთქვი,  
თუ, – ჯერთცა ვერ გამეფდა! (405).

ვისაც უბედო ბედი აქეს, ის უბედურია:

თვითცა მოკედა უბედური, მართ საცოცხლოდ არად ვარგა (1585);  
ამას მით ვაზრობ, მინახავს მე უბედურსა შობილსა (849).

„თქვეს: ესე ნიშნად გვეყოფის, ვართო კარგითა ბედითა“  
(1371), ამბობენ ტარიელი და ავთანდილი, როცა გამოქვაბულში  
ნაპოვნ ჯაჭვ-მუნარადს ტანთ მოირგებენ. ბედით კმაყოფილების  
გამოხატვის სხვა ფორმებიც გვხვდება:

მან მითხრა: ბედი ღმრთისაგან მიჯობსლა ამას რომელი?

მოსრულხარ ჩემად წყალობად მეფე ინდოეთს მჯდომელი (636);

ბედი მეფისა ჩვენისა არსთაგან სანატრელია (1232);

კელა უძღვნა ძღვენი ორთავე, მსგავსი მათისა ბედისა  
(1558) – შედარებაა ნესტანისა და ტარიელის ბედთან, რომელიც  
ბოლოს გაბრწყინდა.

ჰე, ასმათო, მოგვივიდა მოწყალება ღმრთისა ზენით,

ვაოვეთ მთვარე დაკარგული, რაცა გეწადდა, იგი ექმენით,

აწ გაეხედით ბედისაგან ცეცხლთა შრეტით, ჭირთა ლხე-  
ნით (1357) – ე. ი. ბედმა ტანჯვის ცეცხლი გაგვიქრო და მწუხარ-  
ებისგან განგეკურნაო (ნ. ნათაძე).

ავ ბედზეა საუბარი ნესტანის წერილში, რომელსაც სა-  
ტროფოს უგზავნის:

აწ სოფელმან უარესი ჭირი ჭირსა მომისართა,

არ დასჯერდა ბედი ჩემი მათ პატიუთა მრავალგვართა,

კელაცა მიმცა შესაპყრობლად ქაჯთა, ძნელად საომართა,

ბედმან გვიყო ყველაკაი, ჩემო, რაცა დაგვემართა! (1299).

შემდეგ ნესტანი წერს:

რაცა ვინივლე ბედისა ჩემისა, კმა საჩივარად (1308).

ბედის ჩივილი, სამღურავე, საყვედური ჩვეულებრივია პოემაში:

ჰე მეფეო! რად ემღურვი ანუ ღმერთსა, ანუ ბედსა? (113);

დავევიწყებოვარ სიკვდილსა, ნახეთ ნაქმარი ბედისა! (853);

იტყვის: ღმერთო, რა შეგცოდნე, შენ, უფალსა, არსთა მხედსა, რად გამყარე მოყვარეთა, რად შემასწარ ამა ბედსა? (861); რად მიმეცო ამა ჭირსა? ბედსა ამას უზრახვიდა (860); ქალი პირ-მზე ბედსა ეტყვის: რა ბედი მიც ჩემი მკვლელი! (1190).

რადგან „ბედი ღმრთისგანაა“, ამიტომ აღამიანი ღმერთს ეკითხება: რა შეგცოდნე, რომ ასეთ ბედს შემასწარიო. თუმცა აუთანდილი ერთგან ამბობს ტარიელზე:

წავალ, ვძებნი, ანუ ეპოვებ, ან სიკვდილი მოვიადრო, თვარა ბედი აზომ თურე მიკვეთს, ღმერთსა რაღა ვქადრო! (859) – ანუ ბედს ასე გადაუჭრია ჩემი ამბავი და ღმერთს რაღა შეუკადროო. სხვაგან ის მხეს შესთხოვს, თინათინის შეხვედრამდე ბედს ნუ შემიქცევ, ნუ შემიცვლიო (836).

საყვედური და დადანაშაულება ისმის პოემაში უფრო ხშირად საწუთროსა და სოფლის მიმართ, ანუ წუთისოფლის მიმართ, რაც იგივე ამქვეყნიური ცხოვრებაა (შდრ. გამოთქმ. დღე და სოფელი, ჩემი დღე და მოსწრება) ლექსიკურად გამოხატული დროისა და სივრცის კატეგორიებით. წუთისოფლის ცნება „ქუფხისტყაოსანში“ გამოხატულია ორი სიტყვით – ხან ცალ-ცალკე – „თუ საწუთრომან დამამხოს, ყოველთა დამამხობელმან“ (802), „რა ჭირი კაცსა სოფელმან მოუთმოს მოუთმინამან“ (689), ხან ერთმანეთთან მეზობლობით – „საწუთრო და სოფელს ყოფნა, კაცი უნნსო ვით ნადირსა“ (698), ან აშკარად სინონიმური სიტყვახმარებით – „მიწყივე წყლულდების, საწუთრო მისი აროდეს მრთელია. / იგი მიენდოს სოფელსა, ვინცა თავისა მტერია“ (1348).<sup>\*</sup> ანუ ქართულ ცნობიერებაში ამქვეყნიური, მიწიერი ცხოვრება დროისა და სივრცის კოორდინატთა გადაკვეთაა – დროის გზა სივრცეზე გადის. ამიტომ დრო სივრცეს ზომავს და თვითონ სივრცითვე იზომება (შდრ.: „სიგრძე ჟამთა და წელიწადნი ცხოვრებისანი შეგვიძინოს შენ“ – სოლ. 3:2). ქართული სიტყვა წუთისოფელი ამ წარმოდგენათა და ცოდნათა შემკრებია, ამასთანავე, შემფასებლური მიმართების (წუთი ნიშნავდა წუთიერს, დროებითს, საწუთრო – წარმაგალს) გამომხატველიც. თუ „სა-

\* შდრ. დ. გურამიშვილი: „სული მშორდება, ხორცი მშორდება, ვაი საწუთრო, ცრუო სოფელი“. ამ ორი სიტყვის ზუსტად იგივე მნიშვნელობა და მიმართებაა „ქუფხისტყაოსანში“, ამიტომ დასაზუსტებელია მეგუიერობითობის თვალსაზრისით მოსაზრება: „XVII-XVIII სს ქართული აზროვნებისათვის, გარკვეულ მიზეზთა გამო, დამახასიათებელი იყო „საწუთროსა“ და „სიკვდილის“ ცნებათა იდენტურობა, რასაც დ. გურამიშვილმა დაუსვა წერტილი“ (რუხ. 2005, გვ. 44). აქვე გაიხსენებთ გურამიშვილის „გოდებიდან“ ადგილს, სადაც ბედი, წუთისოფელი და სიკვდილი ერთადაა ნახსენებთ: „რად მშეა ღედამა, შემა ბედამა? / წუთო სოფელი, ცუდ სამყოფელი, / ვამე. სიკვდილი, სულთა მძრობელი!“ (გურ. 1955, გვ. 231).

წუთრო“ ცხოვრებას დროის ასპექტით სდებდა სახელს, ხოლო „სოფელი“ – სიერცის, „წუთისოფელმა“ ორივე ასპექტი გააერთიანა ერთ სიტყვაში, რომელიც სრულიად გენიალურად ასახავს იმ იდეას, რომ ადამიანის ცხოვრება („დღე და სოფელი“, „წუთისოფელი“) დაკავშირებულია თვით ამ ცხოვრების დროით თანამიმდევრობასთან. ეს კი წინ უსწრებს მე-20 საუკუნის მეცნიერებისათვის დამახასიათებელ იდეებს დროისა და სიერცის, როგორც შემეცნების ფორმების, განუყოფლობის შესახებ ბუნებასა და თვით ენაში. „წუთისოფლის“, როგორც ცხოვრების ცნების აღმნიშვნელი სიტყვის, დამახასიათებელი თავისებურება (ეროვნულ-ენობრივი სპეციფიკა) ის არის, რომ დრო მასში შემჭიდროებულია (წუთი – „ცოტა“), ხოლო სიერცე (სოფელი – „ქვეყანა“) – ინტენსიფიცირებული, ჩათრეული დროის მოძრაობაში. დროისა და სიერცის ერთიანობის სწორედ ამგვარმა გაგებამ გამოიწვია ცვლილებები არათუ სამყაროს მეცნიერულ სურათში, არამედ ჩვენი ეპოქის რელიგიურ-ფილოსოფიურ აზროვნებაშიც.\*

ისევე „ეფეხისტყაოსანს“ რომ მიეუბრუნდეთ, აქ ბედის მდურვას ჰგავს სოფლის მდურვაც. ამაში დავრწმუნდებით, ქვემოთ წყვილად მოყვანილი ტაეპები რომ ერთმანეთს შევადაროთ:

გულო, გაგსაჯა სოფელმან, არ ეიცი და, გლახ, რას ები! (1243),  
გული თქვენი სასაკუთრო ბედმან ასრე დამილევწა (1609).

მისგან ტყვექნილსა სოფელმან რა მიყო, ამას ჰხედაო? (1285),  
დავეიწყებივარ სიკედილსა, ნახეთ ნაქმარი ბედისა! (853).

აწ სოფელმა უარესი ჳირი ჳირსა მომისართა (1299),  
რად მიმეცო ამა ჳირსა? ბედსა ამას უზრახვიდა (860).

ვა, საწუთროო, სიცრუვით თავი სატანას აღარე!  
შენი ვერაინ ვერა ცნას შენი სიმუხთლე სად არე (1213).  
ცრუ და მუხთალი სოფელი მიწყიე აეისა მქმნელია (339).  
გქადრე: მზეო, ბედმან შავმან ვით მიმუხთლა, ჰხედაე რულად! (1174).

თუ ბედისა და სოფლის (საწუთროს) განსაზღვრებებს განვიხილავთ, ვნახავთ, რომ რუსთაველთან ბედი შეიძლება იყოს: კარგი, ავი, შავი, მკელელი, მუხთალი (გიმუხთლოს), ხოლო სოფლისთვის უფრო ფართო წრეა წარმოდგენილი: ცრუ, მუხთა-

---

\* „წუთისოფლის“ შინაარსს ძალიან ჰგავს მ. ბახტინის მიერ ბუნების მეცნიერებათაგან აღებული ქრონოტოპის (ბერძ. *chronos* – დრო, *topos* – ადგილი) ცნება, რომელსაც დაამყარა მან თავისი მოწინავე იდეები სიერცი-დროითი სახეების ღირებულებებით ბუნებისა და სიერციისა და დროის ასპექტთა ერთიანობაში გმირთა სამყაროს ანალიზის შესახებ (იხ. ბახტ. 1975).



ლი, ძვირი, ბინდის გვარი, უხანო (გაუტანელი), არვისგან მისან-  
დობელი, ყოველთა დამამხობელი, სამსალა, კრული, ფლიდი,  
ამავე დროს, სოფელს თავისი წესები აქვს, რასაც ბედს ვერ მიაწერ:

საწუთრო ნაცვლად გვატირებს, რაც ოდენ გაგვიცინია.  
ძველი წესია სოფლისა, არ ახლად მოსასმინია (918);  
ვა, საწუთრო ბოლოდ თავსა ასუდარებს, აზეწარებს (716);  
აწყა ვცან საქმე სოფლისა ზღაპარია და ჩმახია (715);  
თქვა: ცოცხალ ვარ, საწუთრომან აწცა ჩემნი სისხლნი ხვრიტნა (499);  
ვა, სოფელო უხანო, რად ში სისხლთა ჩემთა ხვრეტად? (529);  
ვა, სოფელო, რაშიგან ხარ! რას გვაბრუნებ, რა ზნე გჭირსა!  
ყოველი შენი მონდობილი ნიადაგმცა ჩემებრ ტირსა! (951).

ისეთი შორისდებულებანი მიმართვის ფორმები, როგორც  
სოფლისადმი გეხედება (ვა, სოფელო, ვა, საწუთრო), არ გამოი-  
ყენება განგებისა და ბედის მიმართ. სოფლისადმი ადამიანის და-  
მოკიდებულება უფრო თავისუფალია. ის სოფელს თანასწორივით  
ექცევა, უყურებს, აფასებს და ელაპარაკება. ამგვარი დამოკიდე-  
ბულების მიზეზი ის კი არ არის, რომ სოფლის ზნის გამო ადა-  
მიანი მოყვარეს შორდება, ასეთი რამ ბედსაც ბრალდება, ან  
იმის გამო, რომ ღხინის ნაცვლად ჭირს შეამთხვევს კაცს, ხში-  
რად აღვრეყინებს ცრემლს, სიცოცხლის ხალისს დაუკარგავს, ეს  
უბედო ბედმაც იცის: „თურე ბედი მოაღაფლებს კაცსა ეგ ზომ  
არღაფალსა“ (652). მიზეზი ის არის, რომ სოფელი კაცს ჰგავს,  
მასავით ანგარებიანი, ცრუ და მდაბალია: „კაცმანმცა სოფელს  
ვით პოვა, რაცარა საქმე ზენია“ (1338). თუ ბედის მიმართ ნა-  
თქვამია: რაცა ვის რა ბედმან მისცეს, დასჯერდესო, ანუ ბედს  
დამორჩილდეს, მიენდოსო, ასეთი ნდობით ვერ სარგებლობს სო-  
ფელი: „იგი მიენდოს სოფელსა, ვინცა თავისა მტერია“ (1348).  
პოემაში არ გეხედება ღეთისა და ბედის დაპირისპირება იმიტომ,  
რომ — ბედი ღეთით არის, მაშინ როდესაც, სოფლის წამხდარ  
საქმეს ღმერთი გაასწორებსო, სჯერათ: „სად წაიყვან სადაურსა,  
სად აღუფხერი სადით ძირსა, / მაგრა ღმერთი არ გასწირავს  
კაცსა, შენგან განაწირსა (951); „ნუ გეშის, ღმერთი უხვია, თუცა  
სოფელი ძვირია“ (931).

ასე რომ, პოემის მიხედვით, სოფელს (საწუთროს) არ უნდა  
მიენდო, ადამიანს ღეთისა და ბედის იმედი უნდა ჰქონდეს, რო-  
გორც ტარიელს: „ადრე მოვიცლი იმათგან (მტერთაგან) ღმერთი  
და ბედი ჩემია!“ იმიტომ ბედი ქართულ ცნობიერებაში არ არის  
ძალიან უღამობელი, სიცოცხლის მტრული ძალა, მართალია, ის

\* იტყვის: მოგშორდი, სიცრუე, ვა, საწუთროსა კრულისა (1025);  
უხანობა და სიცრუე, ვა, საწუთროსა ფლიდისა (1006).

წინასწარ განსაზღვრულია, მაგრამ ბედის (ბედის ჩარხის) ტრიალიც, ანუ ადამიანის ხვედრის ცვლა ცუდისა კარგით და პირიქით, მისთვის დამახასიათებელია.

ბედი, როგორც აბსტრაქტული არსი, უხილავი იდეალური კონსტრუქტი, ხილულის, მატერიალურის სახეს იღებს. იგი პიროვნებაა, ანუ პერსონიფიცირებულია, პიროვნებად აღიქმება, ადამიანზე უფრო ძლიერია. ადამიანს შეიძლება ბედი შეეკრას, ანუ რაიმე საქმე მან ცუდად წარუშართოს; ბედმა უმტყუნოს – კარგი მოლოდინი არ გაუშართლდეს, ბედმა გაუღიმოს – მოულოდნელად კარგი რამ მოუვიდეს; ბედი თითქოს პატრონია: ბედმა არგუნა, ბედმა უბოძა, ბედმა უწყალობა, ბედმა დასაჯა, ბედის მორჩილი, ბედის მონა ბედი წიგნია: ბედისწერა, ბედი ეწერა, ბედის წიგნში რა უწერია; ბედი მდევარია: „ლამბალოს ჯაერი ბედმა-მდევარმა ამოიყარა ბედი მდევარი სხეებსაც ურმით დაეწია დიდ არს ძალა ბედი-მდევრისა“ (ჯავახ. 1958, გვ. 226-227); ბედი ქალია: „ბედი უნამუსო ქალია: ღარიბს ჩაგრავს, მდიდრის ეშხით მთვრალია“; ბედი ყოველის შემძლეა, ხეთოა: „ბედი მომეც და სანაგვეზე გადამაგდეო“, „ბედი მომეც და ქვაზე დამსვიო“, „ბედი მომეც და ნეხეთა დამფალო“, „ბედი რომ მოდიოდე, – დაჯექ და უყურო, რომ მიდიოდე, მაშინაც დაჯექ და უყურო“, „ბედი ხნავს, ბედი თესავს, ბედი მოიყვანს ყანასაო“, „ბედი მას ჰქვიან, რომ კართ მოგადგეს დაუშრომელად“ და სხვ.

„ღმერთს გავექეცი და ბედს კი – ვერაო“ (სახოკია 1967, გვ. 206) – ამ რწმენას დროთა ვითარებაში ალტერნატივა გაუჩნდა: ბედის საზღვრის გადალახვა, ანუ არასასურველი ბედისგან გაქცევა შეიძლება. ეს იდეა მიზანმიმართულადაა გამოხატული „მერანში“. ბედთან ბრძოლა, მისი დამორჩილება და არა ბედის უნდოდ მიყოლა ქართული დისკურსისათვის შემდგომში დამახასიათებელი გახდა. „ბედი ბედოვლათს მიათრევს, ვაჟკაცი ბედს თვითონ მიექანება“ („არსენა მარაბდელი“ – მ. ჯავახიშვილი); „ბედი უნდა მტკიცე ხელით გამოსტაცო მძვინვარ ქარებს“ (ვარდ. 1959, გვ. 148); „გასცილდი საზღვარს, რასაც კაცთათვის ამყარებს ბედი“ (გალ. I, გვ. 73); „გადავცდებოდი მე ბედის საზღვარს“ (გალ. II, გვ. 88); „ჩემს ხელში არის მაშინ ჩემი მძვინვარე ბედი“ (გალ. I, გვ. 77) და სხვა მრავალი.

როგორც „ბედის“ კონტექსტთა ანალიზმა გვჩვენა, „ბედის“ კონცეპტის ცნებითი შემადგენელი ორი რიგის – გარე და შიდა – ნიშნებით ყალიბდება. გარეგან სემანტიკურ ნიშნებს ქმნის „ბედის“ ცნების ისეთი დისტინქტური ნიშნები, როგორიცაა, სუბიექტის მიერ საკუთარი ბედის დადებითი შეფასება. ეს შეფასება ფელიციტურია, ანუ ისეთი შეფასებაა, როცა სუბიექტი

რეალური ბედის იდეალურ ბედთან შესაბამისობის ხარისხს აფასებს. მის საფუძველს ქმნის სემანტიკური ნიშანი, რომელიც საშუალებას იძლევა განვასხვაოთ ბედნიერი მოვლენები უბედური მოვლენებისა და ფელიციტურად განურჩეველი მოვლენებისაგან. აღნიშნული კონცეპტის შიდა სემანტიკურ სივრცეს დინამიკურად ავსებს არსითი ნიშნები, რომლებსაც იგი ქართველთათვის, როგორც ეთნოენობრივი ერთობისათვის, ტიპობრივ კონცეპტურ სქემებში შეჰყავს.

ქართველი ხალხის შეხედულებები „ბედზე“, ბედის კონცეფციები, საბოლოო ჯამში, განმსაზღვრელია კონცეპტის ხატოვანი (სახეობრივი) შემადგენლის ფორმირებაში. ეს სახეობრივი კომპონენტი წარმოდგენილია საერთოენობრივი და ინდივიდუალურ-საავტორო მეტაფორებით, რომელთა საშუალებით ენობრივი ცნობიერება „ასაგნებს“ აბსტრაქტულ არსს. ეროვნულ-კულტურულად ღირებული და სპეციფიკურიც არის ის „საგნობრივი“ კონოტაციები, რომლებიც მოცემულ სოციუმში არსებულ (შექმნილ) ბედის გარკვეულ კონცეფციას მიემართება. მაგალითისთვის განვიხილოთ ანა კალანდაძის ტაეპი: „გული, თელილი ბედის ფლოქეებით“ (ანა 2004, გვ. 128). ეს ინდივიდუალური მეტაფორა „ბედის ფლოქეები“ მიემართება ბედის იმ კონცეფციას, რომელშიც ბედი გაგებულია როგორც უღმობელი უხეში ძალა. პოეტის მიერ ამ ძალის ცხოველსახოვანი გააზრების შედეგია ბედი – ცხოველი. თუ ამგვარ მეტაფორას რეგულარული გამოყენება ექნა საერთოენობრივი მასშტაბით, რაც მას საერთოენობრივ ფაქტად აქცევს, შემდგომ შესაძლებელია იგი სიმბოლოც გახდეს ეროვნულ ცნობიერებაში (მაგ. ბედის ჩარხი).

ბედის კონცეპტის სემანტიკის აღწერისას განისაზღვრა ცნობიერების ტიპიც, სადაც იგი ხორცს ისხამს. ეს, ერთი მხრივ, ყოფითი ცნობიერებაა, ხოლო მეორე მხრივ – რელიგიური, სადაც ბედის სემანტიკური დუბლეტი (მის სინონიმად მოყვანილი ლექსიკონებში) – განგება ფუნქციონირებს. შეიძლება ითქვას, რომ განგება ქართულ ცნობიერებაში ბედის კონცეპტის პიპოსტაზირებულ სუბიექტურ მომენტს წარმოადგენს, რომლის ობიექტივაცია ქართულ რელიგიურ დისკურსში ხდება.

დასასარულ, გვინდა შევეხოთ ენის შინაგანი ფორმის („შინაფორმა“ დ. უზნაძის ტერმინოლოგიით – უზნ. 1947) მიმართებას ეროვნული სპეციფიკის მქონე კონცეპტებთან და მათ მნიშვნელოვან როლს ენაში კულტურის შენახვისა და გადაცემის თვალსაზრისით.

ენის შინაგანი ფორმა, როგორც ცნება და როგორც ტერმინი, ე. პუმბოლდტის მიერ არის შემოტანილი. ამ ტერმინის აქტუა-

ლიზაცია გამოიწვია ლინგვოკულტუროლოგიურმა კვლევებმა. თვით ცნების განმარტება – „ენის შინაგანი, წმინდა ინტელექტუალური მხარე“, რომელიც მოიცავს „ეროვნულ სულსა“ და „ეროვნულ თვითყოფობას“, ხსნის იმ ინტერესს, რაც თანამედროვე კვლევებში კვლავ აღიძრა ამ ტერმინის მიმართ. თუმცა ის, რომ შინაგანი ფორმა სიტყვას მოტივირებულს ხდის, რადგან იგი სიტყვის მაწარმოებელი, სიტყვის შემქმნელი მორფემების (ძირის, სუფიქსების) შინაარსიდან აიგება, უფრო ხშირ შემთხვევაში ცხადად არ ჩანს. კონცეპტის აღმნიშვნელი სახელის უახლოესი მნიშვნელობები იქმნება მისი დერევატებით. ე. წ. „შემდგომი ეტიმოლოგიური მნიშვნელობა“ სიტყვის ძირის ის მისაწვდომი და ყველაზე ადრეული მოტივაციაა, რომლის რეკონსტრუქცია შესაძლებელია. არასპეციალისტისათვის დრო ფარავს ძირის პირვანდელ მნიშვნელობას. მაგრამ, მიუხედავად სიტყვის სემანტიკური განვითარებისა, როცა შინაგანი ფორმა დაეიწყებოდა ან სიტყვის მნიშვნელობა მისი მნიშვნელობის საპირისპირო გამხდარა, შინაფორმა ცოცხლობს ნაწარმოებ სიტყვათა სემანტიკაში, როგორც ენის ისტორიული მეხსიერება. აქ უადგილო არ იქნება აღვნიშნოთ, რომ ეს მეხსიერება სემანტიკური მეხსიერებაა, რომელიც, განსხვავებით ეპიზოდური მეხსიერებისაგან, სადაც ყოველ გარკვეულ ხსოვნას წარმოქმნის თავისი დრო და ადგილი აქვს, უნივერსალურია, რადგან მას არ გააჩნია საკუთარი სათავეების უნიკალური სივრცით-დროითი კოორდინატები. ის ამავე დროს იმპლიციტურიც არის იმდენად, რამდენადაც მას არ ახლავს წინა გამოცდილების ცნობიერი გახსენება, თუმცა მასში ასახულია საგნის გუშინდელი ხედვის კვალი, რომელიც გამოკეთეს მის დღევანდელ გაგებას სიტყვის ლექსიკურ მნიშვნელობასთან მიმართებით. ამგვარად, სიტყვის შინაგანი ფორმა ქმნის სამყაროს სიტყვიერი წარმოდგენის განსაკუთრებულ სტერეოსკოპულობას – ორი, ისტორიულად დაშორებული წერტილიდან ერთი და იმავე საგნის ხედვას, რაც, როგორც კონცეპტთა ზემოთ წარმოდგენილ აღწერაში ვნახეთ, ქმნის ისეთ ასოციაციებს, ახრობრივ ელფერებს, კონოტაციებს, რომლებსაც კულტურულ-ეროვნული თავისებურება უფრო მეტად ახასიათებთ, ვიდრე სიტყვის დენოტატს.

განვიხილოთ სიტყვა ქუდბედიანი, რომელიც „ბედნიერს“ ნიშნავს. მის შინაფორმაში ცხადად ჩანს კომპოზიციის შედეგად მიღებული ქუდბედ და -იან ქონების სუფიქსი. საინტერესოა, რა მოტივაცია უნდა ჰქონოდა წარმოდგენილი კომპოზიციის თხზვას? რაიმე ვარაუდის გამოთქმისათვის უნდა გავითვალისწინოთ, რას დაარქვეს ეს სახელი. იგი აღნიშნავს გარსს, რომელშიც მოთაფ-

სებულია ნაყოფი დედის მუცელში და რომელიც ნაყოფის დაბადების შემდეგ თვითონაც გამოიძევება, ანუ იგი არის მომყოლი, რომელსაც სხვა სინონიმებიც აქვს ქართულში: პერანგი, ბუდე, საშვილო. ყველა ამ სინონიმის მოტივაცია ნათელია: მომყოლი მოტივირებულია იმით, რომ იგი ნაყოფის შემდეგ იბადება, ანუ მოპყვება მას; პერანგი დაერქმეოდა იმიტომ, რომ იგი ნაყოფის გარსია, რომელიც მას უნდა მოსძერეს (შდრ. გველის პერანგი – ტყავი, რომელიც გველს სძერება; გულის პერანგი – გარსი, რომელშიც გულია მოთავსებული); ბუდეს შეიძლება ორმაგი მოტივაცია ჰქონდეს, ერთი მხრივ, ის ნაყოფის გარსახვევია (შდრ. თხილის ბუდე, რკოს ბუდე, წაბლის ბუდე ...), მეორე მხრივ კი, ის ადგილია, სადაც ნაყოფი ზის, იზრდება და „იჩეკება“ (შდრ. ფრინველის ბუდე – ბუდე, სადაც იგი კვერცხებს დებს და ბარტყებს ჩეკავს; მწერის ბუდე (სამყოფი), სადაც ის კვერცხებს დებს და სახრდოს აგროვებს); საშვილოს მოტივაცია კიდევ უფრო „ზედაპირზე დევს“. მას გამპყვირებელს ხდის დანიშნულების სემანტიკურ-ფუნქციური კონფიქსი.

ამრიგად, ქუდბედი ჩვეულებრივი მომყოლი არ არის, ბავშვი მასში გახვეული იბადება: „მოსალოდნელია სანაყოფო კვერცხი მთლიანად დაიბადოს მთელი გარსებით, ავსებული წყლით და შიგ მცურავი ნაყოფით ... მაშინ ამბობენ, რომ ბავშვი დაიბადა „ქუდბედით“ (ბ. ლოლობ.). ბავშვის ამგვარად დაბადება იშვიათი, ანომალური მოვლენაა, რომელიც უჩვეულოდ ძლიერ შთაბეჭდილებას იწვევდა ახლო წარსულშიც („მე დავიბადე „პერანგიანი“, რომლის შესახებ რამდენიმე ხნის შემდეგ გაზეთში იყო გამოცხადებული“ – ქ. ბაქრ. თარგმ.) და მით უფრო გამოიწვევდა შორეულ წარსულში, როცა ადამიანისათვის აუხსნელი მოვლენები, როგორც ზებუნებრივი და მისტიკური, შიშს და ძრწოლას იწვევდა. არარორდინარული მოვლენა აჩენდა გრძნობას, რომ იგი რაღაცის ნიშანია, ავის ან კეთილის მომასწავებელია. ვფიქრობთ, ქუდბედის მოტივაცია, ერთი მხრივ, შეიძლება ყოფილიყო მოვლენის ხელსაყრელი მხრიდან (ბედნიერების ნიშანი) დანახვა, ხოლო მეორე მხრივ, როგორც სწეულებათა სახელების წარმოთქმაზე დადებული აკრძალვა (შდრ. ინფექციურ დაავადებათა ხალხში გავრცელებული სუბსტიტუტები: ბატონები, ბედნიერი – ციმბირის წყლულისა და მუწუკის ნაცვლად), ანუ ეფემერიზაცია აღნიშნული მოვლენისა. „ქუდიც“ მოტივირებულია ამ კომპოზიტში: ბავშვი ჩვეულებრივ თავით იბადება და პირველი აღქმაც ისეთია, თითქოს მას ქუდი ხურავს. ეს ქუდი კარგი ბედის ნიშანი უნდა იყოს, ქუდბედიანი კი – ბედნიერი. მიუხედავად იმისა, ადასტურებს თუ არ ადასტურებს ცხოვრება ამ შეხედულებას,

ენასა და დისკურსში ქუდბედიანი კარგი ბედის მქონეს ნიშნავს: „პირველ ნაეზე მანიშნად ქუდბედიან მოხუცს დასვამდნენ“ (კ. ლორთქ.); „ის იმისთანა დრო იყო, რომ ათში ერთი თუ გადა-რჩებოდა ხოლმე სიკვდილს და ისიც ქუდბედიანი“ (ი. მაჭავ. თარგმ.); ქუდბედი დაჰყვება – იტყვიან იღბლიან ადამიანზე: „ქუდბედი დაჰყოლოდა სელიმ-ხანს: ყოველთვის და ყველგან გა-მარჯვებული რჩებოდა“ (ვ. ბარნ.).

ამგვარად, ქუდბედიანობა, როგორც ბედნიერების კონცეპ-ტის სემანტიკურ შემადგენელთაგან ერთ-ერთი, ასახავს მსოფ-ლადქმისა და სამყაროს ხედვის ეროვნულ სპეციფიკას. ამგვარ შემადგენელთა (შესაძლოა კონცეპტთა) ერთობლიობა აღწერს უფრო აბსტრაქტულსა და მნიშვნელოვან კონცეპტებს, მაგალი-თად ისეთს, როგორიცაა ბედნიერება, რომლის საზრისის გაცხა-დება შესაძლებელია მხოლოდ სიმბოლოს – ნიშნის საშუალებ-ით, რომლის ხატოვან-საგნობრივი შინაარსის მეშვეობით ხდება აბსტრაქტული შინაარსის გამოხატვა. აბსტრაქტულ კონცეპტთა ეს თვისება იწვევს მათ შედარებით ადვილ სინონიმიზაციასა და „კონცეპტუალიზებული სფეროს“ შექმნას. ხოლო მეტაფორისა და ფრაზეოლოგიზმის სახე აიგება არა სიტყვათა სალექსიკონო განმარტებებით, არა მათი კოდირებული მნიშვნელობებით, არა-მედ მათი შინაგანი ფორმით.

#### 1. 4. პრეცედენტული მოვლენები

ქართული დისკურსი იმ ენის ხორცშესხმაა, რომელსაც სალიტერატურო სტატუსის, სულ მცირე, თხუთმეტსაუკუნოვანი ისტორია აქვს, შესაძლოა, უფრო ხანგრძლივი – ქრისტიანულ-მართლმადიდებლური ტრადიცია. ეს ორი ფაქტორი, ერთი მხრივ, და მეორე მხრივ, ზეპირსიტყვიერების გზით მოღწეული და შე-ნარჩუნებული ცოდნა, განსაზღვრავენ „ეროვნული მეხსიერების“ სიღრმეს. ენობრივი ერთობის წარმომადგენელთათვის ამ საერთო ცოდნას, რომელიც კომუნიკაციისას ურთიერთგაგების აუცილებ-ელი პირობაა, ემყარება სწორედ დისკურსის ის შემადგენლები, რომელთაც პრეცედენტული მოვლენები პქვია და რომელთა დი-დი ნაწილი ეროვნული სპეციფიკით არის ნიშანდებული.

ქართული დისკურსის სტრუქტურაში უმნიშვნელოვანეს ადგილს იკავებს ქართველთა კონფესიასთან დაკავშირებული პრეცედენტული მოვლენები. ბიბლიურ წიგნთა ადრეული თარ-გმანები, ორიგინალური სასულიერო ლიტერატურა, მართლმადი-დებელი მრევლის მეტყველება ქართულ დისკურსში დიაქრონიუ-ლად ამკვიდრებდა შესაბამის პრეცედენტულ სახელებს, სიმბო-

ლოებს, ციტატებს და მისთ., რომლებიც დისკურსის კომპონენტებად რჩება სინქრონიაშიც.

მეორე მნიშვნელოვან შრეს ქმნიან საქართველოს ისტორიასთან დაკავშირებული პრეცედენტული ფენომენები – მეფეთა, ეროვნულ გმირთა, დიდ საზოგადო მოღვაწეთა საკუთარი სახელები, მათთან დაკავშირებული სიტუაციები, გამონათქვამები, ციტატები. ასევე მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენს ეროვნული ლიტერატურა: ავტორთა და პერსონაჟთა სახელების, ნაწარმოებთა სათაურების, ტექსტებისა და ციტატების პრეცედენტულობას ადასტურებს თანამედროვე ქართული დისკურსი.

ვიდრე კონკრეტულად პრეცედენტულ მოვლენებს აღვწერდეთ, უნდა განემარტოთ ლოგოეპისტემის ცნება, რომელსაც უშუალო კავშირი აქვს აღნიშნულ მოვლენებთან.

ლოგოეპისტემა ის ენობრივი ერთეულია, რომელსაც ენობრიუ-კულტურული შეფასება აქვს. იგი არის სინამდვილის ასახვის კვალი ენის მატარებელთა ცნობიერებაში, გამოხატული სიტყვიერად. „ლოგოეპისტემები შეიძლება ეუწოდოთ სიგნალებს, რომლებიც გაგვახსენებენ გარკვეულ ფონურ ცოდნას, გარკვეულ ტექსტს“ (კოსტომაროვი 1999, გვ. 70). ენათმეცნიერების თვალსაზრისით თუ დავახასიათებთ, მას აქვს სიტყვიერი გამოხატულება, ამასთანავე, არა მარტო ერთი სიტყვით, არამედ შესიტყვებით, წინადადებით და წინადადებაზე უფრო ვრცელი დისკურსული მონაკვეთით. იგი კონკრეტული ენის კუთვნილებაა. ლოგოეპისტემა წარმოადგენს მის წარმომქმნელ ტექსტზე ან სიტუაციაზე მითითებას. იგი კომუნიკაციის პროცესში კი არ იქმნება, არამედ „განახლდება, კელავიწარმოება“, ამასთანავე, შეიძლება სახეს იცვლიდეს, მაგრამ ისე, რომ მისი „ცნობა“ შესაძლებელი უნდა იყოს. ამ შემთხვევაში იგი ტექსტის წარმომქმნელ ძალას იძენს, მაგალითად:

„მხატვარი – ერთ ჭკვიან კაცს თუ დავესესხებით, – იმას კი არ ხატავს, რასაც ხედავს, არამედ ხატავს იმიტომ, რომ დაინახოს. პოდა, მოუნდა იმ ჭკუანაღრძობს დანახვა და მისცა ნიჭსა გზა ფართო“ (ბურჭ. 2003, გვ. 62).

ამ მოკლე ტექსტში რამდენიმე ლოგოეპისტემაა. ვისაც მ. მამარდაშვილის საუბრები ფილოსოფიაზე წაუკითხავს, გაახსენდება, შეიძლება არა სიტყვეასიტყვით, მაგრამ შემდეგი სიტყვების აზრი მაინც: „მხატვარი როცა ხატავს, იგი იმას კი არ ხატავს, რაც დაინახა, არამედ ხატავს იმისთვის, რომ დაინახოს“ (მამარდაშვილი 1992, გვ. 77). ერთი ჭკვიანი კაციც თავის კონკრეტულ რეფერენტს იპოვის – ფილოსოფოსი მერაბ მამარდაშვილი. სხვა შემთხვევაში „ერთი ჭკვიანი კაცი“, მსგავსად „ბრძენს უთ-

ქვამს“, ზოგად გამოთქმად დარჩება, მაგრამ ისიც ლოგოეპისტემას. ბოლო ეპისტემა, რომელიც უფრო ადვილი ამოსაცნობია, რადგან სასკოლო პროგრამით გათვალისწინებული ცოდნის ნაწილია, გრივად ორბელიანისაკენ გვახედებს.

კულტუროლოგიის თვალსაზრისით, ლოგოეპისტემას ახასიათებს კულტურული ხასიათის რაიმე ცოდნით ავსება, რაც უემოთ ვნახეთ. ლოგოეპისტემა სიმბოლოურია, რამდენადაც იგი წარმოადგენს საზოგადოების მიერ (ლინგვოეთნიკური ერთობის მიერ) გამოყენებული ნიშნებისა და სიმბოლოების ელემენტს (ერთი ჭკვიანი კაცი სიბრძნის ქართული სიმბოლოა). ლოგოეპისტემა დიდაქტიკურად არის, რადგან მისი ათვისება შეიძლება განათლების მიღების პროცესში, როცა კულტურასთან ზიარება, „შეზრდა“ ხდება, და – პერმენენტულიც, რადგან მისი გაგებისათვის აუცილებელია, რომ ის შევეთანხმეთ სხვა ტექსტებს, როგორც კულტურის არტეფაქტებს.

ავტორთა დიდი ნაწილი მჭიდრო კავშირს ხედავს ლოგოეპისტემასა და პრეცედენტულ ტექსტებს შორის, თუმცა არსებობს აზრი, რომ იგი პრეცედენტული ფენომენის კერძო სახეა, რადგან არ წარმოადგენს საკუთრივ დისკურსის კუთვნილებას. თუმცა ასევე არის დისკურსთან ტექსტის „სამაგრი“, ამასთანავე, იგი მართლაც ემსახურება კონკრეტულ ტექსტზე მითითებას, მაშინ როდესაც, პრეცედენტული ფენომენი თავისი არსით, მიემართება არა ტექსტ-წინაპარს, არამედ სტერეოტიპულ სიტუაციას. ამ სიტუაციის პროტოტიპი კი ლოგოეპისტემის ეს ტექსტ-წინაპარია (პროხოროვი 2004, გვ. 158).

განვიხილოთ პრეცედენტულ ფენომენტა რეალიზაციის მაგალითები:

„ – ლიკურგეს სახელსა ვფიცავ, – ბუაჩიძეს გრივად მუშიშვილი ართმევს სიტყვას, – ჩხრეკაც არ უნდა, ეს ფორმულა: „მე ვხედავ სიზმრებს არა თქვენებურს“ უშუალოდ ბურჟუაზიული ნაციონალიზმიდან მომდინარეობს, რომლის არსია მისწრაფება განკერძოებისაკენ, ეროვნული შეზღუდულობის ნაჭუჭში ჩაკეტივისაკენ. ამ სიტყვებში პოეტი წარმოდგენილია განმარტოებულად, საბჭოელი ხალხისგან მოწყვეტილად. მაგარამ ტაბიძეს ავიწყდება, რომ თავისთავად იგი პატარა და უძლურია. საბჭოთა მწერალი უნდა ხედავდეს მექანიკურ სიზმრებს, რომლებიც სავეიქნება ბედნიერი საკოლმეურნეო ცხოვრებით, ელვარე დაზგებითა და იმ დაზგებთან სპეცტანსაცმელში მორთული მუშებით (მარტო შპენგლერისა და ოტმარ შპანისნაირ მუქთახორებს თულა ჰგონიათ, რომ განვითარების თეორია სრულიად მოკლებულია აზრს და იგი მხოლოდ მარქს-დარვინის აბსტრაქტული აზროვნე



ბის მეტაფიზიკური ნაყოფია, რომ „ადამიანის მტერი მანქანაა და რომ სწორედ მანქანური წარმოება უთხრის ძირს ნამდვილ „ადამიანურ“ ცხოვრებას), ლევან ქვაკირელებისა, გრიშა გიგაურებისა და მექი ვაშაკიძისნაირ მტკიცე კლდესავეთ ურყევი „ახალი ადამიანებით“, ვინც უსიტყვოდ და დაუფიქრებლად შეასრულებს სკკპ მოთხოვნებს და დადგენილებებს“ (ბურჭ. 2004, გვ. 85-86).

ამ მცირე ნაწყვეტში ზ. ბურჭულაძის რომანიდან „სახარება ვირისა“, წარმოდგენილია პრეცედენტული ფენომენის თითქმის ყველა სახე:

1) პრეცედენტული დასახელებები ცნობილ ადამიანთა და ლიტერატურულ ნაწარმოებთა პერსონაჟებისა: ლიკურგე (სპარტელი კანონმდებელი, ძვ. წ. LX ს.), ბუაჩიძე (ბენიტო ბუაჩიძე – ქართველი საბჭოთა პოეტი), გრიგოლ მუშიშვილი (ფსევდონიმი ქართველ საბჭოთა პოეტ გრიგოლ ხოფერიასი), ტაბიძე (გალაკტიონ ტაბიძე), შპენგლერი (ო. შპენგლერი – გერმანელი იდეალისტი), ოტმან შპანი (ავსტრიელი ფილოსოფოსი), მარქს-დარვინი (მარქსი და დარვინი), ლევან ქვაკირელი (იაკინთე ლისაშვილის ნაწარმოებ „ვარდნილის“ პერსონაჟი), გრიშა გიგაური (პანტელეიმონ ჩხიკვაძის „სართულების“ პერსონაჟი), მექი ვაშაკიძე (კ. ლორთქიფანიძის „კოლხეთის ცისკრის“ მთავარი პერსონაჟი); საკოლმეურნეო ცხოვრება, დაზგები, სპეცტანსაცემელში მორთული მუშები, სკკპ მოთხოვნები და დადგენილებები, ახალი ადამიანი, დიდი საბჭოთა კავშირი – როგორც მოცემული სიტუაციისათვის მყარი დასახელებები;

2) პრეცედენტული ციტატა: „მე ვხედავ სიზმრებს არა თქვენებურს“ (სტრიქონი გალაკტიონის ლექსიდან „მე მძინარე ვარ“);

3) პრეცედენტული ალუზიები და რემინისცენციები გრიგოლ მუშიშვილის სტატიისა „გველისპერანგოსანი“ და ა. ბაქრაძის წიგნისა „მწერლობის მოთვინიერება“.

იმავე ავტორთან მრავლად გვხვდება პრეცედენტული ტექსტები ზოგჯერ პერიფრაზირებული ან სიტყვის მასალად ქცეული: „მუხლებზე დავემხე, თაყვანი ვეცი უზეშთავესს, გამოვიღე ნაყოფი ღირსი სინანულისა“ (ბურჭ. 2004, გვ. 13, 57), შდრ. მათ. 3:8 – „ყავთ უკუე აწ ნაყოფი, ღირსი სინანულისა“.

„ქვრივობლის ქომაგი იყო, არმქონეს ლუკმას უყოფდა, თვითმკვლელსა – თოკს, და დასაბანს – საპონს, მერმე კი ჯდა მტირალი წყლისა პირსა“ (იქვე, გვ. 29);

„მართალია, საქმენი საგმირონია მას ჯერ არ ჩაუდენია“ (ბურჭ. 2003, გვ. 40);

„არც ის დაგავიწყდეს, რომ გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის“ (ბურჭ. 2004, გვ. 81);

„მაშ მისმინეთ, სწავლის მძებნელნო: მირჩეენია, ამ ჩემს წიგნში პირველი კაცი ვიყო, ვიდრე ნებისმიერ წიგნთსაცავში – მეორე“ (იქვე, გვ. 179).

„ყოველი კაცი თავისი ბუნებით თაღლითია და ტყუილის თქმა ურჩეენია სულსა-გულსა (იქვე, გვ. 44);

„... სილამაზე სახსართა მისთა აღმაფრთოვანებს ხოლმე და ყოველ ჯერზე მაკითხინებს: ეგზომ ტურფა რამან შეგქმნა ტანად, პირად?“ (იქვე, გვ. 70);

„[ანგელოზი] უკვალოდ ქრება, რომ იტყვიან: ჰგვანს ქვესკნელსა ჩანაძრომსა ანუ ზეცად ანაფრენსა“ (იქვე, გვ. 50), შდრ.: „ჰგვანდა ქვესკნელს ჩაძრომილსა, ანუ ზეცად ანაფრენსა“ (რუსთაველი 1957, 97);

„მე ხელებიც დამიბანია, აწ უკვე ფერიც თავად შეარჩიეთ და თავადვე მოჰხატეთ, და შიგ მიჰკარგ-მოჰკარგეთ გზნება-ნიკორწმინდა“ (ბურჭ. 2003, გვ. 63);

„ზრდილობის გამო მაინც გეკითხათ, იქნება და თავს იკლაეს. რაო, გგონიათ, თავს არ მოიკლავს ქართველი, არა, ის შეიძლება კეთილი და პატიოსანი“ (იქვე, გვ. 84);

„მართალია, ჩემთვის დღესავით არის ნათელი, თუმცა ამაუდროულად სულერთია. – რას იტყვის ჩემზე შთამომავლობა“ (იქვე, გვ. 142).

პრეცედენტული ტექსტი, როგორც მეტყველებით-აზროვნებითი ქმედების პროდუქტი, დასრულებული და თვითკმარია. იგი ცნობილია ლინგვოკულტურული ერთობის ნებისმიერი საშუალო წევრისათვის და მრავალგზის ახლდება კომუნიკაციის პროცესში, ყოველთვის გამოიცნობა, რადგან მისი აღქმის ინვარიანტი შესულია კოგნიტიურ ბაზაში („ამა თუ იმ ლინგვოკულტურული ერთობისათვის სავალდებულო ცოდნათა გარკვეული სახით სტრუქტურირებული ერთობლიობა, რომელსაც ფლობს ყველა ამ ენაზე მოლაპარაკე“).

შენ რაღას ფიქრობ, მთაწმინდა, გამიზიარე დარდები,  
მზემ ხომ შუქივით დაწმინდა შენი ნაირი ვარდები,  
შენ ხომ ნატრობდი მაგდარი, „ჩემო სამშობლო მხარეო,  
ია და ვარდი დამჭკნარი, ხელახლა გამიხარეო,  
ცა ფირუზ, ხმელეთ ზურმუხტო, ჩემო სამშობლო მხარეო“.

(გაღ. VII, გვ. 85).

პრეცედენტულ ტექსტთა რიცხვს განეკუთვნება არა მარტო მხატვრული ლიტერატურის ნაწარმოებები, სიმღერათა ტექსტებიც („სულიკო“, „წყალს ნაფრთი ჩამოჰქონდა“, „წერეთელმა და-

გეიბარა“...), პოლიტიკური და პუბლიცისტური ტექსტები, რეკლამები, ჟურნალ-გაზეთთა, ტელევიზიის რუბრიკები, სათაურები. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ისინი ხშირად თავად იყენებენ პრეცედენტულ ტექსტებს. დავასახელებთ ზოგიერთ მათგანს. ჟურნალის – „ბურჯი ეროვნებისა“ რუბრიკები 1995-2001 წლებში იყო: „რა ენა წახდეს“, „გულს მისვენია ხატადა ენა მთისა და ბარისა“, „მწიგნობრობაჲ ქართული“, „ო, ენაჲ, ჩემო“... „ნიჭსა – გზა ფართო“, „ადიდებს სული ჩემი უფალსა“, „ერი დედაა ენისა“; ტელეგადაცემის სახელწოდებები: „ბაბილონის გოდოლი“, „ჩვენი ენა ქართული“, რადიოპროგრამა „ენაი შემკული და კურთხეული“; ჟურნალში „ანო და ვანო“ იყო რუბრიკები: „შეჩერდი, წამო!“ „გადგიშლი წიგნსა პატარას“, „ვაზროვნებ, ესე იგი ვარსებობ“, „ბუღბული პატარაა, მაგრამ ხმა აქვს დიდებული“, „ჭკუა უხმარ არს ბრწყინათვის...“, „ჩვენ კაცთა მოგეცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალაეი ფერთა...“, „ის ვარსკელაეი როგორ ბრწყინავს“ (აკაკი); გაზეთ „ასაველ-დასაველში“: „ხელისუფლება, რომელსაც ლიტერატურა არ უყვარდა“, „შეჩერებული წამი“, „წისკვილმა კი ფქვასო“, „ნუ იქნება ოღონდ ბუნტი“, „გამარჯობა, აფხაზეთო, შენი!“, გაზეთ „კვირის პალიტრაში“: „ქვათა დაღადი“, „არა არს დაფარული...“, „შეჩერდი, წამო...“, „მაქვს საქონელი ურიცხვი?!“, „გამოცხადებული სიკედილის ქრონიკა“ (გ. მარკესი), „გახსოვდეს, ვისი გორისა ხარ“. საინტერესოა ამ თვალსაზრისით საგაზეთო სათაურებიც, მაგალითად ამ ტიპისა: „არც ერთი იყო გამომძაღველი და არც მეორე დაზარალებული“ (კვირის პალიტრა, № 35, 2006); „შალიკო ხეინგიაძის, იგივე კევერაძის რჩევები მიხეილ სააკაშვილს“ (ასაველ-დასაველი, №34, 2006); „ვახუშტი კოტეტიშვილი მოუკრეფავში გადავიდა: კრებული, რომელსაც „მოუკრეფავნი“ ჰქვია“ – აქ წიგნის სათაური, როგორც ტექსტი, და მისი ავტორის, როგორც ცნობილი მწერლისა და მთარგმნელის, გვარ-სახელია პრეცედენტული.

როგორც ვხედავთ, პრეცედენტთა შემადგენლობაში შეიძლება შედიოდეს სახეობრივი ფაქტები, რომლებიც მსგავსი ფაქტების კვლავწარმოებისთვის მოდელად გამოდგება. ისინი დისკურსში გარკვეული ვერბალური სიგნალებია, რომლებიც სტანდარტული შინაარსის აქტუალიზაციას ახდენენ, ხელახლა კი არ ქმნიან შინაარსს, არამედ კვლავაწარმოებენ, ალადგენენ. პრეცედენტთა ასეთი ფართო გაგება მოიცავს ენობრივ კლიშეებსა და შტამებს, სტერეოტიპებს, ფრეიმ-სტრუქტურებს და მისთ. ერთეულებს. ამდენად, პრეცედენტულ გამონათქვამებს განეკუთვნება საკუთრივ ციტატა (ტექსტის ფრაგმენტი), ნაწარმოების სათაური, ერთი ან რამდენიმე გამონათქვამით აღდგენილი ტექსტი და ან-

დაზები და აფორიზმები, ჩვენ მათ ე. წ. სიტყვის მასალასაც განვაკუთვნებთ, რადგან, ერთი, რომ ისინი ხშირად იხმარება ქართულ დისკურსში, ამასთან, არა მარტო სასაუბრო მეტყველებაში, არამედ სალიტერატურო ენის სხვადასხვა ქვესისტემაში.

„ეგრემც ღმერთი გადღეგრძელებთ, მაშინ ჩემს წასულ ბედს ბაღლი აღარ დაჰყვებს“ (ბურჭ. 2004, გვ. 8);

„იმის თქმა მინდა, რომ ქიცვი გიცი და ქიცმაცურიც“ (იქვე, გვ. 9);

„[ვირი] ყველას საქმეში ცხვირსა ჰყოფს, თავში კი იმოდენი მწყერი და ოფოფი ჰყავს, ნამდვილი საქათმე გეგონებათ, დანაიდების კასრით წყალი დააქეს, სხვის ზამბას აჩხრიალებს, მუდამ რწყვილს აწვენს და აქლემს აშობინებს, ბუზებს სპილოებად ასაღებს, და წინაუკმო სპილოებს – ბუზებად“ (იქვე, გვ. 10);

„თუ ღმერთმა ინება და ჩაგეძინათ კიდეცა, მაშ ჩავთვლი, რომ თავი ქუდში მქონია“ (იქვე, გვ. 16);

„სულის სახსნელ საშუალებებს შორის ჭორაობა პირველია, ცხადია, წყლის ნაყვის შემდეგ“ (იქვე, გვ. 21);

„გთხოვთ ემაგ სიბრძნით სავსე გულზე ხელი დაიდოთ და ისე მიპასუხოთ“ (იქვე, გვ. 21);

„კოჭებში გეტყობათ, თქვენ ამის წარმოდგენა არ გაგიჭირდებათ“ (იქვე, გვ. 24);

„პლაუზე ისეთი ამბავი ხდება, დედა შვილს არ აიყვანს“ (იქვე, გვ. 25);

„ღმერთმანი, ჭიანჭველას ფეხს არ ადგამდა“ (იქვე, გვ. 29);

„ისეთი ჯანიანი იყო, რომ კბილებით რკინას კვნეტდა“ (იქვე, გვ. 25);

„მშრომელი იყო, საცოდავს ხელები და ზურგი ერთთავად კოყრებით დარუმბებოდა თუ კუდი ყავარზე გაედო“ (იქვე, გვ. 29);

„ეს კრუხის პალო რაც ზევით არი, ორი იმდენი ქვევით უნდა იგულისხმოდ“ (იქვე, გვ. 80);

„როგორმე კუდის გასაღები ყავარი მოიძიოს“ (ბურჭ. 2003, გვ. 116).\*

მეორე არგუმენტი, სიტყვის მასალაც მივაკუთვნოთ პრეცე-

---

\* ზ. ბურჭულაძის პროზაში უხვად არის წარმოდგენილი ყველა სახის ქართული პარემიები. თვითმიზნურადაა კონცენტრირებული ისინი განსაკუთრებით რომანებში „სახარება ვირისა“ და „მინერალური ჯაზი“, სადაც მთხრობელის პირით ავტორი გვეუბნება: „... დღესდღეობით საქმაოდ გაჭირდა მახათის შოვნა; სათლითაც რომ ეძებოთ, იმის ეკალსაც ვერსად ნახავთ. ასეა, ნაცრის საქქტი ჩხირი და ნაცარშივე ჩასაგდები კოეზი, სათელელნი ბუზნი, ყვ... საყრელი მახათი, კუდის გასაღები ყავარი, საყლაპი დო, კედლისთვის შესაყრელი ცერცივი და კიდევ სხვა დაგვარ სამო რაღაცები დღეს უკვე საკოლექციო რარიტეტებია. ანუ, იმის თქმა გვინდა, რომ ყველაფერი ეს ჩვენს გაგვიებულ დროში, ვისთვის სამწუხაროდ, ვისთვის – საბედნიეროდ, ფუფუნების საგნად ქცეულა“ (გვ.78). თანამედროვე ჩვეულებრივ დისკურსში აღნიშნული მასალა ასეთი მრავალფეროვნებითა და სიხშირით არ გამოიყენება.

დენტურულ მოვლენებს, ისიც არის, რომ ზოგჯერ ისინი ლიტერატურული ან ფოლკლორული წარმოშობისაა. მაგალითად, ყველასათვის ცნობილ გამოთქმას „ვის შეეჩივლო, რუსთაველი მკედარია“ ან უბრალოდ, „რუსთაველი მკედარია“ ხშირად გაიგონებთ ზეპირი საუბრისას: „რას იზამ, რუსთაველი მკედარია“. კაცი, რომელიც ფიქრობს, რომ „სამართალი ვერ იპოვა“, ამბობს: „ვის შეეჩივლო, რუსთაველი მკედარია“. შინაარსობრივად იდენტური გამონათქვამი ვერ მოვიძიეთ, თუ არ ჩავთვლით ეულგარულ-სასაუბრო გამოთქმებს: „წადი და ბებიაშენს უთხარი!“, „პაპაჩემის პაპას კითხე“, „აფთიაქში მიჩივლე“, ან კითხვაზე: „ვინ გააკეთებს ამას?“ პასუხი: „ბებიაჩემი, პაპაჩემის პაპა“. რუსებს აქვთ გამოთქმები, სადაც პუშკინი მონაწილეობს. რომანში „ოსტატი და მარგარიტა“ ბულგაკოვი თავის პერსონაჟზე ამბობს: „Никанор Иванович до своего сна совершенно не знал произведений поэта Пушкина, но самого его знал прекрасно и ежедневно по нескольку раз произносил фразу вроде „А за квартиру Пушкин платит будет?“ или „Лампочку на лестнице, стало быть, Пушкин вывинтил?“ ამგვარი გამოთქმები (выражения с Пушкиным) ყველასათვის ცნობილიაო, – წერს ე. რაბინოვიჩი (რაბ. 2000, გვ. 123), რომელმაც დაადგინა გამოთქმის მოტივაცია: პუშკინის პოპულარული ძეგლი მოსკოვში, ტვერის ბულვარზე.

ჩვენი გამოთქმა, რომლის წარმომავლობა უმეტეს შემთხვევაში არ იციან, არის იეთიმ გურჯის ლექსიდან, რომელიც ძალიან პოპულარული ყოფილა თბილისში:

სულ არ გესმის ჩემი წერა-კითხვები!  
რად მიყვარხარ, რატომ არ მეკითხები?  
რომელ მგოსანს ვთხოვო სამართალია,  
ვის შეეჩივლო, რუსთაველი მკედარია!

იმავე პოეტს აქვს ასეთი სტრიქონებიც:

სად არის შოთას საფლავი,  
წაიდე საჩივლეღადა!

იეთიმ გურჯს თავად უთქვამს ი. გრიშაშვილისთვის „ჩემს ლექსებს აკეანშიაც მღერიანო. იეთიმი მართალი იყო. ამჟამად ტფილისის დაბალ მოსახლეობაში არც ერთი პოეტის ლექსები არ არის ისე გავრცელებული, როგორც ამ თანამედროვე ბოქმის სიმღერები“ (გრიშ. 1927, გვ. 160-161).

პარემიები არაპარემიული გამონათქვამებისაგან იმითაც განსხვავდებიან, რომ ისინი ენობრივ ერთობაში მბრუნავი სიტყვათა მასის ფონზე გამოირჩევიან მოცემული კულტურისათვის

ნიშნადი გამოხატვით. მათში, როგორც ამბობენ, ხალხის სიბრძნეა. ხალხი სწორედ ამ სიბრძნეს, გამოცდილებას, მახვილგონიერებასა და სხვ. ტექსტად აყალიბებს „არატექსტის“ ფონზე, როგორც უფრო ღირებულს, ძნელად შესაღწევს და ამ სახით ადვილად შესანახს მეხსიერებაში. მათ კულტურულ ღირებულებას ისტორიაც ქმნის, როგორც მათში აკუმულირებული და ამ ისტორიის სიგრძეც, როგორც მათი კულტურული კონოტაციების ნიადაგი.

იგივე სიტყვის მასალა რომ განვიხილოთ ინფორმაციის თვალსაზრისით, ენახავთ, რომ მასში მრავალი ეროვნულ-კულტურული ცოდნაა ადამიანზე, მისი ზნისა და იერის, ზნეობის შეფასებაზე, გარკვეული ტიპის ადამიანებზე, რომლებიც თავიანთი მოხერხებულობით, ეშმაკობით თუ სხვა ამგვარი თვისებებით სიმპათიას არ იმსახურებენ, სიტყვის მასალა გვამცნობს: „ბამბით მოგჭრის ფეხს“, „გიყიდის და გაგყიდის“, „თვალისა და ბეწვს ამოგართმევს“, „თვალსა და ხელს შუა მოგატყუებს“, „ნემსის ყუნწში გაძერება“, „რწყილს გაატყაუებს“, „ჩიტს მოწველის“, „ნემსში მახათს გამოიყვანს“, „ნემსით სახნისს გამოსთრის“, „რწყილს დააწვენს და აქლემს აშობინებს“, „სხეისი ხელით ნარსა გლეჯს“, „სამარეში სუდარას მოიპარავს“, „ქრისტეს ფეხის მტკეპრელია“, „დმერთსა სძულს და ეშმაკს უამსო“ და სხვ. უნდოდ, უსარგებლო ადამიანზე ნათქვამია: „მკედრებს აკლია, ცოცხლებს არ არგია“, ბევრ და ცუდად მოლაპარაკესო: „რა ჭალი მოედება ენაზე“, „ენით გამოაქვს ნაკეცხალა“, „ისეთი ენა აქვს, რომ ორსულ დედაკაცს მუცელს წაუხდენს“, „ყვავს ჩამოაგდებს ხიდან“ და მრავალი სხვა. მეტს თუ არა, ნაკლებ კულტურულ ინფორმაციას არ შეიცავენ ანდაზები. ქართული ხალხის ცხოვრებასთან, მის ისტორიასთან, მის კულტურასთან, ყოფასა და ზნეობასთან დაკავშირებული პარემიების შესწავლას ლინგვოკულტუროლოგიური თვალსაზრისით დიდი მნიშვნელობა ექნება ხალხის მსოფლადქმისა და მსოფლხედვის აღწერისათვის.

ხალხის მენტალიტეტისა და კულტურის შესახებ ცოდნის მდიდარი წყაროა ენის ფრაზეოლოგიური ფონდი. ფრაზეოლოგიზმები შეიცავენ ინფორმაციას ხალხის წარმოდგენებზე მითების, ადათჩვევების, რიტუალების, ქცევის, ზნეობის, ყოფის, საერთოდ კულტურისა და ისტორიის შესახებ. მათში ასახულია ყველაფერი, რაც არის ხალხის ყოფასა და ცნობიერებაში, ყველაფერი, რაც ხალხს სურს შეინახოს მეხსიერებაში.

ეროვნული კულტურის სპეციფიკის თვალსაზრისით განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს სომატური ფრაზეოლოგიზმები, რადგან მათში კარგად არის გამოხატული ადამიანის სხეულის ნაწილების სიმბოლური ფუნქციები, რასაც განსაკუთრებული

ადგილი უჭირავს ისეთ მნიშვნელოვანსა და უძველეს კულტურის კოდექსს, რომელსაც სომატური ეწოდება.

კულტურის კოდები უნივერსალურია, რადგან ისინი ადამიანს, როგორც პომო საპიენსს, ახასიათებენ. მაგრამ მათი გამოვლენა და თითოეული მათგანის ხედრითი წონა გარკვეულ კულტურაში, აგრეთვე, მეტაფორები, რომლებიც მათ განახორციელებენ, ყოველთვის ეროვნულად დეტერმინირებული და განპირობებულია კონკრეტული კულტურით (ერასნიხი 2002, გვ. 232).

კულტურის კოდები ადამიანის უძველეს არქეტიპულ წარმოდგენებს მიემართება. ფაქტობრივად ისინი ამ წარმოდგენათა კოდებია. სწორედ ამიტომ, მკვლევართა აზრით, კულტურულ კოდთა შორის ისინი ყველაზე მნიშვნელოვანია. ადამიანმა გარემოს წედომა დაიწყო საკუთარი თავის შეცნობითა და წედოვით.\*

განსაკუთრებული მრავალფეროვნებითა და სპეციფიკურობით გამოირჩევა ადამიანის სულიერ მდგომარეობაზე მიმანიშნებელი ფრაზოლოგიზმები, რომლებშიც სომატიზმები და სომატური მოვლენების აღმწერი ლექსიკა მონაწილეობს:

ბალანი აეშალა, გული აუთრთოლდა, გული ყელში ებჯინება, გული ევსება სისხლით, გული ევსება სიხარულით, გული ეთუთქება, გული ემდურება, გული ერევა, გული ესერება, გული ეწვის, გული მოსდის, გული უამდება, გული უგრძნობს, გული უვარდება მუცელში, გული უვარდება ფეხებში, გული უთბება, გული უთრთის, გული უკანკალებს, გული უმშვიდდება, გული უსკდება, გული უტრიალდება, გული უფართხალებს, გული უქავდება, გული ულონდება, გული უწუყდება, გული უჩქარდება, გული უჩქროლდება, გული უცივდება, გული უწვრილდება, გული უწუხს, გული უწყნარდება, გული შეუფრთხილდა, გული შეუხტა, გულს იმჯიღავს, გულზე ეცა, გულში გაუელვა, გულში გაქრა, გულში უზის, გულში ჩარჩება, გულში ჩაიტოვებს, გულში ცეცხლი ენთება გულ-მუცელი ემღვრევა, გულ-მუცელი ეწვის, გულ-ღვიძლი ეთუთქება, ენა ებმება, ენა დაება, ენა მუცელში ჩაუვარდა, ენა ჩაყლაპა, თავი უსკდება, თავებრუ ესხმის, თავი დაკარგა თვალი გაუბრწყინდა, თვალთ უბნელდება, თვალი უშტერდება, თვალი უჭრელდება, თვალებად იქცა, თვალები აუ-

---

\* საინტერესოა ს. ავერინცევის მოსაზრება უძველესი არქეტიპული წარმოდგენების შესახებ. მას მიაჩნია, რომ შეუძლებელია არქეტიპების გამოყენებით ეროვნული ფსიქოლოგიის არათუ ახსნა, აღწერაც კი, რადგან არქეტიპები ზოგადადამიანურ სფეროს განეკუთვნება, სადაც ნიველირებულია სპეციფიკურ-თავისებური, ამასთანავე, ეს სფერო ისტორიამდელი, უფრო მეტიც – პრინციპულად არაისტორიულია, მაშინ როდესაც ეროვნული ფსიქოლოგია მთლიანად მახასიათებლურია და მთლიანად ისტორიული (ავერინცევი 2005, გვ. 331).

ციმციმდა, თვალები დაუდარდიანდა, თვალები მოუწყლიანდა, თვალზე ბინდი გადაეკრა, თვალში სინათლე გამოეღია თმა ყალყზე დაუდგა, თმას იგლეჯს, თმის ძირებამდე გაწითლდა კბილები აუკაწკაწდა, კბილებში ოფლი გამოუვიდა, კბილს კბილზე აცემინებს კეფა აეწვა, კეფა გაუხურდა, კეფა უსკდებო... კისერი მოსწყდა, კისერი მოიტეხა კრიჭა შეკრა, კუჭი აეწვა, ლოყები გაუფითრდა, ლოყები შეეფაკლა მუცელი ჩასწყდა, მუცლის გერემა აუტყდა ... მუხლი ეკეთება, მუხლები უკანკალებს ნაღველი გადაესხმება ნაწლავები ეხლართება ნერვები ეგლიჯება, ნერვები ეშლება, ნერვები დააწყდება ნერწყვი მოსდის, ნესტოები უთრთის, ნესტოები უფითრდება ... პირი უშრება, პირზე ღიმილი აშრება, პირზე ცეცხლი ეკიდება, პირკატა ეცა სახე მონგრევა, სახე მოექცევა, სახე უნათდება, სახე უფითრდება, სახე უწითლდება, სახეზე ალმური ეკიდება სისხლი აუჩქროლდება, სისხლი ემღვრევა, სისხლი ეყინება, სისხლი გადაესხა თვალებზე, სისხლი მოაწვება, სისხლი უდღუს, სისხლს უთეთრებს, სისხლს უფუჭებს, სისხლს უშრობს, სისხლს უწყალებს ... სუნთქვა ეგუბება, სუნთქვა ეკერება, სუნთქვა უჩქარდება ... ტანი უგრძნობს, ტანზე ეკალი აყრის, ტანში აბურძღლავს, ტანში გააურყოლებს, ტანში გაჰკრავს, ტანში გასცრის, ტანში ყრუანტელი დაუვლის, ტანში სზარავს ტვინი ერევა, ტვინი ეღლება, ტვინი ეღრძო, ტვინი სტკივა, ტვინი ულაყდება, ტვინში სისხლი აუვარდა, ტვინში გაუელვა, ტვინში სისხლი ექცევა ტუჩები აუთრთოლდა, ტუჩები გაულურჯდა, ტუჩები გაუფითრდა, ტუჩზე იკბინა, ტუჩი მოიკენიტა ... ფეხები ეკეთება, ფეხები მოსწყდა, ფეხებში ღონე ეცლება, ფეხის ფრჩხილებამდე გალურჯებული ღრანჯი მოექცა, ყბა აუკანკალდა, ყბა ჩამოუვარდა ყელში ებჯინება, ყელში უჭერს, ყელში ბურთი აქვს მომდგარი, ყელზე ადგას ყურები აეწვა, ყურები უხურს, ყურებს ჩამოყრის, ყურს ჭრის შუბლი შეკრა, შუბლი შეჭმუნა, შუბლი გახსნა, შუბლი გაუნათდა, შუბლზე ოფლი დაასხა ცრემლი მოერიდა, ცრემლი წასკდა, ცრემლს ყლაპავს, ცრემლს იკაუებს ცხვირი უფითრდება, ცხვირი ჩამოუშვა, ცხვირი ასწია, ცხვირი აიბზუა, ცხვირ-პირი ჩამოსტირის ... ძარღვი ჩასწყდა, ძარღვები დააწყდა, ძარღვები აეშალა წარბი შეკრა, წარბი გახსნა, წარბი შეჭმუნა ... წელი სწყდება, წელში მოიხარა, წელში გასწორდა ხორცი ეწვის, ხორციები სტკივა ჯიგარი (შიგანი) ეწვის, ჯიგარი ეგლიჯება, ძვალ-რბილში უვლის, ძვალ-რბილი ეტეტება...

\* იხ. ოზიბაძე თ. 1998, გვ. 100-101.



გარდა იმისა, რომ ეს სომატიზმები მეტაფორებს ქმნიან, ბევრი მათგანი სიმბოლურ ფუნქციასაც ასრულებს ქართულ დისკურსში. მაგალითად, ადამიანის სიმბოლოს როლს ასრულებს თავი (სოფლის თავი, ქალაქის თავი, რა თავია!), ხელი (მარჯვენა ხელია, მაგარი ხელია, კარგ ხელშია, ხელისუფალი...), გული (ცარიელი გულია, მეგობრების გულია...), თვალი (სოფლის, ქვეყნის თვალია), ზურგი (მაგარი ზურგი, მისი ზურგი – დამცველი, მფარველი) და სხვ.

ბევრი ანთროპომორფული მეტაფორა სივრცის გარკვეულ დანაწევრებაზეც მიგვიჩვენებს: ხელის გაწვდენაზე, ყურის პირში, ცხვირწინ, გვერდით, ერთი ფეხის გადადგმაზე (ერთ ნაბიჯზე) და სხვ. ასე რომ, ამ შემთხვევაში და საერთოდ, კოდებს შორის მკვეთრი საზღვრის გაღება ძნელდება.

სამყაროს ზოგად სტრუქტურაში ადამიანის შინაგანი სამყარო არის ის, რაც თვით ადამიანშია და რაც მისი სხეულით არის შემოსაზღვრული, სწორედ ამის გამოცაა ყველაზე მნიშვნელოვანი კულტურის სომატური კოდი, ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ უძველესი დროიდან სივრცის გაზომვის უნივერსალური ერთეულები ადამიანის სხეულის პარამეტრები ყოფილა.

სამყაროს ქართული ენობრივი სურათის სრულყოფილი აღწერისათვის აუცილებელია ყველა კულტურული კოდის (სომატური, სივრცული, დროითი, საგნობრივი, ბიომორფული, სულიერი ...) შესწავლა. ვინაიდან, როგორც აღნიშნავენ, კულტურული კოდები ქმნიან ერთგვარ „ბადეს“, რასაც კულტურა აფენს გარე სამყაროს. სწორედ კულტურული „ბადით“ ხდება სამყაროს კატეგორიზაცია, სტრუქტურირება და შეფასება.

ჩვენი აზრით, ამ დიდი ამოცანის გადაწყვეტისათვის მნიშვნელოვან როლს შეასრულებს ქართულ ენათმეცნიერებაში უკვე განხორციელებული გამოკვლევებიც, რომლებიც ქართული და ქართველური ენების ლექსიკურ-სემანტიკურ საკითხებს ეძღვნება.

ქართული ბიომორფული კულტურის კოდი, რომელიც დაკავშირებულია გარე სამყაროს ცოცხალ არსებებთან, ასახავს ქართველთა წარმოდგენებს ცხოველებზე. თუ როგორია ეს წარმოდგენები ქართულ ენასა და დისკურსში, შეიძლება განვიხილოთ ზოომორფიზმებზე დაკვირვებით, რომლებითაც აფასებენ ადამიანის თვისებებს: ქალი – ბედაურივით, ჯეირანივით (ლამაზი, აღნაგი, მოხდენილი), დედალივით (ჩასუქებული), მამალივით (თამამი, მოურიდებელი), თუთიყუშისვით (ჭრელაჭრულატანსაცმლიანი, უგემოვნებოდ და თვალში საცემად შეღებილი), ძროხასავით (უსიმპათიო, დიდი და უშნო, მოუხეშავე); გოგო – მწყერივით, მტრედივით, ხოხობივით (ლამაზი, მშვიდი, თვინიერი), კალ-

მახივით (ცოცხალი, ხალისიანი), პეპელასავით (ნაზი), ჩიტვიით (ქლურტულით მოლაპარაკე, ჭიკჭიკა), თხასავით (ცეტი, დაუფიქრებელი); კაცი - ლომივით (ძლიერი), ხარივით (ამტანი, ღონიერი, მშრომელი), მგელივით (შეუპოვარი), მამლაყინწა (ყოყლოჩინა, ჩხუბის ამტეხი), მამალივით (თავმომწონე, ცუდმედიდი); ბიჭი - არწივივით, ქორივით, მერცხალივით, კალმახივით, ყვინჩილასავით (ყოყლოჩინა, თავისი უპირატესობის ჩვენების მოყვარული)

სქესის განურჩევლად ზოგადად გამოხატული თვისებები: ბატივით შტერი, უტეინო (ბატისტინა); ბეჭემოთივით ზორზოხი, მოუქნელი; ბუზივით, ბზიკივით აბეზარი; ბუსავით მობუსული, მარტომყოფი; ბაყაყივით, გომბეშოსავით შეუხედავი; გველივით ჭკვიანი, ცბიერი, გესლიანი; გოჭივით ჩასუქებული (ბავშვზე იტყვიან); დათვივით მოუხერხებელი, უხეში; დედალივით ჩამრგვალებული; გვეხვივით მძინვარე, ვირივით ჯიუტი, მშრომელი; თუთიყუშივით ერთისა და იმავეს გამმეორებელი; თხასავით ცეტი; ინდაურივით სულელი, უჭკუო, გაფხორილი; ირემივით ღამაზი, მფრთხალი; იხვივით სქელი; კამეჩივით ზანტი, მშრომელი; კატასავით ფრთხილი, მსუნაგი, მჩხაენა; კატაფოცხვერივით სწრაფი, შემტევი, კაპასი, დაუნდობელი; კაჭკაჭივით ქურდი, ენაჭარტალა; კრუხივით მზრუნველი, ქომაგი; კუსავით ნელი; ლომივით უძლეველი; ლოქოსავით პირდაღებული, უნიათო, მსუქანი (?); მაიმუნივით წამხედურა, მანჭია; მამალივით, მამლაყინწასავით თამამი, ცუდმედიდი, ყოყლოჩინა, მეტიჩარა; მელასავით გაიძვერა; მორიელივით გესლიანი; მუდოსავით (თხუნელა) შეუმჩინეველი, უხალისო, უნდილო; ნიანგივით ულამაზო, ნიანგივით ცრემლსღერის - არაგულწრფელი; სვაგივით გაუმადლარი; სპილოსავით სქელი; ტურასავით ეშმაკი; ფარშავანგივით გამკივანი; ფუტკარივით გამრჯე; ქათამივით დაბნეული, უტეინო, სულელი; ღორივით ბინძური, გაუმადლარი, უმადური, თაეკერძა; ყარყუმივით ყრუ; ყვაგივით შეუხედავი, ბებერი; ცხვარივით უწყინარი, თვინიერი; ძაღლივით ერთგული, ბრაზიანი; წიწილასავით სუსტი, უღონო; ჭუკივით დაბნეული; ხარივით ღონიერი, მშრომელი; ხბოსავით დამყოლი; ჯეირანივით აღნაგი, მოხდენილი; ჯორივით ჯიუტი, ღონიერი (?)

ცხოველთა სახელების გამოყენება ადამიანთა დასახასიათებლად ძველი და უნივერსალური მოვლენაა. ძნელია იმის განსაზღვრა, რამდენად გამოხატავს ზემომოყვანილი შედარებები ეროვნულ-სპეციფიკურ ხედვას. მოარულმა იგავარაკულმა ჟანრმა ზეპირსიტყვიერი თუ ლიტერატურული გზით გავლენა მოახდინა იმაზე, რომ ბევრი ცხოველის, განსაკუთრებით ზღაპრებისა და იგავარაკების პერსონაჟი ცხოველების, დახასიათება სხვადასხვა

ერებში ერთმანეთს ჰგავს. როგორც გამოკვლევამ აჩვენა, ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურისა და „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტებზე დაყრდნობით, „ორიგინალურ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა ენა დიდად არ გამოირჩევა ცხოველთა სახელების აღნიშნული ფუნქციით ხმარების ეროვნული სპეციფიკით; აქ უპირატესობა ენიჭება „ბიბლიის“ ტექსტიდან მომდინარე შედარება-მეტაფორათა მეტნაკლებად ზუსტ ციტირებას“ (გვანცველაძე 2005, გვ. 70). ავტორი ასკვნის, რომ ერთი და იმავე ცხოველებისადმი სახის-მეტყველებითი მიმართებები ბიბლიასა და ქართულ ტრადიციაში ან ძალიან ახლოს არის ერთმანეთთან, ან ემთხვევა. ის, რომ „ბიბლიური“ წარმოშობის შედარება-მეტაფორები ამჟამადაც ფართოდ იხმარება უკლებლივ ყველა ქართველურ ენა-კილოში, სწორედაც არის ეროვნულ-კულტურული მახასიათებელი ქართული ცნობიერებისა, რომელიც ქრისტიანი ხალხის ცნობიერებაა. მაგრამ აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ თუ ჰაგიოგრაფი მწერლები იცავდნენ ქრისტიანული სიმბოლიკის კანონიკურ ხასიათს, რუსთაველი, მათგან განსხვავებით, დიდი თავისუფლებით გამოირჩევა. „პოემის ავტორი უხეად იყენებს იმ შედარება-მეტაფორებს, რომელთა უმრავლესობა აღებული ჩანს ხალხური მეტაფორიკის სისტემიდან“ (იქვე). ჩვენი მხრივ დავუმატებდით, რომ ის ინდივიდუალური მეტაფორები ზოონიმთა მონაწილეობით, „ვეფხისტყაოსნის“ პოპულარობის გამო, ხალხში გავრცელდა და შეერთო ენის ფრაზეოლოგიურ მარაგს.

ფ. ი. ბუსლაევის განმარტებით, ფრაზეოლოგიზმები თავისებური მიკროსამყაროებია, ისინი შეიცავენ „ზნეობრივ კანონსაც, საღ აზრსაც, გამოხატულს მოკლე გამონათქვამებით, რომლებიც წინაპრებმა შთამომავლობას უანდერძეს სახელმძღვანელოდ“ (ბუსლაევი 1954, გვ. 37); თედო სახოკიას ავტობიოგრაფიაში უწერია: „ისე მკაფიოდ არსად იხატება დაკვირვება ამა თუ იმ ხალხისა, როგორც ანდაზაში ხატოვანი თქმანი და ანდაზები შეადგენენ ჩვენი მეტყველების ლაზათსა და სიმდიდრეს“ (სახოკია 1967, გვ. 8).

დაკვირვებამ ქართულ პარემიებზე, რომლებიც სისტემურად შესასწავლია კულტუროლოგიური თვალსაზრისით, გვიჩვენა, რომ ბევრ მათგანს ეტყობა ეროვნული კულტურის კვალი, რაც უნდა იქნეს გამოვლენილი. აღსანიშნავია ისიც, რომ კულტურული ინფორმაცია ფრაზეოლოგიური ერთეულის შინაფორმაში ინახება, რომელიც სამყაროზე ხატოვან შეხედულებას წარმოადგენს და ფრაზეოლოგიზმსაც კულტურულ-ეროვნულ კოლორიტს ანიჭებს (მასლოვა 2001, გვ. 82), მაგალითად, ყვავი ჩხიკეის მამიდა, ცენტრეაძის მონაზონი, ენას მოიქარგავს, ჩიტს მოწველის,

კულა აზნაური, კერკეტი კაკალი, კუტი პური, ჭერი გააციხა, ყან-  
წის ტრიალი ეტიკეტის ხასიათის: თავპატივის გამოდება, წი-  
თელ კვერცხს უგორებს და სხე, მათ შორის მითოლოგიური  
წარმოშობის: ადგილის დედა, ფუძის ანგელოზი, ჰაერის მცველი  
(სულელები), ქრისტეს ბოსტანი, უკვდავების ყურძენი, მაისის წყალი -  
ამგვარი ფრაზეოლოგიზმების სემანტიკის ინტერპრეტაცია შეიძ-  
ლება იმ ღირებულებითი ხედვისა და სტერეოტიპთა პოზიციი-  
დან, რომლებიც ერის მენტალობას ახასიათებს. რადგან კუტი  
პური თონეში ჩაყარდნილი და ნაკვერცხლებზე გამომცხვარი  
უხარისხო პურია, მას უარყოფითი შეფასება აქვს: „მაგისთანა  
პური მარტო [გლეხების] თონეშილა ცხვება. ჩვენი თონე კი მარ-  
ტო ჩვენისთანა კუტ-პურს აცხობს“ (ილია); მურმანის ეკალი -  
ორთა შუა დაბრკოლების შემქმნელი, ანუ ცუდი (ნეგატიურ-შე-  
მფასებლური მიმართება); წითელ კვერცხს უგორებს - ყველა-  
ფერს უთმობს, ცდილობს ასიამოვნოს - საადდგომოდ შედებილი  
კვერცხების გაგორების რიტუალს უკავშირდება და ეს გამჭვირ-  
ვალედ ჩანს ფრაზეოლოგიზმში. ამ თვალსაზრისით მურმანის  
ეკალიც გამჭვირვალეა - აბესალომის, ეთერისა და მურმანის -  
ამ სამეულის - ტრაგიკული ამბავი ქართველებმა კარგად იციან,  
მაგრამ ცენტრადის მონაზონის ვინაობა დაარღილულია, თუმცა  
ამ გამოთქმას ხმარობენ იმ ადამიანის მიმართ, რომელიც ყველას  
დარდობს, განურჩევლად ყველას ამბავს განიცდის. ამგვარი  
ფრაზეოლოგიური ერთეულების კულტურული ინფორმაცია მჭიდ-  
როდ არის დაკავშირებული დენოტატის პარამეტრთან, სწორედ  
დენოტატია კულტურული ინფორმაციის მატარებელი. მაგრამ  
კულტურული ინფორმაცია ფრაზეოლოგიზმთა დიდ ნაწილში ხა-  
ტოვან-ემოციური გზითაც ვლინდება და ამგვარი ფრაზეოლოგიუ-  
რი ერთეულების შექმნის მთავარი საფუძველი სახეა. როგორ შე-  
იძლება ჩნდებოდეს ამგვარი ფრაზეოლოგიზმები? ალბათ უნდა  
ვივარაუდოთ, რომ თავდაპირველად რაღაც პროტოტიპულ სიტუა-  
ციასთან გვაქვს საქმე. ამ სიტუაციას შინაარსი უკავშირდება,  
რომლის ახლებური გააზრიანება ხდება, ანუ ყალიბდება ფრაზე-  
ოლოგიური ერთეული პროტოტიპული სიტუაციის თავდაპირველი  
სიტყვების შინაარსის საფუძველზე, ასე ჩნდება შინაგანი ფორმა,  
რომელიც შეიცავს კულტურასთან დაკავშირებულ ძირითად ინ-  
ფორმაციას (მასლოვა 2001, გვ. 84). ალჩუხე კოჭი უჯდება ნიშ-  
ნავეს, რომ ბედი სწყალობს, იღბალი აქვს. ფრაზეოლოგიზმში აღ-  
წერილია სიტუაცია, როცა სათამაშო კოჭი ზედა, ოდნავ ამოღა-  
რულ ნაწილზე (ალჩუხე) ჯდება, რაც თამაშის დროს წარმატე-  
ბას ნიშნავს. იმავე მნიშვნელობისაა დუშაში მოუფიდა, აქაც სი-  
ტუაცია ნათელია, ასევე - „კოვზი ნაცარში ჩაუყარდა“ ანუ ხე-

ლი მოეცარა, მიზანს ვერ მიადწია, მაგრამ სანამ ფრაზეოლოგიურ ერთეულად იქცეოდა გამონათქვამი, ის რეალურ სიტუაციას აღწერდა. ამგვარად, ფრაზეოლოგიზმის თვით ჩამოყალიბებაში, ანუ სახეების შერჩევაში ჩანს მათი კავშირი ეროვნულ-კულტურულ სტერეოტიპებთან და ეტალონებთან.

სტერეოტიპის მრავალი განმარტება არსებობს. ეს ცნება მეცნიერების სხვადასხვა დარგში გამოიყენება. ნაშრომთა უმრავლესობაში იგი განიხილება სოციალური ურთიერთმოქმედების კონტექსტში, როგორც მოქმედების, ქცევის გარკვეული „მოდელი“. ეს მოდელი დაკავშირებულია რაღაც სიტუაციაში ქცევის ამა თუ იმ ტაქტიკისა და სტრატეგიის ეროვნულად დეტერმინირებულ ამორჩევაზე. არ მოვიყვანთ იმ ვრცელ განმარტებებს, რომლებიც წარმოდგენილია სხვადასხვა გამოკვლევაში. დაკმაყოფილდებით იმის აღნიშვნით, რომ ამ დეფინიციებიდან გამომდინარეობს საერთო დასკვნა: სტერეოტიპი არის „მოდელი“, „ნიშუში“, „კანონი“.

ლინგვოკულტუროლოგიურ სფეროში ჩვენ უფრო შესაფერისად მიგვაჩნია ვ. კრასნიხის მოსაზრებები ამ ცნებაზე. იგი სტერეოტიპის რამდენადმე განსხვავებულ გაგებას გეთავაზობს: სტერეოტიპი არის გარე სინამდვილის ფრაგმენტის ერთგვარი „წარმოდგენა“, ფიქსირებული მენტალური „სურათი“, რომელიც პიროვნების ცნობიერებაში რეალური სამყაროს ტიპობრივი ფრაგმენტის ასახვის შედეგია, სამყაროს სურათის გარკვეული მონაკვეთის ერთგვარი ინვარიანტია. მაგრამ, – წერს კრასნიხი, – სტერეოტიპი, როგორც წარმოდგენა, შეიძლება გვევლინებოდეს ორი ჰიპოსტაზით: როგორც სიტუაციის რაღაც სცენარი და როგორც საკუთრივ წარმოდგენა, ანუ არა მარტო როგორც კანონი, არამედ როგორც ეტალონიც. პირველ შემთხვევაში სტერეოტიპი იქნება ქცევის სტერეოტიპი, იგი შეასრულებს პრესკრიფციულ ფუნქციას: ის განსაზღვრავს განსახორციელებელ ქცევასა და მოქმედებებს. მეორე შემთხვევაში სტერეოტიპი გამოდის როგორც სტერეოტიპი-წარმოდგენა. ასეთი სტერეოტიპი ასრულებს პრედიქციულ ფუნქციას: ის განსაზღვრავს იმას, რაც მოსალოდნელია ამ თუ იმ სიტუაციაში. კულტურის მდგრადობა, მისი ცხოველმოქმედება იმით არის განპირობებული, თუ რამდენად განვითარებულია მისი ერთიანობისა და მთლიანობის განმსაზღვრელი სტრუქტურები. კულტურის მთლიანობა გულისხმობს კულტურის სტერეოტიპთა, ანუ სამყაროს ზოგადი სურათის სტერეოტიპთა შემუშავებას. ესენია: მიზანდასახულების, ქცევის, აღქმის, გაგების, ურთიერთობისა და სხვ. სტერეოტიპები. მათ შორის უმნიშვნელოვანესია ქცევის სტერეოტიპი, რომელიც შეიძლე-

ბა რიტუალშიც გადადიოდეს (მასლოვა 2001, გვ. 111).

ამგვარად, ეტალონი არის ის, რითაც ხატოვნად იზომება სამყარო. ის სოციალურ-ფსიქოლოგიურ დონეზე არსებულ ნორმატიულ წარმოდგენათა გამოვლენაა – ბუნების მოვლენათა, საზოგადოების, ადამიანისა და მათი თვისებების შესახებ. ეტალონი ფარულად შეიცავს პრესკრიფციას და ზემოქმედებს შერჩევითობასა და შეფასებაზე. ფრაზეოლოგიურ გამოთქმებში რწყილს გაატყავებს ან რწყილს დააწვენს და აქლემს აშობინებსო, რწყილი ზომის უმცირესი „ერთეულია“ და ამიტომ არის შერჩეული და არა სხვა თვისების (ხტუნავს, იკბინება) გამო. ის სიმცირის ეტალონად არის მიჩნეული. უფრო ხშირად ეტალონები ენაში მყარი შედარებების სახით არსებობს. ზოონიმთა ზემოთ მოყვანილი მაგალითები ამის ნიმუშად გამოდგება, აგრეთვე – ყველა-ვით-თანდებულებიანი შედარების კონსტრუქცია, რომელთა საშუალებით ადამიანი თავისი ხუთი გრძნობით აღქმულ შეგრძნებებს ასახავს: თაფლივით ტკბილი, ისრიმივით მჟავე; მაცვალივით შავი, მთასავით დიდი; ვარდივით სურნელოვანი, თევზივით მყრალი; სამარესავით ცივი, კაჟივით მაგარი, ლოდვივით მძიმე ყველა შესადარებელი სიტყვა იმ თვისების ეტალონია, რომლის ასახვაც სურთ. მიუხედავად იმისა, რომ გემოს, სუნის, ხედვის, სმენის, შეხების ორგანოთა ფიზიოლოგია ადამიანებს ერთნაირი აქვთ მთელს დედამიწაზე, ეტალონების შერჩევას განაპირობებს ერის (ეთნოსის) კულტურის ენა, რომელიც წარმოადგენს ვერბალური და არავერბალური კომუნიკაციის იმ ნიშანთა ყველა საშუალების ერთობლიობას, რომლებიც ახდენენ ეთნოსის კულტურის სპეციფიკის ობიექტივაციას და ასახავენ მის ურთიერთმომართებას სხვა ეთნოსთა კულტურებთან.

აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ჩვენამდე მოღწეულ უძველეს ფოლკლორულ ტექსტებში კულტურის ეს ენა უკვე კარგად ჩამოყალიბებული ჩანს. საქართველოს მეფეს მირვან პირველს ეხება „წყობილი სიტყვით“ მოცემული ფოლკლორული ძეგლი, რომელიც ლეონტი მროველს დაუცავს (ინგოროყვა 1978, გვ. 260), სადაც აღწერილია მირვან მეფისა და ღურძუკთა ბრძოლა:

მაშინ მირვან გარდაჰდა ცხენისაგან

და მივიდა კართა მათ შინა  
ვითარცა ჯიქი სიფიცხლითა,  
ვითარცა ვეფხუ სიმჴნითა,  
ვითარცა ლომი ზახილითა,  
იქმნა მათ შორის  
ბრძოლა სასტიკი;

ხოლო მირვანს ვერ აკუთვდა მახვლი ღურძუკთა  
ვითარცა კლდესა სიპსა,  
და იდგა იგი უძრავად,  
ვითარცა კოშკი მტკიცე.

ამგვარი „ეტალონური შედარებები“ გეხედება, აგრეთვე, ასევე ძველ ფოლკლორულ ტექსტში, რომელიც მითურ ასპექტში კავკასიის ისტორიის უძველეს პერიოდს ეხება, წარმოდგენილია ბრძოლა „კავკასიელთა (თარგამოსიანთა) და მომხდურ ნებროთიანთა, რომელიც კავკასიელთა გამარჯვებით დამთავრდა“ (იქვე, გვ. 261-262):

იქმნა მათ შორის ბრძოლა სასტიკი –  
რომელი ემსგავსა სასტიკებასა პაერისასა;  
რამეთუ მტურერი ფერვისა მათისა –  
ვითარცა ღრუბელი სქელი;  
ელვა აბჯრისა მათისა –  
ვითარცა ელვა ცისა;  
კმა პირისა მათისა –  
ვითარცა კმა ქუხილისა;  
ტყორცა ქვისა მათისა –  
ვითარცა ხეტყუა კშირი;  
და დათხევა სისხლისა მათისა,  
ვითარცა წვეშისა ღუარი.

როგორც ვხედავთ, ძველი ეტალონები არსებითად იგივე დარჩენილია დღესაც.

ეტალონისაგან განსხვავებით, სტერეოტიპი არის ტიპი, რომელიც სამყაროში არსებობს, იგი „ზომავს“ ქმედებას, ქცევას და ა.შ. რიტუალსა და სტერეოტიპს შორის იმ განსხვავებას ხედავენ, რომ სტერეოტიპთა რეალიზაციისას ადამიანი შეიძლება არ აცნობიერებდეს მიზანს, რისთვისაც ხდება მოქმედება. რიტუალი კი ყოველთვის გულისხმობს რეფლექსიას მის შესრულებასთან დაკავშირებით. რიტუალი პირობითია, კონვენციურია. ის სოციალური დრამის გადაწყვეტის საშუალებაა (მასლოვა 2001, გვ. 44).

სტერეოტიპულად ითვლება ეტიკეტური ქცევა, მათ შორის, ენობრივი ეტიკეტიც, რომლის ზოგიერთი ეროვნული ნიშანი შესწავლილია ქართულ ენათმეცნიერებაშიც (კ. ჯორჯანელი, ზ. კიკვიძე). ჩვენ შევხვებით ქართული სამეტყველო ეტიკეტის იმ მხარეს, სადაც მოლაპარაკე თვითდამცრობას მიმართავს, ანუ ამ ფუნქციით გამოყენებულ პეიორატიულ ენობრივ საშუალებებს.

ძველი ქართული წერილობითი ძეგლებიდან შემორჩენილია ტექსტები, რომლებიც უაღრესი თავმდაბლობისა და თვითდამცრობის შემცველია. ბეთანიის წარწერებში იკითხება: „ჩემ ჯორ სახეთა“, სხვაგანაც გავრცელებულია მსგავსი გამოთქმები: „პი-

რუტყუთ სახე“, „თიკანთ მსგავსი ესე გონებამ“. მათი ფარდია გარეჯის ტეტრალინგვის სტრიქონი, ამჟამად გადაფხეკილი (1930 წ.-ს შ. ამირანაშვილს გადაუღია): „მე, მიწამ [უღირსი], სარგის, ძე არსლანისა ...“, უფრო ადრინდელი, „ვაჰანის ქვაბთა განგებიდან“, ტიპიკონის ტექსტი, მონასტრის წარწერა: „მიწამან და მონამან მხარგრძელმან დიდითა გულისმოდგინებითა განგებამ ესე აღწერე“; X ს-ში ბერთის ოთხთავის გადაწერის გამო აღუნიშნათ: „მე, გლახაკი გაბრიელ, და მეუღლე ჩემი ღირს ვიქმენით დაწერად წმიდისა ამის სახარებისა ლავრასა შინა დიდსა ბერთას“; „მე მაკარი ლეთელი ძმ გ-ი გრძელისა ცოდვილი ფ-დ“ (სინური მრავალთავი, 864 წ., ანდერძი); „იგივე მადლი, სახიერ, / მომეც უღირსსა ამას, / რათა აღმოვთქუა ქებაჲ / შენისა მოწამისა გიორგისი“ (X ს. იოანე მინჩხი, „გალობანი გიორგისნი“) და სხვა მრავალი.

საზგასმული გამონათქვამები, რომლებიც საკუთარი თავის პეიორატიულ-შემფასებლურია, თავდაპირველად გამოხატავდნენ თვითდამცრობას უხეშთაესი ღვთის წინაშე (შდრ. ფს. 21:7 – „ხოლო მე მატლი ვარ და არა კაც, საყუედრებელ კაცთა და შეურაცხ ერისა“). დროთა ვითარებაში აღნიშნულმა გამოთქმებმა დაკარგეს განხორციელების სტერეოტიპული სიტუაციის (მიმართვა ღვთისადმი, ღვთის დასწრებით) სფერო და დღევანდელ სასაუბრო დისკურსში მსგავსი დანიშნულებით, მაგრამ ახალი ფორმებით ფუნქციონირებენ: მე სულელი, მე უჭკუო, ჩემი მოკლე ჭკუით (ტვინით), მე საწყალი, მე გაჭირვებული, მე უბედური, მე დებილი თანამედროვე დისკურსში ამგვარი გამოთქმები შეიძლება შეეფასათ როგორც „თავის მოსაწყულების“ და კამუფლაჟის ფორმულები. მოვლენა საინტერესო ჩანს ეროვნულ-კულტურული სპეციფიკის თვალსაზრისით. ასევე საყურადღებოა მოლაპარაკის მიერ აზრის ისეთი დელიკატური გამოხატვა, როცა გამოთქმის განზრახ შესუსტებასთან, შერბილებასთან გვაქვს საქმე, რაც რაიმე ცნების განმარტებაში მისი საპირისპირო ცნების უარყოფის გზით ხორციელდება. უარყოფა აქ სტრუქტურული ნიშანია და მას ფორმალური გამოხატულებაც აქვს: „არ არის კარგი ამბავი“ ანუ „ცუდი ამბავია“, მაგრამ ფაქტი შერბილებულად, ადრესატის „დამზოგავი“ ფორმით არის გამოხატული. სტრუქტურის შექმნის პრინციპი „საწინააღმდეგოს უარყოფა“ ან „უარყოფის უარყოფა“. პირველ შემთხვევაში ცნების პერიფრაზირება ხდება ამ ცნების აღმნიშვნელი სახელის ანტონიმის უარყოფით: თეთრის პერიფრაზირება მისი ანტონიმის – შავის უარყოფით იძლევა თეთრი = არაშავს; უარყოფის უარყოფისას კი ცნების სახელს უპირისპირდება მისი დერივატი, რომელიც უქონლობას



გამოხატავს – (შესახედავი შეუხედავი) და შემდეგ მისი უარყოფა ხდება – არის შესახედავი = არ არის შეუხედავი. ამგვარი ენობრივი მექანიზმი საშუალებას იძლევა არ დაირღვეს სამეტყველო ეტიკეტი, რომლის ქართულ სპეციფიკას კეთილგანწყობისა და ტოლერანტობის დომინანტური ნიშანი ახასიათებს (შდრ. ფრაზეოლოგიზმები: ტკბილი ქართული, ტკბილი საუბარი, თბილი საუბარი, სასიამოვნო საუბარი, ტკბილი სიტყვა, თბილი სიტყვები), სამეტყველო ურთიერთობის იდეალია ქართველისათვის, მაგრამ, ამასთან ერთად, არც ტყუილი უნდა ითქვას. ამ არცთუ იოლ ამოცანას ქართული დისკურსი პერიფრაზის იმ სახეობით (ლიტოტესით) ართმევს თავს, რომელსაც სხვადასხვა ფუნქცია აქვს, ეს ფუნქციები სხვადასხვა სტილურ შეფერილობასთან შერწყმით ხორციელდება: ა) ზეპირ სასაუბრო მეტყველებაში მისი საშუალებით შეიძლება გამოიხატოს მსმენელის (პარტნიორის) მიმართ თავშეკავებულობა, ზრდილობიანობა – „ის ამ საქმის მცოდნე არ არის“ (უცოდინარია). მოლაპარაკე დელიკატურად გამოხატავს ინფორმაციას ისე, რომ არ ცვლის მის შინაარსს, არ ამბობს სიცრუეს. აღსანიშნავია ისიც, რომ ვისზეც საუბარია, ის სამეტყველო აქტს არ ესწრება, შერბილება მის გასაგონად არ ხდება, ეს უფრო მოლაპარაკის ზრდილობაზე, ხასიათის სირბილესა თუ ტაქტზე, იქნებ მის ზოგად ბუნებაზეც – საერთოდ, ადამიანთა მიმართ კეთილგანწყობაზე მიუთითებს;

ბ) ზოგჯერ იმის პერიფრაზირება ხდება, რაც არასასურველია, რაზეც საუბარი არ სიამოვნებთ, რისი პირდაპირი დასახელება არ სურთ, რადგან თანამოსაუბრის შეკრთომას ერიდებიან: „კარგი ამბავი არ მოგსვლია“ (ცუდი ამბავი მოგსვლია); „სიგარეტი უვნებელი არ არის“ (მავნებელია).

გ) კრძალვა-აკრძალვის, ტაბუირების მომენტი ახლავს ლიტოტესს შემდეგ ნიმუშებში: „მოსავალს ცუდი პირი არ უჩანს“ (კარგი პირი უჩანს). მთქმელს ეშინია „კარგის“ წინასწარ თქმით საქმე არ წაახდინოს; „მოსავალს კარგი პირი არ უჩანს“ (ცუდი პირი უჩანს). მოლაპარაკე „ცუდის“ თქმას ერიდება, ეშინია „ენამ არ უყიელოს“. როდესაც ჩვილს პირველად ნახავენ და „ფუ, ფუ, რა ცუდიაო“, – იტყვიან, მოტივაცია განსხვავებულია – „ბავშვს თვალი არ ეცემა“. ცრურწმენასთან დაკავშირებულ ამ სიფრთხილეს სხვადასხვა ენობრივი გამოხატულება აქვს („ჩემი თვალი არ ეცემა, რა კარგი ბავშვია“, „ჩემგან ჯვარი სწვრია“ );

დ) ირონიის იმპლიცირებული გამონათქვამში – „ვერა ყოფილხართ მამაცები, თუ ერთმა ძუმ დაგიჯაბნათ ამდენი თოროსანი რაინდი“ (კ. გამსახურდია). ინფორმაციის შინაარსია – მხდალები ყოფილხართ;

ე) იმავე ხერხს მიმართავენ მეცნიერულ დისკურსშიც, როცა ნაკლები კატეგორიულობით, თავმდაბლობით, საკუთარი თავისადმი პასუხისმგებლობით (რაც სამეცნიერო ფუნქციური სტილის მახასიათებელია) წერენ: „ეჭვს არ იწვევს“, ნაცვლად „უეჭველია“, „რთული არ უნდა იყოს“, ნაცვლად „მარტივია“;

ვ) საკუთარი თავის თავშეკავებული შეფასების იმპლიციურებით არის ნაკარნახევი „ცუდად არ ვსწავლობდი“ (კარგად ვსწავლობდი), „შეილი ულამაზო არა მყავს“ (ლამაზი მყავს);

ზ) თუ განხილული ლიტოტესური სტრუქტურები ადრესატს მიემართება: „შენ ცუდად არ სწავლობდი“, „შეილი ულამაზო არა გყავს“, მაშინ მოლაპარაკის ინტენცია განსხვავებულია: ვინაიდან საქმე მეორე პირს ეხება, თავშეკავებული შეფასება პირველი პირის თავმდაბლობით ვერ აიხსნება, იგი გამოწვეულია მოლაპარაკის სურვილით – ადრესატმა არ იგრძნოს უპირატესობა. დიალოგი, საერთოდ, ადამიანთა ურთიერთობა, ჩვენი აზრით, პარტნიორთა შორის ერთგვარი მეტოქეობაა, ქართული სამეტყველო ეტიკეტით – კეთილმოსურნეობისა და ტოლერანტობის ფარგლებში, მაგრამ თუ კომუნიკაციის ერთ-ერთი მხარე რაიმე ფორმით საკუთარი უპირატესობის გამოვლენას შეეცდება, უმეტეს შემთხვევაში მოსალოდნელია ზემოაღნიშნული პრინციპების დარღვევა. როგორც ჩანს, ამას ეთნოფსიქოლოგიური ხასიათის საფუძველი აქვს.

ჩვენი დაკვირვებით, ქართული ეტიკეტის მიხედვით, მოლაპარაკე, ჩვეულებრივ, ასუსტებს „კარგს“ და აძლიერებს, ამუქებს „ცუდს“, რაც მას ეხება. პარტნიორის მიმართ კი პირიქით იქცევა – აძლიერებს კარგს და ასუსტებს ცუდს. ორივე შემთხვევაში შერბილება (კარგისაც და ცუდისაც) ლიტოტესით გამოიხატება: შდრ. „მე ცუდად არ ვსწავლობდი“ – „შენ კარგად არ სწავლობდი“. პირველში თავმდაბლობა ვლინდება, მეორე – ეეფემიზმია.

ლიტოტესის განხილული სახეობით, რომელსაც ყოფითი რიტორიკის ფიგურა შეიძლება ვუწოდოთ, გადმოიცემა მოსაუბრეთა ფაქიზი ურთიერთმიმართებები, რომელთა ფსიქოლოგიური მოტივაციები ერთ-ერთი ფაქტორია, რაც მეტყველების ეტიკეტის ეროვნულ სპეციფიკას ქმნის. სხვა ფაქტორთაგან შეიძლება დავასახელოთ ისინი, რომლებიც დაკავშირებულია: ა) კულტურულ ტრადიციასთან, ბ) ურთიერთობის სოციალურ სიტუაციასთან და სოციალურ ფუნქციებთან, გ) დენოტაციის სპეციფიკასთან და დ) კონკრეტული ენის თავისებურებებთან (სტერეოტიპები, სახეები, შედარებები). ეს შეეხება ხალხის კომუნიკაციური ქცევის არა მარტო იმ მხარეს, რომელიც აქ აღვწერეთ, არამედ სხვა მხარეებსაც. ხალხის კომუნიკაციური ქცევის მიხედვით შეიძლე-

ბა აღიწეროს მისი კომუნიკაციური ცნობიერების შინაარსი და ფუნქციონირების ძირითადი კანონზომიერებანი ანუ ეროვნული ცნობიერების მნიშვნელოვანი ნაწილი.

ამგვარად, ქართული დისკურსის ეროვნულად დეტერმინირებული შემადგენლები მრავალგვარია: კონცეპტები, რომლებიც ეროვნული მენტალობის ერთეულებს წარმოადგენენ, დედაენის კატეგორიებითა და ფორმებით აერთიანებენ ეროვნული ხასიათის ინტელექტუალურ, სულიერსა და ნებელობით თვისებებს. მსოფლხედვის მენტალური სისტემა წარმოდგენილია, ასევე, კულტურის პრეცედენტული მოვლენებით, ეროვნული თავისებურებების მქონე პარემიოლოგიური და ფრაზეოლოგიური ფონდით, სტერეოტიპებით, სიმბოლოებით, სახეებით, რომლებშიც ასახულია ადათ-ჩვევები, რიტუალები, ეტიკეტი; კულტურის კოდები, რომლებიც ადამიანის უძველეს არქეტიპულ წარმოდგენებს მიემართება და რომელთა ხორცშესხმა ენასა და დისკურსში ეროვნულად დეტერმინირებული და კონკრეტული კულტურით არის შეპირობებული.

## 2. მხატვრული დისკურსის ლინგვოკულტუროლოგიური ანალიზი

მშობლიური ენის სულზეა მორგებული  
ანა კალანდაძის ხმა.

მუხრან მაჭავარიანი

გამოკვლევებში, რომლებიც ეროვნული იდენტიფიკაციის საკითხებს ეძღვნება, ეროვნული იდენტობის ძირითად ფაქტორად ენას მიიჩნევენ. ავტორები (მათი რიცხვი თანდათან იზრდება), რომლებიც საკამათოდ ხდიან აღნიშნულ დებულებას, ცდილობენ იმის დამტკიცებას, რომ ტრადიციული კავშირის გაწყვეტა ენასთან (დედაენასთან) არ იწვევს შესაბამისი ეთნიკური იდენტობის დაკარგვას და რომ ეთნოკულტურულ თავისებურებათა განპირობებულობა ამა თუ იმ ენით კონტრაქტობრივია: ეროვნებათა და ეთნიკურ ჯგუფთა განმსაზღვრელ ფაქტორად მათ მხოლოდ სოციალური, პოლიტიკური, ეკონომიკური და ისტორიული პროცესები და პირობები მიაჩნიათ, ენა კი – არა.\*

პოეტური (და საერთოდ) დისკურსის ეროვნული იდენტიფიკაციის საკითხი, რასაც აქ ჩვენ ვაყენებთ პირველად, არ დადგებოდა, რომ ენა არ მიგვაჩნდეს ეთნიკური იდენტობის ბურჯად; იგი მარტივად გადაწყდებოდა, უფრო ზუსტად, საკვლევიც არაფერი იქნებოდა, თუ უკრიტიკოდ გავიზიარებდით მოსაზრებას, რომ ყოველი მწერალი, რომელიც დედაენაზე წერს და ყოველი ტექსტი, უფრო მეტიც – მთელი დისკურსი, რომელსაც იგი ქმნის, თავისთავად ეროვნულია. ეს რომ ასე არ არის, ამა თუ იმ ენაზე იმ ზოგადი შთაბეჭდილებებიდანაც კარგად ჩანს, რაც მრავლად შეგვხვედრია არათუ მხატვრული სიტყვის ოსტატთა ან აღიარებულ მთარგმნელთა, არამედ მეცნიერთა გამონათქვამებშიც.

მარინა ცვეტაევა, როცა გაეცნო გერმანელი პოეტის რაინერ რილკეს ფრანგულ ენაზე დაწერილი ლექსების წიგნს („Verger“ – „ბაღები“), ავტორს პირად წერილში სწერდა, რომ ყოველ ენაში მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი რაღაცა არის, რაც თვით ეს ენაა. „გერმანული ფრანგულზე ღრმაა, საესეა, ორაზროვანია, ბნელია გერმანული მკითხველის მიერ იქმნება კვლავ და კვლავ, უსასრულოდ. ფრანგული – უკვე შექმნილია. გერმანული – წარმოიშობა, ფრანგული – არსებობს, ენა პოეტებისთვის

\* ამ, ერთმანეთთან უკიდურესად დაპირისპირებულ, შეხედულებათა კრიტიკული ანალიზი იხ. ზემოთ (0.2.2.).

უმადური თითქმის შეუძლებელი ენა, გერმანული – „უსასრულო დაპირებაა“, რაც „წყალობად“ მიაჩნია ცვეტაევას, მაგრამ ფრანგული – „წყალობაა საბოლოო“ („дар окончательный“) (ცვეტაევა 1990, გვ. 163). იქვე გამოთქმულია ჩვენთვის საინტერესო აზრი: პოეტი შეიძლება წერდეს ფრანგულად, მაგრამ არ იყოს ფრანგი პოეტი. ამ აზრის გაერცობაა შემდეგი სიტყვები: „პლატენი (ავგუსტ ფონ, 1796-1835 – ს. ო.) წერს ფრანგულად, შენ („Verger“) წერ გერმანულად, ანუ წერ შენს თავს, პოეტს. რადგანაც გერმანული ყველაზე ახლოა მშობლიურთან... რაინერ, შენ გცნობ ყოველ სტრიქონში, მაგრამ ჟღერ უფრო მოკლედ. ყოველი სტრიქონი მოკვეცილი რილკეა, თითქმის როგორც კონსპექტი. ყოველი სიტყვა. ყოველი მარცვალი“.

თუ მხედველობაში მივიღებთ იმას, რომ პლატენი ცდილობდა თავისი თხზულებებისთვის „კლასიკური“ ფორმა მიეცა, რის გამოც ბევრი მათგანი პლასტიკურად „ცივი“ ხდებოდა (იგი უპირისპირდებოდა გერმანულ რომანტიზმს, ცნობილს თავისი მგრძნობიარობით, პოეტური სურნელებითა და წარმოსახვის სიუხვით), შეიძლება ავხსნათ ცვეტაევას შთაბეჭდილება იმის შესახებ, რომ გერმანული პოეტის პლატენის პოეზია გერმანული ენის კი არა, ფრანგული ენის სულს უფრო შეესაბამება. გამოდის, რომ ერთი გერმანელის (პლატენის) გერმანულენოვანი პოეზია ფრანგულია თავისი არსით, ხოლო მეორე გერმანელის (რილკეს) ფრანგულენოვანი ლექსები – გერმანული.

მოვიყვანთ იოსიფ ბროდსკის გამონათქვამებსაც, რომღეუბიც ენათა „შედარებებს“ ეხება: „ფრანგული პოეზია ჩახვევის, დახვეავების, პათოსისა და გამოხატულებათა უკიდურესობის ტრადიციით რუსი ადამიანისათვის გასაგებია. მაშინ როდესაც, ინგლისურენოვანი პოეტური ტრადიცია, თუ შევეცდებით რამდენიმე სიტყვით განვსაზღვროთ, განყენებული პოეტური ტონია“ (დიალოგები 2003, გვ. 117); „რით განსხვავდება ინგლისური სხვა ენათაგან? რუსულად, იტალიურად ან გერმანულად თქვენ შეიძლება დაწეროთ ფრაზა და ის მოგეწონოთ. კო? ანუ პირველი, რაც თვალში გეცემათ, – ფრაზის მიზიდველობაა, მისი დახვეულობა, ელეგანტურობა. არის თუ არა მასში აზრი, ეს უკვე მნიშვნელოვანი აღარაა, მეორე პლანზე გადადის. მაშინ როდესაც, ინგლისურში მყისვე ცხადი ხდება თქვენთვის, შეიცავს თუ არა დაწერილი აზრს. აზრი არის ის პირველი, რაც აინტერესებს ადამიანს, რომელიც ამ ენით ლაპარაკობს და წერს. განსხვავება ინგლისურსა და სხვა ენებს შორის იმ სხვაობის მსგავსია, რაც ჩოგბურთსა და ჭადრაკს შორისაა“ (დიალოგები 2003, გვ. 171).

საინტერესოა ბროდსკის შეხედულება ერთი კონკრეტული მთარგმნელის შესახებ: „ჩვენთვის სერგეევი მარტო მთარგმნელი არ არის. იგი იმდენად კი არ თარგმნის, რამდენადაც ჩუენი ენობრივი კულტურით აღადგენს მკითხველისათვის ინგლისურენოვან ლიტერატურას. იმიტომ რომ, ინგლისური და რუსული ენობრივი კულტურები აბსოლუტურად პოლარულია“ (დიალოგები 2003, გვ. 176).

როგორი სუბიექტურიც უნდა იყოს ეს ზოგადი შთაბეჭდილებები, ისინი რეალურად არსებობენ და მათი უგულებელყოფა მართებული არ იქნებოდა თუნდაც იმიტომ, რომ ისინი ამ მიმართულებით მეცნიერული კვლევის იმპულსს იძლევიან.

ჩვენს შესასწავლ საკითხს რომ მივუბრუნდეთ, წინასწარ უნდა დავაზუსტოთ: ა) იგი არ გულისხმობს ენათა შორის შინა-არსობრივ განსხვავებას, რომლის კვლევა მოიაზრება სამყაროს ამა თუ იმ ენობრივი ხატის, როგორც ეროვნული მსოფლხედვის, ფარგლებში. ჩვენს, კონკრეტულ, შემთხვევაში ასეთი მიდგომა რელევანტური არ იქნებოდა გასაგები მიზეზის გამო – აქ მიღებული შედეგები პოეტის, ინდივიდის ენას კი არ დაახასიათებდა, არამედ საერთოდ იმ ენას, რომელზეც იგი წერს. ბ) პოეტთა ზემოთ მოყვანილ გამონათქვამებში, რომლებიც ამა თუ იმ ენათა მსგავსება-განსხვავებას ეხება, ლაპარაკი ფაქტობრივად დისკურსზეა და დისკურსულია ის მახასიათებლებიც, რომლებიც მათ შთაბეჭდილებას ქმნიან (ცვეტაევა: „გერმანული წარმოიშობა, ფრანგული არსებობს“; ბროდსკი: ინგლისურის „განყენებული პოეტური ტონი“. სხვაგან, როცა იგი პიუსტან ოდენზე (1913-1976) საუბრობს, ამბობს: ეს ირონიული ელემენტი განსაკუთრებული მიღწევადაც კი არ არის ოდენის, თვით ინგლისური ენისაა, ინგლისური „ბოლომდე უთქმელობის“ მთელი ეს ტექნიკა...“).

უფრო კორექტული ვიქნებით, თუ ვიტყვი, რომ აქ ლაპარაკია პოეტური ენის გარკვეულ ტრადიციებსა და ტენდენციებზე, სტილზე, რაც ექსტრაპოლირებულია მთლიანად ამა თუ იმ ენაზე. რა თქმა უნდა, ყოველ ენას აქვს „განყენებული ტონის“, „ირონიის“, „ბოლომდე უთქმელობის“ თუ მისთ. გამოხატვის საკუთარი საშუალებები და ამ საშუალებათა განსხვავებული ხედვითი წილი, რაც, სხვა მახასიათებლებთან ერთად, „ენობრივი კულტურის“ (ბროდსკი) ეროვნულ სპეციფიკას ქმნის.

ამგვარად, კონკრეტული დისკურსის ეროვნულობაზე მიგვანიშნებს მისი შემადგენელი ეროვნულ-სპეციფიკური ელემენტები, რომელთა გამოვლენა და ანალიზი ლინგვოკულტუროლოგიური თვალსაზრისით ყველაზე მნიშვნელოვნად მიგვანიშნებს ეროვნული იდენტიფიკაციისათვის, რადგანაც ყოველი ენა და მისი განმარტოვებული დისკურსი კულტურულ კონსტრუქციას წარმო-

ადგენს, ამასთანავე, ყოველი ეროვნული სუბიექტის კულტურულ ფენომენოლოგიაში არსებობს რაღაც საერთო, ზოგადი, რაც გლობალურ დროსა და სივრცეში ინახება, ეს „რაღაც“ კულტურული ხასიათისაა და ეროვნული ერთობის ყოველ წევრს ეროვნული იდენტურობის აუცილებელ თვისებას ანიჭებს.

ნებისმიერი იდენტიფიკაცია რაღაცის რაღაცასთან გაიგივებას, რაღაცასთან დამთხვევის დადგენას გულისხმობს. რამდენადაც საქმე შეეხება დისკურსის ეროვნულ იდენტიფიკაციას, უნდა შევარჩიოთ მისი ის კომპონენტები, ისეთი ენობრივი ერთეულები, რომლებსაც ეროვნულ-კულტურული შეფასება აქვს. ამისათვის კი უნდა განვსაზღვროთ ეროვნულ-კულტურული სივრცის ცნება, რომელიც ადამიანის ცნობიერებაში კულტურის არსებობის ფორმას გულისხმობს. რამდენადაც აქ კულტურის ცნებაში მოიაზრება მისი ყველა გაგება: მაღალი კულტურა ანუ ხელოვნება, რაც ეროვნული განძია, ხალხური კულტურა, მათ შორის, ფოლკლორულ ტექსტებში წარმოდგენილი კულტურაცა და ყოფითი კულტურაც, ამდენად, ეროვნულ კულტურულ სივრცეზე საუბრისას საქმე გვაქვს ამა თუ იმ ეროვნულ-ლინგვისტური ერთობის წარმომადგენელთა მასობრივ ცნობიერებასთან. „ეროვნულ-ლინგვო-კულტურული სივრცე, თავისი ბუნებით, არის ინფორმაციულ-ემოციური („ეთნიკური“) ველი, ვირტუალური და ამავე დროს რეალური სივრცე, სადაც ადამიანი არსებობს და მოქმედებს და რომელიც „ხელშესახები“ ხდება სხვა კულტურის მოვლენებთან შეჯახებისას“ (ბრილვეა 2004, გვ. 11).

ყოველ ეროვნულ კულტურას აქვს გარკვეული მენტალურ-კულტურული სქემები, სიმბოლოები, იარლიყები (ციტატები, სახელები, თარიღები, ეესტები და მისთ.), რომელთა ერთობლიობა განსაზღვრავს სიტყვათა მნიშვნელობას, ენობრივი ურთიერთობის თავისებურებებს, ტექსტის აზრსა და გარკვეული ეროვნულ-ლინგვო-კულტურული ერთობის დისკურსის სპეციფიკას. ყოველივე ეს ცოდნათა ბაზისური სტერეოტიპული ბირთვის სახით არსებობს ინდივიდის (პიროვნების) ცნობიერებაში და არაერთხელ მეორდება მისი სოციალიზაციის პროცესში. აღნიშნული ბირთვი გვევლინება როგორც გარკვეულად სტრუქტურირებულ ცოდნათა და ეროვნულად მარკირებულ და კულტურულად დეტერმინირებულ წარმოდგენათა ერთობლიობა, რომელიც აუცილებელია მოცემული ეროვნულ-ლინგვო-კულტურული ერთობის ყველა წარმომადგენლისათვის, რათა მან ამ ერთობაში ურთიერთობა შეძლოს.

კონკრეტულად ქართული კოგნიტიური ბაზა პროეცირებულია ქართულ კულტურულ სივრცეზე და შედის მასში, როგორც

მისი განუყოფელი ნაწილი, ამასთანავე, თავის მხრივ, ქართული კულტურული სივრცეც აისახება ქართულ კოგნიტიურ ბაზაში. აქ აუცილებლობით დგება მენტალობის (მენტალიტეტის) საკითხი. მიღებული განსაზღვრების თანახმად, მენტალიტეტი არის კოლექტიური და ინდივიდუალური ცნობიერების სიღრმეული დონე, რომელიც არაცნობიერ აქტებსაც მოიცავს. მენტალიტეტი ყალიბდება კულტურის, ტრადიციის, სოციალური ინსტიტუტების, ადამიანის ცხოვრების გარემოს წიაღში და წარმოადგენს ინდივიდის ან სოციალური ჯგუფის ფსიქოლოგიური, ქცევითი განწყობების ერთობლიობას. იგი აერთიანებს ცნობიერების ღირებულებით ფორმებს (ფილოსოფიას, რელიგიას, მორალს და სხვ.) არაცნობიერ ფსიქიკურ მდგომარეობათა სამყაროსთან, რითაც განსაზღვრავს ადამიანის ცხოვრების ღირებულებით სახეს. განასხვავებენ ბავშვურ, ეროვნულ, ტოტალიტარულ, შუასაუკუნეობრივ და სხვ. მენტალიტეტს (კულტუროლოგია 2003, გვ. 264). მოყვანილი განმარტებიდან გამომდინარეობს, რომ მენტალიტეტი კოლექტიური და ინდივიდუალური ცნობიერების ერთგვარი „შინაარსია“, რომლის ელემენტები – მენტეფაქტები – შედის კულტურული სივრცის ეროვნულ კოგნიტიურ ბაზასა და „ბირთვში“ (ბრილევა 2004, 264). მიუხედავად იმისა, რომ ინდივიდუალური და კოლექტიური წარმოდგენები შეიძლება ერთმანეთს არ ემთხვეოდეს, კოლექტიური წარმოდგენები, როგორც მენტეფაქტები, როგორც რწმენათა და გრძნობათა სისტემა, საერთოა საზოგადოების წევრებისათვის და არ არის დამოკიდებული ცალკეული პიროვნების ყოფიერებაზე. ლევი-ბრიულის იდეის მიხედვით, ისინი თაობიდან თაობას გადაეცემა და ხდება „არა განსჯის, არამედ რწმენის პროდუქტი“ (ლევი-ბრიული 1994, გვ. 20).

მენტეფაქტთა სისტემის შემადგენელთა შორის დისკურსის ეროვნული სპეციფიკის ანალიზისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა უნდა მივანიჭოთ ე. წ. პრეცედენტულ ფენომენებს. მათ განეკუთვნება ეროვნულ-ლინგვო-კულტურული ერთობის წარმომადგენელთათვის კარგად ცნობილი ფენომენები, რომლებიც აქტუალურია კოგნიტიური (შემეცნებითი და ემოციური) თვალსაზრისით და მათდამი აქელაცია აღნიშნული ერთობის წარმომადგენელთა მეტყველებაში მუდმივად განახლებადია (კრასნიხი 2002, გვ. 44-45).

ჩვენი კვლევის სფეროშია პრეცედენტულ ფენომენტა ორი დიდი შრე, რომელიც, ვფიქრობთ, მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს ქართული დისკურსის სტრუქტურაში. ერთი დაკავშირებულია ქართველთა კონფესიურ კუთვნილებასთან – მართლმადიდებლურ ქრისტიანობასთან, ხოლო მეორე – საქართველოს ის-



ტორიასთან. ორივე თემატიკის პრეცედენტული მოვლენები მთელი მრავალფეროვნებით ვლინდება ანა კალანდაძის პოეზიაში. აქ გვხვდება პრეცედენტული სიტუაციები, პრეცედენტული ტექსტები, პრეცედენტული სახელები, ალუზიები, პერიფრაზები და სხვ.

პრეცედენტულს უწოდებენ სახელს, თუ ის დაკავშირებულია ან ფართოდ ცნობილ ტექსტთან (მაგ., ბიბლიასთან, „ქართლის ცხოვრებასთან“, „ვეფხისტყაოსანთან“...), ასეთია ქართველებისთვის წმინდა ნინო, ნესტან-დარეჯანი, ლუარსაბ თათქარიძე... ან პრეცედენტულ სიტუაციასთან (მაგ., იუდა, დიმიტრი თავდადებული, წიწოლა...). ამგვარი სახელები, შემდგარი ერთი ან ერთზე მეტი ელემენტისაგან, რთულ ნიშანს წარმოადგენს, რადგან ისინი მიემართება არა საკუთრივ დენოტატს (რეფერენტს), არამედ პრეცედენტული სახელის დიფერენციულ ნიშნებს.

პრეცედენტული სიტუაცია გულისხმობს ერთგვარ „იდუაღურ სიტუაციას“, რომელსაც ოდესმე ადგილი ჰქონია რეალურ ან წარმოსახვით სინამდვილეში. ამ სტატუსს იძენს სიტუაცია, თუ იგი გარკვეული მენტალურ-ენობრივი კომპლექსის მატარებელთათვის კარგად არის ცნობილი, აქტუალურია კოგნიტიურ პლანში, ანუ მას აქვს აღქმის ინვარიანტი, სადაც შედის თვით ამ სიტუაციის შესახებ განსაზღვრული, მინიმიზებული და ეროვნულ-დეტერმინირებული ცოდნები და წარმოდგენები, რომლებიც მოიცავენ მოცემულ სიტუაციასთან დაკავშირებულ კონოტაციებსაც (კრასნიხი 2002, გვ. 60).

ღალატის პრეცედენტული სიტუაცია, რომელიც ბიბლიაში იუდას (პრეცედენტული სახელი) უკავშირდება, რამდენიმე დიფერენციულ ნიშანს შეიცავს, მათ შორის 30 ვერცხლს (პრეცედენტული გამონათქვამი), რომელიც მიიღო იუდამ ქრისტეს გაცემისათვის, იუდას ამბორს და სხვ. აღნიშნული სიტუაციის პოეტური გააზრება რამდენიმე კუთხით გვხვდება საკვლევე დისკურსში:

1. კაცობა – გროშზე გაყიდულია / იუდაისი! (გვ. 64).<sup>\*</sup>

2. ო, სასწაულთა შენ სასწაულო,

ვისაც ღალატში ვერცხლი მიუგდეს... (გვ. 365).

3. როს ვერცხლით სავსე პარკით ხელში / ჯდება იუდა / წმინდა სუფრაზე – მონა ყოველთა / ამქვეყნიურთა (გვ. 246).

4. შენ დაგაკისრეს / იუდას ცოდვა! (გვ. 360).

5. ჩანს, იუდაც კი... თანამგრძნობთა / თავისთა პოეებს (გვ. 449).

მესამე მაგალითში „წმინდა სუფრა“ საიდუმლო სერობაა – უფლის უკანასკნელი სერობა მოწაფეებთან ერთად, მას უკავშირდება პურის გატეხის საიდუმლო, ზიარება. მაგრამ, ამას-

\* ციტატები ყველგან მოყვანილია წიგნიდან (ანა 2004).

თანავე, იმ თორმეტ მოწაფეთა შორის არის იუდაც, რომელსაც ლაღატის გასამრჯელო უკვე აღებული აქვს და ამდენად, ორ ბიბლიურ, პრეცედენტულ სიტუაციაზე მინიშნება ერთდროულად ხდება. მთლიანად ლექსი („ფიტარეთში“), საიდანაც აღნიშნული პასაჟია აღებული, „რადაც დიდის მოლოდინისა“ და შიშის განცდას მოიცავს.

იესო ქრისტეს ჯვარცმასა და შემდეგ აღდგომას ანა კალანდაძე არაერთხელ უბრუნდება.

თავმდრეკილი ოხრავს უფალი / ჯვარზე გაკრული... / - ნუ მიმატოვებ, მეუფე ჩემო, - / ამბობს ჯვარცმული (გვ. 64) (შდრ. მათ. 27: 46; მარ. 15: 34: ... ვმაყო იესუ ვმითა დიდითა და თქუა... ღმერთო ჩემო, ღმერთო ჩემო, რაისთვის დამიტყეებ მე?).

ქვის მაღალ ჯვარზე / გულსაკლაფად / კენესის მესია (გვ. 103). გვერდგანგმირული / დუმს მაცხოვარი, / უსმენს სალა-მურს... (გვ. 65).

(შდრ. იოვან. 19: 34: არამედ ერთმან ერთისაგანმა ლახუარითა უგუშირა გუერდსა მისსა და მეყსეულად გამონდა სისხლი და წყალი).

კაცობრიობის / დიდი ცოდვის გამოსასყიდად / მაცხოვრის ფეხით / სისხლი ღებავს / ადამის ქალას (გვ. 103).

ქრისტე აღდგა! / შიშს მიეცნენ დაუცხრომელს (გვ. 136).

ფრთები გაშალა ანგელოსურებრ, / აღდგა თავადი! (გვ. 64).

როგორც ვიცით, მაცხოვრის ჯვარცმას წინ უსწრებდა ბარაბას ინციდენტი: პურიანი მოითხოვდნენ, რომ პილატეს გაეთავისუფლებინა ავაზაკი ქრისტეს მაგიერ. ბრბოს მცდარი არჩევანი, სისხლის წყურვილის სიბნელე და სიგიჟე პოეტმა ყოველი დროისათვის განაზოგადა: „ჭრელი გრიალებს ბრბო და / კვლავ ბრძენს აჭარბებს შლეგი: / - ბარაბას ჩვენი ოდა! / უფალს... / - ჯვარს აცვით ეგე! (გვ. 445).

ქრისტიანისთვის, ვინც ეს ეპიზოდი იცის, ყველაფერი ნათელია. ოთხთავის ყველა სახარებაში იგი აღწერილია შესაბამისად, მაგრამ უნდა აღვნიშნოთ ამ ოთხტაქიანი ლექსის ლექსიკური სიახლოვე მარკოზის სახარებასთან: ხოლო იგინი კუალად ღაღადებდესე ბირებითა მღვდელთ-მოძღუართაჲთა და იტყოდეს: ჯუარს-აცუ ეგე (მარკ. 15: 13).

ლექსში „ვარსკვლავების შარავანდით...“, რომელსაც ეპიგრაფად აქვს მათეს სიტყვები, პოეტურად არის მოცემული ქრისტეს აღდგომა, რომელიც შეესაბამება ოთხთავის ვერსიას. აღსანიშნავია, რომ ოთხივე სახარებაში მოცემული დეტალები, რომლებიც ურთიერთშედარებისას განსხვავებული ჩანს, პოეტის დისკურსში შერჩევითა და განზოგადებულად არის წარმოჩენი-

ლი. ყურადღებას იქცევს ბრჭყალებში ჩასმული სტრიქონი: „ერთშაბათსა... მირბიოდეს ორნი ზოგად“, რომელიც ოდნავ სახეცვლილი პრეცედენტული ტექსტის ნიმუშს წარმოადგენს. იგი არის იოანეს სახერაბის ალუზია. მხოლოდ ამ სახარებაში გვხვდება „რბიოდეს ორნივე ზოგად“ (იოვან. 20: 4), ხოლო რაც შეეხება სიტყვა „ერთშაბათსა“, აქვე (იოვან. 20: 1) იგი ასეთი ფორმითაა დადასტურებული: „ერთსა მას შაბათსა მოვიდა მარიამ მაგდალენელი განთიად...“, ასევე, ლუკასთან (24: 1); მათესთან (28: 1) – „ხოლო მწუხრი შაბათთასა, რომელი განთენდებოდა ერთშაბათად, მოვიდა მარიამ მაგდალენელი...“. მარკოზის სახარებაში (16: 2) ვკითხულობთ: „განთიადსა მას ერთშაბათისასა მოვიდეს საფლავსა მას ზედა“.

იესო ქრისტეს მოსახსენებელი შემდეგი სახელები: უფალი, ღმერთი, მაცხოვარი, ჩვენთვის ჯვარცმული, მესია, უზენაესი – ყველა დადასტურებულია ანა კალანდაძესთან. ისინი ქართულ ლინგო-კულტურულ სივრცეში პრეცედენტული სახელებია, უკომენტაროდ გასაგები და ნათელი.

სახარებაში რამდენჯერმე არის ნახსენები „რაბი“, რომელიც ქრისტეს მიემართება – 1: 49: „მიუგო მას ნათანაელ და პრქუა: რაბი, შენ ხარ ძე ღმრთისაჲ, შენ ხარ მეუფე ისრაელისაჲ“; 20: 16: პრქუა მას იესუ მარიამ! მიიხილა მან გარე და პრქუა მას ებრაელებრ: რაბი! რომელსა პრქუან მოძღვარ და მირბიოდა შემთხუეჲად მისა“. ანა კალანდაძის ერთ ლექსში, რომლის ლირიკული გმირი მარიამ მაგდალენელია (მინაწერი ტიციანის სურათზე „მონანიე მარიამ მაგდალენელი“), ვკითხულობთ:

სუყველგან შენი ხმა მესმის, რაბი!  
ნუ დამსჯი, ო, ნუ, ეჭვის აჩრდილი  
ჩემს გულში ისევ საეანეს პოეებს (გვ. 233).

აქ იესოსადმი ამგვარი მიმართვა იოანეს სახარებას ემყარება, იგი პრეცედენტული ხდება უფრო სწორად, ანას ტექსტის შემდეგ აღდგება, აქტუალიზდება მისი პრეცედენტულობა ახალ ქართულში. იგივე შეიძლება ითქვას „სახიერთან“ დაკავშირებით – „შენ, სახიერო არის ძლევა / შენს დიდ სახელთან...“ (გვ. 520). ი. აბულაძის განმარტებით, იგი ნიშნავს: „ქველისმოქმედს“, კეთილს, კეთილის მოქმედს, ტკბილს (აბულაძე 1973, 383). შდრ. მარკ. 10: 17, 18: მდიდარი ვინმე მორბიოდა მისა და მუკლნი დაიდგნა მის წინაშე... ეტყოდა: მოძღვარო სახიერო, რომელი საქმე ვქმნე, რაითა ცხორებაჲ საუკუნოდ დაეიმკვიდრო? ხოლო იესუ პრქუა მას: რაისა მეტყუ მე სახიერთი? არავინ არს სახიერ, გარნა ღმერთი მხოლოდ“.

ქართული დისკურსისათვის, ასევე, პრეცედენტულია „სულიწმინდაც“, რომელიც ანასთანაც გეხვდება: შუალამით სულიწმინდამ ხმა ყო ციდან: / – ადექ, ყრმაო, მოგიწოდებ სულიწმინდა! (გვ. 136). სულიწმიდის ძალით ქრისტეს აღდგომის შესახებ ნათქვამია პეტრე მოციქულის ეპისტოლეში (1, 3, 18), აგრეთვე პავლე მოციქულის წერილში რომაელთა მიმართ (1, 4).

ქართულ დისკურსში განსაკუთრებულად საპატიო ადგილი უჭირავს „კურთხეულს დედათა შორის“ (ლუკ. 1: 28) მარიამ ღვთისმშობელს, ყოვლადწმიდა ქალწულს, რომლის ძალისა და მადლის, მფარველობის იმედი ქრისტიან ქართველებს ისტორიულად ჰქონდათ. უბიწოებისა და დედაშვილობის ზოგად ნიშნებთან ერთად, ქართველთა წარმოდგენაში ფესვგამდგარია რწმენა, რომ საქართველო ღვთისმშობლის წილხვედრია, რაც ეროვნულ-სპეციფიკურ ელემენტს სძენს მარიამის სახეს. სწორედ ამგვარად არის იგი დამკვიდრებული ქართულ კულტურულ სივრცეში.

– გადმოგეხედე, ღვთისმშობელო დედაო,  
გაგემარჯვე ქართველთ მტერთა ზედაო,  
საქართველო შენი წილმომხვდარია...  
გაგემარჯვე, ღვთისმშობელო მარიამო... (გვ. 68).

ასე ლოცულობს თამარ მეფე ნუქარდინთან ბრძოლის წინ. სხვა მრავალი ადგილის მოყვანა შეიძლება ანა კალანდაძის პოეტური დისკურსიდან, სადაც ნახსენებია სიტყვები „ღვთისმშობელი“, „წმინდა ქალწული“, მათ შორის: ვაებით ისმენს პირმშოს გოდებას / წმინდა ქალწული... (გვ. 64); და ყოველ დილით გეპკურება / ცრემლი ღვთისმშობლის (გვ. 82); იქ წყაროსთავის ღვთისმშობელს / წყნარი უნთია სანთელი...“ (გვ. 379) და სხვ.

ეროვნულ-სპეციფიკური კონოტაცია აქვს კაბადოკიიდან მოსული წმინდა ნინოს სახეს ქართულ კულტურულ სივრცეში. სწორედ მან იქადაგა და გაავრცელა ქრისტიანობა „ღვთისმშობლის წილხვედომილ“ საქართველოში. მას აღუმართავს სალოცავად ეაზის „ნასხლევისაგან“ გაკეთებული ჯვარი მცხეთაში, ბოდბეში გარდაცვლილა და იქვეა დაკრძალული. წმინდა ნინოს სახელობის დღესასწაული დღემდე აღინიშნება საქართველოში. ეს ცოდნა არსებობს ქართველთა ერთობაში და, როგორც პრეცედენტული ფენომენები, ასახული და ფიქსირებულია ქართულ დისკურსში. ანა კალანდაძის ლექსებიც „მოდითა ნინო მთებით“ და „ბოდბედან ნინოწმინდამდე“ შეიძლება განვიხილოთ როგორც აღნიშნული ცოდნისა და აღნიშნული დისკურსის შემადგენელი ნაწილი.

ცნობილია, რომ ნინოს სამისიონერო მოღვაწეობასთანაა უშუალოდ დაკავშირებული „ჯვარი ვაზისა“: „მაშინ წმინდამან დედოფალმან ხელი მიჰყო ზედა კერძო ცხედარსა მისისა მყოფსა და მას რტოსა ვაზისასა და მოჰკვეთა მისგან და შექმნა ჯვარი და მისცა ხელთა ღირსსა ნინოს...“ (ნ. ცხ., გვ. 191).

მოდით, ნინო მთებით მოდიოდა  
და მოჰქონდა სანატრელი ვაზის ჯვარი (გვ. 22).

„ჯვარი ვაზისა“ ქართული მითოლოგემაა.\* იგი ქართველთა კოგნიტიურ ბაზაში კულტურული კონცეპტიც არის, რომლის სიტყვიერი გამოხატულება – „ვაზის ჯვარი“ პრეცედენტული გამოთქმა გამხდარა. ვაზის ჯვრის ტარება ღვთისმშობლის ან ქრისტეს უხილავ თანხლებას ნიშნავს. როცა მარიაში აწედის ჯვარს ნინოს და ქრისტეს რჯულის საქადაგებლად უშეებს, ეუბნება: „– ესე იყოს მცველი შენი და ამით სძლო ყოველთა წინააღმდეგომთა შენთა და არა დაგიტეო შენ“ (ნ. ცხ., გვ. 193).

ეს... ვინ არი, გამოცხადდა მგზავრის წინა?  
– „ნუ გეშინინ!“ – მიუგებდა იესო (გვ. 23).

„ნინოს ცხოვრებაში“ ეკითხულობთ: „და ვითარცა მოიწია ზაფხული, აღმოვიდა მათათა ჯავახეთისათა და მიემთხვია ტბასა, რომელსა ეწოდების ფარაფნა“ (ნ. ცხ., გვ. 193).

და ფარაფნის ტბასა ზედა ძრწოდა ქარი...  
მოდით, ნინო მთებით მოდიოდა... (გვ. 22).

ნინომ „კვალად მიხედნა და იხილნა მთანი ჩრდილოდსანი ჟამსა ზაფხულისასა საესენი თოვლითა, შეძრწუნდა და ილოცვიდა და დადმოადინნა ცრემლნი“ (ნ. ცხ., გვ. 193).

და, როდესაც ბარში ვარდნი ყვაოდნენ,  
თოვლი იდო ჯავახეთის მათათა ზედა...  
ვის უნახავს ვარდობისას თოვლი მთებზე? (გვ. 22).

ლექსის სათაურს „ბოდბედან ნინოწმინდამდე“ მიწერილი აქვს „საგარეჯოში გაგონილი“. ნინობა დღეს / თითქმის უცვლელად / ამ გზებზე ქარნი / ქრიან ძლიერნი, / იფარებიან / გზები ბურუსით, – / თითქოს... რაღაცას / მოვლიანო... / ცას შეავედრებს / დათოვლილ სოფლებს, – / ნათელი რამე / გზაზე

---

\* რ. სირაძე ვარაუდობს, რომ იგი წარმართულ ხანაშიაც შეიძლება შექმნილიყო, რადგან კარგადაა ცნობილი წარმართული ჯვარი (ტოლმეკლავებიანი და არა ჯვარცმის სიმბოლიკის შესაბამისი). იგი იყო მზის სიმბოლო, ხოლო ვაზი იყო სიმბოლო მზის სწორფრობისა, მზესთან ზიარებისა – (სირაძე 1984).

დგებო: / ბოღბედან თვისი / კაბის შრიალით, / ამბობენ, ნინო / მოზრძანდებო (გვ. 377). ქვესათაური მხატვრული გამონაგონიც რომ იყოს, პოეტური ტექსტით მოწოდებული ინფორმაცია ფაქტოლოგიურ გადამოწმებას არ ექვემდებარება ისევე, როგორც ეროვნული დისკურსის შემადგენელი. ეს წარმოდგენათა და რწმენათა სფეროა, რომელიც ეროვნულ მენტალიტეტში შედის როგორც კოლექტიური ცნობიერების ღირებულებითი ფორმა. „ნათლის დადგომა“, „ნათელი დაადგება“, „ნათელს დააყენებს“ – გამოთქმები ქართულ დისკურსში სპეციფიკურ-ეროვნული ჩანს მიუხედავად იმისა, რომ საკვანძო სიტყვა „ნათელი“ უნივერსალურად პრეცედენტულია ბიბლიის წყალობით. იგი გაიგივებულია ისეთ ცნებებთან, როგორიცაა ღმრთის დიდება, ღმრთის სიწმინდე, ღმრთის სიბრძნე, ღმრთის მიერ გზის ჩვენება, ღმრთის წყალობა, ქრისტე, ქრისტეს დიდება, ქრისტეს სისპეტაკე, ღმრთის სიტყვა... (ბიბლ. ლექს. 2000).

ნინოს ნათელი დაადგება / საქართველოსა, /

ქებაში ჩურჩულით გადაიწერს / პირჯვარს მოძღვარი... (გვ. 60). დალოცვის ეს ფორმაც ბუნებრივია ქართულისათვის.

მოკლედ შევხებით სხვა ბიბლიურ სახელებს, რომლებიც პრეცედენტულია ქართულ დისკურსში და რომლებიც ანასთან გვხვდება.

კაენი, კაინი – ადამისა და ევას პირველი შვილი (დაბ. 4: 1), მიწათმოქმედი (დაბ. 4: 2), ძმის მკვლელი (დაბ. 4: 8), ქართულ დისკურსში უფრო ხშირად ამ უკანასკნელი მნიშვნელობით გამოიყენება. ანა კალანდაძე უფლის მიერ კაენის დაწყევლაზეც მიგვანიშნებს: ო, კაენ, კაენ, / არს ცეცხლი შენი / კვლავ... დავსებული / და დაშრეტილი! (გვ. 326), შდრ. დაბ. 4: 10-11: „და თქუა ღმერთმან: რად ესე ჰყავ? ჳმად სისხლისა ძმისა შენისა დაღადებს ჩუენდამო ქუეყანით და აწ წყუელ იყავ შენ ქუეყანისაგან, რომელმან განაღო პირი თუსი შეწყნარებად სისხლისა ძმისა შენისასა კელისაგან შენისა“. პრეცედენტული შესიტყვება „კაენის გზებით“ იხმარა პოეტმა უსათაურო ლექსში: „ეინაც კაენის გზებით მოდიხართ“ (გვ. 457), ხოლო ლექსში „და მსუც რვალისა...“ თუბალის შესახებ ნათქვამია: „მოხვალ, ჳოროხხე ემკვიდრები რკინის უფალი / და ხელობა მოგაქვს კაინის... / ქოხი ააგე და მზრუნველად დახურე ისლით...“ (გვ. 116). კონტექსტიდან ცხადი ხდება, რომ „კაინის ხელობაში“ აქ მიწათმოქმედება იგულისხმება („და შესძინა შობად ძმად მისი აბელ და იქმნა იგი მწყემს ცხოვართა; ხოლო კაინ – მშრომელ ქუეყანისა – დაბ. 4: 2).

საულ, სავლე. მეფეთა წიგნებში მოთხრობილია საულის მიერ დავითის დევნის ამბავი. [დავით] „თქუა: რასათუს მდევნი

მე, მონასა ამას შენსა, მეფე?... და ჰრქუა საულ დაეთს: ცვოდე, შეილო დაეთ. აწ მოიქეც ჩემდა, რამეთუ არარა გაენო ამისთვის, ეინათგან საყვარელ არს სული ჩემი შენ წინაშე, ხოლო მე ვიდრე დღეინდელამდე ცილისმეძიებელ ვიყავ და დაუდგრომელ ფრიად“ (1 მეფეთა, 26: 18-21).

მტრობით გამსჭვალულს, მზაკერობით საესეს –  
საელეს, მიმავალს დამასკოს გზაზე.

უფლის ხმა ესმა:

– ძმაი ვარ შენი,

ჰე, საულ, საულ,

რაისთვის მდევნი?

საკმაო იყო ეს დამახილი,

შორს მოისროლა კაცმა მახეილი

(არ გაუჭირდა მეუფის ცნობა!),

იგრძნო:

სიძულეილს

აჯობა

ძმობამ! (გვ. 430).

ნოე, ნოეს კიდობანი. როგორც ცნობილია „დაბადებიდან“, ნოე ღვთისმოყვარე და მართალი ადამიანია, რის წყალობითაც ის გადაურჩა დასჯილ კაცობრიობასთან ერთად დაღუპვას. „და იხილა უფალმან ღმერთმან ქუეყანა და იყო გახრწნილ, რამეთუ გახრწნა ყოველმან ჳორციელმან გზად თვისი ქუეყანასა ზედა“. „და თქუა უფალმან ღმერთმან ნოეს მიმართ: ქმენ უკუე თავისა შენისა კიდობანი“ (დაბ., 6: 12; 13, 14). წარღვნას გადარჩენილი „ნოეს კიდობანი“ მოიაზრება როგორც ხორციელი ხსნის სიმბოლო: „შენი ოთახი ჰგავს ბიბლიურ / ნოეს კიდობანს / და მას ყორანნი თავს ევლებიან... / მე ვგრძნობ, ტალღები ამ კიდობანს / როგორ არყევენ, / ჩემო ბებია!“ (გვ. 44).

იობი. „... იღეუებიან, კაცის სისხლს სვამენ! / ყოვლის-მხილველი, / ყოვლისმომთმენი / აღშფოთებულა თავად... იობიც!“ (გვ. 517).

ესაია. „დღევანდელს ჰგოდებ შენ, ესაია!“ (გვ. 521).

ბიბლიური ტექსტებიდან ჩანს დამკვიდრებული ქართულ დისკურსში სიტყვები: ანგელოზი, ქერუბიმი, სერაფიმი (<სერაბინ(ნი) (ბიბლ. ლექს., გვ. 22-24). „იქ... ანგელოსი დაღონდება / ფრთადაშვებული...“ (გვ. 103); „შეირხევიან ანგელოსები“ (გვ. 114); „ზეფირნი მძიმედ თავდახრილ / ანგელოსთ კალთას არხევენ...“ (გვ. 112); „მესმის ჩურჩული / ქერუბიმთა ფრთათა შრიალში...“ (გვ. 273); „ჩაგუბებულა აქ დიდი სული, / თვისი სიმშვიდით როს ჰგავს სერაფმს...“ (გვ. 253).

გარდა პირთა სახელებისა, განსახილველ დისკურში მრავლად გვხვდება სიტყვები და გამოთქმები, რომლებიც ან უშუალოდ ბიბლიურ ტექსტებს მიერმართება, ან მართლმადიდებელ ქრისტიანთა ტრადიციებს. უნდა აღვნიშნოთ, რომ გეოგრაფიული სახელები, რომლებიც ბიბლიაშია, გარკვეული კონტექსტის შესაქმნელად გამოუყენებია პოეტს:

შეატორტმანებს ცარიელ ნაეებს  
ნიაედაკრული ტიბერიადა...  
სიქემის ზღაპრულ თოვლიან მთებზე,  
თუ იორდანეს დიდებულ ნაპირთ,  
თუ ეზდრელონის ლურჯ ხეობაში, –  
სუყველგან შენი ხმა მესმის, რაბი! (გვ. 232).

მაგრამ ისინი პრეცედენტულად ვერ ჩაითვლება, მაშინ როდესაც, გოლგოთა – იესო ქრისტეს ჯვარცმის ადგილი, პრეცედენტულის სტატუსს იძენს, რასაც მისი გადატანითი მნიშვნელობაც მოწმობს – „მძიმე, ტანჯვის გზა“: ყველას გოლგოთა ელის თავისი, / ჯვარი თავისი ყოველმა ზიდოს! (გვ. 458). ასევე პრეცედენტულია ედემი, პირველი ადამიანის ადგილსამყოფელი – „და დაასხა ღმერთმან სამოთხე ედემისა აღმოსავალით და დადვა მუნ კაცი იგი, რომელ შექმნა“; „და გამოვიდა კაინ პირისაგან ღმერთისა და დაემკვდრა ქუეყანასა ნაიდს წინაშე ედემისა“ (დაბ. 2: 8; 4:16). ედემისა და სამოთხის სინონიმი, აგრეთვე, მათი გადატანითი მნიშვნელობა – თვალწარმტაცი ადგილისა, წალკოტბალისა – დამკვიდრებულია ქართულ დისკურსში, განსაკუთრებით, მხატვრულსა და ნიადაგსახმარ მეტყველებაში.

ჩამოთოვლილი ქედები,  
მდელი ყაყაჩონარევი...  
ატირებული ედემი:  
ობოლი ყვაეილნარევი (გვ. 112).

ლიბანი, რომელიც ქანაანის ჩრდილოეთის საზღვარი იყო, განთქმული ყოფილა ნაძეებით. სოლომონის პირველი ტაძარიც ლიბანის ნაძვისგან აუშენებიათ (III მეფ. 7: 2). შესიტყვება ნაძვი ლიბანის გეხვდება ბიბლიურ ტექსტებში: „და ყოველსა ზედა ნაძუსა ლიბანისსა“ (ეს. 2: 13); „ნაძუმან ლიბანისამან თქვას...“ (ეს. 14: 8).

ვით ამა ნაძვთა ლიბანისათა,  
ჩემს სულსაც თვისი სიმშვიდე მოეც (გვ. 233) –  
ლოცულობს ანა კალანდაძის ლექსისი ღირიკული გმირი – მარიამ მაგდალენელი.

სიონი. ბიბლიის წიგნებში მოხსენიებულია როგორც იერუსალიმის ახლომდებარე მთა, საიდანაც მოდის „უფლის სჯული



და სიტყვა უფლის“ (ეს. 2:3); „... გეწოდოს ქალაქი სიმართლისაჲ, დედაქალაქი სარწმუნოჲ – სიონ“ (ეს. 1: 26); „გეწოდოს ქალაქ უფლისა, სიონ, წმიდისა ისრაილისა“ (ეს. 60: 14); „რამეთუ გამოირჩია ღმერთმან სიონი და სათნო-ყო სამკუდრებლად თუსა“ (ფს. 131: 13). აქედან გამომდინარეობს მისი ზოგადი სემანტიკა: ყველა დროის მორწმუნეთა და მართალთა ერთობა. სწორედ ამ მნიშვნელობითაა ნახმარი ანასთან აღნიშნული სიტყვა:

ძირს ეუთხრით რწმენას, მწვალებლობის  
ზარი გუგუნებს, –  
ისევე ჭრელდება საუკუნე,  
ეს საუკუნე...  
ეს ისევე ისე შეფრქვეული  
მუხას მუმლია:  
იელის სიონი, დასაბამით  
როგორც უელია! (გვ. 459).

**აღსავეალი.** „გალობად აღსავეალთა“ (ფს. 119-133). „რომ კელაჲ აღსაველის დაედგე კარებთან / და იდუმალის ველოდო მოსველას“ (გვ. 272), შდრ.: „აქა აკურთხევით უფალსა ყოველნი მონანი უფლისანი, რომელნი სდგათ სახლსა უფლისასა, ეზოთა სახლისა ღმრთისა ჩუენისათა. დამესა აღიპყრენით კელნი თქუენნი წმიდად მიმართ და აკურთხევით უფალსა“ (ფს. 133: 12).

**ოსანა** – ძველ ებრაელთა და ქრისტიანთა მიმართვა ღვთისადმი: „ღაღადებდეს და იტყოდეს: შსანა მალალთა შინა“ (მარკ. 11: 9); „შსანა! კურთხეულ არს მომავალი სახელითა უფლისადთა...“ (იოვან. 12: 13). „მზე გამარჯვებისა / კელაჲ ქართლზე გადივლის / დიდებით მმოსაჲი! / მადლი ღვთაებრივი / კელაჲ გადმოგვადინე, / ოსანა! / ოსანა!“ (გვ. 536).

„მადლი ღვთაებრივი“ (გვ. 536), „ცათა მალალთა მადლი“ (გვ. 356), „ციური მადლი“ (გვ. 256, 324), „წყალობა ცათა მალალთა“ (გვ. 408), „მადლი უფლისა“ (გვ. 484), „ძალი ზემადლთა“ (გვ. 311), „მადლით და ნიჭით მალალი ცისა“ (გვ. 300), „სოფლის საცდური“: სოფლის საცდური როცა ძალადობს... (გვ. 330), შდრ.: „ჲად სოფლისა საცდურთაგან“ (მათ. 13: 41; 18: 7) და მრავალი სხვა ამგვარი გამოთქმა დამახასიათებელია ანა კალანდაძის პოეტური ენისათვის. ჩამოთვლილ შესიტყვებათა ლექსიკური შემადგენლების, ე. წ. მსაზღვრელ-საზღვრულის ინვერსიაც ჩვეულებრივია ძველ წიგნებსა და საეკლესიო-სამღვდლო მეტყველებაში.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ ზოგიერთი სიტყვახმარება ძველი, ბიბლიური მნიშვნელობით: „მაინც... სად არის გზა ჭეშმარიტი, / უფსკრულთა აეთა სით განვერიდო?“ (გვ. 528). დღევანდელი მნიშვნელობისაგან განსხვავებით, უფსკრული ბნელი ძალების

სამყოფელს, ქვესკნელს, ჯოჯოხეთსაც ნიშნავდა – „გიხილეს შენ წყალთა, ღმერთო, გიხილეს შენ წყალთა და შეეშინა, შეპრწუნდეს უფსკრულნი“ (ფს. 76: 17); „ტარტაროსი უფსკრული-საჲ“, ვითარცა ტყვე, შერაცხა უფსკრული სამოთხეელად“ (იობ. 41: 23). „შენ განმარიდე მე ამ უფსკრულებს / და, ჰა, კვლავ ჩემი სამადლობელი!“ (გვ. 257).

აღარაფერს ვიტყვით გაქეპვებულ გამოთქმებზე „მშვიდობა ყოველთა“ (გვ. 265), „უშველოს ღმერთმა!“ (გვ. 248), „უკუნიითი უკუნისამდე“ (გვ. 303) და სხვ. მისთ.

ეტლი. ქეგლში წარმოდგენილ მნიშვნელობათა შორის მოცემულია: „2. ძვ. ცთომილი, ვარსკელაევი ცრურწმენით – ბედის ვარსკელაევი. 3. პოეტ. ბედი, ბედისწერა“. არ არის აღნიშნული, რომ ის ზოდიაქოს სინონიმად იხმარებოდა.\* არც „ზოდიაქოს“ სიტყვა-სტატია გვგზავნის „ეტლთან“. არადა, „ვეფხისტყაოსანში“ თორმეტჯერ გამოყენებული ეს სიტყვა (სიმფ. 1973, გვ. 40) სწორედ ამ მნიშვნელობის მქონედ მიაჩნიათ. აკ. შანიძე თავის ლექსიკონში მას ასე განმარტავს: „ზოდიაქოს თანავარსკელაევი... წერა, ბედი“ (შანიძე 1957, გვ. 360). ამ ტრადიციას მოჰყვება ნოდარ ნათაძეც. ვფიქრობთ, რომ აღნიშნული თორმეტი შემთხვევიდან ერთში სიტყვა თავდაპირველი მნიშვნელობით („ცხენებით სატარებელი მსუბუქი ოთხთვალა, ფაეტონი“ – ქეგლი) უნდა იყოს ნახმარი:

„ხრმალი გასტყორცა ტარიელ, მიჰმართა მისსა ძმობილსა.

ჟმა ცხენისაგან გარდიჭრა, ჰგეანდა ეტლისა სწრობილსა“ (1335).

ადეკვატური არ გვეჩვენება ნ. ნათაძის განმარტება: „ეტილი-სა სწრობილსა (ნიშნავს) ეტლის მომსწრობს, ციურ სხეულზე უფრო სწრაფად მავალს“ (ნათაძე 1986, გვ. 429). მნიშვნელობის გადატანის გზაზე მიგვითითებს საბას განმარტება: „ეტილი არს ურმის მსგავსი კამაროსანი დიდებულთ საჯდომელად. გარეშეთა

---

\* ქეგლი: „ზოდიაქო – ცის სფეროს წარმოსახვითი სარტყელი, რომელიც შედგება 12 თანავარსკელაევიდან. ყოველ მათგანს აქვს სახელი და საგანგებო, ე. წ. ზოდიაქოს ნიშანი. ამ თანავარსკელაეველზე გადის მზის წლიური მოძრაობის გზა – ეკლიპტიკა“. „ზოდიაქოს თანავარსკელაევიდის“ ნაცვლად ქართულ დისკურსში იხმარება მეტონიმის გზით მიღებული „ზოდიაქო“, რომელსაც ასტროლოგიური დატვირთვა აქვს, რაც არ გააჩნია ასტრონომიულ ტერმინს – „თანავარსკელაევი“. საბას ლექსიკონშიც ზოდია, ზოდიაქო მეტონიმური და აღნიშნულია სახელებით: ეერძი, კურო, მარჩბივი და ა. შ. (საბა 1965, გვ. 288).

ქეგლში „თანავარსკელაევი“ განმარტებულია შესიტყვებით „ვარსკელავთ ეტილი“. ზოდიაქოსეე გულისხმობს ლექსიკონში ეტლის (3) მნიშვნელობასთან მოყვანილი ილუსტრაცია: „მეოცე საუკუნე ჩვენ, ქართველებს, კარგს ეტლსა და ვარსკელაეზე დაგვებდა“ (ილია).

წიგნთა ეტლად აღუწერიათ 12 ზოდიანი...“ (საბა 1965, გვ. 248). რამდენადაც ასტროლოგიური წარმოდგენით, ზოდიაქო – ეტლი ადამიანის ბედის განმსაზღვრელია, მან ადვილად შეითვისა „ბუდის“, „წერის“ სემანტიკა: „აწ ამას იქით ენატრიდე ჩემსა ეტლსა და წერასა“ (1210); „კელა იტყვის: ვერვინ ვერას იქმს, თუ ეტლი არ მოსთმინდების“ (1094). დავით გურამიშვილთან დასტურდება სიტყვის როგორც პირდაპირი, ისე გადატანითი მნიშვნელობა: „ღმერთმან... გიმრავლოს ეტლებუნებ“; „არ ვიცი, რაღაც ეტლზე და შევიქენ, დაეიბადო“ (კუსრაშვილი 2005, გვ. 49). რუსთაველთან ეტლის, როგორც ზოდიაქოს, თანავარსკვლავედის მნიშვნელობაც გვხვდება კონტექსტში, სადაც ლაპარაკია ზაფხულის მოახლოებაზე, როცა მზე კირჩხიბის ზოდიაქოში შედის, „ჯდება“:

„მოწურვილ იყო ზაფხული, ქვეყნით ამოსვლა მწვანისა,  
ვარდის ფურცლობის ნიშანი, დრო მათის პაემანისა,  
ეტლის ცვალება მზისაგან, შეჯდომა სარატანისა“ (1328).

ამავე მნიშვნელობის გამოყენებით ქმნის რუსთაველი მეტაფორებსაც; ფრიდონი მიმართავს ტარიელს:

„ხმელთა მზეო, სამყაროსა მზისა ეტლთა გარდამსხმელო...  
ცისა ეტლთა სინათლეო, დამწველო და დამანთქმელო“ (1007).

ასევე, ასმათის სიტყვები ტარიელის მიმართ: „მე მეყოფა შუქი თქვენი, ვარ მზის ეტლთა შენასწრები“ (1651).

მეტაფორის კომპონენტად გვხვდება ეტლი ბიბლიის წიგნებში: „ეტლნი ღმრთისანი ბევრწილ არიან და ათასეულნი წარუმართებენ მას“ (ფს. 67:18) – ლაპარაკია ანგელოზებზე; „და ელისე ხედვიდა, ღაღადებდა და იტყოდა, მამაო, მამაო, ეტლო ისრაჴლისათ და მკედარო მისო!“ (IV მეფ. 2: 12).

ამგვარად, ქართული დისკურსისათვის ეტლის ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი მნიშვნელობა და ფუნქცია ბუნებრივია. ანა კალანდაძესთან ამ სიტყვას მაშინაც კი, როცა იგი პირდაპირი მნიშვნელობით იხმარება, განსაკუთრებული პოეტური დატვირთვა აქვს: ნილოსის პირას / მიგვაფრენს ეტლი, / მიგვაფრენს ეტლი / ველური ქროლვით / კარნაქისაკენ (გვ. 493); ჩამოუქროლებს ნეფერტიტი / სამეფო ეტლით (გვ. 499); დაჰყუფს ყორანი დამპყრობელთა / სისხლიან ეტლებს... (გვ. 518).

აშკარად არის გამოხატული ასტრალური წარმოდგენები შემდეგ პოეტურ კონტექსტებში:

ის დაეშვება ვარსკვლავების / ბრწყინვალე ეტლით, / გაზაფხული უნდა მახაროს (გვ. 320);

სხივო ნათელი, დექ ჩემსა ეტლსა / და სულსა ჩემსა წუ-

ხილი შეხსენ... (გვ. 233).

უშუალოდ ბედს აღნიშნავს „ეტლი“ სტრიქონებში – და / თქვენნაირთა / ბრწყინდება ეტლი! (გვ. 529).

განსაკუთრებით საინტერესოდ გვეჩვენება გალაკტიონ ტაბიძის ხსოვნისადმი მიძღვნილი ლექსის („ო, იდუმალი არხვეს კვიპაროსს“) პასაჟი:

და ზამბახები ჩუმი ეტლებით / და ბეთანიის ლურჯი იები, / ანგელოსები პერგამენტებით / ღრუბლებისაკენ მიაცილებენ... (გვ. 238). ამ ტაეპებშიც, ისევე როგორც მთელს თხზულებაში, ბევრი მინიშნებაა გალაკტიონის სხვადასხვა ლექსზე, მის ლექსიკასა და მის მიერ შექმნილ პოეტურ სახეებზე. მაგრამ აქ სხვა აღუზიაც არის, კერძოდ, ბიბლიის ერთი ეპიზოდის რემინისცენცია, რომელიც აეტორს შესაძლებლობას აძლევს ალეგორიულად გამოხატოს პოეტის წასვლა ამ ქვეყნიდან და მისი კელავ დაბრუნების იმედი. მხედველობაში გვაქვს ელიას ეტლით ამადლეუბა ღრუბლებში: „აჰა, ეტლნი ცეცხლისანი და ცხენნი ცეცხლისანი. და აღიტაცა ელია ძრვით ზეცად“ (IV მეფ., 2, 11). აქ სწორედ ანგელოზთა ეტლზეა ლაპარაკი. ცეცხლის გადატანით მნიშვნელობათა შორის არის ანგელოზიც (ბიბ. ლექს. ტ. II, 2000, გვ. 336). დავითის ფსალმუნში ნათქვამია: „რომელმან შექმნა ანგელოზნი მისნი სულად და მსახურნი მისნი – ალად ცეცხლისა“ (ფს. 103: 4). ამგვარად, ისევე როგორც ელიას („ღმერთის კაცად“ მოხსენიებულს ბიბლიაში) ანგელოზები ეტლებით აღიტაცებენ ზეცად, გალაკტიონსაც იმავე გზაზე ეტლებით მიჰყვებიან ანგელოზები. ელიას მოსვლის (დაბრუნების, მკვდრეთით აღდგომის) შესახებ შეეკითხნენ მოწაფეები იესოს, „ხოლო იესო მიუგო და პრქუა მათ: ელია მოვიდეს და კუალად აგოს ყოველი“ (მათ. 17: 11). ანა: ის დაბრუნდება მთვარის სხივებით / ისევე, პირიმზევე, ეს ხომ ასეა? (გვ. 238). აქვე აღენიშნავთ, რომ ანასეული „ღრუბლისკენ მიაცილებენ“ და „უკვდავი სული მშვენიერების / საუფლოშია ლურჯა ცხენების, / მარადისობის ღრუბლად იფარვის / და იდუმალი არხვეს კვიპაროსს...“ ასევე მოგვაგონებს სიტყვა ღრუბლის ბიბლიურ კონტექსტებსა და კონოტაციებს, სადაც იგი მიაწინებს ღვთის ძლიერებას, მიუწვდომლობას: „აღვიდე ზედა ღრუბელთა და ვიყო მსგავსი მადლისა“ (ეს. 14: 14); უფლის სამყოფელს: „უფალი სუფევს... ღრუბელი და ნისლი გარემო არს მისსა...“ (ფს. 96: 1-2); უფლის დიდებას – „დიდებად უფლისა გამოჩნდა ღრუბელსა შინა“ (გამ. 11, 10). აგრეთვე, ლუკას სახარებაში ნათქვამია, რომ ქრისტე მეორედ მოსვლისას ღრუბლით გადმოვა: „მაშინ იხილონ ძმ კაცისად, მომავალი ღრუბლითა“ (ლუკ. 21 27) და სხვ.

კარავი. ამ სიტყვის განმარტება ქველში ასეთია: „ადგილი-დან ადგილზე გადასატანი სადგომი; შედგება გარკვეული ფორმის საბრჯენებისა და მათზე გაჭიმული ქსოვილისა, ქერისა, ტყვისაგან... ადვილად იდგმება და იშლება“. ბუნებრივია, ლექსიკონში არ არის აღნუსხული ის გადატანითი მნიშვნელობები, რომლებიც აღნიშნულ სიტყვას აქვს ბიბლიურ წიგნთა ქართულ თარგმანებში, სადაც იგი ფართოდ გამოიყენება.

გამოსვლათა წიგნში ნათქვამია, რომ ზეგარდმო მითითებით („პრქუა უფალმან მოსეს“) მოსეს ებრძანა კარვის მოწყობა. „და მოიღო მოსე კარავი იგი მისი— და ეწოდა მას კარავი საწამებელი“ (გამ. 33 7). „და ვითარცა შევიდეს მოსე კარავსა მას, გარდმოხმდის სუეტი იგი ღრუბლისა და დადგის კართა თანა მის კარვისათა და ეტყუნ უფალი მოსეს“ (გამ. 33 9). კარვის დანიშნულება — იწამონ ღმრთის მათთან ყოფნა და თავყანი სცენ მას (ბიბლ. ლექს. I, გვ. 239) — აჩენს მკვიდრ შესიტყვებებს: კარავი უფლისაჲ, ტაძარი უფლისაჲ, ტაძარი ღმრთისაჲ, სახლი ღმრთისაჲ: „წილმოვედით ქუეყანასა ამას სამკუდრებელსა უფლისასა, სადა დამკუდრებულ არს კარავი უფლისაჲ“ (ისო ნავ. 22: 19). „შევილტოდა იოაბ კარავსა მას უფლისასა“ (1 ნეშტ. 16, 39); „ჯდა საყდართა ზღურბლთა ზედა ტაძრისა მის უფლისათა“ (1 მეფ. 1: 9); „სანთელსა მას ღმრთისასა ვიდრე აღგებამდე, სამოველს ეძინა ტაძარსა მას შინა უფლისასა, სადა-იგი დგა კიდობანი იგი ღმრთისა“ (1 მეფ. 3: 3), „ვითარ იგი შევიდა ტაძარსა ღმრთისასა“ (მათ. 12: 4), „ვითარ იგი შევიდა სახლსა ღმრთისასა“ (მათ. 12: 4, აღიშნ.).\* „... უფალი ღმერთი შენ თანა არს. არა დაგაგდოს შენ და არცა დაგიტეოს შენ, ვიდრემდე აღასრულო შენ ყოველივე საქმარი სამსახურებისა მის სახლისა უფლისა, და აჰა, ესერა, სახე ტაძრისა და სახლისა მისისა...“ (1 ნეშტ., 28, 20).

ამგვარად, მოყვანილი კონტექსტებიდან ჩანს, რომ კარავი, ტაძარი, სახლი სინონიმურად ენაცვლებიან ერთმანეთს, შესაბამისი შესიტყვეებები კი აღნიშნავენ სამლოცველოს, ღმერთთან შეხვედრის წმინდა ადგილს.

ანა კალანდაქესთან „კარავი“ მრავალფეროვანი პოეტური ფუნქციითა და მეტაფორიზაციის სხვადასხვა ხარისხით გეხვედება. იმ პასაჟებშიც, სადაც სიტყვას გადატანითი მნიშვნელობა არა აქვს, სიტყვახმარებას ბიბლიური ელფერი ეძლევა: „ბრწყინავს, ციმციმებს უცხო გვირგვინი, / ადგას ნათელი სამეფო კარ-

\* მოძრავი კარავი შეეფერებოდა ისრაელთა იმდროინდელ ცხოვრებას. მუდმივი სამეფოს შექმნის შემდეგ კარავი შეცვალეს ტაძრით (ბიბლ. ლექს., I, გვ. 239-241).

ვებს“ (გვ. 322); „სამეფო კარვის / ჩრდილში / სამყაროსავით ძველმა / კელავ შემახსენა / თავი, / გაისისინა / მტერმა!“ (გვ. 349). კარავი-საცხოვრებლები ჰქონდათ პატრიარქებს: „და ლოთის თანა-შავლისანი აბრაამით თანა იყვნეს ცხოვარნი და ზროხანი და კარვები“ (დაბ. 13: 5); კარვებს იყენებდნენ ომის დროს (I მეფ. 4: 3-10; 29: 1; III მეფ. 16: 16; ბიბლ. ლექს. I, გვ. 241): „თორემ დიდებას თავისას რეკენ / მტერთა კარვები... / დაამხეს ჩემი საკურთხეველები, / მზისა წილ... ღამეს აღიარებენ...“ (გვ. 276); კარვებში ცხოვრობდნენ არაბები (ბიბლ. ლექს., I, გვ. 241): „ცადატყორცნილი პალმის ჩეროში / ჯდა ბედუინის მოსასხამითა... / მითხრა: მოგგვარე ბედნიერება, / აიღე თავი, განვედ კარვითა!“ (გვ. 347).

უშუალოდ უფლის კარავი უნდა იგულისხმებოდეს ტაეპებში: „ბრწყინავს, ციმციმებს, / ზარზეიმობს მისი კარავი; / ო, უჩვეულო სიხარული / იმკვიდრებს იქა...“ (გვ. 319). კონტექსტთა ამავე პარადიგმაში უნდა ვივარაუდოთ სხვა ნიმუშებიც, სადაც მსაზღვრელით ზუსტდება კარვის სინონიმის – სახლისა და ტაძრის კონცეპტი: „დღედაღამ ღია უნდა იყოს / სახლი საუფლო“ (გვ. 270); „ – არა! / ნათლისა სახლსა შეხვალ, – / მიბრძანებს ვილაც...“ (გვ. 336), „სამეფოთა ცისათა სახლის / მომეცეს ძალი...“ (გვ. 301); „მოვეახლები კელავ სახლსა წმინდას...“ (გვ. 342); „აჰა, ტაძარი / ცათუმაღლესი / სულთა თანხმობის / და გრძნეულებათ... / აქა ვიხილე / ხატი უბიწო, / უსხეულოსი / განსხეულება...“ (გვ. 335); „შენს თეთრ ტაძარში სიწმინდეს ვპოვებ“ (გვ. 232). ანა კალანდაძე წმინდა სავანესაც ხმარობს ანალოგიური მნიშვნელობით: „შუალამისას მოვიხილე წმინდა სავანე, / შუალამისას მოვეყევი მას / ისევ და ისევ / არ მიწიურის კავშირისთვის, / არ მიწიურის, / არ მიწიურის გვირგვინისთვის, / არამედ... / ცისა!“ (გვ. 308). სავანე, როგორც სადგომი, სამყოფელი, დადასტურებულია ბიბლიურ ტექსტებში: „სადა არს სავანე შენი?“ (იოჟან. 1: 38); „განაშუენე ტაძარი შენი, რაითა სავანე ყოს მას შინა უფალმან“ (მ. სწ. 273 2 – აბულაძე 1973, 356). სიტყვის შემდეგდროინდელი მნიშვნელობა „მონასტერი“ (ქეგლი), ასევე შეესაბამება მოყვანილ პოეტურ კონტექსტს, სადაც იგი კიდევ უფრო ღრმავდება რელიგიური სემანტიკით.

გარდა ზემოთ მოყვანილი სიტყვებისა (კარავი, ტაძარი, სახლი, სავანე), რომელთა ზოგადი მნიშვნელობა არის სამყოფელი, შეიძლება გამოიყოს ლექსიკურ ერთეულთა ერთი ჯგუფი (სადგური, საყდარი, სენაკი, სრა-სამყოფელი, საუფლო...), რომელიც ზემოჩამოთვლილთან ერთად, გარკვეულ სემანტიკურ ველს შეადგენს. აქ გვინდა ყურადღება მივაქციოთ გარემოებას, რომ აღნიშნულ სემანტიკურ ველში არის უბანი, რომელიც უკავშირდება

უშუალოდ პოეტის ღრმად შინაგან, ფარულსა და, ამავე დროს, მაღალ სულიერ მეობას. მხედველობაში გვაქვს საკუთარი თავის ლირიკული აღქმისა და განცდის სიტყვიერი გამოხატულების ის ფორმები, რომელთაც პოეტი ქმნის: ჩემი კარავი, ჩემი სენაკი, ჩემი საუფლო:

„და ვარდიანი ჩემი კარავი / წყვილადისათვის დაავდო მზე-მან...“ (გვ. 307);

„აი, ეს ჩემი ვარდის კარავი“ (გვ. 307);

„წალკოტს კი ვიყავე / კარავს ჩემსას / ვარდი შენოდა“ (გვ. 340);

„დავგმანე შენთვის / ჩემი სენაკი, / სიხარულისთვის / გული დავხურე“ (გვ. 289);

„ვიპოვე ჩემი / წმინდა სავსება / ამოუბის / წინაშე – ფარად: / სენაკი ჩემი / მიტოვებული / გრძნულ სხივთაგან / აიესო კვლად...“ (გვ. 294);

„შენ რას მპირდები, / ვერხვო ახალო, / ნორჩი ფოთლები / ცაში რომ გშლია, / ამ უდაბნოში / ჩემს თანადგომას / და ჩემს სენაკთან / ნაღვლიან შრიალს?“ (გვ. 316);

„გარდამოხდება / სიცოცხლე დიდი / ჩემს საუფლოში, / მომაგებს იმედს...“ (გვ. 269);

„და სიხარულით ამაღლდება საუფლო ჩემი“ (გვ. 306);

„და გაციხვრდება ჩემი საუფლო / მაღლით და ნიჭით მაღალი ცისა“ (გვ. 300).

საკუთარ სამყოფელზე, ადგილზე, სულიერ სამყაროზე მიუთითებს პოეტი კუთვნილებითი ნაცვალსახელის გარეშეც, პირველი პირის ფორმებითა თუ სხვა საშუალებებით:

„და მივატოვე სრა-სამყოფელი, / წმიდათაწმიდა / დავშრიტე ალი...“ (გვ. 305);

„აჰა, სადგური შენთა სხივთათვის...“ (გვ. 304); იგულისხმება „ჩემი სადგური“, რაც ფართო კონტექსტით ჩანს.

„მომცემ წყნარ სადგურს / სულთ დასამკვიდრებს“ (გვ. 229).

სადგური იგივე სავანე, ადგილი, ბინაა (აბულაძე 1973, გვ. 355), ასევე, იმავე მნიშვნელობისაა „საყუდარიც“ – საყუდელი – „ბინა“, „სადგომი“, „სამყოფელი“ (აბულაძე 1973, გვ. 316); „სასოუბისა / მაქვს საყუდარი, / გაბრწყინებული ფარული სხივით...“ (გვ. 305).

დღევანდელი მკითხველი ამავე კონტექსტში განიხილავდა ანას შემდეგ ტაეპებსაც: „შენის დიდების... / მე ვარ საყდარი“ (გვ. 286), თუ იგი საყდრის მხოლოდ ახლანდელ მნიშვნელობას (ტაძარი, ეკლესია) დაეყრდნობოდა, მაგრამ, როგორც ცნობილია, ძველ ქართულში საყდარი აღნიშნავდა სკამს, ტახტს – „დაჯდა

მეფე იგი საყდართა თუსთა“ (აბულაძე 1973, გვ. 376). თანამედროვე ენაში იგი ამ მნიშვნელობით აღარ იხმარება. დიდების საყდარი ანასთან მათეს სახარებაში ნახმარი შესიტყვების რემინისცენციას იწვევს: „რაჲმს დაჯდეს ძმ კაცისად საყდართა დიდებისა თუსისათა, დასხდეთ თქუენცა ათორმეტთა საყდართა განსჯად ათორმეტთა ნათესავთა ისრაშლისათა“ (მათ. 19: 28); „გამოავლინე იგი წმიდათაგან ცათა შენთა და საყდართაგან დიდებისა შენისათა“ (სოლ. 9: 10). ესაია წინასწარმეტყველის წიგნში ნათქვამია: „ესრეთ იტყვის უფალი: ცად საყდარ ჩემთა, ხოლო ქუეყანა კუარცხლბეკ ფერცთა ჩემთა...“ (ეს. 66: 1). ამგვარად, უნდა ვივარაუდოთ, რომ აღნიშნული სიტყვახმარებაც ბიბლიურია.

კარი, ბჭე. ქართულ დისკურსში კარმა მრავალი ფრაზეოლოგიზმი შექმნა (სამოთხის კარი, სამარის კარი, სამართლის კარი, კარს გაუღებს, კარს მიუხურავს...), აგრეთვე, ბჭემაც (ბჭენი ჯოჯოხეთისანი, სიმტკიცის ბჭენი, ცხოვრების ბჭენი...). ამ ფრაზეოლოგიზმთაგან ბევრს საფუძვლად უდევს ბიბლიური წარმოდგენები იმის შესახებ, რომ უფლის სამყოფელს – ცას, ზეცას, შესასვლელი, კარი აქვს. „ესე არს ბჭე უფლისად და მართალნი შევლენ ამას შინა“ (ფს. 117: 20); იოანეს სახარებაში იესო ამბობს: „მე ვარ კარი: ჩემ მიერ თუ ვინმე შევიდეს, ცხოვნდეს“ (იოან. 10: 9). უშუალოდ უფალთან მისასვლელი გზა აღსავალია. შდრ. „გალობა აღსავალთა“ (ფს. 119-133), „აქა აკურთხევდით უფალსა ყოველნი მონანი, რომელნი სდგათ სახლსა უფლისასა, ეზოთა სახლისა ღმრთისა ჩუენისათა, ღამესა აღიპყრენით კელნი თქუენნი წმიდად მიმართ და აკურთხევდით, უფალსა“ (ფს. 133: 1, 2). ყოველივე ეს აღსავლის კართან უნდა განხორციელდეს. ანა კალანდაძის ლექსში პირდაპირ არის ნათქვამი:

მე მიხმობს იგი თვის წმინდა ჭერქვეშ,  
მაღალ ღრუბლებთან, მაღალ ქარებთან,  
რომ კელავ აღსავლის დაედგე კარებთან  
და იღუმალის ველოდო მოსეღას.  
მეძახის იგი: მასთან თანშერწყმა  
წმიდათაწმიდა არს ჩემი ლოცვა! (გვ. 272).

იმავე განწყობისა და შინაარსობრივი დატვირთვისაა ქვემოთ მოყვანილი ორი უსათაურო ლექსიც: „გარდამოვიდა / ჩემზე ნათელი / და მე ვმაღლდები / ზეცის კარამდე... / ჰა, დგახარ ჩემს წინ / გაბრწყინებული... / ო, სხივი შენი / მთოვე მარადის!“ (გვ. 323); „თვალ-მარგალიტის ელვარე სხიეთა / დაუნჯებულად გულში ანთებდი... / ბრწყინავდა ირგვლივ, ელავდა ირგვლივ / მარადიული შარავანდედი... / უხილაფისა გაიღო კარი, – / მუნით დიდებულს ვხედავდი სახეს, / ვგრძნობდი სულ ახლოს / მე



ფრთათა შრიალს: / თეთ... / სიხარული იდგა ჩემს ახლოს!" (გვ. 321).

იმავე მნიშვნელობისა და ფუნქციისაა ბჭე, კარიბჭე: „თუ... დამტოვებენ ციურნი ძაღნი, / ვისგან იკერიან მხოლოდ ებანნი, / დაკეტენ ბჭეთა საიდუმლონი / და განილტვიან გრძნეულებანი?" (გვ. 300); „ბრწყინავს კარიბჭე / შუაღამისა, / ცა უხილავი / სხივით აიესო... / ჰა, საიდუმლო / ელვარე ცისა... / უწყის მიწამან / ღირსება მისი?" (გვ. 332).

**სიხარული.** მორწმუნეთა სიხარულის გამოხატველი ადგილები ბევრია ბიბლიურ წიგნებში. სიხარულის წყარო ღმერთია: „ამას გეტყოდა თქვენ, თანა ეგოს, და სიხარული თქვენი სავსე იყოს" (იოვან. 15:11), ანუ ქრისტიანის სიხარული არის სიხარული ქრისტესი მასში. ზოგადად ამ სიხარულს, ამ სემანტიკას გამოხატავს ანა კალანდაძის პოეტურ დისკურსში შესაბამისი სიტყვა, რომელიც ფსალმუნისა და ახალი აღთქმის კონტექსტთა რემინისცენციას იწვევს.

სიხარული, ანგელოზთა მხიარული მახარობლობა თან ახლდა ქრისტეს დაბადებას, ამ ამბის მაუწყებლად ვარსკელავის გამოჩენას: „ხოლო მათ ვითარცა იხილეს ვარსკელავი იგი, განიხარეს სიხარულითა დიდითა ფრიად" (მათ. 2: 10); „თავს დამელეურა მე სიხარული / და დამანახა მთიების ბრწყინვა..." (გვ. 302); „ვარსკელავი იგი / სიხარულისა / ჩემს წილ მარადის / აღაფლენს ციალს" (გვ. 281).

ღმრთის ერთგულთა სიხარულს იწვევს მისი სიტყვა და სიტყვის მოლოდინი: „ვიხარებდე მე სიტყვათა შენთა ზედა" (ფს. 118: 162); „და იყავნ სიტყუად შენი ჩემდა ნუგეშინის-საცემელ და სიხარულ გულისა ჩემისა" (იერ. 15: 16). „ამ მაღალ ღამით სიხარული / ზეიმობს ჩემი: / გამოჩანს შუქი სასოების, / გამოჩანს მკრთალად / და მე უმაღლეს საიდუმლოს / მივერთვი კვალად, – / წენარად და მშვიდად მეუწყება / ზენართა ნება..." (გვ. 275); „მე უდიდესი სიხარულისთვის / შენი სიტყვისას მოველი მაცნეს!" (გვ. 342);

ბრწყინავს საუნჯე ჩემი ახალი,  
როგორც შროშანი შენი უბრალო...  
ბრწყინავს ცისკარი აღზევებული  
და სიხარულთა ჩემთა უფალი... (გვ. 312).

„შროშანი შენი უბრალო" – მინიშნებაა იესოზე და მის სიტყვებზე: „და სამოსლისათვის რაღსა ჰზრუნავთ? განიცადენით შროშანნი ველისანი, ვითარ – იგი აღორძნდიან! არა შურებიან, არცა სთვენ" (მათ. 6: 28), ამბობს იგი.

სიხარული ქართულ დისკურსში გადატანით ნიშნავს იმასაც, ვინც ამ გრძნობას იწვევს. ანასთანაც დასტურდება იგივე მნიშვნელობა – სიხარული ღმერთია: „უხილავისა გაიღო კარი, – / მუნით დიდებულს ვხედავდი სახეს, / ვგრძნობდი / სულ ახლოს / მე ფრთათა შრიალს: / თვით... / სიხარული იდგა ჩემს ახლოს“ (გვ. 321). „მაღალ-მაღალნი / განახვენ ბჭენი / შენთა პალატთა, / ო, სიხარულო“ (გვ. 284); „ო, მოგიზგიზე სიხარულო, / მე ვანთებ შენთვის / წიმნდა კელაპტარს...“ (გვ. 282). შდრ. „ცეცხლისა მიფენად მოვედ ქუეყანასა და რაი მნებაეს, რაითა აღეგზნეს!“ (ლუკ. 12: 49); „რომელი შემდგომად ჩემსა მოვალს, ... მან ნათელგცეს თქვენ სულითა წმიდითა და ცეცხლითა“ (მათ. 3: 11).

ღმერთს შეუძლია სიხარულით შეცვალოს მწუხარება: „მოაქციე გლოვა ჩემი სიხარულად ჩემდა; განხეთქე ძაძა ჩემი და გარშემარტყე მე სიხარული“ (ფს. 29 12); „ჩუროული მისი, / ნაღელის რომ არი, / კელავ სიხარულად / გარდამესახოს“ (გვ. 274); „მოდის, ისწრაფის სხივი მისი / შენს სახილველად, / მწუხარე შამი მოგექცევა, / სასიხარულოდ!“ (გვ. 327); „ჰა, დაშრეტილა კელავ სასოება / და აღვსებულან გულნი სიხარობით... / მაფორიაქებს ესე ყოველი / და სადღაციდან ველი სიხარულს, / მისგან – დამეულ ვარსკელაეთა ბრწყინვას / და დამცხრალისა მთვარის აღვსებას, / მისგან – მცირობას ორგულობისა / და ერთგულების მოზღვას ასევე!“ (გვ. 299).

დიდ სიხარულში  
ჩემს დაეჭვებას  
წარხოცავს წვიმა  
და ქარი ანჭრევს  
და დღემარადის

თბილ სასოებას  
მაპკურებს ზეცა,  
ვარსკელაეი მაფრქვევს...  
ქარი განაჭრევს  
ჩემს დაეჭვებას (გვ. 293).

უჭვისაგან, რომელიც ღმერთს, მის სიტყვას შეეხება, განკურნებას იძლევა რწმენა, ღმერთი რომ ანიჭებს რწმენის მსურველს: „პრქვა მას იესუ, რამეთუ: მიხილე და გრწამს; ნეტარ იყვენენ, რომელთა არა ვეხილეო და ვპრწმენე“ (იოვან. 20: 29).

ლექსის წარმოდგენილ ინტერპრეტაციას ამყარებს მათეს სახარების შემდეგი პასაჟი: „ყოველმან რომელმან ისმინნეს სიტყუანი ესე ჩემნი და ყვნეს იგინი, ემსაგვსოს იგი კაცსა ბრძენსა, რომელმან ადაშენა სახლი თუსი კლდესა ზედა. და გარდამოკდა წვიმამა... და ანჭრევდეს ქარნი და ეცნეს სახლსა მას, და ვერ დაეცა, რამეთუ დამყარებულ იყო იგი კლდესა მას ზედა. და ყოველსა რომელსა ესმენ სიტყუანი ესე ჩემნი და არა ყვნეს იგინი, ემსაგვსოს იგი კაცსა ცოფსა, რომელმან ადაშენა სახლი თუსი

მქვშასა ზედა. და გარდმოვდა წუმამ და ქრიოდეს ქარნი და ეც-  
ნეს სახლსა მას და დაეცა“ (მათ. აღიშ. 7: 24-27). ხაზგასმული  
სიტყვები ლექსიკურად მეორდება ანასთან („წარხოცავს წვიმა  
და ქარი ანქრევს“), რომელიც პოეტურ რეზიუმირებას ახდენს იუ-  
სოს სწავლისას და ამასთანავე, მორწმუნის ემოციურ მიმართება-  
საც გამოხატავს დიდი ლირიზმითა და დიდი ოსტატობით.

ანა კალანდაძის დისკურსში ასახავს პოულობს ეკლესიას-  
ტესთან წარმოდგენილი „მიწიერი სიხარულიც“:

აი, ეს ჩემი ვარდის კარავი,  
შიგ გაზაფხულის ლამაზი სუნთქვა...  
აქ მიწიური დგას სიხარული –  
მარადიული სამკეიდრო სულთა...  
ჰა, გაზაფხულის  
ხატი, იისა... (გვ. 276).

„ეიქმენ მე მტილები და სამოთხეები და დაენერგენ ხენი  
მას შინა, ყოველი ნაყოფიერნი“ (ეკლ. 2: 5); „არა დაეაყენე-გული  
ჩემი ყოვლისაგან სიხარულისა, რამეთუ გულმან ჩემმან იხარა  
ყოველსა ზედა შრომასა ჩემსა“ (იქვე, 10).

უარგიყვია სხივდაღვარული  
მზე და ბნელ ქვაბში ტირი, ღამურავ!  
სულ ახლოს... ცვივა ვარდის ფურცელი,  
თავდავიწყებით როკავს ამური...  
გახსნია გული იავარდობას,  
ემშება ახლო სხივსავე კალთა...  
და სიხარულის თეთრ სანთლებს ანთებს...  
სულ ახლოს... ცვივა ვარდის ფურცელი (გვ. 296).

„ეიხილენ ყოვლითურთ, რომელნი ქმნილ არიან მზესა ქუეშე,  
და აჰა, ესერა, ყოველივე ამო და გამორჩევა სულისა (ეკლ. 1: 14):

აყვავდა ჩემი სიხარულის  
ლამაზი ტოტი –  
ზეცად მხმობელი...  
დაეხარე თავი  
ყვავილებით უცხოდ მკობილი  
მშვენებისა მისის წინაშე...  
მესმის ჩურჩული  
ქერუბიმთა ფრთათა შრიალში:  
– მალე, სულ მალე დაცვივიან  
ეგე ყვავილნი  
ულეველი ბრწყინვა რომ ქქონდათ!  
აყვავდა ჩემი სიხარულის  
ლამაზი ტოტი. (გვ. 273).

როგორც ვხედავთ, ახა კალანდაძის პოეტური მეტყველება უხვ მასალას იძლევა „სიხარულის“, როგორც ლინგვოკულტუროლოგიური კონცეპტის, შინაარსის დადგენისათვის ქართულ დისკურსში.

ცალკე უნდა აღვნიშნოთ პირდაპირი ან პერიფრაზირებული ციტირება ბიბლიის წიგნებიდან. ციტატები დაკავშირებულია ქართველისათვის კარგად ცნობილ პრეცედენტულ სიტუაციებთანა თუ გამონათქვამებთან:

„ყოველთა რომელთა აღიღონ მახვლი, მახვლითა წარწყმდენ“ (მათ. 26: 52):

კვლავ აღსრულდება უფლის წადილი, –  
მართლმსაჯულების ბრწყინავს კანდელი  
(დიდ არს სამართლის მისის სახელი!):  
„მახვილს გინც დასწვდეს,  
წარწყმდეს მახვილით!“ (გვ. 472);

„ხოლო მრავალნი იყვნენ პირველნი უკუანა და უკუანანი წინა“ (მათ. 19:30):

გიყვარს, მეუფე, ხუმრობა,  
თამაშნი მოუწყინარნი, –  
წინ... უკანანი წამოვლენ,  
უკან გადავლენ წინანი (გვ. 350);

„ეკრძალებით ცრუ-წინასწარმეტყველთაგან, რომელნი მოვიდოდნენ თქუენდა სამოსლითა ცხოვართაჲთა, ხოლო შინაგან იყვნენ მგელ მტაცებელ“ (მათ. 7: 15) –

უხსოვარ დროით მოსდევენ მინდვრებს, დასაბამითა:	მშვიდნი ცხოვარნი და... „მგელნი ქურჭით ცხოვართაითა“ (გვ. 387);
---	---

სადაცა მძორ იყოს, მუნცა შეკრბეს ორბები“ (მათ. 24: 28):

... უფსკრულთა ავთა სით განვეერიდო? პგიეს სოფელი მტაცებელთ შორის...	„შეკრბეს ორბები, სად იყო მძორი“ (გვ. 528);
---	---

„ნუ დაიდებთ საფასეთა თქუენთა ქუეყანასა ზედა, სადა მღილმან... განრყუნის“ (მათ. აღიშ. 6: 19) –

„შექმენ საფასე, ვერ გარყვნას მღილმან!“ (გვ. 245);

„თქვენ ხართ მარილნი ქუეყანისანი“ (მათ. 5: 13):

კვლავ ჩურჩულებდა მოხუცი მათე:

– „შენ ხარ მარილი ამა სოფლისა“ (გვ. 245);

„ღმერთო... სწყურიათ შენდამი სულსა ჩემსა...“ (ფს. 62 2);  
„შენდა აღმოსვლა, მეუფეო,  
სურს სულსა ჩემსა“,  
ლამპარი შენი მარტოოდენ  
მას სასოდ უეის! (გვ. 41).

ზოგჯერ პოეტის მიერ ბრჭყალებში მოცემული გამონათქვამები ბიბლიურ ტექსტთა პირდაპირ ციტირებას კი არ წარმოადგენს, არამედ პასაჟების ავტორისეულ „აღდგენას“, „გაცოცხლებას“:

„შენ თუ ღმერთი ხარ, ჰე, თავი შენი  
კლდის მწვერვალიდან გარდამოიგდე!“

„ამას დახედეთ, ელიას უხმობს,  
ჰე, თუ ღმერთი ხარ, გადმოხე ჯვართ!“ (გვ. 359).

შდრ.: „და მოვიდეს ადგილსა მას, რომელსა პრქვან გოლგოთა, რომელ არს თხემისა ადგილი“ (მათ. 27: 33);

„უკუეთუ ძმ ხარ ღმრთისამ, გარდამოკედ მაგიერ ჯუართ“ (მათ. 27: 40);

„და რომელთამე მუნ მდგომარეთა... იტყოდეს: ელიას უკმობს ესე“ (მათ. 27: 47).

ამგვარი აღუზიები გეხედება ციტირების გარეშეც:

შემოგვესია თვისტომი თუ  
გადამთიელი...  
ო, დღეს თუ ხეაღე მოძალადე  
იწყლას მახვილით! (გვ. 520);

უფალო ჩემო, უფალო ჩემო,  
აგაზაკთ შორის... შენ აღესრულე! (გვ. 383);

შდრ. „აეზაკნი იგი, მის თანა ჯუარ-ცუმულნი“ (მ. 27, 44);

მე ამისათვის მოგანიტე  
ჩემი ტალანტი,  
თუ ამოქმედე, კეთილო მონაე?  
– მიიღე იგი, მეუფეო...  
მიწაში ვმაღე... (გვ. 310);

შდრ. მათ. 25: 15-25.

ტეშმარტების ყალბად მქცეველნო,  
თქვენ დღესაც ტყუით, ფარისეველნო,  
როგორც ტყუოდით პალესტინაში  
ქვეყნად, მოარულ უფლის წინაშე! (გვ. 447);

შდრ.: მათ. 22-23.

ო, ცოდვათაგან განტევებულნო,  
პირველ აიღეთ ქვა რომელიმე (გვ. 400).

საგანგებოდ არ შეეცხებით იმ ლექსიკას, რომელიც დაკავშირებულია ღვთისმსახურებასა და ეკლესიასთან (აიაზმა - გვ. 254, ბზა - გვ. 383, გუნდრუკი - გვ. 254, ზეთი - გვ. 258, მირონი - გვ. 367, სულთათანა - გვ. 25 და სხვ.), რომელთაც გადატანითი და მხატვრული დანიშნულება აქვთ ტექსტში, მაგალითად: „ცას გადაუელის მღუმარე ცრემლი, / მღუმარე ცრემლი და „სულთათანა“ (გვ. 25), მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ისინი, როგორც „ინდიკატორები“, აელენენ ქართული დისკურსის შემქმნელთა კონფესიურ კუთვნილებას.

საქართველოს ისტორიასთან დაკავშირებულ პრეცედენტულ ფენომენტა ამსახველი ლექსიკური შრე, რომელიც კარგად ცნობილი და აქტუალურია ქართველისათვის, შეიცავს ერის ცხოვრებისათვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვან პირთა, მათ მოღვაწეობასთან დაკავშირებულ მოვლენათა და კულტურულ მონაპოვართა აღმნიშვნელ სიტყვებს.

მეფეთა შორის ეს, უწინარეს ყოვლისა, დაგით აღმაშენებელი, თამარი და ერეკლე მეორეა.

დაგით აღმაშენებელი, მრავალი სიქველით შესული ისტორიაში, ხალხისთვის იმითაც არის ცნობილი, რომ მწიგნობარი და პოეტი იყო. გელათის აკადემიის დაარსება, „გალობანი სინანულისანი“, საფლავის ლოდზე წარწერა, დიდგორის ბრძოლა და გამოთქმა „ნიკოფსიიდან დარუბანდამდე“, რაც საქართველოს საზღვრების განვრცობას გულისხმობს, ერთმნიშვნელოვნად მიემართება მის სახელს. „ფეხი დამადგით, / გულზე დამადგით ფეხი ყოველმან, / წყალობა ჰყავით... / საქართველოს ყოვლის მპყრობელმან / ვისურვე, დაგით... / ფეხქვეშ გაცვიეთ საფლავის ლოდი / ყურძნის მტევნებით... / - ასეთი ცოდვა რა გაქვს, მეფეო, / მიუტევები? / ღირსმსახურებდი ქართულ მიწა-წყალს, / რაი გადარდებს? / გასწვი იგი „ნიკოფსიითგან / დარუბანდამდე“ (გვ. 235); „აღმაშენებელს - / მეფეს და სარდალს - / ხედავთ, როს შეხვალთ გელათის საყდარს...“ (გვ. 395).

თამარ მეფის პიროვნება განსაკუთრებული ადგილითა და თავყვანისცემით გამოირჩევა საქართველოს ისტორიაში. ძველ მოღვაწეთა შორის ყველაზე მეტი პოემა, ლექსი და ლეგენდაა მისადმი მიძღვნილი. ქართველებისთვის ფართოდაა ცნობილი მის დროს მოპოვებული გამარჯვებები მტერზე შამქორში, ბასიანში, ყარსში. ანა კალანდაძის ლექსი „შორია თამარ“ რუმის სულთნის რუქნადინის ლაშქრის დამარცხებას გადმოგვცემს. ლექსის ფინალურ სტრიქონებში მოცემულია ციტატა ჩახრუხაძის პოემიდან, რომელიც ასევე ცნობილია ქართველთათვის: „ეს - „თამარ წყნარი და შესაწყნარი“ / შენს ალამს გზაენის დიდის ამბითა /

შეწირვად გელათს!“ (გვ. 70). ისევე როგორც დიდგორი, ბასიანიც პრეცედენტულია არა როგორც ტოპონიმი, არამედ როგორც ბრძოლასთან და გამარჯვებასთან დაკავშირებული სახელი: „რეკენ ზარები, რეკენ... / სიზმარია თუ ცხადი? / დაესვენება ჩემს წინ / დიდი თამარის ხატი... / რიდით შეარხვეს ქარი / დროშის მაღალის კალთას... / – ბასიანისკენ! – იგი / კელაე მიუთითებს სპათა...“ (გვ. 358).

ერეკლე მეორე, რომელსაც ხალხმა ალერსით „პატარა კახი“ უწოდა, ეროვნულ ცნობიერებაში დამკვიდრდა როგორც ქვეყნის დამოუკიდებლობისათვის მებრძოლი მეფე, ვინც ცხოვრების დიდი ნაწილი ლაშქრობაში გაატარა: „კახთა სამეფოს / დიდი ლაშქარი / პატარა კახის / გვერდით დამდგარა“ (გვ. 376); „ერეკლეს ზღაპრული ძღვევა და... / ღრმად ჩაფიქრებული ბატონი“ (გვ. 369). „არაგვად დიოდეს ერეკლეს ლაშქარი / კრწანისის ველსა... / სისხლით უძღვები, ჩავეკეოთ მტერი, – / წავიდეს ვერსად“ (გვ. 77); „ასპინძას მიდის მეფე ერეკლე, / თათარზე მიჰყავს ქართლის ლაშქარი...“ (გვ. 250); „ეაქებ ერეკლეს ძლიერებას / დასაბამითა...“ (გვ. 66); „წამოდექ, მდაბლად თაყვანი ვცეთ / კახთა მბრძანებელს, – / თვითონ ერეკლე მობრძანდება / თვის ბრწყინვალეობით!“ (გვ. 243). „ეეროპაშიო / მე ვარ პირველი, / აზიაშიო – / ერეკლე ბრწყინავს!“ (გვ. 503). „ცა ირხევა, ვით ერეკლეს ბაირალი“ (გვ. 111).

ქეთევან დედოფალი ანუ ქეთევან წამებული, ქართული ეკლესიის მიერ წმინდანად შერაცხული, ქართველთა ისტორიულ მეხსიერებაში დამკვიდრებულია როგორც სამშობლოსა და ქრისტიანული სარწმუნოებისათვის თავგანწირული პიროვნება, რომელიც გამაჰმადიანებაზე მტკიცე უარის თქმის გამო საშინელი წამებით მოკლეს შირაზში. გარდა თეიმურაზ პირველის პოემისა „წამება ქეთევან დედოფლისა“, მისი ცხოვრება ბევრ უცხოელ ავტორსაც აქვს აღწერილი. ქართული დისკურსისათვის ეს სახეული პრეცედენტულია, მას ხშირად მიმართავენ როგორც წერილობით, ისე ზეპირ მეტყველებაში. ანა კალანდაძის ლექსში „ქეთევან დედოფალი“, პოეტურად არის გაცოცხლებული ქეთევანის მიერ გამოჩენილი სიმტკიცე წამებისას: „ქროდა ქარი... / ცუცხლით სწვაედნენ ტანშეძარცულ დედოფალსა, / უდრეკ იყო დედოფალი!“ (გვ. 87); სხვა თხზულებაში, რომელიც ასევე ქეთევან დედოფალს ეძღვნება, პოეტი ამბობს:

და დიდებული თვისი ნაბიჯით  
ციო  
მიწისაკენ მიემართება—  
ამობრწყინდება დიდი ნათელი

მარადიული მწუხრის წინაშე...  
წითელი ვარდით გზა ეფინება:  
ცოდვილიანი ნანობს შირაზი!  
მას, ალავერდის დიდებულ ტაძარს,  
ალაზნის პირას თეთრად ანთებულს,  
კელაე მოიხილავს,  
კელაე მოიხილავს  
ქეთევანისა წმინდა ხატება (გვ. 235).

მარიამ დედოფალი, ბაგრატ IV-ის ასული, გონიერებითა და სილამაზით გამორჩეული, ბიზანტიის დედოფალი, ქართველთათვის ცნობილია, აგრეთვე, როგორც დიდად განსწავლული პიროვნება, რომლის დაკვეთით იწერებოდა ხელნაწერები ქართული მონასტრებისთვის და რომელიც იყო ქართველი ბერებისა და ქართული მონასტრების მფარველი ბიზანტიაში. ლექსში „ჩვენება აია-სოფიის ტაძარში“, სადაც ნახსენებია მარიამი, მინიშნებაა მის მიერ ტახტის დაკარგვაზე. „ტახტდაკარგულის ეჭვით და კრძალვით / დედოფალისა მარიამისა / გაიელეებენ შემკრთალნი თვალნი“ (გვ. 496).

მარიამ ქართლის დედოფალი, XVI-XVII საუკუნეების ქართული კულტურის მოღვაწე, რომელიც ზრუნავდა მტრების შემოსევების დროს დანგრეული ეკლესია-მონასტრების აღდგენაზე, აგროვებდა ქართულ ხელნაწერებს, ყიდულობდა მტერთაგან მიტაცებულ ქართულ მანუსკრიპტულ წიგნებს, მისი ბრძანებით გადაიწერა „ქართლის ცხოვრების“ ნუსხა, რის გამოც მას „მარიამისეულს“ უწოდებენ.

გარდასულ ჟამთა სიღრმეებიდან / ზარივით რეკავს / გულისთქმა / შენი: / უნდა შეკეთდეს სვეტიცხოველი, / აღდგეს ქართული წესი და რიგი, / უნდა ისმოდეს ქართული სიტყვა, / გადაიწეროს ქართული წიგნი! . . . სიბრძნით ნაშუქი შენი თვალები / კელაე სასოებას შენეულს გეფენენ („მარიამ დედოფლის ფრესკასთან“, გვ. 361).

ისტორიულ პირთა შორის, რომელთა სახელები გეხვდება ანა კალანდაძის პოეტურ მეტყველებაში, არიან მთაწმინდელი, მოღრეკილი, მერჩულე („მიხედეთ მათ მაღალ შარავანდს – / მთაწმინდელთ, მოღრეკილთ, მერჩულთა “ – გვ. 265), აგრეთვე, თორნიკე ერისთავი, X ს-ის ქართველი სახელმწიფო და სასულიერო მოღვაწე, სახელგანთქმული სარდალი, ამასთანავე, ათონის ივერთა მონასტრის ერთ-ერთი მაშენებელი. თორნიკე ერისთავის პოპულარობას თანამედროვე ქართველთა შორის, როგორც ჩანს, გარკვეულწილად აკაკი წერეთლის პოემამაც შეუწყო ხელი. ლექსში „ფურცლები დიდის ქართლის ცხოვრების“ გადმოგვცემს



ბერად აღკვეცილი მოლაშქრისა და სარდლის სულიერ დრამას: „გულო, ჩვეულო არწივებრ ფრენას, / აწყდები მწირის დაგმანულ კარებს!“ (გვ. 423) ეს სიტუაცია პრეცედენტულია და მას უკაფშირდება პრეცედენტული სახელი – თორნიკე ერისთავი, რომლის დიფერენციულ ნიშანთა შორის ყველაზე არსებითი ღვთისა და სოფლის მსახურებას შორის არჩევანის ზღვარზე დგომაა, როცა პიროვნება გაორებულია. ამ ნიშნით არის იგი შესული ქართულ დისკურსში და ანასთან.

ეროვნულ გმირთა პანთეონიდან ყველასთვის ნაცნობია კახეთის აჯანყების (1659 წ.) გმირები, წამებით დახოცილი და წმინდანად შერაცხული სამეული: ბიძინა ჩოლოყაშვილი, შალვა ქსნის ერისთავი და მისი ძმა ელიზბარი: „საით არიან შალვა, ბიძინა / და ელიზბარი? / მტერს საით ჩეხავს მარად ძლიერი / იმათი ხმალი?“ (გვ. 236). აღნიშნული აჯანყების კიდევ ერთ გმირს – ზეზუა გაფრინდაულს უძღვნის ანა კალანდაძე ლექსს „ზეზუა გაფრინდაულის ძეგლი ქვემო ალვანში“. ოთხივე სახელი პრეცედენტულია ქართულ დისკურსში, რასაც ხელი შეუწყო ზეპირმა გადმოცემებმა და მხატვრულმა ნაწარმოებებმა (მაგ., აკაკი წერეთლის „ბაში-აჩუკი“, ვაჟა-ფშაველას „ბახტრიონი“...).

ბუნებრივია, საქართველოს მტრების სახელებიც ხდება ქართული დისკურსის კუთვნილება: „ნუქარდინი შენთა ფეხთა ქვეშე / დააფენსო თავის ბაირაღებს...“ (გვ. 68); „აღესეთ ხმალი: / ეს მაჰმად-ხანი / მოდისო თბილისს მოსრვად და დაწვად...“ (გვ. 7); „– ისევ აშლილა აბასის ურდო, / თათარი ჩუმად მოჰყვება პანკისს“ (გვ. 192); „ეჭვს ხომ არ იღებს, ცუდს ხომ არ გრძნობს / ცბიერი შაჰი“ (გვ. 236) და სხვ.

პრეცედენტულ სახელთა ერთ-ერთ ჯგუფს ქმნიან ქართველ მწერალთა გვარ-სახელები. ზეპირ მეტყველებასა თუ ნაწერში ადამიანები ხშირად მიმართავენ ცნობილ გამონათქვამებს, ციტატებს, გამოჩენილ სიტყვის ოსტატთა პერსონაჟებსა თუ აფორიზმებს, ასევე ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებს. ეს უნივერსალური მოვლენაა და დამახასიათებელია ქართული დისკურსისთვისაც. ამ გვარი მასალის სათანადო კლასიფიკაცია და ანალიზი ეროვნულ-სპეციფიკურ ნიშნებს გამოაქვს და უფრო ფართო განზოგადების საფუძველს შექმნის. მხედველობაში გვაქვს ქართული ეროვნული მენტალიტეტის განსაზღვრის საკითხი, რაც ალბათ შეუძლებელი იქნება, თუ არ გავითვალისწინებთ დისკურსის „შექმნის“ საკომუნიკაციო გარემოს, რომელიც ისტორიულად ჩამოყალიბებული ეთნოსოციოენობრივ მონაცემთა ერთობლიობაა და რომელსაც შედარებით მდგრადი და რეგულარული შინაგანი საკომუნიკაციო კავშირები და გარკვეული ტერიტორიული ლოკა-

ლიზება ახასიათებს.

ანა კალანდაძის პოეტურ დისკურსში გეხვედება ჩვენი მწერლობის უთვალსაჩინოეს წარმომადგენელთა პრეცედენტული სახელები, მათზე მინიშნებანი შესაბამისი ნაწარმოებების სათაურთა, მხატვრული სახეების, პერსონაჟებისა თუ ციტირების, ასევე მათი ღვაწლის გახსენების გზით.

**შოთა რუსთაველი**

„ჩვენ შოთაის სიტყვა გვზრდიდა...“ (გვ. 74);

„მან კი... / მძივივით ასხა ყოველი, /

„სამყარო ესე შექმნა რომელმან“ (გვ. 410);

**იაკობ ცურტაველი**

„მოკვდა შუშანიკი თუესა სთულისასა

და ცხოვრებას მისას წერდა იაკობი“ (გვ. 61).

„შუშანიკის წამების“ პრეცედენტული ტექსტის ციტირებაც

აქვეა: „ვითარცა ცოფი, ბდღუნდა პიტიახში“ (გვ. 61).

„ყრმაი ერთი მიაღგება უცხო სენაკს,

„ – რაი გინებს?“

„ – ხუცეს, გიწესს პიტიახში...“ (გვ. 104);

„და როკავს ტბაში / „წყალი მავნებელი“ (გვ. 37);

ქარი ხორშაკი (გვ.103);

**იოანე საბანისძე**

„ ისე ვარ ძღუელი, / „ვითარცა ლერწამი ქართაგან ძლიერთა“ (გვ. 47);

**დავით გურამიშვილი**

„სალამურს ატირებს „მწყემსი ქაცვია“ (და ძოვს ცხოვარი“ (გვ. 65); „არ გიჩნს კახაბრად, ვინაც არ არის, –“ (გვ. 330);

**გრიგოლ ორბელიანი**

„საქართველოო ლამაზო, / „სხვა საქართველო სად არი?“ (გვ. 10);

**ნიკოლოზ ბარათაშვილი**

„ჩემად წინამძღვრად“ თქვენ... / „ვინ მოგიხმოთ“ / და განსჯა ჩემი / ვინ დაგაეალათ?“ (გვ. 457); შდრ.: „სულთ ბოროტო, ვინ მოგიხმო ჩემად წინამძღვრად...“ (ბარათაშვილი 2005, გვ. 51); „მზისკენ გაფრინდა „მერანი“ (გვ. 11); „ძისა კაცისა სად მიდრკეს თავი?“ (გვ. 424); შდრ.: „სად განისვენო სულმა, სად მიიდრიკო თავი?“ (ბარათაშვილი 2005, გვ. 107); „სულთ ბოროტოს“ ალუზიაა „შემომეჩვიე, / მითხარ, რაისად, / მითხარ, რაისთვის, / ბოროტო სულო?“ (გვ. 30).

ილია ჭავჭავაძე

„თუ... კაცის სული / ყრუ და ბნელია, / გული ბოროტი / გონებას თრგუნავს, / საშიში არის / მის ნასწავლობა: / სამშობლოვ ჩემო, / მიიღებ უნასს / და დამანგრეველ / ვულკანის ძალას!!! / საშიშიაო, – ილიამ ბრძანა!“ (გვ. 372);

„კაცი არ არის, რომ ფიქრი ვანდო“

და „გრძნობა ჩემი განგუზიარო!“ (გვ. 424);

„ესმოდათ ქართლში შენი ყიჟინა,

„ბორკილთა მტვრევის ხმა სანატარო!“ (გვ. 515);

შდრ.: „მესმის, მესმის სანატრელი

ხალხთ ბორკილის ხმა მტვრევისა!“ (ილია).

აკაკი წერეთელი: „აქ დაიბადა „სულიყო“ (გვ. 11).

იაკობ გოგებაშვილი: „დედა ენაში“ / რამ მოგხიბლა, ჩემო გოგონავ, / კურდღლის ბაჭიამ, თუ ჩიტების სტვენამ ვენახში?“ (გვ. 120).

ვაჟა-ფშაველა: ლექსი „ვაჟას“, რომელიც მთავრდება პოეტის სიტყვების რემინისცენციით „მთავ ბუმბერაზო, მიიღე / ჩემიცი სალამი გვიანი“ (გვ. 191). ვაჟას პოემათა ცნობილი პერსონაჟებია დასახელებული შემდეგ ტაეპებში: „და თუნდაც გადმოსულიყო / მტერი შმაგი და ვერანი, / მარჯვენს მოსჭრიდა ალუდა, / სით გაუშეებდა ღელაი?“ (გვ. 11).

ალექსანდრე ყაზბეგის რომანის გმირი ონისე მოხსენიებულია სხვადასხვა ლექსში: „ფიქრს დაუღლია ონისე“ (გვ. 12); „მარტო რად დგახარ, როგორც ონისე, / შეგინებული და შერისხული?“ (გვ. 52).

ეგნატე ნინოშვილის პერსონაჟთა სახელები გვხვდება ნატო ვაჩანაძისადმი მიძღვნილ ლექსში: „წრფელი სალამი მიიღე, ნატო, / დარიკოსა და სიმონას მიწის. / შემოგაფეთებს სხივჩამქრალ თვალებს / ქრისტინეც, – თავის ხვაშიადს განდობს...“ (გვ. 139).

გალაკტიონ ტაბიძის ხსოვნისადმი მიძღვნილ ლექსში, რაც ზემოთაც შევეხეთ, არის ბრჭყალებში ჩასმული სტრიქონი – „მთვარეულ შუქთა მკრთალი მძივებით“, აქ ყველაფერი ისევ საესეა (გვ. 238), რაც გალაკტიონის ტაეპის – „მთვარე თითქოს სამბახია შუქთა მკრთალი მძივით...“ – პერიფრაზირებას წარმოადგენს. „ღურჯა ცხენების“ გამოყენებაც მკითხველს მაშინვე გალაკტიონს მოაგონებს: „თეთრი ნისლი ნისლებს ირევს, / ეს ხომ ღურჯა ცხენებია?“ (გვ. 118); „უკვდავი სული მშვენიერების / საუფლოშია ღურჯა ცხენების“ (გვ. 238).

ლადო ასათიანისადმი მიძღვნილ ლექსში, რომელსაც ეპიგრაფად ლადოსვე სიტყვები აქვს, ბევრი მინიშნებაა პოეტის თხზულებებზე, მათ შორის არის ბრჭყალებში ჩასმული ფრაზები: „უფლის ხელით დახატული“, „ნამკაშურის წისკვილები“, „თბილ სამარეს“, „თბილ საფლავს“, ნახსენებია ფიროსმანიც, რომლისადმი ლადო ასათიანის დამოკიდებულება ცნობილია მისივე პოეზიიდან ქართველი მკითხველისათვის: „სიკვდილი კი არ მოსულა მგოსნის კართან, / ასეთია ქარიშხლიან სულის ბოლო... / ფიროსმანი? ფიროსმანიც მოვა, რათა / შენს სევდიან, „თბილ სამარეს“ ეამბოროს“ (გვ. 110-111); ასევე არ იწვევს ორაზროვნებას ანას სტრიქონები: „მე ასე მწამს, ერთი ნორჩი ნაძვის ძირას / ყაყაჩოში საუკუნოდ ჩაგეძინა, / ჩაგეძინა სიყვარულით ანაქროლებს... / არა, ლადო, აღარ მოვწყვეტ ყაყაჩოებს...“

არაქართველ პოეტთაგან, ვისი სახელიც პრეცედენტულია ქართულ დისკურსში და გვხვდება ანასთანაც (მაგ., ომარ ხაიამი, ნიზამი...), შევეხებით საიათნოვას, რომელიც ანა კალანდაძის ერთი ლექსის ლირიკული გმირიც კია: „მე აშული ვარ, საზი ჩემი ეღერს მეფის კარზე... / ... მტერია ჩემიც იგი, ვინაც / მტერობს გურჯისტანს, - / საიათნოვას მისთვის ჯამი / შხამით მაქვს საესე!“ (გვ. 66). აქ არის სხვა აღუზიებიც, მაგ.: „სიტყვას ვიტყვი და... დაიწყება / ქუხილი ცაზე...“ (გვ. 66), რაც ჩვენში ფართოდ ცნობილი სიტყვების მცირეოდენი გარდათქმაა. „აქ სულ ახლოა საიათნოვა - / მეტეხთან ტირის იმისი თარი“ (გვ. 251); „ვინ უნდა იყოს? ეს არ არის / ზაზა მინბაში, / არც თარიანი საათნავა / გულში ალებით...“ (გვ. 243).

ხალხური ზეპირსიტყვიერებიდან თუ მითოლოგიიდან შემოსული პერსონაჟები, პერიფრაზირებული პარემიები თუ ფრაზეოლოგიური გამონათქვამები, ასევე წარმოადგენენ ქართული დისკურსის კუთვნილებას.

ყამარი - „მთვარესთან წავა ყამარი, / მთვარესთან დაიმალება“ (გვ. 157); ყამარის პრეცედენტულ ტექსტს უკავშირდება შემდეგიც: „ქართველებმაც „ზე კი არ ჰკრეს სპილოსა“, უცაბედად „ქვე შემოჰკრეს რბილოსა“ (გვ. 69).

იახსარი ანას გამოყენებული აქვს სალოცავის მნიშვნელობით, რომელიც შუაფხოშია: „იახსარს დგახარ და თავდახრილი / ბუბუნებ კრძალვით...“ (გვ. 177).

ჭინკა - „იქ - ცარიელ ქვეერში, / დამწყვდეული ჭინკა“ (გვ. 134).

ხალხური ტექსტების პერიფრაზირებისა თუ ზუსტი ციტირების ორიოდ ნიმუშიც შეიძლება მოვიყვანოთ: „ძირს ვუთხრით რწმენას, მწვალებლობის / ზარი გუგუნებს, - / ისევ ჭრელდება

საუკუნე, / ეს საუკუნე... / ეს ისევ ისე შეფრქვეული / მუხას მუშ-  
ლია: ივლის სიონი, დასაბამით / როგორც უელია!“ (გვ. 459),  
შდრ.: „მუშლი მუხასაო, გარს ევლებოდაო, მუშლი წყდებოდაო,  
ხე არ ხმებოდაო“ (ხალხური); „ამ მშენიერ მინდორ-ველზე / რა  
ნაირი ფერებია?! / „ყაყაჩოსა სიწითლითა / ყანა დაუმშვენებია“  
(გვ. 118); „ყაყაჩოს „ღვინო საღვინო“ / როგორ არ შესევას ანამა?! /  
„ჟუჟუნა წვიმა მოვიდა, / დიდი მინდორი დანამა“ (გვ. 19); „ნუ გა-  
ინხაროს მტერმაო“; / ვინც ეს ქვეყანა არია, / ვინც გადაგვიდა  
ერთმანეთს, „არც არა გაუხარია“ (გვ. 224) და სხვ.

ხალხში გავრცელებული დალოცვის ფორმულები და მისთ.  
გამოთქმები სპეციფიკურ ენობრივ მასალას ქმნიან, როგორც  
ეროვნული დისკურსის ელემენტები: „გულმა... ავი თუ გიგრძნო /  
და... ყურადღებად იქცა: / სკვინჩა რაღაცას ამბობს... / – კაი ამ-  
ბავი, სკვინჩავ! ოფოფი ფრთას თუ გაშლის, / გულში ჩაგყვება  
ხინჯად... / სკვინჩა არ ტოვებს ეზოს – / თქროს ნისკარტი,  
სკვინჩავ!“ (გვ. 260); „ნუ მომეშალოს / მე შენი თავი / და მზისა  
ხილვა“ (გვ. 244); „ამას ყოველს ხომ შენ მომივლენ / (ისემც ნა-  
თელი / შენს შარავანდელს დაადგება)“ (გვ. 413); „ხელი ჰკარ  
მახვილს, / საქართველოს / გულთან დახრილო, / და – / ააცდინე /  
დაილოცოს შენი სახელი!“ (გვ. 419); „შენ გაგიმარჯოს, ხალხის  
ლაშქარო, / ქართლის ხსენება რომ არ წაშალებ“ (გვ. 250); „ – გა-  
გვიდა! – ჩემზე იტყვიან, – / შეჩვენებო მარადი!“ (გვ. 346); „და-  
გვირჩა მეფე დავითი, / დიდია უფლის სახელი!“ (გვ. 388) და სხვ.

ქართული დისკურსისათვის ნიშანდობლივია საყოველთაოდ  
გავრცელებული, ზოგადკაცობრიული, მაგრამ არამარტო ბიბლი-  
ური მნიშვნელობის მქონე პრეცედენტულ ფენომენტა ასახეც.  
რაც გარკვეული კუთხით ერთ-ერთი მახასიათებელიც შეიძლება  
იყოს. ანასთან ამგვარი პრეცედენტული სახელებია ნაპოლეონი  
(გვ. 485, 486, 497...), კლემპატრა (გვ. 513), შამილი (გვ. 431...),  
ფრიდრიხ დიდი (გვ. 503), ნეფერტიტი (გვ. 455) და სხვ. უნივერ-  
სალურ პრეცედენტულ სახელებს სხვადასხვა ეროვნულ დის-  
კურსში შეიძლება სხვადასხვა ნიშან-თვისებით ახასიათებდნენ.  
მაგალითად, ზოგისთვის ნაპოლეონი შეიძლება დაბალი ტანის  
ამბიციური პიროვნებაა, სხვისთვის, უპირატესად – სასიყვარულო  
ამბებში წარმატებული კაცი (ფრანგული აუდიტორიის საპილო-  
ტო გამოკითხვა სწორედ ამას ადასტურებს, – კრასნიხი 2002, გვ.  
81). ცნობილი დიმიტრი სახაროვის დიფერენციული ნიშნებია  
ბრიტანული მენტალობისთვის – „წყალბადის ბომბის მამა“, „უფ-  
ლებათა დამცველი“, რუსულისათვის – „აკადემიკოსი“, „სახალ-  
ხო დეპუტატი“. ქართველებისთვის, მას აქვთ, რაც მან საქართვე-  
ლოს პატარა იმპერია უწოდა, ის სეპარატიზმის სულისჩამდგმე-

ლი, წამქეზებელი გახდა: „ვართ იმპერია! ჰე, ბიზანტიაე / ... / ოლონდ ეს ვეიხოთ ბატონ სახაროვს, / იმპერიები... / თუ / ჰემობდნენ / ვინმეს?“ (გვ. 527). და ეს ბუნებრივიც არის, ზოგჯერ ასეც ყალიბდება ეროვნული დისკურსის ელემენტები, მათ პრეცედენტულობას ემოციური მიმართებაც განსაზღვრავს.

რამდენადაც შეეხეთ, ასე ეთქვათ, უნივერსალურ პრეცედენტულ მოვლენებს, უნდა აღვნიშნოთ, რომ ქართულ დისკურსში საერთოდ და კონკრეტულად, ანა კალანდაძის პოეტურ მეტყველებაშიც ისინი მონაწილეობენ ზუსტად იმავე ფორმით (პრეცედენტული სახელები, გამონათქვამები, ტექსტები, ციტატები, ალუზიები...), როგორც ეროვნულ-სპეციფიკური ელემენტები, მაგრამ მათი ხედვითი წონა ბევრად ნაკლებია. ამასთანავე, გასათვალისწინებელია ის ვითარება, რომ რიგ შემთხვევაში (მაგალითად, სახაროვის პრეცედენტული სახელისა) შეიძლება სხვადასხვა კულტურაში ანალოგები დაეძებნოთ, მაგრამ სიფრთხილვა საჭირო, რადგან უფრო ხშირად საქმე გვაქვს კონგრუენტულ, მაგრამ არა იგივე მოვლენებთან, ანუ ისინი შეიძლება მთავარში ემთხვეოდნენ ერთმანეთს, მაგრამ სხვაობდნენ ნიუანსებით, დეტალებით, რასაც პრინციპული მნიშვნელობა აქვს, ამ განსხვავებითაც ვლინდება ეროვნულ-სპეციფიკური. მაგალითად, თამარ მეფის პრეცედენტული სახელი ქართულ დისკურსსა და ანა კალანდაძის პოეტურ დისკურსში იდენტურია – მათ ერთი და იგივე დიფერენციული ნიშნები აქვთ. ვიცით, რომ არსებობს განსხვავებული ტექსტებიც, არაქართულენოვანი, სადაც ეს ნიშნები არათუ ემთხვევა, ერთმანეთის საპირისპიროც კია. ასეთ შემთხვევაში ფენომენის უნივერსალურობაზე ლაპარაკი ნაკლებად საფუძვლიანია. შეიძლება დავასახელოთ პოეტური ტექსტი კ. ბალმონტისა, რომელიც „ვეფხისტყაოსნის“ მთარგმნელიც იყო, სადაც თამარის მიუწვდომლობის იდეაა გადმოცემული. თუ ანასთან („შორია თამარ“) თამარი მიუწვდომელია, შორია მტრისათვის (ნუქარდინისთვის), ბალმონტის სონეტში („Два цвета“) თამარი მიუწვდომელია რუსთაველისთვის (მიჯნურისთვის):

Струна любви, пронзенный Руставели,  
Красив расцвет лилейно-белых чар,  
Снежистый лотос в водной колыбели.  
Луна – вдали, как далека – Тамар.  
(ბალმონტი 1990, გვ. 237).

იმ ვითარებაშიც კი, როცა გამოხატვის ფორმა აბსოლუტურად იდენტურია (შორია თამარ – далека Тамар), ნიუანსობრივი განსხვავება მაინც არსებობს, თუმცა ამ შემთხვევაში არა პრინ-

ციპული, რადგან ქართული დისკურსისთვის თამარის მიუწვდომლობის ბალმონტიისეული ვარიანტიც არ არის უცხო. ასე რომ, უნივერსალურია პრეცედენტული სახელი თუ კვაზიუნივერსალური, ამას განსხვავებულ დისკურსებში კონტექსტთა პარადიგმების შედარება დაგვიდგენს, რაც ჯერჯერობით სათანადო კვლევათა არარსებობის გამო შეუძლებელია. ჩვენი კვლევის შედეგად კი შეგვიძლია დავასკენათ, რომ ყველა სახის პრეცედენტულ ფენომენტთა ანალიზმა ნათელი და თვალსაჩინო გახადა ანა კალანდაძის პოეტური დისკურსის ეროვნული იგივეობა: მეტაფორულად რომ ეთქვათ, შესწავლილ მხატვრულ დისკურსსა და ზოგადად ქართულ დისკურსს საერთო დნმ-ი აქვთ, რომელიც ინახავს და გადასცემს ინდივიდუალურ (ქართულ) მემკვიდრეობით ნიშანთვისებებს. კოდირებული ეს ნიშან-თვისებები სემიოტიზებული და ამავე დროს კელაეწარმოებულია ანა კალანდაძის პოეტური დისკურსის ლინგვოკულტურული შემადგენლების სახით, რომელთაც სტრუქტურის, სემანტიკისა და ფუნქციონირების იდენტურობა ახასიათებთ.

### 3. ზოგი თანამედროვე ტენდენცია ქართულ დისკურსში როგორც სოციალური პრობლემა

#### 3.1. უცხო სიტყვა – უცხო მენტალობა

ეროვნული დისკურსი, რომელსაც მისთვის დამახასიათებელი სპეციფიკური შემადგენლები აქვს (პრეცედენტული მოვლენები, ხალხის კოგნიტიურ სფეროში შემავალი კულტურული კონცეპტები, ენობრივი ფორმულები, პარემიული გამოთქმები, ე. წ. სიტყვის მასალა და სხვ. და სხვ.), ამავე დროს, საკმაო რაოდენობით შეიცავს უცხო წარმოშობის ლექსიკას. ამ ლექსიკის ანალიზი ცხადყოფს, რომ იგი ნაირგვარია წარმომავლობის, ქრონოლოგიისა თუ დანიშნულების თვალსაზრისით. არაერთგვაროვანია, აგრეთვე, ენაში მათი შეთვისების ხარისხი. ყველა უცხო სიტყვა, რომელიც თანამედროვე ქართულ დისკურსში გვხვდება, ნასესხობად ვერ ჩაითვლება და, ამდენად, საერთო ლექსიკურ ფონდში ისინი აღვივებს ჯერ ვერ იმკვიდრებენ. უფრო მეტიც – თვით დისკურსში განცალკევებული არიან, იზოლირებული. ეს არ ეხება იმ სიტყვებს, რომლებიც დიდი ხანია დაკავშირებულია ქართულ ჩვეულებრივ ყოფასთან (მაგ.: ავაზაკი, აზნაური, ამბავი, ამბორი, ანგარება, ბანაკი, ზვარაკი, პატივი, სენაკი, ფანჯარა, ქამარი, ქუჩა, შფოთი...) და მხოლოდ მეცნიერი ეტიმოლოგი თუ იპოვის მათში უცხო ძირებს. ისინი ორგანულად არიან ჩართული ქართული ენის სისტემაში. მათ გავლელი აქვთ გზა სემანტიკური ასიმილაციიდან მსესხებელ ენაში „საკუთრად“ ქცევამდე კონკრეტული საგნის, კონკრეტული მოვლენის აღმნიშვნელი ეს სიტყვები საგნის ან მოვლენის უბრალო ნიშანი არაა, თუნდაც მათ ერთი მნიშვნელობა ჰქონდეთ. სიტყვამ შეიძლება მოგვითხროს იმ დროსა და გარემოზე, რომელშიც იგი მყოფობს. მთელი სემანტიკური სიღრმით სიტყვის აღქმა ნათელს ჰყენს ხალხის ცხოვრების, ისტორიის, მატერიალური და სულიერი სიმდიდრის გაგებას. იგი ადამიანის აზრის განვითარების ეტაპებსაც მიუთითებს და, ამდენად, ცხადყოფს ხალხის, მისი ეროვნული ენის მზაობას კაცობრიობის ყოველგვარი ახალი მიღწევისა და ნააზრევის გაცნობიერება-მიღებისათვის.

ამ მხრივ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ტერმინოლოგიურ ლექსიკას, რომელიც ნეიტრალურია ექსპრესიული და კონოტაციური თვალსაზრისით, მაგრამ ჩამოყალიბებულია ქართული ენის კანონების მიხედვით (მაგ.: სახელობითი ბრუნვის



ნიშანი, რომელიც ჩვეულებრივ დაერთვის ყოველგვარი უცხო წარმომავლობის თანხმომანფუძიან სიტყვებს ქართულში: კახუსი < ლათ. casus, კათალიკოსი < ბერძ. katholikos, ნიკოტინ-ი < ფრანგ. nikotine, ნოკაუტი-ი < ინგლ. knock-out, გროსმაისტერ-ი < გერმ. Grossmeister, ობიეატელ-ი < რუს. обиватель, სოლისტი-ი < იტალ. solista... უცხო სიტყვათაგან ნაწარმოები ქართული დერივაციული ფორმები: ფონეტიკ-ურ-ი, გროტესკ-ულ-ი, გრაციოზ-ულ-ობა, იდე-ალიზ-ება, ინკუბირ-ება, ტექსტ-ობრ-იფ-ი... ურთიერთ-ასიმილაცია, ზე-ბომბი, ქვე-ბომბი, ქვე-კლასი და სხე).

მიუხედავად იმისა, რომ ამგვარი (ტერმინოლოგიური) ლექსიკა, რომელიც, განსხვავებით მკვიდრი ლექსიკისაგან, მოკლებულია ემოციურ შეფერილობას, ხატოვანებას და მას მკაცრი და ზუსტი სემასიოლოგიური საზღვრები აქვს, აქტიურად არის ათვისებული ეროვნული ენის მიერ და შეიძლება შეფასდეს როგორც ნასესხობა, რომლის გარეშე ქართული დისკურსი დღეს წარმოუდგენელია. „გარკვეულ შემთხვევაში კონტაქტების ნიადაგზე წარმოქმნილი „სიახლენი“ მეორე ენაში იწვევს „გამდიდრებას“ და ეს სასარგებლოცაა, – წერს აკად. ქ. ლომთათიძე, – სასარგებლოა მაშინ, როცა ახალ ყოფასთან, ცხოვრების გარემოპირობების ცვლასთან, მის გარკვეულ წინსვლასთან, ახალ საგანთა და მოვლენათა გამოჩენასთან დაკავშირებით ენა მეორე ენისაგან შეიძენს ახალ სიტყვას, ახალ გამოთქმას, ან გაააქტიურებს თავის შინაგან ენობრივ შესაძლებლობებს საკუთარივე აფიქსაციის ახალწარმოებებით და მისთ.“ (ლომთათიძე 2005, გვ. 19).

უცხო სიტყვათა ეს ორი შრე ტრადიციულად არსებობს ქართულ ენაში. ერთი მხრივ, სხვა ხალხებთან უშუალო ენობრივი კონტაქტები, ხოლო მეორე მხრივ, სამწერლო ენის, მწიგნობრობის ათასხუთასწლოვანი ისტორია საუკუნეების მანძილზე ქმნიდა ამ ტრადიციას. ეს ბუნებრივი და ნორმალურია, რადგან სიტყვა და აზრი, ენა და ისტორია, ენა და კულტურა ერთმანეთისაგან განუყოფელია. განუყოფელია საზოგადოების ცხოვრება ენისაგან, უფრო მეტიც, ხალხის ცხოვრება მის ენაშია აღბეჭდილი. „სიტყვის ცხოვრების რთული, მრავალკლანიანი სურათი საზოგადოების, ხალხის ცხოვრებას ასახავს, რისი წვდომაც, ჩვეულებრივ, ამ ხალხის ენის წვდომით იწყება“ (ბუდაგოვი 1971, გვ. 10). დავუმატებდით, რომ ეროვნული მენტალიტეტის წვდომაც მხოლოდ სიტყვების „წვდომით“ შეიძლება, რადგან იგი სრულიად ირაციონალური იქნებოდა ენისა და მასთან მჭიდროდ დაკავშირებული აზრის აქტიური მუშაობის გარეშე. ზოგიერთი კულტუროლოგის აღიარებით, მენტალიტეტი, ვიწრო მნიშვნელობით, უწინარეს ყოვლისა, არის ენა, სიტყვები, „აზრობრივი, ანუ სემან-

ტიკური ველების სისტემა“. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ასახვის სემანტიკის მეშვეობით ყოველი ეროვნული ენის იდეოლოგიური თავისებურება მნიშვნელობის სხვადასხვა ელფერებით ვლინდება. ეს ეხება ინტერნაციონალურ სიტყვებსაც. „უცხო, ნასესხები სიტყვები ეგუებიან ახალ სოციალურ პირობებს, ახალ ენობრივ სისტემას“ (ბრაგინა 1981, გვ. 10), მაგრამ ისმის კითხვა, მოჰყვება თუ არა უცხო სიტყვებს უცხო მენტალობები იმ ენებიდან, სადაც ისინი მკვიდრი სიტყვებია და თუ მოჰყვება, ახდენს თუ არა ეს გავლენას ეროვნულ მენტალიტეტზე? როცა ლაპარაკია ენის მიერ უცხო ლექსიკის ათვისებაზე, საერთო ლექსიკურ ფონდში მის ორგანულ ნაწილად ქცევაზე, ეს ალბათ ასეც არის.

საქართველოში წარმართული მენტალიტეტის შეცვლა გამოიწვია ქრისტიანობის გავრცელებამ, რომელიც „ლოგოსის“ რელიგიაა. თეოლოგიური ლექსიკის დიდი ნაწილი უცხოენოვანი იყო, მაგრამ იგი აქტიურად აითვისა, საკუთრად გაიხადა ქართულმა ენამ. ასევე, ინტერნაციონალური ლექსიკით პოულობს ასახვას ატომის, ტელეხედვის, ინტერნეტის ეპოქა ჩვენს ენაში. ენის ლექსიკური სისტემა არ არის დახშული, რასაც განაპირობებს ამ ენაზე მეტყველი ხალხის მზაობა ეზიაროს და გაითავისოს კაცობრიობის მიღწევები. ვფიქრობთ, ქართველებში ამ „მზაობას“, თავის მხრივ, განაპირობებს ცნობის წადილი, რაც ალბათ არის ქართული მენტალობის ერთ-ერთი ზოგადი თვისება. რა თქმა უნდა, დაბეჯითებით ამის მტკიცება ჯერჯერობით შეუძლებელია, ვიდრე საფუძვლიანად არ არის დადგენილი და შესწავლილი მენტალობის ენობრივი მოდელი, რომელმაც უნდა ასახოს ქართული მენტალობის თავისებურებანი. სირთულეს ქმნის თვით მენტალობის დეფინიციის მრავალგვარობაც, რაც გამოწვეულია განსხვავებული მიდგომებითა და ასპექტებით (ლოგიკური, ეთნოსოციალური, ფსიქოლოგიური, გენოტიკური, ლინგვოკულტუროლოგიური...). ამავე დროს, აღნიშნული ცნება გამოიყენება ფართო და ვიწრო მნიშვნელობით საგანგებო აღნიშვნის გარეშე. ამიტომ ზოგ ავტორთან იქმნება შთაბეჭდილება, რომ მენტალობა უკავშირდება მხოლოდ მსჯელობის ლოგიკურ ოპერაციებს იმ ცნებათა საფუძველზე, რომელსაც სიტყვა მოიცავს. ეს ტერმინის ვიწრო მნიშვნელობაა, ცნების შინაარსის ერთ-ერთი კონკრეტული შემადგენელი, რადგან, როგორც ცნობილია, შემეცნება ხორციელდება არა მარტო გონების დონეზე, არამედ გრძნობის დონეზეც და სწორედ ეს განსაზღვრავს ეროვნული მენტალობის ორიენტაციას გრძნობით შემეცნებაზე. სულიერისა და გონიერის ერთობლიობა – ორი არსის ეს კავშირი – არის, როგორც ჩანს, მენტალობა. იგი „არის, რა თქმა უნდა, არა უბრა-

ლოდ სოციალური, არა წმინდა ბიოლოგიური, არა მხოლოდ ფსიქოლოგიური მოვლენა, არამედ სამყაროს შესახებ ამა თუ იმ ხალხის ყველა წარმომადგენლისათვის ნიშანდობლივი სიღრმისეული რაღაც წარმოდგენების გამოვლენა. მენტალური არქექტიპები გარკვეული და გენეტიკურად მნიშვნელოვანი პრინციპების მიხედვით ყალიბდებოდა ისტორიულად“ (კოლესოვი 2004, გვ. 15).

როგორ უნდა იქნეს აღდგენილი და აღწერილი ეროვნული მენტალობის ზოგადი ტიპი, ინვარიანტი? როგორც ჩანს, ეს უნდა მოხდეს ენისა და დისკურსის საშუალებით სხვადასხვა ემპირიულ მონაცემთა შედარების გზით. ეროვნული ხასიათი, იდეალები, ადათ-ჩვევები, ემოციები, რწმენები და ა, შ., რომლებსაც იზიარებს ხალხის მასობრივი ცნობიერება და რომლებიც ასახვას პოულობს ენაში, არის სწორედ ეს ემპირიული მონაცემები. ამდენად, ლინგვოკულტუროლოგიური თვალსაზრისით, მენტალობა შეიძლება განიმარტოს როგორც დედაენის კატეგორიებითა და ფორმებით წარმოდგენილი მსოფლმხედველობა, რომელიც სამყაროს შემეცნების პროცესში აერთიანებს ტიპობრივად გამოვლენილ ეროვნული ხასიათის ინტელექტუალურ, სულიერსა და ნებელობით თვისებებს. კიდევ უფრო დაზუსტებით, მენტალიტეტი არის ხალხის მისწრაფება შეიცნოს ყოფიერების არსობრივი იდუმალებანი, როგორც ეს ამ ხალხის (ქვე)ცნობიერებას ესმის. იგი არის ხალხის სულის განვითარების პროცესი გარეგნული მენტალობიდან სიღრმისეულ სულიერებამდე (კოლესოვი, იქვე). თუ მეცნიერის ამ აზრს განვავითარებთ, შეიძლება ვთქვათ, რომ სულიერება არის ქვეცნობიერი, რომელიც შეიძლება გარეგნულად მენტალობით გამოიხატებოდეს. მენტალობის ცნება შინაარსით უფრო მდიდარია, სულიერებისა – უფრო მაღალი. მენტალობა ეროვნული ნიშნის მატარებელია, სულიერება – უნივერსალურია, მაგრამ იგი ამა თუ იმ მენტალიტეტში შედის ან პრიორიტეტულად, ან არა. ინდივიდთა (არა ხალხის) ისეთი ტიპიც არსებობს, რომლის მენტალიტეტში სულიერების ნიშანწყალიც არ ჩანს. ამგვარად, მენტალიტეტის ცნება თავისთავად არც დადებით რაიმეს აღნიშნავს და არც უარყოფითს, სულიერება კი ყოველთვის დადებითია და აქსიოლოგიურ იერარქიაში მას უმაღლესი ადგილი უკავია. ამასვე გვიდასტურებს თეოლოგიური მსოფლმხედველობა, რაც კარგად ჩანს ბიბლიის ტექსტების ანალიზისას. „ბიბლიის ლექსიკონში“ (შემდგ. ე. გიუნაშვილი და ზ. კალანდაძე, რედ. ზ. სარჯველაძე) ვკითხულობთ: „ადამიანის სული – ადამიანის ხილული, ხორციელი სახისაგან მისი უხილავი, სულიერი სახე იმით განსხვავდება, რომ ის არის თვით არსი და იმავე დროს სასიცოცხლო საწყისი ადამიანისა. მასში ორი

საფეხურია: უმდაბლესი, ცხოველთან საერთო სამშენველი გრძობა (-) და უმაღლესი, სულიერი არსი (-) ეს სულიერი არსი განსაზღვრულია საღმრთო წერილში (...) და გამოხატავს ცნებას რაღაც უხილავის, მაგრამ ცოცხალის შესახებ. ეს ჭეშმარიტი არსი ადამიანისა მასში ჩანერგილია ღმრთის მიერ, მარად არსებული უხილავი სულის მიერ (...) სულის უმდაბლესი და უმაღლესი საფეხურები ყოველთვის ვერ არის მკვეთრად გამიჯნული ადამიანის შინაგან ცხოვრებაში, ისევე როგორც მათი აღმნიშვნელი სიტყვები „სამშენველი“ და „სული“ ხშირად ირევიან ერთმანეთში, იხმარებიან თითქმის როგორც სინონიმები. თუმცა თავდაპირველი დანიშნულება უმაღლესი საფეხურისა (სულისა) ის იყო, რომ წარემართა უმდაბლესი საფეხური (სამშენველი) და ხორცი (სხეული); ეს ურთიერთმიმართება დარღვეულია ცოდვით (...) სულისა და სამშენველის გამიჯვნა კარგად ჩანს სიტყვებიდან „მშენიერი, რომელთა სულ არა აქუს“ იუდ. 1, 19“ (ბიბლ. ლექს., 2000, ტ. II, გვ. 204-205).

ეს გამიჯვნა ბევრად უფრო ძნელი, თითქმის შეუძლებელი ხდება ტექნოლოგიური ცივილიზაციის აგრესიული ზეწოლის პირობებში. სულ უფრო ძნელდება ეროვნული კულტურის დაცვა, მათ შორის ქართული კულტურისაც, რომლის ლიტერატურისა და, შესაბამისად, ენის განვითარების ლოგიკასა და აზრს ყოველთვის წარმართავდა სულიერებაზე ორიენტირებული მენტალობა. ამ „ომში“ პირველები უცხო სიტყვები „გეიტევენ“, რომლებიც ცდილობენ ჩვენი ლინგვოკულტურული სივრცის დაპყრობას. მაგრამ ეს „შეტევები გარედან“, ციხე შიგნიდან რომ არ ტყდებოდეს, ნაკლებ საშიში იქნებოდა. საქმე ისაა, რომ ხშირ შემთხვევაში ჩვენი შემხვედრი რეაქცია უცხო მენტალობათა მორგებაა, რაც სახიფათო ფორმებს იღებს განსაკუთრებით მაშინ, როცა ეს მენტალობები სულიერების ნაკლებად შემცველი ან სულაც სულიერებისაგან დაცლილი მენტალობებია, როცა დაუფიქრებლად გეზია აღებული მთლიანად ნასესხებ ცივილიზაციაზე. თანამედროვე ქართული დისკურსი, განსაკუთრებით მასმედიისა, ამ ვითარების სარკეს წარმოადგენს. საზოგადოების წევრთა შეშფოთება, რომელიც „ენის წახდენის“ გამო გამოითქმება, სინამდვილეში გამოხატავს ეროვნული მენტალიტეტის, მისი ინდივიდუალობის, როგორც ერის თვითობის, დაკარგვის შიშს, და, მეორე მხრივ, რაც უფრო მნიშვნელოვანია, იგი ეწინააღმდეგება ამ მენტალიტეტისათვის დამახასიათებელი სულიერების კლებას მის სრულ დეფიციტამდე. ასე იყო შორეულ და უახლოეს წარსულში.

ცნობილი ფრანგი ენათმეცნიერი, ენათა ეროვნული ცენტრის სამეცნიერო კვლევათა ლაბორატორიის თანამშრომელი კლოდ აუჟეი წერს: საბჭოთა კავშირში „კარგად შეინახა ის ენები... რომლებიც ეყრდნობოდა კულტურისა და პოლიტიკის ხანგრძლივ ეროვნულ ტრადიციას; ასეთებია ქართული და ბალტი-ისპირეთის რესპუბლიკათა ენები. რაც შეეხება ყველა სხვა ენას, მრავალრიცხოვანი ლექსიკონებისა და გრამატიკათა პუბლიკაციებმა, რომლებიც სსრკ ხალხებში განათლების მასობრივ გაერცელებას მოჰყვა, კიდევ უფრო ძლიერად გახაზა ამ ენათა პოზიციების არამდგრადობა რუსულთან შედარებით, რომელიც მეთაურ მდგომარეობას იკავებს და რომელმაც ყველაზე მეტად მოიგო მთლიანი ორენოვნების სიტუაციაში, რადგან ის ხელისუფლების ენაა. ამასთანავე, მის ბატონობას უზრუნველყოფს ენობრივი თავისუფლების მოჩვენებითი სურათის შემქმნელი ღონისძიებები: 1958 წლის კანონი მშობლებს აძლევს უფლებას თვითონ აირჩიონ შვილების სწავლების ენა“ (აუჟეი 1983, გვ. 40-41).

სურათი, რომელსაც უცხოელი ენათმეცნიერი ხატავს, ადვილად მოგვაგონებს ჩვენს უახლოეს წარსულს, როცა მოჩვენებითობის შექმნისათვის ენობრივ მანიპულაციებს მიმართავდნენ, რის გასაოცარ მაგალითს იძლეოდა საბჭოთა რეჟიმი, რომელსაც „ლოგოკრატიაც“ კი უწოდეს (ბეზანსონი 1980). ამასთან მიმართებით, ცნობილია გამოთქმა *langue de bois*, რომელსაც ზოგიერთი მკვლევარი ისეთ განსაკუთრებულ სტილს უწოდებს, რომელიც სინამდვილეს სიტყვებით ნიღბავს და რომლის საშუალებითაც ყველაფრის კონტროლი შეიძლება.

1941 წელს დაწერილ სტატიაში „ლიტერატურა და ტოტალიტარიზმი“, ცნობილი ინგლისელი მწერალი ჯ. ორუელი წერდა: „ტოტალიტარული სახელმწიფო აუცილებლად ცდილობს აკონტროლოს თავის ქვეშევრდომთა აზრები და გრძნობები, ყოველ შემთხვევაში, ისე ქმედითად მაინც, როგორც აკონტროლებს მათ ქცევებს“ (ორუელი 1992, გვ. 151). 1949 წელს შექმნილ ანტიკომუნისტურ რომანში „1984“ ორუელმა მოიგონა ტოტალიტარული საზოგადოების წარმოსახვითი ენა *Newspeak* (ახალი ენა), რომლის სტრუქტურა გამორიცხავს მოცემული საზოგადოების შესახებ კრიტიკული გამონათქვამების აგებას; იგი იმისთვის იყო შექმნილი, რათა ამოეძირკვა ნებისმიერი არაორთოდოქსული იდეა, განედევნა ის სიტყვები, რომლებიც ამ იდეის მატარებელთ შეიძლება გამოსდგომოდა. სიტყვები ასეთ ენაში საკუთარივე რეფერენტები ხდებიან. „ოფიციალურ საბჭოთა ტექსტებში შეიმჩნეოდა ზმნების მცირე გამოყენება სახელზმნებთან შედარებით, ნომინალიზაციის ეს ტიპი ფართოდაა წარმოდგენილი რუსულ ენა-

ში. ნომინალიზაციის ხშირი გამოყენება საშუალებას იძლევა თავი ავარიდოთ დისკურსში სინამდვილის პირდაპირ გამოხატვას, რისთვისაც ზმნებია საჭირო. ნომინალიზაციების მეშვეობით შეიძლება პრაქტიკაში თვალსაჩინოდ და რეალიზებულად წარმოვადგინოთ რაღაც, რაც ასეთი სულაც არ არის“ (აუევი 2003, გვ. 191). რეალობის ენობრივი შენიღბვა მარტო ტოტალიტარული რეჟიმისათვის როდია დამახასიათებელი. ე. წ. ვიეტნამური ინგლისური (Vietnamese English) მიმართულია ვიეტნამის ომის სისასტიკეთა დასაფარავად. დისკურსულ პრაქტიკაში მას იყენებენ ამერიკელი სამხედროები, მათთან დაკავშირებული იდეოლოგიები და ჟურნალისტები. ენობრივი მანიპულაციის ნიმუშად იქცა „ვიეტნამური ინგლისურის“ ლექსიკა (მაგ. Friendly fire მეგობრული ცეცხლი, ანუ სინამდვილეში ცეცხლი თავისიანების მიმართ) (ლექსიკონი 2001, გვ. 381).

სიტყვებით მანიპულირებაზე ყურადღება შევაჩერეთ იმის გამო, რომ უცხო ლექსიკაც (მისი ერთი ნაწილი მაინც) ამგვარ საშუალებას წარმოადგენს ჩვენს თანამედროვე დისკურსში. ამ სიტყვებს, რა თქმა უნდა, იგივე ფუნქცია არა აქვთ იმ ენაში, საიდანაც ისინი მომდინარეობენ. თუ აქამდე ქართული ენა, ისევე როგორც ევროპული ენები, სამეცნიერო და საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ტერმინების შესაქმნელად ლათინურსა და ბერძნულ ძირებს მიმართავდა, ხოლო სესხება ხდებოდა სხვადასხვა ენიდან, დღეს თითქმის, გამონაკლისის გარეშე, ყველა ახლად შემოსული უცხო სიტყვა ინგლისურია. ცალკე დადგენას მოითხოვს, რა გზით შემოდის ქართულ დისკურსში ანგლიციზმები – ბრიტანული, ამერიკული თუ რუსული წყაროებიდან. ამას მნიშვნელობა აქვს იმდენად, რამდენადაც (ჯერჯერობით) განსხვავებულია ბრიტანული, ამერიკული და რუსული მენტალიტეტები.

დღევანდელ ქართულ დისკურსზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ ვიდრე მოხდებოდეს უცხო ენობრივი მასალის გააზრება ქართული ენის სოციალური მოთხოვნების მიხედვით და გაფორმდებოდეს ქართული ენის კანონებით, იგი ხვდება მასობრივი ინფორმაციის საშუალებებში და, ამდენად, მისი ტირაჟირება გარანტირებულია. თუ ადრე ნახსენებ სიტყვათა უმრავლესობას სპეციალური მნიშვნელობა ჰქონდა, რაც მათ ათავსებდა გარკვეული ფუნქციური სტილის კონკრეტულად შეპირობებულ ფარ-

---

\* ეს ფაქტი დადგენილი იყო ნ. ხრუშჩოვისა და ლ. ბრეჟნევის იმ მოხსენებათა ზედმიწევნითი ანალიზის საფუძველზე, რომლებიც წაკითხულ იქნა სსრკ კომუნისტური პარტიის XXII და XXIII ყრილობებზე 1961-სა და 1966 წლებში (სერო, 1985).

გლებში და განაცალკევებდა ყოფითი მეტყველებისაგან, ახლავითარება შეცვლილია – ტელევიზია და მომრავლებული ჟურნალ-გაზეთები, როგორც ენობრივი შტამების, ტრაფარეტებისა და ფორმულების „გამოცდილი“ გამავრცელებლები, უცხო სიტყვებსაც ახევენ თავს ადამიანებს მათი სურვილის საწინააღმდეგოდ. მოცემულ სოციალურ ვითარებაში მასმედია ქართული ენის მდგომარეობის ასახვაა. ენობრივი თვალსაზრისით რაიმე დადებითად ახალი აქ აღარ იბადება, ოღონდ დივერსია მენტალურის მიმართ სულ უფრო აშკარა ხდება. ადრე უცხო სიტყვას მისი გამოყენების შემოსაზღვრულობის გამო „სამეცნიერო“, „წიგნური“, „სპეციალური“ სიტყვის ავტორიტეტი ჰქონდა და ამ „ავტორიტეტულობას“ კვებავდა საქმეში ჩაუხედავი კაცისთვის ინფორმაციის დაფარულობა. მაშინ ასეთი სიტყვახმარება ყოველდღიურ, სადაგ მეტყველებაში ღიმილის მომგვრელი იყო, რადგან იგი აღიქმებოდა როგორც სნობიზმი, როგორც მეტიჩრობა. უცხო სიტყვის გამოყენების მიზანშეწონილობა, სიტუაციური აუცილებლობა, სოციალურ-ენობრივი მოთხოვნილება ყოველთვის იყო მისადმი საზოგადოების მიმართების განმსაზღვრელი.

უცხო სიტყვა ადრეც ასრულებდა თავისებური ნიღბის როლს, რომელიც მაღავედა გრძნობებს, რომელთა შესახებ უჭირდათ საუბარი ან ეფემისტურად ცვლიდა დედაენის ეკვივალენტ-სინონიმს, რომლის წარმოთქმა უხერხულობას ქმნიდა. დღეს ამ ფუნქციით მათ არაეინ იყენებს იმ მიზეზის გამო, რომ ყველაზე ინტიმურ გრძნობებზეც კი საჯაროდ საუბრობენ, ხოლო უხერხული თემა და გამოთქმა საერთოდ აღარ არსებობს. ასეთია, სამწუხაროდ, დღეს ქართული დისკურსი მასმედიაში.

ეროვნული ცნობიერების „შემღვრევის“, ქართული მენტალიტეტის ცვლაზე მიუთითებს აშკარად სიტყვა სექსის გავრცელება, რომლის გაგონება ათეული წლის წინათ აწითლებდა ადამიანებს. დღეს გვესმის: მავანთან „სექსი არ მქონია“, „როგორი სექსუალური ხარ!“ (ვაჟი ეუბნება ქალს და პირიქით). როცა „სიყვარულის“ ნაცვლად „სექსია“, ცხადია, მენტალიტეტი აღარ არის სულიერებაზე ორიენტირებული. ეს ჩვენთვის, ჩვენი ტრადიციული მენტალიტეტისათვის უცხოა.

ასევე უცხოა ჩვენი ერისთვის ქურდული მენტალობა, რომელიც ასახულია ქურდულ ჟარგონში, ამაზე მეტყველებს ის ფაქტი, რომ „ქართული ენის ჟარგონის ლექსიკონში“ (ბრეგაძე 2005), რომელშიც ათასზე მეტი ერთეულია, მათგან დიდი უმრავლესობა, განსაკუთრებით ქურდული, ბარბარიზმებს, უცხო სიტყვებს წარმოადგენს. მათი არცთუ მცირე რიცხვი, დერივაციული და სხვა „გაქართულებული“ ფორმების გამო ნასესხებ სი-

ტყეებსაც კი ემსგავსება (იხ. იქვე, ააკიშკაეა, აიასნებს, ბალამუ-ტობს, ბლატაობს, გაბლატაეებული, გატრუპა, გრუსაეს, გულა-ობს, დაალივერა, დაზაგრული... შდრ. სალიტერატურო ენის ნა-სესხობებს: ამროექტებს, ტუმბავს, დაპოლარება, დაშტრიხული...). წყარო უმეტესად რუსული ქურდული ჟარგონია. იმ ერთეულ შემთხვევებშიც კი, როცა სიტყვა არარუსული წარმოშობისაა, შემოსვლის გზა მაინც რუსული ჩანს. მაგალითად, ბაქსი (ამერიკული სლენგით, დოლარი) კარგა ხანია, ისმის რუსულ მეტყვე-ლებაში, ასევე ხიშიში („ჩხუბი, სკანდალი“) – ლ. ბრეგაძე 2005, გვ. 166) შესაძლოა ამერიკული სიტყვიდან მომდინარეობდეს (შდრ. hippy, hippish(?)) და სხვ.

ზემოთ აღენიშნეთ, რომ უცხო სიტყვას რაღაცის დაფარვა შეუძლია, დაეუმატებთ, რომ ამ გზით მას შეუძლია ადამიანის შეცდომაში შეყვანაც. სემანტიკურად ჯერ აუთენიკებული უცხო წარმომავლობის სიტყვები შესატყვისი ქართული სიტყვის ეკვივა-ლენტურად არ აღიქმება. მსმენელი მათში რაღაც სხვა საზრისს ეძებს. ხელისუფლების ერთ-ერთი მაღალი თანამდებობის პირი ტელეინტერვიუში აცხადებს, (იგულისხმებიან ოპოზიციონერები) „აღარ მობეზრდათ ინსინუაციები ჩემი და ჩემი ოჯახის წინააღ-მდეგ!“ ლათინური ძირის ეს უცხო სიტყვა, თუმცა კარგა ხანია ნასესხებია ქართულში, იმის გამო, რომ წიგნურია და არც ისე ხშირად ხმარებული, აბნევს მსმენელს. მან არ იცის სიტყვის არც საგნობრივი მნიშვნელობა (ცნების მოცულობა) და არც ცნების ნათელი შინაარსი, რომელმაც ეს მოცულობა, ანუ დენო-ტატი, უნდა აპოვინოს. საქმეს ართულებს „მაღალი“ და „დაბა-ლი“ სტილის აღრევაც ფრაზაში („მობეზრდათ“, „ჩემი ოჯახი“ – აშკარად დაბალ სტილს განეკუთვნება, მაშინ როდესაც ინსინუა-ცია მაღალი სტილის სიტყვაა).

ასეთ ვითარებაში მსმენელი ფიქრობს, რომ მოლაპარაკის მიმართ ოპოზიციის მხრივ დანაშაულის ტოლფასი ქმედება ხორ-ციელდება. სინამდვილეში სიტყვა აღნიშნავს მხოლოდ „მონა-ჭორს“, რასაც მაღალი თანამდებობის პირი ყურადღებას არც უნდა აქცევდეს, მით უფრო, ამაზე საჯაროდ არ უნდა ლაპარა-კობდეს. ქართული „მონაჭორის“ უცხო ეკვივალენტით ჩანაცვლე-ბა უცხო სიტყვით დახვეწილი მანიპულირების ნიმუშია: მონაჭო-რი სინამდვილეში შეიძლება სიმართლევ იყოს (შდრ. „ჭორი გა-მართლდა“), ინსინუაცია კი არც გამართლდება და არც გა-მტყუნდება, გამოხდომად დარჩება. მთქმელმა ამ სიტყვით დაფა-რა ის რეალობაც, რომ მონაჭორი არ არის მონაჭორი, იგი სი-მართლეა.



უცხო სიტყვით მანიპულირების სხვა მზაკვრობაც ბევრი გვხვდება თანამედროვე ქართულ დისკურსში. მათი ერთი ნაწილი შეიძლება ხუმრობით გავეართიანოთ ტელერეკლამის ცნობილი ფრაზით – „ბალი სულ სხვაა“. როცა უცხო სიტყვას ქართული ეკვივალენტი აქვს, მაგრამ მაინც უცხოს ამჯობინებენ, ეს ყოველთვის სიტყვით ეკლუზობა როდია. ხშირ შემთხვევაში საქმე ისევე სინამდვილის ერთგვარ შენიღბვასთან გვაქვს: უცხო ტერმინი ვითომდა კიდევ რაღაცას აღნიშნავს სხვას, რაც არ არის მოცემული ქართული სიტყვის მნიშვნელობაში და, შესაბამისად, მის მიერ აღნიშნული საგანი თუ მოვლენაც სხვა რაღაცაა. ასე სურთ დაგვაჯერონ, რომ, მაგალითად, „მესიჯი“ შეტყობინება კი არ არის, არამედ „სულ სხვა“. ასევე, სულ სხვაა „ნიუსი“, სხვაგვარი, უფრო საყურადღებო („სკანდალური!“) „ახალი ამბავია“; დღეს ქართული ღვინოების მიმართ ხშირად ხმარებული „ქართული ბრენდი“ თითქოსდა ქართული სამარკო ღვინო კი არ არის (რომელიც გაიღანძღა), არამედ სულ სხვა რამ; „ბორდიც“ სულ სხვაა და არა უბრალოდ სათათბირო, საბჭო, სადაც მოკვდავი ადამიანები უნდა ბჭობდნენ. ეს გაურკვეველი „სულ სხვა“ – „თქვენ რომ გგონიათ, ის არა“, ერთი მხრივ, რაღაც ინტერესს კი აღძრავს, მაგრამ, მეორე მხრივ, მსმენელთა გარკვეული კატეგორიისათვის დამთრგუნველიც არის და მოდური ანგლიციზმებით გატაცებული საზოგადოების ნაწილთან გაუცხოების საფუძველიც.

უცხო სიტყვათა ექსპანსიის პროცესზე დაკვირვებისას შემინწევა, რომ გამონათქვამში იზრდება სუბიექტურობა, მატულობს შეფასებისა და დახასიათების ხელოვნურობა, არ ემთხვევა შემოსული და მშობლიური სიტყვების ცნებათა მოცულობები, რაც ცნების შინაარსის დამახინჯებას იწვევს. მაგალითად, ერთი მოცულობით ვერ გაერთიანდება ცოდნისა და კომპეტენციის ცნებები, რადგან ეს უკანასკნელი აუცილებლად გულისხმობს უფლებამოსილებათა წრესაც. ამიტომ ადამიანს შეიძლება ცოდნა. კქონდეს, მაგრამ არ გააჩნდეს კომპეტენცია და, პირიქით, კომპეტენციას ზურგს არ უმაგრებდეს სათანადო ცოდნა. მასმედიის დისკურსში ეს სიტყვები ერთმანეთს არამართებულად ენაცვლება, რაც გაუგებრობას იწვევს: ადამიანები ყოველთვის შეურაცხყოფად იღებენ მათ მიმართ წარმოთქმულ ფრაზას – კომპეტენცია არ გყოფნითო, რადგან ეს პირად უცოდინარობაზე მითითება პკონიათ და არა უუფლებობაზე, გადაჭრან რაღაც საკითხი.

ჯერ კიდევ 1991 წელს აკად. ქ. ლომთათიძე წერდა: „განუკითხავად ცვლის სიტყვა „პრესტიჟული“ „საპატიოს“, საპატიოს თითქმის გამოიდევნოს ენიდანო“ (ლომთათიძე 2005, გვ. 124). ბევ-

რი დრო არ დასჭირდა პრესტიჟის და პრესტიჟულის გაბატონებას ქართულ დისკურსში. აღსანიშნავი ის არის, რომ მან საპატიოს გავრცელების არეც შეაღწიროვა და თვითონაც აღარ შეიცავს ამ მნიშვნელობას. კონტექსტთა პარადიგმა, რომელსაც ეს სიტყვა ქმნის დღევანდელ ქართულში, დაახლოებით ასეთია: პრესტიჟული უბანი, პრესტიჟული სახლი, პრესტიჟული თანამდებობა, პრესტიჟული ხელფასი, პრესტიჟული კაფე... პრესტიჟის გოლი, პრესტიჟის საკითხი, პრესტიჟის საქმე... და მისთ. ჩამოთვლილ შესიტყვებებში საპატიოს სემანტიკა ძნელად მოსააზრებელია (ქეგლი: „საპატიო – ვისაც პატივს სცემენ, აფასებენ, პატივისცემის ღირსი“). პატივის განმარტება იქვე ასეთია: „კარგად მოპყრობა, დაფასება, სახელი, ღირსება“. ფრანგული წარმომავლობის პრესტიჟი ფრანგულ ლექსიკონში განმარტებულია როგორც პატივისცემისა და აღტაცების გამომწვევი გამოვლენელი, მომაჯადოებელი მომხიბლაობა, მიზიდველობა (აშუტი 1993, გვ. 1473), რომელიც შეცდენას, მაცდუნებლობასაც (la séduction) გულისხმობს. თანამედროვე ინგლისური ენის ოქსფორდულ ლექსიკონში აღნიშნულ სიტყვას ასე განმარტავენ: (1) კარგი რეპუტაციით გამოწვეული პატივისცემა, აქედან გამომდინარე ძალა და გავლენა; (2) მიღწევებით, წარმატებებით, ქონების მფლობელობით სახელგანთქმულობა. უნდა აღინიშნოს, რომ რეპუტაციის მნიშვნელობა, როგორც სემანტიკური კომპონენტისა, ფრანგულ კონცეპტს არ გააჩნია, სიტყვა რეპუტაცია კი იმავე აშუტის მიხედვით ნიშნავს (1) საზოგადოებრივ აზრს (კარგს ან ცუდს), (2) კარგ შეხედულებას, პატივისცემას, რომლითაც სარგებლობს ვინმე, (3) პატივს, რენომეს (იქვე, გვ. 1567). ოქსფორდის ლექსიკონშიც მიჩნეულია, რომ იგი „პირის ან საგნის მახასიათებლების, თვისებებისა და მისთ. შესახებ საერთო აზრს ნიშნავს“ (პორნბი 1983, გვ. 496, 542). ს. ი. ოჟეგოვი პრესტიჟს წიგნურ სიტყვად მიიჩნევს და განმარტავს როგორც გავლენას, პატივისცემას, რიმლითაც ვინმე სარგებლობს (ოჟეგოვი 1983, გვ. 519). აღსანიშნავია, რომ რომანულ ენებში (იტალიურსა, ესპანურსა და პორტუგალიურში) სიტყვის ერთ-ერთი, და ზოგ ლექსიკონში პირველ ადგილზე გამოტანილი, მნიშვნელობაა მომწუსხველობა, ჯადოქრობა, ფოკუსობა, ასევე ფოკუსი, მეფოკუსე, ოინბაზი, რაც ფრანგულთან ერთად საერთო ძირის მნიშვნელობებს უკავშირდება. ფოკუსის, ოინბაზობის ცნება, რა თქმა უნდა, ყველგან, რომელი ენის ლექსიკური ერთეულითაც უნდა გამოიხატებოდეს, მოჩვენებითობასა და სიცრუეს გულისხმობს. ქართულ პატივს, საპატიოს არც ერთ კონტექსტში არ შეიძლება ჰკონდეს ეს კონოტაცია. ასევე შეუთავსებელია ქართული მენტალობისთვის ერთ

რიგში დაყენება სიცრუე - სიყალბე - მოჩვენებითობისა და ღირსების, რომელიც ქართველებს ესმით როგორც (1) დადებითი თვისება, (2) მაღალი, მორალური ადამიანური ღირებულება, პატივცემული საზოგადოებრივ-მორალური მდგომარეობა“ (ქეგლი). აქვე აღვნიშნავთ, რომ ასევე არ არის ტრადიციული და დღესაც ბოლომდე გაზიარებული ქართული მენტალიტეტის მიერ ის, რომ „ქონების მფლობელობით სახელგანთქმულობა“ ღირსებაა და საზოგადოების მხრივ პატივისცემას იმსახურებს. დიდხანს მოუწევს ამ აზრს ჭიდილი, რადგან „ქართული ქვეცნობიერის“ ბევრი მსოფლმხედველობრივი (გნებათ მსოფლხედვითი) სტრუქტურა ეყრდნობა ტექსტებს, რომლებიც განსაზღვრავენ ხალხის წარმოდგენებს ზნეობრივი და სულიერი ფასეულობების შესახებ. ამ ტექსტთა რიცხვს მიეკუთვნება, მაგალითად: „სახელი სჯობს ქონებასა და უფლება - მონებასა“ (ხალხური), „სჯობს სახელისა მოხევა, ყოველსა მოსახევეტელსა“ (რუსთაველი). ვინ არის ხალხის ცნობიერებაში სახელმოხევეტილი, სახელგანთქმული? მივმართავთ ქეგლის ილუსტრაციებს: „ნეტავი გმირი მე ვიყო, სახელგანთქმული მხედარი!“ (გ. ლეონიძე); „ვაჟაკობით სახელგანთქმული მთიული ქართველები... მამაცურად დაუდგნენ წინ სამშობლოს მტერს“ (ნ. ლომ.). მაგრამ ქართველებში მარტო მებრძოლი გმირები როდი არიან კარგი სახელის მქონე, ყველასაგან დაფასებული და პატივცემული ანუ სასახელო, სახელგანთქმული: „მამა-თქვენი დარბაისელი კაცი იყო, დიდი პატიოსანი, სახელოვანი და ყველასაგან პატივცემული“ (ილია). ადამიანის ამგვარ შეფასებას უსათუოდ წინ უძღვის დაკვირვება პიროვნების ქცევებზე, ქმედებებზე, მისი ღირსება-ნაკლოვანებათა აწონდაწონა საზოგადოების მხრივ. ლათინური *reputatio*-ც ხომ დაფიქრებას, აწონდაწონას ნიშნავს. ადამიანი უცბად ვერ გახდება პატივსაცემი. პრესტიჟული კი ადვილად შეიძლება გახდეს იმ წუთიდან, როცა, მაგალითად, პრესტიჟული უბნის პრესტიჟულ სახლში პრესტიჟულ ბინას იყიდის, პრესტიჟულად ჩაიცვამს და პრესტიჟული მანქანით პრესტიჟულ რესტორანში გაემართება პრესტიჟული სადილისათვის. ის შეიძლება ცნობილი გახდეს (რაც მაინცდამაინც მომხიბლავს არ ნიშნავს საზოგადოების თვალში), თუ ხშირად გამოჩნდება ტელევიზორში, მაგრამ ვერ გახდება სახელოვანი ქართველის წარმოდგენით, რადგან ჯერჯერობით ამას ეწინააღმდეგება ეროვნული მენტალიტეტი, რომელიც სოციალურ რანგსა და მატერიალურ წარმატებებს არ ანიჭებს უპირატესობას სხვა ადამიანურ ღირსებებთან შედარებით.

ამგვარად, უცხო წარმომავლობის, ინტერნაციონალიზმად ქცეულ სიტყვა პრესტიჟს უცხო მენტალობა შემოაქვს ქართულ

დისკურსში და საპატიოსა და სახელგანთქმულის, სახელგანთქმის მიხედვით რეგულარული ჩანაცვლება თანდათან გარდაქმნის ქართული მენტალობის სტრუქტურულ საფუძველს. ეს საფრთხე არ შეიქმნება იმ შემთხვევაში, თუ პრესტიჟის გამოყენება სინონიმური იქნება არა პატივის, პატივისცემის, ღირსების, არამედ პატივმოყვარეობის, რაც შინაარსობრივად ყველაზე მეტად შეესაბამება სიტყვა პრესტიჟის რეალურ მნიშვნელობას დღევანდელ ქართულ დისკურსში. არც იმიჯსა და ქართულ სახეს შორის არის ეკვივალენტობა. მარტო სიტყვა იმიჯმეიკერის არსებობა ადასტურებს, რამდენად არაბუნებრივი და ყალბია, ხელოვნურად „გაკეთებულა“ იმიჯის რეფერენტი, რომელიც ქართული სახის რეფერენტი ვერ იქნება, რადგან აქ იგულისხმება საგნისა თუ მოვლენის არსებითი, ტიპობრივი მხარეების განზოგადებული ასახვა. გამოინაგონის რეალობად მოჩვენების ცდაა საზოგადოების ერთი თვითმარქვია ნაწილის ელიტად შერაცხვა, როცა იგი ერის რჩეულთაგან არ შედგება. ყოველ ხალხს თავისი შეხედულება აქვს, თუ ვინ შეიძლება იყენებდეს მისი რჩეული წარმომადგენლები და უცხო სიტყვა, რომელიც პოსტსაბჭოურ სივრცესა და ხანში მოდური შეიქნა (მედიის დიდი ხელშეწყობით), ფარავს იმ სიმართლეს, რომ ელიტა ერის საუკეთესო წარმომადგენლობა სულაც არ არის, თუნდაც იმ მიზეზის გამო, რომ მისი შემადგენლობა კონიუნქტურულია და ელვის სისწრაფით ცვალებადი, რაც დაადასტურა საქართველოს ცხოვრების ბოლო თხუთმეტმა წელმა.

### 3.2 ქარგონი

თანამედროვე ქართულ დისკურსზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ ბოლო ხანებში ქარგონისა და ბილწისიტყვაობის პრობლემებმა განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა. ერთიცა და მეორეც (ისინი ერთმანეთთან დაკავშირებულიცაა) მოურიდებლად შეიჭრა ჩვენს მწერლობაში, რომელიც ოდითგანვე ქართული სალიტერატურო ენის დასაყრდენი იყო.

აღნიშნულ ტენდენციას ახალგაზრდა პროზაიკოსი ზ. ბურჭულაძე „მინერალურ ჯაზში“ იუმორისტული ტონალობით ამგვარად ახასიათებს: „... (ცათასწორო ბატონებო) დღევანდელ დღეს, საბაზრო ეკონომიკის ჯუნგლებში არაფერს აქვს ისეგვარად დიდი გასაველი, ვით უღვთო ბილწისიტყვაობას, და მეტადრე, მხატვრულ ლიტერატურაში. მეტიც, ერთადერთი, რაც კი აცოცხლებს დღემდე ამ გადასაშენებელ დარგს, მხოლოდ ბილწისიტყვაობაა. ბილწისიტყვაობა და პორნოგრაფიულ ეპიზოდების დეტალური აღწერილობა: სასქესო ორგანოთა ხახუნნი, თესლის ნთხევა სპაზ-

მებისა და ოხვრების თანხლებით, და ა. შ. რომ არა უბოდიშო და უშვერი სიტყვებით ჟონგლიორობა, გინდ დაიჯერეთ, გინდ არა, ლიტერატურა, როგორც დარგი, მალე ისევე ამოწურავს თავის თავს, ვით, ვთქვათ, სქოლასტიკამ ამოწურა, და ეს ჩემი სურვილი კი არა, ურყევი ტეშმარიტებაა. და თუ ჩემი მაინცდამაინც არ გჯერათ, ან, გინდა თუ არა, არასდიდებით არ გეპიტნავენათ ესა, მაშ მითუგდეთ ყური დღევანდელი მსოფლიოს მაჯის ფეთქვას და ამაში უმალ თავადვე დარწმუნდებით“ (ბურჭულაძე 2003, გვ. 92). როგორც იტყვიან, ხუმრობა იქით იყოს და მგონი მართლაც შემოქმედების კრეოდ ქვეულა ზემოთ მოყვანილი სიტყვები ახალგაზრდა მწერალთა არცთუ უმნიშვნელო ნაწილისათვის დღეს. როგორც ზემოთაც (3.1.) აღნიშნეთ, ქართული მწერლობა თავისი დოკუმენტირებული არსებობის მანძილზე ყოველთვის იყო ორიენტირებული მაღალ სულიერებაზე, რასთანაც სრულიად შეუთავსებელია ვულგარიზმი და ლანძღვა-გინების სენი, რომელმაც პანდემიის ხასიათი მიიღო. ცხადია, ვერც მეცნიერება (ლინგვისტიკა, ფსიქოლოგია, სოციოლოგია) და ვერც საზოგადოება ვეღარ შემოიფარგლება აღნიშნული მოვლენის მხოლოდ ემოციური დაგმობით. უწინარეს ყოველისა, უნდა გამოვლინდეს მისი წყაროები და მიზეზები, სხვადასხვა ეროვნულ კულტურათა სტრატეგია და ტაქტიკა ამ თვალსაზრისით, რათა ადამიანის ეთიკური განვითარების შემდგომ გზებზე დაფიქრების საშუალება გექონდეს.

ამ ბოლო დროს ჟარგონის სტატუსმა ქართულ სინამდვილეში სერიოზული ცვლილებები განიცადა – ადრე თუ იგი მხოლოდ გარკვეულ, ე. წ. ექსკლუზიურ სოციალურ ჯგუფებში გამოიყენებოდა, დღეს მისი გავრცელების არე ბევრად ფართოა. იგი თითქმის ნორმად იქცა მასმედიისა და თანამედროვე მწერლობის ენაში. ამიტომ არც არის გასაკვირი, რომ ეს არანორმატიული ლექსიკა, რომელიც ცოტა ხნის წინ ფართო საზოგადოებისთვის მიუღებელი იყო, ბევრისთვის ვულგარულადაც აღარ აღიქმება, თავი რომ დავანებოთ მენტალურ შეუთავსებლობას. უფრო მეტიც – როდესაც „წლების მანძილზე „მაღალჩინოსანი სამართალდამცველებისაგან გვესმის „ადგილობრივი ავტორიტეტები“, „რამკიანი ქურდები“, „დაკვეთა“, „ჩაშეება“, „საქმის გარჩევა“, „გადაგდება“ და სხვ. მსმენელსა და მაყურებელს რჩება შთაბეჭდილება, რომ დამნაშავეთა სამყარო და ჩინოვნიკები ერთ ენაზე ლაპარაკობენ“ (კვარაცხელია 2004, გვ. 2).

ახალია ქართულ დისკურსში ნარკომანიის ამსახველი ლექსიკა, რომელიც სულ უფრო ივრცობა. ნარკოტიკულ საშუალებებსა და მათ მოხმარებასთან დაკავშირებული ჟარგონიზმე

ბია: წამალი, ბალახი, გერფასი / გერონტი (პეროინი), თეთრი, კოკნარი, მანაგუა (თრიაქის ფაფა), პლანი, სუბო (სუბოტექსი), სუფთა, ფაქტი, შავი, ჩეკი (დაფასოებული ფხვნილი), ბაში, დაბა-შული, ბაიანი, მასტერკა, მასტერკის ჩაკვლა, ხაზი (ერთი, ორი... საზომია), კუბი (საზომია), ზახოდი, მისკა, პრაკოლი, კაიფი, კასკა, კასკაში წაიღო, შეყვანილი აქვს (ნარკოტიკი მიღებული აქვს), შალა, დაბოლილი, პრიხოდი, აღხადნიაკი, ლომეები, კიმა-რი, აკიმარებს, პლანაქეში, ქეში, კაიფარიკი, კაიფარიკობა, ნარკუ-შა, წამალზე ზის, წამალზე შეჯდა, წამალზე შესევს, წამალზე წევს, წამალში გაიპარა და სხვ. ისინი ასახვას პოულობენ თანამედროვე პროზაში. ნარკომანთა უარგონული დისკურსის ნიმუში მოგვეყავს ბ. ჯანიკაშვილის რომანიდან „ოცნებით კაიროში“:

„და გტუსაობთ მე და ჩემი ორი ძმაცაი სადარბაზოსთან. ედგავართ და „ენტს“ ვაბოლებთ. სადარბაზო ქუჩაში გამოდის და მანქანები რო აღიან და ჩადიან, ვაკეირდებით, გალივერებთ. პოდა, თან ერთ ჩემ ძმაცას – კიკალას ჯიბეში ფაქტი უდევს, თან მოწეულები ვართ და კიდევ გვაქ და სადამოსთვის ვინახავთ

ვეუბნები კიკალას, ჯიბეში ფაქტი უდევს, მოტეხე ვე ჩემი-სა-მეთქი. გადააგდე რა სადმე კიბესთან, დააგდე, ვინ წაიღებს, რად გინდა ქუჩაში ტისკებით დგომა და სიარული. სულ დარბიან ეს ძაღლები, დაგიჭერენ და მერე იჯექი გარეთ-მეთქი პო, პო, მეთანხმებოდა. პოო, პოო, აი, მოვკლავ ამ ბიჩოკსაცო და მოვტე-ხავო. მოუკიდებდა, ეწეოდა და რო მოწეუდა, მერე მეც მაეიწეუ-ბოდა, რო ფაქტით ვიდექით და იმასაც. მეორე ძმაცაი – თემო ისეთი დაბოლილი იყო, ენას ვერ ამოძრავებდა“ (ჯანიკაშვილი 2004, გვ. 15).

რამდენიმე ნიმუშს დავიმოწმებთ სხვადასხვა ავტორთა მხატვრული დისკურსიდან:

„ – სად არის ჩემი ბაიანი! – აკორდეონს ეძებს? (გია ბალი-შის ძირიდან შპრიცს იღებს სწრაფად)“ (ლაშა თაბუკაშვილი);\*

„ცოტა შეყვანილი კი მქონდა, მაგრამ ისე, ჩვეულებრივად“ (ვაჟა გიგაშვილი);

„თუ სიგარეტი ვიშოვეთ, დავბოლდეთ კიდევ“ (მიხო მოსუ-ლიშვილი);

„ვერიკო გამოცდილი გოგო იყო. მოკაიფეთა ამბები კარ-გად მოეხსენებოდა“ (დავით ქართველიშვილი);

„ვიღაც წუნკალმა უნდა გამშმონოს და პრაკოლები მისინ-ჯოს ხელეზზე?“ (ლაშა თაბუკაშვილი);

---

\* ავტორის სახელითა და გვართ დამოწმებული ნიმუშები მოყვანილია (ბრეგაძე 2005)-დან.

„ტურგენა სტაჟიანი „ქეში“ იყო, დილიდან საღამომდე ეწეოდა და უბანში შაყირობდნენ, ტვინი „პლანის შმატოკად აქვს გადაქცეულიო“ (მიხეილ ანთაძე);

„სღვისა და ქალების ხსენებაზე აზიზოვს „ლომკები“ ეწეობა“ (მაკა ჯოხაძე).

პერსონაჟის მეტყველებაში სტილისტიკური ფუნქციით ჟარგონული სიტყვის გამოყენებას გარკვეული ტრადიცია აქვს. რომ არაფერი ვთქვათ გ. ერისთავზე, მეოცე საუკუნის მეორე ნახევარში ამ ხერხისთვის არაერთხელ მიუმართავენ (შდრ. მაგ., ნ. დუმბაძის, გ. რჩეულიშვილის, ო. ჩხეიძის, ვ. ჯავახაძის, ტ. ჭანტურია-სა და სხვ. თხზულებები, აგრეთვე, დ. ფანჯიკიძის, თ. კვაჭანტირაძის და სხვ. თარგმანები). დღევანდელი ვითარების სურათი ისეთია, რომ ხშირად ავტორის თხრობა და ყველა პერსონაჟის მეტყველება ერთნაირად ჟარგონულია (იხ. ზ. ბურჭულაძის, ბ. ჯანიკაშვილის, მ. მოსულიშვილისა და სხვათა თხზულებები). ეს ეხება არამარტო ახალგაზრდა მწერლებს. მოვიყვანოთ ზოგ ნიმუშს უფროსი თაობის ავტორთა ნაწარმოებებიდანაც:

„ცოლად შეართვევინა თავი. „წააბა და აეკიდა ადამსა“ (ვახტანგ ჯავახაძე);

„მოუსაზა და ვერევე ედემიდან ათესა“ (ვახტანგ ჯავახაძე);

„შენ იუდასაც ათოხლე“ (ვახტანგ ჯავახაძე);

„სწორიცი იყო, ტოჩიცი „ატმაზკას“ აძლედა“ (ზაურ კალანდია);

„გაუძლებ ნეტა ამ ტვირთს როდემდის, ბანძი სიცოცხლის ერთი მიკვალი!“ (ტარიელ ჭანტურია);

„ჯიგრიანი ჰაერია / ვერვინ გვიყოს ზიანი, / გოდ ბიჭებში გაერია / ერთი სირისტიანი“ (ჩარკვიანი 2006, გვ. 15);

„ხინკალს აკეთებს, იმის დედა ვატირე!.. მიმიქარავს ჯოკონდას ღიმილი!“ (ჯემალ ქარჩხაძე);

„ვერ მივაღწიე ვერ ველირსე უკეთუ მიზანს, ვერ გავისწორე უკეთუ ხოში“ (მუხრან მაჭავარიანი);

„თუმცა ძველებურად, პუდრიც ესვა და პომადაც. ოღონდ ძველებურად ვინმეს „მოსაჩანგლად“ კი არა, პროფესიული სიგამხდრის და სიფითრის შესანიღბად“ (ოთარ ჭილაძე);

„— გასეგარა ხომ პატიოსანი კაცი! — აღშფოთდა მღვდელი. — გასეგარა არა, იხვის ტოლმა “ (ნოდარ დუმბაძე);

„აჯო მივატოვეთ, ბადრიმ გვიბოზა“ (ოთარ ჩხეიძე).

უნდა აღინიშნოს, რომ უფროსი თაობის მწერლების მიერ ჟარგონულ სიტყვახმარებას ეპიზოდური ხასიათი აქვს და არა წამლექავი. ამასთანავე, რჩება შთაბეჭდილება, რომ ისინი ნაკლებად უხეში (იქნებ ძველი და ყურს შეჩვეული?) ჟარგონიზმების მცირე დოზით გამოყენებითაც აღწევენ სტილიზაციის ეფექტს.

ახალგაზრდა მწერლებში კი შეიმჩნევა თვითმიზნური გატაცება როგორც ჟარგონული ლექსიკით, ისე უცენზურო სიტყვებით. ორივე მიმართულებით მოლოდინს გადააჭარბა ზ. ბურჭულაძემ „ხსნადი კაფათი“. „მინერალური ჯაზისა“ და „სახარება ვირისას“ ნამდვილად კარგი და წესიერი (!) ქართულით დამწერს ისევე წასძლია სულმა. ისევე, ვამბობთ იმიტომ, რომ მის პირველ თხზულებებს ვგულისხმობთ, რომლებზეც დუმბილს ვამჯობინებთ. რაც შეეხება „ხსნად კაფას“, ბილწისიტყვაობაზე აღარაფერს ვიტყვით, იქაც ბევრი „უკიდებანო თავისუფლებაა“, თვითონ ჟარგონია ავტორის მიერ შექმნილი ისევე, როგორც ენტონი ბერჯესმა (1917-1993) თავის უტოპიურ რომანში „მექანიკური ფორთოხალი“ (A clockwork orange, 1962) რუსული ენის საფუძველზე შეადგინა მაკარონული ენა, რომელსაც სხვადასხვა ენის ელემენტებიც ჩაურთო და ჟარგონიც. ამ ლინგვისტურ ექსპერიმენტს იმეორებს თავისებურად ზ. ბურჭულაძე:

„მე რომ დედოფალი არა ვარ ჩემი მარალ'ნი, ფიზინესკი და ინტელექტუალ'ნი დასტონისტეებით, ეს OK, მაგრამ ის რა მაზგა... და ნადაედლივი უმნიკია, ზედ შუბლზე აწერია“ (ბურჭულაძე 2005, გვ. 18);

„ხოპოლინობრედია შენი ეს შეძახილები, მაგრამ სრაზუ ნიშადურივით მოქმედებს“ (იქვე, გვ. 29);

„ვითომ კრუტოი პონტია, არადა სლიშკამსტრანნათ დააფგრეითებული ფლეისია, იტოგში ...“ (იქვე, გვ. 39);

„სლიშკამტონკათხუმრობს!.. LL Cool J. მაგრაგააპრიატნა, ბოზიშ. ისე, ვერ გაიგებ, როდის ბოდავს და როდის არა. თავიდან ვიფიქრე, მაგარ ჟოსტიი ტისკს მიეცემ, ან დაფრექმავ და გავუპაპსავებ ...“ (იქვე, გვ. 41).

არაერთი ასეთი მაკარონული სტრიქონის მოყვანა შეიძლება აღნიშნული ნაწარმოებიდან. ამაზე არ გავამახვილებდით ყურადღებას, რომ ენის ამგვარი დამახინჯების ერთეული შემთხვევა გექონდეს, მაგრამ დღეისათვის ბევრი ასეთი ენობრივი „შედევრია“ შეთხზული და, როგორც ჩანს, ერთხანს გაგრძელდება ეს ბაქქანალია. ავტორები არად დაგიდევნენ, რომ ამგვარი ტენდენციები სალიტერატურო ენის განვითარების გენერალურ მიმართულებას ეწინააღმდეგება არა მარტო მეტყველების კულტურის ასპექტით, არამედ ენის გამდიდრების თვალსაზრისითაც. ენაცა და ადამიანიც განვითარებას შეწყვეტენ, თუ ენა ქუჩური იქნება, ხოლო ადამიანი მხოლოდ ქუჩური ენით ილაპარაკებს.



### 3.3. ინვექტივათა ტიპები და ობსცენური ლექსიკა

ინვექტივა, როგორც სიტყვიერი აგრესია, უნივერსალური ლინგვისტური მოვლენაა. იგი გარკვეულ ადგილს იკავებს ნებისმიერი კულტურის ენაში და მას საუკუნეებით ჩამოყალიბებული ეროვნულ-სპეციფიკური თავისებურებანი ახასიათებს. რამდენადაც ინვექტივა კომუნიკაციის ემოციური მხარის მატერიალიზაციის საშუალებაა, მისი გამორიცხვა დისკურსის კვლევის სფეროდან გაუმართლებელია. იმ ფაქტმა, რომ სიტყვიერი აგრესია უშუალო კავშირშია არანორმატიულ, ობსცენურ (უცენზურო) ლექსიკასთან, რის კვლევასაც გარკვეული უხერხულობა ახლავს, განსაზღვრა ლექსიკის ამ ჯგუფისა და მისი ფუნქციონირების უგულებელყოფა როგორც „ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში“, ისე ენათმეცნიერულ გამოკვლევებში.

აქ გავიხსენებთ ჰანს ფოგტის რეცენზიას „ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონზე“, სადაც იგი წერდა: „[ლექსიკონში] გამორიცხულია საღანძღავი და უცენზურო სიტყვები. სამწუხაროა მათი შეუტანლობა; ისინი არცთუ ისე დიდი ხნის ტაბუს მსხვერპლია. იმისთვის, რომ ამ სიტყვებმა მოიპოვონ ლექსიკონში შეტანის უფლება, საჭიროა ალბათ, რომ ისინი მკვდარ ენებს – ლათინურს, ბერძნულს, სანსკრიტს – ეკუთვნოდნენ. შევნიშნავთ, რომ მოხუცი საბა-სულხანი უფრო ლიბერალური იყო ამ თვალსაზრისით“ (ფოგტი 1970, გვ. 360). თავისი ლექსიკონის „ანდერძნამაგში“ საბა წერდა: „ამა წიგნსა შინა არიან სახელნი კეთილნი და ბოროტნი, საქებელნი და საძაგელნი, უბადონი და ცუდნი. არა თუ კიცხვისათვის აღმიწერია, რათა საქირდალად იპყრათ, არამედ ენისა სისრულისათვის აღვსწერე. თუცა უბადო სახელი აღმოივოცოს, მერმელა უდარესი მოაკლდეს უადრესსა და ღმერთიდა დარჩეს უკეთესი და სხვა არარა, და შემცირდების ენა ქართული“ (საბა I – 1965, გვ. 33-34). მართლაც, „ენის სისრულისათვის“ საბას შეუტანია ლექსიკონში უწმაწური (უცენზურო) სიტყვებიც, მაგრამ იმათგან ერთი ათეულიც ვერ შეგროვდება ისეთი, რომელიც ქებლში არ იყოს. მიუხედავად ამისა, ჩვენ არ მოგვეპოვება ეულგარიზმების ისეთი ლექსიკონები, როგორცაა, მაგალითად, რ. სპირსის ლექსიკონი (სპირსი 1982), სადაც წარმოდგენილია წყევლის, ლანძღვის, გინების და სხვ. შეურაცხყოფელი ინგლისურენოვანი ლექსიკა, ნარკომანთა და პომოსექსუალთა ჯარგონიზმები და სხვ. ჩვენში არავის აღუნუსხავს უხამსი ლექსემები მსგავსად გ. ჰუნოლდისა, რომელმაც გერმანული ობსცენური სიტყვების ლექსიკონი შექმნა (ჰუნოლდი 1978). თ. სახოკიას „ქართული უწმაწური ანდაზები და სიტყვა-თქმანი“, რომელიც წმინ-

და მეცნიერული მიზნებით 1950-იან წლებში უნდა გამოსულიყო და რაც მაშინ ცენზურამ არ დაუშვა, მხოლოდ ახლავს დაიბეჭდა ქართული სკაბრეზული ფოლკლორის ნიმუშებთან ერთად კოტეტიშვილის მიერ შედგენილ კრებულში (კოტეტიშვილი 2005). ლ. ბრეგაძის „ქართული ჟარგონის ლექსიკონი“ (ბრეგაძე 2005) ნაკლებად შეიცავს ინვექტიურ ლექსიკას, მით უფრო – ობსცენურს. ავტორი გვერდს უვლის უწმაწურ სიტყვებს, როცა მათ პარალელური, შედარებით ეფემერიზებული ვარიანტით წარმოგიდგენს (მაგალითად, ს... ბევრად შერბილებული ჟარგონული ეკვივალენტია ფალოსის პირდაპირი დასახელებისა, რაც უფრო ხშირად გამოიყენება არა მარტო ეულგარულ ზეპირ მეტყველებაში, არამედ თანამედროვე ახალგაზრდულ პროზაშიც. იგივე შეიძლება ითქვას ლექსიკონში მოყვანილ გამოთქმებზე: უკანაღის თამაში, ჭკაუც ვატირე და სხვ. რომელთა უფრო უშვერი, ობსცენური შესატყვისები ასევე ფართოდ იხმარება ჟარგონულ მეტყველებაში).

საკითხის ერთი, ზნეობრივი, მხარეა, უნდა გამოვიყენოთ თუ არა ყველგან და ყოველთვის ობსცენური ლექსიკა, მეორე ისაა, რომ ენათმეცნიერული კვლევებიდან უწმაწური ლექსიკისა და ინვექტივის გამორიცხვა, როგორი მცირეც უნდა იყოს მისი ხვედრითი წილი, ენას „სტერილურად“ წარმოგიდგენს და ამდენად, მის დამახინჯებულ სურათს მოგვცემს. ამა თუ იმ ენის ადეკვატური, იდეალური აღწერა იქნებოდა მისი ყველა დისკურსის აღწერა. ჩვენი არჩევანის შეჩერება დისკურსზე იმიტაც არის განპირობებული, რომ, ფაქტობრივად, დისკურსი სოციალური ქცევის ფორმაა, რომელიც სოციალური სამყაროს (ცოდნების, ადამიანების, საზოგადოებრივი ურთიერთობების ჩათვლით) რეპრეზენტაციას ემსახურება. დისკურსის მეშვეობით ხორციელდება ნორმებისა და წესების დაცვა და დარღვევა. ინვექტიური დისკურსის ანალიზს სინათლის შეტანა შეუძლია ისეთ რთულ საკითხებში, როგორცაა სოციალური და კულტურული კონტექსტის შექმნა და ცვალება, ადამიანის პიროვნების ჩამოყალიბება და განვითარება და სხვ. და სხვ.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ინვექტივას გარკვეული ტაბუ ედო როგორც ჩვენს საზოგადოებაში, ისე ენათმეცნიერთა წრეშიც, ამიტომ ჩვენში იგი სრულიად უკვლავი პრობლემაა. უცხოეთშიც მხოლოდ უკანასკნელ წლებში გამოჩნდა მეცნიერული გამოკვლევები, რომელთა შორის მონოგრაფიული სისრულით, ექსპერიმენტული მონაცემების სიუხვითა და კვლევის უახლესი მეთოდების გამოყენებით გამოირჩევა ამერიკელი ნეიროფსიქოლინგვისტის ტ. ჯეის წიგნი (ჯეი 1999), სადაც საღაბდავი ლექსიკის ანალიზი მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს. არანაკლებ სა-

ინტერესო და ღირებულება პროფესორ ვ. ი. ჟელეისის მონოგრაფია, რომელშიც მსოფლიოს რამდენიმე ათეული ენის ინვექტიური სტრატეგიებია შესწავლილი (ჟელეისი 2001).

ქართული ინვექტივის ვერბალური აგრესიის ფუნქციით გამოყენების ნიმუში ჩვენი ლიტერატურის პირველსავე ტექსტში გვხვდება, თუმცა არა უხამსი ლექსიკით, რასაც ადგილი ჰქონია სინამდვილეში: „... იწყო უჯეროსა გინებად ვარსქენ და ფერკითა თუსითა დასთრგუნეიდა მას (შუშანიკს) და აგინებდა ვარსქენ თესლ-ტომსა მისსა“ (ცურტაველი 1987, გვ. 20). „ვეფხისტყაოსანში“ ლანძღვისას ინვექტივის ეფექტურობას აძლიერებს უხეში სიტყვებიც: „როსკიჲო, ბოზო დიაცო, საქმრო რად მოაკელეენე?“ (578). ამ გამოთქმათა ხმარება არც მაშინ ყოფილა მიღებული, ყოველ შემთხვევაში, მაღალი წრის ადამიანებში, რასაც ადასტურებს პოემის შემდეგი ტაეპები:

„დავარ მოთქმიდა სიტყვითა, რომელნი არა მსმენოდეს:  
ბოზო, შენ ბოზო, რად მომკალ? ვეჰე შენცა არა გლხენოდეს“ (577).

ამდენად, აქ ინვექტივა უკიდურესი აღშფოთების, გაბრაზების, უარყოფითი ემოციის გამოხატვის სიტყვიერი საშუალებაა. მაგრამ იმავე რუსთაველთან ისიც კარგად არის ნაჩვენები, რომ ენა ყოველთვის როდია ემოციის საუკეთესო გამოხატულება. ნესტანს „ამუნჯებს“ დიდი გრძნობა სატრფოსთან შეხვედრისას (გაეისხენოთ ამასთან დაკავშირებით ილია ჭავჭავაძის შესანიშნავი კომენტარი – ჭავჭავაძე 1986, გვ. 154-155). „დიდხანს ვდეგ და არა მითხრო“ (395), – ყვება ტარიელი, რომელსაც ასმათმა, ნესტანის დაეაღებით, ყურში უჩურჩულა: „აწ წადიო, ვერას გითხრობს“ (395). ქართულ ენას მრავალი საშუალება და სააღერსო მიმართვა აქვს დადებითი ემოციის, სიყვარულის გრძნობის მთელი გამის გამოსახატავად. გენიალურმა პოეტმა სუბიექტურად გაუდიფერენცირებელი ემოციური ნიუანსების სპექტრი გმირის დუმილით გვამცნო. ასეთი მოზღვავებული ემოციის განმუხტვას შეიძლება ჩუმი ცრემლი იძლეოდეს, მრისხანების დაოკებისთვის კი დუმილი არაფრის მომცემია. გაბრაზებას ხშირად ახლავს ყვირილი (დაჭრილსა და გაბრაზებულ ნურადინ-ფრიდონზე პოემაში ნათქვამია: „ მოყმე ამაყად ყიოდა მტერთა ექადდა, წყრებოდა, იგინებოდა, ჩიოდა (593) მართ ვითა ქარი მოქროდა გაფიცხებული, მწყრომელი“ (594)), ხელების ქნევა, უაზრო მოძრაობები, გარშემო არსებულ საგანთა მტერევა (ავთანდილის წასვლის განზრახვა რომ შეიტყო, როსტევან მეფე „დადრკა, სკამნი შემოსტყორცნა, ჰკრნა კედელსა შეაღწნა“ (760)) და მისთ., რასაც „დაშოშმინება“ მოჰყვება. იმავე ფუნქციის შესრუ-

ლება შეუძლია სიტყვიერ აგრესიასაც, რომელიც უშუალოდ მეორე პირისკენაა მიმართული ან მეორე პირთან საუბრისას – მესამე პირისკენ, რომელიც საუბარს არ ესწრება. დამსწრე კი იტყვის: „მამაპაპურად შეიგინა“, „ერთი კარგად შეიგინაო“. იხ.: [ბაგრატიანი] „ჩითის ნაჭერი გახსნა და ერთი ლაზათიანად შეიგინა“ (ა. ბელი). ფსიქოლოგიურად დასაბუთებულია ქართული გამოთქმა „გინებით გული იჯერა“.

ამგვარად, ინვექტივის ერთ-ერთი ფუნქციაა ემოციის გადმოცემა და განმუხტვა, რაც მას შენარჩუნებული აქვს დღევანდელ დისკურსშიც. აქ უნდა შეენიშნოთ, რომ თანამედროვე ქართული მეტყველება, თუ მას გარკვეული კონკრეტული (არცთუ ექსკლუზიური) დისკურსების საფუძველზე დავახასიათებთ, საკმაოდ არათავაზიანი, და უფრო მეტიც, ინვექტიურ-ობსცენურია, რაც, ცხადია, დიდ კონტრასტს ქმნის თავაზიანი მეტყველების ტრადიციასთან. განსაკუთრებით ეს შესამჩნევი და შოკის მომგვრელია, როცა საქმე ნაბეჭდ ან ზეპირ მასმედიურ ტექსტთან გვაქვს, რადგან მკითხველი და მსმენელი ამ მოვლენაში ოფიციალურ თვალსაზრისს ხედავს, ოფიციალურ დასტურს უხეშ ლანძღვა-გინებასა და ბილწსიტყვაობაზე. თუ ადრე ინვექტივას მხოლოდ არაფორმალური ურთიერთობებისას კჰონდა ადგილი და იქაც შეიძლება გაკიცხვის საგანი გამხდარიყო, ახლა ზღვარი ფორმალურსა და არაფორმალურ კომუნიკაციათა შორის წაშლილი ჩანს, რაც ინვექტივის მრავალფეროვნებასა და მაღალ სიხშირეს უწყობს ხელს.

ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ ობსცენური ლექსიკა, ანუ უხამსი სიტყვები ინვექტიურ სიტყვახმარებას აძლიერებს. რატომ ხდება ასე, რაში მდგომარეობს უხამსობის არსი? ის რომ შეურაცხყოფის ხარისხს ზრდის, ზემოთ მოყვანილ ნიმუშებშიც კარგად ჩანს. ფაქტობრივად, უხამსობა ისაა, რაც შეურაცხყოფს საზოგადოების წარმოდგენასა და შეხედულებებს წესიერებაზე. ამგვარი ტავტოლოგიით (უწესო არის ის, რაც არ არის წესიერი) არის ეს მოვლენა განმარტებული ბევრ ლექსიკონში. ლიტერატურაში ასეთ ცნობასაც შევხვდით – ბრიტანულ ენციკლოპედიაში ლაპარაკია იმაზე, რომ მსოფლიოს 50 ქვეყანას ხელი მოუწერია საერთაშორისო შეთანხმებაზე უხამსი პუბლიკაციების კონტროლის შესახებ, თუმცა ეს შეთანხმება იმის განმარტების გარეშე მოქმედებს, თუ რა არის ეს მოვლენა.

როგორც ჩანს, უხამსი შეიძლება იყოს მხოლოდ ის, რაც კონკრეტულ ეროვნულ კულტურაში და კონკრეტულ მომენტში განისაზღვრება როგორც უხამსი. მთელი კაცობრიობისათვის უხამსი არაფერია, ანუ სასირცხვოც არაფერია. უხამსობის შე-

გრძნობა, როგორც თ. ბერნი აღნიშნავს, ადამიანისათვის იმთავითვე დამახასიათებელი ყოფილა. სიტყვა უხამსი ხდება მაშინ, თუ მას ახლავს საძაგელი, საზიზღარი პირველადი სახე (შინაფორმა), რომელიც ბავშვობის შეგრძნებებიდან მომდინარეობს. საფუძველში ამგვარ სიტყვებს აქვთ მიმართება სუნთან და გემოსთან, აგრეთვე ლიბ, სრიალა შეხებასთან (ბერნი 1978, გვ. 8-10). მაგრამ ცხოველთა და პირველყოფილ ადამიანთა უსირცხვილობა აღნიშნულია ეტოლოგთა და ეთნოგრაფთა მრავალრიცხოვან გამოკვლევებში. ფსიქოლოგებიც აღნიშნავენ, რომ სირცხვილის გრძნობა არა აქვთ პატარა ბავშვებსაც. ასე რომ, არსებობს საფუძველი – უხამს სიტუაციაში სირცხვილი და სირცხვილის შეგრძნება ჩავთვალთ შექენილად, როგორც სოციალური აღზრდის შედეგი. ამას ჩვენი მხრივ დავამატებდით ერთ აუცილებელ პირობას – ბუნებაში, „მეს“ გარდა, უნდა არსებობდეს კიდევ ვინმე (მეორე ადამიანი, ადამიანები), რომ სირცხვილის გრძნობა გაჩნდეს. საინტერესოა ჟან პოლ სარტრის მსჯელობა: „თუ მე ვულგარული ქესტი გავაკეთე, მანამ, სანამ ეს არავის დაუნახავს, ჩემთვის მხოლოდ განცდა იქნება, მაგრამ როცა თავს აეწვევ და აღმოვაჩენ, რომ ეს ვილაცამ დაინახა, მე შემრცხვება. ე. ი. სხვა (ხაზგასმა ჩვენი – ს. ო.) აუცილებელი შუაქაცია ჩემს თავთან ჩემი გაიგივებისთვის. მე იმის მრცხვენია, როგორი ვჩანვარ სხვის თვალში, რადგან ვაღიარებ, რომ ისეთი ვარ, როგორსაც იგი მხედავს. ამასთანავე, ჩემი ქესტის ვულგარულობა უაზროა, თუკი მარტო ვარ, მაგრამ არა მაშინ, თუ მოწმე მყავს, რომელსაც შეუძლია აღნიშნული ქცევა გაიგოს“. სარტრი შენიშნავს: „სირცხვილის წყარო სხვაში კი არ არის (სხვა კი არ არის), ეს ჩემი სირცხვილია სხვის წინაშე“ (სარტრი 2000, გვ. 246-247). საკუთარი თავის უკიდურესი შეუფერებლობის შეგრძნება შეიძლება გამოიწვიოს ქესტმაც, ქცევამაც და ამ ქცევის დასახელებამაც (საგნის, თვისების, მოქმედების), ყოველივე ეს ასეთ შემთხვევაში იქნება უხამსობა. ამასთანავე, მნიშვნელოვანი პარამეტრი უხამსად საქციელის თუ სიტყვის აღქმისა არის სირცხვილით გამოწვეული შოკი, შეურაცხყოფის გრძნობა ანუ მკვეთრი ნეგატიური ემოციები.

უხამსობის მოცულობის განსაზღვრას ისტორიული და ნაციონალურ-სპეციფიკური ხასიათი აქვს, თუმცა, როგორც ლიტერატურიდან ირკვევა, ყველა კულტურაში უხამსობის გაგება, უწინარეს ყოვლისა, სექსუალურ სფეროს უკავშირდება (ჟელვისი 2001, გვ. 55). ეს, ალბათ, ასეც არის, მაგრამ უნდა აღვნიშნოთ, რომ აღქმის სიმძაფრე აქაც განსხვავებულია (შდრ. სხვა კულტურათა წარმომადგენლების, მაგალითად, რუსების მიერ ქარ-

თველი კაცების შეფასება: ეგენი დედის შეგინებისთვის კაცს მოკლავენ). იმავე კულტურაში გავრცელებული სიტუაციაა, როცა, მაგალითად, უფროსს მიაჩნია, რომ ქვეშევრდომი კარგად გაუგებს მხოლოდ მაშინ, თუ მას დედის გინებით („mat“) ელაპარაკება. აქ უადგილო არ იქნება მოვიყვანოთ მცირე პასაჟი ი. რასკინის წიგნიდან:

Как-то генерал де Голь гостил у Сталина, и между ними произошел такой разговор:

— А есть ли у вас во французском языке слова, соответствующие русским матерным?

— Нет.

— Тогда вам трудно управлять государством.

(რასკინი 1995, გვ. 279).

რა თქმა უნდა, სტალინმა, როგორც ქართველმა, იცოდა, რომ დედის შეგინებისთვის საქართველოში შეიძლება კაცი მოკლათ, მაგრამ რუსეთში ის ზემოქმედების საშუალება იყო.

როგორც აღვნიშნეთ, ინვექტიური სიტყვის თავისებურება მჭიდროდ უკავშირდება ემოციურ განმუხტვას, ერთგვარ დაშოშმინებას. ის უკავშირდება განწმენდასაც. ბახტინისეული განწმენდა ხდება მდაბალი, ეულგარული საწყისისადმი მიმართვით. ბახტინის მიერ დამუშავებული კარნავალური მსოფლშეგრძნების ცნება კარგად ხსნის იმ მოვლენას, რაც ქართული კულტურისთვის დამახასიათებელია და რაზეც ქვემოთ გვექნება საუბარი. ბახტინი „ცხოვრების კარნავალიზაციას“ უწოდებს ყოველგვარ ზეიმს, კარნავალს, მასკარადს, ჯამბაზობას და ასევე მკვეთრად „დამიწებულ“ ლექსიკასაც (ბახტინი 1965, გვ. 84-85, 517 და სხვ.). მოვლენის არსი ასე შეიძლება გადმოვეცეთ: შეუძლებელია მუდმივად ყოფითი, სადაგი დღეებით ცხოვრება. მონოტონური შრომის დადგენილი სტერეოტიპი დროდადრო აუცილებლად ინგრევა. სტერეოტიპთა ნგრევაც ქმნის თავისებურ სტერეოტიპს. ცხოვრების წესის კარნავალიზაცია აჩენს თავისებური ტიპის მიმართულებს. მათ საფუძველში ნორმის დარღვევა დევს, გადახრა როგორც სოციალური, ისე მორალური, ეთიკური ნორმებიდან. ქცევის ასეთი მოდელი, როგორც განმუხტვის საშუალება, შენიშნულია პრაქტიკულად ყველა ეროვნულ კულტურათა მკვლევრების, ისტორიკოსების, ეთნოგრაფებისა და ფოლკლორის სპეციალისტების მიერ. კარნავალის დროს მოხსნილია ყველა ცენზურული შეზღუდვა, სადაგი დღეებისათვის აუცილებელი აკრძალვები, მათ შორის ბილწისიტყვაობაზეც.

აი, რას წერს მიხ. აბრამიშვილი: „ჩვენი „ბერიკობა“ უცოლობლად სექსუალურ ნიშნებს ატარებს. ნეფუდუდოფლის თამაში სქესობრივ ბრძოლას გამოხატავს, მოთამაშენი ხან დაუახლოვდებიან ერთმანეთს, ხან გაშორდებიან და მუდამ ერთ ხაზზე თამაშობენ. მესამე ბიჭი თხის მაგივრობას ასრულებს. ის ამ დროს უვლის გარს ორივე მოთამაშეს, ხან ერთს წასწვდება ყურთან, ხან მეორეს, თითქო რაღაცას უჩურჩულებს და აცდენს, ამ დროს ისე უწმაწურად იგრიხება ეს თხის „მასკა“, რომ მისი გრეხა რაღაც უზნეობას გამოხატავს. ამ რიგად „ბერიკობა“ მიმიური გამოსახევა სექსუალობის“ (აბრამიშვილი 1925, გვ. 11). იგივე ავტორი საქართველოში გავრცელებული სახიობის შესახებ წერს, რომ სახიობა „როკეითი სიმღერაა“, სახიობი მხოლოდ სამხიარულო სიმღერის მომღერალია, განსხვავებით მგონისაგან, რომელიც სამხიარულო სიმღერასაც მღერის, მაგრამ გლოვის დროს მგოდებელიცაა. „თუ ჩვენს ძველ მწერლობას და მემატიანეს მოწმობას დაუუკვირდებით, სახიობა ძლიერ თავისუფალი სიმღერაა, მასში უსათუოდ ჩართული იყო ხშირად საღაღობო, სათრევი და უწმაწური სიტყვები, რომელიც ხშირად, როგორც მოსწრებული ზმა-კიდურები გაისმოდა სუფრაზე. აღსანიშნავია, რომ ოფიციალური ქრისტიანული ზნეობის წარმომადგენელები ასეთ სიმღერებს სასტიკად ებრძოდნენ“ (იქვე, გვ. 17). ამ მხრივ საყურადღებოა მემატიანის ცნობა იმის შესახებ, რომ დავით აღმაშენებლის მეფობისას მიიღეს ისეთი განგება, კანონი, რომლის მიხედვითაც „საეშმაკონი სიმღერანი და სახიობანი და განცხრომანი და გინებანი ღვთისა სიძულენი და ყოველი უწესობა მოსკობილიყო ლაშქართა შინა მისთა“.

კარნაველური ცხოვრებისადმი ასეთი მიმართება ბოლომდე გრძელდებოდა, მაგრამ ხალხი არ იშლიდა გართობა-თამაშს, რაც ცხოვრების გაჭიმულ სადავ დღეებს შიგადაშიგ გამოერეოდა.

ი. გრიშაშვილი „ძველი ტფილისის ლიტერატურულ ბოქემაში“ ცოცხლად ხატავს მაშინდელი ქალაქელი ლექსთა მთხზველეების პორტრეტებს. იგი წიგნის დასაწყისშივე შემოგვაგებებს „ყარაჩოდელი ბერანეეს“ ფრივოლურ სიმღერას:

ქალო ხაბარდიანო,  
გაქეს და გიხარიანო.

(გრიშაშვილი 1927, გვ. 8).

ეს აშკარა ინექტივა, ბილწსიტყვაობის გარეშე, „უწყინარი უხამსობის“ ნიმუშია, რაც ახასიათებდა იმ დისკურსს, რომელსაც გრიშაშვილმა „ქალაქური ხალხური პოეზია“ უწოდა. აქ ჩვენს ყურადღებას იპყრობს აშუღთა დიალოგები (ნაღლი), ქალა-

ქელ მგოსანთა პაექრობანი, კაფიობის მსგავსი, სადაც ცხოვრების კარნაველური წესი ბატონობდა, ისმოდა „მოშულართა“ ურთიერთლანძღვა. გ. სკანდარნოვასა და დ. გივიშვილის ერთმანეთისთვის მიძღვნილ ლექსებში ვხვდებით გამოთქმებს: „მაგ ცარიელ გოგრაში დაგბუდვია მწყერები“, „დაგკარგვია, საბრალვო, ჭკვა და ცნების დაფთარი“, „სულელეებში – ჭკვიანი, ჭკვიანებში კი – ცეტი / ძველი დედაბერივით ტყინთხელა და ჩერჩეტი“.

ბევრად უფრო მძაფრი და სკაბრეზულია კაფიები, რომლებსაც მთიელები ქმნიდნენ. იქ მეტი სილალით ირღვევა ყოველგვარი ტაბუ. მოკაფიე მხარეები წარმოუდგენლად ბილწსიტყვაობენ. ვ. კოტეტიშვილი წერს: „... ამ პაექრობებში არაერთადი ტაბუ არ არსებობდა. ჩვეულებრივ, ქართული კაცი თავისი ოჯახის მანდილოსანთა (დედის, დისა თუ მეუღლის) აუგად ხსენებას არაეის აპატიებდა და, შესაძლოა, სისხლიც კი დაღერილიყო, მაგრამ ლექსობისას წყენა და განრისხება მოპაექრის სისუსტედ და დამარცხებად ითვლებოდა. თუ კარგი მელექსე იყავ, ლექსადვე უნდა გეპასუხა, კაფიით უნდა გეკაფა და არა ხანჯლით“ (კოტეტიშვილი 2005, გვ. 6).

როგორც ვხედავთ, ინვექტივა შეიძლება განვიხილოთ როგორც თამაშის ელემენტი, რადგან აქაც, თამაშის მსგავსად, არსებობს ნებაყოფლობით მიღებული წესები. თამაშის განწყობილება არის ყოველდღიურობიდან თავის დაღწევისა და ალტაცუბის განწყობილება. საკარნაველო ფუნქციით გამოყენებულ ინვექტივას არაერთადი მატერიალური მოგება არ მოაქვს. მას არც ზნეობრივი ზიანი მოაქვს, რადგან შეურაცხმყოფელი არ არის. აგრესია, რომელიც ინვექტივას ახასიათებს, ამ შემთხვევაში „გათამაშებულია“, „ნათამაშევია“, აქედან გამომდინარეობს მისი სათამაშო არსიც. აქ ბილწსიტყვაობა მხიარულ, კათარზისულ, განმათავისუფლებელ სიცილს იწვევს და ფსიქოლოგიური შემსუბუქების შესაძლებლობას აჩენს.

ასევე, თითქოს უწყინარია ინვექტივა იმ შემთხვევებში, როცა მისი საშუალებით მოლაპარაკე მხოლოდ ყურადღების მიპყრობას ცდილობს. ამის უკიდურესად რადიკალურ მაგალითად შეიძლება დავასახელოთ დ. ბარბაქაძის „ტრფობა წამებულთა“, სადაც მხოლოდ იმის ჩამოთვლაა ობსცენური ლექსიკით, თუ ვინ ვისთან დაამყარა სქესობრივი ურთიერთობა.

ინვექტივა თვითწაქეზების ფუნქციასაც ასრულებს (დღე დას ეუტირებ! თავებას გავეურთიანებ!). უფრო ფართოდ კი დღევანდელ დისკურსში ზეპირი მეტყველებისას ინვექტივა გამოიყენება როგორც მეგობრული გაქილიკების (დაცინვა-გამასხრების) ელემენტი, რომელიც შეიძლება ფორმით მკვეთრი იყოს, მაგრამ



მეგობრული სიტუაცია გამორიცხავს იმას, რომ რომელიმე მხარემ ის განზრახ შეურაცხყოფად აღიქვას. ესეც თავისებური თამაშია, რიტუალური სიტყვიერი დუელი. ამგვარი რამ სხვა ხალხებშიც არის ცნობილი, მაგალითად, გრენლანდიელ ესკიმოსებში, პიმალაის შერკებში და სხვ. ინგლისურ კულტურაში არსებობს სპეციალური ტერმინი (flirting), რომელიც გულისხმობს ლანძღვას როგორც დუელს და იმავე დროს როგორც გახელდბას, „დაქოქვას“ (ჟელეისი 2001, გვ. 112). ქართული კომუნიკაციის ეროვნულ თავისებურებად უნდა ჩაითვალოს ადრესატისადმი ისეთი სასაუბრო-ეულგარული მიმართვები, როგორიცაა: სულელო, უჭკუო, დებილო, კრეტინო, გიჟო, გადარეულო, დეგენერატი, ვირისთავო, ვირიშვილო, მამაძაღლო, შობელძაღლო, ოჯახქორო, მათხოვარო, დამძაღლო, ნაბიჭვარო, ნაბოზარო, მაიმუნო, ტილიანო, წკეინტილიანო (ცინგლიანო), ცხვირმოუხოცავო, ლაწირაკო, თესლო, გაფუჭებულო, გველის წიწილო, (მოძე.) ძაღლთაპირო, შე ჩემი ცოდვით სავსე და უფრო უხეში (ობსცენურკომპონენტიანი) გამოთქმები, რომელთაც წყენინება არ მოჰყვება და აღიქმება როგორც ახლობლობისა და კეთილგანწყობის ნიშანი. სხვა, არამეგობრულ სიტუაციაში აღქმაცა და რეაქციაც რეციპიენტის მხრიდან საპირისპირო იქნება.

ემოციური შორისდებულის როლს ასრულებს ხშირად ინვექტიური სიტყვა წამოძახილებში. აქ აგრესია თითქოს არაეისკენ არაა მიმართული. ლექსიკური მნიშვნელობაც დაკარგულია. ის ხშირად იხმარება არაფორმალურ, თავისუფალ პირობებში. ამგვარი გამოთქმები (მაგ., „ამის დედა ვატირე“ და უფრო უხეში და უწმაწური ვარიანტები) ინვექტიური სტერეოტიპებია და ისევე, როგორც ყოველი სტერეოტიპი, მოკლებული არიან გამომსახველობით ძაღას, ისინი მინიმალურ ინფორმაციას შეიცავენ (ის მცირე ინფორმაციაც ავტომატიზმის გამო აღარ აღიქმება), მოქმედებენ როგორც რაღაც რიტმული დასაყრდენები ფრაზაში.

სიტყვიერი აგრესიის ერთ-ერთი სახეა წყევლა (წყევლა-კრულვა, შეჩვენება). თუ ლანძღვა-გინება უშვერი სიტყვებით მიმართვია, ვისამე აუგად მოხსენიებაა დამცირების მიზნით, წყევლა უბედურების სურვებაა, რომელსაც ისევე, როგორც დალოცვასა და შელოცვას, მაგიის დანიშნულება ჰქონდა. მიუხედავად იმისა, რომ ქრისტიანული რელიგიისათვის იგი მიუღებელია („წყევლა არს ბოროტი თავად“), თავისი საყოფაცხოვრებო ხასიათის გამო იგი ბოლო დრომდე შემონახულია ქართულ დისკურსში (შიოშვილი 2006, 5). მრავალფეროვანია ქართული ხალხური წყველის ფორმულები, მათი ანალიზი ბევრ ეროვნულ-სპეციფიკურ ნიშანს ავლენს, რითაც ადასტურებს ამგვარი ენობრივი მა-

სალის ლინგეოკულტუროლოგიურ მნიშვნელობას.

ლანძღვა-გინებისაგან განსხვავებით, წყევლა არ შეიცავს ობსცენურ ლექსიკას, მაგრამ ისიც შოკის მომგვრელია, რადგან შიშს ბადებს, ყოველ შემთხვევაში, უსიამოვნო შეგრძნებას იწვევს. ადრესატისადმი მიმართული აგრესია, რომელიც სიტყვიერად არის მატერიალიზებული, თითქოს იმ უბედურების მომტანი გახდება, რომელსაც ადრესანტი უსურვებს მას. რა არის ადამიანისთვის უბედურება? პირველ რიგში, ეს მისივე ან მისი ოჯახის წევრების სიკვდილია, სახლ-კარის ამოწყვეტაა, კერის გაცივებაა (შდრ. გაგძგრა სული, დაგაყარე მიწა, ამოგიწყდეს ცოლ-შვილი, ბალახიც ამოსულა შენს ეზო-კარში ...), შემდეგ ჯანმრთელობის შერყევაა (შდრ. გაგისკდეს თავი, მოგტყდეს კისერი, მოგენგრას თავ-ღრანჭი, დაგვესოს თვალი, ყურები დაგიყრუოს ღმერთმა, დაგკრუნჩხოს უფალმა, წელკავი დაგმართოს ...), ასევე სიღარიბე, უბარაქობა (მჭადი მოგანატრა ღმერთმა, ხეირი არ გენახოს, არა ჭამე და არა სვი, ტიტველი გატარა ღმერთმა ...) და სხვ.

ინეექტივათა ამ ჯგუფს უახლოვდება ისეთი ენობრივი ფორმულები, სადაც შერწყმულია ფიცი და დაპირება, ამ ფიცის შეუსრულებლობის შემთხვევაში, რა უნდა მოუვიდეს დამფიცებელს ან რას მოიმოქმედებს იგი, ანუ ერთად არის მოცემული ფიცი და ქადილი. ნესტანი ფიცით უმტიციებს ტარიელს სიყვარულს: „გეცრუო, ღმერთმან მიწა მქმნას“ (413). ავთანდილი ასმათისგან ტარიელის ამბის თხრობას მოითხოვს, მაგრამ ამოდ. ამის გამო იგი ემუქრება მას: „...ღმერთმან მტერი ჩემი მოკლას, ვითა მოგაკვდინო!“ (239); ნურადინ-ფრიდონი იქადნება: „ვეჭვ ჩემი სისხლი არ შერჩეს, ძალი შემწვედეს ქადილსა! / თხრად გავუხდი ყოფასა მათ საღამოსა და დილსა, / ვუხმობ ყვაავთა და ყორანთა, მათ ზედა ვაქმნევ ხადილსა!“ (608). ფატმანის ლალატიტ განრისხებული საყვარელი ემუქრება მას, რომ ცუდ დღეში ჩააგდებს და თუ ეს მუქარა არ შეგისრულე, „წვერთა ფუ მიყავო“ (1101) ანუ მომაფურთხეო, რაც მამაკაცის დიდი შეურაცხყოფა და შერცხვენაა.

თანამედროვე ქართულ დისკურსში (ზეპირმეტყველებაში, პროზაში ...) ამგვარი ენობრივი ფორმულების ადგილი დაიკავა უაღრესად უშვერმა, მოურიდებელმა ობსცენურმა გამონათქვამებმა. თუ ზემოთ მოყვანილ ნიმუშებში არაკოდდიფიცირებული ლექსიკა არ გეხვდება, დღევანდელი სურათი საპირისპიროა. მაგალითად გამოდგება ერთი ფიცილის ფორმულის ობსცენური ტრანსფორმაცია. ფშავ-ხევსურეთში გავრცელებული „დედამც შეერთოს ცოლად“ იხმარებოდა და წინ უსწრებდა ადრესატის იმგვარ, მცირე ალბათობით, მოსალოდნელ ქმედებას, რომელიც

ისევე აკრძალულია, როგორც მოყვანილ ფიცის ფორმულაში გამოხატული ქმედება. „დედამც შერთოს ცოლად, ვინც მტრის ჯარს ზურგი უჩვენოს!“ – ამ წინადადების წარმომთქმელისთვის და იმათთვის, ვისაც ეს ნათქვამი ესმის, ერთნაირად ტაბუირებული ხდება მტრისათვის ზურგის ჩვენება (ბრძოლიდან გაქცევა) და დედის ცოლად შერთვა. თანამედროვე პროზაულ ტექსტში ეკითხულობთ: „... მოგკლავ, რო დარჩე, ჩემი დედა მო...ნ“ (ჯანიკაშვილი 2004, გვ. 59), „ჩემ დედას შე...ცი“ (იქვე, 87) და სხვ.

საერთოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ ინვექტივამ ქართულ დისკურსში დროთა ვითარებაში და განსაკუთრებით ბოლო ხანს სულ უფრო მეტად მიიღო ობსცენური ხასიათი, რაც კიდევ უფრო ამძაფრებს ვერბალურ აგრესიას.

ქართულ ენაში ინვექტივის ეფემერიზაციის არაერთი საშუალება არსებობს. თვით ეს ფაქტი შეიძლება შეფასდეს როგორც ეროვნულ სპეციფიკური, მაგრამ თანამედროვე ქართული დისკურსის ანალიზმა გვიჩვენა, რომ საგრძნობლად შეიცვალა ეფემერიზაციის სტრატეგია, რაც ინვექტივის აქტივაციის პირობებში ქმნის შთაბეჭდილებას, რომ საზოგადოების ერთ ნაწილში ძალადობისა და უხეშობის მოთხოვნილება გაიზარდა, თუნდაც ვერბალურ დონეზე.

ქართველ ხალხს ერთად ხანგრძლივი ცხოვრებისა და, რაც ძალიან მნიშვნელოვანია, საერთო სალიტერატურო ენის უძველესი ტრადიცია აქვს, რის გამოც ყოველი ქართველის კულტურულ ფენომენოლოგიაში არსებობს რაღაც საერთო, ზოგადი, რაც გლობალურ დროსა და სივრცეში ინახება. ეს „რაღაც“ კულტურული ხასიათისაა და ეროვნული ერთობის ყოველ წევრს ეროვნული იდენტობის აუცილებელ თვისებას ანიჭებს. დისკურსი, რომელიც ფაქტობრივად კულტურულ კონსტიტუციასა და კულტურის სემანტიკურ პრეზენტაციას წარმოადგენს, ასევე ეროვნულია. დისკურსის ეროვნულობა მის სპეციფიკურ შემადგენლებში ვლინდება.

ქართული ლინგვოკულტურული სივრცე წარმოდგენილია ენობრივი ფორმებით, რომლებიც მსოფლმხედველობის ეთნიკურად, სოციალურად, ისტორიულად, მეცნიერულად და ა. შ. დეტერმინირებულ კატეგორიებს ასახავენ. ამავე ფორმებით არის აღნიშნული კონცეპტები, კულტურის პრეცედენტული მოვლენები და სხვ. დისკურსის ეროვნული შემადგენლები.

კონცეპტთა (ბედი, ქარი, ნათლის სვეტი, წუთისოფელი ) აღწერამ გამოავლინა მათი ეროვნული თავისებურებანი, რომლებიც თავს იყრიან კონცეპტთა დამატებით ნიშნებსა და შინაფორმაში.

უნიკალური საზრისის მომცველი აღმოჩნდა „წუთისოფელი“, რომლის ანალიზმა ცხადყო, რომ ქართულ ცნობიერებაში ამქვეყნიური ცხოვრება დროისა და სივრცის კოორდინატთა გადაკვეთაა – დროის გზა სივრცეზე გადის. ამიტომ დრო სივრცეს ზომავს (შდრ. ერთი დღის სავალი) და თვითონაც სივრცით იზომება (შდრ. „მზე შუბის წვერზე გადაიწვერა“). ამქვეყნიურ ცხოვრებას დროის ასპექტით სიტყვა „საწუთრო“ სდებდა სახელს, ხოლო სივრცის ასპექტით – „სოფელი“. ეს სიტყვები სინონიმური მნიშვნელობით პარალელურად იხმარებოდა. „წუთისოფელმა“ ერთ სიტყვაში გააერთიანა ორი არსი და შექმნა მესამე, რომელიც შემდეგ იდეას გამოხატავს: ცხოვრება მჭიდროდ არის დაკავშირებული დროით თანამიმდევრობასთან, რაც მეოცე საუკუნის მეცნიერებისათვის მნიშვნელოვანი იდეაა დროისა და სივრცის, როგორც შემეცნების ფორმების, განუყოფლობის შესახებ. „წუთისოფლის“ ეროვნულ-ენობრივი სპეციფიკა იმაშიც მდგომარეობს, რომ დრო მასში შემჭიდროებულია (წუთი – „ცოტა“), ხოლო სივრცე (სოფელი – „ქვეყანა“) – ინტენსიფიცირებული, ჩათრეული დროის მოძრაობაში (შდრ. „სოფლის ტრიალი“,

„სოფლის უკუღმა ტრიალი“ – ვაჟა). უნდა აღინიშნოს სიტყვის შემფასებლური მიმართებაც: წუთი ნიშნავდა წუთიერს, დროებითს, საწუთრო – წარმავალს, რაც წუთისოფლის, როგორც კულტურული კონცეპტის, განცდითი მხარეა.

ქართული დისკურსის სტრუქტურაში პრეცედენტულ მოვლენათა ორი მნიშვნელოვანი შრე გამოიყოფა – მართლმადიდებლურ ქრისტიანობასა და საქართველოს ისტორია-ლიტერატურასთან დაკავშირებული.

ენა ადამიანებს ეროვნებად კრავს იმ კონცეპტთა და პრეცედენტულ სახელთა მეშვეობით, რომლებიც იძლევიან გარკვეულ ღირებულებით პარადიგმასა და ქცევის იმ მოდელებს, რომელთა მიბაძვა რეკომენდებული ან აკრძალულია. ასე იქმნება გმირთა და ანტიგმირთა „პანთეონები“, პარემიები, ფრაზეოლოგიზმები, რომლებიც სამყაროს ეროვნული სურათის ეთიკურ-ზნეობრივ პარამეტრებს წარმოაჩენენ.

პრეცედენტულ მოვლენებს შორის არსებითი მნიშვნელობა აქვს საქართველოს ისტორიისა და კულტურის გამოჩენილ მოღვაწეებს, აგრეთვე, ფართოდ ცნობილ ტექსტებთან დაკავშირებულ ინდივიდუალურ სახელებს, თვით ტექსტებს, ციტატებს და სხვ., რომლებიც ცნობილია ქართველი ერის წარმომადგენელთა უმრავლესობისათვის.

ენობრივი კომუნიკაციის ერთ-ერთი ეროვნულ-კულტურული კომპონენტია სამეტყველო ეტიკეტი, რომლის გამოვლენას ეროვნულ-სპეციფიკური ხასიათი აქვს. სპეციფიკას ქმნის ეროვნული კომუნიკაციური ცნობიერება. ქართველისთვის ეს არის იმ ცოდნათა ერთობლიობა, თუ როგორ უნდა ურთიერთობდეს იგი საქართველოში.

ქართული დისკურსის შესაბამისმა ანალიზმა გამოავლინა, რომ მისალმება-გამოსალმების ფორმულები დიფერენცირებულად გამოიყენება იმისდა მიხედვით, თუ როდის, სად, როგორ ხდება მისალმება – დილით, შუადღისას, საღამოს, გარეთ, შენობაში, შესვლისას, გამოსვლისას და ა. შ., თავაზიანად, საუბრის ტონით თუ სხვ. თავისებურებები ახასიათებს საუბრის წარმართვის წესებსა და თავაზიანობის პეიორატიულ (თვითდამცრობის) ფორმებს.

ქართული სამეტყველო ეტიკეტის ზოგადი ნიშანია კეთილმოსურნეობა და ტოლერანტობა, ამავე დროს, ურთიერთობის, მეგობრული საუბრის სიყვარული (შდრ. ტკბილი სიტყვა, თბილი სიტყვები, „გემრიელად ვილაპარაკოთ“, „ვიჭუჭკუოთ“ – მეგობრული საუბარი).

ქართული დისკურსის ლინგოკულტურულ შემადგენელთა მიხედვით ანა კალანდაძის მხატვრული დისკურსის აღწერამ და

ანალიზმა გვიჩვენა აღნიშნულ დისკურსთა იდენტობა; გამოაედი-  
ნა „ენობრივი პიროვნების“ ცნების შემადგენელთა ფართო სპექ-  
ტრი და მისი ის ასპექტი, რომელიც ადამიანის სულიერების, ში-  
ნაგანი სამყაროს, მისი ინტელექტუალური განვითარების დონესა  
და ენობრივი თვითშეგნების მაღალ კულტურას ასახავს.

თანამედროვე ქართულ დისკურსზე დაკვირვება გვიჩვენებს,  
რომ ბოლო დროს უარგონი და ბილწისიტყვაობა მოურიდებლად  
შემოიჭრა ჩვენს ყოფასა და, რაც უფრო შემაშფოთებელია, მწერ-  
ლობაში, რომელიც ოდითგანვე ქართული სალიტერატურო ენის  
დასაყრდენი იყო.

ქართული მწერლობა თავისი დოკუმენტირებული არსებო-  
ბის მანძილზე ყოველთვის იყო ორიენტირებული მაღალ სულიე-  
რებაზე, რასთანაც სრულიად შეუთავსებელია ეულგარიზმი და  
ლანძღვა-გინების სენი, რომელმაც დღეს პანდემიის ხასიათი მიიღო.

ქართული მენტალიტეტის „შემღვრევას“ იწვევს, აგრეთვე,  
უცხო სიტყვათა უწყვეტი ნაკადი, როცა არ არსებობს მათი  
გამოყენების მიზანშეწონილობა, სიტუაციური აუცილებლობა და  
სოციალურ-ენობრივი მოთხოვნილება.

თანამედროვე პროზის, სასაუბრო მეტყველებებისა და ფოლ-  
კლორული მასალის ანალიზმა ცხადყო, რომ ინვექტივამ, რო-  
გორც სიტყვიერი აგრესიის ფორმამ, უარყოფითი ემოციის გამო-  
ხატვის ფუნქცია შეინარჩუნა თანამედროვე დისკურსშიც, თუმცა  
გამოყენების არე გაიფართოვა და ობსცენური თვალსაზრისითაც  
უფრო მძაფრი გახდა.

ჩვენი აზრით, საესებით ბუნებრივი და ოპტიმალურიც იყო  
და შემდგომშიც უნდა იყოს ენობრივ-კულტურული თავისთავა-  
დობის შენარჩუნების ის გზა, რომლითაც საქართველო დასაე-  
ლურ უნივერსალიზმს უპირისპირდება არა როგორც მისი ანტი-  
პოდი, არამედ როგორც მისი თავისებური, თვითმყოფადი ტიპი.  
მხოლოდ ასეთი მიმართების პირობებში იქნება თავიდან აცილე-  
ბული ევროპული ცივილიზაციის ექსპანსია ნებისმიერი არაე-  
ვროპული კულტურის აზრისა და სურვილის გაუთვალისწინებ-  
ლად. ყველა სხვა შემთხვევაში დასაველეთის უნივერსალიზმი  
მუდმივი კონფლიქტების წყაროდ დარჩება.

## ლიტერატურა

- აბრამიშვილი 1925 – მიხ. აბრამიშვილი, ძველი ქართული თეატრი, ტფ., 1925.
- ავერინცევი 2005 – С. Аверинцев. Другой Рим. Избранные статьи. Санкт-Петербург. 2005.
- არუთინოვა 1993 – Н. Д. Арутюнова. Введение // Логический анализ языка. Ментальные действия. М., 1993.
- არუთინოვა 2005 – Н. Д. Арутюнова. Предложение и его смысл. Логико-семантические проблемы. М., 2005.
- აჟეჟი 1983 – С. Hagège. Voies et destins de l'action l'humaine sur les langues // Fodor I, С. Hagège. Language reform: history and future. Hamburg: Buske, 1983. vol. I. P. 11-68.
- აჟეჟი 2003 – К. Ажеж. Человек говорящий. М., 2003.
- ბახტინი 1965 – М. М. Бахтин. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.
- ბახტინი 1975 – М. М. Бахтин. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.
- ბეზანსონი 1980 – А. Besançon. Présent soviétique et passé russe. Paris, 1980.
- ბენვენისტი 1974 – Э. Бенвенист. Общая лингвистика. М., 1974.
- ბერიძე 1974 – ვუკ. ბერიძე, ვეფხისტყაოსნის კომენტარი, თბ., 1974.
- ბერნი 1978 – Т. Berne. Sex in Human Loving. L. 1978.
- ბენჭოფერი და სხვ. 1999 – F. Bechofer, D. McCrone, R. Kiely, R. Stewart. Constructing National Identity. Arts and Landed Elites in Scotland // Sociology. 22. 1999. P. 515-534.
- ბოგდანოვი 1993 – В.В. Богданов. Текст и текстовое общение. СПб., 1993.
- ბრაგინა 1981 – А. А. Брагина. Лексика языка и культура страны. М., 1981.
- ბუდაგოვი 1971 – Р. А. Будагов. История слов в истории общества. М., 1971.
- ბუსლაევი 1954 – Ф. И. Буслаев. Русские пословицы и поговорки собранные и объясненные. М. 1954.
- გადამერი 1988 – Х. Г. Гадамер. Истина и метод. М., 1988.
- გვანცელაძე 2005 – გ. გვანცელაძე, ცხოველთა სახელები, როგორც ადამიანთა მახასიათებლები ქართულში, თბ., 2005.
- გრიშაშვილი 1927 – ი. გრიშაშვილი, ძველი ტფილისის ლიტერატურული ბოქემა, სახელგამი, 1927.
- დიალოგები 2003 – С. Волков. Диалоги с Иосифом Бродским. М., 2003.
- დობროვოლსკი 1997 – Д. О. Добровольский. Национально-культурная специфика во фразеологии (I) // Вопросы языкознания. 1997, №6.
- ეთნოკულტურა 1996 – Этнокультурная специфика языкового сознания. М., 1996.

- ელიოტი 2002 – Т. Элиот. Музыка поэзии // Избранное. М., 2002. С. 250-267.
- ენობრივი ცნობიერება 2000 – Языковое сознание и образ мира. М., 2000.
- ვან დეიკი 1989 – Т. А. Ван Дейк. Язык, познание, коммуникация. М., 1989.
- ვეფხისტყა 1996 – А. Вежбицкая. Язык. Культура. Познание. М., 1996.
- ვორკაჩევი 2004 – С. Воркачев. Счастье как лингвокультурный концепт. М., 2004.
- ზეგინცევი 1996 – В. А. Зевгинцев. Мысли о лингвистике. М., 1996.
- თელია 1996 – В. Н. Телия. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М., 1996.
- ინგოროყვა 1978 – პ. ინგოროყვა, თხზულებათა კრებული, ტ. IV, თბ. 1978.
- კარასიკი 2001 – В. И. Карасик. О категориях лингвокультурологии // Языковая личность: проблемы коммуникативной деятельности. Волгоград, 2001.
- კარაულოვი 1987 – Ю. М. Караулов. Русский язык и языковая личность. М., 1987.
- კარაულოვი 1989 – Ю. М. Караулов. Русская языковая личность и задачи её изучения // Язык и личность. М., 1989. С. 3-8.
- კვარაცხელია 1999 – გ. კვარაცხელია, კომუნიკაციური აქტი ქართულ ანდაზებში // ვ. თოფურიასადმი მიძღვნილი სამეცნიერო სესია, თსუ, 1999.
- კვარაცხელია 2001 – გ. კვარაცხელია, ენობრივი თვითშეგნება და სალიტერატურო ნორმა როგორც ღირებულება // „ვარლამ თოფურიას 100“, თსუ, 2001, გვ. 105-112.
- კვარაცხელია 2004 – გ. კვარაცხელია, მასმედიის ენა – ყველაფერი ნებადართულია? // „საქართველოს რესპუბლიკა“, №84, 14 აპრილი, 2004.
- კვარცხელია 2005 – G. Kvaratskhelia. Conversation rules in Georgian proverbs // Language, history and cultural identities in the Caucasus. Malmö. 2005.
- კლობუკოვა 1995 – Л. П. Клобукова. Феномен языковой личности в свете лингводидактики // Международная юбилейная сессия, посвященная 100-летию со дня рождения академика Виктора Владимировича Виноградова: Тезисы докладов. М., 1995. С. 321-323.
- კოლესოვი 2004 – В. В. Колесов. Язык и ментальность. Санкт-Петербург. 2004.
- კოსერიუ 1963 – Э. Косериу. Синхрония, диахрония и история // Новое в лингвистике. Вып. 3. М., 1963.
- კოსტომაროვი 1999 – В. Г. Костомаров, Н. Д. Бурвикова. Пространство современного русского дискурса и единицы его описания // Русский язык в центре Европы. Банка Быстрица. 1999.



- კრასნისი 2002 – В. В. Красных. Этнопсихоллингвистика и лингвокультурология. М., 2002.
- კუბრიაკოვა 1997 – Е. С. Кубрякова. Части речи с когнитивной точки зрения. М., 1997.
- ლაკლო, მუფი 1985 – E. Laclau and C. Mouffe. Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics. London Verso. 1985.
- ლანგაკერი 1987 – Langaker R. W. Foundations of cognitive grammar. Vol. 1. Theoretical prerequisites. Stanford, 1987.
- ღებანიძე 1998 – გ. ღებანიძე, ანთროპოცენტრიზმი და კომუნიკაციური ლინგვისტიკა, თბ., 1998.
- ღევი-ბრიული 1994 – Л. Леви-Брюль. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.
- ლომთათიძე 2005 – ქ. ლომთათიძე, როდის ამდიდრებს კალკები ენას და როდის აღარბებს? // გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი, 2, თბ., 2005, 18-33.
- ლოტმანი 2004 – Ю. М. Лотман. Семиосфера. Санкт-Петербург. 2004.
- მაკაროვი 2003 – М. Макаров. Основы теории дискурса. М., 2003.
- მამარდაშვილი 1992 – მ. მამარდაშვილი, ფილოსოფიის საფუძვლები (ლექციების ციკლი), თბ., 1992.
- მამულია 1986 – გ. მამულია, ქართველთა ეთნარქები // ქსე, 10, თბ., 1986.
- მასლოვა 2001 – В. А. Маслова. Лингвокультурология. М., 2001.
- მასლოვა 2004 – В. А. Маслова. Введение в когнитивную лингвистику. М., 2004.
- მელიქიშვილი 2004 – დ. მელიქიშვილი, მართლმადიდებლობა – ქართული ეროვნული ცნობიერებისა და სახელმწიფოებრივი ერთიანობის საფუძველი // „ეროვნული და სარწმუნოებრივი იდენტობა“: დისციპლინათშორისი რესპუბლიკური კონფერენციის მოხსენებათა თეზისები. საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტი, თბ., 2004.
- მიხალჩუკი 1997 – И. П. Михальчук. Концептуальные модели в семантической реконструкции (индоевропейское понятие "закон") // ИАНСЛЯ. Т. 56, №4, 1997.
- ნერეტინა, ოგურცოვი 2005 – С. С. Неретина, А.П. Огурцов. Концепт как возможность постижения смысла. Дискурс // Теоретическая культурология. М., 2005.
- ნეროზნაკი 1998 – Нерознак В. П. От концепта к слову: к проблеме филологического концептуализма // Вопросы филологии и методики преподавания иностранных языков. Омск, 1998.

- ომიადე თ. 1998 – თ. ომიადე, პარალინგვისტიკა და მეტყველების თანმხლებ საშუალებათა აღწერა ენაში, საკ/დ. 1998.
- ომიადე ს. 1997 – ს. ომიადე, სიტყვა კონტექსტთა პარადიგმაში // თსუ ფილოლოგიის ფაკულტეტის ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები, 1997, გვ. 44-48.
- ომიადე ს. 2000 – ს. ომიადე, შედარება, როგორც მკვიდრ შესიტყვებაში სიტყვათა დაკავშირების სემანტიკური საფუძველი // არნ. ჩიქობავას საკითხავები, XI, თბ., 2000.
- ორუელი 1992 – Дж. Оруэлл, Литература и тоталитаризм. // Дж. Оруэлл. Эссе, статьи, рецензии. М., 1992. Т. 2.
- ოსტპოფი, ბრუგმანი 1960 – Г. Остгоф, К. Бругман. Предисловие к книге «Морфологические исследования в области индоевропейских языков//В.А. Звегинцев. История языкознания XIX и XX веков в очерках и извлечениях. М., 1960. С. 153-164.
- პავილენისი 1983 – Р.И. Павленис. Проблема смысла. М., 1983.
- პატარიძე 2004 – ლ. პატარიძე, მკვიდრის მნიშვნელობისათვის „ქართლის ცხოვრებაში“ // „ეროვნული და სარწმუნოებრივი იდენტობა“: დისციპლინათშორისი რესპუბლიკური კონფერენციის მოხსენებათა თეზისები. საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტი. თბ., 2004.
- პროხოროვი 2004 – Ю. Е. Прохоров. Действительность. Текст. Дискурс. М., 2004.
- ჟელვისი 2001 – В.И. Жельвис. Поле брани. М., 2001.
- რაბინოვიჩი 2000 – Е. Рабинович. Риторика повседневности. Санкт-Петербург. 2000.
- რამიშვილი 1995 – გ. რამიშვილი, ენათა შინაარსობრივი სხვაობა ენათმეცნიერებისა და კულტურის თვალსაზრისით, თბ., 1995.
- რასკინი 1995 – И. Раскин. Энциклопедия хулиганствующего ортодокса. Санкт-Петербург. 1995.
- როჟდესტვენსკი 2003 – Ю. В. Рождественский. Философия языка. Культуроведение и дидактика: Современные проблемы науки о языке. М., 2003.
- რუხაძე 2005 – ლ. რუხაძე, „პაერის მცველის“ სახისმეტყველები-სათვის „დავითიანში“ // „დავით გურამიშვილი – 300“, სამეცნიერო შრომების კრებული, თბ., 2005.
- სარტრი 2000 – Ж. П. Сартр. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000.
- სერიო 1985 – P. Sériot. Analyse du discours politique soviétique. Paris: Institut d'Études Slaves, 1985.

- სერიო 1999 – П. Серио. Как читают тексты во Франции // Квадратура смысла. Французская школа анализа дискурса. М., 1999. С. 25-40.
- სილვერსტეინი 2005 – М.Сильверстейн. Уорфианство и лингвистическое воображение нации // Логос. 2005. №4. С. 71-115.
- სირაძე 1984 – რ. სირაძე, ქართული ესთეტიკის სპეციფიკისათვის, „ცისკარი“, 1984, №6.
- სირაძე 2005 – რ. სირაძე, დავით გურამიშვილის სახისმეტყველება // „დავით გურამიშვილი – 300“ სამეცნიერო შრომების კრებული, თბ., 2005, გვ. 45-65.
- სოსიური 2002 – ფერდინანდ დე სოსიური, ზოგადი ენათმეცნიერების კურსი (ქართ. თარგმ.), თბ., 2002.
- სპირსი 1982 – R. A. Spears, Slang and Euphemism. N. Y., 1982.
- სტეპანოვი 1997 – Ю. С. Степанов. Константы: словарь русской культуры. Опыт исследования. М., 1997.
- სტერნინი 2005 – И. Стернин. Язык и национальное сознание // Логос. 2005. №4. С. 140-155.
- სურგულაძე 1997 – ი. სურგულაძე, ბედი // ქსე, 2, თბ., 1977.
- ტერნერი 1983 – В. Тэрнер. Символ и ритуал. М., 1983.
- უზნაძე 1947 – დ. უზნაძე, ენის შინაფორმა // ფსიქოლოგია, IV, თბ., 1947.
- ფერკლო 1995a – N. Fairclough. Critical Discourse Analysis. London: Longman., 1995.
- ფერკლო 1995 b – N. Fairclough. Media Discourse. London. 1995.
- ფილიპსი, იორგენსენი 2004 – Л. Филлипс, М.В. Йоргенсен. Дискурс-анализ. Теория и метод. Харьков, 2004.
- ფიშმანი 2002 – Дж. Фишман. Сегодняшние споры между примордиалистами и конструктивистами: связь между языком и этничностью с точки зрения ученых и повседневной жизни // Логос. 2005. №4. С. 116-124.
- ფოგტი 1970 – ჰ. ფოგტი, ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, იკე, XVII, 1970, გვ. 359-364.
- ფუკო 1996 – М. Фуко. Археология знания. Киев., 1996.
- შიოშვილი 2006 – პირი ხისკენ მიქნია ... (ქართული ხალხური წყევლა), შემდგენელი თ. შიოშვილი, თბ., 2006.
- ჩიქობავა 1967 – არნ. ჩიქობავა, ენათმეცნიერება, როგორც ინტეგრალური მეცნიერება ენის შესახებ // თანამედროვე ზოგადი და მათემატიკური ენათმეცნიერების საკითხები, II, თბ., 1967, გვ. 5-20.
- ცვეტაევა 1990 – Райнер Мария Рильке, Борис Пастернак, Марина Цветаева. Письма 1926 года. М., 1990.
- ჭავჭავაძე 1986 – რჩეული ნაწერები ხუთ ტომად, ტ. III. თბ., 1986.

- ხინტიკა 1980 – Я. Хинтика. Логико-эпистемологические исследования. М., 1980.
- ჯეი 1999 – T. Jey, Why We Curse: A neuro-psycho-social theory of speech, Philadelphia, Amsterdam, 1999.
- ჯოზეფი 2004 – Дж. Джозеф. Язык и национальная идентичность // Логос. 2005. №4. С. 4-32.
- ჰარისი 1952 – Z. Harris. Discourse analysis // Language. 1952. v.28. № 1.
- ჰობსბაუმი 1998 – Э. Хобсбаум. Нации и национализм после 1790 года. СПб., 1998.
- ჰობსბაუმი 2005 – Э. Хобсбаум. Все ли языки равны? Язык культура и национальная идентичность // Логос. 2005. №4. С. 33-43.
- ჰორნი 1983 – A. S. Hornby with assistance of Christina Ruse. Oxford student's dictionary of current English. Oxford. 1983.

- აკაკი - ა. წერეთელი, რჩეული ნაწერები, ტ. I, თბ., 1988.
- ანა - ა. კალანდაძე, ლექსები, თბ., 1985.
- ანა 2004 - „ანა“, ანა კალანდაძე, ლექსები, თბ., 2004.
- ანტოკოლსკი 1968 - Зарубежная поэзия в русских переводах. М., 1968.  
C. 364-367.
- ბალმონტი 1990 - К. Бальмонт. Стихотворения. М., 1990.
- ბარ. - ნ. ბარათაშვილი, თხზულებანი, სახელგამი, 1945.
- ბურჭ. 2003 - ზ. ბურჭულაძე, მინერალური ჯაზი, თბ., 2003.
- ბურჭ. 2004 - ზ. ბურჭულაძე, სახარება ვირისა, თბ., 2004.
- ბურჭ. 2005 - ზ. ბურჭულაძე, ხსნადი კაფკა, თბ., 2005.
- გალ. - გ. ტაბიძე, რჩეული, თბ., 1959.
- გალ. II - გ. ტაბიძე, თხზულებანი, ტ. II, თბ., 1966.
- გამ. - გამოსვლათა, წიგნი II მოსესი, მცხეთური ხელნაწერი, თბ., 1981.
- გაფრ. - ვ. გაფრინდაშვილი, ლექსები, პოემა, თარგმანები, ესსეები, წერილები, მწერლის არქივიდან, თბ., 1990
- გეგ. - გ. გეგეჭკორი, ლექსები, პოემები, თბ., 1983.
- გრან. - ტ. გრანელი, ლირიკა, თბ., 1972.
- გრიშაშვილი 1959 - ი. გრიშაშვილი, რჩეული, თბ., 1959.
- გურამიშვილი 1955 - დ. გურამიშვილი, დავითიანი, თბ., 1956.
- დაბ. - დაბადება, წიგნი I მოსესი, მცხეთური ხელნაწერი, თბ., 1981.
- დადიანი 1958 - შ. დადიანი, რჩეული თხზულებანი, ტ. I, თბ., 1958.
- ედუარდსი 1996 - D. Edwards. Discourse and Cognition. London : Sage. 1996.
- ეკლ. - ეკლესიასტე, მცხეთური ხელნაწერი, თბ., 1985.
- ელუარი 1982 - Eluard P. Poèmes choisis. Temps Actuels, 1982.
- ეს. - წინასწარმეტყველება ესაიასი, მცხეთური ხელნაწერი, თბ., 1985.
- ვარდოშვილი 1959 - ხ. ვარდოშვილი, რჩეული, თბ., 1959.
- ვაჟა - ვაჟა-ფშაველა, თხზ.-თა სრული კრებული, ტ. I, II, თბ., 1961.
- იაშვილი 1965 - პ. იაშვილი, პოეზია, პროზა, თარგმანები, თბ., 1965.
- იერ. - წინასწარმეტყველება იერემიასი, მცხეთური ხელნაწერი, თბ., 1985.
- ილია - ი. ჭავჭავაძე, თხზულებანი, თბ., 1957.
- იობ. - წიგნი იობისა, მცხეთური ხელნაწერი, თბ., 1983.
- იოვან. - სახარება იოვანესი, ქართული ოთხთავის ორი ბოლო რედაქცია, თბ., 1979.
- ისო ნავ. - წიგნი ისოსი ძისა ნავესი, მცხეთური ხელნაწერი, თბ., 1981.
- კვიტაიშვილი 1986 - ე. კვიტაიშვილი, სიზმარი ენახე, თბ., 1986.
- კობაიძე 1993 - მ. კობაიძე, კომშის ყვავილი, თბ., 1993.

- კოტეტიშვილი 2005 – მოუკრეფავნი, ქართული სკაბრეზული ფოლკლორის ნიმუშები, შემდგენელი ვ. კოტეტიშვილი, თბ., 2005.
- ლებანიძე 1979 – მ. ლებანიძე, ერთტომეული, თბ., 1979.
- ლეონიძე 1989 – გ. ლეონიძე, ნინოწმინდის ღამე, თბ., 1989.
- ლუკ. – სახარება ლუკასი, ქართული ოთხთავის ორი ბოლო რედაქცია, თბ., 1979.
- მათ. – სახარება მათესი, ქართული ოთხთავის ორი ბოლო რედაქცია, თბ., 1979.
- მათ. ადიშ. – ადიშის ოთხთავი, თბ., 2003.
- მარკ. – სახარება მარკოზისი, ქართული ოთხთავის ორი ბოლო რედაქცია, თბ., 1979.
- მაჭავარიანი 1985 – მ. მაჭავარიანი, ლექსები, თბ., 1985.
- მეფ. – მეფეთა წიგნი (I, II, III, IV), მცხეთური ხელნაწერი, თბ., 1982.
- ნადირაძე 1990 – კ. ნადირაძე, ცვარნი ციურნი, ლექსები, თბ. 1990.
- ნათაძე 1986 – შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, განმარტებანი, კომენტარი და ბოლოსიტყვაობა დაურთო ნ. ნათაძემ, თბ., 1986.
- ნეშტ. – ნეშტთა წიგნი (I, II), მცხეთური ხელნაწერი, თბ., 1982.
- ნიშნიანიძე 1977 – შ. ნიშნიანიძე, გადასახედი, თბ., 1977.
- ნ. ცხ. – ნინოს ცხოვრება, ქართული პროზა, ტ. I, თბ., 1982.
- რუსთაველი 1957 – შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, თბ., 1957.
- სოლ. – წიგნი სიბრძნისა სოლომონისა, მცხეთური ხელნაწერი, თბ., 1985.
- სტურუა 1991 – ლ. სტურუა, ლექსები, პოემები, თბ., 1991.
- სულაკაური 1986 – ა. სულაკაური, შემოდგომის მზე, თბ., 1986.
- ტ. ტაბიძე 1966 – ტ. ტაბიძე, ლექსები, პოემები, მინიატურები, I, თბ. 1966.
- ფოცხიშვილი 1986 – მ. ფოცხიშვილი, შეება, თბ., 1986.
- ფს. – ფსალმუნი დავითისი, მცხეთური ხელნაწერი, თბ., 1983.
- ჩარკვიანი 1976 – ჯ. ჩარკვიანი, რჩეული, თბ., 1976.
- ჩარკვიანი გ. 2006 – გ. ჩარკვიანი, მთაწმინდა, თბ., 2006.
- ჩიქოვანი 1975 – ს. ჩიქოვანი, თხზულებანი, ტ. I, თბ., 1975.
- ჭანტ. – ტ. ჭანტურია, ბალიში – უატომო ზონა, თბ., 1986.
- ჭილ. – ო. ჭილაძე, გახსოვდეს სიცოცხლე, თბ., 1984.
- ხარ. – ბ. ხარანაული, ლექსები, პოემები, თბ., 1973.
- ჯაგ. – ვ. ჯაგახაძე, წეროების სამკუთხედი, თბ., 1978.
- ჯაგახ. 1958 – მ. ჯაგახიშვილი, რჩეული თხზულებანი, ტ. I, მოთხრობები, თბ., 1958.
- ჯანიკაშვილი 2004 – ბ. ჯანიკაშვილი, ოცნებით კაიროში, თბ., 2004.

## ლექსიკონები

- აბულაძე 1973 – ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები), თბ., 1973.
- აგიოგრაფია 2005 – ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლების სიმფონია-ლექსიკონი, I, თბ., 2005.
- აშეტი 1993 – Le dictionnaire essential. Paris, 1993.
- ახმანოვა 2004 – О. С. Ахманова. Словарь лингвистических терминов. М., 2004.
- ბიბლ. ლექს. 2000 – ბიბლიის ლექსიკონი (მასალები), ტ. I, ტ. II, Printed in the Netherlands, 2000.
- ბრეგაძე 2005 – ლ. ბრეგაძე, ქართული ჟარგონის ლექსიკონი, თბ., 1999, 2005.
- ბრილევა 2004 – И. С. Брилева и др. Русское культурное пространство. Лингвокультурологический словарь. М., 2004.
- კულტუროლოგია 2003 – Б. И. Кононенко. Большой толковый словарь по культурологии. М., 2003.
- კუსრაშვილი 2005 – რ. კუსრაშვილი, დავით გურამიშვილის „დავითიანის“ სიმფონია-ლექსიკონი, თბ., 2005.
- ლექსიკონი 1993 – Le Dictionnaire de Notre Temps. Hachette 1993.
- ლექსიკონი 2001 – А. М. Баранов, Д. О. Добровольский, М. Н. Михайлов, П. Б. Паршин, О. И. Романова, Англо-русский словарь по лингвистике и семиотике, М., 2001.
- ლინგვისტიკური ლექსიკონი 1990 – Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990.
- ნიკიტინა, ვასილევა 1996 – С. Е. Никитина, Н. В. Васильева. Экспериментальный системный толковый словарь стилистических терминов. М., 1996.
- ოჟეგოვი 1983 – С. И. Ожегов. Словарь русского языка. М., 1983.
- რასკინი 1995 – И. Раскин. Энциклопедия хулиганствующего ортодокса. Санкт-Петербург. 1995.
- რობერი 1984 – Dictionnaire des Expressions et Locutions figurées. Montréal, Canada, 1984.
- საბა – სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, თხზ., ტ. IV<sub>1</sub>, ტ. IV<sub>2</sub>, თბ., 1965, 1966.
- სიმფ. 1973 – „ვეფხისტყაოსნის“ სიმფონია. ფუძეთა და სიტყვა-ფორმათა ინდექსი, თბ., 1973.
- სოციოლოგია 1990 – Современная западная социология. Словарь. М., 1990.
- სტეპანოვი 1997 – Ю. С. Степанов. Константы: словарь русской культуры. Опыт исследования. М., 1997.

ფსიქოლოგია 1990 – Психология. Словарь. М., 1990.

ქეგლი – ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტტ. I-VIII, თბ., 1950-1964.

შანიძე 1957 – ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონი, შეადგინა აკაკი შანიძემ // შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, თბ., 1957.

ჩუბინაშვილი 1984 – დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, თბ., 1984.

ჰუნოლდი 1978 – G. Hunold. Sexualität in der Sprach: Lexcicon des obszönen Wortschatzes. München. 1978.



ტექნიკური რედაქტორი ლევან ვაშაკიძე  
კომპიუტერული უზრუნველყოფა თინათინ გაბროშვილი