ქართულ-ირანული
ლიტერატურულ-ენობრივი
ურთიერთობანი



پیوندهای
ادبی و زبانی گرجستان و ایران



გამომცემლობა „უნივერსალი“
თბილისი 2014 تفلیس

ქართულ-ირანული ლიტერატურულ-ენობრივი ურთიერთობანი საუკუნეთა სიღრმიდან იღებს სათავეს. წინამდებარე წიგნში, მაცნიერული გამოკვლევებით, სწორედ ეს არის ასახული.

روابط فرهنگی و ادبی میان گرجستان و ایران ازاعماق قرون سرچشمه می‌گیرد. مقالات و تحقیقات مندرج در کتاب حاضر، بیانگر همین واقعیت است.

* * *

ვუძღვნი ჩემი მასწავლებლის
აკადემიკოს დავით კობიძის ნათელ ხსოვნას

به یاد استاد شادروانم
آکادمیسین داوید کوبیدزه

* * *

წიგნი დაიბეჭდა საქართველოში ირანის ისლამური რესპუბლიკის საელჩოს კულტურის განყოფილების თანადგომით.

کتاب حاضر با حمایت رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران در گرجستان منتشر شده است.

რედაქტორი პროფ. მაია სახოკია

ویراستار دکتر مایا ساخوکیا

© ნ. ბართაია, 2014

გამომცემლობა „უნივერსალი", 2014
თბილისი, 0179, ი. ჭავჭავაძის გამზ. 19, ☎: 2 22 36 09, 5(99) 17 22 30
E-mail: universal@internet.ge

ISBN 978-9941-22-467-6

ქართულ-ირანული ლიტერატურული ურთიერთობანი

پیوندهای
ادبی گرجستان و ایران

სპარსული კლასიკური ლირიკის ქართული თარგმანები

ქართულ–სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი XII საუკუნიდან იღებს სათავეს. არც ერთი სხვა ქვეყნის საერო მწერლობა ისეთი მახლობელი არ გამხდარა ქართველთათვის როგორც სპარსული.

ჩვენი წინაპრები სპარსული ეპიკური ნაწარმოებებით ყოფილან დაინტერესებულნი. უშუალოდ სპარსული ლირიკის თარგმნას ჩვენში XX საუკუნის დასაწყისიდან ეყრება საფუძველი.

ნაშრომში პირველად არის შესწავლილი მონოგრაფიულად სპარსული კლასიკური ლირიკის ქართული თარგმანები.

საუკუნეთა განმავლობაში სპარსული საერო მწერლობა ქართული მთარგმნელობითი ლიტერატურის ყველაზე მომხიბლავი სამყარო იყო. შეიძლება ითქვას, არც ერთი სხვა ერის საერო ლიტერატურა ისე არ გადამუშავებულა ქართულ ფსიქოლოგიაში და ორგანული არ გამხდარა მისთვის, როგორც სპარსული. ეს ბუნებრივიცაა, საქართველოს არასოდეს უცხოერია იზოლირებულად. ქართველები „ყოველთვის გაფაციცებით ადევნებდნენ თვალყურს მსოფლიო კულტურის მონაპოვარს და შეძლებისდაგვარად კიდევაც ითვისებდნენ მას“ (კეკელიძე 1951: 169). ირანი ხომ საქართველოს მეზობელი ერთ-ერთი უძველესი ცივილიზაციის მქონე ქვეყანაა და, რა თქმა უნდა, მის მწერლობას გულგრილად ვერ დაუწყებდნენ ცქერას ჩვენი წინაპრები. მართლაც, ამ ორი ქვეყნის ლიტერატურულ ურთიერთობათა ფესვებს შორეულ წარსულში გადავყავართ. ამ კუთხით მარტო იმის აღნიშვნა რად ღირს, რომ ჩვენში ფირდოუსის (X-XIსს.) „შაჰ-ნამეს“ გმირთა სახელებს მანამ იცნობდნენ, სანამ მისი ავტორი მათ თავის პოემაში უკვდავყოფდა, იცნობდნენ მათ მისი პირველწყარო ფალაური „ხვადაინამაკიდან“. („შაჰ-ნამე“).

აღსანიშნაცია ისიც, რომ მათი სახელები, როგორც ერთ კულტურულ არეალში მოქმედი პერსონაჟებისა, ჩვენში ფოლკლორის გზითაც შემოდიოდა.

ჩვენი წინაპრები, თვით რელიგიური წიგნების თარგმნის დროსაც კი, სადაც უაღრესი სიზუსტით უნდა გადმოცემულიყო „ღვთის სიტყვა“, არ დასდგომიან პედანტური თარგმანის გზას, რაც იშვიათი მოელენაა რელიგიური წიგნების მიმართ მთარგმნელთა დამოკიდებულების თვალსაზრისით. უფრო მეტიც, ქართველებმა თარგმანთან თავიანთი თავისუფალი მიდგომით ქრისტიანულ რელიგიაში ქართული ნაკადიც კი შეიტანეს.

სასულიერო ლიტერატურას თუ ასე მოექცეოდნენ ჩვენი წინაპრები, ცხადია, უფრო თავისუფლად იგრძნობდნენ თავს საერო ძეგლების მიმართ. მართლაც, გამონაკლისის გარდა, ისინი არ წარმოადგენენ თარგმანებს დღევანდელი გაგებით. ისტორიულად თარგმანში ხომ იგულისხმებოდა ის, რასაც დღეს განმარტებას, გაგებას, ინტერპრეტაციას ეუწოდებთ (კეკელიძე 1951: 54). ისინი, გამონაკლისთა გარდა, მიბაძვა-გადაკეთების გზით არიან შემოსული ქართულ მწერლობაში.

პირველი ნაკადი ახალი სპარსული მწერლობისა ჩვენში შემოვიდა შირვანის გზით ჯერ კიდევ მეთორმეტე საუკუნეში. ამ დროს მეზობელ აზერბაიჯანში სალიტერატურო ენად გაბატონებული იყო სპარსული. მაშინ ითარგმნა ქართულად ფახრ ედ-დინ გორგანელის „ვეის ო რამინი“ („ვისრამიანი“), ფირდოუსის „შაჰ-ნამე“, ნიზამი განჯელის პოემები: „ლეილი და მაჯნუნი“, „ხოსროვი და შირინი“, ონსორის პოემები: „შადბაჰარ ო აინლაით“, „ვამეყი და აზრა“. ამ დროს ეზიარა ქართველი მკითხველი სპარსულიდან „ქილილა და დამანას“ და ასე შემდეგ. სამწუხაროდ მათგან ერთადერთი „ვისრამიანი“ შემოგვრჩა. დანარჩენთა არსებობის შესახებ ჩვენს ლიტერატურაში მხოლოდ წერილობით ძეგლები თუ გვაწვდიან უტყუარ ცნობებს.

მეორე დიდი შემოდინება სპარსული მწერლობისა ქართულ ლიტერატურაში მოხდა XVI–XVIII საუკუნეებში. ეს არის ირანში სეფიანთა ბატონობის ხანა, როცა ირან-

საქართველოს შორის, მიუხედავად არსებული პოლიტიკური კოლიზიებისა, დამყარდა მჭიდრო ლიტერატურული ურთიერთობანი.

ამ დროს ქართველი პოეტები ისევე ამუშავებდნენ სპარსულ თემებს, როგორც სპარსელი მხატვრული სიტყვის ოსტატები და მიბაძვა-გადაკეთებისა და თარგმანის გზით სპარსულიდან დიდძალი ლიტერატურა შემოვიდა ქართულ ლიტერატურაში, ესენია: „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიები „ქილილა და დამანა“, „მეფეთა სალარო“, „ბახთიარ-ნამე“, „თიმსარიანი“, „ლეილმაჯნუნიანი“, „იოსებზილიხანიანი“, „ბარამგურიანი“, „ფირმალიანი“, „ზალუმჯანიანი“, „ვარშაყიანი“ და სხვა.

ეს პროცესი გაგრძელდა მე-19 საუკუნემდე, სანამ საქართველომ, გარკვეულ ვითარებათა გამო, არ შეიცვალა პოლიტიკური ორიენტაცია და ზურგი არ აქცია აღმოსავლეთს.

მას მერე ორი საუკუნე ირან-საქართველოს შორის ჩამოეშვა დუმილის ფარდა, რომელიც პირველად მაშინ შეირხა, როცა გასული საუკუნის 30-იან წლებში გამოჩნდა ამბაკო ჭელიძის ირანული ლირიკის ქართული თარგმანები.

მანამდე ჩვენი წინაპრები მხოლოდ ეპიკური ტილოებით ყოფილან დაინტერესებულნი. უშუალოდ სპარსული ლირიკის თარგმნას კი სწორედ ამბაკო ჭელიძის მთარგმნელობითი მოღვაწეობით ჩაეყარა საფუძველი, სწორედ აქედან იღებს სათავეს ახალი ეტაპი ქართულ-სპარსულ ლიტერატურულ ურთიერთობათა ისტორიაში.

როგორც ცნობილია, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დაარსების პირველი დღიდანვე საქართველოში საფუძველი ჩაეყარა ირანისტიკას. აღსანიშნავია, რომ ქართველი ირანისტებისთვის სპარსული ლიტერატურის, კერძოდ, მისი კლასიკური ლირიკის თარგმნა თავიდანვე ღვიძლ საქმედ იქცა.

თუ ირანულიდან შემოსულ ეპიკურ ნაწარმოებებზე ასე თუ ისე ჩვენში არსებობს ჩამოყალიბებული აზრი, ამას ვერ ვიტყვით სპარსული კლასიკური ლირიკის ქარ-

თულ თარგმანებზე, რადგან იგი დღემდე ცალკე მონოგრაფიული კვლევის საგანი არ გამხდარა.

უშუალოდ სპარსული კლასკური ლირიკის თარგმანებთან ერთად, საგანგებო ყურადღება დავუთმეთ ლექსნარევ პროზას გადმოყოლილ სპარსულ ლირიკულ ფრაგმენტთა უნებლიე თარგმანებს, რომლებიც განსაკუთრებით „ქილილა და დამანას“ გადმოჰყვა თან. ნაშრომიც მათი განხილვით იწყება.

მასალა წარმოდგენილია თარგმანთა შესრულების ქრონოლოგიის მიხედვით.

სპარსული კლასიკური ლირიკის პირველი ქართული თარგმანები

სპარსულ ლირიკას არ დაუინტერესებია ჩვენი წინაპრები. უმშვენიერეს სპარსულ ყაზალებსა და რობაიებს შორის მათ გულგრილად ჩაუვლიათ.

მიზეზი ამისა ალბათ ქართული საერო ლიტერატურის თავისებურებებში უნდა ვეძიოთ.

ძველი ქართული მწერლობა არ არის მდიდარი ორიგინალური ლირიკული ნაწარმოებებით. აღორძინების ხანამდე „თამარიანი“ და „აბდულმესიანი“ თუ შეგვიძლია დავასახელოთ ავტორთა უშუალო განცდების და გრძნობების გამომხატველ ლირიკულ ნაწარმოებებად.

როგორც ჩანს, მკითხველთა დაკვეთა ნაკლები ყოფილა ამ ჟანრის მიმართ და, ჩვენი წინაპრები, რა თქმა უნდა, მას სხვა ერის ლიტერატურაში არ დაუწყებდნენ ძებნას. ამაში გარკვეული ბრალი, ალბათ, რუსთაველსაც მიუძღვის. მან ხომ ნამდვილი პოეტის სახელი ეპიკური ჟანრის მოშაირეს დუმკვიდრა.

უშუალოდ სპარსული ლირიკა მეოცე საუკუნემდე არ თარგმნილა, ამ ჟანრის მხოლოდ ერთი ნიმუშის თარგმანი ეკუთვნის ალექსანდრე ჭავჭავაძეს:

ჰე, თავო ჩემო, ამა სოფლის უწყი არა-რა,
მარად სიმდიდრის ხვეჭის ფიქრში
ფლუვი ხარ, მარა,
თან წარსატანად რაცხა ხამი გაქეს განწესებულ,
მისიც არ იცი დარწმუნებით, გხვდების თუ არა.
(ჭავჭავაძე 1940: 153).

რობაის ავტორის ვინაობა უცნობია. მთარგმნელი იცავს რობაის ფორმას, მისი გარითმვის წესს.

უცხოური ლირიკის თარგმნა ჩვენში XIX საუკუნიდან დაიწყო, მას მერე, რაც ქართულმა ლიტერატურამ გეზი რუსეთისა და ევროპული კულტურისკენ აიღო. მისი პირველი მთარგმნელები მხოლოდ ევროპულ პოეზიას აც-

ნობდნენ მკითხველს. ჩვენთვის საინტერესო სპარსული ლირიკის თარგმნას კი XX საუკუნის 30-იანი წლებიდან ეყრება საფუძველი. მაგრამ ქართველი მკითხველი ჯერ კიდევ აღორძინების ხანიდან ეზიარა ირანელ ლირიკოსთა პოეტურ ფრაგმენტებს, რომლებიც, უნებლიეთ, ჩუქურთმოვან პროზას გადმოჰყვა თან. ამ მხრივ უაღრესად საინტერესოა დიდაქტიკური ხასიათის ნაწარმოები „ქილილა და დამანა“, აგრეთვე გარკვეულ წილად იპყრობს ყურადღებას საგმირო-საფალავნი ჟანრის ნაწარმოები „ყარამანიანი“ და სხვა.

ჩვენამდე შემონახულა „ქილილა და დამანას“ სამი ქართული რედაქცია: 1. დავითისა და ანონიმების. 2. ვახტანგ VI-ისა და 3. სულხან-საბა ორბელიანის.

ქეთევან წამებულის მეუღლეს დავითს, შრომა ბოლომდე არ მიუყვანია, ნაწილი უთარგმნია მხოლოდ, ნაწილი კი ანონიმ მთარგმნელებს უთარგმნია. აღნიშნული თარგმანი არ მოსწონებია ვახტანგს და თვითონ უკისრია მისი თარგმნა. შემდეგ თავისი შრომა სულხან-საბა ორბელიანისთვის მიუცია „გასასჭალხავად“. ასე გაჩნდა „ქილილა და დამანას“ საბასეული ვერსია.

როგორც თარგმანებიდან ჩანს, ვახტანგს თავისი შრომა ორ ეტაპად გაუყია. პირველ ეტაპზე ორიგინალი გადმოუღია სიტყვასიტყვით, თუ არ მივიღებთ მხედველობაში მცირე სახის ტექსტობრივ შეცდომებს. მეორე ეტაპზე კი მის მხატერულ გაწყობას გულისხმობდა.

ვახტანგს უცდია ტექსტის ლიტერატურული დამუშავება, რაც თარგმანის ჩასწორებებიდან, გადაკეთებული ფრაზებიდან თუ აშიაზე მიწერილი ზოგიერთი პოეტური ნიმუშის პწკარედული თარგმანის მხატვრულად აღქერებიდან ჩანს. მაგრამ სახელმწიფო საქმეებით გართულ მეფეს ონანა მდივნისა და სულხან-საბა ორბელიანისათვის მიუნდვია ქართული თარგმანის საბოლოო მხატვრულად გამართვის საქმე. სულხან-საბამ კი დიდი შემოქმედებითი უნარის ძალით მოგვცა „ქილილა და დამანას“ ლიტერატურულად სრულყოფილი თარგმანი.

„ქილილა და დამანა“ ლექსნარევი პროზით არის დაწერილი. თხრობაში ჩართული ამა თუ იმ ირანელი

კლასიკოსის პოეტური ნაწყვეტი არაკის აზრის ნათლად და სხარტად გადმოცემას ემსახურება.

„ქილილა და დამანას“ ავტორს ეაეზ ქაშეფის (გარდ. 1504წ.) ლექსები ამოუკრებია სხვადასხვა ირანელ ლირიკოსთა ნაწარმოებებიდან. ამ გარემოებას პირველად ყურადღება მიაქცია მაგალი თოდუამ, რომელმაც მიაკვლია სახელგანთქმულ ირანელ პოეტთა (ნიზამი, რუმის, საადის, ჰაფეზის...) ლირიკის ნიმუშთა ფრაგმენტებს.

ამგვარად, სპარსული ლირიკის პირველი ქართული თარგმანების თვალსაზრისით, დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ვახტანგისეულ „ქილილა და დამანას“ და მის საბასეულ რედაქციას.

ვახტანგი სპარსულ ლექსს რთულ ფენომენად მიიჩნევს. სპარსული ლექსი ქართულად არ ითქმისო. ამიტომ ცდილობდა ზედმიწევნით ზუსტად გადმოეღო იგი და ქართული ენისთვის არაბუნებრივ ფრაზეოლოგიას თუ მეშველზმნიან ფორმებსაც კი არ მორიდებია.

ვახტანგს უცდია ზოგიერთი პწკარედის ლექსად გაწყობა და ზოგან აშიაზე მიუწერია მათი თარგმანი, რომლებიც საბას უცვლელად დაუტოვებია. ამ თარგმანებს საბას რედაქციაში „მეფის თქმულის“ სახელწოდებით, იშვიათად, მაგრამ მაინც შეხვდებით.

ამ მცირერიცხოვან ფრაგმენტებში ნათლად ჩანს ვახტანგის დამოკიდებულება სათარგმნი მასალისადმი. ის ცდილობს რაც შეიძლება ზუსტად ჩასწვდეს ლექსის აზრს და ამავე დროს პოეტურად გადმოსცეს იგი. შეიძლება ითქვას, ვახტანგი ხელმძღვანელობს ადეკვატური თარგმანის პრინციპით. მოვიყვანთ ერთ მაგალითს:

ვახტანგი:
სიმწყურეალის ნაღვლისაგან ციე ოხრას სწევს
მეტისმეტსა,
იტყვის, რა ვქენ, არ უქნია, არცა შმაგსა,
არცა რეტსა.

(ქილილა და დამანა: 253).

თარგმანის ენა ბუნებრივია, აზრი ნათლად არის გადმოცემული, იგრძნობა პოეტური კულტურა. თუ მას შინაარსობრივად შევადარებთ დედანს, დავრწმუნდებით, რომ იგი ზუსტად იმეორებს მას:

სიმწყურვალისა და ნაღვლისაგან ციე ოხერას ეწეოდა,
ის რაც მე ექენი, ვინ ჰქნა ქვეყანაზე.
(ქაშეფი 1341: 168).

ვახტანგმა მაინც „თაეი შეიზღუდა და სიტყვასიტყვითი თარგმანით დაკმაყოფილდა. უფრო მეტიც, ვახტანგი, ხშირად, განგებ გაურბოდა თავისი თარგმანის გამართვას სტილისა და ქართული სალიტერატურო ნორმების მიხედვით, ვინაიდან შიშობდა, ამით თარგმანის სიზუსტისათვის ზიანი არ მიეყენებინა. შემთხვეითი არ არის, რომ „ქილილა და დამანას“ თარგმანის ხელმეორედ შემოწმებისას ვახტანგმა კვლავ ამ თვალსაზრისით გაასწორა მთელი რიგი ადგილები განსაკუთრებით ლექსები და მოგვცა მათი მეცნიერული და არა მხატვრული თარგმანი“ (მეტრეველი 1959: 181).

აქვე გვინდა დავსძინოთ, რომ „ქილილა და დამანას“ ვახტანგისეული თარგმანი მასში ასახული მთარგმნელობითი ტენდენციების, სათარგმნი მასალისადმი მიდგომის, მეთოდის თვალსაზრისით მჭიდრო კავშირშია მის სამეცნიერო თარგმანებთან, რომლებიც იდენტური მთარგმნელობითი პრინციპით არის შესრულებული – ნათარგმნია ზუსტად, თითქმის პწკარედულად“ (აბულაძე 1990: 124).

ვახტანგის მიერ შესრულებული პწკარედი თარგმანის მხატვრულად დამუშავება გაცილებით ძნელი იყო საბასათვის, ვიდრე ორიგინალიდან მათი აუღერება, ვინაიდან, სიტყვასიტყვით თარგმანში, ხშირად, „სპარსული რთული და ხელოვნური სახეები დაშლილად და მხატვრულად სახედაკარგულად არის წარმოდგენილი, რის გამოც ჯერ მათი მხატვრული მთლიანობის აღქმაა რთული, ხოლო შემდეგ მათი გარდაქმნა“ (მეტრეველი 1959:1830). მიუხედავად ამისა, საბას გზა არ დაბნეულა პწკარედული თარგმანის ლაბირინთებში. დიდად განათლებულ მწიგნო-

ბარს შესაძლოა, ამ სამყაროს შესახებ ადრეულიც ჰქონდა გარკვეული წარმოდგენა, რაც უადვილებდა მას მუშაობას და უეჭველია, ხელიც მიუწვდებოდა მის ორიგინალზე.

საბა არ დაკმაყოფილებულა ლექსებითა და ცალკეული ადგილების გარითმვით, არამედ, როგორც ნამდვილ შემოქმედს, მთლიანად, ინდივიდუალური ხელწერით გარდაუქმნია იგი, რათა არ დარღვეულიყო ნაწარმოების მთლიანი ქსოვილი.

საბა ტექსტის მხატვრულად დამუშავებას შესდგომია ლექსიკური გადახარისხებისა და სტილურად გამართვის გზით. იგი თავის რედაქციაში ხშირად, ვახტანგისეული თარგმანის ცალკეულ სიტყვებს ცელის და გვთავაზობს მის სინონიმურ ვარიაციებს. მაგრამ „საბას ყველა სწორება ლექსიკის თვალზარისით იმას როდი ნიშნავს, თითქოს ვახტანგის სათანადო სიტყვა ან ფრაზა არ ვარგოდეს. საბას თავისი გემოვნება და სტილი აქვს და მით ხელმძღვანელობს“ (თოდუა 1975: 90).

საინტერესოა აგრეთვე, რომ საბა, ზოგჯერ, ვახტანგის მიერ უთარგმნელად დატოვებულ სპარსულ სიტყვებს ზუსტ ქართულ შესატყვისებს უსადაგებს:

ვახტანგი:
იმისი **ადლით** ქვეყანაზე მზე განათლდა,
ღამემ ქვეყნის მომტაცებელმა კალთა აიკეცა.
(ქილილა და დამანა: 308).

ორბელიანი:
მის **სამსჯაფროსა** ქვეყნისა მზე გამობრწყინდა ზეცითა,
ღამემა ბნელი კალთანი აკვართა ზე აწეცითა.
(ქილილა და დამანა 1962: 287).

სპარსული ლექსიკური ერთეული ذرع [ʿadel] – „სამართალი“ (ქაშფი 1341: 204) სწორად გადმოუღია საბას.

დიდი ლექსიკოგრაფი საბა გრძნობს სიტყვის ნიუანსს, ეძებს სინონიმებს, ქმნის „ქილილა და დამანას“ შესაფერის მხატვრულ-ესთეტიკურ ქსოვილს, მწიგნობრულ-არქაულ ელფერს აძლევს თარგმანს:

ვახტანგი:
უგულო კაცის თვალი რომ დაინახავს...
(ქილილა და დამანა: 195).

ორბელიანი:
გულღრუტა თვალი დაბნელდეს...
(ქილილა და დამანა 1962: 195).

ვახტანგი:
სანამდე მეცოდვილები, ეი, **ამხანაგო**...
(ქილილა და დამანა: 198).

ორბელიანი:
ვირემდის მაწყენ **მოყვასო**...
(ქილილა და დამანა 1962: 196).

არის შემთხვევები, როცა საბა უფრო ახლოს არის ორიგინალთან, ვიდრე ვახტანგი, რაც იმაზე მიგვანიშნებს, რომ საბამ იცოდა სპარსული ენა, ან ვინმეს მეშვეობით იხედებოდა დედანში, ან კიდევ სარგებლობდა დღემდე უცნობი ვახტანგისეული „ქილილა და დამანას" ვერსიით.

„ქილილა და დამანაზე" მუშაობისას, სტილის თვალსაზრისით, საბა სრულიად ახალ სამყაროში მოექცა. ზვიადი რიტორიკული მაღალფარდოვანი სტილი უცხო იყო საბასთვის. „ევროპაში მოგზაურობისა" და „სიბრძნის" ავტორს ალბათ საშინელების გრძნობას ჰგერიდა ყოველგვარი მრავალსიტყვაობა. არაფის არ ჰყვარებია შეკუმშული წინადადებანი, როგორც სულხან-საბას. მის ზოგიერთ იგავ-არაკსა და სენტენციებში სრულიად არ გვხვდება დამხმარე სიტყვები, თვით კავშირის ფორმაც (და)" (გაწერელია 1958: 46).

საბა გარკვეულწილად ხარკს უხდის სპარსული ენის ბუნებას და არ ცდილობს, მთლიანად, ქართული ენის ნორმებისთვის უცხო ელემენტების ნიველირებას, ოღონდ ეს ხდება ზომიერების ფარგლებში. იგი ამას ალწევს იმ შემთხვევაშიც კი, როცა იდიომურ, ფიგურალურ თქმებთან გვაქვს საქმე:

თუ ქეყანა გეჭიროს ხელიდამ წაგივიდეს,
ჯავრს ნუ სჭამ რომ არა არის რა.
(ქილილა და დამანა: 388).

ორბელიანი:
ქეყანა გქონდეს წაგერთვას, **მიგაჩნდეს**
ვითა ჩალანი.
(ქილილა და დამანა: 357).

ვახტანგი:
რა იქნება, რომ სიუხვით წყალობა მიყო,
ნასკვი შეკრული ჩემი საქმისა გამისხნა.
(ქილილა და დამანა: 353).

ორბელიანი:
რა იქნება, მომეხმარო, მოწყალეო, შემივედრო,
ამა ჭირსა მომარჩინო, გამიკეთო აეიეე დრო.
(ქილილა და დამანა 1962: 328).

საბა არ მისდევს მონურად დედანს. იგი ანგარიშს უწევს ქართველ მკითხველს, სადაც საჭიროება მოითხოვს აქართულებს სპარსულ რეალიებს:

ვახტანგი:
ძაფი რომ ცალტოლია, ერთი დედაბერი
მალე გასწყვეტს,
და რა ოთხად შეიგრიხება, მის გაწყვეტაზე
დაღონდება **ზაალი.**
(ქილილა და დამანა: 368).

ორბელიანი:
ცალწვერს მკედსა დედაბერი სწრაფად გასწყვეტს
უსუსური,
რა ოთხკეცად შეაგრიხო, **გმირი** დაშვრეს
ძალთა მსური.
(ქილილა და დამანა 1962: 365).

ვახტანგი:
იმის **როსტომის** სახე უწყალო **ზაალის** ხელშია,
იმის **ბეჟანის** შეჭირვება ორმოს ძირშია.
(ქილილა და დამანა: 368).

ორბელიანი:
სოფელი ესე ბებერი უწყალოდ მუსრავს გმირებსა,
კელა **ბუმბერაზთა** ჩააგდებს ჭირის ორმოსა
რიგებსა.
(ქილილა და დამანა 1962: 365).

როსტომი, ზაალი და **ბეჟანი** ირანის მითოლოგიური გმირები არიან. მათი სახელები ყოველი ირანელისთვის მახლობელია. თუმცა მთლად უცხონი არც ჩვენთვის არიან ისინი... ქართველი მკითხველისათვის აზრი რომ ნათელი ყოფილიყო, საბამ სამიეე სახელი გმირებთან და ბუმბერაზებთან გააიგივა, ისეეე როგორც ეს ირანელთა წარმოდგენაშია. ამრიგად, მივიღეთ ლირიკული ფრაგმენტის შემოქმედებითად გარდაქმნილი აზრობრივად ზუსტი თარგმანები.

„ქილილა და დამანას" თხრობაში ჩართული ლექსები ამა თუ იმ არაკში გატარებული აზრის ნათლად და აფორისტულად გამოთქმას ემსახურება. საბას ნათარგმნი ლირიკული ნაწყვეტებიც ყოველთვის ორგანულ კავშირშია არაკებთან და მათი იდეური არსიდან გამომდინარეობს. ამიტომ, ზოგჯერ, საბა თავისებურად ავრცობს ან ამოკლებს პწკარედებს. შეიძლება მკითხველმა იფიქროს თუ ორიგინალში საკმარისი იყო გარკვეული რაოდენობა ტაეპებისა, მთარგმნელს რად დასჭირდა მისი განვრცობა ან შემოკლებაო. მოგეხსენებათ, რომ საბა, ამ შემთხვევაში, ხიდია ორ სრულიად განსხვავებულ სამყაროს – მუსლიმურსა და ქრისტიანულს შორის. ესა თუ ის ამბავი, რაც ერთისთვის გასაგებია, მეორისთვის შეიძლება მოითხოვდეს ზოგიერთი დეტალის განვრცობას და განმარტებას, ან პირიქით. ამას უნდა დაემატოს ისიც, რომ ზოგიერთი თემა ძალზე ეხმიანებოდა საბას პირად განცდებს, რაც მთარგმნელის ინდივიდუალობის დაღს ასვამდა თარ-

გმანს. „საბას თარგმანში ეს ლექსები „ანვარე სოჰაილის“ შინაარსთან ერთადაა მოხარშული, მასაა დაახლოებული. ამდენად მოტანილ ციტატებს კი არ გვანან, არამედ, უმეტესად, პროზით გამოხატული შინაარსის დამადასტურებლად, მის გასაგრძელებლად შეთხზულ ლექსს გვაგონებენ“ (თოდუა 1962: 103). სწორედ ამან ათქმევინა, ალბათ, ლევან მენაბდეს, რომ „მისი ლექსი დედანთან შედარებით უფრო ღრმა შინაარსიანიაო“ (მენაბდე 1958: 148).

ამიტომ ტაეპობრიეი შეუსაბამობით საბა კი არ შორდება, არამედ უფრო ღრმად სწვდება დედანს:

ვახტანგი:
იმ ჭირს, წამალი რომ არა აქეს, შურია.
შურის რიგი დევისა და მგლის საქმეა.
(ქილილა და დამანა: 286).

ორბელიანი:
უკურნებელი სენია შური თუ კაცსა ეცისა,
ეშმათ წესია, ქაჯისა, საქმე მძვინვარე მხეცისა.
თქმულა: მეშურნე მტერია ქვეყანისა და ზეცისა,
თვისსავე სულსა უწყალოდ მოჰკლავს
და ქვე დაეცისა.
(ქილილა და დამანა 1962: 282).

ლექსიკოგრაფი საბა, რომელიც თავის „სიტყვის კონაში“ ასე განმარტავს შურს: „შური არს მწუხარებაი სხვასა კეთილსა ზედა“, გასაკვირი არ არის, ამ შემთხვევაში, ორ ტაეპში ვერ ჩატეულიყო.

„ქილილა და დამანაში“ ჩართული ლექსები უაღრესად აფორისტულია. „განზოგადოებისა და აფორისტულობისკენ მიდრეკილება სულხან-საბა ორბელიანის ტექსტებს საერთოდ ახასიათებს“ (ბარამიძე 1959: 112). მართლაც, საბას პოეტური სტრიქონები ნატიფი და ფრთიანია.

ვახტანგი:
რა არ იქნას საქმე ჭკუით, ხელობით შეეცადე.
(ქილილა და დმანა: 220).

ორბელიანი:
რაცა ჭკუითა არ იქნას, შმაგობით გარიგდებისა. (ქილილა და დამანა: 217).

ვახტანგი:
იცოდე, სახელოვანი კაცი მიდღეში არ მოკვდება,
მკვდარი ის არის, რომ კარგი სახელი არ წაიღო.
(ქილილა და დამანა: 217).

ორბელიანი:
კაცი სახელის მძებნელი არ მოკვდეს უკუნისამდე,
სახელგმობილი მკვდარია უმალვეს
სიტყვის თქმისამდე.
(ქილილა და დამანა 1962: 360).

ზოგჯერ საბას აფორისტული ერთიანი სტრიქონებიდან ხალხური სურნელებაც იფრქვევა:

ღაწვი იაგუნდს უგვანდა, სახე –
წყალს ჩამდინარესა,
პირი – მთვარესა გავსილსა,
სრულ ამშვენებდა არესა.
(ქილილა და დამანა 1962: 300).

რაოდენ სადა, ნატიფი და ჰაეროვანია ეს ლირიკული ფრაგმენტი, მაგრამ „ქილილა და დამანას“ მთარგმნელი არ შეიძლება ასე გაჰყოლოდა ბოლომდე ტექსტს. მას ორიგინალის მაღალფარდოვანი, ღვარჭნილი სტილისთვის თავისებური ანგარიში უნდა გაეწია. შეიძლება სწორედ ეს გახდა მიზეზი იმისა, რომ ზოგიერთი მკვლევარი (ი. ოქრომჭედლიშვილი, ე. გაბესკირია) „ქილილა და დამანას“ პოეტური ნაწილებისადმი კრიტიკულ დამოკიდებულებას იჩენენ.

საბა ინდივიდუალური შტრიხებითაც ავსებს თარგმანს. ის განწყობა, რომელიც გულზე ხვდება მთარგმნელს, იძულებულს ხდის მას თავისი ტკივილიც ჩააქსოეოს შიგ. „ქილილა და დამანაში“ შეხვდებით ასეთ გამოთ-

ქმებს: „მაცდურმან სოფელმან“, „სოფელს ეს შეემგვანება“, „მუხთალმა სოფელმან“ და სხვ. მაშინ, როცა არც პწკარედსა და არც დედანში მსგავსი რამ ნახსენები არ არის.

ვახტანგი:
ვინ არის, რომ მაქცმა და **მაცდურმა** გზიდამ არ
გამოიყვანოს,
ვინ არის, რომ მატყუერის ჯამისგან
უეცრად არ დალია ქვეყანა.“
(ქილილა და დამანა: 218).

ორბელიანი:
ამა მაცდურმა **სოფელმან** გზა არ წაურყენას
ვინ არი,
სიცრუის თასის ღვინის სმით
რომე არ შექმნა მძინარი.
(ქილილა და დამანა 1962: 262).

ვახტანგი:
ეჰა, გულო, ერთხანს სიახლოეის მაზა იჭაშნიკე.
ახლა გაყრის ჭირი უნდა ნახო.
(ქილილა და დამანა: 201).

ორბელიანი:
ჰე, გულო, ერთხანს სიახლის მოსძოე გემოვანება,
აწ გაყრის ჭირსა დასჯერდე,
სოფელს ეს შეემგვანება.
(ქილილა და დმანა 1962: 198).

პოეტური გამომხატველობითი ფორმების მხრივ საბას თარგმანები მეტად მრავალფეროვანია. არ დარჩენილა არც ერთი სალექსო ფორმა და საზომი, რომელიც მას არ გამოეყენებინოს. უფრო მეტიც, ის ნოვატორადაც კი გვევლინება ამ მხრივ. შეიძლება ითქვას, „ქილილა და

დამანა“ „ქართული პოეტური საზომების კრებულსაც კი წარმოადგენს“ (გაწერელია 1958: 40). აქვე აღვნიშნავთ, რომ ხშირ შემთხვევაში საბა ფორმის თვალსაზრისით ანგარიშს არ უწევს სპარსულ ლექსს. მთარგმნელს შეეძლო დაეცვა დედნის მიხედვით რითმათა განლაგების წესი, გადმოეტანა რედიფიანი რითმები, მაგრამ როგორც ჩანს, საბა გარეგნული პოეტური ეფექტებით ნაკლებად მოხიბლულა.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ საბა სიტყვასიტყვით არ მისდევს დედანს და არ ახდენს მის კალკირებას, არამედ შემოქმედებითად გარდაქმნის მას. იგი ცდილობს შექმნას დედნის შესატყვისი თარგმანი. „გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ „ქილილა და დამანას“ ქართული ლექსები ღირსეულად უსწორებს თვალს სპარსულ დედანს, ზოგჯერ ქართული სპარსულზე უკეთესია“ (ბარამიძე 1959: 17).

სულხან-საბა ორბელიანთან ერთად ვახტანგს „ქილილა და დამანას“ ლექსითი ნაწილების თარგმნა, მხატვრულად დამუშავება ონანა მდივნისთვის მიუნდვია. ჩანს, იგი როგორც პოეტი, გარკვეული ავტორიტეტითაც სარგებლობდა ვახტანგის თანამედროვეთა შორის. დავით გურამიშვილი მას რუსთველის ბანის მთქმელთა სიაში ჩარიცხავს. ონანას ეკუთვნის მრავალი ანბანთქება და სატრფიალო ხასიათის პოემა „ბარამიანი“ („ბარამგულიჯანიანი“).

ონანა საბასთან შედარებით შეზღუდულ ნებას იჩენს. იგი კვალში მისდევს ვახტანგის პწკარედს, როგორც შინაარსობრივად, ისე ტაეპობრივად. უადგილო არ იქნება გავიხსენოთ ონანას ანდერძიდან შემდეგი სიტყვები: „თაყად რა ძნელად გადმოსაღებნი და გასიბრძნებულნი იგავნი გასარკვევნი სიბრძნენი იყო და მერე სპარსულის ლექსების ხმები და მრავალგვარად შეწყობილი შაირნი ქართულის ენით დაგვარიანებული სიტყვა არ მომიყიდდა და ჩვენის ლექსის განწყობა და სიკეთე ბევრი დააკლდებოდა და არც სპარსულის ლექსის რიგი ვიცოდი. ამას მეტი ვერა მოვიყვანე რა და ვერცა პატრონისა ჩვენისა ბრძანებას უარეჰყავ“ (ბრეგაძე 1965: 12).

მკითხველი აუცილებლად იგრძნობს იმ ჭეშმარიტებას, რომ ამ სიტყვების ავტორი დიდი მოკრძალებით უყურებს სპარსულ ლექსს და თავის გემოზე ვერ მოექცევა მას. მართლაც, ონანა სულხან-საბასთან შედარებით, ზოგჯერ ზედმეტ მონურობასაც კი იჩენს დედანთან დამოკიდებულებაში.

ონანას მხოლოდ რუსთველური შაირით გაუწყვია ლექსები და ტაეპობრივადაც, გამონაკლისის გარდა, შეთანხმებულა ვახტანგის პწკარედულ თარგმანთან.

სანიმუშოდ მოვიყვანთ ონანას თარგმანს, ვახტანგისა და საბას თარგმანებთან ერთად:

ვახტანგი:
მბრუნავ ცასა ამის მეტი სხვა საქმე აქვს არაფერი:
ორნი ტკბილნი მოყვარენი რომ გაგვყაროს
შესაფერი.
(ქილილა და დამანა: 39).

ორბელიანი:
მბრუნავთა ცათა წესია ცდა გაყრად სიყვარულისა,
ლხინს მოაშოროს, ჭირს მისცეს
მოხმა საქმისა ძნელისა.
(ქილილა და დამანა 1962: 362).

ონანა:
ამაზე ბრუნავს მბრუნავი, სხვა რა აქვს
რამცა გებული,
რომ შექმნას ორი მოყვარე გაყრილი, გათვისებული.
(ბრეგაძე 1965: 36).

როგორც მაგალი თოდუა შენიშნავს, „ქილილა და დამანა“ „ორიგინალში ზოგჯერ ლექსით ციტატებს რითმა არა აქვს. ეს ხდება მაშინ, როცა ქაშეფის ციტირებული აქვს ღაზელის ფორმით გაწყობილი ლექსის ერთმანეთთან გაურითმავი ორი სტრიქონი. საბას გაურითმავი

ლექსი ვერ წარმოუდგენია, ასევეა ონანაც. პროზაში ჩართული ლექსი მისთვის უამისოდაც არსებული ლექსის ნაწილი კი არ არის, არამედ დამოუკიდებელი ლექსია (შეიძლება მან არც იცოდა, რომ ისინი ციტატებია)" (ქილილა და დამანა 1975: 114). ამიტომ, როგორც საბა, ისე ონანაც, ყოველთვის ცდილობენ ამა თუ იმ ფრაგმენტს, რა შეიძლება, დასრულებული ლექსის სახე მისცენ.

ონანას გარკვეული ნაწილი უთარგმნია მხოლოდ ლექსების ნაწყვეტებისა, მათ ჩვენთვის დღეს უფრო ისტორიულ-ფილოლოგიური მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე მხატვრული ღირებულება.

პროზაში ჩართული ლირიკული ნაწყვეტებისა და პოეტური ფრაგმენტების თვალსაზრისით საინტერესო სურათს ქმნის საგმირო-საფალავნო სახის ნაწარმოები „ყარამანიანი".

უცხო დამპყრობთაგან თავმობეზრებული ქართველი ხალხი ფანტასტიკურ, საგმირო საფალავნო ნაწარმოებებში ეძებდა თავის ეროვნულ გმირს. აბუ თაჰერ მუჰამედ ბენ თარსუსის „ყარამანიანი" ქართულად უთარგმნია ერეკლე მეფის სიძესა და სარდალს დავით ორბელიანს (1716-1795). ნაწარმოების ენა სადა და ნათელია. სწორედ ამან განაპირობა ის, რომ „მთარგმნელს კარგად გაუგია ტექსტი და სწორად გადმოაქვს იგი" (ყარამანიანი 1965: 8).

1965 წელს ალ. გვახარიამ და ს. ცაიშვილმა მეცნიერულად დაამუშავეს და გადმოსცეს „ყარამანიანის" ქართული თარგმანი. როგორც გამომცემლები აღნიშნავენ, მათ თხრობაში ჩართული სპარსული ლექსების გარეშე დაბეჭდეს თხზულება. ეს გასაგებიცაა, ქართულ ხელნაწერებში ხშირად უთარგმნელად, დამახინჯებული ტრანსლიტერაციით გადმოსული სპარსული თუ ზოგჯერ თურქული ლექსები არაფითარ სარგებლობას არ მოუტანდა ქართულ თარგმანს.

რამდენადაც საქმე გვქონდა კლასიკური სპარსული ლირიკის პირველ ქართულ თარგმანებთან, ჩვენთვის მნიშვნელობა ენიჭებოდა ხელნაწერებში მათ გაცნობას. ამიტომ შეეამოწმეთ ყველა მნიშვნელოვანი ხელნაწერი „ყარამანიანისა" რომელიც კი დაცული იყო საქართვე-

ლოს მეცნიერებათა აკადემიის აკად. კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში, სადაც 75-მდე ლექსი თუ ლირიკული ნაწყვეტი შეგვხვდა. აქედან 40 ლექსი ორიგინალის გარეშეა წარმოდგენილი, სამს თან ახლავს დედანი, დანარჩენი კი სპარსულად და რამდენიმე თურქულად, ქართული ტრანსლიტერაციით არის გადმოსული. ხშირ შემთხვევაში თარგმანებისთვის ადგილია დატოვებული. ეს ლექსები ანონიმ ირანელ ლირიკოსთა ნაწარმოებებიდან არის ამოკრებილი. მაგალითად, ერთგან შეგვხვდა ერთი ბეითი ჰაფეზის ყაზალიდან. აი, ისიც:

ბადე საღი მეიბაღი ქიდერ ჯანათ ნახა იაფთ
ქინარი აბი რუქნაბადე გულგეშტი მუსალარა.
(ყარამანიანი 1965: 95,5).

بده ساقی می باقی که در جنت نخواهی یافت
کنار آب رکناباد و گلگشت مصلا را

[bedeh sâqi mey-e bâqi ke dar jenat naxâhi yâft
kenâr-e ab-e roknâbâd o golgašt-e mosalârâ].
(ჰაფეზი 1375).

მერიქიფეე, მომეცი მარადიულობის ღვინო,
რადგან სამოთხეში არ იქნება
მდინარე რუქნაბადის ნაპირები და
მოსალას წალკოტი.

ეს ბეითი თარგმნილი არ არის. როგორც სხვა მრავლისთვის, მისთვის დატოვებულია ადგილი.

როგორც აღვნიშნეთ „ყარამანიანის“ ხელნაწერებში მხოლოდ სამ ადგილას გვხვდება თარგმანი დედნითურთ. აქედან ერთის ტრანსლიტერაცია ისეა დამახინჯებული, რომ მისი წაკითხვა ვერ შევძელით. შესაძლებლობა მოგვეცა მხოლოდ ორი თარგმანი შეგვედარებინა ორიგინალთან, რათა, ასე თუ ისე, ზოგადი წარმოდგენა შეგვექმნოდა დანარჩენ თარგმანებზე. აი, ერთი მათგანი:

დარ ომად საღი ბა შიშაი მეი
ჩი ფანუს ხიალი შამ დარ ვეი
ბია საყი ქე ნოერუზ ას ნოერუზ
ბედე ჯამი ქე ემრუზ ასთ ემრუზ.
(ყარამანიანი: H 1165 :17).

პწკარედი თარგმანი:
მეღვინე მოვა ჭიქა ღვინით.
რა ფანოსია, რომ ანათებს?
მოდი, მეღვინეე, ახალი წელია,
ჯამი მომართვი, რომ დღეს არის დღეს (ახალი წელი).

დაეით ორბელიანი:
მეღვინე მოვა შვენებით, მინა სავსე აქვს ღვინითა,
ანათებს ფანოსივითა, ამა ნადიმსა ლხინითა.
მოდი, მეღვინეე, საჩქაროდ, ახალი წელიწადია,
სავსე ფიალა მომართვი, დღეს უცხო ლხინი მწადია.
(ყარამანიანი: 35).

როგორც ვხედავთ, მთარგმნელს პოეტურად გადმოუღია დედანი. იგი ზუსტად იმეორებს მას, როგორც შინაარსობრივად, ისე მხატერულად. შეუნარჩუნებია ლექსისთვის მესნევის ფორმა და რუსთველური შაირით გაუწყვია იგი. მთარგმნელს კარგად აქვს დაჭერილი საზეიმო, საახალწლო განწყობილება. ის ცდილობს რაც შეიძლება მეტად გადამდები იყოს იგი მკითხველისთვის და დედანში მოქცეულ ემოციურ მუხტს ახალ სადინარს უხსნის. მაგალითად, ამ მიზნით არის გაჩენილი პირველ სტრიქონში სიტყვა **შვენებით**, რითაც მთარგმნელი უფრო ნათლად წარმოგვიჩენს ლექსის ლირიკულ გმირს. ხოლო მეორე სტრიქონში სიტყვა **ნადიმის** შეტანით ზოგადის კონკრეტიზაციას ახდენს მთარგმნელი და ამით მკითხველს რეალური დროსტარების სურათს წარმოუდგენს. მესამე სტრიქონში განცდას ამძაფრებს ასევე მთარგმნელისეული

ჩარევა – საჩქაროდ. მთლიანად ლექსი პოეტურად ორგანიზებულია, როგორც გარეგანი, ისე შინაგანი რითმებით.

მეორე ნიმუში:

დუზდიკ ნაიმრა ბიდუზე
აზ ქაბეი ქილიმრა ბიდუზე
დარ მეჩეთ აგარ ოფთად მაყზეშ
რაჰმან რაჰიმ ბიდუზე.

(ყარამანიანი: S 2840).

აქვე შევნიშნავთ, რომ მესამე ტაეპი ორად უნდა გაიყოს – მაყზეშ რაჰმან რაჰიმ ბიდუზე – ცალკე ტაეპი უნდა იყოს.

პწკარედი თარგმანი:
ქურდია (ისეთი), რომ მძინარეს მოიპარავს,
ქააბიდან სალოცავ ხალიჩას მოიპარავს, მეჩეთში
თუ შევა, მისი ტვინი რაჰმან რაჰიმს
(ლოცვას) მოიპარავს.

დავით ორბელიანი:
მპარავი იყო ისეთი ყოველ გრძნეულთა დარევდა,
თუ ქაბას მივა, სალოცავს ფარდაგსა მოიპარევდა.
ერთხელ მეჩეთში შესვლითა ყურანსა
გარდასცვალებდა.

ეს ფრაგმენტი „ყარამანიანის“ ზოგ ხელნაწერში უფრო ვრცლად არის წარმოდგენილი, მაგრამ მას ორიგინალი არ ახლავს.

მთარგმნელი აქაც აზრობრივად ზუსტად იმეორებს დედანს. ორიგინალის მსგავსად თარგმანში პოეტური სიძლიერით არის დახატული ქურდის სახე, რომელსაც შეუძლია უკადრებელიც კი იკადროს...

დანარჩენ ლირიკულ ნაწყვეტებს დედანი არ ახლავს. ქართული ჟღერადობის თვალსაზრისით თუ ვიმსჯელებთ, დავით ორბელიანის სახით ინაკვეთება პორტრეტი მთარგმნელისა, რომელიც კარგად ფლობს ქართულ სიტყვას

და ლექსის წერის ტექნიკას. ხოლო ამ ორი ფრაგმენტის დედანთა შედარება შესაძლებლობას გვაძლევს განვაცხადოთ, რომ იგი მეტად ფაქიზად ეპყრობა დედნის აზრობრივ-შინაარსობრივ მხარეს.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ მთარგმნელი სალექსო ფორმებიდან მხოლოდ რუსთველურ შაირს მიმართავს.

პროზაში ჩართული ლირიკული ნაწყვეტების მხრივ საყურადღებოა აგრეთვე საზღაპრო ეპოსი „ვარშაყიანი“ და საგმირო საფალავნო ხასიათის თხზულება „სირინოზიანი“.

„ვარშაყიანის“ შესახებ ზუსტი ლიტერატურული ცნობები არ მოგვეპოვება. ამ ნაწარმოების პირველი კარის გამომცემელს თუ დავუჯერებთ, XVIII ს. ერთ-ერთ კატალოგში დაცული ცნობის თანახმად, აღნიშნული ძეგლი ვინმე ტუსიშვილის მიერ იყო ქართულად თარგმნილი მეცამეტე საუკუნეში. კ. კეკელიძის დაკვირვებით კი ამ თხზულებაში აღრეულია ერთმანეთში ძველი და ახალი ქართულის სალიტერატურო ნორმები, რაც იმას გვიდასტურებს, რომ ტექსტი დროდადრო განიცდიდა ცელილებებს „ვარშაყიანში“ სულ 24 ჯერ გეხდება ლექსი. 22 ადგილას კი ლექსისთვის ადგილია დატოვებული. ერთგან გეხვდება ერთი ტაეპი თურქულ ენაზე, ქართული ტრანსლიტერაციით, თუ ვირწმუნებთ იმას, რომ „ვარშაყიანი“ სპარსულიდან არის თარგმნილი. მაშინ, ამჯერადაც, მასში გაბნეული ლექსთა ფრაგმენტების სახით სპარსული ლირიკის პირველ ქართულ თარგმანებთან გვაქვს საქმე. ამ ფრაგმენტთა უმრავლესობა-ოთხსტრიქონიანი სტროფებისგან შედგება. ნაწილი კი ორსტრიქონიანია. ლექსები, მსგავსად „ყარამანიანისა“, აქაც თარგმნილია რუსთველური შაირით. მხოლოდ ერთგან გეხვდება ჩახრუხაული. ერთგან კიდევ დატოვებულია ადგილი ჩახრუხაულისთვის. მთარგმნელი ზოგან შიდა რითმებსაც მიმართავს. იგრძნობა რუსთველის გავლენა. სტროფები დასათაურებულია სალექსო ფორმების სახელწოდებებით – **შაირი, ლექსი, ჩახრუხაული, ტაეპი.**

ასევე ლექსნარევი პროზით არის დაწერილი „სირინოზიანი“. ეს ნაწარმოები, ჯერჯერობით სხვა ენაზე არ

არის ცნობილი. მისი პირველი მკვლევარის ივერიშვილის აზრით, იგი სპარსულიდან არის გადმოთარგმნილი. ამ აზრს ემხრობა ალ. ხახანაშვილიც. კ. კეკელიძეს დამაჯერებლად არ მიაჩნია ივერიშვილის მოსაზრება და რომ ამ თხზულებაში სპარსიზმებთან – პირთა საკუთარ თუ გეოგრაფიულ სახელებთან ერთად, ყურადღებას იქცევს ბერძნიზმები, რუსიზმები და ქართულიზმებიც, ნაწარმოები შეთხზული თუ არა, გადმოკეთებული უნდა იყოს მე-18 საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედშიც [კეკელიძე 1951; 353].

„სირინოზიანში“ 39 ადგილას გვხვდება ლექსი, სტროფები, რამდენიმეს გარდა ოთხსტრიქონიანია. განსხვავებით „ვარშაყიანისგან,“ აქ ლექსისთვის ადგილი არსად არის დატოვებული. სალექსო ზომაც ყველგან ერთია – თექვსმეტმარცვლიანი რუსთველური შაირი. ეს ლექსები მხატვრულობის თვალსაზრისით დიდად არ განსხვავდებიან „ვარშაყიანის“ პოეტური ფრაგმენტებისგან.

„ყარამანიანი“, „ვარშაყიანის“ და „სირინოზიანის“ მთარგმნელები რუსთველის მიმდევრები არიან. მათი პოეტური მეტყველება სადაა და ნათელი. მათ გამომუშავებული აქვთ თარგმანის გარკვეული კულტურა. ისინი არ ეჭცევიან უცხო ტექსტის ტყეობაში. არსად დედნის კალკირების კვალი არ ჩანს.

როდესაც სპარსული ლირიკის პირველ ქართულ თარგმანებზე ვსაუბრობთ, არ შემიძლია ყურადღების გარეშე დაეტოვოთ ის ლირიკული ნაწყვეტები, რომელიც საადი შირაზელის „გოლესთანის“ რვა კარის ალ. სარაჯიშვილისეულ ქართულ თარგმანს გადმოჰყვა თან. ისინი დაბეჭდილია ჟურნალ „ფასკუნჯში“ 1904 წელს. მთარგმნელი წინასიტყვაობაში წერს: „შვიდი პირველი კარი შეიცავს არაკებს (ჰექაიათებს), რომელსაც შიგ უხვად ჩართული აქვთ სხვადასხვა წყობის ლექსები: შაირი, ბაიათი, ყათა, მესნევი და სხვა. თუმცა დიდად სასურველი იყო სრულის „გულისტანის“ გადმოთარგმნა, მაგრამ ამისათვის ღონე და ცოდნა არ შემწევდა და ამიტომ შეძლებისდაგვარად, ვიკმარე წარმომედგინა მკითხველისათვის რეა ნიმუში, – თითო კარიდან ერთი, – შეიხ საადის უკვდავი თხზულებიდან.

ჩემს ვალად ვრაცხ გულითადი მადლობა ეუძღვნა პატ. ბ. ალ. იოსებისძეს ქიშმიშოვს, რომელმაც არ დაიშურა თავის დრო და შრომა ჩემთა საშველად და სპარსულის ზედმიწევნით ცოდნით გამიადვილა ქვემორე მოყვანილი ნაწყვეტის თარგმნა“ (სარაჯიშვილი 1904: 12).

როგორც ვხედავთ, ალ. სარაჯიშვილს „გოლესთანის“ თარგმანში სხვა დახმარებია. იგი, ძირითადად, ორიგინალს ეყრდნობა, ამავე დროს, როგორც დამხმარე წყაროს, მიმართავს ი. ხოლმოგოროევის მიერ შესრულებულ „გოლესთანის“ რუსულ თარგმანს.

დედანთან მიმართებით თარგმანი კეთილსინდისიერად არის შესრულებული. ლექსები ყველგან უკლებლივ და ზუსტად არის გადმოცემული. ვახტანგისეულ „ქილილა და დამანას“ პწკარედული თარგმანებისაგან განსხვავებით, შინაარსობრივ სიზუსტესთან ერთად დაცულია ქართული ენის ბუნებრიობა, მისი სინტაქსური წყობა, სალიტერატურო ნორმები. იგი გვაძლევს ლექსების გამართულ პროზაულ თარგმანს. ლექსის პროზად გადმოღება კი უცხო არ იყო ჩვენთვის. სწორედ ლექსიდან პროზად ითარგმნა პირველად ფახრ ედ-დინ გორგანელის სპარსული „ვეის ო რამინი“ ქართულად. თუმცა ამ თარგმანებს „ვისრამიანისგან“ განსხვავებით მხატვრულობის პრეტენზია არ გააჩნიათ. მოვიყვანოთ ერთი მაგალითი:

„მე ის როდი ვარ, ბრძოლის დღეს რომ მტერს
ზურგი ვაჩვენო.
მე ის ვარ, ვინც სისხლსა და მტვერს შუა ჩანს.
ვინც საომრად მიდის, თავის სისხლს იმეტებს,
ვინც ილტვის, ლაშქრის სისხლს იმეტებს.“
(საადი 1904: 37).

პწკარედი
მე ის არა ვარ, რომ ბრძოლის დროს
ნახო ჩემი ზურგი,
მე ის ვარ, სისხლსა და მტვერში ნახავ ვის თავსაც.
ის, ვინც საომრად მიდის, თავის სისხლს ეთამაშება.

ვინც ბრძოლიდან გაიქცეცა – ლაშქრის სისხლს. (საადი 1959: 37).

როგორც ეხედავთ ალ. სარაჯიშვილის თარგმანი შინაარსობრივად სიტყვასიტყვით მისდევს დედანს.

1948 წელს გამოვიდა „გოლესთანის" სრული თარგმანი, შესრულებული ამბაკო ჭელიძის მიერ. დაინტერესებული პირი ადვილად შეამჩნევს, რომ მასში ჩართული ლექსთა თარგმანები, მხატვრულობის თვალსაზრისით, განსხვავდება ამბაკო ჭელიძის სპარსული ლირიკის სხვა თარგმანებისგან. ამის მიზეზს „გოლესთანის" შესავალ ნაწილში იპოვის მკითხველი, სადაც დავით კობიძე წერს: "მკითხველმა მინდა იცოდეს, რომ რედაქტორებმა დიდი შრომა გასწიეს, შეიძლება ითქვას, არანაკლები მთარგმნელზე, რომ სარედაქციო წარმოდგენილი ტექსტის დაბეჭდვა შესაძლებელი გამხდარიყო. სასიამოვნო მოვალეობად მიმაჩნია აღვნიშნო, რომ ამ გამოცემის თანაავტორს, პოეტ დავით გაჩეჩილაძეს არ დაუტოვებია არც ერთი ლექსი, არა თუ ლექსი, არამედ ლექსის არც ერთი სტრიქონიც კი, რომ მასში რაიმე სახის ცვლილება არ შეეტანოს. უმრავლეს შემთხვევაში ის იძულებული ხდებოდა ხელახლა გაელექსა მთარგმნელის მიერ ერთხელაც გალექსილი ადგილები" (კობიძე 1948: 31).

თარგმანებს მართლა ეტყობა გამოცდილი რედაქტორისა და შემოქმედის ხელი. ლექსები პოეტურად მოწესრიგებულია. ფორმისა და საზომთა მონაცვლეობას მრავალფეროვნება შეაქვს მათში. რედაქტორი თარგმანთა ლიტერატურული გამართვით კმაყოფილდება. ეს აზრობრივად დატვირთული ლექსები, თარგმანებში, მართალია, არა ორიგინალისეული სიძლიერით, მაგრამ მხატვრულად მაინც ჟღერენ და გარკვეულ ზემოქმედებას ახდენენ მკითხველზე. სანიმუშოდ მოვიყვანთ სწორედ იმ ლექსს, რომელიც ალ. სარაჯიშვილს თარგმანებზე მსჯელობისას მოვიხმეთ:

მე იგი არ ვარ, მტერს ბრძოლის დრო
ზურგი ვაჩვენო,

მტერიან სისხლს ნახავთ ძირს დაგდებულ
მეგობრის თავთან.
ვინც ომში მიდის, ის თავის სისხლს ეთამაშება,
ბრძოლის ველიდან ვინაც გარბის –
სისხლს მეომართა.

ეფიქრობთ, ორიგინალთან აზრობრივი მიმართების თვალსაზრისით, ალ. სარაჯიშვილის პწკარედსა და ა. ჭელიძის მხატვრულ თარგმანს შორის დიდ სხვაობას ვერ იპოვის მკითხველი.

ძირითადად ამ დონეზეა შესრულებული „გოლესთანში“ ჩართული ლექსების ამბაკო ჭელიძისეული თარგმანები.

ამგვარად, ვახტანგ VI, სულხან-საბა ორბელიანი, ონანა მდივანი, დავით ორბელიანი სპარსული კლასიკური ლირიკის პირველი უნებლიეთ მთარგმნელები არიან. შემდეგ მათ მოსდევს ალ. სარაჯიშვილი. ასევე უნებლიეთ გადმოჰყვა „გოლესთანის“ ა. ჭელიძისეულ თარგმანებს სპარსული ლირიკის ნიმუშები.

ლექსების მხატვრული დამუშავების თვალსაზრისით, სულხან-საბა ორბელიანი ცალკე დგას შარავანდედმოსილი, რომელმაც, თუმცა უნებლიეთ, პირველად დააწაფა ქართველი მკითხველი კლასიკური სპარსული ლირიკის ნიმუშებსა და შეაგრძნობინა მისი გემო.

უშუალოდ სპარსული ლირიკის თარგმნას კი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მე-20 საუკუნის ოციანი წლებიდან ეყრება საფუძველი.

* * *

„პირდაპირ საოცარია, რომ ქართულს ლიტერატურაში, მიუხედავად სპარსული მწერლობის დიდი გავლენისა, ომარ ხაიამის პოეზიამ შეუმჩნეველად ჩაიარა. თვით ხაიამის სახელიც კი არ ყოფილა მოხსენიებული ქართულად". ამ სიტყვებით გამოხატა თავისი გულისტკივილი და გაოცება პ. ინგოროყვამ 1924 წელს, ჟურნალ „კაეკასიონში" ხაიამისადმი მიძღვნილ წერილში (ინგოროყვა 1924).

მეცნიერის კრიტიკული გამოსვლის მიზეზი ჩვენი ხალხის კულტურული დანაკლისი იყო. ხაიამის რობაიები ამ დროს მსოფლიოს თითქმის ყველა ცივილიზებული ხალხის ენაზე იყო თარგმნილი. „ამიტომ კაეკასიონის" რედაქციამ მიმართა წინადადებით სპარსოლოგს იუსტინე აბულაძეს დაემზადებინა ხაიამის სრული ქართული თარგმანი."

იუსტინე აბულაძემ ხაიამის 24 რობაი თარგმნა მხოლოდ, დანარჩენი რატომღაც, რედაქციის დაპირებად დარჩა. ასე რომ, პირველი სპარსელი პოეტი, რომლის ლირიკის ნიმუშებს, არა უნებლიეთ, არამედ საგანგებოდ ესიარა ქართველი მკითხველი, ომარ ხაიამი იყო.

ომარ ხაიამის ლირიკის გაცნობა ჩვენში ხსენებული 24 რობაის თარგმნით არ დასრულებულა. მას მოჰყვა ხაიამის რობაიების სრული თარგმნი შესრულებული ამბაკო ჭელიძის მიერ. ხოლო შემდგომ, ჯერ მაგალი თოდუამ და მერე ვახუშტი კოტეტიშვილმა ახლებურად შთაბერეს სული უკვდავ სპარსელ პოეტს და მას საპატიო ადგილი დაუმკვიდრეს ქართულ მთარგმნელობით ლიტერატურაში.

ხიამის 11 რობაი აქვს თარგმნილი თამაზ ჩხენკელს. ამ სტრიქონების ავტორმაც სცადა კალამი ამ მხრივ. ხაიამის რობაიების თარგმნა დღესაც გრძელდება, ამ მხრივ აღსანიშნავია ალექსანდრე ელერდაშვილის ღვაწლი. ბოლო ხანებში, გარკვეული რაოდენობა ხაიამის რობაიებისა თარგმნეს გიორგი ლობჟანიძემ და ზეზვა მედულაშვილმა.

მოკლედ შევეხოთ ჯერ ომარ ხაიამის ცხოვრებისა და შემოქმედების ძირითად მომენტებს და შემდეგ შევჩერ-

დით მისი რობაიების ქართულ თარგმანებზე, ვნახოთ თუ როგორ აჟღერდა ქართულად ჩვენგან ცხრა საუკუნით დაშორებული სპარსელი პოეტის შემოქმედება, რა პრინციპებითა და მეთოდებით სარგებლობენ ქართველი მთარგმნელები, როცა მოეკიდნენ შემოქმედებითად ამ მეტად შრომატევად საქმეს.

ღიას ედ-დინ აბულ ფათჰ ომარ იბნ იბრაჰიმ ხაიამი დაიბადა 1040 წელს ხორასნის ქალაქ ნიშაბურში. ზუსტი ბიოგრაფიული ცნობების ნაცვლად, ხაიამის სახელი ლამაზი აღმოსავლური ლეგენდებით არის შემკობილი. ხოლო მის რობაიებსა და ფილოსოფიურ ტრაქტატებში გატარებული ურთიერთსაწინააღმდეგო შეხედულებანი, მეცნიერთა შორის დღესაც აზრთა სხვადასხვაობას იწვევეს.

ხაიამის მამა კარვების მოხელე ყოფილა, აქედან წარმომდგარა მისი ფსევდონიმიც ხაიამი, რაც კარვების მოხელეს ნიშნავს. მომავალ პოეტს, მათემატიკოსს, ასტრონომს, ფილოსოფოსს— განათლება ხორასნის მედრესეში მიუღია. დავას არ იწვევს ის, რომ ხაიამი, როგორც პოეტი და მეცნიერი დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა გავლენიან პირთა შორის. სელჩუკთა დიდი ვეზირის ნეზამ ოლ-მოლქისა და მის მემკვიდრეთა მფარველობთ მას მრავალი მათემატიკური თუ ფილოსოფიური ტრაქტატი შეუქმნია.

ხაიამი თავისი შემოქმედებით ოპოზიციაში ედგა ისლამის დოგმებს, რის გამოც სასულიერო პირთა მხრივ დევნას განიცდიდა. ეტყობა, ხანდაზმული პოეტი იძულებული გამხდარა მოსალოცად მექაში წასულიყო. სიცოცხლის ბოლო წლები კი მას განდეგილად გაუტარებია მშობლიურ ნიშაბურში, სადაც 1123 წელს გარდაიცვალა.

იბნ სინა რომ ყოფილიყო და სიცოცხლე განეგრძო, ალბათ ვერაფერს შექმნიდაო, ამბობს ხაიამის თანამედროვე ისტორიკოსი. ასეთ პირობებში უხდება ხაიამს იბნ სინასა და მის თანამედროვეთა იდეების დაცვა და საკუთარი მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბება. ხაიამმა არა მარტო განავითარა ანტიკური, შუა აზიისა და ირანის ფილოსოფიური აზროვნება, არამედ ორიგინალური შრო-

მებითაც გაამდიდრა იგი. შუა საუკუნეების მოაზროვნენი მას მატერიალისტსაც კი უწოდებენ.

ლიტერატურის თეორეტიკოსები სხვადასხვა ინტერპრეტაციას აძლევენ ხაიამის ლირიკას. ზოგი მისტიკოსად მიიჩნევს მას და პოეტის შემოქმედებას ალეგორიულ პლანში განიხილავს. გამოჩენილი ირანელი მეცნიერის ხაიამის შემოქმედების მკვლევარისა და გამომცემლის მოჰამედ ფურუღს აზრით კი „ხაიამის მისტიკოსად გამოცხადება შეცდომაა“ (ფურუღის 1347). მართალია, სუფიზმმა მთლიანად მოიცვა XI-XII საუკუნეთა სპარსული ლიტერატურა, მაგრამ ხაიამმა მასში ვერ ჰპოვა სულის სავანე. „როდესაც ხაიამის რობაიებს კითხულობთ, თქვენ წინ გადაგეშლებათ იმდროინდელი ფეოდალიზმის ეპოქა, საესე მთელი თავისი წინააღმდეგობებით. პოეტი ღია თვალებით გასცქერის სინამდვილეს, ეს სინამდვილე მისთვის უმიზნო, ცივი და საშინელია“ (კობიძე 1936).

ხაიამი თავისებურად მოაზროვნე ფილოსოფოსი პოეტია. მან თავისი მსოფლმხედველობით შეარყია რელიგიური რწმენა და მივიდა მატერიალიზმის ზღურბლამდე (ბოლოტნიკოვი 1935: 205). ხაიამისთვის არსებობს მატერიალური სამყარო მარადიულ სივრცესა და დროში, რომელიც მუდამ მოძრაობაშია. ადამიანი ერთი ელემენტია ამ დიდი ორგანიზმისა. სანამ იქნება სამყარო, იქნება ადამიანი.

განსხვავებით თავისი ფილოსოფიური ტრაქტატებისგან, რობაიებში ხაიამი არავითარ ანგარიშს არ უწევს ღმრთის არსებობას, პირიქით, ანგრევს მის ორთოდოქსულ ხატს. მოაზროვნე ფილოსოფოსი პოეტისთვის არ არსებობს ის მეტაფიზიკური სამყარო, სადაც მუსლიმი ბერები დახეტიალობენ, მაგრამ ირეალური სამყაროს ცნება გაუგებარია მისთვის. არსებობს საიდუმლო ფარდა, რომლის იქით დაფარულის ახსნა ადამიანის გონებას არ შეუძლია. შემეცნებას გარკვეული საზღვარი აქვს. საოცრად ცვალებად სამყაროში ადამიანის სიცოცხლე რეგლამენტირებულია. სიკვდილი ერთნაირად უსწორდება ყველას. ამიტომ ამაოების ფილოსოფია ქვაკუთხედია ხაიამის შემოქმედებისა, რომელმაც წარმოშვა მსოფლიო სევ-

და. პოეტი ეძებს უკიდურესი პესიმიზმისგან თავდასახსნელ გზას, რომელსაც ღვინის სარდაფში ჩაჰყავს იგი. იწყება ღვინის აპოლოგია, რომელიც ჰედონიზმში გადადის. მაგრამ ეს არ არის ჰედონიზმი ანაკრეონტის გაგებით. ხაიამის ლაღობა დარდიანი კაცის ქეიფია.

ხაიამის ყველა რობაი ფართო საზოგადოებისთვის არის განკუთვნილი. იშვიათია პოეტი სპარსულ ლიტერატურაში, რომელიც ასე ახლოს იდგეს ხალხურ მეტყველებასთან. „ხაიამის რობაიები სადაა და შორს არის ხელოვნური სირთულეებისგან, ამავე დროს ღრმააზროვანი, ნატიფი და სხარტია“ (საფა 1347: 329) აზრის გამოსახატავად პოეტი არ მიმართავს რთულ ეპითეტებს. მისი შემოქმედება ხალხის იდეოლოგიაა, „რომელიც სოციალური ჩაგვრის, რწმენის უმწეობისა და აებედითობის წინააღმდეგ არის მიმართული“ (რიპკა 1959: 223), თუმცა ხაიამი არ წერს უშუალოდ სოციალურ მოვლენებზე, ისინი ფილოსოფიურ პლანშია ნაჩვენები. მართალია, ხაიამის შემოქმედების ყველა მოტივს ახალი სპარსული ლიტერატურის კარიბჭესთან უდევს საფუძველი, მაგრამ თავისი ფილოსოფიური აზროვნებით იგი შორდება მის წინა პერიოდს და ამავე დროს ახალი მხატვრული სახეებით ამდიდრებს სპარსულ ლიტერატურას. მაგალითად, ხაიამისეული თიხის ჭურჭლისა და ადამიანის თავის ქალის მხატვრული სახე უმშვენიერესია პოეტურ სახეთა შორის. ეს არის „სამყაროს მარადიული ცვალებადობის ილუსტრაცია და ადამიანის რეგლამენტირებული არსებობის თვალნათლივი ნიმუში“ (კოტეტიშვილი 1963: 7).

ხაიამმა თავისი პოეტური აზროვნების გამოსახატავად რობაი აირჩია. რობაის ხალხურ მეტყველებასთან სიახლოვემ განაპირობა მისი განტვირთვა იმ ბორკილებისგან, რითაც შებოჭილი იყო სპარსული სქოლასტიკური პოეზიის სხვა სალექსო ფორმები. რობაის პირველი ორი სტრიქონი ექსპოზიციურია. მესამე სტრიქონი აზრობრივად არის აქცენტირებული, ხოლო მეოთხე სტრიქონი სათქმელის ლოგიკურ დასასრულს წარმოადგენს. რობაიში ერთი კონკრეტული აზრია გამოხატული. ხაიამამდე რობაიები უფრო სატრფიალო ხასიათისა იყო, გამონაკ-

ლისთა გარდა. ხაიამმა კი მისი თემატიკა უფრო ფილოსოფიურად დატვირთა. ეს რობაიები ხალხურისგან გამოირჩევიან აზრის სიღრმით, სისხარტითა და მაღალმხატვრულობით.

ხაიამის ახალი ერა 1859 წლიდან დაიწყო, როცა ედუარდ ფიტცჯერალდმა ინგლისურად თარგმნა მისი რობაიები. ამ დღიდან ხაიამის პოეზია ევროპის საზოგადოების ნამდვილი კულტი გახდა.

ძნელია გაიცეს ზუსტი პასუხი იმაზე, თუ რამდენი რობაი ეკუთვნის ხაიამს. ისევე როგორც ხელნაწერები, გამომცემლებიც ვერ შეთანხმებულან ამ მხრივ. „ჯერ კიდევ დიდი ძიება და ფილოლოგიური ანალიზია საჭირო იმის დასადგენად, თუ რა რაოდენობით შეიძლება განისაზღვროს ჩვენამდე მოღწეული ხაიამის რობაიების რიცხვი, ან რა სახით გამოვიდნენ ისინი პოეტის ხელიდან“ (კობიძე 1975: 269). ქართველ მთარგმნელთა სასარგებლოდ შეიძლება ითქვას, რომ ყველა ის რობაი, რომელიც კი მიეწერება ხაიამს, თარგმნილია ქართულად.

როგორც აღვნიშნეთ, ქართულად ხაიამის პირველი მთარგმნელი იუსტინე აბულაძეა. მართალია, 24 რობაის პწკარედული თარგმანი ვერ ასახავდა მთლიანად ხაიამის პოეზიის მრავალფეროვნებას, მაგრამ მათი შერჩევის გონიერულმა პრინციპმა მაინც მოხაზა პოეტის შემოქმედების ზოგადი კონტურები.

იუსტინე აბულაძეს პწკარედული თარგმანის პრინციპისთვის მიუნიჭებია უპირატესობა. იგი სპარსული ენის სპეციალისტი იყო და თარგმნისას ენის ცოდნასაც შესანიშნავად ამჟღავნებს, გვაძლევს დედნის ზუსტ აზრობრივ თარგმანს. ამავე დროს, თარგმანი არ ტოვებს უცხო ტექსტის კალკირების შთაბეჭდილებას. იგი არ ეჩოთირება სმენას. სანიმუშოდ მოვიყვანთ ერთ მათგანს:

> რომელმან შექმნა სამყარო და ცათა უსასრულობანი,
> მას ჩაუგუბებია ადამიანის გულებში სევდის ნაღველი.
> მასვე ჩაუყრია მიწის წიაღში ლალის ბაგენი,
> ხოლო ზილფნი მიწის მტვერში მიმოუბნევია.
> (აბულაძე 1924).

მართალია, თარგმანი პწკარედულია, არა მხატვრული, მაგრამ მკითხველი მასში მაინც იგრძნობს პოეტის განცდას. ამ რობაის ქართული თარგმანის წაკითხვის შემდეგ ჩვენ წარმოგვიდგება ბრძენი, ფილოსოფიურად მოაზროვნე პოეტის სახე. გამომდინარე თავისი ღრმა აზრიდან, იგი გარკვეულწილად ემოციურადაც კი იპყრობს მკითხველის გულს, რომელიც ერთგვარად აღადგენს კიდეც გონებაში მხატვრულ სახეთა ნანგრევებს, რაც პწკარედული თარგმანის შესრულებით არის გამოწვეული.

ბუნებრივია, პწკარედის მთარგმნელი შებოჭილია და ვერ აცლენს შემოქმედებით უნარს, მაგრამ იუსტინე აბელაძე მაინც ცდილობს, ორიგინალის აზრიდან გამომდინარე, უმტკივნეულოდ განაერცოს ან შეამციროს თარგმანი, რაც სასურველ შედეგს იძლევა:

პწკარედი:
ის ხელი, რომელსაც მის (სურის) ყელზე ხედავ...

თარგმანი:
ხელი, რომელსაც ხედავ სურის ყელზე
ნაზად მოხვეულს...

როგორც ვხედავთ, თარგმანში დედნის განწყობილებიდან გამომდინარე გაჩნდა სიტყვა ნაზად, რაც კიდევ უფრო ხილულ ხატებად აქცევს ავტორის ჩანაფიქრს. აქვე შევნიშნავთ, რომ უმჯობესი იქნებოდა, პწკარედის მთარგმნელს, იგი, როგორც არადედნისეული, ფრჩხილებში მოექცია.

მეორე მაგალითი:

პწკარედი:
ეს სურა, როგორც მე სიყვარულით
განმსჭვალული ყოფილა.

თარგმანი:
ეს სურა, ისე ვით მე ოდესღაც მწველი

სამივე ჩვენს მიერ ხაზგასმული ლექსიკური ერთეული ბუნებრივად არის გაჩენილი თარგმანში და ისინი დედნის აზრის ცხადად გადმოცემას ემსახურებიან. ასეთი მიდგომით მთარგმნელი კი არ შორდება, არამედ უფრო ღრმად სწვდება დედნის სულს. მთარგმნელის უპირველესი მიზანიც ხომ ეს არის. აქაც სასურველი იყო ორივე ლექსიკური ერთეული ფრჩხილებში მოთავსებულიყო.

ძირითადად რობაიები ამ პრინციპით არის თარგმნილი. შევნიშნავთ, რომ მთარგმნელს, ზოგჯერ, მეტი ყურადღების გამოჩენა მართებდა ორიგინალის მიმართ, მითუმეტეს, როცა საქმე პწკარედულ თარგმანთან ჰქონდა. მაგალითად, თარგმანში ეკითხულობთ: - იგი ტურფა თავის ზილფისკენ გადახრილიყო (ინგოროყვა 1924). ჩაეიხედოთ დედანში: (იგი) სატრფოს ზილფის [თავის] ტყვეობაში ყოფილა (ხაიამი 1347).

ასევე ნიუანსობრივი წვდომა აკლია შემდეგ ადგილს თარგმანში: ხაიამ, მბრუნავ საწუთროს არ უყვარს, ვინც მოწყენით და **მრისხანედ** სხედან. დედნისეული دلتنگ [deltang] ნიშნავს არა **მრისხანეს**, არამედ – **გულშეწუხებულს, მწუხარეს**. თარგმანში გაჩენილი ეს ნიუანსობრივი სხვაობა ერთგვაროვნად აბუნდოვანებს აზრს.

მთარგმნელი თუმცა გამოდის სალიტერატურო ენის ნორმებიდან და ემორჩილება ქართულ სინტაქსს, ზოგჯერ მაინც ექცევა ორიგინალის სიტყვათა რიგის ტყვეობაში, რაც არაბუნებრივ ულერადობას ანიჭებს თარგმანს: – რადგან არა არის რა, რაც რომ არსებობს გარდა ქარისა ხელში... ენახოთ დედანი: „რადგან ყოველიეს გან ქარის გარდა ხელ'ში (არაფერი) შეგვრჩენია“ (ხაიამი 1347).

მთარგმნელი, ზოგჯერ, უთარგმნელად ტოვებს ისეთ სპარსულ სიტყვებს, რომელთა მნიშვნელობა ქართველი მკითხველისთვის გაუგებარია და მათი თარგმნა არავითარ სირთულეს არ წარმოადგენდა: – შენთან **ვისალი** ყოველ ღამე... **ვისალ**-ი (<– وصال [visâl //vesâl]) ნიშნავს შეკავშირებას, შეერთებას (სატრფოსთან).

ჩემი საფლავის მტვერს რომ მიაღწიოს ვინმე **მახმურმა** (ლოთმა)... ამ შემთხვევაში მთარგმნელს თვითონვე უგრძვნია თავი უხერხულად და ადგილზევე მოუცია მისი განმარტება.

– წამოდექ და მოგვიახლოვდი ჩვენი გულისთვის ჰე, **ბუთო** (მიჯნური, ღვთაება-სატრფო)... აქაც განმარტება დასჭირებია უცხო ლექსიკური ერთეულის.

ხაიამის პირველ მთარგმნელს შეეძლო იმედი გაეცრუებინა ან სიყვარულით განეწყო ქართველი მკითხველი უცხო ავტორისადმი. მიუხედავად იმისა, რომ თარგმანები პწკარედულია და მათში დაკარგულია დედნისეული პოეტური ხატები, იმდენად ძლიერია რობაიების აზრობრივი დატვირთვა, ისინი მაინც ხიბლავენ მკითხველს.

1933 წელს გამოქვეყნდა კრებული „სპარსული ლირიკა“, რომელიც თარგმნა ამბაკო ჭელიძემ. კრებულში სხვა ირანელ ავტორებთან ერთა საპატიო ადგილი აქვს დათმობილი ხაიამს. იგი 212 რობაით არის წარმოდგენილი. ეს იყო პირველი ცდა ხაიამის რობაიების ქართულ ენაზე პოეტურად ამეტყველების, ისევე, როგორც მასში წარმოდგენილი სხვა ირანელ ლირიკოსთა პოეტური ნიმუშებისა.

1936 წელს კი იმავე მთარგმნელმა გამოსცა კრებული „ირანელი ლირიკოსები“, სადაც ხაიამის რობაიების რიცხვი 483-მდე გაიზარდა. ხოლო 1946 წელს ქართველმა მკითხველმა ცალკე წიგნად მიიღო ხაიამის პოეტური შემოქმედება, ისევ ამბაკო ჭელიძის მიერ თარგმნილი. რობაიების რაოდენობამ ამჯერად თითქმის ხუთასს მიაღწია.

ამბაკო ჭელიძემ ექვსი წელი გაატარა ირანში. ის კარგად ფლობდა სპარსულ ენას და იცნობდა იმ სამყაროს, საიდანაც თარგმნიდა. ეს კი საუკეთესო წინაპირობა იყო მთარგმნელისთვის.

როგორ წარუდგინა მთარგმნელმა ქართველ მკითხველს უცხო ავტორი, შექმნა თუ არა „ქართულ რობაიებში“ ხაიამის პოეტური პორტრეტი, დასძლია თუ მთლიანობაში ის აზრობრივ-ემოციური თუ მხატვრულ-ესთეტიკური ფენომენი, რითაც დღემდე აღელვებს ხაიამის შემოქმედება მკითხველს?

რა თქმა უნდა, ამ კითხვებზე ისევე თარგმანები გაგვცემენ პასუხს.

როგორც აღვნიშნეთ, ნაწილი მკვლევარებისა ხაიამის ლირიკას ალეგორიულ – ნაწილი კი რეალურ პლანში განიხილავს. როგორ აღიქვა ქართველმა მკითხველმა ამბაკო ჭელიძის თარგმანების მიხედვით ხაიამის პოეზია?

ხაიამის რობაიების ა. ჭელიძისეული თარგმანების წაკითხვის შემდეგ თვალწინ წარმოგვიდგება არა მისტიკოსი აღმოსავლელი პოეტი, არამედ მიწიერი არსება, რომელიც ღია თვალებით შესცქერის სამყაროს და თავის პოეტურ განცდებს უშუალოდ, ყოველგვარი სიმბოლოების გარეშე გადმოგვცემს. მოვიყვანოთ ერთი მაგალითი:

ორი დღის თავშესანახი თუ გაქვს ერთი პური,
ყელმოტეხილ დოქში წყალი ცივი საამური,
რატომ უნდა ემსახურო სხვა კაცს შენზე მცირეს,
ან თვითონ შენ რაღად გინდა სხვისი სამსახური.
(ხაიამი 1947: 11).

პწკარედი:
ერთი პური ორი დღის (სამყოფი) თუ ექნება კაცს,
გატეხილი დოქით ცოტა ცივი წყალი (თუ ექნება),
რატომ უნდა იყო თავისზე ნაკლები კაცის მსახური,
ან თავისი ტოლი კაცის სამსახური რა საჭიროა.
(ხაიამი 1347).

.

როგორც ვხედავთ, თარგმანი ზუსტად გადმოგვცემს ორიგინალის შინაარსს და თან მხატვრულად შესანიშნავად არის გარდაქმნილი. შენარჩუნებულია დედნისეული სადა პოეტური მეტყველება და დამრიგებლური ტონი. რობაიაში ჩანს ბრძენი აღმოსავლელი პოეტის სახე, მაგრამ ის თავის სიბრძნეს არა მშრალი ფილოსოფიური მედიტაციით გვაწვდის, არამედ ემოციურად. სწორედ ამაშია მისი, როგორც პოეტის ძალა. თარგმანში შენარჩუნებულია დედნის ყველა ლექსიკური ერთეულიც კი. არადედნისეულია ერთადერთი სიტყვა – **საამური**, რომელიც

ორიგინალის აზრიდან გამომდინარე ბუნებრივად ზის ტაეპში.

კიდევ ერთ მომენტზე გვინდა შევაჩეროთ ყურადღება. დედნისეული პოეტური სახე – **გატეხილი დოქი** თარგმანში **ყელმოტეხილ დოქად** იქცა. აქაც დაკონკრეტდა სათქმელი და ორიგინალის პოეტური ხატი თარგმანში უფრო ხელშესახები გახდა.

სამწუხაროდ, ეს რობაი თითქმის ერთადერთი აღმოჩნდა მთელ თარგმანებში, სადაც მთარგმნელმა მიაღწია ფორმისა და შინაარსის მთლიანობას და შექმნა დედნის ტოლფასი მხატვრული ნაწარმოები.

დანარჩენ რობაიებში გვხვდება ცალკეული პოეტური ტაეპები, მაგრამ ისინი მთლიანობაში პოეტურად მოუწესრიგებელ ლექსებში სამწუხაროდ ფერმკრთალდებიან. თარგმანში ვკითხულობთ: მერიქიფევ, ვარდი და ბალახი **ველზე ორწევა** (ჭელიძე 1948: 70). ჩანს რომ რობაის ლირიკული გმირი მთვრალია. მთვრალისთვის კი ვარდი და ბალახი მართლაც რომ **ველზე ორწევა**. დედანში ეს ტაეპი ასეა: მერიქიფევ, ვარდი და ბალახი გამხიარულებულა (ხაიამი 134). ამ თარგმანმა მოგვაგონა ხაიამის ერთი რობაის ილუსტრაცია, სადაც მხატვარს ხაიამის თვალით დანახული საგნები ორ-ორად და ბუნდოვნად დაუხატავს... ორივე შემთხვევაში, როგორც მთარგმნელი, ისე მხატვარიც მთვრალი ხაიამის თვალით შესდგომიან რობაის ლირიკული გმირის განცდების გადმოცემას, ერთი კალმის, ხოლო მეორე ფუნჯის ძალით.

საერთოდ ამ თარგმანებს აკლია შემოქმედისა და გამოცდილი სიტყვის ოსტატის ხელი. უმეტეს შემთხვევაში მთარგმნელი ვერ ახერხებს მხატვრულად გარდაქმნას დედანი. პწკარედულ სიზუსტეს თან ახლავს პოეტური სისუსტის ჩრდილი. კომუნიკაციური მხარის აღდგენა კი გაცილებით იოლია თარგმანში, ვიდრე მხატვრული ქსოვილისა. ამბაკო ჭელიძე ხშირად ექცევა სპარსული სინტაქსის ტყვეობაში, რაც მშობლიურ ენაზე ძალდატანებისა და კალკირების კვალს ტოვებს: „დაასხი ღვინო, ჩვენ რომ ჰაერს შიგნით ვეწევით. მე აღარ ვიცი თუ ოდესმე ამოვა

ზევით“ (ჭელიძე 1948: 11). აქ მკითხველი მხოლოდ მიხვედება, რომ ჩასუნთქვა-ამოსუნთქვასთან გვაქვს საქმე.

მთარგმნელს აკლია დედანის პოეტური ხატების მხატვრულად აღქმისა და გარდასახვის უნარი: **ეს ოქროს ტაშტი** დასაბამით ისევე ბრუნავს (ჭელიძე 1948: 76 მართალია, დედანში სიტყვასიტყვით **ოქროს ტაშტი** წერია, მაგრამ გადატანითი მნიშვნელობით, პოეტურად, იგი **ცის გუმბათს** ნიშნავს. **ოქროს ტაშტის** ბრუნვა კი ქართველი მკითხველისთვის გაუგებარია.

ან კიდევ: – ბაჰრამ, **ვირებზე** ნადირობით ჟინს რომ იკლავდი... **ვირებზე** ნადირობა, როგორც ჩვენში, ისე ირანშიც უცნაურად გამოიყურება. ჩავიხედოთ დედანში: ბაჰრამ, რომელიც მთელი სიცოცხლე **გარეულ ვირს (კანჭარს)** იჭერდი (ხაიამი 1347).

დედნისეული **گور [gūr]** მართლა ნიშნავს – **გარეულ ვირს, კანჭარს,** მაგრამ უმჯობესი იქნებოდა მთარგმნელს სინონიმთაგან **კანჭარი** ან სულაც ისეთი ნადირის სახელი შეერჩია, რომელზედაც ერთნაირად იკლავდნენ ნადირობის ჟინს ირანელი და ქართველი ბაჰრამები...

ასეთ არაქართულ ფონზე უცხო ფრინველივით გამოიყურება ისეთი ქართული ელემენტი, როგორიცაა **ჩონგური** (ჭელიძე 1948: 73), მაშინ როდესაც მისი შესატყვისი ლექსიკური ერთეული დედანში არის **ჩანგ (چنگ [čang])** (ხაიამი 1347).

თარგმანებში გეხვდება ბუნდოვანი ადგილები: იგი **ეთერი,** სუფთა სასმელს რომ ეძახიან (ჭელიძე 1948: 42). **ეთერი** სასმელი არ არის, არამედ **სურნელია (عطر ['etr]).** ტაეპი ნათელი იქნებოდა, დედნისეული სათანადო სიტყვა რომ ეთარგმნა მთარგმნელს. მაშინ თარგმანიც ასეთ სახეს მიიღებდა: იგი **სურნელოვანი** (ღვინო) სუფთა სასმელს რომ ეძახიან.

აქა-იქ გეხვდება არალიტერატურული ფორმებიც: „შიგნიც ისა ხარ“ (ხაიამი 1947; 15); „ტყულა ნუ სწუხარ“ (ხაიამი 1947: 29); „იმ დროს, ჩვენს ბარათს მარანში რომ მიიტანებენ.“ (ხაიამი 1947: 51).

ერთი და იგივე საკუთარი სახელი გეხვდება სხვადასხვა ფორმით: **თაუსი** და **ტოუს** (ჭელიძე 1947: 20,51). უნდა იყოს **თუსი**.

ქართული პოეტიკისთვის სრულიად მიუღებელი ნორმებიც გეხვდება. ზოგჯერ ლექსში ერთმანეთს ენაცვლებიან 13 და 14 მარცვლოვანი ტაეპები.

რობაის რითმათა სქემა ასეთია: **aaba**, იშვიათად **aaaa**, მაგრამ ამბაკო ჭელიძის თარგმანებში ზოგჯერ ირღვევა ეს წესი და გეხვდება არარობაისეული ფორმით გარითმული სტრიქონებიც.

როგორც დ. კობიძე აღნიშნავს, „ხაიამის ქართულად ამეტყველება ადვილი საქმე არ არის. ამას დიდი პოეტური ნიჭი სჭირდება. მთარგმნელს უდაოდ კარგად აქვს გაგებული ხაიამის პოეტური სამყარო, მისი შემოქმედების თავისებურებანი. მას ეხერხება ხაიამის ლექსების აზრის გადმოღება ქართულად, მაგრამ ხშირად არა ისეთი მხატვრული სიძლიერით, როგორც ორიგინალში ვხვდებით“ (კობიძე 1948).

მდიდარი ქართული ვერსიფიკაციის სალაროდან ამბაკო ჭელიძემ რობაისთვის, ძირითადად, თოთხმეტმარცვლოვანი საზომი აირჩია. ამას ხაზს იმიტომ ვუსვამთ, რომ მთარგმნელს სრული უფლება ჰქონდა არჩევნისა, მითუმეტეს, ქართული რობაის ფორმის ლექსები რვამარცვლოვანი საზომით არის დაწერილი. ხოლო რამდენად სწორი აღმოჩნდა მთარგმნელის არჩევანი, ამას ადასტურებს ის, რომ დღეს რობაის ყველაზე სრულფასოვანი თარგმანები უმეტესად თოთხმეტმარცვლოვანი საზომით თარგმნილ ლექსებშია გამჟღავნებული. შეიძლება ითქვას, როგორც მეტრის, ისე ფორმის მხრივ, ამბაკო ჭელიძემ მიაგნო იმ შეფარდებით იგივეობას, რაც შეიძლება არსებობდეს ორ სხვადასხვა ენის ვერსიფიკაციას შორის. რობაის საზომად სპარსულში გამოყენებულია კლასიკური ჰეზეჯის რამდენიმე ქვესახეობა. თუნდაც ამიტომ ბუნებრივად გვეჩვენება მთარგმნელის ცდა – არ შემოიფარგლოს მხოლოდ ერთი მეტრით. ამან ერთფეროვნებისგა-

ნაც იხსნა თარგმანები. თუმცა, ვიმეორებთ, მთარგმნელი მაინც თოთხმეტმარცვლოვანი საზომის ერთგული დარჩა.

ჩვენ ზემოთ მოვიყვანეთ ერთი რობაი, როგორც ნიმუში კარგი თარგმანისა და ისიც დავსძინეთ, რომ სამწუხაროდ, იგი ერთადერთია მთელ თარგმანებში თავისი მხატვრული ღირებულებით. ახლა მოვიხმობთ კიდევ ერთ მაგალითს, რომელიც ტიპიურია ამბაკო ჭელიძისთვის და თარგმანებიც, ძირითადად, ამ დონეზეა შესრულებული:

> მედოქეებმა, რამდენადაც ესმით ყოველი,
> ბევრგზის გარდაქმნეს იგი მიწა კაცისმჭამელი,
> თითი ფრიდონის, ქაიხოსროს მთლიანი ხელი
> ჩააგდეს ჩარხში, – და ამაზე არ გეაქვს სათქმელი.
> (ხაიამი 1947: 85).

„მხატვრული თარგმანისათვის მნიშვნელოვანია მხატვრული შესატყვისობა, რომელიც იწყება იქ, სადაც თავდება ენობრივი შესატყვისობის ძიების სფერო“ (გაჩეჩილაძე 1966: 165). სწორედ ეს მნიშვნელოვანი რამ – მხატვრული შესატყვისობა აკლია გამონაკლისთა გარდა, ამბაკო ჭელიძის თარგმანებს, თორემ აზრობრივად ისინი ზუსტად იმეორებენ დედანს.

მიუხედავად ამისა, ამ თარგმანებმა გარკვეულ დონემდე უპასუხეს მკითხველის მოთხოვნას და მომავალი მხატვრული თარგმანების მოლოდინით დამუხტეს ლირიკის მოყვარულნი. მართლაც, ხაიამის პოეტური მეტყველების მხატვრულად აღდგენა ამბაკო ჭელიძის მიერ გაწეული შრომით არ დასრულებულა. მართალია, მის მიერ ითარგმნა ყველა ის რობაი, რომელიც კი მიეწერებოდა ხაიამს, მაგრამ საჭირო იყო რაოდენობრივ ზრდას ხარისხობრივი სრულყოფაც მოჰყოლოდა. და აი, იუსტინე აბულაძისა და ამბაკო ჭელიძის მიერ თავის დროზე წამოწყებული საპატიო საქმე წარმატებით განაგრძო და სრულიად ახალ რანგში აიყვანა მაგალი თოდუამ. მან ხარისხობრივად სრულყო თარგმანები (თარგმნა 107 რობაი) და შეძლო ჩვენთვის უცხო სალექსო ფორმა – რობაი საბოლოოდ დაემკვიდრებინა ქართულ ლიტერატურაში. მაგა-

ლი თოდუამ მოახერხა თავისი შემოქმედებითი უნარის წყალობით, შინაარსთან ერთად თარგმანში გადმოეტანა ის მხატვრულ-ესთეტიკური ფენომენის სიმშვენიერე, რითაც აღელვებს მკითხველს ხაიამის ლირიკა. ის პოეტური ანომალიები თუ სტრიქონთა ხორკლიანობა, რაც დამახასიათებელი იყო წინა თარგმანებისთვის, აქ მთლიანად უნიფიცირებულია. ახალი თარგმანებიც სწორედ ლექსის პოეტური კულტურის მადლით არის აღბეჭდილი:

მეჩეთში რომ ვართ, კვლავ ლოთები განა არა ვართ,
განა ალაჰის იმედების ანაბარა ვართ?
აქ გუშინ მოლას სალოცავი ნოხი მოვპარეთ,
ისევ მოვედით ახალ ნოხის მოსაპარავად.
(აღმ. პოეზია 1959: 115).

პწკარედი:
თუმცა მეჩეთში საჭიროებისთვის მოვსულვართ,
ცხადია, არა სალოცავად მოვსულვართ.
აქ ერთ დღეს სალოცავი ხალიჩა მოვიპარეთ,
ის დაძველდა, ისევ მოვსულვართ
(ხალიჩის მოსაპარად).
(ხაიამი 1347).

პირველ ტაეპში: „თუმცა მეჩეთში საჭიროებისთვის მოვსულვართ“ მთარგმნელმა აქცენტი სწორედ იმაზე გადაიტანა, რაზედაც აზრობრივი მახვილია დედანში: კვლავ ლოთები განა არა ვართ? ამ მთარგმნელისეული შტრიხით დედნის შეკუმშული სინამდვილე იქნა გაცხადებული თარგმანში.

ასევე პოეტურად არის დამორჩილებული რობაის მეორე ტაეპი: „განა ალაჰის იმედების ანაბარა ვართ?“

მესამე ტაეპს ასეთი თავისუფალი მიდგომა არ მოუთხოვია მთარგმელისგან. თუმცა, მაინც არ შეიძლება უყურადღებოდ დაეტოვოთ თარგმანში გაჩენილი ერთი არადედნისეული ლექსიკური ერთეული – მოლა, რომელიც ისევე ორგანულია ამ რობაისთვის, როგორც მეჩეთისთვის არის იგი.

მეოთხე ტაეპში დაკარგულა დედნისეული განსაზღვრა ხალიჩისა – **დაძველდა**, მაგრამ ამით ორიგინალს თარგმანში არ განუცდია რაიმე აზრობრივი ცვლილება.

თარგმანში საგულისხმოა აგრეთვე ერთი მომენტი. მთარგმნელს რომ გაეწია სიტყვის ეკონომია და **სალოცავი ხალიჩის** ნაცვლად დედნისეული **ساجّه** [sağğâda/e/] (სალოცავი ხალიჩა) ეთარგმნა მხოლოდ როგორც **ხალიჩა** ან **ნოხი**, აღმოსავლურ რეალიას დაკარგავდა, რის გამოც მუსლიმურ სამყაროში ნაკლებად გაცნობიერებულ მკითხველს სათქმელს ნათლად ვერ მოაწვდიდა. მხატვრული თარგმანი კი სრულდება არა ვიწრო სპეციალისტთა, არამედ ფართო მკითხველი საზოგადოებისათვის.

ამბაკო ჭელიძე არ ამახვილებს ამ სიტყვაზე ყურადღებას და თარგმნის ასე: მე აქ ხალიჩა მოვიპარე [ჭელიძე 1948;56]. არც რუსულ თარგმანებშია ეს მომენტი აქცენტირებული Когда-то коврик я стянул отсюда (ტხორჟევსკი 1961: № 265).

რობაის აზრობრივი მახვილი **სალოცავ ხალიჩაზეა** და არა საერთოდ **ხალიჩაზე** ან **ნოხზე**, რომელსაც კი ქურდი მოიპარავდა. მაგალი თოდუას თარგმანში, აზრობრივ სიზუსტესთან ერთად, შენარჩუნებულია დედნისეული, რობაის ლირიკული გმირის ცინიკური დამოკიდებულება ისლამის რჯულისადმი.

სწორედ ასეთი ნიუანსობრივი წვდომით ცდილობს მთარგმნელი დაიმორჩილოს დედანი.

რა თქმა უნდა, შეუძლებელია და არც მოვითხოვთ მთარგმნელისგან ორიგინალის სარითმო ლექსიკურ ერთეულთა უცვლელად გადმოტანას თარგმანში. ამის შესაძლებლობა არსებობს მაშინ, თუ ერთმანეთს ერითმება გეოგრაფიული ან ფონეტიკური მსგავსი ულერადობის საკუთარი სახელები. თუმცა აქაც დაბრკოლებად იქცევა სხვადასხვა ენის სინტაქსური წყობა და თუ ასეთი სიძნელეც დაძლეულ იქნა, მთარგმნელის შემოქმედებით წარმატებასთან გვაქვს საქმე. ამ მხრივ ჩვენი ყურადღება მიიპყრო შემდეგმა თარგმანმა:

თუ მოეკვდები, სულ ერთია ბაღდადი და **ბალხი,**
ღვინო გინდა თეთრი იყოს, გინდა იყოს **თალხი.**
შესვი, ძმაო! არ ვიქნებით ჩვენ ამქვეყნად თორემ,
სულ იქნება მზე და მთვარე, სულ იბრუნებს ჩარხი.
(აღმ. პოეზია 1959: 128).

პწკარედი:
როცა სიცოცხლე დასრულდება, რა ტკბილი და
რა მწარე /**თალხი**/ (ყოფილა),
ფიალა როცა აივსება, რა ბაღდადი და
რა **ბალხი** (ყოფილა).
ღვინო სვი, რომ ჩვენს მერე მთვარე ბევრჯერ
ახალ მთვარედან სავსე მთვარეზე გადავა,
საესედან – ახალზე.
(ხაიამი 1347).

როგორც ვხედავთ, პირველ ორ ტაეპში უცვლელად დარჩა დედნის სარითმო ერთეულები.

შეიძლება მკითხველმა იფიქროს, თუ უცვლელად შეიძლებოდა დედნის სარითმო ერთეულების დატოვება სადღაა მთარგმნელის დამსახურებაო. მაგრამ ეს რომ ყოველთვის ადვილი იყოს, არც სხვა მთარგმნელები დაიჭერდნენ თავს შორს დედნისეული რითმების დატოვებაზე. მაგალითად ამბაკო ჭელიძე ასე თარგმნის ამ სტრიქონებს:

სიცოცხლე თუ თავდება, რის ბაღდადი, რა მხარე?!
თუ ფიალა საესა, ტკბილი იყოს გინდ მწარე...

არც რუმერისეულ რუსულ თარგმანშია შენარჩუნებული ორიგინალის სარითმო ერთეულები: **Сладка ль, горка ли жизнь, мы умереть должны, И Нишабур и Балх для мертвого равны** (რუმერი 1961: №144).

ხაიამის ენა ძალიან ახლოს დგას ხალხურ მეტყველებასთან. თუ კარის პოეტთა მხატერული აზროვნება საზოგადოების მაღალი წრისთვის იყო გამიზნული, ხაიამის

აუდიტორიას ხალხი წარმოადგენდა. ამას კარგად გრძნობს მთარგმნელი და მისი თარგმანებიც სისადაყითა და ფრაზის მოქნილობით ხასიათდება. ამით მთარგმნელს მოძებნილი აქვს უცხო ავტორის სტილური გასაღები, რაც უმთავრესი მომენტია მხატვრული თარგმანის შესრულებისთვის. მიუხედავად პოეტური მეტყველების სისადაყისა, მთარგმნელი არსად არ გადადის უბრალოებაში. თარგმანებში რობაიდან რობაიში გადადის ბრძენი პოეტის სახე, რომელიც დიდი ემოციურობით გვაწვდის თავის განცდებს:

ვინ გადაურჩა უცოდველი დღეების დენას,
ვინც არ შესცოდა, როგორ შეძლო მან თავის რჩენა.
მე რომ ცუდს ვშვრები და შენ კიდევ
ცუდად რომ მიხდი,
შე დალოცვილო, კაცი ხარ თუ ღმერთი ხარ შენა.
(ალმ. 1959: 115).

თითქოს ეს რობაი ქართულად დაწერაო ხაიამმა, ისეთი განცდა ეუფლება მკითხველს. და თუ დედანშიც ჩაეიხედავთ, დავრწმუნდებით, რომ უცხო ავტორისა და მთარგმნელის შემოქმედებით მეტოქეობასთან გვაქვს საქმე:

პწკარედი:
ვისაც ცოდვა არ ჩაუდენია, ქვეყანაზე
ვინ არის, მითხარ,
იმ კაცმა, ვინც ცოდვა არ ჩაიდინა
როგორ იცხოვრა, მითხარ.
მე ცუდს ვშვრები და შენ სამაგიეროს
ცუდად რომ მიხდი,
მაშ სხვაობა ჩემსა და შენს შორის
რა არის, მითხარ.
(ხაიამი 1347).

ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ მთარგმნელს ზუსტად აქვს დაჭერილი რობაის ტონი.

„პოეტი, რომელიც იწყებს უცხო ავტორთა ლექსების თარგმანს, თავისთავზე იღებს, საბოლოო ჯამში, შეუსრულებელ ამოცანას და მისი წარმატება დამოკიდებულია მხოლოდ იმაზე, რამდენად ღრმად შეიჭრა იგი ამ ამოცანის გადაწყვეტაში, რამდენად შეძლო მიახლოებოდა მიუღწეველ მიზანს“ (ლოზინსკი 1987: 95). როცა ზემოთმოხმობილი თარგმანის მსგავს თარგმანებს წაიკითხავს მკითხველი, სკეპტიკურად განეწყობა მოტანილი ციტატის მიმართ, რადგან საბოლოო ჯამში შეუსრულებელს და დაუძლეველს იქ ვერაფერს შეამჩნევს.

მაგალი თოდუას შეუძლია უცხო ავტორის განცდა და სათქმელი გადახარშოს თავის პოეტურ წარმოსახვაში და შემდეგ არა სიტყვასიტყვით, არამედ ხელახლა შექმნას დედნის შესატყვისი პოეტური ნიმუში:

> როცა მოკვდები, ანდერძს ვწერ,
> ღვინით განმბანეთ მკვდარი,
> და წესიც ღვინით ამიგეთ, ესეც ანდერძი არი.
> და თუ მეორედ მოსვლის დღეს
> ძებნას დამიწყებთ, ძმებო,
> მეძებეთ, სადაც აბია ღვინის სარდაფის კარი“.
> (აღმ. პოეზია 1959: 119).

> *პწკარედი:*
> როცა მოკვდები, ღვინით განმბანეთ მე,
> წესი ღვინით და ჯამით ამიგეთ მე.
> თუ გსურთ, მეძებოთ მე მეორედ მოსვლის დღეს,
> სარდაფის კარის მტვერში მეძებეთ მე.
> (ხაიამი 1347).

თარგმანის ორიგინალთან შედარებით ნათელი ხდება, რომ მთარგმნელი ოსტატურად ახერხებს როგორც პოეტური, ისე აზრობრივი მხარის გადმოტანას მშობლიურ ენაზე.

ხაიამის რობაიებში ხან, წუთისოფლის წარმავლობით შებლდაღარული ბრძენის სახე ინაკვთება, ხან ღმერთთან მოკამათე ფილოსოფოსის, ხან ჭაბუკური

გზნებით აღტკინებული დარდიმანდის, ხანაც ვნებიანი მიჯნურისა და ასე შემდეგ. მ. თოდუაც ცდილობს ყოველთვის აღივსოს უცხო ავტორის გაცდით და შესაფერისი განწყობა გადასდოს მკითხველს, ისე, რომ აზრობრივად არ დაამახინჯოს დედანი. „მთარგმნელმა, როგორც მუსიკოსმა, უპირველესად, უნდა იპოვოს სწორი ტონალობა, აიღოს სწორი ნოტი...“ (კურელა 1987: 130).

ვფიქრობთ, მაგალი თოდუა სწორ ნოტს უძებნის ამა თუ იმ რობაის, როცა ის იწყებს მის თარგმნას. მაგრამ შეუძლებელია ყოველთვის ერთნაირად შეძლოს მთარგმნელმა დასახული მიზნის მიღწევა. ზოგჯერ ორიგინალის ტყვეობაში აღმოჩნდება იგი, ანდა ინდივიდუალურ შტრიხით სახეს უცვლის დედანს და ა.შ. მსგავსი მომენტები თვალშისაცემი არც არის ამ თარგმანებში და მათი აცილებაც ადვილად შეეძლო მთარგმნელს, ზოგჯერ მეტი გულისყურით რომ მოკიდებოდა დედანს. მხედველობაში გაქვს ასეთი თითო-ოროლა ადგილები:

მდინარის პირას რომ დამდგარან ტურფა **ნაძვები**,
მათ ნუ **აწვებ**, ფთხილად, მოლზე როცა დაწვები!
იცი თუ არა, რომ ეს ნაძვი ქალის ტანია,
რომ ეს ვარდები არის ტურფა ქალის ღაწვები.
(აღმ. პოეზია 1959: 126).

პწკარედი:
ყოველი ბალახი, რომელიც მდინარის პირას
ამოსულა,
იტყვი, ანგელოსად შობილის ბაგიდან ამოსულა.
ფეხს ნუ დაადგამ, სანამ ყვავის მწვანე ბალახი,
რომ ის ბალახი ლალისფერ ღაწვიანის
მიწისგან ამოსულა.
(ხაიამი 1347).

ამ შემთხვევაში, ზედმეტმა თავისუფლებამ შესაფერის მხატვრულ სახეთა ძიებაში გააფერმკრთალა თარგმანი და მასში ბუნდოვნების კვალიც დატოვა. პირველ ტაეპში ლექსიკური ერთეული – **ბალახის** ნაცვლად გაჩ-

ნდა ნაძვი. თავისთავად **ნაძვი** და **ლამაზი ქალის ტანი** კარგი შედარებაა, მაგრამ მოცემულ კონტექსტში იგი უადგილოდ გამოიყურება – მათ ნუ აწევები, ფრთხილად, მოლზე როცა დაწვები, – ვკითხულობთ თარგმანში. მოლზე როცა დაწვება ადამიანი ბალახს დააწვება, როგორც ეს დედანშია.

თუ ამბაკო ჭელიძემ ქართველი მკითხველი უცხო გარემოში გადაიყვანა, მაგალი თოდუამ პირიქით, უცხო ავტორი გადმოასახლა ქართულ გარემოში. სწორედ ამიტომ, ქართულ ფონზე, თვალშისაცემია დედნისეული ისეთი ლექსიკური ერთეულები, როგორიცაა **ობლისი**: ღვინო რომ **ობლისს** დაელია (იბლისი – ეშმაკი); ან კიდევ – **ნაი**: ჩანგი და **ნაი** დაუკარი, სვი და დათვერი. (თოდუა 1959: 131).

სპარსულმა თუ საერთოდ აღმოსავლურმა ლექსიკამ ისედაც წალეკა ქართული ენა და მთარგმნელიც აუცილებლობის გარეშე, უნდა ერიდოს მის გადმოტანას თარგმანში.

ვერსიფიკაციული თვალსაზრისით მაგალი თოდუა, ისევე როგორც ამბაკო ჭელიძე, ერთგული დარჩა თოთხმეტმარცვლოვანი მეტრისა, 106 რობაიდან 99 სწორედ ამ საზომით არის თარგმნილი.

რამდენიმე ათეული წელი გავიდა მას მერე, რაც გამოქვეყნდა ომარ ხაიამის მაგალი თოდუასეული თარგმანები, რომლებსაც არათუ გასელია ყაყალი, არამედ უფრო და უფრო მიიკვლევენ ქართველი მკითხველის გულისკენ ისინი გზას.

„გამოჩენილ პოეტთა ლექსებს იმიტომ თარგმნიან, რომ მკითხველი არა მარტო დაახლოებით გაეცნოს მათი პოეზიის შინაარსს, არამედ, დიდხანს, ჭეშმარიტად შეიყვაროს იგი“ (მარშაკი 1987: 134) ჭეშმარიტად შეიყვარა ქართველმა მკითხველმაც ომარ ხაიამის რობაიების მაგალი თოდუასეული თარგმანები.

არ არის საჭირო ეპოქალური სიშორე ერთი და იმავე ნაწარმოების ხელმეორედ სათარგმნელად, მაგრამ იგი გარკვეულ გამბედაობას მოითხოვს. გამბედაობაც ეყო და შემოქმედებითი უნარიც ვახუშტი კოტეტიშვილს, რომელ-

მაც 1963 წელს ცალკე კრებულად გამოსცა ომარ ხაიამის რობაიების თარგმანები. ახალმა მთარგმნელმა, შედარებით მაგალი თოდუასთან, რაოდენობრიულად კიდევ უფრო გაზარდა რობაიების რიცხვი. მან 147 რობაის თარგმანი წარუდგინა მკითხველს.

ვახუშტი კოტეტიშვილის თარგმანებში იგრძნობა დაუოკებელი სწრაფვა დედნის შინაარსისა და ფორმის მაქსიმალური გამოელენისკენ. მთარგმნელი ცდილობს ხილულ ხატებად აქციოს ორიგინალის ყოველი ნიუანსი და ხელახლა იშვას ქართულ ენაზე უცხო ავტორის ნაწარმოები. რაფინირებული სტილი, რობაის შინაგანი პროპორციის დაცვა – აი, რით ხასიათდება ხაიამის რობაიების ვახუშტი კოტეტიშვილისეული თარგმანები. მათ კრიტიკულად შემფასებელს თვალში ეცემა, მაღალმხატერულობასთან ერთად, დედნის პწკარედის დონეზე შენარჩუნების ჟინი:

ვინც შეჰქმნა მიწა, ბედისწერის მოავლო კვერი,
დაღი დაგვასვა და ვარამი გვაგემა ბევრი.
რამდენი მუშკის ნაწნავი და ზილფის ბაგენი
ღრმად ჩამარხა და მიაყარა მიწა და მტვერი.
(ხაიამი 1963: 44).

პწკარედი:
ის ვინც მიწა, ბედისწერა და ცა შექმნა,
ბევრი მწუხარე დაღი გულზე დაგვასვა.
ბევრი ლალისფერი ბაგე და მუშკის ზილფი
მიწაში ჩამარხა და მტვერი მიაყარა.

თითქმის ყველა კომპონენტი დედნისა სინატიფის მკაცრ ჩარჩოებშია მოქცეული. არას ვამბობ ორიგინალთან აზრობრივ მიმართებაზე, რადგან იგი თითქმის სიტყვასიტყვით იმეორებს დედანს. თარგმანში შენარჩუნებულია ავტორის ფილოსოფიური მსჯელობის დინჯი პოეტური დინება, წუთისოფლის ამაოებით გამოწვეული სევდიანი განწყობილება. გამოკვეთილია ხაიამის პოეტური პორტრეტი.

დედანთან შინაარსობრივი მიმართების თვალსაზრისით აი, როგორ შეფასებას აძლევს ხაიამის რობაიების ვახუშტი კოტეტიშვილისეულ თარგმანებს კ. ფაღავა: „მთარგმნელი გულმოდგინეთ ცდილა არ დაშორებოდა ორიგინალის ტექსტს და მიეღწია ფორმის მხატვრული სრულყოფისათვის. ამის საილუსტრაციოდ თარგმნილი 147 რობაიდან არა ერთი და ორი გამოდგებოდა, რომლებიც შესრულებულია სტრიქონ-სტრიქონ და ხშირად სიტყვასიტყვით“ (ფაღავა 1964).

ლიტერატურული ნაწარმოების მხატვრული მთარგმნელი, ბუნებრივია, ვერ დაისახავს მიზნად თარგმანის პწკარედის დონეზე შენარჩუნებას. მას უფლება აქვს ინდივიდუალური შტრიხებით შეავსოს კიდეც თარგმანი, რათა იგი არ იქცეს დედნის მკვდარ ფოტოპირად. შემოქმედებითი თავისუფლება აუცილებელი წინაპირობაა მხატვრული თარგმანის შესაქმნელად. ვახუშტი კოტეტიშვილიც სწორედ შემოქმედებითად გარდაქმნის თარგმანებს. ამის დასტურად მრავალი მაგალითის მოხმობა შეიძლება. მათგან ორიოდეზე გვინდა გავამახვილოთ ყურადღება:

> მას შემდეგ რაც კი მზე და მთვარე ცაზე ჰკიდია
> მადლი ღვინისა ქვეყანაზე დიდზე დიდია.
> (ხაიამი 1963: 55).

პწკარედი:
რაც ვენერა და მთვარე ცაზე ანათებს,
უკეთესი ლალისფერი ღვინისა არავის უნახავს.
(ხაიამი 1347).

სპარსული პოეზიის ცაზე **ვენერა** ისე ბრწყინავს, როგორც ქართული პოეზიის ცის კაბადონზე — **მზე**, ამიტომ თარგმანში **ვენერას** ნაცვლად **მზე** სრულიად ბუნებრივად გამოიყურება. ქართველის წარმოდგენაში **მზე** და **მთვარეა** ერთმანეთთან დაწყვილებული და არა **ვენერა** და **მთვარე**. ეს კარგად ესმის მთარგმნელს და ანგარიშს

უწევს თავის მკითხველს ისე, რომ აზრობრივად არ შორდება დედანს.

პარალელისათვის ჩავიხედოთ რუსულ თარგმანებში. ენახოთ თუ არის ამ ნიუანსზე გამახვილებული ყურადღება:

С тех пор, как на небе Венера и Луна.
(ხაიამი 1961: 36,76).

С тех пор, как на небе зажглись Луна и светлая Зухра.
(ხაიამი 1970: 473).

პირველი მაგალითის მთარგმნელია ო. რუმერი, მეორესი – ელ. დერჟავინი. ეს უკანასკნელი არც კი თარგმნის ამ ტერმინს და სპარსულიდან ისე გადმოაქვს პლანეტა **ვენერას** სახელწოდება **Зухра** (**زهره [zohra/e/]**).

არ გვგონია, რუსი მკითხველისთვის ნათელი იყოს **Зухра**-ს მნიშვნელობა, ამიტომ დასჭირდა, ალბათ, მთარგმნელს იქვე მისი განმარტება (**светлая Зухра**).

ვ. კოტეტიშვილს განსამარტავად არაფერი დაუტოვებია, **ზოჰრას** ნაცვლად **მზის** გაჩენამ თარგმანში მზესავით ნათელი გახადა პოეტის სათქმელი.

ვ. კოტეტიშვილი ისწრაფვის თარგმანის კეთილხმოვანებისაკენ. პოეტურობის თვალსაზრისით, იშვიათი ალიტერაციული სტრიქონები ზოგჯერ სჭარბობენ კიდეც დედანს:

ბაგით დავსწვდი დოქის ბაგეს, ბაგე გადავიბადაგე.
(ხაიამი 1963: 14).

დედანი ასე ჟღერს: **لب بر لب کوزه بردم از غایت آز [lab bar lab-e quze bordam az γâiyt-e âz]** (**ბაგე დოქის ბაგისკენ წავიღე, წყურვილის გამო**) (ხაიამი 1347).

არაჩვეულებრივად ალიტერაციული და კეთილხმოვანია მოყვანილი ტაეპის თარგმანი, მაგრამ იგი უფრო მთარგმნელისეულია...

ასეთი ადგილები სხვაგანაც გეხვდება მის თარგმანებში, მაგალითად:

მუდამ მაქეზებს მე ბაგეზე ჯამი ფაქიზი (კოტეტიშვილი 1963: 27) და სხვ. აღვნიშნავთ, რომ ნიმუშად მოყვანილი ტაეპი დედანში ალიტერაციული არ არის.

ვ. კოტეტიშვილის თარგმანები ხასიათდება ვერსიფიკაციული მრავალფეროვნებით. თუმცა იგი, ძირითადად, ნაცად თოთხმეტმარცვლოვან საზომს ეყრდნობა, მაგრამ მის გვერდით აქვს 16, 15, 12 ,8 – მარცვლოვანი მეტრით თარგმნილი რობაიები. ხაზი უნდა გაესვას იმასაც, რომ მთარგმნელი მაღალი ოსტატობით ახერხებს დაიცვას სპარსული რითმის სტრუქტურა, ზოგჯერ იგი რედიფიან რითმებსაც კი ინარჩუნებს:

ვიდრე ინაღვლი, მართალ გზაზე შედექ თუ არა,
შენი ცხოვრება გამოიღებს შედეგს თუ არა,
ღვინით აღავსე ეგ ფიალა, რადგან არ იცი,
ამოისუნთქავ ამ ჩასუნთქვის შემდეგ თუ არა.
(ხაიამი 1963: 14).

თარგმანებში აქა-იქ გეხვდება ადგილები, რომლებიც მთარგმნელისგან მეტი ყურადღების გამოჩენას მოითხოვდა:

ამ სიცოცხლის დღეთა დენას მე როგორ ავიტან,
როგორც მინდვრად ქარის ქროლვას,
ჭაელებს წყაროს თავიდან.
ქვეყანაზე ორიოდ დღე ვიცი დარდად არა ღირს,
დღე, რომელიც არ დამდგარა, დღე, რომელიც წავიდა.
(ხაიამი 1963: 32).

პირველი ორი ტაეპი ბუნდოვანია თარგმანში. მივმართოთ დედანს:

როგორც წყალი კალაპოტში და ქარი ველზე,
ჩვენი ცხოვრებიდან კიდევ ერთი დღე წავიდა.
სანამ ვიქნები, ორი დღის დარდი არ მექნება,

დღისა, რომელიც არ მოსულა, და დღისა,
რომელიც წაეიდა.

(ხაიამი 1347).

მოზღვავებულმა პოეტურმა ენერგიამ და რიტმის ნაკადმა ხომ არ წალეკა ხაიამის ნათელი და სადა პოეტური მეტყველება? რა ცხადად და გასაგებად აქვს თარგმნილი ეს ორი ტაეპი ამბაკო ჭელიძეს:

როგორც მდინარე კალაპოტში და ქარი ველში,
ჩვენი ცხოვრებაც ისე გარბის წუთისოფელში.
(ხაიამი 1947: №85).

ან კიდევ მაგალი თოდუას:

როგორც ჩქარი ნიაღვარი, როგორც ქარი ველთა,
გარდასულან დღენი ჩვენი, რაღა დაგერჩა ხელთა.
(აღმ. პოეზია 1959: №18).

სპარსული პოეზია მდიდარია გაქვავებული პოეტური მეტაფორებითა და ეპითეტებით. მაგალითად: ნარგისი – თვალი, ლალი – ბაგე; მთვარე – სატრფო... ყოველივე ეს ქართველი მკითხველისთვის გაუგებარი იქნება თუ თარგმანში არ გაიხსნა მათი მნიშვნელობა. ვ. კოტეტიშვილის თარგმანებში ერთგან შეგეხვდა ასეთი მეტაფორული ტაეპი – სანთელი, ღვინო, მთვარე მთვრალი, ჰე, მერიქიფევ (კოტეტიშვილი 1963: 47) აქ მკითხველმა მთვარე შეიძლება პირდაპირი მნიშვნელობით გაიგოს.

ვახუშტი კოტეტიშვილს, როგორც მთარგმნელს აქვს გამომუშავებული თავისი ენობრივი სტილი. იგი დახვეწილი თანამედროვე ლიტერატურული ენით თარგმნის. ამიტომ მის თარგმანებში აქა-იქ გაელვებულ არქაულ ფორმებს, ვფიქრობთ, ერთგვარად დისონანსიც კი შეაქვს რობაიების ენობრივ ქსოვილში: რომელ არს იგი, ჩვენთან სული ვინც არ დალია? (კოტეტიშვილი 1963: 52) ნეტარ არს იგი, ვინც ამ ქვეყნად ლაღად იცხოვრებს (კოტეტიშვილი 1963: 50).

ვახუშტი კოტეტიშვილი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ლექსის გარეგნულ მხარეს და ზოგჯერ მეტ აქცენტს აკეთებს მის პოეტურ ეფექტებზე, ვიდრე, შეიძლება ამას ორიგინალი კარნახობდეს. თუმცა, როგორც დ. კობიძე აღნიშნავს ვ. კოტეტიშვილისადმი მიძღვნილ წერილში: „შესაძლებელია თარგმანი მუსიკალური ჟღერადობის თვალსაზრისით ზოგჯერ აღემატებოდეს ორიგინალს, მაგრამ ვფიქრობ ეს დასაშვებია, თუ ყოველივე ამას ხელოვნურობის ბეჭედი არ აზის და იგი ხელს არ უშლის დედნის აზრის გამოხატვას“ (კობიძე 1972: 112).

დავსძენდით, რომ ვ. კოტეტიშვილისეული თარგმანების მუსიკალურად ჟღერადი პოეტური სტრიქონები შორს არის ყოველგვარი ხელოვნურობისაგან.

ხაიამის თერთმეტი რობაი აქვს თარგმნილი თამაზ ჩხენკელს. მას უფრო ფილოსოფიური ხასიათის ლექსები შეურჩევია, რაც უცხო ავტორის მსოფლმხედველობის მძაფრად წარმოჩენის ცდას წარმოადგენს. თამაზ ჩხენკელის ხელწერა ნატიფია. მის პოეტურ მეტყველებას ოდნავ არქაული ელფერი გადაჰკრავს. მთარგმნელს ყურადღება რობაის აზრის სიღრმისკენ გადააქვს. მისგან შორს არის გარეგნული პოეტური ეფექტებისკენ სწრაფვა. იგი ცდილობს დაიჭიროს დედნისეული ინტონაცია და განწყობა. ეს თარგმანები დედანთან აზრობრივ მიმართებისას ყოველთვის ზუსტია. მთარგმნელი უფრო ლექსის გარეგნულ მხარეს გასწირავს, ვიდრე მის აზრობრივ სიღრმეს ავნებს რამეს. ნიმუშად მოვიყვანთ ერთ რობაის:

> რადგან არც ხვალე მოიქცევა სასოთა ჩენად,
> დღეისთვის მაინც გულს მწუხარეს მიაგე ლხენა.
> სვი მთვარიანში, პირმთვარეო, რადგან, ჰე, მთვარე,
> ამოვა კვლავაც, მაგრამ ვეღარ ეიხილავთ ჩვენა.
> (აღმ. პოეზია 1970: 18).

ხაიამის ორმოცი რობაი აქვს თარგმნილი ამ სტრიქონების ავტორს. მისი მთარგმნელობითი პრინციპია შინაარსობრივად მისდიოს დედანს და ქართულად შექმნას მისი მხატვრული შესატყვისი. თუ რამდენად ახერხებს იგი

ამას ეს სხვა საქმეა. ნიმუშად მოვიყვანთ ერთი რობაის თარგმანს:

საზრუნავს ჩვენსას აღარ უჩანს თავი და ბოლო,
გვაკლდება შვება, გვემატება ტკივილი მხოლოდ.
დიდება უფალს, არასოდეს დარდი და ურვა
არა გვქონია არავისგან ჩვენ სამათხოვრო.
(რა საამოა... 1987: 6).

ომარ ხაიამის რობაიების თარგმნით დაინტერესდა ალექსანდრე ელერდშვილი, რომელმაც 1977 წელს ცალკე კრებულად გამოაქვეყნა პოეტის ასი რობაი. ხაიამის ლირიკისადმი ლტოლვას ის კვლავაც განაგრძობს და ქარულ მთარგმნელობით ლიტერატურას ამდიდრებს ხაიამის რობაიების ახალი თარგმანებით. ამჟამად მას მთლიანად აქვს თარგმნილი ხაიამის პოეტური შემოქმედება.

ა. ელერდაშვილი სპარსული ენის სპეციალისტია. ის პროფესიონალურად და პასუხისმგებლობით ეკიდება საქმეს. ამავე დროს მას ნიჭი და უნარიც მოსდგამს, რომ რაფინირებულად და ემოციურად მიიტანის უცხო ავტორის გულისფეთქვა ქართველ მკითხველამდე:

რა ვქნა, ძმობილო, მე ამქვეყნად
ფხიზელი ვერ ვძლებ,
მე განა ვცოცხლობ, ტანს დავათრევ
და ღვინოს ვეძებ;
სიკვდილი მიჯობს, სანამ ის დღე გამითენდება,
როცა მეტყვიან – დალიეო! – და ვეღარ შევძლებ.
(ხაიამი 2005: №132).

რაც უფრო მეტი გვექნება ერთი და იმავე ნაწარმოების სხვადასხვა თარგმანი მით უფრო გამოიკვეთება ორიგინალის ნამდვილი ხატი.

გამოჩენილმა ირანელმა მწერალმა და მეცნიერმა სადეყ ჰედაიათმა ხაიამის შემოქმედება რვა თემატურ რკალად დაჰყო. ესენია: „ქმნილების საიდუმლოება“, „სიცოცხლის დარდი“, „ბედისწერის შესახებ“, „დროთა ბრუნვა“,

„მბრუნავი ნაწილაკები“, „რაც იქნება დე იყოს“, „არა არის რა“, „წამს დაეეშუროთ“, „დოქის წიგნი“ (ჰედაიათი 1313: 17).

არას ვამბობთ ამბაკო ჭელიძის თარგმანებზე, რადგან იქ ყველა რობაია თარგმნილი რაც კი მიეწერება ხაიამს. რა პრინციპებით სარგებლობდნენ დანარჩენი მთარგმნელები ხაიამის რობაიების შერჩევისას?

ქართველი მთარგმნელები არც ერთი თემატური რკალის წინაშე არ დარჩენილან ვალში. მათ მიერ სათარგმნი მასალის გონივრული შერჩევის პრინციპმა საშუალება მისცა ქართველ მკითხველს სრულად წარმოედგინა ხაიამის პოეტური პორტრეტი. ზემოჩამოთვლილ მოტივთა შორის დედანში მაინც „წამზე დაშურების“ რობაიებია გამოკვეთილი, რაც ჰედონური ნაკადის წამოწევას გულისხმობს წინა პლანზე. ეს შესანიშნავად უგრძვნიათ მაგალი თოდუასა და ვახუშტი კოტეტიშვილს და მათ თარგმანებშიც საკმაოდ იგრძნობა ღვინის სურნელება. ამით იმის თქმა კი არა გვსურს, რომ სხვა რომელიმე თემატური რკალი უფერულად გამოიყურებოდეს მათ თარგმანებში.

ვიმეორებთ, ხაიამის ლაღობა გარეგნულად ჰგავს მხოლოდ ჰედონურ ლაღობას, რადგან პოეტს ამ ლაღობის შედეგად მიღებული სიამოვნების ჟამსაც კი არ შორდება სევდა წუთისოფლის ამაოებისა. აქეთ თუ არა მთარგმნელებს სწორად აღქმული ხაიამის დამოკიდებულება ღვინის სმისადმი და სევდიანი ფილოსოფოსი პოეტის ნაცვლად ვინმე დარდიმანდის სახე ხომ არ წარმოგეიჩინეს თარგმანებში.

ვფიქრობთ, ეს საშიშროება მოხსნილია.

იქნებ ინტერესმოკლებული არ იყოს, წარმოვადგინოთ ერთი რომელიმე რობაის სხვადასხვა თარგმანი, რათა უკეთ აღვიქვათ, როგორც ცალკეულ მთარგმნელთა ინდივიდუალური, ისე მათი საერთო დამახასიათებელი ნიშნები. პარალელისთვის მოვიხმობთ სხვადასხვა ენებზე შესრულებულ თარგმანებსაც. რობაის პწკარედ თარგმანს არ ვაკეთებთ. ამას ი. აბულაძის თარგმანი შეასრულებს:

این کوزه چو من عاشق زاري بودست
در بند سر زلف نگاري بود ست
این دسته که در گردان او مي بيني
دستي است که در گردان ياري بودست

[in kuze, čū mam, ‘aŝeq-e zârī būdast,
dar band-e sar-e zolf-e negârī būdast.
in daste , ke da gardan-e u mībīnī,
dastist, ke dar gardan-e yârī būdast.]
(ხაიამი 1347).
იუსტ. აბულაძე:

ეს სურა, ისე ვით მე, ოდესღაც
მწველი სიყვარულით განმსჭვალული მიჯნური იყო;
იგი ტურფა თაყის ზილფისკენ მორჩილებით
გადახრილიყო.
ხელი, რომელსაც ხედავ სურის ყელზედ
ასე ნაზად მოხვეულს, –
საყვარელ არსების ყელს არაერთგზის
მოჰხვევია იგი.
(კავკასიონი 1924).

ა.ჭელიძე:

ეს დოქი ერთხელ ტრფობას იყო ჩემებრ ჩვეული,
ხუჭუჭი თმისთვის იყო მუდამ გონდაბნეული.
იმისი ხელი, დოქის ყელზე ახლა რომ ხედავ,
ასევე იყო სატრფოს ყელზე შემოხვეული.
(ხაიამი 1947: 187).

მ. თოდუა:

ეს დოქი, ალბათ, სიყვარულით დამწვარა
ერთ დროს,
ეს თავი, ალბათ, მას საყვარლის
გულ-მკერდზე ედო,

ეს ხელი, ალბათ, მას მიჯნურის წელზე ეხვია,
ვაიმე, ასეთ ბედისწერას ვით უნდა ენდო.
(აღმ. პოეზია 1959: 116).

ვ. კოტეტიშვილი:

ერთ დროს ეს ჩემი ხელადა ალბათ
ჩემსავით ღელავდა,
მზეთუნახავის ნაწნავი ბორკავდა
ქცეულს ხელადა,
ხელი რომ უდევს დოინჯად,
ასე არ ჰქონდა ძველადა,
მიჯნურის წელზე ეხვია ლაღად და უდარდელადა.
(ხაიამი 1963: 16).

ა. ელერდაშვილი:

ეს დოქიც თურმე კაცი იყო, ისიც თვრებოდა,
რომ დათვრებოდა, მერე სატრფოს ეახლებოდა;
დოქის სახელურს რომ უყურებ, ის ხელი იყო,
ლამაზმანების ყელ-კისერს რომ გარს ევლებოდა.
(ხაიამი 2005).

რუმერი:

Кувшин мой, некогда терзался от любви ты,
Тебя, как и меня, пленяли кудри чьи-то,
А ручка, к горлишку протянутая вверх,
Была твоей рукой, вкруг милого обвитой.
(ხაიმი 1961: 8).
დერჟავინი:

Кувшин мой, был прежде влюбленным, все муи мои
он понимал,
Кудрей завитками плененый, как я, от любви изнывал,
А ручка на шее кувшина – наверно, когда – то была

Рукою, которую шею возлюбленной он обнимал.
(ხაიამი 1970: 70).

ბანუ:
Чья плоть скажи, кувшин, тобою стала?
Певца влюбленного, как я, бывало?
А глиняная ручка, знать была
Рукой, что шею милой обвивала?
++(ხაიამი 1987: 136).

ფიტცჯერალდი:

I think the Vessel, that with fugitive
articulation avswer'd, oncedid live,
and merry-make; and the cold lip I kiss'd
how many Kisses might it take – end give.
(ხაიამი 1987).

ეთესამზადე:

Comime moi, cette cruche un jour fut un amant,
Esclave des sheveux de quelque etre charmant.
Et l'anse que tu vois a son col attachee
Fut un bras qul serrait un beau cou terdrement.

***

Dieser Krug ist, wie ich, ungiücklich lebendig gewesen,
In schöne Augen und Locken verliebt unverstandiggewesen.
Dieser Henkel am Halse des Kruges war einst ein arm,
Der in Umhalsung der Schönen unbandig gewesen.[1]

[1]. ინგლისური, ფრანგული და გერმანული თარგმანები ავიღეთ ხაიამის კრებულიდან: از «رباعيات حكيم ابوالفتح غياث الدين ابراهيم خيام نيشابوري» انتشارات شركت برادران كلشاني، تهران

ამ რობაის მიხედვით უბრალო თიხის დოქი ფილოსოფიური განსჯის საგანი გამხდარა. პოეტი ისე სადად და ხატოვნად აღწერს უსულო საგნის ფიზიკურ მდგომარეობას, რომ ოდესღაც მის სულიერ და თანაც შეყვარებულ არსებად ყოფნაში ეჭვი ძნელად შეგეპარება. ლექსში მძლავრად ჟღერს წუთისოფლის ამაოებით გამოწვეული სევდის მოტივი, რომელიც სამივე ქართულ თარგმანში იბუდებს. დოქის სახე კი მხოლოდ მხატვრული ხერხია პოეტისთვის ამ სევდის მძაფრად წარმოსაჩენად. ეს დოქი, ალბათ, სიყვარულით დამწვარა ერთ დროს... ასე იწყება ერთ-ერთი თარგმანი ამ რობაისა, რომელიც ეკუთვნის მაგალი თოდუას. ზუსტად დედნისეული ინტონაციით, რიტმით და ტონალობით იწყებს მთარგმნელი. ყური მივუგდოთ დედნის ჟღერადობას: **in kuze ču man ʻaŝeq-e zârī bud ast...** სპარსული ენის ცოდნა არ არის აუცილებელი, რომ ამ მხრივ დედანსა და თარგმანს შორის ვიპოვოთ შესაბამისობა. ამ სტრიქონში არადედნისეული ელემენტებია: — **ერთ დროს** და **ალბათ**. არც პირველ და არც მეორე შემთხვევაში არავითარ აზრობრივ ცვლილებას არ განიცდის ორიგინალი თარგმანში, რადგან სწორედ **ალბათ ამ ერთ დროს** მომხდარ ამბავს გულისხმობს ავტორი. მიეყვეთ თარგმანს: — ეს ხელი, ალბათ, მას საყვარლის გულ-მკერდზე ედო. ტაეპი თითქოს შინაარსობრივად სახეცვლილია, მაგრამ ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით. ორიგინალისადმი შემოქმედებითი მიდგომა არ გამორიცხავს მსგავს ცვლილებებსა და „უზუსტობებს". მთარგმნელი სიტყვასიტყვით კი არ იმეორებს დედანს, არამედ აზრობრივად გარდაქმნის მას და ორიგინალის კონკრეტულ პოეტურ სახეს შესაბამის მხატვრულ შესატყვისს უსადაგებს. მესამე და მეოთხე სტრიქონი გაერთიანებულია თარგმანში – ეს ხელი, ალბათ, მას მიჯნურის ყელზე ეხვია...

ლაკონიზმი და ფრაზის მოქნილობა, გამარტივება და არა გართულება, აი, სტილური ნიშანი მაგალი თოდუასი, რაც ასევე ერთ-ერთი უპირველესი ნიშანთაგანია ხაიამის პოეტური ენისა. და ბოლოს ლოგიკური, ემოციუ-

რი ამოძახილი – ვაიმე, ასეთ ბედისწერას ვით უნდა ენდო... ალბათ, ძნელად თუ დაარწმუნებ მკითხველს, რომ ეს ამოძახილი ავტორისეული არ არის, იმდენად სისხლხორცეულია იგი რობაისთვის.

თარგმანში დაცულია რობაის გარითმეის წესი: aaba. თარგმნილია იგი თოთხმეტმარცვლიანი მეტრით, მისი ენა სადა და ნათელი – ხაიამისეულია.

ძირითადად ამ პრინციპით თარგმნის მაგალი თოდუა. ეს არის პრინციპი დედნის ერთგულებისა.

ასევე ოსტატურად იმეორებს დედანს აზრობრივი თუ მხატვრულ-ესთეტიკური თვალსაზრისით ეახუშტი კოტეტიშვილი. მისი თარგმანი უაღრესად კეთილხმოვანია. მთარგმნელი მიმართავს სხვადასხვა პოეტურ სამკაულებს. რობაის ამკობს შიდა და ომონიმური რითმებით. მოგეხსენებათ, თუ რა პროფესიონალიზმი და პოეტური ნიჭია საჭირო, რომ შიდა რითმებით აწყობდე სტრიქონს და ამავე დროს სიტყვასიტყვით იმეორებდე მას: – ერთ დროს ეს ჩემი ხელადა ტრფობისგან ჩემებრ ღელავდა... თუმცა ამის აუცილებლობას დედანი არ მოითხოვდა. – მზეთუნახავის ნაწნავი ჰბორკავდა ქცეულს ხელადა, – მისდევს მას ტაეპი. მთარგმნელი აღწევს პწკარედული თარგმანის სიზუსტით გადმოიღოს დედანი, ისე რომ ლექსს შეუნარჩუნოს მაღალი პოეტური ყღერადობა. შინარსობრიეად ასევე ზუსტად იმეორებს იგი მესამე ტაეპს. მხოლოდ მეოთხე ტაეპში ჩნდება მთარგმნელის მიერ შეტანილი ელემენტი – **ლაღად და უდარდელადა**... როდესაც ამ რობაის წაიკითხავთ, ის აზრი, რომ **ლაღად და უდარდელად** ეხვია (დოქს) შეყვარებულის ყელზე ხელი, თავისთავად გეუფლება. განსხვავებით მ. თოდუას თარგმანისაგან, აქ რაობის ტონი ზეაწეულია, თუმცა ეს ხელს არ უშლის იმ სევდიანი განწყობის შენარჩუნებას, რომელიც ამ ლექსშია დაბუდებული.

რობაი თარგმნილია თექვსმეტმარცვლოვანი მეტრით. გარითმულია ოთხივე სტრიქონი, განსხვავებით დედნისგან, სადაც არც ომონიმური რითმები გეხვდება. ისეთი შთაბეჭდილება რჩება, თითქოს მთარგმნელი ვერ იოკებდეს თავის პოეტურ ენერგიას.

ამბაკო ჭელიძის თარგმანი შინაარსობრივად ზუსტად იმეორებს დედანს, მაგრამ მას მხატერული გარდაქმნა აკლია. თუმცა ის მის თარგმანებში სხვა რობაიებზე სრულყოფილად გამოიყურება.

ძირითადად ამ ნიშნებით არის აღბეჭდილი ამბაკო ჭელიძის, მაგალი თოდუასა და ვახუშტი კოტეტიშვილის თარგმანები.

პარალელისთვის მოხმობილი ამ რობაის რამდენიმე ევროპული თარგმანიდან შინაარსობრივად, დედნისგან ყველაზე დაშორებული ფიცჯერალდის ინგლისური თარგმანი ჩანს. რობაის მესამე და მეოთხე ტაეპების პოეტური სახე – და ციცი ტუჩი, რომელსაც ვაკოცე, რამდენი კოცნა შეეძლო მიეღო და გაეცა... უფრო ხაიამის გაელენით შექმნილსა ჰგავს, ვიდრე თარგმანს. ხოლო ეთესამ ზადეს ფრანგული თარგმანი, თითქმის, პწკარედული სიზუსტით იმეორებს ორიგინალს.

***

რუდაქი

რუდაქის პოეზიის ნიმუშებს 1936 წელს ეზიარა პირველად ქართველი მკითხველი, როცა გამოვიდა ამბაკო ჭელიძის მიერ თარგმნილი კრებული, „ირანელი ლირიკოსები“, სადაც პოეტი შვიდი ლექსით არის წარმოდგენილი.

1957 წელს კი, როცა ფართოდ აღინიშნა აღმოსავლეთის ამ დიდი პოეტის ათას ასი წლის იუბილე, ცალკე დაიბეჭდა რუდაქის ლექსთა კრებული, თარგმნილი მაგალი თოდუას მიერ.

ახალი სპარსული პოეზიის მამა – ასეა დღეს ცნობილი აბულ ჯაფარ ბენ მოჰამედ რუდაქი სამარყანდელის სახელი. 11 საუკუნეზე მეტი გავიდა, რაც მოღვაწეობდა იგი და დღესაც, მისი უმშვენიერესი პოეტური სტრიქონები, რომელთა უმრავლესობა, სამწუხაროდ, მხოლოდ ფრაგმენტების სახით შემოგვრჩა, დღემდე აღელვებს მკითხველს.

ირანში, მიუხედავად არაბთა თითქმის ორსაუკუნოვანი ბატონობისა, სპარსელებმა მაინც არ დაჰკარგეს ეროვნული სულისკვეთება და ახალი ირანული დინასტიების წარმოშობასთან ერთად, რომელიც თან მოჰყვა ირანში არაბთა ბატონობის დასუსტებას, კვლავ აღორძინდა ახალი სახით სპარსული პოეზია.

პირველი ეროვნული დინასტიის – თაჰერიდების (821-873წწ.) წარმოშობისთანავე, სპარსული პოეზიის ცაზე უკვე გამოჩნდნენ მახარობლები, ხოლო საფარველთა (867-903წწ.) დროს პოეტთა რიცხვმა საკმაოდ იმატა. სამანელთა ეპოქაში კი (875-999წწ.) სპარსელ პოეტთა რაოდენობამ ორ ასეულს გადააჭარბა, რომლებიც ჯერ კიდევ ორ ენაზე – სპარსულსა და არაბულზე თხზავდნენ ლექსებს.

სწორედ სამანელთა დროს გამოცხადდა სახელმწიფო ენად არაბულის ნაცვლად სპარსული და „ტახტზე სამანელებთან ერთად სპარსული პოეზიაც ავიდა“ (დარმსტეტერი 1985: 14).

რუდაქი სამანელთა გვარის ერთ-ერთი ბრწყინვალე წარმომადგენლის ემირ აბულ ნასრ II (814-843) მეხოტბე

ყოფილა. მის დაბადების თარიღს 857-883, ხოლო გარდაცვალებისას 941-945 წლებში ვარაუდობენ.

რუდაქის შესახებ ბიოგრაფიულ ცნობებს, გარდა შუა საუკუნეთა ირანის ლიტერატურის ისტორიკოსებისა, მისივე ნაწარმოებები გვაწვდის. განსაკუთრებით კი, „სიბერის ელეგია“, სადაც ხანდაზმული პოეტი, იშვიათ მხატვრულ ფერებში თვალწინ გადაგვიშლის თავის წარსულს. აქედან ვიგებთ, თუ რა პატივით ეპყრობოდნენ მას სამეფო კარზე, რა უზრუნველი ცხოვრება ჰქონია და რა სიმდიდრის პატრონი ყოფილა იგი.

ყველა ის პოეტური ჟანრი თუ სალექსო ფორმა, ყასიდა იქნება ეს, ყაზალი, ყითა, რობაი თუ მარსიები. რომელზედაც ფრთებს შლის შემდგომ ახალი სპარსული პოეზია, რუდაქის შემოქმედებიდან იღებს სათავეს. „ამ პერიოდისათვის მთავარი ადგილი უჭირავს ყასიდასა და მის ანტითეზას – სატირას. დანარჩენი მსუბუქი ფორმები კი ამ ძირითადი ჟანრის „ნამსხვრევებს“ წარმოადგენენ“ (ბრაგინსკი 1958: 55). სწორედ ეს ნამსხვრევები იქცა შემდგომ სპარსულ პოეზიაში ცალკეულ ჟანრებად.

რუდაქი შეუდარებელი მეხოტბეა. ამას მისი თანამედროვე პოეტებიც აღიარებენ. ამ აზრის არიან სპარსული ლიტერატურის თანამედროვე მკვლევარნიც: „სპარსულ პოეზიაში ასეთი პოეტური ნიჭი ხშირად არ გვხვდება. შეიძლება საქმე გვქონდეს დიდ ლირიკოსთან, დიდ პოეტთან, მაგრამ ის არ იყოს ქების ოსტატი“ (კობიძე 1975: 44).

დიდია რუდაქის პოეზიის გავლენა მის თანამედროვეებზე. გადმოცემის თანახმად, რუდაქიმ ემირი მოაბრუნა ჰერათიდან ბუხარაში, თავისი ლექსების ზემოქმედების ძალით.

სამწუხაროდ, იმ ზღაპრული რაოდენობის სტრიქონთა რიცხვიდან, რომელსაც რუდაქის მიაკუთვნებენ, ჩვენამდე მცირე რაოდენობამ მოაღწია. ისიც ფრაგმენტების სახით, მაგრამ იქიდანაც თავისუფლად შეიძლება დავრწმუნდეთ მხატვრული სიტყვის თუ რა დიდოსტატთან გვაქვს საქმე.

რუდაქის პოეტური მეტყველება უაღრესად ახლოს დგას ხალხურ სასაუბრო ენასთან. იმდენად სადაა მისი ენა, რომ ლიტერატურის მკვლევარები მას „მიუღწეველი“ სისადავის ოსტატად თვლიან.

როგორც აღვნიშნეთ, რუდაქის შემოქმედების ნიმუშებს ჩვენი საუკუნის 30-იანი წლებიდან ეზიარა ქართველი მკითხველი ამბაკო ჭელიძის თარგმანებით. რა თქმა უნდა, ძნელია იმ შვიდიოდე ლექსით ეგრძნო მკითხველს ამ დიდი პოეტის მხატვრული სიტყვის ძალა, მითუმეტეს თუ ეს თარგმანები მხატვრულობის მხრივ ვერ აღწევენ სასურველ დონეს. ამბაკო ჭელიძეს, ისევე როგორც ხაიამთან, აქაც დედნის შინაარსობრივი მხარის გადმოტანაზე აქვს ყურადღება გამახვილებული, ვიდრე მის მხატვრულად აჟღერებაზე. ეს თარგმანები ზოგჯერ პწკარედული თარგმანის დონეს ვერ ცილდებიან. რუდაქი ღრმააზროვანი პოეტია. მთარგმნელიც სწორედ ამის აქცენტირების ხარჯზე ავსებს იმ უჰაერო სივრცეს, რასაც მხატვრულ აქსესუართა უქონლობა იწვევს თარგმანში. კრებულში მოთავსებული რუდაქის შესახებ ცნობაში მთარგმნელი წერს: „ხმა და სიმღერის ნიჭი კარგი ჰქონია, ამიტომ შეუსწავლია ბარბითის დაკვრა და აშუღობა დაუწყია“ (ჭელიძე 1936: 282) მაგრამ, როცა ამ თარგმანებს წაიკითხავს, ცოტა არ იყოს, დაეჭვდება მკითხველი ამ განცხადებაში, რადგან აშუღის ნაცვლად უფრო ფილოსოფიურად მოაზროვნე შემოქმედის კონტურები წარმოესახება. თანაც რუდაქის, მაინცდამაინც არაფერი აქვს საერთო აშუღურ პოეზიასთან:

***

წუთისოფელი რაა მოკლე, რა არის გრძელი,
თუკი სიკედილი არის მხოლოდ მოსალოდნელი.
უნდა სალტეში გაატაროს ყოფნის ჭაპანი,
რაც არის იგი მთელი თავის სიგრძე-სიძნელით.
გინდ თაეგანწირვით, გაჭირვებით იცხოვრე მუდამ,
გინდ ლხენასა და სიხარულზე მიგიწვდეს ხელი;
გინდ ქვეყანაზე უმდაბლესი გქონდეს სახლი.
გინდ თვით რეიდან ჰეზაჯამდე იყავ მფლობელი,

სულ ასე იყო შენი ფიქრი სიზმარი არის;
თვით სიზმარი კი ჩვენებაა გაურკვეველი;
თუმც სიკვდილამდე ყოველივეს კიდევ ხედავდე,
ვერას მიხვდები რა ღირსების არის ყოველი.
(ირ. ლირიკოსები 1936: 226).

მართალია, თარგმანი შინაარსობრივად მისდევს დედანს, მაგრამ ღარიბია მისი ენობრივი ქსოვილი, სუსტია ესთეტიკური ზემოქმედების ძალა. მახვილი აზრობრივი მხარის გადმოტანაზეა გაკეთებული, რომლის თავისუფლად აღქმასაც არაქართული სინტაქსური წყობა უშლის ხელს. მკითხველს ძალდატანება სჭირდება, რომ ჩასწვდეს პოეტის სათქმელს.

ამბაკო ჭელიძეს უთარგმნია რუდაქის ერთ-ერთი საუკეთესო ავტობიოგრაფიული ლექსი „სიბერის ელეგია". გარდა იმისა, რომ ამ პოეტური ნიმუშის თარგმანი შემოკლებულია, ზოგან ბოლომდე ვერ ჩასწვდენია მთარგმნელი დედნის აზრს. ყოველივე ამის გამო, თარგმანში თითქმის მინიმუმამდეა დაყვანილი ყასიდის აზრობრივი და ესთეტიკური მხარე.

შედარებით კარგად არის თარგმნილი პოეტურად შემდეგი ყაზალი:

***

იშვებდე შაუთვალასთანა, შვებაა უებარი,
ქვეყანა ზღაპარია და თან მქროლავი ქარი.
რაც მოსულა არაა იგი სამხიარულო,
რაც წასულა არაა იგი მოსაგონარი.
მე და – ის თმახუჭუჭი ფშვიადის გამომცემი,
მე და – ის მთვარე – თავის სახით ფერიის გვარი.
ბედი აქვს ვინც შეჭამა და გასცა უანგაროდ,
ვინც არ ჭამა არ გასცა, იგია ბედდამწვარი.
ქვეყანა ქარ-ნისლია, ვაი რომ მენანება,
მოიტა ღვინო ბარემ, დაე, რაც არი, არი.
(ირ. ლირიკოსები 1936: 225).

მართალია, დედანთან მიმართებით ზოგიერთ ადგილს აკლია სიზუსტე, მაინც სხვა თარგმანებთან შედარებით უკეთეს შთაბეჭდილებას ტოვებს. ეს თარგმანი. თუმცა უზუსტობისა და ბუნდოვნებისგან არც ეს ყაზალი არის დაზღვეული. მაგალითად, მესამე ტაეპი დედანში ასე იკითხება: — რაც მოსულა იმას მხიარულად უნდა შეხვდე. თარგმანში კი აზრი პირიქით არის გაგებული — რაც მოსულა არაა იგი სამხიარულო...

ვერსიფიკაციული თვალსაზრისით ლექსში არ არის შენარჩუნებული ერთი რიტმი. ხშირად ირღვევა ცეზურული მახვილის ბუნებრიობა, რაც სიტყვისა და სტრიქონის დეფორმაციას იწვევს. აგრეთვე პირველ სტრიქონში ზედმეტია ერთი მარცვალი. ყაზალი, გარდა პირველი სტრიქონისა, თოთხმეტმარცვლოვანი საზომით არის თარგმნილი. საერთო ჯამში ეს ლექსები შორეული ანარეკლი თუა რუდაქის პოეტური ნიმუშებისა.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, 1957 წელს ცალკე წიგნად გამოქვეყნდა რუდაქის ლირიკის მაგალი თოდუასეული თარგმანები, რომლის გამოცემა სასიამოვნო მოვლენად მიიჩნია ქართველმა მკითხველმა საზოგადოებამ. იგი მაშინვე სპეციალისტთა ყურადღების სფეროში მოექცა და დადებითი შეფასებაც დაიმსახურა. ხაზი გაესვა მთარგმნელის შემოქმედებით ნიჭიერებას და ოსტატობას. გამოითქვა ცალკეული სახის შენიშვნებიც.

მთარგმნელმა თავიდანვე სწორი პოზიცია დაიჭირა. მან რუდაქის შემოქმედების სტილურ თავისებურებას მიაქცია ყურადღება. რამეთუ „სწორედ სტილისტიკაა ის საზღვარი, სადაც მხატვრული თარგმანი ეთიშება თარგმნის, როგორც ენობრივი მოვლენის გაგებას“ (გაჩეჩილაძე 1966: 140).

ახალმა მთარგმნელმა შეაესო რუდაქის ლირიკის ჭელიძისეული თარგმანების მხატვრულ-ესთეტიკური ამორფულობა. მან ადეკვატური თარგმანის პრინციპით შექმნა დედნის შესატყვისი პოეზია ქართულად. ეს თარგმანები ქმნიან ილუზიას, თითქოს ორიგინალურ ლექსებს ვეწაფებოდეთ მშობლიურ ენაზე და არა საუკუნეებით დაშორებულ უცხო ავტორის შემოქმედებას. მთარგმნელი

თანაბრად შეეხო რუდაქის პოეზიის ყველა ჟანრს, რაც ერთგვარი წინაპირობა გახდა სპარსელი პოეტის სულიერი პორტრეტის მაქსიმალურად წარმოჩენისა. მართლაც, თარგმანებში ინაკეთება სახე შემოქმედისა, რომელიც ხოტბას ასხამდა სიყვარულს, ამქვეყნიური სიამით ტკბობას, და რომლისთვისაც უცხო არ იყო არც წუთისოფლის ამაოებით გამოწვეული სევდა.

მეცნიერთა შორის დავას იწვევს სპარსული სალექსო ფორმის ყაზალის დამოუკიდებელ ჟანრად არსებობა რუდაქის შემომქედებაში, რადგან ამ დროს ყაზალები ჯერ კიდევ არ აკმაყოფილებენ შემდეგ საუკუნეებში საბოლოოდ ფორმირებული ლექსის ამ სახეობის ყველა მოთხოვნას. „მართლაც, იმ სახის ყაზალი, როგორც ჩვენ საადის, რუმის, ჰაფეზის და სხვების შემოქმედებაში გვაქვს, ახალი სპარსული პოეზიის გარიჟრაჟის ხანის პოეტებთან და მათ შორის რუდაქისთანაც ხშირ მოელენას არ წარმოადგენდა“ (კობიძე 1975: 123).

ამიტომ, შემდგომი ხანის პოეტთა ყაზალებს შეიძლება განსხვავებული ნიშნებიც ჰქონდეთ. დარწმუნებით მტკიცება იმისა, რომ რუდაქისთან ყაზალი ცალკე ჟანრად არ არსებობდა და ის ყასიდის ნამსხვრევი იყო მხოლოდ, მოკლებულია მყარ საფუძველს. „რუდაქის ლირიკული ნიმუშები იმდენად დახვეწილია და მაღალმხატერული, ისეთი ხანგრძლივი განვითარების ბეჭედი აზის, რომ ძნელი დასაჯერებელია მათი ხელოვნური და ხანმოკლე ჩასახვა-დაბადება ყასიდის მეშვეობით“ (გეახარია 1957: 77).

ქართული თარგმანების მიხედვით კი, ქართველი მკითხველი რუდაქის ყაზალებს აღიქვამს, როგორც დამოუკიდებელ ლირიკულ ნაწარმოებებს. აი მაგალითად:

***

დრო მხიარულად გაატარე შავთვალა ქალთან,
ცხოვრება ზღაპრის მაგვარია, მსგავსია ქართა.
აღარასოდეს დღე წარსული არ გაიხსენო,
მომავლისაგან სხვას ნუ ელი კეთილის გარდა.
მიედიავარ მასთან, ზილფზე უდის სუნი რომ უდის,

მიედიავარ მასთან, სილამაზით ფერიის გვართან!..
ბედნიერია, ვინც გასცა და შეჭამა თავად,
უბედურია, ვინც ცხოვრება ასე არ მართა.
დალიე ძმაო, ჭალიკონს გავს ცხოვრება ჩვენი,
მაგრამ რას ეიზამთ, ნუ წაეხდებით მართლა და მართლა!
(რუდაქი 1957: 38).

ეს სტრიქონები მკითხველს აღავსებს წუთისოფლის ამაოებას შერიგებული ლექსის ლირიკული გმირის განცდებით, რომ ეს ცხოვრება არაფერია გარდა ქარისა და ღრუბლის, რომ ის სიამით და უშურველობით უნდა განვლოს კაცმა. რუდაქისთვის უცხოა ის მისტიკური სამყარო, რომელშიაც გადასახლდნენ მომავალ საუკუნეთა სპარსელი პოეტები. ეს ყაზალი ამქვეყნიური ტკბობის აპოლოგიაა. ლექსი შეკრული, ნათელი და ადვილად აღსაქმელია. მკითხველს არც კი უჩნდება ეჭვი, რომ ის შეიძლება ორიგინალში დამოუკიდებელი ნაწარმოები არ იყოს. ერთი შენიშვნა გვექნება მხოლოდ, ბოლო ტაეპთან დაკავშირებით, რომელიც დედანთან მიმართებით აზრობრივად სახეცვლილია:

დალიე ძმაო, ჭალიკონს გავს ცხოვრება ჩვენი,
მაგრამ რას ეიზამთ, ნუ წაეხდებით
მართლა და მართლა!..

პწკარედი:
ქარი და ღრუბელია ეს ქვეყანა, აფსუს,
ღვინო მოიტანე და მოსახდენი დე მოხდეს.
(რუდაქი 1964: 38).

– მოსახდენი დე მოხდესო, – ამბობს პოეტი. თარგმანი კი შედარებით ოპტიმისტურად ჟღერს – ნუ წაეხდებით მართლა და მართლა!..

ამ ეპოქის ლირიკული გმირი კი ბედისწერის პასიური მჭვრეტელია. „ბედისწერასთან დამოკიდებულებაში X-XIIსს-ის პოეზიის ლირიკულ გმირს დაქვემდებარებული

ადგილი უჭირავს. იგი მთლიანად დამოკიდებულია მასზე. უსიტყვოდ იტანს ბედისწერისაგან მოყენებულ ყველა დარტყმას და თელის, რომ წინააღმდეგობას აზრი არა აქვს“ (ოსმანოვი 1970: 168).

თარგმანში დაცულია გარითმვის წესი ყაზალისა. რუდაქის შემოქმედებიდან შემოგვრჩა ყითები – ნაწყვეტები. „ყითა იმით არის განსაკუთრებით საყურადღებო, რომ მასში, ისევე, როგორც რობაიში, ჩვეულებრივ გადმოცემულია პოეტის ინტიმური განცდები, რომლებიც სხვებისთვის არ იყვნენ განკუთვნილნი.

პოეტი ყასიდებში იძულებულია მაჟორულ ფერებში აღწეროს საკარო ცხოვრების „ბედნიერება“ (ე.წ. ფილოსოფიური ყასიდების გამოკლებით), ყითაში კი ბუნებრივად ჟღერს წრფელი გულისტკივილი ასეთი ცხოვრების ამაოების გამო. იგი პირდაპირ მიუთითებს სოციალურ უთანასწორობაზე და თავისი დროისთვის უჩვეულო სითამამით წერს“ (გვახარია 1957: 81). სწორედ ასეთ ნაწყვეტებში გვეცნობა რუდაქი ბრძენ დამრიგებლად. მთარგმნელსაც ოსტატურად გადმოაქვს იგი მშობლიურ ენაზე:

***

ცხოვრებას კარგად შეხედე,
გონს მოდი, იყავ ჭკვიანი,
ზერელედ ნუკი უყურებ,
გზები იცოდე გზიანი.
ზღვასა ჰგავს ჩვენი ცხოვრება,
და რომ არ ნახო ზიანი,
სიკეთის გემი ააგე,
და გაღმა გახვალ სვიანი.
(რუდაქი 1957: 77).

თითქოსდა ქართული ხალხური პოეზიის ნიმუშს ეზიარები, ისეთი განცდა გეუფლება ამ თარგმანის კითხვისას. „რუდაქის ენაც ხომ ირანული ხალხური და ლიტერატურული ტრადიციებით არის შთაგონებული.“ (ტაგირჯანოვი 1968: 62) და ამ ირანული ხალხური და ლიტერატურული ტრადიციებით დაწერილ ლექსს, ასევე ქარ-

თული ხალხური და ლიტერატურული ტრადიციებით შექმნილი ნაწარმოები ესადაგება ოსტატურად. თითქოსდა ხელახლაა დაბადებული სპარსული ლექსი ქართულად. მთარგმნელი ბუნებრივად, ძალდატანების გარეშე ამკვიდრებს მკითხველში უცხო ავტორის ნააზრევსა და განცდას. იგი ისწრაფვის აზრის აფორისტული გამოხატვისკენ, რითაც უნარჩუნებს დედანს თავის სურნელებას. ხოლო „სახეობრივი აზროვნების აფორისტულობა ერთ-ერთი ღირებული მაცოცხლებელი თვისებაა აღმოსავლური პოეზიისა“ (ლანიევი 1964: 83).

ლექსი შაირით არის თარგმნილი, რაც კიდევ უფრო აახლოვებს მას ხალხურ მეტყველებასთან.

ახლა ვნახოთ, თუ რა მიმართება'შია თარგმანი ორიგინალთან:

***

ამ ცხოვრებას გონიერი თვალით შეხედე,
იმ თვალით კი არა, როგორც მას უყურებ.
როგორც ზღვა არის (ცხოვრება) და სიკეთის
გემი ააგე, რათა მასზე გაიარო.
(რუდაქი 1964: 110).

როგორც ნათლად ჩანს, თარგმანი შინაარსობრივად ზუსტად გადმოსცემს დედანს. მთარგმნელი თავს არ იბოჭავს სტრიქონთა არტახებით, არამედ მათ'ში ჩადებულ აზრს შემოქმედებითად გარდაქმნის და ისე აწვდის მკითხველს.

რუდაქის ლირიკაში საკმაო ადგილს იჭერს ჰედონური ნაკადი. უხვი პოეტური ფერებით აღწერს იგი ლირიკულ ნაწყვეტებში ღვინის სიმშვენიერესა და ძალას. მისთვის ღვინო ამქვეყნიური ავ-კარგიდან გათიშვის, გაბრუების საშუალება კი არ არის, არამედ მოლხენის, დროისტარების სიამის მომგვრელია. ღვინოს მაგიურ თვისებებსაც მიაწერს პოეტი:

***

ლალისფერი და კამკამა ღვინო
დაიჭი ხელში და ჩემთან მოდი.

ცალი ხელით თუ ჩანგი უპყრია,
მეორე ხელით ღვინოს სვამს ლოთი,
მოდი და მასვი ისეთი ღვინო,
რომ მისმა ჭივრმა თვით ქვა და ლოდი
ერთი ფარსანგის სიშორიდანაც
გადააქციოს ვით ლალის ზოდი.
(რუდაქი 1957: 56).

პწკარედი:
ლალისფერი ღვინო მოიტანე და მოდი,
ერთ ხელში ჯამი და მეორეში ჩანგი (გეჭიროს),
ისეთი ღვინო მომიტანე, რომ მისმა ანარეკლმა
იაგუნდად აქციოს ფარსანგის სიშორეზე ქვა.
(რუდაქი 1964: 73).

თუმცა მთარგმნელი თავისუფლად გრძნობს თავს, მაგრამ დედანში მოქცეული აზრისა და განწყობის ფარგლებს ოდნავადაც არ სცილდება. მას მხოლოდ ერთი მიზანი ამოძრავებს, მაქსიმალურად გადმოსცეს ავტორის სათქმელი და განცდა.

ერთ მომენტზე გვინდა შევაჩეროთ ყურადღება. ამ თარგმანში განჩდა სიტყვა – ლოთი. მართალია, იგი დედანში არ გვხვდება, მაგრამ ლექსის შინაარსიდან გამომდინარე შეეძლო მთარგმნელს შემოტანა თარგმანში, თუ დაცული იქნებოდა აზრობრივი სიზუსტე. ამ ტერმინზე იმიტომ ვამახვილებთ ყურადღებას, რომ იგი სხვაგანაც არაერთხელ გვხვდება სპარსული ლირიკის ქართულ თარგმანებში და ის ყოველთვის, შეიძლება ზუსტად არ ამოდიოდეს კონტექსტიდან. ლოთში ქართველი კაცი პათოლოგ, დეგრადირებულ ადამიანს გულისხმობს და არა მოქეიფეს, დროის სიამით გამტარებელს. ჩვენი აზრით, რუდაქი კი არ ლოთობს, არამედ ქეიფობს, დროს ატარებს ბრწყინვალე საზოგადოებაში.

რუდაქი გონების თვალით სჭერეტს სინამდვილეს, სიკედილ-სიცოცხლის მარადიულ ცვალებადობას. ის, რომ მარადიული ამქვეყნად არაფერია, მასში აღძრავს სევდას, რომელსაც სადა პოეტური ენით გადმოგვცემს:

***

ქვეყანად ვინც იყო დიდკაცი,
სუყველამ სული დალია.
სიკვდილმა ყველა მოცელა,
ყველას დაუვსო თვალია.
მიწაში ჩაძერა იგიცა,
ვინც მიწას აზანზარებდა,
ვინც ციხე-კოშკებს ლეწაედა,
ბოღმით და რისხვით მთვრალია.
ზღვა ქონება და დოვლათი
ამ ქვეყანაზე დატოვეს,
თვითონ კი ნარმის ნაჭერით
ძლივს შეისუდრეს ძვალია.
შენია, რასაც გაიღებ,
რასაც შენ თვითონ გახარჯავ,
რასაც შენ შეჭამ, ჩაიცვამ,
სხვა დანარჩენი ვალია!
(რუდაქი 1957: 38).

პწკარედი:
ქვეყნის დიდებულნი ყველანი გარდაიცვალნენ,
სიკვდილმა ყველას თავი ძირს დაახრევინა.
მიწაში ჩაიდნენ ისინიც,
რომლებიც კოშკებს აგებდნენ.
ათასობით წყალობა და სიამისგან
ბოლოს სუდარის გარდა არაფერი წაულიათ.
წყალობა იყო ის, რაც ჩაიცვეს,
რაც გასცეს და შეჭამეს.
(რუდაქი 1964: 42).

თარგმანი ტაეპობრივად არ შეესაბამება დედანს, მაგრამ ეს მოჩვენებითია. დედნის განვრცობა იმიტომ დასჭირდა მთარგმნელს, რომ მთლიანად ამოეწურა იგი. „ჩვენი მიჯაჭვულნი ვართ ორიგინალს, მაგრამ ჩვენ გვაქვს უფლება მოვექცეთ მას მშობლიური ენის კანონთა თანახმად“ (კურელა 1987: 121). მაგალი თოდუას თავისუფ-

ლებაც მშობლიური ენის კანონზომიერების ფარგლებს არ სცილდება.

ლექსი თარგმნილია რუდაქისეული „მიუღწეველი სისადავით“. „მიუღწეველი სისადავე“ კი იმაში გამოიხატება, რომ გარეგნულად იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს ლექსის წერა ადვილია, სინამდვილეში კი ამ ხელოვნებას მცირედნი ფლობენ“ (მირზოევი 1958: 31).

რუდაქის შემოქმედებიდან, თუმცა არც ისე დიდი რაოდენობით, შემოგვრჩა რობაიები. მართალია, რობაი ლექსის სახეობის არაბული სახელწოდებაა, მაგრამ იგი სპარსული წარმოშობისაა. რობაიმდე სპარსულ ხალხურ პოეზიაში არსებობდა დუბეითები. სწორედ მათ მისცა ლიტერატურული სახე რუდაქიმ.

„რუდაქის ლექსებში რობაი წარმოდგენილია თავისი სრულყოფილი სახით. ნატიფი, სხარტი ფორმა და ღრმა აზრი, შეფარვითა და გონებამახვილურადაა თქმული, აი, რა ახასიათებს რუდაქის რობაიებს“ (გეახრია 1957: 80).

რუდაქის რობაიებში, ძირითადად, გამოკვეთილია სიყვარულის, რჩევა-დამრიგებლობითი და ფილოსოფიური მოტივები. გარდა ამისა, გვხვდება აგრეთვე პანეგირიკული და სატირული ხასიათის რობაიებიც. განსაკუთრებით კი სასიყვარულო რობაიებით იპყრობს პოეტი მკითხველის ყურადღებას. „რუდაქი ხომ დიდხანს ცურავდა სიყვარულის ზღვაში“ (ღანიევი 1964: 83).

აი, ერთი მათგანი:

***

სახე სიტურფის ზღვას გიგავს, მარჯანს –
ბაგეთა ლალები,
შენს კბილებს სადაფისაგან არ დასდებია ვალები.
წარბები შენი ნაგია და შუბლი შენი ზვირთია,
ღაბაბი მორევია და წარღვნაა შენი თვალები.
(რუდაქი 1957: 83).

ამ რობაიში სატრფოს მშვენიერებაა აღწერილი. სურათის უფრო ნათლად წარმოსაჩენად იგი ზღვის სტიქი-

ასთანაა შედარებული. მოულოდნელი შედარებები მეტად ექსპრესიულს ხდის ლექს. მივმართოთ დედანს:

***

შენი სახე სილამაზის ზღვაა და შენი ლალი –
მარჯანია.
შენი ზილფი ამბრია, სადაფია შენი კბილები.
წარბები – გემია, შუბლის ნაოჭები – ტალღები,
ღაბაბი – მორევია, შენი თვალები – ქარიშხალია.
(რუდაქი 1964: 136).

თარგმანში ორიგინალის აზრობრივ მხარესთან ერთად, განსაკუთრებით, შენარჩუნებულია მუსიკალობა. მუსიკალობით ხომ რუდაქის ლექსები გამორჩეულია. „მისი (რუდაქის) პოეზიის ქმედითობაც ბევრად არის დამოკიდებული ლექსის მუსიკისა და სიმღერის ურთიერთშერწყმასთან“ (რიპკა 1976: 142). ასეთი ამღერებული თარგმანის შემდეგ მკითხველი ალბათ იფიქრებს, „რუდაქი სიმღერით თუ ზომავდა სალექსო სტრიქონსო“ (ლევიკი 1987: 126).

აქვეა თარგმნილი რობაი, რომელიც შინაარსის გამოხატვის ხერხით, მკაცრი და თავშეკავებული ლაკონიზმით გამორჩეულია არა მარტო რუდაქის, არამედ საერთოდ, სხვა სპარსულ რობაიებს შორის. იგი მინიატურული პიესაა, სადაც ამბავი იწყება, ვითარდება და კულმინაციას აღწევს. მისი მოქმედი გმირები არიან: შეყვარებული, სატრფო და სატრფოს მამა. აი, ეს რობაი:

***

– მოვიდა ჩემთან...
– ვინა?
– სატრფო.
– ეს როდის?
– დილით.
– კრთებოდა?
– მაშა!
– რად კრთებოდა?

– მამა ჰყავს ფრთხილი.
– სულ დავუკოცნე...
– რა?
– ტუჩები.
– ლოყები?
– არა.
– მაშ რა?
– ღაწვები.
– ტკბილი იყო?
– თაფლივით ტკბილი!
(რუდაქი 1957: 82).

პწკარედი:
მოვიდა ჩემთან. – ვინ? – სატრფო. – როდის? – დილით.
შეშინებული (იყო) ვისგან? – მტრისგან. – მტერი ვინა ჰყავს? – მამა!
ვაკოცე ორჯერ. – სად? – სველ ტუჩზე.
ტუჩი იყო? – არა. – რა იყო? – იაგუნდი. – როგორი იყო?
ტკბილი, როგორც შაქარი.
(რუდაქი 1964: 82).

მკითხველი არ უნდა დააბნიოს თარგმანში ტაეპთა სიუხვემ. მთარგმნელს ხომ თავისუფლად შეეძლო რობაი ოთხ ტაეპად გაეწყო. ამას ხომ, თავისთავად, თარგმანის მეტრიც მოითხოვდა. ის თოთხმეტმარცვლიანი საზომით არის თარგმნილი და ლექსიც რობაის სახეს მიიღებდა. მაგრამ დიალოგის გამოსაკვეთად მთარგმნელმა ეს გზა არჩია. მ. თოდუა აეტორისეული ლაკონიზმით გადმოგვცემს სათქმელს. ხოლო ის მომენტი, რომ ქართველი მკითხველი ამ ლექსს არ აღიქვამს როგორც რობაის, იმით შეიძლება კომპენსირებული იქნას, რომ სამაგიეროდ, ადვილად სწვდება აეტორის ლირიკული გმირის განცდას.

მ. თოდუას უთარგმნია რუდაქის ბიოგრაფიული ყასიდა „სიბერის ელეგია“, რომელსაც ყასიდად მხოლოდ

ფორმალურად, ბეითების დიდი რაოდენობის გამო თვლიან. საერთოდ კი „ასეთი სიუჟეტიანი ლექსი არ არის დამახასიათებელი IX-Xსს. სპარსულ-ტაჯიკური პოეზიის შემდგომი საუკუნეებისათვის“ (ოსმანოვი 1970: 33).

ამ ყასიდაში რუდაქი თვალწინ გადაგვიშლის თავის წარსულს, საიდანაც ვიგებთ, რომ მას მეტად უზრუნველი ცხოვრება ჰქონია და დიდად დაფასებული ყოფილა ემირის კარზე. კონკრეტული და ყოფითი დეტალებით არის ეს ნაწარმოები ნაქსოვი. მთელი ყასიდის მაჟორული ტონი მხოლოდ ბოლო ბეითში ეცემა, როცა პოეტი ამბობს: „ჩანთა და ჯოხი მოიტა, გავმათხოვრდი და ეს არის“ (თოდუა 1957: 29).

ვინაიდან ყასიდა დიდია, მხოლოდ დასაწყის ნაწილს მოვიტანთ საილუსტრაციოდ:

***

დავბერდი, პირში კბილები
სულ დამიცვდა და დამცვივდა.
კბილიო! კბილი კი არა,
კანდლის კიაფი დამცილდა.
ვერცხლისგან იყო ნაჭედი,
მარჯნის თუ მანგის მარცვლითა.
ცისკრის ვარსკვლავი კრთებოდა
და წვიმა წვეთებს მარცვლიდა.
ერთიც არ შემრჩა, ერთიცა,
ყველა დამიცვდა დამცვივდა.
როგორ დამნასა ზუალმა,
როგორ ავიკელ ამ ცითა!
არც ზუალისგან, ბატონო,
და არც ჟამთასელის ენებითა,
ეს ვისგან მოხდა მე გეტყვი,
ეს მოხდა უფლის ნებითა.
ჩარხსა ჰგავს წუთისოფელი,
ეგ ვერანი და ტიალი,
სანამდის ჰგიეს, ტრიალებს,
ვერ დაუშლია ტრიალი...
(რუდაქი 1957: 29).

მთარგმნელს შეგნებულად აუქცევია გვერდი ყასიდის გარითმვის წესის დაცვისაგან, რადგან საკმაო დიდი ლექსის ერთი რითმაზე გაწყობას არ შეეწირა დედნის სხვა არსებითი მხატერული კომპონენტები. ლექსი ათმარცვლოვანი საზომით არის თარგმნილი. ორტაეპიანი ბეითი ოთხტაეპიან სტროფად არის ქცეული. ამ პოეტური ტრანსფორმაციის შემდეგ მთარგმნელი ცდილობს ზუსტად გაჰყვეს დედნის აზრობრივ მდინარებას და მხატერულ ფერებში გადმოგვცეს მისი პოეტური ხიბლი. თუმცა ამ ცვლილების შეტანამ თავისებური დაღი დაასვა თარგმანს. ყასიდის თავისი წესით გარითმვის უგულებელყოფამ, რედიფის დაკარგვამ, დრამატიზმი და სევდიანი განწყობილება ერთგვარად შეანელა. რედიფად გამოყენებულ ზმნის ფორმას ბუდ, რომელიც სტრიქონგამოშვებით თავიდან ბოლომდე გასდევს ყასიდას, გლოვის ხმა შეაქვს ლექსში. ეს ნაწარმოები დაწერილია ყაზალის ფორმით. რუდაქის, ჩანს, საგანგებოდ შეურჩევია ეს ზომა, ფორმა და რედიფი ბუდ (იყო). მკითხველს შეუძლია, რომ ლექსის შინაარსის წვდომის გარეშეც გამოიცნოს მასში ჩაბუდებული განწყობილება (ლევიკი 1987: 126). თარგმანში რედიფის დანაკლისი, ჩვენი აზრით, აუნაზღაურებელი დარჩა.

მთარგმნელი უფრო შორსაც მიდის. იგი სტროფულ გარითმვასაც მიმართავს. საერთოდ, არც რუდაქისთან და არც „რუდაქის დროს შემუშავებული არ ჩანს. ე.წ. სტროფული პოეზიის ნიმუშები“ (გვახარია 1957: 82) და რომც ყოფილიყო იგი შემუშავებული, ერთსა და იმავე ლექსში ბეითური და სტროფული გარითმვის ერთმანეთში არევა მაინც არ იყო სასურველი.

რუდაქი ხშირად მიმართავს ირანული ეროვნული ეპოსის გმირებს, რომელთაგან ზოგი ნაცნობია ქართველი მკითხველისთვის. ეს გარემოება ხელს უწყობს მთარგმნელს შემოქმედებით პროცესში. იქ, სადაც რუდაქის სხვა ენაზე მთარგმნელს გარკვეული ბარიერი აღემართებოდა, ნაციონალური კოლორიტის შესანარჩუნებლად, ქართველი მთარგმნელი თავს თავისუფლად გრძნობს:

***

ჰათემ – თაი ხარ გულუხვობითა
და **როსტომი** ხარ თუ ატყდა ომი.
არა, ჰათემი შენთან რას მოვა,
ან სად **როსტომი** და სად შენ – ლომი.
(რუდაქი 1957: 39).

ირანულ მითოლოგიურ გმირს **როსტომს (როსთამ) – როსთამ დასთანსაც** უწოდებენ. მოხმობილი რობაის მეორე ტაეპში ის სწორედ **როსთამ დასთანად** არის მოხსენიებული: **როსთამ დასთანი** შენ ხარ ბრძოლაში (რუდაქი 1964).

მთარგმნელი ორი ვარიანტიდან ქართველი მკითხველისათვის უფრო ნაცნობს არჩევს, თანაც ქართული ტრადიციული ფორმით – **როსტომი**.

მახვილგონიერება რუდაქის პოეზიის ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანია. ერთმა მახვილგონიერულმა მიგნებამ შეიძლება მთელი ნაწარმოები დაბადოს. მთარგმნელმაც ყურადღება სწორედ ასეთი მიგნებებისკენ უნდა გაამახვილოს. რუდაქის შემოქმედებაში მახვილგონიერული მომენტები საძებარი არ არის. მთარგმნელი ამ კუთხით გამოკვეთილად გამოაჩენს მას, მაგრამ არის შემთხვევა, როცა თარგმანში ასეთი ადგილი ფერმკრთალია:

***

მე, რუდაქი მოვედი და
ავაყღერე ჩემი ჩანგი.
თქვენ მანდ ღვინო ააჩქეფეთ,
როგორც ჩემი ლექსის ჰანგი.
რა ღვინოა, ერთი შეხე,
აბა რამე თუ აქვს მანკი,
ლალის მსგავსად თუ არ ელავს,
თუ არ გცელავს, როგორც ბანგი.
ღვინოც ლალის ჯიშის არის,
ოღონდ ლალი გაიყინა
(კიდეც ცივად ბრწყინავს), მან კი

გაღვინება არ იწყინა,
მოიმატა ფერი რანგი.
აჰა! წითლად ხომ შეგღება,
ხომ შეგება ბასრი ჭანგით.
(რუდაქი 1957: 24).

პწკარედი:
რუდაქიმ ჩანგი აიღო და დაუკრა,
ღვინო მოიტანე, დაამღერა.
ის იაგუნდის ფერი ღვინო ვინც ნახა,
გამდნარი იაგუნდისგან ვერ გარჩია.
ორივე ერთი ფერის არის, თუმცა ბუნებით
ერთი გაყინულია, მეორე კი – გამდნარი.
არ შეეხებიავარ და ორივე ხელი შემიღება,
არ გამისინჯავს და თავში ამივარდა.
(რუდაქი 1964: 22).

თარგმანი, მსგავსად ორიგინალისა, ამღერებული ტონით ჟღერს. ორივეგან ლაღად მოედინება პოეტის გულიდან ლექსი. მთარგმნელი თავს არ იბოჭავს სტრიქონთა რაოდენობით და თავისუფლად გადმოგვცემს მათში ჩადებულ აზრსა და განცდას. აი, რისთვისაც მოვიხმეთ ეს ლექსი – თარგმანი თავდება ასე: -აჰა, წითლად ხომ შეგღება, ხომ შეგება ბასრი ჭანგით! ქართველ მკითხველს არაფერი აქვს სადაო აზრობრივად ნათელ და მხატვრულად მშვენიერად გამართულ ამ სტრიქონებთან, მაგრამ ორიგინალში თუ ჩავიხედავთ, მას აკლია სწორედ რუდაქისეული გონებამახვილობა თუ პოეტური მიგნება. დედანში ეკითხულობთ: – არ შეეხებიავარ (ღვინოს) და ხელი შემიღება, არ გამისინჯავს და თავში ამივარდა... აქ პოეტი ღვინის მაგიურ ძალას უსვამს ხაზს, რაც თარგმანში არა ჩანს.

ეს ის ღვინოა, როგორც სხვაგან ამბობს რუდაქი – არწიევს კლანჭებით ცაში უნდა ჰქონდეს ატანილი, რომ ყველა უღირსი არ წაეპოტინოს მას. ჩვეულებრივ შემთხვევაში, ხომ ყველა წითელი ღვინო, თუ შეეხებოდი

მას, შიეღებავდა ხელს და თუ დალევდი, აგიეარდებოდა თავში.

მთარგმნელს ზოგჯერ უთარგმნელად გადმოაქვს უცხო ლექსიკური ერთეული, ალბათ უცხო ეროვნული კოლორიტის შესანარჩუნებლად, მაგრამ არა გვგონია ყოველთვის სასურველ შედეგს აღწევდეს, რადგან ესა თუ ის სპარსული სიტყვა გაუგებარი რჩება ქართველი მკითხველისათვის. მაგალითად, თარგმანში ეკითხულობთ: — **ნაბიდს** რა ძალა ჰქონია (თოდუა 1957: 44). **ნაბიდ** სპარსული სიტყვაა და ნიშნავს **ღვინოს**. მთარგმნელს თავისუფლად შეეძლო ეთარგმნა იგი. მითუმეტეს, თუ ის ზუსტად თავსდება ტაეპის მეტრში.

ვფიქრობთ, ასეთი მიდგომა მხოლოდ ჭარბი უცხო ლექსიკის საფრთხეს შეუქმნის თარგმანს.

მსგავსი თითო-ოროლა მაგალითები სრულებით ვერ აყენებენ ჩრდილს თარგმანებს. საერთო ჯამში მაგალი თოდუამ შეძლო ქართულად აემღერებინა რუდაქის შემოქმედება და მისთვის უამრავი თაყვანისმცემელი გაეჩინა ჩვენში.

აი, როგორ შეხვდნენ რუდაქის ლირიკული კრებულის მ. თოდუასეული თარგმანის გამოსვლას თავის დროზე სპეციალისტები: „მაგალი თოდუას თარგმანებში განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა ლექსის კეთილხმოვნებას“ (გორელიშვილი 1958). „მკითხველს ხიბლავს ის უშუალობა და სიმსუბუქე, რომელიც ტექსტის ზუსტ და ზედმიწევნით გაგებასთან და გადმოცემასთან არის შეთავსებული“ (მამაცაშვილი 1958).

„მთარგმნელის წინაშე სასწორის ორი პინაა: ერთი ეკუთვნის ორიგინალის ავტორს, მეორე — მთარგმნელის მკითხველს“ (ზაბოლოცკი 1987: 426). მაგალი თოდუა ცდილობს გააწონასწოროს სასწორის ორივე პინა.

რუდაქის „სიბერის ელეგიის“ თარგმანი შემოგვთავაზა დ. კობიძემ თავის „სპარსული ლიტერატურის ისტორიაში.“ მსგავს მეცნიერულ წიგნებში პწკარედული თარგმანებით გადმოგვცემენ უცხო ავტორის პოეტურ ნიმუშებს. დ. კობიძემ კი უფრო მხატვრული თარგმანი მოგვაწოდა, ვიდრე პწკარედული. მეცნიერული წიგნის ავტორი

მეცნიერული სიზუსტით მისდევს ორიგინალის ყოველ ტაეპს და შერჩეული მეტრის ყალიბში აქცევს მას. ლექსი თარგმნილია ურითმოდ. დაცულია რედიფი, რომელიც, ერთგვარად, რითმის ილუზიას ქმნის, თუმცა ზოგან იგი დაკარგულია. სანიმუშოდ მხოლოდ შესავალ ნაწილს მოვიტანთ ამ ნაწარმოებიდან:

***

გაიხეხა და ჩამოცვივდა, რაც კბილი მქონდა,
კბილი კი არა მოელვარე ლამპარი იყო;
თეთრი და ვერცხლით შელესილი თვალმარგალიტი,
ცისკრის ვარსკვლავი, წვიმის წვეთის მაგვარი იყო.
ყველა ჩაცვივდა, აღარ დარჩა ერთიც იმათგან,
უბედურების ვარსკვლავისგან მოხდა ყოველი?
არა სატურნი, არც სიცოცხლე ესოდენ გრძელი,
რაც მოხდა ყველა, ვიტყვი, მართალს,
ღვთისაგან იყო...

(კობიძე 1975: 104).

1966 წელს ალმანახ „პირველ სხივში“ გამოქვეყნდა რუდაქის შვიდი ლექსის ჯ. აჯიაშვილისეული თარგმანი. მათში იგრძნობა მთარგმნელის მაღალი პოეტური კულტურა, რომელიც თავს იჩენს ლექსის სინატიფესა და კეთილხმოვანებაში:

***

ეჰა, თვალებში ისევ ცრემლია,
გულში ნაღველი ისევ ბრუნდება
და ჩემი თმები ქვრივის ტანიეით
შავი ფერებით შეისუდრება.
ჰე, შეღებილო ჩემო ჭაღარავ,
შენთან ხელიხელ უნდა ვიარო,
შენა ხარ ჩემი სიბერის სევდა
და სიჭაბუკის სამგლოვიარო.
(აჯიაშვილი 1966).

2014 წელს გამოვიდა ალექსანდრე ელერდაშვილის მიერ თარგმნილი და შედგენილი რუდაქის კრებული, სადაც შესულია პოეტის „სიბერის ელეგია“ და სხვა ლექსები, დედნებითურთ. მკითხველს საშუალება ეძლევა ერთმანეთს შეუდაროს „სიბერის ელეგიის“ სხვადასხვა თარგმანები და ასევე გაეცნოს რუდაქის ლირიკის ალექსანდრე ელერდაშვილისეულ მაღალპროფესიულ დონეზე შესრულებულ ახალ თარგმანებს. ზოგადი შთაბეჭდილების შესაქმნელად თარგმანედან მოვიყვანთ ერთ ნიმუშს:

***

უშენობით ჩემი გული როგორც ნაღვლობს,
არ ითქმება,
სჯობს უაზროდ მოლხენილ გულს
ის, რაც დარდში ჩაინთქმება;
შენზე ფიქრში მთელი ღამე, სატრფოვ,
ტრფობით დავიამე...
შორს ყოფნით თუ ასე მათრობ,
მაშ, შეხვედრა რა იქნება?!

(ხაიამი 2014: 22).

როგორც ვნახეთ, ახალი სპარსული პოეზიის მამად წოდებულის, რუდაქის სახელი ამბაკო ჭელიძემ შემოიტანა ქართულ ლიტერატურაში, ხოლო როგორც მხატვრული სიტყვის დიდოსტატი, მაგალი თოდუამ დაამკვიდრა ჩვენში, რასაც მოჰყვა შემდგომი თაობის მთარგმნელთა ასევე მაღალმხატვრული თარგმანები პოეტის ლირიკისა.

***

ნიზამი განჯელი

არ შეიძლება თქმა იმისა, რომ მხოლოდ ჩვენს საუკუნეში დაიწყო ნიზამის შემოქმედების თარგმნა ქართულად. „განსაკუთრებით კარგად იცნობდა ქართული საზოგადოება ნიზამი განჯელის პოეზიას. უკვე ნიზამის სიცოცხლეშივე უნდა ეთარგმნათ ქართულ ენაზე მისი რამდენიმე პოემა, უწინარესად ყოველისა „ლეილა და მაჯნუნი“ და „ხოსროვი და შირინი“ (ბარამიძე 1947).

ნიზამის შემოქმედება მიბაძვის საგნად იქცა მთელ მახლობელ აღმოსავლეთში. ხამსეს – ხუთეულის, ხუთი პოემის, ან მათგან რომელიმეს თემაზე მაინც წერა თითქმის დაკანონდა შემდგომი ხანის პოეტთათვის. არც ქართული პოეზია აღმოჩნდა ამ მხრივ გამონაკლისი. ნიზამის გაელენით დაწერა აღორძინების ხანის პოეტმა ნოდარ ციციშვილმა პოემა „შვიდი მთიები“.

ჩვენს საუკუნეში, პირველად ნიზამის შემოქმედებით დაინტერესდა ამბაკო ჭელიძე, რომელმაც თარგმნა მისი პოემა „ხოსროვი და შირინი“. ნაწყვეტები ამ პოემიდან დაიბეჭდა მის მიერ 1936 წელს გამოქვეყნებულ კრებულში „ირანელი ლირიკოსები,“ ხოლო რაც შეეხება ლირიკას, პირველად 1947 წელს მიიღო ქართველმა მკითხველმა ნიზამის ლირიკულ ლექსთა კრებული, თარგმნილი გრიგოლ აბაშიძისა და კონსტანტინე ჭიჭინაძის მიერ. მოყოლებული 1986 წლიდან კი შეუნელებელი ინტერესით თარგმნის ამ დიდი პოეტის როგორც ლირიკულ, ისე ეპიკურ ნაწარმოებებს მაგალი თოდუა.

აღმოსავლეთის ლიტერატურის ერთ-ერთი უდიდესი წარმომადგენელი ილიას იბნ იუსეფ ნიზამი განჯელი (1141-1209) თანაბრად ითვლება როგორც სპარსელ, ისე აზერბაიჯანელ პოეტად, რამეთუ ის წარმოშობით იყო აზერბაიჯანელი, ხოლო წერდა იმ დროისათვის აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე გაბატონებულ სპარსულ სალიტერატურო ენაზე.

ლიტერატურული სკოლა, რომელიც შეიქმნა ჯერ კიდევ ნიზამიმდე აზერბაიჯანში, ცნობილია შირვანის

ლიტერატურული სკოლის სახელით, რომლის ერთ-ერთი უბრწყინვალესი წარმომადგენელია ნიზამი განჯელი.

XII საუკუნის სპარსული ლიტერატურა, ძირითადად, ორი მიმართულებით – სახოტბო და მისტიკური პოეზიის ხაზით ვითარდება. ჟანრობრივად ამ დროისათვის მთავარ ადგილს ლირიკა იჭერს. ირანული სულისკვეთების გაგრძელება არა ირანული მოდგმის მბრძანებელთათვის (მხედველობაში გვყავს თურქ-სელჩუკები), რა თქმა უნდა, დიდად მისაღები არ იქნებოდა. ამ დროისათვის ვერც სარაინდო რომანმა „ვისრამიანმა“ ჰპოვა დიდი პოპულარობა გამუსლიმებულ ირანელთა შორის. ამიტომ ახალი დროის ეპიკოსს ამ მხრივ რეფორმა უნდა მოეხდინა (ბერტელსი 1969: 70) სწორედ ასეთ რეფორმატორად გვევლინება ნიზამი.

რეფორმატორია ნიზამი არა მარტო ეპოსში, არამედ თავისებურია მისი ლირიკაც. ნიზამის ყაზალები გამოირჩეუა თემატური თანმიმდევრობითა და სიუჟეტურობით. ყოველი მათგანი შეიძლება დაასათაურო. მათში, ძირითადად, სოციალური და ფილოსოფიური თემატიკა სჭარბობს. მიუხედავად იმისა, რომ ამოუწურავია ნიზამის ლირიკის პოეტური არსენალი, შორს არის იგი ფორმალიზმისაგან. მან შეძლო „ყაზალი გამოეყენებინა არა მარტო პირობითი სტანდარტული ფორმულებისათვის, არამედ პირადი მძაფრი განცდების გამოსახატავად.“ (დუნაევსკი 1935: 10).

გვინდა ხაზი გავუსვათ იმას, რომ ნიზამი ცნობილია, როგორც ეპიკოსი. მისმა უკვდავმა პოემებმა ჩრდილში მოაქციეს მისივე ლირიკული ნაწარმოებები. ალბათ ამითაც შეიძლება ავხსნათ ის, რომ ნიზამის ლირიკული ლექსებიდან მცირედიღა შემოგვრჩა. ირანელმა მეცნიერმა დასთგერდიმ გამოაქვეყნა ნიზამის დივანი, სადაც ბევრი სავარაუდო ლექსია შესული. გრიგოლ აბაშიძისა და კონსტანტინე ჭიჭინაძის მიერ გამოცემული ნიზამის ლირიკის ქართული თარგმანები სწორედ ამ დივანის ლექსებს ემყარება. ხოლო მაგალი თოდუას მიერ თარგმნილი ლექსები არის არა უშუალოდ ლირიკის ნიმუშები, არამედ ნიზამის პოემებიდან ამოკრებილი ავტორისეული პოეტური წიაღ-

სვლები, რომლებსაც ცალკე, დამოუკიდებელ ნაწარმოებთა სახე აქვთ.

ამგვარად, ქართულად ნიზამის ლირიკა ორი სახით გვაქვს: ერთი – საკუთრივ ლირიკა და მეორე – ლირიკული წიაღსვლები პოემებისა.

მეტად საინტერესოა ნიზამის ეპიკური მემკვიდრეობა ლირიკული წიაღსვლების თვალსაზრისით. ცალკე შეკრებილი ისინი პოეტის საინტერესო პორტრეტს ჰქმნიან. რომც არ დარჩენოდა ნიზამის ლექსების დივანი, მასზე, როგორც ლირიკოსზე, ეს პოეტური წიაღსვლებიც შეგვიქმნიდა შთამბეჭდავ წარმოდგენას.

ლირიკული ჩანართებით განსაკუთრებით მდიდარია პოემა „ლეილი და მაჯნუნი“ და „ხოსროვი და შირინი“, რაც ამ ნაწარმოებთა სპეციფიკურობით არის გამოწვეული. რომანტიკული ნაწარმოებები მეტ გასაქანს აძლევს ამ მხრივ პოეტს. აგრეთვე ყურადსაღებია ამ კუთხით „ისქანდერნამე“. აქ მკითხველი ლირიკას „საყი-ნამეს“ და „მულან-ნამეს“ სახითაც შეხვდება.

ნიზამის პოემებში, ლირიკული წიაღსვლების თვალსაზრისით, გარკვეული კანონზომიერებანი იკვეთება. ისინი განსხვავდებიან დამოუკიდებელი ლირიკული ნაწარმოებებისაგან. მათ ახასიათებს თემატური მრავალფეროვნება. „წინამორბედებთან შედარება გვიჩვენებს, რომ ნიზამი არ ისაზღვრება თემის არჩევისას“ (მიქაშავიძე 1988: 24).

ლირიკულ წიაღსვლებში ნიზამი წარმოგვიდგება, როგორც ფილოსოფიურად მორალისტი შემოქმედი. თითოეული წიაღსვლა, ისევე, როგორც მისი ლირიკული ნაწარმოებები, შეიძლება დაასათაურო, იმდენად გამოკვეთილია მასში სათქმელი. პოეტი გადმოგვცემს თავის შეხედულებებს მორალზე, ეთიკაზე, რელიგიაზე. მახლობელია მისთვის სოციალური სფეროც. იგი ყველგან დიდაქტიკოსად გვევლინება:

***

ნუ იმსახურებ ნურასდროს
მეფის ჯარსა და დივანში.
გული მეფისკენ ნუ გიწევს,

ცეცხლი ნუ გიდევს თიეაში!
თბილია მეფის სასახლე,
მნათობნი მისნი მნათობენ,
მაინც გახსოვდეს, მეფის კარს
არ გაეკარო სათოფედ!
შეხედე ბეჩავ ფარვანას –
ეს მცნება რომ არ დაიცვა,
სანთლის ალს გაეთამაშა,
დაითუთქა და დაიწვა.
მწდევ, ხედავ? სუნთქვა გაჭირდა,
ამდენმა დარდმა დამადნო.
ღვთის მადლსა, ცოტა დამისხი,
საქმე მიქენი სამადლო.
ვინ იცის, იქნებ დამიცხრეს
მაგ თეთრი ღვინის ბადაგით
გული დარდსა და ვარამში
უღვთოდ ნაწვი და ნადაგი.
(ნიზამი 1962: 7).

ამ ლექსში ნათლად არის გამოხატული პოეტის დამოკიდებულება სამეფო კარის მიმართ. თუ მის ბიოგრაფიასთან პარალელს გავაველებთ, დაერწმუნდებით, რომ ნიზამი თავად იძლევა ამის ნიმუშს. იგი ხომ შორს იდგა სამეფო კარისგან. ყოველ შემთხვევაში, ის კარის პოეტი არ ყოფილა, მიუხედავად იმისა, რომ მას ამის შესაძლებლობა ყოველთვის ჰქონდა. ნიზამიმ სიტყვით ვაჭრობასა და სამეფო კარის ფუფუნებას თავისუფლად ყოფნა არჩია. ქართველ მკითხველსაც ეუფლება ავტორისეული ის განწყობა სამეფო კარის მიმართ, რომელიც ორიგინალში ემოციურობითა და მხატვრული ფერებით არის გადმოცემული.

ახლა ვნახოთ, თუ როგორ ინარჩუნებს მთარგმნელი დედნის აზრობრივ და ესთეტიკურ მხარეს:

***

ნაწილაკებთან დაჯექი, ვით მზის სხივი,
შენ ვინ და... და სად ჯემშიდის საქეიფო ადგილი.

მოშორდი მეფის საარსებო საშუალებებს,
რადგან მაწანწალას გახდის ჯარისკაცს იგი.
მეფესთან საუბარს ერიდე,
როგორც ხმელი ბამბა მწველ ცეცხლს.
იმ ცეცხლისგან, თუმცა იგი სინათლით საესეა,
დაცულია ის, ვინც შორს არის ამისგან).
ფარვანა, რომელიც სანთლის სხივით აინთო,
როცა სანთელთან საქეიფოდ დაჯდა, დაიწვა.
მწდევ, ჩემი სუნთქვა შეკრულია მწუხარებისგან,
ღვინო მომეცი, რომ ღვინომ მწუხარებისგან მიხსნას.
ის ღვინო (მომეცი), რომელსაც
კვერცხის სისუფთავე აქვს
და გულში უდიდეს კვალს ტოვებს.
(ნიზამი 1332: 54).

ეს ლირიკული ჩანართი ამოღებულია „ლეილი და მაჯნუნიდან". იგი პოემის 25-ე თავია და დასათაურებულია ასე – „თქმული მეფის სამსახურზე უარის გამო". მთარგმნელს თავი აურიდებია სათაურის გადმოღებისათვის, რადგან ის ისედაც ნათლად იკითხება ამ შინაარსიდან გამომდინარე. ასევე გეერდი აუელია პირველი ბეითისთვის, რაც იმით არის გამოწვეული, ალბათ, რომ მას მხოლოდ ბუნდოვნება შეაქვს თარგმანში. კრიტიკულად მისდგომია ამ ბეითს რუსტამ ალიევიც და იგი სქოლიოში ასე განუმარტავს: – მზე იმყოფება ეარსკელავთა შორის, რომლებიც მასთან შედარებით პატარა ნაწილაკები არიან (ალიევი 1981: 85). შეიძლება ეს მეტაფორა ასედაც აეხსნათ, მაგრამ მომდევნო ბეითებთან იგი ორგანულ კავშირში მაინც არ გამოიყურება. სამაგიეროდ, მივიღეთ კომპოზიციურად შეკრული ლექსი. თარგმანში ყურადღებას იპყრობს ფრაზის ელასტიურობა. დედანშიც იდიომური თქმები განაპირობებს ამ ლექსის მომხიბვლელობას. თარგმანში მათი ადეკვატის შექმნა ექსპრესიულს ხდის პოეტურ ნიმუშს. – მეფესთან საუბარს ერიდე, ვით ხმელი ბამბა მწველ ცეცხლს, – წერს პოეტი. ამას ასეთ შესატყვისს უძებნის მთარგმნელი: – გული მეფისაკენ ნუ გიწევს, ცეცხლი ნუ გიდევს თივაში... ეს არის შემოქმედები-

თი მიდგომა დედნისადმი. მთარგმნელი მაშინაც კი, როცა დედანში არ არის ფიგურალური თქმა, მისი გაჩენისკენ ისწრაფვის. მაგალითად, დედანში ვკითხულობთ: — იმ ცეცხლისგან, რომელიც სავსეა სხივით, ის დაიცავს თავს, ვინც შორს არის (მისგან). თარგმანი: — თბილია მეფის სასახლე, მნათობნი მისნი მნათობენ, მაინც გახსოვდეს, მეფის კარს არ გაეკარო სათოფედ...

ნიზამი ერთ-ერთი ურთულესი მეტაფორული აზროვნების პოეტია. მისი მეტაფორების პირდაპირ გადმოტანა უაზრობამდე მიიყვანდა თარგმანს. მთარგმნელი აუცილებლობის ჟამს ცდილობს გახსნას მეტაფორა და ისე მიაწოდოს მკითხველს, რათა გაუადვილოს ტექსტის აღქმა. ნიზამი წერს: — იმ ცეცხლისგან, რომელიც სავსეა მწველი სხივით... — იგულისხმება სასახლე, რომლისგან შორს უნდა გვეჭიროს თავი. მთარგმნელი გახსნილად გადმოგვცემს ამ მეტაფორას: — თბილია მეფის სასახლე, მნათობი მისნი მნათობენ...

მაგალი თოდუას მიერ თარგმნილი ნიზამის ლირიკის ნიმუშები უაღრესად რაფინირებულია,. ეს ლექსები თავიანთი პოეტურობით ქართული პოეზიის საუკეთესო ფურცლებს დაამშვენებენ. ამავე დროს მათ შენარჩუნებული აქვს აღმოსაველური სურნელება:

***

ცხოვრებაში თავს გველივით
ნუ წამოჰყოფ, შენ, იცოდე,
თორემ ტალღა თავს წაგაწყვეტს
და კაცი არ შეგიცოდებს!
თუნდ შეიდთავა დევი იყო,
დიდხანს როდი დაგაცდიან,
და ლამაზად შეიდივე თავს
თითო-თითოდ წაგაცლიან.
განა რაა ქედმაღლობა,
რომ იმისთვის გაისარჯო,
ჯერ ამაოდ დაიხარჯო
და მერე კი დაისაჯო?!
ნურც ძალიან იბღინძები,

თორემ გელის მეტი დარდი.
მიწას მწარედ დაასკდები,
თუ მაღლიდან ჩამოვარდი.
თავზე მტევრი დაიყარე,
ნუ აიკელ მთა და ბარი
და იყავი, როგორც მიწა,
მდიდარი და თავმდაბალი.
(ნიზამი 1962: 15).

თარგმანი ერთი ამოსუნთქვით იკითხება. შენარჩუნებულია დედნის ამღერებული ტონი და რიტმი. შაირიც კარგად ესადაგება რუსთაველის თანამედროვე პოეტის განცდას. ვნახოთ რა მიმართებაშია იგი ორიგინალთან:

***

გველივით ნუ ასწევ თავს მაღლა,
ხომ შეიძლება ნიაღვარმა კეფიდან მოგისწროს.
გველეშაპივით შეიდი თავი რომ გქონდეს,
შეიდივე თავს ხელზე დაიდებენ.
უკეთესია, თუ არ იგემებ საშიშროებას ასეთს,
რომ მისგან, ერთ დროს, ნაწყენი დარჩები.
ბანიდან ჩამოვარდნის ჟამს
ასი გიაზი არ იქნება ერთი ნაბიჯის (მსგავსი).
მიწას ემსგავსებ და შიში ნუ გაქვს,
მიწა სამივე მარგალიტით წინ გქონდეს.
(ნიზამი 1332: 51).

დედანში ოთხი ბეითი კიდევ მოსდევს მას, მაგრამ მთარგმნელს საჭიროდ არ ჩაუთვლია მათი გადმოღება. ეტყობა კომპოზიციურად აქ უფრო შეკრულად იგრძნო ლექსი. მთარგმნელს თავისი შტრიხიც შეაქვს თარგმანში. იგი თავიდანვე განაზოგადებს სათქმელს, როცა იწყებს ასე: – ცხოვრებაში თავს გველივით... ამით ის ფილოსოფიურ დატვირთვას აძლევს თარგმანს. მთარგმნელს არც ავტორისეული ირონია გამოპარვია: – და ლამაზად შეიდივე თავს თითო-თითოდ წაგაცლიან.. თუ როგორ წააცლიან კაცს შეიდივე თავს, ლამაზად თუ **ულამაზოდ**, ეს

დედანში დაკონკრეტებული არ არის. მთარგმნელისეული ჩარევა კი იმ ირონიას უნარჩუნებს ლექსს, დედანში მისი წაკითხვის შემდეგ რომ რჩება მკითხველს.

თარგმანები ყურადღებას იპყრობს ფიგურალურ თქმათა სიუხვითა და ორიგინალიდან მათი ოსტატურად გადმოღებით, რაც ყოველთვის ადვილი მისაღწევი როდია. სწორედ აქ ჩანს მთარგმნელის შემოქმედებითი უნარი. სანიმუშოდ მოვიყვანოთ ერთი ლექსი:

***

კარგი რამეა ცხოვრება
და არ გახადო საზარი.
არ გაახურო არასდროს
დორმუცელობის ბაზარი.
კაცს ალხენს შრომა ნამდვილი,
განა ადვილი ფაცური.
არ დაგავიწყდეს კაცი ხარ,
საქმე იცოდე კაცური!
იმას გაუტკბა ცხოვრება,
თავს ბედი იმან აღირსა,
ვინაც სიხარბის ბედაურს
არ ანებებდა აღვირსა.
ისე იცხოვრე ამქვეყნად,
ჩემი რჩევაა გზიანი,
შენ გაიხარო, მაგრამ სხვას
არ მიაყენო ზიანი.
(ნიზამი 1962: 25).

პწკარედი:
კარგი ცხოვრება აქვს იმას,
ვისაც სიხარბის ბაზარი არა აქვს დიდი.
მას აქვს საკმაო საშუალება,
შრომობს ის თუ საქმის კაცია.
ქვეყანა მიდის ტკბობით,
ზომიერად აჭენებს ბედაურს,
არ იცი ფლანგვა, რომელიც ქარიშხალივით
გაიტაცებს ქონებას.

არც სიძუნწე, რომელიც შეაწუხებს.
ყოველი სიმწარე სიძუნწეს მოაქვს,
იცხოვრე ისე, რომ დიდხანს ცხოვრება
შენთვის სასარგებლო იყოს,
სხვას ზიანი არ მოუტანოს.
(ნიზამი 1332: 69).

ეს ლირიკული ჩანახატი „ისქანდერ-ნამეს“ პირველი ნაწილის „შარაფ-ნამედან“ არის მოტანილი. იგი დასათაურებულია ასე: – „განსწავლა ალექსანდრესი“. ნაწარმოებში ადრესატი მითითებულია. შეგონება ეხება ალექსანდრე მაკედონელს. თარგმანში იგი არა ჩანს. ლირიკული ჩანართი დამოუკიდებელი ლექსის სახეს იღებს.

მთარგმნელი შესაფერის შესატყვისებს უძებნის სპარსულ ფიგურულ თქმებს. მაგალითად, დედანში ეკითხულობთ: – კარგი ცხოვრება აქვს იმას, ვისაც **სიხარბის ბაზარი** არა აქვს დიდი. თარგმანში კი ასე ჟღერს იგი: **არ გაახურო არასოდეს ღორმუცელობის ბაზარი**...

ასევე მოხდენილად გაახვევს ქართულ სამოსელში მთარგმნელი მეორე ხატოვან თქმას – იმას გაუტკბა ცხოვრება, თავს ბედი იმან აღირსა, **ვინაც სიხარბის ბედაურს არ ანებებდა აღვირსა**... მისი შესატყვისი დედანში – **ქვეყანა მიდის ტკბილად, ზომიერად აჭენებს ბედაურს**...

მთარგმნელს არც „საყი-ნამესთვის“ („მერიქიფის წიგნი“) აუელია გვერდი და იქიდან ჩვეული ოსტატობით გადმოუღია ლირიკული წიაღსვლები.

„საყი-ნამე“ განსხვავდება სხვა ლირიკული წიაღსვლებისაგან. „მისი შერწყმა“ ეპოსის კონტექსტთან ხშირად ფორმალური საშუალებებით ხდება. ამიტომ მოცულობა და მისი ადგილი ტექსტში უცვლელია, რეგლამენტირებულია, რითაც ის რადიკალურად განსხვავდება ლირიკული წიაღსვლებისაგან“ (მიქაშავიძე 1988: 10) აი, ნაწყვეტი ერთი მათგანიდან:

***

მწდევ, მოდი, შენი ჭირიმე,

მოიტა ღვინის ხელადა.
წამალი მასვი ისეთი,
გიჟად მაქციოს ხელადა.
წამალი მასვი ისეთი,
რომ დამიკარგოს გონება, –
თავს დამავიწყებს და თავი
ამქვეყნად არ მეგონება!
ჟამმა დარეკა, ნიზამი!
გეყო ხაფი და ძახილი.
ის დრო წავიდა, ყრმასავით
რომ გიქნევია მახვილი.
ხედავ, წელში ხარ გახრილი,
თუმცა ლომი ხარ ძლიერი.
ვით მელამ მელაკუდურად
არ შეიცვალო იერი!..
(ნიზამი 1962: 26).

პწკარედი:
მოდი, მწდეე, მაჩვენე ის ღვინო,
მომეცი ის წამალი უგონოთა.
იმ მწარე წამლით გამაბრუე,
იქნებ საკუთარი თავი დავივიწყო.
ნიზამი, საკმარისა ეს დიდება,
სიბერე და ახალგაზრდობა.
როგორც ლომმა ჭანგები გამოუშვი,
როგორც მელა არ მოირთო ფერებით...
(ნიზამი 1332: 25).

მთარგმნელი აქ როდია გაუჩინარებული. ის კარგად იჭერს ლექსის განწყობას და ქმნის დედნის ანალოგიურ შთაბეჭდილებას. ლირიკული გმირი მოუხმობს მწდეს, რათა ღვინით თავდავიწყებას მიეცეს, გონება დაკარგოს და ამით იპოვოს სულიერი შვება. – მწდეე, მოდი, **შენი ჭირიმე**, – ასე იწყება ლექსი. **შენი ჭირიმე** ქართული გამოთქმაა, რომელიც ტექსტიდან, გამომდინარე იშვა თარგმანში. შემდეგ იგი ფორმულადაც უქცევია მთარგმნელს სხვა „საყი-ნამეთა“ დასაწყისთათვის.

ნიზამის „დეილი და მაჯნუნში“ ერთი ასეთი წიაღსვლა აქვს:

***

ამოა სიტყვა კაცისა,
მაგრამ არ ვარგა მოჯრილი.
სიტყვა მოქნილი სჯობია,
მოკლე, სხარტი და მოჭრილი.
სიტყვა, თუმცა წყაროს წყალსა ჰგავს,
ზოგი ამაოდ ირჯება, –
ბევრი ჭიჭყინით გაგჭყიპავს,
და გული მოგეყირჭება.
ცოტა თქვი, მაგრამ კარგად თქვი,
ვით მარგალიტი ჭიოტა.
რა დაუდგება კარგ ნათქვამს,
თუ ხალხში ერთხელ იოტა!
ბევრს ნუ იყბედებ, მოსმენის
დაეკარგებათ ხალისი.
მარგალიტი გაქვს გგონია,
თურმე გქონია ალიზი.
კოპწია კონა ვარდისა
თავისი კოხტა ქათიბით,
თივას ყოველთვის სჯობია,
თუნდ იყოს მთელი სათიბი.
(ნიზამი 1962: 11).

ნიზამი ამ პოეტურ ნაწყვეტში სიტყვის მოკლედ თქმის სიკეთეზე გადმოგვცემს თავისა შეხედულებას. იგი მოქნილ და მოჭრილ სიტყვას ანიჭებს უპირატესობას. კომიკურ სიტუაციაში ჩაიგდებდა თავს მთარგმნელი, მისი თარგმანი სხარტი და მოქნილი რომ არ ყოფილიყო. ნიზამის აზრს არა მხოლოდ დეკლარაციულად გადმოგვცემს იგი, არამედ მაღალი ოსტატობით, სიტყვისადმი უაღრესად ფაქიზი დამოკიდებულებით, თითქოს, ბეჭედს ასვამსო მის სიტყვებს.

მაგალი თოდუას ნიზამის ლირიკული წიაღსვლები რუსთველური შაირით უთარგმნია. თარგმანის ენა ნათე-

ლი, ლაკონური და სხარტია. პოეტური სათქმელი ყოველთვის თავისუფლად მოედინება. მთარგმნელს აქვს თავისი სტილი. „როგორც დიდ მსახიობს გამოყიცნობთ ნებისმიერ როლში“, ისე გამოვარჩევთ მაგალი თოდუას თარგმანებს სხვა თარგმანთა შორის. „შესაძლებელია, მსმენელმა გაცილებით უკეთ გაიგოს მთქმელზე თუ რა არის დაფარული სიტყვაში და მკითხველი თვით პოეტზე უკეთ ჩასწვდეს ნაწარმოების იდეას“ (პოტებნია 1985: 181). მაგალი თოდუა ისე ნათლად და მკაფიოდ გადმოგვცემს ორიგინალის მხატერულ-იდეურ მხარეს, რომ, თითქოსდა ეჭვი არ შეგეპარება დიდი ენათმეცნიერის ამ სიტყვებში.

ნიზამის მემკვიდრეობიდან, როგორც აღვნიშნეთ, მცირე რაოდენობით შემოგვრჩა ლირიკული ნაწარმოებები, რომელთა თარგმანებსაც, ნაწილობრივ, გ. აბაშიძისა და კ. ჭიჭინაძის მეშვეობით გაეცნო ჩვენი მკითხველი.

როგორც შუა საუკუნეთა სხვა სპარსული პოეტების, ისე ნიზამის შემოქმედებაშიც ძნელია ხაზი გააველო სამყაროს რეალურსა და მისტიკურ აღქმას შორის. ნიზამის შემოქმდებასთანაც, ამ მხრივ, ორად არის გაყოფილი აზრი. ქართველ მთარგმნელებსაც ჰქონდათ უფლება თავიანთი შეხედულებებით ესარგებლათ. მაინც როგორ აღიქვეს მათ ნიზამის ყაზალების ლირიკული გმირი, ღვთაებად თუ მიწიერ არსებად? ამაზე თვით თარგმანი გაგვცემს პასუხს:

***

ო, სულო ჩემო, შენ ხორცშესხმული
ხარ სილამაზის გამოცხადება,
მშვენიერება მისთვის არსებობს,
რომ გააბრწყინოს შენი ხატება.
მე მხოლოდ ერთი კოცნა მსურს შენგან,
განგებამ შენთან ყოფნა მაღირსა,
შენი ამბორი მზის სხივი არის –
გამონაკრთობი ტურფა სახისა.
გული საგულეს ვერ მიპოვნია,
შენთან ვეძებდი ჩემ გულს მზე-ბნელი,
შენ ასე მითხარ: „ამაოდ ეძებ,

დაკარგულს ველარ ნახავს მძებნელი.“
შეწყალებას გთხოვ, შენს საწყალ მიჯნურს,
ქვეყნად შენს მეტი რა მეყვარება!
ჩემს სისხლში ხელებს რომ არ იბანდე,
ცრემლებს იმიტომ გაფრქვევ ღვარებად.
პირმშვენიერო, სულით მაღალო,
სოფლად შენს მეტი არ მსურს დიდება,
ნიზამის ცრემლი, უზომო ტანჯვა
შენს გამო ნურვის გაუკვირდება.
მაგრამ თუ შაჰი, ყიზილ არსლანი
უხეშად მოგთხოვს, მიუალერსო,
ნეტავ მბრძანებელს რა პასუხს გასცემ,
სად გაექცევი უძეირფასესო?!
(ნიზამი 1947: 26).

ამ ლექსის თარგმანი ეკუთვნის გრიგოლ აბაშიძეს. თარგმანის მიხედვით მისი ავტორი შორს არის მისტიკური ზმანებისაგან. ნაწარმოებში ისტორიული პირის შემოყვანაც ხომ მთლიანად მიწის სურნელით ჟღინთავს ნაწარმოებს და მთარგმნელსაც გარკვეულ მიმართულებას აძლევს ყაზალის აღსაქმელად.

ნიზამის ყაზალები, რამდენადმე, განსხვავებულია სხვა ავტორთა ამავე ჟანრის ლექსებიდან, რადგან მათ, რიგ პოეტურ კომპონენტებთან ერთად, თან სდევს თხრობის მომენტი, რაც ერთგვარად, უადვილებს მთარგმნელს დედანთან ჭიდილს. გრიგოლ აბაშიძესა და კონსტანტინე ჭიჭინაძეს პწკარედული თარგმანის საშუალებით მოუწია დედნის აღდგენა. შესაძლებელია, ამის გამო ზოგი რამ დაიკარგა თარგმანში, მაგრამ მთლიანობაში კრებული სასიამოვნო შთაბეჭდილებას ტოვებს.

***

აბდ ორ-რაჰმან ჯამი

ჯამის სახელიც 1933 წელს ამბაკო ჭელიძის მიერ გამოქვეყნებულ „სპარსულ ლირიკას“ შემოჰყვა საქართველოში, ოღონდ ძალიან მოკრძალებით, სულ ოთხი ლირიკული ლექსით.

ჯამის შემოქმედებით დაინტერესდა ვახუშტი კოტეტიშვილი, რომელმაც 1965 წელს ცალკე წიგნად გამოაქვეყნა ჯამის ლირიკა. აღნიშნული თარგმანების უმრავლესობა ორი წლით ადრე შესული იყო ჯამის 550 წლის იუბილისადმი მიძღვნილ კრებულში, რომელიც მოამზადა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ირანული ფილოლოგიის კათედრამ დავით კობიძის ხელმძღვანელობით.

სპარსული კლასიკური ლიტერატურის უკანასკნელი წარმომადგენლის ჯამის ცხოვრება და მოღვაწეობა ემთხვევა თემურელთა ხანას. (XV ს.). იგი დაიბადა 1414 წელს ქალაქ ჯამში (ხორასნის მხარე), ფსევდონიმიც აქედან წარმომდგარა – ჯამი (ჯამელი).

ჯამის სწავლა-განათლება ჰერათში მიუღია, შემდეგ, ცოდნის გასაღრმავებლად სამარყანდაში გადასულა, საიდანაც მობრუნებულს თანამდებობები კი არ უძებნია, არამედ ლიტერატურულ-მეცნიერული მუშაობისათვის მიუცია თავი. პოეტი გარდაიცვალა ჰერათში 1492 წელს.

ჯამი იყო ორთოდოქსური ისლამის – სუნიზმის მიმდევარი, მაგრამ შუა საუკუნეთა აღმოსაელეთში მხოლოდ ეს არ იყო საკმარისი. პოეტი რომელიმე ორდენის წევრი უნდა ყოფილიყო, ან თვითონ ჩადგომოდა რომელიმე მიმდინარეობას სათავეში. ჯამი ნაყშბანდიელთა ორდენის წევრი გახდა, რომელსაც შემდგომ ჰერათში თვითონ ჩაუდგა სათავეში. ნაყშბანდიელები ქადაგებდნენ ხალხში ყოფნას, მათი ჭირ-ვარამის გაზიარებას, პრაქტიკული ცხოვრების აღიარებას. მათი მთავარი ამოცანა იყო ახლობლის სამსახური და არა რომელიმე წმინდანის აკლდამასთან განმარტოება და ასკეტიზმი.

ჯამი აეტორია შვიდი პოემის და სამი ლირიკული დივანისა. იგი წერდა სახოტბო ლექსებსაც, მაგრამ მე-

ხოტბე პოეტად იგი არ ითვლება. ხოტბას იმდენად თვლიდა მისაღებად იგი, რამდენადაც „მისი მეშვეობით შესაძლებელი იყო გაელენა მოეხდინა ხელისუფლების წარმომადგენლებზე, რათა გაეუმჯობესებინა მათი დამოკიდებულება ხელქვეითთა მიმართ“ (ბერტელსი 1965: 248).

ძნელი იყო ჰაფეზისა და საადის ტკბილხმოვანი ყაზალების შემდეგ ვინმესთვის მიეგდო ყური სპარსულენოვან სამყაროს. ჯამიმ თავისი პოეტური ნიჭის წყალობით შეძლო დაემკვიდრებინა ღირსეული ადგილი სპარსელ კლასიკოსთა შორის. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ იგი სათავეში ედგა ჰერეთის ლიტერატურულ სკოლას, ალიშერ ნავოისთან ერთად.

ჯამის პოეზია მაღალ პოეტურობასთან ერთად გეხიბლავს ჰუმანიზმით. ის ხომ ნაყშბანდიელთა ორდენის მიმდევარი იყო. სწორედ ამან განაპირობა მისი პოეტური ენის სისადავე და ხალხურ მეტყველებასთან სიახლოვე. „მაშინ გაბატონებული იყო პანეგირიზმის კულტი. მხატერული სიტყვა დეკადანსს განიცდიდა, პოეტები სიტყვის თამაშით იყენენ გართულნი. ჯამის კი სწორედ პოეტური ენის, სისადავემ მოუპოვა უდიდესი წარმატება“ (ჩაიკინი 1935: 428).

ჯამი სუნიზმის მიმდევარი იყო, რაც მიზეზი გახდა იმისა, რომ შიიტურ ირანში მისი სახელი დიდხანს მისცემოდა დავიწყებას. მხოლოდ მე-19 საუკუნეში დაიბეჭდა ირანსა და ინდოეთში ჯამის თხზულებათა კრებულები, ხოლო მონოგრაფია მასზე სპარსულად 1942 წლამდე არ გამოქვეყნებულა.

როგორც აღვნიშნეთ, ჯამის სახელიც პირველად ამბაკო ჭელიძემ შემოიტანა ქართულ ლიტერატურაში. მთარგმნელი არც ჯამისთან ღალატობს თავის მთარგმნელობით პრინციპებს და მთავარი ყურადღება დედნის აზრობრივი მხარის შენარჩუნებაზე გადააქვს და მხატვრულ სახეთა აღდგენისას შეზღუდულ ნებას იჩენს. აი, მაგალითად:

***

ჩინეთის ტაძრის ფერია ხარ მადის აღმძვრელი,
ქვეყნის ლამაზთა მთვარესავით მანათობელი.

ჩვენს სულსა და გულს ცივად, სულო ნუ მოეპყრობი,
გული და სული მოგეტაცე და აიღე ხელი.
ასგზის დაიწვა ჩემი გული მაგ განშორებით,
ტრფობით დამწვართან იყავ მარად განუყოფელი.
მუდმივი ტანჯვა ჩვენ სიამეს ვერ მოგვანიჭებს,
შერიგების ჟამს მოგეაწვება გულზე ნაღველი.
მე გავხდი შენად, შენი სახე გულს ჩავიმარხე,
გინდა გამშორდი, გინდა იყავ ჩემი შემცველი.
მიჯნურის სახის ხილვის ვადა უკვე გათავდა,
უნდა ელოდო, როდის მოვა დღე სასურველი.
ჯამი! ნაბიჯი ჯემშიდივით ტახტს მოაშურე,
დააგდე ძირს და მოიგონე შენი დამწველი.
(ირ. ლირიკოსები 1936: 222).

დაბალია ამ თარგმანის ესთეტიკური ზემოქმედების ხარისხი. ვერ არის ამაღლებული პოეზიამდე ასეთი სტრიქონები: მიჯნურის სახის ხილვის **ვადა უკვე გათავდა**; **მე გავხდი შენად**, შენი სახე გულს ჩავიმარხე, გინდა გამშორდი, გინდა იყავ ჩემი **შემცველი**...

გარდა იმისა, რომ ეს სტრიქონები ემოციისაგან დაცლილია, არც ენობრივად არის გამართული, მაგალითად: **მე გავხდი შენად** – ბუნდოვანია. დედანში მისი შესატყვისია: **როცა მე შენად ვიქეც** ანუ, **როცა მე შენს არსებად ვიქეც** (როცა მე შენში გაველხვე). ეს არის სუფიური თქმა, რომელიც ღმერთთან შერწყმას გულისხმობს.

ასევე გაუგებარია მკითხველისთვის – ჯამი, ნაბიჯი ჯემშიდივით ტახტს მოაშორე... დედანში ჩახედვის შემდეგ ირკვევა, რომ მთარგმნელს იგი სწორად ვერ გაუგია:

ჯამი, ნაბიჯი ჯემშიდის ტახტისგან
გადადგი და კერპთან ქუჩაში (გადი) დაჯექი.
(ჯამი 1341: 461).

– ჯემშიდის ტახტს მოშორდი და არა ჯემშიდივით ტახტს მოშორდიო, ამბობს პოეტი.

ეს ყაზალი დაწერილია შუა საუკუნეების აღმოსავლური დივანის ლირიკის კანონებით, სადაც წამყვანი ადგილი გაქვავებულ სუფიურ ტერმინოლოგიებს და პოეტურ ხატებს უჭირავს, რაც თავისებურ მიდგომას მოითხოვს.

დაახლოებით ასეა თარგმნილი დანარჩენი სამი ყაზალიც.

მაგალი თოდუას უთარგმნია ჯამის ექვსი ლექსი. მთარგმნელი ცდილობს გაითვალისწინოს დედნის ტონალობა და აზრობრივ სიზუსტესთან ერთად ემოციურად გადმოიტანოს იგი თარგმანში:

***

ჰეი, ძვირფასო, რად მომტაცე ჭკუა და აზრი,
რატომ გამწირე ასე ნორჩი და ასე ნაზი?!
წუხილი მომეც და ნუგეში არ დაატანე,
გული წამართვი, წაიღე და ქარს გაატანე!
მე არ გარწმუნებ, ყველას ვჯობდე
ამ ჩვენს მხარეში,
ალბათ გყავს ჩემზე უფრო ტურფა პირის ფარეში.
მე გველდრებდი, თუნდაც ვიყო მოახლე შენი,
ოღონდ არ მომკლა კვნესაში და სიმწუხარეში!
ღმერთმა ნურავის ნუ არგუნოს ასეთი ხვედრი,
ხალხის ავ ენას ამაშორე, უფალო გვერდი!
არ დააღონო ჩემი ბედით ჩემი მშობელი,
არ გაუმწარო საწუთრო და წუთისოფელი!
შემომრჩა მხოლოდ მწუხარება და სიმარტოვე,
მოახლეებმაც ვერ მიყურეს და მიმატოვეს.
ცეცხლი შემინთე ისე ცხელი და ისე მწველი,
რომ არ მყავს მცველი და ისევ შენს წყალობას ველი.
(აღმ. პოეზია 1959: 225).

ეს ყაზალიც შუა საუკუნეთა აღმოსაელური დივანის ლიტერატურის ნორმებით არის დაწერილი. მისი ლირიკული გმირი მისტიკური მეტრფეა. იგი იტანჯება სატრფოსთან (ღმერთთან) შერწყმის წყურვილით. თემა ბანალურია. ყველაფერი დამოკიდებულია პოეტის ოსტატობაზე. როგორც პოეტს ისე მთარგმნელს ერთფეროვნების საფრთხე

ემუქრება. ჯამიმ დააღწია თავი ამ საფრთხეს, ამიტომაც დგას იგი ასე ამაყად სპარსულ კლასიკოსთა შორის. მთარგმნელიც ცდილობს არ დაუკარგოს ინდივიდუალურობა პოეტს. მის მიერ თარგმნილ კრებულში „აღმოსავლური პოეზია“ ერთმანეთში ვერ აურევთ რუდაქის, ჰაფეზის, ჯამის, ხაიამის თუ სხვათა ლექსებს...

ახლა ვნახოთ, როგორ უგდებს ყურს მთარგმნელი ლექსის ინტონაციას და შესაბამისად როგორ ცვლის რიტმს იმავე საზომით თარგმნილ სხვა ლექსში:

***

ბედი არის მასხარა,
ცუღლუტი და ცბიერი.
ბედი არის თაღლითი,
მაგრამ ჩვენზე ძლიერი!
ჯერ გეძმობა, ნუგეშს გცემს
და რას არ დაგპირდება,
მაგრამ მაშინ გიმუხთლებს,
როცა გაგიჭირდება.
(აღმ. პოეზია 1959: 25).

ამ ლექსში ბედისგან გულგატეხილი პიროვნების განცდაა გადმოცემული. თვალწინ გაირბინა ადამიანის ტრაგიკულმა ცხოვრებამ. ქართველი მკითხველი თანამგრძნობია მისი, რადგან აეტორისეული განწყობა ემოციურად არის მოწვდილი მთარგმნელის მიერ.

ჯამის იუბილის დღეებში ჯემალ აჯიაშვილმა გამოაქვეყნა ჯამის სამი ყაზალის თარგმანი, რომლებიც ყურადღებას იპყრობს რაფინირებული სტილითა და მუსიკალობით. მთარგმნელი შემოქმედებით თავისუფლებას იჩენს და ყურადღებას უფრო განწყობის გადმოტანაზე ამახვილებს, ვიდრე დედნის ზუსტ, შინაარსობრივ თარგმანზე:

***

გადი ველებზე, რიჟრაჟია როცა ნათელი,
ელვარებს ნამი, ლაჟვარდიდან გადმონადები.

და დედამიწა ყვავილებით მორთული ფრესკა,
მძიმედ სუნთქავს და ირხევიან თეთრი ვარდები.
ჩურჩულებს თელა, ტირიფს ეკვრის და ითენთება,
წყალ'ში ღრუბლებად ირხევიან ხეთა ლანდები.
გახედავ ველებს, დაგატყვევებს ვარდების მზერა
და შებორკილი მიჯნურივით დაიდარდები.
დაველიოთ ძმებო, ყვავილები ისევ ჰყვავიან,
თუ რამ შეეცოდეთ, ღმერთი იყოს ჩვენი თავმდები!
ჰე, მოჰთასებო! გეპატიოს ჩვენი წამება,
ოღონდ არ გასცე ზარხოშების გულისნადები!..
ლაღი გული და საოცნებო ბაღი ზღაპრული,
ღვინო, თრობა და მიჯნურობა... სიტკბო ამდენი!
გრცხვენოდეს ჯამი, თუ ყველაფერს ზურგს შეაბრუნებ
და ასკეტივით სამარცხვინოდ განზე გადგები!
(„თბ. უნივერსიტეტი“ 1964).

მთარგმნელი იმდენად არის დამუხტული პოეტური ენერგიით, რომ ზოგჯერ თავს ვერ იკავებს უნებურად შემოსული პოეტური ასოციაციებისაგან და მისი ფანტაზიაც ლაღად შლის ფრთებს. აი, მაგალითად, ასე იშვა შემდეგი ბეითი თარგმანში: „ლაღი გული და საოცნებო ბაღი ზღაპრული, ღვინო, თრობა და მიჯნურობა... სიტკბო ამდენი!.. თუმცა იგი სრულებით არ სცილდება დედნისეულ განწყობილებასა და აზრის მდინარებას.

ჯემალ აჯიაშვილის მიზანია, რაც შეიძლება მძაფრად მიიტანოს ავტორისეული აზრი და ემოცია მკითხველამდე.

ჯამის ცხოვრებისა და შემოქმედების ირგვლივ ინტენსიური კვლევა-ძიება გაიშალა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ირანული ფილოლოგიის კათედრაზე, რისი დასტურიცაა პოეტის იუბილის დღეებში, 1964 წელს, გამოცემული მისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კრებული, რომელიც ამ დიდი შემოქმედის ლირიკის ვახუშტი კოტეტიშვილისეულმა თარგმანებმაც დაამშვენა. ორიოდე წლის შემდეგ კი, ჯამის ლირიკა, რაოდენობრივად გაზრდილი სახით, ცალკე წიგნადაც მიიღო ქართველმა

მკითხველმა, თარგმნილი ისევ ეახუშტი კოტეტიშვილის მიერ.

ამგვარად, ხაიამის, რუდაქისა და ნიზამის გვერდით, კიდევ ერთი სპარსელი კლასიკოსი პოეტის სახე გამოიკვეთა ქართველი მკითხველის წინაშე.

ჯიმიმ თავისებური სული შთაბერა სპარსულ პოეზიაში მანამდე დამკვიდრებულ სახეებს. ის სუფიური ტერმინოლოგია და პოეტური ხატები, რომლებიც გვხვდება მის პოეზიაში, შეიძლება უფრო ეპოქისათვის დამახასიათებელი სტილით არის ნაკარნახევი, ვიდრე მაინცდამაინც მისი მისტიკოსობით. ვ. კოტეტიშვილის თარგმანებიდანაც უფრო მიწის სურნელება იფრქვევა, ვიდრე მისტიკური.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ ჯამის ენა ახლოს დგას ხალხურ მეტყველებასთან და მისი პოეტური ქსოვილი შორს არის ფორმალიზმისაგან. ვ. კოტეტიშვილიც, სწორედ, პოეტის ამ სისადავეს წარმოაჩენს:

***

ორი კვირაა, რაც არ მინახავს,
მე ჩემი მთვარე ორკვირეული,
საით წაეიდე, ან ვის შევჩივლო
დარდი მალულად გულს ჩახვეული.

თითქოს თვალებში ჩამესხა რვალი,
ძილისთვის მაინც არ შემწევს ძალი,
რომ იქნებ სიზმრად გეღირსოს თვალი –
ძილსა და სიზმარს გადაჩვეული.

ჰეი, მებაღევ, იწამე ღმერთი,
ჩემს მტილოვანში შემიშვი ერთი,
რათა ვიხილო ზეიმი ფერთა,
და დავიამო გული სნეული.

ო, თვალნო ჩემნო, გახსნილო ფართოდ,
ნუ ფანტავ ცრემლებს უმისამართოდ,
ეს მარგალიტი მე მინდა მარტო
მის ფეხქვეშ ეფანტო, ვით განძეული.

მიფრთხება გული, როგორც ირემი,
უფრო ეხელდები, უფრო ვირევი,
მსურს გავხდე შენი ნანადირევი,
მახედ დამიგე ზილფები შენი.

ჯამი, შენ ასე დიდხანს ვერ იცლი,
დაოსებული, გულდასერილი,
სისხლით მისწერე სევდის წერილი
დარდიან გულში ვერ დატეული. .
(ჯამი 1966: 33).

სადა პოეტურ მეტყველებასთან ერთად, თარგმანში ყურადღებას იქცევს ლექსის კეთილხმოვნება, სტრიქონთა ძალდაუტანელი და ბუნებრივი მდინარება, ნათელი პოეტური სახეები, ანუ ყველა ის კომპონენტი, რითაც ხასიათდება ჯამის ლირიკა. საინტერესოა თარგმანი პოეტიკის თვალსაზრისით. მთარგმნელი მიმართავს სტროფულ გარითმეას. ორ ტაეპიან ბეითს იგი ოთხ ტაეპიან სტროფად აქცევს. ხოლო შიდა რითმები საოცრად კეთილხმოვანს ხდის სტროფებს. უნდა აღინიშნოს, რომ ამ ფორმით ყაზალი ადრე მანამდე არ თარგმნილა.

მთარგმნელი ახერხებს ზომიერად შექმნას ქართული გარემო თარგმანში. აი, მაგალითად: – მიკრთება გული როგორც **ირემი**, ეკითხულობთ თარგმანში. დედანში კი, შესაბამის ადგილას, შედარების გარეშე არის; **დამფრთხა გული**. დამფრთხალი გულის შედარება ირემთან მთარგმნელისეულია, რომელიც ორგანულად ერწყმის დედნის პოეტურ ქსოვილს და ემსახურება უცხო ავტორის განცდის მაქსიმალურად გამოვლინებას.

ალბათ, იშვიათად გადმოდის მხატვრულ თარგმანში ასე ზუსტად პოეტური სტრიქონი ერთი ენიდან მეორეზე, როგორც ეს ამ ყაზალის პირველსავე სტროფშია:

პწკარედი:
ორი კვირა გახდა, რაც არ მინახავს
ჩემი მთვარე ორკვირეული,

სად წავიდე, ვის ვუთხრა
ჩემი დაფარული მწუხარება.
(ჯამი 1341: 138).

თარგმანი:
ორი კვირაა, რაც არ მინახავს,
მე მთვარე ჩემი ორკვირეული,
საით წავიდე, ან ვის შევსჩივლო
დარდი მალულად გულს ჩახვეული.

შინაარსობრივად და მხატვრულად ამ სიძლიერით არის თარგმნილი ბოლომდე ყაზალი.

ვ. კოტეტიშვილი თარგმნისას მიმართავს საზომთა მრავალფეროვნებას. იგი ცდილობს მიუსადაგოს დედანს შესაფერი მეტრი. ამ მხრივ თავისუფლადაც გრძნობს თავს, რადგან მას კარგად ემორჩილება ქართული ლექსი:

***
რაღას გეტყვი განშორებით მკვდარი,
ვით მტანჯავდა დარდის ნიაღვარი.
თავი ჩემი შენ გაქელე ფეხით
და განმიღე ცის მეშვიდე კარი.
მგზავრთა შორის ზღაპარივით მავალს
შუა გზიდან მაქცევინე მხარი.
შენი ბაგის ბადაგისგან დამთვრალს
რაღად მინდა ღვინო ქვეყრში მდგარი.
სიყვარულში თუ კი გაღარიბდი,
რას გიშველის განძი ათასგვარი.
მე დავმდაბლდი შენს ძაღლებზე მეტად,
მათზე მეტად ერთგული და მყარი.
ნუ მიიჩნევ ჯამის უცხო ძაღლად,
ნუ გამაგდებ გარეთ შენი კარით.
(ჯამი 1966: 29).

პწკარედი:
როგორ გეტყვი, შენგან განშორებით ვით ვარ,
საყვარელო,

ჯიგარი სავსე მაქვს დარდით,
გული სავსე მაქვს სისხლით, საყვარელო,
შენს ფეხქვეშ ჩემი თაეი არარაობად აქციე,
კელაე ამიყვანე ცამდე, საყვარელო,
მგზავრთა შორის ზღაპარი ვიყავ,
გზიდან ამაცდინე ერთი ზღაპარი, საყვარელო.
ისე ვარ მთვრალი შენი ღვინისფერი ლალით
(ბაგით),
რომ განშორებული ვარ ვარდისფერ ღვინოს,
საყვარელო.
ნამდვილი სიყვარულისგან თუ ცარიელია ჯიბე,
რა სარგებელი აქვს ფერიდუნის განძს, საყვარელო,
ღირსებით და მდგომარეობით შენს ძაღლებზე
მცირე ვარ,
თუმცა ერთგულებით ამაღლებული ვარ
(მათზე), საყვარელო.
ნუ იტყვი, ჯამი, ამ ზღურბლის არ არის,
ნუ გამაგდებ ამ წრიდან, საყვარელო.
(ჯამი 1341: 235).

მთარგმნელი ტაეპ-ტაეპ მიჰყვება დედანს და შინაარსობრივად იმეორებს მას. შენარჩუნებულია ლირიკული გმირის სევდიანიო განწყობა. დაჭერილია ყაზალის ტონალობა და ადეკვატურად გადმოღებულია იგი თარგმანში. ვ. კოტეტიშვილი თავის პოეტურ ქურაში ადნობს უცხო რეალიებს და ქართველი მკითხველისათვის თავისუფლად აღსათქმელს ხდის მათ. დედნის ერთ-ერთ ტაეპში ვკითხულობთ: — რა სარგებელი აქვს ფერიდუნის განძს, ეი, საყვარელო... თარგმანში **ფერიდუნი** გამქრალა და მისი ადგილი **ათასგვარს** დაუკავებია. ირანელი მითოლოგიური გმირის **ფერიდუნის** სახელშიც ხომ ურიცხვი, **ათასგვარი** განძეულის მფლობელი პირი იგულისხმება.

ხაიამის რობაიების ვახუშტი კოტეტიშვილისეული თარგმანების განხილვისას ყურადღება მივაქციოთ მთარგმნელის პოეტურ მეტყველებას, რომელიც უაღრესად დახვეწილია და ლიტერატურული. ამავე დროს შეენიშნეთ, რომ აქა-იქ, იშვიათად, არქაულ იერს გადაიკრავს

ზოგიერთი პოეტური სტრიქონი. იგიეე გეინდა გავიმეოროთ აქაც. ვ. კოტეტიშვილის პოეტურ ენას არ ახასიათებს არქაიზაცია, ეს მისთვის არ არის ნიშანდობლივი. ჯამის ლირიკის თარგმანებშიც გაერევა ხოლმე გაარქაიზებული ტაეპები:

***

თუმც უჩინარქმნილს ველარა გჭვრეტ
ყითარცა წინათ,
არ ვსტირ, რამეთუ სულსა შინა მომაგე ბინა.
უშენოდ შთენილს მომეძულვის ქვეყნად სიცოცხლე,
უშენოდ ყოფნა არ ყოფნაა, მაცოცხლოს ვინა...
(ჯამი 1966: 21).

რაც უფრო სადა იქნება ჯამის პოეტური ენა თარგმანში, ისევე როგორც რუდაქისა და ხაიამისა, მით უფრო ახლოს იქნება იგი დედანთან.

ვ. კოტეტიშვილს უთარგმნია რამდენიმე რჩევა-დამრიგებლური ხასიათის ლირიკული ნაწყვეტი — ყითა. ჯამი ხომ თავისი ეპოქის დიდი დიდაქტიკოსი იყო. ეტყობა, მთარგმნელმა, უცხო ავტორის შედარებით სრული პორტრეტის დახატვის მიზნით, ამ ნაწყვეტებითაც გაამდიდრა კრებული:

***

გარდიქეც სანთლად და დაიწვი, როგორც სანთელი,
რათა მოჰფინო სხვათა ლხინს და ნადიმს ნათელი

ავსა და კეთილს შენ მიაგე მხოლოდ კეთილი,
უმეგობრე და ნუ იქნები გულჩაკეტილი.

გარდიქეც ღრუბლად, რომ იწვიმო და წვიმის ღარად
სარეველას და ვარდს ეპკურო თანაბრად ცვარად.
(ჯამი 1966: 8).

თარგმანში აღდგენილია დედნის, როგორც შემეცნებითი, ისე ესთეტიკური მხარე. პოეტური ენა დახვეწილია

და სათქმელი ნათლად არის გადმოცემული. შენარჩუნებულია ტექსტობრიეი სიზუსტე. ნათქვამის ნათელსაყოფად მოვიხმოთ დედანი:

სანთელი გახდი, სანთელი, რომ დაიწყა,
რათა სხეათა ლხინი გაანათო.

ავს და კეთილს სიკეთე მიაგე,
მეგობრობისა და ჭირისუფლობის გაგება გქონდეს.

ღრუბელი იყავ, რომ წეიმად მოხვიდე,
ვარდს და სარეველას რომ ერთნაირად ეპკურო.
(ჯამი 1341: 6).

ასეთი ნაწყვეტები, ორიგინალის შესაფერისად, მესნევის (მოსაზღვრე რითმებით) ფორმით არის გადმოღებული. თუ სატრფიალო ყაზალებში მთარგმნელი მიჯნურის აღტკინებული ენებით არის შეპყრობილი და ისე გადმოგვცემს ლირიკული გმირის განცდებს, აქ მოტანილ დიდაქტიკური სახის ლექსებში იცვლის ტონს და ცხოვრებაგამოელილი, ბრძენი კაცის ენით გვესაუბრება.

„საუკეთესო თარგმანი გარკვეული პირობებით ცვლილებებს შეიცავს დედანთან შედარებით. ამ ცვლილების სიდიდეზე, მის ზომაზე არის დამოკიდებული თარგმანის სიზუსტე. ფორმისა და შინაარსის ერთიანობის შემთხვევაში ცვლილებების მინიმუმი იძლევა ე. წ. ადეკვატურ თარგმანს“ (გაჩეჩილაძე 1966: 143). ვახუშტი კოტეტიშვილის თარგმანებში ცვლილებების მინიმუმი შეინიშნება მხოლოდ. „ჯამი სპარსულ ლიტერატურულ კრიტიკაში ურთულეს პოეტად არის აღიარებული. მისი შემოქმედების სირთულეს ჰქმნის ის გარემოება, რომ პოეტი, ერთი მხრივ, ტრადიციული ლიტერატურის ტრადიციების გამგრძელებელია, მეორე მხრივ, მის შემოქმედებაში იგრძნობა თანადროულობის ძლიერი მაჯისცემა და სუფიური იდეების ქროლვა. ყოველივე ეს ისეა ერთმანეთში გადახლართული, რომ მკითხველს, ზოგჯერ, უძნელდება

გზის გაკვლევა და პოეტის მიერ გამოთქმული აზრების გამოცნობა.

მთარგმნელის მიერ ის სირთულე დაძლეულია, დაძლეულია ჯამის ლექსწყობის ფორმებიც“ (კობიძე 1973).

ახლა კი მოვუსმინოთ დალი ფანჯიკიძეს, როცა ის მომოიხილავს რილკეს ე. კოტეტიშვილისეულ თარგმანებს: „ვახუშტი კოტეტიშვილი დედნის ერთგულების პოზიციაზე დგას და თარგმანში ცდილობს დაიცვას მაქსიმალური სიზუსტე“ (ფანჯიკიძე 1988: 52).

როგორც ჩანს, ვახუშტი კოტეტიშვილისთვის საერთოდ დამახასიათებელი ნიშანია დენისადმი ერთგულება.

***

ჯელალ ედ-დინ რუმი

რუმის სახელის შემოტანაც ქართულ ლიტერატურაში ამბაკო ჭელიძეს ხვდა წილად, თვრამეტი რობაით. ხოლო 1970 წელს მკითხველმა მიიღო რუმის ლირიკის მაგალი თოდუასეული თარგმანთა კრებული.

ასევე ცალკე კრებულად მივიღეთ 1995 წელს რუმის ლირიკის გიორგი ლობჟანიძისეული თარგმანები.

მაგალი თოდუა ისევ დაუბრუნდა რუმის და 2007 წლს გამოსცა პოეტის „ფილოსოფიური ლექსები", სადაც, ძველთან ერთად, შეევიდა ახალი თარგმანები.·

არის რუმის ყაზალების ცალკეული თარგმანებიც, რომელთაც ქვემოთ შეეხებით.

სპარსული ლიტერატურის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენლის ჯელალ ედ-დინ რუმის (1207-1273) პოეტური მემკვიდრეობა უაღრესად დიდ ინტერესს იწვევს. რუმი არის ერთ-ერთი ბრწყინვალე წარმომადგენელი იმ დიდი სულიერი მოძრაობისა, რომელიც შუა საუკუნეთა სპარსულ მუსლიმანურ სამყაროში სუფიზმის სახითაა ცნობილი, რუმის პოეზია უდიდესი შენაძენია აღმოსავლეთის ხალხთა ლიტერატურაში. თუ ხაიამი ისლამის რელიგიას დაუპირისპირდა ჰედონიზმით, რუმიმ მის დასაპირისპირებლად ასკეტიზმის გზა აირჩია.

რუმი დაიბადა ქალაქ ბალხში. მამა – ბჰა ედ-დინი, სუფიური მოძღვრების მიმდევარი იყო, მთელ ბალხში ცნობილი ტკბილმოუბარი მოძღვარი, გაბრუებული მისტიკური ფილოსოფიითა და მცოდნე მუსლიმთა კანონებისა. 1244 წელს რუმის ცხოვრებაში დიდი ცვლილება მოხდა. ის შეხვდა მოხეტიალე დერვიშს – შამს ედ-დინ მოჰამედ თაავრიზელს. წუთისოფლის ამაოების მიმართ ამ უბრალო ცინიკურად განწყობილმა პიროვნებამ იმდენად დიდი სულიერი გარდატეხა მოახდინა პოეტის ცხოვრებაში, რომ იგი დიდხანს ვერ შეეგუა მის დაკარგავს.

რუმი მისი სახელის სახსოვრად აარსებს დერვიშთა ორდენს „მევლევის" სახელწოდებით. შემდეგ კი მისი სახელი პოეტმა ფსევდონიმადაც აირჩია. „საყვარელ დერ-

ვიშზე სეედამ და შიშმა გახადეს რუმი დიდ პოეტად (რიპკა 1959: 227).

მიუხედავად იმისა, რომ რუმის შეეძლო გამხდარიყო კარის პოეტი, იგი განერიდა მას და სასახლის მდიდრულ მოსასხამს დერვიშის ფლასი არჩია. რუმის საფლავი კონიაში წმინდა ადგილად არის მიჩნეული.

რუმის კალამს ეკუთვნის პოემა „მესნეეი-მა'ნავი", რომელიც სუფიზმის ენციკლოპედიად არის ცნობილი და ლირიკულ ლექსთა კრებული. თუ სადაეთა რომელიმე სპარსელი პოეტის შემოქმედების მისტიკურობა, რუმისთან საეჭვო არაფერია. ის ერთ-ერთი უდიდესი წარმომადგენელია მისტიკური პოეზიისა.

სუფიზმი, როგორც ისლამის რელიგიურ-მისტიკური მიმდინარეობა, VIII-IX საუკუნეებში ჩაისახა. მასში მთავარ ადგილს ასკეტიზმი და უკიდურესი მისტიციზმი იჭერს. მისი მთავარი იდეოლოგიური ელემენტებია ინდუიზმისა და ნეოპლატონიზმის მიმდინარეობანი. სუფიზმი აღიარებს ერთადერთი ღმერთის არსებობას. სხვა ყველაფერს მის ემანაციად თვლის. ადამიანის მთავარ მიზნად აცხადებს მიწიერი ცხოვრებისგან მოწყვეტას და მისტიკის გზით სულის შეერთებას ღმერთთან. ეს კი მხოლოდ სიყვარულით მიიღწევა. პოეზიაში ღმერთი გაიგივებულია სატრფოსთან. მეტრფეს მიზანიც სატრფოსთან, ანუ ღმერთთან დაახლოება და შერწყმაა. ხოლო ღვინო სიმბოლოა მისტიკური ექსტაზისა. გარეგნულად სუფიური პოეზია თითქმის არ განსხვავდება რეალური პოეზიისაგან და შუა საუკუნეების ლიტერატურაშიც ძნელია ყოველთვის გაავლო მათ შორის გამყოფი ხაზი. ვინაიდან არავისთვის არაფერია საეჭვო იმაში, რომ რუმი მისტიკოსია, მთარგმნელიც თავიდანვე ორიენტირებულია, რაც ხელს უწყობს მას ტექსტის სწორედ აღქმასა და გადმოტანაში.

ამბაკო ჭელიძეს მხოლოდ რობაიები უთარგმნია. თითოეულ მათგანში გარკვეული აზრი დევს, რომლის გადმოტანას ახერხებს მთარგმნელი, მაგრამ მათი პოეტური სამკაულები თარგმანში დაკარგულია, ამიტომ ისინი ემოციურად ვერ ახდენენ სასურველ ზემოქმედებას მკითხველზე:

***

მე გეუბნები, ჩამოშორდი სულით მწუხარეს,
მხიარულ კაცთან მიდი, მასთან დრო გაატარე.
ბაღში შეხვიდე, მოერიდე ჭინჭრის სიმწარეს,
ჩაჯექ ვარდებში, ყვავილებში და გაიხარე.
(ირ. ლირიკოსები 1936: 22).

პწკარედი:
ეთქვი, რომ მწუხარე სატრფოსთან არ დაჯდე,
გარდა მხიარული სატრფოს გვერდით,
სხვასთან არ დაჯდე.
ბაღში თუ შეხვედი, ეკლისკენ ნუ წახვალ,
იასამნის, ვარდისა და ნარგიზის გარდა
(სხვასთან) არ დაჯდე.
(რუმი 1338: 1449).

არც ამ რობაიში და არც სხვაგან მთარგმნელი არ იცავს რობაის გარითმეის წესს. თარგმანის ენა ღარიბია, ზოგან პრიმიტიულობამდე დასული. ამ დონეზეა შესრულებული დანარჩენი რობაიების თარგმანებიც.

ქრონოლოგიურად რომ მიეყვეთ, 1966 წელს თამაზ ჩხენკელმა გამოაქვეყნა თარგმანების კრებული „აღმოსავლური ლირიკა“, სადაც აღმოსავლეთის პოეტები არიან წარმოდგენილნი. ირანიდან მთარგმნელის ყურადღება, ომარ ხაიამთან ერთად, რუმის ლირიკას მიუპყრია. როცა ხაიამის რობაიების თამარ ჩხენკელისეულ თარგმანებს ეეხებოდით, ჩვენი ყურადღება მიიქცია მათი შერჩევის პრინციპმა. მთარგმნელს ფილოსოფიური თემატიკის შემცველ რობაიებზე ჰქონდა ყურადღება გამახვილებული. ასეთიეე სურათი გვაქვს აქაც. მთარგმნელს ოთხი ყაზალი აუჟღერებია ქართულად, ოთხიეე ღრმა ფილოსოფიური აზრით დატვირთული. ყაზალები თარგმნილია ურითმოდ, გარკვეული მეტრით, მაგრამ ისე ნატიფად და დახვეწილად არის გადმოცემული აზრი ორიგინალისა, იმდენად ნათელია მისი ენა, რომ მკითხველს, მხატვრულობის თვალსაზრისით, რაიმე უკმარისობის გრძნობა არც ეუფლება:

***

სიკვდილის შემდეგ, როცა ჩემი კუბო დაიძერის,
შენ ნუ იფიქრებ, თითქოს გული ქვეყნად მრჩებოდეს.
ნუ დამიტირებ და ნუ იტყვი: ეაიმე, ეაგლახ!
გზა რომ დაგებნა – საეალალო აი, ეგ არი.
ნუ გათქმევინებს ჩემი ნეშტი: გაქრა, წავიდა! –
ჩემთვის შერთვა და კავშირია გარდაცვალება.
დამფალ სამარეს და ნუ იტყვი: გზა მშვიდობისა –
რადგან სამარე სულთა ბინის კრეტსაბმელია.
ჩემს ძირს დაშვებას რომ შესცქერი, ამოსვლაც ნახე:
მზესა და მთვარეს ჩასვენებით რამე აკლდება?..
სად ჩავარდნილა მარცვალი და არ ამოსულა,
ადამის ტომსაც რად არ ჰქონდეს ეგევე წესი?
ან სად გინახავს ჩაშვებული ჭაში სარწყული –
არ დასწრებიხარ მის პირსავსედ ამობრუნებას?..
სული დალიე ამ სოფელში, ხმა დაიდუმე,
რომ შენი მოთქმა იქ ისმინოს უზენაესმა.
(აღმ. ლირიკა 1970: 10).

თარგმანი შინაარსობრივად პწკარედის დონეზე მიჰყვება დედანს და ამიტომ საჭიროდ არ ჩავთვალეთ მისი აქ მოხმობა. ასეა თარგმნილი დანარჩენი სამი ყაზალიც. მთარგმნელის წინასწარგანზრახვამ სასურველ მიზანს მიაღწია – ქართველ მკითხველს წარმოეჩინა ბრძენი მისტიკოსი პოეტის შინაგანი ღრმააზროვანი სულიერი სამყარო.

თარგმანის ენას ოდნავ არქაულობის სურნელი გადაჰკრავს, რომელსაც ესთეტიკური ფუნქცია თუ ენიჭება.

1970 წელს ქართველმა მკითხველმა მიიღო ჯელალ ედ-დინ რუმის ლირიკის მაგალი თოდუას მიერ თარგმნილი კრებული – „მე ვარ თეთრი შეელარდენი“, რითაც კიდევ უფრო გამდიდრდა კლასიკური სპარსული ლირიკის თარგმანებით ჩვენი ლიტერატურა. აი, როგორ გამოეხმაურა ამ წიგნის გამოსვლას ლიტერატურული კრიტიკა: „ნაკადულმა“ გამოსცა დიდი სპარსელი კლასიკოსის ჯელალ ედ-დინ რუმის ლექსები, რომლებიც თარგმნა ცნობილმა ირანისტმა და მთარგმნელმა მაგალი თოდუამ. მართლაც, ეს მცირე წიგნი „ზღვაში წვეთია“ რუმის მემ-

კვიდრეობიდან, მაგრამ იგი მაინც გარკვეულად გვაგრძნობინებს პოეტის სამყაროს მომხიბვლელობას, ამავე დროს ეს თარგმანები პირველი ცდაა რუმის ლექსების ქართულ ენაზე ცალკე წიგნად გამოცემისა და ამდენადაც, დიდად სასიამოვნო ფაქტია, – წერდა რუმის შემოქმედების აღიარებული მკვლევარი ელიზბარ ჯაველიძე (ჯაველძე 1971).

მართლაც, ეს უკვე გარკვეული განაცხადი იყო ამ უდიდესი მისტიკოსი სპარსელი პოეტის ქართულ ენაზე ამეტყველების საქმეში. კრებულში შევიდა, როგორც ლირიკის ნიმუშები, ასევე პოეტური ნაწყვეტები პოემიდან „მესნევი მა'ნავი".

პირველი შთაბეჭდილება, რაც თვალში ეცემა მკითხველს, ის არის, რომ დივანის პოეზია და პოემიდან ამოკრებილი არაკები ფორმის თვალსაზრისით განსხვავებულია ერთმანეთისგან. დივანიდან შერჩეული ლირიკის ნიმუშები თარგმნილია თოთხმეტმარცვლიანი მეტრით, ხოლო პოემიდან ამოკრებილი არაკები – რუსთველური შაირით.

მაგალი თოდუა, დივანის ლირიკის თარგმნისას, ერთგვარად, აგრძელებს თამაზ ჩხენკელის არჩეულ გზას. იგი ფილოსოფიური აზრით დატვირთულ ლექსებს არჩევს სათარგმნელად. განსხვავებით წინა მთარგმნელისაგან, ის ყაზალებს გარითმულად თარგმნის და უნარჩუნებს მათ თავის სალექსო ფორმას.

ლირიკული ლექსები და არაკები განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. არაკებში ამბებია მოთხრობილი, ხოლო ლირიკულ ლექსებში პოეტის სულიერი თრთოლვაა გადმოცემული. ამ თარგმანებში პოეტს სევდა გასდევს თან, სევდა გამოწვეული საკუთარი არსის შეუცნობლობით:

***

ღმერთი არა გწამთ, მითხარით ვინ ვარ?
ჩემს გაოგნებას დაუდეთ ზღვარი.
არც მუსულმანი გახლავართ გულით,
არც ქრისტიანთა გზაზე ვარ მდგარი:
არც მაშრიყელთა მზითა ვარ მთბარი.

არც ზღვის ჭიპია სამშობლო ჩემი,
არც ეს ხმელეთი, ესოდენ მყარი.
არ მომდგამს მიწა, არ მომდგამს წყალი,
არ მომდგამს ცეცხლი, არ მომდგამს ქარი,
არავითარი ამ ქვეყნის ნიეთი,
არავითარი იმ ნიეთთა დარი;
არც ინდოელთა მოვსულვარ მთებით,
არც გამიელია ბოლღართა ბარი,
არც ვარ ჩინელი, არც ხორასნელი,
არცა ვარ მკვიდრი ერაყის მხარის;
არც იმ ედემის იმედი მალხენს,
არც ჯოჯოხეთის არ მზარავს ზარი,
ადამი არ ვარ და ევაც არ ვარ,
არც მხიბლავს მათი სამოთხის კარი;
სამკვიდრო ჩემი არ არის არსად
და ყველგან ჩემი სამკვიდრო არი...
(რუმი 1970: 19).

ლექსი სიდიდის გამო მთლიანად არ მოგვყავს. ამ რიტმით და განწყობით არის თარგმნილი იგი ბოლომდე. მთარგმნელს კარგად აქვს დაჭერილი ლექსის ლირიკული გმირის სულიერი მდგომარეობა. იგი საკუთარი არსების შეცნობის ჟინითაა შეპყრობილი, რომელიც ამაოდ ელის პასუხს თავისსაეე დასმული კითხვისაგან – ღმერთი არა გწამთ, მითხარით ვინ ვარ?.. „ღმერთი არა გწამთ“ – მთარგმნელისეულია, რომელიც თავისებურ განწყობას ქმნის თავიდანვე და ასე მიდის ლექსი ბოლომდე. თუნდაც ამ თითქოს უმნიშვნელო დეტალიდან, ჩანს თუ როგორ ივსება მთარგმნელი დედნის სურნელებით, სანამ შეუდგებოდეს თარგმნას.

კრებულში წარმოდგენილი დივანის ლირიკის პოეტური ენა და სტილი განსხვავებულია მის მიერ თარგმნილი ხაიამის, რუდაქის, ნიზამის, ჯამის თუ სხვათაგან. ეტყობა რუმის ლირიკამ განსხვავებული მიდგომა მოითხოვა. მთარგმნელი სხვებთან თუ უფრო თავისუფლად გრძნობს თავს, აქ თავის პოეტურ ენერგიას, შედარებით, მკაცრ ჯებირებში აქცევს. მიზეზი ამისა ის არის, რომ

„მთარგმნელი დიდი სიფრთხილით ეკიდება რუმის ფილოსოფიური ლირიკის თარგმნას, რადგანაც კარგად გრძნობს, რომ უმცირესი დეტალის შეცვლამაც კი შეიძლება დაანგრიოს პოეტის მსოფლმხედველობის შენობა, რომელსაც იგი მეცნიერული, თითქმის მშრალი ფილოსოფიური განსჯით აგებდა“ (ჯაველძე 1985: 348).

საილუსტრაციოდ შევარჩევთ მცირე ზომის ნაწყვეტს ყაზალიდან:

***

მე ვარ მძერწავი და ტანად ლერწამს
რომ ჰგავს, იმდაგვარ
ქვის კერპსა ვძერწავ,
მაგრამ რა ერთ წამს შენ შეგადგამ თვალს,
არ მომწონს იგი
და იქვე ვლეწავ:
მე ვარ მხატვარი და სანამ სურათს
სულს არ ჩავუდგამ,
მანამდის ვძერწავ,
მაგრამ რა ერთ წამს შევხედავ შენს ხატს,
მე ვწვავ ჩემს ნახატს,
მე ვთხზავ და მე ვწვავ.– (თოდუა 1970: 9).

პწკარედი:
მე ვარ მხატვარი, ყოველ წამს კერპებს ვხატავ,
და მაშინვე ყველა კერპს შენს წინაშე ვადნობ.
ან სურათს ვაცოცხლებ, სულში ვზელ,
როცა შენს სახეს ვნახავ (მათ) ცეცხლში ვყრი.
(რუმი 1338: 165).

მთარგმნელი კეთილხმოვნებისათვის ალიტერაციას მიმართავს – მე ვარ **მძერწავი** და ტანად **ლერწამს**... თარგმანში გაჩენილ სიტყვას – **ლერწამი** ორი ფუნქცია ეკისრება, ის გამოყენებულია შედარებისა და მუსიკალობისათვის. კერპის შედარებამ ლერწამთან კი, თითქოს, სული შთაბერა უსულო არსებას და უფრო ემოციური გახადა იგი.

ამ დონეზე თუ ჩაერევა მთარგმნელი უცხო ტექსტში ამ ყაზალების თარგმნისას.

მაგალი თოდუას, ძირითადად,. არაკები უთარგმნია პოემიდან „მესნევი-მა'ნავი". ეს პოემა იგავ-არაკთა კრებულს წარმოადგენს, რომელსაც არ გააჩნია მთლიანი სიუჟეტი. იგი შედგება ფილოსოფიური აზრებისა და პოეტური განწყობის ამსახველი ნაწარმოებებისგან. არაკები ამა თუ იმ თხრობის აზრის ნათელსაყოფად არის მოხმობილი. მიუხედავად იმისა, რომ ისინი პოემაში გარკვეულ ამბებთან არის დაკავშირებული, მათ დამოუკიდებელი არსებობის უნარიც შესწევთ. „რუმის შემოაქვს რეალური აღწერა ამბებისა, რომელიც ამ პატარა მოთხრობებს ხდის ცვხოვრებისეულს და საინტერესო საკითხავს. ეცნობი მას და ფიქრობ, რუმიმ დაიეწყა თავისი მოთხრობების ალეგორიული ხასიათი. მისი ზოგიერთი რეალისტური დეტალი, ერთი შეხედვით, ნაკლებ კავშირშია სუფიზმის სიმბოლიკასთან" (ბერტელსი 1965: 79).

განსხვავებით ყაზალებისაგან, ამ არაკების თარგმნისას მაგალი თოდუაა პოეტური ფანტაზია ლაღად შლის ფრთებს. მთარგმნელი ამჯერად თავისუფალი თარგმნის პრინციპს უთმობს ასპარეზსს. იგი არა ტაეპობრივად, არამედ შინაარსობრივად თარგმნის ყოველ არაკს და მას აქცევს მთლიანად ქართულ გარემოში:

***

ერთი კაცი სანთლით ხელში
დადიოდა დღისით-მზისით.
რას ეძებდა არ იცოდნენ,
გაუკვირდათ ქცევა მისი.
ერთმა უთხრა: — კაცო შენი
საქმე მიკვირს მეტისმეტად,
ამ მზე-პაპანაქებაში
რას დადიხარ სანთლით ნეტა!
მან მიუგო: — ჩემო ძმაო,
ვერ ვპოულობ, ვისაც ვეძებ,
ან რა წყალში გადაევარდე,
ანდა რა ქვას უნდა ვეცე!

კაცს ვეძებ და ვერ ვიპოვე,
ყოფა ჩემი საზარია.
— კაცო, კაცის მეტი რაა,
შეხე, აგერ ბაზარია!
— მე ისეთ კაცს ვეძებ, ძმაო,
არ მისდევდეს ორსა გზასა:
გზასა მრისხანებისასა
და ენებათა ღელვისასა.
როცა კაცი რისხვას ანთხევს,
ის კაცია მაშინ განა.
ანდა ენებასაყოლილნი
კაცნი განა კაცთა გვანან?
მე კაცს ისეთს ვერ ვპოულობ
და სანთლითაც ვეძებ დღისით.
თუ ვიპოვე, ფეხთ ვემთხვევი,
ჩემი თაყვი ალალ მისი.
(რუმი 1970: 33).

ამ და მსგავსი თარგმანებიდან ძალუმად იგრძნობა ფოლკლორის სურნელება. „საერთოდ მ. თოდუა ხშირად მიმართავს ფოლკლორს · და საკმაოდ მოხდენილადაც“ (კოტეტიშვილი 1959).

მსგავსი, უბრალო ხალხური ენით დაწერილი არაკების წაკითხვისას არ შეიძლება არ მოგაგონდეთ აკაკი წერეთლის იგავ-არაკები, უფრო სწორად, აკაკის მიერ თარგმნილი არაკები კრილოვიდან, რომლებმაც დიდი ხანია აკაკის არაკების სახელი დაიმკვიდრეს ხალხში.

არაკების თარგმნა ისე, რომ მან ხალხური სახე მიიღოს და ამავე დროს მაღალი მხატვრული ღირებულებისა იყოს, არც ისე იოლია. ამას გვიდასტურებს თუნდაც ის ფაქტი, რომ „აკაკიმდე და მის თანამედროვეობაში კრილოვის იგავ-არაკები თარგმნეს ქართული ლიტერატურის ისეთმა ცნობილმა მოღვაწეებმა, როგორებიც იყვნენ: გრ. ორბელიანი, გ. მუხრან-ბატონი და რ. ერისთავი, მაგრამ ეს თარგმანები ხალხისთვის გაუგებარი და მიუღებელი დარჩა მათი არახალხური ელფერისა და ენის გამო. აკაკი იყო პირველი, რომელმაც ქართველი ხალხის შეგნებამდე

დაიყვანა კრილოვის იგავ-არაკთა არსი და იმდენად სადად და მოხდენილად თქვა რუსი მეიგავის სიტყვა თავის სამშობლოში, რომ მრავალი მისი თარგმანი საბავშვო ლიტერატურის დამამშვენებელიც კი შეიქმნა. ამ მხრივ აკაკი მოგვაგონებს სულხან-საბა ორბელიანს, რომლის არაკებმაც დიდი როლი შეასრულეს ქართველი ახალგაზრდების თვითშეგნებისა და შემეცნების დახვეწის საქმეში" (ბურჯანაძე 1992: 221).

მაგალი თოდუაც სულხან-საბა ორბელიანისა და აკაკის გზას აგრძელებს, როცა ასე ძალდაუტანებლად, ნათელი პოეტური ენით, ქართულ გარემოში აქცევს აღმოსავლურ იგავ-არაკებს.

1988 წელს ჟურნალ „საუნჯეში" რუმის ოთხი ყაზალის თარგმანი გამოაქვეყნა ალექსანდრე ელერდაშვილმა. მთარგმნელი რუმის მუსიკის ჯადოს შეუპყრია. დერვიშთა რიტუალური ცეკვაც ხომ მუსიკის თანხლებით სრულდებოდა და ლექსებიც მაშინ იბადებოდნენ. სანიმუშოდ მოვიხმობთ ნაწყვეტს ერთი ყაზალიდან:

***

ეჰა, შენ სულო, სრულთაგან სრულო,
ხარ სულთა სული და კიდევ რაღაც,
ჰე, სასწაულთა დღესასწაულო,
ხარ სასწაული და კიდევ რაღაც.

ჰე, მწდეთა მწდე და ხარ მზეთა მზე შენ,
მარადის ზეობ ზეთაგან ზე შენ,
უსაზღეროეთში ხარ ზნეთა ზნე შენ,
ხარ ზნესაზღერული და კიდევ რაღაც...
(რუმი 1988).

ასე გრძელდება ეს ბოლომდე. მთარგმნელი, თითქოს, საგანგებოდ არჩევს გარეგნული ეფექტების მქონე ლექსებს. მის სასახელოდ შეიძლება ითქვას, რომ იგი, ამავე დროს, აზრობრივად ზუსტად გადმოსცემს დედანს.

რუმის შემოქმედებით დაინტერესებულია ამ სტრიქონების ავტორიც. 1987 წელს ჩვენ გამოვაქვეყნეთ სპარსელ

ლირიკოსთა თარგმანების კრებული – „რა საამოა დღეს შენი სახე", სადაც გარკვეული ადგილი რუმის ყაზალებსა და რობაიებს დაეთმო. ჩვენი, როგორც მთარგმნელის პრინციპია მაქსიმალური სიახლოვე დედანთან, როგორც შინაარსის, ისე ფორმის მხრივ. თუ როგორ გამოგვდის ეს, ამაზე თარგმანები გაგვცემენ პასუხს. აი, ერთი ყაზალის თარგმანი:

***

მომხედე, შენმა სიყვარულმა ხელად მაქცია,
ქალაქი ვიყავ, უკაცრიელ ველად მაქცია.

შენზე ოცნებამ განმაშორა სახლსა და ნივთებს.
დარდების თანამოსახლედ და მხეელად მაქცია.

ნუ იტყვი იმას, დაერდომილი ვიყავ, ვითარ,
შენმა დანახვამ რაინდად და ქველად მაქცია.

შენმა არსებამ, საჩინო ვყავ როდესაც ჩემში,
მოყვასთა შორის უცხოელად გადამაქცია.

მე სიყვარულზე დღე და ღამე ზღაპრების თხრობამ
თვითონ ზღაპრად და სიყვარულის ენად მაქცია.
(რა საამოა... 1987: 21).

პწკარედი:
მოდი, რომ შენი სიყვარულის გამო ხელად ვიქეც,
და თუ ქალაქი ვიყავ, ნანგრევებად ვიქეც.
შენი სიყვარულის გამო მოვშორდი
სახლსა და ნივთებს,
შენი სიყვარულის დარდის თანამოსახლე გავხდი.
ნუ იტყვი იმას, თუ როგორი უმნიშვნელო ვიყავ,
როცა ვნახე შენი სახე, ადამიანად ვიქეც.
როცა საკუთარ სულში შენი სული ვნახე,
ჩემიანებისაგან, შენს გამო, უცხოდ ვიქეც.

შეყვარებულთა ზღაპარი ვიკითხე დღე და ღამე,
ახლა შენს სიყვარულში ზღაპრად ვიქეც.
(რუმი 1338: 128).

სიამოვნებით მიიღო მკითხველმა რუმის ყაზალების გიორგი ლობჟანიძისეული მაღალპროფესიული თარგმანები. მთარგმნელი ყურადღებას იქცევს რუმის ლექსის მელოდიურობის წინ წამოწევით, დახვეწილი პოეტური ტექნიკით და დედანთან სიახლოვით. სანიმუშოდ მოვიტანთ ერთი ყაზალის თარგმანს:

***

უეცარი აღდგომა ხარ,
უსასრულო წყალობა ხარ,
ჩვენი სურვილების ბაღში
იადონთა გალობა ხარ.
აბა, როგორ შემოგწედებით,
შენ ჭეშმარიტს, ცამდე მართალს,
დღეს მოხვედი პირმცინარი,
გამღებელი ციხის კართა.
ჩვენთა ფიქრთა ხეობაში
მოგიზგიზე ხანძარი ხარ,
შენ ხარ ცეცხლის ამნთებელი,
თვით ამ ცეცხლში დამწვარი ხარ.
როგორც პირველქმნილი თიხა,
ღმერთმა მზეს რომ მიაფიცხა,
შემნ ლამაზი სურვილი ხარ,
ამ სურვილის მსურველიც ხარ.
რად გვეძრახვის, საყვარელო,
ტრფიალისთვის რატომ გვკიცხავ,
თუ ხან სასოწარკვეთა ხარ,
ხან მიჯნურთა იმედიც ხარ.
ცრემლმა თვალი ჩამორეცხა,
რად გვიყურებ ასე ფიცხად,
შენ სხივუშრეტელი მზე ხარ,
მზეს აკრული ღრუბელიც ხარ.
შენგან ანთებული ვნება,

ხედავ ჯერაც არ ჩაგვიცხრა,
საწყისიც ხარ, სასრულიც ხარ,
სნებაც ხარ და წამალიც ხარ.
(რუმი 1995: 17).

***

ჰაფეზი

ჰაფეზის ლირიკაც ამბაკო ჭელიძემ გააცნო ქართველ მკითხველს. მის მიერ თარგმნილ ირანელ ლირიკოსთა შორის ჰაფეზს საპატიო ადგილი უჭირავს, როგორც ნაწარმოებთა რაოდენობის, ისე თარგმანის შესრულების ხარისხის მხრივ.

არც მაგალი თოდუა დარჩენილა ვალში ყაზალის მეფის წინაშე. მის მიერ გამოქვეყნებულ თარგმანთა კრებულებში ჰაფეზის თავისებური თრთოლვა შეაქვს.

და აი, 1970 წელს ქართველმა მკითხველმა ცალკე წიგნად მიიღო ჰაფეზის ლირიკის ვახუშტი კოტეტიშვილისეული თარგმანები.

ხოჯა შამს ედ-დინ ჰაფეზ შირაზელი ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა XIV საუკუნეში (1325-1389). ამ დროს ირანში მონღოლები ბატონობდნენ. თუმცა, ფარსის პროვინციაში, სადაც პოეტი დაიბადა, ირანული ხელისუფლების წარმომადგენლებს ეჭირათ ხელთ მართვის სადავეები, რომელთა უმრავლესობა კეთილგანწყობით იყო ჰაფეზის მიმართ. პოეტს საკმაო განათლება მიუღია. იგი ღვთისმეტყველების პროფესორი ყოფილა. სიტყვა ჰაფეზიც ფსევდონიმია მისი და ნიშნავს ყურანის ზეპირად მცოდნეს. ჰაფეზს უწერია აგრეთვე ტრაქტატები არაბულ ენაზე, ყოფილა კარგი კალიგრაფისტი.

სპარსულენოვან სამყაროში ჰაფეზი დღემდე ითვლება ლირიკული ჟანრის ლექსის – ყაზალის მეფედ, რომელიც მან განვითარების უმაღლეს მწვერვალზე აიყვანა. მისი ტკბილხმოვანი სტრიქონები დღემდე ბაგიდან ბაგეზე გადადის. ამჟამად „ჰაფეზში“ იგულისხმება არა ყურანის მცოდნე ზეპირად, არამედ პოეტი მომღერალი, რაც ჰაფეზის პოეზიის ბუნებით არის გამოწვეული.

ჰაფეზის ტყვეობაში მოექცა მთელი შემდეგდროინდელი სპარსული პოეზია, ვიდრე მეოცე საუკუნემდე, სანამ ირანმა ევროპის კულტურას არ გაუღო კარი.

სხვადასხვა ინტერპრეტაციას აძლევენ დღესაც ჰაფეზის პოეზიას. ისლამის თეორეტიკოსები, მსგავსად ხაიამის რობაიებისა, ალეგორიულ პლანში განიხილავენ მის

შემოქმედებას და მისტიკურ საბურველში ჰხვევენ მას, როცა ასეთი ზედწოდებებით ნათლავენ: „საიდუმლოებათა ენა“, „მისტიკოსი ბრძენი“, „საიდუმლოებათა თარჯიმანი“ (დოულეთშაჰი 1901: 502) და სხვ. „უბრალო ხალხი კი ჰაფეზს შირაზის ბულბულს უწოდებს“ (მოინი 1319: 74).

ისლამის რჯულისთვის მიუღებელი ამქვეყნიური ტკბობის ქადაგება, რასაც უმღერის პოეტი, შიშის მომგვრელი იყო ორთოდოქსთათვის. ასეთ პოეტებს მუსლიმები მისტიკოსებად ნათლავენ. ბევრმა ევროპელმაც უკრიტიკოდ მიიღო ასეთი შეხედულება ჰაფეზზე. ბევრსაც უჭირს მის შემოქმედებაში რეალურსა და არარეალურს შორის ზღვარის გავლება. პოეტის შემოქმედების ალეგორიულად აღქმის საბაბს იძლევა კიდეც მისი პოეზია, კერძოდ, იგი მიმართავს სუფიურ ტერმინოლოგიას, რაც გამოწვეული იყო ეპოქისათვის დამახასიათებელი მხატვრული გამოსახვის თავისებურებებით, ვიდრე პოეტის მისტიკოსობით. „თუ მოგვიანებით ჰაფეზი იხრება მისტიკისკენ, სარგებლობს სუფიური ტერმინოლოგიითა და იდეოლოგიით, ეს იმიტომ, რომ მისტიკურ საბურველში გახვეულმა თავი იხსნას ამ ერესსა და ულმერთობაში“ (ბრაგინსკი 1976: 269).

სუფიზმის ტალღა ამ დროისათვის შენელებულია. „მან ვერ წალეკა ჰაფეზის შემოქმედების ნათელი მხარეები, რომელშიც, ერთი მხრივ, ასახულია ეპოქის სუნთქვა, მისი სიავკარგე, პროტესტანტული განწყობილება, მებრძოლი სული, ხოლო მეორე მხრივ, სიცოცხლითა და სიყვარულით დატკბობის სურვილები. ჰაფეზის პოეზია გაორებული კი არ არის, იგი ერთი მთლიანი შემოქმედების ნაყოფს წარმოადგენს, რომელმაც შეისრუტა და შეითვისა ყველაფერი საუკეთესო, რაც წინა საუკუნეების პოეზიას გააჩნდა, განავითარა და უმაღლეს მწვერვალზე აიყვანა სპარსული ლირიკის მხატვრულ-გამომსახველობითი ხერხები“ (კობიძე 1975: 399). ხოლო, როგორც ჰაფეზის პოეზიის მკვლევარი და მთარგმნელი ვახუშტი კოტეტიშვილი აღნიშნავს, „ჰაფეზისა და მის თანამედროვეთა (ობეიდ ზაქანისა და სხვათა) შემოქმედებაში წარმოდგენილი ჰედონური მოტივი ლოგიკური გაგრძელებაა სპარ-

სულ-ტაჯიკურ პოეზიაში რუდაქის, ომარ ხაიამის, და სხვათა მიერ აღებული გეზისა და ამიტომ უჩვეულო მოვლენას არ წარმოადგენს“ (კოტეტიშვილი 1975: 12).

ჰაფეზი ყაზალის დიდოსტატია. ლირიკული ლექსის ეს ჟანრი ხალხურ ნიადაგზე წარმოიშვა, ამიტომაა ის ასე ახლობელი ხალხისათვის. ყაზალში ორი მოტივი დომინირებს – სიყვარულით გამოწვეული ტკბობისა და განშორებით გამოწვეული სევდის. ორივე ეს მოტივი ჰაფეზის პოეზიაში შეუდარებელი ოსტატობით არის გამოყვანილი. მაგრამ განსხვაებით წინამორბედთაგან. ჰაფეზის ყაზალებში „სიყვარულის იდეა აყვანილია ფილოსოფიურ განსჯამდე. სიყვარულის სახით გამოიხატება არა მხოლოდ პირადი, არამედ სოციალური მოტივებიც.“ (ბრაგინსკი 1976: 224). ჰაფეზმა ყაზალში კიდევ ერთი სიახლე შეიტანა, მან გაურითმავი ბეითები შუაზე გაჰყო და გარითმა.

გარდა ამისა, თუ ჩვენ გავითვალისწინებთ იმ ეპოქის თავისებურებებს, რომელშიაც მოღვაწეობდა იგი, მასში ვიპოვით არა მხოლოდ ფილოსოფიურ მოტივებს, არამედ ხშირად, ცოცხალ გამოძახილს აქტუალურ შემთხვევებზე და იმ დროის იდეოლოგიის თავისებურ გამოხატვას.

ჰაფეზის პოეზია იმდენად დატვირთულია პოეტური სახეებით, იმდენად მუსიკალური და კეთილხმოვანია, რომ მის თარგმნას შეუძლებლადაც კი მიიჩნევენ. აქედან გამომდინარე, ცხადია, თუ რა რთული ამოცანის წინაშე დადგებოდნენ ქართველი მთარგმნელები, როცა ხელს ჰკიდებდნენ ასეთ საპასუხისმგებლო საქმეს.

როგორც აღვნიშნეთ, ჰაფეზის შემოქმედება ამბაკო ჭელიძის თარგმანებში საკმაოდ ერცლად და სხვებთან შედარებით პოეტურად სრულყოფილად არის წარმოდგენილი. მთარგმნელი, თითქოს, ამ შემთხვევაში უფრო იმორჩილებს ლექსს და უნარჩუნებს მას პოეტურ ელფერს:

***

თუ მნახოთ მწარედ დაღონებული,
თუ უნუგეშოდ მიცემდეს გული,

ჩემი სხეულის ხორცი და ძვალი,
თუ იყოს სრულად მოდუნებული,
ნუ მომაკარებთ ექიმის წამლებს,
არ მიყვარს მე ის შეჩვენებული!..
მომეცით ღვინო, თარი, ჩონგური,
ხმატკბილი საზი და ჭიანური.
თუ ამის შემდეგ მე არ მოვრჩები,
მიშოვნეთ სადმე ლალის ტუჩები.
და თუ ამანაც ვეღარ მიშველა,
თქვით, რომ ჰაფეზი გარდაიცვალა.
(ირ. ლირიკოსები 1936: 175).

თხრობის მომენტს კარგად იყენებს მთარგმნელი. ლექსი, განსხვავებით სხვა ავტორთა მისი თარგმანებისაგან, ბუნებრივი ქართული ენით, პოეტურად არის აჟღერებული. მიუხედავად იმისა, რომ არ არის დაცული ყაზალის გარითმვის წესი, მცდელობა ლექსის პოეტურად მოწესრიგებისა მაინც იგრძნობა.

ა. ჭელიძის თარგმანებში ჰაფეზი შორს არის მისტიკური ზმანებისგან. აქ სიმბოლოს ძებნის სურვილი ნაკლებად აღეძვრება მკითხველს. ან რა სიმბოლოებს უნდა ეეძებდეთ ასეთ სტრიქონებში:

'შენ **ქალთა მეფედ** იწოდები ამ ქვეყანაზე,
ყველა ლამაზებს მთვარესავით თავზე ადგიხარ.
(ირ. ლირიკოსები 1936: 176).

ეჭვი არ არის, **ქალთა მეფეში** ისლამის თეორეტიკოსები, არც მეტი, არც ნაკლები **ღვთაებას** იგულისხმებდნენ. ხოლო ქართველი მკითხველისათვის იგი პირდაპირი მნიშვნელობით აღიქმება.

ყველა მთარგმნელი ინდივიდუალურად უდგება დედანს და თავისებურად გადმოგვცემს მას. შემოქმედებითი უნარიც ყველას განსხვავებული გააჩნია. ამბაკო ჭელიძესთან აზრობრივად დატვირთული ყაზალები მაგალი თოდუასთან მხატვრულად შეიმოსა. როგორც გოეთე იტყოდა, უფრო ნათლად გამოიკვეთა პირბადიდან ლამაზმა-

ნის სახე... მ. თოდუა განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ჰაფეზის ლექსის კეთილხმოვანებას, მუსიკას. ის ცდილობს შეუნარჩუნოს ინდივიდუალური სახე პოეტს. თუ რუმის ყაზალებმა ფილოსოფიური განსჯით დაიმორჩილეს მთარგმნელის გული, ჰაფეზის ლექსებმა სიყვარულის ცეცხლით აღაგზნეს იგი.

***

სამეფოთა მფლობელნი შენს მთვრალ ნარგიზს
მონებენ,
შენი ღვინით დამთვრალა, ვინც ქებულა გონებით.
შენ ნიავის ალერსი, მე ცრემლი და ვაება...
ვშიშობ! ქვეყნად ბევრია შენი ტრფობის მქონენი.
ო, მომხედე ფარულად, როცა გვერდით ჩამივლი.
ნუ სწვავ სხვასაც, თორემ მე ჩემი არ მეგონები.
ჩემი თანამგზაერები ცხენზე ამხედრებულან,
მე ქვეითად მივდივარ ჩემი მცირე ქონებით.
ნუ შედიხარ მეჩეთში, ის ბოროტთა ბუდეა,
წამო ღვინის სარდაფში, გულში ჩაგეკონები.
მიკვირს ეშხის ქამანდით ვისაც შენ დაატყვევებ,
რატომ ჰქვია საწყლები, რატომ ჰქვია მონები.
(აღმ. პოეზია 1959: 234).

მართალია ლექსი იმდენად ქართულად ჟღერს, რომ მისი უცხოურობის კვალი თითქმის გამქრალა თარგმანში, მაგრამ მას მაინც გადაჰკრავს აღმოსავლური სურნელება, თან ახლავს სპარსული ყაზალის ხიბლი. ეს ლექსი არა სიმბოლოებით იპყრობს მკითხველის გულს, არამედ მისი ლირიკული გმირის მიწიერი, წრფელი განცდებით.

მთარგმნელი, ამ ლექსის ქართულად აჟღერებისას, ანგარიშს უწევს აღმოსავლურ ლექსთწყობას და იცავს ყაზალის ფორმას, გარითმვის წესს, მაგრამ, რატომღაც, სხვა შემთხვევაში, ხშირად, იგი ამას უგულვებელყოფს, რაც ხელს უწყობს ყაზალის სპეციფიკის გაფერმკრთალებას.

ვახუშტი კოტეტიშვილს შემთხვევით არ უთარგმნია ჰაფეზის პოეზია. მის მთარგმნელობით საქმიანობას წინ

უძღოდა სამეცნიერო მუშაობა პოეტის შემოქმედების ირგვლივ, რომელიც მან ჩამოაყალიბა გამოკვლევაში „ჰაფეზის პოეზიის ბუნების გაგებისათვის“, ნაშრომში ნათლად გამოიკვეთა მისი დამოკიდებულება ჰაფეზის ლირიკის აღქმისადმი. მან თავისი არგუმენტებით მეცნიერთა იმ ნაწილის მოსაზრებას დაუჭირა მხარი, რომლებიც პოეტის შემოქმედებას რეალურ პლანში განიხილავენ: „სუფიზმი, ერთი მხრივ მოდას, ხოლო მეორე მხრივ თავისუფალი აზრების შენიღბვის გარკვეულ საშუალებას წარმოადგენდა“ – ამბობს იგი (კოტეტიშვილი 1975: 125).

ვ. კოტეტიშვილმა თავისებური სული შთაბერა ჰაფეზის ყაზალებს. იგი ცდილობს ბოლომდე ჩასწვდეს პოეტის სათქმელს და მაქსიმალური აზრობრივი სიზუსტით გადმოიღოს იგი, ისე რომ არ დაირღვეს ნაწარმოების მხატვრული ქსოვილი. ამავე დროს ის დიდ ყურადღებას აქცევს ლექსის პოეტურ ორგანიზაციას, უნარჩუნებს, ყაზალს ფორმას და გარითმვის წესს:

***

თმაგაშლილი, მღიმარი, ანთებული, ცხელი,
გულმკერდგაღეღილი, გაოფლილი, სველი,
ტკბილ ყაზალთა ღიღინით, ჯამით ხელში, ღამით,
სასთუმალთან მეახლა, ყელს მომხვია ხელი.
მწველ თვალებში უკრთოდა ჟინიანი ელვა,
ბაგეებზე უთრთოდა სევდის ჩრდილი ნელი.
მომეახლა მძინარს და ნაღვლიანად მითხრა,
ნუთუ თვლემსო, მიჯნურო, სიყვარული ძველი?
ღვინის მაეჟღრებელი ვინც არ არის ქვეყნად,
მან არ იცის ნამდვილი სიყვარული მწველი.
განდეგილო, დაგვეხსენ, ნუ აგვირევ სუფრას,
რადგან მხოლოდ ეს არის ჩვენთვის ლხენა მთელი.
ღვინოა თუ სამოთხის უკვდავების წყარო?
გამოვცალეთ ჯამები, ჩავისველეთ ყელი.
მრავალს გაატეხინებს აღთქმას, როგორც ჰაფეზს
ქალის ნაწნავები და ღვინის ღიმი მწველი.
(ჰაფეზი 1970).

პწკარედი.
თმააწეწილი, თავისებური მღიმარე სახით
და მთვრალი,
პერანგგახეული, ყაზალების კითხვით
და სურით ხელში,
თვალები მოჩხუბარი, ბაგე მომნანიებელი,
შუა ღამისას, წუხელ, სასთუმალთან
მოვიდა და დაჯდა.
თავი ყურთან მოიტანა და მწუხარე ხმით
მითხრა, ეი, ჩემო ძველო შეყვარებულო,
გძინავს შენ?
შეყვარებულს, რომელსაც ასეთ ღამეულ
ღვინოს მისცემენ,
სიყვარულის ურწმუნო გახდება, თუ არ გახდება
ღვინის თაყვანისმცემელი.
წადი, ეი, მორწმუნევ, მემთვრალეთ ნუ უჩიჩინებ,
რადგან ამაზე მეტი საჩუქარი არ მოუციათ
გაჩენის დღიდან.
რაც ჩაიღვარა ჩვენს ფიალაში, დავლევთ,
სამოთხის ღვინოა იგი თუ ღვინოა
[უბრალო] მათრობელი.
ჯამის ღიმილით, ღვინით და სატრფოს ზილფის
ხვეულით დატკბი,
მრავალი აღთქმა, როგორც ჰაფეზმა ისე გატეხე.
(ჰაფეზი 1960: 35).

ძნელია ამ თარგმანს მოუძებნო რაიმე ნაკლი, ისე ზუსტად არის გადმოცემული მისი, როგორც შინაარსობრივი, ისე მხატერული მსარე. მთარგმნელი იჭერს ორიგინალის შესატყვის რიტმსა და ინტონაციას. ამაში სპარსულის არ მცოდნეც ადვილად დარწმუნდება, თუ კი მოვიტანთ, თუნდაც, პირველსავე ბეითს ტრანსლიტერაციით:

زلف آشفته و خوي كرده و خندان لب و مست
پيرهن چاك و غزل خوان و صراحي در دست.

[zolf âšofte o xoi karde o xandân lab o mâst

ჟ. კოტეტი შეილი:
თმაგაშლილი, მღიმარი, ანთებული, ცხელი,
გულმკერდგაღეღილი, ღვინის ოფლით სველი...

მოტანილი მაგალითიდან ნათლად ჩანს, თუ როგორ არის ორი ენის ლექსწყობის მეტრი და რიტმი ერთმანეთთან დაახლოებული. მთარგმნელი ქართულში არც თუ ისე ხშირად ხმარებულ ცამეტმარცვლიან საზომს უსადაგებს დედანს. აქ ისეთ ბედნიერ შემთხვევასთან გვაქვს საქმე, როცა იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს ეს ლექსი მხოლოდ ამ საზომით და რიტმით უნდა თარგმნილიყო. დედნის საზომის განმეორება თარგმანში არც მთავარია და არც სავალდებულო. მთავარია მთარგმნელმა გამოძებნოს ორი ენის ლექსწყობას შორის კომპრომისული გადაწყვეტის გზა, რაც მიღწეულია კიდეც ამ თარგმანში.

ლექსი მცირე სიუჟეტიანია, რომელსაც მთარგმნელი, ნიუანსობრივი წვდომით, შესანიშნავად გადმოგვცემს ქართულად. შეიძლება ითქვას, ეს არის მხატვრული და ამავე დროს მეცნიერული თარგმანი. „ნამდვილი მხატვრული თარგმანი შეიძლება შევადაროთ არა ფოტოსურათს, არამედ მხატერის მიერ შესრულებულ პორტრეტს“ (შარშაკი 1987: 135). აქაც, მიუხედავად ფოტოპირამდე დაყვანილი სიზუსტისა, ასე ვთაქვათ, მხატერის ნამუშევართან გვაქვს საქმე.

აი, კიდევ მაგალითი ჰაფეზის ერთ-ერთი ყაზალიდან:

***

ამ ლამაზმა შირაზელმა თუ განკურნა ჩემი დარდი,
მზად ვარ მივსცე იმის ხალში ბუხარა და სამარყანდი.
მომეც თასი, ღვინო მასვი, ჩქარა, თორემ, მერიქიფევ,
სამოთხეში არ იქნება მუსალა და რუქნაბადი.
(ჰაფეზი 1970: 31).

اگر آن ترك شيرازي به دست آرد دل ما را،
به خال هندويش بخشم سمرقند و بخارا را

بده ساقي مي باقي كه در جنت نخواهي يافت
كنار آب ركن آباد و گل گشت مصلا را.

agar ân tork-e šîrâzī be dast ârad del-e mârâ,
be xâl-e henduiyŝ baxŝam samarkand o boxârârâ.
bedeh sâqi mei-e bâqi, ke dar jenat naxâhi yahft
kenâr-e âbe-e roknâbâd o golgaŝt-e mosalârâ.

თუ ეს შირაზელი **ლამაზი** ხელში აიღებს
ჩემს გულს,
მას **ინდურ** (შავ) ხალში მივცემ
სამარყანდს და ბუხარას.

თარგმანი პწკარედული სიზუსტითაა შესრულებული, ამავე დროს იგი პოეზიის ნატიფ ჩარჩოებშია მოქცეული.

გვინდა ორ მომენტზე გავამახვილოთ ყურადღება: პირველი ეს არის ლექსიკური ერთეული **ترک [tork]**, რომელიც ნიშნავს ეთნიკურ **თურქს** და ამავე დროს **ლამაზს**; მეორე – **هندو [hendu]**, რომელსაც ასევე ორმაგი სემანტიკური დატვირთვა აქვს, ნიშნავს ეთნიკურად **ინდოელს** და ამავე დროს **შავს**. ამ ნიუანსებს მთარგმნელები ყოველთვის არ ითვალისწინებენ, მაგალითად, რუსულ თარგმანებში ორივე ტერმინი ეთნიკური ერთეულის მნიშვნელობით არის გაგებული:

Если **Ширазская тюрчанка** овладела-бы моим сердцем,
Я за ее **индийскую** родинку отдал-бы
Самарканд и Бухару.

(ფრეიტაგი 1935: 405);

Дам **Тюрчанке** из **Шираза** Самарканд и Бухару.
(ხაიამი 1960: 6).

ვ. კოტეტიშვილი ამ სიტყვებს თარგმნის არა როგორც ეთნიკური ერთეულების – **თურქისა** და **ინდოელის**

მნიშვნელობით, არამედ ისე როგორც ეს იგულისხმება დედანში: — **ლამაზი** და **შავი**. ე. ი. შირაზელი **ლამაზი** და არა **თურქი**. ასევე — **შავი** ხალი და არა **ინდური** ხალი.

„თარგმანის ირგვლივ არსებულ მრავალ საკამათო პრინციპთა შორის ერთი რამ არ არის საკამათო — თარგმანი უნდა იყოს ზუსტი (ლეიკი 1987: 358) წარმოდგენილ თარგმანშიც არაფერია საკამათო, იგი ნიმუშია ზუსტი თარგმანისა.

ახლა ვნახოთ სხვა მაგალითი:

***

ბაზრისთავს უცებ ჯამბაზთა
ყიჟინამ დაიგრგვინაო:
ისმინეთ, რინდთა ქუჩაზე
რომელთაც გიდევთ ბინაო.

ვაზის ასული გაგვექცა
ამ ორიოდ დღის წინაო,
უფრთხილდით, თორემ გადაგრევთ,
თუ შემოგიხტათ წინაო.

ტანთ ლალის კაბა ჩაიცვა,
ლამაზად აიბზინაო,
თავზე გვირგვინად მოირგო
ბუშტები პაწაწინაო.

ჭკუა-გონებას მოსტაცებს
მას, ვინც დახვდება წინაო.
რარიგად დაეასაჩუქრებ
თუ ვინმემ მაპოვნინაო.

ვინც დამიმალავს, ჰაი, რომ
ჯოჯოხეთს მიცვე ბინაო.
გოგონა ვარდისფერია,
მთვრალი და ყოყლოჩინაო.
თუ ვინმე სადმე წააწყდეთ,

ჰაფეზს მოჰგვარეთ შინაო.
(ჰაფზი 1970: 52).

ამ თარგმანს ქართული ხალხური პოეზიის სურნელიც გადაჰკრავს. მთარგმნელი სმენით უძებნის შესატყვის ინტონაციასა და მეტრს დედანს, იჭერს მის ტონალობას. რაც მთავარია, თარგმანში გადმოსულია ორიგინალის სული, ურომლისოდაც აზრი არ ექნებოდა არც ყაზალის რითმათა განლაგების დაცვას და არც რაიმე პოეტურ ფორმათა გამოდევნებას.

„ე. კოტეტიშვილი, სულერთია, რომელი პოეტის თხზულებასაც უნდა თარგმნიდეს იგი, მთავარი, უპირველეს ყოვლისა, ლექსის კულტურაა და აზრის გარკვევით, ნათლად გადმოცემა. ამიტომ მის მიერ შესრულებულ თარგმანებში არ დაიძებნება ბუნდოვანი ადგილები, სულერთია, ეხება იგი მხატერული თუ ფილოსოფიური აზრის გადმოცემას“ (კობიძე 1972: 122).

ჰაფეზის ლირიკის ქართველ მთარგმნელთა საერთო თვისებაა დედნის აზრობრივი მხარისადმი ერთგული დამოკიდებულება. მხატვრულობის თვალსაზრისით კი მათ მთარგმნელთა ინდივიდუალური ხელწერის დაღი აზრის. ისინი ერთმანეთს, გარკვეულწილად, ამდიდრებენ და ავსებენ კიდეც.

ვახუშტი კოტეტიშვილმა თავის ერთ-ერთ თეორიულ ნაშრომში ერთი თავი მიუძღვნა თარგმანსა და ზნეობას, სადაც წერს: „მთარგმნელს ნიჭის გარდა კიდევ ერთი რაღაც უნდა ჰქონდეს აუცილებლად: სინდის-ნამუსიმე არ ეხუმრობ,. მთარგმნელობა დიდ ზნეობრივ სიმაღლეს ნმოითხოვს. ლიტერატურული ნაწარმოები, რომელიც თავის ქვეყანაში სულიერ ფასეულობას და ეროვნულ განძს წრმოადგენს, შენ რა უფლება გაქვს გააუფასურო და ხელყო მისი ღირსება“ (კოტეტიშვილი 2007: 37).

ქართველი მკითხველი ჰაფეზში ხედავს არა „მისტიკოს ბრძენს“, არამედ „შირაზის ბულბულს“, როგორც აღიქვა იგი უბრალო ხალხმა.

***

ბაბა თაჰერ ურიანი

ბაბა თაჰერ ურიანის სახელიც ამბაკო ჭელიძემ შემოიტანა ქართულ სინამდვილეში, ორი რობაით, მაგრამ იგი მაინც ლია ასათიანის მთარგმნელობით მოღვაწეობასთან არის დაკავშირებული. კარგა ხანს იბეჭდებოდა ამ მეტად საინტერესო პოეტის ლექსების მისეული თარგმანები ქართულ პერიოდიკასა თუ აღმოსაელურ კრებულში, რომელიც, ბოლოს, 1991 წელს, დუბეითების სახელწოდებით, ცალკე წიგნად გამოიცა.

ბაბა თაჰერის შესახებ ზუსტი ცნობები არა გვაქვს. მისი ბიოგრაფია ძირითადად ლეგენდებზეა დამყარებული. იგი დაიბადა და მოღვაწეობდა IX-X სს. ირანში. იყო დერვიშთა ორდენის დამაარსებელი და წინამძღოლი. ირანში მისტიციზმს მან ჩაუყარა საფუძველი. მისი რობაიების ხელნაწერი მხოლოდ მე-18 საუკუნეში აღმოჩნდა, რომელიც მხოლოდ 30 რობაის შემცველი იყო. მეცნიერებს დიდი დრო დასჭირდათ, რათა განესაზღვრათ რაოდენობა იმ რობაიებისა, რომლებიც მიეწერებოდა მას. ირანელმა მეცნიერმა დასთგერდიმ სამასამდე რობაი მიიჩნია ბაბა თაჰერისეულად. ჩვენამდე მოსული ლეგენდების მიხედვით ბაბა თაჰერს, გარდა გამორჩეული პოეტური ნიჭისა, ჰქონია ოკულტიზმისა და ჰიპნოზის უნარი. აგრეთვე მას არაბულ ენაზე შეუდგენია ფილოსოფიური ტრაქტატი.

ბაბა თაჰერის პოეზია ხალხის სულისკვეთების გამომხატველია. პოეტის მიერ ფსევდონიმად შერჩეული სიტყვა „ურიანი“ – ღატაკს, უქონელს ნიშნავს. ისე, როგორც რუმისთან, არც ბაბა თაჰერთან არის რაიმე საკამათო. იგი მთლიანად გახვეულია მისტიკის სამოსში.

ბაბა თაჰერის ლექსების სასიმღერო ტონმა განაპირობა ის, რომ მის დივანს, აგრეთვე, „თარანებს“ უწოდებენ. თარანე სპარსულად სიმღერას ნიშნავს. მისი რობაიებიც თარზე დაკვრით და სიმღერით სრულდებოდა.

ათი საუკუნეა არ შენელებულა ირანში ინტერესი ბაბა თაჰერის რობაიების მიმართ, რომელთა მიზანი ხალხში მისტიციზმის გავრცელება იყო.

ბაბა თაჰერის პოეზიის გამოჩენამდე ქართველი მკითხველის სმენა ხაიამის სისხლსავსე რობაიების ჰანგებს იყო მიპყრობილი და მიჩვეული. ბაბა თაჰერის რობაიებმა კი, მსგავსად აბუ საიდისა, ახალი, მისტიკური სურნელება შემოიტანეს ქართულ სინამდვილეში. ხაიამის ვნებიანი მიჯნურის ნაცვლად, ქართველ მკითხველს უდაბნოში ქურციკთა მწყემსი, გაძვალტყავებული მაჯნუნი გამოეცხადა. ღვინით ბაგე სველი, ანთებული ლირიკული გმირის ნაცვლად, დერვიშის ფლასში გახვეული ასკეტი ბერი შემოვიდა ქართულ სამყაროში.

დუბეითები, ანუ იგივე რობაიები თარგმნილია მაღალი პოეტური გემოვნებით, დახვეწილი თანამედროვე ლიტერატურული ენით, პროფესიული კეთილსინდისიერებით. მისი მთარგმნელი პოეტიც იყო და მეცნიერიც, რაც ამ კრებულზე კეთილ გაელენას ახდენს. აზრობრივად თარგმანები თითქმის მეცნიერული სიზუსტით გადმოგვცემენ დედანს, მხატვრულობის თვალსაზრისით კი ისინი ასე ჟღერენ:

***

გამხადა შენმა სიყვარულმა უდაბნოს მკვიდრი,
მომტეხა ფრთები, ზეცისაკენ რითაღა ვილტვი;
„მოთმინებითა შენითაო“... რა მარგო თმენამ.
თავს დაბლა რომ ვხრი, მისთვის ყველამ
მუშტები მირტყით.

(ურიანი 1990: 16).

მთარგმნელმა ხალხში დამკვიდრებული ფრაზით – „მოთმინებითა შენითაო“... გამოხატა პოეტის სათქმელი, რითაც ხალხის გულისკენ გაუხსნა გზა ამ რობაის. ბაბა თაჰერიც ხომ ხალხის წიაღიდან იყო გამოსული. თარგმანის ენა მსუბუქია და ადვილად აღსაქმელი.

მთარგმნელი, როგორც ორი სინამდვილის – სპარსულისა და ქართულის გზაგასაყართან მდგომი, ანგარიშს უწევს სპარსულ რეალიებს და მკითხველიც ზოგჯერ უცხო გარემოში ექცევა:

ისა მფარველობს, მოტყუება შენი რომ სწადის,
არც სიყვარული მან არ იცის, არ იცის დარდი.
საყელოს ყელზე ვინც კი შენთვის არ შემოიხვევს,
ასეთებს ქვეყნად რა ფასი აქვს? ზიზღი მაქვს მათი.
(ურიანი 1990: 57).

არა გვგონია, ქართველი მკითხველისათვის ნათელი იყოს მესამე ტაეპი: — **საყელოს ყელზე ვინც კი შენთვის არ შემოიხვევს,** სანამ კომენტარში არ ნახავს მის განმარტებას: **საყელოს ყელზე შემოხვევა** — სპარსული ანდაზაა, ნიშნავს **მოთმინებას,** რა თქმა უნდა, სჯობდა, მთარგმნელს საკომენტაროდ არ გაეხადა საქმე. მას უნდა მოეძებნა სპარსული ანდაზისთვის ქართული შესატყვისი. „თარგმნისას მხოლოდ სათარგმნი მასალის საზღვრამდე უნდა მიხვიდე; — გადააბიჯებ საზღვარს თუ არა, შეეჯახები უცხო ხალხსა და უცხო ენას“ (გოეთე 1980: 428). ანდაზისა თუ ფიგურულ თქმათა კალირებას შეუძლია გამოიწვიოს ასეთი შეჯახება უცხო გარემოსთან.

თარგმანებში ხშირად გვხვდება უცხო ლექსიკური ერთეულები, რომლებიც შემდეგ მთარგმნელისაგან კომენტარს საჭიროებენ. ჭარბი უცხო ელემენტების მოძალება კი უცხო გარემოს შექმნას უწყობს ხელს თარგმანში.

კრებულში შესულია სამასი რობაის თარგმანი, ანუ მთლიანობაშია მოცემული ბაბა თაჰერის პოეტური პორტრეტი. იგრძნობა, რომ მისტიკური სურნელით გაბრუებულ რობაიებს კითხულობ და არა მიწის სურნელით გაჟღენთილს.

მთარგმნელი მიმართავს მხოლოდ თოთმეტმარცვლიან მეტრს. საზომთა მონაცვლეობა კი მონოტონურობის საფრთხეს აარიდებდა თარგმანებს.

ბაბა თაჰერის რობაიებმა ლ. ასათიანის თარგმანების საშუალებით სრულიად ახალი პოეტური სამყარო გადაუშალა თვალწინ ქართველ მკითხველს.

***

სხვადასხვა სპარსელი კლასიკოსი პოეტები

ჩვენი ყურადღების არეში, ძირითადად, ცალკე წიგნებად გამოცემული და ლექსნარევ პროზას გადმოყოლილი თარგმანები მოექცა. გარდა ამისა, სხვადასხვა აღმოსაელურ კრებულებსა და პერიოდულ გამოცემებში მიმობნეულია ირანელ კლასიკოს პოეტთა თითო-ოროლა ლირიკის ნიმუშები. ესენი, უმეტესად, ახალი სპარსული პოეზიის გარიჟრაჟისა და მომდევნო ხანის წარმომადგენლები არიან.

შაჰიდ ბალხელი
(IX-X სს.)

რუდაქის თანამედროვე პოეტია, მასზე არანაკლებ პატივისცემით იხსენიებენ მას მისი თანამედროვენი.

ძალიან ცოტა ვიცით მის შესახებ. იმ მცირე რაოდენობის ფრაგმენტებიდან, რომლებიც შემოგვრჩა პოეტის შემოქმედებიდან, ნათლად ჩანს, რომ სევდისა და მარტოობის მგოსანი, ამაეე დროს მწვაეე სატირიკოსი ყოფილა.

შაჰიდ ბალხელის ორად-ორი რობაით იხსნება მაგალი თოდუას მიერ გამოქვეყნებული კრებულები „ტაჯიკური პოეზია“ და „აღმოსაელური პოეზია“, რომელთა სურნელება ბოლომდე გასდევს ორივე კრებულს. აი, ისინიც:

***

დარდს რომ ცეცხლივით კვამლი სდიოდეს,
ბნელს მიეცემა ქვეყანა მარად.
ვერ ნახავ ჭკვიანს, რომ დადიოდეს,
და არ ჩიოდეს დარდსა და ვარამს.
(აღმ. პოეზია 1959: 6).

უდიდესი სევდაა გამოხატული ამ ლექსში. მთელი ეპოქაა ჩატეული ამ ოთხ სტრიქონში. იმის ნათელსაყოფად, თუ რა სიზუსტით არის გადმოღებული რობაი, მოვიყვანთ პწკარედულ თარგმანს:

***

დარდს რომ კვამლი ჰქონდეს,
ქვეყანა მარად ბნელი იქნებოდა.
ამქვეყნად კიდით-კიდემდე რომ იარო,
ჭკვიანს ვერ იპოვი მხიარულს.
(საფა 1347: 392).

ასევე გამჭვირვალე, სადა და ღრმააზროვანია მეორე ლექსი:

***

ნარგიზი და ვარდია გონება და ქონება,
ერთად რომ არ ხარობენ, ალბათ გაგეგონება.
ის ვინც გონიერია, მას ქონება ცოტა აქვს,
ხოლო ვინც მდიდარია, მას ცოტა აქვს გონება.
(აღმ. პოეზია 1959: 3).

პწკარედი:
ცოდნა და ქონებაა ნარგისი და ვარდი,
რომ ერთ ადგილას არ ხარობენ.
ვისაც ცოდნა აქვს, ქონება არა აქვს,
და ვინც მდიდარია, ქონება ცოტა აქვს.
(საფა 1347: 392).

ქესაი
(XI ს.)

მწირი ცნობები მოგვეპოვება მასზე. შემორჩენილი პოეტური ნაწყვეტებიდან ჩანს, რომ მისი შემოქმედება ხასიათდება იმავე მოტივებით, რითაც სამანელთა ხანის ლიტერატურა. მას ფირდოუსის წინა პერიოდის ლიტერატურაში გამორჩეული ადგილი უჭირავს. ერთი რობაით იცნობს მას ქართველი მკითხველი:

***

ვარდი განძია, სამოთხიდან მოვლინებული,

სიკეთეს ჰმატებს ადამიანს სურნელი სული.
ვარდს ვერცხლზე რომ ცვლი, გამყიდველო,
ერთი მითხარი,
ვარდზე უკეთესს რას შეიძენ ვარდების ფულით.
(ირ, პოეზია 1977: 134).

ამ რობაის მთარგმნელია ალექსანდრე გვახარია. ჩავიხედოთ დედანში:

პწკარედი
ვარდი წყალობაა, სამოთხიდან გამოგზავნილი,
ხალხი უფრო კეთილშობილი ხდება
ვარდის წყალობით.
ვარდს რომ ჰყიდი ვერცხლზე, ვარდის გამყიდველო,
ვარდზე ძვირფასს ვერცხლით რას იყიდი?
(საფა 1347: 447).

მთარგმნელი ახერხებს ზედმიწევნით ზუსტად გადმოსცეს დედანი შინაარსობრივად, ისე, რომ მას არ დაუკარგოს პოეტური ულერადობა.

დაყიყი
(X ს.)

მოღვაწეობა დაიწყო ჩაღანიანთა კარზე. ნათელი სტილით მოაზროვნე პოეტია. პირველად მას დაუწყია „შაჰ-ნამეს“ დამუშავება. გაულექსავს ერთი ეპიზოდი, რომელიც ირანში ზორასტრიზმის გავრცელებას ეხება. იგი ათასი ბეითისგან შედგება. ფირდოუსის იგი უცვლელად შეუტანია თავის პოემაში. პოეტი ადრე გამოსალმებია სიცოცხლეს, შეიძლება, მუსლიმურ გარემოცვაში მყოფი შემოქმედი, ეროვნული ჩანაფიქრის, „შაჰ-ნამეს“ შექმნის იდეის მსხვერპლიც გამხდარიყო.

მისი ლირიკული ფრაგმენტებიდან ნათელი გახდა, რომ პოეტი უმღერის ღვინოსა და სიყვარულს, ამქვეყნიური სიამით ტკბობას. დაყიყის ექვსი ლექსია თარგმნილი

ამბაკო ჭელიძის, მაგალი თოდუასა და ვახუშტი კოტეტიშვილის მიერ. აი, ერთი მათგანი:

***

მეუბნებიან: მოითმინეო,
და ნაყოფს მოგვცემს თმობა და თმენა.
მე კი ვპასუხობ: ნაყოფს თუ მომცემს,
იმ ქვეყანაში მომიწევს ლხენა.
ამ უსასრულო მოთმინებაში
უკვე გაეიდა სიცოცხლე მთელი,
ერთი სიცოცხლე კიდევ მჭირდება,
რათა ვიხილო ნაყოფის ცვენა.
(ირ. პოეზია 1977: 137).

ამ ლექსის მთარგმნელია ვახუშტი კოტეტიშვილი, სადაც ნათლად ჩანს მოლოდინით თმენადაკარგული ადამიანის განცდა.

აბუ საიდი (ბაბა ქუჰი)
(987-1049)

სუფიური პოეზიის ფუძემდებლად არის აღიარებული ირანში. მას მიეწერება გარკვეული რაოდენობა რობაიებისა, მაგრამ მისი ბიოგრაფი, მისივე შვილიშვილი, კატეგორიულად უარყოფს მის პოეტობას. როგორც ვარაუდობენ, თავისი იდეების გადმოცემისას, ხშირად ჩაურთავდა იგი სხვათა რობაიებს, რომლებიც შემდეგ მას მიეწერება. ასევთად მიიჩნევენ ბაბა ქუჰის დივანად წოდებულ ლირიკულ ლექსთა კრებულს.

აბუ საიდის სამი რობაი აქვს თარგმნილი ამბაკო ჭელიძეს. ვახუშტი კოტეტიშვილმა კი მისი 28 რობაი ააჟღერა ქართულად. აბუ საიდს თავისი ხმა და მსოფლმხედველობა აქვს. ქართველი მკითხველიც ადვილად განასხვავებს აბუ საიდის რობაიებს ხაიამის თუ სხვათა რობაიებისგან. ვახუშტი კოტეტიშვილმა ორიენ ავტორს, ხაიამსა და აბუ საიდს საკუთარი სახე შეუნარჩუნა. თუ

ხაიამის რობაიებში მიწის სურნელს გრძნობს ქარტველი მკითხველი, აბუ საიდის კითხვისას მისტიკის ბურუსში ეხვევა იგი:

***

მშვენიერს ვუთხარ: დამანახე სახე ფარული,
ნუ მემალები, მაგრძნობინე მეც სიყვარული.
გაიღიმა და მიპასუხა: სხვებს მე არ ვგავარ,
მე ფარდის იქით ხილული ვარ, აქეთ – ფარული.
(ირ. პოეზია 1977: 283).

აბუ ალი იბნ სინა (ავიცენა)
(დაახლ. 880-1037 წწ.)

მსოფლიოში სახელგანთქმული მეცნიერი და პოეტია. ცდილობდა მეცნიერებისა და რელიგიის შერიგებას. თხზავდა ღრმა ფილოსოფიური აზრით დატვირთულ რობაიებს, რომლებიც გამოირჩევიან ლაკონიზმით. უმეტესად წერდა არაბულად. როგორც სწორუპოვარი ბრძენი, აღმოსავლეთის ფოლკლორის გმირად იქცა.

ქართულად იბნ სინას ოთხი რობაია თარგმნილი ამბაკო ჭელიძის, თამარ ჩხენკელისა და ალექსანდრე გვახარიას მიერ. მიუხედავად ქართული თარგმანების რაოდენობრივი სიმცირისა, ძნელად თუ დააეიწყდება ქართველ მკითხველს იბნ სინას სახელი ასეთი პოეტური სტრიქონების წაკითხვის შემდეგ:

***

ვირებში თუ ხარ, შენაც უნდა ტლინკები ჰყარო,
ვირებს ჰგონიათ, ჩვენიაო მთელი სამყარო!
ვირებში თუმცა მუდამ ვირად მომქონდა თავი,
მაინც გამიგეს არაბული ტაიჭი ხარო!
(ირ. პოეზია 1977: 291).

იბნ სინასეული ლაკონურობით არის თარგმნილი ეს რობაი.

სანაი
(დაახ. 1080-1140)

დაიბადა ღაზნაში. იყო ღაზნელთა კარის მეხოტბე, მაგრამ მალე განუდგა სამეფო კარს და სუფიური იდეების მიმდევარი გახდა. მას დიდად აფასებდნენ როგორც მხატერული სიტყვის ოსტატს, თანამედროვენი თუ შემდგომი ხანის პოეტები: ნიზამი, ხაყანი და სხვ. ხოლო ისეთი სახელგანთქმული სიტყვის ოსტატი, როგორიც იყო ჯელალ ედ-დინ რუმი, სანის თავის მასწავლებლად თელიდა.

სანაის კალამს ეკუთვნის რამდენიმე პოემა და ლირიკულ ლექსთა კრებული. სანაის რვა ლექსია თარგმნილი ქართულად ამბაკო ჭელიძისა და ვახუშტი კოტეტიშვილის მიერ. ამბაკო ჭელიძის თარგმანებიდან უფრო დიდაქტიკოსი ბრძენი გამოიყურება, ხოლო ვახუშტი კოტეტიშვილის თარგმანებიდან — სიყვარულით შეპყრობილი მიჯნური:

***

მე შენთან შეყრის შორი იმედით
ძალმიძს ეიცოცხლო ათასი წელი.
და თუ მივაღწევ, გამიკვირდება,
რა უცებ ვპოვე, ოცნება ძველი.
თუ ვერ მივაღწევ, მაინც ტკბილია
ეს გზა — იმედის ცრემლებით სველი.
რა ვუყოთ, განა ყველა ეწია
მიზანს, ვინც განვლო ქვეყანა ვრცელი?..
(ირ. პოეზია 1977: 339).

ასე გრძელდება ეს ლექსი ბოლომდე. ვ. კოტეტიშვილი ბოლომდე დიდი პასუხისმგებლობით ეკიდება სათარგმნ მასალას.

საადი შირაზელი
(დაახ. 1184-1291 წწ.)

საადი შირაზელი სპარსული ლიტერატურის ერთ-ერთი უდიდესი წარმომადგენელია. მრავალ ლირიკული სახის ნაწარმოებებთან ერთად მას განსაკუთრებით დიდება მოუტანეს დიდაქტიკური ხასიათის ძეგლებმა. „ბუსთანი“ და „გოლესთანი“. ორმოცი წლის ასაკში იძულებული შეიქნა სამშობლო დაეტოვებინა, ოცდაათი წელი იმოგზაურა საზღვარგარეთ. მოიარა მთელი მუსლიმანური აღმოსავლეთის ქვეყნები, ნანახი და განელილი მხატვრულ ქმნილებებად აქცია და მთელ აღმოსავლეთში ტკბილმოუბარი ბრძენი შემოქმედის სახელი დაიმკვიდრა. მისი ორივე უკვდავი ნაწარმოებები – „გოლესთანი“ და „ბუსთანი“ თარგმნილია ქართულად. პირველი ამბაკო ჭელიძის, ხოლო მეორე – დავით კობიძის მიერ. გარდა ამისა ქართველი მკითხველი იცნობს მისი ლირიკის ნიმუშებს, რომლის მთარგმნელები არიან მაგალი თოდუა და ამ სტრიქონების ავტორი. მათ აქცენტი უფრო პოეტის დიდაქტიკური სახის ლექსებზე აქვთ გადატანილი. აი, ერთი ნიმუში ამ თარგმანებიდან:

***

თვითონ ძაღლსაც ეხსომება
შენი ლუკმის გემო,
შენს პატივს არ დაივიწყებს,
თუნდ ყოველდღე სცემო.
და კაცი კი, ზოგი კაცი,
რომ გადაჰყვე თანაც,
სულ პატარა წყენისათვის
ყელს გაგიყრის დანას.
(აღმ. პოეზია 1959: 212).

ამ ლექსს უცხოურობის კვალი თითქოს დაკარგული აქვს, იმდენად ქართულად ჟღერს იგი. ამ თარგმანის წაკითხვისას შემდეგ ქართველი მკითხველი უსათუოდ ირწმუნებს, რომ მართლა ტკბილმოუბარ აღმოსავლელ

ბრძენ შემოქმედთან აქეს საქმე. საადის ლირიკის თარგმნისას, მაგალი თოდუა არ ისაზღვრება ერთი რომელიმე სალექსო ფორმითა და საზომით, რასაც მრავალფეროვნება შეაქვს ამ თარგმანებში და მთლიანობაში მათ სასიამოვნო აღსაქმელს ხდის.

ახლა შემოგთავაზებთ კიდევ ერთი ლირიკული ნიმუშის თარგმანს, რომელიც შესრულებულია ჩვენს მიერ:

***

თუ სასახლეში არავის იცნობ,
ნუ მიადგები სასახლის კარებს,

თორემ ან ძაღლი, ან კარისკაცი,
უმალვე, როგორც შეგაელებს თვალებს, –

ერთი ფეხებში გეცემა, ხოლო
მეორე გისვრის კინწისკვრით გარეთ.
(რა საამოა... 1987: 5).

ამ თარგმანთან დაკავშირებით იმას ვიტყოდით, რომ იგი შინაარსობრივად ადეკვატურია ორიგინალისა, ხოლო თუ როგორ ჟღერს იგი მხატვრულად, ამას ჩვენზე უკეთ მკითხველი შეაფასებს.

საადის ლირიკიკული ფრაგმენტები შემოჰყვა ქართულ ლიტერატურაში „გოლესთანის“ ამბაკო ჭელიძისეულ თარგმანს, რომელიც გამოქვეყნდა 1948 წელს (საადი 1948) და ასევე ამაეე ნაწარმოების გიორგი ლობჟანიძისელ მაღალმხატვრულ თარგმანს, რომელიც მკითხველმა მიიღო 2012 წელს (საადი 2012).

გთავაზობთ თითო ნიმუშს ორივედან:

თუ გსურს მშვიდობა, როცა მალვით
გაგინებს მტერი,
თვით პირში აქე, შესძელ მასთან დაძმობილებაც.
წამსვე აშკარად წამოსცდება მტერს ყველაფერი,
საამო სიტყვით აიშორებ მწარე გინებას.
(საადი 1948: 77).

წინსვლის მძებნელო, ნუ იჩქარებ, ისწავლე ომენა,
ჩემს ცნებას მოჰყევ, გული დარდით თუ დაგედაღა;
თუ ბედაური ერთ წუთს ირბენს და დავარდება,
დინჯი აქლემი მოულლელად
ივლის დღედა და ღამ.

(საადი 2012: 199).

ძირითადად ასე ჟღერს საადის ლირიკა ქართულ თარგმანებში.

გარდა ზემოთმოყვანილი პოეტებისა, ქართველ მკითხველს საშუალება ეძლევა გაეცნოს ნასერ ნოსროვის, სეიდ ჰასან ღაზნელის, ონსორის, ენვერისა და სხვათა ლირიკის ნიმუშთა თარგმანებს, რომლებიც ეკუთვნის ამბაკო ჭელიძეს, მაგალი თოდუას, ვახუშტი კოტეტიშვილსა და ამ სტრიქონების ავტორს. მართალია ხსენებულ ავტორთა შემოქმედება არ არის წარმოდგენილი დიდი რაოდენობით, მაგრამ მთარგმნელთა პროფესიონალიზმი, მათ სახელებს შთამბეჭდავს ხდის ქართველი მკითხველის თვალში.

***

მაცხოვარი და ღვთისმშობელი სპარსულ პოეზიაში

2006 წელს მაგალი თოდუამ გამოსცა „მაცხოვარი და ღვთისმშობელი სპარსულ პოეზიაში". კრებულში შესულია 50 ირანელი კლასიკოსის 135 ლექსის ქართული მხატვრული თარგმანი, სადაც მოწიწებით და სიყვარულით არიან მოსენიებულნი იესო და მარიამი. აი, რას წერს მთარგმნელი წინასიტყვაობაში: „ალბათ ბევრი ქართველი ამ წიგნის სათაურს რომ წაიკითხავს, გაოცდება: როგორ! სპარსული პოეზია ხომ მუსულმანურია, მუსულმანები კი მაცხოვარსა და ღვთისმშობელს განა ასე სცემენ პატივს, რომ მასზე ლექსებსაც წერენო?! დიახ, დარ-

ბაისელო მკითხველო, არა მარტო მსოფლიოში ასე სახელგანთქმული სპარსული პოეზია, არამედ მთელი მუსულმანური სამყაროს მხტვრული ლიტერატურა, არაბული იქნება იგი, თურქული თუ აეღანური, გაჯერებულია იესო ქრისტესა და მარიამ ღვთისმშობლის წმინდა სახელებით და გაჟღენთილია მათი სიყვარულითა და პატივისცემით“ (მაცხოვარი... 2006: 5). სათაეე კი ამას თვით „ყურანმა“ დაუდო, სადაც მისი 114 სურიდან (თავიდან) ერთი საგანგებო თავი (მე-19 სურა „მარიამი“) მარიამ ღვთისმშობელს ეძღვნება.

ყურანის მიხედვით იესო ქრისტე დაყენებულია მთავარი მოციქულების: ადამის, ნოეს, აბრამის, მოსესა და მუჰამედის გვერდით.

მთარგმნელობით პრაქტიკაში კრებულს არ მოეპოვება ანალოგი. აქამდე არავის უცდია, რომელიმე მუსულმანური ქვეყნის ლიტერატურიდან ამოეკრიბა ის ლექსები, სადაც იესო და მარიამი იქნებოდნენ განდიდებულნი.

აღნიშნული წიგნი გაოცებას და უაღრესად დადებით ემოციას იწვევს მკითხველში, რომელიც მას ისლამურ და ქრისტიანულ ცივილიზაციათა არა დაპირისპირების, არამედ მშვიდობიანი თანაარსებობის დიდ იმედს უსახავს.

მაგალი თოდუა ამ შემთხვევაშიც ერთგული რჩება ადეკვატური თარგმანის პრინციპისა. მოვიტანთ ფუზულის (1494-1556) ერთი ლექსის თარგმანს:

***

ეს ჯეჯილია, ნაჯაფის ველზე
რომ ღელავს და მე სიამით ვუცქერ,
თუ თავის თბილ და ფაქიზ კალთაში
ღვთისმშობელს ჩვილი იესო უწევს.
(მაცხოვარი... 2006: 79).

სპარსული პოეზიის შედევრები

2010 წელს, ირანის ისლამური რესპუბლიკის საელჩოს დახმარებით, ორ ტომად გამოვიდა მაგალი თოდუას სამოცწლიანი მთარგმნელობითი მოღვაწეობის გვირგვინი „სპარსული პოეზიის შედევრები“. ორი ამონარიდი წიგნის ღრმაშინაარსიანი მთარგმნელისეული წინასიტყვაობიდან: „კლასიკური სპარსული ლექსის გაგება ჭირს. აქ მარტო ენა კი არ ჰქმნის დაბრკოლებას, არამედ მეტწილად – ნაწარმოების მხატვრული სამყარო, აღმოსავლურ რეალიებსა და ლიტერატურულ ინფორმაციაზე დაფუძნებული პოეტური ხატები. ირანელ კლასიკოსთა დიდი ნაწილი ღრმა განათალების მქონე მკითხველისთვის წერდა“...

„რჩება შთაბეჭდილება, ზოგი ირანელი კლასიკოსი, სულო ცოდვილო, განგებ ისე ართულებდეს თავის პოეტურ ფიგურებს, თითქოს მით უფრო დიდ შემოქმედებით სიამოვნებას ღებულობდეს, რაც უფრო აწვალებს მკითხველს, თავისი რებუსების გაშიფრვის დროს“...(თოდუა 2010: 15).

არა და, რა ჰაეროვნად, რა ნათლად და რა ფრთიანად ღებულობს სპარსულ პოეზიას ქართველი მკითხველი მაგალი თოდუას თარგმანების საშუალებით.

***

სპარსული კლასიკური ლირიკის ქართული თარგმანები და სპარსული სალექსო ფორმები

მიუხედავად იმისა, სპარსული პოეზია ასე მახლობელია ჩვენთვის, მისი სალექსო ფორმები საბოლოოდ არ დამკვიდრებულა ქართულ ლიტერატურაში. ამის მიზეზი ორი ენის განსხვავებულ ლექსთწყობათსან ერთად იმაშიც უნდა ვეძებოთ, რომ სპარსული ლირიკა უკანასკნელ ხანებამდე არ ითარგმნებოდა ჩვენში. ხოლო XVIII–XIX საუკუნეებიდან ცალკეულ ქართველ პოეტთა მიერ აღმოსავლურ სალექსო ფორმებზე შექმნილმა ლირიკულმა ნაწარმოებებმა ვერ მოახდინეს გავლენა ქართული პოეზიის შემდგომ განვითარებაზე. უნდა აღინიშნოს, რომ თეით სულხან-საბას მიერ გაჩალხული „ქილილა და დამანა“, რომელიც ქართულ პოეტურ საზომთა კრებულად არის მიჩნეული, არ იცნობს სპარსულ პოეზიაში გავრცელებულ სალექსო ფორმებს.

სპარსული სალექსო ფორმები ჩვენი საუკუნის 20-იანი წლებიდან მკვიდრდება ჩვენში, როცა დაიწყო სპარსული ლირიკის თარგმნა.

მოკლედ შევეხებითთ იმ სალექსო ფორმებს, რომლებიც უკვე გამოიკვეთა სპარსულიდან შემოსულ თარგმანებში:

მესნევი ისეთი სალექსო ფორმაა, სადაც ყოველი ბეითის ორივე ნახევარი ერითმება ერთმანეთს (aa,bb,cc...). იგი გამოიყენება ეპიკური ტილოების შესაქმნელად. ქართულ თარგმანებში იგი მოსაზღვრე რითმებით დაწერილ ლექსის სახეს იღებს, იგივე მრჩობლედია. ამ ფორმით არის თარგმნილი პოეტური ფრაგმენტები, ხშირად „ქილილა და დამანადან“.

რობაი სპარსულ პოეზიაში ერთ-ერთი გავრცელებული სალექსო ფორმაა. ძნელად მოიძებნება სპარსელი პოეტი, რომელსაც აელოს ხელში კალამი და ლექსის ამ ჟანრში არ მოესინჯოს იგი. რობაი ოთხტაეპიანი ლექსია,

რომელიც, როგორც პოეტური ჟანრი, ახალი სპარსული ლიტერატურის გარიჟრაჟიდან (IX–Xსს.) იღებს სათავეს. თუმცა მას უძველეს ხალხურ სალექსო ფორმად მიიჩნევენ. რობაი ადრე დუბეითის სახით იყო ცნობილი. შინაარსობრივად დუბეითი და რობაი იდენტური ცნებებია, ორივე ოთხტაეპიანი ლექსის აღმნიშვნელი ტერმინია. რობაის რითმათა სქემა ასეთია aaba. მისთვის შეიძლება გამოყენებულ იქნეს სხვადასხვა სალექსო საზომი.

ყველა რობაიში გარკვეული შინაარსი დევს. შეიძლება ითქვას, იგი შეკუმშული პოემაა. რობაისთვის დამახასიათებელია ლაკონიზმი, ლოგიკურობა, აზრის სიცხადე და ფრთიანობა.

რობაის ფორმის ლექსები ქართულ ხალხურ პოეზიაშიც არის ცნობილი. სპარსული რობაიების ქართული თარგმანების გაელენით ზოგიერთ ქართველ პოეტსაც უწერია რობაიები, მაგალითად ალიო მირცხულავას, ლადო მრელაშვილს, ჯემალ ცერცვაძეს...

რობაიების პირველი მთარგმნელი ქართულად იუსტინე აბულაძეა, მაგრამ მის თარგმანებს მხატვრულობის პრეტენზია არ გააჩნია. ამბაკო ჭელიძემ, მართალია, მხატვრულად თარგმნა რობაიები, მაგრამ მათ შემოქმედებითი გარდაქმნა აკლია. რობაის ნამდვილი მხატვრული სახე მისცა ჯერ მაგალი თოდუამ, ხოლო შემდეგ ვახუშტი კოტეტიშვილმა.

ქართველი მთარგმნელები არა თუ იცავენ რობაის ფორმასა, არამედ ლექსის კეთილხმოვნებით, ზოგჯერ, ჭარბობენ კიდეც ორიგინალს.

ყასიდა ჩაისახა ისლამამდელ არაბულ ლიტერატურაში. ფორმით ყაზალსა ჰგავს. ყასიდის ტრადიციული კომპოზიცია სამნაწილიანია (ნასიბი– ლირიკული დასაწყისი; ვასფი – პოეტის მოგზაურობის აღწერა, დასკვნითი ნაწილი, რომელშიც გადმოცემულია ხოტბა საკუთარი ღირსებისა თუ მფარველი ფეოდალისა) (ჭილაია1984: 333).

ყაზალი // ღაზალი ყველაზე გავრცელებული ლირიკული ლექსია სპარსულ პოეზიაში. ისიც, როგორც რო-

ბაი, ახალი სპარსული პოეზიის გარიჟრაჟიდან იღებს სათავეს. საბოლოო სრულყოფას ლექსის ამ სახეობამ ჰაფეზთან მიაღწია. მისი რითმად განლაგების წესი ასეთია aa,ba,ca,da.... ყაზალში ბეითების რაოდენობა შეიძლება მერყეობდეს ხუთიდან თექვსმეტ ბეითამდე.

მართალია, ყაზალის სალექსო ფორმა ქართული პოეზიისათვის უცხო არ არის, მაგრამ ჩვენს ლიტერატურაში მან ფეხი ვერ მოიკიდა. ყაზალიც, რობაის მსგავსად, სპარსული ლირიკის თარგმანებს შემოჰყვა ჩვენში და დღემდე მის საკუთრებად რჩება. მასაც, როგორც რობაის, ყველაზე უფრო, თოთხმეტმარცვლიანი მეტრი მიესადაგება.

ყაზალი ქართულ ლიტერატურაში დუბეითის სახელით არის ცნობილი. დუბეითები კი, როგორც თვით სიტყვა გვკარნახობს, ორი ბეითისაგან შედგება. ეტყობა, თავის დროზე ტერმინოლოგიურ აღრევასთან გვქონდა საქმე.

ყაზალმა თანდათან თავისი ადგილი დაიმკვიდრა ქართულ მთარგმნელობით ლიტერატურაში. ისინი მეტრული და რიტმული ვარიაციებით თუ საზომთა მრავალფეროვნებით, მიმზიდველს სდიან უმშვენიერეს სპარსულ კლასიკურ ლირიკას და სრულებით არ ტოვებენ მძიმე და ხელოვნური ლექსის შთაბეჭდილებას.

ყითა ნიშნავს ნაწყვეტს. იგი რამდენიმე ბეითისაგან შედგება. გარითმულია ყასიდისებურად, მაგრამ მისგან განსხვავებით პირველი ბეითის ტაეპები არ ერითმება ერთმანეთს. ყითა თავისი მოცულობით რობაის უახლოვდება, მცირე ზომის ლექსია. „პოეტი ყასიდებში იძულებულია მაყორულ ფერებში აღწეროს საკარო ცხოვრების „ბედნიერება“ (ე. წ. ფილოსოფიური ყასიდების გამოკლებით), ყითაში კი შეუნიღბავად ჟღერს წრფელი გულისტკივილი ასეთი ცხოვრების ამაოების გამო. იგი პირდაპირ მიუთითებს ცხოვრების ამაოებაზე და თავისი დროისათვის უჩვეულო სითამამით წერს“ (გვახარია 1957: 81) ქართულ თარგმანებში თავისებური კოლორიტი შეაქვს რუდაქის ყითებს.

***

დასკვნები

მიუხედავად იმისა, რომ ქართულ-სპარსულ ლიტერატურულ ურთიერთობებს საუკუნეთა სიღრმეში აქვს გადგმული ფესვები, რაც უნდა უცნაურად მოგვეჩვენოს, უშუალოდ სპარსული ლირიკის თარგმნას მე-20 საუკუნის 30-იანი წლებიდან ეყრება საფუძველი. მისი პირველი მთარგმნელია იუსტინე აბულაძე, შემდეგ კი ამბაკო ჭელიძე. მანამდე ირანულიდან ჩვენში მხოლოდ ეპიკური ჟანრის ლიტერატურა ითარგმნებოდა.

თუ ირანული ეპიკური ტილოები საქართველოში ძირითადად თავისუფალი თარგმანის სახით შემოდიოდა, სულ სხვა მდგომარეობა გვაქვს ლირიკის თარგმნისას. ლიტერატურის ამ ჟანრისადმი დიდ სიფრთხილეს იჩენენ ჩვენი მთარგმნელები. მაგალითად, სპარსული კლასიკური ლირიკის პირველ უნებლიე მთარგმნელს ვახტანგ VI-ეს უთარგმნელადაც კი მიაჩნია სპარსული ლექსი. მაგრამ ეს სკეპტიციზმი მალე გააქარწყლა სულხან-საბა ორბელიანმა, როცა მან ვახტანგის მიერ შესრულებული „ქილილა და დამანას“ თხრობაში ჩართული ლექსების ფრაგმენტების ვახტანგისეული პწკარედული თარგმანები პოეტურად გარდაქმნა.

სულხან-საბა ფაქიზად ეპყრობა ორიგინალს. ის ცდილობს მაქსიმალური სიზუსტით გადმოსცეს დედნის აზრობრივი მხარე და ამავე დროს მას შეუნარჩუნოს მხატვრული ღირებულება. არ დარჩენილა არც ერთი ქართული სალექსო ფორმა თუ საზომი, რომელიც საბას არ გამოეყენებინოს, ამიტომ „ქილილა და დამანას“ ქართულ სალექსო საზომთა კრებულსაც კი უწოდებენ.

დედნისადმი ერთგულების ნიშნით არის აღბეჭდილი „ქილილა და დამანას“ მეორე მხატვრულად გარდამქმნელის ონანა მდივნის თარგმანები. ამავე პრინციპით ხელმძღვანელობს „ყარამანიანის“ მთარგმნელი დავით ორბელიანი.

ხოლო ალექსანდრე სარაჯიშვილს „გოლესთანში“ ჩართული ლექსები პროზად გადმოაქვს ქართულ თარგმანში.

ალბათ, დედნისადმი უაღრესად ფრთხილმა დამოკიდებულებამ თუ უკარნახა იუსტინე აბულაძეს მწკარედული თარგმანით მოესინჯა ხაიამის რობაიები.

პოეტურ სითამამეს შემდეგ იძენენ ქართველი მთარგმნელები. მალე ამბაკო ჭელიძემ ქართველ მკითხველს ირანელ ლირიკოსთა ლექსების მხატვრული თარგმანების საკმაოდ სოლიდური კრებული შესთავაზა. მართალია, ეს თარგმანები მხატვრულობის თვალსაზრისით ვერ ახდენენ სასურველ შთაბეჭდილებას, ისინი უფრო ინფორმაციულ ხასიათს ატარებენ, მაგრამ მან უთუოდ მიაპყრო ქართველ მკითხველს ყურადღება სპარსული ლირიკის ჯადოსნურ სამყაროსკენ.

ამბაკო ჭელიძის მხატვრული და მუსიკალური ამორფულობა მაგალი თოდუას ღრმა პროფესიონალიზმითა და მაღალი პოეტური კულტურით შესრულებულმა თარგმანებმა შეავსო, მაგალი თოდუამ შესძლო დედნის აზრობრივ მხარესთან ერთად გადმოეღო ის პოეტური აქსესუარები, რითაც აღელვებს მკითხველს სპარსული ლირიკა. მისი ენა სადა, დახვეწილი და მოქნილია.

თავისებური სული შთაბერა სპარსულ ლირიკას ვახუშტი კოტეტიშვილმა. იგი თარგმნის დახვეწილი თანამედროვე სალიტერატურო ენით. დიდ ყურადღებას აქცევს ლექსის პოეტურ ორგანიზაციას, კეთილხმოვნებას. ცდილობს მაქსიმალური სიზუსტით გადმოიღოს დედნის აზრი და მხატვრული ქსოვილი. ზოგჯერ ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს ის ცდილობდეს მეტოქეობა გაუწიოს უცხო ავტორს.

ასევე მაღალი გემოვნებით და კეთილსინდისიერებით არის შესრულებული ლია ასათიანის თარგმანები. იგი ყოველთვის ერთგულად მისდევს კვალში დედანს, რაც ზოგჯერ მის ტყვეობაში აქცევს კიდეც მას.

სპარსული ლირიკის სხვა მთარგმნელები ალ. ელერდაშვილი, გ. ლობჟანიძე და ამ სტრიქონების ავტორი დედნისადმი ერთგულების პრინციპით სარგებლობენ.

კლასიკური სპარსული ლირიკის ქართველი მთარგმნელები ეყრდნობიან თარგმანის ხელოვნების საუკეთესო ტრადიციებს. ისინი ელტვიან კომპრომისულ გადაწ-

ყველას სიტყვასიტყვით და თავისუფალ თარგმანს შორის. მათთვის ასევე უცხოა პედანტური თარგმანის გზა, როგორც თავისუფალისა.

ქართველ მთარგმნელთა ყურადღების არეში კლასიკური სპარსული პოეზიის ოქროს ხანის X-XV საუკუნეთა ლირიკაა მოქცეული. ისინი ცდილობენ შექმნან არა ზოგადი სურათი ამ საუკუნეთა ლირიკისა, არამედ ინდივიდუალურად წარმოაჩინონ თითოეული შემოქმედი. მათ არ სჭირდებათ შუამავალი ენა, რადგან ფლობენ სპარსულსა და ამავე დროს კარგად იცნობენ იმ გარემოს, საიდანაც თარგმნიან. და თუ დღეს, ჩვენში, სახელგანთქმულ სპარსულ კლასიკურ ლირიკას, უამრავი თაყვანისმცემელი ჰყავს, ეს სწორედ მათი, განსაკუთრებით ამბაკო ჭელიძის, მაგალი თოდუასა და ვახუშტი კოტეტიშვილის დამსახურებაა.

მართალია, არაირანისტმა ჩაუყარა საფუძველი მეოცე საუკუნეში სპარსული ლირიკის თარგმნას, მაგრამ იგი მერე ირანისტთა ღვიძლ საქმედ იქცა

ვახუშტი კოტეტიშვილი თავის ერთ-ერთ თეორიულ ნაშრომში წერს: „მთარგმნელს ნიჭის გარდა კიდევ ერთი რაღაც უნდა ჰქონდეს აუცილებლად: სინდის-ნამუსი. მე არ ვხუმრობ. მთარგმნელობა დიდ ზნეობრივ სიმაღლეს მოითხოვს. ლიტერატურული ნაწარმოები, რომელიც თავის ქვეყანაში სულიერ ფასეულობას და ეროვნულ განძს წრმოადგენს, შენ რა უფლება გაქვს გააუფასურო და ხელყო მისი ღირსება“ (კოტეტიშვილი 2007: 37).

სპარსული კლასიკური ლირიკის ქართულ თარგმანებზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ ქართველ მთარგმნელებს არც ნიჭი აკლიათ და არც ზნეობარივი სიმაღლე.

ამგვარად, უშუალოდ სპარსული კლასიკური ლირიკის თარგმნას მე-20 საუკუნის ოციანი წლებიდან ეყრება საფუძველი. შეიძლება ითქვას, რომ ქართულ-სპარსულ ლიტერატურულ ურთიერთობაში აქედან იწყება ახალი ეტაპი.

დამოწმებული ლიტერატურა:

აბულაძე 1990 – აბულაძე თ., ვახტანგ მეექვსის მთარგმნელობითი მოღვაწეობა, თბილისი, 1990.

აღმ. ლირიკა 1966 – აღმოსავლური ლირიკა, თაგმნა თამაზ ჩხენკელმა, თბილისი, 1966.

აღმ. პოეზია 1959 – აღმოსავლური პოეზია, სპარსულიდან თარგმნა მაგალი თოდუამ, თბილისი, 1959.

აღმ. პოეზია 1970 – აღმოსავლური პოეზია, თარგმნა თამაზ ჩხენკელმა, თბილისი, 1970.

ბარამიძე 1947 – ბარამიძე ალ., შესავალი წერილი, ნიზამი განჯელი, ლირიკა, თარგმანი გრიგოლ აბაშიძისა და კონსტანტინე ჭიჭინაძისა, თბილისი, 1947.

ბარამიძე 1959 – ბარამიძე ალ., საბასეული „ქილილა და დამანა", სულხან-საბა ორბელიანი, საიუბილეო კრებული, თბილისი, 1959.

ბარამიძე 1959 – ბარამიძე ალ., სულხან-საბა ორბელიანის ლექსების თაობაზე, ჟურნ. „მნათობი", №7, 1959.

ბერტელსი 1960 – Бертельс Е., История персидского-таджикской литературы, Москва, 1960.

ბერტელსი 1963 – Бертельс Е., Суфизм и суфийская литература, Москва, 1963.

ბერტელსი 1965 – Бертельс Е., Навои и Джами, Избранные труды, Москва, 1965.

ბერტელსი 1969 – Бертельс Е., Низами и фузули, Избранные труды, Москва, 1969.

ბრაგინსკი 1958 – Брагинский И., 12 миниатюр, Москва, 1970.

ბრაგინსკი 1958 – Брагинский И., Предисловие, Рудаки, Избранное, Перевод с

ბრეგაძე 1965 – ბრეგაძე დ., ქართველი მწერლები რუსეთში (XVIII ს.), წიგნი I, თბილისი, 1965.

ბურჯანაძე 1992 – ბურჯანაძე ქ., მე-19 საუკუნის ქართული მხატვრული თარგმანის ისტორიის საკითხები, თბილისი, 1992.

გაწერელია 1958 – გაწერელია ა., რჩეული ნაწერები, ტ. II, თბილისი, 1958.

გაჩეჩილაძე 1966 – გაჩეჩილაძე გ., მხატვრული თარგმანის თეორიის შესავალი, თბილისი, 1966.

გვახარია 1957 – გვახარია ალ., რუდაქის პოეტიკა, რუდაქი 1100, თბილისი, 1947.

გორელიშვილი 1958 – გორელიშვილი თ., რუდაქის ლირიკა ქართულ ენაზე, გაზ. „ლიტერატურული საქართველო", №10, 1958.

დარმსტეტერი 1985 – დარმსტეტერი ჯეიმს, სპარსული პოეზიის სათავეებთან, თარგმანი ბაჩანა ბრეგვაძისა, თბილისი, 1985.

დემეტრაშვილი 2014 – დემეტრაშვილი თ., „ქილილა და დამანას" საბასეული ვერსიის „ინერტული მასალები", აღმოსავლეთმცოდნეთა V საერთაშორისო კონფერენცია, ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, კონფერენციის მოხსენებათა კრებული, ქუთაისი, 2014.

დერჟავინი 1970 – Омар Хайям, Рубаят, Перевел с таджикско-фарси Вл. Державин, Москва, 1970.

დოვლეთშაჰი 1901 – Dawlatshah, The Tadhkirat sh-shuara, ed. E. G. Browne, Ldn – Leiden, 1901.

დუნაევსკი 1935 – Дунаевский Е., Незами, Восток, Сборник II, М. – Л. 1935.

ეთესამზადე – رباعیات حکیم ابوالفتح غیاث الدین ابراهیم خیام نیشابوری، از انتشارات شرکت برادران کاشانی، تهران

ზაბოლოცკი 1987 – Заболоцкий Н., Заметки переводчика, Перевод – средство взаимного сближения народов, Москва, 1987.

თოდუა 1975 – ქილილა და დამანა, სპარსულიდან თარგმნილი მეფე ვახტანგ მეექვსისა და სულხან-საბა ორბელიანის მიერ, ტექსტი დაადგინა, შესავალი, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო მაგალი თოდუამ, თბილისი, 1975.

თოდუა 2004 – თოდუა მაგალი. „ინერტული მასალები" „ქილილა და დამანას" საბასეული ვერსიის ლექსში. გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი, 3. 23 ქუთაისი, 2004.

ინგოროყვა 1924 – ინგოროყვა პ., ომარ ხაიამი, ჟურნ. „კავკასიონი", №1-2, 1924.

ირ. ლირიკოსები 1936 – ირანელი ლირიკოსები, თარგმნილი სპარსულიდან ამბაკო ჭელიძის მიერ, თბილისი, 1936.

ირ. პოეზია 1977 – ქესაი, თარგმანი სპარსულიდან ალ. გვახარიასი, „ირანული პოეზია", მსოფლიო ლიტერატურის ისტორია, თბილისი, 1977.

კაკკასიონი 1924 – ინგოროყვა პ., ომარ ხაიამი, ჟურნ. კავკასიონი, №1-2, 1924.

კეკელიძე 1949 – კეკელიძე კ., კულტურული დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის ანარეკლი ძველ ქართულ ლიტერატურაში, თბილისი, 1949.

კეკელიძე 1951 – კეკელიძე კ., მთარგმნელობითი მეთოდი ძველ ქართულ ლიტერატურაში და მისი ხასიათი. „ლიტერატურული ძიებანი", ტ. II, თბილისი, 1951.

კეკელიძე 1958 – კეკელიძე კ., ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბილისი, 1958.

კობიძე 1936 – კობიძე დ., ომარ ხაიამი, ჟურნ. „საბჭოთა ხელოვნება", №11-12, 1936.

კობიძე 1957 – კობიძე დ., რუდაქი (ცხოვრება და შემოქმედება), „რუდაქი 1100", თბილისი, 1957.

კობიძე 1969 – კობიძე დ., ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი, თბილისი, 1969.

კობიძე 1972 – კობიძე დ., ვახუშტი კოტეტიშვილის თარგმანები, ჟურნ. „ცისკარი“, №3, თბილისი, 1972.
კობიძე 1975 – კობიძე დ., სპარსული ლიტერატურის ისტორია, თბილისი, 1975.
კოტეტიშვილი 1969 – კოტეტიშვილი ვ., აღმოსავლური პოეზია ქართულად, გაზ., „კომუნისტი“, №211, 1969.
კოტეტიშვილი 2007 – მხატვრული თარგმანის მასტერკლასი, თბილისი, 2007.
კურელა 1987 – Курелла А., Теория и практика перевода, Перевод – средство взаимного сближения народов, Москва, 1987.
ლევიკი 1987 – Теория и практика перевода, Перевод – средство взаимного сближения народов, Москва, 1987.
ლირიკა 1987 – Лирика, Из персидско-таджикской поэзии, Москва, 1987.
მამაცაშვილი 1968 – მამაცაშვილი მ., რუდაქის ლირიკა, ჟურნ. „ცისკარი“, №8, 1968.
მარშაკი 1987 – Теория и практика перевода, Перевод – средство взаимного сближения народов, Москва, 1987.
მენაბდე 1958 – მენაბდე ლ., სულხან-საბა ორბელიანი, თბილისი, 1958.
მეტრეველი 1959 – მეტრეველი ელ., გვახარია ალ., სულხან-საბა ორბელიანის მთარგმნელობითი მეოდის შესწავლისათვის, სულხან-საბა ორბელიანი, საიუბილეო კრებული, თბილისი, 1959.
მირზოევი 1958 – Мирзоев А., Рудаки, Жизнь и творчество, Москва, 1958.
მიქაშავიძე 1988 – Микашавидзе М., Авторские отступления в поемах Низами Гянджеви, Автореферат, Москва, 1988.

მოინი 1319 — محمد معین، حافظ شیرین سخن، تهران، 1319
მაცხოვარი... 2006 — მაცხოვარი და ღვთისმშობელი სპარსულ პოეზიაში, სპარსულიდან თარგმნა მაგალი თოდუამ, თბილისი, 2006.
ნიზამი 1947 — ნიზამი, ლირიკა, თარგმანი გრიგოლ აბაშიძისა და კონსტანტინე ჭიჭინაძისა, თბილისი, 1947
ნიზამი 1962 — ნიზამი, ლირიკა, სპარსულიდან თარგმნა მაგალი თოდუამ, თბილისი, 1962.
ნიზამი 1333 — حکیم نظامي گنجوی، تهران، 1333
ოსმანოვი 1970 — Османов М., Проблема и поиски, Омар Хайям, Рубаят, Москва, 1970.
რა საამოა... 1987 — რა საამოა დღეს შენი სახე, სპარსულიდან თარგმნა ნომადი ბართაიამ, თბილისი, 1987.
რიპკა 1959 — Iranische Literaturgeshchichte, von Ian Rypka, Leipzig, 1959.
რუდაქი 1957 — რუდაქი, ლირიკა, სპარსულიდან თარგმნა მაგალი თოდუამ, თბილისი, 1957.
რუდაქი 1964 — Рудаки, Редакция и коментарии И. Брагинского, Москва, 1964.
რუდაქი 2014 — რუდაქი, სიბერის ელეგია, ყაზალები, შეადგინა და თარგმნა ალექსანდრე ელერდაშვილმა, თბილისი, 2014.
რუმი 1970 — ჯელალ ედ-დინ რუმი, „მე ვარ თეთრი შევარდენი“, სპარსულიდან თარგმნა მაგალი თოდუამ, თბილისი, 1970.
რუმი 1988 — ჯელალ ედ-დინ რუმი, ყაზალები, სპარსულიდან თარგმნა ალექსანდრე ელერდაშვილმა, ალმანახი „საუნჯე“, №3, 1988.
რუმი 1970 — ჯელალ ედ-დინ რუმი, „მე ვარ თეთრი შევარდენი“, სპარსულიდან თარგმნა მაგალი თოდუამ, თბილისი, 1970.

რუმი 1995 – ჯელალ ედ-დინ რუმი, ყაზალები, სპარსულიდან თარგმნა გიორგი ლობჟანიძემ, თბილისი, 1995.

რუმი 1338 – 1338 ،کلیات دیوان شمس تبریزی، تهران

საადი 1904 – საადი შირაზელი, გოლესთანი, თარგმანი ალ. სარაჯიშვილისა, ჟურნ. „ფასკუნჯი“, №8, 1904.

საადი 1959 – 1959 ،سعدی، گلستان، مسکو

საადი 1948 – საადი, გოლესთანი, თარგმანი სპარსულიდან ა. ჭელიძისა, თბილისი, 1948.

საადი 1948 – საადი, გოლესთანი, თარგმანი სპარსულიდან ა. ჭელიძისა, თბილისი, 1948.

საადი 2012 – საადი შირაზელი, გოლესთანი, სპარსულიდან თარგმნა იორგი ლობჟანიძემ, თბილისი, 2012.

საფა 1347 – 1347 ،ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران جلد اول، تهران

სპარსული… 2010 – სპარსული პოეზიის შედევრები, ორ ტომად, სპარსულიდან თარგმნა მაგალი თოდუამ, თბილისი, 2010.

ურიანი 1990 – ბაბა თაჰერ ურიანი, დუბეითები, სპარსულიდან თარგმნა ლია ასათიანმა, თბილისი, 1990.

ფაღავა 1964 – ფაღავა კ., ომარ ხაიამის რობაიების ახალი ქართული თარგმანები, გაზ. „ლიტ. საქართველო“, №10, 1964.

ფანჯიკიძე 1988 – ფანჯიკიძე დ., თარგმანის თეორია და პრაქტიკა, თბილისი, 1988.

ფიტცჯერალდი – رباعیات حکیم ابوالفتح غیاث الدین ابراهیم خیام نیشابوری، از انتشارات شرکت برادران کاشانی، تهران

ქილილა და დამანა – ვახტანგისეული ქილილა და დამანა, საქ. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი – RT 20 11.

ქილილა და დამანა 1982 – სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი, ტ. II, ალ. ბარამიძისა და ალ. მეტრეველის რედაქციით, თბილისი, 1982.

ქილილა და დამანა 1965 – ქილალა და დამანა, სპარსულიდან თარგმნილი მეფე ვახტანგ მეექვსისა და სულხან-საბა ორბელიანის მიერ. ტექსტი დაადგინა, შესავალი, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო მაგალი თოდუამ, თბილისი, 1965.

ქაშეფი 1341 – 1341 ،تهران ، واعظ كاشفي، كليله و دمنه يا انوار سهيلي

ღანიევი 1964 – Ганиев В., Образность, как элемент точности, Мастерство перевода, Москва, 1964.

ყარამანიანი 1965 – „ყარამანიანი“, ალ. გვახარიასა და ს. ცაიშვილის წინასიტყვაობითა და ლექსიკონით, თბილისი, 1965.

ყარამანიანი 1165 – ყარამანიანი, საქ. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი: 1165.

ყარამანიანი 2840 – ყარამანიანი, საქ. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი: **B** 2840.

ყარამანიანი **S** – ყარამანიანი, საქ. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი: **S**.

ჩაიკინი 1935 – Чаикин К., Нур ед-дин Абд ор-Рахман Джами, Восток, Сборник II, М. – Л., 1935.

ჭავჭავაძე 1940 – ჭავჭავაძე ალ., თხზულებანი, ი. გრიშაშვილის რედაქციით, წინასიტყვაობით, შენიშვნებითა და ლექსიკონით, თბილისი, 1940.

ჭილაია 1984 – ჭილაია ა., ჭილაია რ., ლიტერატურათმცოდნეობის ცნებები, თბილისი, 1984.

ხაიამი 1997 – ომარ ხაიამი, რობაიები, სპარსულიდან თარგმნა ალექსანდრე ელერდაშვილმა, თბილისი, 1997.

ხაიამი 2005 – ომარ ხაიამი, რობაიები, სპარსულიდან თარგმნა ალექსანდრე ელერდაშვილმა, თბილისი, 2005.

ხაიამი 1935 – Болотников А., Омар Хаиам, Восток, сборник 11, М., - Л., 1935.

ხაიამი 1958 — Перевод с таджикского — фарси В. Левика и С. Липкина, Москва, 1958.
ხაიამი 1946 — ომარ ხაიამი, თარგმანი სპარსულიდან ამბაკო ჭელიძის მიერ, თბილისი, 1946.
ხაიამი 1963 — ომარ ხაიამ, რობაიები სპარსულიდან თარგმნა ვახუშტი კოტეტიშვილმა, თბილისი, 1963.
ხაიამი 1961 — Омар Хайям, Рубаи, Перевод с таджикского — фарси, Москва, 1961.
ხაიამი 1961 — Омар Хайям, Рубаи, Перевод с таджикского — фарси, Москва, 1961.
ხაიამი — رباعیات حکیم ابوالفتح غیاث الدین ابراهیم خیام نیشابوری، از انتشارات شرکت برادران کاشانی، تهران.
ხაიამი 1347 — رباعیات خیام با متن درست و کامل رباعیات اصیل خیام با مقابله نسخه تصحیح محمد علی فروغی، تهران، 1347.
ჯაველიძე 1985 — ჯაველიძე ე., შტუდიები, თბილისი, 1985.
ჯაველიძე 1971 — ჯაველიძე ე., „მე ვარ თეთრი შეევარდენი", გაზ. „ლიტერატურული საქართველო", 1971.
ჯამი 1966 — აბდ ორ-რაჰმან ჯამი, ყაზალები, სპარსულიდან თარგმნა ჯემალ აჯიაშვილმა, გაზ. „თბილისის უნივერსიტეტი", №7, 1964.
ჯამი 1341 — 1341 ،تهران ، ویرایسته هاشم رضي ،دیوان کامل جامی
ჰაფეზი 1935 — Фреитаг К., Хафез, Восток, Сборник II, М. — Л., 1935.
ჰაფეზი 1960 — 1302 ،تهران ،عبد الرحیم خلخلی ،دیوان خوجه حافظ شیرازی
ჰაფეზი 1960 — Хафез, Перевод К. Липскерова, Москва, 1960.
ჰაფეზი 1970 — ჰაფეზი, ლირიკა, სპარსულიდან თარგმნა ვახუშტი კოტეტიშვილმა, თბილისი, 1970.
ჰედაიათი 1313 — 1313 ،تهران ،صادق هدایت ،ترانه های خیام

Nomadi Bartaia

Georgian translations of Persian Classic Lyrics

Resume

Notwithstanding the fact that Georgian-Persian literary relations take their roots from depth of centuries, not taking into account unintentional Georgian translations of the Persian lyrics followed by "Kilila and Damana" in the 18th century, its translation was launched in 30s of the 20th century.

Since then, it can be reported that the Georgian reader obtained an opportunity, by means of the translations made in high artistic merits, to acquaint with a large number of immortal works of Persian classical authors.

These translations are analyzed in the work as well.



ქართული საერო მწერლობის სათავეებთან ანუ ცივილიზაციათა გზაჯვარედინზე

ქართული საერო მწერლობის აღმოცენება-განვითარებასთან დაკავშირებით მეცნიერთა შორის აზრთა სხვადასხვაობაა. ზოგი მას შიდა ფაქტორიდან მომდინარედ მიიჩნევს, ზოგი – გარე, ზოგიც – ორივე თვალსაზრისს ითვალისწინებს.

თითქოსდა კარგა ხანია შეწყდა კამათი ამ თემასთან დაკავშირებით „შიდა ფაქტორის" გამზიარებელთა სასარგებლოდ, მაგრამ, ეფიქრობთ, ეს საკითხი მაინც გადასინჯვას საჭიროებს.

ქართული მწერლობა, რომელიც სათავეს V საუკუნიდან იღებს, XI-XII საუკუნეებამდე საეკლესიო ხასიათისა იყო. მხოლოდ ამის მერე იწყება, მის გვერდით, საერო მწერლობის აღმოცენება-განვითარება.

საერო მწერლობის გაჩენა ქართულ ლიტერატურაში მოულოდნელ მოვლენად იქნა მიჩნეული არა მარტო ქართულ, არამედ მთელი ქრისტიანული სამყაროს მწერლობისთვის. მეცნიერთა მიერ ის გამონაკლისად იქნა აღიარებული და დაიწყო ამ ფენომენის წარმოშობის მიზეზთა ძიება, რამაც მკვლევართა შორის აზრთა სხვადასხვაობა გამოიწვია. ზოგმა ის შიდა ფაქტორიდან მომდინარედ მიიჩნია, ზოგმა – გარე, ზოგმაც – ორივე ფაქტორის მნიშვნელობა გაიზიარა შეჯერებულად.

გარე ფაქტორის მომხრენი, აკადემიკოსი ნიკო მარი და სხვები, ქართული საერო მწერლობის აღმოცენება-განვითარებას სპარსული მწერლობის გაელენით ხსნიდნენ, ხოლო – შიდა ფაქტორისა, აკადემიკოსი კორნელი კეკელიძე და სხვები, – ეროვნული ნიადაგიდან მომდინარედ.

ნაწილი მეცნიერებისა კი, პროფესორი იუსტინე აბულაძე და სხვები ამ ვითარებაში ორივე ფაქტორის როლს მიიჩნევდნენ უმთავრესად.

ნიკო მარმა თავისი მოსაზრება 1899 წელს გამოაქვეყნა, რომელიც 1917 წელს მოძველებულადაც მიიჩნია (მარი 1917: 23), ხოლო 1925 წელს მან ქართულ მწერლობაზე სპარსულის გავლენას თურქული ლიტერატურის ზეგავლენაც მიუმატა და ქართული საერო მწერლობის აღმოცენება-განვითარების ხანად მონღოლთა ბატონობის პერიოდი გამოაცხადა. 1928 წელს კი ფრანგულად გამოქვეყნებულ ნაშრომში – „ქართული ენა“ – მეცნიერმა ქართული საერო მწერლობის აღმოცენება-განვითარება წინაქრისტიანულ პერიოდს დაუკავშირა (მარი 1928). აღნიშნული ნაშრომი მან 1936, ხოლო შემდეგ 1949 წელს რუსულადაც გამოაქვეყნა (მარი 1928: 43).

ამგვარად, ნიკო მარი ბოლომდე ერთგული არ აღმოჩნდა თავისი პირვანდელი თეორიისა და თანდათან ეს კამათიც ჩაცხრა, რომელიც ამ პრობლემასთან დაკავშირებით თითქმის ნახევარი საუკუნე არ შენელებულა. საბოლოოდ კი გაბატონდა აზრი ქართული საერო მწერლობის შიდა ფაქტორის ძალით აღმოცენება-განვითარების შესახებ.

აი, რას წერს ამასთან დაკავშირებით 1966 წელს აკადემიკოსი ალექსანდრე ბარამიძე „ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ მეორე ტომში, შეიძლება ითქვას, სამაგიდო-სახელმძღვანელო წიგნში: „ნ. მარის ადრინდელ თეორიას ქართული საერო მწერლობის სპარსული ლიტერატურის ზეგავლენით წარმოშობის შესახებ ახლა არავინ იზიარებს (ამ თეორიას თავის დროზე ბევრი მიმდევარი ჰყავდა). სადავო არ არის, რომ ისეთი დიდი მასშტაბის მოვლენა, როგორიცაა ქართული საერო მხატვრული მწერლობის წარმოშობა, არ შეიძლება უცხოური გავლენით აიხსნას“ (ბარამიძე 1966: 8).

ამის შემდეგ კი, თუ არ მივიღებთ მხედველობაში ცალკეულ გამონათქვამებს ქართული საერო მწერლობის აღმოცენება-განვითარებასთან დაკავშირებით სპარსული ლიტერატურის გავლენის შესახებ, დღემდე იგი სადავოდ არავის გაუხდია.

ქართული საერო მწერლობის ასეთი შეფასება (მის წარმომავლობა-აღმოცენებასთან დაკავშირებით) საერთოდ არ ტოვებს ადგილს ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობების არსებობისთვისაც კი.

როგორც აღვნიშნეთ, ვინც ამ პრობლემას პირველი შეეხო, ნიკო მარი იყო. მკვლევარი ნაშრომში „Возникновение и разцвет древне-грузинской светской литературы" ქართულ მწერლობას არა იზოლირებურად, არამედ დასავლურ და აღმოსავლურ მხატვრულ სამყაროსთან მიმართებით განიხილავს. მისი აზრით, მართალია, ქართულ სასულიერო მწერლობაში მოიხსენიებიან დასავლელი – ბერძენი ავტორები, მაგრამ ეს სასკოლო სახელმძღვანელოებიდან უნდა მომდინარეობდეს, რადგან სასულიერო პირთაგან წარმართული ლიტერატურით დაინტერესება მოსალოდნელი არც იყო. აღმოსავლურ-სპარსულ სამყაროსთან კი ქართველები არა სკოლების საშუალებით, არამედ პირდაპირ იყვნენ დაკავშირებულნი, რამაც გამოიწვია ეს გაელენა. მკვლევარი პირდაპირ აცხადებს, რომ: „В памятниках древне-грузинской светской литературы даже периода так называемаго Золотого века, мы имеем продукты всепоглощающаго персидского влияния" (მარი 1899: 251).

თუმცა, როგორც აღვნიშნეთ, ნიკო მარი ბოლომდე ერთგული არ აღმოჩნდა თავისი თეორიისა.

აკადემიკოსი ივანე ჯავახიშვილიც იმ აზრს იზიარებს, რომ „თავდაპირველად საერო მწერლობა საქართველოში სპარსული პოეზიის გაელენით და თარგმანებით დაიწყო" (ჯავახიშვილი 1965: 307).

იუსტინე აბულაძის შეხედულებითაც „ქართული საერო მწერლობის წარმოშობის კვანძი საუკეთესოდ შეიძლება გახსნილ იქნას სწორედ ირანულ-ქართულ შეჯვარედინების ნიადაგზე, რომელსაც ადგილი ჰქონდა ჩვენი ისტორიის დასაბამიდან დაწყებული მე-12, მე-13 საუკუნეთა მიჯნამდე, ე. ი. კლასიკური მწერლობის უძველესი ნიმუშების შექმნამდე" (აბულაძე 1954: 35).

სხვა შემთხვევაში, როცა იგი ეხება აღნიშნულ

პრობლემას, უფრო აზუსტებს სათქმელს: „სპარსული ლიტერატურის გაელენა ბუნებრივად შემოიჭრა ქართული საზოგადოების კარისკაცთა უმაღლეს წრეში. მწერალთა განსაკუთრებული ყურადღება მოიპოვა სპარსული ლიტერატურის ეპიკურმა სადეგმირო ამბებმა და რომანტიკულმა სიუჟეტებმა. ამიტომაც ამ წრიდან გამოსული საერო მწერლები იწყებენ ჯერ თარგმანებით, შემდეგ კი თვითონ წერენ სპარსული ნიმუშების მიბაძვით. ამნაირად ამ კლასიკურ ეპოქაში ჩვენ ვპოულობთ იმდროინდელი სპარსული მწერლობის ყველა საუკეთესო ნიმუშს“ (აბულაძე: 1967: 95).

თუმცა, არც ივანე ჯავახიშვილსა და არც იუსტინე აბულაძეს ეს პრობლემა საგანგებო კვლევის საგნად არ გაუხდიათ.

ახლა კი მათ შესახებ, რომელთაც მიიჩნიეს, რომ ქართული საერო მწერლობა აღმოცენდა და განვითარდა შიდა ფაქტორის გამოისობით. აი, რას წერს კორნელი კეკელიძე: „მაშინ, როდესაც აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანები შებოჭილნი იყვნენ საეკლესიო სქოლასტიკური ბორკილებით, ქართველებმა საეკლესიო მწერლობასთან ერთად განავითარეს მდიდარი საერო მხატვრული მწერლობა, რომელსაც მხედველობაში ჰყავს ჩვეულებრივი ადამიანი ამქვეყნიური ცხოვრების პირობებში, მისი არა მარტო სულიერი, არამედ მატერიალური, ხორციელი მოთხოვნილებებითა და მისწრაფებებით. ერთი სიტყვით, ჰუმანიზმი, რომელიც დასავლეთ ევროპის ისტორიაში შედარებით გვიანი მოვლენაა, ჩვენ წარსულში, ყოველ შემთხვევაში, XI-XII საუკუნებიდან ფაქტია“ (კეკელიძე 1945: 5).

მეცნიერი ამ პროცესში, უპირველეს ყოვლისა, დიდ როლს ანიჭებს იმ გარემოებას, რომ ამ დროისათვის ჩამოყალიბებულია ქართული სალიტერატურო ენა, რომელიც უკვე საეკლესიო პირთაგან გადავიდა საერო წრეებში და დაუახლოვდა სასაუბრო მეტყველებას.

ასევე მნიშვნელოვანია მისთვის ის, რომ შეიქმნა მონარქიული სახელმწიფო და „ეკლესია იძულებული გახდა ხელმძღვანელი როლი, რომელიც მან წინა პერიოდიდან მოიპოვა, დაეთმო სახელმწიფოებრივი ხელისუფლებისთვის“ (კეკელიძე 1945: 14).

მკვლევარი ხაზს უსვამს აგრეთვე იმას, რომ ქვეყნის პოლიტიკურ-ეკონომიკურმა მოღონიერებამ ერში ოპტიმისტური განწყობილება წარმოშვა, სამეფო კარი გადაიქცა კულტურის ცენტრად, რასაც მოჰყვა მწერლობაში ახალი თემატიკის შემოჭრა და სხვა.

ყოველივე ამის შემდეგ მეცნიერი წერს: „საქმე გვაქვს მხატვრული შემოქმედების ერთს მთლიან განუწყვეტელ პროცესთან, მხოლოდ მეთორმეტე საუკუნემდე ეს შემოქმედება მიმდინარეობდა რელიგიური დროშის ქვეშ, მეთორმეტედან კი ფეოდალურ-რაინდული, ისე, როგორც მეცხრამეტე საუკუნეში ეს შემოქმედება გადატეხილია ბურჟუაზიულის, ხოლო მეოცეში სოციალისტურის პრიზმაში. ეს კი სხვადასხვა, ერთიმეორისაგან განსხვავებული ეპოქების საქმეა“ (კეკელიძე 1945: 5).

ამგვარად, კორნელი კეკელიძე ქართული საერო მწერლობის აღმოცენება-განვითარებას მხოლოდ შიდა ფაქტორიდან გამომდინარედ მიიჩნევს.

რა თქმა უნდა, ის ფაქტორები, რომლებიც არგუმენტებად მოჰყავს მეცნიერს, აუცილებელი წინაპირობაა ქართული საერო მწერლობის აღმოცენება-განვითარებისთვის, მაგრამ, ჩვენი აზრით, არასაკმარისი იმისათვის, რომ ასე ერთბაშად ეფეთქა მას მეთორმეტე საუკუნის ქართულ თუ, საერთოდ, ქრისტიანულ სამყაროს ლიტერატურაში.

ეროვნული ნიადაგიდან გამომდინარედ თვლის ქართულ საერო მწერლობას პავლე ინგოროყვაც, რომელიც მის ფესვებს უფრო ღრმად, წინაქრისტიანულ ხანაში ეძებს. აი, რას წერს იგი: „ქართულ ენაზე ქრისტიანობის საბოლოო გაბატონებამდე უკვე არსებულა ძველი საერო მწერლობა, რომელსაც იმდენად ძლიერი ტრადიციები და ღრმა ფესვები ჰქონია, რომ მისი აღმოფხვრა და განვითარების საბოლოო შეფერხება ვერ შეძლო უფრო გვიან ხა-

ნაში გადმონერგილმა ქრისტიანულმა მწერლობამ“ (ინგოროყვა 1937: 12).

ასევე ეროვნული ფესვებიდან გამომდინარედ მიიჩნევს აკადემიკოსი შალვა ნუცუბიძე ქართულ საერო ლიტერატურას. მოვიყვანთ სამ ამონარიდს მეცნიერის ნაშრომიდან „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“, სადაც მკვლევარი აღმოსავლურ რენესანსს ქართული ფილოსოფიური და მხატვრული აზროვნების მხოლოდ დასავლურ სამყაროსთან კავშირში ხედავს და, უფრო მეტიც, არაბულ-ირანულ რენესანს ქართული რენესანსიდან გამომდინარედ მიიჩნევს:

პირველი: „XII საუკუნის ქართული საერო პოეზიის მკვლევარ ლიტერატურათმცოდნეებს რომ შესძლებოდათ გაერკვიათ ამ პერიოდის ქართული პოეზიის ხალხური საფუძვლები და მოეძებნათ პოეტიკაში ხალხური ფორმების გამარჯვების ახსნა, მაშინ ნაკლებად დასჭირდებოდათ სხვა ქვეყნებიდან მომდინარე გავლენის ახსნა“ (ნუცუბიძე 1976: 374).

მეორე: „ქართული რენესანსის იდეოლოგიური ხაზი ეფრემ მცირეს სახით, რომელმაც საქართველოში ააღორძინა არეოპაგიტული ტრადიციები, და იოანე პეტრიწის სახით, რომელმაც ხელახლა გადაამუშავა არეოპაგიტიკის საფუძველზე მისტიკური ნეოპლატონიზმის მოძღვრება, რომელსაც ნ. ი. მარმა საოცარი ინტუიციით უწოდა „ქართული ნეოპლატონიზმი“, უკვე ჩამოყალიბებული იყო. აღმოსავლური რენესანსის იდეოლოგიური ბაზისი განახლებულ და განვითარებულ იქნა ქართული სინამდვილის პირობებში XII საუკუნის დასაწყისში [ნუცუბიძე 1976: 389].

მესამე: „ჩვენი გამოკვლევის მიზანია იმის გამოელენა, რაც დაფარული აღმოჩნდა ბურჟუაზიული მეცნიერების „სიბეცის“ გამო. აქ, უპირველეს ყოვლისა, იმ ფაქტზე უნდა იქნეს მითითებული, რომ ლიტერატურული რენესანსი ირანულ-არაბული კულტურის სფეროში ჩაისახა, როგორც აღინიშნა, XII საუკუნის საქართველოს კულტურულ-პოლიტიკური ცხოვრების ორბიტაში მოქცეულ ქვეყანაში“ (ნუცუბიძე 1976: 387).

პავლე ინგოროყვასა და შალვა ნუცუბიძის მოსაზრებას ქართული საერო მწერლობის ეროვნული ნიადაგიდან მომდინარეობასთან დაკავშირებით, კიდევ უფრო ამყარებს პროფესორი აპოლონ სილაგაძე თავის მონოგრაფიულ ნაშრომში „ძველი ქართული ლექსი და ქართული პოეზიის უძველესი საფეხურის პრობლემა“, სადაც მკვლევარი იმ დასკვნამდე მიდის, რომ „ქრისტიანულ ლიტერატურას დახვდა არა მხოლოდ ლექსთწყობა თავისი მოცემული საზომებით, რაც თეორიულად მხოლოდ ფოლკლორის კუთვნილება შეიძლება ყოფილიყო, არამედ აგრეთვე კონკრეტული ლიტერატურული – სწორედ ლიტერატურული – ტრადიცია“ (სილაგაძე 1997: 139).

რა თქმა უნდა, ამ პრობლემის ირგვლივ კიდევ მრავალ მეცნიერს აქვს გამოხატული მოსაზრება. მათზე სათითაოდ შეჩერება შორს წაგვიყვანდა და ამ შემთხვევაში არც აუცილებლობას წარმოადგენს.

ახლა კი იმის შესახებ, თუ რამდენად არის მისაღები გაბატონებული მოსაზრება ქართული საერო მწერლობის მხოლოდ შიდა ფაქტორის ძალით აღმოცენება-განვითარებასთან დაკავშირებით, როგორც ამას მიიჩნევენ ქართული მეცნიერების ისეთი კორიფეები, როგორებიც არიან კორნელი კეკელიძე, პავლე ინგოროყვა, ალექსანდრე ბარამიძე და სხვები.

ამ პრობლემაზე მსჯელობისას, თუნდაც მცირე ზედაპირული ექსკურსის გარეშე, გვერდს ვერ ავუვლით მეთორმეტე საუკუნის საქართველო-შირვანს შორის არსებულ პოლიტიკურ და კულტურულ ურთიერთობათა წარმოჩენას.

ჯერ საქართველოს შესახებ.

მეთორმეტე საუკუნეში ფეოდალურ ერთეულებად დაქუცმაცებული ქვეყანა, დავით აღმაშენებლის წყალობით, ერთ მთლიან მონარქიულ სახელმწიფოდ ყალიბდება.

იმ მრავალ სახელმწიფოებრივ რეფორმათაგან, რაც დავითმა განახორციელა, გამოვყოფთ სამს, რომლებმაც, ჩვენი აზრით, ნიადაგი მოუმზადა ქართული საერო მწერლობის აღმოცენება-განვითარებას:

პირველი – ქვეყნის გაძლიერება ისე, რომ იგი თავდაცვითი ომებიდან თავდასხმით ომებზე გადავიდა.

მეორე – ეკლესიის დამორჩილება სახელმწიფოსადმი.

მესამე – მუსლიმთა მიმართ რელიგიურად უაღრესად შემწყნარებლური დამოკიდებულების დამყარება.

ამ ცვლილებებს მოჰყვა:

პირველი – მეზობელი მაჰმადიანური ქვეყანა შირვანი საქართველოს ყმადნაფიცი და მასთან ვასალურ მდგომარეობაში მყოფი გახდა, რამაც ხელი შეუწყო ორი კულტურის – ქრისტიანულისა და მუსლიმურის მატარებელ ხალხთა – ურთიერთდაახლოებას.

მეორე – ლიტერატურისა და კულტურის საჭეთმპყრობელნი საერო პირები გახდნენ.

მესამე – რელიგიური ურთიერშემწყნარებლობის ნიადაგზე ქრისტიანებსა და მუსლიმებს შორის დამყარდა კულტურული კავშირები, რასაც ხელს უწყობდა ქართველ და შირვანელ მეფეთა ნათესაური ურთიერთობანი. დავითმა ხომ თავისი ქალიშვილი თამარი შირვანშაჰ მანუჩარ II-ზე დააქორწინა.

დავითის მიერ აღებული კურსი მთელ საუკუნესა და მეტსაც გაჰყვა.

ახლა კი, ასევე მოკლედ, იმის შესახებ, ლიტერატურული ცხოვრების თვალსაზრისით, თუ რა ვითარება შეიქმნა შირვანში:

მეცხრე საუკუნიდან იწყება არაბთა სახალიფოს დაშლის პროცესი, რასაც ირანის აღმოსავლეთ ნაწილში, ხორასანში, ირანული ეროვნული სულისკვეთების დინასტიების – თაჰერელთა (821-873), საფარელთა (867-903) და სამანელთა (875-999) წარმოშობა მოჰყვა.

თუ პირველი ორი დინასტიის არსებობის დროს შეინიშნებოდა მხოლოდ ცალკეული შემთხვევები სპარსულ ენაზე ლექსების თხზვისა, სამანელთა კარი სპარსულენოვანი მხატვრული სიტყვის ოსტატთა თავშეყრის ადგილი გახდა.

ჯეიმს დარმსტეტერის სიტყვებით რომ ვთქვათ: „სამანელებთან ერთად სპარსული პოეზიაც ავიდა ტახტზე“

(დარმსტეტერი 1985: 9) და სამი საუკუნის განმავლობაში ირანში არაბული ენის ბატონობის მერე სპარსულმა კვლავ დაიბრუნა სახელმწიფო და სალიტერატურო ენის სტატუსი.

სამანელთა ასწლიან ბატონობას მეათე საუკუნის დასასრულს თურქ-ღაზნელებმა დაუსვეს წერტილი. დამპყრობლებმა, რომლებიც უკვე ნაზიარები იყვნენ სპარსული პოეზიის სიტკბოს, ირანში სახელმწიფო და სამწერლობო ენად სპარსული დატოვეს, ხოლო მათ მიერ თავიანთი სამფლობელოს საზღვრების გაფართოებას მახლობელ აღმოსავლეთში სპარსული ენისთვის ასპარეზის გაფართოებაც მოჰყვა.

მეთერთმეტე საუკუნის შუა წლებიდან კი თურქ-ღაზნელები თურქ-სელჩუკებმა შეცვალეს. სელჩუკმა სულთნებმა სახელმწიფო აპარატის გადაყვანას თურქულ ენაზე და დიდი ლიტერატურული ტრადიციების მქონე სპარსული ენის ჩანაცვლებას ლიტერატურული ტრადიციების არმქონე თურქულით, რასაც მხოლოდ სირთულეები შეიძლებოდა მოჰყოლოდა, არსებული ვითარების შენარჩუნება არჩიეს და სპარსულმა ენამ ახალ დამპყრობელთა ხელში არა მხოლოდ შეინარჩუნა თავისი სტატუსი, არამედ, ახალი იმპერიის ზრდასთან ერთად, კიდევ უფრო გაიფართოვა კულტურული მოქმედების არეალი.

ასე ჩაენაცვლა მახლობელი აღმოსავლეთის ქვეყნების დიდ ნაწილში არაბულ ენას – სპარსული და არაბულ-მუსლიმურ კულტურას – სპარსულ-მუსლიმური. „ამიერიდან მუსლიმანთა წარმოდგენით ისლამური ცივილიზაცია თავის გამოხატულებას პოულობს სპარსულ-მუსლიმანურ ლიტერატურაში“ [გაბაშვილი 1985, 103], რომელიც ისე დაწინაურდა, რომ X საუკუნიდან მოყოლებული „სპარსული“ და „სპარსეთი“ კონკრეტულის გარდა ზოგად მნიშვნელობასაც იძენს, „სპარსელი“ მაჰმადიანსაც ნიშნავს, „სპარსული“ მაჰმადიანურს, „სპარსეთი“ კი სამაჰმადიანოს (გაბაშვილი 1980: 12).

მახლობელ აღმოსავლეთში პოლიტიკურ ცვლილებებს თან სდევდა ლიტერატურის ცენტრთა ადგილმონაცვლეობა. მაგალითად, თუ სამანელთა დროს ის აღმოსაჯ

ლეთ ირანში, კერძოდ, ბუხარაში იყო (X ს.), ხოლო თურქ-ღაზნელთა ხანაში – ღაზნაში (XI ს.), თურქ-სელჩუკთა ბატონობისას მან ჩრდილო-დასავლეთ ირანში, აზერბაიჯანში, კერძოდ, შირვანში გადაინაცვლა (XII ს.).

ეს პროცესი გაგრძელდა შემდგომაც.

მთელი ამ ხნის განმავლობაში მახლობელი აღმოსავლეთის ქვეყნების დიდ ნაწილში გაბატონებული ენის ადგილი სპარსულს ეკავა.

სწორედ ამიტომ არის მიმოფანტული მახლობელი აღმოსავლეთის ქვეყნებში სპარსელ კლასიკოსთა საფლავები და ირანელებთან ერთად თავიანთ უკვდავ შვილებად თვლიან აზერბაიჯანელები ნიზამი განჯელს (XII ს.), თურქები – ჯელალ ედ-დინ რუმის (XIII ს.), ინდოელები – ხოსრო დეჰლევის (XIII–XIV), ავღანელები – აბდ ორ-რაჰმან ჯამის (XV ს.) და ა. შ.

დიახ, დიდი იყო მახლობელ აღმოსავლეთში ახალი სპარსული ენისა და ლიტერატურის როლი და გავლენა.

რა მდგომარეობაა ამ დროს ლიტერატურული ცხოვრების თვალსაზრისით შირვანში?

როგორც აღვნიშნეთ, მეთორმეტე საუკუნეში, თურქ-სელჩუკთა ბატონობის ხანაში, სპარსულ-მუსლიმურმა ლიტერატურის ცენტრმა შირვანში გადაინაცვლა, სადაც შეიქმნა დიდი ლიტერატურული მიმდინარეობა, რომელიც სპარსული მწერლობის ისტორიაში შესულია, როგორც შირვანის, იმავე აზერბაიჯანული ლიტერატურული სკოლის, სახელწოდებით. აღნიშნულის შესახებ წარმოდგენის შესაქმნელად თუნდაც მისი ერთ-ერთი წარმომადგენლის – ნიზამი განჯელის – სახელის ხსენებაც კმარა.

მეთორმეტე საუკუნეში სპარსულ-მუსლიმური ლიტერატურის ცენტრმა თუ შირვანში გადაინაცვლა და შირვანი ამ დროს საქართველოსთვის არა მხოლოდ მეზობელი, არამედ ვასალური ქვეყანაც იყო, აღნიშნულ ცენტრს ლამის საქართველომდეც მოეღწია.

ლიტერატურის ცენტრთა ადგილმონაცვლეობა არც საქართველოსთვის ყოფილა უცხო, მაგალითად, მეთორმეტე საუკუნეში დავითის მიერ სამეფო ტახტის გადატანას დასავლეთ საქართველოდან აღმოსავლეთში თან მოჰყვა

ლიტერატურული ცენტრის გადაადგილება, კერძოდ, ქუთაისიდან – თბილისში.

ასე აღმოჩნდა ერთმანეთის გვერდით მეთორმეტე საუკუნეში, თბილისსა და შირვანში, ურთიერთ კეთილგანწყობათა ფონზე ორი კულტურა – ქართულ-ქრისტიანული და სპარსულ-მუსლიმური, რასაც მოჰყვა მახლობელ აღმოსავლეთში გაბატონებული სპარსული საერო მწერლობის დიდი ნაკადით შემოდინება ქართულ ლიტერატურაში.

ამის განცხადების უფლებას გვაძლევს, გარდა ჩვენამდე მოღწეული სპარსული ნაწარმოებებისა, ის ცნობები არმოღწეულ სპარსულ ძეგლებთან დაკავშირებით, რომლებსაც გვაწვდის სხვადასხვა ქართული წყარო. მათ ჩვენი წინაპრები ეცნობოდნენ როგორც თარგმანების, ისე ორიგინალების მეშვეობით.

ქართული საერო მწერლობის აღმოცენება-განვითარებაზე მსჯელობისას ამ ცნობებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება, ამიტომ მიზანშეწონილად მიგვაჩნია მათზე ყურადღების შეჩერება.

ქართული საერო მწერლობის იმ თხზულებათა გარდა, რომლებმაც ჩვენამდე მოაღწიეს, არის რიგი ნაწარმოებებისა, რომელთა არსებობის შესახებ სხვადასხვა ქართული წყაროები გვაწვდიან ცნობებს. ისინი ეხება როგორც ორიგინალურ, ისე დასავლურიდან და აღმოსავლურიდან მომდინარე მხატვრულ ტილოებს, რომლებიდანაც ნათლად ჩანს, თუ რა კულტურული განძის მფლობელნი ვყოფილვართ მეთორმეტე საუკუნეში.

ამჯერად ჩვენი ყურადღების არეში მოექცევა ის ცნობები, რომლებიც მიგვითითებენ მეთორმეტე საუკუნეში ამა თუ იმ სპარსული თხზულების საქართველოში გავრცელებასა და, შესაბამისად, მათ როლზე საერო მწერლობის ჩასახვა – განვითარების პროცესში. ამ საკითხს საგანგებოდ შეეხნენ კორნელი კეკელიძე (კეკელიძე 1984), პროფესორი ივანე ლოლაშვილი (ლოლაშვილი 1966) და სხვები, თუმცა საერო მწერლობის ჩასახვის საქმეში მათ როლზე საგანგებოდ ყურადღება არ გამახვილებულა.

ჩვენთვის საინტერესო საკითხთან დაკავშირებით ცნობებს გვაწვდიან „ქართლის ცხოვრება“, „თამარიანი“, „აბდულმესიანი“, „ვეფხისტყაოსანი“ და „ვისრამიანი“.

განსაკუთრებულ წყაროს კი ამ მხრივ მაინც „ქართლის ცხოვრება“ წარმოადგენს, კერძოდ, ის მონაკვეთი თამარის ისტორიიდან („ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“), სადაც გადმოცემულია თამარ მეფის საქმროს შერჩევის ამბავი, რომ თამარის საქმრო უნდა ყოფილიყო:

„ვითარ თამთა თუმიანისთვის,
ვითარ ამირან ხორაშნისთვის,
ვითარ ხოსრო-შანშა ბანუსთვის,
ვითარ მზეჭაბუკ მზისათა ხაზართასა,
ვითარ იაკობ რაქელისათვის და
იოსებ ასანეთისთვის,
დავით ბერსაბესთვის და აბისაკისთვის,
ვითარ პელოპი მხნედ მებრძოლი
იპოდამისთვის, ონომაოს ასულისა,
ვითარ პლუტონ პერსეფონისთვის,
ვითარ რამინ ვისისთვის,
ვითარ ფრიდონ შაჰრინოს – არნავაზისთვის,
ვითარ შადბიერ აინლიეთისთვის.“
(„ქართლის ცხოვრება“ 1959: 35).

აქ ჩამოთვლილ შეყვარებულ წყვილთაგან – თაჰამთა და თუმიანი, ხოსრო-შანშა და ბანუ, რამინი და ვისი, ფრიდონი და შაჰრინოს – არნავაზი, შადბერ და აინლიეთი (თუ კიდევ სხვა არა) სპარსულ მხატვრულ თხზულებათა პერსონაჟები არიან. ისინი, როგორც ჩანს, ძალიან ახლობელნი ყოფილან ჩვენთვის.

„ქართლის ცხოვრებაში“ მიჯნურ წყვილთა ჩამოთვლა „შაჰ-ნამეს“ გმირებით იწყება. თაჰამთა იგივე როსტომის ეპითეტური სახელია, ხოლო თუმიანი თეჰმინეს ფონეტიკურად სახეცვლილი ფორმაა.

შემდეგი წყვილია ხოსრო-შანშა და ბანუ. ისინი ნიზამი განჯელის პოემის „ხოსროვი და შირინის“ პერსონაჟები – ხოსრო-შაჰინშაჰი და შირინი არიან, რადგან ამ

დროს ხოსროვსა და შირინზე მხოლოდ ნიზამის პოემა არსებობდა.

კორნელი კეკელიძის სამართლიანი შენიშვნით, არ შეიძლება ამ ნაწარმოებს არ მიექცია ქართველთა ყურადღება, რადგან მასში შირინისა და შამირას პროტოტიპებად თამარ მეფე და მისი აღმზრდელი მამიდა რუსუდანი არიან გამოყვანილნი" (კეკელიძე 1984: 292).

აქვე მოხსენებულნი არიან ვისი და რამინი, ფახრ ედ-დინ გორგანელის ამავე სახელწოდების პოემიდან – „ვეის ო რამინ" („ვისრამიანი").

მემატიანეს აქ „შაჰ-ნამედან" კიდევ ჰყავს სხვა პერსონაჟები მოხმობილი – ფრიდონი და შაჰრინოს – არნავაზი. ამ სახელთა სწორად წაკითხვა კორნელი კეკელიძის სახელს უკავშირდება (კეკელიძე 1984: 153).

შაჰრინოს და არნავაზი, „შაჰ-ნამეს" მიხედვით, დები არიან. ისინი ფრიდონმა გაათავისუფლა ზააქის ტყეობისგან, რომლებიც შემდეგ მისი საყვარელი არსებანი შეიქმნენ.

ბოლოს მოხსენიებულნი არიან X–XI საუკუნის სპარსელი პოეტის ონსორის რომანული თხზულების გმირები – შადბერი და აინლიეთი (<– „შადბაჰარ ო აინ ალ-ჰაიათ").

მემატიანე ახსენებს კიდევ ერთ წყვილს – იოსებსა და ასანეთს. იოსები სხვა ვინ უნდა იყოს, თუ არა იოსებ მშვენიერი, სპარსული და მთელი აღმოსავლური სამყაროსთვის კარგად ცნობილი პერსონაჟი, მაგრამ, რადგან სპარსულ ლიტერატურაში მის მეწყვილედ ზელიხაა ცნობილი და არა სხვა ვინმე, ამიტომ ამ წყვილთა ლიტერატურული წარმომავლობის შესახებ დაბეჯითებით ვერაფერს ვიტყვით.

ასევე ვერაფერს ვიტყვით მეორე სტრიქონში მოხსენიებულ ერთ-ერთ საკუთარ სახელზე – ხვარაშან, გარდა იმისა, რომ იგი სპარსული წარმოშობის ლექსიკური ერთეულია (ხვარაშან <– ხორასან – „აღმოსავლეთი") და ამ შემთხვევაში, რომელიღაც სახელოვანი პირის სახელი ჩანს.

ჩვენთვის საინტერესო კუთხით „ქართლის ცხოვრების“ მხოლოდ ეს ერთი ადგილი როდი იპყრობს ყურადღებას. ამ ძეგლში სხვაგანაც არიან ნახსენები სპარსულ თხზულებათა პერსონაჟები, რომელთა შორის გამორჩეული ადგილი ისევ „შაჰ-ნამეს“ გმირებს უჭირავს. მაგალითად, თამარის ისტორიკოსი გიორგი მესამეზე წერს, რომ იგი არის: „ალექსანდრე და ქაიხოსრო მპყრობელთა შორის: აქილევ, სამბსონ და ნებროთ გმირთა შორის; სპანდიარ, თაჰამთა და სიაოშ გოლიათთა შორის. სოლომონ, სოკრატ და პლატონ ბრძენთა შორის“ („ქართლის ცხოვრება“ 1942: 3).

მემატიანე ამ ერთ ფრაზაში გიორგის „შაჰ-ნამეს“ ოთხ გმირს – ქაიხოსროს, სპანდიარს, თაჰამთას (როსტომს) და სიაოშს ადარებს („ქართლის ცხოვრება“ 1959: 223).

ასევე, „შაჰ-ნამეს“ კიდევ ერთი გმირი ბაჰრამ-გური, ფონეტიკურად მცირე სახეცვლილი ფორმით – ბაჰრამ-ჯური, მოხსენიებულია დავით აღმაშენებლის ისტორიაში: „მოსამახოს ვინმე ითქმის ებრაელი მოისრობისა და კეთილმმართველობისათჳს ალექსანდრეს სპათა შორის მჯობად, და აქილევი კენტავროსაგან განსწავლულად მოისრობისა ელენთა შორის, ხოლო ბაჰრამ-ჯური სპარსთა შორის მოქმედად და საკუირელთა, გარნა ჭეშმარიტად ვერცა ერთი ამათგანი შეუსწორებდა ამას, ვითარცა გუიხილავს“ („ქართლის ცხოვრება“ 1942: 223).

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ თამარის ისტორიკოსი თამარს „შაჰ-ნამეს“ ბუმბერაზებს – როსტომსა და გივის – ადარებს: „ანუ ვისიმცა ნება მოხდომოდა დავითის მოყმისა, ბაყათარისა და თარხნისა მსგავსისა, ეფრემიანისა და დიდებულთა ბუმბერაზთა და მოყმეთა, მსგავსთა როსტომისთა და გივისთა?“ („ქართლის ცხოვრება“ 1959: 65).

სხვა ადგილას ისტორიკოსი თამარს ირანის ლეგენდარულ მეფეს – ქაიხოსროს ადარებს: „ესენი რა ესრეთ შემოიკრიბა, და დააწყუნა გუარად-გუარად და დაუდგინა სპასალარნი მმართებელნი, და ეგრეთვე თუისა საშეფოსნი სპანი რჩეულნი და მოკაზმულნი, ცხენ-კეთილნი და პირშექცეულნი, და საშუალ მათსა თუით იგი უმსგავსო

სპასპეტი და წინამებრძოლი, მიმსგავსებული ძუელისა ქაიხოსროსთვის მოთხრობილთა წინა უძღოდა“ (ქართლის ცხოვრება 1959: 215).

ამავე თამარის ისტორიაში საკუთარი სახელი ალექსანდრე გვხვდება ფორმით – ისქანდერ, რაც ამ სახელის აღმოსავლურიდან წარმომავლობაზე მიგვანიშნებს: „ყოველადვე არღა მომლოდინე ექმნა სახელგანთქმულთა ჭაბუკთა ლიხთ-იმერთა და ვიეთამე ამერთაცა მინდობილი წყალობათა შემძლისა, ვითარ იტყვის ისტორია ისქანდერ მაკიდოვნელისა“ („ქართლის ცხოვრება“ 1959: 26,7).

აქვე ერთ გარემოებაზე გავამახვილებთ ყურადღებას. ქართულ წყაროებში „შაჰ-ნამეს“ გმირთა სახელები საშუალო სპარსული ფორმებითაც გვხვდება (ქეკაპოს, შიოშ, სპანდიატ, აფრიდონ, ბეერასფ, ბაჰამან...), რაც იმას გვაფიქრებინებს, რომ ამ ნაწარმოების გმირებს ჩვენი წინაპრები ფირდოუსის მიერ „შაჰ-ნამეს“ შექმნამდე, მისი პირველწყარო – საშუალო სპარსული „ხვადაი-ნამაქიდანაც“ („მეფეთა წიგნი“, იგივე „შაჰ-ნამე“) იცნობდნენ, როგორც ამაზე მიუთითებენ იუსტინე აბულაძე (აბულაძე 1954: 223), აკადემიკოსი მზია ანდრონიკაშვილი (ანდრონიკაშვილი 1966, 149) და სხვები.

გარდა „შაჰ-ნამეს“ გმირებისა, „ქართლის ცხოვრება“ გვაწვდის ცნობებს სხვა სპარსულ ნაწარმოებთა პერსონაჟების შესახებაც, მაგალითად, თამარის ისტორიკოსი წერს: „ვითარ ინდოთა აღწერილსა ქილილა-დამანასა შინა იგავი ბუთა და ყვავოა, ეგრეთვე ამან, სახედ ყუავისა გამომცდელმან ლაშქართამან, მოისხნა ფრთენი და აღფრინდა“ („ქართლის ცხოვრება“ 1959: 13).

კორნელი კეკელიძეს მიაჩნდა, რომ ისტორიკოსს მხედველობაში ჰყავს ნიზამი განჯელის პოემის „ისქანდერ-ნამეს“ პერსონაჟი – ისქანდერი.

„ქართლის ცხოვრებიდანვე“ თამარის ისტორიკოსი იძლევა ცნობას ქართულ ლიტერატურაში ქეიქაუსის „ყაბუს-ნამეს“ არსებობის შესახებ. კორნელი კეკელიძის მიერ აღდგენილი ეს ადგილი ასე იკითხება: „თამარს გონებითა და განზრახვითა ბრძენსა, არ ავიწყდებოდა ყაბოს მწურთნელი ქექაოს“ (კეკელიძე 1984: 249).

ჩვენთვის საინტერესო კიდევ ერთ ცნობას გვაწვდის „ქართლის ცხოვრება“: „რომლისა მამისა სიუხვისა სახელი სპარსეთს ასეთი ითქმოდა: „ჰათემ თაელისა“ („ქართლის ცხოვრება“ 1959: 71).

კორნელი კეკელიძეს ეს ცნობა ლიტერატურული წარმოშობის ფაქტად მიაჩნდა (და ასეც უნდა იყოს).

გარდა საისტორიო ძეგლებისა, სპარსულ თხზულებათა პერსონაჟები მოხსენიებულნი არიან სხვადასხვა მხატვრულ ნაწარმოებებშიც:

„თამარიანი“

„ყარყუმს და არანს, მით ზედა არანს
როსტომ ებრძოდა თვით შეძლებულად.“
(ჩახრუხაძე 1988: 29).

„უგავს შატბიერს, გულად ლაყბიერს.
ალათისა რად დაშვრა მოძეგად.“
(ჩახრუხაძე 1988: 29).

როგორც ჩანს, ონსორის პერსონაჟები, შატბიერ და ალათი, „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით შადბერ და აინლიეთი, საკმაოდ ცნობილნი ყოფილან საქართველოში.

„და სტირს კაენის-ეს, ვით კაენის
ძმის მკვლელობისა დანაბრალევად.
ამან თავი რად, მართ აზავირად,
შექმნა ლეილის ნამიჯნურევად.“
(ჩახრუხაძე 1988: 27, 44, 26-27).

აქ მოხსენიებული კაენი იგივე კაისია, ნიზამი განჯელის პოემიდან „ლეილი და მაჯნუნი“.

„აბდულმესიანი“

„ვხმობ ვამეყ-ვისსა, ართუ მეყვისსა,
როს იავარ-ყო იამან ქვეყნით,

აღმოფხვრა სული – ძე და ასული,
რაც უყო, თქმევად ვის ძალ-უც ენით!“
(შავთელი 1988: 32, 1-2).

ამ სტროფში ონსორის მეორე პოემის – „ვამეყ ო აზრას“ – პერსონაჟია მოხსენებული – ვამეყი.

ქართულ წყაროებში დაცულ ცნობებს ონსორის პოემათა შესახებ იმდენად ენიჭება განსაკუთრებული მნიშვნელობა, რამდენადაც ეს ნაწარმოებები, იგულისხმება „შადბაჰარ ო აინ ალ-ჰაიათ“ და „ვამეყ ო აზრა,“ სპარსულ ლიტერატურაშიც კი გამქრალან.

„უთრუთ-საამით, ზაალსა ამით
განქიქებულ-ჰყოფს ძლიერებითა.
სალიმ და თური, ძლით უკეთური
როსტომ ვერა ვცან, სწორავს თუ რითა?“
(შავთელი 1988: 15, 3).

ამ ერთ სტროფში „შაჰ-ნამეს“ ექვსი გმირია ნახსენები: უთრუთი, საამი, ზაალი, სალიმი, თური და როსტომი.

ვეფხისტყაოსანი

„ისრითა მოკლის ნადირი როსტომის მკლავთ უგრძესითა.“ (რუსთველი 1966: 196,3).

გისრამიანი

„თუ რამინ სიგრძითა ნაძუსა ჰგავს და ჭაბუკობითა როსტომს უფროა, მე არად მომინდების.“
(გორგანელი 1962: 83).

„ნეტარძი, თუმცა ცხენსა ზედა მჯდომი მაშურალი ვნახო, რომელ პირი ჩემკენ ექმნას და ზურგი მარავისაკენ! ნეტარ ვერ ვნახავ ჩემთუის მოსრულსა ჭაბუკად როსტომის საბატონისა?“ (გორგანელი 1962: 113).

საინტერესოა აღნიშვნა იმისა, რომ თვით „ვისრამიანში“, ნათარგმნ ძეგლშიც კი, იხსენიებიან სპარსულ თხზულებათა პერსონაჟები მაშინ, როცა დედანში, სათანადო ადგილას, ისინი არ გვხვდებიან.

ალბათ, დიდი გულთმისნობა არ სჭირდება იმას, თუ რა კეთილ კვალს დატოვებდა ქართული საერო მწერლობის აღმოცენება-განვითარების პროცესში, სხვაზე, რომ არაფერი ვთქვათ, „ვისრამიანი“.

ნებისმიერი მწერლობა იამაყებდა ქართული საგმირო-საფალავნი მხატვრული ძეგლით – მოსე ხონელის „ამირანდარეჯანიანით“, რომლის გმირთა საკუთარი სახელები მთლიანად აღმოსავლურია, უმეტესად ირანული და ნაწარმოებიც, ასევე მთლიანად, აღმოსავლეთის ქვეყნებში იშლება. განა ეს ძეგლი სპარსულ-ქართულ ლიტერატურულ ურთიერთობათა ნიადაგზე არ უნდა იყოს აღმოცენებული?

XII საუკუნეში, როცა ჩვენში ჩაისახა და განვითარდა სახოტბო ლირიკა, სპარსული პანეგირიკული პოეზია არსებობის ორ საუკუნეს ითვლიდა და, მეზობლად, შირვანშაჰების კარზე, განვითარების უმაღლეს მწვერვალს იყო მიღწეული.

სრულიად შესაძლებელი იყო ქართულ ლიტერატურაში დამოუკიდებლად აღმოცენებულიყო სახოტბო პოეზია, მაგრამ როცა ის უკვე არსებობდა მის გვერდით, თანაც ორსაუკუნოვანი ტრადიციით, განა გასაკვირია მისგან რაიმე მას თავის პოეტურ ქურაში გადაედნო?

როგორც პროფესორი ალექსანდრე გვახარია წერს „ქართველი მეხოტბენი მშვენივრად იცნობდნენ და ითვისებდნენ ხაყანისა და ფალაქის პოეტურ მიღწევებს ყასიდის შემდგომი სრულყოფის დარგში“ (გვახარია 2001: 138).

ასევე, განა შეიძლება ვიმსჯელოთ ქართული საერო მწერლობის გვირგვინზე, „ვეფხისტყაოსანზე“ სპარსული სამყაროს გვერდის ავლით, რომლის გეოგრაფიული არეალი და გმირთა სახელები მთლიანად აღმოსავლურია, სადაც იმ დროს სალიტერატურო ენად გაბატონებული იყო სპარსული.

როდესაც ქართულ ლიტერატურაში ახალი სპარსულიდან შემოსულ ძეგლებზეა საუბარი, არ შეიძლება უყურადღებოდ დავტოვოთ ერთი მნიშვნელოვანი ცნობა, რომელსაც თავის დროზე ნიკო მარმა მიაქცია ყურადღება. ეს არის „ნინოს ცხოვრების“ მეათე საუკუნის ხელნაწერში ერთ ადგილას ჩაწერილი სპარსული ფრაზა ქართული თარგმანითურთ (კეკელიძე 1945: 72). ეს ფაქტი ნათლად მოწმობს, თუ რა დროიდან იღებს სათავეს ქართულ-ახალსპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი (გვახარია 2001: 138).

ვალერიან გაბაშვილის სიტყვებითაც, ეს ცნობა „იმის უტყუარ მოწმობას წარმოადგენს, თუ რა სწრაფად ვრცელდებოდა აღმოსავლეთის ახალი მოვლენები საქართველოში“ (გაბაშვილი 1984: 23).

ეს კი იმან გამოიწვია, რომ „უკვე დიდი ხანი იყო, რაც ფეოდალური საქართველოს სულიერი კულტურა ქრისტიანობით არ ამოიწურებოდა. აღმოსავლეთის არაქრისტიანულ სამყაროსთან ურთიერთობას ქართველი ხალხისთვის ფრიად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. ქართული საზოგადოება თანდათან მჭიდრო კავშირს აბამდა მეზობელ ფეოდალურ საზოგადოებასთან, მიუხედავად იმისა, თუ რა სარწმუნოებისანი იყვნენ ის მეზობლები; ქართული საერო საზოგადოების განვითარების ამ ახალ საფეხურზე აღორძინდა ქართული საერო მხატერული მწერლობა და პოეზია, მეზობელ ქვეყნებთან კულტურული ურთიერთობის ნიადაგზე საქართველოში თანდათან გავრცელდა აღმოსავლური მხატერული ლიტერატურა, მეცნიერება“ (ბერძენიშვილი 1973: 48).

ივანე ჯავახიშვილი კი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ „აზიისა და ევროპის საზღვარზე მდებარე საქართველო აღმოსავლეთისა და დასავლეთის, ქრისტიანულისა და მაჰმადიანურის კულტურისა და განათლების შემთვისებელი და შემაერთებელი იყო“ (ჯავახიშვილი 1965: 306), ხოლო, როგორც ალექსანდრე გვახარია წერს, „გზა ამ ურთიერთობებისა, სპარსულენოვანი პოეტური კულტურის ნაცნობობისა და ათვისებისა კი, პირველ ყოვლისა, შირვანზე გადიოდა“ (გვახარია: 138).

ამაეე დროს, თუ მხედველობაში მივიღებთ ქართულ წყაროებში საშუალო სპარსული „ხვადაი ნამაქის“ პერსონაჟთა სახელების ძველი და საშუალო სპარსული ფორმებით არსებობას, მაშინ ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი XI-XII საუკუნეებზე უფრო ადრეული ხნიდან ჩანს მომდინარე.

მიუხედავად იმისა, რომ მეთორმეტე საუკუნეში საქართველო მთლიანად იყო მოქცეული სპარსულ-მუსლიმური ლიტერატურის გარემოცვაში (მას ხომ XI ს-ის. 70-იანი წლებიდან ბიზანტიის ნაცვლად თურქ-სელჩუკთა მცირე აზიის სახელმწიფო დაუმეზობლდა [შენგელია 1968, 8]), სწორედ მაშინ ამოიფრქვა მასში, „ვეფხისტყაოსნის“ სახით, საერო მწერლობის ვულკანი.

დასასრულ, კიდევ ერთი ამონარიდი კორნელი კეკელიძის ნაშრომიდან: „ის, რაც საეკლესიო მწერლობის წიაღში სტიქიურად მზადდებოდა, გარკვეული დროიდან, როდესაც შესაფერისი პირობები მომწიფდა, სახელდობრ, მეთერთმეტე-მეთორმეტე საუკუნეებიდან, მკვეთრად გამომჟღავნდა და მხატერული საერო ლიტერატურის სახით გაიშალა და გაიფურჩქნა. თუმცა შესაძლოა, ასეთი წინასწარი კულტურული პირობები სხვა ქვეყანაშიც არსებობდა, მაგალითად, ბიზანტიაში, მაგრამ იქ საერო ლიტერატურა არ აღმოცენებულა, მაშასადამე, საჭირო იყო კიდევ რაღაც სხვა პირობა“ (კეკელიძე 1981: 12).

როგორც ამონარიდიდან ჩანს, კორნელი კეკელიძე გრძნობს კიდევ რაღაც „სხვა პირობის“ აუცილებლობას, ეს პირობა კი, ჩვენი აზრით, სწორედ იმ გარეფაქტორის არსებობაში უნდა ვეძიოთ, რომელსაც თვითონვე უარყოფს მეცნიერი და რასაც ქართულ-ქრისტიანულ და სპარსულ-მუსლიმურ კულტურათა ურთიერთგადაკვეთა ჰქვია.

შეიძლება დავასკვნათ:

ცნობილია, რომ XII საუკუნეში, მოყოლებული დავით აღმაშენებლიდან, რა პოლიტიკურ-კულტურული, რელიგიურად შემწყნარებლური და ახლონათესაური დამოკიდებულება ჰქონდათ ერთმანეთთან ქართველ და შირვა-

ნელ სამეფო კარის წარმომადგენლებს, შესაბამისად, ქართველ და მეზობელ მაჰმადიან ხალხებს.

ისიც ცნობილია, თუ როგორ იყო მოქცეული მაშინ საქართველო ისლამური სამყაროს წრეში, სადაც დომინანტი ენის ადგილი ეკავა სპარსულს, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, საქართველოში სპარსულმა ენამ მაინც ვერ შემოაღწია, რაც, ჩვენი აზრით, დავით აღმაშენებლის დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს.

დავით მეფეს რომ არ შეექმნა ერთიანი, ძლერი სახელმწიფო და ქვეყანა მოქცეულიყო თურქ-სელჩუკთა იმპერიის შემადგენლობაში, სადაც სალიტერატურო ენად ითვლებოდა სპარსული, არ არის გამორიცხული, რომ ჩვენშიც, როგორც ეს მოხდა ამ იმპერიის შემადგენლობაში შემავალ ქვეყნებში, ქართული მხატვრული სიტყვის ოსტატებსაც შეეტკბოთ სპარსული ენის კეთილხმოვანება და, თეიმურაზ I-ის სიტყვების პერიფრაზირებას თუ მოვახდენთ, – მასზე ესურვათ მუსიკობანი.

დიახ, XII საუკუნეში ქართულ-ქრისტიანული მწერლობა, ასე ვთქვათ, კუნძულივით აღმოჩნდა ორსაუკუნოვანი ტრადიციის მქონე სპარსულ-მუსლიმური ლიტერატურის ოკეანეში, რომლის ჰავა, ჩვენი აზრით, სასიამოვნოდ შეზავდა კუნძულის კლიმატთან.

ამ დროს, თარგმანის გზით, მოხდა ორი კულტურული სამყაროს, ქართულ-ქრისტიანულისა და სპარსულ-მუსლიმურის ურთიერთგადაკვეთა, რამაც, ვფიქრობთ, საკმაოდ დააჩქარა ქართული საერო მწერლობის აღმოცენება-განვითარების პროცესი.

აქვე უნდა აღინიშნოს ქართველთა ტრადიციული მიმართება თარგმანისადმი. ჩვენს წინაპრებს არ ახასიათებდათ მონური დამოკიდებულება უცხოური ლიტერატურის მიმართ. თვით რელიგიური წიგნებიც ძირითადად თავისუფალი თარგმანის გზით შემოდიოდა ჩვენში, რითაც ქართველებმა ქრისტიანობაში ქართული ნაკადიც კი შეიტანეს. წარმოიდგინეთ, ასეთ ვითარებაში, როგორი დამოკიდებულება ექნებოდათ მათ საერო ლიტერატურის მიმართ. მართლაც, გამონაკლისთა გარდა, სპარსულიდან შემოსული ძეგლები უცხო ნაწარმოებთა ქართული ვერსიების

ხასიათს ატარებენ და ისინი დღევანდელი გაგებით თარგმანებს არ წარმოადგენენ.

ამგვარად, ქართულმა ლიტერატურამ, რომელსაც, მოყოლებული გიორგი მერჩულიდან (XI ს.), საკმაოდ ჰქონდა მომზადებული ნიადაგი საერო მწერლობისთვის, თარგმანის გზით, შეიძლება ითქვას, ერთბაშად შეისისხლხორცა სპარსული მწერლობის მსოფლიო მნიშვნელობის საერო ხასიათის ძეგლები და მონაწილე გახდა იმ ლიტერატურული პროცესებისა, რომლებიც მიმდინარეობდა საშუალო საუკუნეების მახლობელი აღმოსავლეთის სპარსულენოვან ლიტერატურაში, რაც ქართული საერო მწერლობის აღმოცენება-განვითარების სახით, „ვეფხის ნახტომად“ დააჩნდა არა მარტო ქართულ, არამედ მთელ ქრისტიანულ ლიტერატურულ სამყაროს.

როგორც ვნახეთ, ზემოთ წარმოდგენილ სამივე შეხედულებას ჰყავს მომხრე და მოწინააღმდეგე. ჩვენ ვიზიარებთ იმ თვალსაზრისს, რომ ქართული საერო მწერლობის აღმოცენება-განვითარებას ხელი შეუწყო როგორც შიდა, ისე გარე ფაქტორებმა და, აქედან გამომდინარე, იგი, დასავლურთან ერთად, განვითარდა აღმოსავლურ სამყაროსთან კულტურულ ურთიერთობაში, ხოლო ამ უკანასკნელთან, კერძოდ, სპარსულ-მუსლიმურ ლიტერატურასა და კულტურასთან კავშირმა, ვფიქრობთ, მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა მისი აღმოცენება-განვითარების პროცესში.

ახლა გვინდა დავუბრუნდეთ ზემოთმოყვანილ ორ ამონარიდს შალვა ნუცუბიძის ნაშრომიდან „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“, რამეთუ ორივე უშუალო კავშირშია საერო მწერლობის აღმოცენება-განვითარებასთან:

პირველი: „ქართული რენესანსის იდეოლოგიური ხაზი ეფრემ მცირეს სახით, რომელმაც საქართველოში ააღორძინა არეოპაგიტული ტრადიციები, და იოანე პეტრიწის სახით, რომელმაც ხელახლა გადაამუშავა არეოპაგიტიკის საფუძველზე მისტიკური ნეოპლატონიზმის მოძღვრება, რომელსაც ნ. ი. მარმა საოცარი ინტუიციით უწოდა „ქართული ნეოპლატონიზმი“, უკვე ჩამოყალიბებუ-

ლი იყო. აღმოსავლური რენესანსის იდეოლოგიური ბაზისი განახლებულ და განვითარებულ იქნა ქართული სინამდვილის პირობებში XII საუკუნის დასაწყისში (ნუცუბიძე 1976: 389).

მეორე: „ჩვენი გამოკვლევის მიზანია იმის გამოვლენა, რაც დაფარული აღმოჩნდა ბურჟუაზიული მეცნიერების „სიბეცის" გამო. აქ, უპირველეს ყოვლისა, იმ ფაქტზე უნდა იქნეს მითითებული, რომ ლიტერატურული რენესანსი ირანულ-არაბული კულტურის სფეროში ჩაისახა, როგორც აღინიშნა, XII საუკუნის საქართველოს კულტურულ-პოლიტიკური ცხოვრების ორბიტაში მოქცეულ ქვეყანაში" (ნუცუბიძე 1976: 387).

XII საუკუნეში შირვანი მართლა იყო მოქცეული საქართველოს კულტურულ-პოლიტიკური ცხოვრების ორბიტაში, მაგრამ, როცა ამ დროს ქართულ-სპარსულ ლიტერატურულ ურთიერთობათა პროცესი მიმდინარეობდა ცალმხრივად, ითარგმნებოდა მხოლოდ სპარსულიდან ქართულად და, როცა ქართულ მწერლობაში, შირვანის გზით, უწყვეტ ნაკადად შემოედინებოდა სპარსული ლიტერატურის უკვდავი ნიმუშები, ალბათ, უხერხულიც არის ვისაუბროთ ქართულის გავლენის შესახებ სპარსულზე და, ამავე დროს, სათანადოდ არ შევაფასოთ პირიქით მიმდინარე პროცესები.

თავის დროზე იური მარმა დასვა საკითხი ქართული კულტურის სპარსულზე გავლენის შესახებ და გამოავლინა კიდეც ურთიერთობათა ორმხრივი ხასიათის ამსახველი მომენტები (მარი 1942), მაგრამ ამ მიმართულებით ჯერჯერობით კვლევა-ძიება სათანადოდ არ გაგრძელებულა და მასალებიც ნაკლებად არის გამოვლენილი.

რა თქმა უნდა, შორსა ვართ იმ აზრისგან, რომ ქართული საერო მწერლობის აღმოცენება-განვითარება ჯეროვნად არ შეფასდეს დასავლურ სამყაროსთან მიმართებაში, მაგრამ ასევე შორსა ვართ იმისგან, რომ ამგვარადვე სათანადოდ არ შეჯერდეს მისი ურთიერთობა აღმოსავლურ, კერძოდ, სპარსულ-მუსლიმურ სამყაროსთან კავშირში.

ქართული საერო მწერლობის აღმოცენება-განვითარების პროცესში შიდა ფაქტორის როლი საკმაოდ არის გამოვლენილი მეცნიერთა მიერ, ასევე საკმაოდ არის წარმოჩენილი მისი კავშირი დასავლურ სამყაროსთან. აღმოსავლეთთან მიმართებით კი, მისი მხატვრულ-ლიტერატურული ურთიერთობების შესწავლის თვალსაზრისით, ჯერ კიდევ ბევრია გასაკეთებელი.

დასასრულ, გვინდა დავუბრუნდეთ, 1966 წელს ქართული ლიტერატურის ისტორიის მეორე ტომში ალექსანდრე ბარამიძის მიერ გამოხატულ შეხედულებას ქართული საერო მწერლობის აღმოცენება-განვითარებასთან დაკავშირებით: „ნ. მარის ადრინდელ თეორიას ქართული საერო მწერლობის სპარსული ლიტერატურის ზეგავლენით წარმოშობის შესახებ ახლა არავინ იზიარებს (ამ თეორიას თავის დროზე ბევრი მიმდევარი ჰყავდა). სადავო არ არის, რომ ისეთი დიდი მასშტაბის მოვლენა, როგორიცაა ქართული საერო მხატვრული მწერლობის წარმოშობა, არ შეიძლება უცხოური გავლენით აიხსნას“ (ბარამიძე 1966: 8).

დიახ, მიუხედავად იმისა, რომ თითქმის საუკუნეა, რაც თვითონ ნიკო მარმა უარყო თავისი თეორია ქართული საერო მწერლობის აღმოცენება-განვითარებასთან დაკავშირებით, ხოლო ნახევარი საუკუნის წინ ალექსანდრე ბარამიძემ საბოლოოდ დაუსვა წერტილი ამ პრობლემაზე კამათს შიდა ფაქტორის მომხრეთა სასარგებლოდ, მიგვაჩნია, რომ იგი მაინც გადასინჯვას საჭიროებს, რადგან ქართული საერო მწერლობის აღმოცენება-განვითარება, ჩვენი აზრით, მოხდა სწორედ ქართულ-ქრისტიანულ და სპარსულ-მუსლიმურ კულტურათა ანუ ქრისტიანულ და ისლამურ ცივილიზაციათა გზაჯვარედინზე.

აქვე დავუმატებთ, რომ მოხდა იგი ძალდატანების გარეშე.

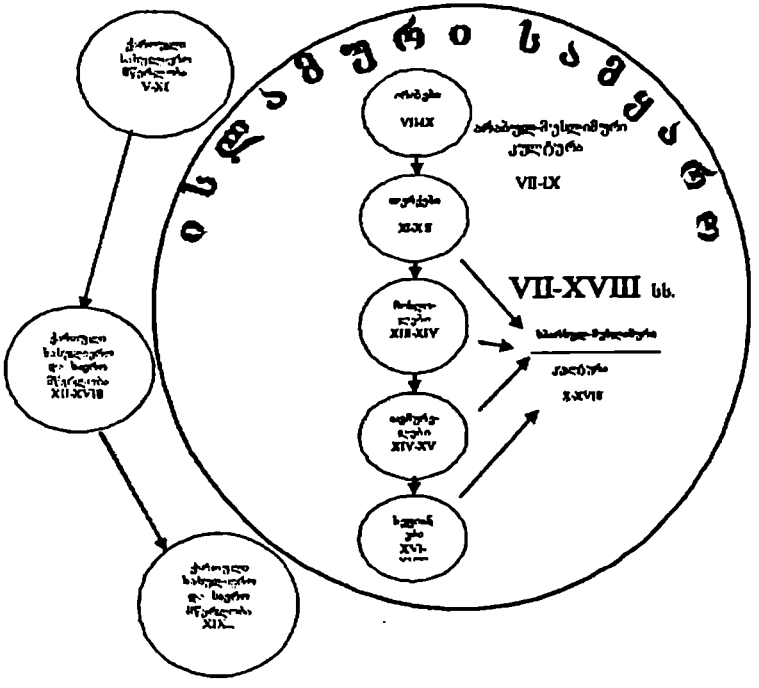
ნაშრომს თან ერთვის ქართული საერო მწერლობის აღმოცენება-განვითარების ამსახველი სქემები. ამათგან პირველი ვარიანტი გამოხატავს ამ პროცესს შიდა ფაქტორის გათვალისწინებით, მაშასადამე, სპარსული ლიტერატურული სამყაროს გვერდის ავლით, ხოლო მეორე – შიდა და გარე ფაქტორების ჩვენებით, ე. ი. სპარსულ ლიტერატურულ სამყაროსთან დაკავშირებულად.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ქართულ-ქრისტიანულ და სპარსულ-მუსლიმურ კულტურათა გადაკვეთა პირველად თუ განხორციელდა XII საუკუნეში თბილისისა და შირვანის გზით, მეორედ მას ადგილი ჰქონდა XVI–XVIII საუკუნეებში თბილისისა და ისფაჰანის მეშვეობით, რომელიც ცალკე განხილვის საგანია.

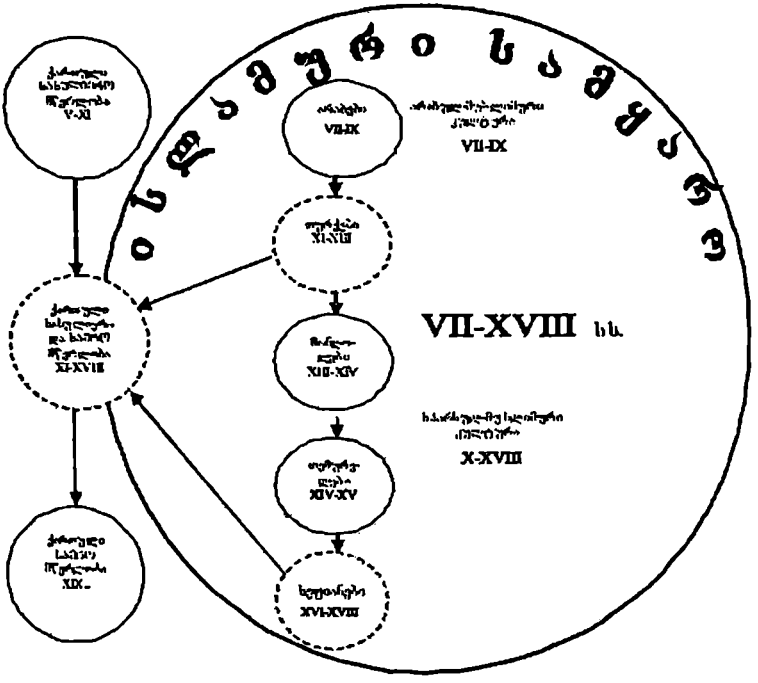
ნაშრომს ასევე დართული აქვს ამ ცენტრთა ურთიერგადაკვეთის ამსახველი სქემები.

ქართული საერო მწერლობის აღმოცენება-განვითარება
XII – XVIII სს.

სქემა
I



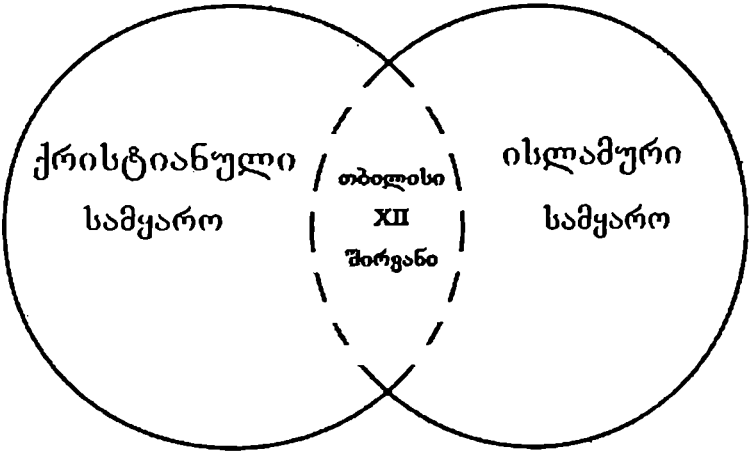
სქემა
II


VII-XVIII სს.
VII-IX
VII-IX
X-XVIII
V-XI
XI-XVIII
XII-XIV
XIV-XV
XVI-XVIII
XI-XVIII
XIX-

კულტურათა
გადაკვეთის ცენტრები

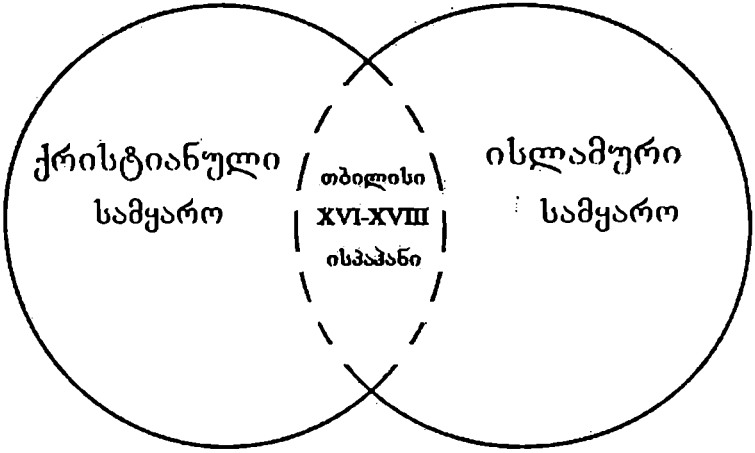
სქემა
I

XII ს.



სქემა
II

XVI–XVIII სს.



დამოწმებული ლიტერატურა:

აბულაძე 1954 — იუსტ. აბულაძე, „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების წარმოშობისათვის, თსუ შრომები, ტ. 53, თბ., 1954.

აბულაძე 1967 — იუსტ. აბულაძე, რუსთველოლოგიური ნაშრომები, თბ., 1967.

ანდრონიკაშვილი 1966 — მ. ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობებიდან, I, თბილისი, 1966

ბარამიძე 1966 — ალ. ბარამიძე, საერო მწერლობის აღმოცენება-განვითარება, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტი, თბ., 1966.

ბერძენიშვილი 1973 — ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, ტ. VI, თბ., 1973.

გაბაშვილი 1985 — ვ. გაბაშვილი, აღმოსავლური კულტურის ძირითადი თავისებურებანი (არაბულ-მუსლიმური კულტურა), თსუ შრომები, ტ. 250, თბ., 1985.

გაბაშვილი 1980 — ვ. გაბაშვილი, შუა საუკუნეების ახლო აღმოსავლური კულტურა, კრებ., აღმოსავლური კულტურა, საქ. მეცნ. აკად. აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი, „მეცნიერება“, თბილისი, 1980.

გვახარია 2002 — ალ. გვახარია, ნარკვევები ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობების ისტორიიდან, II, თბ., 2002.

გორგანელი 1962 — გორგანელი ფახრ ედ-დინ, ვისრამიანი, ალ., გვახარიასა და მ. თოდუას რედაქციით, თბ., 1962.

დარმსტეტერი 1985 — ჯ. დარმსტეტერი, სპარსული პოეზიის სათავეებთან, თარგმანი ფრანგულიდან ბაჩანა ბრეგვაძისა, თბ., 1985.

ინგოროყვა 1937 — პ. ინგოროყვა, რუსთველის ეპოქის სალიტერატურო მემკვიდრეობა, რუსთველის კრებული, თბ., 1937.

კეკელიძე 1945 — კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, თბ., 1945.

კეკელიძე 1981 — კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბ., 1981.
კეკელიძე 1984 — კ. კეკელიძე, „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, როგორც ისტორიული წყარო, რუსთველის კრებული, თბ., 1984.
ლოლაშვილი 1966 — ივ. ლოლაშვილი, ფრაგმენტები, არმოღწეული ძეგლები და უცნობი ავტორები, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბ., 1966.
მარი 1917 — Н., Марр, Грузинская поэма „Витязь в тигровой шкуре“ и новая историко-культурная проблема (ИАН), 1917.
მარი 1925 — Н., Марр Из грузино-персидских литературных связей, ЗКВ, I, Л., 1925.
მარი 1928 — Н., Марр, La Langue georgienne, 1928.
მარი 1936 — Н., Марр, Грузинский язык, сб. „Язык и история“, I, 1936.
მარი 1949 — Н., Марр, грузинский язык, Стилинир, 1949.
მარი 1897 — Н., Марр, Хитон Господень в книжных легендах армян, грузин и сирийцев. Из сборника статей учеников профессора Бар. В.Р. Розена, С-П., 1897.
მარი 1899 — Н., Марр, Возникновение и разцвет древнегрузинской светской литературы, ЖМНП, С-П., 1899.
მარი 1942 — ი. მარი, ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობებიდან, ჟურნ. „მნათობი“, თბ., 1942.
ნუცუბიძე 1976 — შ. ნუცუბიძე, რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი, შრომები, ტ. IV, თბილისი, 1976.
რუსთაველი 1966 — შ. რუსთველი, ვეფხისტყაოსანი, ა. შანიძისა და ა. ბარამიძის რედაქციით, თბილისი, 1966.
სილაგაძე 1977 — ა. სილაგაძე, ძველი ქართული ლექსი და ქართული პოეზიის უძველესი საფეხურის პრობლემა“, თბილისი, 1997.
„ქართლის ცხოვრება“ 1942 — „ქართლის ცხოვრება“ ანა დედოფლისეული ნუსხა, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, თბ., 1942.
„ქართლის ცხოვრება“ 1955 — „ქართლის ცხოვრება“, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, II, თბ., 1955.

შავთელი 1988 — ი. შავთელი, აბდულმესიანი, ქართული მწერლობა, ტ. 3, თბ., 1988.
შენგელია 1968 — ნ. შენგელია, სელჩუკები და საქართველო XI საუკუნეში, თბ., 1968.
ჩახრუხაძე 1988 — ჩახრუხაძე, თამარიანი, ქართული მწერლობა, ტ. 3, თბ., 1988.
ჯავახიშვილი 1965 — ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, II, თბ., 1965.

Nomadi Bartaia

At the sources of Georgian National Writing or a crossroad of civilization

Resume

Georgian Writing which had been originating from the 5th century, had an ecclesiastical character since the 12th century, and since the 12th century a National Writing started its existence and development next to it.

From one side, by the 12th century the Georgian Writing included an efficiently developed ground for springing and development of the National Writing, and from another side, in our opining", acceleration of this process was supported by Georgian-Persian literary relations. That time too many immortal works of Persian Writing entered into the Georgian literature.

All the above-stated happened on the tolerant background existing since the 12th century in Georgia between the Christian and Muslim worlds or on the crossroad of two civilizations.

ქართულ-სპარსულ ლიტერატურულ ურთიერთობათა პერიოდები

ირან-საქართველოს ურთიერთობანი საუკუნეთა სიღრმიდან იღებს სათავეს. ასევე საუკუნეთა სიღრმიდან, კერძოდ, XII საუკუნიდან იღებს სათავეს ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი. სწორედ ამ დროს შემოვიდა სპარსულიდან ქართულში: „ვისრამიანი", „შაჰ-ნამე", „ქილილა და დამანა", ნიზამი განჯელისა და ონსორის პოემები და მრავალი სხვა. სამწუხაროდ, მათგან დღემდე მხოლოდ „ვისრამიანმა" მოაღწია.

უფრო მეტიც, ქართულ-სპარსულ ლიტერატურულ ურთიერთობათა ფესვები შეიძლება უფრო ღრმადაც მიდიოდეს. ამას გვაფიქრებინებს ის, რომ ჩვენი წინაპრები მანამ იცნობდნენ ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს" გმირებს, სანამ ფირდოუსი შეჰქმნიდა თავის უკვდავ ნაწარმოებს, იცნობდნენ მას – მისი პირველწყარო ფალაური „ხვადაი-ნამაკიდან" („მეფეთა-წიგნი" იგივე „შაჰ-ნამე") [კობიძე 1969: 93]. ქართულ წერილობით ძეგლებში „შაჰ-ნამეს" გმირთა სახელები სწორედ ფალაური (III–IXსს.) ფორმებით არის მოხსენიებული, მაგრამ რადგანაც ფალაურ-ქართულ ლიტერატურულ ურთიერთობათა შესახებ სხვა ხელშესახები მასალა არ მოგვეპოვება, მასზე საუბარს ვერ განვაგრძობთ, ხოლო რაზედაც შეიძლება ვიმსჯელოთ, ეს არის ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი, რომელიც XII საუკუნიდან იღებს სათავეს და დღემდე გრძელდება.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ X საუკუნის შემდგომი ხანის, ანუ ისლამის შემდგომი პერიოდის სპარსულ მწერლობას შეიძლება ეუწოდოთ როგორც ახალ-სპარსული (სათავეს იღებს IX-X საუკუნეებიდან), ისე, რელიგიური ნიშნით, სპარსულ-ზოროასტრულისა და სპარსულ-მანიქეურის ანალოგიით, სპარსულ-მუსლიმური მწერლობა.

ხაზგასმით აღვნიშნავთ, რომ ტოლერანტობით განთქმულ ქართველი ხალხისთვის რელიგიურ სხვადასხვაობას არასოდეს შეუშლია ხელი ლიტერატურული ურთი-

ერთობებისათვის, როგორც დიდი ივანე ჯავახიშვილი ბრძანებს: „თუ პოლიტიკურს ცხოვრებაში საქართველო სხვადასხვა, მაჰმადიანთა სამოთაეროებს და სპარსეთს ებრძოდა, პოეზია და კულტურა ქართველ-სპარსთა სულიერ ერთობას ჰქმნიდა და მტრობის მაგიერ სიყვარულს სთესავდა“ (ჯავახიშვილი 1965: 305).

ქართველ ირანისტთა მიერ დიდი ძალისხმევაა გაწეული ქართულ-ახალ-სპარსულ ანუ ქართულ და სპარსულ-მუსლიმურ ლიტერატურულ ურთიერთობათა შესწავლის თვალსაზრისით, რაზედაც დაყრდნობით, შეეცდებით, ზოგად კონტურებში წარმოვაჩინოთ ამ ხანგრძლივი ლიტერატურული პროცესის ძირითადი მონაკვეთები და დამახასიათებელი ნიშნები, რომლებიც ასე გამოიყურება:

I პერიოდი – XII ს.
II პერიოდი – XVI–XVIII სს.
III პერიოდი – XIX ს.
IV პერიოდი – XXს. დასაწყისიდან XX ს. 90-იან წლებამდე.
V პერიოდი – XX ს. 90-იანი წლებიდან დღემდე.

ქართულ-სპარსულ ლიტერატურულ ურთიერთობათა პირველი პერიოდი ემთხვევა ქართული მწერლობის კლასიკური ხანის პირველ მონაკვეთს, რომელიც ჩვენი მწერლობის ოქროს ხანად არის წოდებული.

მეორე პერიოდი მოდის XVI–XVIII საუკუნეებზე, რომელიც ქართული კლასიკური მწერლობის აღორძინების ხანად არის მიჩნეული.

მესამე პერიოდი მოიცავს XIX საუკუნეს, როცა საქართველომ პირი იბრუნა აღმოსავლური, კერძოდ, სპარსული ლიტერატურისგან და დაადგა ევროპული მწერლობის გზას.

მეოთხე პერიოდი იწყება XX საუკუნის დასაწყისიდან და აღწევს ამავე საუკუნის 90-იან წლებამდე, როცა საქართველოში ისევ აღდგა სპარსულიდან თარგმნის დიდი ტრადიცია და საფუძველი ჩაეყარა მეცნიერების ერთერთ დარგს ირანისტიკას (1918 წ.).

აქვე აღვნიშნავთ, რომ 1918 წელს ირანისტიკას, როგორც დარგს ჩაყარა საფუძველი, თორემ იგი 1712 წლიდან იღებს სათავეს საქართველოში, როცა ვახტანგ მეფემ გამოსცა „ვეფხისტყაოსანი“ და თანდაროულ გამოკვლევაში გვერდი ვერ აუარა სპარსულ მხატერულ სამყაროს. მერე მოდის ნიკო მარის (1864–1934წწ.) ფუნდამენტური ნაშრომები ქართულ-ირანულ ლიტერატურულ ურთიერთობებზე.

მეხუთე პერიოდი იწყება XX საუკუნის 90-იანი წლებიდან, ანუ იმ დროიდან, როცა საქართველო დამოუკიდებელი ქვეყანა გახდა და, პირველად ქართულ-ირანულ ურთიერთობათა ისტორიაში, ორმა სახელმწიფომ, როგორც ორმა პოლიტიკურმა ერთეულმა, ერთმანეთთან დაამყარა თანაბარუფლებიანი კავშირი (1992წ.).

შევეცდებით, წარმოვაჩინოთ თითოეული მათგანის ძირითადი ნიშნები:

ქართულ-სპარსულ ლიტერატურულ ურთიერთობათა პირველი პერიოდი – XII საუკუნე განსაკუთრებულია საქართველოს ისტორიაში. ეს არის დავით აღმაშენებლისა (1089-1125 წწ.) და თამარ მეფის (1184-1213წწ.) ხანა. დავით მეფემ შეძლო დაქუცმაცებული საქართველოს გაერთიანება და ქვეყნის პოლიტიკურ-ეკონომიკურად და კულტურულად აღმავლობის გზაზე დაყენება, რამაც თამარის მეფობაში განვითარების უმაღლეს მწვერვალს მიაღწია.

დავით აღმაშენებელი ერთნაირად მიაგებდა პატივს დასავლურ – ქრისტიანულსა და აღმოსავლურ – მუსლიმურ სულიერ ფასეულობებს, რომლის სინთეზმაც თავისი კეთილი გავლენა იქონია ქართული საერო მწერლობის ჩამოყალიბებასა და შემდგომ განვითარებაზე.

XII საუკუნეში დიდი ქართული სასულიერო მწერლობის გვერდით აღმოცენდა და განვითარდა ასევე დიდი ქართული საერო მწერლობა. ამ დროს, მეზობელი მუსლიმ შირვანშაჰთა კარი, რომელთანაც ნათესაური ურთიერთობას კი ჰქონდა ქართულ-ქრისტიანულ სამეფო ოჯახს, წარმოადგენდა სპარსული ლიტერატურის ერთერთ მძლავრ ცენტრს. ქართველ და შირვანელ სამეფო კართა ურთიერთშორის კარგი დამოკიდებულების ფონზე

ქართულ ლიტერატურაში დაიწყო შემოდინება ახალმა სპარსულმა მწერლობამ. ამ პროცესმა კი მთელი საუკუნე გასტანა. მაშინ სპარსულიდან შემოსული ძეგლებიდან, სამწუხაროდ, დღემდე მხოლოდ ფახრ ედ-დინ გორგანელის „ვეის ო რამინის“ („ვისრამიანი“) ქართულმა თარგმანმა მოაღწია. ცნობები სხვა სპარსულ ნაწარმოებთა ქართულში არსებობის შესახებ კი სხვადასხვა წერილობით ძეგლებს თუ შემოუნახავს მხოლოდ.

ამ ხანის სპარსულ ლიტერატურაში პანეგირიკული პოეზია განვითარების უმაღლეს მწვერვალს აღწევს. ეს ჟანრი ქართულ ლიტერატურაშიც თავის ადგილს იჭერს, რისი დასტურიცაა დღემდე მოღწეული ქართული სახოტბო პოეზიის ნიმუშები. მართალია, იგი მშობლიური ფესვებით იკვებებოდა, მაგრამ მისი განხილვა იზოლირებულად მაინც არ შეიძლება, რადგან მან „ბევრი რამ შეითვისა დიდი ტრადიციის მქონე სპარსულ-ტაჯიკური საკარო პოეზიიდან“ (მეტრეველი 1966: 103).

ცნობილია, რომ ქართულ მწერლობას არასოდეს უარსებია ჩაკეტილად, ის ყოველთვის მსოფლიო ლიტერატურულ პროცესებში იყო ჩართული, საიდანაც იღებდა ყოველივე სასურველს, ისე, რომ არ ჰკარგავდა თვითმყოფადობას. ასე იყო მეთორმეტე საუკუნეშიც, როცა დასავლურ და აღმოსავლურ მწერლობასთან მჭიდრო ურთიერთობების პირობებში, მან არა თუ დაკარგა თვითმყოფადობა, არამედ „ვეფხისტყაოსნის“ სახით განვითარების უმაღლეს მწვერვალს მიაღწია.

ჩვენთვის საინტერესო XII საუკუნე მახლობელი აღმოსავლეთის დიდ ნაწილში თურქ-სელჩუკთა ბატონობის ხანაა. თურქ-სელჩუკებმა თავიანთ იმპერიაში სპარსული დაამკვიდრეს სალიტერატურო ენად. სწორედ სპარსულ ენაზე ქმნიდნენ თურქ-სელჩუკთა სამფლობელოში შემავალი სხვადასხვა ეროვნებისა და კულტურის მქონე ხალხები უკვდავ ქმნილებებს და თავიანთი წიაღიდან მომდინარე სიბრძნის ნაკადებით ასაზრდოებდნენ სპარსულ-მუსლიმური ლიტერატურის ოკეანეს, რომლის ჰავაც თავისებურ გავლენას ახდენდა ქართული მწერლობის კლიმატზე. ის ფაქტი, რომ ამ დროის წერილობით ძეგლებში,

განმარტების გარეშე არიან მოხსენიებულნი სპარსული მწერლობის სხვადასხვა ჟანრის ლიტერატურულ ნაწარმოებთა გმირები (როსტომი, ქაიხოსრო, ესფანდიარი, ფრიდონი, რამინი, ვისი, ყაისი, შატბიერ და ანალათ, ვამეყ და აზრა, ხოსრო-შანშა, ბანუ და სხვ.), იმაზე მიუთითებს, თუ რაოდენ ნაცნობნი და ახლობელნი ყოფილან ისინი ქართველი მკითხველისთვის, ანუ რა მჭიდრო ყოფილა ამ პერიოდში ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი.

XII საუკუნეში, გარდა „ვეის ო რამინისა“ („ვისრამიანისა“), სპარსულიდან ქართულში შემოსული ყოფილა: ფირდოუსის „შაჰ-ნამე“, ნიზამი განჯელისა და ონსორის პოემები, „ქილილა და დამანა“ და სხვ.

XII საუკუნის ქართულ-ირანულ მჭიდრო ურთიერთობებზე ნათლად მეტყველებს აგრეთვე ის ახალსპარსული ლექსიკური ნასესხობანი, რომლითაც მდიდარია ქართული ენის ლექსიკური ფონდი.

ქართველთა მიდგომა არასოდეს ყოფილა მონური სხვა ხალხთა კულტურის მიმართ. თვით ქრისტიანულ ლიტერატურასაც კი, რომელიც „ღვთის სიტყვად“ იყო გამოცხადებული, ჩვენი წინაპრები თავისუფლად ეპყრობოდნენ და ადვილი წარმოსადგენია, ამ მხრივ თუ რა დამოკიდებულებაში იქნებოდნენ ისინი მუსლიმურ საერო მწერლობასთან.

XII საუკუნის მერე XVI საუკუნემდე, ისე როგორც საკუთრივ ქართულ ორიგინალური მწერლობაში, ქართულ-სპარსულ ლიტერატურულ ურთიერთობებშიც, შეიძლება ითქვას, სიცარიელეა, ყოველ შემთხვევაში ჯერჯერობით ასე ჩანს, რაც საქართველოში ჯერ მონღოლთა ბატონობისა და შემდეგ თემურლენგის თარეშის მძიმე შედეგებით იყო გამოწვეული.

ქართული-სპარსულ ლიტერატურულ ურთიერთობათა მეორე პერიოდად შეიძლება ჩაითვალოს XVI–XVIII საუკუნეები. ეს პერიოდი ქართული ლიტერატურის ისტორიაში აღორძინების ხანად არის ცნობილი. ეს არის ირანში სეფიანთა ბატონობის ხანა. საქართველო ამ დროს წარმოადგენდა არა ერთიან სახელმწიფოს, არამედ

სხვადასხვა სამთავროებად დაქუცმაცებულ ქვეყანას, რომელის აღმოსავლეთი ნაწილი სეფიანთა ირანის პოლიტიკური და კულტურული გაელენის ქვეშ იმყოფებოდა. ხოლო თუ როგორი იყო ეს გავლენა, ამაზე ნათლად მეტყველებს ბერი ეგნატაშვილის სიტყვები, როცა ის ახასიათებს ირანიდან გამოგზავნილ როსტომ მეფის, იგივე ხოსრო მირზას (1632-1658წწ.) ქმედებას საქართველოში: „ამან აღაშენა სახლი ყიზილბაშური, კეკლუცად და ტურფად ნაგები, შემოიღო მოფენილობა, სმა-ჭამა, გამოჩუენება და კეკელაობა, და მიიქცნენ სრულიად წესსა ზედა ყიზილბაშისასა“... (ეგნატაშვილი 1959: 424).

ამგვარად, თუ XII საუკუნეში საქართველო იყო ერთიანი ძლიერი მონარქიული სახელმწიფო, ახლა იგი წვრილ ფეოდალურ ერთეულებად დაშლილ ქვეყნად იყო ქცეული, რომელიც ვეღარ აუდიოდა შინაური თუ გარეშე მტრებისგან თავდასხმებს.

სეფიანთა ირანში აღმავლობას აღწევს კულტურული ცხოვრება – ლიტერატურა, ხელოვნება, მეცნიერება. ირანი, განსაკუთრებით შაჰ-აბას პირველის შემდეგ, ქართველთა პოლიტიკურ და კულტურულ არენად იქცა, ხოლო სპარსული მწერლობა – ქართული მხატვრული სიტყვის ოსტატთა მიბაძვისა და შთაგონების წყაროდ. ამ ხანის სპარსული ლიტერატურა ინდური, ისფაჰანური და სეფიანური სტილის მწერლობის სახელით არის ცნობილი, რომლის უპირველესი დამახასიათებელი ნიშანი „ენობრივი სისადავე და ხალხურ მეტყველებასთან სიახლოვეა“ (მეიმანათ 1377), თუმცა იგი, როგორც დროისა და სივრცის დიდ მონაკვეთში განფენილი მწერლობა, ერთგვაროვანი არ არის, მაგალითად, ირანის გარეთ, ინდოეთში მოღვაწე მხატვრული სიტყვის ოსტატთა შემოქმედება ხასიათდება ენობრივი სირთულით, მაღალფარდოვნებით.

სეფიანთა ირანში აღმავლობას აღწევს კულტურული ცხოვრება – ლიტერატურა, ხელოვნება, მეცნიერება. ირანი, განსაკუთრებით შაჰ-აბას პირველის შემდეგ, ქართველთა პოლიტიკურ და კულტურულ არენად იქცა, ხოლო სპარსული მწერლობა – ქართული მხატვრული სიტყვის ოსტატთა შთაგონების წყაროდ. სეფიანთა ხანის

სპარსული ლიტერატურაში, როგორც დიდ დროსა და სივრცეში განფენილ მწერლობაში, გამოიყოფა ორი მიმართულება – ისფაჰანური და ინდური, რომელთაგან პირველისთვის დამახასიათებელია ენობრივი სისადავე და ხალხურ მეტყველებასთან სიახლოვე, ხოლო მეორისთვის – ენობრივი სირთულე და მაღაფარდოვნება (მეიმანათ 1377). თითქმის ყველა ჟანრმა ამ ხანის მრავალფეროვანი ლიტერატურისა, თარგმანის („ქილილა და დამანა“...), მიბაძვა-გადაკეთების („ლეილმაჯნუნიანი“...) თუ გაელენის („ნარგიზოვანი“...) გზით ასახვა ჰპოვა მაშინდელ ქართულ მწერლობაში.

თუ ქართულ-სპარსულ ლიტერატურულ ურთიერთობათა პირველი პერიოდიდან ერთი ნათარგმნი ძეგლი „ვისრამიანი“ შემოგვრჩა მხოლოდ, მეორე პერიოდიდან სპარსულიდან შემოსულმა უამრავმა ლიტერატურულმა ნაწარმოებმა მოაღწია ჩვენამდე. ქართველ ირანისტთა გამოკვლევების საფუძველზე თამამად შეიძლება ითქვას, რომ მეორე პერიოდის ქართულ მწერლობაში სპარსულიდან შემოსული ლიტერატურის ნიმუშები, გამონაკლისთა გარდა, წარმოადგენს არა თარგმანს, არამედ სპარსულ თემებზე ქართულად შექმნილ მხატვრულ ნაწარმოებებს. ქართველი პოეტები, ორიგინალურ ნაწარმოებთა გვერდით, ისევე ამუშავებდნენ სპარსულ თემებს, როგორც სპარსელი, თურქი, უზბეკი და სხვა მხატვრული სიტყვის ოსტატები. სეფიანთა ხანის ლიტერატურაში ათეულობით „ლეილმაჯნუნიანია“ ცნობილი. „თუ თეითეული მათგანი ცალკე, დამოუკიდებელ თხზულებად არის მიჩნეული ლიტერატურის ისტორიაში, ასევე დამოუკიდებელ ქართულ თხზულებად უნდა ჩაითვალოს თეიმურაზის ნამუშევარიც“ (იგულისხმება „ლეილმაჯნუნიანი“ ნ.ბ.) – წერს აკადემიკოსი კორნელი კეკელიძე (კეკელიძე 1951: 196).

მართალია, ამ პერიოდში არ ითარგმნებოდა უშუალოდ სპარსული ლირიკული ლექსი, მაგრამ მისი გარკვეული გავლენით იქმნებოდა ქართული ლირიკული პოეზია. სწორედ ამ დროსაა შექმნილი ლირიკულ ლექსთა კრებული „ნარგიზოვანი, რომელსაც, „როგორც მხატვრულ ძეგლს, განსაკუთრებული ადგილი უკავია XVIII საუკუნის

ქართულ პოეზიაში, ხოლო მისი აეტორი ჭეშმარიტად გვეველინება ქართული ლექსის ბუნების მესაიდუმლედ“ (მიქაძე 1966: 680).

უნდა აღინიშნოს, რომ ამ დროს, სხვა ნაწარმოებებთან ერთად, ხელმეორედ შემოვიდა ქართულ მწერლობაში ის სპარსული მხატვრული ძეგლები, რომლებიც XII საუკუნეში იყო შემოსული, მაგრამ ჟამთასიავის გამო – დაკარგული.

ურთიერთობანი ხალხთა შორის ნათლად ელინდება ენაში და სეფიანთა ხანის ქართულ-სპარსული მჭიდრო კავშირების მკაფიო გამოხატულებაა თბილისურ მეტყველებაში დალექილი ის სპარსული ლექსიკა, რომელიც ასე უხვად არის წარმოდგენილი იოსებ გრიშაშვილის „ქალაქურ ლექსიკონში“ (გრიშაშვილი 1997).

იმდენად მჭიდრო იყო ამ ხანის ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი, რომ ქართული მწერლობის არსებობა წარმოუდგენელიც კი არის ამ ხანის სპარსულიდან შემოსული ძეგლების გარეშე.

მესამე პერიოდად უნდა ჩაითვალოს XIX საუკუნე, რომელიც ქართული მწერლობის გარდამავალ ხანად არის ცნობილი. იგულისხმება აღმოსავლურიდან ევროპული მხატვრული აზროვნებისკენ გადასვლა. ამ დროს, ირანთან პოლიტიკური ურთიერთობის გაწყვეტის შემდეგ, თანდათან მინელდა ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი. გარდატეხა კი მოხდა XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან ანუ „XIX საუკუნის შუახანებიდან დამოკიდებულება ნაწილობრივ შეიცვალა. „სპარსულ ხმებზე“ ლექსის თქმის ტრადიცია არისტოკრატიიდან დაბალ ფენებში გადავიდა. აღმოსავლურად ნამღერი ლექსი სულ უფრო და უფრო მეტად უკავშირდებოდა უდაბლეს ფენების – კინტოებისა და ყარაჩოღელების ყოფას და ამ ყოფისთვის სპეციფიკურ ვიწრო თემატიკას. შესაბამისად, ზოგი პოეტისთვის ის მდარე ლიტერატურული გემოვნების სიმბოლოდ იქცა“ (ალექსიძე 2009: 54).

მეოთხე პერიოდი შეიძლება დავიწყოთ XX საუკუნის დადგომასთან ერთად, როცა სპარსულმა მწერლობამ, მიუხედავად ირანთან პოლიტიკური კავშირის გაწყვეტისა,

ისევ მიიპყრო ქართველთა ყურადღება და კვლავ აღდგა სპარსულიდან ქართულად თარგმნის დიდი ტრადიცია, რის შემდგომ განვითარებასაც დიდად შეუწყო ხელი 1918 წელს, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში, ირანისტიკის დარგის დაარსებამ.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ჯერ კიდევ მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარში იჩინა თავი სპარსული ლიტერატურისადმი მიბრუნების ტენდენციამ, როცა გაზეთ „ივერიაში“ 1891 წელს ერთმა ქართველმა გულისწუხილით განაცხადა – „როსტომიანს“ რატომ არ გამოვცემთო.

ვერ ვიტყვით, მაინცდამაინც იმ გულისწუხილის გამოძახილი იყო თუ არა, მაგრამ ფაქტია, რომ 1916 წელს მართლა გამოსცა პროფესორმა იუსტინე აბულაძემ „როსტომიანის“ ანუ „შაჰ-ნამეს“ პირველი ტომი, რომელსაც მოჰყვა 1934 წელს – მეორე ტომის, (ალ. ბარამიძის, პ. ინგოროყვას, კ. კეკელიძის, აკ. შანიძისა და იუსტ. აბულაძის რედაქციით), ხოლო 1975 წელს – მესამე ტომის გამოცემა (დ. კობიძის რედაქციით).

ხოლო, რაც შეეხება სპარსულიდან თარგმნას, იგი აღდგა, თითქმის ორსაუკუნოვანი წყვეტილობის შემდეგ, როცა ქართული პრესის ფურცლებზე გამოჩნდა საადი შირაზელის „გოლესთანის“ რვა არაკის ალექსანდრე სარაჯიშვილისეული თარგმანი (საადი 1904).

შემდეგი ნაბიჯი ამ მხრივ იყო 1924 წელს ომარ ხაიამის 25 რობაის იუსტინე აბულაძისეული თარგმანის გამოჩენა ჟურნალ „კავკასიონის“ ფურცლებზე.

სპარსული ლიტერატურის თარგმნის განახლება მაინც ამბაკო ჭელიძის სახელს უკავშირდება, რომელმაც 1933 წელს ქართველ მკითხველს მიაწოდა „სპარსული ლირიკა“, 1936 წელს „ირანელი ლირიკოსები“, ხოლო 1946 წელს ცალკე კრებულად – ომარ ხაიამის რობაიების ქართული თარგმანები და სხვ.

ამბაკო ჭელიძემ, როგორც ფინანსისტმა, ექვსი წელი დაჰყო სამუშაოდ ირანში. ამ დროს მან შეისწავლა სპარსული ენა და თვითონ ხომ ეზიარა სპარსულ კლასიკურ

პოეზიას, ქართველი მკითხველსაც მისცა საშუალება გასცნობოდა მას.

აქვე გვინდა ხაზი გავუსვათ, რომ თუ მანამდე ჩვენი წინაპრები მხოლოდ სპარსული ეპიკური ტილოებით იყვნენ დაინტერესებულნი, ამბაკო ჭელიძის ყურადღება ძირითადად სპარსულმა ლირიკამ მიიპყრო. ამგვარად, მეოცე საუკუნის დასაწყისიდან საფუძველი ჩაეყარა სპარსულიდან ქართულად თარგმნის ტრადიციის აღორძინებას.

ხოლო მას მერე, რაც თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დაარსების პირველივე დღიდანვე (1918წ.) საქართველოში საფუძველი ჩაეყარა ირანისტიკას, სპარსული ლიტერატურის თარგმნა ქართველმა ირანისტებმა თავიანთ ღვიძლ საქმედ გაიხადეს. ამ დროიდან ჟანრობრივი მრავალფეროვნებით ქართულად ითარგმნება ლიტერატურული ნიმუშები არა მხოლოდ ახალი სპარსულიდან, არამედ ძველი და საშუალო სპარსული ენებიდანაც.

მეხუთე პერიოდი იწყება XX საუკუნის 90-იანი წლებიდან, ანუ იმ დროიდან, როცა ირანმა და საქართველომ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, თავიანთი ურთიერთობების ისტორიაში, პირველად დაამყარეს ერთმანეთთან თანაბარუფლებიანი სახელმწიფოებრივი კავშირი.

მართალია, ქართულ-ირანული ლიტერატურული ურთიერთობანი საუკუნეთა სიღრმიდან იღებს სათავეს, მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ურთიერთობანი ბოლო ხანებამდე ცალმხრივი იყო, მხოლოდ ქართველები იყვნენ დაინტერესებულნი სპარსული მწერლობით, მეხუთე პერიოდი კი გამოირჩევა იმით, რომ ეს ურთიერთობანი ორმხრივი გახდა, ირანელებშიც აღიძრა სურვილი ქართული სულიერი ფასეულობების მიმართ.

ამგვარად, დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას:

ქართულ-სპარსულ ლიტერატურულ ურთიერთობათა პირველ პერიოდში (XII ს.) ჩვენი წინაპრების ყურადღება მიპყრობლი ყოფილა სპარსული ეპიკური ჟანრის ნაწარმოებებისადმი. ამ დროს ქართულ მწერლობაში შემოსულა მრავალი სპარსული ლიტერატურული ნიმუში, მაგრამ, სამწუხაროდ, მათგან ჩვენამდე მხოლოდ ფახრ ედ-

დინ გორგანელის „ვეის ო რამინმა“ („ვისრამიანმა“) მიაღწია.

სპარსულ მწერლობასთან ჩვენი წინაპრების დამოკიდებულების თვალსაზრისით ანალოგიური სურათი გვაქვს ქართულ-სპარსულ ლიტერატურულ ურთიერთობათა II პერიოდშიც (XVI–XVIIIსს.), იმ განსხვავებით, რომ ამ ხანიდან სპარსულიდან შემოსულმა დიდძალმა ლიტერატურამ მოაღწია დღემდე.

მესამე პერიოდში (XIX ს.), ანუ იმ დროიდან, როცა საქართველოსა და ირანს შორის გაწყდა პოლიტიკური ურთიერთობანი და საქართველომ ევროპული ორიენტაცია აიღო, სპარსული ჰანგების ხმა, თუმცა დაღმავალი დინებით, მაინც გაისმოდა ქართულ მწერლობაში, რომელიც საუკუნესთან ერთად მიილია.

მეოთხე პერიოდი (XXს.) გამოირჩევა იმით, რომ საქართველოში ირანისტიკის მძლავრი კერის შექმნამ (1918წ.), მაღალპროფესიულ დონეზე განაახლა ის ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი, რომელიც საუკუნეთა სიღრმიდან იღებს სათავეს. ამ დროს პირველად დაეწაფა ქართველი მკითხველი როგორც სპარსული კლასიკური ლირიკის, ისე ძველი და საშუალო სპარსული ლიტერატურის მარგალიტებს და მათთან ერთად თანამედროვე თუ უახლესი სპარსული მწერლობის ნიმუშებს.

მეხუთე პერიოდი იწყება XX საუკუნის 90-იანი წლებიდან, ანუ მას მერე, რაც საქართველო გახდა დამოუკიდებელი ქვეყანა და ირან-საქართველოს შორის დამყარდა დიპლომატიური ურთიერთობანი.

ეს მონაკვეთი გამოირჩევა იმით, რომ თუ ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი მანამდე ცალმხრივ ხასიათს ატარებდა – საუკუნეთა განმავლობაში ითარგმნებოდა მხოლოდ სპარსულიდან ქართულად, აღნიშნული ხანიდან ეს პროცესი ორმხრივი გახდა, ირანელებიც დაინტერესდნენ ქართული სულიერი ფასეულობებით და ქართულ-სპარსულ ლიტერატურულ ურთიერთობათა ისტორიაში დაიწყო სრულიად ახალი ეტაპი. ამგვარად, ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერ-

თობანი, რომელიც სათავეს იღებს XII საუკუნიდან და, ცვალებადი ინტენსივობით, დღემდე მოედინება.

დამოწმებული ლიტერატურა:

ალექსიძე 2009 – მარინა ალექსიძე, სპარსელები და ქართული კულტურა XIX საუკუნის საქართველოში, თბილისი, 2009.

გრიშაშვილი 1997 – იოსებ გრიშაშვილი, „ქალაქური ლექსიკონი“ საარქივო მასალაზე დაყრდნობით, გამოსაცემად მოამზადა რუსუდან კუსრაშვილმა, თბილისი, 1997.

ეგნატაშვილი 1955 – ბერი ეგნატაშვილი, ახალი ქართლის ცხოვრება, „ქართლის ცხოვრება,“ ყაუხჩიშვილის რედაქციით, II, თბილისი, 1955.

კეკელიძე 1959 – კორნელი კეკელიძე, მთარგმნელობითი მეთოდი ძველ ქართულ ლიტერატურაში და მისი ხასიათი, ლიტერატურული ძიებანი, ტ. VII, 1951.

კობიძე 1969 – დავით კობიძე, ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი, II, 1969.

მეტრეველი 1969 – ელენე მეტრეველი, დავითისა და თამარის ქება, ქაროული ლიტერატურის ისტორია, II, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შოთა რუსთველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, თბილისი, 1966,

მეომანათი 1373 – واژه نامه هنر شاعری، فرهنگ تفصیلی اصطلاحات فن شعر و سبک ها و مکتب های آن، میمنت میر صادقی، تهران

მიქაძე 1966 – გივი მიქაძე, „ნარგიზოვანი“, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შოთა რუსთველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, თბილისი, 1966.

უმიკაშვილი 1904 – პეტრე უმიკაშვილი, „ივერია“, 1904 წ., № 23.

საადი 1904 – საადი შირაზელი, „გოლესთანი“ თარგმანი ალ. სარაჯიშვილისა, ჟურნ. „ფასკუნჯი“, №5, 1904.
ჯავახიშვილი 1965 – ივანე ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, II, თბილისი, 1965.

Nomadi Bartaia

Periods of Relation between Georgian and Iranian Literature

Resume

The relations between Georgian and Iranian Literature can be divided into five periods: the 12th century is regarded as the first period, the second period – 16th-18th centuries, the third one – 19th century, the fourth period – 20th century, the fifth period – since the 90ies of the 20th century.

Georgian Iranists have done a lot in researching the relations between Georgian and Persian literature, on basis of which we will try to outline and describe the major stages of the development of literary processes in our article.

„ამირანდარეჯანიანის“ წარმოშობასთან დაკავშირებით

ქართული საერთო მწერლობის უძველესი ნიმუშის (XIIს) მოსე ხონელის „ამირანდარეჯანიანის“ წარმოშობასთან დაკავშირებით მკვლევართა შორის არსებობს შემდეგი მოსაზრებანი, რომ ნაწარმოები არის: 1. - სპარსული წარმოშობის და თარგმნილია ქართულად; 2. ორიგინალურია და ამბავი გადატანილია უცხო ქვეყნებში, 3. ნახევრად ორიგინალურია.

ნაწარმოები სპარსულიდან თარგმნილად მიაჩნიათ: მ. ბროსეს, ნ. მარს, ა. ხახანაშვილს, რომელთაგან ყველაზე მეტი მტკიცებულებით გამოირჩევა ნ. მარი. იგი ეყრდნობა ნაწარმოებში გაბნეულ სპარსიზმებს. აი, ისინიც:

1. ნაწარმოების მთავარი მოქმედი პერსონაჟი ამირან დარეჯანისძე და სეფედავლე დარისპანისძე სპარსელები არიან.

2. ბაღდადელმა ვაჭარმა სპარსეთში ნახა სახლი სადაც გამოსახული იყო ამირანი.

3. სავარსამიძე განუყრელი ყმაა ამირანისა, სპარსეთს უყურებს, როგორც საკუთარ ქვეყანას.

4. ამირანი ილაშქრებს მრავალ ქვეყანაში, გარდა სპარსეთისა.

5. ყაჩაღები, როცა ბასრელთა ქარავანს ავიწროებენ, ვაჭრებს ასტროლოგი უწინასწარმეტყველებს, რომ მოვიდოდა ოთხი სპარსელი, რომლებიც მათ დაიხსნიდნენ, მისი სიტყვა გამართლდა, მოვიდა ამირანი სამი მსახურით და ყაჩაღებიც გაფანტა.

6. როცა ნოსარ ნისრელი შეხვდება ორპირიან კაცს, წითელი პირიდან ნათქვამს ვერ გაუგებს, შავი პირიდან სპარსულად ნათქვამს გაუგებს.

7. ცალთვალა დევი ამირანს სპარსულად ეუბნება - „იექ ჩეშმამ ნესტ“ (ერთი ვალი არა მაქვს).

8. თხზულებაში ჩანს მუსლიმანური საქორწინო წესი - ქებინის (ურვადის) მიცემა. ნახსენებია მიზგითი, სადაც ხდება ეს რიტუალი (მარი 1895: 356).

ამ მაგალითების ფონზე მკვლევარი აცხადებს: „Во всем памятника нет ни слова о грузинской народности, ни одного чертоки из грузинского бита. Могуть ли существовать два мнения о происхождении романа, раз установлена его персидская национальная тенденция?“ (მარი 1895: 363).

თუმცა მეცნიერული თავისი აზრის ბოლომდე მიმდევარი არ რჩება და 1918 წელს ახალ მოსაზრებას გამოთქვამს: „В последнее время у меня возникают сомнения относительно книжной повести Амиран-Дареджаниани: не находится влиянием ходивших в грузинском наследии излюбленных народных героических сказаний“ (მარი 1918: 2080).

ამგვარად, თვით მარისთვისაც არ აღმოჩნდა საკმარისი მის მიერვე მოხმობილი სპარსიზმები ნაწარმოების სპარსული წარმომავლობის დასადასტურებლად.

II. „ამირანდარეჯანიანის“ ორიგინალობის შესახებ პირველად მოსაზრება ზ. ჭიჭინაძემ გამოთქვა, რომლის აზრი განავითარა მ. ჯანაშვილმა. აი, რას წერს იგი: „ამ წიგნში ალეგორიულ იგავურად გამოხატულია საქრისტიანო საქართველოს ბრძოლა არაბ-სპარს-თურქებთან რჯულისა და თავისუფლების დასაცველად. გვჯერა აგრეთვე ისიც, რომ „ამირანდარეჯანიანში“, ვირთაცა „შაჰ-ნამეში“. ადვილად გასაგებ და მოთხრობისებრ ენით გამოხატულია ჩვენი ისტორია, ბრძოლა მამულიშვილებისა სარკინოზებთან. ხონელის ჭაბუკნი და გმირნი ებრძვიან მოსულ მტრებს, ეეშაპებს, ბუმბერაზებს, ლომებს, დათვებს, მგლებს, თეთროსან, შავოსან, წითლოსან ხალხებს, ბაჯბაყდევს, ხაზარანს, სარკინოზებს, თურქებსა და სხვ.“ (ჯანაშვილი 1895: 4).

როგორც ამონარიდიდან ჩანს, მკვლევარს არამცთუ „ამირანდარეჯანიანი“, „შაჰ-ნამეც“ ორიგინალურ ნაწარმოებად მიუჩნევია.

„ამირანდარეჯანიანის“ ქართული წარმოშობის თეორია განავითარა კორნელი კეკელიძემ, რომელმაც მთლიანად აუარა გვერდი ნაწარმოებში სპარსიზმების არსებობის ფაქტს და განაცხადა: „წავიდა უკვე ის დრო, როდესაც ყველაფერი ჩვენში უცხოურიდან, კერძოდ, სპარსუ-

ლიდან გამოჰყავდათ. ქართული ფილოლოგიის დღევანდელი მდგომარეობა საშუალებას გვაძლევს საკითხს უფრო დინჯად და ღრმად ჩავხედოთ. „ამირანდარეჯანიანი“ არ არის სპარსული თხზულება, ის ორიგინალური ნაწარმოებია, რა თქმა უნდა არა იმ გაგებით, როგორც ეს გვეხატება: ავტორს ხელთა ჰქონია რამდენიმე ერთიმეორისაგან დამოუკიდებელი ციკლი თქმულება-ლეგენდებისა და ზღაპრებისა“ (კეკელიძე 1981: 75).

ის, რომ ნაწარმოებში სპარსიზმები დასტურდება, ეს კ. კეკელიძისათვის არაფერის წარმოადგენს, აი, რას წერს ამასთან დაკავშირებით იგი: „ჩვენ გვერდს ავუვლით იმ მოსაზრებას, რომ თხზულებაში მაჰმადიანური ზნე-ჩვეულების კვალია, ეს თავისთავად არაფერს ნიშნავს, მოქმედება მაჰმადიანურ ქვეყნებში წარმოებს, მოქმედი პირნიც თითქმის ყველა მაჰმადიანია, ამიტომ თხზულებაში სხვა კვალი მოსალოდნელი არაა, თუ არა მაჰმადიანობის მაჩვენებელი“ (კეკელიძე 1981: 74).

ჩვენთვის გაუგებარია თუ, რატომ არ უნდა ნიშნავდეს არაფერს ის, რომ მოქმედება მაჰმადიანურ ქვეყნებში წარმოებს, რომ ნაწარმოებში ყველა მოქმედი გმირის სახელი მაჰმადიანური წარმოშობისაა და დასტურდება მრავალი სპარსიზმი.

მეცნიერი ცდილობს ნაწარმოებში მოძებნოს ორიგინალობის მაჩვენებელი რეალიები და აღნიშნავს: „ამ მხრივ საგულისხმოა განსაკუთრებით სახელისუფლო ტერმინები: ეჯიბი, ვაზირი, ეჯიბთუხუცესი, ვაზირთუხუცესი, მეჯურჭლეთუხუცესი, სპასალარი, ერისთავი, სისტემატური (და არაშემთხვევითი, როგორც „ვისრამიანში“) ხმარება ამ ტერმინებისა ნათარგმნ თხზულებაში არაა მოსალოდნელი (კეკელიძე 1981: 77).

აქაც გაუგებარია ჩვენთვის, რატომ არ უნდა იყოს მოსალოდნელი ეს ტერმინები ნათარგმნ თხზულებაში. განა შეიძლება მწერლისა და მთარგმნელისთვის ტერმინები გაყოფილი იყოს?

ჩვენი აზრით, ასეთი მაგალითებით ძნელად თუ გადაიწონება სასწორის პინა ნაწარმოების ქართული წარმოშობის მომხრეთა სასარგებლოდ.

III. „ამირანდარეჯანიანის“ ნახევრად ორიგინალურობის თეორია პირველად წამოაყენა ა. გრენმა: „Как и все грузинкие романы, повесть об Амиране носит на себе все признаки персидского влияния: может быть, даже в некоторых местах переведена с персидского, но вао всяком случае иранский ее оригинал нам остается неизвестным“ (გრენი 1895 :1).

ეს აზრი გარკვეულწილად გაიზიარა ალ. ხახანაშვილმა.

ირანული გავლენით შექმნილ თხზულებად მიაჩნია იუსტინე აბულაძეს „ამირანდარეჯანიანი“: „ჩვენ ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ირანული გავლენით გამოწვეული ტრადიციული ზეპირი სესხების აშკარა ფაქტთან“ (აბულაძე 1936: 33).

ასევე სპარსული გავლენის სფეროში განიხილავს დავით კობიძე ამ ნაწარმოებს. „ამირანდარეჯანიანის“ ავტორი, როგორც აქ წარმოდგენილი პარალელებიდან ნათლად ჩანს, სპარსული საგმირო თქმულებებისა და ნაწარმოებების მძლავრ გავლენას განიცდის, იგი უმთავრესად სპარსული ლიტერატურული ტრადიციების რკალშია მოქცეული და ვინ იცის, იქნებ მისი თხზულება - „ამირანდარეჯანიანი“ რომელიმე სპარსული საგმირო-ეპიკურ ხასიათის დიდი ნაწარმოების ნაწილებსაც კი წარმოადგენს“ (კობიძე 1983: 564).

ნაწარმოები ორმაგი კონცეფციის - ქართულ-სპარსულის მატარებლად მიაჩნია გაიოზ იმედაშვილს და ამას ასე განმარტავს: „ეს დილემა იხსნება არა ლიტერატურული სესხების ნიადაგზე, არამედ კულტურულ-პოლიტიკური ურთიერთობის ფართო ისტორიული პრაქტიკით, რომელსაც „ამირანდარეჯანიანის“ დაწერამდე საქართველოში შემოტანილი ჰქონდა კერძო სახელებიცა და მოტივებიც. ასე რომ სპარსული ელემენტები, რომლის შესახებაც მარი და სხვები მიუთითებდნენ და სპარსულ ლიტერატურულ გამოხატულებად მიაჩნდათ, თავისთავად ქართული ცხოვრების, ხალხური მეტყველებისა და განწყობილების საკუთრება იყო და ის „ამირანდარეჯანიანის“ წე-

რის დროს უშუალო ლიტერატურულ სესხებას აღარ წარმოადგენდა“ (იმედაშვილი 1966: 56).

მეცნიერი კიდევ უფრო კატეგორიული ხდება: „მართლაც, „ამირანდარეჯანიანში“ სპარსულთან ერთად ქართული ტენდენციის გამოხატულების ახსნაში მნიშვნელობა აქვს იმას, რომ თხზულება დაწერილია საქართველოში მაშინ, როდესაც არაბთა ბატონობა ქართულ მეხსიერებაში ჯერ კიდევ ახლო წარსული იყო, სპარსული აგრესია კი დიდი ხნის წინათ იყო დავიწყებული“ (იმედაშვილი 1966: 58).

საბოლოო დასკვნა კი ასეთი გამოაქვს: „ყოველივე აქედან უნდა დავასკვნათ, რომ „ამირანდარეჯანიანი“ ქართული იდეოლოგიის თვალსაზრისით ორმხრივი კონცეფციის თხზულებაა. აქ ერთმანეთს ერწყმის ქართულ-სპარსული მოტივები და განწყობილებანი არაბულთან დაპირისპირებაში. არაბობასთან იდეოლოგიურ ბრძოლაში გაერთიანებულია ქართულ-სპარსული ეროვნული თვითშეგნება, რითაც თხზულების გაგებაში მოხსნილია წინააღმდეგობა, რომელიც თითქოს არსებობს ერთმანეთის გამომრიცხავ ქართულ და სპარსულ ტენდენციებს შორის“ (იმედაშვილი 1966: 59).

ამგვარად, საბოლოოდ, გაბატონებულია მოსაზრება „ამირანდარეჯანიანის“ ქართული წარმოშობის შესახებ.

კ. კეკელიძე რომანის შექმნის დროსაც განსაზღვრავს და მიიჩნევს, რომ იგი არ შეიძლება დაწერილი იყოს თამარის მეფობაზე ადრე, რომ იგი უნდა იყოს შექმნილი თამარის გარდაცვალების და მონღოლების გამოჩენის მერე. ამის ერთ-ერთ საბუთად კი მოაქვს ნაწარმოებში ტერმინ თათარის არსებობის ფაქტი: „წაეედით და ელეთ სამი დღე, ქალაქი მისი იყო უზღუდო და ცოტაი. მოსულ იყვნეს თათარნი და ქალაქი მისი დაეტყვევნათ; დიაცი ვინმე შემომტიროდა გზადაგზა და იტყოდა: ეი, სად ხარ ნოსარ ნისრელო, რომ ბილწთა კაცთა ქალაქი შენი მოაოხრეს და დაატყვევნეს“ (კეკელიძე 1981: 35).

თუმცა, მეტად საყურადღებო ცნობაა, რადგან მაშინ მონღოლები თათრებად არიან ცნობილი, მაგრამ არ არის

გამორიცხული, ეს ტერმინი ხელნაწერებში მონღოლთა შემოსვლის მერე გაჩენილიყო.

„ამირანდარეჯანიანის“ წარმოშობის, მისი დროისა და ადგილთან დაკავშირებით, ნაწარმოებში ჩვენი ყურადღება მიიპყრო ერთმა მომენტმა. ეს არის, ამირან დარეჯანისძის დამოკიდებულება ბაღდადის ემირის - ამირმუმლისადმი (მართლმორწმუნეთა ემირი) აი, როგორ ახსენებს იგი მის სახელს: „ზენაარმან ღმრთისამან და მზემან პატრონისა ჩემისა ბაღდადელისა ამირმუმლისმან, კარგი ამბავი მითხრა და კარგისა ჭაბუკისა“ (ხონელი 1985: 74).

რა ინფორმაციას გვაწვდის ეს დეტალი?

ვიდრე ამ კითხვაზე გავცემდეთ პასუხს, ჯერ ორიოდე სიტყვით ბაღდადისა და ემირის შესახებ. რა დატვირთვა აქვს ჩვენთვის ამ ორ სიტყვას?

ხალიფატის ისტორია იყოფა სამ პერიოდად:

1. პირველი ოთხი ხალიფას ხანა (632–661წწ.), როცა სახალიფოს ცენტრია მედინა და ქუფა. 2. ომაელთა ხანა (661–750წწ.), როცა სახალიფოს ცენტრია სირია. 3. აბასელთა ხანა (750–945წწ.), როცა სახალიფოს ცენტრია ბაღდადი.

ხალიფატის პირველი პერიოდი ოქროს, ხოლო ომაელთა – უზურპატორთა ხანად არის ცნობილი.

ომაელები „დაპყრობილ ქვეყნებს ზემოდან უყურებდნენ, ამ ქვეყნების მოსახლეობას მეორე-მესამე ხარისხოვან მუსლიმებად მიიჩნევდნენ, „მონებს“ უწოდებდნენ“ (ნოდუშანი 2003: 5).

სულ სხვა ვითარება შეიქმნა აბასელთა დროს. აბასელები ხელისუფლებაში მოვიდნენ ირანულ ძალებზე დაყრდნობით და ისინი ირანული ორიენტაციისა იყვნენ. „აბასელთა სახალიფოში საყოველთაოდ ვრცელდებოდა ირანული პოლიტიკური ინსტიტუტები (ვეზირობის თანამდებობა, მრავალცოლიანი მდივანი), მიწათმოქმედებასთან ორგანულად დაკავშირებული ირანული ეროვნული დღესასწაული (ნოურუზი, მიჰრგანი...)“, მწერლობა (ფალაურიდან არაბულად გადათარგმნილია თხზულებები), ტანსაცმელი თვით მენიუც კი. ირანული გავლენის სიმბოლური გამოხატულება იყო ბაღდადის ისლამურ მეტროპოლიად

გამოცხადება (762წ.). ბაღდადი გაშენდა ძველი ქთეზიფონის მახლობლად ტიგროსის მარჯვენა ნაპირზე. სახალიფოს პოლიტიკურმა ცენტრმა გადაინაცვლა ერაყში, სადაც ადრევე იყო ჩასახული და საკმაოდ განვითარებული ფეოდალური ურთიერთობა“ (გაბაშვილი 1957: 73).

სწორედ აბასელთა „გამარჯვების მნიშვნელოვანი შედეგი იყო ის, რომ არაბებმა დაკარგეს პრივილეგირებული მდგომარეობა და მონოპოლია-ხელისუფლებაზე. მოხდა სხვადასხვა ეთნიკური წარმომავლობის მუსლიმთა უფლებრივი გათანაბრება, რამაც განაპირობა ირანისა და შუა აზიის სწრაფი ისლამიზაცია, სახალიფოს პოლიტიკურ ცხოვრებაში ირანული ელემენტის გაძლიერება“ (გრენი 1985: 10).

„ამირანდარეჯანიანში“ რომ სხვადასხვა ეთნიკური წარმომავლობის ხალხი უფლებრივად გათანაბრებულია, ეს სწორედ აბასელთა ხანიდან იღებს სათავეს.

ხელისუფლების სათავეში აბასელთა მოსვლამდე ირანში „სიმშვიდემ ფეხი ვერ მოიკიდა. ირანელს ერთი გასაჭირი ჰქონდა – ვერაფრით დაივიწყა, რომ თითქმის ათასი წლის მანძილზე უდიდესი ძალაუფლების პატრონი იყო“ (ნოდუშანი 2003: 6).

საკვარაუდოა, ამირან დარეჯანის ძეც სწორედ ის ირანელი გმირია, რომელმაც ვერ დაივიწყა, რომ „უდიდესი ძალის პატრონი იყო“ და რომლის სახე სულაც ქართულმა თხზულებამ შემოგვინახა.

ამგვარად, ბუნებრივი ჩანს სპარსელი ამირან დარეჯანის ძის მხრივ სპარსული ორიენტაციის აბასელთა, ბაღდადელი ემირისადმი ერთგულება.

ასეთი დამოკიდებულება სპარსელებს ხალიფატის მიმართ მხოლოდ აბასელთა ხანაში შეიძლებოდა ჰქონოდათ (VIII-Xსს).

დასკვნის სახით შეიძლება ჩამოვაყალიბოთ შემდეგი:

თხზულების სპარსული წარმოშობის მტკიცებას აძნელებს ის, რომ არ არსებობს მისი სპარსული დედანი.

ქართული წარმოშობის მტკიცებას ხელს უშლის ის სპარსიზმები, რომლებიც უხვადაა ნაწარმოებში.

ორივე მტკიცებაზე სანდოდ ჩანს ნახევრადორიგინალობის თეორია.

ნაწარმოების წარმოშობის დროისა და ადგილის შესახებ ჩვენი ყურადღება მიიპყრო იმ ფაქტმა, რომ მთავარი პერსონაჟი ამირან დარეჯანისძე ბაღდადელი ამირმუმლის მზეს ფიცულობს.

ხალიფატის ტახტი, ომაელებზე აბასელთა გამარჯვების მერე (750წ.), ბაღდადში იქნა გადატანილი.

ნაწარმოებიდან ირკვევა, რომ ამირან დარეჯანისძე, ეროვნებით სპარსია და შემთხვევითი არ უნდა იყოს ის, რომ ეროვნებით სპარსი რაინდი ირანული ორიენტაციის ემირის მზეს ფიცულობს.

ასევე ნაწარმოებიდან არეკლილი ჩანს ირანელთა ეროვნული სულისკვეთების გამოღვიძების – აბასელთა ხანა, რაც თავისთავად მისი წარმოშობის დროსა და ადგილზე მიუთითებს.

დამოწმებული ლიტერატურა:

აბულაძე 1936 – აბულაძე იუსტ., „ამირანდარეჯანიანის" წარმოშობის საკითხისათვის, ჟურნ. „საბჭოთა ხელოვნება", 1936, №6.

გაბაშვილი 1957 – გაბაშვილი ვ., ნარკვევები მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიიდან, თბილისი 1957.

იმედაშვილი 1966 – იმედაშვილი - იმედაშვილი გ. „ამირანდარეჯანიანი", ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, 1966.

კეკელიძე 1981 – კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I„ თბილისი, 1981.

კობიძე 1983 – კობიძე დ. ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი, ტ. I, თბილისი, 1983.

ნოდუშანი 2003 – მოჰამედ ალი ესლამი ნოდუშანი, ადამიანობა და თანამდებობა, სპარსულიდან თარგმნა თეა შურღაიამ, თბილისი, 2004.

ხონელი 1985 – ხონელი მ., „ამირანდარეჯანიანი“, ქართული პროზა, ტ. II, თბილისი, 1985.
ჯანაშვილი 1895 – ჯანაშვილი მ., მოსელ ხონელი და მისი „ამირანდარეჯანიანი“ ტფილისი, 1895.
ჯაფარიძე 1999 – ჯაფარიძე გ., ენციკლოპედიური ცნობარი ისლამი, თბილისი 1999.
გრენე 1895 – Грень Ал., Грузинская повесть об Амиране, сына Дареджана, и остатки сказаний о нем в картвельской народной литературе, ЖМНП, С.-Петербург, 1895, №3.
მარი 1895 - Марр Н., Персидская национальная тенденция в грузинском романе "Амирандареджаниани", ЖМНП, С-Петербург, 1895.
მარი 1918 - Марр Н., Ossetica-Japhetica, "Азиатский Сборник", 1918.

Nomadi Bartaia

As to origin of "Amirandarejaniani"

Resume

The exist ccnsiderations as to the origin of one of the oldest Georgian secular adventure novel "Amirandarejaniani" (XII century) that the novel is of: 1. Georgian, 2. Persian, 3. semi original descent.

The statement that novel is of Georgian descent is disputable since the novel is rich in Persian elements, yet it is difficult to assert that it is of Persian descent as there is no Persian original of the novel.

It is also hard to say that the novel is of semi original descent.

As to the origin of the novel, our attention was drawn to the fact one of the hero of the novel Amiran Darejanisdze swears on the Baghdad Emir- Amrimumli.

Baghdad Emirs are appearing on the scene of history after the victory over Romans, who moved Caliph Throne from Damask to Baghdad in 750.

It is known that the Abbasids came to power with support of Iranian forces and were of Iranian orientation.

Immediately after their coming, and especially in IX and X centuries national inspiration grows in Iran on the anti Arabic tide.

Hence, we assume if is not fortuitous, that ethnically Persian Amiran Darejanisdze swears on Baghdad Emir. This fact identifies the period and place of the novel.



ქართველები და ირანელები ერთმანეთის წარმოდგენაში

მართალია, ირან-საქართველოს მრავალსაუკუნოვან ურთიერთობათა ისტორიაში პოლიტიკური კავშირები არ ყოფილა მუდმივი, მაგრამ კულტურული ურთიერთობანი, სხვადასხვა ეპოქაში, სხვადასხვა ფორმით, შეიძლება ითქვას, ყოველთვის არსებობდა.

ჩვენ დაგვაინტერესა, ისტორიულად თუ როგორ აღიქვამდნენ ერთმანეთს ქართველები და ირანელები.

ნაშრომი ორი ნაწილისგან შედგება. პირველ ნაწილში მიმოხილულია თუ რა წარმოდგენის არიან ირანელები ქართველებზე, მეორეში კი პირიქით – ქართველები ირანელებზე.

რა წარმოდგენის არიან ირანელები ქართველებზე

ქართველი და **საქართველო** ძველ, საშუალო და ახალ სპარსულში შემდეგი ტერმინებით აღინიშნებოდა: ძველი სპარსულში – **vrkan** (წერეთელი 1993: 92-105), საშუალო სპარსულში **waručan** (ჩხეიძე 1993; 107-118) და ახალ სპარსულში – **abxâz** და **gorj.**

რამდენადაც **vrkan** და **varučân** ნიშნავს „მგელთა ქვეყანას“ და მგელი ირანელთათვის სიძლიერისა და სიმამაცის სიმბოლოა, ნათელი ხდება თუ რა წარმოდგენისანი ყოფილან ირანელები ქართველებზე, როცა ამ ტერმინებით აღნიშნავდნენ მათ.

სხვა წყარო ამ საკითხთან დაკავშირებით ძველსა და საშუალო სპარსულში ჩვენთვის უცნობია, ხოლო რაც შეეხება ქართველთა აღმნიშვნელ ახალ სპარსულ ტერმინებს **აბხაზსა** და **გორჯს,** მათ შესა-

ხებ მრავალი სპარსული წყარო არსებობს, სადაც ნათლად ჩანს ირანელთა დამოკიდებულება ქართველთა მიმართ.

განვიხილოთ ცალ-ცალკე:

აბხაზი

X-XV საუკუნეებში, აღმოსავლეთის ქვეყნებში, მათ შორის ირანში, ქართველთა და საქართველოს აღმნიშვნელი ტერმინი იყო **აბხაზ-ი**, რომელიც ჯერ მთლიანად ფარავდა საქართველოს (XI–XIIIსს.), ხოლო შემდეგ (XIII–XVსს.) – მის დასავლეთ ნაწილს. მიზეზი ამისა VIII საუკუნეში საქართველოს ძირძველ კუთხეში აფხაზეთში „აფხაზთა სამეფოს“ ჩამოყალიბება და დასავლეთ საქართველოს დედაქალაქად ქუთაისის გამოცხადება იყო, რომელიც ბაგრატ III-ის დროს ერთიანი საქართველოს დედაქალაქი (975-1014) გახდა. ბაგრატ მეფის ტიტულატურაც იწყებოდა ასე – „მეფე აბხაზთა“ შემდეგ მოჰყვებოდა – რანთა და კახთა. ასე რომ **აბხაზებში** იგულისხმებოდნენ **ქართველები** და არა – დღევანდელი გაგებით **აბხაზები**, ანუ **აფსუები**, რომლებიც XVI საუკუნის მერე ჩამოსახლდნენ ჩრდილოკავკასიიდან **აფხაზეთის** ტერიტორიაზე და აფხაზებად გამოაცხადეს თავი.

აბხაზ-ი, ანუ ქართველი, ირანელთა წარმოდგენაში არის სიმამაცისა და სილამაზის სიმბოლო, ნათქვამის დასტურად მოვიხმობთ რამდენიმე მაგალითს სპარსული წყაროებიდან.

ტერმინი **აბხაზ-ი** სპარსულ წყაროებში პირველად თავს იჩენს XI საუკუნის ირანელი პოეტების ასადი თუსელის „სპარსულ ლექსიკონსა“ (შენიშნა გ. ბერაძემ) და ფახრ ედ-დინ გორგანელის პოემა „ვეისი ო რამინში“. ერთ შემთხვევაში შექებულია **აბხა-**

ზური ი**სარი,** მეორე შემთხვევაში – **აბხაზი,** როგორც კარგი მოისარი.

ჯერ მიემართოთ ლექსიკოგრაფიულ მასალას:

ასადი თუსელის „სპარსულ ლექსიკონში“ ერთერთი ლექსიკური ერთეული – **تموک[tamuk]**-ი განმარტებულია ასე: ისარია **აბხაზური,** რომელსაც ახლა ყველგან აკეთებენ. ბასრი წვერი აქვს, რამდენადაც სხეულში ადვილად შედის, იმდენად მისი გარეთ გამოტანა ძნელია. თუ ხორცს არ ამოგლეჯენ, ისე არ გამოვა (تموک - تیریست که بابخاز میباشد و اکنون بهر جای میسازند بیکانش را بندگشای باشد چنانک در تن اسان رود ولیکن برون کشیدن از تن دشخوار باشد تا گوشت باز نگیرند بیرون نیاید) X საუკუნის სპარსელი პოეტის ამარეს შემოქმედებიდან ერთი ბეითი:

پسر خواجه دست برد بکوک
خواجه او را بزد بتیر **تموک**

ხოჯას ვაჟმა კაკბისკენ წაიღო ხელი,
ხოჯამ მას **თამუქის** ისარი ესროლა.
(ასადი თუსელი: 1319).

ორივე მაგალითის მიხედვით ნათლად ჩანს, რომ **აბხაზური,** ანუ ქართული, ისარი **თამუქი** ირანელთა წარმოდგენით განთქმული ყოფილა.

ახლა კი ჩავიხედოთ ფახრ ედ-დინ გორგანელის „ვეის ო რამინში“ („ვისრამიანი“).

ნაწარმოების ერთ-ერთ თავში – „რამინის ჩასვლა გორაბში და გულზე გამოჯნურება“ – ვკითხულობთ შემდეგ ბეითს:

به چشم آورد تیر افکن ز ابخاز
به زلف آورد جراره ز آهواز

თვალით მოეყვანა მოისრე **აბხაზეთიდან,**
ზილფით მოეყვანა მორიელი აჰვაზიდან.
(გორგანელი 1971: 326).

ეს პოეტური მეტაფორა ასე გაიხსნება: „*თვალით მოეყვანა (გულს) მოისრე* ***აბხაზით***“ ნიშნავს – გულს თვალებში თითქოს მოისრე **აბხაზი** ჰყავდა, ისე სტყორცნიდა (წამწამთა) ისრებს (რამინს).

„*ზილფით მოეყვანა მორიელი აჰვაზიდან*“ ნიშნავს: გულს აჰვაზის მორიელივით დახვეული თმები ჰქონდაო.

აჰვაზის მორიელი ცნობილი ყოფილა თავისი დახვეულობით, დაგრეხილობით.

ამ მაგალითებიდან დასტურდება, რომ XI საუკუნის სპარსულენოვან სამყაროში იმდენად საყოველთაოდ ყოფილა ცნობილი **აბხაზი** ანუ **ქართველი** და **აბხაზური** ანუ **ქართული** ისარი რომ ისინი იმ დროის სპარსულ მხატვრულ აზროვნებაში მეტაფორადაც კი ქცეულა.

XI–XV საუკუნეთა სპარსული წყაროებიდან იმ ადგილების მოხმობა, სადაც **აბხაზი** ნიშნავს **ქართველს** და **საქართველოს** და ამავე დროს დადებითი ნიშნის მატარებელია, შორს წაგვიყვანდა. მათგან მხოლოდ ხაყანი შირვანელის (1120-1199) ერთ რობაიზე შევაჩერებთ ყურადღებას:

از عشق صلیب موی رومی روی
ابخاز نشین گشتم گرجی گویی
از بس بگفتمش که مویی مویی
شد موی زبانم و زبان هم مویی

ქრისტიანი ლამაზის სიყვარულით

აბხაზეთის (საქართველოს) მკვიდრი და
ქართულად მეტყველი გავხდი.

იმდენი ვუთხარი მას მოი, მოი,
რომ ენა თმასვით დამიწვრილდა და
თმები მექცა ენად.
(ხაყანი 1979: 742).

მსგავს წყაროებზე დაყრდნობით, შეიძლება ითქვას, რომ ამ დროს, ირანელთა წარმოდგენით, **აბხაზი** იგივე **ქართველი** ყოფილა: განთქმული მეომარი (მოისარი) და მშვენიერი გარეგნობის.

გურჯი

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, **ქართველსა** და **საქართველოს** ირანელები, ისტორიის სხვადასხვა მონაკვეთზე აღნიშნავდნენ შემდეგი ტერმინებით: ძველ სპარსულში – **vrkân**, საშუალო სპარსულში – **varučan** და ახალი სპარსულში – **abxáz** და **gorj**.

XV საუკუნის შემდეგ სპარსულ წყაროებში ქრება ტერმინი **აბხაზი** და მის ნაცვლად ჩნდება **گرج**[gorj], რომელიც მომდინარეა საშუალო სპარსული ტერმინიდან **varuč**.

ენათმეცნიერულად დადასტურებულია, რომ საშუალო ირანული **v** ახალ სპარსულში გადმოდის **g** ბგერად (ირან. ენათ. საფუძვლები 1982).

varuč-იდან **gorj**-ამდე ფონეტიკური გზა ასეთი იქნებოდა: **varuč -> goruč -> gorč -> gorj**.

გორჯის ფონეტიკური ვარიანტებია: გურჯ//გორზ//ქორჯ//ქორზ//ჭურზ//ჭურჯ [წერეთელი 1993; 92-105].

თვით **varučan** კი მომდინარეა ძველი სპარსული ტერმინიდან – **vrkan** (**an** სუფიქსი აწარმოებს გეოგრაფიულ სახელებს).

ქართველს არც XV საუკუნის შემდეგ დაუკარგავს ის დადებითი სემანტიკური დატვირთვა, რაც მანამდე გააჩნდა ირანელთა წარმოდგენაში, ამის დასტურია განსაკუთრებით სეფიანთა ხანა (XVI-XVIIIსს.), როცა ირანის სამხედრო-პოლიტიკური და კულტურული სფერო, შეიძლება ითქვას, მთლიანად ქართველთა არენად იყო ქცეული და **გურჯები** უმნიშვნელოვანეს ძალას წარმოადგენდნენ მთელს ირანში.

გურჯი დღემდე რჩება ირანელთა წარმოდგენაში სიმამაცისა და სილამაზის სიმბოლოდ. მაგალითად, თანამედროვე სასაუბრო სპარსულში **گرجی** [gorji], გარდა **ქართველისა**, ნიშნავს **ლამაზს**. სინტაგმაში **بچه گرجی** [bače-ie gorji] – **გურჯი** ბავშვი – **گرجی** [**gorji**]-ის მნიშვნელობაა არა **ქართველი**, არამედ – **ლამაზი**. შესაბამისად, **بچه گرجی** [bače-ie gorji], გადატანითი მნიშვნელობით, ნიშნავს **ლამაზ** ბავშვს. ასევე ნიშნავს **გორჯი** ლამაზ ბავშვს სხვა აღმოსავლურ ენებშიც, მაგალითად – არაბულში (ჯაფარიძე 1993: 143).

ამგვარად, ისტორიულად, ქართველთა აღმნიშვნელი ორივე ტერმინი – **აბხაზი** და **გორჯი** ირანელში მხოლოდ დადებით ემოციებს აღძრავს.

რა წარმოდგენისანი არიან ქართველები ირანელებზე

ქართველები ირანელთა აღსანიშნავად იყენებენ შემდეგ ტერმინებს: **სპარსი, ყიზილბაში, ირანელი**. ჩვენთვის უცნობია თუ რა წარმოდგენისანი იყვნენ

ქართველები ირანელებზე ქრისტიანობის მიღებამდე, მაგრამ ცნობილია, თუ როგორ აღიქვამდნენ ჩვენი წინაპრები ირანელებს ქრისტიანობის მიღების შემდეგ.

ტერმინი **სპარსი** პირველსავე ქართულ მხატვრულ ნაწარმოებში, იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამებაში“, დასტურდება და იგი მხოლოდ უარყოფით ემოციებს აღძრავს ქართველი კაცის წარმოდგენაში, ვინაიდან სწორედ სასანიანთა **სპარსეთის** სამეფო კარიდან დაატყდა თავს რისხვად თავის მეუღლეს, შუშანიკს გამაზდეიანებული ვარსქენ პიტიახში და ქრისტიანობის უარყოფა და მაზდეიანობის მიღება უბრძანა, რასაც შუშანიკის მხრივ უკიდურესად მძაფრი რეაქცია და ტრაგიკული აღსასრული მოჰყვა.

აღნიშნული ნაწარმოები V საუკუნის მხატვრული ძეგლია. ეს არის საქართველოში სასანიანთა (III–VIIსს.) ბატონობის ხანა, რომელიც აღინიშნება მაზდეიანობასა და ქრისტიანობას შორის დაპირისპირებებითა და ქართველთა მხრივ სპარსელთა ბატონობის წინააღმდეგ მიმართული ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლებით.

რა თქმა უნდა, ასეთ დროს სპარსელის ხატი დადებითად არ აისახებოდა ქართველის წარმოდგენაში.

VII საუკუნეში, არაბების გამოჩენასთან ერთად, ისტორიის არენიდან მიდიან სასანიდები.

ირანში გაბატონდნენ არაბები.

ასევე გაბატონდნენ არაბები საქართველოზე.

ამ დროს ქართველებს და სპარსელებს ერთმანეთთან პირდაპირი პოლიტიკური შეხება არა აქვთ. ორივენი, ასე ვთქვათ, ერთი ბატონის მსახურნი არიან.

XI საუკუნის მეორე ნახევრიდან, ირანსა და მახლობელ აღმოსავლეთში პოლიტიკურ არენაზე გამოდიან თურქ-სელჩუკები, რომლებმაც ირანში სპარსული ენის თურქულით ჩანაცვლების მძიმე პროცედურას, თავის ფუნქციებში სპარსულის დატოვება არჩიეს.

ამგვარად, თურქ-სელჩუკთა იმპერიის ფარგლების გაფართოებასთან ერთად, სპარსულ ენას მანამდე არნახული გასაქანი მიეცა და ამ ენაზე ჰქმნიდნენ იმპერიაში შემავალი სხვადასხვა ეროვნების ხალხები თავიანთ უკვდავ ქმნილებებს. ეს პროცესი გაგრძელდა მონღოლთა და თემურელთა ბატონობის ხანაშიც და ასე შეიქმნა ის დიდი ლიტერატურა, რომელსაც შემდეგ მსოფლიოში სახელგანთქმული სპარსული კლასიკური მწერლობა ეწოდა.

არც ამ დროს, XII საუკუნეში, როგორც არაბობისას, საქართველოსა და ირანს, არა აქვთ ერთმანეთთან პირდაპირი პოლიტიკური კავშირები, რადგან ისინი სხვადასხვა პოლიტიკურ მდგომარეობაში იმყოფებიან – საქართველო არის დამოუკიდებელი სახელმწიფო, ხოლო ირანი – თურქ-სელჩუკთა იმპერიაში შემავალი ქვეყანა. თუმცა ამას სრულებით არ შეუშლია ხელი იმისათვის, რომ, ირან-საქართველოს შორის არსებულიყო კულტურული ურთიერთობანი – ამ დროს სპარსულიდან ქართულში შემოედინება დიდი რაოდენობით მსოფლიო მნიშვნელობის მხატვრული ლიტერატურა. არსებულმა ვითარებამ ტერმინ **სპარსის** სემანტიკური ველის გაფართოება გამოიწვია. **სპარსი** უკვე გასცდა ეთნოსის აღმნიშვნელი ტერმინის ჩარჩოს და მაჰმადიანის აღმნიშვნელ საერთო ტერმინად იქცა. **სპარსში** უკვე იგულისხმება არა მხოლოდ ეთნიკურად **სპარსელი**, არამედ, ზოგადად, **მაჰმადიანი** (გაბაშვილი 1985: 12), ასე მაგალითად:

„ქართლის ცხოვრებაში“ ვკითხულობთ, რომ დავით მეფემ საქართველოს დედაქალაქი თბილისი „ოთხას წელს ქონებული **სპარსთა** მტერს ხელითგან გამოჰგლიჯა“ (ჯავახიშვილი 1965: 204). სინამდვილეში კი დავით მეფემ (1889-1125) არაბებს გამოჰგლიჯა ხელიდან თბილისი და არა სპარსელებს. ცხადია, რომ მეამატიანე **სპარსში** გულისხმობს ზოგადად მაჰმადიანს.

გარდა ამისა „მონღოლთადროინდელ ისტორიაში“ **სპარსი** მოხსენიებულია შემდეგ სინტაგმებში „**სპარსნი** ტფილელნი“, „**სპარსნი** ბაღდადელნი“, „**სპარსნი** ხუარაზმელნი“ [ჟამთააღმწერელი 1959; 685], სადაც **სპარსში**, ეთნიკურ სპარსელთან ერთად, უნდა ვიგულისხმოთ **არასპარსელიც**, ზოგადად **მაჰმადიანი**.

შოთა რუსთველის „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგში, სადაც საკითხი ეხება ნაწარმოების ამბის წარმომავლობას, ერთი ასეთი ტაეპია – „ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები“ (რუსთველი 1966; 9/1). მაგრამ **ესე ამბავი**, რომელზედაც, ასე ვთქვათ, შექმნილია აღნიშნული პოემა, არასად არსებობს.

მაშინდელი ლიტერატურული კანონების მიხედვით პოემა რაიმე ნაცნობ ამბავზე უნდა აგებულიყო. პოეტი **სპარსულ ამბავში** გულისხმობდა **უცხო ამბავს**, **კარგ ამბავს**.

ასე, რომ XII საუკუნეში **სპარსი** ქართველთათვის დადებითი შინაარსის მატარებელი ტერმინი გახდა.

ყურადსაღებია ის, რომ XII საუკუნეში დიდი იყო სპარსული ლიტერატურის გავლენა ქართულ მწერლობაზე, რასაც არ შეიძლება დადებითი განწყობა არ მოჰყოლოდა სპარსელთა მიმართ.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ მონღოლთა გამოჩენის შემდეგ, **სპარსს**, როგორც ზოგადად მაჰმადიანის აღმნიშვნელ ტერმინს, უარყოფითი ნიშნით, ჩაენაცვლა **თათარი**, რამაც გარკვეულწილად შებღალა ის იმიჯი, რომელიც **სპარსს** ქართველის წარმოდგენაში თურქ სელჩუკთა ბატონობისას ჰქონდა მოპოვებული, რადგან **თათარში**, იგივე თათარ-მონღოლში, იგულისხმებოდა მხოლოდ ველური და დამანგრეველი ძალა.

სხვა ვითარებაა ირან-საქართველოს შორის სეფიანთა ხანაში (XVI–XVIIIსს.). განსხვავებით XII საუკუნისგან, ამ დროს ირანი არის დამოუკიდებელი სახელმწიფო, ხოლო საქართველო ფეოდალურ სამთავროებად დაქსაქსული ქვეყანა.

მართალია, ამ დროსაც არანაკლები რაოდენობით შემოდის საქართველოში სპარსული ლიტერატურა, ვიდრე XII საუკუნეში, რასაც არ შეიძლება დადებითად არა განეწყო ქართველი ხალხი ირანელთა მიმართ, მაგრამ ირან-საქართველოს შორის არსებულმა მწვავე პოლიტიკურმა კოლიზიებმა, რაც კიდევ უფრო გამწვავდა კავკასიაში რუსული ძალის გამოჩენის მერე, ყველაფერი გადაფარა. აღამაჰმადხანის მიერ 1795 წელს თბილისის გადაწვამ კი ქართველის წარმოდგენაში, ირანელის სახით, საბოლოოდ ჩამოაყალიბა მტრის ხატი.

მომდევნო ორი საუკუნის განმავლობაში კი, რაც ირან-საქართველოს შორის გაწყდა ურთიერთობანი და ქვეყანა რუსეთის პოლიტიკური გავლენის ქვეშ მოექცა, ქართველთა წარმოდგენაში ირანელის სახით მტრის ხატს, თუ არაფერი მომატებია, არაფერი დაკლებია.

მოგვიანებით **სპარსის** სინონიმი გახდა **ირანელი** (ირანის ძვ. სპარს. სახელწოდებაა – Ariyânâm, აევესტური – Airyanam და საშ. სპარს. Erân (დეჰხოდა 1372), რომე-

ლიც ასევე უარყოფითი შინაარსის მატარებლად იქცა ქართველისთვის.

ამგვარად, ირანელთა აღმნიშვნელი ტერმინები – **სპარსი, ყიზილბაში** და **ირანელი,** ქართველის წარმოდგენაში დღემდე მხოლო უარყოფით ემოციების აღმძვრელი იყო. დღეს კი, მას მერე, რაც საქართველო 1992 წლიდან დამოუკიდებელი ქვეყანა გახდა და ირანთან შეძლო პირდაპირი კავშირების დამყარება, სრულიად ახალი რეალობის მოწმენი ვხდებით. ირანი და საქართველო, რომელთა ურთიერთობანი სუკუნეთა სიღრმიდან იღებს სათავეს, პირველად განიხილავენ ერთმანეთს როგორც თანაბარ პოლიტიკურ ერთეულებს და ჩვენ თვალწინ იმსხვრევა მტრის ის ხატი, რომელიც, ირანელის სახით, ბოლო საუკუნეებში, ქართველი კაცის წარმოდგენაში იყო ჩამოყალიბებული.

დამოწმებული ლიტერატურა:

ასადი თუსელი 1319 – لغت فارسی، کتاب تالیف ابو منصور عالی بن احمد اسدی طوسی، بتصحیح و اهتمام عباس اقبال، تهران، 1319.

გაბაშვილი 1980 – გაბაშვილი ვ., შუა საუკუნეების ახლო აღმოსავლური კულტურა, კრებ., აღმოსავლური კულტურა, თბილისი, 1980.

გორგანელი 1971 – فخرالدین اسعد گرگانی، "ویس و رامین" تصحیح ماگالی تودوا، الکساندر گواخاریا، انتشارت بنیاد فرهنگ ایران، تهران،1971

დეჰხოდა 1372 – علی اکبر دهخدا، لغت نامه فارسی، تهران، 1372

ირან. ენათ. საფუძვლები 1982 – Основы иранского языкознания, Новоиранские языки, Москва, 1982; **ფაშანგი** 1377 – 1377. مصطفی پشنگ، فرهنگ پارسی ریشه یابی واژگان، تهران،

რუსთველი 1966 – რუსთველი შ., „ვეფხისტყაოსანი“, აკ. შანიძისა და ალ. ბარამიძის რედაქციით, თბილისი, 1966.

„ქართლის ცხოვრება“ 1959 – „ქართლის ცხოვრება“, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, თბილისი, 1959.
ჩხეიძე 1993 – ჩხეიძე თ., საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი ტერმინები საშუალო სპარსულსა და პართულ ენებში, კრებ. „საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია“, თბილისი, 1993.
წერეთელი 1993 – წერეთელი გ., საქართველოს ირანულ სახელწოდებათა ისტორიისათვის, კრებ. „საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია“, თბილისი, 1993.
ხაყანი 1357 – 1357 ،خاقانی شروانی، به کوشش ضیاءالدین سجادی، تهران
ჯავახიშვილი 1965 – ჯავახიშვილი ივ., ქართველი ერის ისტორია, II, თბილისი, 1965.
ჯაფარიძე 1993 – ჯაფარიძე გ., ქართველებისა და საქართველოს არაბული სახელწოდებები, კრებ. „საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია“, თბილისი, 1993.

Nomadi Bartaia

Georgian and Iraniansin Each Other's Notion

Resume

Georgians and Iranians in conception of each other
Persians defined Georgian people by the following terms: in Old Persian – "**vrkan**", in Middle Persian – "**varučân**" and New Persian - "**abxâz**" and "**gorji**".

As "**vrkan**" and "**varučân**" mean "a country of wolves" (un-suffix makes up geographic names) and a wolf for Iranians is a symbol of strength and courage, it is obvious what kind of idea of Georgian people had the Iranians that time.

According to the Persian sources, new Persian terms identifying Georgians – **"abxâz"** and **"gorj"** stimulated only positive emotions among Persians.

Georgian identified Persians with the following terms: **"Persian", "Kizilbashi"** and **"Iranian".**

According to the Georgian sources, the terms identifying Iranians stimulated too negative emotions among Georgian people. The exclusion was a term "Persian", mainly in the 12th century when there was a Persian State and Literary Language in the Turkish-Seljuk Empire and the term "Sparsi", having a positive mark, carried a meaning not only of an ethnic Persian, but generally of a Muslim as well.

After formation of Georgia as an independent country and establishment of straight links between Iran and Georgia, as two independent subjects, since the year 1992, a symbol of enemy in face of Iranian which had been creating for many centuries in representation of Georgians was broke.



„შაჰ-ნამეს“ ორი გმირის – როსტომისა და ზურაბის ადაპტაციისათვის ქართულ ფოლკლორში

არც ერთი სხვა ქვეყნის საერო მწერლობა ისე არ გადამუშავებულა ქართულ ცნობიერებაში, როგორც სპარსული. სპარსული ძეგლებიდან კი არც ერთი სხვა ნაწარმოები ისე არ გაქართულებულა, როგორც „შაჰ-ნამე“.

„შაჰ-ნამე“ ორჯერ შემოვიდა ქართულ მწერლობაში, პირველად XII საუკუნეში და მეორედ – XVI–XVIII საუკუნეებში. მესამედ კი მისი შემოსვლა საქართველოში დაიწყო მეოცე საუკუნის ოციანი წლებიდან, როცა მისი რამდენიმე ათეული ბეითი თარგმნა ჯერ ამბაკო ჭელიძემ და შემდეგ კი რამდენიმე თავი – მაგალი თოდუამ. ბელა შალვაშვილმა კი მიზნად დაისახა ბოლომდე თარგმნოს ეს უზარმაზარი ეპოპეა, რომლის დიდი ნაწილიც მაღალპროფესიულად თარგმნილი აქვს კიდეც („შაჰ,ნამე“ 2011).

აქვე, ისიც აღსანიშნავია, რომ „შაჰ-ნამეს“ პერსონაჟებს ქართველები მანამ იცნობდნენ, სანამ ფირდოუსი შეჰქმნიდა თავის უკვდავ ნაწარმოებს. იცნობდნენ მას მისი პირველწყარო – „ხვადაი-ნამაქიდან“ („მეფეთა წიგნი“). ამის დასტურია ამ პოემის გმირთა საშუალო სპარსული ფორმები, რომლებიც შემოგვინახეს ქართულმა წყაროებმა.

ქართველები „შაჰ-ნამედან“ როსტომისა და მასთან დაკავშირებული საგმირო ამბებით უფრო დაინტერესებულან და ქართულად „შაჰ-ნამესთვის“ „როსტომიანი“ დაურქმევიათ, რაც ერთადერთი შემთხვევაა, რომ სხვა ენაზე „შაჰ-ნამეს“ „როსტომიანი („როსტომ-ნამე“) ერქვას.

„შაჰ-ნამეს“ გმირთა სახელები: როსტომი (<rostam), ზურაბი (<-sohrâb), გივი (<-giv), თეიმურაზი (<-tahmurâsb), ჯემშიდი (<–jamshid), უშანგი (<-hushang), მანუჩარი (<-manuchehr), ბეჟანი (<-bijan), გოდერძი (<-godarz), თამაზი (<-tahmasb)... საქართველოში ოდითგანვე ისეთი პოპულა-

რობით სარგებლობდნენ, რომ ისინი ქართულ ეროვნულ სახელებად ქცეულან.

ამჟამად ჩვენი ყურადღება მიიპყრო როსტომისა და ზურაბის სახელების ადაპტაციამ ქართულ ფოლკლორში.

როსტომის შესახებ

„შაჰ-ნამეს“ მიხედვით როსტომი გარეგნული ნიშნით არის წარმოჩენილი, როგორც უძლეველი გმირი.

ასეა ქართულ წყაროებსა და მხატვრულ ლიტერატურაშიც:

„ანუ ვისიმცა ნება მოხდომოდა დავითის მოყმისა, ბაყათარისა და თარხნისა მსგავსისა, ეფრემიამისა და დიდებულთა ბუმბერაზთა და მოყმეთა, მსგავთა როსტომისთა და გივისა“ („ქართლის ცხოვრება“ 1959: 65).

„ისრითა მოკლის ნადირი როსტომის მკლავთ უგრძესითა“ (რუსთაველი 1966: 196/3).

„თუ რამინ სიგრძითა ნაძუსა ჰგავს და ჭაბუკობითა როსტომს უფროა, მე არად მომინდების“ (გორგანელი 1962: 83)...

ქართულ ფოლკლორში კი სხვა სურათია, აქ როსტომი წარმოჩენილია როგორც ფიზიკური, ისე გონებრივი ნიშნით.

მაგალითად, ფიზიკური ნიშნის დამადასტურებელია ერთი გადმოცემა, რომლის მიხედვითაც, როსტომის გარდაცვალების შემდეგ, მის მარჯვენა ფეხს ხიდად გადებენ ერთ-ერთ ხეობააში.

ქართულ ხალხურ პოეზიაში კი როსტომი ძირითადად შინაგანი ნიშნით არის წარმოჩენილი, როგორც ბრძენკაცი. მაგალითად, მის სახელთან არა ერთი ბრძნული შეგონებაა დაკავშირებული, რომლებიც ძირითადად იწყება ასე – **როსტომ თქვა**.

მოვიყვანთ რამდენიმე მაგალითს:

* * *

როსტომ თქვა: დღეიმც კრულია
დაბადებისა ჩემისა;
რაც რო მე გამოვიზარდე,
დღე ვერა ვნახე ლხენისა;
სიყრმე სიბერედ ვაქციე,
გაქრა სინათლე ჩინისა;
ვერც გული გავალხინე-რა,
უღელი მედგა რკინისა.

* * *

როსტომ თქვა: ერთი არა სჯობს,
ამ ჩემსა მოგონებასა,
ერთხელ სჯობია სიკვდილი
სულ მუდამ დაღონებასა.

* * *

როსტომ თქვა: იმ მთას, ამ მთასა,
ხელს მოვკრავ, ერთად თავს უზამ,
ათას ლიტრასა რკინასა
კბილს მოუჭერ და ყლაპს უზამ.
თავაღებულსა დიაცსა
გაუშვებ, ველარას უზამ.

* * *

როსტომ თქვა: მიწა გრილია,
სიტყვას არ უნდა გრილობა,
კაცი რომ საქმეში იყოს,
გარჯა უნდა და ცილობა.

* * *

როსტომ თქვა: სამი ქართული
ჩინეთის ქვაზე სწერია,
ვიზეც დავთესე სიკეთე,
ის უფრო ჩემი მტერია.

* * *

როსტომ თქვა: სიბერკაცითა
სიტყვას არ უნდა რბილობა,
თუ კაცი თვითონ არ ვარგა,
ცუდია გვარიშვილობა.

* * *

როსტომ თქვა: ჭკვა დიაცისა,
არც მომწონს, არც მეკეთება,
კაცსა დიაცის მჯერესა,
სამარემც დაეკვეთება,
ჯერ ხომ შენია დიაცი,
მერე სხვას შეეკვეთება.
(ანდაზები 1991).

არ არის გამორიცხული, რომ როსტომთან მიმართებაში ქართული ხალხური პოეზია გამონაკლისიც კი იყოს.

ზურაბის შესახებ

ზურაბი საქართველოში ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული სახელია. იგი წარმოადგენს „შაჰ-ნამეს" ერთ-ერთი პერსონაჟის — **სოჰრაბის** ქართულ ფონეტიკურ ვარიანტს.

სოჰრაბის ანუ **ზურაბის** ტრაგიკული ისტორია "შაჰნამეს" მიხედვით ასეთია:

ირანის ლეგენდარული ფალავანი როსტომი დაქორწინდება თურანელი შაჰის ასულ თეჰმინეზე. სულ ერთი ღამე გაატარეს შეუღლებულებმა ერთად. დილით, გამომშვიდობებისას, როსტომმა თეჰმინეს მძივი დაუტოვა და უთხრა - თუ ქალიშვილი დაიბადება, ეს მძივი თმაში ჩაუწვანი, თუ ვაჟიშვილი — მკლავზე გაუკეთო.

თეჰმინეს გაუჩნდება ვაჟი, რომელსაც სოჰრაბს (ზურაბს) დაარქმევს. სოჰრაბიც მამასავით უძლეველი მეომარია. მას უნდა ქეიყოფადი ტახტიდან ჩამოაგდოს და მის ნაცვლად ირანის ტახტზე როსტომი დასვას. ამ მიზნით იგი დაიძრება ირანისკენ.

როცა როსტომმა გაიგო თურანელთა ირანისკენ გამოლაშქრების შესახებ, შეკრებს ლაშქარს და თურანელთა ჯარს დახვდება. ბრძოლის ველზე ერთმანეთს შეერკინებიან ირანისა და თურანის უძლეველი მხედართმთავრები — როსტომი და ზურაბი, სადაც მამა კლავს თავის უცნობ, შვილს, რომლის ვინაობასაც მას მერე გაიგებს, როცა მოკლულის მკლავზე ნახავს მისთვის დანატოვარ ნიშანს.

ირანში არსებობს „შაჰ–ნამეხანების“ („შაჰ-ნამეს“ მკითხველთა“) ინსტიტუტი, რომელთა შორის ყველაზე პოპულარობით სარგებლობს როსტომისა და ზურაბის ურთიერთშებრძოლების ეპიზოდი. ხშირია შემთხვევა, როცა „შაჰნამეხანი“ მივა იმ მომენტამდე, როცა მამამ უნდა მოკლას შვილი, ხალხი იმ ადგილიდან გარბის, ან წინასწარ ქრთამს აძლევენ მას, რომ ის საზარელი ადგილი გამოტოვოს.

ისევე, როგორც ირანში, საქართველოშიც არის ტრაგიზმით გამორჩეული სახე ადამიანისა, რომლის სახელია **ზურაბი.**

ერთ-ერთი ქართული ლეგენდის მიხედვით, როცა სურამის ციხეს აშენებდნენ, კედლები სულ ინგრეოდა. გამოსაელის ძიების მიზნით, ხალხმა მკითხავს მიმართა, რომლის რჩევით ციხის კედელი მანამ არ გამაგრდებოდა და ციხე არ აშენდებოდა, სანამ ბავშვს მასში ცოცხლად არ ჩააშენებდნენ.

მკითხავს დაუჯერეს, ციხის კედელში ცოცხლად ჩააშენეს ბავში, სახელად **ზურაბი** და ციხეც აშენდა.

ეს უშემზარავესი ამბავი ხდება დედის თვალწინ. დედა-შვილს შორის კი ასეთი ტრაგიკული დიალოგი იმართება:

– შვილო, ზურაბ, სადამდის!
– ვაიმე, დედა, მუხლამდის,
– შვილო, ზურაბ, სადამდის!
– ვაიმე, დედა, წელამდის!
– შვილო, ზურაბ, სადამდის!

– ვაიმე, დედა, მკერდამდის!
– შვილო, ზურაბ, სადამდის!
– ვაიმე, დედა, ყელამდის!
– შვილო, ზურაბ, სადამდის!
– ვაიმე, დედა, პირამდის!
– შვილო, ზურაბ სადამდის!
– ვაიმე, დედა!..

დიახ, ზურაბი ცოცხლად ჩააშენეს ციხის კედელში, რის შედეგადაც კედელიც გამაგრდა და ციხეც აშენდა.

იბადება კითხვა – რატომ ჰქვია ციხის კედელში ცოცხლად ჩაშენებულ ბავშვს მაინცდამაინც **ზურაბი** და არა სხვა სახელი? ხომ არ არის მასში, ფირდოუსის პოემის ტრაგიკული პერსონაჟის **სოჰრაბის,** რომლის გაქართულებული ფორმაა **ზურაბი,** ტრაგედია არეკლილი?

მაშინ როცა სახელი **სოჰრაბი** შემოვიდა ჩვენში იგი, ბუნებრივია, ტრაგიზმით იქნებოდა მოსილი, რომელიც დროთა განმავლობაში შემოეცალა მას.

სოჰრაბ – სურამ – ზურაბის ერთი და იგივეობის შესახებ დაწვრილებით შეგიძლიათ იხილოთ აკადემიკოს სერგი ჯიქიას ნაშრომი „აღმოსავლური წარმოშობის სიტყვათა ისტორიიდან," სადაც მკვლევარი წერს, „სურამ-ი და ზურაბ-ი ორივე ერთი და იმავე სპარსული სახელის سهراب (Sohrâb)-ისგან მომდინარე, მაგრამ სხვადასხვა დროსა და სხვადასხვა გზით გადმოსული და ფონეტიკურად გადმოქართულებული საკუთარი სახელი უნდა იყოს. ზ უ რ ა ბ-ის ფორმით ეს სახელი ჩვენ დრომდე ცოცხალია. უფრო ძველად სურამ-იც ყოფილა ჩვენში პერსონის საკუთარ სახელად"... (ჯიქია 1960: 3).

ფონეტიკური გზა ასეთია:

sohrâb -> suhrâb -> surâb -> **zurâb**
zohrab -> suhrâb -> suhrâm -> **surâm.**

ამგვარად, „შაჰ-ნამეს“ ორი გმირის სახელიდან ერთმა განიცადა გარკვეული შინაარსობრივი ცვლილება – როსტომი, ფიზიკური სიძლიერის სიმბოლოსთან ერთად, ქართველთა წარმოდგენაში ბრძენკაცის სიმბოლოც გახდა, ხოლო **ზურაბის** ტრაგიკული სახე ისევე ტრაგიკულად დარჩა, როგორც ეს „შაჰ-ნამეშია“.

***

დამოწმებული ლიტერატურა:

ანდაზები 1991 - ანდაზები, „ქართული ანდაზები და გამოცანები“, შეადგინა ჯ. სონღულაშვილმა, თბილისი, 1991.
გორგანელი 1962 – ფახრ ედ-დინ გორგანელი, „ვისრამიანი“, ალ. გვახარიასა და მ. თოდუას რედაქციით, თბილისი, 1962.
რუსთაველი 1966 – შ. რუსთაველი, „ვეფხისტყაოსანი“, თბილისი, 1966.
„შაჰ-ნამე“ 2011 – „ფირდოუსი, შაჰ-ნამე“, სპარსულიდან თარგმნა ბელაშალვაშვილმა, თბილისი, 2011.
„ქართლის ცხოვრება“ 1959 – „ქართლის ცხოვრება“, სიმონ ყაუხჩიშვილის რედაქციით, თბილისი, 1959 –
ჯიქია 1960 – ს. ჯიქია, აღმოსავლური წარმოშობის სიტყვათა ისტორიიდან, საქ. სსრ მეცნ. აკად. ენათმეცნიერების ინსტიტ. შრ. (აღმ. ენათა სერია), ტ. III. 1960.

Nomadi Bartaia

For adaptation of characters Rostom and Zurab from "Shah-Name" by Firdousi in Georgian Consciousness

Resume

"Shah-Name" by Firdousi has always been very popular in Georgia, the names of its characters have become national, including the names of father and son - Rostom (Rostam) and Zurab (Sohrâb).

Rostom is described as a symbol of invincible hero in "Shah-Name". According to Georgian Folk literature Rostom is the face of wise man as well.

According to the Georgian legend in order to prevent the destruction of the wall of Surami fort, due to the advice of fortuneteller a child was installed lively. The name of the child is Zurab.

Is it possible that the name of the child with tragic fate is Zurab is chosen accidentally?

I think that accident has nothing to do with this case. It is supposed to be the reflection a character from "Shah-Name"- Zurab, a person full with tragedy ("In Shah-Name" a father kills his son, who is unknown for him).

According to linguistic viewpoint Zurabi and Surami are the Georgian phonetic versions of Sohrabi - a character from "Shah-Name".

აქემენიდთა ძველსპარსული წარწერები ქართულად

ქართულ მთარგმნელობით ლიტერატურაში მნიშვნელოვანი მოვლენა მოხდა – გამოქვეყნდა კაცობრიობის ისტორიისთვის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მემკვიდრეობის – აქემენიდთა ძველსპარსული წარწერების სრული კორპუსის, პროფესორ მაია სახოკიასეული თარგმანი, ღრმამეცნიერული შესავალი წერილით, შენიშვნებით, ახსნა-განმარტებანითა და ლექსიკონით (სახოკია 2012).

ანოტაციაში ვკითხულობათ: „თქვენს წინაშეა აქემენიდური წარწერების ანუ ძველსპარსული ტექსტების ნიმუშთა ერთობლიობა. ამ ნიმუშებში ირეკლება მსოფლიოს ერთ-ერთი ყველაზე გამაოგნებელი უძველესი ცივილიზაციის მთელი ეპოქა: აისახება ზოროასტრული სამყარო სინათლისა და სიკეთის უზენაესი ღმერთის აჰურამაზდას კულტითა და გრანდიოზული მატერიალური კულტურით, რომლის ოდენ ნამსხვრევებს მოუღწევიათ ჩვენამდე. და ეს ნამსხვრევები დღესაც გვხიბლავენ და გვაჯადოებენ: ვის არ გაუგია ლეგენდარული პერსეპოლისი, სუზა, ნაყშე როსთამი, იაზდი... თარგმანები მხატვრულია და იმავდროულად ორიგინალთან შინაარსობრივად ზედმიწევნით ზუსტი და სწორი“...

ვფიქრობთ, ამ თარგმანების მხატვრულ და, მასთან ერთად, მეცნიერულ ღირებულებაში უთუოდ თავად დარწმუნდება მკითხველი, როცა გაეცნობა ამ მეტად საინტერესო წიგნს.

ირან-საქართველოს კულტურული ურთიერთობანი საუკუნეთა სიღრმიდან იღებს სათავეს. ასევე საუკუნეთა სიღრმიდან, კერძოდ, XII საუკუნიდან იღებს სათავეს ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი.

სპარსული მწერლობა სამი ნაწილისგან შედგება: ძველი (ძ.წ.558-330წწ.), საშუალო (III–IXსს.) და ახალი (Xს-დან დღემდე).

მეოცე საუკუნემდე ირანული სამყაროდან ქართულში გადმოდიოდა მხოლოდ ახალი სპარსული ლიტერატურის ნიმუშები. მეოცე საუკუნიდან კი სურათი იცვლება –

ახალი სპარსული მწერლობის ნიმუშებთან ერთად, ქართულში დაიწყო შემოდინება როგორც ძველი, ისე საშუალო სპარსული მწერლობის უკვდავმა ქმნილებებმა; ანუ მას მერე, რაც საქართველოში საფუძველი ჩაეყარა აღმოსავლეთმცოდნეობას და კერძოდ მის ერთ-ერთ დარგს – ირანისტიკას.

ძველ სპარსულ მწერლობაში შედის ორი რიგი ძეგლებისა – რელიგიური და ეპიგრაფიკული – აქემენიდ მეფეთა წარწერები.

რელიგიური ლეტერატურისა და საერთოდ ძველსპარსულიდან ქართულად პირველი მთარგმნელი გახლავთ საქართველოში ირანისტიკის ერთ-ერთი ფუძემდებელი – აკადემიკოსი გიორგი ახვლედიანი, ეპიგრაპიკული ტექსტების ნაწილისა კი – ქართულ-ირანულ ენობრივ ურთიერთობათა დიდი მკვლევარი, აკადემიკოსო მზია ანდრონიკაშვილი, ხოლო საშუალო სპარსული ძეგლებისა – ფალაური ენისა და მწერლობის ცნობილი მკვლევარი, პროფესორი თეო ჩხეიძე.

მაია სახოხია, რომელიც არის სახელოვანი ლინგვისტი-ირანისტი, გამგრძელებელი აღმოჩნდა ხსენებულ სულმნათ ადამიანთა გზისა, მაგრამ, ირანთან დაკავშირებით, მაია სახოკიაზე მხოლოდ ამის თქმა ცოტაა, რადგან ირანისტთა შორის არიან ადამიანები, რომლებიც გამორჩეულნი არიან ირანის, ამ უძველესი ცივილიზაციის მქონე ქვეყნის, განსაკუთრებული სიყვარულით, რომელთა რიცხვსაც მიეკუთვნება მაია სახოკია.

აქემენიდები, რომლებიც ირანელთა უდიდესი დინასტიის ფუძემდებლები არიან, ორ საუკუნეზე მეტ ხანს ბატონობდნენ არა მხოლოდ ირანში, არამედ მთელ წინა აზიაში. ამ დინასტიის ფაქტიური დამაარსებელი კიროს მეორეა, რომელიც იმ ხუთეულთა შორის უპირველესია, რომლებსაც ირანელები უწოდებენ – დიდს (ესენი არიან: კიროს II, დარიოს I, ხოსრო ანუშირვანი, შაჰ-აბას I და რეზა ფეჰლევი).

კიროსის II-ის მერე, აქემენიდთა იმპერიამ რღვევა განიცადა, რომლის აღდგენა და განმტკიცება დარიოს I-ს მოუწია. მისივე წარწერების მიხედვით ჩანს, რომ აქემე-

ნიდთა სახელმწიფო შუა აზიიდან ეთიოპიამდე და ინდის ხეობიდან ეგეოსისა და ხმელთაშუა ზღვის ნაპირებამდე იყო გადაჭიმული.

დარიოსმა გაატარა მნიშვნელოვანი რეფორმები. შემოიღო ერთიანი ფულადი სისტემა და ადმინისტრაციული წყობა. სახელმწიფო, რომლის შემადგენლობაში შედიოდა 23 ქვეყანა, დაყოფილი იყო 20 სატრაპიად — სამხედრო-ადმინისტრაციულ ოლქად. სახელმწიფო ენა იყო არამეული.

აქემენიდების სამფლობელო კავკასიამდეც აღწევდა. ჰეროდოტეს ცნობით ისტორიული კოლხეთის სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთში მცხოვრები ქართველური ტომები — მოსხები, ტიბარენები, მაკრონები, მოსინიკები და მარები აქემენიდთა სახელმწიფოს მე-19 სატრაპიაში შედიოდნენ, ხოლო ჩრდილოელი ტომები, მართალია, არ შედიოდნენ მის შემადგენლობაში, მაგრამ მათ ევალებოდათ ჯარის გამოყვანა და ხუთ წელიწადში ერთხელ, ნებაყოფლობით, ასი გოგოსა და ასი ბიჭის ძღვნად მირთმევა.

აქვე შევნიშნავთ, რომ აქემენიდთა იმპერიას, გამომდინარე თავისი პოლიტიკური მახასიათებლებიდან, დღეს კონფედერაციულ სახელმწიფოდ უფრო მოიაზრებენ, ვიდრე იმპერიად.

აქემენიდებმა დაგვიტოვეს კაცობრიობის ისტორიისთვის ფასდაუდებელი განძი, ეპიგრაფიკული წარწერების სახით, რომლებიც შესრულებულია საქარავნო გზებზე მდებარე კლდეებზე, სხვადასხვა არქიტექტურულ ნაგებობებსა თუ საყოფაცხოვრებო დანიშნულების ნივთებზე. წარწერები ძირითადად მოიცავს პერიოდს დარიოს I-ის გამეფებიდან არტაქსერქსე III-ის ჩათვლით. აქვეა კიროს დიდისა და დარიოს I-ის წინაპართა წარწერებიც.

წარწერების ნაწილი სამენოვანია — ძველსპარსული, აქადური ანუ ბაბილონური და ელამური. მათი რაოდენობა ასამდე აღწევს. სწორედ მათი წაკითხვის საშუალება ეძლევა ამიერიდან ქართველ მკითხველს მშობლიურ ენაზე. ეს თარგმანები სხვადასხვა დროს, ნაწილების სახით, ქვეყნდებოდა სხვადასხვა ქართულ გამოცემებში და მათ-

ზე გარკვეული წარმოდგენაც ექმნებოდა ქართველ მკითხველს, მაგრამ მისი სრული კორპუსის გამოცემა, თავისი ღრმამეცნიერული აპარატურით, შთამბეჭდაეს ხდის თარგმანებს.

ყოველი ეპოქა თავის შეკვეთას აძლევს მთარგმნელს. ასე მოხდა მეოცე საუკუნის ქართულ ლიტერატურაშიც, მაგალითად, თუ საუკუნეთა მანძილზე ირანული სამყაროდან ჩვენში მხოლოდ ეპიკური ძეგლები შემოდიოდა („ვისრამიანი" „შან-ნამე", „ქილილა და დამანა"...), მეოცე საუკუნიდან სპარსული ლირიკული ჟანრის ნაწარმოებები გახდა მიმზიდველი ქართველი მკითხველისთვის.

ასევე ამ პერიოდიდან საქართველოში გამოჩნდნენ ძველი და საშუალო სპარსული მწერლობის სპეციალისტები, რომლებმაც თავიანთ მხრებზე იტვირთეს თარგმანის ხელოვნების სიმძიმე და ქართველი მკითხელი მშობლიურ ენაზე აზიარეს ძველი და საშუალო სპარსული მწერლობის უკვდავ ნიმუშებს.

ჰამადანი (ეკპატანა) დარიოს I-ისა და ქსერქსეს სამენოვანი (ძველი სპარსული, ბაბილონური და ელამური) წარწერები.

გარკვეული ხნის წინ, ქართული ბეჭდვური ორგანოების ფურცლებზე, თითქმის ერთდროულად, გამოჩნდა აქემენიდ მეფეთა ძველსპარსულ წარწერათა ცალკეული ნაწილების თარგმანები, შესრულებული მზია ანდრონიკაშვილისა და მაიას სახოკიას მიერ. როგორც მაია სახოკია ბრძანებს, დროში ეს დამთხვევა მხოლოდ შემთხვევითი იყო, ხოლო მთარგმნელ ავტორთა თარგმანები ერთმანეთისგან დამოუკიდებელია და ერთმანეთთან დროსა და სივრცეში არანაირი კავშირის მქონეა.

ირანულ-ქართულ ენობრივ ურთიერთობათა უდიდესი მკვლევრის მზია ანდრონიკაშვილის მცდელობა ამ მხრივ შუა გზაზე შეწყდა, რადგან მან მარადიულ ნათელში გადაიარა. მაია სახოკიამ კი თავისი დაწყებული საქმე ბოლომდე მიიყვანა.

აქემენიდთა ძველსპარსული წარწერები მსოფლიოს მრავალ ენაზეა თარგმნილი, მაგრამ ისინი ლინგვისტური

თარგმანებია და სამეცნიერო ჟანრს განეკუთვნებიან. ქართულ თარგმანები კი მხატვრული ლიტერატურის ჟანრში მოიაზრება, თუმცა ტექსტის ლინგვისტური თარგმანის ღირებულება ოდნავადაც არ იბღალება. ამის შემოწმება იმდენად ადვილია, რამდენადაც არა ერთ ენაზე არსებობს ამ წარწერათა ზუსტი მეცნიერული თარგმანი, მაგალითისთვის იხილეთ კენტი და სხვა (კენტი 1956).

წარწერებში არის ბუნდოვანი ადგილები; მაგალითად, დარიოს I-ის წარწერის მეოთხე სვეტის ბოლო მონაკვეთის რიგი სიტყვები გაურკვეველია, ასეთ შემთხვევაში მთარგმნელი ზოგჯერ გეთავაზობს მათ თავისეულ გაგებას, რომელიც გამომდინარეა ტექსტის საეროო შინაარსიდან, ეპოქის კულტურულ-ისტორიული ვითარების გათვალისწინებით.

წარწერები, არა ქრონოლოგიურად, არამედ თემატურ-ლიტერატურულ მიმართულებებად არის დალაგებული, თუმცა, დაინტერესებული მკითხველისთვის, ქრონოლოგიის გარკვევა შესაძლებელია დანაროში.

წარწერებს თემატური დასათაურებანი ახლავს, რასაც ორიგინალი მოკლებულია. თუმცა, აქვე აღვნიშნავთ, რომ აკადემიურ გამოცემებში ზოგ წარწერას აქვს დასათაურება, მაგალითად: „დარიოს I-ის დიდი წარწერა ბეჰისთუნის კლდეზე“ და ა.შ.

წიგნში შესულია ერთი და იმავე ტექსტის სხვადასხვა გამოცემის თარგმანული ვარიანტებიც.

რახან მთარგმნელმა მოგვცა საშუალება, ჩაგვეხედა, ასე ვოქვათ, თავის სამზარეულოში, მოვიყვანოთ რამოდენიმე ამონარიდს კრებულის შესავალი წერილიდან: „წარწერათა შთაგონებული პაოოსი, ამაღლებული სტილი, სტილისტურ თავისებურებათა ნიშნები და ზოგიერთ პოეტიკურ მახასიათებელთა ერთობლიობა, — როგორიცაა მეტრი და რიტმი, სხვადასხვა მხატვრული ხერხების გამოყენება (მაგ. ეტიმოლოგიური ფიგურები, საკრალური ფორმულები, გამეორება, პარონომაზია, ტავტოლოგია და სხვა), მხატვრული ნაწარმოების ტოლფას ლიტერატურულ მოვლენად აქცევს მას“.

„უანრობრივად ძველსპარსულ ენაზე აქემენიდურ

კორპუსს შეიძლება ვუწოდოთ მხატვრული ქრონიკებიც, ხოლო პოეტიკურად ეს რიტმული პროზაა.“ „ყველა შემთხვევაში ძველსპარსული წარწერების შინაგანი მეტრიკა და რიტმული დამუხტულობა, დინამიკა, ქვეცნობიერად ბადებს მთარგმნელის ცნობიერებაში შინაგან მუსიკას, ტექსტურ მუსიკალობას; ეს ზოგჯერ ვერლიბრის (თეთრი, თავისუფალი ლექსის) სახეს იძენს.“

ზოგადად ასეა, მთარგმნელი ინდივიდუალურად ირჩევს მთარგმნელობით პრინციპს და ამის მერე იწყებს ორიგინალის თარგმნას. ამ შემთხვევაში კი ჩვენ წინასწარ შემუშავებულ რაიმე პრინციპთან კი არა, შეიძლება ითქვას, უპრინციპობასთან გვაქვს საქმე, რომელიც იმპულსურობიდან იღებს სათავეს, სადაც მთარგმნელი მინდობილია დედნის არათანაბარ სტრიქონთა რაოდენობისა და თემატურად მრავალფეროვან ტექსტთა შინაგან დინამიკასა და იდუმალ ხმას, რომლის დასაჭერად მხოლოდ ლინგვისტის სმენა, რაც არ უნდა ფაქიზი იყოს, საკმარისი არ არის.

ამ ციტატების ავტორს სხვანაირად არც შეეძლო მიდგომოდა ორიგინალს.

ჩვენ არ მოვითხოვთ მაია სახოკიასგან გლოსირების წესით თარგმნას, როგორც ეს ხდებოდა ხოლმე შუა საუკუნეებში ბიბლიური წიგნების გადმოღებისას, სადაც ღვთის ყოველ სიტყვას თავზე ეწერა ზუსტი შესატყვისი. მართალია, ისეთი ტექსტის გადმოტანისას, რომლის გადმოღებასაც შესჭიდებია მთარგმნელი, უპირველესად ლინგვისტური თარგმანის მიწოდებაა მკითხველისთვის აუცილებელი, მაგრამ მას თუ დასაშვები ხარისხით ემატება მხატვრული თარგმანისთვის დამახასიათებელი ის ელემენტები, რომლებიც, მხატვრულ ღირებულებათა სახით, აღმოაჩინა მთარგმნელმა დედანში, ეს მხოლოდ ღირსებას სძენს თარგმანს.

ასე რომ, თუ დღემდე ცივილური სამყაროს ეს უნიკალური მემკვიდრეობა მხოლოდ ლინგვისტიკის სფეროს კუთვნილება იყო, იგი დღეიდან, ქართული თარგმანების სახით, მხატვრული ლიტერატურის შემადგენელი ნაწილიც გახდა.

თარგმანი ყურადღებას იპყრობს მთარგმნელობითი ხელოვნების მრავალფეროვნებით. აქ ერთმანეთს ენაცვლება პროზა და ლექსი მეტრული და რიტმული ვარიაციებით, კლასიკური და თეთრი ლექსი. მოლიანობაში კი მკითხველი თავს გრძნობს არა ეპიგრაფიკული მემკვიდრეობის სიტყვათა რიგის ტყეობაში, არამედ მხატვრული სიტყვის სამყაროში.

მოვიყვანთ მაგალითებს თარგმანის მრავალფეროვნების ნიმუშად:

დარიოსის წარწერა ბეჰისთუნის კლდეზე

„ამბობს მეფე დარაიავაჰუ: ეს სამეფო, გაუმატა მოგვის მიერ კამბუჯიასაგან მიტაცებული, – ეს სამეფო ოდითგანვე ჩვენს გვარს ეკუთვნოდა. და შემდგომ წარტაცა ის გაუმატა მოგვმა კამბუჯიას. პარსაც, მადაც და სხვა ქვეყნებიც, დაიმკვიდრა ისინი თავის საკუთრებად და დაჯდა ხელმწიფედ. ამბობს მეფე დარაიავაჰ; არავინ იყო არც სპარსეთში, არც მიდეთში, არც ჩვენი გვარისა ვინმე, ვინც იმ გაუმატა მოგვს სამეფოს წაართმევდა. ერს მისი სასტიკი შიში ჰქონდა, – არ ამოეწყვიტა მრავალნი, ვინც ადრე ბარდიას იცნობდა“...

დარიოს დიდი, ნაყშე რუსტამი

„დიდმა ღვთაებამ აჰურამაზდამ,
მიწის შემქმნელმა, ცის შემოქმედმა,
ადამიანის დამბადებელმა,
ბედნიერების გამჩენმა მისთვის,–
დარაიავაჰუ გამახელმწიფა,
ერთი გამხადა მრავალთა მეფედ,
მრავალრიცხოვან ხალხთა მბრძანებლად.“

ქსერქსე – აღმშენებლობა

ოდეს გავმეფდი, მამისეულ ტახტზე ასული,
მის კვალობაზე შევუდექი აღმშენებლობას.
კელავ დავამშვენე ეს ქვეყანა მრავალი ფერით,
და ვმფარველობდი მამაჩემის მემკვიდრეობას.
აღმაშენებლად რითაც იქცა დარაიავაჰუ,–

მის ნამოღვაწარს დავუმატე, შევმატე ეშხი,
ფართოდ გაშლილი ფეროვნება ჩემი და მისი
აჰურამაზდას ღვთიურ ნების ნაყოფად
გვესმის.

დარიოსის სასწორი
„დარიოსის სასწორი ვარ,
ნაკეთობა მისგან ქმნილი,
წონით სამოცი ვარ კარშა,
კარშა – წონის ერთეული.
დარიოსი მეფე დიდი,
მეფეთ-მეფე ქვეყანათა
მბრძანებელი ერთი სრული,
ამ საუფლოს მფლობელია.
ვიშთასპასი არის წული,
მოდგმით აქემენიდია,–
მეფურია მათი რჯული“.

ვერცხლისგან ნაჭედი ღვინის თასი
„მე არტახშათრამ, დიდმა ხელმწიფემ
მეფეთამეფემ, მხარეთმპყრობელმა,
მემკვიდრე ვაჟმა ხშაიარშა მეფის, –
დარაიაჟაჰუ მეფის წულისა, –
ჰახამანიანთ გვარის რომ გახლავთ,–
მან გამომჭედა აქ ვერცხლის თასად,–
სრა-სასახლეში, ღვინის სასმისად,
თავის დიდებულ სამეფო კარზე.“

ართაქსერქსე მეორე, ჰამადანი (ძველი ეკბატანა)
სრა-სასახლე აპადანა
აუგია ართახშათრას.
თლილი ქვისგან, ჩამოქნილი
სვეტთა რიგი ჩაურაზმავს!
არდაშირი – დიდი მეფე,
მეფე დარიოსის წული.
მითრა სწყალობს აქემენიდს,
მწყალობელიც იყოს სრული.!

„აცხადებს მეფე არდაშირ, დიდი ხელმწიფე სვიანი
მეფეთამეფე, ქვეყნების მპყრობელი, მიწაწყლიანი.
დარიოსის ძე, მეფისა, დარიოს – არდაშირისა,
არდაშირ, ქსერქსეს ვაჟია, ქსერქსე კი, – დარიოსისა.
ესენი ყველა მეფენი. დარიოს, – ძე ვიშტასპასი;
ვიშტასპა – აქემენიდი, კეთილშობილი მოდგმისა.
აი, აპადანა, სასახლე, აქ ამიგია მიდეთში.
აჰურამაზდას წყალობით და მითრას მეოხებითა;
კლავ ანაჰიტას წადილით, სურვილით ამ ღმერთებისა,
და მათი ნებით ღვთიურით, დავაგვირგვინე შვებითა!.
აჰურამაზდა მფარავდეს და ანაჰიტა მწყალობდეს,
მითრამ მომმადლოს უნარი – დამიცვან აუგისაგან.
ყველა სიავე მაშორონ, ამაგრონ ჩემი ნაგებნი;
მარადჟამს იდგნენ ძეგლები, დაუქცეველნი მტრისაგან!“

მთარგმნელის ახირება არ ყოფილა, რომ ლინგვისტური ტექსტი ლიტერატურულ ფაქტად ექცია, იგი თვით ტექსტმა მიიყვანა ამ გადაწყვეტილებამდე.

ერთგან მთარგმნელი წერს: „ორიგინალის მიმართ უმეტესწილად დაცულია სრული ტექსტური სიზუსტე, მაგრამ ზოგან მცირე მხატვრული დამატებაცაა, დაკლებული კი არაფერია!“.

ამ მხრივ მაია სახოკია ეყრდნობა ქართული და, არა მხოლოდ ქართული, მთარგმნელობითი ხელოვნების იმ საუკეთესო ტრადიციებს, როცა თვით „ღვთიური წიგნების“ მთარგმნელებსაც კი, „მადლითა სულისა წმინდისაითა ხელეწიფებოდა შემატებაცა და კლებაცა“ (ეფრემ მცირეს სიტყვებია ექვთიმე ათონელზე).

თუმცა ზედმეტად მკაცრიც მომეჩვენა მთარგმნელი საკუთარი თავისადმი, რადგან ის, რასაც ის მხატვრულ დამატებაში გულისხმობს, სხვა არაფერია, თუ არა სათარგმნი მასალის შინაარსის ზედმიწევნით სიზუსტით გადმოცემის სურვილი. თარგმანში დამატებაც და დაკლებაც მხოლოდ დასაშვები ხარისხით არის გამოყენებული.

პირის სახელები გადმოცემულია არა დამკვიდრებული ბერძნული ან სხვა ევროპული ენების მიხედვით, არა-

მედ ძველსპარსული ენერადობით. თუმცა ზოგან ახალსპარსული შესატყვისებიც არის გამოყენებული. და ეს შეიძლება იყოს ერთ წინადადებაშიც, მაგალითად: „მანვე **დარიოს** დამსვა ხელმწიფედ, ვარ დიდი მეფე **დარაიაჳაჳ**“ (გვ. 74).

აღნიშვნის ღირსია აქემენიდურ წარწერათა ჟანრისადმი მიძღვნილი საერთო შესავალი, რომელიც მთარგმნელისგან წინ უძღვის თარგმანებს. ამ ღრმამეცნიერულ გამოკვლევას დიდი სიამოვნებით წაიკითხავს, როგორც სპეციალისტი, ისე არასპეციალისტი.

ასევე აღნიშვნის ღირსია ის შენიშვნები, ახსნა-განმარტებანი და ლექსიკონი, რომლებიც დართული აქვს წიგნს და რომელთაგან ზოგიერთი ცალკეულ მეცნიერულ გამოკვლევას წარმოადგენს; ასეთია, მაგალითად, 92-ე შენიშვნა: **კავკასია და აქემენიდები (აქემენიანები)**, საღაც ავტორი უახლესი არქეოლოგიური გათხრების შედეგებზე თუ ისტორიულ მონაცემებზე დაყრდნობით გადმოსცემს თავის თვალსაზრისს ამ პრობლემასთან დაკავშირებით. მთარგმნელი დამაჯერებელ ახსნას უძებნის იმ ფაქტს, თუ რატომ არ იხსენიებენ აქემენიდები თავინთ წარწერებში კავკასიას. „აქემენიდები (აქემენიანები) იმპერიის შემადგენლობაში შემავალი ქვეყნების ჩამონათვალის თვალსაზრისით ზედმიწევნით ზუსტნი არიან; მაგრამ გარდა იმპერიის სტრუქტურებისა, არსებობდა გავლენის სფეროებიც და პარტნიორული თანამშრომლობაც. გავლენის სფეროები და სხვა სახის ურთიერთობები აღნიშნულ ზუსტ ჩამონათვალში არ აისახებოდა. კავკასიის არეალზე აქემენიდთა პოლიტიკურ და კულტურულ ფაქტორებს შეიძლება ჰქონოდათ გავლენა, მაგრამ წარწერებში არსებული ქვეყნების დასახელებაში კი არ უნდა იყოს დასაძებნი“...

საერთოდ მთარგმნელი კომენტარებში, საქართველოსთან შეხების წერტილებს არ ტოვებს უყურადღებოდ, რითაც მკითხველისთვის კიდევ უფრო საინტერესოს ხდის წიგნს, მაგალითად, ახსნა-განმარტება მე-7: „თანამედროვე კულტუროლოგიურ-ლინგვისტური კვლევა-ძიება ცხადყოფს, რომ ირანულმა ღვთაებამ წარმოშვა თავის დროზე

საქართველოში არმაზის კულტი, რომლის სახელწოდებაც სწორედ ძველსპარსული ან საშუალო სპარსული ფორმიდან უნდა მომდინარეობდეს: აჰურამაზდას უკავშირდება, როგორც ფიქრობენ, ქართული არმაზიც"...

ასეთ ექსკურსებს კიდევ უფრო ღრმად მივყავართ ქართულ-ირანულ ურთიერთობებამდე, რომლის, შეიძლება ითქვას, ათელის წერტილი ჯერჯერობით დადგენილი არ არის.

დღეს აღარ არიან ქართული ირანისტიკის ძველი და საშუალო სპარსულის სფეროს ფუძემდებელნი — გიორგი ახვლედიანი, მზია ანდრონიკაშვილი და თეო ჩხეიძე, რომელთა გზის შესანიშნავი გამგრძელებელიც გახლავთ მაია სახოკია.

ქართულ-ირანულ ურთიერთობებში დადგა ახალი ეტაპი. დამყარდა პირდაპირი კავშირები ირანსა და საქარველოს შორის, აუცილებელი გახდა სასაუბრო სპარსული ენის შესწავლა და უნდა მივყვეთ დინებას, მაგრამ, ამავე დროს, ყველაფერი უნდა ვიღონოთ იმისათვის, რომ ამ დინებამ ქართულ ირანისტიკას საძირკველი არ გამოაცალოს.

ამ გზაზე ვხედავ ცნობილ ლინგვისტ-ირანისტს მაია სახოკიას, რომლის მიერ ძველსპარსულიდან თარგმნილი აქემენიდთა ძველსპარსული წარწერები დიდი შენაძენია ქართული მთარგმნელობითი ლიტერატურისთვის.

დასასულ, მკითხველს ვთავაზობთ თარგმანის იმ ნიმუშებს, რომლითაც იწყება კრებული:

***

დე, დაიფაროს ეს სიტურფე, ნაგები მტკბარად:
ყველა მშენებელს მფარველ ექმნეს აჰურა მაზდა!
ავაშენე, დავამშვენე, ამ ხანიდან სამომავლოდ,
სხვაც ბევრი რამ დანგრეული აღვადგინე აგურ-აგურ.
წარწერები, რაც დაეწერე, — დაცულ იყოს ჩემი ლოცვით.
მე შევქმენი ვითარება — აღარ მოკლას კაცმა კაცი.

ასეთად ვიქმენ, სისწორის მქმნელი.
მე სამართლისა ვარ მხარდამჭერი

და არასოდეს – უსამართლობის!

არ მსურს, ძლიერმა დაჩაგროს სუსტი,
გამოიყენოს თავისის ძალა, –
არ მსურს იცრუოს, შესცოდოს კაცმა,
მხოლოდ ის მიყვარს, რაც მართალია,
სიმართლე ოდენ, – წადილი ჩემი.
კაცს მატყუარას მხარს ვერ დაუჭერ,
არცა ვარ ფიცხი, არცა მრისხანე.

კაცმა რომ კაცზე ქილიკით მითხრას,
არ დავიჯერებ ასე ადვილად,
ვიდრე სარწმუნოდ არ დამიმტკიცებს
მტკიცებულებით, კანონის ძალით.

და ნუ დაარღვევ კანონს, სამართალს!
დე, ნუ იქნება უვიცი ვინმე,
ვინც ვერ გაარკვევს კეთილს და ბოროტს!
ჰოი, მეუფეო, შენ ვინც იმეფებ,
ავი და კარგი მსურს გაარჩიო,

არ მსურს, ძლიერმა დაჩაგროს სუსტი,
მხოლოდ ის მიყვარს, რაც მართალია,
მე სიმართლისა ვარ მხარდამჭერი
და არასოდეს – უსამართლობის!

დამოწმებული ლიტერატურა:

სახოკია 2012 – ძველსპარსული აქემენიდური წარწერები. თარგმანი ძველსპარსულიდან მაია სახოკიასი, 2012.
კენტი 1956 – Kent, R. Old Persian. Mew Haven, 1956.

Nomadi Bartaia

The Achaemenian Old Persian Inscriptions on Georgian

Resume

The literary translations of Achaemenian Old Persian inscriptions on Georgian has been published by prof. Maia Sakhokia, Tbilisi, Illiaun University, Head of Department (*Achaemenian Old Persian Inscriptionsm Translated by prof.* Maia Sakhokia, Tbilisi, 2012).

The object of this paper is the genre of Old Persian Achaemenian Inscriptions, according to experience of there literary translations on Georgian. These translations had been done in full completely by M. Sakhokia, partially by M. Andronikashvili too. The interesting question is the special style of textual structures of origins, revealed in corresponding georgian texts by different literary forms, poetry as well as prose, like: rhythmic prose, free verse, rhythmic verse, etc. Espacially M. Sakhokia takes the Old Persian Building Inscriptions on Gergian as poerty, according to different traditional georgian poetic forms. M. Sakhokia agrees with original opinion of different researchers, that the Achaemenian Chronicle Texts include indeed a very interesting literary features and rhythm and rhyme at first. Thus, Old Persian Inscriptions may be taken on Georgian Poetry in a good order, holding in full the maintenance of origins and adding some obligatory translation features simultaneousely. So, the Old Persian Translations on Georgian belonge to Georgian Literiture, as well as in my opinion, the origins belonge to Literary Fields too. In this cases, the Achaemenian Inscriptions, both origins and translated texts, have not only scientific, but literary meaning, importance and sense. The Georgian Translations, being discussed here, are not of a linguistic literal nature only, but clearly certainly of a Literary Art Nature. The corresponding Old Persian and Georgian texts represente a good material to analysis of theory and

practice of such Translations. The paper iincludes the real examples of M. Sakhokia's emotional poetry as Schaemenian Texts on Georgian, - Both Literary and Strict.



ქართულ-სპარსული ენობრივი ურთიერთობანი

پیوند های
زبانی گرجی و فارسی

ქართულში შემოსული სპარსული ლექსიკა იოსებ გრიშაშვილის „ქალაქური ლექსიკონის“ მიხედვით

1997 წელს, საარქივო მასალაზე დაყრდნობით, ფილოლოგიის დოქტორმა რუსუდან კუსრაშვილმა გამოაქვეყნა საქართველოს სახალხო პოეტის იოსებ გრიშაშვილის (1889-1965) „ქალაქური ლექსიკონი“, რომელიც მდიდარია აღმოსავლური, კერძოდ, სპარსული ლექსიკით.

აღნიშნული ლექსიკონი არ არის შემოფარგლული რომელიმე ეპოქით, მაგრამ მასში განსაკუთრებით არეკლილი ჩანს სეფიანთა ხანის (XVI-XVIII სს.) სპარსულ-ქართულ ენობრივ ურთიერთობათა კვალი, რომელიც თბილისურ მეტყველებაში საკმაოდ დალექილა.

ნაშრომი პირველი ცდაა „ქალაქური ლექსიკონის“ მიხედვით სპარსული ლექსიკის წარმოჩენისა.

ცნობილია, თუ რა დიდი ღვაწლი მიუძღვის სახალხო პოეტ იოსებ გრიშაშვილს (1889-1965) ძველი თბილისის ისტორიის, კულტურისა და ყოფის შესწავლის საქმეში. ამ მხრივ მის მიერ გაწეული შრომის გვირგვინად იქცა პოეტის სიცოცხლეშივე გამოქვეყნებული და განძად ქცეული „ძველი თბილისის ლიტერატურული ბოჰემა“ თუ სხვა წიგნები. მაგრამ ირკვევა, რომ პოეტსა და მკვლევარს „ქალაქური ლექსიკონის“ სახით მომავალი თაობებისთვის დაუტოვებია არანაკლები განძი, რომელიც, საარქივო მასალაზე დაყრდნობით, 1997 წელს გამოაქვეყნა ფილოლოგიის დოქტორმა რუსუდან კუსრაშვილმა.

ისიც ცნობილია, თუ როგორი მრავალმხრივი და მჭიდრო იყო ურთიერთობანი ქართველ და ირანელ ხალხებს შორის სეფიანთა ხანაში (XVI–XVIII სს.). ამ ურთიერთობებმა სპარსულ ნასესხობათა სიჭარბით, შთამბეჭდავი ასახვა პოვა ქართულ ენაში, განსაკუთრებით კი თბილისურ მეტყველებაში.

„ქალაქური ლექსიკონი“ რომელიმე ეპოქით არ შემოიფარგლება, მაგრამ მასში განსაკუთრებით არეკლილი ჩანს სეფიანთა ხანის სპარსულ-ქართულ ენობრივ ურთიერთობათა კვალი, რომელიც თბილისურ მეტყველებაში საკმაოდ დალექილა.

ამის დასტურია ის, რომ გარკვეული ნაწილი „ქალაქურ ლექსიკონში“ შესული სიტყვებისა ქართულ წერილობით ძეგლებში XVI საუკუნემდე არ დასტურდება.

ქართულში შემოსული ირანული ლექსიკის (ძველი, საშუალო, ახალი) შესწავლის საქმეში უდიდესი შრომა აქვს გაწეული აკადემიკოს მზია ანდრონიკაშვილს, მაგრამ მის მიერ ეტიმოლოგიზებული სიტყვები მოიცავს ქართულ სალიტერატურო ძეგლებში XVI საუკუნემდე დადასტურებულ ლექსიკურ ერთეულებს და როგორც თავად მეცნიერი აღნიშნავს – „სპარსული წარმომავლობის ლექსიკა კიდევ უფრო მეტი რაოდენობით გვხვდება XVI საუკუნის შემდეგდროინდელ, ე.წ. აღორძინების ეპოქის ძეგლებში; მისი შესწავლა მომავლის საქმეა.“ (ანდრონიკაშვილი 1996: 12).

აღნიშნულ პერიოდში ლექსიკა შემოდიოდა როგორც ზეპირი, ისე წერილობითი გზით.

აქვე ერთ გარემოებას უნდა მიექცეს ყურადღება: ამ დროის ქართულ ლიტერატურაში სპარსული ლექსიკა ხშირად უთარგმნელადაც არის გადმოსული, რასაც აკადემიკოსი დავით კობიძე „უცნაურობად“ მიიჩნევს (კობიძე 1978: 129).

აღნიშნული პერიოდის **ქართულ-სპარსულ** ენობრივ ურთიერთობებს თავის სადისერტაციო ნაშრომში ყურადღება მიაქცია ალექსანდრე ჭულუხაძემ (ჭულუხაძე 2008: 88).

უკვე საუკუნეებია, რაც არაბული ლექსიკა ქცეულია სპარსული ლექსიკური ფონდის ორგანულ ნაწილად. ბუნებრივია, მას გვერდს ვერ ავუვლიდით და ამ რიგის სიტყვები, უაღრესად პირობითად, **არაბულ-სპარსული** ლექსიკის სახელწოდებით, ნაშრომში ცალკე გა-

მოვყავით, რადგან მათი და, საერთოდ, არაბული ლექსიკის დიდი ნაწილი სწორედ სპარსულის გზით არის შემოსული ქართულში.

ნაშრომში ასევე ცალკეა გამოყოფილი **თურქულ-სპარსული** ლექსიკა, თუმცა ამ ტიპის ერთეულები მცირე რაოდენობით დადასტურდა. თითქმის ყველა ის არაბული ლექსიკური ერთეული, რომელიც საერთოა სპარსულ-ქართულისთვის, ასევე საერთო აღმოჩნდა თურქულ-ქართულისთვის. საჭიროების შემთხვევაში მოგვყავს მათი თურქული ვარიანტებიც.

ლექსიკონში გვხვდება საერთო **სპარსულ-სომხური** სიტყვებიც, რომელთა მოძრაობის დადგენა ორივე მიმართულებით ერთნაირად საინტერესოა.

სულ გამოვლენილი და განხილულია **489** ლექსიკური ერთეული, აქედან უშუალოდ სპარსულია – **309**, არაბულ-სპარსული – **165** და თურქულ-სპარსული – **15**.

ქალაქური მეტყველების ლექსიკიდან ნაწილმა სალიტერატურო ენისკენ გაიკაფა გზა, ნაწილი ცალკეული კილო-კაეებისა და ჟარგონის საკუთრება გახდა, ხოლო ნაწილი ქართული ენის ლექსიკური ფონდის არქივს ჩაბარდა.

ვფიქრობთ, მოცემული მასალა მრავალმხრივ იქნება საინტერესო როგორც ქართულ-სპარსულ ენობრივ ურთიერთობათა, ისე, ზოგადად – ენთმეცნიერების პრობლემებით დაინტერესებულ მკვლევრებისთვის.

რა თქმა უნდა, აღორძინების ხანისა თუ მას შემდეგ, ქართულში შემოსული სპარსული ლექსიკა მხოლოდ „ქალაქური ლექსიკონით“ არ შემოიფარგლება და იგი მომავალში სპეციალისტთა ფართო დაინტერესების საგნად იქცევა.

სპარსული ლექსიკონებიდან ძირითადად ვსარგებლობდით დეჰხოდასა (დეჰხოდა 1372) და მოინის (მოინი 1375), აგრეთვე ბოლო ხანებში გამოცემული სხვა და სხვავა სპარსული ლექსიკონებით.

საყურადღებო შენიშვნებისა და რჩევებისთვის მადლიერების გრძნობას გამოვხატავთ ფატი ანთაძის, ლილი ჟორჟოლიანისა და ალექსანდრე ჭულუხაძის მიმართ.

* * *

სპარსული ლექსიკა

واژگان فارسي

აბიაბრუებენ

აბიაბრუებენ – „არცხვენენ. „ამ ჯურის ვითომდა ინტელიგენტები ყოველთვის ყვირიან და ხმაურობენ, **აბიაბრუებენ** ყველას“... (გრიშაშვილი 1997).

გაბიაბრუების ამოსავალი სიტყვაა **ბიაბრუ**, რომელიც ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში ასეა ახსნილი: **ბიაბრუ** [სპ.] ბიაბრუდ გახდის – იგივეა, რაც გააბიაბრუებს – არაფრად ჩააგდებს, დაამცირებს, შეურაცხყოფს (ქ ე გ ლ 1986).

ბიაბრუ სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **بی آبرو [bīâbrū]**. მისი მნიშვნელობაა – შერცხვენილი. იგი შედგება სამი ელემენტისგან: **بی [bī]** – **უ** – უარყოფის მაწარმობელი პრეფიქსი, **آب[âb]** – „წყალი“ და – **رو [rū]** – „პირი“, „სახე“, მთლიანობაში – პირის წყლის უქონელი, ანუ – უსირცხვილო.

بی آبرو [bīâbrū]-დან მიღებულია ორკომპონენტიანი რთული ზმნა **بی آبرو کردن [bīâbrū kardan]** შემდეგი მნიშვნელობით – შერცხვენა, ლაფის დასხმა, რომელიც ქართულში ნასახელარ ზმნად ადაპტირდა.

ქართული და სპარსული ვარიანტები ფორმის მიხედვითაც ემთხვევა ერთმანეთს.

აბჯარი

აბჯარი – „საომარი საჭურველი“ (გრიშაშვილი 1997).

აბჯარ-ი – (აბჯრისა) სამხედრო საჭურველი, იარაღი (ძველად) (ქ ე გ ლ 1986).

აბჯარი მომდინარეობს სპარსული ლექსიკური ერთეულიდან **ابزار [abzâr]** //**افزار [afzâr]** // **اوزار [avzâr]**. მისი მნიშვნელობებია: იარაღი; მოწყობილობა; ხელსაწყო... (დეჰხოდა 1372).

ადაბხანა // ადაფხანა

იოსებ გრიშაშვილს ამ სიტყვის განმარტება ვახტანგ კოტეტიშვილის მიერ 1934 წელს გამოცემული „ხალხური პოეზიიდან“ მოაქვს: „ფეხსადგილი, ზარული, ჩეჩმა.“ გარდა ამი-

სა, მოჰყავს მაგალითები, სადაც დასტურდება იგი: „შენი ბიძა ვირის აბანოდან ადაფხანის აბანოში ჩააბრძანეს“ (შ. დავით „ხალხოს. მოძრაობა საქართ.,“ 1933 წ., გვ. 73); „თქმულნი შენნი ყველა კაი ადაფხანური შაქარია“ („ივ“., 1879 წ., № 7-8, გვ. 101)“ (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენაში არის არაბულიდან შესული სიტყვა ادب **[adab]** შემდეგი მნიშვნელობებით: 1. ზრდილობა, თავაზიანობა; 2. ლიტერატურა, საიდანაც ნაწარმოებია კომპოზიტი ادبخانه **[adabxâna/e/]** მნიშვნელობებით – 1. სასწავლებელი; 2. საპირფარეშო; 3. ხელსაბანი.

თხზული სიტყვის პირველი წევრია ادب **[adab]**– ზრდილობა... – მეორე – خانه **[xân/a/e]** – სახლი.

როგორც ჩანს, ادبخانه **[adabxân/a/e]** დავიწროებული სემანტიკური დატვირთვით (საპირფარეშო) შემოსულა ქართულში.

„ქალაქური ლექსიკონის“ ორივე მაგალითში ეს სიტყვა მეტაფორული მნიშვნელობითაა გადააზრებული.

ავარა

ავარა – ... „1. მე მგონი, **ავარა** წარმოსდგება **იავარა**-დან. როგორც იავარქმნილი აკლებულ-გაოხრებულს ნიშნავს, ასევე ავარა ხალხი გაოხრებული ხალხია... 2. პაცანი. 3. იავარი-იქმნა, გაოხრდა, ავარა-გაოხრებული თუ ქალაქ ავარი—დან? 4. საკუთრივ „მოხეტიალე“. 5. ქუჩის ბიჭი, ხულიგანი“... (გრიშაშვილი 1997).

ავარა – [სპ.] უსაქმოდ მოხეტიალე. მოხულიგნო ახალგაზრდა. მითითებულია მისი სპარსული წარმომავლობა (ქ ე გ ლ 1986).

ავარა მსგავსი ფორმითა და შინაარსით არის სპარსულ ენაში – آوار **[avâr/a/e]**.

ი. გრიშაშვილი, თუმცა დაეჭვებით, გვთავაზობს თავის მოსაზრებას **ავარა**-ს ქალაქ **ავარია**-დან წარმომავლობის შესახებ, რაც ამ ორი ლექსიკური ერთეულის პარონიმიით – ბგერობრივი სიახლოვით ჩანს გამოწვეული.

ავგარდანი

ავგარდანი – „1. გრძელტარიანი, ღრმა ჩამჩა. 2. ანუ ა ბ გ ა რ დ ა ნ ი – სპილენძის ტოლჩა“ (გრიშაშვილი 1997).

ავგარდანი – [სპ.] სპილენძის საწვნე, გრძელტარიანი... (ქ ე გ ლ 1986).

ანალოგიური სემანტიკური დატვირთვის მქონე სიტყვა **ავგარდანი // აბგარდანი** სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **ابگردان [âbgardân]**. კომპოზიტის პირველი ელემენტია – **آب [âb]** – წყალი, მეორე – **گردان [gardân]** – **گردیدن [gardīdan]** – „ტრიალი“ ზმნის აწმყო დროის მიმღეობაა.

ფონეტიკურად მოხდა **ბ/ვ** მონაცვლეობა, რაც დამახასიათებელია როგორც სპარსულის, ასევე ქართულისთვისაც.

აზარქარი

აზარქარი – „ზარმაცი, უკეთებელი, გაურჯელი“... (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენაში არის სიტყვა **آزارکار [âzârkâr]** მნიშვნელობით – მტანჯველი, რომლის პირველი ელემენტია **آزار [âzâr]** – წყენა, შეურაცხოფა, გულისტკივილი; ავადმყოფობა; მწუხარება (რუბინჩიკი 1983), ხოლო მეორე – ხელობა-პროფესიის მაწარმოებელი სუფიქსი **کار [kâr]**.

აზარქარი იდენტური ფორმითა და მცირე შინაარსობრივი ცვლილებით შემოსულა ქართულში.

ათეშქაში

ათეშქაში – 1. ცეცხლის საჩხრეკი. 2. აქანდაზი. ცეცხლის გამოსატანი... (გრიშაშვილი 1997).

ათეშქაში სპარსული თხზული სიტყვაა – **آتش کش [âteškaš]** – ნიჩაბი (ნახშირისთვის); საჩხრეკი. იგი შედგება ორი ელემენტისგან – **آتش [âteš]** – ცეცხლი და **کش [kaš // keš]** – **کشیدن [kašīdan // kešīdan]** – „გაწევა“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე, რომელიც ძალზე ნაყოფიერი ნახევრად აფიქსია.

ალამდარი

ალამდარი – „მედროშე, მებაირაღე“ (გრიშაშვილი 1997).

ალამდარი – [არაბ.-სპ.] – მედროშე (ქ ე გ ლ 1986).

ეს სიტყვა ქართულში **ალანდარის** ფორმითაც გვხვდება (ჩუბინაშვილი 1985).

ალამდარი სპარსულად იწერება და იკითხება ასე –

غمدر [alamdâr]. კომპოზიტის პირველი წევრია – *არაბ. სპარს.* **علم [ʻalam]** მნიშვნელობებით: 1. ალამი, დროშა; 2. ნიშანი; სიმბოლო, მეორე – *სპარს.* **دار [dâr]** – **دشتان [dâštan]** – „ქონა“, „ყოლა“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე.

ალიბუხარი

ალიბუხარი – ალუჩა ბუხარიდან. ქლიავია ყვითელი და მოგრძო, თხელკანა, რომელსაც კურკა ადვილად შორდება... (გრიშაშვილი 1997).

ალიბუხარი სპარსული რთული სიტყვაა – **آلوبخارا [âlu-boxârâ]** – ბუხარის ქლიავი, რომლის პირველი შემადგენელი ელემენტია **آلو [âlu]** – ქლიავი, მეორე – **بخارا [boxârâ]** – ბუხარა (*ქალაქი შუა აზიაში*).

ამბარჩა

ამბარჩა – „ფარღული, შიბი, მანიაკი, გულქანდა. „კვლავ მიართვა მის დანიშნულს ერთი ხელი დიბა-ფარჩა, ფასუდები მარგალიტის გადაჰკიდა ყელს **ამბარჩა**“ (ს. გუგუნ. „თამარიანი“, 1912 წ., გვ. 21)“ (გრიშაშვილი 1997).

ამბარჩა – ფარღული, მანიაკი (ჩუბინაშვილი 1961).

ქ ე გ ლ-ი არ იცნობს **ამბარჩას**, მაგრამ იცნობს მის ამოსავალ სიტყვას **ამბარ**, როგორც არაბულიდან მომდინარე ლექსიკურ ერთეულს. **ამბარი** არაბულად იწერება და იკითხება ასე: **عنبر [ʻanbar]** *გამოითქმის* **[ʻambar]**. მისი მნიშვნელობაა: სურნელოვანი ნივთიერება (ბარანოვი 1957).

ანალოგიური მნიშვნელობითა და ფორმით ეს სიტყვა შესულია სპარსულ ენაში, სადაც მისგან წარმოქმნილია სიტყვა **عنبرچه/e/ [ʻambarča/e/]** მნიშვნელობით – სამკაულის სახეობა, რომელშიაც **ამბრს** ათავსებენ (დეჰხოდა 1372).

ამბარჩა შედგება ორი ელემენტისგან: **عنبر [ʻambar]** – ამბრი და კნინობითობის მაწარმოებელი სუფიქსი – **چه [ča // če]**.

ამფსონი

„ქალაქური ლექსიკონი“ ასე განმარტავს ამ სიტყვას: **ამფსონი // აფსონი // ამსონი** – 1. **ჰამსონი** – დაახლოებული მეგობარი, დოსტი; ამყოლი, თანამესუფრე... 2. წარმოებულია

სიტყვიდაან **ფსონი**, ფსონით პურის ჭამა. ამფსონი ამხანაგი სუფრაზე. 3. პურის მტე ანუ ამქარი"... (გრიშაშვილი 1997).

ამ ლექსიკურ ერთეულს იცნობს ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, სადაც **ამფსონთან** ერთად შეტანილია მეორე ლექსემა **ფსონი**. მათი განმარტებებია:

ამფსონი – ამხანაგი, ამყოლი, ავანჩავანი, თანამესუფრე.

ფსონი – 1. მონაწილეთა მიერ თანაბრად გაღებული ხარჯით გაწეული ნადიმი. 2. ბანქოს ზოგიერთ თამაშში – ბოლოს ასაყვანად დარჩენილი ქაღალდი (ქ ე გ ლ 1986).

ამფსონს არ იცნობს საბას „ლექსიკონი ქართული", მაგრამ იცის **ფსონი** შემდეგი მნიშვნელობით: ამხანაგნი შეყრილნი (ორბელიანი 1991).

ნ. ჩუბინაშვილის „ქართული ლექსიკონის" მიხედვით, **ფსონი** მოდის ბერძნული სიტყვიდან **ფსომი** – პური, ხოლო მისგან ნაწარმოები ჩანს **ამფსონი** (ჩუბინაშვილი 1961), რაშიც ეჭვი გვეპარება, რადგან ქართულში არ არსებობს სიტყვამაწარმოებელი პრეფიქსი **ამ**, ხოლო ბერძნულისთვის უცხოა ლექსიკური ერთეული **ამფსონი**.

ამ პრობლემასთან დაკავშირებით, ჩვენი ყურადღება მიიპყრო სპარსულმა პრეფიქსიანმა სიტყვამ – هم سان **[ham sân]**, რომელიც ითარგმნება ასე – მსგავსი. (هم **[ham]** - თანა, سان **[sân]** – მსგავსი).

هم **[ham]** პრეფიქსით მრავალი სიტყვაა ნაწარმოები სპარსულში, მაგალითად, ქართულისთვის კარგად ცნობილი – هم كار **[ham kâr]** – თანა-მოსაქმე, ამქარი, هم خانک **[ham xânak]** – თანა მოსახლე (ამხანაგი)...

სპარსული ლექსიკონებიც შესაბამისად განმარტავს هم سان **[ham sân]**-ს – მსგავსი; მსგავსად.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ „ქალაქური ლექსიკონის" მიხედვით, ქართულ ენაში **ამფსონი** შემდეგი ფონეტიკური ვარიანტებითაც დასტურდება: **ჰამსონი, ამსონი, აფსონი**, რომელთაგან **ჰამსონი** ფონეტიკურად თითქმის იდენტურობას ავლენს სპარსულ წარმოქმნილ სიტყვასთან – هم سان **[ham sân]**.

ხოლო, რაც შეეხება ლექსიკურ ერთეულს **ფსონი**, რამდენადაც იგი სხვა ენებში არ დასტურდება, შესაძლებელია, მიღებული იყოს სიტყვისგან **ამფსონი**.

ანგალი

ანგალი – 1. მცონარა, უსაქმურა, დავარდნილი, დაცემული, ზანტი. მიკიტნის დუქანში ხშირად არიან ისეთი კაცები, რომელნიც მუშტარს იზიდავენ იმ განზრახვით, რომ მუშტარმა მიიწვიოს თავისთან და უფასოდ გამოძღნენ ან გამოთვრნენ და ამით მიკიტანსაც ხეირი მისცენ. აი, ასეთ ხალხს უწოდებენ „ანგლებს“– 2. მასხარა (გრიშაშვილი 1997).

ანგალი – ლაზღანდარა, მასხარა (ქ ე გ ლ 1986).

სპარსულში არის ლექსიკური ერთეული انگل **[angal]** შემდეგი მნიშვნელობებით: 1. *ბიოლ.* პარაზიტი; მუქთამჭამელი; 2. *საუბ.* აბეზარი (რუბინჩიკი 1983).

აშკარაა, რომ ქართული და სპარსული **ანგალი** ერთი და იგივე ლექსიკური ერთეულებია.

ანდაზა

ანდაზა – „თოფს წელიწადში სამჯერ ეშმაკი გატენის“ – „ანდაზა“ (გრიშაშვილი 1997).

ანდაზა არის ხალხური გონებამახვილური მოკლე გამონათქვამი (ჩვეულებრივ დამრიგებლობითი შინაარსისა) (ქ ე გ ლ 1986).

სპარსულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული – اندازه **[andâze]** შემდეგი მნიშვნელობებით: 1. გაზომვა, ზომა; სიდიდე; მოცულობა... მასშტაბი; 3. ხარისხი; რაოდენობა.

ანდაზა ქართულში მომდინარეა სპარსული სიტყვიდან اندرز **[andarz]**, რომელიც „ქართულში დაახლოებით XI საუკუნიდან გვხვდება. ეს ის პერიოდია, როცა იზრდება ინტერესი სპარსული ლიტერატურის მიმართ. ჩნდება თარგმანები, რომელთა წყალობით ქართულ ენაში თანდათან იჭრება სპარსული ლექსიკა. ამ გზით შემოსული სიტყვები მეტ-ნაკლებად ინარჩუნებს თავიანთ შინაარსს. „ანდაზას“ ქართულში გადმოჰყვა ყველა ძირითადი მნიშვნელობა, მაგრამ ჩვენში მან დამატებით შეიძინა „აღმზრდელობითი ხასიათის ალეგორიული გამონათქვამის“ შინაარსი...“ (შურღაია 1989: 117).

მართალია, **ანდერძი** (<– اندرز **[andarz]**) ქართულში XI საუკუნიდან დასტურდება, მაგრამ იგი ქართულში უფრო ადრე, ფალაურიდან ჩანს შემოსული (ჭულუხაძე 2008: 268).

„ქალაქურ ლექსიკონში“ ანდაზა განმარტებული არ არის, მაგრამ მოყვანილი მაგალითის მიხედვით ჩანს, რომ მისი შინაარსი ემთხვევა ამ სიტყვის ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონისეულ განმარტებას.

აჟდაჰარი

აჟდაჰარი – „უზარმაზარი“ (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული **اژدها [aždahâ // eždehâ]** რომლის ადრინდელი ფონეტიკური ვარიანტებია: **ازدر [aždar]** და **ازدرها [aždarhâ]**. მისი მნიშვნელობაა – გველეშაპი (დეჰხოდა 1382), საიდანაც მეტათეზისით მომდინარე ჩანს ქალაქურ მეტყველებაში არსებული **აჟდაჰარი: (აჟდარჰა–> აჟდაჰარ)**.

რაც შეეხება სიტყვის სემანტიკურ მხარეს, შესაძლებელია, **აჟდაჰარი** (გველეშაპი) ასოცირებული იყოს **„უზარმაზართან“**.

არამზადა

ეს სიტყვა „ქალაქურ ლექსიკონში“ განმარტებული არ არის. მის შინაარსობრივ არსში ჩასაწვდომად მოყვანილია ორი მაგალითი: – „არამზადები, რა ესმით ნეტავი, რომ ბოლშევიკობენ! (“ჯანყი“, 1931 წ., № 1-2, გვ. 104); „არამზადები“ – ამ სათაურით პიესაც ჰქონია ვ. შალიკაშვილს“ (გრიშაშვილი 1997).

არამზადა – [არაბ. სპარს.] სინდისზე ხელაღებული, გაფუჭებული, გაოხრებული. *არამზადების ბანდა* (ქ ე გ ლ 1986).

არამზადა არის ორენოვანი კომპოზიტი – **حرام زاده [harâmzâda/e/]** – 1. მატყუარა, ეშმაკი, თვალთმაქცი; „უკანონოდ შობილი“; 2. „თვალთმაქცი“... რომელსაც მოეპოვება სიმეტრიული ანტონიმი **حلال زاده [halâlzâda/e/]** – 1. „კანონიერად შობილი“. ქართულში შემოსულია ამ ანტონიმური წყვილის მხოლოდ ერთი წევრი.

კომპოზიტის პირველი წევრია *არაბ.სპარს.* **حرام [harâm]**, რომლის მნიშვნელობებია – 1. აკრძალული; 2. ბილწი, ბინძური; 3. არასწორი გზით მოპოვებული (ბარანოვი 1983; რუბინჩიკი 1983), ხოლო მეორე – *სპარს.* **زاده [zâda/e/]** – زایيدن//

ﺩﺎﻳ // [zâyɪdan //zâdan] – „შობა“, „გაჩენა“ ზმნის ნამყო დროის ფუძის მიმღეობა.

ასხაბადი

„ქალაქურ ლექსიკონში“ **ასხაბადი** მოცემულია ატრიბუტულ (მსაზღვრელად) სინტაგმაში – **ასხაბადელი თათარი**, შემდეგი განმარტებით – „ასხაბადი დაარქვეს სპარსელებმა და თურქმანებმა იმისათვის, რომ თექეს არემარეში საუკეთესო ადგილი უჭირავს. სიტყვა **ასხაბადი** ნიშნავს „სიყვარულის სადგურს“ (გრიშაშვილი 1997).

ლექსიკონის ავტორი სწორად განმარტავს **ასხაბადს** როგორც – სიყვარულის სადგურს, თუმცა მის ეტიმოლოგიაზე აზრის გამოხატვისგან თავს იკავებს.

ﺍﺳﺨﺒﺎﺩ [eškqâbâd] – აშხაბადი.

კომპოზიტის პირველი წევრია *არაბ.სპარს.* **ﻋﺸﻖ [išq // ešq]** – სიყვარული, მეორე – *სპარს.* **ﺁﺑﺎﺩ [âbâd]** – დასახლებული ადგილი.

მოხდა **შ/ხ**-ს (<– Sy) მონაცვლეობა და მივიღეთ **აშხ**-ის ფონეტიკურად სახეცვლილი ფორმა – **ასხ**.

შევნიშნავთ, რომ **შ/ხ** (<– Sy) კომპლექსიდან **სხ** კომპლექსის მიღება გამონაკლისთა რიცხვს მიეკუთვნება.

აფერუმ

აფერუმ – „I. ხმა მოწონებისა: ვაშა, ბრავო“... (გრიშაშვილი 1997).

აფერუმ – [სპ.] შორისდებული; გამოხატავს მოწონებას, ყოჩაღ!, ბარაქალა! (ქ ე გ ლ 1986).

ანალოგიური სემანტიკური დატვირთვის მქონე შორისდებული **აფერუმ** სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **ﺁﻓﺮﻳﻦ [âfarɪn]**.

აფრანგი

აფრანგი – „წითელი მტრედი თეთრ წინწკლებშეყრილი“ (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენაში არის კომპოზიტი **ﺁﺑﺮﻧﮓ [âbrang]** მნიშვნელობით – აკვარელი.

იგი შედგება ორი წევრისგან آب **[âb]** – წყალი და – رنگ **[rang]** – ფერი.

ქართული **აფრანგი** და სპარსული آبرنگ **[âbrang]**, როგორც ფონეტიკურად, ისე სემანტიკურად (ფერებთან კავშირით), ერთი და იგივე ლექსემები ჩანს.

აფსუს

დანანება, „აფსუს, დრო შეიცვალა“ (ზ. ჭიჭინ., „ნიკ. ბარათ.“, 1985 წ., გვ. 26). „აფსუს, ტაია შელიას შეგირდო“ (კ. გამსახ., „დიონისოს ღიმილი“, 1925., გვ. 187) (გრიშაშვილი 1997).

აფსუს! შორისდებული; გამოხატავს დანანებას. მითითებულია, რომ **აფსუს-ი** (დასანანი) არის სპარსული წარმოშობის (ქ ე გ ლ 1986).

ანალოგიური მნიშვნელობის მქონე შორისდებული სპარსულად იწერება და იკითხება ასე: افسوس **[afsūs].**

აფტაბა

აფტაბა – „სპილენძის ჭურჭელია, ხელების დასაბანი“ (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენაში არის ლექსემა آفتابه **[aftâba/e/]**, რომლის მნიშვნელობაა: წყლის ჭურჭელი; თუნგი; სპილენძის წვრილყელიანი დოქი (განსაბანად).

საეჭვო არაფერია იმაში, რომ **აფტაბა** آفتابه **[aftâba/e/]** მომდინარეობს სპარსული ლექსიკური ერთეულიდან آفتابه **[âftâba/e/]** აფთაბა–> აფტაბა.

აქანდაზი

აქანდაზი – „რკინის მომცრო ნიჩაბი, ნაღვერდლის გამოსაღები (აქენდაზ. ხაქის, მიწის ასაღები ხელსაწყო)“ (გრიშაშვილი 1997).

აქანდაზ-ი – [სპ.] პატარა ნიჩაბი ნაგვის (ნაკვერჩხლის, ნაცრის...) ასაღებად (ქ ე გ ლ 1986).

აქანდაზი სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – خاکانداز **[xâkandâz].** მისი მნიშვნელობაა – ნაგვის გადასაყრელი ნიჩაბი.

ეს თხზული სიტყვა შედგება ორი ელემენტისგან – خاک [xâk] – მიწა, მტვერი და انداز [andâz], რომელიც არის انداختن [andâxtan] – „გადაგდება“, „გადაყრა“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე.

„ქალაქურ ლექსიკონში“ ცალკეა განმარტებული სიტყვა ხაქა (<– xaq) შემდეგი სახით – „მიწა, მტვერი. ნახშირის ხაქა.“ თუმცა, ლექსიკონის ავტორი მას ვერ უკავშირებს აქანდაზ-ს, რომლის პირველი წევრი – „აქ“ მომდინარეა სპარსული ლექსემიდან خاک [xâk].

სპარსული ნასესხობებიდან ერთადერთი შემთხვევაა თავკიდური ხ-ს დაკარგვისა, თუმცა (პარალერულად გვაქვს ხაქა).

აშპაშხანა

აშპაშხანა – „1. ადგილი სასადილო, სასადილო უბანი. „აშპაქ“ – თათრულად მზარეულია. 2. თათრების სასადილო“ (აქპაზ-მზარეული) (გრიშაშვილი 1997).

აშპაშხანა შემდეგი სპარსული კომპოზიტია – آشپزخانه [âšpâzxâna/e/] – სამზარეულო (آش [âš] – ფაფა, پز [paz] – پختن [poxtan] – „მოხარშვა“; „შეწვა“; „მომზადება“... ზმნის აწმყო დროის ფუძე, خانه [xâna/e/] – სახლი).

ბ ჭ

ბაბთა

ბაბთა – „აბრეშუმის ვიწრო ჩაფარიში“ (გრიშაშვილი 1997).

ჩაფარიში კი ამავე ლექსიკონში ასეა განმარტებული – „ნაპირებზე და ნაკერებზე დასაკერებელი ლენტი (ტისომკა), რომელსაც თერძები ახალუხის ნაოჭის სიმაგრისათვის შიგნით აკერებდნენ. „უცქერიან იმის უბრალულ თეთრ *ჩაფარიშით* მორთულობას“ (ნ. ავალ., თარგ. „თავადის ქალი“, 1896 წ. გვ. 72)“

ქართულ ენაში არის ბაბთას ფონეტიკური ვარიანტი ბაფთა. მისი მნიშვნელობებია – 1. წმინდა ძაფის მეჩხერი ქსოვილი (იყენებენ ჩვეულებრივ რამეზე მოსაველებლად). *ფო-*

ჩებიანი ბ. 2. ქსოვილის ვიწრო ნაჭერი (ჩვეულებრივ გოგონების თმის შესაკრავად), – ლენტი (ქ ე გ ლ 1986).

სპარსულ ენაში არის ზმნა **بافتن [bâftan]**, რომლის მნიშვნელობაა – ქსოვა. ამ ზმნის ნამყო დროის მიმღეობის ფორმაა – **بافته [bâfta/e/]** – 1. მოქსოვილი; 2. ქსოვილი.

ქართული **ბაბთა // ბაფთა** მომდინარე ჩანს სპარსული სიტყვიდან **بافته [bâfta/e/]**.

რაც შეეხება ფონეტიკურ პროცესს, მოხდა პროგრესული ასიმილაციით **ფ** თანხმოვნის გამჟღერება.

ბადგირი

ბადგირი – „ბინის ფანჯარა, სანათური. გამიგონია „დარბაზის **ბადგირიო**“ (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენაში არის შედგენილი სიტყვა **بادگیر [bâdgīr]** შემდეგი მნიშვნელობებით:

بادگیر [bâdgīr] – I. 1) გასანიავებელი ღიობი, სარკმელი; 2. გამწოვი მილი; 3. რადიატორი (ძრავის); 4. კომფორი (სამოვრის); 5. რგოლი (ყალიონის).

بادگیر [bâdgīr] – II. 1. მიმართული ქარისკენ; ქარპირი მხარე (რუბინჩიკი 1983).

კომპოზიტის პირველი წევრია **باد [bâd]** – ქარი, მეორე – **گیر –[gīr]** **گرفتن [gereftan]** – „აღება“, „დაჭერა“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე.

აშკარაა, რომ სპარსული **بادگیر [bâdgīr]**-ი და ქართული **ბადგირი** ერთი და იგივე სიტყვაა.

სპარსული პოლისემანტი ლექსემა ქართულში მონოსემანტად შემოსულა.

ბაზი

ბაზი – „შური. ბაზი არის აგრეთვე რომელიღაც ფრინველის სახელი“ (გრიშაშვილი 1997).

ბაზი სპარსულად – **باز [bâz]** „შევარდენს“ ნიშნავს.

პირველი მნიშვნელობით (**შური**) ჩვენს ხელთ არსებული სპარსული ლექსიკონები ამ სიტყვას არ იცნობს.

ბალახანა

ბალახანა: „1. ოთახში ოთახი, ოღონდ ჭერის ქვეშ. 2. ბა-

ლაგანის მსგავსია. 3. **ბალახანა** – ოთახშიევე გაკეთებული ფიცრული, რომელიც ჭერთან ახლოს არის მიკრული და მუდმივ დასაწოლ-დასაძინებლად იხმარება. „ისე მჟეჟეს, რომ ორი კვირა დუქნის **ბალახანაში** ვიწექი“(“ივ“,1887წ.№1)“ (გრიშაშვილი 1997).

ბალახანა სპარსული თხზული სიტყვაა – **بالاخانه [bâlâxâna/e/]**, შემდეგი მნიშვნელობით: 1) ოთახი (ზედა სართულზე), მეზონინი; 2. ანტრესოლი (რუბინჩიკი 1983).

კომპოზიტის პირველი წევრია **بالا [bâlâ]** – მაღლა, მეორე – **خانه [xâna/e/]** – სახლი.

სპარსული **بالاخانه [bâlâxâna/e/]** ქართულ'ში ფორმობრივ-შინაარსობრივად თითქმის უცვლელად გადმოსულა.

ბალი-აღა

ბალი-აღა – „ბატონი ბრძანდებით, „მზად ვარ, ბატონო“. ი. ევდოშვილი თავის ლექსებში ამ სიტყვას ასე აბრუნებს „აღა ბალი“ (გრიშაშვილი 1997).

ბალი-აღა კომპოზიტია, რომლის პირველი კომპონენტია *სპარს.* **بالا [bala]**– დიახ, კი, ნამდვილად, მეორე – *თურქ.* **ა ა** – ბატონი (ბატონო...), სიტყვასიტყვით – დიახ, ბატონო.

რამდენადაც კომპოზიტი **ბალი-აღა** ჩვენ ხელთ არსებულ სპარსულსა და თურქულ ლექსიკონებში არ დასტურდება, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ იგი ქართულ ნიადაგზეა წარმოშობლი.

ბანდაყული

ბანდაყული – „პირდაპირი თარგმანი: მონა-მსახური. „დავშთები თქვენი უმორჩილესი მონა და **ბანდაყული**“ (ძველი წერილებიდან). „ვაი, თუ... მარტორქას წელი მომიწყდეს და მეც, თქვენი **ბანდაყული** ერთის დაკვრით გადმოვარდე“ („ცისკ“., 1861 წ., № III. 427)“ (გრიშაშვილი 1997).

„ქალაქურ ლექსიკონში“ **ბანდაყული** სწორად არის განმარტებული.

სპარსულ ენაში „მონის“, „მსახურის“ აღმნიშვნელი რამდენიმე ტერმინია, მათ შორის *სპარს.* **بنده [banda/e/]** და *თურქ. ქულ,* რომელთა შერწყმითაც მიღებულია კომპოზიტი **ბანდაყული**.

ვინაიდან, ჩვენს ხელთ არსებულ სპარსულსა და თურქულ ლექსიკონებში არ დასტურდება ლექსემა **ბანდაყული**, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ, **ბალი-აღას** მსგავსად, ესეც ქართულ ნიადაგზე წარმოშობილი სპარსულ-თურქული სინონიმური კომპოზიტია.

ბანდი

ბანდი – „ამბობენ, ერთი სიტყვის **ბანდიაო**, ერთი სიტყვის მეტი არა უნდაო. შეკვრა“ (გრიშაშვილი 1997).

ბანდი – 1. წვრილი თოკი ან თასმა რისამე სახლართად, მოსაკრავად... 2. მარლის ლენტისებური ნაჭერი. ხმარობენ ჭრილობის, ნაღრძობის შესახვევად, – ბინტი (ქ ე გ ლ 1986).

სპარსულ ენაში არის ზმნა **بستن [bastan]** მნიშვნელობებით: 1. დაკეტვა; 2. მიბმა; 3. გადახვევა... II. 1. თოკი, ზონარი; 2. შემოსაკრავი, ქამარი; 3. ბორკილი; 4. კაშხალი; 5. შეკვრა, რომლის აწმყო დროის ფუძეა **بند [band]** (რუბინჩიკი 1983).

„ქალაქური ლექსიკონისეული“ **ბანდი** იგივეა, რაც სპარსული **بند [band]**.

ბანდიანი

ბანდიანი – „1. ბედშეკრული, ნავსი. 2. მარცხიანი“ (გრიშაშვილი 1997).

ჩვენი აზრით, **ბანდიანის** ძირი **ბანდ** უნდა იყოს **بستن [bastan]** – „შეკვრა“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე – **بند [band]**.

ბანდიანი ანუ შეკრული (იხ. ბანდი).

ბანი

ბანი – „ყორანი ჰმალავდა **ბანის** კრამიტ ქვეშ (ი. გოგებ., „კონა“, 1884 წ., გვ. 50). „ნობათმა“ სამართლიანად შენიშნა, რომ **ბანს** კრამიტი არა ჰხურავს“ „ნობათი“, 1884წ., № 7-8, დამ., გვ. 101“ (გრიშაშვილი 1997).

ბანი – დატკეპნილი მიწის ბრტყელი სახურავი სახლისა თუ სხვა ნაგებობისა...(ქ ე გ ლ 1986).

ბანი მომდინარეობს შემდეგი სპარსული ლექსიკური ერთეულიდან – **بان [bân]**, მოგვიანო გამოთქმაში – **بام [bâm]**. მისი მნიშვნელობაა – ბანი.

ბარებარი

ბარებარი – „1. მსგავსი, თანატოლი. „ხოსროვის ტახტი ხარ, ტრდატის გვარი, ვერა ვნახე მე შენი **ბარებარი**“ (სეფილოლოლანი, ცენტრ. არქივი, № 495, გვ. 24). 2. თანაბარი, თანასწორი, გამიგონია: ასე **ბარებარს** რომ ველაპარაკები და არ ვეპუები, იმიტომ მოსდის ჯავრიო. **ბარიბარში** – თანასწორობა. „ძალიან კარგი, შენ შენის ბაასით მაამე და მე კიდევ ჩემი დაპირებით – **ბარიბარსა** ვართ“ („მახვილსიტყვაობა“, შეკრ. დ. ჯაჯახ., 1938 წ. ბათ. გვ. 66.) (გრიშაშვილი 1997).

ქ ე გ ლ-ში ეს სიტყვა არის ფორმით „**ბარიბარი**“ და განმარტებულია ასე – თანაბრად, თანასწორად, ტოლ-ტოლად.

ბარებარი მომდინარეა სპარსული ლექსიკური ერთეულიდან – **برابر [barâbar],** რომლის მნიშვნელობებია: 1. თანასწორი, ერთნაირი; წყვილი; 2. ჯერ (რამდენჯერ...); 3. წინ, წინაშე (რუბინჩიკი 1983).

ამ სიტყვას ქართულში ფრაზაწარმოებითი პოტენციალი აღმოაჩნდა.

ბარხანა

ბარხანა – „1. ბარგი, ბარგი-ბარხანა. „სჯობს მოვიშორო თავიდამ, თორემ უფრო დიდი **ბარხანა** გამიხდეს თავზე“ („კაპიშონი“, გვ. 19). 2. ხაბაკი(?) ეს სიტყვა, „ბარგი“ და „ხაბაკი“ არეულად აქვს რ. გვეტაძეს“ („ქართ. მწერ.“ 1930, № 2-3, გვ. 21.) (გრიშაშვილი 1997).

ბარხანა – ბარგი და ბარხანა (საუბ.) იგივეა, რაც ბარგი-ბარხანა (ქ ე გ ლ 1986).

ბარხანა მომდინარეა სპარსული რთული სიტყვიდან – **بارخانه [bârxâna/e/].** მისი მნიშვნელობებია: 1. ტვირთის დასაცლელი ან შესანახი ადგილი; 2. *იშვ.* საქონელი (*შეფუთულად გაგზავნილი*); საქონლის წყება; 3. ტომარა, ჩანთა (*საყიდლებისთვის*); 4. *იშვ.* ურნა (რუბინჩიკი 1983).

ამ სიტყვის პირველი ელემენტია **بار [bâr]** – ტვირთი, ბარგი, მეორე – **خانه [xâna/e/]** – სახლი, სიტყვასიტყვით – ბარგის სახლი.

بارخانه [bârxâna/e/]-ს ქართულში პირველადი მნიშვნელობა (ტვირთის დასაცლელი ან შესანახი ადგილი) დაუკარგავს.

ბასტა

ბასტა – „ამ სიტყვას თულუხჩები ხმარობდნენ, როცა თულუხი წყლით აევსებოდათ...“ (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენაში არის ზმნა **بستن [bastan]** შემდეგი მნიშვნელობებით: 1. დაკეტვა; 2. აკრძალვა; ლიკვიდაცია; 3. მიბმა; 4. გადახვევა...(რუბინჩიკი 1983). მისგან ნაწარმოებია ნამყო დროის მიმღეობა **بسته [basta/e/]** – დაკეტილი...

აშკარაა, რომ **ბასტა** მომდინარეობს სპარსული სიტყვიდან – **بسته [basta/e/]**, რომელიც ქართულში შორისდებულად არის დამკვიდრებული.

ბაჩა

ბაჩა – „პატარა ცხენი, უფაფრო. რა **ბაჩა** რამე ხარ, – დაბალი ტანისა (გრიშაშვილი 1997).

„ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონაში“ **ბაჩა** ასეა განმარტებული: (მოხ. მთიულ.) – პატარა ტანის (ფაფარშეკრეჭილი) ცხენი... (ღლონტი 1974). „ფშაური ლექსიკონი“ კი ასე განმარტავს მას: ბაჩა, ბაჩანა – პატარა, მომცრო ტანის ცხოველი და ადამიანი, უმთავრესად კი ცხენზე და ადამიანზე იტყვიან (ხორნაული 2000).

ბაჩა მომდინარეობს სპარსული სიტყვიდან **بچه [bačča/e/]** მნიშვნელობით – ბავშვი; ნაშიერი (საქონლისა) (რუბინჩიკი 1983).

ბაჰარი

ბაჰარი – „სუნოვანი სანელებელი მცენარე“ (გრიშაშვილი 1997).

ანალოგიური ფორმითა და შინაარსით სპარსულ ენაში ში არის ბალახეულისა და ყვავილის სახეობის აღმნიშვნელი ტერმინი – **بهار [bahâr]**.

ბედასლი

ბედასლი –1. უშნო, უხეირო, უქნარა, უვარგისი. 2. გამოუსადეგარი... 3. უჯიშო... 4. უბედო, უბედური, უქნარა... (გრიშაშვილი 1997).

ბედასლი – [არაბ. სპ.] (საუბ.) უფხო. უხეირო, უუნარო, მოხერხებელი კაცი. გადატ. *ცუდი* (ქ ე გ ლ 1986).

ბედასლი მომდინარეობს შემდეგი არაბულ-სპარსული კომპოზიტიდან **بد اصل [badasl].** მისი მნიშვნელობებია: 1. მდაბიო წარმომაველობის; 2. არაკეთილშობილი [რუბინჩიკი 1983]. იგი შედგება ორი წევრისაგნ: *სპარს.* **بد [bad]** – ცუდი და *არაბ.* **اصل [asl]** – ძირი, ფუძე, არსი, წარმომაველობა, გვარი...

ჩვენთვის საინტერესო სიტყვა მცირე ფონეტიკური ცვლილებით (**ბადასლ** –> **ბედასლ**-ი) შემოსულა ქართულ ენაში.

ბედოვლათი

ბედოვლათი – „მფლანგველი, უქონებო, უვარგისი, უმნიშვნელო...“ (გრიშაშვილი 1997).

ბედოვლათი – [სპ.არაბ.] უყაირათო, მფლანგველი [ქ ე გ ლ 1986].

ბედოვლათი შემდეგი სპარსული წარმოქმნილი სიტყვა ჩანს – **بی دولت [bīdovlat]** მნიშვნელობით: უქონელი; უბედური; უიღბლო (დეჰხოდა 1372). იგი შედგება ორი ელემენტისგან – უარყოფის მაწარმოებელი პრეფიქსი **بی [bī]** – **u** და *არაბ. სპარს.* **دولت [dovlat]** – 1. სახელმწიფო; 2. ხელისუფლება; 3. სიმდიდრე, დოვლათი; 4. სიკეთე (ბარანოვი 1957; დეჰხოდა).

ბედოვლათი (<– بی دولت [bīdovlat]), ანუ – უქონებო, უვარგისი... როგორც ეს „ქალაქურ ლექსიკონშია“ განმარტებული.

ბედრანგი

ბედრანგი – **„უფერული,** უეშხო. **„ბე“** სპარსულად „უ“-ს ნიშნავს და „რანგი“ – ფერს. 2. არის სიტყვა **ბადრანგი-ც,** რომელიც გრძელ კიტრს ნიშნავს („ივ.,“ 1890 წ., №13, ე. თაყაიშვილის მიერ აღმოჩენილი კარაბადინი). 3. თუ „ბადრანგი“? (“შაჰნამე“, ტ. II, გვ. 57). 4. უხეირო, უშნო, ულამაზო. 5. **„გაბედრანგებული** – გახუნებული“ (თ. რაზიკ. „ივ.“ 1900 წ., № 160). 6. უფერული. „დ. ერისთავის მიერ გადმოკეთებულ პიესას („სადაო მფლობელობა“) მესამედ სდგამენ. ნეტა რა ღირსებას ხედავენ ამ **ბედრანგს** პიესაში“? (ი. კავთელი, „თეატრი“, 1886 წ., № 6, გვ. 54) (გრიშაშვილი 1997).

გამომდინარე კონტექსტებიდან, „ქალაქურ ლექსიკონში“ სწორედ არის განმარტებული **ბედრანგი,** მაგრამ იგი არასწორად არის ეტიმოლოგიზირებული. გრიშაშვილის აზრით

ისე გამოდის, რომ **ბედრანგი** არის წარმოქმნილი სპარსული სიტყვა, რომელიც შედგება ორი ელემენტისგან – **ბე** (ალბათ იგულისხმება უარყოფის მაწარმოებელი პრეფიქსი – بی [bī] – **უ**) და رنگ [rang] – ფერი, მთლიანობაში – უფერული.

სინამდვილეში აქ უნდა იყოს – بدرنگ [badrang], რომლის მნიშვნელობაა – ცუდი ფერის (بد [bad] – ცუდი. رنگ [rang] – ფერი) (შდრ. **ბედასლი**).

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ასეთი კომპოზიტი ჩვენს ხელთ არსებულ სპარსულ ლექსიკონებში ვერ დავადასტურეთ.

ბეზირგანი

ბეზირგანი – „ოჯახის ბურჯი, მხოლოდ არა გამრჯელი, – მბრძანებელი, ზედამხედველი. „ერთს **ბეზირგანსა** დიაცსა“ (ვაჟა, I ტ. სახელგა. გე. 75)“ (გრიშაშვილი 1997).

ბეზირგანი – დიდ-ვაჭარი (ჩუბინაშვილი 1961).

ბეზირგანი არის სპარსული წარმოქმნილი სიტყვა – بازرگان [bâzârgân]. მისი მნიშვნელობაა – ვაჭარი, რომელიც შედგება ორი ელემენტისგან – بازار [bâzâr] – ბაზარი და ხელობა-პროფესიის მაწარმოებელი სუფიქსი – گان [gân].

რაც შეეხება მის შინაარსობრივ მხარეს, გარკვეული სემანტიკური ცვლილება იჩენს თავს.

ბეზირგანი არა, მაგრამ მისი ამოსავალი სიტყვა **ბაზარი** ჯერ კიდევ „ვეფხისტყაოსანში“ გვხდება: „მოაწყდნენ მოქალაქენი, დააგდეს მუნ ბაზარია“ (რუსთაველი 1966: 1459/4].

ბეიღბალი

ბეიღბალი – „უიღბლო, უკისმათო, უბედო“ (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენაში არის არაბულიდან შესული ლექსიკური ერთეული اقبال [iqbâl // eqbâl] – 1. იღბალი; 2. წარმატება (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

ბეიღბალი უნდა იყოს უარყოფის მაწარმოებელი بی [bī] – **უ** პრეფიქსით წარმოქმნილი სიტყვა – بی اقبال [bīeqbâl] – უიღბლო.

აღვნიშნავთ, რომ ჩვენს ხელთ არსებულ ლექსიკონებში ასეთი წარმოქმნილი სიტყვა ვერ დავადასტურეთ.

ბემურაზი

ბემურაზი – „უმურაზო, სურვილ-დამჭკნარი, მიზანმიუღწეველი“... (გრიშაშვილი 1997).

ბემურაზი მომდინარეობს სპარსული წარმოქმნილი სიტყვიდან بی مراد **[bımorâd]** შემდეგი მნიშვნელობით – უიმედო, გაწბილებული (რუბინჩიკი 1983), რომელიც შედგება ორი ელემენტისგან – უარყოფის მაწარმოებელი პრეფიქსი – بی **[bı]** – **u** და *არაბ.სპარს.* مراد **[morâd]** შემდეგი მნიშვნელობებით: 1. სურვილი, მისწრაფება; 2. მიზანი (ფარჰანგე დანეშგაჰი 1375; რუბინჩიკი 1983) (იხ. მურაზი).

ბეჩარა

ბეჩარა – „1. ბეჩავი, უილაჯო. იხ. „ჩარა.“ 2. უჩარო, უღონო, უგზო, ბეჩავი, საწყალი. ტფილისელი პოეტის ფსევდონიმია – ვასო ბერიაშვილისა (18... 1935). „ძვ. ტფ. ბოჰემა“. „ჰე, ბეჩარავ, შენც უჩაროდ მღერალო“ (პეპანოღლანის ლექსიდან).“

ამავე ლექსიკონში **ჩარა** ახსნილია ასე – „საშველი, საშუალება, ღონისძიება, ილაჯი, „მეტი ჩარა არ იყო, ვეზირმა გადასწყვიტა, მოეკლა სააკაძე“ (ა. ფურც., „ბრძოლა საქართ. მოსასპობად“., 1892 წ. გვ. 381)...“ (გრიშაშვილი 1997).

ანალოგიური მნიშვნელობით იცნობს ამ სიტყვას სხვა ქართული ლექსიკონებიც: [სპ. „ბიჩარა“ „უსახსრო“] – ბეჩავი, საწყალი (ქ ე გ ლ 1986).

ბეჩარა მომდინარეობს სპარსული წარმოქმნილი სიტყვიდან بیچاره **[bıčâra/e/]**, რომლის მნიშვნელობაა – 1. უმწეო, გამოუვალ მდგომარეობაში ჩავარდნილი; 2. გაჭირვებული, ღატაკი; 3. უბედური (რუბინჩიკი 1983).

ამ სიტყვის პირველი შემადგენელი ელემენტია უარყოფის მაწარმოებელი პრეფიქსი بی **[bı]** – **უ**, მეორე – چاره **[čâra/e/]** – გამოსავალი (მდგომარეობიდან); საშუალება.

ქართულში **ბეჩარას** სინონიმია **ბეჩავი (<–ბედშავი)**. პარონიმიის შემთხვევაა იჩენს თავს.

ბეჯინში

ბეჯინში – „უმსგავსო, უშნო, უჯიშო, უზრდელი, უხეში, ხეპრე, ტლანქი“ (გრიშაშვილი 1997).

ბეჯინში სპარსული წარმოქმნილი სიტყვა ჩანს, რომლის პირველი ელემენტი უნდა იყოს უარყოფის მაწარმოებელი პრეფიქსი – **بی [bī]** – **უ**, ხოლო მეორე – *არაბ.სპარს.* **جنس [ǧens]** შემდეგი მნიშვნელობებით: 1. გვარი; 2. ოჯახი; 2. სქესი; 3. ბუნება; 4. ხარისხი (ბარანოვი 1956; რუბინჩიკი 1983).

ამ შემთხვევაში, **ასხაბადისგან** განსხვავებით (იხ. **ასხაბადი**), **ს/შ**-ს მონაცვლეობათან გვაქვს საქმე.

ბიამანი

ბიამანის განმარტებისას „ქალაქური ლექსიკონის“ ავტორი მიუთითებს დ. ჩუბინაშვილის „ქართულ-რუსულ ლექსიკონზე“, სადაც იგი **ბიაბანს**, რომლის მნიშვნელობაა – ვერანი მინდორი, ტრამალი, შეცდომით კითხულობს როგორც **ბიამანს** და მოჰყავს ორი მაგალითი: „ბიამანზე დარჩენილი ქალი უნებლიეთ მომავლისაკენ იყურებოდა“ (ვ. ბარნ., „ვარდფანჯრები“, გვ. 202). ამბობენ, ამა და ამ კაცმა **ბიამანი** გამხადაო“ (გრიშაშვილი 1997).

სწორია **ბიაბანის** დ. ჩუბინაშვილისეული განმარტება და მითითება იმისა, რომ ის სპარსული სიტყვაა.

სპარსულ ენაში არის წარმოქმნილი სიტყვა **بیابان [bīâbân]** – უდაბნო (რუბინჩიკი 1983), რომელიც დაიშლება ასე: **بی [bī]** უარყოფის მაწარმოებელი პრეფიქსი – **უ** და – **آبان [âbân]** – წყლები.

სპარსულ ენაში ასევე არის ანალოგიურად წარმოქმნილი სიტყვა – **بیامان [bīâmân]** მნიშვნელობებით: – 1. ულმობელი, დაუნდობელი, შეუბრალებელი; 2. უმოწყალოდ, შეუბრალებლად (რუბინჩიკი 1983), სადაც ასევე **بی [bī]** არის უარყოფის მაწარმოებელი პრეფიქსი – **უ**, ხოლო **امان [amān]** – უსაფრთხოება, სიმშვიდე.

ეტყობა, **بیابان [bīâbân]**-ისა და **بیامان [bīâmân]**-ის ფონეტიკურმა ურთიერთსიახლოვემ ქართულში მათი სემანტიკური დატვირთვის ურთიერთარევა განაპირობა.

ი. გრიშაშვილის მიერ ნიმუშად მოყვანილ წინადადებებში ჩვენთვის საინტერესო სიტყვა არის სწორედ **بی امان [bīâmân]**-ი – „უსაფრთხოების გარეშე“... **بی [bī]** – **უ** და **امان [amān]** – უსაფრთხოება, სიმშვიდე და არა – მასთან მხოლოდ ფონეტიკურად ახლოს მყოფი **بیابان [bīâbân]** – უდაბნო.

ვფიქრობთ, სახეზეა ორი სხვადასხვა სიტყვის კონტამინაცია.

ბითური

ბითური „ქალალდის თამაშობის დროს“ [გრიშაშვილი 1997]. ლექსიკონში ბოლომდე გასაგებად არ არის ახსნილი ეს სიტყვა.

სპარსულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული **تور [tūr] // طور [tūr] // تیره [tīre]**. მისი ერთ-ერთი მნიშვნელობაა – გვარი, ტომი, ოჯახი, სახეობა...

უარყოფის მაწარმოებელი **بی [bī]** – **უ** პრეფიქსის საშუალებით **تور [tūr]**-ისგან წარმოიქმნილა სიტყვა **بی تور [bītūr]** მნიშვნელობით – უგვარო, უსახეო...

სასაუბრო ქართულში, ანალოგიური ფონეტიკური სახითა და მცირე სემანტიკური სხვაობით, არის ლექსიკური ერთეული **ბითური**.

ბითურიდან წრმოებული **ბითურობა** ქართული ჟარგონის ლექსიკონში ასეა განმარტებული – სისულელე, უაზრობა, სიბრიყვე (ბრეგაძე 2005).

ბრიაბრო

„ქალაქურ ლექსიკონში“ ეს სიტყვა განმარტებული არ არის. მის შინაარსში ჩასაწვდომად მოყვანილია შემდეგი მაგალითი: „მაშ რა მომივიდოდა, როცა იქაც **ბრიაბრო** გავხდი“ (ს. ფაშალ., „ნიანგი“, 1936 წ., № 8)“ (გრიშაშვილი 1997).

ბრიაბრო, რ სონორის განვითარებით, უნდა მოდიოდეს სპარსული წარმოქმნილი სიტყვიდან – **بی آبرو [bīābrū]** – შერცხვენილი (იხ. აბიაბრუებენ).

ბუსა

ბუსა – „კოცნა“ (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენაში არის ზმნა **بوسیدن [būsīdan]** მნიშვნელობით – კოცნა. მისი აწმყო დროის ფუძეა **بوس [bus]**, რომლიდანაც ნაწარმოებია – **بوسه [būsa/e/]** – კოცნა.

აშკარაა, რომ **ბუსა** სპარსულიდან არის შემოსული ქალაქურ მეტყველებაში.

ბუთა

ბუთა – „კონა. მბობენ: ეს გუდურა **ბუთად** შეკრული არ არისო, ე. ი. დაშლილია და რიგზე არ არის შეკონილიო. ამბობენ კიდევ: ეგ ბოლჩა რა **ბუთად** შეგიკრავს და თოკებით დაგიშრატავს, აბანოში ხომ არ მიდიხარო“ (გრიშაშვილი 1997).

ბუთა იგივეა, რაც სპარსული **بوته**[buta/e/]. მისი მნიშვნელობებია: 1. ბუჩქი, ბუჩქნარი და 2. ტიგელი (ცეცხლგამძლე ჭურჭელი); ქურა (რუბინჩიკი 1983). „ქალაქურ მეტყველებაში“ **ბუთა**, გარკვეული სემანტიკური ცელილებით არის შემოსული.

გ گ

გათანგვა

გათანგვა – „ადამიანის ჭკუა-გონება ერთ დონეზე გაჩერდეს, გაიყინოს, **გაითანგოს** (ილ. ალხზ., „განთ“., 1914წ., №8, გვ. 568) (გრიშაშვილი 1997).

გათანგვას – 1. შეკრავს, შებოჭავს (ადამიანს, ცხოველს), 2. ღონეს, ძალას გამოაცლის, დააუძლურებს, მოთენთავს (ქ ე გ ლ 1886).

სპარსულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული **تنگ** [tang] მნიშვნელობით – ვიწრო, საიდანაც უნდა მოდიოდეს ქართული **გათანგვა**.

გალიბანდი

გალიბანდი – „ყარაჩოღელთა ქუდი, ჩვეულებრივ შავი ფერისაა, ცხვრის დახუჭუჭებულ ბოჭკოსაგან გაკეთებული, მრგვალი და დაბალი“... (გრიშაშვილი 1997).

გალიბანდი მოდის სპარსული თხზული სიტყვიდან **کله بند** [kall-e band] **کلاه بند** // [kollâh band] – ქუდის სახეობა [დეჰხოდა 1372], რომლის პირველი კომპონენტია **کله** [kalle] // **کلاه** [kollâh] – ქალა, თავი, მეორე – **بند** [band] – **بستن** [bastan] – „შეკერა“... ზმნის აწმყო დროის ფუძე.

ფონეტიკური პროცესი ასეთი იქნებოდა: **ქალლებანდ** –> **ქალებანდ** –> **გალებანდ** –> **გალიბანდ**. მოხდა თავკიდური

თანხმოვნების (ქ/გ) ურთიერთჩანაცვლება და ორი ერთნაირი თანხმოვნიდან ერთის (ლ) ამოვარდნა.

გამოუშიარდა

გამოუშიარდა – „გამოფხიზლდა. საზოგადოთ **გამოუშიარდაო**, ღვინის სმის შემდეგ რომ გამოფხიზლდებიან, მაშინ ამბობენ“ (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენაში არის ლექსემა **هوش [hūš // hōš]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. შეგნება; გონება; ჭკუა; 2. მეხსიერება, რომლიდანაც **یار [iâr]** სუფიქსის საშუალებით წარმოქმნილია სიტყვა **هوشیار [hūšyâr]** შემდეგი სემანტიკური დატვირთვით: 1. გონიერი, ჭკვიანი, ჯანსაღად მოაზროვნე; 2. საზრიანი; 3. ფხიზელი, არამთვრალი. ამასთანავე სპარსულში არის რთული ზმნა **هوشیار کردن [hūšyâr kardan]** მნიშვნელობით – გამოფხიზლება (რუბინჩიკი 1983).

აშკარაა, რომ **გამოუშიარდას** ამოსავალი სიტყვაა სპარსული **هوشیار [hūšyâr]**.

განჯაფა

განჯაფა – „სპარსეთიდამ შემოტანილი ბანქოს მსგავსი თამაშობაა. ძვლის ფირფიტებიანი სათამაშო ქაღალდი. ალ. ორბელიანის სიტყვით „პირველსავე რუსობის დროს საქართველოში **განჯაფის** თამაშობა გადავარდა და იმას მაგივრად ქაღალდის თამაშობა შემოვიდა („მნათ“., 1869 წ., მაისი-ივნისი)“... (გრიშაშვილი 1997).

„ქალაქური ლექსიკონში“ მოცემული ლექსიკური ერთეული **განჯაფა** იგივეა, რაც სპარსულ ენაში არსებული ტერმინი – **گنجفه [ganğafa/e/]** – სათამაშო ქაღალდი.

აღნიშნული ლექსემა, ფორმითა და შინაარსით, თითქმის უცვლელად ჩანს შემოსული სპარსულიდან ქართულში.

გაფი

გაფი – 1. სპარსულად ჰანგის სახელია... 2. შექცევა... 3. საკუთრივ საუბარს ნიშნავს. **გაფი** – ლექსთწყობის ერთი ფორმათაგანია; სიმღერაში – მელანქოლიური ჰანგი (გრიშაშვილი 1997).

დ. ჩუბინაშვილის განმარტებით **გაფი** არის შაირი რვა მარცვლოვანი და 5 ტაეპოვანი (ჩუბინაშვილი 1985).

სპარსულ ენაში არის ლექსიკური ერთრული– گپ [gap] შემდეგი მნიშვნელობებით: 1. ლაქლაქი; 2. ბაქიაობა; 3. *დიალექტ.* საუბარი (რუბინჩიკი 1983).

დავით რექტორის მიხედვით გაფი იგივეა, რაც სპარსული **იხტილათი** და ქართული **შექცევა** (დავით რექტორი: 16). (იხ. იხტილათი).

გაქირი

გაქირი – „ჯიუტი, კერპი, უჯიათო, თავისნათქვამა. „ღვთისაგან განაჩენი სჭირდეს ყველა სენი, ვამბობ მაინც ამას, ვით **გაჰქირი** ცხენი“ (ანტონ განჯისკარელი)... ილიას ეს სიტყვა უყვარდა. ერთ კერძო წერილშიაც სწერს: „ამ „აჩრდილმა“ ტყავი გამაძრო. ისტორიულ ნაწილზე **გაქირა** ვირსავით შეედეგ და ერთი ბიჯი წინ: ვეღარ წავდგი“ (წერ. დ. ერისთავისადმი მიწერ. ინახება ცენტრარქივში) (გრიშაშვილი 1997).

გაქირი – (საუბ.) 1. ჯიუტი, ოჩანი. *გაქირ ვირსავით შედგა.* 2. სიჯიუტე, სიკერპე. გაქირს იზამს – გაჯიუტდება, გაკერპდება (ქ ე გ ლ 1986).

სპარსულ ენაში არის თხზული სიტყვა گیر گاه [gâhgīr] შემდეგი მნიშვნელობებით: 1) ოჩანი, ველური (ცხენი); 2. ჟინიანი, ჯიუტი, ჭირვეული, გაუწონასწორებელი (რუბინჩიკი 1983).

გაქირი შედგება ორი კომპონენტისგან – گاه [gâh] – ადგილი და گیر [gīr], რომელიც არის گرفتن [gereftan] – „აღება“, „დაჭერა“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე, სიტყვასიტყვით – ადგილის დაჭერა ანუ გაჯიუტება.

ნათელია, რომ **გაქირი** ქართულში სპარსულიდან არის შემოსული. ფონეტიკური პროცესი ასეთი ჩანს: **გაჰგირ** –> **გაჰქირ** –> **გაქირ**.

გიხიმანდრებს

გიხიმანდრებს – გიქამანდებს, ავ საქმეს დაგმართბს. „შენთვის იყავ, ნუ გადაიკიდე ი კაცი, თორემ გიხიმანრდებს (გ. ქუჩ., „ივანე“, I თ.) (გრიშაშვილი 1997).

ზმნა **„ხიმანდრობა“** მომდინარე ჩანს სპარსული ნახევრადაფიქსური კომპოზიტიდან – کمان دار[kamandâr]– და-

ხელოვნებული ისრის სროლაში. კომპოზიტის პირველი წევრია قمان[qamân] – 1. ისარი; 2. რკალი; 3. თაღი... მეორე – دار[dâr] – ქონა, ყოლა ზმნის აწმყო დროის ფუძე (რუბინჩიკი 1983).

რაც შეეხება ამ სიტყვის გრიშაშვილისეულ განმარტებას – „გიქამანდებს", აქ ისევ სპარსულ ლექსემასთან – كمند [qamand] – „ქამანდი" უნდა გვქონდეს საქმე (იხ. ბართაია 2011).

გონიო

გონიო – „დურგლების იარაღია; სწორკუთხოვანი სახაზავი" (გრიშაშვილი 1997).

გონიო –სწორკუთხა სახაზავი, – მკუთხავი; იხმარება სადურგლო-სმშენებლო საქმეში სწორი კუთხეების გამოსყვანად (ქ ე გ ლ 1986).

ასეთივე სემანტიკური დატვირთვითა და მცირე ფონეტიკური სხვაობით სპარსულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული گونیا [gūnīâ] – 1. კუთხედი, გონიო; 2. შეუღლი [რუბინჩიკი 1983].

აშკარაა, **გონიო** მომდინარეობს სპარსული სიტყვიდან – **گونیا [gūnīâ].**

გორხანა

გორხანა – „1. თათრების სასაფლაო. რას ნიშნავს ქართული „გოროხი"? არხეოლოგ დ. პ. ფურცელაძისათვის მიუნდვიათ, გამოიკვლიოს ძველი სასაფლაო **გორხანები** და ქალაქები კახეთში" („იე", 1886წ.№112). 2. სასაფლაო. „წარმოადგინეს „ხანუმა"– ავტორისათვის თეატრალური ხელოვნება სიტყვების ქანაობას არის ნაცვალები. სად ამოუკითხავს ავტორს ან რომელ სცენაზე უნახავს, რომ ერთმანეთს დედ-მამის **გორხანას** აგინებდნენ და სხვა ბევრს ამგვარს?" (ი.კავთელი, „თეატრი", 1886 წ. №7)" (გრიშაშვილი 1997).

„ქალაქური ლექსიკონის" ავტორი სწორად განმარტავს ამ სიტყვას, ოღონდ მისთვის ბუნდოვანია მისი წარმომავლობა. **გორხანას** იგი აკავშირებს ქართულ სიტყვასთან – **გოროხი**, თუმცა ამაში თვითონვე ეპარება ეჭვი და განმარტებისთვის კითხვითი ნიშანი დაუსვამს.

„გორხანას“ არაფერი აქვს საერთო ქართულ ენობრივ სამყაროსთან. იგი მომდინარეობს სპარსული კომპოზიტიდან – **گورخانه [gūrxâna/e]** – აკლდამა [დეჰხოდა 1372], რომლის პირველი ელემენტია **گور [gūr]** – საფლავი, **მეორე – خانه [xâna/e]**.

სპარსული კომპოზიტი **گورخانه [gūrxâna/e]**, მცირე ფონეტიკური ცვლილებით (**გურხანა –> გორხანა**), სპარსულიდან ჩანს შემოსული ქართულში.

გულნარა

გულნარა – „ერთგვარი ყვავილია, რომელიც პირწავარდნილ ბროწეულს ჩამოჰგავს“ (გრიშაშვილი 1997).

გულნარა მომდინარეობს სპარსული თხზული სიტყვიდან – **گلنار [gōlnâr]** – ბროწეულის ყვავილი.

კომპოზიტის პირველი წევრია – **گل [gōl]** – ყვავილი, მეორე – **نار [nâr]** – ბროწეული.

გუმანი

გუმანი – „1. ეჭვად აღებული აზრი, 2. ეჭვნარევი. მეექვსე გრძნობა. წინათგრძნობა“ (გრიშაშვილი 1997).

გუმან-ი – [სპ.] აზრი, ფიქრი, ვარაუდი, ეჭვი...(ქ ე გ ლ 1986).

ასეთივე სემანტიკური დატვირთვის მქონე სიტყვა სპარსულად იწერება და იკითხება ასე: **گمان [gamân // gomân]**.

გურზი

გურზი – 1. საბრძოლველი იარაღი: ხელში დასაჭერი, თაებურთიანი... 2. დასარტყმელი იარაღი... (გრიშაშვილი 1997).

გურზი – [სპ.] 1. ფოლადის ძველებური საომარი იარაღი კომბალივით. 2. ხელში სატრიალებელი სპორტული იარაღი ამავე მოყვანილობისა (თითებისა და მაჯის განსავითარებლად) (ქ ე გ ლ 1986).

ანალოგიური სემანტიკური დატვირთვით, გურზი სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **گرز [gorz]**.

გუშა

გუშა – „სპარსულად ჰანგის სახელია, რომელიც ნიშნავს მოკლე სიმღერას (გრიშაშვილი 1997).

გუშა-ს სპარსულში რამდენიმე მნიშვნელობა აქვს. ერთ-ერთი სწორედ ჰანგის სახელია. იგი სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **گوشه [gûša/e/].**

დ ა

დაბახანა

დაბახანა – „ახიური ტყავის საწყობ-ქარხნები. **დაბაღი** კი ამ ტყავეულობის მკეთებელი პატრონია“ (ილია, ტ. IX, გვ. 352) (გრიშაშვილი 1997).

დაბახანა – [არაბ.სპ.] ტყავის გადასამუშავებელი ქარხანა (ქ ე გ ლ 1986).

დაბახანა არაბულ-სპარსული კომპოზიტია – **دباغخانه [dabâγxâna/e/]** – ტყავის სახლი (*არაბ.სპარს.* **دباغ [dabâγ]** – ტყავი, *სპარს.* **خانه [xâna/e/]** – სახლი).

دباغخانه [dabâγxâna/e/]-ში ღ-ს დაკარგვა განპირობებულია რეგრესული ასიმილაციით.

დაბახანა ფორმით დაბაღხანა (ტყავის მოსაქნელი ადგილი), შეტანილი აქვს თავის რუსულ-ქართულ ლექსიკონში დ. ჩუბინაშვილს (ჩუბინაშვილი 1984).

დაგაზული

დაგაზული – „დაკაწრული“ (გრიშაშვილი 1997).

„ქალაქური ლექსიკონის“ მიხედვით თბილისურ მეტყველებაში არსებულა ზმნა **დაგაზვა**, რაკი არსებობს მისი მიმღეობის ფორმა – **დაგაზული.**

სპარსულ ენაში არის სიტყვა **گاز [gâz]**, რომლის მნიშვნელობაა – კბენა. ამასთანავე არის ამ სახელიდან მიღებული რთული ზმნა – **گاز گرفتن [gâz gereftan]** მნიშვნელობით – დაკბენა.

დაგაზულის ამოსაყალი სიტყვა უნდა იყოს სწორედ სპარსული ლექსიკური ერთეული **گاز [gâz].**

დადა

დადა – „ჭკვიანი. ამბობენ: ეს კაცი ნამდვილად დადა ჯენელიაო, დადა-კაციაო, ე. ი. ჭკვიანი და დალაგებული, დამჯდარი კაციაო. „დადა ჯენელი“ („საიათნოვა“, გვ. 66)“ (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული **دادّه [dâddeh]** – **دادّهانده [dâddahande]** მნიშვნელობით – ის, ვინც მართლმსაჯულებას აღასრულებს; სამართლინი (ღმერთის ეპითეტია)... (მოინი 1382). იგი დაიშლება ასე **داد [dâd]** – მართლმსაჯულება; სამართლიანობა და **ده [deh]** – **دادن [dâdan]** – „მიცემა“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე. სიტყვასიტყვით – სამართლიანობის მიმცემი (გამტარებელი).

ვფიქრობთ, **დადა**, გარკვეული ფონეტიკურ-სემანტიკური ცვლილებით, მომდინარეობს სპარსული რთული სიტყვიდან **دادّه [dâddeh]**.

ფონეტიკური პროცესი ასეთი ჩანს: **დადდეჰ** –> **დადეჰ** –> **დადე** –> **დადა**.

დაიაქი

დაიაქი – სადალალო, პროცენტი გასამრჯელო (გრიშაშვილი 1997).

ეს სიტყვა სხვა ქართულ ლექსიკონებში არ დასტურდება.

დაიაქი უნდა მოდიოდეს სპარსული რთული სიტყვიდან **دهیک [dah yak//yek]** – მეათედი. **ده[dah]** – ათი, **یک [yak//yek]** –ერთი.

ცნობისთვის: სპარსულ ენაში არის აგრეთვე **დაიაქთან** ფონეტიკურად და სემანტიკურად ახლოს მდგომი ტერმინი – **دایگی [dâyegi]**, შემდეგი მნიშვნელობებით: ძიძისთვის სავალდებულო გადასახადი; 2. სხვისი ბავშვის ძუძუთი კვება; 3. სხვისი ბავშვის მოვლა (რუბინჩიკი 1983).

دایگی [dâyegi] არის სპარსული წარმოქმნილი სიტყვა, შედგება სამი კომპონენტისგან: **دایه[dâie]** – ძიძა, **ی[i]** – აბსტრაქტულობის მაწარმოებელი სუფიქსი, და გამყარი **گ**. [g].

დავჭარობა

დავჭარობა – „კედლის ახლოა რკინით დაჭედილი სკივრები, რომლებშიაც შენახულია დასტა-დასტა მთელი მაზრის ტყუილი საჩივრები, **დავჭარობა** და ცილისწამება“ (ნ. გოგოლი – გ. ჩიქოვ. „კრებ.“, 1871 წ., №III. გვ. 4)“ (გრიშაშვილი 1997).

დავჭარობა შემდეგი სპარსული რთული სიტყვა ჩანს – **داوکار [da'vakâr]** მნიშვნელობით – დავა (დეჰხოდა 1372), რომლის პირველი შემადგენელი ელემენტია *არაბ.სპარს.* **داوی [da'vī // da'va]** – დავა, მეორე – **کار [kâr]** – ხელობა-პროფესიის, ხოლო მესამე – **ی (ī)** აბსტრაქტულობის მაწარმოებელი სუფიქსი.

დავქოქე

დავქოქე – „ამბობენ, საათი უკვე დაექოქეო, ე.ი. მოვმართეო“ (გრიშაშვილი 1997).

დაქოქავს – მომართავს...(ქ ე გ ლ 1986).

დაქოქვა ზმნის ფუძეა **ქოქ**, რომელიც იგივე ჩანს, რაც სპარსული ლექსიკური ერთეული – **کوک [kūk]** შემდეგი სემანტიკური დატვირთვით – აწყობა (*ინსტრუმენტის*), დაქოქვა, მომართვა (*საათის*) (რუბინჩიკი 1983). ამავე დროს, სპარსულში ამ სიტყვიდან მიღებულია რთული ზმნა **کوک کردن [kūk kardan]** – დაქოქვა.

დაზგა დედაკაცი

დაზგა დედაკაცი – „უშნო დედაკაცი“ (გრიშაშვილი 1997).

დაზგა-დედაკაცი არის კომპოზიტი, რომელიც შედგება ორი წევრისგან: **დაზგა** და **დედაკაცი**.

ქ ე გ ლ-ში **დაზგა** და **დედაკაცი** განმარტებულია ასე:

დაზგა – ...სხვადასვა დარგის ხელოსნის სამუშაო მაგიდა...

დედაკაცი – ასაკსგადასული გათხოვილი ქალი.

დაზგა მომდინარეა სპარსული რთული სიტყვიდან – **دستگاه [dastgâh]**, რომლის მნიშვნელობებია: აპარატი, ხელსაწყო, მანქანა; დაზგა; ინსტრუმენტი (რუბინჩიკი 1983). იგი დაიშლება ასე: **دست [dast]** – ხელი, **گاه [gâh]** – ადგილი.

ფონეტიკური პროცესი ასეთი იქნება: **დასთგაჰ** –> **დაზთგაჰ** –> **დაზგაჰ** –> **დაზგა**.

როგორც ჩანს, სპარსულიდან შემოსული რთული ლექსიკური ერთეულის – **دستگاه [dastgâh]** – „დაზგა“ სემანტიკური ველი ქართულში გაფართოვდა და ქალაქურ ჟარგონში ახალი მნიშვნელობით (უშნო) დამკვიდრდა.

დალაქხანა

დალაქხანა – „დალაქების რიგი. „ბევრი მინახავს შენისთანები... ბოლოს მოსძებნეს დალაქხანები“ (გურჯი გოგოლას მუხამბაზებიდან)“ (გრიშაშვილი 1997).

დალაქხანა კომპოზიტია, რომლის პირველი შემადგენელი ელემენტებია – *არაბ.სპარს.* **دلاك [dallâk]** – 1. მეაბანოე; მასაჟისტი; 2. პარიკმახერი და *სპარს.* **خانه [xâna/e/]** – სახლი (ბარანოვი 1956; რუბინჩიკი 1983).

შეენიშნავთ, რომ სპარსულში **დალაქხანა** კონკრეტულ სადალაქოს ნიშნავს და არა „დალაქების რიგს,“ როგორც ეს „ქალაქურ ლექსიკონშია“ განმარტებული.

აღნიშნული სპარსული სიტყვა იდენტური ფორმითა და მცირე სემანტიკური ცვლილებით შემოსულა ქართულ ენაში.

დამი

დამი – „1. ფლავის ორთქლი, სარქველზე რომ ცვრებად გროვდება, ოხშივარი. ფლავს რომ ჰხარშავენ, ფლავის ქვაბს ჰხურავენ სინს. სინზე კი ზემოდან წყალში დასველებულ ტილოს დაადებენ ხოლმე (თათრები ხანდახან ცეცხლსაც ჰყრიან სინზე), ორთქლი ცვრებად იკრიბება სინზე და როცა მოხდიან სინს და სინზე დამცვრალ წყალს მოაცილებენ, ამბობენ ფლავს **დამი** მოუხადეო. 2. „საქმეს **დამში** მოვიყვანთ“, ე.ი. საქმეს გამოვასწორებთ (ილია „კაცია ადამიანი?!“ თ, VII) (გრიშაშვილი 1997).

ამ ლექსიკურ ერთეულს, როგორც სპარსულიდან მომდინარეს, იცნობს დ. ჩუბინაშვილი და მას განმარტავს ასე – ორთქლი, დამის მოხდა, დამს მოვხდი ქვაბს (ჩუბინაშვილი 1984).

ქ ე გ ლ-ი **დამ**-ს ასე განმარტავს: დამის მოხდა – მოხარშული ფლავისგან ზედმეტი სინოტივის ანუ წყლის მოცილება. ფლავის ქვაბს ცივ წყალში (თოვლში) ჩადგამენ ან სველ ტი-

ლოს შემოახვევენ, რომ ორთქლი ნამად იქცეს და ხუფზე (სინზე) დაგროვილ წყალს რამდენჯერმე გადმოსწურავენ; დამში მოყვანა, დამში მოსვლა იგივეა, რაც დამის მოხდა; დამში მოსული საქმე *გადატ.* მოგვარებული, გაკეთებული საქმე.

სპარსულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული **دم [dam]**, რომლის მნიშვნელობებია: 1. სუნთქვა; 2. ქროლვა; ნიავი; ჰაერი; 3. წამი, მეყი, მომენტი; 4. სამჯედლოს საბერველი; 5. ორთქლი; აორთქლება; 6. დახუთული ჰაერი, დიდი სიცხე; 7. მაღაროს გაზი; 8. *იშ.* სურნელება; არომატი...(რუბინჩიკი 1983).

როგორც ჩანს, სპარსულში დამ-ს ძირითადად ორი შინაარსობრივი დატვირთვა ჰქონია, რომელთაგან ერთი დაკავშირებულია **ჰაერთან**, მეორე **დროსთან**.

ქართულ და სპარსულ ლექსემებს ერთმანეთთან აკავშირებს საერთო სემანტიკური დატვირთვა – ორთქლი.

იდენტური ფორმით შემოსული სპარსული ლექსიკური ერთეული **دم [dam]**-ი ქართულში სემანტიკურად დაიწროებულა.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ **دم [dam]**-ი იმ მნიშვნელობებით, როგორც ეს ქართულ ლექსიკონებშია მოცემული – „საქმეს დამში მოვიყვან“, „საქმის ბოლომდე მიყვანა,“ ჩვენს ხელთ არსებულ სპარსულ ლექსიკონებში არ დასტურდება.

დამქაში

დამქაში – „ამხანაგი, მხარის გამწევი“ (გრიშაშვილი 1997).

დამქაში – თანამოაზრე, მომხრე, ამყოლი (ცუდ საქმეში). *იმპერიალისტები და მათი დამქაშები* (ქ ე გ ლ 1986).

დამქაში მომდინარეა შემდეგი რთული სპარსული სიტყვიდან **دمکش [dam-kaš // keš]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. მომღერალი, რომელიც მეორე მომღერალს მიუმღერებს... 2. ტილოს ნაჭერი, რომელსაც ბრინჯის მოხარშვის მერე ქვაბს გადააფარებენ (მოინი 1382).

რთული სიტყვის პირველი ელემენტია **دم [dam]** – 1. სუნთქვა; 2. ქროლვა; 3. გაელვება; 4. ორთქლი; 5. ბუღი; 6. სურნელი...(რუბინჩიკი 1983). მეორე **کش [kaš keš]** – **کشیدن [kašīdan // kešīdan]** – „წევა“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე.

ქართული **დამქაშის** სემანტიკური დატვირთვა წარმოადგენს სპარსული دمکش **[dam-kaš]**-ის პირველი მნიშვნელობის (მომღერალი, რომელიც მეორე მომღერალს მიუმღერებს) გადააზრებას.

დანა

დანა – „ეს სიტყვა იხმარება მზითვის სიაში: მაგ.: „ერთი **დანა** დარაიის ბოღჩა, ორი **დანა** თეთრი ჩარსავი, სამი **დანა** იუფკა“ და სხვ.“ (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული دانه **[dâna/e/]**, რომლის მნიშვნელობებია: 1. მარცვალი, თესლი; კურკა; 2. წვეთი; 3. ცალი...(რუბინჩიკი 1983).

დანა მომდინარე ჩანს სპარსული ლექსემიდან دانه **[dâna/e/]**, რომლის სახით ნუმერატივის სესხება დასტურდება.

დარდიმანდი

„ქალაქური ლექსიკონის“ ავტორს ჯერ მაგალითი მოჰყავს და შემდეგ განმარტავს ამ სიტყვას: „არჩილ მუხრანსკი ცნობილი **დარდიმანდი**, დიდი მოქეიფე იყო“... უხვი, გაბედული“ (გრიშაშვილი 1997).

დარდიმანდი – უზრუნველი, უდარდელი, ხელგაშლილი კაცი (ქ ე გ ლ 1986).

დარდიმანდი სპარსული სუფიქსიანი სიტყვაა – دردمند **[dardmand]** შემდეგი მნიშვნელობებით: 1. ავადმყოფი; 2. დამწუხრებული (რუბინჩიკი 1983).

ამ სიტყვის პირველი კომპონენტია درد **[dard]** – ტკივილი, ავადმყოფობა, ხოლო მეორე – არსებითიდან ზედსართავის მაწარმოებელი სუფიქსი – مند **[mand]**.

მოცემულ შემთხვევაში ადგილი აქვს ენათაშორის ენანტიოსემიას – სიტყვათა საპირისპირო მნიშვნელობის განვითარებას. **დარდიმანდმა** ქართულში მიიღი ეტიმონის საპირისპირო მნიშვნელობა.

დარდი, საიდანაც მიღებულია **დარდიმანდი**, ჯერ კიდევ „ვეფხისტყაოსანში“ გვხვდება: „სიცილით ლაღობს, მიეცა გულით ამოსელა **დარდისა**“ (რუსთველი 1966: 83/4).

დასტამალი

დასტამალი – „ჭუჭყიანი ტილოს ნაგლეჯი, რომლითაც ქვაბებს და ჯამ-ჭურჭელს რეცხავენ“ (გრიშაშვილი 1997).

საბა ასე განმარტავს ამ სიტყვას – მჩქარი გასაწმენდი ჭურჭელთა, ანუ პირდასაცმელი კოკათა და მისთანათა (საბა 1991).

დასტამალი – რთული სპარსული სიტყვაა – **دستمال [dastmâl]** – ხელსახოცი, რომლის პირველი შემადგენელი ელემენტია **دست [dast]** – ხელი, მეორე – **مالیدن [m l] [mâlīdan]** – „ხეხვა“, „დაპრიალება“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე.

ქალაქურ მეტყველებაში **დასტამალი** (ხელსახოცი) „ჭუჭყიან ტილოს ნაგლეჯთან“ ასოცირებულა.

დასტანა

დასტანა // დასტანი – „სპარსულად ჰანგის სახელია. სიმღერის ჰანგი“ (გრიშაშვილი 1997).

მართლაც, **დასტანა** მომდინარე ჩანს სპარსული ლექსემიდან – **داستان [dâstân] // دستان [dastân]**, რომლის ერთ-ერთი მნიშვნელობაცაა – მელოდია, ჰანგი...

დახლიდარი

დახლიდარი – „1. ნოქარი. 2. ამ დახლის გამგე. 3. კასირი, მოლარე“... (გრიშაშვილი 1997).

დახლიდარი – [არაბ. სპ.] **დახლიდარი** – დახლში მოვაჭრე – გამყიდველი, ნოქარი. მითითებულია მისი არაბულ-სპარსული წარმომავლობა (ქ ე გ ლ 1986).

როგორც ქ ე გ ლ-ი მიუთითებს, **დახლიდარი** მომდინარეობს არაბულ-სპარსული სიტყვიდან – **دخل دار [daxldâr]** შემდეგი სემანტიკური დატვირთვით – 1. შემოსავლიანი, მომგებიანი; 2. *იშვ.* კომპანიონი (რუბინჩიკი 1983).

რთული სიტყვის პირველი შემადგენელი ელემენტია *არაბ.სპარს.* **دخل [daxl]** – შემოსავალი, მეორე – **دار [dâr]** – სპარსული **داشتن [dâštan]** – „ქონა“, „ყოლა“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე, სიტყვასიტყვით – შემოსაელის მქონე.

აღნიშნულ ლექსიკურ ერთეულს ქალაქურ მეტყველებაში მცირე ფონეტიკური და სემანტიკური ცვლილება განუცდია.

დაული

დაული – „დული, დამბრა, დომბრა (ყაზახისტანი, იქ ფანდურს ჰქვიან)“ (გრიშაშვილი 1997).

ამ სიტყვას ამ ფორმით სხვა ქართული ლექსიკონები არ იცნობს.

დაული მომდინარე ჩანს სპარსული ლექსიკური ერთეულიდან – دهل [dohol], რომლის მნიშვნელობაა – დოლი (დიდი); დაფდაფი (რუბინჩიკი 1983).

როგორც განმარტებიდან ჩანს, **დაული** ყოფილა იგივე **დული**, ანუ **დაულს** ქართულში ჰქონია ფონეტიკური ვარიანტი – **დული**, რომლის ასევე ფონეტიკური ვარიანტი ჩანს – **დოლი**.

დოლი კი ქ ე გ ლ-ში ასეა განმარტებული: საკრავი; წარმოადგენს ღრუ ცილინდრს, რომლის ორივე მხარეს გადაკრულია ტყავი; უკრავენ თითების ან ორი ჩხირის ცემით (ქ ე გ ლ 1986).

რაც შეეხება მეორე განმარტებას – **დამბრა // დომბრა**. ამ შემთხვევაში აღმოსავლური საკრავის სხვა სახეობასთან გვაქვს საქმე, ეს არის არაბულ-სპარსული – تنبور [tanbur//tonbur] (გამოითქმის **თამბურ // თომბურ**) შემდეგი მნიშვნელობით: სიმებიანი მუსიკალური ინსტრუმენტი გრძელი გრიფითა და მრგვალი კორპუსით (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

საქართველოში **თანბური** ცნობილია ფ ა ნ დ უ რ ი ს სახელით (ჯავახიშვილი 1938: 151).

როგორც ჩანს, „ქალაქურ ლექსიკონში“ ერთმანეთთან გაიგივებულია ორი სხვადასხვა სემანტიკური დატვირთვის მქონე ლექსიკური ერთეული **დოლი** და **დომბრა**.

დევერხანა

დევერხანა – 1. „ანუ დევანხანა. საკუთრივ: მეფის სამდივნოდ, სარჩევად დანიშნული დარბაზი, დიდი უზარმაზარი ადგილი. გამიგონია; მაგ **დევერხანა** ოთახს მაგ ფასად მისცემენო ... ეგ ოთახი ქალაქში რომ იყოს, ამდენი და ამდენი ღირს... 2. დიდი უშნო, ფარღალალა. „თვით შენობა ქართუ-

ლი თეატრისა რაღაც დევარხანა გამოდგა“ (ი. გოგებ. , „ივ.“, 1904 წ., № 440 და 44)“... (გრიშაშვილი 1997).

დევერხანა უნდა მომდინარეობდეს სპარსული კომპოზიტიდან **داورخانه [dâvarxâna/e/]**, რომლის პირველი წევრია **داور [dâvar]** – მსაჯული; სამართლიანი, ხოლო მეორე **خانه [xâna/e/]** – სახლი.

ი. გრიშაშვილი მიუთითებს **დევერხანას** პარალერულ ფორმაზეც – **დევანხანა**, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა სპარსული კომპოზიტი **دیوان خانه [dīvânxâna/e/]** მისი მნიშვნელობებია: 1. სასამართლო; 2. სააუდენციო დარბაზი; სახელმწიფო საბჭო. კომპოზიტის პირველი კომპონენტია – **دیوان [dīvân]** – 1. სასამართლო; 2. სახელმწიფო საბჭო; 3. სამეფო კარი; 4. ლექსების კრებული, ხოლო მეორე – **خانه [xâna/e/]** – სახლი (რუბინჩიკი 1983).

დიბა

დიბა – „ოქრომკედით ნაქსოვი ფარჩა“ (გრიშაშვილი 1997).

დიბა, როგორც სპარსულიდან მომდინარე სიტყვა, ნაცნობია სხვა ქართული ლექსიკონებისთვისაც.

სპარსულად **დიბა** იწერება და იკითხება ასე **دیباه // دیبا [dībâh // dībâ]** შემდეგი მნიშვნელობით – 1. *ძვირფასი ფერადი აბრეშუმის ქსოვილის სახეობა*: ფარჩა.

დივანა

დივანა – „(ანუ დელი) – გიჟი, გადარეული“ (გრიშაშვილი 1997).

დივანა, ანალოგიური შინაარსობრივი დატვირთვის მქონე სპარსული ლექსიკური ერთეულია – **دیوانه [dīvâna/e/]**.

დილბანდი

დილბანდი – „1. მოენე. „ლორის მელიქოვის დასაფლავებაზე კავკავიდან დასწრებია ბელკოვი, მ. ყიფიანი, ე. ი. ლატიევი (მიცვალებულის ნამსახური **დილბანდი**“). მგონი მთარგმნელს უნდა ნიშნავდეს („ივ“., 1889 წ., № 19). 2. თარჯიმანი“ (გრიშაშვილი 1997).

„ქალაქური ლექსიკონის“ ავტორისთვის ბოლომდე არ არის ნათელი ამ სიტყვის მნიშვნელობა.

ჩვენი აზრით, **დილბანდი** უნდა მოდიოდეს სპარსული რთული სიტყვიდან **بند [delband]**, რომლის მნიშვნელობებია: 1. ღვიძლი, ალალი; საყვარელი; 2. მიმზიდველი; 3. ქალის საკ. სახელი (რუბინჩიკი 1983).

თუ ამას დავუშვებთ, მოყვანილი მაგალითის მიხედვით, ასე გამოვა – „მიცვალებულის ნამსახური **დილბანდი**“ ანუ – ახლობელი.

დილხორი

დილხორი – „დილხოში, ინტერესი, ნიაზი. ამბობენ; ამა და ამ ადამიანმა დილხორში ჩამაგდოვო, ვითომ დამაინტერესაო“ (გრიშაშვილი 1997).

ლ. ბრეგაძის „ქართული ჟარგონის ლექსიკონში“ **დილხორი** ფორმით **დილიხორი** ასეა განმარტებული – სურვილი. *„შენ იმ წიწკვს რატომ აეკიდე? – დილიხორი მქონდა“ (ნოდარ დუმბაძე)* (ბრეგაძე 2005).

დილხორი მომდინარეა შემდეგი სპარსული რთული სიტყვიდან **–خوری [delxori]**, რომლის მნიშვნელობაა – 1. წყენა, უკმაყოფილება; 2. მწუხარება. იგი შედგება ორი ელემენტისგან **دل [del]** – გული და **خور [xor]** – **خوردن [xordan]** – „ჭამა“, „სმა“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე (რუბინჩიკი 1983).

ამ სიტყვას ქართულში გარკვეული შინაარსობრივი ცვლილება განუცდია.

რაც შეეხება მის პირველ განმარტებას – **დილხოში,** ისიც სპარსული შემდეგი რთული სიტყვაა – **دلخوش [delxoš]** მნიშვნელობით – 1. კმაყოფილი; 2. მხიარული; კეთილშობილი (**دل [del]** – გული, **خوش [xoš]** – სასიამოვნო).

პარონომიის მიზეზით **დელხორი** და **დელხოში** სინონიმებად იქნა აღქმული.

ქართულში **دلخور [delxor]** სემანტიკურად **دلخوش [delxoš]**-ისკენ გადახრილა.

დილხორი ფრაზეოლოგიური კალკია, რომელმაც სტილისტური მარკერი იცვალა ქართულში.

დოლაბი

დოლაბი – „კედელში დატანებული თაღჩა ან თარო; პაწია განჯინა ან საკუჭნაო, საჭურჭლე, აფთიაქი“ (გრიშაშვილი 1997).

დოლაბი – I. წისქვილის ქვა; II. 1. ბანიანი სახლის სათვალე, – სანათური. 2. ქვიტკირის კედელში დატანებული უკარო განჯინა (ქვეშაგების შესანახად) (ქ ე გ ლ 1986).

დოლაბი მოდის თხზული სპარსული სიტყვიდან **دولاب [dūlâb]**, რომლის მნიშვნელობებია: 1. ხის ბორბალი, რომლითაც თოკზე მიბმული ჭურჭლით ჭიდან წყალს იღებენ; წყლის ბორბალი; 2. განჯინა; კედლის კარადა...(მოინი 1382).

დოლაბის მეორე განმარტება – „კედლის კარადა“ ემთხვევა ამ სიტყვის „ქალაქური ლექსიკონისეულ“ განმარტებას.

რთული სიტყვის პირველი ელემენტია – **دو [dūl]** – ვედრო, ბადია, მეორე – **آب [âb]** – წყალი.

დუათეში

დუათეში – „არაჟი, მთაში „წინწანაქარი“ (ორჯერ გამონახადი)“ (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენაში არის რთული სიტყვა – **دوآتشه [dūâteše // doâteše]** შემდეგი მნიშვნელობებით: 1. ორნახადი; 2. შებრაწული პური; 3. მგზნებარე...[რუბინჩიკი 1983].

ჩვენთვის საინტერესო სიტყვის პირველი შემადგენელი ელემენტია **دو [do]** – ორი, მეორე – **آتشه [âteše]** (<–**آتش [âteš]**) – ცეცხლი. სიტყვასიტყვით – ორცეცხლგამოელილი.

ქართული **დუათეში** და სპარსული **دوآتشه [dūâteše // doâteše]** ერთი და იგივე ლექსემებია.

სპარსული სიტყვის სემანტიკური ველი ქართულში დავიწროებულა.

დუბეითი

დუბეითი – „ორხანიანი ლექსი. სპარს. სიმღერის ჰანგია“ (გრიშაშვილი 1997).

დუბეითი // დუბაითი „ლიტერატურათმცოდნეობის ცნებებში“ ასეა განმარტებული – სპარსული 4-ტაეპიანი სალექსო ფორმა, რომელიც ღრმა განცდას გამოხატავს... (ჭილაია 1984).

დუბეითი სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **دوبیتی [dobeīti]** – დუბეითი (**دو [do]** – ორი, *არაბ.სპარს.* **بیت [bayt // beyt]** – ბეითი).

დუგაი

დუგაი – „მუსიკის კილო ან ჰანგის სახელი“ (გრიშაშვილი 1997).

ამ სიტყვას არ იცნობს სხვა ქართული ლექსიკონი.

დუგაი მომდინარეობს ასეთივე შინაარსის მქონე შემდეგი რთული სპარსული სიტყვიდან – **دوگاه [dogâh]**. მისი მნიშვნელობაა – ირანული კლასიკური მუსიკის სახელწოდება... (რუბინჩიკი 1983).

რთული სიტყვის პირველი კომპონენტია **دو [do]** – ორი, მეორე – **گاه [gâh]** – 1. დრო; 2. ადგილი *მეორე კომპონენტია რთული სიტყვებისა, მაგ.,* **خوابگاه [xâbgâh]** – საძილე ადგილი (ოთახი) (**خواب [xâb]** – ძილი, **گاه [gâh]** – ადგილი).

دوگاه [dogâh]-ი სიტყვასიტყვით ნიშნავს – ორადგილიანს (ორი ტონალობის მქონე მელოდიას).

დუდასთა

დუდასთა – „რანდაა ერთგვარი ორი კაცის სახმარებელი“ (გრიშაშვილი 1997).

დუდასთა შემდეგი სპარსული კომპოზიტია – **دودسته [dodasTe]** – ორ სახელურიანი (**دو [do]** – ორი, **دسته [daste]** – სახელური).

დუნბარჩა

დუნბარჩა – „ყელსაბამი ორწყებად“ (გრიშაშვილი 1997).

დუნბარჩა უნდა მომდინარეობდეს შემდეგი სპარსული რთული სიტყვიდან – **دوعنبرچه [doambarča]** – ორი ამბარჩა.

რთული სიტყვა ასე დაიშლება: *სპარს.* **دو [du]**-ორი, *არაბ.* **عنبر [ambar]** (*გამოითქმის* ‘ამბარ) – ამბრი და *სპარს.* **چه [ča // če]** – კნინობითობის მაწარმოებელი სუფიქსი. სიტყვასიტყვით: **ორი ამბარჩა** ანუ **„ყელსაბამი ორწყებად,“** როგორც ეს ი. გრიშაშვილსა აქვს განმარტებული.

აღვნიშნავთ, რომ ასეთი ლექსიკური ერთეული ჩვენ ხელთ არსებულ სპარსულ ლექსიკონებში ვერ დავადასტურეთ (იხ. ამბარჩა).

დუსარი

დუსარი – „ორწვეტიანი ამოსათხრელი იარაღი“ (გრიშაშვილი 1997).

დუსარი სპარსული თხზული სიტყვაა – **دوسر [dosar]** – ორთავიანი, ორი დაბოლოების მქონე. სპარსული ლექსიკონების მიხედვით ასეთი შეიძლება იყოს სხვადასხვა სამუშაო იარაღი: ქანჩი, ხერხი, ნაჯახი და სხვ. (დეჰხოდა 1372).

თხზული სიტყვის პირველი წევრია **دو [do]** – ორი, მეორე – **سر [sar]** – თავი.

დავიწროებული სემანტიკით **დუსარი** იგივეა, რაც სპარსული **دوسر [dosar]**.

დუქანდარი

დუქანდარი – „მედუქნე, დუქნის პატრონ-ბატონი...“ (გრიშაშვილი 1997).

დუქანდარი სპარსულ ნიადაგზე წარმოშობილი შემდეგი კომპოზიტია – **دوکاندار // دکاندار [dūkândâr // dokândâr]** მნიშვნელობით – მედუქნე, რომელიც შედგება ორი ელემენტისგან – *არაბ.სპარს.* **دکان [dokân]** – დუქანი და *სპარს.* **دار [dâr]** – **داشتن [dâštan]** – „ქონა“, „ყოლა“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე.

დუშმანი

დუშმანი – „მტერი“ (გრიშაშვილი 1997).

ანალოგიური განმარტებით არის ეს სიტყვა შეტანილი სხვა ქართულ ლექსიკონებშიც.

დუშმანი ასეთივე შინაარსის მქონე სპარსული ლექსიკური ერთეულია – **دشمن // دشمان [došman // došmân]**.

ვ

ვარდფანჯი

ვარდფანჯი „ყვავილოვანი ჩუქურთმა, ხეზე ან ნაქსოვზე; საკუთრივ: ხუთი ვარდი „(გრიშაშვილი 1997).

ეს სიტყვა უცნობია სხვა ქართული ლექსიკონებისთვის.

როგორც ი. გრიშაშვილი განმარტავს, **ვარდფანჯი** ნიშნავს – **ხუთ ვარდს**.

ვარდფანჯი შემდეგი რთული სპარსული სიტყვაა – **وردپنج [vardpanǧ]** მნიშვნელობით – ხუთი ვარდი. (**ورد [vard]** – ვარდი და **پنج [panǧ]** – ხუთი).

აღვნიშნავთ, რომ ჩვენთვის ხელმისაწვდომ სპარსულ ლექსიკონებში ასეთი კომპოზიტი ვერ დავადასტურეთ.

ვახში

ვახში „1. ვალი და ვახში. ცალკე არ ამბობენ. ამ ორ სიტყვას გამძაფრებისათვის ხმარობენ. 2. სარგებლის სარგებელი. 3. დიდი ვალი“ (გრიშაშვილი 1997).

ვახში – სესხის მეტად დიდი სარგებელი ან სარგებლის სარგებელი (ქ ე გ ლ 1986).

მ. ანდრონიკაშვილის გამოკვლევით „ვახში წარმოადგენს ზუსტ გადმოცემას ფალაური **ვახ** – ისისა“ (ანდრონიკაშვილი 1966: 319).

ვერანა

ვერანა – „ოხერი, ტიალი“ (გრიშაშვილი 1997).

ვერანა – 1. აოხრებული, გაპარტახებული; უპატრონო, მოუვლელი (ქ ე გ ლ 1986).

ანალოგიური მნიშვნელობის მქონე სიტყვა სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **ویرانه [vîrâna/e/].**

ზ ჯ

ზარნაბრინჯი

ზარნაბრინჯი – „ერთგვარი ბრინჯი წმინდა და მოგრძო, მეტისმეტი მაგარია და დიდხანს ხარშვა უნდა. ზ ა რ ნ ა რომელიღაც სოფელია აღმოსავლეთისაკენ. არის კიდევე ერთი ა ქ უ ლ ა ს ბრინჯი, ე.ი. ბრინჯი აქულის ქვეყნიდან მონატანი, ეს აქულის ბრინჯი თეთრი და დარჩეულია“ (გრიშაშვილი 1997).

ზარნაბრინჯი სპარსული ორწევრიანი კომპზიტია. მისი პირველი კომპონენტია **ზარნა**, ხოლო მეორე – **ბრინჯი**.

ბრინჯი სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **برنج** [berenj] და ნიშნავს ბრინჯს.

რას უნდა ნიშნავდეს **ზარნა**? როგორც ი. გრიშაშვილი განმარტავს – „ზ ა რ ნ ა რომელიღაც სოფელია აღმოსავლეთისაკენ“.

დეჰხოდას სპარსული ენის განმარტებით ლექსიკონში მოცემულია ლექსიკური ერთეული **ზარნა,** როგორც ირანში რამდენიმე გეოგრაფიული ადგილმდებარეობის აღმნიშვნელი ტერმინი (დეჰხოდა 1362). მათ შორის ერთერთია გილანის მხარეში, სადაც ბრინჯის მოსავალი მოჰყავთ. შესაძლებელია **ზარნა**-ში სწორედ ის ადგილი იგულისხმებოდეს.

ზარიჩინი

ზარიჩინი – „ოქრომკედნარევი ფართლეული“ (გრიშაშვილი 1997).

ზარიჩინი სპარსული კომპოზიტია, რომლის პირველი კომპონენტია – **زر** [zar] – ოქრო, ხოლო მეორე – **چین,** რომელიც უნდა ნიშნავდეს – **ჩინურს**. (შდ. დარიჩინ: **دارچو** – წამალი, **چین** – ჩინური).

ზარნიშა

ზარნიშა – „ზარნაშინა, მინანქარი“ (გრიშაშვილი 1997).

ზარნიში – „[სპ.] ლითონის ნივთებზე ამოჭრილი სხვადასხვა სახე, ოქროთი ან ვერცხლით ამოვსებული (ქ ე გ ლ 1986).

زرنشان [zarnešân] – ინკრუსტრატორი ოქროსი; 2. ოქროთი ინკრუსტირებული [რუბინჩიკი 1983]. შედგება ორი კომპონენტისგან – **زر** [zar] – ოქრო და **نشان**[nešân] – ნიშანი; დამღა; ბეჭდი... (რუბინჩიკი 1983).

ზარაფხანა

ზარაფხანა – „საფლურე. ფულის დასახურდავებელი ადგილი ან Монетный двор“ (გრიშაშვილი 1997).

ზარაფხანა – [არაბ.-სპ.] 1. სახლი, სადაც ზარაფი ფულს ახურდავებდა და სესხად აძლევდა. 2. სახლი, სადაც ფულს ჭრიდნენ. მითითებულია, რომ მომდინარეობს არაბული ენიდან (ქ ე გ ლ 1986).

ზარაფხანა მომდინარეობს შემდეგი არაბულ-სპარსული კომპოზიტიდან – **صرافخانه** [sarrafxâna/e/] მნიშვნელობით – გასაცვლელი სახლი (ფულის) (რუბინჩიკი 1983).

კომპოზიტის პირველი შემადგენელი ელემენტია *არაბ. სპარს.* صراف **[sarrâf]?** – 1. ზარაფი, მეკერმე (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983), მეორე – خانه **[xâna/e/]** – სახლი.

ფონეტიკური კუთხით, თავკიდური **ზ** მიღებულია **ს**-ს გამჟღერების შედეგად. მოცემული კომპოზიტი სპარსული წარმოშობისაა.

ზარბაბი

ზარბაბი – „ძვირფასად ნაქსოვი აბრეშუმი, ოქრომკედით ნაკერი, ოქროსფერი, ძვირფასი ფარჩეული. ... „ზედ რა ეხურა ზარ-ზარბაბი“ (ხალხ., საიათნოვა, აკოფოვი). 2. ძვირფასი ფარჩეული, ოქრო-ქსოვილი“ (გრიშაშვილი 1997).

ზარბაბ-ი – [სპ.] (საბ.) აბრეშუმის ძვირფასი ქსოვილი, ოქრომკედით ნაკერი (ქ ე გ ლ 1986).

ზარბაბ-ი მომდინარეობს ანალოგიური მნიშვნელობის მქონე სპარსული სიტყვიდან – زربافی **[zarbâfi]** – ოქროს ძაფით ნაქსოვი ქსოვილი (რუბინჩიკი 1983].

ამ სიტყვის პირველი შემადგენელი ელემენტია زر **[zar]** – ოქრო, მეორე – باف **[bâf]** – بافتن **[bâftan]** – „ქსოვა“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე. სიტყვასიტყვით – „ოქრონაქსოვი“.

პროგრესული ასიმილაციის (ფ/ბ) შედეგად زربافی **[zarbâfi]**-დან მიღებულია **ზარბაბი**.

ზარი

ზარი – „ოქრომკედი“ (გრიშაშვილი 1997).

ზარი სპარსული ლექსემაა – زر **[zar]**. მისი მნიშვნელობებია: ოქრო და მოხუცი.

ქართულში ეს სიტყვა დავიწროებული სემანტიკით შემოსულა.

ზარიშკი

ზარიშკი – (ანუ **ზირიშკი**) „სანელებელი მცენარეა, მჟავე მარცვალი, გამხმარი მოცვის მსგავსი“ (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენაში არის ლექსემა زرشک **[zereš̆k]** შემდეგი მნიშვნელობით – კოწახური, საიდანაც მომდინარე ჩანს **ზარიშკი**.

ზარფუში

ზარფუში – „სარქველი, ხუფი; არყის ქვაბის სახურავი“ (გრიშაშვილი 1997).

ზარფუში – [სპ.] მაღალი თავსახურავი, სარქველი, ხუფი (ჩვეულებრივ სპილენძის ქვაბისა). *საარყე ქვაბისა* (ქ ე გ ლ 1986).

ზარფუში მომდინარეა შემდეგი სპარსული თხზული სიტყვიდან – **سرپوش [sarpūš]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. სახურავი; სარქველი; 2. გადასაფარებელი, დაფარული, საიდუმლო (რუბინჩიკი 1983).

კომპოზიტი შედგება ორი წევრისგან: **سر [sar]** – თავი და **پوش [pūš]** – **پوشیدن [pūšīdan]** – „ჩაცმა“; „დახურვა“; „დამალვა“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე. სიტყვასიტყვით – თავსახურავი.

თაკიდური **ზ** მიღებულია **ს**-ს გამჟღერების შედეგად.

სპარსული პოლისემანტი **سرپوش [sarpūš]** ქართულში მონოსემანტ – **ზარფუშად** (არყის ქვაბის თავსახური) გადმოსულა.

ზარნაბრინჯი

ზარნაბრინჯი – „ერთგვარი ბრინჯი წმინდა და მოგრძო, მეტისმეტი მაგარია და დიდხანს ხარშვა უნდა. ზ ა რ ნ ა რომელიღაც სოფელია აღმოსავლეთისაკენ. არის კიდევე ერთი ა ქ უ ლ ა ს ბრინჯი, ე.ი. ბრინჯი აქულის ქვეყნიდან მონატანი, ეს აქულის ბრინჯი თეთრი და დარჩეულია“ (გრიშაშვილი 1997).

ზარნაბრინჯი სპარსული ორწევრიანი კომპზიტია. მისი პირველი წევრია **ზარნა**, ხოლო მეორე – **ბრინჯი**.

ბრინჯი სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **برنج** [berenj] და ნიშნავს ბრინჯს.

რას უნდა ნიშნავდეს **ზარნა**? როგორც ი. გრიშაშვილი განმარტავს – „ზ ა რ ნ ა რომელიღაც სოფელია აღმოსავლეთისაკენ“.

დეჰხოდას სპარსული ენის განმარტებით ლექსიკონში მოცემულია ლექსიკური ერთეული **ზარნა**, როგორც ირანში რამდენიმე გეოგრაფიული ადგილმდებარეობის აღმნიშვნელი ტერმინი (დეჰხოდა 1362). მათ შორის ერთ-

ერთია გილანის მხარეში, სადაც ბრინჯის მოსავალი მოჰყავთ. შესაძლებელია **ზარნა**-ში სწორედ ის ადგილი იგულისხმებოდეს.

ზარი

ზარი – „ოქრომკედი“ (გრიშაშვილი 1997).

ეს სიტყვა სხვა ქართულ ლექსიკონებში არ დასტურდება.

ზარი სპარსული ლექსიკური ერთეულია და ნიშნავს ოქროს. იგი იწერება და იკითხება ასე: زر[zar].

„ქლაქურ ლექსიკონში“ ცალკეა შეტანილი **ზარის საყურე**, რომელიც განმარტებულია ასე: „ამ საყურეს ხმარობდნენ ძველად ზანგალაკის მსგავსია, ძალიანაც მიღებული იყო საპატარძლო ქალებში. ო ქ რ ო ს ს ა ყ უ რ ე. ვ. ბარნოვის მოლექსიკონე ვერ ხსნის ამ სიტყვას სწორედ („ფერად-ფერადი“). ის ამბობს „ზარის სახის ჩხარუნა საყურეო“ (**ზარი-ოქროს** ნიშნავს) (გრიშაშვილი 1997).

ზარიჩინი

ზარიჩინი – „ოქრომკედნარევი ფართლეული“ (გრიშაშვილი 1997).

ზარიჩინი სპარსული კომპოზიტია, რომლის პირველი კომპონენტია – زر [zar] – ოქრო, ხოლო მეორე – چين [čin] ნაოჭი, ხვეული, ხაზი... (ანვარი 1386).

არ არის გამორიცხული, რომ კომპოზიტის მეორე წევრი **ჩინ** ნიშნავდეს – ჩინურს.

აღვნიშნავთ, რომ ასეთი რთული სიტყვა ჩვენ ხელთ არსებულ სპარსულ ლექსიკონებში ვერ დავადასტურეთ.

ზარნიშა

ზარნიშა – „ზარნაშინა, მინანქარი“ (გრიშაშვილი 1997).

ზარნიში – „[სპ.] ლითონის ნივთებზე ამოჭრილი სხვადასხვა სახე, ოქროთი ან ვერცხლით ამოვსებული (ქ ე გ ლ 1986).

زارنیشان [zarnešân] – 1. ინკრუსტრატორი ოქროსი; 2. ოქროთი ინკრუსტრირებული, შედგება ორი კომპონენტისგან – زر [zar] – ოქრო და نشان [nešân] – ნიშანი; დამღა; ბეჭდი... (რუბინჩიკი 1983).

ზაფრიანობს

ზაფრიანობს – „რა გუნებანაქანცევ ქალივით ზაფრიანობ“ (გრიშაშვილი 1997).

ზაფრა – თურქთა ენაა, ქართულად მწითური ნაღველი ჰქვიან (ორბელიანი 1991).

ზაფრა – [არაბ.] 1. ღვიძლის (ნაღვლის პარკის) ავადმყოფობა, რომლის დროსაც ადამიანი ყვითლდება. 2. ბოლმა, ჯავრი. *გადატ.* გაავდება, გაბოროტდება. ზაფრა ეცემა – ძალზე შეშინდება. ელდა ეცემა (ქ ე გ ლ 1986).

როგორც ქ ე გ ლ-ი მიუთითებს, **ზაფრა**, მცირე ფონეტიკური ცვლილებით, ანალოგიური სემანტიკური დატვირთვის მქონე არაბული ლექსიკური ერთეულია, რომელიც შესულია სხვა აღმოსავლურ ენებში, მათ შორის სპარსულში. არაბულ-სპარსულად იგი იწერება და იკითხება ასე: صفرا [safrâ].

ქართულში, სახელიდან **ზაფრა** მივიღეთ ზმნა – **ზაფრობა**.

ზაჰრუმალა

ზაჰრუმალა – „**ზაჰრი**“ სპარსულად შხამს ნიშნავს და „**მარ**“ გველს“ (გრიშაშვილი 1997).

ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში ეს სიტყვა გვხდება შემდეგი ფორმებით: **ზახრუმა, ზახრუმალ, ზახრუმალა** და განმარტებულია ასე – [სპ.] შორისდებული. არგადარჩენა! სიკვდილი (ითქმის წყევლად...) (ქ ე გ ლ 1986).

ზაჰრუმალა მომდინარეობს სპარსული მსაზღვრელ-მსაზღვრულიდან زهرمار [zahremâr] მნიშვნელობით – სისაძაგლე. (زهر [zahr] – შხამი, مار [mâr] – გველი).

ფონეტიკური პროცესი ასეთი ჩანს: **ზაჰრუმარ –> ზაჰრუმალ –> ზაჰრუმალა**.

„ქალაქურ ლექსიკონში“ ცალკეა მოცემული **ზაჰრუმალა**-ს შემდეგი ფონეტიკური ვარიანტები: **ზაჰრუმარი** და **ზახრუმანი**.

ზაჰრუმალას ქართულში შორისდებულის სახე მიუღია.

ზილფი

ზილფი – „ქალთა თმა: კავი, დალალი. 2. თმის კავი, ნაწნავი, მაწაკი“ (გრიშაშვილი 1997).

ზილფი, ანალოგიური მნიშვნელობით, როგორც სპარსულიდან შემოსული სიტყვა, ცნობილია სხვა ქართული ლექსიკონებისთვისაც. სპარსულად იგი იწერება და იკითხება ასე – **زلف [zolf]**. მისი მნიშვნელობაა – თმის ხვეული; კულული.

ზილფუში

ზილფუში – „ცხენის გაავაზე გადასაფარებელი“ (გრიშაშვილი 1997).

დ. ჩუბინაშვილი ასე განმარტავს ამ სიტყვას: **ზილფუში** – ორთექი, ქეჯიმი. მითითებულია მისი სპარსული წარმომავლობა (ჩუბინაშვილი 1985).

მართლაც, **ზილფუში** ქართულში სპარსულიდან შემოსული შემდეგი თხზული სიტყვა ჩანს – **زیرپوش [zīrpūš]**, რომლის მნიშვნელობაა – საცვალი (მოინი 1382).

ეს ლექსემა შედგება ორი კომპონენტისგან – **زیر [zīr]** – ქვედა, ქვეშ და **پوش [pūš] – پوشیدن [pūšīdan]** – ჩაცმა, დახურვა ზმნის აწმყო დროის ფუძე.

ჩვენთვის საინტერესო ლექსიკური ერთეული ქართულში კონკრეტული შინაარსით (ცხენის გადასაფარებელი) დატვირთულა.

ზიმზიმი

ზიმზიმი – „რყევა, ღელვა, ბევრი ხალხი რომ იქნება. იხ. „ათას ერთი ღამე“ (რუსული, ტ. VII, გვ. 736). ეს ლამაზი სიტყვა ქალაქურია და პირველად მე ვიხმარე, მერე ყველამ იხმარა ლექსებში“ (გრიშაშვილი 1997).

ზიზმზიმი – ჩოჩქოლი, ურიამული, ზრიალი [ქ ე გ ლ 1966].

სპარსულ ენაში არის ლექსემა زمزمه **[zamzama/e/]**, რომლის მნიშვნელობებია: ხმადაბალი სიმღერა; ჰანგი, 2. ბუტბუტი, 3. ჟღურტული; 4. შრიალი, 5. ხმაური, შფოთი (რუბინჩიკი 1983).

აშკარაა, რომ ქართული **ზიმზიმი** მოდის სპარსული ლექსიკური ერთელიდან – زمزمه **[zamzama/e/]**.

ზინდანი

ზინდანი – „1. **ზინდანი** – ტაჯეკისტანში საპყრობილეს ნიშნავს. 2. გრდემლი, ილეკროს გასაჭედი, ძირს დასადები, მჭედელთ სახმარი. „იკურთხოს თქვენი მარჯვენა, ვინც კვერსა სცემდეს **ზინდანსა**, ვინც შრომით არჩენს ცოლშვილსა, პურსა სჭამს შრომით წმინდასა“. (ი. დავით., სახელგ., 1927., ე. ხუროძის რედ., გვ. 131)“ (გრიშაშვილი 1997).

ზინდანი – პატარა გრდემლი. 2. ოქრომჭედლის პატარა კვერი (ქ ე გ ლ 1986).

„ქალაქური ლექსიკონის“ მიხედვით **ზინდანი** „ტაჯეკისტანში“ ანუ ტაჯიკეთში ნიშნავს – საპყრობილეს. დაეუმატებდით, რომ **ზინდანი** არა მხოლოდ ტაჯიკეთში, არამედ მთელ სპარსულენოვან სამყაროში ნიშნავს საპყრობილეს, რადგან ის არის ანალოგიური შინაარსის მქონე სპარსული (სპარსულ-ტაჯიკური) ლექსიკური ერთეული – زندان **[zendân]**.

რაც შეეხება მის მეორე განმარტებას – **გრდემლი**, ამ შემთხვევაში სხვა სპარსულ ლექსემასთან გვაქვს საქმე, ეს არის – سندان **[sandân]** – გრდემლი.

როგორც ჩანს, ქართულ ენაში სპარსულიდან შემოსულა ორი სხვადასხვა ლექსემა – زندان **[zendân]** – საპყრობილე და – سندان **[sandân]** – გრდემლი.

ზირანდაზი

ზირანდაზი – „1. ერთგვარი ხალიჩაა: ფეხქვეშ დასაგები. 2. ძირს გასაშლელი, ქვეშსაფენი; პატარა ორხოვა“ (გრიშაშვილი 1997).

ზირანდაზი სპარსული თხზული სიტყვაა – زیر انداز **[zīrândâz]**. მისი მნიშვნელობებია: საფენი; ხალიჩა; 2. ტილოს ნაჭერი, ხალიჩაზე ან მის ქვეშ დასაფენი; 3. ლეიბი (რუბინჩიკი 1983).

კომპოზიტის შემადგენელი ელემენტებია: زیر **[zīr]** – ძირი, ქვედა, ქვემო(თ) და انداز **[andâz]** – انداختن **[andâxtan]** – „დაგდება“, „გადაგდება“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე.

ქართული **ზირანდაზი** მომდინარეა სპარსული ლექსიკური ერთეულიდან – زیر انداز **[zīrândâz]**.

ზურნა

ზურნა – 1. არაბულად **სურნა** ნიშნავს იერიქონის საყვირს... ჩვენში **ზურნა** ეწოდება მთელ დასს; **ზურნა** ჩამოჰგავს კლარნეტს, გამოჭრილია ლერწმისაგან, იხმარებოდა ბრძოლის დროსაც და ლითონისაგან კეთდებოდა... მითითებულია, რომ არის არაბული სიტყვა (გრიშაშვილი 1997).

საბას განმარტებით „**ზურნა** სხვათა ენაა, ქართულად სტვირი ჰქვიან“ (ორბელიანი 1991).

ზურნა – [სპ.] აღმოსავლური ჩასაბერი საკრავი ერთგვარი – ეტყვიან ვისმე თავმომაბეზრებელი ტირილის, ყვირილის და მისთ. შემთხვევაში (ქ ე გ ლ 1986).

სპარსულ ენაში **ზურნა** – زورنا **[zūrnâ]** არის შემდეგი ფონეტიკური ვარიანტებით: زرنا **[zornâ]**, سرنا **[sornâ]** და سرنای **[sornây]**. მისი მნიშვნელობებია: სტვირი; სალამური.

ქართული სმენისთვის თავმომაბეზრებელი ხმის გამო **ზურნას** ქართულში უარყოფითი ემოციის გამომხატველი შორისდებულის სახე მიუღია.

თ ط, ت

თავაზა

თავაზა – „პატივისცემა, კრძალვა“ (გრიშაშვილი 1997).

თავაზა – სხვათა ენაა, ქართულად ბოდიში ჰქვიან (ორბელიანი 1991).

თავაზი – [არაბ.] ზრდილობა, პატივისცემა, მორიდება (ქ ე გ ლ 1986).

თავაზა – არაბულ-სპარსული ლექსემაა, იწერება და იკითხება ასე: تواضع **[tavâzo']**. მისი მნიშვნელობებია: თავმდაბლობა, მორჩილება (აჰმად სიაჰ 1375; რუბინჩიკი, ოსმანოვი 2013).

თამაშა //თამასა

თამაშა //თამასა – 1. ფარღალალა კარებზე აკრული გრძელი რეიკა. 2. პლანკა. 3. სანახაო, სეირი, გართობა, შექცევა“ (გრიშაშვილი 1997).

„ქალაქურ ლექსიკონში“ ერთმანეთშია არეული ორი სხვადასხვა ლექსიკური ერთული – **თამაშა** და **თამასა**. ორივე არაბულ-სპარსული ლექსემებია, რომელთაგან **თამაშა** იწერება და იკითხება ასე – تماشا [tamaŝâ].

რაც შეეხება – **თამასას**, იგი მომდინარეა ლექსემიდან – تماس [tamâs], რომლის მნიშვნელობებია: 1. ურთიერთშეხება; 2. შეხვედრა, ურთიერთობა, კონტაქტი (რუბინჩიკი, ოსმანოვი 2013).

ეს სიტყვა ქართულში ახალი შინაარსით არის დატვირთული – ვიწრო და თხელი ფიცარი, ფირფიტა (ქ ე გ ლ 1986).

თამას, რომელიც არაბულ-სპარსულად ნიშნავს ერთმანეთთან დაკავშირებას, ერთმანეთთან დამაკავშირებელი საგნის აღმნიშვნელი ტერმინი – **თამასა** - გახდა.

თამბალი

თამბალი – „დონდლო,ზანტი, დუნდულა (გრიშაშვილი 1997).

თამბალი ანალოგიური სემანტიკური დატვირთვისა და ფონეტიკური სახის სპარსულიდან შემოსული სიტყვაა, სპარსულად იწერება ასე: تنبل [tambal] (რუბინჩიკი, ოსმანოვი 2013).

სხვა ქართულ ლექსიკონებში ლექსემა **თამბალი** არ გვხდება.

თალარი

თალარი – 1. ვაზის საჩრდილობელი ფანჩატური... 2. ფანჩატური; 3. საჩრდილობელი... (გრიშაშვილი 1997).

თალარ-ი – ვაზის ხეივანი. 2. იგივეა, რაც ფანჩატური (ქ ე გ ლ 1986).

სპარსულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული – تالار **[tâlâr]**. მისი მნიშვნელობაებია: ოთხ ან მეტ ბოძზე შემდგარი

სახლი. დიდი ოთახი, საიდანაც სხვა ოთახებში არის გასასვლელი; მისაღები; სხდომათა დარბაზი (რუბინჩიკი 1983).

ქართული **თალარი**, იდენტური ფორმით და გარკვეული სემანტიკური ცვლილებით, იგივე ჩანს, რაც სპარსული – **تالار [tâlâr]**.

თალაფქარი

თალაფქარი – „მყველეფავი“ (გრიშაშვილი 1997).

თალაფქარი მომდინარე უნდა იყოს სპარსული რთული სიტყვიდან – **تلبكار [talabkâr]**, რომლის მნიშვნელობებია: – 1. კრედიტორი; 2. მთხოვნელი; მსურველი; მძებნელი (რუბინჩიკი 1983).

თხზული სიტყვის პირველი წევრია **طلب [talab]** – მოთხოვნა, მეორე – **كار [kâr]** – ხელობა-პროფესიის მაწარმოებელი სუფიქსი.

თალაფქარ-ში, რეგრესული ასიმილაციით, (თ-ს გავლენით), ბ-მ მოგვცა ფ.

თალხი ჭკუა

თალხი ჭკუა – „დამჯდარი ჭკუის პატრონზე ითქმის, ჭკვიანზე და სხვ.“ (გრიშაშვილი 1997).

თალხი – ქ ე გ ლ-ში განმარტებულია ასე: შავი, სამგლოვიარო ფერი (ქ ე გ ლ 1986).

თალხი სპარსული სიტყვაა – **تلخ [talx]**, შემდეგი მნიშვნელობებით: 1. მწარე, 2. უგემური, 3. დამწუხრებული, 4. მოღუშული (რუბინჩიკი 1983).

ეტყობა, სპარსულმა ლექსიკურმა ერთეულმა **تلخ [talx]**, ქალაქურ მეტყველებაში ახალი სემანტიკური (ჭკვიანი) დატვირთვა შეიძინა.

აღვნიშნავთ, რომ „ქალაქურ ლექსიკონში“ **თალხი** ცალკე არ არის გამოტანილი.

თამბალი

თამბალი – „დონდლო, ზანტი, დუნდულა“ (გრიშაშვილი 1997).

ანალოგიური შინაარსობრივი დატვირთვით სპარსულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული تنبل **[tanbal]** (*გამოითქმის* – ტამბალ).

თამაჰქრობა

თამაჰქრობა – „თვალხარბობა“ (გრიშაშვილი 1997).

თამაჰქრობა მომდინარეობს შემდეგი სპარსული სუფიქსიანი სახელისგან – طمعکار **[tama'kâr]** მნიშვნელობით: ხარბი, გაუმაძღარი... (რუბინჩიკი 1983). (*არაბ.* طمع **[tama']** – სიხარბე, *სპარს.* کار **[kâr]** – ხელობა-პროფესიის აღმნიშვნელი სუფიქსი).

თამუზად

თამუზად – „სუფთად“ (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული تمیز **[tamīz]**, რომლის მნიშვნელობებია: 1. სუფთა; 2. სასიამოვნო, აკურატული (რუბინჩიკი 1983), საიდანაც მიღებული ჩანს **თამუზად**.

აშკარაა, რომ ქალაქურ მეტყველებაში სპარსულიდან შემოსული ყოფილა სახელი تمیز **[tamīz]** (სუფთა). სხვა შემთხვევაში ქართულში არ გაჩნდებოდა მისგან წარმოებული ვითარების გარემოება – **თამუზად**.

თარაზო

თარაზო –„ვატერპაზ“ (გრიშაშვილი 1997).

თარაზო – ხელსაწყო, რომლითაც ამოწმებენ ხაზის ჰორიზონტალურ მდგომარეობას სიბრტყეზე. იყენებენ მშენებლობაში, სადურგლო საქმეში (ქ ე გ ლ 1986).

თარაზო იგივეა, რაც სპარსული ლექსემა ترازو **[tarâzū // tarâzo]**, რომლის მნიშვნელობებია: 1. თარაზო; 2. დონე; 3. კატეგორია (რუბინჩიკი 1983).

თარი

თარი – „საკრავია სიმებიანი; თარზე გაჭიმულია ლითონის სიმები, რაოდენობით ხუთიდან თორმეტამდე (ამჟამად მიღებულია 12-13)“... (გრიშაშვილი 1997).

თარი – [სპ.] აღმოსაველური სიმებიანი საკრავი ერთგვარი (ქ ე გ ლ 1986).

ქართული თარი, როგორც ანალოგიური სემანტიკური დატვირთვის მქონე ტერმინი, სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **تار [târ].**

თარსი

თარსი – „**თარსი** საქმე! **თარსი** კაცი! საქმის ამწეწ-დამწეწი. ამბობენ კიდევ: **თარსად** რად გიჭირავსო, ე.ი. უკუღმა“ (გრიშაშვილი 1997).

თარსი (ნავსი) – (საუბ.) ვისი, რისი დანახვა ან ვისთანაც შეხვედრა თუ საქმის დაჭერა თითქოს ცუდის, ავის მომასწავებელი იყოს..(ქ ე გ ლ 1986).

სპარსულ ენაში არის ლექსემა – ترس **[tars]**, მისი მნიშვნელობაა – შიში (**თარს**-იდან მიღებულია **ზმნა** ترسیدن **[tarsidan]** – შეშინება).

ფონეტიკურად იდენტური ქართული და სპარსული ლექსიკური ერთეულები სემანტიკურადაც ახლოს ჩანს ერთმანეთთან.

თასქაბაბი

თასქაბაბი – „ფითის მსგავსი საჭმელი (მხოლოდ სპილენძის თას-ქვაბში შეზავებული)“ (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენაში არის კომპოზიტი طاس کباب **[tâskabâb]** შემდეგი მნიშვნელობით – ხორცის, ხახვისა და კარტოფილისგან დამზადებული რაგუს მსგავსი კერძი; რაგუ; შემწვარი ხორცი (რუბინჩიკი 1983).

კომპოზიტის პირველი წევრია طاس **[tâs]** – ტაშტი (ზოგადად), მეორე – کباب **[kabâb]** – მწვადი.

თასქაბაბი როგორც სემანტიკურად, ისე ფონეტიკურად ანალოგიურია სპარსული რთულფუძიანი სიტყვისა – طاس کباب **[tâskabâb].**

თაფა

თაფა – „ეს ლექსი 1826 წელსა სპარსეთის ომში ნათქვამი, როდესაც ირაკლის **თაფაზედ** იყვნენ ჯარნი დაბინავებულნი“ (გრ. ორბ. ლექსები, გვ. 127.) (გრიშაშვილი 1997).

თაფა, როგორც სემანტიკურად და ფონეტიკურად, იგივეა, რაც სპარსული ლექსიკური ერთეული – تفه [tafa/e/] – ბორცვი, გორა (რუბინჩიკი 1983).

ირაკლის თაფაზე, ანუ, ირაკლის გორაზე.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ არ არის გამორიცხული, ქართული **ტაფობი**, რომლის ფუძეა **ტაფ(ა//ე)** ენანტიოსემიით – საპირისპირო მნიშვნელობის მიღებით, სპარსული تفه[tafa/e/] მოდიოდეს.

თაჰარი

თაჰარი – „სპარსულად ჰანგის სახელია, რომელიც ნიშნავს „ნაირს" (გრიშაშვილი 1997).

ჩვენ ხელთ არსებულ სპარსულ ლექსიკონებში ეს სიტყვა ვერ მოვიძიეთ.

თიღი

თიღი – „სპიცი, „გრანიტის საჭრელი იარაღი" (დ, თომაშვილი, „საბჭ. მწერ.," 1933 წ., გვ. 30" (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენაში არის სიტყვა – تیغ [tiγ], რომლის მნიშვნელობებია: 1. მახვილი; 2. საპარსი; 3. ეკალი; 4. სხიეი; წვერი (მთის)...(რუბინჩიკი 1983).

თიღ-ი სპარსულიდან მომდინარე პოლისემანტი ლექსიკური ერთეული ჩანს, რომელიც მონოსემანტად დამკვიდრებულა ქალაქურ მეტყველებაში.

თორბა

თორბა – „სპარს. ტომარა – თოფრა, რომლითაც ქერს აჭმევენ ვირს, ცხენს და სხვ. ანდაზა: ვირის **თორბა** სტამბოლს წაიღეს, ატარეს, ატარეს და ისევ ვირის **თორბად** მოიტანესო" (გრიშაშვილი 1997).

სალიტერატურო ქართულში გვაქვს **თორბას** ფონეტიკურად სახეცვლილი ფორმა **თოფრა** (კნინობითი ფორმით – **თოფრაკი**) მნიშვნელობით – პატარა ტომარა (ქ ე გ ლ 1986).

ანალოგიური სემანტიკური დატვირთვით სპარსულ ენაში არის ლექსკური ერთეული – توبره [tobra/e] // توبره [tūbra/e/], საიდანაც მეტათეზისით (**თობრა** –> **თორბა**) უნდა მოდიოდეს ქართული **თორბა**.

თოფხანა

თოფხანა – „საჯაბადრო, ჯაბახანა. თოფი სპარსულად ზარბაზანს ნიშნავს“ (გრიშაშვილი 1997).

თოფხანა [თურქ.-სპ.] (ძვ.) – იგივეა, რაც არსენალი (ქ ე გ ლ 1986).

თოფხანა თურქულ-სპარსული კომპოზიტია – **توپخانه [tūp-xâna/e/]**. მისი მნიშვნელობაა – არტილერია, სხვადასხვა კალიბრის ცეცხლსასროლი იარაღის სახლი. *თურქ.* **ტოპ** *სპარს.* **توپ [tūp]** – ზარბაზანი, ქვემეხი, იარაღი, *სპარს.* **خانه [xâna/e]** – სახლი.

სიტყვასიტყვით – ზარბაზნის (იარაღის) სახლი.

აღნიშნული სპარსული ლექსემა უცვლელად შემოსულა ქართულში.

თუნგი

თუნგი – „სპილენძის დოქი. ჭურჭელი“ (გრიშაშვილი 199).

მეტი სიზუსტით არის განმარტებული ეს სიტყვა ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში: **თუნგი** – [სპ.] 1. სპილენძის ვიწროყელიანი ჭურჭელი. *წყლის თ.* 2. ძველებური ღვინის საწყაო, უდრის ორ ხელადას (4 1/2 ლიტრს); ამ რაოდენობის სითხე. *ორი თ. ღვინო* (ქ ე გ ლ 1986).

თუნგი სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **تنگ [tong]**. მისი მნიშვნელობაა – გრაფინი, სურა, თიხის წერილყელა დოქი.

როგორც ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონიდან ჩანს, ქართულ ენაში ჩვენთვის საინტერესო ლექსიკური ერთეულის სემანტიკური ველი გაფართოებულა.

თურინჯი

„ქალაქურ ლექსიკონში“ ეს სიტყვა განმარტებული არ არის. მისი მნიშვნელობის დასადგენად მითითებულია მხოლოდ საბას „მოგზაურობა“ (გრიშაშვილი 1997).

თურინჯი – 1. ციტრუსოვანი მცენარე ერთგვარი; ისხამს მომწვანო ნაყოფს (უცხოური სინონ. გრეიპფურტი). 2. ამ ხის ნაყოფი (ქ ე გ ლ 1986).

თურინჯი სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **ترنج [toranǧ]**, სადაც მას ორი შინაარსობრივი დატვირთვა გააჩნია

– 1. *ბოტ.* ციტრონი (citrus medica); 2. სახელწოდება მოხატულობისა (*ხალიჩის და სხვ.*) (რუბინჩიკი 1983).

თუშმალი

თუშმალი – „სურსათის მიმცემი, მოხელე, კომისიონერი“ (გრიშაშვილი 1997).

თუშმალი – უაუში, ჩაუში, ხელ-ჯოხიანი, привратник; ან მოხელე, რომელიც პირველად საჭმელებს გასინჯავდა და მასუკან მეფეს მიართმევდა. მითითებულია, რომ სპარსული სიტყვაა (ჩუბინაშვილი 1984).

სპარსულ ენაში არის მონღოლური წარმოშობის ლექსემა – **تۇشمال [tüšmâl]**, რომლის შინაარსობრივი დატვირთვაა – სუფრის მსახური (მეფის კარზე), მსახურთუხუცესი (გაფაროვი 1976; ფათემე ელაყე 1375).

ი ა

იარ

იარ – საყვარელი, სატრფო, მიჯნური (გრიშაშვილი 1997).

იარ არის იგივე სპარსული **یار[iâr]** მნიშვნელობებით 1. მეგობარი; 2. სატრფო (რუბინჩიკი 1983).

განსხვავებით სპარსულისგან, ქალაქურ მეტყველებაში **یار[iâr]**-ს მხოლოდ სატრფოს მნიშვნელობა გააჩნია.

იშკილბაზი

იშკილბაზი – ოინბაზი, მატყუარა... (გრიშაშვილი 1997).

იშკილბაზი არის სპარსული თხზული სიტყვა. მისი პირველი ელემენტია *არაბ.სპარს.* **اشکل [iškil]** და **[eškel // aškal]** – ცბიერება, მოტყუება (არაბ. სპარს. ლექსიკონი 1375; რუბინჩიკი 1983), ხოლო მეორე *სპარს.* **باز [bâz]** – **باختن [bâxtan]** – 1. „თამაში“; 2. „წაგება“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე. თუმცა, ასეთი კომპოზიტი ჩვენ ხელთ არსებულ სპარსულ ლექსიკონებში ვერ დავადასტურეთ.

ქალამგირი

ეს სიტყვა „ქალაქურ ლექსიკონში“ განმარტებული არ არის.

ქალამგირი სპარსული რთული სიტყვაა – **قلم گیر [qalamgīr]**. მისი პირველი კომპონენტია **قلم [qalam]** – კალამი, მეორე – **گیر [gīr]** – **گرفتن [gereftan]** – აღება, დაჭერა ზმნის აწმყო დროის ფუძე.

ფონეტიკური კუთხით, ყრუ **ყ** გადავიდა მკვეთრ **ქ**-თანხმოვანში, რაც სპარსულიდან შემოსულ სიტყვებში გამონაკლისია.

აღვნიშნავთ, რომ ასეთი რთული სიტყვა ჩვენს ხელთ არსებულ სპარსულ ლექსიკონებში ვერ დავადასტურეთ.

ქისადარი

ქისადარი – „I. ორი მოვაჭრე ერთ დუქანში შეკედლებული. დუქნის ქირის მოზიარე. 2. მონახევრე. ერთ დუქანში რომ ორი ხელოსანი იმუშავებს, ერთს ჰქვია **ქისადარი** (შევრდომილ ხელოსანს ჰქვიან **ქისადარი**“) (გრიშაშვილი 1997).

ქისადარი შემდეგი სპარსული რთული სიტყვაა – **کیسه دار [kīsadâr // kīsedâr]** მნიშვნელობით – ის, ვისაც ქისა აქვს (ფული და სხვა) მათზე ამბობენ, რომლებიც სიიაფის დროს იყიდიან რამეს და სიძვირის დროს გაყიდიან (მოინი 1382).

რთული სიტყვის პირველი ელემენტია *არაბ.სპარს* **کیسه [kīsa/e/]** – ქისა, მეორე – **داشتن [dâštan]** – „ქონა“, „ყოლა“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე **دار [dâr]**.

کیسه دار [kīsadâr // kīsedâr]-ი გარკვეული სემანტიკური და ფონეტიკური ცვლილებით (ქისადარ–>კისადარ) შემოსულა ქალაქურ მეტყველებაში.

ქონდახსაზი

ქონდახსაზი – „თოფ-იარაღის ხელოსანი“ (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენაში არის თურქულიდან (**Kundak**) შესული სიტყვა **قداق [kondâq]** – კონდახი, რომელთანაც **ساختن [sâxtan]** – დამზადება, შენება ზმნის აწმყო დროის ფუძის – **ساز [sâz]**

შერწყმით მიღებულია კომპოზიტი قندساز **[qondâqsâz]** – იარაღის მწარმოებელი.

კონდახსაზ-ის სახით სპარსულ ნიადაგზე წარმოშობილ თურქულ-სპარსულ ჰიბრიდულ ლექსიკურ ერთეულთან გვაქვს საქმე.

ლ ქ

ლილიფარა

ლილიფარა – მზესუმზირა... (გრიშაშვილი 1997).

ლილიფარა – იგივეა, რაც მზესუმზირა (ქ ე გ ლ 1986).

საბას მიხედვით – **ლილიფარი** სხვათა ენაა, ქართულად ნინოფი ჰქვიან (ორბელიანი 1991).

დ. ჩუბინაშვილის ქართულ-რუსულ ლექსიკონში ეს სიტყვა განმარტებულია ასე: **ლილიფარა** – ს. მცენ. ნინოფი, მზეს უჭვრიტე, подсолнечник, кувшинчики.

ამავე ლექსიკონში მოცემულია ტერმინი – **ლილუფარა** განმარტებით: ს. მცენ. წყლის ფათალო, лапуха, водяной лапушник (ჩუბინაშვილი 1984).

„სამკურნალო წიგნი კარაბადინში“ ეს ტერმინი მოცემულია შემდეგი ფორმებით: **ლელოფარი, ლულუფარი, ლილიფარი** (ფანასკერტელი 1978), ხოლო „იადიგარ დაუდში“ ერთი ფორმით – **ლულუფარი** (ბაგრატიონი 1985).

ქართულში არის ხატოვანი თქმა – **ლილიფარობა** მნიშვნელობით: პირფერობა, პირმოთნეობა, ორგულობა (სახოკია 1979).

თ. სახოკიასვე განმარტებით **ლილიფარა** იგივე მზესუმზირაა... სიტყვა ლილიფარობა ანუ ლილიფარას მსგავსად მოქცევა სურათხატოვნად ნიშნავს: ვისიმე პირში ყურებას, განიადაგებულსა და მოჩვენებითს ცდას ვინმესი – იმლიქნელოს, იპირმოთნეოს, იორგულოს (სახოკია 1979).

ლილიფარა, გარკვეული სემანტიკური და ფონეტიკური ცვლილებით, იგივე ჩანს, რაც სპარსულ ენაში არსებული ტერმინი – نیلوپر **[nilûpar]** // نیلوفر **[nilûfar]**, რომლის მნიშვნელობაა – ლოტოსი; წყლის ლილია.

ფონეტიკური პროცესი ასეთი იქნებოდა: **ნილუფარ** –> **ლილუფარ** –> **ლილუფარა**.

ლოთი-ფოთი

ლოთი-ფოთი – „დარდიმანდი, ხელგაშლილობის მოყვარე. „ესენინის პოეტური ხმის ღრმად ლირიკული და ამავე დროს **ლოთიფოთური** ტემბრი შეხამებული იყო იდეოლოგიის ფრიად ჩამორჩენილ ელემენტებთან“ (ნ. ბუხარინი, „მნათ“. 1934 წ., №9, გვ. 169)“ (გრიშაშვილი 1997).

ლოთი-ფოთ-ი – (საუბ.) ლოთი; ქეიფის მოყვარული. ლ.-ფ. ბიჭები (ქ ე გ ლ 1986).

სპარსულ ენაში არის შედგენილი სიტყვა **ლუთ ო პუთ [lūt o pūt]** – მისი მნიშვნელობებია: 1. შიშველი; 2. ხულიგანი (რუბინჩიკი 1983).

ეს სიტყვა შედგება სამი ელემენტისგან: პირველი – **ლუთ [lūt]** – 1. შიშველი; 2. ხულიგანი (იხ. ლოთიანად); მეორე – **ო [va]** – *კავშ.* და და მესამე – **პუთ [pūt]**, რომელიც პირველი კომპონენტის გაორმაგებულ და ფონეტიკურად სახეცვლილ ფორმას წარმოადგენს.

ქართულში **ლოთი-ფოთის** პარალერულად გვაქვს მისი ფონეტიკურად სახეცვლილი ფორმა **ლოთი-შფოთი**.

ლოთიანად

ლოთიანად – დარდიმანდულად. ასეთ სიტყვებს თვით ნ. ნიკოლაძეც ხმარობს; „...სპეკულაციის წყალობით ქვეყნისათვის საჭირო იარაღი, ვაჭრობა ანგარიშის ხასიათს ჰკარგავს და **ლოთიან** თამაშად ხდება (“მოამბე“, 1894 წ. № XII, გვ. 134). „ლოთიანად, მითხარი, რა დაგიჯდა?“ (გ. ბაშინ., „ახირებული მასპინძელი“, „სახ. საქმე“, 1920 № 1009, 19 დეკ.).. სიტყვის მასალაა: რაინდულად! ვაჟკაცურად! (გრიშაშვილი 1997).

ლოთიან-ი (ვულგ.) შნოიანი, ლაზათიანი; ვაჟკაცური (ძველი თბილისის მოქალაქეების მეტყველებაში). **ლოთიანად**, ვაჟკაცურად. 2. ჩართული სიტყვა: აბა! მიდი ერთი! ვაჟკაცურად (ქ ე გ ლ 1986).

არაბულსა და სპარსულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული **ლუთ [lūt]** მისი მნიშვნელობებია: 1. სოდომისტი; 2. გაიძვერა; 3. მოქეიფე; კეთილშობილი (ბარანოვი 1965; რუბინჩიკი 1983).

სპარსულ ენაში არსებითი სახელიდან **لوطی [lūti]** ნაწარმოებია ზმნიზედა – **لوطیانه [lūtiâne]** მნიშვნელობით – კეთილსინდისიერად, კეთილშობილად.

ქართული **ლოთიანად** მომდინარე ჩანს სპარსული სიტყვიდან **لوطیانه [lūtiâna/e/]** შემდეგი ფონეტიკური ტრანსფორმაციით: **ლუთიანე –> ლოთიანე –> ლოთიანა –> ლოთიანად.**

„ქალაქურ ლექსიკონში“ აგრეთვე ცალკე ლექსიკურ ერთეულად არის შეტანილი – **ლოთიანი** შემდეგი სემანტიკური დატვირთვით – ჯიგრიანი, ძარღვიანი.

ლოტობაზი

ლოტობაზი – „ლოტოს მოყვარული, ლოტოს მოაზარტე“ (გრიშაშვილი 1997).

ლოტობაზი სპარსულ ნიადაგზე წარმოშობილი კომპოზიტია. მისი პირველი კომპონენტია იტალური წარმომავლობის სიტყვა **lotto** – სათამაშო, რომელიც შედგება ციფრებიანი მუყაოს ბარათებისა და კოჭებისაგან (ჭაბაშვილი 1989), ხოლო მეორე – *სპარს.* **بخت – [bâxtan]** – „თამაში“; „წაგება“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე – **باز [bâz].**

აღნიშნული ტერმინი ქართულში შემოსულია მეთვრამეტე საუკუნის მერე, რუსულ-ევროპული გზით.

აღვნიშნავთ, რომ თანამედროვე სპარსულში **ლოტოს** აღმნიშვნელად იხმარება ინგლისური ტერმინი **[bingo]**, შესაბამისად, **ლოტობაზის** ნაცვლად – **بینگوبازی [bingobâzi]** (ეოსკანიანი 1986).

ლულაქაბაბი

ლულაქაბაბი – „საკუთრივ ნიშნავს შამფურის მწვადს_“ (გრიშაშვილი 1997).

ლულაქაბაბი [სპ.-არაბ.] – აღმოსავლური საჭმელი – დაკეპილი ხორცი, შამფურზე შემწვარი და ლავაშში გახვეული (ქ ე გ ლ 1986).

ლულაქაბაბი შედგენილი სპარსული სიტყვაა – **لوله کباب [lūlakabâb]** – ლულაქაბაბი; მწვადი, რომლის პირველი კომპონენტია – **لوله [lūla/e/]** – ლულა, მილი; მეორე – **کباب [kabâb]** – ქაბაბი, შემწვარი ხორცი (*შამფურზე*).

მაზა

მაზა –1. „თვალსაჩინო რამ, შესანიშნავი, სანუკვარი... 2. სუფრის სიკოხტავე; სანუკვარი საჭმელი...“ (გრიშაშვილი 1997).

მაზას განმარტებისას საბა **სანუკვარზე** მიუთითებს, რომელსაც ასე განმარტავს: **სანუკვარი** ესე არს, რომელსაც სპარსნი **მაზას** უხმობენ (ორბელიანი 1993).

მაზა – სანუკვარი საჭმელი სანუკვარი საჭმელი (ჩუბინაშვილი 1984); **მაზა** [სპ.] 1. სანუკვარი საჭმელი. 2. *გადატ.* რისამე მშვენება, შნოსა და ლაზათის მიმცემი. მითითებულია მისი სპარსული წარმომაელობა (ქ ე გ ლ 1986).

მაზა სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **مزه [maza/e/] // مژه [maža/e/]**. მისი მნიშვნელობებია – შეგრძნება, რომელიც რაიმეს გასინჯვის შემდეგ დარჩება; სიტკბო, სიმჟავე. მცირე საჭმელი, რომელსაც სასმელთან ერთად მიიღებენ (მოინი 1382).

მასხარა

მასხარა – „ძირია ყველ ენებზე ცნობილ სიტყვის მასკარადისა. „ტაკ“ სომხურად „ქვეშ“ ნიშნავს და მასხარა ხომ მასხარაა, ე. ი. ჯამბაზი რომ ბაწარზე თამაშობს, იმის ქვეშ მომასხრეს მის თანაშემწეს უწოდებენ ტაკიმასხარას. ან ჯამბაზის შემდეგ რომ გამოვა ცირკში სხვა ოხუნჯი, იმას ტაკიმასხარას უწოდებენ, ვითომ შენ იმ ჯამბაზის ქვეშა სდგეხარო, იმასაით ბაწარზე არა ხელოვნებო“ (გრიშაშვილი 1997).

მასხარა – 1. ლაზღანდარა. 2. კომიკური პერსონაჟი (ძველებურ წარმოდგენაში, ცირკში), – კლოუნი, ვინც მასხარაობს (ქ ე გ ლ 1986).

მასხარა სპარსული წარმოშობის სიტყვაა, საიდანაც იგი იდენტური ფორმითა და შინაარსით (**مسخره /masxara/e/**) შემოსულა ქართულ ენაში.

„ქალაქურ ლექსიკონში“ კარგად არის ერთმანეთთან დაკავშირებული და განმარტებული სომხური „ტაკი“ და სპარსული „მასხარა“ თუმცა, კომპოზიტი **ტაკიმასხარა** ჩვენ

ხელთ არსებულ სომხურ ლექსიკონებში ვერ დავადასტურეთ.

ტაკიმასხარა, როგორც დამოუკიდებელი ლექსიკური ერთეული, ლექსიკონში ცალკე უნდა გამოტანილიყო.

მასხარას ჩვენთვის გაუგებარია, თუ რატომ არის ეს სიტყვა ძირი „მასკარადისა“, როგორც ეს აღნიშნულია „ქალაქურ ლექსიკონში“.

მაჰური

მაჰური – „თარის ჰანგია“ (გრიშაშვილი 1997).

მაჰური იდენტური სემანტიკური დატვირთვითა და ფონეტიკური სახით (ماهور /mâhur/) შემოსულა სპარსულიდან ქართულ ენაში.

მაშარაფი

მაშარაფი – **(ნარ-შარაბ)** ბროწეულის წვენი. სპარს. „ნარ“ ბროწეულს ნიშნავს და „შარაბ“ წვენს“ (გრიშაშვილი 1997).

მაშარაბ-ი – ბროწეულის წვენი, საწებლად მოდუღებული (ქ ე გ ლ 1986).

მაშარაფი მომდინარეა სპარსული რთული სიტყვიდან – نارشراب **[nâršarâb]** – ბროწეულის წვენი. (نار **[nâr]** – ბროწეული, شراب **[šarâb]** – 1. ღვინო; წვენი).

ქართულში სონორთა მონაცვლეობის შედეგად **ნ-მ** მოგვცა – **მ**, დაიკარგა **რ**, ხოლო მჟღერი **ბ** გადმოვიდა ყრუ შესატყვისით – **ფ**.

მახმური

მახმური – „ხაევრდი – „გაიხარე, თან იქეიფე, ჩაიცვი **მახმური** და ხარა, ერთი გულშიც ჩამხედეთ, ყველამ გაიხარა“ (ხალხ.) „პირ-მახმური ხავსი, შენი მზგავსი არსად იქნება“ (ჰაზირა)“ (გრიშაშვილი 1997).

ამ სიტყვას დ. ჩუბინაშვილი ასე განმარტავს: 1. ხაევრდი ნაქსოვი; მცენარე. **бархат; бархатец** (ჩუბინაშვილი 1985).

სპარსულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული مخمل **[maxmal]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. ხაევრდი; 2. მცენარე (რუბინჩიკი 1983).

მახმური, სონორთა (ლ/რ) მონაცვლეობით, წარმოადგენს **მახმალის** ფონეტიკურად სახეცვლილ ფორმას: **მახმალ–> მახმულ –> მახმურ**.

მაჰანა

მაჰანა – „მიზეზი, საბაბი, გამოისობით. **„მაჰანა** სიყვარული იყო, კარგი მზითევი კი გაიკრა“ (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენაში იდენტური სემანტიკური დატვირთვით არის ლექსიკური ერთეული **بهانه [bahâna/e/]**, რომლის ფონეტიკურ ვარიანტსაც უნდა წარმოადგენდეს ქართული **მაჰანა: ბაჰანა –> მაჰანა –> მაჰანა**.

მაჰური

მაჰური – „თარის ჰანგია“ (გრიშაშვილი 1997).

მაჰური იდენტური სემანტიკური დატვირთვითა და ფონეტიკური სახით (ماهور [mâhur]) შემოსულა სპარსულიდან ქართულ ენაში.

მეიხანა

მეიხანა // მეიხანი – „სამიკიტნო“ (გრიშაშვილი 1997).

მეიხანა შემდეგი სპარსული თხზული სიტყვაა – **میخانه [meyxâna/e/]** – ღვინის სახლი, რომლის პირველი წევრია **می [mey]** – ღვინო, მეორე – **خانه [xâne/e/]** – სახლი.

მეში

მეში – „ცხერის ტყავი“ (გრიშაშვილი 1997).

მითითებულია მისი სპარსული წარმომავლობა.

სხვა ქართულ ლექსიკონებში ეს სიტყვა ასეა განმარტებული: ცუდი სამოგვე (ორბელიანი 1991); ცუდი ხარისხის ცხვრის ტყავი (ქ ე გ ლ 1986).

მეშ-ი მომდინარე ჩანს სპარსული ლექსიკური ერთეულიდან // **مشین میشین [mešin // mišin]**, რომლის მნიშვნელობაა – ცხვრის მოქნილი ტყავი.

მეჩანგლე

მეჩანგლე – „მეთევზე“ (გრიშაშვილი 1997).

მეჩანგლე მიღებულია სახელიდან **ჩანგალი** რომელსაც ქ ე გ ლ-ი ასე განმარტავს: [სპ.] 1. ლითონის სამ ან ოთხკბი-

ლიანი ტარიანი სუფრის იარაღი საჭმლის ასაღებად, 2. სხვადასხვა სახისა და დანიშნულების კავისებური წვეტიანი იარაღი // კავებიანი საყელური (მეცხვარის ძაღლისა). 3. იგივეა, რაც ბარჯი... მითითებულია მისი სპარსული წარმომავლობა.

ჩანგალი სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **چنگال [čangāl]**, რომლის მნიშვნელობებია: 1. ჩანგალი; 2. ხელის მტევანი, თათი; ბრჭყალი; 3. **ანკესი** (რუბინჩიკი 1983).

ქალაქურ მეტყველებაში **ჩანგალიდან** მიღებული სიტყვა **მეჩანგლე** დავიწროებული სემანტიკით (**ანკესი**) გადმოსულა.

მიმრო

მიმრო – „რიოში მარგალიტი“ (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენაში არის კომპოზიტი – **نیمرو [nīmrū]**. მისი მნიშვნელობებია – 1. ძვირფასი თვალი, რომლის ერთი მხარე მრგვალია, მეორე კი – ბრტყელი; 2. ერბოკვერცხი (მოინი 1382).

نیمرو [nīmrū] შედგება ორი წევრისგან – **نیم [nīm]** – ნახევარი და **رو [rū]** – სახე.

ამ შემთხვევაში ჩვენთვის საინტერესოა სპარსული ლექსემის პირველი მნიშვნელობა – „ძვირფასი ქვა“, „მარგალიტი“, რადგან მას სემანტიკრად უშუალოდ უკავშირდება ქართული **მიმრო**.

რაც შეეხება ფონეტიკურ მხარეს, აშკარაა, რომ **მიმრო**, სონორთა მონაცვლეობით (**ნ/მ**) მიღებულია **نیمرو [nīmrū]**-დან (იხ. ნიმრუ).

მინანქარი

მინანქარი – „არის შელოცვაც და არის კბილში ძვირფასი ქვაც“ (გრიშაშვილი 1997).

მინანქარი – 1. სხვადასხვა ფერის მინის მსგავსი არაგამჭვირვალე მასა, რომლითაც ფარავენ ლითონის საგნებს, – ემალი. 2. თეთრი მკვრივი ნივთიერება, რომლითაც დაფარულია კბილი, ემალი (ქ ე გ ლ 1986).

მინანქარი მომდინარეობს სპარსული თხზული სიტყვიდან **میناکاری [mīnākārī]**. მისი მნიშვნელობაა – ემალირება.

კომპოზიტის პირველი ელემენტია *არაბ.სპარს.* **مینا // مینا [mīnâ‘ // minâ]** შემდეგი მნიშვნელობებით: 1. ემალი; 2. ღია-

ცისფერი საღებავი; 3. ღვინის სასმისი... (რუბინჩიკი 1983), მეორე – **کار [kâr]** – ხელობა-პროფესიის, ხოლო **ـَ [i]** – აბსტრაქტულობის მაწარმოებელი სუფიქსი.

ჩვენთვის საინტერესო ლექსიკურ ერთეულს ქალაქურ მეტყველებაში **შელოცვის** შინაარსობრივი დატვირთვა შეუძენია.

მურდასანგი

მურდასანგი – „წამალია ერთგვარი. ზეითუნის ზეთში ლესავენ და ისე ჰხმარობენ მუწუკის წინააღმდეგ“ (გრიშაშვილი 1997).

ქართული ლექსიკონების მიხედვით **მურდასანგი** არის: მკვდარი ქვა (ორბელიანი 1991); ყვითელი სურინჯი (ჩუბინაშვილი 19834); ტყვიის ჟანგი Plumbum Oxydatum (ბაგრატიონი 1985). ყველა შემთხვევაში მითითებულია მისი სპარსულიდან მომდინარეობა.

მართლაც, **მურდასანგი** მომდინარეა სპარსული რთული სიტყვიდან **مرده سنگ [mordesang]** რომლის მნიშვნელობაა – ტყვიის წიდა; ტყვიის ჟანგი (რუბინჩიკი 1983).

სპარსულში ამ სიტყვის ვარიანტია **مردارسنگ [mordârsang]**, რომელთა პირველი შემადგენელი ელემენტია **// مرده مردار [morda/e/] // [mordâr]** – მკვდარი, ხოლო მეორე – **سنگ [sang]** – ქვა.

მურდაშური

მურდაშური – „შემსუდრავი, მკვდრის გამბანველი. „კოჭლი საჰაკ დადის დალახლახითა, ფეხებს ათრევს ვაითა-ვაგლახითა, მურდაშური თავის პირის სახითა, თავი, პირი გასვრია ტალახითა, მონასავებ დაჰგრეხია ფეხები, დიდათ გიკვირს: როგორ დაეხეტები“. **მურდა** – მკვდარი, **შური** – გარეცხვა (სპარს.)“ (გრიშაშვილი 1997).

„ქალაქურ ლექსიკონში“ სწორად არის განმარტებული ჩვენთვის საინტერესო სიტყვის მნიშვნელობა და მითითებული მისი წარმომავლობა.

მართლაც, სპარსულ ენაში არის თხზული სიტყვა **مردشور [mordašûr]** შემდეგი მნიშვნელობით – მიცვალებულის განმბანველი.

მურდა არის **مردن [mordan]** – „გარდაცვალება“ ზმნის ნამყო დროის მიმღეობა – **مرده [morda/e/]** – მკვდარი, ხოლო მეორე – **شور [šūr]** – **شستن [šostan]** – „დაბანა“, „გარეცხვა“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე.

მუშქამბარი

„ქალაქურ ლექსიკონში“ ეს სიტყვა განმარტებული არ არის. მხოლოდ მითითებულია შემდეგი – „იე.“, 1890 წ. № 226“ (გრიშაშვილი 1997).

ქ ე გ ლ-ში ცალ-ცალკეა განმარტებული **მუშკი** და **ამბარი**. მათი მნიშვნელობებია: **მუშკი** – მძაფრი სუნის მქონე ნივთიერება; იხმარება მედიცინასა და პარფიუმერიაში; **ამბარი** – სურნელოვანი ნივთიერება.

მუშქამბარი რთულფუძიანი სპარსული სიტყვაა რომელიც შედგება ორი წევრისგან – **مشک [mošk]** – მუშქი და **عنبر [ʿanbar]** (*გამოითქმის* **ʿამბარ**) – ამბრი. ორივე კეთილსურნელოვანი ნივთიერებაა.

მუშკი

მუშკი – „ამბობენ; რა მუშკივით ლბილი ხარო; ამბობენ კიდევ; მუშკის სუნი უდისო“ (გრიშაშვილი 1997). (იხ. მუშქამბარი).

მუშტა

მუშტა – „1. ხარაზების თითბრის იარაღია, რომლითაც აბრტყელებენ ტყავს დაზგაზე. 2. ხარაზების იარაღი; ხელში (მუშტში) დასაჭერი უტარო თითბრის კერი – საძირე ტყავის (ლანჩის) დასატკეპნელი“ (გრიშაშვილი 1997).

ანალოგიური ფორმითა და შინაარსით არის დამკვიდრებული ეს სიტყვა სალიტერატურო ქართულში.

ასეთივე სემანტიკური დატვირთვითა და მცირე ფონეტიკური სხვაობით სპარსულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული **مشته [mošta/e/]**.

აღვნიშნავთ, რომ **مشته [mošta/e/]** მიღებულია ასევე სპარსული ლექსემიდან – **مشت [mošt]**, რომლის მნიშვნელობებია: 1. მუშტი; 2. დარტყმა მუჯით; 3. პეშვი; მუჯა (რუბინჩიკი 1983).

აშკარაა, რომ „ქალაქური ლექსიკონისეული“ **მუშტა** და სპარსული **مشته [mušta/e/ // mošta/e/]** ერთი და იგივე ლექსიკური ერთეულებია.

ნ ი

ნაალი

ნაალი // ნაჰალი – „1. სახურავისათვის ქვეშ გადებული. 2. დოშაკი, მატრაცი...“ (გრიშაშვილი 1997).

ნაალი // ნაჰალი არის იგივე სპარსული **نهال // نهال [nahâl // nahâl]** – 1. ლეიბი; 2. ბალიში (რუბინჩიკი 1983).

ქართულში ამ სიტყვას კონკრეტული შინაარსობრივი დატვირთვა შეუძენია.

ნაილაჯობა

„ქალაქურ ლექსიკონში“ ამ სიტყვის ახსნა მაგალითის მოყვანით იწყება: „გორის სას. სასწავლებლის შენობა ისე დაძველებულა, რომ იმაში ყოფნა ნაილაჯობისაა“ („ივ.“, 1886წ., №133). **ნაილაჯობთ** – 1. ვაი-ვაგლახით, დიდის გაჭირვებით, ვაი-ნაჩრობით „ეს იყო ბეჭედი მისი ვაინაჩრობით გამოკვებისა“ (ს. მგალ., ტ. I, 1926წ., გვ. 50)“. (გრიშაშვილი 1997).

ნაილაჯობა მომდინარეა სპარსული წარმოქმნილი სიტყვიდან **علاج [nâ'ilâğ // nâ'elâğ]** შემდეგი მნიშვნელობებით – 1. განუკურნელი; 2. იძულებული (რუბინჩიკი 1983).

წარმოქმნილი სიტყვის პირველი ელემენტია უარყოფის მაწარმოებელი პრეფიქსი **نا [nâ]**, მეორე – *არაბ.სპრს.* **علاج ['ilâğ // 'elâğ]** – 1. მკურნალობა; 2. გამოსწორება.

ნაიღბალი

ნაიღბალი – „ამბობენ: არ მინდოდა, მაგრამ ისე, **ნაიღბალ** წაველო. ვითომ ბედის გამოსაცდელადო წაველო“ (გრიშაშვილი 1997).

ნაიღბალი მომდინარე ჩანს სპარსული წარმოქმნილი სიტყვიდან **ناقبال [nâiqbâl // nâeqbâl]**. იგი შედგება ორი კომპონენტისგან – უარყოფის მაწარმოებელი პრეფიქსი **نا [nâ]** არ, **ب** და *არაბ. სპარს.* **اقبال [ikbâl // ekbâl]** – 1. იღბალი; 2.

ბედნიერება; წარმატება (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983). სიტყვასიტყვით იქნება – უიღბლო.

აღვნიშნავთ, რომ ჩვენ ხელთ არსებულ ლექსიკონებში ამ სახის წარმოქმნილი სიტყვა ვერ დავადასტურეთ.

ნალბანდი

ნალბანდი –„სახედრების, ცხენებისა და სხვათა ნალის (ლუმბის) მჭედავ-დამკვრელი. ნალებით მჭედავი“ (გრიშაშვილი 1997).

ნალბანდი – მჭედელი, რომელიც მუშა საქონელს ან ცხენს ნალს აკრავს (ქ ე გ ლ 1986).

ნალბანდ-ი ანალოგიური შინაარსის მქონე სპარსული თხზული სიტყვაა – **نعلبند [na'lband]** იგი შედგება ორი ელემენტისგან – **نعل [na'l]** – ნალი და **بند [band] بستن [bastan]**– „შეკვრა“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე.

ნალჩაგარი,

ნალჩაგარი – „ნალების გამომყვანი. მჭედელი ნალების, ნალების გამკეთებელი და არა ნალბანდი – გამხვრეტი ფორმის“ (გრიშაშვილი 1997).

ნალჩაგარი წარმოქმნილი სიტყვა ჩანს. იგი უნდა შედგებოდეს სამი ელემენტისგან: *არაბ.სპარს.* **نعل [n'al]** – ნალი და პროფესია-ხელობის მაწარმოებელი სუფიქსები: – *თურქ.* **چ [či]**, *სპარს.* **گر [gar]**.

ამგვარად, **ნალჩაგარ-ის** სახით სამენოვანი არაბულ-თურქულ-სპარსული კომპოზიტი დასტურდება.

აღვნიშნავთ, რომ სეფიანთა ხანის ხალხური მეტყველებისთვის კომპოზიტთა სამენოვანი სტრუქტურიზება მოულოდნელი არ არის.

ნამარდი

ნამარდი – „არაეაჟკაცი; უხასიათო; გულდედალი, უღირსი, გამწირავი, დაუნდობელი, მზაკვარი, უკეთური, მუხთალი, მოღალატე, უნამუსო, ვერაგი, გაუტანელი, თავკერძი. 2. არაკაცი, ჯაბანი, ჯღომარდის ანტიპოდი, არსებობს ხალხური ზღაპარი: „ჯღომარდი და **ნამარდი**“. „ქრისტე სხვებსავით **ნამარდი** არ იყო“... უკეთესია წყალმა წამიღოს, ვიდრე **ნამარ-**

დი კაცისაგან გაკეთებულ ხალზე გავიაროვო“ (გრიშაშვილი 1997).

ანალოგიური ფონეტიკური სახით სპარსულ ენაში არის წარმოქმნილი სიტყვა – نامرد **[nâmard]**. მისი მნიშვნელობებია: არაკაცი; მხდალი; უვარგისი...

სიტყვის პირველი ელემენტია უარყოფის მაწარმოებელი პრეფიქსი نا **[nâ]** – არ, არა, მეორე – مرد **[mard]** – კაცი. სიტყვასიტყვით – არაკაცი.

ნარდიბაზრობა

ნარდიბაზრობა – „ამ სიტყვას ხმარობენ ეაჭრები. თუ მყიდველმა უნიხროდ მოითხოვა საქონელი ან ცოტა შეაძლია ვაჭარს და ვერ მორიგდნენ ვაჭრობაში, მაშინ ვაჭარი ეუბნება: მაგ ფასად მოგცე, რა **ნარდიბაზრობა** ხომ არ არისო“ (გრიშაშვილი 1997).

ჩვენი აზრით, **ნარდი ბ ა ზ რ ობის** ნაცვლად უნდა იყოს **ნარდი ბ ა ზ ობა**, აი, რატომ:

სპარსულ ენაში არის რთული სიტყვა – نردباز **[nardbâz]** მნიშვნელობით – ნარდის თამაში, რომელიც შედგება სამი ელემენტისგან – نرد **[nard]** – ნარდი, باز **[bâz]** – باختن **[bâxtan]** – „თამაში“, „წაგება“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე და – ـی **[i]** – აბსტრაქტულობის მაწარმოებელი სუფიქსი.

ეტყობა, კომპოზიტის მეორე ელემენტის – باز **[bâz]**-ის ბგერობრივმა სიახლოვემ **ბაზარ**-თან გამოიწვია თხზული სიტყვის სემანტიკური გადააზრება და نردباز **[nardbâz]** – **ნარდბაზობა** (ნარდის თამაში) **ნარდიბაზრობად** (ნარდის ბაზრობა) იქცა.

ნარდი ჯერ კიდევ „ვეფხისტყაოსანში“ გვხდება: „მეფესა ესე ამბავი უჩს, ვითა მღერა **ნარდისა**“ (რუსთველი 1966: 83/1).

ნარ // ნარი

ნარ // ნარი – „ერთკუზიანი აქლემი, მამალი აქლემი“ (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენას არა აქვს სქესის გრამატიკული კატეგორია. მის გამოსახატავად გამოიყენება რამდენიმე სიტყვა,

მათ შორის ზედსართავი სახელი – نر **[nar]** – მამალი, რომელიც დაერთვის სახელს.

ამ შემთხვევაში, თვით სქესის გამომხატველი სიტყვა ქცეულა ტერმინად.

ნარაქლემი

ნარაქლემი – „მამალი აქლემი; ქართულად – ლოინი. „ყაზბეგის მაღალ მთას ემუქრება კვერითა, ნარაქლემსა აშინებს ზანზალაკის ყღერითა (დ. გიეშვილი)“ (გრიშაშვილი 1997).

ნარაქლემი – დრომადერი, ცალკუზა აქლემი, ერთკუზიანი აქლემი (ჩუბინაშვილი 1984). (იხ. ნარი).

ნაშტარი

ნაშტარი – „ნესტარი (ძველებურად **შაშარი**) სისხლის გამოსაშვები“ (გრიშაშვილი 1997).

ეს სიტყვა ქართულ ენაში დამკვიდრებულია ფორმით – **ნესტარი**. მისი მნიშვნელობებია: 1. დედალი ფუტკრის ორგანო, რომლითაც ის თავს იცავს (ჩხვლეტს) და კვერცხს დებს. 2. გველის ენა, (ხალხის რწმენით მჩხვლეტაი და მგესლაი). 3. (ძე.) სადასტაქრო დანა, ლანცეტი... (ქ ე გ ლ 1986).

ნაშტარი ფონეტიკურად სახეცვლილი ფორმაა სპარსული ლექსემისა – نیشتر **[ništar]**, რომლის მნიშვნელობაა – ლანცეტი; სკალპელი (რუბინჩიკი 1983).

როგორც ვხედავთ, ქართულში ჩვენთვის საინტერესო სიტყვის სემანტიკური ველი საკმაოდ გაფართოებულა.

ნახუნაკი

ნახუნაკი – „1. ხელით შეხებით ლაციცობა ლოყაზე. 2. **ნახუნაკი** ითქმის ხილის ჭამაზედაც ბაყლის დუქანში (მოვაჭრესთან) მუშტრისაგან, რომელიც **ნახუნაკს** იღებს (სინჯავს გემოთი ხილს) და არ ყიდულობს: „ჰა **ნახუნაკი** არ იყოს!“ 3. თუ ბაყალთან ვაჭრობის დროს გემოდ გასინჯე და არ იყიდე, ამბობენ: ჰა, **ნახუნაკი** ჩაარტყიო. სხვანაირადაც იხმარება, თუ ქალს ლოყაზე ალერსით ან მოფერებით ხელის ზურგს აუცაცუნებ – იტყვიან; ჰა, **ნახუნაკს** ნუ იღებო“... (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული // ناخنک ناخون [nâxonak // nâxunak] შემდეგი მნიშვნელობით – პატარა ფრჩხილი. ناخن // ناخن [nâxon //nâxun] არის – ფრჩხილი, ხოლო ک' [ak] – კნინობითობის მაწარმოებელი სუფიქსი.

სპარსულში ამ სიტყვასთან ზმნური კომპონენტის – زدن [zadan] – დარტყმა შერწყმით მიღებულია ზმნა – ناخنک زدن [nâxonak zadan] – ხელით შეხება, გასინჯვა, მოციცქნვა.

აშკარაა, რომ ქართული **ნახუნაკი** და სპარსული ناخنک [nâxonak] ერთი და იგივე ლექსემებია.

როგორც „ქალაქური ლექსიკონიდან" ჩანს, ქართულში ამ სიტყვას ინტიმური განცდის შინაარსობრივი დატვირთვა („**ხელით შეხებით ლაციცობა ლოყაზე**") შეუძენია.

ნიაზი

ნიაზი – „ინტერესი. „წაწალმა **სანიაზობა** სულ ყველამ იცისა, სანამდი კარგად გვექცევა, სანამ სხვათა შვილს მათრისა" („ივ.), 1900 წ., № 130)" (გრიშაშვილი 1997).

ნიაზი სპარსული სიტყვაა – نیاز [niyâz]. მისი მნიშვნელობებია: 1. მოთხოვნილება, საჭიროება; 2. თხოვნა, მუდარა; 3. აღთქმა; 4. საჩუქარი (რუბინჩიკი 1983).

ეს პოლისემიური სიტყვა ქალაქურ მეტყველებაში მონოსემანტად შემოსულა.

ნიამდანი

ნიამდანი – „ძვირფასი ჭურჭლის შესანახი ყუთი" (გრიშაშვილი 1963).

ნიამდანი სხვა ქართულ ლექსიკონებში არ გვხდება. იგი სპარსულიდან მომდინარე ლექსიკური ერთეულია. თუმცა სპარსულ ლექსიკონებში ის ამ ფორმით არ დასტურდება.

ნიამდანი ორკომპონენტიანი სპარსული კომპოზიტია – نیام [niâm] – 1. ქარქაში; 2. გარსი; 3. შესანახი ბალახეულის... და دان [dân] – ჭურჭლის აღმნიშვნელი სუფიქსი (რუბინჩიკი 1983; მოინი 1382).

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ **ნიამი** თავისთავად არის ჭურჭელი და მას არ სჭირდებოდა ჭურჭლის აღმნიშვნელი სუფიქს دان [dân]-ის დართვა.

სათარა

სათარა // სათარი – „დავაგურგურებ დიდ **სათარს**“ (რ. ერისთ. თხზ., „პატარა“, გვ. 75... (გრიშაშვილი 1997).

სათარი არის იგივე სპარსული **ستار [setâr]** – სამსსიმიანი საკრავი. **سه [se]** – სამი, **تار [târ]** – თარი (დეჰხოდა 1372).

ნიმრო

„ქალაქურ ლექსიკონში“ ეს სიტყვა ასეა განმარტებული – „**ნიმრო** კარტოფილი“ – რომელიღაც საჭმლის სახელია. („გაყრა“, მოქმ. IV, ანთოლოგია, III, გვ. 3)“ (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენაში არის კომპოზიტი – **نیمرو [nîmrû]**. მისი მნიშვნელობებია – 1. ძვირფასი თვალი, რომლის ერთი მხარე მრგვალია, მეორე კი – ბრტყელი; 2. ერბოკვერცხი (მოინი 1382).

نیمرو [nîmrû] შედგება ორი წევრისგან – **نیم [nîm]** – ნახევარი და **رو [rû]** – სახე.

„ქალაური ლექსიკონის“ ავტორმა იცის, რომ **ნიმრუ** „რომელიღაც საჭმლის სახელია.“ ეს „რომელიღაც საჭმელი“ კი არის სწორედ სპარსული **نیمرو [nîmrû]** – ერბოკვერცხი.

ქართულმა გაყო **ნიმრო** და **მიმრო**. ორივეს ამოსავალი არის პოლისემანტი **ნიმრუ**. (იხ. მიმრო).

ნიშანბაზი

ნიშანბაზი – „1. ნიშანში მსროლელი ანუ ჩუბინი. ჩვენს უბანში გიგო ნალბანდიანი იყო, რომელსაც მეტსახელად **ნიშანბაზი** ერქვა. რას ისროდა? შეიძლება ქვას – კრივის დროს – შურდულიდან. 2. შულერი“ (გრიშაშვილი 1997).

ნიშანბაზი სპარსული კომპოზიტია, შედგება ორი წევრისგან – **نشانه // نشان [nešân // nešâne]** – ნიშანი და **باز [bâz]**, რომელიც არის მეორე კომპონენტი რთული სიტყვისა, მოთამაშე, რაიმეს მოყვარული.

აღვნიშნავთ, რომ ჩვენთვის ხელმისაწვდომ სპარსულ ლექსიკონებში ასეთი კომპოზიტი არ დასტურდება.

ნოქარი

ნოქარი – „მონა, მოსამსახურე“ (გრიშაშვილი 1997).

ნოქარი – (ძვ.) დაქირავებული გამყიდველი სავაჭრო'ში, მაღაზიაში (ქ ე გ ლ 1966).

ნოქარი სპარსული სიტყვაა – **نوکر [naukar // noukar]** მნიშვნელობით – მოსამსახურე.

აღვნიშნავთ, რომ **ნოქარის** „ქალაქური ლექსიკონისეული“ განმარტება, იდენტურია სპარსული **نوکر [noukar]**-ის შინაარსობრივი დატვირთვისა.

ნუგბარი

ნუგბარი – „ახლადშემოსული იშვიათი ხილი...“ (გრიშაშვილი 1997].

ნუგბარ-ი – [სპ.] გემრიელი, სანუკვარი საჭმელი (ქ ე გ ლ 1986).

სპარსულ ენაში არის შ დგენილი სიტყვა – **نوبار // نوبره [noubâre // naubar]** მნიშვნელობით – ახლადმოწეული ხილი, ყველაფერი, რაც ახლადმოსულია... (**نو [nou]** – ახალი, **بر [bar]** – ხილი).

ქართული **ნუგბარი, გ** თანხმოვნის განვითარებით, მომდინარე ჩანს სპარსული სიტყვიდან – **نوبر [noubar].**

ო

ოჯახქორი

ოჯახქორი – „**ქორი** სომხ. არის **ბრმა** ოჯახი“ (გრიშაშვილი 1997).

ოჯახქორ-ი – ლანძღვაა ერთგვარი. *შე ოჯახქორო, რა დროს ეგ არის!* (ქ ე გ ლ 1986).

ოჯახქორი თხზული სიტყვაა – **اوغاقچی [oğâqkūr]**, რომელიც შედგება ორი წევრისგან *თურქ.* **ო ქ** – ქურა, კერა და *სარს.* **کور [kūr]** – ბრმა.

ე. ი. **ოჯახქორი**, ანუ – კერია ჩამქრალი, უნაყოფო.

„ქალაქური ლექსიკონისეული“ განმარტება ამ სიტყვისა არასწორია. (იხ. რუხაძე 1999).

პ ჴ

პაექრობა

პაექრობა – „კამათი, ცილობა, პოლემიკა“ (გრიშაშვილი 1997).

პაექრობა – [სპ-დან] 1. კამათი, დავა. *პ. გაიმართა.* 2. ზოგჯერ ხმარობენ სპორტული შეჯიბრების აღსანიშნავად (ქ ე გ ლ 1986).

პაექრობას ამოსავალია სპარსული ლექსიკური ერთეული **پیکار [paykâr // peykâr]** შემდეგი მნიშვნელობებით – 1. ბრძოლა; 2. კამათი; ლანძღვა-გინება (რუბინჩიკი 1983).

ქართულში რამდენადაც არსებობს ზმნა **პაექრობა**, არსებულა სახელი **پیکار [paykâr // peykâr]**.

რ ჟ

რანგი

რანგი – „1. ფერი, ნირი; საღებავი; 2. ზნე, ჩვეულება; 3. რანგი – ხარისხი; 4. რანგი ყოფილა აგრეთვე „თაფლიანი წყალი“... (გრიშაშვილი 1997).

რანგ-ი – ხარისხი, თანრიგი, წოდებულება. მითითებულია მისი ფრანგული წარმომავლობა (ქ ე გ ლ 1986).

ფრანგული ლექსიკონი კი ასე განმარტავს ამ სიტყვას: **[რანგ]** – 1. რიგი, მწკრივი; 2. ადგილი; 3. რანგი, ჩინი; 4. რანგი, თანრიგი (ოქროპირიძე 1984).

მართალია, ფრანგულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული **რანგ-ი**, მაგრამ ეს სიტყვა ამავე დროს იდენტური ფორმით – **رنگ [rang]** არის სპარსულშიც, სადაც მისი მნიშვნელობებია: – 1. ფერი; 2. საღებავი; 2. მეთოდი; ფორმა; 3. ეშმაკობა, მოტყუება (რუბინჩიკი 1983).

ახალი სპარსული სიტყვა **რანგ-ი** ინდოირანული წარმოშობისაა. მისი ფალაური ფორმაა „რანგ“, ხოლო სანსკრიტული – „რანგა“ – ფერი (ფაშანგი 1377).

ყურადღება უნდა მიექცეს ერთ გარემოებას: „ქალაქური ლექსიკონისეული“ და სპარსული **რანგ-ის** პირველი განმარტება „ფერი“ ემთხვევა ერთმანეთს, რაც ქართულში ამ სიტყვის სპარსულის გზით შემოსელაზე მეტყველებს.

ამავე დროს, უნდა აღინიშნოს, რომ **რანგ**-ს ქართულში შეუძენია ახალი სემანტიკური დატვირთვა – **თაფლანი წყალი.**

რანდა

რანდა – „შალაშინი, ჭოპოსანი, ქუსტარა (დიდი რანდა)" (გრიშაშვილი 1997).

რანდა – გრძელი შალაშინი (ქ ე გ ლ 1986).

სპარსულში არის ლექსემა **رنده [randə/e/]** –შემდეგი მნიშვნელობებით: 1. შალაშინი; 2. საჭრისი; 3. სახეხელა (რუბინჩიკი 1983).

აშკარაა, რომ ქართული **რანდა** და სპარსული **رنده [randə/e/]** ერთი და იგივე ლექსიკური ერთეულებია.

რასტი

რასტი – „1. საკუთრივ; ჭეშმარიტება, სისწორე, პირდაპირი. „სიმღერა **რასტის** ხმაზე" – სპარსული მუსიკის პირველი ხმა. 2. ჰანგის სახელია სპარსულად" (გრიშაშვილი 1997).

რასტი ანლოგიური ფორმისა და შინაარსის მქონე სიტყვა სპარსულში იწერება და იკითხება ასე – **راست [râst]**.

რასთის გუშა (ხმა) ცნობილია XIX საუკუნის ქართული პოეზიისთვის. **„რასთის** ხმაზე შექმნილი ქართული ლექსების, უმრავლესობა ერთ რითმულ კონსტრუქციაზეა აგებული. ყველა სტროფს თავისი რითმა აქვს და ლექსს კრაეს რეფრენი ან გარე რითმა აააააა ბბიბა ცცცა და ა.შ." (ალექსიძე 2009: 48).

ს س

საგზი-სურხი

საგზი-სურხი – „საკუთ., მწვანე-წითელი. **საგზი-სურხი** ძველი გასართობთაგანია. სათანადო ფიცარზე – ჭადრაკულად დახატული იყო მწვანე და წითელი ფერი. მოთამაშენი: ერთი წითლის მხარეზე იყო, მეორე მწვანისა (გრიშაშვილი 1997).

საგზი-სურხი შედგება ორი სპარსული ლექსიკური ერთეულისგან: **سبز [sabz–>savz]** – მწვანე და **سرخ [sorx – > surx]** – წითელი.

აღვნიშნავთ, რომ ჩვენ ხელთ არსებულ სპარსულ ლექსიკონებში ასეთი სახის კომპოზიტი ვერ დავადასტურეთ.

საზი

საზი – „საკუთრივ ძნობას, მუსიკას ნიშნავს; აქედან საზანდარი – აღმოსავლეთის ორკესტრი; **საზი** გრძელტარიანი ჩონგურია, რომელსაც რვა სიმი აქვს. იკვრება ოთხ ხმაზე“... (გრიშაშვილი 1997).

საზი – [სპ.] აღმოსავლური სიმებიანი საკრავი (ქ ე გ ლ 1986).

საზი სპარსულად იწერება და იკითხება ასე **ساز [sâz].**

საზბანდი

საზბანდი – „აზიური მუსიკალური იარაღების ოსტატი“ (გრიშაშვილი 1997).

საზბანდი სპარსული რთული სიტყვაა – **سازبند [sâzband],** რომელიც შედგება ორი ელემენტისგან – **ساز [sâz]** – საზი და **بند [band]** – **بستن [bastan]** – „შეკვრა“, „აწყობა“... ზმნის აწმყო დროის ფუძე. მთლიანობაში – საზის დამამზადებელი.

სალაფარდა

„ქალაქური ლექსიკონის“ ავტორისთვის ამ ლექსემის მნიშვნელობა უცნობია.

სალაფარდა სხვა არაფერი ჩანს, თუ არა სპარსული თხზული სიტყვა **سراپرده [sarâparda/e],** რომლის მნიშვნელობებია: 1. სამეფო კარავი; 2. ჰარემი.

კომპოზიტის პირველი წევრია **سرا // سرای [sarâ // sarâi]** სახლი; სასახლე; 2. ქარავანსარაი; 3. დახურული ბაზარი, ხოლო მეორე – **پرده [parda/e]** – 1. ფარდა; 2. ჩადრი; კარავი... (რუბინჩიკი 1983).

სონორთა (**რ/ლ**) მონაცვლეობით **სარაფარდა**-დან მიღებულია **სალაფარდა.**

სალახანა

სალახანა – 1. გარყვნილი, გაფუჭებული, გაქსუებული. „რასაც მოახელებდნენ, აგებდნენ ქაღალდსა და ყომარბაზობაში **სალახანა** ქუჩის ბიჭ-ბუჭებთან“ (რ. ფაველენ., „მოამბე,“ 1896 წ. №1, გვ. 40)... 2. **სალახანა,** ადგილი, სადაც ოთხფეხი

საქონელი იკვლება... 3. **სალახანა** – მიეთ-მოეთი... (გრიშაშვილი 1997).

სალახანა – [არაბ.სპ.] (ლანძღ.) ზნედაცემული, გათახსირებული – ზნედაცემული, გაფუჭებული (ქ ე გ ლ 1986).

სალახანა – საზიზღარი, ბინძური, უწმინდური, დასაცინი, მასხრად ასაგდები (სახოკია 1979).

სალახანა სპარსული კომპოზიტია – **سلاخخانه [sallâxxâna/e/]** // **سلاخانه [sallâxâna/e/]**, რომლის მნიშვნელობაა – საქონლის სასაკლაო. მისი შემადგენელი ელემენტებია *არაბ. სპარს.* **سلاخ [sallâx]** – საქონლის დამკვლელი და *სპარს.* **خانه [xâna/e/]** – სახლი.

ქ ე გ ლ-ში შეტანილია აგრეთვე ლექსიკური ერთეული **სალახი** მნიშვნელობით – საქონლის ან ფრინველის დამკვლელი.

ეტყობა, **სალახანა**, ანუ ის ადგილი, სადაც საქონელი იკვლებოდა, ქართულში უარყოფითი შინაარსით დაიტვირთა.

სალდასტი

სალდასტი – „საკუთრივ ხის ხმალს ნიშნავს. „სალდასტის კრივი" – კრივი შურდულებითა და ხის ხმლებით" (გრიშაშვილი 1997).

სალდასტი უნდა მომდინარეობდეს სპარსული რთულფუძიანი სიტყვიდან – **سردستی [sardasti]**, რომლის მნიშვნელობებია: ის, რაც ხელშია – ჯოხი, რომელიც დერვიშებს უჭირავთ... (დეჰხოდა 1372).

ჯოხი ფუნქციურად ახლოს დგას „ხის ხმალთან".

სალდასტი, სონორთა (**რ/ლ**) მონაცვლეობით, მიღებული ჩანს ლექსემისგან – **سردستی [sardasti]**.

სამანი

სამანი –„ზღვარი ქვისა" (გრიშაშვილი 1997).

სამან-ი – [სპ.[საზღვარი, მიჯნა. მანა ან ქვა, რომელსაც ასობენ მიწაში საზღვრის აღსანიშნავად (ქ ე გ ლ 1986).

ქართულში არის ხატოვანი თქმა – „სამანში ჩატანება (დამნაშავის სახელისა) დაწყევლა, შეჩვენება, შეკრულება – „არამც თუ მხოლოდ დამნაშავის სახელი იყო სამანში ჩატა-

ნებული, არამედ იმისიც, ვინც განდევნილს წყალს მიაწოდებდა, ლუკმას გაუშვერდა“ (ა. ყაზბ.)“ (სახოკია 1979).

ქართული სამანი ფონეტიკურად იდენტურია სპარსული ლექსემისა – **سامان [sâmân]**, რომლის ერთ-ერთი მნიშვნელობაა – საზღვარი.

სარანგი

სარანგი – „წესიერების, მშვიდობიანობის დამცველი მოხელე“ ... (გრიშაშვილი 1997).

ძველი ქართული ენის ლექსიკონის მიხედვით **სარანგი** ნიშნავს – ლაშქრის მეთაურს (აბულაძე 1973).

სარანგი, გარკვეული ფონეტიკურ-სემანტიკური ცვლილებით, მომდინარეობს სპარსული სამხედრო ტერმინიდან **سرهنگ [sarhang]**. მისი მნიშვნელობაა – მებრძოლი, ლაშქრის მეთაური...(რუბინჩიკი 1983).

იგი შედგება ორი წევრისგან: 1. **سر [sar]** – თავი და **هنگ [hang]** – ლაშქარი. სიტყვასიტყვით – ლაშქრის მეთაური.

სარანგი ჯერ კიდევ „ვეფხისტყაოსანში“ გვხვდება („შორს უარებდეს **სარანგნი**, ხელთა აქვს მათ აბჯარია,“ (რუსთაველი 1966: 1460/2/) შემდეგი მნიშვნელობით – წესრიგის დამცველი (აბულაძე 1967).

სათარა

სათარა // სათარი – დავაგურგურებ დიდ **სათარს**“ (რ. ერისთ. თხზ., „პატარა“, გვ.75... (გრიშაშვილი 1997).

სათარი არის არის იგივე სპარსული **ستار[setâr]** – სამსიმიანი საკრავი (დეჰხოდა 1372).

სეგა

სეგა – „თარის სამმუხლოვანი ჰანგია“ (გრიშაშვილი 1997).

სეგა მომდინარეობს ანალოგიური სემანტიკური დატვირთვის მქონე შემდეგი სპარსული ლექსიკური ერთეულიდან – **سه گاه[segâh]** (დეჰხოდა 1372).

სეფილი

სეფილი – „დუდუკზე დაკრული სამგლოვიარო ჰანგი,

რომლსაც ახლად მიცვალებულის საფლავზე უკრავენ ყარაჩოღელები. „იქეიფეთ ზურნით, მაგრამ ცრემლი არავის ჩამოსცვივდეს და მიმღერეთ **სეფილი**: ბარაშკაჯან, არ შეგცივდეს“ ... სპარსულად მწუხარე ბაიათის სახელია, „ისე გავხადო, რო **სეფილის** ბაიათი დავაძახო“ (გ. სუნდ. „პეპო“, 1880წ., გვ.231) (გრიშაშვილი 1997).

სეფილი, როგორც ი. გრიშაშვილი განმარტავს, სპარსული სიტყვაა. მოინის ლექსიკონში იგი ასეა განმარტებული: سفیل[safil] – ძველი ირანული მუსიკის ჩვიდმეტი ტონიდან მეხუთე (მოინი 1382).

სეგა

სეგა – „თარის სამმუხლოვანი ჰანგია“ (გრიშაშვილი 1997).

სეგა მომდინარეობს ანალოგიური სემანტიკური დატვირთვის მქონე შემდეგი სპარსული ლექსიკური ერთეულიდან – ثگاه[segâh] (დეჰხოდა 1372).

სეფილი

სეფილი – „დუდუკზე დაკრული სამგლოვიარო ჰანგი, რომლსაც ახლად მიცვალებულის საფლავზე უკრავენ ყარაჩოღელები. „იქეიფეთ ზურნით, მაგრამ ცრემლი არავის ჩამოსცვივდეს და მიმღერეთ **სეფილი**: ბარაშკაჯან, არ შეგცივდეს“ ... სპარსულად მწუხარე ბაიათის სახელია, „ისე გავხადო, რო **სეფილის** ბაიათი დავაძახო“ (გ. სუნდ. „პეპო“, 1880წ., გვ.231) (გრიშაშვილი 1997).

სეფილი, როგორც ი. გრიშაშვილი განმარტავს, სპარსული სიტყვაა. მოინის ლექსიკონში იგი ასეა განმარტებული: سفیل[safil] – ძველი ირანული მუსიკის ჩვიდმეტი ტონიდან მეხუთე (მოინი 1382).

სიაბანდი

სიაბანდი // სიაფანდი: – „**ოშკილბაზების** დამხმარე კაცი“ (გრიშაშვილი 1997).

ოშკილბაზი კი ამავე ლექსიკონში ასეა ახსნილი – ოინბაზი, მატყუარა... (იხ. ოშკილბაზი).

სიაბანდი // სიაფანდი ჟარგონული ტერმინია, „იხმარება „ტყუილისა“ და „მატყუარას“ მნიშვნელობით [ბრეგაძე 2005].

სპარსულ ენაში არის კომპოზიტი **سیاهبند [siyâhband]**, რომლის მნიშვნელობებია: *საუბრ.* ქურდბაცაცა, ჯიბგირი; მატყუარა, თაღლითი; შულერი

კომპოზიტის წევრებია – **سیاه [siyâh]** – შავი და **بند [band]** – **بستن [bastan]** – „შეკერა“... ზმნის აწმყო დროის ფუძე.

ქართული **სიაბანდი // სიაფანდი** და სპარსული **سیاهبند [siyâhban]**, გარკვეული სემანტიკური და ფონეტიკური ცვლილებით, ერთი და იგივე ლექსემებია.

სიმქაში

სიმქაში – „ოქრომჭედლების იარაღი; მაეთულის გამოსაწევი; ბრტყელპირიანი მაშა. სიმის გამომწევი (იმერ. ქაჩვა), ქაში (სპარს.)“ (გრიშაშვილი 1997).

სიმქაში ანალოგიური მნიშვნელობის მქონე შემდეგი სპარსული რთული სიტყვაა – **سیمکش [sîmkeš // sîmkaš]**.

ჩვენთვის საინტერესო ლექსიკური ერთეული შედგება ორი ელემენტისგან – **سیم [sîm]** – სიმი, მავთული და **کش [keš // kaš]** – **کشیدن [kešîdan // kašîdan]** – „გაწევა“... ზმნის აწმყო დროის ფუძე. სიტყვასიტყვით – სიმის გასაქაჩი.

სირაჩხანა

სირაჩხანა // სირაჯხანა – „ქარულად ნათარგმნ მ. გორკის „დედაში“ სირაჩხანა ყველგან ნახმარია, როგორც ღვინის გამყიდავი მიკიტანი, მაშინ როდესაც სირაჩხანა ადგილია, სადაც სულ განსაკუთრებული სირაჯები არიან და ღვინით ვაჭრობენ. იყო ავლაბრის თავდაღმართში მეღვინეთა კუთხე, მეღვინეთა უბანი. „ოთახი თითქმის დროებით სირაჯხანად გადაიქცა“ („კრებ.“ 1871წ. №111, გვ. 27; გოგოლი, გვ. 387. „Питейный дом“)“... (გრიშაშვილი 1997).

სირაჯხანა (სირაჩხანა ნ.ბ.) – (ძე.) სირაჯის დუქანი, ღვინის სავაჭრო (ქ ე გ ლ 1986).

სირაჯხანა // სირაჩხანა სპარსული კომპოზიტია და შედგება სამი ელემენტისგან – *არაბ.სპარს.* **شیره [šire]** – 1.

წვენი; 2. ღვინო; 3. ალკოჰოლური სასმელი... **ჩი (ci)** *თურქ.* ხელობა-პროფესიის მაწარმოებელი სუფიქსი და **خانه [xâna/e/]** – სახლი, მთლიანობაში – სამიკიტნო. (იხ. ბართაია 2002).

გასათვალისწინებელია ისიც, რომ თბილისში იყო **სარაჯხანა – سراج خانه [sarrajxâna/e/]** – მეუნაგირის სახლი (*არაბ. სპარს.* **سراج [sarraj]** – უნაგირი, **خانه** *სპარს.* **[xâna/e/]** – სახლი), რომელიც, შესაძლებელია, ახალი შინაარსით (სამიკიტნო) დატვირთულიყო.

სირაჯი

სირაჯი – „ბითუმათ ღვინოების გამყიდავი დუქანში. სამიკიტნო მიკიტანი კი ღვინოსაც ჰყიდის და „ღვინოს შესატანებელ“ საუზმესაც“. (შირაჯ) მეღვინე, ბითუმით მოვაჭრე“ (გრიშაშვილი 1997).

სირაჯი (ძვ.) – ღვინის მოვაჭრე (ქ ე გ ლ 1986).

სირაჯ-ის შინაარსი ქალაქურ მეტყველებაში დაკონკრეტებულა (იხ. სირაჩხანა).

სოვდა

სოვდა – „გაცვლა-გამოცვლა ვაჭრობაში. ალბათ სავაჭრო რამ, საქონელი.“ „სოვდა“ – ნარდად ვაჭრობა... (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენაში არის ლექსემა **سودا [sovdâ // savdâ // sauda]** – ვაჭრობა. რომელიც მომდინარეობს ავესტური სიტყვიდან „საუკა“ – სარგებელი (ფაშანგი 1377).

ამ სიტყვიდან ხელობა-პროფესიის მაწარმოებელი **گر [gar]** სუფიქსის საშუალებით მიღებულია – **سودا گر [sovdâgar]** – სოვდაგარი.

სოვდა ქართულში ფორმობრივ-შინაარსობრივად უცვლელად შემოსულა.

სოვდაგარი

სოვდაგარი „სოვდა ნიშნავს გაცვლას. **სოვდაგარი** – გამცვლელი. ისე კი, როგორც დიდი ვაჭარი, აღებმიცემობით მოვაჭრე. ერთიანი მოვაჭრე. ფულიანი კაცი. სხვადასხვა ქვეყნებში მოსიარულე და აღებმიცემობით მოვაჭრე (გრიშაშვილი 1997).

სოვდაგარი სპარსული წარმოქმნილი სიტყვაა, რომელიც შედგება ორი ელემენტისგან: **سودا [sovdâ]** და ხელობა-პროფესიის მაწარმოებელი სუფიქსი **گر [gar]** (იხ. სოვდა).

სუზანი

სუზანი – ლურჯად ნაქსოვი გრძელი ზეწარი, რომელსაც ტახტზე გადააფარებდნენ ხოლმე მხოლოდ ზემოთ ხალიჩაზედ... (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული **سوزنی [suzanī]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. ნემსით ნაქარგი გადასაფარებელი; კედელზე ჩამოსაკიდი მოქარგული ქსოვილი (რუბინჩიკი 1983).

ჩვენთვის საინტერესო სპარსულ ლექსიკურ ერთეულს ქართულში გარკვეული სემანტიკური ცვლილება განუცდია.

სუმბუქი

სუმბუქი – „მსუბუქი“ (გრიშაშვილი 1997).

სალიტერატურო ქართულ ენაში არის სიტყვა **მსუბუქი**, რომლის მნიშვნელობებია: 1. რასაც, ვისაც მცირე წონა აქვს; 2. ადვილი, იოლი; მცირედი... (ქ ე გ ლ 1986).

სუმბუქი // მსუბუქი მომდინარეობს სპარსული ლექსიკური ერთეულიდან **سبک [sabok]** – მსუბუქი. მისი ფალაური ფორმაა – **sapūk** (ფაშანგი 1377].

საბოქ-ი მსუმბუქ-ამდე ასეთ ფონეტიკურ გზას გაიელიდა: **საბოქ-> საბუქ-> სუბუქ-> სუმბუქ-**

სურმა

სურმა – „სუნოვანი საღებავი, წარბებზე წასასმელი...“ (გრიშაშვილი 1997).

სურმა – [სპარს.] მოვერცხლისფრო თეთრი მყიფე ლითონი, რომელსაც იყენებენ (სასტამბო შრიფტების ჩამოსასხმელად) და მედიცინაში; ძველად ხმარობდნენ კოსმეტიკაში (წარბების, წამწამების შესაღებად) (ქ ე გ ლ 1986).

საბას განმარტებით **სურმა**-ს საოლავი ეწოდება (ორბელიანი 1991).

სურმა სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **سرمه [sorma/e/]**– სურმა.

სუქარდი

სუქარდი – „დიდი მაკრატელი, ბატკნის საპარსი“ (გრიშაშვილი 1997).

ლექსიკონის ავტორი მაგალითების დამოწმების გარეშე ჯერდება ამ სიტყვის განმარტებას.

ქართულ ენაში არის ფონეტიკურად მსგავსი და ანალოგიური შინაარსის მქონე ლექსიკური ერთეული – **დუქარდი**, რომელიც მომდინარეა სპარსული კომპოზიტიდან **دوکارد [dokârd]** – დიდი მაკრატელი (ცხვრის საკრეჭი). კომპოზიტის პირველი წევრია **دو [do]** – ორი, მეორე – **کارد [kârd]** – დანა, სიტყვასიტყვით – ორი დანა.

ვინაიდან, დასაშვებია დ/ზ-ს მონაცვლეობა და შემდეგ ყრუ ბგერებთან ზ-ს დაყრუება, შესაძლებელია, **სუქარდი** ფონეტიკურად სახეცვლილი ფორმა იყოს სპარსული **دوکارد [dokârd]**-ისა.

ტ ت

ტაბაქაბაბი

ტაბაქაბაბი – „Катлет“ (გრიშაშვილი 1997).

ტაბაქაბაბი რთული სპარსული სიტყვაა, რომელიც შედგება ორი ელემენტისგან – **تبه [tâba/e/]** – ტაფა და **کباب [kabâb]** – ქაბაბი, მწვადი; შემწვარი.

ე. ი. **ტაბაქაბაბი** ტაფაზე შემწვარი ხორცი – კატლეტი, როგორც ეს განმარტებული აქვს ი. გრიშაშვილს.

აღვნიშნავთ, რომ ჩვენთვის ხელმისაწვდომ სპარსულ ლექსიკონებში მსგავსი კომპოზიტი ვერ დავადასტურეთ, მაგრამ დავადასტურეთ ანალოგიური შინაარსის მქონე კომპოზიტი **تبابریان [tâbabariân // tâbeberiân]** – ტაფაზე შემწვარი ხორცი (დეჰხოდა 1972).

ტარხუნა

ტარხუნა – „ერთი საუკეთესო მწვანილთაგანია, მხოლოდ გაზაფხულზე და ზაფხულში ხარობს“ (გრიშაშვილი 1997).

საბას განმარტებით **ტარხუნა**-ს ტეგანი ეწოდება (ორბელიანი 1991).

ტარხუნა (რტემისია დრაცუნცულუს) არის სპეციფიკური ცხარე გემოს მქონე სურნელოვანი მწვანილი (ქ ე გ ლ 1986).

სპარსულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული – **ترخون [tarxūn]** მნიშვნელობით – *ბოტ.* ესტრაგონი, ტარხუნა (Artemisia dracunculus).

აშკარაა, ქართული და სპარსული **ტარხუნა** ერთი და იგივე ლექსიკური ერთეულებია. ფონეტიკურად ფშვინვიერმა თ-მ მოგვცა მკვეთრი **ტ.** სიტყვის ბოლოს განვითარდა **ა** ხმოვანი.

ტოპრაკი

ტოპრაკი – „ტომსიკი, პარკი, ტომარა, საცალო, შეიძლება ტილოსიც და ქაღალდისაც, მხოლოდ პატარა. ალბად თოფრადან წარმოდგება თოფრაკი“ (გრიშაშვილი 1997).

ტოპრაკი მომდინარეობს ანალოგიური შინაარსის მქონე სპარსული სიტყვიდან – **تبره [tobra/e]** // **توبره [tūbra/e]** – პატარა ტომარა, ჩანთა; ტომარა საკვებისთვის (*ცხენსა, ვირს კისერზე ჩამოკიდებული*).

აღნიშნულ ლექსემაზე **ک[ak]** სუფიქსის დართვით მიღებულია მისი კნინობითი ფორმა – **تبرک [tobrak]** // **توبرک [tūbrak]**.

ქ ე გ ლ-ი იცნობს როგორც **თოფრას** (პატარა ტომარა), ისე მის კნინობით ფორმას – ტოპრაკი.

ტოპრაკი იგივეა, რაც სპარსული **تبرک [tobrak]** // **توبرک [tūbrak]** (იხ. თორბე).

უ ი

უშიარი

უშიარი – „ფხიზელი, ღვინოგამოლეული“ (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენაში არის სიტყვა – **هوش [hūš]** მნიშვნელობით – გონება. მისგან ხელობის მაწარმოებელი **یار [yâr]** სუფიქსის საშუალებით მიღებულია ზედსართავი სახელი **هوشیار [hūšiyâr]** – გონიერი, ჭკვიანი; ფხიზელი.

აშკარაა, რომ ქართული **უშიარი** და სპარსული **هوشیار [hušiyâr]**, თავკიდური ჰ-ს დაკარგვით, ერთი და იგივე ლექსიკური ერთეულებია.

ფ ჭ

ფათერაკი

ფათერაკი – „1. მარცხი. ხალხური გამოთქმაა: გაეიდა დღე და არა ფათერაკი, ე. ი. დღე მიილია და მარცხი არ მომხდარაო.“ 2. ხიფათი, მავნებლობა, „კაცი გაუფრთხილებელი ფათერაკს წაეკიდება“. 3. უცაბედი, უსიამოვნო შემთხვევა, უეცარი განსაცდელი „რეგვენი სქმეს ახდენს, ფათერაკს დააბრალებსა“... (გრიშაშვილი 1997).

ეს სიტყვა ცნობილია ქართული ლექსიკონებისთვის. მისი მნიშვნელობაა – მოულოდნელი უბედური შემთხვევა. უბედურება, ხიფათი (ქ ე გ ლ 1986). იგი ქართულში ფალაურიდან შემოსული ლექსიკური ერთეულია. მისი ფალაური ფორმაა – **pityârak** (ფაშანგი 1377), ხოლო ახალი სპარსული – **پتیاره [patiyâra/e/]** მნიშვნელობით – აჩრიმანის მიერ შექმნილი, ბილწი, უმსგაესო; მტრობა; ცბიერება (რუბინჩიკი 1983).

ფაია

ფაია – „1. კედელი თაღსა და თაღს შუა. კარ-ფანჯრის სვეტი. 2. აბრეშუმნარევი ფართალი. „ბიჭო, ბისმარკივით ყალთაბანდი რო ხარ, გეუბნები ათი თოფი ფაია იყო“ („ივ.,“ 1887წ. №33) (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული **پای [fâi/a/e]**, შემდეგი მნიშვნელობებით: 1. ფეხი (ავეჯის); 2. ქვესადგამი, საყრდენი; 3. საფუძველი; 4. საფეხური; 5. ჩინი (რუბინჩიკი 1983).

ვფიქრობთ, ქართული **ფაია**, პირველი განმარტებით (1. კედელი თაღსა და თაღს შუა. კარ-ფანჯრის სვეტი), შინაარსობრივად უკავშირდება სპარსულ ლექსიკურ ერთეულს – **پای** [fâi/a/e], ხოლო, რაც შეეხება მის მეორე მნიშვნელობას („აბრეშუმნარევი ფართალი“), მას სემანტიკურად არაფერი აქვს საერთო აქვს სპარსულთან.

ფალასი

ფალასი – „ჭუჭყიანი ტილო, წარმ. ფ ლ ა ს ი დ ა ნ (ძაძა)“ (გრიშაშვილი 1997).

ფალასი: [სპ.] 1. მატყლის ფარდაგი; 2. იგივეა, რაც ჩვარი (ქ ე გ ლ 1986).

სპარსულად **ფალასი** იწერება და იკითხება ასე – **پلاس [palâs]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. უხეში შალის ხალიჩა; 2. უხეში შალის სამოსი (*დერვიშთა*); 3. ჯვალო (რუბინჩიკი 1983).

შევნიშნავთ, **ფალასი**, როგორც ეს „ქალაქურ ლექსიკონშია“ აღნიშნული, **ფლასიდან** კი არ არის მომდინარე, არამედ პირიქით – **ფალასიდან**, რომელიც ქალაქელთა წარმოდგენაში ჭუჭყიან ტილოსთან ასოციირებულა.

ფანდი

ფანდი – „ტოლი. შესაფერი. „სად მოსძებნიდნენ თავიანთ **ფანდ** ქალიშვილებს“ (ლ. მეტრ., „ცხრათვალა მზე“, 1939., გვ. 1350)“ (გრიშაშვილი 1997).

ფანდი – [სპ.] 1. ჭიდაობის ხერხი. ილეთი; 2. ხერხი, ხრიკი... (ქ ე გ ლ 1986).

სპარსულ ენაში **پند [pand]**-ის მნიშვნელობებია: რჩევა-დარიგება; ეშმაკობა; ჭიდაობის ხერხი.

ფანდი, გარკვეული სემანტიკური ცვლილებით არის დამკვიდრებული ქართულ ენაში.

ფარდახტი

ფარდახტი – (სპარს., ნიშნავს განადგურებას), აქედან: 1. პარტახი. „ვარდები **ფარდახტნაკრავი** კიდევ სადმ გაიშლებაო“... (ალ. ყაზბ. ლექსიდან. იხ. ჩემთან დაც. მისი დაუბეჭდ. ლექსების დავთარი)...2. კედლის პირის ალამაზება. „ფარდახტისა და ფიცრის ნაგებობა ისევე ძველია, როგორც თვით ქვეყანა“ ე.ზოლა „წისქვილის დარბევა“, „მნათ.“, 1943., №4-5, გვ. 115)... 3. ჭონების მიერ ხუჭუჭა ტყავის დანამვა მატყლის მხრივ (წყალს პირში ჩაიგუბებენ) (გრიშაშვილი 1997).

ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა ასე განმარტავს ამ სიტყვას: **ფარდახტ-ი** 1. (მოხ. ქიზიყ.) – წულის მისხურე-

ბა „ფარდახტით ნამავდა ბალახს“ (ა. ყაზბ.., I, შ. ძიძ.); ტყავისათვის ბალნის მხარეს წყლის მისხურება (ს. მენთეშ.).

ფარდახტ-ი 2. (ქიზიყ.) მსხმო; ასო-ტანზე წითლად ნაყარი, „სიცხისაგან ასო-ტანზე **ფარდახტი** დააყარა“, აქედან: **ფარდახტიან-ი** პარტახიანი (ს. მენთეშ.) [ღლონტი 1984].

ი. გრიშაშვილი სწორად მიუთითებს **ფარდახტის** სპარსულ წარმომავლობაზე.

ახალ სპარსულში არის ზმნა **پرداختن [pardâxtan]** შემდეგი მნიშვნელობებით: გაპრიალება; მომზადება; მოწყობა; მორთვა; დაცარიელება, მოგლეჯა, გადაგდება, მოშორება... (მოინი 1382). მისი ნამყო დროის ფუძეა **پرداخت [pardâxt]**, საიდანაც, გარკვეული სემანტიკური ცვლილებით, მომდინარეა ქართული **ფარდახტ-ი**.

მ. ანდრონიკაშვილი აღნიშნულ ზმნას საშუალო ირანულში არსებულ ფუძეს – *part-/ part-ak – გადახდა, ასრულება – უკავშირებს (ანდრონიკაშვილი 1966: 386).

ირანელ მკვლევარს იადოლა მანსურის მიაჩნია, რომ **پرداخت [pardâxt]**-ი მომდინარეა ძველი ირანული *para tax-taდან და მისი ძირითადი მნიშვნელობაა – მოშორება, მოცილება, გაუქმება (მანსური 1384: 309).

ფარდახტის „ქალაქური ლექსიკონისეული“ მესამე სემანტიკური დატვირთვა (ჭონების მიერ ხუჭუჭა ტყავის დანამვა მატყლის მხრივ /წყალს პირში ჩაიგუბებენ/) ქართულ ნიადაგზე ჩანს განვითარებული.

ფარვანა

ფარვანა – „ღამის პეპელა“ (გრიშაშვილი 1997).

ფარვანა [ს.ჰ.] – ღამის პეპელა ერთგვარი. სინათლეს ეტანება და მის გარშემო ფარფატებს (ქ ე გ ლ 1986).

ფარვანა სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **پروانه [parvâna/e/]**, სადაც იგი არის ზოგადად პეპელას აღმნიშვნელი ტერმინი, რომელიც შეიძლება იყოს როგორც ღამის, ისე დღის პეპელა.

ქართულში ამ ტერმინის სემანტიკური ველი დავიწროებულა.

ფარეზი

ფარეზი – „1. დიეტა. „ახალი სადილნაჭამი · ვიყავი, მხოლოდ ცარიელი **ფარეზი** სუფი მეჭამა“... 2. თავისთავის მოელა, თავის პატივი. **ფარეზობა**“ (გრიშაშვილი 1997).

ფარეზი უნდა მოდიოდეს სპარსული ლექსემიდან **پرهیز [parhīz]**, რომლის მნიშვნელობებია: 1. **پرهیختن [parhīxtan]** ზმნის აწმყო დროის ფუძე; 2.1) თავშეკავება; 2) დიეტა; 3) მარხვა; 4) გონიერება (რუბინჩიკი 1983).

ფარფარი

ფარფარი – „**იმოსები ზარითა, დადიხარ ფარფარითა**“ (გ. სკანდ.)“ (გრიშაშვილი 1997).

ფარფარ-ი – 1. ძლიერი რხევა (თხელი, მოქნილი რისამე); ფრიალი. 2. იგივეა, რაც ფარფაში (ქ ე გ ლ 1986).

სპარსულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული **پر پر [par-par]**. მისი მნიშვნელობაა – ფარფალი, ფრენა...

ქართული და სპარსული ლექსემები შინაარსობრივ-ბგერობრივად ერთმანეთის იდენტურია.

ფაქიზი

ფაქიზი – ნაზი, სუფთა (გრიშაშვილი 1997).

ფაქიზ-ი – 1. ძალიან სუფთა, წმინდა (ქ ე გ ლ 1986).

ანალოგიური სემანტიკური დატვირთვის მქონე სიტყვა სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **پاکیزه [pakīze]**.

ფაჩა

ფაჩა – „ბარძაყი“ (გრიშაშვილი 1997).

ფაჩა არის იგივე სპარსული წარმოქმნილი სიტყვა **–پچه [pača/e/]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. ფეხი (იგულისხმება წვივი); 2. ცხვრის, ხბოს... ფეხები, რომლებსაც იყენებენ საკვებად...

پچه [pača/e/] შედგება ორი ელემენტისგან – **پا [pâ]** – ფეხი და კნინობითობის მაწარმოებელი სუფიქსი – **چه [ča/e/]**.

ფაჩუჩი

ფაჩუჩი – „(ირან. ფაბუჩი) ერთგ. ფეხსაცმელია ტუფლის მსგავსი, სახლში ჩასაცმელი, უქუსლო“ (გრიშაშვილი 1997).

ფაჩური ფონეტიკური ვარიანტი ჩანს სპარსული თხზული სიტყვისა **پوپک [pâpūš]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. სახლის ჩასაცმელი ფეხსაცმელი, ფლოსტები; 2. ფეხსაცმელი, ტუფლი [რუბინჩიკი 1983]. იგი შედგება ორი ელემენტისგან – **پا [pâ]** – ფეხი და **پوش [pūš]** – **پوشیدن [pūšīdan]** – „ჩაცმა“, „დასურვა“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე.

ფაჰა

ფაჰა – „სიტყვის მასალაა სიამოვნების დროს“ (გრიშაშვილი 1997).

საპარსულ ენაში არის გაკვირვების გამომხატველი შორისდებული **به [bah]** და მისი გაორმაგებული ფორმა **به به [bah-bah]** მნიშვნელობით – საოცარია! ყოჩაღ! შესანიშნავია!

სავარაუდოა, რომ შორისდებული **ფაჰა**, ბაგისმიერთა **(ბ/ფ)** მონაცვლეობითა და ბოლოში **ა** ხმოვნის განვითარებით, მომდინარე იყოს სპარსული შორისდებულიდან – **به [bah]**.

ფეშქაშ

ფეშქაშ // ფეშქეშ – „საჩუქარი, ძღვენი, არმაღანი, სახსოვარი, იადგარი“ (გრიშაშვილი 1997).

ფეშქაშ-ი [სპ.] (საუბ.) საჩუქარი, ძღვენი. **ფეშქაშ!** – მიჩუქებია, მომიძღვნია! (ქ ე გ ლ 1986).

ეს ლექსემა სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **پیشکش [pīškaš // pīškeš]**, რომელიც შედგება ორი ელემენტისგან – **پیش [pīš]**– წინ და **کش [kaš // keš]** – **کشیدن [kašīdan // kešīdan]** – 1. „გაწევა“; 2. „გაყვანა“; 3. „გადატანა“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე.

ქართულში ამ ნასესხობას საკომუნიკაციო (**ფეშქაშ!**) მნიშვნელობაც შეუძენია.

ფეხამბარი

ფეხამბარი – „მოციქული, წინასწარმეტყველი“ (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენაში არის რთული სიტყვა **پیغمبر [payγ mbar // peyγâmbar]** მნიშვნელობით – მოციქული, რომლის პირველი კომპონენტია **پیغام [payγâm // peyγâm]** – 1. წერილი; ცნო-

ბა; 2. დავალება (რუბინჩიკი 1983), მეორე – **بر [bar]** –**بردن [bordan]** – „წაღება“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე.

აშკარაა, რომ **ფეხამბარი** მოდის **پیغمبر [payγâmbar // peyγâmbar]**-იდან.

ფონეტიკური პროცესი ასეთი ჩანს: **ფეიღამბარ –> ფეიხამბარ –> ფეხამბარ.**

ფიალა

ფიალა – „პატარა თიხის ჭურჭელი, გადაშლილი, ჯამისნაირი. წინათ ყარაჩოღელები ღვინოს სვამდნენ ამით“ (გრიშაშვილი 1997).

ქ ე გ ლ - ი ს მიხედვით **ფიალა** ქართულში ბერძნულიდან მომდინარე ლექსიკური ერთეულია, რომლის მნიშვნელობაა – ღვინის სასმისი, ჯამის ფორმისა. თიხის დიდი ჯამი, – ჯამფიალა.

ანალოგიური შინაარსითა და ფონეტიკური სახით სპარსულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული – **پیاله [piyâla/e/]**.

ფიიშბუხარი

ფიიშბუხარი – „ბუხრის წინ დასადგმელი საფარი“ (გრიშაშვილი 1989).

ფიიშბუხარი არა, მაგრამ **ფიშბოხარი** სპარსული თხზული სიტყვაა – **پیش بخاری [piš boxâri]**. მისი მნიშვნელობაა – ღუმელის გისოსი (**پیش /piš/** – წინ, **بخاری /boxâri/**) – ღუმელი); სიტყვასიტყვით – ბუხრის წინ (დასადგმელი მოწყობილობა).

ფიიშბუხარი ფონეტიკურად სახეცვლილი ფორმა ჩანს ლექსემისა **ფიშბუხარი** (იხ. ფიშბუხარი).

ფილაქანი

ფილაქანი – „აგურით დაგებული იატაკი“ (გრიშაშვილი 1997).

ფილაქანი – [სპ.] ქვის ფენა, შრე, რომელიც ადვილად იგება ფილებად. *კლდეზე გამოშვერილი ფილაქნები.* 2. სუფთად გათლილი ქვის ფილა იატაკის დასაგებად. თვით ასეთი იატაკი (ქ ე გ ლ 1986).

სპარსულად **ფილაქან-**ი იწერება და იკითხება ასე – **پلکان // پلگان [pellekân // pellegân]**, რომელიც არის მრავლობითის ფორმა სიტყვისა **پله [pelle]**, მისი მნიშვნელობებია: – 1. საფეხური (კიბის); 2. ხარისხი; 3. სასწორის პინა; 4. *გეოლოგ.* ტერასა...(რუბინჩიკი 1983).

„ქალაქური ლექსიკონის“ მიხედვით ქართულში ამ სიტყვის სემანტიკური ველი დაიწროებული ჩანს.

ფინაჩი

ფინაჩი – „მეჯღანე“ (გრიშაშვილი 1997).

ფინაჩი – [სპ.] ფეხსაცმლის დამკერებელი, – მეჯღანე. 2. *გადატ.* უხეირო, უვარგისი ხელოსანი (ქ ე გ ლ 1986).

ქართულ ჟარგონში **ფინაჩ-**ის მნიშვნელობაა – უხეირო, უვარგისი, ბედოვლათი ადამიანი (ბრეგაძე 2005).

სპარსულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული **پینه [pīna/e/]** მნიშვნელობით – 1. საკერებელი; 2. გამაგრება (კანზე); კოჟრი (რუბინჩიკი 1983), რომელთანაც **دوختن [dūxtan]** – „კერვა“ ზმნის აწმყო დროის ფუძის – **دوز [dūz]**-ის შერწყმით მიღებულია სიტყვა – **پینه دوز [pīnadūz // pīnedūz]** – მეწაღე.

ასევე, ამ სიტყვიდან ხელობის მაწარმოებელი თურქული **o** სუფიქსის საშუალებით, მიღებულია ლექსიკური ერთეული – **پینه چی [pīnačī // pīnečī]** მნიშვნელობით – მეწაღე, საიდანაც მომდინარეა ქართული **ფინაჩი.**

როგორც ვხედავთ, ჩვენთვის საინტერესო ლექსიკური ერთეული ქართულ ენაში ახალი შინაარსით (უხეირო, უვარგისი) დატვირთულა.

ფირი

ფირი – „1. ხატი, რომელიმე ჰამქრის სალოცავი, მფარველი ანგელოზი. ყოველ ამქარს თავისი სალოცავი **ფირი** აქვს. მაგ., ხარაზებისას – **ელია**, სირაჯებისას – **ნოე**, დაბღებისას – **ღვთისმშობელი** და სხვ. „მე ხომ მიკიტანი ვარ, განა **ფირი** ჩვენი წმინდა კაცი არ იყო? ხარაზებისთანა წმინდა **ფირი** ვისა ჰყვანდა“ (ვაჟა, თხზ., 1889წ., გვ. 492). 2. ჰამქრის დროშაზე გამოხატული ემბლემა“. „ვისაცა გსურს დაეკითხე, თხა თელავის **ფირია**“ (გ. სკანდ.)“ (გრიშაშვილი 1997).

ფირ-ი სპარსული სიტყვაა – پیر **[pīr]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. მოხუცი; ძველი; უფროსი; ბელადი; 2. შეიხი, სულიერი მოძღვარი (რუბინჩიკი 1983).

„ქალაქური ლექსიკონის“ მიხედვით **ფირი** გარკვეული სემანტიკური ცვლილებით დამკვიდრებულა ქალაქურ მეტყველებაში.

ფირმანი

ფირმანი – „ბრძანება, განკარგულება, ნებართვა“ (გრიშაშვილი 1997).

ფირმანი – [სპ.] ირანის შაჰის, ოსმალეთის სულთნის და ზოგი სხვა მაჰმადიანური ქვეყნის მმართველის ბრძანებულება (ქ ე გ ლ 1986).

ფირმანი სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – فرمان **[farmân]**.

ფირმანი ჯერ კიდევ „ვეფხისტყაოსანში“ გვხვდება: „ყმამან ჰკადრა: „მოგახსენებ და **ფარმანი** მიბოძეო“ (რუსთველი 1966; 66/2).

ფირუზქარი

ფირუზქარი – „ფირუზის ნაჭედ-ნახელავი“ (გრიშაშვილი 1997). ეს სიტყვა არ გვხვდება სხვა ქართულ ლექსიკონებში.

ფირუზქარი რთული სპარსული სიტყვაა فیروزه کار // پیروزه کار **[pīruz(e)kâr // fīruz(e) kâr]** და შედგება ორი კომპონენტისგან پیروزه // فیروزه **[pīruza/e/ // fīruza/e/]** – ფირუზი და کار **[kâr]** – ხელობა-პროფესიის მაწარმოებელი სუფიქსი.

ქართული ენის განმარტებითმა ლექსიკონმა არ იცის ასეთი კომპოზიტი, მაგრამ იცის მისი პირველი კომპონენტი **ფირუზი** შემდეგი მნიშვნელობით – [სპ.] მქრქალი ცისფერი ქვა. *ფირუზის ბეჭედი.* (ქ ე გ ლ 1986).

აღვნიშნავთ, რომ ჩვენ ხელთ არსებულ სპარსულ ლექსიკონებში რთული სიტყვა **ფირუზქარი** ვერ დავადასტურეთ.

ფისტია

ფისტია – „ფსტა, ფუსტული – ხმელი ხილთაგანი“ (გრიშაშვილი 1997).

საბას მიხედვით, **ფისტიას** ფონეტიკურად სახეცვლილი ფორმა **ფისტა** „(ხე) თურქთ(ა) ენაა, ქართულად ბ უ ს ტ უ ღ ი ჰქვიან“ (ორბელიანი 1991). დ. ჩუბინაშვილიც ასე განმარტავს ამ სიტყვას, ოღონდ მას სპარსულიდან მომდინარედ მიიჩნევს (ჩუბინაშვილი 1984).

ფისტია არის მომდინარე ანალოგიური სემანტიკური დატვირთვის მქონე სპარსული ლექსიკური ერთეულიდან **پسته [pesta/e/]** – (მცენ.) (Pistacia). მისი მარცვლის გული საჭმელად გამოიყენება...

ფონეტიკური გზა ასეთი ჩანს: **ფესთე–> ფისთა–> ფისთი–> ფისთია.**

რაც შეეხება ქართულ ლექსიკონებში **ფისტიას** შემდეგ განმარტებებს: **ფუსტული** (გრიშაშვილი 1977) და **ბუსტული** (ორბელიანი 1992), ისინი მომდინარეა ანალოგიური მნიშვნელობის მქონე სპარსული – **پسته [pesta/e/]**-ს არაბიზირებული ფორმიდან – **فستق [fostoq]: ფოსთოყ–> ფუსტუყ –> ბუსტულ.**

ფიშბუხარი

ფიშბუხარი – „პატარა თონე“ (გრიშაშვილი 1997).

ფიშბუხარი სპარსული თხზული სიტყვაა – **پیش بخاری [pīšboxârī]**. მისი მნიშვნელობაა – ღუმელის გისოსი (რუბინჩიკი 1983). (**پیش [pīš]** – წინ, **بخاری [boxârī]** – ღუმელი).

ჩვენთვის გაუგებარია თუ საიდან გაჩნდა „ქალაქურ ლექსიკონში“ ამ სიტყვის განმარტება – „პატარა თონე.“ (იხ. ფიიშბუხარი).

ფიშქარი

ფიშქარი – „ღვინის დალალი, სპეც. დავალებით გაგზავნილი სავაჭროს საყიდლად. სირაჯის (ღვინის პატრონის) მოსამსახურე. ეს სიტყვა „მეჯღანუშვილშიც“ არის მოხსენიებული ასე: **ფისკალი** (ტ. IV). ხოლო ზოგ სახელმძღვ. **ფისკალი** ახსნილია **შუშად**, რაც გაუგებრობაა“ (გრიშაშვილი 1997).

ფიშქარი სპარსული თხზული სიტყვაა – **پشکار [pīškâr]**. მისი მნიშვნელობაა – საქმეთა მმართველი; გამანაწილებელი; რწმუნებული.

ეს სიტყვა შედგება ორი ელემენტისგან, წინდებული – پیش [piš] – წინ და کار [kâr] – ხელობა-პროფესიის მაწარმოებელი სუფიქსი.

ქალაქურ მეტყველებაში **ფიშქარს, ღვინის დალალის** სახით, კონკრეტული სემანტიკური დატვირთვა მიუღია.

ფიშტახტი

ფიშტახტი – „რუმბების დასაწყობი ნარი, ტახტი. ერთერთი დარაბა ტახტად გადებული“ (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენაში არის თხზული სიტყვა – پیش تخته [pištaxta/e/] შემდეგი მნიშვნელობებით 1. დახლი; 2. ყუთი (ფულის შესანახი სავაჭროში); 3. ტრამპლინი; 4. სადგარი (ყურანის, წიგნის წასაკითხად) (რუბინჩიკი 1983). (پیش [piš] – წინ, تخته [taxta/e/] – დაფა).

აშკარაა, გარკვეული სემანტიკური და ფონეტიკური ცვლილებით, **ფიშტახტი** მომდინარეობს სპარსული რთული სიტყვიდან پیش تخته [pištaxta/e/].

ფოშიმანი

ეს სიტყვა „ქალაქურ ლექსიკონში“ განმარტებული არ არის. მოყვანილია მხოლოდ მაგალითი, სადაც ნახმარია იგი – „იმ დროს, როცა ყველა აზიელნი **ფოშიმანში** იყვნენ და ელოდნენ დიდ ისტ. შემთხვევას“ („ივ“., 1891წ., № 133.)“ (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული – پشمان [pašīmān], რომლის მნიშვნელობაა – მომნანიებელი.

„ქალაქურ ლექსიკონში“ მოყვანილი მაგალითის მიხედვით **ფოშიმანი** როგორც შინაარსობრივად, ისე ფონეტიკურად იგივე ჩანს, რაც სპარსული – پشمان [pašīmān].

აშკარაა, ერთსა და იმავე ლექსემებთან გვაქვს საქმე.

ქაბაბი

ქაბაბი – „ქაბაბი იხვისაც და თევზისაც შეიძლება“... (გრიშაშვილი 1997).

ქაბაბი – დაკეპილი ხორცი მოგრძო გუნდებად შემწვარი, ხახვითა და სანელებლებით შეკაზმული (ქ ე გ ლ 1986).

სპარსულად **ქაბაბი** იწერება და იკითხება ასე – **كباب [kabâb]**. მისი მნიშვნელობაა – ქაბაბი; მწვადი; შემწვარი. (იხ. **ლულაქაბაბი**).

ქალაფაჩი

ქალაფაჩი – „ხაში ბატკნისა“ (გრიშაშვილი 1997).

ქალაფაჩი – სპარსული შედგენილი სიტყვაა – **كله پچ [კალლეპ ე]** შემდეგი მნიშვნელობით – 1. ცხვრის მოხარშული თავ-ფეხი; 2. ცხვრის თავ-ფეხი (რუბინჩიკი 1983).

კომპოზიტის პირველი წევრია **كله [kalla/e/]** – 1. თავი; 2. სიმაღლე; 3. გონება; 4. გონიერი, მეორე – **پچ [pâča/e/]** – ფეხი (ცხვრის, ხბოსი... რომელიც გამოიყენება საკვებად)...

پچ [pâča/e/] არის კნინობითი ფორმა სიტყვისა **پ [pâ]** – ფეხი, ხოლო **چ [ča/e/]** – კნინობითობის მაწარმოებელი სუფიქსი.

ქალაფაჩი მცირე ფონეტიკური და სემანტიკური ცვლილებით შემოსულა ქალაქურ მეტყველებაში. ფონეტიკური პროცესი ასეთი ჩანს: **ქალლეფაჩე –> ქალეფაჩე – ქალაფაჩე –> ქალაფაჩი**.

ქალანთარი

ქალანთარი – „ქალაქის თავი“ (გრიშაშვილი 1997).

ქალანთარი – (სპარს.) ქალაქის უფროსი (ჩუბინაშვილი 1984).

ქალანთარი სპარსული წარმოქმნილი სიტყვაა – **كلانتر [kalântar]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. უფროსი, უხუცესი (ტომის); 2. ქალაქის თავი (რუბინჩიკი 1983).

ეს სიტყვა შედგება ორი კომპონენტისგან – **كلان [kalân]**, რომლის მნიშვნელობებია: 1. დიდი; 2. უფროსი... და – ზედსართავი სახელის შედარებითი ხარისხის მაწარმოებელი სუფიქსი – **تر [tar]**.

ქამანდარი

ქამანდარი – „მექამანდე, ქამანდის მომდები. „თამარ ქალი ქალია, სიტყვის ქამანდარია(ხალხ.)“ (გრიშაშვილი 1997).

ქამანდარი [სპ.] 1. (ძვ.) იგივეა, რაც მექამანდე. 2. (კუთხ.) კარგი მსროლელი.

ამავე ლექსიკონში შეტანილია სიტყვა **ქამანდ-ი**, რომელიც ასეა ახსნილი – ცხოველის დასაჭერი ყულფიანი სასროლი თოკი. *ქამანდის სროლა* (ქ ე გ ლ 1986).

ჩვენი აზრით, ქართულში არეულია ერთმანეთში სპარსული ლექსიკური ერთეულები **کمند** – **[kamand]** – ქამანდი და **کمان [kamân]** – მშვილდი. სიტყვიდან **کمان [kamân]** მიღებულია ნახევრად აფიქსური სიტყვა – **کمندار [kamandâr]**, რომლის მნიშვნელობაა – მშვილდოსანი. კომპოზიტის პირველი წევრია – **کمان [kamân]** – მშვილდი, მეორე – **دار [dâr]** – **دشتان [dâštan]** – „ქონა“, „ყოლა“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე.

ამგვარად, **ქამანდარი** უნდა ნიშნავდეს – **მშვილდოსანს**.

არ არის გამორიცხული, რომ მისი მნიშვნელობა იყოს **ქამანდდარი** – ქამანდის მსროლელი, თუმცა, ჩვენ ხელთ არსებულ სპარსულ ლექსიკონებში რთული სიტყვა **کماندار [kamanddâr]** ვერ დავადასტურეთ.\

ქამანჩა

ქამანჩა – „ნაზხმიანი საკრავი, უფრო აშუღებშია მიღებული. **ქამანჩა** სამძელიანი საკრავია. ყოველ სიმს ცალკე მომართავენ ხოლმე. ამ საკრავს ჰქვიან აგრედვე **ჭიანური. ქამანჩა** დაერქვა ქამანასაგან, ე. ი. იმ ძუაგამობმულ ჯოხისაგან, რომლითაც უკრავენ. ამ ჯოხს ახლა ჰქვიან „იდა“, ქამანა (რუს. „смычок“). „ქამანჩა პირველყოფილი ვიოლინოა“ (იაგორსკი)“ (გრიშაშვილი 1997).

ქამანჩა – [სპ.] აღმოსავლური სამსიმიანი საკრავი, რომელსაც უკრავენ ქამანით (ხემით) (ქ ე გ ლ 1986).

სპარსულად ქამანჩა იწერება და იკითხება ასე – **کمانچه [kamânča/e/]**, რომლის მნიშვნელობებია: 1. ვიოლინოს სახეობა; 2. პატარა მშვილდი (რუბინჩიკი 1983).

کمان [kamân] ნიშნავს მშვილდს, ხოლო **چ [ča/e/]** არის კნინობითობის მაწარმოებელი სუფიქსი.

ქართულში ეს სიტყვა მხოლოდ ერთი სემანტიკური დატვირთვით (**საკრავი**) შემოსულა.

ქარგა

ქარგა – „რკალივით მოხრილი ხეა, რომელზედაც ოქრომკედით იქარგება სხვადასვა ძვირფასი ნივთები, თავსაკ-

რაები, სარტყელ-გულისპირი“ (გრიშაშვილი 1997).

ქარგა – [სპ.] 1. მოწყობილობა მოსაქარგავი ქსოვილის გადასაჭიმად. 2. *გადატ.* (წიგნ.) (ჩონჩხი, ამბავი (მხატვრული ნაწარმოებისა)... (ქ ე გ ლ 1986).

სპარსულად **ქარგა** იწერება და იკითხება ასე – **کارگاه [kârgâh],** რომლის მნიშვნელობებია: 1. სახელოსნო; 2. სამუშაო ადგილი; 3. საქსოვი დაზგა...(რუბინჩიკი 1983).

کارگاه [kârgâh] რთული სიტყვაა, რომლის პირველი ელემენტია **کار [kâr]** – საქმე, მეორე – **گاه [gâh]** – ადგილი.

სპარსული **کارگاه [kârgâh]**-ის განმარტება – **საქსოვი დაზგა** ემთხვევა ქართული **ქარგას** მნიშვნელობას.

ამგვარად, ქართული **ქარგა** მომდინარეა სპარსული სიტყვიდან **کارگاه [kârgâh]: qargah –> ქარგა.**

ქართულში ნასესხები სიტყვის სემანტიკური ველი დავიწროებულა.

ქარგალი

ქარგალი – „ნოქარი, ხელოსანი, პირველი ხელქვეითი ოსტატისა“ (გრიშაშვილი 1997).

ქარგალი – [სპ.] ხელოსანი, რომელმაც შეგირდობა დაამთავრა, მაგრამ ჯერ ოსტატად არ იყო დალოცვილი და დაქირავებულ შრომას ეწეოდა (ქ ე გ ლ 1986).

ქარგალი არის წარმოქმნილი სპარსული სიტყვა – **کارگر [kârgar]** შემდეგი სემანტიკური დატვირთვით – 1. მუშა; 2. ხელოსანი. მისი პირველი შემადგენელი ელემენტია – **کار [kâr]** – საქმე, მეორე – ხელობის მაწარმოებელი სუფიქსი – **گر [gar].**

სახეზეა სონორთა (**რ/ლ**) დისიმილაცია.

ქარიზი

ქარიზი – „წყალსადენი, წყლის სადენი მილი (თურქ. „ქეღრიზიდან“) (გრიშაშვილი 1997).

ქარიზი მომდინარეა ამავე მნიშვნელობის მქონე სპარსული სიტყვიდან – **کاریز [kâriz]** – ქარიზი (მიწისქვეშა სარწყავი არხი).

ქაფქაფა

ქაფქაფა – „ქაფქაფა რძე, ქაფქაფა ცხოვრება“ (გრიშაშვილი 1997).

ეს სიტყვა მიღებულია **ქაფ**-ის გაორმაგებით. **ქაფი** კი ქ ე გ ლ-ში განმარტებულია ასე: **ქაფი** – [სპ.] 1. წერილი ბუშტების თეთრი გაუმჭვირვალე მასა, წარმოქმნილი სითხისგან... 2. თეთრ ბუშტებად ქცეული ოფლი... 3. დუჟი, დორბლი... მითითებულია მისი სპარსული წარმომავლობა.

საბას მიხედვით **ქაფი** თურქთა ენაა და „ქართულად პერი ჰქვიან“ (ორბელიანი 1993).

ქაფ-ი ანალოგიური მნიშვნელობის მქონე სპარსული ლექსიკური ერთეულია, რომელიც სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **کف [kaf]**.

აღვნიშნავთ, რომ ჩვენს ხელთ არსებულ სპარსულ ლექსიკონებში ვერ დავაფიქსირეთ **ქაფ**-იდან მიღებული ალიტერაციული კომპოზიტი – **ქაფქაფა**.

ქაფქირი

ქაფქირი // ქაფკირი – „ქაფის მოსახდელი, დახვრეტილი ბრტყელი კოვზი ან ჩამჩა“ (გრიშაშვილი 1997).

ანალოგიურად არის ეს სიტყვა განმარტებული ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონშიც, სადაც მითითებულია მისი სპარსული წარმომავლობა (ქ ე გ ლ 1986).

მართლაც, **ქაფქირი**, უკანაენისმიერ ხშულ თანხმოვანთა (გ/ქ) მონაცვლეობით, სპარსულიდან შემოსული შემდეგი კომპოზიტია – **کف گیر [kafgir]** – ქაფის მოსახდელი.

რთული სიტყვის პირველი წევრია **کف [kaf]** – ქაფი, მეორე – **گیر [gir]** – **گرفتن [gereftan]** – „აღება“, „დაჭერა“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე; სიტყვასიტყვით – ქაფის ასაღები.

ქაფჩა

ქაფჩა – „ტალახის ამღები მოზრდილი და ბრტყელი კოვზი“ (გრიშაშვილი 1997).

ქაფჩა – [არაბ.-სპ.] საკალატოზო ბრტყელი იარაღი რკინისა, იხმარება ბათქაშის კედელზე გასასწორებლად, გასალესად (ქ ე გ ლ 1986).

ქაფჩა სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **کمچه [kamča/e/]** შემდეგი მნიშვნელობით – ხის ციცხვი, ხის კოვზი, ხაპია.

სემანტიკური თვალსაზრისით, „ქალაქური ლექსიკონისეული“ განმარტება უფრო ახლოსაა **ქაფჩას** სპარსულ განმარტებასთან, ვიდრე ქ ე გ ლ-ისა.

ფონეტიკურად მოხდა **მ/ფ**-ს ურთიერთჩანაცვლება.

ქაშნაქაში

ქაშნაქაში – „ხარაზების ხელსაწყო. ფეხსაცმლის ამოსაწევი“ (გრიშაშვილი 1997).

ქაშნაქაში მომდინარე ჩანს შემდეგი სპარსული კომპოზიტიდან **کفش پاشنه [pâšnakaš]** – კაწაპი, საშველი (*ფეხსაცმელის ჩასაცმელად*) (რუბინჩიკი 1983), რომლის პირველი ელემენტია **پاشنه [pâšna/e/]** – ქუსლი, ხოლო მეორე – **کش [kaš // keš]** – **کشیدن [kašīdan // kešīdan]** – „გაწევა“, „გაქაჩვა“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე.

کفش پاشنه [pâšnakaš] მიკუთვნება იმ კომპოზიტთა რიცხვს, რომლის მეორე ელემენტია **کش [kaš // keš]**, მაგალითად: **سیم کش [sīmkaš]** – სიმის გასაქაჩი, **آتش کش [ateškaš]** – ცეცხლის გამოსაღები (საჩხრეკი ნიჩაბი)...

ქაჩალ

ქაჩალ – „მელოტი, ბელატი, პოსლიკა (სიქაჩლე თმის ავადმყოფობაა)“... (გრიშაშვილი 1997).

ასეთივე მნიშვნელობით არის განმარტებული ეს სიტყვა სხვა ქართულ ლექსიკონებშიც. ქ ე გ ლ-ი მიუთითებს მის სპარსულ წარმომავლობაზე.

ანალოგიური ფონეტიკური სახითა და მნიშვნელობით სპარსულ ენაში არის ლექსემა – **کچل [kačal]**.

ქებინი

ქებინი – „ჯერისწერა“ (გრიშაშვილი 1997).

საბას მიხედვით **ქებინი** იგივეა, რაც **მარი**, ხოლო „**მარი** ეწოდების მოჰმადიანთა ცოლის მიზდსა, რომელსა ქებინად უწოდებენ“ (ორბელიანი 1991).

დ. ჩუბინაშვილი ორი მნიშვნელობით განმარტავს **ქებინს**: 1. ს. მარი, მაჰმადიანთ ცოლის მიზდი; 2. დალოცვა ცოლქმრობისა მოლათაგან (ჩუბინაშვილი 1984).

ქებინი შემდეგი სპარსული ლექსიკური ერთეულია – **کابین [kâbīn] // کاوین [kâvīn]**, რომელსაც სპარსულში გარდა ჯვრისწერისა, აქეს ურეადისა და მზითევის მნიშვნელობაც.

ეს სიტყვა ქალაქურ მეტყველებაში დავიწროებული სემანტიკით შემოსულა.

ქეჯაბა

ქეჯაბა – „მოზრდ. ხურჯინი. ძვ. არაბები და სპარსელები ამ **ქეჯაბს** გადაჰკიდებდნენ ხოლმე სახედარ-ჯორ-ცხენ-აქლემებს“ (გრიშაშვილი 1997).

ქეჯაბა // ქეჯაო – ტახტრევანდი, რომელსაც აქლემს აჰკიდებენ (ჩუბინაშვილი 1985).

ქეჯაბა სპარსული ლექსემაა. იგი იწერება და იკითხება ასე – **کجابه [kejâba/e] // کجاوه [kejâva/e]**, რომლის მნიშვნელობაა – **ქეჯაგე** (ჯორ-ცხენ-აქლემ-სპილოზე დასადები ან გადასაკიდი ჩარდახი მოგზაურთათვის).

ქიში

ქიში – „შახი“ (გრიშაშვილი 1997).

ქიშ-ი [სპ.-თურქ.] ჭადრაკის თამაშში – ისეთი მდგომარეობა, როდესაც მეფეს მოწინააღმდეგის რაიმე ფიგურით ან პაიკით თავდასხმა ელის (ქ ე გ ლ 1986).

ქიში სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **کیش [kīš]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. რწმენა, რელიგია; 2. კაპარჭი; 3. შახი (რუბინჩიკი 1983).

ქიში ქართულში მონოსემანტად (**შახი**) შემოსულა.

ქოჩად

ქოჩად მავალნი – „ფრინველები სხვა ქვეყნებიდან **ქოჩად მავალნი** არიან“ (გრ., ყიფშ.)“ (გრიშაშვილი 1997).

„ქალაქური ლექსიკონის“ ავტორი მხოლოდ ამ მაგალითის მოყვანით იზღუდავს თავს.

ქოჩ უნდა მომდინარეობდეს სპარსული სიტყვიდან **کوچ [kūč]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. **کوچیدن [kūčīdan]** – 1. „მომთა-

ბარეობა"; „გადასახლება" ზმნის აწმყო დროის ფუძე; 2) ოჯახი; ტომი; გვარი; 3. მომთაბარე; *იშვიათად* ავაზაკი; ქურდი (რუბინჩიკი 1983).

ეფიქრობთ, **ჭოჩად მავალნში** უნდა ვიგულისხმოთ გადამფრენი (გუნდად მაეალნი) ფრინველები.

ქოშიმანი

ქოშიმანი – „ყოყმანი" (იხ. „ტომის თაეგად.", „ნაკად." პრემია, გვ. 8)" (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენაში არის სიტყვა **پشیمان [pašīmān]** – მომნანიებელი, საიდანაც აბსტრაქტულობის მაწარმოებელი **ی[i]** სუფიქსის საშუალებით მიღებულია – **پشیمانی [pašīmānī]** – სინანული.

რამდენადაც ქართულში ლაბიალური და ველარული თანხმოვნების მონაცვლეობა ჩვეულებრივი მოელენაა (ფუტკარაძე 2005: 272), **ქოშიმანი** სპარსული **پشیمانی [pašīmānī]**-ის ფონეტიკურად სახეცვლილ ფორმად უნდა მივიჩნიოთ.

ამ სიტყვას ქართულში სემანტიკური ცვლილებაც განუცდია.

ქურანი

ქურანი – „ორი წლის ცხენი" (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული **کره [korra/e/]**. მისი მნიშვნელობაა – ნაშიერი, შვილი ცხოველისა.

მეგრულში არის **ქურანთან** ფონეტიკურად და სემანტიკურად ახლოს მყოფი სიტყვა **ქვირა**, რომელიც ნიშნავს – კვიცს (ქაჯაია 2002). მაკარ ხუბუა მას ქართველურში სპარსულიდან შემოსულად მიიჩნევს (ხუბუა 1945), რაც სარწმუნოდ მიგვაჩნია (ბართაია 2005: 6).

ქურახანა

ქურახანა – „აგურხანა. ღუმელია ერთგვ. მაგიდას გადაასფარებენ საბანს, ქვეშ კი გაღვივებულ მაყალს შეუდგამენ (შირვან-ზადე, „ნამუსი", თარგმ. ი. გრ. 1931 წ. გვ. 256). ამ სიტყვას ხმარობს გ. ერისთ. პიესაში „ძუნწი", ასევე ამბ. ჭელიძე „ფერეიდ. ქართველები". 1951 წ. გვ. 48)" (გრიშაშვილი 1997).

ქურახანა სპარსულ ნიადაგზე წარმოშობილი კომპოზიტია. იგი შედგება ორი წევრისგან – **کوره [kūra/e/]** – ღუმელი; სათბობი და **خانه [xâna/e/]** – სახლი.

„ქალაქური ლექსიკონის“ მიხედვით **ქურახანა** იგივეა, რაც **აგურხანა**.

შევნიშნავთ, რომ ჩვენს ხელთ არსებულ სპარსულ ლექსიკონებში დასტურდება კომპოზიტი არა **ქურახანა**, არამედ – **کوره پز خانه [kūra/e/ paz xâna/e/]**, რომელიც შედგება სამი ელემენტისგან – **کوره [kūra/e/]** – ქურა, **پز [paz]** – **پختن [poxtan]** – მოხარშვა; შეწვა; გამოწვა (*აგურის*) ზმნის აწმყო დროის ფუძე და **خانه [xâna/e/]** – სახლი, მთლიანობაში – აგურის გამოსაწვავი სახლი.

ქურსი

ქურსი – „ცეცხლს აღვივებენ მაყალზე, დასდგამენ შუა ოთახში, ზემოდან დაადგამენ ერთ დაბალფეხებიან მაგიდას, ამ მაგიდას გადააფარებენ დიდსა და სქელ საბანს, ყველა ოჯახის წევრი შემოუმწკრივდება გარშემო. შეჰყოფენ შიგ ფეხებს, გადმოიფარებენ საბანს და ზედ სადილობენ ან ერთობიან, საქმობენ და სხვ. ამ **ქურსს** ხმარობდა მდაბიო ხალხი ღუმელის ნაცვლად“... (გრიშაშვილი 1997).

ანალოგიური შინაარსით იცნობს ამ სიტყვას სხვა ქართული ლექსიკონებიც. მითითებულია, რომ **ქორსი** არის არაბული წარმოშობის სიტყვა (ქ ე გ ლ 1986).

მოინისა და სხვა სპარსელი ლქსიკოგრაფების მიხედვით **کرسی [korsī]** ანალოგიური შინაარსის მქონე ჩინურ-იაპონური წარმოშობის და მონღოლური გზით სპარსულში შემოსული ტერმინია (მოინი 1382).

არაბულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული **کرسی [kursī]**, მაგრამ არა იმ მნიშვნელობით, რა მნიშვნელობითაც ის სპარსულშია. არაბულ ლექსიკონებში ეს სიტყვა ასეა განმარტებული: **کرسی [kursī]** – 1) დასაჯდომი; სკამი, სავარძელი; 2) კათედრა; 3) ტახტი; 4) პიედესტალი; 5) საყრდენი (ბარანოვი 1957).

ი. გრიშაშვილი **ქურსის** განმარტებისას თავიდანვე მიუთითებს, რომ იხილონ **ქურახანა**, რომელიც აგურხანისა და ქურსის მნიშვნელობით აქვს განმარტებული.

გამოდის, რომ ქართულში **ქურს**-ს, განსხვავებით სპარსულისგან, მეორე სახელწოდებაც ჰქონია – **ქურახანა**. (იხ. ქურახანა).

ქუფთა

ქუფთა – „დაკეპილი და დაგუნდავებული ხორცი“ (გრიშაშვილი 1997).

ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონიც ამ შინაარსით იცნობს ამ სიტყვას, სადაც მოცემულია მისი ფონეტიკური ვარიანტი – **გუფთა** და მითითებულია მისი სპარსული წარმომავლობა (ქ ე გ ლ 1986).

მართლაც, **ქუფთა** შემდეგი სპარსული ლექსიკური ერთეულია – **کوفته [kūfta/e]**. მისი მნიშვნელობაა – დაკეპილი ხორცისა და ბრინჯისგან დამზადებული კერძი.

کوفته [kūfta/e] არის **کوفتن [kūftan]** – „დარტყმა“, „დაკეპვა“ ზმნის ნამყო დროის მიმღეობა – დაკეპილი, როგორც ეს განმარტებულია „ქალაქურ ლექსიკონში“.

ქუჩაბანდი

ქუჩაბანდი – „შეკრული ქუჩა, ჩიხი“ (გრიშაშვილი 1997).

ანალოგიური შინაარსით იცნობს ამ სიტყვას სხვა ქართული ლექსიკონებიც (საბასთან გეხვდება ფორმით – **ქოჩაბანდი** (ორბელიანი 1993).

ქუჩაბანდი მომდინარეა სპარსული კომპოზიტიდან **کوچه بند [kūčaband]**. მისი მნიშვნელობაა – ქუჩა, რომელსაც ორივე მხარეს ჭიშკარი აქვს და საჭიროების შემთხვევაში შეუძლიათ ჩაკეტონ ისინი.

რთული სიტყვის პირველი კომპონენტია **کوچه [kūča/e]** – ქუჩა, მეორე – **بند [band]** – **بستن [bastan]** – „შეკვრა“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე; სიტყვასიტყვით – შეკრული (ჩაკეტილი) ქუჩა. შეადარეთ: **شیشه بند [šīšeband]** – შუშაბანდი.

ქუჩუკი

ქუჩუკი – „პატარა“ (გრიშაშვილი 1997).

ეს სიტყვა მოდის ანალოგიური სემანტიკური დატვირთვის მქონე შემდეგი სპარსული ლექსემიდან – **کچک [kūčak // kūček]**: **ქუჩაქ-> ქუჩუქ-> ქუჩუკ**.

ღოქოფაჩა

ღოქოფაჩა – „პატარა ლოქო“ (გრიშაშვილი 1997).

ეტყობა, თბილისურ მეტყველებაში ლოქოს პარალელური ფორმა იყო – **ღოქო**.

ლოქოფაჩა სპარსულ ნიადაგზე წარმოქმნილი სიტყვაა, რომელიც შედგება ორი ელემენტისგან: *ქართ.* **ლოქო** და *სპარს.* **ფაჩა**.

ლოქო ქ ე გ ლ-ში ასეა განმარტებული: 1. მტკნარი წყლის დიდთავა, ულვაშიანი, უქერცლო თევზი, – ღლავი. *გადატ.* (საუბ.) ზანტი, დონდლო, დოყლაპია (ქ ე გ ლ 1986).

ფაჩა კი მომდინარეობს სპარსული სიტყვიდან **بچه** [baca/e/]. მისი მნიშვნელობია: 1. ბავშვი; პატარა 2. ცხოველის ნაშიერი (რუბინჩიკი 1983).

ღოქოფაჩა ანუ პატარა ლოქო, როგორც „ქალაქურ ლექსიკონშია“ განმარტებული.

ყადრ-ყამათი

„ქალაქურ ლექსიკონში“ ეს სიტყვა არც განმარტებულია და არც კონტექსტშია მოცემული. ამიტომ მასზე მხოლოდ ვარაუდის დონეზე შეიძლება გამოვხატოთ მოსაზრება:

შესაძლებელია, **ყადრ-ყამათი** მომდინარეობდეს სპარსული სინონიმური კომპოზიტისგან **قدوقامت** [qadoqâmat] – ფიგურა, ტანი, აღნაგობა (რუბინჩიკი 1983).

ყალამდანი

ყალამდანი – „ყალმების ჩასაყრელი რამ“ (გრიშაშვილი 1997).

ქართული **ყალამდანი** იგივეა, რაც სპარსული სუფიქსიანი სახელი – **دان قلم** [qalamdân], რომლის პირველი კომპონენტია *არაბ.სპარს.* **قلم** [qalam] – 1. ყალამი, ლერწმის ღერი (*საწერი საშუალება*); 2. საჭრისი (*საგრავიურო საშუალება*)...(რუბინჩიკი 1983), ხოლო მეორე – *სპარს.* სუფიქსი **دان** [dân], რომელიც ძირითადად აწარმოებს ჭურჭლის სახელებს.

ქ ე გ ლ-იც სპარსულის ანალოგიურად განმარტავს **ყალამს**.

ყალამდანი – „ყალმების ჩასაყრელი რამ," ანუ – საკალმე.

ყალამქარი

ყალამქარი // ყალანქარი – „ლამაზი უზორებით დაჩითული აბრეშ. მატერია, რომელსაც უფრო საბნის პირისთვის ხმარობენ"... (გრიშაშვილი 1997).

ყალამქარ-ი [არაბ.-სპ] – (ძვ.) დაჩითული ბამბის ქსოვილი ერთგვარი შინაური წრმოებისა (ქ ე გ ლ 1986).

ყალამქარი // ყალანქარი შემდეგი არაბულ-სპარსული კომპოზიტია – **قلم کار [qalamkâr]** მნიშვნელობით – ყალამქარი, დაჩითვა. კომპოზიტის პირველი წევრია – **قلم [qalam]** – ყალამი, მეორე – ხელობის მაწარმოებელი სუფიქსი **کار [kâr]**.

ყასაბხანა

ყასაბხანა – „საყასბო. ადგილი, სადაც დაკლული საქონლის ხორცით ვაჭრობენ" (გრიშაშვილი 1997).

ქართული **ყასაბხანა** იგივეა, რაც სპარსული კომპოზიტი **قصابخانه [qasâbxâna/e/]** – საყასბო (*არაბ.სპარს.* **قصاب [qasâb]** – ყასაბი, *სპარს.* **خانه [xâna/e/]** – სახლი).

შევნიშნავთ, რომ „ქალაქურ ლექსიკონში" ცალკე არ დასტურდება ლექსიკური ერთეული **ყასაბი**, ისე როგორც ქ ე გ ლ-ში – **ყასაბხანა**.

ყომარბაზი

ყომარბაზი – „ყომრის აზარტული მოთამაშე, მებანქოე" (გრიშაშვილი 1997).

ქ ე გ ლ-იც ასეთივე მნიშვნელობით იცნობს ამ სიტყვას, სადაც მითითებულია მისი არაბული წარმომავლობა.

ყომარბაზი შემდეგი სპარსული კომპოზიტია – **قمارباز [qomârbâz]** მნიშვნელობით – აზარტული მოთამაშე, რომლის პირველი წევრია *არაბ.სპარს.* **قمار [qumâr // qomâr]** – აზარტული თამაში, ხოლო მეორე – *სპარს.* **باز [bâz]** – **باختن [bâxtan]** – 1. „თამაში"; 2. „წაგება" ზმნის აწმყო დროის ფუძე (გაფაროვი 1976). სიტყვასიტყვით – ყომარის მოთამაშე.

აღნიშნული ლექსიკური ერთეული უცვლელად შემოსულა ქართულში.

შ ش

შაბაშ

შაბაშ – 1. „შექება. 2. საჩუქარი, ქორწილში დედოფლის ცეკვის დროს რომ გროვდება. 3. ყველიერის ყეენის გასამრჯელო. 4.მუშაობის გათავება (**ავაშაბაშე** – მუშაობას მოვრჩი), საქმის ბოლო, დასრულება“... (გრიშაშვილი 1997).

შაბაში (სპ.) ქორწილში (ლხინში) მოცეკვავის ან მემუსიკეთა სასარგებლოდ შეგროვილი ფული (ქ ე გ ლ 1986).

სპარსულში არის რთული სიტყვა **شاباش [šâbâš]** შემდეგი მნიშვნელობებით: 1. ფული, წერილმანი გასამრჯელო (*მუსიკოსების, მომღერლების, მოცეკვავეების და სხვა*); 2. *შორისდ.* ყოჩაღ! ბრწყინვალეა!...(რუბინჩიკი 1983).

სპარსული – **شاباش [šâbâš]** მომდინარეა სპარსული ასევე რთული სიტყვიდან **شاد باش [šâdbâš]**, რომელიც შედგება ორი ელემენტისგან: **شاد [šâd]** – მხიარული და **باش [bâš]** – **بودن [būdan]** – „ყოფნა“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე.

შაბაშ-ი ჯერ კიდევ „ვეფხისტყაოსანში“ გვხვდება: „გლახ, დაგიგდია, არ ჰნახავ, **შაბაშ** მართალსა ბჭობასა“ (რუსთველი 1966: 901/1).

შაგირდანა

ეს სიტყვა „ქალაქურ ლექსიკონში“ განმარტებული არ არის. მის ასახსნელად მოყვანილია შემდეგი მაგალითი: „მხოლოდ **შაგირდანასათვის** მაქვს თვალები ღია?“ (გ.სუნდ. „დაქც. ოჯახი“) (გრიშაშვილი 1997).

შაგირდანა იგივეა, რაც სპარსული ლექსემა – **شاگردانه [šâgerdâna/e/]**, რომლის მნიშვნელობაა – წერილმანი გასამრჯელო, რომელსაც იღებს მყიდველისგან შეგირდი. იგი შედგება ორი ელემენტისგან – **شاگرد [šâgerd]** – შეგირდი და ზედსართავის მაწარმოებელი სუფიქსი – **انه [ana/e/]**; სიტყვა-სიტყვით – საშეგირდო.

შამათი

შამათი – „ანუ შარამათი. ფათერაკი. ამბობენ ეს რა შარსა და შარმათს შევეყარეო. ეგ შენი ქონება სულ შარითა და შარამათით არის მონაგებიო“ (გრიშაშვილი 1997).

შამათი – [სპ.-არაბ.] ჭადრაკში ისეთი მდგომარეობა, როდესაც ერთ-ერთი მხარის მეფეს აღარ შეუძლია თავდაცვა მოწინააღმდეგის ქიშისაგან (ნიშნავს წაგებას) (ქ ე გ ლ 1986).

შამათი სპარსულად იწერება და იკითხება შემდეგნაირად **شاهمات [šâhmât]**. მისი მნიშვნელობებია – 1. *ჭადრ.* შამათი; 2. ნაცემი; დამარცხებული. **شاه [šâh]** – მეფე, **مات [mât]** – 1. განცვიფრებული; 2. დამარცხებული, განგმირული; 3. შამათი (რუბინჩიკი 1983).

ქართული **შამათი**, ჰ თანხმოვნის ამოვარდნით, მომდინარე ჩანს სპარსული რთული სიტყვიდან – **شاهمات [šâhmât]: შაჰმათ –> შამათ.**

შამაია

შამაია – „პირდ. თარგმ. – შაჰის თევზი. ეს თევზი გაკეთებულია, გამოსულია და გამობოლილი. სამეფო თევზია“ (გრიშაშვილი 1997).

შამაია – [სპ.] თევზი კობრისებრთა ოჯახისა. იცის კასპიის ზღვასა და აზოვის ზღვებში და მათ შენაკადებში (ქ ე გ ლ 1986).

შამაია მომდინარეა სპარსული კომპოზიტიდან **شاه ماهی [šâh mâhī]**, რომელიც დეჰხოდას სპარსული ენის ლექსიკონში ასეა განმარტებული: პატარა თევზია საუკეთესო, სხვათაგან გამორჩეული...(დეჰხოდა 1372).

სპარსულში არის მრავალი კომპოზიტი, რომლის პირველი შემადგენელი ელემენტია **شاه [šâh]** – მეფე, მაგალითად, **شاه دخت [šâh doxt]** – მეფის ქალიშვილი. **شاه [šâh]** – მეფე, **//دختر دخت [doxt // doxtar]** – ქალიშვილი.

ასევე არის რიგი კომპოზიტებისა, სადაც **شاه [šâh]**-ი ნიშნავს არა მეფეს, არამედ – საუკეთესოს, მაგალითად: **شاه بیت [šâh bayt]** – საუკეთესო ბაითი//ბეითი, **راه شاه [šâh râh]** – მთავარი გზა და სხვა.

ماهی شاه [šâh mâhī]-იც, სწორედ ასეთი რიგის კომპოზიტებს მიეკუთვნება.

ფონეტიკური გზა ასეთი ჩანს: **შაჰშაჰი** –> **შამაჰი** –> **შამაი**–> **შამაია**.

შანიშინი

შანიშინი – „ჰქვიან დარბაზში ერთ მხარეზე გაკეთებულ გალერეას ანუ ერთ კუთხეში გაკეთებულ ბალკონს. ძველად ამ **შანიშინში** მაღლიდამ დასახედავად ადიოდნენ ან ახლად ჯვარდაწერილ ნეფე-პატარძალს დააძინებდნენ“ (გრიშაშვილი 1997).

შანიშინი არის სპარსული თხზული სიტყვა –**شاه نشين [šâhnešīn]**. მისი მნიშვნელობებია: – 1. საპატიო ადგილი *(განკუთვნილი მეფის ან მისი ახლობლებისთვის)*; 2. ზედა ოთახი (*ძველ ირანულ სახლებში*) (რუბინჩიკი 1983).

თხზული სიტყვის პირველი კომპონენტია **شاه [šâh]** – 1. მეფე; 2. მთავარი; საუკეთესო... მეორე კი – **نشين [nišīn // nešīn]** – **نشستن [nešastan]** – „დაჯდომა“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე; სიტყვასიტყვით – საპატიო დასაჯდომი (ადგილი).

შაქარდანი

შაქარდანი – „საშაქრე“ (გრიშაშვილი 1997).

შაქარდანი სპარსული სუფიქსიანი სახელია – **شكردان [šakardân]** – საშაქრე, რომლის კომპონენტებია **شكر [šâkar]** – შაქარი და ძირითადად ჭურჭლის სახელების მაწარმოებელი სუფიქსი **دان [dân]**.

შაქარდანი არა, მაგრამ ჯერ კიდევ „ეეფხისტყაოსანში“ გვხვდება **შაქარი**: „ხმა **შაქრის**-ფერად გაუხდა ვარდსა, ხშირ-ხშირად პობილსა“ (რუსთველი 1966: 1336/4).

შახი

ეს სიტყვა „ქალაქურ ლექსიკონში“ ასეა განმარტებული – სპარს. ხეხილის ტოტი. გადატ. ჩვენში ამბობენ: **შახს** არ იტეხსო, ე. ი. ისევ ფართიფურთობსო. „ძენი ხართ ჰაოს-ქართლოსის, ნუ გაიტეხამთ **შახსაო**“ (ჰაზირა, „ბელადი“, 1904 წ. გვ. 15)... **შახად** – ყოჩაღათ, კარგად, შნოიანად, ლაზათიანად, თამამად. „თქვენ **შახად** იყავით“ („ცნ“. ფ.“ დამატ., 1903 წ. № 102)... **შახიანი** – „ალიონი, მალიონი, გალაქტიონ ხმალიონი,

კოხტა არის, **შახიანი**, ღმერთო იმ დროს ნუ მომასწრეფ, ყოფილიყო ქალიანი“ (ხალხ.)...

ამის მერე ლექსიკონის ავტორი წერს, რომ მისთვის წიგნი მიუძღვნიათ შემდეგი წარწერით – „ი. გრიშაშვილს, რომელმაც შემაყვარა ქართ. ლექსი და **შახიანი** ქართული ენა“... (გრიშაშვილი 1997).

შახი – (საუბ.) ეშხი, ლაზათი. შახს არ გაიტეხს (საუბ.) იგივეა, რაც იხტიბარს არ გაიტეხს (ქ ე გ ლ 1986).

შახიანი (გურ) ეშხიანი (ღლონტი 1984).

ხატოვან თქმას **შახს არ იტეხს** თ. სახოკია ასეთ ახსნას აძლევს: „სპარსეთის შაჰის სახელი ძველად, სპარსეთის ძლიერების დროს, მთელ აღმოსავლეთში სინონიმი იყო ძლევამოსილების, სიმდიდრის, სიმშვენიერის, კეთილდღეობის, სვე-სვიანობის, გულმაგრობის, შემმართებლობის, თავმოყვარეობისა.

ამიტომ იყო, რომ ქართულში „შახს არ იტეხს“ იქცა გამომხატველად ადამიანის მიერ გულმაგრად ყოფნისა, მტრისთვის დაუთმობლობისა, როცა ამა თუ იმ ბანოვანს შახს ვუწოდებთ, ამით გვინდა მისი უაღრესი სიმშვენიერე საცნაურ ვქნათ ყველასათვის“ (სახოკია 1989).

როგორც „ქალაქური ლექსიკონი“ მიუთითებს, **შახი** სპარსული სიტყვაა, რომელიც სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **شاه [šâx]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. რქა; 2. **شاخه [šâxe]** ტოტი; 3. წამონაზარდი...(რუბინჩიკი 1983)

რამდენადაც „ქალაქურ ლექსიკონში“ **„შახი“** ნიშნავს „ყოჩაღს“, „კარგს“, „შნოიანს“... იგი ამ სიტყვის ერთ-ერთი სპარსული მნიშვნელობის – **რქა** სემანტიკურ განვითარებას უნდა წარმოადგენდეს და მის ჯადოსნურ ძალასთან დაკავშირებულ უძველეს რწმენა-წარმოდგენებს უნდა უკავშირდებოდეს (ანონიმი რეცენზენტი).

რაც შეეხება თ. სახოკიას მიერ **შახის** გაიგივებას **შაჰთან** იგი ამ ორი სხვადასხვა ლექსიკური ერთეულის ბგერობრივი ურთიერთმსგავსებიდან უნდა გამომდინარეობდეს.

შევნიშნავთ, რომ ჩვენ ხელთ არსებული სპარსული ლექსიკონების მიხედვით, ამ სიტყვას ქართულის მსგავსი გადატანითი მნიშვნელობები (**შახიანი, შახის გატეხვა**) არ გააჩნია.

შახინი

შახინი – „თავმომწონე“ (გრიშაშვილი 1997).

ჩვენთვის საინტერესო ლექსიკური ერთეული ფონეტიკურად ახლოს დგას სპარსულ ლექსემასთან – **شاهین [šâhin]** – შეუვარდენი, რომელიც შინაარსობრივად შეიძლება „თავმოწონებასთან“ ასოციირდებოდეს.

შაჰინი, ყრუ ნაპრალოვან თანხმოვანთა (ჰ –> ხ) მონაცვლეობით, სახეცვლილი ფორმა ჩანს სიტყვისა – **შაჰინ**.

შახსეი-ვახსეი

შახსეი-ვახსეი – „შემოკლებულად წარმ. სიტყვიდან **„შახ-ჰუსეინ, ვაი, ჰუსეინ“**. ამ სიტყვას იმეორებს ყოველი კაცი, როცა თავს იბეგვამს ჯინჯილით“ (გრიშაშვილი 1997).

შახსეი-ვახსეი-ში (<– **შაჰ ჰუსეინ – ვაჰ ჰუსეინ!**) იგულისხმება ჰუსეინ იბნ ალი, რომელიც იყო მოჰამადის შვილიშვილი – შიიტთა მესამე იმამი ალისა და მუჰამადის ქალიშვილის – ფატიმას უმცროსი ვაჟი. იგი 680 წლის 10 ოქტომბერს ხალიფა იაზიდის ჯართან უთანასწორო ბრძოლაში ქერბალასთან მოწამებრივად აღესრულა. შიიტებმა ჰუსეინი აღიარეს „უდიდეს მოწამედ“. მისი გარდაცვალების დღე ყველა შიიტისთვის სამგლოვიარო დღეა (ისლამი 1999).

აღვნიშნავთ, რომ **ჰუსეინის** მოწამებრივად აღსრულების დღეს **შახსეი-ვახსეის** სამგლოვიარო რიტუალი დღესაც სრულდება თბილისში.

შეანაზუქა

შეანაზუქა – „შეალამაზა, შეასათუთა“ (გრიშაშვილი 1997).

შეანაზუქა (შენაზუქება) ზმნის ფუძეა – **ნაზუქ**

საბას განმარტებით **ნაზუქი „სხვათა ენიდამ შემოღებულა, რომელსა ქართულად ნატიფი** ეწოდების, რომელ არს ჩვილად და კეთილად ნამზადი და ნაქმარი, რაიცა იყოს, ხოლო პურებთაგან კვერცხითა, სძითა, ერბოთი და ნივთებითა მრავალსახენი არიან..“ (ორბელიანი 1991).

ქ ე გ ლ-ის მიხედვით **ნაზუქი** არის – რძეში მოზელილი, კვერცხწასმული და თონეში გამომცხვარი პური.

სპარსულ ენაში ანალოგიური ფორმით არის ლექსემა **ناز [nâzok]** რომლის მნიშვნელობებია: 1. წერილი, თხელი; 2.

ნაზი; ფაქიზი; ნატიფი; დახვეწილი; 3. კარაქში, ცხიმში მოზელილი ფქვილისგან გამომცხვარი პური (დეჰხოდა 1372).

საბა სწორად განმარტავს ამ სიტყვას. სპარსულში მისი ძირითადი მნიშვნელობებია: **ნატიფი,** სასიამოვნო; წვრილი; სუსტი...(ორბელიანი 1993).

აშკარაა, რომ **შეანაზუქ-ას** ამოსავალი ლექსემაა სპარსული **نازک [nâzok],** რომლის სემანტიკური ველი თანამედროვე ქართულში დავიწროებულა.

შეითან ბაზარი

შეითან ბაზარი — „სპარს. ეშმაკის საპარდულო"...(გრიშაშვილი 1997).

შეითანი — 1. ბოროტი, ავი სული, —სატანა, მაცდური. 2. მოხერხებული, გაქნილი, ცბიერი... (ქ ე გ ლ 1983).

შეიათანი არაბული წარმოშობის ლექსიკური ერთეულია, რომელიც, ანალოგიური სემანტიკური დატვირთვითა და ფონეტიკური სახით, შესულია სხვა ენებში, მათ შორის სპარსულში. არაბულ-სპარსულად იგი იწერება და იკითხება ასე — **شیطان [šeitân]** — 1. შატანა, ავი სული, დემონი; მატყუარა, ცბიერი.. (წერეთელი 1951; რუბინჩიკი 1983).

ბაზარი სპარსულიდან მომდინარე ლექსემაა და ნიშნავს ბაზარს. სპარსულად იწერება და იკითხება ასე — **بازار[bâzâr].**

შეითან ბაზარი — სპარს. ეშმაკის საპარდულო...[გრიშაშვილი 1997].

შეიათანი არაბული წარმოშობის ლექსიკური ერთეულია, რომელიც შესულა სხვა ენებში, მათ შორის სპარსულშიც და ნიშნავს სატანას. რაბულ სპარსულად იგი იწერება დაგ იკითხება ასე — **شیطان [šeitân].**

ბაზარი სპარსულიდან მომდინარე ლექსემაა და ნიშნავს ბაზარს. შპარსულად იწერება და იკითხება ასე — **بازار [bâzâr].**

შილაფლავი

„ქალაქურ ლექსიკონში" ეს სიტყვა განმარტებული არ

არის, მოყვანილია მხოლოდ ორი მაგალითი, სადაც ფიგურირებს იგი: „გიყვარს შენ ეგე გაზეთი, ვით ხუცესს **შილაფლავია** (დ. კეზელ)“... (გრიშაშვილი 1997).

შილაფლავი – [სპ.] ცხვრისხორციანი ფლავი (ქ ე გ ლ 1986).

შილაფლავი სპარსული კომპოზიტია. მისი პირველი კომპონენტია – **شیله [šīla]** ბრინჯის ფაფა და **پلو [polov]** – ფლავი (დეჰხოდა 1372).

შიმშა

შიმშა – „(რუს. ლინეიკა). დურგლების სახაზავი იარაღი. **შიმშა**, როგორც „ლინეიკა“ პირველად ვ. ბარნოვმა იხმარა („ვარდფ.“, გვ. 168“) (გრიშაშვილი 1997).

შიმშა – [სპ.] კალატოზის, დურგლის იარაღი ხისა, იხმარება საზომად და კედლის სისწორის გასაგებად (ქ ე გ ლ 1986).

ანალოგიური მნიშვნელობის მქონე ტერმინი სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **شمشه [šemša/e/]**.

შინჯაფი

შინჯაფი // სინჯაფი – „ქათიბის ბეწვიანი სარჩული“ (გრიშაშვილი 1997).

სინჯაბი – რუსული თრითინა (ორბელიანი 1991).

სპარსულ ენაში არის სიტყვა **سنجاب [sinǧâb // sanǧâb]** მნიშვნელობით – ციყვი, რომლისგან ნაწარმოებია სახელი – **سنجابی [sinǧâbī // sanǧâbī]** – 1. რუხი, თაგვისფერი; 2. რუხი ფერის ციყვის ბეწვი (რუბინჩიკი 1983).

„ქალაქური ლექსიკონისეული“ **შინჯაფი // სინჯაფი** და სპარსული **سنجابی [sanǧâbī]** ერთი და იგივე ლექსემებია.

სახეზეა **ს/შ**-სა და **ბ/ფ**-ს მონაცვლეობა.

შირა

შირა – „გამონაყონი ნოყიერი წვენი, ტკბილი წვენი (სეროფი). არის ლობიოს შირაც, ე.ი. ლობიოს წვენი“ [გრიშაშვილი 1997].

შირა სპარსული ლექსიკური ერთეულია – **شیره [šīra/e/]** შემდეგი მნიშვნელობებით: ხილის გამონაწური, რომელსაც

ადუღებენ; ღვინის სახეობა; საშუალება, რომლისგანაც ხარშავენ თრიაქს (იხ. ბართაია 2002).

შირინი

შირინი – „ტკბილი“ (გრიშაშვილი 1997).

შირინი ანალოგიური ფორმისა და შინაარსის მქონე სპარსული ლექსიკური ერთეულია – **شیرین [širin]**.

შიქასტა

შიქასტა – „ბერძნ. საკუთრივ დატეხილს, დასახიჩრებულს, ხეიბარს ნიშნავს. აქედან: სიმღერა დავრდომილთათვის. ძველად ქალთა საგალობელი ყოფილა“ (გრიშაშვილი 1997).

სიტყვა სწორად არის განმარტებული, ოღონდ არასწორად არის მითითებული მისი წარმომავლობა. იგი არის არა ბერძნული, არამედ, სპარსული წარმოშობის სიტყვა.

შიქასთა არის **شکستن [šekastan]** – „დამტვრევა“ ზმნის ნამყო დროის მიმღეობა – **شکسته [šekasta/e/]**. მისი მნიშვნელობებია 1. გატეხილი; 2. ირანული ერთ-ერთი მელოდიის სახელწოდება (რუბინჩიკი 1983).

შუშაბანდი

ეს სიტყვა განმარტების გარეშეა დარჩენილი.

შუშაბანდი – [სპ.] შემინული აივანი (ქ ე გ ლ 1986).

შუშაბანდი მომდინარეა სპარსული კომპოზიტიდან – **شیشه بند [šišaband // šišeband]**, რომლის პირველი წევრია **شیشه [šiša/e/]** – შუშა, მინა, ხოლო მეორე – **بند [band]** – **بستن [bastan]** – „შეკვრა“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე.

ჩ ჭ

ჩადრი

ჩადრი – „თეთრი წამოსასხამი. ძვ, აღმ. ქალების ზეწარი – ზედსამოსი, რომლითაც ტანსა და თავს იფარავდნენ. მხოლოდ თვალებისთვის იტოვებდნენ პატარა გასახედს, რომელიც ორთავე ხელით ეკავათ“ (გრიშაშვილი 1997).

ჩადრი – [სპ.] მუსლიმანებში – ქალის გრძელი მსუბუქი მოსასხამი, რომელიც სახესაც ფარავს (ქ ე გ ლ 1986).

ჩადრი სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **چادر [čâdor]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. ქალის წამოსასხამი; 2. ჩამოსაფარებელი; გადასაფარებელი; 3. კარავი (რუბინჩიკი 1983).

აღნიშნული ლექსიკური ერთეული ქართულ ენაში მცირე ფონეტიკური ცვლილებითა (**ჩადორ –> ჩადრ**) და დავიწროებული სემანტიკით შემოსულა.

ჩალვადარი

ჩალვადარი – „ქარავნის გამძღოლი“ (გრიშაშვილი 1997).

ჩალვადარი – [სპ.] პირი, რომელიც ცხენებს ქირაზე ატარებდა (ქ ე გ ლ 1986).

ჩალვადარი სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **چارواдار [čârvâdâr]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. მეხრე, სასაპალნე საქონლის გადამრეკი. 2. ამ საქმით დაკავებული პირი (რუბინჩიკი 1983).

چارواдار [čârvâdâr]-ი მოდის რთული სპარსული სიტყვიდან – **چارپادار [čâhârpâdâr]**, რომელიც დაიშლება შემდეგნაირად: **چهار [čahâr]** – ოთხი, **پا [pâ]** – ფეხი და **دار [dâr]** – **دشتان [dâštan]** – „ქონა“, „ყოლა“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე; სიტყვასიტყვით – ოთხფეხა (სასაპალნე საქონლის) პატრონი.

ჩანა

ჩანა – „1. ადამიანის ქვედა ყბა ნიკაპამდის, ამბობენ; ბევრი ცემით **ჩანები** ამოვარდნილი აქვსო. „დაადო **ჩანა**“ (ს. შან'შ.., „მნათ.“., 1956 წ., № 5, 1 გვ. 100); 2. ეწოდება აგრეთვე სიმებიანი საკრავის ჩანახს (ალბათ ადამიანის ქვედა ყბის მიმსგავსებით). „ეშიკ აღა მობრძანდება **ჩანითა**, ზუზუნითა, ღიღინითა, ხანითა“ (გოდერძის ლექსი). 3. „**ჩანა** მიეცი“ ე. ი. ბევრი ეეხვეწე, ილაჯი წავართვი“ (გრიშაშვილი 1997).

ჩანა – [სპ.] 1. ქვედა ყბა (ადამიანისა, საქონლისა). 2. სიმებიანი საკრავის მუცელი..(ქ ე გ ლ 1986).

სპარსულში **ჩანა**-ს (**چانه /čâna/e/**) მნიშვნელობებია: 1. ნიკაპი; ქვედა ყბა; 2. ცომის გუნდა. ამ სიტყვასთან ზმნური კომპონენტის – **زدن [zadan]** – „დარტყმა“ შერწყმით მიღებულია ზმნა **چانه زدن [čâna/e/ zadan]** – 1. ეაჭრობა; 2. ყბედობა, ბევრი ლაპარაკი (რუბინჩიკი 1983).

შევნიშნავთ, რომ **ჩანა**, როგორც სიმებიან საკრავთან დაკავშირებული ტერმინი, ჩვენ ხელთ არსებულ სპარსულ ლექსიკონებში ვერ დავადასტურეთ.

ჩანგი

ჩანგი – „ჩანგი ხომ ჩანგია, პოეტების საქებარი მუს. იარაღი, მაგრამ ჩვენში ეწ. თურქ ქალსაც, რომელიც მღერის და ცეკვავს“... (გრიშაშვილი 1997).

ჩანგ-ი – [სპ.] სწორკუთხოვნად მოხრილი სიმებიანი სამუსიკო საკრავი, რომელსაც თითების გამოკვრით ააჟღერებენ (ქ ე გ ლ 1986).

სპარსულად **ჩანგი** იწერება და იკითხება ასე – **چنگ [čang]**.

ჩარა

ჩარა – „საშველი, საშუალება, ღონისძიება, ილაჯი“... (გრიშაშვილი 1997).

ქართულ ლექსიკონებში **ჩარა**-ს მნიშვნელობებია: – ილაჯი (ჩუბინაშვილი 1984); ღონისძიება (ბაგრატიონი 1979). ქ ე გ ლ-ი მიუთითებს მის სპარსულიდან მომდინარეობაზე და განმარტავს – მეტი ჩარა არ არის, (მეტი რა ჩარაა) (საუბ.) სხვა გამოსავალი არ არის, მეტი ღონე არაა.

ჩარა სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **چاره [čâra/e/]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. გამოსვლა (მდგომარეობიდან); საშუალება, ხერხი; 2. *ზეპ.* ეშმაკობა (რუბინჩიკი 1983).

ჩარგა

ჩარგა – „აღმ. ჰანგი, უკრავენ ჭიანურზე, თარზე, სევდის გამომხატველია. „შენ მოგიწერია, რომ საზანდარს ქორწილში **ჩარგა** დავაკვრევინოთო“ (დ. ყორღ.. გრ. ორბ–ს.)“ (გრიშაშვილი 1997).

ჩარგა არის სპარსული რთული სიტყვა – **چهارگاه [čahârgâh] // چارگاه [čârgâh]**, რომელიც ერთ-ერთი ირანული კლასიკური მელოდიის სახელწოდებაა [დეჰხოდა 1372]. იგი შედგება ორი კომპონენტისგან – **چهار // چار [čahâr // čâr]** – ოთხი და **گاه [gâh]** – ადგილი.

ჩარექა

ჩარექა – „ერთი მეოთხედი“ (გრიშაშვილი 1997).

ანალოგიური შინაარსით იცნობს ამ სიტყვას სხვა ქართული ლექსიკონებიც.

ჩარექა მომდინარეა სპარსული წილადი რიცხვითი სახელიდან – **چهاریک [čahâryak]** – ერთი მეოთხედი. (**چهار [čahâr]** – ოთხი, **یک [yak]** – ერთი).

ფონეტიკური პროცესი ასეთი ჩანს: **ჩაჰარ ექ –> ჩაარ ექ –> ჩარ ექ –> ჩარექ –> ჩარექა.** ა – ქართული სუფიქსია.

ჩართარი

ჩართარი – „მუსიკ. საკრ., ოთხსიმიანი თარი“ (გრიშაშვილი 1997).

ანალოგიური სემანტიკური დატვირთვით სპარსულ ენაში არის რთული ლექსიკური ერთეული – **چهارتار [čahârtâr] // چارتار [čârtâr]**. (**چهار // چار – [čâr // čahâr]** ოთხი, **تار [târ]** – თარი).

ჩარფა

ეს სიტყვა „ქალაქურ ლექსიკონში“ განმარტებული არ არის. მოყვანილია მხოლოდ ერთი მაგალითი, სადაც ნახმარია იგი: „ვერსად ვხედავ ლურჯ სუფრას, **ჩარფა** ტახტზედ გაშლილსა (გ. სკანდ.)“ (გრიშაშვილი 1997).

ჩარფა შემდეგი სპარსული კომპოზიტია – **چهارپا [čahârpâ]**. მისი მნიშვნელობებია – 1. ოთხფეხა, ოთხ ფეხზე შემდგარი; 2. ოთხფეხა (ცხოველი); სასაპალნე ცხოველი (რუბინჩიკი 1983).

ამ სიტყვის პირველი წევრია **چهار [čahâr]** – ოთხი, მეორე – **پا [pâ]** – ფეხი.

ამგვარად, მოყვანილ მაგალითში მოცემული **ჩარფა ტახტი** ნიშნავს – **ოთხფეხა ტახტს.**

ჩასპანდი

ჩასპანდი – „ყოჩაღი, მარდი, შნოიანი, მოხერხებული და არა გაქნილი. „ქართული პიესებიდან ისმოდა... გულციცი ვაჭრის, დარდიმანდ მიკიტნის და ჩასპანდი ყარაჩოღელის შინაარსს მოკლებული ხმა“ (დ. ბედიანაშ., „ა. ყაზბეგი“, 1939 წ., გვ. 152)“ ... (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულ ენაში არის ზმნა چسپاندن – [časfandân] – შეწებება, მიკვრა (რუბინჩიკი 1983). მისი ნამყო დროის მიმღეობაა چسبانده [časbânde] – შეწებებული, მიკრული. ვფიქრობთ, ჩასპანდიც, გარკვეული სემანტიკური გადააზრებით, აქედან ჩანს მიღებული.

چسبانده [časbânde] ჩვენს ხელთ არსებულ სპარსულ ლექსიკონებსა თუ ცოცხალ მეტყველებაში ამ მნიშვნელობით არ დასტურდება. არ არის გამორიცხული, რომ ამ სიტყვას ეს სემანტიკური დატვირთვა ჰქონოდა მაშინ სპარსულში, თუმცა, არც ის არის გამორიცხული, რომ იგი ქართულში შეეძინა მას.

ჩაფარხანა

განუმარტავია. იგი შემდეგი თურქულ-სპარსული კომპოზიტია – چاپارخانه [čâpârxâna/e/] – საფოსტო სადგური, ფოსტა. შედგება ორი ელემენტისგან – *თურქ.სპარს.* ცაპარ, چاپار [čâpâr] – შიკრიკი, მეორე – خانه [xâna/e/] – სახლი.

ჩაფრასტი

ჩაფრასტი – 1. თვალ-მარგალიტი ან ოქრომკედით ნაკერი. ქათიბის მოსართავად ხმარობდნენ ქართულ კაბაზედ. 2. ქამრის ყულფი. 3. დედალ-მამალი დუგმები, ღილ-კილო. **ჩაფრასტს** აკეთებდნენ ქართულ კაბებზე: მაჯებზე და გულის პირის ორთავე მხარეს. დ. ბაქრაძის განმარტებით: **ჩაფრასტი** სხვა არა არის რა, გარდა მკერდზე ჩამწკრივებული ღილებისა. 4. ხერხის კბილების გადასაწევ-გადმოსაწევი იარაღი“ (გრიშაშვილი 1997).

ჩაფრასტი სპარსული კომპოზიტია – چپراست [čaprâst] შემდეგი მნიშვნელობებით: 1. ჯვრის ფორმის გადახვევა; ყაწიმი; 2. ჯვარედინად (რუბინჩიკი 1983).

აღვნიშნავთ, რომ „ქალაქურ ლექსიკონში“ მოცემული **ჩაფრასტის** მეოთხე განმარტება („ხერხის კბილების გადასაწევ-გადმოსაწევი იარაღი“) ჩვენთვის მისაწვდომ სპარსულ ლექსიკონებში ვერ დავადასტურეთ.

ჩეშმაკი

ჩეშმაკი – „სათვალე (სპარს. ნიშნავს თვალს). ერთი მო-

ქალაქე სათვალებიან პატარა გოგოს ხუმრობით ეუბნება: „ჩეშმაკები რათა გაქვს, დედა'შენი ბრმაა? (გრიშაშვილი 1997).

ჩეშმაკი მომდინარეა სპარსული სიტყვიდან – **چشمک [čašmak // češmak]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. პატარა თვალი; 2. თვალის ჩაკვრა; 3. *იშვ.* სათვალე. იგი შედგება ორი ელემენტისგან – **چشم [čašm // češm]** – თვალი და კნინობითობის მაწარმოებელი სუფიქსი – **ک' [ak]**.

ჩორსო

ჩორსო // ჩორჩო – „ოთხკუთხედი. 1. ბაღდადს რომ კეცავენ, ამბობენ, **ჩორსოდ** დავკეცეო, ე. ი. ოთხად დავკეცეო. სიტყვა **ჩორსი** ალ. მაჩაბლის სტატიაშიც იხსენიება „სოფ. ქურთა თავის სახნავ-სათესით იქნება დაახლოებით ხუთი კვადრატი (**ჩორსო**) ეერსი, თითქმის თანასწორი სიგრძისა და სიგანის" ("აკაკის კრებ".) 2. **ჩორსო** ბაზარი, ეს ბაზარი იყო თათრის მოედანსა და სიონის ტაძარს შუა (ახლა ებრაელთა ბაღია). ეიწრო ოთხკუთხა ბაზარი იყო"... (გრიშაშვილი 1997).

ჩორსო – [სპარ.] ჩარსუ. ძვ. ოთხკუთხედი, კვადრატი; კვადრატული... (ქ ე გ ლ 1986).

ჩორსო სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **چهارسو [čahârsū]**. მისი მნიშვნელობებია – ადგილი ბაზარში, სადაც ორი ბაზარი ჯვარედინად ერთმანეთს ჰკვეთს... (დეჰხოდა 1372); 1. კვადრატული; 2. მართკუთხედი. იგი შედგება ორი წეერისგან: **چهار [čahâr]** – ოთხი და **سو [sū]** – მხარე.

ფონეტიკური პროცესი იქნებოდა ასეთი: **ჩაჰარსუ –> ჩაჰარსო –> ჩარსო –> ჩორსო.**

რაც შეეხება **ჩორსოს** პარალერულ ფორმას – **ჩორჩო,** ის უნდა იყოს იგიეე **ჩარჩო,** რომელიც აგრეთვე მომდინარეობს სპარსული თხზული სიტყვიდან – **چوب چهار [čahârčūb] // چوبچار [čârčūb]** – ხის ჩარჩო. (**چهار [čahâr]** – ოთხი, **چوب [čūb]** – ჯოხი).

ყაჯარი

ყაჯარი – „1. უნაგირზე გადასაფარებელი ძვირფასი საფენი („დაყაჯრული ცხენი"). 2. ხალიჩისებური ნაქსოვი,

პატარა ნაჭერი, ფოჩებიანი. ტანზედაც იცვამენ“ (გრიშაშვილი 1997).

ყაჯარი – უნაგირზე გადასაფარებელი მოქარგული ქსოვილი (ქ ე გ ლ 1986).

ყაჯარ-ი თურქული წარმომავლობის ტერმინია, ერთერთი თურქმანული ტომის სახლწოდებაა. სპარსული ლექსიკონებიც მხოლოდ ასე განმარტავს მას.

სპარსულ ენაში არის წარმომავლობის მაწარმოებელი სუფიქსი **ی**[i]. სიტყვაში **ყაჯარი** ბოლოკიდური **ი** სწორედ აღნიშნულ სუფიქსს წარმოადგენს – **ყაჯარი** ანუ **ყაჯარული**.

ყაჯარი სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **قجر//قاجار** [kajar//kâjâr].

სპარსულში, დეჰხოდას ლექსიკონის მიხედვით, **ყაჯარული** ქალის შარვალსაც ნიშნავს (დეჰხოდა 1372).

ყაჯარის „ქალაქური ლექსიკონი“-სეული განმარტებანი სპარსულ ლექსიკონებში ვერ დავადასტურეთ.

ყაჯარდუზი

ლექსიკონში, განმარტების გარეშე, ცალკე ლექსიკურ ერთეულად არის შეტანილი **ყაჯარდუზი**, მოყვანილია მხოლოდ შემდეგი მაგალითი – „რა გაიარა, იხილა **ყაჯარდუზები** და განკვირდა და **ყაჯრებზედ** თქვა: ნეტამც ერთს მაჩუქებდენო“ („კალმას.,“ 1898წ., გვ., 394) (გრიშაშვილი 1997).

ყაჯარდუზი ნახევრადაფიქსური სპარსული კომპოზიტია. იგი შედგება ორი წევრისგან – **قجر//قاجار** [kajar//kâjâr] – ყაჯარი და **دوز**[duz] –**دوختن** [duxtan] – კერვა – ზმნის აწმყო დროის ფუძე. მოლიანობაში – **ყაჯარული ნაკერი**.

ჩვენ ხელთ არსებულ სპარსულ ლექსიკონებში ტერმინი **ყაჯარდუზი** არ დასტურდება.

განხილული ლექსიკური ერთეულებიდან, სამის გარდა (არშია, მასხარა, ყაჯარი), სხვა ქართულ ლექსიკონებში არ დასტურდება,

არის ქართულ ნიადაგზე წარმოშობილი ტერმინები (ყაჯარი, ყაჯარდიზი, დავა, ზარიჩინი, ზარნაბრინჯი),

არის შემთხვევი პილისემანტის მონოსემანტად გადმოსვლისა (საბუჰი),

არის სიტყვები, რომლებიც ზოგადად აღმოსავლურ ან სპარსულ წარმოშობისად არის მიჩნეული, მაგრამ სათანადო ლექსიკონებში ვერ დავადასტურეთ (მანსური, თაჰარი, ზარიჩინი, ზარნაბრინჯი).

ხ ჴ

ხაბარდა

ხაბარდა – 1. „განზე ჩამოდექი, ჩამომეცალე, გზა მომეცი. „მას ეხლაც სახლიდან სახლზე გაურბოდა თვალები და სხვადასხვა სანახაობით გატაცებულს თავისთავიც დაავიწყდა – ხაბარდა, ხაბარდა! – ძლივს გააგონა მას მეეტლემ“ (პ. ლორია, ბედნ. დედა“, 1941 წ., №12). ამ სათაურით წერილიც კი აქვს „მოლაებეს“ „ცისკარში“ (1960 წ., №6, გვ. 134) 2. კრინოლინი. ძვ. თბილისის აიენიდან ჩამოეარდა რვა თვის ორსული ქალი, რომელსაც „ხაბარდა“ ეცვა და გადარჩა. „ხაბარდა“ გაიბერა პარაშუტივით... **ხაბარდიანი კაბა** იყო განიერი კაბა, რომლის ქობაც მავთულის რკალზე იყო გაკეთებული“... (გრიშაშვილი 1997).

ხაბარდა – [არაბ.-სპ] მეეტლეებისა და მისთ. შეძახილი. ჩამოდექი, გადადექი გზიდან. 2. (საუბ.) იგივეა, რაც კრინოლინი (ქ ე გ ლ 1986).

ქალაქურ მეტყველებაში **„ხაბარდას“** ორი შინაარსობრივი დატვირთვა ჰქონია: 1. **გზა მომეცი**– და 2. **განიერი კაბა**.

როგორც თ. სახოკია აღნიშნავს „ძველ თბილისში ყოველ ნაბიჯზე გაისმოდა ეს სიტყვა (ხაბარდა ნ. ბ.) ქუჩებში, როცა უნდოდათ მეორე, პირდაპირ მომავალი, განსაკუთრებით ცხენიანი ან ურმიანი გზიდან ჩამოეცილებინათ. სურათხატოვნად იხმარებოდა, როცა უნდოდათ მეტოქისათვის ეთქვათ: ვერას დამაკლებ, ტყუილად ნუ მოდიხარ ჩემს წინააღმდეგო“ (სახოკია 1979).

ხაბარდა მომდინარეობს სპარსული კომპოზიტიდან – خبردار **[xabardâr]**, რომლის მნიშვნელობებია: 1. საქმეს გაცნო-

ბილი; 2. *სამხ.* სმენა! 3. *შორისდ.* ფრთხილად! ეი! (რუბინჩიკი 1983).

ეს სიტყვა შედგება ორი ელემენტისაგან *არაბ.სპარს.* خبر **[xabar]** – ამბავი და *სპარს.* دار **[dâr]** – دشتان **[dâštan]** – „ქონა“, „ყოლა“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე.

ქართული **ხაბარდას** პირველი განმარტება (განზე ჩამოდექი, ჩამომეცალე, გზა მომეცი), რომელიც გამაფრთხილებელი შინაარსის მატარებელია, შინაარსობრივად ემთხვევა სპარსული خبردار **[xabardâr]**-ის მესამე განმარტებას (სმენა! ფრთხილად! ეი!), რომელიც არის შორისდებული.

რაც შეეხება **ხაბარდას** მეორე მნიშვნელობას (განიერი კაბა), მსგავსი განმარტება ჩვენ ხელთ არსებულ სპარსულ ლექსიკონებში არ დასტურდება. როგორც ჩანს, შორისდებულმა ქართულში შეიძინა ნომინაციური დატვირთვაც. ეს სემანტიკური გადაადგილება, ალბათ, ასოციაციითაა მოტივირებული – განიერკაბიანი ქალის გაელა, ეტყობა, იწვევდა გზის მიცემის ასოციაციას.

ხათრიჯამი

ხათრიჯამი – „არხეინობა, ხათრიანობა. „დედათქვენის მეგობრობა და **ხათრიჯამი** რომ მაგონდება...“ (ილია). „თქვენ **ხათრიჯამად** ბრძანდებოდეთ“ (დ. მაჩხ. „ძმური სიტყვა“, 1991 წ., გვ. 87). **ხათრიჯამიანი** – „რაც უნდა **ხათრიჯამიანი** დამფასებელი იყო, კარგს ვერას იტყვი“ (ი. გოგებ. „რჩ. ნაწ.,“ 1910 წ., გვ. 143) (გრიშაშვილი 1997).

ხათრიჯამი შემდეგი სპარსული კომპოზიტია – خاطرجمع **[xâterğam‘]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. მშვიდი; მშვიდად ყოფნა; 2. გაწონასწორებულობა; 3. სიმტკიცე; მტკიცე (რუბინჩიკი 1983).

კომპოზიტის წევრებია არაბულ-სპარსული სიტყვები خاطر **[xâter]** – 1. ფიქრი; 2. წარმოდგენა; 3. მოგონება; 4. განწყობა; 5. გული; სული და جمع **[ğam‘]** – ერთობლიობა (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

ხალი

ხალი – „დიდი ფარდაგი, ორხოვა ნოხი...“ (გრიშაშვილი 1997).

ასე იცნობს ამ სიტყვას სხვა ქართული ლექსიკონებიც. ქ ე გ ლ-ი მიუთითებს მის სპარსულ წარმომავლობაზე.

ანალოგიური შინაარსით, ფორმითა და ფონეტიკური ვარიანტებით სპარსულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული – **خالی [xâlī] // قالی [qâlī]** (დეჰხოდა 1372).

სპარსულში **خالی [xâlī]**-ის კნინობითი ფორმაა – **خالیچه [xâlīče/e/]**.

შევნიშნავთ, რომ, განსხვავებით სპარსულისგან, თანამედროვე სალიტერატურო ქართულში **ხალიჩას** დაუკარგავს კნინობითობის მატარებელი შინაარსი.

ხალიჩაფუჩი

ხალიჩაფუჩი – „კედლის ფარდა – ხალიჩა. „გაშლიან ხალიჩაფუჩსა“ (თეიმ. II, „ანთ“, ტ. II, გვ. 165)“ (გრიშაშვილი 1997).

ხალიჩაფუჩი შემდეგი სპარსული თხზული სიტყვა ჩანს – **خالیچه پوش [xâlīčapūš]**, რომლის პირველი კომპონენტია – **خالیچه [xâlīče/e/]** – ხალიჩა, ხოლო მეორე – **پوش [pūš]** – **پوشیدن [pūšīdan]** – „ჩაცმა“, „დაფარვა“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე.

ჩვენს ხელთ არსებულ სპარსულ ლექსიკონებში კომპოზიტი **خالیچه پوش [xâlīčapūš]**-ი ვერ დავადასტურეთ.

ხამუშ-ხამუშ

ხამუშ-ხამუშ – „1. ხანდასმით, ნელ-ნელა, დროგამოშვებით (ხამუშ – შესვენება) „წამოიძახებდა **ხამუშ-ხამუშ** (ს. მგალ., თხზ., ტ., I, გვ. 6). 2. ანტრაქტი. 3. **ხამუში** – სიჩუმე“ (გრიშაშვილი 1997).

ხამუშ-ხამუშ – ხანგამოშვებით, დროდადრო, ნაწყვეტ-ნაწყვეტ (ქ ე გ ლ 1986).

ქართული **ხამუში** იგივე ჩანს, რაც სპარსული **خموش [xâmūš]**, რომლის მნიშვნელობებია: 1. წყნარი; 2. დამშვიდებული; 3. ჩამცხრალი (რუბინჩიკი 1983).

შევნიშნავთ, რომ ალიტერაციულ კომპოზიტ **ხამუშ-ხამუშ-ს** ჩვენთვის ხელმისაწვდომი სპარსული ლექსიკონები არ იცნობს.

ხამხალათი

ხამხალათი – „ახალი, უბრალო ფართალი. „არუთინა

ალალოვი თორმეტი წლისა რომ შეიქმნა, თავისმა მამამ ორი თუმნის **ხამხალათი** ჩაულაგა ბოღჩაში და სავაჭროდ გაისტუმრა“ (ბ. ჯორჯ., „ივ.“, 1891წ., № 125)“ (გრიშაშვილი 1997).

ხამხალათი კომპოზიტია. იგი შედგება ორი კომპონენტისგან *სპარს.* **خام [xâm]**, რომლის მნიშვნელობებია: 1. ხამი; მოუხარშავი; 2. მოუმწიფებელი; 3. დაუმუშავებელი... მეორე – *არაბს. სპარს.* – **خلت [xel'at // xal'at]** ხალათი.

აღვნიშნავთ, რომ ამ სახის კომპოზიტი (**ხამხალათი**) ჩვენს ხელთ არსებულ სპარსულ ლექსიკონებში ვერ დავადასტურეთ.

კომპოზიტი **ხამხალათი** – არა, მაგრამ **ხამი** და **ხალათი**, ცალ-ცალკე, ცნობილია ქ ე გ ლ-ისთვის შემდეგი მნიშვნელობებით **ხამი** – [სპ.] 1. დაუმუშავებელი, გამოუყვანელი, მოუქნელი. 2. ბამბის შეუღებავი ქსოვილი, შინდართული (მსხვილი) ძაფისგან... **ხალათი** – საშინაო გრძელი და ფართო ტანსაცმელი...

„ქალაქური ლექსიკონის“ მიხედვით **ხამხალათში** იგულისხმება არა **ხალათი**, არამედ ფართალი – სახალათე მასალა.

ხარაკი

ხარაკი – „ჯორა (ჩანგურისთვის)“ (გრიშაშვილი 1997).

ჯორა (ჯორასი) 1. (*კინო.*) იგივეა, რაც ჯორი (მნიშვ. 1). 2. სიმებიან საკრავზე სიმების გადასაჭიმი ქვესადგამი ფირფიტა (ქ ე გ ლ 1986).

სპარსულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული **خرك [xarak]**, რომლის მნიშვნელობებია: 1. *კინო.* ვირუკა; 2. *მუსიკ.* ქვესადგამი (რუბინჩიკი 1983). (**خر [xar]** – ვირი, **ك' [ak]** – კინობითობის მაწარმოებელი სუფიქსი).

როგორც ჩანს, ჩვენთვის სინტერესო ტერმინი ქართულ ენაში არსებულა როგორც სპარსული (**ხარაკი**), ისე მისი ქართული თარგმანის (**ჯორა**) სახით.

ხასტახანა

ხასტახანა – „ჩოჩქოლი, ყაყანი, ბასტი-ბუბუ, ორომტრიალი, გნიასი. ამბობენ: რა **ხასტახანა** გაგიმართავს, რა ამბავიაო“ (გრიშაშვილი 1997).

ხასტახანა რთულფუძიანი სპარსული სიტყვაა, რომელიც შედგება ორი წევრისგან – **خواسته [xâsta/e/]** *იურიდ. ტერმინი* – ძიების საგანი, სასამართლო დავის საგანი და – **خانه [xâna/e/]** – სახლი.

ხასტახანა خانه خواسته [xâsta/e/ xâna/e/] ანუ – დავის სახლი.

შევნიშნავთ, რომ ჩვენ ხელთ არსებულ სპარსულ ლექსიკონებში ამ სახის კომპოზიტი ვერ დავადასტურეთ.

ხატაბანდი

ხატაბანდი – „ხელოსანი, რომელიც მოხდენილ გრავიურებიან ყუთს აკეთებს. **ხათაბანდის** ნარდი – (საბა. „მოგზ"., გვ. 205 და ჩემი „ბოჰემა"). **ხათაბანდის** ნარდი გაკეთებულია ხის ან ძვლის ფერადი ნაჭრებისაგან" (გრიშაშვილი 1997).

ხატაბანდი მომდინარეობს სპარსული შემდეგი რთულფუძიანი სიტყვიდან **خاتم بند [xâtamband]**, სადაც კომპოზიტის პირველი წევრია *არაბ.სპარს.* **خاتم [xâtem // xâtam]** 1. ბეჭედი; 2. მოზაიკა; 3. ინკრუსტირება (ბარანოვი 1956; რუბინჩიკი 1983), მეორე – სპარსული **بند [band]** – **بستن [bastan]** – „შეკერა" ზმნის აწმყო დროის ფუძე. მთლიანობაში ნიშნავს **ინკრუსტრატორს.**

خاتم بند [xâtamband] მიეკუთვნება ისეთ ნახევრად აფიქსურ დერივატებს როგორებიცაა: **نقش بند [naqšband]** – მხატვარი (**نقش [naqš]** – ნახატი), **کوچه بند [kučaband]** – ქუჩის დაგეგმვა; ქუჩის დაყოფა (**کوچه [kučа/e/]** – ქუჩა), **سیاه بند [siyâhband]** – მატყუარა, (**سیاه [siyâh]** – შაიი), (ქართ. *ჯარგ.* სიაბანდი) (ბრეგაძე 2005) და სხვა.

ხატქეში

ხატქეში – „სახაზავი. „და ზედ **ხატქეშს** წამისვამენ, ფიცარ-ფიცარ დამხერხავენ" (გრიშაშვილი 1997). განმარტებულია სწორად.

ხატქეში არის სპარსული კომპოზიტი – **خط کش [xatkeš]** – სახაზავი, რომლის პირველი წევრია **خط [xat]** – ხაზი, მეორე **کش [keš]** – **کشیدن [kešīdan // kašīdan]** – „გაწევა"; „გაელება" ზმნის აწმყო დროის ფუძე.

არაბულ-სპარსული **ط [t]** ქართულში გადმოდის **ტ** თანხმოვნად.

ხაშხაში

ხაშხაში – „ძალზე წითელი გარეული ყაყაჩო. აქედან აკეთებენ თრიაქს“ (გრიშაშვილი 1997).

ანალოგიური შინაარსით ეს ლექსემა ცნობილია სხვა ქართული ლექსიკონებისთვისაც. ქ ე გ ლ-ი: მიუთითებს მის სპარსულ წარმოშობაზე.

იდენტური ფორმითა და შინაარსით სპარსულში არის ლექსიკური ერთეული – **خشخاش [xašxâš]**.

ხილაბანდი

ხილაბანდი – „(თუ **ხელაბანდი**?) – ღამის თავსაკრავი. „ქალმა ლოგინიდან **ხილაბანდი** აიღო და შუბლზე წაიკრა“ (ო. დგებ., „მეორედ დაბადება“, 1954 წ., გვ. 39)“ (გრიშაშვილი 1997).

ხილაბანდი – ქალის თავის წასაკრავი სამკუთხედი ქსოვილი (ქ ე გ ლ 1986).

შესაძლებელია, **ხილაბანდი** მოდიოდეს სპარსული სიტყვიდან – **کلّه بند [kalleband]**. (იხ. გალიბანდი).

ხორაგი

ხორაგი – „სურსათი, საჭმელი, კერძი“ (გრიშაშვილი 1997).

ხორაგი – [სპ.] სურსათ-სანოვაგე; საჭმელი (ქ ე გ ლ 198)..

სპარსულად **ხორაგი** იწერება და იკითხება ასე – **خوراک [xūrâk // xorâk]**. მისი მნიშვნელობაა – ხორაგი, საკვები. მომდინარეობს ავესტური სიტყვიდან **ხვარეზუ** (ფაშანგი 1377).

ხოში

ხოში – „**გუნება**, განწყობილება, სურვილი. ამბობენ: წამოვიდოდი, მაგრამ **ხოში** არ მაქვსო. „გაეალ, გავალ, გავალ, ფონს, როცა **ხოში** მექნება, გიყიდი, გიყიდი, გრამაფონს, როცა ფული მექნება“(ხალხ.) „გარდა ამისა, მე **ხოში** მაქვს, ერთი თქვენთან ვიქეიფო“ (კ. გამს. „ლიტ, გაზ.“, 1932 წ., № 17). „მეტის ვნებით, მეტის **ხოშით**...“ (გრ. რობ., „ფელესტრა“, „ქართ. მწერ.“, 1928 წ. № 6-7). პირველად ეს სიტყვა მე ვიხმარე 1914 წ., შემდეგ გაიმეორა გრ. რობაქიძემ, შემდეგ მიხეილ ჯავა-

ხიშვილმაც. ახლა არ მომწონს. **ხოშიანად** – „ჩვენ **ხოშიანად** დავნაყრდით გზაში“. (კ. გამს., „ბელადი“, „ლიტ. საქ.“, 1939 წ., № 27). **ხოშია** – ქალის სახელიცაა ხევსურეთში“ (გრიშაშვილი 1997).

ხოში ქართულში მხოლოდ ქალაქური ჟარგონის კუთვნილებაა (**ხოში გაისწორა** – გულისწადილი აისრულა) (ბრეგაძე 2005).

ხოში სპარსული ლექსიკური ერთეულია – **خوش [xoš]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. მხიარულება; სიხარული; კმაყოფილება (რუბინჩიკი 1983). აქედან მიღებულია რთული ზმნა **خوش کرد [xoš kardan]** – მხიარულება.

აშკარაა, **ხოში** სპარსულიდან შემოსული სიტყვაა.

ხურდა-მურდა

ხურდა-მურდა – „წვრილი ფული, წვრილი საქონელი“ (გრიშაშვილი 1997).

ალიტერაციული კომპოზიტი **ხურდა-მურდა** მიღებულია ლექსემიდან **ხურდა**, რომელსაც ქ ე გ ლ-ი ასე განმარტავს – [სპ.] 1. რისამე ყიდვის დროს მსხვილი ფულიდან მიღებული ნაშთი. ჩვეულებრივ წვრილი ფული... ხოლო **ხურდა-მურდას** ასე – (საუბ.) წვრილმანი. უბრალო რამ. –ხარახურა.

ხურდა მომდინარეობს სპარსული სიტყვიდან – **خرد [xorda/e/]** მნიშვნელობით – პატარა, ნამცეცი; წვრილმანი; ნატეხი; ნაჭერი (რუბინჩიკი 1983).

ხურუში

ხურუში – „1. ფლავის ყოველგვარ სამკაულს (თავს) ჰქვია. 2. აღტკინება, ჟინიანობა“... (გრიშაშვილი 1997).

ხურუში სპარსული ლექსიკური ერთეულია – **خورش [xūreš // xoreš]**, რომლის მნიშვნელობებია: 1. ხორეში (ბოსტნეულსა და *ტომატში მოთუშული წვრილად დაკეპილი ხორცი ბრინჯის შესაკმაზად);* 2. დამატება; სანელებელი (რუბინჩიკი 1983).

რაც შეეხება „ქალაქურ ლექსიკონში“ მოცემულ ამ სიტყვის მეორე განმარტებას (აღტკინება, ჟინიანობა) ის შეიძლება მოდიოდეს სხვა სპარსული ლექსიკური ერთეული-

დან – خورُش **[xorūš]**, რომლის მნიშვნელობაა – ყვირილი; ხმაური.

საქმე გვაქვს კონტამინაციის შემთხვევასთან, **[xūreš // xoreš]** და خورُش **[xorūš]** ერთ ლექსიკურ ერთეულად არის გაგებული.

ხუშკი

ხუშკი – „სპარს. ხმელი (აქედან ხოშკაკალა) ცხვრის კურკლი. ამბობენ: ცხვარს კურკლი **ხუშკივით** დაუყრიაო, ფული **ხუშკივით** მისცაო (გრიშაშვილი 1997).

ხუშკი იგივეა, რაც სპარსული خشک **[xošk]** – მშრალი, ხმელი... (რუბინჩიკი 1983).

აღვნიშნავთ, რომ ამ სიტყვის „ქალაქური ლექსიკონისეული" განმარტება – „ცხვრის კურკლი" ჩვენთვის ხელმისწვდომ სპარსულ ლექსიკონებში ვერ დავადასტურეთ.

ჯ ჭ

ჯაბადარი

ჯაბადარი – „ზედამხედველი ჯაბახანისა" (გრიშაშვილი 1997).

ჯაბადარი – შემდეგი სპარსული რთული სიტყვაა – جبه دار **[ğabbadâr]** – რომელიც შედგება ორი წევრისგან *თურქ.სპარს. ცებე //* جبه **[ğaba/e/]** – 1. ჯავშანი; 2. იარაღი; 3. სამხედრო მოსამსახურის აღჭურვილობა (რუს. თურქ. ლექს. 1977; რუბინჩიკი 1983) და *სპარს.* داشتن **[dâštan]** – „ქონა", „ყოლა" ზმნის აწმყო დროის ფუძე – دار **[dâr]**, მთლიანობაში – ზედამხედველი ჯაბახანისა.

ჯაბახანა

ჯაბახანა – „1. არსენალი, საჯაბადრო, სადაც აკეთებენ და ამზადებენ თოფის წამალს, ტყვიას (გულას), თოფს, ზარბაზანს და სხვ. 2. სარეცხის იარაღია, ქობინის მსგავსი. 3. დავარდნილი, ზანტი, უშნო, მძიმე (კაცი). 4. დაძველებულ რამეზე იტყვიან" (გრიშაშვილი 1997).

ჯაბახანა – [სპ.] 1. (ძვ.) იარაღის საწყობი. 2. (საუბ.) ძველი დანჯღრეული რამე (მაგ. აეტომობილი) (ქ ე გ ლ 1986).

ჯაბახანა სპარსული კომპოზიტია – **خانه جبه [ğabba-xâna/e/]**, რომელიც ნიშნავს – არსენალს [დეჰხოდა 1372]. იგი შედგება ორი წევრისგან – *თურქ.სპარს* – ცებე, **جبه [ğabba]** – 1. ჯაჭვანი; 2. იარაღი; 3. სამხედრო მოსამსახურის აღჭურვილობა და *სპარს.* – **خانه [xâna/e/]** – სახლი.

აღვნიშნავთ, რომ **ჯაბახანას** სემანტიკური ველი ქართულში გაფართოებულა. (იხ. ჯაბადარი).

ჯადობაზი

ჯადობაზი – „1. შინაური უდიპლომო ექიმი, ექიმბაში. 2. მკითხავი, ჯადოს გამკეთებელი (გრიშაშვილი 1997).

ჯადობაზი – მხიბლავი, ჯადოქარი (ჩუბინაშვილი 1984).

ჯადობაზი შემდეგი რთული სპარსული სიტყვაა – **جادوباز [jâdūbâz]** – ჯადოსანი **جادو [jâdū]** – ჯადო, **باز [bâz]** - **باختن [bâxtan]** – 1. „წაგება“; 2. „დაკარგვა“; 3. „თამაში“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე (რუბინჩიკი 1983).

აღვნიშნავთ, რომ ასეთი რთული სიტყვა ჩვენთვის ხელმისაწვდომ სპარსულ ლექსიკონებში ვერ დავადასტურეთ.

ჯამადარი

ჯამადარი – „მოსამსახურეა, აბანოში ფუთას შემნახველი და მობანავესათვის კასრით წყლის მიმწოდებელი ფეხებისთვის, მსურველს ყალიონსაც მიაწვდის (ეხლა აღარ არის!). თურქებს ანდაზაც აქვთ: **ჯამადარის** ოცნება აბანოს პატრონად გახდომაა“ (გრიშაშვილი 1997).

ჯამადარი სპარსული რთული სიტყვაა – **جامه دار [ğâmadâr // ğâmedâr]**. მისი მნიშვნელობაა – მეგარდერობე, რომლის პირველი წევრია **جامه [ğâma/e/]** – ტანსაცმელი, მეორე – **دار [dâr]** – **داشتن [dâštan]** – „ქონა“, „ყოლა“ ზმნის აწმყო დროის ფუძე; სიტყვასიტყვით – ტანსაცმლის მქონე.

ჯეჯიმი

ჯეჯიმი – „აბრეშუმის ძაფით წმინდათ ნაქსოვი ხალიჩა ან ფარდაგი, უფრო ზოლებიანი“ (გრიშაშვილი 1997).

საბა ამ სიტყვას იცნობს ფორმით **ქეჯიმი**, რომელსაც განმარტავს ასე – სამკაულია, ცხენთა გვერდთა საფარი, შეჭედილი ანუ ოქრომკედოვანი, მოსახდომელადცა და ომში საფარად (ორბელიანი 1991). ამ ფორმითა და შინაარსით იცნობს ამ სიტყვას დ. ჩუბინაშვილიც [ჩუბინაშვილი 1985].

ჯეჯიმ – ფარდაგულად ნაქსოვი ზოლიანი ქსოვილი. 2. ამგვარი ქსოვილის საფენი. მიუთითებს მის სპარსულ წარმომავლობაზე (ქ ე გ ლ 1986).

„ფშაური ლექსიკონის“ მიხედვით **ჯეჯიმი** არის – ცხენის უნაგირზე გადასაფენი მცირე ხალიჩა, ორხაოდ მოქსოვილი და ლამაზად დაჭრელებული წინ და უკან ტახტაზე ჩამოსაცმელი აქვს ამოჭრილი, გვერდებზე ფუნჯები ჰკიდია (ხორნაული 2000).

ჯეჯიმი სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **جاجیم [ğâğim]**. მისი მნიშვნელობებია: უხეში შალის ზოლებიანი ქსოვილი (საფენი); ზოლებიანი ხალიჩა.

ჯიგრიანი

ჯიგრიანი – 1. მადლიანი. **ჯიგრიანი სიტყვა**... 2. თალხი ფერი. „ფშაველები იცვამენ **ჯიგრიან** ტანისამოსს. ფშაველთში **ჯიგრიანი** თალხ ფერს ნიშნავს“ (ნ. ხიზან., „ივ“., 1898 წ., № 131). **ჯიგრიანად** – ყოჩაღად, გულიანად (გრიშაშვილი 1997).

ჯიგარ-ი, საიდანაც მიღებულია **ჯიგრიანი**, ქ ე გ ლ-ში ასეა განმარტებული: (სპ.) 1. საქონლის შიგნეული (გულ-ღვიძლი...) 2. (საუბ.) იგივეა, რაც ღვიძლი (მნიშვ. 1.) 3. (საუბ.) სისხლით ნათესავი, ახლობელი. 4. (საუბ.) ნათესაობის გრძნობა; სიყვარული, სიბრალული.

ჯიგარ-ი სპარსულიდან შემოსული სიტყვაა –**جگر [ğegar]** მნიშვნელობებით: 1. ღვიძლი: 2. ახლობელი 3. სანდო კაცი (რუბინჩიკი 1983).

სპარსულში არის **جگر [ğegar]**-იდან მიღებული რთული ზმნა – **جگر داشتن [ğegar dâštan]** – გულიანობა, გამბედაობა.

აღვნიშნავთ, რომ ამ სიტყვის ნიადაგზე სპარსულში წარმოშობილია ფიგურალური თქმები, მაგ.: **جگرم کباب می شود [ğegaram kabâb mîšavad]** – ჯიგარი (გული) მეწვის და სხვ. (რუბინჩიკი 1983).

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ „ქალაქურ ლექსიკონში“ **ჯიგრიანის** მეორე მნიშვნელობა უკავშირდება ფერს (თალხი ფერი).

ერთ-ერთი მნიშვნელობით ასევე უკავშირდება ფერს **جگر [ğegar]**-იდან მიღებული **جگرکی [ğegaraki]**, რომლის მნიშვნელობებია: 1. შემწვარი შიგნეულით მოვაჭრე; 2. **ჟოლოსფერი** (რუბინჩიკი 1983).

არ არის გამორიცხული, მათ შორის კავშირი იყოს.

ჯივანა

ჯივანა – „ახალგ. ჭაბუკი აშუღი იყო“ (გრიშაშვილი 1997).

ჯივანა მომდინარეობს სპარსული ლექსიკური ერთეულიდან – **جوانه [javâna/e/]** – კვირტი; ამონაზარდი, მორჩი (რუბინჩიკი 1983).

ჯომარდი

ჯომარდი – „მხნე, გულადი, რაინდი“ (გრიშაშვილი 1997).

ჯომარდ-ი – [სპ.] (ძვ.) გულადი ყოჩაღი (ქ ე გ ლ 1986).

ჯომარდი მომდინარეობს ასეთივე შინაარსის მქონე შემდეგი სპარსული რთული სიტყვიდან **–جوانمرد [ğavânmard]**, რომლის მნიშვნელობებია: 1. კეთილშობილი; 2. მამაცი (რუბინჩიკი 1983). იგი შედგება ორი ელემენტისგან – **جوان [ğavân]** – ახალგაზრდა და **مرد [mard]** – კაცი.

ფონეტიკური პროცესი ასეთი ჩანს: **ჯავანმარდ –> ჯოვანმარდ –> ჯონმარდ –> ჯომარდ.**

ჯოჰარდან

ჯოჰარდან – „ანუ ჯურდან, მადანი“ (გრიშაშვილი 1997).

ჯოჰარდან-ი სპარსულ ნიადაგზე წარმოქმნილი სიტყვაა, რომლის პირველი წევრია *არაბ.სპარს.* **–جوهر [ğahar // ğouhar]** – 1. არსი; 2. მატერია; 3. ძვირფასი ქვა (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983), ხოლო მეორე – ჭურჭლის, სათავსის – მაწარმოებელი სპარსული სუფიქსი – **دان [dân]**.

აშკარაა, **ჯოჰარდან-ი** მიეკუთვნება **دان [dân]** სუფიქსით წარმოქმნილ იმ რიგის სიტყვებს, როგორიცაა – **چای دان [čâydân]** – საჩაიე, **چامه دان [ğâmedân]** – ჩემოდანი და სხვ.

ვფიქრობთ, **ჯოჰარდანი** უნდა იყოს განმარტებული არა როგორც მადანი, არამედ – ძვირფასი ქვების სათავსი (ჭურჭელი, ადგილი).

შევნიშნავთ, რომ **جوهردان [ğavhardân // ğouhardân]**-ი ჩვენთვის ხელმისაწვდომი სპარსული ლექსიკონებისთვის უცნობია.

ჯულაბი

ჯულაბი – „თაფლ-წყალი (კუჭის შეკრულობის წინააღმდეგ უებარი წამალია). საბასაც აქვს. „რაკი პატრმა შეიტყო მიზეზი, მაშინვე პატარა ჯულაბი შეაპარა თბილ წყალ'ში (ლ. ისრაელ.)" (გრიშაშვილი 1997).

ეს სიტყვა შეტანილია დ.ბაგრატიონის „იადიგარ დაუდ'ში" შემდეგი განმარტებით: **گلاب [golâb]** – გოლაბ-სიროფი, იგივე სპარს. არაბ. **غلاب [ğolâb]** – ჯულაბ-დამბალი ხილის წვენი ან ხილის ნახარში (კოტეტიშვილი 1985).

ჯულაბი არაბიზირებული ფორმაა სპარსული შედგენილი სიტყვისა – **گلاب [golâb]** – ვარდის წყალი (**گل [gol]** – ვარდი, **آب [âb]** – წყალი).

აღვნიშნავთ, რომ განსხვავებით სხვა ქართული ლექსიკონებისგან, „ქალაქური ლექსიკონის" მიხედვით **ჯულაბი** ნიშნავს არა – ხილის წყალს, არამედ – თაფლ-წყალს.

ჰ ჩ

ჰალა-ჰალა

ჰალა-ჰალა – „ეა, **ჰალა-ჰალაა!**" – ამბობენ. „საქეყნოდ სიბრძნის შეძენა არ არის **ჰალა-ჰალაო**" (აკაკი, გაზ. „მელანიას ოინები"). „მანგრე **ჰალა-ჰალად** ვინ დაიჭერს ხელში" (აკაკი, „ივ.," 1840 წ. №2, გვ. 25)" (გრიშაშვილი 1997).

ჰალა არაბულ-სპარსული ლექსემაა – **حالا [hâlâ]** შემდეგი მნიშვნელობებით: ახლა, ამჟამად, საიდანაც სასაუბრო სპარსულში მიღებულია გამოთქმა **حالا-حالا [hâlâ-hâlâ]**. მისი მნიშვნელობაა – 1. ასე ჩქარა. *მაგ., ეს საქმე ასე ჰალა-ჰალად ვერ დამთავრდება;* 2. ჯერაც (რუბინჩიკი 1983).

როგორც ჩანს, „ქალაქური ლექსიკონისეული“ ალიტერაციული კომპოზიტი **ჰალა-ჰალა** მომდინარეა სპარსული **-ﺣﺎﻟﻪ ﺣﺎﻟﻪ [hâlâ-hâlâ]**-დან.

***

არაბულ-სპარსული ლექსიკა

واژگان عربی - فارسی

აბანოზი

აბანოზი – „მაგარი და შავი ხე. ეკალმუხა. განსაკუთრებით ავეჯის გასაკეთებლად ხმარობდნენ. ჩვენში „აბანოზის კამოდს“ კაკლის კამოდს უწოდებენ...“ (გრიშაშვილი 1997).

საბას მიხედვით **აბანოზი** „სხვათა ენაა და ქართულად ეკალმუხა ჰქვიან“ (ორბელიანი 1991).

დ. ჩუბინაშვილი მიუთითებსა ამ ტერმინის სპარსულიდან მომდინარეობაზე (ჩუბინაშვილი 1985).

აბანოზი – **ابنوس [âbnūs]** სპარსულში არაბულიდან შესული ტერმინია, ნიშნავს – შავ ხეს (Diospyros ebenum).

აზანი

„ქალაქურ ლექსიკონში“ ეს სიტყვა განმარტების გარეშეა დარჩენილი. იგი არაბულიდან მომდინარე საერთო მუსლიმური ტერმინია – **اذان [azân].** მისი მნიშვნელობაა – სალოცავად მოწოდება (*მუეძინის მიერ*).

აზიზი

აზიზი „სათუთი, ნაზი, ნარნარი, ნებიერი; საკუთრივ: ძვირფასი, საყვარელი“... (გრიშაშვილი 1997).

აზიზი - [არაბ.] **აზიზი** – ნაზი, სათუთი, ნებიერი (ქ ე გ ლ 1986).

არაბულსა და სპარსულ ენებში **აზიზ**-ს (**عزيز [‘aziz]**) ორი მნიშვნელობა აქვს 1. ძვირფასი, კეთილშობილი... 2. შემძლე, ძლიერი... (არაბ.სპარს. ლექსიკონი 1375; რუბინჩიკი 1983). ქართულში კი იგი ერთი მნიშვნელობით (ნაზი...) შემოსულა.

ალაფი

ალაფი – „ხორბლეულით მოვაჭრე. ა ლ ა ე ა ყოფილა პირუტყვის საჭმელი ბალახეულობა. ა ლ ა ფ ი – 1. ხორბლეულის, ფქვილეულის ვაჭარი. „ღამე ქუჩაში ვიდოდი, შემთხვევით შევხვდი **ალაფსა**, მოჯამაგირედ მიმიღო, მაგრე ხინებდა კანაფსა“... მელექსიკონე ამბობს; **ალაფი** მეფქვილე-

აო (იქვე) ფქვილის გარდა სხვა რამესაც ჰყიდის. 2. ნატაცეპბი, ნაძარცვი, ხარკი“ (გრიშაშვილი 1997).

ალაფი – [არაბ.] I. ნადავლი; II. 1. საქონლის საკვები, ფურაჟი; 2. მარცვლეულისა და ფქვილის ეაჭარი (ქ ე გ ლ 1986).

ალაფი (علف [‘allâf]) არაბულსა და სპარსულ ენებში ნიშნავს ფურაჟით მოვაჭრეს.

ქ ე გ ლ-ის პირველი განმარტება **„ნადავლი“** უნდა წარმოადგენდეს **ალაფის** სემანტიკურ განვითარებას.

აქვე აღვნიშნავთ, **ალაფის** განმარტებისას „ქალაქური ლექსიკონის“ ავტორი წერს – „ა ლ ა ვ ა ყოფილა პირუტყვის საჭმელი ბალახეულობა“-ო.

ა ლ ა ვ ა علف [‘allâf]-ის ფონეტიკურად სახეცვლილი ფორმა ჩანს. მოხდა ბაგისმიერი **ბ** თანხმოვნის ჩანაცვლება კბილბაგისმიერი **ვ** თანხმოვნით, რაც როგორც სპარსულის, ისე ქართულისთვის დამახასიათებელი მოვლენაა.

ამანათი

ამანათი – „ანაბარი, მძევალი“ (გრიშაშვილი 1997).

ამანათი – [არაბ.[შეკრულ-შეფუთული ნივთი, რომელიც სადმე იგზავნება (ქ ე გ ლ 1968).

არაბულ-სპარსულად **ამანათის** მნიშვნელობებია: امانت **[amânat]** – 1. შესანახად მიბარებული, 2. საიმედობა; პატიოსნება; *ფინ.* დეპოზიტი; *გადატ.* საჩუქარი; 3. მემკვიდრეობა; 4. სამდივნო (წერეთელი 1951; რუბინჩიკი 1983).

ქართულში ამ სიტყვის სემანტიკური ველი დავიწროებულა, ამავე დროს, მას ახალი შინაარსობრივი დატვირთვა „მძევალი“ შეუძენია.

ამბალი

ამბალი – „მეკურტნე მუშა (გრიშაშვილი 1997).

ამბალი მომდინარე ჩანს არაბულ-სპარსული ლექსემიდან حنبل **[hanbal** *გამოითქმის* **hambal]**, რომლის მნიშვნელობაა – დაბალი ღიპიანი კაცი.

ქართულში მოხდა სიტყვის სემანტიკური გადააზრება.

არაქათი

არაქათი – „არაბული სიტყვაა (საზოგადოდ სიტყვა, რომელიც ათი-თ ბოლოვდება, არაბულია) და სახელწოდებაა იმ მთის და ხეობისა, რომელიც მდებარეობს მექას აღმოსავლეთის მხრით. მექაში მიმავალი მლოცველები ამ ადგილას, ადათის მიხედვით, შეისვენებენ და ხმამაღლა კითხულობენ ყურანს ("ათას ერთი ღამე, აკად., 1931 წ., გვ. 111). 2. ღონე, ძალა, ჰოესილა..." (გრიშაშვილი 1997).

არაქათი – [არაბ.] ძალ-ღონე, ქანცი (ქ ე გ ლ 1986).

არაბულ-სპარსულად **არაქათი**-ს (حركة **[harakat]**) მნიშვნელობებია: 1. მოძრაობა; 2. მოქმედება; 3. მანერა. „ქალაქური ლექსიკონის" განმარტების მიხედვით ნათლად ჩანს, რომ **არაქათი** არეულია **არაფათი**-ში, რომელიც არის ველი მექის აღმოსავლეთით 20 კმ-ზე, სადაც ტარდება ჰაჯის მთავარი ცერემონია – „ალაჰის სახის" წინაშე წარდგომა... (ისლამი 1999).

არიფი

არიფი – „1. მეგობარი, ტოლი, მოზიარე, თანამზრახველი; 2. მიამიტი, ხამი, ადვილად მოსატყუებელი, მიმნდობი. არაბულად ჰ ა რ ი ფ ი ხელოსანს ნიშნავს (ფარს. გორგიჯ. ლექსიკონი, გვ. 5)"... (გრიშაშვილი 1997).

არიფი – [არაბ.] (ძვ.) 1. ამხანაგი, ტოლი, თანამესუფრე. 2. (საუბ.) გამოუცდელი, ხალხში გამოუსვლელი (ქ ე გ ლ 1986).

არიფი ჯერ კიდევ „ეეფხისტყაოსანშია" დაფიქსირებული („უსენ **არიფი** მეფისა, მეფეა მისი მნდომელი" (რუსთველი 1966: 165/2]), შემდეგი მნიშვნელობით – დაახლოებული პირი, ტოლი, სუფრის მოზიარე (აბულაძე 1967).

არაბულ-სპარსულად **არიფის** (حريف **[harif]**) მნიშვნელობებია: 1. ამხანაგი; 2. მოთამაშე, პარტნიორი; 3. კლიენტი.

ამ ლექსემამ ქართულში ახალი სემანტიკური დატვირთვა – „გამოუცდელი" შეიძინა.

არიქა

არიქა – „სიტყვის მასალაა. „**არიქა**, წყალი" და სხვა. **არიქა**, ჩქარა! – შორისდებული, რომელიც იხმარება სიჩქარეში ასაქეზებლად" (გრიშაშვილი 1997).

არიქა[თ]! – საგანგაშო ძახილი საშველად, მისახმარებლად, გასაფრთხილებლად და სხვ. (ქ ე გ ლ 1986).

ვფიქრობთ, **არიქა** მოდის არაბულ-სპარსული სიტყვიდან **حرکت [harikat//harakat],** რომლის მნიშვნელობებია: 1. მოძრაობა; 2. წასვლა; 3. მანერა...

ქართულ ენაში ამ ლექსიკურმა ერთეულმა შორისდებულის მნიშვნელობა მიიღო. (იხ. არაქათი).

არიფანა

არიფანა – ფსონით ქეიფი. „ჩვენს ოჯახში ერთი ჩემზე უფროსი გოგონა იყო, რომელთანაც ხშირად **არიფანას** ვთამაშობდი (ალ. ყაზბ., „მემუარები“, მნათ, 1924წ., გვ. 59). „გვინდოდა ერთი დიდი **არიფანა** გაგვემართნა კაკლის ქვეშ (ს. მგალ., „მოამბე“, 1899წ., №VIII, გვ.59.) (გრიშაშვილი 1997).

არიფანა მომდინარეა არაბულ-სპარსული ლექსემიდან – **حریف**[harif], რომლის მნიშვნელობებია: 1. მეგობარი. 2. მოთამაშე; 3, კლიენტი [ბარანოვი 1956]; 1. თანამოსაქმე; თანამეფიალე; 2. ორი კაცი, რომლებიც თანაბარი ძალის არიან; 3. მეგობარი; 4. ყომარის თამაშის დროს მოწინააღმდეგე (მოინი 1382).

არსებითი სახელიდან **حریف** [harif], **انه**[ane] სუფიქსის საშუალებით, ნაწარმოებია ზედასრთავი სახელი **حریفانه** [harifâne] — მეგობრულად; მეგობრული (რუბინჩიკი 1983).

აღვნიშნავთ, რომ ჩვენ ხელთ არსებულ სპარსულ ლექსიკონებში **არიფანას** თამაში არ დასტურდება.

არშია

არშია – „ქობა“ (გრიშაშვილი 1997).

ქსოვილის კიდეებზე მოყლებული ზოლი, ფერით, ან მასალით განსხვავებული... 2. იგივეა, რაც ბაბთა... 3. წიგნის ან რვეულის დაუწერლად დატოვებული კიდე...(ქ ე გ ლ 1986).

არშია მომდინარეა არაბულ-სპარსული ლექსიკური ერთეულიდან – **حاشیه** [hâšie/a/]. მისი მნიშვნელობებია: 1.

ნაპირი; ნაწიბური, პირი (ხალიჩის, ქსოვილის...); 2. ზოლი, ბორდიური; 3. ველი (რვეულის, წიგნის); 4. მუს. ტერმინი (რუბინჩიკი 1983).

არჯალი

ეს სიტყვა „ქალაქურ ლექსიკონში“ განმარტებული არ არის. მოყვანილია მხოლოდ შემდეგი მაგალითები: **„ცხოვრების მომწამვლელი არჯალი“** (გ. ხეჩუაშ. „ბორკილები“, თავი 35). „ბოზო, რას ამბობ, დიაცო, **არჯალო**, აუგიანო“! (“აკაკის კრებ.,“ 1897 წ. № III, გე. 41)“ (გრიშაშვილი 1997).

არჯალი – (საუბ.) 1. უკანასკნელი დღე, აღსასრულის დღე. 2. მეტისმეტად ავი (ქ ე გ ლ 1966).

საბას მიხედვით **არჯალი** არის „ურცხვად ანჩხლი“ (ორბელიანი 1991).

არაბულსა და სპარსულ ენებში არის ლექსემა **ﺃﺟﻞ [aǧal]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. დროის მონაკვეთი; 2. საზღვარი, ვადა; 3. დასასრული, სიკვდილი, საიდანაც მომდინარე ჩანს ქართული **არჯალი**.

ﺃﺟﻞ [aǧal]-იდან არჯალ-ის მიღება (აჯალ-> არჯალ) კანონზომიერი ფონეტიკური მოვლენაა – ხშული ჯ-ს წინ მოხდა ვიბრანტ რ-ს განვითარება.

ეს პოლისემანტი სიტყვა ქართულში მონოსემანტად არის გადმოსული.

ასლი

ასლი – „ნამდვილი“ (გრიშაშვილი 1997).

თავდაპირველად **ასლს** სალიტერატურო ქართულში **ნამდვილის** მნიშვნელობა ჰქონდა (ქ ე გ ლ 1950-1964), ამჟამად მას – დედნის პირის მნიშვნელობა აქვს [ქ ე გ ლ 1986].

ასლი არაბულ-სპარსული ლექსემაა – **ﺃﺻﻞ [asl]** მისი მნიშვნელობებია: 1. ძირი; 2. საფუძველი; 3. დასაწყისი; 4. პრინციპი; 5. წარმომავლობა; 4. ორიგინალი... (არაბ. სპარს. ლექს. 1375; რუბინჩიკი 1983).

ასნაფი

ასნაფი – „ანუ აქსნაფი: ამქარი, ამქრის კაცი. მოვაჭრეებს **ასნაფი** ჰქვიან“ (გრიშაშვილი 1997).

ასნაფი, როგორც არაბულიდან მომდინარე ლექსიკური ერთეული, ცნობილია ქართული ენისთვის (ჩუბინაშვილი 1984).

არაბულსა და სპარსულ ენებში არის ლექსემა **صنف [senf]** შემდეგი მნიშვნელობებით: გვარი, სახეობა, კლასი, კატეგორია; საამქრო, კორპორაცია, წოდება... ბაზაზთა ჯგუფი (მოინი 1375). არაბულში მისი მსხვრეული მრავლობითის ფორმებია: **اصناف [asnâf]** და **صنوف [sonûf]**.

როგორც „ქალაქური ლექსიკონიდან" ხდება ნათელი, თბილისურ მეტყველებაში **ასნაფ-**ის პარალერულად ყოფილა მისი ფონეტიკური ვარიანტიც – **აქსნაფ-**ი.

აშუღი

აშუღი – „სახალხო მომღერალი, საზანდარ-მოშაირე, მიჯნური, არშიყი, მოალერსე, ტრფიალი, შეყვარებული, ძველად (მდაბიო ხალხში, ეხლაც), მეფეების დროს ნათლობა, ქორწილ-ნიშნობა, მეჯლისი, ზეიმი და ლხინი უაშუღოდ, უსაზანდროდ არ შეიძლებოდა"... (გრიშაშვილი 1997).

აშუღი – მგოსანი, რომელიც საკრავზე ამღერებს თავის ლექსებს (უპირატესად მუსლიმანურ ქვეყნებში) (ქ ე გ ლ 1986).

სპარსულში არის არაბულიდან შესული ლექსიკური ერთეული **عاشق**, რომლის მნიშვნელობაა – 1. შეყვარებული, 2. სასიყვარულო სიმღერების მომღერალი, სახალხო მომღერალი; 3. დერვიში, მოხეტიალე მისტიკოსი.

ახარ

ახარ – 1. ბოლოს და ბოლოს. აქედან **ახრიზამანი,** ბოლო ჟამი, განკითხვის წუთი... 2. წარმოებულია სიტყვიდან „ახ"... 3. **ახარ** სიტყვის მასალაა. ამბობენ: **„ახარ,** რომ ვამბობ, გაიგონე რაღა" (რ. ერისთ. „ივ"., 1887 წ., № 2)" (გრიშაშვილი 1997).

გრიშაშვილი სწორად განმარტავს ამ სიტყვას, მაგრამ, როცა ეხება მის ეტიმოლოგიას, თითქოს ის იყოს მომდინარე სიტყვიდან „ახ" – სარწმუნოდ არ მიგვაჩნია.

ახარ არის იგივე არაბულ-სპარსული ლექსიკური ერთეული – **آخر [âxir // âxar]**, რომლის მნიშვნელობებია: 1. ბოლოს, ბოლოს და ბოლოს. ხომ.

ახირ-ი „ქალაქურ ლექსიკონში“ დამოუკიდებელ ლექსიკურ ერთეულად არის შეტანილი.

ახი

ახი – 1. კუთვნილი (იხ, ჰახი). „სანამ არავინ იცის, **ახ**საც უჭერენ (“პეპო“, გე.184). „ვაა, შენი **ახი** მიიღე“ (ოპ-ანი, „ივ“., 1894 წ., № 174). 2. კუთვნილი ფული. „მე დაცდა არ შემიძლიან. ეხლავე უნდა მომცე ჩემი **ახი**. თუ არა, მანდ ციხეში დალპიო“ (ალ, ცაგარ., მოთხ. „მენახშირეთა ცხოვრება“, „დროება“, 1867 წ., № 20). 3. ხვედრი, საკუთარი ოფლით მონაგარი ფული“... (გრიშაშვილი 1997).

არაბულსა და სპარსულ ენებში არის ლექსიკური ერთეული **ﺣﻖ [haqq]** მისი მნიშვნელობებია: 1. ჭეშმარიტი, მართალი; უფლება; 2. ფულის გადახდა, საფასური, გასამრჯელო; 3. კუთვნილი, განკუთვნილი.

ამ სიტყვის ერთ-ერთი განმარტება – **საფასური** – ზუსტად ემთხვევა „ქალაქური ლექსიკონისეულ“ მაგალითებში მოცემულ **ახი**-ის შინაარსს.

ვფიქრობთ, ქართული **ახი** და არაბულ-სპარსული **ﺣﻖ [haqq]** ერთი და იგივე ლექსიკური ერთეულებია.

ი. გრიშაშვილი **ახის** განმარტებისას მიუთითებს, რომ იხილონ **ჰახი**, რომელიც ასე აქვს ახსნილი – „თურქ. ნიშნავს ღირებულებას, ღიღიურ ფასს. ამბობენ; ჩემს **ჰახს** რას მემართლებიო. „ღარიბ ხალხსა სტაცებდე **ჰახსა**“ (ან. განჯისკ.)“ (გრიშაშვილი 1997).

ﺣﻖ [haqq]-ი, ფორმით **[hak]**, თურქულშიც არის დამკვიდრებული. აკადემიკოს სერგი ჯიქიას მიაჩნია, რომ ეს სიტყვა ქართულში თურქულიდან არის შემოსული (ჯიქია 1960).

ახმახ

ახმახ – „1. უგუნური. **„ახმახ**, შენს სიცოცხლეს რათა აჭლექებდი“ (თხზ., ზ. ანტ., გე. 135); 2. უბირი, ბრიყვი. ამბობენ: **ახმახო** ჩემო თავო, ეგ რა ჩაგიდენიაო!... 3. **ახმახს** უწოდებენ აგრეთვე მაღალს, მოგრძოს (იხ. აბლაყი). ჩვენს უბანში **ახმახი** სულელის სინონიმად იხმარება. ისე კი მაღალ კაცზე ითქმის...“ (გრიშაშვილი 1997).

ახმახი – [არაბ.] უშნოდ მაღალი ადამიანი (ქ ე გ ლ 1986).

არაბულ-სპარსულად **ახმახი** იწერება და იკითხება ასე – **احمق [ahmaq]**. მისი მნიშვნელობაა – სულელი.

ახმახის „ქალაქური ლექსიკონისეული" განმარტება იდენტურია მისი არაბულ-სპარსული სემანტიკური დატვირთვისა.

ფონეტიკურად, **ყ/ხ**-ს ურთიერთმონაცვლეობით, **აჰმაყ**-იდან მივიღეთ **ახმახ**-ი.

ახრიზამანი

„ქალაქურ ლექსიკონში" ჯერ მაგალითებია მოყვანილი, შემდეგ კი მოცემულია მისი განმარტება: **ახრიზამანი** – „1. აღსასრულის დღე, განკითხვის დღე, მაგ., კინტოები, როცა თუთას ჰყიდიან, ჰყვირიან ხოლმე: აბა, ახრიზამანი თუთა! ახრიზამანი თუთაო! ე.ი. უკანასკნელი, ბოლო თუთაო. სხვანაირად ამბობენ: ერთი დესეტნიკი ვცემე, მაგრამ გული ვერ ვიჯერე, ხელები ისევ მექავებოდა. ეხლა კიდევ მეორე შემხვდა და მეუბნება: რათ დამთვრალხარო, გავეცალო, როგორ გავეცალო, თუ არადა ახრიზამანში აქაც ცემა გამოდისო!.. 2. ბოლო, დასასრული"... (გრიშაშვილი 1997).

არაბულ ენაში არის თხზული სიტყვა **آخرالزمان[âxir uz-zamân]**. მისი მნიშვნელობაა – სამყაროს დასასრული. კომპოზიტის პირველი წევრია **آخر [âxir]** – ბოლო, ხოლო მეორე – **زمان [zamân]** – დრო (ვეერ 1980).

ანალოგიური ფორმითა და შინაარსით ეს სიტყვა არაბულიდან შესულია სპარსულ ენაში.

აშკარაა, ქართულში არსებული **ახრიზამანი** გარკვეული ფონეტიკური ცვლილებით იგივეა, რაც არაბულ-სპარსული **آخرالزمان [âxir uz-zamân // axer oz-zamân]**.

აჯამი

აჯამი – „1. უცოდინარი, რეგვენი; 2. ბრიყვი, გაუთლელი; 3. გაქირი, ჯიუტი, კერპი, თავისნათქვამა. 4. თავნება, გაუგონარი, ძველი დროის კაცი. 5. სპარსულად ჰანგის სახელია" (გრიშაშვილი 1997).

აჯამი –[არაბ.] (საუბ.) რეგვენი, ბრიყვი (ქ ე გ ლ 1986). არაბულ-სპარსულად **აჯამ**-ის (**عجم [ʿağam]**) მნიშვნელობებია:

ბარბაროსები; არა არაბები, განსაკუთრებით სპარსელები.

აჯამი, როგორც **ჰანგის სახელი**, ჩვენ ხელთ არსებულ სპარსულ ლექსიკონებში ვერ დავადასტურეთ.

ბ ـ

ბაზაზი

ბაზაზი – „1. ფართლეულობის ეაჭარი. 2. **ბაზაზი** – აქედან **ბაზაზხანა**“ (გრიშაშვილი 1997).

„ქალაქური ლექსიკონის“ ავტორის აზრით, ეს სიტყვა შეცდომითა აქვს განმარტებული დ. ჩუბინაშვილს, რომლის მიხედვითაც **ბაზაზი** სპარსული წარმომაელობის სიტყვაა და ნიშნავს – წვრილმანის ვაჭარს. „ქველა წვრილმანით მოვაჭრე **ბაზაზი** ხომ არ იქნება? **ბაზაზი** – ფართლეულობით მოვაჭრეა-ო“ – წერს ი. გრიშაშვილი.

ბაზაზი – [არაბ.] ფართლეულის ეაჭარი (ქ ე გ ლ 1986).

არაბულ-სპარსული ლექსიკური ერთეული **بزاز [bâzâz]**, როგორც ფორმის, ისე შინაარსის თვალსაზრისით, უცვლელად შემოსულა ქართულში.

ბათილი

ბათილი – „მოსპობილი, უარყოფილი, ძალადაკარგული“ (გრიშაშვილი 1997).

ბათილი – [არაბ.] (სამართ.) ძალადაკარგული, გაუქმებული (ქ ე გ ლ 1986).

არაბულ-სპარსულად **ბათილის** – **باطل [bâṭil // bâtel]** მნიშვნელობებია: 1. ცარიელი, უსარგებლო, ამაო; 2. ცრუ, არასწორი.-; 3. უმოქმედო, კანონიერად ძალადაკარგული *(დოკუმენტი)*; გაუქმებული, ანულირებული *(კანონი)*.

ვინაიდან არაბული **ط [t]** სპარსულში გადადის **ت** თანხმოვნად, ეს სიტყვა სპარსულიდან უნდა იყოს შემოსული ქართულში.

ბალა

ბალა „1. მოხეტიალე აშუღი. 2. ხათაბალა. 3. დავიდარაბა, გამოუსვლელი მდგომარეობა“... (გრიშაშვილი 1997).

სპარსულში არის არაბულიდან შესული ლექსემა – بلا [balâ']. მისი მნიშვნელობაა – მწუხარება, დარდი (არაბ. სპარს. ლექსიკონი 1375; გაფაროვი 1976) (იხ. ხათაბალა).

ვფიქრობთ, ქართული **ბალა** და არაბულ-სპარსული بلا [balâ'] ერთი და იგივე ლექსემებია.

შეძენილი ახალი შინაარსით – „მოხეტიალე აშუღი" – **ბალას** სემანტიკური ველი ქართულში გაფართოებულა.

ბარაქათი

ბარაქათი – „ხვავი, უფლის კურთხევა. მადლი, საესება, სიკეთე. „ღმერთმან მისცეს იმათ უმეტესი შნო და **ბარაქათი**" („ცისკ". 1864 წ., სექტ. გვ. 38, II განყ.)" (გრიშაშვილი 1997).

ბარაქათი შემდეგი არაბულ-სპარსული ლექსიკური ერთეულია – برکة [barakat] მრ. – برکت [barakât]. მისი მნიშვნელობაა – კურთხევა, წყალობა; ბედნიერება, კეთილდღეობა. სიუხვე (წერეთელი 1951).

ბარაქათი ქართულში დამკვიდრებულია ფორმით – **ბარაქა**.

ბარაქალა

ბარაქალა – „ყოჩაღ! (არაბულად დალოცვა ყოფილა: ღმერთმა გაკურთხოს!). „კარგათა სთქვი, **ბარაქალა**"!... შექებითი სიტყვა – ყოჩაღ! ვაშა!" (გრიშაშვილი 1997).

ბარაქალა – [არაბ] შორისდებული; გამოხატავს მოწონებას, წაქეზებას, – ყოჩაღ! ვაშა! (ქ ე გ ლ 1986).

ქართულ ენაში არის ხატოვანი თქმა – **ბარაქალა დედაკაცი** შემდეგი მნიშვნელობით: ყოჩაღი, ხელგამომავალი, ხელფურჩი, გამრჯე (სახოკია 1979).

ბარაქალა არაბული წარმოშობის შორისდებულია – بارك الله [bârak allâh] მნიშვნელობით – გაკურთხოს ღმერთმა, რომელიც შედგება ორი ელემენტისგან – بارك B[bârak] – კურთხევა და الله [allâh] – ღმერთი.

ანალოგიური ფორმითა და შინაარსით ეს რთული სიტყვა შესულია სპარსულ ენაში.

ბაყალი

ბაყალი – „1. მეხილე; მწვანილეულობით მოვაჭრე. ლიხს იქითელები „ბაყალს“ ხშირად ასე ხმარობენ „მებაყლე“ – რაც სრულიად დამახინჯებაა ამ სიტყვის სწორი წარმოებისა (როგორც არ შეიძლება „ყასაბი“ „მეყასბედ“ ითქვას)...“ (გრიშაშვილი 1997).

ბაყალი – [არაბ.] ხილით, ბოსტნეულით, სანელებლებითა და ტკბილეულით მოვაჭრე. საერთოდ მზა სანოვაგითა და წერილმანით მოვაჭრე (ქ ე გ ლ 1986).

ბაყალი არაბულ-სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **بقّال [baqqâl]**. მისი მნიშვნელობაა – ბაყალი.

بقّال [baqqâl]-ი მიღებულია სახელიდან – **بقل [baql]** – მწვანილი.

გულხადარა

გულხადარა – „ლეკზე ითქმის. „კოხტა მორბოდა ბელადი, ნეტა რას შეუშლიაო, ერეკლემ შემოუძახა: „რა თავი აგიგდიაო, შენისთანა **გულხადარა** კაცად არ ჩამიგდიაო“ („კრებ“., 1873წ., №7, გვ. 26“ (გრიშაშვილი 1997).

გულხადარა ხომ არ არის ჰიბრიდული კომპოზიტი, რომლის პირველი წევრი უნდა იყოს ქართული სიტყვა **გული**, ხოლო მეორე – არაბულ-სპარსული **غدر[yadr]** – ვერაგობა, დაუნდობლობა... (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

დ ა

დავა

დავა – „დუდუკის ჰანგი. სპარსეთიდან რომ ქარავანი მოდიოდა, აქლემი სიცხის გამო მწყურვალი დაწვებოდა. ჩალვადარი ამოიღებდა სალამურს, უკრავდა და ეხვეწებოდა ადგომას“ (გრიშაშვილი 1997).

დავა მომდინარე ჩანს შემდეგი არაბულ-სპარსული სიტყვიდან – **دعوة[da'vat]**, რომლის მნიშვნელობებია: 1. მოწვევა; გამოძახება; 2. მოწოდება; 3. მიმართვა (ბარანოვი 1956; რუბინჩიკი 1983).

არაბულსა და სპარსულ ლექსიკონებში ლექსემა **دعوة**[da'vat] მუსიკალური ტერმინის მნიშვნელობით არ დასტურდება. ეტყობა, ეს სემანტიკური დატვირთვა მას ქართულში აქვს შეძენილი.

დავრიში

დავრიში – „საცა უნდა შევიდეს ფულის სათხოვნელად, თუ არ მისცეს მაშინათვე აიღებს გვერდზე ჩამოკიდებულ რკინის დუდუკს (ნაფირი) და ჩაჰბერავს: ეს არის მისი წყევლა“ („კვალი“, 1893., № 35)“ (გრიშაშვილი 1997).

დარვიში – აღმოსავლეთის ქვეყნებში მოხეტიალე მუსლიმანი ბერი (ქ ე გ ლ 1986).

დავრიში მოდის არაბულ-სპარსული ლექსემიდან – **درويش [darvīš]**, რომლის მნიშვნელობებია: 1. ღატაკი; მათხოვარი; 2. მუსლიმი ბერი; 2. განდეგილი... (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

დავრიში მეტათეზისით არის მიღებული **დარვიშიდან**.

დაირა

დაირა – „ზოგს დაირა ნაღარა ჰგონია. **Даира – горшок обтянутый кожею** (ურნ. „Природа и люди“, № 6, 1879 წ., გვ. 41)“ (გრიშაშვილი 1997).

დაირა – ხის რკალზე ცალ მხარეს ტყავგადაკრული საკრავი, რომელსაც ხელის თითების ცემით უკრავენ (ქ ე გ ლ 1986).

დაირა არაბულ–სპარსული სიტყვაა – **دایره** (*არაბ* **[dâyira]**, *სპარს.* **[dâyera/e/ // dâera/e/]**) შემდეგი მნიშვნელობებით: 1. წრე; 2. განყოფილება; 3. სფერო; **4. დაირა**; 5. რგოლი (სასროლი) (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

დაირა ქართულში დავიწროებული სემანტიკით – მხოლოდ საკრავი ინსტრუმენტის მნიშვნელობით შემოსულა.

დამაღი

„ქალაქურ ლექსიკონში“ **დამაღი** ასეა განმარტებული: **„ქერ-ნაჭვევ** ცხენს თუ დროზე არ მიუტანეს ქერი, დამაღა

ჩამოუვა, ე.ი. ქვემო ტუჩზე შიგნით ძიძიბო ამოუვა, რომელსაც შემდეგ მოსჭრიან ხოლმე. თუ კაცს ბევრს ალოდინებენ, დანიშნულ დროს არ გამოჩნდება, ეტყვიან: სადა ხარ კაცო, ამდენი ხანი, შენს ლოდინში **დამაღი** ჩამომივიდაო. „ჩვენ კი **დამაღი** ჩამოგვივიდა მაგდენ ლაპარაკში“ (“ბნელო“, 1091 წ., გვ. 109)“... (გრიშაშვილი 1997).

დამაღი [თურქ.] დამაღი ჩამოუვა – 1) მაგარი სასა დაუსივდება (ქერის ჭამას დაჩვეულ ცხენს – ქერის მოლოდინში). 2) *გადატ.* (საუბ.) საღერღელი აეშლება, ძალიან მოუნდება რაიმე (ქ ე გ ლ 1986).

ქართულ ენაში არის ხატოვანი თქმა – **დამაღის ჩამოსვლა** რომელსაც თედო სახოკია ასე განმარტავს – „რაიმე კარგი საჭმლის ნდომა და არმიცემა, დიდხანს. ლოდინება, ან კიდეე რამე კარგი საგნის მოპოვების მოლოდინში დიდხანს ყოფნა. „როდისღა ბატონო! ჩვენ კი დ ა მ ა ღ ი ჩამოგვივიდა-და!“ (ილია).

დ ა მ ა ღ ი უფრო ცხენის სატკივარია. ემართებათ, როცა დიდხანს არ მოუტანენ საკვებს, ძალზე ალოდინებენ და საღერღელს უშლიან. ამ სატკივრის გასაქრობად ქვედა ღრძილებზე ხშირად მარილს უსვამენ ან სულაც ამოსჭრიან ხოლმე. ხატოვნად ადამიანზე მაშინ იტყვიან, როცა გულით სასურველ რამეს დაანატრულებენ და დიდხანს არ აღირსებენ“ (სახოკია 1979).

დამაღი იგივეა, რაც არაბულ-სპარსული ლექსიკური ერთეული – **دماغ [damâγ]**, რომლის მნიშვნელობაა –1. ტვინი; *ანატ.* ცა; თავი; ცხვირი; განწყობა, სურვილი...

სპარსულში ამ სიტყვის ნიადაგზე წარმოშობილია ფიგურალური თქმა, მაგ.: **دماغ افتادن [damâγ oftâdan]** – სულით დაცემა, გულგატეხილობა, დასევდიანება (**دماغ [damâγ]** – ცხვირი, **افتادن [oftâdan]** – დაგდება, ჩამოგდება...), **دماغ شما چاق است؟ [damγ-e šomâ čâq est]?** – როგორა ხართ?..

დახლი

დახლი – „1. ფულების შესანახი უჯრა. 2. **დახლი** არის აგრეთვე შემოსაყალი. ამბობენ: დღეს როგორი **დახლი** გქონდაო“ (გრიშაშვილი 1997).

დახლი – წინიდან დახურული გრძელი ვიწრო მაგიდა, დაზგა (მაღაზიაში...); გამყიდველის დასადგომი ადგილი ასეთ მაგიდასთან (ქ ე გ ლ 1986).

დახლი შემდეგი არაბულ-სპარსული ლექსიკური ერთეულია – **دخل [daxl]**, რომლის მნიშვნელობაა – 1. შემოსავალი.

„ქალაქური ლექსიკონი“, საილუსტრაციო მასალით („დღეს როგორი დახლი გქონდაო“), შინაარსობრივად უფრო ახლოსაა არაბულ-სპარსულ **دخل [daxl]**-თან, ვიდრე ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი.

დაჯაბრებით

დაჯაბრებით – „შემდგომად იწყებდნენ ლხინსა და იქნებოდის პურობა, დიდი და სიუხვე სანოვაგეთა, სმა **დაჯაბრებით** ჭაბუკთაგან ღვინის“ (ფ. ციციშ., „ივ“., 1891 წ., № 1220)“ (გრიშაშვილი 1997).

არაბულსა და სპარსულ ენებში არის ლექსემა – **جبر [ğabr]** შემდეგი მნიშვნელობით: იძულება, ძალდატანება.

შესაძლებელია, სწორედ **ჯაბრ** იყოს ამოსავალი ფორმა ჩვენთვის საინტერესო სიტყვისა.

თუ ამას დავუშვებთ, მაშინ **სმა დაჯაბრებით** უნდა გაიგოთ როგორც – **„სმა დაძალებით“**.

დოვლათი

დოვლათი – „სიმდიდრე“ (გრიშაშვილი 1997).

დოვლათი – ქონება, სიმდიდრე, სიუხვე, ბარაქა [ქ ე გ ლ 1986].

დოვლათი არის არაბულ-სპარსული ლექსიკური ერთეული – **دولة// دولت [davlat // doulat]** შემდეგი მნიშვნელობებით: 1. სახელმწიფო; 2. სიმდიდრე; 3. ხელისუფლება; 5, სიკეთე. (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

ჩვენთვის საინტერესო ლექსემის სემანტიკური ველი ქართულში დავიწროებული ჩანს.

დოვრანი

დოვრანი // დორანი // დოპრანი – „1. შემოსავლიანი ადგილი. კარგი დრო. ნივთიერად კმაყოფილების ხანა. თუ მდიდარი ნათესავი მოუკვდა ადამიანს და მისი სიმდიდრე მის მახ-

ლობელ ნათესავებს დარჩა, უხეიროს და უქნარას, მაშინ იტყვიან ხოლმე: ვერ უყურებ რა **დოვრანში** ჩავარდაო! ან თუ დედ-მამა სხვაგან წაუვა ლაზღანდარა ვაჟს ან ქალს, მაშინ იტყვიან: წავიდნენ უფროსები და ეხლა **დოვრანი** მის შვილებს დარჩათო, ე. ი. ბურთი და მოედანი მაგათ დარჩათო. „ყველა ღორს როდი აქვს საბაბი ნაღვლიან ჰანგზე აამღეროს თავის დინგი. არიან ღორები, რომელნიც მართლა რომ **დოვრანში** არიან და ამიტომაც მათი ღრუტუნი ჟღერს იმედიანად, ხალისიანად, მხნედ“ (კ. ალმასიძე – მიხ. საყვარ., „კოლექტივიზაცია“, 1935 წ., № 113) „ეს კაი **დოვრანში** ჩავარდით“ (გ.ხეჩუაშ., „ბორკილები“, თავი 48). 2. სპარსულად ვალს ნიშნავს (რაფის „დაერიში“, 1993 წ., № 35). 3. (ფაზის მთვარის ცვლა) „**დოვრანი** დაგეცა, კარგ მთვარეზე დაბადებულხარ“ (გრიშაშვილი 1997).

ხატოვანი თქმა – **დოვრანში ჩავარდნა** თ. სახოკიას ასე აქვს განმარტებული: „კეთილი ცხოვრება, სიმდიდრე, სავსება ყველაფრისა, იღბალი.

დოვრანი „ჰქვია იმ მყუდრო ადგილს, წყალში, სადაც თევზები ბუდობენ და ერთად არიან თავმოყრილი, და თუ წააწყდა კაცი, ადვილია მათი დაჭერა. გადატანით იტყვიან – **დოვრანში ჩავარდა** მავანიო, როცა სიღარიბის შემდეგ ხელი მოემართება და კარგ ცხოვრებასა და სიმდიდრეში ჩავარდება, უბედურების შემდეგ – ბედს ეწევა“ (სახოკია 1979).

ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში **დოვრანი** მოცემულია ფორმით **დარანი** მისი მნიშვნელობებია: 1. გამოქვაბული კლდეში ან მიწაში. 2. თევზის სამალავი, – ბოლათი, ჯილე (ქ ე გ ლ 1986).

ჩვენი ყურადღება მიიპყრო „ქალაქურ ლექსიკონში“ მოცემულმა **დოვრანის** პარალერულმა ფორმამ **დოვრანი**, რომელიც შეიძლება მომდინარეობდეს არაბულ-სპარსული ლექსიკური ერთეულიდან دوران **[davarân // dourân]** შემდეგი მნიშვნელობებით: – 1. მოძრაობა; 2. პროცესი; 3. ეპოქა, პერიოდი (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

დოვრანი, განსხვავებით არაბულ-სპარსულისგან, ქართულში – კონკრეტულს, თანაც, კარგ დროს გულისხმობს („კარგმა დრომ მოუწია“...).

ე ا

ექიათი

ექიათ – „ზღაპარი. „ჩაერეოდნენ ისინიც ხალხში, რომ ტატეს ექიათებისათვის ყური დაეგდოთ“ (ს. მგალ., ნაწერები, 1. გვ200)“ (გრიშაშვილი 1997).

ექიათი შემდეგი არაბულ-სპარსული ლექსიკური ერთეულია – **حكاية // حكايت [hekâyat]**. მისი მნიშვნელობაა – 1. მოთხრობა; ნოველა; ისტორია; 2. გადმოცემა.

ფონეტიკური გზა ასეთი ჩანს: **ჰექაიათ –> ექაიათ –> ექიათ.**

ეხტიარი

„ქალაქურ ლექსიკონში“ მითითებულია, რომ იხილონ სიტყვა **იხტიალათი** და შემდეგ განმარტებულია ასე – ნდობა (იხ. იხტილათი).

იხტილათი კი შემდეგნაირად არის ახსნილი – შექცევა, მუსაიფი, დროს გატარება, ნდობა (გრიშაშვილი 1997).

ეხტიარ-ში გამჭვირვალედ ჩანს არაბულ-სპარსული ლექსემა **اختيار [extiyâr]**, რომლის მნიშვნელობებია: 1. უფლება; 2. ნება; 3. არჩევანი; 4. თავისუფლება; 5. განკარგულება (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

რაც შეეხება **იხტილათს**, მისი სახით სხვა ლექსიკურ ერთეულთან გვაქვს საქმე.

ვ ა

ვალი

ვალი – „ოლქის უფროსი, გუბერნატორი“ (გრიშაშვილი 1997).

ვალი არაბულ-სპარსული ლექსემაა – **والی [valī]**. მისი მნიშვნელობებია: ვალი, მხარის მმართველი.

ვარაყიანი

ვარაყიანი – „გენაცვალე ვარაყიან სახეში“ (ქალაქური თქმა), ე.ი. სახე, რომელსაც ნათელი ადგია“ (გრიშაშვილი 1997).

ვარაყიანი მიღებულია სახელიდან **ვარაყი**, რომელიც ქ ე გ ლ-ში ასეა განმარტებული: **ვარაყი** [არაბ.] ოქროს (ვერცხლის...) თხელი ფენა ნივთებზე გადაკრული შესამკობად...

არაბულ-სპარსულში **ვარაყის** (ورق [varaq]) მნიშვნელობებია: 1. ფოთოლი; 2. ქაღალდი, ქაღალდის ფურცელი, ლითონის ფურცელი (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

ზ ‘ ჯ

ზარიფი

ზარიფი – „1. ნებიერი, კეკლუცი, ტურფა, ნარნარი, სანდომიანი, ამო; კეთილშობილი, კარგად აღზრდილი. 2. მეკერმე (Описание, ტ. II. გვ. 421)“ (გრიშაშვილი 1997).

ზარიფი – [არაბ.] კარგად აღზრდილი [ჩუბინაშვილი 1985].

ზარიფი არაბულ-სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – ظریف [zarīf], რომლის მნიშვნელობებია – 1. ლამაზი, ელეგანტური, მოხდენილი, ნატიფი; 2. მახვილგონიერი; 3. კურიოზული (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

როგორც ჩანს, ქართულში მისი სპარსული ფართო ვალენტობა შეიზღუდა. **სილამაზე** ადამიანთა მიმართებით შემოიფარგლა.

ზაფრიანობს

ზაფრიანობს – „რა გუნებანაქანცეე ქალივით ზაფრიანობ“ (გრიშაშვილი 1997).

ზაფრა – თურქთა ენაა, ქართულად მწითური ნაღველი ჰქვიან (ორბელიანი 1991).

ზაფრა – [არაბ.] 1. ღვიძლის (ნაღვლის პარკის) ავადმყოფობა, რომლის დროსაც ადამიანი ყვითლდება. 2. ბოღმა, ჯავრი. *გადატ.* გაავდება, გაბოროტდება. ზაფრა ეცემა – ძალზე შეშინდება. ელდა ეცემა (ქ ე გ ლ 1986).

როგორც ქ ე გ ლ-ი მიუთითებს, **ზაფრა**, მცირე ფონეტიკური ცვლილებით, ანალოგიური სემანტიკური დატვირთვის მქონე არაბული ლექსიკური ერთეულია, რომელიც შესულია სხვა ენებში, მათ შორის სპარსულში.

არაბულ-სპარსულად იგი იწერება და იკითხება ასე: **صفرا [safrâ]**.

საბა არა სწორად მიუთითებს **ზაფრას** წარმომავლობაზე, როცა წერს – თურქთა ენააო. **ზაფრა** არის არაბული წარმოშობის ლექსიკური ერთეული, რომელიც შესულია სხვადასხვა აღმოსაელურ ენებში, მათ შორის სპარსულსა და თურქულში.

სახელიდან **ზაფრა** მიეიღეთ ზმნა – **ზაფრობა**.

ზინათი

ზინათი // ზინეთი – 1. სიმდიდრე, დოვლათი... (გრიშაშვილი 1997).

ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონიც ასეთი შინაარსით იცნობს ამ სიტყვას, სადაც მითითებულია მისი არაბული წარმომაელობა (ქ ე გ ლ 1986).

ზინათი // ზინეთი არაბულ-სპარსული შემდეგი ლექსიკური ერთეულია – **زينة // زينت [zinat]**, რომლის მნიშვნელობაა – მორთულობა, კაზმულობა...

არაბულ-სპარსული – მორთულობა, კაზმულობა ასოცირდა სიმდიდრესთან და მოხდა ამოსავალი მნიშვნელობის გადააზრება.

თ ت

თაბაუთი

თაბაუთი – „1. განსხვავება, მეტ-ნაკლებობა, ავკარგიანობის გარჩევა. 2. საზრიანი ანგარიშიანობა. „...იქნება სთქვან ერთი საათი გინდ წინ იყოს, გინდ უკან, რა **თაბაუთიაო**“ (ილია, „ქუთაისის ბანკის საქმე“, „ივ“., № 168, 1890წ., გვ. 12)“ (გრიშაშვილი 1997).

თაბაუთი უნდა მომდინარეობდეს შემდეგი არაბულ-სპარსული ლექსიკური ერთეულიდან – **تفاوت [tafâvut // tafâvot]**, რომლის მნიშვნელობაა – განსხვავება.

ეს სიტყვა ფორმით **[tabavüt]** შესულია თურქულ ენაში, რომელთანაც ქართული **თაბაუთი** მეტ ფონეტიკურ სიახლოვეს ავლენს.

თავაზა

თავაზა – „პატივისცემა, კრძალვა“ (გრიშაშვილი 1997).

თავაზა – სხვათა ენაა, ქართულად ბოდიში ჰქვიან (ორბელიანი 1991).

თავაზი – [არაბ.] ზრდილობა, პატივისცემა, მორიდება (ქ ე გ ლ 1986].

თავაზა – არაბულ-სპარსული ლექსემაა, იწერება და იკითხება ასე: **تواضع** [tavâzo']. მისი მნიშვნელობებია: თავმდაბლობა, მორჩილება (ამად სიაჰ 1375; რუბინჩიკი 1983).

თამაშა //თამასა

თამაშა //თამასა – 1. ფარღალალა კარებზე აკრული გრძელი რეიკა. 2. პლანკა. 3. სანახაევი, სეირი, გართობა, შექცევა“ (გრიშაშვილი 1997).

„ქალაქურ ლექსიკონში“ ერთმანეთშია არეული ორი სხვადასხვა არაბულ-სპარსული ლექსიკური ერთული – **თამაშა** და **თამასა**.

აქედან **თამაშა** იწერება და იკითხება ასე – **تماشا** [tamaŝâ]. მისი მნიშვნელობებია: 1. ყურება, დათვალიერება; 2. სეირნობა, ხოლო, რაც შეეხება – **თამასას**, იგი მომდინარეა ლექსემიდან – **تماس** [tamâs], რომლის მნიშვნელობებია: 1. ურთიერთშეხება; 2. შეხვედრა, ურთიერთობა, კონტაქტი (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

თამასა ქართულში შემდეგი ახალი შინაარსით არის დატვირთული – თხელი ფიცარი, ფირფიტა (ქ ე გ ლ 1986). ზმნიდან მიღებულია სახელი.

თამბალი

თამბალი – „დონდლო,ზანტი, დუნდულა (გრიშაშვილი 1997).

თამბალი ანალოგიური სემანტიკური დატვირთვისა და ფონეტიკური სახის სპარსულიდან შემოსული სიტ-

ყვაა, რომელიც სპარსულად იწერება ასე: تنبل [tanbal] (გამოითქმის – **თამბალ**) (რუბინჩიკი 1983).

სხვა ქართულ ლექსიკონებში ლექსემა **თამბალი** არ დასტურდება.

თასლიბი

თასლიბი – „1. არ არის ახსნილი ენათმეცნიერების ტერმინოლოგიაში. 2. მეგობრობა. 3. ზიარი... „ავადა ვარ, თასლიბს ვერ გაეუწევდი“ („კაცია-ადამიანი“, თავი VIII). ლაპარაკით შექცევა, მასლაათი“... (გრიშაშვილი 1997).

თასლიბი – ლაპარაკით შექცევა (ჩუბინაშვილი 1984).

არაბულ ენაში არის ლექსემა سلاب [selâb], მნიშვნელობით – სამგლოვიარო ტანსაცმელი (ბარანოვი 1957), საიდანაც მიღებულია تسليب [taslib]. მისი მნიშვნელობაა – ვინმეზე სამგლოვიარო ტანსაცმლის ჩაცმა. ალბათ – სემანტიკური გადააზრებით – ვინმეს მიმართ თანაგრძნობის გამოხატვა.

ანალოგიური შინაარსითა და ფორმით, როგორც سلاب [selâb]-ი, ისე تسليب [taslib]-ი დამკვიდრებულია სპარსულ ენაში.

თაღლითი

თაღლითი – „მატყუარა, ყალბი. ამბობენ; ეს მარგალიტი **თაღლითიაო**, ვითომ რიოში მარგალიტიაო. მატყუარა კაცზედაც ამბობენ; ჰა, უფრთხილდი, **თაღლითობს** მგონიო. 2. მატყუარა, ყალბი, ცრუ: **თაღლითი** – რიოში მარგალიტი“ (გრიშაშვილი 1997).

თაღლით-ი [არაბ.] – მოტყუებითა და ხრიკებით რაიმე საქმის გამკეთებელი. – ყალთაბანდი. 2. არანამდვილი... (ქეგლ 1986).

არაბულ-სპარსულად **თაღლით-ის** تغليط **[tayliṭ]** მნიშვნელობაა – 1. შეცდომა, ცდომილება, დანაშაული, მცდარი. მისი საწყისია – غلط **[γalaṭ]** – შეცდა.

ქართულში პროცესი „შეცდომაში შეყვანა“ იქცა პროცესის ჩამდენად – მოღალატედ.

თობა

თობა – „უარი, ჯმნა, უარობა, ხელისაღება. ამბობენ: დღეიდან **თობას** ეკრავ და პაპიროსს აღარ მოუწევო, ან ღვინოს არ დაელევო და სხვ.“... (გრიშაშვილი 1997).

არაბულსა და სპარსულ ენებში არის ლექსიკური ერთეული **توبة [touba/e/]** მნიშვნელობით – 1. მონანიება; 2. აღთქმა, საიდანაც მიღებული ჩანს **თობა: თოუბე –> თობე –> თობა.**

აღნიშნული სიტყვა ქართული ენის ლექსიკური არქივის საკუთრებაა.

თრიაქი

თრიაქი – „მათრობელა სასმელი; ბანგი; „დამაძინე, **თრიაქი** გაქვს, ბანგი გაქვს“ (საიათ.)“ (გრიშაშვილი 1997).

თრიაქ-ი – [სპ.] იგივეა, რაც ოპიუმი (ქ ე გ ლ 1986).

თრიაქი არის იგივე ბერძნულ-არაბულიდან სპარსულში შესული ლექსიკური ერთეული – **تریاق [taryâq]** – თრიაქი (გაფაროვი 1976).

შევნიშნავთ, რომ **თრიაქი**, განსხვავებით „ქალაქურ ლექსიკონში“ მოცემული განმარტებისა, არის არა სასმელი, არამედ – მოსაწევი და გამაბრუებელი ნარკოტიკული საშუალება.

ი ლ

ილათი

ილათი // ილეთი – „საშუალება, მოხერხება, მანქანება; ხიბლი. **ილათი** – არაბ. ღალატი. **ილეთი** – მოყვარულის ზნეობით, **ილათით** შემკობილის თავის საკადრისი მოკითხვა. (წ. კ. ხელ. № 790). „შნო, მშვენიერი შესახედაობა“ („ივ„ 1900 წ., № 131, გვ. 3). შნო!?! „ლიბა-სტავრა ჩიოდა – ვაი თუ გლეხმა გამცეითოსო – უჯილაგოდ გამომჭრას, **უილეთოდ** შამკეროსო“. (ხალხ.). „წაჰსელია ძველი **ილეთი**, წყლულად ჰქცევია ტყავია“ (ვაჟა, I, სახელგ„ გვ. 53) (გრიშაშვილი 1997).

დ. ჩუბინაშვილი მიუთითებს **ილათის** არაბულ წარმომავლობაზე და ასე განმარტავს მას – ღონე, ღონის ძიება (ჩუბინაშვილი 1985).

ქ ე გ ლ-ის მიხედვით **ილათი // ილეთის** ფონეტიკური ვარიანტი **„ილეთი“** ასეა განმარტებული – რაიმე სპორტული ვარჯიშის ცალკეული მოძრაობა.

ილათი//ილეთი შემდეგი არაბულ-სპარსული ლექსიკური ერთეულია – **علة** [**'illat // 'eilat**] – 1. მიზეზი; 2. ნაკლი (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

აღნიშნული სიტყვა თანამედროვე ქართულში სემანტიკურად გადააზრებულა.

ილაჯი

ილაჯი – „ქანცი“ (გრიშაშვილი 1997).

ილაჯ-ი – [არაბ.] ღონე, ძალა, არაქათი (ქ ე გ ლ 1986).

არაბულ-სპარსულად **ილაჯ-ის** **علاج** [*არაბ.* **'ilâğ**, *spars.* **'alâğ // 'ellağ**] მნიშვნელობებია: 1. მკურნალობა; 2. გამოსწორება; 3. აღდგენა, 4. წამალი; 4. გამოსავალი, საშუალება (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

ასეთივე შინაარსითა და ფორმით – **ილ** ეს სიტყვა შესულია თურქულ ენაში.

ილაჯის სემანტიკური ველი ქართულში დავიწროებულა.

ილთიმაზი

ილთიმაზი – „ხელწნა, მუდარა“ (გრიშაშვილი 1997).

ანალოგიური სემანტიკური დატვირთვით არაბულსა და სპარსულ ენებში არის ლექსიკური ერთეული – **التماس** [**iltimâs // eltemâs**].

ეს სიტყვა ასეთივე შინაარსითა და შემდეგი ფორმით – **ილტიმას** არის თურქულ ენაშიც.

იღლიმი

იღლიმი – „ქვეყანა, მხარე, თუ ადამიანი ხასიათით (ნიშატით, ზნით) უცბად შეიცვლება, ეტყვიან; ჰა, რა **იღლიმმა** მოგიარესო (თ, სახოკ. **იყლიმი** – **температура**“) (გრიშაშვილი 1997).

დ. ჩუბინაშვილი ასე განმარტავს ამ სიტყვას: **იყლიმი** – ჰავა, ჰაერი; ან მხარე (ჩუბინაშვილი 1985).

იღლიმი // იყლიმი არის არაბულ-სპარსული ლექსიკური ერთეული – **اقليم [iqlīm // eqlīm]** მნიშვნელობებით: 1. კლიმატი; 2. მხარე; 3. კონტინენტი.

იშტა

იშტა – მადა. „ბულბული უარზე დადგა: განა ყოველთვის ვარ სიმღერის „იშტაზეო“ (ვაჟა, „ჩხიკვთა ქორწილი“) (გრიშაშვილი 1997).

იშტა – [არაბ.] (საუბ.) მადა, სურვილი, ნდომა (ქ ე გ ლ 1986).

არაბულ-სპარსულად **იშტა** იწერება და იკითხება ასე – **اشتهاء [ištihâ‘ // eštehâ‘]**. მისი მნიშვნელობაა – მადა. ეს სიტყვა – ფორმით **ištah** _ შესულია თურქულ ენაში.

ქართული და თურქული **იშტას** ფონეტიკური ურთიერთთანხვედრა ქართულში ამ სიტყვის თურქული გზით შემოსვლაზე მიუთითებს.

იშკილი

იშკილი – მოტყუება, ოინის გაკეთება. „განსაკუთრებით თავი გამოიდეს იშკილძახიებმა“ (ა. ჭუმბაძე, „ხუთი აქიმი“, 1931 წ., გვ. 13) (გრიშაშვილი 1997).

არაბულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული **اشكل [iškil]** მნიშვნელობით – სიძნელე. ანალოგიური ფორმითა და შინაარსით ეს სიტყვა არაბულიდან შესულია სპარსულსა და თურქულ ენებში: *სპარს.* **eşkal // aşkal,** *თურქ.* **o kəlˈ**.

ქართული **იშქილი** ფორმობრივ შინაარსობრივად იდენტურია თურქული **işkil**-ისა.

იხტილათი

იხტილათი – „შექცევა, მუსაიფი, დროს გატარება („საუბ. დაბაღ. ღადუასი“. გვ. 25) (გრიშაშვილი 1997).

ეხტელათი შემდეგი არაბულ-სპარსული ლექსემაა – **اختلاط [ixtilât // extelât]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. შერევა; 2. *საუბ.* სახუმარო საუბარი; ხუმრობა (იხ. გაფი).

კ ჭ

კაფია

კაფია – „ექსპრომტი, ყაფია. ლექსაობით შეჯიბრება. მოსწრებული ფრაზის გამართვა; სიმღერის შეფარდება, შეხმატკბილება“ (გრიშაშვილი 1997).

კაფია (კაფიასი) მოუმზადებლად, სახელდახელოდ, თქმული ლექსი, – ექსპრომტი (ქ ე გ ლ 1986).

საბას განმარტებით **კაფია** არის სიტყვის გამოჩინება (ორბელიანი 1991).

„ლიტერატურათმცოდნეობის ცნებებში“ **კაფია** ასეა განმარტებული – (<არაბ. ყაფია // კაფია – რითმა), ქართული ზეპირსიტყვიერების პოეტური ჟანრი; სატირულ-იუმორისტული ხასიათის ლექსი, რომელიც სახელდახელოდ იქმნება ლექსით შეჯიბრში, ლექსებით კითხვა-პასუხის მიგება ხდება როგორც სხვისი, ისე საკუთარი ცნობილი ლექსებითაც– (ჭილაია 1984).

მართლაც, **კაფია** მომდინარეა არაბულ-სპარსული სიტყვიდან **ﻗﺎﻓﻴﻪ [qâfîya // qâfiya/e/]**, რომლის მნიშვნელობებია: 1. რითმა; 2. სიტყვით თამაში; კალამბური (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

თურქულში ჩვენთვის საინტერესო ტერმინი არის ფორმით – **kafye**.

ლ ქ

ლაყაფი

ლაყაფი – 1. (უჯერო ლაპარაკი) უასაკო სიტყვა-პასუხი, ლაქლაქი. ხალხური ლექსი ამბობს: „...მაყრიონი მომძახოდა: „ქალ, დაგვიცადეო“, მე იმათ ლაყაფ-ლუყაფსა ყური არ ვუგდეო“ (მ. გაჩეჩ. შემდგ. „სახ. კალენდ.“, 1903., გვ. 147). 2. ლაყბობა, ცუდმოუბრობა... 3. მეჭორე, ცუდად მოუბარი, უსირცხვილო კილოიანი...(გრიშაშვილი 1997).

ლაყაფი – ქართულად ცუდ-მოუბარი, სპარსულად მეორე სახელი (ორბელიანი 1991).

ლაყაფი ანუ **ლაყაბ** „ესე იგი ხოტბას ნიშნავს არაბული-

თაცა და სპარსულითაცა ენითა– ქართულისა ენასა შინა მდაბიონი ერნი ჩხუბსა და ლანძღვასა შინა ეტყვიან ერთმანეთსა რას ლაყბობსო, ეს ქართულს ენაში ლანძღვაი არს“ (ბაგრატიონი 1979).

ლაყაფი [სპ.] (ძვ.) ლაყბობა, ყბედობა (ქ ე გ ლ 1986).

არაბულ-სპარსულში არის ლექსემა **لقب [laqab]**. მისი მნიშვნელობებია: 1 მეტსახელი; 2. ტიტული, წოდება (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

ლაყაფი ქართულში სემანტიკურადაც დაიწროებულა.

ლოღმანი

„ქალაქურ ლექსიკონში“ ეს სიტყვა განმარტებული არ არის, რომლის შინაარსის ასახსნელად შემდეგი მაგალითია მოყვანილი: „ვყვირი, მთა-ბარად ველადა, **ლოღმანის** საძებნელადა“ (გრიშაშვილი 1997).

ლოღმანი – არაბულ-სპარსულად – **لقمان [loqmān]** – აღმოსავლეთში გავრცელებული ძველი არაბი ბრძენისა და მეზღაპრის საკუთარი სახელია.

ლოხმა

ლოხმა – „ლუკმა. **ლოხმას** უფრო უწოდებენ აქლემის საღეჭ ლუკმას: დროს გასატარებლად აქლემს ცომს ჩაუდებენ პირში და აქლემიც ღეჭავს და არ კი ჰყლაპავს. ხშირად ადამიანი თუ უშნოდ ილუკმება, – ეტყვიან: კაცო, რა აქლემის **ლოხმასავით** ღეჭავ მაგ პურს, გაათავე და მორჩი რაღაო. „მაშ არა და შენსავით უმი ხაშლამა ვიქნები, სანამ რამეს ვიტყოდე, სიტყვებს აქლემის **ლოხმასავით** პირში ვღეჭავდე“ (გ. სუნდ., „პეპო,“ 1880წ., გვ. 13)“ (გრიშაშვილი 1997).

არაბულსა და სპარსულ ენებში არის ლექსემა – **لقمة [luqma // loqm/a/e]** – 1. პატარა ნაჭერი; ლუკმა; 2. წვერი (*რაღაცის*).

მ ი

მალიათი

მალიათი – „1. (სპარს.) ფასი, ღირებულება. გადასახადი ხარჯი (იესე ოსეშვილი „გადასახადი“, გვ. 9). ამბობენ: რა

გენანება, მაგის **მალიათიც** დაიქცესო. 2. ღირებულება. „ეინ იცის, ისეთი დრო დადგეს, რომ ლუკმა პურის **მალიათი** რა არის, ისიც კი გვენატრებოდეს („ივ“., 1892 წ., № 253; ჩ. გე. 663; ვ. ბერიძე). „მაგის **მალიათიც** დაიქცეს“. „ამის **მალიათი** რა არის“ – ხშირად ამბობენ აქ“ (გრიშაშვილი 1997).

თ. სახოკია **მალიათს** „ქალაქური ლექსიკონის“ მსგავსად განმარტავს და წერს: „სიტყვა „**მალიათი**“ არაბულია და ნიშნავს ფულად გამოსაღებს. ქართულში რომ შემოსულა, ცხადია, პირველში ეგეევე იქნებოდა მისი შესატყვისი, მაგრამ შემდეგში მისცემია მნიშვნელობა: ფასისა, ღირებულებისა, ძალისა. და ეს სიტყვა დღესაც ამ მნიშვნელობით იხმარება, როცა უნდათ რაიმე საგანი გააცუდმადონ, გააუფასურონ, მნიშვნელობა დაუკარგონ, ღირებულება წაართვან. ისმოდა ამ ოცი, ოცდაათი წლის წინათ მხოლოდ თბილისში, მის ფარგლებს თითქმის არა სცილდებოდა. დღეს სულაც არ ისმის“ (სახოკია 1979).

როგორც თ. სახოკია აღნიშნავს, **მალიათი** არაბული სიტყვაა. იგი არაბულად იწერება და იკითხება ასე – **مالیات** [mâliyât]. მისი მნიშვნელობაა – გადასახადი. ანალოგიური ფორმითა და შინაარსით ეს სიტყვა შესულია სპარსულ ენაში.

მანსური

მასური – „ჰანგია აღმოსავლეთში. საკუთრივ „ძლევამოსილს“ ნიშნავს“ (გრიშაშვილი 1997).

გრიშაშვილი სწორად განმარტავს მოცემულ სიტყვას.

არაბულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული **منصور** [mansur], რომელიც ნიშნავს ძლევამოსილს. ანალოგიური შინაარსითა და ფორმით ეს სიტყვა დამკვიდრებულია სპარსულ ენაშიც, სადაც იგი ფორმით **منصوری** [mansuri] მუსიკალური ტერმინია და ნიშნავს ირანული კლასიკური მუსიკის ერთ-ერთ ტონს (რუბინჩიკი 1983).

„ჰანგის“ მნიშვნელობით ეს სიტყვა ჩვენ ხელთ არსებულ აღმოსავლურ ლექსიკონებში ვერ დაეადასტურეთ.

მარაქა

მარაქა – 1. ლაშქრის დგომა; 2. საჯარო კამათი, ორთა

შორის პაექრობა სიმღერით და ლექსით... „მარაქა შეჰკრა“ – კამათში გამოიწვია; „მარაქაში გაერია“ – ხალხში გაერია... (გრიშაშვილი 1997).

მარაქა – ერთად თავმოყრილი ქალები ლხინში; მარაქაში გაერევა (საუბ.) – იტყვიან, როდესაც ვინმე სხვების ლაპარაკში ჩაერევა, ჩაჩერება (ქ ე გ ლ 1986).

საბას მიხედვით **მარაქა** არის ქალთა ჯარი ლხინად (ორბელიანი 1991).

მარაქა მომდინარეა არაბულ-სპარსული ლექსიკური ერთეულიდან – **معرکه [ma'raka // ma'reka/e/]**, რომლის მნიშვნელობებია: 1. ხალხის ხმაურიანი შეკრება, თავყრილობა; 2. არენა; 3. ადგილი, სადაც ქუჩის მსახიობები მართავენ წარმოდგენებს (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

ეს სიტყვა საბასთან, დაეიწროებული სემანტიკით, თან გენდერული ნიშნით არის განმარტებული.

მარიფათი

მარიფათი – 1. ლაზათი, უნარი, ზრდილობა 2. შნო; 3. ცოდნა; 4. სიმარჯვე... (გრიშაშვილი 1997).

მარიფათ-ი – (საუბ.) შნო და მოხერხება (ქ ე გ ლ 1986).

მარიფათი შემდეგი არაბულ-სპარსული ლექსემაა **معرفت [ma'rifat // ma'refat]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. შეცნობა; 2. ცოდნა; 3. სიბრძნე; 5. *რელიგ.* სუფიების სრულქმნილების მეორე საფეხური (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

ამ ლექსიკურ ერთეულს ქართულში სიტყვათწარმოებითი პოტენციალი აღმოაჩნდა. მისი მეორე მნიშვნელობა – **შნო** ქართულს გადააზრებულად შემორჩა, სადაც ზოგადად განყენებული სიბრძნის სემანტიკურ კომპონენტს ყოფითი უნარის სემანტიკური კომპონენტი ჩაენაცვლა.

მასლაათი

მასლაათი – „1. უკამათო, სასიამოვნო ბაასი, სიტყვიერად შექცევა, ბჭობა. „კარგა დიდხან დიდ არჩევანში და **მასლაათში** იყვნენ („კრებ.“, 1871 წ. №3, გვ. 36); „კარგია გარჯილა და ჩემთან **სამასლაათოდ** და დროს სატარებლად მოსულა“ (იქვე, გვ. 38). 2. საუბარი, ბაასი“ (გრიშაშვილი 1997).

მასლაათი – [არაბ.] (საუბ.) – თავშესაქცევი, გულის გადასაყოლებელი საუბარი. – მუსაიფი. ბაასი (ქ ე გ ლ 1986).

არაბულ-სპარსულად **მასლაათ**-ის مصلحت **[maslahat]** მნიშვნელობებია: „1. სარგებელი; ინტერესი; 2. რჩევა; 3. კეთილი საქმე (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

ამ სიტყვას ქართულში გარკვეული სემანტიკური ცვლილება განუცდია. იგი ეფუძნება სპარსულის მეორე სიტყვათმნიშვნელობას (რჩევა).

მონოლოგურობა დიალოგურობით არის შეცვლილი.

მადარიჩი

მადარიჩი – „არაბ. **ხარჩი,** ე.ი. ხარჯი გაიღე“ (გრიშაშვილი 1997).

მადარიჩი – [არაბ.} (საუბ.) რაიმე სასიამოვნო საქმის აღსანიშნავად გამართული მასპინძლობა. პურ-მარილი (ქ ე გ ლ 1986).

მადარიჩი არაბულ-სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – مخارج **[maxârig // maxâreǧ].** მისი მნიშვნელობაა – დანახარჯი; ხარჯი.

ქართულში ამ სიტყვის სემანტიკური ველი დავიწროებულა – კონკრეტულ სასიამოვნო საქმეზე გაწეული ხარჯის აღმნიშვნელი ტერმინი გამხდარა.

მაშალახ

მაშალახ – „დიდება ალახს. „...**მაშალახ**“ იძახდნენ მუსულმანები“ („ივ„“ 1981 წ. 133). ქების შესხმა“ (გრიშაშვილი 1997).

მაშალახ მომდინარეა არაბულ-სპარსული შორისდებულიდან – ماشاء الله **[mâšâ'allâh],** რომლის მნიშვნელობებია: 1. ყოჩაღ! 2. გათვალვის საწინააღმდეგო ფორმულაა.

მახლას

მახლას – „1. გადაწყვეტა. იხ. ფარსადან გორგიჯანიძე, გვ. 67. 2. ეს სიტყვა პირველად ლიტერატურაში გამოიტანა ი. ეჯლახიშვილმა, რომელმაც ამ სათაურით დაწერა ფელეტონი („ივ“, 1853 წ. №21). ამ სიტყვას მხოლოდ ტფილისში გაიგონებთ. არაბ. „**მლახს**“ – ნიშნავს გადაწყვეტას (ფარს. გორ-

გიჯ. ლექსიკონი, გე. 67). „და სხვადასხვა“ (არაბულია)“ (გრიშაშვილი 1997).

ი. გრიშაშვილი სწორად მიუთითებს ამ სიტყვის არაბულიდან მომდინარეობაზე, მაგრამ არასწორად აქვს დამოწმებული ფარსადან გორგიჯანიძის ლექსიკონი. **مخلص [maxlas]**-ის ნაცვლად მითითებული აქვს **ملخص [molaxxas]**, რომელიც, თაყის მხრივ, ფარსადან გორგიჯანიძეს არასწორად აქვს განმარტებული (უნდა იყოს – შეწყვეტილი და არა – გარდაწყვეტა) (გორგიჯანიძე 1941).

დაეუბრუნდეთ ლექსემას – **მახლას**. ეს სიტყვა ქ ე გ ლ-ში განმარტებულია ასე – (*საუბ.*) შორისდებული; გამოხატავს დანანებას, – რას იზამ! რა გაეწყობა! აფსუს!

მახლასი შემდეგი არაბულ-სპარსული კომუნიკაციური ერთეულია – **مخلص [maxlas]**. მისი მნიშვნელობაა – საერთოდ, მოკლედ რომ ვთქვათ.

ამგვარად, **მახლასს** არაფერი აქვს საერთო მის „ქალაქური ლექსიკონისეულ“ განმარტებასთან.

მაჯამა

მაჯამა – „ომონიმები; ორი სიტყვა, რომელიც ერთგვარად ისმის, ხოლო აზრით სხვადასხვაა“ (გრიშაშვილი 1997).

მაჯამა – ლექსი, რომელიც გარითმულია ომონიმებით (ქ ე გ ლ 1986).

„ლიტერატურათმცოდნეობის ცნებებში“ ეს ტერმინი ასეა განმარტებული: **მაჯამა** – 1. სპარსულ პოეზიაში აღნიშნავს ლექსების კრებულს.. 2. ზუსტი რითმის იდეალური სახეა.. 3. ომონიმური რითმით გაწყობილი ლექსია (ჭილაია 1984).

მაჯამა მომდინარეობს არაბულ-სპარსული ლექსემიდან **مجاة [mağâma/e/']** (მრ. **مجم [mağma']**-ისა) – შეკრება; შეკრების ადგილი; კავშირი.

ქართულში ეს სიტყვა პოეტიკურ ტერმინად (**მაჯამა**) დამკვიდრებულა.

მიზრაფი

მიზრაფი – „1. თარის დასაკერელი. წკირა. რქის ძელისაგან განაკეთები. **მიზრაფი** რქისაგან, ალუბლის ხისაგან გაკეთებული პატარა ფირფიტა, რომლითაც თარს უკრავენ. **მიზრაფი** ხანდახან სპილენძისგან კეთდება. ზოგიერთ შეძ-

ლებულს ოქროს **მიზრაფი** აქვს დასაკრავად. **მიზრაფი** რომ ადვილად იყოს ხელში დასაჭერად, აკრავენ ცვილს"... (გრიშაშვილი 1997).

მიზრაფი არაბულ-სპარსული ლექსემაა – مضراب **[mizrâb // mezrâb]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. ხემი; მედიატორი, მიზრაფი, *სპორტ.* რაკეტა.

ჩვენთვის საინტერესო სიტყვა თურქულში დამკვიდრებულია ფორმით **მიზრაფ**.

მოლაობა

მოლაობა – „თვალთმაქცობა" (გრიშაშვილი 1997).

მოლაობა მიღებულია არაბული წარმოშობის საერთო-მუსლიმური ტერმინიდან ملا **[mullâ // mollâ]** – მოლა; მასწავლებელი.

სპარსულ ლექსიკონებში **მოლას** განმარტებისას მოყვანილია შემდეგი ანდაზა – მოლად გახდომა რა ადვილია, ადამიანად გახდომა – რა ძნელი (რუბინჩიკი 1983), რომელიც ამ სიტყვის „ქალაქური ლექსიკონისეულ" ახსნას ერთგვარად ამყარებს.

ქართულში შეფასებითობის მომენტი ჩანს, სადაც **მოლა** უარყოფით მოვლენასთან არის ასოციირებული.

აღნიშნული ლექსიკური ერთეული ქალაქური მეტყველების ფარგლებს არ გასცდენია.

მუშტარი

„ქალაქურ ლექსიკონში" ეს სიტყვა განმარტების გარეშეა მოცემული.

მუშტარი – მყიდველი, მომხმარებელი, დამკვეთი (ქ ე გ ლ 1986).

მუშტარი არაბულ-სპარსული შემდეგი ლექსიკური ერთეულია – مشتری **[muštarī // moštarī]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. მყიდველი; 2. *ასტრ.* იუპიტერი (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

მუნასიბი

მუნასიბი – „მოუმზადებლის, ან დაუსწავლელის შესაფერისად და შესაბამისად წარმოთქმა. უცები, კაფია, ეჭ-

სპრომტი... „რა როსტომ მეფემ ამ რიგი სახელმწიფო სასახლე ასრე აოხრებული ნახა, საწუთროს გაუტანლობას შეუწყინდა და ფარსადან გორგიჯანიძეს უბრძანა; „ამ სასახლის ასრე მინგრეულობისათვის ერთი **მუნასიბი** ლექსი გვითხარიო ("საქართველოს ცხოერება", 1913 წ. გვ. 321"– (გრიშაშვილი 1997).

დ. ჩუბინაშვილი ასე განმარტავს ამ სიტყვას – შესაფერი, სამართლიანი. მიუთითებს მის არაბულ წარმომავლობაზე (ჩუბინაშვილი 1985).

მუნასიბი არაბულ-სპარსული ლექსემაა – **منصب [munâsib // monâseb]** მნიშვნელობით – შესაფერისი, რომელიც ქართულში პოეტიკურ ტერმინად გადააზრებულა.

აღვნიშნავთ, რომ ი. გრიშაშვილს აქვს ერთი ლექსი **მუნასიბის** სახელწოდებით (გრიშაშვილი 1989).

მურაზი

მურაზი – „გულის სურვილი; გულის საყვარელი; ნანდური."... (გრიშაშვილი 1997).

მურაზი – (ძვ. და საუბ.) ნდომა, სურვილი, წადილი (ქეგლ 1986).

მურაზი მომდინარეობს შემდეგი არაბულ-სპარსული ლექსემიდან – **مراد [murâd // morâd]** – 1. სურვილი, მისწრაფება; 2. მიზანი.

მურახასი

მურახასი – **„სასჯელის** შემცირება, (?) თავისუფლება, (?) წყალობა"(?) (გრიშაშვილი 1997).

ლექსიკონის ავტორს, რომელსაც ეჭვი ეპარება **მურახასის** თავისეულ გაგებაში, იქვე მოჰყავს შემდეგი მაგალითი: „ერთს ტუსაღს **მურახასი** უყავ, რომელიც იყო საციმბირო" (გრ. ორბ., „მოამბე", 1905წ. № 11, გვ. 5, მეორე განყ.)" (გრიშაშვილი 1997).

როგორც ჩანს, ი. გრიშაშვილი, ტექსტის შინაარსიდან გამომდინარე, სიფრთხილით ცდილობს მოგვცეს აღნიშნული ლექსემის განმარტება.

რას უნდა ნიშნავდეს სიტყვა **მურახასი?**

არაბულსა და სპარსულ ენებში არის ლექსემა **مرخص [muraxxaṣ // moraxxas]** – თავისუფალი, გაშვებული.

ი. გრიშაშვილის მიერ მოყვანილ მაგალითში „ერთს ტუსაღს **მურახასი** უყავ“ ნიშნავს – ერთი ტუსაღი გავათავისუფლე.

აშკარაა, „ქალაქურ ლექსიკონში“ მოცემული სიტყვა – **მურახასი** და არაბულ-სპარსული – مرخص **[muraxxas // moraxxas]** – ერთი და იგივე ლექსიკური ერთეულებია.

მუსტაზადი

მუსტაზადი – „ლექსის ან სიმღერის უკანასკნელი სტროფის გამეორება“... (გრიშაშვილი 1997).

„ლიტერატურათმცოდნეობის ცნებებში“ **მუსტაზადი** ასეა განმარტებული: (*არაბ.* მუსთაზად-დანამატიანი), კლასიკური აღმოსავლური პოეზიის სალექსო ფორმა, ხასიათდება სევდიანი გუნებაგანწყობილებით; გრძელ ბაითს (14-და მეტი მარცვალი) მოჰყვება მოკლე (6-მარცვალიანი)... [ჭილაია 1984].

არაბულ-სპარსულად **მუსტაზად**-ის مستزاد **[mustazâd // mostazâd]** მნიშვნელობებია: 1. დამატებითი ნაწილის მქონე; გადიდებული; მიმატებული; 2. სალექსო ფორმა.

ქართულში **მუსტაზადი** მხოლოდ პოეტიკური ტერმინის მნიშვნელობით შემოსულა.

მუღამა

მუღამა – „(**მუჰამმა**) გამოცანა. საიდუმლოება. ჰანგის სახელია სპარსულად. „სტეფანე, ჭიანურზე **მუღამები** დაიწყე“ (საქ. მუზ. ხელთ., გრ. ბატონ. ლექსი, № 2 2110, გვ. 141, 160). „ბევრჯელა სცადა ატეხვა შუღლის და სისხლის მღერელობა, მაგრამ გაუგეს მუღამი, არ გაუვიდა ველობა“ (ფარსად. ლექსი, „ნიანგი“, 1931 წ., № 15, 03. 5)“ (გრიშაშვილი 1997).

მუღამი – (იმერ.) საიდუმლოება (ღლონტი 1984).

„ქალაქური ლექსიკონის“ მიხედვით **მუღამას** პირველი მნიშვნელობა მომდინარე ჩანს არაბულ-სპარსული ლექსიკური ერთეულიდან معمى **[mu‘amma]** // معما **[mo‘ammâ]** 1. გამოცანა; რებუსი; თავსატეხი; 2. *ლიტ.* მოამმა (გამოცანა ლექსში); 3. გაუგებარი, აუხსნელი [ბარანოვი 1956; რუბინჩიკი 1983]; სიტყვაში კაცის სახელი ან სხვა რამე ფარულად არის მინიშნებული და მკითხველმა ან მსმენელმა უნდა გამოიცნოს. სპარსულ ლექსში დიდი ხნიდან არის ცნობილი (მიმნიათი 1373). ბევრმა პოეტმა იმდენად გაითქვა **mo‘ammâ**-თი სა-

ხელი, რომ იგი ლაყაბად – მეტსახელადაც აიღო (ანვარი, ჯამი...) (ფარჰანგნამე 1381).

ფონეტიკური გზა ასეთი ჩანს: **მო ამმა** –> **მო ამა** –> **მუ ამა** –> **მუღამა**.

მუღამას მეორე მნიშვნელობა – „ჰანგის სახელი“ მომდინარე ჩანს სპარსული სიტყვიდან **مقام [maqâm]**.

მუყაო

მუყაო – „მოსქო ქაღალდი; კარტონი“ (გრიშაშვილი 1997).

მუყაო – სქელი და მაგარი ქაღალდი (ქ ე გ ლ 1986).

მუყაო ანალოგიური სემანტიკური დატვირთვის მქონე არაბულ-სპარსული ლექსიკური ერთეულია – **مقوا [mukavvâ // moqavvâ]**.

ქართულში **ვა** – **ო**-თი გადმოვიდა.

მუხალიფი

ეს სიტყვა განმარტების გარეშეა შეტანილი „ქალაქურ ლექსიკონში“. როგორც ჩანს, ი. გრიშაშვილისთვის მისი მნიშვნელობა უცნობია.

მუხალიფი არაბულ-სპარსული ლექსემაა – **مخالف [muxâlif // moxâlef]**. მისი მნიშვნელობაა – მოწინააღმდეგე, უარმყოფელი. გარდა ამისა, **მუხალიფი** სპარსულში მუსიკალური მელოდიის აღმნიშვნელი ტერმინია – „ერაყული“ მაყამის ერთ-ერთი გუშეა (მოინი 1382).

„**მუხალიფი** და **ფას მუხალიფი** ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული ხმებია გარდამავალი ხანის ქართულ პოეზიაში“ (ალექსიძე 2009: 39).

მუხამბაზი

მუხამბაზი – „აშულური ლექსის წყობის ფორმა (ხუთტაეპოვანი ლექსი). ამას გარდა – ოთხი ან ხუთი სტრიქონი სულ ერთი რითმით არის და შემდეგ კი სხვა რითმაა, რომელიც მეორდება ყოველი ხანის ბოლოში...“ (გრიშაშვილი 1997).

მუხამბაზი – [არაბ.] ლექსთწყობის ძველებური ფორმა – ხუთ-ხუთტაეპიანი, ხუთი სტროფისგან შემდგარი ლექსი (ქ ე გ ლ 1986).

ანალოგიური შინაარსის მქონე სიტყვა **მუხამბაზი** არაბულ-სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **مخمس [muxammas // moxammas].**

ფონეტიკური გზა ასეთია: **მუხამმას –> მუხამბას –> მუხამბაზ.**

ნ ბ

ნაბახურევი

ნაბახურევი – „ნამთვრალევი" (გრიშაშვილი 1997).

ქართულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული **ნაბახურევი,** რომელიც ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით გაიგივებულია **ბახუსიდან** ნაწარმოებ სიტყვასთან – **ნაბახუსევი** და მასთან ერთად განმარტებულია ასე – ნაქეიფარი, ნაღვინევი (ქ ე გ ლ-ი 1986).

აღნიშნულ ლექსიკონში ცალკეა განმარტებული ლექსემა **ბახუსი.**

მოსალოდნელი იყო, **ბახუსს** დაწყვილებოდა **ბახური,** მაგრამ ასე არ აღმოჩნდა, ალბათ იმ მიზეზის გამო, რომ ამ ლექსიკურ ერთეულს არ იცნობს ქართული ენა.

რას უნდა ნიშნავდეს **ბახური?**

არაბულსა და სპარსულ ენებში არის ლექსემა – **بخور [baxūr].** მისი მნიშვნელობებია: 1. მოწევა, წევა, (თამბაქოსი, ოპიუმისა). 1. კმევა, ხრჩოლება, ბოლება. 3. გამოხდა (არყისა); გუნდრუკი, საკმეველი.

ჩვენი აზრით, ქართულში არსებული ლექსიკური ერთეული **ბახური** იგივეა, რაც არაბულ-სპარსული – **بخور [baxūr].**

ქართულში **კმევა** ასოციირდა გაბრუებასთან. **ბოხურიდან** ნაწარმოებ სიტყვაში **ნაბახურევი** მივიღეთ მნიშვნელობა **ნამთვრალევი.**

ამრიგად, **ბახუსი** და **ბახური** სხვადასხვა ლექსემები ჩანს. შესაბამისად, **ნაბახურევი** (მონაწევი) და **ნაბახუსევი** (ნასვამი) ლექსიკონებში ცალ-ცალკე უნდა იქნეს შეტანილი.

ასევე თავისი ადგილი უნდა დაიკავოს ლექსიკონებში უცხო ენიდან შემოსულმა ლექსიკურმა ერთეულმ – **ბახურ-ი** (ბართაია 2007).

ამგვარად, **ნაბახურევი** ნამთვრალევი კი არ არის, არამედ – ნარკოტიკული საშუალების ზემოქმედების ქვეშ მყოფი.

ნამაზი

ნამაზი – „სპარს. ლოცვა“ (გრიშაშვილი 1997).

ნამაზი ანალოგიური მნიშვნელობის მქონე არაბული წარმოშობის საერთო-მუსლიმური ტერმინია – **نماز [namâz].**

ნარინჯი

ნარინჯი – „ფორთოხლის ფერი...“ (გრიშაშვილი 1997).

ნარინჯი – (Citrus aurantium) ციტრუსოვანი მცენარე; აქვს სურნელოვანი თეთრი ყვავილი და მომწარო მჟავე ნაყოფი. იყენებენ საძირედ. 2. ამ მცენარის ნაყოფი. 3. იგივეა, რაც ნარინჯისფერი (ქ ე გ ლ 1986).

ნარინჯი იგივეა, რაც არაბულ-სპარსული– **نارنج [nâring // nârenğ]** მნიშვნელობებით: 1. მჟავე ფორთოხალი; მწარე ნარინჯი; ნარინჯი; ოქროსფერი ნარინჯი (*მზის მეტაფორა*).

ნაფაზი

ნაფაზი – 1. საკუთრივ სუნთქვას ნიშნავს; ნაფაზი – თუთუნის მოწევის დროს ბოლის შესუნთქვა... 2. ქოშინი. სუნთქვა თუთუნის წევის დროს... (გრიშაშვილი 1997).

ნაფაზი – [არაბ.] თამბაქოს ბოლის ფილტვებში ჩაშვება (ქ ე გ ლ 1986).

ნაფაზი შემდეგი არაბულ-სპარსული ლექსიკური ერთეულია –**نفس [nafas].** მისი მნიშვნელობაა – 1. სუნთქვა; 2. ნელი ქროლვა...

უნდა აღინიშნოს, რომ „ქალაქური ლექსიკონი“, **ნაფაზის** პირველი განმარტებით, მეტ სიახლოვეს ავლენს ამ სიტყვის არაბულ-სპარსულ ახსნასთან, ვიდრე ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი.

ნაყაში

ნაყაში // ნაყიში // ნაყშქარი – „1. კარ-ფანჯრების მხატვარი, კედლების დამჩითავი. **Маляр.** 2. ნაკლი, დაკლებული. 3. საქმე ნაყიშად დამირჩა, ე.ი. ვერ მოვათავე, დაუმთავრებ-

ლად დამრჩა. ხელოსნებისათვის დაუმთავრებელი საქმე, ნაყიში დამრჩა“ (გრიშაშვილი 1997).

არაბულსა და სპარსულ ენებში არის ლექსიკური ერთეული **نقش [nakš // naqš]** მნიშვნელობით – ნახატი, გამოსახულება, საიდანაც მიღებულია მოსაქმის აღმნიშვნელი სახელი – **نقاش [naqqâš]** – 1. ფერმწერი, მხატვარი; 2. მღებავი.

„ქალაქური ლექსიკონის“ მიხედვით **ნაყაშის** მეორე მნიშვნელობაა – ნაკლი, დაკლებული, რომელსაც არაფერი აქვს საერთო ჩვენთვის განსახილველ სიტყვასთან. იგი მომდინარე ჩანს მასთან ფონეტიკურად ახლოს მყოფ არაბულ-სპარსული ლექსიკური ერთეულიდან – **نقاش [nâkis // nâqes]**, რომელიც ნიშნავს სწორედ – ნაკლულს, დაუმთავრებელს.

დასტურდება ორი სხვადასხვა სიტყვის კონტამინაცია.

ნახაში

ნახაში – „ჩუქურთმა, მხატვრობა. „პატარა ტუალეტი კაკლის ხისა, **ნახშებიანი** სარკით“ (ნ. ავალ. თარგმ. „თაება-დის ქალი“, გვ 308)“ (გრიშაშვილი 1997).

ნახაში მომდინარეობს არაბულ-სპარსული სიტყვიდან – **نقش [naqš]** – 1. მოხაზულობა, მონახაზი, გეგმა; 2. ნახატი, ნახაზი, ჩუქურთმა, გამოსახულება.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ქართულ ენაში არის აგრეთვე **ნაყშ**-ის ფონეტიკური ვარიანტები: **ნახში, ნახჩი, ნახჭი** შემდეგი შინაარსით – დახატულობა რისამე სამაგალითოდ ან სადედნოდ, **модель; рисунок** (ჩუბინაშვილი 1985).

ნიათი

ნიათი –„ღონე, ძალა, არაქათი. „ნიათის გამოლევა“ – ამ სათაურის წერილი აქვს ა. ფრონელს „საქ, მოამბეში“, 1910 წ. №12“ (გრიშაშვილი 1997).

ნიათ-ი – (ძვ.) არაქათი, ქანცი, ძალა, ღონე (ქ ე გ ლ 1986).

ნიათი საბას მიხედვით ნიშნავს – უბარაქობას [ორბელიანი 1991].

ნიათი – არაბულ-სპარსული ლექსემაა – **نیت [nîyat]**. მისი მნიშვნელობაა – განზრახვა, მიზანი; სურვილი.

ქართულში ამ სიტყვას გარკვეული სემანტიკური ცვლილება განუცდია.

ნისია

ნისია – „საკუთრივ: Кредит...“ (გრიშაშვილი 1997).

ნისია – დანახარჯი ან რისამე ფასი. რაც შემდეგში უნდა გადაიხადონ, – ვალი (*საპირისპ.* ნაღდი) (ქ ე გ ლ 1986).

მსგავსი ფორმითა და შინაარსით არაბულსა და სპარსულ ენებში არის ლექსიკური ერთეული – **نسيء** *არაბ.* **[nisīya, *სპარს.* nasya // nesye]**.

რ ე

რაზი

რაზი – „1. მადლობელი, კმაყოფილი... 2. თანხმობა“... (გრიშაშვილი 1997).

რაზი ბგერობრივ-შინაარსობრივად იდენტურია არაბულ-სპარსული ლექსემისა – **راضي [râdī // râzī]**.

აღნიშნული სიტყვა ქართული ლექსიკური არქივის საკუთრებაა.

რამაზანი

რამაზანი – „ანუ ორუჯი. მაჰმადიანთა თქმა, დღესასწაული, რომელიც გრძელდება დაახლოებით ოცდაათი დღე...“ (გრიშაშვილი 1997).

რამაზანი არაბული წარმოშობის საერთომუსლიმური ტერმინია – **رمضان [ramad?ân // ramazân]** – რამაზანი (*მეცხრე თვე მუსლიმური მთვარის კალენდრისა; მარხვის თვე*).

რამლი

რამლი – „კამათლებია ერთგვარი, რომლითაც კაცის ეტლს მკითხაობენ“ (გრიშაშვილი 1997).

რამლი – იგივე – **رمل [raml]** – არაბულად ნიშნავს – ქვიშას, საიდანაც მიღებულია – **رمّال [rammâl]** – ქვიშაზე მომკითხავე.

ანალოგიური სახით სპარსულშიც არის ეს სიტყვა, სადაც მისგან ნაწარმოები რთული ზმნიდან – **انداختن رمل [raml**

andâxtan] არის მიღებული მისი მნიშვნელობა – ქვიშაზე მკითხაობა.

ქართულში მის შინაარსობრივ სტრუქტურაში კი დარჩა მკითხაობის მნიშვნელობა, მაგრამ შეიცვალა სამკითხაო საშუალება.

რაჰმი

რაჰმი – „ღირსება. გამიგონია: კარგი ხმა აქვს, რაჰმინიო" (გრიშაშვილი 1997).

არაბულსა და სპარსულ ენებში არის ლექსიკური ერთეული **رحم [rahm]** შემდეგი მნიშვნელობით – 1. გულმოწყალება; 2. შეწყალება, პატიება (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

ქართულ და არაბულ-სპარსულ ლექსემათა ფონეტიკური იდენტურობა და ამავე დროს მათი სემანტიკური ურთიერთსიახლოვე უფლებას გვაძლევს დავუშვათ მათი ერთიანობა.

რუბაია

რუბაია – „ოთხსტრიქონიანი ლექსი, რომელშიც აზრის მთლიანობა სავსებითაა გადმოცემული" (გრიშაშვილი 1997).

„ლიტერატურათმცოდნეობის ცნებებში" **რუბაია**, ფორმით **რობაი**, განმარტებულია ასე: (სპარს. < არაბ. რუბაი – ოთხტაეპედი), ახლო და შუა აღმოსაელეთის ქვეყნების (სპარსულ-არაბულ-თურქულ-ურდუ-ენოვან) ლიტერატურების ლირიკული პოეზიის სახეპ შედგება ორი ბაითისგან. გარითმულია აბა ან აააა სქემით... (ჭილაია 1984).

რუბაია, მომდინარეობს ანალოგიური სემანტიკური დატვირთვის მქონე არაბულ-სპარსული ლექსიკური ერთეულიდან – **ربا [rubâ'ī // robâ'ī]**.

ს س

საარი

საარი – „1. დილის სიმღერა, რომლითაც ეგებებიან ცისკარს, მზის ამოსელას, აისს. დუდუკის ერთგვარი ტკბილი ჰანგია, რომელსაც უფრო დილაობით (უფრო ქორწილის მეორე დილით) ააზუზუნებენ ხოლმე. 2. *საკუთ.* დილას ნიშნავს; რო-

ცა ჰანგს დუდუკზე უკრავენ (და არა ზურნაზე, როგორც ეს მ. ჯავახიშვილს ჰგონია („არსენა მარაბდელი“, გვ. 601), ამით გამოხატავენ „ლოცვას მზისადმი,“ უფრო მიღებულია ქორწილის მეორე დღეს დილით, როცა ჰაერზე გამოვლენ მოქეიფენი; ძალიან მელოდიური და გულისაღმძვრელი ჰანგია“ (გრიშაშვილი 1997).

არაბულსა და სპარსულ ენებში არის ლექსემა – **سحر [saharī]**, რომელიც იგივეა, რაც **سرود سحر [sorud-e sahar]** – დილის სიმღერა.

აღვნიშნავთ, რომ ჩვენთვის ხელმისაწვდომ ლექსიკონებში ცალკე აღებული **سحری [saharī]**, როგორც „დილის სიმღერა“, ვერ დაეადასტურეთ.

საბუჰი

საბუჰი – „უზმოზე ჩაღლეევის მოყვარული. სასმელის მოყვარული დილაობით“ (გრიშაშვილი 1997).

საბუჰი არაბული ლექსიკური ერთეულია, რომელიც არაბულად იწერება და იკითხება ასე: **صبوح[saboh]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. ახალი... 2. ლამაზი; 2. დილის სასმელი (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

მოინის სპარულ ლექსიკონში ეს სიტყვა ასეა განმარტებული – **صبوح** [sobuh] 1. ღვინო ან მისთანა, რომელსაც დილით სვამენ საწინააღმდოგოდ ყობუყისა, რასაც საღამოს სვამენ; 2. განთიადი (მოინი 1382).

საბუჰი ერთი მნიშვნელობით შემოსულა ქალაქურ მეტყველებაში.

საბყირანი

საბყირანი – „მთავარი ფალავანი, მძლეთა-მძლე, ფალავანთა უხუცესი, ფალავნების ბელადი. (ილიას აქვს ეს სიტყვა „მაჭანკალში“)“ (გრიშაშვილი 1997).

არაბულსა და სპარსულ ენებში არის ლექსემები: – **صاحب [ṣahib // saheb]** შემდეგი სემანტიკური დატვირთვით: 1. თანამგზავრი; 2. თანამზრახველი; 3. ბატონი, მფლობელი; თანამოსაუბრე და **قرآن [kirân // qerân]** – 1. კავშირი; დაახლოება (ვეერ 1958); ზოდიაქოს ერთ ნიშანში ორი მნათობის დაახლოება (მოინი 1375).

صاحب [sahib // saheb], როგორც პირველი კომპონენტი, შედის ტიტულებში, მაგლითად: **صاحب الزمان [sâheb az-zamân]** – ეპოქის მბრძანებელი (*ტიტული შიიტთა მეთორმეტე იმამისა*), **صاحب اخلاق [sâheb axlâq]** – მორალის მფლობელი და სხვა.

სწორედ ამ რიგის სინტაგმებს მიეკუთვნება **صاحب قران [sâbe-e qerân]** – ვარსკვლავთა ბედნიერი შეერთების ბატონი (*ირანელ მეფეთა ტიტული*) (ვეერ 1958).

„ქალაქურ ლექსიკონში“ მოცემული **საბყირანი**, გარკვეული სემანტიკური ცვლილებით, იგივე ჩანს, რაც არაბულ-სპარსული **صاحب قران [saheb-e qerân]**.

„ქალაქურ ლექსიკონში“ განმარტების გარეშეა მოცემული **საბყირანის** ფონეტიკური ვარიანტი **სააბყრანი**. მითითებულია მხოლოდ, რომ იგი ილიას „მაჭანკალშია“ (გრიშაშვილი 1997).

სათილი

სათილი // სათლი – „პირველად **სათილი** – ვედროს მნიშვნელობით შეგვხვდა ალ. ჭყონიას თარგმანში (“მოამბე“ გარიბალდები) ამ სიტყვას – **სათილს** – ვედროს ადარებს თ. სახ. (“ფუნთუშა“ მოპასანი) 1. სპილენძის ჭურჭელია, ძირგამობურთულია, რომელსაც ძველად ქალს ატანდნენ მზითვად საწყაულის ნაცვლად. 2. **სათლი** ანუ **სათილი** ეწოდება დალაქების თაესაბან ჭურჭელსაც; „სათლი აბანოსი“ („საქ. სიძველენი“, ტ. I, 1889წ., გვ. 406). 3. ვედრო...“ (გრიშაშვილი 1997).

სათილი, ფორმით **სათლი**, ქ ე გ ლ-ში განმარტებულია ასე: [არაბ.] ტოლჩა; საკიდარი ქვაბი; ვედრო.

ანალოგიური სემანტიკური დატვირთვის მქონე სიტყვა **სათილი** არაბულ-სპარსულად ასე იწერება და იკითხება – **ثلث [satl]**.

სალავათი

სალავათი – „სპარსელების დილის ლოცვა და აგრეთვე ლოცვა ომის წინ. ჩვენში ვინმეს წყენა რომ უნდათ, ეტყვიან; სალავათ ძაღლოვო. ვითომ სალოცავ ძაღლოვო. რჯული. „შენი სალავათი კი დაიქცეს“ (დ. ნახუცრ., „ჯიუტები“, 1914, გვ. 9)“ (გრიშაშვილი 1997).

სალავათი არის არაბულიდან მომდინარე საერთო-მუსლიმური ტერმინი – **صلوات [salavât]** მნიშვნელობით – 1. ლოცვა; 2. ლოცვის ფორმულა წარმოთქმული მუჰამადის მისამართით.

სალამათი

სალამათი – „ამბობენ: საღ-სალამათი კაციო, ვითომ ჯანიანი და კარგად მყოფიო“ (გრიშაშვილი 1997).

სალამათი იგივეა, რაც არაბულ-სპარსული – **سلامة [salâmat]**, რომლის მნიშვნელობაა – 1. ჯანმრთელობა; 2. მშვიდობა.

მართალია, **სალამათს** არ იცნობს სხვა ქართული ლექსიკონი, მაგრამ იცნობს სინონიმურ კომპოზიტ **საღ-სალამათ-ს**, რომლის მეორე კომპონენტიცაა იგი.

სალახი

სალახი – „საქონლის დამკელელი, **სასალახო** კი ის ადგილია, სადაც ჰხოცავენ საქონელს. ოთხფეხა საქონლის ჯალათი“ (გრიშაშვილი 1997).

სალახი არაბულ-სპარსული ლექსიკური ერთეულია – **ڇلا [sallâx]**. მისი მნიშვნელობებია – 1. გატყავება; 2. გამოყოფა; 3. საქონლის დამკელელი.

სპარსულ ენაში **ڇلا [sallâx]**-იდან მიღებულია კომპოზიტი **خانه ڇلا [sallâxxâna/e/] // سلا خانه [sallâxâna/e/]** – სასაკლაო (იხ. სალახანა).

სამაია

სამაია „1. სპარსულად ჰანგის სახელია. 2. **სამაია** არის აგრეთვე ცეკვა, როკვა. სპარსული ლექსწყობის ერთგვარი ჰანგია 2. **სამაია** – ცეკვა, ფერხული, შუშპრობა (გრიშაშვილი 1997).

ეს სიტყვა სხვა ქართულ ლექსიკონებში განმარტებულია ასე:

სამაია – ქალების ფერხული (ქ ე გ ლ 1986).

სამაია – ქალთ ფერხისი, ანუ ფერხული ვაჟთა და **სამაია** ქალთა (ჩუბინაშვილი 1961].

სამაია ფორმით **სამა**, შეტანილია საბას „სიტყვის კონა-სა“ და ალ. ღლონტის „ქართულ-კილო-თქმათა ლექსიკონში“ შემდეგი განმარტებებით: **სამა** – როკვა, შუშპარი (ორბელია-ნი 1993). (ზ. აჭარ., იმერხ.) ცეკვა (ღლონტი 1984).

ახლა იმის შესახებ, თუ საიდან უნდა მოდიოდეს ტერმი-ნი **სამაია // სამა**.

არაბულ ენაში არის სიტყვა **سماء [samâ']**, რომლის მნიშ-ვნელობებია: 1. მოსმენა; 2. ჰარმონია, კეთილხმოვანება.

ანალოგიური ფორმითა და შინაარსით ეს სიტყვა შესუ-ლია სპარსულ ენაში, ხოლო მცირე ფონეტიკური ცვლილე-ბით – თურქულში (**სემაი**).

سماء [samâ'] თანდათან სუფიურ ტერმინად იქცა და გარ-და ზემომოყვანილი განმარტებებისა, ნიშნავს დერვიშთა ლოცვასა და ცეკვას მუსიკისა და სიმღერის თანხლებით.

რაც შეეხება **سماء [samâ']**-ს ქართულში შემოსვლის გზას:

ქართული **სამა** ფონეტიკურად იდენტურია არაბულ-სპარ-სული ლექსემისა **سماء [samâ']**.

როგორც ქართული ლექსიკონებიდან ჩანს, ცეკვა **სამა // სამაია**, ქართულში დამკვიდრებულა ქალთა ცეკვად.

სავარაუდოა, **سماء [samâ']**-ის შემთხვევითმა ფონეტიკურ-მა თანხვედრამ ქართულ რიცხვით სახელთან **„სამი“** გან-საზღვრა, ქალთა რაოდენობა ცეკვაში – **სამაია**.

სანდალი

სანდალი – „ერთგვარი წითელი ხეა, გამძლე და მაგარი, საიდანაც აკეთებენ ძვირფას ნივთებს; ხარობს ინდოეთში, სურნელოვანი ხეა, მუქ-წითელი“ (გრიშაშვილი 1997).

საბა ასე განმარტავს ამ ტერმინს: **სანდალი**, ხეა სუნნე-ლი ინდოეთს (ორბელიანი 1991).

სანდალი ანალოგიური სემანტიკური დატვირთვის მქონე არაბულ-სპარული ლექსემაა – **صندل [sandal]**.

სარფა

სარფა – „გამორჩენა, მოგება“ (გრიშაშვილი 1997).

სარფა – [არაბ.] გამორჩენა, ხეირი (ქ ე გ ლ 1986).

ანალოგიური სემანტიკური დატვირთვის მქონე ლექსემა სარფა არაბულ-სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **صرفه [sarfa // sarfa/e/].**

სარაჯი

სარაჯი – „ტყავის ქამრების, ჩანთების, უნაგირების და სხვა ტყავეულობის მკეთებელი. **სარაჯი** არის აგრეთვე შადრევანი („ვეფხისტყაოსანი", კუპ. 318")" (გრიშაშვილი 1997).

სარაჯი – I. [არაბ.] უნაგირისა ცხენის სხვა საკაზმის მკეთებელი, – მეუნაგირე; II. შადრევნით მოწყობილი აუზი (ქ ე გ ლ 1986).

არაბულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული – **سرج [sarğ]** მნიშვნელობით – უნაგირი, საიდანაც მიღებულია – **سراج [sarrâğ]** – მეუნაგირე.

ეს სიტყვა ანალოგიური ფონეტიკური სახითა და სემანტიკური დატვირთვით დამკვიდრებულია სპარსულ ენაში.

სერი

სერი – „ნიშანი, რომელსაც ცხვარს ყურზე დაადებენ" (გრიშაშვილი 1997).

სერ-ი – ნაჭედი შინაური პირუტყვის ყურზე (იმის ნიშნად თუ ვისია).

არაბულსა და სპარსულ ენებში არის ლექსემა – **سر [ser // serr]**, რომელიც ნიშნავს – საიდუმლოს.

„ნიშანი, რომელსაც ცხვარს ყურზე დაადებენ", როგორც ეს ახსნილია ქართულ ლექსიკონებში, საიდუმლოების მატარებელი უნდა იყოს.

შესაძლებელია, ქართული **სერი** და არაბულ-სპარსული **سر [ser // serr]** ერთი და იგივე ლექსემები იყოს.

სიქა

სიქა – „1. ქანცი, ღონე საკუთრივ: მორფი, წარწერა ფულზე. ამბობენ: იმდენი მატარა ამა და ამ კაცმა, რომ **სიქა** გამძვრაო. **სიქა** არის ფულის მორფი, ფულის სახე, ე.ი. იმდენი მატარა, რომ სახე მომეშალაო. 2. ბეჭედი, სიქა ბეჭედი" (გრიშაშვილი 1997).

სიქა [არაბ.] (საუბ.) ძალ-ღონე, არაქათი, ილაჯი. *ს. გამოელია.* **სიქას გააცლის** – ქანცს გამოულევს; მეტისმეტად დაღლის. **სიქა გასძვრება** – ძალ-ღონე გამოელევა (ქ ე გ ლ–1986).

სიქა არაბულ-სპარსული სიტყვაა – سکه [sekka], შემდეგი მნიშვნელობებით: 1. მონეტა; 2. გზა; ქუჩა (ბარანოვი 1957). სპარსულში მისი მნიშვნელობებია: سکه [seqq/a/e] 1. მონეტა; 2. თეგვა, მოჭრა; შტამპი; სექა (ნივთზე); 3. *ზეკ.* ხასიათი; 4. *ზეკ.* ბრწყინვალება; სილამაზე; *ზეკ.* წესი... (რუბინჩიკი 1983).

გარკვეული სემანტიკური გადახრით **სიქა** არაბულ-სპარსულ ნასესხობას წარმოადგენს.

სინსილა

„ქალაქურ ლექსიკონში“ **სინსილა** განმარტებულია ასე: „1. შთამომავლობა. „მაშ სპასოვიჩი ნუღარ ერქვას ამ ბიჭსა, თუ მაგ სახლში თქვენი **სინსილა** არ გაგაწყო“ (ნ. ლომ., „მოთხ.“, 1926., გვ. 245). წინწილა – წიწილა? 1. წინწილი – სამუსიკო საკრავი. 2. წინწკალი: „მცირე ნაპერწკალი“ (დ.ჩ.) 3. წიწილა. 4. **სინსილა** „ახალი გამოჩეკილი მართვე ფრინველთა, გინდა მძრომთა“ (დ.ჩ) საყბეურის (ყამჩის) სამკაული, ცრემლის ფუნჯებივით ჩამოკიდებული. „ქათიბი მხოლოდ გოზრებ-შირაკ-სინსილიანი – სირმის ზარფოჩიანი“ („ივ“., 1904 წ., № 103)“ (გრიშაშვილი 1997).

სინსილა – (საუბ.) 1. ფრინველის ან ქვეწარმავლის ახლად გამოჩეკილი მართვე (ბარტყი ან წიწილი). გველის *ს.* 2. *გადატ.* მოდგმა ჯიში, ნაშიერი. 3. ძალ-ღონე. არაქათი, ქანცი.

არაბულსა და სპარსულ ენებში არის ლექსემა سلسله [silsila // selsela/e/] შემდეგი სემანტიკური დატვირთვით: 1. ჯაჭვი, წყება (*მთათა*); 2. ჯაჭვი, რიგი; სერია; 3. დინასტია; 4. სუბორდინაცია.

ქართული **სინსილა,** სონორთმონაცვლეობით (ლ/ნ), მომდინარე ჩანს არაბულ-სპარსული ლექსემიდან سلسله [silsila // selsela/e/]: (**სილსილა –> სინსილა**).

სიფათი

სიფათი – „პირისახე...“ (გრიშაშვილი 1997).

სიფათი – [არაბ.] (ვულგ.) სახე, გარეგნობა, შეხედულება (ქ ე გ ლ 1986).

სიფათი არაბულად და სპარსულად იწერება და იკითხება შემდეგი სახით – صفت **[sifat // sefat]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. ხარისხი, ატრიბუტი; 2. ეპითეტი; 3. ღირსება; 4. *იშვიათად* გარეგნობა (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

სიფათი ქალაქურ მეტყველებაში დავიწროებული სემანტიკური დატვირთვით ჩანს შემოსული.

სურა

სურა „ნაწარმოების თავი, კარი"... (გრიშაშვილი 1997).

სურა არის იგივე არაბულ-სპარსული ლექსიკური ერთეული – سورة **[sūra/e/]** მნიშვნელობით – ყურანის თავი.

როგორც „ქალაქური ლექსიკონიდან" ჩანს, **სურას** კონკრეტული სემანტიკური დატვირთვა დაუკარგავს და, ზოგადად, ნაწარმოების თავის, კარის აღმნიშვნელი ტერმინი გამხდარა.

ტ ხ

ტალიკა // ტალიკი

ეს სიტყვა „ქალაქურ ლექსიკონში" ასეა განმარტებული – „1. „ვინც **ტალიკა** ბიჭები ვართ, ყველა წავალთ ჯარშია" („კომ"., 1935წ., №225, გვ. 4). ახოვანი და წარმოსადეგი. „სულ **ტალიკ-ტალიკი** ბიჭები არიან". 2. საკუთრივ ქარქაშსაც ნიშნავს"... (გრიშაშვილი, 1997).

„ქალაქურ ლექსიკონში" **ტალიკთან** დაკავშირებით ფოლკლორიდანაც არის მოყვანილი მაგალითი – „დათვმა სთქვა, სიზმარი ვნახე, რაც რომ თაეს გადამხდენოდა, სოფელში გადავიხედე, სოფელი ჩოჩქოლდებოდა, **ტალიკ-ტალიკი** ბიჭები თოფ-იარაღში ჯდებოდა" („კოლექტივიზაცია," 1934წ., №286)."

ტალიკი – ტალიკი ბიჭი – ტანადი, მხარბეჭიანი. მოხდენილი ბიჭი (ქ ე გ ლ 1986).

ეს ნასესხობა მომდინარეობს არაბულ-სპარსული სიტყვიდან طلق **[talīk // taleq]** 1. მხიარული სახის მქონე ყმაწვილი; 2. თავისუფალი, უდარდელი მოზარდი.

უ او

უნაბი

„ქალაქურ ლექსიკონში“ ეს სიტყვა პლატონ იოსელიანის განმარტებით არის მოცემული – Жужуб (გრიშაშვილი 1997).

უნაბი – (ძიზუჰუს სატივა) სუბტროპიკული მცენარე; ისხამს მოყვითალო-მოყავისფრო წითელ კურკიან, ტკბილ ნაყოფს. 2. ამ ხის ნაყოფი (ქ ე გ ლ 1986).

ეს ტერმინი, ანალოგიური სემანტიკური დატვირთვითა და ფორმით – **عنّاب [ʻunnâb // ʻonnâb]** – არის არაბულსა და სპარსულ ენებში.

ფ ف

ფაიდა

„ქალაქური ლექსიკონის“ ავტორს ამ სიტყვისთვის კითხვის ნიშანი დაუსვამს და მერე ასე განუმარტავს – „რა მნაღვლება; რა ვქნა, რა გაეწყობა“ (გრიშაშვილი 1997).

ფაიდა იგივე არაბულ-სპარსული სიტყვაა – **فایده [fâỉyda // fâyeda/e/]** – სარგებელი.

ეს სიტყვა „ქალაქურ ლექსიკონში“ სწორად არის განმარტებული.

ფადირი

ფადირი – „ღარიბი, ღატაკი“ (გრიშაშვილი 1997).

ფადირი – [არაბ.] ს. გლახა, უპოვარი (ჩუბინაშვილი 1984).

ანალოგიური სემნტიკური დატვირთვით არაბულსა და სპარსულ ენებში არის ლექსემა – **فقیر [fakir // faqīr]**.

ფირალი

ფირალი – „მეკობრე, ავაზაკი, ყაჩაღი, თული“ (გრიშაშვილი 1997).

ფირალი – [არაბ.] მეფის დროს ყაჩაღი გურიაში (ქეგლ 1986).

ფირალი მომდინარეობს შემდეგი არაბულ-სპარსული სიტყვიდან **فرار [firâr // farrâr]** მნიშვნელობებით: – 1. გაქცევა; 2. ლტოლვილი.. (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

ფირალს ქართულში კონკრეტული სემანტიკური დატ-

ვირთვა შეუძენია და მოქმედების აღმნიშვნელ სახელთა კლასიდან კონკრეტულ სახელთა კლასში გადასულა.

ფლანი

ფლანი – „მავანი, აქედან გამოთქმა: ფ ლ ა ნ ი და ფ ს ტ ა ნ ი – ესა და ესაო, **ფლანმა** და **ფსტანმა**. „ეს ამა და ამ **ფლანს** უნდა უჩივლო“ (გრ. იაკობიძე, „ეგგ. ეგეგნიჩ ზანზალოვი“. 1884 წ., გე. 38)“ (გრიშაშვილი 1997).

ფლანი, მცირე ფონეტიკური ცვლილებით, იგივეა, რაც არაბულ-სპარსული სიტყვა **فلان [falân // felân // folân]** – მავანი.

რაც შეეხება შეწყვილებას **ფლანი** და **ფსტანი** ის უნდა მომდინარეობდეს სპარსული წარმოქმნილი სიტყვიდან **فلانستان [folânestân]** მნიშვნელობით – ადგილი, სადაც მავანი არის (დეხხოდა 1972). (**فلان [folân]** – მავანი, **ستان [stân]** – ადგილმდებარეობის მაწარმოებელი სუფიქსი).

ქ ک

ქამალი

ქამალი – „ჭკუა“ (გრიშაშვილი 1997).

ქამალ-ი მომდინარეა არაბულ-სპარსული ლექსიკური ერთეულიდან – **كمال [kamâl]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. ღირსება; 2. სრულყოფილება; 3. ზრდილობა.

ქესატი

ქესატი – „უფულო; „ფულზედ ქესატად ვიყავი“ (პ. ლორია, „დაზგიდან დაზგამდე,“ 1958, გე. 3“) (გრიშაშვილი 1997).

ქესატი – [არაბ.] (საუბ.) უფულო ადამიანი. ქესატად – უფულოდ (ქ ე გ ლ 1986).

არაბულსა და სპარსულ ენებში **ქესატის** (**كساد [kisâd // kasâd]**) მნიშვნელობებია: 1. მოთხოვნილების დაცემა (საქონელზე); 2. უძრაობა, ჩაკვდომა (ვაჭრობის); 3. უფულობა, სიღარიბე, ხელმოკლეობა (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

ქისა

ქისა – „აბანოსთვის. დროა „მაჩალკას“ გაანებონ თავი“ (გრიშაშვილი 1997).

ქისა – [არაბ.] 1. პატარა პარკი (ტყავისა ან რაიმე ქსოვილისა) ფულის ან სხვა წვრილმანი ნივთებისათვის; 2. უხეში ქსოვილის თათმანი აბანოში ტანის გასახეხად (ქ ე გ ლ 1986).

არაბულად **ქისა** იწერება და იკითხება ასე – **كيس [kays]** მისი მნიშვნელობებია 1. ტომარა; ჩანთა, ქისა; 2. ხელთათმანი მასაჟისთვის; 3. *ანატ.* სათესლის პარკი; *სამედ.* კისტა... (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

ქისა, ანალოგიური შინაარსით და ფორმებით: **كيسه // كيس [kIs // kIse]** დამკვიდრებულია სპარსულ ენაში.

ჩვენთვის საინტერესო ლექსიკური ერთეული ქართულში სპარსული გზით ჩანს შემოსული.

ღ ჲ

ღაზლი

ღაზლი – „რუმბის პირის შესაკრავი მატყლის კანაფი. იმერ. ნართის ძაფსაც ეძახიან“ (გრიშაშვილი 1997).

ღაზლ-ი – [არაბ.] 1. მატყლის მსხვილი ძაფი, *ღაზლის წინდები.* 2. თხის ბალნის მსხვილი ნართი, თოკად დაგრეხილი (ქ ე გ ლ 1986).

საბა, განსხვავებული ფორმით – **ღაზლა** იცნობს ამ სიტყვას და ასე განმარტავს: „მატყლის მკედი ძაფი სხვილი“ (ორბელიანი 1993).

როგორც ქ ე გ ლ-ი მიუთითებს, **ღაზლი** არაბული წარმოშობის ლექსიკური ერთეულია, რომელიც ანალოგიური ფორმითა **غزل [γazl]** და შინაარსით შესულია სპარსულ ენაში.

ყ ჲ, ქ

ყადიფა

ყადიფა – „1. ტანის გასამშრალებელი აბანოს ზეწარი, ჩამქიჩი. „წყვილი აბანოს ყადიფა“ (მზითევის სიიდან). 2. ყაბარჩა, ჩადრი, ზეწარი“ (გრიშაშვილი 1997).

ეს სიტყვა განმარტების გარეშე აქვს შეტანილი დ. ჩუბინაშვილს თავის რუსულ-ქართულ ლექსიკონში (ჩუბინაშვილი 1984).

ყადიფა ანალოგიური მნიშვნელობის მქონე შემდეგი არაბულ-სპარსული ლექსემაა – **قطيفه// قديفه [qatifa // qadIfa‹e›]**.

ყაზალი

ყაზალი – „1. აღმ. რომელიღაც ხალხს ეწ. 2. ლექსი. ამბობენ: აბა ერთი კარგი **ყაზალი** თქვიო. ყაზალი – ჯეირნის თიკანი (ასე ხსნის ფ. გორგიჯანიძე, გე. 63)“ (გრიშაშვილი 1997).

ყაზალი ქართულში შემოსული არაბულ-სპარსული პოეტიკური ტერმინია. „ლიტერატურათმცოდნეობის ცნებებში“ ის შეტანილია ფორმით **ღაზალი** და განმარტებულია ასე – „აღმოსავლური (არაბულ, სპარსულ-ტაჯიკურ, აზერბაიჯანულ, თურქულ, ურდუ, ნეპალურენოვან პოეზიაში) ლირიკული ლექსის მინორიმული ფორმა. აღმოცენდა VII ს-ში, განვითარდა XIII – XIV სს-ში, მათლაში (პირველ ბაითში) ირითმება ორივე მისრა. მას ერითმება მხოლოდ დანარჩენი ბაითების მხოლოდ მეორე მისრები“... (ჭილაია 1984).

ყაზალი არაბულ-სპარსულად იწერება და გამოითქმის ასე – **غزل [γazal]**. მისი მნიშვნელობაა – ლირიკული ლექსი.

არაბულსა და სპარსულ ენებში არის აგრეთვე **غزل [γazal]**-თან ბგერობრივად მსგავსი – **غزال [γazâl]** (განსხვავება მოკლე და გრძელ **ა** ხმოვანშია), რომლის მნიშვნელობებია: ღაზელი; ანტილოპა...

„ქალაქური ლექსიკონის“ მიხედვით **ყაზალი** ეწოდება აგრეთვე აღმოსავლეთის რომელიღაც ხალხს.

ყაიდა

ყაიდა – რიგი, წესი, ფორმა. ამბობენ: საქმე **ყაიდაში** ვერ იყოო... (გრიშაშვილი 1997).

ყაიდა – [არაბ.] როგორიმე წესი, რიგი, ხასიათი (ქ ე გ ლ 1986).

ანალოგიური მნიშვნელობის მქონე სიტყვა არაბულ-სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **قاعده [qâ‘eda/e/]**.

ყალიბი

ყალიბი – „კალაპოტი, დარიჯაგი“ [გრიშაშვილი 1997].

ყალიბი – [არაბ.] 1. ამა თუ იმ მოყვანილობის სათავსი, რაშიც ასხამენ რაიმე მასას მისთვის სათანადო მოყვანილობის მისაცემად (ქ ე გ ლ 1986).

ყალიბი ანალოგიური მნიშვნელობის მქონე არაბულ-სპარსული ლექსემაა, რომელიც იწერება და იკითხება ასე: **قالب [yaleb]**.

ყანდი

ყანდი – „თეთრი მყინვარე შაქარი, ძალიან გამჭვირვალე“ (გრიშაშვილი 1997).

ყანდ-ი – [სპ. არაბ.] დაწმენდილი თეთრი შაქარი (ქ ე გ ლ 1986).

ანალოგიური მნიშვნელობით არაბულსა და სპარსულ ენებში არის ლექსიკური ერთეული **قند [qand]**.

ყანდი შაქარყინულის მნიშვნელობით ჯერ კიდევ „ვეფხისტყაოსანში“ გვხვდება: „ვისთა მჭვრეტელთა **ყანდისა** მირთმა ხამს მართ, მი-,შერისა“(რუსთაველი 1966: 3/4).

ყარიბი

ეს სიტყვა „ქალაქურ ლექსიკონში“ განმარტების გარეშეა დატოვებული.

ყარიბი – [არაბ.] უცხოობაში მყოფი, გადახვეწილი; უთვისტომო 2. გადატ. უპატრონო, საწყალი, ღარიბი (ქ ე გ ლ 1986).

ყარიბი არაბულ-სპარსულად იწერება – **غریب [γarib // qarib]**. მისი მნიშვნელობებია: უცხო; 2. უცნობი; 3. მოგზაური; 4. გასაოცარი, იშვიათი... (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

ყასიდათ

ყასიდათ – „განგებ, განზრახ... **ყასიდა** პატარა პოემას ნიშნავს“... (გრიშაშვილი 1997).

„ქალაქურ ლექსიკონში“ **ყასიდათ** ორი მნიშვნელობით არის განმარტებული. მისი პირველი მნიშვნელობაა **განგებ, განზრახ**.

ქ ე გ ლ-შიც ეს სიტყვა სწორედ ამ მნიშვნელობითაა განმარტებული: **ყასიდად** – არაგულწრფელად, ტყუილად მოსაჩვენებლად. **ყასიდათ // ყასიდად** მოდის არაბულ-სპარსული სიტყვიდან **قصد [qasdân]**, რომლის მნიშვნელობაა – განგებ.

მეორე მნიშვნელობით **ყასიდათ** (<–**ყასიდა**) არაბულსა და სპარსულ ენებში სწორედ სახოტბო ლექსის სახელწოდებაა – **قصيدة. [kasi?da // qasida/e/]**.

ქართულში **قصيدة [qasida/e/]** და **قصد [qasdan]** ერთ ლექსიკურ ერთეულად არის გაგებული.

ყაფაზა

ყაფაზა – 1. მიკიტნის ალაფის დუქნებში ვიწრო სავაჭრო თარო ან უხუფო უჯრა, რომელშიც სხვადასხვა მარცვლეულობა ან თუთუნი ყრია. კედელთან მწკრივად არის გამართული... 2. გალია... 3. გულის ყაფაზი (*საექიმო ტერმინია*) (გრიშაშვილი 1997).

ყაფაზა – [არაბ.] 1. კედლებზე გამართული თაროები, დაყოფილი ოთხკუთხედებად, უჯრა-უჯრად. 2. დუქანი, სადაც ასეთი რამ არის გამართული (ქ ე გ ლ 1986).

ყაფაზა არაბულ-სპარსულად იწერება და იკითხება ასე – **قفصه // قفسه [qafaza/e/]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. გალია; თარო; უჯრედი; 2. კალათა, მოწნული; 3. გულის ყაფაზა... (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

ყიამათი

ყიამათი – „1. უკუნი ღამე. უკუნეთი, წყვდიადის სინონიმისათვის. 2. სიცივე, ყინვა“ (გრიშაშვილი 1997).

ყიამათი – [არაბ.] (საუბ.) ყიამათ-ი, ყიამეთ-ი (საუბ.) ცუდი, საშინელი. *ყ. ზამთარი. – ყ. სიცივე. – ყ. ღამე* (ქ ე გ ლ 1986).

არაბულ-სპარსულად **ყიამათ**-ის **قيامت [qIyâmat]** მნიშვნელობებია: 1. აღდგომა; საშინელი განსჯის დღე; 2. არეულობა; 3. საკვირველება (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

ქართულში ამ ტერმინს რელიგიური შინაარსის დატვირთვა დაუკარგავს.

ყისმათი

ყისმათი – „ბედი, წერა, იღბალი, ხვედრი...“ (გრიშაშვილი 1997).

ყისმათი – [არაბ] (საუბ.) ბედი, იღბალი (ქ ე გ ლ 1986).

არაბულსა და სპარსულ ენებში **ყისმათ**-ის قسمت **[kismat // qesmat]** მნიშვნელობებია: 1. ბედი, წილი; 2, გაყოფა; 3. განყოფილება.

ქართულში ამ სიტყვის სემანტიკური ველი დავიწროებულა.

ყომარი

ყომარი // ყუმარი – „ოთხი კოჭით ბანქოს აზარტული თამაში (ცხერის ფეხის კოჭი)“... (გრიშაშვილი 1997).

ყომარი – [არაბ.] (ძვ.) კოჭის ან კამათლის ერთგვარი თამაში ფულზე (ქ ე გ ლ 1986).

არაბულად და სპარსულად **ყომარი** იწერება და იკითხება ასე – قمار **[kumâr // qomâr]**.

ყუათი

ყუათი – „გამაგრება, ძალის მიცემა, ძალა“ (გრიშაშვილი 1997).

ყუათ-ი – [არაბ.] სინოყიერე, მაწიერობა (საკვებისა) (ქ ე გ ლ 1986).

არაბულ-სპარსულად **ყუათი** იწერება და იკითხება შემდეგი სახით: قوت **[kuvvat // qovvat]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. ძალა; 2. ამტანობა (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

ყუათ-ის „ქალაქური ლექსიკონისეული“ განმარტება უფრო ახლოსაა მის არაბულ-სპარსულ შინაარსთან, ვიდრე ქ ე გ ლ-ისა.

ყურბანი

ყურბანი – „მსხვერპლი. აქედან ყურბან-ბაირამი (მსხვერპლთ შეწირვის დღესასწაული)“ (გრიშაშვილი 1997).

დ. ჩუბინაშვილიც ასე განმარტავს ამ სიტყვას და მიუთითებს მის არაბულ წარმომავლობაზე (ჩუბინაშვილი 1985).

ყურბანი შემდეგი არაბულ-სპარსული ლექსემაა – **قربان [kurbân // qorbân]**, რომლის მნიშვნელობებია: 1. მსხვერპლი; მსხვერპლად შეწირვა; 2. (საუბ.) – ძვირფასო.

შ ش

შამი

შამი – „სანთელი“ (გრიშაშვილი 1997).

იდენტური ფონეტიკური სახითა და სემანტიკური დატვირთვით არაბულსა და სპარსულ ენებში არის ლექსიკური ერთეული – **شمع [šam‘]**.

შუფრა

შუფრა – „ხარაზების იარაღი, ტყავის გასახეხ-გასაქერქი. „დაზგაზედ აწყვია თითბრის მუშტა და ერთი ტყავის გასაქერქი შუფრა“ („კაპიშ“., 1880 წ., გბ. 5)“ (გრიშაშვილი 1997).

შუფრა შემდეგი არაბულ-სპარსული ლექსემაა – **شفرة [šafra // شفره [šafra/e/]**. მისი მნიშვნელობებია: პირი (დანისა); დიდი დანა [ბარანოვი 1957]; დიდი დანა; ტყავის გასახეხი ხელსაწყო (მოინი 1382).

„ქალაქური ლექსიკონისეული“ განმარტება ამ სიტყვისა ემთხვევა მის სპარსულ განმარტებას („ტყავის გასახეხი ხელსაწყო“).

შერთი

შერთი – „1. პირობა. 2. შართი, ტკბილსასმელი“ (გრიშაშვილი 1997).

არაბულსა და სპარსულ ენებში არის ლექსიკური ერთეული – **شرط [šart]**. მისი მნიშვნელობაა – პირობა, შეთანხმება (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

„ქალაქური ლექსიკონისეული“ პირველი განმარტებით **შერთი** იგივეა, რაც არაბულ-სპარსული **شرط [šart]**.

ჩვენთვის გაუგებარია „ქალაქური ლექსიკონისეული“ **შერთის** მეორე განმარტება – ტკბილსასმელი.

შეიხი

შეიხი – „სასულიერო ძმობის ან თემის წინამძღვარი“ (გრიშაშვილი 1997).

შეიხი – არაბული წარმოშობის საერთო-მუსლიმური ტერმინია – *شيخ არაბ.* **[šayx]**, *სპარს.* **[šeyx]** შემდეგი შინაარსით: 1. მოხუცი, საპატიო ადამიანი; 2. ტომის ბელადი (*ძირითადად არაბთა*); დერვიშთა ორდენის მეთაური; 3. მუსლიმ რელიგიურ პირთა საპატიო ტიტული (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

ხ ჴ

ხაბარი

ხაბარი – „ახალი ამბავი. ეს სიტყვა არ უნდა იყოს წმ. სომხ. წარმოშობის, თუმცა ქალაქში **ამბავი** სომხ. ნიშნავს **ხაბარს**_ ამას წინათ ჟ. „მურზილკაში“ დაიბეჭდა ერთი პატარა მოთხ. სათაურით „ხაბარ“ და იქ ეს სიტყვა ნახმარია ძღვენის, მოსაკითხის მნიშვნელობით („**მურზ**“., 1941 წ., № 5) (გრიშაშვილი 1997).

ხაბარი – [არაბ.] (ძვ. საუბ.) (ჩვეულებრივ **ამბავ** სიტყვასთან ერთად). *რა ამბავია, რა ხაბარია* (ქ ე გ ლ 1986).

სწორად შეაქვს ეჭვი ლექსიკონის ავტორს ამ სიტყვის სომხურიდან წარმომავლობაში. **ხაბარი** როგორც ფონეტიკურად, ისე სემანტიკურად ანალოგიურია არაბულ-სპარსული ლექსემისა – *خبر* **[xabar]** იმ განსხვავებით, რომ აღნიშნულ ენებში იგი ნიშნავს არა **ახალ ამბავს**, არამედ, ზოგადად – **ამბავს**.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ი. გრიშაშვილის მითითებით ქართულში **ხაბარს** – ძღვენის, მოსაკითხის მნიშვნელობაც ჰქონია, რაც ქართულში ამ სიტყვის სემანტიკური ველის გაფართოებაზე მეტყველებს.

ხათა-ბალა

ხათა-ბალა – „უბედურება. ამბობენ; ვა, არ მინდა რაღა წამოგყევე, **ხათაა**! „კნიაზჯან, ეს რა **ხათაა**“! (რ. ერისთ., „ივ.“ 1887 წ., გვ. 14). „მის აზრსა და წრფელსა გრძნობას ეძახის **ხათა-ბალასა**“ (ვაჟა, ტ. 1, გვ. 126)“ (გრიშაშვილი 1997).

ხათაბალა – [არაბ.] დაეიდარაბა, უბედურება (ქ ე გ ლ 1986).

არაბულსა და სპარსულ ენებში არის ლექსიკური ერთეულები: **خطأ [xatâ']** – შეცდომა, მარცხი; ცოდვა და **بلا [balâ']** –1. უბედურება; მწუხარება; 2. ძალდატანება... (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

ქართული **ხათაბალა** მათი შეერთებით არის მიღებული.

აღვნიშნავთ, რომ ჩვენ ხელთ არსებულ არაბულსა და სპარსულ ლექსიკონებში კომპოზიტი **ხათაბალა** არ დასტურდება.

„ქალაქურ ლექსიკონში" ცალკეა განმარტებული **ბალა**, რომლის ერთ-ერთი მნიშვნელობაა – ხათა-ბალა, დაეიდარაბა (იხ. **ბალა**).

თურქულ ენაშიც ცალ-ცალკეა ორივე არაბული ლექსიკური ერთეული (**hata, bela**).

ხადუმი

ხადუმი – „მხეეალი, მოახლე ქალი, მოსამსახურე" (გრიშაშეილი 1997).

ეს სიტყვა – **خدوم [xadūm]** –ანალოგიური ფორმითა და შინაარსით, შესულია თურქულ და სპარსულ ენებში.

ხალათი

ხალათი – „სახსოვარი. შეგირდს რომ ასწაელიან და გაოსტატებენ, მაშინ შეგირდი ოსტატისთვის იხდის ხალათს, ან თუ ქალი გაათხოვე, დედას სიძემ უნდა მისცეს ხალათი, ე.ი. სახსოვრად, საჩუქრად ოქროული ნივთი ან სხვა რამ" (გრიშაშეილი 1997).

ხალათი 1. საშინაო გრძელი და ფართო ტანსაცმელი... (ქ ე გ ლ 1986).

ხალათი არაბულ-სპარსული ლექსიკური ერთეულია – **خلعت [xel'at // xal'at]**. მისი მნიშვნელობაა – ხალათი, საპატიო სამოსი.

ხალალი

ხალალი – „ნებადართული" (გრიშაშეილი 1997).

ეს სიტყვა ქართულ ენაში დამკვიდრებულია ფორმით **ალალი**. მისი მნიშვნელობაა – მართალი, პატიოსანი (ქ ე გ ლ 1986).

ხალალი ფონეტიკურად სახეცვლილი ფორმაა არაბულ-სპარსული ლექსემისა – **حلال [halâl]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. ნებადართული; 2. პატიოსანი; 3. პატიოსანი გზით მოპოვებული.

ხალასად

ხალასად – „ხალვათად“ (გრიშაშვილი 1997).

ამ სიტყვის ამოსავალია არაბულ-სპარსული ტერმინი **خلاص [xalas]** – 1. სუფთა, შეურეველი, 2. თავისუფალი, მარტოდ მყოფი.

ხარაბა

„ქალქურ ლექსიკონში“ ეს სიტყვა განმარტებული არ არის. მოყვანილია მხოლოდ შემდეგი მაგალითი – „გალავნის სენაკებში დადეგ **ხარაბასა** და დაქცეულში“ (თავგ. იესე ოსაშვილისა“, 1913 წ., გვ. 45)“ (გრიშაშვილი 1997).

ხარაბა შემდეგი სახით განმარტებული აქვს დ. ჩუბინაშვილს – [არაბ.] ტიალი, ოხერი ადგილი (ჩუბინაშვილი 1984).

მართლაც, არაბულსა და სპარსულ ენებში არის ლექსიკური ერთეული – **خرابه [xarâba/e/]** მნიშვნელობით – დანგრეული, მიტოვებული.

ხარაბა, „ქალაქურ ლექსიკონში“ მოყვანილი მაგალითის მიხედვით, იგივე ჩანს, რაც არაბულ-სპარსული **خرابه [xarâba/e/]**.

ეს სიტყვა აღმოსავლურ ლიტერატურაში მისტიკური შინაარსით დაიტვირთა და სუფიური მისტერიების ადგილის აღმნიშვნელი ტერმინი გახდა.

ხასი

ხასი – „დახვეწილი, წმინდა აბრეშუმი. **ხასა** კი საქვარელს ნიშნავს“ (გრიშაშვილი 1997).

ხასი – თამამი, გაბედული, მოურიდებელი... მითითებულია, რომ ის არის არაბული წარმომავლობის სიტყვა (ქ ე გ ლ 1986).

არაბულსა და სპარსულ ენებში არის **خاص [xâss]** მნიშვნელობებით: 1. განსაკუთრებული; საგანგებო, სუფთა; 2. პირადი; რჩეული... ისე – **خاصه [xâssa/e/]**: 1. განსაკუთრებული 2. ინდური ქსოვილის სახეობა.

خاصه [xâsse]-ეს მეორე მნიშვნელობა კავშირს ავლენს „ქალაქური ლექსიკონისეულ“ განმარტებასთან – „წმინდა აბრეშუმი“.

ხეირი

ხეირი – „ხელოსნობა დავარდა, აღარ არის **ხეირი**“ (ი. დავითაშ.). ცხვირს რომ დააცემინებენ, ეტყვიან: **ხეირი**“ (გრიშაშვილი 1997).

ხეირი – [არაბ.] – 1. სიკეთე, წარმატება 2. სარგებლობა, მოგება, გამორჩენა. **ხეირი!** – სიცოცხლე! დღეგრძელობა (ეტყვიან ცხვირის დაცემინებისას)... (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

არაბულ-სპარსულად **ხეირის خير [xeyr]** მნიშვნელობაა – სიკეთე; კეთილი საქმე.

ხინა

ხინა – „მცენარეა, რომლითაც მუსულმანი ქალები ხელის თითების ფრჩხილებს იღებავენ. იხ. ჰინა“ (გრიშაშვილი 1997).

ჰინა კი ამავე ლექსიკონში ასეა განმარტებული – უნაბისფერი საღებავია, რომელიც განსაკ. მცენარისაგან მზადდება. აღმ. ხალხი **ჰინას** ხმარობს როგორც ფრჩხილების, ისე წვერისა და თმის შესაღებად, ასევე თავის ტკივილის დროს. „ჰინა არ არის მავნებელი. ვინც ჰინას ხმარობს თმის შესაღებად, კიდევ უნდა გაიმეოროს, თორემ თავის ტკივილი დაემართება“.

ასეთივე შინაარსით, როგორც არაბულიდან მომდინარე სიტყვა, იგი ცნობილია სხვა ქართული ლექსიკონებისთვისაც.

ხინა // ჰინა // ონა არაბულ-სპარსულად იწერება და იკითხება ასე: **حنّا [არაბ. hinnâ‘ სპარს. hannâ‘// henâ‘]**.

ხინა-ში თავკიდური **ხ** თანხნოვანი შესაძლებელია, რუსული ენის (**хна**) გავლენით იყოს განვითარებული.

ჯაბა // ჯაბანი

ჯაბა // ჯაბანი – „მხდალი, დონდლო, ქალაჩუნა, მოშიშარი, ძაბუნი“ (გრიშაშვილი 1997).

ჯაბან-ი – [არაბ.] 1. მშიშარა, მხდალი, ლაჩარი. 2 ლაჩრული, არავაჟკაცური (ქ ე გ ლ 1986).

ქართული **ჯაბან-ი** ფორმობრივ-შინაარსობრივად ანალოგიურია არაბულ-სპარსული ლექსიკური ერთეულისა – **ﺟﺒﺎﻥ [ǧabbân]**.

ჩვენთვის საინტერესო ლექსემა ქართულში ორი ფორმით დამკვიდრებულა (**ჯაბა//ჯაბანი**), რომელთაგან ერთი – **ჯაბა** მხოლოდ ქალაქური მეტყველების კუთვნილებად დარჩენილა.

ჯავაირი

ჯავაირი // ჯავარი – „ძვირფასი ქვა, ელვარე თვალი პატიოსანი. ჯ ა ვ ა ი რ ი ქალის სახელიცაა, ხოლო პოეტები (გრ. ორბ. და სხვ.) საერთოდ ლამაზ ქალს ჯავაირს ადარებენ“ (გრიშაშვილი 1997).

ჯავარ-ი – [არაბ.] 1. (ძვ.) პატიოსანი ქვა, ძვირფასი თვალი. 2. ძვირფასი თვლის ელვა-კრთომა. ხარისხი. *იაგუნდის ჯ.* 3. მომხიბლაობა, მოხდენილობა, შნო, ლაზათი. *ლამაზი ქალის ჯ.* მადნის ძარღვი. 5. ბუნებრივი (ან ხელოვნური) ლამაზი სახეები ხეზე, ქვაზე, ფოლადზე და სხვ. ჟავარზეა – საღადაა, ჯანზეა (ქ ე გ ლ 1986).

ჯავაირი არაბულ-სპარსულად ასე იწერება და იკითხება: **ﺟﻮﻫﺮ [ǧavhar // ǧovhar]** (მრ. **ﺟﻮاﻫﺮ [ǧavâhir // ǧavâher]**). მისი მნიშვნელობებია: 1. არსი (*საქმის*); 2. საგანი, მატერია; 3. ძვირფასი ქვები, ძვირფასეულობა (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

ჯავაირს (<–**ჯავაჰირ**) ქართულში შემდეგი ახალი სემანტიკური დატვირთვა შეუძენია – „ჯავარზეა – საღადაა, ჯანზეა“.

ჯავზი

ჯავზი – „ხე. ჩამოჰგავს თხილს. არის დედალ-მამალიც. ხმარობენ უფრო წამლად. შეაზავებენ ღვინოში და ამბობენ:

ვისაც ფერდის ქარი აქვს, მისწრებააო (რუს. Мушкатни арев.)“ (გრიშაშვილი 1997).

ჯავზი არაბულ-სპარსულად იწერება და იკითხება ასე –. **جوز [ğavz // ğouz]**. მისი მნიშვნელობაა – კაკალი.

ჯალალი

ჯალალი – „შემოქმედების მჭონე, ძალთა ძალი. სახელიცაა. „მისცა რამე ნაწილიც **ჯალალს**, მის ძმას“ („მოგზ.“, 1903 წ. № 5-6. გვ. 151). საიათნოვასაც აქვს“ (გრიშაშვილი 1997).

ჯალალი შ ემდეგი არაბულ-სპარსული ლექსიკური ერთეულია – **جلال [ğalâl]**. მისი მნიშვნელობებია – 1. ბრწყინვალება; 2. დიდება; 3. საკ. სახელი (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

ჯამააათი

ჯამააათი – „ხალხი, შეკრებილობა, საზოგადოება, ყრილობა“... (გრიშაშვილი 1997).

ჯამააათი – [არაბ.] (საუბ.) ერთად თავმოყრილი ხალხი, – ჯარი (ქ ე გ ლ 1986).

ჯამააათი მომდინარეობს ანალოგიური მნიშვნელობის მჭონე არაბულ-სპარსული ლექსემიდან – **جماعت [ğamâ'at]**.

ჯანაბა

ჯანაბა // ჯანდაბა – „ანუ **ჯაჰრუ-ჯანაბა**. ჯოჯოხეთი, უფსკრულთ უფსკრული“ (გრიშაშვილი 1997).

ჯანაბა მოდის არაბულ-სპარსული ლექსიკური ერთეულიდან – **جهنم [ğahannam]** – ჯოჯოხეთი.

ფონეტიკური პროცესი ასეთი ჩანს: **ჯაჰანნამ** –> **ჯაჰანამ** –> **ჯაანამ** –> **ჯანამ** –> **ჯანამა** –> **ჯანაბა**.

რაც შეეხება **ჯანდაბა**-ს, იგი **ნ**-ს მეზობლად **დ**-ს განვითარებით შეიძლება იყოს მიღებული.

ჯანაბას განმარტებიდან **ჯაჰრუ-ჯანაბას** პირველი კომპონენტი **ჯაჰრუ** უნდა მოდიოდეს არაბულ-სპარსული სიტყვიდან **جهل [ğahl]** – უმეცრება, სისულელე.

ფონეტიკური გზა ასეთი ჩანს: **ჯაჰლ** –> **ჯაჰრ** –> **ჯაჰრუ**.

ჯგალო

ჯგალო – „ტლანქი, ხამი, უხეში ქსოვილი (მაგ. ტომარა). **ჯგალოს** სამოსს პირველად დერეიშები ატარებდნენ. ეს სიტყვა ლექსში აქეს ცახელს“ (გრიშაშვილი 1997).

ჯგალო – უხეში ქსოვილი, რომელსაც თხის ბეწვი ურევია (ქ ე გ ლ 1986).

ჯგალო ანალოგიური სემანტიკური დატვირთვის მქონე არაბულ-სპარსული ლექსემაა – **ﻗﺒﺎ [ğavâl // ğovâl]**, რომელიც გარკვეული ფონეტიკური ცვლილებით შემოსულა ქართულ ენაში.

ჯუმალი

ჯუმალი – „ანუ ჯამი. სრულად შეკრებით გამოანგარიშებული რიცხვი“ (გრიშაშვილი 1997).

საბას მიხედვით **ჯუმალის** მნიშვნელობაა – ერთპირად რიცხვი (ორბელიანი 1991).

ჯუმალი არაბულ-სპარსული შემდეგი ლექსიკური ერთეულია – **ﺟﻤﻞ [ğummal // ğommal]**. მისი მნიშვნელობაა – არაბული ანბანის რიცხვითი მნიშვნელობის მიხედვით ანგარიში.

ჯურათი //ჯური

ჯურათი // ჯური – სხვანაირი, სხვა ჯურის. გამიგონია: ერთი კარგი **ჯურათი** მიქნია და შენთვისაც მინდა ვქნა, – ვითომ სხვანაირი, სხვა **ჯურის** საქმეა.. „გლეხკაცი ჩვენში სხვადასხვა **ჯურისა** და გვარისაა“ (ალ. ყიფშიძე., „საგლეხო ბანკი“, გვ. 1) (გრიშაშვილი 1997).

ჩვენი აზრით **ჯურათი** უნდა მომდინარეობდეს არაბულ-სპარსული ლექსემიდან **الجرء [aljara] // جرأت [jorât]** – გამბედაობა (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983). მოყვანილ მაგალითში „ერთი კარგი **ჯურათი** მიქნია...“ ანუ **გამბედაობა** გამომიჩენია.

„ქალაქური ლექსიკონის“ ლექსიკონის ავტორს **ჯურათი** შეცდომით გაიგიებული აქვს ლექსიკურ ერთეულთან – **ჯური**.

ამგვარად, განხილული მასალიდან ირკვევა, რომ მათი უმეტესობა (დაული, ზარნა ბრინჯი, ზარი, ზარიჩინი, თამბალი, თასლიბი, ღოქოფაჩა, ჩასპანდი, ფაია, ჯურათი) ქართული ლექსიკონებიდან დაფიქსირებულია მხოლოდ „ქალაქურ ლექსიკონში“ და დღეს ისინი ქართული ენის ლექსიკური ფონდის არქივის საკუთრებას წარმოადგენენ.

ნასესხობანი შემოსულია სხვადასხვა სახის ფონეტიკური და სემანტიკური ცვლილებებით.

ჰ ჩ

ჰადიდა

ჰადიდა – „ოქრომჭედლის იარაღი, ოქროს ან ვერცხლის სხეპლის გასაწვე-გასადიდებელი (გამჭიმავი). პირტყელი რკონა, დაჩხელეტილი სხვადასხვა ზომით“ (გრიშაშვილი 1997).

ჰადიდა, მცირე ფონეტიკური ცვლილებით – **ადიდა**, ქ ე გ ლ-ში ასეა განმარტებული: – მავთულის გამოსაყვანი ხელსაწყო.

დ. ჩუბინაშვილი მიუთითებს **ადიდას** არაბულ წარმომავლობაზე (ჩუბინაშვილი 1984).

არაბულ-სპარსულად **ჰადიდას** (حديد [hadida/e]) მნიშვნელობებია: რკინის ნაჭერი, რკინის ხელსაწყო; ნახვრეტებიანი მეტალის ფირფიტა, რომლითაც წერილი მილი და მავთული გამოჰყავთ (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

ქართულ ენაში არის შემდეგი ხატოვანი თქმა – **ადიდაში** გამოსული, მისი მნიშვნელობაა – გაიძვერა, ეშმაკი, გაქნილი, დაუნდობელი... (სახოკია 1979).

ჰაზირი

ჰაზირი – „გამზადებული“ (გრიშაშვილი 1997).

ქ ე გ ლ-ში შეტანილია ლექსიკური ერთეული **მოხაზირებული** შემდეგი განმარტებით – (კუთხ.) წინასწარ მომზადებული, გადანახული.

მოხაზირებული მიღებული ჩანს არაბულ-სპარსული სიტყვიდან – حاضر [hâzeir // hâzer] მნიშვნელობებით – 1. დამ-

სწრე; 2 ახლანდელი; 3. გამზადებული, არსებული; 4. ვარ! (*დაძახებისას*) (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

ეს ლექსემა ფორმით **ჰაზირ**, დამკვიდრებულია თურქულ ენაში.

ქართული და თურქული **ჰაზირის** ფონეტიკურად იდენტურობა ამ ლექსემის ქართულში თურქულის გზით შემოსვლაზე მიუთითებს.

ჰაზრაილ

ჰაზრაილ – „არაბ. სიკვდილის ანგელოზი (სულთამხუთავი)" (გრიშაშვილი 1997).

აღნიშნული ლექსიკური ერთეული „ქალაქურ ლექსიკონში" განმარტებულია ზუსტად. არაბულ-სპარსულად იგი იწერება და იკითხება ასე **عزرایيل ['azrâ'il]**.

საინტერესოა **ჰ**-ს განვითარება, რადგან ეს ბგერა ნასესხობებში ძირითადად იკარგება.

ჰალვა

ჰალვა – „ალვახაზი, ტკბ. საჭმელია" (გრიშაშვილი 1997).

ჰალვა – [არაბ.] ტკბილეული ერთგვარი, მზადდება შაქრისაგან და ნიგვზის, მზესუმზირასა და მისთ. დანაყილი გულისაგან (ქ ე გ ლ 1986).

ჰალვა არაბულში ერთ-ერთი ტკბილი საკონდიტრო ნაწარმის აღმნიშვნელი ტერმინია – **حلوا [halva']**, რომელიც ანალოგიური ფორმით დამკვიდრებულია სპარსულ ენაში.

ალვა-ს „ქალაქური ლექსიკონისეული" განმარტება – **ალვახაზი. ალვახაზი** – თაფლი დაზელილი [ორბელიანი 1989] შესაძლებელია, მომდინარეობდეს შემდეგი რთული სიტყვიდან – **حلوا خاص [halva'xass]**, რომლის პირველი წევრია **حلوا [halva']** – ხალვა, ხოლო მეორე – **خاص [xâss]** – განსაკუთრებული. მთლიანობაში – განსაკუთრებული ხალვა, თუმცა მსგავსი კომპოზიტი ჩვენთვის ხელმისაწვდომ ლექსიკონებში არ დასტურდება.

რაც შეეხება ქართულში **ჰ/ხ**-ს მონაცვლეობას (**ჰალვა**–> **ხალვა**), იგი შეიძლება რუსულის გავლენით მომხდარიყო.

ჰასარ

ჰასარ – „სპარსულად ჰანგის სახელია“ (გრიშაშვილი 1997).

ჰასარი არაბულ-სპარსული ლექსემაა – **حصار [hisar //hasâr]** შემდეგი მნიშვნელობებით: 1. ალყა; 2. კედელი... 3. **ჰასარ** (*მუსიკალური მელოდიის სახელწოდება).* (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

ჰასრათი

ჰასრათი – „განმარტოებული“ (გრიშაშვილი 1997).

ჰასრათი შემდეგი არაბულ-სპარსული ლექსემაა – **حسرت [hasrat]** მნიშვნელობით – მწუხარება.

მართალია, **ჰასრათის** ქართული და არაბულ-სპარსული განმარტებანი პირდაპირ არ ემთხვევა ერთმანეთს, მაგრამ შინაარსობრივად ისინი ახლოს არიან ერთმანეთთან.

ჰაჯი

ჰაჯი – „მლოცველი“ (გრიშაშვილი 1997).

ჰაჯი არაბული სიტყვაა – **حاجی [hâğī]**, რომელიც საერთო-მუსლიმურ ტერმინად არის ქცეული და ნიშნავს არა ზოგადად მლოცველს, არამედ, კონკრეტულად – მექაში მოსალოცავად წასულს.

ჰეირათი

ჰეირათი – „აღტაცების ჰიმნი“ (გრიშაშვილი 1997).

ჰეირათი – არაბულ-სპარსული ლექსიკური ერთეულია – **حیرت [hayrat // heyrat]** მნიშვნელობით – აღტაცება, განცვიფრება.

ჰესაბი

ჰესაბი – „1. საწყალი. 2. ცრუობა, არასწორად მბობა. „ჰესაბს ამბობ, მაგრამ მოსკოვში უფრო კარგ ფასს მოგცემენ“ (რ. ერისთ., 1889წ., №10). 3. ანგარიში (გ. ერისთ. „ძუნწი“, II გამოსვ.) (გრიშაშვილი 1997).

„ქალაქური ლექსიკონისეული“ მესამე განმარტებით (ანგარიში) **ჰესაბი** იგივეა, რაც არაბულ-სპარსული ლექსემა – **حساب [hisâb // hesâb].**

ჰოვსილა

ჰოვსილა – „არაქათი, ძალ-ღონე, ენერგია. ამ სიტყვის მეორე ნაწ. – **სილა** რაიმე დამოკიდებულებაში ხომ არ არის რუს. „силасьтанэ?“ (გრიშაშვილი 1997).

ჩვენი აზრით, **ჰოვსილას** არაფერი აქვს საერთო რუსულ ენასთან. იგი მომდინარე ჩანს არაბულ-სპარსული ლექსიკური ერთეულიდან – **حوصلة [havsala // housala/e/]** – 1. ჩიჩაყვი; 2. მოთმინება, განწყობილება (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

ჰუჯათი

ჰუჯათი – „თავის ნათქვამა, ჯიუტი“ (გრიშაშვილი 1997).

ანალოგიური შინაარსით, ქ ე გ ლ-ი იცნობს **ჰუჯათის** ფონეტიკურად სახეცვლილ ფორმას **უჯიათი**.

არაბულსა და სპარსულ ენებში არის ლექსემა – **حجة [huǧǧat // hoǧǧat]**, რომლის მნიშვნელობებია: 1. ჩვენება; არგუმენტი; 2. დავა (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

გარკვეული ფონეტიკური და სემანტიკური ცვლილებით, ქართული **ჰუჯათი // უჯიათი** და არაბულ-სპარსული **حجة [huǧǧat // hoǧǧat]** ერთი და იგივე ლექსემები ჩანს.

* * *

თურქულ-სპარსული ლექსიკა

واژگان ترکی – فارسی

ალაჩუხი

ალაჩუხი – „ნაუცბათევად აშენებული ქოხი; ხის შენობა. 2. ხარგა. კარავსავით დადგმული ქოხი ჯოხებისა, ნაბდით გადაფარებული, თავის შესაფერისად ხმარობენ ეულნი მწყემსნი, ხალხი, მეთევზენი, მომთაბარე ხალხი...“ (გრი'შაშვილი 1997).

ალაჩოყი (**ალაჩუხი** ნ.ბ.) დროებით გამართული სადგომი (ნაბდისა, ხისა...) – კარავი (ქ ე გ ლ 1986).

ალაჩუხი თურქულად იწერება და იკითხება ასე – **alacık**. მისი მნიშვნელობაა – *დიალ.* კარავი; ქოხი; სადარაჯო ჯიხური (თურქ. რუს. ლექს. 1977).

ეს სიტყვა შესულია სპარსულში შემდეგი ფორმითა და მნიშვნელობებით: 1. **alâčīq** // **alâčeq** – 1. კიბიტი, დახურული ჩარდახიანი ეტლი; კარავი მომთაბარე ხალხისა. 2. ტალავერი, ფანჩატური (რუბინჩიკი 1983).

ალაჩუხი გარკვეული ფონეტიკური ცვლილებით შემოსულა ქართულში.

აღა

აღა – ბატონი (აღალარი-ბატონები). „ქუდს მიხდიდნენ, თავს მიკრავდნენ, დავდიოდი, როგორც აღა“ (აკაკი, „ივ.“ 1906, №4)“ (გრი'შაშვილი 1997).

აღა – [თურქ. სპ.] (ძვ.) ბატონი, პატრონი (უპირატესად იხმარებოდა ვაჭართა წრეებში (ქ ე გ ლ 1986).

თურქულ ლექსიკონებში ჩვენთვის საინტერესო სიტყვა ასეა განმარტებული: **ağa** – 1. იხმარება საკუთარი სახელის მერე (*ოსმან აღა*); 2. ბატონი; პატრონი; 3. შეძლებული გლეხი; 4. უფროსი ძმა; 5. ძმა (*მიმართვის ფორმა*); 6. ისტორიულად ძველ თურქეთში ზოგიერთი ხელმძღვანელი პირის ტიტული... (თურქ. რუს. ლექს. 1977).

სპარსულ ლექსიკონებში **âγâ** და **âqâ** ცალ-ცალკე ლექსიკურ ერთეულებადაა მოცემული, რომელთაგან **âγâ**-ს მნიშვნელობებია: 1. ქალბატონი; 2. საჭურისი, ხოლო **âqâ**-ს – ბატონი (რუბინჩიკი 1983).

„ქალაქურ ლექსიკონში“ ცალკე ლექსიკურ ერთეულად არის გამოტანილი აღა-დედაკაცი შემდეგი განმარტებით – „შაქაცური დედაკაცი გამიგონია: ის რო იყო, სულ სხვა

იყოო, ის აღა-დედაკაცი იყოო, იმისი ჰო – ჰო იყო და იმისი არა – არაო! 2, ბოიბაბა“ (გრიშაშვილი 1997).

აღა-დედაკაც-ის სახით წარმოდგენილია თურქულ-ქართული კომპოზიტი. ქართულში **აღა** დამკვიდრებულია **ბატონის** სემანტიკური დატვირთვით. მოცემულ კომპოზიტში კი ის გადააზრებულია და გვაქვს არა **ბატონის**, არამედ **ვაჟკაცის** მნიშვნელობით.

ქართულში სადღეისოდ მიეიწყებული **აღა-დედაკაცი** სინონიმია შესიტყვებებისა **ვაჟკაცი-დედაკაცი, ვაჟკაცი-ქალი.** ეს უკანასკნელი საკმაოდ ხშირად გვხვდება თანამედროვე სასაუბრო ქართულში, სადაც ასევე დასტურდება **მამალი ქალი.** სამივე შესიტყვების პირველ წევრში წინა პლანზეა სიმამაცესთან, გამბედაობასთან მიმართებაში მყოფი სემანტიკური კომპონენტი, რომელიც მოტივირებულია ხსენებულ თვისებათა ასოციირებით მამრობით სქესთან და მეტაფორულად გადააზრებულია.

ბარუთი

ბარუთი – „1. (სომხ.) თოფის წამალი...“ (გრიშაშვილი 1997).

ბარუთი არის თურქული წარმოშობის ლექსიკური ერთეული – **barut** მნიშვნელობით – ასაფეთქებელი საშუალება.

ანალოგიური ფორმითა და შინაარსით ეს სიტყვა შესულია სპარსულ ენაში (**[bârūt]**).

ბარუთი ფორმობრივ-შინაარსობრივად უცვლელად შემოსულა ქართულში.

იახა

იახა – „საკინძე საყელო. თუ დაიკარგა რამე, ამბობენ: შენ წადი, მეეზოვის **იახა** ჩაიჭიო. ჩხუბის დროსაც ამბობენ: ჩემ **იახაზე** ნუ იჭერო და სხვ.“ (გრიშაშვილი 1997).

იახა მომდინარეა შემდეგი თურქული სიტყვიდან – **yaka.** მისი მნიშვნელობებია: 1. საყელო; 2. სალილე; 3. ნაპირი; 4. მხარე... (თურქ. რუს. ლექს. 1977).

ეს თურქული სიტყვა სპარსულში ორი ფორმით არის დამკვიდრებული – **یقه [yaqa/e/]** და **یخه [yaxa/e/].** მისი მნიშვნელობაა – საყელო.

თურქულსა და სპარსულ ენებში ჩვენთვის საინტერესო ლექსემის ნიადაგზე მრავალი ფიგურალური თქმაა მიღებული. „ქალაქური ლექსიკონისეული“ ფრაზეოლოგიზმები კი ქართულ ნიადაგზე ჩანს წარმოშობილი.

მარალი

მარალი – „შველი, ნუკრი, ირემი, ჯეირანი“ (გრიშაშვილი 1997).

მარალი თურქულ-სპარსული ლექსიკური ერთეულია – **maral // مرال [marâl]** შემდეგი მნიშვნელობით – ზოოლ. 1. ირემლაღი, 2. ფურირემი (лань) (თურქ. რუს. ლექს. 1977).

ყაბი

ყაბი – „სინი. „საზოგადოდ ჭურჭელს, ქოთანს, ქვაბს, პარკსაც და საფენსაც ნიშნავს. ქართულში მხოლოდ ქვაბისა და საჭმლის ჭურჭლის მნიშვ. არის შემოსული“ (ივ. ჯავახ., „საფას-საზომთა მცოდნეობა“, 1975, გვ.1 30)“... (გრიშაშვილი 1997).

ყაბი როგორც ფონეტიკურად, ისე შინაარსობრივად იგივეა, რაც თურქულ-სპარსული ლექსემა – **kap // قاب [qâb]**.

ყაისი

ყაისი – „1. ჭერმის კურკა ტკბილის გულით (ყაისი სახელია ლეილას მიჯნურისა). 2. ტკბ. ტყემლის ჩირი“ (გრიშაშვილი 1997).

ყაისი თურქულ-სპარსული სიტყვაა – **kaısı // قیسی [qaysī // qeysī]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. გარგარი; გარგარის ხეობა; 2. კურაგა – ჭერმის ჩირი (თურქ. რუს. ლექს. 1977).

როგორც „ქალაქურ ლექსიკონშია“ მოცემული, **ყაისი** სახელია „ლეილას მიჯნურისა.“ იგულისხმება პოემა „ლეილი და მაჯნუნის“ ერთ-ერთი მთავარი მოქმედი გმირის – ლეილის შეყვარებული – ყაისი (მაჯნუნი), რომელსაც ბგერობრივი თანხვედრა თუ აკავშირებს მხოლოდ აღნიშნულ თურქულ-სპარსულ ლექსიკურ ერთეულთან.

ყამჩა

ყამჩა //ყამჩი ორი მნიშვნელობით არის მოცემული „ქა-

ლაქურ ლექსიკონში“ – 1. ქალთა მოსართავი იარაღი თავზედ შემოსაკრავი, თელითა და მარგალიტით მოოჭვილი... 2. მათრახი... (გრიშაშვილი 1997).

ყამჩა //ყამჩი თურქულ-სპარსული ლექსემაა – **kamçı // قمچی [qamčī]** შემდეგი მნიშვნელობით – მათრახი.

„ქალაქური ლექსიკონის“ მიხედვით ჩვენთვის საინტერესო სიყუვის სემანტიკური ველი ქართულში გაფართოებული ჩანს.

ყარფუზი

ყარფუზი – „სპარსული საზამთრო“ (გრიშაშვილი 1997).

ანალოგიური მნიშვნელობით ეს ტერმინი ცნობილია ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონისთვისაც, სადაც მითითებულია მისი თურქული წარმომავლობა (ქ ე გ ლ 1986).

სპარსულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული **خربزه [xarboza/e/]** მნიშვნელობით – ნესვი, რომელიც თურქულის გზით **(karpuz)** – შეემოსულია ქართულში.

خربزه [xarboza/e/]-ს ფალაური ფორმებია: **[xarbuz]** (ფაშანგი 1377) და **[xarbūzak]** (ფარეევაში 1382).

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ეს სიტყვა ქართულში (ქართული ენის მეგრულ განშტოებასა და იმერულში) **ხაბურზაკ** ფორმითაც გვხვდება, რაც ამ ლექსემის საშუალო სპარსულიდან ნასესხობაზე მიუთითებს.

ყაშული

ყაშული – „კოზი. თას-**ყაშული** – ჩაის კოზი, სუფრა-**ყაშული** – სტოლის კოზი“ (გრიშაშვილი 1997).

დ. ჩუბინაშვილის მიხედვით **ყაშულ**-ის მნიშვნელობებია: სამურველი; კოზი (ჩუბინაშვილი 1984).

ყაშული ანალოგიური სემანტიკური დატვირთვის მქონე შემდეგი თურქულ-სპარსული ლექსიკური ერთეულია – **kaşik // قشق [qâšoq]** – კოზი.

ყორმიზი

ყორმიზი – „თეთრ-წითელი, ალისფერი“ (გრიშაშვილი 1997).

ქ ე გ ლ-ის მიხედვით **ყირმიზი** არის თურქული სიტყვა და ნიშნავს – წითელს.

ანალოგიური სემანტიკური დატვირთვის მქონე სიტყვა **ყირმიზი** თურქულად იწერება და იკითხება ასე **kirmiz.**

აღნიშნული ლექსემა იდენტური შინაარსითა და მცირე ფონეტიკური ცვლილებით – قرمز **[qermez]** დამკვიდრებულია სპარსულ ენაში.

ყულფი

ყულფი – „რკინის (თოკის) რგოლი, მარყუჟი"... (გრიშაშვილი 1997).

ყულფი – [თურქ.] იგივეა, რაც მარყუჟი (ქ ე გ ლ 1986).

არაბულსა და სპარსულ ენებში არის ლექსიკური ერთეული قفل **[qufl // qofl]** მნიშვნელობით – ბოქლომი.

თურქულ ენაში კი ეს ლექსემა დამკვიდრებულია ფორმით – **kulp.**

ყური

ყური – „ადვილად მოსატყუებელი ვინმე, ყურყურა, არიფი. „ჰა, გინდა რაღა მომატყუო, რა **ყური** ვარ?" (ვითომ ყურიდან დასაჭერი ბავშვი ხომ არა ვარო)" (გრიშაშვილი 1997).

შესაძლებელია, **ყური** ფონეტიკურად სახეცვლილი ფორმა იყოს თურქულ-სპარსული ლექსემისა **kul** //. قولی **[qulı]** – ყული, მონა და აქ არაფერ შუაში იყოს მისი ი. გრიშაშვილისეული გააზრება – „ვითომ ყურიდან დასაჭერი ბავში ხომ არა ვარო."

კული // قولی **[qulı]** (მონა, მსახური), სავსებით ესადაგება „ქალაქურ ლექსიკონში" მოყვანილ მაგალითებს (იხ. ყული).

ქეშიქი

ქეშიქი – „მცველი" (გრიშაშვილი 1997).

ქეშიქი არის ანალოგიური მნიშვნელობის მქონე თურქულ-სპარსული ლექსიკური ერთეული **Keşık //** کشیک **[kešık // kašık].**

ხათუნი

ხათუნი – „ბანოვანი, დამა“ (გრიშაშვილი 1997).

ასეთივე შინაარსით იცნობს ამ სიტყვას სხვა ქართული ლექსიკონებიც.

hâtun – 1. ქალი; 2. ქალბატონი; ისტ. ხაყანის ცოლი; 3. საუბ. ცოლი (თურქ. რუს. ლექს. 1977).

* * *

დასკვნა

ნასესხობანი ყურადღებას იპყრობს რთული სიტყვების სიუხვით. დიდი რაოდენობით გამოვლინდა როგორც ერთი ენის ნიადაგზე წარმოშობილი (*სპ.* سرپوش **[sarpūš] – სახურავი_**), ისე – ჰიბრიდული (نارشراب **[nâršarâb] – ბროწეულის წვენი_**) კომპოზიტები.

მრავლად დადასტურდა ნახევრად აფიქსური (حرام زاده **[harâmzâda/e/] – უკანონოდ შობილი...**), პრეფიქსული (بی چاره **[bičâra/e/] – უმწეო_**) და სუფიქსური (بازارگان **[bâzârgân] – ვაჭარი_**) დერივატები.

ნასესხობებიდან ზოგი ლექსიკური ერთეული პოეტიკურ ტერმინადაც დამკვიდრებულა ქართულში (مجامع **[maǧâmma'] – მაჯამა**).

შემოსული სიტყვები ავლენს სიტყვათწარმოებით პოტენციალს (تواضع **[tavâzo'] – თავაზა –> თავაზიანი...**).

გამოვლინდა შორისდებულთა ნასესხობანიც (خبردار **[xabardâr] – ხაბარდა...**).

შეგვხვდა ისეთი სიტყვები, რომელთა მცირე ნაწილი ქართული ჟარგონის საკუთრებას წარმოადგენს (سیاه بند **[siyâhband] – სიაფანდი...**).

ნაწილი ლექსიკური ერთეულებისა, იდენტური ფორმითა და შინაარსით შემოსულა ქართულში (بهار **[bahâr] – გაზაფხული...**).

გვხვდება სიტყვები, რომლებიც ჩვენს ხელთ არსებულ სპარსულ ლექსიკონებში ვერ დავადასტურეთ (دوعنبرچه **[doambarča/e/] – ამბარჩა ორწყებად...**).

შეგვხვდა აქამდე დაუდასტურებელი ფონეტიკური მოვლენები (**შუ კომპლექსის გადასვლა სხ კომპლექსში** عشق آباد **[ešqâbâd] –> ასხაბადი...**).

არის სიტყვები, რომლებსაც ქართულში ახალი სემანტიკური დატვირთვა შეუძენია (پولاب...**[dūlâb] – წისქვილის ქვა...**).

გვხვდება ენანტიოსემიის მაგალითები (دردمند **[dardmand] – დარდიანი –> უდარდელი** და სხვ. ფონეტიკური ადაპტაციის თვალსაზრისით, განხილული ნასესხობანი, რამ-

დენიმე შემთხვევის გარდა, ესადაგება სპარსულ-ქართულ ბგერათშესატყვისობათა ნორმებს, სემანტიკური კუთხით კი გვაქვს როგორც პოლისემანტის მონოსემიზაციის, ისე პირიქით – მონოსემანტის პოლისემიზაციის და მონოსემანტის მონოსემანტად გადმოსვლის შემთხვევები.

* * *

სიტყვათა საძიებელი
فهرست واژگان

სპარსული ლექსიკა
فارسی واژگان

ა ا

აბიაბრუებენ	[abiabrueben]	بی آبرو	[bīâbrū]
აბჯარი	[abǧari]	ابزار	[abzâr]
ადაბხანა	[adabxana]	ادبخانه	[adabxâna/e/]
ავარა	[avara]	اواره	[avâra/e/]
ავგარდანი	[avgardani]	ابگردان	[âbgardân]
აზარქარი	[azarkari]	ازارکار	[azârkâr]
ათეშქაში	[ateškaši]	آتش کش	[âteška/e/š]
ალამდარი	[alamdari]	علم دار	[alamdâr]
ალიბუხარი	[alibuxari]	آلوبخارا	[âlūboxârâ]
ამბარჩა	[ambarca]	عنبرچه	[ambarča/e/]
ამფსონი	[amfsoni]	هم سن	[hamsân]
ანგალი	[angali]	انگل	[angal]
ანდაზა	[andaza]	اندرز	[andarz]
აჟდაჰარი	[aždahari]	اژدها	[aždahâ]
არამზადა	[aramzada]	حرام زاده	[harâmzâda/e
არზაქარი	[arzakari]	ازارکار	[azârkâr]
ასხაბადი	[ašxabadi]	عشق اباد	[ešqâbâd]
აფერუმ	[aferum]	آفرین	[âfarīn]
აფრანგი	[afrangi]	آبرنگ	[âbrang]
აფსუს	[afsus]	افسوس	[afsūs]
აფტაბა	[aftaba]	آفتابه	[âftâba/e/]
აქანდაზი	[akandazi]	خاک انداز	[xâkandâz]

ბაბთა	[bafta]	بافته	[bâfta/e/]
ბადგირი	[badgiri]	بادگیر	[bâdgīr]
ბაზი	[bazi]	بازی	[bâzī]
ბალახანა	[balaxana]	بالاخانه	[bâlâxâna/e/]
ბალი-აღა	[bali-aγa]	بلی اقا	[balī-âqâ]
ბანდაყული	[bandaquli]	بنده قول	[bande-qūl]
ბანდი	[bandi]	بند	[band]
ბანდიანი	[bandiani]	بند	[band]
ბანი	[bani]	بام	[bâm]
ბარებარი	[barebari]	برابر	[barâbar]
ბარხანა	[barxana]	بارخانه	[bârxâna/e/]
ბასტა	[baste]	بسته	[basta/e/]
ბაჩა	[bača]	بچه	[bača/e/]
ბაჰარი	[bahari]	بهار	[bahâr]
ბედასლი	[bedasli]	بداصل	[badasl]
ბედოელათი	[bedovlati]	بی دولت	[bīdoulat]
ბედრანგი	[bedrangi]	بدرنگ	[badrang]
ბეზირგანი	[bezirgani]	بازارگان	[bâzârgân]
ბეიღბალი	[beiγbali]	بی اقبال	[bīeqbâl]
ბემურაზი	[bemurazi]	مبارز	[mobârez]
ბეჩარა	[bečara]	بی چاره	[bīčâra/e/]
ბეჯინში	[beğinši]	بی جنس	[bīğens]
ბიამანი	[biamani]	بی امان	[bīâmân]
ბითური	[bituri]	بی تور	[bītūr]
ბრიაბრო	[briabro]	بی ابرو	[bīâbrū]
ბუსა	[busa]	بوسه	[būsa/e/]
ბუთა	[buta]	بوته	[buta/e/]

გ گ

გათანგვა	[gatangva]	تنگ	[tang]
გალიბანდი	[galibandi[	کله بند	[kale band]
გამოუშიარდა	[gamoušiarda]	هوشیار	[hūšyâr]
განჯაფა	[ganǧafa]	گنجفه	[ganǧafa/e/]
გაფი	[gafi]	گپ	[gaf]
გაქირი	[gakiri]	گاه گیر	[gâhgīr]
გიხიმანდრებს	[giximandrebs]	کمان دار	[qamân dâr]
გონიო	[gonio]	گونیا	[gūnīâ]
გორხანა	[gorxana]	گورخانه	[gūrxâna/e/]
გულნარა	[gulnara]	گلنار	[golnâr]
გუმანი	[gumani]	گمان	[gomân]
გურზი	[gurzi]	گرز	[gorz]
გუშა	[gūša]	گوشه	[gušа/e/]

დ د

დაბახანა	[dabaxana]	دباغ خانه	[dabâγxâna/e/]
დაგაზული	[dagazuli]	گاز	[gâz]
დადა	[dada]	داد	[dâd]
დაქაროба	[davkaroba]	دعویکار	[da'vīkâr]
დაქოქე	[davkoke]	کوک	[kūk]
დაზგა	[dazga]	دستگاه	[dastgâh]
დალაქხანა	[dalakxana]	دلاک خانه	[dalâkxâna]
დაიაქი	[daiaqi]	ده یک	[dah ieq]
დამი	[dami]	دم	[dam]
დამქაში	[damkašī]	دمکشی	[damkešī]
დანა	[dana]	دانه	[dâna/e/]
დარდიმანდი	[dardimandi]	دردمند	[dardmand]
დასტამალი	[dastamali]	دستمال	[dastmâl]
დასტანა	[dastana]	دستان	[dastân]
დახლიდარი	[daxlidari]	دخل دار	[daxldâr]
დევერხანა	[deverxana]	داور خانه	[dâvarxâna/e/]
დიბა	[diba]	دیبا	[dibā]
დივანა	[divana]	دیوانه	[dīvâna/e/]
დილბანდი	[dilbandi]	دلبند	[delband]
დილხორი	[dilxori]	دلخور	[delxor]
დოლაბი	[dolabi]	دولاب	[dūlāb]
დუათეში	[duatši]	دو اتشه	[doâteše]

დუბეითი	[dubeiti]	دو بیتی	[dobaytī]
დუგაი	[dugai]	دوگاه	[dugâh]
დუდასთა	[dudasta]	دودسته	[dodasta/e/]
დუნბარჩა	[dunbarča]	عنبرچه	[anbarča/e/]
დუსარი	[dusari]	دوسر	[dusar]
დუქანდარი	[dukandari]	دکان دار	[dukândâr]
დუშმანი	[dušmani]	دشمن	[došman]

ვ و

ვარდფანჯი	[vardfanǧi]	وردپنج	[vardfanj]
ვახში	[vaxši]	vaxš	[vaxš]
ვერანა	[verana]	ویرانه	[vīrane]

ზ ز

ზარაფხანა	[zarafxana]	صرف خانه	[sarafxâna/e/]
ზარბაბი	[zarbabi]	زرباف	[zarbâf]
ზარი	[zari]	زر	[zar]
ზარიშქი	[zariški]	زرشک	[zerešk]
ზარნაბრინჯი	[zarnabrinji]	زرنه برنج	[zarna berenj]
ზარი	[zari]	زر	[zar]
ზარიჩინი	[zarirčin]	زرچین	[zar-e rčin]
ზარფუში	[zarpuši]	سرپوش	[sarpūš]
ზაჰრუმალა	[zahrumala]	زهر مار	[zahremâr]
ზილფი	[zilfi]	زلف	[zolf]
ზილფუში	[zilpuši]	زیرپوش	[zīrpūš]
ზიმზიმი	[zimzimi]	زمزمه	[zamzame]
ზინდანი	[zindani]	زندان	[zendân]
ზირანდაზი	[zirandazi]	زیرانداز	[zīrândâz]
ზურნა	[zurna]	زرنا	[zornâ]

თ ط،ت

თალარი	[talari]	تالار	[tâlâr]
თალაფქარი	[talabkari]	طلبکار	[talabkâr]
თამაჰქარობა	[Tamahkroba]	طمعکار	[tama'kâr] Talxi [talx]
თამბალი	[tambali]	تنبل	[tanbal]
თამუზად	[tamuzad]	تمیز	[tamīz]
თარაზო	[tarazo]	ترازو	[terâz]
თარი	[tari]	تار	[târ]
თარსი	[tarsi]	ترس	[tars]
თასქაბაბი	[taskababi]	طاس کباب	[tâskabâb]
თაჰარი	[tahari]	...	
თრიაქი	[triaki]	تریاک	[teryak]
თიღი	[tiγi]	تیغ	[tīγ]
თორბა	[torba]	تبره	[tobra/e/]
თოფხანა	[tofxana]	توپ خانه	[tūpxâna/e/]
თუნგი	[tungi]	تنگ	[tong]
თურინჯი	[turinji]	ترنج	[toranγğ]
თუშმალი	[tušmali]	توشمال	[tošmâl]

o ی

იშკილი	[iškıl]	اشکل	[eškel]
იშკილბაზი	[iškilbazi]	اشکل بازی	[eškâlbâzī]

ქ ک

კისადარი	[kisadari]	کیسه دار	[kisedâr]
კონდახსაზი	[kondaxsazi]	قنداق ساز	[qondâqsâz]

ლ ل

ლილიფარა	[lilipara]	نیلوپر	[nīlūpar]
ლოთი-ფოთი	[loti-poti]	لوت و پوت	[lūt o pūt]
ლოთიანად	[lotianad]	لوطیانه	[lūtīana/e/]
ლოთიანი	[lotiani]	لوطی	[lūtī]

ლოტობაზი	[lotobazi]	لوتوبازی	[lotobâzī]
ლულაქაბაბი	[lulakababi]	لوله کباب	[lūlekabāb]

მ م

მაზა	[maza]	مزه	[maza/e/]
მასხარა	[masxara]	مسخره	[masxara/e/]
მაშარაფი	[mašarafi]	نار شراب	[nâršarâb]
მახმური	[maxmuri]	مخمل	[maxmal]
მაჰანა	[mahana]	بهانه	[bahâna/e/]
მაჰური	[mahuri]	ماهور	[mâhur]
მეიხანა	[meixana]	می خانه	[meyxâna/e/]
მეში	[mešі]	مشین	[mešīn]
მეჩანგლე	[mečangle]	چنگال	[čangâl]
მიმრო	[mimro]	نیمرو	[nīmrū]
მინანქარი	[minanqari]	مینا کار	[mīnâkâr]
მურდასანგი	[murdasangi]	مرده سنگ	[mordesang]
მურდაშური	[murdašuri]	مرده شوری	[mordešūrī]
მუშქამბარი	[muškambari]	مشک عنبر	[moškanbar]
მუშკი	[muški]	مشک	[mošk]
მუშტა	[mušta]	مشته	[mošta/e/]

ნ ن

ნაალი	[naali]	نهالی	[nehâlī]
ნაილაჯობა	[nailağoba]	ناعلاج	[nâ'elâğ]
ნაიღბალი	[naiɣbali]	ناقبال	[nâeqbâl]
ნალბანდი	[nalbandi]	نعلبند	[n'lband]
ნალჩაგარი	[nalčagari]	نعلچگر	[na'lčgar]
ნამარდი	[namardi]	نامرد	[nâmard]
ნარდიბაზრობა	[nardibazroba]	نردبازی	[nardbâzī]
ნარი	[nari]	نر	[nar]
ნარაქლემი	[naraklemi]	نر	[nar]
ნაშტარი	[naštari]	نیشتر	[nīštar]
ნახუნაკი	[naxunaki]	ناخنک	[nâxonak]
ნიაზი	[niazi]	نیاز	[niyâz]
ნიმრო	[nimro]	نیمرو	[nīmrū]
ნიშანბაზი	[nišanbazi]	نشان باز	[nešânbâz]
ნოქარი	[nokari]	نوکر	[nokar]

ნუგბარი	[nugbari]	نوبر	[novbar]

ო ا

ოღახქორი	[oğaxkori]	اجاق کور	[oğâqkūr]

პ پ

პაეკრობა	[paekroba]	پیکار	[peykâr]

რ ر

რანგი	[rangi]	رنگ	[rang]
რანდა	[randa]	رنده	[randa/e/]
რასტი	[rasti]	راست	[râst]

ს س

საზი-სურხი	[savzi-surxi]	سبز- سرخ	[sabz-sorx]
საზი	[sazi]	ساز	[sâz]
საზბანდი	[sazbandi]	سازبند	[sâzband]
სალაფარდა	[salaparda]	سراپرده	[sarâparda/e/]
სალახანა	[salaxana]	سلاخ خانه	[salâxxân/e/]
სალდასტი	[saldasti]	سردستی	[sardastī]
სამანი	[samani]	سامان	[sâmân]
სარანგი	[sarangi]	سرهنگ	[sarhang]
სიაბანდი	[siabandi]	سیاه بند	[siyahband]
სიმქაში	[simkaši]	سیم کشی	[sīmkešī]
სირაჩხანა	[siračxana]	شیره چي خانه	[šīrečxâna/e/]
სირაჯი	[siraji]	شیره چي	[šīrečī]
სოვდა	[sovda]	سودا	[sovdâ]
სოვდაგარი	[sovdagari]	سوداگر	[soudâgar]
სუზანი	[suzani]	سوزنی	[suzanī]
სუმბუქი	[sumbuki]	سبک	[sabok]
სურმა	[surma]	سرمه	[sorma/e/]

სუქარდი	[sukardi]	دوکارد	[dukârd]

ტ ط

ტაბაქაბაბი	[tabakababi]	تابه کباب	[tâba/e/kabâb]
ტარხუნა	[tarxuna]	ترخون	[tarxūn]
ტოპრაკი	[topraki]	تبره	[tobra/e/]

უ او

უშიარი	[ušyari]	هوشیار	[hušiyâr]

ფ پ،ف

ფათერაკი	[pateraki]	پتیاره	[potyâre]
ფალასი	[palasi]	پلاس	[palâs]
ფარდახტი	[pardaxti]	پرداخت	[pardâxt]
ფარეში	[pareši]	پرهیز	[parhīz]
ფარეზი	[parezi]	پرهیز	[parhīz]
ფარვანა	[parvana]	پروانه	[parvâna/e/]
ფარფარი	[parpari]	پرپر	[parpar]
ფაჩა	[pača]	پاچه	[pâča/e/]
ფაქიზი	[pakizi]	پاکیزه	[pâkīze]
ფაჩუჩი	[pačuči]	پاپوش	[pâpūš]
ფაჰა	[paha]	به‌به	[bah-bah]
ფეშქაშ	[peškaš]	پیش کش	[pīškeš]
ფეხამბარი	[pexambari]	پیغمبر	[peiγâmbar]
ფიალა	[piala]	پیاله	[piyâla/e/]
ფიიშბუხარი	[piišbuxari]	پیشبخاری	[pīšboxârī]
ფილაქანი	[pilakan]	پلگان	[pelegân]
ფინაჩი	[pinači]	پینه چی	[pinečī]
ფირი	[piri]	پیر	[pīr]
ფირმანი	[firmani]	فرمان	[farmân]
ფირუზქარი	[piruzkari]	فیروزکاری	[pīrūzkârī]
ფისტია	[pistia]	پسته	[pesta/e/]
ფიშბუხარი	[pišbuxari]	پیشبخاری	[pīšboxârī]
ფიშტახტი	[pištaxti]	پیش تخته	[pīštakhte]
ფიშქარი	[piškari]	پیشکار	[pīškâr]
ფოშიმანი	[pošimani]	پشیمان	[pašīmân]

ქ		ک	
ქაბაბი	[kababi]	کباب	[kabâb]
ქალანთარი	[kalantari]	کلانتر	[kalântar]
ქალაფაჩი	[kalapači]	کله پاچه	[kallepâča/e/]
ქამანდარი	[kamandari]	کماندار	[kamândâr]
ქამანჩა	[kamanča]	کمانچه	[kamânča/e/]
ქარგა	[qarga]	کارگاه	[kârgâh]
ქარგალი	[kargali]	کارگر	[kârgar]
ქარიზი	[qarizi]	کاریز	[kârīz]
ქაფქაფა	[kafkafa]	کف	[kaf]
ქაფქირი	[kafgir]	کف گیر	[kafgīr]
ქაფჩა	[kafče]	کمچه	[kamča/e/]
ქაშნაქაშ	[kašnakaš]	کفش کش	[kafškeš]
ქაჩალი	[kačal]	کچل	[kačal]
ქებინი	[kebini]	کابین	[kâbīn]
ქეჯაბა	[keğaba]	کجایه	[kağâba/e/]
ქიში	[kiši]	کیش	[kīš]
ქოშიმანი	[košimani]	پشیمانی	[pašīmânī]
ქოჩად	[kočad]	کوچ	[kūč]
ქურანი	[kurani]	کره	[korra/e/]
ქურახანა	[kuraxana]	کوره خانه	[kūra/e/ xâna/e/]
ქურსი	[kursi]	کرسی	[korsī]
ქუფთა	[kufta]	کوفته	[kūfta/e/]
ქუჩაბანდი	[kučabandi]	کوچه بند	[kūčebnd]
ქუჩუკი	[kučuk]	کوچک	[kūček]

ყ		ق	
ყარდ-ყამათი	[qadr-qamati]	قدر - قیمت	[qadr-qeymat]
ყალამდანი	[qalamdani]	قلم دان	[qalamdân]
ყალამქარი	[qalamkari]	قلمکار	[qalamkâr]
ყასაბხანა	[qasabxana]	قصاب خانه	[qasâbxâna/e/]
ყაჯარი	[kajari]	قجری	[kajari]
ყაჯარდუზი	[kajarduzi]	قجردوزی	[kajarduzi]
ყომარბაზი	[qomarbazi]	قمارباز	[qomârbâz]

შ ش

შაბაშ	[šabaš]	شادباش	[šâdbâš]
შაგირდანა	[šagirdana]	شاگردانه	[šâgerdâna/e/]
შამათი	[šamati]	شاه مات	[šâmât]
შამაია	[šamaia]	شاه ماهی	[šâhmâhī]
შანიშინი	[šanišini]	شاه نشین	[šâhnešīn]
შაქარდანი	[šakardani]	شکردان	[šakardân]
შახი	[šaxi]	شاخه	[šâxe]
შახინი	[šaxini]	شاهین	[šâhīn]
შახსეი-ვახსეი	[šaxsei vaxsei]	شاه حسین، وه، حسین	[šâh hoseīn, vah, hoseīn]
შეანაზუქა	[šeanazuka]	نازک	[nâzok]
შილაფლავი	[šilaplavi]	شله پلو	[šīlapelov]
შიმშა	[šimša]	شمشه	[šemša/e/]
შინჯაფი	[šinjapi]	سنجاب	[sanjâb]
შირა	[šira]	شیره	[šīra/e/]
შირინი	[širini]	شیرین	[šīrīn]
შიქასტა	[šikasta]	شکسته	[šekaste]
შუშაბანდი	[šušabandi]	شیشه بند	[šīšeband]

ჩ چ

ჩადრი	[čadri]	چادر	[čâdor]
ჩალვადარი	[čarvadari]	چاروادار	[črvâdâr]
ჩანა	[čana]	چانه	[čâna/e/]
ჩანგი	[čangi]	چنگ	[čang]
ჩარა	[čara]	چاره	[čâra/e/]
ჩარგა	[čarga]	چارگاه	[čârgâh]
ჩარექა	[čareka]	چارکه	[čâreka]
ჩართარი	[čartari]	چارتار	[čârtâr]
ჩარფა	[čarpa]	چارپا	[čârpâ]
ჩაფარხანა	[čaparxana]	چاپارخانه	[čâpârxâna/e/]
ჩაფრასტი	[čaprasti]	چپراست	[čâprâst]
ჩეშმაკი	[češmaki]	چشمک	[češmak]
ჩორსო	[čorso]	چارسو	[čârsū]

ხ ځ

ხაბარდა	[xabarda]	خبردار	[xabardâr]
ხათრიჯამი	[xatriğami]	خاطرجمعی	[xâterjam'ī]
ხალი	[xali]	قالی	[qâlī]
ხალიჩაფუჩი	[xaličapuči]	قالیچه پوش	[qâlīčepūš]
ხამუშ-ხამუშ	[xamuš-xa-muš]	خاموش	[xâmuš]
ხამხალათი	[xamxalati]	خام خلعت	[xâmxalâ't]
ხარაკი	[xaraki]	خرک	[xarak]
ხასტახანა	[xastaxana]	خواسته خانه	[xâstaxâna/e/]
ხატაბანდი	[xatabandi]	خاتم بند	[xâtamband]
ხატქეში	[xatkeši]	خطکش	[xatkeš]
ხაშხაში	[xašxaši]	خشخاش	[xašxâš]
ხილაბანდი	[xilabandi]	کله بند	[kalleband]
ხორაგი	[xoragi]	خوراک	[xōrâk]
ხოში	[xoši]	خوش	[xōš]
ხურდა-მურდა	[xurda-mur-da]	خرده	[xorda/e/]
ხურუში	[xuruši]	خورش	[xoreš]
ხუშკი	[xuški]	خشك	[xošk]

ჯ ج

ჯაბადარი	[ğabadari]	جبادار	[ğabâdâr]
ჯაბახანა	[ğabaxana]	جبه خانه	[ğabaxâna/e/]
ჯადობაზი	[ğadobazi]	جادوباز	[ğâdūbâz]
ჯამადარი	[ğamadari]	جامه دار	[ğâmedâr]
ჯეჯიმი	[ğeğimi]	جاجیم	[ğâğīm]
ჯიგრიანი	[ğigriani]	جگر	[ğegar]
ჯივანა	[ğivana]	جوانه	[ğavâna/e/]
ჯომარდი	[ğomardi]	جوانمرد	[ğavânmard]
ჯოჰარდანი	[ğohardani]	جوهردان	[ğovhardân]
ჯულაბი	[ğulabi]	جلاب	[ğolâb]

ჰ ه، ح

ჰალა-ჰალა	[hala-hala]	حالا-حالا	[hâlâ-hâlâ]

არაბულ-სპარსული ლექსიკა
واژگان عربی - فارسی

ა ا

აბანოზი	[abanozi]	آبنوس	[âbnūs]
აზანი	[azani]	اذان	(azân]
აზიზი	[azizi]	عزیز	[azīz]
ალაფი	[alafi]	علاف	['allâf]
ამანათი	[amanati	امانت	[âmânat]
ამბალი	[ambali]	حنبل	[hanbal]
არაქათი	[arakati]	حرکت	[harakat]
არიფანა	[arifana]	حریفانه	[harifana]
არიფი	[arifi]	حریف	[harīf]
არიქა	[arika]	حرکت	[harakat]
არშია	[aršia]	حشیه	[hašia/e]
არჯალი	(arjali]	اجل	[ağal]
ასლი	[asli]	اصل	[asl]
ასნაფი	[asnafi]	اصناف	[asnâf]
აშუღი	[ašuɣi]	عاشق	[âšek]
ახარ	[axar]	اخر	[âxer]
ახი	[axi]	حق	[hak]
ახირ	[axir]	اخیر	[âxīr]
ახმახ	[axmax]	احمق	[ahmaq]
ახრიზამანი	[axrizamani]	أخرالزمان	[âxir uz-zamân // âxer az-zamân]
აჲამი	[ağami]	عجم	[ağam]

ბ ب

ბაზაზი	[bazazi]	بزاز	[bazâz]
ბათილი	[batili]	باطل	[bâtel]
ბალა	[bala]	بلاء	[balâ']
ბარაქათი	[barakati]	برکت	[barakat]
ბარაქალა	[barakala]	بارک الله	[bârak âlláh]
ბაყალი	[baqali]	بقال	[baqâl]
გულხადარა	[gulxadara]	غدر	[gadr]

	დ	د	
დავრიში	[darviši]	درویش	[darviš]
დავა	[dava]	دعوت	[da'vat]
დაირა	[daira]	دایره	[dâyera/e/]
დამაღი	[damaɣi]	دماغ	[damâɣ]
დახლი	[daxli]	دخل	[dâxl]
დაჯაბრებით	[dağabrebit]	جبر	[ğabr]
დოვლათი	[dovlati]	دولت	[davlat//dovlat]
დოვრანი	[dovrani]	دوران	[davarân//dourân]
	ე	ا	
ექიათი	[ekiati]	حکایت	[hekâiyat hikâiyat]
ეხტიარი	[extiar]	اختیار	[extiyâr]
	ვ	و	
ვალი	[vali]	ولی	[valī]
ვარაყიანი	[varakiani]	ورق	[varaq]
	ზ	ز	
ზარიფი	[zarifi]	ظریف	[zarīf]
ზინათი	[zinati]	زینت	[zīnat]
	თ	ت	
თაბაუთი	[tabauti]	تفاوت	[tafâvut tafâvot]
თავაზა	[tavaza]	تواضع	[tavâzo']
თარიფანური	[tarifanuri]	تعریف	[ta'rīf]
თაღლითი	[taɣliti]	تغلیط	[taɣlīt]
თობა	[toba]	توبه	[tawba]
თრიაქი	[triaqi]	تریاق	[teriâq]
	ი	ی	
ილათი	[ilati]	علت	['elat]

ილაჯი	[ilağı]	علاج	[‘elâj]
ილთიმაზი	(iltimazi]	التماس	[eltemâs]
იშკილი	[ikšıli]	اشكال	[eškâl]
იშტა	[išta]	اشتها	[eštehâ]
იღლიმი	[ıγlimi]	اقليم	[eqlīm]
იხტილათი	[ixtilati]	اخطلات	[extelât]

კ ك

კაფია	[kafia]	قافيه	[qâfīya/e/]

ლ ل

ლაყაფი	[laqafi]	لقب	[laqab]
ლოღმანი	[loγmani]	لقمان	[loqmân]
ლოხმა	[loxma]	لقمه	[loqma/e/]

მ م

მალიათი	[maliati]	ماليات	[mâliyât]
მარაქა	[maraka]	معركه	[ma‘rake/e/]
მანსური	[mansuri]	منسور	[mansur]
მარიფათი	[marifati]	معرفت	m‘arefat [m‘arifat]
მასლაათი	[maslaati]	مصلحت	[maslahat]
მაღარიჩი	[mayariči]	مخارج	[moxâreğ]
მაშალახ	[mašalax]	ماشاء الله	[maša’allâh]
მახლას	[maxlas]	مخلص	[maxlas]
მაჯამა	[majama]	مجامع	[mağâma’]
მიზრაფი	[mizrafi]	مضرب	[mezrab// mizrab]
მინანქარი	[minankari]	مينكارى	[mīnânkârī]
მოლაობა	[molaoba]	ملا	[mulâ// molâ]
მუშტარი	[muštari]	مشفرى	[muštari moštari]
მუნასიბი	[munasibi]	مناسب	[munâsib// monâseb]
მურაზი	[murazi]	مراد	[murâd morâd]
მოლაობა	[molaoba]	ملا	[mulâ//molâ]
მურახასი	[muraxasi]	مرخص	[muraxxas// moraxxas]

მუსტაზადი	[mustazadi]	مستزاد	[mustazâd mostazâd]
მუღამა	[muyama]	معما	[mu‘ammâ mo‘ammâ]
მუყაო	[muqao]	مقوا	[muqavvâ]
მუხალიფი	[muxalifi]	مخالف	[muxâlif moxâlef]
მუხამბაზი	[muxambazi]	مخمس	[muxammas]

ნ ن

ნაბახურევი	[nabaxurevi]	بخور	[boxūr]
ნამაზი	[namazi]	نماز	[namāz]
ნარინჯი	[narinji]	نارنج	[nārenğ]
ნაფაზი	[nafazi]	نفس	[nafas]
ნაყაში	[naqaši]	نقش	[naqaš]
ნახაში	[naxaši]	نقش	[naqaš]
ნიათი	[niati]	نیت	[niyyat]
ნისია	[nisia]	نسیه	[nesia/e/]

რ ر

რაზი	[razi]	راضی	[râzī]
რამაზანი	[ramazani]	رمضان	[ramazân]
რამლი	[ramli]	رمل	[raml]
რაჰმი	[rahmi]	رحم	[rahm]
რუბაია	[rubaia]	رباعی	[rubâ‘ī robâ‘ī]

ს س

საარი	[saari]	سحر	[sahar]
საბყირანი	[sabqirani]	صاحب قران	[sâheb qerân]
საბუჰი	[sabuhi]	صبوح	[sobuh]
სათილი	[satili]	سطل	[satl]
სალავათი	[salavati]	صلوت	[salavat]
სალამათი	[salamati]	سلامت	[salâmat]
სალახი	[salaxi]	سلاخ	[salâx]
სამაია	[samaia]	سماع	[samâ‘]
სანდალი	[sandali]	صندل	[sandal]

სარაჯი	[sirağı]	سراج	[sarrâğ]
სარფა	[sarfa]	صرفه	[sarfa/e/]
სევადა	[sevada]	سواد	[sawâd]
სერი	[seri]	سر	[serr]
სინსილა	[sinsila]	سلسله	[selsela/e/]
სიფათი	[sifati]	صفت	[sefat]
სურა	[sura]	سوره	[sūra/e/]

ტ ط

ტალიკა	[taliqa]	طلق	[talī/e/q]

უ او

უნაბი	[unabi]	عناب	['unnâb//['onnâb]

ფ ف

ფაიდა	[faida]	فایده	[fāyeda/e/]
ფაღირ	[faγir]	فقیر	[faqīr]
ფირალი	[firali]	فرار	[ferâr]
ფლანი	[flani]	فلان	[folân]

ქ ک

ქამალი	[kamali]	کمال	[kamâl]
ქესატი	[kesati]	کساد	[kisâd kesâd]
ქისა	[kisa]	کیس//کیسه	[keīs// kīsa/e/]

ღ غ

ღაზლი	[γazli]	غزل	[γazl]

ყ ق

ყადიფა	[qadifa]	قدیفه	[qad/t/īfa/e/]
ყაზალი	[qazali]	غزل	[γazal]
ყარიბი	[qaribi]	غریب	[γarīb]

ყაიდა	[qaida]	قاعده	[qâ'eda/e/]
ყასიდათ	[qasidat]	قصیده	[qasīda/e/]
ყაფაზა	[qafaza]	قفسه	[qafasa/e/]
ყიამათი	[qiamati]	قیامت	[qīyâmat]
ყისმათი	[qismati]	قسمت	[qismat// qesmat]
ყომარი	[qomari]	قمار	[qumâr qomâr]
ყუათი	[quati]	قوت	[quvvat// qovvat]
ყურბანი	[qurbani]	قربان	[qurbân// qorbân]

შ ش

შამი	[šami]	شمع	[šam']
შეიხი	[šeixi]	شیخ	[šayx]
შერთი	[šerti]	شرط	[šart]
შუფრა	[šufra]	شفره	[šafra]

ხ خ

ხაბარი	[xabari]	خبر	[xabar]
ხადუმი	[xadumi]	خادم	[xâdem]
ხათა-ბალა	[xata-bala]	خطاء بلاء	[xatâ'balâ']
ხათრიჯამი	[xatriğami]	خاطرجمعی	[xâterğam'ī]
ხალათი	[xalati]	خلعت	[xal'at]
ხალალი	[xalali]	حلال	[halâl]
ხალასად	[xalasad]	خلاص	[xalâs]
ხარაბა	[xaraba]	خرابه	[xarâba/e/]
ხასი	[xasi]	خاص	[xâss]
ხეირი	[xeiri]	خیر	[xayr//xeyr]
ხინა	[xina]	حناء	[hinnâ'//ĥannâ']

ჯ ج

ჯაბანი	[ğabani]	جبان	[ğabân]
ჯავაირი	[ğavairi]	جوهر	[ğavhar]
ჯავზი	[ğavzi]	جوز	[ğavz]
ჯალალი	[ğalali]	جلال	[ğalâl]
ჯამაათი	[ğamaati]	جمیت	[ğamiyyat]
ჯანაბა	[ğanaba]	جهنم	[ğahannam]
ჯგვალო	[ğvalo]	جوال	[ğuvvâl]//ğovvâl
ჯუმალი	[ğumali]	جمل	[ğumal//ğomal]

ჰ		ح	
ჰადიდა	[hadida]	حدیده	[hadīda/e/]
ჰაზირი	[haziri]	حاضر	[hâzir//hâzer]
ჰაზრაილ	[hazrail]	عزرایيل	[azrâ'īl]
ჰალვა	[halva]	حلوا	[halvâ]
ჰასარ	[hasar]	حصار	[hesâr]
ჰასრათი	[hasrati]	حسرت	[hasrat]
ჰაჯი	[hağı]	حاجی	[hâğī]
ჰეირათი	[heirati]	حیرت	[heīrat]
ჰესაბი	[hesabi]	حساب	[hesâb]
ჰოვსილა	[hovsila]	حوصله	[havsala//housale]
ჰუჯათი	[hujati]	حجت	[huğğat//hoğğat]

* * *

თურქულ-სპარსული ლექსიკა
واژگان ترکی - فارسی

ალაჩუხი	[alačuxi]	alacık	الاچیق	[alāčīq]
აღა	[aγa]	Ağa	آغا//اقا	[aγā//aγa]
ბარუთი	[barut]	barut	باروت	[bârut]
იახა	[yaxa]	yaka	یخه	[yaxe]
მარალი	[marali]	maral	مرال	[marâl]
ყაბი	[qabi]	kap	قاب	[qâb]
ყაისი	[qaisi]	kaısı	قیسی	[qaysī]
ყამჩა	[qamča]	kamçı	قمچه	[qamča/e/]
ყარფუზი	[qarfuzi]	karfuz	خربزه	[xarboza/e/]
ყაშული	[qašuγi]	kaşik	قاشق	[qâšoq]
ყირმიზი	[qirmizi]	kirmiz	قرمز	[qermez]
ყულფი	[qulfi]	qulfi	قلف	[qolf]
ყური	[quri]	kul	قول	[qūl]
ქეშიქი	[kešiki]	keşık	کشیک	[qešik]
ხათუნი	[xatuni]	hatun	خاتون	[xâtun]

* * *

დამოწმებული ლიტერატურა:
:منابع

აბულაძე 1967 – იუსტ. აბულაძე, რუსთველოლოგიური ნაშრომები, თბილისი, 1967.

ალექსიძე 2009 – მ. ალექსიძე, სპარსელები და სპარსული კულტურა XIX საუკუნის საქართველოში, თბილისი, 2009.

ანდრონიკაშვილი 1966 – მ. ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობებიდან, I, თბილისი, 1966.

ანდრონიკაშვილი 1996 – მ. ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ–ქართული ენობრივი ურთიერთობებიდან, ტ. II. ნაწილი I, თბილისი, 1996.

ანდრონიკაშვილი 1965 – მ. ანდრონიკაშვილი, არაბული სიტყვების სპარსული გზით შემოსვლის შესახებ ქართულში, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ტ, 105, 1965.

ანვარი 1383 – 1383 فرهنگ روز سخن، دکتر انوری، تهران

არაბ. სპარს. ლექსიკონი – 1375 فرهنگ دانشگاهی عربی به فارسی، ترجمه المنجد الابجدی، تهران، 1375.

არაბ. სპ. ლექსიკონი 1375 ; რუბინჩიკი 1983 – فرهنگ دانشگاهی عربی به فارسی، ترجمه المنجد الابجدی، تهران؛ Персидско-Зусский словарь, под редакцией Ю. Рубинчика, Москва, 1983.

ბაგრატიონი 1979 – თ. ბაგრატიონი, წიგნნი ლექსიკონი, მასალები შეკრიბა, ანბანზე გააწყო, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო გურამ შარაძემ, თბილისი, 1979.

ბარანოვი 1957 – Х. Баранов, Арабско-Зусский словарь, Москва, 1957.

ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983 – Баранов Х., Арабско-Зусский словарь, Москва, 1957; Персидско-Зусский словарь, под редакцией Ю. Рубинчика, Москва, 1983.

ბართაია 2002 – ნ. ბართაია, „სირაჯი“ და „სირაჯხანას“ ეტიმოლოგიისათვის, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, №341, თბილისი, 2002.

ბართაია 2003 – ნ. ბართაია, ეტიმოლოგიური ძიებანი თბილისური მეტყველებიდან, ჟურნ. „ბურჯი ეროვნებისა“, №№3-4, თბილისი, 2002.

ბართაია 2005 – ნ. ბართაია, ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობებიდან, ქართულ-ირანული ურთიერთობანი, საერთაშორისო კონფერენციის მასალები, II, ქუთაისი, 2005.

ბართაია 2007 – ნ. ბართაია, ქართულ-აღმოსავლური ენობრივი კონტაქტებიდან, თ. უთურგაიძის 80 წლისთავისადმი მიძღვნილი XXVII რესპუბლიკური დიალექტოლოგიური სამეცნიერო სესიის მასალები, თბილისი, 2007.

ბრეგაძე 2005 – ლ. ბრეგაძე, ქართული ჟარგონის ლექსიკონი, თბილისი, 2005.

გაფაროვი 1976 – . Гаффаров., Персидско-русский словарь, Москва, 1976.

გორგიჯანიძე 1945 – ფ. გორგიჯანიძე, ქართულ-არაბულ-სპარსული ლექსიკონი, გამოსცა ე. ფუთურიძემ, თბილისი, 1941.

გრიშაშვილი 1997 – ი. გრიშაშვილი, „ქალაქური ლექსიკონი," საარქივო მასალა გამოსაცემად მოამზადა რუსუდან კუსრაშვილმა, თბილისი, 1997.

გრიშაშვილი 1989 – ი. გრიშაშვილი, ჩემი აღმართი, თბილისი, 1989.

დავით რექტორი – კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ფონდი შ, № 2385.

დეხხოდა – 1372 ،تهران ،لغت نامه فارسی ،علی اکبر دهخدا

ვეერ 1958 – Hans Wehr, Arabisches Worterbuch fur die Schiftsprache der Gegenwart, 1958, leipzig; Hans Wehr, A Dictionary of Modern Written Arabic, edited by J. Milton Cowan Third Printing 1980, Beirut, London.

ვოსკანიანი 1986 – Г. Восканян, Русско-персидский словарь, Москва, 1986.

თურქ. რუს. ლექსიკონი 1977 – Турецко-русский словарь, Москва, 1977.

თურქ. რუს. ლექსიკონი 1977; რუბინჩიკი 1983 – Турецко-русский словарь, Москва, 1977; Персидско-Jусский словарь, под редакцией Ю. Рубинчика, Москва, 1983.

იაგელო 1910 – Ягелло, И., Персидско-русский словарь, Ташкент, 1910.

ისლამი 1999 – ისლამი, ენციკლოპედიური ცნობარი, შესავალი წერილი და ხელმძღვანელობა გოჩა ჯაფარიძისა, თბილისი, 1999.

კარაბადინი 1978 – ზ. ფანასკერტელი-ციციშვილი, სამკურნალო წიგნი კარაბადინი, ტექსტი მოამზადა, გამოკვლევები, შენიშვნები, საძიებლები და ლექსიკონი დაურთო მ. შენგელიამ, თბილისი, 1978.

კობიძე 1978 – დ. კობიძე, „ენათმეცნიერული შენიშვნები“, ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი ტ. III, თბილისი, 1978.
კოტეტიშვილი 1985 – დავით ბაგრატიონი, „იადიგარ დაუდი“, გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვაობა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და კომენტარები დაურთო ლადო კოტეტიშვილმა, თბილისი, 1985.
მანსური 1384 – 1384 بررسی ریشه شناختی افعال در زبان فارسی، دکتر یدالله منصوری ، تهران،
მეიმანათ 1373 – هنر شاعری، میمنت میر صادقی، تهران واژه نامه
მოინი – 1375 محمد معین، فرهنگ فارسی، تهران،
ნათაძე 1976 – შ. რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, განმარტებანი და კომენტარი დაურთო ნ. ნათაძემ, თბილისი, 1976.
ორბელიანი 1991 – ს-ს. ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, თბილისი, 1991.
ოქროპირიძე – 1984 – ფრანგულ–ქართული ლექსიკონი, შეადგინა ელისაბედ ოქროპირიძემ, თბილისი, 1984.
რუბინჩიკი 1983 – Персидско-Русский словарь, под редакцией Ю. Рубинчика, Москва, 1983.
რუსთაველი 1966 – შ. რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, თბილისი, 1966.
რუხაძე 1999 – ლ. რუხაძე, „თურქული წარმომავლობის სიტყვები ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით“ (საკანდიდატო დისერტაცია), თბილისი, 1999.
სარჯველაძე 1990 – ქართული მწერლობა, ტ. 8, შემდგენლები ა. ბაქრაძე, რ. თვარაძე, ლექსიკონი ზ. სარჯველაძისა, თბილისი, 1990.
სახოკია 1979 – თ. სახოკია, ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, თბილისი, 1979.
სილაგაძე 2006 – ა. სილაგაძე, არაბიზმების საკითხისათვის, სამეცნიერო კრებული „აღმოსავლეთი და კავკასია“, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი, 2006.
ფათემე ელაყე – دکتر فاطمه علاقه، اصطلاحات دیوانی عالم ارای عباسی، تهران، 1385
ფალაური ლექსიკონი 1381 – فرهنگ پهلوی، تألیف بهرام فره وشی، تهران،
ფარჰანგნამე 1381 – فرهنگنامه ادبی فارسی، به سرپرستی انوشه، تهران

ფაშანგი 1377 – فرهنگ پارسی ریشه یابی واژگان، تهران، مصطفی پاشنگ**ფუტკარაძე** 2005 – ტ. ფუტკარაძე, **ქართველები**, I, ქუთაისი, 2005.
ქავჯაია 2002 – ო. ქავჯაია, მეგრულ-ქართული ლექსიკონი, სამ ტომად, თბილისი, 2001-2002.
ქ ე ბ ლ – ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, რვა ტომად, თბილისი 1950-1964; ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ერთტომეული თბილისი, 1986.
ღლონტი 1964 – ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, შემდგენელი ალ. ღლონტი, მეორე გამოცემა, თბილისი, 1964.
შურღაია 1989 – თ. შურღაია, „ანდაზის" მნიშვნელობისათვის ქართულსა და სპარსულში, მ ა ც ნ ე, ენისა და ლიტერატურის სერია, № 2, თბილისი, 1989.
ჩუბინაშვილი 1961 – ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი, თბილისი, 1961.
ჩუბინაშვილი 1984 – დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, თბილისი, 1984.
წერეთელი 1951 – არაბულ-ქართული ლექსიკონი, თბილისი, 1951.
ჯიქია 1960 – ს. ჯიქია, აღმოსავლური წარმოშობის სიტყვათა ისტორიიდან, საქ. სსრ მეცნ. აკად. ენათმეცნიერების ინსტიტ. შრ. (აღმ. ენათა სერია), ტ. III. 1960.
ჭაბაშვილი 1989 – უცხო სიტყვათა ლექსიკონი, შეადგინა მ. ჭაბაშვილმა, თბილისი, 1989.
ჭილაია 1984 – ა. ჭილაია, რ. ჭილაია, ლიტერატურათმცოდნეობის ცნებები, თბილისი, 1984.
ჭულუხაძე 2008 – ریشه شناسی و معناشناسی وام واژه های ایرانی در حماسه «پوشکینه» اثر شوتا روستاولی، نگارش الکساندر چولوخادزه، دانشگاه تهران، 1386 („შოთა რუსთაველის პოემა „ვეფხისტყაოსნის" ირანულ ნასესხობათა ეტიმოლოგია და სემანტიკა").
ხორნაული 2000 – გ. ხორნაული, ფშაური ლექსიკონი, თბილისი, 2000.
ხუბუა 1945 – მ. ხუბუა, სპარსული წარმოშობის სიტყვები მეგრულში, საქ. მეცნ. აკად. მოამბე, ტ. VI, №9, თბილისი, 1945.

* * *

Nomadi Bartaia

Georgian vocabulary of Persian origin according to "Urban Dictionary" of Ioseb Grishashvili

Resume

In 1997, based on the archival data, a Doctor of Philology Rusudan Kusrashvili published "Urban Dictionary" ("Kalakuri leksikoni") issued by a Georgian national poet Ioseb Grishashvili (1889-1965), which was rich with eastern, mainly with Persian lexicon.

The above-stated lexicon isn't restricted by any epoch, but it especially reflects a trace of the Persian-Georgian linguistic relations of the Safavids Epoch (XVI-XVIII centuries) which had been deposited in the Tbilisi speech.

The present research represents the first attempt for revealing of the Persian vocabulary in the Georgian language according to the "Urban Dictionary".

In total, we have studied 505 loanwords among which 317 are originated from Persian, 156 – from Arabic-Persian and 16 – from Turkish-Persian.

ერთი მცენარის აღმნიშვნელ ტერმინთა ირგვლივ
(პიტნა, პიტნაკ, ყვალმინთა, მინთოორ//მინთუ)

ჩვენი ყურადღება მიიპყრო ერთი მცენარის აღმნიშვნელმა ტერმინებმა: პიტნა, პიტნაკ-ი, ყვალმინთა, მინთორ // მინთუ, რომელთაც სათითაოდ შევეხებით მათ.

პიტნა

ლექსემა პიტნა-ს ქეგლ-ი განმარტავს ასე: (Mentha) მცენარე ტუჩოსანთა ოჯახიდან; აქვს სპეციფიკური სუნის მქონე ფოთლები; მისი კულტურული სახეობის - ბაღის პიტნის (Mentha piperita) ფოთლებს იყენებენ კულინარიაში, მედიცინაში, პარფიუმერიაში (ქ ე გ ლ 1986).

სულხან-საბა ამ ლექსიკური ერთეულის შესახებ მიუთითებს მხოლოდ იმას, რომ ის არის ბალახეული (ორბელიანი 1991).

„იადიგარ დაუდი“ ამ სიტყვის ლათინურ სახელწოდებას გვთავაზობს მხოლოდ (Nentha piperita).

„ბოტანიკურ ლექსიკონში“ ეს ტერმინი უფრო ერცლად არის ახსნილი:

Mentha პიტნაკი; მეგრ. პიტინე; სვან. მინთოო // მინთუ. პიტნა ბაღისა, პიტნა ტყისა, პიტნა წყლისა (მაყაშვილი 1991).

„ქართულ კილო-თქმათა ლექსიკონში“ იგი დაფიქსირებულია ფორმით – პიტნურა (ღლონტი 1986).

„ქართულ ხატოვან სიტყვა-თქმაში“ მოტანილია ამ სიტყვისაგან ნაწარმოები ზმნა – პიტნავება – მოწონება (სახოკია 1979).

ქართველურ ენებთან მეზობლობაში მყოფი ენებიდან პიტნის აღმნიშვნელი ტერმინებია: სომხურში ananyx (რუს.-სომხ. ლექსიკონი 1956), თურქულში nana (რუს. თურქ. ლექსიკონი 1972), ოსურში Бытьына (რუს. ოს. ლექსიკონი 1970).

რ. გორდეზიანის აზრით პიტნას წარმომაელობა არ არის ცნობილი. „პიტნა“ – ამ წინაბერძნული ტერმინის ეტიმოლოგია არ არის დადგენილი. მას აშკარა პარალე-

ლები აქვს ქართველურ ენებში: სვან. მინთოორ // მინთუ, „პიტნა“ მეგრ. ყვალმითა, ყვალმინთა „ტყის პიტნა“ (გორდეზიანი: 150).

საიდან უნდა მოდიოდეს ტერმინი პიტნა?
სპარსულ ენაში არის ჩვენთვის საინტერესო მცენარის აღმნიშვნელი ტერმინი შემდეგი ფონეტიკური ვარიანტებით: پونه [podana], بودنه [bodana], پودنه [fodana] (გაფაროვი 1958); پودنه [pudene] (სპარს. ლექს. 1987).

საეჭვო არ უნდა იყოს, რომ ქართულში არსებული ტერმინი პიტნა-ც მათ გაქართულებულ ფორმას წარმოადგენს.

ფონეტიკური გზა ასეთი ჩანს:

pudena > pidina > pitina > pitna.

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ოსურში ამ მცენარის აღმნიშვნელი ტერმინი Бытыына ფონეტიკურად თითქმის იდენტურია მეგრულში არსებულ ტერმინთან – პიტინა // პიტინე.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ, გარდა ამისა, სპარსულში პიტნას აღმნიშვნელი კიდევ ორი ტერმინია: ფალაურიდან მომდინარე پونه [funa], (ფალ. پونک [funak]) (ფაშანგი 1377) და არაბულიდან შემოსული نعنا [na'na] (არაბ. نعنع [na'na']).

პიტნაკ-ი

ამ ტერმინს ცალკე არ გამოეყოფდით, იმდენად გამჭვირვალეა მისი წარმოშობა, რომ არა ივ. ჯავახიშვილის ჩვენგან განსხვავებული ვარაუდი მისი გენეზისის შესახებ.

პიტნას სახეობები და ბოტანიკური რაობები დაწვრილებით აქვს გამოკვლეული ივ. ჯავახიშვილს საქართველოს ეკონომიკურ ისტორიაში, სადაც ცალ-ცალკე აქვს დახასიათებული და ენობრივად გაანალიზებული მისი სახეობანი: პიტნაკი, ტენც, კატაპიტნა, ომბალო და ყვალმინთა, რომელთაგან ეტიმოლოგიური თვალსაზრისით საგანგებოდ ჩერდება ტერმინებზე **პიტნაკ-ი** და **ყვალმინთა**.

მიუხედავად იმისა, რომ ივ. ჯავახიშვილი იცნობს ფარსადან გორგიჯანიძის ქართულ-არაბულ-სპარსულ ლექსიკონზე დაყრდნობით პიტნა-ს სპარსულ შესატყვისს – ფუდნა-ს, არას ამბობს მათ ურთიერთმიმართებაზე და ყურადღება ამ ტერმინის ადრეულ ფორმაზე – პიტნაკ-ზე გადააქვს, რომლის კავშირებს არა ირანულ, არამედ ეგვიპტურ სამყაროში ეძებს: „თუ ეგვიპტოლოგების მოსაზრება, რომ პიტნას ეგვიპტურად ნაკპატა ეწოდებოდა, მცდარ წაკითხვას არ წარმოადგენს, მაშინ გამოდის, რომ ქართულში ამ სიტყვის ორი ნაწილი ნაკ-პატა ადგილმონაცვლებულია და ძველი ქართული პიტნაკი პატანაკასგან უნდა ვიგულისხმოთ წარმომდგარად, ანუ წინაუკმო“ (ჯავახიშვილი 1986: 262).

განსხვავებით ამ მოსაზრებისაგან, მიგვაჩნია, რომ ძველ ქართულში არსებული ტერმინი პიტნაკ-ი სხვა არაფერია, თუ არა პიტნა-ს 𐭯𐭣𐭭 [podana]-ს საშუალო სპარსული ფორმა. 𐭠𐭪 [ak] არის საშუალო სპარსული სუფიქსი, რომელიც დაერთვის მოკლე -ა და -ე-ზე დამთავრებულ სიტყვებს.

მინთოორ // მინთუ

როგორც ცნობილია, სვანურში პიტნა-ს აღმნიშვნელი ტერმინია – მინთოორ // მინთუ, ანუ იგივე, რაც ბერძნულშია Mintha.

მიუხედავად იმისა, რომ ივ. ჯავახიშვილი იცნობს პიტნის აღმნიშვნელ ტერმინს სვანურში, რაც მისივე გამოკვლევიდან ჩანს, მას მსჯელობის საგნად მაინც არ ხდის.

დგება საკითხი, თუ რომელი ენისთვისაა ეს ტერმინი ძირეული და რომლისთვის წარმოადგენს ნასესხობას, რის ახსნაშიც მეგრულში არსებული ლექსემა **ყვალმინთა** დაგვეხმარება.

ყვალმინთა

სამეგრელოში ტყის პიტნის სახელწოდებაა – ყვალმინთა // ყვაიმითა// ’ვაიმითა (აფხაზ. აყუალმინთა).

ეს სიტყვა კომპოზიტია და შედგება ორი წევრისგან – ყვალ-ი და მინთა. ყვალი მეგრულად ნიშნავს – ყველს, ხოლო მინთა სხვა არაფერია, თუ არა სვანური მინთოორ // მინთუ და ბერძნული Mintha.

როგორც ნათელი ხდება, სვანურ მინთოორ // მინთუ-ს მეგრულში ჰქონია შესატყვისი. მინთასთან ერთად ბერძნულში არის ყვალმინთას შესატყვისი (ჰე, კალამინთე (ა), რომლის პირველ წევრს – კალა აქვს ორი მნიშვნელობა – კარგი და ლერწამი. ორივე შემთხვევაში ტერმინი ბუნდოვანია.

ყვალმინთასა და კალამინთას ძირეულობაზე მსჯელობისას ივ. ჯაველიშვილი, მართალია, ანგარიშს უწევს ბერძნულ ლექსემას, მაგრამ გამოთქვამს ასეთ მოსაზრებას: „ყვალმინთა, ვითარცა ყველის პიტნა, უფრო გასაგებია, ვიდრე ლერწამპიტნა, როგორც ბერძნულში მისი გაგება სურთ“ (ჯაველიშვილი: 262).

მართლაც, შედარებით ბერძნულთან, ქართული ყვალმინთა-ს სემანტიკური გამჭვირვალეობა გაცილებით მეტ საფუძველს იძლევა იმისას, რომ ამ ტერმინის ქართულიდან მომდინარეობა ვივარაუდოთ.

ახლა თვით ბერძნულ ტერმინ Mintha-ს შესახებ.

ამ სიტყვის ეტიმოლოგია ჯერჯერობით უცნობია. ცნობილი სპეციალისტი ჰ. ფრისკი თავის ბერძნულ ეტიმოლოგიურ ლექსიკონში Mintha-ს მიუწერს – პელაზგური? ე.ი. პელაზგური წარმოშობის ხომ არ არისო? (ფრისკი 1963).

ქართველური მონაცემები იქითკენ გვიბიძგებენ, რომ პელაზგურს კითხვის ნიშანი მოეხსნას.

დღეს კი ლექსემა მინთა საერთაშორისო ტერმინად არის ქცეული: ძვ. ბერძ. Mintha (დვორეცკი 1958), ლათ. Mentha (რუს. ლათ. ლექსიკონი 1849), ახ. ბერძნ. Menda//Minda (რუს. ახალბერძნ. ლექსიკონი 1966), ინგლ. min (რუს. ინგლ. ლექსიკონი 1972), გერმან. Minz (რუს. გერმ. ლექსიკონი 1976), იტალ. Menta (რუს. იტ. ლექსიკონი 1934), ფრანგ. Mentha (რუს. ფრანგ. ლექსიკონი 1983), ესპ. Menta (რუს. ესპ. ლექსიკონი 1974), რუს.

Мята укр. м'ята, болг. метва серб. хорв. мётва, чех. мата, пол. menta, инд. mint (фасмери 1987).

Заключительно можно сказать:

Термины **пятна** и **пятнако** в грузинском языке заимствованы из иранского и заменили существовавшие ранее в грузинском языке термины: **минтворор // минту // минта**.

Использованная литература:

Багратиони 1987 – „Надигар дауди", Тбилиси, 1987.

Гордезиани 1985 – Древнегрузинский и грузинский, Тбилиси, 1985.

Гафаров 1987 – Персидско-Русский словарь, Москва, 1987

Дворецкий 1958 – И. Дворецкий, Древнегеческо-Русский словарь, Москва, 1958.

Кашашвили 1991 – „Ботаническая лексикон", Тбилиси 1991.

Монье-Вилиамс 1999 – Monnier-williamns M. Sanskrit-English Dictionary, Delhi, 1999/.

Моин 1371 – 1371 محمد معین، فرهنگ فارسی، تهران

Орбелиани 1991 – С.С. Орбелиани, „Лексикон грузинский", Тбилиси, 1991.

Патак 1999 – Pathak R., Standard Illustrated Dictionary, Anglo-Hindi, Varanasi, 1999.

Рус. арм. лекс. 1956 – Русско-Армянский словарь. Москва, 1956.

Рус. англ. лекс. 1972 – Русско-Английский словарь, Москва, 1972.

Рус. исп. лекс. 1974 – Русско-Испанский словарь, Москва, 1974.

რუს. იტ. ლექს. 1934 — Русско-Итальянский словарь, Москва, 1934.
რუს. ლათ. ლექს. 1849 — Русско-Латинский словарь составленный Ц. Ивашковским, Санкт-Петербург, 1849.
რუს. გერმ. ლექს. 1976 — Русско-Немецкий словарь, Москва, 1976.
რუს. ახალბერძნ. ლექს. 1966 — Русско-Новогреческий словарь, Москва, 1966.
რუს. ოს. ლექს. 1970 — Русско-Осетинский словарь, Москва, 1970.
რუს. თურქ. ლექს. 1972 — Русско-Турецкий словарь, Моква, 1972.
რუს. ფრანგ. ლექს. 1983 — Русско-Французский словарь, Москва, 1983.
სახოკია 1979 — თ. სახოკია, „ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი", თბილისი, 1979.
ფასმერი 1987 — М. Фассмер, Этимологический словарь Русского языка, Москва, 1987.
ფაშანგი 1377 مصطفی پاشنگ، فرهنگ فارسی ریشه یابی واژگان، تهران
ფრისკი 1963 — Frisk Hialmar, Griechisches Etimologisches worterbuch, Heidelberg, 1963.
ქ ე გ ლ 1986 — ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, თბილისი, 1986.
ღლონტი 1986 — ქართულ კილო-თქმათა ლექსიკონი, შემდგენელი ალ. ღლონტი, თბილისი, 1986.
ჯავახიშვილი 1986 — საქართველოს ისტორია, VIII, თბილისი, 1986.

Nomadi Bartaia

With respect to terms denoting a single plant
(Pitna, Pitnak, Qvalminta, Mintoor//Mintu)

Resume

Thi Term pitna in thi Georgian language and its earlier from **pitnak** must have originated from the Persian word **podana**

Pitna with the from **pitna/e** established in Megrelian though Georgian. In Svanetian mint is **mintor-mintu,** whose trace can be found as **qvalminta** denoting the wild **mint** in Megrelian.

It is reasonable to admit that before introduchion of the Persian term the name of the given herb alreadu existed in **minto//mintu//minta** forms as common Kartvelian term. **mintu** and **qvalminta** seem to have been the parallel forms of the Greek **minta** and **qalaminthe(a)** indicating their mutual borrowings.

Comparing with Greek the semantic transparency of the etymology of the Megrelian **qvalaminta** (mint for seasoning cheese (**qval**) makes me admit that the direction of borrowing was form Georgian into Greek, that takes us to Greeco-Georgian prehistoric relationships.



ტერმინ **დასტურის** შესახებ

ცნობილია, რომ საქართველოში ქრისტიანობამდე გაერცელებული იყო ზოროასტრული რელიგია. როგორც ივანე ჯავახიშვილი წერს: მრავალი ჩვეულებაა შემორჩენილი ჩვენში, „რომელიც ცეცხლთაყვანისმცემლობის ნაშთად უნდა ჩაითვალოს“ (ჯავახიშვილი 1979: 324).

ირანულ-ქართული რელიგიური ურთიერთობების კუთხით ჩვენი ყურადღება მიიპყრო ტერმინმა **დასტური**.

ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში **დასტური** ორი მნიშვნელობით არის განმარტებული: **დასტური** – I. თანხმობა, დათანხმება... II. კუთხ. (მთ.) ძვ. ეთნ. ხატის მსახური, რომელსაც ლუდის ხარშვა ევალებოდა სალოცავში; იგი დეკანოზს ემსახურებოდა აგრეთვე საკლავების დაკვლასა და ხორცის განაწილებაში. დასტურს ირჩევდნენ განსაზღვრული ვადით (ერთი ზოგან ორი წლით). რაც ეს სალოცავი დაარსდა, მას შემდეგ მის მსახურად ხევისბრები და დასტურები იყვნენ (ვაჟა) (ქ ე გ ლ-ი 1950-1964).

ჩვენ გვაინტერესებს **დასტურის** მეორე სემანტიკური დატვირთვა – **ხატის მსახური**.

დანარჩენ ქართულ ლექსიკონებში **დასტურის** შინაარსი ასეა გადანაწილებული:

დასტური – ჭეშმარიტი, ნამდვილი; ნდობით აღჭურვილი პირი; „მითხარ **დასტური** თუ რაი გჭირს“ მ. ცხ. 52V; „უწყია, ვითარმედ ხელი ესე **დასტური** არს და მართალი?“ ლიმ. 79,12; ბრძანა წარვლინებად **დასტური** თვისი, რომელმან ჭეშმარიტად გამოიწულილოს მისთვის“ Sin. 11, 126r (აბულაძე 1973).

დასტური – დაჯერებული (ორბელიანი 1991).

დასტური – „ლუდის მხარშავი, ხატის მზარეული. ირჩევენ ერთი წლით, ზოგან ორით; ხატის მომსახურე, რომელიც რიგით დგება ყოველ წელს, სოფლისათვის ლუდს ხარშავს ხატში“ /ა. შანიძე/. სოფელი ან თემი რიგრიგობით ირჩევს ორ-ორ კაცს ხატის მსახურად, ხევისბრის ხელქვეითებად ერთი წლის ვადით. მათ უნდა

დაამუშაონ ხატის მიწები, პურეულისაგან /ქერისაგან/ კი დღეობებისათვის ადუღონ ლუდი და სხვა“ (ხორნაული 2000).

დასტურს სხვა დატვირთვაც გააჩნია – „გარდა ლუდის მხარშავისა, იგი არის „კაცი,“ რომელიც ხატში კურატს ან ცხვარს კლავს (ლ. კაიშ.)“ (ლლონტი 1984).

მაშ ასე, ქართულ ენაში **დასტური** არის ორი ძირითადი მნიშვნელობით – 1. თანხმობა... 2. ხატის მსახური...

როგორც აღვნიშნეთ, ჩვენი ყურადღება მიიპყრო ამ სიტყვის მეორე მნიშვნელობამ – **ხატის მსახური**. როგორ შეიძინა მან ეს სემანტიკური დატვირთვა?

ლექსიკური ერთეული **დასტური** იდენტური ფონეტიკური სახით – **دستور (dastur)** არის ახალ სპარსულ ენაში, სადაც მისი მნიშვნელობებია: I. 1) ინსტრუქცია, მითითება; 2) წესი; წესრიგი; 3) **თანხმობა;** დაშვება; II. 1) მინისტრი, ვეზირი, მრჩეველი: 2) მთავარი ქურუმი ზოროასტრულ რელიგიაში (რუბინჩიკი, 1983); ზოროასტრთა მეთაური (დეჰხოდა 1372).

როგორც ვხედავთ, ქართულ და სპარსულ ლექსიკონებში მოცემული ამ სიტყვის მეორე განმარტება ერთმანეთს ემთხვევა იმ განსხვავებით, რომ **დასტური** ერთგან ქართული წარმართული რელიგიის მსახურია, მეორეგან – ირანული ზოროასტრულისა.

دستور (dastur)-ის ავესტური ფორმაა – **dastva**, ფალაური – **dastovar // dastobar. მისი** მნიშვნელობებია: განმსჯელი, შუაკაცი; პირველი ვეზირი. **დასტურთა დასტური** კი მსგავსია მობედთა მობედისა, რომელიც უმაღლესი საფეხურია ზოროასტრულ რელიგიაში („იასნა“, 1337).

აშკარაა, რომ ქართული **დასტური** და ახალი სპარსული **دستور (dastur)**-ი ერთი და იგივე ლექსიკური ერთეულებია.

როდის უნდა შემოსულიყო ეს ტერმინი ქართულ ენობრივ სივრცეში?

აღნიშნული ტერმინი შემოვიდოდა ჩვენში არა ახალი სპარსულის, არამედ საშუალო სპარსულის (III-VII

სს.) გზით, რადგან ზოროასტრული ტერმინები ირანელთა გამაჰმადიანებამდე – მეშვიდე საუკუნემდე უნდა შემოსულიყო ჩვენში და არა IX-X საუკუნეების მერე, საიდანაც იღებს სათავეს ახალი სპარსული ენა.

გამოდის, რომ **dastur**-ი ამ ფორმით საშუალო სპარსულშიც არსებულა.

მზია ანდრონიკაშვილიც უშვებს იმას, რომ **დასტური**, რომლის ამოსავალია საშ. სპარსული **dastovar** „გამოთქმაში შესაძლოა ყოფილიყო **dastur**“-იც, როგორც ეს მანიქეველურ ფალაურშია“-ო (ანდრონიკაშვილი 1966; 310).

ცნობილია, რომ სასანიდებმა (III–VIIსს.) აქემენიდების (ძვ.წ.V–IIIსს.) მემკვიდრეებად გამოაცხადეს თავი, შექმნეს დიდი იმპერია, დაუბრუნეს ირანს სახელმწიფოებრიობა, აღადგინეს ძველი ირანული ტრადიციები, რასაც ზოროასტრული რელიგიის აღორძინება და ახალი ძალით გავრცელება მოჰყვა.

რამდენადაც საქართველოს ამ დროს მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონდა სასანურ ირანთან, ტერმინი **დასტური**ც, საშუალო სპარსული ფორმით, სწორედ ზოროასტრიზმის აღორძინების ახალ ტალღას უნდა შემოჰყოლოდა ქართულში.

ამ მოსაზრებას ამყარებს ის ფაქტიც, რომ **დასტური** ამ ფორმით იჩენს თავს მეექვსე საუკუნის დასასრულისა და მეშვიდე საუკუნის დასაწყისის მოღვაწის იოანე მოსხის „ლიმონარში“.

გამომდინარე აქედან, **დასტური**, „რომელიც მეშვიდე საუკუნიდან გვხვდება ქართულ ძეგლებში, საეჭვო არ არის, მანამდეც ყოფილიყო და არანაირად არ შეიძლება, იგი კლასიკური სპარსულიდან შემოსულიყო ქართულში“ (ჭულუხაძე 2009).

თუმცა ჯერჯერობით მეცნიერთა შორის სადავოა „ლიმონარის“ წარმოშობის ზუსტი თარიღი. მაგალითად, თუ შალვა ნუცუბიძის აზრით იგი მეექვსე-მეშვიდე საუკუნეებს ეკუთვნის, მის გამომცემელს ილია აბულაძეს მიაჩნია, რომ „ლიმონარი“ VIII-IX სს-ის მერე არის წარმოშობილი. მკვლევარს ამის საფუძველს აძლევს მასში არა-

ბულ-სპარსული ლექსიკის არსებობის ფაქტი და აცხადებს, რომ „VIII-IX სს-ზე ადრე არაბიზმები ჩვენში საერთოდ შეუძლებელია, ისე როგორც რაიმე ნიშანწყალი ახალი სპარსულისაც, რომელიც იმავე არაბობის ახლო აღმოსავლეთში გამოჩენის შემდეგ არის წარმოქმნილი (VIII-IX სს-დან)“ (მოსხი 1960).

ამ შემთხვევაში გასათვალისწინებელია ერთი გარემოება: როდესაც ილია აბულაძე მსჯელობს „ლიმონარში“ არსებულ ახალ სპარსულ სიტყვებზე, სულ სამი ლექსიკური ერთეული მოჰყავს საბუთად: **დასტური, მიზდი და ხორბალი,** რომელთაგან ერთის – **მიზდის** საშუალო სპარსული ლექსიკური ერთეულობა საკამათო არ არის. ამ ლექსემის ავესტური ფორმაა – **mižd// mižda**, ფალაური (საშუალო სპარსული) – **mizd** და ახალი სპარსული – **mozd (مزد)** (ფაშანგი 1377). თუ **მიზდ**-ზე დაყრდნობით გამოვიტანთ დასკვნას, მაშინ „ლიმონარი“ უნდა შექმნილიყო IX საუკუნემე, სწორედ საშუალო სპარსულის ეპოქაში.

გარდა ამისა, ნაკლებად სავარაუდოა, რომ ეს ტერმინი ირანელთა მიერ ზოროასტრული რელიგიის უარყოფისა და გამაჰმადიანების ორი თუ მეტი საუკუნის შემდეგ ახალი სპარსულიდან (IX ს-ის მერე) შემოსულიყო ქართულ ენაში.

ის, რომ საშუალო სპარსულში ეს ტერმინი **დასტურ**-ის ფორმით არ გვხდება, არ უნდა ნიშნავდეს იმას, რომ იგი ამ სახით მაშინ არ არსებულიყო. დღემდე ხომ სრული სახით არ არის შემორჩენილი დროსა და სივრცეში საკმაოდ განფენილი საშუალო სპარსულის ლექსიკა თავისი დიალექტური მრავალფეროვნებებით.

იქნებ, სულაც, ქართულ ენას შემოენახოს საშუალო სპარსული **dastovar // dastobar**-ის პარალური ფორმა – **دستور (dastur)**.

ქართულ ენობრივ სივრცეში ტერმინ **დასტურის** არსებობა ალბათ იმ ირანულ-ქართულ რელიგიურ ურთიერთობებზე მეტყველებს, რომელიც, ეტყობა, გარკვეულ ხანს მიმდინარეობდა საქართველოში ქრისტიანობის გა-

მოცხადების (IVს.) შემდეგაც სასანურ ირანთან მჭიდრო ურთიერთობების დროს.

ამგვარად, **dastur**-ი ქართულში უნდა შემოსულიყო საშუალო სპარსულიდან არა უგვიანეს IX საუკუნისა.

დამოწმებული ლიტერატურა:

აბულაძე 1973 – ილია აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბილისი, 1973.

ანდრონიკაშვილი 1966 – მზია ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობებიდან, I, თბილისი, 1966.

დეჰხოდა 1372 – 1372 ،تهران ،لغت نامه فارسی، علی اکبر دهخدا

„იასნა“ 1337 – یاسنا، بخش دوم، گزارش پور داود، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران،

მოსხი 1960 – იოანე მოსხი, „ლიმონარი“, ტექსტი გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოსცა ილია აბულაძემ, თბილისი, 1960.

ორბელიანი 1991 – სულხან-საბა ორბელიანი, „ლექსიკონი ქართული,“ თბილისი, 1991.

რუბინჩიკი 1983 – Персидско-русский словарь, под редакцией Ю. Рубинчика, Москва, 1983.

ფაშანგი 1377 – فرهنگ فاشنگ، ریشه یابی واژگان پارسی، تهران

ქ ე გ ლ–ი 1950-1964 – ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, თბილისი, 1950-1964.

ღლონტი 1984 – ქართულ კილო-თქმათა ლექსიკონი, შემდგენელი ალ. ღლონტი, თბილისი, 1984.

ჭულუხაძე 2009 – الکسندر چولوخادزه، ریشه شناسه وام واژه های ایرانی در حماسه "پلنگینه پوش" اثر شوتا روستاولی، تهران، 2009 (სადოქტორო დისერტაცია).

ხორნაული 2000 – გიგი ხორნაული, ფშაური ლექსიკონი, თბილისი, 2000.

ჯავახიშვილი 1979 – ივანე ჯავახიშვილი, ტ. I, თბილისი, 1979.

Nomadi Bartaia

Regarding the term `Dasturi~ in Georgian

Resume

From the point of view of Iranian-Georgian religious relationships our attention has been attracted by the term **dasturi**, which has to main meanings in Georgian language: 1. Consent... 2. Servant of icon.

There is a lexeme in the new Persian language دستور **(dastur)** with the two main meanings as well: 1. Instruction.... 2. Major Priest of Zoroastrians.

It is obvious that we are dealing with the same lexemes.

It has been known that during Sasanian Iran (III-VII centuries), with which Georgia had close relations, Iranian traditions were flourished, Zoroastrian religion was prospered and expanded. This term might have come into Georgian language during this period.

The form of this term in the old Persian language is - **dastva**, in the middle Persian (III-VIII centuries) – **dastovar** and **dastobar.**

It can be assumed that the parallel form of these terms in the middle Persian language was دستور **(dastur)** as well. This assumption is based on the fact that **dasturi,** which seems to enter into Georgian language from Persian, exists in Georgian literature even before the formation of new Persian language (until IX century).

Apart from this, it is less possible, that Zoroastrian term came from the new Persian (after IX century) at least after two centuries when Iran accepted Muslim religion.



აღმოსავლურიდან შემოსული სავაჭრო ტერმინები ქართულში

ქართულ-აღმოსაელურმა ენობრივმა ურთიერთობებმა მრავალი სფერო მოიცვა, მათ შორის – სავაჭრო ურთიერთობათა. ევრაზიის გზაგასაყარზე მდებარე საქართველო ყოველთვის იყო სხვადასხვა ეროვნების ხალხთა თავშეყრის ადგილი, სადაც ინტენსიურად წარმოებდა საქონელბრუნვა, რამაც თავისი კვალი დატოვა ენის ლექსიკურ ფონდში. ნაშრომში წარმოვაჩენთ და განვიხილავთ ქართულში დამკვიდრებულ აღმოსავლური წარმოშობის საქონელბრუნვასთან დაკავშირებულ ტერმინებს:

აბაზი

ქართული ლექსიკონები ფულის ერთეულის ამ სახელწოდებას ასე განმარტავს:

აბაზი – ოცი კაპიკი (ქ ე გ ლ 1986);

აბაზი – ოთხი შაური, ორმოცი ფოლი (ორბელიანი 1989);

აბაზი – ოთხი შაური, ან 40 ფული, 20 **копейшник серебра** (ჩუბინაშვილი 1961);

აბაზი – ოთხი შაური ან ფული. მითითებულია, რომ ის არის სპარსულიდან შემოსული სიტყვა (ჩუბინაშვილი 1984).

აბაზი, მართლაც, სპარსულიდან შემოსული ლექსიკური ერთეულია. სპარსულ ლექსიკონებში ის ასეა განმარტებული: **عباسی** [**'abbasī**] – 1. აბასიდური; 2. აბასი (ძველი მონეტა შაჰ აბასის სახელის მიხედვით, უდრის ოთხ შაჰს) (რუბინჩიკი 1983).

ამგვარად, ქართულში არსებული ფულის ერთეულის სახეწოდება **აბაზი** მომდინარეობს სპარსულიდან, მისი მომჭრელის, შაჰ აბას· პირველის სახელიდან – **აბასი** (**აბასი –> აბაზი**).

ბაზარი

ბაზარ-ი (**ბაზრისა**) – სურსათ-სანოვაგისა და ფარ-

თო მოხმარების საგნებით ვაჭრობისათვის განკუთვნილი ადგილი (ჩვეულებრივი მოედანი) ან ნაგებობა. 2. საქონელბრუნვისთვის გასაღების სფერო (ქ ე გ ლ 1986);

ბაზარი – სავაჭრო ადგილი (ორბელიანი 1989).

ბაზარი – საფარდულო, სავაჭრო ადგილი. მითითებულია მისი სპარსული წარმომაელობა (ჩუბინაშვილი 1984).

ბაზარი, ანალოგიური მნიშვნელობით, სპარსული წარმომაელობის სიტყვაა. მისი ახალი სპარსული ფორმაა بازار**[bazaar]**, ფალაური ფორმებია: **vâčâr** (დეჰხოდა 1382) და **vâčârak** (ფარევაში 1381).

ქართულ წერილობით ძეგლებში ტერმინი **ბაზარი** გვხდება XII საუკუნიდან, კერძოდ, ის ნახსენებია „ვეფხისტყაოსანში.

ბაზარი, ანალოგიური შინაარსითა და ფორმით (**pazar**), შესულია თურქულ ენაშიც (თურქ. რუს. ლექსიკონი 1977).

დალალი

დალალ-ი (ძვ.) 1. შუამავალი. შუაკაცი ვაჭრობაში. 2. იგივეა, რაც მაჭანკალი. 3. ფეხზე მოვაჭრე (ქ ე გ ლ 1986);

დალალი – რომელი ატარებს სავაჭროთა, სხვათა ენაა, თათრულია, ფერეზიკი ჰქვიან საეაჭროს მატარებელსა (ორბელიანი 1993);

დალალი ფერეზიკი, სავაჭროთ მატარებელი განსაფარდველად. სპ. დალლალ (ჩუბინაშვილი 1961);

დალალი (სპარს.) მეწვრილმანე (ჩუბინაშვილი 1984).

დალალი არაბული სიტყვაა – دلال **[dalâl]**, რომელიც იდენტური ფორმით შესულია სპარსულ ენაში. არაბულსა და სპარსულ ენებში მისი მნიშვნელობებია: 1. მაუწყებელი, მქადაგებელი; მაკლერი; აუქციონისტი (ბარანოვი 1957); შუამავალი მყიდველსა და გამყიდველს შორის; ძველმანებით მოვაჭრე; دلال محبت **[dalâl-e ma‹o›habbat]** – შუამავალი სატრფოსა და მეტრფეს შორის; دلال قوّاد **[dalâl-e qavvâd]** – მაჭანკალი... (დეჰხოდა 1382).

. როგორც ქართული ლექსიკონებიდან ჩანს, ქართულ ენაში **დალალი** ჩანაცვლებია მანამადე არსებულ ტერმინს – **ფერეზიკ**.

დახლი

დახლ-ი – წინიდან დახურული გრძელი, ვიწრო მაგიდა, დაზგა (მაღაზიაში...); გამყიდველის დასადგომი ადგილი ასეთ მაგიდასთან (ქ ე გ ლ 1986).

დახლი არაბულიდან არის შესული სპარსულ ენაში. არაბული და სპარსული ლექიკონები ამ ლექსემას ასე განმარტავს: **دخل [daxl]** 1. შემოსავალი; 2. ჩარევა; 3. შეხება (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983); ...შემოსავალი განსაკუთრებით მიწათმოქმედებიდან (დეჰხოდა 1382).

დახლს ქართულში გარკვეული სემანტიკური ცვლილება განუცდია. იგი ვაჭრობასთან დაკავშირებული კონკრეტული საგნის აღმნიშნელი ტერმინი გამხდარა.

დახლიდარი

დახლიდარ-ი (არაბ. სპ.) (ძვ.) დახლში მოვაჭრე, – გამყიდველი (ქ ე გ ლ 1986).

დახლიდარი – „1. ნოქარი. 2. ამ დახლის გამგე. 3. კასირი, მოლარე"... (გრიშაშვილი 1997).

დახლიდარი მომდინარეა შემდეგი სპარსული რთული სიტყვიდან – **دار دخل [daxldâr]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. შემოსაელიანი, მომგებიანი; 2. *იშვ.* კომპანიონი (რუბინჩიკი 1983).

რთული სიტყვის პირველი შემადგენელი ელემენტია *არაბ.სპ.* **دخل [daxl]** (იხ. **დახლი**), მეორე *სპარს.* – **دار [dâr]** – **دشتا [dâštan]** – **ქონა, ყოლა** ზმნის აწმყო დროის ფუძე სიტყვასიტყვით – **შემოსავლის მქონე**.

თუმანი

თუმან-ი (თუმნისა) – (სპ.) ათი მანეთი (ქ ე გ ლ 1986);

თუმანი — სპარსულად თეთრის ანგარიშით ათი მინალთუნი (ჩუბინაშვილი 1961);

თუმანი — ათი მინალთუნი, **десять рублей**, ცხრა თუმანი· მხედარი. მითითებულია, რომ მომდინარეა სპარსულიდან (ჩუბინაშვილი 1984):

თუმანი: ცხრა ათასის თუმნისა იყო (ყაუხჩიშვილი 1959).

სპარსულ ლექსიკონებში **თუმანი** ასეა განმარტებული:

تومان [tūmān] — ირანული ქაღალდის ფულის ერთეული, უდრის 10 რიალს (რუბინჩიკი 1983); მონღოლური წარმოშობისაა, ნიშნავს ათ ათასს (დეჰხოდა 1388).

ქართული **თუმანი** რაოდენობრივად ტოლია სპარსული **თუმანისა**.

დ. ჩუბინაშვილის განმარტებით **თუმანი**, როგორც სპარსულში, მხოლოდ ფულის ერთეულის სახელწოდება არ არის, არამედ, რაოდენობით რიცხვითი სახელს **ათ**საც აღნიშნავს „ცხრა **თუმანი** მხედარი“ (ჩუბინაშვილი 1984).

მაღაზია

მაღაზია — სადგომი შენობა, სადაც რამეთი ვაჭრობენ (ქ ე გ ლ 1986);

მაღაზია, მაღაზეინა — ამბარი, ან ქულბაგი (ჩუბინაშვილი 1984);

მაღაზია, მაღაზეინი — ამბარი, ანუ ქულბაქი (ჩუბინაშვილი 1961).

სპარსულში არის ლექსიკური ერთეული — **مغازه [mayâze]** მნიშვნელობით — მაღაზია [რუბინჩიკი 1983]. დეჰხოდას მიხედვით, ეს სიტყვა სპარსულში შესულია თურქულიდან, თურქულში ფრანგულიდან, ხოლო ფრანგულში არაბული სიტყვიდან — **مخزن [maxzan]** მრ. **مخازن [maxâzen]** (დეჰხოდა 1382).

არაბულსა და სპარსულ ენებში **مخزن [maxzan]**-ის მნიშვნელობებია: 1. საწყობი; 2. უნიეერსალური მაღაზია;

3. ცისტერნა; 4. საცავი (*სითხის*) (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

ფრანგულად **მაღაზია** იწერება და გამოითქმის ასე — **magasin (lingvo)**, რომელიც ფონეტიკურად ახლოსაა არაბული **مخزن [maxzan]**-ის მრ. ფორმასთან **مخازن [maxâzen]: maxâzen —> magasen —> magasin.**

თურქულში ეს ლექსემა დამკვიდრებულია ფორმით **mağaza**. მისი მნიშვნელობებია: 1. მაღაზია; 2. საწყობი; 3. ტრიუმი (გემის) (თურქ. რუს. ლექსიკონი 1977).

აღვნიშნავთ, რომ თურქულიდან მეგრულში **mağaza** შესულია იდენტური ფორმით — **მაღაზა**, სადაც მისი მნიშვნელობებია: ბეღელი, სასიმინდე, ნალია (ქაჯაია 2002). ანალოგიური ფორმითა და სემანტიკური დატვირთვით ეს ტერმინი შესულია სვანურსა და აფხაზურ ენაში.

მუშტარი

მუშტარ-ი (მუშტრისა) — (ძვ. და საუბ.) მყიდველი, მომხმარებელი, დამკვეთი (ქ ე გ ლ 1986);

მუშტარი არაბული ლექსიკური ერთეულია — **مشتری [moštarī]** რომელიც ანალოგიური ფორმითა და შინაარსით დამკვიდრებულია სპარსულში. მისი მნიშვნელობებია: 1. მუშთარი, მყიდველი; ზოგჯერ გამყიდველიც 2. იუპიტერი (დეჰხოდა 1382).

სოვდაგარი

სოვდაგარ-ი (სოვდაგრისა) [სპ.] (ძვ.) დიდი ვაჭარი, ბითუმად მოვაჭრე (ქ ე გ ლ 1966).

სოვდაგარი (სპარს.) ვაჭარი (ჩუბინაშვილი 1984).

سوداگر [soudâgar] ვაჭარი, კომერსანტი (რუბინჩიკი 1983). (**سودا [sovda]**) — ვაჭრობა, ხოლო **گر [gar]** არის ხელობა-პროფესიის მაწარმოებელი სუფიქსი).

ფარა

ფარა უმცირესი ფულის ერთეული. 2. საერთოდ ფული. მითითებულია მისი თურქული წარმომაელობა (ქ ე გ ლ 1986).

ფარა – (გურ., იმერ., აჭარ.,) ფული საერთოდ (ღლონტი 1974).

ფარა – ფული (ქავჭაია 2002).

para – ფული, მონეტა; ნატეხი, ნაწილი, (თურქ. რუს. ლექსიკონი 1977).

ფარა ახალსპარსულად იწერება და იკითხება ასე: **پارە [pâra/e/]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. ნაჭერი, ნატეხი; 2. ნაწილი; 3. ნამსხვრევი; 4. საკერებელი; 5. *ზეპ.* **წვრილი მონეტა,** გროში... (რუბინჩიკი 1983);

ფარა-ს ფალაური ფორმაა – **pârak,** სადაც მისი მნიშვნელობებია: 1. ნაჭერი, ნატეხი, ნაწილი; 2. საჩუქარი; 3. **წვრილი ფული...** (ფარევაში 1386).

ფარა სპარსულიდან შესულია თურქულში (**para**), ხოლო თურქულიდან შემოსულია ქართულში.

ფული

ფული – ლითონის ან ქაღალდის ნიშანი, რომელიც წარმოადგენს ღირებულების საზომს ყიდვა-გაყიდვისას (ქ ე გ ლ 1986).

ფული – (სპარს.) თეთრი, საფასე; ან ბისტის ნახევარი (ჩუბინაშვილი 1984).

ფული, ფოლი – ზოგადად თეთრი, საფასე (ჩუბინაშვილი 1961).

ფული საბასთან განუმარტავია.

ფული ქართულში სპარსულიდან შემოსული ლექსიკური ერთეულია. სპარსულ ლექსიკონებში იგი განმარტებულია ასე: **فول [fūl]** – 1. ფული; მონეტა; 2. გადასახადი; ხარჯი; 3. ფული (*ირანული წვრილი მონეტა*) (რუბინჩიკი 1983).

ფული (**فول [fūl]**) ირანში იხმარება ისლამის შემდეგ. მანამადე მისი აღმნიშვნელი ტერმინი იყო **فارە [fare]**, საიდანაც მიღებულია **pârak** . მისი ამოსავალი სანსკრიტული ფორმაა **pâtra** (ფაშანგი 1377).

თურქულში **ფულის** მნიშვნელობებია: 1. მარკა; 2. კილიტები; ბზინები; 3. ქერცლი... *საუბ.* ფული (თურქ. რუს. ლექსიკონი 1977).

შაური

შაური – ხუთი კაპიკი; ამ ღირებულების სპილენძის ფული (ქ ე გ ლ 1986);

შაური – ათი(ს) ფოლის ვეცხლი (ორბელიანი 1993).

შაური – ათი ფული, სწარმოებს ლექსისაგან შაჰ (ჩუბინაშვილი 1984);

შაური – ათი ფული (ლექსისაგან შაჰ, შაჰი, შაი) (ჩუბინაშვილი 1961).

შაური უნდა მოდიოდეს სპარსული ფულის ერთ-ერთი სახეობის სახელწოდებიდან **شاهی (šâhī)**, რომლის მნიშვნელობაა: 1. შაი, წვრილი მონეტა უდრის ყერანის 1/20 ნაწილს, თანაბარია 50 დინარისა (რუბინჩიკი 1983).

სპარსულში ცნობილია **შაჰის** შემდეგი სახეობანი: აშრაფის შაჰი, თეთრი შაჰი, აბასის შაჰი, ერაყის შაჰი (დეჰხოდა 1382).

ქართულში **შაჰ-ზე ურ** სუფიქსის დამატებით მივიღეთ: **შაჰ-ური –> შაური.**

ხურდა

ხურდა – რისამე ყიდვის დროს მსხვილი ფულისგან მიღებული ნაშთი. ჩვეულებრივ წვრილი ფული. მითითებულია, რომ მომდინარეა სპარსულიდან (ქ ე გ ლ 1986).

ხურდა – ხვიჭი, ღორღი; **ხურდა ფული** – წვრილი ფული (ჩუბინაშვილი 1984).

ხურდა შემდეგი სპარსული სიტყვაა **خرد [xorda/e/]**. მისი მნიშვნელობებია: 1. ნამცეცი; პატარა ნატეხი; ნამსხვრევი (რუბინჩიკი 1983); ...წვრილი ფული (დეჰხოდა 1382); **پول خرد [ful-e xord]** – ... ხურდა ფული (ანვარი 1386); მომდინარეობს ფალაური სიტყვიდან **xôrtak** მნიშვნელობით – მოკლე, მცირე, პატარა (ფაშანგი 1377).

თურქულში **ხურდას** მნიშვნელობებია: **hurda** – 1. წერილმანი; 2. ხარახურა; 2. რკინის ნამტვრევი; 3. გაცვეთილი; კაპიკის ფასად ღირებული (თურქ.-რუს. ლექსიკონი 1977). ეს სიტყვა თურქული ენის ლექსიკონებში ფულის ერთეულად არ არის დაფიქსირებული.

ამგვარად, განხილული ტერმინებიდან სპარსული წარმოშობისაა: **აბაზი** <– عباسی [**'abbâsī**], **ბაზარი** <– بازار [**bâzâr**], **დახლიდარი** <– دار دخل [**daxldâr**], **სოვდაგარი** <– سوداگر [**soudâgar**], **ფული** <– پول [**fūl**], **შაური** <– شاهی [**šâhī**] და **ხურდა** <– خرده [**xorda‹e›**]

არაბულ-სპარსული: **დალალი** <– دلال [**dalâl**], **დახლი** <– دخل [**daxl**], مشتری [**moštarī**]

სპარსულ-თურქული: **ფარა** <– **para** <–پاره [**pâra‹e›**]

არაბულ-სპარსულ-თურქული: **მაღაზია** <–مغازه [**mayâza‹e›**]

მონღოლურ-სპარსული: **თუმანი** <– تومان [**tūmân**].

საბოლოოდ შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენს მიერ განხილული სავაჭრო აღმოსავლური ტერმინები გარდა **თუმანისა** არის სპარსული წარმოშობის.

* * *

დამოწმებული ლიტერატურა:

ბარანოვი 1957 – Х. Баранов, Арабско-русский словарь, Москва, 1957;

დეხოდა – 1372 علی اکبر دهخدا، لغت نامه فارسی، تهران،

ელექტრონული ლექსიკონი – ABBYY Lingvo 12.

თურქ. რუს. ლექსიკონი 1972 – Турецко- русский словарь, Москва, 1977.

ორბელიანი 1991 – ს-ს. ორბელიანი, ლექსიკონი ქართლი, თბილისი, 1991.

რუბინჩიკი 1983 – Персидско-русский словарь, под

редакцией Ю. Рубинчика, Москва, 1983.
ფარეგაში 1386 — 1386 بهرام فره وشی، فرهنگ زبان پهلوی، تهران،
ქ ე გ ლ 1986 — ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ერთტომეული, თბილისი, 1986.
ქავჭაია 2002 — ო. ქავჭაია, მეგრულ-ქართული ლექსიკონი, თბილისი, 2002.
ჩუბინაშვილი 1961 — ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსი კონი, თბილისი, 1961.
ჩუბინაშვილი 1984 — დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, თბილისი, 1984.

* * *

Nomadi Bartaia

Trade Terms Introducet in Georgian from Oriental Languages

Resume

This paper refers and analyses the following trade terms introduced into Georgian from Oriental languages: abazi, bazari, dalali, daxli, daxlidar, tumani, magazia, mushtari, fara, fuli, shauri and xurda which mainly come from Persian Word.

ქართულ საჭადრაკო ტერმინთა წარმომავლობის შესახებ

ჭადრაკის სამშობლოდ მიჩნეულია ინდოეთი, სადაც იგი VI საუკუნეში წარმოშობილა და იმავე საუკუნეშივე, ირანში, სასანელთა მეფის ხოსრო ანუშირვანის (531-579წწ.) დროს შესულა.

მალე არაბებმა სპარსეთი დაიპყრეს და ჭადრაკიც გაითავისეს. ხოლო მათ მიერ მთელი მახლობელი აღმოსავლეთის, ჩრდილოეთ აფრიკისა და ესპანეთის დაპყრობამ ჭადრაკს გავრცელებას დიდი გასაქანი მისცა.

ჭადრაკს ევროპა XI საუკუნეში გაეცნო და მაშინვე იმდენად პოპულარული გახდა, რომ რაინდთა აღზრდის კოდექსიცშიც იქნა შეტანილი.

საქართველოში **ჭადრაკი** ფორმით **ჭადრაგი**, პირველად ნახსენებია VI საუკუნის ქართველი საეკლესიო მოღვაწის ბასილი დიდის ნაწარმოებში „ექვსთა დღეთაის“ გიორგი ათონელის (XIს.) მიერ შესრულებულ თარგმანში: „რამეთუ უკუეთე განგიტევნე თქუენ და დაჰხსნა შესაკრებელი ესე, რომელნიმე **ჭადრაგთა** მიმართ წარვიდნენ და რომელთამე ტაბლით მღერისა მიისწრაფონ, სადა-იგი არიან ფიცნი, და ლალვანი ბოროტნი, და სალმობანი სახმართ-მოყუარებისანი“ (კახიძე 1947: 102/20).

ჩვენთვის საინტერესო ტერმინი ფორმით **ჭადრაკი** გვხდება XII საუკუნიდან, მაგალითად: „სახლნი იყვნეს სანადიმონი, შვენიერნი, მოკამულნი ოქროთა და ვერცხლითა. ნადიმი დაისვას და იმღერდიან მოშაითნი და იქმოდიან აჯაბთა, ჰხედნიდიან რაიდნი ცხენთა, და ზოგნი **ჭადრაკთა** იმღერდიან, ზოგნი ღვინოსა სმიდიან“ („ამირანდარეჯანიანი“: 404).

ჭადრაკმა ისეთი საპატიო ადგილი დაიკავა ქართველ ხალხში, რომ მას ქალს, „ვეფხიტყაოსანთან“ ერთად, მზითევშიც კი ატანდნენ.

არის ვარაუდი, რომ ჭადრაკი ინდოელ ვაჭრებს შემოეტანოთ საქართველოში, თუმცა, აკაკი შანიძის მოსაზრებით, ჩვენს ქვეყანაში იგი „სპარსეთიდან არის შემოსუ-

ლი“ (შანიძე 1968). საჭადრაკო ტერმინოლოგიის სპარსული წარმომავლობიდან გამომდინარე.

სტატიაში მსჯელობა გვექნება სპარსული თუ არაბულ-სპარსული წარმომავლობის ქართულ საჭადრაკო ტერმინებზე.

ვეზირი

ამ საჭადრაკო ფიგურას ოთხი სახელი აქვს: **ვეზირი, ლაზიერი, ფერზი** და **დედოფალი**. ამჯერად ყურადრებას შევაჩერებთ ტერმინზე **ვეზირი**, რომელიც ქართულ ლექსიკონებში ასეა განმარტებული:

ვეზირი – [არაბ.] მეფის საბჭოს წევრი, მეფის მრჩეველი, მინისტრი მუსლიმანურ აღმოსავლეთში (ქ ე გ ლ 1986);

ვეზირი – სპარსთა ენაა, ქართულად განმზრახავი და ეპრახოზი ჰქვიან (ორბელიანი 1991);

ვეზირი – მესაიდუმლე, თანა გამზრახი, თანამზრახველი (ჩუბინაშვილი 1964);

ვეზირი – ვაზირი, მესაიდუმლე, თანაგამზრახი, თანამზრახველი (ჩუბინაშვილი 1961).

ლექსიკონებიდან ერთ-ერთში მითითებულია, რომ **ვეზირი** არის არაბული წარმოშობის სიტყვა (ქ ე გ ლ 1986), მეორეგან – სპარსული (ორბელიანი 1993).

მიგვაჩნია, რომ **ვეზირი** არის არაბიზირებული ფორმა ფალაური **vačir**-სა, მნიშვნელობით – დასტურის მიმცემი. **vačir**-ის ადრინდელი ავესტური ფორმაა **vi-čara** (ფაშანგი 1377).

ფალაური **vačir**, არაბიზირებული ფორმით – **vazir**, დაბრუნებულა ახალ სპარსულში, სადაც მისი მნიშვნელობებია: 1. მინისტრი; 2. საჭადრაკო ტერმინი – დედოფალი; ფერზი (რუბინჩიკი 1983).

ქართულ ლექსიკონებში არ არის მითითებული, რომ **ვეზირი** საჭადრაკო ტერმინიცაა.

ლაზიერი

ლაზიერი – ყველაზე ძლიერი ფიგურა ჭადრაკში [*სინონ.* (საუბ.) დედოფალი] (ქ ე გ ლ 1986).

ლაზიერი – ჭადრაკის მეფის ვეზირი (ორბელიანი 1991);

ლაზიერი – ჭადრაკის სათამაშოს პაიკებში ვეზირი, **ферзь** (ჩუბინაშვილი 1961);

ლაზიერი – ჭადრაკის თამაშობაში ფერზი (ჩუბინაშვილი 1984).

გოჩა ჯაფარიძისა (ჯაფარიძე 1967) და აკაკი შანიძის (შანიძე 1968) აზრით **ლაზიერი** მომდინარეობს არაბული **ალ-ვაზირ**-იდან, რასაც ჩვენც ვეთანხმებით.

აქ მხოლოდ იმას დავუმატებდით, რომ როგორც ზემოთ **ვაზირზე** მსჯელობისას ვნახეთ, **ვაზირი** (არტიკლით – **ალ-ვაზირ**) ირანულიდან (ფალაური **vačir**) არის შესული არაბულში.

ლაზიერი (<–**ალ-ვაზირ**) ქართულში არაბული გზით ჩანს შემოსული.

მატი

ტერმინი **მატი** უცნობია ქართული ლექსიკონებისთვის.

ჭადრაკის თამაშის დროს **მატ**-ი მაშინ ცხადდება, როცა მოწინააღმდეგე გამოუვალ მდგომარეობაშია.

მატ-ი არაბულიდან მომდინარე შემდეგი ლექსემაა – **مات** [mât] // **موت** [mawt] – მოკვლა მნიშვნელობებით: 1. მოკედომა, სულის ამოხდომა; 2. ჩაცხრომა (ქარის); ჩაქრობა ცეცხლის); 3. *ჭადრ.* მატის გაკეთება (მოკვლა); **موت** [mawt] – მოკვლა (ბარანოვი 1957).

მატი, როგორც საჭადრაკო ტერმინი, ასევე დამკვიდრებულია სხვა აღმოსავლურ ენებში, მათ შორის სპარსულში.

პაიკი

ტერმინი **პაიკი** ქართულ ლექსიკონებში ასეა განმარტებული:

პაიკი – უმცირესი ღირებულების პატარა ფიგურა ჭადრაკში (ქ ე გ ლ 1986);

პაიკი – ნარდთა და ჭადრაკთ კაცები (ორბელიანი 1989);

პაიკი ფაიგი – [სპ.] მალე მსრბოლი, შიკრიკი, ნარდთა და ჭადრაკთ კაცები (ჩუბინაშვილი 1961);

პაიკი // ფაიკი – შიკრიკთაგანია. ნარდთა და ჭადრაკთ კუკები (ჩუბინაშვილი 1984).

პაიკი სპარსულიდან მომდინარე ტერმინია, სადაც იგი იწერება და იკითხება ასე: پیک [peyk]. მისი მნიშვნელობებია: 1. მაცნე; 2. კურიერი; 3. ფოსტალიონი ... მისგან გამომდინარე არის მეტაფორული თქმები: پیک آسمانی [peyk-e âsmânī] – ანგელოსი (ციდან გამოგზავნილი), پیک سپید و سیاه [peyk-e sepid o siyâh] – დღე და ღამე (თეთრისა და შავის გამოგზავნილი)... (დეჰხოდა 1372).

პაიკ-ის აევსტური ფორმაა – **padika**, შემდეგი მნიშვნელობით: ქვეითად მოსიარულე (ფაშანგი 1377); ქვეითად მოსიარულე; პირი, რომელსაც მიაქვს საფოსტო წერილი ან ტვირთი (დეჰხოდა 1372).

ახალ სპარსულში **პაიკ**-ის აღმნიშვნელი ტერმინია پیاده (piyâde) მნიშვნელობებით: 1. ფეხით მოსიარულე; 2. ქვეითი... *ჭადრ.* პაიკი (რუბინჩიკი 1983).

თანამედროვე სპარსულში **პაიკი**-ის (پیک [peyk]) მნიშვნელობებია: 1. პირი, რომლის მეშვეობითაც ამბავი, წერილი ან რაიმე ტვირთი ადგილიდან აგილზე გადააქვთ; 2. მოსწავლეთა წიგნაკი, სადაც საახალწლო დღეებისთვის სხვადასხვა სახის დავალებანია ჩანიშნული (ანვარი 1386).

ამგვარად, საშუალო სპარსული ტერმინი **პაიკი** ქართულში დარჩენილა, ხოლო მას **ახალ** სპარსულში ჩანაცვლებია, ტერმინი **ფიადე**.

როქი

როქი – მეფისა და ეტლის ერთდროული სვლა, როდესაც ეტლს დასვამენ მეფის გვერდით, ხოლო მეფე გადადის ეტლის მეორე მხარეს (ქ ე გ ლ 1986).

„ვისრამიანში" არის ლექსიკური ერთეული – **შარუხი**: „წავიდა იგი ჟამი და დღე, ოდეს ერთმა კუმან ორი

შარუხი დასცეს.“ გამოცემის თანდართულ ლექსიკონში იგი განმარტებულია ასე: **შარუხი – ڜ ڜ** [šah rox] – ჭადრაკის ფიგურა ეტლი („ვისრამიანი“ 1962: 67/21).

ლექსიკონში სწორად არის მიგნებული ის სპარსული რთული სიტყვა, საიდანაც მომდინარეობს **შარუხი**, მაგრამ შეიძლება, მისი შინაარსი მეტ ახსნას საჭიროებდეს.

ڜ ڜ [šah rox] არის რთული სიტყვა, რომლის პირველი წევრია – **ڜ**[šah] – მეფე და მეორე – **ڜ** [rox], რომელის ერთ-ერთი მნიშვნელობაა სწორედ **ეტლი** (რუბინჩიკი 1983). გამოდის, რომ **შარუხის** სახით საქმე გვაქვს ჭადრაკის არა ერთ, არამედ ორ ფიგურასთან – **მეფესა** და **ეტლთან**.

გამომდინარე აქედან, „ვისრამიანის“ ჩვენთვის საინტერესო ადგილი: „წავიდა იგი ჟამი და დღე, ოდეს ერთმა კუმან ორი **შარუხი** დასცეს“ ასე ხომ არ გავიგოთ: ...ერთმა კუმან ორი (ფიგურა) – **შაჰი** და **როხი** დასცეს.

როგორც გ. ჯაფარიძე ფიქრობს, „ვისრამიანში“ – „წავიდა ის დრო, როცა ერთმა კუმ ორ რუხს (ეტლს) მუქარა (შაჰი) გამოუცხადა“ – შარუხი ერთ ფიგურას კი არ აღნიშნავს, ორი ტერმინისგან „შაჰ“ და „რუხ“ შედგება (ე.ი. შაჰი, მუქარა რუხს). ვიზიარებ გ. ჯაფარიძის აზრს იმასთანაც დაკავშირებით, რომ, „ვისრამისნის“ მთარგმნელმა, რომელმაც კარგად იცოდა ქართული საჭადრაკო ტერმინოლოგია, „რუხი“ არ შეცვალა, რადგან როგორცჩანს, მან ვერ მოძებნა ამ ტერმინის ქართული შესატყვისი. – რუხის შეცვლა ეტლით უფრო გვიანდელი მოვლენა უნდა იყოს. ყოველ შემთხვევაში, XVIII საუკუნეში თეიმურაზ II დროს, ეს ტერმინი უკვე დამკვიდრებული იყო – განაგრძობს მკვლევარი (ჯაფარიძე 1967).

აქვე იმასაც აღვნიშნავთ, რომ „ვისრამიანის“ მიხედვით **კუ** და **ეტლი** სხვადასხვა ფიგურებია. თუმცა, გასათვალისწინებელია, რომ ჭადრაკის თამაშმა დროთა განმავლობაში მთელი რიგი ცვლილებები განიცადა.

საბას მოჰყავს „ვისრამიანიდან“ სათანადო ადგილი, მაგრამ ზუსტად ვერ განმარტავს **შარუხს** – ჭადრაკის

მღერისა არს თუ სხვა რამ, ზუსტად არ ვიცით და მიუთითებს **ჩახრუხზე**, რომელსაც განმარტავს როგორც **ფრინველს** (ორბელიანი 1993).

საბას სწორად ესმის **ჩახრუხის** (<—**შაჰ როხის**) მხოლოდ მეორე წევრის – **როხ**-ის ერთ-ერთი მნიშვნელობა – **ფრინველი**.

სპარსულში შესიტყვების – چ ه ش [šah rox] = چهرش [šahrox] მნიშვნელობებია: მეფეზე თავდასხმა და ეტლის მოკვლა (მოინი 1382); ერთდროული თავდასხმა ცხენით მეფესა და ეტლზე (რუბინჩიკი 1983).

ამგვარად, მიგვაჩნია, რომ ქართული ტერმინი **როქი** მომდინარეობს სპარსული ლექსიკური ერთეულიდან – چ (rox), რომლის ერთ-ერთი მნიშვნელობა არის სწორედ საჭადრაკო ტერმინი – **ეტლი** (რუბინჩიკი 1983).

აკაკი შანიძე, ალბათ, გამომდინარე „ეისრამიანიდან" წერს, რომ „შაჰრუხის ფორმით უკანასკნელის ნაცვლად დღეს სპარსულში მარტივად იხმარება რუხი" (შანიძე 1968), რაც სწორი არ არის.

სპილო

სპილო ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში ასეა განმარტებული: – ხმელეთის ყველაზე დიდი ძუძუმწოვარი ცხოველი; აქვს ხორთუმი და სქელი, თითქმის უბალნო კანი. მამალს აქვს ორი გრძელი ეშვი; იკვებება მცენარეებით; ბინადრობს ცხელ ქვეყნებში (ქ ე გ ლ 1986).

სპილო მომდინარეობს ამავე სემანტიკური დატვირთვის მქონე სემიტური წარმომავლობის ტერმინიდან. მისი ასირიული ფორმაა puru, არამეული – pila, არაბული – فيل [fil] (მოინი 1375). თუმცა, ზოგიერთი ლექსიკოგრაფი ამ ლექსიკურ ერთეულს ინდური წარმოშობისად მიიჩნევს (ფაშანგი 1377).

ახალ სპარსულ ლექსიკონებში پيل [pil] განმარტებულია ასე: 1. სპილო; 2. *ჭადრაკში* სპილო, ოფიცერი (რუბინჩიკი 1983).

სპილო, ქართულში რომლის ნასესხობის ადრეული ფორმაა **პილო** (ორბელიანი 1993), ფონეტიკურ სიახლოვეს არაბულ-სპარსულ **پیل** [pil]-თან აელენს.

ქართულ ლექსიკონებში მითითებული არ არის, რომ **სპილო** არის, ამავე დროს, საჭადრაკო ტერმინი – ჭადრაკის ერთ-ერთი ფიგურის სახელწოდება.

ფერზი

ზემოთ საუბარი გექონდა **ვაზირსა** და **ლაზიერზე**, რომელთა სინონიმია **ფერზი**. ეს ტერმინი დ. ჩუბინაშვილის ქართულ-რუსულ ლექსიკონში შეტანილია ორი ფორმით: **ფერეზი** და **ფერზი**. მითითებულია, რომ ის არის სპარსული ლექსიკური ერთეული და განმარტებულია ასე: ლაზიერი ჭადრაკის სათამაშოს კაცებში (ჩუბინაშვილი 1984).

დ. ჩუბინაშვილი სწორად მიუთითებს **ფერზის** წარმომავლობაზე, მართლაც, სპარსულ ენაში არის საჭადრაკო ტერმინი **فرزین [ferzyn]** მნიშვნელობებით: *ჭადრ.* დედოფალი, ფერზი (რუბინჩიკი 1983); **فرزین [farzin] // فرزان [farzân] // فرزی [ferzy]** – მეფის ვეზირი ჭადრაკში (დეჰხოდა 1372).

فرزان[farzân]-ის ფალაური ფორმაა **فرزانک [farzanâk]**, რომელიც მომდინარეა სანსკრიტული **fara-janati**–დან. მისი მნიშვნელობაა – წინასწარ განჭვრეტა (ფაშანგი 1377).

მზია ანდრონიკაშვილი ქართულ ლექსიკურ ერთეულ **ბრძენ**-ს, მართებულად, საშუალო სპარსულ **فرزان [farzân]**-ს უკავშირებს (ანდრონიკაშვილი 1966: 185).

ფერზი სპარსულსა და ქართულში მხოლოდ საჭადრაკო ტერმინის მნიშვნელობით იხმარება.

ტერმინი **ფერზი** შეტანილი არ არის ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში.

ჭიშა

ჭიშა ჭადრაკის თამაშთან დაკავშირებული ერთ-ერთი ტერმინია. ქართული ლექსიკონები მას ასე განმარტავს:

ქიში – ჭადრაკის თამაშში ისეთი მდგომარეობა, როდესაც მეფეს მოწინააღმდეგის რაიმე ფიგურით თავდასხმა ელის (ქ ე გ ლ 1986);

ქიში – ჭადრაკის მღერის(ა) (ორბელიანი 1993);

ქიში – ჭადრაკის თამაშობაში გაქცევა მოპირდაპირისა (ჩუბინაშვილი 1961).

ქიში სპარსულ ლექსიკონებში ძირითადად სამი მნიშვნელობით არის განმარტებული:

I. **کیش [kīš]** – 1. რწმენა, რელიგია; კულტი; ტრადიცია. მისი ფალაური ფორმაა **kiš**, ხოლო ავესტური – **tiekše** (დეჰხოდა 1372).

II. **کیش [kīš]** – *შორისდ.* **کیش – کیش** – აქშა! (ფრინველის დასაფრთხობად წამოძახილი).

III. **کیش [kīš]** – (იგივეა, რაც **کیش شاه [kīš šâh]** – *ჭადრ.* შაჰ-ის გამოცხადება (რუბინჩიკი 1983).

ეტყობა, სპარსულში ფრინველის დასაფრთხობი შორისდებული **کیش [kīš]** საჭადრაკო ტერმინად იქცა, რომელიც შემდეგ ამ თამაშს შემოჰყვა ქართულში.

ყაიმი

ყაიმი – (არაბ.) ჭადრაკში, (შაშში) შეჯიბრების ისეთი დასასრული, როდესაც ვერც ერთი მხარე ვერ იგებს (ქ ე გ ლ 1986).

ყაიმი – **قایم [qâyem]** – არაბული ლექსიკური ერთეულია, რომელიც შესულია სპარსულ ენაში. მისი მნიშვნელობებია: 1. მდგომი; 2. არსებული; 3. ვერტიკალური...(ბარანოვი 1957); ...*ჭადრ.* როქის გაკეთების იძულება; ამ სიტყვიდან მიღებულია რთული ზმნა **به قایم راندن [be qayem rândan]** *იშვიათად* დამორჩილება (რუბინჩიკი 1983).

როგორც ჩანს, **قایم [qâyem]**-ს ქართულში გარკვეული სემანტიკური ცვლილება განუცდია.

თანამედროვე სპარსულ საჭადაკო ტერმინოლოგიაში ტერმინს **قایم [qâyem]** ჩანაცვლებულია ასევე, სპარსულში დამკვიდრებული არაბული ლექსემა – **مساوی [mosâvi]**.

შაჰი

ქართულ ლექსიკონებში ლექსიკური ერთეული **შაჰი** განმარტებულია ასე: **შაჰი** – (სპ.) ირანის (სპარსეთის) მეფე (ქ ე გ ლ 1986); ინდოთა ლექსია, ხელმწიფეს ნიშნავს (ბაგრატიონი 1979).

სპარსულში **შაჰი** ანალოგიურად გამოითქმის – **شاه [šâh]**. მისი მნიშვნელობაა: 1. შაჰი, მეფე, ხელმწიფე; 2. *ჭადრ.* შაჰ (რუბინჩიკი 1983).

შაჰი, როგორც საჭადრაკო ტერმინი, მითითებული არ არის ქართულ ლექსიკონებში.

შამათი

ამ ტერმინს ასე განმარტავს ქართული ლექსიკონები: **შამათი** – (სპ. არაბ.) ჭადრაკში ისეთი მდგომარეობა, როდესაც ერთ-ერთი მხარის მეფეს აღარ შეუძლია თავდაცვა მოწინააღმდეგის ქიშისგან (ნიშნავს წაგებას) (ქ ე გ ლ 1983); ვნება (ჩუბინაშვილი 1984).

შამათი გვხვდება „ვეფხისტყაოსანში“: „ღმერთმან მოსრნა მტერნი ჩვენნი, ვერ დაგვცემენ ყოლ **შამათსა**“ (რუსთველი 1966: 1632/3).

შამათი მომდინარეა სპარსული რთული სიტყვიდან **شاه مات [šâhmât]** მნიშვნელობებით: 1. *ჭადრ.* მატი (მეფის); 2. *იშვიათად* დამარცხებული, წარუმატებელი (რუბინჩიკი 1983). რთული სიტყვის პირველი კომპონენტია **شاه [šâh]** – შაჰი, მეორე – **مات [mât] // موت [mawt]**, რომლის მნიშვნელობებია: 1. სიკვდილი, სულის ამოხდომა; 2. ჩაცხრომა (ქარის); ჩაქრობა ცეცხლის); 3. *ჭადრ.* მატის გაკეთება (მოკვლა) (ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983).

ქართულ ენაში **შამათიდან** მიღებულია ზმნა **დაშამათება** მნიშვნელობით – მოკვლა, მოსპობა, გაქრობა, განადგურება (სახოკია 1979).

დაშამათება საწყევარ სიტყვადაც არის ქცეული მთიელებში (შანიძე 1968).

დაშამათება – დაზარება, უარის თქმა; **დაშამათებული** – გაზარმაცებული (სახლთხუცეშვილი 2003).

ჭადრაკი

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ქართულ წყაროებში, **ჭადრაკი** ფორმით **ჭადრაგი**, პირველად ნახსენებია VI საუკუნის ქართველი საეკლესიო მოღვაწის ბასილი დიდის ნაწარმოებში „ექვსთა დღეთაის“ გიორგი ათონელის მიერ შესრულებულ თარგმანში (XIს.): „რამეთუ უკუეთე განგიტევნე თქუენ და დაჯჩხსნა შესაკრებელი ესე, რომელნიმე **ჭადრაგთა** მიმართ წარვიდნენ და რომელთამე ტაბლით მღერისა მიისწრაფონ, სადა-იგი არიან ფიცნი, და ლალვანი ბოროტნი, და სალმობანი სახმართ-მოყუარებისანი“ (კახიძე 1947: 102/20).

ჩვენთვის საინტერესო ტერმინი ფორმით კი – **ჭადრაკი** გვხდება XII საუკუნიდან, მაგალითად: „სახლნი იყენეს სანადიმონი, შეენიერნი, მოკამულნი ოქროთა და ეერცხლითა. ნადიმი დაისვას და იმღერდიან მოშაითნი და იქმოდიან აჯაბთა, ჰხედნიდიან რაიდნი ცხენთა, და ზოგნი **ჭადრაკთა** იმღერდიან, ზოგნი ღვინოსა სმიდიან“ (ხონელი 1987: 404).

ქართული ლექსიკონები ამ ტერმინს ასე განმარტავს:

ჭადრაკი – 1. თამაში გარკვეული წესებით 64 უჯრედიან დაფაზე თექვსმეტ-თექვსმეტი თეთრი და შავი ფიგურით; 2. ამ თამაშისთვის საჭირო დაფა და ფიგურების კომპლექტი (ქ ე გ ლ 1986); სამორინოა. სამღერალია (ორბელიანი 1993);

სამორინო სამღერელი ფიცარზედ ჯვარედად დაკუთხვილსა. шахмат (ჩუბინაშვილი 1984);

ჭადრაგი (–> **ჭადრაკი**) – კამათელი (სარჯველაძე 2001);

ჭადრაგი (–> **ჭადრაკი**) სათამაშო კუბის ფორმის ძვლები, რომლებსაც ექვსსავე მხარეს აქვთ ქულები (очки) (კახიძე 1947: 102/20).

ჭადრაკთან დაკავშირებით აკაკი შანიძე აღნიშნავს: „მას ისეთი იერი აქვს, რომ თავკიდური **ჭ** ბგერითა და **აკ** დაბოლოებით იგი იმ დროს არის შემოსული სპარსეთიდან, რომ არაბები ჯერ კიდევ არ იყვნენ გამოსული ფარ-

თო საისტორიო ასპარეზზე (მაშასადამე მე-7 საუკუნემდე). **ჭადრაკი** უთუოდ სასანიანთა სპარსულიდან შემოსული ტერმინია, იმ ენიდან, რომელსაც ჩვეულებრივ ფალაური ეწოდება“ (შანიძე 1968).

საკვლევით ვიზიარებთ ამ მოსაზრებას და შეეცდებით, დავაკონკრეტოთ კიდეც იგი.

ტერმინი **ჭადრაკი** მომდინარეობს სანსკრიტული რთული სიტყვიდან **čatur ang.** მისი მნიშვნელობაა **ოთხი ნაწილი.** čatur – **ოთხი,** ang – **ნაწილი** (ჯარის) (ჰინდის ლექსიკონი 1998).

ეს ტერმინი ინდოეთიდან ირანში ჭადრაკის შეტანას შეჰყვა თან. ფალაურში იგი დასტურდება ფორმებით: **čatrang** (ფარეგაში 1386) და **šatrang** (დეჰხოდა 1372), ხოლო ახალ სპარსულში მისი არაბიზირებული ფორმაა – **شترنج** [šatranǧ].

ქართული **ჭადრაკი** ყველაზე მეტ ფონეტიკურ სიახლოვეს ავლენს ფალაურ, ანუ არაბამდელ ფორმასთან – čatrang.

ფონეტიკური ტრანსპორმაცია ასეთი ჩანს: **ჩათრანგ** –> **ჩადრანგ** –> **ჭადრანგ** –> **ჭადრაგ** –> **ჭადრაკ**-ი.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ **ნ** სონორის დაკარგვის სახით, წინაარმდეგობას ვაწყდებით, რადგან იგი ქართულში, როგორც წესი, ვითარდება (ჭადარი –> ჭანდარი, კიტრი *მეგრ.* კინტირი...).

შეიძლება დავასკვნათ, რომ ჭადრაკის, ანუ სანსკრიტულად **čaturang**-ის, სამშობლო ინდოეთია, სადაც ის ჩაისახა VI საუკუნეში.

ქართულში არსებული საჭადრაკო ტერმინები: **ვაზირი, პაიკი, როქი, სპილო, ფერზი, ქიში, ყაიმი, შაჰი, შამათი, ჩადრაკი** სპარსული წარმომავლობისაა და ქართულში ისინი ირანული სამყაროდან ჩანან შემოსული.

გარდა სპარსული წარმომავლობისა, ქართულში არის არაბული წარმოშობის შემდეგი საჭადრაკო ტერმინები: **ლაზიერი (<–ალ-ვაზირ), მატი** და **ყაიმი,** რომელთაგან **ლაზიერი (<–ალ-ვაზირი)** არაბულიდან ჩანს შემოსუ-

ლი ქართულში, მაგრამ დაბეჯითებით თქმა იმისა, რომ **მატი** და **ყაიმი** მაინცდამაინც არაბულიდან იყოს შემოსული ქართულში, არ შეიძლება, რადგან ეს ტერმინები ასევე დამკვიდრებულია სპარსულ ენაში და არაფერი უშლიდა ირანული გზით მათ შემოსვლას ქართულში.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ თანამედროვე სპარსულში ორი საჭადრაკო ტერმინი – پیک [peyk] და قایم [qâyem] ჩანაცვლებულია ახალი ტერმინებით پیاده [pyade] და مساوی [mosâvī].

მართალია, ტერმინ **ჭადრაკის** არსებობა ქართულ ძეგლებში XI საუკუნიდან დასტურდება, მაგრამ იგი ქართულში შემოსული ჩანს VII საუკუნემდე, სანამ მოხდებოდა ფალაური čatrang // šatrang-ის არაბიზირება და იგი მიიღებდა ფორმას – شطرنج [šatranǧ]. არაბულმა „შატრანჯმა“ ვერ დაიკავა ქართული ჭადრაკის ადგილი. ეს კი მეტყველებს რომ თამაშიცა და მისი სახელიც ჩვენში საკმაოდ ფეხგადგმული ყოფილა არაბთა ბატონობამდე (ჯაფარიძე 1967). საქართველო გამონაკლისი როდია, ირანელთა მეშვეობით გაეცნო ჭადრაკს ბიზანტიაც – **ძატრიკიონი** – სწორედ ფალაური **ჩატრანგ**-იდან მოდის (ან **ჩატრაჯ**-იდან) (ჯაფარიძე 1967).

ჭადრაკი ასევე ფალაური ფორმით არის დამკვიდრებული სომხურში – čatrang. (čatrunc) (მალხასიანცი 1943).

მართალია, ტერმინი **ჭადრაკი** ქართულ წერილობით ძეგლებში XI საუკუნიდან დასტურდება, მაგრამ იგი ქართულში შემოსული ჩანს VII საუკუნემდე, სანამ მოხდებოდა ფალაური čatrang // šatrang-ის არაბიზირება და იგი მიიღებდა ფორმას شطرنج [šatranǧ].

დამოწმებული ლიტერატურა:

ხონელი 1987 – მ. ხონელი, „ამირანდარეჯანიანი“, ქართული მწერლობა, ტ. II, თბილისი, 1987.

ანდრონიკაშვილი 1966 — მ. ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობებიდან, I, თბილისი, 1966.
ანვარი 1312 — دکتر حسین انوری، فرهنگ روز سخن، تهران
ბაგრატიონი 1979 — თ. ბაგრატიონი, წიგნნი ლექსიკონნი, მასალები შეკრიბა, ანბანზე გააწყო, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო გურამ შარაძემ, თბილისი, 1979.
ბარანოვი 1957 — Х. Баранов , Арабско-русский словарь, Москва, 1957.
ბასილი დიდი — ბასილი დიდი, „ექუსთა დღეთაი", გიორგი მთაწმინდელის თარგმანი, ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო მ. კახიძემ, თბილისი, 1947.
დეხოდა 1372 — 1372 ،علی اکبر دهخدا، لغت نامه فارسی، تهران
ვისრამიანი 1962 — ვისრამიანი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს ალ. გვახარიამ და მ. თოდუამ, თბილისი, 1962.
მალხასიანცი 1943 — სტ. მალხასიანცი, სომხური ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. 3. ერევანი, 1943.
ორბელიანი 1991 — ს. ს. ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, თბილისი, 1991.
რუბინჩიკი 1983 — Персидско-русский словарь, под редакцией Ю. Рубинчика, Москва, 1983.
რუსთაველი 1957 — შ. რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი აკ. შანიძის რედაქციით, თბილისი, 1957.
სარჯველაძე 2001 — ზ. სარჯველაძე, ძველი ქართული ენის სიტყვის კონა, თბილისი, 2001.
სახლთხუციშვილი 2003 — უ. სახლთხუციშვილი, გარეკახური ლექსიკონი, თბილისი, 2003.
ფარეშაში 1386 — فرهنگ پهلوی، تألیف بهرام فره وشی، تهران
ფაშანგი 1377 — مصطفی پاشنگ، فرهنگ پارسی ریشه یابی واژگان، تهران
ქ ე გ ლ 1986 — ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ერთტომეული, თბილისი, 1986.
შანიძე 1968 — აკ. შანიძე, ცოტა რამ ჭადრაკისა და ნარდის შესახებ, ჟურნ. „დროშა", №6, თბილისი, 1968.
ჩუბინაშვილი 1961 — ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული

ლექსიკონი, თბილისი, 1961.
ჩუბინაშვილი 1984 – დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, თბილისი, 1984.
ხონელი 1987 – მ. ხონელი, „ამირანდარეჯანიანი", ქართული მწერლობა, ტ. II, თბილისი, 1987.
ჯაფარიძე 1967 – გ. ჯაფარიძე, რას მოგვითხრობენ ტერმინები, გაზ. „ლელო", თბილისი, 1967.
ჰინდის ლექსიკონი 1998 – კლასიკური ჰინდის ლექსიკონი, ვარანასი, 1998.

* * *

Nomadi Bartaia

For determination of the origin of the Georgian chess terms

Resume

Motherland of the chess or as it is called in Sanskrit "**čaturang**" is India where it was germinated in the VI century.

It seems that the chess terms originated from the Persian language and existing in the Georgian language, such as **veziri, paiki, roki, spilo, ferzi, kiši, ŝahi, ŝamati, čadraki** are adopted by the Georgian language from the Persian world.

In Georgian, in addition to the Persian terms, we have also the chess terms having the Arabic origin, such as **lazieri** (<-al-vazir), **mati** and **yaimi,** among which **lazieri** seems to be entered from Arabic, but **mati** and **yaimi** represent the terms settled in the Persian language and nothing could prevent their conversion to the Georgian language via the Persian way.

In spite of confirmation of the term "chess" in the Georgian written monuments since the XI century, it seems to be adopted by the Georgian language in the VII century prior to arabization of the Pahlavi term **čatrang // ŝatrang** and its formation into شطرنج [**ŝatranğ**].

„ვეფხისტყაოსნის“ ლექსიკიდან

ნესტან-დარეჯანის ინტერპრეტაციასთან დაკავშირებით

ქართული წერილობითი ძეგლებიდან საკუთარი სახელი **ნესტან-დარეჯანი** პირველად „ვეფხისტყაოსანშია“ დაფიქსირებული.

ამ სახელის ეტიმოლოგიის შესახებ პირველად თეიმურაზ ბაგრატიონმა (1782–1846) გამოხატა თავისი მოსაზრება „წიგნნი ლექსიკონნში“ შემდეგი სახით: **„ნეისტან–დარჯან. ნეინ** – ლერწამი. **ნეისთან** – საუნჯე ლერწამთა. **დარჯან** სულსა შინა, ანუ სიცოცხლესა შინა – არაბულად ამას ნიშნავს **ჯან** – სიცოცხლე, ანუ სული. **დარ** – ესე სპარსული ლექსი არს, რომელიცა ნიშნავს შინა ანუ თანა-მისთანა. **ტან** ანუ **თან** ტანი კაცისა; რომ დაჰყო მარცვლებად **ნესტან-დარეჯან** მრავალი სხვადასხვა სახელი გამოვა. **დარაჯა** ხარისხიც არის. **დარაჯა** მხმილავიც არის, ესე იგი ყარაული“ (ბაგრატიონი 1979).

ამავე ლექსიკონში ცალკეა განმარტებული **ნას-ტან-ჯარ-ი** ამგვარად – „ესე სპარსულის ლექსით რომ განიმარტოს: **ნას** ანუ **ნეს** – ნაზი, ქართულად – წყნარი, შესაბამიერი და ანუ წყნარის მშვენიერებით შემკობილი, ანუ მშვენიერი სიწყნარის თვისებისა. **ტან** არის სპარსულად **თან** – ესე იგი **მორფი** ანუ **ნაკვთი. ჯარ** – კეთილწესიერებით განკარგული, ანუ განმშვენიერებული. მითითებულია, რომ ნახონ **ნესტან-დარეჯანი.**

აქ საყურადღებო მხოლოდ **პრობლემით** დაინტერესებაა და არა მისი მეცნიერული ანალიზი.

მეცნიერულად კი ამ საკითხს პირველად ნიკო მარი შეეხო, რომელმაც ერთი რიგის წარმომავლობის საკუთარი სახელები: **სეფედავლედარისპანი, ამირანდარეჯანიძე** და მათთან ერთად **ნესტანდარეჯანი** ასე დაშალა და ახსნა:

სეფედავლედარისპანი – სეფე დავლე დარ ისპან, სადაც **სეფ-ე** (**سیف** /saiɸ/) ნიშნავს – *ხმალს*; **ე** – იზაფეტის მაწარმოებელია, **დავლა** (**دولا** /davla/) – *ქვეყანა*; **დარ** (**در** /dar/) – *თანდ.* – **ში** და **ისპან** (**اصفهان** /esɸahân/) – *ისფაჰანი*. მთლიანობაში **سیف دولا در اصفهان** (saiɸ-e davla dar esɸahân) – **სახელმწიფო ხმალი ისფაჰანში** (*ძლიერი, მამაცი ისფაჰანისა*).

ამირანდარეჯანიძე – ამირ ანდარე ჯან, სადაც **ამირ** (**امیر** /ამირ/) არის – *ემირი*; **ანდარ(ე)** (**اندر** /andar/) – *თანდ.* – **ში, ე** – იზაფეტის მაწარმოებელი და **ჯან** (**جهان** /jehân/) – *ქვეყანა*. მთლიანობაში – **امیر اندر جهان** (amir andar(e) jehân) – *ემირი ქვეყნისა (ქვეყნის მეთაური, სწორუპოვარი, მამაცი)*.

ნესტან-დარეჯანი – ნესთ ანდარე ჯეჰან, სადაც **ნესტ – (نیست // نست** ნისთ // ნესთ/) ნიშნავს – *არ არის*, **ანდარ(ე)** – (**اندر** /andar/) არის *თანდ.* – *ში* და **ჯან** – (**جهان** /jehân/) – *ქვეყანა*. მთლიანობაში – **نست اندر جهان** (ნესთ ანდარ(ე) ჯეჰან), რომელსაც ნ. მარი ასე იაზრებს – „არ არის ქვეყანაზე (მსგავსი)“ („Нет в мире (подобной“) და სამივეს განიხილავს როგორც ეპითეტურ სახელებს (მარი 1964: 83).

ნესტან-დარეჯანის ირგვლივ არსებული სამეცნიერო ლიტერატურა ახალი მასალებით გაამდიდრა ალექსანდრე ჭულუხაძემ. მან მოიყვანა მეტად მნიშვნელოვანი მაგალითი არაბული წყაროდან – ემად ედ-დინ ისფაჰანელის „სელჩუკთა ისტორია“ (XIს.), სადაც პირდაპირ არის მითითებული, რომ **ნესთ ანდარ(ე) ჯეჰან-ი** არის საკუთარი სახელი: – „მასუდის დედა, ქალი ძვირფასი კეთილშობილი, სახელად **نیست اندر جهان** (ნისთ ანდარ(ე) ჯეჰან)-ი იყო“ (ჭულუხაძე 2008: 217).

დაეუბრუნდეთ ისევ ნიკო მარს, რომლის ინტერპრეტაციით **نست اندر جهان** (ნესთ ანდარ(ე) ჯეჰან)-ის მნიშვნელობაა – *არ არის ქვეყანაზე (მსგავსი)*.

ჩვენი აზრით **ნისთ ანდარ-ე ჯეჰან** – **არ არის ქვეყანაზე** უნდა გავიაზროთ არა როგორც – **არ არის ქვეყანაზე მსგავსი**, არამედ როგორც – **არ არის ქვეყანაზე** – **არაამქვეყნიური**.

საკითხს თუ ამ კუთხით შევხედავთ, საინტერესო ჩანს გ. წერეთლის მიერ შუა აზიის ფოლკლორში დადასტურებული ქალის საკუთარი სახელი – **„ნესტარ-ჯეჰან ფარიზოდა“** (წერეთელი 1938: 1-2), სადაც **ნესტარ-ჯეჰარ** არის ფონეტიკური ვარიანტი **ნისთ ანდარ(ე) ჯეჰანისა**, ხოლო **ფარიზოდა** დაიშლება ასე – **ფარი ზოდა**, რომელიც სპარსულ-ტაჯიკურად ნიშნავს – ფერიის ანუ **არამატერიალური** არსების ასულს (*ავ. სპარს.* (peri) *ტაჯ.* (pari) – ფერია, *ავ.*(*სპარ* ზადე *ტაჯ.* ზოდა) – *ავ.* (zâdan) – შობა ზმნის ნამყო დროის მიმღეობა – შობილი. ტაჯიკურად გამოითქმის **ფარიზოდა** (რუბინჩიკი 1983; ტაჯიკური ლექსიკონი 1969).

ნესტან-დარეჯანი „ვეფხისტყაოსნის“ გავლენით, როგორც ლამაზი და ჭკვიანი ქალის სახელი, შესულია ქართულ ფოლკლორშიც (კოტაშვილი 1985: 35).

„ვეფხისტყაოსანში“ **ნესტან-დარეჯანი** გეხვდება შემოკლებული ფორმითაც – **ნესტანჯარი** (რუსთაველი 1966: სტრ. 1549).

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ქართულში **ნესტან-დარეჯანიდან** მიღებულია ორი საკუთარი სახელი – **ნესტან-ი** და **დარეჯან-ი**. ეს უკანასკნელი „ვეფხისტყაოსანში“ ზოგჯერ ენაცვლება კიდეც **ნესტან-დარეჯანს** (რუსთაველი 1966: 1549).

რუსთველოლოგიაში, მოყოლებული ნიკო მარიდან, დღემდე, მიჩნეულია, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ერთ-ერთი მთავარი მოქმედი გმირის სახელი **თინათინი** მომდინარეობს ქართული ზმნური ძირიდან **ნათ** (ნათება).

მართალია, **თინათინში** აშკარად ჩანს **ნათ** ძირი, მაგრამ, მასთან ერთად, ასევე ბუნდოვანია მისი ორი წინა და ბოლო მარცვალი **თი** და **ინ**.

რას უნდა ნიშნავდეს ერთი ან მეორე?

შეეცდებით, გავცეთ პასუხი.

არაბულ ენაში მრავალი ეპითეტური წარმოშობის სახელია, რომლის მეორე კომპონენტია ლექსკური ერთეული دين [din]. მისი მნიშვნელობაა – რელიგია [ბარანოვი 1957]. მაგალითების მოყვანა, შორს რომ არ წაეიდეთ, „ვეფხისტყაოსნიდანაც“ შეიძლება: **ნურადინ** (ფრიდონი), რომელიც იგიეეა, რაც არაბული نورالدين [nur ad-din] – სხივი რელიგიისა, نور [nur] – სხივი, دين [din] – რელიგია; **შერმადინი** – شرم الدين [šarm ad-din] – სინდისი რელიგიისა. شرم [šarm] – სინდისი, دين [din] – რელიგია.

ამ სახის ეპითეტური სახელები მუსლიმურ სამყაროშია ფართოდაა გავრცელებული.

იბადება კითხვა, ხომ არ შეიძლება, **თინათინიც** ამ რიგის სახელებს მივაკუთვნოთ და ხომ არ არის იგი არაბული წარმოშობის دين [din] – ის გაორმაგებული ფორმა **დინ ად-დინ**, რომელიც ასე ითარგმნება – **რელიგია რელიგიისა**?

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ასეთი ეპითეტური სახელი ჩვენთვის ხელმისაწვდომ აღმოსავლურ ლექსიკონებში არ შეგვხვედრია.

ენობრივად **დინ ად-დინ**-იდან **თინათინ**-ის მიღება კანონზომიერი მოვლენა ჩანს: **დინ ად დინ –> თინ ად-დინ –> თინათინ-ი**.

აქვე დაეუმატებდით, რომ „ეეფხისტყაოსანის“ სამოქმედო არეალი აღმოსავლეთია. ასევე აღმოსავლურია მისი ყველა ტოპონიმი თუ საკუთარი სახელი, რაც ლოგიკურად გვკარნახობს იმას, რომ **თინათინიც** უფრო აღმოსავლური წარმოშობის უნდა იყოს, ვიდრე ქართული.

შერისა

ჩვენი ყურადღება მიიპყრო „ეეფხისტყაოსნის“ მესამე სტროფის მესამე ტაეპის სარითმო ერთეულმა, რომელიც გამოცემათა მიხედვით, შემდეგი სახითაა მოცემული: **„შერისა“, „შე რისა“, „შე-რისა“, „შე, რისა“, „შე,-რისა“**. მას ხან დასმული აქვს მძიმე, ხან კითხვის, ხანაც – კითხვისა და ძახილის ნიშანი ერთად.

მოვიყვანთ აღნიშნულ სტროფს ჯერ 1966 წელს აკაკი შანიძისა და ალექსანდრე ბარამიძის მიერ გამოცემული საიუბილეო გამოცემიდან:

ვის ჰშვენის, – ლომას, – ხმარება შუბისა,
ფარ-შიმშერისა,
–მეფისა მზის თამარისა, ღაწვ-ბადახშ,
თმა-გიშერისა, –
მას, არა ვიცი, შეჰკადრო შესხმა
ხოტბისა, **შე-, რისა,**
მისთა მჭვრეტელთა ყანდისა მირთმა ხამს
მართ, მი-, შერისა.

(რუსათაველი 1966: 3).

ვის ჰშვენის, – ლომსა, – ხმარება შუბისა,
ფარ-შიმშერისა,
–მეფისა მზის თამარისა, ღაწვ-ბალახშ,
თმა გიშერისა, –

მას, არა ვიცი, შევმართო შესხმა ხოტბისა **შერისა**?!
მისთა მჭვრეტელთა ყანდისა მირთმა ჰხამს
მართ მიშერისა.

(რუსთაველი 1988: 3).

როგორ ესმით აღნიშნული სარითმო ერთეული პოემის ჯერ საიუბილეო ტექსტის გამომცემლებს და შემდეგ აკადემიური ტექსტის დამდგენ კომისიას? პასუხი ცალსახაა, ესმით როგორც კითხვითი ნაცვალსახელი.

ჩვენ ეჭვი გვეპარება ამ ლექსიკური ერთეულის ტრადიციულ გაგებაში და გამოვხატავთ ჩვენს მოსაზრებას:

მაშ, რას უნდა ნიშნავდეს ჩვენთვის საინტერესო დაკვირვების ობიექტი? ჩვენი აზრით, ის უნდა მოდიოდეს არაბული ლექსიკური ერთეულიდან **شعر**[šeʿr], რომლის მნიშვნელობაა – **ლექსი**. ამ სიტყვისგან ნაწარმოებია **شاعر** [šâʿer] – **პოეტი** (ბარანოვი 1957), საიდანაც მომდინარეობს ქართულში არსებული სიტყვა – **შაირი**.

ორივე სიტყვა, ანალოგიური შინაარსითა და გარკვეული ფონეტიკური ცვლილებებით, შესულია სხვადასხვა აღმოსავლურ ენებში, მათ შორის სპარსულსა და ქართულში.

შერი არ არის შეტანილი იუსტინე აბულაძისა „ვეფხისტყაოსნის“ ლექსიკონში, რაც იმას ნიშნავს, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ისეთი დიდი მკვლევარი, როგორიც იუსტინე აბულაძეა, მას მიიჩნევს როგორც არა არაბული წარმოშობის ლექსიკურ ერთეულს, არამედ როგორც ქართულ კითხვით ნაცვალსახელს.

ნიკო მარი, „ვეფხისტყაოსნის“ სიტყვათა განმარტებისას, **შერს** განმარტავს, როგორც – **ლექსს** (მარი 1964: 227), თუმცა, ამ განმარტებას, როგორც ჩანს, ან უყურადღებოდ ტოვებენ ან არ იზიარებენ რუსთველოლოგები.

ვფიქრობთ, **შერისა** უნდა გავიგოთ არა როგორც კითხვითი ნაცვალსახელი („**შერისა**“, „**შე-რისა**“, „**შე, რისა**“, „**შე,-რისა**“), არამედ, როგორც არსებითი სახელი **შერ** (**شعر**[šeʿr]) – ლექსი.

გამომდინარე აქედან, ჩვენთვის საინტერესო ტაეპიც ასე უნდა გავიაზროთ: „მას, არა ვიცი, შევმართო შესხმა ხოტბისა **შერისა**“ (ლექსისა).

შადი, შარდი თუ შართი?

ჩვენი ყურადღება მიიპყრო „ვეფხისტყაოსნის“ 374 (371) სტროფის, მეორე ტაეპის პირველმა სიტყვამ, რომელიც ხელნაწერების მიხედვით იკითხება შემდეგი ვარიანტებით: **შარდი // შადნი, შადი, შართი.**

ხელნაწერთა უმრავლესობა ამ ლექსემებიდან მხარს უჭერს **შარდ**-ს. ასევეა 1712 წლის ვახტანგისეულ გამოცემაშიც, საიდანაც მოგვყავს აღნიშნული სტროფი:

აედეგ მსხდომნი ნადიმობით აემზადნეს ასაყრელად,
შარდი უთხარ ნუ ასდგებით მოვალ
ხანსა დაუზმელად,
გამოვე და საწოლს შეეელ მონა დადგა
კარსა მცველად,
გული მიეც თმობა ქნათა აუგისა
საკრძალველად.

(რუსთაველი 1712).

„ვეფხისტყაოსნის“ ლექსიკონების მიხედვით **შადი** და **შართი** ასეა განმარტებული:

შადი — სპარს. მხიარულება; მასპინძლის სამხიარულო სიმღერა (აბულაძე 1967).

შართი — ბოდიში (რუსთაველი 1974).

ამ ორი სიტყვიდან **შადი** სწორად არის განმარტებული, ხოლო **შართ**-ის განმარტება ჩვენთვის გაუგებარია. ვფიქრობთ, იგი გამომცემლის მიერ კონტექსტის შინაარსიდან გამომდინარე არის განმარტებული.

რა უნდა იყოს **შართი**?

ჩვენი აზრით, **შართი** მომდინარეა არაბული ლექსიკური ერთეულიდან – شرط [šart], რომლის მნიშვნელობებია: 1. პირობა, 2. შეთანხმება, 3, სანაძლეო, ფსონი, დაგირავება (ბარანოვი 1957).

ეს სიტყვა, ანალოგიური ფორმითა და შინაარსით შესულია სპარსულ ენაში.

ვფიქრობთ, აღნიშნულ სტროფში საქმე გვაქვს სწორედ ამ ლექსიკურ ერთეულთან.

შარდი უთხარ ანუ **შარტი** (პირობა) უთხარ.

აბჯარი თუ ავშარი?

ჩვენი ყურადღება მიიპყრო „ვეფხისტყაოსნის“ 85-ე სტროფის მესამე ტაეპის სიტყვამ აბჯარი, აი, ისიც:

„ნახეს, უცხო მოყმე ეინმე ჯდა მტირალი
წყლისა პირსა,
შავი ცხენი სადავითა ჰყვა ლომსა და ეითა გმირსა,
ხშირად ესხა მარგალიტი ლაგამ-**აბჯარ**-
უნაგირსა.
ცრემლსა ვარდი დაეთრთვილა, გულსა
მდუღრად ანატირსა

(რუსთაველი 1966: 85).

როგორც ტექსტიდან ჩანს, მარგალიტი ესხა ლაგამს, აბჯარსა და უნაგირს.

აღნიშნული სამივე ლექსიკური ერთეული ცნობილია ქართულ ენაში, მათი მნიშვნელობებია:

ლაგამი – აღვირის ნაწილი. ცხენის პირში ამოსადგამი რკინა, შუაზე სახსრიანი.

აბჯარი – სამხედრო საჭურველი, იარაღი.

უნაგირი – მხედრის დასაჯდომი მოწყობილობა, ცხენის ზურგზე დასადგმელი (ქეგლ-ი 1964–1985).

ცხენის მოკაზმულობის აღწერისას ჩვენი ეჭვი დაბადა ერთ სემანტიკურ რიგში – **ლაგამსა** და **უნაგირს** შორის სამხედრო საჭურველის – **აბჯრის** მოხვედრამ.

მაშ რა შეიძლება იყოს ტექსტში **აბჯრის** ნაცვლად? შეეცდებით გაიცეთ პასუხი:

ქართულ ენაში არის ლექსიკური ერთეული – **ავშარა**, რომელიც მომდინარე ჩანს სპარსული ლესემიდან – افسار [afsâr], მნიშვნელობით – **ავშარა** (რუბინჩიკი 1983).

ავშარა ქართულ ლიტერატურაში მეთერთმეტე საუკუნიდან დასტურდება:

ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით **ა ვ შ ა რ ა** არის აღვირი, რომელიც განმარტებულია ასე: – მოწყობილობა ცხენის სამართავი – ცხენის ჩამოსაცმელი და ხელში დასაჭერი თასმები (ლაგამითურთ) (ქ ე გ ლ 1964-1985).

თუ კონტექსტში **აბჯრის** ნაცვლად ჩავსვამთ **ავშარს** მიეიღებთ ერთი სემანტიკური რიგით გადმოცემულ ცხენის მოკაზმულობის სრულ სურათს – **ლ ა გ ა მ - ა ვ შ ა რ - უ ნ ა გ ი რ ს**.

„ვეფხისტყაოსნის“ ერთ ხელნაწერში **აბჯარის** ნაცვლად იკითხება **აბჟანდი** (რუთაველი 1966 სტრ.26).

აბჟანდი კი არის უნაგირის ფეხის შესადგმელი ნაწილი – **უზანგი** (ქეგლ-ი 1964–1985).

არის ხელნაწერთა ჯგუფი, სადაც არც **აბჯარი** და არც **აბჟანდია** დადასტურებული და იკითხება – „**ლ ა გ ა მ ს ა და ჰ უ ნ ე გ ი რ ს ა**“ (რუსთაველი 1966 სტრ. 26).

ჩვენ დავინტერესდით, იყო თუ არა ქართულში შეწყვილება „**ლ ა გ ა მ - ა ვ შ ა რ**“-ი, მაგრამ მას ვერ მივაკვლიეთ, სამაგიეროდ, როგორც ზემოთ ვნახეთ, არსებობს შეწყვილება „**ლ ა გ ა მ - უ ნ ა გ ი რ ი**“ („**ლ ა გ ა მ ს ა და ჰ უ ნ ე გ ი რ ს ა**“).

მართალია, **ავშარს** პოემის არც ერთი ჩვენამდე მოღწეული ხელნაწერი არ უჭერს მხარს, მაგრამ ეს არ

ნიშნავს იმას, რომ იგი რომელიმე ჩვენთვის უცნობ ხელნაწერში არ არსებულიყო. „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერები ხომ მხოლოდ მეჩვიდმეტე საუკუნიდან, თანაც არასრული სახით, აღწევს ჩვენამდე.

ამგვარად, ვინაიდან **ავშარ**-ი უფრო ბუნებრიად გამოიყურება სიტყვათა მოცემულ სემანტიკურ რიგში, ვიდრე **აბჯარი**, ვფიქრობთ, ტექსტიც ასე უნდა გასწორდეს:

ხშირად ესხა მარგალიტი ლაგამ-**ავშარ**-
უნაგირსა.

დამოწმებული ლიტერატურა:

აბულაძე 1967 – იუსტ. აბულაძე, რუსთველოლოგიუროი ნაშრომები, თბილისი, 1967.

ბაგრატიონი 1979 – თ. ბაგრატიონი, წიგნნი ლექსიკონნი, მასალები შეკრიბა, ანბანზე გააწყო, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო გურამ შარაძემ, თბილისი, 1979.

ბარანოვი 1957 – Баранов Х., Арабско-русский словарь, Москва, 1957.

ბარანოვი 1957; რუბინჩიკი 1983 – Баранов Х., Арабско-русский словарь, Москва, 1957; Персидско-русский словарь, под редакцией Ю. Рубинчика, Москва, 1983.

კოტაშვილი 1985 – ლ. კოტაშვილი, აღმოსავლური რეალიები ქართულ ხალხურ ზღაპრებში, თბილისი, 1985.

მარი 1964 – Н. Марр, Об истоках творчества Руставели и его поеме, Тбилиси, 1964.

რუსთაველი 1712 – შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, პირველი ბეჭდური (ვახტანგისეული) გამოცემა, აღდგენილი ა. შანიძის მიერ, თბილისი, 1975.

რუსთაველი 1966 – შ. რუსთაველი, „ვეფხისტყაოსანი“, ა.შანიძისა და ა. ბარამიძის რედაქციით, თბილისი, 1966.

რუსთაველი 1976 – შ. რუსთაველი, „ვეფხისტყაოსანი“, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, განმარტებანი და კომენტარი დაურთო ნოდარ ნათაძემ, თბილისი, 1976.
რუსთაველი 1988 – შ. რუსთველი, მთავარი რედაქტორები: აკადემიკოსები ალექსანდრე ბარამიძე და გიორგი წერეთელი, თბილისი, 1988.
რუბინჩიკი 1983 – Персидско-русский словарь, под редакцией Ю. Рубинчика, Москва, 1983; Словарь таджикского языка, Москва, 1969.
რუბინჩიკი 1983 – Персидско-русский словарь, под редакцией Ю. Рубинчика, Москва, 1983;
ქ ე გ ლ 1964–1985 – ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, თბილისი, 1964-1985.
წერეთელი 1938 – „ნესტან-დარეჯანი“ შუა აზიის არაბულ ფოლკლორში, ენიმიკის მოამბე, ტ. 3, 1938.
ჭულუხაძე 2008 – الکسندر چولوخادزه، ریشه شناسی وام واژه های ایرانی در حماسه پلنگینه پوش اثر شوتا روستاولی، تهران، 2008(სადისერტაციო ნაშრომი, თეირანის სახელმწიფო უნივერსიტეტი).

ქართული ჟარგონიდან
შაყირი

ქართულ ენაში არა ერთი და ორი აღმოსავლური წარმოშობის ჟარგონია. ერთ-ერთ მათგანად მიგვაჩნია სიტყვა — **შაყირი.**

ლევან ბრეგაძე თავის „ქართულ ჟარგონთა ლექსიკონში“ განმარტავს რა ამ ლექსიკურ ერთეულს, იქვე მიუთითებს, რომ ის მომდინარეობს სიტყვიდან — შაირი. ეს ჩვენი მოსაზრებაც გახლავთ და ვინაიდან შაირიდან შაყირის მიღების შესახებ არაფერი შეგვხვედრია, თავს უფლებას მივცემთ, მკითხველის ყურადღება შევაჩეროთ მასზე.

უპირველესად ჩაეიხედოთ ქართულ ლექსიკონებში და ვნახოთ, თუ როგორ არის განმარტებული ჩვენთვის საინტერესო ლექსემა.

შაირი — 1. თექვსმეტმარცვლიანი ოთხტაეპიანი ლექსი, 2. ლექსი საზოგადოდ. 3. სახელდახელოდ თქმული, გამკილავი შინაარსის ჩვეულებრივი ოთხტაეპიანი ლექსი (ქეგლ 1986).

ლიტერატურათმცოდნეობის ლექსიკონიც ძირითადად ასეთ ახსნას აძლევს ამ სიტყვას: არაბ (შაჰერ — ლექსი). 1. ლექსი, როგორც პოეტური ფორმა, მელექსეობა... 2. ქართული კლასიკური ლექსის ძირითადი საზომი, თექვსმეტმარცვლიანი... სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილია შაირის ორი სახეობა — მაღალი და დაბალი (ჭილაია 1984).

საკმაოდ ვრცლად ხსნის ამ სიტყვის მნიშვნელობას თეიმურაზ ბაგრატიონი:... თითო ტაეპი შაირისა ან შეერისა თექვსმეტმარცვლოვანნი არიან. შაირი, ვეფხისტყაოსნის ლექსები რომ არის ოთხტაეპოვანი, იმგვარ ლექსს ეწოდება ქართველთა მესტიხეთაგან...

ამას მოსდევს ამ სიტყვის წარმომავლოვაზე მსჯელობა: არაბულად <u>შაირი</u> სტიხის მოქმედსა ეწოდების და <u>შეერი</u> სტიხსა... ქართულად <u>შაირი</u> არს (არა თუ ლექსის მთხზველი, არამედ თვით ლექსი შეთხზული (ბაგრატიონი 1979).

თ. ბაგრატიონი მართებულად განმარტავს ამ ტერმინის წარმომავლობას. მხოლოდ შევნიშნავდით, რომ ორივე სიტყვის ტრანსკრიფცია არაზუსტია. უნდა იყოს – შე'რი და არა – შეერი, შა'ერ და არა – შაირი. ე.ი. ქართულში შაირი არის, როგორც ზოგადად, ისე, კონკრეტულად, თექვსმეტმარცვლიანი ლექსის სახელწოდება.

ლექსიკური ერთეული – შაირი ქართულ ენაში გვხვდება კლასიკური ხანიდან. როგორც ქეგლ-შია განმარტებული, შაირი არის არაბული სიტყვა არაბულად šer ნიშნავს ლექსს, ხოლო მისგან ნაწარმოები სახელი – šayer – პოეტს. ორივე ლექსემა შესულია სხვადასხვა აღმოსავლურ ენებში, აგრეთვე – ქართულში.

რა საერთო აქვთ ერთამნეთთან ტერმინებს **შაირი** და **შაყირი** და როგორ მოხდა **შაირ**-ის სემანტიკური ტრანსფორმაცია:

შეეცდებით გაგვცეთ პასუხი.

მეთვრამეტე საუკუნის დასასრულიდან ანუ მას მერე, რაც საქართველომ აღმოსავლურ სამყაროსთან გაწყვიტა პოლიტიკური კავშირი და რუსულ-ევროპული ორიენტაცია აიღო, ქართულ ლიტერატურაში დაიწყო აღმოსავლური გავლენისაგან განთავისუფლებისა და ევროპული აზროვნების დამკვიდრების პროცესი, თანდათან, მხატერული სიტყვის გამოსახვის აღმოსავლურ ფორმებსა და ტერმინებს ჩაენაცვლა – დასავლური, ასე, მაგალითად, ჩვენთვის საინტერესო სიტყვამ – შაირობა, ადგილი დაუთმო ახალ ევროპულ ტერმინს – პოეზია. თვითონ კი განსხვავებული სემანტიკური და ფონეტიკური სახით – შაყირობა – განაგრძო არსებობა.

რამ გამოიწვია სიტყვის ასეთი სემანტიკური ცვლილება?

ამ კითხვაზე პასუხს მეცხრამეტე საუკუნის ევროპულად განათლებული ქართველი მოაზროვნენი გაგვცემენ, რომელთა შეხედულებანი აღმოსავლურ და, კერძოდ, სპარსულ პოეზიაზე ასეთია:

ვახტანგ ორბელიანი:

„მე არ მიყვარს კილო მუხამბაზისა,
კინტოთ კილო, კილო შუა ბაზრისა,
იმ კილოთი რა იმღერო პოეტო,
თუ არ ღვინო, ტოლუმბაში და კინტო.
მათ დუდუკი, დიპლიპიტო და ზურნა,
მათ უაზრო ლაზღანდრობა, ყიჟინა?
მე არ მიყვარს სურათები ამგვარი,
მუხამბაზო, სხვას რას იტყვი, მითხარი."
(ორბელიანი 1980).

ალექსანდრე ორბელიანი:

„ქართველებო, აიღეთით ყიზილბაშურს ყიყინზედ, იმათ სიმღერების ხმაზედ ხელი, რა შეედრება ჩვენს მამა-პაპის სიმღერის ხმებსა, რომელიცა ჩვენი ამდენი ათასობით წლების ხმოვანება, მხოლოდ ჩვენი, კუთვნილი საკუთარი გალობანი, სიმღერანი და ღიღინები დაგვიმტკიცებს, რომ ჩვენი საქართველოს და იმერეთის ერნი არიან ძველი ივერიანელების შვილის შვილები, ვითარცა პიტალოს ოქროსგან ოქრო გამომდნარი და ამის შემდეგ გემართებს თავის მოწონება თუ როგორ? (ორბელიანი ალ. 1980).

ანტონ ფურცელაძე (თეიმურაზ პირველზე):

„ქეიფს, განცხრომასა და ნადირობას, დაერთო ზედ მელექსეობა, რომელიც იმას წარმოდგენილი ჰქონდა, როგორც ნერონს თავისი მუსიკობა, პოეტობა და მსახიობობა, რომ იმის ბადალი მელექსე არ გაჩენილა, უჯდა მთელი დღეობით ამ უშნო და უაზრო ლექსებს და აკლავდა თავის სიცოცხლეს შიგა. სწერდა ლექსს, სადაც არც ესთეტიკა, არც ხელოვნება, არც იდეა, არც რამე აზრი, არც რამე ისტორიული მხატვრობა, არაფერი ღვთისგან განაჩენი და უაზროდ გადატმასნილი სიტყვების რახარუხისა (ფურცელაძე 1911).

ოლია ჭავჭავაძე (არტურ ლაისტის სიტყვები):

„საზოგადოდ ილიას სპარსული პოეზია არ მოსწონდა, ამბობდა, მრავალ საუკუნეთა განმავლობაში მან ცუდი გაავლენა მოახდინა ქართულ მწერლობაზე, რაღაცნაირი გულჩვილობა და აზრთა გარყვნილობა შემოიტანა (ჭავჭავაძე 1998) (ჭავჭავაძე 1998).

აკაკი წერეთელი:

„დაივით აღმაშენებელი წინასწარმეტყველს ჰბაძავდა, ადიდებდა ყოვლის შემოქმედს, მისი იამბიკო ლოცვა იყო და ამის შაირები (იგულისხმება თეიმურაზ პირველი ნ.ბ.) ლაზღანდარობა (წერეთელი 1985).

მოტანილი ამონარიდების კომენტირება ზედმეტად მიგვაჩნია, ისე ნათელია მათ ავტორთა დამოკიდებულება აღმოსავლური პოეზიისადმი.

ასე, თანდათან, მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისიდან, გამომდინარე ახალი რეალობიდან, შაირობა – მასხრობად, ლაზღანდარობად... შაყირობად იქცა.

ფონეტიკური თვალსაზრისითაც **შაირ**-იდან **შაყირ**-ის მიღება კანონზომიერი მოვლენაა.

ამგვარად, ქართულ მხატერულ აზროვნებაში ღირებულებათა გადახალისების პროცესმა გამოიწვია ჩვენთვის საინტერესო სიტყვის სემანტიკური ცვლილება – **შაირი**-დან **შაყირ**-ის მიღება და მისი ჟარგონად ქცევა.

დამოწმებული ლიტერატურა:

ბაგრატიონი 1979 - თეიმურაზ ბაგრატიონი, წიგნნი ლექსიკონნი, თბილისი, 1979.

ორბელიანი 1980 – ვახტანგ ორბელიანი, ქართველი რომანტიკოსები ლიტერატურისა და ხელოვნების შესახებ, კრებულის შემდგენლები იუზა ევგენიძე და ვლადიმერ მინაშვილი, თბილისი, 1980.

ორბელიანი ალ. 1980 – ალექსანდრე ორბელიანი, ქართველი რომანტიკოსები ლიტერატურისა და ხელოვნების შე-

სახებ, კრებ'ულის შემდგენლები იუზა ევგენიძე და ელადიმერ მინაშვილი, თბილისი, 1980.
ფურცელაძე 1911 – ანტონ ფურცელაძე, გიორგი სააკაძე და მისი დრო, თბილისი, 1911.
წერეთელი 1985 – აკაკი წერეთელი „ბაში-აჩუკი", ქართული პროზა, ტ. IX, თბილისი, 1985.
ჭავჭავაძე 1998 – ილია ჭავჭავაძე ლიტერატურისა და ხელოვნების შესახებ, წიგნი II. ავტორთა კოლექტივი, თბილისი, 1998.
ჭილაია 1984 - ა. ჭილაია, რ. ჭილაია ლიტერატურათმცოდნეობის ცნებები, თბილისი, 1984.

სიტყვა ა მ ხ ა ნ ა გ ი ს ერთი მნიშვნელობის შესახებ

ლექსიკური ერთეული **ამხანაგის** განმარტებისას ქართული ლექსიკონები ძირითადად ერთმანეთს იმეორებენ. ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში კი იგი ასეა ახსნილი: **ამხანაგ-ი** — 1. ვინმესთან საქმიანობით (მუშაობით, სწავლით...) დაკავშირებული ადამიანი, — ტოლი, სწორი, სკოლის ა. — ბავშვობის –ა, კარგი — ა 2. რევოლუციურ-პარტიული კოლექტიეის, მუშათა წრის წევრი. ადამიანი, როგორც საბჭოთა საზოგადოების წევრი (იხმარება, ჩვეულებრივ, ასეთი ადამიანის სახელის, გვარის, წოდებულების, თანამდებობის წინ)... (ქ ე გ ლ 1986).

ამხანაგი ქართულ კილო-კავებსა თუ დიალექტებში გვხვდება სხვადასხვა ფონეტიკური ფორმებით (ამხანაკი, ამხანიკი, აფხანიკი...).

ჩვენი ყურადღება მიიპყრო მეგრულში ამ სიტყვის ერთმა განსხვავებულმა სემანტიკურმა დატვირთვამ — **მეულღე**... (ქაჯაია 2001).

აქვე აღვნიშნავთ, რომ, ჯერ კიდევ დიდი ხნით ადრე, სანამ ოთარ ქაჯაიას მეგრულ-ქართული ლექსიკონი (ქაჯაია 2001) გამოვიდოდა, ჩვენ მეგრულ მეტყველებაში დავაფიქსირეთ **ამხანაგის** ჩვენთვის საინტერესო მნიშვნელობა — **მეულღე** (ბართაია 1996), ხსენებულმა ლექსიკონმა კი მხოლოდ გაამყარა ჩვენი დაკვირვება.

საიდან უნდა მოდიოდეს **ამხანაგის** ეს სემანიკური დატვირთვა?

საეჭვო არ არის, რომ ქართულ ენაში არსებული ლექსიკური ერთეული **ამხანაგი** მომდინარეობს საშუალი სპარსული კომპოზიტიდან — **ham xânak**, რომლის მნიშვნელობაა — **თანა მოსახლე** (ham — თანა, xânak — სახლი).

ამ სახის სპარსულ ნასესხობას წარმოადგენს ქართულში **ამქარი** - ერთი ხელობის ოსტატ-ხელოსანთა გაერთიანება (ქ ე გ ლ 1986). (همکار /ham kâr/ ham - თანა kâr საქმე).

ახალ სპარსულში **ham xânak**-ი გვხდება შემდეგი ფორმით هم خانه [ham xâne]. რიგ ახალი სპარსული ენის ლექსიკონებში მას აქვს სწორედ ჩვენთვის საინტერესო – მნიშვნელობაც – **მეუღლე**, მაგალითად, მოინის ლექსიკონში ეს სიტყვა ასეა განმარტებული: 1. ერთ სახლში მცხოვრები რამდენიმე კაცი 2. **ქმარი, ცოლი,** მეგობარი, (მოინი 1382).

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ჩვენთვის ხელმისწავდომ საშუალო სპარსულ ლექსიკონებში ლექსიკური ერთეული „ham xânak" ვერ დავადასტურეთ.

აშკარა ხდება, რომ საშუალო სპარსულ **ham xânak**-ს, მსგავსად ახალი სპარსული هم خانه [ham xâne]-სი, ჰქონია **მეუღლის** სემანტიკური დატვირთვაც, რომელიც მეგრულში დაკონსერვებულა.

დამოწმებული ლიტერატურა:

ბართაია 1996 – ნ. ბართაია, სიტყვა „ამხანაგის" ერთი მნიშვნელობისათვის, ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელობის ახალმწიფო უნივერსიტეტის IV სამეცნიერო კონფერენცია, თეზისები, ქუთაისი, 1996.

მოინი 1382 – 1382 فرهنگ فارسی دکتر محمد معین، تهران

ქაჯაია 2001 – ო. ქაჯაია, მეგრულ-ქართული ლექსიკონი, თბილისი, 2001.

ქ ე გ ლ 1986 – ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, თბილისი, 1986.

ყ ო რ ი

ქართული ენის ფერეიდნულ დიალექტში არის ლექსიკური ერთეული **ყორი**, მისი მნიშვნელობაა – გოგო, გოგონა, ქალიშვილი.

დასამოწმებლად მოგვყავს ერთი სტროფი ფერეიდნული ხალხური ლექსიდან, რომელიც 2001 წელს ჩვენ მიერ არის ჩაწერილი ფერეიდანში:

„ქუჩა-ქუჩა დავდივარო,
ღამით შინ არ შავდივარო,
ჩემ დედას ჰგონებია,
სუ **ყორებში** დავდივარო.“

ეს სიტყვა არ დასტურდება ქართულ ლექსიკონებში.

გადმოგცემთ ჩვენს ვარაუდს ამ საკითხთან დაკავშირებით.

სვანურსა და მეგრულში არის ლექსიკური ერთეული **ყერ** და **'ორ**, რომელთა მნიშვნელობებია: **ყერ** – ნეზვი (თოფურია 2000) და **'ორ** - დედალი ღორი.

მერაბ ჩუხუა ქართულში სავარაუდო **ყარ-/ყერ** ძირს დაკარგულად მიიჩნევს. ზანურ-სვანურ ფორმათა შედარებით კი საგარაუდოდ აღადგენს მის საერთო-ქართველურ არქეტიპს – ***ყარ** („ს.-ქართვ. ***ყარ** - „ნეზვი, დედალი ღორი“ –> ქართ. – : ზან. **ჴორ-**ი <–***ყორ-**ი: სვან. **ყერ** <– ***ყარ**') (ჩუხუა 2003).

სავარაუდოა, საერთო-ქართველური **ყარ/ყერ**-ის ფუძე სიტყვა ყოფილიყო არა ნეზვის, დედალი ღორის, არამედ – მდედრის აღმნიშვნელი ზოგადი ტერმინი, შემდეგ მომხდარიყო მისი დანაწევრება და ფერეიდნულ დიალექტში არსებული **ყორი** ამ გზით მიღებულიყო.

აქვე დავსძენთ, მეგრულში სიტყვა **’ორი** აღნიშნავს ცოცხალი არსების სხვა სახეობის – თაგვის სქესსაც („**’ორ ჭუკი**“ – “**დედალი** თაგვი“), რაც კიდევ უფრო ამყარებს ვარაუდს, რომ **ყერ / ’ორ** შეიძლება ყოფილიყო **მდედრის** აღმნიშვნელი ზოგადი ტერმინი.

ამგვარად, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ქართული ენის ფერეიდნულ დიალექტში არსებული ლექსიკური ერთეული **ყორი** უნდა მომდინარეობდეს საეარაუდო საერთო-ქართველური ძირიდან – **ყარ-/ყერ.**

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ მეგრულში არის ზმნა – **ოროფა** მნიშვნელობით – სიყვარული.

შამწყრომი

ქართული ენის ფერეიდნულ დიალექტში მძღოლის აღმნიშვნელი ტერმინია **შამწყრომი**. საიდან უნდა მოდიოდეს იგი?

აღმოსავლეთ საქართველოში, ქართველი გლეხი ახლაც **შაუწყრება** ტრანსპორტის ცოცხალ გამწევ ძალას.

მიუხედავად იმისა, რომ სპარსულ ენაში მძღოლის აღმნიშვნელი ორი ტერმინი არსებობს, ერთი – სპარსული – **رنندە** [ranande] და მეორე – საერთაშორისო – **შოფერ**-ი, ფერეიდნელმა კაცმა მაინც მშობლიური ენის წიაღს მიმართა.

აი, როგორ ფეთქავს, ოთხასი წელია, უცხო ენათა ველზე ქართული ენის გული.

დამოწმებული ლიტერატურა:

თოფურია 2000 – ვ. თოფურია, მ. ქალდანი, სვანური ლექსიკონი, თბილისი, 2000.
ჩუხუა 2003 – მ. ჩუხუა, ქართველურ ენა-კილოთა შედარებითი ლექსიკონი, თბილისი, 2000.

ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი
پیوندهای ادبی گرجستان و ایران

სპარსული კლასიკური ლირიკის ქართული თარგმანები 3
შესავალი 4
ترجمه‌های گرجی از شعر غنایی کلاسیک فارسی
مقدمه
სპარსული კლასიკური ლირიკის პირველი ქართული თარგმანები 8
نخستین ترجمه‌های گرجی از شعر غنایی کلاسیک فارسی
ომარ ხაიამი 30
عمر خیام
რუდაქი 64
رودکی
ნიზამი განჯელი 85
نظامی گنجوی
აბდ ორ-რაჰმან ჯამი 98
عبدالرحمان جامی
ჯელალ ედ-დინ რუმი 111
جلال‌الدین رومی
ჰაფეზი 124
حافظ
ბაბა თაჰერ ურიანი 135
بابا طاهر عریان
სხვადასხვა სპარსელი კლასიკოსი პოეტები 138

دیگر شعرای کلاسیک فارسی
შპარსული სალექსო ფორმები და სპარსული კლასიკური ლირიკის ქართული თარგმანები.....149
قالب های شعری فارسی و ترجمه های گرجی از شعر غنایی کلاسیک فارسی
დასკვნები 152
نتیجه گیری

საერო მწერლობის სათავეებთან ანუ ციეილიზაციათა გზაჯვარედინზე 164
در باره سرچشمه ادبیات ملی گرجی در تقاطع تمدن های اسلام و مسیحیت
ქართულ-სპარსულ ლიტერატურულ ურთიერთობათა პერიოდები 196
ادوار روابط ادبی گرجستان و ایران
„ამირანდარეჯანიანის“ წარმოშობასთან დაკავშირებით 209
در باره پیدایش "امیراندرجانیانی"
ქართველები და ირანელები ერთმანეთის წარმოდგენაში 219
سیمای گرجیان و ایرانیان در تصور یک دیگر
„შაჰ-ნამეს“ ორი გმირის – როსტომისა და ზურაბის ადაპტაციისათვის ქართულ ფოლკლორში 232
چهره رستم و سهراب در ادبیات عامیانه گرجی
აქემენიდთა ძველსპარსული წარწერები ქართულად.....240
ترجمه کتیبه‌های فارسی باستانی هخامنشیان به زبان گرجی

ქართულ-სპარსული ენობრივი ურთიერთობანი

پیوندهای زبانی گرجی و فارسی

ქართულში შემოსული სპარსული ლექსიკა იოსებ გრიშაშვილის „ქალაქური ლექსიკონის“ მიხედვით 255

واژگان فارسی در زبان گرجی بر اساس «فرهنگ عامیانه شهری» یوسب گریشاشویل

სპარსული ლექსიკა 259

واژگان فارسی

არაბულ-სპარსული ლექსიკა 390

واژگان عربی - فارسی

თურქულ-სპარსული ლექსიკა 455

واژگان ترکی - فارسی

დასკვნა 462

نتیجه‌گیری

სიტყვათა საძიებელი 464

فهرست واژگان

ერთი მცენარის აღმნიშვნელ ტერმინთა ირგვლივ ... 488

یکی از اصطلاحات گیاهی در زبان گرجی

ტერმინ „დასტურის“ შესახებ 495

اصطلاح «دستور» در زبان گرجی

აღმოსავლურიდან შემოსული საეაჭრო ტერმინები
ქართულში 501
واژگان تجاری شرقی در زبان گرجی
ქართულ საჭადრაკო ტერმინთა წარმომავლობის
შესახებ ქართულში.....510
بررسی اصطلاحات مربوط به شطرنج در زبان گرجی
„ვეფხისტყაოსნის“ ლექსიკიდან 525
از واژگان «پلانگینه پوش» شوتا روستاولی
ქართული ჟარგონიდან: შაყირი 536
اصطلاح «شاقیری» در زبان غیررسمی گرجی
სიტყვა „ამხანაგის“ ერთი მნიშვნელობის
შესახებ.....541
یکی از معانی واژه «امخانگی»
ირანელ ქართველთა ლექსიკიდან.....543
توضیحاتی درباره بعضی از واژگان لهجه گرجی فریدنی از



رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران

گرجستان