

ბაჟან კილანავა

რჩეული შრომები

მეორე ტომი

რევაზ ჩხარტიშვილის რედაქციით



გამომცემლობა ინტელექტი
თბილისი

რედაქტორები გურამ ოდიშარია
ცირა კილანავა

„რაკი წარსულ ანდერძებთან ერთად ყველაფერი დავკარგეთ, ისიც კი დავივიწყეთ, – ვინა ვართ და რანი ვართ. ამ გარემოებამ ხომ სრულიად გაგვიუქმა ჭკუა-გონება“.

ილია

წინამდებარე ნარკვევის მეცნიერული საზრისი ასეთია: (ქართ-ველი), მეგრი (მეგრელი), იბერი, კოლხი ერთიანი საკრალური შინაარსით გაჯერებული ეთნონიმებია და მითოლოგიურ ჭრილ-ში ნიშნავს ქორწინების წმინდა ადგილში დაბადებულს, სადაც მოგვიანებით თითქოს თვით ქრისტეც დაიბადა. მათი ემპირი-ული შინაარსი კი ასეთია: გამაგრებულ ადგილში, აკროპოლისში, ციხე-ქალაქში, დაბადებული და მფლობელი მისი ანუ მოქალაქე.

წინდანი განვმარტავ: ზოგ შემთხვევაში, ნაშრომის შეს-რულებისას ინტუიციაზე უარი არ მითქვამს. ეგ ამიტომ: ვენდე ერთი: თანამედროვე სწავლულის მაღალგონიერ აზრს: „არის შემთხვევები, როცა ინტუიცია სჯობნის ფაქტს. ისიც ხდება: ინ-ტუიციით მიგნებულს ლოგიკურად ვერ დაასაბუთებ, მაგრამ ამის გამო ინტუიციით ნაპოვნი ღირებულებას არ კარგავს“¹.

მკითხველს ვაფრთხილებ: დასკვნები, რომელნიც ქართ-ველოლოგიის ამ დარგში ახალ მასალათა შემოტანითა და უკვე არსებულის ახლებური ინტერპრეტაციითაა მიღებული, არაა კატეგორიული, პირიქით; ახლა უფრო ნათელია ჩემთვის პრობ-ლემის პერმანსიულობა და აგრეთვე ისიც, რომ ჩემგან განუული შრომა (რომლის მხოლოდ მცირე ნაწილია აქ წარმოდგენილი) წვეთია იმასთან შედარებით, რაც ამ დარგში მომავალში უნდა გაკეთდეს (თუმცა, ისიც უნდა აღვნიშნო, რომ ამ მხრივ ოცი წლის მანძილზე ჩემგან მოძიებულმა მასალამ გადააჭარბა ოთხას გვერდს ხელნაწერისას). აქვე გულწრფელად უნდა განვაცხადო, – ეს არ ლახავს ავტორის თავმოყვარეობას, – რომ შესაძლოა, შრომის ამ ნაწილშიც ბევრი რამ დასაზუსტებელი ან ახლებურად გასაშუქებელი აღმოჩნდეს, მაგრამ – კვლავ იმ სწავლულს და-

¹ ა. ბაქრაძე, ქებაი და დიდებაი, ჟურნ. „ცისკარი“, 1971, 6, გვ. 146. შრდ. მისივე, კრიტიკული გულანი, თბ., 1977, გვ. 16.

ვესესხები – „თავი შემოძლია იმით დავიმშვიდო, რომ ჭეშმარიტებისაკენ მიმავალი ასი გზიდან ერთი უვარგისი აღმოჩნდა. ესეც საქმეა, რაკი სხვები ამ მცდარი გზით არ ივლიან“ (იქვე, გვ. 146, გვ. 18). ეს ეტიმოლოგიურ ძიებათა ერთ ნაწილს ეხება. ეტიმოლოგია კი „ენათმეცნიერების ყველაზე რთული, სათუთი დარგია და თვით უდიდესი ლინგვისტებიც არ არიან დაზღვეულნი სერიოზული შეცდომებისა და, თუ გნებავთ, სრული მარცხისაგან“¹. ამასაც ვითვალისწინებ, ოღონდ დავძენ: ნაშრომის განსჯაზე უმაღლეს მკითხველმა გაითავისოს აზრი, რომ იგი საკითხის დასმის წესით იბეჭდება და მეყსეულად ნუ *ესწრაფვის ხილვად ნუელისა თვალთა შინა ჩემთა*, მით უფრო, როცა ჩვენს ბრძენ საბას უთქვამს: ნაღვანს „ერთისა და ორის კლებისათვის ნუ აძაგებთ, სრული ძნელიაო“.

ახლა კი მივყვით საკითხს.

* * *

ცივილიზებულ ხალხთა ყოფას, განვითარების გარკვეული ეტაპიდან, ყოველთვის ახლავს სამყაროში თვითგამოხატვა-თვითდამკვიდრების, საკუთარი ეთნოგენეზის გაცნობიერების მძაფრი ნადილი, რაც, სხვათა შორის, ქვეყნის მომავლისათვის გამიზნულ სიბრძნის წიგნში – დ. გურამიშვილის „დავითიანში“ ასეა ფორმულირებული: „ყმანვილი უნდა სწავლობდეს საცნობლად თავისადაო: ვინ არის, სიდამ მოსულა, სად არის, წაეა სადაო“².

მართალია, აღძრული კითხვა, ცალკეულ ეპოქათა პოლიტიკურ-კულტურული მოთხოვნილების გათვალისწინებით, განსხვავებულ ინტერპრეტაციებს ექვემდებარება, „მაგრამ როგორი ხასიათისაც არ უნდა იყოს პასუხი, თვით ასეთი საკითხების წამოჭრა ერის ისტორიაში საზრისის ძიებისაკენ მისწრაფების ეტაპს ასახავს“³.

¹ ზ. სარჯველაძე, *ფრთხილად, ძნელი საქმეა*, ჟურნ. „ცისკარი“, 1982, № 4, გვ. 146.

ლ. გურამიშვილი, *დავითიანი*, თბ., 1955, გვ. 34.

რ. სირაძე, *ნერილები*, თბ., 1980, გვ. 3. XIX ს.-ის II ნახევრის ქართველთა შეგნებაში ამგვარი მისწრაფების შენელებამ ი. ჭავჭავაძეს ათქმევინა მწარე სიტყვები: „რაკი წარსულ ანდერძებთან ერთად ყველაფერი დავკარგეთ, ისიც კი დავივიწყეთ, – ვინა ვართ და რანი ვართ. ამ გარე-

ერის ეთნოგენეზის დადგენა მეტწილად მისი ეთნონიმების გარკვევით იწყება, თუმცა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ეთნონიმიკურ კვლევას რამდენადმე დამოუკიდებელი ასპექტებიც აქვს. ნათქვამის დასადასტურებლად ქართული სინამდვილაც გამოგვადგება; აქ ამგვარ კვლევას, ისტორიულ-ეთნოგენეტიკურის გვერდით, მითოლოგიურ-რელიგიური, ეთნოგრაფიული და ლინგვისტურ-ტოპონიმიკური ინტერესებიც ახლავს. ასეთი დასკვნა ქართველოლოგიის ამ დარგში სწორედ ახალ მასალათა შემოტანითა და უკვე არსებულის შედარებით ახლებური ინტერპრეტაციით მიიღება.

უძველესი დროიდან მოყოლებული დღემდე, უცხოურმა თუ ეროვნულმა ქართველოლოგიამ ამ დარგში რამდენიმე ეტაპი განვლო. მათი შედეგები და ორიგინალური ინტერპრეტაციებიც წარმოდგენილია ი. ჯავახიშვილის, ს. ჯანაშიას, ნ. მარის, ს. კაკაბაძის, ა. შანიძის, გ. ჩიტაიას, გ. მელიქიშვილის, შ. ძიძიგურის, გ. თოფურიას, ზ. ჭუმბურიძის, ბ. გიგინეიშვილისა და სხვა ავტორთა შრომებში. ბოლო ხანებში ეს პრობლემა განსაკუთრებულ ადგილს იჭერს ნ. ხაზარაძის გამოკვლევებში.

ქართველთა სახელდება „იბერის“ არსებობა საგულებელი ჩანს ჯერ კიდევ მეგასთენის „ინდიკასა“ და აპოლოდორის შრომებში. იცნობენ მას პლუტარქი, პტოლემე, აპიანე, ლივიუსი, პლინიუს სეკუნდი, აბიდენისი, ევსევი კესარიელი, სოკრატე და სხვანი. „ესევე სახელი შემოინახა ბერძნულმა მწერლობამ გვიანბიზანტიურ ხანამდე, და სხვა ტერმინი ქართველების აღსანიშნავად ბიზანტიელებს არც მოეპოვებოდათ“¹, ბერძნულ-რომაულ სინამდვილეში ერთგვარი, თუ შეიძლება ითქვას, თეორიული მსჯელობაც კი შეინიშნება იბერის შესახებ. ეს უწინარესად სტრაბონსა და, განსაკუთრებით, პრისციანზე ითქმის.

იბერის პრობლემას, ბუნებრივია, გვერდს ვერ აუვლიდა ქართული მწერლობა და ისტორიოგრაფია. ამ მხრივ ცდუნება იმდენად დიდი აღმოჩნდა, რომ ჩვენმა წინაპრებმა თავიანთი თანამოსახელე ესპანეთის იბერებთან საქმიანი ურთიერთობის დამ-

მოებამ ხომ სრულიად გაგვიუქმა ჭკუა-გონება“ (ი. ჭავჭავაძე, *წერილები ქართულ ლიტერატურაზე*, თხზულებათა სრული კრებული, III, თბ., 1953, გვ. 204).

¹ ს. ჯანაშია, *შრომები*, III, თბ., 1959, გვ. 49.

ყარებაც კი სცადეს (იგულისხმება იოანე ათონელის აუხდენელი სურვილი)¹.

იბერიისა და ეგრის, განსაკუთრებით, ეთნონიმ „იბერის“, კვლევაში საეტაპო მნიშვნელობა ჰქონდა ი. ჯავახიშვილისა და ს. ჯანაშიას შრომებს.

ჯერ კიდევ იოსებ ფლავიუსს შენიშნული აქვს, რომ იბერები „დაბადების“ თუბალს გენეტიკურად უკავშირდებიან, რომ „თობელებს... ახლა იბერები ეწოდებათ“². ცნობილი საეკლესიო მამები – ესტატე ანტიოქიის ეპისკოპოსი და თეოდორიტე კვირელი – ამავე აზრს ადგენენ. ი. ჯავახიშვილის შრომის ძირითადი შინაარსი ამ თვალსაზრისის ლინგვისტურ დასაბუთებას ითვალისწინებს იმ განსხვავებით, რომ მან დაუშვა იდენტიფიკაცია იბერ-ეგრის შორისაც ლინგვო-ეთნიკურ ასპექტში³.

ს. ჯანაშიამ თავდაპირველად დაადგინა სატომო სახელთა საერთო ქართველური სტრუქტურა და გამოყო ფუძე პლუს – ან (...ენ)⁴ და სხვა სუფიქსები, აღადგინა იბერის სავარაუდო ქართველური ფორმა იბერ-ან (რომაული ჰიბერან) და დაუკავშირა იგი შავი ზღვის სამხრეთ სანაპიროს ტიბერანს. ხოლო ამ უკანასკნელის „ისტორიულ-დიალექტოლოგიური ფორმები“ ამგვარად წარმოადგინა: ტიბარან, ტიბარენ, ტაბერენი, ტიბრან (იქვე, გვ. 60-62), რომელთაგან, საერთო ქართველურ სატომო სახელდებათა სტრუქტურის გათვალისწინებით, გამოყო ფუძეები: ტიბარ, ტაბ-ერ, ტაბარ, ტიბერ, ჰიბერ. ერთი მხრივ, ეს სახელდებანი დაიყვანებოდაო ქართველთა სატომო სახელამდე – იბერი, ხოლო, მეორე მხრივ, ისინი უკავშირდებიან „დაბადების“ თუბალ-სა და თობელ-ს და ასურული წარწერების ტაბალ-ს (იქვე, გვ. 63).

¹ ამ საკითხის, აგრეთვე, საზოგადოდ ძველ ქართულ ლიტერატურულ წყაროებში იბერ-იბერიის მოხსენიებისა და მნიშვნელობის შესახებ იხ. რ. სირაძის ზემოდასახელებული ნარკვევი (ნერილები, გვ. 3-23.)

² გეორგიკა, I, თბ., 1961, გვ. 271.

³ ი. ჯავახიშვილი, *ქართველი ერის ისტორია*, ნ. 1, თბ., 1960, გვ. 404.

⁴ ს. ჯანაშია, *შრომები*, III, გვ. 34, 58-59, 62, ბ. ჯორბენაძემ, რომელიც ხელნაწერში გაცნო წინამდებარე ნაშრომის თავდაპირველ ვარიანტს, გამოთქვა ვარაუდი, რომ ქართ, პართ, ნართ და მის მსგავს ეთნონიმებზე შეიძლება მანარმოებელი იყოს – თ ბოლოსართი. იქნებ მათვე დაუკავშირდეს ქართული გვარები: ბართიაშვილი, ბართაია და ა. შ. აგრეთვე სახელი ბართა (ალ. ლლონტი, *ქართველური საკუთარი სახელები*, თბ., 1968, გვ. 82).

თავისი საბოლოო მიზნით, ეს იყო ახლებური არგუმენტირება იბერთა კავშირისა ბიბლიურ თაბალთან, ხოლო აქედან – სუბარ-შუმერებთან.

ამავე ავტორთან ქართველთა ახალევროპული სახელდება გეორგიანი, არაბულ-სპარსულ-იტალიური გზით, იბერამდე დაიყვანება. ამან მისცა საშუალება ს. ჯანაშიას, განეცხადებინა: „ყველა სხვა ხალხი, რომელთათვისაც აღმოს. ქართველები ცნობილი იყვნენ ან არიან, ხმარობს ქართველთა ტომის და ეროვნულობის აღსანიშნავად არა ტერმინს „ქართველი“, არამედ სხვა სახელწოდებებს, რომლებიც, სათანადო ანალიზის შედეგად ყველა ერთ ფუძეზე დადის. ეს არის „იბერი“. (იქვე, გვ. 48).

ს. ჯანაშიამ სცადა თუბალ-თაბალისა და მათ ვარიანტთა სემანტიკის დადგენა და იგი დაუკავშირა ქართველურ ტაბას, ზღვას. ამ თვალსაზრისს წინ უსწრებდა ბუნდოვნად ფორმულირებული დებულება ნ. მარისა შუმერ-იბერ და მათ ვარიანტთა წყლის მნიშვნელობამდე დაყვანის შესახებ.

თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ი. ჯავახიშვილმა მოახდინა იბერ-ეგრის იდენტიფიკაცია, უნდა დაგვეშვა ეგრის თანაფარდობა ტბასთან, რაც ფრიად საეჭვო, არსებითად, შეუძლებელი ჩანს. ამდენად, მიუხედავად ქართველთა „მეგვარტომობის“ კვლევის ხანდაზმულობისა, – იგი თითქმის 2000 წელზე მეტს ითვლის¹, – თვით ი. ჯავახიშვილისა და ს. ჯანაშიას ფუძემდებლური შრომების შემდეგაც, როგორც ჩანს, არსებითად აუხსნელი დარჩა ქართველურ ტომთა უმთავრესი სახელდებების (ქართი, მეგრი, იბერი, კოლხი...) თავდაპირველი, ძირეული მნიშვნელობანი.

ბოლო ხანებში მათ კვლევაში ერთგვარი სიახლე შეინიშნება იმ გაგებით, რომ აქ შემოტანილია ზოგი ისეთი ინდოევროპული მასალა, როგორიც აქამდე თითქმის არ ყოფილა გამოყენებული, თუ არ მივიღებთ მხედველობაში ნ. მარის, ს. კაკაბაძისა და ზოგი სხვა მკვლევრის ცალკეულ დაკვირვებებს. უწინარესად ვგულისხმობ გ. მელიქიშვილის გამოკვლევას², რომელიც ეთნონიმ

¹ მისი ისტორია და შედეგები ვრცლადაა წარმოდგენილი შ. ძიძიგურის ნაშრომში: *ბასკები და ქართველები*, თბ., 1978, გვ. 9-52.

გ. მელიქიშვილი, *საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის უძველესი მოსახლეობის საკითხისათვის*, თბ., 1965.

ქართი//ქართველს ეხება. მასში „ქართველი“ შეპირისპირებულია ისეთ ინდოევროპულ ლექსებთან, როგორებიცაა გარდას (ლიტვური, გოთური), კარდას (პელასგური), გოროდ (სლავური), გორდუმ (ფრიგიული) და ა. შ. დასახელებული და ზოგი სხვა ერთეულები ავლენენ ფორმალურ-სემანტიკურ იგივეობას. მათი ზოგადი, აბსტრაქტული მნიშვნელობაა *გარსშემოვლება, შემოღობვა, გამაგრება*, ხოლო კონკრეტული – *სახლი, ციხე-ქალაქი, აკროპოლისი, უნიარესად კი – საქონლის სადგომი, ბაგინი, ბოსელ-ფარეხი, გომური*.

ჩანს, ქართველ ტომთა ერთ-ერთი ძირითადი სახელდება ქართი//ქართველი გარკვეულ მიმართებაშია ზემოდასახელებულ ინდოევროპულ ლექსებთან სემანტიკურ-ფორმალური თვალსაზრისით. კერძოდ, მეგრულში ბაგას, ბოსელ-ფარეხს ქართ, ანუ ქართ-ა ჰქვია (შრდ. მეგრ. „საქონელი დოქართ“ – საქონელი ქართაში დაამწყვდია), ხოლო საბოსლე ადგილს – ო-ქართ-ე¹. იგივე ვითარება დასტურდება იმერულ დიალექტშიც. აქ ეს სიტყვა ამგვარად განიმარტება: „მოღობილი [ადგილი] საქონლის სამწყვდევად“ (ქეგლ, VII). გავისენოთ გალაკტიონის ტაეპები: „შენი ცხოვრება ღონემიხდილი, არის ტალახი, ბოსელი, ქართა“².

ვფიქრობ, აქვე უნდა დასახელდეს სვანური ლი-ქართ-შემოღობვის, წენელით შემოღობილის, საზოგადოდ, გამაგრებული ადგილის მნიშვნელობით; ასევე ქარბაქ, რომელიც უშუალოდ საქონლის გადაუხურავ სადგომს გულისხმობს (ცნობა მომანოდა ო. ონიანმა).

საზოგადოდ დასავლეთ საქართველოში საქონლის სადგომების აღწერა-შესწავლას სპეციალური ნაშრომი უძღვნა ნ. თოფურიამ³. ამ მხრივ, საკუთრივ სვანური ყოფის აღწერისას ავტორი შენიშნავს: „სვანეთში წვრილფეხა საქონლის მეპატრონე სოფლის

¹ ს. კაკაბაძე, *ქართული სახელმწიფოებრიობის გენეზისი, საისტორიო მოამბე*, თბ., 1924, გვ. 341. ის აღნიშნავს, რომ ქართა ქვემო იმერულში სემასიურად შეცვლით ახლა ნიშნავს საღორეს, საერთოდ, ბაგას.

² გ. ტაბიძე, *სიკვდილი უმუშევარისა, თხზულებანი*. აკადემიური გამოცემა, IV, გვ. 283.

³ ნ. თოფურია, „*საქონლის საზამთრო და საზაფხულო სადგომები დასავლეთ საქართველოში*“ (მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XV, საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები. კრებული. თბ., 1970, გვ. 22-38).

გარეთ იზამთრებდა. სოფელ მესტიის მცხოვრებლებს სოფლიდან 5-6 კილომეტრის დაშორებით შემორჩეული ადგილი ჰქონდათ. ოჯახის ერთ-ერთი წევრი საქონელთან ერთად იმყოფებოდა. აშენებდნენ დროებით საცხოვრებელ სახლს, „ლაბავქორს“, საქონლისათვის შემოკავებული ლექრთე ჰქონდათ“ (იქვე, გვ. 34, ხაზგასმა ჩემია – ბ. კ.).

განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიექცეს აგრეთვე მეგრულში შემორჩენილ ასტრონომიულ ტერმინ ქართა-ს, რაც მთვარის (ან მზის) დისკოზე შუქრკალის გარშემოვლებას, გარშემორტყმას, მთვარის გვირგვინს გულისხმობს, რაშიც ძველი კოლხური მოსახლეობა მითოლოგიურ-რელიგიურ აზრს დებდა. აქვე აღვნიშნავ, რომ ქართას აქ წარმოდგენილი სემანტიკის გათვალისწინებით, ოღონდ ჩემი ნაშრომის დაუსახელებლად (ამაზე ქვემოთ), ვ. ალფენიძემ „ქართლის ცხოვრების“ მეფე ქართამის ეტიმოლოგია, მასში ზანური სუბსტრატის (-ამი იგივეა, რაც ქართ. – ოსან//იანი გამოყოფით დაუკავშირა „გვირგვინოსანს“¹. მისივე ცნობით, სანსკრიტში თანავარსკვლავედს ჰქვია „ქართიკ“².

საინტერესოა, რომ აფხაზეთსა და სამეგრელოში მოხუცები მთვარიან ღამით, ვარსკვლავებით მოჭედილ კრიალა ცაზე მკვეთრად განსაზღვრულ ვარსკვლავთა შორის დღესაც ეძიებენ და ყოველთვის ეჭვმიუტანლად ჰპოვებენ კიდეც „ჭყიმის“ ბილიკს, ანუ „ჭყიშიშ შარას“ (სიტყვასიტყვით: „მწყემსის გზას“), რომელიც მთვარის ქართასკენ მიემართება და მათ ზუსტად იციან ამ „ბილიკის“ ყოველი მოსახვევი, ის, თუ რომელი ვარსკვლავი ბილიკის რომელ მოსახვევში გაუნათებს გზას.

აქვე აღვნიშნავ: როცა ადამიანს ხიმელაში (ფალოსისა და მენჯის ძვალს შორის გასაყარი, განსადრეკელი, ქართულში მისი ზუსტი შესატყვისი ვერ მოვიძიე) ანტალათა (ჯირკვალთა, მეგრულად კისერში, ნიკაპქვეშ ჩენილ მკვრივ ბურთულაკს, ჩვეულებრივ, ჯირკვალს (ჯერკვალს) ეძახიან, იშვიათად, ანტალას, (ანტოლას), ხოლო ხიმელაში ჩენილ ჯირკვალს – მხოლოდ ანტალას (ანტოლშს). ქართულში არ შეინიშნება ამგვარი დეფინიცია)

¹ ვ. ალფენიძე, *საქართველო*, გაზ. „ახალგაზრდა კომუნისტი“, 7 აგვისტო, 1982 წელი, 94, (10245).

² ქართა სანსკრიტულსა და ქართველურში, გაზ. „სოფლის ცხოვრება“, 29 ივნისი, 1983 წელი, 150, (9718).

მთელი წყება ჩაუჯდება და ერთმანეთზე მიყოლებით, მიჯრით განლაგებული ანტალები ყორეს, გალავანს დაემსგავსება, სამეგრელოში იტყვიან: ქართა ინოუხე-ქართა უზის. (ანტალას ზოგ დიალექტში ონტოლოსაც ეძახიან). ხოლო როცა ადამიანს სხეულზე გველის ან მორიელის ნაკბენ ადგილას მწვანე (ლურჯი) წრე შემოველება, ამაზე იმავე რეგიონში ამბობენ: ქართა გოუხე-ქართა (წრე) ირგვლივ აქვს შემოვლებული (ირგვლივ „უზის“). პირველ შემთხვევაში, იგი ასოცირდება გამაგრებულ, გალავან-შემოვლებულ ადგილთან (ქვემოთ ვნახავთ, რომ ქართა ყორეშე-მოვლებულ ადგილსაც ჰქვია), მეორე შემთხვევაში – რკალთან, გარშემოვლასთან, ხოლო მათი სემანტიკური ურთიერთსიახლოვის (წრე, რკალი, გამაგრებული ადგილი) უარყოფა შეუძლებელია.

კვლევის თანამედროვე ეტაპზე ჯერჯერობით მხოლოდ გაკვირვება შეიძლება გამოითქვას იმის თაობაზე, რომ მეგრ. მთვარის ქართას შესატყვისი ფშაურ დიალექტში არის „მესხი“ (ცნობა მომანოდა დ. ნონკოლაურმა). ზოგი ავტორი მას „ვეფხისტყაოსნის“ გველს (გველეშაპს) ადარებს და უტოლებს კიდეც (შდრ. „ნახეს, მზისა შესაყრელად გამოეშვა მთვარე გველსა“). მესხის ამგვარი გაგება კი ხელოვნური ჩანს, რადგანაც არც ერთ ჩემს ინფორმატორს, მათ შორის, ზემოდასახელებულსაც, არ დაუდასტურებია აზრი, რომ მთვარის მესხის დაკავშირება თუნდაც შორეულად „ვეფხისტყაოსნის“ გველეშაპთან შესაძლებელი იყოს. ამიტომაც ვიდრე ფშაური მთვარის მესხის ეტიმოლოგიის ზუსტი ახსნა მოხერხდებოდეს, გავბედავთ და მხოლოდ ჰიპოთეტურ, თანაც, უაღრესად ჰიპოთეტურ, თვალსაზრისს გამოვთქვამთ: დიდი ხანია, მეცნიერებაში ეთნონიმი მესხი (და ტოპონიმი მესხეთი) დაკავშირებულია ტოპონიმ სამცხესთან და მცხეთასთან (მ-ე-სხ-ი; მ-ცხ-ეთ-ა, სა-მ-ცხ-ე. აქვე შემოვიტანთ მესხეთის ჰიდრონიმს ო-ცხ-ე, რომელიც ზანური სუბსტრატით გაფორმებული ჩანს).

წარმოდგენილი მსჯელობიდან ამჯერად ჩვენთვის ყველაზე საინტერესო ისაა, რომ ეთნონიმ მესხის ძირად მიჩნეულია -სხ, ერთი მხრივ, ხოლო მის კანონზომიერ ფონეტიკურ (და სემანტიკურ) შესატყვისად მიჩნეულია -ცხ, მეორე მხრივ (შდრ. მ-ე-სხ-ი, სა-მ-ცხ-ე, მ-ცხ-ეთ-ა, ო-ცხ-ე). ამ ძირმა კი შეიძლება მიგვიყვა-

ნოს აღმოსავლეთ საქართველოს მთის დიალექტთა ცხო ფუძემდე, რაც ცხვარს, ცხვრის ფარას გულისხმობს, და, ამდენად, პირდაპირ კავშირშია მეგრ. ქართასთან. ამ გაგებით, ქართი და მესხი სემანტიკურად ერთ და იმავე ოდენობად გამოჩნდება.

აღსანიშნავია, რომ მეგრ. მთვარის ქართას შესატყვისი რაჭულ დიალექტში არის ბაგა//ბაგე (ცნობა მომანოდა ო. მიქიაშვილმა), რომლის სემანტიკა იმდენად გამჭვირვალეა, რომ მისი საგანგებო ახსნა არცაა საჭირო. ეს ტერმინიც, ქართას მსგავსად, უაღრესად არქაული ჩანს. დავიმოწმებთ რამდენიმე მაგალითს: „ჰკრთებოდეს დიაკეულნი ბაგათა ზროხათა მათთა, ტიროდეს მრონეულნი ზროხათანი, რამეთუ არა იყო საძოარი მათი და სამწყონი ცხოვართანი უჩინო იქმნეს“ (იოველისი 1, 17-18); „დაბანი და ბაგანი ყოველთა საცხოვართა და არვენი სამწყსოთა“ (II ნეშტთა 32, 29); „ესმა ძეთა ისრაელისათა... ყოველი, რომელი ქმნა... ერისთავმან მან ნაბუქოდონოროისამან და ვითარ სახედ წარტყუნნა ყოველი ბაგინები მათი“ (ივდ. 411-ოშკ.) იცნობს „ბაგინ“ სიტყვას „ნინოს ცხოვრება“ (ბაგასა და საკულტო ნაგებობა ბაგინს შორის კავშირზე სხვა დროს ვიტყვი, ამჯერად კი აღვნიშნავ, რომ ზ. კიკნაძე შუმერულიდან ბოსელს თარგმნის ბაგინად და სავსებით სწორადაც).

ფრიად საყურადღებოა ისიც, რომ კახურ დიალექტში მთვარის ქართას ბაკი ეწოდება, რაც უშუალოდ გარსშემოვლებულ ადგილთან, უწინარესად, საქონლის სადგომთანაა დაკავშირებული. იგივე ვითარება დასტურდება იმერულ დიალექტშიც (ცნობა მომანოდა რ. ხვედელიძემ). მაშასადამე, იმერული, რაჭული და კახური დიალექტების მონაცემები სრულიად დამარწმუნებლად ამოწმებს დასახელებული მეგრული ტერმინის – ქართას – სემანტიკას. მეტის თქმაც შეიძლება: რომ თვით მეგრულში მთვარის ქართაც უშუალოდ საქონლის სადგომსაც ნიშნავს. ამას უნდა ადასტურებდეს საზოგადოდ იბერიულ-კავკასიურ, კერძოდ, მეგრულსა და აფხაზურ, სამყაროში შემორჩენილი მითოლოგიური წარმოდგენანი. სამეგრელოსა და აფხაზეთში მკვიდრად იყო განმტკიცებული რწმენა, რომ თითქოს სავსე მთვარის ზედაპირზე არსებული შავი ლაქები საქონლის ნაკელია, რომელიც მესაქონლემ ბოსლის გამოხვეტისას შემთხვევით მიაყარა მას. მაშასადამე, ამ წარმოდგენით, საქონლის სადგომი, ქართა (მეგრულში),

ბაკი (იმერულსა და კახურ დიალექტებში), ბაგე//ბაგა (რაჭულ დიალექტში), ბოსელი (საერთო ქართული) მთვარეზე არსებულადაა ნაგულისხმევი¹.

აღსანიშნავია ისიც, რომ მეგრულად მზეს ბჟა (ბჟალ) ჰქვია. ზუსტად ეგვენ სახელი ჰქვია რძეს იმავე რეგიონში. ამ კონტექსტში უაღრესად საინტერესოდ გვეჩვენება ის ფაქტი, რომ, ა. ჩიქობავას შენიშვნით, ხევსურულ დიალექტში ზის ცვარი (მზის ცვარი) რძეს ნიშნავს² (მზის ამ ფორმით შესაძლო გადმოცემისათვის შდრ. მეგრული ზისნახე – მზის უნახავი, მზეთუნახავი, აქ, იქნებ, უადგილო არ აღმოჩნდეს იმის გახსენებაც, რომ ეგვიპტურ მითოლოგიაში მზე ფურს განასახიერებს, ხოლო მთვარე – ხარს. ასევეა ქართველურ სამყაროში: „ბჟა დიდა რე ჩქიმი, თუთა-მუმა ჩქიმი“: მზე დედაა (მდედრი, ფური) ჩემი, მთვარე – მამა (მამრი, ხარი) ჩემი.

ამ აზრს კიდევ უფრო განამტკიცებს ჩემ მიერ უკვე აღნიშნული ფაქტი, რომ აფხაზეთსა და სამეგრელოში მოხუცები თუთარჩელა ღამით გაკრიალებულ და ვარსკვლავებით მოჭედილ ცაზე ვარსკვლავთა შორის ეძიებენ „ჭყიშის შარას“ (მწყემსის გზას), რომელიც მთვარის ქართასაკენ მიემართება. ეს იმას ნიშნავს, რომ ქართველურ, უწინარესად მეგრულ, მითოლოგიურ

¹ ამის შესახებ უფრო ვრცლად იხ. ჩემს ნაშრომში: *ბასილ და გრიგოლის კულტი საქართველოში*, მაცნე, ენის... სერია, 4, 1981, გვ. 90. საინტერესოა, რომ ბაკი ქართულში (აგრეთვე, სომხურში) ეზოსაც აღნიშნავს, ხოლო ეზო ძველ ქართულში საქონლის სადგომსაც ეწოდებოდა (შდრ. მ. 10.1; მარკ. 10.1 ამის შესახებ იხ. თ. ცაგარეიშვილის სპეციალური ნაშრომი). ისიც აღსანიშნავია, რომ, მსგავსად მეგრულისა, ქართ (ქართა) ქისტურშიც ეზოს ნიშნავს (რ. ფარეულიძე, პანკისის ხეობის ქისტური ტოპონიმია, კრებულში: *ტოპონიმია*, II, თბ., 1980, გვ. 323. ნყაროზე მიმითითა უ. სახლთუხუციშვილმა). ჩაჩნურშია ქერთ: ეზო, ინგუშურშია ქართ: ლობე, ეზო შემორაგული ადგილი. შაფსულურად ქეთ არის საქონლის ეზო-სადგომი (ნ. თოფურია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 23).

აქვე წინდანი მკითხველის ყურადღებას იმ გარემოებასაც მივაქცევ, რომ ბაკიც საქონლის სადგომსაც ნიშნავს და ეზოსაც (თეიმურაზ ბაგნათიონი, *განმარტება პოემა „ვეფხისტყაოსნისა“*, გაიოზ იმედაშვილის რედაქციით, გამოკვლევითა და საძიებლით, თბ., 1960, გვ. 63), ხოლო როგორც ასტრონომიული ტერმინი, მთვარის ქართას ბადალი, დამონმებულია სომხურ სინამდვილეშიც).

² ა. ჩიქობავა, *სახელის ფუძის უძველესი აგებულება ქართველურ ენებში*, თბ., 1942, გვ. 169.

წარმოდგენაში ბოსელ-ქართა მთელი თავისი ატრიბუტებით (საკუთრივ ბოსელ-ქართა, მწყემსი, ჯოგი, ფარა, ნაკელი, რძე (ბუა) მზე, რძე - ინგ., ცოქართე - საძოვარი (ბალახი) ზის ცვარი (მზის ცვარი - რძე) ცაზეა ატანილი. ამდენად, იგი უძველესი მითოსური პლასტის დანაშრევია, უფრო არქაული, ვინემ თვით ფშავ-ხევსურული წარმოდგენებია. მისი არსებობა კაცობრიობის მითოსური აზროვნების სათავეებთანაა საგულვებელი. არის საცდური, რომ იგი დაუკავშირდეს მითრაიზმს.

როგორც ვიცით, საქართველოში, კერძოდ სამეგრელოში, ალბათ, მზის შემდეგ, მატრიარქატის შემდგომი პერიოდისათვის უძველესია მთვარის კულტი. მეორეულია ინდოევროპული ღვთაება მითრა, რომელიც მნათობებთანაა გაიგივებული, უწინარესად, მზესთან. როცა მისი მიმდევარი ხალხი პოლიტიკურად გაბატონდა ჩვენში, ჩანს, ეს წარმოდგენა თან შემოიტანა, რამაც მთვარის კულტი გაქრობის საშიშროების წინაშე დააყენა. ჩანს, ჩვენმა წინაპრებმა იზრუნეს მისი გადარჩენისათვის და სავსებით გააზრებულად და მოხერხებულადაც მითრაიზმი მოარგეს მთვარის კულტს იმდენად, რომ ეს უკანასკნელი იმპლიციტურად ბოლომდე შემორჩა მითრაიზმს. ქართულ რელიგიურ-მითოსურ პრაქტიკაში აქ მოხდა ის, რაც გვიან განხორციელდა ქრისტიანულ თეორიაში - თეოლოგიაში - ანტიკური ფილოსოფიური ნააზრევის შემოტანის სახით მისივე გადასარჩენად. მთვარის კულტთან მითრაიზმის სინკრეტიზირებას ჰქონდა თავისი ლოგიკა: ქართულმა შეგნებამ სინათლის, მნათობის, უწინარესად, მზის კულტი ასევე მნათობის, ოღონდ მაინცდამაინც მთვარის კულტით შეცვალა და ამით შეინარჩუნა ნაციონალური ღვთაება: ამავე დროს ირკვევა, რომ მითრას მესაქონლეობასთანაც აქვს კავშირი: იგი იტაცებს ხარს, ამწყვდევს გამოქვაბულში, ანუ ქართაში და შემდეგ კლავს, მასვე მიემართება ეპითეტი „ხარიპარია“, სწორედ აქ იქმნება საცდური, ილუზია, ვიფიქროთ, რომ ჩვენში მითრაიზმის შემოჭრის შემდეგ მთვარის კულტის გადარჩენის სურვილმა აიძულა ჩვენი წინაპრები, საქონლის სამწყვდევი ქართა, ანუ ბაკი, ბაგე// ბაგა მთვარეზე გადაეტანათ. მათ მოხერხებულად შექმნეს ილუზია, თითქოს მითრას სცემდნენ თავყანს ხარითურთ, სინამდვილეში კი ისევ მთვარის კულტს ემსახურებოდნენ. ხოლო როცა ქრისტიანობა გახდა სახელმწიფო რელიგია, ქართულმა შეგნე-

ბამ მთვარის ფუნქცია, მითრას გავლით, წმინდა გიორგის დააკისრა (ალსანიშნავია, რომ, ა. გუტშიდის აზრით, წმ. გიორგი არის გაქრისტიანებული მითრა). წმინდა გიორგიც, მითრას მსგავსად, ქართაში ამწყვდევს ხარს და შემდეგ კლავს¹. მასაც მიემართება ზედწოდება „ხარიპარია“ (იქვე, გვ. 357). ასე რომ, მთვარეში, როგორც ფოკუსში, თავს იყრის სამი რელიგიურ-მითოლოგიური წარმოდგენა: საკუთვრივ მთვარის კულტი, მითრაიზმი და ქრისტიანობა. პირველი მსჭვალავს ორ უკანასკნელს. ამიტომაც, ვფიქრობ, რომ მთვარის ქართა მითრამდე არსებობდა ჩვენში, რასაც განამტკიცებს უძველესი ეროვნული მითოსური წარმოდგენა, რომ მზე მდედრია (ფურია), ხოლო მთვარე – მამრი (ხარი) და აგრეთვე ისიც, რომ უძველესი ეგვიპტური მითოსით, მზე ფურია, მთვარე – ხარი.

ზემოაღნიშნულ მეგრულ მითოსურ წარმოდგენებთან (ბოსელი თავისი ატრიბუტებით ცაზეა ატანილი) დაკავშირებით აქ მკითხველის ყურადღება უნდა გავამახვილო ზ. კიკნაძის ერთ უნიკალურ გამოკვლევაზე, (ეს არაა პათეტიკური ეპითეტი; მას მე საგანგებოდ ორგზის ვიმეორებ) – „ფარნავაზის სიზმარი“². იგი ეხება უპირატესად ფარნავაზის ცხოვრების ერთ პასაჟს: „მიჰყო ჯელი მისი, მოჰჳოცა ცუარი პირსა მზისასა და იცხო პირსა მისსა“ – მითოსურ ასპექტში გააზრებას, ფარნავაზის სიზმრისა და ცხადის“ (სინამდვილეში მომხდარის) ურთიერთშეჯერებას ამავე პლანში. აქ ფარნავაზის სიზმარი, თ. მანის რომანის – „იოსები და მისი ძმები“ – მსგავსად „სახელმწიფო სიზმრად“ წოდებული და სავსებით სწორადაც.

ფარნავაზი ცხადში ირმად გამოცხადებულმა (მზემ) გამოქვაბულთან მიიყვანა, სადაც მისი მეფური დიადემა ინახებოდა. მაგრამ ფარნავაზი ვერ მიაგნებდა განძს, ერთი გარემოება რომ არა: მზემ არა მხოლოდ იხსნა ფარნავაზი, არამედ მზის ცვარის ცხებით თავის ბუნებას აზიარა. მზის ცვარი, ანუ ნამი, ზღაპრე-

¹ ს. მაკალათია, *სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია*, თბ., 1941, გვ. 358.

² ზ. კიკნაძე, *ფარნავაზის სიზმარი*, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1984, 1. ზ. კიკნაძის ხე-მოდასახელებულ ნაშრომს მე თავის დროზე (1984 წ.) გავეცანი, ხოლო მასზე ჩემი ყურადღება ხელახლა გაამახვილა უნივერსიეტის თანამშრომელმა ტ. მახაურმა.

ბის მზის პირის ნაბანი განმაცოცხლებელი, მკვდრეთით აღმდგენელი ნივთიერებაა. მაგრამ ფარნაეაზი არა მხოლოდ გაცოცხლებულია მზის ცვარის ცხებით, არამედ ცხებულა, როგორც მეფე... ამრიგად, მზის ცვარი დასახულია, როგორც განმაცოცხლებელი სუბსტანცია და მირონი ერთსა და იმავე დროს" (იქვე, გვ. 116. ამ აზრს ავტორი 132-ე ფსალმუნით განამტკიცებს). ავტორი სვამს კითხვას: „რა არის მზის ცვარი?“ – და იქვე პასუხობს: „შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ მზის ცვარი როგორღაც გულისხმობდა რძეს, რადგან ეს ორი საგანი – მზე და რძე – მითოსურ პლანში გაიგივებულია, რისი მიზეზითაც ენა ცდილობს სიტყვიერადაც გააიგივოს ისინი. ხევსურულ დიალექტში „რძეს“, ჩვეულებრივ, ეწოდება ზისცვარი, რომელიც შეიძლება, გაგებულ იქნეს როგორც „რძის ცვარი“ და როგორც „მზის ცვარი“ (უთითებს შრომას: თ. ჩხენკელი, *მშვენიერი მძლევეარი*, ჟურნ. „ცისკარი“, 1971, 2, გვ. 133). ინგილოურ დიალექტში ერთმანეთს დაემთხვა რძისა და მზის სახელწოდებები – ზე ორივეს ნიშნავს. ასევე მეგრული ბჟა რძეც არის და მზეც. შესაძლებელია, ეს დამთხვევები ფონეტიკურ ნიადაგზე აიხსნებოდეს, მაგრამ არ უნდა გამოირიცხოს დამატებითი მიზეზებიც. ფონეტიკური კანონი შეიძლება მივიჩნიოთ არზად, რომლის საშუალებითაც ენა ქმნის მითოსურ რეალიებს. მეგრულ „ბჟასთან“ დაკავშირებით გავიხსენოთ მეგრული ეტიოლოგიური თქმულება: ქვრივი დედაკაცი ძროხას წველიდა, მზე და მთვარე ძირს („ქვემდაბლად“) ჩამოვიდნენ, ახლოს მიადგნენ მწველავ ქალს და ყურება დაუწყეს, გამწყრალმა ქალმა ახალი ფუნა ესროლა ორივეს (აქვე გავიხსენებ ჩემ მიერ ფიქსირებულ გადმოცემას, რომ სამყაროს კოსმიური წყობა, მეგრული კაცის შეგნებით, სპორადულად, უძველეს დროში სხვაგვარი იყო; კერძოდ, მთვარე დედამინასთან ისე იყო დაახლოებული, რომ მესაქონლემ ნიჩბით ბოსლის გამოხვეტისას მას ნაკელი შემთხვევით მიაყარა – ბ. კ.), მზემ რძით ჩამოიბანა პირი და ცაში ავიდა, ამის შემდეგ მზესა და რძეს ერთი სახელი – ბჟა – ჰქვიაო, ასკვნის თქმულება. გარდა ამისა, თქმულება იმასაც გვამცნობს, რომ მზეს რძე სცხია პირზე და ეს უნდა იყოს სწორედ მისი ცვარი, მზისცვარი" (იქვე, გვ. 118)¹.

¹ რაც შეეხება ზ. კიკნაძის ნაშრომში მზის ირმად გარდასახვის საკითხს, მის ასახსნელად, ვფიქრობ, ეროვნული ბაზა იქმნება საკუთრივ ქართულ

მოტანილი მასალა უაღრესად შთამბეჭდავია, ოღონდ დამატებით უნდა შევნიშნო: ნაშრომში ხევსურული ზისცვარისა და რძის იგივეობაა დადასტურებული თ. ჩხენკელის წერილზე დაყრდნობით. სინამდვილეში მასზე გაცილებით ადრე იგი საგანგებო მსჯელობის საგნად აქცია ა. ჩიქობავამ¹. ჩემი მხრივ, იმასაც აღვნიშნავდი, რომ როგორც ჩანს, ძველად მეგრულში ბჟას პარალელურად, ან უწინარეს მისა, მზის აღსანიშნავად იხმარებოდა ზე (შდრ. ინგილოური ზე), რასაც ადასტურებს ზისნახე – მზეთუნახავი. აქ მეგრული ზის იგივეა, რაც ქართული ზის სიტყვაში ზისცვარი. ნათქვამის საილუსტრაციოდ მიზანშეწონილად ვარღვევ წინამდებარე წერილის კომპოზიციას, თუმცა რაკი ქვემოთ მოხმობილი მასალა ზემოთქმულის საილუსტრაციოდაა გამიზნული, შეიძლება, ასეთი ქმედება კომპოზიციის უხეშ დარღვევად არც ჩაითვალოს. კერძოდ, ვფიქრობ, ქართველური ლექსების არქეტიპების აღდგენისას განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიექცეს ასეთ, ერთი შეხედვით, უცნაურ ფაქტს: თუშ-ფშავ-ხევსურეთ-ხევის (მოხევეთა) მეტყველებაში დადასტურებული ზოგი არქაული ლექსება პარალელს მეგრულში პოულობს ისე, რომ ისინი შუა გზაზე (ქართლი, კახეთი, იმერეთი, გურია...) რატომღაც „იკარგებიან“. ასე, მაგალითად, ხევსურულ ცნობილ სამონადირეო ლექსში იკითხება: „ჭიუხის კუჭულაზედა სინდაურისძე წევსაო“. კუჭულა წვერია, ზედა ნაწილი (მთისა, თავისა). იგივე სიტყვა ამავე მნიშვნელობით დასტურდება მეგრულში. ხევსურეთში ჰყავთ ღვთაება ოჩოპინტრე, სამეგრელოში – ოჩოკოჩი, მოხევეები თვალს ეძახიან თოლს, ასევეა მეგრულში. აღმოსავლეთის მთიანეთის ხალხური ადათ-წესები (ვთქვათ, პატარძლის, საერთოდ რძლის, მიმართვის ხასიათი დედამთილ-მამამთილთან, მაზლებთან, მულებთან და ა. შ.) ემთხვევა ერთმანეთს. შუა ზოლში ესენიც „იკარგება“. ამ უცნაურ კანონზომიერებას ახსნა უნდა, კერძოდ, ლოგიკურია, დავასკვნათ, რომ ქართველური ყოფის (მათ შორის, ენობრივი ყოფის) უუძველესი შრეები ზემოდასახელებულ რეგიონებშია შემორჩენილი, რაც

(უწინარესად, მეგრულ) მითოსურ სამყაროში, მაგრამ ეს ცალკე კვლევის საგანია და მეც მასზე მსჯელობას არ გავაგრძელებ.

ა. ჩიქობავა, *სახელის ფუძის უძველესი აგებულებისათვის ქართველურ ენებში*, გვ. 169.

ქართველურ ენათა არქეტიპების დეფინიციას რამდენადმე განსხვავებულ ასპექტში დასვამს.

ქართული ენათმეცნიერება ვალდებულია, უშუალოდ ეს რგოლები დააკავშიროს, ამასთანავე სცადოს, ახსნას, თუ რატომ წყდება ასე უცნაურად იგი შუა გზაზე. აქვე იმასაც დავამატებ, რომ საყოველთაოდ გაზიარებული თვალსაზრისით, ქართულ წ-ს ეფარდება მეგრული ჭ, ც-ს – ჩ, ხოლო ა-ს – ო. სინამდვილეში გვაქვს საპირისპირო მოვლენაც: ქართ. ჭირისუფალი – მეგრ. ნირსფალი; ქართ. ფრჩხილი – მეგრ. ბირცხა; ქართ. ბოძი – მეგრ. ბარჯგი; ქართ. ლობიო – მეგრ. ლებია; ქართ. მუხუდო – მეგრ. მუხუდა. ამანაც შეიძლება, გარკვეული კორექტივი შეიტანოს ქართველურ ლექსებათა არქეტიპების აღდგენაში (ამ საკითხებზე ვმსჯელობ მომდევნო, სპეციალურ თავში).

კვლავ ზ. კიკნაძის ზემოდასახელებულ ნაშრომს შევეხები სხვა კუთხით, რომელიც ისევ ქართველურ ეთნონიმთა სემანტიკის სამსახურში იქნება ჩაყენებული.

მზის ცვარზე მსჯელობისას ზ. კიკნაძე იმასაც აღნიშნავს, რომ იგი (ზისცვარი//მზისცვარი) ფარნავაზის სახეზე გარდაიქმნება მეფურ დიდებად, მაგრამ ცხადში იგი (მზისცვარი) თავს იჩენს ოქროს სახით. ოქრო კი, თავის მხრივ, გარდაიქმნება (გარდაიცვლება) სამეფო გვირგვინად – მზის სხივის ნივთიერ გამოხატულებად – „ფარნავაზის ცხოვრებაში“ ვკითხულობთ: „ანტიოქოს შეიწყნარა ძლუნნი მისი... და წარმოსცა გვირგვინი“ (იქვე, გვ. 116).

მეგრული მითოსური წარმოდგენის თანახმად, ქართა ატანილია ზეცაშიც და აქ იგი ბოსელთან ერთად წრესაც, უწინარესად, სწორედ გვირგვინს ნიშნავს. ასე რომ, თუ „ფარნავაზის ცხოვრებაში“ მზისცვარი (ზეციური მზისა) გარდაიქმნება გვირგვინად, მეგრულ მითოსურ წარმოდგენაში იგივე გვირგვინი იმავე ზეცაში ქართას (მთვარის გვირგვინის) სახელწოდებით არსებობს. ჩემ მიერ ადრე გამოქვეყნებული ნაშრომის საფუძველზე (თუმცა მის დაუსახელებლად) ქართლის მეფე ქართამის სახელი, ბოლოში ზანური – ამი (ოსანი) სუფიქსის გამოყოფით, ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში განიმარტა ასე: მთვარის გვირგვინოსანი (უფრო ზუსტი იქნებოდა: გვირგვინოსანი. ამაზე ქვემოთ). ნინდანინვე მკითხველის ყურადღებას აქ იმ ფაქტზეც გავამახვი-

ლებ, რომ ეთნონიმი კოლხი კორ ძირითაც იყო გაფორმებული, ხოლო ლათინური კორ-ონ-აც (აქედან: კორონაცია) ასევე ზეცა-შია ატანილი, თანაც იმავე „გვირგვინის“ მნიშვნელობით. ქართი – კოლხის – ურთიერთმიმართებისათვის, როგორც ქვემოთ მკითხველი ნახავს (და ამჯერადაც ინტუიციით მაინც იგრძნობს), ეს მრავლისმეტყველი ფაქტია.

როგორც რამდენჯერმე აღინიშნა, მეგრული ქართა უწინარესად ბოსელს ნიშნავს, ხოლო ო-ქართ-ე-საბოსლეს, მაგრამ აქვე სპორადულად ისიც შეინიშნება, რომ ეს უკანასკნელი (ო-ქართ-ე) საძოვარს, ბალახსაც გულისხმობს: „შხურ დო თხათ-ამხარა, ოქართე ცხენევით დო ორინჯით აგვარა“ – ცხვრითა და თხით „ამხარა“, საძოვარი ცხენებით და საქონლითა „აგვარა“¹.

რაკი ქართა (ბოსელი), მწყემსი, ჯოგი, ფარა, ნაკელი, რძე დედამიწასთან ერთად, ქართველური წარმოდგენით, ზეცაშია ატანილი, სავსებით ბუნებრივია, რომ ოქართე, ანუ საძოვარ-ბალახიც ზეცაში ვიგულოთ.

აქ შეიძლება უადგილო არ იყოს იმის აღნიშვნა, რომ ჩემს ბავშვობაში ჩემი ახლო ნათესავი ჯუღელი (მიშა) კილანავა მიყვებოდა: უძველეს დროში სამყაროს საგნები ისე როდი იყო განლაგებული, როგორც ახლა. კერძოდ, მთვარე ისე ახლოს იყო დედამიწასთან, რომ, როცა მესაქონლე ბოსელს ხვეტავდა, ნიჩბით („ხვეტით“) აღებული ნაკელი შემთხვევით უშუალოდ მის თავზე მდგომ მთვარეს მიესხაო, ამიტომააო მთვარეზე შავი ლაქები დღესაც რომ მოჩანს.

მართალია, ჩემ მიერ მოხმობილი მასალები რამდენადმე განსხვავებულ ვითარებას წარმოაჩენენ ამ მხრივ, მაგრამ ვფიქრობ, ზემოდასახელებული გადმოცემა მაინც უნდა დაფიქსირებულიყო, რადგანაც იგი უუძველესი ქართველური წარმოდგენების ანარეკლი უნდა იყოს კოსმოგონიის (კოსმოსური წყობის) შესახებ.

ეს სხვათა შორის, მაგრამ არცთუ ისე სხვათაშორის, რადგანაც იგი უუძველესი ქართველური მითოსური წარმოდგენების რეკონსტრუირებას ემსახურება, ხოლო უშუალოდ მის კონტექსტში ძვეს წინამდებარე გამოკვლევის უმთავრესი მეცნიერული საზრისი.

¹ „ახალწანაში მოიხვამური“ – ახალი წლის მისალოცი, აღმანახი „ეგრი-სი“, თბ., 1988, გვ. 127. მთქმელი ბ. სართანია.

და მაინც, ჩავთვალთ იგი საკითხისაგან მცირეოდენ გადახვევად და ჩვენი სწავლული წინაპრების სტერეოტიპული გამოთქმა გავიმეოროთ: „და ან პირველსავე სიტყუასა მოვიდეთ“.

საინტერესოა ის ფაქტიც, და უფრო ის ფაქტი, რომ ქართა მეგრულში აგრეთვე მტკიცედ გამაგრებულ ეზოს, საზოგადოდ ზღუდეს, გადაულახავ გალავანსაც აღნიშნავს და, ამდენად, ინდოევროპულ მასალასთან ამ მხრივაც იჩენს სიახლოვეს. ამ კონტექსტიდან არაა გამოსარიცხი ის გარემოება, რომ მეგრულმა და აფხაზურმა თბილისს დღემდე შეუნარჩუნა სახელდება ქართი, ალბათ, გამაგრებული ადგილის, ციხე-ქალაქის მნიშვნელობით¹.

აქვე უნდა შემოვიტანოთ მეგრულისავე ხართა, რომელიც ქართას სრული ფორმალურ-სემანტიკური შესატყვისია და აგრეთვე დაკავშირებულია (ირგვლივ) შემოვლებასთან, შემორკალვასთან, შებოჭვასთან (შდრ „დოხართ“ – შემოავლო, შეკრა). მას მეგრულშივე ენაცვლება ქართა (შდრ. „საქონელი ქიგიოხართ//საქონელი ქიგიოქართ, დოქართ“ (შრდ. ქართ. „ხლართვა“: „კარვის კალთა ჩახლართული...“).

ამდენად: ქართველური ქართ (ქართ-ა), მსგავსად ინდოევროპული გარდ-ას (კარდ-ას) ლექსემისა, ნიშნავს გამაგრებულ ადგილს, უფრო კონკრეტულად – ბაგას, ბოსელ-ფარებს.

ისმის კითხვა: რა კავშირი შეიძლება ჰქონდეს ხალხის წარმომავლობის მაუწყებელ ეთნონიმს, ამ შემთხვევაში ქართველს, ქართასთან, ბოსელ-ფარებთან?

შეცდომა არ იქნებოდა, თუ ვიტყვოდი – უშუალო, პირდაპირი.

¹ ვ. აბაევი თვლის, რომ ეს სიტყვა საერთოა ოსური, უნგროფინური და აგრეთვე, ზოგიერთი კავკასიური ენისათვის. ფრიად საყურადღებოა მისი დაკვირვება, რომ იგი შეიძლება დაუკავშირდეს სომხურ (ჩვენ ვიტყვოდით – სომხურში შემორჩენილ) სიტყვას ქალაქი.

აქვე შეიძლება დასახელდეს იმერეთში, კერძოდ მდ. ჯრუჭულას სათავეში, აგრეთვე ბენულის (საჩხერის რაიონშია) მთებში არსებული ტოპონიმები ნაქართავლის თუ ნაქართალის სახელწოდებით, რაც, ყველა ნიშნით, ნაქალაქარს, საერთოდ, ყოფილ გამაგრებულ ადგილს უნდა გულისხმობდეს (ცნობა მომანოდა ნ. სივსივაძემ), ყურადღებას იპყრობს აგრეთვე ოფშქვითის (წყალტუბოს რაიონშია) ნაქართალი, სადაც, გრიგოლ ლვინიანიძის გადმოცემით, „წინათ თავად ნესტორ წერეთელს ქართა ჰქონია“ (მასალა მომანოდა მ. კემულარიამ).

ასეთი განცხადების საშუალებას იძლევა უძველესი მითოლოგიური წარმოდგენანი, უწინარესად, შუმერული და, ნაწილობრივ, ქართულიც. კერძოდ, ზ. კიკნაძეს შენიშნული აქვს, რომ შუმერულ მითოლოგიაში მდებარი ქალღმერთი გაიაზრებოდა „სახლად ღვთისა“. „ღვთის სახლი“ იქვე გადააზრებულია ბოსლად, ფარეხად, სადაც სრულდება საკრალური ქორწინება. შუმერი მითოლოგოსის შეგნებაში ბოსელი, ფარეხი განასახიერებს არათუ საქონლის, არამედ ყოველივე არსებულის, უწინარესად, ადამიანთა, შობის წმინდა ადგილს; ქალღმერთი „ღვათებრივი ფურია“, რომლის „ხატოვანი ნიშანი... იგივეა, რაც არხუშისა (საშო) – „ბოსელში ჩახატული მდებარი“¹.

აქ თხრობის კომპოზიციას შეგნებულად ვარღვევ და ვესწრაფვი, სწორედ ახლა მივაქციო მკითხველის ყურადღება იმას, რომ ზ. კიკნაძე შუმერული მითოლოგიიდან საქონლის სადგომს „ბაგინად“ თარგმნის. ბაგინი საკულტო ნაგებობაა – „საკრებულო“, მორწმუნეთა თავშესაყარი; „ეკლესია“ ბერძნული სიტყვაა და ისიც „საკრებულოს“, მორწმუნეთა თავშესაყარს ნიშნავს. სანსკრიტში საკრებულო, შესაკრებელი ადგილი სადგომად, კერძოდ, „საქონლის სადგომადაც“, იწოდება. ასე რომ, ბაგა და ბაგინი თავიანთი ძირეული მნიშვნელობით არ სხვაობენ ერთმანეთთან. ზ. კიკნაძე შენიშნავს: „არ უნდა იყოს მოულოდნელი და გაუგებარი, რომ რომელიმე ძველი ხალხის ენაში ერთი და იგივე სიტყვა პირუტყვის სადგომსაც აღნიშნავდეს და ტაძარსაც“ (იქვე, გვ. 76). ნათქვამის საილუსტრაციოდ მითითებულია ნაშრომი.

ვფიქრობთ, ამ კონტექსტში უნდა განვიხილოთ ქართული ბაგასა (საქონლის სადგომი) და ბაგინის (საკულტო ნაგებობა) ურთიერთმიმართების საკითხი.

ახლა კი „პირველსავე სიტყვასა აღვიდეთ“.

„ღვათებრივ ფურს“, ანუ გათუმდუგის, ლაგაშელი მთავარი ასე მიმართავს:

„თესლი ჩემი მუცლად მიგიღია,
წმინდა ბაგინში გიმობივარ!“.

აქედან ჩანს, რომ ქალღმერთი მშობიარობს, – არც მეტი და არც ნაკლები, – ბოსელში; მეტის თქმაც შეიძლება: „როცა ქალღმერთი სახლში, ტაძარში ან ქალაქში მშობიარობს, მაშინაც ეს

¹ ზ. კიკნაძე, *შუამდინარეული მითოლოგია*, თბ., 1979, გვ. 76.

სახლი, ტაძარი, თვით ქალაქიც მეტაფორულად წარმოდგენილია ერთ საერთო ბოსლად" (იქვე, გვ. 77).

„ურუქში ქალღმერთი ნინ-სუნა განასახიერებდა შობის ბოსელს. მის საშო-ბოსელში დაიბადა ჯერ ლეგენდარული გილ-გამეში, ხოლო შემდეგ იბადებიან ურის III დინასტიის მეფენი; თავად დედა ქალ-ღმერთი ნინ-სუნა, ანუ „დედოფალი ფური“, მიმართავს მეფე შულგის:

„ლუგანბანდას თესლი ხარ შენ,
ჩემს წმინდა საშოში ჩასახულხარ,
ჩემს წმინდა ბოსელში ბედი დამისაზღვრავს
შენთვის“.

ცხადია, ნინ-სუნას, ანუ „სადგომის ფურის“, საშო და ბოსელი ერთი და იგივე ადგილია, სადაც დაიბადა შულგი, ასევე ურუქის ლეგენდარული მეფე ენმერქარი, ლაგაშის ენსი გუდუა და მრავალი სხვა, წმინდა ფურის მიერ „ბოსელში რძით გამოკვებულნი“. „მშობიარობის მომლოდინე მათი ხორციელი დედა უნდა დამკვიდრებულიყო ბოსელში, – ფართოდ გავრცელებული წეს-ჩვეულება არქაულ საზოგადოებებში და ჩვენშიც (ფშავ-ხევსურეთში) გვიანამდე შემორჩენილი, – რათა იქ ეშვა ნაშიერი“. ამას „ზუსტად გამოხატავს ფურის (შილამ) იეროგლიფი – ბოსლის პიკტოგრამაში ჩახაზული ნიშანი დიაცისა – და აღწერს მშობიარის შელოცვის ტექსტები:

„განმშვენდა დედაკაცი იგი ჩასახების სახლში,
წმინდა ბოსელ-ფარეხის სახლში,
კაცობრივი თესლი ჩაისახა მის წიაღში,
თესლი იგი, მუცლადღებული, განკუთვნილია
მამრისათვის

შვილის მინიჭებად,
დედაკაცსა მას ტკბილი ბალახი უგემებია, –
პოხიერ ქმნილა საკვებისაგან ტკბილი ბალახი“...

ასეთია ბოსელი, – ე-თურ-ამამ-ქუნგა, „სახლი წმიდა ბოსელ-ფარეხისა“,

იგივე საშო, რომელიც თავისი ბუნებით... უსასრულო სიფართისაკენ, ყოვლისმომცველობისკენ მიისწრაფვის: – კაცის შობის ადგილი ფართოვდება ჯერ ქვეყნის, ანუ შუმერის, ბოსელ-ფარეხად, საიდანაც განუწყვეტლივ იბადებიან „შავთავიანნი, ცხერის

ფარასავით უთვალავნი", შემდეგ სამყაროულ სივრცედ, საიდანაც იბადება კოსმოსი, - ეს უკვე არის ამაშ-ან-ქი-ა" - ფარები ცისა და მიწისა" (იქვე, გვ. 77).

აქედან გამომდინარე, შეიძლება დავასკვნათ: რაკი უძველესი ხალხების, უწინარესად, შუმერთა (აგრეთვე ქართველთა)¹, მითოლოგიური წარმოდგენით, ბაგინი, ბოსელ-ფარები, ანუ ქართ//ქართა, საკრალური ქორწინების წმინდა ადგილია, შესაძლებელია, საძიებელი ეთნონიმი ამ წარმოდგენებს უკავშირდებოდეს და მითოლოგიურ ასპექტში ნიშნავდეს საკრალური ქორწინების წმინდა ადგილში - ქართაში - დაბადებულს, ემპირიულად კი ასე განიმარტოს: გამაგრებული ადგილის, ციხე-ქალაქის, ქართას მფლობელი, ანუ ქართელი (ქართველი), იგივე მოქალაქე.

განვმარტავთ: მითოლოგიურისა და ემპირიულის ამგვარ ურთიერთმიმართებას ბევრი არქაული ენობრივი სამყარო ავლენს, ვთქვათ, პრასლავური.

აქ, როგორც ჩანს, მსგავსად შუმერულისა და ქართულისა, გამაგრებული ადგილი (ქალაქი) და ბოსელი ერთმანეთთან მიმართებაში გაიაზრება და ბოსელიც განაყოფიერების წმინდა ადგილს წარმოადგენს. კერძოდ, შენიშნულია, რომ სლავური გრად (გოროდ) დაკავშირებულია სიტყვასთან გრაუ - ბოსელი, საცხენე, საქონლის სადგომი, ბულგ. გრაუდ (მამრობით სქ. ოგრადა) - ბოსელი (მსხვილფეხა საქონლისათვის), გრაუ (მდედრობითი სქ.) - საჩიხი, ფარები, საქონლის სადგომი საერთოდ, უმეტესად, საზაფხულო სადგომი, ძვ. ჩეხური პრაუე - მიწური კედელი, გამაგრებული ადგილი, დამბა და ა. შ.

ამდენად: პრასლავურში (და სლავურშიც) გრაუდ საზოგადოდ გამაგრებულ ადგილს, და განსაკუთრებით, ბოსელ-ფარებს ნიშნავს; აქედანაა ნაწარმოები გრაჟდანი (მოქალაქე). როგორც ითქვა, იგივე ვითარება ქართველურშიც დასტურდება: ქართ//ქართა - გამაგრებული ადგილი, და უმთავრესად, საქონლის სადგომი; ქართელი (ანუ ქართველი) - ციხე-ქალაქის, ქართას მკვიდრი და მფლობელი მისი, ანუ მოქალაქე.

¹ აღსანიშნავია, რომ ამ წარმოდგენას იცნობს უძველესი კავკასიური (უწინარესად, ოსური) ეპოსიც ნართებისა. ასე, მაგალითად, ოსთა ეპონიმი ძერასი ბოსელში შობს ტყუპებს - ურიზმაგსა და ხამიცს.

ამ აზრს, ვფიქრობთ, დამაჯერებლად ადასტურებს იბერი-ეგრი-კოლხი ეთნონიმთა მნიშვნელობის კვლევაც, რასაც, რაც უნდა გაუკვირდეს მკითხველს, ინდოევროპული მასალით არ დავინყებ. ეგ ამიტომ: ქართველურ ეთნონიმთა კვლევის ორიენტალისტური სფერო, აღმოსავლეთის გარდასულ ხალხთა ენობრივ-წერილობით თუ სხვა სახის მემკვიდრეობასთან ერთად, აქამდე მეტწილად ირანულ-სომხური მასალით განისაზღვრებოდა. აქ ნაკლები ყურადღება მიექცა სემიტურ და თურქულენოვან სამყაროს. ცხადია, ამ უკანასკნელში არ იგულისხმება საშუალ საუკუნეებში წარმოშობილი თურქთა ქვეყანა და არც ეთნიკური ტერმინი თურქი მისი თანამედროვე გაგებით, არამედ საზოგადოდ თურქული მოდგმის ტომები, რომელთა მიგრაციას ოდითგანვე, ძ.წ.აღ.-ის III საუკუნიდან მაინც, ჰქონდა ადგილი ჩინეთის კედლებიდან მოყოლებული თვით კარპატამდე, მათ შორის, კავკასიაშიც, რასაც „ქართლის ცხოვრება“ და ზოგი სხვა უძველესი ქართული წყაროც ადასტურებს¹.

უძველეს დროში თურქულენოვანი მოდგმის ინტენსიური მიგრაციისა და ქართველ ტომებთან მათი კონტაქტების დასადასტურებლად მოვიტან ი. ჯავახიშვილის შრომიდან ერთ დამახასიათებელ მაგალითს: „ჰონნი, ანუ ჰუნები, ჩინელ მემამულიანებს ხუნნუ სახელით ჰყავთ მოხსენიებულნი. მათი ცნობით, ეს უბინადრო, მებრძოლი ერი პოლიტიკურ ასპარეზზე III ს. გამოდის ძვ. წ. აღ-ით და ორი საუკუნის განმავლობაში ჩინეთს ბევრს უსიამოვნებას აყენებს თავდასხმებითა და ძარცვა-გლეჯით. ჩინეთი ხან იარაღით იგერიებდა მათ, ხან საჩუქრებით იშორებდა თავითგან. პირველ საუკუნეს ჩვენ წელთაღრიცხვამდე ჰუნები ჩინეთს დაუმეგობრდნენ... ჰუნების ერთი ნაწილი ჩინეთს დაემორჩილა, მეორე... წავიდა დასავლეთისაკენ და არალის ზღვასთან ყირგიზთა მინდვრებს მიანყდა. ამ ადგილებს, მეცნიერთა აზრით, მაშინ ალანები ცხოვრობდნენ. ჰუნებმა ალანები დაამარცხეს და დასავლეთისაკენ გარეკეს. ამ პროცესს ჩვენი წ. აღრიცხვის სამი საუკუნე მოუწია. ამის შემდგომ ჰუნების მომეტებული ნაწილი კვლავ დაიძრა, ჯერ კასპიის ზღვასა და ურალს შუა დაბინავდა, მერე მდ. დონისაკენ გაემართა და დონს გალმა 375 წ.

¹ ქართლის ცხოვრება, I, თბ., 1955, გვ. 11-16; ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, თბ., 1964, გვ. 81.

ბალამირის მეთაურობით ოსტგუთების მეფე გერმანრიხი დაამარცხა და შემდეგ დნესტრზე, ვესტგუთების მეფესაც სძლია¹. ეს ის ჰუნებია, რომელთაც ვარსკენ პიტიახში კავკასიაში ებრძოდა V საუკუნეში (ყოველ შემთხვევაში, როგორც ჩანს, ასე ფიქრობდა ი. ჯავახიშვილი).

უკვე თვით ის ფაქტი, რომ ისტორიულად ჩვენს წინაპრებს გარკვეული ურთიერთობა ჰქონდათ სემიტური და თურქული მოდგმის ტომებთან, აღნიშნული მიმართულებით ქართველურ ეთნონიმთა კვლევისთვის გარკვეულ პერსპექტივას ქმნის. ეს პერსპექტივა ამ ეტაპზეც ძირითადად რეალიზებულად შეიძლება ჩაითვალოს იმ გაგებით, რომ, როგორც ჩანს, სემიტურ და თურქულენოვან სამყაროში დასტურდება ლექსიკური ერთეულები, რომლებიც ქართველურ ტომთა ძირითად სახელდებებთან სრულ იგივეობას ავლენენ არა მხოლოდ ფორმალურად, არამედ, რაც მთავარია, სემანტიკურადაც. ამიტომაც, ვფიქრობთ, მათი განხილვა ქართველურ ეთნონიმებთან მიმართებაში ისტორიულად აუცილებელია და ლინგვისტურად გამართლებული.

შევეცდებით აღნიშნულის დამტკიცებას, ამჯერად უწინარესად თურქულენოვანი მასალის გათვალისწინებით. ამ მხრივ ყურადღებას იპყრობს თურქულენოვან სამყაროში დადასტურებული ლექსიკური ერთეულები ეგერ//ეგირ და იბერ. ამ ლექსემათა კვლევას ორიენტალისტიკაში დიდი ხნის ისტორია აქვს. ისინი განიხილებოდა ცალ-ცალკე და ერთმანეთთან მიმართებაში ისტორიული და ისტორიულ-ლინგვისტური (ფონეტიკური, მორფოლოგიური, სემანტიკური) თვალსაზრისით.

დასახელებული თურქულენოვანი ლექსიკური ერთეულების კვლევის შედეგები ჩვენს მზერას ორი ძირითადი ქართველური ეთნონიმისაკენ – იბერ-ეგრისაკენ წარმართავს, ხოლო ამ ლექსემათა სემანტიკის გათვალისწინება გარდუვალად აყენებს ქართველთა ეთნოგენეზის კვლევაში მათი შემოტანის საჭიროებას.

დავინწყოთ ეგერ-ით.

მის ბუდესიტყვად მიჩნეულია საკუთრივ თურქული ეგირ, რომელიც დადასტურებულია აგრეთვე შორულში, ჩულიმის თათართა კუივერიკულ დიალექტში, ყუმანურში, აზერბაიჯანულში,

¹ ი. ჯავახიშვილი, *საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები*, თბ., 1950, გვ. 268.

ოსმანურსა და ჩალატურში. ხოლო როცა აქვე გავიხსენებთ, რომ „მეგრელი ენოდება უცხოური მწერლობის ლაზიკის მოქალაქეს, რომელიც ქართულად მეგრის, სომხურად ეგერ-ის სახელით იყო ცნობილი“ (ს. ჯანაშია), მაშინ ყურადღებას მიიპყრობს თურქული ეგირ-ის ჩალატური ვარიანტი ეგერ (ეგერ). იქ იგი ნიშნავს: საქონლის ერთ ადგილას მორეკვა (ყაზახურ, ნოღაიურ, ყარაკალპაყურ ენებსა და თურქულ დიალექტში), საქონლის ერთ ადგილას შეჯგუფება, ბაგინი, ფარეხი, ბოსელი (თურქულ დიალექტში).

როგორც აღინიშნა, მეგრულში და იმერულ დიალექტში ქართ-ქართა უნინარესად სწორედ საქონლის სადგომს ნიშნავს. მაშასადამე, ქართველური ქართ-ქართა და თურქული ეგერ ამ ასპექტში სავსებით იგივეობრივნი არიან. მეტის თქმაც შეიძლება; თურქულენოვან სამყაროში ეგერ კონკრეტულად საქონლის საზაფხულო სადგომსაც ნიშნავს. ი. ყიფშიძეს კი შენიშნული აქვს (იქვე, გვ. 342), რომ მეგრულში ქართა, სხვათა შორის, გულისხმობს „საქონლის საზაფხულო სადგომს“. აქ სემანტიკური იგივეობა აბსოლუტურია. ამასთან, თუ ქართ-ქართა-დან, ანუ ბოსელ-ფარეხიდან, ეთნონიმ ქართველის წარმომავლობა თითქმის საეჭვო არ არის, საეჭვო არ უნდა იყოს აგრეთვე ეგერ//ეგრიდან, ანუ ბოსელ-ფარეხიდან, ეთნონიმ ეგერ//მეგრი//მეგრელის წარმომავლობა. დასაშვებია ვარაუდი, რომ საკუთრივ ქართული მეგრ-ისათვის ამოსავალი იყოს თურქულენოვან სამყაროში შემორჩენილი ეგირ (მიაქციეთ ყურადღება: მე ვამბობ შემორჩენილი-მეთქი, რადგანაც მის ზუსტ გენეზისზე მსჯელობა ნაადრევია). ქართიზებული სიტყვა ეგირის ნანათესაობითარ ფორმაში ბუნებრივია ფუძისეული ხმოვნის ამოვარდნა: ეგირ – ეგირ – ისი – ეგრისი. აქედან კი ლოგიკურად მიისვლება ზემოდასახელებულ სატომო სახელდებამდე: მეგრისელი, მეგრელი, მეგრი. შესაძლოა, გირ ძირი შემორჩენილი იყო ენგურის მეგრულ სახელდებამი: ი – ნ – გირ-ი. რომ ეს ჰიდრონიმი სატომო სახელდებასთანაა დაკავშირებული, ამავეს ადასტურებს მისი აფხაზური სახელდება: ეგრი.¹

¹ ეგერ//ეგირ ფუძეთა სემანტიკისათვის შესაძლოა საინტერესო აღმოჩნდეს ქართული ენის დიალექტების მონაცემები: „გერში“ (გუდ., მთ., მოხ., ფშ. ხევს. თუშ. – დაკარგული საქონლის ნიშანი; „გირგოლ“, „გირკალ“ (ხევს. თუშ., ფშ.) – საქონლის დასაბამი, ყელში ამოდებული რკალი (ა. შანიძე, *თხზულებანი*, I, თბ., 1984, გვ. 304) საინტერესოა აგრეთვე სვა-

მეტის თქმაც შეიძლება: შესაძლოა, მეგრულსა და აფხაზურში შემორჩენილმა სიტყვებმა – ა-გუარ-თ-ა ი-გუარ-ა – ალადგინოს ეგერ//ეგირის უძველესი მნიშვნელობა. აქ ეს ლექსემები სწორედ ქართ//ქართას პარალელურად იხმარება საქონლის სადგომის, ჯოგის, კრებულის გაგებით. ამას ადასტურებს, ვთქვათ, ტოპონიმი აჩ-ი-გუარ-ა (გალის რაიონშია), მნიშვნელობით: ცხენის სადგომი. აქვეა შემოსატანი წინარე აფხაზური პერიოდის „ნახევრად ციკლური მეგალითური ნაგებობები ბზიფიდან ენგურამდე, მთებზე. ისინი წარმოადგენენ ყორულად ნაგებს ოთხკუთხედს ან არასწორი წრის სახის მქონე ბაქებს, რომელთაც აფხაზები წან იგუარას (ანუ ზანების სადგომს) ეძახიან“ (ს. ჯანაშია).

უფრო შორეულ წარსულში ნედომას თუ მოვინადინებთ, შესაძლოა, შუმერული სამყაროს პირისპირ აღმოვჩნდეთ. ზ. კიკნაძე წერს: „ბოსლისა და საერთოდ სადგომის მდებრულ ბუნებას და ამავე დროს მის საკრალურობას მოწმობს „დედის საშოს“ აღმნიშვნელი კიდევე ერთი პიკტოგრამა“, რომელიც, მისივე განმარტებით, იკითხება და მოიაზრება ასე: – აგარინე – „ტაძარში ჩახატული ჩვილი“, რაც ნიშნავს მუცლადღებულ, მიდგომილ დიაცს. აქედან ის დასკვნაც გამოდის, რომ მიდგომილი ნიალი წმინდა ადგილად იყო შერაცხილი, ასევე ბოსელი წმინდა ადგილი იქნებოდა მასში მიმდინარე შობის მისტერიის გამო“¹.

იქნებ თუნდაც მხოლოდ გაბედულება აღმოჩნდეს საკმარისი, ითქვას: აფხაზურ და ქართველურ სამყაროში დადასტურებული იგუარა, აგუარა, აგარა, მეგრი, ეგრი და სხვ. შესაძლოა, უშუალოდ თუ შუალობით დაკავშირებული იყო შუმერულ აგარინთან. ხოლო აბაზგურში, – დააკვირდით ამ ფაქტს, – ჩვილის ჩასაწოლს, აკვანს, ეწოდება გარა, ვიმეორებ – საწოლს მაინცდამაინც ჩვილისა, რომელიც აგარინეში იბადება და იზრდება.

აქ ქართველურ და შუმერულ სამყაროთა შორის სხვა პარალელზეც შეიძლება სიტყვის ჩამოგდება. კერძოდ, ზ. კიკნაძისავე შენიშვნით, მოცემულ შემთხვევაში „ხატოვან ნიშანთა“ მსგავსებას მხარს უჭერს და ადასტურებს ფონეტიკური

ნეური გირგედ, დაკავშირებული სიმგრგვლესთან, წრესთან, რკალთან (ვ. ბარდაველიძე, გ. ჩიჭიაი, ქართული ხალხური ორნამენტი, I, ხევსურული, თბ., 1939, გვ. 22-39, 91, 98).

¹ ზ. კიკნაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ.76.

თანაუღერადობა სიტყვებისა თურ (ბოსელი) და თუდ (შობა), თუ შორს ნავალთ სემანტიკურ სიღრმეში, ეს ორი სიტყვა საერთო წარმოშობის ალმოწნდება (იქვე, გვ. 75-76). მე „უფრო შორს“ ნავალ: თურ მეგრულში მემკვიდრეობით ერთიანობას, თვისს, ღვიძლს, მითოსური ხედვით – საკუთარ ბოსელში დაბადებულს აღნიშნავს, რითაც იგი შეიძლება შუმერულ თურ//თუდ სიტყვათა სემატიკურ და ფორმალურ არეალში ხვდება.

ეგერ//მეგრის შესახებ მსჯელობა ამით არ ამოიწურება, მაგრამ კვლევის ამ ეტაპზეც შეიძლება ითქვას: რაკი ეგერ//ეგირ, მსგავსად ქართ//ქართასი, ბოსელ-ფარხეს, მითოლოგიური წარმოდგენით – გამრავლების წმინდა ადგილს ნიშნავს, მაქვს უფლება, დავასკვნა: *დასავლურქართულ ტომთა სახელდება ეგერ//მეგრი (მეგრელი) იმავე საკრალური შინაარსითაა გაჯერებული, როგორითაც ქართველი, ე. ი. ქართველი და მეგრი ერთმნიშვნელოვანი ეთნონიმებია და მათი თანაარსებობა სავსებით კანონზომიერია, რადგანაც, ეტყობა, ისტორიულად მას ახლდა იმის შეგნება, რომ ისინი ერთმანეთს ფარავდნენ ეთნიკური თვალსაზრისათაც.*

ასე გაერთიანდა ქართ (ქართა), ეგერ (ეგირ), ერთი მხრივ, და ქართული (ქართველი) და ეგერ//მეგრი (მეგრული), მეორე მხრივ.

ჩანს, ამ კომპლექსში შემოვა იბერიც. გარკვეული მოსაზრებით, კვლევას კვლავ თურქულენოვანი მასალით დავიწყებ. სპეციალისტები მის ბუდესიტყვად ოვურ-ს მიიჩნევენ, რომლის ვარიანტი თურქულ-ოსმანურ-ჩალატურში არის ევირ, მეტათეზისით: ივერ. იგივე სიტყვა ზუსტად ქართველთა სახელდების ფორმით იბერ (იბერი) დადასტურებულია კონდაკური კილოკავსა და ხაკასური ენის ყაჭურ დიალექტში. თურქულენოვანი იბერის ქართველთა სახელდება იბერთან ფორმალურ დამთხვევაზე უწინარეს საინტერესო ისაა, რომ იგი თავისი ძირითადი მნიშვნელობით ემთხვევა ეთნონიმ ქართველის სემანტიკას. ამასთანავე, დასმული საკითხისათვის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს ის ფაქტი, რომ იმავე თურქულენოვან სამყაროში ადგილი აქვს ეგერ-იბერის ორმხრივ იდენტიფიკაციასაც – მიაქციეთ ამას

ყურადღება! – სემანტიკურსა და ფორმალურს¹. მკვლევრები იმაზეც მიუთითებენ, რომ თურქულენოვანი ზმნები იბერ/ეგერ (თავიანთი ვარიანტებით) უკავშირდება მონღოლურ ეგერე-ს და გამოტანილი აქვთ დასკვნა, რომ იგი მოიცავს ზემოდასახელებულ ზმნათა „ყველა ძირითად მნიშვნელობას“. „ძირითად მნიშვნელობებში“ ნაგულისხმევია: ირგვლივ შემოვლა, გარს შემორტყმა, საქონლისათვის გარს შემოვლა ერთ ადგილას გასაჩერებლად, ანუ ბაგინი, ბაკი, ბოსელ-ფარეხი, რაც აბსოლუტურად ფარავს ქართ//ქართას ერთერთ უმთავრეს მნიშვნელობას. ამავე დროს მონღოლურში დამოწმებული ეგერე წარმოადგენს დასავლურქართველურ ტომთათვის, მეგრელთათვის, აღმოსავლურ (უწინარესად, სომხურ) სამყაროში დადასტურებული სახელდება ეგერ-ის თითქმის ზუსტ ორეულს. სამეცნიერო ლიტერატურაში ეგერე განხილულია მონღოლურისვე ჰერგი-სთან (მანჯურული ხერგი) მიმართებაში, რაც, აგრეთვე, შესაძლოა ქართველური ხერგილი, ჩახერგილ, ხერხალის (მეგრ.) სემანტიკური ორეული იყოს, იქნებ, ფორმალურიც; ქართას სემანტიკური ორეული კი იგი უთუოდ არის. ვფიქრობთ, აღნიშნულიც საკმარისი იქნებოდა იმ დასკვნის გამოსატანად, რომ იბერიც საკრალური შინაარსის შემცველია, ქართველისა და მეგრის ბადალი. საინტერესო ისიცაა, რომ ინდოევროპული, იბერიულ-კავკასიური და სემიტური მასალა დამატებით და არსებითად ადასტურებს იბერის აქ წარმოდგენილ ინტერპრეტაციას.

დავინწყოთ ვრ//ბრ ძირებით გაფორმებული ქართველური ეთნონიმებით (შდრ. სომხ. ვირ, ვრ-აც, სპარს. ვრ-კან).

ქართულ სატომო სახელდებათა სემანტიკის გათვალისწინებით, ვრ ძირით გაფორმებულ ეთნონიმთა (ვრაც, ვრკან) შესახებ მსჯელობისას ის ფაქტია აღსანიშნავი, რომ სანსკრიტში სწორედ ამ ძირითაა წარმოდგენილი ქართასთან დაკავშირებული ტერმინი: ვრნდამ. კიდევ უფრო საინტერესო ის გახლავთ, რომ სამეცნიერო ლიტერატურაში ეგვეე ვრნდამ – თანაა დაკავშირე-

¹ აქ დამჭირდება გახსენება იმ ფაქტისა, რომ ი. ჯავახიშვილმა საკუთრივ ქართველურ ენათა ბაზაზე მოახდინა იბერიისა და ეგერის (ეგრის) იდენტიფიკაცია ლინგვო-ეთნონიმურ ასპექტში. როგორც მკითხველი შეატყობს, მოტანილ ახალ მასალათა შუქზე ეს დასკვნა მეტ დამაჯერებლობას იძენს.

ბული მთელი წყება ინდოევროპული ტერმინებისა, რომლებიც სწორედ ჯოგს, კრებულს, გამაგრებულ ადგილს, ქართას, ბოსელს, ფარებს აღნიშნავენ და რომლებშიც, ალბათ, შემონახულია ქართველურ ეთნონიმთა ძირი. ვერ, ბერ, ბარ, ბალ, ვირ ძირებითაა გაფორმებული: ივერია, ივერეს, იბერია, იბერეს (ბერძნ.), ტიბარ, თუბალ, თაბალ (ბიბლ.; აღმ. წყაროები), ჰიბერან (რომ), ვერის, ვერიაც, ვირკ (სომხ.), ივირ (ბერძნ., შდრ. ივირონის მონასტერი).

მკითხველი შეამჩნევს, რომ ამ ეთნო-ტოპონიმებში ჩვენ მიერ განსამარტავად მოტანილ ტერმინთა შორის ვარ ძირზე გაფორმებული მასალა არაა მოხმობილი, მაგრამ მისი მნიშვნელობა იმდენად დიდია, რომ მსჯელობას სწორედ მისი განხილვით დავიწყებთ. ტი-ბარ, ტა-ბარ ეთნონიმთა არსებობის საფუძველზე იმთავითვე უნდა გვევარაუდა მისი ბგერათშესატყვისი ვარ ძირის არსებობაც, რომელიც თავისი სემანტიკით გამაგრებული, გარშემოვლებულ ადგილს, უწინარესად, ქართას, ჯოგს, ბოსელ-ფარებს უკავშირდებოდა. ამ წინასწარ ვარაუდს, ალბათ, არ ვაჭარბებთ, ეჭვიუტანლად ადასტურებს რუსულის დიალექტებში შემორჩენილი ვარ – საქონლის სადგომი, აგრეთვე ვაროკ – ბოსელა.

დასახლებული ლექსიკური ერთეულები გენეტიკურად დაკავშირებულია ლიტვურ ვარ-ას-თან (ვარაზ-თან). ქართველთა ისტორიაში ამ მრავლისმეტყველი ტერმინის ერთ-ერთი მნიშვნელობა კმარა მის დასაკავშირებლად გამაგრებულ, გარშემოვლებულ ადგილთან, მაგრამ უფრო საინტერესო ისაა, რომ იგივე ლიტვური ენა ამხელს მის პირდაპირ მიმართებას უშუალოდ ქართასთან, საქონლის სადგომთან. აქ სიტყვა აპი-ვარ-ას, რომლის გენეტიკური კავშირი რუსულ ვაროკ და ლიტვურ ვარ-ას-თან მეცნიერებაში ეჭვს არ იწვევს, ასე განიმარტება: საქონლის საჩიხი, ფარეხი (იქვე, გვ. 273). ამ შემთხვევაში ქართასთან მისი იდენტურობა აბსოლუტურია.

შეიძლება აქვე დასახელდეს ვარძია, რომლის ფორმალურ-სტრუქტურული ანალიზის შედეგად მასში ვარ ძირი გამოჰყო მ. ბერიძემ¹. ვფიქრობთ, ამგვარი ფორმალური ანალიზის სისწორეს

¹ მ. ბერიძე, ტოპონიმ „ვარძიის“ ეტიმოლოგიისათვის, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1977. 2, გვ. 77-80. საინტერესოა, რომ „ვარძ“ ძირი ი. მაისურაძემ „ვერძს“ დაუკავშირა;

მხარს უჭერს ქართული „ტანძია“, აგრეთვე ქართველური (მეგრული) და აფხაზური ანთროპონიმები, როგორიცაა: გოლანძია, კასლანძია, ქვარანძია და ა. შ., ტოპონიმები: ვარჩა, ვარგანი, ვარხუნო, ვარხანი, ვარნეთი, ვარიანი, ვარევანი და სხვ.

ვან ძირით გაფორმებულ და ძირითადად ერთი და იმავე სემანტიკის მქონე ლექსიკურ ერთეულთა შესახებ მსჯელობისას უნდა დასახელდეს აგრეთვე ქართული ცხოვარ (ცხვარ), თუმცა ისიც აღსანიშნავია, რომ მასზე შეჩერება მეტ-ნაკლებად მის ბგერათმესატყვისობებზე (ვერ, ვორ, ბერ, ბორ და ა. შ.) მსჯელობასაც მოასწავებს.

ამთავითვე შევნიშნავთ: ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ცხოვარ (მცხვარ//ცხვარ) მარტივფუძიანადაა მიჩნეული და გამოყოფილია სუფიქსი – არ: ცხოვ-არ. ვფიქრობთ, ზემომოტანილი და, განსაკუთრებით, ან განსახილველი მასალის გაცნობის შემდეგ შეიძლება დადგეს საჭიროება ამ სიტყვის რთულფუძიანად მიჩნევისა, თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ საკითხის ამგვარად დასმის სასარგებლოდ, ინდოევროპულ და თურქულენოვან მონაცემებთან ერთად, და მასზე უნინარესაც, თუნდაც ქართულის მთიულური დიალექტის ცხო იკმარებდა, რომელშიც ძირითადად იგივე შინაარსი ივარაუდება, რაც ცხოვარ//ცხვარ-ში. ასეთ შემთხვევაში – არ სუფიქსად არ გაიგებოდა და „ცხოვარ“ სიტყვა ამგვარად დაიშლებოდა: ცხო-ვარ (ამ აზრის სასარგებლოდ მეტყველებს მეგრ. ჩხუ//ჩხოუ და არა შხური, რომელიც, „ცხვარის“ პირდაპირი შესატყვისია). ვფიქრობთ, იგი დაკავშირებულია სიტყვასთან სი-ცო-ცხ-ლე (ცხვარ – საცხოვარ – საცხოვრისი; ის, რაზეცაა ადამიანის ყოფა დაფუძნებული), რომელშიც – ცხ ძირი გამოიყოფა და რასაც სემანტიკურად ეჭვმიუტანლად ადასტურებს საქონლის მეგრული სახელდება ო-რინ-ჯი: სასიცოცხლო, საცხოვრისი, საარსებო, ის, რაზეცაა ადამიანის რინა, ყოფნა დაფუძნებული (შდრ. რუს. „უივოტნოე“). ხოლო რაკი ვარ გამაგრებულ ადგილს, ქართას ნიშნავს, ამიტომაც ცხოვარ სიტყვასიტყვით ფარეხში დაბინავებულ საარსებო საქონელს უნდა გულისხმობდეს.

საინტერესო ისაა, რომ ინდოევროპული და თურქულენოვანი სამყარო ცხვარს სახელსდებს პირუკუ – ვარ და მის შესატყვისობებზე სუფიქსის დართვით. სურათი რომ ნათელი გახდეს, ვრცლად დავიმონმებთ აღნიშნულ მასალებს.

პრასლავური ლექსიკის განხილვისას სამეცნიერო ლიტერატურაში ბარ-ან სიტყვასთან დაკავშირებით შენიშნულია, რომ იგი აქ უეჭველად ნასესხებია და დროის სხვადასხვა მონაკვეთში შეიძლება ნარმოდგენილიყო ძირებით: ბარ, ბორ, ბერ. რაც შეეხება – ან-ს (ბარ-ან, ბორ-ან, ბერ-ან), იგი აღმოსავლური ნარმოშობის სუფიქსიდაა მიჩნეული. შდრ. საშუალ ირანული ბარ-ან – ცხვარი ირანული ვარ-ან, რომელიც ენათესავება ძველ ინდურს ვრ-ან (ციკანი). ეს მასალა სლავურისათვის ძველი თურქულით გაშუალებულადაა მიჩნეული: ძველი თურქული ბარ-ან – მავალი, ოთხმავალი (ო. ტრუბაჩოვი). საკუთრივ სლავურში დადასტურებულია ფორმები: ჩეხ. ბერ-ან, ძვ. რუს. ბორ-ან და ა. შ. მათვე უდარებენ: ალბან. ბერ-ცხვარი, სამწყსო, საქონელი; ჩრდილოიტალიური დიალექტის ბერ, ბირ, ბერო, ბარ; ფრანგული ბერ-რი, იმავე მნიშვნელობით; ბერძნ. ბარიკოი – ცხვრები; ბარიონ – ცხვარი, წვრილფეხა საქონელი; ლათინური ვერუექს – ცხვარი; ბასკური ბერრი და ა. შ.

ვფიქრობ, მოტანილი მასალა იძლევა იმის საფუძველს, რომ ქართული ცხოვარ მათ კომპლექსში მოვაქციოთ და ამ რთულ-ფუძიანი სიტყვის მეორე ნაწილში (ვარ) ვეძიოთ ინდოევროპული ვარ-ან, ბარ-ან და სხვა ლექსიკურ ერთეულთა ძირის – ვარ (ბარ) პარალელი¹. შესაძლოა, ბარ ძირი აღადგინოს სიტყვებმა: ფარ-ა; ცხვარი, ცხვრის ჯოგი; ფარ-ეხი (ქართას სემანტიკური ეკვივალენტი), ი. ჯავახიშვილის შენიშვნით, უძველეს ხანაში სწორედ

¹ როცა ბრ ძირით გაფორმებულ ლექსებზე ვმსჯელობთ, რომლებიც მესაქონლეობასთანაა დაკავშირებული, შესაძლოა საინტერესო აღმოჩნდეს ქართული ენის დიალექტების მონაცემები: „ბართი“ (ხევსურული, მოხევური): ხარ-ფურის ნივა; „ბარნელა“ (ფშაური): ჯოხზე გაკეთებული ჯვარი რძის სადღეებად; იმავე მნიშვნელობის „ბირნელა“. ხევსურული „ბურნელი“, „ბარჩო“ (მოხევური): მატყლის ნარჩენი ფანტის შემდეგ; „ბარჯოიანი“ ნაბადი (გუდამაყრული, მთიულური): ლეკური ნაბადი გრძელბენვიანი და დახუჭუჭებული; „ბაურა“, „ბაური“: საქონლის შემანუხებელი ბუზი (ა. შანიძე, *თხზულებანი*, I, თბ., გვ. 284). ალბათ, აქვე შემოვა აღმოსავლურქართული „ვორია“ (იქვე, გვ. 257).

ფარებს სქონდა „ზოგადი მნიშვნელობა“ საქონლის სადგომისა, პარ-ეხი, იგივე ფარები, ქართა შდრ. სომ. ვირ-პარ-ახ: იბერთა სა-ფარი, იგივე ფარები (პ. ინგოროყვა). როცა ვამბობთ, რომ *სომხური სიტყვა ვირ* ნიშნავს ქართველს, და, სხვათა შორის, იგივე სიტყვა ბერძნულშიც იდენტური მნიშვნელობით იხმარება (შდრ. ი-ვირ - ონ: ქართველთა მონასტერი), ხოლო ქართველი უკავშირდებაო ქართას, რომლის ერთ-ერთი ძირითადი აბსტრაქტული მნიშვნელობაა გარს შემოვლა, ტრიალი, - ყურადღება უნდა მიექცეს უნინარესად ეროვნულ მასალებს, ვთქვათ, ჭანურ ვირ-ვილ-ს, რომელიც საბავშვო ტრიალა სათამაშოს ნიშნავს. აგრეთვე მეგრულ სიტყვას: ვირ ვილი - ქარბორბალა, ქარის ტრიალი.

ბარ მეგრულში ბორ, ბურ ფორმით შეიძლებოდა არსებუ-ლიყო, რაც, ფაქტობრივად, ასეცაა: ა-ყორ-ა, ა-ბურ-ა: საქონლის სადგომი, ქართა, ბაკი (ა-ბურ-ა იმავე მნიშვნელობით დამონმებუ-ლია აფხაზურსა და თურქულენოვან სამყაროში). როცა ქართულ-ში საქონლის სადგომის აღმნიშვნელად ბრ (ხმოვანჩანაცვლებით) ძირით შემცველ ლექსიკურ ერთეულთა არსებობას ვვარაუდობ, ცალკე და საგანგებოდ უნდა აღვნიშნო, რომ ამ ვარაუდს ფაქტად აქცევს ბერა, რომელიც ასე განიმარტება: „მოზღუდულში და-ტოვებული ვინრო გასავალი (ჩვეულებრივ, ცხვრის სათვლელად და სანველად), ბერაში წველა კი ნიშნავს რიგ-რიგობით მოწველას“ (ქეგლ, I). იგი დამონმებულია „დავითიანში“ ფარების მნიშვნელო-ბით („ბევრთა და ცოტას მწველელნი სწორეთ გავლიან ბერასა, განაყენებენ მშრალს ცალკე, ამაღ მოიწველს ვერასა“). ეს ლექსე-მა ფართოდაა დამონმებული თანამედროვე კახურ დიალექტშიც როგორც თავისი პირდაპირი, საგნობრივი, ასევე აბსტრაქტული (შემოვლების, წრის) მნიშვნელობითაც: „ბერაში დგომა იგივეა, რაც წრეში, შემოვლებულში დგომა“ (ცნობამ მომანოდა უ. სახ-ლთხუციშვილმა). ამავე სემანტიკით სიტყვა „ბერი“ (გამოთქმაში: „ბერი ჩამოხტა“) დამონმებულია საქართველოს სხვა რეგიონებ-შიც, მაგალითად, ზემოიმერულ მეტყველებაში „ბერი ჩამოხტა“ - თამაშობაა... მოთამაშენი აკეთებენ წრეს¹. იცნობს მას სულხან-საბა ორბელიანი: „შუა გასასვლელი... ორთა მჭარესა შეჰკრვენ და საშუალ ქართა გასავალთა უზმენ მენველთა ცხოვართათვის,

¹ ბ. ნერეთელი, *ზემოიმერული ლექსიკონი*, კრებულში: ქართველურ ენა-თა ლექსიკა, I, თბ., 1938, გვ. 101.

გინა მსგავსად მისსა რასამესათვის გასატარებლად“, ბერნი – „არამშობელი“; ბერნობა – „უშვილობა“¹.

აღსანიშნავია, რომ ჭანურშიც ბერი არის ცხერის „სახლი“, ნაგებობა ცხერის სანველად: „მჩხუიში ოხორის ბერი უნუაე-დან: ონჭვალეში ბერიშა ნიყონიფან, თითო თანენ ნჭვალუფან, ნამქუმედან“ – „ცხერის ბინას („სახლს“) ბერას ეტყვიან: მო-სანველად ბერაში მიჰყავთ, თითო-თითოს წველიან, გაუშვებენ“².

ბერა სიტყვის სემანტიკის გასათვალისწინებლად სრულიად უნიკალურია ჭანური მასალა. აქ ბავშვს ბერე-ს ეძახიან³. ეტყობა, იგი უძველესი მითოლოგიური წარმოდგენის ეროვნულ ნიადაგზე ათვისების შედეგია. კერძოდ, როგორც ითქვა, შუმერული, აგრეთვე ქართული და საზოგადოდ კავკასიური მითოლოგიით, ადამის ნაშიერი ბოსელში იბადება, ძველ ქართულში კი ბოსლის ექვივალენტია ბერა, ბერაში დაბადებულს, ბუნებრივია, ეწოდოს ბერე და ეწოდება კიდევაც ჭანურში.

როცა საკითხი ბერასა (საქონლის სადგომი) და ბერეს (ბავშვი) ურთიერთმიმართებას ეხება, უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ პერა მეგრულში ნიშნავს ჩვილს, უმნიფარს (მასზე ჩემი ყურადღება გაამახვილა თ. კილანავამ). უაღრესად საინტერესოა ის გარემოებაც, რომ ჭანურის გარდა, მეგრულში, სვანურში და საკუთრივ ქართულში ბერეს, ვითარცა ბავშვის აღმნიშვნელი ტერმინის, არსებობას ამტკიცებს ი. ჯავახიშვილი. იგი ყურადღებას აქცევს იმ ფაქტს, რომ „ბერი, ბერა და ბერო საკუთარ სახელად და არაერთი ძველი ქართული საკუთარი სახელის მეორე შემადგენელ ნაწილად გვევლინება. მაგ., შესაძლებელია, იაბერი, ჭი-აბერი, კახაბერი, გინდაბერი, ძობერი, ხაჭუბერი, გეგებერია და სხვა იქნეს დასახელებული... ასეთი სახელები საქართველოში ძველად ბერი-ს, ვითარცა შვილის, ანუ ძის, აღმნიშვნელი სიტყვის არსებობას ამტკიცებს“⁴. აქვე აღვნიშნავ, რომ ქართული

¹ სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული*, თბ., 1966, გვ. 99-100.

² ა. ჩიქობავა, *ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი*, ტფ., 1938, გვ. 20.

³ ა. ჩიქობავა, *ჭანურის გრამატიკული ანალიზი ტექსტებითურთ*, ტფ., 1936, გვ. 130 აღსანიშნავია, რომ ჩანურში ბერ ნიშნავს ბავშვს. ი. ჯავახიშვილი, *ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა*, ტფ., 1937, გვ. 209.

ბერას შესატყვისი ჭანურში არის სწორედ ბერი, რაც ფორმალურად იდენტურია ზემოთ ფიქსირებული გვარების დაბოლოებისა.

ჩემი აზრით, ამ კონტექსტში გასათვალისწინებელია ეს ფაქტი: მსგავსად ზემოდასახელებული ქართველური ანთროპონიმებისა, რომელთა დაბოლოება, დიდი ივანეს დაკვირვებით, იმთავითვე სემანტიკურად დაკავშირებულია გამაგრებულ ადგილთან, ბერასთან, მერე გადააზრებულია მემკვიდრედ. იქნებ ამას გულისხმობს ს. ს. ორბელიანის განმარტებაც: ბერა (უახ.) – მამისა. აქ მამისა მემკვიდრეობის აღმნიშვნელი ტერმინი ჩანს¹. ბერძნულ გვარებშიც დაბოლოება „პულოს“ (მდრ. პოპანდაპულოს, ივეროპულოს და ა. შ.) სემანტიკურად იმთავითვე გამაგრებულ ადგილთან, როგორც ჩანს, პოლისთანაა დაკავშირებული და შემდეგ გადააზრებული მემკვიდრეობითობის აღმნიშვნელად (შესაძლოა, პოლ-ის, პოლ ძირით, სულაც ბოლ, ბორ ძირებს, აქედან აბორასაც დაუკავშირდეს). ესეც ქართველური ანთროპონიმების უაღრეს არქაულობაზე მიუთითებს და მსოფლიო ცივილიზაციის სათავეებთან ჩვენი წინაპრების ყოფნასაც გვაგრძნობინებს.

თუმცა აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ტერმინი ვერ ეტყევა რომელიმე ერთ, ამ შემთხვევაში ქართველურ, ენობრივ არეალში. ამას უტყუარად ადასტურებს ინდოევროპული და სემიტური მასალა. ამ მხრივ უაღრესად საინტერესოა: რუს. ბერემენაია – ბავშვჩასახული, ანუ ბერეჩასახული ქალი; გერმ. ბორენ: გაჩენა, დაბადება, შობა; ინგლ. ბორნ: გაჩენა, დაბადება. ყველა ამ სიტყვის ძირი დაკავშირებულია ბოსელ-ფარეხთან, ანუ ბერესთან.

საინტერესოა სემიტური მასალაც. ასე მაგალითად, ძველი აღთქმის პირველი წიგნი, რომელიც სამყაროს გაჩენას მოგვითხრობს, ქართულ თარგმანში ასეა დასათაურებული: „წიგნი დაბადებისა, რომელსა ენოდების ებრაელთაგან ბერესით“. იქნებ ამ უკანასკნელში დამოწმებულია ბერ ძირი, რომლის ამოშიფრვა დღეს ჭირს. თუმცა ამ მხრივ დამატებით უაღრესად საინტერესო მასალა მომანოდა თბილისის უნივერსიტეტის სტუდენტმა თამუნა შურლაიამ: ებრ. ფრი – ნაყოფი; უბარ – ნაყოფი (ბავშვზე, ჩვილზე); მებორან – ნაყოფიერი; მეუბერეთ – ორსული; ჰარა –

¹ სულხან-საბა ორბელიანი, *ქართული ლექსიკონი*, პროფ. იო. ყიფშიძის და პროფ. აკ. შანიძის რედაქციით, ტფ., 1928, გვ. 39.

ორსული (მდ. სქ. არს. სახ. ანდა ზედ. სახელი მეუბერეთ). უნიკალურია ებრ. იბურ – ორსული (მამრ. სქ.), რომელთანაც მეგრული აბურა ზუსტად იდენტიფიცირდება, აგრეთვე ბურჭი. ბარ – მამრ. სქ, ვაჟიშვილი. ამ კონტექსტში უნიკალურ მოვლენად უნდა მივიჩნიოთ ის ფაქტი, რომ ქართული ენის ქართლურ დიალექტში ბარ-ულ-ა ასე განიმარტება: ჩვილი ბავშვის შესახვევი¹. ვფიქრობ, ებრ. ბარ-სა და ქართლური დიალექტის ბარ-ულ-ას შორის გენეტიკური ურთიერთობის უარყოფა შეუძლებელია.

მათვე უნდა შევუდაროთ: ქართული ბერ-წ-ი. როგორც შენიშნავენ (ნ. მარი, ა. შანიძე), – ამას ქართული სამართლის ძეგლებიც ადასტურებს, – ეს სიტყვა ითქმის არა მხოლოდ საქონელზე, არამედ ქალზეც, რომელსაც არ უჩნდება ბავშვი, ბერე; მეგრ. ბურ-ჭ-ი (აქ ძირია ბურ. ეს ასეც იყო მოსალოდნელი, რადგანაც მეგრულში ბოსელს ა-ბურ-ა-ც ჰქვია).

აქვე ერთ საინტერესო დეტალზე შევჩერდები. ზოგი უძველესი ხალხის, უწინარესად აღმოსავლელი ხალხების, წარმოდგენით, მათ შორის ქართველთა წარმოდგენითაც (რასაც არქეოლოგიური მასალებიც ადასტურებს), კაცობრიობის გამრავლება კი არ ხდება, არამედ განმეორება-განახლება. ადამიანი იბადება, იზრდება და ბერდება. ამის შემდეგ იგი კი არ კვდება, არამედ იმეორებს თავისთავს (ე. ი. ხელახლა ხდება ბავშვი, ბერე), იზრდება, ბერდება. ეს უკანასკნელი განახლების, ხელახალი შობის თავსაწყისია, ე. ი. აქ დასასრული დასაწყისს ჰგავს.

„ეკლესიასტე“ ამბობს: ამქვეყნად არაფერია ახალი. ყველა და ყველაფერი იყო და იქნება. ყოფიერება წრეთა ტრიალია, რომელიც მარად და მარად უბრუნდება თავის საწყისს.

ამასვე ადასტურებს ცნობილი სენტენცია: „მიწა იყავ და მიწადვე მიიქექ“. აქაც დასასრული დასაწყისს უდრის.

ადამ კადმონის საწყისი სამყოფი სამოთხე იყო. ევამ და ადამმა დაკარგეს იგი. სამყაროს განვითარების საზრისი ყოველივესა და ყველაფრის დაბრუნებაა შესაქმის პირველსახესთან: კაცობრიობა დაუბრუნდება თავისთავს, განსახიერდება თავის ეპონიმში, ადამი დაძლევს ორსქესად განყოფას, გადააქცევს რა ქვეყანას სამოთხედ, – გაამთლიანებს მიწიერ და ანგელოზებრივ

¹ ქართული დიალექტის ლექსიკონი (მასალები). შემდგენლები თ. ბეროზაშვილი, გ. მესხიშვილი, ლ. ნოზაძე, თბ., 1981.

ყოფას, მოაქცევს მთელ უნივერსუმს თავის თავში და სიყვარულით გადასცემს ღვთაებას, რითაც შეასრულებს არსებობის მიზანს.

ქრისტე გამოვიდა მამა ღმერთიდან (მოექცა ჟამში) და ამაღლების შემდგომ დაუბრუნდა პირველსაწყისს.

თავის თავში დაბრუნებისა და განახლების მოტივი მთელ ბიბლიას, თეოლოგიას, ჰიმნოგრაფიას გასდევს (შდრ. მაგ., „განახლდების დღეს ადამი საშოსა ქალწულისასა“¹. ეს საშო, შუმერული მითოლოგიით, ბოსელია!).

ამგვარი თვალსაზრისი ამოსავალია არეოპაგტიკისათვის.

მან ფილოსოფიაშიც გაიკვალა გზა.

მას ეყრდნობა თვით ჰეგელის ფილოსოფიაც.

ალბათ, ამ წარმოდგენით შეიძლება აიხსნას ზ. კიკნაძის მიერ ფიქსირებული ფაქტი, რომ უძველეს ხალხებში, უწინარესად, შუმერებში, „საქორწილო და დაკრძალვის რიტუალები ერთმანეთის მსგავსი იყო, უფრო სწორად, ამ ორი, თითქოს ერთმანეთის სანიშნაობა მოვლენის დროს ერთი და იგივე რიტუალები სრულდებოდა“². მოტანილი მსჯელობის შემდეგ, შუმერულ რიტუალთა თანხვედნილობა არ უნდა გაგვიკვირდეს; თუ შეიძლება ითქვას, მასში სიკვდილ-სიცოცხლის ხაზი გადაკვეთს ერთმანეთს, ერთი აუცილებლობით გულისხმობს მეორეს; აქ დასაწყისი დასასრულსაც მოიცავს.

შესაძლოა, სწორედ ამგვარი წარმოდგენის გამოძახილი იყოს ქართული სი-ბერ-ე, და-ბერ-ება, ე. ი. ბერაში, ბოსელში დაბრუნება, ხელახალი შობისათვის გამზადება, ხელახლა ბერად, ბავშვად ქცევა, იგივე „ბერობა“, რაც ჭანურად ბავშვობას ნიშნავს³ (დააკვირდით ამ ფაქტს!).

უალრესად ნიშანდობლივია ასეთი ფაქტიც: ხევსურეთში მიცვალებულის „დამმარხველნი ტანს განიბანენ და აიაზმის სხ-

¹ ტ. მოსია, *დავით გურამიშვილის ძეგლი დღე-ღამე მზიანი*, ჟურნ. „რინა“, 1983, 2, გვ. 206-208. საზოგადოდ, განახლების მოტივის შესახებ იხ. მისივე, *დავით გურამიშვილი და ქართული სიტყვიერი კულტურა*, თბ., 1986, გვ. 169-175.

² გილგამეშისანი, ძველი შუმერული ეპოსი, თბ., 1984, გვ. 132.

³ ა. ჩიქობავა, *ჭანურის გრამატიკული ანალიზი*, გვ. 130 შდრ. ი. ჯავახიშვილი, *ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა*, ტფ., გვ., 1937, გვ. 209.

ურებით განიწმინდებიან, როგორც ახლადმოლოგინებული და ახლაშობილი იწმინდებიან... არხოტში მიცვალებულს ასვენებენ ბოსელში". ჩანს, საყმო რალაც საიდუმლო კავშირს ხედავს ადამიანის შობასა და სიკვდილს შორის"¹. მე ვთვლი, რომ ეს „საიდუმლო კავშირი“ შეიძლება აიხსნას: ისევე, როგორც შუმერულ მითოლოგიაში ემთხვევა ერთმანეთს ქორწინებისა (რომელიც მოლოგინების, შობის თავსაწყისია) და გარდაცვლილის გასვენების რიტუალი, აქაც ბერაში, ქართაში, ბოსელში თანხვედრა ერთმანეთს ბერობა (ბავშვობა) და სიბერე (გარდაცვალება).

ამ კონტექსტში უნიკალურ ინფორმაციას გვანვდის ზ. კიკნაძის ასევე უნიკალური გამოკვლევა (ეს ეპითეტი აბსოლუტურად არაა პათეტიკური!) „ფარნავაზის სიზმარი“², რომელშიც ნათქვამია: „მეფედ კურთხევა, რომლის შუაღედური მომენტია მირონცხება (იგივე განბანება, ოღონდ ზეთით) ნათლისცხების მსგავსად მეორედ შობად არის მიჩნეული ძველი კულტურის ხალხებში. მაგრამ ადამიანი მეორედ ვერ დაიბადება, თუ არ მოკვდა. იგი ჯერ კვდება (რიტუალურად) და განცოცხლებასთან ერთად ხელახლა იბადება. შობა და განცოცხლება ერთდროული რიტუალია“. კვდომა-გაცოცხლების სიმბოლიზმის შემცველ საკორონაციო რიტუალს ფანავაზი თითქოს სიზმარში გაივლის: კვდება, ცოცხლდება, ხელმეორედ იბადება“ (იქვე, გვ. 116). ამ მსჯელობას მე მხოლოდ ის შემიძლია დავუმატო, რომ ადამიანის მეორედ დაბადება, მითოსურ პლანში, ხდება არა მხოლოდ მისი „რიტუალური“ სიკვდილის შემდეგ, არამედ, ამასთანავე, ბუნებრივი გარდაცვალების შემდეგაც, რაც იმავე ავტორის სხვა ნაშრომში აშკარად ჩანს (მიცვალებულის დასვენება ბოსელში, ანუ ხელახალი შობის ადგილას, საყმოს მხრივ ადამიანის შობასა და სიკვდილს შორის რალაც საიდუმლო კავშირის შემჩნევა), თუმცა, ჩემთვის გაუგებარი მიზეზით, იგი ამ საკითხზე საგანგებოდ არ მსჯელობს...

¹ ზ. კიკნაძე, *ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა*, თბ., 1985, გვ. 275.

² ზ. კიკნაძე, *ფარნავაზის სიზმარი*, საქართველოს სსრ მეცნერებათა აკადემიის მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1984, 1.

იქნებ ეს ფაქტი კარგად შექონდა ნაგრძნობი ერუდიტ პოეტს, სინონ ჩიქოვანს, როცა მომავლად დავით გურამიშვილს ათქმევინა:

„ჩემი ჩატევა აკევანში სცადეთ,
კუბოს მაგიერ აკევანში ვიყო,
რომ დასასრული დასაწყისს ჰგავდეს,
სიკვდილის შემდეგ არ გავირიყო“.

ამ კონტექსტში უნდა დასახელდეს ნარმართობის დროიდან მომდინარე ქართული ხალხური თამაშობა-ნარმოდგენა ბერ-იკაობა. უწინარესად საგულისხმო ისაა, რომ ეს თამაშობა-ნარმოდგენა, – რაც ოდესღაც სულაც არ იყო ამ ხასიათის! – მესაქონლეობასთან, ე. ი. ბერასთანაა დაკავშირებული; იგი უთუოდ ყველიერის კვირაში იმართებოდა, როცა ხსნილი იყო რძის ნაწარმი. ყურადღება უნდა მიექცეს იმასაც, რომ ბერიკაობის მონაწილენი ცხოველის, საქონლის, ტყავს გადაიფარებდნენ ხოლმე და განასაბიერებდნენ მათ¹.

და მაინც, ამ რიტუალში ყველაზე მნიშვნელოვანია ის, რომ, როგორც ჩანს, თავის დასაბამში იგი გამრავლების, განაყოფიერების მისტურ ნარმოდგენას უკავშირდებოდა, ე. ი. დასახელებული რიტუალის სახელდების ეტიმოლოგია, მითოლოგიურ ჭრილში, უკავშირდება შუმერული ქორწინების წმიდა ადგილს, ბოსელს, ბერას, აქედან გამომდინარე – ბერეს, ბავშვს; მართლაც: არ უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ ქართულ სინამდვილეში ბერიკაობა ყველიერის დროს სრულდებოდა, ხოლო თავის მხრივ ყველიერის კვირა ემთხვეოდა განაყოფიერების მისტერიას², საბოლოო ჯამში, ეს იმასაც ნიშნავს, რომ ბერიკაობა და განაყოფიერების მისტერია, თავისი გენეზისით, ერთიანია, განუყოფელია, რასაც დამატებით ბერე//ბერასა და ბერიკაობის ეტიმოლოგიაც ადასტურებს.

სწორადაა შენიშნული სამეცნიერო ლიტერატურაში, რომ „ბერიკაობა განაყოფიერებისა და შვილიერების საერთო კულტს უკავშირდება“, რომ „ბერიკაობა, თავდაპირველად, ღვთაებისათ-

¹ ბერიკათა ნიღბების შესახებ იხ. ნ. ბრეგაძე, *ბერიკათა ნიღბები*, მაცნე, ისტორიის... სერია, 1985, 4, გვ. 128-137.

² ვ. ბარდაველიძე, *ქართული (სვანური) სანესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები*, თბ., 1953, გვ. 131.

ვის... შვილიერების და ნაყოფიერების დასამწყალობებლად მკლასრულებელ წეს-მსახურება-სანახაობასთან ყოფილა დაკავშირებული" და რომ „ბერიკაობა“ განაყოფიერებისა და შვილიერების კულტის სადიდებელი სანახაობის აღმნიშვნელი სიტყვაა, „საერთოდ, ნაშობისა და გამონაყოფის გამომხატველი“ (იქვე, გვ. 350). უფრო მოგვიანებით ქართული წარმართობის დიდმა მცოდნემ, ვ. ბარდაველიძემ, შენიშნა: „ითიფალური ცეკვები, როგორც საერთოდ ითიფალობა, რომელიც მამრობითობის სექსუალური ძალის განსახიერებას წარმოადგენდა, მჭიდრო კავშირში იმყოფებოდა ბუნების ნაყოფიერების ძალის გაღმერთებასთან. ამგვარი გაგების საუკეთესო ილუსტრაციას და დასაბუთებას იძლევა გაზაფხულის ისეთი ქართული ხალხური დღეობები, როგორიც იყო ბერიკაობა, ყეენობა და მათი სვანური ვარიანტები ალბა ლალრალ დალიმურყუამალ, სადაც მთავარი ადგილი ითიფალურ ცეკვებსა და სექსუალური ურთიერთობის ამსახველ მოქმედებას ეჭირა“.

მეგრულ ა-ყორ-ა, ა-ბურ-ა, ჭანურ ბერ-ე, ბერი, ქართულ ბერ-ა, ბერ-იკა-ობა და სხვა ტერმინების ძირთა ინდოევროპულ ფორმალურ-სემანტიკურ შესატყვისობებზე მსჯელობა ამით ვერ დასრულდება. არის მთელი წყება ტერმინებისა, რომლებიც არსებითად განამტკიცებენ საკითხთა აქ წარმოდგენილ ინტერპრეტაციას.

ასე, მაგალითად, საზოგადოდ გამაგრებულ ადგილთან, კერძოდ კი ბოსელ-ფარეხთანაა დაკავშირებული: რუს. – პოლონ. – ჩეხ. ო-ბორ-ა, სერბო ხორვატ. – სლოვან. ო-ბორ; სამხ. ველიკო-რუს. ვორ-ოკ; ძვ. რუსული ვორ//ვორ-ა; რუს. – საეკლესიო სლავ. ზა-ვორ; ზემო ლუგის ვო-ბორ-ა, ობ-ვორ-ა; ლიტვ. ვარ – ას, აპი-ვარ-ას; ოსური ვერ-უ; ძვ. ინგლის. ვარ – უ; ძველისლანდური ვორ და ა. შ.

ზემოთ დამონშებულ მასალაში მეტწილად ვრ, ვარ, ვორ, ბორ ძირებია წარმოდგენილი, ხოლო ნაკლებად – ვერ, ბერ, ცხადია, ეს არ ნიშნავს მასალის ნაკლებობას, არამედ იგი მათი ცალკე გამოყოფის სურვილითაა ნაკარნახევი. თუმცა ისიც უნდა ითქვას, – და ეს საინტერესოა, – რომ დასახელებული ძირებისაგან ვერ-ბერის გამოცალკევება ჭირს, ისე ინტენსიურია მათი მონაცვლეობა. და მაინც, ამთავითვე ჩვენს ყურადღებას იპყრობს თურქულენოვანი იბერ-ის ინდოევროპული შესატყვისი: ვერ-ტეტი,

პო-ვერ-ტივარ (ვერ ძირის გამოყოფისათვის შდრ. ვერ-ნულსია: და-ბრ-უნდა). გარს შემოვლების, შემოკვრის, შემოხვევის, ფართო გაგებით – გამაგრების გაგებას შეიცავს რუს. ვერ-იოვკა. ამიტომაც სრულიად არაა შემთხვევითი, რომ სპეციალისტები მას სწორედ ზემოდასახელებულ ლიტერურ აპი-ვარ-ას-თან, სლავურ ო-ბორ-ა-სთან და სხვა ბეგრათმესატყვისობებთან მიმართებაში განიხილავენ და ავლენენ მათ გენტიკურ ურთიერთკავშირს.

ვფიქრობ, ამ კომპლექსში მოექცევა მეგრული შ-ვერ-თი: თოკი (შდრ. ლიტერური ს-ვერ-ტი, ვერ-ტი და, რაც საგულისხმოა, მეგრულისავე ქართა) შდრ. „ხოჯეფი თის ქუუყუნი, ართ მაჟირას ქიმოქართ-ე – ხარები იმას მიაყოლე, ერთი მეორეზე გადააბი“. ამის საფუძველს გვაძლევს ის ფაქტიც, რომ სამეცნიერო ლიტერატურაში ინდოევროპული ს-ვერ-ტი (შემოვლება, გამაგრება, განმტკიცება) ძველი რუსულის ვერ-ვ და ვორ-ვ-ისათვის ან დაკარგულ პრასლავურ ძირადაა მიჩნეული. თავდაპირველად მისგან იწარმოა ვერ-ვ: თოკი, ხოლო მისი „სემანტიკური განვითარებით“ – „ობჰინა“ (საკრებულო), რაც გამაგრებულ, შემოვლებულ ადგილთანაა დაკავშირებული. ამ ფაქტს საუცხოოდ ადასტურებს მეგრული აგუართა, რაც საქონლის სადგომსაც ნიშნავს და კრებულსაც, ჯოგსაც. საინტერესო ისიცაა, რომ ამგვარ ვითარებას ასახავს ძველი ბერძნული პოლისიც: იგი გამაგრებული ადგილის აღმნიშვნელიცაა და კრებულისაც, სიმრავლისაც.

სპეციალისტების აზრით, გენეტიკურად მათთანვეა დაკავშირებული რუსული ვერ-ატი, ზა-ვერ-ატი, ვერ-იგი, ბულგარული ვრ-ა, ჩეხური ოტ-ვერ-იტი და სხვ., რომელთა მნიშვნელობის აქ წარმოდგენით მკითხველს არ შევანყენ. ვფიქრობ, ეს არცაა საჭირო, ისე გამჭვირვალეა მათი ძირი და სემანტიკაც, თანაც ეს იქნებოდა ნათქვამის განმეორება. იმას კი აღვნიშნავ, რომ ბევრი მათგანი მიემართება ძველინდურ, უკვე დასახელებულ სიტყვას ვრნდამ.

ამას კი აღძრული საკითხისათვის არსებითი მნიშვნელობა აქვს.

საკუთრივ ქართულ მასალათაგან ვერ, ბერ ძირთა სემანტიკისათვის, უკვე მოტანილს გარდა, საყურადღებოა მეგრული ლობერ: ლობე. ამ სიტყვის ფორმალურ ანალიზზე უმაღლ წარმოვარჩენთ მის კავშირს უშუალოდ ქართასთან, ფარეხთან, ბოსელთან

და, რასაკვირველია, ქართულ ბერასთან და ჭანურ ბერი-სთან. იმთავითვე ცხადია, რომ ლობერ დაკავშირებულია შემოვლებასთან, შემორკალვასთან, შემოლობვასთან, ამდენად, მისი უშუალო მიმართება ზემოდასახელებულ ლექსიკურ ერთეულებთან ყოველ მიზეზს გარეშე ივარაუდება.

ამ ვარაუდს აძლიერებს ქართველურ ენათა ბაზაზე მასში ბერ ძირის გამოყოფის შესაძლებლობაც. კერძოდ, შენიშნულია, რომ ქართველურ ენებში ხშირია შემთხვევა, რომ ძირისეული ბოლოკიდური თანხმოვანი იკარგვის (მდრ. ძმ-ალ//ძმ-ან - ძმა; ბჟალ-ბჟა)¹. ამგვარ სახელთაგან ზმნის წარმოებისას ბოლოკიდური ხმოვანიც იკარგვის: ე-ძმ-ო. ასეთივე ცვლილება უნდა განეცადა ლობერსაც: ლობერ-ლობე-ლობვა. -ლო წინასართისა და ბერ ძირის გამოყოფის სასარგებლოდ, ალბათ, მეტყველებს საერთო ქართველური, უწინარესად, მეგრული, ბარჯგი: მესერი, სარი. მისი ამგვარი სემანტიკა გვაგვარაუდებინებს, რომ ბარჯგი სიტყვაში საკუთრივ ბარ შემოვლებულ, გამაგრებულ ადგილს გულისხმობს, ხოლო ჯგ უშუალოდ შემოსავლებ მასალას, სარს, მესერს (მდრ. მეგრ ჯგუნჯგო სარი). ეს ძირი კი ინდოევროპულ სამყაროსთან მიგვიყვანს. კერძოდ, საშუალგერმანულში ბერ ნიშნავს: ბარიერი, გამაგრებული ადგილი; ხოლო ძველ ზემოგერმანულში: შემოკავებული მიწა. ყველაზე მნიშვნელოვანი ისაა, რომ ისინი განხილულია რუსულ ზა-ბორ-თან (ლობერ) მიმართებაში მათი ფორმალურ-სემანტიკური ერთიანობის დასამტკიცებლად. მისი გენეზისი ამგვარადაა წარმოდგენილი: ზა-ბორ ზა-ბორ-იტი ბორ-იტი. პრასლავეურში იმთავითვე ნაგულისხმევია ძირი ბორ (მდრ. ბორ-იტი). მაშასადამე, ისტორიულად, თავისი გენეზისით, ზაბორ პრეფიქსული წარმოშობისაა: ზა-ბორ. სემანტიკურთან ერთად, ძველ ზემოგერმანულ ბარა-სა და საშუალ ზემოგერმანულ ბარ-თან მისმა ფორმალურმა იდენტიფიკაციამაც განსაზღვრა მათი გენეტიკური ერთიანობის მტკიცება.

დასმული საკითხისათვის კიდევ უფრო საინტერესო ისაა, რომ ზაბორ-თან „ერთძირიან“ ფორმად მიჩნეულია ბულგარ-

¹ ა. ჩიქობავა, *სახელის ფუძის უძველესი აგებულებისათვის ქართველურ ენებში*, თბ., 1942, გვ. 12; 169; მისივე, *მეგრულ-ჭანურ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი*, ტფ., 1938, გვ. 96.

ული ო-ყორ, რომელიც, როგორც ითქვა, სიტყვასიტყვით ნიშნავს: ბოსელი, ფარეხი, ქართა, ბერა. ეს გვაძლევს რეალურ საფუძველს, რომ ლობერიც დავუკავშიროთ საქონლის სადგომს, ქართულში ბერა, ხოლო ჭანურში ბერი ფორმით შემორჩენილს და, მაშასადამე, ერთხელ კიდევ დავრწმუნდეთ მასში ბერ ძირის გამოყოფის აუცილებლობაში.

მეტიც: მკითხველი, ალბათ, ამჩნევს, რომ შრომის ამ ნაწილის პათოსი ინდოევროპულ ძირთან ქართული ძირის იდენტიფიცირებასაც გულისხმობს. წარმოვადგენ მასალებს თანმიმდევრულად:

ვრ-ნდამ (ინდ.)	ჯოგი
ვარ-ან (ირან.)	ცხვარი
ცხო-ვარ (ქართ.)	ცხვარი, ფარა
აპი-ვარ-ას (ლიტვ.)	ფარეხი
ვარ-ოკ (რუს.)	საქონლის სადგომი
ვერ-უეს (ლათ.)	ცხვარი
ვერ-ძი (ქართ.)	მამალი ცხვარი
ს-ვერ-ტი (ინდ. ევ.)	თოკი, გამაგრება, შემოვლება
ვერ-იოვკა (რუს.)	თოკი
შ-ვერ-თი (მეგრ.)	თოკი
ბარ-ან (ინდ. ევ. თურქ.)	ცხვარი
ფარ-ა (ქართ.)	ცხვრის კრებული
ფარ-ეხი (ქართ.)	ცხვრის სადგომი
ბარ-ა (ინდ. ევ.)	შემოღობილი ადგილი
ბარ-იერ (ინდ. ევ.)	გამაგრებული ადგილი
ბარ-ჯგი (მეგრ.)	სარი, მესერი
ბერ-ან (ინდ. ევრ.)	ცხვარი
ბერ-ა (ქართ.)	ცხვრის სადგომი, საწველი და სათვლელი
ბერ-ი (ჭან.)	ცხვრის სადგომი
ზა-ბორ (რუს.)	ლობე
ბორ-იტი (პრასლ.)	ლობე
ლო-ბერ (მეგრ.)	ლობე
ო-ბორ (ინდ. ევრ.)	ბოსელი
ო-ბორ-ა (მეგრ.)	ბოსელი

და ა. შ.

როცა ვერ, ბერ, ბარ და ქართ ძირთა სემანტიკურ იგივეობაზე ვმსჯელობთ, უყურადღებოდ არ უნდა დავტოვოთ ის ფაქტი, რომ არაბულად ბირ ნიშნავს სასახლეს, ხოლო ბარ-ე – ზღუდეს, გალავანს, გამაგრებულ ადგილს. ამის დასტურად, სხვათა შორის, ავლაბარსაც ასახელებენ (თ. კვირკველია). ეს სრული სემანტიკური იდენტურობაა. ცალკე უნდა დასახელდეს ირანული ბარ, რომელიც სემანტიკურად ქართთან იგივეობას ავლენს (მდრ. ამირბარი: მეუფე სასახლისა, აკროპოლისისა, ციხე-სიმაგრისა).

ამიტომაც, ყოველივე ზემოაღნიშნულის შემდეგ, აქაც უნდა დავასკვნათ: ქართი, მეგრი, იბერი სატომო სახელდებათა თანაარსებობა სავსებით კანონზომიერია, რადგანაც, ეტყობა, ისტორიულად მასაც ახლავს იმის შეგნება, რომ ისინი ერთმანეთს ფარავენ როგორც ეთნიკური, ასევე სემანტიკური თვალსაზრისით¹.

რაკი იბერ-ეგერ-ქართის სემანტიკური და იბერ//ეგრის ფონეტიკური კვლევა ერთსა და იმავე შედეგს გვაძლევს, ბუნებრივია, დაისვას საკითხი ამ კუთხის ქართველურ ტომთა სხვა ძირითადი და უძველესი სახელდება კოლხის შესახებ.

ამთავითვე უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურში დასავლეთის ქართველურ ტომთა სახელდება კოლხის გარდამავალ ძირად კრ, კორ არის მიჩნეული (ი. ჯავახიშვილი), – ბ ბოლოსართი სატომო სახელის მანარმოებე-

¹ ვფიქრობთ, ზემოაღნიშნულის შემდეგ გადასინჯვას საჭიროებს ი. ჭყონიას ასეთი მსჯელობა: „სომხები თავის მეზობლებს, საქართველოს ერს უწოდებენ ვირკ (მრავალბოთი რიცხვია სიტყვისა ვირ) და ქვეყანას ვრაცტუნ, ე. ი. ვირკის მკვიდრნი. აქედან წარმოდგება ეთნიური სახელი ვრაცი. ეს სიტყვა, ჩემის აზრით, წარმოებს სომხური სიტყვისაგან ვერ და ივერ, რომელიც ნიშნავს „ზემოთ“. აქედან წარმოებს სახელები: ვერჰინ და ვერიაცი, ე. ი. ივერია და ივერიელი, ამ სიტყვების მნიშვნელობას ადვილად ავხსნით, თუ მხედველობაში მივიღებთ საქართველოს და სომხეთის საურთიერთო გეოგრაფიულ მდებარეობას. როგორც ქართველებმა თავის სამხრეთის მეზობლებს უწოდეს სომეხი და მათ ქვეყანას სომხეთი, (ცხადია, ეს სიტყვა წარმომდგარია სამხრეთისაგან), ისე სომხებმა თავანთ ჩრდილოეთის (ე. ი. ზემო ქვეყნის) მეზობლებს უწოდეს ვერიაცი (ჩრდილოეთის ერი) და მათ ქვეყანას ვერიჰ ჩრდილოეთის ქვეყანა (ა. ჭყონია, ისტორიული ნარკვევი ანუ ქრესტომატია საქართველოს ისტორიისათვის უძველესი დროიდან ბაგრატიონთა გამეფებამდე, ტფ., 1890, გვ. 66).

ლია (მდრ. მეს-ხი, ტაო-ხი, ჰენიო-ხი და სხვ.). ამ აზრის დასადასტურებლად გამოსადეგია, საკუთრივ ენობრივ-ფონეტიკურ კანონზომიერებათა გარდა, ეთნო-ისტორიული მასალაც. ჰეკატოისის მიერ მოხსენებული კოლხური ტომი კორ-აქსოი, ისტორიული კოლხეთის საზღვარი კორ-აკის მთა, სტრაბონისეული მტკვრის სახელწოდება კორ-ოს, პიდრონიმი კორ-ონისთავი (ბათუმთანაა), ქართველურ ტომთა სახელდება მა-კრ-ონ-ი და სხვანი, ალბათ, ავლენენ ქართველურ ტომთა სახელდების ძირს კრ, კორ. რაც შეეხება კოლ ძირს, იგი დამოწმებულია ჰეკატოისთან ფორმით კოლ-ო (ერთ-ერთი კოლხური ტომია), „ცხრა ძმა კოლაელთა წამებაში“ (კოლას ხევი მტკვრის თავში), საკუთრივ კოლ-ხი ტერმინში და ა. შ.¹ როცა ქართველურ ენებში კრ//გრ ძირებს ვეძებთ, სხვათა შორის, შვილიერებასთანაც დაკავშირებული, შესაძლოა, საინტერესო აღმოჩნდეს აბაზგური გარა: აკვანი და სულაც მასვე დაუკავშირდეს მეგრული გარა (ნგარა) – ტირილი (უწყინარი თვისება ჩვილისა, ანუ გარასი).

უკვე აღინიშნა, რომ ქართ-იბერ-ეგერის ერთ-ერთი ძირითადი მნიშვნელობა სახლს, კარავს, საქონლის სადგომს უკავშირდება. *ეტყობა, კოლხიც* ამ კომპლექსში თავსდება. კერძოდ, კოლ ძირის ვარიანტები კორ, ქორ, ხორ ჭანურში, სვანურში და, აგრეთვე, ნანილობრივ ქართულშიც, თითქმის ყოველგვარი გამონაკლისის გარეშე სწორედ სახლს, კარავს, საქონლის სადგომს აღნიშნავს. ასე, მაგალითად, ზანურში სახლი გადმოიცემა სიტყვებით: *ო-ხორ-ი, დო-ხორ-ე, ხორ-უა*.

ვფიქრობ, ეგვევ ძირია შემორჩენილი ქართულ მუქთახორაში, რომელიც სიტყვასიტყვით ნიშნავს: მუქთად მოსახლე, მუქთად მცხოვრები. იგი შემდგომ, ჩანს, გადააზრიანდა ასე: მუქთად მჭამელი. საინტერესო ისიცაა, რომ *ხორ* ძირი ჭანურში სახლის პარალელურად სწორედ ჭამის მნიშვნელობით იხმარება (მდრ. ხორ-ჭამა; ვ-იმ-ხორ-ქ: ვჭამ). კიდევ უფრო საინტერესო ისაა,

¹ საინტერესოა აღინიშნოს, რომ, თუ ქართული ბერა საქონლის სადგომს ნიშნავს, ხოლო ჭანურად ბერე – ბავშვს, კორაკი საქონლის სადგომია, ხოლო კორნე – დანნული აკვანი, რომელშიც პირველად აწვევენ ბავშვს (ა. შანიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 343). ასევე კალტი მესაქონლეობასთანაა დაკავშირებული, ხოლო კალტი (ზალტი) – სიმგვრელესთან (იქვე, გვ. 335).

რომ ეს ძირი, გადამავალი კორ ვარიანტით, მეგრულშიც ორივე ცნებას – სახლსაც და ჭამასაც – უკავშირდება. აქ კორ-უა (ნ-კორ-უა) ნიშნავს: სახლი; ცოხნა, ჭამა (შდრ. ი-მ-კორ-ქ: ვჭამ; ი-ბ-კორ-უ-ქ: ვსახლდები). როგორც ითქვა, ძველ ქართულსა და სვანურში *ქორა* სახლს ნიშნავს, მეგრულში კი იგივე სიტყვა (ქორა//ქვარა) ჭამას გულისხმობს. (შდრ. ნთ-ქორ-უა; ცნობა მომანოდა დ. ჯახიამ), აგრეთვე სტომაქს, მუცელს, რაც ჭამასთან სემანტიკურად ახლოსაა.

საჭიროდ მიმაჩნია, ამ კონტექსტშივე იმ ფაქტის კონსტატირება, რომ ინდოევროპულში, კერძოდ, პრასლავეურში, მეგრ. ხორუას (სახლის) მნიშვნელობით იხმარებოდა *ხორმა*, *ხორმ*, ხოლო ჭამის მნიშვნელობით ხორნა (იქვე, გვ. 76). ეს უკანასკნელი მზერას წარმართავს ჭანური სიტყვისაკენ: ხორ: ჭამა; ვ-ი-მ-ხორ-ქ: ვ-ჭამ (შდრ. ქართული ხორაგი)¹, რომლებიც ბადალია მეგრ. ლექსეებისა: ნ-კორ-უ-ა (ცოხნა, ჭამა), ი-მ-კორ-ქ (ვჭამ, ვცოხნი; ნ-კორ-უ-ა). ვინ იცის, იქნებ ამასვე დაუკავშირდეს პრასლავეური კორმა (საჭმელი). აქ არაფერს ვამბობ ხორ ძირის სემანტიკაზე სხვა ენებში (სპარსული, ბერძნული და ა. შ.).

მეგრულში ხორუა სიტყვის პარალელურად, თითქმის იმავე ინტენსივობითა და მნიშვნელობით, იხმარება კორ-უა. ამასთანავე, რაც მთავარია, იმავე კორ ძირის შემცველი სიტყვა საკუთრივ ქართულში სწორედ საქონლის სადგომს, ე. ი. ადგლობრივ ქართას (მაშასადამე, იბერ-ეგერსაც) უკავშირდება. ვგულისხმობთ კორ-აკს (-აკი ბოლოსართია). კორაკი, ანუ კორაკანა, არის „ერთგვარი მოწნული სათავსო ფარეხში ან ბინაში ახალ მოგებული ბატკანის მოსათავსებლად დედაცხვრიანად“ (ქეგლ. IV). იგივე ძირი შემორჩენილი უნდა იყოს სიტყვებში: კორა, კორაქი, კორთი. საინტერესოა, რომ კორა თურქულენოვან სამყაროშიც საქონლის

¹ ეტყობა, კორა//კორაკი//კორაკანა ინდოევროპულ ლექსებში გორ/გრ/ძირითაცაა გაფორმებული. ასეთებია: გორდია, მომდინარე ძვ. სლავური სიტყვიდან: გრაჟ (ბოსელი), ბულგარული გრაჟ//გრაჟდ: საქონლის სადგომი; ქართა (აქედან გრაჟდანი), ძვ. ჩეხური პრაჟე, ჩეხ. პრაჟ და ა. შ. მათთან მიმართებაში განიხილება ქართასთან დაკავშირებით უკვე დამოწმებული ლიტერული გარდას (ბოსელი, საქონლის გასაჩერებელი ადგილი), ძველინდური გრჰა და სხვ. დამატებით აქ იმის აღნიშვნა შეიძლებოდა, რომ სლავურისათვის ამოსავლად ჩათვლილია გოთური გარდას ველიარული რეფლექსით.

სადგომს ნიშნავს (ცნობა მომანოდა ი. ნასიბოვმა). ჩანს, იგი სხვა ენებშიც არის გავრცელებული. ასე, მაგალითად, ე. ჰემინგუეი „ზარებში“ ესპანურ კორალლეს -ს (კორალლეს) ასე განმარტავს: საქონლის ფერმები. არ შეიძლება ეჭვი შევიტანოთ იმაში, რომ კორა, კორაკი, კორაკანა ეფარდება იბერს, ეგერს, ქართას საქონლის სადგომის, ქართას მნიშვნელობით, ამასთანავე, ჩანს, შეიცავს კოლხი ეთნონიმის გარდამავალ ძირს კორ.

საკუთრივ კოლხი ეთნონიმის ძირთან (კოლ და მისი ვარიანტები) დაკავშირებით საინტერესო მასალა მოიძევა ინდოევროპულსა და თურქულენოვან სამყაროში. კერძოდ, ქართ-ქართა, ეგერ, იბერ, კორა //კორაკი ტერმინთა სემანტიკური (ბოლო ორისათვის – ფონეტიკურიც) შესატყვისია, უწინარესად გარსშემოვლის, შემოზღუდვის, გამაგრების მნიშვნელობით, სლავური კოლ (დამბა, ქართა, ღობე), ბულგარული კოლა, ლათინური კოლო//კოლლუმ (ირგვლივ შემოვლა, შემოვლება, გამაგრება, დასახლება), ძველრუსული-საეკლესიო სლავური-ბულგარული, სერბოხორვატული-სლოვენური-ჩეხური: *ო-კოლ//ო-კოლ/ო//ო-კოლ-ი*, რომლებშიც გამოიყოფა თავსართ-ბოლოსართები და რჩება ძირი კოლ, რომელიც თავისი სემანტიკით გარსშემოვლებასთან, გამაგრებასთან, ციხე-ქალაქთან, ქართასთანაა დაკავშირებული. ამას ეჭვმიუტანლად ადასტურებს რუსული *ო-კოლ-ოდოკ* (სასაუბრო) და *ო-კოლ-ოტოკ* (სამწერლო). სპეციალისტები ამავე ძირს უკავშირებენ ლექსემებს: კოლცო, კოლესო (სლავ.), კელა (ძვ.პრუს.) და ა. შ.

აქვე შემოვა თურქული კალა და საერთო თურქული კალა (6) ძა. საინტერესოა, რომ მთვარის ქართას იმერეთში მთვარის კალოს უწოდებენ. „მთვარემ კალო გაიკეთაო“, – იტყვიან აქ (ცნობა მომანოდა ნ. სივსივაძემ). კალო, ძირით კალ, მსგავსად ქართასი, ირგვლივ შემოვლას, წრეს, ტრიალს გულისხმობს, რომელშიც შესაძლოა, შემორჩენილი იყოს კოლხი ეთნონიმის ძირი და შეიცავს დაბადების, გაჩენის, განაყოფიერების მისტიკურ ნარმოდგენას, რომელიც არა მხოლოდ ქორწინების წმიდა ადგილში, ბოსელში: გარდავლით – ქალაქში, აკროპოლისში დაბადებულს გულისხმობს, არამედ მის მფლობელს, ანუ მოქალაქესაც. ამ კონტექსტში კვლავ და ახლებურად დგება საცთური საკითხი ბიბლიურ თაბალთან ჩვენი წინაპრების დაკავშირების შესახებ. ქართი-

ეგრი-იბერი-კოლხის სემანტიკის გათვალისწინებით – მათი ძირი გამაგრებული ადგილის, ბოსლის მფლობელობასთანაცაა დაკავშირებული – ეს მიმართება ლოგიკური ჩანს, რადგანაც თაბალიც, ფაქტობრივად, დაბადების წმიდა ადგილის (ბოსელ-ფარეხის) მფლობელია, რამეთუ იგი იყო „მამა მკვიდრთა კარაგებისათა საცხოვარისა მზრდელთა“. იქნებ ქართველურ ეთნონიმთა ამგვარი მიმართება თაბალთან უძველეს დროში გაცნობიერებული იყო?!

ქართველურ ეთნონიმთა აქ წარმოდგენილი ურთიერთმიმართება, ვფიქრობთ, განამტკიცებს თვალსაზრისს, რომ კოლხი სახელდება „ადრე ხანაში შესაძლებელია, აღმოსავლურ-ქართულ ტომებსაც შეიცავდა“ (გ. მელიქიშვილი) და პირიქით, – ეს გამოკვეთილად უნდა ითქვას, – ჩანს, ერთ დროს იბერი მხოლოდ აღმოსავლურქართველური ტომების სახელდება კი არ იყო, არამედ – დასავლურისაც. საკითხის მხოლოდ ამგვარი გადაჭრა მოხსნის იმ უთანხმოებას, რომელიც უძველესი დროიდან თითქმის დღემდე სუფევს ამ მხრივ მეცნიერებაში იქამდე, რომ ერთ დროს შემუშავდა თვალსაზრისი, თითქოს თვით სახელდება იბერი უძველეს პერიოდში მაინცდამაინც დასავლეთ საქართველოდან შემოსული ტერმინი იყოს, უმთავრესად, მეგრელთა აღმნიშვნელი, რასაც ადასტურებსო უცხოურ წყაროთა ჩვენებანი და აგრეთვე ეთნოლოგიურ-ტოპონიმიკური მასალები (ნ. მარი, ი. ყიფშიძე). ამასვე მოწმობს პლინიუსის (77 წ. ქ. რ. ა.) ცნობა: „იმ ადგილებში (ძველი აფსარი – თანამედროვე გონიო-ჭოროხის შესართავთან) მთებს იქით არის იბერია“. ერთ დროს ი. ჯავახიშვილი ხაზგასმით აღნიშნავდა: „იბერნი, ანუ იმერელნი, მეგრულ-ლაზურ შტოს განეკუთვნებოდნენ. სწორედ ამ იბერთა ტომს ეკუთვნოდა პირველ საუკუნეში ქრ.წ. და შ. უპირატესობა. მან მიანიჭა თავისი სახელი მთელ ამ ქვეყანას“. ხოლო მოგვიანებით რ. ბლაიხშტაინერი წერდა: „დასავლეთ საქართველოს რომანულ ხანაში ეწოდებოდა იბერია. იბერებად მაინც უნდა გავიგოთ არა ის ქართველები, რომელთა სატომო სამშობლო აღმოსავლეთ საქართველოა, არამედ ტომი, რომელიც მეგრელთა იდენტურია“.

დასავლეთ საქართველოში იბერიის არსებობის ფაქტს ამტკიცებენ გელასი კესარიელი, რუფინუსი, სოკრატე სქოლასტიკოსი და სხვ. ამასთან დაკავშირებით ბოლო ხანებში გამოითქვა

რადიკალური თვალსაზრისი, რომ ვითომ „სრულიად მცდარია დღემდე არსებული თეორია დასავლეთ საქართველოს ეთნიკური შემადგენლობის შესახებ. სახელდობრ: დასავლეთი საქართველო დასახლებული იყო არა (მხოლოდ) მეგრელ-ჭანი ტომებით, არამედ იბერებითაც“ (ს. ყაუხჩიშვილი).

ვფიქრობ, განხილული მასალა კრიტიკულად განგვანწყობს იმ თვალსაზრისის მიმართ, რომლის თანახმადაც, დასავლეთ საქართველოს იბერია სახელდება აქ აღმოსავლური ქართველური ტომების მიგრაციით იხსნება, აგრეთვე იმ თვალსაზრისთანაც, რომელიც იბერებს მაინცდამაინც მეგრელ-ჭანებთან აიგივებს, რადგანაც ირკვევა, რომ იბერ-ეგრი ისტორიის გარკვეულ ხანაში ფორმალურად და სემანტიკურად (ეთნიკურად) ერთმანეთს ფარავენ, რასაც, მოხმობილი მასალების გაუთვალისწინებლად, უმეტესად ლინგვისტურ ასპექტში, ადასტურებდნენ ნ. მარი, ი. ყიფშიძე, განსაკუთრებით ი. ჯავახიშვილი და ს. ჯანაშია. ჩანს, იბერიად დასავლეთ საქართველოს სახელდება და კოლხად დასავლეთთან ერთად აგრეთვე აღმოსავლეთ საქართველოსი, იმ პერიოდის გამოძახილია, როცა ეს ტერმინები გაუდიფერენცირებული იყო და შეეძლოთ საზოგადოდ ნებისმიერი ქართველური ტომის აღნიშვნა, ე. ი. ჯერ კიდევ არ ქცეულან მხოლოდ ცალკე აღმოსავლეთ და ცალკე დასავლეთ საქართველოს მცხოვრებთა აღმნიშვნელ მყარ ეთნიკურ-პოლიტიკურ ტერმინებად. ეს არაა რადიკალური დასკვნა. იგი მხოლოდ ვარაუდია.

საზოგადოდ, ბევრი ვარაუდია ამ ნაშრომში, მაგრამ წინამდებარე ნარკვევის გამოქვეყნება გამაბედვინა თითქმის ყველა ძირითად ქართველურ ეთნონიმთა ერთიანი სემანტიკური სისტემის გამოვლენამ, რამაც იმთავითვე გამორიცხა შემთხვევითობა (იმედია, ჩემი პოტენციური ოპონენტები ამ ფაქტს მიაქცევენ ყურადღებას და არა მაინცდამაინც იმას, არის თუ არა უთუოდ სწორი, მაგალითად, ცხვრის, ლობერის და ზოგი სხვა სიტყვის ჩემეული ფორმალურ-სემანტიკური ანალიზი. მათ მხოლოდ მეორადი, მხოლოდ დაქვემდებარებული მნიშვნელობა აქვთ და, ამდენად, მცდარიც რომ იყოს მათი ანალიზი, აქ დადასტურებულ ქართველურ ეთნონიმთა ერთიან სემანტიკურ სისტემას ვერ დაარღვევენ). ეტყობა, მართლდება ი. ჯავახიშვილის თვალსაზრისი, რომ „ვითომც მრავალი სხვადასხვა ქართველური ტომის სახელები სულ

რამდენსაშე ძირითადი სახელისაგან არიან წარმომდგარნი" (ამის საუკეთესო ილუსტრაციაა ჭან-შენიოხის ბ. გიგინეიშვილისეული იდენტიფიკაცია)¹.

ახალ მასალათა შუქზე მეტის თქმაც შეიძლება: ეს რამდენიმე ძირითადი სახელიც თავიანთი ფორმითა და შინაარსით იდენტურნი არიან. სხვადასხვა ისტორიულ ეპოქაში (ან ერთდროულადაც) მათ შეეძლოთ, აღენიშნათ ერთი და იგივე ხალხი, ხოლო ქართველურ ტომთა დიფერენციაციის შემდეგ ერთი ნაწილი (ქართი, იბერი) აღმოსავლურ-ქართულ ეთნოსს დაუკავშირდა, ხოლო მეორე ნაწილი (კოლხი, ეგერ) – დასავლურ-ქართულ ეთნოსს.

დასახელებულ ტერმინთა დამკვიდრების ზუსტ ქრონოლოგიაზე დღეისათვის ჭირს პასუხის გაცემა, ოღონდ აქვე აღვნიშნავთ, რომ ეთნონიმი „მეგრელი“ უძველესი პერიოდის მოვლენაა და „წინ უსწრებს ქართულისა და ზანურის დიფერენციაციას“² რომ „მეგრელი“ ქართული მეგრელის – მე-გრ-ელ კანონზომიერი ვარიანტია ქართულისა და ზანურის დიფერენციაციამდე არსებული მასალისა და არა საკუთრივ მორფოლოგიური საშუალებით თვით მეგრულში აგებული ფუძე – მ პრეფიქსიანი ფუძისა (იქვე, გვ. 192). თუმცა იმის აღნიშვნა შეიძლება, რომ ზემოდასახელებული ქართველური ეთნონიმები უძველეს მითოლოგიურ წარმოდგენებს უკავშირდება და გაჯერებულია საკრალური შინაარსით. ისინი გულისხმობენ არა მხოლოდ საკრალური ქორწინების წმიდა ადგილში დაბადებულ-განაყოფიერებულთ (პოეტმა ტ. ჭანტურიამ ამ მხრივ მეტად საინტერესო მასალები მომანოდა, რასაც მკითხველს სხვა დროს გავაცნობ), არამედ ამ ადგილის მფლობელსაც – გამაგრებული ადგილის პატრონს, მეციხოვნეს, მოქალაქეს. ეტყობა, ჩვენს წინაპრებს ჰქონდათ გამორჩეული წესი და რიგი ცხოვრებისა, მუდმივი საცხოვრისი: ეზო-კარი, ციხე-სიმაგრე, ქართა, რითაც ისინი განსხვავდებოდნენ დანარჩენი, განსაკუთრებით კი მომთაბარე და ნახევრადმომთაბარე ტომთაგან. ციხე-სიმაგრეებისა და გალავანშემოვლებული სასახლეების

¹ ბ. გიგინეიშვილი, *ეთნონიმ ჭენიოხის წარმომავლობისათვის*, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის... სერია, 1975, I, გვ. 115-124. ა. ჩიქოვაძე, *სახელის ფუძის უძველესი აგებულება ქართველურ ენებში*, გვ. 144.

შენების წესი ქართველობამ გვიან პერიოდამდე შემოინახა და ამითაც გაამართლა თავისი სახელდება. კარგადაა შენიშნული, რომ ქართველთა წარსულის კვლევის გზაზე „ჩვენს წინ განვითარების უწყვეტ რგოლებად არის აცმული გორა-დიხაგუძუბუბი, ციხურები და ჯიხურები, ჯიხა-ციხეები, ციხე-გალავნები, ციხე-კოშკები“ (ნ. ბერძენიშვილი).

ნაადრევია მსჯელობა იმის შესახებ, თითქოს ქართი-იბერი-კოლხი ინდოევროპულიდან მიიმდინარეობდეს. ჩანს, ისინი დასტურდება ქართველურ, სემიტურ და თურქულენოვან სამყაროშიც. ამიტომაც აქაც ძალაში რჩება ა. ჩიქობავას სიტყვები, სხვა ქართველურ ეთნონიმთა შესახებ ნათქვამი: „იმის გარკვევა, საიდან, რომელ ხალხთაგან მიმდინარეობს ეს სახელწოდება – ისტორიული ძიების საქმეა“.

დასასრულ, უნდა დავამთავრო იმით, რითაც დავიწყე, ოღონდ ამჯერად სხვა სწავლულს დავესესხები: „მე მწამს ინტუიცია და შთაგონება. ზოგჯერ მე ვგრძნობ, რომ სწორ გზაზე ვდგავარ, მაგრამ არ შემიძლია აეხსნა, რატომ ვარ ამაში დარწმუნებული. როცა 1919 წელს მზის დაბნელებამ დაადასტურა ჩემი მიხვედრა, სულაც არ გავეოცხებივარ ამას. მე ის გამოაცხებდა, ეს რომ ასე არ მომხდარიყო“.

ეს დიდმა აინშტაინმა ბრძანა.

ამის შემდეგ რა გასაკვირია, თუ ჩემს ნაშრომში წყება საკითხებისა ასახსნელი იყოს. სწორედ მათ ახსნაში ვთხოვთ მკითხველს თანადგომასა და დახმარებას, თორემ თვალთაგან დვირესა და წუელის აღმოღება არც თუ ისე საძნელო საქმეა, თუმცა აქვე დავძენ: მე ის უფრო გამოაცხებდა, რომ არ დადასტურებულყო ქართის, ეგრის, იბერიისა და კოლხის ერთიანი სემანტიკა, რამდანაც შორეულ წარსულში მათ ეთნიკურ ერთიანობას ხედავდნენ დიდი ივანე და გამორჩეული შეგირდი მისი „პატარა ბიჭი სამეგრელოდან ბენე ჩიქობავა“ (ნ. ანდლულაძე), შემდგომში ასევე დიდი არნოლდი, რომელთა მეცნიერული და პრაქტიკული მოღვაწეობის უმთავრეს მიზანს ამ ერთიანობის მტკიცება შეადგენდა.

წინამდებარე ნარკვევიც, ჩემი „სულის ტვირთი“, ჩემთვის მძიმე და ხანგრძლივ პატიოსნად ნატარები, მოწინებით ეძღვნება მათს წმიდა სახელსა და საქმეს.

P. S. ბოლო ხანებში ერთხელ კიდევ გადავათვალიერე მეგრული ზეპირსიტყვიერების ტექსტები. მხოლოდ ახლა აღმოვაჩინე, რომ მასში ქართა დამონმებულია წრის მნიშვნელობით: „აკობხონათ სანძღვარეფი ჯვეშ ბორჯიში აენახურგა, ხანდაშ ქართას გაკიბკათათ რკინაშ ბუსქაქ, ყაზაყ-მუშაქ“ – „გადავხნათ საზღვრები ძველი დროის განამიჯნი, შრომის წრეს შევეურთდეთ რკინის ხარი, გლეხი – მუშა“ (ქართული ხალხური სიტყვიერება. მეგრული ტექსტები, I. პოეზია. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვაობა და გამოკვლევა დაურთო ტოგო გუდავამ, თბ., 1975, გვ. 321). ბუნებრივია, რომ აქვე დამონმებულია იგივე სიტყვა საქონლის სადგომის, ბოსლის, ბაკის, აგრეთვე გადაბმის მნიშვნელობით: „ხოჯეფ თის ქუუყუნე, ართ – მაჟირას ქიმიო-ქართ-ე, კოლექტიურ ორინჯეფს ართო ულუ თქ ო-ქართ-ე“ – „ხარები იმას მიაყოლე, ერთი მეორეზე გადააბი, კოლექტივის საქონელს ერთად აქვს იქ ბაკი“ (იქვე, გვ. 324-325).

მე ამ ტექსტისაგან დამოუკიდებლად ვადგენდი ქართას სემანტიკას და მაინც იდენტიური შედეგი მივიღე. ვფიქრობ, თავისთავად ეს ფაქტი მიუთითებს იმაზე, რომ წინამდებარე ნაშრომის ამ ასპექტში კვლევა სწორადაა წარმართული.

P. S. წინამდებარე პოსტ სკიპტუმი დამთავრებული მქონდა, როცა ჩემმა დამ, ლეილა (მთვარისა) კილანავამ, იბერიულ-კავკასიური ენების სპეციალისტმა, მომანოდა უნიკალური მასალა, რომელსაც, თუ არა დაგვიანებული ინფორმირება, შეეძლო ცენტრალური ადგილი დაეჭირა ჩემს ნარკვევში და არა მხოლოდ ქართველურ ეთნონიმთა კვლევაში შეეტანა სრული სინათლე, არამედ გასცდენოდა იგი საკუთრივ ქართველოლოგიის ფარგლებს და პრეისტორიული ხანის მსოფლიო ხალხთა მითოსური წარმოდგენების შემდგომი კვლევა-რესტავრაციის სამსახურში ჩამდგარიყო თვით ე. წ. „ზეცის შვილების“ დედამიწაზე „ჩამოსვლის“ ახსნის თვალსაზრისითაც კი, იმ „ზეცის შვილებისა“, რომელთა ფრენა-მგზავრობას თითქოსდა ჩვენთვის უცნობი ტექნიკური ცივილიზაციის არსებობით ხსნიან. არადა, მკითხველი დაინახავს, რომ პრეისტორიულ ხანაში სამყაროში არ არსებობდა ტექნიკური ცივილიზაცია, – კოსმოსური ხომალდები, დღეს „მფრინავ თეფშებად“ გადააზრებული, – არამედ არსებობდა მხოლოდ მითოსური წარმოდგენანი, ყოველგვარი ხომალდისა (თუ

მფრინავი თეფშების) გარეშე „ცის შვილთა ჩამოსვლის შესახებ“ დედამიწაზე.

ეკერძოდ, მკითხველს უნდა შევახსენო, რომ წინამდებარე ნარკვევს თავიდან ბოლომდე წითელ ზოლად გასდევდა აზრი იმის შესახებ, რომ მეგრული მთვარის ქართას თავდაპირველი აბსტრაქტული მნიშვნელობა წრე უნდა ყოფილიყო-მეთქი, რაიც პრეისტორიული ხანიდან მოყოლებული პეგელის ფილოსოფიური ნააზრევის ჩათვლით, სამყაროს განვითარების უმთავრესი და, იქნებ, ერთადერთი საზრისია, და მისი კონკრეტული მნიშვნელობიდან – გამაგრებული ადგილი, უწინარესად ბოსელი (მეგრ. ქართა) – იღებს სათავეს ეთნონიმი ქართველი-მეთქი, რაც კაცობრიობის ისტორიის სათავეებთან ქართველური მოდგმის ყოფნას ადასტურებს. კახურ დიალექტში ბერაც აგრეთვე წრეს ნიშნავს აბსტრაქტურად, კონკრეტულად – ფარეხ-ბოსელს, რომლიდანაც მომდინარეობს მეორე ქართველური ეთნონიმი იბერი. ესეც პრეისტორიული ხანიდან შემორჩენილი ტერმინია, სხვათა შორის, ქართველურთან ერთად თურქულენოვან სამყაროშიც. იგივე ითქმის ეგრი//მეგრულზე, რომელიც გარშემოვლის, წრის მნიშვნელობითაა შემორჩენილი იმავე თურქულენოვან სამყაროში და იქვე გადააზრებულია ბოსელ-ფარეხად, ხოლო ქართველურ სამყაროში რგ (სიმ-რგ-ვ-ლე), რკ (რკ-ალ-)ი და მისთ. ძირთა სახით იმავე წრის მნიშვნელობით დასტურდება, ხოლო საკუთრივ მეგრულში წრის გვერდით საქონლის სადგომადაცაა გააზრებული –ა-გუარ-ა. ინდოევროპული ძირი კორ აგრეთვე წრე-ა, ამასთანავე იმავე ინდოევროპულში, თურქულენოვან სამყაროსა და საკუთრივ ქართულში ბოსელ-ფარეხს გულისხმობს (კორ-ა, კორ-აკ-ი, კორ-აკ-ან-ა; ინდოევროპულ კორ-ა-ლდეს და მისთ.) კოლხი ეთნონიმის გარდამავალ ძირად მიჩნეულია სწორედ კორ (კორაქსოჲ. შდრ. კორ-ონ-ის მთა; კორ-ონ-ის-თავი-ი). სხვადასხვა ენობრივ დონეზე იგი განიცდის ფონეტიკურ სახეცვლილებას – კალ//კოლ და ინარჩუნებს წრის მნიშვნელობას. ასე რომ, კოლხი ეთნონიმიც, იმთავითვე აბსტრაქტულად წრესთან დაკავშირებული, შემდგომ საქონლის ბოსელ-ფარეხად გააზრებული, ასევე პრეისტორიული ხანიდან მომდინარეობს.

როცა მე ვამბობდი, რომ მეგრული მთვარის ქართას, უწინარესად ქართას, აბსტრაქტული მნიშვნელობა პრეისტორიული

ხანიდან წრე იყო, რომელიც შემდგომ ან იმავდროულად გააზრიანდა გამაგრებულ ადგილად, უწინარესად ბოსელ-ფარეხად-მეთქი, ლოგიკურად უნდა დამესვა კითხვა: იმავე მოვლენის სახელდება კახურ დიალექტშიც – მთვარის ბაკი – პრეისტორიულ ხანაში ხომ არ ნიშნავდა იმავე წრეს და საკუთრივ საქონლის სადგომსაც?

მე ამგვარი კითხვა მაშინ არ დამისვამს, რადგანაც მასზე დადებითი პასუხის გასაცემად საჭირო მასალას არ ვფლობდი. და, აი, აქ დიდად აღმიპყრო ხელი ჩემმა დამ, რომელმაც ქსე-ს IX ტომიდან „სარძევე ჯირკვლების“ განმარტების ტექსტიდან ასეთი ამონაწერი მომანოდა: „ქალის ს. ჯ. – ძუძუები 15-20 განცალკევებული მილისაგან შემდგარი სფერული ფორმის წყვილი ორგანოა, რომელიც მდებარეობს მკერდის დიდი კუნთის ფასტიკაზე III-IV ნეკნების მიდამოში. ზოგჯერ ს. ჯ-ის ზემო გარეთა კიდე ილლიას აღწევს. ს. ჯ-ს შუაში არის კონუსისებური შემალღება – ძუძუს დვრილი, რომლის მწვერვალზე იხსნება 15-20 სადინარის ხვრელი. დვრილის ირგვლივ კანი – ძუძუს ბაკი მეტად გათხელებულია და პიგმენტირებულია“.

დვრილის ირგვლივი კანი იგივე წრეა, რომელიც ბაკად იწოდება თურმე.

ამ ფაქტის ცოდნა მრავალმხრივად საინტერესო, თანაც უაღრესად საინტერესოც. ჯერ ერთი, აქედან უცილობლად დგინდება, რომ კახური დიალექტის „მთვარის ბაკის“, კერძოდ და განსაკუთრებით ბაკის, აბსტრაქტული მნიშვნელობა, მსგავსად მეგრული მთვარის ქართასი, უნდა ყოფილიყო და ყოფილა კიდეც წრე (მთვარის წრე – მთვარის ქართა). მეორეც, და უმთავრესზე უმთავრესიც, ბაკი, კახური დიალექტის მაგალითზე მითოსურ ასპექტში გააზრებითაც, ჩანს, იმთავითვე დაკავშირებული ყოფილა არა მხოლოდ აბსტრაქტულად წრესთან, კონკრეტულად ბოსელთან, არამედ ძუძუსთანაც (იგივე რძესთან), თანაც მაინც-დამაინც ქალის (შუმერული მითოსური გამოთქმით – „ფურის“) ძუძუსთან (იმავე რძესთან) და მის საყრდენს წრე რქმევია, რაც უშუალო და პირდაპირ კავშირშია სამყაროს გამრავლება-განვითარების ზოგადკაცობრიულ წარმოდგენასთან, შვილიერებასთან, შობის მისტერიასთან, რომელიც, როგორც აღინიშნა, სრულდებოდა ქართაში (მეგრულად), ბოსელ-ფარეხში (ძველი ქართულით

– ბერაში, რომელიც დღეს კახულ დიალექტში აბსტრაქტულად წრეს ნიშნავს და ეს უალრესად ნიშანდობლივი ფაქტია!), ბაგაში (გავიხსენოთ, რომ ეს სიტყვა რაჭულ დიალექტში მეგრული მთვარის ქართას, კახური დიალექტის ბაკის სემანტიკური შესატყვისია ბოსელ-ფარეხის მნიშვნელობით. საძიებელია, მისი აბსტრაქტული მნიშვნელობაც, კერძოდ, დასასმელია კითხვა: იმთავითვე ხომ არ იყო იგი წრე, ანუ ბაკი. ხომ ადვილად შესაძლებელია, ფონეტიკურად ბაკ გამოთქმულიყო ასე: ბაგ. აქედან მიგველო: ბაკ-ი//ბაგ-ა).

ეს ფაქტი, თავის მხრივ, ახალ პერსპექტივას შლის შობის მისტერიასა და შვილიერების მისტერიასთან დაკავშირებულ ქართველურ ეთნონიმურ ტერმინოლოგიათა დეფინიციის, ამდენად, ქართველურ ეთნონიმთა სემანტიკის საბოლოოდ დადგენის საქმეში.

ვიციტ:

უძველესი შუმერული მითოსური წარმოდგენით, მშობიარე ქალი „ფურია“. ხოლო თუ ის ფურია, მან, ვულგარულად და კონკრეტულად რომ ვთქვათ, საჭმელი კი არ უნდა ჭამოს, არამედ ბალახი ძოვოს ბოსელში, აქვე უნდა „მოიგოს“, ანუ შვას, „ხბო“, იგივე ჩვილი ბავშვი, რომელმაც უნდა წოვოს არა მხოლოდ ძუძუ, არამედ, ამასთან ერთად, ბალახიც მოძოვოს.

ახლა ვნახოთ, როგორი სიზუსტით გადმოგვცემს ამ მოვლენას ქართველური, უწინარესად მეგრული, ლექსიკა. კერძოდ, ვიცით, რომ მეგრული ქართას (ბოსელი) შესატყვისია რაჭული დიალექტის ბაგა (საქონლის სადგომი). ამ სიტყვის თანამედროვე (რომელიც, როგორც ჩანს, პრეისტორიული ხანიდან იღებს სათავეს) საერთო ქართველური მნიშვნელობაა: ჩვილ ბავშვთა, ახალშობილთა სადგომი, საკრებულო, განსხვავებით საბავშვო ბაღისაგან, სადაც თავმოყრილია მოზრდილ ბავშვთა ჯგუფი, კრებული (აქ უპრიანია იმის გახსენებაც, რომ ქართა აკროპოლისს, ციხე-ქალაქსაც ნიშნავს, რომელიც იდენტიფიცირებულია სწორედ კრებულთან, ანუ ბერძნულ პოლისთან. იმავე მნიშვნელობისად მეგრული ა-გუარ-თა, რომელშიც იკითხება ეთნონიმ მეგრ-ის ძირი გრ//გუარ//გურ; პირველში: ქართი).

რაკი ჩვილ ბავშვთა სადგომი ბაგაა, ხოლო ბაგაში მყოფი ფური, შუმერული მითოსით – მშობიარე თუ მშობელი ქალი

ბალახით იკვებება, ლოგიკურია დაშვება აზრისა, რომ, რძესთან ერთად, რომელიც კახური დიალექტით – ბაკთან, ბოსელთანაა დაკავშირებული, ხოლო ეს უკანასკნელი ქალის ძუძუსთან, ანუ რძესთან, იმავე ბალახით იკვებება ახალშობილი, ჩვილი ბავშვიც.

ამ მხრივ უკვე დამოწმებულ მრავალ მასალათაგან ამჯერად ერთადერთს გავიმეორებ:

„განმშვენდა დედაკაცი იგი
ჩასახების სახლში,
კაცობრივი თესლი ჩაისახა
მის წიაღში,
თესლი იგი, მუცლადღებული
განკუთვნილია მამრისათვის
შვილის მინიჭებად.
დედაკაცსა ტკბილი ბალახი უგემებია...
პოხიერ ქმნილა საკვებისგან ტკბილი ბალახი...“

ამ „ფურის“ ანუ დედაკაცის, შვილი, როგორც ითქვა, ბალახითაც უნდა იკვებებოდეს, ანუ უნდა ძოვდეს ბალახს.

მეგრულად ბალახს *ოდირე* ჰქვია. ამჯერად ჩემთვის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, ეს სიტყვა უცხოურია თუ საკუთრივ მეგრული წარმომავლობის. ჩემთვის მნიშვნელოვანია თავად ფაქტი, რომ აქ ბალახს მაინცდამაინც *ოდირე* ეწოდება. მისი ძირი უნდა იყოს დიარ (ო-ე თავსართ-ბოლოსართიანი სიტყვები აღურაცხელია მეგრულ ლექსიკაში).

აფხაზეთ-სამეგრელოს რეგიონში ჩვილ ბავშვზე, ახალშობილზე, ანუ მითოსური წარმოდგენით, ბაგაში მდგომზე, იტყვიან: „ჩქიჩქ//ჩქერქ და-დიარ-ე-ო?!“ იგი ქართულად სიტყვასიტყვით ასე გადმოიცემა: „მოაძოვე (აბალახე) თუ არა ჩვილი?“ ამგვარად, თვით დღევანდელი მეგრული ცნობიერებითაც კი, ჩვილს, ახალშობილს კი არ აჭმევენ საჭმელს, თუნდაც რძეს, არამედ აძოვებენ (აბალახებენ). გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ ესაა უუძველესი მითოსური წარმოდგენის ზუსტი ლექსიკური ფიქსაცია, გამოლწეული პრეისტორიული ხანის წარმოდგენლად გრძელი, ურთულესი და ძნელად გამოსაკვალავი ლაბირინთიდან, რომელშიც მითოსური წარმოდგენა (ფური – დედაკაცი ბოსელში

იგებს – შობს ხბოს – ჩვილს) და ამ წარმოდგენის ლექსიკური აღქმა ადეკვატურია, აბსოლუტურად იგივეობრივი.

უნიკალურია ის ფაქტიც, რომ მეგრულ ნეს-ჩვეულებაში დღემდე ქორწილის ერთადერთ ადგილობრივ სახელდებად იხმარება დიარ-ა, რომელიც ქართულად ასევე სიტყვასიტყვით ძოვას ნიშნავს (კამპანია უცხო სიტყვაა, რომელიც, სამწუხაროდ, ავინროებს მამალმერთივით ხანდაზმულ დიარას, თანაც ყოველგვარი მოლხენის აღნიშვნის ნიშნით). თავის მხრივ, ქორწილი პირდაპირ და უშუალოდაა დაკავშირებული შობის მისტიკრიასთან – იგი ამ მისტიკრიის (აქტის) საფუძველთა-საფუძველია, – ამიტომაც, უძველესი მითოსური წარმოდგენის კვალობაზე, მისი ერთადერთი სახელდება უნდა ყოფილიყო და არის კიდევაც დიარა (ძოვა) და არა სხვა რომელიმე ადგილობრივი, საკუთრივ ქართული თუ უცხოური სიტყვა.

ნიშანდობლივია ის გარემოებაც, რომ არც ერთ სხვა სუფრას, ჭირისას თუ ლხინისას, აფხაზეთ-სამეგრელოში არ შეიძლება მიემართოს ტერმინი დიარა. ყველა სხვა სუფრისაგან განსხვავებით, სწორედ ქორწილი – დიარა (ძოვა) და ოდიარეა (ბალახი) იდენტიფიცირებული და, ამდენად, ძოვა მხოლოდ ქორწილს მიემართება. ამიტომაც გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ მეგრელი კაცის ცნობიერებაში დღესაც კიაფობს, უფრო სწორად – ჩახჩახებს პრეისტორიული მითოსური წარმოდგენის მძლავრი მუგუზალი, რომელსაც ძალუძს გაანათოს მთელი ქართველური, მეტიც – მსოფლიოს უძველესი ცივილიზებული ხალხების, ან უკვე გარდაგებულის თუ ჯერაც რეალურად არსებულის, დაბინდული ან სულაც გამქრალი უძველესი მითოსური წარმოდგენა.

ვფიქრობ: საძრახი სითამამე არ იქნება, თუ ვიტყვი, რომ თანამედროვე დიარ ძირი სუფიქსალურია და პრეისტორიულ ხანაში ოდენ დ ძირით იყო წარმოდგენილი, რომელსაც დროთა ვითარებაში შეეხორცა პრეფიქსი იარ (ეს პრეფიქსი დღესაც არაა უცხო მეგრული ენისათვის). თუ ჩემი ვარაუდი სწორია, მაშინ ამ ძირის ძიება და პოვნა შესაძლებელია არა მხოლოდ საკუთრივ მეგრულ ენაში, არამედ ქართულშიც. მაგალითისათვის დავასახელებდი: მინ-დ-ორ-ი (ქართ., მეგრ.), დ-ოლ-ო (მეგრ.) – მ-დ-ელ-ო (ქართ.) დ-ოლ-ი (ქართ. უშუალოდ დაკავშირებულია შობის მისტიკრიასთან), ნა-დ-იმ-ი (ქართ.), სა-დ-ილ-ი (ქართ., მეგრ.). ამ სიტყვებში

ყველგან ფიგურირებს დ, რომელიც შეიძლება დაუკავშირდეს დ-იარას – პირდაპირი მნიშვნელობით ძოვა, გადატანით – ჭამა.

რაკი დიარა შობის მისტერიას უკავშირდება, – გთხოვ, მკითხველო, ეს ვარაუდი უზნეობად არ ჩამითვალო, – შეიძლება შუმერული არხუმის შესადინარის (სადიაცოს) ქართული სახელდება დ და ტ-ს მონაცვლეობის გათვალისწინებით, სულაც დაუკავშირდეს ქართულ სიტყვას მ-დ-ელ-ო შეუკუმშავი ფორმით: მუ-დ-ელ (ო) // მუ-დ-ელ-ი (უ ხმოვნის ჩავარდნისათვის შდრ. მეგრ. მუ-ხურ-ი – ქართ. მ-ხარ-ე: ნ. მარი, ი. ყიფშიძე, ბ. კუფტინი). სწორედ ქალის სადიაცოა სექსუალობის, განაყოფიერების, შვილიერების, შობის მისტერიის თავი და ბოლო და არა, ვთქვათ, ადამის ნეკნი. ხოლო რაკი შეილიერება და ოდიარე//დიარა – ბალახი მითოსური წარმოდგენით, ერთმანეთისაგან განუყოფელია, ამან გამაბედვინა ამგვარი იდენტიფიკაციის დაშვება, ცხადია, უაღრესად ჰიპოთეტურ დონეზე. ხოლო როცა მკითხველი ამ ნარკვევის მომდევნო თავს გაეცნობა, ბოსელში, როგორც განაყოფიერების, მისტერიის ერთადერთ ადგილში, იხილავს „სამამაცოსაც“ – Penis-სს, რადგანაც სადიაცოსა და სამამაცოს ურთიერთგათიშვა ყოვლად შეუძლებელია, ხოლო რაკი საკითხი გამრავლება-განაყოფიერებას ეხება, შეიძლება ჩემი „უხეში“ ჰიპოთეზა ლოგიკურიც აღმოჩნდეს.

მოგვიანო ხანებში, თითქმის უკანასკნელ დრომდე, მშობიარე ქალს, საშობრად ბოსელში წაყვანილს, ლოგინს კი არ უგებდნენ, არამედ – ჩალას. ამ ფაქტმა არ უნდა დაგვაბნიოს და ხელი არ უნდა აგვაღებინოს დიარა//ოდიარეს მომდინარეობის მტკიცებაზე პრეისტორიული ხანიდან, რადგანაც სიმინდი, აქედან – ჩალა, ჩვენში რამდენიმე საუკუნის წინ შემოვიდა. მან შეცვალა ბალახი (თივა), როგორც საქონლის, მათ შორის, უწინარესად „ფურის“, საძოვარ-საკეები და მშობიარის ქვეშაგები.

ზემოთ ვახსენე: წინამდებარე ქართველური, უწინარესად, მეგრული მასალა არა მხოლოდ პროტოქართველური მითოსური წარმოდგენის სამსახურში უნდა იქნეს ჩაყენებული, არამედ მსოფლიო ცივილიზაციის საწყისების კვლევის საქმეშიც-მეთქი. ამას როცა ვამბობდი, უწინარესად იმ ფაქტს ვგულისხმობდი, რომ, ძველი ლეგენდების მიხედვით, დედამიწას ხშირად ეწვეოდნენ „ცის შვილები“, რაც ჩვენთვის უცნობი ტექნიკური ცივილი-

ზაციის არსებობის ანარეკლად იყო მიჩნეული. მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ, მეგრული მითოსური წარმოდგენის ბოსელი – ეს განაყოფიერება – შვილიერების მისტერიის ერთადერთი ადგილი – მთელი თავისი კომპონენტებით (საძოვარი, ჯოგი, მეჯოგე, მწყემსის გზა, საკუთრივ ბოსელი, ნაკელი, რძე) ზეცაშია ატანილი, ბუნებრივია, იქ, „ზეცაში დაბადებულთათვის“ ენოდებიანთ „ცის შვილები“. მათი „ჩამოსვლა“ დედამინაზე სავსებით ბუნებრივი და ლოგიკურია იმავე მითოსურ ქრილში და არა ტექნოკრატიისა. ამ კონტექსტში არც უნდა გაგვიკვირდეს, რომ „მინიერ“ ბაგაში დაბადებული ქრისტე „ზეციდან“ მოგვევლინა.

სულ სხვა, ცალკე კვლევის საკითხია, რატომ აიტანა პრეისტორიულმა საკაცობრიო წარმოდგენამ ბოსელი – ფარები ზეცაში და რატომ ან როგორ შემორჩა იგი სრულად მაინცდამაინც მეგრულ ცნობიერებას, ხოლო დანარჩენი უძველესი ხალხების, თუნდაც იმავე შუმერების (გაიხსენეთ „ზეცის ხართან“ მორკინალი გილგამეში), ეგვიპტელების (მზე ფურია, მთვარე – ხარი), ქართი ტომების (ბაგა-ბაკი და რძე ზეცაშია) და სხვების ცნობიერებაში მხოლოდ მისი ნახატები, ფრაგმენტებია დალექილი.

იპარ-ეპარი, ქართი-კოლხი, ზანი

ქართველურ ტომთა სახელდების კვლევის ორიენტალისტური სფერო, აღმოსავლეთის გარდასულ ხალხთა ენობრივ-წერილობით თუ სხვა სახის მემკვიდრეობასთან ერთად, აქამდე მეტწილად ირანულ-სომხური მასალით განისაზღვრებოდა. აქ ნაკლები ყურადღება მიექცა თურქულენოვან სამყაროს და ეს შეცდომა იყო თურქულ-ქართულ ისტორიულ, ისტორიულ-გეოგრაფიულ თუ ენობრივ ურთიერთობათა თვალსაზრისით.

თვით ის ფაქტი, რომ ისტორიულად ჩვენს წინაპრებს გარკვეული კონტაქტი უნდა ჰქონოდათ თურქული მოდგმის ტომებთან, აღნიშნული მიმართულებით კვლევის თვისებურ პერესპექტივას ქმნის. ეს პერსპექტივა ამ ეტაპზეც რამდენადმე რეალიზებულიად შეიძლება ჩაითვალოს იმ გაგებით, რომ თურქულენოვან სამყაროში დასტურდება ლექსიკური ერთეულები, რომლებიც

ქართველურ ტომთა ძირითად სახელდებებთან სრულ იგივეობას ავლენენ არა მხოლოდ ფორმალურ-ფონეტიკური, არამედ, რაც მთავარია, სემანტიკური თვალსაზრისითაც.

იგულისხმება იბერი და ეგერი.

პირველისათვის (iber – იბერ) სპეციალისტები ბუდესიტყვად თურქულისა და უზბეკური დიალექტის (აგრეთვე ჩალატურის) *ibir*-ს (ოვურ) მიიჩნევენ (Древнетюркский словарь, Ленинград, 1969, გვ. 394). მისი ვარიაციებია: თურქულ-ჩალატურ-ოსმანური *evir* (Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий, I-IV, СПб, 1893-1911, ტ. I, გვ. 192), თურქულ-ალტაიურ ენათა დიალექტის *evir* (Баскаков Н. А. Северные диалекты алтайского языка, Диалект черневых татар... Москва, 1966, გვ. 168). იგივე სიტყვა ზუსტად ქართველურ ტომთა სახელდების ფორმით *iber* (იბერი) დადასტურებულია კონდაკურ კილოკავსა და ხაკასური ენის ყაჭურ დიალექტში (Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков, Москва, 1974, გვ. 498). *ibir* და მისი ვარიანტების „ცენტრალური“ მნიშვნელობა დაკავშირებულია გარშემოვლასთან, შემოზღუდვასთან, შემორკალვასთან, საქონლის სადგომთან და ა. შ.

მეორე სახელდებისათვის (*eger* – ეგერ) ბუდესიტყვად მიჩნეულია თურქული *egir* – ეგირ (ე. ვ. სევიორტიანი, დასახ. შრომა, გვ. 227). ქართველურ ტომთა ერთ-ერთი ძირითადი სახელდების ფორმით – *eger* (ზედმეტად მიგვაჩნია ეგერ-ეგრისის იდენტურობაზე მსჯელობა) იგი დადასტურებულია ჩალატურში (იქვე, გვ. 227). სპეციალისტები მიუთითებენ, რომ იბერ-ეგერ ზმნები თავიანთი ძირითადი მნიშვნელობებით უახლოვდებიან (слизко смыкаются) ერთმანეთს. სემანტიკურთან ერთად აქვე დადასტურებულია მათი „ფორმალური“ იდენტურობაც: *egir* – ეგირ // *evir* – ევირ.

„იბერ“ ზმნის ძირად მიიჩნევენ *eb* ~ *ev*-ს – კარავი, სახლი. ასეთ ვითარებაში მის უძველეს მნიშვნელობად იგულისხმება „გარს შემოვლება“ (იქვე, გვ. 499), რადგანაც სახლი, კარავი [კედლების] გარშემოვლებასთანაა დაკავშირებული.

თურქულენოვან სამყაროში მხოლოდ „იბერ“ ფორმა რომ ყოფილიყო დადასტურებული, ქართველურ ტომთა სახელდებასთან მის დამთხვევას შემთხვევით მოვლენად მაინც ვერ ჩავთვლიდით

უნინარესად მისი სემანტიკური მნიშვნელობის გამო. ხოლო თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ იქვე „იბერის“ პარალელურად, მის ვარიანტად და იმავე სემანტიკით იხმარება „ეგერი“, რომელიც ასევე ზუსტად ემთხვევა ქართველურ ტომთა მეორე სახელდებას (ეგერი//ეგრისი), აქ შემთხვევითობა სავესებით გამოირიცხება. ამიტომაც ვფიქრობთ, რომ თურქულენოვან „იბერ“-„ეგერის“ განხილვა ქართულ „იბერ“-„ეგერთან“ (ეგრისთან) მიმართებაში ისტორიულად აუცილებელია და ლინგვისტურად გამართლებული. ამგვარი სამუშაოს შესრულების აუცილებლობაზე მიუთითებს ის ფაქტიც, რომ ქართველოლოგიის ამ დარგში ი. ჯავახიშვილისა და ს. ჯანაშიას ფუძემდებლური შრომების შემდეგაც არსებითად აუხსნელი დარჩა „იბერ“-„ეგრისის“ მნიშვნელობა, ყოველ შემთხვევაში, ქართველურ ენათა ბაზაზე მათი ახსნა მეტად საძნელო საქმეა. აქ მხოლოდ იმ საყურადღებო გარემოების აღნიშვნა შეიძლება, რომ ი. ჯავახიშვილმა თურქულენოვანი მასალისაგან სრულიად დამოუკიდებლად მოახდინა „იბერ“-„ეგერის“ იდენტიფიკაცია ლინგვისტურ-ეთნონიმიკურ ასპექტში. ჩვენ მიერ მოტანილ ახალ მასალათა შუქზე მისი დასკვნა სრულ დამაჯერებლობას იძენს, ამასთანავე მიუთითებს ქართველოლოგიის სფეროში თურქულენოვანი „იბერ“-„ეგერის“ შემოტანის აუცილებლობაზე. კერძოდ, საჭიროა მათთან მიმართებაში განვიხილოთ ქართველურ ტომთა ძირითადი სახელდებანი: *ქართი, ეგერი (ეგრისი), კოლხი, ზანი*.

„ქართის“ სემანტიკის მეცნიერული კვლევის შედეგები ეჭვმიუტანლად ადასტურებს თურქულენოვან „იბერთან“ მის იდენტურობას ყველა ძირითად ასპექტში და ამ ფაქტს გადამწყვეტი მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს აღძრული საკითხის საბოლოო გარკვევაში. კერძოდ, მკვლევარები ყურადღებას აქცევენ ინდოევროპულ ლექსიკურ ერთეულებს: *gr̥ha* (ძველი ინდური), *gardas-gardinyas* (ლიტვური), *garda* (გოთური), *gara* (ალბანური), *град* (სლავური), *город* (რუსული), *gordum* (ფრიგიული), *gurta* (ხეთური), **Karda-s* (პელასგური). მათი სემანტიკური მნიშვნელობანი შემდეგია: „სახლი“, „შემოღობილი ადგილი“, „ღობე“, „გალავანი“, „ზღუდე“, „გომი, გომური წვრილფეხა საქონლისა“, „ცხიხე-სიმაგრე“, „ქალაქი“ და ა. შ. როგორც ჩანს, ფორმალურ-ფონეტიკურთან ერთად ისინი სემანტიკურ იგივეობასაც ავლენენ (იხ. გ. მელიქიშვი-

ლი, საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის უძველესი მოსახლეობის საკითხისათვის, 1965, გვ. 237-240).

იმერულ დიალექტსა და მეგრულში შემორჩენილია დასახელებულ ინდოევროპულ ლექსიკურ ერთეულთა ფორმალურ-სემანტიკური შესატყვისი „ქართა“ („ქართი“). აქ ეს სიტყვა ნიშნავს შემოზღუდულ ადგილს, ბაკს, საქონლის გომურს. მკვლევარები ქართველურ ტომთა სახელდებას (ქართი) სწორედ ამ სიტყვასთან აკავშირებენ (საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, I, გვ. 427-428). საეჭვო არ უნდა იყოს, რომ, ინდოევროპული *gard-*ის გავლით „ქართი“ თავისი მნიშვნელობით სრულად ემთხვევა თურქულენოვან იბერს (*iber*), რომელიც აგრეთვე გარშემოვლებასთან, შემოზღუდვასთან, სახლთან, უშუალოდ გომურთან, საქონლის ბაკთან, იმავე ქართასთანაა დაკავშირებული, ამიტომაც დაბეჯითებით უნდა ითქვას, რომ იბერთა, თუ პირუკუ – ქართთა სახელის გადარქმევისას ჩვენი წინაპრებისათვის ახალი სახელდება კი არ მიუციათ, არამედ, ფაქტობრივად, იგივე სახელი შეუნარჩუნებიათ, ოღონდ – სხვა ენაზე (მოსალოდნელია მათი თანაარსებობაც). „იბერ“-„ქართ“ სახელდებათა მონაცვლეობა (თუ თანაარსებობა) სავსებით კანონზომიერი ჩანს და, ეტყობა, ისტორიულად მას ახლავს სრული შეგნება იმისა, რომ ისინი თავიანთი მნიშვნელობით იგივეობრივნი არიან.

იბერ-ქართის სემანტიკური თანაფარდობის დასადასტურებლად შეგვიძლია აქვე მოვიტანოთ დამატებითი მასალა, რაც ამ თვალსაზრისით აქამდე არ ყოფილა განხილული.

თურქულენოვანი „იბერის“ ერთ-ერთ ცენტრალურ მნიშვნელობას – გარსშემოვლებას, შემორკალვას, შემოზღუდვას – ზუსტად ემთხვევა მეგრულში ქართის ფორმით შემორჩენილი „ქართა“ – მთვარის დისკოზე ყვითელი ზოლის გარშემორტყმა, გარშემოვლება, რაც ომიანობის მომასწავებლად ითვლება. მისი სავარაუდებელი მეგრული ვარიანტი ქართველთა სატომო სახელდების ცნობილ მეგრულ შესატყვისს (ქორთუ) ავლენს.

აქვე შეგვიძლია, დავასახელოთ მეგრულში შემორჩენილი „ხართა“, რომელიც „ქართას“ სრული ფონეტიკური შესატყვისისა და აგრეთვე დაკავშირებულია ირგვლივ შემოვლებასთან, შემორკალვასთან, იმავე „იბერთან“.

საკუთრივ ქართულ ენობრივ არეალში ქრთველურ ტომთა სახელდების ძირი „ქარ“ (-თი მანარმოებელია), თავისი ვარიაციებით (კარ//კალ//გარ//გალ და ა. შ.) შემორჩენილად მიგვაჩნია შემდეგ ლექსიკური ერთეულებში: კარ-ავი (შრდ. იბერის თავდაპირველი მნიშვნელობა: კარავი, Юрта); კარ-ე (მეგრ.) – მწყემსთა სადგომი, იგივე კარავი ანუ იბერი; ო-კარ-ი-ე (მეგრ.) – ხის ოთხ ფეხზე მდგარი დანნული საქათმე, იგივე ფრინველთა ქართა, სახლი, იბერი; გალ- ავანი – ქალაქის, ციხე-სიმაგრის ან რაიმე ნაგებობის გარშემო შემოვლებული კედელი (ჩვეულებრივ ქვით-კირისა) ასეთი კედლით შემოზღუდული ადგილი, იგივე ქართი – ციხე-სიმაგრის მნიშვნელობით (შდრ. დასავ. საქ. ტოპონიმი გალი); გალ-ია – მავთულის ან რკინის ყადით შემოზღუდული სადგომი ცხოველთა ან ფრინველთა დასამწყვდევი, იგივე ქართა; გრ<გარ – *სიმა-გარ-ე → სიმაგრე – უშუალო ეკვივალენტი ინდოევროპული grad-ისა (ციხე-სიმაგრის მნიშვნელობით), მაშასადამე, ქართისა (შდრ. აგრეთვე: რ-კალ-ი, გარ-ეშე, ქარ-ა, ქარ-ანძავი, ქარ-ტოცი და ა. შ.).

მოტანილი ლექსიკური ერთეულები, ერთი მხრივ, ყოველგვარი გამონაკლისის გარეშე, ფონეტიკურად და სემანტიკურად უკავშირდება ინდოევროპული grad-იდან მიმდინარე ქართს, ხოლო მეორე მხრივ – სემანტიკურად სავსებით ტოლფარდია თურქულენოვანი „იბერისა“ მის სხვადასხვა ასპექტში, რაც ერთხელ კიდევ ადასტურებს „იბერ“-„ქართის“ იგივეობას (ისტორიულ მასალათაგან შეგვეძლო დაგვესახელებინა: გუგარ-ქი, გარ-ნ-ისი, კარ-ინი, კარ-დუ, გორ-დი, ქარ-იენტი, ქორ-ომონი და ა. შ. მათში შემონახულია ქრთველურ ტომთა სახელდების ძირი „ქარ“ მისი სხვადასხვა კანონზომიერი ვარიანტით).

თურქულ-ქართულ (ინდოევროპულ) „იბერ“-„ქართის“ ამგვარი მიმართების დადგენის შემდეგ შედარებით ადვილად წყდება თურქულ-ქართულ „ეგირ(ეგერ)“ – „ეგრისის“ ურთიერთმიმართების საკითხიც. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ, ერთი მხრივ, ი. ჯავახიშვილმა ქრთველურ ენათა ბაზაზე მოახდინა მათი იდენტიფიკაცია, ხოლო მეორე მხრივ – ისინი (იბერ-ეგერი) თურქულენოვან სამყაროში ფორმალურ-სემანტიკურ იგივეობას ავლენენ, აღძრული საკითხი ამ ეტაპზეც გადაჭრილად უნდა ჩაითვალოს. და მაინც, არ შეიძლება, აქვე დამატებით არ აღი-

ნიშნოს ის ფაქტი, რომ „ეგრისის“ კვლევა საკუთრივ „ქართთან“ მიმართებაში საოცარი სიზუსტით ადასტურებს „ქართ“-„ეგრის“ იდენტურობას. კერძოდ, თურქულენოვან სამყაროში ეგერი, სხვა-თა შორის, ნიშნავს: *Согнят скот в одно место* (ყაზახურ, ნოღაიურ, ყარაყალაყურ ენებსა და თურქულ დიალექტში); *Собирает скот в одно место* (თურქულ დიალექტში); *Место, куда огоняют скот. Место, где собирается скот.* შდრ. მონღოლური *егеге* – *Объезжать стадо, чтобы держать его вместе* (ე. ვ. სევერტიანი, დასახ. შრომა, გვ. 229-230).

როგორც უკვე აღინიშნა, მეგრულსა და იმერულ დიალექტში „ქართი“ (ქართა) სწორედ პირუტყვის სადგომს ნიშნავს. მაშასადამე, „ქართი“ და თურქულ-ქართული „ეგერ“-„ეგრისი“ ამ ასპექტში სემანტიკურად აბსოლუტურად იგივეობრივნი არიან. ფრიად საყურადღებოა ის გარემოებაც, რომ, როგორც ჩანს, მეგრულ-აფხაზურ ენობრივ არეალში, „ქართის“ პარალელურად, საქონლის სადგომის მნიშვნელობით „აგვართა“//„იგუარა“ (აქედანაა წარმომდგარი დას. საქ. ტოპონიმი აჩიგვარა. „აჩ“ – ცხენი, „იგუარა“ – სადგომი) იხმარება, რაც, ჩვენი აზრით, „ეგერ“//„ეგრისამდე“ დაიყვანება.

ამიტომაც აქაც უნდა გავიმეოროთ ის, რაც „იბერ“-„ქართის“ მიმართ ითქვა. კერძოდ, როცა ქართველს ეგერ (ეგრის) სახელდებას აძლევდნენ (ან პირუტყვ), ამით არც ერთისათვის მიუციათ ახალი სახელი და არც მეორისათვის. „ქართ“-„ეგერ“ სახელდებათა მონაცვლეობასაც (თუ თანაარსებობას) ისტორიულად ახლდა სრული შეგნება იმისა, რომ ისინი თავიანთი მნიშვნელობით აბსოლუტურად იდენტურნი არიან.

რაკი იბერ-ეგერ-ქართის სემანტიკური კვლევა ერთსა და იმავე შედეგს გვაძლევს, ბუნებრივია, დაისვას საკითხი ამ კუთხით ქართველურ ტომთა კიდევ ერთი ძირითადი სახელდების, „კოლხის“, განხილვის შესახებ. ფორმალური შეპირისპირების ანალიზზე უმად, გარკვეული მოსაზრებით, იბერ-ეგერ-ქართთან მის სემანტიკურ მიმართებას წარმოვაჩენთ.

„კოლხი“ ტერმინის ძირად სამეცნიერო ლიტერატურაში „კორ“ არის მიჩნეული, „ხი“ კი სატომო სახელის მანარმოებელია (ი. ჯავახიშვილი, *ქართველი ერის ისტორია*, I, გვ. 405). ისტორიული სახელდებანი: კოლ-ა, *კოლ-არჯეთი (შკლარჯეთი),

კორ-აქსი, შარდენის მარშრუტის კორ-ბოული, ჰიდრონიმი კორ-ონ-ის-თავ-ი (ბათუმთან) და სხვანი ავლენენ ქართველურ ტომთა სახელდების ძირს „კორ//„კოლ“, რასაც უნდა დაემატოს მათი სხვა ვარიანტებიც: „გოლ“//„გალ“//„ქოლ“//„ქალ“//„ქორ“//„ქარ“//„ხორ“// და ა. შ.

ზევით აღინიშნა, რომ თურქულენოვან „იბერ-ეგერის“ თავდაპირველი, ძირითადი მნიშვნელობა კარავს, სახლს, საქონლის სადგომს უკავშირდება. უკავშირდება მას „ქართიც“ და, როგორც ვნახავთ – „კოლხიც“. კერძოდ, „კოლ“ ძირის ვარიანტები „კორ“//„ხორ“ მეგრულში (ნანილობრივ, ქართულში) სწორედ სახლს, საქონლის სადგომს აღნიშნავს. მეგრულ-ლაზურში „სახლი“ გადმოიცემა სიტყვით: „ო-ხორ-ი“//„ხორ-უა“//„დო-ხორ-ე“. ამ სიტყვის პარალელურად, იმავე ინტენსივობითა და სემანტიკით იხმარება „კორ-უა“ (იტყვიან: ო-კორ-ანს, დო-კორ-ინელი რე – სახლობს, დასახლებულია“. ამდენად, „ხორუა“//„კორუა“ მეგრულში სრული შესატყვისებია და მნიშვნელობით სავსებით ემთხვევა თურქულენოვანი „იბერ-“ „ეგერის“ ძირეულ სემანტიკას. ამასთანავე, რაც მთავარია, იგივე „კორ“ ძირით შემცველი სიტყვა ქართულში (მეგრულის ფორმით შემორჩენილი) სწორედ საქონლის სადგომს, ე. ი. ადგილობრივ „ქართს“ (ქართას) უკავშირდება. ვგულისხმობთ „კორ-აკანა“-ს. ამ სიტყვის ძირია „კორ“, ხოლო „აკანა“ ბოლოსართია, რომელიც სომხურსა და, ნანილობრივ, აფხაზურშიც დასტურდება და რომლის სრული ახსნა მხოლოდ ქართველურ ენობრივ არეალშია შესაძლებელი. კერძოდ, მეგრულში („აკანი“ მხარეს, კუთხეს, კუთვნილებას აღნიშნავს (იგივე ძვ. ქართ. „კერძი“). იტყვიან: „ჩქინი აკანი მიბლი“ – ჩვენი კუთხე, ჩვენი მხარე დავიარე. „აკანი“ ფორმალურად და სემანტიკითაც შეიძლება დაყვანილ იქნეს ქართულ „(თ) აგან“//„გან“-ამდე (შდრ. „ჩვენგანი არავინ ყოფილა იქ“ – ჩვენი მხრივ არავინ ყოფილა იქ). ასეც რომ არ იყოს და „აკანი“ კნინობითობის სუფიქსი „აკი“-სგან მომდინარეობდეს (გვაქვს პარალელური ფორმა „კორაკი“), ეს არსებითად საქმის ვითარებას არ ცვლის: „კორაკი“ ანუ „კორაკახა“ ნიშნავს „ერთგვარ მოწულ სათავსს ფარეხში ან ბინაში ახალმოგებული ბატკნისათვის დედაცხვრიანად“ (ქართ. ენის განმარტ. ლექსიკონი, IV, გვ. 1339). არ შეიძლება, ეჭვი შევიტანოთ იმაში, რომ „კორაკი“ („კორაკახა“)

ზუსტად ეფარდება „იბერ“-„ეგერ“-„ქართს“ საქონლის სადგომის, ქართას მნიშვნელობით.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია კიდევ ერთი სემანტიკური დამთხვევა თურქულენოვან „იბერ“-„ეგერსა“ და ერთ მეგრულ ლექსიკურ ერთეულს შორის. კერძოდ, უზბეკურ ენაზე „იბერი“ (ogir ფორმით) საკულტო ტერმინია, დაკავშირებული შემოვლებასთან, შემოვლასთან და ნიშნავს: Делать подношение и пожертвование с целью извлечения больного, обводя преподносимый предмет или деньги вокруг головы (ე. ვ. სეფორტიანი, დასახ. შრომა, გვ. 498). მეგრულში მისი სრული შესატყვისი საკულტო ტერმინია „გოლ-უაფა (აქედ: გოლუაფირო), რომლის ძირში უთუოდ კოლხთა სახელდებაა შემორჩენილი (გოლ//კოლ). „გოლუაფა“ მეგრულში ნიშნავს საკულტო რიტუალის დროს დასალოცი („ოხვამალი“) ან ავადმყოფი პირისათვის ნივთის ან ფულის თავზე შემოვლებას, ხოლო „გოლუაფირო“ – იმ ნივთს (ფულს), რომელიც თავზე შემოსავლებაა განკუთვნილი („გოლუაფირო უძ“). მეგრული ეთნოგრაფიული ყოფა უცილოდ ადასტურებს აზრს, რომ „სქანი გოლუაფიროს“ თქმას ჩვეულებრივ (არასაკულტო) ვითარებაშიც კი ყოველთვის ახლავს თავზე ხელის შემოვლება, მით უმეტეს – იგი განუყრელი ატრიბუტია მეგრული ღვთისმსახურებისა.

„გოლ“ მეგრულშივე ზუსტად ქართველური ტომის სახელდება „კოლხის“ ძირის (კოლ) სახით და იმავე სემანტიკით (ოლონდ რელიგიური შინაარსისაგან დაცლილით) აღდგება სიტყვაში: „მი-კოლ-უაფა“ – შემოვლა, გარშემოვლა (გზისა). იგივე „მიკოლუაფა“ იხმარება მაშინაც, როცა საქმე ეხება პიროვნებას, რომელიც უვლის ავადმყოფს (მოხუცს), თავს ევლება მას, თავს დასტრიალებს, ე. ი. იგივეა, რაც თურქულენოვანი „იბერის“ მნიშვნელობა: вращать, обходить кругом და ა. შ. (ე. ვ. სეფორტიანი, დასახ. შრომა). საინტერესოა, რომ მეგრულში „გოლუაფა“ ზმნის პირიანი ფორმა აღადგენს საკუთრივ ქართულის ფორმას „გალ“: გალ-უაფუ – (თავს) ევლება ის მას (ქართულში „გოლუაფას“ პარალელური ფორმა უნდა ყოფილიყო *გალ-ება).

ზემოთქმულის შემდეგ უნდა დავასკვნათ, რომ თურქულენოვან „იბერ“-„ეგერთან“, ადგილობრივი „ქართ“-„ეგრისის“ გვერდით, სემანტიკურ ერთიანობას ავლენს „კოლხიც“. მეტიც; „ქართ“-„ეგრისზე“ უფრო მეტად, სხვადასხვა ასპექტსა და

ნიუანსში მათთან სწორედ ეს უკანასკნელია დაკავშირებული. ამიტომაც აქაც უნდა აღინიშნოს: „ეგერ“-„კოლხ“ სახელდებათა მონაცვლეობა (თუ თანაარსებობა) სავსებით ბუნებრივია იმ გაგებით, რომ ისინი ერთი და იმავე მნიშვნელობისანი არიან.

„იბერ“-„ეგერ“-„ქართ“-„კოლხის“ სემანტიკური თანაფარდობის გარდა, ამ აზრს საკუთრივ ქართ-კოლხის ფორმალურ-ლინგვისტური მიმართებაც ადასტურებს. ირკვევა, რომ „ქართი“ და „კოლხი“, ქართველურ ენათა ბაზაზე, ფორმალურადაც, ფონეტიკურადაც სავსებით ფარავენ ერთმანეთს. როგორც აღინიშნა, „კოლხის“ პირველადი ძირი უნდა იყოს „კორ“ (ი. ჯავახიშვილი). ცნობილი ბგერათმეხიტიყვების ნესით (კ//ქ) აქედან მიიღება „ქორ“, რაც ქართველური ტომის (ქართის) მეგრული სახელდების (ქორ-თუ) ძირია. ქორთუ-დან კი, ასევე ცნობილი ბგერათმეხიტიყვების ნესით (ო//ა) მიისვლება „ქართამდე“ (ქორთ → ქართ). აქ წარმოდგენლი ლინგვისტური მიმართების შედეგი განამტკიცებს თვალსაზრისს, რომ „კოლხი“ სახელდება „ადრე ხანაში ანტიკურ სამყაროში, შესაძლებელია, აღმოსავლურ-ქართულ ტომებსაც მოიცავდა“ (გ. მელიქიშვილი, დასახ. პრომა, გვ. 83).

დაბოლოს, შესაძლებელი ჩანს „იბერ“-„ეგერ“-„ქართ“-„კოლხთან“ ქართველურ ტომთა ისეთი სახელდების დაკავშირებაც, როგორიცაა „ზანი“. ს. ჯანაშიას მიაჩნდა, რომ სწორედ იგი უნდა იყოს მეგრელთა ნამდვილი სატომო სახელი (ს. ჯანაშია, *შრომები*, III, გვ. 6). ამავე ავტორის აზრით, სევანთა მხრივ სამეგრელოს წოდება „ზან“-ად „შემთხვევითი მოვლენა არ არის, არამედ უძველესი ხანის გადმონაშთია, როცა მოცემული სტრუქტურის ტერმინი კრებითი სატომო სახელის მნიშვნელობას და ამავე დროს ტომის გავრცელების არესაც აღნიშნავდა“ (იქვე, გვ. 27.) იყო ცდა, მასვე დაკავშირებოდა ტერმინი „ლაზი“. კერძოდ, ნ. მარმა „ზანის“ ეტიმოლოგია ამგვარად ახსნა: „ლა-ზან“ და იგი ადგილის სახელდების სევანურ ფორმად მიიჩნია (Н. Я. Марр, *Крещение армян, грузин, абхазов и аланов...* ЗВО, XVI. 1905, გვ. 165-166. მისივე, *Из поездки в Сванию*, XV, т. II, в. I, გვ. 32. შენიშვნა. მარმა თავისი თვალსაზრისის შემდეგ თვითონვე უარყო და „ლაზ“ უკვე „ლაზგისა“ და „პელაზგის“ ვარიაციად

მიიჩნია. იხ. მისი, რით ცხოვრობს იაფეტური ენათმეცნიერება? 1923, გვ. 38).

ამიტომაც ფრიად აქტუალური ჩანს „ზანის“ სემანტიკური კვლევა „იბერ“-„ეგერ“-„ქართ“-„კოლხთან“ მიმართებაში.

ამთავითვე უნდა გავითვალისწინოთ შემდეგი გარემოება: „ქართის“ ეტიმოლოგიის ძიებისას ინდოევროპულ ენათაგან წარმატებით იყენებენ ალბანურ *გაჟა*-ს „შემოლობილი ადგილის, ღობის“ მნიშვნელობით და უკავშირებენ ქართველთა სატომო სახელდებას „ქართი“. ალბანური *გაჟა* სიტყვასიტყვით ნიშნავს „მესერს“, „სარს“. ზუსტად ამასვე აღნიშნავს ქართველურ ტომთა სახელდება „ზანის“ სრული ბგერათმესატყვისი „სარ-ი“ (ზ-ს ბგერათა მონაცვლეობისათვის შრდ. ზისხირ-სისხლი, ზიტყვა-სიტყვა, ზირტუა-სხლეტა. ს. ჯანაშია, დასახ. შრომა, გვ. 29. ნ ბგერა, ლ-ს გავლით, რ-მდე დაიყვანება. ნ-ლ ბგერათა მონაცვლეობისათვის შდრ. ნამუსი – ლამოსი. დადასტურებული აქვს აკად. ა. შანიძეს). ფრიად საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ქართველურ ტომთა სახელდება „ზან“ აღნიშნული ფონეტიკური ვარიანტით (სარ) დადასტურებულია ანტიკური პერიოდიდან. პეროდოტეს ცნობით, „ელინები კოლხურ სელს სარდონულს უწოდებენ, ეგვიპტიდან შემოსულს კი – ეგვიპტურ სელს“ (თ. ყაუხჩიშვილი, *პეროდოტეს ცნობები საქართველოს შესახებ*, 1960, გვ. 73). აქ კოლხები გათანაბრებულია სარდი ანუ სართისთან (-თი დაბოლოებისათვის შდრ. ქარ-თი), რომელშიც უთუოდ გამოიყოფა ძირი „სარ“ (იგივე: ზან). სტრაბონი დასავლეთ საქართველოში ასახელებს სარაპანს (იგივე შორაპანი), რომლის ძირი არის სარ, ხოლო აჰან უთუოდ *სუფიქსია*, რომლის დაყვანა მეგრულ აკან-ამდე შესაძლებელი ჩანს. მაშასადამე, უნდა ვიფიქროთ, რომ სარაპანი იგივე სარაკანია – ზანების მხარე, ქვეყანა.

მაშასადამე, „ქართთან“ ერთად და უფრო მეტად ინდოევროპულ *გაჟა*-თან შეიძლება დაკავშირება „ზანისა“, როგორც მისი უშუალო სემანტიკური შესატყვისისა. ამიტომ უნდა ვაღიაროთ, რომ თავისი მნიშვნელობით იგი, ერთი მხრივ, დაკავშირებულია „ქართ“-„კოლხთან“, ხოლო მეორე მხრივ – თურქულენოვან „იბერ“-„ეგერთან“.

დამატებით შეიძლება მოვიტანოთ რიგი მასალებისა, რომლებიც კიდევ უფრო განამტკიცებენ გამოტანილ დასკვნას.

კერძოდ, ეტყობა, რომ სახელდება „ზანი“ სხვა სემანტიკურ ასპექტებშიც თანხვდება „იბერ“-„ეგერს“.

უკვე აღნიშნული გვექონდა მეტად საინტერესო ფაქტი, რომ უზბეკურში „იბერი“ (oğir) საკულტო ტერმინია და მეგრული „გოლუაფას“ სრული შესატყვისი. ისიც აღინიშნა, რომ ორსავე შემთხვევაში ქართველურ ტომთა სახელდებებია შემორჩენილი (ეგერ-კოლხ), ოღონდ – სხვადასხვა ენაზე. ეტყობა, ამ მხრივ, არც „ზან“ სატომო სახელია გამონაკლისი. კერძოდ, ძვ. ქართულ მწერლობაში დადასტურებულია საკულტო ტერმინი ზორ-ვა, რაც კერპთმსახურებასთან, კერპისათვის მსხვერპლის შეწირვასთანაა დაკავშირებული (ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, IV, გვ. 176). ძნელია, ეჭვი შევიტანოთ იმაში, რომ იგი სემანტიკურად უცილო სიახლოვეს იჩენს უზბეკურ-მეგრულ „იბერ“ (oğir) – „გოლუაფასთან“, როგორც ღვთისმსახურების აღმნიშვნელ ტერმინებთან. ამასთანავე, ჩანს, ზორვა დასავლურქართველური გამოთქმაა, რომლის აღმოსავლური, საკუთრივ ქართული ფორმა, რ-ნ, ო-ა ბგერათა მონაცვლების შემდეგ იქნება: ზან-ვა. აქ კი ზუსტადაა აღდგენილი ქართველურ ტომთა ერთ-ერთი ძირითადი სახელდების ძირი ზან. მაშასადამე, შეიძლება, დავასკვნათ: „ეგერ“ (oğir, იგივე „იბერია“), „გოლუაფა“ და „ზანვა“ (ზორვა) ერთი და იმავე მნიშვნელობის სამი საკულტო ტერმინია, რომელშიც შემორჩენილია ქართველურ ტომთა სახელდების სამი ძირითადი ფორმა: იბერ (ეგერი) – კოლხი – ზანი.

„ზანი“, თავისი ბგერათმესატყვისობებით (ზონ//ზოლ//ზორ//სალ და ა. შ.) თურქულენოვან „იბერ“-„ეგერთან“ სხვა მხრივაც ავლენს სიახლოვეს. მაგალთად, ზონ-არი, ზორ-ტი, სალ-ტე შემოვლებასთან, შემორკალვასთანაა დაკავშირებული, რაც თურქულენოვანი „იბერ“-„ეგერის“, ერთ-ერთი ძირითადი მნიშვნელობათაგანია. ზღვრის აგებასთან, საზღვრის დადებასთან, ზღუდესთან, ფართო გაგებით – ქართასთან – არის დაკავშირებული ზონ-ა (მრდ. ბერძ. zōne) – რაიმე ტერიტორიის (ქვეყნის, რაიონის...) ნაწილი, რომელიც გამოყოფილია გარკვეული პირობებისდაკვალად (ქართ. ენის განმარტ. ლექსიკონი, IV, გვ. 172). ამასვე შეიძლება დაუკავშირდეს ზოლ-ი ზღვრის გავლების მნიშვნელობით.

ზანის ერთ-ერთი ვარიანტი ზარ-ი ქართლურ დიალექტში ხის ოთხ ბოძზე მდგარ დანხულ სასიმიანდეს ნიშნავს (იქვე, გვ. 98), რომლის დაყვანა „იბერის“ თავდაპირველ მნიშვნელობამდე – კარ-ავი, სახლი, – შესაძლებელი ჩანს (შდრ. მეგრ. ო-კარ-იე – ხის ოთხ ბოძზე მდგარი დანხული საქათმე. აქ შემორჩენილია *კარავის ძირი კარ*).

ისტორულ მასალათაგან შეიძლება დავასახელოთ: ზარ-ათი (იმერეთში), ზან-ავი, ზან-ა-კარი (ცაგერის ჩრდილოეთით), ალა-ზან-ი(?), განსაკუთრებით კი ქართველთა პირველი მეფის სახელი – ა-ზონ (აზო). ამ სახელებში შემორჩენილად მიგვაჩნია ზან ძირი მისი აღმოსავლურ-დასავლური ფორმებით. ეტყობა, შეიძლება, აქვე შემოტანილ იქნეს ისტორიული სამხრეთ-საქართველოს არმენიზებული ტოპონიმები: მიძნა-ძორ-ი, ძორ-ოფორ-ი და ა. შ. ადვილი მისახვედრია, რომ ძორ ფორმა ძ და ზ (შდრ. ინგილოური მილი//ზილი, ძროხა//ზროხა), რ და ნ (ნამუსი//ლამოსი) ბგერათა მონაცვლეობით (ო და ა ბგერათა მონაცვლეობაზე აქ არაფერს ვიტყვით, რადგანაც იგი საყოველთაოდ ცნობილი მოვლენაა) ზან-ამდე დაიყვანება.

მაშასადამე, არსებობს რეალური საფუძველი, რომ „ზანის“ მიმართ ითქვას იგივე, რაც ქართველურ ტომთა სხვა სახელდებების მიმართ ითქვა: *როცა ჩვენს წინაპრებს იბერ-ეგერ-ქართ-კოლხებს „ზანს“ არქმევდნენ ან პირუკუ – ზანს იბერად, ეგერად, ქართად ან კოლხად სახელდებდნენ, ამით არცერთისათვის არ მიუციათ ახალი სახელდება. მათი მონაცვლეობა (თუ თანაარსებობა) სავსებით ბუნებრივია და ამ პროცესსაც ახლავს სრული შეგნება იმისა, რომ ისინი თავიანთი მნიშვნელობით ფარავენ ერთმანეთს.*

დაბოლოს, საერთო დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას შემდეგი:

1) მართლდება ი. ჯავახიშვილის თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ „ვითომც მრავალი სხვადასხვა ქართველი ტომების სახელები სულ რამდენსამე ძირითადი სახელისაგან არიან წარმომდგარი“ (ი. ჯავახიშვილი, დასახ. შრომა, გვ. 411). ახალ მასალათა შუქზე მეტის თქმაც შეიძლება: ეს რამდენიმე ძირითადი სახელიც კი თავიანთი ფორმითა და შინაარსითაც მეტწილად იდენტურნი არიან. უნინარესად ეს ეხება, ერთი მხრივ, იბერ-ეგერს, მეორე

მხრივ - ქართ-კოლხს. ამათ თავისი სემანტიკით უახლოვდება „ზანი“. საერთოქართულ დონეზე მათ შეეძლოთ, აღენიშნათ ერთი და იგივე ხალხი, ხოლო ქართველურ ტომთა დიფერენციაციის შემდეგ ერთი ნაწილი (იბერ-ქართი) აღმოსავლურქართულ ეთნოსს დაუკავშირდა, ხოლო მეორე ნაწილი (ეგრი-კოლხი-ზანი) - დასავლურქართულ ეთნოსს.

2) ქართველურ ტომთა სახელდებების გაფორმებაში სხვადასხვა ენობრივ შრეს უდევს წილი. *იბერ-ეგერი*, ალბათ, თურქულენოვანი სამყაროდან მოდის, *ქართი-კოლხი* ინდოევროპულიდან შემოსული უნდა იყოს, ხოლო *ზანი* საკუთრივ ქართველური სახელდება ჩანს. ძნელია დასახელებულ ეთნონიმებს შორის ქრონოლოგიურ მიმართებათა ძიება, თუმცა ზოგი ვარაუდის გამოთქმა აქაც შეიძლება. *ქართი* არმაზ-ციხის გაშენებაზე უფრო ადრეა საგულვეტელი, ვითარცა *კოლხის* ვარიანტისა. შედარებით გვიანდელი მოვლენა უნდა იყოს *იბერ-ეგერ* სახელდებანი. ქართი-კოლხი - *იბერ-ეგერის* საფუძვლად შეიძლება მივიჩნიოთ ადგილობრივი *ზანი*.

3) ეტყობა, ქართველურ ტომთა სახელდებებში შემორჩენილია არა მხოლოდ ეთნოგრაფიული, არამედ - ისტორიულ-პოლიტიკური თავგადასავალიც ქართველი ერისა. წინარექართულ დონეზე *ზან* სახელდების მატარებელი ხალხი, ჩანს, დროთა ვითარებაში ინდოევროპულ ხალხებთან შეხებაში მოდის და მათი მხრივ იწოდება ქართ-კოლხებად, რაც პირდაპირ ინდოევროპული კალკია *ზან* სიტყვის სემანტიკისა. უფრო გვიან ჩვენი წინაპრები თურქული მოდგმის ხალხებთან მოდიან შეხებაში და მათი მხრივ *იბერ-ეგერებად* იწოდებიან, რაც ინდოევროპული ქართ-კოლხის (მაშასადამე, ადგილობრივი *ზანის*) უშუალო სემანტიკური კალკია. ამიტომაც, გარკვეული აზრით, შეიძლება, ვენდოთ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობას იმის შესახებ, რომ აღექსანდრე მაკედონელის დროს მტკვართან ისხდნენ ბუნ-თურქნი (სხვა საკითხია, რომ მაკედონელს არ დაულაშქრავს აღმოსავლეთი საქართველო). დასაშვებია ვარაუდი, რომ სწორედ ამ ბუნ-თურქებმა მოახდინეს ქართ-კოლხის კალკირება საკუთარ ენაზე და ჩვენს წინაპრებს უწოდეს *იბერი* ანუ *ეგერი*. ამ თვალსაზრისს განამტკიცებს ის გარემოებაც, რომ ქართველურ ტომთათვის სახელდება *იბერი* სწორედ მაკედონელის ეპოქის ახლო ხანებში

ჩნდება, თუმცა არც ისაა გამოსარიცხი, რომ ჩვენი წინაპრები უფრო ადრეც იწოდებოდნენ ამგვარად.

4) ქართველურ ტომთა ეთნონიმია-ტოპონიმიკას ეთნოგრაფიული ყოფა უდევს საფუძვლად. ეტყობა, ჩვენს წინაპრებს ჰქონიათ განსხვავებული წესი და რიგი ცხოვრებისა. ამ წესითა და რიგით, ადგილზე მკვიდრად დასახლებით და სამეურნეო საქმიანობით (მესაქონლეობით, შდრ. ქართა) უძველესი დროიდანვე ისინი, ეტყობა, მკვეთრად განსხვავდებოდნენ დანარჩენ ტომთაგან, უწინარესად კი მომთაბარე, ნახევრად ველური ტომებისაგან, რომელთაც არ გააჩნდათ მუდმივი საცხოვრისი – ეზო-კარი, ციხე-სიმაგრე, ქართა. სწორედ წინარექართული ცივილიზაციის მაღალმა დონემ განსაზღვრა ქართველურ ტომთათვის აღნიშნულ სახელდებათა შერქმევა, რასაც სარწმუნოს ხდის აგრეთვე ბერძენთა შეხედულება ლეგენდარული კოლხეთის დიდებაზე. ციხე-სიმაგრეებისა და გალავანშემოვლებული სასახლეების შენების წესი ქართველობამ გვიან პერიოდამდე შემოინახა და ამითაც გაამართლა თავისი სახელდება.

კარგადაა შენიშნული სამეცნიერო ლიტერატურაში, რომ „ციხე“ საზოგადოების პირველსაცხოვრისი იყო და რომ ქართველთა წარსულის კვლევის გზაზე „ჩვენ წინ განვითარების უწყვეტ რგოლებად არის აცმული გორა-დიხაგუძუბები, ციხურები და ჯიხურები, ჯიხა-ციხეები, ციხე-გალავნები, ციხე-ქალაქები, დედა-ციხეები, ციხე-კომპები“ (ნ. ბერძენიშვილი, *საქართველოს ისტორიის საკითხები*, I, 1964, გვ. 257).

5) ქართველურ ტომთა პირველსაცხოვრისად, რომლიდანაც, ეტყობა, მათ მიიღეს ეთნიკური სახელდება, შეიძლება მივიჩნიოთ წინარეაფხაზური პერიოდის „ნახევრად ციკლოპურ მეგალითური ნაგებობები ბზიფიდან ენგურამდე, მთებზე“. ისინი „წარმოადგენენ ყორულად ნაგებ ოთხკუთხედს ან არასწორი წრის სახის მქონე „ბაკებს“, რომელთაც აფხაზები „წან იგუარას“ (ანუ ზანების სადგომს – ბ. კ.) ეძახიან“ (ს. ჯანაშია, დასახ. შრომა, გვ. 14). ეს იგივე იბერ-ეგერ-ქართა-კოლხი-ზანია და ამგვარი სახელები, რამდენადაც ცნობილია, აფხაზურ ტომებს არასდროს რქმევიათ.

ზანარ-ლაზი-ზანის სემანტიკისათვის

(დანართი)

ცნობილია, რომ ერთ დროს ეგრისს (დასავლეთ საქართველოს) ლაზიკა ერქვა, რომლიდანაც ლაზ ძირის გამოყოფას არავითარი სიძნელე არ ახლავს. ეს იმას ნიშნავს, რომ მაშინ არა მხოლოდ ჭანებს (დღევანდელ ლაზებს) ერქვათ ლაზი, არამედ – მეგრელებსაც. ვფიქრობთ, ამას ადასტურებს მეგრელთა უძველესი (ამჟამინდელიც) სვანური სახელდება: ზანარ. -არ უალრესად ინტენსიური ხმარების სუფიქსია ქართველურ, უწინარესად მეგრულ, სამყაროში (შდრ. ჩხოლ-არ-ია, ჭოლ-არ-ია, მაქაც-არ-ია, მალულ-არ-ია და ა. შ., აგრეთვე: გალ-არ-ფეი, სოხუმ-არ-ფეი, ქუთუმ-არ-ფეი). აქედან იგი საკუთრივ ქართულ (მტბევარ-ი, სამძივ-არ-ი...) სინამდვილეს გასცდა და სომხურ სამყაროში იჩინა თავი (ა. შანიძე), რისი დასტურია თუნდაც სომხური გვარები: ქოჩ-არ-იანი, აჭ-არ-იანი და სხვ. ასე რომ, როცა ზან-არ ეთნონიმს ამ სუფიქსს მოვაცილებთ, მივიღებთ სიტყვა ზან-ს, რომელიც მეგრულ-ჭანთა (ლაზთა) ერთობლივი სახელია, ერთდროულად ეთნოლოგიური და გეოგრაფიული შინაარსით გაჯერებული, მსგავსად ფშავისა (ს. ჯანაშია).

როგორც ჩანს, თვით ზან-იც სუფიქსური წარმომავლობის ლექსემაა. ადრე ითქვა, რომ ს. ჯანაშიამ სკრუპულოზურად იკვლია ქართველურ ეთნონიმთა სტრუქტურა, რამაც თვალსაჩინო გახადა მათში -ან სუფიქსის გამოყოფის აუცილებლობა (შდრ. ჰიბერ- ან). ამგვარი სტრუქტურული ანალიზის სასარგებლოდ უამრავი ფაქტი მეტყველებს, რომ არაფერი ვთქვათ მეგრულ-სვანურ გვარებზე (არქ-ან-ია, ვარდ-ან-ია, შედ-ან-ია, ჭით-ან-ავა, თუნდაც ჩემი გვარი – კილ-ან-ავა, კილ-ხი, იგივე კოლ-ხი სატომო სახელიდან აგრეთვე: ფილთ-ან-ი, შუკე-ან-ი, მუკე-ან-ი, ჩართოლ-ან-ი), ამიტომაც ს. ჯანაშიამ არ დააყოვნა და სიტყვა ზან-ი ასე დაშალა: ზ-ან. მის ძირად მიჩნეულია ზ. ზემოთმოტანილი მასალებიდან გამომდინარე, ამგვარი ფორმალური ანალიზი სავსებით კანონზომიერია.

თავის მხრივ, ნ. მარმა სცადა ლაზ-ის ფორმალური დანაწევრება, მასში გამოყო ქართველურ, უწინარესად მეგრულ, სა-

მყაროში საყოველთაოდ გავრცელებული პრეფიქსი – ლა (შდრ. მეგრ. ლა-ხვაცა, ლა-კვაჩხირი, ლა-ცეცი, ლა-ფარო, ლა-კადა, ლა-გვილავა, ლა-ბარტყავა, ლა-კირბაია, ლა-სურია, მო-ლა-შხია; სვანური: ლა-ტალი, ლა-ილაში). ასე რომ, ნ. მარმა ლაზის ფორმალური ანალიზისას (სხვათა შორის, მან ამ კონტექსტში განიხილა ა-ლამ-ან-იც, რაც არ უნდა გაგვიკვირდეს მას შემდეგ, რაც გაბაშიძემ უამრავი ზანური წარმომავლობის ჰიდრონომი და ტოპონიმი დააფიქსირა თვით საინგილოც კი (იგივე შედეგი მიიღო. რაც ს. ჯანაშიამ ზან-ის ანალიზისას: აქაც გამოიყო ძირი – ზ, რითაც მოხდა მათი (ზანისა და ლაზის) ორმხრივი იდენტიფიკაცია: ფორმალურ-ლინგვისტური და ისტორიულ-ეთნოლოგიური თვალსაზრისით). ეს საცვებით კანონზომიერია.

ქართი-ეგრი-იბერი-კოლხი ეთნონიმების ჩემ მიერ შეძლებისდაგვარად მიკვლეული სემანტიკის გათვალისწინებით უნდა მევარაუდა, რომ – ზ – ძირიც თავისი მნიშვნელობით დაკავშირებული იქნებოდა აბსტრაქტულად წრესთან, გარსშემოვლებასთან, ხოლო საგნობრივად – გამაგრებულ, შემორაგულ ადგილთან, უწინარეს ყოვლისა კი – საქონლის სადგომთან, ბოსელ-ფარეხთან. ასეთ შემთხვევაში ჩემი ყურადღება მიიპყრო სიტყვა ეზო-ს თავდაპირველმა მნიშვნელობამ ძველ ქართულ ენაში. თუ ამ სიტყვაშიც გამოიყოფა – ზ – ძირი (ე-ზ-ო; შდრ. მეგრ. ო-ზ-ე, ო-ე და ე-ო პრეფიქს-სუფიქსების გამოყოფისათვის შდრ: ო-ჩე, ო-ჩხ-ე, ო-შე, ო-ნნ-ე//ო-ნ-ე, ო-ძრხ-ე, ო-ცხ-ე, ე-ჩ-ო). ვფიქრობ, აქვე შეიძლება, დასახელდეს ე-ქ-ო, იგივე ე-ხ-ო, ალბათ სიტყვისგან: ხ-მა. მა ბოლოსართის გამოყოფისათვის შდრ. თქ-მა-ვთქვი, ს-მა-ვსვი, ახ-მა-ალ-ვიხუნე). შესაძლოა, ეზო სიტყვა ინდოევროპულში ქართულიდანაა შესული. ასე რომ, როგორც ჩანს, ჩვენ არა მხოლოდ ვლებულობდით, არამედ გავცემდით კიდევაც, წინააღმდეგ შემთხვევაში ბერძნულის, რომაულის, ირანულის, არაბულისა და თურქულის ქართველი სპეციალისტების ნაშრომებს თუ ერთად მოვუყრით თავს და მათი შეჯამებით მიღებულ შედეგებს გავითვალისწინებთ, უნდა გვეღიარებინა, რომ საერთოდ ბუნებაში არ არსებობდა ქართული ენის ლექსიკა), უაღრესად საინტერესო შედეგამდე მივიდოდით. კერძოდ, შენიშნულია, რომ საქონლის სადგომში, გომურში, ეზო ეწოდება ცალკე გამოყოფილ ადგილს, რომელიც წკნელით არის შემორაგული

და გამოყოფილია ცხერის დასაყენებლად. ეზოდ ნაგულისხმევი ადგილი უმეტესად წრიულად შემორაგული უნდა იყოს, ტერმინი ეზოც „სწორედ საქონლის დასაყენებლად შემორაგული ადგილის აღსანიშნავად იყო ხმარებული“ (თ. ცაგარეიშვილი).

მეტის თქმაც შეიძლება. ბიბლიის ქართულ თარგმანებში ეს სიტყვა უშუალოდ საქონლის სადგომსაც ნიშნავს: „სხვანაცა ცხოვარნი მიდგან, რომელნი არ არიან ამის ეზოჲსანი“-ი. 10, 10 ჯრუჭისა და პარხლის ოთხთავი – „სხუაცა ცხოვარ არიან ჩემნი, რომელ არ არიან ამის ბაკისანი“ – აღიშის ოთხთავი; „რომელი არა შევიდეს კარით ეზოსა ცხოვართასა... იგი მპარავ არს და ავაზაკი“ (ი. 10)

ძველ ქართულში რომ ეზო ბაკსაც ნიშნავს, ეს დამოწმებული აქვს თეიმურაზ ბატონიშვილსაც „ვეფხისტყაოსნის“ მაგალითზე. ეზოსა და ბოსლის იდენტიფიკაციას ადასტურებს ქართველთა თანამედროვე ყოფაც კი. ასე, მაგალითად, საინგილოში ეზო და ბოსელი უმეტესად ერთ მთლიანობაშია წარმოდგენილი, ხოლო ქართველ მთიელთა საცხოვრისი და საქონლის სადგომი თითქმის განუყოფელია. უფრო საინტერესო ისაა, რომ მეგრულში ქართა საქონლის სადგომსაც ნიშნავს და გალავანშემოვლებულ ეზოსაც. ასეთივე ვითარება დასტურდება ქისტურში (რ. ფარეულიძე), ჩაჩნურში, ინგუშურში, შაფსულურში (ნ. თოფურია), სომხურში. ეს ფაქტი არა მხოლოდ ლაზის, ზანისა და ეზოს ფორმალური ანალიზის სისწორეს მოწმობს, არამედ ქართასთან მათი სემანტიკურ იდენტიფიკაციასაც მოასწავებს, რაც ეჭვმიუტანელს ხდის დასკვნის გამოტანას, რომ ქართი-ეგრი-იბერი და ლაზი (ზანი) ერთიანი საკრალური შინაარსით გაჯერებული ეთნონიმებია. ხერხდება ლაზი-ზანის კოლხთან სემანტიკური იდენტიფიკაციაც იმის გათვალისწინებით, რომ ეზო ძველ ქართულში, სხვათა შორის, სადგომს, სახლსაც ნიშნავს, ხოლო ამ უკანასკნელის მეგრული სახელდება კორ-უა, როგორც ზემოთ ითქვა, კოლხთან ავლენს მიმართებას.

აქვე იმასაც აღვნიშნავ, რომ ეზო აბსტრაქტულადაც წრეს, გარშემოვლებას, ქართას, ეგირს, იბერს, გულისხმობს. იგი წრედ მოიაზრება მაშინაც, როცა, ფაქტობრივად, წრიული ფორმის შეიძლება არც იყოს. ასეთ შემთხვევაში იქნება გამოსადეგი იყოს ფორმალური და სემანტიკური ანალიზი სიტყვებისა: ზ-ორ-ტი-

(წრიულად გარსშესავლები), ზ-ონ-ა (დასაზღვრული, გარსშემოვლებული ადგილი), ს-ალ-ტ-ე (წრიულად განსშესავლები. -ზ და -ს-ს მონაცვლეობისათვის შდრ. ქართ. სისხლი - მეგრ. ზისხირ. ქართ. სხლეთა - მეგრ. ზირტუა. ს. ჯანაშიას მასალებიდან).

ზან (ლაზი, ზანარ) ეთნონიმის ძირი მონმდება ტოპონიმებში: ზ-ან-ა, ზ-ან-ავ-ი, სა-ზ-ან-ო, ზ-(ა)ნ-ა-ურ-ი (?) ნ-ან-იგუარა (ზანების სადგომი - ს. ჯანაშია), ჰიდრონიმებში ზ-ან-ა; ანთროპონიმებში: ზ-ან-თ-არ-ა-ია, ზ-არ-ან-დ-ია, ზ-არ-(ა)ნ-ა-ძე, ზ-არ-დ-ალ-ი-შვილი, ზ-ან-დ-უკ-ელ-ი (ზანიუკი ერთგვარი სიმაგრეა, რომლიც იცავს საგანს), მ-არ-ქ-უ-ა (ქ უმეტესად ეთნოლოგიურ-ანთროპონიმური და ნაკლებად ტოპონიმური - ს სუბსტრატის ეკვივალენტია), ზ-სა და ს-ს მონაცვლეობით (შდრ. მეგრ. ზისხირ-ქართ. სისხლი, მეგრ. ზირტუა - ქართ. სხლეთა. ს. ჯანაშია. ბერძნული წყაროების სანი იგივე ზანია): ს-არ-თ-ან-ია (იქნება, არაა შემთხვევითი, რომ ეგვიპტელები კოლხურ სელს სარდონულს უწოდებდნენ). შეიძლება, აქვე შემოვიტანოთ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს არან ქართლისა მეფის ძის სახელი: ა-ზ-ონ.

საბოლოო ჯამში, ხუთი ძირითადი ქართველური ეთნონიმი და მათი საკრალური პირველსახეები ასე განლაგდება: ქართა (ბოსელი) - ქართველი, ეგირ (ბოსელი) - ეგრი (მეგრელი), იბერ (ბერა) - ბოსელი (იბერი), კორაკი (ბოსელი) - კორაქსოი, კოლხი (მა-კრ-ონი), ეზო (ბოსელი) - ლაზი (ზანი) ზანარ.

ამან არ უნდა შეგვაშფოთოს, პირიქით. უსაზღვრო სიამაყის გრძნობით უნდა ითქვას, რომ ქართველთა მოდგმა კაცობრიობის ცივილიზაციის სათავეებთან იდგა, რომლის იქით მხოლოდ წყვდიადია და ადამიანური ცნობიერება უძლურია მის საწვდომად. სხვა რომ არ იყოს რა, თავის დამშვიდება იმითაც შეიძლება, რომ საკრალურ ადგილად არა თუ საკუთრივ ბოსელი მოიაზრებოდა, არამედ - ამასთანავე აკროპოლისიც, მთელი ქალაქიც კი. ამიტომაცაა, რომ პრასლავერ გრაუდ (ბოსელი) დაედო საფუძვლად ტერმინს: გრაუდანი, ანუ იგივე მოქალაქე. ასე რომ, ჩვენი წინაპრები მითაჟამიდან მსოფლიო მოქალაქეებად იწოდებოდნენ სხვადასხვა ხალხთაგან. ეს კი უდიდესი პატივია.

განწყვეტილი სიმაგიძე!

პროტოქართველური ლექსიკის, მითოსისა და ეთნოგრაფიული ყოფის რესტავრაციის ცდა. წინასწარი ანგარიში (ტრადიციული პრობლემა ახალი რაკურსით)

საკითხის დასმის ნესით

„უნდა ვილაპარაკოთ მეგრელობაზე, რომელიც ამ ბოლო დროს ზოგიერთებს საპირადო იარაღად გაუხდიათ და ლამის მტრობა და შური ჩამოაგდონ ძმათა შორის...“

თუ არა მზაკვარება და უგუნურება, გონიერება და სიმართლე იმას ვერ იტყვის, რომ „მეგრულიც არ იყოს“ ძირითადი ქართული... უნდა გაგვეგონათ იქ (სუფრაზე – ბ. კ.) მეგრელების მჭევრმეტყველება და მათი გამტკიცული, განმენდილი ქართული და მაშინ იტყოდით: აი, სად ყოფილან ნამდვილი ქართველებიო... ქართველობა დღეს იმათ უფროც ეტყობათ: ... სამწერლო და სადარბაისლო ქართული იმათ ჩვენზე ნაკლებ იცინან?!.. მეგრული დღეს საღაროა ნამდვილ ქართული სიტყვების. აღმოსავლეთ საქართველოს დაჰყარგვია ნამდვილი ქართული სიტყვები, მათ ნაცვლად სომხურ-სპარსულ-თათრული შემოუღია, რომელიც ქართველების ყურს ცუდად ეჩხირება და გულსა წყინს... და მეგრულ ენაში კი შემონახულან ობოლ მარგალიტებად ის ძველი სიტყვები... ჩვენ ვურჩევთ ჩვენ მწერლებს, მწიგნობრებს, მეტი ყურადღება მიაქციონ მეგრულს, რომ იქიდან ამოკრებილ სიტყვებით შეივსონ დღეს მათი შელახული ქართული ლექსიკონი“.

აკაკი

„სამეგრელო არის საქართველოს და ქართული ცნობიერების ეთნიკურად ყველაზე შენახული რეზერვი. აქ შეურყენელადაა გადარჩენილი უძველესი ქართული მითოლოგიისა და ქართული ენობრივი სტიქიის ძირძველი ფორმები“.

გიორგი ბაჩეჩილაძე

¹ მოცემული წერილის ცალკეული პასაჟები შესულია I ტომის სანყის სტატიის – „პროტოქართველური ცისიერი მითოსური პანორამის რეკონსტრუქციისათვის“ (რედ. შენიშვნა).

„განა კოლხეთი ყველა ქართველისა და მთელი საქართველო-სათვის სულიერი დედობილი არ არის? ქართული სახელმწიფო-ბრიობა და კულტურა ხომ კოლხეთიდან იღებს სათავეებს?!“

შოთა ნიჟინიანიძე

ქართველურ ტომთა გენეტიკური ერთიანობა-ნათესაობა ჩვენს სწავლულ წინაპრებს (უწინარესად, ლეონტი მროველს) იმთავითვე კარგად ჰქონდათ ნაგრძნობი, რასაც ვერ ვიტყვით მათი მხრივ ამგვარი ურთიერთმიმართების ძიება-დანახვის უნ-არზე ეთნოგრაფიულ, მითოსურ, ფსიქიკურ და, განსაკუთრებით, ენობრივ ასპექტში. ასე, მაგალითად, თვით დიდი ვახუშტიც პირ-ველ სამ საკითხს (ეთნოგრაფიული ყოფა, მითოსი და ფსიქიკა) უმთავრესად სინქრონულ სპექტრში განიხილავს და ძირითადად მსჯელობს ქართველურ ქვეეთნიკურ ჯგუფთა სხვაობაზე დასა-ხელებულ სფეროებში, ამდენად, უუძველეს წარსულში ნაკლებად იხედება და ფაქტობრივად არც ცდილობს პროტოქართველური ეთნოგრაფიული, მითოსური და ფსიქიკური ყოფის ერთიანობის დანახვა-გათვალსაჩინოებას. ხოლო რაც შეეხება ქართველური მოდემის ენობრივ ერთიანობას პრეისტორიულ პერიოდში, იგი მას თითქოს არც ეხება. დიდი სულხანი კი ამ საკითხში, რო-გორც ლექსიკოგრაფი, – არ იქნება მკრეხელობა, თუ პირდაპირ ვიტყვი, – ასევე დიდად სცოდავს ერთ-ერთი ქართველური ენის მოხსენიებით უკადრის კონტექსტში.

ასე რომ, ქართველურ ტომთა ენობრივი ნათესაობის, მით უფრო, აქედან გამომდინარე, პროტოქართველური, ანუ ფუძე-ენის, ლექსიკის რეკონსტრუირების მეცნიერული ცდა გვიან, თა-ნაც მეტწილად უცხოელ სწავლულთაგან დაიწყო, რამაც გარკ-ვეულ წარმატებას გასულ საუკუნეში მიაღწია (თუმცა იგი უფრო მეტ წარმატებას მიაღწევდა, რომ ხელოვნურად არ ჩაეშალათ ა. ცაგარლისაგან წამოწყებული მუშაობა), ხოლო როგორც მეცნიე-რების დარგი, არსებითად ჩვენს საუკუნეში ჩამოყალიბდა ფე-ნომენალური ინტუიციის მქონე ნ. მარის, დიდი ივანესა და მისი მოწაფეების (უწინარესად, ა. ჩიქობავას, ვ. თოფურიას და სხვ.), აგრეთვე ისევ და ისევ უცხოელთა შრომებში.

მათი მეცნიერული მიღწევანი, ახალ სოლიდურ მასალათა დამატებითა და წინამორბედთა ნააზრევში ცალკეული კორექტივების შეტანით, თავმოყრილია პ. ფეინრახისა და ზ. სარჯველას მონუმენტურ მონოგრაფიაში: „*ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი*“. (თბ., 1990, 618 გვ.). ვფიქრობ, საჭიროა მისი ხელახალი გამოცემა პოპულარული ენითა და ტირაჟის ისეთი რაოდენობით, რომ ყოველ ქართულ ოჯახს, შინ თუ საზღვარგარეთ, თითო ეგზემპლარი მაინც ერგოს დღეს ფაქტობრივად გაბზარული მთლიანის გამრთელების ნადილის აღსაძვრელად.

აღნიშნული სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ ამ მხრივ საკითხი თითქოს ამოწურული იყოს. პირიქით, ხსენებულმა მონოგრაფიამ ახალი ეტაპი შექმნა ქართველოლოგიაში, რომელიც კიდევ უფრო ამძაფრებს მეცნიერულ ცნობისნადილს და ახალ პერსპექტივებს შლის ეროვნული მეობის წარმოსაჩენად უუძველესი პერიოდიდან დღემდე. ამგვარმა ცნობისნადილმა მეც მძლია და თითქმის დავასრულე მონოგრაფია სახელდებით: „*დამატებითი და ახალი მასალები ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონისათვის*“.

წინამდებარე ნარკვევში მოპოვებული მასალების მხოლოდ უუმცირეს ნაწილს წარმოვაჩენ, რადგანაც ამჯერად ჩემი მიზანი არსებითად განსხვავებული გახლავთ – ვცდილობ პროტოქართველური ლექსიკური, მითოსური და ეთნოგრაფიული ყოფის რეკონსტრუირებას უწინარესად აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთისა (უმთავრესად ხევსურეთის, თუშეთის, ფშავის, თიანეთის და სხვ. რეგიონის) და სამეგრელოს (მათ შორის, ისტორიული სამურზაყანოს, ანუ აწინდელი გალის რაიონის) ყოფის შეპირისპირებითი ანალიზით სამივე ასპექტში და, აგრეთვე, ძველ ქართულ წერილობით ძეგლებში დადასტურებული და ან უკვე გარდაგებული მხოლოდ ზოგიერთი ლექსიკური ერთეულის განხილვით თანამედროვე მეგრულ ენაში შემორჩენილ ლექსემებთან მიმართებით, რითაც პრაქტიკულად ხორციელდება დიდი აკაკის მგზნებარე პუბლიცისტური წერილის – „*ვისაც ყურნი აქვს სმენად, ისმინეთ!*“ (ა. წერეთელი, *რჩეული ნაწარმოებები ხუთ ტომად*, V, გვ. 264-268) თეორიული ნააზრევი.

წინამდებარე ნარკვევის უმთავრესი მიზანია, მკითხველს ვაგრძნობინოთ, რომ ერთიანი პროტოქართველური (ფუძე-ენის)

ლექსიკური, მითოსური და ეთნოგრაფიული ყოფა, იმპლიცი-ტურად მაინც, შემორჩენილია საქართველოს ორი უკიდურესი მხარის – აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთისა და დასავლეთ საქართველოს, უწინარესად სამეგრელოს (სამურზაყანოთურთ), ასე ვთქვათ, ენობრივ, მითოსურ და ყოფით მეურნეობაში.

ვფიქრობ, მათ შორის ჩვენთვის ჯერჯერობით გაუგებარი მიზეზით განყვეტილი სიმების გამრთელება წარმოადგენს პროტოქართველური ლექსიკური, მითოსური და ეთნოგრაფიული ყოფის რეკონსტრუირების ერთ-ერთ უმთავრეს გარანტს.

შევეცდები ზემოთქმულის მტკიცებას ზოგიერთი კონკრეტული მასალის დამოწმებით.

ჯერ კიდევ სტუდენტური განსწავლის პირველ (1962) წელს, მარადდაუვინყარი ქალბატონი ქ. სიხარულიძისაგან ქართული ზეპირსიტყვიერების ზიარებისას გარკვეულ კონტექსტში წავაწყდი სიტყვას: „კუჭულა“. კერძოდ, ა. შანიძის მონოგრაფიაში: „ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევსურული“ (თბ., 1931, 671) იკითხება: „არ ეშობიან ღრუბელნი მალლის ჭიუხის წვერსაო, ჭიუხის კუჭულაზედა სინდიურისძე წევსაო“ (გვ. 272, ვარიანტი შდრ. იქვე, 671 ბ: „ალარ შორდება ნისლები მალლის ჭიუხის წვერსაო, ჭიუხის კუჭულაზედა სინდაურისძე წევსაო“. გვ. 625; იხ. აგრეთვე: „ქართული ხალხური პოეზია“. შეადგინეს ზ. კიკნაძემ და ტ. მახაურმა, თბ., 1992. ტ. მახაურმა ჩემი ყურადღება იმ ფაქტზე მიაქცია, რომ სინდაურისძის თემა დამუშავებული აქვს თ. რაზიკაშვილს თავის მოთხრობებში).

კონტექსტის გარეშეც ჩემთვის, როგორც მეგრული ენის მცოდნისათვის, „კუჭულას“ სემანტიკა იმთავითვე გასაგები იყო, რადგანაც იგი, ფორმით „კუჭული“, მეგრულში იმავე მნიშვნელობითაა შემორჩენილი. კერძოდ, ის ნიშნავს, ორივე რეგიონში, ჭიუხის წვერს, თავს, კენწეროს, მეგრულში – თავის ზედა ნაწილს, გვირგვინსაც. ეს სიტყვა არ დასტურდება ძველ ქართულ წერილობით ძეგლებში (ყოველ შემთხვევაში, იგი მე ვერ მოვიძიე), არც ქართული ენის სხვა დიალექტებში. ასე რომ, ის მხოლოდ ჩემთვის და ხევსურისათვის აბსოლუტურად გასაგები იყო, ხოლო დანარჩენ რეგიონში მცხოვრებ ქართულენოვან სტუდენტთათვის – ასევე აბსოლუტურად გაუგებარი. ამიტომაც ვფიქრობ, არც შეიძლება დაისვას საკითხი მისი უშუალო ნასესხობის შესახებ

ხევსურთა და მეგრელთა შორის რომელიმე მათგანის პრიორიტეტის აქცენტირებით. წინააღმდეგ შემთხვევაში, სრულიად გაუგებარი დარჩებოდა მისი ასევე სრულიად გაუგებარი გაქრობა, ასე ვთქვათ, შუა გზაზე; თუ ნასესხობას დავუშვებდით, ლოგიკური იქნებოდა, გვეფიქრა, რომ მას გარკვეული კვალი დაეტოვებინა საკუთრივ ქართი ტომების, უწინარესად ქართლ-კახურ, ხოლო შემდეგ იმერულ, გურულ, აჭარულ თუ სხვა დიალექტებში ისტორიულ ეგრისში ხსენებული ტომის სრულიად უმტკიცებულო მიგრაციის შედეგად. ხოლო რაკი ასეთი მოვლენა არ დასტურდება, უნდა ვიფიქროთ, რომ აქ განყვეტილია სიმი პროტოქართველური ლექსიკური ფონდისა. ამ სიმის სათავეები დღემდე მხოლოდ ხევსურეთსა და სამეგრელოს შემორჩა. ამდენად, ხსენებული ლექსემა ფუძეენის კუთვნილებად გვესახება და გვაგრძნობინებს საერთო ქართველური მოდგმის უუძველეს, პრეისტორიული ხანის მეტყველებაში მის არსებობას; იგია ერთი აგური, გამოსადეგი პროტოქართველური ლექსიკური „შენობის“ რეკონსტრუქციისათვის. ხოლო ეს რომ მოხდეს, უნდა აღდგეს, ანუ გაიბას, განყვეტილი სიმი ორ ქართველურ პოლარულ რეგიონს შორის და ამით გამრთელდეს ჯერჯერობით ჩვენთვის შეუცნობელი მიზეზით გაბზარული მთლიანობა.

საინტერესოა, რომ მეგრულში ქართულ „მზეთუნახავს“ შეესიტყვება „ზისნახე“ (შდრ. ხევსურული „ზისცვარი“), ანუ „ზესნახე“, ერთი მხრივ, ხოლო იგი მეგრულში შემორჩენილი ფორმით „ბჟა“ მონმდება რაჭულსა (ცნობა მომანოდა ნანა ჯაფარიძემ) და ქართლურ (ცნობა მომანოდა ელზა მეტრეველმა) დიალექტებში, რაც მზე – მნათობის სახელდების პროტოტიპზე დაგვაფიქრებს, რადგანაც თუ რაჭულ დიალექტში მეგრულიდან „ბჟა“ ფორმით შესვლა ისტორიულად მოსალოდნელი იყო, ეს არ ითქმის ქართლურ დიალექტზე. რაც შეეხება საკუთრივ მზე-მნათობისა და რძის იდენტიფიკაციას, მეორე მხრივ, იგი მხოლოდ ზემოდასახელებულ პოლარულ ქართველურ (ხევსურეთ-საინგილო; სამეგრელო-სამურზაყანოთურთ) რეგიონებში დასტურდება (ამაზე ვრცლად ქვემოთ). ასე რომ, ისიც შუაგზაზე იკარგება, ე. ი. ხსენებულ რეგიონთა შორის განყვეტილია სიმი ამ შემთხვევაში, რომელიც, ჩანს, უთუოდ არსებობდა უუძველეს, პრეისტორიულ ხანაში (ამ მხრივ მეგრული მითოსური წარმოდგენები უფრო

არქაული და მასშტაბური ჩანს) და, ამდენად, ნასესხობაც გამო-
რიცხულია, რადგანაც არავითარი კვალი ზისცვარი-ბუასი შუაგ-
ზაზე არ ჩანს. აქაც მხოლოდ სიმის ბოლოებია შემორჩენილი პო-
ლარულ რეგიონთა შორის. ამ განყვეტილი სიმის გამრთელებაც
პროტოქართველური ენობრივი მოდელის აღსადგენად მეტად
შთამბეჭდავ მასალად მესახება.

ვაჟა-ფშაველა თავის „ალუდა ქეთელაურში“ წერს:

„... მარჯვედვე გადაენია,

თოფმა გაიღო ჩქამიო,

ერთს ქურდს – კანტალას ლილველსა

ცუდი დაუდგა ნამიო“ (ვაჟა ფშაველა, *თხზულებანი*, თბ.,
1987, გვ. 111).

ჩემთვის, როგორც მეგრული ენის მცოდნისათვის, „კან-
ტალას“ სემანტიკა იმდენად გამჭვირვალე იყო, რომ მის და-
სადგენად რაიმე სპეციალური ლიტერატურისათვის (ვთქვათ, ა.
ჭინჭარაულის „ვაჟა-ფშაველას მცირე ლექსიკონი“ თუ სხვ.) არ
მიმიმართავს, რადგანაც ამის საჭიროება ჩემ წინაშე, განსხვავე-
ბით საქართველოს სხვა რეგიონებში მცხოვრებთაგან, არც მდგა-
რა; ეს სიტყვა, ზუსტად იმვე ფორმით („კანტალა“) და ასევე ზუ-
სტად იმავე მნიშვნელობით (მანანალა, ქურდ-ბაცაცა და მისთ.)
დასტურდება მეგრულში (აქ იგი მანანალის თვით სიარულის,
მიხვრა-მოხვრის თავისებურებასაც კი გამოხატავს). „კანტალა“
იმავე სემანტიკით მოწმდება თიანეთშიც (ცნობა მომანოდა ხვ-
თისო ზარიძემ). სამეგრელოში იტყვიან: „მუს გილეკანტალ თე
კოჩი“ – რას დაკანტალობს ეს კაცი. ზუსტად ასეთივე ფორმე-
ლა არსებობს თიანეთში. ასევე სამეგრელოში იტყვიან: „კანტალა
კოჩი რე“ – თიანეთში მისი ზუსტი ორეულია: „კანტალა კაცია“.

„კანტალაც“ შუა გზაზე იკარგება. ამ გზაზე მისი ნაკვალევიც
კი არ ჩანს და, მაშასადამე, ამ შემთხვევაშიც განყვეტილია სიმი
ორ ქართველურ პოლარულ რეგიონს შორის. ამ სიმის მხოლოდ
სათავეებიღაა შემორჩენილი სამეგრელოსა და აღმოსავლეთ სა-
ქართველოს მთიანეთში, საკუთრივ სიმი კი განყვეტილია. ვფი-
ქრობ, მისი გამრთელებაც, ანუ გაბმაც, კიდევ ერთ პროტოქართ-
ველურ ლექსიკურ ერთეულს აღადგენს; ისიც ერთი შთამბეჭდავი
აგურია ფუძეენის მოდელის აღსადგენად.

ჩვეულებრივ აქსიომადაა მიჩნეული, რომ ბოლოსართი -ონ-ი მაინცდამაინც მეგრული ენის კუთვნილებაა (მასში იგი მართლაც უაღრესად ინტენსიურად იხმარება. შდრ., მაგალითად, ქვალ-ონ-ი, ჭველ-ონ-ი ოთხირ-ონ-ი და ა. შ.), რაც თანამედროვე ქართული სალიტერატურო ენის ბოლოსართ -ნარ-ის ბადალია (თხმელ-ნარ-ი, თხილ-ნარ-ი და მისთ.). ზოგიერთი მეკლევარი იმაზეც მიუთითებს, რომ საკუთრივ მეგრულში შესაძლოა იგი შემოსული იყოს ბერძნული სამყაროდან (შდრ. მაგ., ერთ-ერთი კოლხური ტომის ძველი ბერძნული სახელდება მა-კრ-ონ-ი). ქართული ენის დიალექტთა, უწინარესად სწორედ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მცხოვრებთა მეტყველება კრიტიკულად შეგვახედებს ასეთ თვალსაზრისთან, რადგანაც აქაც მოწმდება ტოპონიმები იმავე ონ-ი სუფიქსით.

ამ მხრივ, საინტერესოა გ. ხორნაულის მონოგრაფიის („მთები და სახელები“, თბ., 1990) მონაცემები. მასში ავტორს დამონებული აქვს ტოპონიმი „ჟოჟ-ო ნ-ი“ სოფელი ლაკათფეხზე, რომელიც, მისი აზრით, ეტიმოლოგიას არ იძლევა (იქვე, გვ. 70). მასვე მონოგრაფიის იმავე გვერდზე დასახელებული აქვს სოფლის სახელი შილონი ფორმალური ანალიზის გარეშე და იმის აღნიშვნით, რომ მისი ეტიმოლოგიის აღდგენა ხერხდება ოსური ენის მონაცემების გათვალისწინებით (იქვე, გვ. 31, მასალაზე მიმითითა ვ. ჯოჯუამ), თუმცა კონკრეტულად არ (ან ვერ) ასახელებს ამ მონაცემებს. მაგრამ ეს არაა ამჯერად ჩემთვის არსებითი. მთავარია ის, რომ აზროვნების ლოგიკა, დასახელებულ ლექსიკურ ერთეულთა გამჭვირვალე ფორმალური აღნაგობა, ბოლოსდაბოლოს თვით ინტუიცია, რომელიც ზოგჯერ „სჯობნის ფაქტსაც კი“ (ა. ბაქრაძე), იქითკენ გვიბიძგებს, რომ მათში გამოიყოს ბოლოსართი -ონ-ი, რის შედეგად გვრჩება ძირები: „ჟოჟ“ და „შილ“.

გასარკვევია ჟოჟ-ის სემანტიკა. რაც შეეხება „შილ“ ძირს, მისი მნიშვნელობის გასარკვევად ოსური ენის მონაცემი (რომელსაც ავტორი არც ასახელებს და მხოლოდ ჰიპოთეზის დონეზე რჩება) არაფრის მაქნისია, რადგანაც „შილის“ სემანტიკა უმტკივნეულოდ შეიძლება აიხსნას ქართული ენის ნიადაგზე და, რაც მთავარია, აიხსნას სწორედ საქართველოს აღმოსავლეთის მთიანეთის მცხოვრებთა მეტყველებით, რომელშიც ეს სიტყვა

ინტენსიურად ფიგურირებს. ამასთანავე, და ამასთან დაკავშირებით, უაღრესად სიმპტომატურია ის ფაქტი, რომ იგივე ძირითადი სემანტიკით, რომელთაგან ერთ-ერთი თანხედება ზემოხსენებული რეგიონის მცხოვრებთა მეტყველების მონაცემს, დასტურდება სწორედ მეგრულ ენაშიც. შეიძლება ამ კონტექსტში დასახელდეს კახეთის ტოპონიმი შილდა ასეთი ფორმალური დანაწევრებით: შილ-დ-ა.

ასე რომ, -ონ-ი ბოლოსართიც ამჟამად საზიაროა უმთავრესად საქართველოს ორი პოლარული რეგიონის მცხოვრებთა მეტყველებაში. მათ შორის ისიც შუაგზაზე იკარგება და ქრება თითქმის უკვალოდ, წყდება ჩვენს წინაპართაგან გაბმული სიმი და დღეს ხელთ გვრჩება ოდენ მისი ბოლოები. განყვეტილი სიმის გაბმა-აღდგენა შეიძლება მხოლოდ იმის აღიარებით, რომ -ონ-ი პროტოქართველური, ფუძეენის, კუთვნილებაა, რომელიც გვიან, ყოველ შემთხვევაში, შუასაუკუნეების წერილობით ძეგლებში მაინც, -ნარ-ად იქნა გადააზრებული, ხოლო თავისი პირვანდელი სახით კონსერვირებული დარჩა სამეგრელოსა და აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, აქედან უკანასკნელში რელიქტის სახით. ამდენად, ისიც ერთ აგურად მესახება პროტოქართველური ლექსიკის მოდელის რეკონსტრუირება-რესტავრაციის საქმეში.

რაკი -ონ-ი პრეისტორიული ხანის მონაპოვარი ჩანს, ვერანაირი მოსაზრებით ვერ დამტკიცდება, რომ ერთ-ერთი კოლხური ტომის ძველბერძნულ სახელდება მა-კრ-ონ-ში ბერძნული სუფიქსი ვეძიოთ, რადგანაც ზემოდასახელებულ პერიოდში ქართველურ ტომებს, მით უფრო აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მცხოვრებთ, კერძოდ და განსაკუთრებით ხევსურებს, ბერძნებთან არავითარი კავშირი, ვიმეორებ – არავითარი კავშირი არ ჰქონიათ. ესეც რომ არ იყოს, მა-კრ-ონ-ი თვით თავისი აღნაგობით ქართველური მოვლენაა და არა ბერძნული, რადგანაც მა-კრ-ონ-ი იგივე მა-გრ-ალ-ია, მეტათეზისითა და გ-კ ბგერათმონაცვლეობით – მა-რგ-ალ-ი, იგივე ქართული „მეგრელი“, რომელშიც -მა პრეფიქსია, მეგრულ ენაში უაღრესად ინტენსიურად ხმარებული (შდრ. მა-კვათ-ალ-ი: მკვეთავი; მა-ხაჩქ-ალ-ი: მთოხნელი; მა-ზაკვ-ალ-ი: მზაკვარი და მისთ.). ალ-ი-ც ქართველურ ენებში მიღებული სუფიქსია. გვრჩება ძირი – რგ, რომლის ამოკითხვა შეიძლება თვით ბერძნულ „ა-რგ-ო-სა“ თუ „ა-რგ-ონა-ვტიკაში“.

ასე რომ, ბერძნულიდან მეგრულში -ონ-ი დაბოლოების ნასესხობის მტკიცება უიმედო გარჯად შეიძლება ჩაითვალოს.

მოვლენებს გაეუსწრებ და ბარემ აქვე იმასაც აღვნიშნავ, რომ იმავე გ. ხორნაულს აღმოსავლეთის მთიანეთის მცხოვრებთა მეტყველებებში დამონმებული აქვს ლექსემა „ნიფირი“, რასაც იგი უკავშირებს მეგრულში შემორჩენილ „ნიფურს“, მნიშვნელობით: „ნიფელა“. ვფიქრობ, მკვლევრის მიერ დაშვებული ეს იდენტიფიკაცია აბსოლუტურად ზუსტია, რომელიც კარგად გვაგრძნობინებს კიდევ ერთი სიმის განყვეტის ტრაგიკულ განცდას და გვაიძულებს პროტოქართველური, ფუძენის, მოდელის რესტავრაციის სამსახურში მის ჩაყენებას.

რაკი საუბარი ჩამოვარდა გ. ხორნაულის მიერ ფიქსირებულ მასალებზე და მათ მკვლევრისეულ ინტერპრეტაციებზე, უპრიანი იქნება, აქვე აღვნიშნო: მანვე ჯერ კიდევ 1971-1973 წლებში მონანილეობა მიიღო ჟინვალის კომპლექსური არქეოლოგიური ექსპედიციის მუშაობაში და მოიპოვა – ვფიქრობ, არ ვაჭარბებ შეფასებისას, – უნიკალური ტოპონიმიკური და ანთროპონიმური მასალები, ე. წ. ზანიზმების დამადასტურებელი სწორედ არაგვის ხეობაში (იხ. გ. ხორნაული, არაგვის ხეობის ზოგი ტოპონიმი, კრებულში: *ჟინვალი*, I, თბ., 1983, გვ. 211-215).

მოვიტან რამდენიმე მაგალითს: გუდამაყრის ხეობის ზემო ნაწილში, ბურსაჭირისა და ბოსლის ხეობის შესაყართან არსებობს სოფელი დუმაცხო, რომელსაც ავტორი აკავშირებს და სავსებით კანონზომიერადაც, ერთ-ერთი უძველესი ღვთაების ჭანურ სახელწოდებასთან – ჯუმაჩხა (იგივე მეგრული ჯუმამხა – ოთხშაბათი). მასთანვე ფონეტიკურ იდენტიფიკაციას ავლენა ფასანაურში დადასტურებული მეორე ტოპონიმი ჯუმაჩხაური (იქვე, გვ. 213).

მეგრულ-ჭანური ჯუმამხა//ჯუმაჩხა დიდი ხანია, „გადაიფიქსა სიტყვამ ქართულმა“ და იგი დღემდე მხოლოდ საქართველოს ზემოდასახელებულ პოლარულ რეგიონებს შემორჩა და ეს განყვეტილი სიმიც უნდა გაიბას პროტოქართველური, ფუძენის, ლექსიკის რეკონსტრუქციისას.

სრულიად უნიკალურია გ. ხორნაულისვე მიერ დამონმებული ტოპონიმი *ოზანო*, რაც ზანურად (უფრო ზუსტად – სწორედ ქართულად) საზანოს ნიშნავს და რომელიც წარმოადგენს იმავე

დუმაცხოს ერთ-ერთ სასაძოვრე დიდ მთასა და ფერდობებს (იქვე, გვ. 213). ავტორი ქართულ ენათმეცნიერებაში არსებულ სტერეოტიპს არ (ან ვერ) არღვევს და ვარაუდობს, რომ წინასართ-ბოლოსართი -ო-ო (შდრ. სოფ. ო-ნ-ტოფ-ო აბაშის რაიონისა, მეგრ. ო-რ-ო - ჩრდილი, მეგრ. ოდლო - ადამიანის სახელი და ა. შ.) მეორეული მოვლენაა, ანუ საკუთრივ ქართული - სა-ო თავსართ-ბოლოსართის გვიანდელ ვარაციას წარმოადგენს. ლოგიკა კი გვეკარნახობს, რომ იგი პროტოქართველური, ფუძეენის მოვლენად მივიჩნიოთ, რომელიც შემდგომ თვით ქართულმა გაიაზრა -სა-ო-დ, ამდენად, ეს სიმიც განყვეტილია შუაგზაზე და მისი მხოლოდ ბოლოებიდაა შემორჩენილი საქართველოს პოლარულ რეგიონებში. ფუძეენის რესტავრირებისას მისი გაბმაც აუცილებელია.

როცა ზანურში შემორჩენილ -ო-ო თავსართ-ბოლოსართზეა მსჯელობა, ისიც, ზან ძირითადად ფორმებულზე, უპრიანია, აქვე დავასახელოთ კახეთის რეგიონში დადასტურებული ტოპონიმი ო-ზაან-ი (ამ ფაქტზე ჩემი ყურადღება გაამახვილა ო. კორაშვილმა) იმის აღნიშვნით, რომ ფუძეში ორი ა-ს თავმოყრა კახური დიალექტისათვის ჩვეულებრივი მოვლენაა (შდრ. მირზაანი, მაჩხაანი, ტიბაანი და სხვ.; ანთროპონიმები: პაატა, ბაადურ და სხვ. ასეთი მოვლენა ქართლში არ დასტურდება. შდრ. კახეთის მაჩხაანი და ქართლის, მცხეთის რაიონის ნასოფლარი და ნატაძრალი მაჩხანი. ცნობა მომანოდა მ. მაჩხანელმა. დააკვირდით თვით ინფორმატორის გვარსაც). ასე რომ, ამ სიტყვაშიც ზან ძირის არსებობა უნდა ვივარაუდოთ.

გ. ხორნაულს დამონმებული აქვს დუმაცხოსთან ჩამომავალი ხევის სახელი ლიფო, რომელიც „აუხსნელია, ფორმით კი დასავლურ სიტყვებს ჩამოაგავს“ (იქვე, 213). ვფიქრობ, უნდა გვეყოს გამბედაობა და ინტუიცია, რომ იგი დაუკავშირდეს მცენარის მეგრულ სახელდებას: ლიფონი (ქართ. ლიფანი). ასახსნელია, რამ გამოიწვია ნ-ი ბოლოკიდურის დაკარგვა, თუმცა ისიც დასაშვებია, რომ თავდაპირველად სწორედ ლიფო გვექონოდა და შემდგომ დართვოდა ამ ფუძეს ნ-ი.

მასვე ნახსენები აქვს მთიულეთის სოფლის სახელი წიფორი (ამაზე ადრეც მივუთითე) და დასძენს: „ჩვენ ამ ტოპონიმის ამოსავლად მიგვაჩნია ჭანური სიტყვა წიფური, რაც წიფელს ნიშ-

ნავს“ (იქვე, გვ. 214). ეს თვალსაზრისი პრინციპში სწორია, მაგრამ ნაკლულევანიც, რადგანაც ნიფური არა მხოლოდ ჭანურშია შემორჩენილი, არამედ ამასთან ერთად, და უფრო მყარადაც, მეგრულში. აქ ნიფელის ერთადერთი სახელი სწორედ ნიფურია. ისიც პროტოქართველური ლექსიკური ფონდის კუთვნილებად მესახება.

ჯერ *ჩირეზე* მიდგა. ავტორი იმონებებს სოფელ საჩინოში (მთიულეთი. საინტერესოა, რომ საჩინო სოფლის სახელია სამეგრელოშიც. ცნობა მომანოდა ლ. ჭანტურიამ) მამულის სახელს ჩირე, რაც, მისი აზრით, და ნ. მარის შრომაზე დაყრდნობით, ჭანურ მჩირეს უკავშირდება (იქვე, გვ. 214) იმის აღნიშვნით, რომ აქ -მ არაა ფუძისეული (ე. ი. გვრჩება ძირი ჩირ-ე). მითითებულია გ. როგავას გამოკვლევა, რომელშიც ტოპონიმ ოჩამჩირეს ეტიმოლოგიაა წარმოდგენილი: ყანა (ოჩა) ფართო. გ. როგავა, *ზოგი გეოგრაფიული სახელის (ოჩამჩირე, ტყაურე) შედგენილობისათვის*, თსუ შრომები, 93, 1960, გვ. 181). წინამდებარე სტრიქონების ავტორს ჰქონდა შემთხვევა, ემტკიცებინა, რომ ოჩამჩირის ამგვარი ეტიმოლოგიზება არ უნდა იყოს სწორი, რომ მჩირე//ჩირე არაა „ფართო“, „ვრცელი“ (ეს მოგვაგონებს სლავურ „შირე“, „შიროკოს“), არამედ ნიშნავს ღრმა ტალახოვან ადგილს, ტლაპოს (იხ. ბ. კილანავა, *მეგრულ-ჭანურ მითოლოგიურ პერსონაჟთა გენეზისისათვის*, *1. ოჩოკოჩი...*, აღმანახი „რინა“, 1983, 2).

ვფიქრობ, ცდება ყველა ის ავტორი, მათ შორის, თვით გ. ხორნაულიც, რომ თითქოს მჩირე, იგივე ჩირე (მ, როგორც ითქვა, არაა ფუძისეული თანხმოვანი) დღეს მხოლოდ ჭანურში იხმარებოდეს, და რომ „გამოთქმულია ვარაუდი, თითქოს ოდესღაც მეგრულშიც უნდა გვექნოდა ეს სიტყვა“ (იქვე, გვ. 214). წინამდვილეში კი აქ არაფერია სავარაუდო, რადგანაც ჩირე დღესაც სამეგრელოში (უწინარესად, სამურზაყანოში) უაღრესად ინტენსიური ხმარების ლექსემაა. მეტიც: იგი ფაქტობრივად ერთადერთი შესატყვისია ქართული „ტლაპოსი“ (ისტორიული თვალსაზრისით, უფრო პირიქით – თავად ქართული ტლაპოა ჩირეს გვიანდელი შესატყვისი). ამიტომაც უნდა ვივარაუდოთ, რომ ისიც ფუძეენის კუთვნილებაა.

დამაფიქრებელი ჩანს ჩადის ხეობის (მთიულეთი) სოფლის სახელის *მულურე* შეპირისპირება მეგრულ მუხურ-თან (მხარე, კუთხე, კუნძული, ქვეყანა – ნ. მარი).

ასევე საინტერესოა ტოპონიმ *ათალაის* ქედის (ლაკათფევის გორა) შეპირისპირება კოლხურ ანთროპონიმ ათალასთან, კოკოლასთან; გედეთ//გედები (მთის სახელი სოფელ ნინკობათში) – ასევე კოლხურ ანთროპონიმ გედესთან, ბაქაის ყანების (მამულის სახელი ს. გვიდაქეში) – კოლხურ ანთროპონიმ ბაქიასთან, ქიბურაის (მამულის სახელი სოფ. ათნოხში), აგრეთვე მთიულეთის სოფლის სახელწოდება ქიმბარიანის შეპირისპირება კვლავ კოლხურ ანთროპონიმებთან: ქიბა და ქიბარი. მას თვით გვარები ბექაური და ბექიშვილი, კითხვის ნიშნის ქვეშ, შეპირისპირებული აქვს კოლხურ ანთროპონიმ ბაქიასთან (იქვე, გვ. 214-215).

ვფიქრობ, მოტანილი მასალა შთამბეჭდავია, თანაც, უაღრესად შთამბეჭდავი. ისიც არსებითად საქართველოს ორ პოლარულ რეგიონს შემორჩა და მათ უჭირავთ თავი და ბოლო განწყვეტილი სიმებისა, რომლებიც ფუძეენის ლექსიკის რესტავრაციის მისაღწევად კვლავ უნდა გაიბას.

ხეცსურთა მითოსურ წარმოდგენაში უაღრესად ინტენსიურად ფიგურირებს *ოჩოპინტრე*, რომლის ფუნქცია, აგრეთვე სემანტიკა ფორმალური ანალიზითურთ (რაც ამ ორფუძიანი სახელიდან უთუოდ ოჩოს გამოყოფის აუცილებლობას გვკარნახობს) დღეისათვის ფაქტობრივად გარკვეულია – იგი ნადირთღვთაებაა. მისი ზუსტი ფორმალურ-სემანტიკური ორეულია მეგრულ მითოსურ წარმოდგენებში დღემდე შემორჩენილი პერსონაჟი „ოჩოკოჩი“, პრეისტორიულ ხანაში იმავე ფუნქციის მატარებელი, შემდგომში დეგრადირებული. არ შეიძლება თუნდაც გაფიქრებაც კი იმისა, რომ ოჩოპინტრე და ოჩოკოჩი ერთი და იგივე პერსონაჟი არ იყოს, რომლის რეალური სახელდების პირველი ნაწილი ერთი და იმავე ოდენობითაა გამოფორმებული: ოჩი. ისიც ხსენებულ ორ პოლარულ რეგიონში მოწმდება, იკარგება შუა გზაზე, ე. ი. აქაც განწყვეტილია პრეისტორიულ პერიოდში გაბმული სიმი. ასე რომ, „ოჩი“ პროტოქართველური ლექსიკური მოდელის ერთ-ერთი აგურია და, ამიტომ, ამ მოდელის აღსადგენად განწყვეტილი სიმის ბოლოები უნდა შეერთდეს, ანუ გაიბას მთლიანი სიმი.

ამასთან დაკავშირებით მინდა, მკითხველის ყურადღება შევაჩერო ერთ მნიშვნელოვან გარემოებაზე. კერძოდ, ქართულ ენათმეცნიერებაში მყარადაა განმტკიცებული აზრი, რომ თითქოსდა ჯერ არსებობდა პროტოქართველური (თუ ქართული) მორფემა-ც, რომელიც შემდგომ მეგრულში – ჩ-დ გადაიქცა. ვფიქრობ, პრეისტორიული ხანისათვის არ შეიძლება მსჯელობა ჯერ და შემდეგზე, რადგანაც კონკრეტულ შემთხვევაში, ხსენებული თეორიის გათვალისწინებით, ხევსურულ დიალექტში უნდა გვექნოდა ოცო პინტრე (თუ ის ვაციდან მომდინარეობს!). სინამდვილეში კი დასტურდება „ოჩო პინტრე“, რაც არ შეიძლება, უშუალოდ (შუალობითობა მით უფრო გამორიცხულია) მეგრულიდან იყოს ნასესხები, წინააღმდეგ შემთხვევაში, მას რაიმე კვალი უნდა დაეტოვებინა შუამდებარე რეგიონების მცხოვრებთა მეტყველებაში. არავითარი ამისი მსგავსი მათში არ შეინიშნება.

ამდენად, ლოგიკურია დაშვება ვარაუდისა, რომ ლექსემა „ოჩო“ შუა გზაზე იკარგება, წყდება უუძველეს ხანაში გაბმული სიმი, რომლის მხოლოდ ბოლოებია შემორჩენილი ორ პოლარულ რეგიონში, რისი ხელახლა გაბმა აღადგენდა კიდევ ერთ პროტოქართველურ სიტყვას. ამასთანავე, იგი იმის დამადასტურებლადც მესახება, რომ საკუთრივ ქართული – ც-ს მეგრულში -ჩ-დ გადაქცევა გვიანდელი ფონეტიკური პროცესია.

მეგრულს შემონახული აქვს პრეისტორიული ვითარება პროტოქართველური ლექსიკური ფონდისა: იგი მყარად ეფუძნება, ხევსურულ ოჩოსთან ერთად, -ს მორფემას, რომელიც, როგორც ჩანს, დროთა ვითარებაში საკუთვრივ ქართულში იქცა -ც-დ (და არა პირიქით). წინამდებარე სტრიქონების ავტორს ჰქონდა შემთხვევა, სპეციალურ ნარკვევში: „მეგრულ-ჭანურ მითოლოგიურ პერსონაჟთა გენეზისისათვის (ოჩოკოჩი, ტყამ-მაფა)“ (იხ. აღმანახი „რინა“, 1983, 2, გვ. 212-219) ემტკიცებინა, რომ „ოჩოკოჩი“ პრეისტორიულ ხანაში არ ყოფილა მოაზრებული „ვაც-კაცად“ (შდრ. ქართ. ვაცი; მეგრ. ოჩი), არამედ იგი სიტყვასიტყვით გულისხმობდა „ტყის კაცს“, ხოლო ტყის პროტოქართველური მოდელი იყო „ოჩი“. სხვათა შორის, ამ სიტყვის გენეზისის გასარკვევად მოხმობილი მქონდა საკუთრივ ქართული მასალებიც, კერძოდ მ-ც-ენ-არ-ე, ც-ენ-ებ-ა, აღ-მო-ც-ენ-ებ-ა, რომლებიც უუძველეს პერიოდში, ალბათ, ასე გამოითქმოდა: მ-ჩ-ენ-არ-ე, ჩ-ენ-ებ-ა, აღ-

მო-ჩ-ენ-ებ-ა, ე. ი. ის, რაც (მინის) ზევით ჩანს (და არა: ცანს), ჩნდება (და არა: ცნდება). ჩემთვის უაღრესად სასიამოვნო აღმოჩნდა ის ფაქტი, რომ ადრე, ჯერ კიდევ 1942 წელს, ა. ჩიქობავას თავის მონოგრაფიაში (რომელიც ზემოთ დავასახელე) ხსენებული ლექსებები, მათი გენეტიკური ერთიანობის დასამტკიცებლად, ერთმანეთისათვის შეუწამებია.

ამიტომაც, ვიმეორებ, ეს განყვეტილი სიმიც უნდა გაიბას სამეგრელო-ხევსურეთს შორის, თუ გვსურს პროტოქართველური ლექსიკური მოდელის რეკონსტრუირება (აქვე დავძენ, რომ იმერთა ცნობიერებაში დღესაც ბუნდოვნად კრთის ოჩოპინტრეს მითოსური ხატება. ცნობა მომანოდა დარეჯან ხუროძემ), ამასთანავე, და აქედან გამომდინარე, რაგინდ რისკიან გაბედულებად მოგვეჩვენოს, ხელახლა უნდა დაისვას საკითხი საკუთრივ ქართული -ც-ს მეგრულში -ჩ-დ გადაქცევის ქრონოლოგიის შესახებ, უფრო კონკრეტულად, პროტოქართველურში დაიწყოს ძიება ჩ მორფემისა, რომელიც საკუთრივ ქართულში -ც-დ გადაიქცა, ხოლო მეგრული საკუთრივ ქართულ -ც-ს კი არ აქცევს -ჩ-დ, არამედ ინარჩუნებს პროტოქართველურ ვითარებას (ეს არ გამორიცხავს გვიანდელ ხანაში ქართული ც-ს ჩანაცვლებას მეგრულ ჩ-სთან).

თითქმის 15 წელზე მეტია, მეხსიერებას ცხადად შემორჩა ლექსემა „ყეჟელი“, რომელიც დღესაც დასტურდება აღმოსავლეთ საქართველოში, უწინარესად, მგონი, მთიელთა მეტყველებაში, კერძოდ, პატარა თონეთში მნიშვნელობით: ორად განშტოებული ხე; ორკაპი („მაცნე“, ელსი, 1976, 1, გვ. 95). თუ მეხსიერება არ მღალატობს (ეს ფაქტი შესამოწმებელია), მაშინ უნდა მივუთითო, რომ სამურზაყანოში (გალის რაიონში) ერთ-ერთ მოზრდილ ღელეს „ყოჟელი“ ჰქვია, რომლის სემანტიკა ჩემთვის ჯერჯერობით მაინც გაურკვეველია, მაგრამ შესაძლებელია, ვცადოთ მისი დაკავშირება ზემოთ ფიქსირებულ „ყეჟელთან“, იმის აღიარებით, რომ ღელე ყოჟელს აქვს განშტოებანი. ეს სიტყვაც შუაგზაზე იკარგება, აქაც წყდება პრეისტორიული ხანიდან გაბმული სიმი, რომელიც უნდა აღდგეს, ხოლო ასეთმა ქმედებამ შესაძლოა, აღადგინოს არა მხოლოდ კიდევ ერთი პროტოქართველური ლექსემა, არამედ – მისი სემანტიკაც.

აღბათ, იგივე ითქმის ხევესურული დიალექტის გაღ-სა (ტიტ-ველი, განძარცული ხე) და სამურზაყანოს ცენტრის, ქალაქ გა-ლის, შესახებაც.

აღმოსავლეთის მთიანეთში შემორჩენილია ტოპონიმი „ნეღ-იხი“, რომლიდანაც -ხ-ი დაბოლოების გამოყოფა ელემენტარუ-ლად შესაძლოა, და რომლის შემდეგაც გვრჩება ძირი „ნედი“. მისი სემანტიკის დადგენა თანამედროვე და თვით შუა საუკუ-ნეების ქართული ენის მეშვეობით ვერ ხერხდება. ერთადერთი მეგრული ენა აღადგენს მის პირვანდელ და, აღბათ, ასევე ერ-თადერთ მნიშვნელობას. ესაა: კაკალი, კაკლის ხე. პოეტ ბ. არ-აბულის გადმოცემით, ნედიხი დღესაც კაკლოვანი ადგილია. ეს გვაფიქრებინებს, რომ პროტოქართველურ ენაში იხმარებოდა ლექსემა „ნედი“, რომელიც მოგვიანებით შეიცვალა „კაკლით“. ასე რომ, აქაც პრეისტორიული ხანის სიმია განყვეტილი, რადგანაც ისიც შუაგზაზე იკარგება და დღეისათვის გვრჩება მხოლოდ მისი ბოლოები პოლარულ რეგიონებში. ეს იმას ნიშნავს, რომ „ნედიც“ პროტოქართველური ენის ლექსიკური მოდელის რეკონსტრუქცი-ისათვის აუცილებელი მასალაა.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დამონმებულია ლექსემა „თოლი“, რომელიც ზუსტად ამავე ფორმითა და მნიშ-ვნელობითაა შემორჩენილი მხოლოდ მეგრულ ენაში. მართა-ლია, იგი შუაგზაზე მთლად არ იკარგება, მაგრამ არსებით ფერისცვალებას განიცდის (გამოითქმის ასე: თვალი). ვფიქრობ, ორ პოლარულ ქართველურ რეგიონში დადასტურებული „თოლ-იც“ გამოსადეგია პროტოქართველური ლექსიკის მოდელის რესტავრაციისათვის.

ასევე აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის, კერძოდ თიანეთის, მეტყველებაში იხმარება სიტყვა „კუნუბი“, რაც ნაქს-ოვზე დარჩენილი ამობრუცული ადგილების, ანუ „გორაკების“ აღმნიშვნელია (ცნობა მომანოდა ხ. ზარიძემ). იგი ფორმალურად და სემანტიკურად უშუალო კავშირშია მეგრულ „კუნუბთან“, რომელიც აქ ამ ფორმის პარალელურად, სპორადულად, გამ-ოითქმის „გუძების“ (გუძუბას) სახითაც (ამ საკითხზე ვრცლად იხ. ჩემი ნარკვევი: „დიხაგუძუბას გაგებისათვის“, კრებულში: ტო-პონიმია, I, თბ., 1976. ვფიქრობ, ამაოდ მედავება გ. ბედოშვილი, რომ მეგრული „კუნუბი“ (გუძუბა), რომლებიც, ვიმეორებ, ფორ-

მალურთან ერთად სემანტიკური თვალსაზრისითაც აბსოლუტურ იგივეობას ავლენენ თიანეთში დამონმებულ „კუნუბთან“, მასთან კი არ უნდა შემედარებინა მათი ერთიანი გენეზისის დასამტკიცებლად, არამედ ტოპონიმ ზუგდიდთან, რაც რატომღაც გაუგებრობად მიმაჩნია) (საინტერესოა, რომ, ლ. ჭანტურიას გადმოცემით, ნალენჯიხის რაიონის დაბა ჯვარში კუნუბი ადამიანსაც ჰქვია).

ეს ლექსემაც შუაგზაზე იკარგება, აქაც წყდება სიმი საქართველოს ხსენებულ პოლარულ რეგიონთა შორის და, ამდენადაც, ისიც პროტოქართველური ლექსიკის რესტავრირებას უწყობს ხელს.

ხევსურეთში ხარობს მცენარე (ბალახეული), რომელსაც აქაურები ეძახიან „ხუნწ“-ს (ცნობა მომანოდა გ. ფარულავამ). ეს სახელი ჩვენს მზერას წარმართავს სამეგრელოში არსებული ტოპონიმისკენ: „ხუნწი“ (სოფლის სახელი) და აქვე დადასტურებული გვარისაკენ: ხუნწ-არ-ი-ა. სამივე შემთხვევაში გამოიყოფა ძირი „ხუნწ“ (რომლის ეტიმოლოგიის ახსნა ჯერჯერობით ძნელია), რომელიც ასევე შუაგზაზე იკარგება და ორი პოლარული ქართული რეგიონის კუთვნილებას მხოლოდ. აქვე აღვნიშნავ, რომ ა. მაყაშვილს თავის ჩინებულ „ბოტანიკურ ლექსიკონში“ (თბ., 1961, გვ. 15, 51, 144) დამონმებული აქვს ხუნწი//ხუნწად მოხუერ დიალექტში მოცხრის, აღმოსავლური მოცხრის მნიშვნელობით, რომელიც თუშურ, ფშაურ და ხევსურულ კილოებში ალუდად იწოდება (წყაროზე მიმითითა სალომე ნიკოლეიშვილმა. მკვლევარს მხედველობიდან გამორჩენია, რომ ეს მცენარე ხევსურეთში ხუნწის სახელითაც ცნობილი).

დღეისათვის ხევსურეთში დამონმებულია ტოპონიმი „მაქართი“ (ცნობა მომანოდა გ. ფარულავამ), რაც – ალბათ, არ ვაჭარბებ – აბსოლუტურად ბადალი უნდა იყოს მეგრულში შემორჩენილი სიტყვისა ოქართუ (ბოსელი; საძოვარი) და რომელშიც ამოიკითხება უმთავრესი ეროვნული ეთნონიმის – ქართ -ვ-ელის – ძირი „ქართ“ (ამის შესახებ იხ. ბ. კილანავა, *ვინა ვართ ჩვენ?* ალმანახი „რინა“, 1984, 1).

წარმოიდგინეთ, თვით „ქართიც“ შუაგზაზე უჩინარდება და თავს იჩენს ისევ ზემოხსენებულ ორ პოლარულ ქართველურ რეგიონს შორის. აქ განწყვეტილია უმთავრესი, დედაძარღვი სიმი,

რომლის ბოლოები მეგრელებსა და ხევსურებს უჭირავთ ხელთ და რომლის გამრთელება არათუ უბრალოდ კიდევე ერთ პროტოქართველურ ლექსიკას, არამედ ამ ლექსიკის მატარებელი ხალხის არქაულ (მაგრამ, ჩანს, მთლად უუძველესს არა) სახელდებასაც აღადგენს.

დღეს ქართულ ენათმეცნიერებაში აქსიომადაა მიჩნეული, რომ ზანურსა (მეგრულ-ჭანური) და სვანურში ინტენსიურად ხმარებული ბოლოსართი – იმ მომდინარეობს საკუთრივ ქართული ბოლოსართი -ის-იდან (მდრ. ქართ. ქუთაისი, მეგრ. ქუთემი; ქართ. კაცისა, მეგრ. კოჩიში და მისთ.). არაფერს ვამბობ მეგრულ-ჭანურ და სვანურ ტოპონიმებზე, აგრეთვე ჭანურ გვარებზე, რომლებშიც ხსენებული ბოლოსართი პირდაპირ აღურაცხელია.

წინასწარ ვგრძნობ, რომ ჩემ მიერ ქვემოთ მოტანილმა მოსაზრებამ შეიძლება ერთგვარი სკანდალიც კი გამოიწვიოს ენათმეცნიერებაში, მაგრამ ისიც ხომ ცხადია, რომ „ზოგჯერ თქმა სჯობს არა თქმასა“. კერძოდ, მკითხველს ვთავაზობ ჰიპოთეზურ, თანაც უაღრესად ჰიპოთეზურ მოსაზრებას, რომ შესაძლებელია იმ ბოლოსართი პროტოქართველურ დონეს ასახავდეს და საკუთრივ ქართული -ის-ი გვიანდელი მოვლენა იყოს, რომელსაც, ასე ვთქვათ, მეგრულ-ჭანურსა და სვანურში მზამზარეულად დახვდა თავისი ოდინდელი პირველსახე იმ-ი.

ამგვარი ჰიპოთეზის დაშვების საფუძველს იძლევა თუნდაც „ვეფხისტყაოსნის“ ცნობილი აფორიზმი: „რა აქიმი დასნეულდეს, რაზომც გინდა საქებარი, მას სხვა უნდა მკურნალი და მაჯაშისა შემტყვებარი“. აქ -იმ(აშ) ბადალია ქართული -ის-ისა და იგი ბუნდოვნად მაინც გვაგრძნობინებს მის წინამავლობას უკანასკნელთან შედარებით. ამ მხრივ, უაღრესად მნიშვნელოვანია ის ფაქტიც, რომ გარეკახეთში, კერძოდ საგარეჯოს რაიონში, სოფ. კაკაბეთში დღემდე შემორჩენილია ტოპონიმი „ოდიშის გორა“ და „ოდიშის საყდარი“ (ცნობა მომანოდა უ. სახლთუხუციშვილმა). ისინი საკუთრივ -იმ დაბოლოების გარდა იმითაცაა საინტერესო, რომ მათში ამოიკითხება ისტორიული ეგრისის ერთ-ერთი რეგიონის სახელდება ოდიში, რომელშიც მეცნიერები -იმ-ი ბოლოსართს გამოყოფენ. ვფიქრობ, ეს ბოლოსართიც არაა საკუთვრივ მეგრულ-ჭანური და სვანური ენების კუთვნილება, უფრო სწორად,

ის არაა საკუთრივ ქართული -ის-ის გვიანდელი ფონეტიკური სახეცვლილება. პირიქით, თავდაპირველად უნდა არსებულებო - იშ-ი ბოლოსართი, რომელიც მოგვიანებით ქართულ ენაში -ის-ად გადააზრიანდა.

ამ კონტექსტში ასეთი ფაქტიც უნდა დავასახელო: რამდენადაც ვიცი, ჯერ კიდევ გრიგოლ რობაქიძემ შენიშნა, რომ ქართულ (მე ვიტყვოდი: ქართველურ და აფხაზურ) გვართა ერთი ნაწილის ძირში ეროვნული ანბანის სახელდებანი იკითხება. მოვიყვან რამდენიმე მაგალითს:

ა. ან: ან-უ-ა; ბ. ბან: ბან-ც-ა-ძე, ბან-ძ-ელ-ა-ძე (ც-სა და ძ-ს მონაცვლეობისათვის შდრ. ხანცთელი//ხანძთელი. საკუთრივ გვარებში ძ ინფიქსისათვის შდრ. გოლ-ან-ძ-ი-ა, კასლ-ან-ძ-ი-ა, ქვარ-ან-ძ-ი; ტოპონიმებში: ვარ-ძ-ი-ა, ტან-ძ-ი-ა და ა. შ.) დ. დონ: დონ-ა-ძე, დონ-ა-ურ-ი, დონ-დ-უ-ა. ზ. ზენ: ზენ-ა-ი-შვილ-ი; თ. თან: თან-დ-ილ-ავ-ა ლ. ლას: ლას-ურ-ი-ა, ლას-ხ-ი-შვილ-ი; მ. მან: მან-ი-ა; ნ. ნარ: ნარ-ო-უ-სქუა//ნარ-ო-უ-შვილ-ი, ნარ-ს-ი-ა, ნარ-მ-ან-ი-ა ს. სან: სან-ა-ი-ა, სან-ა-ძე, სან-ო-ძე; ქ. ქან: ქან-თ-არ-ი-ა და ა. შ.

მოყვანილი მაგალითები, ვგონებ, ერთობ შთამბეჭდავია, ხოლო თუ ეს ასეა, მაქვს უფლება, აქვე დავასახელო სწორედ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, უწინარესად ფშავში, გავრცელებული გვარი: ღანიშაშვილი, რომელიც ფორმალურად ასე დანაწევრდება: ღან-იშ-ა-შვილ-ი. მის ძირში ღ ასოს სახელდება - ღან - იკითხება. რაღაა - იშ? იგი უნდა იყოს ნათესაობითი ბრუნვის ნიშანი, ამ რეგიონში რელიქტის სახით (გაუცნობიერებლად), ხოლო ჭანურში, აგრეთვე მეგრულში, ცოცხლად შემორჩენილი (შდრ. მეგრულ-ჭანური გვარები: მემიშ-იშ-ი, ვანილ-იშ-ი, ჯა-შ-ი, გურ-ე-შ-ი-ძე, გეგ-ე-შ-ი-ძე, გაგ-ო-შ-ი-ძე და ა. შ.).

ალბათ, აქვე შემოვა კახეთის რეგიონში დადასტურებული გვარი: ტოპ-ე-შ-აშვილ-ი ძირით ტოპ, რაც შესაძლოა უკავშირდებოდეს მეგრულ-ჭანურში შემორჩენილ ტოპ//ტობ ძირს (ტოპ//ტობ ძირისათვის იხ. ა. შანიძე, *К этимологии топады*, ენიმკის მოამბე, 1937). აქაც იგი გაუცნობიერებელია და რელიქტურ ხასიათს ატარებს.

ასე რომ, დასაშვებად მეჩვენება ჰიპოთეზა: -იშ-ი - პროტო-ქართველური ლექსიკური მოვლენაა და ისიც ფუძეენის ლექსი-

კის მოდელის აღსადგენად გამოსადეგია (ამ თვალსაზრისს ქვე-
მოთ კიდევ ორი მაგალითით გავამაგრებ).

აქვე უნდა დასახელდეს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანე-
თის (ყაზბეგის რაიონის) ტაძარი გერგეტი და იგი უნდა შე-
უპირისპირდეს სამეგრელოში გავრცელებულ გვარს: „გერგედ-ა-
ვა“, რითაც მოხდება მათი სრული ფორმალური იდენტიფიკაცია,
ხოლო ასახსნელი დარჩება მათივე სემანტიკა. ასევე შესაძლე-
ბელია ამავე რეგიონში გავრცელებული – „ცხოხ“ (ცხვარი) შე-
დარება-შეპირისპირება მეგრულ „ჩხოუსთან“ (ძროხა). შეიძლება
ვარაუდის დაშვება, რომ პროტოქართველურში, ფუძეენაში იგი
საერთოდ საქონლის აღმნიშვნელი ყოფილიყო (სემანტიკური
თვალსაზრისით ერთმანეთს შეადარეთ: ძველქართული „ცხოვი-
სი“ და მეგრული „ორინჯი“: საცხოვრისი, პირუტყვი, რომელზეც
დაფუძნებულია ადამიანის ცხოვრება, ანუ რინა. საკუთრივ მე-
გრული „რინა“ (ძირია რ, რომელსაც შეეხორცა -ინ) მცირე ხანს
მანც შემორჩა ძველქართულ ენას „განრინება“, „განსარინებელ“
თუ მსგავს ლექსემათა ძირებში. ხოლო ძველქართულ, „ცხო-
ვისი“, მთიანეთის „ცხო“ და მეგრული „ორინჯი“ (საცხოვრისი,
საქონელი, პირუტყვი) ტიპოლოგიისათვის შდრ. რუსულ „ჟივოტ-
ნოეს“. ამ საკითხზე, სხვათა შორის, მსჯელობაა ჩემს ერთ-ერთ
ნარკვევში: „ვინა ვართ ჩვენ?“ აღმანახი „რინა“, 1985, 1). გვერ-
დი არ უნდა ავუაროთ გახმაურებულ „ჟინვანსაც“ (ჟინვალსაც),
რომელიც ორფუძიანი სახელია და რომლის პირველი ფუძე დღეს-
დღეობით მხოლოდ მეგრული ენის მეშვეობით აიხსნება: ჟინი –
ესაა ზედა; ასე რომ, ძველქართულში დადასტურებული *ჟინვანი*
სიტყვასიტყვით განიმარტება ამგვარად: ზედა ვანი.

იგივე ითქმის ტოპონიმ „ზედაზენზე“. ვფიქრობ, საეჭვოა
მოსაზრება იმ მკვლევართა, რომლებიც ამ კომპოზიციის მეო-
რე ნაწილს (ზენი) ზადენს უთანაბრებენ. ჯერ ერთი, უხერხუ-
ლობას ქმნის ზადენთან (კერპლვთაებასთან) „ზედას“ დართვა
პრედიკატად (მოსათმენი არ იქნებოდა თვით „ზენაც“, რად-
განაც კერპი არაამქვეყნიურია; ის თავისთავად ზენაა), მეორეც,
ზენისა და ზადენის ფონეტიკური იდენტიფიცირება მეტად ხე-
ლოვნური ჩანს. თუ ყოველივე ზემოთქმულისაგან თავს თავა-
ზიანად შევიკავებთ და გეზს მეგრულში შემორჩენილი ლექსემა
ზენი-საკენ ავიღებთ, ყველაფერი თავის ადგილზე იქნება. ზენი

მეგრულში ნიშნავს: ვაკეს, დაბლობს, ველს. ასე რომ, „ზედა-ზენი“ „ზედაზადენი“ კი არაა, არამედ „ზედაველი“. ამ მხრივ, საინტერესოა იმის აღნიშვნაც, რომ იქვე არსებობდა ზედაველა, სადაც მოხდა ცნობილი ომი, რომელთანაც დავით გურამიშვილის სახელიცაა დაკავშირებული. ზედაველა გვიანდელი გადააზრება ჩანს არქაული „ზედაზენის“. საინტერესოა, რომ „ზენი“ მეგრულ კომპოზიტურ ტოპონიმებში ხმარებული ლექსემაა, როგორიცაა, მაგალითად, „ჯვარზენი“, „ნარაზენი“ და ა. შ. (თავიდან მათი მითითება საჭიროდ არ მიცვნიას, მაგრამ, ლ. ჭანტურიას რჩევით – და, ჩანს, სავსებით სწორი რჩევითაც – მათ მაინც აქ ვიმონ-მებ).

მსგავსი მაგალითების მოხმობა კვლავაც შემეძლო, მაგრამ, მგონი, ამის საჭიროება არ დგას. ვიტყვი მხოლოდ იმას, რომ მოტანილი მაგალითებიც კარგად გვაგრძნობინებენ უუძველეს პერიოდში გაბმული სიმების განწყვეტას და მისი ხელახლა გაბმის საჭიროებას პროტოქართველური, ფუძეენის ლექსიკური მოდელის რესტავრაციისათვის.

აქვე მინდა გაგახსენოთ, რომ საქართველოს დედამდინარის სახელდება „მტკვარი“ მკვლევართა ერთმა ნაწილმა ეტიმოლოგიურად და ფორმალურად დაუკავშირა მეგრულ ლექსემას – „ტკორუას“. თუ ამგვარი ფორმალურ-სემანტიკური იდენტიფიკაცია დასაშვებია (რაც მე პირადად მეეჭვება), მაშინ თითქმის არავითარი წინააღმდეგობა არ შეიძლება დახედეს მდინარე „არაგვის“ მსგავს შეპირისპირება-იდენტიფიცირებას მეგრულ „არაგვთან“, რაც სიტყვასიტყვით შეხეთქებას, შესკდომას, შეჯახებას ნიშნავს; ეს თვისება კი არაგვისათვის მართლაც დამახასიათებელია, ვიდრე მტკვრისთვის – ტკორუა.

მკითხველს შეეპირდი, რომ წინამდებარე ნარკვევის პირველ მონკვეთში მსჯელობა მექნებოდა მეგრულ და აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მცხოვრებთა მეტყველების უერთიერთმეპირისპირება-შეჯერებასა და ცალკეულ ლექსემათა ფორმალურ-სემანტიკურ იდენტიფიცირებაზე, მაგრამ ამგვარი საქმიანობის შესრულების აუცილებლობა უფრო ნათელი რომ გახდეს, სასურველად ვცანი, დამატებით მომეხმო ძველ ქართულ წერილობით ძეგლებში შემორჩენილი და ან უკვე სრულად ან თითქმის სრულად გარდაგებული უმდიდრესი მასალის (როგორც მოგახ-

სენეთ, ეს მასალა დამუშავებული მაქვს სპეციალურ მონოგრაფიაში) ასევე სრულიად უმცირესი ნაწილი მაინც, რომლებიც ისევ და ისევ ფაქტობრივად ხელუხლებლად კონსერვირებული მეგრულ ენაში. ამჯერად საკითხის არსს გადმოვცემ ძალზე მოკლედ და ლაკონურად.

მსჯელობას დავინწყებ დღეს თითქოს ყველასათვის გასაგები ლექსებით, როგორიცაა, მაგალითად „ნამება“, „მონამე“, გაფორმებული „ნამ“ ძირით. მე აქ სიტყვა „თითქოს“ წინასწარგამიზნულად მოვიხმე, რადგანაც „ნამების“ პოლისემატურობა დღეს ჩვენთვის არსებითად გაუგებარიც კია. დაე, ჩამეთვალოს მისი სრული სემანტიკური ველის განსაზღვრაში მკრეხელობად, და თვით დიდი აკაკის, ძველი ქართული ენის უდიდესი მცოდნის, და ასევე დიდი კორნელის – ძველი ქართული მწერლობის უდიდესი მცოდნის, სულებმაც მომიტევონ, თუ ვიტყვი, რომ „ნამების“ პოლისემანტურობის დეფინიციისას მათ უხერხულობაში ჩავაგდებდი იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ პირველმა ნაკლებად, მეორემ საერთოდ არ იცოდა მეგრული ენა, რომელმაც „ნამ“ ძირის არქაული მნიშვნელობა შემოგვინახა.

„ნამება“ რუსული „მუჩენიჩესტვას“ გაგებით, რაგინდ უცნაურად მოგვეჩვენოს, ბიბლიაში არ დასტურდება. იგი ქართულ ცნობიერებაში დამკვიდრდა გვიან, გამჭვირვალე სემანტიკით: ესაა ადამიანის სულიერი და, განსაკუთრებით, ხორციელი ტანჯვა-ნამება ამ სიტყვის პირდაპირი გაგებით.

„ნამება“ ძველ ქართულ სალიტერატურო ენაში იხმარებოდა „მცნება-შეტყობინების“ მნიშვნელობითაც: „გარდაგუალე და უნამე ერსა მას“ (გამოსვლ. 19, 100). იგი „გადავიწყა სიტყვამ ქართულმა“, ხოლო არდავინწყებას აზიარა მეგრულმა. ასე, მაგალითად, სამეგრელოში (კერძოდ, სამურზაყანოში), როდესაც ოჯახის წევრი გარდაიცვლება, ჭირისუფალი შორს მცხოვრებ ნათესავებთან, რომლებთანაც შეცხადება-კივილი ვერ სწვდება, უბედურების შესატყობინებლად აგზავნის „მონამეს“ (მაგენაფალს), რომელიც მათ ამცნობს, შეატყობინებს ნათესავის მიცვალებას. შეცხადებულის ოჯახის წევრი დედაკაცი იწყებს კივილს, რის გაგონებაზეც მეყსეულად მასთან თავს იყრიან ახლო მეზობლები, შორეულნი კი ყურს უგდებენ და უკვირდებიან კივილის ხანგრძლივობას. თუ იგი 5-10 წუთზე მეტს არ გაგრძელებს, შეიძლება

ოჯახს არც ეახლონ, რადგანაც ამით გებულობენ, რომ მოკივარი არაა უშუალო ჭირისუფალი, საკუთრივ მის ოჯახში არავინ მომკედარა, იგი მხოლოდ *შენამებულია* („შენამებული რე“), ანუ შეტყობინებულია.

აქ შორს მყოფ გარდაცვლილზე ერთმანეთს ეტყვიან: „შენამებული ქორექო“ – შეტყობინებული („შენამებული“) ხარ თუ არაო. აი, ეს, ვფიქრობ, არ იცოდნენ ნეტარსხენებულმა დიდმა კორნელიმ და აკაკიმ, არ იცის აგრეთვე თვით მეგრულის მცოდნე ზოგიერთმა, მეტიც, ბევრმა პიროვნებამ.

„მონამე“ მეგრულში დასტურის მიმცემსაც, ანუ მონმესაც ნიშნავს, რაც გურულ დიალექტშია აქედან გადასული (იხმარებოდა ძველ ქართულშიც. ასე, მაგალითად, „ქებაი და დიდებაი ქართულისა ენისაი“-ს დასასრულის „მონამედ წარმოგითხარ“ ამავე მნიშვნელობით უნდა იყოს ნახმარი). არას ვამბობ იმაზე, რომ ეგევე სიტყვა ძველ ქართულში, „ნამ“ ძირით, სმენას, მხილებას, შეჯერებას, დანამებას და სხვ. ნიშნავდა. უფრო მეტიც; 1993 წლის თებერვალში სტუმრად გახლდით პოეტ კ. ჭიჭინაძის ძმასთან, ბ-ნ ვლადიმერთან. გამომშვიდობებისას მისმა ვაჟიშვილმა, მედიცინის მეცნიერებათა კანდიდატმა, მერაბმა, თითქმის მორიდებით მითხრა: „მე როგორ უნდა განამოთ...“ სიტყვა შევანყვეტინე, ვუთხარი, რა დაგიშავეთ, რატომ უნდა მანამოთ-მეთქი. მან მოიბოდიშა და სათქმელი ასე ჩაასწორა: „მე როგორ უნდა გასწავლოთ...“ ასე რომ, „ნამება“ ქართულში უაღრესად პოლისემატურია, რომლის რამდენიმე უუძველესი მნიშვნელობა მეგრულშია „დამარხული“ მეორედ მოსასვლელად, ანუ პროტო-ქართველური ლექსიკის რესტავრაციისათვის.

ასევე დღეს თითქოს ყველასათვის გასაგებია ზენრის სემანტიკა თვით ძველი ქართულის ჩათვლით, რომელშიც იგი „მოსასხამს“, „ფილონს“ ნიშნავდა (იხ. ი. აბულაძე, *ძველი ქართული ენის ლექსიკონი*, თბ., 1973, გვ. 166). უნდა ითქვას, რომ, როგორც ჩანს, ძველ ქართულს ამ სიტყვის მნიშვნელობა შაგრენის ტყავივით შემოადნა, რომელიც მრთელადაა შემონახული მხოლოდ მეგრულში, ოღონდ ამას იგრძნობს ამ ენის მხოლოდ ღრმა მცოდნე. ასე, მაგალითად, როცა ოჯახში ვინმე გარდაიცვლება, ჭირისუფალი შავ ძაძას იცვამს და ერთი (ზოგჯერ მეტი) წლის მანძილზე ატარებს მას. ასეთ ჭირისუფალზე იტყვიან: „ნანამონანაში მეტი

რე, უჩათ გოზენწარელო გილოურსუნ“ – ნელინადზე მეტია, (რაც) შავად გაზენწრილი (შემოსილი, ჩაცმული) დადის. აქ პრედიკატი „უჩათ“ („შავად“) ცალსახად მიუთითებს, რომ ზენწარი ოდესღაც, პროტოქართველურ, ფუძე ენაში მხოლოდ მოსასხამს, გნებათ-ფილონს კი არ გულისხმობდა, არამედ საერთოდ ტანისამოსს, ჩასაცემელს. ამას წყევლის ასეთი ფორმულაც ადასტურებს: „უჩათ გოზენწარელო ქომძირდას სქანი ოჯახი“ – შავად გაზენწრილი (შავებში ჩაცმული) მენახოს შენი ოჯახი (ოჯახის წევრები), ხოლო როცა ადამიანს შავი ტანისამოსი კი არ აცვია, არამედ უბრალოდ კობტად და სუფთადაა ჩაცმული, მასზე იტყვიან: „გოზენწარელი კოჩი რე“ – გაზენწრილი (სუფთად ჩაცმული, შემოსილი) კაცია. აქ ზენწარი უშუალოდ ტანისამოსს გულისხმობს.

ასე რომ, ძველ ქართულში შაგრენის ტყავივით მიღებული ზენწრის მნიშვნელობა პროტოქართველური ლექსიკის რესტავრაციისას ისევ მეგრული ენის შემწეობით უნდა გაფართოვდეს.

აქვე ვასახელებ „დავითიანში“ დამოწმებულ სიტყვა „ანძალას“. პოეტი ამბობს: „ვარდის კონასა დაფუშავს, ანძალას დაიკონებსა“ (დ. გურამიშვილი, *თხზულებათა სრული კრებული*, თბ., 1980, 71, 69, 3). მითხრა: „მძულხარ, არ მიყვარხარ, ზინზილის სუნად ყარხარ, მე არ მიყნოსე ვარდია, ანძალას ზედ შევარდია“ (იქვე, 182, 3, 3).

„დავითიანზე“ დართულ ლექსიკონებში ანძალას ჩვეულებრივ ასე განმარტავენ: „ენძელა? ანწლი?“ ამგვარი განმარტებანი, რომლებსაც კითხვის ნიშნები აზის, კორპუსითაა აწყობილი, ხოლო იქვე, ყოველგვარი კომენტარის გარეშე, ჩვეულებრივ აახლებენ სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებას, ისიც, პეტიტიო აწყობილს: „ანწალა – წერილი ბრჯა მაღალი“, და უთითებენ „ბრჯას“ განმარტებაზე იმავე საბას ლექსიკონში: „ბრჯა ერთგვარად ძელი მდგარი. ნახ. ზეინი – განმრავლებული, გინა ბრჯა მდგარი, ანუ ძნა და თივა, სელი, ცერცვი და მისთანანი“.

ვფიქრობ, მეგრული მასალა მოხსნის ზემოდასახელებულ კითხვისნიშნიან განმარტებებს – ანწალა არც ენძელაა და არც ანწლი – და გარკვეულწილად დააზუსტებს საბასეული „ანწალის“ განმარტებას, ხოლო კიდევ უფრო დააკონკრეტებს „დავითიანის“ საინტერესო იკითხვისას. კერძოდ, მეგრულში „ანწალა“ ხეზე კონუსისებურად ჩამოკიდებულ ჩალას ნიშნავს. საბას განმარტება

რამდენადმე უახლოვდება მეგრული ლექსემის მნიშვნელობას: წერილი ბრჯა მაღალი. ბრჯა დაკავშირებულია ზვინთან, ძნასთან, თივასთან, სელთან, ცერცვთან და მისთანებთან. „დავითიანის“ „ანძალის“ მიმართების დაშვება მათთან ასე თუ ისე შესაძლებელია, მაგრამ, კონტექსტის გათვალისწინებით, მისი სემანტიკა ზედმინევნით მეგრულ ანწალასთან მიმართებაში დგინდება. „დავითიანში“ ორგზისაა კონტრასტულად წარმოდგენილი „ანძალა“ და „ვარდი“ (ვარდის კონასა დაფუშავს, ანძალას დაიკონებსა...“ „მე არ მიყნოსე ვარდია, ანძალას ზედ შევარდია“). ცხადია, ვარდთან მიმართებით მეგრული ანწალა, იგივე ჩალა, უფრო მეტ კონტრასტს ქმნის (ესაა პოეტის მიზანი), ვიდრე საბასეული თივა, სელი, ცერცი თუ მისთანანი, გნებავთ, იგივე ძნა.

ამიტომაც აქაც ზემოთქმული უნდა გავიმეორო: პროტოქართველური ლექსიკის ფონდი უნდა შეიცვოს მეგრულში შემორჩენილი „ანწალით“.

იმავე „დავითიანში“ სიყრმეში ანცობას, თამაშობა-გართობას „რიკ-ტაფელობა“ ჰქვია. ამ კომპოზიტიის პირველი ფუძე – „რიკი“ ზუსტად იმავე ფორმითა და მნიშვნელობით დასტურდება მეგრულში. სამეგრელოში (სამურზაყანოთურთ) იტყვიან: „მუთუნი საქმე ვოულუნ დო, გილერიკანს“ – არავითარი საქმე არა აქვს (უსაქმურია) და და-რიკაობს. „გილერიკანს“ აბსოლუტურად იდენტურია ძველი ქართული სიტყვისა: დარიკაობს. მეგრულში იგი ერთგვარ საზოგადო სახელადაც კი იქცა მორიკავე ადამიანისა. ასე, მაგალითად, ნეტარხსენებული დედაჩემი, ერთ ჩემს ბიძაშვილსა და სიყრმის მეგობარს, შემდგომში ტრაგიკულად დაღუპულს, თავისი ხასიათის გამო, ბავშვობისას და ახალგაზრდობისას, სიყვარულით „ურიკიას“ (მორიკავიას) ეძახდა.

ქართველურ ენებში, რამდენადაც ვიცი, რიკი დღეს კონკრეტულ თამაშობას, თამაშობის ერთ სახეობას ჰქვია. ძნელია დადგენა იმისა, „დავითიანში“ ამ მხრივ როგორ ვითარებასთან გვაქვს საქმე, მაგრამ ის მაინც ცხადია, რომ რიკაობა პროტოქართველურში ფართო სემანტიკით იხმარებოდა, რაზეც ზემოთ დამოწმებული მეგრული მასალა მიუთითებს.

იმავე „დავითიანში“ ასეთი სტროფი იკითხება:

„ვით სიტობთ ვარდმან ყვავილი, სუნი გამოსცეს იამა,
დაბუხებელმან, ნაზამთრმან მხარი აღისხას ჭიამა,

დილის სიცხითა მაშვრალსა აამოს სიო-ნიავემა, –
ეგრეთ ხელმწიფის ბრძანება მეფეს, რა ესმა, იამა“.

(დავით გურამიშვილი, *თხზულება სრული კრებული*, თბ., 1955; 1980; 90; 200).

მოყვანილ სტროფში ყურადღებას იქცევს სიტყვა „დაბუხე-ბულმან“, რომლის ძირია ბუხ („და-ბუხ-ებ-ულ-ი“) და რომელიც ზემოხსენებულ გამოცემებზე დართულ ლექსიკონში ასეა განმარტებული: დასიებული.

იგი სხვა ძველქართულ წერილობით ძეგლებში არ შემხვედრია, სხვათა შორის, არც ლექსიკონებშიც, მათ შორის თანამედროვე ქართული ენის ლექსიკონებშიც. არაა გამორიცხული, რომ მე იგი კარგად ვერ ვეძიე და გამომრჩა კიდეც, მაგრამ ამას პრინციპული მნიშვნელობა არა აქვს, რადგანაც ერთი რამ ფაქტია: მოტანილი ლექსემის ძირია – როგორც ითქვა – ბუხ. არ ვიცი, გამოცემებზე დართული ლექსიკონის შემდგენლები კონკრეტულად რის საფუძველზე განმარტავენ მას „დასიებულად“, – სპეციალისტებმა არკვიონ, სივდება თუ არა ნაზამთრი ჭია (მე ვფიქრობ, რომ კუტდება), მაგრამ – ერთი რამ მაინც გარკვევით უნდა ითქვას: ლექსიკონის შემდგენლები, ეტყობა, სიმართლესთან ახლოს არიან, რასაც მეგრული მასალის გათვალისწინება მაფიქრებინებს.

გასიებული, სემანტიკურად, უთუოდ სხეულის, ბუნებრივი ზედაპირის არაბუნებრივ ამალღებას, ამობურცვას ნიშნავს, რომელსაც, თურმე, ძველ ქართულში ბუხ ძირი გამოხატავდა.

ასეთ შემთხვევაში, მის ფონეტიკურ-სემანტიკურ შესატყვისად (თუ პირუკუ) შეიძლება დასახელდეს მეგრული *კუხ (კუხ-უ): კუზი*; სხეულის ბუნებრივი (უფრო სწორი) ზედაპირის არაბუნებრივი ამობურცვა, ამოზნექა, რაც უთუოდ სიმსივნესთან (გასიებასთან) ასოცირდება.

სამეგრელოში (სამურზაყანოთურთ) აბრეშუმის ჭიასთან მიმართებით ტაბუირებულია ჭიანჭველა და მას პუხ-უ-ამ-ს (კუზი-ანს) ეძახიან.

როდესაც ქართველურ ენებში ბუხ//პუხ შესაძლო იგივეობაზე მივუთითებ, უნდა ითქვას, ჯერ ერთი, ეს ძირი დღემდე, ჩანს, ერთადერთმა მეგრულმა შემოინახა, შემოინახა თანაც არა რელიქტის სახით, არამედ გაშინაარსებულადაც, მეორეც, სულაც

არაა გამორიცხული, რომ ეგევე ძირი მეგრული ფორმით (პუხ) და იმავე სემანტიკითაა შესული სლავურ სამყაროშიც. ამას მაფიქრებინებს რუსული – პუხ-ოლ: სიმსივნე.

არის შესაძლებლობა, ვეძიოთ ბუხ ძირის განმარტების სხვა ასპექტიც იმავე მეგრულის მეშვეობით. კერძოდ, მეგრულში (უწინარესად, ზუგდიდურ-სამურზაყანოული დიალექტის ზუგდიდურ მეტყველებაში) ბოხ- (ბოხ-უ) ნიშნავს: დაკუთებულიად დაბადება (უმთავრესად საქონლის ნაშიერისა, არაიშვიათად – ადამიანისაც), უხერხულად მოსიარულე, ფაქიურად, ფეხგასიებულ-გადიდებული, რომელსაც ის ძლივს დგამს (ცნობა მომანოდა ზაალ ტაბალუამ).

ვფიქრობ, ქართული ბუხ და მეგრული ბოხ (ბოხ-უ) ერთი და იგივე ოდენობაა ფორმალურად და სემანტიკურადაც. „დავითიანიდან“ მოტანილ ტექსტში ნაზამთრი (ზამთარგამოვლილი) ჭია „დაბუხებულად“ იწოდება. ეს უწინარესად დაკუთებაა, მოძრაობის შეზღუდული შესაძლებლობა. მართლაც, ნაზამთრი მწერი (გნებავთ, ნებისმიერი სხვა ცოცხალი არსება) გაზაფხულზე ხელახალი „დაბადებისას“, ხელახალი ცხოვრების დაწყებისას, ხანგრძლივი უძრაობით ჯერ კიდევ მოდუნებული, დაკუთებული, გნებავთ – დასიებული, მოძრაობას ძალზე ნელა იწყებს და სრულ ფორმაში მხოლოდ მოგვიანებით შედის.

ამ კონტექსტში უნდა დასახელდეს მეგრული ო-ბოხ-უ-ა: ოჩოფეხი – წყვილი და მსხვილი ხელჯოხი, რომელსაც გარკვეულ სიმაღლეზე ორკაპები აქვს ფეხების ჩასადგმელად და რომლითაც სამეგრელოსა თუ სამურზაყანოში ადამიანები (განსაკუთრებით, მონადირეები) ზამთარში ცივ მდინარეზე ან ტლაპოზე გადადიან, ცხადია, შეზღუდული მოძრაობით, „დაკუთებულიად“. ესაა ერთგვარი „ფეხის წანაზარდი“, მისი „გაგრძელება-გადიდება“, რომელსაც, გადატანით სულაც „გასიებაც“ შეიძლება ეწოდოს.

როდესაც ადამიანი იცვამს შეუფერებლად მაღალქუსლებიან ან მსხვილქუსლებიან ფეხსაცმელს და სიარული უჭირს, ვითარცა ნაზამთრ, „დაბუხებულ“ ჭიას, იტყვიან: „ონდეთ გილოურს, მუშენ-და ობოხუაცალი ჩაფლა მაძ“: ძლივს დადის, რადგანაც ობოხუასავით ჩაფლა (შდრ. ძვ. ქართ. ჩაფულა-ფეხსაცმელი; ძირისაგან ფლ-ობ-ა) აცვია. ან: „ობოხუას გერე“: ობოხუაზე დგას.

არაა გამორიცხული, რომ ეგევე ძირი, ფორმით ბუხ, შემორჩენილი იყოს ქართველურ ანთროპონიმებში: ბუხ-ა-ი-ძე, ბოხ-უა; აქედან გადასულიყო აფხაზურ სამყაროში: ა-ბუხ-ბა, რომელიც კვლავ ქართველურ (კერძოდ, მეგრულ) სამყაროს დაუბრუნდა აფხაზური სუბსტრატით ა-ბა (ა-ბუხ-ბა), რომელიც ხელახლა გაფორმდა მეგრული მანარმოებლით: ა-ბუხ-ბა-ია.

ამდენად, სავარაუდებელია, რომ ფუძე ენაში გექონდა ბუხ// პუხ ძირი, რომელიც დღემდე მხოლოდ მეგრულმა შეინარჩუნა და რომლის აღდგენაც გაამართლებდა კიდევ ერთ განყვეტილ სიმს.

ცნობილია, რომ სიტყვა *წირი* ძველ ქართულში ორგვარი მნიშვნელობით იხმარებოდა: ა) ხაზი (პეტრიწის კომენტარებში) და ბ) მოჩვენება, მირაჟი (ნემესიოს ემესელის თხზულებათა ქართულ თარგმანში). საინტერესოა ის გარემოება, რომ სულხან-საბა ორბელიანი მხოლოდ მის ერთ მნიშვნელობას იცნობს: „წირი არს ვაკეევანთა შინა არა რაი მყოფსავით რამე ჩენა მხედველობასა შინა“. მაშასადამე, საბას მიხედვით, წირი არის მოჩვენება, მირაჟი. დიდი ლექსიკოგრაფი იქვე დამატებით განმარტავს: „დახატული, რომელი მსგავს ცხოველისა ჩნდეს ან მისთანანი“. ეს ნიშნავს: წირი არის რაღაც ნახატი, რომელიც ადამიანს მოეჩვენება, როგორც ცოცხალი რამ.

თუმცა იგი ზოგიერთ დიალექტში დღესაც დასტურდება (ქეგლ, VIII), მაგრამ დიდი ხანია, გადაივიწყა ქართულმა სალიტერატურო ენამ. სამაგიეროდ, ის დღესაც შემორჩენილია მეგრულ-ჭანურში „ძირ“ ფორმით და მოჩვენებასთან ერთად ნამდვილ ხილვას, ნახვას აღნიშნავს: ბ-ძირ-ი: ვნახე; ძირ-ი: ნახე; ძირ: ნახა. მისი სანყისია „ძირ-აფა“ (ჭანურში: „ო-ძირ-უ“), ხოლო მოჩვენება-მირაჟისა: „მო-ძირაფა“ (ინმა-ძირ: მომეჩვენა). ამასთანავე მეგრულში ხილვა-ჩვენების, უფრო უკეთ, ჩვენება-მისწავლების გამოსახატავად იხმარება ძირი „წურ“ (ვო-წურ-ე: ვაჩვენე, დავაკვალიანე, მივასწავლე); (მის შესახებ იხ. ჩემი წერილი: „დიხაგუძაბას გაგებისათვის“, კრებული: ტოპონიმთა, I, თბ., 1976).

ფიქრობ, პროტოქართველური ლექსიკის რესტავრაციისათვის გამოსადეგია მეგრულში შემორჩენილი ორივე ფორმა: ძირ (იგივე ქართული წირ) -ძირაფა და წურ (წურაფა) - მისწავლება, დაკვალიანება.

დაბოლოს, ორიოდ სიტყვა *ძე* ლექსემის სემანტიკისათვის. დღევანდელ სალიტერატურო ენასა და ხალხურ მეტყველებაში იგი ვაჟიშვილის აღმნიშვნელად იხმარება, მაგრამ დაკვირვება ცხადყოფს, რომ ძველად ის უფრო ფართო მნიშვნელობით იხმარებოდა, აღნიშნავდა საერთოდ მემკვიდრეს – როგორც ვაჟს, ისე – ასულს, წინააღმდეგ შემთხვევაში, სრულიად ალოგიკური იქნებოდა, მაგალითად, გიორგაძე ყოფილიყო გიორგის ძეც და ასულიც. ამგვარი ულოგიკობა ჩვენს წინაპრებს ადრევე უგრძნიათ, განსაკუთრებით სამეგრელოს რეგიონში და, მის გავლით, იმერეთ-გურიის ნაწილში და ვაჟიშვილისა და ქალიშვილის განსასხვავებელი ასეთი ხერხისათვის მიუმართავთ: ვაჟიშვილის აღსანიშნავად ესა თუ ის გვარი უცვლელად დაუტოვებიათ, ხოლო ქალიშვილის აღსანიშნავად გვარისათვის დაბოლოება (ია, ავა, უა, ძე და ა. შ.) მოუცილებიათ და მის ნაცვლად „ხე“ დაუმატებიათ: ჯინორია – ვაჟი; ჯინორხე – ქალი (ხე ბოლოსართს სპეციალური, თანაც უაღრესად საინტერესო გამოკვლევა მიუძღვნა ო. ჭურღულიამ).

ძველ ქართულ წერილობით ძეგლებში ძე ხან ცალსახა მნიშვნელობით (ვაჟიშვილი) იხმარებოდა, ხან ორგვარი მნიშვნელობით – ვაჟიშვილი-ქალიშვილი, საერთოდ, მემკვიდრე. იყო მესამე გზაც, რომელიც ფორმალურად განასხვავებდა სქესს. ასე, მაგალითად, „ვეფხისტყაოსანში“ წერია: „სხვა ძე არ ესვა მეფესა, მართ ოდენ მარტო ასული“. აქ პრედიკატი „სხვა“ ერთადერთი დანიშნულებითაა მოხმობილი: იგი აშკარად მიუთითებს იმაზე, რომ ძე შემკრებლობითი სახელია და საზოგადოდ მემკვიდრეს ნიშნავს. იმავე ძეგლში თინათინი პირდაპირ ძედაა მოხსენიებული: „ჩემი ძე დავსვათ ხელმწიფედ, ვისგან მზე სანუნელია“. რუსთაველი საჭიროებისას მესამე გზასაც მიმართავდა: ფორმალურად ერთმანეთისაგან განასხვავებდა მდედრობით-მამრობითი სქესის მემკვიდრეებს. მისთვის ქალიშვილი მხოლოდ „ასულია“, ხოლო ვაჟიშვილი – „ყმაშვილი“.

„ერთაი მიზის ასული, ნაზარდი სათუთობითა;

ღმერთმან არ მომცა ყმაშვილი – ვარ სანუთროსა თმობითა...“

(„ვეფხისტყაოსანი“, თბ., 1988, 18, 68, გვ. 18).

ძველ ქართულ საისტორიო ქრონიკებში განსაკუთრებით მეფეთა და დიდგვაროვანთა ასულები *ძედ* მოიხსენიებოდნენ, რაც განცვიფრებას იწვევდა და იწვევს უცხოელ მთარგმნელთა მხრივ (ცნობა მომანოდა ხ. ზარიძემ). სინამდვილეში აქ განსაცვიფრებელი არაფერია; როგორც ჩანს, *ძე* უუძველეს პერიოდში და მოგვიანებით ხანაშიც საერთოდ მემკვიდრეს, მოდგმას, ჯილაგს აღნიშნავდა, რასაც, ძველ ქართულ ტექსტებთან ერთად, მეგრული ენის მონაცემებიც ადასტურებს. მაგალითად, როცა, ვთქვათ, ქართლელი იტყვის – „ეს ისე უნდა გაკეთდეს, რომ ძე-ხორციელმა არ უნდა გაიგოსო“ – იგი ცალკე არც მამაკაცს გულისხმობს და არც დედაკაცს, არამედ ორივეს ერთად. მეგრულშიც იგივე სიტყვა ზუსტად იმავე ფორმითა და იმავე მნიშვნელობით იხმარება. სამეგრელოში არსებობს წყევლის ფორმულა: „ძე იშალაფილი“, რაც სიტყვასიტყვით ნიშნავს: მემკვიდრე, ჯილაგამოგდებული (და არა მხოლოდ ვაჟიშვილამოგდებული). აქვე დასტურდება მეორე წყევლის ფორმულაც: „ძე მონთხორილი“ – ჯილაგმოთხრილი (ამოგდებული, ამომწყდარი).

აღორძინების ხანის ერთ ქართულ ხელნაწერში დასტურდება სიტყვა „მოდე“, რაც ისევ და ისევ მოდგმას გულისხმობს. იგი დღეს ქართულ ენაში არ იხმარება, სამაგიეროდ შემორჩენილია მეგრულში მისთვის ჩვეული – ნ ინფიქსის ჩართვით: მონძე. იტყვიან: „სქანი მონძე იშალაფილი“ – შენი მოდგმა, ჯილაგი, სინილა ამოგდებული (იყოს); ი. ყიფშიძესთან დადასტურებულია მეგრული „ძეში-ძეშა“, რაც ისევ და ისევ მოდგმას გულისხმობს და არა საკუთრივ მამრს.

ამდენად, უნდა ვიფიქროთ, რომ *ძე* უუძველეს პერიოდში არ ყოფილა სქეს-კატეგორიის გამომხატველი, არამედ საერთოდ ადამიანთა მოდგმისა, შთამომავლობისა. ამიტომაც მისი ეს მნიშვნელობა, ალბათ, გასათვალისწინებელია პროტოქართველური ლექსიკის რესტავრირებისას.

ზემოთ მკითხველს დაეპირდი, რომ -იმ-ი ბოლოსართის პროტოქართველური გენეზისის დასამტკიცებლად დამატებით ორ მაგალითს მოვიტან-მეთქი. ერთი სწორედ ძესთანაა დაკავშირებული. კერძოდ, დასაშვებად მიმაჩნია ვარაუდია, რომ შემკრებლობითი ტერმინი „ჯიში“ (იგივე ჯილაგი) მომდინარეობდეს ძესაგან: ძე-იში – ჯიში (იგივე ძ-ისი), ან პირუტყუ: ჯე-ჯიში; ძე-ძი-

სი. აბსოლუტურად ჰიპოთეტურ დონეზე შესაძლებელია დაისვას კითხვა: ხომ არაა მასთან დაკავშირებული მეგრული ჯიმა (ძმა), ერთი მხრივ, ხოლო ჯუა (ძუ), მეორე მხრივ (მეგრული ჯ-ს, იმავე ქართული ძ-ს გამოყოფით, რომელიც სქესკატეგორიას აერთიანებდა). აქ ფიგურირებს ძე ძირის გადმონაშთი – ძ, იგივე პროტოქართველური – ჯ. ისიც აღსანიშნავია, რომ მეგრული ჯუა ერთდროულად დედა ძალსაც და სიძესაც აღნიშნავს, ხოლო ჭანური ბო-ზ-ო ქალს, სადაც – ზ ბადალია თანამედროვე ქართული ძ-სი, იგივე პროტოქართული ჯ-სი.

-იშ-ი დაბოლოების პროტოქართველურში არსებობის ვარაუდის დასაშვებად აქვე წარმოვადგენ დამატებით მეორე მაგალითსაც, რომელმაც, ნინასწარ ვგრძნობ, აზროვნების თანამედროვე ეტაპზე მაინც შესაძლოა მართლა სკანდალი გამოიწვიოს, ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით, არა მხოლოდ ქართულ, არამედ მსოფლიო ენათმეცნიერებაში და, გარკვეული აზრით, საზოგადოდ ცივილიზებული სამყაროს ცნობიერებაშიც კი.

კერძოდ, მეგრულში „ნავის“ შესატყვისია „ნ-იშ-ი“ (გალის რაიონში არსებობს მდინარეც კი სახელდებით: ნიშონი-სანავე, ნავთსაყუდელი). როდესაც მდინარე დიდდება, მოაქვს მორები და კალაპოტის ძგიდეზე ერთმანეთს მიანყობს ტივივით, სამეგრელოში იტყვიან: „წყარქ ჯალეფი ქიმკანიშ“ – წყალმა (მდინარემ) ძელები (ხეები) მიანიშა (ერთმანეთზე მიჯრით, ტივივით მიანყო). ვფიქრობ, მეგრული ნიში (ნავი) და მიანიშა ფორმალურად და სემანტიკურად ფარავენ ერთმანეთს.

მართალია, კახურ დიალექტში ნავს, მეგრულისაგან განსხვავებით, დღეს არ ეწოდება ნიში, მაგრამ ოდესღაც აქაც მსგავს ვითარებასთან რომ უნდა გვექონოდა საქმე, ვფიქრობ, ამაზე მეტყველებს ის ფაქტი, რომ აღიდებული მდინარისაგან ძგიდეზე, ხმელეთის სანაპიროზე მორების მიჯრით, ტივივით მიანყობას სწორედ იგივე სახელი „მინაშება“ ჰქვია, რაც მეგრულში. კერძოდ, რ. ინანიშვილის მოთხრობებში და აგრეთვე სხვა მასალებშიც ამ მოვლენის გამოსახატავად იხმარება სიტყვა: მია-ნაშ-ა.

მეგრული „ქემკანიშ“ და კახური დიალექტის „მიანაშა“ სრულ ფორმალურ იდენტიფიცირებას ავლენენ. სწორედ ამიტომაცაა სავარაუდებელი, რომ პროტოქართველურში ნავის სახელდება უნდა ყოფილიყო „ნ-იშ-ი“, ბოლოსართით -იშ-ი. საძიებელია – ნ-ს სე-

მანტიკა. ამიტომაც უნდა გვეყოს გაბედულება, რომ ცივილიზებული სამყაროს ვაუწყოთ: საერთაშორისო არენაზე ასე გავრცელებულ სიტყვებში: საჰაერო ნავიგაცია, საზღვაო ნავიგაცია და სხვ., რომლებიც, ელემენტარულად, აზროვნების თანამედროვე დონეზე ბერძნულ ენობრივ სამყაროს უკავშირდება (ბერძ. ნავუს-იდან მომდინარედ ითვლება), შესაძლოა, იმალებოდეს პროტოქართველური -ნ ძირი, რომელიც აქ -იმ-ი დაბოლოებით იყოს გაფორმებული, ხოლო მოგვიანებით ბერძნულში -ავ დაბოლოებით გაფორმდა. საფიქრებელია, რომ ისიც დროთა ვითარებაში „გადაივინყა სიტყვამ ქართულმა“, ხოლო სრულად შემოინახა მეგრულმა, აგრეთვე, გარკვეულწილად, კახურმა დიალექტმა.

როგორც ჩანს, ქართულმა ენამ გვიანდელ პერიოდში ეგევე -ნ გააფორმა საკუთრივ ბერძნული -ავ ბოლოსართით (თუმცა -ავ ბოლოსართი ქართულშიც დასტურდება). თუ კაცობრიობა თანდათან ეგუება იმ აზრს, რომ, ვთქვათ, მსოფლიოს ხალხთა მეტყველებაში სიტყვები „მედიცინა“ და „ლვინო“ ქართველური სამყაროდანაა შესული (პირველი მომდინარეობს კოლხეთის მეფის ასულის, ჯადოსნური წამალთმცოდნის, მედეას, სახელიდან. მეორე, ვფიქრობ, უფრო მეგრული ბინეხი (ვაზი), იგივე ვინეხიდან მომდინარეობს), ამიერიდან შესაძლოა (თუმცა ეს ამ ეტაპზე მაინც ძალზე ძნელი საქმე იქნება), იგი შევაჩვიოთ იმ აზრსაც, რომ ნავი და ნავიგაციაც მასში ამ სამყაროდანაა შესული.

კაცობრიობის შეგნებაში ამ აზრის განსამტკიცებლად შეიძლება ის ფაქტიც გამოვიყენოთ, რომ თავად ძველ ბერძენ სწავლულთა აღიარებით, დამწერლობისა და ეტრატის გამოგონების სათავეებთან სწორედ კოლხები იდგნენ, ხოლო უძველეს ბერძნულ წყაროთა ბოლოდროინდელი ინტერპრეტაციებით, კაცობრიობის ისტორიაში მათვე ეკუთვნით პრიორიტეტი კარტოგრაფიის გამოგონებაშიც, რაც უშალოდ და ერთდროულად დამწერლობასთანაა დაკავშირებული და ნაოსნობასთან (მიაქციეთ ამას ყურადღება!). კერძოდ, უდიდეს მეცნიერს, კ. რიტერს, აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტიკის“ ერთი ადგილის ინტერპრტირებისას, პირდაპირ შენიშნული აქვს, რომ „კარტოგრაფიის (იგულისხმება აგრეთვე დამწერლობისა და ნაოსნობის - ბ. კ.) ხელოვნების გამოგონების პატივ-დიდება სრულიადაც არ ეკუთვნის მცირე აზიის ბერძნებს. იგი ბევრად უფრო ადრე ხმარებაში

ყოფილა კოლხიდელ მოგზაურ ვაჭართა შორის" (იხ. ბ. კილანავა, ქართული დამწერლობისა და მწერლობის სათავეებთან, თბ., 1990, გვ. 29). იმავე ბერძენთა აღიარებით, სწორედ კოლხები იყვნენ პირველნი კაცობრიობის ისტორიაში, რომლებმაც იწყეს ოქროს დამუშავება-მიღება ქიმიის საშუალებით. ამ კონტექსტში სრულიადაც არ მიმაჩნია ზედმეტად იმის აღნიშვნაც, რომ ძველი ბერძნების ნავს, რომლითაც ისინი კოლხეთის სანაპიროს მოადგნენ, ერქვა ა-რგ-ო, რაც იგივე მა-რგ ფუძის იდენტური უნდა იყოს (მარგ ფუძიდან, მეგრული -მა პრეფიქსის გამოკლებით გვრჩება ძირ „რგ“, რომლის პრეფიქს-სუფიქსური გაფორმება გვაძლევს ფორმულას: „მა-რგ-ალ-ი; ქართულად, მეტათეზისით: მე-გრ-ელ-ი), ხოლო თვით „არგონავტიკა“, შესაძლოა, სიტყვასიტყვით, მეგრელთა ნავს ნიშნავს, გაფორმებულს -ავ ბოლოსართით, რომლის გენეზისი ჯერ კიდევ გასარკვევია (სულაც არაა გამორიცხული თვით მისი ქართველური წარმოშობაც).

ყოველივე ზემოთ ნახსენებიდან იმის თქმა მსურს, რომ -იშ-ი პროტოქართველური მოვლენა უნდა იყოს და რომ, როცა ამის თუნდაც მინიმალური საფუძველი გვაქვს, არ უნდა მოვერიდოთ სტიერეოტიპული აზროვნების რღვევას ლოკალური თუ საერთაშორისო მასშტაბით.

ძველ ქართულ წერილობით ძეგლებში ხშირად იხმარება სიტყვა „განწილვა“ ძირით „წილ“ (მაგალითების მოხმობით მკითხველს არ გადავღლი), რომელიც გახლეჩას ნიშნავდა. იგი აწინდელ ქართულ მეტყველებაში გარდაგებულია, სამაგიეროდ შემორჩენილია მეგრულში. სამეგრელოში იტყვიან: „გაჩენდი, ვარა შქა დიხას გორ-წილ-უნქ“ – გაჩერდი, თორმე შუაზე (შუა ალაგას, „შუა მინაზე“) გაგხლეჩ. „წილ“ ძირმა, რომელიც პოლისემანტური იყო ძველ ქართულში, პროტოქართველური ლექსიკის რესტავირებისას ამ მნიშვნელობითაც უნდა დაიმკვიდროს ადგილი.

მართალია, ნარკვევის კომპოზიცია ირღვევა (და ამას საგანგებოდ ჩავდივარ), მაგრამ პროტოქართველურ ლექსიკაზე მსჯელობა ასეთი ფაქტის მოხმობით უნდა დავასრულო: ამ რამდენიმე ხნის წინათ მსცოვანმა პოეტმა გრ. აბაშიძემ საინგილოში აღნუსხა და მერე გაზ. „ლიტერატურულ საქართველოში“ გამოაქვეყნა იქ მოძიებული შთამბეჭდავი ჰიდრონიმულ-ტოპონიმური მასალა, რომელთა ეტიმოლოგია, რაგინდ უცნაურად უნდა მოგვეჩვენოს,

დღესდღეობით მხოლოდ მეგრული ენის ბაზაზე აიხსნება. რად ღირს თუნდაც ამ მხრივ საინგილოში „ეგრისწყლის“ დადასტურება, რაც აბსოლუტურად ბადალია „ქართლის ცხოვრებაში“ დამოწმებული „ეგრისწყლისა“, რომელსაც ქართველ მეცნიერთა დიდი ნაწილი მდ. *ენგურთან* აიგივებს.

როგორც ითქვა, მეგრულ მეტყველებაში ჩვეულებრივია სიტყვაში -ნ ინფიქსის ჩართვა (მდრ. მაგ. თაკალანძე, შუბლანძე, აბულანძე და ა. შ.) აღსანიშნავია, რომ ეგევე -ნ ინფიქსი ფიგურირებს ენგურის მეგრულ სახელდებაში: ი-ნ-გირ-ი, რომლის ძირია „გირ“. ისიც უაღრესად მნიშვნელოვანია, რომ ძველ ქართულში ჰიდრონიმის სახელი ენგური (ფორმით: „ეგური“) იდენტიფიცირებულია გეოგრაფიულ სახელთან (ასე, მაგალითად, „ფარნავაზის ცხოვრებაში“ *ეგური* მდინარის სახელიცაა და ქვეყნისაც, კერძოდ, *ეგრისისა*). ამ ფაქტმა გამაბედვინა, რომ ლ//რ-ს კანონზომიერი მონაცვლეობის გათვალისწინებით, ბოლოდროინდელ ერთ ჩემს ნარკვევში, რომელიც ჯერ გამოქვეყნებული არაა, კითხვის ნიშნის ქვეშ რეგიონის სახელდება *საინგილო* წარმომედგინა ასეთი ფორმით: სა-ი-ნ-გირ-ო, რომელშიც იკითხება ძირი *გირ* და რომელიც ერთდროულად მიემართება ენგურის მეგრულ სახელდება ი-ნ-გირ-ს (-სა პრეფიქსის დართვით) და რეგიონის სახელდება ე-გირ-ს (მდრ. ე-გირ-ის-ი – ე-გრ-ის-ი) (ამის შესახებ იხ. ბ. კილანავა, *ვინა ვართ ჩვენ?* აღმანახი „რინა“, 1984, 4).

ამით ვამთავრებ ლექსიკურ პარალელებზე მსჯელობას, თუმცა მისი უფრო ვრცლად გადმოცემაც შეიძლებოდა, მაგრამ ამას არ ვაკეთებ იმ შეგნებით, რომ ეს სურათს არ შეცვლიდა.

ყოველივე ზემოაღნიშნულიდან კი რამდენიმე, სულ მცირე – სამი, დასკვნის გამოტანა შეიძლებოდა. პირველი დასკვნა ასეთია: ერთ დროს წამოყენებული იყო თეორია, რომ თითქოს კოლხური მოდგმის მიგრაცია ჩრდილოეთიდან დაიწყო და ჯერ თანამედროვე აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე დამკვიდრდა, ხოლო შემდეგ მარადიული საცხოვრისი დასავლეთ საქართველოში ჰპოვა, რასაც ლეონტი მროველი ადასტურებს. ასეთ შემთხვევაში, შეგვეძლო გვევარაუდა, რომ აღმოსავლეთ საქართველოში შემორჩენილი კოლხური (მეგრულ-ჭანური) ლექსიკა მათი უშუალოდ აქ ყოფნის ნაკვალებია. ეს ვარაუდი მხო-

ლოდ ჰიპოთეტურ დონეზე რჩება, რადგანაც ამგვარ ნაკვალევს შუა გზაზე, ფაქტობრივად, ვერ ვხვდებით.

მეორე დასკვნა ერთობ რისკიანია და ისტორიული თვალსაზრისით, სახიფათოც. მისი ფორმულირება ასე შეიძლება: რაკი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის, საინგილოს, კახეთის, ქართლის, ძველი ქართული ნერილობითი ძეგლების ჰიდრონომიულ-ტოპონიმურ და სხვა მონაცემთა ეტიმოლოგიები მეტწილად აიხსნება უშუალოდ და მხოლოდდამხოლოდ მეგრული ენის მეშვეობით, შეგვეძლო გვევარაუდა, რომ ზანთა (მეგრულ-ჭანთა, ანუ კოლხთა) პირველსაცხოვრისი პრეისტორიულ ხანაში განფენილი იყო თანამედროვე საქართველოს მთელ ტერიტორიაზე და მის ფარგლებს გარეთაც (ვთქვათ, ისტორიულ ტაო-კლარჯეთში), რის სამტკიცებლად უნიკალურ ინფორმაციას იძლევა თუნდაც საინგილოში ეგრისწყლის, კახეთში კი ოდიშის არსებობა, ხოლო დროთა ვითარებაში იგი ჯერ საკუთრივ დასავლეთ საქართველოს საზღვრებში მოექცა (ლეონტი მროველი), ხოლო გვიან პერიოდში მისმა საზღვრებმა დაინია რიონ-ცხენისწყლამდე, მაგრამ ძველ ქართულ ნერილობით ძეგლებსა და თანამედროვე აღმოსავლეთ საქართველოს (აგრეთვე, ტაო-კლარჯეთის) ლექსიკაში (ტოპონიმია, ჰიდრონიმია, ფაუნა...) დატოვა საკუთარი ნაკვალევი, რომელზეც დიდი ხანია დაიარება საკუთრივ ქართი ტომის შთამომავლობა, ნებისთ თუ უნებლიეთ შლის ამ ნაკვალევს, მაგრამ ამაოდ: იგი სათაფლიას დინოზავრის ნაკვალევივით შემორჩა ამ რეგიორს.

ასეთი დასკვნა პირწმინდად მოსახსნელი არაა პრეისტორიული ხანისათვის, მაგრამ იგი რისკიანია და – ვთქვათ პირდაპირ – თანამედროვე ქართული ცნობიერების დონეზე – სახიფათოც ამ სიტყვის ნებისმიერ განზომილებაში. თუმცა ეს ასე არ უნდა იყოს, თუ გავითვალისწინებთ ივანე ჯავახიშვილის დებულებას: „ვეგონებ კახურ-კოლხური მოსახლეობის ნაშთად უნდა ჩაითვალოს სახელები კახი და კუხი, რომელიც მერმინდელ მოსახლეობამაც შეინარჩუნა“ (ივ. ჯავახიშვილი, *ქართველი ერის მოკლე ისტორია*, წიგნი I, ქუთაისი, 1917, გვ. 46). ეს ნიშნავს: დიდ მეცნიერს პრეისტორიულ ხანაში თანამედროვე კახეთი და მისი მიმდებარე მხარეები კოლხთა პირველსაცხოვრისად მიაჩნდა, რომელსაც მერე საკუთრივ ქართი ტომები დაეპატრონენ.

ამიტომაც ეძებს იგი აბორიგენების (მეგრულ-ჭანების) „ნაშთს“ ხსენებულ რეგიონში და აქ მერე დასახლებული საკუთრივ ქართი ტომის მესხიერებაში შემორჩენილად თვლის მას.

ამ საკითხზე მეტად საინტერესო თვალსაზრისს გვთავაზობს დიდი ივანეს ასევე დიდი მემკვიდრე ნ. ბერძენიშვილი. იგი წერს: „არქეოლოგიური თუ ისტორიული ტოპონიმიკური მონაცემები და წერილობითი წყაროები თითქო თანხმობით მონშობენ, რომ გარკვეულ დროს (შუა და გვიანი ბრინჯაოს ხანაში) აწინდელი ტაო-კლარჯეთის, სამცხის და თვით შიდა ქართლის დიდი (დასავლეთი) ნაწილი მეგრულ-ჭანური ტომების საცხოვრისს წარმოადგენდა... ამის მონშობაა ამ მხარეების ტოპონიმიკა, საიდანაც უდავოდ მტკიცდება ამ მხარეებში მეგრულ-ლაზური ენის მატარებელ ტომთა ნაკვალევი (ამისივე ნიშანია მცხეთა და „მოსოქით“ (ნ. ბერძენიშვილი, *საქართველოს ისტორიის საკითხები*, VII, თბ., 1975, გვ. 336).

ნ. ბერძენიშვილი იმასაც შენიშნავს, რომ აწინდელი ქვემო ქართლის (გარდაბანი, გუგარეთი, თრიალეთი, ტაშირი, აბოცი) და მის მომდგომ მხარეებში ლენინაკან-ყარსის მიმართულებით მიმდინარეობდა ბრძოლა (შერწყმა) ქართი და მეგრულ-ჭანურ ტომთა შორის, რომელიც მხოლოდ რკინის ხანაში დასრულდა ქართი ტომების გამარჯვებით და მთელი ეს ქვეყნები იბერიაში (ქართლში) შევიდა. ამ დროს ეწოდა მთელ ამ მხარეს იბერია, როცა ის (მხარე) უკვე *გაქართებულია*... „ქართლის გავლენა მეტად ძლიერი აღმოჩნდა და მეგრული ცენტრი იქამდე ვერ გაძლიერდა, რომ ერთი მთლიანი ერთენოვანი ქვეყანა ჩამოყალიბებულიყო, როგორც ეს მოხდა, ვთქვათ, ქართლში, სადაც კახი, კუხი, ჰერიც კი... მესხი, ჯავახი, კლარჯი, შავში – ყველანი ქართულ ენოვანი შეიქმნენ“ (იქვე, გვ. 336-337; გვ. 592).

აქ ცალსახადაა ნათქვამი, რომ ზემოხსენებული ტომები (კახი, კუხი, ჰერი, მესხი, ჯავახი, კლარჯი, შავში თავდაპირველად არ ყოფილან ქართულენოვანი ტომები, ისინი ასეთად გვიან „შეიქმნენ“. მათი თავდაპირველი სალაპარაკო ენა ლაზური (მეგრულ-ჭანური) იყო. ნ. ბერძენიშვილი ერთგვარ გაკვირვებას გამოთქვამს იმის გამო, თუ როგორ გაქართდა აღმოსავლეთ (მი-აქციეთ ამას ყურადღება) და დასავლეთი საქართველო: „კიდევ და კიდევ ისმის საკითხი, როგორ მოხდა, რომ ჰერეთი გაქართდა,

სკეინია, – სამოქალაქო არგვეთი, გურია გაქართდა, ხოლო ოდი-ში („შიდა ეგრისი“) შერჩა „მეგრელობას“ – ძველი პოლიტიკური პეგემონობის მატარებელი ხალხი... პოლიტიკური ცენტრი – გარე ეგრისში, ე. ი. ქუთაისში იქნა გადატანილი“ (იქვე, გვ. 605 წყარო-ზე მიმითითა ორდუ ბეზიამ).

ნ. ბერძენიშვილის ზემოთმოყვანილ მოსაზრებებს აქ უკო-მენტაროდ ვტოვებ, რადგანაც მასზე პასუხს იძლევა მომდევნო დასკვნა.

მესამე დასკვნა უფრო ლოგიკურია, არაა დაკავშირებული არავითარ რისკთან და ხიფათთან (თუმცა შესაძლოა, ზოგ კვერ-ცხის ნაჭუჭში ამბოხებულ ცრუმეცნიერს იგი კუთხური, პრო-ვინციური თვალსაწიერიდან აზროვნებადაც მოეჩვენოს, რაც უბრალოდ უმეცრება იქნებოდა). იგი გულისხმობს შემდეგ გარე-მოებას: აღმოსავლეთ საქართველოში, კერძოდ და განსაკუთრე-ბით მის მთიან რეგიონებში, რელიქტის სახით შემორჩენილი ლექსიკა, რომელიც დღეს მხოლოდ ზანური (მეგრულ-ჭანური) ენის ბაზაზე აიხსნება, იმის მომასწავებელია, რომ ის გადმონა-შთია საერთო, პროტოენისა (რომელსაც შეცდომით თუ შეგნებუ-ლად „ქართველურს“ ვეძახით, სინამდვილეში კი მისი ნამდვილი სახელი ჯერაც არ ვიცით), რომელზეც მეტყველებდნენ ჩვენი შორეული წინაპრები ჯერ კიდევ პრეისტორიულ ხანაში. მისი უმთავრესი ნაწილი თანდათან დაეინყებულ იქნა, განსაკუთრე-ბით, ასე ვთქვათ, უკვე ქართველურ ტომთა საცხოვრისის თვით შუაგულში (რაზეც გულისტკივილით წერდა დიდი აკაკი), ხოლო შემორჩა უმთავრესად თანამედროვე საქართველოს პოლარულ რეგიონებს – სამეგრელოსა და აღმოსავლეთის მთიანეთს. ასე რომ, მას მართლა შუა გზაზე შემოაღამდა და მისი ნაპერწკლე-ბი ციმციმებს მხოლოდ თავსა და ბოლოში. ამ თავისა და ბოლოს შეერთება, ანუ წინარე, პროტოენის რეკონსტრუირება, ხერხდება მათ შორის ოდესღაც გაბმული, მაგრამ დროთა ვითარებაში განყ-ვეტილი სიმის ხელახლა გაბმით. ხოლო თუ როდის და რატომ შემოაღამდა პროტოენას მაინცდამაინც შუა გზაზე, ანუ რატომ და როდის განყდა ერთიანი სიმი, ეს უნდა იძიონ ლინგვისტებმა, ისტორიკოსებმა, არქეოლოგებმა, ფაქტობრივად, მეცნიერების თითქმის ყველა დარგის წარმომადგენლებმა.

ვფიქრობ, ასეთი დასკვნა, რომელიც ფრაგმენტულად თითქმის ყოველი ცალკეული ენობრივი მოვლენის ინტერპრეტაციას ახლდა, ყველაზე უფრო მისაღებია. ეს მით უფრო სარწმუნო გახდება, თუ დამტკიცდება ჩემ მიერ სრული ოცი წლის მანძილზე განეული შრომის შედეგები ძირითად ქართველურ ეთნონიმთა შესახებ, რომლის დედაზრი ასეთია: ქართი (ქართველი), მეგრი (მეგრელი), იბერი, კოლხი, ლაზი (ზანი) ერთიანი საკრალური შინაარსით გაჯერებული ეთნონიმებია და მითოლოგიურ ჭრილში ნიშნავს ქორწინების წმიდა ადგილში დაბადებულს, სადაც მოგვიანებით თითქოს თვით ქრისტეც დაიბადა. მათი ემპირიული შინაარსი კი ასეთია: გამაგრებულ ადგილში, აკროპოლისში, ციხე-ქალაქში დაბადებული და მფლობელი მისი, ანუ მოქალაქე. ზემოთ მოხმობილი მასალა, ვფიქრობ, განამტკიცებს ჩემს ვარაუდს, რომ პრეისტორიულ ხანაში, სხვადასხვა (ან შესაძლოა, სულაც ერთიანი) ენობრივი პოზიციიდან, რომ იტყოდნენ, ვთქვათ, იბერს, მასშივე მოიაზრებოდა ქართი, ეგრი, კოლხი, ლაზიც და პირუკუ. მათი დიფერენცირება გვიან მოხდა, კერძოდ, იბერი ძირითადად აღმოსავლურ ქართულ ტომთა სახელდებად გაფორმდა, ხოლო კოლხი – დასავლურ ქართულ ტომთა სახელდებად. პრეისტორიულ ხანაში რომ ისინი ერთიანი სემანტიკით და, აქედან გამომდინარე, ერთიანი ეთნიკური შინაარსით იყვნენ გაჯერებულნი, ამას ის ფაქტიც ადასტურებს, რომ გვიანდელ პერიოდში და თვით დღევანდელ მეცნიერებს ზუსტად ვერ დაუდგენიათ, *იბერია* საკუთრივ აღმოსავლეთ საქართველოს ერქვა თუ დასავლეთს. ძველი დროის თუ თანამედროვე სწავლულებს ჯეროვანად ან საერთოდ არა აქვთ გათვალისწინებული ის ფაქტი, რომ ეს სახელი პრეისტორიულ ხანაში ორივე რეგიონს შეიძლება რქმეოდა ისე, როგორც, ვთქვათ, მეგრი, კოლხი, ლაზი, ქართი (ამის შესახებ იხ. ბ. კილანავა, *ვინა ვართ ჩვენ?* ალმანახი „რინა“, 1984, 1. უფრო ვრცლად ახლად მომზადებულ მონოგრაფიაში – „პროტოქართული და ქართველური ცივილიზაციის სათავეები“, – რომელიც უკვე რეცენზირებულია დასაბეჭდად). ზემოთ დამოწმებული მასალა ეკუთვნის პერიოდს, სანამ ამ ეთნონიმთა ქვეეთნიკურ სახელდებად დიფერენცირება მოხდებოდა, ე. ი. პრეისტორიულ ხანას, როცა ფუძე ენა არ იყო დიფერენცირებული. ამიტომაცაა აღმოსავლეთ საქართველოში, ასევე ნაწილობრივ ძველ ქართულ-

შიც ზანიზმებია შემორჩენილი ამ სიტყვის მხოლოდ პირობითი გაგებით, რადგანაც, ხსენებული კონცეფციით, ისინი იმდენადაა ზანიზმი, რამდენადაც, ვთქვათ, ქართიზმი, იბერიზმი, ეგრიზმი და კოლხიზმი (რად ღირს ამ კონტექსტში ხელმეორედ გახსენება თუნდაც იმ ფაქტისა, რომ დღესაც შუაგულ კახეთში არსებობს „ოდიშის გორა“ და „ოდიშის საყდარი“). ეს ფაქტი კი ერთგვარი გაფრთხილებაა ქართული ცნობიერებისა, რომ ცაგარლის, მარის, განსაკუთრებით ი. ყიფშიძის მიერ წამოწყებული მუშაობა მეგრული ენის ღრმად შესასწავლად, რომელიც ასე უღვთოდ და რალაც გაუგებარი მიზეზით, შემდგომში თითქმის შეწყდა, გასაახლებელია, თანაც გასაახლებელი ძალზე ოპერატიულად და მეტი სიღრმე-სიგანით, რადგანაც დღეისათვის, ჩანს, უწინარესად მასშია დამარხული პროტოქართველური მოდემის ენობრივი მეობა (ცხადია, ამ მხრივ, ცალკეა შესასწავლი სვანური ენაც).

პროტოქართველური ერთიანი ყოფის ან უკვე განწყვეტილი სიმების გასაბმელად სრულიად უნიკალურ მასალას იძლევა უუძველესი მითოსური წარმოდგენანი, რომლებიც თავიანთი არქაულობით, აზროვნების კონსტრუქციითა და, აქედან გამომდინარე, შემეცნებითი ღირებულებითაც არ ჩამოუვარდებიან თვით შუმერულსა თუ უგვიპტურ მითოლოგიას, ამდენად, თუ ჩვენ მას ჭეშმარიტ მემკვიდრედ და პატრონად გამოვადექით, შესაძლოა, მსოფლიო მითოლოგიის თავფურცელზე დაიდოს ბინა.

პროტოქართველურ მითოსურ წარმოდგენათა რეკონსტრუქციის შესაძლებლობა-აუცილებლობაზე მე უკვე მივუთითე მეგრული ოჩოკოჩისა და ხევსურული ოჩოპინტრეს სახეობრივ-ფუნქციური და, უწინარესად, ლინგვისტურ-ფორმალური შეპირისპირებით.

ამჯერად უკვე წმინდა მითოსურ ასპექტში ვახდენ მხოლოდ ერთადერთი პროტოქართველური მითოლოგიების ანალიზს და ვაჩვენებ, თუ რა დიად განძს ფლობს მეგრული მითოსური წარმოდგენა პროტოქართველური მოდელის რეკონსტრუქციისათვის, ამითვე ყოველ პატიოსან მკითხველში აღძვრავ სიამაყესთან ერთად სინანულის გრძნობასაც ქართველოლოგიის ამ სფეროში არსებული ვაკუუმის გამო. ვიმეორებ, ყოველი პატიოსანი მკითხველის ცნობიერებაში აღნიშნულ გრძნობათა აღსაძვრელად მე ერთადერთი მაგალითის გაანალიზებაც მყოფნის, ამიტომაც მას-

ზე და მხოლოდ მასზე ვჩერდები, თუმცა ჩემ წინ დევს წარმოუდგენლად მდიდარი მასალა.

კერძოდ, არცთუ იშვიათ ასტრონომიულ მოვლენას – მთვარეზე გარსემოვლებულ ყვითელ შუქრკალს, წრეს, გვირგვინს კახურ დიალექტში ბაკი ეწოდება (და არა: ბაკმი). ბაკი იგივე საქონლის სადგომია, ბოსელია, მაგრამ დღეს კახელ კაცს რომ უთხრა, ბოსელი ზეცაშიაო, იგი არა მხოლოდ გაკვირვებული დარჩება, არამედ გაოგნებულიც კი.

იგივე განცდა დაუფლება რაჭველ კაცსაც, რომელიც იმავე ასტრონომიულ მოვლენას ბაგე//ბაგას ეძახის (ცნობა მომანოდა ო. მიქიაშვილმა). ბაგე//ბაგა იგივე ბოსელია, რაც უხვად მონმდება ძველი ქართული წერილობითი წყაროებით (იოველისი, I, 17-18; II ნეშტთაი 32, 29; ივდ. 4, 1 და ა. შ.).

მივატოვოთ გაოგნებული კახელი და რაჭველი და ავაკითხოთ აღმოსავლეთის მთიანეთს, კერძოდ – ხევსურეთს. ხევსური გლეხი გეტყვით, რომ რძეს ეწოდება *ზისცვარი* (ა. ჩიქობავა, ზ. კიკნაძე), ე. ი. *რძე და მზე (მნათობი) მის ცნობიერებაში გაიგივებულია*, მაგრამ, ალბათ, ისიც გაოგნებული რჩება, რადგანაც მან არ იცის ცაზე თუნდაც მხოლოდ ბოსლის არსებობაც კი.

ახლა ჩავიდეთ ბარად და ვეახლოთ საინგილოს. ინგილო გეტყვით, რომ *ზეი* არის *რძეც და მზეც (მნათობიც)* (თ. ჩხენკელი). ისიც, მსგავსად კახელისა, რაჭველისა და ხევსურისა, ალბათ, გაოგნებულია სულ სხვადასხვა მოვლენათა ამგვარი იდენტიფიკაციით. ამ ოთხი რეგიონიდან პირველ ორს (კახეთსა და რაჭას) მხოლოდ ბოსელი ეგულება ზეცაში, დანარჩენ ორს (ხევსურეთი და საინგილო) მხოლოდ რძე ეგულება ზეცაში. თუკი მათს წარმოდგენებს გავამთლიანებთ, მაშინ ბოსელი და რძე ერთდროულად ზეცაში აღმოჩნდება, რაც მოვლენათა შორის რაღაც გარკვეული ლოგიკის არსებობას გვაგრძნობინებს, გვაგრძნობინებს იმასაც, რომ ეს არის რაღაც ფრაგმენტი, ნატეხი რაღაც დიადი ნაგებობისა, რომელიც, ჩანს, ჩვენს უუშორეს წინაპრებს დედამიწასთან ერთად ზეცაშიც ეგულებოდათ.

ამ ნაგებობის რესტავრირება და მისით დატკბობა თუ სწადათ, ხსენებული რეგიონის წარმომადგენლები უთუოდ სამეგრელოს უნდა ეწვიონ, რადგანაც დღემდე სწორედ მხოლოდ და

მხოლოდ მეგრულ ცნობიერებას შემორჩა მყარად ეს უცნაური ზეციური ნაგებობა-ანსამბლის მშვენიერი ხატება.

ეს ნაგებობა-ანსამბლი აერთიანებს, ერთი მხრივ, კახურ-რაჭულ წარმოდგენას, რადგანაც მეგრული მითოსური ენით, მთვარის ყვითელ შუქრკალს, წრეს, გვირგვინს, რასაც კახელები და რაჭველები ბაკსა და ბაგე//ბაგას ეძახიან, ქართა ჰქვია, რაც ბოსლის სრული ეკვივალენტია (ბოსელს ქართა ჰქვია იმერულ დიალექტშიც, ხოლო ქალტა - გურულ დიალექტში. რამდენადაც ვიცო, ეს მეგრული ასტრონომიული ტერმინი ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში პირველად მე დავაფიქსირე და მევე განვიხილე იგი ეთნონიმ ქართველთან მიმართებაში);

მეორე მხრივ, იგი აერთიანებს ხევსურულ და ინგილოურ წარმოდგენასაც, რადგანაც მეგრულშიც ერთმანეთთანაა გაიგივებული მზე (ბჟა) (მნათობი) და რძე (ბჟა). ამდენად, ოთხივე საკუთრივ ქართული რეგიონის მცხოვრებთა წარმოდგენამ, როგორც ფოკუსში, თავი მოიყარა მეგრულ მითოსურ წარმოდგენაში. ასე რომ, დღეს ერთადერთი მეგრული მითოსი გამოდის პროტოქართველურ წარმოდგენათა გამამთლიანებელ-გამაერთიანებლის როლში. მაგრამ იგი ამაზეც არ ჩერდება და ამხელს ზემოხსენებულ ნაგებობა-ანსამბლის სრულ კონსტრუქციას.

კერძოდ, სამეგრელოში, უწინარესად სამურზაყანოში, დღესაც მტკიცედაა შემონახული რწმენა, რომ თუთარჩელა ღამით, მოკრიალებულ და ვარსკვლავებით მოჭედილ ცაზე ნათლად იხილვის „ჭყიშიში შარა“ („მწყემსის გზა“), რომელიც მთვარის ქართასკენ, ანუ ბოსლისკენ, მიემართება. იქვეა ჯოგი, მეჯოგე და ოქართე, ანუ საძოვარი (ეს კოლხი მეჯოგე პაპად გამოადგება თვით შუმერული „გელგამეშიანის“ პერსონაჟს - „ზეცის ხართან“ - (დააკვირდით ამ გამოთქმას!) - მორკინალ გილგამეშს, ხოლო პაპის პაპად - ჩვენებურ ღვთისშვილებს). დღესაც მოხუცი მეგრელი კაცი, განსაკუთრებით შემოდგომის მთვარიან ღამით, თითქმის შეუმცდარად გაჩვენებს ვარსკვლავთშორისი მწყემსის გზის ყოველ მოსახვევს, იმას, სად ჩერდება, სად გაატარებს მეჯოგე ჯოგს.

იმავე მეგრული, უწინარესად სამურზაყანოული, წარმოდგენით, ლაქა, რომელიც მთვარის ზედაპირს ატყვია, საქონლის ნაკელია (ბიძაჩემი მიშა კილანავა მიყვებოდა: ძველად პლანეტები

ცაზე ისე როდი იყო განლაგებული, როგორც ახლა. მაშინ მთვარე დედამიწასთან ისე ახლო იყო, რომ მეჯოგემ ბოსლის გამოხვეტისას მოქნეული „ხვეტი“ შემთხვევით მიარტყა მთვარის ზედაპირს და ნაკელის ლაქა დააჩნია. სხვა მეგრული გადმოცემით, მთვარესთან ერთად თვით მზეც დედამიწაზე იყო ჩამოსული და თითქოს მწველავ ქალს აჯავრებდა).

მაშასადამე, მეგრული მითოსური წარმოდგენით, ბოსელი მთელი თავისი კომპონენტებით – ჯოგი, მეჯოგე, საძოვარი, მწყემსის გზა, რძე, ნაკელი – ზეცაშია ატანილი. როცა ყოველივე ამას გაიგებს, კახელს, რაჭველს, ხევსურსა თუ ინგილოს გაოგნება აღტაცებად გადაექცევა, გრანდიოზული ზეციური პანორამის ხილვით გამონვეული.

ამითვე მოხდება რეკონსტრუქცია პროტოქართველური მითოსური წარმოდგენისა, რომლის მხოლოდ უმცირესი ნაპერწკალიღა კიაფობს, თანაც გაუცნობიერებლად, დღეს საკუთრივ ქართი ტომის ცნობიერებაში.

მეტსაც ვიტყვი; აქვე ყურადღება უნდა მიექცეს მეგრულ უარქაულეს წარმართულ ლექსს: „ბუა დიდა რე ჩქიმი, თუთა – მუმა ჩქიმი“ – მზე დედაა ჩემი, მთვარე – მამა ჩემი. ამ წარმოდგენით, მზე ფურია და, ალბათ, ესაა საფუძველი ან ანარეკლი მზისა და რძის იდენტიფიკაციისა. საინტერესოა, რომ ეგვიპტურა მითოლოგიითაც მზე ფურია, ხოლო მთვარე – ხარი. ამ კონტექსტიდან არაა გამოსარიცხი ზეციერ ხართან მორკინალი გელგამეში. ამ გეგებით, პროტოქართველური მითოსური წარმოდგენა, უწინარესად მეგრულში შემორჩენილი, მსოფლიო მითოლოგიის კონტექსტში ჩაირთვება იმის აქცენტირებით, რომ მას უფრო მეტი არქაული პლასტები (მწყემსი, ჯოგი, მწყემსის გზა, ნაკელი, ბოსელი, საძოვარი, რძე) აქვს სრულად შემორჩენილი.

ზედმეტი არ იქნება აქვე იმის აღნიშვნაც, რომ ზემოთ მოხმობილი მეგრული მითოსური წარმოდგენანი მშვენივრად ხსნიან და განმარტავს, ერთი მხრივ, შინაარსს ქართული წარმართულ ლექსისა – „ნათელმა მთვარემა ბრძანა, ბევრად მე ეჯობივარ მზესა, დაჯდა და წიგნი დანერა, ზენა ქარი მიართმევსა“ – მზეს პასუხს: „მე და ვარ და ის ძმა არის, რად ვძულდებით ერთმანეთსა“ (ე. ი. აქაც მზე მდებრია, ფურია, მთვარე – მამრი, ხარის მეორე მხრივ, ასევე მშვენივრად აიხსნება ფარნავაზის ცნობილ-

სიზმარი იმის აღიარებით, რომ ის, რაც ფარნავაზმა სიზმრად ნახა (მზე ჩამოვიდა დედამიწაზე და მომავალმა მეფემ მოუხოცა „ზისცვარი“ ანუ რძე), მეგრელი კაცი მას დღესაც „ცხადად“ ხედავს.

ყოველივე ზემოთქმული რომ შევაჯამოთ, უნდა ითქვას: ერთი თითქმის ყველაზე უმნიშვნელოვანესი და უარქაულისი პროტოქართველური მითოლოგიების სიმები არათუ განყვეტილია, არამედ საკუთრივ ქართი ტომს მისი ბოლოებიც ვერ შემორჩა სრულად და დღეს ფაქტობრივად ხელცარიელადაა შთენილი.

მეგრელ კაცს კი დღემდე არა მხოლოდ ბოლოები უჭირავს ამ მშვენიერი სიმისა, არამედ მასზე მთელ ჯადოსნურ ორკესტრს უკრავს.

შევეცდები ამგვარი ერთიანობის გამოვლენას ორი პოლარული ქართული რეგიონის არქაული ეთნოგრაფიული ყოფის წარმოჩენითაც და ვაჩვენებ, რომ აქაც, ამ სფეროშიც, სიმია განყვეტილი, რომლის მხოლოდ თავი და ბოლოდა შემოგვრჩა დღეს ხელში, ამით კი მკითხველს ვაგრძნობინო, რომ პროტოქართველური ეთნოგრაფიული ყოფის რეკონსტრუირებაც ნაწილობრივ მაინც შეიძლება მათი შეერთებით მოხერხდეს.

წინასწარ განვმარტავ: აღმოსავლეთის მთიანეთის (უწინარესად, ხევსურეთის) ეთნოგრაფიული ყოფის ამსახველი მასალა, ჩემგან დიდი ხნის მანძილზე შესწავლილი და დაფიქსირებული, მეტწილად ჩემივე თხოვნით, შემონმბეულია ქ-ნი თ. ოჩიაურის მიერ, ხოლო ნაწილი – ტ. მახაურის მიერ. რაც შეეხება სამეგრელო-აფხაზეთის (უფრო სამეგრელოს) ეთნოგრაფიულ ყოფას, მისი შემონმბეა არც დამჭირებია, რადგანაც გამოქვეყნებულ მასალას რომ თავი დავანებოთ, მე მის წიაღში ვარ გაზრდილი.

დავინწყებ საქორწინო რიტუალით.

აღმოსავლეთის მთიანეთში, კერძოდ ხევსურეთში, საქმრო უშუალოდ საცოლეს არ ეახლება სახლში და არ მოჰყავს. ამას აკეთებენ მაყრიონები („მყოლნი“), შემდგარნი მისი ნათესაგებისაგან, ტოლ-მეგობრებისაგან, რომელშიც მამაკაცებთან ერთად ქალებიც, ძირითადად ახალგაზრდები, ურევია. ასე ხდება სამეგრელოშიც, რასაც ვერ ვიტყვით საქართველოს სხვა რეგიონებზე. აქაც სიმია განყვეტილი და დღეს მხოლოდ მისი ბოლოებილა გვაქვს ხელთ. ის პროტოქართველური ეთნოგრაფიული ყოფის

პირველსახეა, პრეისტორიული ხანიდან მომდინარე, ამდენად, ამ ყოფის რეკონსტრუირებისათვის გამოსადეგი მასალა.

ხევსურეთში პატარძალი უთუოდ სალამოს ან ღამით მიჰყავთ მაყრიონებს საქმროს ოჯახში. თუ ვინიცობაა, მაყრიონი დღისით მიუახლოვდა საქმროს ოჯახს, იგი შორიახლო სოფელში ბანაკდება და უცდის დაბინდებას. სამეგრელოშიც არ შეიძლება დღისით პატარძლის შემოყვანა ოჯახში. აქაც ეს ხდება სალამოს ან ღამით.

ხევსურეთში ოჯახში შემოსული პატარძალი უშუალოდ ხალხს სუფრაზე ვერ ხედება; ის დიაცებს მიჰყავთ საქალებოში. სამეგრელოშიც პატარძალს არ შეუძლია ხალხში სუფრაზე ყოფნა; მასაც მიჩენილი აქვს საგანგებო კუთხე, განუყრელად გვერდით ახლავს ქალი – მდადე (დადე), ისიც ახალგაზრდა.

ყველაზე მნიშვნელოვნად ის ფაქტი მეჩვენება, რომ პატარძალს (შემდეგ უკვე რძალსაც) არ შეუძლია, საკუთარი სახელით მიმართოს მამამთილს, დედამთილს, მავლს, მულს, ქმრის ახლო ნათესავებს (უწინარესად ასაკოვანებს). ძალზე მნიშვნელოვანია ისიც, რომ იგი ქმარსაც არ ეძახის საკუთარ სახელს. ის მას ნაცვალსახელით მიმართავს.

ზუსტად იგივე ვითარება დასტურდება სამეგრელოშიც იმ განსხვავებით, რომ აქ პატარძალს (შემდეგ უკვე რძალს) ზემოხსენებულ ახლობელთათვის (გარდა დედამთილ-მამამთილისა) შეუძლია შეარჩიოს თიკუნები, ახალი სახელები. აქაც მეუღლეები ერთმანეთს ნაცვალსახელებით მიმართავენ (ამ მხრივ უაღრესად საინტერესო გადმოცემა მომითხრო ქ-ნმა თ. ოჩიაურმა ძროხის საძებნელად ოჯახიდან გასული ხევსური ცოლ-ქმრის შესახებ, რომელთა შორის საქონლის ძიებისას ზვავი ჩამონვა; აღწერა იმისა, თუ როგორ მიმართავდნენ ამ ზვავის გაღმა-გამოღმა დარჩენილი მეუღლენი ერთმანეთს). ასე, მაგალითად, მამაჩემი აწ განსვენებულ ნეტარხსენებულ დედაჩემს ასე მიმართავდა: „ვო სი“. ეი შენ. დედაც ასე მიმართავდა მამას. ზოგჯერ, თუ მამა სახლში არ იყო, ის მას მოიხსენიებდა ასე: „თი კოჩი“. ის კაც (არის აგრეთვე მიმართვა: „მუთარე“, საკუთრივ სამეგრელოს შუაგულში – „თოლიგე“, მაგრამ ეს იშვიათად ხდება. აქ, განსაკუთრებით სამურზაყანოში, მყარადაა ფეხმოკიდებული სწორედ ნაცვალსახელით ურთიერთმიმართვა!).

ეს სიმიც განყვეტილია საქართველოს ორ პოლარულ რეგიონს შორის და პროტოქართველური ეთნოგრაფიული ყოფის სა-რესტავრაციოდ მისი ხელახლა გაბმავა საჭირო.

სამეგრელოსა და ხევსურეთში პატარძალს სახლში მოყვანი-სას კალთაში ბიჭუნას უსვამენ (უგორებენ), რაც გამრავლების, განსაკუთრებით ვაჟიანობის დაბედების სიმბოლოდ სახიერდება.

რძალი ხევსურეთსა და სამეგრელოში გვერდით ვერ დაუჯ-დება მამამთილსა და დედამთილს. იგი ქმრის ოჯახში ხანგრძლი-ვი ყოფნის შემდეგ შეიძლება დაჯდეს დედამთილის გვერდით (და არა მის ადგილას), ხოლო არავითარ შემთხვევაში – მამამთილის გვერდით.

ხევსურეთსა (საერთოდ მთაში) და სამეგრელოში უფრო-სუმცროსობის კულტი, რომელიც საზოგადოდ საქართველოშია ცნობილი, წარმოდგენილად უმაღლეს რეგისტრს აღწევს. არათუ სტუმრის, არამედ თვით კარის მეზობელსაც კი აქ მასპინძელი ზეადგომით მიეგებება და მიესალმება (აქ მახსენდება ასეთი კუ-რიოზული, უფრო ზუსტად – ზნეობრივად ტრაგიკული ფაქტი: ამ რამდენიმე წლის წინათ ერთ ჩემს მეგობარს, რომლის სახელსა და საცხოვრისს, გასაგები მიზეზით, არ ვასახელებ, მოსალხენად 13 ახალგაზრდა გავყევით ხაშურში. მე წინა მანქანაში ვიჯექი მასპინძლის გვერდით. გზაზე მის სახლში შევიარეთ, რომელიც იაკობ გოგებაშვილის სახლ-მუზეუმის პირდაპირ მდებარეობს. ეზოში 19 კაცი შევედით. შევამჩნიე: პირველ სართულზე, აივ-ნის სკამლოგინზე ხანშიშესული კაცი იწვა. მასპინძელი მას არც მისალმებია, იმასაც ჩვენთვის არავითარი ყურადღება არ მოუ-ქცევია. ამან იმთავითვე ჩემი გაკვირვება გამოიწვია, რაც მაშინვე არავისთვის გამიმჟღავნებია, ოღონდ ეს გავიფიქრე: ეს კაცი ან სულით ავადმყოფია ან მოჯამაგირე, თუმცა ასეთ შემთხვევაშიც მასპინძელს მისალმება მაინც ჰმართებდა. ავედით მეორე სარ-თულზე. ოჯახი მატერიალურად მძღავრი იყო და სახელდახე-ლოდ გაიშალა პირდაპირ მეფური სუფრა. ღვინოსაც კარგად გეახელით. ჩამოვედით პირველ სართულზე. ის კაცი კვლავ იქ იწვა გაუნძრევლად. არც მასპინძელი და არც ჩვენ არ გამოვმშ-ვიდობებებივართ, არც იმას დაუძრავს კრინტი. გავაგრძელეთ გზა ხაშურისაკენ. მე კვლავ მასპინძლის გვერდით ვიჯექი. შექეიფიან-ებულმა ვერ მოვითმინე და პირდაპირ ვკითხე მეგობარს: ზურა,

ვინ იყო ის კაცი, ასე უბრაოდ რომ შეხვდით შენცა და ჩვენც და ასე გაუნძრევლად დავშორდით-მეთქი. მოჯამაგირე თუ იყო, გამოცილება თუ არა, მისალმება მაინც მართებდა-მეთქი. მასპინძელმა აბსოლუტური სიმშვიდით მიპასუხა: ის კაცი არც სულით ავად-მყოფია და არც მოჯამაგირე. ის მამაჩემი არისო. გაოგნებულმა ხმა ვერ დავძარი. ვიცოდი, ხმა რომ დამეძრა, საკმაოდ მკეახე სიტყვებით ვაწყენინებდი, რასაც საგანგებოდ მოვერიდე).

ხევსურეთსა და სამეგრელოში ახალდაბადებულს, ჩვილს მამა არ გაეკარება. მას უვლის დედა, შეიძლება მიეახლოს ან სულაც მოუაროს ბებიამ, ბაბუამ და სხვებმა.

სამეგრელოში (უწინარესად – სამურზაყანოში) და ხევსურეთში არ შეიძლება კაცი ქალს (საერთოდ მანდილოსანს) მიესალმოს ჩვეულებრივ მიღებული მისალმების ფორმულით: „გამარჯობა“. ეს სიტყვა („გამარჯვება“) დაკავშირებულია მარჯვენასთან, რაც, თავის მხრივ, ასოცირდება ძალოვნებასთან (გამარჯვებასთან). მანდილოსნის, ქალის, ასე ვთქვათ, შინაარსს ძალოვნება არ გამოხატავს და, ამდენად, მისდამი გამარჯვების ხმარება მისალმებისას ცვლის ამ შინა-არსის (ძალოვნების) შინაარსს, ძარცვავს წარმოდგენას ქალის სინატიფე-სიფაქიზეზე, რითაც თვით სიტყვაც („გამარჯვება“) მოუხეშავი, არაესთეტიკური ხდება.

ზემოთ მოხმობილი ჩვეულებანიც შუა გზაზე წყდება და განწყვეტილი სიმის სათავეებილა უჭირავს დღეს ორ პოლარულ ქართულ რეგიონს, რომელიც პოტოქართველური ვითარების რესტავრაციისათვის აღდგენას საჭიროებს.

ძალზე საინტერესოა აგრეთვე ხსენებულ რეგიონში დატირების წესი.

ხევსურეთში სხვადასხვა სახეობის დატირება იციან. მისი ერთი სახეობაა „დათვლით“ ტირილი, რომელიც ზუსტი სემანტიკურ-ფორმალური შესატყვისია მეგრული დატირებისა, რომელსაც „თვალუა“ ეწოდება (ამ საკითხზე ჩემმა ძმამ – კ. კილანავამ – ყურადღება გაამახვილა თავის სადიპლომო ნაშრომში, რომელიც მიზნად ისახავდა ფოლკლორული ნაკადის შესწავლას „მთვარის მოტაცებაში“. შესრულდა პროფ. ა. ცანავას ხელმძღვანელობით, ხოლო მისმა ოპონენტმა, ქ-ნმა ქ. სიხარულიძემ, დასვა საკითხი მისი გამოქვეყნების აუცილებლობის შესახებ, რაც მხოლოდ ნაწილობრივ განხორციელდა, ხოლო ა. ცანავამ თავის სპეციალურ

მონოგრაფიაში დაიმონმა დიპლომანტის შეხედულება და მიუთითა მისი ხელნაწერი ნაშრომი).

ხევსურეთში ცნობილია „ხმით მოტირალი“, რომელიც, შეიძლება უშუალოდ ჭირისუფალი კი არა, თვით ნათესავიც არ იყოს გარდაცვლილისა. ჭირისუფალი მას ინვეეს საგანგებოდ გარდაცვლილის დასატირებლად ხალხში, მსმენელებში მოჭარბებული ემოციების გამოსაწვევად. მას გარკვეულ გასამრჯელოსაც აძლევენ.

სამეგრელოში ხევსურული „ხმით მოტირალის“ ბადალია „მაკეჟნალი//მაკიჟინალი“: მოკივარი. ისიც შეიძლება არა თუ ჭირისუფალი, არამედ გარდაცვლილის ნათესავიც არ იყოს. მასაც ინვევენ. მაკიჟნალს, ფაქტობრივად ამ უცხო პიროვნებას, შეეძლო, გარდაცვლილი დაეტირა ისეთი გრძნობით, რომ მას უფრო მეტად შეეზარა, შეეძრა მსმენლის სული, ვიდრე თვით ჭირისუფალს, საკუთრივ დედასაც თავისი გოდებით.

მამაჩემისგან გამიგონია, რომ გალის რაიონის სოფელ რეფი-შეშელეთში XIX-XX სს. მიჯნაზე ცხოვრობდა ხვარანძე – რაც იგივე „ქართულის ცხოვრებაში“ დამონმებული სახელი ხვარანძეს ფარდია – თუნგია, რომელსაც საკუთარი სახელით კი არ მოიხსენიებდნენ, არამედ „მაკიჟინალს“ – მოკივარს ეძახდნენ. ცხადია, თუ იგი უშუალოდ ჭირსუფალი იყო, უმაღლესი დონის მაკიჟინალად რჩებოდა, მაგრამ ყოველთვის იმავე დონეს ინარჩუნებდა უცხო გარდაცვლილთა დატირების დროსაც. ზუსტად არ ვიცი, სამეგრელოში რაიმე გასამრჯელოს იღებდნენ თუ არა მაკიჟინალები, მაგრამ რამდენიმე გადმოცემა ამ ვარაუდს ადასტურებს.

ხევსურული ხმით ნატირალის ტექსტი თავისი ესთეტიური ღირსებით (ამ სიტყვის ხმარება სამგლოვიარო კონტექსტში თითქოსდა არაესთეტიურია, მაგრამ ფაქტს ვერსად გაექცევი) შეიძლება ემღერათ სხვა დროსაც, მაგალითად, თიბვისას.

ასე ხდებოდა სამეგრელოშიც (ალბათ, ამის ნიმუშია ცნობილი „ვითოჟირი წანერი ვორდი“ – „თორმეტი წლისა ვიყავი“ – და სხვ.).

ხევსურეთში იციან ლექსად ტირილი. ესაა იმპროვიზებული ლექსი. სამეგრელოშიც იციან ლექსად ტირილი, ოღონდ მცირე ნიუანსით: ამ რიტუალის შესასრულებლად არსებობდა სპეციალური კასტა მეჩონგურეებისა, რომელთაც ჭირისუფალი

ნინდანინ უგზავნიდა გარდაცვლილის, აგრეთვე მისი შვილების, მეუღლის, დის, ძმის, ახლობელ-ნათესაების, ახლო მეგობრების ბიოგრაფიულ მონაცემებს, რომელზე დაყრდნობითაც ითხოვებოდა სულისშემძვრელი მელოდიები, ლირიკული გოდებანი, რომელთაც უკვე გასვენების დღეს ჭირისუფლის ოჯახში მოსული მეჩონგურენი ჭეშმარიტი ხელოვნების დონეზე ასრულებდნენ და მსმენელს სულს უფორიატებდნენ.

მკითხველი ამჩნევს, რომ ამ მხრივ ხევსურთა და მეგრელთა ყოფას შორის გარკვეული სხვაობაა, მაგრამ ამ სხვაობას კი არ უნდა ჩავავლოთ ხელი, არამედ საერთოს, ძირითადს: ესაა ლექსად დატირება, რაც აგრეთვე ორ ქართულ პოლარულ რეგიონს შემორჩა და ამიტომაც აქაც პროტოქართველური ყოფის აღსადაგენად გასამთელებელია განწყვეტილი სიმები.

ზემოთ მკითხველს ვაუწყებ, რომ სამეგრელოში გარდაცვლილის შორეულ ნათესავთან ტრაგიკული ამბის შესატყობინებლად აგზავნიან პიროვნებას, რომელსაც სპეციალური სახელი აქვს შერჩეული. ესაა „მაგენაფალი//მაგინაფალი“, რაც ქართულად სიტყვასიტყვით ასე ითარგმნება: „მაგრძნობინებელი“ და რაც უნატიფესი ესთეტიზირებული გამოხატვაა სამგლოვიარო პროცესისა. ყოველ შემთხვევაში, გლოვა-წუხილის შეტყობინებასთან დაკავშირებულ მსგავს სიტყვას, ამ გრძნობის უნატიფესად გამოხატველ, მე არ შევხვედრივარ ჩემთვის ნაცნობ არცერთ ენაში, არც ჩემთვის ხელმისაწვდომ უცხო ენათა ლექსიკონებში. „მაგენაფალი//მაგინაფალი“ გარდაცვლილის ნათესავს სამწუხარო ამბავს არა მხოლოდ ატყობინებს, არამედ, ამასთან ერთად, მომხდარი უბედურების გამხელით, სულს უფორიატებს, შეზარავს, მოკლედ, გრძნობას აუშლის, სულს შეუძრწუნებს.

ხელმეორედ ისიც უნდა აღვნიშნო, რომ ძველ ქართულ ენაში, მსგავსად მეგრულისა, შეტყობინების ბადალია *შენამება* (ძველი ქართული „შენამება“ იგივეა, რაც მეგრული „შეუნამუანს“), მაგრამ აქვე, მსგავსად მეგრულისა, იგივე შეტყობინება „მაგენაფალი//მაგინაფალთანა“ სემანტიკურად იდენტიფიცირებული. კერძოდ, ჩემი ყურადღება მიიპყრო ვახტანგ VI-ის „ვეფხისტყაოსნის“ პირველნაბეჭდ (1712 წ.) ტექსტზე დართულ „თარგმანებაში“ ნათქვამმა სიტყვებმა: „გრძნობა შეტყობას ჰქვიან: პრ; „შეტყობასა ჰქვიან (რნდ)“. მართალია, მეფე-გამომცემელი არაა

მთლად ზუსტი შესაბამის სტროფთა მითითებისას, მაგრამ იგი, მეგრული მასალის გათვალისწინებით, სავსებით სწორი ჩანს, გრძნობის, ვითარცა შეტყობინების (ამ სიტყვის უმაღლეს, ტრაგიკულ რანგში გააზრებით) განმარტებისას. ეს ლექსემა, ამ გაგებით, „გადავიწყა სიტყვამ ქართულმა“. არადა, მერამდენედ ვიმეორებ: ესაა უნიკალური შემთხვევა, როცა სიტყვა ზუსტად შეესაბამება გადმოსაცემ შინაარსს, ე. ი. მასში აზრი და ფორმა უზადოდ ერწყმის ერთმანეთს და კლასიკურ სრულყოფას აღწევს. მას ვერ შეცვლის ვერც „მაცნე“, „ამბის მიმტანი“ და სხვა მისთანანი, გრძნობისაგან თითქმის აბსოლუტურად დაცლილნი. „მაგ ნაფალი//მაგინაფალი“ და „მაგრძნობინებელი“ სიტყვები ცოცხლობენ ტრაგიკული სიცოცხლით, ისინი კი და მსგავსნი მათნი თანამედროვე სალიტერატურო ენაში, ფაქტობრივად, მკვდრები არიან. ძველი ქართული გრძნობა-შეტყობინება, განსაკუთრებით მეგრული „მაგ ნაფალი//მაგინაფალი“ ერთადერთია და უცვლელი მახლობლის მიცვალების გამო ადამიანის სულის შესაზარად და ასაფორიაქებლად.

ამ კონტექსტში, ვფიქრობ, უნიკალურ ინფორმაციას იძლევა კ. დანელიას, ამ ახალი ათონელის, ასევე უნიკალურ გამოცემაზე – „იერემია წინასწარმეტყველის ძველი ქართული ვერსიები“ (თბ., 1992) – დართული ნატიფი ლექსიკონი, რომელშიც ვკითხულობთ: „მანანებელი“ 31,2 მანუგეშებელი (?), ეტიმოლოგიურად თითქოს განვეული, მომწევი. შდრ. ქართ. ნან. მეგრ. ჭან-აფა „მონვევა“, ჭანური „ჭანდა“ წვეულება): „ვპოე სიტფოი უდაბნოსა შინა მომსლველთა თანა მახვილითა მიმავალნი მანანებელთანი ისრაელი-სათა“ (იქვე, გვ. 233).

ვფიქრობ, დამოწმებულ კონტექსტში მანანებელი იგივე მანუგეშებელია და არა „მომწევი“, რომელიც სემანტიკურად მეგრულ „მაგ ნაფალი//მაგინაფალთან“ კავშირში უნდა იყოს, ვითარცა სიტყვა, აღმძვრელი გრძნობისა და, ამდენად, მანუგეშებელი, ხოლო ფორმალურად და სემანტიკურად ის იგივე ძველი ქართული მანამებელი (მეგრ. მენამუე, შემნამებელი), მაგრძნობინებელ-შემატყობინებელი შეიძლება იყოს და, ალბათ, არის კიდევაც. მოტანილ კონტექსტში, ასე ვთქვათ, უფალი აგრძნობინებს (მეგრ. ოგგ ნაფუანს), ანუ ატყობინებს, ამ სიტყვის ზეანუული მნიშვნელობით და ამითვე ნუგეშს აძლევს ისრაელთა ნათესავს

და ჰპირდება შეწყალებას: 1 (ფ. 30) მას ჟამსა შინა თქუა უფალ-
მან: ვეყო ღმერთ ნათესავსა ისრაელისასა და იგინი იყვნენ ჩემდა
ერ (ერად). 2. ესრე თქუ უფალმან: ვპოე სინრფოებაი უდაბნო-
სა ისრაელისა, ვიდოდედ და ნუ მოჰსრავთ ისრაელსა. 3. შორით
უფალი გამოუჩნდეს მათ. სიყუარულითა საუკუნოითა შეგიყუარე
შენ, ამისთვის მოგიზიდე შენ შეწყალებად" (გვ. 121-122).

ვფიქრობ, მოტიანილ კონტექსტში მანამებლის განმარტება
მანუგეშებლად ყოველგვარი კითხვის ნიშნის გარეშე უნდა გავი-
ზიაროთ, ვიდრე მისი გაგება „მონვევად“ ან „ნვევად“, რადგანაც
აქ რამდენიმეგზისაა გაცხადებული ღვთისგან ისრაელელთაღმი
თანაგრძნობა, თანადგომა, თანალმობა, შეყვარება, შეწყალება,
რაც, შემკრებლობითად წარმოდგენილი, სწორედ ნუგეშისცემამა
სინთეზირდება. უდაბნოში სინრფოებით აღვსილნი, მომსრეველნი
მახვილითა, იერუსალიმში მოსასრავად კი არ არიან მიწვეულნი,
არამედ სანუგეშებლად და დასახსნელ-გადასარჩენად. ამიტო-
მაც, ვფიქრობ, ხსენებული სიტყვის გამომცემლისეულ პირველ
განმარტებას („მანუგეშებელნი“) უნდა ჩამოსცილდეს კითხვის
ნიშანი და სემანტიკურად და ფონეტიკურადაც უნდა დაუკავ-
შირდეს, როგორც უკვე აღვნიშნე, ძველი ქართულის მანამებელს,
რომელთა იდენტიფიცირებას არავითარი სირთულე ან მცირედი
დაბრკოლებაც არ ახლავს.

ასე რომ, ძველ ქართულში გრძნობა-შეტყობინება-შენამება,
როგორც აღვნიშნე, იდენტიფიცირებულია და აქ ეს ტრაგიკულ
ესთეტიზმი ბუნდოვნად, მაგრამ მაინც ამოიკითხება. ხეცსურულ
დიალექტში მეგრული „მაგგ ნაფალი//მაგინაფალის“ შესატყვი-
სია „მტყობიე“. ეს იგივე „შემატყობინებელია“, დაკავშირებულა
„მაგრძნობინებელთან“ (მეგრ. „მაგგ ნაფალი//მაგინაფალთან“).

სამეგრელოში კატეგორიულად აკრძალულია და მკრეხელო-
ბად ჩაითვლება (თუ ასეთი რამ მოხდა. ფაქტობრივად, მე არსაჯ
გამიგონია), „მაგნაფილი//მაგინაფალის“ ნაცვლად იხმარონ სე-
ტყვა „დამპატიჟებელი“. „დამპატიჟებლის“ გაგზავნა მხოლოდ
ლხინზე შეიძლება (დაპატიჟება შეიძლება ორმოცსა და წლისთა-
ზე, რაც გვიანდელი მოვლენაა). ხეცსურეთშიც კატეგორიულად
იკრძალება „მტყობიეს“ (მაგრძნობელ-მაგინაფალის) შერაცხე-
„დამპატიჟებლად“. აქ და სამეგრელოში გლოვისას „დამპატიჟებ“
არ შეიძლება (ლხინის სუფრას ხეცსურეთში გლოვისას „დამპატიჟ“

უება“ არ შეიძლება (ლბინის სუფრას ხევსურეთში ჰყავს „მანე-ვარი“). ასევე ხევსურეთსა და სამეგრელოში საკუთრივ ქელებში, გასვენების დღეს, ჭირის სუფრაზე საერთოდ დაპატიჟება გამორიცხულია, მით უფრო, ცალკეული პირებისა თუ პირთა ჯგუფისა. აქაც და იქაც ჭირის სუფრას უსხდებიან ყოველგვარი დაპატიჟების გარეშე, სურვილისამებრ, აბსოლუტურად ყველანი. არის გამონაკლისი შემთხვევები, როცა ამა თუ იმ პიროვნებას რაღაცა მიზეზით არ შეუძლია ჭირის სუფრაზე დასწრება, მაშინ ჭირისუფალი ან საგანგებოდ დანიშნული პერსონა მას ისე რაფინირებული სიტყვებით მიიწვევს, რომ მოსაწვევი პიროვნების ცნობიერებაში სიტყვა „დაპატიჟება“ საერთოდ ანულირებული რჩება.

ხევსურეთსა და სამეგრელოში დატირებისას საკუთრივ გარდაცვლილს გარს არ უვლიან, ასევე გარდაცვლილის ეზოში ნაცნობები ერთმანეთს არ მიმართავენ სიტყვით: „გამარჯობა“. ასეთ შემთხვევაში ხევსურეთში მისალმების ფორმულა ასეთია: „მშვიდობით მოხველ“, ხოლო სამეგრელოში: „ჯგირ შემთხვევას“, „კეთილ შემთხვევას“ – კარგ შემთხვევაში, კეთილ შემთხვევაში (მენახე). მისალმების ორივე ფორმა სემანტიკურად, ფაქტობრივად, იგივეობრივია.

უაღრესად საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ზემოხსენებულ რეგიონში, თუ გარდაცვლილი იყო მოჯირითე, რაინდი-ცხენოსანი, თუ შეიძლება ითქვას, ჭირისუფლად ცხენს აყენებენ. სამეგრელოში ამას ეძახიან „ცხენიში გერინაფას“ (ცხენის დაყენებას). უფრო მეტიც, ხევსურეთში ცხენის აღვირს გარდაცვლილს ხელში ჩაუდებენ. სხვაობა ხევსურულ-მეგრულ ჩვეულებას შორის უმცირესია. უმთავრესია მთავარი და საერთო: ჭირისუფალია ცხენიც (რაც უნდა გაგვიკვირდეს, ეს ასეა!), რასაც რელიგიურ-მისტიკური შინაარსიც მსჭვალავს.

ეს ცხენიც, ასე ვთქვათ, შუა გზაზე დაიკარგა, უფრო ზუსტად – ჯერჯერობით ჩვენთვის გაუგებარი მიზეზით, სადღაც გადაიჩეხა. პროტოქართველური ყოფის სარესტავრაციოდ ამ დაკარგული თუ გადაჩეხილი ცხენის ძიება და პოვნა მარტო კი არ კმარა, არამედ საჭიროა მისი დაყენებაც („გერინაფა“) ჭირისუფლად.

სამეგრელოსა და აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, უწინარესად ხევსურეთში, გარდაცვლილის გასვენება-დასაფლავება არ შეიძლება მანამ, სანამ მზე არ გადაიხრება. ამ წესს ვერ ცვლის წელიწადის დრო (ვთქვათ, ზამთარი, როცა მოკლე დღეა). სამეგრელოში მკვდრის დასაფლავებას მზის დასალიერზე რელიგიურ-მისტიკური აზრი მსჭვალავს – დაკრძალვა საბოლოო დასალიერია გარდაცვლილის ამქვეყნიური ფიზიკური არსებობისა და, ამდენად, იგი სიმბოლურად უკავშირდება ან ადამიანის ცნობიერებაში იდენტიფიცირდება მზის დასალიერთან, ანუ საზოგადოდ დასალიერთან. არაა გამორიცხული, ხევსურული დაკრძალვის დროის განსაზღვრის წესში იგივე აზრი ყოფილიყო ჩადებული.

ამ მხრივ, პროტოქართველური წეს-ჩვეულების რესტავრაციისათვის, ხატოვნად რომ ვთქვათ, გადახრილ მზეს უნდა მივაპყროთ თვალი და წამით მაინც უნდა შევაჩეროთ იგი და ეს დრო კიდევ ერთი განწყვეტილი სიმის გაბმას მოვანდომოთ.

სამეგრელოში, უწინარესად სამურზაყანოში, ცალკეულ გვარებს წესად აქვთ ე. წ. „დღაში გედვალა“ – დღის დადება. კერძოდ, ესა თუ ის გვარი კვირის რომელიმე დღეს „დაიდებს“, რომელიც მისთვის უქმედ ცხადდება. ამ დღეს გვარის წარმომადგენლები არ შრომობენ (განსაკუთრებით ცოდვად ითვლება მიწის დამუშავება – ბარვა, თოხნა, ხენა და ა. შ.), თავსა თუ ტანს არ იბანენ, პირს არ იპარსავენ, ახლობელს თუ მეზობელს არაფერს ასესხებენ ან აჩუქებენ (განსაკუთრებით, რძესა და რძის ნაწარმს), არ კერავენ და ა. შ. ასე, მაგალითად, წინამდებარე ნარკვევის ავტორის გვარეულობას დღესაც კვირა „ადევს“ („ჟეშხა გეძ“), მის მეზობელს – ღურწკაიების გვარს – ორშაბათი და ა. შ.

ეს წეს-ჩვეულება, გარკვეული ვარიაციით, ეხმიანება ხევსურულ წესს. კერძოდ, აქ ესა თუ ის გვარი, რომელსაც ჰყავს გარდაცვლილი პიროვნება, რომელიც იყო სახელოვანი, რაინდი, აწესებს მისი სახელობის დღეს; იგი ცხადდება უქმედ მთელი გვარისათვის და იკრძალება ყოველგვარი შრომა-გარჯა.

სამეგრელოში, უწინარესად სამურზაყანოში, გვალვის დროს მთელი სოფელი აგროვებს თანხას, ყიდულობს მოზვერს, ღვინოს; მდინარის პირას იკვლება საკლავი, აღავლენენ ლოცვას ამინდის ღვთაების მიმართ, შესთხოვენ წვიმის მოსვლას. შემდეგ წყალს ასხამენ ერთმანეთს, ჭყუმპალაობენ, იწყება თამაში-გართობა:

ცოლიანებსა და უცოლოებს, ასაკოვანთა და უასაკოთ შორის ბურთაობა. ამას ეწოდება „ცგ მხვა//ციმხვა“ (მისი გენეზისისა და რიტუალური მხარის შესახებ იხ. ბ. კილანავა, კ. კილანავა ვობი, ჟურნ. „ცისკარი“, 1981, 1).

ეს გვაგონებს ფშავ-ხევსურეთში დამასტურთან (ხატია ღელის პირას) შესრულებულ რიტუალს ტაროსის სახელზე (როგორც მოჭარბებული წვიმის, ასევე მოჭარბებული გვალვის აღსაკვეთად). აქაც მთელი სოფელი აგროვებს თანხას, ყიდულობს მოზვერს, სასმელს, თავს იყრის დამასტურთან და აღავლენს ლოცვა-ვედრებას ტაროსის ღვთაების მიმართ, რომელსაც მოჰყვება გართობა-თამაში.

სამეგრელოში, უწინარესად სამურზაყანოში, თვით ადამიანის ფიზიოლოგიური აქტივ (მოშარდვა, მოსაქმება) მკაცრი რიტუალის ჩარჩოშია მომწყვდეული. აქ დომინირებს, ასე ვთქვათ, აღმოსავლეთის („ბჟაში იოლიში“ – მზის ამოსავლის) კულტი, რომლის განმტკიცება ადამიანის ცნობიერებაში სიყრმიდან იწყება. ასე, მაგალითად, თუ ჩვენ (მე და ჩემი ძმები) ხსენებულ აქტს აღმოსავლეთისაკენ პირშექცევით აღვასრულებდით და ამას ნეტარხსენებული დედაჩვენი გაიგებდა, რისხვად დაგვატყდებოდა თავს: გვტუქსავდა და გვმოძღვრავდა, რომ მოშარდვისას პირი დასავლეთისაკენ („თურქეთისაკენ“) გვექნა, რომ თავად აქტის „მზილველი“ აღმოსავლეთი არ ყოფილიყო, ხოლო კუჭზე გასვლისას პირი აღმოსავლეთისათვის მიგვეშვირა ისე, რომ აქაც თავად აქტი დასავლეთს დამიზნებოდა და არ წაბილწულიყო აღმოსავლეთი.

ხევსურეთში მეგრულ აღმოსავლეთს ხატ-ჯვარი ცვლის. მასთან (ხატ-ჯვართან) ფიზიოლოგიური მიმართება (თუ შეიძლება ასეთი ტერმინი ვიხმაროთ) ზუსტად ისეთივეა, როგორიც – სამურზაყანოში.

ხსენებულ ორ რეგიონს შორის მსგავსებაა ეკლესიისკენ (ადრინდელი ხატ-ჯვარისკენ) მსვლელობის რიტუალშიც. სამურზაყანოში, განსაკუთრებული საჭიროებისას, ეკლესიისაკენ მიმავალ გზას ფეხშიშველა გაივლიდნენ და ასევე ფეხშიშველა შედიოდნენ ეკლესიაში. არსებობდა ე. წ. დათქმაც (დაპირებაც), რომ ესა თუ იმ მორწმუნე-ცოდვილი ეკლესიას ხლებოდა, ვთქვათ, კისერზე ან

ხელებზე, ფეხებზეც „ხაჯალურით“ (მსხვილრგოლებიანი ჯაჭვი) ან თოკით შებმული.

ფაქტობრივად, იგივე წესი სრულდება ხევსურეთში ადამიანთა გარკვეული კატეგორიის მხრივ ხატ-ჯვარის მიმართ. სხვაობა ისაა, რომ აქ ფეხსაცმელს იხდიან, წინდებს – არა, რაც უფრო რელიეფით ჩანს განსაზღვრული (მთაზე მთლად შიშველი ფეხებით სიარული ძნელია, თითქმის შეუძლებელიც კი) და არა საკუთრივ რიტუალის სხვაობით. ასე რომ, ფაქტობრივად, ხსენებული ორი რეგიონი ხსენებულ სიტუაციაში ერთსა და იმავე რიტუალს ასრულებს.

კიდევ ერთი ფაქტი: აფხაზეთ-სამეგრელოს მეგრულენოვან მოსახლეობაში ღვთისა და სტუმრისადმი, საზოგადოდ მოყვასისადმი, თითქმის ზენაარ პატივისცემა-თაყვანისცემად ითვლება რძეში მოხარშული ციკანი („ბუაში ხაშილი ქაცარი“) და გოჭი („ბუაში ხაშილი თუ“).

რამდენადაც ვიცი, ასეთი წესი – ხორციელის მოხარშვა რძეში – აფხაზეთ-სამეგრელოსთან ერთად მხოლოდ და მხოლოდ სნორედ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანმა რეგიონმა, კერძოდ ხევსურეთმა, შემოინახა. მოვუსმინოთ ხალხურ ლექსს:

„შარმანაულო, შავარდენო
მთიბელნი გიხარიანლაეო?
მთიბელ-მამკლისა სანაყროდაო
ღუმას ზისცვარში ხარშავლაეო?“

ზისცვარი, როგორც ზემოთ აღინიშნა, ხევსურულ დიალექტში რძეს ნიშნავს, მაშასადამე, ლექსში საუბარია რძეში ცხვრის ღუმის მოხარშვაზე, ე. ი. აქ ციკანს ცხვარი ენაცვლება, მაგრამ ეს ვერ ცვლის რიტუალის არსს.

ამიტომაც ვფიქრობ, აქაც განწყვეტილია სიმი, რომლის სათავეები საქართველოს ორი პოლარული რეგიონის მოსახლეობას – მეგრელებსა და ხევსურებს – უჭირავთ.

ამით ვამთავრებ ეთნოგრაფიულ ექსკურსს, თუმცა მისი გაგრძელება კვლავაც შეიძლებოდა. მაგრამ ამას არ ვაკეთებ იმ შეგნებით, რომ ამით სურათი არ შეიცვლებოდა. შეიძლება ჩემგან მოხმობილი ზოგიერთი (ვიმეორებ: ზოგიერთი) რიტუალი სრულად ან გადმონაშთის სახით საქართველოს სხვა რეგიონშიც

დასტურდებოდეს, მაგრამ ეს სრულებითაც არ მართმევს იმის უფლებას, რომ დავასკვნა: პროტოქარტველური ეთნოგრაფიული ყოფის რესტავრირება პერსპექტივაში შესაძლებელი ჩანს უწინარესად საქართველოს ორი პოლარული რეგიონის – სამეგრელოსა და ალმოსავლეთ მთიანეთის – თითქმის დღემდე შემორჩენილ წეს-ჩვეულებათა და შეპირისპირება-შეერთების საფუძველზე. მათი თავი და ბოლო სწორედ ამ რეგიონებში მცხოვრებთა ხელშია, მათ შორის სიმია განყვეტილი და ერთგვარი სიცარიელე იგრძნობა ან ეს სიცარიელე ამოვსებულია გვიანდელი ეთნოგრაფიული დანაშრევებით.

პრეისტორიული ვითარების რეკონსტრუქციის სახელით განყვეტილი სიმი უნდა გაიბას. ამის აუცილებლობას დაბეჯითებით გვკარნახობს ხსენებულ რეგიონთა ლექსიკური და მითოსური ყოფაც, რაზეც ზემოთ მოვახსენე მკითხველს. ამიტომ წინამდებარე ნარკვევის ავტორი იმედოვნებს, რომ აქ მოტანილი მასალები და დასკვნები მკითხველებს თუ სერიოზულად არ დააფიქრებს, ჩააფიქრებს მაინც და ისინი მათს ცნობიერებაში სამუშაო ჰიპოთეზის დონეზე მაინც დაიმკვიდრებს ადგილს. იმასაც არ გამოვრიცხავ, რომ შესაძლოა, სხვადასხვა დარგის ზოგი სპეციალისტი მან არათუ დააფიქროს უბრალოდ ან, მით უფრო, ჩააფიქროს, არამედ ღრმადაც დააფიქროს და შეუდგეს ნამოყენებული ჰიპოთეზის შემდგომ მეცნიერულ განმტკიცებას.

აქვე განმეორებით დავძენ: ადრე (1975) წლიდან ვვარაუდობდი და შემდგომ უხვი საილუსტრაციო მასალით ვცდილობდი დამტკიცებას (უწინარესად მითოსურ, ეთნოგრაფიულ, ლექსიკურ ჭრილსა და უაღრესად ფართო გეოგრაფიულ ასპექტში), რომ ქართველურ ტომთა უმთავრესი სახელდებანი – ქართი, ეგრი, იბერი, კოლხი, ჭანი (ლაზი) ერთიანი სემანტიკით არიან გაჯერებულნი და პრეისტორიულ ხანაში ერთ ხალხს, ამდენად, ერთ ენაზე მოლაპარაკე ეთნიკურ ჯგუფს, ჯერ კიდევ განუყოფელი უჯრედის სახელდებებს წარმოადგენენ. ასე რომ, ვთქვათ, ეთნონიმ ქართში იქვე და ამითვე იგულისხმებოდა ეგრიც, იბერიც, კოლხიც და ზანიც და, პირიქით – იბერი გულისხმობდა იმავე ქართს, ეგრის, კოლხს, ზანს; ეგრი – ქართს, იბერს, კოლხს, ზანს და ა. შ. ამასთანავე გამოვთქვამდი ვარაუდს, რომ ქართი//ეგრი//იბერი//კოლხი არათუ სემანტიკურად ფარავდნენ ერთმანეთს,

არამედ – ფორმალურადაც (სხვადასხვა ენობრივ დონეზე და – არაა გამოირიცხული – საკუთრივ პროტოქართველური ენის დონეზეც) და მათი დიფერენციაცია გვიან მოხდა: ეგრი დასავლურ ქართველურ ტომთა სახელდებად დამკვიდრდა, ხოლო იბერი – აღმოსავლურისა, ის არეუ-დარევა კი, რომელიც გამოიხატება დასავლეთში იბერიის ძიებით, ხოლო აღმოსავლეთში – კოლხეთისა, ქართველური ყოფის პრეისტორიულ პერიოდში ხსენებულ ეთნონიმთა სემანტიკურ-ფორმალური ერთიანობის ჯერაც გაუცნობიერებელი, ბუნდოვანი გამოძახილია.

ერთადერთი ზანი რჩებოდა გამონაკლისი, რომელსაც ფორმალური ანალოგი სხვა ენებში არ მოეპოვება, გარდა ქართველურისა. ამან გამაბედვინა დაშვება ვარაუდისა, რომ შესაძლებელია პრეისტორიულ ხანაში ჩვენი წინაპრების ეროვნული, თანაც შემკრებლობითი (აღმოსავლეთსა და დასავლეთ საქართველოში მცხოვრებთათვის) სახელდება სწორედ ზანი ყოფილიყო. ვფიქრობ, ამ ვარაუდს ფაქტად აქცევს ისტორიულ ეგრისსა და უმთავრესად აღმოსავლეთის მთიანეთში შემორჩენილი ტოპონიმები, რომლებშიც აშკარად იკითხება ძირი ზან (მდრ. სა-ზან-ო, ზან-ავ-ი, ო-ზან-ო, ო-ზაან-ი და სხვ.). შეიძლება ითქვას, ისინი წარმოადგენენ – დიდი ილიას სიტყვები რომ ვიხმაროთ – ჩვენი „ვინაობის სახსოვარს“, შემორჩენილს პრეისტორიული ხანიდან. აქედან ლოგიკურად მეორე დასკვნაც გამოიტანება: საფიქრებელია, რომ დღეისათვის სწორედ ზანური (მეგრულ-ჭანური) ენაა ის უმთავრესი ბაზა, რომელზეც ჩვენი წინაპრები მეტყველებდნენ პრეისტორიულ ხანაში და რომ ფუძე ენის სუბსტრატი უწინარესად მასშია დღემდე კონსერვირებული. ამ ფონზე მართებულად (ოღონდ ტერმინოლოგიური დეფინიციის მიუღწევლად, რისი გაკეთებაც მაშინ ფაქტობრივად შეუძლებელი იყო) გვეჩვენება დიდი აკაკის ზემოხსენებულ ქართველური გონის გამომაფხიზლებელი წერილის – „ვისაც ყურნი გაქვთ სმენად, ისმინეთ!“ – ძირითადი დებულებანი და... მოთხოვნა-მოწოდებაც თავისი თანამოკალმეებისადმი, რომ ისინი დასწაფებოდნენ ქართველური მეტყველების დედაძარღვს, ძირთა ძირს – მეგრულ ენას და იქიდან ან თითქმის დანაგვიანებულ (გამოთქმა მკაცრია, მაგრამ, გარკვეული აზრით, მართებული) ქართულ სალიტერატურო ენაში შემოეტანათ „მარგალიტები“.

აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ აქამდე ფუძეების ლექსიკური ფონდის რეკონსტრუირება ხდებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა ძველ ქართულ ენაში (ზოგჯერ თანამედროვე ქართული ენის დიალექტებში) დამონმებულ ამა თუ იმ სიტყვას ზანურში ეძებნებოდა უშუალო პარალელი, ორეული სემანტიკურ-ფორმალური თვალსაზრისით (ასე ხდებოდა და ხდება სვანური ენის მიმართაც) და ფუძე ენის ძირთა, არქეტიპთა დეფინიცია წარმოებდა არსებითად ძველი და ახალი ქართული ენის მონაცემების აქცენტირებით.

აქ მინდა, ორი შენიშვნა შემოვთავაზო მკითხველს: პროტონის ლექსიკური არქეტიპების აღდგენა უნდა ხდებოდეს არა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა ზემოხსენებული პარალელური მოვლენები დასტურდება, არამედ იმ შემთხვევაშიც, როცა ასეთი პარალელები არა გვაქვს. ოღონდ ასეთ ვითარებაში მკაცრად უნდა იქნეს გატარებული შემდეგი წესი: პროტონის ლექსიკურ არქეტიპებად აღიარებულ უნდა იქნეს ზანურში (მეგრულ-ჭანურში) შემორჩენილი ისეთი არქაული ლექსიკა, რომელიც არ მონმდება არა მხოლოდ ძველ ქართულსა თუ თანამედროვე ქართული ენის დიალექტებში, არამედ ამასთანავე, და ამაზე უწინარესად, არცერთ სხვა ენობრივ სამყაროში და, ამდენად, დღეისათვის (მი-აქციეთ ყურადღება ამ გამოთქმას) მხოლოდ და მხოლოდ ზანური მეტყველების კუთვნილებას წარმოადგენს. სწორედ ასეთი ლექსიკური ფონდი უნდა იქნეს მიჩნეული ფუძე ენის სუბსტრატად და, აქედან გამომდინარე, გადასინჯული უნდა იქნეს (საჭიროების შემთხვევაში) პროტოქართველური ლექსიკის არქეტიპების აღდგენის ტრადიციული წესიც.

ეს იმასაც ნიშნავს, რომ წინამდებარე სტრიქონების ავტორს შესაძლებლად მიაჩნია, ფუძეენას, ჯერჯერობით პირობითად მაინც, ენოდოს ზანური ენა და, აქედან გამომდინარე, უნდა ვიმსჯელოთ იმაზე, თუ როდის გამოეყო მას საკუთრივ ქართული და სვანური ენები. ამგვარი კითხვა, რომელიც ზოგიერთ მკვლევარს გადაჭრილად ან თითქმის გადაჭრილად მიაჩნია, ხელახლა უნდა დაისვას, რადგანაც თანამედროვე დასავლურ მეცნიერებაში, რამდენადაც ვიცი, მუშავდება თეორია, რომლის თანახმადაც, არგონავტთა თქმულებაში აღწერილი ამბები უშუალოდ პომე-როსს კი არ უსწრებდა, არამედ ხდებოდა ჯერ კიდევ ხუთი ათასი

ნლის წინათ და დაკავშირებული იყო არა საკუთრივ ოქროს სან-
მისის მოპოვებასთან, არამედ კოლხთაგან მიღებული ლითონის
დამუშავების საიდუმლოს ზიარებასთან. უნდა ვივარაუდოთ და,
ალბათ, მყარადაც, რომ იმ დროისათვის აიეტი საკუთრივ ზან-
ურენოვანი (დღევანდელი გაგებით) მეფე გახლდათ, ამდენად,
ფუძე ენის დაშლა-დიფერენციაცია დასახელებული დროის წინა-
რე უნდა დანაწევდეს.

კარგად მესმის: ეს იქნება სტერეოტიპული აზროვნების რღ-
ვევის დასაწყისი ენთმეცნიერებაში, რასაც თანამედროვე ქართუ-
ლი ინტელექტუალური ცნობიერება ამ ეტაპზე ძნელად შეეგუე-
ბა. ამიტომაც წინასწარ ინტუიციით ვგრძნობ: ჩემი ნაშრომების
წყებას (რომლებიც, თვითონ ვალიარებ, ალბათ, ზოგი კონკრეტუ-
ლი ხასიათის შეცდომას შეიცავს) ორი კატეგორიის მკითხველი
ეყოლება. პირველი კატეგორიის მკითხველი, რომლის ხელში
სიტყვა კი არ ცოცხლობს, არამედ კვდება, მომკლავს, ანუ და-
მასაფლავებს, ამ სიტყვის თითქმის პირდაპირი გაგებით, ხოლო
მეორე კატეგორიის მკითხველს, რომლისათვის სიტყვა ცოცხალი
რამ არსება არის, რომელსაც ისტორიული ალლო არ ღალატობს
და ამით ცრუპატრიოტული განწყობილებისაგან დაზღვეულია,
შეიძლება ჩემთვის ძეგლის აგების სურვილიც კი აღეძრას. ასე
რომ, წინასწარ ცოცხლად დასაფლავებულად ვგრძნობ თავს, მა-
გრამ, ამასთანავე, საფლავის სასთუმალთან დასადგმელი (თუ
დადგმული) ძეგლის კონტურებსაც ბუნდოვნად, მაგრამ მაინც
ვხედავ.

საფლავი ძეგლითურთ კი დიდი პატივია ნებისმიერი პირო-
ვნებისათვის, მით უფრო, ჩემისთანა მოკვდავისათვის, რომე-
ლიც ბიოლოგიურად მაინც ჯერ კიდევ ცოცხალია და, ამდენად,
თვითვე ძალუძს თავისი თავის დამარხვითა და ნამარხზე ძეგლის
აღმართვით გამოწვეული უცნაური შეგრძნება, რომელიც აღტა-
ციებისა და ტრაგიზმის სამანებზე გადის.

მინანერო. წინამდებარე ნერილში წამოყენებული ჰიპოთე-
ზის შემდგომ განსამტკიცებლად (თუ სულაც მოსახსენელადაც)
უცილობლად მიმაჩნია ახლო პერსპექტივაში დამატებით ასეთი
სახის სამუშაოების ჩატარება:

1. ირანისტების, არმენოლოგების, თურქოლოგების, ბერძ-
ნულ-ლათინურ-რომაული, დაღესტნური ენების სპეციალისტე-

ბის, არაბისტების თუ სხვა ენათა მკვლევრების (ქართველები იქნებიან ისინი თუ უცხოელნი) ყველა ქართველოლოგიური ან ქართველოლოგიასთან ასე თუ ისე დაკავშირებული შრომიდან საგანგებოდ სერიების სახით მკითხველს მიენოდოს მათგან ამონერილი და ანბანის რიგზე განყოფილი ყველა ის ლექსიკური ერთეული, რომლებიც მათ ავტორებს ქართულში შემოსულად მიაჩნიათ. მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში შეიძლება განვსაზღვროთ ფუძეენისა თუ საკუთრივ ქართული ენის ეროვნული ლექსიკური მარაგი, რომელიც (დარჩენილი ნაშთი) – წინასწარ ვგრძნობ – იქნება უაღრესად კინი, კინი იქამდე, რომ შესაძლოა, ეჭვი აღიძრას არათუ ფუძეენისა, არამედ თვით ქართული ენის, როგორც დამოუკიდებელი ერთეულის, არსებობაზეც კი. შეიძლება ამ გარემოებამ მწარედ დააფიქროს ქართველოლოგები და ბოლოს და ბოლოს შეუდგნენ იმის მტკიცებას, რომ ამ მხრივ ჩატარებული სამუშაო ტენდენციურია, ცალმხრივია და რომ ჩვენი წინაპრები არა მხოლოდ ითვისებდნენ ცალკეულ (თანაც ურიცხვ) სიტყვებს უცხო ენებიდან, არამედ თავადაც გასცემდნენ კიდევაც. ხოლო ზემოთქმული სამუშაოს შესრულების შემდეგ კვლევა ასე თუ არ შემობრუნდა, – ვიმეორებ, – შაგრენის ტყავივით ხელთ შემოგვადნება ფუძე ენაც და საკუთრივ ქართული ენაც იქამდე, რომ მისი რეალური არსებობაც კი ეჭვის ქვეშ დადგება.

2. ფუძეენის ლექსიკის რესტავრაციისათვის კუთვნილი ადგილი უნდა მიეჩინოს სვანური ენის მონაცემებსაც. ამისათვის საჭიროდ ვთვლი, იგი სკრუპულოზურად შეუდარდეს ჯერ ზანურ (მეგრულ-ჭანურ) ენას (და არა უშუალოდ და იმთავითვე ძველ, მით უფრო, ახალ ქართულს), მისხალ-მისხალ გამოიწვლილოს და დადგინდეს მათი საერთო ლექსიკა, ერთი მხრივ, ამასთანავე ასევე მისხალ-მისხალ გამოიწვლილოს და დადგინდეს საკუთრივ სვანურში შემორჩენილი ლექსიკური მარაგი. მხოლოდ ამის შემდეგ მიღებული მასალა შეუდარდეს იმ ნაშთს (თუკი საერთოდ დარჩა ასეთი რამ!), რომელიც პირველ მუხლში წამოყენებული მოთხოვნის შესრულების შემდეგ შეგვრჩება ხელთ. ფუძეენის ლექსიკური ფონდის შემადგენელ ნაწილად ჩაითვალოს ამ ნაშთთან ერთად, და მასზე უწინარესადაც კი, ის მასალა, რომელიც ზანურისა (მეგრულ-ჭანურის) და სვანურის შეპირისპირების შემდეგ გამოვლინდება, როგორც საერთო ფონდი. ამასთანავე ფუ-

ძენის კუთვნილებად უნდა ჩაითვალოს საკუთრივ სვანურში შემორჩენილი ის ლექსიკური ერთეულებიც, რომლებიც პარალელს არცერთ უცხო ენაში არ პოულობენ და, ამდენად, წარმოადგენენ უუძველესი პერიოდიდან დღემდე თავშენახულ ეროვნულ განძს.

აქედან პირველი მოთხოვნის შესრულება რამდენადმე შესაძლებელია ამ ეტაპზეც თუნდაც წინამდებარე სტრიქონების ავტორის მიერ სპეციალისტთა დახმარებით (უწინარესად ბიბლიოგრაფიული ცნობების მოწოდებით), თუმცა ამას დიდი ხნის მძიმე გარჯა დასჭირდება. რაც შეეხება მეორე მოთხოვნას, აქ საჭირო გახდება სპეციალისტთა მთელი ჯგუფის მუშაობა შეთანხმებულად და გამიზნულად, რისთვისაც, შესაძლოა, შესაძლოა კი არა აუცილებელიც, იმთავითვე ზრუნვა ზანურ (მეგრულ-ჭანურ) და სვანურ ენათა განმარტებითი ლექსიკონების შედგენაზე, რომლებშიც უნდა შევიდეს ამ ეტაპზე ძირეული სიტყვები და არა უშუალოდ მათგან ნაწარმოები ლექსიკური ფონდი, რადგანაც ფეძენის ლექსიკის რესტავრაციისათვის უმთავრესია სწორედ ეს უკანასკნელი – ძირეული ლექსემები, ხოლო ამ ენათა სრული განმარტებით ლექსიკონის შედგენის გეგმა დაისახოს მომავლისათვის.

ფოქრობ, ამგვარი მუშაობის შესრულების გარეშე დასახული მიზნის განხორციელებაზე ფიქრიც კი ზედმეტია.

წინამდებარე ნარკვევში მე ყურადღება უწინარესად ზანურ (მეგრულ-ჭანურ) ენაზე იმიტომ გავამახვილე და სვანური, ასე ვთქვათ, იმიტომ „ჩამოვიტოვე“, რომ მქონდა ამის რეალური ფაქტებით დადასტურებული მიზეზი. კერძოდ, როგორც აღინიშნა, აღმოსავლეთ საქართველოში, უმთავრესად მის მთიან ნაწილში, ისეთი სახელდებანი გვხვდება, რომელთა სემანტიკის ახსნა ვერც ძველი და, მით უფრო, ვერც ახალი ქართული ენის მეშვეობით ვერ ხერხდება, მისი დიალექტების მონაცემთა ჩათვლითურთ. აქ ჩემს ქმედებაში გადამწყვეტი როლი იმანაც შეასრულა, რომ მათი ახსნა არც სვანური ენის მონაცემთა ბაზაზეა შესაძლებელი.

ერთადერთი ენა, რომელიც მათში დამარხულ საიდუმლოს ხსნის, ესაა ზანური (მეგრულ-ჭანური). აქედან გამომდინარე, აზროვნების ლოგიკას ელემენტარულად ასეთ დასკვნამდე მიყვავართ: კონკრეტულ შემთხვევაში, ფეძენის უარქაულესი ლექსი-

კა შემორჩენილია არა სვანურში, მით უფრო ქართულში, არამედ სწორედ ზანურში (მეგრულ-ჭანურში). ნათქვამი სრულებითაც არ გამორიცხავს იმას, რომ თითქოს სვანური ენა არ შეიცავდეს არქაულ ლექსიკურ ფონდს, რომელიც ფუძე ენის კუთვნილებას უნდა წარმოადგენდეს. ასე რომ მეფიქრა, მაშინ „მინანერის“ მეორე მუხლს საერთოდ ამოვიღებდი, რადგანაც მასში სწორედ სვანური ენის მნიშვნელობაზეცაა მსჯელობა პროტოქართველური, ფუძეენის ლექსიკის რესტავრაციის საქმეში.

პროტოენის ზანურად სახელდების ჰიპოთეზის წამოყენება იმანაც გამაბედვინა, რომ სწორედ მეგრულ-ჭანურ სამყაროშია შემორჩენილი არა მხოლოდ უარქაულესი ლექსიკა, დღემდე გაცნობიერებულად მოტანილი, ხოლო სხვა ქართველურ ტომთათვის არსებითად გაუცნობიერებელი, არამედ იმანაც, რომ აღმოსავლეთის მთიანეთის მცხოვრებთა უარქაულესი ეთნოგრაფიული ყოფა პარალელს მაინცდამაინც მეგრულ ყოფაში პოულობს, ხოლო უუძველეს, პრეისტორიულ ეროვნულ მითოსურ წარმოდგენათა (რომელთა მხოლოდ ფრაგმენტებია საკუთრივ ქართი ტომის ცნობიერებაში დღემდე შემორჩენილი) რესტავრაცია ხერხდება მხოლოდ და მხოლოდ მეგრული მითოსის ბაზაზე და სწორედ მასშია დალექილი ერთიანი წარმოდგენანი. აქვე თუ იმასაც გავიხსენებთ, რომ ერთადერთი ზანი ჩანს ეროვნულ სახელდებად ჩვენი შორეული წინაპრებისა, მაშინ ამ მონაცემთა თავმოყრა და გააზრება ისტორიულ ჭრილში მსგავსი ჰიპოთეზის დაშვების შესაძლებლობას გვაძლევს.

ამ კონტექსტში მკითხველს აქვე შევახსენებ, რომ წინამდებარე ნარკვევს ერთ-ერთ ეპიგრაფად პროფ. გიორგი გაჩეჩილაძის სიტყვები წავუძღვარე: „სამეგრელო არის საქართველოს და ქართული ცნობიერების ეთნიკურად ყველაზე შენახული რეზერვი. აქ შეურყვნელადაა გადარჩენილი უძველესი ქართული მითოლოგია, ქართული ენობრივი სტიქიის ძირძველი ფორმები“.

ესაა ისტორიული ფაქტის სწორი და დროული კონსტატაცია, ხოლო თუ რამ გამოიწვია აღნიშნული მოვლენა, ამაზე ბ-ნ გიორგი გაჩეჩილედეს, ალბათ, საკუთარი მოსაზრება აქვს. თავად მე კი მას ასე განვმარტავდი: უძველესი სპარსეთის იმპერია მთელ აღმოსავლეთს (ზოგჯერ დასავლეთსაც) აზანზარებდა და ნალექვით ემუქრებოდა უწინარესად ამიერკავკასიას.

მან მაინც ვერ მოიკიდა ფეხი ეგრისში, აღმოსავლეთ საქართველოში კი, ფაქტობრივად, დამკვიდრდა.

აფრიკის უდაბნოდან არაბთა გამოჩენამ შეარყია აღმოსავლური სამყარო და დაიპყრო იგი, თვინიერ ეგრისისა (აღმოსავლეთ საქართველოში არაბები საუკუნეების განმავლობაში მკვიდრად ბინადრობდნენ).

აღმოსავლეთიდანვე დაიძრა უზარმაზარი ნაკადი ველური მონღოლებისა და კავკასიის გავლით მათ ევროპასაც უწიეს.

ამჯერადაც ეგრისი დარჩა მათგან ხელუხლებელი.

ასეთი მრისხანე ძალა დაატყდა თავს ჩვენს ქვეყანას ისევ აღმოსავლეთიდან თურქეთის (ოტომანთა) იმპერიის სახით. საოცარია, მაგრამ ფაქტია: ეგრისის ზღვისპირა მეზობელმა თურქებმა უფრო მკვიდრად მოიკიდეს ფეხი აღმოსავლეთ საქართველოში, ვინემ ეგრისში. ამასთანავე ბუნებაში არ არსებობს არცერთი გამაჰმადიანებული მეგრული. ამდენად, აღმოსავლეთიდან დაძრულ ყოვლისნამღეკავ გრიგალებს კავკასიაში, ფაქტობრივად, მხოლოდ ეგრისი გადაურჩა, ამდენად, მეტნაკლებად გადაურჩა იგი ენობრივ, ხოლო თითქმის სრულად ეთნიკურ ასიმილაციას.

რაც შეეხებათ ცივილიზებულ ელინებსა და ბიზანტიელებს, ისინი უფრო აღწევდნენ ეგრისში.

ზემოაღნიშნული ისტორიული ფაქტები და მოვლენები, თავისთავად უცნაური და ჯერჯერობით ჩვენთვის შეუცნობელი, სიღრმისეულ და ობიექტურ შესწავლა-ახსნას საჭიროებს, ამჯერად კი მხოლოდ ის შეიძლება ითქვას, რომ, ჩემი აზრით, სწორედ უწინარესად ამ გარემოებამ განსაზღვრა დღემდე სამეგრელოს შემონახვა ეთნიკურად და კულტურულად ყველაზე სუფთა ეროვნულ რეზერვად.

ამ კონტექსტში თუნდაც ერთადერთ „ლინგვისტურ ფაქტს“ დავასახელებ: შუმერიდან „აფრენილმა“ „ბუღბულმა“ ნალექა სრულიად აღმოსავლეთის ენობრივი სამყარო, მათ შორის აღმოსავლურქართული. ათასეული წლების წინათ თითქმის სინათლის სიჩქარით ჩვენკენ დაძრული „ბუღბული“, რომელმაც, როგორც ითქვა, ფეხქვეშ გათელა მთელი აღმოსავლური სამყაროს ენობრივი მეობა, ზედ ლიხის მთაზე, ქართლისა და ეგრისის საზღვართან, მოაკედინეს მეგრელებმა და ამის სიცოცხლე შეუნარჩუნეს მშობლიურ *მაფშალიას* და პრეისტორიული ხანიდან მაფშა-

ლია - ეს სიტყვა თავისი ფონეტიკური „ორკესტრით“ ნამდვილი სიმღერაა - დღემდე ტკბილად ღულუნებს სამეგრელოს ტყე-ვე-ლად. და მე ვთვლი, რომ ყოველი ქართველი, ვისაც ჯერ კიდევ თუნდაც მისხალი ეროვნული გონი შერჩენია, მის გალობას უნდა უსმენდეს და არა - ბულბულისას.

როდესაც ერთობლივად წარმოვიდგენთ ზემოხსენებულ ისტორიულ და კულტურულ-ლინგვისტურ მოვლენებს, მაშინ მკითხველი ადვილად მიხვდება, თუ რატომ იყრის თავს მაინცა-დამაინც დღევანდელ სამეგრელოში ეროვნული ცნობიერება, ეთნიკური სინმიწე, ძირძველი შეურყვნელი ეროვნული ენობრივი სტიქია და უძველესი მითოსური წარმოდგენანი.

ყოველივე ზემოაღნიშნულისა და აგრეთვე უამრავი სხვა მასალის - ისინი კი აქ არაა ფიქსირებული, - გათვალისწინების შემდეგ, ვგონებ, მაქვს უფლება, შევუდგე ნარკვევის წერას, რომლის სახელდება ასეთი იქნება: „ვის წაუხდა აკვნის ენა, მითოსი და ზნე - ზანებს თუ ქართვეს?“.

1964-1994 წ.წ.

მინაწერი: 1. წინამდებარე ნარკვევს ხელნაწერში გაეცნო ძველი ქართული ენის ჩინებული მცოდნე, პროფ. კ. დანელია, მოიწონა იგი საზოგადოდ, ამასთანავე ზოგი კონკრეტული ხასიათის საინტერესო შენიშვნა მომცა. მათი გათვალისწინება საკუთრივ ტექსტში ვერ შევძელი, რადგანაც მასალა უკვე აწყობილი იყო. ამიტომაც „მინაწერში“ ვაცნობ მკითხველებს მის ყველა შენიშვნას ზოგიერთ მათგანზე ჩემული კომენტარების დართვით:

ა) მეგრულ „კუჭულსა“ და ხევსურულ „კუჭულაზე“ მსჯელობას მან ასეთი მარგიანალი აახლა: „შდრ. ქართული „კონოლი“ და მეგრ. „კუჭული“.

მე კი ვფიქრობ: ერთმანეთს უშუალოდ უნდა შეუდარდეს არა „კონოლი“ და „კუჭული“, არამედ სწორედ კუჭული და კუჭულა. რაც შეეხება „კონოლს“, იგი დამონშეხულია ძველ ქართულ წერილობით ძეგლებში (მაგ., „გალობანი სინანულისანში“). უაღრესად საინტერესოა, რომ ეგვევ სიტყვა ზუსტად იმავე ფორმით დღესაც იხმარება მეგრულში, რომლის სემანტიკა ააზრიანებს და აზუსტებს ძველქართული კონოლის მნიშვნელობას. იგი მთელი სიზუსტით ეხმიანება „გალობანის“ შესიტყვებას: „კონოლი თმა-

თაი". ამიტომაც – ვიმეორებ – ჯერ ერთმანეთს უნდა შეუდარდეს მეგრული და ძველქართული „კონოლი“, მხოლოდ ამის შემდეგ ეს უკანასკნელი მეგრ. „კუჭულს“. ჩანს, „კონოლი“ და „კუჭული“ მართლაც ფორმალურ-სემანტიკურ სიახლოვეს იჩენენ.

ბ) -ონ-ი ბადალიაო ქართ. – იან-ი სუფიქსისა. ეს სწორია, მაგრამ ისიც ცხადია, რომ მეგრ. -ონ-ი უფრო ფართო სემანტიკურ სპექტრს მოიცავს და, სხვათა შორის, ქართ. -ნარ-ი სუფიქსის ფუნქციასაც ასრულებს.

მისი აზრით, -ონ-ი ქართულენოვანი სამყაროდანაა ბერძნულში შესული, რაც უწინარესად ა. ჩიქობავას სპეციალური გამოკვლევითაა დადასტურებული. უნდა ითქვას: ა. ჩიქობავას ხსენებულ გამოკვლევას ვიცნობდი და სწორედ მასზე დაყრდნობით ვცდილობდი ხსენებული თვალსაზრისის შემდგომ განმტკიცებას. ამასთანავე მეხსიერებას დავეყრდენ და აღვნიშნე, რომ ზოგი მეცნიერი მას ბერძნიზმად თვლის. ახლაც ვფიქრობ, რომ არსებობს ასეთი თვალსაზრისის შემცველი წერილები და თუ ვცდები, ამით ჩემს თვალსაზრისს მეტი ძალა შეემატება.

გ) ჯუმაშხა//ჯუმაჩხას (ოთხშაბათი) სემანტიკის ინტერპრეტაციისას ჩემმა არაოფიცალურმა ოპონენტმა მიმითითა ი. ჯავახიშვილის ნაშრომზე. ამ ნაშრომსა და აგრეთვე ნ. მარის (ზოგი სხვისაც) გამოკვლევებსაც ვიცნობ, მაგრამ ისინი არ დავასახელე იმიტომ, რომ მაინტერესებდა გ. ხორნაულის მიერ გამოვლენილი ახალი მასალები. თუ სპეციალური წერილის წერას მოვკიდებ ხელს, ცხადია, მათი გათვალისწინება აუცილებელი იქნება.

დ) კ. დანელიამ მიმითითა, რომ ხევსურეთის *ნეძიხზე* (კაკლოვანი) მსჯელობისას შესაძლებელია დასახელდეს ძველქართული ტოპონიმი ნეძე (იხ. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“). ამაზე ადრე მეც მიფიქრია, მაგრამ მათი შეპირისპირება ვერ გავბედე. რაკი ბ-ნ კ. დანელიასაც აღეძრა ამგვარი სურვილი, ჩანს, საჭიროა ასეთი ნაბიჯის გადადგმა, რითაც, ეტყობა, შესაძლებელი გახდება მცენარეთა გარკვეული ჯგუფის ქართველური სახელდების არქეტიპის აღდგენა.

ე) მითითებულია, რომ *ჯიში* და *ჯილაგი* არაბულია და მათი დაკავშირება ქართველურ ძე-სთან გაუმართლებელია.

თუ დამტკიცდება ელემენტარულად, სალექსიკონო ცოდნის დონეზე, რომ ეს ასეა, მაშინ ხელს ვიღებ ჩემს უაღრესად ჰიპო-

თეტურ კერძო მოსაზრებაზე. მაგრამ თუნდაც ოდნავ საჭოჭმანო თუ გახდება ფორმალურ-სემანტიკურად მათი დაკავშირება არაბულ ენობრივ სამყაროსთან, ჩემს ჰიპოთეზას აღვადგენ. აქ საჭიროა ერუდირებული არაბისტის კონსულტაცია.

ვ) იგივე ითქმის *ინგილოზე*, რაც ბ-ნ კორნელის (და ბევრ სხვასაც) თურქულ სიტყვად მიაჩნია, ამდენად, უძველეს დროში მისი არსებობის დაშვება ანაქრონიზმია.

ზ) ბ-ნი კ. დანელია *კანტალას* კითხვის ნიშნის ქვეშ უკავშირებს *ყანტალას*, რაც უალრესად საინტერესო დაკვირვებად მეჩვენება: რაკი მეგრულსა და ფშაურ კილოში დადასტურებულია *კანტალა* (და არა *ყანტალა*), გვაქვს უფლება, ვთქვათ: *კანტალა* ფუძე ენის კუთვნილებაა და არა ქართული ენის დიალექტისა.

ბ-ნ კ. დანელიას უღრმეს მადლობას მოვახსენებ ჩემი ნარკვევის გაცნობისა და საინტერესო შენიშვნების მოცემისათვის.

2. აქვე უღრმეს მადლობას მოვახსენებ ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის კავკასიური ენების კათედრის გამგეს, ქალბატონ ეკატერინე ოსიძეს, რომელმაც ნარკვევზე მუშაობის პროცესში მომამარაგა იშვიათი გამოცემებით.

დაბოლოს, ერთი „შეკოტლივი“ თუ პიკანტური ხილვა-სურვილი:

უცნაური და „საცნაური“ ლექსიკური პარალელები

(ქართველურ სიტყვათა ნიაღში)

ვიდრე წინამდებარე ლექსიკურ პარალელებს გაეცნობოდეს, მკითხველს წინასწარ ვაუწყებ: ნერილში შესული მასალები მხოლოდ უმცირესი ნაწილია იმისა, რაც მეხსიერებას ათეული წლების მანძილზე შემორჩა და დღეს ნერილობით პირველადაა ფიქსირებული. ამ ეტაპზე მაინც არა მაქვს არავითარი პრეტენზია მათი მეცნიერული ინტერპრეტაციისა. ამიტომაც ვაქვეყნებ მასალებს მხოლოდ ვარაუდების დართვით და იმ იმედით, რომ შესაძლებელია, თუ ვარაუდებმა არა, თვით მასალებმა მაინც დაინტერესოს მკითხველი, უწინარესად, სპეციალისტები, და

აგრძნობინოს მათი ჭეშმარიტი მეცნიერული ინტერპრეტაციის აუცილებლობა. არც იმას გამოვრიცხავ, რომ ზოგი მასალა, შესაძლოა, განმარტებულიც იყოს მეცნიერებაში.

1. აბდალ-ი (აბდლისა). აბდალ-ა (აბდალასი) არაბ. აბდ ალაჰ „მონა ღვთისა“; „ღვთის გლახა“. სულელი, ჩერჩეტი (ქეგლ. I, სვ. 58), აბდლურ-ი (აბდლურისა), რაც აბდალს ახასიათებს, – სულელი (იქვე, სვ. 57).

ფიქრობ, არაბული აბდ ალაჰ – მონა ღვთისა, ღვთის გლახა – მხოლოდ ფორმალურად ემთხვევა ქართულ აბდალს – სულელი, ჩერჩეტი (გავრცელებულია უმეტესად დასავლეთ საქართველოში, განსაკუთრებით – გურიაში), წინააღმდეგ შემთხვევაში, ვთქვათ, ბრძენთაბრძენი დიდი დავით აღმაშენებელი, რომელსაც მიემართება ხსენებული ეპითეტი („მონა ღვთისა“), უნდა შევრაცხოთ, აგრეთვე, სულელად და ჩერჩეტადაც. მართალია, გიჟისა და სულელის ეპითეტები ძველად ხშირად მიემართებოდათ გენიოსებს, მაგრამ რაგინდარა სემანტიკურ ფართო სპექტრსაც უნდა ავლენდეს არაბული აბდ ალაჰ, დავითის შერაცხვა ჩერჩეტად მკრეხელობაა. უნდა ითქვას: ზემოხსენებულ არაბულ სიტყვას ამგვარი მნიშვნელობა, ალბათ, არასოდეს ჰქონია, ამიტომაც, ეგებ შეცდომა იყოს მისი იდენტიფიცირება ქართულ აბდალთან?

ჯერ კიდევ პირველ კურსზე სწავლისას ჩემი ყურადღება მიიქცია ერთმა გარემოებამ: ანტიკური საბერძნეთის ისტორიის კურსის გავლისას, მგონი, ჩემი მასწავლებლის (ა. წერეთელი) ერთ-ერთ შრომაში (ზუსტად არ მახსოვს მისი სახელდება) წაგაწყდი ცნობას, რომ უძველეს საბერძნეთში არსებობდა დასახელება *აბდალი*, რაც ოფიციალურად სულელთა დასახელებად ჰქონდათ შერაცხილი ძველ ბერძნებს და რომელიც ზუსტი ფორმალური და სემანტიკური ორეულია ქართული აბდალისა და პირდაპირ ანტიპოდი ან არაბული აბდ ალაჰისა. მართალია, იგი არაა შესული პაპეს ლექსიკონში, მაგრამ ეს კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ ის არ არსებობდა. ხოლო თუ ვცდები, ასეთ შემთხვევაში, ჩვენი მზერა უნდა წარიმართოს იმავე ანტიკური საბერძნეთის ქალაქისაკენ: *აბდერა*, სადაც დაიბადნენ უდიდესი მოაზროვნენი: პროტაგორა, პეკატე და სხვანი. მათ ძველი ბერძენ-რომაელი მოღვაწენი აბ-

დეროსებს, ანუ მოსულელს („გლუპოვატი“) ადამიანებს ეძახდნენ. არსებობდა ამავე ძირითად ფორმებულ სიტყვა „აბდერიტიკოს“, მნიშვნელობით: ბრიყული. ძველი ბერძენი თუ რომაელი ექიმებიც ზემოდასახელებულ თუ სხვა გენიოსებს სწორედ მობრიყვო და მოსულელს ადამიანებად რაცხდნენ, რის განმაზოგადებელ ტერმინად ცნობილმა ვილანდმა „აბდერიტები“ შემოიღო (მაგალითად, აბდერიტებად იწოდებოდნენ: ციცერონი, იუვენალი, გალენი და სხვანი). „აბდერიტები“ შესულია ბროკჰაუზის ენციკლოპედიაშიც (ცნობა მომანოდა პროფ. ლ. სანიკიძემ).

დასაშვებია ვარაუდი, რომ ქართული აბდალი, რომელიც უწინარესად დასავლეთ საქართველოს მკვიდრთა მეტყველებაშია დამკვიდრებული, აქ შემოსულიყო ანტიკური საბერძნეთიდან და დაკავშირებული იყოს აბდერა-აბდეროს-აბდერიტებთან, ოღონდ მისი პირდაპირი (სულელი, ჩერჩეტი) გაგებით (და არა გენიოსების ზედწოდებად). აბდალი არაბული გზით რომ შემოსულიყო ჩვენში, იგი უწინარესად აღმოსავლეთ საქართველოს მცხოვრებთა მეტყველებაში დაიმკვიდრებდა ადგილს და მხოლოდ შემდეგ შეიძლებოდა, გადასულიყო (ან საერთოდ არც გადასულიყო) დასავლურ ქართულ მეტყველებაში. აქ ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ არაბობამ, განსხვავებით აღმოსავლეთისაგან, დასავლეთ საქართველოში ფეხი ვერ მოიკიდა (სხვათა შორის, ასე დაემართათ სპარსებსა და თვით მონღოლებსაც კი, ამ ფაქტს ახსნა სჭირდება, თანაც, უფაქიზესი ისტორიულ-ფსიქოლოგიური ალღოთი).

უფრო შორს თუ წავალთ, შეიძლება, ისიც ვივარაუდოთ, რომ დასავლური სამყაროს აბდერიტსა და ქართულ აბდალს უკავშირდება ქართულშივე დადასტურებული ლექსემაც „აბდა-უბდა“: საბუთიანობასა და თანმიმდევრობას მოკლებული, უთავბოლო მსჯელობა; აბნეულად, უაზროდ ლაპარაკი; უთავბოლობა (ქეგლ. I, სვ. 57), რაც სისულელის, ანუ აბდლობის, უპირველესი ნიშანი, ანუ იგივე სისულელეა. შესაძლოა, ვივარაუდოთ, რომ ხსენებული კომპოზიტი (აბდაუბდა) პირველი სიტყვის – აბდა ძირია აბდ, რომლისაგანაც საყოველთაოდ გავრცელებული ქართველური სუფიქსით – ალ (შდრ. მთვრ-ა ლ-ი, მამვრ-ალ-ი და ა. შ.) მიიღება აბდ-ალ-ი. ასეც რომ არ იყოს, ვფიქრობ, უნდა მოვეშვათ მისი სემანტიკური (და გნებავთ – ფორმალური) მიმართების ძიებას

არაბულ აბდ ალაჰ//აბდალთან. მას, რატომღაც მჯერა, უთუოდ აქვს კავშირი სწორედ ანტიკურ აბდალთან, უფრო ზუსტად, აბდერასთან ორსავე ასპექტში – ფორმალურადაც და სემანტიკურადაც.

2. მეგრ. ბრ. ბრ-ელ-ი: ბევრი. ალბათ, შესაძლებელია მეგრ. ძირის – ბრ დაკავშირება სლავურ ბრ ძირთან, რომელიც სიმრავლეს (მეგრ. ბრელი), შეკრებას გულისხმობს: სო-ბრ-ან-იე (შეკრება, შეჯგუფება ბევრისა), სო-ბრ-ატ (შეკრება ბევრისა) და ა. შ.

3. ქართ. -ბრ. ბრ-უნ-ვ-ა. თავის დროზე (1985, ჟურნ. რინა, 1) მე იგი დავუკავშირე, და, ვგონებ, სავსებით კანონზომიერადაც, სლავურ ძირს: ვრ. შდრ. ერთი მხრივ, ქართული ბრ-უნ-ვა, მეორე მხრივ, სლავური, კერძოდ რუსული ვრ-ამატი, ვრ-აშენიე); ბრ-უნ-ვა (ვ და ბ ფონემათა მონაცვლეობისათვის შდრ. ბ ასილ// ვ ასილ; ბ იქტორ// ვ იქტორ; ი ბ ერია // ი ვ ერია და ა. შ.) ბრ შეკუმული ძირია, სრული ვერ: ვერ-ტიტი.

4. თხუთმეტიოდე წლის წინ გალის რაიონის სოფელ რეფი-შეშელეთში, ცხიროგალის საზღვართან, მიწის ზედაპირიდან 8 მეტრის სიღრმეში და იქვე, მის პარალელურად და მისსავე სიღრმეში, მდინარე ერისწყლის ფსკერზე ნაპოვნი იქნა ორი თითო მეტრის სიმაღლის მასიური მრგვალი ქვა, რომელთა წინა ნაწილი დაახლოებით 60 სანტიმეტრის სიგრძეზე ჩამოჭრილია ნატიფად და ასევე ნატიფადაა ამოკვეთილი ნახევარ წრედ დაახლოებით 80 სანტიმეტრის სიგრძეზე. ბოლო 40 სანტიმეტრი ქვის მრგვალი მასა მრთელადაა დატოვებული, რომლის ზედა 20-25 სანტიმეტრი ასევე ნატიფადაა ამოკვეთილი და მისი ძირი აბსოლუტურად ემგვანება საღომე ქვების („ჩუანი“) ძირს.

ესაა ო-გმ-ალ-ი, სიტყვასიტყვით: სანაყი, საცეხვი ღომის თავთავისა ან მარცვლებისა (ღომი ხორბლისებრთა ჯიშის მცენარეა. სამეგრელოში ის ითესებოდა სიმინდის შემოტანამდე და მოგვიანებითაც). თვით ღომის თავთავისა თუ მარცვალთა ნაყვას მეგრულად ეწოდება გმ-უ-ა (გიმ-უ-ა). ღომის თავთავი მწიფდებოდა ოქტომბრის თვეში. ამ თვეს კი მეგრულად დღესაც გიმ-ა-თუთა// გმ-ა-თუთა, სიტყვასიტყვით გმ-უ-ა-ში თუთა//გიმ-უ-აში თუთა: დანაყვის, დაცეხვის თვე ეწოდება.

სრულიადაც არაა გამორიცხული, რომ გ-მათუთა (ოქტომბერი) სწორედ გ მ-უ-ა//გიმ-უ-ა-ს (ღომისას) უკავშირდე-

ბოდეს. თვეთა ასეთი სახელწოდებანი უცხო არაა ქართველური სამყაროსათვის (შდრ. ვარდობისთვე; თიბათვე).

5. ქართ. გრ, მეგრ. გრ. სი-მა-გრ-ე, ციხე-სიმაგრე. ქართ. მა-გარ, მეგრ. მა-ნ-გარ. გ-სა და კ-ს ურთიერთმონაცვლეობით შდრ. რუსული კრ-ეპოსტ: ციხე, სიმაგრე; კრ-ეპკი: მაგარი. ბერძნ. ა-კრ-ო-პოლისი: ციხე-სიმაგრე, ციხე-ქალაქი. მეცნიერები მას შეჯგუფებასთან, ერთად თავმოყრასთან აკავშირებენ. ესაა ქართ.-მეგრ. კრ-ებ-ა; კრ-ებ-ულ-ი. აღდგენილია ინდეგროპული დამონმებული კრ ძირი (შდრ. კრ-ეპოსტ, ა-კრ-ო-პოლი, კრ-ებ-ულ-ი, სა-კრ-ებ-ულ-ო, ე-კლ-ესია სიტყვასიტყვით).

6. ზერ (მ-ზერ-ა). იგი უძველესი ქართული ლექსემაა, რომელშიც გამოიყოფა ძირი ზერ (მ-ზერ-ა), რაც მხედველობასთან, ცქერასთან, ყურებასთანაა დაკავშირებული. ვფიქრობ, აქ შეიძლება, ერთგვარი რისკიანი ნაბიჯი გადავდგათ და იგი ფორმალურ-სემანტიკური თვალსაზრისით შევუდაროთ რუსულ ზრენიას: მზერა, მხედველობა. ამ რუსულ ლექსემაში გამოიყოფა შეკუმშული ძირი ზრ (იგივე ზერ, რასაც უშუალოდ ადასტურებს რუსული ზრ-იტელ), რადგანაც იქ -ენია, ჩვეულებრივ, გავრცელებული სუფიქსია (მაგალითისათვის შდრ. პრენია, ვარენია და მისთ.). თუ ზემოხსენებულ სიტყვათა ამგვარი შეპირისპირება შესაძლებელი გახდება, არ შეიძლება თვით საკითხის დასმაც კი ქართული მზერას უცხოური (რუსული) წარმომავლობის შესახებ. პირიქით; აპრიორულადაც შეიძლებოდა გვემტკიცებინა, რომ იგი ქართულიდანაა რუსულში შესული.

7. იპი-იპი. „ვეფხისტყაოსანში“ ნათქვამია, რომ დავარმა გადანყვიტა ნესტანის გადაკარგვა, მასთან მივიდნენ „ორნი მონანი პირითა მით ქაჯებითა“, რომელთაც დავარმა უბრძანა: „ნადით, დაკარგეთ მუნ, სადა ზღვისა ჭიბია... მათ გაეხარნეს, ხმამალლად იყივლეს: „იპი-იპია“ („ვტ“, 1988, გვ. 92-93). ტარიელთან „ფრიდონისაგან ნესტან დარეჯანის ამბის მბობაში“ ნათლად ირკვევა, რომ ეს ორი მონა მხოლოდ პირითა არიან ქაჯებრივი, სინამდვილეში კი ისინი გახლდნენ ზანგები: „ამოძვრეს ორნი მონანი, შავნი, მართ ვითა ფისანი“ (გვ. 100). ასეთებად პოემაში საკუთრივ ქაჯები არსად არ არიან დახასიათებულნი. ამგვარი ეპითეტი მხოლოდ ზანგებს მიემართება.

სტუდენტობისას მეგონა, რომ რუსთაველმა „იპი-იპია“ მხოლოდ რითმის გასამართავად იხმარა და არც მიფიქრია მასში რაიმე ისტორიულ-კონკრეტული ფაქტის ან მოვლენის ძიება (შდრ. „მან უთხრა: „ნადით, დაკარგეთ მუნ, სადა ზღვისა ჭიპია; ნმიდისა წყლისა ვერ ნახოს, მყინვარე, ვერცა ლიპია; მათ გაეხარნეს, ხმამაღლად იყივლეს: „იპი-იპია“. ესე ვნახე და არ მოვკვე, არა მგავს არცა სიპია“).

როგორც ჩანს, ახალგაზრდობისას მე შეეცდი და, აი, რატომ: თბილისელებს, ალბათ, ახსოვთ, ამ ათი-თხუთმეტი წლის წინათ ჩვენთან ჩამოვიდა მსოფლიოში ცნობილი ბრაზილიური საესტრადო ელიტა, რომლის თითქმის ყველა წევრი ზანგი იყო. კონცერტს დავესწარი. ჩემს გაცეებას საზღვარი არ ჰქონდა, როცა ვისმენდი, რომ მათ თითქმის ყველა სიმღერას, აბსოლუტურად თითქმის ყველა სიმღერას, გასდევდა რეფრენი: „იპი-იპი“.

ამან მაფიქრებინა, რომ რუსთაველს რითმისთვის არ შეუწირავს აზრი. როგორ ჩანს, იგი არა მხოლოდ შორეულად იცნობდა ზანგებს, არამედ ზედმიწევნით იცოდა მათი ზნე-ჩვეულებანი, ფოლკლორი, ხალხური სიმღერებიც კი და ეს დააფიქსირა კიდევ თავის პოემაში (თავისთავად საინტერესო ისიცაა, რომ ხსენებული რეფრენი ზანგებმა საუკუნეთა ქართვეხილს გადაარჩინეს და დღემდე მოიტანეს). ეს ფაქტი აზრს აძლევს ზოგიერთი ქართველი მეცნიერის მსჯელობას იმის შესახებ, რომ პოემის მულა-ზანზარი, გულანშარო, ქაჯეთი თუ სხვა, ისტორიული ვითარების ანარეკლია, შესაძლოა პირდაპირი და გარდავლითი (შეფარვითი) გზით. სხვა საკითხია, რამდენად აკადემიურია დღეისათვის ამგვარი კვლევა, მაგრამ მისი გაგრძელება, ზემოთქმულის გათვალისწინებით, რატომღაც პერსპექტიულად მიმაჩნია (მკითხველებმა იციან, რომ ბოლო დროს გამოითქვა შეხედულება, რუსთაველი თვით ამერიკის კონტინენტსაც იცნობდაო).

8. კვადა. მეგრულ ენაში ინტენსიურად ფიგურირებს სიტყვა კვადა. იგი უწინარესად ნიშნავს კერკეტა ნიგოზს („კვადა ნეძი“ – კვადა კაკალი, ნიგოზი), რომლის გულის ამოღება თითქმის შეუძლებელია ე. ი. ფაქტობრივად, ნაყოფს არ იძლევა და ამიტომ ასეთი კაკლის ხეს ჭრიან. კვადას ეტყვიან აგრეთვე ქალს („კვადა ოსური“ – კვადა ქალი), რომელიც ვერ შობს, უნაყოფოა, გარკვეული აზრით რომ ვთქვათ – მარტოდმარტოა (მეგრული მა-

სალები აქ და ქვემოთაც ძირითადად ზუგდიდურ-სამურზაყანოული დიალექტიდან მომავლს).

სტუდენტობისას გავეცანი (და შემდეგ მრავალგზის მივუბრუნდი) დიდი ივანეს მონოგრაფიას: ქართველი ერის ისტორიის შესავალი. წიგნი პირველი. (საქართველოს კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები, თბ., 1950). წიგნის 91-ე გვერდზე დამონმებულია გ. როგავას ცნობა, რომ ქიახურად კუადაი ნიშნავს მარტოდმარტოს. ეგევე სიტყვა, იმავე მნიშვნელობით, ყაბარდოულად გამოითქმის ასე: „ყუადაი“.

ვფიქრობ, მეგრული კეადა, რომელიც შეიძლება იქ ასე-დაც გამოთქმულიყო: კუადა//კუადაი, ფორმალურ-სემანტიკურ იგივეობას ავლენს ზემოთ მოტანილ ქიახურ-ყაბარდოულ ლექსემებთან. ალბათ, საკითხი უნდა დადგეს მათი წარმომავლობის, სესხების (ჩრდილოეთ კავკასიიდან გადმოვიდა ქართველურში, თუ პირიქით) შესახებ.

9. მეგრ. კორ// (ნ) კორ; ჭან. ხ ო რ. მეგრულად კორ ძირი ჭამას, ცოხნას უკავშირდება: საქონელი ი-ნ-კორ-ს: საქონელი იცოხნება. ჭანური ხ ო რ იმავე მნიშვნელობისაა: ვიმ-ხომ-ქ. ვჭამ. ადვილი დასაშვებია მათი, უწინარესად მეგრ. კორ ძირის დაკავშირება სლავურ, კერძოდ რუსულ კორ ძირთან საკვების (კორ-მა), ჭმევის (კორ-მიტ) მნიშვნელობით.

10. მეგრ. ნირგ. ნირგ-ა: ყოვლად გაფუჭებული ადამიანი (დაუნდობელი, დამსმენი, უზნეო და ა. შ.).

სტუდენტობიდანვე დაგფიქრებულვარ ამ სიტყვაზე. ქართველურ სამყაროში, ვერც საერთოდ იბერიულ-კავკასიურში, ვერ მოვიძიე. არ დადასტურდა მისი არსებობა სემიტურსა და თურქულენოვან სამყაროში. 1992 წელს ვესტუმრე ინდოლოგ ნიკო კენჭოშვილს, ვთხოვე, მოეძია ეს სიტყვა ინდურსა და სანსკრიტში, მაგრამ ლექსიკონებში იპოვა ეს სიტყვა თავისი ფილოსოფიური მნიშვნელობით, რომლის არსებობა და მნიშვნელობაც მე ადრინდანვე ვიცოდი. ვთხოვე, ერთხელ კიდევ გადაემონმებინა, მაგრამ ეს აზრიანად არ ჩათვალა, ამასთან, დროც არ ჰქონდა. მეორედ რომ შევხვდი უნივერსიტეტის პირველი კორპუსის საპროფესოროში, პროფ. ნაპო კვარაცხელიას თანდასწრებით, დაჟინებით ვთხოვე ინდურ-სანსკრიტული ლექსიკონების ხელახლა გადასინ-

ჯვა, დარწმუნებულმა იმაში, რომ იქ, უწინარესად სანსკრიტში, მისი მეორე მნიშვნელობაც დადასტურდებოდა. თხოვნა შემისრულა და ჩემი გუმანიც სწორი აღმოჩნდა: ნირგა სანსკრიტში ზუსტად იმავე ფორმითა და აბსოლუტური სიზუსტით იმავე მნიშვნელობით იხმარება, როგორც დღეს – მეგრულში.

საჭირო იყო მისი ეტიმოლოგიის ძიება. ამჯერად დახმარებისათვის მივმართე ერთ ერუდიტ სტუდენტს, ჟურნალისტიკის ფაკულტეტის მესამე კურსის (რუსული სექტორი) მოსწავლე ეკატერინე (ეკა) სოფიას, თან კონკრეტულად მივუთითე, ფორმალურად დაეშალა (თვითონ ან ვინმეს დახმარებით) სლავური გვარი პონირკო იმ იმედით, რომ შესაძლოა, მასში გამოიყოს ნირკო, გაირკვეს მისი სემანტიკა და იგი დაუკავშირდეს სწორედ ნირგა-ს. ის ფიქრობს ამ (და ბევრ სხვა საინტერესო) საკითხზე, ვნახოთ, რას გვიჩვენებს მომავალი კვლევა.

11. მეგრ. პატ. -პატ-ენ-ი, პატ-ონ-ი: უფალი. ადრე ერთ-ერთ ჩემს ნაშრომში აღვნიშნე, რომ უძველეს პერიოდში თანამედროვე აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე არსებული სახელმწიფოს სახელდება ატროპატენა ფორმალურად ასე უნდა დაშლილიყო: ატრო (ირან: „ცეცხლი“) – პატენ-ა („მფლობელი“), ე. ი. ქვეყნის სახელდების სემანტიკა ასეთი უნდა ყოფილიყო: „ცეცხლის მფლობელთა ქვეყანა“. აქ „პატ“ მფლობელობას, მეუფებას ნიშნავს, ე. ი. ფორმალურად და სემანტიკურად იგივე ოდენობაა, რაც მეგრ. პატ ძირი სიტყვაში: პატ-ონ-ი. შესამოწმებელი იყო ისევ ინდურ-სანსკრიტული ლექსიკონები, აქაც დიდად აღმიპყრო ხელი ნიკო კენჭოშვილმა და აქაც დადასტურდა ჩემი წინასწარი ვარაუდი: სანსკრიტში პატ ძირითადად აღინიშნება უფალი, მფლობელი, ბატონი (ამიტომაც ეს უკანასკნელი შეიძლება მეგრული პატონისგან მომდინარეობდეს).

12. პელაგონი. როდესაც მდინარე ადიდდება და თითქმის კალაპოტის ზღვარს აღწევს (და არ გადმოდის), ამაზე საშვარელოში იტყვიან: „პელაგონი მოურს“ – პელაგონი მოედინება („მოდის“). საბას ლექსიკონში იკითხება ეს სიტყვა და იგი განმარტებულია ასე: ზღვის სივრცის მხარე; ზღვის სივრცის კერძი. დიდი ლექსიკოგრაფი არ მიუთითებს ხსენებულ ლექსებზე სადაურობა-წარმომავლობას.

სავარაუდებელია, ან იქნებ საეჭვოც არ უნდა იყოს, რომ იგი უკავშირდება ბერძნულ სიტყვას პელაგეალ – (<pelagos ზღვა) (ბიოლ. ტბების, ზღვებისა და ოკეანეების წყლის სიზრქე; ასევე სიტყვას პელაგური – (ბერძნ. pelagos ზღვა) – ზღვის მოქმედების შედეგად წარმოქმნილი; ზღვასთან დაკავშირებული და ა. შ. (იხ. უცხო სიტყვათა ლექსიკონი. შეადგინა მიხეილ ჭაბაშვილმა, თბ., 1989, გვ. 276).

ამიტომაც, როცა სამეგრელოში მდინარის ადიდებაზე იტყვიან – „პელაგონი მოურს“ (პელაგონი მოედინება, „მოდის“), იმაზე უნდა მიუთითებდეს, რომ მდინარე ზღვასავით ადიდებულია, ზღვასავით მოედინება. ეფიქრობ, აქ აჩქარება არ ივარგებს და არ შეიძლება, მეყსეულად, აპრიორულად გამოვიტანოთ დასკვნა, რომ პელაგონი ქართველურ ენაში უთუოდ ბერძნულიდან შემოსული სიტყვაა. იქნებ პირიქით მოვლენას აქვს ადგილი? ამას მაფიქრებინებს ის გარემოება, რომ ბერძნულში ხსენებულ სიტყვას აბოლოებს იქ საყოველთაოდ ხმარებული სუფიქსი – ოს (პელაგ-ოს), ხოლო მეგრულში – ონ (პელაგ-ონ-ი). მართალია, -ონ ბოლოსართი ბერძნულშიც იხმარებოდა, მაგრამ – იშვიათად, ხოლო მეგრულში იგი საყოველთაოდაა გავრცელებული (ნიმუშისათვის შდრ. ჭველ-ონ-ი; ქვალ-ონ-ი; ნიფურ-ონ-ი და ა. შ. იგი ბადალია ძირითადად ქართული -ნარ-ისა: ბალ-ნარ-ი, თხმელ-ნარ-ი და სხვ.). შესაძლებელია, -ონ ქართველური ენიდან იყოს შესული ძველ ბერძნულში (მაგალითად, ქართველურ ტომთა ბერძნულ სახელდება მა-კრ-ონ-ში) და არა პირიქით. ამით ხომ არაა განპირობებული ბერძნულ პელაგოსა და მეგრული პელაგონის თანაარსებობა?

13. პარანა. მეგრულში პარანა სემანტიკურად ზემოხსენებულ პელაგონს უახლოვდება. უკვე აღინიშნა, რომ „პელაგონი მოედინებაო“ ითქმის იმ შემთხვევაში, როცა მდინარე დიდდება, აღწევს კალაპოტის ზღვარს, მაგრამ არ გადალახავს. ხოლო როცა მდინარე ძალზე ადიდდება, გადმოვა კალაპოტიდან, მოედება მინდვრებს, ყანებს, დასახლებებს და ა. შ., ე. ი. თუ შეიძლება ასე ვთქვათ, „გარდარეულად“ ადიდებულია და ნალექვით ემოქრება ყველასა და ყველაფერს, სამეგრელოში იტყვიან: „წყარი პარანას ორთ“ – წყალი (მდინარე) პარანას „აკეთებს“.

ოცდაათ წელზე მეტია, რაც ჩემი ყურადღება მიიპყრო ერთ-მა გარემოებამ: მდინარეთა ადიდება ჩვეულებრივი მოვლენაა, მაგრამ ლათინური ამერიკის მდინარე პარანა თითქმის ერთადერთია მსოფლიოში, რომელმაც ადიდებისას არ იცის არავითარი კალაპოტი და ლამის წარღვნად ევლინება ქვეყნიერებას. ამიტომაც შესაძლებლად მიმაჩნია დაშვება ვარაუდისა, რომ მეგრული „პარანას აკეთებს მდინარე“, ე. ი. ფაქტობრივად, წარღვნად ევლინება გარემოს, უკავშირდება სწორედ ლათინური ამერიკის მდინარე პარანას, რომელიც ზუსტად ასეთი თვისებით ხასიათდება. მკითხველს არ უნდა გაუკირდეს ასეთი შედარება, რადგანაც ჩვენ ჯერ კიდევ ბოლომდე გაცნობიერებული არა გვაქვს უძველეს ხალხთა საკონტინენტაშორისო ურთიერთობანი, რომელმაც თითქოს ლეგენდების სახით მოაღწია ჩვენამდე, მაგრამ თუნდაც ტურ პეიერდალის ექსპედიცია ადასტურებს, რომ ეს ლეგენდური ცნობები ფაქტობრივად ისტორიულ სინამდვილეს ასახავენ. აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ მეგრულში პარანა არაა შემოსული მნიგნობრული გზით. აქ ამ სიტყვას ხმარობს ნებისმიერი სრულიად გაუთვითცნობიერებელი პიროვნებაც, რომელმაც, შესაძლოა, არც კი იცოდეს არათუ მდინარე პარანას, არამედ თვით ლათინური ამერიკის არსებობაც კი. ამიტომაც იგი უძველესი პერიოდიდან უნდა იღებდეს სათავეს, რაც ჩვენი ასევე უძველესი წინაპრების ფართო საკონტინენტაშორისო კონტაქტებზე შეიძლება მეტყველებდეს. აკი დღეს აღიარებულია, რომ სწორედ კოლხებს ეკუთვნით პირველობა მსოფლიოში კარტოგრაფიის გამოგონებაში (რიტერი და სხვ.) და არა ბერძნებს, როგორც აქამდე ეგონათ და რაც ზღვაოსნობასთან უშუალო კავშირშია.

13. მეგრ. პუხ - პიხ - პუხ - უ: კუზი; ამობურცული ადგილი. „პუხუამი“ - ჭიანჭველას ტაბუირებული სახელი. „კვინიჩქ გემ-პიხ-ვ-ონ-დ“: მუნუკი ამიბორცვდა. შეიძლება ამ ლექსიკურ ერთეულს დაუკავშირდეს რუსული ო-პუხ-ოლ; მუნუკი; ამობურცული ადგილი; აგრეთვე ძველი ქართული ბუხ (მდრ. „დავითიანის“ ტაეპი: „დაბუხებულმან, ნაზამთრმან მხარი გაშალოს ჭიამა“) მნიშვნელობით: სიმსივნე; გასივებული.

14. რაგვია. 1976-1977 წლებში იკე-ს ერთ-ერთ ტომში თუ ე. ჯეირანაშვილის ნაშრომში (ზუსტად არ მახსოვს) ნაგანყდ

ცნობას, რომ ჩრდილოეთ კავკასიის ერთ-ერთი ხალხის ენაზე რაგვ//რაგუ ნიშნავს შემოდგომას. ამ გარემოებამ ჩემი ყურადღება მიიპყრო იმ გაგებით, რომ სამეგრელოში, კერძოდ, ზუგდიდურ-სამურზაყანოულ დიალექტში (უფრო სამურზაყანოულ კილო კავში), ფიქსირდება შესიტყვება: „რაგვია სხული“ – რაგვია მსხალი, რომლის ზუსტი მნიშვნელობაა „სამშოდგომო მსხალი“. სრულიად გამორიცხულია, რომ ხსენებულ რეგიონში ასეთად იწოდებოდეს ისეთი მსხალი, რომელიც მნიშვნება, ვთქვათ, ივნის-ივლისში, გნებათ – აგვისტოშიც კი. ის უთუოდ შემოდგომით მნიშვნება. ამიტომაც არაა გამორიცხული, რომ ჩრდილოეთკავკასიურ რაგვ//რაგუ და ქართველური (მეგრული) რაგვია ერთი და იგივე ენობრივი ოდენობა იყოს. ალბათ, სათანადო სპეციალისტები დააზუსტებენ, კონკრეტულად ჩრდილოეთ კავკასიის რომელი ხალხის ენაში დასტურდება ხსენებული სიტყვა და მისი ეტიმოლოგია – ნასესხობის გარკვევაზეც იზრუნებენ.

15. **სელენთი.** სამურზაყანოულ კილოკავში, და სწორედ მაინცადამაინც აქ, უაღრესად გავრცელებულია სიტყვა „სელენთი“. მისი მნიშვნელობაა: ბრწყინვალე, მშვენიერი, ულამაზესი. მას განსაკუთრებით ქალ-ვაჟის დასახასიათებლად ხმარობენ, მაგრამ აქ არაიშვიათად იგივე სიტყვა მიემართება განსაკუთრებული სილამაზით გამორჩეულ დეკეულსაც, მოზვერსაც. აქვე იმ ფაქტის აღნიშვნაც შეიძლება, რომ დეკეულმა თუ მოზვერმა ეს ეპითეტი რომ დაიმსახუროს, აუცილებელია, ისინი იყვნენ ზომიერად ჩაკურატებულ-ჩასუქებული. სხვათა შორის, არც მთლად მჭლე, გამხდარ ქალ-ვაჟზე ვრცელდება იგი, ეს უკანასკნელნი ძალზე ლამაზნიც, ბრწყინვალენიც რომ იყვნენ.

1973 წელს, როცა ასპირანტურის დამამთავრებელ გამოცდას ვაბარებდი ინგლისურ ენაში, სავალდებულო სათარგმნ მასალად ავირჩიე კ. თუმანოვის ერთ-ერთი შრომა, რომელიც შუა საუკუნეების ქართულ საისტორიო და ლიტერატურალ ძეგლებს ეხებოდა. ცხადია, ინტენსიურად ვიყენებდი ლექსიკონებს. აქ წავაწყდი სიტყვას: *ექსელენთ*, რამაც, სანამ მის სემანტიკას გავეცნობოდი, ჩემში იმთავითვე მეგრულ *სელენთთან* მისი შესაძლო მიმართების ასოციაცია აღძრა. ხოლო როცა მის მნიშვნელობას გავეცანი, ეს ასოციაცია, ცხადია, რეალური აღმოჩნდა: *ექსელენთ* ინგლისურადაც ნიშნავს: ბრწყინვალე, მშვენიერი, ულამაზესი, ე. ი.

ზუსტად იმას, რასაც მეგრული სელენთი (მისი ეს მნიშვნელობა ათეული წლებით მქონდა მახსოვრობაში ჩარჩენილი და, შეცდომა რომ არ დამეშვა, ბოლო ხანებში დახმარებისათვის მივმართე ს. გოგიბერიძეს, რომელმაც დამიმოწმა, რომ ჩემთვის მახსოვრობას არ უღალატია).

ფეიქრობ, საეჭვო არ უნდა იყოს, რომ ინგლისური ექსელენთი და მეგრული სელენთი გენეტიკურ კავშირში არიან ერთმანეთთან, თანაც, ალბათ, ისიც არ უნდა იყოს საეჭვო, რომ ქართველურ ენაში იგი შემოსული სიტყვაა. მაგრამ ისმის კითხვა: საიდან? ინდოევროპული ლექსემები ჩვენში შემოდიოდა, უწინარესად, აღმოსავლური (ირანული, ნანილობრივ-სომხური) სამყაროდან. ეს სიტყვა ჩემთვის ხელმისაწვდომ მასალებში ხსენებული რეგიონიდან ვერ დავადასტურე. ალბათ, საკუთრივ ინგლისურენოვანი სამყაროდან მისი შემოსვლა ფაქტობრივად გამორიცხულია. ამიტომაც უფრო საფიქრებელა, თანაც მტკიცების დონეზეც კი, რომ „სელენთმა“ ჩვენამდე შემოაღწია ლათინურიდან რომაული გზით (გავიხსენოთ, რომ უუძველეს პერიოდში რომაული კოჰორტები იდგნენ სწორედ დღევანდელი გალის რაიონის სოფელ გუდავაში, ანუ „ქართლის ცხოვრების“ გუდაყვაში, რომელსაც უცხოური წყაროები სიგანეონად მოიხსენიებენ. საინტერესოა, რომ სწორედ ამ რეგიონშია გავრცელებული „სელენთი“). კერძოდ, ლათინურში დასტურდება სიტყვა „პარ ექსცელენს“, გენეტიკში „ექსელენტოს“ მნიშვნელობით: გამორჩეულად კარგი, საუკეთესო (ცნობა მომანოდა პროფ. ლ. სანიკიძემ). მეგრულში შემორჩენილი „სელენთი“ და ოდესღაც ლათინურში არსებული „ექსელენტოს“ ფორმალურად და სემანტიკურადაც ფარავენ ერთმანეთს. ამ სიტყვის ძირი დღესაც ფიგურირებს ევროპის ქვეყნების უმაღლეს ჩინთა ურთიერთმიმართვისას (ინფორმატორი ლ. ჭანტურია).

16. ქოფ-ე. სამეგრელოს ეთნოგრაფიულ ყოფაში დასტურდება სიტყვა ბუკი, რაც, ასე ვთქვათ, ფუტკრის „სახლის“, სკის, ბადალია. თავისებურია მისი აგების წესი: დაახლოებით ერთი მეტრის (ან ოდნავ მეტი) სიგრძის მსხვილ მორს (რომლის ორივე ბოლო მოხერხილია) ჰორიზონტალურად გახერხავენ ისე, რომ ერთი მხარე შედარებით უფრო სქელი, განიერი დარჩეს. შემდეგ ორივეს საწნახელივით ამოკოდავენ, უფრო დიდი ნაწილი მორისა ქვეშაა მოქცეული, როგორც ფუტკრის საბუდარი, ხოლო მეორე

ნაწილს თავზე ახურავენ და შემდეგ ორ ჯვარედინ ბოძზე დებენ. მეორე, ზედა ნაწილს, თავსახურს, მეგრულად ქოფ-ე ჰქვია. ფაქტობრივად, ეს ხუფია, მაგრამ მისი ფორმალური დაკავშირება ამ ქართულ სიტყვასთან, ვფიქრობთ, რამდენადმე გაჭირდებოდა. ამიტომ მზერა შეიძლება წარიმართოს ინდოევროპული სამყაროსაკენ. იქ, კერძოდ ინგლისურში, *ქეფ* ზუსტად იმავე მნიშვნელობისაა (თავსახური, თავსაბური), რაც მეგრული ქოფ (ქოფ-ე). ხომ არ შეიძლება დაისვას საკითხი მათ შორის გენეტიკური კავშირის ძიებისა? ან სანსკრიტულ ტომ-თან (ამ სიტყვაზე მიგვითითა ინდოლოგმა ნ. კენჭოშვილმა), რომელიც ქართულად ჟღერს ასე: ქოფე (იგი დღესაც მოისმის ყურში ინდური კინოფილმიდან „... ქოფე რუსი...“ – რუსული ქუდი, თავსაბური).

17. მეგრ. ყვან – ქართ. ყან. ფიქრობენ, რომ ძველ ქართულ ენაში ყანა უშუალოდ მიწას ნიშნავდაო (მდრ. თავ-ყანისცემა: მიწისთვის თავის ცემა). ამგვარი განმარტება საეჭვოა და ეს სტუდენტობის პირველი წლებიდანვე ვიგრძენი – ჯერ ერთი, უნდა გვქონოდა უძველესი ლექსემა ყვან-ა და არა ყან-ა, რასაც ადასტურებს მეგრული ყვან-ა, აგრეთვე ახალი ქართული თავ-ყვან-ისცემა (იგი უფრო ძველ ვითარებას უნდა ასახავდეს, ვიდრე თვით „შუშანიკის წამება“), რომელშიც გამოიყოფა კომპოზიციის მეორე ნაწილის ძირი ყვან (და არა: ყან). მეორეც, ყანა არ უნდა ყოფილიყო შიშველი მიწა (რომელზეც თავს სცემენ), წინააღმდეგ შემთხვევაში საყოველთაოდ გავრცელებული გამოთქმა „საყანე მიწა“ უაზრობად („სამინე მიწა“) იქცეოდა. საფიქრებელი ხდებოდა, რომ ყვანა (ქართ.) და ყვანა (მეგრ.) იმთავითვე ნიშნავდა მიწის ნაკვეთს, სადაც ამოსულია რაიმე მცენარე (ხორბალი, ღომი, ჭვავი, ქერი ან, სულაც, ტყე). ამგვარმა ფიქრმა სანსკრიტამდე მიმიყვანა, რომელშიც ვან-ა არის მიწის ნაკვეთი, მიწა საზოგადოდ, რომელზეც მცენარეა ამოსული და არა – შიშველი მიწა. ეჭვსგარეშეა მეგრ. ყვანა, ქართ. ყანა და სანსკრიტის ვან-ა ლექსემათა ფორმალური და სემანტიკური იგივეობა. აქ ნასესხობის საკითხიც ადვილად წყდება.

როგორც ფიქრობენ, არიელებმა ორჯერ გაიარეს კავკასიაზე. ასეთი კონტაქტების დროს კავკასიის აბორიგენები არა მხოლოდ ითვისებდნენ არიელთა (ინდოევროპელთა) ლექსიკას, არამედ, ბუნებრივია, თავადაც გასცემდნენ. კონკრეტულ შემთხვევაში, ჩანს, პრეისტორიულ ეგრისში მათ დახვდათ მეგრული ლექსემა

ყვანა ყანის მნიშვნელობით (და არა უბრალოდ მინისა), აითვისეს იგი, მაგრამ რადგან მათ არ ჰქონდათ ფონემა *ჟ*, უმტკივნეულოდ მოაცილეს იგი ხსენებულ სიტყვას და წაიღეს შორეულ ინდოეთში ვანა ფორმით.

საწინააღმდეგო ვითარება დაუშვებელია, სრულიად ალოგიკური. კერძოდ, თუ დავუშვებდით, რომ არიელებმა უძველესი პერიოდის ეგრისში ჩამოიტენეს სიტყვა ვანა, მას მეგრელები უცვლელად აითვისებდნენ, რადგანაც მათ მეტყველებაში ყველა ეს ბგერა (ფონემა) იხმარებოდა და იხმარება, რაც დღეს (ვანა). ასეთ შემთხვევაში, სრულად გაუგებარი და ალოგიკურად და ფსიქოლოგიურად აუხსნელი იქნებოდა მეგრელთაგან ამ სიტყვისათვის წინამავალი *ჟ*-ს დამატება. ამ წინამავალი ბგერის დაკლებას კი არიელთაგან სავსებით კანონზომიერი მიზეზი ჰქონდა: ისინი ვერც მაშინ და ვერც შემდგომ ვერ გამოთქვამდნენ (და ახლაც ვერ გამოთქვამენ) ამ ბგერას. ამიტომაც ჩამოსცილდა მათ მეტყველებაში ეს ფონემა მეგრულ ლექსემას.

18. *ჯერი*. ქართულ ენაში სიტყვა *ჯერი* მცირედ განსხვავებული, ნიუანსური მნიშვნელობით იხმარება, ხოლო მისი უძირითადესი მნიშვნელობაა რიგი („ახლა ჩემი *ჯერია*“ იგივეა, რაც „ახლა ჩემი რიგია, ან „ტყვიის *ჯერი* დაუშინა“ იგივეა, რაც „ტყვიის რიგი დაუშინა“). ამ ფაქტმა, შესაძლოა, ასოციაციით, მიგვიყვანოს რუსულ ლექსემამდე: *ოჩერედ*: *ჯერ-ი*, რიგი, იგივე, რაც რუსულივე *ჩერედ*. მართალია, ეს ასოციაცია რისკიანია, მაგრამ ინტუიციით იგრძნობა, რომ მომავალში შესაძლოა ხსენებული -ედ გამოცალკევდეს, როგორც სუფიქსი. მაშინ მივიღებთ იმ ძირს: *ჩერ*, რისკენაც ქართული მასალა გვიბიძგებს, რადგანაც სლავური *ჩერ* და ქართული *ჯერ* ზუსტ ფორმალურ-სემანტიკურ იგივეობას ავლენენ. მისი გენეზისის საკითხი, ვფიქრობ, პრიზციპში შეიძლება ამ ეტაპზეც გადანიშნულიყო ჩაითვალოს; თუ ქართულმა ენამ იგი სლავური სამყაროდან ისესხა, ის აქ უცვლელად უნდა გადმოსულიყო (*ჩერ-ი*), რადგანაც ქართულს აქვს მორფემა – ჩ და, ამიტომ მორფემა *ჯ*-დ მისი გარდაქმნის საჭიროება არ დადგებოდა. ხოლო საპირისპირო პოზიციიაზე თუ დავდგებით, საკითხი ადვილად აიხსნება: სლავურ (კერძოდ, რუსულ) ენას არ მოეძეება მორფემა – *ჯ*. ჩანს, მან ისესხა ქართული სიტყვა *ჯერ-ი*, ხოლო რადგანაც მას არ შეეძლო – *ჯ*-ს პირდაპირი გადატანა, ამიტომაც მოიძია მისი ყველაზე უფრო შესაფერისი (ამ

შემთხვევისათვის) მორფემა – ჩ. ამგვარად, ქართული ძირი ჯერ რუსულში კანონზომიერად დამკვიდრდა ფორმით: ჩერ და გაა-ფორმა სათანადო აფიქსებით, ხოლო სემანტიკა, ცხადია, იგივე დატოვა.

მინანერი: შეიძლება, მკითხველისათვის მოულოდნელი აღ-მოჩნდეს ჩემი ბოლო განცხადება, რომ რუსებს სვლასთან დაკავ-შირებული მათი ლექსემების გენეტიკური ძირების ძიება ქართულ ენობრივ სამყაროში მოუწიოს. მხედველობაში მაქვს რუსული სი-ტყვები: ა) პერე ვალ, რომელშიც პერე წინასართია, ხოლო ვალ – ძირი. შეიძლება იგი შევუპირისპიროთ ქართულ სიტყვას: გადასა-ვალ-ი // სა-ვალ-ი, რომლებშიც – გადასა და სა წინსართებია და აქაც გვრჩება იგივე ძირი ვალ იმავე მნიშვნელობით; ბ) მართა-ლია, სლავისტიკაში სიტყვა იდი-ს ძირად დღეს -დი არ არის მიჩ-ნეული, მაგრამ შესაძლოა, იგი დადასტურდეს ან მთლად -დ-მდე დავიდეს მომავალი კვლევის შედეგად (შდრ. ქარ. მო-დი – რუს. პრიხა- დი; ქართ. ნა-დი. რუს. უი-დი ქართ. ჩა-დი – რუს. სხა-დი და ა. შ.); გ) რუსულ სიტყვაში პრი-ვედ-ი გამოიყოფა ძირი ვედ, რომელიც, აგრეთვე დაკავშირებულია სვლასთან, კერძოდ, მოყ-ვანასთან. შესაძლოა, იგი დავეუკავშიროთ ქართულ ლექსემებს: მო-ვედ-ი, ნა-ვედ-ი და სხვა. ასე რომ, ქართული დი, ვედ, ვალ პარალელს პოულობს რუსულ ენაში, ან უფრო – პირიქით. როდე-საც სვლასთან დაკავშირებული სლავური ძირები, უკლებლივ ყველა, ქართულისას ემთხვევა და იქმნება გარკვეული სისტემა, (დი, ვედ, ვალ) მათი გენეტიკური ურთიერთმართების ძიება არ მესახება უპერსპექტივო საქმედ.

„სულს სწყურია საზღვარი“ ანუ რისკიანი დასკვნები

ეტიმოლოგიურ საქმიანობას ერთი უცნაური ზნე სჭირს: აქ მეცნიერული აღმაფრენა, ანუ მოუთმენელი გაქანება სულისა, უსაზღვრობას მიელტვის და იმის იქით ეძიებს დაუფლებულ აზრ-თა გამთლიანების, კონცენტრირების, სხვაგვარად რომ ვთქვათ – დასკვნის, სადგურს. ბარათაშვილს რომ გვერდი ავუაროთ, ამ

ფენომენზე გალაკტიონი იტყოდა: „სულს სწყურია საზღვარი, როგორც – უსაზღვროებას“.

ახლა იწყება საზღვარი.

ქართი-ეგრი-იბერი-კოლხი-ლაზი (ზანარ//ზანი) ეთნონიმების ერთიანი სემანტიკის დადგენის შემდეგ უიმედო საქმედ არ მიიჩნევა მათივე ერთიანი ფორმალური სტრუქტურის ძიება. ამ გზაზე მხოლოდ მოკრძალებული ნაბიჯია გადადგმული.

საჭიროა მისი გაგრძელება.

დავინწყოთ უძველეს აღმოსავლურ წყაროებში შემორჩენილი ლექსებით: ქრთ.

ამ ძირის გახმოვანებული ვარიანტები იქნება:

I. ქარ-თ(ი) (ქართული ენის დიალექტები, მეგრული, აფხაზური, სომხური, ქისტური, ინგუშური...) მნიშვნელობით: ეზო-ბოსელი, ქალაქი, საზოგადოდ, გამაგრებული ადგილი (-დ-სა და -თ-ს მონაცვლეობით შდრ. გვარი: ქარ-დ-ა-ვა).

II. ქერ-თ (ჩაჩნური, შაფსულური...) – ეზო-ბოსელი, ქართა, გამაგრებული ადგილი (-თ-სა და -დ-ს მონაცვლეობით შდრ. გვარი: ქერ-დ-იყოშვილი).

III. ქირ-თ // ქირ. სემანტიკა არ მონმდება. ერთ-ერთი, რისი მოძებნაც გვეძელი, ესაა: ქირ-თ-ე // ქირქ-ე /// ქირ-ქ-ე – ნაბრალი, კლდე, უფსკრული. მართალია, ქარ-თ-თან მისი დაკავშირება რამდენადმე ჭირს, მაგრამ ამას ვერ ვიტყვით გვარებზე: ა-ქირ-თ-ავა, ქირ-თ-ბაია. ისინი იდენტურია გვარის: ქართველიშვილი აქვე შემოვა გვარი: ქირ-ია.

IV. ქორ-თ- // ქორ. ამ ძირზეა გაფორმებული ქართველთა მეგრული სახელდება: ქორ-თ-უ. ამ ძირსვე წარმოაჩენს ძველი ტაო-კლარჯეთის ტოპონიმი: ქორ-თ-ა, და გვარი: ქორ-თ-უა. ეგუვე ძირი, ქორ ფორმით, იკითხება სიტყვებში: ქორ-ა, ქორ-ედ-ი – სახლი, გამაგრებული ადგილი. ამით ვლინდება მისი უშუალო მიმართება ქართასთან.

V. ქურ-თ, ალბათ, შეიცავს იმავე მნიშვნელობას. დადასტურებულია ქართულ ტოპონიმში: ქურ-თ-ა, გვარებში: ქურ-თ-იშვილი და ქურ-დაგ-ია (-თ-სა და -დ-ს მონაცვლეობით). შდრ. ეთნონიმები: ქურ-თ-ი, ქურ-დ-ი (ძველირანული დინასტია).

ქართ შაფსულურში ასე გამოითქმის: ქეთ (ე. ი. -რ – თანხმოვნის გარეშე), მნიშვნელობით: ეზო-ბოსელი, გამაგრებული

ადგილი, ქართა. შეიძლება, ასეთი ვითარება დასტურდებოდეს სახელდებაში: ქუთ-ა-ის-ი (მეგრ. ქუთ-ე-შ-ი), იგივე ქურთ-თ-ა-ის-ი, ანუ ქარ-თ-ა-ის-ი.

ქართულში -რ-სა და -ლ-ს საყოველთაოდ გავრცელებული მონაცვლეობით ძირი ქრ(თ) წარმოჩინდება ფორმით: ქლ (თ).

მისი გახმოვანებული ვარიანტებია:

I. ქალ-(თ), -თ-სა და -ტ-ს ჩანაცვლებით: ქალ-ტ.

ესაა გურული დიალექტის ქალ-ტ-ა, ქართას სრული ფორმალური და სემანტიკური ეკვივალენტი, მნიშვნელობით: ბოსელი, გამაგრებული ადგილი, გაფართოებული სემანტიკით: ქალ-აქ-ი, ანუ იგივე ქართი. რაკი ქალაქი მითოლოგიურ წარმოდგენებში მეტაფორულად „საერთო ბოსელს“ განასახიერებს, ხოლო ეს უკანასკნელი ქალ-ტ-ას, სადაც სრულდება შობის მისტერია, შეიძლება, მასვე დაუკავშირდეს მდედრის (მშობიარის) ქართული სახელდება: ქალ-ი. ქართაში, ანუ ქალტაში დაბადებული კი შეიძლება, ატარებდეს გვარს: ქალ-დ-ანი (-თ-სა და ტ-ს მონაცვლეობით -დ-სთან). „ქალტასთან ქალის დაკავშირება, ე. ი. ბოსლისა და მდედრის გაერთმნიშვნელობა ბიძგის მიმცემია იმისათვის, რომ მოხდეს იდენტიფიკაცია აგრეთვე ეზოსა და ჭანურ ბოზო-ს, ე. ი. ბოსელსა და ქალს შორის. ჭანური ბოზო შეიძლება მომდინარეობდეს სიტყვისაგან ძუ, რადგანაც ქართულ-ქართველურში -ძ და -ზ ინტენსიურად მონაცვლე მორფემებია. შდრ. ძილი//ზილი, ძმა//ზმა, ძროხა//ზროხა; მეგრ. კერძი//კერზი. იქნებ, ბოზოსვე უკავშირდება ნეზვი.

II. ქელ - (თ). მასალებით არ მონმდება. შეიძლება დაუკავშირდეს სვანი მამაკაცის სახელი: ქელ-ეშბი.

III. ქილ - (თ). გვარი: ქილ-ია.

IV. ქოლ - (თ) მონმდება ჩრდილოეთ კავკასიის ტოპონიმით: ოსოქოლ-ო - ოსთა სადგომი, სახლი, სამყოფი, სოფელი (ლეკებმა იქ ჩაიყვანეს ტყვე გურამიშვილი).

V. ქულ - (თ). შდრ. გვარი: ქულ-ავა (თუ იგი არ მომდინარეობს ძველი ქართული მ-კელ-ობელისაგან).

დავიხსოვოთ ქრთ-ს გახმოვანებული ძირები: ქართ//ქერთ (ქერდ) //ქირთ (ქირ) // ქორთ (ქორ) // ქურთ (ქურდ).

ახლა ვნახოთ კრ ძირზე გახმოვანებული ლექსემები.

მისი ვარიანტებია:

I. კარ-ი - ეზო-კარი, სახლი, კარ-ავი, გამაგრებული ადგილი, სასახლე (შდრ. სამეფო კარი), იგივე ინდოევროპული კარდას - ციხე-ქალაქი; კარ-ე (მეგრ.) - მწყემსის სადგომი; ო-კარ-იე - (მეგრ.) - საქათმე; კარ-ავ-ი. იგი მზერას წარმართავს ქართველთა ერთ-ერთი სატომო სახელისაკენ: კარ-დ-უ-ბი. აქვე შემოვა: კარ-ალ-ეთ-ი.

II. კერ. ძირი არ მოწმდება, თუკი არ მივიღებთ მხედველობაში ანთროპონიმს: კერ-ძ-ევადე.

III. კირ (თ) // კირ. აქ უნდა დასახელდეს გვარები: კირ-თ-აძე, კირ-ტ-ავე (-თ-სა და -ტ-ს მონაცვლეობით), ლა-კირ-ბა-ია; მეგრ. კირ-იბი - ცხვარი, დაკავშირებული ბოსელ-ფარეხთან, ქართასთან; კოლხური კირ-ზი - ცხვრის ტყავის მასალა, ეტრათი; მეგრული კირ-დ-ე - ნაპრალი, კლდე, იგივე ზემოდასახელებული ქირ-თ-ე, მისგან მომდინარეობს კი(რ)-დ-ელ-აც - კედელი, რაც გამაგრებასთან, სახლთან კავშირშია. ამდენად, ამ კომპლექსში ქირთეს შემოტანისას, თუ ადრე ვჭოჭმანობდი, ახლა არაფერია საჭოჭმანო.

ეგვევ ძირი (კირ), -რ-სა და ლ-ს მონაცვლეობით: კილ-(თ).

ცნობილია, რომ უძველეს აღმოსავლურ წყაროებში კოლხი ტომი მოხსენიებულია სახელით: კილ-ბი. მას უკავშირდება გვარები: კილ-დ-ია (-დ და -დ-ს მონაცვლეობით), კილ-ტ-ავე (-თ და -ტ-ს მონაცვლეობით), კილ-აძე, კილ-ბა, კილა-სონია, კილ-ამბერიძე, კილ-ან-ავე. იქნებ ელინთ და კოლხთა ოდინდელი ურთიერთობით აიხსნას ანტიკური საბერძნეთის სახელგანთქმული ძმების სახელი: კილ-ან-ო, აგრეთვე „არგონავტების“ სტრატეგოსი-პერსონაჟების სახელი: კილ-ენ-ე, აგრეთვე ბერძნულ სამყაროშივე დადასტურებული: კილ-ენ-ი, კილ-ენ-ე-ოსი, ირლანდიაში დაღუპული ბერძენი მონამე: კილ-იენი.

IV. კორ (თ). იგი კოლ-ხი ეთნინიმის გარდამავალი ძირია. დამოწმებული აქვს ჰეკაქოისს. მასვე კოლხეთში დაფიქსირებული აქვს კორ-აკი - კოლჯებისა და სარმატების სასაზღვრო მთა. იქვე შემოვა ტოპონიმები: კორ-ონ-ის - თავი, ი-კორ-თ-ა, ჰიდრონიმი: კორ-ოს (მტკვრის ბერძნული სახელდება); გვარი: კორ-ტ-ავე (-თ-სა და -ტ-ს მონაცვლეობით).

V. კურ (თ.) აქ შეიძლება, ყურადღება მიიპყროს მტკვრის სახელდება: კურ-ა, აგრეთვე, გარკვეული ჭოჭმანით, გვარმა: კურ-ტ-ან-იძე (-თ-სა და -ტ-ს მონაცვლეობით).

ძირი კრ, -რ და -ლ-ს მონაცვლეობით გვაძლევს ფორმას: კლ (თ).

მისი გახმოვანებული ვარიანტებია:

I. კალ-თ // კალ-ტი. იქნებ მას უკავშირდება: კალ-ა-ტ-ოზ-ი – სახლის, კარის, ციხის მშენებელი (შდრ. თურქულში შემორჩენილი სიტყვა: კალ-ა – ციხე). აქვე შემოვა ტოპონიმი: კალ-ა; გვარები: კალ-ა-ძე, ალბათ კალ-ან-დ-ია (-თ-სა და -დ-ს მონაცვლეობით); დიდი სიფრთხილით: კალ-თ-ა – დაცვის, გამაგრების მნიშვნელობით (კალთა გადააფარა).

II. კელ. შდრ. ტოპონიმი და ჰიდრონიმი: კელ-ას-ურ-ი; გვარი: კელ-ენჯერიძე; მეგრ. სიტყვა: კელ-ემბერი – საქონლის კიდური.

III. კილ (თ) // კილ-დ // კილ-ტი. უხვი მასალა ზემოთაა დამონშებული, კირ (თ) ძირზე მსჯელობისას.

IV. კოლ. შდრ. კოლ-ხი; ტოპონიმები: კოლ-ას ხევი, კო(ლ)-ხორა.

V. კულ. მასალა მცირეა. შემოვა ტოპონიმი: კულ-აში.

დავისსომოთ კრ(თ) // კლ(თ)-ის გახმოვანებული ძირები: კარ (კარდ) // კლ (ტი) // კელ//კილ (კილი) // კილტი // კილ-ი – კილ-ხ // კირ (თ) // კირ (ტი). მისივე შეკვეცილი ძირებია: კრ // კლ (მათი მონაცვლეობისათვის მეტათეზითურთ შდრ.: ქართ. კლ-ებ-ია, მეგრ. რკ-ებ-ა). აქ შემოვა: მა-კრ-ონ-ი; მეტათეზისით ტოპონიმები: რკ-ონ-ი, ანა-რკ-ია // (ანა-კლ-ია); გვარი: მა-რკ-ელ-ია; ჰიდრონიმი: კლ-ის-უ რ. (ბათუმისა და აფხაზეთისა); ეთნონიმი: კლ-არ-ჯ (კლ-არ-ძ. შდრ. ვარ-ძ-ია, ხან-ძ-თა; კასლან-ძ-ია; ქლ-ვარან-ძ-ია...).

იგივე კრ//კლ ძირი, -კ და -გს მონაცვლეობით, გვაძლევს ფორმებს: გრ//გლ. შდრ.: კრ-ებ-ა//გრ-ოვ-ა; კრებული, ურიცხვი, მრავალი, ჯოგი, ანუ იგივე: ა-გუარ-თ-ა, ქარ-თ-ა. თვითონ კრ-ულ-ი – იგივე ე-კლ-ეს-ია? (სობორ), კოლ-ექტივი; ე-გრ-ი, მეტათეზისით: მა-გრ-ალ-ი; ტოპონიმები: ე-რგ-ეთ-ა (ე-რგ-ეტი-ა), რგ-ანი, მა-რგ(ვ)-ეთ-ი, ა-რგ-(ვ)-ეთ-ა; გვარები: მა-რგ(ვ)ელა-შვილი, მარ-რგ(ვ)-ელ-ანი (-ა ინფიქსისათვის შდრ. ქართი – ქართველი). მა-რგ-იანი, როდოსელის: ა-რგ-ო (ამგვარი მეტათეზისისათვის

შდრ. ქართ. გრ-ილი-მეგრ. რგ-ილი); -გ და -ლ-ს ჩანაცვლებით (შდრ. ეფრემ მცირის ტერმინი „ა-რლ-ო. ნავსპტიკოკონი“ - „არგ-ო-ნავტიკა“) გვარი: მა-რლ-ან-ია.

მკითხველი ატყობს, რომ ე-გრ-ი-ზე ცალკე არც მიმსჯელია, ისე ბუნებრივად შეერწყა იგი კოლ-ხ-ს, მათში გრ//კრ//კლ ძირთა გამოყოფით: ე-გრ-ი // მა-გრალ-ი // მა-კრ-ონ-ი // კოლ-ხ-ი (მეგრულ-ქართულში ლ და -რ-ს მონაცვლეობისათვის შდრ.: წყარი-წყალი, გური-გული, გოთოლირი - გათლილი, ასევე: ე-გირ ი-ნ-გირ - ი-ნ-გილ-ო).

ესაა ამ ორი ეთნონიმის ფორმალური იდენტიფიკაცია.

აქვე შემოვა ძირი გურ.: გურ-ია; გვარი: გულ-ია.

მაგრამ არც ესაა საზღვარი.

კრ//გრ ძირები, -გ, -კ და -ქ-ს კანონზომიერი მონაცვლეობით გვაძლევს ფორმას: ქრ.

აქ თავს იყრის უძველესი აღმოსავლური და ინდოევროპული არქაული ძირები: ქრ (თ) // გრ (დ). აღმოსავლური -ქ და -თ ინდოევროპულში გადმოდის, როგორც გ (კ) და დ (ტ), რადგანც მას იდენტური ფორმები, ფაქტობრივად, არ გააჩნია. პირიქით, ინდოევროპული გ (კ) და დ (ტ) აღმოსავლურში უმეტესად გადმოდის როგორც -ქ და -თ. ასე რომ, ფონეტიკურად ქრთ და გრდ იდენტურნი არიან. იდენტურნი არიან ისინი სემანტიკურადაც: ქართი (ქალაქი), გარდას (შდრ. ტოპონიმი: გარ-დ-აბანი) // გრად (ქალაქი); ქართა (ბოსელი), გრაჟდ (ბოსელი), აქედან ხდება იდენტიფიკაცია ეთნონიმებისა: ქართი // ეგრი // (ქრთ // გრდ).

აღმოსავლური ძირი ქრთ ქართველური ეთნონიმების სახელდებისას მორფემა - ი-თაც ყოფილა გახმოვანებული. ამას მონიშნავს ზემოთმოხმობილი გვარები: ა-ქირთ-ავა, ქირთ-ბაია. ხოლო ინდოევროპული ძირი გრ, იგივე კრ ამავე ხმოვნითაც ყოფილა გაშინაარსიანებული, ამას ადასტურებს გვარები: კირ-თ-აძე, კირ-ტ-ავა, ლა-კირ-ბაია, კირ-(ვ)-ალ-ი-ძე, ეს ერთხელ კიდევ მონიშნავს იმას, რომ კოლხთა აღსანიშნავად კლ ძირის გვერდით კრ ძირიც არსებობდა.

ამ შრომის ხელნაწერ შავ ვარიანტში ერთგვარი სიფრთხილით ვწერდი: იქნებ, შესაძლებელი გახდეს, აქ შემოვიტანოთ კოლხეთის მეფის - აიეტის - დის სახელი: კირ-კე. ნაშრომის გადათეთრებისას ერთხელ კიდევ გადავხედე ა. გელოვანის „მითო-

ლოგიურ ლექსიკონს“. გამაოგნა და აღმაფრთოვანა კიდევ კირ-
კეს იქ წარმოდგენილმა ეტიმოლოგიამ; ფაქტობრივად, ხელახალი
აღმოჩენის წინაშე ვიდექი, რომელიც ერთხელ კიდევ ადასტუ-
რებდა ქართი // ეგრი // იბერი // კოლხის ჩემგან წარმოებული
ფორმალურ-სემანტიკური ანალიზის სისწორეს. აი, ისიც: „ბერძ.
კირკოს“ წრესაც ნიშნავს და შევარდენსაც (ალბათ, ჰაერში შემო-
წერილი წრის ანალოგიით). იგი ქართულის გარეშე ვერ აიხსნება.
ქართ. გორგოლ, რგოლი, (გრ) კალი, რკო იმავე მნიშვნელობისაა,
უფრო კი სვან. „ლიკირკე – გაგორება, გირკალ – „ირგვლივ“,
ფონეტიკურად ძლიერ უახლოვდება კირკეს სახელს. იქნებ იგუ-
ლისხმება ჯადოსნური რკალი, რგოლი, რითაც კოლხი ქალი მე-
ტამორფოზებს ახდენს, ბერძნულ მითებში ხომ კოლხ ჯადოქრებს
ძალუძთ ჯადოს რგოლებით... ციურ მნათობებზე მოქმედება, მთ-
ვარის ჩაქრობა-ანთება და ა. შ.“ (გვ. 255-256).

მკითხველს შევახსენებ, რომ ჩემი ნაშრომის ძირითად ნა-
წილში ქართი // ეგრი // კოლხი // იბერი – ის ძირთა უმთავრეს
აბსტრაქტულ მნიშვნელობად მიჩნეული იყო სწორედ წრე, ირგვ-
ლივ შემოვლა. თურმე ამასვე ნიშნავს კირკე, კოლხეთის მეფის
ასულის სახელი. ამას გარდა, „ლექსიკონში“ მოტანილ სიტყვა-
თა ძირები მეც მომყავდა (რკო-რკონი, ანა-რ-კ-ია, მა-რკ-ელია,
გირკალ-ეგირ, რგოლი – მარგალი, რგანი და სხვ. წარმოიდგინეთ,
თვით სიტყვა „ირგვლივ“ შეიცავს ძირს რგ). ა. გელოვანს ჩემ-
გან მოძიებული მასალები ხელთ რომ ჰქონოდა, დაუყოვნებლივ
მოახდენდა ზემოდასახელებულ ეთნონიმთა იდენტიფიკაციას. ეს
ფაქტი ადასტურებს იმას, რომ ძველ ბერძნებს ღრმად ჰქონდათ
გაცნობიერებული კოლხეთის ყოფა და არგონავტთა თქმულებაც
ისტორიულ სინამდვილეზეა დაფუძნებული, რომელსაც ამიერი-
დან მეტი ნდობა უნდა გამოუვცხადოთ, რათა აღვადგინოთ ჩვენი
წინაპრების ყოფის რეალური ვითარება.

ცხადია, აქვე შემოვა „კირკეონის ველი“ (კირკეს ველი –
„კირკაიონ პედიონ“), ანუ იგივე ფაზისის ველი კოლხეთში (არ-
გონავტიკა, 2,400). ეს გარემოება ერთხელ კიდევ და საბოლოოდ
ფაქტად აქცევს ჩემს ვარაუდს, რომ კოლხი ეთნონიმი კირ (თ)
ძირითაც იყო გაფორმებული და რომ სწორია კირ-თ-აძე – კირ-
ტ-ავა – ქირ-თ-ბარია – ა-ქირ-თ-ავა და სხვა ქართველურ გვარ-
თა ჩემეული ინტერპრეტაცია. ამის შემდეგ მხოლოდ გამბედაობა

იყო საკმარისი, რომ ამავე რეალში მომეცია აიეტის ქალიშვილის სახელი: „ქალ-კიონე“ იმ ვარაუდით, რომ მასში გამოიყოფა ძირი ქალ აბსტრაქტულად წრის, ქართას, ხოლო კონკრეტულად ქართის, სიმაგრის, ქალაქის მნიშვნელობით, რომელთანაც, როგორც ითქვა, დაკავშირებული უნდა იყოს თვით მდედრის ქართული სახელწოდება: ქალ-ი.

საინტერესოა ლათინურ კორ-ონ-აც, მნიშვნელობით: ჩრდილოეთის „გვირგვინი“, თანავარსკვლავედი (არიადნეს გვირგვინი). ეს იგივე მთვარის წრეა, გვირგვინია, ქართაა, სანსკრიტული თანავარსკვლავედის ქართ-იკ-ია (ნიშანდობლივია, რომ თვით სიტყვა „გვირგვინი“, მეგრული გამოთქმით „გურგინი“, რომელიც წრესთანაა დაკავშირებული, შეიცავს ძირს გურ // გრ. სამეგრელოში მასში მოიაზრება ქორწინების მისტერია, რაც ქალტა-ქართაში, ბოსელში მდედრის, ქალის განსვლის წინაპირობაა).

მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს ბერძ. კრ-იოსი – ვერძი (მდრ. ქართ. კრ-ავი, მეგრ. კირ-იბი).

მეტის თქმაც შეიძლება – ქირთ და კირთ ძირები ფორმალურთან ერთად ერთმანეთთან მიმართებაში სრულ სემანტიკურ იგივეობას ავლენენ: „ხოჯეფ თის ქუუყუნი, ართ მაჟიას ქიმიო-ქართ-ე“ ზუსტად იგივეა, რაც „ხოჯეფ თის ქუუყუნე, ართ მაჟიას ქიმიო-კირ“. ქართ და კირ აქ აბსოლუტურად იგივეობრივია და ეს ქართ და კირთ-ის იგივეობაცაა. ისინი ქართულად ასე გადმოითარგმნება: შეჰ-კარ. კარ იგივე გარდას, კარგას, ანუ ქართაა.

არაფერს ვამბობ კრ // გრ // ქრ // კლ // გლ // ქლ ძირთა ქართველურ ეკვივალენტებზე: ხრ (ხრ-ოვა – იგივე გრ-ოვა, ჯოგი, კრ-ებ-ულ-ი, ა-გუარ-თ-ა ქართას, აგუარას და სხვათა თავდაპირველი მნიშვნელობით); ხლ (ხალ-ხი, გრ-ოვა, კრ-ებ-ული, სა-ხლ-ი – იგივე მეგრ. ო-ხორ-ი, კორ-უა, ქორა-ა. სა-ხლ-ი მდრ. რუს. ხლ-ევ); ყრ (ყორ-ე, გამაგრებული ადგილი, ქართა ყრ-ილ-ობა – იგივე კრ-ება, გრ-ოვა, კრ-ებული, რიცხვმრავლობა, რაც ისევ ქართასთან, აგუართასთან მიგვიყვანს); ყლ (ძველი ქართული ყოლ-ბი-წრე, მეტათეზისით: ა-ლყ-ა, გარშემოვლა, იგივე კირკე, კორონა; გვარი: ყოლ-ბაია. რაკი ქართაში შობის, გამრავლების, განაყოფიერების მისტერია სრულდებოდა, იქნებ უუძველეს დროში ქართა განაყოფიერების საკრალურ ადგილად

იყო მიჩნეული, რასაც ყოლ ადასტურებს და რაც მეგრულში ფა-
ლოსს ნიშნავს.

ტ. ჭანტურიას ცნობით, ესპანეთში კორიდაზე (აღრევე ითქვა: იქაც საქონლის სადგომის სახელი კორ ძირითაა გაფორმებული) გამოსულ ტორეადორს ხარის დაჭრისას ისრებით, რაც ფალო-
სის ქმედების ასოციაციას იწვევს, მაყურებლები ქართველურში შემორჩენილი ზემოთმოყვანილი სიტყვით ამხნევენ. ტ. ჭანტუ-
რიას აზრით, ეს ფროიდის კონცეფციას ამართლებს. ვფიქრობ, ასევე მასთან ფორმალურ-სემანტიკური იგივეობის ასოციაციას იწვევს განმარტოებული ხე – ოლე, რომელსაც წინა თანხმოდანი ყ დაკარგული აქვს, აგრეთვე მეგრ. ნო-ყელ-ა (ტოტი), ძველი ქარ-
თული სი-ყუარ-ული, მეგრ. ყორ-ოფა, ფალოსის სასქესო ჯირკვ-
ლის ქართული სახელდება, რომელიც მეგრულში ყვარ ძირითაა გაფორმებული (შდრ. ქართ. და-ყვერ-ა (დაკოდა, დაასაჭურისა) – მეგრ. დო-ყვარ, რითაც აღდგება ქართული სიტყვა სი-ყვარ-ულ-
ის ძირი ყვარ) და ა. შ. და მაინც, ამ მხრივ რაიმე კატეგორიული დასკვნის გამოტანა ჯერჯერობით ნაადრევია, თუმცა მოტანილი მაგალითები, დამერწმუნებით, უაღრესად შთამბეჭდავია.

ამჯერად მთავარია იმის ფიქსირება, რომ მოტანილი მასალებით არა თუ სემანტიკურად, არამედ ფორმალურადაც გაერთიან-
და ქართი // ეგრი // კოლხი.

როგორც აღინიშნა, ერთ დროს ი. ჯავახიშვილმა მოახდინა იბერ-ეგრის სემანტიკურ-ფორმალური იდენტიფიკაცია. თავდა-
პირველად მე არ მჯეროდა ამ მოსაზრებისა, მაგრამ როცა თურ-
ქულენოვან მასალას გავეცანი, უკან დასახევი გზა მომეჭრა: იქ სრულიად ერთიანად, ყოველგვარი ყოყმანის გარეშე ხდება მათი ორმხრივი იდენტიფიკაცია – სემანტიკურ-ფორმალური თვალ-
საზრისით (კაცმა რომ თქვას, თუ გეორგიანიდან ხეორხიანამდე მიისვლება და ხდება -ქ და -პ-ს იდენტიფიკაცია – პართ//ქართ, ა. შანიძე, არც მათი ასეთი ურთიერთობა უნდა გაგვიკვირდეს). ასე რომ, იბერიც ქართი//ეგრი//კოლხი ეთნონიმთა რიგში დგება. განმარტოებულად რჩება ზანი (ზანარ//ლაზი). ფორმალურად (და არა სემანტიკურად) მისი იდენტიფიკაცია ზემოდასახელებულ ეთნონიმებთან, რომლებიც ძველ აღმოსავლურ და ინდოევრო-
პულ სამყაროში ჩანან აღმოცენებულნი (ამ ეტაპზე ასეთი ვარაუ-

დის დაშვება შესაძლებელია¹. ამიტომაც არ უნდა გაგვიკვირდეს, რომ ასეთი სახელდება რომელიმე სხვა ცივილიზებულ ხალხსაც აღმოაჩნდეს. ეს გარემოება იძლევა საფუძველს, გამოითქვას ფრთხილი ვარაუდი, რომ სწორედ ზანი (ზანარ//ლაზი) იყო ქართველური მოდგმის ოდინდელი ეროვნული სახელდება.

მაგრამ ეს არაა მთავარი. მთავარია ის, რომ წარმოდგენილი ნარკვევით ერთხელ კიდევ, და უფრო თვალსაჩინოდ, ვლინდება ქართველური მოდგმის ერთიანობა უძველესი, თვით პრეისტორიული პერიოდიდან.

ამ ფაქტის ხელახალ და უფრო არსებით დასაბუთებას არა აქვს მხოლოდ ისტორიული მნიშვნელობა და, ამდენად, იგი არაა ღია კარების მტკრევა. სათქმელი დაუფარავად უნდა ითქვას: სამწუხაროდ, დღეს ქართველთა მოდგმას ფაქტობრივად დაკარგული აქვს ცოდნა, „ვინ არის, სიღამ მოსულა, სად არის, ნავა სადაო“. დღეს მისი ცნობიერება სრულიად განძარცულია ოდინდელი ერთიანობის შეგრძნებისაგან. მეტიც; ამჟამად ამ ცნობიერებას თრგუნავს რღვევის, გათიშვის, ურთიერთგანკერძოების მძლავრი იმპულსი. სწორედ დღეს ყურს უფრო მძაფრად სწვდება და მეტი ტრაგიკული განცდით იკითხება თავზე ნაცარნაყრილი იერემიას გოდების დარი ილიას სიტყვები: „რაკი წარსულ ანდერძებთან ერთად ყველაფერი დავკარგეთ, ისიც კი დავვიწყეთ, - ვინა ვართ და რანი ვართ. ამ გარემოებამ ხომ სრულიად გაგვოუქმა ჭკუა-გონება“.

სწორედ დღეს ამ გაუქმებულმა ჭკუა-გონებამ შეთხზა ამაზრზენი ლექს-სიმღერა, რომლის ტექსტს აქ არ მოვიყვანთ, მაგრამ მივუტევებ, რომ იგი, ეს ბინძური ლექს-სიმღერა, საქართველოს ერთ უმშვენიერეს კუთხეს საზეიმოდ ახლენს სრულიად საქართველოს.

ხსენებული ლექსის შემთხვევლიცა და მომღერალიც ხის იმ ტოტს ჭრიან, რომელზედაც სხედან. მესმის: ხეს ხანდისხან შე-

¹ შესაძლოა დაშვება აზრისა, რომ ეთნონიმი ი-ბერ-ი მეგრული სუბსტრატით (-რ) იყოს გაფორმებული. შდრ. ი-ნჭირ-ი; ანწლი; ი-ნ-ჭა ჭა; ი-ნ-ჩხურ-ი; შიდრონიმი შეიცავს ძირს ჩხურ (ცივი); ი-ნ-გირ-ი; ე-ნ-გურ-ი; ი-გრ-ი; ნჟლის მფარველი ღვთაება, დაკავშირებული ი-ნ-გირ-თან; ი-ხ-ი; მიზეზის ძიება ჩხუბის ასატყხად; ი-ნ-ჩ-ი. გადაკვრით, მოიარებით ლაპარაკი; ი-რ-ი ყველა; ი-რფ-ელ ყველაფერი.

ბელვა უნდა, მაგრამ იგი ტოტებისაგან იმდენად არ უნდა განი-
ძარცვოს, რომ ფოთლებმა ვერ შეიძლონ სასიცოცხლო ჟანგბა-
დის შესუნთვა და ფესვები გაახმონ.

ამოდ გვამშვიდებს ზოგი მეცნიერი, ამგვარ ანომალიებს
ყურადღება არც უნდა მიექცესო. სამწუხაროდ, ეს არაა ანომა-
ლია; იგი თანამედროვე ქართული ყოფის ჯერაც მოუცილებელი
წესი და რიგია. აბა, სხვაგვარად როგორ უნდა ავხსნათ ის ფაქტი,
რომ, დავუშვათ, 1992 წელს მარტო ჩემი სოფლიდან ეროვნულ
გვარდიაში სამსახურს გამოექცა შვიდი ჭაბუკი. მიზეზი ერთ-
ადერთი იყო: თანამებრძოლები მათ ეუბნებოდნენ – თქვენ არა
ხართ ქართველებიო და, – არც მეტი და არც ნაკლები, – თავი-
ანთი ჭუჭყიანი ფეხსაცმლების განმენდას მოითხოვდნენ მათგან.
ეტყობა, მათ პირდაპირი მნიშვნელობით გაიგეს ფარნავაზისადმი
ქუჯის მიერ ნათქვამი სიტყვები: „მე მონა ვარ შენი“ (ისიც სა-
კითხავია, აქეთ კი გვარდიელებს „ქართლის ცხოვრება“ ნაკით-
ხული).

ეს ზემოხსენებული ლექს-სიმღერის პროზაული გაგრძელე-
ბაა და, ამდენად, იგი არაა გამონაკლისი. ფაქტია, არსებითად
გაიბზარა ოდითგანვე არსებული მთლიანობა. მე მოვინდომე ამ
გაბზარული მთლიანის გამრთელება და მკითხველის მზერა მი-
ვაპყარ თითქმის პრეისტორიულ ხანაზე, როცა დასაბამიერი და
ქართველური მოდგმის ერთიანობა, ვცადე წარსულის გაანმყო-
ვება და თანამედროვე მკითხველში პრეისტორიიდან თითქმის
დღემდე მოტანილი ერთიანობის საჭიროების შეგნების განმტკი-
ცება.

ადრე ნათქვამს ვიმეორებ: ცხადია, წინამდებარე ნარკვევეში
ცალკეული შეცდომები იქნება დაშვებული (ეს ბუნებრივია). კაც-
მა რომ თქვას, მე უფრო უკეთ ვიცი, სად იჩენს თავს მასში აქი-
ლევსის ქუსლი. ეს ეხება ცალკეულ ეტიმოლოგიურ ექსკურსებს
(ცხვარი, ვარძია, ბერესით...), მაგრამ ჩემგან მიკვლეულ და აქ
წარმოდგენილ ქართველურ ეთნონიმთა ფორმალურ-სემანტიკურ
სისტემას, ვფიქრობ, ის ვერ დარღვევს. ამიტომაც ჩემს პოტენ-
ციურ ოპონენტებს ვთხოვ, კრიტიკულად განიხილონ არა ცალ-
კეული ეტიმოლოგიები, არამედ სწორედ ეს სისტემა. თუ ისინი
მას დაარღვევენ, ვალიარებ, რომ ჭეშმარიტებისაკენ მიმავალი
ასი გზიდან ჩემი გზა უვარგისი აღმოჩნდა.

აქვე მივმართავ „ვეფხისტყაოსნის“ კომენტარებში ვახტანგ მეექვსის მიერ ნათქვამი სიტყვების პერიფრაზს: „ან, ესე მის-მინეთ: ქართველური ეთნონიმები მე ასე მითარგმნია და თუცა უნესოდ იყოს და ანუ უკეთ სცნოთ ვინმე, თქვენცა სთარგმნეთ. მრავალთა ორთა და სამთა უთარგმნია. ერთი მე ასე მივხვდი და მითქუამს... თუ უნდა ესეც არ იყოს და ისე იყოს, თარგმანი ხომ ასრე სჯობს. ღეთისა და კაცის წინ მე ასე მიჯობინებია. და ამის იქით მკითხველთა იცით. მე უბრალო ვიყავი და კიდევ უფრო უბრალო ვარ. ქუეყნის უფროსი ავის დამშლელი ხამს და ამაღ დავშვერ“.

მე ქვეყნის უფროსი არა ვარ, მაგრამ მნამს, რომ ყველას, მათ შორის ჩემისთანა რიგით მოკვდავსაც, ავის დაშლა ევალება. მეც ამაღ დავშვერ.

ორიოდე სიტყვა ქართველურ ეთნონიმთა (ქართ//ქალტ//ქორთ//ქირთ; ეგირ (ეგრი) // იბერ; კოლხ//კულხ//კილხ და სხვ.) ფუძეების ფონეტიკურ ვარიაციათა შესახებ, აგრეთვე გრ//კრ//ქრ//ხრ... (გრ-რგ; კრ-რკ) და სხვა მორფემათა შესახებაც. მათი კანონზომიერი ურთიერთშესატყვისობა ქართველურ ენათა ბაზაზეც შეიძლება, თანაც, ემეტეს შემთხვევაში, სრული დამაჯერებლობით. და თუ მკითხველს ამაში ეჭვი შეეპარება, ვთხოვ, გაითვალისწინოს, რომ ეს მოვლენა ნაშრომში ახსნილია ფართო სპექტრში – საერთოდ იბერიულ-კავკასიურ, ინდოევროპულ და თურქულენოვან ენობრივ მოვლენათა საფუძველზეც, რომელიც, ვფიქრობთ, მასში არ დატოვებს არავითარ ეჭვს. და თუ მასში მაინც უკმარისობის გრძნობა აღიძვრება, შემიძლია უამრავი დამატებითი მასალის მოხმობაც, თუმც, ვფიქრობ, ეს საჭირო არ იქნება. და მაინც, წინდანიწვე აქ დავუსვამ ფაქტობრივად მომკვდინებელ კითხვას ჩემს მომავალ ოპონენტებს: ჩემ მიერ მოხმობილი ბგერათკომპლექსები იძლევა ერთიან სემანტიკურ ველს ვნახოთ: გრ-გროვა, კრ-კრება, კრებული; ხრ-ხროვა, ჯოგი; ყრ-ყრილობა, შეყრილობა; ქრ-ქორო, ჯგუფი, კრებული. აბა, ვცადოთ და ამ ბგერათკომპლექსებში პირველ ბგერებს გ, კ, ქ, ზ, ყ შევუნაცვლოთ სხვა ბგერები. მაშინ აბსოლუტურად ირღვევა სემანტიკური ერთიანობა (შდრ. არ, დრ, ერ, ზრ, თრ, ირ, ლრ, მრ, ნრ, ორ, პრ, ურ, რრ, სრ, ტრ, ურ, ფრ, შრ, გრ, ნრ და ა. შ.).

რ-აესთან მხოლოდ გ, კ, ქ, ხ, ლ, ყ ქმნის ერთიან სემანტიკას. ეს უაღრესად ნიშანდობლივი ფაქტია.

შეზინარჩუნოთ, აღვსუსხოთ და გამოვიკვლიოთ ჩვენი კუთხის ტოპონიმები

ტოპონიმები, ანუ ადგილთა სახელდებანი, ამა თუ იმ ხალხის ისტორიასთან ისე მჭიდროდაა დაკავშირებული, რომ იგი მის გარეშე ხშირად ვერც წარმოიდგინება. მშვენივრად ამბობდა ერთი სწავლული ქართველი: ადგილთა სახელდებანი „გადაშლილი წიგნია, რომელშიც ჩვენს წინაპრებს თავიანთი თავგადასავალი ცხოვლად ჩაუნერიათ“. თუმცა ამ განსაზღვრას მცირედენი კორექტივი მაინც სჭირდება; ჩვენს წინაპრებს ყოველთვის როდი ჰქონიათ შესაძლებლობა ამ „წიგნში“ თვითვე ჩაენერათ თავიანთი თავგადასავალი. ზოგჯერ ამას მოძალადეები აკეთებდნენ. ამავე დროს ქართულ მინა-წყალზე უცხოური ტოპონიმების არსებობა თავისთავად მოგვითხრობს ჩვენი წინაპრების ძნელადმოსაგონარ თავგადასავალს.

ეროვნული თუ უცხოური წარმოშობის ტოპონიმები მეცნიერებას საშუალებას აძლევენ დაადგინონ ან დააზუსტონ საქართველოს ისტორიული გეოგრაფია; ქართველთა ეთნიკურ-ტომობრივი განფენილობა ან მიგრაცია (ქართლი, კახეთი... საჯავახო, ... საზანო, ... ეგრის მთა, ...); ქართული ენის ისტორიული საფეხურები (ხერთვისი, ტიხერთულა...); დამკყრობთა ეროვნული წარმომავლობა და მათი შემოჭრის გეოგრაფიული არე (სილნალი, ოზურგეთი...) ჩვენს მინა-წყალზე არსებული უცხოური ტოპონიმების ადგილი და მნიშვნელობა იმ ენის ისტორიაში, რომელსაც ისინი ეკუთვნიან; ცალკეული ფოლკლორული ნიმუშების დათარიღება; ამა თუ იმ გეოგრაფიული გარემოს ბუნებრივი კლიმატი (თბილისი, წყალტუბო...) და სხვ.

მოკლედ რომ ვთქვათ, ტოპონიმი უნივერსალური მოვლენაა, რომელიც თავისებურად ასახავს ამა თუ იმ ხალხის წარსულსა თუ დღევანდელობას მის ყველა სფეროში. მეტიც; არის ცდა ტოპონიმების მეშვეობით დადგინდეს კაცობრიობის პირველსადგომ-

იც (კეტური ტოპონიმების ბაზაზე ამის მიღწევას ცდილობენ ცი-
მბირელი საბჭოთა მეცნიერები).

ამიტომაც ყველასათვის გასაგები უნდა იყოს, თუ რა დიდი
მნიშვნელობა ენიჭება ცალკეული ტოპონიმების არა მხოლოდ
გამოკვლევას, არამედ მათ შენარჩუნებასაც (შენარჩუნება მით
უფრო საშური, რადგანაც ისინი ჯერჯერობით აღნუსხულიც არ
არის). ამავე დროს არ უნდა უარვყოთ ბუნებრივი მოვლენაც: ცხ-
ოვრება წინ მიდის, ითვისებენ ათასობით ჰექტარ ნასვენ მიწებს
(აბა, ერთი ვიკითხოთ, ნასვენი მიწების ათვისებამდე სათანადო
ორგანიზაციებმა აღნუსხეს კი იქ არსებული ყველა ტოპონიმი?!)
ყალიბდება ახალი მეურნეობანი, ჩნდება ახალი დასახელებანი,
ახალი საცხოვრებელი უბნები და სხვ. ასეთ შემთხვევაში შეი-
ძლება წარმოიშვას ახალი სახელდება. ეს ბუნებრივია.

მაგრამ ამ ცხოვრებით ნაკარნახევი მოვლენის გვერდით ად-
გილი აქვს დარღვევებსაც: ტოპონიმანიით შეპყრობილი ადამი-
ანები, რომელთაგან ზოგს ელემენტარული წარმოდგენაც კი არა
აქვს ჩვენს წარსულზე, ყოველგვარი საჭიროების გარეშე, თვით-
ნებურად ართმევენ თუ აძლევენ სახელს ცალკეულ ადგილებს,
თანაც მათ მიერ დარქმეული სახელები უმეტესად დაცლილია
ყოველგვარი აზრისაგან ან უკეთეს შემთხვევაში, არაფერი საერ-
თო არა აქვთ ქართულ სინამდვილესთან. აქ გვახსენდება დიდი
გალაკტიონის სიტყვები: „მშობლიურო ჩემ მიწავ, შენს საყვარელ
სახელს ვფიცავ“. ეს დიდებული თქმაა, მაგრამ თუ ზემოხსენებუ-
ლი რანგის ადამიანებმა ნაწილ-ნაწილ წაართვეს მშობლიურ მიწას
ისტორიული სახელდებანი და უაზრო ან არაქართული სახელდე-
ბებით შეცვალეს ისინი, მაშინ, რაღა დასამალია, შესაძლოა, მან
ის ერთადერთი დიდი სახელდებაც დაკარგოს და დასაფიციც
არაფერი დაგვრჩეს.

ამუჟამად ზემოთქმულის დასადასტურებლად მრავალთაგან
მხოლოდ ერთ მაგალითს მოვიყვან.

ამ რამდენიმე წლის წინათ თბილისის სახელმწიფო უნივერ-
სიტეტმა, ჩემს ძმასთან, კოტე კილანავასთან ერთად, მიმავლინა
მშობლიურ სოფელში ტოპონიმების აღსანუსხავად. აქამდე გალი-
დან ჩვენს სოფლამდე (რეფი-შეშელეთი), ჩვეულებრივ, ავტობუს-
ით ვმგზავრობდით, რომლის მარშრუტიც „ოჩამჩირე-რეფი“ გახ-
ლდათ. მაგრამ ამჯერად ჩვენდაუნებურად „გალი-პრიმორსკით“

ვიმგზავრეთ. არ იფიქროთ, თითქოსდა შორეული აღმოსავლეთი გადაგვესეროს, ციმბირი გაგვევლოს, ურალი გადმოგველახოს და მოვსულიყავით ჩვენს სოფელში. არა! ადგილობრივი „გალი-პრი-მორსკით“ მივემგზავრებოდით სოფელ რეფი-შეშელეთისაკენ!

გზადაგზა გაირკვა, რომ ენგურჰესის მშენებლებს რეფი-შეშელეთის საზღვართან, ისტორიული გუდავას ტერიტორიაზე, დაუარსებიათ „პრიმორსკი“, რომ პრიმორსკში არსებობდა სასადილო „პრიგანტინა“, რომ ჩვენს სოფელში გაუშენებიათ „ცემენტ-ნი ზავოდი“, რომ შენდება „ეტაროი“, „ტრეტი“ და „ჩეტვორტი გესები“ („გესებს“ ამჟამად ეშველა; მათ ქართული წარწერებიც აქვთ, რომ გაუჭრიათ „ინგურგესსკიი კანალ“ და სხვ.) სხვა ყველაფრის მოთმენა კიდევ შეიძლებოდა, მაგრამ... რალა ჯანდაბაა „პრიმორსკი“? რა აზრი ძევს ამ სახელდებაში? არაფერიც. იგი შეიძლება იყოს ასჯერ და ათასჯერ მეტი დედამინაზე არსებულ „მორეებთან“ შედარებითაც კი.

საქართველო ერთია. სხვათა დარად ისიც უნდა იცავდეს ეროვნულ კოლორიტს ტოპონიმიაში. ეს თითქოს ასე უნდა იყოს, მაგრამ... სად ჩანს აქ ქართული სინამდვილე ან რაიმე სინამდვილე, გარდა იმ უზოგადესი ფაქტისა, რომ ის (შავი) ზღვისპირას მდებარეობს?!

მოსახლეობა თურმე კანონიერ უკმაყოფილებას გამოთქვამდა ამ უღირსი სახელის მიმართ. იმასაც ამბობენ, ადგილობრივი ხელისუფლებაც ჩაერიო ამ საქმეში, მაგრამ ვინ დაუჯერა?! რაკი ერთხელ ჯორზე შეჯდა, მერე ენგურჰესის სამმართველომ არ იკადრა ჩამოსვლა. მეტიც; არის ფაქტები, რომ არხის გაყოლებით მან სხვა ტოპონიმებიც დაამახინჯა.

ტოპონიმებზე მუშაობის დროს ჩემმა თანასოფლელებმა და ჩემმა ნაცნობმა გუდაველმა პირებმაც მთხოვეს შემესწავლა გუდავას ისტორია, რათა დამტკიცებულიყო „პრიმორსკის“ უსაფუძვლობა. თანამემამულეებს თხოვნა ნაწილობრივ შევუსრულე და ჩემი პატარა ნარკვევი, თუმცა შემოკლებით, მაგრამ მაინც დაიბეჭდა „ლენინელში“. საამო მოვალეობად ვთვლი გუდავისა და რეფი-შეშელეთის დაინტერესებულ პირთა და აგრეთვე პირადად ავტორის სახელითაც მადლობა მოვახსენო რედაქციას.

აქვე განმეორებით მინდა განვაცხადო: ისტორიული მასალებიდან ირკვევა, რომ ქართველები აღნიშნულ ადგილს „გუ-

დაყვას“ ეძახდნენ, ხოლო ბერძენი კოლონიალისტები – „სიგანეონს“, პირველ სახელი უთუოდ ადგილობრივი წარმოშობისაა. იგი მას სამართლიანად შერჩა დღემდე. მეორე სახელი კი დამპყრობლებმა შეარქვეს.

ახლა მკითხველმა თვითონ განსაჯოს მისთვის (ან მისი ნაწილისათვის) კვლავ არაქართული და თანც არაფრისმთქმელი სახელის დარქმევის სამართლიანობა...

ჩვენს რაიონში და რესპუბლიკის სხვა კუთხეებში დადასტურებული მსგავსი ფაქტები გარდუვალად აყენებს მშობლიური ტოპონიმების შენარჩუნების, აღნუსხვისა და შემდგომი გამოკვლევის საჭიროების საკითხს.

ყოველი რაიონის სათანადო ორგანოებმა და საერთოდ მოსახლეობამ უნდა იზრუნოს ამ საშვილიშვილო საქმეზე.

სიბანეონი – გუდაყვა (გუდავა) – პრიმორსკი

ვგონებ, 1966 წელს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში დოც. ფ. ერთელიშვილის თაოსნობითა და აკადემიკოსების, ვ. თოფურიასა და ა. ჩიქობავას, თანადგომა-მეცადინეობით ჩამოყალიბდა საქართველოს ტოპონიმების შემკრები საზოგადოება, რომლის წევრებიც ძირითადად სტუდენტები გახლდით, მათ შორის წინამდებარე სტრიქონების ავტორი და მისი ძმა – კოტე კილანავა. ხელმძღვანელობას გვინევდა უნივერსიტეტის ასპირანტი შ. აფრიდონიძე.

დაგვირიგდა სპეციალური ინსტრუქცია. ძმებს დაგვევალა ძირითადად ჩვენი მშობლიური სოფლის – რეფი-შეშელეთის (გაღის რაიონი) ტოპონიმების აღნუსხვა სათანადო ხალხური გამართებების თანდართვით, შესაძლო შემთხვევაში ჩვენეული კომენტარებით.

სამუშაო მეტად მიმზიდველი აღმოჩნდა და ჩემი ინტერესები ოდენ შემკრებლობით და ხალხურ გადმოცემათა ფიქსაციას გასცდა. ვცადე ზოგიერთი ტოპონიმის მნიშვნელობის გააზრება საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ჟრილში უძველესი უცხოური (ბერძნული, რომაულ-ლათინური...) და ქართული წერილობითი წყაროების მონაცემების გათვალისწინებით.

მართალია, ისტორიული სამურზაყანო, უწინარესად აწინდელი გალის რაიონი, გვიან მოექცა ქართველი არქეოლოგების ინტერესთა სფეროში და აგრეთვე – საკვირველია, მაგრამ ფაქტია! – თვით ისტორიკოსთა ინტერესების სფეროშიც, მაგრამ დაგროვილი მასალა მაინც იძლევა იმის საშუალებას, რომ ზოგიერთი ტოპონიმის გენეზისი და ქრონოლოგია გაირკვეს ან ახლებურად იქნეს გააზრებული. ამას ჩვენი ქვეყნის ისტორიისათვის უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება, რადგანაც, ერთი ქართველი სწავლულის თქმისა არ იყოს, ადგილთა სახელდებანი „გადაშლილი წიგნია, რომელშიც ჩვენს წინაპრებს თავიანთი თავგადასავალი ცხოვლად ჩაუნერიათ“ (ნ. ბერძენიშვილი).

გაზეთ „ლენინელის“ (გალის რაიონი) რედაქციამ კარგი საქმე გააკეთა არქეოლოგ ნინო ბერძენიშვილის წერილის დაბეჭდვით (15.VIII.69), რომელშიც, სხვა აღმოჩენებთან ერთად, საუბარია ლუმურიშის მთა კირილის მიდამოებში ნაპოვნი ელინისტური ეპოქის (ძ.წ.აღ.-ის III-II სს.) ციხის ნანგრევების შესახებ. იგი მიგვანიშნებს იმ ფაქტზე, რომ ამ ტერიტორიაზე ადამიანებს უძველესი დროიდან უცხოვრიათ.

მრავლისმეტყველია ჩვენი რაიონის მკვიდრის, მხარეთმცოდნე ნ. შონიას, წერილი – „წარჩე-მუხურის წყალმომარაგების ისტორიიდან“ („ლენინელი“, 18.VIII.1968).

ზემოხსენებული და ზოგი სხვა ავტორის წერილებში ფიქსირებული აღმოჩენანი შეიძლება ჩაითვალოს უცხოურ და ქართულ პირველწყაროთა ცნობების ნივთიერი დადასტურების სანდო საფუძვლად. საფიქრებელია, რომ გალის რაიონში თუ გაგრძელდა ინტენსიური არქეოლოგიური გათხრები, მიაკვლიონ ნაშთს, ვთქვათ, ქალაქ ნეაპოლისსაც, რომელიც, პტოლემეაიოსის ცნობით, მდ. ხარიუსტოსსა (ხობი) და სიგანეონს (ერისწყალ-ოქუმის შესართავთ. ამაზე დანვრილებით ქვემოთ) შორის მდებარეობდა¹.

იმავე პტოლემეაიოსს თუ დაუუჯერებთ, ისტორიული სამურზაყანოს ტერიტორიაზე არსებობდა ქ. სიგანეონი და, მაშასადამე, შესაძლებელია, მისი ძიებაც არ აღმოჩნდეს უპერსპექტივო. სხვა საკითხებთან ერთად, ამ ქალაქის გარშემო საუბარი მქონდა ერთ-ერთ წერილში, რომელშიც დამატებითი საბუთებით ვცდი-

¹ მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, 1955, 32, გვ. 45.

ლობდი სიგანეონისა და გუდავას იდენტიფიცირებას და დაუინ-
ებით მოვითხოვდი გუდავას არქეოლოგიურ შესწავლას. აღნიშ-
ნული წერილი საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის აკა-
დემიკოსმა, საქართველოს ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრა-
ფიისა და ფოლკლორის საზოგადოების თავმჯდომარემ პროფ. გ.
ჩიტაიამ დაიტოვა ამ ერთი წლის წინათ აკადემიის პერიოდულ
გამოცემაში გამოსაქვეყნებლად. მისგან და წერილის ავტორისა-
გან დამოუკიდებელი მიზეზით, იგი ჯერაც არ გამოქვეყნებულა.
ამასობაში აკადემიის სისტემის ქართველ არქეოლოგთა ერთმა
ჯგუფმა გათხარა გუდავა, რომლის საყურადღებო აღმოჩენებს
რესპუბლიკურმა პრესამაც მიაქცია ყურადღება (იხ., გაზ. „ახალ-
გაზრდა კომუნისტი“, 10.X.1990).

ადამიანებს რომ უძველესი პერიოდიდან უცხოვრიათ სა-
მურზაყანოს ტერიტორიაზე, ამაზე, უკვე მითითებულ ცნობათა
გარდა, ისიც მეტყველებს, რომ სოფ. თავილონში, საბერიოსა და
ჭუბურხინჯში შემთხვევით ნაპოვნია განძეულობა – სპილენძისა
და ვერცხლის ჭურჭლები, ოქროსა და ბრინჯაოს ზოდები, ოქროს
საყურეები, სადაფის ნატეხი, სეგმენტური იარაღები და სხვანი.
რაც მთავარია, აქვეა ნაპოვნი კოლხური ცულები¹, რაც ადვილად
წყვეტს ბოლო ხანებში ხელოვნურად წამოჭრილ საკითხს ამ ად-
გილებში ქართველური (კოლხური) მოდგმისა (და არა სხვა ხალხ-
თა, ვთქვათ, აფხაზთა) აბორიგენობის სასარგებლოდ, ამასთანავე
მიუთითებს იმაზეც, რომ ხსენებულ რეგიონში უძველესი პერიო-
დიდანვე ყვაოდა კოლხური კულტურა.

უძველესი ანტიკური და ბიზანტიური, აგრეთვე ძველი ქარ-
თული პირველწყაროები დაუინებით მიუთითებენ, რომ აქ არსე-
ბობდა არა მხოლოდ უბრალო დასახლებანი, არამედ მსხვილი
ქალაქებიც და კულტურული ცენტრებიც. ამავე დროს ზოგჯერ
უძველეს წყაროებში დადასტურებული პუნქტების ზუსტი ლოკა-
ლიზებისათვის სათანადო კვლევაცაა საჭირო.

გავეცნოთ ზოგიერთ მათგანს ისტორიული მასალების შესაძ-
ლო ინტერპრეტაციის საფუძველზე.

¹ А. Иессен. К вопросу о древнейшей металлургии меди на Кавказе, стр. 124;
მისივე К вопросу о памятниках VIII-VII вв. до н.э. на Юге СССР, СА XVIII,
1953, стр. 156; დ. ქორიძე, კოლხური კულტურის ისტორიისათვის, თბ.,
1965, გვ. 32; 46; 48.

უწინარესად მინდა შევეხო სიგანეონის პრობლემას.

არიანემ შავი ზღვის გარშემო იმოგზაურა და აღწერა კიდეც მისი სანაპიროს გეოგრაფია. სხვათა შორის, თავის შრომაში მას მოხსენიებული აქვს მდინარე თუ შესართავი სინგამი („პერიპლუსი“, პარაგრაფი 14); ამ გეოგრაფიული ერთეულის ადგილმდებარეობა სამეცნიერო ლიტერატურაში მაინცადამაინც დიდად საკამათო არ გამხდარა, თუმცა აზრთა გარკვეული სხვადასხვაობა აქ მაინც შეიმჩნეოდა.

ლ. ა. ელნიცკის მოსაზრებით, „это могло было быть или устье Галицка или общее устье Окуми и Ерисцари. Последнее мне представляется более вероятным“¹.

როგორც მკითხველი ატყობს, ლ. ა. ელნიცკის კატეგორიული დასკვნა არ გამოაქვს. იგი გამოთქვამს ფრთხილ ვარაუდს, რომ შესაძლოა სინგამი იყო ღალიძგის ან ოქუმ-ერისწყლის საერთო შესართავი. ეს უკანასკნელი უფრო მისაღებად მიაჩნია.

სინგამეს ერისწყალთან ან ოქუმ-ერისწყლის შესართავთან აიგივებენ ს. ყაუხჩიშვილი, ნ. ლომოური და სხვ.

„პერიპლუსის“ ანონიმი ავტორი მას „ზიგანეს“ უწოდებს („პერიპლუსი“, პარაგრაფი 47).

აქ უნებლიედ გვახსენდება პტოლემეაიოსის მიერ მოხსენიებული ქალაქი სიგანეონი. გარდა იმისა, რომ აღნიშნული მდინარისა და ქალაქის სახელდებებს შორის უეჭველი ფორმალური მსგავსება შეინიშნება და, – არაა გამორიცხული, – სრული შინაარსობრივი იგივეობაც, ისინი, წყაროთა მონაცემებით, ერთ სიბრტყეზე თავსდებიან.

აქ ერთი გარემოებაცაა გასათვალისწინებელი: ძველი ბერძნები მდინარის შესართავთან დაარსებულ ქალაქს ან ჩვეულებრივ დასახლებულ პუნქტს ზოგჯერ იმავე მდინარის (ან მისი შესართავის) სახელს არქმევდნენ ხოლმე მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ქალაქის სახელდებას მანარმოებელი „ეონი“ დაერთვოდა. მაგალითად, არსებობდა მდინარე პანტი-კაპა და იქვე ქალაქი პანტიკაპეონი².

ამის გამო ბუნებრივი იქნებოდა გვეფიქრა, რომ მსგავსი შემთხვევის დაშვებისას (ე. ი. თუ სინგამის ახლომახლო

¹ Вестник древней истории, 1938, 2, стр. 386.

² ი. ლორთქიფანიძე, ანტიკური სამყარო და ძველი კოლხეთი, თბ., 1966, გვ. 53.

დასახლებული პუნქტი არსებობდა), ჩვენთვის საინტერესო ადგილზე დასახლებულ პუნქტს ან ქალაქს „სინგამეონი“ დაერქმეოდა (შდრ. პანტი-კაპა//პანტიკეონი; სინგამი//სინგამეონი). აქ კი გვახსენდება პტოლემეაიოსის მიერ მოხსენიებული ქალაქი სინგამეონი, რომელიც მდინარე ხობის (იმავე პტოლემეაიოსის ხარიუსტოსის) მარცხენა სანაპიროსკენ, ე. ი. დღევანდელი ზუგდიდისა და გალის რაიონების მხარეში მდებარეობდა.

გარდა იმისა, რომ აღნიშნული შესართავისა (სინგამი) და ქალაქის სახელდებებს შორის (სინგამიშსინგამეონი; სინგამეონიშსინგამეონი. მეტათეზისის წესით, სიტყვათა ასეთი სახეცვლილება სავსებით მოსალოდნელია), ისინი, წყაროთა მონაცემებითაც ზუსტად ერთ სიბრტყეზე უნდა მდებარეობდნენ. ამაზე გარკვეულ ცნობას პტოლემეაიოსის ზემოთ მოყვანილი ჩვენებაც გვაძლევს, მაგრამ ამ საკითხში მეტი სინათლე და გარკვეულობა შეაქვს ერთ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლს, რომელიც ბერძნული ენიდანაა გადმოთარგმნილი და შემორჩენილია მხოლოდ მისი ქართული რედაქცია.

ეს ჰაგიოგრაფიული ძეგლი გახლავთ „ორენტიოსისა და მისთა ძმათა მარტივილობა“.

„მარტივილობა“ გადმოგვცემს მე-3 საუკუნის დასასრულში მომხდარ ტრაგიკულ ამბავს, რომელიც თავს გარდახდათ ქრისტიან ორენტიოსს და მის ექვს თანამოძმეს: ეროტოსს, ფარანაკიოსს, ფირმოსს, ფირმანოსს, კვირიაკოსს და ლონგინოსს რომის წარმართი იმპერატორის – დიოკლიტიანეს – მრისხანების დროს.

იმპერატორმა ეს შვიდი ქრისტიანი ვერ მოაქცია წარმართობაზე, ამიტომაც განდევნა ქვეყნიდან, ექსორიაცო აფხაზეთში.

დევნილი ქრისტიანები გზადაგზა სივიწროვეს განიცდიან და იხოცებიან: ეროტოსი გარდაიცვალა ტრაპეზუნის აღმოსავლეთით „კერი პარაოდიდში“ („ახალი პარაეთი“), ორენტიოსი – რვიზონში (დღევანდელი რიზე), ფარანაკიოსი – „კორდვილოში“ (რიზესა და ათენს შუა), ფირმანოსი – „აფსაროსში“ (ჭოროხის შესართავის დასავლეთი). აქედან, ე. ი. ჭოროხის შესართავიდან დანარჩენი

დევნილნი „წარვიდეს სოფლად (იგივე „ქვეყნად“ – ბ. კ.) ან ლაზად წოდებულად, ადგიდ ზილანეოს სახელდებულად“.

მაშასადამე, ჭოროხის შესართავიდან ისინი წამოსულან ლაზიკაში (ანუ იგივე სამეგრელოში) და დამკვიდრებულან ზილანეოსში. აქ 14 ივლისს გარდაცვლილა კვირიაკოსი და დაუსაფლავებიათ აქვე, „ადგილსა მას ზედა“.

ქართული ხელნაწერის სქოლიოში აქვე მითითებულია, რომ ზილანეოსი არის იგივე „გუდავა“¹.

ამ შემთხვევაში ორი რამ არის საყურადღებო: ჯერ ერთი, როგორც ვიცით, „პერიპლუსის“ ანონიმი ავტორი „სინგამს“ უწოდებს „ზიგანეს“. ქართული -ლ-ს ბერძნულ გ-სთან შენაცვლება ჩვეულებრივ გავრცელებული მოვლენა იყო ძველად. მაშასადამე, ქართველ მთარგმნელს თავისუფლად შეეძლო „ზიგანე“ გადმოეტანა „ზილანე“-დ და აქედან ეწარმოებინა „ზილანეონი“. რაკი სინგამისა და ზიგანეს იდენტურობა მეცნიერებაში არავითარ ეჭვს არ იწვევს, ბუნებრივი იქნება მსჯელობა მათგან ნაწარმოები სიგანეონისა და ზილანეოსის იდენტურობაზეც.

მეორეც: აღნიშნული „მარტვილობის“ ხელნაწერში პირდაპირაა მითითებული, რომ ზილანეოსი იგივე გუდავაა. თავის მხრივ გუდავა მოიცავს ოქუშ-ერისწყლის შესართავს. ეს ქალაქი სწორედ აქ რომ უნდა ყოფილიყო გაშენებული, ამაზე, ვფიქრობ, მისი ეტიმოლოგიაც მიუთითებს: „სინ“ ბერძნულია და მიუთითებს: ერთად, მასთან ერთად, ერთდროულად; „გამეო“ – გადახრა ან იძულება თანაარსებობისათვის. „სიგამოს“ – „სინგამოს“ (ბერძნული „გ“ ბგერების – ხ, კ, გ-ს წინ ყოველგვარი გამონაკლისის გარეშე იკითხება როგორც ნ) – თანამონაწილეობა, ერთდროული შეუღლება, შეერთება². ამიტომაც უფრო ლოგიკურია ვიფიქროთ, რომ არიანესა და პტოლემეიოსის სინგამე – სიგანეონი არის არა ლალიძგის, არამედ მაინცადამაინც ერისწყალ-ოქუშმის შესართავი (ძველი ქართული ტერმინოლოგიით: „ხერთვისი“).

¹ ენიმკი, X, 1945, გვ. 299; ს. ყაუხჩიშვილი, *ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ*, IV, გამოც. II, გვ. 415.

² *Древнегреческо-русский словарь*. Под редакцией И. Х. Дворецкого, I, 1958, стр. 1516.

ამით ერთხელ კიდევ მტკიცდება ის აზრი, რომ ზილანეოსი იდენტურია სიგანეონისა და გუდავა გაშენებულია იმ ადგილას, სადაც ოდესღაც მას რომაელმა კოლონიზატორებმა სახელი შეუცვალეს და დაარქვეს სიგანეონი.

რომ ქალაქი სიგანეონი ისტორიული (და დღევანდელი) გუდავის ტერიტორიაზე მდებარეობდა, ამაზე უნდა მიუთითებდეს აგრეთვე ერთი ცნობაც IX საუკუნის ბიზანტიელი მწერლისა. ბიზანტიელი ავტორი ამბობს, რომ ლაზიკის მიტროპოლიის ცენტრია ფასისისა (ფოთი), რომლის შემადგენლობაში შედის სიგანეონის საეპისკოპოსო¹.

თავისთავად ეს ფაქტი მეტად საყურადღებოა; მაგრამ ჩვენი საკითხისათვის მისი მნიშვნელობა კიდევ უფრო გაიზრდება, თუ მას „ქართლის ცხოვრების“ ასევე საგულისხმო ცნობასთან მიმართებით განვიხილავთ.

ქართველი მემატიანე, რომელიც უთუოდ ნდობის ღირსია, ერთგან ამბობს, რომ ბაგრატ III-მ „მოცვალა გუდაყვის საეპისკოპოსო“ და ბედიაში გადაიტანაო².

ეს ამბავი მე-10 საუკუნის დასასრულს ეხება. ამ დრომდე გუდავა ერთადერთი იყო დღევანდელი გალის რაიონის ტერიტორიაზე, რომელსაც საეპისკოპოსო კათედრა ჰქონდა. ამიტომაც სავსებით სწორი უნდა იყოს მეცხრე საუკუნის ბიზანტიელი ავტორი, რომ სწორედ სიგანეონს (იმავე გუდავას) ჰქონდა ეპისკოპატი.

ბერძნულ-ქართულ ცნობათა ეს თანხვედრა უთუოდ კიდევ უფრო განამტკიცებს აზრს სიგანეონ-გუდავას იდენტურობაზე.

აქვე ერთი რამეც უნდა ითქვას: „ქართლის ცხოვრებაში“ ხსენებულ საეპისკოპოსოს ეწოდება „გუდაყვა“. „ყვა“ ბოლოსართი დღეს ჩერქეზულ-აფხაზურ-ადილეურ მოვლენადაა მიჩნეული, რაც ჯერ კიდევ დამტკიცებას მოითხოვს. და ეს რომც ასე იყოს, უნდა ითქვას, რომ ამ ტოპონიმის ძირი პირნმინდად ქართველურია (გუდა), კერძოდ – მეგრული. ამიტომაც ეს რეგიონი უძველესი პერიოდიდანვე სწორედ ამ მოდგმით იქნებოდა დასახლებული. „ყვა“ ბოლოსართით მისი გაფორმება, ჩანს, გვიან მოხდა.

¹ Parthey. Hieroclis... 1886, გვ. 93-95; BDU, 4, 1957, სტ. 102.

² ქართლის ცხოვრება, I, თბ., 1955, გვ. 5.

როგორც ჩანს, რომელ კოლონიზატორებს აქ დახვდათ დასახლება გუდავა, რომელსაც მათ შეუტევალეს სახელი და დაარქვეს სიგანეონი.

მინანერი: წინამდებარე წერილი დაიბეჭდა გაზ. „ლენინელში“ (10.I.1970). ძირითადად მისი გამოქვეყნება გამოწვეული იყო იმ ფარული, მაგრამ ალვირახსნილი რუსიფიკატორული პოლიტიკით, რაც 60-70-იან წლებში ხორციელდებოდა გალის რაიონში ენგურ-პესის მშენებლობის საფარქვეშ.

კერძოდ, უნივერსიტეტის ტოპონიმიკური საზოგადოების დავალების შესრულებისას, ადგილობრივ ტოპონიმთა აღნუსხვისას, ნავანყდი არნახულ რუსიფიკაციას ადგილობრივი ეროვნული სახელდებებისა. 1970 წელს „ლენინელში“ გამოვაქვეყნე პოლემიკური წერილი¹, რომელშიც პირდაპირ სააშკარაოზე იყო გამოტანილი იმპერიის გამარუსებელი პოლიტიკა და მხილებულნი იყვნენ მისი ადგილობრივი დამქაშნი თუ ბრმა იარაღნი. კერძოდ, ზოგან ვწერდი: „ტოპონიმანით შეპყრობილი ადამიანები, რომელთაგან ზოგს ელემენტარული წარმოდგენაც კი არა აქვს წარსულზე, ყოველგვარი საჭიროების გარეშე თვითნებურად ართმევენ თუ აძლევენ სახელს ცალკეულ ადგილებს, თანაც მათ მიერ დარქმეული სახელები უმეტესად დაცლილია ყოველგვარი აზრისაგან ან, უკეთეს შემთხვევაში, არაფერი საერთო არა აქვთ ქართულ სინამდვილესთან. აქ გვახსენდება დიდი გალაკტიონის სიტყვები: „მშობლიურო ჩემო მინავ, შენს საყვარელ სახელს ვფიცავ“.

ეს დიდებული ნათქვამია, მაგრამ თუ ზემოხსენებული რანგის ადამიანებმა ნაწილ-ნაწილ წაართვეს მშობლიურ მიწას ისტორიული სახელდებანი ან უაზრო, არაქართული სახელდებით შეტევალეს ისინი, მაშინ, რალა დასამალია, შესაძლოა მან ის ერთადერთი დიდი სახელდებაც დაკარგოს (რომელიც გალაკტიონს გადარჩენილად მიაჩნდა) და დასაფიციც არაფერი დაგვრჩეს“.

სხვა ტოპონიმებთან ერთად მკითხველის ყურადღებას მივაქცევდი იმ ფაქტზე, რომ ვერაგულად (შეპარვით, მეთოდურად) იწყეს გუდავას ერთი დიდი უბნისათვის „პრიმორსკის“ შერქმევა. მაშინ მე სრულიად არაორაზროვნად ვწერდი, რომ უძველეს დრო-

¹ ბ. კილანავა, *შვეინარჩუნოთ, აღვსახოთ და გამოვიკვლიოთ ჩვენი კუთხის ტოპონიმები*, გაზ. „ლენინელი“, 16.II.70.

ში გუდავას სახელი შეუცვალეს რომაელმა კოლონიზატორებმა და სიგანეონი დაარქვეს. მერე ამ დასახლებამ აღადგინა ეროვნული სახელდება და, აფხაზთაგან მცირედ შერხეულმა, დღემდე მოატანა. დღეს კი მოდის ახალი ძალა და მას კვლავ უცვლის თავის ძირძველ ეროვნულ სახელდებას. ეს იმას ნიშნავს, რომ ერთი, უძველესი კოლონიზატორი შეცვალა მეორემ – უახლესმა კოლონიზატორმა. მეორე კოლონიზატორის ვინაობა ქვეტექსტში გამჭვირვალედ, თითქმის ამკარად იკითხებოდა.

ჩემმა პოლემიკურმა წერილმა ფართო გამოხმაურება ჰპოვა. „ლენინელში“ გამოქვეყნდა ოცამდე წერილი – ზოგი მოსაწონი, ზოგი – საჭოჭმანო. ამის შემდეგ ნახევარ წელზე მეტ ხანს ვიმუშავე ხსენებულ საკითხზე, კრიტიკულად განვიხილე ყველა ავტორის გამოხმაურება, გავამზადე ერთფორმიანი წერილი და ვეახელ რედაქციას. იქ რატომღაც იგი მალე „დაიკარგა“, სამაგიეროდ გამოქვეყნდა რედაქციის შემაჯამებელი წერილი – „დავარქვათ შესაფერისი ქართული სახელი (ტოპონიმიკის გარშემო გამოქვეყნებული წერილების გამო)“¹, რომელშიც იწონებდა ჩემგან წამოწყებულ საქმიანობას და მკითხველს ჰპირდებოდა, რომ საკითს განსახილველად წარუდგენდა აფხაზეთის ასსრ უმაღლესი საბჭოს პრეზიდიუმს და გვაიმედებდა, რომ იგი „აღნიშნულ საკითხს დადებითად გადაჭრიდა“.

იმედის ამარა გვალოდინეს სრული 13 წელი. დაკანონდა „პრიმორსკი“. ეს თავისთავად უბედურებაა, მაგრამ ყველაზე დიდი უბედურება ის არის, რომ დღეს, 1994 წლის იანვარში – ამ მინაწერს როცა ვწერ, – არათუ პრიმორსკი (გუდავა) არ გვეკუთვნის ჩვენ, არამედ მთელი აფხაზეთიც.

¹ გაზ. „ლენინელი“, 30.9.1971.

დიხაგუძუბა – კოლხთა უძველესი ნამოსახლარები

საქართველოს ზღვისპირა რაიონებში, კერძოდ, სამეგრელო-სა და ისტორიული სამურზაყანოს (დღევანდელი გალის რაიონი და, ნანილობრივ, მისი მიმდებარე მხარე) ტერიტორიაზე მრავლად გვხვდება ამოზნექილი, ამოზურცული ადგილები, რომელთა სახელწოდება სამეცნიერო ლიტერატურაში სამი ვარიანტითაა ცნობილი: 1. დიხა გუძუბა¹, დიხა გუძუბე², 3. გუძუბა დიხა³. აქედან მეორე ვარიანტი ადგილობრივ მკვიდრთა მეტყველებაში დღეს საერთოდ არ დასტურდება, მესამე ვარიანტი ნაკლებად ან თითქმის არაა გავრცელებული.

საყოველთაოდ ცნობილია პირველი ვარიანტი: დიხაგუძუბა, ან დიხაგუძბა.

დიხაგუძუბები მკვეთრად განსხვავებულია ბუნებრივი ბორცვებისაგან – დაბლობის სწორ ზედაპირზე ხელოვნურად ამოზიდულია, გარს შემოვლებული აქვს უზარმაზარი თხრილები⁴, რომლებიც ყოველთვის სპეციალური არხებით უერთდება მდინარეს⁵, ფართობი უმეტესად რამდენიმე ასეულ კვადრატულ მეტრს მოიცავს.

დღეისათვის ცნობილია, რომ დიხაგუძუბები წარმოადგენენ კოლხეთის უძველეს ნამოსახლარებს. კოლხები ასეთ ადგილებზე სახლებულან ნეოლითიდან ძვ.წ.ალ. პირველ ათასწლეულამდე, უფრო მეტად ანტიკურ ხანაში (იქვე გვ. 283), ბოზანური კულტურის ან მის წინარე⁶, ნეოლითურ შუაბრინჯაოს⁷ ენეოლითურ (იქვე, გვ. 335) ან პალეომეტალურ (იქვე, გვ. 242) პერიოდებში.

¹ Г. С. Читая. Краткий отчет колхидской этнографической экспедиции [1960], საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები, თბ., 1960, გვ. 145.

6. ხოშტარია, დიხა-გუძუბა – კოლხეთის დაბლობის უძველესი მოსახლეობა, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, V, 1944, გვ. 209.

² Б. Куфтин. Материалы к археологии Колхиды, Тб., 1960, стр. 167.

³ ა. ლლონტი, ტოპონიმიკური ძიებანი, თბ., 1971, გვ. 58.

⁴ 6. ხოშტარია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 209.

⁵ 6. ხოშტარია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 209.

⁶ ა. იესენი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 251.

⁷ ბ. კუფტინი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 257.

მოტანილი ცნობები რამდენადმე ასაბუთებს ძველი კოლხე-ბის საცხოვრისების არიანესეულ დახასიათებასაც¹.

დიხაგუძუბას პარალელს უძებნიან ყორღანების, აგრეთვე, უნგრეთის დიდ დაბლობზე და სამხრეთ ამერიკაში ატტოლების² და მდინარე პოს სანაპიროზე განლაგებული იტალიური ტერარე-ბის სახით³.

ზემოთქმული თავისთავად საინტერესოს ხდის დიხაგუძუბას მნიშვნელობის დადგენასაც.

ქართულ (ქართველურ) გეოგრაფიულ ნომენკლატურაში ბუნებრივია ერთზე მეტფუძიანი ტოპონიმების არსებობა⁴, მაგ., ფიჩხი გორა, კეხი გორა, ვაშლი წყალა და სხვ. სამეგრელოშია: გინძე ენერი – გრძელი ენერი, ჟინი ბარლეფი – ზემო ბარლეფი, ლალი ძგა – ლელე ძგიდე (სანაპირო, სასაზღვრო) და სხვ. დიხა-გუძუბა მსგავსი წარმოშობისაა. ამ ტოპონიმის პირველი სიტყვა (დიხა) ნიშნავს მიწას (თიხას). დასადგენია გუძუბას მნიშვნელო-ბა.

¹ ყოველივე ზემოთქმული კვლავ გარდუვალად აყენებს დიხაგუძუბათა გამოვლენისა და მათი არქეოლოგიური შესწავლის საჭიროებას. ვსარ-გებლობთ შემთხვევით და აქვე აღვნიშნავთ, რომ ამ სტრიქონების ავ-ტორმა თავის ძმასთან, კ. კილანავასთან, ერთად ორი ათეული წლის წინათ აღწერა რეფი-შეშელეთისა და ცხიროგალის (გალის რაიონი) საზღვარზე მდებარე დიხაგუძუბა, რომელსაც ადგილობრივი მკვიდრნი „ნაქალაქარს“, „კეისარობაში ნაქალაქარს“ უწოდებენ (ინფორმაციო-ბი: ჯოტო კილანავა, ილიკო კილანავა, თალიკო არჩევანიძე – კილანავა, ხოხო ზარანდია, იპოლიტე შამათავა...) ყველა ნიშნით, ეს ადგილი წარ-მოადგენდა ძველ კოლხურ ნამოსახლარს (აქ ნაპოვნია ძველთაძველი სატეხი, ლაჭა, ღომის ომგალი და სხვ.) მისი არქეოლოგიური გათხრა სა-შური საქმეა, რაზეც იმთავითვე, რამდენიმე წლის წინათ, გვერნდა მს-ჯელობა დაინტერესებულ პირებთან, სპეციალისტებთან. კიდევ უფორ საინტერესოა იმავე გალის რაიონის სოფელ ზუმუშქურში მდებარე დი-ხაგუძუბა, რომელიც 1985 წელს დავათვალიერეთ თბილისის უნივერსი-ტეტის დოცენტ პაატა ცხადაიასა და რეფი-შეშელეთის მკვიდრ ამოლონ (ლიეთერ) ჯღარკავასთან ერთად. აღნიშნული დიხაგუძუბა დაახლოე-ბით ათი მეტრის სიმაღლესაა აზიდული დაბლობზე და წარმოადგენს დღესაც მოქმედ საგვარეულო ოხვამეს (სასაფლაო-სამლოცველოს).

² გ. ჩიტაია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 145-146.

³ ბ. კუფტინი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 167.

⁴ მ. ჩიქოვანი, *ტოპონიმიკურ სახელთა წარმოება ლერწმური მასალების მიხედვით*, თბილისის ა. პუშკინის სახელობის პედაგოგიური ინსტიტუ-ტის შრომები, VII, 1942, გვ. 241.

ამ სიტყვის კვლევის პირველი ცდა ეკუთვნის აკად. ბ. კუფტინს. იგი ენეოლითური კულტურის ნაშთებს ქართულ ნაცარ გორაში ეძებს, ხოლო მის პარალელურ ფორმად დიხაგუძუბას მიიჩნევს. „დიხა გუძუბე“-ს მკვლევარი თარგმნის ასე: „გადამწვარი მიწა“ (обожженная земля). იგი სწორად აღნიშნავს, რომ სიტყვა გუძუბეს (გუძუბა) ი. ყიფშიძე არ თარგმნის და არც სხვა ქართველ ლექსიკოგრაფებს ესმით მისი მნიშვნელობა. ამავე დროს ბ. კუფტინს დასაშვებად მიაჩნია მისი წარმომავლობა ძველი ქართული ზმნიდან „წვა“, „გზება“, რის დასადასტურებლად იგი იშველიებს მეგრულში ცნობილი სრულხმოვანი წარმოქმნის ფაქტს (შდრ. ქართ. მხარე – მეგრ. მუხური)¹.

ამ სიტყვის სხვადასხვა ფორმას იგი ავლენს ქართველ მებოტებებთან (გ-ზ-ება, მ-გზ-ებარე, გზ-ნა), აგრეთვე, დღეისათვის ცოცხალ სიტყვებში – მუგუზი, მუგუზალი (ბ. კუფტინი შეცდომით წერს: მაგუზალი), რომელიც თითქოს დაკავშირებულია გუგუნთან, წვასთან (იქვე, გვ. 335).

ნ. ხოშტარია დიხაგუძუბას ასე განმარტავს: „ამობურცული მიწა“ (Вымученная земля), უფრო ვრცლად: „ხელოვნურად ბორცვზე განლაგებული და არხით გარშემორტყმული მოსახლეობა“, რომელსაც ხალხი „ბუნებრივი ბორცვისაგან შეუცთომლად არჩევს და რომელშიც იგი ხედავს ძველი ადამიანის (ან დევების – ნამდევეურ) ნამოქმედარს (ნაზონა რე – მინანაყარიო, იტყვიან“)².

ნ. ხოშტარიასთან დიხაგუძუბას ფართო მნიშვნელობა ეძლევა. იგი ზოგადი სახელია, რომელიც შეიცავს ამობურცულ ადგილთა სხვადასხვა ჯგუფს: დიხაზურგა, ნაოხვამუ, ნაჯიხუ, ნამდევეუ, ნაციხვარა (იქვე, გვ. 403). მისი აზრით, აქ ყველგან მინიშნებულია, რომ ოდესღაც ამ ადგილებში ადამიანებს უცხოვრიათ. მკვლევარი ამჩნევს დიხაგუძუბათა კიდევ ერთ ჯგუფს, „რომლებშიც გამო-

¹ Б. А. Куфтин. К вопросу о древнейших корнях грузинского культуры на Кавказе по данным археологии, საქართველოს არქეოლოგიური მუზეუმის მოამბე, XII-В გვ. 1944, 235. ბ. კუფტინი წერს: "Ди́ки Гудзи́нб, т. е. обожженная земля: ди́ха ме́гр. почва (?), земля, ди́чиве – форма, которую не переводит Кипшидзе и не знают другие грузинские лексикографы, но которую можно понять в качестве польногласного мегрельского образования, по типу мегр. тихини//груз., мзаре – страна от древнегрузинского глагола, жеч, гореть – гзеба".

² ნ. ხოშტარია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 207.

ხატულია ძეგლის მხოლოდ გარეგნული ნიშნები: გცმოსკვანჯილი, კურკუცია, გორსიოლაფირი" (იქვე, გვ. 208). გ. ნიორაძემ აქვე მოაქცია სონჯა¹, მარტვილის რაიონში ამ ჯგუფშივე ათავსებენ დობერასაც². მოტანილ ტოპონიმთაგან ზოგიერთის (სონჯა, კურკუცია...) მნიშვნელობის დადგენა დღეს თითქმის ვერ ხერხდება. გასაგებია დიხაზურგას (მინა ზურგა), ნაოხვამუს (ადგილი, სადაც სამლოცველო იყო), ნაჯიხუს (ნაციხარი), ნამდევეუს (ადგილი, სადაც დევებს უცხოვრიათ), ნაციხვარას (ნაციხარი) მნიშვნელობანი.

ბ. კუფტინი გამოეხმაურა ნ. ხოშტარიას წერილს. იგი არსებითად ძველ პოზიციაზე დარჩა, ოღონდ ამჯერად რამდენადმე საგულისხმო შენიშვნა შესთავაზა მკითხველს: „სტატიის ავტორი (ნ. ხოშტარია) ძეგლის სახელწოდებას წერს ასე: დიხა გუძუბა, და, ეტყობა, მხარს უჭერს რა ხალხურ ეტიმოლოგიას, თარგმნის მას არასწორად – ნაცვლად „земля обоженная-სი“ земля выпяченая, რაც ძნელია გავიზიაროთ იმ შემთხვევაშიც კი, თუ გუძუბას შეეუპირისპირებთ ქართულ ძუძუს – „ქალის მკერდი“³.

ამის შემდეგ ამ საკითხს, ვფიქრობთ, მკვლევართა განსაკუთრებული ყურადღება არ მიუქცევია.

წარმოდგენილ ავტორთა თვალსაზრისი კი შეიძლება შეფასდეს ამგვარად: ბ. კუფტინის მსჯელობანი მოკლეა, ამიტომ მისი თამამი, მაგრამ საგულისხმო შენიშვნები დამატებით განმარტებას საჭიროებს: ნაცარგორა და დიხაგუძუბა რელიეფურ მსგავსებას იჩენენ. მათ შორის მსგავსება დასტურდება არქეოლოგიურ მასალათა თვალსაზრისითაც (ნაწილობრივ, რა თქმა უნდა). მაშასადამე, ფიქრობს, ალბათ, კუფტინი, ისინი სემანტიკურადაც ერთმანეთს უკავშირდებიან. ამასთანავე, ეტყობა, მკვლევარი ამაზეც არ შეჩერებულა და უცდია, შემოვლითი გზით მათ შორის

¹ გ. ნიორაძე, არქეოლოგიური გათხრები კოლხიდაში, ენიშკის მოამბე, 1941, გვ. 224.

² ცნობა მომანოდა უნივერსიტეტის თანამშრომელმა დენის დგებუაძემ.

³ Б. А. Куфтин. указ. соч., стр. 241. ბ. კუფტინი წერს: "Автор статьи название памятники пишем: Дика Гудзуба; и, придерживаясь, повиному, народнои этимологии, переводит неправильно, место "земля обоженная" "земля выпяченая", как-бы от слова "выпячивать", по-грузински "amobarculi nitsa, что трудно поддержать и в том случае, если дичива сопоставить с грузинской dzudzu "женская грудь".

ფონეტიკური ურთიერთობის ძიებაც (თუ არა ეს განზრახვა, ნაცარგორას დასახელების შემდეგ საჭირო არც იქნებოდა გზნა-გზნებაზე საუბარი). ნაცარ (ცეცხლზე გავლით) გაიაზრება ასე: გზ-ება. „ძ“-სთან „გ“ ფონემის მონაცვლეობით: გძება. მეგრულში სრულხმოვანი წარმოქმნის გათვალისწინებით (მდრ. ბ. კუფტინის მაგალითი: (მუხ – მხარე, მუხური) გვექნებოდა გუძება, რომლიდანაც ადვილად მიისვლებოდა გუძუბამდე.

ეს გონებამახვილური დაკვირვება მაინც ხელოვნური ჩანს, რადგანაც აქ არაა დაძლეული უშუალოდ შეპირისპირებულ ერთ-ეულთა (ნაცარ-გუძება) ფონეტიკური სხვაობა.

ასევე სემანტიკურად დასაშვებია დიხაგუძებას შეპირისპირება ძუძუსთან. ორივე მსგავს რელიეფს გამოხატავს: მაღალი, ამალღებული, ამოზნექილი, ამობურცული, მაგრამ ფონეტიკურად მათი საერთოობის მტკიცება გაჭირდებოდა (რაც, ფაქტობრივად, არც უცდია ბ. კუფტინს).

დიხაგუძებას ხოშტარიასეულ ინტერპრეტაციას („ამობურცული მინა“) საფუძვლად უდევს სიტყვის სემანტიკური მნიშვნელობა.

ასეთ ვითარებაში ჩვენს ყურადღებას იპყრობს ქართული ენის დიალექტების ჩვენება.

ქიზიყურში ცნობილია სიტყვა კუნუბი და ნიშნავს: „სწორ ზედაპირზე ამოზიდული (ამოზრდილი) ბორცვები: ხევსურულში: ნაქსოვზე ამობურცული ადგილები, მათაა მინდვრებზე განლაგებული პატარა ბორცვები, გორაკები და სხვ.“¹. იმერულში: ტყვიის, მინის ან სხვა ნივთიერებათა ჩამონასხმის ზედა ნაწილი, თავი, კენწერო². ნ. მართან ეს სიტყვა დადასტურებულია როგორც ტრაპეზუნტის ძველი ლაზური სახელდება³, რაც, ალბათ, ამ ადგილს თავისებური რელიეფის (გორაკებიანია) გამო დაერქვა⁴. ნ. ჩუბინაშვილი მას ასე განმარტავს: „ნაქუთები გამოჭრილთა შინა სახეთა, კუნუბი, კუნუნბი, ფიგურები“⁵, დ. ჩუბინაშვილთან: „ფიგურები, ქვაზე ან ხეზე გამოჭრილი სახეები, მოჭრილი ხის ძირი-

¹ ცნობა მომანოდა ხეთისო ზარიძემ.

² ცნობა მომანოდა ზაურ კვინიკაძემ.

³ Н. Я. Марр. Из поездки в турецкую Лазистан, 1910, стр. 611.

⁴ გ. გოზალიშვილი, *მითრიდატე პონტოელი*, თბ., 1965, გვ. 99.

⁵ ნ. ჩუბინაშვილი, *ქართული ლექსიკონი*, 1840, გვ. 301.

დან ახალი წამონაზარდი¹; ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი: „თითოეული ნაკვთი, წვერი რაიმე დაკბილული ნივთისა, ქსოვილისა და სხვ. (ქიმი) გადატ. ქონგური“ (VII, გვ. 1448); ქიმი – „გამოშვერილი, წანვეტებული ნაპირია რაიმე საგნისა“, იქვე, გვ. 324, ხოლო ქონგური – „ციხე-სიმაგრის გალავანზე ან კოშკზე დაშენებული სვეტებია“ (იქვე, გვ. 3444).

ყოველივე ზემოთქმულიდან ჩვენთვის უმთავრესია შემდეგი: „კუნუბი“ ყოველთვის გულისხმობს ბორცვს, გორაკს, ამოზურცულს, გამოჭრილ ნაკვთებს, ფიგურებს, წვერს და სხვ. მაშასადამე, კუნუბი და გუძუბა სემანტიკურად ერთმანეთს უკავშირდებიან, ამავდროს ისინი ახლოს უნდა იდგნენ ფონეტიკურადაც.

ქართული და ქართველური ენებისათვის დამახასიათებელია ყრუ ბგერების გადაქცევა მჟღერებად და – პირიქით. ჩვენს შემთხვევაში „გ“ – „კ“-ს მონაცვლეობის დამადასტურებელი მაგალითები საკმაოდ მოიპოვება ცალკე ქართულსა² და ცალკე მეგრულში³. ჭირს ამგვარი მონაცვლეობის დადგენა ქართულსა და მეგრულს შორის⁴. მაგრამ არ შეიძლება, ეს ფაქტი გადაულახავ დაბრკოლებად ჩაითვალოს, რადგანაც აღნიშნული ლექსიკური ერთეული მსგავსი ფორმითაც მოიპოვება მეგრულში. მაგალითად, სამეგრელოში (აგრეთვე, გალის რაიონში) იტყვიან: „ჯაში კუნუბის (კუნუბიას) გგმახედუა“ – ხის ყველაზე უფრო მაღალ ადგილზე, თავზე, კენწეროზე, იჯდაო. ამის შემდეგ, „გ“ – „კ“-ს ცნობილი მონაცვლეობის გათვალისწინებით, გუძუბამდე „ძ“-„წ“-ს ასევე ცნობილი მონაცვლეობის წესს მივყავართ. ეს მოვლენა ქართულსა და მეგრულში (ძვინარი//წვინარი) ცალცალკე დასტურდება. ამავდროს აღნიშნული თვალსაზრისით ამ ორი ენის ურთიერთშეპირისპირებისას, ვფიქრობთ, მოხსნილია „ძ“-ს (ან „წ“-ს), ვითარცა საერთო ქართული დონის, ძიების სა-

¹ თუმცა შეუძლებელი არ ჩანს. მაგ. „კალატოზი“ – მეგრ. „გალატოზი“ (ჯიფ.), „ჯეჯკა“ (საბა) – „ჯაჯგუა“ (ზერელედ, „ცოტად დანაყვა“). დ. ჩუბინაშვილი, *ქართულ-რუსულ-ფრანგული ლექსიკონი*, 1840, გვ. 253.

² ფ. ერთელიშვილი, *ზმნური ფუძეების ფონემატური სტრუქტურისა და ისტორიის საკითხები*, თბ., 1970, გვ. 145-146.

И. Кипушадзе. *Грамматика мингрельско (иверского) языка*, СПб., 1914, стр. 07.09.21, 207.

ჭიროება. მათი მონაცვლეობა ქართულ-მეგრულ ენებს შორისაც უნდა დასტურდებოდეს.

ცნობილია, რომ სიტყვა წირი ძველად ორგვარი მნიშვნელობით იხმარებოდა: ა) ხაზი (პეტრინის კომენტარებში) და ბ) მოჩვენება, მირაჟი (ნემესიოს ემესელის თხზულების ქართულ თარგმანში). საინტერესოა ის გარემოება, რომ სულხან-საბა ორბელიანი ამ სიტყვის მხოლოდ ერთ მნიშვნელობას იცნობს: „წირი არს ვაკოვანთა შინა არა რა მყოფსავით რამე ჩენა მხედვარეობასა შინა“¹. მაშასადამე, წირი არის მოჩვენება, მირაჟი. საბა იქვე დამატებით განმარტებასაც იძლევა: „დახატული, რომელი მსგავს ცხოვლისა ჩნდეს ან მისთანანი“ (იქვე, გვ. 871). ეს ნიშნავს: წირი არის რაღაც ნახატი, რომელიც ადამიანს მოეჩვენება როგორც ცოცხალი რამ.

ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვითაც ამ სიტყვის ერთერთი მნიშვნელობა მირაჟთან, მოჩვენებასთანაა დაკავშირებული (ქეგლ, VIII, გვ. 113).

ასეთ შემთხვევაში ყურადღებას იქცევს ზანურში (მეგრულ-ჭანურში) წირის, ვითარცა მოჩვენების, მირაჟის, ჩვენების, შესატყვისი ფორმები.

მეგრულში ნახვა, ჩვენება, მოჩვენება ერთი ძირითაა წარმოდგენილი: ძირ (ბძირ-ი: ვნახე, ვო-ძირ-ი, ვაჩვენე; იწმა-ძირ-უ; მომეჩვენა). ნახვა-ჩვენების საწყისი ფორმაა ძირ-აფა (ჭანურში: ო-ძირ-უ), ხოლო მოჩვენებისა მო-ძირ-აფა. ორი აზრი არ შეიძლება არსებობდეს, რომ ქართული წირ და ზანური ძირ სემანტიკურ-ფონეტიკურ ერთიანობას იჩენენ („ძ“-„წ“-ს მონაცვლეობის გათვალისწინებით). საინტერესოა ის გარემოება, რომ ჭანური ძირის პარალელურად ზოგჯერ აღადგენს წირ ფორმას (ვო-წირ-ი: ვაჩვენე), მაგალითად, ჭანურშია: „მენდრალეშენდოში ქომო-წირ-ეს სადიკ ჩაუშიში ოხორი“² – შორიდანვე მაჩვენეს სადიკ ჩაუშის სახლ-კარი. „ბერეფე სქანი გო-წირ-არე“ (იქვე, გვ. 78) – შენს ბავშვებს გიჩვენებ. ჭანურში ჩვენების (რაიმეს ჩვენების) საწყისი ფორმაა „ონირუ“. ძირ და წირ „არც აგებულით, არც მნიშვნელობის ძირითადი მომენტების მიხედვით ჭანურსა და მეგრულში

¹ ს.ს. ორბელიანი, *სიტყვის კონა*, თბ., 1940, გვ. 87.

² ს. ჟღენტი, *ჭანური ტექსტები*, არქაბული კილოკავი, თბ., 1938, გვ. 54.

არ განსხვავდება¹. საკუთრივ ჭანურში „ძ“-„წ“-ს მონაცვლეობის გვერდით, ეგევე მოვლენა უნდა დასტურდებოდეს მეგრულშიც. აქ ვო-ძირ-ის (ვაჩვენე) პარალელურად იხმარება ვო-წურ-ე (ვაჩვენე, მივასწავლე). „ი“ – „უ“-ს შენაცვლება – შდრ. ენგური// (ინგირი, ჯუმა//ჯიმა). ამავე ძირითაა (წურ) ჭანურში წარმოდგენილი „მოჩვენების“ სანყისი ფორმა: გე-წურ – აფა. ძირ (ზირ)² წირ//წურ ძირთა იდენტურობა ეჭვს არ იწვევს³.

ყოველივე ზემოთქმული გვაფიქრებინებს, რომ გუძუბა (გუძუბი) უკავშირდება სიტყვას კუნუბი და, მაშასადამე, დიხა-გუძუბა ნიშნავს არა ნაცარგორას, ამობურცულ მინას ან კიდევ მიწაძუძუს, არამედ იგი არის მიწაკუნუბი. გუძუბა მსაზღვრელია და დგას არსებითი სახელის შემდეგ, რაც არაა უცხო მეგრული ტოპონიმიკისათვის (შდრ. დიხა ზურგი – დიხაზურგა, დიხაგუძუბი – დიხაგუძუბა). ფრიად საინტერესო აღმოჩნდა კუნ ძირის ფონეტიკური ვარიაციებით კუჭ//კუძ//კუზ//კუც//გუძ გაფორმებულ ლექსიკურ ერთეულთა შედარება. ცხად ფონეტიკურ ერთიანობასთან ერთად, ისინი უთუოდ ავლენენ სემანტიკურ სიახლოვეს ან სრულ იდენტურობას (შდრ, მაგ., დიალექტ. კუჭ-ი – ბორცვი, გორაკი; კუჭ-ულა – კლდის თავი; კუჭ-ულ-ი – თავის ზედა ნაწილი, გვირგვინი; კუძი; კუნძ-ულ-ი – ამალღებული ადგილი; კუზ-ი – ამობურცული ადგილი და ა. შ.).

ამდენად, გუძუბი (გუძუბა) ნიშნავს ამალღებულს, ამოზნეკილს, დიხაგუძუბა კი – ხელოვნურად ამალღებულ, დაზვინულ მინას, რომელიც, კოლხეთის გეოგრაფიული გარემოს გამო, წარმოდგენდა უძველეს კოლხურ ნამოსახლარებს, დადასტურებულს თითქმის მთელ სამეგრელო-აფხაზეთის ზღვის სანაპიროზე, რაც ერთხელ კიდევ ცხადყოფს არიანესეულ დახასიათებას კოლხური დასახლება-მიმოსვლისა და აგრეთვე იმ ფაქტს, რომ აფხაზური მოდგმა გვიან დამკვიდრდა საკუთრივ დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზე. მათ ჩამოსვლას ათასწლეულებით უსწრებდა დიხაგუძუბები – ძველი კოლხური დასახლებანი.

¹ ა. ჩიქობავა, ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, თბ., 1938, გვ. 390.

² შდრ. რძია // რზია (ყიფ. გვ. 06).

³ ა. ჩიქობავა, დასახ. ნაშრომი, გვ. 403.

შავისნავლოთ ჩვენი მხარის ისტორია

(ბეღია)

ბედიის გარშემო საქართველოს სიძველეებში მეტი მასალა დაიძებნება და ამიტომაც, მასზე მსჯელობა ყოველგვარი ალბათობის გარეშე ხერხდება.

„მატიანე ქართლისა“ აღნიშნავს, რომ ბაგრატ III-მ „ალაშენა საყდარი ბედიისა და შექმნა საყდრად საეპისკოპოსოდ, მოცვალა მუნ გუდაყვისა საეპისკოპოსო, შენირნა სოფელნი მრავალნი ყოველთა ხევთა და ადგილთა, განასრულა ყოვლითა გაგებითა, შეამკო ყოვლითა სამკაულითა ეკლესია, აკურთხა და დასუა ეპისკოპოსი“ („ქართლის ცხოვრება“, I გვ, 281). ეს ციტატა ორმხრივად საყურადღებო: 1) აქედან ვგებულობთ, რომ გუდავა უძველეს პერიოდში დანიშნულებული ყოფილა და ჰქონია საეპისკოპოსო კათედრა, 2) ბაგრატ მესამეს ეს კათედრა გადაუტანია ბეღიაში, რომელიც შემდგომი საუკუნეებისათვის (და უფრო მეტად თვით ბაგრატიც დროს) იგი უაღრესად აღზევდებოდა. კონკრეტულად თუ რომელ წლებში მოხდა აღნიშნული გადანაცვლება, „მატიანე ქართლისას“ მიხედვით ძნელია ამაზე მსჯელობა. ის მხოლოდ ფაქტს აღნიშნავს: ბაგრატ მესამემ ალაშენა ბედიის საეპისკოპოსო სანაცვლოდ გუდავისა. მაგრამ მემატიანის ცნობა შემდგომ და უფრო კონკრეტულ დადასტურებას პოულობს ბედიის ტაძრის ოქროს ბარძიმის წარწერაში, რომელიც დ. ბაქრაძე – გ. ჩუბინიშვილის მიხედვით ასე იკითხება: „წმინდაო და ღმრთის მშობელო, მეოხე ეყავ წინაშე ძისა შენისა ბაგრატ აფხაზთა მეფესა და დედათასა მათსა გურანდუხტ დედოფალსა ამის ბარძიმისა შემწირველთა, ამის საკურთხეველისა შემკობელთა და ამის წმიდისა საყდარისა აღმაშენებელთა „ამინ“. აქ ბაგრატი იწოდება „აფხაზთა მეფედ“, ეს ტიტული მან მე-10 საუკუნის ბოლო წლებში მიიღო, ხოლო „ქართველთა მეფედ“ იგი იწოდა XI საუკუნის პირველ წლებში. მაშასადამე, ბედიის ტაძარი აშენებულია ბაგრატიც, როგორც „აფხაზთა მეფის“, მეფობის დროს, ე. ი. მე-10 საუკუნის მიწურულს.

მართლაც, გასულ საუკუნეში თ. ჟორდანიამ მიაგნო ე. წ. „დადიანთა ქრონიკას“, რომლის ერთი ადგილი ასე იკითხება: „წელსა: შუთ: ბაგრატ, ძემან გურგენ მეფისაგან კურაპალატმან

ბედია ალაშენა" (ქრონიკები, I, კვ. 137.), ე. ი. ბედიის ტაძრის აშენება 999 წლისათვის უკვე დასრულებული ყოფილა.

ტაძრის დიდებულებაზე მრავალგზის მიუთითებს ქართული თუ უცხოური წყაროები. „მატიანე ქართლისა“ პათეტიკურად აცხადებს: „უკეთუ ვისმე ენებოს განცდად და გულისხმისყოფად სიმაღლისათვის დიდებისა მისისა, პირველად განიცადოს სამკაული ბედიისა ეკლესიისა და მისგან გულისხმაყოს“... („ქართლის ცხოვრება“, II, გვ. 28), თუმცა, უნდა შევნიშნოთ, რომ მემატინეს ეს სიტყვები არსებითად სინამდვილეს შეეფერება, რადგანაც მის მიერ ასე ნაქები „სამკაული“ – არქიტექტურა, ძირითადად კი ფრესკამოხატულობანი, არა თუ ჩამოუვარდებოდა ბაგრატისავე მიერ აგებულ ცნობილ ქუთაისის ტაძრისას, არამედ შესაძლოა ჭარბობდა კიდევაც მას (გ. ჩუბინიშვილი, *ბედიის ოქროს ბარძიმი*, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, X, 1940, გვ. 12). ბედიის ტაძარი, როგორც უნიკალური ნაგებობა, ესთეტიკურ სიამოვნებას ანიჭებდა არა მხოლოდ ძველ მემატინეებს, არამედ ახალი დროის განათლებულ ადამიანებსაც. მათი ცნობით, ბედიას ჰქონდა „поразительно величественный вид“. Кавказ в древних памятниках христианства. გვ. 39) „ტაძრებზედ უფრო ატყვია ამ ეკლესიას უძველესი ქართული ხუროთმოძღვრების კვალი“ („მწყემსი“ 1893, 13). ხელოვნების ამგვარი ნიმუში „იმ დროს აღარც ბიზანტიაში და არც დასავლეთ ევროპაში არ სცოდნიათ“ (იქვე, გვ. 14). „თუმცა უამთა სიმკაცრეს მეტისმეტად დაუზიანებია ეს ტაძარი, მაგრამ თვით წარსული სიდიადე იმდენად ეტყობა დღესაც (მე-19 საუკუნეშიც) ტაძარს, რომ შესვლისთანავე შიგ მოწინებთ ქუდს იხდით და მყისვე განისმჭვალეებით ქრისტიანობრივისა და წარსულთა დროთა პატივისცემის გრძნობით“ („ივერია“, 1894, 52). ის „დიდებული და სახელოვანი ნაშთია ჩვენი წარსულისა“ (იქვე). „ბედიის ოქროს ბარძიმი ქართული ჭედურობის უნიკალური ძეგლია“ (გ. ჩუბინიშვილი, *ბედიის ოქროს ბარძიმი*, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, I, 1940, გვ. 1) და სხვ.

რასაკვირველია, X-XI საუკუნეებში საქართველოში და, კერძოდ, დასავლეთ საქართველოში არსებობდა მრავალი შესანიშნავი ტაძარი-ეკლესია, მაგრამ ბედიის ტაძრის უპირატესობა იმთავითვე განაპირობა იმ გარემოებამ, რომ იგი თავიდანვე აშენდა შემდეგი მოსაზრებით: ის უნდა ყოფილიყო

ბაგრატი მეფის, დედოფალ გურანდუხტისა და საერთოდ სამეფო სასახლის კარის ეკლესია („მწყემსი“, 1893, 13, გვ. 14) და მეფის ოჯახის სასაფლაო (იქვე), ტაძრის კედლები მთლიანად უნდა დაფარულიყო „სამკაულით“ – ფრესკებით, შესანიშნავი მოხატულობით (რენე შმერლინგი, *ბედიის ტაძრის მხატვრობის დათარიღებისათვის*, საქ. სსრ მეცნიერებთა აკადემიის მოამბე, XVIII, 4, 1957, გვ. 509).

დასაწყისიდანვე ამგვარი დანიშნულების გამო, X საუკუნიდან მოყოლებული ბედია იყო დასავლეთ საქართველოს ერთ-ერთი წამყვანი ქრისტიანული კერა, რომელიც საკმაო ავტორიტეტით სარგებლობდა აგრეთვე აღმოსავლეთ საქართველოშიც (ამ მხრივ ინტერესმოკლებული არ იქნება კ. გამსახურდიას „დავით აღმაშენებლის“ მოქმედი პირის – ბედიელის – გახსენება), თვით მე-17 საუკუნეშიც კი, მის შუა წლებში, ბედიელი წმინდა მამები იმდენ გამბედაობას იჩენენ, რომ აქ სპეციალურად ჩამოსული რუსეთის ელჩების წინაშე პრეტენზიებს აცხადებენ ქრისტიანული მსოფლიოსათვის მარად საშფოთველი და სანვალებელი ქრისტესმიერი ნივთების კუთვნილებაზე.

ამიტომაც საფიქრებელია, რომ მე-17 საუკუნეშიც ბედია საკმაო სიმაღლეზე იდგა.

საგულისხმოა, რომ დაახლოებით ამავე პერიოდშია დადასტურებული ბედიელი სასულიერო მამების კულტურულ-სამნიგნობრო მოღვაწეობაც (ამგვარ მოღვაწეობას, უეჭველია, იმთავითვე ეწეოდნენ ბედიაში, მაგრამ ამ მხრივ რაიმე უძველესი ცნობა ჯერჯერობით არ მოგვეპოვება). მათ კარგი ბიბლიოთეკა ჰქონიათ.

პროფ. ლევან მენაბდემ თავის სოლიდურ მონოგრაფიაში – „ძველი ქართული მწერლობის კერები“ სპეციალური ქვეთავი მიუძღვნა ბედიას (ტომი I, ნაკვეთი მეორე, თბილისი, 1962, გვ. 565-566). მისი გამოკვლევით, ბედიელი მიტროპოლიტის, გერმანე ჩხეტიძის (XVI ს.), თაოსნობით შავშეთელ (ადრინდელი სამხრეთ საქართველოს ნაწილი, დღეს თურქეთს ეკუთვნის) გაბრიელ ლომსაძეს აქ გადაუწერია გულანის ნაწილი – თვენი კურთხევანი. თავისთავად გულანი უნიკალური კრებულია, რომლის მსგავსი მსოფლიოს არცერთ ქრისტიან ერს არ მოეპოვება.

აქ მოღვაწეობდა მე-16 საუკუნეშივე ბიბლიოფილი ბედიელი მთავარეპისკოპოსი ანტონ ჟვანიძე (ლ. მენაბდე, დასახელებული ნიგნი, გვ. 566).

შემდგომში ადგილობრივ მცხოვრებთა თუ ხელისუფალთა დაუდევრობის გამო ბედია დავინწყებას მიეცა. გასული საუკუნის დასასრულისათვის „ივერიის“ კორესპონდენტი ამ დაუდევრობაზე გულისწყრომით იტყობინებოდა პრესაში. მის გულისწყრომას სრულად მოვიტანთ, რადგანაც კორესპონდენტის სიტყვები მეტნაკლებად ბედიის ტაძრის დღევანდელ მდგომარეობასაც ეხმიანება. აი, რას წერდა იგი 1894 წელს: ეს დიდებული და სახელოვანი ნაშთი ჩვენის წარსულისა ირღვევა, იშლება. ასე რომ სულ რამდენსამე წლის შემდეგ რასაც ახლა ვხედავთ, იმის მეხუთედსაც ველარ ვნახავთ. ადგილობრივი მცხოვრებნი ბედიელნი (ამ ტაძრის გარშემო მდებარეობს სოფელი ბედია) ერთის მხრით მეტად მოკრძალებითა და პატივისცემით ეპყრობიან ამ ეკლესიას, მეორეს მხრით მეტად უმართებლოდ: პატივი და თაყვანისცემა იმაში გამოიხატება, რომ ბევრს ეხლაც მოაქვს სანთლები, ვერცხლისა და უფრო სპილენძის ფული... უმართებლო საქციელი იმაში გამოიხატება, რომ ზოგიერთს ამ ეკლესიის ნანგრევის ქვები მიაქვს და მით თავიანთ მიცვალებულს მატურებს უკეთებენ. ჩვენ გავიგონეთ, რომ ვილაცებმა თავიანთი ბუხრების ასაშენებლადაც წაიღეს აქედან ქვებიო.

მღვდლებს შემწეობას აღმოუჩინენ, უეჭველია, აქაური მემამულენი თავადნი შერვაშიძენი და მახარია, რომელიც ცნობილია, როგორც მართალი, ქურდობის მტერი ვაჟკაცი მთელს სამურზაყანოში“. („ივერია“, 1894, 52).

ბედიის ტაძარი დღეს არსებითად უარეს მდგომარეობაშია. ალბათ ეს გაითვალისწინეს საქართველოს ტურისტული რუკის შემდგენლებმა (1968 წ.) და უხერხულობის თავიდან ასაცილებლად საერთოდ არ აღნიშნეს ეს ისტორიული ადგილი მაშინ, როცა კოლხეთ-ეგრისის უპირველესი ცენტრი ის გახლდათ და „გზად და ხიდად“ იგი უნდა ყოფილიყო. იგი არც ვიანორ ფაჩულისა საკმაოდ ვრცელ და საქმიან წიგნში იმსახურებს ავტორის ყურადღებას; ვ. ფაჩულისა წიგნის უპირველესი მიზანი კი დაინტერესებულ პირთა და ტურისტებისათვის სწორედ ჩვენი წარსულის მატერიალური და კულტურული ძეგლების გაცნობა გახლდათ.

როგორც უკვე აღინიშნა, ბედიის ტაძარმა საკმაოდ გაპარტახებული სახით მოაღწია ჩვენამდე, მაგრამ რენე შმერლინგმა (მეტ-ნაკლებად სხვა ხელოვნებათმცოდნეებმაც) მაინც მოახერხა მისი ფრესკების შესწავლა-განაწილება.

საერთოდ, ცნობილი იყო, რომ ბედიის ტაძარმა განიცადა რესტავრაცია, განახლება.

ეს ეხებოდა როგორც საკუთრივ ნაგებობას, ასევე მის ფრესკა-მოხატულობებსაც. რენე შმერლინგის გამოკვლევით, ტაძრის მხატვრობამ სამი ქრონოლოგიური ეტაპი გაიარა (რ. შმერლინგი, *ბედიის ტაძრის მხატვრობის დათარიღებისათვის*, საქ. სსრ. მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, XVIII, 4, გვ. 509). ამავე დროს მასში შემორჩენილია როგორც გვიანდელი, მესამე ეტაპის, ასევე მეორის და, რაც მთავარია, უძველესი, პირველი, ეტაპის მხატვრობანი.

ტაძრის სამხრეთ კედელზე გამოხატული იყვნენ ქტიტორი დადიანები. კერძოდ, ერთ-ერთი წარწერა ფრესკისა ასე იკითხებოდა: „დედოფალთ დედოფალი მარეხ და შვილი მისი ერისთავი და მსახურთუხუცესი დადიანი გიორგი“. მარი ფელისიტი ბროსეს თანხამად აქ მოხსენიებულია ლევან I დიადიანის (გარდაიცვალა 1572 წელს) ცოლი მარეხი და მისი შვილი გიორგი. მაშასადამე, წარწერაც და ფრესკაც XVI-XVII სს. თარიღდება. ბროსემ თავისი შეხედულებანი უფრო განამტკიცა ტაძრის დასავლეთით მდებარე საერთო დანიშნულების სადგომის შესასვლელის თავზე წარწერაში მოხსენიებული ანტონ და კირილე ჟვანიძეების (ჟვანიები?) მეშვეობით; ანტონ ჟვანიძე იყო რესტავრატორი პალატებისა, თანამედროვე ლევან დადიანისა და მარეხისა, ხოლო კირილე ჟვანიძე ლევან დადიანის ძის, გიორგი III-ის, თანამედროვე გახლდათ.

შემდგომში ბროსესეულ დასაბუთებაში ეჭვი შეიტანა ნ. ტოლმაჩევსკაიამ და წარწერაში მოხსენიებული პირები მე-13 საუკუნეში მცხოვრებლებად დასაბა.

რენე შმერლინგმა დეტალურად შეისწავლა აღნიშნული ფრესკა და წარწერა. მისი დაკვირვებით, დედოფალ მარეხის პორტრეტი მთლიანად გამოთიშულია რესტავრაციის დროინდელი (მე-13 ს. დასასრული – მე-14 ს. დასაწყისი) კომპოზიციების წრიდან. თვითონ ნახატის თავისებურებანი აშკარად უფრო

გვიანდელი ხელოვნების ნიმუშის შთაბეჭდილებას ტოვებს. ხოლო რაც შეეხება წარწერის სპეციფიკას, მსგავსი რამ მე-13 საუკუნისათვის ერთობ მოულოდნელია. ამით შემერლინგმა კიდევ უფრო განამტკიცა მარი ბროსეს მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ აღნიშნული ფრესკა მე-17 საუკუნეს განეკუთვნება.

სხვა ფრესკების შესახებ ჩვენ აქ არ ვისაუბრებთ. ბედიის ტაძრის მოხატულობანი საინტერესოა და უთუოდ მიგვანიშნებს ჩვენი წინაპრების მხატვრული შესაძლებლობის მაღალ დონეზე. ესეც რომ არ იყოს, იგი ძვირფასია თუნდაც იმიტომ, რომ მან შემოგვინახა ბაგრატი მეფის სახე, იმ ბაგრატიისა, რომელიც აქ დაასაფლევს 1014 წელს.

ბედიის ტაძარი ცნობილია არა მხოლოდ თავისი ფრესკებით, არამედ ეროვნული ჭედურობის საუკეთესო განძითაც. ეს განძი ჩვენ მიერ უკვე ნახსენები ოქროს ბარძიმი გახლავთ. იგი ქართული ჭედურობის ისტორიის ადრეული პერიოდის უშესანიშნავესი ნიმუშია.

1865 წელს ილორის ეკლესიაში უნახავს ეს ბარძიმი ისტორიკოს დავით ბაქრაძეს. იმავე პირმა მეორედ და ისევ ილორში ნახა იგი 1888 წ. აქვე გაეცნო ამ ძეგლს მე-19 საუკუნის ოთხმოციან წლებში რუსი მეცნიერი ა. პავლინოვი. აღნიშნულმა პირებმა მის შესახებ საინტერესო ცნობები დაგვიტოვეს, ფოტოპირებიც გამოაქვეყნეს. მაგარამ ბარძიმის, როგორც „ქართული ჭედურობის უნიკალური ძეგლის“, მეცნიერული შესწავლა ეკუთვნის საქვეყნოდ ცნობილ სპეციალისტს – აკად. გ. ჩუბინიშვილს. მანვე მიუჩინა ბარძიმს კუთვნილი ადგილი ეროვნული ჭედურობის ისტორიაში.

ბარძიმს პირვანდელი ფეხი მომტვრეული აქვს. დ. ბაქრაძემ ეს ილორში მეორედ ჩასვლის დროს შეამჩნია. შემდგომ საუკუნეებში მიდგმული ფეხის წარწერა გამოქვეყნდა კიდევც. ა. პავლინოვმა არ გაითვალისწინა ბარძიმის შეკეთება და იგი მთლიანად მე-16-მე-17 საუკუნით დაათარილა. მისგან განსხვავებით გ. ჩუბინიშვილმა განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია არა ბარძიმის ამ ნაწილს, ე. ი. შეკეთებულ ფეხს, არამედ სწორედ იმ ნაწილს, რომელიც პირვანდელი იყო და, მაშასადამე, X საუკუნეს განეკუთვნებოდა ამ თარიღს კი თავისთავად არკვევს ბაგრატი მესამის წარწერაც ტაძრის აშენების თაობაზე.

ბარძიმის ზედა ნაწილზე გამოსახულია მაცხოვარი და მისი თანმხლები პირები. ეს გამოსახულებანი უნიკალურია თავიანთი სიდიადით, ორიგინალობით. ხელოვანის მუშაობას „ახასიათებს ეპოქის მხატვრულ დადგენათა გარდამავლობა, გარდამავლობა საკუთრივ სკულპტურული მონუმენტალობის გამომეტყველების ძიების მიმართულებით“.

ბედიის ბარძიმი უმნიშვნელოვანესი რგოლია იშხნის ჯვარსა (973) და მარტვილის ჯვარს (XI ს. შუა წლები) შორის. ის გზად და ზიდად ედო ამ ორი მატერიალური კულტურის ძეგლს და, მაშასადამე, ეროვნული ქართული ჭედური ხელოვნების განვითარებასაც.

მეცნიერებაში ცნობილია ბედიის მეორე, მცირე ბარძიმი და გამოქვეყნებულია სურათიც, მაგრამ გ. ჩუბინიშვილს არ ჰქონდა შესაძლებლობა მისი შესწავლისა, რადგანაც იგი, მისივე განცხადებით, დაკარგულად ითვლება. აღნიშნულ ბარძიმზე გამოსახული ყოფილა ღვთისმშობელი, რომლის სახე თურმე არ ჰგავდა არც ერთ ძირითად ტიპს. ამიტომაც იგი იყო ორიგინალური და ხასიათდებოდა, განხვავებით ვლადიმერის ღვთისმშობლისაგან (ვლადიმერის ღვთისმშობელს, ჩვეულებრივ, ვედრების პოზა აქვს), „გამოცხადების“ იშვიათი ასახულობით.

ჯერჯერობით ჩვენ ამით დავასრულებთ ბედიის ისტორიაზე საუბარს. შესაძლოა, იგი ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით არ გადმოსცემდეს ფაქტებსა და მოვლენებს, გადატვირთული იყოს ისტორიული მასალებით, მაგრამ ვფიქრობთ, ის მაინც გაულვიძებს ინტერესს მკითხველებს მშობლიური კუთხის ისტორიისადმი.

ეგრისელთა ეპონიმის ქალაქი

(ეგრისი-ბედია)

უძველესი დროის, ფაქტობრივად, პრეისტორიული ხანის, ეგრისის ისტორიული გეოგრაფიისა და ეთნიკური შედგენილობის გასარკვევად უპირველესი მნიშვნელობა ეგრისელთა ეპონიმის პირველქალაქ ეგრისის ლოკალიზაციის საკითხს უნდა მიენიჭოს. ამ უკანასკნელთან არის დაკავშირებული არათუ სამურზაყანოს (სადაც ეს ქალაქი არსებობდა და მისი ნაშთი არსებობს დღესაც), არამედ მთლიანად დასავლეთ საქართველოს წარსულიც ქართველური ტომების ეთნიკური ჩამოყალიბების თვით უძველესი პერიოდიდან.

ვიდრე ეგრისელთა ეპონიმის ქალაქ ეგრისის ლოკალიზებისა და მთლიანი დასავლეთ საქართველოს აბორიგენი მოსახლეობის დადგენის ცდას შევუდგებოდე, წინასწარგამიზნულად ვარღვევ წინამდებარე წერილის კომპოზიციას და აქვე, ექსპოზიციამდე, წარმოვადგენ მიღებული დასკვნის შეუუმშულ ვარიანტს, ბოლო ხანებში აფხაზეთში უგუნურად დატრიალებული ტრაგედიის კონტექსტში, რომელსაც არ შეიძლება დაჰქონოდა არავითარი ისტორიულ-ეთნიკური საფუძველი; კერძოდ, როცა ეგრისზე, ვითარცა მთლიანი დასავლეთ საქართველოს, დედაქალაქზე ვმსჯელობთ, ზოგჯერ თუმცა ამგვარი კითხვა, პირდაპირ რომ ვთქვათ, ქართულ და უცხოურ წყაროთა მონაცემების გათვალისწინებით, არც უნდა წამოჭრილიყო. იგი სათავეს იღებს გასული საუკუნის უცხოელ (მოგვიანო ხანაში აგრეთვე აფხაზ) სწავლულთაგან „ქართლის ცხოვრების“ ისტორიული ღირსების ხელოვნური დაკნინების მცდელობიდან, უფრო მეტიც - მისი გაბიაზურება-განქიქებიდანაც კი, რასაც სამწუხაროდ, ერთ დროს ნაწილობრივ, ინერციით, ზოგი ცნობილი ქართველი მეცნიერიც მიემხრო.

კერძოდ, მაშინ მიაჩნდათ, რომ ხსენებული კრებული ნაზღაპრ-ნაჭორ ამბებს, წმინდა წყლის ლეგენდებს შეიცავდა, რომელსაც თითქოსდა ისტორიულ სინამდვილესთან არავითარი კავშირი არ ჰქონდა. იერიში განსაკუთრებით ლეონტი მროველის (XI ს.) „მეფეთა ცხოვრებაზე“ მიიტანეს, რომელიც მოგვითხრობს პრეისტორიული ხანიდან ქართველური, საზოგადოდ კავკასიური

მოდგმის ეთნიკურ შედგენილობაზე და მათ პირველსაცხოვრისთა განფენილობა-ლოკალიზაციაზე. იგნორაცია იქამდე მიდიოდა, რომ თვით ფარნავაზი, გაერთიანებული საქართველოს პირველი მეფე, ლეგენდურ პიროვნებად გამოცხადდა მის მიერ წარმოებული უმნიშვნელოვანესი სახელმწიფოებრივ-კულტურული მოღვაწეობის ჩათვლით, ხოლო ლეონტი მროველის ცნობა ქართლოსის, კახოსის, ეგროსის და სხვა ეპონიმთა შესახებ, რომელთა საპატრონო „ქუეყნების“ საზღვრები და ეთნიკური შედგენილობა თითქმის მათემატიკური სიზუსტითა აქვს აღწერილი ქართველ ისტორიკოსს, მოგონილად მიაჩნდათ.

საბედნიეროდ, ბოლო ხანებში წერილობით პირველწყაროთა, განსაკუთრებით უცხოურ პირველწყაროთა, სკრუპულოზურმა შესწავლამ (უწინარესად ქართველ მეცნიერთა მხრივ) ეჭვიმუტანლად დაადასტურა არა მხოლოდ ფარნავაზის, არამედ, ამასთან, თვით ფარნავაზიანთა დინასტიის უტყუარი არსებობაც კი, ხოლო ქართველმა არქეოლოგებმა, უწინარესად მ. ფიცხელაურის გამოკვლევებმა, საკვირველი შედეგი მოგვცა ამ სიტყვის პირდაპირი გაგებით. აღმოჩნდა, რომ ლეონტი მროველი აბსოლუტურად ზუსტ ლოკალიზებას იძლევა პრეისტორიული ქართლის, კახეთის, ეგრისის თუ სხვა „ქუეყანათა“ ისტორიული გეოგრაფიისა (სულ სხვა საკითხია, არსებობდნენ თუ არა ბუნებაში კონკრეტულად ჩვენი წინაპრების ეპონიმები – ქართლოსი, კახოსი, ეგროსი და სხვანი, რადგანაც ამას, ამ შემთხვევაში, არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს).

ლეონტი მროველის მიერ დასახელებულ ცალკეულ „ქუეყნებში“ აღმოჩენილია ერთიანი ქართველური ეთნოსის ქვეეთნიკურ ჯგუფთა მატერიალური კულტურის ძეგლები, რომლებიც ნიუანსებით (და არა ზოგადგენეტიკურად) განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან და, რაც, მთავარია, ზუსტად იმ ფარგლებში თავსდებიან, რომლებიც ქართველ ისტორიკოსს ასე დეტალურად აქვს ლოკალიზებული. ამიტომაც მეცნიერების თანამედროვე ეტაპზე არ არსებობს არავითარი ეჭვის საფუძველიც კი, არ ვენდოთ XI საუკუნის მემკვიდრეებს და არ ვალიაოთ, რომ მთელი დასავლეთ საქართველოს აბორიგენები, როგორც ეს ქვემოთ, ქალაქ ეგრისის ლოკალიზებისას გაირკვევა, პრეისტორიული პერიოდიდან ერთადერთი ეგრისელები

(მეგრელები) იყვნენ. ამით უკვე მექანიკურად მოიხსნება ე. წ. აფხაზური პრობლემა, რომელიც, კაცმა რომ თქვას, პატიოსან მკვლევარს ხელახლა არც უნდა დაესვა, მით უფრო - ლეონტი მროველის მომდევნო ხანის ქართველ ისტორიკოსებს, რომლებმაც, ვინ იცის, რა მოსაზრებით, ეგრისი, როგორც პოლიტიკური და გეოგრაფიულ-ეთნიკური ერთეული, ქართველი კაცის ცნობიერებიდან არსებითად გააძევეს და დაამკვიდრეს ყბადაღებული ე. წ. „აფხაზთა სამეფო“, რომლის სატახტო ქალაქად ქუთაისი იგულისხმება.

ამ გაუქულმართებულად წარმოდგენილმა „ისტორიამ“, რომელშიც ყველაფერი თავდაყირაა დაყენებული, აფხაზთა ერთ ნაწილს გაუჩინა ილუზია და ერთგვარი რეალური და საშიში სურვილიც, გადმოელახათ ენგური და დაპატრონებოდნენ „თავიანთ სატახტო ქალაქს - ქუთაისს“. ნამდვილად კი, ვიმეორებ, რომ ლეონტი მროველი გარკვევით და კატეგორიულად ამბობს, რომ პრეისტორიული პერიოდიდან მთელ დასავლეთ საქართველოში ერთადერთი ეთნოსი მკვიდრობდა, ხოლო ცენტრი, ანუ, დღევანდელი გაგებით - დედაქალაქი, გახლდათ ეგრისი, ანუ, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, აწინდელი ბედა, მდებარე გალისა და ოჩამჩირის საზღვარზე, ე. ი. თანამედროვე აფხაზეთის სიღრმეში. ამიტომაც ისტორიული და ნებისმიერი სხვა განზომილებით მკრეხელობა იყო აფხაზთა ერთი ნაწილის მხრივ არა თუ ქუთაისის „დაბრუნება“ - დამკვიდრება, არამედ თვით ენგურის გადალახვაც, რადგანაც მათ პირველსაცხოვრისი, ანუ პირველსამშობლო არც ენგურს გაღმა, თანამედროვე აფხაზეთში პქონიათ და, მით უფრო - ენგურს გამოღმა - თანამედროვე სამეგრელო-იმერეთში.

აქედან გამომდინარე, უიმედო საქმეა ქალაქ ეგრისის ძიება მდ. ენგურის გამოღმა, დღევანდელ სამეგრელოში. ის, როგორც ითქვა და როგორც დავინახავთ, თანამედროვე აფხაზეთის სიღრმეში მდებარეობდა და მდაბერეობს კიდევაც, ამიტომაც ელემენტარული აზროვნების ლოგიკა ითხოვს, კი არ ვივარაუდოთ, ან კიდევ ვამტკიცოთ (დამტკიცებულს ხელახლა დამტკიცება არ სჭირდება!), არამედ უბრალოდ ვაღიაროთ, რომ პრეისტორიული ხანიდან ეგრისი მთელ დასავლეთ საქართველოს გულისხმობდა

არა მხოლოდ გეოგრაფიული, არამედ ამასთან ერთად – ეს ძალზე მნიშვნელოვანია! – ეთნიკური გაგებითაც.

ამიტომაც ვერავითარ კრიტიკას ვერ უძლებს თვალსაზრისი, რომ აფხაზები მთიდან ჩამოსახლებული ხალხი არ იყოს, ე. ი. არა აბორიგენი ეთნოსია, მაგრამ არც ისე შორეულ წარსულში, როგორც ამას ზოგი აფხაზი (და იშვიათად სხვა ეროვნების) მკვლევარი ფიქრობს, ამასთანავე არც ისე გვიან, როგორც ამას ზოგი ქართველი მეცნიერი, მათ შორის უწინარესად პ. ინგოროყვა ვარაუდობდა. ეს იმასაც ნიშნავს, რომ აფხაზი იგივე აფსუაა, რომელიც არასდროს ყოფილა საკუთრივ ქართველური ტომი. ის საზოგადოდ იბერიულ-კავკასიური (უწინარესად ჩერქეზულ-ადიღური) მოდგმისაა და, ამდენად, უშუალოდ ნათესავი ჩვენი, ჩამოსული შორი მანძილიდან.

„ან პირველსავე სიტყვასა მოვიდეთ“.

ეროვნულ ისტორიოგრაფიაში უძველესი ცნობა, რომელიც უშუალოდ ჩვენთვის საინტერესო საკითხს ეხება, ეკუთვნის XI საუკუნის ქართველ ისტორიკოსს – ლეონტი მროველს.

ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრების“ თანახმად, ქართველთა სჯულმდებელმა თარგამოსმა თავისი მიწა-წყალი შვილებს გაუნაწილა. ერთ-ერთ შვილს, ეგროსს, მისცა „ქვეყანა ზღვის ყურისა და უჩინა საზღვარი: აღმოსავლით მთა მცირე, რომელსაც ან ჰქვია ლიხი; დასავლით ზღუა; (ჩრდილოთ) მდინარე მცირისა ხაზარეთისა, სადა წარსწუთების წუერი კავკასისა. ხოლო ამან ეგროს აღაშენა ქალაქი და უწოდა თვისი სახელი *ეგრისი*. ან მას ადგილსა ჰქვია *ბეღია*“¹.

მაშასადამე, ქართველური ტომების, კერძოდ, ქვეეთნიკურ ჯგუფად ეგრისელთა ჩამოყალიბების დასაწყისიდანვე, ე. ი. რამდენიმე ათასწლეულის წინათ, დაარსებულა ქ. ეგრისი.

ახალი თაობის ქართველი ისტორიკოსები მაინცდამაინც სკეპტიკურად არ არიან განწყობილნი ლეონტი მროველის ამ ცნობის მიმართ. ეს გასაგებიცაა, რადგანაც დღეს უკვე თითქმის საეჭვო არაა, რომ ლეონტი მროველი თავისი შრომის დაწერისას სარგებლობდა ჩვენთვის უცნობი უძველესი ქართული (თუ უცხოური) წყაროებით და, ამდენად, ეყრდნობოდა წინარე წერილობით თუ ზეპირ ტრადიციებს. ამიტომაც საქართველოს ისტორიის მთელ მანძილზე თითქმის არ დასმულა საკითხი ქ.

ეგრისის რეალურად არსებობა-არარსებობის თაობაზე. პირიქით, ვახუშტიდან მოყოლებული თითქმის ყველა ქართველი მეცნიერი თვლიდა, რომ ოდესღაც დასავლეთ საქართველოში მართლაც არსებობდა ამ სახელწოდების ქალაქი, იგი, თავისი სახელდებიდან გამომდინარე, ალბათ, ერთ დროს იყო დასავლეთ საქართველოს უპირველესი პოლიტიკური ცენტრი. მეტიც, მან მრავალრიცხოვან ქართველურ ტომს მისცა სახელი: მ-ე-გრ-ელ-ი (შეადარე. ქ. ეგრისი, მისი ბინადარი: მ-ე-გრ-ის-ელ-ი, აქედან კი: მ-ე-გრ-ელ-ი, სიტყვათა ამგვარი წარმოება დამახასიათებელი იყო ძველი ქართულისათვის. მაგ., ეგვიპტის ბინადარს ჩვენი წინაპრები ეძახდნენ მ-ეგვიპტ-ელ-ს).

მართალია, „ქართლის ცხოვრებაში“, კერძოდ, ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრებაში“, გარკვევითაა ნათქვამი, რომ ეგრისი იგივე აწინდელი (XI საუკუნის) ბედიააო და ქართველი ისტორიკოსების უმრავლესობა ეთანხმება მას, მაგრამ მისი ადგილმდებარეობის თაობაზე განსხვავებული შეხედულებაც გამოითქვა. ამ მხრივ საგანგებო ყურადღებას იპყრობს თ. ბერაძის ნარკვევი². მკვლევარმა სკრუპულოზურად შეისწავლა და კრიტიკულად განიხილა ქ. ეგრისის ლოკალიზაციის შესახებ არსებული თითქმის ყველა ისტორიული წყარო (როგორც ქართული, ასევე უცხოური) და წარმოადგინა ამ საკითხზე ერთი დასავლეთევროპელი მეცნიერის შეხედულების შემდგომი დასაბუთების მეტად საინტერესო და ორიგინალური ცდა.

ეს მეცნიერი მე-10 საუკუნის II ნახევარის მოღვაწე რეინეგსი გახლავთ, რომლის შეხედულებითაც, დაახლოებით დღევანდელი ზუგდიდის მიდამოებში არსებობდა დასახლება ეგერი. სწორედ ეგერთან აკავშირებს ქართველი მკვლევარი „ქართლის ცხოვრების“ ქ. ეგრისს, იმ ვარაუდის დაშვებით, რომ რეინეგსის ცნობას, ალბათ, ადგილობრივი გადმოცემები დაედო საფუძვლად.

მკვლევარი იყენებს, აგრეთვე, ქართულ წყაროებსაც, კერძოდ, დ. ბატონიშვილისა და ს. კაკაბაძის შრომებს. აქედან დ. ბატონიშვილის ნაშრომი არ შეიცავს რაიმე სიახლეს აღნიშნულ საკითხზე. მან შეუმონმებლად გაიმეორა რეინეგსის ცნობა³. თ. ბერაძეც აღიარებს, რომ ის სწორედ რეინეგსის შეხედულებებიდან გამომდის⁴.

რაც შეეხება ს. კაკაბაძის ცნობას, იგი უთუოდ არაა ისეთი ისტორიული ხასიათის მასალა, რომლის გამოყენებაც ადვილად შესაძლებელი იყოს. ოციან წლებში ზუგდიდის მუზეუმის დირექტორს ს. კაკაბაძისათვის უთქვამს, რომ ხალხი დღესაც სოფ. შამგონასთან აჩვენებსო ძველ ნაქალაქარს – ეგრისს, ამავე დროს, ენგურის მეორე ნაპირას, ეგრისის ნაქალაქარიდან რვა კილომეტრის მანძილზე, არისო ადგილი, სახელწოდებით ბედიანი⁵. მაგრამ, თ. ბერაძისავე განცხადებით, „არავითარი ნაქალაქარი სოფ. შამგონასთან არ არის... რაც შეეხება სახელს – ბედიანს, – განაგრძობს იგი, – ჩვენ სპეციალურად დავიარეთ ენგურის მარჯვენა ნაპირას მდებარე სოფლები და ტოპონიმიკაც ჩავინერეთ, მაგრამ ამგვარი სახელი ვერ დავამოწმეთ“⁶. ასეც უნდა გვეფიქრა, რადგანაც ს. კაკაბაძისა და მისი ზუგდიდელი ინფორმატორის ცნობაში უთუოდ იგრძნობა ისტორიაში ჩახედული ადამიანების (რომლებმაც აღიარეს რა ქ. ეგრისის არსებობა სოფ. შამგონასთან) ცდა, ალბათ, არარსებული ბედიანი მოარგონ „ქართლის ცხოვრების“ ეგრისი-ბედიანს ურთიერთობის გარკვევის საქმეს და ამით თავიდან აიცილონ ის უხერხულობა, რომელშიც მათ ჩააყენებდა ლეონტი მროველის ცნობა.

მაშასადამე, მკვლევარს დ. ბატონიშვილისა და ს. კაკაბაძის ცნობები ვერ გამოადგებოდა თავისი თვალსაზრისის განსამტკიცებლად. სანდო პირველნყაროდ მას ისევ რჩება რეინეგსის ცნობა.

რა შეიძლება ითქვას მის შესახებ?

რასაკვირველია, რეინეგსი რომ ენგურის მარცხენა ნაპირას ქ. ერგეს ასახელებს, ეს თავისთავად საყურადღებო ფაქტია, მაგრამ არავითარი აუცილებლობით არაა გამოწვეული მისი გაიგივება ქ. ეგრისთან. ეგრისს და ერგეს უთუოდ აქვთ ერთი ძირი, მაგრამ ამით ვერ დამტკიცდება მათი იდენტურობა. თუ მაინცდამაინც ამ გზით ვივლით, მაშინ უფრო ბუნებრივი იქნებოდა მისი დაკავშირება იმავე მიდამოებში დღემდე არსებულ ერგეთასთან.

დაუჯერებელია, რომ თითქოსდა დასავლეთევროპელი მეცნიერი ქართულ ხალხურ გადმოცემებს უფრო უკეთ იცნობდა, ვიდრე ქართველი ისტორიკოსები; მსგავსი გადმოცემა რომ ნამდვილად არსებულიყო, უნინარეს ყოვლისა, მას ქართველი მეცნიერები მიაქცევდნენ ყურადღებას, თუნდაც იმ შემთხვევაში,

როცა ისინი უშუალოდ ქ. ეგრისს ეხებოდნენ. ამიტომაც, შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ რეინეგსს სახელდება „ეგერი“ მნიგნობრული გზით აქვს შეთვისებული.

მკვლევარი ენდობა ლეონტი მროველს, როცა ეს უკანასკნელი ამბობს, რომ ეგრისი იგივე ანინდელი ბედიანო, თანაც იქვე შენიშნავს: XI საუკუნეში დანიანურებულმა ბედიან ჩააგონა ქართველი ისტორიკოსი, რომ აქ უეჭველად ნაქალაქარი იყო, ეგრისის ადგილსამყოფელიო. რასაკვირველია, ეს არაა არსებითად დამაჯერებელი საბუთი, რადგანაც ჩვენც ასეთივე წარმატებით შეგვიძლია განვაცხადოთ: რეინეგსი ზუგდიდს იმიტომ უწოდებს ეგერს, რომ იგი მე-18 საუკუნეში სამეგრელოს ერთ-ერთ ცენტრს წარმოადგენდა. ან კიდევ: ბაგრატ მესამემ ბედია გააშენა ამ ადგილზე სწორედ იმიტომ, რომ მას აქ ეგულებოდა ძველი ეგრისი. ცხადია, ასეთი ვარაუდი ნაკლებ სარწმუნო იქნებოდა.

მკვლევარი ცდილობს, რომ ენგური „ქართლის ცხოვრებაში“ მოხსენიებულ „ეგრის-წყალს“ შეუფარდოს. ამგვარი მოსაზრება საკმაო საბუთიანობით ადრეც გამოითქვა და შესაძლოა იგი სწორიც იყოს, მაგრამ განა ეგრისწყლის ენგურთან გაიგივება ხელს შეუშლიდა ქ. ეგრისის არსებობას ანინდელი ბედიის ტერიტორიაზე? რასაკვირველია, არა. ეგრისწყალი შვიდჯერაა „ქართლის ცხოვრებაში“ დასახელებული⁷, მაგრამ არც ერთ შემთხვევაში ის არაა უშუალოდ დაკავშირებული ქ. ეგრისთან.

თ. ბერაძე განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს თვით მდინარის სახელწოდებას: „ეგრის-წყალი“. მისი დაკვირვებით, ეს სახელწოდება „ხელოვნური, ლიტერატურული ხასიათისაა“. მდინარეთა სახელების ამგვარი წარმოება უცხოაო მეგრული ენისათვის⁸. ეს მოსაზრება მთლად დამარწმუნებელი არ არის. სხვა რომ არ იყოს, განა ასევე არაა ნაწარმოები იმავე მკვლევრის მიერ იქვე მრავალგზის მოხსენიებული ვახუშტისეული „დადისწყალი“, ან „ერის-წყალი“? მეგრული ენისათვის და, კერძოდ, სამურზაყანოული დიალექტისათვის, სრულიად არაა უცხო, დაუშვათ, ასეთი გამოთქმა: „ოქუმ-წყარი“, „მოქე-წყარი“ და სხვ. „ეგრის-წყალი“-ც უთუოდ მსგავსი წარმომავლობისაა და თუ მდ. „ენგურის“ ძირში ქართველური ტომის სახელი „ე-გრ“-ი იკითხება, ეს არაა გასაკვირი.

რაკი ქალაქ ეგრისის ლოკალიზაციის გარკვევაში ეგრის-წყალს ასეთი მნიშვნელობა ენიჭება, ამთავითვე დაისმის საკითხი თვით ამ ჰიდრონიმის ლოკალიზაციის შესახებაც. ივ. ჯავახიშვილს ეგრის-წყალსა და, მასთან ერთად, მდ. კლისურაზე თავისებური შეხედულება ჰქონდა. დიდი მეცნიერი „გარეგნულად მაინც“ ანსხვავებდა ლეონტი მროველისა და ჯუანშერის მიერ დასახელებულ მდინარეებს – „ეგრისის-წყალსა“ და „ეგრის-წყალს“⁹. ამიტომაც, წინააღმდეგობას ამჩნევდა ზემოდასახელებულ ისტორიკოსთა ცნობებს შორის. ივ. ჯავახიშვილის მტკიცებით, ლეონტი მროველს „ეგრისის-წყალი“ ჩრდილოეთში ეგულებოდა, ხოლო ჯუანშერს „ეგრის-წყალი“ – სამხრეთში. ეს იმიტომო, ამბობს მეკლევარი, რომ ლეონტი მროველს ქ. ეგრისი შეცდომით ბედიად მიაჩნდა და „ეგრისის-წყალსაც“ იგი ბედიის მიდამოებში ეძებდაო¹⁰. ვახტანგ გორგასლის სიტყვებიდან ჩანს, განაგრძობს დიდი მეცნიერი, რომ ეგრის-წყალი და კლისური კლარჯეთშია, ბათუმის ოლქში(?). მართლაც, კლარჯეთის ერთ კუთხეს „ეგრი“ ეწოდებოდაო. ხუთვერსიან რუკაზე ბათუმის ოლქში აღნუსხული „ეგრეს-სუ (თურქულია, ნიშნავს: ეგრის წყალი) შესაძლოა იყოს „ქართლის ცხოვრების“ ეგრის-წყალიო.

ყოველივე ზემოთქმულის შესახებ წინდანინვე შევნიშნავთ: ლეონტი მროველისა და ჯუანშერის დასახელებებში სხვაობა არ შეიმჩნევა. „ეგრისწყალი“ ორივე ავტორთან მხოლოდ თითოჯერ გვაძლევს ვარიანტულ ნაკითხვას „ეგრისის-წყალი“. მაშასადამე, აღნიშნული სახელდებანი სავსებით იდენტურია. ასევე არავითარი წინააღმდეგობა ამ ორ ავტორს შორის ეგრისწყლის გეოგრაფიულ განლაგებაზე არ შეიმჩნევა. ამავე დროს, ვახტანგ გორგასლის სიტყვებიდან არ ჩანს, რომ ეს მდინარე თითქოს კლარჯეთში იყოს.

მივყვეთ „ქართლის ცხოვრების“ მონაცემებს თანამიმდევრულად. „ეგრის-წყალი“ პირველად ლეონტი მროველის მიერ მოთხრობილ ფარნავაზ მეფის ისტორიაშია ნახსენები. სხვათა შორის, აქ აღწერილია ბერძენთა და ქართველთა ბრძოლები და ქართველთა გამარჯვება. მაშინ მეფემ (ფარნავაზმა) ქუჯის მისცა ქუეყანა ეგრის-წყალსა და რიონს შუა... რომელსაცა წინა არს ეგრისი და სუანეთი და დაამტკიცა მუნ იგი ერისთავად

და მან ქუჯი აღაშენა ციხე-გოჯი"¹¹, ხოლო „ეგრის-წყალს ქვემოთ (ე. ი. ჩრდილო-დასავლეთით – ბ. კ.) დარჩა ბერძენთა". ამ ცნობიდან დასტურდება, რომ ეგრის-წყლის ძიება ბათუმის ოლქში გაუმართლებელია. ბათუმის ეგრეს-სუსა და რიონს შორის თავსდება ეგრისის მხოლოდ უმცირესი ნაწილი, ხოლო სვანეთი მთლიანად განზე რჩება. ამავე დროს დადგენილია, რომ ციხე-გოჯი მდინარე ტეხურის შუა წელზე მდებარეობს¹². ტეხური რიონიდან ბათუმის მიმართულებით კი არ მიედინება (არ გაგიკვირდეთ: ჩვენ ზღვას არ ვგულისხმობთ საზოგადოდ), არამედ პირიქით – იგი მის ჩრდილო-დასავლეთ მხარეზეა. ესეც რომ არ იყოს, განა ქუჯის შეეძლო სხვის ტერიტორიაზე ციხე-სიმაგრის აგება? რასაკვირველია, არ შეეძლო. რაკი გარკვეულია ციხე-გოჯის ადგილსამყოფელი, იგულისხმება: მდ. ეგრის-წყალი ეგრისის ჩრდილო-დასავლეთი საზღვარია და არა სამხრეთი საზღვარი. დასავლეთ საქართველოში ამავე ტერიატორიას ფლობდა მირიან მეფეც¹³.

ახლა გადავხედოთ ჯუანშერისეულ ვახტანგ გორგასლის ისტორიას, რომლიდანაც, ივ. ჯავახიშვილის აზრით, ჩანს, რომ ეგრის-წყალი და კლისურა კლარჯეთშია, ბათუმის ოლქში. აქ ნათქვამია, რომ აღმოსავლეთი საქართველო ოსებმა ააოხრეს, ხოლო დასავლეთიდან „მასვე ჟამსა გამოვიდეს ბერძენნი აფხაზეთით, რამეთუ ბერძენთა შქონდა ეგრისწყალს ქვემოთი კერძი ყოველი, და დაიპყრეს ეგრის-წყლიდან ვიდრე ციხე-გოჯამდე"¹⁴. უნდა ითქვას, რომ ეს ცნობა არათუ ეწინააღმდეგება ლეონტი მროველის მონაცემს, არამედ პირიქით, ისინი სრულიად იდენტურია ჩვენთვის საინტერესო საკითხის თვალსაზრისით: ეგრისწყალი ბერძენთა და ქართველთა სასაზღვრო მდინარეა. გარდა ამისა, ჯუანშერთან უფრო ნათელი ხდება ეგრისწყლის მდებარეობა. ბერძნები მოდიან დასავლეთიდან, აფხაზეთიდან, გადალახავენ ეგრისწყალს და მხოლოდ ამის შემდეგ აიღებენ ციხე-გოჯს. ეს მდინარე კლარჯეთში, ბათუმის ოლქში(?) რომ ყოფილიყო, დასავლეთიდან წამოსულ მტერს ციხე-გოჯის ასაღებად არ დასჭირდებოდა არა თუ მასზე გავლა, არამედ რიონამდე მისვლაც კი. რადგანაც ბერძნებმა ჯერ ეგრის-წყალი გადალახეს და შემდეგ დაიპყრეს ზემოხსენებული ციხე,

იგულისხმება, რომ მაინცდამაინც იგი მდ. ტეხურის (მაშასადამე, მდ. რიონისაც) ჩრდილო-დასავლეთ მხარეზეა საგულვებელი.

იმავე გორგასლის ისტორიაში კვლავ იხსენიება მდ. ეგრის-წყალი.

ქართველებსა და ბერძნებს შორის ბრძოლა გაგრძელდა. ვახტანგმა 125 ათასი ტყვე ჩაიგდო, რის შემდეგაც მოხდა მოლაპარაკება საბერძნეთის კეისართან. კეისარმა ვახტანგს „უკუმოსცა საზღვარი ქართლისა, ციხე თუხარისი და კლარჯეთი ყოველი... და გამოიკითხა კეისარმან საზღვარი საბერძნეთისა, ქუეყანა ზღვის პირისა, რომელ არს აფხაზეთი, და ჰრქუა ესრეთ: ეგრის-წყლითგან ვიდრე მდინარემდე მცირისა ხაზარეთისა – ესე საზღვარ არს საბერძნეთისა აღექსანდრობიდგან“, რომელ ან შენ მიგიღია მკვლავითა ჩუენგან. ან იგი უკუმოგუეც და ოდეს წარიყვანებდე ცოლსა შენსა, ასულსა ჩემსა, მაშინ მოგცე მისგან ქუეყანა“ და დაუნერა „ეგრის-წყალსა და კლისურასა შუა ქუეყანა ზითად და სხუა აფხაზეთი უკუმოსცა ვახტანგ ბერძენთა“¹⁵. „ქართლის ცხოვრების“ მდინარე „მცირისა ხაზარეთისა“, როგორც ეს სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული, არის დღევანდელი მდ. ყუბანი. სწორედ ეს ყუბანი ყოფილა საბერძნეთის აფხაზეთის უკიდურესი ჩრდილოეთი საზღვარი, ხოლო ეგრისწყალი – მისი სამხრეთ-აღმოსავლეთის საზღვარი მდინარე. ახლა საკითხავია: თუკი კლარჯეთის, ბათუმის ოლქის(?) ეგრის-წყლიდან მდ. ყუბანამდე აფხაზეთის საზღვარი იყო, მაშინ სად მოთავსდებოდა ეგრისი ან მისი ციხეგოჯი? ასეთ შემთხვევაში საქართველოს ისტორიულ რუკაზე მათთვის ადგილი აღარ რჩება. აქვე თუ გავიხსენებთ იმ გარემოებასაც, რომ, ივ. ჯავახიშვილის აზრით, მდ. კლისურაც ბათუმის ოლქშია, ხოლო ჯუანშერის ცნობით, აფხაზეთი ამ ორ მდინარეს (ეგრისწყალსა და კლისურას) შორის მდებარეობს, მაშინ აფხაზეთი საქართველოს სამხრეთ-დასავლეთში აღმოჩნდება, ნაცვლად ჩრდილო-დასავლეთისა, ხოლო ეგრისი მთლიანად დასავლეთ საქართველოს დაიჭერს. ამ მხარეთა ასეთი განლაგება საქართველოს ისტორიამ არ იცის.

ვახტანგ გორგასალმა ეგრისწყალსა და კლისურას შორის არსებული ქვეყანა აფხაზეთი თავის შვილს, დაჩის, მისცა.

¹ შევნიშნავთ, რომ ამ შემთხვევაში, ჩვენთვის მნიშვნელობა არა აქვს, გამოილაშქრა თუ არა აღექსანდრე მაკედონელმა ჩვენს ქვეყანაზე.

ვახტანგის სიკედილის შემდეგ მისმა შვილებმა, იმავე დაჩიმ და მირდატმა, ხელახლა გადაინანილეს მინა-წყალი: „ამას მირდატი დაევაჭრა ძმა მისი დაჩი: მეფემან გაუცვალა ქვეყანა და ალილო დაჩისაგან ეგრის-წყალსა და კლისურას შუა მირდატის დედული საზღვარი (ქუეყანა – ბ. კ.) და მისცა ნაცვლად ჯავახეთი ფარვანითგან მტკურამდე“¹⁶. მაშასადამე, ეგრის-წყალსა და კლისურას შორის არსებული ქვეყანა ჯავახეთზე იცვლება. საკითხავია: კლარჯეთის, ბათუმის ოლქის(?) მცირე ნაწილი გაიცვლებოდა თუ არა ჯავახეთში ან გამოდგებოდა კი იგი სამეფო მზითვად? ამ კითხვაზე უარყოფითად უნდა ვუპასუხოთ. ამასთანავე აქ საყურადღებოა და გასათვალისწინებელი ერთი მომენტი: ჯუანშერი გარკვევით ამბობს, რომ კეისარმა ვახტანგს ჯერ დაუბრუნა „კლარჯეთი ყოველი“ (ე. ი. მთელი კლარჯეთი) და მხოლოდ ამის შემდეგ გამოიკითხა საბერძნეთის აფხაზეთის საზღვარი, ეგრის-წყალსა და კლისურას შორის მდებარე „ქუეყანა ზღვის პირისა, რომელ არს აფხაზეთი“.

კეისრის სიტყვებიდან აშკარად ჩანს, რომ ამ შემთხვევაში ორ დამოუკიდებელ გეოგრაფიულ ერთეულთან გვაქვს საქმე: ცალკეა კლარჯეთი, რომელსაც კეისარი უბრუნებს ვახტანგს, და ცალკეა ეგრის-წყალსა და კლისურას შორის არსებული ქვეყანა, რომელიც ვახტანგს მხოლოდ იმ შემთხვევაში დაუბრუნდება, თუ ეს უკანასკნელი ცოლად ნაიყვანს კეისრის ასულს. ვახტანგმა, ეტყობა, შეასრულა კეისრის თხოვნა და მეუღლის მზითვის სახით მიიღო კიდევაც აღნიშნული მხარე. მაშასადამე, ამიერიდან ეგრისის ჩრდილო-დასავლეთმა საზღვარმა, ნაცვლად ეგრისწყალისა, კლისურაში გადაინაცვლა, ხოლო „სხუა აფხაზეთი“ (ე. ი. კლისურას „ქუემოთ“ დარჩენილი ნაწილი) კვლავ ბერძნებს დარჩათ.

ეს ფაქტი შემდგომ დადასტურებას პოულობს იმავე ჯუანშერთან: მურვან ყრუმ საქართველოს სამცხიდან შემოუტია, აიღო ოძრხე (დღ. ბაკურიანში), დალაშქრა არგუეთი. ქართველო მთავარნი მთებს შეეხიზნენ, ხოლო „მეფენი ქართლისანი ნაივდეს ეგრისად და მუნით კუალად მიიცვალნეს აფხაზეთად“. გაიგო თუ არა ეს მურვან-ყრუმ, „შეუდგა კუალსა მათსა და შემუსრნა ყოველნი ქალაქნი და სიმაგრენი ეგრისის ქუეყნისანი და ციხე

იგი სამ-ზღუდე, რომელ არს ციხე-გოჯი, შემუსრა, და შევლო ზღუდე იგი საზღვარი კლისურისა.

და ვითარცა შევლო ყრუმან კლისურა, რომელ მას ჟამსა იყო საზღვარი საბერძნეთისა და საქართველოსა, და შემუსრა ქალაქი აფშილეთისა ცხუმი და მოადგა ციხესა ანაკოფიისა“. მაშასადამე, მურვან-ყრუ საქართველოს სამხრეთ-დასავლეთიდან შემოესია. აიღო ახალციხე, ბუკურიანი. ამასობაში ქართლის მთავრები დასავლეთში – ეგრისში – გაიქცნენ. მურვან-ყრუმ განაგრძო სვლა ჩრდილო-დასავლეთისაკენ. ქართლის მთავრებს იქ უკვე აღარ ედგომებოდათ და გადავიდნენ აფხაზეთში. მურვან-ყრუმ ეგრისიც დაიპყრო, კვალდაკვალ მიჰყვა მათ, გაიარა საბერძნეთ-საქართველოს საზღვარი კლისურა, შემუსრა აფშილეთის ქალაქი ცხუმი (სოხუმი) და ანაკოფიის ციხეს მიადგა, სადაც ეგულებოდა ქართლის მთავრები. მართალია, ამ კონტექსტში არაა ნახსენები ეგრის-წყალი, მაგრამ ჩვენთვის საინტერესო საკითხისათვის მარტო კლისურას დასახელებაც კმარა. სრულიად უეჭველია, რომ იგი საქართველოს ჩრდილო-დასავლეთში მდებარეობს და არა მის სამხრეთ ნაწილში. რაც შეეხება ეგრისწყლის მოუხსენებლობას, ამას თავისი მიზეზები აქვს. როგორც ზემოთაც აღინიშნა, მას შემდეგ, რაც გორგასალმა მიიღო ქვეყანა ეგრის-წყალსა და კლისურს შუა, ამ მდინარემ დაკარგა თავისი სასაზღვრო მნიშვნელობა. ამიერიდან მის როლს კლისურა ასრულებს. ამიტომაც, რომ ამის შემდეგ ეგრის-წყალი „ქართლის ცხოვრებაში“ არ იხსენიება.

რა დასკვნების გამოტანა შეიძლება ყოველივე ზემოთქმულიდან და სად უნდა ვეძიოთ ეს მდინარე?

„ქართლის ცხოვრების“ მონაცემებით და ფართო გეოგრაფიული მასშტაბით, იგი დასავლეთ საქართველოს მდინარეა, უფრო კონკრეტულად, ეგრისწყალი რიონის ჩრდილო-დასავლეთითაა და საზღვრავს ეგრისს. მეტიც, ეს მდინარე ასეთ ადგილს იჭერს ტიხურის მიმართაც. ამავე დროს მურვან-ყრუს შემოსევის ისტორიიდან უეჭველი ხდება, რომ მდინარე კლისურა დღევანდელი კელასურია. მაშასადამე, ეგრისწყალი ტიხურსა და კელასურს შორის მდებარეობს. კელასურსა და ეგრის-წყალს შორის არის მოქცეული აფხაზეთი (ამ შემთხვევაში, ჩვენ არ გვაინტერესებს კელასურს „ქვემოთი“ ჩრდილოეთი აფხაზეთი,

რომელიც ისტორიულად ან ისტორიის გარკვეულ მონაკვეთში მერმინდელ სამურზაყანომდე აღწევდა. რასაკვირველია, ამ შემთხვევაში, ჩვენთვის მნიშვნელობა არა აქვს იმ ფაქტსაც, რომ მოგვიანებით, დროის გარკვეულ მონაკვეთში, მთლიანად დასავლეთი საქართველო აფხაზთა სამეფოდ იწოდებოდა).

მაშასადამე, ერის-წყალი უნდა ვეძიოთ მდ. ტეხურსა და სამურზაყანოს შორის. აქ კი ჩვენს ყურადღებას, უწინარეს ყოვლისა, მდ. ერის-წყალი იპყრობს. „ერის-წყალი“ და „ეგრის-წყალი“, გარდა იმისა, რომ გარეგნულად ჰგავნან ერთმანეთს, შესაძლოა მათში იდენტური შინაარსი იდოს: „ეგრი“, „ეგრისი“ აყვანილია „ერის“ მნიშვნელობამდე. სრულიად დასაშვებია, რომ დღევანდელი ერის წყალი ყოფილიყო აფხაზეთი-ეგრისის საზღვარი. ამიტომაც არ უნდა იყოს გასაკვირი, რომ ლეონტი მროველს ერის-წყალი ბედიის მიდამოებში ეგულებოდა. მართალია, ერის-წყალი დღევანდელი ბედიისაგან 15-ოდე კილომეტრითაა დაშორებული, მაგრამ ეს მაინც არ ნაართმევდა უფლებას ისტორიკოსს, რომ იგი მის მიდამოებში მოეხსენებინა.

თ. ბერაძე ქალაქ ეგრისის ლოკალიზაციისას დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს (და სავსებით სწორადაც) არქეოლოგიურ მონაპოვრებს, მაგრამ ამ საკითხშიც, ვფიქრობთ, მეტი სიზუსტეა საჭირო. მისი ცნობით, კოლხური თეთრი გაცილებით დიდი რაოდენობითაა ნაპოვნი ენგურის მარცხენა ნაპირზე, ვიდრე მის მარჯვენა ნაპირზე. ამავე დროს, მკვლევრის მიერ შემოთავაზებულ ნახაზზე¹⁷ არაა ენგურის მარჯვენა ნაპირის არც ერთი ადგილი აღნიშნული, სადაც ამგვარი მონეტები იქნა აღმოჩენილი (ნაპოვნი). ამას კი პრინციპული მნიშვნელობა აქვს. რაც შეეხება საპირისპირო მხარეს (მარცხენა სანაპიროს), სადაც მას ეგრისი ეგულება, სურათი სხვაგვარია; კოლხური თეთრის გავრცელების ზონა მოიცავს ტერიტორიას ენგურის თითქმის სათავიდან ზღვამდე, კერძოდ კაგირას, რუხს, ახალ-აბასთუმანს, ზუგდიდს, ჭითანყარს, ერგეთა-ანაკლიას.

უნდა აღინიშნოს, რომ არქეოლოგები გალისა და ოჩამჩირის რაიონებით შედარებით გვიან დაინტერესდნენ და ამავე დროს არა ამ მხარის ენგურის სანაპიროთი. მაშასადამე, მონაპოვარიც, ბუნებრივია, უფრო მცირე იქნებოდა. და, მეორეც, რაც მთავარია, ლეონტი მროველის ქ. ეგრისის (რომლის დაარსება უძველეს

წარსულში ივარაუდება) ლოკალიზაციისათვის შედარებით ისეთ გვიანდელ ნივთიერ მტკიცებას, როგორც კოლხული თეთრია, ალბათ, არ შეიძლება ჰქონდეს გადამწყვეტი მნიშვნელობა. ამასთანავე, თუ არქეოლოგიურ მონაპოვრებს მივანიჭებთ დიდ მნიშვნელობას ქ. ეგრისის ადგილმდებარეობისათვის, ასეთ შემთხვევაში, მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს მართლაც უძველესი განძი – კოლხური ცულები, სეგმენტური იარაღები და ბრინჯაოს სხვა ნაკეთობანი, რომლებიც სწორედ ენგურის მარჯვენა ნაპირზეა ნაპოვნი და არა მარცხენაზე¹⁷. აღსანიშნავია ისიც, რომ ახლახან არქეოლოგებმა სწორედ ბედიის მახლობლად, ღუმურიშის მთა „კირილის“ მიდამოებში, იპოვეს ელინისტური ხანის ციხე-სიმაგრის ნაშთი. ესეც რომ არ იყოს, კოლხური თეთრის გავრცელებას მთიდან ზღვამდე არათუ სინათლე შეაქვს სავარაუდებელი ქ. ეგერის (ეგრისის), ადგილმდებარეობის დაკონკრეტებაში, არამედ პირიქით, ასეთ შემთხვევაში ძნელდება კიდევაც მისი დადგენა. ეგერი (ეგრისი) ნახაზის მიხედვით, შეგვიძლია ვუწოდოთ კაგირასაც, რუხსაც, ახალ აბასთუმანსაც, ჭითა წყარასაც, ერგეთასაც და, რასაკვირველია, ზუგდიდსაც.

ვიმეორებთ, კოლხური თეთრი „ქართლის ცხოვრების“ ეგრისის დაარსებიდან ბევრად გვიანდელი მოვლენაა და დასმული საკითხის დადებითად გადაჭრისათვის ნაკლებსარწმუნო ჩანს. ამავე დროს, ენგურის მარცხენა ნაპირზე ნაპოვნი მონეტები უთუოდ ადასტურებს, რომ აქ ადამიანებს ძველთაგანვე მოსდევდათ კულტურა, ჰქონდათ იმ დროისათვის ცნობილი ქალაქები.

ამდენად, მკვლევრის მიერ კონკრეტულად ჩვენთვის საინტერესო საკითხის შესახებ გამოთქმული მოსაზრებები დამაფიქრებელია, მაგრამ საკითხის მთლიანად გადაწყვეტისათვის მაინც არასაკმარისი. ამიტომაც, ვფიქრობთ, რომ სანამ არ დაიძებნება ეჭვმიუტანელი მასალა (და უფრო მეტად ლეონტი მროველის წინაპერიოდისა) ქ. ეგრისის გარშემო, ალბათ, უპირატესობა უნდა მივანიჭოთ ეროვნულ ისტორიოგრაფიაში უძველეს პირველწყაროს, მის ავტორს, რომელმაც პირველმა ცხრაასი წლის წინათ მოიხსენია ეს ქალაქი და აღნიშნა, რომ ის იგივე მე-11 საუკუნის (და ახლანდელი) ბედიანა.

ცხადია, რაკი ქალაქი ეგრისი დღევანდელი ბედიის ტერიტორიაზე იყო გაშენებული და ქვეყანა ეგრისის პოლიტიკურ ცენტრს წარმოადგენდა, უწინარესად სწორედ ეს კუთხე იქნებოდა დასახლებული ქართველური (მეგრული) ტომით. ამ ფაქტის განსხვავებული ინტერპრეტაცია იქნებოდა აზროვნებაზე ძალმომრეობა. რაც შეეხება საკუთრივ ბედიას, მის შესახებ საქართველოს სიძველეებში მეტი მასალა დაიძებნება და ამიტომაც მასზე მსჯელობა ყოველგვარი ალბათობის გარეშე ხერხდება.

ბედია, გაშენებული ისტორიულ სამურზაყანოში, მემკვიდრეა სრულიად საქართველოს წმინდათაწმიდა საუნჯისა. მას ისტორიულად დაებედა, ყოფილიყო სიმბოლო იბერიულ-კავკასიური მოდგმის ერთიანობისა. როგორც აღინიშნა, მათიანე გვაუწყებს: მამამთავარმა თარგამოსმა თავის შვილს ეგროსს მისცა „ქუეყანა ზღვის ყურისა და უჩინა საზღვარი: აღმოსავლით მთა მცირე, რომელსაც ან ჰქვია ლიხი; დასავლეთ ზღვა; (ჩრდილოთ) მდინარე მცირისა ხაზარეთისა (მდ. ყუბანი), საცა წარსწუთების წუერი კავკასისა, ხოლო ამან ეგროს ალაშენა ქალაქი და უწოდა თავისი სახელი ეგრისი. ან მას ადგილსა ჰქვია ბედია“. ეს ნიშნავს: შუა საუკუნეებში ბედია იყო გაერთიანებული დასავლეთ საქართველოს ერთ-ერთი ძლიერი სარწმუნოებრივ-პოლიტიკური ცენტრი. ჟამთასვლით დაკარგული დიდება მას აღუდგინა ბრძენთა-ბრძენმა მეფემ – ბაგრატ მესამემ. მან აფხაზთა მეფეთაგან ტრადიციად მიიღო პოლიტიკური ერთიანობის საჭიროების შეგნება. ალბათ, ამ შეგნებამ განსაზღვრა ის ფაქტი, რომ ნანატრი ერთობის დადგინების პროცესში ბაგრატმა მყის „მოცვალა“ გუდაყვის (ანტიკური სიგანეონი, დღევანდელ გალის რაიონშია) კათედრალი და თვალი ჰკიდა ბედიას, ფენიქსებრ ააღორძინა იგი, ვითარცა ერთიანობის ისტორიული სიმბოლო.

ბაგრატ მესამემ, ვითარცა აფხაზთა მეფემ, ჯერ იზრუნა თავისი მეფური ძალმოსილების განმტკიცებისათვის საკუთრივ დასავლეთ საქართველოში, შემდეგ კი მისი პოლიტიკურად გამჭრიახი მზერა სამხრეთ-დასავლეთსა და აღმოსავლეთ საქართველოსაც მისწვდა. ბრძნული პოლიტიკური საზრისისა და დაუშრეტელი ენერგიის წყალობით, მან ამერი და იმერი

თავის ნებას დაუმორჩილა და 1008 წელს იწოდა „აფხაზთა და ქართველთა“, ანუ მთლიანი საქართველოს, მეფედ. ამდენად, ის იყო პირველი მეფე სრულიად საქართველოსა, რომელმაც შეძლო იბერიულ-კავკასიური (უწინარესად ქართველურ-აფხაზური) მოდგმის ისეთი მძლავრი გაერთიანება, რომლის მსგავსი მანამდე ისტორიულმა ხანამ არც იცოდა.

ამიერკავკასიის მასშტაბით ამ გრანდიოზული პოლიტიკური გაერთიანების უამს ბაგრატ მეფემ ქვეყნის სულიერი, ზნეობრივი სინამდისათვის ზრუნვა უწინარესად ბედიის ტაძრის მიხედვით და ეს ბრძენი მეფე, თავისი ნებით, გარდაცვალების შემდეგ (1015 წ.) ბედიის მიწას მიუბარა და ქუთათელებთან ერთად ბედიელებს მიენიჭათ გაერთიანებული ქვეყნის მეფეთათვის უკანასკნელი შესანდობარი სიტყვის თქმის წმიდათანმიდა უფლება. ბედიისავე ტაძრის ფრესკამ, პირველმა და ერთადერთმა მოაქვამამდე, მოიტანა სრულიად საქართველოს პირველი მეფის, ბაგრატ III-ის, ღვთივმიმადლებული სახე. აქვე სინაზესა და სინატიფეს ზეიმობენ ძარღვიანი ძველქართული წარწერანი და ფრესკა-მოხატულობანი, ამიტომაცაა ეს ადგილი წმიდათანმიდა და ამიტომაც ვთვლით საჭიროდ საკუთრივ ტაძრის ისტორიის გადმოცემასაც.

„მატიანე ქართლისა“ გვაუწყებს, რომ ბაგრატ მესამემ „ალაშენა საყდარი ბედიისა და შექმნა საყდრად საეპისკოპოსოდ... შეწირნა სოფელნი მრავალნი... განასრულა ყოვლითა განგებითა და შეამკო ყოვლისა სამკაულითა ეკლესია, აკურთხა და დასუა ეპისკოპოსი“¹⁸. ბაგრატისაგან ბედიის ტაძრის აგების (ტაძრის და არა მონასტრის!) ქრონოლოგიას აკონკრეტებს მისი ოქროს ბარძიმის წარწერა, რომელშიც ბაგრატი ჯერ კიდევ მხოლოდ „აფხაზთა მეფედაა“ წოდებული. ეს ტიტული მან X ს.-ის ბოლოს მიიღო. ტაძრის აშენებაც ამ დროისათვის იყო საგულევებელი. მართლაც, გასულ საუკუნეში თ. ჟორდანიამ მიაკვლია ე. წ. „დადიანთა ქრონიკას“¹⁹, რომელშიც ბედიის ტაძრის აშენების თარიღად 999 წელია დასახელებული.

ჩანს, სრულიად უნიკალური ყოფილა ბედიის არქიტექტურული ანსამბლი, რაზეც მრავალგზის მიუთითებს ქართული და უცხოური წყაროები. ამ მხრივ, „მატიანე ქართლისა“ იქამდეც კი მიდის, რომ ბაგრატის მეფური დიდების განცდის სრულყოფისათვის უწინარესად მაინცდამაინც ბედიის

„სამკაულის“ განცდის საჭიროებას ქადაგებს: „უკეთუ ვისმე ენებოს განცდად და გულისხმისყოფად სიმაღლისათვის დიდებისა მისისა, პირველად განიცადოს სამკაული ბედიისა ეკლესიისა და მისგან გულისხმაყოს“²⁰. ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ მემატიანის ეს სიტყვები არსებითად სინამდვილეს შეეფერება, რადგანაც მის მიერ ასე ნაქები „სამკაული“, არქიტექტურული ანსამბლი, უწინარესად ფრესკა-მოხატულობანი, გ. ჩუბინაშვილის განმარტებით, არათუ ჩამოუვარდებოდა ბაგრატისავე აგებულ ცნობილ ქუთაისის ტაძრისას, არამედ შესაძლოა ჭარბობდა კიდევაც მას²¹.

ბედიის ტაძარი, როგორც უდიადესი არქიტექტორული ნაგებობა, ესთეტიკურ სიამოვნებას ანიჭებდა არა მხოლოდ გარდასულ დროთა მემატიანეებს, არამედ ახალი დროის ცივილიზებულ ადამიანებსაც. მათი ცნობით, ბედიას ჰქონდა „მომნუსხველად დიადი სახე“. ეროვნული არქიტექტურის თავისებურებათა გასათვალისწინებლად ფუძემდებლურია იმის აღნიშვნა, რომ „ყველა სხვა ტაძრებზედ უფრო ატყვია ამ ეკლესიას უძველესი ქართული ხუროთმოძღვრების კვალი“²². ხელოვნების ამგვარი ნიმუში თურმე „იმ დროს აღარც ბიზანტიაში და არც დასავლეთ ევროპაში არ სცოდნიათ“. ილია ჭავჭავაძის „ივერია“ კი (1894, 52) აღნიშნავდა, რომ „თუმცა ჟამთა სიმკაცრეს მეტისმეტად დაუზიანებია ეს ტაძარი, მაგრამ თავისი წარსული სიდიადე იმდენად ეტყობა დღესაც, რომ შესვლისთანავე შიგ მოწინებით ქუდს იხდით და მყისვე განიმსჭვალებით ქრისტიანობრივისა და წარსულთა დროთა პატივისცემის გრძნობით“, რომ იგი „დიდებული და სახელოვანი ნაშთია ჩვენი წარსულისა“. რაც შეეხება ბედიის ოქროს ბარძიშს, როგორც ხელოვნების ძეგლს, გ. ჩუბინაშვილის შენიშვნით, იგი სრულიად უნიკალურია ქართული ჭედურობის ისტორიაში²³.

მსგავს მასალათა მოხმობა მრავლად შეიძლებოდა, მაგრამ ვფიქრობთ, აღნიშნულიც კარგად აგრძნობინებს მკითხველს ბედიის სიდიადეს.

ბედიის ტაძრის დიდებულება, ჩანს, უმთავრესად იმ გარემოებამ განაპირობა, რომ იგი აშენდა ვითარცა ბაგრატ მეფის სასახლის კარის ეკლესია და სამეფო საგვარეულოს სასაფლაო. დასაწყისიდანვე ამგვარი დანიშნულების გამო, X ს-დან

მოყოლებული, ბედია განუზომელი ავტორიტეტით სარგებლობდა იქამდე, რომ თვით პოლიტიკური დაცემის ხანაში, მე-17 ს.-ში, მისი მსახურნი აქ ჩამოსული რუსეთის ელჩების წინაშე პრეტენზიებს აცხადებენ ქრისტიანული მსოფლიოსათვის მარად საშფოთველი ქრისტესმიერი ნივთების კუთვნილებაზე და ამით „წმინდა წინოს ცხოვრების“ ჩვენებათა ტრადიციას განამტკიცებენ.

საგულისხმოა, რომ დაახლოებით ამ პერიოდშია დადასტურებული ბედიელთა კულტურულ-მნიგნობრული მოღვაწეობა. არის ცნობა, რომ შავშეთელ გაბრიელ ლომსაძეს აქ გადაუწერია გულანის ნაწილი. თავისთავად გულანი კი უნიკალური კრებულია, რომლის მსგავსი არცერთ ქრისტიან ერს არ მოეპოვება. აქვე მოღვაწეობდა მე-16 საუკუნეშივე ცნობილი ბიბლიოფილი ბედიელი მთავარეპისკოპოსი ანტონ ჟვანიძე. საზოგადოდ, ბედიელებს ჰქონიათ ჩინებული წიგნთსაცავი.

დროთა ვითარებაში, და განსაკუთრებით XIX ს.-ის II ნახევარში, ბედიის გრანდიოზული ნაგებობანი თითქმის გაპარტახდა, განიძარცვა საფლავებიც, რაზეც გულისტკივილით იტყობინებოდა „ივერიის“ კორესპონდენტი²⁴.

რაც შეეხება ტაძრის მხატვრობას, რ. შმერლინგის აზრით, მან სამი ქრონოლოგიური ეტაპი გაიარა (X-XIII სს; XIII-XIV სს). ამასთანავე სამივე ეტაპი გარკვევით ჩანს²⁵. ტაძრის სამხრეთ კედელზე გამოხატული იყვნენ ქტიტორი დადიანები. კერძოდ, ერთ-ერთი წარწერა ფრესკისა ასე იკითხებოდა: „დედოფალთ დედოფალი მარეხ და შვილი მისი ერისთავი და მსახურთუხუცესი დადიანი გიორგი“. მ. ბროსეს გამოკვლევის თანახმად, აქ მოხსენიებულნი არიან ლევან I დადიანი (გარდაიცვალა 1572 წ.), მისი ცოლი მარეხი და შვილი გიორგი. მაშასადამე, ფრესკაც და წარწერაც XIV-XVII სს. ეკუთვნის. ფრანგმა მეცნიერმა თავისი შეხედულება განამტკიცა ტაძრის დასავლეთით მდებარე საერთო დანიშნულების სადგომის შესასვლელის თავზე წარწერაში მოხსენიებული ანტონ და კირილე ჟვანიძეების მეშვეობით. ანტონ ჟვანიძე იყო რესტავრატორი პალატებისა, თანამედროვე ლევან დადიანისა და მარეხისა, ხოლო კირილე ჟვანიძე ლევან დადიანის ძის, გიორგი მესამის, თანამედროვე გახლდათ. იყო დასახელებული ფრესკის ქრონოლოგიის გადასინჯვის ცდა (ნ. ტოლმაჩევსკაია), მაგრამ რ. შმერლინგმა წარწერათა და ფრესკის

კომპოზიციის თავისებურებათა გამოვლენით ცხადყო მ. ბროსეს აზრის სისწორე. მანვე შეძლო ბაგრატი მესამის დაზიანებული ფრესკის აღდგენა, რითაც შთამომავლობას შეუნახა მისი ძვირფასი სახე.

ბედიის ტაძარი ცნობილია არა მხოლოდ თავისი ჩინებული ფრესკებით, არამედ ეროვნული ჭედურობის შესანიშნავი განძითაც. უწინარესად იგულისხმება ზემოდასახელებული ოქროს ბარძიმი. იგი 1865 წ. ილორში უნახავს ისტორიკოს დ. ბაქრაძეს. მანვე მეორედ და ისევ ილორში ნახა იგი 1888 წელს. აქვე გაეცნო ამ ძეგლს ა. პავლინოვი, მაგრამ ბარძიმის, როგორც „ქართული ჭედურობის უნიკალური ძეგლის“, მეცნიერული შესწავლა გ. ჩუბინაშვილის სახელს დაუკავშირდა. მან განსაზღვრა ბარძიმის შექმნის ქრონოლოგია (X ს.) და გამოავლინა მის გამოსახულებათა უზადო მხატვრული ღირსება. მეკლესიის განმარტებით, ეს გამოსახულებანი უნიკალური, თავიანთი სიდიადით, ორიგინალობით, ხელოვანის ხელწერას „ახასიათებს ეპოქის მხატვრულ დადგენათა გარდამავლობა, გარდამავლობა საკუთრივ სკულპტურული მონუმენტალობის გამომეტყველების ძიების მიმართულებით“, „ბედიის ბარძიმი უმნიშვნელოვანესა რგოლია იშხნის ჯვარსა (973 წ.) და მარტვილის ჯვარს (XI ს. შუა წლები) შორის. ის გზად და ხიდად ედო ამ ორი მატერიალური კულტურის ძეგლს და, მაშასადამე, ეროვნული ჭედური ხელოვნების განვითარებასაც.

მეცნიერებაში ცნობილია ბედიის მეორე, მცირე ბარძიმი, და გამოქვეყნებულია სურათიც, მაგრამ გ. ჩუბინაშვილს არ ჰქონდა შესაძლებლობა მისი შესწავლისა, რადგანაც იგი დაკარგულად ითვლება. მასზე გამოსახული ყოფილა ღვთისმშობელი, რომლის სახე არ ჰგავდა არც ერთ ძირითად ტიპს. ამიტომაც იგი იყო ორიგინალური და, ვლადიკერნის ღვთისმშობლისაგან განსხვავებით, ხასიათდებოდა (ვლადიკერნის ღვთისმშობელს ჩვეულებრივ ვედრების პოზა აქვს) „გამოცხადების“ იშვიათ გამოსახულებით²¹.

ყოველივე ზემოაღნიშნულს რომ თავი მოვუყაროთ, ასევე სურათს მივიღებთ: ეგრისი – ბედია არის იბერიულ-კავკასიურ, უწინარესად ქართველური მოდგმის ერთობის, ქართულ სახელმწიფოებრიობის დიადი სიმბოლო; სრულიად საქართველო:

პირველი მეფის განსასვენებელი და ერთადერთი მომტანი მისი სახისა; ქართული ხუროთმოძღვრების უდიადესი ძეგლი; ეროვნული ჭედური ხელოვნების უსაჩინოესი ქმნილების სავანე; ეროვნული მხატვრობის, მნიგნობრობისა და ეპიგრაფიკის ერთ-ერთი კერა.

ბამოყენებული ლიტერატურა:

1. ქართლის ცხოვრება, I, თბ., 1955, გვ. 5. ეგრისის ეტიმოლოგიის შესახებ იხ. ს. ჯანაშია, შრომები, I, თბ., 1949, გვ. 255.
2. თ. ბერაძე, ოდიშის პოლიტიკური გეოგრაფიიდან, საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებული, თბ., 1967, გვ. 131-142.
3. მასალები საქართველოსა და კავკასიისათვის, ნაკვ. 29, თბ., 1951, გვ. 188.
4. თ. ბერაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 145.
5. ს. კაკაბაძე, ძველი ქართული მატყანეები, საისტორიო ძიებანი, თბ., 1924, გვ. 116.
6. თ. ბერაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 136.
7. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 13, 24, 70, 146, 177, 230, 205.
8. თ. ბერაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 140.
9. ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, II, თბ., 1983, გვ. 24.
10. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 4, 70, 146, 177, 203, 205.
11. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 24.
12. იხ. საქართველოს ისტორიული რუკა, 1923.
13. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 70.
14. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 205.
15. თ. ბერაძე, დასახ. შრომა, გვ. 141.
16. დ. ქორიძე, კოლხური კულტურის ისტორიისათვის, თბ., გვ. 32, 46, 48.
17. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 281.
18. ქრონიკები, I, გვ. 137.

19. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 281.
20. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, X, 1940, გვ. 12.
21. „მწყემსი“, 1893, 13.
22. ლ. მენაბდე, ძველი ქართული მწერლობის კერები, I, 6. II, თბ., გვ. 565-566.
23. „ივერია“, 1894, 52.
24. საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის მოამბე, XXIII, 4, გვ. 509.

მეგრულ-ჭანურ მითოლოგიურ პერსონაჟთა განეზისისათვის

ა) ოჩოკოჩი

წინდანივე უნდა განვაცხადოთ, რომ წინამდებარე ნარკვევის მეცნიერული საზრისი ასეთია: ოჩოკოჩი რთულფუძიანი სახელია, რომლის პირველი ნაწილი – ოჩო, ანუ ოჩე, წინააღმდეგაქამდე გამოთქმული მოსაზრებისა, იმთავითვე ალბათ, არც ვაცს (მეგრ. ოჩი) ნიშნავდა და არც დიდ ყანას. იგი უძველესი ზოგადქართველური წარმოების ფუძეა, ტყის მნიშვნელობის შემცველი. კოჩი, როგორც ცნობილია, ქართული კაცის ზანური (მეგრულ-ჭანური) შესატყვისია. ამდენად, ოჩოკოჩი სიტყვასიტყვით უნდა ნიშნავდეს ტყის კაცს (ტყაშ კოჩი).

ოჩოკოჩისა და ტყაშ-კოჩის (ტყის კაცის) სახელდებათა შორის მხოლოდ ქრონოლოგიურ და ფორმალურ სხვაობაზე შეიძლება ვიმსჯელოთ. ოჩო//ოჩე საერთო ქართველური ძირის შემცველი უაღრესად არქაული ფუძე ჩანს, რასაც ვერ ვიტყვით ტყეზე. იგი, როგორც ქვემოთ იქნება ნაჩვენები, მეორეული მოვლენაა, გვიან დამკვიდრებული ქართველურ ენებში, რომელმაც ბოლომდე ვერ შესძლო ოჩო/ოჩეს სრული განდევნა ძველ ქართულ მწერლობაში, ქართული ენის ზოგ დიალექტსა და განსაკუთრებით უმწერლობო ენებში, უწინარესად მეგრულში.

ოჩო//ოჩეს ფორმალურ-სემანტიკურ ანალიზზე უმაღლესი სიტყვით მოგახსენებთ წარმოდგენილი თვალსაზრისის ზოგად ნანამძღვარზე.

ოჩოკოჩი ის მითოლოგიური პერსონაჟია, რომლის მუდმივ საცხოვრისად ტყეა მიჩნეული. ზოგ სხვა პერსონაჟაგან განსხვავებით, ის მაინცდამაინც ტყეში ეწევა მოხეტიალე ცხოვრებას და მხოლოდ უამინდობის დროს აფარებს თავს გამოქვაბულს, რომელიც, ცხადია, ასევე ზოგადად ტყედ მოიაზრება. ამიტომაცაა, რომ თქმულებათა მიხედვით, ერთადერთი ადგილი, სადაც ადამიანი ოჩოკოჩს გადაეყრება, – ტყეა. მეტის თქმაც შეიძლება: სამეგრელოში ამ პერსონაჟის სახელდებად, ოჩოკოჩის პარალელურად, თითქმის იმავე ინტენსივობით იხმარება არც მეტი და არც ნაკლები – ტყაშ-კოჩი (ტყის კაცი), რაც ოჩოკოჩის ეტიმოლოგიის წინდანი წარმოდგენილ ჩვენეულ ინტერპრეტაციასთან სრულ სემანტიკურ იდენტურობას ავლენს: ოჩოკოჩი//ტყაშ-კოჩი.

რომ ოჩოკოჩი ტყაშ-კოჩია, ამაზე თვალნათლივ მიუთითებს პირველივე ტექსტი, რომელიც ამ პერსონაჟზე გამოაქვეყნა ი. ტეპცოვმა¹. ჩვენი საკითხისათვის უაღრესად ნიშანდობლივია გამოქვეყნებული ტექსტის თვით სათაურიც: „გადმოცემები ტყის კაცებზე – ოჩოკოჩებზე“. გამომცემელი ი. ტეპცოვი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ სვანეთისა და სამეგრელოს ტყეებში ადგილობრივი მცხოვრებლები ხვდებიან ტყის კაცებს. მეგრულად მათ ოჩოკოჩს ეძახიანო. არანაკლებ საინტერესოა ტექსტის შინაარსიც, მასში მოთხრობილია თავგადასავალი მონადირე ჯვობასი, რომელიც სწორედ ტყეში გადაეყარა ოჩოკოჩებს. მან ერთ-ერთი მათგანი მოხერხებულად ააგო ხანჯალზე. მეორე დღეს ჯვობამ შეკრიბა თანასოფლელები და ტყისაკენ გაემართნენ. ნახეს, რომ ტყეში ოჩოკოჩები საშინელი კივილით დასტიროდნენ თავიანთ დაღუპულ ამხანაგს.

ოჩოკოჩი ტყაშ-კოჩადაა (ტყის კაცადაა) მოხსენიებული ა. ცაგარელის „მეგრულ ეტიუდებში“, ს. მაკალათიას მიერ მოპოვებულ მასალებში და სხვაგან.

1965 წელს ა. ცანავას მიერ ნახუნაოში (გეგეჭკორის რაიონი) ჩანერილ თქმულებაში მონადირე ჯვობას ენაცვლება ჯახუ. მან ჩიჩილაკების გაკეთება მოისურვა. ნავიდა ტყეში, მიუჯდა

¹ რუს ავტორთა მასალების მოხმობისას ვემყარებით ა. ცანავას ნაშრომს: *ქართული სიტყვიერების საკითხები*, თბ., 1970.

ცეცხლს და შეუდგა ჩიჩილაკების დამზადებას. მას თავზე წაადგა ოჩოკოჩი თავისი მეუღლით.

„ოჩოკოჩი ხშირად ლენხერის ხეობაში, საიდანაც გზა ენგურის ხეობით სვანეთისაკენ მიემართება. აქ მთები და ტყეები ხელუხლებელია ადამიანის მიერ, ბუნება ჯერ კიდევ თვლემს თავისი ქალწულებრივი სიმშვენიერით“¹. კარგად შენიშნა ი. ტეპცოვმა, რომ სწორედ ამის გამო თქმულებანი ოჩოკოჩზე სამეგრელოსა და სვანეთის ამ ადგილებთანაა დაკავშირებული (იქვე, გვ. 25). მასვე აქვს მოტანილი ასეთი თქმულება (მოგვყავს ა. ცანავას პერიფრაზით): მე და ჩემი ამხანაგი ტყეში ხეს ვჭრიდით, – უამბობს ი. ტეპცოვს ერთ-ერთი მონადირე, – უცებ ჩემი ამხანაგის ნაჯახის ხმა მიწყდა, ვიფიქრე: დათვმა ხომ არ შეაშინა-მეთქი, ნავედი მისკენ. ვხედავ, დგას ტყის კაცი, შიშველი, გრძელი თმა აქვს. დგას და ნაჯახს ატრიალებს ხელში, მისი დამსხვრევა უნდა. ტყის კაცი იცინის. ბოლოს ნაჯახს ხელი შეაჭრა, გაბრაზდა, ნაჯახი გადაისროლა, ორი ხე მოგლიჯა და გაიქცაო (იქვე, გვ. 26).

იმავე ი. ტეპცოვს ასეთი ჩანაწერიც მოეპოვება: ორი სვანი მონადირე ლენხერის ხეობაში წასულა ჯიხვებზე სანადიროდ. ღამის გასათევად ტყეში დარჩნენ. დაანთეს ცეცხლი, თოფები ხეზე მიაყუდეს. მალე ოჩოკოჩი მივიდა, შეშინებული მონადირეები გაიქცნენ (იქვე, გვ. 27).

ამ ტექსტებშიც ოჩოკოჩი ტყის კაცად და ტყეში მცხოვრებ არსებადაა დასახული.

მთქმელი ბ. სართანია ხაზგასმით აღნიშნავს: „ოჩოკოჩი ტყის კაცია, ველური. ტანი დაფარული აქვს მოგრძო შავი და სქელი ბალნით“ (იქვე, გვ. 26).

ოჩოკოჩზე მსჯელობისას ა. ცანავას დასკვნის სახით აქვს ნათქვამი: „იგი ორსახოვანი, ორბუნებოვანი მითოლოგიური პერსონაჟია, რომელმაც დეგრადაცია განიცადა და დაჩიავებული სახით ტყეებში და მდინარის პირებზე დაეხეტება (იქვე, გვ. 28).

ზოგად წანამძღვრებზე მსჯელობისას, ვფიქრობთ, უმნიშვნელო არ იქნება იმ ფაქტის აღნიშვნა, რომ თქმულებათა გარკვეულ ნაწილში ოჩოკოჩი ტყაშმაფას (ტყის დედოფლის) მეუღლედაა გამოყვანილი. ასე, მაგალითად, თქმულებაში ჯახუს შე-

¹ ა. ცანავა, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 25.

სახეზე ხაზგასმითაა ნათქვამი, რომ ტყეში ჩიჩილაკის დამზადებისას ბურბუშელაში ჩაფლულ ჯახუს თავზე წაადგნენ ოჩოკოჩი და მისი ცოლი ტყაშმაფა. ცოლი უშლიდა ოჩოკოჩს ჯახუსთან მისვლას – მარცხიანი იგი. მართლაც, ჯახუმ ოჩოკოჩი დაათრო. მთვრალ ოჩოკოჩს ცეცხლი წაეკიდა და ხრამში გადაეშვა. ტყაშმაფამ მიაძახა: „მე ხომ გითხარი, ჯახუ მარცხიანია-მეთქი“ (იქვე, გვ. 25).

არსებითად ამ აზრის სასარგებლოდ მეტყველებს ის თქმულება, რომლის თანახმადაც მონადირე ჯვებას ღამით ტყეში თავზე წაადგნენ ოჩოკოჩი კაცი და ოჩოკოჩი ქალი. სწორადაა შენიშნული სამეცნიერო ლიტერატურაში, რომ, მართალია, ამ თქმულებაში უშუალოდ არაა მითითებული – ქალი ოჩოკოჩი ცოლიაო მამაკაცი ოჩოკოჩისა, მაგრამ ეს იგულისხმება პირველ თქმულებაში, რომელშიც ტყაშ-მაფა ოჩოკოჩის ცოლადაა მიჩნეული. თუ აქვე გავითვალისწინებთ იმ ფაქტსაც, რომ სახელდება ოჩოკოჩი ფუძის მეორე ნაწილით – კოჩი (კაცი) გამორიცხავს ქალი ოჩოკოჩის არსებობას (იქვე, გვ. 18-19). ადვილად მისახვედრია, რომ მთქმელმა ტყაშ-მაფა, ცოლი ოჩოკოჩისა, აქცია ოჩოკოჩ ქალად, ამ თვალსაზრისს განამტკიცებს ის გარემოებაც, რომ თქმულებათა ერთ ნაწილში, მართალია, ოჩოკოჩი უშუალოდ ტყაშ-მაფას მეუღლედ არაა გამოყვანილი, მაგრამ იგი მისი (ტყაშ-მაფას) ვნებიანი მეტრფე ჩანს და ზოგჯერ მის მიმართ ძალადობასაც მიმართავს (იქვე, გვ. 28). ის ფაქტი, რომ ზოგი თქმულების მიხედვით, ტყაშ-მაფას ეზიზღება თავისი მეტრფე, იქნებ არ გამორიცხავს მითოლოგიური აზროვნების გარკვეულ სტადიაზე მათ შორის მეუღლეობრივი ურთიერთობის არსებობას.

საქმე ის არის, რომ გვიანდელ წარმოდგენებში ოჩოკოჩმა „დეგრადაცია განიცადა და დაჩიავებული სახით ტყეებში და მდინარის ნაპირებზე დაეხეტება, იგი უჭკუო, ბრიყვი და უგუნური არსებაა“ (იქვე, გვ. 28). მუდამ ჭუჭყიანი, დაუბანელი, ბანჯგვლიანი, ტყაშ-მაფას კი ამგვარი დეგრადაცია არ განუცდია, იგი ბოლომდე დარჩა სილამაზის, სისუფთავისა და სიფაქიზის მიუწვდომელ განსახიერებად. ცხადია, ამიტომაც, სულიერად და ფიზიკურად დეგრადირებულ, ბრიყვ, უკვე თხისთავა (უჭკუო) ოჩოკოჩთან (ქვემოთ ვაჩვენებთ, რომ ვაცკაცად მისი გააზრება გვიან მოხდა) მისი ყოფნა არ შეიძლებოდა და მითოლოგოსმაც

„განაქორწინა“ ისინი. ოჩოკოჩი იღვნის დაკარგული მეუღლის დასაბრუნებლად. ამას ზოგჯერ აღწევს და ზოგჯერ – ვერა. ხოლო როცა იგი სანადელს ეწევა და მეუღლითურთ დაიარება ტყეში, მითოლოგოსს არ სურს გააცხადოს, რომ მისი მეუღლე უწმინდესი და უფაქიზესი ტყაშ-მაფააო. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ეს იქნებოდა ბუნების დისჰარმონია და ოჩოკოჩი ქალად სახელდება მას, რის გამოც გამოუვალ წინააღმდეგობაში ვარდება – არ შეიძლება არსებობდეს ქალი ოჩოკოჩი! ამიტომაც ზოგჯერ იძულებულია აღიაროს, რომ ოჩოკოჩის მეუღლე ოჩოკოჩი ქალი კი არა, არამედ ტყაშ-მაფააო.

თუ ოჩოკოჩი ტყაშ-მაფას მეუღლეა, ტყის ბინადარისა, აქედანაც ცხადია, ოჩოკოჩის ერთადერთ საბინადრო ადგილად ტყე უნდა მივიჩნიოთ, თვითონ ოჩოკოჩი კი – ტყის კაცად.

ყოველივე ზემოაღნიშნულს თუ დაეუმატებთ იმ ფაქტსაც, რომ თითქმის ყველა ინფორმატორი (ლოლი კონიას ასული ხასაია-კილანავა, ილიკო ედუს ძე კილანავა, ხოხო ზარანდია და სხვანი), რომლებისაგანაც ამ სტრიქონების ავტორს წლების მანძილზე ჩაუწერია ტექსტები, ოჩოკოჩს ერთხმად, გამოკვეთთ უწოდებს ტყაშ-კოჩს (რასაც, რაც არ უნდა ეცადოთ, ვერ გადაათქმევინებთ), ოჩოკოჩის გაგება ტყის კაცად სავსებით ლოგიკურია.

ამ აზრს არსებითად განამტკიცებს ჭანური მასალა, რომელშიც ოჩოკოჩის ორეულად გერმაკოჩია წარმოდგენილი, რაც სიტყვასიტყვით ტყისკაცს ნიშნავს (ცნობა მომანოდა ო. მემიშიშმა).

ფფიქრობთ, ზემოთმოტანილი ზოგადი წანამძღვრები ასევე ლოგიკურს ხდის ვარაუდს, რომ ოჩო//ოჩე სიტყვაში ტყის უძველესი ეროვნული სახელდება ვეძიოთ. ეს გულისხმობს ამ საკითხზე არსებულ ძირითად შეხედულებათა გადასინჯვას გარკვეული აზრით. ძირითადი შეხედულებანი კი ასეთია: 1. მეგრ. ოჩო იგივე ოჩი, ქართული ვაცის შესატყვისია. ამ გაგებით, ოჩოკოჩი განიმარტება ასე: ვაც-კაცი, კაცი ვაცის თავით; 2. მეგრ. ოჩ ნიშნავს დიდ ყანას, აქედან გამომდინარე, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ოჩოკოჩი ნიშნავს დიდი ყანის კაცს.

პირველ თვალსაზრისს თუ გავიზიარებდით, უნდა გვევარაუდა, რომ გვექნებოდა უფრო ოჩი-კოჩი (ვაცი კაცი), ვიდრე ოჩოკოჩი. ამასთანავე უნდა გვემტკიცებინა, რომ მეგრ. ოჩი ქართ. ვა-

ცის შესატყვისი კი არაა, არამედ – პირიქით, იგი თვითონაა ოჩის შესატყვისი, თანაც გვიანდელი, რადგანაც ოჩო (ოჩი) დღესაც დასტურდება ხევსურულში ოჩოპინტრეს შემადგენელ ნაწილად. ოჩოკოჩისა და ოჩოპინტრეს შორის გენეტიკური ურთიერთმიმართება ეჭვს არ იწვევს, მაგრამ ხევსურულში ოჩოპინტრეს არსებობის ახსნა უშუალოდ მეგრულის გავლენით შეცდომა იქნებოდა. ეს გავლენა უწინარესად დასავლეთ და აღმოსავლეთ საქართველოს ბარს უნდა განეცადა, მაგრამ აქ, ვფიქრობ, თითქმის არსად დასტურდება არც ოჩოკოჩისა და არც ოჩოპინტრეს არსებობა. ეს იმას გვაფარაუდებინებს, რომ ოჩო/ოჩეს ძირი საერთო ქართველური დონის მაჩვენებელია, რომელსაც იმთავითვე ვაცთან არავითარი კავშირი არ ჰქონდა. ჩანს, საერთოქართველური ოჩო//ოჩეს ფორმალურმა მსგავსებამ ვაცის მეგრულ შესატყვისთან ოჩი – გამოიწვია მისი სემანტიკის გაუცნობიერებელი (?) მეტამორფოზა. ამან დაარღვია ოჩოკოჩის თავდაპირველი სახეობრივი წარმოდგენა (ტყის კაცი) და იგი დანახულ იქნა კენტავრული თვალთახედვით: ვაც-კაცი, კაცი ვაცის თავით, რასაც ხელი შეუწყო, ალბათ, ზოგმა უცხოურმა მითოლოგიურმა წარმოდგენებმაც. ეტყობა, სწორედ აქედან იწყება მისი სულიერი და ფიზიკური დეგრადაცია, რისი მიზეზითაც იგი კარგავს მითოლოგოსის სიმპათიებს და საკუთარ მეუღლესაც – უფაქიზეს ტყაშ-მაფას.

იმას, რომ ოჩოკოჩი ოსური (ქალი), მეუღლე ოჩოკოჩისა, ალბათ, ტყაშ-მაფა იყო და რომ ოჩოკოჩი თავდაპირველად არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლებოდა ყოფილიყო ოჩოკოჩის (ვაცი კაცი) შინაარსის შემცველი, დამატებით ადასტურებს შემდეგი გარემოებაც: თუ ვიხმარდით გამოთქმას – ოჩოკოჩი ისური (ოჩოკაცი ქალი), უნდა გვეთქვა აგრეთვე ოჩოკოჩი კოჩი (ოჩოკაცი კაცი), რაც უაზრობაა. ამასთანავე თუ ერთი წუთითაც დაფიქვებით, რომ ოჩოკოჩში ოჩო ნიშნავს ვაცს და მთლიანად ოჩოკოჩი ვაც-კაცსო, ე. ი. მამალ თხა კაცსო, ოჩოკოჩი ოსურის არსებობის მტკიცებისას ასეთ შესიტყვებას მივიღებდით: მამალი თხა კაცი ქალი. ასე თუ ისე, თუნდაც აზროვნებაზე ძალის დატანებით, კოჩის (კაცის) ქვეშ ოსური (ქალი) რომ გვეგულისხმება, ოჩი (ვაცი) – მამალი თხა, რაც არ უნდა დავატანოთ ძალა აზროვნებას, ვერ გაიგება მდედრობით სქესად, კერძოდ, ქალად. წინააღმდეგ შემთხვევაში, სრულიად უაზრო და ალოგიკური იქ-

ნებოდა ამგვარი გამოთქმა: ოჩოკოჩი ოსური (ვაც-კაც ქალი). აღნიშნული გარემოება, ვფიქრობ, გამორიცხავს ოჩო//ოჩეს გაგებას ვაცად, ერთი მხრივ და ოჩოკოჩის მეუღლე ოჩოკოჩი ოსურის შერაცხვას, მეორე მხრივ. აქ საქმეს ვერ შველის ქართული მამაკაცისა და დედაკაცის მოხმობა იმის დასამტკიცებლად, რომ კაცი ოდესღაც ორივე სქესის აღმნიშვნელი ტერმინი იყო. ყურადღება უნდა მიექცეს იმ ფაქტს, რომ ამ ფუძეთა პირველი ნაწილი (მამა, დედა) არის სქესთა განმასხვავებელი. ამას ვერ ვიტყვით ოჩოკოჩი ოსურზე.

ეს ფაქტი ერთხელ კიდევ გვიბიძგებს იმ ფაქტის აღიარებისაკენ, რომ ოჩოკოჩი ტყის კაცია, მისი მეუღლე – ტყის დედოფალი (ტყაშ-მათა).

ოჩოკოჩის ვაც-კაცად გაგების სანინააღმდეგოდ შესაძლოა მეტყველებს ის ფაქტიც, რომ იგი ისეთი პერსონაჟია, რომელსაც არა აქვს დანაწევრებული მეტყველება, ე. ი. პირუტყვია, ამ შემთხვევაში, მამალი თხისთავა არსება, მაგრამ მისი სახელდება მეორე ნაწილი – კოჩი (კაცი) ამხელს, რომ ის იმთავითვე პირმეტყველი იყო, კაცი იყო, ადამიანი, რომელსაც დანაწევრებული მეტყველება ჰქონდა ისე, როგორც ტყაშ-მათას. ხოლო მას შემდეგ, რაც თხის თავი დაადგეს, მან დაკარგა მეტყველების უნარი, გახდა პირუტყვი, სახელი კი შერჩა პირმეტყველისა, ადამიანისა, კაცისა (კოჩისა).

რაც შეეხება მეორე შეხედულებას, მისი გაზიარება მხოლოდ ნაწილობრივ შეიძლება და, აი, რატომ: როგორც დავინახავთ, ოჩო/ოჩე, სხვათა შორის, გარკვეული აზრით, ყანასთანაცაა დაკავშირებული, მაგრამ ვფიქრობთ, იგი არაა ორცნებიანი სიტყვა კერძოდ, ოჩე უთუოდ დიდ ყანას არ გულისხმობდა იმთავითვე დიდი აქ მიმატებულია. მას ვერ ძალუძს ყანის სიერცის გადმოცემა, ამისათვის უნდა ახლდეს მეორე ფუძე (ზოგი მეცნიერაზ აზრით, მჩირე, რაც ზანურში ვრცელს, დიდს ნიშნავს). ამასთანავე ისიც ხომ ცხადია, რომ ოჩოკოჩის საბინადრო ადგილი იმთავითვე (და შემდეგაც) ყანა კი არა, ტყე იყო.

ასეთ შემთხვევაში უნდა გვევარაუდა, რომ ოჩო//ოჩე ოდესღაც ტყეს ნიშნავდა. სინამდვილეში ეს ასეცაა, რასაც, ვფიქრობ, ადასტურებს ქართული ენის დიალექტების ჩვენება (როგორც ენა ახავთ, აქ ოჩე უშუალოდ ტყეს გულისხმობს), მეგრული მასალაზე.

და შესაძლოა ძველ ქართულ მწერლობაში შემორჩენილი ზოგი მასალა.

შევეცდები ნათქვამის დამტკიცებას.

როცა ვმსჯელობთ ოჩეს ტოლფარდობის შესახებ ტყესთან ქართული ენის დიალექტებში, უწინარესად აჭარული უნდა დასახელდეს. აქ, ამ მხრივ, მასალათა ისეთი სიუხვე შეინიშნება, განსაკუთრებით ტოპონომიკური ხასიათისა, რომელიც თითქმის ყოველთვის ტყესთანაა დაკავშირებული, რომ მისი კონსტატაციის საჭიროება არც დგას. და მაინც ნიშუშისათვის დავასახელებთ: ოჩე ზემო აჭარისა (წყლისაყრის სასოფლო საბჭო); ნაოჩევი (ზეარის სასოფლო საბჭო); ნაოჩვარი (კირნათის სასოფლო საბჭო); ოჩია (ქედისა და ღორჯომის სასოფლო საბჭოები).

ეს სიტყვა მაინცდამაინც ტყესთან მიმართებაში მოიაზრება ზემო იმერულშიც. კერძოდ, აქ იგი ასე განიმარტება: „ტყეში გამოკაფული დასამუშევრებული მიწა“.

უცხო არაა ოჩე გურული დიალექტისათვისაც, რომელშიც იგი უთუოდ ვრცელ, დიდ, საბატონო ყანას კი არ გულისხმობს, როგორც ზოგი მკვლევარი ფიქრობს, არამედ საზოგადოდ ყანას. ოჩე, თუ ის ვრცელია, დიდია, კერძოდ, საბატონოა, გურულში იგი ამ პრედიკატებს დაირთავს. ასე, მაგალითად, ე. ნინოშვილს უწერია: „საბატონო ოჩეში ანუ ყანაში მუშაობდა გაბრიელი“ (ე. ნინოშვილი, *თბზულებანი*, I, 1955, გვ. 191). აქედან გამომდინარე, უნდა ვივარაუდოთ, რომ საკუთრივ ოჩე მხოლოდ ყანად გაიგება და მას დიდის, ვრცელის მნიშვნელობას პრედიკატი საბატონო ანიჭებს, წინააღმდეგ შემთხვევაში, იგი ასე განიმარტებოდა: ვრცელი ყანა ვრცელი.

ტყის სემანტიკის ამგვარი მეტამორფოზა, ე. ი. მისი ყანადაც გაგება სავსებით ლოგიკურია. საყურადღებოა ისიც, რომ, როგორც მიუთითებენ, წერილობით პირველად ეს სიტყვა დადასტურებულია XVI საუკუნის იმ დოკუმენტში, რომელიც გურიის საქუთათლო ყმებს ეხებათ. ამ დოკუმენტის თანახმად, ოჩის სამსახური აკისრიათ ანდლულაძეებს, მჭედლიძეებს, მახარაძეებს, დოლიძეებს, ქიქოძეებსა და მხალაძეებს. აქ ოჩის სამსახური ყანისას გულისხმობს, მაგრამ არაა გამორიცხული, რომ მასში პარალელურად ტყის სამსახურიც ვივარაუდოთ.

ოჩე დადასტურებულია აფხაზეთის ტოპონიმიკაშიც.

და მაინც, მკვლევრები ერთხმად მიუთითებენ, რომ იგი მეგრული ლექსემაა და აქედან არისო შემოსული ქართული ენის დიალექტებში, რასაც ეტყობა, მცირე კორექტივი სჭირდება.

ეს სიტყვა დამონებული აქვს ი. ყიფშიძეს თავის გრამატიკაში.¹ დღეს კი დასტურდება ცნობილ მეგრულ სიმღერაში „ოჩეში ხვე დო ხეავერიელი“, აგრეთვე სამეგრელოს ტოპონიმიკაში: ოჩე (ყოფილი სენაკის მაზრასა და დიდი ჭყონის სასოფლო საბჭოში), ოჩანა (ნალენჯიხის რ-ნი).

ი. ყიფშიძემ დაუდო სათავე ამ სიტყვის ამგვარ გაგებას: „დიდი ყანა“. ი. ყიფშიძისა და ნ. მარისაგან განსხვავებით, რომლებიც ოჩამჩირე//ოჩემჩირეს ზანური აფიქსებით გაფორმებულ თურქულ ფუძედ (ჩამჩირ) თვლიდნენ, გ. როგავა ორფუძიანად მიიჩნევს, რომელთაგან პირველია ოჩე (ოჩა), ხოლო მეორე – მჩირე. თანაც ორივე ეროვნულ (ზანურ) ძირადაა მიჩნეული: პირველი (ოჩე) ნიშნავსო ყანას, მეორე (მჩირე) – ვრცელს². შესაძლოა, ტოპონიმ ოჩამჩირეში მჩირე მაინცდამაინც არ ნიშნავდეს ვრცელს (მჩირე, ჩირე მეგრულში უწინარესად ტლაპოს, ღრმა ტალახს ნიშნავს), მაგრამ ეს კი უთუოდ საინტერესოა, რომ ამ გაგებით, ოჩე მაინცდამაინც დიდ ყანას კი არ გულისხმობს, არამედ უბრალოდ ყანას, რასაც ახლავს მჩირე, წინააღმდეგ შემთხვევაში, გვექნებოდა: ვრცელი ყანა ვრცელი (ოჩე, ვრცელი ყანა; მჩირე – ვრცელი).

ოჩეს სკრუპულოზური ისტორიულ-ლინგვისტური ანალიზი „დიაქრონიული თვალსაზრისით“ მოცემულია ზ. ალექსიძისა და გ. მაჭავარიანის სპეციალურ ნაშრომში³, ო და ე ოდენობათა ცირკუმფიქსად აღიარების საფუძველზე ეს სიტყვა მათ დაჰყავთ ჩ ძირამდე და ავლენენ მის უაღრესად არქაულ ხასიათს. გარკვეული მოსაზრებით, ნაშრომის ზოგ წმინდა ლინგვისტურ დებულებათა ფიქსირებისაგან თავს ვიკავენ, ოლონდ შევნიშნავ: ო და ე აფიქსებით გაფორმებული ცალთანხმოვნიათა ძირები არც ისე

¹ И. Кипшидзе, *Грамматика Мингрельского (Иверского) языка*, СПб, 1914, стр. 295.

² გ. როგავა, *ზოგი გეოგრაფიული სახელის (ოჩემჩირე, ტყაურო) შედგენილობისათვის*, თბილისის უნივერსიტეტის შრომები, 1966, გვ. 179-183).

³ უძველესი ქართული სოციალური ტერმინები. ოჩე (საუხუცესო საუფროსო), უნივერსიტეტის შრომები, 127, 1963, გვ. 381-408.

მცირეა, როგორც ნარკვევში იგულისხმება. სახელდახლოდ შეგვეძლო დაგვესახელებინა: ო(ნ)-ნ-ე აკვანი (ს. მაკალათია), ო-დ-ე სპილენძის საყვირი (ს. მაკალათია) ო-ზ-ე ეზო; ო-შ-ე; საქსოვი (დაზგა); ო-რ-ო: ჩრდილი და ა. შ.

ამასთანავე, ჩვენი აზრით, შესაძლებელია დამატებითი ზოგი ისეთი პირველხარისხოვანი მასალის მოხმობა, რომლებიც უფრო აკონკრეტებენ ოჩეს სემანტიკას. კერძოდ, ამ მასალებით, მისი ამოსავალი მნიშვნელობაა: ადგილი, რომლიდანაც ამოსულია ან ამოსასვლელია რაიმე, რომელიც მიწის ზედაპირიდან იმზირება, ზედაპირზე დგას, შეუძლია რაიმე საგნის დაფარვა. ასეთად უნინარესად ტყე იგულისხმება, გარკვეული სემანტიკური მეტამორფოზით – ბალახიც კი. ამ მხრივ, საგანგებოდ ხაზი უნდა გაესვას იმ გარემოებას, რომ ზოგ შემთხვევაში მეგრული ენა ერთმანეთისაგან არ განარჩევს ტყესა და ბალახს. მაგალითად, იტყვიან: „ვარწყექო ყვანა ტყაქ მიდელნ, საჩქაროთ რე ოხაჩქალი“ – ვერ ხედავ, რომ ყანა ტყემ (ბალახმა) წაიღო, საჩქაროდაა გასათოხნი“, „ზარმაცი ოსურიში ორტვინი ირო ტყაში ჭკუმილი რე“ – „ზარმაცი ქალის ბოსტანი ყოველთვის ტყისგანაა (ბალახისგანაა) შეჭმული“. აზროვნების ლოგიკასთან მით უფრო შესაგუებელია შემთხვევა ყანის ტყედ გადააზრებისა, როგორც ითქვა, აქ ყანასთან შედარებით თვით უმცირესი ბალახიც ტყედ მოიაზრება; იტყვიან: „ყვანა ჩანს“ ყანა დგას: „ყვანა უჩანს“ – ყანა უდგას; „ოჩანს“, „უჩანს“, „გეუჩანს“ და მისთანათა მიმღეობა იქნება ო-ჩ-ე (მასდარია „ჩანა“). ამ სიტყვის ძირად კი მეცნიერებმა მიიჩნიეს ჩ, რასაც, ჩვენი აზრით, ადასტურებს მეგრული: რ-ჩ-ქ; გიშა/რ/-ჩ-ქ (გიშა-ჩ-ქ). სავსებით დასაშვებია, რომ იგივე ძირი ივარაუდებოდეს საკუთვრივ ქართულ ლექსემებში; „ჩანს“ (ის; „უჩანს (ის მას) და ა. შ. (ჩ ძირის გამოცალკევებისათვის შდრ: „ესე მი-ჩ-ს დიდად სახელად...“). აქვე შემოვა ჩნდება, ჩენილი, გამოჩენილი, გამოჩინებული და სხვ.

ყურადღება უნდა მიექცეს ამ ძირის ფონეტიკურ ვარიანტთა (ც, შ) შემცველ ლექსემებსაც. აქ ცალკე და საგანგებოდ უნდა დასახელდეს ქართული მ-ც-ენ-არ-ე (აღმო-მ-ც-ენ-არე, აღმო-ე-ენ-ებ-ა), რაც ტყის სემანტიკური ორეულია. იგი უნდა იყოს იგივე მ-ჩ-ენ-არ-ე, ანუ ის, რაც მიწის ზევით ამოდის, ჩნდება, რაც მიწას ფარავს. ასეთად კი უნინარესად – ო-ჩ-ე (ანუ ტყე) წარმო-

იდგინება (თავისი ჩი ძირით), აგრეთვე ბალახიც, რასაც, როგორც ითქვა, მეგრულში ტყეც (ტყა) ჰქვია.

ამ კონტექსტიდან არაა გამოსარიცხავი ის ფაქტი, რომ უძველეს ქართულ სალიტერატურო ენაში, როგორც მეცნიერები შენიშნავენ (ვ. თოფურია, ი. ქავთარაძე....) ტყის აღსანიშნავად იხმარებოდა სეშა, იგივე შეშა, რომლის გამოყენება შემდეგში თანდათან დავინრობებულა. ამ მხრივ მასალათა სიუხვე შეინიშნება ბიბლიურ წიგნთა ქართულ თარგმანებსა თუ ორიგინალურ ძეგლებში. მეცნიერებს (ი. ყიფშიძე, ვ. თოფურია, ი. ქავთარაძე და სხვ.) დადგენილი აქვთ, რომ უძველეს ქართულში აქტიური იყო პრეფიქსი – სე, რომლის ფუნქცია შემდეგ აითვისა – სა პრეფიქსმა და ამითაა მისი უადრესი სიხშირე გამოწვეული როგორც მიმღეობაში, ისე სახელებში. დასახელებული მეცნიერები, კერძოდ, ჩვენთვის საინტერესო სიტყვის – შეშა – შესახებ მიუთითებენ, რომ თავდაპირველად უნდა ყოფილიყო სე-შა (შდრ. სე-ცხლ-ი, ცეცხლი), რომელშიც შ ძირი გამოიყოფა (ამაში ეჭვის შეტანა არ შეიძლება) და რაც, ალბათ ფონეტიკური ეკვივალენტია – ჩ ძირისა (ო-ჩე//ო-შ-ე).

კვლევის ამ ეტაპზე შეგვეძლო გვაგვარაუდა: ო-ჩ-ე სიტყვა იქნებ საერთო ქართველური ძირის შემცველია, რომელიც დოკუმენტურად დასტურდება და არა მხოლოდ XII საუკუნიდან, როგორც აქამდე ფიქრობდნენ, არამედ უძველესი დროიდან. ამის შემდეგ გასაკვირი არ უნდა იყოს და, ალბათ, სხვაგვარად ვერ აიხსნება იმავე ძირის შემცველი სახელებების არსებობა ხეცსურთა მითოლოგიურ წარმოდგენაში: ოჩო-პინტრე, ოლონდ დასასმელი და ასახსნელია კითხვა, თუ რატომაა იგი იქ შემორჩენილი ასეთი აფიქსებით. იქნება, აფიქსები ო-ო (ო-ე) არაა საკუთრივ ზანური მორფოლოგიური ოდენობა, იქნებ, სე-ა ს (სე-შ-ა) გვერდით იგი საერთო ქართველურ ღონეს ასახავდეს განსხვავებულ ქრონოლოგიურ ჭრილში?

რაც შეეხება ლექსება ტყეს, მეცნიერებაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ იგი შედარებით გვიანაა დამკვიდრებული ქართველურ ენებში. მას წინ უსწრებდაო სიტყვა ხე (იბერიულ-კავკასიური დონისა) ტყის მნიშვნელობით, რასაც, თავის მხრივ, უძველეს ქართულში წინ უსწრებდაო სიტყვა შე-შა-ა იმავე მნიშვნელობით. ი. ქავთარაძის შენიშვნით, ტყე წარმოებული ფუძეა:

მასში უნდა გამოიყოფოდეს გრამატიკული კლას-კატეგორიის ფუძემდებორცებული დ ექსპონენტი ისევე, როგორც ეს გამოიყოფ-გას, თქუა-დ-ქუა და იტყუის ი-დ-ყუის სიტყვებში. თავიდანვე უნდა გვექონოდა დ-ხე, რომელშიც დ აწარმოებდა ნივთის გრამატიკულ კლას-კატეგორიას მრავლობითში. აქედან სავსებით კანონზომიერი ფონეტიკური ცვლილებით მივიღეთ ტ-ყე.

საინტერესოა, რომ ხე სიტყვა ტყის მნიშვნელობით სხვა ენებშიც იხმარებოდა, ხოლო ქართველურ ენებში ახლაც იხმარება. მაგალითად, მოხეურ კილოში „ხის ხიდის“ ნაცვლად დამონმებულია „ტყის ხიდი“, სვანურში „ტყენ“ ნიშნავს კეტს, ხოლო მეგრულში, როგორც ეს მაყაშვილს აქვს დადასტურებული თავის ბოტანიკურ ლექსიკონში, „ტყაუჩა“ შავი ხის მნიშვნელობის შემცველია.

როცა ხე სიტყვის მნიშვნელობაზე ვმსჯელობთ ტყესთან კავშირში, შეუძლებელია, არ ვახსენოთ ოჩოფეხი ანუ ოჩოფეხა (მეგრულში მას ობოხუასაც ეძახიან), რომელიც სიტყვასიტყვით ხის (ოჩეს) ფეხს გულისხმობს. აქვე თუ გავიმეორებთ ზემოთქმულს, რომ ხე თავდაპირველად ტყეს ნიშნავდა, მაშინ ოჩოფეხის გაგება ტყის ფეხად სავსებით ლოგიკურია.

ამ კონტექსტში უნდა დასახელდეს მეგრული ლექსემა ოჩო (ცნობა მომანოდა პარმენ ქარდავამ), იგივე ტლაპო, ჯოჯ ობა, რომელშიც საგანი იძირება და იფარება, როგორც მალნარში, ტყეში, გინა მაღალ ბალახში და ა. შ.

ყოველივე ზემოთქმულის გამო სავსებით ლოგიკურია ოჩოკოჩის გაგება ტყის კაცად.

საინტერესოა, რომ ტყის კაცის არსებობა დადასტურებულია მეზობელ თუ შორეულ უძველეს ხალხთა არქაულ მითოლოგიურ წარმოდგენებში. გამონაკლისი არც უძველესი ქართველური სამყარო უნდა ყოფილიყო. ეტყობა, ჩვენს წინაპრებსაც ჰყავდათ არქაული მითოლოგიური პერსონაჟი ოჩოკოჩი, ანუ ტყის კაცი, რომელიც შემდეგ ვაცკაცად გადააზრიანდა, მეკრდზე გაუჩნდა რქის წამონაზარდი, დაკარგა მეტყველების უნარი.

„ოჩოკოჩის“ ფორმალურ-სემანტიკური ანალიზის დროს, როგორც მკითხველი შეამჩნევდა, ჩვენ ვწერდით: „ყურადღება უნდა მიექცეს ამ ძირის (ოჩე-ჩანა) ფონეტიკურ ვარიანტთა (ც, შ) შემცველ ლექსებსაც. აქ ცალკე და საგანგებოდ უნდა დასახელდეს

ქართული მ-ც-ენ-არ-ე (აღმო-მ-ც-ენ-არ-ე, აღმო-ც-ენ-ება), რაც ტყის სემანტიკური ორეულია. იგი უნდა იყოს იგივე მ-ჩ-ენ-არ-ე, ანუ ის, რაც მინის ზევით ამოდის, ჩნდება. ასეთად კი უნინარესად ო-ჩ-ე (ანუ ტყე) წარმოიდგინება (თავისი -ჩ ძირით), აგრეთვე ბალახიც, რასაც, როგორც ითქვა, მეგრულში ტყეც (ტყა) ჰქვია.

ამ შემთხვევაში ჩვენთვის მეტად საინტერესო აღმოჩნდა ის ფაქტი, რომ აკად. ა. ჩიქობავას ჯერ კიდევ 1938 წელს მეგრული ჩან ძირი დაუკავშირებია ქართულ ცენ ძირთან: „ჩან არის კანონ-ზომიერი შესატყვისი ქართული ცენ-ისა. ცენ-ობ-ს, მ-ცენ-არ-ე“ (ა. ჩიქობავა, *ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი*, ტფ., 1938, გვ. 371). მართალია, მას აქ ჩ ძირი საგანგებოდ არ გამოუყვია (და ეს არც იყო მისი მიზანი), მაგრამ შთამბეჭდავია ის ფაქტი, რომ მან მეგრულ ჩან(ა) და ქართულ მ-ცენ-არ-ე-ს შორის იგივეობა დაადასტურა. ეს კი გვაფიქრებინებს, რომ ჩვენ კვლევის სწორ გზას ვადგავართ.

ბ) ტყაშ-მაფა

ვფიქრობთ, ოჩოკოჩის გენეზისის შეძლებისამებრ გარკვევის შემდეგ მიზანშეწონილად უნდა ჩაითვალოს მასთან მიმართებით მეგრულ მითოლოგიურ სინამდვილეში დადასტურებული ტყაშ-მაფას განხილვა. ერთი შეხედვით, შეიძლება ეს უკანასკნელი, ვითარცა მითოლოგიური პერსონაჟი, გვიანდელ მოვლენად მივიჩნიოთ უნინარესად მისი საზღვრულის (მაფა) ნეოლოგიზმად შერაცხვის ნიადაგზე. მაფა იგივეა, რაც ქართული მეფა, წარმოქმნილი რუსული ტერმინის („король“-ს) მიბაძვით, რასაც ადგილი ჰქონდა ე. წ. აღორძინებისა და მერმინდელ ხანებში (ეს იმდენად ცნობილი ფაქტია, რომ მკითხველს არ შევანყენთ კონკრეტულ მასალათა მოხმობით)¹. მართალია, მკვლევართა უმეტესობა ტყაშ-მაფას თარგმნის ტყის მეფედ, მაგრამ გარკვევით უნდა ითქვას: სიტყვა მაფა სამეგრელოსა და ისტორიულ სამურზაყანოში (ანინდელი გალისა და, ნაწილობრივ ოჩამჩირის რაიონები), ალბათ, ქართულის გავლენით (რუსულის გავლენა არაა მოსალოდნელი), დროის გარკვეული მონაკვეთიდან იხმა-

¹ Л. А. Шервашидзе. *Средневековая монументальная живопись в Абхазии*, Тбилиси, 1980, стр. 163.

რებოდა დედოფლის მნიშვნელობით (აქ ქართული მეფე პირდაპირაა გადმოსული და მას ძალზე იშვიათად ენაცვლება მაფა). აღნიშნულის დასადასტურებლად გამოგვადგებოდა ასეთი ფაქტი: 1966 წელს გალის რაიონის სოფელ წარჩეში აღმოჩენილ იქნა არქიტექტურული კომპლექსი (ეკლესია, გალავანი, კარიბჭე), რომელსაც ადგილობრივი მოსახლეობა მაფამ ოხვამეს (მაფას სასაფლაო-ეკლესიას) ეძახის. ამ სახელდების შესახებ სპეციალურ ლიტერატურაში შენიშნულია: „Название „мафам охвამе“ (Мапаш Охуаме) в переводе с менгрельского означает «церковь парицны, что связывается с бытующей здесь в различных выражениях легендой о некоей жившей и правившей в этой местности парице»¹ მკითხველი ამჩნევს, რომ აქ გარკვევითაა ნათქვამი: მაფა მეგრულად მაინცდამაინც დედოფალს ნიშნავს და არა მეფესო. ამ სიტყვის ამგვარი ინტერპრეტაცია საკითხის ჩინებულ მცოდნეს ეკუთვნის და მასში ეჭვის შეტანა არ შეიძლება (ჩვენც ამის დამადასტურებელი უამრავი მასალა გვაქვს მოძიებული). სხვა საქმეა, რომ მაფას გაგება ოდენ დედოფლად ბევრ გაუგებრობას იწვევს, იგი ზოგჯერ ისტორიული მოვლენების არასწორი ინტერპრეტაციის მიზეზიც ხდება (ასე მაგალითად, თუნდაც იმავე მაფამ ოხვამეს დეტალურმა შესწავლამ, რაც ლ. ა. შერვაშიძის სახელთანაა დაკავშირებული, ვერ გამოავლინა რაიმე ისეთი ნიშანი, რომელიც უშუალოდ მის სახელდებას გაამართლებდა).

მკითხველი, რომელიც ამ ფაქტს არაა გაცნობილი, სახელდება ტყამ-მაფას ტყის დედოფლად რაცხს მაშინაც, როცა მის ფუნქცია-ქმედებაში არცაა ჩახედული. სინამდვილეში, როგორც ირკვევა, მაფა პერსონაჟის სახეობრივ წარმოდგენას ვერ ქმნის და მიღებული დასკვნაც ნაჩქარევი ჩანს – იგი კრიტიკას ვერ უძლებს ვერც ისტორიულ-ქრონოლოგიური და ვერც ლინგვისტური თვალსაზრისით. ჯერ ერთი, ახალი მითოლოგიური პერსონაჟები არათუ ე. წ. აღორძინების ხანიდან, ქართულ-რუსულ პოლიტი-

¹ აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ კლასიკურ პერიოდში შეიმჩნეოდა ცდა (განსაკუთრებით იოანე პეტრიწის მხრივ), რომ ბერძნულის გავლენით, ა მდებრობითი სქესის კატეგორიის მანარმოებელი დაემკვიდრებინათ. მაგრამ ეს ცდა უშედეგოდ დამთავრდა (ამის შესახებ ნაშრომები გამოქვეყნებული აქვთ კ. დანელიას, დ. მელიქიშვილსა და სხვა მკვლევრებს).

კურ-კულტურულ ურთიერთობათა დამყარების შემდეგ, არამედ ათასწლეულით მასზე უწინარეს, საზოგადოდ ქრისტიანული სარწმუნოების ოფიციალურ იდეოლოგიად გამოცხადებიდან არ შექმნილა და არც შეიძლებოდა შექმნილიყო; ამიერიდან მხოლოდ ქრისტიანულ წმინდანთა მითოლოგიზებას ან პირუკუ – მითოლოგიურ პერსონაჟთა აშკარა თუ ფარულ ქრისტიანიზებას აქვს ადგილი. ამიტომაც ცხადია, რომ ტყაშ-მაფას გენეზისის კვლევისას უნდა გამოირიცხოს საშუალო საუკუნეები საერთოდ.

მეტის თქმაც შეიძლება: იგი არც გვიანანტიკურობის ხანაშია შექმნილი. ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში კარგა ხანია გაირკვა ტყაშ-მაფას უაღრესი არქაულობა, დადგინდა მისი მიმართება ასევე უაღრესად არქაულ სვანურ მითოლოგიურ პერსონაჟთან – დალისთან. კვლევა არც ამაზე შეჩერებულა; დასახელებულ პერსონაჟთა ქმედება-ფუნქციის ინტერპრეტაციისას ცხადი გახდა მათი მსგავსება თვით უძველეს შუმერულ მითოლოგიასთან. კერძოდ, მკვლევარი ზ. კიკნაძე შენიშნავს, რომ „მეგრელთა ტყაში-მაფა ან სვანთა დალი ინანას ყაიდის ღვთაებებია, უფრო სწორი იქნება. თუ ვიტყვით, რომ ისინი – ინანა, ტყაშ-მაფაც და დალიც ერთი უნივერსალური ქალღვთაების კერძო გამოვლინებანი არიან; ტყიანი და მთაგორიანი ხალხის ცნობიერებაში ეს ქალღმერთი ან ტყის დედოფალია, ან დალის ტიპის ღვთაება, რომელსაც მიუვალ კლდეებში აქვს ბინა, ხოლო შუამდინარეთის ველების მცხოვრებნი სხვა სახელებთან ერთად მას უწოდებენ „ველის დედოფალს“, რომელსაც თავზე ახურავს „ველის გვირგვინი“ (შუმ. მენ-ედინა). ასევე ტყაშ-მაფას... რჩეულ მოკვდავში – მინის მუშაკი იქნება იგი, მწყემსი თუ მონადირე – შეიძლება ამოვიცნოთ დუმუზი თავისი რჩეულობით და ტრაგიკული ბედით“¹. არსებითად ტყაშ-მაფას უაღრეს არქაულობას ადასტურებს იმის მტკიცებაც, რომ იგი ტყის ნადირ-ფრინველთა მფლობელია და მასზეა დამოკიდებული მონადირის „ბედიანობა თუ უბედობა“².

¹ ზ. კიკნაძე, *შუამდინარული მითოლოგია*, თბილისი, 1979, გვ. 251.

² Сборник материалов для описания местностей и племен кавказа, XVIII. отд. 3, стр. 12. ი. ჯავახიშვილი, *ქართველი ერის ისტორია*, I, თბილისი, 1960, გვ. 94.

როგორც აღინიშნა, ლინგვისტური მოსაზრებითაც ვერ დასტურდება მისი გვიანდელი წარმომავლობა. ერთი წუთითაც რომ დაგვეშვა მეგრული მაფას იდენტიფიკაცია ქართულ მეფას-თან, რომელიც რუსული *корона*-ს ნაგვიანე სემანტიკურ კალკს წარმოადგენს, სკეპსისისათვის ადგილი მაინც თითქმის არ დარჩებოდა, რადგანაც ტყაშ-მაფას ფუნქციური მსგავსება დალისთან და ინანასთან ამხელდა მის არქაულ გენეზისს და ტყაშ-მაფად მისი სახელდება ქართულის გავლით რუსულის მიბაძვის ნიადაგზე ადვილად აიხსნებოდა. მაგრამ დაკვირვება ცხადყოფს, რომ საკითხის ამგვარი ახსნის აუცილებლობა არ დგას, რადგანაც ქართველურ ენათა მონაცემებით, მაფა, რუსულის კალკი მეფა-საგან განსხვავებით, უძველეს წარსულში იღებს სათავეს, თანაც ისინი, როგორც ვნახავთ, არცთუ ისე პირდაპირ კავშირში არიან ერთმანეთთან.

ქართულ საენათმეცნიერო ლიტერატურაში მეგრულ-ჭანური მაფა (და არა მითოლოგიური პერსონაჟი ტყაშ-მაფა) განხილულია ქართულ მეფე-სეფე სიტყვებთან მიმართებაში¹. მკვლევრები – ზ. ალექსიძე და გ. მაჭავარიანი – მათი „ისტორიული აგებულებისა“ და ეტიმოლოგიის გარკვევის „საქმეში“ გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებენ „იმ ფაქტს, რომ მეგრულმა დღემდე შემოგვინახა ცალთანხმოვანიანი – ფ – ძირის მქონე ზმნა „ყოლა-ქონის“ მნიშვნელობით“ (იქვე). ქ. ლომთათიძის სპეციალურ ნარკვევზე დაყრდნობით², რომელშიც ქართული *მაქეს* ზმნის მეგრული შესატყვისობანია წარმოჩენილი, ყურადღება ექცევა ა-ფ-უ(ნ) ის მას (შესაბამისად მ-ა-ფ-უ(ნ)-ის მე) გ-ა-ფ-უ(ნ)-ის შენ), რომლის მნიშვნელობაც ასეთია: „აქვს, ჰყავს, ერგება, მოუდის (ვინმეს რამედ)“, მაგალითად, „ცა ქუდი აფუნ დო დიხა ჩაფულია“ – ცა ქუდად აქვს და დედამინა ქალამნად. „პეტრეს პავლე ჯიმა აფუ“ – პეტრეს პავლე ძმად მოუდის, ერგება. დასახელებული ზმნის „ზოგადი მნიშვნელობიდან ამოსვლით“, მკვლევრები მეგრულ-ჭანურ მ-ა-ფ-ას განმარტავენ, როგორც „ისტორიულად აქტიური შინაარსის მქონე ნაზმნარ სახელს (მიმღეობას): „მა-ფ-ა“ – ის,

¹ ზ. ალექსიძე, გ. მაჭავარიანი, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 396-402.

² ქ. ლომთათიძე, *ქართული „მაქეს“ ზმნა მეგრულში, ქართველურ ენათა სტრუქტურის საკითხები*, III, თბილისი, 1963, ქ. ლომთათიძე ამ ზმნას განსხვავებულ ინტერპრეტაციას აძლევს (გვ. 29-32).

ვისაც რაღაც აქვს, ერგება, ეკუთვნის, მქონებული, მფლობელი (ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ მისი პასიური კორელატი იქნებოდა ა-ფ-ა). მეგრულ-ჭანური აფუნ ზმნის შესატყვისად „მწერლობამდელი ქართულისათვის“. გვექნებოდა ჰ-ე-ფ-ი-ს (ან ჰ-ე-ფ-აუ-ს) ანალოგიურივე მნიშვნელობით. ასეთ შემთხვევაში ქართული მე-ფ-ე განიმარტება, „როგორც ისტორიული აქტიური მიმღეობა მფლობელის, მქონებელის გაგებით“¹.

ქართული სეფეც ამავე რიგში დგება; მკვლევარებს აქვე შემოაქვთ ძველი ქართულის სუფევა (ბატონობა, მეფობა). მასში – უფ – ძირის გამოყოფის სასარგებლოდ მეტყველებს ის ფაქტი, რომ ს-ა მასდარის მანარმოებელი პრეფიქს-სუფიქსია (ცირკუმფიქსია), რასაც ადასტურებს ძველი ქართულის ს-რბ-ა, ს-ლვ-ა. ავ ზმნის ანმყოს, ფუძის საწარმოებელი სუფიქსია, კერძოდ, თემის ნიშანი. მართალია, -უფ ძველ სამწერლობო ქართულში დაუშლელი ძირია, მაგრამ იგი თავისი „მორფოლოგიური სტრუქტურით არ მიეკუთვნება ორდინალურ ზმნურ ძირთა კატეგორიას: ძველ ქართულში ზმნური ძირები ჩვეულებრივ თანხმოვნებით (ან ისტორიულად უმარცვლო სონანტებით) იწყება“². დასახელებული გარემოება საფიქრებელს ხდის, რომ მე-უფ-ე სიტყვის – უფ ძირში – უ ელემენტი „წარმოშობით ფუძესთან შეზრდილი პრეფიქსია („მაქცევარია“), რასაც ადასტურებს ქართული მეფე-სეფე, მეგრულ-ჭანურ მაფა ფუძეებთან და მეგრულ აფუნ ზმნასთან მისი შედარებითი ანალიზი.

ამგვარი ანალიზიდან გამომდინარე, აგრეთვე იმის გათვალისწინებით, რომ ძველ ქართულში მეფე და მეუფე არსებითად სინონიმებია³, სავსებით ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ ძველი ქართულის – უფ ძირი ეტიმოლოგიურ კავშირშია ქართულ – ზანურ – ფ ძირთან, რაც, ცხადია, მხარს დაუჭერს – უ ელემენტის,

¹ ზ. ალექსიძე, გ. მაჭავარიანი, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 387.

² გამონაკლისია „უნყის“ ზმნა ძველ ქართულში. მისი ძირია უნყ, თუმცა შედარების მეთოდის საფუძველზე წარმოებული დიაქრონული ანალიზი გ. მაჭავარიანს საშუალებას აძლევს, რომ მასში უ „მაქცევარა“ პრეფიქსად მიიჩნიოს, რომელიც დროთა ვითარებაში შეეზარდა ძირს.

³ ამ ფუძეთა ურთიერთმიმართება განსხვავებულად აქვთ წარმოდგენილი ა. შმიდტსა და გ. კლიმოვს, ხოლო „სუფევას“ კ. შმიდტი ისევე ხსნის, როგორც ამას აკეთებენ ზ. ალექსიძე და გ. მაჭავარიანი.

როგორც ისტორიულად პრეფიქსის გამოყოფას¹. ფორმა მეუფე ჩამოყალიბებული ჩანს – უ პრეფიქსის ფუძეში შეხორცების შემდეგ.

მეფე-სთან სუფევა სიტყვის გენეტიკურ მიმართებას და, ამდენად, მასშიც – ფ ძირის გამოყოფის შესაძლებლობას ძალაუწევდა ისიც ამხელს, რომ ახალ ქართულში დამკვიდრდა გამოთქმები: „სიჩუმე სუფევს“; „მზიარულება სუფევს“ და ა. შ. რომლებიც კალკია რუსული გამოთქმებისა.

ზ. ალექსიძე და გ. მაჭავარიანი – ფ ძირზე გაფორმებულ სიტყვათა, მათ შორის უწინარესად მაფას, არსებობის ქრონოლოგიაზეც მსჯელობენ. ისინი წარმოქმნილიაო „ქართულ-ზანური ერთიანობის ეპოქაში“, რაც ძვ. წ. აღ.ის პირველ ათასწლეულს ვერ გადმოსცდებოა.

მოტანილი ვრცელი ექსკურსიდან ყველაზე მნიშვნელოვნად გვეჩვენება ის ფაქტი, რომ მაფა, -ფ ძირზე გაფორმებულ სხვა სიტყვებთან ერთად, უძველეს პერიოდში წარმოშობილადაა მიჩნეული და, რაც მთავარია, იგი გულისხმობს მეუფეს, მფლობელს, განმგებელს, პატრონს. ასეთ შემთხვევაში, ვფიქრობ, არსებობს რეალური საფუძველი, ვივარაუდოთ, რომ ტყაშ-მაფა სიტყვასიტყვით ნიშნავს ტყის მფლობელს, ტყის მეუფეს და არა მაინცდამაინც ტყის დედოფალს, რადგანაც ეს ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, – ტყაშ-მაფაში მაფა არ გვაძლევს პერსონაჟის სახეობრივ დახასიათებას, თავისი სემანტიკით ის არ გულისხმობს უთუოდ ტყის მეუფე ქალს, ტყის დედოფალს, ტყის მეფას. ამაში გვარკვევს მხოლოდ მისი ფუნქცია: იგი ტყის მეუფე დედაკაცია, ტყის დედოფალია, ოჩოკოჩის თანაზიარია მალნარის მფლობელობაში. და თუ დღეს მეგრულში „მაფას“ ქვეშ უწინარესად „დედოფალი“ იგულისხმება, ეს იმიტომ, რომ აქ ისტორიულად არსებული ფორმა („მაფა“) სხვა ენის გავლენით გადააზრიანდა „დედოფლად“ ისე, რომ არ დასჭირვებია ახალი სიტყვის შექმნა. „მაფა“-ში ახალი შინაარსი შეიძინა ბოლოსართმა -ა-მ და იგი გაუტოლდა რუსულ სქესის კატეგორიის მანარმოებელ ა-ს.

მართალია, ტყის მეუფე მამაკაცის (ოჩოკოჩის) არსებობა აუცილებლობით არ გულისხმობს ტყის მეუფე დედაკაცის (ტყაშ-

¹ ზ. ალექსიძე, გ. მაჭავარიანი, დასახ. შრომა, გვ. 397-398.

მაფას) არსებობას, მააგრამ ისიც ხომ ცხადია, რომ აზროვნების ლოგიკა ამგვარ მიმართებათა დაშვებასაც გვკარნახობს. იქნებ, ქართველთა უძველეს მითოლოგიურ წარმოდგენებში იმთავითვე არსებობდნენ ტყის მფლობელი მეფე და დედოფალი: „ოჩოკოჩი“ და „ტყაშ-მაფა“. აქედან ლექსიკური თვალსაზრისით უაღრესად არქაულია პირველი (ოჩოკოჩი), რაც გვაეარაუდებინებს იმთავითვე ოჩო(შ) ოსურის არსებობასაც. იგი მოგვიანებით ტყაშ-მაფამ შეცვალა ისე, რომ არ შემორჩენილა პირველი სახელდება, რასაც ვერ ვიტყვით ოჩოკოჩზე. მან ტყაშ კოჩის დამკვიდრების შემდეგაც შეინახა თავი და ჩვენამდე მიაღწია. არც ისაა გამორიცხული, რომ ისინი ოდითგანვე კი არ თანაარსებობდნენ, არამედ დროის სხვადასხვა მონაკვეთში დასაბამიერდნენ და მხოლოდ მოგვიანებით დამყარდა მათ შორის ისეთი მიმართება, როგორიც თანამედროვე გადმოცემებში დასტურდება.

გ) ღურზულას – ღურღურე

1970 წელს ნ. მახარაძემ ეროვნული მითოლოგიის ისტორიისათვის უაღრესად მნიშვნელოვანი ინფორმაცია მიაწოდა ქართველ მკითხველს¹.

ნ. მახარაძის სტატიას დაუყოვნებლივ გამოეხმაურა მ. ჩხაიძე².

მასვე მიეძღვნა ჩვენი წერილიც³, რომელიც წინამდებარე ნარკვევის საფუძველს წარმოადგენს.

ნ. მახარაძის ცნობით, ბერძნული ჟურნალის „პონტოს არქივის“ (არხიონ პონტუს) 1964 წლის 26-ე ნომერში გამოქვეყნდა დიმიტრი თეოდორიდიშის მცირე ეტიმოლოგიური შენიშვნა, რომელიც პონტური დემონოლოგიის ერთი საინტერესო სახის განმარტებას შეიცავდა. ესაა პონტური ღურზულას, რომლის ახსნა საკუთრივ ბერძნული ენობრივი მონაცემებით ვერ ხერხდება და, დიმიტრი თეოდორიდიშისავე განმარტებით, სამხრეთ-კავკასიური წარმოშობისაა. ბერძენი ავტორი მკითხველს აცნობს სანტურ გადმო-

¹ ნ. მახარაძე, *ერთი პონტური სიტყვის შესახებ*, გაზ. „თბილისის უნივერსიტეტი“, 15.V.1970 წ.

² მ. ჩხაიძე, *რა არის „ღურზულას“*, გაზ. „თბილისის უნივერსიტეტი“.

³ ბ. კილანავა, *ისევ „ღურზულასის“ შესახებ*, გაზ. „თბილისის უნივერსიტეტი“, 21.IX.1970.

ცემას, რომლის თანახმადაც, ღურზულასი შავი ჭირის მომტანი ავი სული ყოფილა. იგი ადამიანია, ოღონდ მოჩვენებას ჰგავს. ღურზულასს ნამგალივით მოკაუჭებული ცხვირი, ჭარხალივით წითლად გადმოკარკლული თვალები და ცხენის ფაფარივით თმები აქვს; დადის წვეტიანი ქუდით.

იგივე სანტური გადმოცემა მიუთითებს, რომ ღურზულადები პატარა კაცუნები არიან, ცხოვრობენ სოფლებში და დაბალ ქოხებში ეწევიან ჩვეულებრივ ადამიანურ ცხოვრებას იმ განსხვავებით, რომ ისინი ღვთის ბრძანებით მოქმედებენ. საგანგებოდ მათთვის ციდან ეშვება საცერი, რომელშიც აღმოჩნდება იმათი სახელები, ვისაც შავი ჭირი უნდა დაემართოს, აგრეთვე იმათიც, ვინც შავ ჭირს უნდა გადაურჩეს.

ღურზულადების შესახებ არსებობს სანტურისაგან განსხვავებული წარმოდგენაც, განსაკუთრებით სახეობრივი (და არა ფუნქციური) თვალსაზრისით. კერძოდ, 1960 წელს ათენში გამოქვეყნდა პონტური დიალექტის ისტორიული ლექსიკონი, რომელშიც ა. ა. პაპანდოპულოსი ღურზულასს ასე განმარტავს: ძლიერი გოლიათი საყვირითა და დოლით ხელში, რომლის გამოჩენაც შიშის ზარს სცემს მინდორში მომუშავე ხალხს. ხოლო ეს დემონი პ. ი. მელანოფრიდესის სპეციალურ ნაშრომში წარმოდგენილია როგორც პერსონიფიცირებული „ჭირი“ – საზარელი სანახაობის კაცი სასტვენით ხელში.

ზემოდასახელებულ მასალებზე დაყრდნობით ღურზულასის სახისა და ფუნქციის გარკვევის შემდეგ დიმ. თეოდორიდისი განიხილავს მისი ეტიმოლოგიის შესახებ არსებულ მოსაზრებებს. ბერძენი მეცნიერის დაკვირვებით, სწორი უნდა იყოს ა. ა. პაპანდოპულოსი, როცა ამ სიტყვას აკავშირებს ბერძნულ შხამიან საჭმელთან. ბერძნულ სიტყვაში გამოიყოფაო ფუძე და დაბოლოება. დიმ. თეოდორიდისი მოტანილი ეტიმოლოგიური შენიშვნით არ კმაყოფილდება და კვლევას აგრძელებს სიტყვის სადაურობის დასადგენად და საკითხს სამხრეთ-კავკასიური ენების სასარგებლოდ წყვეტს. კერძოდ, მის ყურადღებას იპყრობს გ. ა. კლიმოვის ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი და მნიშვნელობაშესატყვის ეტიმონად მიიჩნევს ქართულ ღვარჩლს – გულისწყრომა, სიძულვილი; მეგრულ ღარძულს – ჭირი, უბედურება; ლაზურ ღურზულს – შხამი, ჭირი, უბედურება. კვ-

ლევის ამ ეტაპზე დიმ. თეოდორიდისი დაასკვნის: „დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ ეს სიტყვა პონტურში ლაზურიდან არის შემოჭრილი“.

იგი აქვე იმასაც აქცევს ყურადღებას, რომ პ. ი. მელანოფრიდესი იმავე სიტყვას წარმოშობილად მიიჩნევს სიტყვიდან (ლურ-ლუზულას). ეს უკანასკნელი კომპოზიტია და ცნობილი გმირის სახელისა (ლურლურონ) და ზმნის შეერთებას წარმოადგენსო. ამასთან (ლურლურონ) უნდა იყოსო სიმბოლო გულადობისა და მამაცობისა, ხოლო მთლიანად სიტყვა ადამიანის მომსპოვ, სიკვდილის მომტან ავადმყოფობას უნდა ნიშნავდესო.

ავტორი არც იმ ფაქტს ტოვებს უყურადღებოდ, რომ ეს სიტყვა, ფორმით ლურზულა, დამონმებულია ჩრდილო აღმოსავლეთ ანატოლიის თურქულ დიალექტებშიც, რომლებშიც იგი გამაღიზიანებელს ნიშნავს.

ყოველივე ზემოაღნიშნულის შემდეგ დიმ. თეოდორიდისი დასვამს საკითხს, უკავშირდება თუ არა ლურზულასის სახე კავკასიის ხალხთა წარმოდგენებს. დასმულ კითხვას, ავტორის სწორი შენიშვნით, ქართველოლოგებმა უნდა გასცენ პასუხი.

მ. ჩხაიძის გამოხმაურებას ბერძენი ავტორისაგან ქართველოლოგთათვის დაკისრებული ამ მისიის აღსრულების წადილი უდევს საფუძვლად. მის ყურადღებას იქცევს ალბათ წარმართობის დროიდან მომავალი და გურიაში ნახევარი საუკუნის წინათაც გავრცელებული რწმენა უცნაური ავი სულის, გულცულას, არსებობის შესახებ. თანახმად რწმენისა, „ეს ავი სული კაცის ოდენაა, ფეხები აქვს წერილი, ტერფი კი ფართო (წყალში საცურავად), თავი ძალისა; უხელოა და ფართო გულმკერდი ისე აქვს წინ წამოზნექილი, რომ ცულის პირს მოგვაგონებს. მკერდი ცულისებრ ბასრია და ისაა სწორედ გულცულას საომარი იარაღი“. ავტორი ამ თვალსაზრისს აახლებს „დიალექტოლოგიურ-ფოლკლორულ“ მასალას, მოპოვებულს მის მიერვე 1933 წელს მამათში (ლანჩხუთის რაიონი). შემდეგ მ. ჩხაიძე პონტურ ლურზულასს ადარებს ქართულ გულცულასთან და ავლენს მათ შორის ფუნქციურ მსგავსებას (სახეობრივ მსგავსებაზე საუბარი ზედმეტია). სიტყვა გულცულას „სრულიად გასაგები ეტიმოლოგიის“ გათვალისწინებით იგი ვარაუდობს, რომ შესაძლოა „ქართულმა სახელმა გულცულამ დასაბამი მისცა სახელების ყველა ვარი-

ანტს", თუმცა იქვე ეჭვის ქვეშ აყენებს თავის ვარაუდს იმ მოტივით, რომ „გულცულა და მისი მსგავსი სახეები საერთოდ არაა გავრცელებული საქართველოში“. მაშასადამე, ასკენის მ. ჩხაიძე, უნდა ვიფიქროთ, რომ „ჩვენშიც, ისევე როგორც საბერძნეთში და ბერძნულ ენაში, ის შემოსულია რომელიღაც მესამე ენობრივი წრიდან. ბერძნებისაგან განსხვავებით, ქართველებმა ის მოახერხეს, რომ გაიაზრეს ეს სახე თავისებურად, მოხდა სიტყვის ხალხური ეტიმოლოგია, – „გულ-ცულა“ – არსება, რომელსაც გულზე ცული აქვს“.

ჩვენი აზრით, მ. ჩხაიძის გამომხაურებას ის მნიშვნელობა აქვს, რომ მან ხელახალი დაკვირვების საგნად აქცია მეცნიერებაში აქამდე ნაკლებად შესწავლილი ქართული მითოლოგიური პერსონაჟის? გულცულას, სახე. რაც შეეხება პონტურ ლურჯულასს, გამომხაურებაში გაანალიზებული მასალით მის კვლევას თითქმის არაფერი შეჰმატებია. პირიქით; მასში საზოგადოდ მოხსნილია როგორც ბერძნული, ასევე თვით ბერძენ ავტორთაგან შემოთავაზებული ქართველური ენობრივი სამყაროც და საკითხი „რომელიღაც მესამე ენობრივი წრის“ სასარგებლოდაა გადაწყვეტილი. ამგვარი დასკვნის უმთავრეს წანამძღვრად, როგორც აღინიშნა, მ. ჩხაიძეს გამოადგა ის ფაქტი, რომ თითქოს „გულცულა და მისი მსგავსი სახეები საერთოდ არაა გავრცელებული საქართველოში“. ჩვენ კი ვფიქრობთ, რომ ეს წანამძღვარი სწორი არაა და, მაშასადამე, ვერც დასკვნა უძლებს კრიტიკას, რადგანაც ქართველურ სინამდვილეში გულცულას მსგავსი სახეების გამოვლენა შესაძლებელია ვცადოთ.

ასეთ შემთხვევაში ჩვენს ყურადღებას იპყრობს სამეგრელოში ოდითგანვე განმტკიცებული რწმენა ოჩოკოჩის შესახებ. მკითხველს არ შევანყენთ ამ მითოლოგიური პერსონაჟის გენეზისისა და ფუნქციის ისტორიის ხელახალი გადმოცემით, ოღონდ შევნიშნავთ: როცა მას ამჟერად ჩვენთვის საინტერესო თვალსაზრისით შევხედავთ, აღმოვაჩენთ, რომ, გულცულას მსგავსად, ოჩოკოჩს მკერდზე ნაჯახივით წამონაზარდი აქვს, როგორც გულცულას, ისე ოჩოკოჩის საბრძოლო საშუალება სწორედ ეს ამოზნექილი მკერდია. ოჩოკოჩის აღნიშნული თვისება სრულადაა აღწერილი შალვა ჩოჩუას მიერ ჯერ კიდევ 1911 წელს. პირადად ჩვენც ამ

აზრის დამადასტურებელი უხვი მასალა გვაქვს მოპოვებული სა-
მეგრელოსა და აფხაზეთში.

სამეცნიერო ლიტერატურაშიც საგანგებოდაა მითითებული,
რომ „ოჩოკოჩის მკერდი არაჩვეულებრივია, მას აქვს ნაჯახის
ფორმის რქისებრი წამონანარდი, რომლითაც მოწინააღმდეგეებს
ამარცხებს. ეს არაჩვეულებრიობა ყოველთვის ხაზგასმით არის
აღნიშნული გადმოცემებსა და თქმულებებში“ (ა. ცანავა).

ფიქრობთ, საეჭვო არ უნდა იყოს, რომ ამ მხრივ ოჩოკო-
ჩი სწორედ გულცულას მსგავსი სახეა. მეტის თქმაც შეიძლება:
ოჩოკოჩი სხვა „ენობრივი წრის“ გაუვლელად, პირველხარისხოვან
მნიშვნელობას იძენს გულცულას გენეზისის გასარკვევად. ჩანს,
მისი პირველსახე ოჩოკოჩია. ამ აზრის სასარგებლოდ მეტყველებს
მრავალი ფაქტი, მათ შორის: 1) წარმოდგენა ოჩოკოჩზე ქართ-
ველურ სამყაროში ოდითგანვე საყოველთაოდ გავრცელებული
იყო. გულცულას ამგვარ პოპულარობაზე კი, თუნდაც საკუთრივ
გურიაში, მსჯელობა გაჭირდებოდა; 2) ოჩოკოჩს მკერდზე ნაჯა-
ხივით წამონაზარდი აქვს, ამავე დროს ხელებიანიცაა. რაკი მისი
ძირითადი საომარი იარაღი მკერდია, სესხების დროს გულცულას
„ზედმეტი“ ხელები ჩამოაშორეს, ე. ი. საერთოდ უხელოდ დატო-
ვეს. ალოგიკურია საპირიპირო მიმართების დაშვება, რადგანაც
ოჩოკოჩი რომ გულცულადან მომდინარეობდეს, მაშინ მას ვერ
„დაემატებოდა“ ხელები, ვინაიდან გულცულა მის გარეშეც მშვე-
ნივრად აკეთებს თავის საქმეს; 3) საკუთრივ სახელდება ოჩოკო-
ჩი ხსნის მისი უძველესი წარმომავლობის საიდუმლოებას. ეტყო-
ბა, ოჩოკოჩის სემანტიკა, რომელიც იმთავითვე მალნარის, ტყის
კაცთან იყო დაკავშირებული (ამ საკითხზე სპეციალურად სხვა
ნაშრომში გვაქვს მსჯელობა), დროის გარკვეული მონაკვეთი-
დან გადააზრიანდა ამგვარად: ვაც-კაცი (მეგრ. ოჩი: ვაცი; კოჩი:
კაცი. იქნებ აქედანაა ნაწარმოები ვაჟკაციც). ვაცის უპირველესი
საომარი იარაღი მისი ვეება რქებია. ამიტომაც სწორადაა შენიშ-
ნული სამეცნიერო ლიტერატურაში, რომ ოჩოკოჩის ვაცად წარ-
მოდგენასთან უნდა იყოს დაკავშირებული მის მკერდზე ნაჯახის
ფორმის რქიანი წამონაზარდის, როგორც საომარი საშუალების,
გაჩენა. გულცულას კი ძალღის თავი აბია და მის მკერდზე რქი-
ანი წამონაზარდის არსებობა ვერ აიხსნება ოჩოკოჩის სახეობრივი
წარმოდგენის გაუთვალისწინებლად. იგი აღმოცენებული ჩანს მას

შემდეგ, რაც მოიხსნა ოჩოკოჩის ვაცისთავიანად წარმოდგენის აუცილებლობის შეგნება, როცა დაირღვა მისი სახეობრივი წარმოდგენის თავდაპირველი ლოგიკა. უკვე ფიზიკურად დაუსაზღვრავ ოჩოკოჩს მკერდზე „მექანიკურად“ შერჩა წამონაზარდი და შემდგომ სახელიდო გულცულად იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ მოხდა მზამზარეული ფორმის (მკერდის) თავისებური გააზრება – ცულის მსგავსი რამ, გულცულა.

ვფიქრობთ, ზემოაღნიშნულის შემდეგ იხსნება ერთადერთი მიზეზი „მესამე ენობრივი წრის“ ვარაუდისა და საკითხი ისევ ქართველოლოგიის სფეროში რჩება იმ განსხვავებით, რომ მას ბევრი არაფერი აქვს საერთო გულცულასთან; კვლევა ისევ ბერძენი მეცნიერების მიერ შემოთავაზებული ქართველური, უნიწარესად ზანური (ლაზურ-მეგრული) მასალის ფარგლებში უნდა წარიმართოს.

ამთავითვე ყურადღებას იქცევს ის ფაქტი, რომ ერთი ნაწილი ბერძენი მეცნიერებისა ღურზულასის გენეზისის განსაზღვრისას მას ბერძნულ¹ ღურღურძულასთან მიმართებაში განიხილავს. ეს უკანასკნელი კომპოზიტიური წარმომავლობის სიტყვადაა მიჩნეული, რომელშიც გამოიყოფა (ღურღურ. აქედან კომპოზიტის პირველი ნაწილი მომდინარეობსო სიტყვისაგან (ღურღურ-ონ), ხოლო მეორე ზმნისაგან. მთლიანად სიტყვა ადამიანის მომსპობ, სიკვდილის მომტან ავადმყოფობას უნდა ნიშნავდესო.

ვფიქრობთ, ბერძენ მეცნიერთა ეს ვარაუდი ფაქტად იქცევა, როცა გათვალისწინებული იქნება ზანურში, უწინარესად მეგრულში, დადასტურებული წარმოდგენა ღურღურეს შესახებ. ღურღურე უწინარესად მუცლის პერსონიფიციკრებული ჭირია, სიავის, სიკვდილის მომტანი, ადამიანის მომსპობი არსებაა. ამდენად, იგი სემანტიკურად, თავისი ფუნქციით ეთანაბრება ბერძნულ სიტყვას, რომელსაც თავის მხრივ, პ. ი. მელანოფრიდესის აზრით, საფუძვლად უდევს (ღურღურონ). ჩანს, ზანური ღურღურე და ბერძნული (ღურღურ-ონ) ფორმალურადაც იგივეობრივი არიან. ბერძნულ სიტყვაში გამოიყოფა ფუძე ღურღურ, რომელსაც დაერთვის ბერძნულში საკმაოდ გავრცელებული სუფიქსი (ონ). რაც შეეხება ზანურ (მეგრულ) ღურღურეს, ისიც

¹ შენიშვნა: ავტორისეულ ხელნაწერში ბერძნული ტერმინი არ იკითხება.

სუფიქსალური წარმოშობისაა. იგი მიღებულია სიტყვა ლურლურ-ე-საგან დისიმილაციის გზით. ეს ფონეტიკური პროცესი იმდენად ნათელი და მარტივია, რომ მასზე საგანგებოდ არ შევჩერდებით, ოღონდ იმას კი აღვნიშნავთ, რომ ზემოდასახელებული სიტყვა თავისი არქაული ფორმითაც – ლურლურ-ე დღესაც ხშირად იხმარება. თავის მხრივ, ლურლურ-ე ზანურში გავრცელებული -ე სუფიქსის საფუძველზე წარმოქმნილი სიტყვაა. მასში გამოყოფილი ფუძე ლურლურ ფორმალურად იდენტურია ბერძნულ სიტყვაში გამოყოფილი ფუძისა (ლურლურ). ამასთანავე, ვფიქრობთ, ბერძენ ავტორთაგან ვარაუდის სახით შემოთავაზებულ სემანტიკას საუცხოოდ ადასტურებს ზანური მასალა. კერძოდ, აქ ლურძირი (მდრ. ლურ-ა) ნიშნავს სიკვდილს, უბედურებას, რაც ავი სულის უპირველეს მიზნად წარმოგვიდგება. ცხადია, რომ ლურლურე (ლურლულე) ფუძის გაორკეცებითაა მიღებული (ლურლურ), რაც გარდავლით შენიშნულია ბერძენ ავტორთა მხრივაც.

ბერძნულ-ქართულ, უწინარესად ბერძნულ-პონტურ ისტორიულ ურთიერთობათა გათვალისწინებით, სავსებით ლოგიკურია დაშვება აზრისა, რომ ზანური ლურლურე და ბერძნული (ლურლურ-ძულას), რომლებიც სემანტიკურ და ფორმალურ იდენტურობას ავლენენ, ერთმანეთთან გენეტიკურად არიან დაკავშირებულნი; ამოსავალია ზანური მასალა, რომლის სემანტიკა დღესაც გამჭვირვალეა, რასაც ვერ ვიტყვით ბერძნულზე. იქნებ ზანურის, უწინარესად ლაზურის, პირველადობის სასარგებლოდ მეტყველებდეს ის ფაქტიც, რომ ეგევე სიტყვა დადასტურებულია ჩრდილოეთ-აღმოსავლეთ ანატოლიის თურქულ დიალექტებშიც. ამ რეგიონთან ისტორიულად კავშირი ჰქონდათ ლაზებს.

ჩანს, ეგევე მითოლოგიური პერსონაჟი (ზანური ლურლულე, ბერძ. ლურლურონ//ლურლურძულასი) ზოგჯერ სახელდებული იყო ფუძის გაორკეცების გარეშეც: (ბერძნ.), ლურძულ (ლაზ.) ღარძულ (მეგრ.), ღვარძლი (ქართ.). ასეთ შემთხვევაში მანარმოებლად გვევლინება ბერძნული სუფიქსი, რაც იმავე პონტურ-ქართულ და პონტურ-ბერძნულ ურთიერთობათა გათვალისწინებით აუხსნელი ვერ დარჩებოდა, თუმცა აქ იმ საინტერესო ფაქტის აღნიშვნა შეიძლებოდა, რომ ზანურ (უწინარესად, მეგრულ) ყოფაში დასტურდება არსებობა ყურნულ-ე-სი, რომელიც ასევე სიავის, სიკვდილის მომტანი არსებაა, პერსონიფიცირებული ჭირია,

ოლონდ მეტწილად საქონელთათვის. ვფიქრობთ, მასშიც გამოიყოფა ძირი ყურ, რომელიც ფონეტიკურ ცვლილებათა ნიადაგზე ადვილად დაიყვანება ღურ-ამდე (შდრ. დო-ჟვირ//დო-ჟვილ: მოკლა). მას დაერთვის ბოლოსართი წულ, რომელიც შესაძლოა ბადალი იყო ძულ//ზულ-ისა (შდრ. მეგრ. ღარ-ძულ, ზან. ღურ-ძულ), რომელსაც ბერძნულში დაერთო ბერძნულისათვის სპეციფიკური ბოლოსართი - (ღურ-ზულ-ას). ამ საკითხის გარკვევა მომავლის საქმეა.

ცალკე უნდა აღვნიშნოთ, რომ აკად. ი. ვეკუამ, რომელიც ამ საკითხზე ჩემს საგაზეთო სტატიას გასცნობია, ჩემთან პირადი საუბრის დროს (1970 წ.) შენიშნა: შესაძლოა აქვე დავასახელოთ მეგრულში შემორჩენილი ო-ღურ-ზუ (მედგრად აქვს ჩავლებული, არ ეშვება, ეკიდება) და მისთ., რომლებიც, ალბათ, ო-ღურზულ-უ-დან მომდინარეობსო.

დაბოლოს, დასკვნის სახით უნდა ითქვას: სავსებით სწორი უნდა იყოს ბერძენ ავტორთა აზრი ღურზულასის სამხრეთ-კავკასიური წარმოშობის შესახებ. მათივე სიტყვებს რომ დავესესხოთ, „დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ ეს სიტყვა პონტურში ლაზურიდან არის შემოჭრილი“. ჩვენ დავუმატიებდით: ქართველური სამყაროდან არა მხოლოდ სიტყვაა შესული პონტურში (აქედან მთელ ბერძნულ სამყაროში), არამედ მითოლოგიური სახე-პერსონაჟიც, რომელიც ზანურში ღურღულედ იწოდებოდა. ჩანს, ზანური ღურ(ა) სიტყვის გავლით, მანვე დაუდო სათავე ამ პერსონაჟის სახელის ყველა ვარიანტს (ფუძის გაორკეცვებით თუ გაუორკეცებლად), რომელსაც იცნობს ბერძნული და ქართული მითოლოგიური სამყარო.

ვობი (ვობი)

ნაშრომი შესრულებულია კოტე კილანავას თანაავტორობით

აკად. ივ. ჯავახიშვილს თავისი კაპიტალური შრომის – ქართველი ერის ისტორიის – პირველ ნიგნში ავდარტაროსის ღვთაებისათვის სპეციალური ქვეთავი აქვს დათმობილი¹. აქ ასეთ ღვთაებად „ვობი“ ანუ „ვები“-ა მიჩნეული. მკვლევარს დასკვნები უმთავრესად დღეთა სვანური სათვალავის საფუძველზე გამოაქვს. მისი დაკვირვებით, მეგრულ-ჭანურთან ერთად, სვანურმაც, უმეტეს შემთხვევაში, შემოინახა დღეთა უძველესი სახელდებანი. კონკრეტულ შემთხვევაში, ამის დამადასტურებლად მას სწორედ პარასკევის სვანური სახელდება მიაჩნია.

აკად. ი. ჯავახიშვილი თავის შეხედულებას ასე აყალიბებს: ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ორშაბათი შვიდეულში უზენაესი ღვთაების მთვარის სადიდებელ დღედ არის განკუთვნილი. რჩება პარასკევი და შაბათი, რომელ ღვთაებას ეკუთვნოდა შაბათი, აქ ამის გარკვევა ჯერ შეუძლებელია იმიტომ, რომ არც მეგრულად, არც ჭანურად, არც სვანურად ამ დღის ძველი ქართული სახელი შერჩენილი არ არის" (იქვე, გვ. 79). სამაგიეროდ პარასკევმა სვანურში შემოინახა უძველესი სახელდება: „ვებიშ“ // „ობიშ“. აკად. ი. ჯავახიშვილის ვარაუდით, ეს დღე „ღვთაება ვობი-სა, ანუ ვებისათვის უნდა ყოფილიყო დანესებული. იქნებ თავდაპირველად ცა – ღრუბლის, სეტყვა-ავდრის ღვთაების სახელად „ვობი“ ანუ „ვები“ იყო" (იქვე, გვ. 79).

აკად. ი. ჯავახიშვილი თავის მოსაზრებას დამხმარე მასალათა საშუალებითაც განამტკიცებს, სულხან-საბა ორბელიანს თავის ლექსიკონში პარასკევი დიოსის დღედ აქვს გამოცხადებული². რას ნიშნავს დიოსის დღე? ამაზე პასუხს ბერძნული მითოლოგია გვაძლევს: ძევსი, ანუ დიოსი, ცა-ღრუბლისა და ავდარ-ტაროსის ღვთაებაა³. მამასადამე, ქართული (სვანური) ვობი//ვები იდენტურია ბერძნული ძევს – დიოსისა⁴. ეს კი თავისთავად ადასტურებს აზრს, რომ ვობი /// ვები დარ-ავდრის ღვთაებაა.

¹ ი. ჯავახიშვილი, *ქართველი ერის ისტორია*, I, თბ., 1960, გვ. 78-80.

² სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებანი*, IV, თბ., 1966, გვ. 275.

³ ო. გრუპე, *ბერძნული მითოლოგია*, I-II, მიუნხენი, გვ. 288, 745, 824.

⁴ ი. ჯავახიშვილი, *დასახ. ნაშრომი*, გვ. 79.

ი. ჯავახიშვილი პარალელს აფხაზურ „ძივოსტან“¹ ეძებს: „აფხ. საგალობლის გაუგებარი სიტყვა „ძივოუ“, რომელიც მონოდების მსგავსად ითქმის, ხომ რთული სიტყვა არ არის და „ძი“ და „ვოუ“-საგან ხომ არ შედგება. პირველი ნაწილი ნიშნავს წყალს, ხოლო მეორე ხომ არ უდრის სვანურს „ვობი“-ს“². დასასრულ, მკვლევარი გამოთქვამს ფრთხილ ვარაუდს, რომ ცალრუბლისა და სიტყვა-მეხის ღვთაების ქართულ სახელს „ვები“ ანუ „ვობისა“ და ხეთური ელვა-ქუხილის ღვთაების „ფეშუბ“-ის სახელთა შორის რაღაც კავშირი შეიძლება იყოს და „ვობი“ იქნებ ხეთურ „თუშუბ“-ის მეორე ნაწილს წარმოადგენდეს“ (იქვე, გვ. 79).

ღვთაება ვობისადმი აკად. ი. ჯავახიშვილის ყურადღება ამაზე არ შეჩერებულა. იგი იმავე მონოგრაფიის მომდევნო გამოცემის მნათობ-ღვთაებათა შეიდულისადმი მიძღვნილ პარაგრაფში ერთხელ კიდევ, და უფრო ვრცლად, ჩერდება დასახელებულ ღვთაებაზე³, ოღონდ ამჯერად მისი მსჯელობა უმეტესწილად წარმართულია ნ. მარის თვალსაზრისის კრიტიკის ნიშნით. კერძოდ, ნ. მარს აკად. ი. ჯავახიშვილის „ქართველი ერის ისტორიის“ მეორე გამოცემის (1913 წ.) შემდეგაც (1915 წ.) შენიშნული ჰქონდა, რომ „ვობ“ („ვებ“) საკუთრივ სვანურის დიალექტური ფორმებია და, ამდენად, არ შეიძლება მათი არსებობა საზოგადოდ ქართულში ვივარაუდოთ.

ქართულში „ვობის“ არარსებობის მტკიცების ტენდენციამ მკვლევარი იქამდე მიიყვანა, რომ, გარკვეული აზრით, იგი თვით სვანურსაც მოაცილა და აფხაზურ-ჩერქეზულის მონათესავე უბიხურის „ვობ ოს“ დაუკავშირა, თუმცა არ დაუკონკრეტებია, საიდანაა შეთვისებული ეს სიტყვა სვანურში – უბიხურიდან თუ მეგრულიდან. ნ. მარს მხედველობიდან არ გამორჩენია ის გარემოება, რომ შესაძლებელია ელვა-ქუხილის აფხაზური ღვთაება ა-ისა და „ვების“ შეპირისპირებითი ანალიზი, ოღონდ ჩერქეზულადილევური მასალის გათვალისწინებით. კერძოდ, იქ ცისა და ციურის მნიშვნელობით „ვა ე“ იხმარება, რომელიც საფუძვლად უდევს „ვა ე – ოპსკს“ (ელვა) და „ვა ელვალს“ (ქუხილი).

¹ ნ. ჯანაშია, *აფხაზეში*, „მომამბე“, 1897, 2, გვ. 76.

² ი. ჯავახიშვილი, *დასახ. ნაშრომი*, გვ. 79.

³ მისივე, *თხზულებანი თორმეტ ტომად*, ტ. I, თბ., 1979, გვ. 179-182.

აკად. ი. ჯავახიშვილი ნ. მარს დაეთანხმა იმაში, რომ ქართველურ „ვობს“, უბიხურ „ვობ ოსა“ და აფხაზურ „ა“-ს შორის არსებობს „ცხადი ნათესაობა“, მაგრამ ნ. მარისეული ჩრდილოური „შეთვისებულობის“ თეორია სარწმუნოდ არ მიიჩნია და თავის მხრივ, გეზი კვლავ სამხრეთისაკენ, კერძოდ, ხეთურ-ხალდურისაკენ, აიღო¹.

აქ აკად. ი. ჯავახიშვილის მსჯელობა რადიკალურია: არ შეიძლება, რომ სვანური „ვებ“ გადასულიყო ჩრდილო კავკასიურში და, პირიქით, უბიხური „ვობ ო“ – სვანურში, თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ამგვარი ურთიერთგადასვლა კავკასიაში კომპაქტურად დასახლების შემდეგ (თუ მისივე მიგრაციის თეორიას გავიზიარებთ) იბერიულ-კავკასიურ მოდგმათა შორის ნებისმიერ დროს იყო შესაძლებელი.

ბოლო ხანებში შეინიშნება ცდა, რომ ღვთაება „ვობი“ დაუკავშირდეს ბერძნულ „ფებს“², ანუ მეგრულ ნადურ სიმღერა „ოდოიას“, „ოდიმ“ – „ორდოსთან“ ერთად³. უკანასკნელი შეხებულების ავტორი (ს. ჭანტურიშვილი) ამგვარად მსჯელობს: „ქართულში, როგორც ვიცით, „ო“-ს სატყვისად „ვო“ კომპლექსიც გვაქვს, სადაც, ქართულის თვალსაზრისით, ჩამატებული ჩანს „ვ“ ელემენტი. ეს მოვლენა რომ მართლაც არის, ჩანს ქართულ „ოდე“-ს და სვანურ „ვოდე“-ს ტიპის მაგალითებიდანაც.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ პარასკევს, რომელიც სვანურად „ვებიშ“ ანუ „ვობიად“ გამოითქმის, მეგრულში ეწოდება „ვობიშხა“ ან „ობიშხა“, საფიქრებელია, რომ აქაც „ვ“ კომპლექსია დამატებული. მაშინ გარდამავალი ფორმა სვანურისათვის იქნება ოდი“. აქედან საფიქრებელია მიგველო „ვობი“, თუმცა „დ“-ს შეცვლა „ბ“-ით ქართულისათვის მართალია არ არის კანონზომიერი მოვლენა, მაგრამ ჩვენი ვარაუდით, აქაც იმავე მოვლენას უნდა

¹ მ. ნადარაია, აგრარული კულტურის გადმონაშთები დასავლეთ საქართველოში, რელიგიის, ისტორიისა და ათეიზმის საკითხები საქართველოში, თბ., 1961, გვ. 97, 98, 99.

² მ. ნადარაია, აგრარული კულტურის გადმონაშთები დასავლეთ საქართველოში, რელიგიის, ისტორიისა და ათეიზმის საკითხები საქართველოში, თბ., 1961, გვ. 97, 98, 99.

³ ს. ჭანტურიშვილი, ნადური სიმღერა „ოდოიას“ საკითხისათვის, საქ. სსრ მეცნ. აკადემია „მაცნე“, საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილება, 1970, 6, გვ. 94-104.

ჰქონდეს ადგილი, როგორც ეს „დაობებულსა“ და „დაოდებულს“ შორის გვაქვს¹. დასკვნა ასეთია: „შრომის სიმღერა „ოდოია“ თავისი თავდაპირველი მნიშვნელობით და წარმომავლობით უნდა უკავშირდებოდეს ცა-ღრუბლის ღვთაება „ობი“-ს, რომლის სვანური სახელწოდებაა – „ვობი“, ანუ „ვები“. ე. ი. „ოდი“ ცა-ღრუბლის ღვთაების სვანური „ვობი“-ს მეგრული სინონიმი უნდა იყოს“ (იქვე, გვ. 104).

მსჯელობა მეტად საინტერესოა, სიახლით აღბეჭდილი (შემოტანილია მეგრული მასალა), მაგრამ, ვფიქრობ, საკამათოც. ამას თვით ავტორიც გრძნობს, როცა „ვობი“-დან „ვოდი“ გამოჰყავს, ხოლო ამ უკანასკნელიდან – „ოდი“, რაც, მისი აზრით, „ოდოია“-სთან² მიგვიყვანს. მაგრამ „დ“-სა და „ბ“-ს მონაცვლეობაშიც რომ ვერნმუნოთ ავტორს, სკეპსისისათვის ადგილი მაინც რჩება. კერძოდ: ა) დასაზუსტებელია, „ო“-ს სატყვისად „ვო“ კომპლექსი საკუთრივ ქართულისათვისაა დამახასიათებელი თუ ცალ-ცალკე სვანურისა და მეგრულისათვის, ან საზოგადოდ ქართველური ენებისათვის. მოტანილ პასაჟში ასეთი ვითარება ქართულისათვის დამახასიათებლადაა მიჩნეული („ქართულში, როგორც ვიცით, „ო“-ს სატყვისად „ვო“ კომპლექსი გვაქვს“), ხოლო მოტანილი მასალა ფაქტობრივად ქართულ-სვანურ მიმართებას გულისხმობს („ქართული „ოდე“-ს და სვანურ „ვოდე“-ს ტიპის მაგალითები“); ბ) მოულოდნელია მკვლევრის განცხადება, რომ „ოდოია“ თავისი თავდაპირველი მნიშვნელობითა და წარმომავლობით უნდა უკავშირდებოდეს ცა-ღრუბლის ღვთაება – „ობი“-ს, რომლის სვანური სახელწოდებაა „ვობი“, ანუ „ვები“. ე. ი. „ოდი“ ცა-ღრუბლის ღვთაების სვანური „ვობი“-ს მეგრული სინონიმი უნდა იყოს“ (იქვე, გვ. 104). მაგრამ, ნარკვევის ავტორის აზრით, სვანურის „ვებიშ“ მეგრულში „ვობიშხა“ ფორმითაცაა დადასტურებული (რაც არაა სათანადო მასალით ილუსტრირებული). თუ ეს ასეა, მაშ, რად შევრაცხოთ „ოდი“ სვანური „ვობი(შ)“-ის სინონიმად, როცა ადგილზევე, მეგრულშივე, ჰქონია პირველსაზე – „ვობიშხა“; გ) ნარკვევში იგრძნობა ტენდენცია, რომ „ვო“ კომპლექსი მეორეულად ჩაითვალოს, ე. ი. თავდაპირველია „ობი“, ხოლო მერმინდელია „ვობი“. თუ ეს ასეა, მაშინ სვანურ მასალასთან შეპირისპირე-

¹ ს. ჭანტურიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 104.

ბა არც იყო საჭირო, რადგან სწორედ მეგრულში დასტურდება „ობიშხა“, რომელსაც მერე განუვითარდა „ვ“ ბგერა: „ვობიშხა“.

ჩვენ არსებითად სხვაგვარად ვფიქრობთ. კერძოდ, ჯერ კიდევ ნ. მარს ჰქონდა შენიშნული, რომ ჩრდილოკავკასიური „ვობ ო“ („ვა ე“) და სვანური „ვები“ ურთიერთნათესაობას ავლენენ არა მხოლოდ შინაარსობრივად, არამედ ფორმალურადაც. მკვლევრის მიერ მოტანილი მასალებიდან ჩანს, რომ ჩერქეზულ-უბიხურ-ყაბ-არდოულში ამ ღვათების სახელს თავკიდური „ე“ ახლავს. რაც შეეხება სამხრეთისას, ჩვენი აზრით, მასთან საერთოს მხოლოდ სვანური ავლენს („ვობ ო“, „ვა ე“, „ვები“), ხოლო აფხაზურსა და მეგრულში იგი „ვ“-ს გარეშე (ა, ობი) იხმარება (თუმცა სამეცნი-ერო ლიტერატურაში პარსკევის მეგრულ სახელდებად „ობიშხას“ გვერდით „ვობიშხაცაა“ მოხმობილი, მაგრამ იგი ჩვენ ვერ დავა-დასტურეთ). ეტყობა, სწორედ ამიტომაც, რომ ზოგ მკვლევარს სვანური „ვების“ აფხაზურ „ა“-თან შედარებისას „უფრო სრული ფორმა“(?), არარსებული „ვა ე“ მოაქვს.

სინამდვილეში აფხაზურში „ვა ე“ კი არ იხმარებოდა, არამედ „ა“. ეს რომ ასეა, ამას, ვფიქრობთ, საუცხოოდ ადასტურებს მე-გრული მასალაც. კერძოდ, სამეგრელოსა და სამურზაყანოში ადრიან გაზაფხულს, როცა ხვან-თესვის შესატყვისი ამინდი დგე-ბა, „აფუნ“-ს ეძახიან, რაც ამგვარად დაიშლება: „აფ-უნ-ი“ (- უნ მანარმოებელია). სათუო არ უნდა იყოს, რომ, მეგრულ „აფუნ“-ში შინაარსობრივად და ფორმალურადაც აფხაზურის „ა“ ამოიკითხ-ება, რომელთაგან არც ერთს არ ახლავს თავკიდური „ვ“. ასე რომ, „ვო“ („ვე“) კომპლექსი სვანურისა და ჩრდილოკავკასიური-სათვის შეიძლება იყოს მეორეული და არა აფხაზურისა და მე-გრულისათვის: აქ იგი საერთოდ არ ჩანს (სვანურში სიტყვის წინ „ვ“-ს დართვის შესაძლებლობა დადასტურებული აქვს აკად. ივ. ჯავახიშვილს (იქვე, გვ. 181), აგრეთვე გ. კლიმოვსაც¹.

ზემოდასახელებულ და აგრეთვე ზოგ სხვა მიზეზთა გამო, ვფიქრობთ, ს. ჭანტურიშვილის თავისთავად ფრიად საინტერესო თვალსაზრისი ჯერჯერობით მაინც სამუშაო თეორიის სფერო-ში რჩება და საკითხის საბოლოო გადანწყვეტას პერსპექტივაში ტოვებს (რასაკვირველია, ვგულისხმობთ საკუთრივ ღვათება

¹ ი. ჯავახიშვილი, *თხზულებანი თორმეტ ტომად*, ტ. I, გვ. 180.

„ვობის“ მისეულ ინტერპრეტაციას და არა საზოგადოდ „ოდოიას“ კვლევის შედეგებს, რაც ფრიად საინტერესო და არსებითად მისაღები ჩანს).

ეს კი გვაძლევს საფუძველს (და სტიმულსაც), რომ ღვთაება „ვობის“ გაგების საკითხი ხელახალი დაკვირვების საგნად ვაქციოთ.

მისი გარკვევა ისევ აკად. ი. ჯავახიშვილის ნარკვევთან მიმართებით უნდა წარიმართოს.

აკად. ი. ჯავახიშვილი, როგორც აღვნიშნეთ, სწორად მიუთითებდა მეგრულ-ჭანურ-სვანურის დიდ მნიშვნელობაზე ქართული წარმართული პანთეონის (და საზოგადოდ, წარმართობის) კვლევის საქმეში. ამავე დროს, როგორც ჩანს, მას ხელთ არ ჰქონია მეგრული მასალა კონკრეტულად ჩვენთვის საინტერესო საკითხის გარკვევისათვის. ეს კი უთუოდ საჭირო იყო, რადგანაც, როგორც დავინახავთ, ამ მასალას, მოცემულ შემთხვევაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება.

რასაკვირველია, ი. ჯავახიშვილი სწორად იძლევა სვანური „უები“-ს ქართულ ტრანსკრიპციას („ვები“), მაგრამ იგი რატომღაც არ ითვალისწინებს სხვა, არსებითი მნიშვნელობის გარემოებას. კერძოდ, დღეისათვის სვანურში გაუგებარი ჩანს ამ სიტყვის ეტიმოლოგიური მნიშვნელობა, ხოლო მეგრული მასალის მოხმობით მისი დადგენა შესაძლებელია ვცადოთ. აკად. ი. ჯავახიშვილისაგან ეს მით უფრო მოულოდნელია, რადგანაც კონკრეტულად „ვობიზე“ მსჯელობისას მასვე აქვს აღნიშნული: „ამა თუ იმ სახელის შეთვისებულობის საკითხი უდავოდ შეიძლება ამ სახელის პირვანდელი ფორმის გამორკვევისა და მისი უტყუარი ეტიმოლოგიის წამოყენების შემდგომ გადანყდეს“¹, რომ „სანამ „ვობის“ ეტიმოლოგია გამორკვეული არ არის, მანამდის „ვ“-ს მერმინდელი დართულობის შესახებ მსჯელობაც ნაადრევია და სახიფათო“ (იქვე, გვ. 181). „ვობის“ ეტიმოლოგიისათვის ამგვარი მნიშვნელობის მინიჭების შემდეგაც აკად. ი. ჯავახიშვილს არ უცდია მისი ახსნა არც იბერიულ-კავკასიური და, განსაკუთრებით, ქართველური ენების საფუძველზე.

¹ ი. ჯავახიშვილი, *თხზულებანი თორმეტ ტომად*, ტ. I, გვ. 80.

ჩვენი ნარკვევი ამ ხარვეზის შევსებას ითვალისწინებს. კერძოდ, ცნობილია, რომ მეგრულის „ო“ სვანურში გადადის, როგორც „უე“ ან „უ“, ან პირიქით, სვანურის „უე“ მეგრულში გადადის როგორც „ო“. მსგავსი მოვლენა სვანურ-ქართულის ურთიერთ-მიმართებაშიც შეიმჩნევა. მაგალითად, სვანურშია: „უეთხშალიშ ლამ რ ღერმეთ“. ამ ფრაზის პირველი სიტყვა მეგრულად ასე გამოითქმის: ოთხმაულალი // ოთხითმაულალი // ოთხკუჩხი (ფშხირკუჩხი); ქართულად: ოთხმაგალი // ოთხით მაგალი // ოთხფეხი (მსხვილფეხა). საბოლოოდ ეს სვანური ფრაზა ასე ითარგმნება: „ოთხფეხის სალოცავი ღმერთი“, მსხვილფეხა საქონლის სალოცავი ღმერთი! სვანურშია: „გუეჭ ტაბ ლ“. ქართულად ითქმის: „გოჭის ტაბლა“. მსგავსი მაგალითების მოტანა მრავლად შეიძლება, მაგრამ, ვფიქრობთ, მასზე სიტყვის გაგრძელება ზედმეტია.

ზემოთქმულის შემდეგ უნდა დაგვესკვნა: თუ დღეთა მეგრულ სათვალავში, მსგავსად სვანურისა, შემონახულია პარასკევის უძველესი ეროვნული სახელი, ის გამოითქმოდა ასე: „ობიშხა“ („უებიშ – ობიშ“). ფაქტობრივად ეს ასეცაა: პარასკევს სამეგრელოში „ობიშხას“, ე. ი. ობის დღეს ეძახიან. აქედან კი ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ ძველად სამეგრელოში დარ-ავდრის ღვთაებას სახელად ობი რქმევია.

ახლა ვსინჯოთ: მეგრული ენის დღევანდელი მონაცემებით შესაძლებელია თუ არა მისი ეტიმოლოგიური მნიშვნელობის ასხნა? და თუ შეიძლება, რაიმე კავშირი ხომ არ ექნება მას დარ-ავდართან? ორივე ამ კითხვაზე დადებითი პასუხი გაიცემა და ამაშია მისი გადამწყვეტი მნიშვნელობა. „ობი“ მეგრულში წყლის დაღვრასთან, წყლის დასხმასთანაა დაკავშირებული. იგი თხოვნით – *ბრძანებითის* შინაარსის გამომხატველი უნდა იყოს და ქართულად ასე გამოითქმის „ღვარე!“ „ასხი!“ (I პ ვ. – ობი, II პ. ობი, III პ-ობუ).

ვფიქრობთ, „ობი“ სიტყვის ძირი არის „ბ“, რადგანაც მისი სანყისია „ბ-უნ-ა“: „ღვრა“ (შდრ. ჯ-უნ-ა: – კოცნა). ამავე დროს დამტკიცებას არ უნდა საჭიროებდეს ის ფაქტი, რომ მეგრულის „ბ-ონ-უ-ა“ (დაბანვა. შდრ. „ტანს იბონს“) იმთავითვე „ბუნა“-სთან, წყლის დაღვრასთან, შესხმასთან არის დაკავშირებული. აქედან

¹ ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) სანესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1942, გვ. 6, 9, 10, 16, 176.

(ან პირუკუ) დაუბრკოლებლად გადაისვლება ქართულ „ბან(ვ)ა“-ზე. გარდა იმისა, რომ ისინი შინაარსობრივად ერთსა და იმავე ვითარებას გამოხატავენ და ფორმალურადაც მსგავსებას ავლენენ, ეს შინაარსობრივი თუ გარეგნულ-ფორმალური დამთხვევა სრულიდენტურობამდე დაიყვანება საენათმეცნიერო თვალსაზრისითაც. მეგრულ-ქართულ „ო“-„ა“-ს ურთიერთშენაცვლების გათვალისწინებით („კაცი“ – „კოჩი“), მეგრულის „ბონუა“ ქართულად ასე გამოითქმოდა: „ბან-უა“ („ბ-ონ“ – „ბ-ან“, ან „ბ-ან“ – „ბ-ონ“). აქედან კი ლოგიკურად მიისვლება სიტყვამდე: „ბანვა“ ან „ბანა“ (ეს ფრიად საყურადღებო ფაქტია, რადგანაც, როგორც დავინახავთ, ამინდის ღვთაებისათვის გამართულ კარნავალზე თავდაპირველად მართლაც ნამდვილ ბანაობასთან გვექონდა საქმე). ვფიქრობთ, ამავე სიტყვას უკავშირდება ზოგადქართული ლექსიკური ერთეული ა-ბ-ან-ო (იქნებ, ის აქედანაა შესული ინდოევროპულ ენებში), რაც ძველად მეგრულში „ობონ“ ფუძის სახით უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი (შდრ. „ობონ-უ-ე“, „ობონ-ამ-ე“ – საბანაო ადგილი) და რაც მასში „ობი“ ფორმის არსებობას ადასტურებს (აქედან „ობიშხა“ და არა „ვობიშხა“). ამ სიტყვის პრეფიქსი „ა“ იმავე ოდენობისა უნდა იყოს, რაც სიტყვებში: ა-ფ, ა-ბ-ი, ო-ბ-ი. მისი გაგება შეიძლება, როგორც საარვისო ქცევის ნიშნისა (მა ვ-ო-ბ-ი: მე ვ-ა-სხ-ი; სი ო-ბ-ი: შენ ა-სხ-ი; თიქ ო-ბ-უ: მან ა-სხ-ა; შდრ: მა ვ-ო-რთ-ქ: მე ვ-ა-კეთ-ებ: სი ო-რთ-ქ: შენ ა-კეთ-ებ; თინა ო-რთ(უ): ის ა-კეთ-ებ-ს), ან არა და, ის ისევე განვითარებული, როგორც სიტყვებში: ა-დგ-ილ-ი, ა-ჩრდ-ილ-ი¹.

„ბ“ ძირი რომ (წყლის) ღვრასთან, სხმასთანაა დაკავშირებული, ამას ჭანური მასალაც ადასტურებს². მაგალითად, ფრაზა – „ბავშვმა წყალი დაასხა“ – ჭანურად ასე გამოითქმის: „ბერექ წკარი ქოგ-ბ-უ“. ან კიდევ: „ბერექ წკარი ქონბ-უ“ – „ბავშვმა წყალი მიასხა“. ორივე შემთხვევაში გამოიყოფა „ბ“ ძირი, რომელიც ღვრას, სხმას გამოხატავს. ვფიქრობთ, აქვე შეიძლება შემოვიტანოთ ჭანურშივე დადასტურებული კომპოზიტები: ა) დობადლა, დობაშ(ი) დლა (დობის დლე); 2) დობა-წინი, დობაშ(ი) წინი (დობის

¹ ა. ჩიქობავა, *სახელის ფუძის უძველესი აგებულება ქართველურ ენებში*, თბ., 1942, გვ. 94.

² ა. ჩიქობავა, *ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი*, ტფ., 1938, გვ. 251-252, სქ. 1; გ. კლიმოვი, *დასახ. ნაშრომი*, გვ. 47.

ჭიაყელა). აქედან პირველი კომპოზიტი (დობა-დლა) ასე განიმარტება: წვიმიანი დღე. შესაძლებელია ამ კომპოზიტის მსაზღვრელი ამგვარად დაიშალოს: დო-ბ-ა, რომელიც მასდარული წარმოშობის უნდა იყოს. აქაც გამოიყოფა „ბ“ ძირი, რომელიც სემანტიკურად სხმასთან, ღვრასთან, წვიმასთან (ე. ი. წყალთან) არის დაკავშირებული. მსგავსადვე დაიშლება მეორე კომპოზიტის მსაზღვრელი: „დო-ბ-ა – წინი“, რაც სიტყვასიტყვით ნიშნავს დობის, ანუ წვიმიანი ამინდის, ჭიაყელას. ჩანს, დობა აქაც იგივე ოდენობაა, რაც კომპოზიტში: დობა-დლა, რასაც, სხვათა შორის, ისიც ადასტურებს, რომ ჭიაყელა მართლაც მინის ზედაპირზე მხოლოდ წვიმიან ამინდში გამოდის (დასახელებულ კომპოზიტებზე ჩვენი ყურადღება გაამახვილა თბილისის უნივერსიტეტის კავკასიური ენების კათედრის თანამშრომელმა ომარ მემიშიშმა).

ცალკეა აღსანიშნი ჭანურისავე დო-ბ-ერ-ი, რომელიც ასევე წყალთანაა დაკავშირებული და რომელშიც „ბ“ ძირის გამოყოფას არ ახლავს რაიმე განსაკუთრებული სირთულე.

საინტერესოა ის გარემოებაც, რომ ეგვეე ძირი „ბ“ ფიგურირებს სვანურშიც იმავე მნიშვნელობით (შდრ. სვან. მა-ბა; დამესხა; მასდარი ლი-ბ-ემ; ხვა-ბ-ე; ვღვრი. მასდარი ლი-ბ-ე)¹. თუმცა არის მოსაზრება, რომლის თანახმადაც, „ბ“ ძირი ვერ დაუკავშირდება ბონ//ბან ფუძეს, მაგრამ მეგრ. ბ-უნ-ა//ბ-ონ-უ-ა, სვან. მ-ა-ბ-ა, ხვა-ბ-ე, ქართ. ი-ბ-ან-ს, ა-ბ-ან-ო, რომელთაგან ყველა, ყოველგვარი გამონაკლისის გარეშე, ღვრასთან, სხმასთან, საზოგადოდ წყალთანაა დაკავშირებული, გვაფიქრებინებს ყველა ზემოდასახელებული ფორმიდან „ბ“ ძირის გამოყოფის შესაძლებლობასა და აუცილებლობასაც.

ზემოაღნიშნულის გარდა, „აბანო“ სიტყვაში „ბ“ ძირის გამოყოფის სასარგებლოდ მეტყველებს ის ფაქტი, რომ ქართველურ ენებში უაღრესად ინტენსიურია „ან“ სუფიქსის ხმარების სიხშირე მის როგორც სახელად, ასევე ზმნურ ნაწილში. ამ საკითხთან დაკავშირებით ჩვენი ყურადღება მიიპყრო „შუშანიკის ნამებამი“ დადასტურებულმა სიტყვა „აპანმა“, რომელიც არის „იანვრის თვის ძველი ქართული სახელი წარმართობის ხანისა“². იგი თვის ეროვნულ სახელდებადაა მიჩნეული ქართული ენის გან-

¹ გ. კლიმოვი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 47.

² ილ. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973, გვ. 7.

მარტებით ლექსიკონშიც (I, გვ. 528). თუ ეს ასეა, და ვფიქრობთ, რომ ნამდვილად ასეა, მაშინ უაღრესად საინტერესო შედეგამდე მივიდოდით. „ობის“ ეტიმოლოგიის გათვალისწინებით, აგრეთვე იმის გამოც, რომ „აპანი“ (იანვარი) ზამთრის შუა და ნალექიანი თვეა, უნდა გვეფიქრა, რომ ისიც თავისი სემანტიკით ამინდს, ნალექს, უწინარესად, ნყალს, უკავშირდება.

მართლაც, თვის სახელდება აპანზე (აპნისი) მსჯელობისას აკად. კ. კეკელიძე შენიშნავს, რომ ის არის „იგივე ავესტური „აპამ“, ფალაური „ავან“ ან ახალსპარსული „აბან“¹, რომლებიც გერმანელი მეცნიერის, გინზელის, შენიშვნით, ეტიმოლოგიურად მართლაც დაკავშირებულია მდინარესთან, ნყალთან საზოგადოდ. ამ აზრს საუცხოოდ ადასტურებს იანვრის მერმინდელი ქართული სახელდებაც „სურწყნისა“, რომელიც სახელობითში ამგვარად გამოითქმოდა: სურწყან (აქაც გამოიყოფა – ან ბოლოსართი). იგი ფუძეთა გაორკეცებითაა მიღებული (ავესტ „სურ“ ნიშნავს „წყალს“. ძველქართულის „წყან“ იგივე ნყალია) და ასე გამოითქმის: ნყალწყალ-ისა (იქვე, გვ. 102).

ამას ჩვენი საკითხისათვის უაღრესად პრინციპული მნიშვნელობა აქვს. მისი ეს მნიშვნელობა მით უფრო საცნაური გახდება, თუ გავითვალისწინებთ, რომ თვეთა ეგვეე სახელდებანი („აპან“, „აბან“) უკავშირდება ებრაულ „აბ“-ს (იქვე, გვ. 100). ეს იმას ნიშნავს, რომ „აბანო“ სიტყვაში „ან“ არაა ძირისეული, არამედ იგი სუფიქსური ოდენობაა. ამდენად, „ბ“ ძირთან „აბანო“ – „ბანვა“ სიტყვათა მიმართების საკითხი დადებითად უნდა გადაიჭრას. ოღონდ აღვნიშნავთ: აპამ // აპან // აბან სახელდებათა წარმომავლობის საბოლოო დადგენისათვის ინტერესმოკლებული არ იქნებოდა აღმოსავლეთის ქვეყანათა ისტორიული კლიმატოლოგიის გათვალისწინებაც, კერძოდ, დადგენა იმისა, იყო თუ არა იქ იანვარი ყველაზე უხვნალექიანი თვე. ეს სახელდება ქართული სამყაროსათვის გამართლებულია. ამასთანავე აქვე იმ აუღრესად საინტერესო ფაქტზე მითითება აუცილებლად მიგვაჩნია, რომ აფხაზურში ძველი ქართული „აპანის“ ზღვრები გავრცობილი ჩანს და აქ საზოგადოდ ზამთარს (და არა მხოლოდ იანვარს) „აბან“ („აბ ნ“) ეწოდება. ვფიქრობთ, ორი აზრი არ შეი-

¹ კ. კეკელიძე, *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, I, თბ., 1956, გვ. 100.

ძლება არსებობდეს, რომ „აბან“ (აბნისი) და „აბ ნ“ გენეტიკურად არიან ერთმანეთთან დაკავშირებული. საინტერესოა აგრეთვე ისიც, რომ უდიურ ენაში ოფლს ჰქვია „აპ“ (იგივე „აფ“), ხოლო ქართველურ „ოფლსა“ და „უფ“-ში „ფ“ მორფემა გამოიყოფა (ო-ფ-ლ-ი, უ-ფ-ი), რაც „ბ“-ს ფონეტიკური სახეცვლილებაა და რომელსაც წყალთან კავშირი აქვს.

ზემოთქმულიდან ჩანს, რომ ქართველურ და, შესაძლოა, საზოგადოდ იბერიულ-კავკასიურ ენებში „ბ“, აგრეთვე მისი ფონეტიკური ვარიანტები, ქმნის ერთგვარ ლექსიკურ სისტემას, რომელიც წყალთან, წყლის დაღვრასთან, ტაროსთანაა დაკავშირებული. თავისთავად ეს ფაქტი შესაძლებელს ხდის ობი-ს მიმართების დაშვებას დარ-ავდრის ღვთაებასთან¹.

მაგრამ საკითხავია: რამდენად დასაშვებია, რომ ღვთაების სახელდებად ვიგულოვთ მეორე პირის ზმნა თავისი ნამდვილი შინაარსითა და ფორმით, უფრო კონკრეტულად რომ ვთქვათ, განა შეიძლება ღვთაებას ერქვას: „ღვარე“, „ასხი?“ იქნებ, ეს სავსებით შეუძლებელი არაა², მაგრამ მოცემულ შემთხვევაში იგი უთუოდ ნაკლებად მოსალოდნელია: „ობი“, ვითარცა ღვთაების სახელი, თუმცა ზმნური წარმოშობისაა, მაინც არ უნდა იყოს ზმნა მეორე პირში (I. ვ-ობი II პ. ობი). მას სხვაგვარი ახსნა უნდა დაეძებნოს, რათა დადასტურდეს მისი, როგორც საგნის (ამ შემთხვევაში – ღვთაების) სახელდების შესაძლებლობა. აქ უნდა გავითვალისწინოთ მეგრული ენის ერთი მეტნაკლებად შესამჩნევი თავისებურება: არის შემთხვევები, როცა ამ ენაში ბრძანებითის ფორმა მოქმედების აღსანიშნავადაც გვხვდება. ეს დადასტურებული აქვს ი. ყიფშიძეს თავისი მეგრული ენის გრამატიკაში.

ი. ყიფშიძეს მოჰყავს ასეთი მაგალითები განმარტებითურთ:

1) უშქური – კორობი უშქური-ში – კორობი

¹ ინტერესმოკლებული არ იქნება „ობი“-სთან ქართულ წარმართულ რიტუალში (ჭონაობაში) დამონებული წვიმის სიმბოლო „გობის“ დაკავშირება. იქნებ მისი პარალელი შემორჩენილია მეგრულ „გ-ო-ბ-უნ-ა-ში“ (შესხმა, მიღრა, მისხმა). სვანეთში (ბეჩოში) „გუებ“ (გობი) დაგუებულ წყალს ნიშნავს (იქნებ: გუბ-ეს), საიდანაც ღარიტ გამოჰყავთ იგი (ცნობა მოგვანოდა ანზორ კვიციანმა, ბეჩოს, კერძოდ, მაზერის, მკვიდრმა).

² მაგ., შდრ. ადამიანთა მეგრული სახელდებანი: „გიშინ“, „მეულუდ“, „ნამვორდა“, რომელთაგან პირველის მნიშვნელობაა „გაიხსენე“, მეორისა – „მიჰქონდა“, მესამის – „ვინ ვიყო“.

2) ჩაკა-ზიდი - ჩაკაში -ზიდი

3) ატარი ხ ტონი - ატარს-იში ხ ტონი (იქვე, გვ. 404, 405).

აქ ლექსიკური ერთეულები: „კორობი“, „ზიდი“ და „ხ ტონი“ მეორე პირის ბრძანებითის ფორმაა (შესაბამისად: II პ. კორობი - კრიფე; II პ. ზიდი - ზიდე; II პ. ხ ტონი - კენიტე). მაშასადამე, „კორობი“, „ზიდი“, „ხ ტონი“ თავიანთი პირდაპირი მნიშვნელობით თითქოს ასე უნდა გაგვეგო:

1) (ვაშლი) კრიფე; 2) (გოდორი) ზიდე; 3) (ატარი) კენიტე. ფაქტობრივად კი ისინი საგნობრივი გაგების დონემდეა აყვანილი და მიანიშნებენ: 1. ვაშლის მკრეფელი; 2. გოდრის მზიდველი და 3. ატარის მკენეტელი. ისინი მოქმედების აღმნიშვნელია, ამასთანავე იმისაც, ვინც კრეფს, ეზიდება ან კენეტს, ე. ი. გასახელებულია, გასაგნებულია.

შეიძლება დაახლოებით ამავე სიბრტყეზე განვიხილოთ ზოგი სხვა მეგრული ლექსიკური ერთეულიც, მაგალითად, „ხაფაჩა“ („ლაბაჩა“). „ხაფაჩი“ ნიშნავს მხიარულ, აზარტულ, ხმამაღალ საუბარს (I. პ. ბ-ხაფაჩა, III, პ. ხაფაჩა (ნ)ს). „ხაფაჩა“ ზმნური გაგებით გულისხმობს: (შენ აზარტულად, მხიარულად ხმამაღლა) საუბრობ“. ამავე დროს იგი გასახელებულიცაა და მიანიშნებს მოსაუბრეზეც („ხაფაჩა კოჩი რე“ - ხაფაჩა კაცი არის, სიტყვისთვის: „აზარტულად საუბრობ კაცი არის“ (აქ ბოლოსართი უკვე მესამე სუბიექტური პირის ნიშანი კი არაა, არამედ ქონა-ყოლის, საგნის თვისების აღმნიშვნელი).

როგორც ჩანს, ეგვე ნესი უცხო არ ყოფილა ჭანურისათვისაც. (ეს ნ. მარს შენიშნული აქვს).

ნ. მარი თავის მონოგრაფიაში უბრუნდება აღნიშნულ პრობლემას და არსებითად აღრმავებს თავის თვალსაზრისს:

გურგულაშს (გრგვინავს - ბ. კ.), ცადუმს, ილუმს (კლავს - ბ. კ.)

ეკნანაჩუმს (ეკნა - კარი; ნა-რომ; ჩუნს-(ი)ცავს: კარს რომ იცავს - ბ. კ.). გ რინა ჭუნს (გ რი - სამელი; ნა-რომ; ჭუმს - წვავს: საჭმელს რომ წვავს - ბ. კ.).

ობი-ც მსგავსი წარმომავლობის უნდა იყოს და მისი გაგება შეიძლება ამგვარად: „მღვრელი“, „მსხმელი“. ამდენად, იგი მიუთითებს წყლის მღვრელ, მსხმელ ღვთაებაზე.

ობი რომ მართლაც წყლის დაღვრა-დასხმასთანაა დაკავშირებული, ამაზე თვით სიტყვის (ობი) სემანტიკური მნიშვნელობის გარდა, ამინდის ღვთაების პატივსაცემად გამართული კარნავალიც ადასტურებს. ჯერ ერთი, ამ კარნავალზე ადამიანები ღმერთს შესთხოვენ წვიმის მოვლინებას და, მეორეც, რიტუალის მეთაურს (რომელიც ზოგჯერ ღვთაებასაც განასახიერებდა ხოლმე) წყალს გადაასხამენ. მეტიც; XIX საუკუნის დასასრულისათვის, აფხაზურ „ძიოუსთან“ დაკავშირებით, ნ. ჯანაშია ამბობს, რომ აფხაზები ჩააგდებენ წყალში დედოფალს და თვითონაც ჭყუმპალაობენ¹. თავის მხრივ, რიტუალის ევოლუციის გათვალისწინებით, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ მსგავს შემთხვევაში ოდესღაც ადგილი ჰქონდა ნამდვილ ბანაობას, ხოლო „ძიოუს“ დედოფალს სათამაშოდ გადაქცევის (იქვე, გვ. 76) შემდეგ მის პარალელურად ნამდვილი ბანაობაც, ალბათ, თამაშობამ, ტყუმპალაობამ შეცვალა.

ჩვენი წარსულის ცნობილ მკვლევარს, პროფ. ვ. ბარდაველიძეს, ერთგან თითქოს დადასტურებული აქვს სვანეთში ობის (გების) ღვთაებად წარმოდგენის უშუალო შემთხვევა. ექსპედიციური მუშაობის დროს ერთ-ერთი სვანისაგან მას ასეთი ფრაზა ჩაუნერია: „ღერმეთ ჯუარ უებშა“. პროფ. ვ. ბარდაველიძე ამ ფრაზას კითხვის ნიშნის ქვეშ განმარტავს: „ღმერთი წმინდა პარასკევისა“ (?) ჩვენ არ ვიცით, რა უდევს საფუძვლად მკვლევრის დაეჭვებას, მაგრამ ერთი რამ მაინც ცხადია: ეს დაეჭვება საკვებით კანონზომიერია; სვანურისათვის ასეთ შემთხვევაში მხოლოდ „ა“ დაბოლოება თითქოს მოულოდნელია (უნდა ყოფილიყო: „უებშაშ“). ამავე დროს იქვე დადასტურებულია, რომ აქ საუბარია არა ამინდის, არამედ უმთავრესად საქონლის ღვთაებაზე: „ღერმეთ ჯუარ უებშა, ათფიშირ ხამარ:“ ღმერთო ჯვარ-ვებშაო, გაამრავლე ღორები(?)². ვიმეორებთ: აქ საუბარი ამინდის ღვთაებაზე რომ ყოფილიყო, მაშინ გვექნებოდა, „უებიშ“ და არა „უებშა“.

¹ ნ. ჯანაშია, *აფხაზები*, „მოამბე“, 1897, 6, გვ. 76.

² ვ. ბარდაველიძე, *ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები*, გვ. 113. ამ ღვთაების სახელი სწორი ფორმით მაინც დამოწმებულია პროფ. ვ. ბარდაველიძესთან: „ხოჩა უებიშ“, კარგი პარასკევი, ხორციელის კვირის პარასკევი. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სვანებს ჰყავდათ საქონლის ღმერთი, მაგრამ მას არ რქმევია „ვებშა“. საქონლის გამრავლება მათში უმთავრესად ბასილთანაა დაკავშირებული, რომელიც, თავის მხრივ, ღვთაება ბოსელთან აღრევით უნდა წარმოშობილიყო.

ყოველივე ზემოთქმულიდან შეიძლება ფრთხილი დასკვნის გამოტანა, რომ ამინდის ღვთაებას ძველად სამეგრელოში ობი ერქვა, სვანეთში ვობი // ვები. რას ეძახდნენ მას აღმოსავლეთ საქართველოში? აქ ერთხელ კიდევ უნდა გავიხსენოთ მეგრულ-ქართულ „ო“-„ა“-ს მონაცვლეობა. ასეთ შემთხვევაში, ბუნებრივია ვივარაუდოთ, რომ მეგრულის ობი ქართულად გამოითქმოდა ასე: „აბი“.

ქართულში აბის არსებობის ვარაუდი ხსნის სვანურ ვე-ბიშთან მისი უშუალო კავშირის შესაძლებლობას, რადგანაც ქართული „ა“ სვანურში უცვლელად გადადის. მაშასადამე, აქაც აბი უნდა გვექნოდა. მაგრამ რაკი გვაქვს „ვებიშ“, იგულისხმება, რომ იგი სვანურში მეგრულიდან შევიდა, ამავე დროს, ცხადია, რომ ქართული „აბი“ მეგრული „ობი“ და სვანური „უებიშ“ ერთი ძირის მქონე ლექსიკური ერთეულებია. ქართულში აბის არსებობის ვარაუდმა არ უნდა გვაფიქრებინოს, რომ იგი მაინცდამაინც ფალაური-დან¹ მომდინარეობდეს, უნდა კი იყოს პირიქით, რადგანაც ეს ძირი ქართველურ ენებში ნყალთან დაკავშირებულ სიტყვათა მთელ სისტემას ქმნის, აქვს უამრავი საქცევი და მისი ხმარებაც უაღრესად ინტენსიურია, რასაც არ უნდა ჰქონდეს ადგილი ფალაურში. ამ აზრს გერმანელი მეცნიერი ფორერიც ადასტურებს. იგი შენიშნავს, რომ ძველ სპარსულში, ავესტასა და ფალაურში, ხოლო ახალ სპარსულში ეს სიტყვა ნყალს ნიშნავს. მაგრამ რაკი ინდოგერმანულ ენებში ეს ძირი არ ჩანს, იგი სპარსულ-ინდურშიც ნასესხები უნდა იყოსო. საბოლოოდ ეს სიტყვა მას დაკავშირებული აქვს ზღვის შუმერულ სახელთან ა-აბ და სამხრეთ – შუმერულ აბ-თან².

გარკვეული მოსაზრებით, შუმერულში „ა-აბ“ („აბ“-ის) წარმომავლობის განსჯაში ჩვენ ვერ შევალთ (თუმცა ინტერესმოქმედებული არ იქნება იმის აღნიშვნა, რომ შუამდინარულ მითო-

უთუოდ ყურადსაღებია ის გარემოება, რომ სვანურ ბასილს, საქონლის გარდა, სხვა საქმეებიც ეკითხებოდა. გვექნოდა შემთხვევა, ამის თაობაზე გამოგვეთქვა ჩვენი აზრი.

1 მ. ანდრონიკაშვილი, *ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან*, I თბ., 1966, გვ. 213.

2 ი. ჯავახიშვილი, *საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები*, თბ., 1950, გვ. 124.

ლოგიაში წარღვნას „აბუბუ“ ჰქვია¹) და ისევ ქართულში „აბის“ არსებობის ვარაუდს ვუბრუნდებით. ეს ფრიად საყურადღებო შედეგს მოასწავებს. აფხაზეთის ამინდის ღვთაებას აფი ჰქვია², რომელიც უთუოდ უშუალო დამოკიდებულებაში უნდა იყოს ღვთაება აბისთან (აფხაზურში „ბ“ და „ფ“ მორფემათა მონაცვლეობა ჩვეულებრივია).

აკად. ი. ჯავახიშვილი სწორი იყო, როცა „ვებ“-ს აკავშირებდა „აფ“-თან (ვებ – ა-ვებ-აფ), მაგრამ ამ ურთიერთობის გარკვევა ჩვენ მაინც უფრო უშუალოდ ქართულ-აფხაზურის შეპირისპირებით მიგვაჩნია გამართლებული (აბ-აფ), ვიდრე სვანურ-აფხაზურის ან თუნდაც მეგრულისა და აფხაზურის შეპირისპირებით, თუმცა აქ იმ საინტერესო ფაქტის აღნიშვნა შეიძლება, რომ, როგორც ჩანს, მეგრულში ობი-ს პარალელურად აფ-იც თანაარსებობს. მაგალითად, როგორც აღინიშნა, სამურზაყანოში ტაროსს, ადრე გაზაფხულს, როცა ყველაზე ხელსაყრელი ამინდია მუშაობისათვის, „აფუნ“-ს ეძახიან, რაც ამგვარად დაიშლება: აფ-უნ-ი. ძირია აფ.

ქართულის, მეგრულისა და აფხაზურის აბი-ობი-აფის შესაპირისპირებლად დაბრკოლებას ვერ შექმნის ის გარემოება, რომ, ზოგი მკვლევრის აზრით, უძველეს პერიოდში აფხაზურისათვის „ფ“ მორფემა არაა საგულეველი. მას შეეძლო ქართული ან მეგრული „აბ“ (ობი) თავდაპირველად უცვლელად შეეთვისებინა და მხოლოდ შემდეგ მომხდარიყო საკუთრივ აფხაზურში (ისევე, როგორც მეგრულში) „ბ“ მორფემის „ფ“ მორფემად ჩანაცვლება (აფ – აბ), რაც მასში კანონზომიერი ფონეტიკური მოვლენა ჩანს. ფრიად საინტერესოა ის გარემოება, რომ თავის მხრივ, აფი-აფენის ურთიერთდაკავშირება შესაძლებელია და აუცილებელიც ზაფხულისა და შემოდგომის აფხაზურ სახელდებებთან „აფნი“, და „ბჟელაფო“, რაც ქართულ „ფუნესა“ და მეგრულ „აფუნს“ (ფუნას) ეთანაბრება ფორმალურად და სემანტიკურადაც. აქვე შემოვა ჩერქეზული „ფაბე“ და აფხაზური „აფნარა“. სიტობოს

¹ ზ. კიკნაძე, *შუამდინარული მითოლოგია*, თბ., 1979, გვ. 285, შესაძლოა აქ მისი თავდაპირველი ფორმა ყოფილიყო „აბუბუ“, რომელშიც აბ გამ-ოიყოფოდა წყლის მნიშვნელობით, აქვე უნდა დასახელდეს შუმერული „აპსუ“ და „აბზუ“.

² ი. ჯავახიშვილი, *ქართველი ერის ისტორია*, I, თბ., 1960, გვ. 79-80.

მნიშვნელობით უკავშირებენ მას საერთო ქართველურ „გაზაფხულსა“ და „ზაფხულსაც“. უთუოდ დიდი მნიშვნელობა აქვს იმ ფაქტს, რომ თუ აფხაზურში „აფნი“ გაზაფხულს ნიშნავს, თუშურ დიალექტში „აფე“ მწვანეს, ხასხასას აღნიშნავს და დაკავშირებულია გაზაფხულთან¹.

გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად აქვე აღვნიშნავთ, ობი – აბის დაკავშირება იანვართან და გაზაფხულთან – აპანაპრილთან – რაიმე წინააღმდეგობის შემცველი კი არ არის, როგორც ერთი შეხედვით შეიძლება მოეჩვენოს კაცს, არამედ პირიქით – სავსებით ლოგიკურია, რადგანაც იგი არაა ცალკე დარის ან ცალკე ავდარის ღვთაება, არამედ საერთოდ ტაროსისა, ამინდისა, დარ-ავდრისა, რომელთა მკვეთრი გამმიჯვნელი წელიწადის დროებში სწორედ აპანი (იანვარი) და აპრილია, დრო ბუნების კვდომისა და გაცოცხლებისა. თავისთავად ამინდის ღვთაება ობ-ის (აფ-ის) დადასტურება აფხაზურ-ადილეურ-ჩერქეზული მასალებით შეიძლება მიუთითებდეს იმ გარემოებაზე, რომ აბი არა მხოლოდ ზოგადქართული, არამედ ზოგადკავკასიურიც (იბერიულ-კავკასიური) – იყოს, რომელსაც მეტნაკლებად სრული ახსნა, დღესდღეობით, მხოლოდ მეგრულში მოეპოვება.

ზემოთქმულის დასადასტურებლად შეიძლება დამატებით ხაზი გაესვას სხვა გარემოებასაც. კერძოდ, სამეგრელოში მონიშნული წყალს დღესაც განსაკუთრებული მონივნებით ექცევიან, აქვთ მისი სალოცავი „წყარიში გოჭოფუა“, იციან „წყარკუთხია“, ჰყავთ „წყლის დედა“ და ა. შ. სამეგრელოში მკვდარს არ მარხავენ სწორედ პარასკევს. იქნება ამით მათ იმის თქმა სურთ, რომ ობიშხა დღეს მინა წყლიანია და ადამიანის დამარხვა ცოდვააო. პარასკევი საერთოდ მიჩნეულია წვიმის ან წვიმიან დღედ. საინტერესოა, რომ ავდრისა და პარასკევის ურთიერთობის კვლევისას განსაკუთრებული ყურადღებაა გამახვილებული ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაშიც, შესრულებულია ცალკეული გამოკვლევანი მასზე².

¹ ცნობა მოგვანოდა პოეტმა ეთერ თათარაიძემ, ეგვევ სიტყვა იკითხება ახლახან გამოსულ მისი ლექსების კრებულში (იმედის გვირილაო, თბ., 1979, გვ. 91).

² ა. ცანავა, *მეგრული ზეპირსიტყვიერების ზოგიერთი საკითხი*; ფოლკ-

„აბი“ (აფ-ის) პრობლემასთან დაკავშირებით ინტერესმოკლებული არაა ადგილობრივი ტოპონიმიკური მასალის გათვალისწინებაც, როგორცაა, მაგალითად, *აბისი*, *აბაშა*, (მათზე ჩვენი ყურადღება გაამახვილა დოც. შუქია აფრიდონიძემ), *აბჟუა*, *აფსუა* და ა. შ.

აქვე უნდა დასახელდეს ქალ-ვაჟის მეგრული სახელები აბი¹.

ახლა ისევ ქართულ-აფხაზურ პარალელებს დავუბრუნდეთ, უფრო დეტალურად შევხვით *ძივოსაც*. გვაქვს თუ არა უფლება, ძივოუ ზოგადკავკასიური ობის (აბის) შევადაროთ? ამის შესაძლებლობა და აუცილებლობა აკად. ი. ჯავახიშვილმა იმთავითვე დაადასტურა. მაგრამ ამ მხრივ, მაინც მეტი მასალის გათვალისწინება, და, მაშასადამე, მეტი შემხვედრი მომენტის გამოვლენაა საჭირო. უწინარესად უნდა გაირკვეს: ძივოს კომპონენტის, როგორც სანესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშების, წყვილადობა ქართულთან; საგალობელთა ტექსტის თანხვედრის ზოგად ხაზებში მაინც; რიტუალის საშემსრულებლო მხარის მეტ-ნაკლები თანაფარდობა და ა. შ.

ძივოში შემავალი კომპონენტებიდან უწინარესად უნდა აღინიშნოს დედოფალა, როგორც სანესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუში. ეს დედოფალა თავისი პირვანდელი სახით, რასაკვირველია, ვერ მოაღწევდა ჩვენამდე, საზოგადოებრივი აზროვნების პროგრესის შემწეობით ადამიანები თავიანთი წინაპრების პრიმიტიულ წარმოდგენებს, რომლებიც იმავე წინაპართა სერიოზული რწმენის საგანი იყო, აშარუებენ, სიცილის, იუმორის საგნად ხდიან (სვანური მურყვამობა – კვირიაობის მაგალითზე მსგავსი ფაქტი დაადასტურა ჯ. ონიანმა²). ამის კლასიკურ მაგალითს, სწორედ აფხაზური ძივოს საფუძველზე, გვაძლევს სამურზაყანოს (უწინარესად, აწინდელი გალის რაიონის) ყოფასა და ლექსიკაში დამკვიდრებული „*ძივავა*“. სამურზაყანოელის წარმოდგენით, ძივავა *მჩვრებით შეხვეული* ჩამოძონძილი დედოფალაა. აქ დედოფალას მსგავს საფრთხობელასა და ზოგჯერ თვით ადამიანსაც ძივავას

ლორი, I-II, თბ., 1964, გვ. 103-104.

¹ ს. მაკალათია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 276-277.

² საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის „მაცნე“, საზოგადოებრივი განყოფილების ორგანო, 1969, 5, გვ. 13.

ეძახიან. მაშასადამე, ძივოუს ერთ-ერთი კომპონენტი დედოფალა, როგორც სანესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუში, ევოლუციურებული ფორმით (ნ. ჯანაშია აღნიშნავს, რომ მე-19 ს. ბოლოსათვის ძივოუც უფრო სათამაშოს ჰგავდა), როგორც სანესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუში, აფხაზურს გარდა, მეგრულშიცაა, კერძოდ, სამურზაყანოს ყოფაშია დადასტურებული. სამურზაყანოში თვით სახელწოდება (ძივავა) აფხაზურიდან უნდა იყოს შემოსული.

აფხაზური და მეგრული ძივოუ – ძივავას პირდაპირი პარალელია ქართული გონჯა¹. გარდა ამისა, რომ გონჯა და ძივავა შინაარსობრივად თითქმის იდენტურნი არიან (გონჯაც შეუხედავს ნიშნავს), ისინი ფორმითაც ემთხვევიან ერთმანეთს. გონჯას „თავის ნიშნად ნაჭრები ჰქონდა დახვეული და ტანზე ან ქალის ძველი პერანგი ეცვა, ან ჩვრებშემოხვეული იყო“².

რაც მთავარია, როგორც ძივოუში, ისე გონჯობაშიც დედოფალა ამინდის ღვთაებას განასახიერებს. თანაც საგულისხმოა, რომ ორივეგან იგი გაშარეებულია. ამ ღვთაებამ, ვითარცა სანესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშმა, თავისი შედარებით პირვანდელი ფორმით უთუოდ თუშური *სანვიმარა გუგაის* სახით მოაღწია. გარდა იმისა, რომ იგი პირდაპირ მიუთითებს კავშირზე ამინდის ღვთაებასთან (სანვიმარა), მას შემორჩენილი აქვს პატარძლის კოხტა ტანსაცმელიც (იქვე, გვ. 50). ეს გვაფიქრებინებს, რომ თუშურ სანვიმარა გუგაის ევოლუცია ნაკლებ განუცდია. შესაძლოა, ლაზარეც, როგორც თიხის ქანდაკება (იქვე, გვ. 50), იმავე სიბრტყეზე განვიხილოთ.

მაშასადამე, ძივოუ, გონჯა, ლაზარე და სანვიმარა გუგაი ამინდის ღვთაების რიტუალის მთავარი კომპონენტებია. ანალოგიურნი ჩანან, აგრეთვე, როგორც სანესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები. ეს მათს იდენტურობაზე მიუთითებს.

ამინდის ღვთაების რიტუალი გალობით სრულდებოდა როგორც ქართულში, ასევე აფხაზურშიც. გარკვეული მოსაზრებით, ჯერ ქართულ ტექსტს, კერძოდ, ლაზარობის საგალობელს მოვიტანთ.

¹ სიტყვა „გონჯას“ შესახებ იხ. სტ. მენთეშაშვილი, *ქიზიყური ლექსიკონი*, 1943, გვ. 41.

² ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) სანესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, გვ. 50.

გვალვის დროს ლაზარობაზე შეყრილნი მღერიან:

„ახ, ლაზარე, ლაზარე!
ლაზარ მოდგა კარსა,
აბრიალებს თვალსა.
ცხავი აცხავებულა,
წვიმა გაჩქარებულა,
ღმერთო, მოგვე ცის ნამი,
აღარ გვინდა მზის თვალი!
ღმერთო, მოგვე ტალახი,
აღარ გვინდა გორახი“¹.

ხალხის რწმენით, ლაზარე უთუოდ მოიყვანს წვიმას, მაგრამ შეიძლება მან გადააჭარბოს კიდევაც. ასეთ შემთხვევაში, თუ შეიძლება ითქვას, ანტიისტროფები იგალობება:

„ახ, ლაზარე, ლაზარე!
ცას ღრუბლები აჰყარე!
აღარ გვინდა ცის ნამი,
ღმერთო, მოგვე მზის თვალი!
აღარ გვინდა ტალახი,
ღმერთო, მოგვე გორახი“.

(იქვე, გვ. 117)

რაც შეეხება ძივოუს, მისი საგალობლის სიტყვების ნამდვილი მნიშვნელობა დღეს უკვე აღარ ესმით. დედოფალას წყალში გადაგდებამდე ძივოუს მონაწილენი ძახილით გალობდნენ: „ძივოუ, ძივოუ! ძირიქვა-ქვა მარკ და“². ფიქრობენ, რომ იგი ასე ითარგმნება: „წყალს მოგვცემ, წვიმის წყალს, წითელს და გვირილას“ (იქვე, გვ. 79; სქ. 6).

მართლაც, ძივოუში თავკიდური ძი, ძირით „ძ“ წყალს უნდა ნიშნავდეს, რის გარკვევაშიც ქართული მასალა გვეხმარება, კერძოდ, მეცნიერები (ა. ჩიქობავა, გ. თოფურია) „წყალ“ სიტყვაში გამოყოფენ „წ“ ძირს. ჩვენი აზრით, ამას ადასტურებს მეგრული „დო-წ-უმა“, რაც დაღვრას, დასხმას ნიშნავს (საინტერესოა, რომ ამასვე ნიშნავს დო-ბ-უნა). ამდენად, ქართველურ ენებში საბოლოოდ „ბ“ და „წ“ ძირებია წყალთან დაკავშირებული. სიტყვა ძი-

¹ ი. ჯავახიშვილი, *თხზულებანი თორმეტ ტომად*, ტ. I, გვ. 117.

² ი. ჯავახიშვილი, *დასახ. ნაშრომი*, გვ. 76.

ვოუში მორფემა „ძ“ ქართული „წ“-ს კანონზომიერი შესატყვისი ჩანს, ასე რომ წყლად მისი გაგება ლოგიკურია.

მიუხედავად ტექსტუალური სირთულისა, მაინც შეიძლება ითქვას, რომ, ძივოუ და ლაზარობა ძირითადად ერთმანეთს ემთხვევიან: ორივეგან რიტუალი გალობით სრულდება, ორივეგან ღვთაებას წვიმის წყლის დაღვრას სთხოვენ. მეტიც, რაკი ძივოუსა და აბი-ს (ობი-) იდენტურობაზე მსჯელობა გამართლებულია, შესაძლოა აფხაზური ტექსტი ასე ითარგმნოს: „წყალი აბი (ღმერთო), წყალი აბი! (ღმერთო), წყალს მოგვცემ, წყალს მოგვცემ, წვიმის წყალს“. აქ იგრძნობა ანალოგია ქართული ტექსტისა: „წვიმა გაჩქარებულა, ღმერთო, მოგვეც ცის ნამი“.

ასევე არსებითად ანალოგიურია აფხაზური და ქართული რიტუალების საშემსრულებლო მხარე¹.

დასასრულ, გვინდა კიდევ ერთ წეს-ჩვეულებაზე გავამახვილოთ ყურადღება. დღევანდელ გალის რაიონში გვალვების დროს სრულდებოდა მსგავსი რიტუალი (ოლონდ, დედოფალას გარეშე), რასაც „ცმხვა“ // „ციმხვა“-ს ეძახიან. ამ მეტად საინტერესო რიტუალის შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში თითქმის არაფერი შეგხვედრია. რამდენადაც ვიცით, არ არსებობს მისი შესრულების მეტ-ნაკლებად სრული აღწერაც კი (და თუ არსებობს ასეთი აღწერა, მისი შეხსენება მაინც საჭიროდ მიგვაჩნია). აღნიშნული ხარვეზის შევსებას, გარკვეული მიზეზის გამო (ცალკე მისი კვლევა ჩვენს სფეროში არ შემოდის), ამჟამად არ ვისახავთ მიზნად. მიუთითებთ მხოლოდ ზოგადად: „ცმხვა“ ამინდის ღვთაების ტიპური რიტუალია. ხალხში მოაგროვებენ თანხას, ამ თანხით იყიდიან საქონელს (უშთავრესად, მოზვერს),

¹ ჩვენ მეტ-ნაკლებად სრულ ანალოგიაზე ან უეჭვო ნათესაობაზე ვსაუბრობთ, თორემ საზოგადოდ ამინდის მართვის ქართული ჩვეულებების ანალოგიური წესები გვხვდება სხვა ქვეყნებშიც. ბალტიის ზღვის პირად, სოფ. დერპში, როცა წვიმის მოსვლა სურთ, სამი კაცი გაემგზავრება წმინდა ადგილას და იქ მაღალ ნაძვებზე ავლენ. ერთი მათგანი ცარიელ ქვაბს ჩაქურჩს სცემს – ეს გრგვინვა, მეორე მუგუზლებს ერთმანეთს უხახუნებს და ნეპერწკლებს აყრევიანებს – ეს ელვია. მესამე ხის ტოტებს წყლით სავსე ჭურჭელში ასველებს და ირგვლივ ასხურებს. ასე „მოჰყავთ წვიმა“ ბალტიის მცხოვრებთ“ (მ. ჩიქოვანი, *ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია*, თბ., 1956, გვ. 257.) ანალოგიურად იქცევიან ჩრდილოეთ ამერიკისა და ავსტრალიის მკვიდრნი.

სურსათს, ღვინოს, სოფლის მოხუცების თავკაცობით ან ოხვამეში (სასაფლაო – ეკლესია), ან კიდევ სოფლის განაპირა ადგილზე გავლენ (ყოველთვის მდინარის ახლოს). საქონელს დაკლავენ და მოხუცები ღვთაებისადმი სათხოვარს ალავლენენ, რომ წვიმა მოუვლინონ. მერე იწყება საერთო მხიარულება, ერთმანეთზე ვედროებით წყლის გადასხმა, ბურთის თამაში. აქ ერთმანეთს ეჯიბრებიან მოხუცები და შუახნისანი, შუახნისანი და ახალგაზრდები, ცოლიანები და უცოლოები. ამ მხრივ, მას ბევრი რამ აკავშირებს ლაზარობასთან. ეს კი მიუთითებს მისი დეტალური კვლევის საჭიროებაზე.

არ ვიცი, საიდან წარმოიშვა თვითონ სიტყვა „ცმხვა“, არც მისი ეტიმოლოგიური მნიშვნელობაა ადვილად ამოსაცნობი, შეიძლება მხოლოდ ფრთხილი ვარაუდის გამოთქმა: ქართულ წარმართობაში „ცხავი“ წვიმის სიმბოლოა და მიჩნეული, რაც ლაზარობაშიც დასტურდება. ისმის კითხვა, ხომ არა აქვს რაიმე კავშირი „ცმხვა“-ს „ცხავ“-ს შორის? ან კიდევ, ეს სიტყვა შეიძლება კომპოზიტი იყოს და შედგებოდეს ორი ფუძისაგან: „ციმ“ და „ხვა“. „ციმ“ მეგრულში ოფლთან, წყალთანაა დაკავშირებული („კორის სახეს ციმ გ ნალე“ – კაცს სახეზე ციმი (ოფლი) მოსდის), „ხვა“ შესაძლოა იყოს იგივე „ხვა(მა)“ – ლოცვა (აღსანიშნავია ისიც, რომ ნამს მეგრულად „ცუნდი“ ჰქვია). მაშინ „ცმხვა“ ასე გაიგება: „წყლის სალოცავი“.

და მაინც, ცმხვა-ს გარკვევა მომავლის საქმეა. მომავლის საქმეა აგრეთვე მისი მიმართებათა გარკვევა ღვთაება ვობისთან, თუმცა აქ წინასწარ იმ უაღრესად საინტერესო ფაქტის აღნიშვნა შეიძლებოდა, რომ კ. გამსახურდია „მთვარის მოტაცებაში“ ცმხვას მსგავსი რიტუალია აღწერილი, რომელშიც პერსონიფიცირებულია სწორედ ტაროსის ღვთაება აფი¹.

ღვთაება ობი (ვობი) ჩვენ, სხვათა შორის, მეგრულ ბუნას (ღვრა, დაღვრა) დაუვკავშირეთ.; 1993 წ. თებერვალში უნივერსიტეტის თანამშრომელმა, დ. დგებუაძემ, მიგვითითა, რომ თავის დროზე ასე მოქცეულა თ. სახოკიაძე. კერძოდ, მას შენიშნული აქვს: „საყურადღებოა, რომ პარასკევის მეგრულ სახელს – ობიშხას (ობის დღეს) კავშირი აქვს ზმნა ღვრა, დაღვრასთან.

¹ კ. გამსახურდია, *თხზულებათა ათტომეული*, ტ. I, 1979, გვ. 142.

მეგრულად ბუმა, დობუმა უდრის ქართულ ღვრას (სითხის რისამე, ამ შემთხვევაში – წვიმისას). ძირი უნდა იყოს ბ და აქედან, ალბათ, წარმოებულია ბუმა, დობუმა, ქეგემი-ბ-ი (დამისხი). საზოგადოდ ობუნს – ასხამს, ღვრის, სითხეს რასმე და თვით ობი ანუ ღმერთი, წვიმისა, ტენისა, საზოგადოდ სითხისა“ (თ. სახოკია, *ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი*, თბ., 1979, გვ. 867). ეს ფაქტი კიდევ უფრო ამყარებს ობის ჩვენეული ინტერპრეტაციის სისწორეს.

ბასილისა და გრიგოლის კულტი საქართველოში¹

„ქართველებმა ახალი რელიგიური სისტემა ძველ წარმართულ სარწმუნოებაზე დაამყენეს... ახალი იდეები, ახალი აზრები, ახალი ფილოსოფიურ-რელიგიური და მორალური შეხედულებანი ხშირად გადმოიცემიან... ისეთი სიტყვებითა და ტერმინებით, ისეთი ფორმებითა და სახეებით, რომელნიც... ქართულ ქრისტიანობას სინკრეტულ ხასიათს აძლევდნენ“.

კ. კეკელიძე

„ქრისტიანობამ ბევრი რამ მიიღო ძველი და ცდილობდა, ძველ გუდაში თავისი ახალი ღვინო ჩაესხა, მაგრამ, ცხადია, ამ გზით თვით სითხესაც გარკვეულად ეცვლებოდა იერი და ფერი“.

ს. ჯანაშია

¹ აკად. ა. შანიძემ, რომელიც წინამდებარე ნარკვევს ხელნაწერში გაეცნო, შენიშნა, რომ „ბასილი“ ხმოვანფუძიანი სახელია. და თუ ჩვენს ნაშრომში იგი მაინც თანხმოვანფუძიანადაა წარმოდგენილი, ეგ მხოლოდ ამიტომ: სვანურ სალოცავებში ასე იკითხება ეს სახელი ყოველთვის, როცა განმარტებით იხსენიება.

ესარგებლობთ შემთხვევით და ბატონ აკაკის გულითად მადლობას მოვახსენებთ იმისათვის, რომ გამორჩეული გულმოდგინებით გაეცნო ჩვენს ნაშრომს და საგულისხმო რჩევა-დარიგებანი მოგვცა.

გულითად მადლობას მოვახსენებთ აგრეთვე აკად. გ. ჩიტიას, რომელმაც დაბეჭდვის რეკომენდაცია მისცა წინამდებარე ნარკვევს.

ქართული ქრისტიანობის ისტორიის უბრალო თვალის გად-
ავლენაც ცხადყოფს, რომ ჩვენში ამ სარწმუნოებამ იმთავითვე
უაღრესად სინკრეტული ხასიათი მიიღო. ნათქვამის დასადას-
ტურებლად საკმარისია თუნდაც იმ ფაქტის აღნიშვნა, რომ, მკე-
ლევართა განმარტებით, „ქართველების უძველესი მსოფლმხედ-
ველობის შემცველი სარწმუნოებრივი ხასიათის გადმონაშთები...
ყველაზე მეტად ქრისტიანულ ელემენტებთან არის შერწყმული“¹.
მეტის თქმაც შეიძლება: ჩვენმა წარმართმა წინაპრებმა ჯერ
კიდევ შუა საუკუნეების გარიჟრაჟზე ახალი რელიგიის პრაქტიკა-
ში დაახლოებით იმის ტოლფარდი საქმე გააკეთეს, რაც ანტიკის
მიმდევარმა ბერძენმა თუ ბერძნულენოვანმა მოღვაწეებმა, ასე
ვთქვათ, ქრისტიანობის თეორიაში, კერძოდ, თეოლოგიაში. არ-
სებითად ამ აზრის სასარგებლოდ მეტყველების იმის მტკიცება,
რომ „ქართულ რელიგიურ სინკრეტიზმში ქრისტიანულ ელემენტს
წარმართული სჭარბობს“ (იქვე, გვ. 1).

ქრისტიანობის ადრეულ ეტაპზე ეკლესიის პირველმამებს
მრავალი ბრძოლა გადახდათ, რაც სულიერი კულტურის ისტო-
რიაში აპოლოგეტიკის დამკვიდრებით აღინიშნა. ბრძოლა იყო
ყოვლისმომცველი, რის წყალობითაც ქრისტიანებმა დროთა
ვითარებაში შეიძლეს წარმართულ კულტებთან თანაარსებობა
თანაბარი უფლებით, ხოლო როცა საბოლოოდ გაიმარჯვა და
სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა, ამას ხანგრძლივი დრო
არ დასჭირვებია, მან არა მხოლოდ აკრძალა მასთან ანტიკური
ფილოსოფიის თანაარსებობა, არამედ, *გარკვეულ პერიოდში* და
გარკვეული აზრით, სრული მოსპობითაც დაემუქრა მას. ეს იყო
აპოლოგეტიკური კონცეფციის ლოგიკური დასასრული. ნათქ-
ვამი, რასაკვირველია, სრულიადაც არ უგულებელყოფს ქრის-
ტიანობის ანტიკურ გენეზისს, არამედ უწინარესად იმაზე მიან-
იშნებს, რომ ახალგამარჯვებულ რელიგიას, რომელიც თითქმის
ოთხი საუკუნის განმავლობაში სამკედრო-სასიცოცხლოდ ებრ-
ძოდა წარმართობას, არ შეეძლო მეყსეულად ელიარებინა წარ-
მართული ფილოსოფიური სიბრძნის უფლებანი; მას იმჟამად
ერთადერთი სიბრძნე სჭირდებოდა – სიბრძნე გამოცხადებისა,
სჭირდებოდა რწმენა, რომელიც განსჯას არ ექვემდებარებოდა

¹ ვ. ბარდაველიძე, *ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან*
(ლეთება ბარბარ-ბაბარ), თბ., 1941, გვ. 1.

(აღნიშნული ოდნავადაც არ გულისხმობს ქრისტიანთაგან აზრის სრულ იგნონირებას, არამედ იმას, რომ აპოლოგეტიკამ მეტი დრო ანტიკურობასთან კამათს მოაწოდო, ხოლო გაცილებით ნაკლები – საკუთრივ ქრისტიანობის თეორეტიზაციას). ხოლო როცა ქრისტიანობამ რწმენის გამარჯვება სრულყო და ნაომარ ველზე მარტო დარჩა, დაცემულს ხელი გაუწოდა. მაგრამ არა მის აღსადგენად, არამედ კვლავ თავისი თავის განსამტკიცებლად. ეს გააკეთა პატრისტიკამ იქამდე, რომ დამარცხებულის სამსახურებელი საგანგებო პროგრამაც კი შეადგინა (გრიგოლ ნოსელი).

ეს პროგრამა იოანე დამასკელმა ამოწურა და მის ხელახლა დასმას, ანუ უშუალოდ ანტიკურ ფილოსოფიასთან ზიარებას, ეკლესია ბოლომდე ვერ შეეგუა, რისი დასტურიცაა იტალიის, პეტრინისა და სხვათა დევნა (თუმცა, აქ იმ საინტერესო ფაქტის აღნიშვნა შეიძლებოდა, რომ, როგორც ჩანს, მათზე გაცილებით ადრე ჩვენში გრიგოლ ხანძთელი „ამ სოფლის ფილოსოფოსთა სიბრძნეს“, ანუ, ალბათ, ანტიკურ ფილოსოფიას, უშუალოდ კითხულობს და სწმენდს მას „ჯერკუალისაგან“, რასაც წმინდა მამათა მიერ გადამუშავებულ ტექსტში იგი ვერ შეხვდებოდა. თუმცა, ისიც უნდა ითქვას, რომ არსებობს ამ კონტექსტის განსხვავებული ინტერპრეტაცია). მალე ქრისტიანობა ვენახად შეირაცხა, რომელსაც უნდა იცავდესო ლობე, ანუ ანტიკური ფილოსოფია, გადამუშავებული ეკლესიის წმინდა მამათა მიერ.

ამასთანავე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ ადრექრისტიანულ ხანაში ქრისტიანობის განმტკიცებისათვის ანტიკური ფილოსოფიის გადამმუშავებელ წმინდა მამათა გვერდით მოღვაწეობდნენ ჯერ კიდევ გულით წარმართი მნიგნობრებიც, აშკარა მოქმედების შესაძლებლობას მოკლებულნი, რომლებიც, ამის გამო, ახალი რელიგიის წინააღმდეგ შენიღბული იდეური ბრძოლის გზას დაადგნენ. დიადი ანტიკურობის გადარჩენის დიადი სურვილით გამსჭვალული ეს ბრძენი წარმართები, ხშირად ანაფორას შეფარებულნი, ერთი შეხედვით დამამცირებელ, მაგრამ უთუოდ გადაუდებელ დათმობაზე წავიდნენ იმ გაგებით, რომ ისინიც, მსგავსად ნამდვილი წმინდა მამებისა, შეეცადნენ ანტიკური ფილოსოფიის შეგუებას ქრისტიანობასთან, ოღონდ მათგან არსებითად განსხვავებული მიზნით – ანტიკურობის გადასარჩენად და არა – ქრისტიანობის განსამტკიცებლად (მკითხველის ყურადღებას

მივაქცევთ იმ ფაქტზე, რომ, გ. მაიოროვის თეორიით, შუა საუკუნეები იწყება ა. ნ. I საუკუნიდან. ამდენად, მისთვის ადრეული შუა საუკუნეების ნახევართასეული არის I-V საუკუნეები). ამდენად, ზემოაღნიშნულმა გარემოებამ ის შედეგი გამოიღო, რომ აიძულა მთელი ქრისტიანული საშუალო საუკუნეები, იმპლიციტურად მაინც ეტარებინა ანტიკური ფილოსოფიური ნააზრევი და ახალ დრომდე მიეტანა იგი, თუმცა მისი შემომტანი „წმინდა მამები“, მათი ნამდვილ ზრახვათა გამოვლენის შედეგად, გზადაგზა ანათემას მიეცნენ.

მსგავსი ვითარება შეიმჩნევა ქრისტიანულ პრაქტიკაში საზოგადოდ და, განსაკუთრებით, ჩვენში. ჩანს, ქართულ სინამდვილეში ქრისტიანობას მძლავრი წარმართული პანთეონი დახვდა, რასაც ჩვენი წინაპრები ადვილად ვერ თმობდნენ. ანტიკის მიმდევარ მოაზროვნეთა მსგავსად, მათაც ნებსით თუ უნებლიეთ სცადეს ეროვნული წარმართული პანთეონის შენარჩუნება ქრისტიანობის ადრეულ ეტაპზე, უწინარესად გარეგნულად მასთან შეგუება-შერწყმის გზით.

ამდენად, ისე როგორც ქრისტიანულ თეოლოგიაში ამოიკითხება, იმპლიციტურად მაინც, ანტიკური ფილოსოფიური ნააზრევი, ქართულ ქრისტიანულ პრაქტიკაშიც წარმართობის მძლავრი ნაკადი შეინიშნება, თანაც არა მხოლოდ აზროვნების სფეროში, არამედ ლექსიკური თვალსაზრისითაც, მათ შორის – ეს ძალზე საინტერესოა! – თვით ქრისტიანული აღმსარებლობის უპირველესი საფუძვლის – ბიბლიის – ქართულ თარგმანთა ლექსიკაში.

რელიგიის დიდმა მცოდნემ, კ. კეკელიძემ, თქვა: „რამდენადაც ქართველებმა ახალი რელიგიური სისტემა (იგულისხმება ქრისტიანობა – ბ. კ.) ძველ წარმართულ სარწმუნოებაზე დაამყნეს, იმდენად ბიბლიური წიგნების მთარგმნელნი იძულებულნი ხდებოდნენ, შეეგუებიათ თავიანთი თარგმანი წარმართული აზროვნებისათვის, რამდენადაც ეს მოსახერხებელი იყო, და გამოეყენებინათ მარაგი წარმართული საკრალური ენისა. აი, ამ მარაგიდან იღებდნენ პირველი მთარგმნელები ენობრივ, მხატვრულ და აზრობრივ საშუალებებს... ახალი იდეები, ახალი აზ-

რები, ახალი ფილოსოფიურ-რელიგიური და მორალური შეხედულებანი ხშირად გადმოიცემიან ამ თარგმანში ისეთი სიტყვებითა და ტერმინებით, ისეთი ფორმებითა და სახეებით, რომელნიც უშუალოდ წარმართული წყაროდან მოდიან და... პირველყოფილ ქართულ ქრისტიანობას სინკრეტულ ხასიათს აძლევდნენ¹.

„მოქვეცაჲ ქართლისაჲზე“ მსჯელობისას ქრისტიანობის ერთ-ერთი ყველაზე უმთავრესი ატრიბუტის – ჯვრის – შესახებ ს. ჯანაშიამ შენიშნა: „ჯვარი არის წინაქრისტიანული მოვლენა. ქრისტიანობამ გამოიყენა ის, გაავრცელა ხალხის ფართო მასებში ეს ემბლემა და მას თავისი სამსახური დააკისრა. ჯვარი, ისევე, როგორც ხატი, იყო გარკვეული ხარკი... იმ ფსიქოლოგიის მიმართ, რომლითაც ფართო მასები შეპყრობილი იყვნენ. ეს იყო ხარკი ძველი კერპთაყვანისმცემლური განწყობილების სასარგებლოდ, რომელიც უაღრესად ძლიერი იყო ხალხში. ქრისტიანობამ ბევრი რამ მიიღო ძველი და ცდილობდა, ძველ გუდაში თავისი ახალი ღვინო ჩაესხა, მაგრამ, ცხადია, ამ გზით თვით სიოხესაც გარკვეულად ეცვლებოდა იერი და ფერი“².

ამის დასტურია ს. მაკალათიას დაკვირვებაც, დაფუძნებული ქართული ეთნოგრაფიული ყოფის სკრუპულოზურ ანალიზზე, რომ „ძველს საქართველოში, როგორც საზოგადოდ ყველგან წარმართულ ქვეყნებში, ქრისტიანობის გავრცელებისას... საჭირო შეიქმნა... წარმართული ნესების გადმოქრისტიანება. მაგრამ ეკლესიამ ეს სავსებით ვერ შეძლო. აქ დღესასწაულებს სახე მოჩვენებით გაუქრისტიანდა, მაგრამ რწმენა წარმართული შერჩა“³.

უაღრესად მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ საქართველოში უშუალოდ ჩვენთვის საინტერესო პერსონაჟის – ბასილის – კულტის შესახებ მსჯელობისას მასვე აქვს აღნიშნული: ამ პერსონაჟის კულტს „თავისი ფესვები ქართველთა რწმენის შორეულ წარსულში აქვს გამდგარი. მისი სახით, სხვადასხვა წმინდანთა

¹ კ. კეკელიძე, *მთარგმნელობითი მეთოდი ძველ ქართულ ლიტერატურაში და მისი ხასიათი*, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, თბ., 1956, გვ. 186.

² ს. ჯანაშია, *შრომები*, I, თბ., 1949, გვ. 235-236.

³ ს. მაკალათია, *სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია*, თბ., 1941, გვ. 294; შდრ. მისივე, *ახალწელიწადი საქართველოში*, თბ., 1927, გვ. 8; 35.

ამოფარვით, დღემდე მოუღწევია ჩვენს წინაპართა უძველესი რწმენის" გადმონაშთებსო¹.

ფუძემდებლურია, ამ მხრივ, მკვლევარ ვ. ბარდაველიძის დებულება, რომ ქართულ ყოფაში „ქრისტიანი წმინდანების სახელი, უმრავლეს შემთხვევაში, უძველესი ხალხური ღვთაებები იგულისხმება, ქრისტიანული უქმე-დღესასწაულების სახელწოდებით და უქმე-დღესასწაულებისათვის განკუთვნილ დღეებში არსებითად წარმართული წეს-ჩვეულებები სრულდება“². იმავე მკვლევარმა მოგვიანებით ვრცლად განმარტა ამ მოვლენის მიზეზი და ხასიათი: „სხვადასხვა კულტურულ ხალხთან სარწმუნოებრივი ინსტიტუტების სინკრეტიზმის გარდა, რომელსაც ჩვენამდე მოღწეული ქართული ხალხური სარწმუნოების გადმონაშთები ამჟღავნებს, უეჭველია, ადგილი უნდა ჰქონებოდა ძალდატანების შედეგად შეგნებულ მოქმედებასაც. ქრისტიანობის ხანაში, როდესაც წარმართული სარწმუნოება დევნას განიცდიდა... ჩვენმა ხალხმა თავისი მამაპაპური ღმერთები და მათი თაყვანისცემა წმინდანებსა და მათი სახელის მოსახსენებელ დღეებს, საზოგადოდ, მართლმადიდებლურ კალენდარულ დღეობებს ამოაფარა“³. ამის მაგალითად გამოგვადგებოდა, ბარბარ-ბაბარზე რომ არაფერი ვთქვათ, წმინდა გიორგის კულტი, რომლის გენეზისი ამგვარად წარმოგვიდგება: მთვარე – მითრა – წმინდა გიორგი.

ქართველთა ყოფისათვის უძველესი ჩანს მთვარის კულტი. მეორეულია ინდოირანული ღვთაება მითრა, რომელიც მნათობებთანაა გაიგივებული, უწინარესად – მზესთან. როცა მისი მიმდევარი ხალხი პოლიტიკურად გაბატონდა ჩვენში, ჩანს, ეს რელიგია თან შემოიტანა, რამაც მთვარის კულტი გაქრობის საშიშროების წინაშე დააყენა.

¹ ს. მაკალათია, ახალწელიწადი საქართველოში, გვ. 35; შდრ. მისივე სიტყვები: „ახალწლის დღესასწაულის რიტუალის გამოსაკვლევად უმთავრესი მნიშვნელობა ხალხური ახალწლის წესების შესწავლას აქვს, რომლებშიც ქართველთა სარწმუნოებრივ განცდათა მრავალი ნაშთებია დალექილი“; იქვე, გვ. 15.

² ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, გვ. 1-2.

³ ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953, გვ. 104.

ჩვენმა წინაპრებმა იზრუნეს მისი გადარჩენისათვის და სავსებით გააზრებულად და მოხერხებულადაც მითრიაზში მოარგეს მთვარის კულტის იმდენად, რომ ეს უკანასკნელი იმპლიციტურად ბოლომდე შემორჩა მითრიაზმს. ქართულ რელიგიურ პრაქტიკაში აქ მოხდა ის, რაც განხორციელდა ქრისტიანულ თეორიაში – თეოლოგიაში – ანტიკური ფილოსოფიური ნააზრევის შემოტანის სახით მისივე გადასარჩენად. მთვარის კულტთან მითრიაზმის სინკრეტიზირებას ჰქონდა თავისი ლოგიკა: ქართულმა შეგნებამ სინათლის, მნათობის, უმთავრესად მზის კულტი ასევე მნათობის, ოღონდ მაინცდამაინც მთვარის კულტით შეცვალა და ამით შეინარჩუნა ნაციონალური ღვთაება. ამავე დროს, ირკვევა, რომ მითრას მესაქონლეობასთანაც აქვს კავშირი: იგი იტაცებს ხარს, ამწყვდევს გამოქვაბულში, ანუ ქართაში, და შემდეგ კლავს. მასვე მიემართებოდა ეპითეტი: „ხარიპარია“. ჩვენში მითრიაზმის შემოჭრის შემდეგ მთვარის კულტის გადარჩენის სურვილმა, ეტყობა, აიძულა ჩვენი წინაპრები, საქონლის სამწყვდევი ქართა, ანუ ბაკი, ბაგე-ბაგა, მთვარეზე გადაეტანათ¹. მათ მოხერხებულად შექმნეს ილუზია, თითქოს მითრას სცემდნენ თავყვანს ხარითურთ, ობიექტურად კი ისევ მთვარის კულტს ემსახურებოდნენ. ხოლო როცა ქრისტიანობა გახდა სახელმწიფო რელიგია, ქართულმა შეგნებამ მთვარის ფუნქცია, მითრას გავლით, წმინდა გიორგის დააკისრა (აღსანიშნავია, რომ ა. გუტშმიდის აზრით, წმ. გიორგი არის

¹ აღსანიშნავია, რომ მეგრულში და იმერულ დიალექტში საქონლის სადგომს ქართა ეწოდება; ს. კაკაბაძე, *ქართული სახელმწიფოებრიობის გენეზისის საკითხები*, საისტორიო მოამბე, 1924, გვ. 342; საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, I, თბ., 1970, გვ. 427). ამავე რეგიონში, უწინარესად სამეგრელოში, მთვარის შუქრკალს იგივე სახელი ჰქვია და ისიც საქონლის სადგომადაა მოაზრებული. შესაძლოა, მასვე დაუკავშირდეს მთვარის შუქრკალის სახელდება კახურ დიალექტში – ბაკი, აგრეთვე რაჭული დიალექტის ბაგე-ბაგა. მართლაც, მითოლოგოსის წარმოდგენით, მთვარის ლაქა საქონლის ნაკელია, რომელიც ბოსლის გამოხვეტისას მესაქონლემ შემთხვევით მიაყარა მას. ამ წარმოდგენით, საქონლის ქართა, ბაკი, ბაგე-ბაგა, უშუალოდ მთვარეზე არსებულადაა ნაგულისხმევი. არსებობს ამ მოვლენის სხვაგვარი ახსნაც (ა. შანიძე, *რად არის მთვარეზე შავი ადგილები? ფშავური ლეგენდა ლექსად. „ნაკადული“*. საყმაწვილო ჟურნალი მცირეწლოვანთათვის, 1908, 2, გვ. 13-15), მაგრამ იგი გვიანი მოვლენა ჩანს, დიდაქტიკურ საზრისზე დაფუძნებული.

გაქრისტიანებული მითრა). წმინდა გიორგიც, მითრას მსგავსად, ქართაში ამწყვდევს ხარს და შემდეგ კლავს¹. მასაც მიემართება ზედწოდება „ხარიპარია“ (იქვე, გვ. 357). ასე რომ, მთვარეში, როგორც ფოკუსში, თავს იყრის სამი რელიგიურ-მითოლოგიური წარმოდგენა: საკუთრივ მთვარის კულტი, მითრაიზმი და ქრისტიანობა. პირველი მსჭვალავს ორ უკანასკნელს (არსებობს ამ კულტების ურთიერთმიმართებათა რამდენადმე განსხვავებული ინტერპრეტაცია², რაც აქ წარმოდგენილ ძირითად აზრს მაინც ვერ არღვევს).

ძველ საქართველოში წარმართობასა და ქრისტიანობას შორის ბრძოლისა თუ ურთიერთშეგუების, ასე ვთქვათ, კლასიკურ მატერიალურ განსახოვნებას წარმოადგენს ცნობილი ბიჭვინთის IV-VI სს. მოზაიკის საკულტო დეკორატიული რეპერტუარი, რომელშიც ქრისტიანული ჯვრის გვერდით (თუ პირუკუ) თანაარსებობს წარმართული ზღვის ღვთაება (ამ ფაქტის განმეორება ჩვენ მოგვინებს უფრო ქვემოთ, მეტად საინტერესო კონტექსტში).

აქვე უნდა დასახელდეს მოდინახეს გვიანანტიკური ხანის სამაროვნებში ერთდროულად წარმართული (მოკრუნჩხულად) და ქრისტიანული (პორიზონტალურად) წესით დამარხვის პრაქტიკა³, რაც იმის მაუწყებელია, რომ ანტიკური მსოფლშეგრძნება საფუძველშერყეულია, მაგრამ ჯერაც არსებობას განაგრძობს, ხოლო ქრისტიანული მსოფლმხედველობა ჯერ არაა განმტკიცებული და იბრძვის გაბატონებისათვის.

როცა ქართული ქრისტიანობის სინკრეტულ ხასიათზე ვმსჯელობთ, ცალკე და საგანგებოდ უნდა დავასახელოთ რ. სირაძის გამოკვლევა⁴, რომელშიც ქართლის გაქრისტიანებაზე

¹ ს. მაკალათია, *სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია*, თბ., 1941, გვ. 357. საზოგადოდ ჩვენში მითრას კულტის გავრცელების შესახებ იხ. მისივე, *ღვთაება მითრას კულტი საქართველოში*, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, III, 1927, გვ. 179-193. მისივე, *ჯეგე-მისარიონის კულტი საქართველოში*, თბ., 1938 (წმ. გიორგის „ხარიპარიობის შესახებ“ იხ. აქვე, გვ. 29-33).

² ი. ჯავახიშვილი, *ქართველი ერის ისტორია*, I, თბ., 1960, გვ. 51-59; კ. კეკელიძე, *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, II, თბ., 1945, გვ. 353.

³ ჯ. ნადირაძე, *არქეოლოგიური ნარკვევები*, თბ., 1972, გვ. 55.

⁴ რ. სირაძე, წმინდა ნინო და „დედა-უფალი“, ჟურნ. „მნათობი“, 1985, 2, გვ. 153-170. თავის ნაშრომში ავტორი კიდევ ერთხელ ყურადღებას აქცევს იმ

მომთხრობი თხზულების („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“) სიღრმისეული პლასტიკის ანალიზის საფუძველზე მოცემულია ეროვნულ (ქართულ) ადრექრისტიანულ წარმოდგენათა რეკონსტრუქციის უაღრესად საინტერესო ცდა.

ამ კომპლექსში შემოვა ქართული წარმართული ღვთაება ბოსელისა და ქრისტიანობის წმინდანის, ბასილის, სინკრეტიზაცია, რაც ამჟამად ჩვენ არსებითად სხვა თვალსაზრისით გვანტერესებს.

კერძოდ, 1962 წელს მკვლევარმა ე. ხინთიბიძემ გამოაქვეყნა ნაშრომი¹, რომელიც ბასილ კაბადოკიელის ვინაობასადაურობას ეხებოდა. ისტორიულ-ლიტერატურულ მასალათა გათვალისწინებითა და მეტნილად მათი ახლებურად გააზრების საფუძველზე, მკვლევარმა ბასილ დიდი დაუკავშირა კავკასიურ ეთნიკურ სამყაროს და გამოავლინა მისი ქართველური წარმომავლობა. ბუნებრივია, მსგავსადვე გადანყდა მეორე გამოჩენილი ბიზანტიელი საეკლესიო მოღვაწის, ბასილ დიდის ძმის, გრიგოლ ნოსელის, ვინაობის პრობლემაც. ე. ხინთიბიძემ თავის მომდევნო შრომებშიც² ბეჯითად გაიმეორა ადრეული მოსაზრებანი და სცადა მისი განმტკიცება ზოგი დამატებითი მასალითაც.

ფაქტსაც, რომ ახლადმოქცეულმა ქართველებმა თავიანთი დედაქალაქის – მცხეთის გეოგრაფიული ნომენკლატურა შეცვალეს ბიბლიურ სახელდებებით, როგორიცაა, მაგალითად, გოლგოთა, თაბორი, ბეთანია და სხვ. ამ სახელდებებით გარშემორტყმულ „მოქცევაჲს“ მკითხველს თავი აღმოსავლეთის წმიდა ადგილებში, მეტნილად იერუსალიმში, ეგონებოდა. საინტერესოა რ. სირაძის დაკვირვება, რომ განმანათლებელმა ნინომ ამ წმინდა გარემოში არმაზის მსხვერვისას გადარჩენილი ბივრიტი დაავანა, რაც წარმართული წარმოდგენის სიმბოლოა. ჩვენ დავუმატებდით, რომ „მოქცევაჲს“ ავტორმა ქართლში გადმოტანილ ბიბლიურ წმიდა სახელდებლათა გვერდით, მის წიაღში, ხელუხლებლად დატოვა ქართული წარმართობის ბურჯის სახელი „მცხეთა“. დაისმის კითხვა: ესეც, მსგავსად არმაზის მსხვერვისას გადარჩენილი ბივრიტისა, ხომ არ მიანიშნებს ქართულ სინამდვილეში წარმართული წარმოდგენების შერწყმას ქრისტიანობასთან?

¹ ე. ხინთიბიძე, *ბასილ დიდის სადაურობისათვის*, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების „მოამბე“, 3, 1962, გვ. 125-151.

² ე. ხინთიბიძე, *ბასილ კაბადოკიელის „სამოღვაწეო წიგნის“ ქართული რედაქციები*, თბ., 1969, გვ. 7-9; მისივე, *ბიზანტიურ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობანი*, თბ., 1969, გვ. 53-91; მისივე, *ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის*, თბ., 1982, გვ. 207-262.

ე. ხინთიბიძის ნაშრომი საზოგადოდ (და კერძოდ, მისი ეს ასპექტიც) მოწონებულ იქნა ქართველ მეცნიერთა მხრივ¹ იქამდე, რომ, უმთავრესად მის საფუძველზე, ქართულ მეცნიერებაში ქართველურ ეთნიკურ წრეს დაუკავშირდა აგრეთვე მესამე ცნობილი ბიზანტიელი მოღვაწე გრიგოლ ნაზიანზელი².

როგორც სპეციალურ გამოკვლევაში, ასევე მასთან დაკავშირებულ მონოგრაფიებში ე. ხინთიბიძე თავისი თეორიისათვის, სხვათა შორის (და სამართლიანადაც), გარკვეულ მნიშვნელობას წმინდა ბასილის კულტის საქართველოში საყოველთაო გავრცელების ფაქტსაც ანიჭებს.

ამ მხრივ, მას მოაქვს შედარებით მწირი საილუსტრაციო მასალა. ამასთანავე, და ამიტომაც, ეტყობა, კვლავაც მოიძეევა ზოგი ისეთი პირველნაყოფი, რომელთა გათვალისწინებამ შესაძლოა, არსებითად და საბოლოოდ დაასაბუთოს მისი თვალსაზრისი. ასე მაგალითად, ბასილ დიდის პონტოელობის და, აქედან გამომდინარე, მისი ქართველური წარმოშობის მტკიცებისას ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს საქართველოს სწორედ ზღვისპირა (უმთავრესად, სამეგრელოსა და აფხაზეთის) და ამ ზღვისპირეთთან ისტორიულად ურთიერთობაში მყოფ არქაულ (უმთავრესად, სვანეთის) მხარეებში დადასტურებული მასალების გათვალისწინებაც, რომლებშიც ბასილის სახელი ინტენსიურად ფიგურირებს³.

ისმის კითხვა: ვინ არის ბასილი? აქვს თუ არა მას რაიმე კავშირი ბასილ კაბადოკიელთან? ამ კითხვებზე დადებითი პასუხი გაიცემა იმ შემთხვევაში, როცა მეცნიერულად იქნება გათვალისწინებული ქრისტიან წმინდანთა ზემოაღნიშნული მიმართება ქართულ წარმართულ პანთეონთან. კერძოდ, კონკრეტულად ჩვენთვის საინტერესო საკითხზე უნდა ითქვას, რომ მკვლევარმა ვ. ბარდაველიძემ ქართული საწესო გრაფიკული ხელოვნებისადმი მიძღვნილ თავის ფუნდამენტურ მონოგრაფიაში⁴ დაადგინა, რომ,

¹ ს. ყაუხჩიშვილი, *წარსულის დიდი ფურცელი*, გაზ. „კომუნისტი“, 23. VII. 1970; ა. ბარამიძე, *მნიშვნელოვანი ნაშრომი*, გამ. „ლიტერატურული საქართველო“, 26. VII, 1970.

² გ. გოზალიშვილი, *ორი ეტიუდი პონტოსა და კაბადოკიის წარსულიდან*, თბ., 1965, გვ. 29-105.

³ ი. ყიფშიძე, *დასახ. ნაშრომი*, გვ. 201.

⁴ ვ. ბარდაველიძე, *ქართული (სვანური) გრაფიკული ხელოვნების ნიმუ-*

ქართული მასალებით, ბასილი მეტწილად საქონლის ღვთაებადაა მიჩნეული. ერთი შეხედვით, თითქოს დაუჯერებელია, რომ მთელ საქრისტიანოში უდიდეს წმინდანად შერაცხილი პიროვნება ჩვენს წინაპრებს საქონლის ღვთაებად წარმოედგინათ. აღნიშნულის მიუხედავად, მისი ამგვარი მეტამორფოზის შესაძლებლობა და კანონზომიერებაც შესანიშნავად დადასტურა ვ. ბარდაველიძემ. მან იგი დაუკავშირა თავის მიერ გამოვლენილ ზოგადქართულ ითიფალურ ღვთაება ბოსელს („ბომბლას“). ეხება რა ბასილი ჭიჭყნიას, იგი წერს: „წმ, ბასილის ხსენება... ქართველ ხალხში მოცემულია დღეობა ახალწელიწადს, რომელიც ქრისტიანულ სამყაროში წმინდა ბასილის მოსახსენებელ დღედ ითვლებოდა. ის გარემოება, რომ ბასილი ჭიჭყნიას სახით წმ. ბასილის სახელი და მისთვის განკუთვნილი კვერი ბოსლობაში მონმდება, წარმართულის ქრისტიანულთან სინკრეტიზმის მაჩვენებელია. ღვთაება ბოსელის დღეობაში... ქრისტიანული წმინდანი შეჭრილია და ამ ქართულ-წარმართული ღვთაების კულტის თანაზიარი გამხდარა“ (იქვე, გვ. 98, პენ. 1, შდრ. გვ. 104)¹.

რაკი ბოსელი საქონლის ქართული წარმართული ღვთაებაა, ბუნებრივია, რომ მის მონაცვლე, მასთან, შეგნებულად, ადრეულ ბასილსაც, უწინარესად საქონლის, განსაკუთრებით ღორის, გამრავლება და მოვლა-პატრონობა დაეკისრა.

მკითხველი შეამჩნევს, რომ ჩვენ აქ საგანგებოდ მივუთითებთ წარმართულისა და ქრისტიანულის შეგნებულ აღრევაზე, რაც მიიღწევა უმთვრესად წმინდანის ცხოვრება-მოქალაქეობის ფოლკლორიზებით. ეს უკანასკნელი უმეტეს შემთხვევაში არაა სტიქიური, გაუცნობიერებელი ქმედება, როგორც ერთი შეხედვით შეიძლება მოგვეჩვენოს. მრევლმა, „ყოველმა კრებულმა“ თითქმის შეუმცდარად იცის, ვისი ცხოვრება – მოქალაქეობის ფოლკლორიზებას ახდენს და რისთვის ახდენს. მისთვის განურჩეველი

შები, თბ., 1953.

¹ ს. მაკალათია თვლის, რომ წმ. ბასილი ჩაენაცვლა მზის კულტს: „როდესაც ქრისტიანობის მოციქულებმა წლისთავი (ახალი წლის დადგომა – ბ. კ.) წმ. ვასილის ხსოვნას დაუკავშირეს, საჭირო შეიქმნა ამ დღესასწაულის ყველა წარმართული წესის გადმოქრისტიანება. ამიტომ წმინდა ვასილს დაუკავშირეს როგორც მზის ქანდაკება – ბასილა, აგრეთვე მზის ღვთაების მსხვერპლი – ღორი“ (ს. მაკალათია, *ახალწელიწადი საქართველოში*, თბ., 1927, გვ. 44).

არაა, ვთქვათ, შუშანიკის ცხოვრება-მოქალაქეობასთან ექნება საქმე თუ მაქსიმე აღმსარებლის ღვანლთან. თუ არ არსებობს შუშანიკის ფოლკლორიზებული ბიოგრაფია (სხვათა შორის, იგი არ შეხებია არც ევსტათის, აბოს, თვით გრიგოლ ხანძთელსა და ა. შ.) და არსებობს მაქსიმე აღმსარებლისა, ცხადია, ამაში გარკვეული პოზიცია ჩანს (აღნიშნული, რასაკვირველია, შემთხვევითობას საერთოდ კი არ გამოორიცხავს, არამედ გამოხატავს ამ პროცესის მხოლოდ დედააზრს). ამდენად, ბასილისა და ბოსელის შერწყმის ახსნა ამ სახელთა ფორმალური მსგავსების ნიადაგზე საკითხის გამარტივებას მოასწავებს, მიზანშეუწონელია, რადგანაც აქ, როგორც ჩანს, უფრო ღრმა ურთიერთობას, ფაქტობრივად ორი განსხვავებული მსოფლმხედველობის შერწყმას აქვს ადგილი. ეტყობა, ბოსელთან ბასილის ჩანაცვლების სურვილი იმ ფაქტმაც განამტკიცა, რომ, გადმოცემით, ქრისტიანთათვის ღორის ხორცი ხსნილად აქცია სწორედ წმინდა ბასილმა. ამის დამადასტურებელია ასეთი ლეგენდა: „ერთხელ თურმე წმინდა ბასილი წირვად იდგა და იმ დროს მას ღორმა ახლო გაურბინა. ღორს მუცელში ეშმაკი ჰყავდა და იმის ხორცი არ იჭმებოდა. წმინდა ბასილი ხელში ჯვრით ღორს გამოეკიდა და სწორედ იმ დროს მოენია, როდესაც ღორი წყალში გადახტომას აპირებდა. წმ. ბასილმა მოასწრო და კუდზე ფეხი დააბიჯა. იმავე წამში ეშმაკი ღორიდან გამოხტა და წყალში გადავარდა. მაშინ ბასილმა ღორი აკურთხა და საქმელად გაგვიჩინაო, ამიტომ ღორს კუდის ბოლო გაბრტყელებული აქვსო“¹.

აქვე ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ, ქართული მასალებით, ბასილი ვერ ეტევა საქონლის მფარველის ფუნქციებში. ახალ წლის დღესასწაულის სევანური სალოცავები ადასტურებენ, რომ იგი არა მხოლოდ საქონლის მფარველია, არამედ მას წლის

¹ „ნაქადული“, 1905, 111, გვ. 135; „მომამე“, 1897, 1, გვ. 91. შდრ. ს. მაქალათია, *ახალწელიწადი საქართველოში*, გვ. 43-44. აკად. ა. შანიძემ დღეობა „ბოსლობასთან“ დაკავშირებით მოგვანოდა ფრიად საინტერესო მასალა, რომელიც ასახავს საჯავახოს ყოფას ამ საუკუნის დასაწყისში. მასზე, ინფორმაციორისავე მითითებით, საგანგებო დაფიქრებაა საჭირო, განსაკუთრებით იმ მხრივ, წელიწადის თუ რა დროს მოდიოდა იგი. რაც შეეხება სამეგრელოს ვითარებას, ზოგი ცნობით, აქ მას დღესასწაულობდნენ აღდგომის შემდეგ, სხვა ცნობით კი - ახალწელს.

შეცვლაც¹, ადამიანთა გამრავლებაც, მათი მოვლა-პატრონობაც, ქვეყნად მშვიდობის დამკვიდრებაც ევალება. ასე მაგალითად, ლაშხეთის სასამის თემში „მეკვლეს კარს გაულებდნენ, ისიც შინ შევიდოდა, კერიას მარჯვნივ გარს შემოუვლიდა და თან ლოცულობდა:

„ხუა ზომხაუ აჯ უნახ ალ
ქორისა მერდა მარას ჩის,
ბასილ ძულუა კალანდაშიაშ,
ათხიდ გუშგუე ოჯახ ზა ა მაფედნ“.
მრავალი ახალწელიწადიმც
მოგსწრებოდეთ ამ სახლში მცხოვრებ
ადამიანს ყველას, ბასილ ზღვის კალანდისაო,
გაახარე ჩვენი ოჯახი წლის მოსავლით².

იმავე სასასში ამგვარადაც ილოცებოდნენ:
„ბასილ ძულუა კალანდაშიაშ, სი
ლოგუეშდ, ოგხიდ ზა ა მა ედნ,
ოგუა ხუა ზომხა შუიდობდ,
ოგფიშირ ამსულდა, ნაფშიროშ ლოგო
მერდი სგე არ, მა გუაყა,
ალ არე ლირდინ ი ნაბედნიერან
ოგხიდ; ბასილ ძულუა კალანდაშიაშ,
ბარაქ ლახო გუშგუე მა ედს
ი მადილ ჯერი, მადილშუ გოში“.

ბასილ ზღვის კანადისაო, შენ გვიშველე,
გაგვახარე წლის მოსავლით,
მოგვასწარი მრავალი ახალი წელიწადი
მშვიდობით, გაგვიმრავლე ადამიანი,
სიმრავლით მოგვეცი მოზარდი ვაჟიშვილი,
რაც გვყავს,

¹ ალბათ, ამან აფიქრებინა ს. მაკალათიას, რომ ბასილი ჩაენაცვლა მზის ღვთაებას, რომელიც ახალწელიწადს იხსენიებოდა (ს. მაკალათია, ახალწელიწადი საქართველოში, გვ. 44).

² ბ. ბარდაველიძე, *სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი*, I, ახალწლის ციკლი, ტფ., 1939, გვ. 166.

იმათი ზრდით და ბედნიერებით გაგვახარე,
ბასილ ზღვის
კალანდისაო, ბარაქა მიეცი ჩვენს მოსავალს
და მადლი გექნება, მადლით სავსევ
(იქვე, გვ. 166).

ქვემო ლექსურაში (ლენტეხი) ახალ წელიწადს „ლოცვა-ვედრება მიმართული იყო უმთავრესად ბასილ ძულუა კალანდაში-ს და „ზომხისყერ ანგელოზის“ სახელზე, რომელსაც ევედრებოდნენ მრავალი წლის მოსწრებას, ბედისა და ბარაქის მიცემას“ (იქვე, გვ. 114-115, 171). ამასვე ეტყოდნენ გარეშე მეკვლესაც (იქვე, გვ. 172). ასევე ილოცებოდნენ ზემო ლექსურაში (ლენტეხი), ყიბიანში (უშგული) და სხვაგან.

ზემოაღნიშნული იმას ნიშნავს, რომ „მართლმადიდებლური ქრისტიანობის ხანიდან ჩვენში წმინდა ბასილის სახელით ცნობილი ძველი ქართული ღვთაება წლის შემცველ ღმერთად იყო მიჩნეული¹ იმიტომ, რომ როცა ახალი წელიწადის რიტუალს ასრულებდნენ, ერთგან „წლის შემცვლელ ღმერთს“ ახსენებდნენ, „სხვა თემებში იმავე მომენტებში და იმგვარივე შინაარსის ლოცვა-ვედრებით ბასილს მიმართავდნენ“ (იქვე, გვ. 108). კიდევ უფრო საინტერესო ისაა, რომ ბასილის განდიდება სვანის შეგნებაში ამაზეც არ შეჩერებულა და იგი დაისახა სამყაროს პატრონად, უდიდეს ღვთაებად, ფუსნაბუასდიას ტოლად. ასე მაგალითად, „ზემო სვანეთის რიგ თემებსა და სოფლებში ლიშიაშალის წესის შესრულების დროს სახლის მეველე ხელსახსნელ პირებს „წლის ძალის შემცვლელი ღმერთის“ სახელით ლოცავდა, მათ „წლის ძალის შემცვლელს“ ავედრებდა და თან წაღმა უტრიალებდა დიდი ღმერთის სიმბოლო-კვერს *მუჟელუ*-ს, ანუ *ფუსნა ლემზირს*, რომელსაც ეს პირები მოწინებით ეამბორებოდნენ. ხოლო ლაშხეთში *ლიშ აშის* შემდეგ საახალწლო სუფრის წინ სახლის მეკვლე ზეაპყრობილ *ფუსნა ლემზირით* ბასილ ძულუა კალანდაშის სახელზე ლოცვა-ვედრებას ალავლენდა. დიდი ღმერთის ემბლემა – კვერით „წლის ძალის შემცვლელისა“ და ბასილის ხსენება, უეჭველია, ნიშნავს იმას, რომ ამ ღვთაებრივი პერსონაჟების სახელით დიდი ღმერთი ივარაუდებოდა“ (იქვე, გვ. 110).

¹ ბ. ბარდაველიძე. *ქართული (სვანური) სანესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები*, გვ. 110.

უფრო მეტიც; ლოცვა-ვედრების ერთ-ერთი ტექსტში პირდაპირაა მითითებული, რომ წლის ძალის შემცვლელი ბასილი დიდი ღმერთი იყო: „ო-ო“, დიდება მოგსვლოდეს, დიდო ღმერთო! წლის ძალის შემცვლელს, კარგი წელი შეგვიცვალე, ადამიანის მშვიდობიანობით და საქონლის სიმრავლით გაგვახარე, გაისი მოგვასწარი კარგ გულზე“ (იქვე, გვ. 111).

ამ მხრივ, მკვლევართა ყურადღებას იპყრობს აგრეთვე მეკვლეობის წესში წარმოდგენილი „სიტყვიერი ფორმულები“. მაგალითად, ლახამულაში კარზე მომდგარ მეკვლეს ეკითხებოდნენ – რა მოგაქვსო, იგი უპასუხებდა: „დიდი ღმერთის წყალობა მაქვს, მიქამ თარგლეზერის წყალობა მაქვს, ჯგ რაგის წყალობა მაქვს, კარი გამიღე-ო“.

ამ პასუხში ასახულია ღვთაებრივი ტრიადა, რომლის პირველსა და მთავარ წევრს დიდი ღმერთი წარმოადგენდა და რომლის სახელით (ფუსნაბუასდია) გაცხადებულია ლაშხეთის თემის სასაშისა და ჟახუნდერის მეკვლეთა პასუხში. „ამ არსებითად მაგიურ-რელიგიური შინაარსის ტექსტებიდან ნათლად ვხედავთ, რომ მეკვლეობის წესში მეკვლეს დაკისრებული აქვს ძირითადად დიდი ღმერთის, ანუ ფუსნაბუასდიას, ფუნქციების შესრულება – როგორც თვითონ აღნიშნავს, მას აქვს ან მოაქვს დიდი ღმერთისა და სხვა ღვთაებების წყალობა და ყველა ეს სიკეთე, რომელსაც იგივე მეკვლე ზემოაღნიშნული დანარჩენი მაგიურ-რელიგიური და წმინდა რელიგიური წესების შესრულების დროს ბასილს, „წლის ძალის შემცვლელსა“ თუ „წლის შემცვლელ ღმერთს“ გამოსთხოვდა“ (იქვე, გვ. 112).

საზოგადოდ, ზემომოხმობილი და აგრეთვე უამრავი სხვა მასალითა და მათი მეცნიერული ინტერპრეტაციით მკვლევარმა ვ. ბარდაველიძემ, ვფიქრობთ, ეჭვმიუტანლად დაამტკიცა, რომ წმინდა ბასილი გაიგივებულია „წლის შემცვლელ“ ღვთაებასთან, ხოლო ეს უკანასკნელი – სამყაროს პატრონ, მთავარ ღვთაება ფუსნაბუასდიასთან. საბოლოოდ, ეს ნიშნავს წმინდა ბასილისა და ფუსნაბუასდიას იდენტიფიცირებასაც.

ჩვენი თვალსაზრისისათვის ყველაზე საინტერესო სწორედ აღნიშნული გარემოებაა: ბოსელის თანაზიარი წმინდა ბასილი ვერ ეტევა საქონლის ღვთაების ფუნქციებში და ირაცხება ადამიანისა და საერთოდ სამყაროს მფარველადაც. დასახელებული ვითარება

თავისთავად ამხელს იმ ფაქტს, რომ წმინდა ბასილის უშუალო მოვალეობას ქართულ სინამდვილეში არასდროს წარმოადგენდა საქონლის მოვლა-პატრონობა და, მაშასადამე, ადასტურებს ჯერ ბოსელთან და მერე ფუსნაბუასდიასთან მის გაცნობიერებულ აღრევასაც. ამავე დროს, რაც მთავარია, ქართული და, განსაკუთრებით სევანური, სალოცავები უაღრესად ტენდენციურად, თვით მთავარანგელოზისა და წმიდა გიორგისაზე მეტად, განადიდებს წმიდა ბასილის სახელს, რაც, ალბათ, მსოფლიოს არცერთი ქრისტიანი ხალხის პრაქტიკაში არ დასტურდება, ყოველ შემთხვევაში, ჩვენს ხელთ არსებული მასალა კვლევის ამ ეტაპზე მხოლოდ ამგვარი დასკვნის გამოტანის საშუალებას იძლევა. ასეთ ვითარებაში, ბუნებრივია, დაისმის საცდური კითხვა: ხომ არ მიაწინებს ეს გარემოება ბასილ დიდის ქართულ (ქართველურ) წარმომავლობაზე? ამგვარი კითხვის დასმის კანონზომიერებასა და აუცილებლობასაც გვაგრძნობინებს იმავე სევანური საახალწლო დღესასწაულის ერთი მნიშვნელოვანი ჩვენებაც.

ახალი წლის წინა, შუშხუამ (ლიძინალ) დღეს წმინდა ბასილი ყოველთვის ზღვასთან დაკავშირებით მოიხსენიება. აქ არ არსებობს გამონაკლისი: ასეთი ვითარება დასტურდება არა მხოლოდ მაშინ, როცა ბასილი უშუალოდ ფუსნაბუასდიასთან, ან „წლის ძალის შემცვლელ“ ღვთაებასთან არის გაიგივებული, არამედ მაშინაც, როცა მას ოდენ საქონლის მოვლა-პატრონობა ეთხოვება. ასე, მაგალითად, ქვემო ლექსურაში (ლენტეხი) „შუშხუამ საღამოს ვახშმისათვის ზომხა-ს (საახალწლოდ სპეციალურად ნასუქი ღორის) თავ-ყბას მოხარშავდნენ, გაიტანდნენ საღორის კარზე, იქ შეალოცავდნენ ღორების გამრავლების ღმერთს ბასილ ძულუა კალანდაშიამ-ს და ხორცს იქვე საღორის კართან შესჭამდნენ“¹.

ზემო ლექსურაში (ლენტეხი) კი ახალ წელს ასე ილოცებოდნენ:

„ბასილ ძულუამ კალანდაში
ღერბეთ, ჩაგუფიშირ კუმამ!“
ბასილ ზღვის კალანდის ღმერთო,
გაგვიმრავლე საქონელი! (იქვე, გვ. 117)

¹ გ. ბარდაველიძე, სევანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I, ახალწლის ციკლი, I, გვ. 114.

იქვე დასტურდება ამგვარი ლოცვის სიტყვები:

„ბასილ ძულუა კალანდაშ, ხუა
კალანდა აგუა შუიდებდ“.

ბასილ ზღვის კალანდისაო,

მრავალი კალანდა მოგვასწარი მშვიდობით (იქვე, გვ. 115).

ეს წმინდანი „ზღვის ბასილადაა“ (დააკვირდით ამ გამოთქმას!) პერაცხილი ჟახუნდერელთა (ქვემო სვანეთი, ლაშხეთი) ამგვარ ლოცვაში:

„ზაი ყერიშ მ ცადოლ, ძულუა
ბასილ კალანდაშ, ლუგუეშდ ი
ლეგუემე ერ! ზა ნ მა ადდ
იგხიდ, მარემი ნაშდობან
კუმში ნაფშირან, მაზიგ ქოგქაეხ ნ“.

წლის ძალის შემცვლელ ზღვის
ბასილ კალანდისაო, გვიშველე და
გაგვიგონე! წლის მოსავლით
გაგვახარე, ადამიანის მშვიდობითნობით,
საქონლის სიმრავლით, ჭირი აგვაცილე!

(იქვე, გვ. 112).

ან კიდევ ახალ წელს სასაშელი მეკვლე ამგვარად დაილოცებოდა:

„ხოჩა შუშხუამ ოგშხუამენა
ქორს მერდას ჩის, ამ სუალდა
ნაშდობოშ ი კუმში ნაფშიროშ;
ბასილ ძულუა კალანდაშიაშ,
ოგუა ხუა კალანდოშ შიდობდ,
ამსუალდაშ ი კუმში ნაშდობოშ“.

კარგი შუშხვამ-ი გვშუშხამებია
სახლში მყოფს ყველას, ადამიანის
მშვიდობიანობით და საქონლის სიმრავლით;

ბასილ ზღვის კალანდისაო,
მოგვასწარი მრავალი კალანდობა
მშვიდობით, ადამიანის და საქონლის
მშვიდობიანობით (იქვე, გვ. 109).

„მულახის თემში სახლის მეკვლე ცოლ-ქმარი გარს უვლიდა და თან ლოცულობდა: „ო-ო, წლის ძალის შემცვლელი მადლიანო... ბაცი (ბასილ – ბ. კ.) ზღვის კალანდისაო, კარგ ამ წელიწადს ახალს მიგვაყენე“¹. ხალხელი გლეხი ლოცულობდა: „ქარგი წლის შემცვლელ ბასილ ზღვის კალანდის“ სახელზე“.

მსგავს მაგალითთა მოხმობა დაუსრულებლად შეიძლება, მაგრამ, ვფიქრობთ, ამის საჭიროება მოხსნილია, ოღონდ დამატებით კიდევ ერთ სალოცავს მოვიტანთ, რომლის თანმხლები რიტუალი გარდუვალად ამტკიცებს ბასილის „ძულუაშობას“. კერძოდ, სოფელ ჟიბიანში (უშგული) „სახლის მეკვლე (ქორა მჭმხი) ცეცხლზე სანთელს მოუკიდებდა და იქვე სადმე კედელზე გააკრავდა, შუშხუამ ღამეს სანოვაგით გავსებულ ლალაშ-ს ზურგზე წამოიკიდებდა, ერთ ხელში წყლის ჭურჭელს (ოხარ-ს) დაიჭერდა, მეორეში წმინდა სანთელს და წყაროზე წავიდოდა. აქ აანთებდა სანთელს, დაილოცავდა ბასილ ძულუაშის სახელზე და ოხარ-ს წყლით აავსებდა“². აქ უწინარესად აღსანიშნავია ის, რომ მეკვლეს წყლის ჭურჭელი მიაქვს, მიდის წყაროზე, ილოცება ბასილ ძულუაშის (წყლის) მეუფეზე და ავსებს ჭურჭელს წყლით. ეს და სხვა მის მსგავს რიტუალთა არსებობა, რომელთაც აქ შეგნებულად არ ვასახელებთ, სრულებით არაა შემთხვევითი; იგი ერთხელ კიდევ და საბოლოოდ ადასტურებს წმინდა ბასილის კავშირს ზღვასთან.

რაკი წარმართული ღვთაება ბოსელის ძირითადი დანიშნულება საქონლის გამრავლებაა, მასთან სინკრეტიზირებული ქრი-

¹ ვ. ბარდაველიძე, *ქართული (სვანური) სანესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები*, გვ. 110; მისივე, *სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი*, I, ახალწლის ციკლები, გვ. 149.

² ვ. ბარდაველიძე, *სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი*, I, ახალწლის ციკლები, გვ. 155-156. შდრ. მისივე, *ქართული (სვანური) სანესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები*, გვ. 108-109 და შემდეგ.

³ ვ. ბარდაველიძე, I, ახალწლის ციკლები, გვ. 158-159. შდრ. მისივე, *ქართული (სვანური) სანესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები*, გვ. 109-109 და შემდეგ.

სტიანობის წმინდანის, ბასილის, დაკავშირება ზღვასთან ვ. ბარდაველიძემ იმავე წარმართობის ფონზე განიხილა. კერძოდ, ამ ფაქტს მან პარალელი დაუძებნა ქართლელებისა და ჯავახეთის ქართველების საახალწლო რიტუალებში: „ქართლში ახალწლი-წადს ბასილა-კვერს წყალს ასხურებდნენ, ხოლო ჯავახეთში ამ კვერს წყალკურთხევა დღეს, რომელიც ახალწლის ციკლში შედიოდა, მდინარეში ასველებდნენ. ამ წესში ზღვის თუ მდინარის წყალი, სინოტივე ღვთაების სექსუალური განაყოფიერების მფარველობის ნიშანი უნდა იყოს“¹.

შეენიშნავთ, რომ თავისთავად ეს ფრიად გონებამახვილური განმარტება მაინც ბოლომდე ვერ ხსნის ბასილის ძულუაშობის რეალურ საფუძველს. არაა უგულებელსაყოფი, რომ სინოტივე, წყალი, უწინარესად ოკეანე, ძველ ხალხთა წარმოდგენით, მართლა განასახიერებდა ღვთაების განაყოფიერების მფარველობას², მაგრამ ამ სინოტივის სიმბოლოდ მაინცდამაინც ზღვის დასახვა არ უნდა იყოს შემთხვევითი. ამ აზრის სისწორე მით უფრო თვალსაჩინო გახდება, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ზღვას, როგორც განაყოფიერების სიმბოლოს, არ უნდა იცნობდეს ქართული წარმართობა. ამასთანავე არაა გამორიცხული, რომ აქ სინოტივე მართლაც განასახიერებდა ღვთაებრივი განაყოფიერების სიმბოლოს, მაგრამ წმიდა ბასილთან მიმართებაში მისი სახელდობრ ზღვად გარდასახვა-გადააზრება კონკრეტულ-ისტორიული ვითარებით უნდა აიხსნას, რადგანაც აქაც წარმართულისა და ქრისტიანულის სინკრეტიზებასთან უნდა გვექონდეს საქმე. კერძოდ, ზოგი ძირითადი უცხოური წყარო დაბეჭდვით მითითებს, რომ ბასილ დიდი მაინცდამაინც პონტოელი იყო³.

ამ მხრივ, უაღრესად საინტერესოა ბასილის მეგობრის, გრიგოლ ნაზიანზელის, თხზულება „ბასილ დიდის ეპიტაფია“, რომლის ავტორიც თავისი შესხმის ობიექტის წინაპრებს პონტოელებად რაცხს, თანაც, რაც მთავარია, როგორც სადაურობის, ასევე, ჩანს, ეთნიკური გაგებითაც. კერძოდ, მას ნათქვამი აქვს „... რა-

¹ ვ. ბარდაველიძე *ქართული (სვანური) სანესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები*, I, ახალწლის ციკლები, გვ. 117.

² ზ. კიკნაძე, *შუამდინარული მითოლოგია*, თბ., 1979, გვ. 63.

³ საქ. მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერი – I, გვ. 264; ხელნ. – 16, გვ. 81.

მეთუ მრავალთა მამისა მისისათვის პონტო წინა-დაგდებო თხრობათა. და არავის ძუელთაგანისას უადრეს-ჰყოფს მის თვსთა საკრველებათა, რომელთაგან აღსავსე ყოველნი აღმწერლობანი და სიტყვამოქმედებანი". სწორადაა შენიშნული სამეცნიერო ლიტერატურაში: ამ სიტყვებით „გრიგოლ ნაზიანზელი მიუთითებს, რომ პონტო მოგვითხრობს ბასილის მამის წინაპრების შესახებ ისეთ ამბებს, რომლებიც არ ჩამოუვარდება მისივე ძველ საკვირველებებს, რომლებითაც სავსეა ისტორიკოსებისა და პოეტების ნაწერები. გრიგოლ ნაზიანზელის მიერ დამოწმებული „მისი ძველი საკვირველებები“ არის კოლხეთის ძველი ამბები, არგონავტების ციკლის ძველი თქმულებები, რადგანაც არავითარი სხვა „საკვირველება“ არ არის დაკავშირებული პონტოს დიოცეზის აღმოსავლეთ (მდ. ირისის მარჯვენა ნაპირას) ნაწილში მცხოვრებ ხალხებთან, რომლებიც იყო გადმოცემული როგორც ძველი ისტორიკოსების, ასევე პოეტების მიერ”¹.

ჩვენი მხრივ, დავეუმატებთ: მართალია, ბასილ დიდის დროს პონტო დასახლებული იყო, ქართველებთან ერთად, ბერძნულ-სომხური ტომებითაც, მაგრამ არსებითად გამორიცხულია დამკვირვება აზრისა, რომ გრიგოლ ნაზიანზელს ეს უკანასკნელნი არგონავტთა თქმულების მემკვიდრეებად დაესახელებინა: ამ თქმულების ერთადერთი მემკვიდრე კოლხეთია თავისი ქართველური ტომებით. ხოლო რაკი გრიგოლ ნაზიანზელი ბასილ დიდს რაცხს პონტოელად ამ სიტყვის არა მხოლოდ „გეოგრაფიული“, არამედ ეთნიკური გაგებითაც, – ბასილის წინაპრები მემკვიდრენი არიან არგონავტთა თქმულებისა, – ცხადია, თვით ბასილის ვინაობის პრობლემაც ქართველურ (უწინარესად კოლხურ) ტომებთან მიმართებით უნდა გადაჭრილიყო.

ვფიქრობთ, ფაქტობრივად ასე მოიქცა ეფრემ მცირე თავის კომენტარებში, რომელიც გრიგოლ ნაზიანზელის ზემოხსენებულ თხზულებას დაურთო და რომელშიც საგანგებოდაა წარმოჩენილი ბასილის პონტოური წარმომავლობა იქამდე, რომ მისმა ავტორმა საჭიროდ დაინახა, აეხსნა და განემარტა მიზეზი ბასილის პირადი უთანხმოებისა პონტოელებთან (იქვე, გვ. 85). ალბათ, იმ მოსაზრებით, რომ ეს ფაქტი არ გაეგოთ როგორც ბასილის პონტოელობის

¹ ე. ხინთიბიძე, *ბიზანტიურ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობანი*, გვ. 75.

უარმყოფელი, აქაოდა, თუ ბასილი პონტოელი იყო, პონტოელებთან უთანხმოება არ მოუვიდოდაო. იგი, შეიძლება ითქვას, გადაჭარბებულ სურვილს ავლენს ბასილის პონტოელობის წარმოჩენაში, მკითხველს აქეზებს კიდევაც, გაითავისოს აზრი ბასილის პონტოელობის შესახებ, ამასთანავე, თითქოს არავის შეეპაროსო ეჭვი, რომ აქ არგონავტთა თქმულებაზე, კოლხეთზეა საუბარი – მყისვე დაასახელა „ძუელთა ამათ აღმწერელთა“ ვინაობა: „შეისნავე, რამეთუ მამა დიდისა ბასილისი პონტოელი იყო. ამისთჳს მისთა ჰამბავთა მომთხრობელნი თანა-შეატყუნა საკრველებითა ძუელთა ამათ აღმწერელთა, ვითარ იგი იყვნეს ქსენოფონ და პოლოვიოს და სხუანი მრავალნი; და კუალად სიტყვით მოქმედთაცა, ვითარ-იგი არს აპოლონიის არღონავსპტიკონი და სხუათა არამცირედთა, რამეთუ ამათნი აღწერანი და სიტყვისმოქმედებანი აღავსე არიან პონტოსა საკრველებათაგან“ (იქვე, გვ. 76)¹.

სირთულეს არ წარმოადგენს იმის დადგენა, რომ ეფრემ მცირის მოტანილ კომენტარში დასახელებულია ისტორიკოსები ქსენოფონტი და პოლაბიოსი, პოეტი აპოლონიოს როდოსელი, რომელთაგან პირველი ორი, როგორც ცნობილია, მართლა გადმოგვცემდნენ კოლხეთის ისტორიას, ხოლო როდოსელი ავტორია არგონავტთა თქმულებისა (ეფრემის სიტყვით: „არღონავსპტიკონისა“). ამდენად, ეფრემ მცირე შეუმცდარად ასახელებს კოლხეთის ისტორიასთან დაკავშირებულ ძველ ბერძენ მოღვაწეებს, მით უფრო შეუმცდარი უნდა იყოს მისი აზრი ბასილის პონტოელობის (ეთნიკური გაგებითაც) შესახებ.

ამავე აზრის სასარგებლოდ მეტყველებს ის ფაქტიც, რომ, როგორც სამეცნიერო ლიტერატურშია შენიშნული, ეფრემ ასური (სირიელი) ბასილისადმი მიმართულ თავის სახოტბო სიტყვის დასაწყისშივე ახსენებს არა ბასილ კეისარიელს, არამედ იმ ბასილს, რომელიც ეპისკოპოსობდა კაბადოკიელთა ქალაქ კესარიაში², ე. ი. ბასილი არააო კესარიელი, ამის თქმა სურს მას. ბასილის პონტოელობის სასარგებლოდ შეიძლება ის ფაქტიც მეტყველებდეს, რომ იგი ეპისკოპოსებთან უთანხმოებისას ტოვებ-

¹ შდრ. მისივე, *ბასილ დიდის სადაურობისათვის*, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 1962, 3, გვ. 144.

² ე. ხინთიბიძე, *ბიზანტიურ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობანი*, გვ. 56.

და რა კესარიას, უთუოდ პონტოს მიაშურებდა. ამ კონტექსტიდან გამოსარიცხი არაა მისი ურთიერთობა ევაგრე პონტოელთანაც (იბერთან), რომლის ქართველური წარმომავლობა მეცნიერებაში ეჭვს არ იწვევს¹.

ცალკეა აღსანიშნავი ის ფაქტი, რომ უძველესი ქართული ჰიმნოგრაფიული ტექსტები (სტეფანე მტბევეარისა და სხვათა) თანმიმდევრულად, ერთსულოვნად აღნიშნავენ ბასილის პონტოურ წარმომავლობას და ამით მხარში უდგანან ეფრემ მცირეს.

ცხადია, ქართველ წმიდა მამათაგან პირველწყაროთა ამგვარი კომენტირების ტენდენციას ის შეგნება ედო საფუძვლად, რომ პონტო-კაპადოკია ოდითგანვე მეტწილად ქართველური მოდგმით იყო დასახლებული² და, ამდენად, ეს „მსოფლიო მოძღვარი“ თავიანთ სახელოვან თანამემამულედ მიაჩნდათ (ცნობილია, რომ ბასილის პონტოელობას ზოგი მკვლევარი არც ძველად იზიარებდა და არც ახლა იზიარებს). და მაინც, ამჯერად ჩვენთვის ყველაზე მნიშვნელოვანი ის არის, რომ ქართული წერილობითი ტრადიცია ბასილის პონტოელობის შესახებ პარალელს უნდა პოულობდეს ზეპირგადმოცემაში სვანურ სალოცავთა სახით. წერილობით და ზეპირ წყაროთა ამგვარი თანადგომა პირველხარისხოვანი მნიშვნელობისაა ბასილის პონტოელობის საბოლოო გადანყვევებისათვის.

კერძოდ, წერილობითი წყაროებით დადასტურებულ ბასილის პონტოელობასთან პირდაპირ კავშირშია ქართული (სვანური) ზეპირსიტყვიერების ბასილის ძულუაშობა; ბერძნული „პონტუს“ ნიშნავს „ზღვას“, ასევე სვანური „ძულუა“ ნიშნავს „ზღვას“, ოღონდ ბერძნული მასალებისაგან განსხვავებით, სვანურ სალოცავებში ბასილი ღვთაებრიობამდეა, მაინცდამაინც სწორედ ზღვის ღვთაებრიობამდეა აღზევებული. აქ, და უნინარესად სწორედ აქ, გამოვლინდა ჩვენი წინაპრების არსებითად განსხვავებული

¹ კ. კეკელიძე, *მეთხე საუკუნის საზღვარგარეთელი ქართველი მოაზროვნე და მოღვაწე; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, VI, თბ., 1960, გვ. 5-7.

² კ. კეკელიძე, *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, IV, თბ., 1957; გ. გოზალიშვილი, *მითრიდატე პონტოელი*, თბ., 1962; ლ. სანიკიძე, *პონტოს სამეფო*, თბ., 1956; საქართველოს ისტორია, I, თბ., 1958.

დამოკიდებულება წმინდა ბასილისადმი და, ეტყობა, სწორედ ამავივეა გაცხადებული მისი ეროვნული (ქართველური) წარმომავლობა, რამეთუ ამის მსგავსი აღზევება, ჩანს, არც ერთ ქრისტიან ხალხში, მათ შორის ბერძნებშიც, არ რგებია ბასილს. ზემოთქმული იმასაც ნიშნავს, რომ სვანურ სალოცავში დადასტურებული კავშირი ბასილისა ზღვასთან წარმართული ღვთაების განაყოფიერების მფარველობის ნიშანზე უწინარეს მისი სადაურობის მიმანიშნებელია. ეტყობა, აქ მოხდა სრულიად საინტერესო სინკრეტიზება წარმართული წარმოდგენისა და წმინდანის სადაურობის მიმანიშნებელი ტერმინისა. ჩანს, წარმართ ქართველთა თვალსაზრისით, წყალი, სინოტივე, მართლაც, ღვთაების განაყოფიერების მფლობელობას განასახიერებდა. მათივე წარმოდგენით, წყალი ზღვას დაუკავშირდა, ხოლო ეს უკანასკნელი – ბასილის სახელს. ასე რომ, ბასილის პონტოელობა, ანუ „ძულუშობა“, ერთსა და იმავე დროს მის სადაურობაზეც მიანიშნებს და აგრეთვე მის სინკრეტიზაციაზეც წარმართულ ღვთაებასთან. ეს უნიკალური შემთხვევაა.

ბასილის იდენტიფიკაციის კვლევა აქ ვერ შეწყდება, რადგანაც ზემოთმოტანილს გარდა დასტურდება რიგი ისეთი წყაროებისა, რომლებიც არსებითად განამტკიცებენ ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში შემუშავებულ თეორიას. ვიდრე ნათქვამს საილუსტრაციო მასალას ვახლებდეთ, წინასწარ უნდა აღინიშნოს, რომ სვანურ სალოცავებში წმინდა ბასილის სახელი გვხვდება „ბაც“ (ბაცი) და „ბასლი“ ფორმებითაც, რაც კარგა ხანია, შენიშნულია სპეციალურ ლიტერატურაში¹. ამიტომაც სვანურ სალოცავთა გადმოქართულებისას არა თუ უხერხული, მიზანშეწონილიც კია მათი ეკვივალენტის – „ბასილის“ – მოხმობა. ამასთანავე, – და ესაა ამჯერად ყველაზე მეტად საინტერესო, – ვ. ბარდაველიძეს მოჰყავს მრავალი ისეთი სალოცავი, რომლებშიც ბასილთან ერთად მოხსენიებულია გრიგოლიც (სვანურშიც დაკანონებული გამოთქმით: გირგოლ; იგივე ფორმა დასტურდება მეგრულშიც), თანაც როგორც ძულუაში. ასე მაგალითად, იფარში ზომხას დღესასწაულზე, ახალ წელიწადს დილით წამოდგებოდნენ ქორა მ ჭმხები, ხმაამოუღებლივ ხელ-პირს დაიბანდნენ კერი-

¹ ვ. ბარდაველიძე, *სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი*, I, ახალწლის ციკლები, გვ. 191.

ის ჯაჭვზე ჩამოკიდებული ქვაბის წყლით, უფროსი ქორა მ ჭმხი
საუკეთესო ხარს გაიყვანდა, უმცროსი ლალაშ-ს წამოიკიდებდა
და გადიოდნენ გარეთ. სამჯერ გარს შემოუვლიდნენ კალოზე
დადგმულ თოვლის „კოშკს“ და თან ლოცულობდნენ:

„გირგოლ ბასლი ძულუა კალანდაშ,
გირგოლ ბასლი ძულუა კალანდაშ,
გირგოლ ბასლი ძულუა კალანდაშ!
ხოჩა ზა ენცად, ზაიშ ყერი
მ ცადი, ხოჩა ზა ენცად! ცხამან
ი ქამან ანხიად, ნაშდობან ანხიად!“

გირგოლ ბასლი ზღვის კალანდისაო,
გირგოლ ბასლი ზღვის კალანდისაო,
გირგოლ ბასლი ზღვის კალანდისაო!
კარგი წელი შეგვიცვალე, წლის
ძალის შემცვლელო, კარგი წელი
შეგვიცვალე! ზრდით და მატებით
გაგვახარე, მშვიდობიანობით გაგვახარე!
(იქვე, გვ. 153).

მურშკელი (მულახი) კუიდოლ-ით დაზურგული ქორა მ ჭმხი
შინ შევიდოდა, საქონელს წერექუ-ს დაუყრიდა, კერიას მარჯვნივ
გარს შემოუვლიდა და თან ილოცავდა:

„ხოჩა ზა ესცუად ალ ქორა
კუმაშს ი მარა, ხოჩა ჭიშხი
ნა იდუჩუ ჰას ხარენს, ეჯ მერმამდ
მამარუნ კუმშიშ ი მარემი ნესგა,
გირგოლ ბაცი ძულუა კალანდაშ“.

კარგი წელი შეუცვალე ამ სახლის
საქონელს და ადამიანს,
კარგი ფეხი თუ ვინმეს ჰქონებოდეს,
მეორედ მე მაქონებინე, გირგოლ
ბაცი ზღვის კალანდისაო.

(იქვე, გვ. 156).

მულახის თემშივე, ჭილაშში, მეკვლეები კერიას სამჯერ გარს შემოუვლიდნენ ხარით და ლალაშით და თან ასე ლოცულობდნენ:

„ო-ო, ზა ა ყერი მ ცადი მალდიან,
გირგოლ ბაცი ძულუა კალანდაშ, ხოჩა
ამ ზაუ მახა ლანგენ, კუმში ნაფშირან,
მარემიშ ნაშუდობან ანხიად; მაჩენე
ზა ლიცადალ ჩუ ას ხარენს, ეჯ
მერმად ნა ანაჰ; ხოჩა ამ ზაუ მახა
ლანგენ, მადილ ჯერი, მარცხუ ი მაუინ
ანქაბინ ნიშგუე ქორაშ კუმაშს
ი მარა, ფათაკალ ნქა, კირი ნაფუცხუნქა
ქა ნუმმაგუეშ ანბ რე, ცხამან ი
ქამან ანხიად, ქამიშ ი აგი
ნესგა ხოჩა გარ ანნალკ, ხოლა
მ ქაბი ნაყრ“.

ო-ო, წლის ძალის შემცვლელო
მადლიანო გირგოლ ბაცი ზღვის
კალანდისაო, კარგ ამ წელინადს
ახალს მიგვაყენე, საქონლის სიმრავლით
(და) ადამიანის მშვიდობიანობით
გაგვახარე, საუკეთესო წლის
შეცვლა თუ ვინმეს ჰქონებოდეს,
ის მეორედ ჩვენ მოგვასწარი,
კარგ ამ წელინადს
ახალს მიგვაყენე, მადლი გექნება,
მარცხი და მავნე გვაშორე
ჩვენი სახლის საქონელს და
კაცს, ბალნის ბლუჯისა (და)
ჩლიქის ნამცეცის გარდა ნურას
მოგვაკლებ, ზრდით და მატებით
გაგვახარე, გარეთ და შინ კარგი
შეგვახვედრე, ცუდი აგვაშორე (იქვე, გვ. 149).

კალაში (ხალდე) ზომხა დილით მეკვლე კერიას მარჯვნივ
გარს შემოუვლიდა კუიძოლ-ითა და ხარით და თან წარმოთქვამ-
და:

„ხოჩა ზა ი ლიცადალ გირგოლ
ბაცი ძულუა კალანდაშ“.
კარგი წლის შეცვლა, გირგოლ
ბაცი ზღვის კალანდისაო
(იქვე, გვ. 155).

მასალათა მოტანა კვლავაც შეგვეძლო, მაგრამ ამით სურათი
არ შეიცვლება.

არ შეიძლება ორი აზრი არსებობდეს, რომ სვანურ სალო-
ცავეებში ბასილთან ერთად დასახელებული გრიგოლი იგივე ბა-
სილის ძმა გრიგოლ ნოსელია, მეორე დიდი კაბადოკიელი (ეთ-
ნიკური გაგებით), უდიდესი მოღვაწე ქრისტიანული სამყაროსა.
სხვაგვარად ამ სალოცავთა ტექსტი ვერ განიმარტება, წინააღმ-
დეგ შემთხვევაში, ეს იქნებოდა ძალმომრეობა პირველწყაროსა
და აზროვნებაზე¹.

დასახელებული სალოცავეები უწინარესად სამი ასპექტითაა
მნიშვნელოვანი: 1. რაკილა გრიგოლი ბასილის ძმაა, იგი სათუოს
არ ხდის ბასილ პონტოელის იდენტიფიკაციას ბასილ ძულუაშთან,
და პირიქით – ბასილის პონტოელობა, ანუ ძულუაშობა სათუოს
არ ხდის აგრეთვე გრიგოლის „ძულუაშობასაც“; 2. ჩანს, თანა-
მემამულეებმა ზღვის ღვთაებად წარმოსახეს არა მხოლოდ ბა-

¹ ნიშანდობლივია, ამ მხრივ, ვ. ბარდაველიძის პოზიცია. იგი თავის
აღრიცხულ ნაშრომში (სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I, გვ.
191) სვანური სალოცავის „გირგოლ ბასილი (ან ბაცი) ძულუა კალან-
დაშის“ ონომასტიკურ ჩვენებას (გრიგოლ ბასილ) საკუთარ სახელთა
საძიებლებში მხოლოდ ერთი სახელის (ბასილის) ქვეშ განიხილავდა
კითხვის ნიშნით: „გრიგოლ ზღვის კალანდისა (?)“. გვიანდელ შრომებში
კი აქ მან გარკვევით ამოიკითხა ორი სახელი, როცა აღნიშნა: სვანურ
დღეობა შუმბუამ – საც და ახალწელიწადსაც ბასილი მოიხსენიებოდა
ზღვასთან... და გრიგოლთან („გირგოლ“) დაკავშირებით“ (ვ. ბარდაველ-
იძე, ქართული (სვანური) სანესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები,
გვ. 104). აქედან კი ერთი ნაბიჯით მიისვლებოდა ბასილის ძმა გრიგოლ-
თან, მაგრამ, ჩვენთვის გაუგებარი მიზეზით, მკვლევარს ეს ნაბიჯი არ
გადაუდგამს.

სილ დიდი, არამედ მისი ძმაც – გრიგოლ ნოსელიც; 3. ქართულ სინამდვილეში ბასილთან ერთად მისი ძმის, გრიგოლის, ამგვარი აღზევება, უპრეცედენტოა და იგი ამხელს მათს კუთვნილებას ქართული ეთნიკური სამყაროსადმი.

დასახელებულთაგან მეორე პუნქტის დებულებას კიდევ უფრო განამტკიცებს რიგი პირველხარისხოვანი მასალებისა, რომლებიც ასახავენ როგორც დასავლურქართულ, ასევე, – ეს მთავარია, – აღმოსავლურქართულ ყოფას. კერძოდ, 1937 წელს ბალდადის რაიონში პროფ. გ. ჩიტაიას ხელმძღვანელობით მუშაობდა ეთნოგრაფიული ექსპედიცია, რომლის ანგარიშშიც, ხალხური სარწმუნოების გადმონაშთების ფიქსირებისას, შენიშნულია, რომ მონადირეობისა და მეთევზეობის კომპლექსიდან შემორჩენილია „ნადირის მწყემსი სოლამცახა//სილამცახან//ხსნილამცახარ, წმინდა ესტატე, გრიგოლ ზღვისა და წმიდისა ლარსა“¹. ამ უაღრესად არქაულ მასალაში, რომელიც, ამიტომაც, სამეცნიერო ლიტერატურაში მრავალმხრივია ინტერპრეტირებული, არავითარ ეჭვს არ იწვევს, რომ ზღვასთან ერთადერთი გრიგოლია დაკავშირებული: იგი აქ ზღვის ღვთაებად, ანუ ზღვის „მწყემსადაა“ დასახელებული.

ამ ფაქტს საუცხოოდ ადასტურებს იმავე რეგიონში ჩანერილი სხვა მასალებიც. კერძოდ, იქაური ინფორმატორები თითქოს საგანგებოდ მიუთითებენ კიდევაც: „სილამცახა კი არ არის მწყემსი, მწყემსი გრიგოლ ზღვისა არის. წყალში რომ ჩავალ, ვიტყვი: გრიგოლ ზღვისა წმიდა ლარსა“².

მოხმობილ და აგრეთვე რიგ სხვა მასალათა ანალიზისას მკვლევარ პ. გაჩეჩილაძის მიერ გამოტანილია სწორი დასკვნა, რომ „ზღვის გრიგოლის კულტი გავრცელებული უნდა ყოფილიყო ძველ საქართველოში, სადაც ის მიჩნეული უნდა ყოფილიყო ზღვის... მცველად, აქედან თევზის მწყემსად“ (იქვე, გვ. 190), თანაც დღემდე ძალაში რჩება მისი აზრი, რომ საქართველოში „ზღვის გრიგოლის კულტი უფრო დაწვრილებით შესწავლას მოითხოვს“ (იქვე, გვ. 191). რაც შეეხება წმიდა ლარსას, მკვლევარს იგი არ

¹ გ. ჩიტაია, *ეთნოგრაფიული ექსპედიცია იმერეთში, ენიშკის მოამბე*, II, ნაკ. III, 1937, გვ. 339.

² პ. გაჩეჩილაძე, *მებადურთა მისაღმების ფორმულა ხანის-წყალის ხეობაში, ენიშკის მოამბე*, II, ნაკ. III, 1937, გვ. 189.

მიაჩნია თევზის მწყემსად. ამ აზრის მტკიცებისას პ. გაჩეჩილაძე ემყარება აკად. ა. შანიძის თვალსაზრისს, რომ „წმიდა ღარსა“ წარმომდგარი უნდა იყოს ორი გამოთქმის კონტამინაციის ნიშანად, რომელთაგან ერთია „წმიდა არსა“ („გრიგოლ ზღვისა წმიდა არსა“)... ამ მოსაზრებას აძლიერებს ის გარემოება, რომ მთქმელები წმინდა ღარსას ისე ვერ გამოჰყოფენ, როგორც გრიგოლ ზღვისას. ამას გარდა, ამბობენ: „გრიგოლ ზღვისა წმიდა ღარსა შენ შემენიე“, ანდა: „გრიგოლ ზღვისა წმიდა ღარსა თევზი მომეცი წყლისა“. აქედან ჩანს, რომ მთქმელთა გაგებაში აქ ორი პირი არ უნდა იყოს ნაგულისხმევი, არამედ ერთი: „შენ შემენიე“, „მომეცი“ (და არა „თქვენ შემენიენ“, „მომეცით“) (იქვე, გვ. 191).

გრიგოლის „ძულუაშობის“ მტკიცებისათვის უნიკალური ჩანს კიდევ ერთი მასალა არა მხოლოდ თავისი არქაულობით, არამედ ლოკალური თვალსაზრისითაც. კერძოდ, ქვემო ქართლის უკიდურეს დასავლეთ მხარეში, ჰამამლუში (ბაშქიჩეთის, ახლანდელი დმანისის რაიონი) ბოლო დრომდე შემორჩენილი იყო ტაძარი (ეკლესია), რომელიც მკვლევარ ლ. მუსხელიშვილის დასკვნით, „აშენებული ყოფილა ერისთავის კახა სამცივარის მიერ 1190-1 წლების ახლო ხანებში“¹. მის ერთ მნიშვნელოვან წარწერაზე ჯერ კიდევ 1947 წელს მკვლევარ პ. გაჩეჩილაძის ყურადღება მიაქცია აკად. ა. შანიძემ². კერძოდ, ლ. მუსხელიშვილის აღწერით, ჰამამლუს ეკლესიის დასავლეთ კედელში სარკმლის მარცხენა ქვა შემკულია დაბალი რელიეფით გამოყვანილი ორი ჯვარედონი გადახაზული წრით. ამ სარკმლის ზემოთ ჯვრიანი ქვაა. რელიეფით გამოსახული ჯვარი ჩასმულია თავთუხელად ამოღებულ „თახჩაში“ და კვარცხლბეკზე დგას. ჯვრის გასწვრივ, მარცხნივ და მარჯვნივ, ამოკოდვილია წერილი მთავრული ასოებით შემდეგი ოთხსტროფიანი წარწერა:

- | | |
|----------|------------------|
| 1. წ | გრგლ |
| 2. ზღსა | მცვლი |
| 3. ერძგა | რჩთა |
| 4. მზღვ | რჩა ³ |

¹ ლ. მუსხელიშვილი, *არქეოლოგიური ექსკურსიები*, თბ., 1941, გვ. 58.

² პ. გაჩეჩილაძე, *დასახელებული შრომა*, გვ. 190.

³ ლ. მუსხელიშვილი, *დასახელებული შრომა*, გვ. 55.

ყველა მკვლევარი, ვინც ამ ტექსტს შეხებიდა¹, მათ შორის აკად. ა. შანიძეც, ერთხმად მიუთითებს, რომ წარწერის პირველი ორი სტრიქონი სრულიად უცდომლად ასე იკითხება: „წმიდა გრიგოლ ზღვისა მცველი“ (დანარჩენი ორი სტრიქონის შინაარსის ამოშიფვრა ვერც მაშინ და ვერც შემდეგ ვერ მოხერხდა, თუმცა თვით წარწერის ამოკითხვა დიდ სიძნელეს არ წარმოადგენს)². აქედან გამომდინარე, ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოითქვა საკვებით სწორი მოსაზრება, რომ ამ წარწერაში ზღვის წარმართული ღვთაების სახელი ქრისტიანობის წმინდანის (გრიგოლის) სახელითაა შეცვლილი³, მაშასადამე, გრიგოლი ღვთაებრიობამდე, კერძოდ, მაინცდამაინც ზღვის ღვთაებამდეა აღზევებული.

მართლაც, არ შეიძლება, ეჭვი შევიტანოთ იმაში, რომ სამძივარის ეკლესიის წარწერის გრიგოლი ქრისტიანული ეპოქის მოღვაწეა და არა ანტიკურისა, რადგანაც ამ სახელის მატარებელი პერსონაჟი, მით უფრო ზღვის მცველი, ანტიკურ სამყაროს არ ჰყოლია. და რომ ჰყოლოდა, მას ვერ მიემართებოდა ეპითეტი „წმიდა“. გადაჭრით შეიძლება ითქვას, რომ ეს „წმიდა გრიგოლ ზღვისა მცველი“ იგივე იმერეთში დადასტურებული „გრიგოლ ზღვის მწყემსი“, ანუ „გრიგოლ ზღვისა წმიდა არსა“ და სვანური მასალების „გრიგოლ ზღვისა“ („ზღვის გრიგოლ“), ჩვენი ღრმა რწმენით, იგივე გრიგოლ ნოსელია, ძმა ბასილ დიდისა.

ქართული აზროვნების ისტორიის გასათვალისწინებლად უაღრესად მნიშვნელოვანი ფაქტი ისაა, რომ ოფიციალური ეკლესია, ასე ვთქვათ, თავის ჭერქვეშ სანქციას აძლევს ანტიკურ წარმოდგენებს, ოღონდ ქრისტიანული სახელდებით. შესაძლოა, მასში „ნივთიერად“ გაცხადებული იყოს თამარის ეპოქის რენესანსული სული, რომელმაც მოიცვა ქართული ყოფის ყველა სფერო, მათ შორის, საეკლესიო-თეოლოგიურიც. თამარის ეპოქის ქართული

¹ პ. გაჩეჩილაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 190-191; ლ. მუსხელიშვილი, დასახ. შრომა, გვ. 55.

² ბატონი ა. შანიძე, ჩვენი თხოვნით (11. I. 81), შეეცადა მის გაშიფვრას და ვარაუდის სახით წარმოადგინა რამდენიმე ვარიანტი. გადაჭრით პასუხის გაცემა მასაც ეძნელება.

³ ზ. კუტალეიშვილი, ნაოსნობა დასავლეთ საქართველოში (ეთნოგრაფიული მონაცემებით), სადისერტაციო ნაშრომი, თბ., 1978, გვ. 177 (ინახება თბილისის უნივერსიტეტის სამეცნიერო ბიბლიოთეკაში).

ეკლესიის ჯვრის წარწერა ჩვენ გვესახება ბიჭვინთის მოზაიკის დეკორატიული საკულტო რეპერტუარის ლოგიკურ ეროვნულ გაგრძელებად. ზემოთ ითქვა, რომ ეს ძეგლი ადრექრისტიანულ ხანას (IV-VI სს.) ეკუთვნის, როცა ჯერ კიდევ მძლავრობდა წარმართული ტრადიციები. ახალფეხადგმულმა ქრისტიანობამ არსებულ წარმართულ დეკორში, რომელიც ასახავს ზღვის ღვთაება ტრიტონს მთელი თავისი ატრიბუტებით, მოკრძალებით, ალბათ, ერთგვარი შიშითაც, შეიტანა ქრისტეს ჯვარი (სწორედ ქრისტეს ჯვარი და არა წინარექრისტიანული ჯვარი, რასაც ადასტურებს მისი განლაგება დეკორში), ხოლო როცა დაუდგა არნახული აყვავების ხანა, არათუ წარმოცა წარმართული ზღვის ღვთაების სახე, არამედ მის ნაცვლად დაისვა საკუთარი წმინდანი და ეს ქვეყანას ამცნო სწორედ ერთ დროს წარმართულ დეკორში შიშით შეტანილ ქრისტეს ჯვარზე წარწერით: „წმიდა გრიგოლ ზღვისა მცველი“.

ეს იმასაც ნიშნავს, რომ ბასილ და გრიგოლი, როგორც ქართველთა დიდი ზღვისპირელი წინაპრები, ზღვის ღვთაებად დასახული ჰყავდა სრულიად საქართველოს, დასავლეთსაც და აღმოსავლეთსაც.

ბასილისა და გრიგოლის პონტოელობის მტკიცებისას დამატებით უნდა მიეთითოს ერთ სრულიად განსაკუთრებულ ჩვენებაზე, რომელსაც ავლენენ როგორც საკუთრივ ქართული, ასევე, და განსაკუთრებით, სვანური მასალები. კერძოდ, ერთი მხრივ, დამამტკიცებლად უნდა ჩაითვალოს, რომ სვანურ სალოცავებში წლის ძალის შემცვლელ ღმერთთან (მეტწილად, დიდ ღმერთთან) ჩანაცვლებულია ბასილი, ამასთანავე სვანის შეგნებაში სრულად არაა წარხორცილი წარმართული ღვთაების სახე. ამიტომაცაა, რომ აქ მოიპოვება დიდი სიმრავლე სალოცავებისა, რომლებშიც ინტენსიურად ფიგურირებს წლის ძალის შემცვლელი წარმართული ღვთაება. ამასთანავე ჩვენს ხელთ არსებულ ამგვარ მასალათა ფარგლებში არ დასტურდება არც ერთი შემთხვევა, – ეს ხაზგასმით უნდა ითქვას, – რომ მათში იგი ზღვის მცველად იყოს შერაცხილი, ან, თუ გნებავთ, უბრალოდ ზღვასთან ერთად იყოს მოხსენიებული. ეს ისეთი ჭეშმარიტებაა, რომ მას არც ვაახლებთ საილუსტრაციო მასალას.

მეორე მხრივ, როცა იმავე წლის ძალის შემცველ ღვთაებას ბასილი ჩაენაცვლება, იქვე უსათუოდ, ყოველგვარი გამოწვევის გარეშე, ზღვაც დასახელდება. ხატოვნად რომ ვთქვათ, სევანურ სალოცავებში ბასილის მოსვლას ზღვაც თან მოჰყვება, სადაც ბასილია, იქვე ზღვაცაა, მეორე მხრივ თან ახლავს პირველს. სევანის შეგნებაში ბასილი, განსხვავებით წლის ძალის შემცველი წარმართული ღვთაებისაგან, ზღვის გარეშე ვერ წარმოიდგინება.

ბასილის პონტოელობის მტკიცების გზაზე ეს უალრესად სიმპტომატური ფაქტი გახლავთ. ამასთანავე საინტერესო ისიცაა, რომ მსგავსადვე წყდება გრიგოლის „ძულუაშობის“ საკითხიც არა მხოლოდ სევანურ მასალათა ფარგლებში (აქ ამგვარი ჩვენება მაინცდამაინც მოულოდნელი არ უნდა ყოფილიყო), არამედ, რაც მთავარია, საკუთრივ ქართულ მასალათა საფუძველზეც: აქაც გრიგოლს ზღვა ახლავს, სადაც გრიგოლია, იქვე ზღვაცაა, ისიც, განსხვავებით ხალხური სარწმუნოების სხვა პერსონაჟთაგან, ზღვის გარეშე ვერ წარმოიდგინება (რასაკვირველია, გარკვეულ კონტექსტში). ეს ფაქტი, ვფიქრობთ, ერთხელ კიდევ და დამატებით განამტკიცებს სევანურ სალოცავთა ჩვენეული ინტერპრეტაციის სისწორეს¹.

ყოველივე ზემოაღნიშნული რომ შევაჯამოთ, საერთო დასკვნის სახით უნდა ითქვას შემდეგი:

1. ბასილ დიდი ხაზგასმულადაა აღზევებული ქართულ სამყაროში. მოღწეულ მასალათა მიხედვით, რომელიც არქაულია და ნდობას იმსახურებს, იგი ადამიანისა და საქონლის, საზოგადოდ ქვეყნიერების მფარველ ღვთაებადაა აღზევებული, მაგრამ უწინარესად „ძულუაშია“, ზღვის მცველი, ზღვის მფარველი ღვ-

¹ აქ შეიძლება იმ საინტერესო ფაქტის აღნიშვნა, რომ ჰამამლუს წარწერაზე მსჯელობისას მკვლევარმა პ. გაჩეჩილაძემ სევანუთში „ზღვის კულტის დიდ გავრცელებასაც“ მიაქცია ყურადღება და მოახდინა „გრიგოლ ზღვის მცველისა“ და სევანურ სალოცავთა გრიგოლის იდენტიფიკაცია, ოღონდ არც თუ სწორად შენიშნა: იქ გრიგოლის კულტი აღრეული უნდა იყოს ბასილის კულტთან (იქვე, გვ. 190). ნამდვილად კი, როგორც ირკვევა, სევანურ ყოფაში გრიგოლისა და ბასილის კულტთა აღრევასთან კი არა გვაქვს საქმე, არამედ მათ შეგნებულ თანაარსებობასთან. აქვე გამოვრიცხავთ შესაძლებლობას, რომ გრიგოლ (გირგოლ) იყოს ნაზიანზელი და არა – ნოსელი.

თაება. აქ გამოწინასწარი არ არსებობს მაშინაც კი, როცა მისთვის გამოსათხოვარია, ვთქვათ, საქონლის გამრავლება, რასაც ზღვა-სთან არსებითად კავშირი არცაა აქვს, ან ნაკლებად აქვს;

2. ქართული ზეპირსიტყვიერება და ეთნოგრაფიული ყოფა ასევე განადიდებს გრიგოლსაც, როცა მას, ბასილთან ერთად, ზღვის მცველად რაცხს. დასახელებული ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული ყოფის ჩვენებას განამტკიცებს ძველი ქართული ეპიგრაფიული მასალაც;

3. თავისთავად ბასილთან ერთად გრიგოლის მოხსენიება საეჭვოს არ ხდის მათს იდენტიფიკაციას ძმებთან – ბასილ დიდთან და გრიგოლ ნოსელთან;

4. ქართულ-ქართველური წერილობითი და ზეპირი მასალა განამტკიცებს აზრს ბასილის (აქედან: გრიგოლისაც) პონტოური, ანუ ქართველური, წარმომავლობის შესახებ, ხოლო ქართველთა შეგნებაში მათი აღზევება ზღვის მფარველ ღვთაებად ეროვნულ ტენდენციებთან ერთად, ალბათ, იმანაც განსაზღვრა, რომ ეს წმინდანები პონტოელები, ანუ ზღვის სანაპიროს მკვიდრნი, იყვნენ. მათ ამგვარ აღზევებას უწინარესად ზღვისგან დაცილებულ კუთხეში აქვს თავისი ლოგიკა: დროითთან ერთად, და მასზე უმაღლეს, სივრცით დისტანციას ყოველთვის ახლავს მისტიფიცირების შესაძლებლობა მწერლობასა თუ ფოლკლორში. ამ გაგებით, შავიზღვისპირელი ქართველის შეგნებასთან იმთავითვე მაინც ძნელად შესაგუებელი იქნებოდა აზრი თავისი, ასე ვთქვათ, ახლობლის (პონტოელის) ღვთაებრიობის შესახებ, რაც ვერ ითქმის ზემოდასახელებული მხარეების მკვიდრთა მიმართ.

5. ბასილისა და გრიგოლის (განსაკუთრებით პირველის) უპრეცედენტო კულტი ქართულ (უწინარესად, სვანურ) სინამდვილეში უნდა მიაწინებდეს მათსავე ქართულ (ქართველურ წარმომავლობაზე).

დაბოლოს, ვფიქრობთ, წინამდებარე ნარკვევში მოხმობილი და გაანალიზებული მასალა კიდევ უფრო განამტკიცებს თვალსაზრისს ბასილისა და გრიგოლის ქართველური წარმომავლობის შესახებ, ან, – ეს კი დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას – უკიდურეს შემთხვევაში, ხელს შეუწყობს მათი კულტის შემდგომი შესწავლის საქმეს საქართველოში.

მინანერი: ე. ხინთიბიძემ ბასილისა და გრიგოლის სადაურობა-ვინაობის დასადგენად ხელახალი და სპეციალური დაკვირვების საგნად აქცია უცხოური, განსაკუთრებით ბერძნული, პირველწყაროები (იოსებ ფლავიოსი, ევსტათი ანტიოქელი, თეოდორიტე კვირელი, კონსტანტინე პორფიროგენეტი, ლეონტი გრამატიკოსი), რომლებიც დამოუკიდებლად თუ სხვადასხვა უძველეს ტექსტთა ინტერპრეტაციით განამტკიცებენ თვალსაზრისს, რომ მესხები კოლხების მონათესავენი იყვნენ (ე. ხინთიბიძე, ქართულებიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის, გვ. 232-235). ალბათ, ამის გათვალისწინებით, მკვლევარი ფიქრობს, რომ ბასილი და გრიგოლი შინაურობაში მშობლიურ, საკუთრივ ქართულ ენაზე მეტყველებდნენ.

ჩვენი აზრით, ასეთი შეხედულება არაა მართებული, რადგანაც არცერთ პირველწყაროში მესხები არგონავტთა თქმულების უშუალო, გნებავთ – არაპირდაპირ მემკვიდრეებად არ არიან გამოყვანილნი, რაც არ ითქმის ბასილსა და გრიგოლზე: მათი ბიოგრაფები დაჟინებით მიუთითებენ, რომ სწორედ ისინი არიან შთამომავალნი იმ ხალხისა, რომლის შესახებაც არგონავტთა თქმულებაშია მოთხრობილი. ეს ხალხი კი, იმავე არგონავტთა თქმულებით, ერთადერთი კოლხია და სხვა არავინ. ამიტომაც უნდა ვალიაოთ, რომ ბასილი და გრიგოლი შინაურობაში მეტყველებდნენ არა საკუთრივ ქართულად, არამედ კოლხურად (მეგრულ-ჭანურად, ანუ ზანურად). სანინააღმდეგო აზრის დაშვებისას აბსოლუტურად დაირღვეოდა ისტორიზმის პრინციპი, რადგანაც ზანური ფეძე-ენიდან გამოყოფილი იყო არათუ ახ.წ.აღ.-ის IV საუკუნეში, არამედ მასზე ათასწლეულობით ადრე.

ამასთანავე მკვლევრის შეხედულება გაუმართლებელი იქნებოდა იმ შემთხვევაშიც კი, თუ მესხებს შევრაცხდით არათუ კოლხთა მონათესავე ტომებად, არამედ თვით კოლხებადაც, რადგანაც ელემენტარულად გარკვეულია, თუ საიდან წარსტაცეს ბერძნებმა კოლხებს ოქროს სანძისი. აქ კი, ისტორიის ნებისმიერ ეტაპზე, მე-4 საუკუნემდე (და მოგვიანებითაც) დასახელებულ საუკუნეში (და უფრო ადრეც) ირისის სანაპიროზე მცხოვრები კაბადოკიელების (იგივე მესხების) ყოფნა, მით უფრო – მათი აბორიგენობა სავსებით გამორიცხულია. სხვა საკითხია, რომ შეიძლება, ისინიც მართლაც კოლხთაგანნი ყოფილიყვნენ, რასაც

საუცხოოდ ადასტურებს ისტორიული ტაო-კლარჯეთის ტოპონი-მური, ჰიდრონიმური და სხვა ხასიათის მონაცემები, აგრეთვე ზოგი ქართველი მეცნიერის (მაგ. კ. კეკელიძის) შეხედულებანი. ეს იმასაც ნიშნავს, რომ მესხებიც (თუ მათაც კოლხებად მივიჩ-ნევთ) ზანურად მეტყველებდნენ და არა საკუთრივ ქართულად, მით უფრო ახ.წ.ალ.-ის IV საუკუნეში.

აქვე გასათვალისწინებელია ასეთი ფაქტიც: როგორც იუნყ-ებიან, თანამედროვე დასავლურ მეცნიერებაში მუშავდება თეო-რია, რომლის თანახმადაც, არგონავტიკაში გადმოცემული ამბავი ეხება არა უშუალოდ ჰომეროსის წინააღმდეგ ვითარებას, და-კავშირებულს ქიმიის საშუალებით ოქროს დამზადების საიდუმ-ლოს ზიარების მძაფრ სურვილთან, ბერძენთა მხრივ ამ საქმე-ში დახელოვნებულ კოლხთაგან, არამედ იგი ასახავს 5000 წლის წინანდელ ამბავს და გადმოგვცემს თხრობას იმის შესახებ, თუ როგორ ცდილობდნენ ძველი ბერძნები მეტალურგიის პირველ-ალმომჩენ კოლხთაგან ამ საიდუმლოს ზიარებას.

თუ ეს თეორია დამტკიცდება, მაშინ ათასწლეულობით უკან დაინევს ქართველურ ენათა დიფერენციაციის მიღებული ქრონო-ლოგია, რითაც კიდევ უფრო განმტკიცდება აზრი, რომ ბასილი და გრიგოლი შინაურობაში სწორედ კოლხურად (მეგრულ-ჭან-ურად) მეტყველებდნენ. შესაძლოა, ადრეულ ეტაპზე ამავე ენ-აზე მეტყველებდნენ მესხებიც (რისი დასტურიცაა ისტორიული ტაო-კლარჯეთის ტერიტორიაზე დღემდე შემორჩენილი ზანური მასალა, თუ იგი არაა უშუალოდ დასავლელ ზანთა იქაც ყოფნის მაუწყებელი), მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში იქნებიან ისინი არგო-ნავტთა თქმულების მემკვიდრენი, მაგრამ არავითარ შემთხვევა-ში ქიმიის საშუალებით ოქროს დამზადების თუ კოლხთაგან მე-ტალურგიული საქმიანობის წარმოების ადგილის აბორიგენები.

ქართული ლიტერატურის უკვდავი

თავფურცელი

უჟანობი ძეგლი

ჰაგიოგრაფიის სინკრეტული ხასიათიდან გამომდინარე, თანამედროვე მეცნიერებისათვის იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამება“ ორმხრივაა საინტერესო: ძეგლი – როგორც მხატვრული მოვლენა და ძეგლი – როგორც პირველხარისხოვანი საისტორიო წყარო. ამ ინტერესს ემატება აგრეთვე იმის შეგნება, რომ ქართული მხატვრული აზროვნების საწყისებს ამ თხზულებით ვეცნობით, რადგანაც იგი უძველესია დღემდე მიღწეულ ძეგლთა შორის. ეს უკანასკნელი სრულიადაც არ გულისხმობს ძეგლის ისტორიულ-ლიტერატურულ ღირსებათა შეღავათიან შეფასებას, ამგვარ შეღავათს „წამება“ არ საჭიროებს. იგი ძველი ქართული პროზის მშვენიერებაა. ხელიხელ საგოგმანებელი მარგალიტია, რომელმაც მთელი ეტაპი შექმნა ეროვნულ ჰაგიოგრაფიაში.

იაკობ ხუცესის, ვითარცა კაზმული სიტყვის ოსტატის, დამსახურება უფრო საცნაური გახდება, თუ გავითვალისწინებთ, რომ მხატვრულ-შემოქმედებით დაოსტატებაში, ინდივიდის მწერლურ ნიჭთან ერთად, ლიტერატურულ ტრადიციასაც უდევს წილი. მწერლისათვის უთუოდ აქვს მნიშვნელობა ეროვნულ სინამდვილეში მხატვრულ სახეთა სისტემის არსებობის ფაქტს და ამ სახეთა შემეცნებითი ღირებულების რაობას, რადგანაც თვით სიტყვაკაზმული მწერლობა უწინარესად სახეებით აზროვნებას გულისხმობს. მაგალითად, „ვეფხისტყაოსნის“ კულტურულ-ლიტერატურული საფუძველი მრავალსაუკუნოვან ქართულ მწერლობაში დევს და მას მსჭვალავს ადრეულ მხატვრულ სახეთა სისტემა, მეტწილად კი ჰიმნოგრაფიული ხატები, ხოლო დ. გურამიშვილის პოეზიიდან, მათ გვერდით, რუსთველური სახეებიც გვიმზერს.

არსებითად სხვაგვარად წარიმართა იაკობ ხუცესის მწერლური ბედი. მას მოღვაწეობა უწევდა ისტორიულ გარდატეხათა მიჯნაზე, როცა რელიგიურ-კულტურულ ღირებულებათა სრული გადაფასების ჟამი იდგა და ქართველ ქრისტიანთაგან ცეცხლსმიცემული მობიდანის „საცთური“ წიგნები ის-ის იყო ჩაიფერფლა. IV საუკუნეში ქართლში ოფიციალურ იდეოლო-

გიად გამოცხადებულმა ქრისტიანობამ წარმართულ მხატვრულ ტრადიციათა უგულვებელყოფით სცადა თვისებრივად ახალი ლიტერატურის დამკვიდრება, უწინარესად ჰაგიოგრაფიისა. იაკობ ხუცესის დროს ქართველ მწერლებს მოღვაწეობის „სახედ და ხატად“ ბიბლიური ნიგნები და ახლად აღმოცენებული ჰაგიოგრაფია ჰქონდათ ხელთ. ასე რომ, იაკობ ხუცესი თავის უფროს თანამოკალმებთან ერთად (რომელთა თხზულებებს ჩვენამდე არ მოუღწევია), თვისებრივად ახალი ლიტერატურის სათავეებთან იდგა და არსებითად თვით უყრიდა საფუძველს ახალ ტრადიციას ეროვნულ მწერლობაში, რასაც, თითქოს, უნდა გამოერიცხა კიდევ მისი ნაღვანის განსაკუთრებით მაღალი მხატვრული დონე. მოხდა კი პირიქით: ჰაგიოგრაფს იმთავითვე დაებადა სახისმეტყველების უზადო, ღვთივმომაღლებული ნიჭი.

მის თხზულებაში თითქმის სრულადაა რეალიზებული ჰაგიოგრაფიის, როგორც მწერლობის დარგის, მხატვრული შესაძლებლობანი. მეტიც: იგი ჰაგიოგრაფიის პოეტური იდეალის თვალსაწიერიდან უფრო შორს იმზირება და, ამ დარგის სფეროდან გაუსვლელად, შიგნიდან აფართოებს მის ჩარჩოებს. იაკობ ხუცესი ჭეშმარიტი ხელოვანის ინტუიციით ჩასწვდა ადამიანის შინაგან სამყაროს, ჩაიხედა მის ყოველ კუთხე-კუნჭულში, ყური მიუგდო მისი გულის ძგერას, სულის მოძრაობას და გამოძერწა უზადო მხატვრული სახეები. ამ სახე-ხატთა აღსაქმელად, ნათელი ხედვის გვერდით, მახვილი სმენაცაა საჭირო. როდესაც იაკობ ხუცესი იტყვის, რომ დედოფლის შემონათვალისაგან ვარსკენმა „განიწყო გული და იბრდღუნდა მისთვის“, მკითხელი არა მხოლოდ იგებს აქ გადმოცემულ ამბავს, არამედ გარკვევით ესმის „ბრდღუნა“ გაგულისებული პიტიასხისა და ხედავს კიდევაც მის მრისხანე სახეს, ჟესტს. ან კიდევ: ვახშმობის ჟამს შუშანიკის თავს გარდამხდარი ტრაგედიის შესახებ ნათქვამია: „მაშინ იწყო უჯეროსა გინებად ვარსკენ და ფერჯითა თვსითა დასთრგუნვიდა მას; და აღიღო ასტამი და უხეთქა მას თავსა, და ჩაფლა, და თუალი ერთი დაუბუშტა; და მჯიღითა სცემდა პირსა მისსა უწყალოდ და თმითა მიმოითრევდა; ვითარცა მხეცი მძვინვარე“ ყიოდა და იზახდა ვითარცა ცოფი“ – პოეზიასთან ნილნაყარი ამ პასაჟიდან წარმოჩინდება მძაფრი მხატვრული სახე, რომლის მსგავსიც იშვიათად მოიპოვება (ან სულაც არ მოიპოვება) ჰაგიოგრაფიაში.

დიდა „შუშანიკის წამების“ ისტორიული მნიშვნელობაც. იგი, ერთი მხრივ, გვიხატავს V საუკუნის ქართლის სოციალურ-პოლიტიკურ და სარწმუნოებრივ-ყოფით ვითარებას, ხოლო მეორე მხრივ – ქართული მხატვრული აზროვნებისა და კულტურის მაღალ დონეს.

მაშინდელი ქართული სპარსეთის გავლენას განიცდიდა, დამყრობ სპარსელებს კარგად ჰქონდათ შეგნებული, რომ ქართველთა პოლიტიკური დამორჩილების გზაზე ისინი სრულ წარმატებას ვერ მიაღწევდნენ, თუ ქართლში არ აღკვეთდნენ ქრისტიანულ სარწმუნოებას.

ამიტომაც ყოველგვარი საშუალებით ცდილობდნენ ქართველ ფეოდალთა გამაზდენებას და ზოგჯერ კიდევაც აღწევდნენ მიზანს. „წამებაში“ ამგვარი ფეოდალის ტიპს განასახიერებს ვარსქენ პიტიახში. იგი ეახლა სპარსთა მეფეს, უარყო ეროვნული, ქრისტიანული სარწმუნოება, ცეცხლს თაყვანი სცა. თანაც პეროზს დაჰპირდა, რომ თავის კანონიერ ცოლსა და შვილებსაც მოაქცევდა მაზდეანურ რელიგიაზე. ბუნებრივია, მისი სარწმუნოებრივი რენეგატობა აქ არ შეჩერდებოდა; ვარსქენის მოქმედება ბოლომდე სპარსული ორიენტაციით იყო შთაგონებული და ითვალისწინებდა მომავალში ქართველთა გამაზდენებისათვის ხელშეწყობას, რასაც შედეგად ეროვნული გადაგვარება მოჰყვებოდა. ასე რომ, მაშინდელ პირობებში ქრისტიანული რელიგიისათვის თავდადება ვინრო სარწმუნოებრივ სფეროს გასცდა და ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობის ფაქტად იქცა.

ეს გარემოება ქართველმა ხალხმა დროულად იგრძნო და სპარსთა პოლიტიკურ-სარწმუნოებრივ რეაქციას ქრისტესადმი უანგარო სიყვარული მიაგება – შუშანიკის მოქმედება გაიაზრა, როგორც ქვეყნისთვის თავდადება და მისი ჭირი თავის ჭირად მიიჩნია, ბოლომდე თანაუგრძნო, უერთგულა მას. ასეთი მხარდაჭერით გამხნეებული შუშანიკი მტკიცედ დაუპირისპირდა ქმრის გადანყვეტილებას და გამირულად დაეცა ქვეყნისა და სარწმუნოებისათვის ბრძოლაში. დრამატულ ფონს თხზულებაში სწორედ ეს წინააღმდეგობა და თვით დედოფლის აღსასრული ქმნის.

სოციალური თვალსაზრისით, ქართლში ფეოდალური ურთიერთობაა აღმოცენებული და განვითარების გზას ადგას. საზოგადოება დაყოფილია ფენებად – „აზნაურებად“ და „უაზ-

ნოებად" (მდიდრები და ღარიბები). თავის მხრივ, აზნაურთა ფენაში განირჩევიან ჩვეულებრივი აზნაურები და „დიდ-დიდნი მამანი და დედანი ზეპურნი“, ანუ ყველაზე მსხვილი ფეოდალები, სეფექალებითურთ.

„ნამების“ ამგვარმა ისტორიულ-ლიტერატურულმა ღირსებამ განსაზღვრა მისი თარგმნა სხვა ენებზე. კერძოდ, ადრევე ითარგმნა იგი სომხურად, ხოლო მოგვიანებით – ლათინურად, რუსულად, ინგლისურად, ფრანგულად და უნგრულად. მეტად საშური საქმეა დანარჩენ კულტურულ ენებზეც მისი ამეტიყველება, რაც, ალბათ, ნაწილობრივ მაინც განხორციელდება მიმდინარე, საიუბილეო წელს, რითაც ხელი შეეწყობა ძველი ქართული მწერლობის პოპულარიზაციას. ამგვარ პატივს „ნამება“ უთუოდ იმსახურებს.

„აბოს ნამების“ ატრიბუციისათვის

VIII ს. ეროვნულ ჰაგიოგრაფიაში „აბოს ნამების“ ავტორის სახელს დაუკავშირდა თვალსაჩინო მწერლური სიახლენი, რომელთაც საზოგადოდ ძველი ქართული ლიტერატურული და საზოგადოებრივი აზროვნების განვითარების თვალსაზრისითაც პრინციპული მნიშვნელობა ჰქონდა. ვგულისხმობ თხზულების სტრუქტურას, ჟანრობრივ სიახლეს (თ. IV) და ეროვნული იდეის მკვეთრ გამოვლენას ბერძნებთან დაპირისპირებაშიც.

მომდევნო საუკუნეების ქართული ჰაგიოგრაფია ამ ხაზითაც განვითარდა. ეს დამსახურება, რომელიც მწერლის პიროვნებას ზოგადად ახასიათებს, აღძრავს ინტერესს, გაირკვეს მისი ვინაობა.

კვლევის დღევანდელ ეტაპზე შეიძლება გადაჭრით ვთქვათ შემდეგი: ავტორი ვინმე იოვანეა, მოღვაწე VIII ს.-ის II ნახევრისა. მამამისს საბანი უნდა რქმეოდა. მაშასადამე, თხზულების ავტორია იოვანე ძე საბანისი.

გასარკვევია, საზოგადოების რომელ ფენას ეკუთვნოდა იგი – სასულიეროს თუ საეროს. ამ კონკრეტული საკითხის გადაჭრას საზოგადოდ ეროვნული მწერლობის გენეზისის გააზრებისათვისაც აქვს მნიშვნელობა: იგი ან უარყოფს ან დაადასტურებს

აზრს, რომ სასულიერო მწერლობა საეკლესიო მამათა და ერისკაცთა სულიერი მოთხოვნილების ერთიანობას გამოხატავს და უშუალოდ ორივე წრის შემოქმედების ნაყოფია.

დასმული საკითხის კვლევისას ფასეულია დამკვეთსა და ავტორს შორის მიმონერისა და თხზულების იდეოლოგიურ-მსოფლმხედველობრივი მხარის გათვალისწინება. ამათგან პირველის საფუძველზე ავტორი ერისკაცად იქნა მიჩნეული, ხოლო მეორის საფუძველზე – სასულიერო პირად.

სამოელი და იოვანე ერთმანეთს კრძალვით მიმართავენ. ისინი ურთიერთს „უფალს“ უწოდებენ იმ განსხვავებით, რომ იოვანე თავის ადრესატს „მამფლადაც“ მოიხსენიებს. ეს სიტყვა („უფალო“) აქ სოციალური გაგებით არ უნდა იყოს ნახმარი, ნი-ნაალმდეგ შემთხვევაში, ქვეყნის უზენაესი საეკლესიო პირისათვის „უფალი“ ვერ იქნებოდა ვერც ერთი პირი, გარდა ერისთავისა ან კურაპალატისა. ამ რანგში კი იოვანეს ვერ წარმოვიდგენთ თუნდაც იმის გამო, რომ მან თხზულება დაწერა „ბრძანებითა სამოელ კათალიკოზისაჲთა“, რომელსაც ავტორი თავის „უფალს“ უწოდებს („უფალსა ჩემსა“). სამოელისა და იოვანეს საკომუნიკაციო ტონი განპირობებული ჩანს საზოგადოდ ქრისტიანული ეთიკით და იგი ვერ გაგვირკევებს საბანის ძის სოციალურ მდგომარეობას.

სამოელი თავის ადრესატს „სულიერად ეკლესიის შვილს“ უწოდებს. სასულიერო სფეროში მიღებული ეტიკეტით ეს ატრიბუტი უწინარესად სასულიერო პირს მიემართება (ქართულ ჰაგიოგრაფიაში საერო პირის მიმართ იგი თითქმის არც იხმარება). საილუსტრაციოდ რამდენიმე მაგალითს მოვიტანთ, რომლებიც ქრონოლოგიურად დაახლოებით საბანის ძის ეპოქის ვითარებას ასახავს:

ა) „ესე ნეტარი ზენონ მიიწია მოხუცებულებასა და ვიდრე აღსასრულადმდე არა განეშორა ხანცთასა ჭეშმარიტად სულიერი შვილი“.

ბ) „რაჟამს ხანცთა იქმნა სახელოვან მადლითა და სახარულევან სულიერთა შვილთაგან“...

ამ ფონზე ბუნებრივია ხანძთელ მამათა განცხადება: „ხანცთა სულიერად მშობელი არს ჩუენ ყოველთა“. აღსანიშნავია ისიც,

რომ მოძღვრისათვის მონაფე უმეტესად „სულიერად შვილის“ ეპოთეტიოა დახასიათებული.

სამოელი იოვანეს ასე მოიკითხავს: „მშვდობაჲ იყავნ შენ ზედა და ყოველთა სახლისა შენისა კრებულთა ქრისტეს მიერ“. ამთავითვე შევნიშნავთ, რომ ნაწყვეტის მიხედვით, იოვანე ფლობდა მრავალ სახლს („ყოველთა სახლისა“) და მრავალ კრებულს („კრებულთა“).

„სახლი“ ძველად ორი მნიშვნელობით იხმარებოდა: ჩვეულებრივი მნიშვნელობით – საცხოვრებელი ადგილი და ეკლესიამონასტრის აღსანიშნავად (ბიბლიით შეიძლებოდა იგი რქმეოდა წმინდა ადგილებსა და ადამიანებსაც. ეს უკანასკნელი ექსტაზისას იქცეოდა სახლად ღვთისა). მისი მეორე მნიშვნელობაც ქართულ ჰაგიოგრაფიაშია დადასტურებული. ისევ საბანის ძის ეპოქის ვითარების ამსახველ მასალას მივმართავთ:

ა) „რამეთუ შენ თვთ სიბრძნემან იშენე თავისა თვისისა სახლი... შესავედრებლად... მორწმუნეთა“.

ბ) „რამეთუ მონასტერსა ტბას ახლოს მყაფარსა მას გუერდსა საშინელი ლოდი იძვროდა და შიშისაგან მონაზონნი ივლტოდეს თვსთა სახლთაგან“. ბიბლიურ წიგნთა უძველეს ქართულ თარგმანებში სიტყვა „კრებული“ ექვსი სხვადასხვა მნიშვნელობით იხმარებოდა. არ შეგვხვედრია შემთხვევა, რომ იგი ერისკაცის კერძო ოჯახის წევრებს აღნიშნავდეს.

ორიგინალურ მწერლობაში კი „კრებული“ უწინარესად სასულიერო პირთა ჯგუფის სახელდებად შემოვიდა და ეს დადასტურებულია ბოლნისის სიონის წარწერით (VI ს.) „ქე დთ ეპისკოპოსი კრებულითურთ და ამას ეკლესიასა შინა შენდა მიმართ თავ-ყანის მცემელნი შეიწყალენ“. ეპისკოპოსის კრებული მისი თანამოღვაწენი, სასულიერო პირები არიან, ხოლო „ეკლესიასა შინა... თავ-ყანის მცემელნი“ – მრევლია. უწინარესად ეს მნიშვნელობა გადმოჰყვა მას ეროვნულ ჰაგიოგრაფიაში და ამ მხრივ მასალათა ისეთი სიმრავლე შეინიშნება, რომ მათი მითითება საჭიროდ არც ვცანით.

სამოელის მოკითხვაში „სახლისა“ და „კრებულის“ აქ დადასტურებულ მნიშვნელობებს თუ ჩავსვამთ, ასეთ სურათს მივიღებთ: „მშვდობაჲ იყავნ ყოველთა ეკლესიისა შენისა კრებულთა (ზედა) ქრისტჳს მიერ“.

უნდა ვიფიქროთ, რომ იოვანე სასულიერო პირია, თანაც მაღალი თანამდებობის მქონე – ეპისკოპოსი, რომლის სამწყსოში მრავალი ეკლესია („ყოველთა სახლისა“) და მათში მოღვაწე სასულიერო პირები („კრებულთა“) შედის. ამაზე უნდა მიუთითებდეს ზემოხსენებული ატრიბუტიც და აგრეთვე იოვანესეული დახასიათება თავისი თავისა („ულირსი“). სიმპტომატურია ის ფაქტი, რომ უძველესი ქართული წყაროების მიხედვით, (სიონის წარწერა, „შუშანიკის წამება“) კრებული მხოლოდ მაღალი თანამდებობის სასულიერო პირს ჰყავს და შესაძლოა, ამ მხრივ, სამოელ კათალიკოსიც ტრადიციას აგრძელებდეს. ნაწყვეტში „სახლისა“ და „კრებულის“ მრავლობითში ხმარებაც ამ მიზეზით ჩანს განპირობებული.

ნიშნეულია საკუთრივ ტექსტის ჩვენება: აბო „მოვიდის წმიდად ეკლესიად და მარადის ისმენს... საკითხავთა მათ“. შესაძლოა, რომ იოვანესა და აბოს მეგობრობა სწორედ იმ ეკლესიაში ჩასახულიყო, რომელშიც მოღვაწეობდა პირველი (იოვანე საბანის ძე) და სადაც მოდიოდა მეორე (აბო ტფილელი). ასეთ შემთხვევაში, საბანის ძე თბილისის ეპისკოპოსად ანუ თბილელად წარმოიდგინება, რადგანაც ხსენებული ეკლესია აქ მდებარეობდა.

დაბოლოს, ამ თვალსაზრისით აღსანიშნავია იდეოლოგიურ-მსოფლმხედველობრივი მხარე თხზულებისა. ავტორი მკვეთრად გამოვლენილ ეროვნულ იდეას გვანვდის ფორმით, როგორითაც ეს საეკლესიო პირებს სჩვეოდათ. განსხვავება მხოლოდ ის არის, რომ იგი ამ მხრივ ჩვენთვის ცნობილ სასულიერო მწერლებსაც კი უსწრებს. დასმული საკითხის სხვა ფორმით გადანყვეტაზე საბანის ძე დუმს იმ შემთხვევაშიც კი, როცა ერისკაცის პოზიციის გამჟღავნება თითქოს უცილო უნდა ყოფილიყო. ვგულისხმობთ ხაზარეთში წერსე ერისთავის გამგზავრების ფაქტს.

წერსესათვის ცხადი იყო, რომ ხაზართა სახით „ჩრდილოეთის ქვეყანაში“ მძლავრი ანტიარაბული ძალა არსებობდა, რომლის საზრიანი გამოყენებაც ქართლს უთუოდ წაადგებოდა (ცნობილია, რომ არაბებთან ბრძოლაში ქართველებს „მათითაც ჰქონდათ ხშირად ზურგი გამაგრებული“, თუ არა ეს წინდახედული გადანყვეტილება, მას ადვილად შეეძლო ხაზარეთის გაუვლელად პირდაპირ აფხაზეთში მოხვედრილიყო, სადაც „პირველადვე

წარეგზავნეს დედა და ცოლი, რამეთუ კრძალულ იყო ქუყანა იგი შიშისაგან სარკინოზთაჲსა".

საბანის ძე წერსეს ამ პოლიტიკურ მისიაზე სავსებით დუმს, სამაგიეროდ ესწრაფვის. ხაზართა რელიგიური უგვანობის წარმოჩენას: „არიან ხაზარნი კაც ველურ, საშინელ პირითა, მჭეცის ბუნება, სისხლისა მჭამელ, რომელთა შჯული არა აქუთ".

თხზულების ავტორი, რომელიც ასე მკვეთრად ავლენს ეროვნულ იდეას, თუ ის მართლა ერისკაცი იყო, უწინარესად სწორედ ამ იდეით განპირობებულ წერსეს პოლიტიკურ მისიას დაახასიათებდა. სინამდვილეში კი მისთვის უმთავრესია საკითხის რელიგიური მხარე და მსგავს სიტუაციაში აქ მოტანილი სიტყვის ავტორიც წარმოგვიდგება როგორც პიროვნება, რომელსაც რელიგიური რწმენა გარედან შეთვისებული კი არა აქვს, როგორც ერისკაცს, არამედ იგი წარმოადგენს მისი მსოფლმხედველობის არსს, მის შინაგან ბუნებას საერთოდ.

ამდენად, უნდა ვიფიქროთ, რომ სავსებით საეკლესიო სტილის მწერალი იოვანე საბანის ძე სასულიერო პირია, შესაძლოა – თბილელი. ყოველ შემთხვევაში, ის მაინც ცხადია, რომ არსებულ მასალათა ფარგლებში ვერასგზით ვერ დამტკიცდება მისი ერისკაცობა.

შენიშვნები „ვეფხისტყაოსნის“ ფაზულის

წყაროზე

0.1. საკითხის დასმისათვის. დიდმა ილიამ „ვეფხისტყაოსანს“ ქართველთა „ვინაობის სახსოვარი“, ანუ, თანამედროვე ტერმინით, ქართველთა პასპორტი, უწოდა, რომელმაც „ენა და ეროვნობა შეგვინახა“ (აკაკი) და ერს არსებობის უფლება მიანიჭა. ამიტომაც იყო, რომ ერის სულიერმა წინამძღვრებმა – თერგდალეულებმა, აგრეთვე, ვაჟა-ფშაველამ, „ვეფხისტყაოსნის“ პრობლემატიკა საზოგადოდ, კერძოდ და განსაკუთრებით კი პოემის ფაზულის წარმომავლობის საკითხი, აღორძინებული ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მოძრაობის ერთ-ერთ ძირითად კულტუროლოგიურ საფუძვლად აქციეს. მათ მეცნიერულად განამტკიცეს

და ემოციურ-პუბლიცისტური სანყისით გაამდიდრეს ეროვნულ (ქართულ) ნიადაგზე „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულის წარმოშობის თეორია¹, რომლის სათავესთან ჯერ ქართველთა განათლებული მეფე ვახტანგ მეექვსე იდგა, ხოლო შემდეგ, და უფრო მკვიდრად, ფრანგი აკადემიკოსი მარი ფელისიტი-ქსავიე ბროსე, მოკლედ – მარი ბროსე.

XX საუკუნის ქართულმა მეცნიერებამ არსებითად და მთლიანად გადაჭრა ეს საკითხი რუსთველის პოემის ფაბულის ეროვნული წარმომავლობის სასარგებლოდ (ამ მხრივ, განსაკუთრებით აღსანიშნავია ა. ბარამიძის ღვაწლი), რასაც თანამოაზრეები ჰყავს საზღვარგარეთულ ქართველოლოგიაშიც. ეს ასეც უნდა მომხდარიყო, რადგანაც, დასახელებული თვალსაზრისის სასარგებლოდ მეტყველ ურიცხვ მასალას თავი რომ დავანებოთ, ერთი ხომ მაინც ფაქტია: „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟთა სამოქმედო გეოგრაფიულ-პოლიტიკური გარემო აღმოსავლეთის სამყაროა. ამ სამყაროში კი ყველაზე მკრთალად, ამასთანავე, რაც მთავარია, ღირსებააყრილად და დაკნინებულად მაინცდამაინც სპარსეთი გამოიყურება. სწორედ მისი შაჰის შვილზე თქვა ტარიელმა: „ყრმასა ფერხთა მოვეკიდე, თავი სვეტსა მივუტაკეო“. თუმცა ინდოეთის მეფე აღიარებდა ხვარაზმის სახელმწიფოებრივ ძლიერებას, მაგრამ, ფაქტობრივად, სპარსეთის შაჰმა უსახელოდ დაღუპული თავისი შვილის სისხლიც კი ვერ აიღო (დამტკიცებულია, რომ „ინდო-ხვარაზმელთა ამბავი“ პოემაში გვიანაა ჩამატებული). მთელი „ვეფხისტყაოსნის“ იდეური საზრისი იქითკენაცაა მიმართული, რომ არ დაუშვას სპარსთა „გახასება“, გადიდკაცება, გაბატონება; მათ „საჭმელად“ არ უნდა ჰქონდეთ სხვისი ქვეყანა!

არათუ ძნელად დასაჯერებელი, შეუძლებელია თუნდაც გაფიქრება იმისა, რომ ამგვარი იდეით დამუხტული ფაბულა სპარსეთში, თანაც სპარსულ ენაზე შეთხზულიყო.

ამ აზრის სანიშნააღმდეგოდ ვერ გამოდგება სპარსული „ალ-კაზმულობის“ (იარალ-საჭურვლის) ერთადერთხელ მოხსენება დადებით კონტექსტში (არაბეთიდან ინდოეთს მიმავალი ოთხმო-

¹ „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულისადმი ქართველ სამოციანელთა მიმართების შესახებ იხ. ლ. მენაბდე, *„ვეფხისტყაოსანი“ და საქართველოს ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მოძრაობის მოღვაწენი*, თბ., 1967, გვ. 42, 51-52, 72-73, 81, 89, 110 და შემდეგ.

ცათასიანი ლაშქარი აღჭურვილია „ხვარაზმულად“, ანუ სპარსულად). სპარსთა „აღკაზმულობის“ ქება, მთლიანი „ვეფხისტყაოსნის“ გათვალისწინებით, ვერ აღძრავს უთუო სიმპათიას მისი შემქმნელი ხალხის მიმართ, ისევე როგორც, იმავე პოემის მიხედვით, დევთა მიერ ქაჯების წინააღმდეგ საბრძოლველად სანაქებო აბჯარ-ასხმულობის დამზადება ვერ აღძრავს თუნდაც ოდნავ სიმპათიებს თვით დევების მიმართ.

გავიხსენოთ კიდევ ერთი ცნობილი ფაქტი.

რუსთველმა პოემის პროლოგში თქვა: თამარ მეფის სახელი „ქვემოზე“, საკუთრივ პოემაში, „ვეფხისტყაოსნის“ თხრობით ნაწილში, „შეფარვით“ (გარდავლით) „ვთქვი“ და „შევაქეო“ კიდევაც. აქედან გამომდინარე, ერთი ჩვენი დიდი წინაპრის სიტყვები რომ გავიმეოროთ, უნდა დავასკვნათ: რუსთველმა ამბავიც თვითონ შეთხზა და თვითონვე გალექსა, მხოლოდ ამიტომ თინათინებს შეფარვით პოემაში თამარის სახე, მხოლოდ ამიტომ ამბობს რუსთველი – ვინმე სხვამ კი არა, მე, რუსთველმა, ქართულმა პოეტმა, „ვთქვი“ ქართველთა მეფის თამარის სახელი და მევე შევაქე იგიო.

თითქოს ყველაფერი გასაგებია: „ვეფხისტყაოსანი“ თავისი იდეურ-მსოფლმხედველობრივი მიზანდასახულობით, შინაარსობრივი და ესთეტიკურ-მხატვრული აქსესუარებით, აგრეთვე თვით რუსთველის ცალკეული მინიშნებებით, ორიგინალური ქართული მოვლენაა საკუთრივ ფაბულის ჩათვლით. დიდი ხანია, ამაში თითქმის არავის ეპარებოდა ეჭვი, მაგრამ ბოლო დროს მოხდა ერთი დამაფიქრებელი ფაქტი. კერძოდ, ამ რამდენიმე წლის წინათ თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში შედგა განხილვა ა. ბარამიძის წიგნისა „შოთა რუსთველი“ (თბ., 1975), რომელიც წარდგენილი იყო ი. ჯავახიშვილის პრემიაზე. განხილვაში მონაწილეობა მიიღო ქართული ფილოლოგიის პატრიარქმა, ბატონმა აკაკი შანიძემ. თავის სიტყვაში მან განსაკუთრებული ადგილი დაუთმო „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულის წარმომავლობის საკითხს, მკვეთრად და შთამბეჭდავად ჩამოაყალიბა თავისი თვალსაზრისი დასმულ პრობლემაზე. კერძოდ, მან ბრძანა: პროლოგის ცნობილი სტროფის – „ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები, ვპოვე და ლექსად გარდავთქვი, საქმე ვქმენ საჭოჭმანები...“ – შინაარსი პირდაპირი მნიშვნელობით უნდა გავიგოთ და უნდა

ვალდაროთ, რომ პოემის ფაბულა უცხოური, კერძოდ, სპარსული წარმოშობისააო.

ბატონმა აკაკიმ სპეცისლისტთა ვინრო წრეში ზეპირად გამოთქმულ თავისი თვალსაზრისი ახლახან ბეჭდურადაც გამოაქვეყნა, თანაც უაღრესად პოპულარულ ორგანოში.

ამ ფაქტმა სპეციალისტებს და, განსაკუთრებით, ფართო მკითხველ საზოგადოებას განუახლა მტკივნეული საფიქრალი. წინამდებარე წერილიც ერთ-ერთი დაინტერესებული მკითხველის ნაფიქრის ხმამაღალი გაცხადებაა. იგი წინამორბედ მეცნიერთა მონაპოვარს ემყარება, ამასთანავე ცალკეულ ქვესაკითხთა რამდენადმე ახლებური ინტერპრეტაციის მოკრძალებულ ცდას შეიცავს, რამაც შესაძლოა, თავის მხრივ, დააფიქროს (ან თუნდაც ჩააფიქროს) „ვეფხისტყაოსნის“ მოყვარული მკითხველი თუ სპეციალისტი.

1.1. „პირველ თავი, დასაწყისი, ნათქვამია იგ სპარსულად“. „ვეფხისტყაოსნის“ ათზე მეტ „უძველეს და უკეთეს“ (მ. გუგუშვილის სიტყვებია) ხელნაწერს საწყის სტროფად ახლავს მინანერი, რომლის ერთ-ერთი უმთავრესი და გავრცელებული ვარიანტი ასეთია:

„პირველ თავი, დასაწყისი, ნათქვამია იგ სპარსულად,
უხმოთ ვეფხისტყაოსნობით, არსსა შეიქმს ხორცს, არ სულად,

საეროა, არ ახსენებს სამებასა ერთარსულად,
თუ უყურა მონაზონმა, შეიქმნების გაპარსულად“.

ზოგიერთ ხელნაწერში მეოთხე ტაეპი ასეა წარმოდგენილი:

„არას გვარგებს საუკუნოს, რა დღე იქნას აღსასრულად“.

პოემის ამ მინანერს ბევრი მკვლევარი შეეხო (ა. ბარამიძე, ზ. გამსახურდია, ა. განერელია, ბ. დარჩია, კ. კეკელიძე, მ. მახათაძე, ტ. რუხაძე, ს. ცაიშვილი, დ. ჯანელიძე, შ. ხიდაშელი და სხვანი).

მასთან დაკავშირებულ ისტორიულ-ლიტერატურულ საკითხთა შემდგომ დამუშავებას სრულიად განსაკუთრებული ღვანლი დასდო შ. ონიანმა¹.

¹ შ. ონიანი, *ვეფხისტყაოსნის ერთი წართაული სტროფის შესახებ*, ნიგნში: შოთა რუსთველი. საიუბილეო კრებული, გამომცემლობა „მეცნიერება“. თბ., 1966, გვ. 318-338.

მართალია, მკვლევართა მხრივ მისი დათარიღება და ზოგ შემთხვევაში იდეური შინაარსის ინტერპრეტაციაც ყოველთვის არ ემთხვევა ერთმანეთს, მაგრამ უმეტესი მათგანი (მ. გუგუშვილის, შ. ონიანისა და ზოგი სხვა მკვლევრის გამოკლებით) იმ თვალსაზრისს ავითარებს, რომ დასახელებული სტროფი წარმოადგენსო კლერიკალებისაგან რუსთველის შემაჩვენებელ, პოემაზე დაწერილ ცილისმწამებლურ პასკვილს. ასე, მაგალითად, პ. ინგოროყვამ იგი მიიჩნია საზოგადოდ მთელი „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობის წინააღმდეგ წაყენებულ მძიმე ბრალდებად. კერძოდ, ინტერპოლატორის აზრით, პოემა არ არისო ქრისტიანული ნაწარმოები, აქ გადმოცემულიაო „მწვანეებლური სწავლა, „სპარსული“ მოძღვრება. კეთილმორწმუნე ინტერპოლატორი აფრთხილებს მკითხველებს, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ არ არის ხსენება სამებისა, რომ მისი გადაკითხვა წაწყმედას უდრის¹.

მკვლევარს რუსთველისაგან სამების მოუხსენებლობა, რასაც უკიუინებსო მას ინტერპოლატორი, სავსებით ლოგიკურად მიაჩნია² იმის გამო, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი, მისი აზრით, მანის მიმდევარი, ანუ მანიქეველი, იყო, ხოლო მანიქეველობა „სპარსული“ მოძღვრებაა და არა ქრისტიანულიო.³

კ. კეკელიძე ფიქრობდა, რომ ზემოდასახელებულ მინაწერ სტროფზე დაყრდნობით არ შეიძლება ვიმსჯელოთ რუსთველის რელიგიურ მსოფლმხედველობაზე, რადგანაც იგი (ეს სტროფი) შინაარსობრივად ბუნდოვანია, ენობრივ-მხატვრულად მეტად ლარიბი, რომლის „უბადრუკობას ამჟღავნებს მისი ვარიაციული

¹ პ. ინგოროყვა, *თხზულებათა კრებული*, I, თბ., 1963, გვ. 55; შდრ. მისივე, *თხზულებათა კრებული*, IV, თბ., 1978, გვ. 126, 141-142.

² ამასთან დაკავშირებით აქვე აღვნიშნავთ: ბოლო ხანებში ზ. გამსახურდიამ გამოთქვა მოსაზრება, ჩვენი აზრით, არსებითად დასაბუთებული, რომ რუსთველი პროლოგის პირველსავე სტროფში ახსენებს სამებას, მაგრამ ახსენებს არა პირდაპირ, არამედ გარდავლით, მინიშნებით, შუა საუკუნეების ტრადიციის გათვალისწინებით, რასაც დღეს ამოხსნა-გამიფვრა სჭირდება (ზ. გამსახურდია, „ვეფხისტყაოსანი“ ინგლისურ ენაზე, თბ., 1984, გვ. 25-38).

კ. კეკელიძე, *ქართული ლიტერატურის ისტორია*, II, თბ., 1958, გვ. 194. ზ. გამსახურდიას დაკვირვებით, „მაინც ცხადია, რომ ეს არის რუსთაველის ინსინუაცია ქრისტიანობისაგან განდგომაში“ (ზ. გამსახურდია, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 24).

სახე, რომელიც იმისგან უნდა წარმომდგარიყოს, რომ ვერავის გაუგია, რა უნდოდა ეთქვა მის ავტორს".

აღნიშნულის გარდა, პ. ინგოროყვას შეხედულების საპირისპიროდ, მკვლევარმა იმის აღნიშვნა მაინც ცნო საჭიროდ, რომ ინტერპოლატორს არა აქვს ნათქვამი, – რუსთველი სამებას არ ახსენებსო, – პირიქით, ის თვლის, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ სამება ნახსენებია, უკმაყოფილოა მხოლოდ იმით, რომ იგი (სამება) „ერთარსებით“ არაა მოხსენებული. „ვინც დოღმატების ისტორია ოდნავ მაინც იცის, – აგრძელებს მსჯელობას კ. კეკელიძე, – ის მოიგონებს, რომ იყო მთელი რიგი მოაზროვნეებისა და სექტებისა, რომელნიც სამებას კი აღიარებდნენ, მაგრამ უარყოფდნენ მის ერთარსებას (არიანობა, ნესტორიანობა, მაკედონიანობა და სხვ.)“. ამასთანავე მკვლევარმა იმაზეც მიუთითა, რომ „მანიქეზში არაა მთლიანად „სპარსული“ მოძღვრება, ის იმდენადაა „სპარსული“, რამდენადაც „ქრისტიანული“ (იქვე, გვ. 188).

ვფიქრობთ, ორი უდიდესი ავტორიტეტის ზემოთმოხმობილ შეხედულებათა სხვადასხვაობა კარგად აგრძნობინებს მკითხველს იმ სირთულეს, რაც ინტერპოლატორის მიერ „ვეფხისტყაოსანზე“ შემუშავებული იდეურ-მსოფლმხედველობრივი პოზიციის შეცნობას ახლავს. ამიტომაც, მკითხველის დროის გაფრთხილების მიზნით, წინამდებარე წერილს ამ საკითხზე არსებულ თვალსაზრისთა სრული ფიქსირება-დამოწმებით არ გადავტვირთავთ, ოღონდ არსებით მომენტებზე უთუოდ შევაჩერებთ ყურადღებას. კერძოდ, საჭიროდ ვთვლი აღვნიშნო, რომ მინანერ სტროფზე დაკვირვებამ მკვლევრები ბუნებრივად მიიყვანა ანონიმი ავტორის (თუ ვინმე ბერიკას, – როგორც ამას კ. კეკელიძე ფიქრობდა) მხრივ პირველ ტაეპში სიტყვა „სპარსულის“ მოხმობის მიზეზისა და მისი შინაარსის გარკვევის აუცილებლობამდე.

კ. კეკელიძემ განაცხადა, რომ მინანერი სტროფი არისო „უხეირო მიბაძვა და გამოძახილი პროლოგის იმ სტროფისა, სადაც ნათქვამია: „ესე ამბავი სპარსული ქართულად ნათარგმანები“ (იქვე, გვ. 188).

ამით, ნებისთ თუ უნებლიეთ, საანალიზო მინანერის კვლევა პოემის ფაბულის წყაროს (თვით ფაბულის) გენეზისის საკითხს დაუკავშირდა, რადგანაც „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულის სპარსული წარმომავლობის თეორიის მოჯადოებული წრე დამოწმებუ-

ლი ტაეპიდან („ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანე-ბი“) იწყება, მცირე ზიგზაგის შემდეგ, კვლავ მას უბრუნდება და ფაქტობრივად, იქვე მთავრდება კიდევ. ამიტომაცაა, რომ რაკი მინაწერი სტროფის პირველ ტაეპსა („პირველი თავი, დასაწყისი, ნათქვამია იგ სპარსულად“) და პოემის პროლოგის საჭოჭმანო ტაეპს („ესე ამბავი სპარსული...“) შორის დანახულ იქნა გენეტუ-რი კავშირი, მკვლევართა გარკვეულმა ნაწილმა თქვა: ინტერპო-ლატორიც ადასტურებს, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ სპარსული ნა-წარმოებიაო.

არიან მკვლევრები, რომლებიც აღძრულ საკითხზე რამ-დენადმე განსხვავებულად ფიქრობენ. კერძოდ, მ. გუგუშვილმა შენიშნა, რომ მინაწერი ასეთი გლობალური დასკვნის გამოსატა-ნად არ გამოგვადგება. „თუ სტროფის ავტორი ამბობს, „ვეფხი-სტყაოსანი“ სპარსული ნაწარმოებიაო, – წერს იგი, – მაშინ რა შუაშია „პირველ თავი დასაწყისი“, ხომ შეეძლო უფრო იოლად და პირდაპირ ეთქვა, „ვეფხისტყაოსანია“ სპარსულად ნათქვამიო. უფრო საფიქრებელია, რომ აქ „ამ სტროფის ავტორი მიუთითებს „ვეფხისტყაოსნის“ დასაწყისის სპარსულობაზე“¹.

თავისი თვალსაზრისის განსამტკიცებლად იგი მიმართავს და ძირითადად ემყარება კიდევ „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის ისტო-რიის ჩინებული მცოდნის, ს. ცაიშვილის, ერთ რუსთველოლო-გიურ ნაშრომს, რომელშიც მინაწერი სტროფის შინაარსი ასეა განმარტებული: „აქ პირდაპირაა ნათქვამი, რომ პოემა იწყებოდა იმ სტროფით, სადაც სპარსულიდან თარგმნაზეა საუბარი (მე-9 სტროფი: „ესე ამბავი სპარსული...“). მართლაც, ხელნაწერთა ერთი ჯგუფი გვაძლევს თავნაკლულ პროლოგს, რომელიც იწყ-ება სწორედ მე-9 სტროფით (და, სხვათა შორის, საკმაოდ ძველი ხელნაწერები: H-599 და სხვ.). ალბათ, ამის გავლენით შეიქმნა აღნიშნული პასკვილის ასეთი დასაწყისი და შემდეგ გავრცელდა სხვა ხელნაწერებშიც“². თავის მხრივ, მ. გუგუშვილიც უმატებს,

¹ მ. გუგუშვილი, *პოლემიკა რუსთველის გარშემო* (XV-XVIII სს.), თბ., 1966, გვ. 18.

ს. ცაიშვილი, *რუსთველური მიჯნურობის განმარტება ვახტანგ მეექვსე-სთან, კრებულში: ძველი ქართული მწერლობის საკითხები*, II, თბ., 1964, გვ. 229, შენიშვ. 2 (მკვლევარს ამგვარი თვალსაზრისი თავის სხვა ნაშრომებშიც აქვს გამოთქმული).

რომ „ინტერპოლატორის სტროფში სიტყვა „სპარსული“ გაჩნდა „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგის „სპარსულის“ გამო¹.

ხელნაწერ პირველწყაროებზე დამყარებული ეს დაკვირვება თუმცა მეტად საინტერესო ნიუანსებს შეიცავს მინაწერი სტროფის აღმოცენების მიზეზის შესახებ, იგი არსებითად ემთხვევა კ. კეკელიძის თვალსაზრისს იმ მხრივ, რომ აქაც, ბოლოს და ბოლოს, მინაწერის პირველი ტაეპისა („პირველ თავი, დასაწყისი, ნათქვამია იგ სპარსულად“) და პროლოგის გახმაურებული ტაეპის („ესე ამბავი სპარსული...“) გენეტურ ურთიერთმიმართებაზეა საუბარი. ამით იგი, ძალაუვნებურად, პოემის ფაბულის წარმომავლობის პრობლემასთანაა დაკავშირებული.

ბოლო ხანებში ბ. დარჩიამ სკრუპულოზურად იკვლია „ვეფხისტყაოსნის“ თავნაკლული პროლოგის გენეზისის საკითხი². მან განსაკუთრებული მონდომებით სცადა ახალი, დამატებითი, მასალებით განემტკიცებინა ე. თაყაიშვილის თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ პოემის თავნაკლული პროლოგის შემცველი ხელნაწერები, რომლებიც ინყება სტროფით – „ესე ამბავი სპარსული ქართულად ნათარგმანები...“ – არაა დეფექტური; დაზიანების კვალი მათ არ ეტყობათ. ამ საკითხზე დაფიქრებამ მკვლევარი ლოგიკურად მიიყვანა მინაწერი სტროფის აღმოცენების მიზეზის ინტერპრეტაციის აუცილებლობამდე. მისი აზრით, ინტერპოლატორის ნახელავის გაანალიზება შესაძლებელია და აუცილებელიც პოემის ზოგიერთი ხელნაწერის სათაურთან და თავნაკლული პროლოგის (აქ სიტყვა „თავნაკლული“ პირობითად უნდა გავიგოთ, რადგანაც, როგორც ითქვას, მკვლევარმა მისი შემცველი ხელნაწერები „უნაკლოდ“, დაუზიანებლად მიიჩნია პირველ ტაეპთან („ესე ამბავი სპარსული...“) მიმართებაში.

მკვლევარს დასაშვებად მიაჩნია ვარაუდი, რომ მინაწერი სტროფი შეიძლებოდა აღმოცენებულიყო პოემის შემცველი ზოგიერთი ხელნაწერის სათაურის საფუძველზე (ასეთი ვარაუდი ადრე შ. ონიანმა გამოთქვა), თუმცა არც ის გამოურიცხავს, რომ

¹ მ. გუგუშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 18.

² ბ. დარჩია, *ვეფხისტყაოსნის თავნაკლული პროლოგის წარმოშობის შესახებ*, კრებულში: ძველი ქართული მწერლობისა და რუსთველოლოგიის საკითხები, VII-VIII, თბ., 1976, გვ. 24-38.

შესაძლოა, პირიქით მოვლენასთან გვეკონდეს საქმე – მინანერი სტროფის ნიადაგზე ჩამოყალიბებულიყო სათაური.

ამგვარი ჭოჭმანი არ ეტყობა მკვლევარს, როცა უშუალოდ ჩვენთვის საინტერესო საკითხზე მსჯელობს. იგი ამბობს: „ახლა ზუსტად განსაზღვრა ძნელია და ამჯერად ჩვენთვის მნიშვნელობა არა აქვს საკითხს, სათაურის მიხედვით შეიქმნა პირველი ჩანართი სტროფი („პირველ თავი, დასაწყისი“...), თუ პირიქით. ერთი ამკარაა, მათი საფუძველია სტროფი „ესე ამბავი სპარსული...“¹. თავნაკლულპროლოგიან ხელნაწერებში წინარე, ტრადიციული (რუსთველური) სტროფის არარსებობა, უფრო სწორად, – მკვლევრის სიტყვით, – მათი „ბედი“, განსაზღვრა იმ ფაქტმა, რომ „ესე ამბავი სპარსული“ რედაქტორის (თუ რედაქტორთა) მხრივ მიჩნეულ იქნა „პოემის დასაწყისად“ (იქვე, 169).

მკვლევარმა იქვე უაღრესად გონებამახვილურად შენიშნა, რომ ზოგიერთი ხელნაწერის სათაურში მითითებულია შაირობის შესახებ: „დასაწყისი პირველი, ამო და სასმენლად შევნიერი სწავლისათვის მოშაირეთასა“. მართლაც, სტროფს – „ესე ამბავი სპარსული...“ მოჰყვება სტროფები შაირობის შესახებ, რითაც მყარდება უფრო ლოგიკური კავშირი სათაურსა და თავნაკლულ პროლოგს შორის (იქვე, გვ. 169).

ამჯერად ჩვენთვის პრინციპული მნიშვნელობა არა აქვს იმას, თავნაკლულპროლოგიანი ხელნაწერები დეფექტურია თუ „უნაკლო“ (პირადად ჩვენ სარწმუნოდ მიგვაჩნია ს. ცაიშვილის თვალსაზრისი, რომ ისინი დეფექტურია).

მაგრამ...

უმთავრესი მაინც უნდა გავიმეოროთ: მსგავსად ზოგი სხვა მკვლევრისა, ბ. დარჩიაც საანალიზო ინტერპოლაციური მინანერის პირველი ტაეპის („პირველ თავი, დასაწყისი, ნათქვამია იგ სპასულად“) ამოსავალს თავნაკლული ხელნაწერების პირველ ტაეპში („ესე ამბავი სპარსული...“) ხედავს, რითაც მინანერი სტროფი კვლავ „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულის წარმოშობის საკითხის ჯადოსნურ წრეში ექცევა და ართულებს ბოლო ჟამს ისედაც გართულებული პრობლემის კვლევას; იქმნება ხელოვნური ბარიერი, რომელსაც დაძლევა უნდა.

¹ ბ. დარჩია, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 168.

ასეთ შემთხვევაში დაისმის კითხვა: შეიძლება თუ არა „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულის კვლევის პროცესის განტვირთვა ამ ბარიერისაგან? უფრო კონკრეტულად: შეიძლება თუ არა უყოყმანოდ გავიზიაროთ თვალსაზრისი „ნართაული სტროფის“ (სახელდება შ. ონიანისაა) პირველი ტაეპის („პირველი თავი, დასაწყისი, ნათქვამია იგ სპარსულად“) გენეტური კავშირის შესახებ თავნაკლული პროლოგის პირველ ტაეპთან („ესე ამბავი სპარსული...“)?

ვფიქრობთ, ამ კითხვაზე დადებითი პასუხის გაცემა გაჭირდებოდა რამდენიმე მიზეზის გამო, რომელთა გამოვლენასაც აადვილებს „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგის შედგენილობის სკრუპულოზური გამოკვლევა, დაფუძნებული პოემის ყველა ძირითად ხელნაწერზე, შესრულებული ს. ცაიშვილის მიერ¹.

ამთავითვე უნდა ითქვას: თუ ნართაული სტროფის პირველი ტაეპი გარდათქმამა თავნაკლული პროლოგის პირველი ტროფის პირველი ტაეპისა („ესე ამბავი სპარსული...“), იგი, უწინარეს ყოვლისა, ამგვარ თავნაკლულ ხელნაწერებს უნდა ახლდეს. ასეთი ხელნაწერებია: H-599, აგრეთვე P-10. აქედან პირველი (H-599) „ვეფხისტყაოსნის“ უძველესი თარიღიანი ხელნაწერია, გადანერილი მამუკა მდივნის (თავაქარაშვილის) მიერ 1646 წელს დადიანის კარზე, მეორე (P-10) პარიზული ნუსხაა, გადანერილი 1702 წელს, სრულიად ბუნებრივი და თითქმის უცილოდ მოსალოდნელი იყო, რომ ნართაული სტროფი მათ (და მათი ტიპის მანუსკრიპტებს, თუ ისინი არსებობდნენ) უნდა შემოენახათ. მაგრამ მოხდა პირიქით, – ეს სრულიად გამოკვეთილად და ხაზგასმით უნდა ითქვას, – სწორედ მათ არ ახლავს ნართაული სტროფი², სამაგიეროდ – ესეც გამოკვეთილად და ხაზგასმით უნდა ითქვას – იგი შესულია სხვა ტიპის ხელნაწერებში, როგორებიცაა: H-54 (იქვე, გვ. 174), H-1839 (იქვე, გვ. 175), H-2074 (იქვე, გვ. 175), S-5006 (იქვე, გვ. 180), S-2829 (იქვე, გვ. 173), K-205 (იქვე, გვ. 185) H-21082 (იქვე, გვ. 177) და სხვ.

¹ ს. ცაიშვილი, *ვეფხისტყაოსნის პროლოგი ხელნაწერებსა და გამოცემებში*, წიგნში: *ვეფხისტყაოსნის ტექსტის ისტორია*, I, თბ., 1970, გვ. 168-193. დასახელებულ პრობლემას უაღრესად მნიშვნელოვანი მონოგრაფია მიუძღვნა მ. გუგუშვილმა (იხ. *„ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგის საკითხისათვის*, თბ., 1958).

² ს. ცაიშვილი, *დასახ. ნაშრომი*, გვ. 171-173.

ზემოდასახელებული ხელნაწერები, ერთი გამონაკლისის გარდა, უკლებლივ ყველა იწყება ტრადიციული სტროფით, რომლის პირველი ტაეპია „რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა“, და არა ასეთი: „ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები“.

ის ერთადერთი გამონაკლისი ხელნაწერი K-205-ია, გადაწერილი XVII საუკუნის ბოლოს. იგი იწყება სტროფით: „ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შექმენ სახე ყოვლისა ტანისა“. მასში მომდევნო, მეორე, სტროფად წარმოდგენილია ტრადიციული დასაწყისი („რომელმან შექმნა სამყარო...“)¹. მაგრამ ამჯერად ეს არაა ჩვენთვის მნიშვნელოვანი, არამედ უაღრესად ნიშანდობლივად გვეჩვენება ის, რომ – გავიმეორებთ, – ნართაული სტროფი არ ახლავს პროლოგნაკლულ ხელნაწერებს, რომლებიც იწყება: „ესე ამბავი სპარსული ქართულად ნათარგმანები“, მაშინ როცა იგი შესულია ისეთ ხელნაწერებში, რომელთაც ტრადიციული დასაწყისი („რომელმან შექმნა სამყარო...“) აქვთ.

აქედან გამომდინარე, სრულიად ძალდაუტანებლად შეიძლება დავასკვნათ, ინტერპოლატორი თუ მისი მინაწერის (და, მაშასადამე, „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერების) რედაქტორ-გადამწერლები საანალიზო ტაეპში ვერ გადმოსცემდნენ ისეთ აზრს, რომელსაც თანამედროვე მეცნიერთა დიდი ნაწილი გულისხმობს, უფრო კონკრეტულად, ისინი ვერ იტყოდნენ, რომ ჩვენგან გადამწერილი „ვეფხისტყაოსნის“ პირველი თავის პირველი ტაეპი ასე იწყებო: „ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები“. მათ მიერ გადამწერილი ხელნაწერები, რომელთაც ისინი მინაწერს ურთავდნენ, როგორც ითქვა, იწყება ტრადიციულად – „რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა“, – ხოლო ერთ-ერთი მათგანი მის ნაცვლად გვთავაზობს სტროფს: „ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შექმენ სახე ყოვლისა ტანისა“.

ესაა პოემის დასაწყისი სტროფის დასაწყისი, რომელთა

¹ მცირე თავისებურებას ავლენს აგრეთვე ხელნაწერი S-2829 (გადამწერილი 1688 წელს). მართალია, იგი იწყება ტრადიციული სტროფით („რომელმან შექმნა სამყარო...“), მაგრამ გრძელდება ასე: „მე, რუსთველი ხელობითა, ვიქმ საქმესა ამაღ არი“), შემდეგ ზუსტად ისევეა, როგორც H-599-ის პროლოგში. მხოლოდ ურთავს კიდევ ერთ სტროფს, რომელიც H-599-ში არ არის – „თუ მიჯნურსა მიჯნურობა...“ (ს. ცაიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 173).

გარდათქმაც არ შეიძლება იყოს ნართაული ტექსტის პირველი ტაეპი: „პირველ თავი, დასაწყისი, ნათქვამია იგ სპარსულად“. სა-
წინააღმდეგო თვალსაზრისის დაშვებისას უნდა დაგვესკვნა, რომ
ინტერპოლატორმა (და მისი მინაწერის გადამწერლებმა, რომელ-
თა რიცხვი ათს აჭარბებს) „არ იცოდა, რას იქმოდა“, თავისი მოქ-
მედება სრულიად გაუცნობიერებელი ჰქონდა. ნუთუ დანარჩენმა
ათზე მეტმა გადამწერმაც „არ იცოდა, რას იქმოდა?“ არ იცოდა,
რომ თვით მათი ხელით გადანერილი ტექსტები არ იწყებოდა
ტაეპით: „ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები“? ეს
სრულიად დაუშვებელია.

მეორეც, ინტერპოლატორი, რომელიც, გარკვეული აზრით,
არსებითად სწვდება პოემის მსოფლმხედველობას, აგრეთვე მისი
მინაწერის გადამწერნი, ვინც არ უნდა ყოფილიყვნენ ისინი, ადვი-
ლად მიხვდებოდნენ, რომ პირველი ცხრა სტროფის გარეშე „პრო-
ლოგი დაკარგავდა მისთვის დამახასიათებელ ძირითად ნიშნებს“
(იქვე, გვ. 175), რომ „ესე ამბავი სპარსული...“ არ შეიძლებოდა
ყოფილიყო პოემის დასაწყისი, რადგანაც მისი შემცველი სტროფი
მკითხველისათვის მოულოდნელ, ერთობ გაუგებარ ინფორმაციას
შეიცავს და გულისხმობს არსებობას წინა ნაწილისა, რომელშიც
პოეტის „ხელმქმენლზე“ იქნებოდა საუბარი. ასეც რომ არ იყოს,
ანტიკური პერიოდიდან მოყოლებული შუა საუკუნეების ჩათვლით
მხატვრული სიტყვის ოსტატები, დასავლელნიც და აღმოსავლელ-
ნიც, მონუმენტური ძეგლის წერისას იმთავითვე ზენაარსს ახსე-
ნებდნენ, რისი ცოდნაც ყოველთვის ჰქონდათ ქართველებს, მათ
შორის, უწინარესად თვით რუსთველს. ამ ცოდნას მოკლებული
ჩანს რუსთველი პოემის თავნაკლულპროლოგიან ხელნაწერებში,
რასაც, ცხადია, ინტერპოლატორი თუ გადამწერლებიც კარგად
იგრძნობდნენ. ამიტომაც ვერ იტყოდნენ ისინი, „ვეფხისტყაოსა-
ნი“ იწყებოო სტროფით: „ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნა-
თარგმანები“. ეს იმასაც ნიშნავს, რომ ინტერპოლაციის პირველი
ტაეპი – „პირველი თავი, დასაწყისი, ნათქვამია იგ სპარსულად“
გენეტურად არაა დაკავშირებული ზემოთ დამონშებულ ტაეპთან
(„ესე ამბავი სპარსული...“), იგი არ წარმოადგენს მის „უხეირო“
თუ გამართულ გარდათქმას¹, ამდენად, პოემის ფაბულის უცხოუ-

¹ თუ მაინცდამაინც შევეცდებოდით მათი გენეტური ურთიერთმი-
მართების შესახებ ვარაუდის დაშვებას, უკიდურეს შემთხვევაში ასეთი

რი, კერძოდ პარსული, წარმომავლობის დასამტკიცებლად ვერ გამოდგება.

აქვე დაისმის მომდევნო კითხვა: „პირველ თავი, დასაწყისი, ნათქვამია იგ სპარსულად“ ხომ არაა აღმოცენებული სათაურის საფუძველზე ან პირიქით – თვით სათაური ხომ არაა მისგან დავალეული, როგორც ამას ზოგიერთი მკვლევარი ფიქრობს?

ვიდრე უშუალოდ ამ კითხვაზე გავცემდეთ პასუხს, საჭიროდ ვთვლით, წინასწარ მოკლედ მაინც შევეხოთ სათაურისა და უკვე რამდენიმეგზის დამოწმებული ტაეპის – „ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები“ – ურთიერთმიმართების საკითხს. გარდა იმისა, რომ ამ ფაქტის გარკვევას აღძრული საკითხისათვის არსებითი მნიშვნელობა აქვს, მასზე ჩვენი ყურადღების შეჩერება სხვა გარემოებამაც განსაზღვრა. კერძოდ, როცა წინამდებარე ნაშრომი კ. კეკელიძის ხსოვნის დღეს (23. IV. 1986) მოხსენების სახით წავიკითხე თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში, აუდიტორიიდან, რეპლიკის წესით, ითქვა, რომ სათაური და დასახელებული სტროფი ერთმანეთთან გენეტურ მიმართებაშია და „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულის სპარსული წარმოშობის საკითხს უკავშირდებაო.

ფიქრობ, ეს არაა სწორი.

ფაქტისათვის შეგვეძლო მიგვექცია ყურადღება: ნართაული სტროფის საანალიზო ტაეპში „იგ“, ჩვეულებრივ, გაგებულია, როგორც „იგი“ ნაცვალსახელის შეკვეცილი ფორმა, რაც ნიშანდობლივია ალორძინების ხანის ქართული სალიტერატურო ენისათვის. ტექსტი სრული სახით ასე წარმოგვიდგება: „პირველი თავი, დასაწყისი, ნათქვამია იგი სპარსულად“. ერთი შეხედვით, კონტექსტი არ მოითხოვს „იგი“ ნაცვალსახელს. აქ ის ზედმეტია. ინტერპოლატორს შეეძლო და უნდა ეთქვა კიდევ: „პირველი თავი, დასაწყისი, ნათქვამია სპარსულად“. და თუ „იგ“ მაინც მოხმობილია, იქნებ ის რიცხვითი მნიშვნელობის შემცველია და არა ნაცვალსახელური? მისი („იგ“) რიცხვითი მნიშვნელობაა „ცამეტი“ (13) ან „მეცამეტე“ (მე-13). ასეთ შემთხვევაში, ჩვენს ყურადღებას იპყრობს ის ფაქტი, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგში ნამდვილი და ჩანართი სტროფების ერთობლივად წარმოდგენისას „ესე ამბავი სპარსული...“ ზუსტად „იგ“ (მეცამეტე) სტროფად იკითხება („ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერთა ვარიანტები, ნაკვეთი პირველი, თბ., 1960, გვ. 2). იქნებ ამას გულისხმობს „პირველი თავი, დასაწყისი, ნათქვამია იგ სპარსულად“? ამგვარი გაგება არაა დამარწმუნებელი და რომც დამარწმუნებელი იყოს, იგი ვერ მოგვცემდა „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულის უცხოური (სპარსული) წარმოშობის მტკიცების რეალურ საფუძველს.

შევუდაროთ ტექსტები ერთმანეთს.

ერთი რიგი „ვეფხისტყაოსნის“ სათაურისა ასე იკითხება: „დასანყისი პირველი. ამბავი სპარსული, რუსთველისაგან ქართულად ნათარგმანები, რომელსაც „ვეფხისტყაოსნობით“ უხმობენ“.

პროლოგში ნათქვამია:

„ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები,

ვპოვე და ლექსად გარდავთქვი, საქმე ვქმენ საჭოჭმანები“.

ალბათ, საგანგებო დაკვირვება არაა საჭირო იმის გასარკვევად, რომ შესადარებელ ერთეულებს შორის მხოლოდ ლექსიკური სიახლოვე შეინიშნება, ხოლო შინაარსობრივად ისინი დიამეტრალურად უპირისპირდებიან ერთმანეთს. კერძოდ, სათაურში რუსთველი სპარსული ამბის უშუალო მთარგმნელადაა დასახელებული: „ამბავი სპარსული, რუსთველისაგან ქართულად ნათარგმანები“. პროლოგში კი რუსთველი ამბობს: მე სპარსული ამბის მთარგმნელი კი არა ვარ, არამედ ამ ამბის ქართული თარგმანის მპოვნელი და გამლექსავი. ცხადია, მშობლიურ ენაზე არსებული პროზაული ტექსტის გალექსვა და უშუალოდ უცხო ენიდან მშობლიურ ენაზე თარგმნა სრულიად განსხვავებული საქმიანობაა.

არის სხვა ტიპის სათაურიც, ვთქვათ, ასეთი: „პირველი დასანყისი ვეფხისტყაოსანთა. ამბავი ტარიელისა, ნესტან-დარეჯანისა, დასანყისი, რუსთველისაგან ნათქვამი“.

ეს სათაური, რომელიც შინაარსობრივად უაღრესად ბუნდოვანია, კიდევ უფრო ართულებს ზემოდასახელებულ ტაეპებთან მის დაკავშირებას, რადგანაც აქ რუსთველი მთარგმნელად საერთოდ არცაა მოხსენიებული; იგი „პირველი“ ამბის, დასანყისის, გამომთქმელია მხოლოდ. ერთ-ერთი გაგება ამ დასანყისისა, ალბათ, ასეთი შეიძლება იყოს, ხოლო იგი ერთადერთი იქნებოდა იმ შემთხვევაში, „ვეფხისტყაოსანს“ რომ არ მოეღნია ჩვენამდე და მარტო სათაურიღა შემოგვრჩენოდა. მაგრამ რაკი, საბედნიეროდ, რუსთველის პოემამ მოაღწია აქამდე და მკითხველმა იცის მასში „სპარსული ამბის“ მოხსენიება, იგი მას ქვეცნობიერად, ან სავსებით გააზრებულად უკავშირებს სათაურს, რაც, მეტი რომ არაფერი ვთქვათ, მეტად ხელოვნურად გამოიყურება¹.

¹ ცხადია, მოტანილი მსჯელობით იმის თქმა კი არ გვსურს, რომ თითქოს საზოგადოდ არავითარი ურთიერთობა არ არსებობდეს შესადარებელ ერთეულთა შორის. ისინი ცალკეულ ნაწილში, როგორც აღინიშნა,

მეტი საფუძველი მოეპოვება ნართაული სტროფისა და სათაურის გენეტური ურთიერთმიმართების არსებობის მტკიცებას, რაც თვალსაჩინოდ ვლინდება უმთავრესად შ. ონიანისა და ბ. დარჩიას დამონმებულ ნაშრომებში.

ნარმოვადგენთ ტექსტებს პარალელურად:

სათაური

„დასაწყისი პირველი. ამბავი სპარსული, რუსთველისაგან ქართულად ნათარგმანები, რომელსა ვეფხისტყაოსნობით უხმობენ“.

ნართაული სტროფი

„პირველ თავი, დასაწყისი, ნათქვამია იგ სპარსულად, უხმობთ ვეფხისტყაოსნობით“.

აქ, ერთი შეხედვით, ლექსიკური და აზრობრივი დამთხვევაც კი თითქოს არავითარ ეჭვს არ იწვევს, თუ დავუშვებდით, რომ ნართაული, ანუ „წინამინაწერი“ (კ. ჭიჭინაძის ტერმინია) სტროფის პირველი ტაეპის სიტყვა „დასაწყისი“ („პირველ თავი, დასაწყისი...“) სრულიად ვინრო მნიშვნელობით, კერძოდ სათაურის, აღმნიშვნელად, იქნებოდა გაგებული. ეს კი, – მისი ამგვარი გაგება, – როგორც ქვემოთ იქნება ნაჩვენები, კონტექსტის გათვალისწინებით, საეჭვოა. ხოლო რაც შეეხება თვით სათაურის აღმოცენებას ნართაული სტროფის საფუძველზე, ეს დაუჯერებელია; ერთსტროფიანი ინტერპოლაცია ვერ მისცემდა რუსთვე-

ლექსიკურად უახლოვდებიან და ზოგ არსებით მომენტში ერთმანეთს ემთხვევიან კიდევაც (ასეთებია, მაგალითად „ამბავი“, „სპარსული“, „ქართულად“, „ნათარგმანები“), მაგრამ თუ დავუშვებდით, რომ სათაურის ავტორის სიტყვები – „ამბავი სპარსული, რუსთველისაგან ქართულად ნათარგმანები“ – შინაარსობრივად ბადალია რუსთველის სიტყვებისა – „ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები, ვპოვე და ლექსად გარდავთქვი“, – მაშინ, ალბათ, უკეთეს პირობებში აღმოვჩნდებოდით „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულის ორიგინალობის მტკიცებისას, რადგანაც თავისებური ელფერი, აქამდე შეუცნობელი შინაარსით ნარმოჩინდებოდა შესიტყვებანი „ქართულად თარგმანება“ და „ლექსად გარდათქმა“. ამ საკითხს შემდგომი კვლევა სჭირდება.

ლის დიად ქმნილებას სათაურს: პოემა რომ რუსთველს ეკუთვნოდა და რომ მას „ვეფხისტყაოსანი“ ერქვა, ალბათ, ამისი ცოდნა ადრევე ჰქონდა ნებისმიერ ქართველ მკითხველს, მათ შორის, უწინარესად მწიგნობრებს, თვით „ვეფხისტყაოსნის“ გადამწერთ. ამაში ეჭვის შეტანა, ჩემი აზრით, გაუმართლებელი იქნებოდა.

ვფიქრობ, ნართაული სტროფის შინაარსის გასაანალიზებლად ამთავითვე გასარკვევია არა მხოლოდ სიტყვა „სპარსულის“ მნიშვნელობა, არამედ მასთან ერთად, და მასზე უწინარეს, მისი დასაწყისი სიტყვებისა: „პირველ თავი, დასაწყისი“, განსაკუთრებით ბოლო სიტყვისა – „დასაწყისი“. არის თუ არა იგი სრულიად ვიწრო, კერძოდ – სათაურის, მნიშვნელობით ნახმარი? დასმულ კითხვაზე შ. ონიანმა უარყოფითად უპასუხა და არსებითად დასაბუთებულადაც¹. სავსებით ლოგიკურია ვივარაუდოთ, რომ იგი გულისხმობს არა სათაურს, და არც ერთადერთ სტროფს პროლოგისას („ესე ამბავი სპარსული...“), არამედ საზოგადოდ თვით მთელ დასაწყისს, ანუ პროლოგს „ვეფხისტყაოსნისა“. სინტაქსურ სახელდებას თუ ვიხმართ, უნდა ვთქვათ, რომ ის განკერძოებული სიტყვაა, კერძოდ – ჩართული, რომელიც ხსნის, განმარტავს ქვემდებარეს – „პირველ თავი“, ანუ „პირველი თავი“, როგორც ეს ერთ-ერთ ხელნაწერში იკითხება. მაშასადამე, იტერპოლატორი ამბობს: „პირველი თავი“ იგივე „დასაწყისი“ არისო (შდრ. „პირველი თავი, დასაწყისი, ნათქვამია იგ სპარსულად“).

დაბეჯითებით უნდა ითქვას: „დასაწყისი“, „პირველი თავი“, ანუ პროლოგი, არ არის და არც შეიძლება იყოს რომელიმე ერთი, კონკრეტული, სტროფის დასაწყისი და არც სათაური.

აქ დაისმის მომდევნო კითხვა: შეიძლება თუ არა, პროლოგი მივიჩნიოთ „ვეფხისტყაოსნის“ პირველ თავად, საკუთრივ პოემაში გადმოცემული „ამბის“ დასაწყისად? ამ კითხვაზე დადებით პასუხს იძლევა საერთოდ პოემისა და პროლოგის ერთობლივი დასათაურება: „ამა ამბისა დასაწყისი პირველი ამო და სასმენელად შევნიერი სწავლისათვის მოშაირეთასა. ტარიელსა და ნესტან-დარეჯანს „ვეფხისტყაოსნობით“ უხმობენ“.

აქედან ჩანს, რომ პროლოგი პოემის „ამბავშია“ შეტანილი და ითვლება მის დასაწყისად, ანუ „პირველ თავად“, რომელიც, სხ-

¹ შ. ონიანი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 328-330.

ვათა შორის, როგორც ვიცით, მართლაც „მოშაირეთა სწავლას“ შეიცავს.

მინანერი სტროფის საანალიზო ტაეპის „პირველი თავი“, ანუ „დასაწყისი“ სწორედ საერთოდ პოემის პროლოგს უნდა ნიშნავდეს. ასეთ შემთხვევაში, შეიძლება ითქვას შემდეგი: ინტერპოლატორი იმას კი არ ამბობს, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ სპარსული ნაწარმოებიაო, არამედ მხოლოდ იმას გულისხმობს, რომ „ვეფხისტყაოსანის“ საკუთრივ პირველი თავი, დასაწყისი, ანუ პროლოგიაო „სპარსულად ნათქვამი“ (მრდ. „პირველი თავი, დასაწყისი, ნათქვამია იგ სპარსულად“). ამდენად, ინტერპოლატორი (და გადამწერლები) არ არის ის პიროვნება, რომელიც აღიარებს საკუთრივ პოემის თხრობითი ნაწილის, ფაბულის, უცხოურ, კერძოდ, სპარსულ, წარმომავლობას. ნიშანდობლივია ა. განერელიას შენიშვნა, რომ მინანერი სტროფის „კრიტიკა არ შეეხება პოემის სიუჟეტის შემცველ ნაწილს, რადგან ავტორს იქ არ შეეძლო აღენიშნა სამების მომენტი, ამის სურვილი კიდევ რომ ჰქონოდა: პოემის გმირები მაჰმადიანები არიან, რომელთაც უნდა დაეცვათ თავისი რელიგიის გაგება“¹ (ცხადია, ეს არ გამოირიცხავს საზოგადოდ თხზულების ქრისტიანულ ხასიათს). ამდენად, უნდა გავიმეოროთ, რომ, ინტერპოლატორის აზრით (მისი მინანერი სტროფის პირველი ტაეპის მიხედვით), „ვეფხისტყაოსნის“ მხოლოდ პირველი, დასაწყისი თავია, პროლოგია, „სპარსულად“ ნათქვამი.

რას ნიშნავს ეს?

ამ კითხვაზე პასუხის გაცემამდე წინდაწინ უნდა განვმარტოთ, რომ როგორც გაირკვა, სიტყვა „სპარსული“ ძველ ქართულ მწერლობაში პოლისემანტურია (მისი კვლევის ისტორია და შედეგები წარმოდგენილია ე. გაბაშვილის, პ. მარგველაშვილის, ნ. ჯიშკარიანის სპეციალურ ნაშრომში). მას უმთავრესად „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულასთან მიმართებაში კვლევის ხანგრძლივი ისტორია აქვს. ბოლო ხანებში გამოითქვა მოსაზრება, მისი როგორც ლიტერატურულ-თეორიული ტერმინის, არსებობის შესახებაც ქართული ესთეტიკური აზროვნების ისტორიაში². ეტყობა,

¹ ა. განერელია, *ნარკვევები*, თბ., 1938, გვ. 37.

² რ. სირაძე, *ასახვის რუსთველური მეთოდი და „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულა*, წიგნში: *ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები*, თბ., 1975; გვ. 190-195.

იგი „მართლის თქმის“, „ჭეშმარიტად თხრობილის“ საპირისპირო შინაარსის შემცველიცაა და გულისხმობს მხატვრული ფანტაზიით შექმნილ სინამდვილესაც. შესაძლოა, მინანერი სტროფის საანალიზო ტაეპშიც იგი ლიტერატურულ-თეორიული შინაარსით იყოს გაჯერებული, თანაც ჰქონდეს რამდენამდე განსხვავებული მნიშვნელობა. მის გამოსავლენად გასათვალისწინებელია „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგის სტრუქტურა, მისი აგების პრინციპი, მოდელი. როგორც ჩანს, ამ შემთხვევაში, რუსთველი არაა ორიგინალური. მართლაც, ა. ბარამიძის შენიშვნით, პოემის „პროლოგი აგებულია გარკვეული ტრადიციული პრინციპების კვალობაზე“¹. ცხადია, ამ ტრადიციის (ან, თუ გნებავთ, – მისი პროტოტიპის) ძიება რუსთველამდე და რუსთველისდროინდელ ქართულ მხატვრულ სინამდვილეში გაჭირდებოდა. ყოველ შემთხვევაში, ჩვენამდე არ მოღწეულა ადრინდელი ეროვნული ეპიკური ნაწარმოები მსგავსი პროლოგის თანხლებით. უპერსპექტივოა მისი ძიება აგრეთვე რუსთველის თანამედროვე თუ ადრინდელ ბიზანტიურ ლიტერატურაში. სამაგიეროდ ეს არ ითქმის აღნიშნული დროის აღმოსავლურ, კერძოდ, სპარსულ, სამყაროზე. სპარსულ ეპიკურ მწერლობაში შემუშავებული იყო პროლოგის აგების გარკვეული მოდელი, მყარი სტრუქტურა, რომლის მიმდევრობა სასურველი და სავალდებულოც იყო ყოველი ეპიკოსი პოეტისათვის, განურჩევლად მათი რანგისა და მხატვრულ-პოეტური შესაძლებლობებისა.

ორი აზრი არ შეიძლება არსებობდეს, რომ რუსთველი კარგად იცნობდა, ამ, ასე ვთქვათ, შუა საუკუნეების სპარსულ ლიტერატურულ ეტიკეტს, და იყო კიდევაც მისი მიმდევარი. მართალია, ნ. მარმა გადააჭარბა, როცა ერთ-ერთ თავის ნაშრომში „ვეფხისტყაოსანი“ სპარსულიდან ნათარგმნ თხზულებად გამოაცხადა, მაგრამ იგი არსებითად სწორი იყო, როცა პოემის პროლოგის პროტოტიპს, „სქემას“ სპარსულ სინამდვილეში ეძებდა და პოულობდა კიდევ. „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგზე მსჯელობისას მან თქვა: „Во вступлении совершенно согласно требованиям персидского учения описании поэмы, входят как части: 1) обращение к богу, 2) хвала своей покровительнице, 3) уяснение темы, 4) затем... ра-

¹ ა. ბარამიძე, *შოთა რუსთველი*, გვ. 23-24.

1.2. „მეტყუელი სპარსთა ენის“. ანტონ ბაგრატიონმა თავის „წყობილსიტყვაობაში“ შოთა რუსთველს ერთი იამბიკო უძღვნა: „შოთა ბრძენ იყო, სიბრძნის-მოყუარე ფრიად, ფილოსოფოსი, მეტყუელი სპარსთა ენის; თუ სამ სნადოდა, – ღმრთისმეტყუელიცა მაღალ; უცხო, საკრველ პიიტიკოს – მესტიხე; მაგრამ ამაოდ დაჰშურა, სანუხ არს ესე“¹.

როგორც ჩანს, სხვა ფაქტორებთან ერთად, ამ იამბიკომაც, კერძოდ მისმა ბოლო ტაეპმა, საბედისწერო როლი შეასრულა რუსთველისადმი ანტონის მიმართების მრუდად წარმოსახვაში, რის განმართვასაც ინტენსიურად ცდილობს თანამედროვე ქართული ლიტერატურათმცოდნეობა². სხვა ფაქტორებიო,

¹ ანტონ ბაგრატიონი, *წყობილსიტყვაობა*, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ივანე ლოლაშვილ-მა, თბ., 1980, გვ. 281 (802, 2-5).

² მ. გუგუშვილი, *პოლემიკა რუსთველის გარშემო*, გვ. 34-44; ზ. გამსახურ-დია, *რუსთველი და ანტონი*, 1, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1984, 1, გვ. 75-87; 3, 95-107, 4, გვ. 42-51, რ. ბარამიძე, *ანტონ ბაგრატიონის „წყობილსიტყვაობის“ ტექსტი-სათვის*, წიგნში: ანტონ ბაგრატიონი, „წყობილსიტყვაობა“, თბ., 1972, გვ. 4-5.

რ. ბარამიძე წერს: „ღვთის მსახურის“ ოფიციალური მდგომარეობა მას (ანტონ ბაგრატიონს – ბ. კ) ხშირად ზღუდავს ერის კაცთა და საერო პოეზიის წარმომადგენლთა შესახებ იმსჯელოს ისე ფართოდ და ამა-ღლებულად, როგორი შინაგანი მოთხოვნილება გააჩნია, როგორი შთაგონებითაცაა მათდამი გამსჭვალული, ამიტომაც, რომ მობოდიშე-ბის იერი გადაკრავს თეიმურაზ პირველის, იოსებ სააკაძის, რუსთველი-სა და სულხან-საბა ორბელიანისადმი მიძღვნილ იამბიკოებს. სწორედ მათი ქმნილებათა დიდი ღირსება და სიყვარული მათებს ანტონს გამბე-დაობასა და ძალას იამბიკოების მიძღვნისას, თორემ ოფიციალური მდგომარეობა ეკლესიის საჭეთმპყრობლისა და „წყობილსიტყვაობის“ იდეური გააზრება ასეთ საჭიროებას არ მოითხოვდა. ამიტომ... უსაფუძ-ვლოდ მიგვაჩნია, რომ თითქოს „წყობილსიტყვაობაში“ ჩანდეს ანტონის უარყოფითი დამოკიდებულება რუსთველისადმი. ასეთი მოჩვენებითი შთაბეჭდილება იქმნება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ რუსთველისადმი მიძღვნილ იამბიკოს სტრიქონებს – „ამაოდ დაჰშურა, სანუხ-არს ესე“ იზოლირებულად განვიხილავთ, ხოლო თუ ამ სტრიქონებს გავიაზრებთ „წყობილსიტყვაობის“ ძირითადი იდეური ტენდენციის ასპექტში, მაშინ ადვილად დავრწმუნდებით, რომ აქ არის, როგორც თვითონ ამბობს, „ღვთის მსახურის“ ოფიციალურ მდგომარეობით ნაკარნახევი გულისტ-კივილი დიდი შემოქმედის შეფასებისას“ (იქვე, გვ. 5).

რომ ვამბობთ, უნდა ვაღიაროთ, რომ ისინი რეალურად არც არსებობენ. ქართველი სწავლულები ზეპირ გადმოცემას ეყრდნობიან, როცა ანტონ ბაგრატიონს ბრალს სდებენ „ვეფხისტყაოსნის“ ფიზიკურ განადგურებაში. ამასთანავე ზოგიერთი მეცნიერი სწორად შენიშნავს, რომ იგი მომდინარეობს იმ პირთაგან, რომელთაც „შეძულებული“ ჰყავდათ ანტონი (ასეთები იყვნენ, მაგალითად, გიორგი XII, მისი შთამომავალი თეიმურაზი¹ და სხვანი). სამაგიეროდ მის კეთილმოსურნეებს პარალელურად ისეთი ზეპირი ცნობები მოეპოვებათ, რომლებშიც გაცხადებულია ერუდიტი კათალიკოსის მხრივ რუსთველის დიდი სიყვარული, „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრულ-პოეტური გენიის მაღალი შეფასება. ერუდიციასა და სხვისი დიადი ღვაწლის დაფასების უნართან ერთად ამას ხელს უწყობდა ისიც, რომ ანტონ ბაგრატიონი თავად იყო პოეტი, ზედმინევნით ნაზიარები შაირსიტყვაობის ხიბლს და მიწყევ მზად გახლდათ „უბნობად, წერად, მოშაირებად“.

სარწმუნოა პ. იოსელიანის შენიშვნა: „Каталикос Антонии сам был поэт и понимал его [Вепхисткаосани]. Не любилъ Руставели за его поэзию – не мог. Он его передавал на словах и таким современникам своим, из уст комарых я слышал во дни юности моей“. ამიტომაც ბუნებრივია, რომ ანტონი თავის „წყობილსიტყვაობაში“ მრავალგზის ახსენებს რუსთველს (გვ. 275, 771, 1; გვ. 281, 802, 1-5, იქვე, 803, 1; გვ. 282, 804, 3), ამასთანავე გარკვევით ჩანს, რომ მხატვრული სიტყვის ოსტატთა შეფასებისას მისთვის საზომი და ეტალონი არის რუსთველი. იგი რუსთველში ერთდროულად ჭერეტს დიდ „მოშაირესა“ და სხვათა პოეტური ნიჭის დამფასებელს. ამიტომაც, რომ ანტონი ყველა შესაძლო შემთხვევაში კლასიკური ხანის ავტორთა შეფასებისას იმველიებს რუსთველის ავტორიტეტს, იმონებებს მის აზრს, მისი

ჯ. ჭუმბურიძემ შენიშნა, რომ ანტონი „მწერალთა შეფასებას საერთოდ დადებითი დახასიათების ფორმით გვანვდის“, ხოლო მისი კრიტიკა „ორი მიმართულებით ვლინდება: ანტონი ან საერო თემატიკას უწუნებს ზოგიერთ მწერალს, ანდა განაქიქებს მართლმადიდებლობიდან გადახვევის გამო“ (ჯ. ჭუმბურიძე, *ქართული კრიტიკის ისტორია*, 1, თბ. 1974, გვ. 76, ხაზგასმა ჩვენი – ბ. კ.).

¹ ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა, ა. გაწერელიას რედაქციით, თბ., 1936, გვ. 181.

თვალთ უყურებს და მისივე სიტყვებით აფასებს მათ. ასე, მაგალითად, სარგის თმოგველზე ანტონი ამბობს:

„სარგის ესეცა შოთაებრი არს კაცი –

სიბრძნის-მოყუარე, პიიტიკოს საქებელ,

თვთ შოთა იტყვს: დილარგეთ უქია მას,

საქებელ არს ესე თქმულა მათთვის მიზეზთა“ (იქვე, გვ. 281, 803).

ზემოთქმულიდან აშკარა ხდება შემდეგი: ანტონ ბაგრატიონი სარგის თმოგველს აქებს უწინარესად იმიტომ, რომ იგი „შოთაებრი არს კაცი“. იქვე განმარტებულია, თუ რას გულისხმობს „შოთაებრიობა“: რომ ემსგავსო შოთას, ამისათვის საჭიროა იყო „სიბრძნის-მოყუარე, ფილოსოფოს-გამომთქმელი, რიტორ-შუენიერ, პიიტიკოს საქებელ“. ეს იმას ნიშნავს, რომ, ანტონის აზრით, უპირველესად თვით რუსთველი იყო ასეთი. ამდენად, უნდა ითქვას, რომ სარგის თმოგველის ქებისას დიდი ღვთისმეტყველი ფაქტობრივად რუსთველს ახასიათებს. ამიტომაცაა, რომ სარგისისა და რუსთველის ქებათა ტექსტების შინაარსი ძირითად ნაწილში თითქმის ერთხვევა ერთმანეთს, კერძოდ, საკუთრივ რუსთველის შესახებ მასში ნათქვამია, რომ იგი იყო „სიბრძნისმოყუარე“, „ფილოსოფოსი“, „უცხო, საკრველ პიიტიკოს-მესტიხე“.

ცხადია, ამგვარი შეფასება ეფუძნება მხოლოდ და მხოლოდ „ვეფხისტყაოსანს“. რუსთველის საქებრად თუ საძაგებლად სხვა მისი თხზულება არც ანტონს ჰქონია და არც არავის, რადგანაც ჩვენამდე (და ანტონის დრომდეც) შოთას ერთადერთმა ნაწარმოებმა მოაღწია. ამიტომაც უნდა ვაღიაროთ, რომ ანტონი „ვეფხისტყაოსანზე“ მაღალი წარმოდგენისაა და იგი არ შეიძლება იყოს მისი მდევნელი, მით უფრო – ფიზიკურად გამანადგურებელი. კათალიკოსი სინანულს გამოთქვამს მხოლოდ იმის გამო, რომ რუსთველმა არ იწება თავისი დიდი პოეტური ნიჭი სასულიერო მწერლობისათვის, კერძოდ ღვთისმეტყველებისათვის, მოეხმარა. სწორედ ამ „უცხო, საკრველ პიიტიკოს-მესტიხის“ ნებელობითი „ცდუნება“ გვრის მას სინანულის გრძნობას, რაშიც გაცხადებულია მისი პოეზია, „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობისადმი და არაპირდაპირ – პოემის ფაბულის წყაროსადმიც.

დასახელებული თვალსაზრისით, განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს იამბიკოს მეორე ტაეპი, რომელშიც ანტონი ამბობს, რომ შოთა იყო „მეტყველი სპარსთა ენის“. მიუთითებენ, რომ ამ გამოთქმაში „შვიძლება ვივარაუდოთ პროლოგის მე-9 სტროფის („ესე ამბავი სპარსული..“) გამოძახილი. ჩვენ ვიცით, რომ რუსთველს ალორძინების ხანის მწერლები სწორედ „სპარსთა ნაჭორი“ ამბების გალექსვას უსაყვედურებენ. ანტონის სიტყვები, „ბოლოს და ბოლოს, იმაზევე მიუთითებს, რასაც არჩილი გვეუბნებოდა რუსთველის (და თეიმურაზის) შესახებ: „სრულად იტყვიან უკლებლად ამბავსა სპარსთა ნაჭორსა“¹.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ შესაძლებელია და აუცილებელიც ამ ზოგადად სწორი დებულების დაზუსტება-დაკონკრეტება. კერძოდ, საფიქრებელია, რომ საანალიზო ნაწყვეტი უშუალოდ პროლოგის მე-9 სტროფის პირველ ტაეპთან („ესე ამბავი სპარსული...“) არაა დაკავშირებული. იგი ანტონიმურ მიმართებაშია თვით იამბიკოს მესამე ტაეპთან („თუ სამ სნადოდა, - ღმრთისმეტყუელიცა მაღალ“) და, ამიტომაც, განსახილველია უწინარესად საკუთრივ იამბიკოს ფარგლებში, სწორედ დასახელებულ ტაეპთან შეპირისპირებით.

თავის იამბიკოში ანტონი ჯერ გვთავაზობს რუსთველის მიერ რეალურად გაწეული ღვაწლის („ვეფხისტყაოსნის“) თვისებრივ დახასიათებას, ხოლო შემდეგ ასევე თვისებრივ დახასიათებას რუსთველის პოტენციური სულიერი შესაძლებლობისა, რომლის გამოვლენა - რეალიზება თვით პოეტმა არ ინება და რაც დასანანად მიიჩნია კათალიკოსმა.

სულიერი მოღვაწეობის ასპარეზზე რუსთველის გაუცხადებელ პოტენციურ შესაძლებლობას ანტონმა მაშინდელი (და დღევანდელი) მკითხველისათვის სავსებით გასაგები სახელი დაარქვა: ღმრთისმეტყველება. პოეტს რომ მოესურვა, - ამბობს იგი, - შეეძლო დამდგარიყო „მაღალი“, ჩინებული „ღმრთისმეტყუელი“, ანუ, ფართო გაგებით, სასულიერო მწერალი.

იმის ზუსტი განსაზღვრა, თუ რა არ დადგა რუსთველი (ის არ გახდა ღმრთისმეტყველი), ხელს გვინყობს იმის გარკვევაში, თუ რა

¹ П. Иоселиани. *Шота Руставели* (1174-1212), газ. "Кавказ", 1870, №13, стр. 3.

დადგა იგი სინამდვილეში: შესაძლო „მაღალი“ ღმრთისმეტყველის ნაცვლად შოთა გახდა „მეტყუელი სპარსთა ენის“.

რას ნიშნავს ეს უკანასკნელი?

მოხსენებით გამოსვლისას ჩვენთან კამათის დროს ზოგიერთმა მკვლევარმა განაცხადა: სადავო კონტექსტში ანტონ ბაგრატიონის სიტყვები უნდა გავიგოთ მისი ერთადერთი, პირდაპირი მნიშვნელობით. კათალიკოსმა თქვა: რუსთველმა იცოდა სპარსული ენა, პრაქტიკულად ფლობდა მას – შეეძლო სპარსულად ლაპარაკი, ანუ მეტყველება.

დასკვნა გახლდათ უაღრესად რადიკალური, ტონი – აბსოლუტურად კატეგორიული, თვითდაჯერებული.

სპეციალისტთა წრეებში კარგად ცნობილია, რომ ჩვენთან მოკამათეებს გამორჩეული მეცნიერული (და, თუ გნებავთ, – პიროვნული) კეთილსინდისიერება ამშვენებთ, რაც მათ მიმართ განსაკუთრებული პატივისცემის გრძნობით განგვანყობს. ცხადია, ეს არ შეგვიშლის ხელს, ვთქვათ: კონკრეტულ შემთხვევაში მათი თვალსაზრისი, ვფიქრობთ, არაა სარწმუნო. ჯერ ერთი, ძნელად დასაჯერებელია, რომ ანტონ კათალიკოსს შოთა რუსთველის რაღაც განსაკუთრებულ პიროვნულ ღირსებად (თუ უღირსობად) ჩაეთვალა მის მიერ სპარსული ენის ცოდნა (შესაძლოა, შოთამ სხვა ენებიც იცოდა, მათ შორის, ალბათ, ბერძნულიც, მაგრამ ეს არ აღუნიშნავს იამბიკოს ავტორს). კათალიკოსი თავის „წყობილსიტყვაობაში“ ამა თუ იმ მოღვაწის შემოქმედებით თუ პიროვნულ ღირსებას მათი მხრივ უცხო ენის (თუ ენების) ცოდნა-უცოდინარობით არ აფასებს, არ განსაზღვრავს. მეორეც, თუ დავუშვებდით ძნელად დასაშვებ ვარაუდს, რომ ანტონმა მაინცდამაინც დამონმებულ კონკრეტულ შემთხვევაში რუსთველის მხრივ სპარსული ენის პრაქტიკულ ცოდნაზე მიუთითაო, მაშინ ამ დიდი მოაზროვნის მსჯელობა იქნებოდა არათანმიმდევრული, სრულიად ალოგიკურიც კი. მას უთქვამს: შოთა იყო ბრძენი, სიბრძნისმოყვარე, ფილოსოფოსი, „სპარსთა ენის მეტყველი“, ანუ სპარსულ ენაზე მოუსაუბრე (მოლაპარაკე), თუ მოინადინებდა – „ღმრთისმეტყუელიც“, ანუ ღმერთზე მოსაუბრე (მოლაპარაკე).

ალბათ, საგანგებო დაკვირვება არაა საჭირო, გამოვიტანოთ დასკვნა, რომ აქ ერთმანეთთან შეპირისპირებულია „ღმრთისმეტყუელება“ და „სპარსთა ენის მეტყუელება“.

„შოთა იყო... მეტყუელი სპარსთა ენის, თუ სამ სწადოდა, - ღმრთისმეტყუელიცა მალალ“.

„სპარსთა ენის მეტყუელებაში“ თუ სპარსული ენის ცოდნას ვიგულისხმებდით, ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით, მაშინ სავსებით გაუგებარი იქნებოდა ანტონის მხრივ მისი (სპარსული ენის პრაქტიკული ცოდნის) შეპირისპირება სულიერი კულტურის ისეთ დარგთან, როგორიც ღვთისმეტყუელებაა. ამიტომაც ჩვენ ვფიქრობთ, რომ, რაკი მეორე ანტინომის („ღმრთისმეტყუელება“) შინაარსი სავსებით გამჭვირვალეა და გულისხმობს საზოგადოდ სასულიერო მწერლობის დარგში მოღვაწეობას, ისიც უნდა ვიფიქროთ, რომ „სპარსთა ენის მეტყუელება“ ასევე საზოგადოდ საერო მწერლობის დარგში მოღვაწეობას ნიშნავს და - არა უთუოდ სპარსთა ნაზღაპრი, „ნაჭორი“ ამბების გალექსევას, მით უფრო - სპარსული ენის ცოდნას. „სპარსთაენისმეტყუელება“ მხოლოდ ფორმალურად (გარეგნულად) არის დაკავშირებული სპარსულ სამყაროსთან. გენეტურად, შინაარსობრივად კი მასში არ მოიაზრება მაინცდამაინც სპარსული მწერლობა; იგი მოიცავს ნებისმიერი ხალხის, ქრისტიანის თუ არაქრისტიანის, საერო მწერლობას. ანტონის იამბიკოში „სპარსთა ენა“ ფარდია საერო მწერლობისა, ხოლო „სპარსთაენისმეტყუელება“ - საერო მწერლობასთან ერთად ამ მწერლობაში მოღვაწეობას, მასში „მეტყუელებასაც“ ნიშნავს, ისევე როგორც „ღმრთისმეტყუელება“ მწერლობის დარგსაც აღნიშნავს და ამ დარგში მოღვაწეობასაც.

ყოველივე ზემოაღნიშნული გვაძლევს საფუძველს ვიფიქროთ, რომ ანტონ ბაგრატიონი არაა ის პიროვნება, რომელიც „ვეფხისტყაოსნის“ უცხოურ, კერძოდ სპარსულ, წარმომავლობას აღიარებს. ანტონი მხოლოდ იმას გვეუბნება, რომ რუსთველის პოემა საერო ხასიათის ნაწარმოებიაო, რის გამოც პოეტს, საპირისპიროდ „ღვთისმეტყუელისა“, უწოდებს „სპარსთაენისმეტყუელს“.

ორივე სახელდებაში ფორმალურად და სემანტიკურად იდენტურია „მეტყუელება“, ხოლო მკვეთრად ურთიერთდაპირისპირებულია „ღმერთი“ და „სპარსთა ენა“.

შდრ. ღმრთის-მეტყუელება
სპარსთა ენის-მეტყუელება

ღმრთის-მეტყუელება
სპარსთა ენის-მეტყუელება

პირველი („ღმრთის“) სემანტიკურად უკავშირდება სასულიერო მწერლობას, მეორე („სპარსთა ენის“) – საეროს.

როგორც ჩანს, ამ ფაქტის ცოდნას მხოლოდ „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულის ორიგინალობის მტკიცებისათვის არა აქვს მნიშვნელობა. შეიძლება მან თეიმურაზ პირველს შეუმსუბუქოს ის უმძიმესი ბრალდება, რაც ამ ტრაგიკულ პიროვნებას წაუყენა შთამომავლობამ.

თეიმურაზმა თქვა:

„სპარსთა ენისა სიტკბომან მასურვა მუსიკობანი

მძიმეა ენა ქართველთა

იქნებ კახთა მეფეს ამით თავისი დაუძინებელი პოლიტიკური მტრის – სპარსელების – ენა კი არ შეუქია და საკუთარი მრავალტანჯული ხალხის ღვიძლი ენა კი არ დაუნუნია (წინააღმდეგ შემთხვევაში, მისი ქმედება ფსიქოლოგიურად აუხსნელი დარჩებოდა), არამედ მაშინდელი მკითხველისათვის სავსებით მარტივად და გასაგებად უთქვამს: საერო მწერლობის („სპარსთა ენის“) სიტკბომ მასურვა პოეტობა. რაც შეეხება სასულიერო მწერლობას („ქართველთა ენას“), ის „მძიმეა“, ღრმაა, ამაღლებულია, რთულია, ამდენად, იქ „მუსიკობა“ ძნელია (საინტერესოა, რომ ამგვარი თვალსაზრისი მკვეთრადაა გამოხატული არა მხოლოდ თეიმურაზის ნააზრევში, არამედ აღორძინების ხანის სხვა წარმომადგენელთა შემოქმედებაშიც). ამ გაგებით, თეიმურაზს „ქართველთა ენა“ კი არ დაუმცირებია, არამედ პირიქით, „სპარსთა ენაზე“ მაღლა დაუყენებია.

გფიქრობ, საკითხის ამგვარ ინტერპრეტაციას, უაღრესად ჰიპოთეტური ხასიათის მიუხედავად, არსებობის უფლება აქვს.

„თავისას, თავის ქვეყნისას უპედურებას

ჩიოდა“

ვახტანგ VI-ის დაბადების 300 წლისთავის გამო

ვახტანგ მეექვსის (1675-1737), პიროვნულ-სახელმწიფოებრივ „ყოფაქცევათა“ შესახებ ძველი ქართველი მოღვაწენი ასე მოგვითხრობენ: „ვახტანგ აღაშენა და განავრცო ქართული... მოიღო მბეჭდველობა... და განამრავლა წიგნი... განაწყენა სპანი როქითა... დაწერა წიგნი სამართლისა... მოშალა ტყვის – ყიდვა, დაამდაბლნა თათარნი, გაიღო რუნი და აღაშენნა მრავალნი დაბნები“: იყო „ცოდნისმოყვარე (იცოდა უცხო ენები, ლიტერატურა, ფილოსოფია, სამართალი, ასტრონომია, გეოგრაფია – ბ. კ.), ბრძენი, მხნე და ახოვანი, შვენიერ-ჰაეროვანი, მუშაკი, უხვი და მშვიდი“ (ვახუშტი); გახლდათ „შემკული პირადპირადად ქველისა საქმითა და განშვენებული ყოფითა და ქცევით სახელმწიფოთათა, განუტეხელი ზღუდე, სიტყვითა ბრწყინვალე და საქმითა ნმიდა, გვამითა შვენიერი და წესითა რჩეული, განზრახვითა მდიდარი, კეთილ-მშვენიერ-ჰაეროვან-განთიადი“ (გ. თუმანიშვილი). თანამედროვე ისტორიოგრაფიაში კი მისი გამგებლობის პერიოდი ამგვარადაა დახასიათებული: „სწორედ გასაოცარი ხანა იყო ეს ხანა... თითქმის ყველა ამდროინდელი მოღვაწის აზრი და გონება იმ ფიქრისაკენ იყო მიმართული, რომ ქართველი ხალხის შემოქმედებითი ნიჭის მრავალი საუკუნის ნამუშევარი და ნაჭირნახულები შეეკრიბათ, შეესწავლათ და ჩამომავლობისათვის დამთავრებული, ყოველმხრივი წარმოდგენა და ცოდნა გადაეცათ. ამ დიდი საქმის მოთავედ და სულისჩამდგმელად დიდებული დაუვინყარი ვახტანგი იყო“ (ი. ჯავახიშვილი).

ვახტანგის ღვაწლის მნიშვნელობას უფრო საცნაურს ხდის იმის შეგნება, რომ ამგვარი წარმატება მიღწეულ იქნა ქართლის ცხოვრების უმძიმეს პერიოდში. ჯერ კიდევ თექვსმეტიოდე წლის ჭაბუკმა დალესტანს გამგზავრებისას გერგეტის სამებაში მაცხოვარს სთხოვა ქვეყნის გადარჩენა და შემდეგ მთელი თავისი შეგნებული ცხოვრება ცხადად თუ შეფარვით, გარეშე მტრებთან, უწინარესად სპარსელებთან, ბრძოლას შეაღია,

სამშობლოს ხსენისათვის ზრუნვის დროს მას შინაურ მტრებთანაც თანაბარი ძალით უნეევდა შეხლა: ბრძოლის ამ გზაზე ბედმა არგუნა უცხოობაში ყოფნა და რჯულის შეცვლაც კი. მეფე-დიპლომატმა ქართლის დასახსნელად ამოდ მოსინჯა ყველა გზა და საშუალება, აღმოსავლეთი და დასავლეთი.

1719 წელს იგი სპარსეთიდან ქართლს ბრუნდება და განაგრძობს ეკონომიკურ-პოლიტიკურ და კულტურულ აღმშენებლობას, რაც საბოლოოდ ითვალისწინებდა ქვეყნის გაერთიანებასა და აღმოსავლელ დამპყრობთა მოგერიებას. მას უკვე უფრო პრაქტიკულად ეჩვენება მოკავშირის ძიება არა დასავლეთ ევროპაში, არამედ ერთმორწმუნე რუსეთში (თუმცა რომისა და ავსტრიისაკენ მას 20-იან წლებშიც ეჭირა თვალი). რუსთა ხელმწიფემ, პეტრე პირველმა, ბალტიისპირეთის შემდეგ კასპიისპირეთსაც ჰკიდა თვალი, რაშიც საკუთრივ იმპერიის სამხრეთ საზღვრების შემოშტკიცებასთან ერთად პერსპექტივაში უფრო შორს გამიზნული ეკონომიურ-პოლიტიკური ზრახვები გაცხადდა. აქ, კასპიისპირეთში და, საზოგადოდ, ამიერკავკასიაში, რუსეთ-სპარსეთის, განსაკუთრებით რუსეთ-თურქეთის ინტერესები დაეჯახა ერთმანეთს, ამასთანავე, მიუხედავად პეტრეს დიდმპყრობელური მიზნებისა, ქართლის მძიმე პოლიტიკურმა მდგომარეობამ ქართველობა რუსეთისაკენ მიახედა აშკარად. ორი ქვეყნის ინტერესთა თანხვედრა რუსეთ-საქართველოს სამხედრო-პოლიტიკური თანგადგომის, ქართველთათვის განსაკუთრებით რუსთაგან სამხედრო თანადგომის საჭიროების შეგნებაში გამოიხატება. კონკრეტულ სიტუაციაში უფრო პრაქტიკულმა და სამხედრო მოსაზრებამ განაპირობა ის ფაქტი, რომ „ვითარ ირემსა მაშერალსა წყაროსა წყალი სწყუროდა, ეგრეთ მეფესა რუსეთის ხელმწიფის ნახვა სურდა“.

ქართლის მეფემ პეტრესაგან დახმარების ნაცვლად ოდენ მტრის წინააღმდეგ გალაშქრების გეგმა და ლაშქართა შეხვედრის ადგილის შეტყობინება მიიღო; საომრად გამზადებული ვახტანგი პირისპირ შეატოვა სპარსეთის მბრძანებელს. შაჰ-თამაზმა იგი ტახტიდან გადააყენა და ქართლი გამაჰმადიანებულ კონსტანტინეს ჩააბარა, რასაც მოჰყვა სისხლისღვრა

თანამოძმეთა შორის: ამასობაში პეტრემ ცნო ოსმალეთის უფლება ქართლზე.

უმედეგო აღმოჩნდა პეტრეს მოწვევით ვახტანგის ნაბრძანება რუსეთს (1724) ათას ორასკაციან ამაღლასთან ერთად. ყოფილ ქართლის მეფეს ერთდროულად ორი უბედურება დაატყდა თავს: სულხან-საბასა და პეტრე პირველის გარდაცვალება. რუსეთის დედოფლისაგან ღირსეულად მიღებული ვახტანგი თავისი მისიის უნაყოფოებაში საბოლოოდ დარწმუნების შემდეგ ტოვებს მოსკოვ-პეტერბურგს და სახლდება ასტრახანში როგორც კერძო პირი. გარდაიცვალა იგი იქვე 1737 წელს და თანამემამულეთაგან დატირებულ იქნა საკადრისად: „ვაი, რა ბოძი წაიქცა, სახლ-კარი თავს დაგვექცაო“.

ვახტანგ VI, ვითარცა მეფე და კერძო პირი, შთაგონებული იყო სათავესო და საქვეყნო დარდით. იგი ყოველთვის და ყველგან „თავისას, თავის ქვეყნისას უბედურებას ჩიოდა“. ეს უმთავრესად განპირობებული იყო იმით, რომ მეტი წილი მისი ლექსებისა შეიქმნა უცხოეთში, კერძოდ, ისპაჰანს, ქირგანს, მოსკოვს... უცხო მხარეში ნებით თუ უნებლიეთ გარდახვეწამ, თვისტომთა თუ უცხოთაგან დევნამ სამეფოდაკარგულ მეფეს განაცდევინა სულიერი მღელვარება, კერძო და საზოგადო ნუხილი. ამგვარ განწყობილებას კიდევ უფრო გამჭვირვალეს ხდიდა ორსახეობა მშობელი ქვეყნისა. ერთი მხრივ, მის სულს იტაცებდა მშობლიური მხარე, ქართლის შემოგარენი, თრიალეთი, შავნაბადა, კოჯორი, სომხეთი, ყარაია, განსაკუთრებით თბილისი. თითქმის ხალხურობამდე გულწრფელია მეფის სიტყვები:

„წავალ, მეცხვარეთ დავდგები, ვივლი მთებსა და ბარებსა...“

მეორე მხრივ, ვახტანგს ქართლში ბევრი არავინ ჰყავდა სათაყვანებელი, მისთვის საყვარელ „მთებსა და ბარებს“ უწინარესად სწორედ თავისიანებმა მოსწყვიტეს იგი, ამასთანავე ისინი თვითვე ძრახავდნენ მეფეს სამშობლოდან გარდახვეწისათვის:

„მეფეს არჩილსა სძრახავდნენ, სხვას თემს რომ იყო მგლეღია...“

მეც მასვე მძრახვენ, აქ მოველ, მაშ, რა ვქნათ, რა საქნელია?“

პოეტის კონტრასტული განცდანი, დარდი და სიხარული სწორედ ხსენებული ორსახეობის ანარეკლია და იგი მძულვარებისა და სიყვარულის, სამშობლოდან „კიდევანქმნისა“ და მასთან დაბრუნების სურვილის სამანებზე გადის.

მშობლიურ ქართლს მონყვეტილი ვახტანგ მეფის სულიერი განწყობა რელიეფურადაა გადმოცემული ლექსში „სალბუნად გულისა“. აქ დახატულია სახე „კეკლუცთ ხელმწიფისა“, რომლის ნასროლმა ისარმა გული გაუპო პოეტს. კეკლუცს პირი ბროლს უგავს, შიგ ლალი გამჭვირვალობს, ბაგე ვარდის ფურცლის დარია, კბილნი მარგალიტს მეტობენ, ალვისტანაა, ბაგეციმციმა, ღანწითელი და თმაგრუზი, შავთვალა. აქ, თუ შეიძლება ითქვას, რეალისტური ალეგორიის მიღმა ჩანს სახე მშობლიური ქვეყნისა, უწინარესად კი ქართლისა. აკი პოეტი იქვე, შემდგომ სტროფებში, აღწერს ქართლის სურათებს. „გუნებურ შექცევათა“ მრავალფეროვნებას, თუმცა, მისივე თქმით, მათი აღრიცხვაც კი საძნელო საქმეა. ოცნებით გადადის წარსულში, იხიბლება ადრე გატარებული ბედნიერი დღეებით, მშობლიური ბუნების მშვენიერებით; განსაკუთრებით კი ვარდობისთვის თბილისით:

„რა სჯობს მაისში ტფილისსა,
ვარდი ვარსკვლავებრ ესხასა!
მწვანედ ღელევდეს გარემო,
ცვარი ცის მაზედ ესხასა,
თუ არ უშმაგო, ვინცა ქნას,
მაზედა რითმე ესხასა?“

ამ ელევიაში პიროვნულ-საზოგადოებრივ განცდათა, უწინარესად პატრიოტული ურვის უბადლო აზრობრივ ფიქსირებასთან ერთად ქართული ლექსის მაღალი ფორმალური შესაძლებლობაცაა განცხადებული. იგი პოეტის გულით მოხელთებულ ბგერათა სევდიანი მუსიკაა, მთრთოლვარე და წარწარი, რასაც ნოტებზე გარდათქმა არც სჭირდება; აქ ქვეყნის მეფე ლექსის მეფეცაა!

პირად და სახელმწიფო საქმეებში (უწინარესად – პოლიტიკურ სფეროში) წარუმატებლობა ნუთისოფლის ფილოსოფიური განსჯის საბაბი ხდება. ბუნებრივია, ამ ზოგად განსჯაში ლირიკული ნაკადიც შემოდის. აქ საუბარია არა მხოლოდ იმაზე, თუ რაა ან როგორია ნუთისოფელი, არამედ უფრო მეტად

იმაზე, თუ რა უყო მან პოეტს. ამ ლირო-ეპიკურ სინკრეტიზმში უშუალოდ თუ გარდავლით აღდგენილია ვახტანგის ბიოგრაფია. წუთისოფლის სამდურავის შემცველ სტროფებში „სოფელი“ იმთავითვე ადამიანის „მესისხლედაა“ დასახული:

„უცხო რამ სჭირს: ზოგს ლხინს
მისცემს, ზოგს ლახვარსა გაუგებსა,
ზოგს აგორებს ეკალზედა,
ზოგს ვარდსა გაუგებსა,
ზოგს ძირამდის სახლს დაუქცევს,
ზოგს ქორედად აუგებსა“.

იგი მზაკვარია, მუხთალი და გაუტანელი, სიძვის დედაკაცს ჰგავს, გარყვნილია და უნამუსო:

„ეს სოფელია დიაცი, სიძვისა მიმაცოლელი,
თავსა კეკლუცად გაჩვენებს,
ბოლო აქვს დასაქოლელი,
ხან შენს უბეთა მძინარი, ხან
სხვასთან არის მწოლელი“.

წუთისოფლის პირუმტიკიციობის ბრალია ის, რომ მან მეფე ვახტანგი „პირველ აღზინა... შაბიამანის არე-მარებსა, ყარაიას და სომხითში, დიდგორის გასახარებსა“, მაგრამ შემდეგ ყველაფერი პირუკუ უცვალა, „სულ დაუქცია სამყოფი, სახლი, სართული, ბანია“. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მეფეს თვითკრიტიკის ძალაც შესწევს და საქვეყნო და პირადულ უბედურებაში წუთისოფლის გვერდით საკუთარ დანაშაულსაც აღიარებს. ამასთანავე იგი ბოლომდე პესიმიისტი როდია, სასონარკვეთასთან ერთად მის პოეზიაში ოპტიმისტური განწყობაც შეინიშნება.

ვახტანგ მეფემ მიჯნურთათვისაც მოიცალა, თუმცა ამ გრძნობის მისეული გაგება მეტწილად მისტიკურ-ალეგორიულია. აქ იგი არ ყოფილა ორიგინალური; ამგვარი იყო მაშინდელი პოეტური აზროვნების წყობა. ეგევე აზროვნების წყობა ვახტანგმა ფილოლოგიაშიც მოიმარჯვა და არცთუ უშედეგოდ სცადა მისტიკურ-ალეგორიული განმარტება „ვეფხისტყაოსნისა“.

ილია ჭავჭავაძე და ძველი ქართული

ლიტერატურა

დიდი ილია ბრძანებდა: „უნარსულოდ ანმყო უფესვო ნერგია... ფეხმოუკიდებელი“... ასეთ ანმყოს, მისივე აზრით, „არც მომავალი აქვს“.

წარსულისადმი ამგვარი დამოკიდებულება, როგორც ჩანს, ილიას პიროვნებაში იმთავითვე იყო კოდირებული. ამ ფაქტს ბევრი გარემოება განაპირობებდა, რომელთაგან, ალბათ, უმთავრესია ოჯახური გარემო: პატარა ილიას ოჯახში წარსულის, უწინარესად მისი სიტყვიერი კულტურის, კულტი იყო დამკვიდრებული. მწერალი იგონებს: „დედაჩემმა მშვენივრად იცოდა.. ყველა ძველებური მოთხრობა და რომანი, რომელიც კი იშოვებოდა მაშინ ან დაბეჭდილი ან ხელნაწერა“ და სისტემატურად გვიკითხავდა ბავშვებსო. მეტიც, დედა ასევე სისტემატურად მოითხოვდა მონათხრობის გააზრებულ, მიზანსწრაფულ ცოდნას, რამაც, შესაძლოა, პერსპექტივაში ილიას მისცა ბიძგი წარსულის დაუოკებელი შეცნობისაკენ, რომ ძირითადად ძველ წიგნებსა და ხელნაწერებზე დაყრდნობით, უკვე პეტერბურგში მყოფს, „თვითონ გაეკაფა გონების გახსნის გზა“.

პატარა ილიას წარსულის გზის გაკვალვაში ხელი გაუმართა აგრეთვე „დიდად განათლებულმა და ნაკითხმა მამიდამ“, რომელმაც ჭეშმარიტი დედობა გაუნია დაობლებულ ჭავჭავაძიანთ ბავშვებს.

განსაკუთრებით აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ზოგიერთი სწავლულის აზრით, ილია ჭავჭავაძის ძარღვიან, უბადლო ენას ლიბოდ და ბალავრად დაედო ენა „ვეფხისტყაოსნისა“, რომელიც მომავალ მგოსანს აგრეთვე „ბავშვობიდანვე ჰქონდა შესწავლილი“. საზოგადოდ რუსთველის პოემა მთელი სიცოცხლის განმავლობაში იყო ილიას ფიქრისა და ზრახვის, სიყვარულისა და განსჯის საგანი.

ილიას იმთავითვე კარგად ჰქონდა გააზრებული ძველი ქართული ლიტერატურის როგორც ეროვნული, ისე კულტურულ-ლიტერატურათმცოდნეობითი მნიშვნელობა. მისი დაკვირვებით, ახალი ქართული მწერლობა იდეურ-მხატვრული თუ ესთეტიკურ-პოეტიკური თვალსაზრისით, ძალუმად დაეფუძნა წარსულ

სიტყვიერ კულტურას, ამიტომაც მის სრულ შესამეცნებლად ძველი ქართული ლიტერატურა უნდა შესწავლილიყო ყოველმხრივ, ყოველი ნიუანსით. მაგრამ გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ ამ შემთხვევაში მისთვის ამოსავალი გახლდათ „წარსულის ნერგზედ“ ეროვნული იდეალების წარმოჩენა და მისი შემდგომი განმტკიცება-განვითარება თანამედროვე ვითარების შესაბამისად. ამის საფუძველს, საზრიანი მიდგომით, ქვეყნის წარსული უთუოდ იძლეოდა.

ძველი ქართული სიტყვიერი კულტურა მთლიანად ქრისტიანული ეპოქის მოვლენაა, ხოლო „ქრისტეს რჯული, – ილიას სიტყვით, – ქართველებისათვის მარტო სარწმუნოებითი აღსარება კი არ იყო, იგი ამასთან ერთად პოლიტიკური ქვითკირიც იყო საქართველოს მრავალი ნაწილის გასაერთიანებლად და შემოსაკრებად“. წარსული დროის საქართველოში ამ რჯულის დანიშნულება და „საღვთო ვალი“ უშუალოდ ესადაგებოდა ილიას ეროვნულ იდეალებს. ამიტომაც მისგან ნაკვები სულიერი კულტურაც უცილობლად უნდა გადარჩენილიყო დაღუპვას ანმეცის განსამტკიცებლად და მომავლის უზრუნველსაყოფად. ამისათვის ყოველი ღონე უნდა ეხმარა ყველას – დიდსა და პატარას, ერსა და ბერს.

ამ იდეითაა შთაგონებული ილია უკვე პეტერბურგში ყოფნის დროიდან. საკუთრივ სწავლის გვერდით მას დიდი ეროვნული საზრუნავიც გაუჩნდა, რის აღსასრულებლადაც იგი არ იშურებდა ძალასა და ენერგიას. საქმე ხელნაწერთა კოლექციონირებით დაიწყო. ნ. ნიკოლაძის სიტყვით, ქართველ სტუდენტებს რომელთაც ხელმძღვანელობდა ი. ჭავჭავაძე, ძველი ქართული წიგნებისა და ხელნაწერების კარგა გვარიანი კოლექცია შეეგროვებინათ და თავს ევლებოდნენ მას“. სტუდენტები კი თხოულობდნენ „ვეფხისტყაოსანს“, „სიბრძნე სიცრუისას“, „დავითიანს“ და ა. შ.

ცხადია, კოლექციონირებას უნდა მოჰყოლოდა ხელნაწერთა სრული აღწერა, გამოკვლევა, გამოცემა, რისი აუცილებლობაც ილიას იმთავითვე ჰქონდა გააზრებული.

ილიამ ახლო მეგობრები გაიჩინა ძველი ქართული ლიტერატურის მკვლევართა შორის, რამაც კიდევ უფრო გააფართოვა მისი ინტერესის სფერო და პროფესიული ცოდნა.

მას ეკუთვნის კონსპექტური ჩანაწერი „ცისკარი 1857 წლიდან – 1862 წლამდინა“, რომელშიც „ახალგაზრდა ილია ძირითადად სწორად წარმოგვიდგენს ძველი ქართული მწერლობის (კერძოდ პოეზიის) განვითარების გზას“ (ლ. მენაბდე), უწინარესად ლირიკის პრიმატიტ. ამ წერილში ავტორი მოგვევლინა წარსული სულიერი კულტურის კლასიფიკატორად. მასში დაშვებული ცალკეული ხარვეზის მიუხედავად, ზოგი მკვლევარი ილიას ამ მხრივ ქართული მწერლობის შესწავლის ფუძემდებლადაც კი მიიჩნევს...

სამშობლოში დაბრუნებულმა ილია ჭავჭავაძემ განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია ხელნაწერების შეკრებას, მათ დაცვა-შესწავლას, პუბლიკაციას. ამისათვის იგი თავის საზოგადოებრივ მდგომარეობასაც იყენებდა წერა-კითხვის გამავრცელებელ საზოგადოებაში, ბეჭდვით ორგანოებში და სხვაგან. ის იყო ენთუზიასტთა წამახალისებელიც და უშუალო შემგროვებელიც საქართველოს „სიძველეებისა“ (ამ მხრივ საყურადღებოა მისგან ნ. დადიანის ბიბლიოთეკის ჩაბარება). ილია თავის ბეჭდვით ორგანოებში, მათ შორის „ივერიაში“, სათანადო ადგილს უთმობდა ძველ ქართულ ხელნაწერთა პუბლიკაციას, ქართველოლოგთა შრომებს იმ აზრის განსამტკიცებლად, რომ „საქვეყნოდ თავი მოვიწონოთ ჩვენი ენისა და მწიგნობრობის სიმდიდრითა და ჩვენცა ვსთქვათ, რომ ჩვენიც ოდესმე ეყოფილვართ, ჭკუით და გულით გვიცხოვრია“.

ალბათ, ამის სურვილიც წარმართავდა იმ ფაქტს, რომ საზოგადოებრივი და სამწერლო საქმიანობით დატვირთული ილიას მონაწილეობით დაიბეჭდა „ვისრამიანი“ (სხვათა შორის, თანაგამომცემელთაგან მან ყველაზე ზუსტად განმარტა თხზულებასთან დაკავშირებული ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხები), „ვეფხისტყაოსანი“, დაინტერესებული იყო იგი „არჩილიანის“ გამოცემით.

ილია ჭავჭავაძე ღრმად იცნობდა და აფასებდა სასულიერო მწერლობას: არსებითად იყო დაუფლებული ბიბლიას, უწინარესად სახარებას, სარგებლობდა მისი ფარზეოლოგიით, სახე-ხატებით; იცნობდა და ესესხებოდა დავით წინასწარმეტყველის ფსალმუნებს, სოლომონის სიბრძნეს და ა. შ. ის უდიდესი დამფასებელი იყო დიდი დავითის სეხნიის – დავით აღმაშენებლის

პიროვნებისა და მისი სულიერი მემკვიდრეობისა, ხშირად იმონმებდა კიდევაც მის ღირსშესანიშნავ „ფსალმუნებს“.

ხელი მიუწვდებოდა ილიას ქართულ პაგიოგრაფიაზეც.

ცხადია, მისთვის უაღრესად ახლობელი იყო ქართული საერო ლიტერატურა, უნინარესად, „ვეფხისტყაოსანი“ – „უძირო მორევი, ზღვა აზრისა და გრძნობისა... რომელშიც მთელმა ერმა შიგ ჩაატანა თავისი ცრემლი და თავისი სიხარული, შიგ ჩაახვია თავის სული და გული“. რუსთველის პოემა იყო მისი განხილვის საგანი: საჭიროებისას მან იგი დაიცვა შინ დაგარეთ ნიპილისტ თუ ჭეშმარიტების გზას აცდენილ სწავლულთა თავდასხმებისაგან. განსაკუთრებით თავგამოდებით იცავდა ილია პოემის ფაბულის ორიგინალობას, რასაც, მეცნიერულთან ერთად, მისი ეროვნული იდეალებიც კვებავდა.

აღფრთოვანებული იყო ილია დ. გურაიშვილის ამალღებული „დიდაქტიური პოეზიით“, „რომელიც პირს არ შეირცხვენს თუნდ ლუკრეცის, ვირგილის და ჰორაციის“ შემოქმედებასთან. მან ერთ-ერთმა პირველმა ისიც აღნიშნა, რომ „დავითიანის“ ავტორის ლაღადება დავით წინასწარმეტყველის ფსალმუნების სიმალღემდეა ასული“ (რასაც ბოლო დროის გამოკვლევები ადასტურებს).

მოსწონდა ილიას ვახტანგ მეექვსის, არჩილ მეფის და სხვათა პოეზია, რომელთაც „ვერავინ ვერ დასწამებს სიმწატეს აზრებისას და გრძნობისას“.

დიდი ერისკაცი მოითხოვდა ძველი ქართული ლიტერატურის პროფესიულ შესწავლას, მოელოდა მის „გონებამთხვეულ კრიტიკოსს“. ეს მოლოდინი გამართლდა: დღეს ქართული სულიერი კულტურის ხსენებულ დარგს ბევრი „გონებამთხვეული კრიტიკოსი“ ჰყავს და ძველი ხელნაწერებიც სამუდამოდ და საიმედოდაა დავანებული ამგვარ კრიტიკოსთა მებაირახტრის, აკადემიკოს კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში.

კ. კეკელიძის რუსთველოლოგიური ძიებანი

აკად. ა. ბარამიძე იგონებს: თბილისში ჩამოსული იყო ჩეხი სწავლული იარომირ იედლიჩკა. მას განზრახული ჰქონდა იულიუს ასფალგის თანაავტორობით ეთარგმნა კ. კეკელიძის „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ ორტომეული. იგი სტუმრებია თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის რექტორატს. აქ მისთვის უთქვამთ: კ. კეკელიძის ზოგი რუსთველოლოგიური შეხედულება მოძველებულია და თარგმნის დროს გაითვალისწინეთო. აღნიშნულის მიუხედავად, უნდა ითქვას, რომ კ. კეკელიძის რუსთველოლოგიურ მემკვიდრეობას „დიდი მეცნიერული ღირებულება აქვს „ვეფხისტყაოსნისა“ და მისი ავტორის კვლევისათვის, აგრეთვე რუსთველოლოგიური საკითხების ისტორიის შესასწავლად“¹.

კ. კეკელიძის მიმართება „ვეფხისტყაოსნისა“ და მისი ავტორისადმი მრავალმხრივი იყო. მას აინტერესებდა პოემის ავტორი და დაწერის თარიღი, მისი ლექსიკურ-სტროფული შედგენილობა, რუსთველის მსოფლმხედველობა-აღმსარებლობის საკითხები, პოემის მხატვრული სამყარო, მისი მიმართება აღმოსავლურ (სპარსულ) ლიტერატურასთან, რუსთაველის დროინდელი საქართველოს სოციალ-პოლიტიკური და კულტურული მდგომარეობა, პოემის გამოცემები, თანამედროვე რუსთველოლოგიური ლიტერატურა და ა. შ.

განვიხილოთ თითოეული საკითხი ცალ-ცალკე.

ავტორი „ვეფხისტყაოსნისა“ და დრო მისი დაწერისა.

აკად. კ. კეკელიძეს „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორისა და მისი დაწერის თარიღის შესახებ ერთიანი შეხედულება არ ჰქონია. თავდაპირველად იგი ამ საკითხს სპეციალურად 1931 წ. შეეხო². ის თავის ნაშრომში მიუთითებდა, რომ რუსთაველის ავტორობას ძველი დროის მკვლევრები პოულობდნენ პოემის პროლოგსა და ეპილოგში, მაგრამ იქ დამოწმებული ცნობები რუსთაველს არ ეკუთვნისო (იგულისხმება: „დავჯე, რუსთველმან გავლექსე...“

¹ კ. კეკელიძე, *რუსთველოლოგიური ნარკვევები*, კრებული შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა სოლომონ ყუბანეიშვილმა, თბ., 1971, გვ. 5.

² კ. კეკელიძე, *ავტორი „ვეფხისტყაოსნისა“ და დრო მისი დაწერისა*, ჟურნ. „მნათობი“, 1931, 7-8.

„მე რუსთველი ხელობითა...“). მკვლევარის დაკვირვებით, ისინი თავდაპირველად პოემის ბოლოში იყო მოთავსებული.

პროლოგში რუსთაველის ორგზის დასახელებას იგი პოემის დამატებებს უკავშირებს, კერძოდ, დასასრულის ჩვენებას: „ვწერ ვინმე მესხი მელექსე მე რუსთველისა დაბისა“. ვინაიდან პოემის ბოლოში მოხსენიებული „ვინმე მესხი მელექსე – რუსთველი მთელი პოემის ავტორად მიიღეს, შესაფერისი ცნობები პროლოგშიაც შეუტანიათ, რის გამო „რუსთველობას“ აქაც უჩენია თავი“ (იქვე, გვ. 153-154). ამდენად, „მესხი მელექსე“ დამატებათა ავტორია. ტაეპი – „ვწერ ვინმე მესხი მელექსე მე რუსთველისა დაბისა“ – არასწორადაა წაკითხული. უნდა იყოს: „... მე რუსთაველისა ამისა“, ესე იგი ამ დამატებას ვწერ მე ამ რუსთაველის მელექსეო. ის დამატებას წერს, ე. ი. „ავტორი პოემისა არც რუსთველი ყოფილა და არც მით უმეტეს შოთა“ (გვ. 157).

მაშ, ვინაა პოემის ავტორი? იგი არისო სარგის თმოგველი. მკვლევრის აზრით, ამას ადასტურებს დამატების ორის სტროფი:

„... სარგისს დაურჩა უთქმელად, მას ასე დავაბარენით...“

„ეს ამბავი დარჩომოდა სარგისს ლექსთა შეუნყოფლად...“

პოეტის სიტყვით, სარგისს ლექსთა შეუნყოფლად დარჩენია „ხვარაზმთა“ ამბავი და არა მთელი პოემა. შემდეგ მკვლევარი ახასიათებს სარგის თმოგველის პიროვნებას, რაც მის დასკვნას მაინცადამაინც ბევრად ვერ ამაგრებს.

კ. კეკელიძე პირველი არ ყოფილა, ვინც სარგის თმოგველს თვლიდა „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორად. ჯერ კიდევ 1914 წელს ს. კაკაბაძემ აღნიშნა, რომ სარგის თმოგველს, 1236-1262 წლების მოღვაწეს, ჯერ სპარსულიდან უთარგმნია მოთხრობა და მასვე გაუღექსავს ნესტან-დარეჯანის ქაჯთაგან შეპყრობის ამბავი, რომელიც შემდეგ გაუგრძელებია ჰერეთელ შოთა რუსთველსო. მოგვიანებით ს. კაკაბაძემ აზრი შეიცვალა, განაცხადა, რომ პოემა გაღექსა მთლიანად (გარდა „გაგრძელებისა“ და „დამატებისა“) ზემოდასახელებული სარგის თმოგველის შვილიშვილმა სარგისმა. დროთა ვითარებაში ს. კაკაბაძემ ეს თვალსაზრისიც უარყო და შეეცადა დაემტკიცებინა, რომ XII საუკუნის მოღვაწეს, სარგის თმოგველს, 1160-1175 წლებში დაუწერია „ვეფხისტყაოსნის“ პროზაული ამბავი, რომელიც გაუღექსავს 1196-1197 წლებში

შოთა ჩახრუხაძეს, ჰერეთის რუსთავის პატრონს, „თამარიანის“ ავტორის უფროს ძმას, მანდატურთუხუცეს ჭიაბრის შვილს.

კ. კეკელიძემ მკაცრად გააკრიტიკა ს. კაკაბაძის შეხედულებათა ამგვარი ევოლუცია (იქვე, გვ. 38-62), დაამტკიცა, რომ არც ერთი ზემოხსენებული სარგის თმოგველი არაა „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი, შენიშნა მკვლევრის მსჯელობაში ქრონოლოგიური აღრეულობა, ფაქტების დამახინჯება ან მათი ტენდენციური ინტერპრეტაცია, ისიც აღნიშნა, რომ შოთა ჩახრუხაძე არაა „თამარიანის“ ავტორის ძმა და შემთხვევლი „ვეფხისტყაოსნისა“. კ. კეკელიძემ ერთ დროს, პ. ინგოროყვასთან პაექრობისას, ისიც განაცხადა, რომ „არსებული მასალების მიხედვით, არ შეიძლება იმის დამტკიცება, რომ ავტორი პოემისა არის უსათუოდ შოთა რუსთველი“ (იქვე, გვ. 21), მათ შორის ჩახრუხაძე. ამ მხრივ, იგი ეკამათება ნ. მარსაც.

ნ. მარის კრიტიკისას კ. კეკელიძე უწინარეს ყოვლისა ეხება რუსთველის მესხობის საკითხს. მის ყურადღებას იპყრობს კვლავ პოემის ეპილოგის ჩვენება: „ვწერ ვინმე მესხი მელექსე...“ იგი ეჭვმიუტანლად ამტკიცებს, რომ მესხი მელექსე არაა „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი. მაშასადამე, საფუძველი ერყვეა რუსთაველის მესხობას, ამდენად, მის ჩახრუხაძეობასაც.

კ. კეკელიძემ დროთა ვითარებაში ხელი აიღო სარგის თმოგველის ავტორობის მტკიცებაზე და ტრადიციულ თვალსაზრისს დაადგა: „ვეფხისტყაოსნის“ შემთხვევლი არისო რუსთაველი, მიუხედავად იმისა, ეკუთვნის თუ არა პროლოგში დადასტურებული ტაეპი თვით რუსთაველს. მან ორგზის გაიმეორა, რომ ტაეპი ასე უნდა იკითხებოდეს: „მე, რუსთველი ხელობითა, ვიქმ საქმესა ალამდარი“. ეს ნიშნავს: „ვიქმ საქმეს მე რუსთველი, რომელიც ვარ ხელობით ან თანამდებობით ალამდარი, ე. ი. მედროშე, მებაირალე იმისა, ვისაც მორჩილობს ჯარი სპათა და ვისთვისაც გაგიუებული და მკვდარი ვარო“¹. „თეიმურაზიანშიც“ არის ცნობა იმის შესახებ, რომ რუსთაველი იყო სამხედრო პირი და თანამონაწილე თამარ მეფის ომიანობისაო, თუმცა თვით კ. კეკელიძე ამბობს, რომ იგი იყო მებაირალე „რომელილაც მეფისა“ და არა მაინცდამაინც თამარისაო.

¹ კ. კეკელიძე, *ძველი ქართული მწერლობის ისტორია*, II, თბ., 1952 წ. გვ. 115.

უფრო რთულად იდგა საკითხი კ. კეკელიძის წინაშე რუსთაველის სახელის, შოთას, შესახებ. „იგნორაცია იქამდე მიდის, – ამბობს იგი, – რომ ჩვენ პოეტის სახელიც კი არ ვიცით კარგად.“¹ მართალია, მან ორგზის ახსენა პოემის ავტორად შოთა („შოთა ქართველი ერის ღვიძლი შვილია“, „შოთა რუსთაველი და ხალხთა მეგობრობა“), მაგრამ ამ მხრივ სკეფსისი მას ბოლომდე შერჩა. იგი განსაზღვრავს ქრონოლოგიას, თუ რა დროიდან იხმარება სახელი შოთა „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორად. ამ მხრივ, ის ითვალისწინებს ი. აბულაძისა და ქ. შარაშიძის აღმოჩენას შაირით დაწერილი ლექსისა, რომელიც ეკუთვნის სვიმეონ დეკანოზს, რომლის გვარი ყოფილა შოთას ძე. იგი აკრიტიკებს „ვეფხისტყაოსანთან“ შოთაძის ლექსის მიმართების მათეულ ინტერპრეტაციას, შოთაძის მოღვაწეობის ქრონოლოგიას, აზუსტებს მის სადაურობას (ისიც უნდა ითქვას, რომ თავისი სახელმძღვანელოს ბოლო გამოცემაში იგი ფაქტობრივად უკომენტაროდ ტოვებს ი. აბულაძისა და ქ. შარაშიძის აღმოჩენას).

მაშ, საიდან და როდის გაჩნდა სახელი შოთა „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორად? ამ კითხვაზე კ. კეკელიძის პასუხი ასეთია: პირველად მას ვხვდებით თეიმურაზ პირველის მიერ 1629 წელს გადმოკეთებულ „იოსებზილიხანიანის“ შესავალში, რომელშიც ნათქვამია: „ესენი შოთა რუსთველმან შეამკო არსთა მკობითა“. მისი აზრით, თეიმურაზს ასეთი ცნობა მიაწოდა „ჯვარის მამამ“ და ქართველთა ჯვარის მონასტრის წინამძღვარმა ნიკიფორე (ნიკოლოზ) ომარის ძე ჩოლოყაშვილმა, რომელიც ერთ დროს თეიმურაზის მდივანი იყო და ელჩი დასავლეთ ევროპაში. მან პალესტინაში ხანგრძლივი მოღვაწეობის დროს კარგად გაიცნო იქაური ქართული სიძველენი და ტრადიციები, კერძოდ, ლეგენდა იმის შესახებ, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი რუსთაველი იყო თამარ მეფის მეჭურჭლეთუხუცესი და მან თავისი ცხოვრების უკანასკნელი წლები ჯვრის მონასტერში გაატარა. მეორე მხრივ, „ნიკიფორემ ჯვრის მონასტრის ქართული სვინაქსრის ალაპათა შორის ამოიკითხა ერთი ალაპი, რომელიც ასე იკითხება: „ამავე ოთხშაბათსა ალაპი შოთაჲსა მეჭურჭლეთუხუცესისაჲ“. ამგვარად, ნიკიფორეს შეგნებაში ჯვრის მონასტერში შეხვდნენ ერთმანეთს

¹ კ. კეკელიძე, ავტორი „ვეფხისტყაოსნისა“ და დრო მისი დაწერისა. ურნ. „მნათობი“, 1931 7-8, გვ. 156.

ტრადიციის მეჭურჭლეთუხუცესი რუსთველი და „მეჭურჭლეთუხუცესი შოთა“ სვინაქსარისა. აქედან მან გააკეთა დასკვნა, რომ შოთა და რუსთაველი ერთი და იგივე პირია, სახელდობრ, ავტორი „ვეფხისტყაოსნისა“. ეს დასკვნა, რომელიც ეჭვი არაა, მან თეიმურაზს გაუზიარა და მიაღებინა კიდეც (1629 წ.), მერე, 1643 წლის მახლობლად, ნიკიფორემ გადმოიტანა ჯვრის მონასტრის სვეტზე, სადაც გამოხატულია მაქსიმე აღმსარებელი და იოანე დამასკელი, რომელთა წინაშე მუხლი მოუყრია ერთს დიდებულ ქართველს წარწერით: „ამისა დამხატავსა შეუნდოს ღმერთმან შოთა რუსთველი“ (იქვე, გვ. 182)¹.

კ. კეკელიძის ზემოთ მოტანილი თვალსაზრისის ნაგვიანე კრიტიკას ჩვენ არ შევუდგებით, ოღონდ ორიოდ სიტყვით აღვნიშნავთ, რომ საკითხის ამგვარი ინტერპრეტაცია საეჭვოა და, აი, რატომ: დაუჯერებელია, რომ ნიკიფორეს ჯერ საალაპე სვინაქსარში მოეძია შოთა მეჭურჭლეთუხუცესის სახელი და გაეიგივებინა იგი ლეგენდის შოთა მეჭურჭლეთუხუცესთან 1629 წელს, ხოლო მხოლოდ 1643 წლის ახლოს ეხილა რუსთაველის ფრესკა სათანადო წარწერით. უფრო ლოგიკურია საპირისპირო აზრის დაშვება: ნიკიფორე იმთავითვე სწორედ ამ ფრესკას იხილავდა ყოველგვარი ძიების გარეშე, ამის შემდეგ კი შეეძლო გასცნობოდა ჯვრის მონასტრის ხელნაწერ სიძველეებს, ასე რომ, 1643 წლამდე ნიკიფორეს მხრივ ამ ფრესკის შეუმჩნეველობა დაუჯერებელია.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ქართველებმა თეიმურაზზე (და ნიკოფორეზე) გაცილებით ადრე იცოდნენ რუსთაველის ფრესკის არსებობა. ამ შემთხვევაში, ყურადღება უნდა მიექცეს იმ ფაქტს, რომ „როსტომიანში“ (XV ს.) შესულ გაბაასებაში რუსთაველს მიემართება სიტყვა „ბერი“. („რას მიმერჩი ბერი ბერსა“). იგი არაა კონფენსიონალური შინაარსის შემცველი, არამედ ასაკის მაუწყებელია. ჯვრის მონასტრის ფრესკა ჯერჯერობით ერთადერთი დოკუმენტური წყაროა, რომელიც ამტკიცებს, რომ რუსთაველმა ღრმა მოხუცებულობამდე იცოცხლა. ისაა წყარო გაბაასების ავტორისა და ხალხური გადმოცემისაც; აქედან ის დასკვნა

¹ შდრ. კ. კეკელიძე, *ძველი ქართული მწერლობის ისტორია*, 11, გვ. 107.

უნდა გამოვიტანოთ, რომ ჩვენმა წინაპრებმა ადრევე იცოდნენ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის სახელი. ესაა შოთა.

როგორც ჩანს, კ. კეკელიძემ სიცოცხლის მიწურულში დაძლია სკეფსისი და აღიარა, რომ ა. ბარამიძემ სავსებით „დამარწმუნებლად“ გაარკვია პოემის ავტორის ვინაობა¹. ა. ბარამიძე კი „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორად ყოველთვის შოთა რუსთაველს თვლიდა.

ცალკე აღნიშვნის ღირსია ის რეცენზიები თუ წერილები, რომლებიც კ. კეკელიძემ მიუძღვნა იმ მკვლევართა (ს. კაკაბაძე, იუსტ. აბულაძე) შრომებს, რომლებიც, სხვა საკითხებთან ერთად, შოთა რუსთაველის ვინაობას ეხებიან. ამ მხრივ, განსაკუთრებით აღსანიშნავია მისი რეცენზია პ. ინგოროყვას „რუსთველიანაზე“. მან დეტალურად და კრიტიკულად განიხილა ყველა ის ფაქტი და მოვლენა, რომლებზეც დააფუძნა თავისი თვალსაზრისი „რუსთველიანას“ ავტორმა. კ. კეკელიძემ უცილობლად დაამტკიცა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ შემთხვეული არაა შერეთის ერისთავი შოთა რუსთაველი, იგივე მემატიანის მიერ მოხსენიებული შოთა კუპრი, როგორც ამას პ. ინგოროყვა ფიქრობდა. ასევე მეცნიერულად დაასაბუთა შოთა რუსთაველის სამშობლოდან გაძევების პ. ინგოროყვასეული მოტივების უსაფუძვლობა და ქრონოლოგიური აღრეულობანი, რუსთაველის გენეალოგიის, დაბადების წლის თუ სხვა საკითხები.

უკეთესი დღე არც სხვა მკვლევრებს (გამონაკლისია ა. ბარამიძე) დასდგომიათ. მათი კრიტიკისას კ. კეკელიძე აკრიბიას აღწევს განსაკუთრებით ისტორიულ-ქრონოლოგიურ ჩვენებათა გამოყენება-მომარჯვებაში.

კ. კეკელიძის წინაშე განსაკუთრებით მწვავედ იდგა საკითხი ასევე პოემის დანერის თარიღის თაობაზე. იგი მას სპეციალურად თუ სხვათა შრომების განხილვისას რამდენიმეგზის შეეხო. კ. კეკელიძე ჯერ კიდევ 1931 წელს წერდა: „პოემის დანერის დროის გასარკვევად ყურადღება უნდა მიექცეს „ზოგიერთ იდეოლოგიურ ფაქტებს“². მიმოიხილავს თამარის დროის საზოგადოებრივ

¹ კ. კეკელიძე, *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, X, გვ. 84.

² კ. კეკელიძე, *ავტორი „ვეფხისტყაოსნისა“ და დრო მისი დანერისა*, ჟურნ. „მნათობი“, 1931, 7-8, გვ. 158.

ფსიქოლოგიას (რომელიც იყო ჯანსაღი, ბედნიერი, უზრუნველი). პოემა კი პესიმიზმის გამომხატველია, მისგან მძლავრად მოისმის წუთისოფლის გმობა, რაც თამარის დროისათვის მოულოდნელია, ამდენად, „პოემის დაწერის თარიღი არ ემთხვევა თამარის დროს“ (იქვე, გვ. 161). ამას ადასტურებსო თხზულების ფატალისტური განწყობილებაც. პოემა დაწერილია მონღოლთა ბატონობის შემდეგ. იგი ცდილობს, დააკონკრეტოს თარიღიც. ახდენს მოლიდებისა და ქაჯების იდენტიფიკაციას, ერთი მხრივ, ხოლო ეპილოგის დავით მეფისა და მთლიანი საქართველოს უკანასკნელი მეფის დავით ლაშას ძის იდენტიფიკაციას, მეორე მხრივ, და ასკვნის, რომ თხზულება დაწერილია XIII ს.-ის 60-იან წლებში.

კ. კეკელიძემ თავისი თვალსაზრისი უფრო ბეჯითად გაიმჟორა 1936 წელს¹. კვლავ ხაზი გაუსვა რუსთაველის პესიმიზმს და მის ცნობიერებაში არსებული ჭმუნვის კონკრეტულ მიზეზად ისევ მონღოლთა ბატონობის დამყარება მიიჩნია. ხატაეთის, გაერთიანებული ინდოეთის, ქურდთა დინასტიის ხსენება შესაძლებლად ცნო მონღოლთა ბატონობის დროიდან (იქვე გვ. 106-107, გვ. 111).

მკვლევარმა თავისი სახელმძღვანელოს ბოლო (1958 წ.) გამოცემაში ფაქტობრივად იმავე მასალის საფუძველზე გადასინჯა ადრინდელი შეხედულება და პოემის შეთხზვის თარიღი დაუკავშირა რუსუდანის მეფობის ხანას (XIII ს. 20-30-იანი წლები). უცნაურია, მაგრამ ფაქტია, რომ იმავე 1958 წელს მან სიტყვასიტყვით აღნიშნა: „პოემა შექმნილია დაახლოებით 1189-1207 წ.წ.) თამარ მეფისა და მისი მეუღლის დავითის ეპოქაში“², ხოლო უფრო ადრე, ჯერ კიდევ 1927 წელს, მან ორგზის უსაყვედურა პ. ინგოროყვას „სიზიფური შრომის“ ჩატარება იმის დასამტკიცებლად, რომ პოემა დაწერილია თამარის დროს; ეს ისედაც ვიცოდითო³.

პოემის ფაბულის წყაროს საკითხი. კ. კეკელიძე მთელი თავისი მეცნიერული მოღვაწეობის მანძილზე თანმიმდევრულად

¹ კ. კეკელიძე, *პოემის დათარიღებისათვის*, თსუ შრომები, 1936, III, გვ. 125-131, შდრ. კ. კეკელიძე, *რუსთაველოლოგიური ნარკვევები*, გვ. 105-111.

² კ. კეკელიძე, *ეტიუდები*, X გვ. 284.

³ კ. კეკელიძე, *რუსთაველოლოგიური ნარკვევები*, გვ. 18, გვ. 20.

იცავდა აზრს „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულის (სიუჟეტის) ორიგინალური წარმომავლობის შესახებ. იგი ამის თაობაზე ჯერ კიდევ თავისი სახელმძღვანელოს ადრინდელ გამოცემაში მიუთითებდა ხაზგასმით, ხოლო თავისი პოზიცია რელიეფურად გამოხატა ნ. მართან კამათისას. მან სრულიად დამაჯერებლად გააბათილა ნ. მარისა და მისი მიმდევრების ყველა საბუთი („ესე ამბავი სპარსული...“, მოქმედება მაჰმადიანურ სამყაროში, მაჰმადიანური ზნე-ჩვეულებანი, არაბულ-სპარსული სიტყვები, პერსონაჟთა სახელების აღმოსავლური წარმომავლობა...), მოგვცა „ესე ამბავი სპარსულის“ ორგვარი ინტერპრეტაცია და ორივე შემთხვევაში საკითხი პოემის ფაბულის ორიგინალობის სასარგებლოდ გადაწყვიტა. იგი მეორედ შეეკამათა ნ. მარს, როცა ამ უკანასკნელმა გარდაცვალებამდე ერთი წლით ადრე აღნიშნა, რომ რუსთაველი საქართველოს ცაზე მეტეორივით გამოჩნდა და რომ მას აბსოლუტურად არავითარი კავშირი არა აქვს ქართულ სინამდვილესთანო.

„ვეფხისტყაოსნის“ ორიგინალობას ამტკიცებს მისი ნარკვევები: „დიდი პოეტი და ჰუმანისტი საშუალო საუკუნეებისა“, „საქართველოს პოლიტიკური, სოციალ-ეკონომიკური და კულტურული ვითარება რუსთაველის ეპოქაში“. მეტის თქმაც შეიძლება. პოემის ორიგინალური წარმომავლობის თვალსაზრისს განამტკიცებს და ამყარებს მისი შეხედულება თვით ქართული საერო მწერლობის აღმოცენება-განვითარების შესახებ, რომ არაფერი ვთქვათ მის რეცენზიაზე, რომელიც მიეძღვნა ა. ბარამიძის მონოგრაფიას „შოთა რუსთაველი“.

პოემის სტროფულ-ლექსიკური შედგენილობა. კ. კეკელიძემ დიდი ამაგი დასდო „ვეფხისტყაოსნის“ სტროფულ-ლექსიკური შედგენილობის საკითხის შესწავლას არა მხოლოდ როგორც აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიის წევრმა (ამ მხრივ ცალკე შესასწავლია მისი ღვაწლი), არამედ როგორც მკვლევარმაც. მან ჯერ ჩამოაყალიბა ტექსტის ცვლილების მიზეზები¹, შემდეგ ჩამოთვალა ის პრინციპები, რომელთა მიხედვითაც უნდა ვხელმძღვანელობდეთ ტექსტის დადგენისას. ესენია: 1. კონტექსტი, მოთხრობის სიუჟეტურ განვითარებასთან ერთად; 2. სტილი

¹ კ. კეკელიძე, *ძველი ქართული მწერლობის ისტორია*, II გვ. 94.

კლასიკური პერიოდისა; 3. ენობრივი მოვლენები ამავე პერიოდისა; 4. პოეტიკა; 5. ხელნაწერთა ტრადიცია; 6. იდეოლოგიური ხასიათის მოსაზრებანი.

კ. კეკელიძე „ვეფხისტყაოსნის“ შედგენილობის საკითხს თავისი სახელმძღვანელოს ადრინდელ გამოცემაშიც შეეხო, მაგრამ მან განსაკუთრებით აქტუალური ხასიათი მიიღო პ. ინგოროყვასთან კამათში, უწინარესად ქრონოლოგიის თვალსაზრისით. პ. ინგოროყვა (აგრეთვე ზოგი სხვა მკვლევარიც) ფიქრობდა, რომ პოემის უძველესი სახე შემორჩენილია ვახტანგისეულ გამოცემაში, იგი უცვლელი განმეორებაა ჩვენამდე მოუღწეველი ხელნაწრისაო. რაც შეეხება ვრცელი ტექსტების შემცველ ხელნაწერებში შესულ დამატება-ჩამატებებს, ისინი პ. ინგოროყვამ სამ პლასტად დაყო და შეეცადა მათ დათარიღებას: მესამე პლასტი იწყებაო XV საუკუნის ნახევარიდან (მასში შანშე ანისელია მოხსენიებული, რომელიც XIV საუკუნეში მოღვაწეობდა), მეორე პლასტი (ინდო-ხატაელთა, ხვარაზმელები და გმირთა გარდაცვალების ამბავი) – XV საუკუნის ნახევარიდან (ხვარაზმელები ამბის წინ მოთავსებული პოემის რამდენიმე ნაწილი გაუღებლად სარგის IV თმოგველს, რომელიც XIV საუკუნის ნახევარში ცხოვრობდა), პირველი პლასტი, რომელსაც ვახტანგის გამოცემა შეიცავს, ძირითადად დანერგილია „ვინმე მესხის“ მიერ, როდესაც მესხეთი დამოუკიდებელ სამფლობელოს წარმოადგენდა, კერძოდ, 1267-1317 წლებში.

კ. კეკელიძემ კრიტიკულად მიმოიხილა პ. ინგოროყვასეული დათარიღება პლასტებისა და მეცნიერულად დაასაბუთა მისი უსაფუძვლობა¹. ამ საბუთების ჩამოთვლა შორს წაგვიყვანდა. აღვნიშნავთ მხოლოდ ერთს, კერძოდ, ინდო-ხატაელთა ამბის დათარიღებას. კ. კეკელიძეს ადრეც ჰქონდა შენიშნული, რომ იგი დანერგილია არაუადრეს XVI საუკუნის დამდეგისა. „მართლაც, ამ „ამბავში“ ნათქვამია, რომ როდესაც ტარიელმა გაიგო ფარსადანის გარდაცვალება, ტირილი მორთო. და ამ აუტანელ სევდაში მას ავთანდილი და ფრიდონი „ექმნეს სულისმღებლად, კათალიკოს-მანყვერელად“, ესე იგი მანუგეშებლად, როგორც კათალიკოსი და მანყვერელი, აქ კათალიკოსი და მანყვერელი

¹ კ. კეკელიძე, *რუსთველოლოგიური ნარკვევები*, გვ. 13-18.

დაპირისპირებულნი არიან, როგორც სწორუფლებიანი და სწორ-
პატივიანი იერარქები... ეს იმის მაჩვენებელია, რომ, როდესაც ეს
ადგილი ინერგოდა, სამცხის ეკლესია უკვე ფორმალურად და
საბოლოოდ იყო ჩამოშორებული მცხეთის საკათალიკოზოს და
მის სრულუფლებიან თავად, როგორც მცხეთაში კათალიკოზი,
ითვლებოდა უკვე მანყვერელი. ეს კი მოხდა მეთექვსმეტე საუ-
კუნის დამდეგს, კერძოდ, 1516 წელს (იქვე, გვ. 15-16). როდესაც
პ. ინგოროყვამ თავის საპასუხო წერილში შენიშნა, აქ კათა-
ლიკოსი და მანყვერელი ერთმანეთთან შედარებულნი არიანო,
კ. კეკელიძემ აღნიშნა – მე შედარებაზე კი არ ვამბობ, არამედ
დაპირისპირებაზეო.

ინდო-ხატაელთა ამბავზე მსჯელობამ განსაკუთრებით მწვავე
ხასიათი მიიღო ა. ჭიჭინაძეთან კამათისას. ამ უკანასკნელმა პო-
ემის მისეულ გამოცემაში ეს ამბავიც შეიტანა იმის აღნიშვნით,
რომ მან პირველმა გაარკვია რუსთველისადმი მისი კუთვნილე-
ბა. ამისთვის სათანადო საბუთებიც მოიხმო. ყველა ეს საბუთი
კ. კეკელიძემ კრიტიკულად განიხილა და გააბათილა (იქვე, გვ.
71-76) და ერთხელ კიდევ შეეცადა, ზოგი დამატებითი მასალ-
ით დაემტკიცებინა, რომ ინდო-ხატაელთა ამბავი არ ეკუთვნის
რუსთველს. კერძოდ, მისი შენიშვნით, „პოემის სიუჟეტური რკალი
იხურება იქ, სადაც ორი შეყვარებული წყვილი... მიზანს აღწევს.
ე. ი. არაბეთში. რასაკვირველია, პოეტი ტარიელსა და ნესტანს
არაბეთში ვერ დატოვებდა. ისინი მას უნდა დაებრუნებინა სამ-
შობლოში, მაგრამ არა ინდოეთის ისტორიის გათვალისწინების
მიზნით და არა იმ გრძელი ამბით, რაც დამატებაში გვაქვს,
არამედ მოკლედ...“ რუსთველისთვის არაა დამახასიათებელი ისე-
თი ტერმინების ხმარება, როგორიცაა „კათალიკოზ-მანყვერელი“,

„მწირველი რომის პაპი“, ან „ვით ნინეველნი ისხემდეს თავსა
მტვერსა და ნაცარსა“. „ასეთი პენიტენციალური ფორმულები
დამახასიათებელია ე. წ. ალორძინების ხანის ქართული ეპქოლო-
გიონებისა“ (იქვე, გვ. 76). ამ ამბავში ისეთი სიტყვები, ფრაზები
და გამოთქმანია, რომელნიც პოემის ძირითადი ტექსტისათვის
უცხოა (დალალანი, ხარხანჩო, შამათი, დავაბლაგო, ინანკარო-
თო, ყუალა, ზეიმი, ჯარი რუსული ხოიხო-ს მნიშვნელობით). ამ
ამბავში მოიპოვება „უბადრუკი, უხეში, ულამაზო და ნაძალადევი
რითმით დაბოლოებული სტრიქონები... აქ, „პროცენტულად რომ

ავილოთ, გაცილებით მეტია რითმის დარღვევის შემთხვევები, ვიდრე მთელს „ვეფხისტყაოსანში“ (იქვე, გვ. 71).

ინდო-ხატაელთა ამბავი შინაარსობრივადაც არაიშვიათად ეწინააღმდეგება პოემის ძირითად ნაწილს (იქვე, გვ. 78).

როდესაც ზოგიერთმა მკვლევარმა შენიშნა, რომ სულხან-საბა ორბელიანს ინდო-ხატაელთა ამბიდან, როგორც პოემის ძირითადი შემადგენელი ნაწილიდან, დამოწმებული აქვს ორი სიტყვა (დამაჯნება, ხარხარჩო), კ. კეკელიძემ ეს საკითხი სპეციალურად იკვლია და მასზე უარყოფითი პასუხი გასცა (იქვე, გვ. 282-285). ასევე მოექცა იგი იმ მკვლევრებსაც, რომლებიც აცხადებდნენ: ამბავი რესტავრირებული რუსთველური ტექსტიაო. „კომპრომისი ამ შემთხვევაში, საერთოდ მეცნიერებაში არ გამოდგება. ან ჰო ან არა, საშუალო გზაც არ არსებობს“ (იქვე, გვ. 271). ეს რადიკალური გამოთქმაა, რომელიც ეწინააღმდეგება თვით კ. კეკელიძის თვალსაზრისს, რომ რუსთველური სტროფები საძიებელია ინდო-ხატაელთა ამბის დამატებათა „ნაგავში“.

ხვარაზმელთა და გმირთა გარდაცვალების ამბების წარმომავლობა კ. კეკელიძეს საგანგებოდ არ უკვლევია (შენიშნა, რომ ხვარაზმელთა ამბის პროზაული ვერსია ეკუთვნის სარგის თმოგველს), მან უყოყმანოდ გაიზიარა ტრადიცია და მეცნიერული შეხედულებანი, რომ ისინი დამატებებს წარმოადგენენ (იქვე, გვ. 80). კ. კეკელიძემ სცადა დაემტკიცებინა, რომ დამატებათა ციკლს ეკუთვნის აგრეთვე თავი „ქორწილი ავთანდილისა და თინათინისა“ (იქვე, გვ. 79-85). ამ თავში მხოლოდ სამი სტროფი ეკუთვნისო რუსთაველს (ეს საეჭვო დებულებაა).

პოემის შედგენილობის გასარკვევად კ. კეკელიძემ სპეციალურად შეისწავლა ე. წ. ზაზასეული ხელნაწერი „ვეფხისტყაოსნისა“ (გადაწერილია XVII საუკუნის 60-იან წლებში). ადრევე იყო შენიშნული (სხვათა შორის, თვით კ. კეკელიძის მიერაც), რომ ჩამატებათა ერთი ნაწილის ავტორია იოსებ სააკაძე (ტფილელი), მაგრამ ჯეროვნად არ იყო გარკვეული, თუ რა ეკუთვნოდა მას. ამ საკითხს შუქს ჰფენს ზემოდასახელებული ხელნაწერი. იოსებ სააკაძის სახელის წარწერა ახლავს გაგრძელებათა იმ ნაწილს, რომელშიც მოყვანილია ძმადნაფიც გმირთა „ანდერძები“, კერძოდ, ტარიელ-ნესტანისა და ავთანდილისა, სულ შეიცავს 61 სტროფს, რომლებიც

მთლიანად დაბეჭდა ს. კაკაბაძემ თავის გამოცემაში, როგორც რუსთაველის კუთვნილება. „გარდა ამისა, იოსებ ტფილელის სახელი შემოკლებულად „ტფი, ტფ, ტ – მინერილი აქვს აშიაზე, აგრეთვე პოემის ძირეულს ნაწილში ოთხ სტროფს“ (იქვე, გვ. 101). „ამრიგად, – ამბობს კ. კეკელიძე, – იოსებ ტფილელის ლიტერატურულ მემკვიდრეობას, რომელიც ამდენხანს იყო ცნობილი (უთითებს თავის სახელმძღვანელოს), ემატება 65 სტროფი „ვეფხისტყაოსნის“ ციკლიდან; იქნება ხელნაწერის დაკარგულ ფურცლებზედაც იყო იოსების სტროფები. მაშინ ეს რიცხვი უფრო გადიდდებოდა“ (იქვე, გვ. 102).

„ნაწილს რუსთაველის ნათქვამში“ ბევრი რამ რომ „ჩაურევია“, ეს ალორძინების ხანაშიც იცოდნენ, მაგრამ „ამდენ ხანს არ ვიცოდით, რა „ჩაურია“ და შემატა ნაწილად... პოემას“. ზაზასეულ ხელნაწერზე დაყრდნობით კ. კეკელიძემ გაარკვია, რომ ნაწილს დაუმატებია პოემაში „ავთანდილის ანდერძისათვის“ 11 სტროფი. გაცილებით მეტი ნაწილს „ვეფხისტყაოსნის“ ძირითად ტექსტში ჩაურთავს. „აქ აშიაზე, ამა თუ იმ სტროფის პირდაპირ, ტექსტისავე ხელით მინერილია ხოლმე ნაწილს ინიციალი ნ“ (იქვე, გვ. 103). ასეთი სულ 50 სტროფია.

კ. კეკელიძეს რუსთაველისეულად მიაჩნია პოემის პროლოგის 26 სტროფი, ეპილოგიდან ერთი სტროფი, რომელშიც დავით მეფეა მოხსენიებული.

რაც შეეხება „ვეფხისტყაოსნის“ ლექსიკურ შედგენილობას, ამ მხრივ, მისი პოზიცია გამოიკვეთა განსაკუთრებით კ. ჭიჭინაძესთან მრავალგზისი კამათის დროს და პოემის აკადემიურ გამოცემაზე მუშაობისას.

რუსთაველის მსოფლმხედველობა – აღმსარებლობის საკითხი.

დიდი შრომა გასწია კ. კეკელიძემ რუსთაველის მსოფლმხედველობა-აღმსარებლობის საკითხის გასარკვევად. ამ პრობლემას შეეხო იგი ნარკვევებში „დიდი ქართველი პოეტი და ჰუმანისტი საშუალო საუკუნეებისა“, „საქართველოს პოლიტიკური, სოციალ-ეკონომიკური და კულტურული ვითარება რუსთაველის ეპოქაში“, ცალკეულ მკვლევრებთან (განსაკუთრებით ნ. მართან და პ. ინგოროყვასთან) კამათისას,

ხოლო თავის სახელმძღვანელოში მას სპეციალური ქვეთავი უძღვნა.

კ. კეკელიძეს მრავალჯერ აღუნიშნავს, რომ „ვეფ-ხისტყაოსნის“ დედაძარღვს ძმობა-მეგობრობის მოტივი წარმოადგენს, რომელიც არ ექვემდებარება სივრცეს (ის თვით სიყვარულზე უფრო ძლიერი გრძნობაა), „სცილდება პოლიტიკურსა და ეროვნულ ვიწრო ჩარჩოებს და მოუწოდებს მეგობრებს ზოგადი საკაცობრიო იდეალების სამსახურისაკენ“¹. იგი საერთაშორისო თანამშრომლობის დონემდე მალღდება. მკვლევარი ეძიებს ამ მოტივის ეროვნულ (ქართულ) საწყისებს და აღნიშნავს, რომ იგი სავსებით შეეფერება „რუსთაველის ეპოქის ქართული ფეოდალური მონარქიის პოლიტიკურ სახეს, რომელიც აერთიანებდა მთელ კავკასიას მასში შემავალი მრავალტომიანი და მრავალენიანი ერთეულებით“, რომელთა შორის, განურჩევლად ეროვნებისა და სარწმუნოებისა, „მეგობრული თანამშრომლობა სუფევდა“ (იქვე, გვ. 130). რუსთაველმა უფრო მეტად გადალახა ნაციონალურ-ეროვნული ზღუდეები, ვიდრე ჰომეროსმა და ფირდოუსმა, რომელთა „შეხმატკბილებულმა ჩანგმა“, „ვეფხისტყაოსანთან“ ერთად, სხვათა შორის, კ. კეკელიძის შენიშვნით, მოამზადა ევროპული რენესანსის დასაწყისი“ (იქვე, გვ. 123). ამ მოტივის განვითარების თვალსაზრისით, რუსთაველი მსოფლიო მასშტაბის უდიდესი ჰუმანისტია.

ჰუმანისტურად, ზოგადსაკაცობრიო იდეალების თვალთახედვით წყვეტს იგი პოემაში დასმულ სხვა საკითხებსაც (პოლიტიკური, სოციალური, ფილოსოფიურ-რელიგიური).

რუსთაველი მკვეთრად ჩამოყალიბებული პოლიტიკური იდეოლოგიის მიმდევარია, რომელიც ასევე დასაყრდენს ეროვნულ სინამდვილეში პოეებს. ის „ფეოდალური არისტოკრატიის იმ ფრთას ეკუთვნის, რომელიც პატრონჟმურ ურთიერთობაზე დამყარებული, მონარქიული პრინციპის, აბსოლუტური სამეფო ხელისუფლების მომხრე და თავყვანისმცემელია“². პოეტი ქადაგებს მეფის ღვთისსწორობის იდეას, რისგანაც გამომდინარეობს

¹ კ. კეკელიძე, *რუსთველოლოგიური ნარკვევები*, გვ. 130. შდრ. მისივე, *ძველი ქართული მწერლობის ისტორია*, II, გვ. 127.

² კ. კეკელიძე, *ძველი ქართული მწერლობის ისტორია*, II, გვ. 127, შდრ. მისივე, *რუსთველოლოგიური ნარკვევები*, გვ. 130.

მეფისადმი თაყვანისცემა-ერთგულების აუცილებლობა. რუსთაველის ეპოქისათვის, როცა მიმდინარეობდა ერის პოლიტიკურად გაერთიანების პროცესი გარეშე და შინაურ მტერთან ბრძოლაში, ასეთი შეხედულება პროგრესული იყო, ამავდროულად დროს ჰუმანურიც, რადგანაც „პოეტის იდეალია არა აღმოსავლური დესპოტიზმის, თუგინდ დასავლეთის ცეზარეპაპიზმის წარმომადგენელი, არამედ უხვი, მონყალე, კაცთმოყვარე, გონიერი და მართლმსაჯული მეფე“ (იქვე, გვ. 128). მონარქიული ხელისუფლების ძირითად დასაყრდენს წარმოადგენს ფეოდალური არისტოკრატია თავისი სხვადასხვა საფეხურით, აგრეთვე ვაჭრები, რომელთაც ჰყავთ „ყმანი“, „მსახურნი“, „მონები“. რუსთაველის აზრით, პატრონყმობა ურყევია (იქვე), „რალა ვის რა ბედმან მისცეს, დასჯერდეს და მას უბნობდეს“. ავთანდილის სიტყვები – „მიეც გლახაკთა საჭურჭლე, ათავისუფლე მონები“ – არსებული წყობილების წინააღმდეგ მიმართული პროტესტი კი არაა, არამედ მხოლოდ ჰუმანიზმის გამოვლინება (იქვე, გვ. 128).

უაღრესად ჰუმანისტურია რუსთაველის შეხედულება ქალზე, რასაც ანალოგი არა აქვს არც აღმოსავლეთისა და არც დასავლეთის ლიტერატურასა და ცხოვრებაში. კ. კეკელიძე ეკამათება იმ მკვლევრებს, რომლებიც თვლიდნენ და თვლიან, რომ რუსთაველი ქალთა ემანსიპაციას ქადაგებს. იგი აკრიტიკებს აგრეთვე ნ. მარსაც, რომელსაც მიაჩნია, რომ რუსთაველი თავის განთქმულ სტროფში ლაპარაკობს ქალ-ვაჟის თანასწორობაზე მეფის ოჯახის ვინაო წრეში და რომ ეს არაა რუსთაველის ორიგინალური ნააზრევი. „ქალის კულტი“, რომლის აპოლოგიაა მთელი პოემა, კ. კეკელიძის სწორი შენიშვნით, ნასაზრდოებია ისტორიული და მაშინდელი ქართული ეროვნული ყოფაცხოვრებით. ქართველის ცნობიერებაში ქალისადმი მონივნებს ნერგავდა ის რწმენა, რომ საქართველო მარიამ ღვთისმშობლის ნილხვდომილი ქვეყანაა, რომ ქართველობა წმინდა ნინომ მოაქცია, რომელიც ძუ ლომთანაა შედარებული. XII საუკუნის დამლევს ნიკოლოზ გულაბერიძე ლაპარაკობს „ღირსებისა და პატივისათვის ქალისა“, ხოლო ხვაშაქი და კრავაი აჯანყებულ დიდებულებს ამოშმინებენ და ბოლოს, რაც მთავარია, რუსთაველის დროს მეფობდა თამარი. ამიტომაც შეეძლო პოეტს ეთქვა:

„თუცა ქალია ხელმწიფედ, მართ ღმრთისა დანაბადია,

ლევკი ლომისა სწორია, ძუ იყოს, თუნდა ხვადია”.

დიდ პუმანისტად გვევლინება რუსთაველი ფილოსოფიურ-რელიგიური აზროვნების სფეროშიც. მკვლევარი მარჯვედ ხსნის იმ შეხედულებათა სიჭრელის საფუძველს, რომელიც ამ საკითხის ინტერპრეტაციისას შეინიშნება სამეცნიერო ლიტერატურაში. რუსთაველი არც პლატონიკია, არც არისტოტელიკი, არც ნეოპლატონიკი, არც სტოელი, არც სუფისტი, მით უფრო, არც ინდური რიგვედის ადეპტი. „ვეფხისტყაოსანში“ გამოვლენილი ფილოსოფიური შეხედულებანი უმეტესწილად საკუთრივ რუსთაველურია, ცხოვრებაზე დაკვირვების შედეგებზე დამყარებული.

მართალია, პოემაში „მოიძებნება ისეთი აზრები და დებულებანი, რომელნიც ახასიათებენ როგორც არისტოტელიზმს, ისე პლატონიზმსა და ნეოპლატონიზმს, თუ გნებავთ, სტოიციზმსაც“, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ პოეტი რომელიმე მათგანის მიმდევარი იყო. რუსთაველი არ ეტიევა რომელიმე ფილოსოფიური დოქტრინის ვიწროდ შემოფარგლულ ნაჭუჭში. მისი „ვეფხისტყაოსანი“ პროდუქტია X-XI საუკუნეებიდან ფილოსოფიაში დაწყებული სინთეზური მიმართულებისა. „მას არაფერი საერთო არა აქვს არც დასავლურ იმდროინდელ სქოლასტიკასთან, არც აღმოსავლურ პანთეისტურ მისტიკასთან“, მით უფრო, მისტიკურ სუფიზმთან, რომელსაც ის ეკამათება პოემის პროლოგში. რუსთაველის ფილოსოფიურ შეხედულებათა პუმანურობა განპირობებულია მის თანამედროვე საქართველოში არსებული „სულის თავისუფლებით“, რაც, ცხადია, იმას არ ნიშნავს, რომ იგი იყო მატერიალისტი ან ათეისტი.

რუსთაველს სწამს ღმერთი, მაგრამ რომელია ეს ღმერთი, ანუ რომელი რელიგიის მიმდევარია იგი? ამ საკითხის გარკვევაში უფრო მეტი აზრთა სხვადასხვაობა შეინიშნება, ვიდრე მისი მსოფლმხედველობის დადგენისას. კ. კეკელიძის სწორი შენიშვნით, „არ დარჩენილა არც ერთი ისტორიულად ცნობილი რელიგიური სისტემა წინა აზიაში, რომლის ადეპტად და წარმომადგენლად არ იყოს გამოცხადებული ამა თუ იმ მკვლევრის მიერ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი“ (მაჰმადიანობა, მანიქეიზმი, ქრისტიანობა, სოლარიზმი). კ. კეკელიძეს რუსთაველის

¹ კ. კეკელიძე, *ძველი ქართული მწერლობის ისტორია*, II, გვ. 135.

აღმსარებლობის მკვლევართა ძირითად ნაკლად ის მიაჩნდა, რომ ისინი არ ითვალისწინებდნენ „სახელდობრ სად ცხოვრობდა პოეტი, როდის ცხოვრობდა, რა კულტურულ გარემოში ქმნიდა თავის შრომას, რა შეეძლო მიეცა მისთვის მშობლიური ქვეყნის ცხოვრების იმ პირობებს, რომელშიც იქ ქმნიდა“ (იქვე, გვ. 135).

იგი სათითაოდ განიხილავს ამ საკითხზე არსებულ თითქმის ყველა თეორიას. უნინარეს ყოვლისა ეხება რუსთაველის მაჰმადიანობის საკითხს, რომლის მკვეთრი გამომხატველნი იყვნენ ნ. მარი და იუსტ. აბულაძე. კ. კეკელიძეს არ დარჩენია თითქმის არცერთი საბუთი, მოხმობილი ზემოდასახელებულ მკვლევართა მიერ თავიანთი თვალსაზრისის სასარგებლოდ, რომელიც კრიტიკულად არ განეხილა და მეცნიერულად არ დაესაბუთებინა მათი უსაფუძვლობა, უძლურებაც კი.

კ. კეკელიძე აკრიბიას აღწევს განსაკუთრებით რუსთაველის მანიქველელობის თეორიის კრიტიკისას, რომელიც მიმართულია პ. ინგოროყვას „რუსთველიანას“ წინააღმდეგ. უზადოა არა მხოლოდ მანიქეიზმის, როგორც რელიგიური სისტემის, ძირითადი შინაარსის კ. კეკელიძისეული ინტერპრეტაცია, ასევე „ვეფხისტყაოსანთან“ მისი მიმართების ხასიათის გარკვევაც. უზადოა აგრეთვე შოთა კუპარსა და რინდნი მანზე ჟამთააღმწერლისეულ ჩვენებათა კ. კეკელიძისეული ინტერპრეტაცია. ასე რომ, კ. კეკელიძემ ერთხელ და სამუდამოდ ბოლო მოუღო რუსთაველის მანიქველელობის თეორიას, რაც, უდავოდ, მისი დიდი დამსახურებაა რუსთველოლოგიაში.

ერთ დროს შოთა რუსთაველს თვლიდნენ (მაგ. პ. ინგოროყვა) ე. წ. სოლარული პაგანიზმის (მზე ღვთაება) მიმდევრად. ამის შესახებ კ. კეკელიძე შენიშნავს: „ჩვენ არ ვიცით, რა წარმოდგენისა უნდა იყოს ადამიანი რუსთველის განათლებისა და მისი დროის საქართველოს კულტურის შესახებ, რომ ის დაესახოთ წარმომადგენლად ისეთი შეხედულებისა და რწმენისა, რომელიც მატერიალურ მზეს ღვთაებად აღიარებს და რომელიც პირველყოფილი ადამიანის აზროვნების დამახასიათებელია“ (იქვე, გვ. 141-142).

კ. კეკელიძემ სრულიად დამაჯერებლად გააბათილა ყველა ის საბუთი, რომლებიც ამგვარი შეხედულების მიმდევრებს ჰქონდათ, „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტზე დაყრდნობით უცილოდ

დაასაბუთა, რომ მატერიალური მზე (და არა გონებრივი მზე ნეოპლატონიზმისა) არ არის ღმერთი. ხოლო „მას შემდეგ, რაც ნეოპლატონიკურმა ფილოსოფიამ მატერიალური მზის ღვთაება გონებრივი მზით შეცვალა და ღვთაება ტრანსცენდენტად გამოაცხადა, მზე დარჩა მხოლოდ ღვთაების სიმბოლოდ და ხატად, რაც რუსთაველს შემდეგი სიტყვებით აღუნიშნავს: „ჰე, მზეო, ვის ხატად ღვთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი“ (იქვე, გვ. 143).

მამ, რომელი რელიგიის მიმდევარია რუსთველი? მართალია, „ჩვენ საქმე გვაქვს რელიგიური საკითხებისადმი საზოგადოდ მეტად თავდაჭერილ პოეტთან“ (იქვე, გვ. 147), მაგრამ ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ დასმულ საკითხზე პასუხის გაცემა საერთოდ შეუძლებელი იყოს. კ. კეკელიძის სწორი შენიშვნით, იგი გაირკვევა მხოლოდ და მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მას განვიხილავთ რუსთაველის წინარე და, განსაკუთრებით, თანამედროვე ქართული სოციალ-პოლიტიკური და უწინარესად სარწმუნოებრივ-კულტურული ყოფის კონტექსტში, აგრეთვე „ვეფხისტყაოსნისადმი“ ქართველი ხალხის ისტორიული დამოკიდებულების გათვალისწინებით.

საკითხის ამგვარ სიბრტყეზე დასმა საჭირო იყო მით უფრო, რომ გარდაცვალებამდე ერთი წლით ადრე ნ. მარი წერდა: „რუსთაველი არ არის მიღწევა წინა დროის ქართული ლიტერატურისა... ის გამოჩნდა როგორც მეტეორი და არავითარი წინა პირობა მწერლობაში არ მოიპოვება – ამნაირადვე მას არა აქვს არავითარი საერთო საქართველოს საზოგადოებრივ აზრთან და საზოგადოებრივ მსოფლმხედველობასთან არც იდეოლოგიურად, არც ფორმალურად“¹. კ. კეკელიძე აუმახედრდა ამგვარ თვალსაზრისს და დაასაბუთა, რომ „შოთა ქართველი ერის ღვიძლი შვილია“ საერთოდ, მათ შორის, აღმსარებლობითი თვალსაზრისითაც. კერძოდ, რუსთაველი ქვეშარიტი ქრისტიანია: მეკლევარმა საგანგებოდ აღნუსხა „ვეფხისტყაოსანში“ დამონმებული საღმრთო სახელები, რომელთა არსებობას ზოგი სწავლული უარყოფდა და მათ დაუძებნა წყაროები ქრისტიანულ მწერლობაში. ასეთებია, მაგალითად, „უცნაური და უთქმელი“,

¹ Н. Я. Марр. В туллке ли история матеральной культуры, стр. 34.

„ძალი უხილავი“, „უჟამო ჟამი“ (ესაა აპოფატიკური წარმოდგენა ღვთაებისა, რაც ჩვეულებრივია ქრისტიანულ თეოლოგიაში), „ერთი“, „ცხოველი“, „უხვი“, „სახიერი“, „გამკითხველი“, „შემდობი შეცოდებულთა“ და სხვ. (ესაა კატაფატიკა ქრისტიანული თეოლოგიისა)¹.

რუსთაველი იცნობს ქრისტიანობის ზოგ რიტუალურ მოვლენას (მაგალითად, „აღვსებას“, ანუ აღდგომას), იგი ზედმიწევნით მცოდნეა ბიბლიისა, რომლიდანაც მოიხმობს ცალკეულ აზრებს და ახდენს პერიფრაზირებას, ახსენებს „ერთარსება ღმერთს“, რაც, ქრისტიანობაში მიღებული დოგმით, იგივე სამებაა (ამდენად, არა სწორი, თითქოს რუსთაველი „არ ახსენებს სამებასა ერთარსულად“). ამიტომაც აღიარა „ვეფხისტყაოსანი“ ქართველმა ხალხმა მეორე სახარებად. და თუ მას ზოგიერთი კრელიკალი ებრძოდა, ებრძოდა არა იმიტომ, რომ თითქოსდა რუსთაველი ქრისტიანი არ იყო, არამედ იმიტომ, რომ იგი არ გახლდათ მიდევარი „დოგმატური ქრისტიანობისა“, რომელიც აღმოცენდა მსოფლიო კრებათა და შემდეგი დროის „სქოლასტიკურ-მისტიკურ გონებრივ აკრობატიკაზე“². რუსთაველი ე. წ. ბიბლიური თეოლოგიის მიმდევარი გახლდათ, რაც მას აძლევდა საშუალებას, ექადაგა უაღრესად ჰუმანისტური იდეები, რომელიც დამახასიათებელია მოგვიანებით აღმოცენებული რენესანსისათვის. დასავლეთში ჰომეროსი, აღმოსავლეთში ფირდოუსი, შუაში რუსთაველი – აი, ის ტრიადა, რომელმაც მოამზადა ევროპული რენესანსის დასაწყისი³ (ეს იმას არ ნიშნავს, რომ კ. კეკელიძე იყო ე. წ. აღმოსავლური რენესანსის თეორიის მიმდევარი).

ამით შეგვეძლო დაგვესრულებინა კ. კეკელიძის შეხედულების მიმოხილვა რუსთაველის აღმსარებლობის საკითხზე, მაგრამ მაინც საჭიროდ ვთვლი, შევჩერდე ერთ გარემოებაზე, კერძოდ, როცა „ვეფხისტყაოსნის“ სიყვარულს ეხება, კ. კეკელიძე წერს, რომ რუსთაველს არაფერი აქვს საერთო აღმოსავლურ მისტიკურ სუფიზმთან, რომლის კონცეფციას ის ეკამათება კიდეც პოემის შესავალში:

¹ კ. კეკელიძემ თავის? სახელმძღვანელოს ბოლო (1958 წ.) გამოცემაში დაიმონმა უხვი საილუსტრაციო მასალა ბიბლიიდან (გვ. 196-199).

² კ. კეკელიძე, *ძველი ქართული მწერლობის ისტორია*, II, გვ. 147.

³ კ. კეკელიძე, *რუსთაველოლოგიური ნარკვევები*, გვ. 129.

„ეთქვა მიჯნურობა პირველი...“

„მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან...“

ვფიქრობთ, ეს დებულება საკამათოა. რუსთაველი მოყვანილ სტროფში არა თუ მისტიკურ სუფიზმს არ ეკამათება, არამედ აქ კამათი არაა არცერთ შეხედულებასთან. იგი საკამათოს არ ხდის აზრს, რომ არსებობს ღვთაებრივი სიყვარული, რადგანაც იცის, რომ ღმერთი თავად სიყვარულია. მისთვის არც ისაა საკამათო, რომ საჭიროა მასთან ზიარება, მისი წვდომა, როგორც იდეალისა. აქ იგი საეკლესიო თვალსაზრისს არ უპირისპირდება. მაგრამ მასთან წინააღმდეგობაში მოდის თვით ღვთაების წვდომის გზის რაობის გარკვევისას.

ეკლესიამ ღვთაებასთან ზიარების რამდენიმე გზა იცის: ამქვეყნიური ტანჯვა-წამება, მონანიება, განდევნილობა და ასე შემდეგ. რუსთაველმა ეს შეცვალა ამქვეყნიური ხორციელი სიყვარულით. იგი განმარტავს „მიჯნურის“ მნიშვნელობას: „მიჯნური შმაგსა გვიქვიან...“ თუ ეს ასეა, ე. ი. თუ მიჯნური შმაგია, ხელია, არც უნდა დაისევას კითხვა, თუ როგორი არიან გაუმიჯნურებელი ადამიანები. თავისთავად ისინი უნდა იყვნენ არა შმაგნი, არა ხელნი, არამედ ჭკვიანნი. რუსთაველი ასეც მოიქცა; სიტყვა ჩამოაგდო საღვთო მიჯნურობაზე და იქვე გააგრძელა – „მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან...“

ჭკვიანის უახლესი განმარტება ასეთია: ამსოფლიურ ინტელექტზე დაყრდნობილი ადამიანი, მკითხველთა უმრავლესობა: ამსოფლიური ჭკუის ხალხი, სოფისტები. ეს განმარტება არაა დამარწმუნებელი. ავთანდილი რომ მიჯნურია, ამაში ეჭვის შეტანა არ შეიძლება, ამასთანავე არ შეიძლება ეჭვის შეტანა იმ-ამიც, რომ იგი „ამსოფლიური ჭკუის კაცია“. ამიტომაც ვთქვი, რომ „ჭკვიანი“ გაუმიჯნურებელი, არა ხელი, არა შმაგი კაცია, მიუხედავად თავისი ინტელექტის რაობისა.

„ჭკვიანი“, ანუ გაუმიჯნურებელი, ადამიანი ვერ მიეახლება ღვთაებრივ სიყვარულს. ეს რომ მოხდეს, ამისათვის საჭიროა ადამიანმა განიცადოს ამქვეყნიური, მიწიერი, ხორციელი სიყვარულის გრძნობა, ოღონდ მის უმაღლეს, უსპეციაკეს ფორმაში, ე. ი. თუ შეიძლება ითქვას, ღვთაებრივი სიყვარულის წვდომისათვის აუცილებელია ადამიანმა შეიძინოს ამ გრძნობის უმაღლესი მიწიერი გამოცდილება. მოწამის, ასკეტის ტანჯვა-წამების

ნაცვლად ადამიანმა ისინი უნდა ინვნიოს ხორციელ სიყვარულში. რუსთაველის იდეალია განსპეტაკებული რეალობის გზით მისტიკურის წდომა და არა მისტიკური გზით მისტიკურისავე წდომა. ამით ამქვეყნიური სიყვარულის ფასეულობაც დამკვიდრებულია და მისი ზენაარი დანიშნულებაც.

მართალია, რუსთაველი მიჯნურის თვისებად „შორით კედო-მა, შორით დაგვას“ ასახელებს, მაგრამ ესაა მიჯნურობის თვით პროცესი და არა – შედეგი. ამ პროცესში გამორიცხული არაა ველად გაჭრა, მაგრამ ამ სიტყვის არა მხოლოდ სივრცული მნიშვნელობით. თინათინის მოგონებით გახელებული ავთანდილი სა-ნოლზე ვერ ისვენებს, „ვითა ვერხვი ქარისაგან ირხევის და იკე-ცების“. იგი სასახლეშივე ველად გაჭრილია, რადგანაც მიჯნურის ნიადაგ მოგონება „ველად გაჭრად ჩაითვლების“. ფიზიკურად ვე-ლად გაჭრა არაა ასკეტის უდაბნოდ ყოფნის ბადალი. მართალია, მიჯნურსაც და ასკეტსაც ერთი მიზანი აქვთ – ღვთაების წდომა, მაგრამ საშუალებანი – სხვადასხვა. მიჯნური იტანჯება ხორციელი ტრფიალებით და ამ გზით მიემართება ზენაარისაკენ, ასკეტი უშუალოდ ღვთაებრივ ტრფიალებას განიცდის. რუსთაველი არა მხოლოდ მიჯნურობის პროცესს გვაჩვენებს, არამედ შედეგსაც. ესაა ხორციელი ბედნიერების მიღწევა ამქვეყნად, რომელიც ამასთანავე „მუნ თანა წასატანიცაა“, რაც არაა ნიშანდობლივი მისტიკური სუფიზმისათვის („ლეილ მაჯნუნიანი“, „მანუ ოდრჰა“ – სინმინდის ძენი). ამგვარად „ვეფხისტყაოსანი“ საღვთოცაა და საეროც“. იგი, გურამიშვილის განმარტებით, მართლა „იგავთა ხეა“, რომელიც ორგზითვე „ნაყოფს მოგვცემს“. სწორი იყო ვახ-ტანგის წამოწყება, ოღონდ მან დაუშვა შეცდომა, როცა პოემა „თარგმნა“ მხოლოდ „საღმრთოდ“.

აქვე ორიოდ სიტყვით სიძვაზე. ბიბლიასა და ჰაგიოგრაფია-ში მრავლად არიან სიძვის დედაკაცები. მათ ღვთაებასთან მიახ-ლების პერსპექტივა აქვთ მონანიების გზით. მსოფლიოს უპირვე-ლესი მეძავი მარიამი, რომელიც თავის საქმიანობას დატვირთულ ნავშიც არ იშლიდა, მონანიების გზით არა მხოლოდ სულიერად გარდაიქმნება, არამედ ხორციელადაც: უდაბნოს მცხუნვარებით გარუჯულს და უჭმელობით ჩამომხმარს ახლობლებიც ვერ ცნო-ბენ. ამ გზით ეზიარა იგი ღვთაებას.

„ვეფხისტყაოსნის“ სიძვას, როგორც არამიჯნურს, ღვთაებასთან მიახლოების არავითარი პერსპექტივა არა აქვს, რადგანაც რუსთაველი არ სცნობს უდაბნოდ განსვლისა და მონანიების გზას. ცოდვათა შემსუბუქება ამაღლებულ ხორციელ სიყვარულში ხორციელდება.

პოემის მხატვრული მხარე. კ. კეკელიძე შეეხო პოემის მხატვრულ მხარესაც, ოლონდ, მისივე განმარტებით, მხოლოდ „ორიოდე სიტყვით“¹, თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ თავის მოკლე მიმოხილვაში მას არსებითად სწორად და რამდენადმე სრულადაც აქვს განსაზღვრული „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრული ღირსება. მისი შენიშვნით, თხზულება შეუწელებელი ინტერესით იკითხება არა მხოლოდ ამბის მიმზიდველობის გამო (რაც თავისთავად მნიშვნელოვანია), არამედ უფრო იმიტომ, რომ დიადია და მარტივი მისი არქტიტექტონიკა, მომხიბვლელობა, მისი შემადგენელი ნაწილების სიმეტრია, პოეტურ-მეტაფორული გამოთქმანი, ღრმააზროვანი სენტენცია-აფორიზმები, ლაპიდარული მოკვეთილობა პოეტური მეტყველების საშუალებისა, არაჩვეულებრივი სიმდიდრე ლექსიკური მარაგისა, სიდიადე ეპიკური სტილისა, ბგერათა საოცრად შეხამებული ჟღერა, ალიტერაციის ამოუწურავი მარაგი და ა. შ. ყოველივე ზემოთქმული რუსთაველს „შეუდარებელ ადგილს აკუთვნებს... მსოფლიო ლიტერატურაში“ (იქვე, გვ. 148-149).

კ. კეკელიძე ეხება თხზულების საზომს, იკვლევს შაირის გენეზისს, მაღალი და დაბალი შაირის რაობას, „ვეფხისტყაოსანში“ მათი გამოყენების მიზეზს (ერთფეროვნებისა და მონოტონურობის დაძლევა) და მიზანს, რუსთაველურ რითმას და ა. შ. ამასთან დაკავშირებით მკვლევარი მსჯელობს რუსთაველის გავლენის შესახებ ალორძინების პერიოდის ქართულ ლიტერატურაზე (ეს საკითხი მას ცალკეც აქვს დამუშავებული).

„ვეფხისტყაოსნის გამოცემები“. კ. კეკელიძე პოემის არა მხოლოდ გამომცემელი იყო, არამედ ამასთანავე მის წინარე და თანამედროვე გამომცემათა მკვლევარ-შემფასებელიც. ამ მხრივ მის სრულიად განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობდა „ვეფხისტყაოსნის“ პირველი (1712 წ.) გამოცემა, რაზეც სა-

¹ კ. კეკელიძე, *ძველი ქართული მწერლობის ისტორია*, II, გვ. 148.

განგებოდ და ვრცლად მსჯელობს თვით სახელმძღვანელოშიც. მკვლევარი 1712 წლის გამოცემას სპეციალურად შეეხო ჯერ კიდევ 1927 წელს პ. ინგოროყვას „რუსთველიანას“ განხილვისას¹. როგორც ვიცით, პ. ინგოროყვა იმეორებდა (ავტორის დაუსახელებლად) იუსტ. აბულაძის აზრს, რომ თითქოს ვახტანგს უცვლელად გადმოებეჭდოს პოემის ჩვენამდე მოუღწეველი ხელნაწერი. თავისი თვალსაზრისის განსამტკიცებლად იგი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ხელნაწერების 1727, 4988 და 5006 მონაცემებს. კ. კეკელიძემ ცხადყო, რომ ხელნაწერ 1727-ს (1825 წლისა) არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს საკითხისათვის, ხოლო დანარჩენი ორი სკრუპულოზურად შეუდარა პოემის პირველ გამოცემას და ასევე დამაჯერებლად დაამტკიცა, რომ ისინი ვერ გამოდგებოდნენ პირველი გამოცემის დედნად (იქვე, გვ. 10). მკვლევარი ითვალისწინებს ვახტანგის განსწავლულობას, მის კრიტიკულ სულს, რედაქტორულ ნიჭს, „ვეფხისტყაოსნის“ შედგენილობაზე არსებულ მაშინდელ შეხედულებას (რაც ხელნაწერებშია, ყველაფერი რუსთაველს არ ეკუთვნის) და დაასკვნის: ვახტანგს ხელთ ჰქონდა ვრცელი რედაქციის შემცველი ხელნაწერი, რომლის ტექსტი გაცხრილა და შეძლებისდაგვარად განახორციელა კრიტიკული გამოცემა. ეს ჩანს როგორც დასაწყისიდან (აქ არაა შეტანილი პირველი სტროფი: „პირველ თავი, დასაწყისი...“). ისე, და განსაკუთრებით, დასასრულიდან. აქ შემოკლებულ ტექსტში შემორჩენილია 22 ტაეპი, რომელთა შინაარსის გაგება შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ პოემის დანართებისა და ჩანართების გათვალისწინებით, რაც ვახტანგის რედაქციული მუშაობის ნაკლია. იგივე ითქმის ეპილოგზე („გასრულდა მათი ამბავი...“) და ზოგიერთ სხვა სტროფზე.

კ. კეკელიძემ 1939 წელს გამოაქვეყნა ნარკვევი, „ვეფხისტყაოსნის“ პირველი გამოცემა“ (იქვე, გვ. 171-177), რომელშიც კვლავ გაიმეორა ადრინდელი თვალსაზრისი მის კრიტიკულ ხასიათზე, მაგრამ არსებითად განსხვავებულ ასპექტში დასვა საკითხი ტექსტის რედაქციის დამმუშავებლის ვინაობის შესახებ. უდავოა, რომ „განმარტება“ ეკუთვნის ვახტანგს, მაგრამ, კ. კეკელიძის ახალი შეხედულებით, მისი რედაქტორი არაა

¹ კ. კეკელიძე, *რუსთველოლოგიური ნარკვევები*, გვ. 9-13.

ვახტანგი. ამას მოწმობს ის ფაქტი, რომ ვახტანგის ეპიტაფიაში აღნუსხულია ყველა ის დამსახურება (მათ შორის, რაც მთავარია, მისგან განეული რედაქტორული მუშაობაც), რაც სწავლულ მეფეს გაუწევია, მაგრამ იქ არაა აღნიშნული, რომ მას „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტი „გამართოს“. ადრე კ. კეკელიძე ვახტანგს მიაკუთვნებდა გამოცემის ბოლო სტროფს: „საღმრთოა და საეროცა, ვისაცა აქვს სმენა გულსა...“, ხოლო შემდგომ განაცხადა: „ამას ვახტანგი ვერ იტყოდა, რადგანაც „თარგმნაში“ ის ხაზგასმით აცხადებს, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ მხოლოდ საღმრთოა, რომ პოეტს ის „საეროდ არ უთქვამს“ (იქვე, გვ. 172). მკვლევარი ეყრდნობა ა. შანიძის გამოკვლევას, რომელშიც გამოვლენილია ის სტროფულ-ლექსიკური სხვაობა, რომელსაც „თარგმანი“ იჩენს ტექსტთან მიმართებაში და ასკვნის: „ვახტანგი იმდენად გონიერი, განათლებული და წინდახედული კაცი იყო, რომ ასეთ რამეს ის ვერ ჩაიდენდა: მოეცა ერთი ტექსტი, კომენტირება კი სხვა ტექსტისათვის დაენერა“ (იქვე, გვ. 172). ვახტანგი იდეური და მატერიალური სულისჩამდგმელია გამოცემისა, მაგრამ თვით არაა გამომცემელი, ტექსტის კრიტიკულად დამდგენი აგრეთვე იმის გამოც, რომ იმ დროს ის საქართველოში არ იმყოფებოდა.

მაშ, ვინ არის რედაქტორი? კ. კეკელიძის აზრით, ამ კითხვაზე პასუხი თვით გამოცემაშია გაცემული, რომლის თავფურცელზე ეკითხულობთ: პოემა „გაიმართა ხელითა ხელმწიფის კარის დეკანოზის შვილის მიქელისათა“. მკვლევარს მოჰყავს უამრავი, ამასთანავე უაღრესად შთამბეჭდავი, მასალა იმის საილუსტრაციოდ, რომ სიტყვა „გამართვა“, უწინარეს ყოვლისა, რედაქტირებას ნიშნავს. მოვიყვანთ მხოლოდ ერთ მაგალითს.

1709 წელს დაბეჭდილ სახარებას თავფურცელზე აწერია: „ან ახალი და პირველი დაბეჭდილი ქართულ ენასა ზედა ჟამსა ამაღლებულისა ... უფლისა უფლისა გიორგისსა... შრომითი და წარგებითა უფლისა ვახტანგ ლევანის ძისათა. გაიმართა ჴელითა ნიკოლოზ მღვდელმონაზონისა ორბელისშვილისათა“ (იქვე, გვ. 173). აქ რომ „გამართვა“ რედაქტირებას ნიშნავს, ეს დოკუმენტურად დასტურდება იქვე, მეოთხე გვერდზე, მოთავსებული განმარტებით. ახლა ამას შევუდაროთ პოემის პირველი გამოცემის თავფურცელზე წარწერა: „ან ახალი დაბეჭდული ქართულს ენასა ზედა ჟამსა ამაღლებულისა უფლისა უფლისა ვახტანგისსა

შრომითა და წარსაგებელითა მისვე მპყრობელისათა. გაიმართა ჯელითა ხელმწიფის დეკანოზის შვილის მიქელისათა“. როგორც ვხედავთ, წარწერები თითქმის იდენტურია. ეს ნიშნავს, რომ 1712 წლის გამოცემის ტექსტი გამართული, ანუ რედაქტირებულია, მიქელის მიერ, რაც, კ. კეკელიძის დაკვირვებით, დადასტურებულია პოემის დასასრულშიც („ან დაიბეჭდა სტამბაში...“).

ეს შეხედულება, ჩვენი აზრით, არსებითად მისაღებია. მისაღებია ისიც, რომ კ. კეკელიძისავე შენიშვნით, მიუხედავად ზემოთქმულისა, პოემის პირველ გამოცემას მაინც შეიძლება ვუწოდოთ „ვახტანგისეული“.

კ. კეკელიძემ კრიტიკულად განიხილა „ვეფხისტყაოსნის“ ს. კაკაბაძისეული გამოცემა (1827 წ.), განსაკუთრებით მასზე დართული გამოკვლევა (რაზეც ნაწილობრივ უკვე ვიმსჯელებთ). მანვე ასევე კრიტიკულად განიხილა „ვეფხისტყაოსნის“ კ. ჭიჭინაძისეული გამოცემა (1934 წ.) იმ განსხვავებით, რომ ამ უკანასკნელს იგი მწვავედ ეკამათება ლექსიკოლოგიის საკითხებშიც. ა. ბარამიძისა და ა. შანიძის თანაავტორობით დაწერილ პოლემიკურ წერილში („ვეფხისტყაოსნის“ ახალი გამოცემის გამო“), კ. კეკელიძე კ. ჭიჭინაძესთან კამათში იცავს და აღრმავებს კიდევაც მათ მიერ გამოცემული აკადემიური ტექსტის პრესტიჟულობას.

კ. კეკელიძეს უნერია (თუ უკამათია) პოემასთან დაკავშირებულ სხვა პრობლემებზეც, როგორებიცაა, მაგალითად, „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონალური ალეგორიები, „რუსთაველის გავლენა ქართულ პოეზიაზე“, „რუსთველი და აღმოსავლური რენესანსი“, „რუსთაველის „მზიანი ღამე“ და ა. შ. ცალკეა გამოსაყოფი ის რეცენზიები, რომლებიც მან რუსთველოლოგიის დარგში დასაცავ საკვალიფიკაციო ნაშრომებს უძღვნა, რომელთაც არ გააჩნიათ მხოლოდ ისტორიული მნიშვნელობა.

ამრიგად, კ. კეკელიძემ თავისი მრავალრიცხოვანი გამოკვლევებით ღრმა კვალი დააჩნია რუსთველოლოგიურ მეცნიერებას. ამ მხრივ, მეტი წილი მისი შეხედულებებისა გაზიარებულია, ხოლო ზოგ მათგანს (მცირე გამონაკლისის გარდა) პერსპექტივაში შესაძლოა ამგვარი ხვედრი ერგოს.

საცნობლად თავისადაო...

(მეცნიერი და მისი სამყარო)

რამდენიმე ხნის წინათ ჟურნალ „გეორგიკის“ რედაქციის დაკვეთით მუშაობა მომიხდა საცნობარო-ბიბლიოგრაფიული ხა-სიათის წერილზე „ფილოლოგიური მეცნიერება საქართველოში 1980 წელს“. სამუშაო ძალზე პრომატივეადი აღმოჩნდა, ამას-თანავე, მეტად საპასუხისმგებლოც – ჟანრობრივი სპეციფიკის გამო, ევროპელი მკითხველისათვის ოპერატიულად, თანაც, რაც მთავარია, ძალზე კომპაქტურად უნდა მიმეწოდებინა ყოველი ცალკეული ნაშრომის უმთავრესი მეცნიერული საზრისი. ეს არა მხოლოდ თვით საკითხის შინაარსის შესაფერის ცოდნას მოითხ-ოვდა, არამედ ამათან ერთად, ამ ცოდნის გადმოცემის ფორმაზე საგანგებო დაფიქრებასაც. გულწრფელად ვაღიარებ: გამიჭირდა, როცა ასო „მან“-ზე მიდგა ჯერი. ჩემ წინ იდო პროფესორ ლე-ვან მენაბდის ვრცელი მონოგრაფია ძველი ქართული მწერლობის საზღვარგარეთული კერების შესახებ, რომელმაც განსაზღვრა და, გარკვეულწილად, დააგვირგვინა კიდევ მისი ავტორის სამეცნი-ერო მოღვაწეობის ერთი უმთავრესი ეტაპი ისე, რომ მომავალი მუშაობის კონტურებიც წარმოაჩინა.

ძალზე ძუნნად ეუწყა მაშინ „გეორგიკის“ მკითხველს: „დასახელებული მონოგრაფია ლოგიკური გაგრძელებაა ავტორის მიერ ადრე გამოქვეყნებული ნაშრომებისა. იგი მიზნად ისახავს ახლო აღმოსავლეთსა და დასავლეთში უძველესი ქართული კულ-ტურის ცენტრების დაარსების ისტორიისა და ლიტერატურული ცხოვრების სკრუპულოზურ გამოკვლევას. მონოგრაფია ერთ-ერთი ფუნდამენტურია თავის დარგში, ხოლო პირველწყაროთა და სამეცნიერო ლიტერატურის გამოვლენა-გამოყენების თვალ-საზრისით თითქმის იდეალურ შედეგს აღწევს...“.

თითქოს ითქვა ძირითადი სათქმელი, მაგრამ მაინც უკმარი-სობის გრძნობა დღემდე დამყვა. ამიტომაც ახლა დავძენ: ლ. მე-ნაბდის ნაშრომს ორი ათასამდე (უფრო ზუსტად – ათას ცხრაას ოცი) შენიშვნა ახლავს, რომლებშიც დამოწმებულია ამ რიცხვზე ბევრად მეტი პირველწყარო და სპეციალური ლიტერატურა. მკითხველი მიხვდება, რომ საამისოდ განუულია გარჯა, რომელ-იც ერთი ადამიანის სიცოცხლეს გასწვდება. ეს დიდ ღირსებას

სძენს მონოგრაფიას. მისი მნიშვნელობა უფრო საცნაური გახდება, თუ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ მან ერთხელ კიდეც და არსებითად ყველაზე მკაფიოდ ცხადყო, რომ ჩვენი წინაპრების დამკვიდრება მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყანაში, იქ მათი ლიტერატურულ-კულტურული და, გარკვეულწილად, პოლიტიკური მოღვაწეობა სულაც არ ყოფილა სტიქიური: იგი სრულიად საქართველოს კულტურულ-პოლიტიკური ცხოვრების განუშორებელი ნაწილი გახლდათ და, ამიტომაც ემორჩილებოდა ერთ ნებას, ერთ სურვილს – მამეული სჯულისა და ქვეყნის დაცვას.

ლ. მენაბდის წიგნი მკაცრად აკადემიურია და მასში არათუ წმინდა მხატვრული, არამედ პუბლიცისტური საწყისის ძიებაც თითქმის შეუძლებელია, მაგრამ ჭეშმარიტი მკითხველი მაინც თვალნათლივ დაინახავს სირიასა და პალესტინაში, შავ მთასა და ათონზე დამკვიდრებული ჩვენი დიდი წინაპრების ხან შფოთვარე და ხან ღვთაებრივად მშვიდ სახეებს და მათი ფერისცვალებით გაიგებს, თუ როდის უჭირდა ან ულხინდა ჩვენს ქვეყანას.

ამიტომაც უაღრესად ფასეულია ლ. მენაბდის ნაშრომის როგორც მეცნიერული, ასევე შემეცნებითი მნიშვნელობა. განსაკუთრებით ფასეულია სწორედ ეს უკანასკნელი, რადგანაც ხსენებული წიგნი გვევლინება აქტიურ მორალურ ძალად, რომელიც გვასწავლის არა მხოლოდ აზროვნების წესსა და რიგს, არამედ, ამასთან ერთად, და მასზე უწინარეს – ცხოვრება-მოღვაწეობის წესსა და რიგსაც როგორც შინ, ისე გარეთ. ამ წიგნს ეპიგრაფად ალბათ დიდი დავით გურამიშვილის ეს სიტყვები შეეფერებოდა: „ყმაწვილი უნდა სწავლობდეს საცნობლად თავისადაო: ვინ არის, სიღამ მოსულა, სად არის, ნავა სადაო?“

აღნიშნულის გამო სრულიად კანონზომიერი იყო, რომ 1983 წელს მონოგრაფიას საქართველოს სსრ უმაღლესი და საშუალო სპეციალური განათლების სამინისტროს პრემია მიენიჭა...

თავისი სამეცნიერო-კვლევითი მუშაობის საკმაოდ გრძელ მანძილზე, რომელსაც სათავე სტუდენტობიდან დაედო, ლ. მენაბდემ გამოაქვეყნა 300-ზე მეტი ნაშრომი, მათ შორის, 16 წიგნი. დასახელებულ ნაშრომთა საკვლევი პრობლემატიკა მრავალფეროვანია. ისინი ერთმანეთისაგან განსხვავდება მოცულობით და, რამდენადმე, მეცნიერულ-შემეცნებითი ღირებულებითაც, მაგრამ მათ აერთიანებს ავტორის მხრივ წინამორბედ მკვლევართა მი-

მართ ჯეროვანი პატივის მიგების საჭიროების მაღალი შეგნება, კამათისას მშვიდი, აკადემიური ტონის შენარჩუნების გამორჩეული უნარი, რასაც ბუნებრივად ეფუძნება საკუთარი ნაფიქრ-ნააზრების გადმოცემის ავტორისეული სტილი, სავსებით დაზღვეული იაფფასიანი სენსაციურობისა და ამბიციისაგან.

ლ. მენაბდის ინტერესის სფეროში შემოდის თითქმის მთელი ძველი ქართული ლიტერატურის საკითხები. და მაინც, მისი მეცნიერული მოღვაწეობის უმთავრესი მიზანი ძველი ქართული მწერლობის კერების კვლევაა. მან 1962 წელს გამოაქვეყნა ამ კორპუსის პირველი ტომი ორ წიგნად, რომლებშიც სკრუპულოზურად არის შესწავლილი საქართველოს ეროვნული მწერლობის კერების დაარსებისა და მათში მიმდინარე ლიტერატურულ-კულტურული მოღვაწეობის ისტორია. აკადემიკოსი კ. კეკელიძე ბრძანებდა: ეს წიგნი არასდროს არ დაკარგავსო მნიშვნელობას.

მეცნიერის მიზანია, ასევე დაწვრილებით შეისწავლოს რუსეთში არსებული ძველი ქართული მწერლობის კერების ისტორია. ამით გამთლიანდება თითქმის მესამედი საუკუნის განმავლობაში გლობალური პრობლემის გარშემო მკვლევრის ნაფიქრ-ნააზრევი, ხოლო მკითხველი მიიღებს უაღრესად ფასეულ მრავალტომიან მონუმენტურ კორპუსს.

ლ. მენაბდის დაფიქრების საგანს წარმოადგენდა წინაპართა ნააზრების მემკვიდრეობითობის, ასევე მისი შესწავლა-შეფასების პრობლემა ახალი დროის საქართველოში. ამ თვალსაზრისით უნდა მოვიხსენიოთ მისი ვრცელი მონოგრაფიები: „ვეფხისტყაოსანი“ და საქართველოს ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მოძრაობის მოღვაწენი“, „XIX საუკუნის ქართველი კლასიკოსები და ძველი ქართული მწერლობა“. მათში შესწავლილია გასული საუკუნის ქართული ლიტერატურის „იდეურ-თემატიკური, აზრობრივ-შინაარსობრივით მსგავსება თუ გენეტიკურ-ტიპოლოგიური კავშირურთიერთობა ძველად ქართულ მწერლობასთან“ (ო. ჭურღულია, ტ. მოსია), ნაჩვენებია მდიდარი წარსული მემკვიდრეობის, უწინარესად „ვეფხისტყაოსნის“, ამ „ქართველთა ვინაობის სახსოვრის“ (თანამედროვე ტერმინით – ქართველთა პასპორტის), ეროვნულ-კულტურულ საწყისებზე გააზრება-გაცნობიერების უდიდესი როლი ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მოძრაობის საქმეში.

ცალკე მონოგრაფიები უძღვნა ლ. მენაბდემ სულხან-საბა ორბელიანისა და ვახტანგ მეექვსის ცხოვრება-მოღვაწეობას. ინტენსიურად მუშაობს მკვლევარი რუსთველოლოგიაში, დაინტერესებულია ქართულ-რუსული, ქართულ-უცხოური ლიტერატურულ-კულტურული ურთიერთობითა და სხვა საკითხებით.

სრულიად განსაკუთრებულია ლ. მენაბდის ღვაწლი ოთხტომიანი მონუმენტური კორპუსის, „რუსთველი მსოფლიო ლიტერატურაში“, შედგენის საქმეში. მისი ინიციატივით შედგა და გამოიცა აგრეთვე კრებულები, რომლებიც ეძღვნება სულხან-საბა ორბელიანს, იაკობ ხუცესსა და ათონის ივერთა მონასტერს. იგი შემდგენელია (ცალკეულ შემთხვევაში, სხვებთან ერთად) ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლების შვიდი კრებულისა...

მისი აქტიური მონაწილეობით გამოიცა რუს და ქართველ კოლეგათა ერთობლივი კრებული „Русская и грузинская средневековые литературы“ (Л., 1979). მანვე შეადგინა ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია რუსულ ენაზე, რაც ეროვნული კულტურის ისტორიისათვის უაღრესად მნიშვნელოვან ფაქტად უნდა მივიჩნიოთ. წინდანი შეიძლება ითქვას, რომ ამიერიდან ძველ ქართულ ლიტერატურას ეყოლება არა მხოლოდ რუსულენოვანი მკითხველი, არამედ მკვლევარიც (ამის იმედს იძლევა აკადემიკოს დ. ს. ლიხაჩოვის რეცენზია), ამასთანავე, რაც მთავარია, პერსპექტივაში ქართული სულიერი მემკვიდრეობა ამ გზით ჩაერთვება სხვა კულტურულ-ენობრივი სამყაროს მხატვრულ-შემოქმედებით პროცესში.

ლ. მენაბდის ხელმძღვანელობით შედგენილია და გამომცემლობას გადაეცა კრებული „ძველი ქართული ლიტერატურის მკვლევარები“. დასაბეჭდად მზადდება სამეცნიერო-მეთოდური ხასიათის მონოგრაფია „რუსთველის სემინარი“. მისივე მეთაურობით თბილისის უნივერსიტეტის ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის კათედრა და რუსთველის კაბინეტი ადგენს სრულყოფილ ბიბლიოგრაფიას შესაბამის სფეროში. ლ. მენაბდის ინიციატივითა და მხარდაჭერით კათედრაზე სისტემატურად განიხილება უახლესი სპეციალური სამეცნიერო ლიტერატურა; იგი აქტიურად იღვწის ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის სპეციალისტთა მოსამზადებლად თბილისისა და აფხაზეთის სახელმწიფო უნივერსიტეტების, ქუთაისის, ცხინვალის სახელმ-

ნიფო ინსტიტუტებისა და სხვა უმაღლესი სასწავლებლებისათვის.

ლ. მენაბდე დაუცხრომლად უწყობს ხელს ძირძველი ეროვნული სულიერი კულტურის პოპულარიზაციას შინ და გარეთ რადიოს, ტელევიზიის, პრესის საშუალებით, აგრეთვე საზოგადოება „ცოდნის“ ხაზით, აქვეყნებს სამეცნიერო და სამეცნიერო-პოპულარული ხასიათის ნაშრომებს რუსულ და უცხოურ ენებზე, ამასთანავე ეწევა აქტიურ საზოგადოებრივ და პედაგოგიურ მოღვაწეობას. არის თბილისის უნივერსიტეტის ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის კათედრისა და რუსთველის კაბინეტის გამგე, მრავალი სამეცნიერო და სამეცნიერო-მეთოდური საბჭოს წევრი.

ზემოაღნიშნულის მიუხედავად, უნდა ითქვას, რომ მისთვის უმთავრესია პედაგოგიური მოღვაწეობა. სამ ათეულ წელზე მეტია, რაც ლევან მენაბდე ემსახურება ახალგაზრდობის აღზრდის საქმეს, როგორც ჩინებული სპეციალისტი და დახელოვნებული მოძღვარი, მასწავლებელი. აღსანიშნავია, რომ იგი სტუდენტებს ეროვნული სულიერი კულტურის ისტორიის ცოდნას მხოლოდ აუდიტორიაში არ აზიარებს. მას თავის მოწაფეებთან ერთად ფეხდაფეხ აქვს მოვლილი საქართველო, ყოველი მისი წმიდათაწმიდა ადგილი, სადაც იქმნებოდა ეს კულტურა. ამავე მიზანს ემსახურებოდა მისი „მიმოსვლა“ მოსკოვსა და ლენინგრადში, ასტრახანსა და ვლადიმირში, აგრეთვე ბულგარეთში.

ახალი წარმატებები ვუსურვოთ სახელოვან სწავლულს ჩვენი კულტურისა და მეცნიერების საკეთილდღეოდ.

ჰქონდა „სიცოცხლე ხანმოკლე, ხანგრძლივად ნაყოფიერი“

„შენში ვგლოვობთ ჩვენ ჩვენს თავს“.

ეპითიმე თაყაიშვილი

ჩემი სტუდენტობის ჟამს, და დიდხანს მას შემდეგაც, უნივერსიტეტში გამოფენილი იყო პორტრეტები ღვანღმოსილი ქართველი სწავლულებისა, რომლებიც აქ უმნიკვლოდ და სახელოვნად ემსახურნენ მეცნიერებისა და ქვეყნის ინტერესებს. ხშირად შევყოვნებულვარ ერთი მათგანის წინაშე. ოდნავ ხანდაზმული ჩანდა იგი. გამჭოლი მზერა ჰქონდა, მაღალი შუბლი, განკვერტილი უღვაშები – იმერთა წესისამებრ. შევწოდა ევროპული ტანისამოსი ქათქათა საყელოთი და ჰალსტუხით. პორტრეტს ძუნწი წარწერა ახლდა: „იოსებ ყიფშიძე. 1885-1919“. თავდაპირველად თარიღთა სიზუსტეში ეჭვი შემეპარა, მაგრამ მოგვიანებით, როცა გავეცანი ამ ბედკრული პიროვნების ხვედრს და, სამწუხაროდ, საბედისწერო თარიღებიც სწორი აღმოჩნდა, ერთბაშად აუხსნელი გრძნობა დამეუფლა, რომელიც ახლობლის დაკარგვით გამონეულ სევდას ჰგავდა. მერე, მასზე ფიქრისას, ხშირად მახსენდებოდა კაცთა საუფლოში „დღემოკლედ ცხოვრებული“ ეგნატე ნინოშვილის შესახებ აკაკი წერეთლის სიტყვები: ჰქონდა „სიცოცხლე ხანმოკლე, ხანგრძლივად ნაყოფიერი“. ეს ფრთიანი ფრაზა, ერთი შეხედვით, პარადოქსულად ჟღერს, მაგრამ ვინც ამ ტრაგიკული პიროვნების ყოფას, ასევე ტრაგიკულ ქრონოლოგიურ ჩარჩოებში მოქცეულს, და, ამასთან, ნიჭიერებით აღბეჭდილ მის სულიერ მემკვიდრეობას იცნობს (რომლის სრული სინქრონიული აღქმა და შეფასება მაშინდელმა მკითხველმა ხეირიანად ვერც კი მოასწრო), მისთვის აუხსნელი არ დარჩება მგოსნის სიტყვების ქვეტექსტი, გაჯერებული ღრმა შინაარსით: წუთისოფელმა მწერალს არ უწილადა წელთა სიმრავლე, მაგრამ მან მცირე დროში მაინც ბევრი იღვანა.

ქართული აზროვნების ისტორია იცნობს ამგვარ მოღვაწეებს, რომელთა შორის დგას სვეტი ნათლისა – იოსებ ყიფშიძე, რომლის პიროვნებაშიც ქართველთა მოდგმის ინტელექტუალურმა და განსაკუთრებით ზნეობრივმა ძალმოსილებამ უმაღლეს სრულყო-

ფას მიაღწია, სამაგიეროდ დააკლდა ამავე მოდგმისათვის ღვთივ-
მომადღებელი ნიჭი ხანდაზმულობისა. იგი ადრე, ძალიან ადრე,
„35 წლის რაინდი მეცნიერებისა“, მიეზარა მშობლიურ მიწას,
მაგრამ მისი ხანმოკლე სიცოცხლე იყო „ხანგრძლივად ნაყოფი-
ერი“, ქართული გონების სიფხიზლისა და ზნეობრივი სინწინდის
მაუწყებელი. ამიტომაც იოსებ ყიფშიძის „ღრმაშინაარსიანი ცხ-
ოვრებისა და ღვანლის თუნდაც ზოგად შტრიხებში წარმოდგენა
და გაცნობიერება, – როგორც პროფესორი კ. დანელია წერს –
უნდა მივიჩნიოთ არა მარტო მაღლიერი შთამომავლების ზნეო-
ბრივ ვალად – ღირსეული პატივი მიეგოს მას, არამედ ერთ-ერთ
ისეთ ცხოველმყოფელ მაგალითადაც, რომელმაც უნდა შეძლოს
საქართველოს მომავალი თაობების სამოქმედო ძალების აქტივ-
იზაცია, რომ დღენიადაგ შეახსენებდეს, თუ როგორ უნდა ერი-
სადმი ჭეშმარიტი სამსახური შესაძლებლობის მაქსიმუმის გაღე-
ბით“.

კოპნია იმერეთის მიწაზე იშვა იგი – ჭიათურის მახლობლად,
ღირღლოვანი რგანის სანახებში.

7 წლის იოსები წერა-კითხას შინ ეუფლება, 8 წლისა სოფლის
სკოლაში დადის, 9 წლისა ქუთაისის შვიდწლიურ სასულიერო
სასწავლებელში აგრძელებს სწავლას. სასწავლებელს ამთავრებს
1898 წელს. აქედან დაუყოვნებლივ გადაჰყავთ ქუთაისის სასუ-
ლიერო სემინარიაში. სემინარიელი იოსები ეწევა აქტიურ რევო-
ლუციურ მოღვაწეობას. რეაქციის წლებში ალიხანოვ-ავარსკის
დამსჯელ რაზმებს ემალება ლაილაში (ლეჩხუმი), აგრეთვე სვა-
ნეთში. სვანი მუშის ტანსაცმელში გადაცმულ იოსებს, ქუთაისში
მალულად გამობრუნებისას, სტრაჟნიკები დააკავებენ, ჩაამნ-
ყვდევნენ ცაგერის ციხეში. ცაგერიდან ქუთაისს გადმოგზავნილ
ტყვეს პლატონ გოგოძე გადაარჩენს ვერაგულ მკვლელობას,
რაც მას უცილობლად ელოდა თანხმლებ „პლასტუნთაგან“. მანვე
გაათავისუფლებინა იოსები პოლიციას. ჭაბუკმა პეტერბურგს მი-
აშურა (1906 წ.), ჩაირიცხა უნივერსიტეტის ფიზიკა-მათემატიკის
ფაკულტეტის საბუნებისმეტყველო განყოფილებაზე. არჩეულ
სპეციალობას არ დასჯერდა – ჩვენი ერისა და ენის სიყვარუ-
ლით ძღეულმა პარალელურად ნ. მარისა და ი. ჯავახიშვილის
ლექციებიც მოისმინა აღმოსავლურ ენათა ფაკულტეტზე. არც
რევოლუციური განწყობა განელებია, რის გამოც, პეტრეს ქალაქ-

იდან დევნილი, ქუთაისში დაბრუნდა. მაგრამ მალე კვლავ ეწვია პეტერბურგს – 1907 წ. წ. მარმა უანგარო დახმარება გაუწია თავის ნიჭიერ მსმენელს და აღმოსავლურ ენათა ფაკულტეტის სომხურ-ქართულ განყოფილებაზე გადაიყვანა. როგორც ჩანს, დიდმა მასწავლებელმა პოლიტიკური ძნელბედობის უამს რჩეული შეგირდის პიროვნებაში რამდენადმე ჩააცხრო რევოლუციური ვნებათაღელვა, შეგნებულად განარიდა მოსალოდნელ საფრთხეს, რის შემდეგაც იოსებ ყიფშიძე მთელ თავის ახალგაზრდულ ენერგიას, თვით სიცოცხლესაც კი, მეცნიერებას ახმარს: სწავლობს ქართულ და სომხურ სიტყვიერ კულტურას, გერმანულს, ლურსმნული წარწერების ენას, განსაკუთრებით ქართველურ ენებს, აქედან მეგრულსა და ჭანურს ეუფლება ადგილზე – სამეგრელოსა და რუსეთის ლაზისტანში.

1911 წლიდან ქართული ენის მასწავლებელია პეტერბურგში. 1913 წ. მიემგზავრება გერმანიაში გერმანული ენის ცოდნის გასამყარებლად. იმავე წლის შემოდგომით აბარებს სამაგისტრო გამოცდებს. 1914 წ. ირჩევენ რუსეთის არქეოლოგიური საზოგადოების წევრ-თანამშრომლად და საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ნამდვილ წევრად, იმავე წელს იცავს დისერტაციას და ანიჭებენ ფილოლოგიის მაგისტრის სამეცნიერო ხარისხს, 1915 წ. – პრივატ-დოცენტის წოდებას. კითხულობს ლექციების კურსს პეტერბურგის უნივერსიტეტში (1915-1917). 1918 წელს თბილისშია, როგორც ეროვნული უნივერსიტეტის ერთ-ერთი მესაძირკვე და მისი ორგანიზაციის საქმეში დიდი ივანეს „მარჯვენა ხელი“ (ა. ჩიქობავა). იმავდროულად მონაწილეობს ოსმალეთთან საზავო მოლაპარაკებაში ამიერკავკასიის სეიმის მრჩეველის რანგით. ახლადდაარსებულ მშობლიურ უნივერსიტეტში მისი მოღვაწეობა ძლივს ასცდება ერთი წლის ფარგლებს. იმიერ სოფლად სასუფეველს ჰპოვებს 1919 წელს, 35 წლისა.

25 თებერვალს უნივერსიტეტში წყდება მეცადინეობა – იმ დღეს მისი პირმშოს წმინდა ნაწილი დაივანებს დიდუბის მიწაში. სრულიად საქართველო გლოვობს „მძლავრი ტალანტის მეყსეულ დაცემას“. გამოსათხოვარ სიტყვას ამბობს ა. შანიძე, ხოლო ე. თაყაიშვილი ხმას ვერ ძრავს, თუმცა წინანარ გამზადებული აქვს

სამგლოვიარო ტექსტი (ეს ტექსტი ახლახან არქივში მოიძია და გამოაქვეყნა პროფ. ს. ჯორბენაძემ).

ზემოთ აღრაცხილი კნინი ბიოგრაფიული სტატისტიკა, რომელიც ოთხ ათეულ წელსაც ვერ იტევს, აღძრავს სინანულის გრძნობს ადამის მოდგმის უხანო სიცოცხლეზე საზოგადოდ. სინანულის ეს გრძნობა ორკეცდება, თუ იგი შენი სისხლი სისხლთაგანი და ხორცი ხორცთაგანია, ხოლო იგივე გრძნობა ერის მოუშუშებელ სულიერ ტკივილად იქცევა, თუ შენი თანამოდმე სხვათაგან გამორჩეულ გონებრივ და ზნეობრივ ენერგიას ფლობს და, თუმცა უხვად გასცემს, ბოლომდე ვეღარ ხარჯავს მას სასიცოცხლო დროის სიმცირის გამო. ასეთ ენერგიას იოსებ ყიფშიძე ფლობდა, რომლის დასახარჯი სულიერი და, გნებავთ – ხორციელი, პოტენცია (ეს ტანმრთელი კაცი წინწკლებიანმა სახადმა იმსხვერპლა) მარადიულ ტკივილად გადაეცემა ქართველთა მოდგმას ნათესავითი ნათესავამდე.

პროფესორ ს. ჯორბენაძის ხატოვანი სიტყვებით რომ ვთქვათ, მართალია, „იოსებ ყიფშიძეს თავისი მაღალი მეცნიერული კიბე მაშინ ჩაენგრა, როცა მარტოოდენ მისი პირველი საფეხურები პქონდა ავლილი“, მაგრამ მან მაინც ხეაწვრიელად იღვანა: სასწავლებლის მოსწავლეთა სახარისხო სიაში პირველი ხარისხის მონაფეთა შორის პირველი ადგილი ეჭირა; სემინარიის ხუთი კლასი დაამთავრა და ხუთგზისვე პირველ მოსწავლედ ითვლებოდა; იყო პეტერბურგის უნივერსიტეტის ქართველ სტუდენტთა სამეცნიერო წრის პირველი თავმჯდომარე და ამ წრის მიერ შედგენილი ბიბლიოგრაფიის მასათალა პირველი წიგნის რედაქტორი; პირველი ხარისხის საუნივერსიტეტო დიპლომის მფლობელი; ახლადდაარსებული ქართული უნივერსიტეტის პროფესორთა კოლეგიის პირველი შვიდეულის წევრი, რომელმაც სასწავლებლის გახსნის პირველ დღეს წაიკითხა პირველი მოხსენება მისი დაარსების ისტორიაზე; აქვე პირველმა დაიწყო ძველი ქართული საერო ლიტერატურის ისტორიის კურსის კითხვა; გახლდათ პროფესორთა საბჭოს პირველი სწავლული მდივანი, ქართული ენის კათედრის პირველი გამგე და ა. შ.

ყველგან და ყველაფერში პირველობის ნიჭთან ერთად, და მასზე უწინარეს, იოსებ ყიფშიძეს ქუდბედად დაჰყვა ყველაზე დიდი ადამიანური ნიჭი – არდაჩენა პირადი გამორჩეულობისა.

მისი პიროვნება იყო „სავსე ქართული პატიოსნებით“, კეთილშობილური თავმდაბლობითა და უბრალოებით. სემინარიის ხუთგზის უპირველესი მონაფე თურმე ყოფილა „გულკეთილი, უწყინარი, უჩინარი, არამყვირალა, მშვიდი, უმნიკვლო, სინდისიერი და მეტისმეტად შრომისმოყვარე“, ხოლო პეტერბურგელი სწავლული, უკვე სახელმოხვეჭილი მეცნიერი, ეროვნული უნივერსიტეტის გახსნის სამზადისში „ზნეობრივი გმირობის იშვიათ მაგალითს იძლეოდა“: საჭიროებისას „უბრალო კანცელარიის გზირს ან წერილის დამტარებელს“ დაემგვანებოდა, დიდი ივანეს მონაფე და მისგან მოწვეული პრივატ-დოცენტი „ხშირად, ძალიან ხშირად, რომ საქმე არ გაჭიანურებულყო, საბარგო ეტლებსა და ავტომანქანებზეც კი იჯდა ხოლმე“ და შოფერ-მეეტლებთან ერთად „საჭირო ავეჯსა და მოწყობილობას მოაქანებდა უნივერსიტეტისაკენ“. ამდენად, ის იყო ახლადგახსნილი ეროვნული სიბრძნის ტაძრის არა მხოლოდ ერთ-ერთი მესაძირკვლე, არამედ, ამასთანავე, მისი მომწესრიგებელ-დამლაგებელი ამ სიტყვის უზეშთაესი გაგებით.

ეს არც იყო გასაკვირი, რადგანაც მის პიროვნებაში მამულიშვილური გრძნობა და მაღალნიჭიერება იმთავითვე ბედნიერად შეერწყა ერთმანეთს, რასაც ხელი შეუწყვეს ნ. მარმა და ი. ჯავახიშვილმა. დიდმა მასწავლებლებმა ნიჭიერი მონაფე სტუდენტობიდან აზიარეს იბერიულ-კავკასიურ მოდგმათა შორის ოდესლაც არსებული ნათესაური ურთიერთობის შეცნობის საიდუმლოს, ამასთანავე, მასში აღძრეს ამ ნათესაობის განახლება-გამყარების აუცილებლობის მძაფრი შეგნება, რამაც ჭაბუკ იოსებ ყიფშიძეს შეაძლებინა ჭეშმარიტი მეცნიერული და მოქალაქეობრივი გმირობის ჩადენა: მან უმოკლეს ხანში ზედმინევნით შეისწავლა ჭანური (ლაზური) ენა და დაიწყო მისი მრავალმხრივი კვლევა („დამატებითი ცნობები ჭანურის შესახებ“, „ჭანური ტექსტები“, „ჭანეთში მოგზაურობა“, „მცირე შენიშვნა“, „ცოტა რამ ჩვენი თანამოდმე ჭანების შესახებ“), რომლის უდიდესი „ისტორიული მნიშვნელობა“ ასევე ზედმინევნით გამოავლინა ა. ჩიქობავამ.

მნიშვნელოვანია სხვა გარემოებაც: იოსებ ყიფშიძე შეძრა ლაზთა ბეჩავმა ყოფამ, ამასთანავე, ჭმუნვაგარეული სიხარულის ცრემლი მოჰგვარა ერთი მოხუცი ლაზის ნათქვამმა: „ჩვენი ძველები და თქვენი ერთნი ყოფილანო“. შორეული საუკუნეების

სიღრმიდან მოისმა ოდესღაც სახელმორჭმული, მაგრამ ისტორიული ქარტეხილებით ქანცმიღებული ნათესავის ხმა. სადღაც გულის სიღრმეში გაიელვა იმედის ნაპერწყალმა: იქნებ ხალხის ხსოვნაშიც არაა სრულად წარხოცილი ჭანურ-ქართული მოდგმის ოდინდელი ერთიანობის შეგნება? საჭირო იყო ამ იმედის შემოწმებაც და გადარჩენაც. ამით ენათმეცნიერის მივლინება ლაზისტანში გასცდა საენათმეცნიერო მიზნებს. იოსებ ყიფშიძემ ხარბად მიუგდო ყური ლაზ ხალხს და მის ღრმა ჭრილობაში ცხადად იგრძნო საბედისწეროდ დაჭიმული დედაძარღვის ფეთქვა: ლაზის ცნობიერებაში თამარის სახე კიაფობდა, თანაც მეტწილად დიდმპყრობელ სულთან სულიმთან (XVI ს.) დაპირისპირებით. ეს ისტორიული ანაქრონიზმი გასაგებს ხდიდა ლაზთა საწაღელს – დიდმპყრობელი სელიმი უნდა დაეთრგუნა დიდ მფარველს – თამარ დედოფალს.

ამ აუხდენელი წადილის საღბუნად რა არ იღონა იოსებ ყიფშიძემ. სამშობლოში გამობრუნებისას დაუყოვნებლივ წარდგა მოხსენებითი ბარათით ერთი ავტორიტეტული გამგეობის წინაშე, პირდაპირ განაცხადა: „სრულიად სამართლიანია ის საყვედური ჩვენდა მიმართ, რომელიც არა ერთხელ მსმენია ლაზებისგან: რატომ ჩვენსშვილებს თქვენს სასწავლებელში არ ზრდითო“. მოითხოვა, მოეწვიათ ლაზი ახალგაზრდები ქართულ სასწავლებელში და დაენიშნათ მათთვის სტიპენდიები; ადგილზე აღმოეჩინათ ქმედითი ეკონომიკური და განსაკუთრებით კულტურული დახმარება; გაეხსნათ მოძრავი სკოლები და ა. შ.

იგი გულისტკივილით წერდა: „ლაზები... ეს ჩვენი უნიჭიერესი ძმები, ჩვენგან კარგა ხანია მივიწყებული... იმ გარემოებამ, რომ ლაზები და ჩვენ სხვადასხვა სარწმუნოებისა ვართ და სხვადასხვა სახელმწიფოში ვცხოვრობთ, არ უნდა... შეგვაჩეროს ერთმანეთისათვის ხელის გასაწვდენად. თუ მდგომარეობა არ შეიცვალა, ეს ერთი უძველესი ტომთაგანი, ლითონის დამუშავების გამომგონნი და კაცობრიობისათვის მისი გადამცემნი, – თავის თავის ცნობას მთლიანად დაკარგავენ და ველარც სხვა ვინმე იცნობს მათ“.

სამწუხაროა, რომ „იოსებ ყიფშიძის ეს სატიკვარი დღესაც მწვავედ ახსენებს თავს საქართველოს“ (კ. დანელია)...

დიდი მასწავლებლების რჩევითა და ხელშეწყობით სტუდენტი იოსებ ყიფშიძე ასევე გატაცებით შეუდგა მეგრული ენის შესწავ-

ლას. აქაც მან ჭეშმარიტი წმინდანის ნებისყოფა გამოავლინა და რამდენიმე თვეში მშობლიური ენის დონეზე დაუფლა მას. ერთი მისი მარტივლელი მეგობარი იგონებს: ჭაბუკი დღეში „ხუთ კაცს ლლიდა და იმავე დღეს... ხუთი კაცის მონათხრობს გადანერდა თეთრად. ამან ისე გააოცა ჩემი მეზობლები, რომ როცა იოსებს მოიგონებდნენ, პირჯვარს გადაინერდნენ ხოლმე, „სასწაულის“ კაცს ეძახდნენ.

ამ „სასწაულის“ კაცმა 1914 წ. გამოაქვეყნა 600-გვერდიანი ფუნდამენტური მონოგრაფია – „მეგრული (ივერიული) ენის გრამატიკა ქრესტომათიითა და ლექსიკონით“, რომელიც დღესაც არა თუ დაუძლეველი, არამედ თვალშეუდგამი მწვერვალიცაა ქართველოლოგიის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან სფეროში. იგი იყო ახალგაზრდა მეცნიერის სამაგისტრო დისერტაცია, რომლის ოპონენტები გახლდნენ ნ. მარი და ი. ჯავახიშვილი. ნ. მარმა სახალხოდ აღიარა, რომ მისი „ჭანურის გრამატიკა“ იყო მხოლოდ „სუსტი ცდა“ იმასთან შედარებით, რაც იოსებ ყიფშიძემ გასწია მეგრულის შესწავლის საქმეში. მისივე შეფასებით, ავტორს შეეძლო თავისი შრომა „დამშვიდებული სინდისით“ წარედგინა არა მხოლოდ სამაგისტრო, არამედ სადოქტორო დისერტაციადაც. ამას ამბობდა მაშინ მსოფლიო სახელის მეცნიერი თავისი ახალგაზრდა მოწაფის ნაშრომზე.

ერთი წლის შემდეგ იოსებ ყიფშიძემ პეტერბურგის უნივერსიტეტში დაიწყო მეგრული ენის კურსის კითხვა. ამავე ენას მიუძღვნა მრავალი წერილი თუ გამოკვლევა („მეგრელიზმები ქართულ წარწერებში სამეგრელოდან“, „ასიმილაციისა და დისიმილაციის წესი ქარულსა და მეგრულში“, „ისევე მეგრელიზმების შესახებ ქართულ წარწერებში სამეგრელოდან“, „მეგრული რელიგიური რწმენები“, „ოდიშსა და სამურზაყანოში“, რეცენზია თ. კლუგეს შრომაზე – „მასალები მეგრულის გრამატიკისათვის“).

იოსებ ყიფშიძემ მოასწრო უაღრესად თბილი და კულტურულ-პოლიტიკურად გამჭრიახი სიტყვა ეთქვა აფხაზებსა და აფხაზურ სიტყვიერ კულტურაზე, აგრეთვე გამაჰმადიანებული ქართველების (აჭარლების) ფოლკლორულ მუსიკასა და ეთნოგრაფიაზე.

ცხადია, იოსებ ყიფშიძე გულმოდგინედ იკვლევდა მშობლიურ ქართულ ენას. 1911 წელს გამოსცა „ქართული ენის გრამატიკა“, 1913 წელს – „ცხოვრება და წამება წმიდისა ანტონი – რავახისი“, ჩინებული ფილოლოგიური აპარატი, 1918 წელს

- „ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია“; შეისწავლა და გამოსაცემად მოამზადა სულხან-საბა ორბელიანის „ქართული ლექსიკონი“.

ამდენად, გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ იოსებ ყიფშიძე იყო უაღრესად ფართო ლინგვისტური და კულტურულ-პოლიტიკური თვალსაზრისის სწავლული, რომლის გამჭრიახი მზერა მძაფრად სწვდებოდა იბერულ-კავკასიური, უზინარესად ქართველური, მოდგმის წარსულსა და აწმყოს და ინტენსიურად ცდილობდა გაბზარული მთლიანის გამრთელებას. ასეთი პიროვნება დანიშნა დიდმა ივანემ ქართული ენის კათედრის გამგედ. ეს უზადო არჩევანი უიღბლო აღმოჩნდა: ახლადდაარსებული კათედრის ახალგაზრდა გამგეს ისე ენია სიკვდილი, რომ თავისი ჭეშმარიტად მასშტაბური სამომავლო მუშაობის ხეირი-ანად დაწყებაც კი ვერ მოასწრო.

ჭაბუკი მოხუცი, ანუ „ის მამაკალი განერიელია“

(შტრიხები პორტრეტისათვის)

გადმოცემით ვიცი: ლონდონში ლამით, როცა მის ბინადართ სძინავთ, პარლამენტის სასახლე გაჩირალდნებულია. ამით მთავრობა ინგლისის მოქალაქეებს აუწყებს, რომ მისი მუშაობა პერმანსიულია.

საქართველოსაც ჰყავს ასეთი პარლამენტარი, რომელსაც ჩანთაში პრემიერის კვერთხი უდევს: ვაკეში, ფალიაშვილის ქუჩის დასაწყისში, მდებარე ბინის სარკმლიდან „ღამე ყოველ“ შუქი გამოკრთის. იქ, ქართული ხატოვანი სიტყვისა და მეცნიერული აზრის სენაკ-საუფლოში, მარტვილობს აკაკი განერელია, თავად მარტვილელი, თითქმის ცხრა ათეულს მიღწეული კაცი, მაგრამ მაინც ჭაბუკური ენერგიით, ტემპერამენტითა და „კოლხური არტისტიზმით“ (გ. ასათიანი) აღვსილი. ვინც აკაკის იცნობს, მისი აზროვნება არ ემორჩილება ელემენტარულ ქრონოლოგიურ ლოგიკას და მის ასაკობრივ დახასიათებას არ ამოწურავს ერ-

თადერთი ბანალური, არსებითად გაცვეთილი სიტყვით: მოხუცი. აღმოსავლელ ფილოსოფოსთა დარად, იგი ცდილობს „არათანხმიერის თანხმიერობის“ წვდომას და ამ მამაცი, ვერცხლისწყალივით მოძრავი მოხუცის ასაკობრივ-ინტელექტუალური პროფილის უკეთ გასაცნობიერებლად ამკვიდრებს უცნაურ, თითქმის ეგზისტენციალურ შესიტყვებას: ჭაბუკი მოხუცი.

მას დამძიმებული ქუთუთოები აქვს, ერთობ ჩამოშვეულიც კი. ასეთ მოვლენას უბრალო ხალხი ჩვეულებრივ თირკმლის ავადმყოფობას მიაწერს. აკაკი განერელიას თირკმელი არ სტკივა; მისი ქუთუთოები დაამძიმა ქართულ ხატოვან სიტყვასთან და მეცნიერულ აზრთან ჭიდილში განვლილმა უძილო ღამეებმა (ამავე მიზეზით ასეთივე ქუთუთოები ჰქონდათ მის დიდი წინაპრებს – დიდოსტატ კონსტანტინესა და შალვა ნუცუბიძეს). მარადიული ღვიძილი ზენაარის ხვედრია, ამიტომაც აფრთხილებდნენ მორწმუნენი ჩვეულებრივ მოკვდავთ: „ღმერთი ძილსა შინა ნუ გგონიათ“, თუმცა, როგორც ჩანს, მამაზეციერი ზოგჯერ ჩათვლემდა ხოლმე. ასეთ დროს ღვთისმოსავი დავით გურამიშვილი, დავით ფსალმუნთა ავტორის დარად, ოღონდ განსხვავებულ სიტუაციაში, უფალს შეჰყადრებდა: „ადე, გამოიღვიძეო“.

ბობოქარი მოხუცი კი არ თვლემს, მას „ძილშიაც არ სძინავს“ ქართული პოეტური სიტყვითა და მეცნიერული აზრით „გულალტიკინებულს“. ის ამ ფენომენებს შეუცვლელ ფხიზელ გუშაგად უდგას და არ საჭიროებს არც ერთი და არც მეორე დავითის ჩაგონებას...

1922 წელს მარტვილიდან თბილისს ეახლა სრულიად ნორჩი ყმანვილი, მაგრამ „განზრახვითა მდიდარი“, „განმშვენებული ყოფითა და ქცევით“, თავის ასაკთან შედარებით ოდნავ მაღალი, ელეგანტური, „კეთილშენიერი“. თბილისით დაიმშვენა თავი (თუმცა დღესაც „დაეხეტებიან“ მის სისხლში „ნაციები თანამემამულენი“ და ამოდ ცდილობს მარტვილზე თანდაყოლილი მარადიული ნოსტალგიის ჩახშობას „მწკლარტე ღვინოში“), დედაქალაქიც დამშვენდა სამეგრელოდან მოსული პატარა ბიჭის არსებობით.

ცნობილია: ყმანვილთა უმეტესობა განსწავლის დასაწყისში ბეჯითობას იჩენს და ცოდნის დაუფლებაში აღმა მიდის, გარკვეულ სიმაღლეებსაც აღწევს, ხოლო შემდეგ ინტერესი ერთ-

გვარად უნელდება, კოლიბრივით (ერთადერთი ფრინველი დედამიწაზე, რომელსაც უკუფრენა ემარჯვება) უკუსვლას იწყებს. ნორჩი განერელია არ ჰგავდა კოლიბრს; იგი სულ წინ და მაღლა მიიწევდა, თანაც აჩქარებულად: ყმანვილის ნიჭით მოხიბლულმა სოფლის მასწავლებელმა მიხა ლაბარტყავამ მესამე კლას-დამთავრებულს მეხუთე კლასის მონმობა გამოატანა თბილისში იმ რწმენით, რომ მისი მკვირცხლი გონება გაუძღებდა ამგვარ ნახტომს (ეს ასეც მოხდა). თბილისში გერმანული ლიცეუმის წილ მეორე გიმნაზიაში ამოჰყო თავი. აქ დახვდა სიტყვის მომჭირნედ მხარჯველი „დიდი ტოლერანტი“ და ამასთანავე ენციკლოპედიურად განსწავლული მოძღვარი ალექსანდრე გვახარია, რომელიც ლამის ერთდროულად და თანაც „ნამდვილი პოეზიის“ დონეზე ასწავლიდა არა მხოლოდ ქართულ და რუსულ ლიტერატურას, არამედ თვით მათემატიკასაც და გეომეტრიასაც კი. ჭეშმარიტი მოძღვრის სიტყვა და საქმე ცხოვლად დააჩნდა ჭაბუკის სულს და დასტურად ამისა ხანდაზმულობისას ქებათა ქება უძღვნა თავისი „სიყრმის დამამშვენებელს“.

და გზა გაიხსნა სიბრძნის ტაძრისაკენ. თავისი მოძღვრის მსგავსად ენციკლოპედიურად განსწავლული ჭაბუკის ნიჭის კონცენტრირება ჰუმანიტარულ სფეროში მოხდა. იმთავითვე მოექცა ქართული სამწერლო და მეცნიერული ცხოვრების შუაგულში. მეგობრები გაიჩინა თანამოასაკეთა და უფროს თაობას შორის, განსაკუთრებით დაუახლოვდა ბედკრულ ტიცციანს. ხარბად დაენაფა მსოფლიოს ძველ და თანამედროვე სიტყვიერ კულტურას, ამასთანავე თავადაც მოსინჯა კალამი ფილოლოგიასა და კაზმულ-სიტყვაობაში. ცდა უაღრესად შედეგიანი აღმოჩნდა. ის-ის იყო, იწყებდა თვითდამკვიდრებას ამ დარგებში, რომ დადგა უმძიმესი წლები:

დიდოსტატ კონსტანტინესა და არნოლდ ჩიქობავას დასწამეს „ფაშისტური იდეების“ შემოტანა ეროვნულ მწერლობასა და ენათმეცნერებაში (!);

ევგენი მიქელაძეს მახვილი სმენის ჩასახშობად ყურში შამფური გაუყარეს;

„მრგვალ“ ესთეტს, ტიცციანს, „უმშვენიერესი თითებიდან“ ფრჩხილები ააძვრეს და მისგან დენილი სისხლით, უფრჩხილო

ხელით, ცივ საკანში დაინერა უკანასკნელი ლექსი – გედის სიმ-
ღერა;

მისი გენიოსი ბიძაშვილი, ულუკმაპუროდ შთენილი გალაკ-
ტიონი, ცოცხლად ჩაასვენეს კუბოში – ექვსი კვადრატული მე-
ტრი ფართობის სენაკი მიუჩინეს საცხოვრებლად, სამუდამოდ
განაშორეს თავისი სულის ნაწილს და... დაინერა მშფოთვარე
„უკანასკნელი მატარებელი“;

დიდ ივანეს ფეოდალური საქართველოს ადებტობა და ის-
ტორიოგრაფიაში ბურჟუაზიული აზროვნებისაკენ მიდრეკილება
დასწამეს, ხოლო კლასობრივი ბრძოლის ჟინით აღტკინებულმა
კომკავშირლებმა წყნეთელ მემანვნეს სახედარი წარტაცეს, უნი-
ვერსიტეტის კიბეზე აატარეს და აუდიტორიაში დაუსვეს „სტუ-
დენტად“ – შენს მდაბიო ლექციებს ასეთი „მსმენელი“ ეკადრებაო.
ესეც არ აკმარეს; მისგან რუღუნებით დაფუძნებულ სიბრძნის
ტაძარს მოსწყვიტეს და ეს აკადემიკოსი ლამის ლაბორანტამდე
დაამდაბლეს (ამ შეჭირვების ჟამს სომხებმა კომფორტული თავ-
შესაფარი შესთავაზეს, მაგრამ სხვაგან განცხრომით ყოფნას
თავისი ქვეყნის ჯოჯოხეთში დარჩენა არჩია). მოგვიანებით უკან
მობრუნებულს ზედ კათედრაზე უღალატა მოღლილ-დაქანცულმა
გულმა;

იუსტინე აბულაძემ უმეცრებასთან ბრძოლის სრულიად უცნ-
აურ, ორიგინალურ ხერხს მიმართა – უკლებლივ ყველა კომკავ-
შირელს „ფრიადი“ დაუნერა და ამ გზით შეეცადა მათში ცოდნის
მიღების აუცილებლობის შეგნების (თუ ასეთი შეგნება გააჩნ-
დათ საერთოდ) ჩახშობას, ხოლო დანარჩენები ჯვარს აცვა იმ
იმედით, რომ ეს უკანასკნელნი, ცოდნით აღჭურვილნი, ოდესმე
გაუსწორებდნენ ანგარიშს უმეცართ (ტრიფონ რუხაძის მოგონე-
ბიდან).

ახალგაზრდა ილია ვეკუას უნივერსიტეტის ალკ კომიტეტმა
სასტიკი საყვედური გამოუცხადა უკანასკნელი გაფრთხილებით
„ტროცკისტებთან ფარული კავშირის გამო“ და აგრეთვე იმი-
ტომაც, რომ იგი არ აბეზლებდა მათ (ბოლოს სამშობლოდან
გააძევეს კიდეც).

დრო იდგა მაცდური: შინაგანი წონასწორობის ოდნავ გად-
ახრასაც კი სეისმოგრაფივით აფიქსირებდა იქვე დადარაჯებული
სატანა. და ჩაღდებოდა ალებ-მიცემობა ახალ გულანშაროში –

ადამიანთა სულის ბაზარში. გალალებული სატანა განდრეკილთა სულებს ხან ნალდ ანგარიშზე ყიდულობდა, ხან ნისიად, ხან სულაც უფასოდ იძენდა. და ამ ბაზარში თითქმის არცერთ მოქალაქეს არ აღმოაჩნდა უსენის პატიოსნებაც კი: „ძმამ მოუდო ძმასა ყისტი“.

ცხადად ახდა პოეტის სიტყვები: „სიზმრად ვნახე: საქართველო ბანაობდა სისხლის ტბაში“...

ამაოდ ელოდა სატანა აკაკი განერელიას შინაგანად განონასწორებული სულის თუნდაც მინიმალურ გადახრას. მას არცერთი თანამოდმისათვის (და არც ვინმესთვის) ყისტი არ მოუდვია. უმნიშვნელოდ და უშიშრად დააღწია თავი ხიფათს, თუმცა ამისთვის ერთ დროს მალნარში გახიზვნამაც მოუწია. ბევრი მეგობარი დაკარგა დროებით ან სამუდამოდ (სიმბოლურია, რომ ახლახან ტელევიზიას ინტერვიუ მისცა... სასაფლაოდან და გარდასულ ლანდებს მოეფერა, როგორც ცოცხლებს).

თითქოს დროებით დამშვიდდა. თითქოს დაუდგა ჟამი ხელახალი სულიერი აღმშენებლობისა. ფართოდ გაშალა ფრთები – ნაყოფიერად იღვანა ფილოლოგიის თითქმის ყველა დარგში. მაგრამ არც ამჯერად დააცალეს – სხვისა კეთილსა ზედა დამწუხრებულებმა თავისუფლად ამოსუნთქვის საშუალება არ მისცეს ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით: ფაქტობრივად არცერთი მისი ნაშრომი არ დარჩენიათ გაუჩხრეკავი. ამის მოთმენა კიდევე შეიძლებოდა, რომ მას არ დართვოდა ბინძური ბეზლობა: ერთმა არცთუ ისე ურიგო მეცნიერმა თავის თანაკლასელთან, რომელიც მაშინ ცენტრალური კომიტეტის მდივანი იყო, კონტრრევოლუციონერობა დასწამა (მისი ნაამბობიდან), მეორე კალმოსანმა, რომელიც თავისთავს რატომღაც პოეტს უწოდებს, „წიგნის სამყაროში“ პასკვილი გამოაქვეყნა, რომელშიც აკაკი განერელია „ამხილა“ ორპირობაში – გრიგოლ ორბელიანის შესახებ მასალათა მომდევნო ტომები არ გამოსცა და მკითხველი გააცურაო (მახსოვს, უნივერსიტეტის წინ შემომჩივლა კიდეც: ამას მაინც რა უნდა ჩემგანო), მესამემ, „იხუმრა“, პოეტიკაში მუშაობს და ისიც არ იცის, ქართული ლექსი სილაბურია თუ სილაბურ-ტონურიო. მაგრამ ყველაზე გასაოცარი ის იყო, რომ ამ ბოლო დროს ქართული მეცნიერული „სკოლის“ ზოგმა წარმომადგენელმა ინტელექტუალური ობლობა დასწამა – მას მოძღვარი არასდროს

ჰყოლია, არც ვისმე შეგირდი ყოფილა და, ამდენად, არცერთი სკოლის წარმომადგენელი არ არისო.

ეს უმეცრებაა და მის გასაფანტავად ორიოდ მაგალითს მოვიშველიებ. ამ მომაკვდინებელ ბრალდებას აქარწყლებს როგორც მთელი მისი სულიერი მემკვიდრეობა, ასევე ზოგიერთი კონკრეტული ფაქტი. აი, ერთი მათგანი: ეკატერინე (კატუშა) კეკელიძემ მიაბმო: როცა კორნელი კეკელიძეს იუბილე გადაუხადეს, იუბილარმა ამ თარიღთან დაკავშირებით მისდამი მიძღვნილ კრებულში შესული ყველა მასალა გულდასმით გაიცნო, ნაკითხული შეაჯამა და ბოლოს ბრძანა: „ის მამაძალღი განერელია ისე მომეახლა, თითქოს ჩემს სულში ბინადრობსო“. ამ ეპითეტს, თურმე, ახლდა უდიდესი სითბო, აღტაცება და ერთგვარი გაკვირვებაც კი იმის გამო, რომ იმ „მამაძალღმა“ შეძლო სხვის აზრთა საუფლოში შინ ეგრძნო თავი და, ამდენად, გამხდარიყო მისი მეორე „მე“.

ესაა ამაღლებული სულიერი ნათესაობა, როდესაც მოძღვარ-შეგირდის ცნება უმაღლეს რეგისტრში ადის (ეტყობა, მის ამ უნარს კარგად გრძნობდა პირმშვენიერი, ცისფერთვალება მანდილოსანი, ღეთისმშობელივით მარადიული ქალწული, ქალბატონი ქსენია სიხარულიძე. ამიტომაც თავისი ლამაზი სიცოცხლის დასალიერს სთხოვა მეგობარს, დაენერა მისი გამოსათხოვარი ესე).

ასე რომ, ფილოლოგიაში აკაკი განერელიას მოძღვარი, ანუ სულიერი მამა, კორნელი კეკელიძე გახლდათ, თვითონ კი შეგირდი, ანუ, როგორც ჩვენი წინაპრები იტყოდნენ, „სულიერად შვილი“ იყო მისი.

მას სხვა მოძღვარიც ჰყავდა. როდესაც ერთმა სომხური წარმოშობის ორიენტალისტმა სცადა დიდი ივანეს გრამატოლოგიური ნააზრევის საქვეყნოდ გაქიაცება, მისი ქართველი კოლეგები, ეროვნული მეცნიერული „სკოლის“ წარმომადგენლები, გაყუჩდნენ, ხოლო ერთმა მათგანმა („სიროლოგმა“), რომელიც, სხვათა შორის, თავისი მასწავლებლის უკვდავებას საკუთარ მეცნიერულ მემკვიდრეობაში ხედავს, უცხოეთსლის აზრის პოპულარიზაციაც კი იწყო. ერთადერთი აკაკი განერელია იყო, ვინც თავს დააცხრა გადამთიელ ორიენტალისტს და დაიცვა ქართული მეცნიერების

პრესტიჟი. აქაც გამჟღავნდა უფროს და უმცროს თაობათა შორის სულიერი ნათესაობა.

მისი მოძღვარი იყო, უკვე ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით (და ამას აკაკი განერელია რამდენიმეგზის იმეორებს) „ანტიკური სამყაროს დიადი პოეტი“ (აკად. ფ. პეტროვსკი) გრიგოლ წერეთელი, რომელმაც აზიარა ლექსთნაწობის საიდუმლოებას და რომელსაც მაღლიერმა „შეგირდმა (ესეც მისი სიტყვაა) მოგვიანებით სულისშემძვრელი ელევია უძღვნა, როგორც თავისი „სიჭაბუკის დილასა და ხანდაზმულობის მწუხრს“, ოღონდ უეპითეტოდ, რამეთუ ღმერთები ვერ იგუებენ ეპითეტებს.

დაბოლოს, იგი ტიცციანის რჩევით დაადგა საკუთარი გოლგოთის გზას – პოეტიკის, თავისი უზენაესი დაფიქრების საგნის, კვლევას.

ამდენად, მკრეხელობაა, აკაკი განერელიას დასწამო ინტელექტუალური ობლობა. ის ქართული ფილოლოგიური სკოლის (ამ სიტყვის უალრესად ფართო მნიშვნელობით) ერთ-ერთი წარჩინებული წარმომადგენელია. და თუ მისი ოპონენტები იბნევიან იმით, რომ იგი ფილოლოგიის სრულიად სხვადასხვა დარგში თითქმის თანაბარი წარმატებით იღვწის, ეს აკაკი განერელიას ბრალი არ არის. მათი ქმედება აიხსნება სხვისა კეთილსა ზედა მწუხარების ან, უკეთეს შემთხვევაში, უბრალოდ კატისა და ძეხვის, გინა მელიისა და ყურძნის იგავის ნიადაგზე.

კოლხთა შორის ოდითგანვე პოპულარულია ერთი ფრთიანი ფრაზა: ხეს დაუჩემო, გახმიო, რაგინდ ნედლი იყოს, უთუოდ გახმება. აკაკი განერელიამაც ერთ დროს მართლაც იგრძნო მარტოობა (და მაინც უმადურობა იქნებოდა გვეთქვა, რომ მას თავყვანისმცემლები არ ჰყავდეს უწინარესად ნიჭიერ ახალ თაობას შორის) და უნივერსიტეტში საჯარო გამოსვლისას თავისი თავი დაადარა რუს გენერალს, რომელმაც შამილის რაზმებით ალყაშემორტყმული აულის შუაგულის კარავში მარტოდმარტომ გაათია ღამე.

ეს ღამენათევი გენერალი ვერ დაამშვიდა ვაჟას აფორიზმმა: „ცუდას რად უნდა მტერობა, კარგია მუდამ მტრიანი“. ხშირად, ძალზე ხშირად ჩანს იგი ბრძოლის ველზე ხმალშემართული. აკი თვითონ წერს ერთგვარი გულდანყვებით: „მთელი ცხოვრება ჭირის დღესავით მეჯავრებოდა ყოველგვარი პოლემიკა და

თითქმის მთელი ცხოვრება პოლემიკას მოვანდომე... მეტწილად უნიჭობთან და არამზადებთან" (მენიშნა, რომ ერთხელ, უნივერსიტეტში ყოფნისას, შემომჩივლა კიდეც: მიკვირს, რატომ არ მაკრიტიკებენ ნიჭიერები, ვთქვათ, რეზო ან ლაურა. იგულისხმებოდა რევაზ სირაძე და ლაურა გრიგოლაშვილი. საერთოდ თუ როგორ აფასებს იგი ნიჭიერ ახალ თაობას, მაგალითად, ბაჩანა ბრეგვაძეს, მანანა გიგინეიშვილს, გრივერ ფარულავას, თამაზ ნივნივაძეს, ეს მკითხველებმა კარგად უნციან). და შემდეგ: „გასაოცარია: ქართულ მწერლობაში არ დარჩენილა არც ერთი „სმერდიაკოვი“, რომელიც ჩემზე არ ყოფილიყო გაგულისებუ-ლი".

დასანანია და არცაა დასანანი, რომ მან ამდენი დრო და ენერგია შესწირა პოლემიკას. გახსოვთ, ალბათ: დიდოსტატი კონსტანტინე, რომელსაც მშვიდი ცხოვრება თითქმის არც ჰქონია, ერთგვარ მადლობასაც კი უხდოდა თავის ლიტერატურულ მტრებს – ადგილობრივ „კარტის ჩამწყობთ" თუ უცხოთესლ „მორიელებს", რადგანაც მათი თავდასხმის მოლოდინში ყოველთვის ფხიზლად იყო, ღამეებს ათენებდა და იძენდა კოლოსალურ ცოდნას მათ მოსაგერიებლად. მათდა სამწუხაროდ და ქართველი მკითხველის გასახარად, ფაქტობრივად მტრებმა გამობრძმედეს იგი როგორც პოლემისტი და პირველხარისხოვანი პოლემიკურ-კრიტიკული წერილების ავტორი.

აკაკი განერელიაც ასე მოიქცა. მოკამათეს იგი არასდროს შესჭიდებია შიშველი ხელებით, ოდენ ქრესტომათიული ცოდნით. მანაც ღამეები ათია თავდასხმათა ღირსეულად მოგერიებისათვის, შეიძინა კოლოსალური ცოდნა აზროვნების სრულიად სხვადასხვა დარგში, ხატოვნად რომ ვთქვათ, შეიარაღდა ულტრათანამედროვე ტექნიკით. ამიტომაც არცაა გასაკვირი, რომ – საგნებს თავისი სახელი დავარქვათ – ბევრი ყურით ათრია; ბევრს, როგორც მის მშობლიურ კუთხეში იტყვიან, ცხვირით მინა ათხრევინა; სიმართლის დადგენას მონყურებული არ მოერიდა თავის ყოფილ ახლო მეგობარს და, „ფილოლოგიის კი-ჟეზე" დაფიქრებულს, გაუნელა ფიქრის სურვილი; კორექტურულ შეცდომათა ძიებითა და აღმოჩენით აღტაცებული თანამედროვე „სმერდიაკოვები" თავად ამხილა კორექტურულ (თუ უფრო მძიმე) შეცდომებში და ჩაუშხამა ამ „აღმოჩენით" განცდილი სიამე,

რის საილუსტრაციოდაც დასჭირდა ცალკეულ ნაშრომთა სატი-
რულ გვერდების, ციტატების, დიაგრამების ფოტოასლების
გამოქვეყნებაც კი; კვერცხის ნაჭუჭში ამბოხებულ ზოგ ყვითელ-
ნისკარტა წინილს ჩაუმნარა კრუხთან შეკამათება; გამოცდილ
ენტომოლოგ-ბონიფიკატორივით სცადა „ლიტერატურაში მო-
ზუზუნე მალარიის კოლოების“ მოსრვა; ზოგიერთ „სიროლოგს“
კონსულტაცია გაუწია თავისი სპეციალობის სახელდების დეფი-
ნიციაში; სცადა უცნაური სენით – „სულის მუნით“ (მისი ტერმი-
ნი) შეპყრობილთა განკურნება.

ხანგრძლივ ბრძოლაში ჩაბმული ერთ დროს თითქოს მოიღალა
კიდევ, ორგზის ცხადად იგრძნო არსთა მმუსრველი იმ ცელიანი
„მჭლე კაცის“ სუნთქვა და თავისი „პატრუქის უკვე უღიმღამოდ
ციმციმი“ (1980) და გადანყვიტა, მას შეხვედროდა „მამაკაცური
უკომპრომისობით“, „არა მღელვარებით, არამედ მშვიდად“ (1982).
მაგრამ, საბედნიეროდ, თვით დაანარცხა უმძლესთა მძლეთამძლე
ის „მჭლე კაცი“. იგი კვლავ იბრძვის, რადგანაც მისი გამჭოლი
მზერა ხედავს, რომ დღესაც „კუნჭულში (ან ვესტიბიულში) მიმა-
ლულია სმერდიაკოვი და კრიტიკულად იღიმება“. მას ჯერ კიდევ
შესწევს ძალა, სმერდიაკოვის ეს ბოროტი ღიმილი მეყსეულად
ჩააცხროს.

საკვირველია, რომ „სოფლისა საქმისაგან უცალობის“ მიუხე-
დავად, ეს კაცი შეუჩერებლივ მიელტვის არა მხოლოდ აზრის
სიღრმეს, არამედ ამასთან ერთად, და არანაკლებ, ზრუნავს
მისი გადმოცემის ფორმაზეც. მან უწყის, რომ თავისთავად აზრი
შეიძლება იყოს „სოლიდური, ერუდიციით აღბეჭდილი“, მაგრამ
თუ იგი შესაფერისი ფორმით არაა მოწოდებული, იქნება „მო-
მაკვდინებელი, დამქანცველი და მთქნარების მომგვრელი“. ამი-
ტომაცაა, რომ მისი სტილი „ლიუციფერისა და ანგელოზის ურ-
თიერთგადაძახილის“ სამანებზე გადის.

აკაკი განერელიას სულიერ მემკვიდრეობაში პირობითად
ორი სტილის გამოყოფა შეიძლება. როცა იგი მყუდროდაა (რაც
იშვიათად ხდება), მისი ხელწერა, ფრანგ ესთეტიკა სტილის მს-
გავსად, ლბილია, რაფინირებული და ფილიგრანული (მართალია,
ერთგან უწერია, რომ იგი მთელი არსებით მყუდრო ცხოვრები-
სათვის იყო მოწოდებული. ეს არ მჯერა: ყოველგვარი დიალექ-
ტიკა უძლურია ჩემს ცნობიერებაში მყუდროებისა და განერე-

ლიას გასამთლიანებლად. აქ მაგონდება გალაკტიონის სიტყვები: „რუსთაველი და მშვიდი? დამშვიდება და ვაჟა?“ არაა მკრეხელობა გენიოსებისა და ტალანტის ურთიერთშედარება, რადგანაც ცხადია, რომ იგი მის ხასიათსაც ესადაგება). ხოლო როცა იგი არაა „სახითა მყუდრო“, მშვიდი (ეს კი ხშირად ხდება), მისი სტილი ბოხოქარია, მოვარდნილი ნიაღვარივით ყოვლისნამლეკავი. ასე რომ, სტილი მისი სულის ბარომეტრია. აქ ბედნიერად ერწყმის ერთმანეთს ორი ფენომენი – წერის მანერა და შემოქმედის ტემპერამენტი (სწორედ შემოქმედისა, თორემ, მისივე ღიმისმომგვრელი სიტყვით რომ ვთქვათ, ტემპერამენტი თხასაც აქვს). სწორედ აქ მართლდება დებულება: სტილი თვითონ ადამიანიაო (ბიუფონი).

ორიოდე სიტყვა მის სულიერ მემკვიდრეობაზე, ოღონდ წინასწარი შეთანხმებით: ნაღვანის შესფასებლად არაა აუცილებელი მისი ბადალი ქმნილების შეთხზვა შეგეძლოს. ასე რომ იყოს, ვთქვათ, რუსთველოლოგია, როგორც მეცნიერება, ვერ იარსებებდა, რადგანაც ჯერ არცერთ რუსთველოლოგს არ დაუწერია და ვერც შეძლებს დაწეროს მეორე „ვეფხისტყაოსანი“.

ამით დაიმედებულმა ვცადე უწინარესად აკაკი განერელიას პოეტიკური ნააზრევის შეფასება, თუმცა შეგნებულად შევიკავე თავი კონკრეტულ საკითხებზე მსჯელობისაგან. ეგ ამიტომ: ჯერ ერთი, წინამდებარე „შტრიხები“ ფართო მკითხველისთვისაა გამიზნული, რაც სპეციფიკურ საკითხებზე თხრობას ვერ იგუებს, მეორეც, კვლევის პროცესში ავტორი ზოგჯერ პოეტიკის, განსაკუთრებით ვერსიფიკაციის, ისეთი ნიუანსების წვდომას ცდილობს, რომელიც მკითხველის გონებას ერთგვარად აკრთობს კიდევ. აქ სახეობრივი აზროვნების წესრიგის პოეტიკაზე საკუთრივ მისეულ ფიქრთა ნაკრძალია, ქართაშემოვლებული, რომელშიც შესვლა, მისი ფხიზელი ეგერის ნებადაურთველად, პატიოსანმა მოქალაქემ არ უნდა გაბედოს და არც უნდა იკადროს. იგი უნდა დასჯერდეს ქართას გადასახედიდან ნაკრძალის მომხიბლავი პანორამის ხილვას.

ვიდრე ამ გადასახედს მივადგებოდეთ, წინდანინ ზოგადად უნდა ითქვას: თუ ხსენებულ დარგში აკაკი განერელიას შრომათა წყებას ერთად მოვუყრით თავს, მივიღებთ მონუმენტურ ძეგლს,

რომელშიც ქართული პოეტიკა განხილულია თანამედროვე მეცნიერების უახლეს მიღწევათა კონტექსტში და მის დონეზე.

ქართას გადასახედიდან კი ნაკრძალში კონკრეტულად ჩანს კლასიკური მონოგრაფია ქართულ კლასიკურ ლექსზე ამოსავალი დებულებით, რომ იგი სილაბურ-ტონურია და არა სილაბური; ამავე დონის მონოგრაფია, ნარკვევები და „განმარტებანი“ „ვეფხისტყაოსნის“ პოეტიკაზე, რასაც ახლავს ზოგადი ვერსიფიკაციის კვლევის მეთოდოლოგიის უახლესი და ორიგინალური ინტერპრეტაციები, იმავე ამოსავალი დებულებით და ვერსიფიკაციაში ტერმინოლოგიური კეკლუცობის დაგმობით; ნაშრომი ქართული ჰიმნოგრაფიისა და ვერსიფიკაციის საკითხებზე სათანადო დამატებითურთ; მსჯელობა ვერლიბრზე და სტრუქტურალიზმის შესახებ პოეტიკაში; რითმისა და მეტაფორის დეფინიცია, მხატვრული ენის სპეციფიკური არსის, პოეტური გამოთქმების ისტორიული მოდიფიკაციის, ლექსისა და პროზის ურთიერთმომართების საკითხები; პოლემიკური წერილები, მიმართული ვერსიფიკაციაში სტატისტიკურ-ბუღალტრული აღრიცხვის მეთოდის დამკვიდრების მცდელობის წინააღმდეგ; ლიტერატურის თეორიის საფუძვლები; ილიას, გალაკტიონის და სხვათა ჩინებული პორტრეტები ხშირად მათივე ესთეტიკურ-პოეტიკური სამყაროს ანალიზის ჩართვით.

აი, მოკლე ნუსხა მისი პოეტიკური შტუდიებისა, სწორედ რომ მოკლე, რადგანაც მათი ჩამოთვლაც კი „კნინლადცა შეუძლებელ არს“. შედარებისათვის: თუ მეხოტბეთა ნ. მარისეულ პუბლიკაციასა და ინტერპრეტაციებში ქართული (და არა მარტო ქართული) ფილოლოგიური აზროვნება კლასიკურ სრულყოფას ზეიმობს, იგივე ითქმის აკაკი განერელიას პოეტიკურ ნააზრევზე (ვინმე ურწმუნო თომამ ეს შედარება რომც უარყოს, იგი იძულებულია იმ აზრს მაინც დაეთანხმოს, რომ თანამედროვე საქართველო არ იცნობს მასზე უფრო დიდ ან მასთან მიახლოებულ მეორე სახელს ხსენებულ დარგში).

შეცდომები? ალბათ, აქვს, მაგრამ ეს არც უნდა გაგვიკვირდეს.

რაც შეეხება „ნებადართულ ზონას“, აქაც ვრცელი და „უთვალავი ფერით“ შემკული პანორამაა გადაშლილი: თითქმის პლასტიკურად აღდგენილია რუსთაველისა და დანტეს ზეცის მხ-

ატერული მოდელი, გამოვლენილია მათი საერთო წყარო (ფსევდოდონისე არეოპაგელი), წარმოჩენილია ამ მოდელთა თანხვედნილობა და სხვაობა პირველწყაროს ორიგინალური გააზრების საფუძველებზე; აქვე ერთხელ კიდევ დამატებითი მასალებით განმტკიცებულია აზრი რუსთაველის ქრისტიანული აღმსარებლობის სასარგებლოდ; დანტოლოგიაში პირველმა დანერა სპეციალური გამოკვლევა იმის შესახებ, თუ როგორ აისახა „საიქიოს ზმანების გრანდიოზულ პანორამაში“ („ღვთაებრივი კომედია“) პრეისტორიული საქართველო, დაძებნა უამრავი პირველწყარო, აჩვენა, თუ როგორ აუჯანყდა იტალიელი ნათლისმხილველი არგონავტთა თქმულების გვიანდელ ბერძნულ და რომაულ ტენდენციურ ინტერპრეტაციებს და აღადგინა ხელოვნურად დასამარებული სამართლიანობა – კოლხ დედას ჩამოაცილა ვერაგულად აკიდებული მომაკვდინებელი ცოდვა და ცბიერი იაზონი ჯოჯოხეთში განაწესა „მედვას მიმართ შეცოდების საზღაურად“. ამაში ვლინდება არა მხოლოდ დანტეს ჰუმანიზმი, არამედ ისიც, რომ ამიერიდან მისი „დიადი სახელი პირდაპირ მშობლიური ხდება ქართველი ხალხისათვის“.

წარმატებით სცადა კლერიკალთაგან რუსთაველის დევნის, „ვეფხისტყაოსნის“ ალეგორიული ინტერპრეტაციის უსაფუძვლობის მტკიცება; საფუძველი შეურყია რუსთაველის ნეოპლატონიკოსობის თეორიას; მოგვცა „ვეფხისტყაოსნის“ თეოლოგიური განასერის („ძალითა მით ძლიერითა“, „ძალი უხილავი“, „საზღვრის დამსაზღვრელი“, „მზიანი ღამე“ და სხვ. ურთულესი ფრაზეოლოგიური პლასტების) სიღრმისეული ანალიზი, წარმოაჩინა პოემის ცალკეულ სტროფთა სტრუქტურულ-სემანტიკური ასპექტი და ა. შ.

პოეტიკაში მუშაობის პარალელურად თავისი ინტელექტუალური ენერგიის უდიდესი ნაწილი მოახმარა „მსოფლიოში სახელგანთმული კაცის“ – პეტრე იბერის – ცხოვრება-მოღვაწეობის შესწავლას. ამომწურავად გააანალიზა ამ საკითხზე ქართულ და უცხოურ ენებზე არსებული თითქმის ყველა პირველწყარო და სამეცნიერო ლიტერატურა და შექმნა მონუმენტური გამოკვლევა, რომელშიც აღადგინა პეტრე იბერის „საზოგადოებრივი ფრესკა“ (გიორგი ლეონიძის ტერმინია) და მისი სულიერი ხატება; ამავე ფრესკის კონტურები უფრო თვალსაჩინო და ხელშესახები გახ-

ადა უამრავი „შენიშვნით“, „რეპლიკით“ თუ „რეპლიკათა რეპლიკით“; ამ კონტექსტშივე იკვლია არეოპაგატიკის ურთულესი თეოლოგიური სტრუქტურა და წამოიწყო უნიკალური გამოკვლევის – „ევდოკია-ათენაიდას“ – წერა, რომელშიც V საუკუნის ათენის კულტურულ-რელიგიური და ინტელექტუალური ყოფის სურათები ისე დაუახლოვა თანამედროვე მკითხველს, გეგონება, იმდროინდელი ათენელი მხატვარ-მემატიანე ყოფილიყო; უცხოელი ავტორების კრიტიკისას ახალი მასალები შესძინა ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიას პეტრე იბერიისა და ფსევდოდოონისე არეოპაგელის იდენტიფიკაციის შესახებ, თუმცა თავად დაძლია პატრიოტული აღტკინება და თავის თანამოკალმეებსაც ზომიერი თავშეკავებისაკენ მოუწოდა ამ ეტაპზე მაინც ხსენებული თეორიის, როგორც დადგენილი ჭეშმარიტების, აღიარების საკითხში.

ჭეშმარიტი ხელოვანის ფუნჯით დახატა ახალი და უახლესი ქართული მწერლობის წარმომადგენელთა და თანამედროვე სწავლულთა ლიტერატურული პორტრეტი; ცალკე წიგნაკი მიუძღვნა ნიკოლოზ ბარათაშვილის ცხოვრებასა და შემოქმედებას...

ხვავრიელად იღვანა აკაკი განერელიამ სიტყვაკაზმულ მწერლობაშიც. ნიშანდობლივია ასეთი ფაქტი: მის მხატვრულ მემკვიდრეობაში იმთავითვე (და შემდგომაც) გამორჩეული ადგილი დაიჭირა მაშინდელ პირობებში ფრიად სახიფათო თემამ – კავკასიის გამათავისუფლებელმა მოძრაობამ. მას იზიდავდა (და იზიდავს) სახე უდრეკი მთიელის, თეთრჩალმიანი იმამი შამილისა, რომელიც ძილგამფრთხალ რუსეთის უზარმაზარ იმპერიას ოცი წლის მანძილზე აზანზარებდა, ხოლო დროის ამავე მონაკვეთში აცვიფრებდა ცივილიზებულ ევროპას. აქ გამოვლინდა მისი სულის მოძრაობის უმთავრესი საზრისი. ამაში იგი დაემგვანა თავის დიდ წინაპარს, ნიკოლოზ ბარათაშვილს, რომელმაც ტაბუდადებულ ნაპოლეონ ბონაპარტს ხელთუქმნელი ძეგლი აუგო პოეზიაში: „ნაპოლეონ“, რომლის თუნდაც ერთი ტაეპი „თვითონ საფლავიც მევინროოს, თუ ტოლი მყვანდეს“ – მთელ პოემას უდრის.

არაფერს ვამბობ მის გახმაურებულ „დაკვირვებებსა და შთაბეჭდილებებზე“, რომლებშიც საკაცობრიო სიბრძნისადმი მიმართება ერთდროულად ექსტენსიურიც არის და ინტენსიურიც, რომლებშიც გონების სიღრმე და სივრცე ჰარმონიულად ერწყმის ერთმანეთს (რად ღირს თუნდაც იმ ფაქტის აღნიშვნა,

რომ მისი აზრი – თვითონ სამყაროს მოდელიც, რომელიც აინშტაინის ფიზიკამ შექმნა, თავიდან ბოლომდე უზარმაზარი სიმფონიური ნყობისაა – თითქმის სიტყვაკსიტყვით დაემთხვა თვით აინშტაინის გამოთქმას ატომის აგებულების შესახებ ნილს ბორის ნაშრომის შეფასებისას). აქ გრანდიოზული ინტელექტუალური სივრცის დაუფლებისა და მისი წარმტაცი განსახოვნების წარმოსადგენად შეიძლება მხოლოდ პოეტს დაესესხოს კაცი: „ელვარება ნაპირი ... არ ჩანდა შენაპირი“.

ეს ცოტაა. დაუსაზღვრავი გაქანება მისი სულისა და გონებისა ესწრაფვის მსოფლიოს უძველესი მითოლოგიის, ლიტერატურისა და ისტორიის შეცნობას, მათ გამოთლიანებას, წარმოაჩენს კაცობრიობის ცხოვრების გრანდიოზული პანორამის უნივერსალურ „მიკროსკოპულ“ ხატებას გილგამეშიდან მოყოლებული ტოლსტოის მოწაფის, თითქმის ჩვენი თანამედროვე მაჰატმა განდის, ჩათვლით („დაკვირვებანი და შთაბეჭდილებანი“). ამასაც არ სჯერდება, ადამიანური ყოფიერების ზღვარს იქით იხედება და „ფაუნის ბიბლიიდან“ (ბრემის „ცხოველებისა და ფრინველების ცხოვრება“) მკითხველებს სასოებით მოუთხრობს ცხოველთა და ფრინველთა უცნაურ, მომხიბვლელ „ბიოგრაფიებსაც“ კი (იქვე).

და ამ კაცს აკადემიამ არ აღირსა თავისი ნევროზის პატივი, თუმცა ისიც საკითხავია, არის თუ არა თვით აკადემია მისი ნევროზის პატივის ღირსი (ამით სრულიად არ ვამბობ იმას, რომ თითქოს იქ ზოგი ღირსეული მოაზროვნე არ მოღვაწეობდეს).

ამანაც ვერ გატეხა მისი უდრეკი სული და ნება.

და კვლავ ინთება „ღამე ყოველ“ მარად ფხიზელი, მამაცი მოხუცის, იმ „მამაძალი განერელიას“ საბრძანისი ფალიაშვილის ქუჩის დასაწყისში, საიდანაც იმზირება ქართული აზრის სიფხიზლე და უკვდავება.

„სულის გუნი“ ანუ მეცნიერული ეთიკისათვის

„იყო ტფილისის ქალაქთაგანი წინამძღუარი, სახელით იობ... ამა სიტყვისა კონასა რა ჴელი მიეყავ, მგმობდა და შეეცხებოდა. ოდეს გავასრულე, ნახა, მოეწონა და გარდასაწერად ვათხოვე და გარდაწერა. სადაც ჩემი სახელი ეწერა, აღმოჴოცა თჳს ნაწერთა შინა და თჳსი სახელი და გარჴილობა დანერა. ეს ღიდად გამიკვირდა: ვით იკადრა მან“, რომ „ჩემს ჴირნახულში... ჩემი სახელი არ ჩაერთო და თავისი დანერა. მე ჩემს ჴირნახულში მისი ქება ამისათვის დაეწერე. ესე ამისთვის ვიჩივლე“.

სულხან-საბა ორბელიანი

წინათქმა. გლეხი შემოდგომით აბინავებს თავის ჴირნახულს, რომელიც უმთავრესად ერთი წლის სარჩოა. ამიტომაც იგი ადრევე იწყებს მომავალი წლისათვის მსგავსი ჴირნახულის მოსაყვანად ზრუნვას. თუ სარჩო ჴარბი აღმოჩნდა, მას შეუძლია ნაწილი გაყიდოს, გაასესხოს, გაცვალოს მისთვის საჭირო ნებისმიერ საგანზე, ბოლოს და ბოლოს, შეუძლია გაასაჩუქროს კიდევაც. ამასთანავე, თუ გაქურდეს, სასამართლოში იჩივლოს და თავისი ქონება ნატურით ან შესაბამისი თანხით დაიბრუნოს.

მეცნიერსაც მოჴყავს თავისი ჴირნახული, ოღონდ, გლეხისაგან განსხვავებით, დროისა და სივრცის დაუსაზღვრელად: სხვადასხვა დროს ის ქმნის სხვადასხვა შინაარსის შრომებს. მას, რაც არ უნდა ჴარბი აღმოაჩნდეს თავისი ნაღვანი, არ შეუძლია თუნდაც ერთი ფრაზის, ერთი სიტყვის გაყიდვა, გასესხება, გაცვლა, მით უფრო – გასაჩუქება. თუ იგი გაქურდეს, შეუძლია სასამართლოში საქმის აღძვრა, მაგრამ აქაც ხშირად სასურველ შედეგს ვერ აღწევს: მას ძალუძს ოფიციალურად, სასამართლოს გადაწყვეტილებით, ავტორობის პატივი დაიბრუნოს, მპარავსაც ბეჭდურად გასცეს პასუხი. მაგრამ აქ წამოიჭრება ფრიად მნიშვნელოვანი პრობლემა: მკითხველები ვერ გაეცნობიან, სასამართლოს გადაწყვეტილებას, ხოლო მათი უმრავლესობა, ამა თუ იმ საკითხის შესასწავლად, ჩვეულებრივ, სწორედ მპარავის ნაშრომს ეცნობა ისე, რომ აზრადაც არ მოსდის ნამდვილი ავტორის ნაშრომისა თუ პასუხის არსებობა. ამიტომაც მათ შეიძლება ისე განვლონ წუთისოფელი, რომ სიმართლე ბოლომდე შეუცნობელი დარჩეთ. ამის აღსაკვეთად ცივილიზებულ სამყაროში არსებობს

მკვეთრად განსაზღვრული მეცნიერული ეთიკა, რომელიც ყველა საჭირო შემთხვევაში მკვლევრისაგან მოითხოვს, კრიტიკულ თუ დადებით კონტექსტში დაასახელოს თავისი კოლეგების (თუ სხვათა) შრომები, რა რანგისაც არ უნდა იყვნენ ისინი.

ბოლო სიტყვებს ხაზგასმით ვამბობ შემდეგი მიზეზით: ერთი ნუთით დავუშვათ, რომ ჩვენში დანერილიყო ასი „ვეფხისტყაოსანი“. მაშინ ვინ იქნებოდა რუსთაველი? ცხადია, ერთი რიგითი პოეტი, რადგანაც მისი დიადი ნიჭის მიუწვდომლობას ავლენს ქართული და, გარკვეული აზრით, მსოფლიო პოეზიის ფონი, რომელიც მასზე დაბალია და ამითვე ავლენს მის სიმაღლეს. ასევე გალაკტიონის პოეზიის სიმაღლე სრულად ვერ აღიქმება, თუ არ იარსებებს, ვთქვათ, ნესტორ მაღაზონიას ან შაქრო სამადაშვილის სულიერი მემკვიდრეობა (ამით მათ ნაღვანს კი არ უარეყოფ, პირიქით, სწორედ მათი არსებობის საჭიროებაზე მივუთითებ. ამიტომაც ვფიქრობ, ჩემს განცხადებას ნეტარხსენებული ნესტორ მაღაზონიას სული მომიტევენ, ხოლო ბატონი შაქრო დიდსულოვნად მაპატიებს).

გენიოსები და ტალანტები, რომლებიც რელატიური ცნებებია, არათუ ცალკეულ თხზულებებს, არამედ ცალკეულ სიტყვებსაც ქმნიან, გენიალობითა და ტალანტით აღბეჭდილთ. მაგალითად, რვაასი წლის წინათ რუსთაველმა შექმნა სიტყვა „გამომელდა“. აქამდე ვერავინ გაბედა და ვერც გაბედავს მის განმეორებას, ხოლო თუ ვინმეს ამისი გამბედაობა ეყო, ვალდებულია ბრჭყალებში ჩასვას ის ან პირდაპირ მიუთითოს ავტორზე. დღეს კი აკაკი განერელიამ, რომელიც ტალანტი უთუოდ არის, შექმნა შესიტყვება „სულის მუნი“ – მედიცინის მინიატურული პოეზია, რომელსაც ვერცერთი მედიკი ვერ მოიაზრებდა, მაგრამ შეიძლება ისინი ჩააფიქროს, მართლა ხომ არ არსებობსო ბუნებაში ასეთი სენი? მისი განმეორებაც უბრჭყალებოდ ან ავტორის პირდაპირ დაუსახელებლად შეუძლებელია. ასე რომ, გენიოსებისა და ტალანტების შესამეცნებლად უნდა არსებობდეს გარკვეული ფონი შესადარებელ მასალად. ეს თვით ღმერთზეც კი ითქმის, რომლის სიმაღლის მისაწვდომად, ათასწლეულების მანძილზე, სწავლულები მატლიდან მოყოლებული რაგინდარა საგანს ან მოვლენას არ ადარებენ მას. ეს სრულიად ბუნებრივია, რადგანაც, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ვთქვათ, როგორ უნდა განვსაზღვროთ ევროპელის

კანის ფერი, თუ არ გვეცოდინება აფრიკელ ზანგთა არსებობა ან როგორ შევიმეცნოთ მუხის სიმაღლე, თუ იქვე ცნობიერებაში გვიმრა არ ამოუყუენეთ გვერდით?

ასეთი ვრცელი შესავლის მოხმობა იმითვის დამჭირდა, რომ ვთქვა: მე არავითარი პრეტენზია არა მაქვს ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში ტალანტთან თუნდაც ოდნაც მიახლოებული ეპითეტით ვიხსენიებოდე, მაგრამ მაქვს პრეტენზია, ვიხსენიებოდე ამ დარგის შაქროდ, რითაც ხელი შეეწყობა ტალანტთა უკეთ წარმოჩენას.

სტუდენტობიდან წესად მქონდა: ამა თუ იმ საკითხზე მუშაობისას მაქსიმალურად გამომეყენებინა მასზე არსებული ლიტერატურა. ეს წესი შემდგომში უკვე ჩვევად მიქცია უწინარესად ორი სწავლულის – აკაკი განერელიასა და ლევან მენაბდის – შრომების გაცნობამ. აკაკი განერელიამ თითქმის ნახევრი სიცოცხლე შეაღია ლიტერატურულ გაღიმათიებსა და ქურდობასთან გააფთრებულ ბრძოლას, რითაც შეეცადა არათუ საკუთარი მნიშვნელოვანი ნააზრევის, არამედ ცალკეული კონცეპტუალური შინაარსის შემცველი სიტყვების ავტორისეულ უფლებათა აღდგენას, ხოლო თავის შრომებში, განსაკუთრებით „შენიშვნებსა“ თუ „დამატებებში“, უნიკალური და უთვალავი მასალა დაიმონმა. ხოლო ლევან მენაბდის გამოკვლევებს დართული აქვს გამოყენებულ წყაროთა შთამბეჭდავი სია, რომელიც ხშირად, პეტიტით რომ არ იყოს აწყობილი, თვით გამოკვლევებსაც გაუტოლდებოდა, და რომლებშიც ლამის თვით რაიონულ გაზეთებში გამოქვეყნებული მასალებიცაა შესული. ამიტომაც როცა საშუალება მომეცა და მის ერთ-ერთ ნაშრომზე ანოტაცია-რეცენზია გამოვაქვეყნე გერმანულ ენაზე, ხაზგასმით მივუთითე, რომ მასში ავტორი, სხვა სიკეთესთან ერთად, ლიტერატურის დამონების მხრივ „თითქმის იდეალურ სრულყოფას“ აღწევს.

პარადოქსია, მაგრამ ფაქტია, რომ მის მიერ შედგენილი „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ მეთოდური მითითებებიდან დავაზუსტე ზოგიერთი ჩემი კნინი ნაშრომის ზუსტი მისამართები (ეს იმას არ ნიშნავს, რომ თითქოს უამრავი ნაშრომის ავტორი ვიყო და ბიბლოფილებას თავი ვერ მოვაბი. უბრალოდ, ბოლო დრომდე თითქმის ბოშურ ცხოვრებას ვენეოდი და ჩანანერებიც მებნეოდა).

მეც, ამ ტრადიციის მიმდევარმა, ჩემს წიგნში („ძველი ქართული დამწერლობისა და მწერლობის სათავეებთან“, თბ., 1990) დავასახელე (გვ. 181) I კურსის სტუდენტი ნ. ხოჭოლავა, რომელმაც დახმარება გამიწია „შუშანიკის წამების“ ზოგიერთი სიტყვის ამონერაში. სხვადასხვა დროს ორგზის დამივონმე მაშინ, მგონი, III კურსის სტუდენტის, რ. ჩხეიძის, ერთი პატარა საგაზეთო წერილი, რომელიც „შუშანიკის წამების“ ერთი სიტყვის დეფინიციას ეხებოდა (იხ. ხსენებული წიგნი, გვ. 146). სტუდენტმა ნ. ნაკუდაშვილმა დაწერა ჩინებული სადიპლომო შრომა, რომლის ერთი მონაკვეთი თითქმის იძულებით გამოვაქვეყნებინე „მაცნეში“ და დავიმონმე კიდეც (ალმანახი „კრიტიკა“, 1977, № 3). მართალია, მისი დამონშება შემცირებას მოჰყვა, მაგრამ კვლავ აღვადგინე უკვე დასაბეჭდად რეცენზირებულ ჩემს ერთ-ერთ კრებულში; მასზე, რომელშიც თავმდაბლობა და საკუთარი ღირსების შეგნება ბედნიერადაა შერწყმული, I კურსზე ყოფნისას, როცა რესპუბლიკურ ოლიმპიადაზე პირველი ადგილი დაიკავა, ერთმა უურნალისტმა (მ. კალანდიამ) ჩემი თხოვნით, გაზ. „ახალგაზრდა კომუნისტში“ (1.V.1981) გამოაქვეყნა ნარკვევი, რომელსაც ჩემი ვრცელი კომენტარი დაერთო იმის აღნიშვნით, რომ ამ ცეროდენა გოგონამ არა მხოლოდ უნივერსიტეტით დაიმშვენა თავი, არამედ უნივერსიტეტიც დაამშვენა (იგი, თავისი სურვილის სანაწილმდეგოდ, თითქოს ასცდა თავის ძირითად სპეციალობას, რის გამოც საკუთარი თავმდაბლობა – ღირსების შეგნებით ერთგვარი უკმაყოფილება კარგად აგრძნობინა ერთი ინსტიტუტის ყოფილ დირექტორს), აქვეყნებს ჩინებულ ნარკვევებს ქართულ ჰიმნოგრაფიაზე (მკითხველს ვთხოვ, დაიხსომოს მისი გვარი).

V კურსელმა ნ. ილურიძემ ასევე დაწერა შესანიშნავი სადიპლომო შრომა – „ბიბლიური ნაკადი „შუშანიკის წამებაში“ და მისი ესთეტიკურ-მხატვრული ფუნქცია“. მიუხედავად ჩემი, როგორც ხელმძღვანელის, მცდელობისა, იგი არ დაბეჭდილა, მაგრამ ხელნაწერი მაინც დავიმონმე (იქვე, გვ. 124). ასევე V კურსის სტუდენტმა ლ. თუშურმა (მკითხველს ვთხოვ, ეს გვარიც საგანგებოდ დაიმახსოვროს) დაწერა სადიპლომო ნაშრომი ქართული ჰაგიოგრაფიის პარადიგმულ სახეებზე, რომელსაც მხოლოდ ფორმალურად დაერქვა „სადიპლომო“, სინამდვილეში იგი საკვალიფიკაციო ნაშრომია, რაზეც ჩემთან (როგორც ხელმძღვანელთან)

ერთად მისმა ოფიციალურმა ოპონენტმა პროფ. რ. ბარამიძემაც მიუთითა. სამწუხაროდ, ლ. თუშურიც ასცდა თავიდან არჩეულ ხაზს და მისი შრომაც არ დაბეჭდილა, მაგრამ რომ დამჭირდეს, უთუოდ დავიმონმე. აქვე დავუმატებ: მისი სადიპლომო ნაშრომი შეიძლება (და უნდა) გამოქვეყნდეს ყოველგვარი რედაქციული ჩასწორების გარეშე.

ეს რაც შეეხება სტუდენტურ ნაშრომებთან თუ ტექნიკურ დახმარებასთან ჩემს მიმართებას.

1985 წ. აღმანახ „რინაში“ (№ 1) დაიბეჭდა ჩემი ნარკვევი „ვინ ვართ ჩვენ?“ რომელშიც დაუსახელებლად არ დამითვებია არცერთი ინფორმატორის არა თუ ცალკეული ფრაზა, არამედ ცალკეული სიტყვაც კი (ო. ონიანი – გვ. 237; დ. ნონკოლაური – იქვე; ო. მიქიაშვილი – გვ. 238; რ. ხვედელიძე – გვ. 239; უ. სახლთუხუციშვილი – გვ. 246; თ. კილანავა – იქვე; დ. ჯახია, გვ. 251; ტ. ჭანტურია – გვ. 254).

ამავე ნაშრომის ვრცელ ვარიანტში, რომელიც დასაბეჭდადაა გამზადებული, ვასახელებ დ. ნამთელაშვილს, ნ. ჯაფარიძესა და ე. მეტრეველს, რომლებმაც ხელი შემინყვეს ორი სიტყვის სემანტიკის გაგებაში. ცხადია, განსაკუთრებული გულისყურით ეყვიდები ინდოლოგ ნ. კენჭოშვილის ინფორმაციას.

მქონდა რა ბედნიერი შემთხვევა (1981 წ.) ორი საათისა და 44 წუთის მანძილზე ერთი ჩემი ნაშრომის გარშემო მიმელო კონსულტაცია თვით ბ-ნ აკაკი შანიძისაგან, თითქმის სტენოგრაფიულად აღვწუსხე ყველა მისი შენიშვნა, სიტყვა, მაგრამ არა ჩემი მოკრძალებული ნაშრომის განსადიდებლად, არამედ იმის შეგნებით, რომ ერს არ უნდა დაჰკარგვოდა ამ დიდი ადამიანის თუნდაც ერთი სიტყვაც კი. მოგვიანებით გამოვაქვეყნე მათი მცირე ნაწილი (იხ. გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 26.II, 1993), იმ ეპითეტების გამოკლებით, რომლებითაც მან წამაქეზა. ხოლო როცა მსოფლიოში სახელგანთქმულმა ორინტალისტმა ი. დიაკონოვმა ინება ჩემთვის პირადი წერილი გამოეგზავნა, იგი იმთავითვე და შემდეგაც თითქმის სრულად დავიმონმე (იხ. ჩემი წიგნი, გვ. 18-23), ამასთანავე გავბედე მისთვის ერთი შენიშვნა მიმეცა ქართველ გრამატიკოლოგთა არცთუ ისე მოსაწონ კონტექსტში მოხსენიებისათვის (იქვე, გვ. 19) დავიმონმე მოსკოვის ერთ-ერთი გამომცემლობის თანამშრომლის, ვ. ბოდბერეზკაიას, ერთაბზაციანი ინ-

ფორმაცია, რომელიც მან წერილობით მომანოდა. ერთ ნაწრომში (ზანური მითოსური პერსონაჟის – ლურჯუალას//ლურლურეს შესახებ), რომლის დაბეჭდილ მოკლე ვარიანტს გასცნობია აკად. ი. ვეკუა, ვიმონებ პირადად მისგან მოწოდებულ ერთადერთ სიტყვას, რომელიც, ასევე, ერს არ უნდა დაეკარგოს.

ასევე მოვიქეცი „ღვთაება ვობის“, „ზანურ მითოლოგიურ პერსონაჟთა გენეზისისა“ თუ სხვა ნაშრომთა გამოქვეყნებისას. მით უფრო ვცდილობდი დაბეჭდილ მასალათა მაქსიმალურ გამოყენებას (სხვა საკითხია, თუ რამდენად შევძელი ეს) და, ვფიქრობ, არც შევმცდარვარ, რადგანაც ამას ითხოვს ელემენტარული მეცნიერული ეთიკა. ამგვარი ეთიკის შეგნებითაა განპირობებული ის ფაქტი, რომ, როდესაც უდიდესი რუსთველოლოგის – ვ. ნოზაძის – სახელის ხსენება ჩვენში აკრძალული იყო, კეთილსინდისერმა მეცნიერებმა, რომლებმაც უზნეობად მიიჩნიეს სხვისი ნაღვანის მითვისება, დამონების ასეთ ხერხს მიმართეს: „როგორც „ვეფხისტყაოსნის“ ღვთისმეტყველების“ ავტორი წერს“, ან: „ვეფხისტყაოსნის“ „მზისმეტყველების“ ავტორის აზრით“ და ა. შ., რითაც თვალი აუხვიეს ე. წ. მთავლიტს, ანუ, ზუსტად რომ ვთქვათ, ცენზორს.

ახლა ვნახოთ, როგორ იცავენ ამ ეთიკას ჩემს, ქართული ლიტერატურათმცოდნეობის შაქროს, მიმართ ჩემივე კოლეგები და ვინ იმსახურებს ჩემგან „ქებას“.

„ქება“ პირველი. მე და ვლადიმერ ალფენიძე თანამემამულენი გახლავართ ამ სიტყვის არა მხოლოდ ფართო, არამედ ვიწრო, კუთხური (ეს სიტყვა დღეს ბევრს აფრთხობს, თუმცა იგი სულაც არაა საშიში. საშიში სულ სხვა რამეა) გაგებითაც: ერთი რაიონიდან ვართ. ბავშვობიდან მესმოდა მისი ნიჭიერების ამბავი, ისიც, რომ ჯერ კიდევ სკოლის მოსწავლემ ერთ-ერთ ჟურნალში დაბეჭდა თავისი თხზულება. მოვესწარი მის არაორდინალურ კარიერას რაიონშივე. სტუდენტობისას გატაცებული ვიყავი მისი ნარკვევებით. მაკვირვებდა ის, რომ თემა თითქმის ერთი და იგივე იყო (უცხოელები საქართველოში სტუმრად) და მაინც არ იმეორებდა თავისთავს. მე და ჩემი მეგობრები, ყოფილი სტუდენტები, დღესაც სიამოვნებით ვიგონებთ მისი მეუღლის, ეთერის (რომელიც შინაურ სახელს – ლადოს – მეძახის) – ოჯახის მასპინძლობას. მიხაროდა, რომ ქართულ პოეზიაში ვლადიმერის

გამოჩენას ოფიციალურად მიესალმა თვით გიორგი ლეონიძე. ისიც მახსოვს, რომ როდესაც ჩვენი რაიონული გაზეთის საიუბილეო თარიღთან დაკავშირებულ სუფრაზე თამადამ თითქმის ყველა ადღეგრძელა პერსონალურად თუ ჯგუფურად და ლხინი დამთავრებულად ჩათვალა, ვლადიმერმა შენიშნა: ახლა სიტყვას მე ვიღებ, უდღეგრძელებლად თქვენ დაგრჩათ ერთი კაცი – ჩვენი გაზეთისა და რესპუბლიკური პრესის აქტიური თანამშრომელი, ესაა ბეჟან კილანავა. ამას მოაყოლა ვრცელი საუბარი, რომელშიც აღმატებულად მახასიათებდა.

ეკითხულობდი მის ყველა პუბლიკაციას, პირველი ნაბიჯებიდან მოყოლებული ბრაზილიური დიალოგების ჩათვლით. ვიცოდი, რომ იგი დაინტერესებული იყო ქართველური ენებითა და მითოლოგიით. ცეკაში ხშირად დავდიოდი, სადაც ბევრი მეგობარი მყავდა. ძალზე იშვიათად მასაც მივაკითხავდი. მგონია, რომ იგი ერთადერთი იყო, რომლის სამუშაო ოთახი საჯარო ბიბლიოთეკას ჰგავდა: მუდამ წიგნებს ჩაჰკირკიტებდა. ასე რომ, ეს პიროვნება უდავოდ განათლებული მგონია (რომლის სრული გამოვლენა, ჩემი აზრით, მან ჯერ ვერ შეძლო, რადგანაც საგნებსა და მოვლენებს იგი უფრო ექსტენსიურად აღიქვამს და არა ინტენსიურად).

აღნიშნულის მიუხედავად, საკამათო მასთან მაინც მაქვს.

კერძოდ, 1982 წლის 7 აგვისტოს გაზეთ „ახალგაზრდა კომუნისტში“ დაიბეჭდა მისი წერილი სათაურით: „საქართველო“. მას ახლავს რედაქციის წინასიტყვაობა, რომელშიც ნათქვამია: „მწერალი ვლადიმერ ალფენიძე ბევრი საინტერესო და გაბედული ჰიპოთეზის ავტორია. იგი ამჯერადაც ახალ ჰიპოთეზას სთავაზობს ჩვენს მკითხველ საზოგადოებას“.

წინასიტყვაობის პირველ ნაწილთან სადავო არაფერი მაქვს: ვ. ალფენიძე მართლაც მრავალი საინტერესო და გაბედული ჰიპოთეზის ავტორია.

საცილობელია მეორე ნაწილი – არა არის სწორი, რომ თითქოს იგი „ამჯერადაც ახალი ჰიპოთეზით“ წარმდგარიყო მკითხველთა წინაშე.

ნათქვამის ნათელსაყოფად საჭიროდ ვთვლი, ამთავითვე მოკლედ შევახსენო მკითხველს ვ. ალფენიძის ხსენებული წერილის შინაარსი. იგი ეხება ეთნონიმ „ქართველის“ ეტიმოლოგიას.

ესავალში ავტორს გათვალისწინებული აქვს „დღევანდელი საენციკლოპედო, საისტორიო და საენათმეცნიერო აზრი ამ საკითხის გარშემო“. დასახელებულია ს. კაკაბაძის, გ. მელიქიშვილისა და ზოგი სხვა მკვლევრის შრომები, რომლებშიც ეთნონიმი „ქართველი“ დაკავშირებულია ქართულ და ქართველურ ლექსებთან „ქართ-ქართა“: საქონლის სადგომი, ციხე-სიმაგრე. მისი აზრით, „ასეთია ძირითადი შინაარსი ისტორიულ-ენათმეცნიერული კონცეფციისა, რომელიც „ქართი“-„ქართლის“ გარშემო შეიქმნა“. ამის შემდეგ ვ. ალფენიძე სვამს კითხვას: „მაგრამ ისიც საკითხავია, ამონურავს თუ არა ქართველური ლექსიკის პოტენციურ შესაძლებლობებს ის, რაც ჩვენ დღემდე ვიცით საქართველოს, ქართლის, ქართველის, ქართულის ეტიმოლოგიურ და სემანტიკურ რაობაზე?“ დასმულ კითხვას იგი იქვე უპასუხებს: „ვფიქრობ, რომ არა. გადადგმულია დიდი ნაბიჯი, მაგრამ საჭიროა შემდგომი ნაბიჯის გადადგმა“.

და აქ მან გადადგა ნაბიჯი, რომელიც არა მხოლოდ მოწონებას არ იმსახურებს, არამედ საძრაბიცაა, თანაც უაღრესად საძრაბიც. კერძოდ, ავტორი თავის „ახალ ჰიპოთეზაზე“ მსჯელობას ასე იწყებს: „მხედველობაშია მისაღები უპირველეს ყოვლისა ის, რომ „ქართა“ ქართველურში, გურულ, იმერულ და სხვა კილოკავებში მხოლოდ და მხოლოდ „საქონლის სადგომს“ არ ნიშნავს. „ქართა“ ძველქართველურში(?) „მთვარის გვირგვინს“ ჰქვია. სავსე მთვარეს რომ წრე ახლავს, მას „ქართავს“ ეტყვიან. ეს, რამდენადაც ვიცით, არ არის დაფიქსირებული დღემდე. საკითხის გასარკვევად კი, ვფიქრობთ, „ქართას“ ეს მნიშვნელობა უფრო საინტერესოა, ვიდრე ის, რომელსაც აქამდე ეყრდნობოდა მეცნიერება“. სწორედ ამ ფაქტის ცოდნამ, თავად ვ. ალფენიძის აღიარებით, „შეაძლებინა“ მას „ახალი ჰიპოთეზის“ წამოყენება. ხოლო ვიდრე ამას გააკეთებდა, მანამდეო, ამბობს ავტორი, „მაინც არ მასვენებდა ფიქრი: იქნებ სადმე მაინც შემორჩა ქართულ საისტორიო დამწერლობას (?) „ქართას“ კვალი-მეთქი. მე დიდხანს ვეძებდი ამ კვალს და ვიმედოვნებ, რომ მივაკვლიე მას „ქართლის ცხოვრებაში“.

ესაა ქართლის მეფის სახელი ქართამი, რაც ქართველური წარმოებისაა და ნიშნავსო „მთვარის გვირგვინოსანს“.

ამის შემდეგ კვლავ და საგანგებოდაა მსჯელობა მთვარის შუქრკალზე, რაც მისი თეზის საფუძველთასაფუძველია და რითაც, ვ. ალფენიძის საბოლოო დასკვნით, „ქართას“ სწორი სემანტიკური და ეტიმოლოგიური რაობის რესტავრაცია მოხერხდა ამ (ე. ი. მის - ბ. კ.) წერილში ქართველური ლექსიკის, გურული, იმერული დიალექტების ჩვენებების, „ქართლის ცხოვრების“, ლეონტი მროველის თხზულებების (ცალ-ცალკეა ვითომ „ქართლის ცხოვრება“ და ლეონტი მროველის თხზულება? - ბ. კ.), „საქართველოს ისტორიის ნარკვევების“ მეტად საინტერესო მეცნიერული დებულებების ახლებურად ნაკითხვისა და გააზრების ნიადაგზე.

ასეთია ამ საკითხში ჩვენი კრედო, რომელსაც მაინც ჰიპოთეზის სახით ვთავაზობთ მკითხველს“, - თავმდაბლად ასკვნის ავტორი.

ამავე ჰიპოთეზით წარდგა ვ. ალფენიძე თელავში გამართული საკავშირო სამეცნიერო კონფერენციის მონაწილეთა წინაშე. ფაქტობრივად, იგივე ჰიპოთეზა გაიმეორა გ. ციციშვილთან გალელების შეხვედრისას.

რა შეიძლება ითქვას ამ „კრედოს“ შესახებ?

უწინარესად ის, რომ მის წანამძღვრებზე მსჯელობისას, სამწუხაროდ, ბევრი შეცდომაა დაშვებული, რომელთა განხილვას აქ არ შევუდგები. სახელდახელოდ აღვნიშნავ მხოლოდ, რომ ავტორი ზანურ (მეგრულ-ჭანურ) ენას ხშირად „ძველქართველურს“ უწოდებს. ამ ენის აღსანიშნავად თანამედროვე ქართულმა ენათმეცნიერებამ ასეთი ტერმინი არ იცის (დაახლოებით ამის მსგავსი რამ მეგრულის მიმართ იხმარა ა. წერეთელმა); არაა მართებული, ქართველური ენებისაგან გურული თუ იმერული დიალექტებისა (და არა „კილოკავების“) განცალკევება, რადგანაც ისინი საკუთრივ ქართული ენის დიალექტებია და არა ქართველურისა; შეუძლებელია „ქართას“ მოძიება „ქართულ საისტორიო დამწარლობაში“, რადგანაც ასეთი დარგი ბუნებაში არ არსებობს (არსებობს ქართული საისტორიო მწერლობა; თვით ეპიგრაფიკასაც ვერ ვუწოდებთ საისტორიო დამწერლობას); არც „ქართლის ცხოვრებისა“ და ლეონტი მროველის „მეფეთა ამბავის“ გამოცალკევება შეიძლება იმგვარად, როგორც ამას ავტორი გვთავაზობს.

საგანგებოდ არც ქართამის მისეულ ეტიმოლოგიაზე შევჩერდები. ამ მხრივ მხოლოდ იმას ვიტყვი, რომ, ვიდრე ვ. ალ-

ფენიძე ასეთ ეტიმოლოგიას (ეტიმოლოგიასა და სემანტიკას იგი ყოველთვის აცალკევებს, რაც არსებითად შესაწყნარებელია, მაგრამ ნაკლებად მოსაწონი) წარმოადგენდა, მას უნდა დაესაბუთებინა ი. ჯავახიშვილის თვალსაზრისის მცდარობა ამ საკითხზე (იხ. საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები, თბ., 1950, გვ. 94).

ამით, რასაკვირველია, ხელალებით არ ვუარყოფ, რომ შესაძლოა „ქართლის ცხოვრებაში“ დამოწმებული *ქართამი* მართლაც გვირგვინოსანს (და არა „მთვარის გვირგვინოსანს“) გულისხმობდეს, მაგრამ ეს არაა ამჯერად ჩემთვის მთავარი. მთავარი ისაა, რომ ვ. ალფენიძე, თავისი მრავალგზისი განცხადების მიუხედავად, ქართამის ამგვარი ეტიმოლოგიის წარმოდგენისას არ დგას საკუთარ ნიადაგზე. მტკნარი სიცრუეა, რომ ამ (და სხვა) შემთხვევაში ის ამოდის თითქოსდა ქართულ მეცნიერებაში მისგან „პირველად დაფიქსირებული“ მასალიდან.

კერძოდ, იმავე გაზეთ „ახალგაზრდა კომუნისტის“ 1976 წლის 28 აგვისტოს ნომერში, ე. ი. ექვსი წლით ადრე, ვიდრე ვ. ალფენიძე ქვეყნიერებას აუწყებდა თავის აღმოჩენას, გამოქვეყნდა ჩემი წერილი: „ქართველთა სახელდებისათვის“. მასში საუბარია ძირითადი ქართველური ეთნონიმების (ქართლი, ეგრი, იბერი, კოლხი, ლაზი) შესახებ და წარმოდგენილია ცდა მათი ერთიანი სემანტიკის დადგენისა.

ამოსავლად აღებულია „ქართ-ქართველის“ ეტიმოლოგია. ამ ეთნონიმის ეტიმოლოგიზებისას გათვალისწინებულია არსებული სამეცნიერო ლიტერატურის მონაცემები (იმ მოცულობით, რასაც საგაზეთო სტატია იგუებდა), ამასთანვე, „დაფიქსირებულია“ რიგი ახალი მასალებისა, მათ შორის, „ქართას“ ზუსტად ის მნიშვნელობა, რომელიც ვ. ალფენიძის ჰიპოთეზას თუ კრედოს საფუძვლად დაედო. სწორედ მასშია საუბარი იმის შესახებ, რომ ქართას (აქედან: ქართველის) ძირი, თავისი სემანტიკით, წრეს, რკალს, გვირგვინს უნდა გულისხმობდეს. ნათქვამის დასადასტურებლად, სხვათა შორის, მოტანილია ასეთი მაგალითი: „ყურადღება უნდა მიექცეს აგრეთვე მეგრულში დადასტურებულ ასტრონომიულ ტერმინს ქართას, რაც მთვარის (ან მზის) დისკოზე შუქრკალის გარშემოვლას, გარშემორტყმას გულისხმობს“.

ესაა სწორედ მთვარის გვირგვინი, რაც საფუძვლად, ამოსავლად დაედო ვ. ალფენიძის „ჰიპოთეზას“.

ვთქვათ, მას გამორჩა მხედველობიდან ზემოდასახელებული ჩემი წერილი (რაც არ მჯერა, რადგანაც მის სტატიაში განმეორებულია არა მხოლოდ ჩემეული სიტყვები, არამედ მეცნიერთა დასახელების ჩემეული რიგიც, ამასთან მასში გაპარულია ერთი კორექტურული შეცდომა, რაც მე გამეპარა). არც ასეთ შემთხვევაში მართლდება მისი საქციელი და, აი, რატომ: საქ. სსრ მეცნიერებთა აკადემიის „მაცნეში“ (ელსი, 1981, 4) გამოქვეყნდა ჩემი წერილი „ბასილ და გრიგოლის კულტი საქართველოში“, რომელსაც ხელნაწერში გაეცნენ აკადემიკოსები ა. ბარამიძე, ა. შანიძე, გ. ჩიტაია და რომელიც შესრულდა ზ. კიკნაძის ხელმძღვანელობით, 1981 წ. 23 თებერვალს მოხსენების სახით წავიკითხე ორი კათედრის გაერთიანებულ სხდომაზე. მასში ვრცელი მსჯელობაა ქართასა და მთვარის ურთიერთმიმატებაზე (ესეც საყრდენია ვ. ალფენიძის „კრედოსი“) და შენიშნულია: „საყურადღებოა, რომ მეგრულსა და იმერულ დიალექტში საქონლის სადგომს „ქართა“ ეწოდება. ამავე რეგიონში, უწინარესად სამეგრელოში, მთვარის შუქრკალს იგივე სახელი ჰქვია“ („მაცნე“, გვ. 90).

ვითომ ვერც ეს წერილი წავიკითხა ვ. ალფენიძემ? მაშინ მკითხველის ყურადღებას მივაქცევ იმ ფაქტზე, რომ „ახაგლაზრდა კომუნისტი“ დაბეჭდილი ჩემი წერილის (1976) ვარიანტი იმავე 1976 წელს დაიბეჭდა ვ. ალფენიძისა (და აგრეთვე ჩემი) მშობლიური გალის რაიონულ გაზეთ „ლენინელში“, რომლის აქტიური მკითხველი და კორესპონდენტიც ის გახლდათ და გამორიცხებულია, არ სცოდნოდა მისი არსებობა.

აქვე დავუმატებ, რომ 1975 წლის 15 მაისს თბილისის უნივერსიტეტში ასპირანტთა და ახალგაზრდა მეცნიერ მუშაკთა საბჭოს სხდომაზე წავიკითხე მოხსენება ქართველურ ეთნონიმებზე (ეს შენიშვნა ახლავს „ლენინელში“ გამოქვეყნებულ წერილს), რომელშიც საგანგებოდ ვმსჯელობდი „ქართას“, როგორც მთვარის შუქრკალის, მისი წრის, გვირგვინის შესახებ და ვიხილავდი „ქართა“ (საქონლის სადგომი, ციხე-ქალაქი...) – „ქართველთან“ მიმართებით.

შვიდი წლის მუშაობის შემდეგ (2.X.1982), ამჯერად აფხაზეთის სახელმწიფო უნივერსიტეტში წარვდექი მოხსენებით:

„ქართველთა ეთნოგენეზისათვის“, რომელშიც კიდევ უფრო ვრცლად იყო მსჯელობა უწინარესად ქართაზე, როგორც მთვარის გვირგვინზე და მის ჭრილში განიხილებოდა ეთნონიმი „ქართველი“ (იმავე მოხსენებით უფრო ადრე გამოვედი გალში. არ დამავინწყდება მაშინ საზოგადოება „ცოდნის“ მეთაურის, ბ-ნ დ. გოგობიას, მიერ ჩადენილი საქციელი, მე ვიტყოდი, ერთგვარი გმირობაც კი: მან, სულთმობრძავი დედის სასთუმალთან სკამზე მჯდომარემ, მთლიანად წაიკითხა ნაშრომი და წაკითხვის სანქცია მომცა!).

ამ მოხსენების შესახებ აფხაზეთის უნივერსიტეტის გაზეთმა და გაზეთმა „საბჭოთა აფხაზეთმა“ (9.X.1982, 194) მკითხველებს ვრცელი ინფორმაცია მიანოდა.

არც ამ ინფორმაციამ იცნობდა ვ. ალფენიძე, მისი სისტემატური მკითხველი?

ასეთ შემთხვევაში, იძულებული ვარ განვაცხადო: „ახალი ჰოპოთეზის“ ავტორი დასმურ საკითხზე ჩემს ორფორმიან ნაშრომს, ჩემივე თხოვნით, ხელნაწერში გაეცნო (მას იგი მთელი ორი თვე ჰქონდა ხელთ), რომელშიც „დაფიქსირებული“ იყო ყველა ის ძირითადი მოსაზრება, რომლებიც ვ. ალფენიძეს მოჰყავს, როგორც თავისი აღმოჩენა.

განაწყენებულმა დავწერე სამხილებელი სტატია. როგორც მყვარს (ბაყაყს) არ ეშინია თვალზე მიშვერილი თოფის ლულისა (ასეთ შემთხვევაშიც ბაყაყი თვალებს არ ახამხამებს), მეც არ შეეუშინდი გენერალ ვ. ალფენიძეს (ეს მან სახალხოდ დაბეჭდა ერთ ე. წ. პოეტთან კამათისას, რომელიც ბოლო დროს გლეხებს უსწორებს მისთვის მიწერილ წერილებში ქართულს, თვითონ ისიც კი არ იცის, რომ სახელი „ერთი და იგივე“ ფუძემონაცელება. ამიტომ და ზოგში სხვა რამის გამოც ერთ ხელნაწერში მე მას „ყუდო“ ვუწოდე. იმედია, „ვირიზმის“ თუ „ვირილიზმის“ მკვლევარი მის მნიშვნელობას გაიგებს. აქ მხოლოდ იმას ვიტყვი, რომ კონკრეტულ შემთხვევაში გენერალი მართალი იყო ე. წ. პოეტთან კამათისას!), არ მინდოდა ჩავსაფრებოდი და ფარულად გამომექვეყნებინა იგი. ამიტომაც მას მივწერე ვრცელი წერილი, შევახსენე ჩემი დასტამბული შრომების არსებობა და აგრეთვე ისიც, რომ მას რამდენიმე თვის მანძილზე ხელთ ჰქონდა და ამჯერადაც აქვს ჩემივე ვრცელი მონოგრაფია ხელნაწერის სახით,

წინასწარ ვაუწყე ჩემი გადაწყვეტილებაც სამხილებელი სტატიის გამოქვეყნების შესახებ.

იმავე დღეს ელვისებურად მივიღე მისგან დეპეშა, რომელშიც მთხოვდა შეეხვედროდი მას, ხოლო ასევე ელვისებურად (ფაქტობრივად, მეორე დღეს) გაზ. „სოფლის ცხოვრებაში“ (29.VI.1983) გამოაქვეყნა წერილი „ქართა სანსკრიტულსა და ქართველურში“. ავტორმა სცადა ძნელად გამოსასწორებელი „შეცდომის“ გასწორება, აღიარა, რომ ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში პირველად მე (ბ. კილანავამ) დავაფიქსირე მეგრულში ქართას, როგორც მთვარის წრე-გვირგვინის, არსებობა, ხოლო ქართული ენის დიალექტებში (აგრეთვე სხვა ენებში) ჩემ მიერ მოძიებულ მასალებზე არაფერი უთქვამს: აღნიშნა, რომ მე ქართველთა ეთნოგენეზისზე ნაშრომი თითქოს პოლონურ ენაზე გამოქვეყნებულია.

ვფიქრობ, სწორია ვ. ალფენიძის ნაგვიანევი და იძულებითი აღიარება, რომ ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში მთვარის ქართა მთვარის გვირგვინის, შუქრკალის მნიშვნელობით პირველად მე დავაფიქსირე, ამჯერად არ დუმს უმთავრესზეც, კერძოდ, იმაზე, რომ მე ფაქტის ფიქსაციის დონეზე არ შემინყვევტია მუშაობა და ასევე პირველმა დავუკავშირე იგი ეთნონიმ „ქართველს“. უცნაურია, მაგრამ ფაქტია, რომ მეგრულ მითოსში ეგზომ გავრცელებული ტერმინი მაშინ (1974-86 წწ.) და არც შემდეგ არც ერთ წერილობით ძეგლში არ შემხვედრია (მაინც ღრმად ვარ დარწმუნებული, რომ იგი ადრეც იქნებოდა ფიქსირებული, რასაც, ალბათ, უხვი პირველწყაროების ხელახალი და სკრუპულოზური შესწავლა გამოავლენს).

ადრე ვფიქრობდი, რომ ქართა, რაც არსებითად იგივე „გვირგვინია“, წრის მნიშვნელობით მართლა მე დავაფიქსირე, მაგრამ აღმოჩნდა, რომ იგი თითქმის ჩემი პირველი სტატიის პარალელურად ფიქსირებულია მეგრულ ზეპირსიტყვიერებაში (1975 წ.). მისი დამოწმება მე არ შემეძლო, მაგრამ ეს არ ითქმის ვ. ალფენიძეზე, რომლის წერილი 1982 წელს გამოქვეყნდა, ე. ი. მეგრული ზეპირსიტყვიერების კორპუსის დაბეჭდვიდან შვიდი წლის შემდეგ. იგი მას არ იცნობს, ამდენად, დამოუკიდებლად მასალები არ უძებნია, დაეყრდნო ჩემს ხელნაწერ თუ დაბეჭდილ ნაშრომებს ავტორზე მიუთითებლად, ამიტომაც გვიან, მაგრამ მაინც ქართას

სემანტიკის კვლევაში პრიორიტეტი მე მომანიჭა. ამასთანავე არაა სწორი, რომ თითქოს პოლონურ ენაზე გამომეჭვეყნებინოს ნაშრომი (გამოქვეყნებულია რუსულ ენაზე ბაქოში როგორც პირველი საგაზეთო სტატია, ასევე მონოგრაფია შემოკლებით), მე მხოლოდ პოლონელ ქართველოლოგს, იან ბრაუნს, მივწერე წერილი, რომელშიც ვთხოვდი კონსულტაციის განეხილავს პირენეის იბერიის და ბასკური ეუსკუარა და ეუსკარას ეტიმოლოგიათა გარკვევაში. ჩემი თხოვნა, აჩქარების გამო, ისე გაიგო, თითქოს მე პოლონურ ენაზე გამომეჭვეყნებინოს ნაშრომი, რასაც ამაღლებული ეპითეტები დაურთო ჩემი მისამართით.

აღნიშნული ფაქტები იმიტომ კი არ მოვიხმე, რომ საერთოდ უგულებელვყო ვ. ალფენიძის სტატიათა მნიშვნელობა, უფრო მეტად, ბოლო სტატიისა. მართალია, ამოსავალია ჩემი ნაშრომების სერია, მაგრამ მაინც ფასეულია ქართლის მეფის სახელის – ქართამ-ის – მისეული ეტიმოლოგია მასში ზანური ბოლოსართის – ამ (ქართ. – იანი, -ოსანის შესატყვისია) – ის გამოყოფის საფუძველზე (ქართ-ამ-ი, იგივე ქართ. ქართ-იანი, ქართ-ოსანი), ოღონდ ის უნდა ნიშნავდეს არა „მთვარის გვირგვინოსანს“, არამედ უბრალოდ „გვირგვინოსანს“. საკითხის გასარკვევად სამეცნიერო ლიტერატურაში მან პირველმა შემოიკითხა მთვარესთან დაკავშირებული შემოდგომის ერთ-ერთი სანსკრიტული სახელი ქართიკა, რომელიც შესაძლოა მართლა რაღაც მიმართებას ავლენდეს მთვარის ქართასთან. ამიტომაც დავძლიე პირადი წყენა და მისი ორივე სტატია ყოველგვარი შენიშვნის გარეშე დავიმონმე ჩემი ნაშრომის ძირითად ნაწილში („ვინა ვართ ჩვენ?“, აღმანახი „რინა“, 1985, 1, გვ. 238). ასე რომ, მან მე, როგორც ნამდვილად არასულხანს, ჩემი „ჭირნახულის“ გადაწერა-მითვისებაში ნამდვილი „იოზ მღვდლის“ სამსახური გამიწია. ამდენად, მის წინაშე მორალურად მართალი ვარ, ხოლო ასეთია თუ არა იგი ჩემ წინაშე, ეს მკითხველმა განსაჯოს.

აქვე განვმარტავ: ქართველთა ეთნოგენეზისა და ქართველურ მითოლოგიაზე 19 წლის განმავლობაში ვიმუშავე და გამოსაცემად გავამზადე კრებული სახელწოდებით: „მიახლოება წარსულთან – ეთნოლოგიურ-მითოლოგიური ნარკვევები (1993), რომელიც რეცენზირებულია პროფ. კ. დანელიას, საქ. მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტის, პროფ. ვ. შამილაძისა და

დოც. ო. ონიანის მიერ. რედაქტორია პროფ. ზ. კიკნაძე (ადრე, 1987 წელს, მას გაეცნო ბ-ნი აკაკი ბაქრაძე და სულგრძელად და ერთგვარი სიამოვნებითაც იკისრა მისი რეცენზირება, თან ნახევრად ხუმრობითა და ნახევარად სერიოზულად დაუმატა: „თუ ეს განყოფილება. მე ხომ ცენზი არა მაქვს“, რაც, ალბათ, ტრაგიკომიკურ ფიქრს აღძრავს ნებისმიერი ჭეშმარიტი სწავლულის ცნობიერებაში. ტექნიკური მიზეზების გამო, სამწუხაროდ, მისი და ჩემი სურვილი მაშინ, ჩვენგან დამოუკიდებელი მიზეზით, ვერ განხორციელდა). ამით სრულიადაც არ ვამბობ იმას, რომ რაღაც მნიშვნელოვანი შრომა შევქმენი, უბრალოდ, წინდანინ მინდა ავლაგმო მომავალ იობთა შესაძლო ქმედება.

მინანერი: როგორც ზემოთაღნიშნე, 1976 წელს გაზ. „ახალგაზრდა კომუნისტში“ გამოვაქვეყნე სტატია ქართულთა ეთნოგენეზისის შესახებ. იგი აზერბაიჯანში უთარგმნიათ რუსულ ენაზე („მოლოდუე აზერბაიჯანა“), რომელსაც, როგორც ჩანს, გასცნობია აზერბაიჯანის მეცნიერებათა აკადემიის ლიტერატურის, ენისა და ხელოვნების განყოფილების სწავლული მდივანი ა. მ. მამედოვი, რომელმაც 1982 წლის 15 მარტს მაახლა ოფიციალური წერილი. იგი მთხოვდა, რომ სტატია დასრულებული სახით, ვრცელი გამოკვლევის დონეზე, გადამეგზავნა აკადემიისათვის და ნება დამერთო მისი გამოქვეყნებისა. სამჯერ თბილისში ჩემთან გამოგზავნა თავისი წარმომადგენელი ი. ნასიბოვი. გამოკვლევა გადავთარგმნე რუსულად და ი. ნასიბოვს ბაქოში გავატანე კიდევაც, ნაშრომი სულ მალე გამოქვეყნდა სპეციალურ კრებულში.

ამ რამდენიმე წლის წინათ თელავში გამართულ საკავშირო კონფერენციაზე ერთ მეცნიერს გამოუყენებია იგი, კერძოდ მისი ის ნაწილი, რომელშიც აღნიშნული იყო, რომ ეთნონიმი მეგრელი (მეგრი) აღმოსავლეთის გარკვეულ სამყაროში გამოითქმოდა ასე: ეგერ. იქ დამსწრე ქართველი მკვლევარი, რომელიც ახლა დოქტორია და ერთი ინსტიტუტის სათანადო განყოფილებასაც განაგებს (მასთან ახლო მეგობრული ურთიერთობაც მაქვს), თბილისში მობრუნებისას თითქმის განრისხებული მომვარდა, მითხრა: სად გაგონილა ეგრისის მოხსენება ეგერადო. ტონი ისეთი ჰქონდა, რომ იგი ფაქტობრივად თავის (თუ სხვათა, დაუკითხავად მიკრძალავდა წერასა და, მით უფრო, ბეჭდვას, რის უფლე-

ბაც არც მას და არც სხვას არა აქვს. ვიცი: ხშირად იბეჭდება, მაგრამ ბეჭდვა ერთია და კითხვა – მეორე; როგორც ჩანს, მას უფრო მეტი კითხვა სჭირდება. ცხადია, მე ეს პირდაპირ არ მიკადრებია, მაგრამ, მგონი, დელიკატურად ვაგრძნობინე, რადგანაც მან, გარდა იმისა, რომ შელახა ჩემი საავტორო უფლებები, კონკრეტულ შემთხვევაში გამოავლინა სრული უცოდინარობა, რადგან ეგრისის (ეგრის) სახელი ირანული და, განსაკუთრებით, სომხური სამყაროსათვის ფაქტობრივად ერთადერთი სწორედ ეგერია. და თუ მას უცხოურ წყაროებზე არ მიუწვდებოდა ხელი, შეეძლო ეს გაეგო თუნდაც ს. ჯანაშიას ან ა. ურუშაძის შრომებიდან.

ჩემი ნაშრომი ხსენებულ მკვლევარს სრულად გავატანე – გაეცანით და შენიშვნები ჩამომინერეთ-მეთქი. არავითარი შენიშვნები არ ჩამოუწერია (ეს არ ნიშნავს იმას, რომ მე შეცდომები არ მქონდეს დაშვებული). ამასთან დაკავშირებით აქვე დავძენ: უძველეს პერიოდში ტაო-კლარჯეთი მეგრულ-ჭანური (კოლხური) მოდგმით იყო დასახლებული (კ. კეკელიძე...) და რომ მესხები კოლხთაგანნი იყვნენ (ეს საკითხი ხელახლა აღძრა და უხვ უცხოურ წყაროზე დაყრდნობით დაადასტურა ე. ხინთიბიძე). მის მომიჯნავე სომხურ პროვინციას დღესაც ეგერი ჰქვია. სასაცილოა და სატირალიც, რომ ზოგიერთები დღეს საქართველოში არსებული უმძიმესი, ასევე ვთქვათ, ტერიტორიული სიტუაციიდან გამოსავლის შესაძლებლობას ქართველი ერის ისტორიული გამოცდილების გათვალისწინებით წინასწარმეტყველებენ. სინამდვილეში კი ამ „გამოცდილებით“ ჩვენ დავკარგეთ მთელი ლაზისტანი, აჭარის უდიდესი ნაწილი, ჰერეთი, სოჭი და ა. შ. არას ვამბობ დღეს ჩვენს ქვეყანაში არსებულ ეთნიკურ სიჭრელზე, თანაც, რაც მთავარია, უაღრესად ფართო და კომპაქტური დიასპორების სახით და მაინც ზემოხსენებული ჩემი ნაშრომი (რომელიც, როგორც აღვნიშნე, ალბათ, შეცდომებსაც შეიცავს), რომლის გამო იმ მკვლევარმა ლამის სამშობლოს მოღალატედ გამოამაცხადა, გვაძლევს ერთგვარ თეორიულ შანსს, გაღმა შევედავოთ ჩვენს მოძმე მეზობელ ხალხს ჩვენსავე საზღვარზე მათ ქვეყანაში შემავალი პროვინცია ეგრისის ქართველური მოგდმის პირველსაცხოვრისად აღიარების საკითხში. ამიტომაც გთხოვთ, ნუ მიკრძალავთ წერასა და ბეჭდვას, კრიტიკით კი

მაკრიტიკეთ, რამდენიც გნებავთ, ოღონდ სამართლიანად, საქმის ცოდნით. ხოლო თუ ეს არ შეგიძლიათ, გაჩერდით მაინც.

„ქება“ მეორე. განსვენებული ივანე ლოლაშვილი ცოცხალი რომ იყოს, წინამდებარე „ქებას“ ასე დავინწყებდი: სპეციაკი მოქალაქე და სწავლული ა. გამყრელიძე, რომელიც მისთვის უცნობი ქალიშვილის ღირსების დაცვის მცდელობისას გზაზე ტრაგიკულად დაიღუპა, წერს: „ბასიანის ომს, რომელმაც XIII ს-ის დასაწყისში საქართველოს მოუპოვა ახლო აღმოსავლეთის უძლიერესი სახელმწიფოს სახელი, დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ჩვენი ქვეყნის როგორც საშინაო, ისე საგარეო მდგომარეობის განმტკიცებისა და საერთაშორისო პრესტიჟის ამაღლებისათვის. სამწუხაროდ, ამ ომის დათარიღების საკითხი სადავოა ჩვენს ისტორიოგრაფიაში, მაშინ როცა მის სწორ დათარიღებაზე არის დამოკიდებული საქართველოს ისტორიის და კულტურული ცხოვრების ბევრი მნიშვნელოვანი ფაქტის ჯეროვანი შეფასება და გააზრება“.

რუმის სელჩუკიანთა სულთნის რუქნადინ სულეიმან-შაჰ II-ის ბასიანის ომში დამარცხების თარიღს მკვლევრები სხვადასხვანაირად ვარაუდობენ და 1201-დან მოყოლებული 1206 წლამდე დებენ. ბოლო ხანებში, კერძოდ, საქართველოს ისტორიის სახელმძღვანელოებში, უფრო მოიკიდა ფეხი შეხედულებამ, რომ ეს ამბავი 1205 წელს მოხდა.

ამ საკითხმა კარგა ხანია მიიპყრო ჩემი ყურადღება – ჯერ კიდევ როცა მიქელ პანარეტოსის „ტრაპიზონის ქრონიკის“ გაცემასზე ვმუშაობდი. მაშინ დამებადა აზრი, რომ ეს ომი უფრო ადრე უნდა მომხდარიყო, ვიდრე ეს ჩვენს საისტორიო მწერლობაში იქნა მიღებული. სწორედ ტრაპიზონის დაარსების საქმეში ქართველთა მონაწილეობის შესახებ პირად საუბარში პატივცემულმა ივანე ლოლაშვილმა მკითხა, რა აზრის ხარ რუქნადინის დამარცხების თარიღის შესახებო. მეც გავუზიარე ჩემი შეხედულება და ზოგიერთი საბუთიც მოვუყვანე. ჩვენს საისტორიო წყაროში, თამარის მეორე ისტორიაში, ამ ფაქტის მოხსენიება ტრაპიზონის იმპერიის დაარსების ამბებამდე; რუქნადინის გარდაცვალების საერთოდ მიღებული ადრინდელი (1203 თუ 1204 წელი) თარიღი; აგრეთვე მაშინდელი საერთაშორისო პოლიტიკური მდგომარეობის თავისებურებანი და სხვ. აგრეთვე დავძინე, რომ ნარკვევსაც ვამზადებდი ამ საკითხების შესახებ.

სამწუხაროდ, დროზე ვერ მომიხერხდა ამ ნაშრომის გამოქვეყნება. ამასობაში (1964 წ.) უკვე ი. ლოლაშვილის ნიგნიც გამოვიდა – „ძველი ქართველი მეხოტბენი, ნიგნი მეორე“, რომელშიც ბასიანის ომში რუქნადინის დამარცხების დათარიღებისათვის ძირითადად ჩემეული მოსაზრებებია მოყვანილი. გამოკვლევის ავტორი მათ განიხილავს სპეციალურ თავში – „აბდულმესიანის“ დაწერის თარიღი“ (იხ. ხსენებული ნიგნის გვ. 106-114; აგრეთვე გვერდები 80-86, 191 და სხვ.), რომელიც მთლიანად ან ნაწილობრივ ტრაპიზონის იმპერიის დაარსების საკითხებისადმი მიძღვნილი.

აქ შეიძლება ზედმეტი არ იყოს შევნიშნო ისიც, რომ ეგევე ბასიანის ომი მიაჩნდა ხსენებულ მეკვლევარს თამარის დროინდელი მეორე სახელგანთქმული პოეტის, ჩაბრუხაძის, „თამარიანის“ დათარიღების ერთ-ერთ უმაღლეს საბუთადაც, ოღონდ იმ გამოკვლევაში, რომელიც 1957 წელს გამოქვეყნდა, ამ ბრძოლის თარიღად სრულიად უყოყმანოდ 1205 წელს ცნობდა და ეს აზრი კარგა ხანს არც შემდგომში უარუყვია.

ერთი სიტყვით, უკვდავი სულხან-საბა ორბელიანისა და იოზ მღვდლისა არ იყოს (ლექსიკონი, 1928, გვ. 03-04), აქ ეს ქება იმისთვის დავწერე, რომ დიდად ხელი აღმიპყრო, როგორც ერთგულ მეგობარს შეშვენის, ნარკვევის მოზრდილი ნაწილის „ქალაქალაქზე გადატანის გარჯისაგან თავაზიანად გამათავისუფლა“ (ა. გამყრელიძე, *წერილები*, თბ., 1982, გვ. 258-259).

დიდი სულხანის „ჭირნახულთან“ იოზ მღვდლის უზნეო მიმართებაზე მკითხველი ეპიგრაფშივე დავაკვალიანე და ამიტომ მას აქ აღარ გავიმეორებ, ოღონდ აღვნიშნავ: არც მე ვარ სულხანი და არც ნეტარხსენებული ივანე გახლდათ იოზ მღვდელი, მაგრამ მისი „ქების“ წერა იმიტომ მიწევს, რომ დაახლოებით მსგავსი რამ ჩვენს შორისაც მოხდა. წინასწარ ვიტყვი: ბატონი ივანეს ტრაგიკული დაღუპვა ჩემთვის ორმაგად სამწუხარო აღმოჩნდა: ჯერ ერთი, იმიტომ, რომ იგი ჩემი უფროსი კოლეგა და მეგობარიც კი იყო და, მეორე მხრივ, იმიტომ, რომ სიცოცხლეში ისეთ „ქებას“ მივუძღვნიდი, რომ წონასწორობიდან გამოვიყვანდი ამ გარეგნულად თითქმის ყოველთვის განწონასწორებულ დარბაისელ ქიზიყელ კაცს, თუკი ასეთი რამ საერთოდ შესაძლებელი იქნებოდა.

ამიტომაც წინამდებარე ჩემეული „ქება“ შესძლებისდაგვარად თავაზიანიც იქნება და ძალზე მოკლევ.

სტუდენტობიდანვე დავინტერესდი „ილარიონ ქართველის ცხოვრებით“ და დავინყე მასზე შრომების ბეჭდვა, განსაკუთრებით ატრიბუციის განხრით, რომლის სავარაუდო გადაჭრა არსებითად მხოლოდ და მხოლოდ თხზულების რედაქციათა ხელახალი ურთიერთმეჯერებით იყო შესაძლებელი. ამასთანავე იგი ბერძენი ბასილი პროტოასკრიტის მიერ ბერძნულ ენაზე დაწერილად იყო მიჩნეული. განმტკიცებული გახლდათ შეხედულება, რომ „ცხოვრების“ მოკლე ათონური რედაქცია მომდინარეობდა ვრცელი ათონურისაგან, თანაც ეს შეხედულება ურყევი იყო. ხანგრძლივი მუშაობის შედეგად მივედი დასკვნამდე, რომ თავდაპირველია მოკლე ათონური რედაქცია, ამასთანავე კვლევის მიმართულების ლოგიკამ მავარაუდებინა, რომ უნდა არსებულყო ისეთი ტიპის მოკლე რედაქცია, რომელსაც ორი დასასრული ექნებოდა, თანაც წინასწარ ვასახელებდი მათ ადგილს თხზულებაში.

ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში პირველმა ვცადე კრიტიკულად განმეხილა არსებული ერთადერთი ბიბლიოგრაფიული ცნობა იმის შესახებ, რომ თითქოს „ცხოვრება“ თავდაპირველად ბერძნულად დაიწერა ბერძენი ავტორის, ბასილის, მიერ. ვცადე, მემტკიცებინა ამ ცნობის სიყალბე არა მხოლოდ ენობრივი თუ სხვა თვალსაზრისით, არამედ, ამასთანავე, თხზულების რედაქციათა სკრუპულოზური ტექსტოლოგიური, იდეოლოგიური, ლიტერატურულ-ეთნოგრაფიული ანალიზის საფუძველზე, რამაც მომცა საშუალება, გამომეთქვა ვარაუდი, რომ „ცხოვრება“ ორიგინალური ქართული ნაწარმოებია (ამას ზოგი სხვა მკვლევარიც ამბობდა, მაგრამ ყოველგვარი დასაბუთების გარეშე), შეთხზული IX ს-ის II ნახევარში (და არა XI ს-ში, როგორც აქამდე ფიქრობდნენ).

ზემოაღნიშნული ჩემი გამოკვლევების სერია უკვე გაერთიანებული, შევიტანე ჩემს სადისერტაციო ნაშრომში, რომლის ოფიციალურ ოპონენტად ბ-ნი ივანე დაინიშნა და რომელსაც იგი სარეცენზიოდ რვა თვის განმავლობაში ჰქონდა.

დაცვისას (1973 წლის 31 ნოემბერი) ოპონენტმა მთლიანად გაიზიარა ჩემი უმთავრესი დებულება, რომ „ცხოვრება“ ორიგინალური ქართული ნაწარმოებია, ოღონდ ერთი სიტყვაც არ უთქვამს იმის შესახებ, როს ეს დებულება მე მეკუთვნოდა; ჩემი

„ჭირნახული“ მთლიანად მიითვისა იმ განსხვავებით, რომ ავტორობის პატივი იმავე ბასილი პროტოასკრიტს მიაკუთვნა მისი თითქოსდა ქართული წარმომავლობის აღიარების ნიადაგზე. მას მხედველობიდან გამორჩა (ან შეგნებულად გამოტოვა) ჩემგან პირველად დაფიქსირებული ასეთი ფაქტი: ვრცელ რედაქციაში წერია: „ხოლო აღესრულა... ილარიონ ნოემბერსა ითსა... და აღასრულებდეს წლითი-წლად წსენებასა მისსა მკვდრნი ქალაქისანი (თესალონიკის - ბ. კ.) ჟამსა მას ზემონერილსა, რომელსაცა შინა მიეცვალა“. ილარიონი გარდაიცვალა 875 წ. 19 ნოემბერს, ხოლო მისი წმიდა ნაწილნი პრომანას მონასტერში დაასვენეს 876 წ. 7 დეკემბერს. რაკი თესალონიკელებს 875 წ. 19 ნოემბრიდან 876 წ. 7 დეკემბრამდე მხოლოდ ერთგზის (876 წ. 19 ნოემბერი) ჰქონდათ შესაძლებლობა აღესრულათ ილარიონის ხსენება, 875 წ. 7 დეკემბერს ენკომიით გამოსულ ბასილი პროატოსკრიტს არ შეეძლო ეთქვა, რომ ქალაქის მკვიდრნი (თესალონიკელნი) „აღასრულებდეს წლითი-წლად“, ე. ი. ყოველწლიურად, ყოველი წლის თავზე „წსენებასა მისსაო“, რადგანაც ზემოდასახელებულ თარიღებს შორის, არც მეტი და არც ნაკლები, ზუსტად ერთი წელიწადი და თვე-ნახევარი დევს. ამდენად, ბერძენ (თუ გნებავთ - ქართველ) ბასილს ამის თქმა არ შეეძლო და, ამიტომ (სხვა გარემოებებთან ერთად), იგი არაა „ცხოვრების“ ავტორი.

ამას გარდა, ოპონენტმა საჭოჭმანო ბიბლიოგრაფიული ცნობის - „ამბობენ, რომ ეს ცხოვრება დაიწერა ბერძნულად, ბასილი იმპერატორის ბრძანებით, ბასილი მონაზონის მიერ, ხოლო ქართულად თარგმნა იგი თეოფილემო“ - ჩემეული ინტერპრეტაცია თითქმის სიტყვასიტყვით გაომეორა და გაიზიარა კიდევაც, მაგრამ ეს სხვისი (ჩემი) „ჭირნახულიც“ იოზივით მიითვისა. შემეკამათა მხოლოდ რედაქციათა ურთიერთმიმართების ჩემეულ ინტერპრეტაციაზე, თუმცა არავითარი საწინააღმდეგო საბუთი არ მოუხმია ან მათი უქონლობის, ან ჩემი დასკვნების „უსუსურობის“ გამო.

პარადოქსია, მაგრამ ფაქტია, რომ ოპონენტმა რეცენზიის პოზიტიურ ნაწილშიც უხეში შეცდომები დაუშვა. კერძოდ, მან ბრძანა: „ცნობილია ამ „ცხოვრების“ ხუთი რედაქცია... პირველია ბერძნულად შეთხზული, რომელიც მიენერება ბასილი მონაზონს (მისი ტექსტი დაკარგულია, დაწერილი ყოფილა ილარი-

ონის მონაფეთა ცნობების მიხედვით)". ჯერ ერთი, არავითარი ბერძნული რედაქცია ბუნებაში არ არსებობს, ხოლო თუ მისი არსებობა მას სჯეროდა, იგი უნდა დაყრდნობოდა ზემოაღნიშნულ ერთადერთ ბიბლიოგრაფიულ ცნობას, რომელიც ბასილი მონაზონს ასახელებს ბერძნულად დანერილი თხზულების ავტორად. მაშინ გაუგებარი ხდება, როგორ ამტკიცებდა იგი, რომ ბასილი ქართველი მწერალია? ამასთანავე საკვირველი ის არის, რომ ოპონენტი რეცენზიის ნეგატიურ ნაწილში, ჩემეული ინტერპრეტაციის ათვისებით, ანუ „მოჭორნახულებით“, ოღონდ მიუთითებლად, აცხადებს: „ეს ცნობა, რასაკვირველია, ყალბიაო“. ისმის კითხვა: თუ ეს ცნობა ყალბია, როგორ ამტკიცებდა იგი თხზულების ბერძნული რედაქციის არსებობას? სხვა არავითარი ცნობა ამის შესახებ არ არსებობს და, ცხადია, ოპონენტსაც არ დაუსახელებია.

იყო სხვა გაუგებრობანიც, ზოგიერთი კურიოზულიც, მაგრამ მათზე არ შეეჩერდები.

გავიდა მცირე ხანი. ერთმა მეკლევარმა (მასზე ქვემოთ) „ცხოვრების“ რედაქციათა ურთიერთმიმართების კვლევისას ზუსტად იგივე შედეგი მიიღო, როგორიც მე. მისი ოპონენტიც ბ-ნი ივანე გახლდათ. მან იგი გააკრიტიკა, ხოლო უსწრაფესად დაბეჭდა რეცენზია (იხ. კრებული: ძველი ქართული მწერლობისა და რუსთველოლოგიის საკითხები, VII-VIII, გვ. 24-38), რომელშიც ნათქვამია, რომ დისერტანტისა და ჩემს შრომაში „ცხოვრების“ რედაქციათა ურთიერთმიმართების საკითხი დაყენებულია თავდაყირა და... გაუფასურებულია პირველხარისხოვანი წყარო – ე. წ. „ვრცელი რედაქცია“ და ეს „თეზისური“ ნათქვამი „გაშალა“.

უმცროსი კოლეგების ნაღვანის ამგვარი ტონით შეფასება როგორი მოსაწონია, თავად მკითხველმა განსაჯოს, ხოლო თუ როგორ „გაშალა“ მან თავისი „თეზისური ნათქვამი“, ამაზე ქვემოთ სათანადო გამოკვლევებს მივუთითებ. აქ კი მხოლოდ რამდენიმე კურიოზულ ფაქტზე გავამახვილებ ყურადღებას.

„ცხოვრების“ მოკლე რედაქციის მეორადობის დასამტკიცებლად ბ-ნი ივანე ლექსიკურ (და სტილურ?) ექსკურსსაც მიმართავს. არქაულად თვლის ვრცელი რედაქციის ლექსიკას, ხოლო მოკლე რედაქციისას – ახლად, თანაც ამ უკანასკნელთ იგი ხაზგასმით უწოდებს „ნეოლოგიზმებს“. ასე, მაგალითად, არქაულად

თვლის ვრცელი ტექსტის სიტყვას „ჩამოხუმად“, ხოლო მოკლე რედაქციის შესაბამის სიტყვას „ჩამოლებად“ – „ნეოლოგიზმად“, ე. ი. იგი მათ შორის ქრონოლოგიურ ზღვარს დებს: პირველი („ჩამოხუმად“) უძველესია, მეორე, მისი შესატყვისი („ჩამოლებად“) – გვიანდელი. ეს სიცრუეა, რადგანაც დასახელებულ ორ სიტყვას შორის ქრონოლოგიური ზღვრის დადება შეუძლებელია (სხვა საკითხია, რომ მათი ხმარების წესი ზოგჯერ ირღვეოდა) და არც „ჩამოლებად“ შეიძლება იწოდებოდეს „ნეოლოგიზმად“. ისინი თანაარსებობდნენ დროში და ეკისრათ თავთავიანთი ფუნქცია. ოპონენტი თუნდაც უცხოელთათვის განკუთვნილ ა. შანიძის „ძველი ქართული ენის“ (თბ. 1976, გვ. 130) „ელემენტარულ კურსს“ (Elementarbeh) რომ გასცნობოდა, მიხვდებოდა, რომ „ხუმა“ და „ლება“ რიცხვში მონაცვლე ზმნებია – პირველი დაკავშირებული მრავლობითობასთან, მეორე – მხოლობითობასთან. ასე რომ, ოპონენტის გზას თუ გავყვებით, უნდა ვამტკიცოთ, ვთქვათ, „მოვიდნენ“ არქაულია, ხოლო „მოვიდა“ – „ნეოლიგიზმი“, რაც აბსურდამდე მიგვიყვანდა.

ასევე რეცენზენტს სიტყვა „წარვიდა“ არქაულად მიაჩნია, ხოლო „მივიდა“ – ახალ ლექსიკურ ერთეულად, „ნეოლოგიზმად“. ესეც უხეში შეცდომაა, რადგანც ზემოხსენებული, ერთი ძირიდან წარმოებული ზმნები, სრულიად სხვადასხვა შინაარსს შეიცავენ, ამიტომ არც ერთია არქაული და არც მეორე – „ნეოლოგიზმი“. „წარვიდა“ საზოგადოდ იქითა მიმართულებით წასვლის გამომხატველი ზმნაა, „მივიდა“ კი საერთოდ წასვლის პროცესს კი არ გამოხატავს, არამედ გარკვეულ ადგილზე მისვლას. სულაც არაა გამორიცხული, რომ მკვლევარი იმასაც ფიქრობდა, თითქოს „წარვიდა“ არქაული ზმნისწინიანი („წარ“) ლექსემაა და, მოკლე რედაქციაში, თუ ის უძველეს ტექსტს წარმოადგენდა, „მირვიდა“ ფორმის დადასტურებას ელოდა?! ასეთი ფორმა კი ქართულმა ენამ არ იცის.

აქვე რეცენზენტი „ბჭეს“ არქაულად რაცხს, ხოლო „კარს“ „ნეოლოგიზმად“. ჯერ ერთი, ჩვენს ტერიტორიაზე არსებულ უპირველეს ეპიგრაფიკულ წარწერაში (ბოლნისის სიონი) „კარია“ დამონმებული და არა „ბჭე“. საბა ზუსტად განმარტავს: ბჭე – ესე არს სახლთა და ტაძართა შესავალი, ხოლო კარი – გასაღები და მისაგდებელი“. ი. ჯავახიშვილის სიტყვით, „ბჭე“ „მთელ ნაგე-

ბობას წარმოადგენდა" (მასალები ქართველი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის, I, მშენებლობის ხელოვნება ძველ საქართველოში, თბ., 1946, გვ. 25). ასე რომ არ იყოს, ბიბლიურ პასაჟთა ინტერპრეტირებისას სრულ გაუგებრობამდე მივიდოდით. მაგალითად, მასში ნათქვამია: „ული მღვდელი ჯდა ბჭეთა ზედა მის ქალაქისათა და იხედვიდა გზად მიმართ" (I მეფეთა, 4,13). თუ აქ ბჭეს კარის მნიშვნელობით გავიგებთ, მღვდელს კომიკურ სიტუაციაში ჩავაყენებთ. თურმე ის „გასაღებდსაგებელზე" იჯდა და ისე იხედებოდა „გზად მიმართ" და, ალბათ, ქანაობდა კიდეც. ან კიდე: „მიუგო ყოველმან ერმან, რომელნი სხდეს ბჭეთა ზედა და თქუეს: „მონამე ვართ" (რუთ. 10,4). როგორ გგონიათ, მკითხველნო, კარზე (თუ გინდ კარებზე) „ყოველი ერი" დაეტეოდა? ან ის არ გაფიქრებთ, რომ არსებობს უძველესი სიტყვა „ბჭისკარი" (ჭიშკარი), რომელიც, ბ-ნი ივანეს თვალსაზრისით, ასე უნდა განვმარტოთ: კარის კარი? აქ ხომ ამკარადაა გამიჯნული ერთ-მანეთისაგან ბჭე და კარი, რადგანაც ბჭეს თავად აქვს კარი (ამით სრულიადაც არ ვამბობ, რომ თითქოს ბჭეს ძველ ქართულში ზოგჯერ კარი არ ენაცვლებოდეს, მაგრამ ეს ხდება კარის სემანტიკის გაფართოებით).

ამაოა ასევე მის მიერ ქრონოლოგიური დისტანციისა და „ნეოლოგიზმების" ძიება „ვინაი-იგი-სადა-იგი", „დედაკაცსა-ქალსა", „მუნთქუისვე – მსწრაფლ" და სხვა ძველ ქართულ ლექსემათა შორის ვრცელი ათონური რედაქციის პირველადობის დასამტკიცებლად. ამ კონტექსტში კურიოზულად ჟღერს მისი „მტკიცება", რომ ილარიონის მონაფე ისაკი თხზულების წერისას გარდაცვლილი იყო, რადგანაც იგი მოხსენიებულია „ნეტარად".

კატეგორიულად უნდა ითქვას: ძველ ქართულ მწერლობაში „ნეტარად" არა მხოლოდ გარდაცვლილი წმინდანები მოიხსენიებიან, არამედ ცოცხლებიც. დავიმონწმეებ თუნდაც რამდენიმე მაგალითს: „ევსტათი მცხეთელის წამებაში" ევსტათის თანაპყრობილთა შესახებ ნათქვამია: „და გამოიყვანნეს იგინი მიერ საპყრობილით და მოვიდეს იგინი ვანად თვსა ქრისტეანებით და სათნოდ ღმრთისა ცხონდებოდეს ნეტარნი იგი და რომელმან მათგანმან ნებითა ღმრთისაითა შეისუენა (მოკვდა – ბ. კ.) უამად-უამად და რომელნიმე ცოცხალ არიან". ორი აზრი არ შეიძლება არსებობდეს იმის შესახებ, რომ მოტანილ კონტექსტ-

ში „ნეტარად“ იწოდებიან როგორც გარდაცვლილნი (ღმრთისგან „შესვენებულნი“), ასევე ცოცხლებიც. რაღა შორს წავიდე: თვით ბ-ნ ივანეს ერთ-ერთ თავის ნაშრომში („ათონურ ქართულ ხელნაწერთა სიახლენი“, თბ., 1982, გვ. 27) მოაქვს ანტიოქიის პატრიარქის, თეოდოსის, სიტყვები გიორგი მთაწმინდელის მიმართ: „შენ, ჰოი ნეტარო მამაო, დაღაცათუ ნათესავით ქართველი ხარ, ხოლო სწავლულებითა და მეცნიერებითა ჩუენივე სწორი ხარ“. მკითხველი, ალბათ, კარგად გრძნობს, რომ ანტიოქიის პატრიარქს გარდაცვლილ გიორგი მთაწმინდელთან კი არ გაუმართავს საუბარი, არამედ ცოცხალთან, რომელსაც ნეტარად იხსენიებს (ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ჰაგიოგრაფიისათვის უცხო იყოს გარდაცვლილთან მიმართება, როგორც ცოცხალთან). ბ-ნ ივანეს გზას რომ გავყვეთ, შეიძლება ასეთ მკრეხელობამდე მივიდეთ: ვთქვათ, საქართველოს (და სხვა ნებისმიერი ქვეყნის) უწმინდესი და უნეტარესი, საღ-საღამათი კათალიკოს-პატრიარქი „უსიკვდილესად“ („უნეტარესი“) მივიჩნიოთ.

ვრცელი ათონური რედაქციის ვითომდა პირვანდელობის მტკიცებისას ჩვენმა იობმა, ჩანს, განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიანიჭა მასში დადასტურებულ სიტყვას „მუნთქუესვე“, რომლის ახალ ფორმებად, ნეოლოგიზმებად მიიჩნია „მეყსეულად“ და „მსწრაფლ“. ამიტომაც ორგზის იმონებებს იგი ტექსტის ჩვენებას.

ჩვენთვის (და, ალბათ, ყველა ობიექტური მკითხველისათვის) სრულიად გაუგებარია, რის საფუძველზე თვლის ჩემი შრომების „მოჭირნახულე“ იობი ლექსებებს – „მეყსეულად“ და „მსწრაფლ“ – ნეოლოგიზმებად „ცხოვრების“ ვრცელ რედაქციაში შესულ „მუნთქუესვესთან“ მიმართებაში. ჯერ ერთი, თავად „მუნთქუესვე“ გვიანდელი მოვლენაა, მისი არქაული ფორმა, არქეტიპი იქნებოდა „მუნქუესვე“, მეორეც, იგი უძველეს ქართულ წერილობით ძეგლებშიცაა დადასტურებული, ისეთ ძეგლებში, რომლებიც საუკუნეებით უსწრებენ „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ვრცელ ათონურ რედაქციას.

და თუ მაინც კვლევის მისეულ მეთოდს მიეყვებოდით, მაშინ, რაგინდ უცნაურად არ მოგვეჩვენოს, მოტანილი მაგალითი, მისი მოსაზრების დიამეტრალურად საპირისპირო შედეგს მოგვცემდა. ჯერ ერთი, იობისგან საილუსტრაციოდ მოტანილ პასაჟებში

მოკლე რედაქციის უძველესი ათონური ნუსხა (რომელიც შევისწავლე და გამოვაქვეყნე კიდევაც) ნაცვლად ნაკითხვებისა – „მეყსეულად“ და „მსწრაფლ“ – გვთავაზობს ერთადერთ სიტყვას: „მუნთქუესვე“. მეორეც, ძალზე საინტერესო ისაა, რომ მოკლე რედაქციის უძველეს ათონურ ნუსხაში დამონმებულია იკითხვისი „მუნთქუესვე“, ხოლო იმავე კონტექსტში იგივე სიტყვა ვრცელ ათონურ რედაქციაში შეცვლილია ლექსემით – „მეყსეულად“. ამიტომაც თუკი იობის მიერ არჩეული გზა კვლევისა სწორად მივიჩნიეთ, მაშინ მართლა „მუნთქუესვე“ უნდა დავასკვნათ, – პარადოქსია, მაგრამ ფაქტია, – იობს ბუმერანგივით უბრუნდება თავისი „ნაჭირნახულები“, რადგანაც მოტანილი მასალა მისსავე თვალსაზრისს დიამეტრალურად უპირისპირდება და გვეძლევა საშუალება, „მუნთქუესვე“ განვაცხადოთ: უძველესია მოკლე ათონური რედაქცია, ხოლო მერმინდელია ვრცელი ათონური ტექსტი. ამიტომაც ეს უკანასკნელი (ვრცელი ათონური რედაქცია) დედნის (მოკლე ათონური რედაქციის) არქაულ ლექსემას – „მუნთქუესვე“ – ცვლის მისი გვიანდელი სინონიმით: „მეყსეულად“. მაგრამ დამონმებული მაგალითის საფუძველზე ასეთი დასკვნის გამოტანისაგან მაინც თავს ვიკავებ, რადგანაც დღეს ძნელია იმის ზუსტად განსაზღვრა, რომელია უფრო არქაული ფორმა – „მუნთქუესვე“ თუ „მეყსეულად“. ის კი დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ, როგორც აღვნიშნე, „მუნთქუესვეში“ თ გვიანდელი შენაძენია და, ამდენად, მისი არქაული ფორმა იყო „მუნქუესვე“.

„რა გითხრათ, რით გაგახაროთ?“ რეცენზენტის მთელი ლექსიკური ექსკურსი ასეთ დონეზეა ჩატარებული. ერთი რამ დამატებით კი უნდა ვთქვა: მან თავის რეცენზიაში, ხელნაწერსა და დაბეჭდილშიც, ხაზგასმით აღნიშნა, რომ თითქოს მე „ცხოვრების“ მოკლე რედაქციის შექმნას X ს-ში ვვარაუდობდე. კატეგორიულად ვაცხადებ: არც ხელნაწერში (დისერტაციაში), არც პუბლიკაციებში და არც სიტყვიერადაც ასეთი რამ არასდროს მითქვამს. მე ვამბობ: იგი უნდა დაწერილიყო IX ს-ის მეორე ნახევარში, ილარიონის გარდაცვალებიდან უახლოეს პერიოდში.

ამ ათიოდე წლის წინათ გ. პატარაიამ და ა. მიქაბერიძემ ათონიდან ჩამოიტანეს ხელნაწერი კრებულის (ბლეიკით 79) მიკროფირი, რომელშიც შესული აღმოჩნდა „ილარიონ ქართველის

ცხოვრების" მოკლე რედაქცია. იმთავითვე შევუდექი მის შესწავლას და პუბლიკაციისათვის მომზადებას. იგი 990 წელსაა გადართვილი და, ამდენად, მთელი საუკუნით უსწრებს ვრცელ ათონურ ტექსტს (შეტანილია 1074 წ. კრებულში), რაც aprior გულისხმობდა მოკლე რედაქციის პირვანდებლობას. ეს აზრი უფრო განმამტკიცა მასზე დართულმა ბიბლიოგრაფიულმა მინაწერმა: „... დაგაჯეროს. საწყლისა დედისაგან დავწერეთ. უკეთესი არა გუქონდა“. ეტრატის „განსაწყლებას“ დიდი დრო სჭირდება და ამიტაც მტკიცდება, რომ „ცხოვრების" მოკლე რედაქცია 990 წლამდე დიდი ხნით ადრეა დაწერილი. მაგრამ უმთავრესი ის იყო, რომ გამართლდა ჩემი თეორიული, მაგრამ ლოგიკური ვარაუდი, რომ უნდა არსებულიყო „ცხოვრების" მოკლე რედაქციის ისეთი ნუსხა, რომელსაც ორი დასასრული ექნებოდა, თან ვასახელებდი მათ ადგილს თხზულებაში (ასეთ ვარაუდამდე მეტაფრასულ რედაქციაზე დაკვირვებამ მიმიყვანა). ათონიდან ჩამოტანილ ტექსტს მართლაც ორი დასასრული აღმოაჩნდა, თანაც ჩემგან წინასწარ ნავარაუდევ მონაკვეთებში (ამას მაინც ხომ უნდა დაეფიქრებინა ბ-ნი ივანე?!). ტექსტი დავბეჭდე კრებულში „ივირონი-1000“ (თბ., 1983), რომელშიც შევნიშნე, რომ „ცხოვრების" გადამწერი არაა ექვთიმე ათონელი. ის, სულ მცირე, ორი პირის მიერაა გადამწერილი. ხელახლა სკრუპულოზურად შევუდარე ერთმანეთს ყველა რედაქცია ახლადჩამოტანილ ტექსტთან მიმართებით და, ვფიქრობ, არსებითად განვამტკიცე ჩემი ადრინდელი ვარაუდი. შედეგები გავაცანი კონფერენციას, რომლის დარბაზის პირველ მერხზე ბ-ნი ივანე იჯდა. მას საერთოდ ერთი სიტყვაც არ უთქვამს. სამაგიეროდ აჩქარდა და მიკროფირის ჩამოტანისთანავე იწყო მასზე წერილების სერიების გამოქვეყნება (ჟურნ. „მნათობი“, 1982, № 4, № 5), რამაც სავალალო შედეგი გამოიღო. ჯერ აღნიშნა, რომ ხსენებული ნუსხა, დათარიღებული 990 წლით, ექვთიმეს „ავტოგრაფია“, „ზოგი მეცნიერი და მათ შორის მეც ვფიქრობდი, რომ შეიძლება ეს მოკლე რედაქცია შემუშავებულია გადამწერის (ე. ი. ფერემის) მიერ. მაგრამ ახლა ირკვევა, რომ ეს ასე არ არის. ტექსტს ბოლომდე (?) ერთვის ეფეთვიმეს შენიშვნა: „ღმერთმან დაგაჯეროს! საწყლისა დედისაგან დავწერეთ, უკეთესი არა გვექონდა“ (ფ. 68, ბ). მაშასადამე, „ილარიონ ქართველის ცხოვრების" მოკლე რედაქცია, გამოკრებილი ვრცელი ათონური

რედაქციიდან, 990 წელზე ადრე ყოფილა შემუშავებული უცნობი პირის მიერ. ეფთვიმეს ის მხოლოდ გადაუწერია!" („მნათობი“, 1982, № 5, გვ. 151). იგი იმავე გვერდზე იუწყება, რომ მიკროფირი ათონიდან ჩამოიტანეს გ. პატარაიამ და ალ. მიქაბერიძემ.

აქ ბევრი უზუსტობაა დაშვებული: არც ერთ მეცნიერს არასდროს არ უთქვამს, რომ ხსენებულ „ცხოვრებასთან“ ეფრემს (ვინც არ უნდა იყოს იგი) რაიმე კავშირი ჰქონოდა. ბიბლიოგრაფიული შენიშვნა მოტანილია ხარვეზებით; არაა სწორი, რომ მიკროფირი თითქოს ჩამოეტანოს ალ. მიქაბერიძეს. ის, გ. პატარაიასთან ერთად, ჩამოიტანა ავთანდილ მიქაბერიძემ, რომელიც დაბადებულიც კი არ იყო მაშინ, როცა ალ. მიქაბერიძემ თარგმნა „არგონავტიკის“ შტოლისეული ტექსტი.

საკვირველი უფრო ისაა, რომ იგივე მკვლევარი იმავე ხელნაწერზე იმავე წელს აცხადებდა, რომ კრებული 991 წელსაა გადაწერილი, თანაც ის არააო ექვთიმეს ავტოგრაფი, რომ ბიბლიოგრაფიული შენიშვნა, თურმე, იკითხება არა „ფ. 68 ბ“-ში, არამედ 67-ე გვერდზე. მისი პირველი პუბლიკაციიდან ოთხი თვის შემდეგ შეიცვალა ბიბლიოგრაფიული შენიშვნის ორთოგრაფიაც და პუნქტუაცია.

საკითხავია, რომელ ივანეს დაეუჯეროთ – პირველს თუ მეორეს? მათში ხომ ორი სრულიად სხვადასხვა ინფორმაციაა მოწოდებული ერთსა და იმავე საკითხზე?! არაფერს ვამბობ იმაზე, რომ რომელიღაც ამ ერთ-ერთმა ივანემ, გამოცდილმა წყაროთმცოდნემ, თავი და ბოლო ვერ გაუგო კრებულში შესულ ექვთიმეს ანდერძს, რომელიც შესანიშნავად ახსნა ახალგაზრდა მკვლევარმა მ. დოლაქიძემ.

აღსანიშნავია, რომ ბ-ნმა ივანემ თავისი რეცენზია ხელმოწერედ დაბეჭდა (იხ. „მრავალკარედი“, თბ., 1984, გვ. 51-63), რომელშიც სიტყვა „ნეოლოგიზმი“ ამოღებულია, ალბათ, ჩემი ორგზისი მოხსენებით გამოსვლის შედეგად, ან ვინმეს ჩაგონებით, მაგრამ ჩემი შრომის შეფასება ადრინდელია, ადრინდელივე ტონის დაცვით.

იგი ამაზეც არ შეჩერებულა. მან ერთ თავის პუბლიკაციაში (ანტონ ბაგრატიონი, წყობილსიტყვაობა, თბ., 1980, გვ. 347) საზოგადოდ დაუმალა მკითხველს ჩემი შრომების არსებობაც კი. კერძოდ, მას სიტყვასიტყვით უწერია: „ცხოვრების“ ისტორიულ-

ლიტერატურული საკითხები განხილული აქვთ კ. კეკელიძეს, ე. გაბიძაშვილს, მ. დოლაქიძეს და ი. ლოლაშვილს. მკითხველი ხედავს, რომ მკვლევარი ავტორთა დასახელებას არ ამთავრებს სიტყვებით: „და სხვებს“, რომელიც იმის ილუზიას მაინც შემიქმნიდა, რომ ამ „სხვებში“ შეიძლებოდა მეც ვეგულისხმეთ, მაგრამ ეს მოკრძალებული პერსპექტივაც მოგვიშალა პუბლიკატორმა ავტორთა ჩამოთვლის დასასრულის წინ დასმული „და“ კავშირით (... მ. დოლაქიძემ და ი. ლოლაშვილმა“). ვთქვათ, მან თვალი ვერ მიადევნა ჩემი წერილების სერიას, გამოქვეყნებულს თსუ შრომებში 1977-1979 წლებში, მაგრამ როგორც ოფიციალურმა ოპონენტმა, რომელსაც ჩემი საკვალიფიკაციო შრომა სრული რვა თვის მანძილზე ჰქონდა ხელთ, როგორ დაივიწყა მათი არსებობა? აქვე დაისმის მეორე კითხვაც: კი მაგრამ, თუ ჩემი შრომები საერთოდ არ არსებობდა ბუნებაში, როგორ აკრიტიკებს მათ თავის რეცენზიაში (რომელიც „შრომადაა“ გასაღებული)? მე ვიცი, რატომ მიმართა მან მკითხველთა გამჭვირვალე დეზინფორმაციას: იგი ფორმალურად „აკრიტიკებს“ ჩემს „ჭირნახულს“, ხოლო ფაქტობრივად იობივით მართმევს მთელ სარჩო-საბადებელს, ზოგჯერ თითქმის უცვლელადაც, მაგალითად, ასეთს: „ცხოვრების“ ვრცელ ათონურ რედაქციას არ ეტყობა „თარგმანობის“ არავითარი კვალი“.

ბ-ნი ივანე ამაზეც არ შეჩერებულა. მსოფლიო ლიტერატურის ბიბლიოთეკის სერიით გამოსულ წიგნს „ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები“ მან დაურთო „შენიშვნები“, რომელშიც მთლიანად მიითვისა ჩემი თვალსაზრისი (იხ. საქ. სსრ მეც. აკადემიის მოამბე, 69, 1973, № 1. შდრ. ჩემი წიგნი: გვ. 260-280) იოანე საბანის ძეზე იმის დამატებით, რომ „ვფიქრობ, აქ სადავო არაფერიიაო“ გვ. 622). ვთქვათ, მას მხედველობიდან გამორჩა ჩემი პუბლიკაცია (რაც დაუჯერებელია!), მაგრამ მან ხომ საჯაროდ დაუჭირა მხარი ამ თვალსაზრისს დისერტაციის დაცვისას, რომელშიც (აგრეთვე ავტორეფერატშიც) გარკვევით იყო მითითებული ჩემი წერილი?!

აქვე დავძენ, რომ ბ-ნმა ივანემ საჯარო პაექრობისას ასევე მართებულად ცნო ჩემი „საფუძვლიანი ეჭვი“ იაკობ ხუცესისა და იაკობ ცურტაველის იდენტიფიკაციაზე, რის შესახებაც, დისერტაციას თავი რომ დავანებოთ, ადრევე მქონდა დაბეჭდილი

ნარკვევი (იხ. კრებული „პირველი სხივი“, X. 1973). ესეც იოზივით მოიჭირნახულა (იქვე, გვ. 620), სამაგიეროდ „ეესტათი მცხეთელის წამების“ ატრიბუციაზე ჩემი თვალსაზრისი არ გაიზიარა (ეს მისი საქმე იყო) და აქ იმავე „შენიშვნებში“ ჩემი ხელნაწერი ნარკვევი სახალხოდ „გამოაჭენა“ (იქვე, გვ. 621).

აქ ასეთ ფაქტსაც მოვიტან: ერთხელ სრულიად ახალგაზრდა მკვლევარმა მიხეილ (მიშა) ქავთარიამ (ამჟამად პროფესორმა) შეასრულა სოლიდური ნაშრომი ძველი ქართული ლიტერატურის ერთ მნიშვნელოვან საკითხზე. სამეცნიერო კონფერენციაზე, რომელსაც ბ-ნი კ. კეკელიძე ესწრებოდა, საჯარო გამოსვლისას იგი ი. ლოლაშვილმა პირნმინდად „მოიჭირნახულა“. ამ უზნეო საქციელმა „გან-მე-რაი-აცოფა“ ყოფილი ღვთისმსახური და მარად ღვთისმოსავი დიდი კორნელი, ახალგაზრდა მკვლევარს პირდაპირ მოსთხოვა საჯაროდ და დაუყოვნებლივ ემხილა მპარავი. და მიშა ქავთარიამაც ფართო აუდიტორიის წინაშე წარმოთქვა ვრცელი „ქებაი ახლისა იობისა“. ზედ ნაქურდალზე „შეპყრობილი“ იობი გაყუჩდა (მიხეილ ქავთარიას ნაამბობიდან, 6.VIII.93).

ბატონი აკაკი განერელია კი, ეს ფენომენალური მეხსიერების პატრონი, უძლურია თუნდაც კინლა აღრიცხოს თავის „მეგობართან“ მისგან ზეპირად გაზიარებულ მეცნიერულ დაკვირვებათა „მოჭირნახულება“ იმავე იობის მიერ (აკაკი განერელიას ნაამბობიდან, 28.VIII.93).

არაფერს ვამბობ „ნინოს ცხოვრებაზე“ ჭაღარა მანდილოსნის, ქ-ნ ქ. ცხადაძის, მიერ მოწერილი „ჭირნახულის“ იობისეულ ხელახალ „მოჭირნახულებაზე“, ანუ ნაკვერზე, რის გამოც ნამდვილი მოჭირნახულე (ქ-ნი ქ. ცხადაძე) დიდხანს გამწარებული იყო და არის, ალბათ, კიდევაც. სხვებზე სხვებმა თქვან.

ამით ვამთავრებ ნეტარხსენებული ივანეს „ქებას“, ხოლო მის „გაშლილ“ მსჯელობაზე ჩემი შეხედულების შესახებ დაინტერესებული მკითხველი იხილავს ჩემსავე წიგნში (გვ. 89-123; გვ. 158-180; გვ. 260-280; გვ. 281-421).

მინანერი: ნ. ჯიშკარიანმა, ჩინებულმა მოქალაქემ და მკვლევარმა, რომელსაც ცხოვრების განთიადზე შემოაღამდა, გამაცნო ლიტერატურის ინსტიტუტის ახალგაზრდა თანამშრომლები, რომელთაგან ზოგი, როგორც მაძიებელი, ბ-ნ ივანესთან მუშაო-

ბდა. ერთ-ერთმა მათგანმა გამანდო: ჩვენი ხელმძღვანელი ყოველთვის გვაფრთხილებდა: თანამოსუბრესთან გაამხილეთ, თუ რა პრობლემაზე მუშაობთ, მაგრამ ყოველთვის შეეცადეთ, თავი შეიკავოთ იმის განცხადებისგან, თუ რას ფიქრობთ ამა თუ იმ საკითხზე. უმჯობესია, ეს უფრო თანამოსაუბრისაგან გაიგოთ. ჩანს, ამით ბ-ნი ივანე საკუთარ გამოცდილებას აზიარებდა თავის აღსაზრდელებს, მაგრამ საკითხავია, იზიარებდა თუ არა ამ შეგონებას ყველა მისი აღსაზრდელი? ფიქრობ, არა!

„ქება“ მესამე. როგორც აღვნიშნე, სტუდენტობიდანვე „ილარიონ ქართველის ცხოვრებით“ ვიყავი დაინტერესებული და ჩემს საკვალიფიკაციო შრომაში შევიტანე კვლევის შედეგები სახელდებით – „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ატრიბუციისათვის“. იქვე ხაზგასმით მივუთითე, რომ დასახელებული საკითხის შესწავლა შესაძლებელია არსებითად ერთადერთი გზით: რედაქციათა ურთიერთშეჯერებით. მაშინ ვწერდი: „საკვლევად აღებული პრობლემა, ძეგლის თავისებური სტრუქტურის გამო, მოიცავს რედაქციათა კომპლექსური შესწავლის საჭიროებას მათი წარმომავლობის თვალსაზრისით“. ასე რომ, ამ ქვეთავს მხოლოდ პირობითად ჰქვია „ატრიბუცია“, რადგანც იგი, ფაქტობრივად, რედაქციათა ურთიერთშეჯერებას ეყრდნობა. ვცდილობდი, მაქსიმალურად გამეთვალისწინებინა არსებული სამეცნიერო ლიტერატურა. მაშინ, რამდენადაც ვიცი, მ. დოლაქიძე ამ საკითხზე არ მუშაობდა, იგი იკვლევდა ილარიონის სახელზე შესრულებულ საგალობლებს. ამიტომაც თითქმის არც მევალებოდა, მაგრამ მისი ნაშრომი მაინც დავასახელე არა მხოლოდ ხელნაწერში, არამედ თვით ავტორეფერატშიც, ცხადია, დადებით კონტექსტში (ამას ის იმსახურებდა). გვიან მან თავისი მონოგრაფია, უკვე რედაქციათა ურთიერთმიმართებაზე შესრულებული, სააპრობაციოდ წარუდგინა ჩვენს კათედრას. აღმოჩნდა, რომ ხსენებულ საკითხში მას ზუსტად იგივე შედეგი მიუღია, რაც მე. კათედრაზე შენიშნეს, ამ საკითხზე ბ. კილანავას აქვს ნაშრომი დაწერილი, გაეცანით და გაითვალისწინეთო. მ. დოლაქიძემ ელვისებურად „გაითვალისწინა“ იგი და ასევე ელვისებურად (მგონი, სამი თვის შემდეგ) გამოსცა მონოგრაფია: „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ძველი რედაქციები“ (თბ., 1974).

წინასიტყვაობაშივე ნათქვამია: „წინამდებარე ნაშრომის მიზანია ილარიონ ქართველის ცხოვრების რედაქციათა ფილოლოგიური შესწავლის საფუძველზე წამოაყენოს მოსაზრებები მათი ურთიერთმიმართებისა და წარმომავლობის შესახებ“. ელემენტარული მეცნიერული ეთიკა მოითხოვდა, ავტორს ეთქვა, რომ მისი მიზანი იყო უკვე წამოყენებული მოსაზრებების (თუნდაც ჩემი ნაშრომის დაუსახელებლად!) შემდგომი დასაბუთება. მან ეს არ გააკეთა. მეტიც; ნაშრომის მე-11 გვერდზე ავტორი ამბობს: „მასალის ახლებურმა დანახვამ... დააყენა საკითხი არსებული მოსაზრების (უწინარესად იგულისხმება კ. კეკელიძის მოსაზრება – ბ. კ.) გადასინჯვა-დაზუსტებისა. მასალის ხელახლა შემოწმებამ მიგვიყვანა ახალ დასკვნამდე“... „ძეგლის წარმომავლობის, არსებული რედაქციების ურთიერთმიმართების“ საკითხებში. არც აქაა თუნდაც მინიშნებული, რომ პირველად ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში მე – ბ. კილანავამ – ვცადე არსებულ მოსაზრებათა გადასინჯვა და „მივედი ახალ დასკვნამდე“. იქვე წერია: „თავდაპირველი თხზულება დანერგილი უნდა იყოს ქართულად. ჩვენი შემდგომი მიზანია, განვამტკიცოთ აზრი თხზულების ქართულად შექმნის შესახებ“ (გვ. 32). ამგვარი აზრი ადრეც იყო გამოთქმული, მაგრამ მისი მეცნიერული დასაბუთებაც პირველად მე ვცადე. ამ ფაქტსაც დუმილით აუარა გვერდი ავტორმა. შემდეგ: „კვლევამ არც ვრცელი ათონური და არც მოკლე ათონური რედაქციების თარგმნილობა (ცუდი ქართულია – ბ. კ.) არ დაგვიდასტურა“ (გვ. 24). არც აქაა დასახელებული ჩემი ნაშრომი, რომლის ძირითადი პათოსი ამ აზრის მტკიცებითაა განპირობებული, მოყოლებული სტუდენტობის პერიოდიდან (1965 წელს ამ საკითხზე ჩემმა ნაშრომმა რესპუბლიკის განათლების სამინისტროს დიპლომი დაიმსახურა, რაც ფიქსირებულია უნივერსიტეტის 50-ე წლისთავისადმი მიძღვნილ საიუბილეო კრებულში; იგივე განმეორდა სტუდენტთა საკავშირო კონფერენციაზე როსტოვის უნივერსიტეტში) ბოლომდე.

ავტორი კვლავ განაახლებს მსჯელობას: „ჩვენი კვლევის ერთ-ერთი ძირითადი მიზანია არსებული რედაქციების ურთიერთმიმართების შესწავლა ამის აუცილებლობა გამოიწვია მოკლე რედაქციის აღმოჩენამ“ (იგულისხმება, ალბათ, ს. ყუბანეიშვილის მიერ ჯერ კიდევ 1946-47 წლებში დაბეჭდილი მოკლე

თბილისური ნუსხა, რომლის შემდეგ კ. კეკელიძემ 12 წელი იცოცხლა, იცნობდა ამ ტექსტს, მაგრამ ადრინდელი შეხედულება არ შეუცვლია – ბ. კ.). მკვლევარს არავინ ართმევს უფლებას, რომ ძირითად მიზნად დაისახოს ამა თუ იმ საკითხის შესწავლა, მაგრამ ხომ იყო მისათითებელი შრომა იმ პიროვნებისა (ჩემი – ბ. კილანავასი), რომელმაც ამგვარ შესწავლას ათი წლით ადრე მოჰკიდა ხელი და მსგავსივე შედეგი ასევე ათი წლით ადრე მიიღო? ამასთანავე 1946-47 წწ. დაბეჭდილი ტექსტი 1974 წლისათვის „აღმოჩენად“ ვერ ჩაითვლება, ხოლო რაც შეეხება ვარაუდს, რომ ბლეიკით 79 ხელნაწერ კრებულში შესული უნდა ყოფილიყო მოკლე რედაქცია, იქნებ მისგან დამოუკიდებლად ან იქნებ სულაც იობისებური მოხერხებულობით, 1973 წელს ნამოაყენა ი. ლოლაშვილმა (ჩემთან პაექრობისას), რაც მიკროფირმა გაამართლა.

მ. დოლაქიძეს აქვე მოაქვს ვრცელი ტექსტის ერთი ფრაზა – „ვითარცა ისაკ ყოველივე მოგვითხრო...“, – რომელიც კ. კეკელიძეს ბერძნული დედანი ტექსტიდან პირდაპირ შემორჩენილად მიაჩნდა. სხვადასხვა საბუთზე დამყარებით, მის სისწორეში ეჭვი შევიტანე ჯერ კიდევ III კურსზე ყოფნისას და, მგონი, შევძელი ჩემი ეჭვის სისწორის განმტკიცება (იხ. ბ. კილანავა, „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ავტორობის საკითხი. სტუდენტთა სამეცნიერო კონფერენცია, 9.13.IX, 1965, მოხსენებათა თეზისები, გვ. 7). ზემოხსენებულ პასაჟს მოსდევს მ. დოლაქიძის მსჯელობა: „როგორც ვხედავთ, ეს ადგილი არ არღევს თხრობის ბუნებრივ მიმდინარეობას. ამიტომ სიტყვებს საიდანმე გადმოტანილ-გადმოთარგმნილად ვერ მივიჩნევთ. ეს ფრაზა ქართული თხზულებების ნაწილია და არა ბერძნული წყაროდან მოტანილი“ (გვ. 26). აქ ავტორი ერთგვარ მონყალებას იჩენს და ზემოთქმულს ასეთ სქოლიოს აახლებს: შდრ. „ბ. კილანავა, დასახ. ნაშრომი, გვ. 156“. მაგრამ თუ თვითონ „ხედავს“ და „მიიჩნევს“ ყოველივე ზემოთქმულს (ფაქტობრივად კი ათი წლით ადრე ჩემგან „დანახულსა“ და „მიჩნეულს“ სხვათა შორის, ვრცლად და არსებითად), რა შუაშია ასეთი მითითება: შეადარეთო ბ. კილანავას ნაშრომი? აქ ჩემი ნაშრომი შესადარებელი კი არ იყო, არამედ საკუთრივ კვლევით ნაწილში შესატანი, ავტორზე მითითებით.

მ. დოლაქიძე თავისი ტექსტოლოგიური სამუშაოს ჩატარების შედეგს, საპირისპიროდ კ. კეკელიძის თვალსაზრისისა, ასე გადმოგვცემს: „მოსაზრება იმის შესახებ, რომ მოკლე რედაქცია წარმოადგენს ვრცელი ათონური რედაქციის შემოკლებას, ერთი შეხედვით ეჭვს არ იწვევდა, რადგან მათი მსგავსება თვალში საცემი იყო. მაგრამ მეტაფრასული და ვრცელი ათონური რედაქციები იმდენად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან რედაქციულად, რომ დებულებამ ერთის მეორისაგან წარმოშობის შესახებ იმთავითვე ეჭვი აღგვიძრა. კვლევამ მიგვიყვანა დასკვნამდე, რომ ისინი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად უნდა იყვნენ შექმნილნი“ (გვ. 36). ავტორის სიტყვები რომ ვიხმაროთ, შეადარეთ ამას სხვა შეთხვევაში ჯერ კიდევ 1973 წელს ჩემ მიერ ნათქვამი სიტყვები: მეტაფრასული რედაქცია ფაქტობრივად „იმდენად განსხვავდება ვრცელი ათონურისაგან, რომ ეჭვის ქვეშ დგება მისი უშუალო მომდინარეობა ამ უკანასკნელიდან“ (იხ. ჩემი წიგნი, გვ. 306). ხოლო იმავე საკითხზე იგივე, შედეგი, ჩემგან მიღებული, ისე გაიმეორა, რომ შედარების ღირსადაც არ მცნო, რაც მთავარია, არც ის გაუმხილა მკითხველს, რომ მე იმთავითვე შემეპარა ეჭვი შეხედულებაში, თითქოს მოკლე რედაქცია ვრცელი ათონურისაგან გამოკრებილ ტექსტს წარმოადგენს, რაც ჯერ ჩემი, ხოლო შემდეგ მისი კვლევის ქვაკუთხედი გახდა. ასევე იგნორირებულია ჩემი შეხედულებანი მისი მონოგრაფიის 41-ე, 43-ე, 53-ე, 88-ე და შემდ. გვერდებზე. ხოლო რაც შეეხება შედარებებს, დამატებით ასეთ მაგალითს მოვიტან. ის წერს: „ჩვენი აზრით, მოკლე ათონური რედაქცია ვრცელი ათონური რედაქციისაგან დამოუკიდებლად არის შექმნილი“ (გვ. 54). ახლავს კვლავ ამაღელვებელი სქოლიო: შდრ. ბ. კილანავა, დასახ. ნაშრომი, გვ. 174.

მკითხველნო, გთხოვთ, თქვენ მაინც დამაკვალიანოთ: თუ ეს მისი აზრია, რაღა მე ამირჩია შედარების ობიექტად, ხოლო თუ ეს მისი აზრი არ არის (და მართლაც არ არის!), არამედ ჩემია, ისეთ მინიმალურ შელავათს მაინც რატომ არ მიწევს, რომ ტექსტშივე თქვას: ბ. კილანავას აზრით, რასაც ჩვენ ვეთანხმებით..., ან, უარეს შემთხვევაში: ბ. კილანავასა და ჩვენი აზრით...? ხომ არ გაგონებთ ეს ასეთ ანეკდოტურ ფაქტს: ვთქვათ, – დღეს ვინმე ფიზიკოსმა თვალი მოჰკრას ხიდან ვაშლის ჩამოვარდნას და მეორე დღეს ბეჭდურად აუწყოს ქვეყნიერებას: გუშინ ხიდან

ვაშლი იმიტომ ჩამოვარდა, რომ, ჩემი აზრით, აქ დედამიწის მიზიდულობის კანონმა იმოქმედაო, ხოლო ნაბეჭდ ტექსტს აახლოს სქოლიო: შდრ. ნიუტონის კანონიო?

ბოლოს ერთი სრულიად გაუგებარი ფაქტის შესახებ: მე, „ცხოვრების“ რედაქციათა ურთიერთმიმართების მკვლევარმა, არა თუ შრომის ხელნაწერში, არამედ თვით ავტორეფერატშიც დავასახელე მაშინ ილარიონის სახელზე შექმნილ საგალობელთა მკვლევარი მ. დოლაქიძე, ხოლო მას, როგორც უკვე რედაქციათა ურთიერთმიმართების მკვლევარს, რომელიც ჩემი კვლევის შედეგებს დაეყრდნო და შეძლებისდაგვარად გააღრმავა, თავის ავტორეფერატში თუნდაც ერთხელაც არ დაუსახელებია ჩემი ნაშრომები. ქართველ მკითხველებთან თუ როგორ წარმომაჩინა, ეს უკვე ნახეთ, მაგრამ რა დავუშავე რუს მკითხველს? დისერტანტს ხომ არ შეეშინდა მაშინდელი ე. წ. „ვაკისა?“

ამით სრულიად არ მინდა დავამცირო მისი ღვაწლი „ცხოვრების“ შესწავლის საქმეში, განსაკუთრებით ბლეიკით 79 ხელნაწერის შედგენილობის გარკვევაში. მას ზოგი ახალი მასალაც მოაქვს, იძლევა ძველის თავისებურ ინტერპრეტაციებსაც, თუმცა ზოგჯერ ფაქტობრივი (არაიშვიათად უხეში) შეცდომა მოსდის, ამასთანავე განსაკუთრებით მოიკოჭლებს სტილის თვალსაზრისით. სხვა რომ არაფერი ვთქვათ, მან ხომ უნდა იცოდეს იერემია იბერიელის არსებობა?!

თითქოს მასზე მსჯელობა ამით უნდა დამემთავრებინა, მაგრამ ბოლო დროს მოხდა ისეთი ფაქტი, რომ მისი აღუნიშვნელობა არ შეიძლება.

ამ ფაქტზე მსჯელობას, მისი მნიშვნელობის გამო, ცოტა შორიდან დავიწყებ. ჯერ კიდევ 1984 წ. ვწერდი: „მრავალტომიანი ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის გამოცემის შემდეგ ქართული საბჭოთა ენციკლოპედიის გამოქვეყნება უნდა ჩაითვალოს XX ს. ეროვნული მეცნიერებისა და კულტურის ფუნდამენტურ მიღწევად. იგი მაღალი რანგის ქართული სულიერი კულტურის არსებობის მაუწყებელია, რომელშიც უნდა გაცხადდეს ჩვენი ერის უახლესი ინტელექტუალური შესაძლებლობანი, დაფუძნებული თხუთმეტსაუკუნოვან ქართულ მწერლობასა და კიდევ უფრო ხანდაზმულ ეროვნულ ცივილიზაციაზე. ამიტომაც, ცხადია, მასში მოწვეულ ავტორთა მუშაობას უნდა ამშვენებ-

დეს საკუთარი ერისა და ქვეყნის წინაშე განსაკუთრებული პასუხისმგებლობის გრძნობა, ამასთანავე უნარი იმ ბედნიერების შეგრძნებისა, რომ ენციკლოპედიაში მონაწილეობით ისინი ერთგვარად დიდი ივანესა და მის მოწაფეთა თანაავტორებიც ხდებიან (მკითხველებმა იციან, რომ ენციკლოპედიაში იბეჭდება ივ. ჯავახიშვილისა და მის მოწაფეთა სტატიები). აღნიშნულის საჭიროება უფრო საცნაური გახდება იმ ფაქტის გათვალისწინებისას, რომ ენციკლოპედიის გამოცემა ეპოქალური მოვლენაა, რომელიც დიდხანს, ძალზე დიდხანს ვერ განმეორდება. ამის გამო მასში წარმოდგენილი ინფორმაცია უნდა იყოს უაღრესად მყარი და ზუსტი, ასე რომ, მკითხველთა ინფორმირებისას ავტორთაგან მეცნიერული ეთიკის დაუცველობა, ისტორიზმის პრინციპის უგულვებელყოფა და სუბიექტური მოსაზრებებით ხელმძღვანელობა მხოლოდ მეცნიერულ-კულტურული თვალსაზრისით არაა დასაძრავი.

ამიტომაც თქვეს ენციკლოპედიის შედგენის მესვეურებმა: ა) „ენციკლოპედიის სტატიები მხოლოდ კერძო პირთა შემოქმედებისა და ნება-სურვილის ნაყოფი კი არ არის, არამედ შემოწმებული და დადასტურებული კომპეტენტური ორგანიზაციებისა და სპეციალისტების მიერ“; ბ) „ტომი (იგულისხმება საქ. სსრ-ისადმი მიძღვნილი სპეციალური გამოშვება), ისევე, როგორც მთლიანად ქსე, რესპუბლიკის მეცნიერთა, პარტიულ, საბჭოთა და სამეურნეო მუშაკთა, მწერალთა და ხელოვანთა ერთობლივი შრომის ნაყოფია. ტომის მთელი საინფორმაცია-სტატისტიკური მასალა შეჯერებულია ოფიციალურ, გამოქვეყნებულ წყაროებთან და აპრობირებულია კომპეტენტური უწყებების მიერ“.

ეს ასეც უნდა იყოს და მეტნილ შემთხვევაში, არის კიდევაც, მაგრამ დაუფარავად უნდა ითქვას, რომ ამ მხრივ ქსე-ს სარედაქციო კოლეგიის მუშაობას ცალკეული ხარვეზი ახლავს.

ნათქვამის დასადასტურებლად თუნდაც მ. დოლაქიძის სტატიას დავასახელებდი, რომელიც „ილარიონ ქართველის ცხოვრებას“ ეხება და შესულია ქსე-ს V ტომში (გვ. 105-106). (ამის შემდეგ მოკლედ ვეხებოდი „ცხოვრების“ შესწავლაში ჩემს ღვანლს და მასთან მიმართებაში მეცნიერული ეთიკის დარღვევას მ. დოლაქიძის მიერ). „ჩვენ მიერ ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ რედაქციითა ურთიერთმიმართების შესახებ გამოთქმული

ორიგინალური შეხედულების კონსტატაციისას მკვლევრებმა დაარღვიეს მეცნიერული ეტიკეტი, მათ შორის, საენციკლოპედიო სტატიის ავტორმა მ. დოლაქიძემ. მან ენციკლოპედიის მრავალრიცხოვან მკითხველს მიანოდა არასწორი ინფორმაცია, თითქოს ჩვენ „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ რედაქციათა ურთიერთმიმართებაზე მსჯელობა გვექონდეს ნაშრომში „აბოს წამების“ ატრიბუტიისათვის“ (საქ. სსრ მეც. აკადემიის მოამბე, 69, 1, 1973).

მ. დოლაქიძეს ჩვენი ნაშრომის დასახელებისას უნებლიე შეცდომაც რომ მოსვლოდა, ვერ მიეტევებოდა, რადგანაც პირველი ეროვნული ენციკლოპედიის პრესტიჟისათვის ზრუნვა ყოველი ავტორისაგან მოითხოვს მაქსიმალურ სიზუსტეს ყველგან და ყველაფერში. მაგრამ მისი საქციელი, როგორც ჩანს, უბრალო დაუდევრობით ვერ აიხსნება, რადგანაც, სპეციალისტს კი არა, რიგით მკითხველსაც აკვალთანებს მითითებული ჩვენი ნაშრომის თვით სათაური; მასში პირდაპირაა დასახელებული განხილული თხზულება: ესაა „აბოს წამება“, რომლის მექანიკური აღრევა „ილარიონ ქართველის ცხოვრებასთან“ სავსებით გამორიცხულია.

ამიტომაც შეუძლებლად მიმაჩნია, რომ მ. დოლაქიძის დასახელებული სტატია „შემოწმებული და დადასტურებული“ იყოს „კომპეტენტური ორგანიზაციებისა და სპეციალისტების მიერ“ ან „შეჯერებული იყოს ოფიციალურ, გამოქვეყნებულ წყაროებთან“ ან „აპრობირებული კომპეტენტური უწყებების მიერ“, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ეჭვის ქვეშ დადგებოდა მათი კომპეტენტურობა. ამიტომაც მიმაჩნია, რომ სტატია სწორედ „კერძო პირის შემოქმედებისა და ნება-სურვილის ნაყოფია“, რომლის მიზეზების ახსნით აქ მკითხველს თავს არ შევანყენთ. ჩემი, როგორც ერთი რიგითი მკითხველის, ზრუნვა (და არა ავტორის პატივმოყვარეობა) მკარნახობს, დაგვიანებით, მაგრამ მაინც შევნიშნო: ქსე-ს V ტომში „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ შესახებ შესული მ. დოლაქიძის სტატიის ბოლოს, ნაცვლად წერილისა „აბოს წამების“ ატრიბუტიისათვის“, უნდა დასახელდეს: ბ. კილანავა, „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ატრიბუტიისათვის, I (თსუ შრომები, 191, ლიტერატურათმცოდნეობა, 1977, გვ. 81-93); მისივე, „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ატრიბუტიისათ-

ვის, II (თსუ შრომები, 194, ლიტერატურათმცოდნეობა, 1979, გვ. 55-66).

აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ მ. დოლაქიძის მიერ უადგილოდ დამონმბეზულმა ჩემმა შრომამ, სამწუხაროდ, ქსე-ში ასახვა ვერ პოვა იქ, სადაც ეს საჭირო იყო (V, გვ. 192). ცხადია, ქსე-ში ჩემი ნაშრომის მოხვედრა თვითმიზანს არ წარმოადგენს, მაგრამ რედაქცია რომ მისი დასახელების წინააღმდეგი არ ყოფილა, ეს მ. დოლაქიძის სტატიამ გაამჟღავნა. ხოლო თუ რატომ აუარა მას გვერდი იოანე საბანიძის შესახებ სტატიის ავტორმა, შ. ონიანმა, ჩემთვის გაუგებარია. ვფიქრობ, მისთვის მის დასახელებაში ხელი არ უნდა შეეშალა იმ ფაქტს, რომ იგი აღნიშნულ საკითხზე, ჩემგან განსხვავებით, მისი უშუალო (და აგრეთვე ყველა ჩვენგანის) დიდი მასწავლებლის თვალსაზრისს იზიარებს.

როცა ჩემი თვალსაზრისი ზეპირად გაიგეს მ. დოლაქიძის მეგობრებმა, შენუხდნენ, ამიხსნეს, რომ აქ რაღაც გაუგებრობა მოხდა, რომ ის ზნეფაქიზი ქალია. არავითარი უფლება არა მაქვს, ეჭვი შევიტანო მის ზნეფაქიზობაში, მაგრამ ჩემსა და მას შორის „გაუგებრობათა“ ისეთი ჯაჭვი შეიკრა, რომ მაქვს უფლება, განვაცხადო: მან დაარღვია მეცნიერული ეთიკა და შელახა ჩემი საავტორო უფლება. ამ „გაუგებრობაზე“ მე საგანგებო წერილი 10 წლის წინ დავწერე, მაგრამ არ დამიბეჭდავს. იგი მხოლოდ ახლახან, 1993 წ. იანვარში, შევიტანე ჩემს „ლიტერატურულ ნარკვევებსა და პორტრეტებში“, რომლის ოფიციალურმა ოპონენტმა, მისმა ახლო მეგობარმა, ხოლო ჩემთვის უფროსმა მეგობარმა და თავისი უნატიფესი ინტელექტუალური და პიროვნული ხიბლის გამო ჩემგან თაყვანსაცემმა (ლამის ამ სიტყვის წმინდა სარწმუნოებრივ-რელიგიური გაგებითაც კი) პიროვნებამ მთხოვა, ამომელო იგი კრებულიდან, რაც შევუსრულე კიდევ იმ პირობით, რომ არ წაერთმია ჩემთვის მისი ცალკე გამოქვეყნების უფლება მაინც (თუმცა არ მევალებოდა, ამგვარი უფლება მეთხოვა მისთვის).

მინანერი: ენციკლოპედიასთან დაკავშირებული წერილი სრულად მომზადებული მქონდა, როცა, ჩემი თხოვნით, მ. მურადაშვილმა ბ-ნ რ. მეტრეველს აცნობა ჩემი გადაწყვეტილება მისი გამოქვეყნების შესახებ. მან შემომითვალა, წერილი არ გამომეცვეცნებინა და მასალა რედაქციისათვის გამეგზავნა,

რომელიც ქსე-ს დამატებით ტომში დაიბეჭდებოდა. ვფიქრობ, დავაშავე, რომ ბ-ნ როინს მასალა არ გაუუზავნე, რისთვისაც გვიან, მაგრამ მაინც ბოდიშს ვუხდი, ამასთანავე ვაუწყებ, რომ ყოველგვარი კრიტიკული შენიშვნის გარეშე ოფიციალურად მივესალმე საშვილიშვილო საქმის დასრულებას (გაზ. „ნიგნის სამყარო“, ტექსტი დაიბეჭდა შეუწყნარებელი ხარვეზებით), რა-შიც მას უდიდესი წვლილი მიუძღვის.

„ქება მეოთხე“. უნივერსიტეტში პროფ. ე. ხინთიბიძეს მაშინ მივესწარი, როცა იგი ასპირანტურას ამთავრებდა. ის უშუალოდ ჩემი მასწავლებელი არ ყოფილა, მაგრამ ისე დავეუხლოვდით ერთმანეთს, რომ მეგობრობასაც მიწევდა, გარკვეულ შემთხვევაში, მასწავლებლობასაც. განსაკუთრებით მიზიდავდა მისი სილოგისტური აზროვნება და მედიევალური თეოლოგია-ფილოსოფიით გატაცება. როცა დისერტაცია დაიცვა, II კურსის სტუდენტმა მასზე გამოვაქვეყნე ნარკვევი: „როცა ბიოგრაფია დროს უსწრებს“ (გაზ. „თბილისის უნივერსიტეტი“, 5.VII.1964). განსაკუთრებით თვალს ვადევნებდი მის მუშაობას მედიევალური აზროვნების კოლოსის, ბასილი დიდის, სადაურობაზე.

ეს საკითხი ერთგვარი „შეფარვით“ დასმული იყო გრიგოლ ნაზიანზელის (IV ს.) „ეპიტაფიაში“, ხოლო, გარკვეული აზრით, თითქმის გადაჭრილი ეფრემ მცირის მიერ, რომელმაც ხსენებულ „ეპიტაფიაზე“ დართულ განმარტებაში გააცხადა გრიგოლის „შეფარული“ აზრი, როცა განაცხადა, რომ ბასილის წინაპრები იმ ხალხის მოდგმისანი იყვნენ, რომელზეც როდოსელი მოგვითხრობს „არგონავტიკაში“. ამით გააცხადდა ბასილისა და მისი ასევე გენიალურად მოაზროვნე ძმის – გრიგოლ ნოსელის – ქართველური წარმომავლობა, რადგანაც არგონავტთა თქმულების ერთადერთი მემკვიდრე კოლხეთია თავისი კოლხური მოსახლეობით.

აღნიშნული თვალსაზრისი ჩვენმა უახლესმა წინაპრებმა გაიზიარეს, მაგრამ თითქმის უარგუმენტოდ ან უძველესი პონტოს ქართველური მოდგმით დასახლების აღიარების კონტექსტში. მისი მეცნიერული განმტკიცება წარმატებით სცადა ე. ხინთიბიძემ. მეკლევრის უძირითადესი დამსახურებაა ის, რომ მან სკრუპულოზურად იკვლია საკითხთან დაკავშირებული თითქმის ყველა უცხოური, უწინარესად ბერძნული, წყარო და, ვფიქრობ, საბოლოოდ დაამტკიცა, რომ, ამ წყაროებით, ბასილი არ შეიძლე-

ბა წარმოშობით იყოს არც ბერძენი და არც სომეხი. ხოლო რაკი ბასილის დროს პონტო-კაპადოკია დასახლებული იყო სამი ტომით – ბერძნებით, სომხებითა და კოლხებით (ქართველებით), ამით გაკვალა გზა ბასილის ქართველური წარმოშობის მეცნიერული მტკიცებისათვის. სკრუპულოზურად იკვლია პონტო-კაპადოკიაში ქართველური მოდგმის დამკვიდრების ისტორია ძვ. წ. აღ.-ის II ათასწლეულიდან ა/წ IV ს-მდე; ხელახლა ასევე სკრუპულოზური მსჯელობის საგნად აქცია არსებული უცხოური მასალები, რომლებიც ამტკიცებენ მესხების კოლხური ქვეეთნიკური ჯგუფისადმი კუთვნილებას; გაითვალისწინა ეროვნული ანთროპონიმური, სანესჩეულებო მასალები (რაც მაშინ ერთობ მწირი აღმოჩნდა). თავისი ხანგრძლივი კვლევის შედეგები შეიტანა წიგნში „ქართულებიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის“, თბ., 1982 (გვ. 207-262), რომელზეც გამოვაქვეყნე რეცენზია ქართულ (გაზ. „ლიტ. საქართველო“, 8.VII.1983) და გერმანულ ენებზე. ამასთანავე შეგირდულმა, მეგობრულმა, პატრიოტულმა თუ მეცნიერულმა ცდუნებამ მძლია და დამოუკიდებლად ვცადე ქართველურ სამყაროში ბასილის კულტის შესწავლა თავისთავად და მისი ვინაობის დაზუსტების მიზნითაც. სრულიად უნიკალური აღმოჩნდა სვანური ფოლკლორული, ეთნოგრაფიული და რელიგიურ-მითოსური მასალები, რომლებშიც ბასილთან ერთად მისი ძმაც (გრიგოლიც) ფიგურირებს, როგორც „ძულუაში“ („პონტოელი“) და როგორც ზღვის მცველი ღვთაება, ხოლო სვანის შეგნებაში ბასილი ზღვის მცველობასთან ერთად თავისი უმძლავრესი კულტით არათუ უტოლდება წმინდა გიორგის (თუნდაც თვით ქრისტეს!), არამედ უსწრებს მას და სამყაროს მფარველი ღვთაების – ფუსნაბუასდიას – ადგილს იჭერს. მოპოვებულ მასალათა ერთი ნაწილი, გარკვეული ინტერპრეტაციით, იმთავითვე გამოვაქვეყნე („ვინ არიან სვანური სალოცავის გრიგოლ და ბასილ?“ გაზ. „საბჭოთა სვანეთი“. ლენტეხი, 16.IV.1970).

განვაგრძე მუშაობა. ჯერ შევისწვლე ამ მხრივ დასავლეთ საქართველოს ეთნოგრაფიულ-რელიგიური ყოფა, რაც თითქმის იდენტური აღმოჩნდა სვანურ მასალებთან, განსაკუთრებით გრიგოლის მიმართ. შემდეგ თვალი მივაპყარ აღმოსავლეთ საქართველოსაც, უწინარესად ჰამამლუს (დმანისის რაიონი) ტაძრის (აშენებულია XI ს-ში) ეპიგრაფიულ წარწერას, რომელ-

შიც „წმიდაი გრიგოლ“ ზღვის მცველადაა შერაცხილი. ამგვარად დამიგროვდა 100-ზე მეტი ერთეული მასალა სრულიად საქართველოდან, რომლებიც ბასილისა და გრიგოლის პონტოელობას განსაკუთრებული აქცენტით უსვამენ ხაზს, ამავე დროს მათ ისე განადიდებენ, რომლის მსგავსი ამ ძმებს მსოფლიოს არცერთ ხალხში არ რგებია.

ვფიქრობ, ეს ფაქტიც მათი ქართველური წარმომავლობის თეორიას განამტკიცებს (ოღონდ ზოგი რამ უნდა დაზუსტდეს: ჯერ ერთი, საეჭვოა, რომ ბასილი შინაურებთან საკუთრივ ქართულ ენაზე მეტყველებდა, რადგან წინარექართული ენის დიფერენციაცია IV ს-ზე გაცილებით ადრე დაიწყო; ამდენად, იგი შინაურებში, ალბათ, ზანურად მეტყველებდა; მეორეც, თითქმის კონკრეტულად დადგენილია, თუ საიდან მოიტაცეს ბერძნებმა სანმისი. ამ ადგილას კი, ისტორიის ნებისმიერ მონაკვეთში, საკუთრივ მესხთა საცხოვრისის გულვება შეუძლებელია. და თუ ვალიარებთ, რომ ისინიც კოლხთაგანნი იყვნენ (რაზედაც მესხეთის უძველესი ტოპონიმიკაც აშკარად მიუთითებს), ალბათ, ისიც უნდა ვალიაროთ, რომ ისინიც ზანურად მეტყველებდნენ. დაბოლოს, როგორც შევიტყვე, მუშავდება თეორია, რომლის თანახმად, „არგონავტიკაში“ აღწერილია არა უშუალოდ ჰომეროსამდელი ეპოქა, არამედ 5000 წლის წინანდელი ამბები, დაკავშირებული არა ოქროს სანმისთან, არამედ კოლხთაგან მეტალის მოპოვების საიდუმლოს ზიარებასთან უძველეს პონტოში კოლხური მოდგმის ტომთა დასახლებისა და ქართველურ ენათა დიფერენციაციის ქრონოლოგიის გადასინჯვის შესახებ. მაგრამ როგორც არ უნდა გადანყდეს იგი, ბასილის წარმომავლობის თეორია, განმტკიცებული ე. წინთიბიძის მიერ, უცვლელი დარჩება იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ არგონავტიკა, რაგინდარა პერიოდსაც არ ასახავდეს იგი, კოლხურ სამყაროს ეხება (ეს სხვათა შორის).

მოპოვებული მასალა (ფორმანახევარი) სისტემაში მოვიყვანე და 1981 წელს ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიისა და ფოლკლორისტიკის კათედრათა გაერთიანებულ სხდომაზე წავიკითხე მოხსენების სახით, ხოლო იმავე წლის „მაცნეში“ (ელსი, 4) გამოვაქვეყნე კიდევაც.

რატომ გავიხსენე ეს ფაქტები?

ახლახან (1992 წ.) გამოვიდა ნ. ქაჯაიას მონოგრაფია „ბასილი კესარიელის თხზულებათა ქართული თარგმანები“, რომელშიც ავტორი თავისი შრომის თვით ერთ თავს (გვ. 153-184) ასეთ შეფასებას აძლევს: იგი „თავისი სისრულით ბევრად აღემატება დღემდე არსებულ გამოკვლევებს რომლებიც ბასილის მთლიან შემოქმედებას... ეხება“ (გვ. 154). საკითხავია, მას, რომელმაც, თურმე, მსოფლიოში (თუნდაც საქართველოში) ყველაზე სრულად შეუსწავლია ბასილის მთლიანი შემოქმედება, როგორ „გამორჩა“ ჩემი ზემოხსენებული გამოკვლევა მონოგრაფიის ქვეთავში, რომელსაც ეწოდება: „ბასილი კესარიელი (მოკლე ბიოგრაფიული ცნობები)?“ თუ მისი არსებობა V კურსის სტუდენტმა ლალი დათაშვილმა იცოდა, ეს მით უფრო უნდა სცოდნოდა სპეციალური მონოგრაფიის ავტორს. ჩემი გამოკვლევა ზ. კიკნაძის ხელმძღვანელობითაა შესრულებული და, მგონი, მისი აზრი რაგინდარა მკვლევრის მოთხოვნილების დონეს უნდა აკმაყოფილებდეს. თუ ამანაც არ დააკმაყოფილა ნ. ქაჯაია, უნდა განვუმარტო: მას ხელნაწერში გაეცნო სამი აკადემიკოსი – ა. ბარამიძე, ა. შანიძე და გ. ჩიტაია – და სამივემ მოიწონა გარკვეული ეპითეტების დამატებით (რომელთა ციტირებისაგან, გასაგები მიზეზით, თავს ვიკავებ). ვთქვათ, ქაჯაია არც მათ აზრს იზიარებს (ეს მისი უფლებაა), იგი მაინც ვალდებული იყო დაესახელებინა ის (თუნდაც „მოკლე ცნობებში“) არა იმიტომ, რომ ნინო ჩემი თანაკურსელია, არამედ იმიტომ, რომ ამას მოითხოვს ელემენტარული მეცნიერული ეთიკა, მით უფრო, ხსენებული ჩემი გამოკვლევა ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში თითქმის ერთადერთია, რომელიც ბასილისა და გრიგოლის კულტის ქართველურ აღქმას იძლევა მთლიანობაში და, ამასთანავე, მათი წარმომავლობის კონტექსტში. მონოგრაფიის ავტორმა მაკრიტიკოს, რამდენსაც შეძლებს და როგორი ტონითაც სურს, ხოლო ასეთი სურვილი თუ არ გააჩნია, მკითხველს ერთსტრიქონიანი ინფორმაცია, პეტიტით აწყობილი, მაინც უნდა მიაწოდოს სქოლიოში მისი არსებობის შესახებ.

„ქება“ მეხუთე. ახლახან გავეცანი ჟურნ. „ჯვარი ვაზისას“ ბოლო ნომერს (3, 1992), რომელშიც შესულია ბ-ნი ე. ხინთიბიძის ვრცელი წერილი ბასილისა და გრიგოლის სადაურობის შესახებ. დასახელებულია თითქმის ყველა ქართველი ავტორი, რომელსაც ამ საკითხზე უმუშავია, ჩემ გარდა. არ ვიქნები გულწრფელი, არ

ვალდარო: მენყინა, თუმცა ეს გარემოება მისადმი ჩემს დამოკიდებულებას ვერ შეცვლის. ამის დასტურია ის ფაქტი, რომ ხსენებული წერილის გაცნობის შემდეგ კათედრაზე სარეცენზიოდ წარმოვადგინე კრებული „ლიტერატურული ნარკვევები და პორტრეტები“, რომელშიც შეტანილია ჩემი ზემოხსენებული რეცენზია მის წიგნზე, ოღონდ ამჯერად უფრო ვრცლად და თითქმის ყველა პოზიტიური მხარის საგანგებო წარმოჩენით. მისი ამოღება კრებულიდან, ცხადია, არც მას დააკლებს რამეს და არც მე შემმატებს, მაგრამ ასეთი რამ გულში არც კი გამივლია არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ეს ქმედება იქნებოდა არაეთიკური, არამედ ჩემგან სულმოკლეობის გამოვლენაც, რასაც არც ახლა და არც არასდროს არ დავაპირებ მისი, როგორც მოქალაქისა და ჩემზე ყოველთვის მზრუნველი ადამიანის მიმართ.

„ქება“ შეექცეს. არაფერს ვამბობ კურიოზულ ფაქტზე, რომ ერთ დროს იოზური სამსახური გამიწია ერთმა ახლობელმა. ამაზე მხოლოდ ორიოდ სიტყვით მოგახსენებთ: ენგურჰესის მშენებლობის (რომელსაც ერთდროულად 27 ათასი მუშახელი სჭირდებოდა) საფარქვეშ ხდებოდა სამურზაყანოს რუსიფიკატორული კოლონიზება და ადგილობრივ, ეროვნულ ტოპონიმ-ჰიდრონიმთა რუსიფიცირება. ამის ერთ-ერთი დასტური ის გახლდათ, რომ „ახალშენებმა“ გუდავის (იხსენიება „ქართლის ცხოვრებაში“. V ს-დან 999 წლამდე იქ არსებობდა საეპისკოპოსო კათედრალი) ერთ დიდ უბანს (გინძე ენერი) „პრიმორსკი“ შეარქვეს, სასადილოს – „ბრიგანტინა“, არხებს – პერვი კანალ, ვტაროი კანალ და ა. შ. ამით გამწვანებულმა ორი უმწვავესი წერილი დავბეჭდე. ერთში გამოკვლეული იყო გუდავის („გუდაყვის“) ისტორია უძველესი დროიდან ა. წ. V ს-მდე იმის მითითებით, რომ შორეულ წარსულში მას ეროვნული სახელდება წაართვეს რომაელმა კოლონიზატორებმა და სიგანეონი (ზილანეოსი...) შეარქვეს, ახლა მეორდება იგივე ვითარება არა რომაელთა, არამედ ჩვენი დიდი ძმების მხრივ. მეორე წერილში („შევინარჩუნოთ, აღვწესოთ და გამოვიკვლიოთ ჩვენი კუთხის ტოპონიმები“) უფრო ფართო მასშტაბითა და უამრავი კონკრეტული მასალის დამოწმებით, საუბარია ამ ფარული პოლიტიკისაგან მოსალოდნელი სავალალო ეროვნული ტრაგედიის შესახებ კვლავ გუდავა-პრიმორსკის აქცენტირებით და იმის აღნიშვნით, რომ თუ ასე მეთოდურად, ნაწილ-ნაწილ წაგ-

ვართვეს ეროვნული სახელდებანი, შესაძლოა წაგვართვან თვით უპირველესი სახელდებაც, რომელიც დიდ გალაკტიონს გადარჩენილად მიაჩნდა („ორ ზღვას შუა ძველისძველად საომარი იყო ლელო, ის გადარჩა და სახელად ეწოდება საქართველო“).

ამან საყოველთაო გამოხმაურება გამოიწვია, დაიბეჭდა ოცამდე წერილი, რომლებშიც არაიშვიათად ფიგურირებდა ბ-ნ ა. შანიძის სახელიც. ავტორთა შორის აღმოჩნდა ზემოხსენებული ჩემი ახლობელიც, რომელიც პრესაში იტყობინებოდა, რომ თავისი მასწავლებლის საფლავის მონახულებისას გუდავამიც გაუვლია და გაჰკვირვებია, რომ მის ერთ ნაწილს „პრიმორსკის“ ეძახდნენ. მისი აზრით, პირველად აყენებდა საკითხს მისთვის ეროვნული სახელდების აღდგენის შესახებ ისე, რომ თითქოსდა ეს საკითხი მე არ აღმეძრას.

შევისწავლე ყველა არსებული პუბლიკაცია, შევაჯერე ერთმანეთთან, ხელახლა გავეცანი ამ მხრივ ქართულ და უცხოურ წყაროებს სრულად, ვანარმოე დამოუკიდებელი კვლევა (მათ შორის, ლინგვისტური თვალსაზრისითაც), გავამზადე ერთფორმიანი ნარკვევი და გავუგზავნე რედაქციას. იგი იქ რატიომლაც „დაიკარგა“, სამაგიეროდ დასკვნითი სარედაქციო წერილი გამოქვეყნდა ამ საქმის (ე. ი. ჩემი) ნამოწეების არცთუ ისე მოსაწონი დასახელებით და იმის აღნიშვნით, რომ ეს საკითხი დადგებოდა განსახილველად აფხაზეთის უმაღლესი საბჭოს პრეზიდიუმის წინაშე. არ ვიცი, პრეზიდიუმმა როგორც გადანყვიტა იგი, არც ჩემი ავტორობის უფლების ნაწილობრივი დაბრუნება მგვრის სიამოვნებას, რადგანაც დღეს უფრო ისაა საფიქრალი, საერთოდ შეგვრჩება თუ არა გუდავა (რომელსაც ახლაც „პრიმორსკის“ ეძახის იმ სახელს შეჩვეული ხალხი), რომელიც უძველესი დროიდან ერთერთი შავიზღვისპირა დასახლება იყო, ხოლო V საუკუნიდან 999 წლამდე წარმართავდა მთელი რეგიონის სულიერ-სარწმუნოებრივ ცხოვრებას. საკითხავი, აი, ეს არის და არა ის, რომ ჩემმა ახლობელმა რალაც წერილმანი ქურდობა ჩაიდინა!

მინანერი: ზემოდასახელებულ მკვლევართაგან ნაწილი, როგორც ჩანს, მართლა „სულის მუნითაა“ დაავადებული, ხოლო კონკრეტულად ვინ არიან ისინი (მე „მუთქუესვე“ მხოლოდ იმის თქმა შემიძლია, რომ მეორე „ქების“ ობიექტი ნამდვილად იყო ამ სენით დაავადებული; მგონი, ეს საეჭვო არ არის, ხოლო მეხუთე

„ქების“ ობიექტი ამ სენით რომ არაა შეპყრობილი – ეს ნამდვილად ვიცი) ამას, ალბათ, მკითხველები, უნინარესად „მედიკი“ ლიტერატორები ჩემზე უკეთ დაადგენენ და მიხვდებიან, მათი „ქება“ რისთვის „დავწერე“ და რატომ „ვიჩივლე“.

დამატება. წინამდებარე პარაგრაფს შეგნებულად არ ვარქმევ „ქებას“, რადგანაც იგი ვერ იგუებს ამ სიტყვის სემანტიკას ეპიგრაფზე ატანილ საბასეულ კონტექსტში. პირიქით; იგი მის (ქების) პირდაპირ მნიშვნელობას ესადაგება ოღონდ მხოლოდ გარკვეული ნიუანსით. ამიტომაც ვერ შევძელი მისთვის არც ამ გაგებით ქების დარქმევა. იგი, თავისი შინაარსით, მათ შუა ზის. მიუხედავად ამისა, ვთვლი, დამატება არ არღვევს მის კომპოზიციასა და შინაარსს. მასში საუბარი მექნება ერთი ჩემი შრომის „მოჭირნახულებაზე“ ორი ავტორის მიერ, მაგრამ მათ არ „ვაქებ“ და არც „ვუჩივი“, რადგანაც ღრმად ვარ დარწმუნებული, რომ ისინი სრულებით არ გვანან იობ მღვდელს.

კერძოდ, საკითხი ეხება ასეთ ფაქტს: ჯერ კიდევ მეორე კურსზე სწავლისას, 1964 წელს, ჩემმა მასწავლებელმა აკად. ა. ბარამიძემ საკუთარი ლექციის ხარჯზე მომცა საშუალება ნამეკითხა მოხსენება თემაზე: „ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ შედგენილობის საკითხისათვის“, რომელიც მერე შევიდა ჩემს სადიპლომო ნაშრომში: „ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსანი“. ფილოლოგიური ძიებანი“ (თბ., 1967 წ.; 154 გვ.; ხელმძღვანელი აკად. ა. ბარამიძე; რეცენზენტი – პროფ. ე. ხინთიბიძე). მეორე კურსზე წაკითხული მოხსენების ერთი ნაწილი გამოვაქვეყნე მოგვიანებით (იხ. ბ. კილანავა, ერთი საჭირო სტროფის შესახებ „ვეფხისტყაოსანში“, გაზ. „თბილისის უნივერსიტეტი“, 18.III.1966. შედარებით ვრცლად შდრ. გაზ. „ლენინელი“ (გალი), 17.V.1966; მეორე, მოზრდილი მონაკვეთი – სტუდენტთა სამეცნიერო შრომების კრებულში № 10, თბ.; 1970).

პირველ წერილში საუბარია დიალოგის აგების რუსთველურ მანერაზე და ამ კონტექსტში ერთი სტროფის აღდგენის საჭიროებაზე. გარემოება უთუოდ მოითხოვს, სადიპლომო ნაშრომის გათვალისწინებით, იგი გადმოვებქდო სრულად (რამდენიმე სიტყვის შეცვლით). იმედი მაქვს, რომ ყოფილი მეორე კურსის სტუდენტის ნაწერს სტილისტური თვალსაზრისით პატიოსანი მკითხველი არ განსჯის.

სადიპლომო ნაშრომში ვეხებოდი დიდი მეცნიერისა და მამულიშვილის, პავლე ინგოროყვას, შეხედულებას ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ შედგენილობის შესახებ და ვიმეორებდი, სხვათა შორის, ჩემსავე ზემოდასახელებულ წერილებს.

აი, ერთი მათგანი:

„... ახლა საკითხავია: განა მართლა მხოლოდ „ორადორი“ რუსთველური სტროფი გამორჩა ვახტანგს? არა! ვახტანგ მეექვსეს გამორჩა გაცილებით მეტი რაოდენობა სტროფებისა, ვინმემ ეს პ. ინგოროყვას წარმოუდგენია, რაზეც ბევრი თქმულა და დაწერილა. ჩვენც გვქონდა შემთხვევა გმირთა გასაუბრების რუსთველური მანერის გათვალისწინებით შეძლებისდაგვარად გვემტკიცებინა, რომ ტექსტუალური ნაკლოვანება იგრძნობა როსტევისა და ავთანდილის დიალოგში, რომელიც მშვილდოსნობაში ერთმანეთთან ცილობას გადმოგვცემს.

საკითხი ეხება პოემის მეორე თავის („ამბავი პირველი როსტევან არაბთა მეფისა“) იმ სტროფებს, რომლებშიც გადმოცემულია ავთანდილისა და როსტევან მეფის საუბარი ნადირობა-მშვილდოსნობაში ერთმანეთის გამოცდაზე.

სანამ აღნიშნული ადგილის შინაარსს გადმოვცემდეთ, მივუთითებთ საერთოდ ძველი ქართული ლიტერატურული ძეგლებისათვის დამახასიათებელ ერთ გარემოებაზე: ძველ ქართულ ტექსტებში დიალოგების წარმართვა გარკვეულ პრინციპზეა აგებული; დიალოგის წინ თითქმის ყოველთვის (ან, უკეთ: ყოველთვის) მითითებულია იმ პირზე, რომელსაც ნათქვამი ეკუთვნის („პეტრე იტყოდა“, „ჰრქუა კაცმან მან...“). ამავე დროს მნიშვნელობა არა აქვს იმას, თუ რამდენჯერ იქნება ეს განმეორებული. ხოლო დიალოგის ტირეთი გამოყოფა (მიაქციეთ ამას ყურადღება – ბ. კ.), როგორც ეს დღესაა მიღებული, არსებითად და კატეგორიულად გამორიცხულია ძველ ტექსტებში. გმირთა გასაუბრების რუსთველური მანერაც ძველ ტრადიციას მისდევს. როცა „ვეფხისტყაოსნის“ გმირები საუბრობენ, რუსთველი მოგვაგონებს ხოლმე: „ავთანდილ იტყვის“, „ფრიდონ თქვა“, „მეფემან ბრძანა“ და ა. შ. განმეორებით მიმართვისას რუსთველი იტყვის: „კვლა ბრძანა“, „კვლაცა ჰკადრა“, „კვლა ეუბნების“, „მერმე უთხრა“ და ა. შ.

რუსთველი ამ ხაზს (მანერას) არასდროს არ ღალატობს, მაგრამ ეს მანერა (წესი) დარღვეულია ჩვენ მიერ ზემოთ ნახსენებ ნაწყვეტში.

აი, ისიც:

თინათინი მეფედ დასვეს, როსტევეანმა რატომღაც მოიწყინა. მასთან მივიდნენ სოგრატი და ავთანდილი. რა მოგივიდა, რატომ დაგიღრეჯია სახეო, – მიმართავს ვაზირი სოგრატი, როსტევეანი კი მიუგებს: დავბერდი და ის მანუხებს, რომ ჩემი შემცვლელი მშვილდოსნობაში არავინ არისო. მაშინ

„ავთანდილ იტყვის: „დავინყო კადრება საუბარისა;

ნუ მოჰკვებ მშვილდოსნობასა, თქმა სჯობს სიტყვისა წყნარისა...

მინაცა თქვენი ავთანდილ თქვენს წინა მშვილდოსანია; ნაძლევი დავდოთ, მოვასხნეთ მონმედ თქვენივე სპანია; მოასპარეზედ ვინ მგავსო? – ცუდნილა უკუთქმანია. გარდამწყვეტელი მისიცა ბურთი და მოედანია!”

ამას მოსდევს სტროფი:

– „მე არ შეგარჩენ შენ ჩემსა მაგისა დაცილებასა! ბრძანე, ვისროლოთ, ნუ იქმო შედრეკილობა-კლებასა, კარგთა კაცთასა ვიქმოდეთ მონმად ჩვენ თანა ხლებასა, მერმე გამოჩნდეს მოედანს, ვისძი უთხრობდეს ქებასა!” და გრძელდება:

„ავთანდილცა დაჰმორჩილდა, საუბარი გარდასწყვიდეს...”

გმირთა გასაუბრების რუსთველური (და ძველქართული მყარი ტრადიციული) აგების თანახმად, სიტყვები – „მე არ შეგარჩენ შენ ჩემსა მაგისა დაცილებასა...” (რომელიც ტირეთი იწყება, რაც საერთოდ უცხოა უძველესი ტექსტებისათვის!) ამ კონტექსტში ისე მოისმის, თითქოს ავთანდილს ეკუთვნოდეს იგი. შინაარსის თანახმად კი ეს ასე არაა. ამ აზრს ამტკიცებს მომდევრო სტროფის პირველივე სტრიქონიც: „ავთანდილცა დაჰმორჩილდა...” ისმის კითხვა: ვის დამორჩილდა ავთანდილი? რასაკვირველია, მეფეს, მაგრამ პოემაში (ნაბეჭდ ტექსტში) ავთანდილის მიმართ მეფის შეპასუება არ ჩანს, არამედ იგულისხმება მხოლოდ (რაც უცხოა ძველი ტექსტებისათვის). ეს იმიტომ, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ გამოცემებს (1712 წ., 1860 წ., 1888 წ., 1903 წ., 1913 წ., 1937 წლის ორივე გამოცემა, 1941 წ., 1951 წ., 1953 წ., 1957 წ., 1963 წ.

და სხვ.) მოცემულ ნაწყვეტში აკლია საკითხის რუსთველისეული გამოკვეთილობა და სინათლე, ანუ დიალოგის ტრადიციული და რუსთველური აგების წესი და რიგი.

ხელნაწერ H-757-ში საცილობელ ადგილზე მოიპოვება ორი სტროფი, რომელთაგან ერთი, ხელნაწერის მიხედვით – რიგით მეორე, უნდა ეკუთვნოდეს რუსთველს. ეს სტროფი ავსებს პოემის ტექსტუალურ ნაკლოვანებას, მისდევს დიალოგის აგების ტრადიციას და, რაც მთავარია, მის შინაარსში სრული გარკვეულობა შეაქვს.

მოვიტანთ ორივეს:

„მეფე ლალი და წყლიანი, გამხიარულდა მეტადრე,
სიცილით უთხრა ავთანდილს: „შვილად გზრდი, მით შემეკადრე,

იცო, არ გინყენ, გაზრდილო, მით შემამიხვე ზედადრე,
თუ არ გასწბილდე, მაჯობო, ბედი გითოვდეს ბედადრე“.
როსტევეან უთხრა: „მით მკადრე, არ ეჭვდი ჩემგან წყენასა;

რისთვის შემკადრე საუბრად, ვით ათქმევინე ენასა?
სრულ სპათა ყური მოუპყრან ჩემთა ნათქვამთა სმენასა;
თუ არ გასწბილდე, მაჯობო, ბედი გითოვდეს ზე ნამსა“.

თუ რატომ არ უნდა ეკუთვნოდეს ხელნაწერის მაინცდამაინც პირველი სტროფი რუსთველს, ამაზე ქვემოთ გვექნება საუბარი. ახლა კი მოვიტანთ ჩვენთვის საინტერესო ადგილს ალდგენილი სტროფით:

„ავთანდილ იტყვის: დავინყო კადრება საუბარისა;

ნუ მოჰკვებ მშვილდოსნობასა, თქმა სჯობს სიტყვისა წყნარისა.

მიწაცა თქვენი ავთანდილ თქვენს წინა მშვილდოსანია;
ნაძლევი დავდვათ, მოვასხნეთ მონმად თქვენივე სპანია;
მოასპარეზედ ვინ მჰგავსო? – ცუდნილა უკუთქმანია,
გარდამწყვედელი მისიცა ბურთი და მოედანია!“

როსტევეან უთხრა: „მით მკადრე, არ ეჭვდი ჩემგან წყენასა,
რისთვის შემკადრე საუბრად, ვით ათქმევინე ენასა?

სრულ სპათა ყური მიუპყრან ჩემთა ნათქვამთა სმენასა;
თუ არ გასწბილდე, მაჯობო, ბედი გითოვდეს ზე ნამსა.

მე არ შეგარჩენ შენ ჩემსა მაგისა დაცილებასა;

ბრძანე, ვისროლოთ, ნუ იქო შედრეკილობა, კლებასა;

მერმე გამოჩნდეს მოედანს ვისძი უთხრობდეს ქებასა!"

ავთანდილცა დაჰმორჩილდა, საუბარი გადასწყვიდეს, იცინოდეს, ყმანვილობდეს, საყვარლად და კარგად ზმიდეს, ნაძლევიცა გააჩინეს, ამა პირსა დაასკვნიდეს:

„ვინცა იყო უარესი, თავ-შიშველი სამ დღე ვლიდეს!"

ჩამატებული სტროფი მთლიანად ამართლებს ტექსტის შინაარსობრივ მხარეს, ამასთანავე დიალოგების აგების ძველ-ქართულ და რუსთველურ ხერხს, რომელზედაც ზემოთ გვქონდა საუბარი („როსტევან უთხრა"), მთავარი ისიცაა, რომ ავთანდილის მიმართვაში არის ისეთი სიტყვები, რომლებზეც სათანადო პასუხი უნდა გაეცა როსტევანს. კერძოდ, ავთანდილი მორიდებას გამოხატავს მეფისადმი, თავმდაბლად მიმართავს მას: რაც გკადრო, არ გენყინოს, ნუ მიწყენ, თუ დავიწყე კადრება საუბრისაო. მეფეც თავის მხრივ მიმართავს (აღდგენილ სტროფში): შენ იმიტომ მკადრე, რომ ჩემგან წყენას არ ელოდიო, ან ენას ვით ათქმევინე, საუბრის შეკადრებას ნუ მიწყენო. ამის შემდეგ როსტევანი ნადირობა-შეჯიბრების სწორად და პრინციპულად ჩატარების შესახებ ზოგად მონახაზს იძლევა: ჩემს ნათქვამს მთელმა ჯარმა უნდა მოუსმინოსო, სრულ სპათა ყურნი უნდა მოუპყრანო. ეს სიტყვები პირდაპირი პასუხია ავთანდილის მიერ ადრე თქმული სიტყვებისა: „ნაძლევი დავდვათ, მოვასხნეთ მონმად თქვენივე სპანია", ე. ი. ავთანდილი მოითხოვდა მონმედ საკუთრივ მეფის ჯარის, სპის მოყვანას, როსტევანი კი მოითხოვს სრული სპისას. ამის შემდეგ ბეჭდურ გამოცემაში უფრო დაკონკრეტება გვეძლევა იმისა, თუ რა პრინციპით უნდა ჩატარდეს შეჯიბრება („კარგთა კაცთასა ვიქმოდეთ მონმად ჩვენთანა ხლებასა"), ე. ი. ჯერ ჯარის, მსმენელის მობილიზება ხდება, შემდეგ უფრო დაზუსტება საკითხისა, აი, ამას „დაჰმორჩილდა" ავთანდილი და სწორედ ამით „საუბარი გარდასწყვიდეს".

ერთი სიტყვით, აქ დიალოგის ლოგიკური, ტრადიციული მანერა დაცულია, ერთი აზრი ლოგიკურად გამომდინარეობს მეორისაგან. დასახელებული სტროფების ამგვარი ურთიერთმართების გამო რუსთველურად მიგვაჩნია H-757 ხელნაწერის ზემოაღნიშნული ორი სტროფიდან რიგით პირველი სტროფი. აღდგენილი სტროფის რუსთველურობაზე ისიც მიუთითებს, რომ

„ავთანდილცა დამორჩილდეს“ შემდეგ ახალი, მომდევნო სტროფი იწყება სიტყვებით: „კვლა ბრძანა“:

„მონა თორმეტი შევსხათ ჩვენ თანა მარებლად,
თორმეტი ჩემად ისრისა მომრთმელად, მოსახმარებლად, –
ერთაი შენი შერმადინ არს მათად დასადარებლად, –
ნასროლ-ნაკრავსა სთვალვიდნენ უტყუვრად, მიუმცდარებ-
ლად“.

მაშასადამე, მეფეს ადრე ნაბრძანები ჰქონია, შემდეგ განმეო-
რებით, კვლავ უბრძანებია. კატეგორიულად არ გამოვრიცხავთ
მეორე სტროფის რუსთველურობასაც, რადგანაც აზრთა მდინა-
რება მასშიც ლოგიკურია, თუმც მის ავთენტურობაზე უეჭველად
დადებითი დასკვნის გამოტანა ამ ეტაპზე მაინც გაჭირდებოდა,
რაც ვერ ითქმის პირველ სტროფზე. მიუხედავად ყოველივე ზე-
მოაღნიშნულისა, იგი რატომღაც არაა შეტანილი „ვეფხისტყაოს-
ნის“ თითქმის არც ერთ ძირითად, მათ შორის, არც 1966 წლის
საიუბილეო, აკადემიურ გამოცემაში (იხ. სადიპლომო ნაშრომი,
გვ. 115-122).

შენიშვნა: დასახელებული სტროფი არც 1988 წლის აკადემიურ
გამოცემაშია შესული, რითაც დარღვეულია გმირთა გასაუბრების
(დიალოგის) რუსთველური მანერა, ეტიკეტი და ცნობილ სტროფს
(„მე არ შეგარჩენ შენ ჩემსა მაგისა დაცილებასა...“) უძღვის პუნ-
ქტუაციის ნიშანი ტირე („-მე არ შეგარჩენ...“), რაც, როგორც ით-
ქვა, სრულიად უცხოა უძველესი და ძველი ტექსტებისათვის“.

ჩემი ყრმობისდროინდელი ნაშრომის ასე ვრცლად ციტირება
განაპირობა შემდეგმა გარემოებამ:

კერძოდ, 1992 წელს გამოქვეყნდა მ. თავდიშვილის მონო-
გრაფია „„ვეფხისტყაოსნის“ დაფანტული სტროფები“, რომელ-
შიც ავტორი ცდილობს და უმეტეს შემთხვევაში ადგენს კიდე-
ვაც რუსთაველის პოეტური მეტყველების რაობას, რუსთველურ
ლიტერატურულ ეტიკეტს, პოეტის წინარე, თანამედროვე და
გვიანდელი პერიოდის ქართველ, ზოგ შემთხვევაში, უცხოელ
ავტორთა (ვთქვათ, „ვისრამიანის“ ავტორის) მხატვრული ნააზ-
რევის კონტექსტში წარმატებით აღწევს „ვეფხისტყაოსნის“ ტე-
ქსტის რეკონსტრუქციას და მკითხველს ჰპირდება პოემის სრუ-
ლი სახით გამოქვეყნებას. შესაძლოა, მის ნააზრევში ყველაფერი
მისაღები არ იყოს (ეს საგსებით ბუნებრივია), მაგრამ საკუთრივ

„ვეფხისტყაოსანთან“ ერთად კლასიკური და ალორძინების პერიოდის მხატვრული შემკვიდრების ჩინებულ ცოდნას ავლენს და, რაც მთავარია, მათ მთლიან თუ ცალკეულ პასაჟთა, სიტყვათა შეჯერების, კომპლექსური შესწავლის უნარს და მეტნილ შემთხვევაში დამარწმუნებელ დასკვნებს გვთავაზობს. მონოგრაფია სტილისტურად გამართულია, რასაც, სამწუხაროდ, ვერ ვიტყვით მის ტონალობაზე (რატომღაც მჯერა, ამ უკანასკნელზე ავტორი მომავალში დაფიქრდება და ტონს შეიცვლის, რითაც მისი მონოგრაფია უთუოდ მოიგებს).

მე, როგორც ძველი ქართული ლიტერატურის რიგით სპეციალისტს, მაქვს პრეტენზია ტექსტების ცოდნისა, მაგრამ მყოფნის გამბედაობა, ვაღიარო, რომ ამ მხრივ მასთან, ფაქტობრივად, ახალი ქართული ლიტერატურის სპეციალისტთან, გაჯიბრება შესაძლოა გამიჭირდეს კიდევაც. მაგრამ ამჯერად ეს არაა მთავარი. ჩემთვის უფრო საინტერესო ისაა, რომ მ. თავდიშვილი პოემის დაფანტული სტროფების აღდგენის მცდელობისას რუსთველური წერის მანერის ზოგ ისეთ კანონზომიერებას ემყარება, რომლის დადგენა მე ჯერ კიდევ სტუდენტობის დროს ვსცადე, და, როგორც ითქვა, რამდენიმე წერილი გამოვაქვეყნე კიდევ, ზოგი გამოუქვეყნებელი მასალა კი სადიპლომო შრომაშია შესული და ჩემს ბიბლიოთეკაში ინახება. საინტერესო უფრო ისაა, რომ არა მხოლოდ ჩემ მიერ ადრე გამოვლენილი წერის რუსთველური მანერის კანონზომიერება ემთხვევა მისგან 25 წლის შემდეგ გამოვლენილ ამავე კანონზომიერებას, არამედ, ამასთან ერთად, ჩვენი თვალსაზრისები თანხვედრა თვით ცალკეულ სტროფთა აღდგენის მეთოდსაც. ამით სრულიადაც არ მინდა ვთქვა, რომ მ. თავდიშვილი თითქოს პლაგიატი იყოს. არა! ჩემი წერილები ისეთ ორგანოებში დაიბეჭდა, რომლებთანაც, შესაძლოა, მას ხელი არ მიუწვდებოდა. ასე რომ, მის მეცნიერულ ეთიკაში, კეთილსინდისიერებაში მე ოდნავადაც არ მეპარება ეჭვი. პარადოქსია, მაგრამ ფაქტია, რომ ზემოხსენებული გარემოება (მის მიერ ჩემი წერილების გამოუყენებლობა) ჩემთვის უფრო სასიამოვნო აღმოჩნდა, რადგანაც ჩვენ სხვადასხვა დროს დავფიქრებულვართ პოემის შედგენილობის საკითხებზე და ტექსტის რეკონსტრუირების მცდელობისას ერთნაირი მეთოდი მოვიმარჯვეთ და შედეგიც ერთნაირი მივიღეთ. ამან უფრო განმიმტკიცა რწმენა, რომ შე-

საძლოა მე და მ. თავდიშვილი კვლევის სწორ გზაზე ვდგავართ, რაშიც არავითარ მნიშვნელობას არ ვანიჭებ ქრონოლოგიას, კერძოდ იმას, თუ ვინ დადგა პირველად ამ გზაზე; მთავარია, რომ ეს გზა ჩვენ დამოუკიდებლად გავიარეთ, რადგანაც, ვიმეორებ: მ. თავდიშვილისათვის პლაგიატობის დაწამება ჩემგან მკრეხელობა იქნებოდა, რადგანაც აბსოლუტურად დარწმუნებული ვარ სამეცნიერო ლიტერატურისადმი მის კეთილსინდისიერ მიდგომაში (ტონალობის გამოკლებით).

სწორედ ზემოაღნიშნულმა გარემოებამ წამაქეზა, მკითხველისათვის შემეთავაზებინა ზოგიერთი ნაწყვეტი ჩემი, ასე ვთქვათ, ყრმობისდროინდელი ნაშრომებიდან, ხოლო მ. თავდიშვილის მონოგრაფიის ცალკეულ მონაკვეთებთან მათ შედარებას და დასკვნების გამოტანას თავად ავტორსა და მკითხველებს ვანდობ, ოღონდ ამჯერად ვრცლად დავიმოწმებ მისი შრომის ერთ მონაკვეთს, ხოლო თუ რატომ ჩავდივარ ამას, მკითხველი თავად მიხვდება და მეც ზოგ რამეს განვუმარტავ.

მ. თავდიშვილი წერს:

„პოემის იმავე ქვეთავში 1966 წლის გამოცემით, აგრეთვე ბევრი აკადემიური ტექსტის მიხედვითაც, ერთი კურიოზი გვაქვს. ავთანდილი რომ როსტევეანს შეჯიბრებაში გაიწვევს და ეტყვის:

„მიწაცა თქვენი ავთანდილ თქვენს წინა მშვილდოსანია; ნაძლევი დაეღვათ, მოვასხნეთ მონმად თქვენივე სპანია; მოასპარეზედ ვინ მგავსო? – ცუდნილა უკუთქმანია, გარდამწყვედელი ამისა ბურთი და მოედანია“.

ამის შემდეგ ზემოაღნიშნული გამოცემის მიხედვით მოდის სტროფი, რომელშიც გამოხატული მსჯელობაც, კაცმა არ იცის, ვის ეკუთვნის:

– მე არ შეგარჩენ შენ ჩემსა მაგისა დაცილებასა,
ბრძანე, ვისროლოთ, ნუ იქმო შედრეკილობა-კლებასა,
კარგთა ყმათასა ვიქმოდეთ მონმად ჩვენთანა ხლებასა,
მერმე გამოჩნდეს მოედანს ვისძი უთხრობდეს ქებასა“.

მაგრამ ამ პოეტური აბზაცის მომდევნო სტროფის დასაწყისი გვაგებინებს – ეს სიტყვები მეფისა ყოფილა.

„ავთანდილცა დამორჩილდა, საუბარი გარდასწყვიდეს“...

აღნიშნული უხერხულობა კარგად შენიშნა მკვლევარმა ი. კენჭოშვილმა წერილში „ლიტერატურული ეტიკეტი და

„ვეფხისტყაოსნის“ დიალოგები“ (საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 98, 1988, 1). მკვლევარი სამართლიანად მიუთითებდა: „ვეფხისტყაოსნის“ დიდ ნაწილს დიალოგები წარმოადგენენ. მათ აგებულებას განსაზღვრავს არა მხოლოდ რუსთველის შემოქმედებითი თავისებურება, არამედ ის „წესი თხრობისაი“, ლიტერატურული ნორმების ის სისტემა, რომელიც შუა საუკუნეებში გაცილებით უფრო მყარი და „სავალდებულო“ იყო, ვიდრე ახალ დროში. რუსთაველი არ ღალატობს ლიტერატურულ ეტიკეტს და მის პოემაში დიალოგებს, პერსონაჟთა რეპლიკებს დაკანონებული ნორმების შესაბამისად მაშინაც ახლავს ავტორისეული რემარკები („ყმას უთხრა“, „ქალმან ჰკადრა“, „ავთანდილ გასცა პასუხი“ და სხვ.), როდესაც ეს უკანასკნელნი არაა გამონეული ლოგიკური აუცილებლობით და კონტექსტით, რემარკების გარეშე, გასაგებია, ვის ეკუთვნის ესა თუ ის რეპლიკა“.

მეტიც: „პედანტიური სიმკაცრით გასდევს დიალოგებს ავტორისეული ფიგურები ძველ ქართულ მწერლობაშიც“...

დაკვირვებულმა მკვლევარმა ი. კენჭოშვილმა სამართლიანად მიაქცია ყურადღება პოემის ერთ ადგილს, სადაც რატომღაც ეს წესი ირღვევა.

„საიუბილეო გამოცემის მხოლოდ 66-ე და 236-ე სტროფებს შესაბამისად „მე არ შეგარჩენ შენ ჩემსა მაგისა დაცილებასა...“ „ქალო, არ იცი, სით მოვალ, რა ჭირნი დამითმენიან...“, სადაც პერსონაჟთა მეტყველებაა წარმოდგენილი, წინ არ უძღვის ავტორისეული რემარკები და ახალი დროის ნაწარმოებთა მსგავსად, მხოლოდ კონტექსტიდან ირკვევა, ვინ წარმოთქვამს აღნიშნულ სტროფებში მოცემულ რეპლიკებს“...

ერთი სიტყვით, მკვლევარი იქითკენ იხრება, რომ პოემის აკადემიურ ტექსტს აღნიშნული კანონზომიერების აღმდგენელი სტროფები უნდა აკლდეს.

ეს გახლავთ შესანიშნავი დაკვირვება, ოღონდ, აი, გამოდის 1988 წლის აკადემიური გამოცემა და არც მასშია გათვალისწინებული იგი. ამრიგად, სტროფში „მე არ შეგარჩენ“ როსტევეანის სიტყვებია გამოხატული, ოღონდ არ ჩანს, სად იწუება იგი. არ ჩანს კი იმიტომ, რომ ამ სტროფის წინ დაკარგულია სტროფი, რომელიც დიალოგის მაუნყებელი „უთხრა“, ან „ბრძანა“, ან კიდევ „ეუ“

ბნების" „იხილვის" – (გვ. 86-88). შემდეგ წარმოდგენილია ჩემგან აღდგენილი სტროფები მცირეოდენი სხვაობით.

ვიმეორებ: მე ოდნავადაც არ მეპარება ეჭვი მ. თავდიშვილისა და ი. კენჭოშვილის მეცნიერულ კეთილსინდისიერებაში და არ ჩავიდენ მკრეხელობას, რომ მათ პლაგიატობა დავნამო, მაგრამ უბრალოდ მკითხველს მინდა ვაუწყო, რომ ამ „შესანიშნავი დაკვირვების" ავტორი გახლდით მე, მეორე კურსის სტუდენტი, რომლის გამოთქმის საშუალება საკუთარი ლექციის ხარჯზე, მომცა ჩემმა მასწავლებელმა აკად. ა. ბარამიძემ ჯერ კიდევ 1964 წელს, ხოლო გამოვაქვეყნე იგი (მცირე მოცულობით) – 1966 წელს. მკითხველი იმასაც შეატყობს, რომ მე წინამდებარე წერილში უფრო ვრცელი ტექსტოლოგიური სამუშაოც კი მაქვს ჩატარებული. მართალია, სასურველი და საჭიროც იყო, ორივე ავტორს, განსაკუთრებით ი. კენჭოშვილს, დაეფიქსირებინა აღნიშნული ფაქტი, მაგრამ ეს ასე არ მოხდა. მიუხედავად ამისა, მე წყენა გულში ოდნავადაც არ გამივლია. პირიქით: პარადოქსია, მაგრამ ფაქტია, რომ ამ გარემოებამ ერთგვარი სიამოვნებაც კი მომგვარა, რადგანაც მეოთხედი საუკუნის წინ, ჩემი, მაშინ მეორეკურსელი სტუდენტის, მოკრძალებული რუსთველოლოგიური ნააზრევი, მისგან დამოუკიდებლად განმეორდა 1988 და 1992 წლებში, რამაც იმის იმედი კიდევ უფრო განმიმტკიცა, რომ ჯერ კიდევ ჭაბუკობის დროს ზემოაღნიშნული კონკრეტული და თეორიული საკითხის კვლევისას სწორ გზაზე ვყოფილვარ დამდგარი. ვფიქრობ, ეს არც ჩემს უმცროს მეგობარს – მ. თავდიშვილსა და არც უფროს კოლეგას – ი. კენჭოშვილსაც უხერხულ მდგომარეობაში არ ჩააგდებს. პირიქით; გვექმნება საფუძველი, რომ ერთობლივად ვიზრუნოთ და, თუ გნებავთ, ვიბრძოლოთ კიდევაც, პოემის მომავალ გამოცემაში შეივსოს ნაკლოვანი ტექსტი იმ ფაქტის აქცენტირების გარეშეც, რომ ამ საფუძველების სათავეებთან მე ვიდექი (ყოველ შემთხვევაში, კონკრეტულ შემთხვევაში სხვათა ნააზრევს არ დავყრდნობივარ, თუმცა, შესაძლოა მასზე ჩემზე ადრეც ვინმეს გაემახვილებინოს ყურადღება. ამის გასარკვევად კი მთელი რუსთველოლოგიური ლიტერატურაა ხელახლა გადასასინჯი, თუმცა წინასწარ ვარ დარწმუნებული, რომ პერსონაჟთა დიალოგების აგების რუსთველურ ეტიკეტზე ადრე არ პქონიათ მსჯელობა).

შენიშვნა: მეორე კურსზე წაკითხულ ჩემს მოხსენებაში შევეხე პროლოგის ცნობილ სტროფს: „თვალთა მისგან უნათლოთა ენატრამცა ახლად ჩენა...“, რომელშიც ვცდილობდი მის ახლებურ ინტერპრეტირებას. ბ-ნმა ა. ბარამიძემ გამბედაობა მომიწონა, მაგრამ მისთვის ჩვეული თითქმის უჩინარი ღიმოლით მითხრა: „ჭაბუკო, რასაც თქვენ ბრძანებთ, თუ ის დამტკიცდა, რუსთ-ველოლოგიაში გადატრიალებას მოვახდენთ“.

ბოლო დროს გამოსულ მონოგრაფიაში „ვეფხისტყაოს-ნის“ სახისმეტყველება (ზ. გამსახურდია) ხსენებული სტროფის მეოთხე ტაეპის („სამთა ფერთა საქებელთა...“) გაგება მთლი-ანად ემთხვევა ჯერ კიდევ 1964 წელს გამოთქმულ ჩემს შეხედ-ულებას (წინა სამი ტაეპის შესახებ მაშინაც და ახლაც მისგან განსხვავებული შეხედულებისა ვარ). ცხადია, ზ. გამსახურდიამ მაშინ (იქნებ მოგვიანებითაც) საერთოდ არ იცოდა (და არ შეი-ძლებოდა სცოდნოდა) არა მხოლოდ ჩემი მოხსენების შინაარსი, არამედ თვით ჩემი არსებობაც კი. ამიტომაც არც „ვაქებ“ და არც „ვუჩივი“ მას. პირიქით; ჩემი შეხედულების უნებლიე განმეორება მის ნაშრომში ჩემთვის სასიამოვნოც კი აღმოჩნდა.

მინანერი: ღრმად ვარ დარწმუნებული, რომ ჩემ მიერ აქ განმეორებით გამოქვეყნებულ მასალათა აუთენტურობაში ოდ-ნავადაც არ შეეპარებათ ეჭვი არც ი. კენჭოშვილსა და მ. თავ-დიშვილს, არც „კრიტიკის“ რედაქტორს ვ. ხარჩილავას, მაგრამ ისინი მაინც წარვუდგინე რედაქციას შესამოწმებლად და დასა-დასტურებლად უბრალოდ ეთიკური მოსაზრებით და ფართო მკითხველი საზოგადოების დასარწმუნებლად.

ნუთუ კიდევ ერთი „ქების“ დანერა მომინევს? სულ ახლახან (1993) გამოქვეყნდა თავისი ჩანაფიქრით მონუმენტური სპეციალ-ური კრებული („საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია“, 626 გვ.), რომელშიც ავტორთა სოლიდური ჯგუფის მიერ აღწუსებულია ქართველური ეთნონიმები უკლებლივ, დამოწმებული ძველი მსოფლიოს ხალხ-თა წერილობით წყაროებში; გადმოცემულია მათი ინტერპრე-ტაციების ისტორია და შედეგები; შემოთავაზებულია ორიგინალური დაკვირვებანიც; დასახელებულია ნაშრომები, ზოგჯერ ფანტას-ტიკური აზრების შემცველნიც, იმ ავტორებისა, რომელთაც ოდესმე რამე უთქვამთ მათ შესახებ. სახეზეა ცოცხალი და

მკვდარიც რაგინდარა ეროვნებისა და ერუდიციისა – თათარი, თურქი, სომეხი და სხვ. არც ცოცხალთა და არც მკვდართა, არც სომეხთა და თათართა შორის ერთადერთი მე, ბეჟან კილანავა, არა ვარ დასახელებული.

ჩანს, ავტორთა ჯგუფმა „მესამე გზაზე“ გამაგზავნა, არადა, როგორც ზემოთ აღვნიშნე, ქართველურ ეთნონიმთა კვლევას ზუსტად მესამედი საუკუნე შევალე, კვლევის შედეგების უმთავრესი ნაწილი გამოქვეყნებულია ქართულ და რუსულ ენებზე. არ ვამბობ, რომ მათში ყველაფერი რიგზე იყოს, მაგრამ გამოთქმულია სრულიად ახალი თვალსაზრისი ხსენებულ ეთნონიმებზე. თუკი მათ უცხოელი მეცნიერები იცნობენ და იმონებენ კიდევაც დადებით კონტექსტში, კრებულში მოწვეულ ქართველ ავტორებს მართებდათ მათი თუნდაც უარყოფით კონტექსტში დამონება. ვთქვათ, მეგრი ეთნონიმის მკვლევარს გამორჩა ჩემი ნაშრომები ამ საკითხზე, რა დაემართა იბერიის, ქართის, კოლხის, ლაზი//ზანის მკვლევართა მთელ წყებას ცალ-ცალკე? მათაც შემთხვევით გამორჩათ ისინი? არა მგონია! ხოლო თუ მე ვცდები, მით უარესი მათთვის: ქართველ მკვლევართა მრავალრიცხოვანი კოლექტივი (მკითხველს ვთხოვ, მიაქციოს ამ ფაქტს ყურადღება!), რომელიც სპეციალურად აღწუსხავს და იკვლევს ქართველურ ეთნონიმებს თითქმის აბსოლუტურად ყველა წყაროსა და მეცნიერული ნაშრომის საფუძველზე, ვალდებულია იცნობდეს ქართველი მკვლევრის (რა რანგისაც არ უნდა იყოს იგი!) ასევე სპეციალურ ნაშრომებს მოცემულ საგანზე, ხოლო თუ ეს არ ძალუძს, მაშინ ხელი უნდა აიღოს ამ დარგში მუშაობაზე.

ამიტომაც: თუ კრებულში მოწვეულ ავტორთა ჯგუფი სათითაოდ ან კოლექტიურად სახალხო (ბეჭდურად) არ გააცხადებს თავის არაეთიკურ ქმედებას, მაშინ იძულებული გავხდები დავწერო კიდევ ერთი „ქება“. ეს არ იქნება გულის კარნახით ნამოქმედარი, რადგანაც ჯგუფის წევრთა ერთ ნაწილს პირადად ვიცნობ (ვმეზობლობდი კიდევაც) და დიდად ვცემ პატივს, მაგრამ არც დუმილი შემიძლია.

თხოვნა ყველას, ყველას. ვინც ჩემს კნინ ნაღვანს იცნობს, მიხვდება, რომ ასეთი ტონით პირველად ნარედექი ფართო მკითხველის წინაშე. ეს, სხვათა შორის, იმ გარემოებითაცაა განპირობებული, რომ მე, მართალია, მსუბუქი ფორმით, მაგრამ

მაინც დაავადებული ვარ წყურტით (საბა), ანუ დიაბეტით (ი. ჯავახიშვილი). ახლახან ქართველი მედიკებისაგან, ენთუზიასტებისაგან, რომლებიც ფაქტობრივად სრულიად უანგაროდ (უსასყიდლოდ) კითხულობენ პაპულარულ ლექციებს წყურტოლოგიაში (დიაბეტოლოგიაში), დაფუძნებულს თანამედროვე მსოფლიოს უახლეს მიღწევებზე ხსენებულ დარგში, მოვისმინე ერთი ლექცია: დიაბეტი და ემოცია-სტრესი. გავიგე, თუ რა დიდი მნიშვნელობა აქვს წყურტიანთათვის ემოციისაგან განტვირთვას. ბოდის ვიხდი მკითხველის წინაშე, მაგრამ უნდა ვთქვა: წყურტიანმა, თუ მას შეურაცხყოფენ თუნდაც ოდნავ, შეურაცხმყოფელი თუ იმსახურებს თუნდაც „ნახევარგინებას“, ათჯერ მაინც უნდა აგინოს. მე კი ისე ვარ აღზრდილი (ალბათ, ბევრი სხვაც), რომ ადამიანის გინება ათჯერ კი არა, თუნდაც ერთხელაც არ შემიძლია. ამიტომაც გადავწყვიტე, მეძებნა თავდახსნის სხვა გზა და, მგონი, მივაგენი კიდევ: ესაა საგნებისა და მოვლენებისათვის ნამდვილი სახელის შერქმევა, ანუ მოუკიბავ, პირდაპირ სიტყვაში შვების გრძნობა.

ასეც რომ არ მოხდეს, ერთ ფაქტს შეგახსენებთ: ერთ დროს დიდი ილია და აკაკი ერთმანეთს შეებნენ „ვეფხისტყაოსნის“ პრობლემაზე მსჯელობისას და თუმცა კამათში აკაკი უფრო მართალი იყო (ოღონდ ზედმეტად დააკონკრეტა ქვეეთნიკური ქართული ხასიათები), ილიამ ლექტორს (აკაკის) ასეთი განაჩენი გამოუტანა: ნაკითხული ლექციის მიხედვით, „რუსთაველი დიდად სადიდებელი პოეტი კი არ არის, არამედ უბრალო ეთნოგრაფია, ან ამის მსგავსი ერთი ჩურჩუკი რამ არამკითხე მოამბე“ (ილია ჭავჭავაძე, III, წერილები ლიტერატურასა და ხელოვნებაზე, თბ., 1986, გვ. 160). მიუხედავად ასეთი უმძიმესი აზრობრივი და სიტყვიერი შეფასებისა, აკაკის გულში ოდნავი წყენაც არ გაუვლია და ბოლომდე უმეგობრა თავის თანამოსაგრეს.

ყველას, ყველას – „ქების“ ობიექტებს, ცოცხლებსა და გარდაცვლილის სულსაც ვთხოვ, მივბაძოთ მათ და სანყენად და შეურაცხმყოფელად არ მიიღოთ წინამდებარე პოლემიკური წერილი, სხვა რომ არ იყოს რა, გთხოვთ, იმასაც მიაქციოთ ყურადღება, რომ ჩემი „ქების“ პირველი ობიექტი (ვ. ალფენიძე) ჩემი კარის მეზობელია, ხოლო ბოლო – ახლობელი. და მაინც, კონკრეტულად ორ პიროვნებას გამოვყოფ: ალფენიძის მეუღლე ეთერი

ჩემი მეგობარია (ამ სიტყვის უაღრესად ამაღლებული გაგებით). ის მე მომმართავს შინაური სახელით – ლადო, როგორც ამას აკეთებს ჩემი საკუთარი და. ეს სახელი ჩემთვის ძვირფასია და... ტრაგიკული შინაარსის შემცველიც. მე რომ დავიბადე, ჩემი ორი უცოლშვილო ბიძა (დედის მხრიდან), რომლებიც მამაჩემისთვის არა მხოლოდ ცოლისძმები იყვნენ, არამედ უახლოესი მეგობრებიც, საბჭოთა არმიაში მსახურობდნენ. მამამ ერთ-ერთ მათგანს ჩემი დაბადების ამბავი შეატყობინა, თანაც შეუთვალა – სახელი შენ შემირჩიეო. პასუხმა დიდი ხნით დააგვიანა, უსახელოდ ჩემი დატოვება კი უკვე შეუძლებელი იყო, ამიტომაც მამამ ბეჟანი შემარქვა. მოგვიანებით მოსულა ბიძაჩემის წერილი, რომელშიც იგი, ოფიცერი, იტყობინებოდა თურმე: წერილის მიღებისთანავე დივიზიის უფროსთან, ქართველთან (სვანთან) შესულა და მოუყოლია საქმის ვითარება. დივიზიის უფროსს სახელად ლადო რქმევია (გვარი არ ვიცი). ბიძაჩემისათვის მას უთქვამს: ომია, ვინ იცის, რა მოგველის, თუ დამეთანხმები, ჩემი სახელი დავარქვათო. მამამ მიიღო წერილი, რომელშიც ბიძა იტყობინებოდა, რომ ჩემთვის ლადო დაერქმიათ. ორივე ბიძა ომში დაიღუპა (1942 და 1943 წლებში; გავიგეთ ომში დაღუპულთა სიის შემცველი საზარელი წიგნიდან), რაც დედისათვის არ შეგვიტყობინებია და მათ მარადიულ მოლოდინში დალია სული, ხოლო ნერჩმორღვეულმა ბებიაჩემმა, იმედგადაწურულმა, 1951 წელს პირველად ჩამაცვა ბიძაჩემის ტანსაცმელი, გარდაცვალების წინ კი, 1953 წელს, ანდერძი დატოვა: მისი ვაჟბატონის ძაფზე აკინძული სამასი წერილი (თავებს რომ არ გაეფუჭებინათ) მის მკერდზე დაემარხათ, რაც, სამწუხაროდ, შესრულდა კიდევ. 1952 წელს გადასახლებიდან დაბრუნებულმა მამაჩემმა მთხოვა სახელი შემეცვალა და მისგან შერქმეული ბეჟანის ნაცვლად ლადო ჩამენერა პასპორტში, რაც ვერ შევასრულე და რასაც დღესაც, 88 წელს მიღწეული კაცი, ლამის მუხლზე ჩოქვით მეხვეწება.

აი, ამ სახელს მეძახის მე ეთერი. ამიტომაც ვთხოვ, კვლავ ასე მომმართოს, როგორაც არ უნდა გაანაწყენოს ჩემმა პოლემიკამ. და თუ ეს არ მოხდება და მას გული გაუცივდება ჩემ მიმართ, საქვეყნოდ ვაძლევ პატიოსან სიტყვას: იგი თვით ყინულოვან ოკეანედაც რომ გადამექცეს, მისგან მონიჭებულ სიტბოს მე მაინც არასდროს არ გავანელებ.

ასეთივე თხოვნა მაქვს ბ-ნ ე. ხინთიბიძესთანაც, რომელმაც, მართალია, აქამდე არ იცოდა ჩემი შინაური სახელი, მაგრამ წლების მანძილზე ახლობლური სიტბო მაგრძნობინა. მასვე ვაძლევ პატიოსან სიტყვას, რომ, რაც არ უნდა მოხდეს და როგორადაც არ უნდა განეწყოს ჩემ მიმართ, მისგან მიღებულ სიტბოსაც არასდროს გაევანელებ.

ეს მეტნაკლებად სხვებზედაც ითქმის.

დაბოლოს, სხვა რომ არ იყოს რა, არ მინდა დავემგვანო უკანასკნელ ხანს ავსტრალიაში აღმოჩენილ უცნაურ ფრინველს, რომელიც დედამიწის ზედაპირზე მცხოვრებ ცოცხალ არსებათაგან ერთადერთია, რომელიც მხოლოდ სუნთქავს და არავითარ, აბსოლუტურად არავითარ ხმას არ იღებს, და რომლის სახელი ჩემთვის ჯერჯერობით უცნობია.

ვინა ვართ ჩვენ	3
იბერ-ეგერი, ქართი-კოლხი, ზანი	58
ზანარ-ლაზი, ზანის სემანტიკისათვის	72
განყვეტილი სიმები	76
უცნაური და საცნაური ლექსიკური პარალელები (ქართველურ სიტყვათა ნიაღში)	139
„სულს სწყურია საზღვარი“, ანუ რისიკანი დასკვნები	153
შევინარჩუნოთ, აღვწუსხოთ და გამოვიკვლიოთ ჩვენი მხარის ისტორია	165
სიგანეონი-გუდაყვა (გუდავი)-პრიმორსკი?	168
დიხაგუძუბა-კოლხთა უძველესი ნამოსახლარები	177
შევისნავლოთ ჩვენი მხარის ისტორია	185
ეგრისელთა ეპონიმის ქალაქი (ეგრისი-ბეღია)	192
მეგრულ-ჭანურ მითოლოგიურ პერსონაჟთა გენეზისისათვის	212
ვობი	238
ბასილისა და გრიგოლის კულტი საქართველოში	259
ქართული ლიტერატურის თავფურცელი	293
„აბოს წამების“ ატრიბუციისათვის	296
შენიშვნები „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულის წყაროზე	300
„თავისას, თავის ქვეყნისას უბედურებას ჩიოდა“	326
ილია ჭავჭავაძე და ძველი ქართული ლიტერატურა	331
კ. კეკელიძის რუსთველოლოგიური ძიებანი	335
საცნობლად თავისადაო (მეცნიერი და მისი სამყარო)	359
ჰქონდა ხანმოკლე სიცოცხლე, ხანგრძლივად ნაყოფიერი „	364
ჭაბუკი მოხუცი, ანუ „ის მამაძალი განერელია“ (შტრიხები პორტრეტისათვის)	371
„სულის მუნი“ ანუ მეცნიერული ეთიკისათვის	385

საგამომცემლო ჯგუფი

მართა ნიკლაური

ილია ხელაია

თამთა ჯანაშია

ალექსანდრე ჯიქურიძე



გამომცემლობა

ინტელექტი

თბილისი ილია ჭავჭავაძის გამზირი № 17 ,
25-05-22, 91-22-83, 8(99) 53-05-22, 8(99) 55-66-54
ფაქსი 91-22-83

www.intelekti.ge

intelekti@caucasus.net