

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ქართული ფილოლოგიის დეპარტამენტი



ფილოლოგიური მაცნე II

თბილისი
2015

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ქართული ფილოლოგიის დეპარტამენტი

ფილოლოგიური მაცნე II.

გამომცემლობა „ივერიონი“. თბილისი 2015. გვ 248.

მთავარი

რედაქტორი

რამაზ ხალვაში

ტომის რედაქტორი

ელგუჯა მაკარაძე

სარედაქციო საბჭო:

მამია ფალავა

მერი ცინცაძე

თინა შიოშვილი

შორენა მახაჭაძე,

მირიან ებანოიძე (ქუთაისი)

ნოდარ ჭყონია

მალხაზ ჩოხარაძე

შინაარსი

ენათმეცნიერება

მანია კიკვაძე

ნაოსნობის ლექსიკა კლარჯულში ----- 5

ნანა ცეცხლაძე

ნეკროტიზმები ქართულში ----- 10

მამია ფალავა

ჭოროხის „ქვეყნების“ შესწავლის

მდგომარეობა და პერსპექტივები ----- 18

ნოდარ ჭყონია

ბგერა და ფონემა ----- 32

ნათელა ფარტიანაძე

რომ' და თუ' პოლისემიური კავშირები

ჰიპოტაქსურ კონსტრუქციებში ----- 46

ინდირა შალიკაძე

ადამიანის საკუთარი სახელები

„ტბეთის სულთა მატიანის“ მიხედვით ----- 55

შორენა ლორთქიფანიძე

იშვიათი დიალექტური ლექსიკა

ზურაბ გორგილაძის პოეზიაში ----- 66

ლევან ხალვაში

როგორ გაჩნდა დიათეზა? ----- 73

თემურ ავალიანი

კანონპროექტი „სახელმწიფო ენის (ენების)

შესახებ“ და ქართული ენა ----- 80

ქართული ლიტერატურის ისტორია.

ლიტერატურათმცოდნეობა

გურამ ბახტაძე

ქალის კულტის ისტორიულ-ლიტერატურული

გენეზისის ერთი ასპექტი ----- 88

შორენა ბოლქვაძე

ქართული ავტობიოგრაფიული პროზის

სტრუქტურა და შინაარსი ----- 96

ნიაზ ზოსიძე

ორდუს ქართული მოსახლეობა: ისტორიული

მეხსიერება, თვითმყოფადობა, კულტურა ----- 106

შორენა მახაჭაძე

პოსტმოდერნიზმის სარკეში არეკლილი ეპოქა ----- 113

ბვანცა საბაშვილი

საინტერესო ნაშრომი დავით წერეთლის შესახებ ----- 122

თინა შიოშვილი

კლარჯ მუჰაჯირთა შთამომავლების

შრომის ლექს-სიმღერები ----- 128

მალხაზ ჩოხარაძე

ანჩი ----- 136

მინდია ცეცხლაძე

კორპუსის ლინგვისტიკა და მისი გამოყენება

ლიტერატურათმცოდნეობაში ----- 144

შოთა ჯიჯიეშვილი

საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია და თამარი - 158

ნანა ტრაპაძე

„სპარსული ამბის“ ენიგმა ----- 163

სოფიკო ლორთქიფანიძე

მმართველის იდეალი ძველი აღთქმის მიხედვით

(მოსე წინასწარმეტყველი) ----- 183

რამაზ ხალვაში

ქართული მწერლობის კერები კლარჯეთში: ოპიზა ----- 190

ალკაზარ კაშია

იდენტობის შემეცნება დივანის ლიტერატურაში ----- 227

ნაოსნობის ლექსიკა კლარჯულში

ნაოსნობას დასავლეთ საქართველოში მეტად საინტერესო ისტორია აქვს და იგი სათავეს შორეულ წარსულში იღებს. „XIX საუკუნიდან იწყება ბათუმში საზღვაო ნაოსნობის ინტენსიური ზრდა... მყარდება ახალი ტიპის სანაოსნო საშუალებები, დანიშნულებისა და ხასიათის მიხედვით სრულდება სხვადასხვა რეისი“ (უზუნაძე, 2001:4);

ბათუმის ოლქში მნიშვნელოვანი ადგილი სამდინარო ნაოსნობას ეჭირა. ნავეები ერთ-ერთი უძველესი სატრანსპორტო საშუალება იყო. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩეოდნენ ლაზები. „ლაზები კაცნი არიან ხელოსანნი ხის მუშაკობით და შენებითა ნავთათა დიდთა და მცირეთა“ (ვახუშტი ბატონიშვილი, 1973: 689).

მდინარე ჭოროხის საშუალებით ართვინის, შავშეთისა და არტანუჯის მხარე უკავშირდებოდა ბათუმს და სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს. ჭოროხისპირა მოსახლეობა მისდევდა მენავეობას. ჭოროხის საშუალებით გადაჰქონდათ საქონელი სავაჭროდ. „ინტენსიურმა ნაოსნობამ დიდად შეუწყო ხელი ჭოროხის ხეობის მოსახლეობის დასაქმებას... სამდინარო ნაოსნობამ ბიძგი მისცა მდინარისპირა პუნქტებში ცხოვრების გამოცოცხლებას... ამ მხრივ ცნობილია სოფლები: ქვემო და ზემო მარადიდი, ხება, კირნათი, ბორჩხა... მათ ჰქონდათ მოხერხებული ნავმისადგომები. ართვინიდან მომავალი და ზევითკენ მიმავალი ნავეები გზად აღნიშნულ პუნქტებში ჩერდებოდნენ, იმართებოდა აღებმიცემობა... აღნიშნული ურთიერთობის შედეგად აქ აღმოცენდა ყავახანები, სასტუმროები, დუქნები...“ (უზუნაძე, 2001:217). ნავეებს ძირითადად აგებდნენ სოფელ

ქვედა მარადიდსა და ბორჩხაში.

ნაოსნობის ლექსიკის შესწავლა საინტერესოა ლინგვისტური თვალსაზრისით. ის განხილული გვექონდა სტატიაში „ნაოსნობასთან დაკავშირებული ზოგიერთი ტერმინი ჭოროხის ხეობაში“.

ჩვენ ამჯერად კლარჯეთის სოფლებში მენავეობასთან დაკავშირებულ ლექსიკას შევხებით. საანალიზოდ გამოვიყენეთ ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქართველოლოგიის ცენტრის 2013 წლის ექსპედიციის წევრების, პროფესორების: მამია ფალავას, მერი ცინცაძისა და მათა ბარამიძის მიერ ჩაწერილი კლარჯული კილოს მასალები (კრებული VIII, 2014). დადასტურდა ჩვენთვის საინტერესო რამდენიმე ლექსიკური ერთეული. მათ შევუდარებთ ჭოროხის აუზში დასახელებულ სანაოსნო ტერმინებს. აღვნიშნავთ, რომ კლარჯულის სანაოსნო ტერმინების ნაწილი საერთოა ზოგადად ქართული-სა, ზოგი კი საკუთრივ კლარჯულისთვისაა დამახასიათებელი.

„მარადიდელები საგანგებოდ არჩევდნენ ნავისათვის საჭირო მასალას, საგულდაგულოდ თლიდნენ და აშრობდნენ. ჭოროხულ ნავს **წაბლისაგან** აგებდნენ, უფრო მოგვიანებით **თხმელას** გამოყენებაც დაუწყიათ. კლარჯული მასალების მიხედვით ნავებს თხმელასაგან ამზადებდნენ: „ნავს **თხმელის ტაბანი** ექნებოდა“ (VIII კრებული, 2014:173).

საგულისხმოა ხებელი და მარადიდელი მთხრობლების ნაამბობი მენავეობასთან დაკავშირებით. ბორჩხიდან ჩამოჰყავდათ ნავები. ჭოროხული ნავი მძიმე ყოფილა: „ნავს სამოცი კაცი აწევდა... მე ჩამოყვანილი მყავს ბორჩხიდან...“ - ყვება ხებელი შაადი ბარასოლლი, თავადაც მენავე ყოფილა (173). „ბათუმიდამ ართვინში ნავი სამი დღეზე ევდოდა, ჩვენ სოფელში ათენებდნენ, ყველა ადგილზე ვერ გააჩერებდნენ...“ (175).

მარადიდელები „მაგარი უსტები“ ყოფილან, აკეთებდნენ და ყიდდნენ ნავებს. ნავით გადაჰქონდათ ართვინიდან სავაჭრო: ჩაი, თხილი, ყურძენი, ხურმა: „ნავი ართვინ წევდოდა. იქიდან

კაცები წამოვდოდენ, ოცი-ოცდაექსი. ყურძენი, ხურმა წამო-
ილებდენ, გაყიდევდენ..."(179).

კლარჯულის სანაოსნო ტერმინები ზოგი ქართულია, ზოგი
კი — თურქული. ესენია: **ლიმანა** — ლიმენა (ბერძნ.) პორტი,
ნავსადგური: „ჩვენი ჭოროხ ენ დიდი ადგილი იყო ნავების გაჩე-
რების, **ლიმანსავეფ** (პორტივით) იყო (175); **რეიზი**- კლარჯები
რეიზს **ნავის კაცს** უწოდებენ, „მისიროლლი იყო **ნავის კაცი** ჰე-
ლიმ რეიზი, იბრაიმ რეიზიც“ (შდრ. **რეიზი** — ნავის წინამძღო-
ლი (ჭოროხის აუზი); **სისტარი-საჭე** (კლარჯ.) „ჩამოვლავი **სის-
ტარით** ჩამეიყვანდენ, გძელი ჯოხებით მიაწვებოდენ..."(179);
შდრ. **სისტარი-საჭე-სამართავი** მოწყობილობა ნავისა (ჭორო-
ხის აუზი). **sistire** (თურქ.) 1. ქლიბი; 2. საფხეკი; 3. **ასტამი**; **სა-
თავებელი-საბელი**, თოკვი (კლარჯ.) „ნავებს ავლავი საბელით
დეენიკებოდენ (179); **საბელი** (ქეგლ) დასაბმელი, შესაკრავი;
შდრ. შავშურში საბელი — ბანარი „თოკი საბელ შამაავლებენ“
(ფალავა). შდრ. **სათავებელა** — რკინის წვეტიანი კეტი (ჭორო-
ხის აუზი). კლარჯულში საბელი ნავების ასაყვანად გამოიყენ-
ებოდა, მნიშვნელობა შეცვლილია; **ქურელი**- თურქ. kürek ნი-
ჩაბი, ნავის ნიჩაბი (კლარჯ.). **ქურეგი** (ფუტკ.) ნიჩაბი, ასტამი.
„ქურეგზე დაყარე ნაკუერცხლები და უხჩოლე“ (604); **ლავოტი**
- ნავიდან წყლის ამოსახაპავი (კლარჯ.). ეს ლექსიკური ერთე-
ული სხვაგან ვერ დავადასტურეთ; **სირელი** — ნავის ნაწილი
(კლარჯ.) „დააჭირავ, წევა ნავი წინესკე“(175); შდრ. **ლონტი**
სირილი (ქიზიყ.) ლობეზე ან მორზე გადებული ლატანი. თურქ.
Sirik ჭოკი, გრძელი ჯოხი; **ყათრანი** — გუდრონი (კლარჯ.)
„ბოია შავი ქონდა, ყათრანი“ (173). შდრ. ფუტკარაძე **ყათლანი//
ყათრანი** (არაბ. **katran**) ფისი, კუპრი. „გაცხელებული ყათრანი
არი, დულარე“ „ყათრანის რაფერ არ ეშინიან?"; **ტაბანი** — ტერ-
ფი, ლანჩა, კლარჯულში ძირი, ფსკერი. „ნავს თხმელის **ტაბა-
ნი** ექნებოდა. „ბედიავა (ტყუილუბრალოდ) ნიჩაბს ატყაპუნავ“
(179); **ტაბანი** — კიდის ფიცარი **taban** - თურქ. ტერფი; ფეხის გუ-
ლი; ძირი (ჭოროხის აუზი); **ზიფთი** — ფისი, კუპრი (კლარჯ.):
„**ზიფთით** **კალაპათი** იქნებოდა. ფიცარი რომ მიჭედებული იქ-

ნებოდა, წყალი არ შევდესო, ზიფთით გაჭედავდენ“ (173).

დაგმანვა//ჭპანვა — სანავე კანაფის დაბეგვა და ღრიჭოებში ჩატენა, რისთვისაც იყენებდნენ თეგს, ქართაკს და სხვ. (კუტალეიშვილი, 1987).

მოლილავება — დასილვა/ მოსილვა, „ჭოროხი ზორ გეიზდებოდა, იქავრობას სულ მოლილავედა“ (175).

მოჭვირთვა — მოტვირთვა, დატვირთვა, „ჩვენი დიდვანებმა ართვინიდან ყურძენი მოჭვირთავდენ და ბათუმში გადაცლიდენ“. შდრ. საჭვირთე, იგივეა, რაც სატვირთე (ჭოროხის აუზი), ჭვირთი//ტვირთი (ქეგლ), ჭვირთი-ტვირთი (ფუტკ.).

ამრიგად, კლარჯეთის სოფლებში დადასტურდა მენავეობასთან დაკავშირებული შემდეგი ლექსიკური ერთეულები: ღიმანა, რეიზი, ლავოტი, სირელი, ყათრანი, ზიფთი, მოლილავება, მოჭვირთვა...

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქართველოლოგიის ცენტრის კრებული VIII, 2014;

2. ვახუშტი ბატონიშვილი, 1973: ვახუშტი ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტომი IV, თბ.;

3. კიკვაძე, 2011: კიკვაძე მ., ნაოსნობასთან დაკავშირებული ზოგიერთი ტერმინი ჭოროხის ხეობაში, ჰუმანიტარულ და პედაგოგიკურ მეცნიერებათა განვითარების ფონდი, სამეცნიერო ჟურნალი „ენა და კულტურა“ N 6, ქუთაისი;

4. კუტალეიშვილი, 1987: კუტალეიშვილი ზ., ნაოსნობა საქართველოში, თბილისი;

5. უზუნაძე, 2001: უზუნაძე რ., ნაოსნობა ბათუმის ოლქში, გამომცემლობა „ბათუმის უნივერსიტეტი“;

6. ფუტკარაძე, 1993: ფუტკარაძე შ., ჩვენებურების ქართული, ბათუმი;

7. ღლონტი, 1984: ღლონტი ალ., ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, „განათლება“, თბილისი;

8. ჩიქობავა, 1982: ჩიქობავა ა., ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, თბილისი,

9. ჩლაიძე, 2001: ჩლაიძე ლ., თურქულ-ქართული ლექსიკონი, სტამბული.

Mala Kikvadze VOCABULARY NAVIGATION IN THE KLARJIAN

Summary

Chorokhi Valley was famous for sailing. This is especially famous for its villages Maradidi, Borchkha, Kirnati. Boats from Chorokhi are flat- boat and has form of shape.

Some of navigation terms are Georgian, while others –Turkish.

ნეკროტიზმები ქართულში

ლექსიკური ფონდის გამდიდრების ერთ-ერთი საშუალება, სიტყვათა სესხება, ენის განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე განსხვავებულ როლს ასრულებს. მისი, როგორც აუცილებლობის, საფუძველი არის ეთნიკური თანამიმართება. „ენათა ურთიერთშეხვედრა ისტორიულ აუცილებლობას წარმოადგენს. არცერთი ენობრივი კოლექტივი არ ასცდენია შეხებას სხვა ენობრივ კოლექტივთან“, – წერს შ. ძიძიგური სიტყვათა სესხების პირობების შესახებ მსჯელობისას (ძიძიგური, 1960: 41). მკვლევარი საგანგებოდ ამახვილებს მკითხველის ყურადღებას იმაზე, რომ „სიტყვას თავისი ცხოვრება აქვს, ისიც იბადება, ვითარდება და კვდებაო, რომ ამბობენ, მეტაფორული გამოთქმაა, თორემ არსებითად ვერ გავუტოლებთ ცოცხალი ორგანიზმის ცხოვრებას ორგანიზმისას, რომლისთვისაც მართლა დამახასიათებელია დაბადება, ზრდა და სიკვდილი, ეს უკანასკნელი შესაძლებლობაა და არა აუცილებლობა. მიუხედავად ამისა, ჩვენ მაინც ვამბობთ, სიტყვას თავისი ცხოვრება აქვსო. მართლაც, ესა თუ ის სიტყვა თანდათანობით იქმნება და მკვიდრდება ენაში, დროთა განმავლობაში სახეს იცვლის, შესაძლოა, ენის განვითარების რომელიმე ეტაპზე ხმარებიდან გავიდეს, დაიკარგოს (იქვე:14–15). ნასესხები სიტყვათა შესწავლა გასაღებია ისტორიისა, მოცემული ერის, ენის სოციალურ-კულტურული ურთიერთობებისა. ნასესხები სიტყვა ზოგჯერ ფართოდ მკვიდრდება, საყოველთაო მოხმარებისა ხდება, ზოგჯერ კი იკარგება, დამოუკიდებლად აღარ გამოიყენება ენაში. „ხშირად სიტყვები ისე გამოდის ხმარებიდან, რომ კვალს არ ტოვებს, მაგრამ მათ შემცველად იდიომი რჩება“ (თაყაიშვილი, 1961:53). ამ უკანასკნელთ ნეკროტიზმებსაც უწოდებენ. ნეკროტიზმები ისეთი ფრაზეოლოგიზმებია, რომელთა კომპონენტებიც ენაში დამოუკიდებელ ლექ-

სემებად არ გამოიყენება. არქაული და ხმარებიდან გასული სიტყვები ძირითადად არაბული და სპარსული წარმოშობისაა. ასეთებია: **აბრუ, ილაჯი, ყავლი, ყალყი, ყირა, არაქათი, სიქა, აინუნი, იხტიბარი**. ისინი შემონახულია ფრაზეოლოგიზმებში: **აბრუს გატეხა, ყავლის გასვლა, აინუნში მოსვლა/ ჩაგდება; ყალყზე დადგომა, ყირაზე გასვლა, ყირაზე გადატარება, ილაჯის განყვეტა, არაქათის გაცლა, სიქას გაცლა**.

ნეკროტიზმია **აბრუს გატეხა**. აბრუ ქეგლშია არაა ახსნილი, როგორც უცხოური ენიდან შემოსული სიტყვა (გვ. 25); ის არ დასტურდება საბასთან. **აბრუ** სპარსული სიტყვაა (abru: ab-სახე, ru-წყალი) და ქართულში ხატოვნად ნიშნავს პირის წყალს, ღირსებას, სინდისს, რეპუტაციას, კეთილშობილებას. პირის წყლის დაღვრა/ წაღება, შერცხვენა, დამცირებაა. ქართულში უფრო გვიანდელ ძეგლებში გვაქვს **აბრუც**. ამ შემთხვევაში კი სიტყვის კალკირებასთან გვაქვს საქმე, – წერს მზია ანდრონიკაშვილი (ანდრონიკაშვილი, 1996: 130). **აბრუს გატეხა** თავს ლაფის დასხმა, შერცხვენაა. „ვისრამიანში“ ამ მნიშვნელობით დასტურდება პირის **აბრუს გატეხა**.

აბრუგატეხილი მისგან მიღებული კომპოზიტია და სახელგატეხილს ნიშნავს (ნეიმანი, 1998: 559).

შესაბამისად, უკუთქმითი ფორმა განსხვავებული მნიშვნელობისაა: **აბრუს არ გაიტეხს – სახელს არ იტეხს, თავს არ ირცხვენს, საჩოთიროს არ აკეთებს**:

„გოგრას არაყი ემწარება, მაგრამ აბრუს არ იტეხს, რადგანაც მეცხვარეა“ (ვაჟა).

აბრუსგან ნაწარმოებია **ბიაბრუ (ბი– უ, აბ– პირი, სახე, რუ – წყალი: უსირცხვილო); გაბიაბრუება – შერცხვენა, თავს ლაფის დასხმა, თავის მოჭრა, გალანძღვა**. ქიზიყურში გვხვდება გამოთქმა „**ბიაბრუ მომაყენა**“ - შეურაცხყოფა მომაყენა (ღლონტი, 1984: 72).

აქვე უნდა დავასახელოთ **აინუნშიც არ აგდებს და აინუნში არ მოსდის**. **აინუნი** არაბულად თვალეზია, აინ–თვალი, უნ–მრავლობითი რიცხვი, რაც ნიშნავს თვალში მოსვლას. **აინ-**

უნში მოსვლა დანახვა, მოწონება, რადმე მიჩნევა, ანგარიშის განევა, მორიდება, შიშია (სახოკია, 1979: 14): „მე ეს კარგად ვიცოდი და აინუნშიც არ მომდიოდა, ვამბობდი – ამისთანა ბოდვას ვინ ათხოვებს ყურს-მეთქი (ილია); გაღორებულ-გათამამებული აბლაკატი ყველა ამას ყურადღების ღირსადაც არ რაცხდა, აინუნშიც არ იგდებდა“ (ნ.ლომ).

ბაიბური ქეგლის და უნივერსალური ენციკლოპედიური ლექსიკონის მიხედვით სრულ სიჩუმეს ნიშნავს: „ქუთაისში არჩევნების ბაიბური არ არის... ხალხი ბაიბურში არ არის (PORUM.GE); წამების კადრები უმწეობის განცდას იწვევს, ეს ხდებოდა და ბაიბურში არ ვიყავით“ (კვირის პალიტრა 2013); „ამ დროს პოლიტიკის ბაიბურში არ არიან, გვარებიც კი არ იციან“ (Tbiliselebi.ge 18 თებ. 2013); „მშობლების უმრავლესობა ბაიბურში არ არიან, სად არიან მათი შვილები“.

ზოგჯერ ფრაზეოლოგიზმები: აინუნშიც არ აგდებს და ბაიბურში არ არის

შერწყმულია და კონტამინირებული ფორმა გამოყენება: გოგა ბაიბურშიც არ აგდებდა მშობლების დარიგებასა და მუქარას (ვაჟა). კონტამინირებულ ფრაზეოლოგიზმში ჭარბობს პირველი სემანტიკა: არაფრად მიაჩნია, აინუნშიც არ აგდებს, აინუნში არ მოსდის, არაფრად უღირს.

დამბურას უკრავს: დამბურა, არაბული tambura, ჩვენებურთა მეტყველებაში სიმებიანი ინსტრუმენტის საერთო სახელია (ფუტკარაძე, 1993: 426). ეს სახელი გვხვდება საშუალ ქართულშიც: „ამოიღო ერთი დამბურა და მომცა“ (რუსუდ. 456).

რუსუდანიანზე“ დართულ ლექსიკონში ახსნილია, რომ „დამბურა“ მანდოლინის მსგავსი სიმებიანი საკრავია, ხოლო „ქართული მწერლობის VI ტომზე დართულ ლექსიკონში ზ. სარჯველაძეს ის ახსნილი აქვს, როგორც დოლი (იხ. ქართული მწერლობა, ტომი VI).

აჭარულში გვხვდება მყარი გამოთქმა **„დამბურას“ უკრავს** (ჩაქვი, ორთ. მახინჯ.). დამბურას უკრავსო, იტყვიან ადამიანზე, რომელიც თავის პოზიციაზე მყარად დგას, თავისას აკ-

ეთებს, თავნათევაა. სულხან-საბას ლექსიკონში ეს სიტყვა არაა. მ. ცინცაძე და მ. ფალავა მიიჩნევენ, რომ დამბურასავე უნდა ნიშნავდეს „ვისრამიანში“ დადასტურებული **დუმბულიც** (ცინცაძე, ფალავა 1998: 202). დამბურა, ამ მკვლევართა აზრით, საშუალო ქართულის ძეგლებში სამხრული დიალექტებიდან უნდა იყოს შესული. ამ დიალექტებში მიუღია **დამბურას დაკვრას** გადატანითი მნიშვნელობა და ფრაზეოლოგიურ ერთეულად ჩამოყალიბებულა: „ელაპარიკე და იყავ, იგი მაინც მის დამბურას უკრავს“ (ხალა); „კიდვენ მის დამბურას უკრავს, ვინმესი ნათქუამი არ ესმის, ინათიანია“ (ჩვენებ.).

ადიდაში გამოსული გაიძვერას, ქლესას, ვერაგს, დაუნდობელს ნიშნავს. **ადიდა** არაბული სიტყვაა, ნიშნავს ფოლადის ფიცარს, რომელსაც სხვადასხვა სიდიდის ნახვრეტები აქვს და ამ ნახვრეტში ლითონის მავთული გამოჰყავთ ხოლმე გაჭიმვით. ვინც ადიდაში მოახერხებს გაძვრომას, ის მოხერხებული და მეტად ეშმაკია: ყველგან გაიტანს თავს.

ალაიაში გატარება შერცხვენა, საჯაროდ გალანძლვაა. **ალაია** არის ალაი – თურქული სიტყვაა და ნიშნავს ორ წყებად დაწკაპულ ადამიანთა შუა ადგილს. ეგნატე ნინოშვილი წერდა: „გურულებს ჩვეულება აქვთ, მტერს რომ დაიმორჩილებენ, თოფების ქვეშ გააძვრენენ და შემდეგ მისცემენ თავის ქვეყანაში დაბრუნების ნებასო. ამგვარად, თოფებს ქვეშ გააძვრენას **ალაია** ჰქვია თურმე იმათებურად, ვითომდა ალაიაში გააძვრინესო“.

ილია ჭყონია თავის ლექსიკონში გვიხსნის, რომ **ალაიაში გატარება** უნინ ნიშნავდა ადამიანთა წკეპლით, ჯოხით ან მათრახის ცემით გატარებას ორ წყებად დარაზმულ ჯარისგან, ახლა ნიშნავს საჯაროდ შერცხვენას (ილია ჭყონია, სიტყვის კონა 1910).

ნეკროტიზმია ასევე **იხტიბარი არ გაიტეხა**. **იხტიბარი** არაბული სიტყვაა და იხთიბა გამოცდილებას, მოხერხებას ნიშნავს; **იხტიბარს არ გაიტეხს** კი – არ შეიმჩნევს უხერხულ მდგომარეობაში ყოფნას, ჯიუტია. ამავე სემანტიკისაა **ულ-**

ურს არ იტებს (ქეგლ, 948).

ყავლი გაუვიდა: 1. Kavil (-vh) არაბული წარმოშობისაა. ის არის დაუსაბუთებელი მტკიცება ალაჰის ნებით, წინასწარმეტყველის სიტყვით (მოძღვრებით); 2. პირობა, შეთანხმება, პირობის დადება (ჩლაიძე, 2001: 805).

ყავლი გადატანითი მნიშვნელობით გაუფასურებას, რამის მნიშვნელობის დაკარგვას ნიშნავს.

თავდაყირა და ყირამალა კიმერიული სიტყვებია, რომლებიც დღეს იშვიათად გამოიყენება, **თავდაყირა დააყენა**, ნიშნავს გადატრიალება მოახდინა, ყველაფერი აურ-დაურია; **სახლი ყირაზე დააყენა**, ძალიან ცელქობს.

ყირაზე/ყირამალა გადასვლა იგივე მალაყია, გადატანითი მნიშვნელობით ზოგჯერ ნიშნავს უზნეობასაც.

ყირაზე გადატარება ჯობნა, მორევია: „ეჰე, დიდი ძალა აქვს სოფელსა, თუ მოინდომა, ყირაზე გადაგატარებს“ (ვაჟა).

ყირანი აყენია საჭმლისა: ბევრია საჭმელი, სუფრა პირთამდე სავსეა. **ყირანი** მრავლობითი რიცხვის ფორმაა სიტყვა ყირასი, რაც ნიშნავს ერთიმეორეზე დახერგილს, თავდაღმა დაყრილს.

ყალყი არაბული სიტყვაა და შემონახულია გამოთქმაში **ყალყზე შედგომა**, რაც პირდაპირი მნიშვნელობით ნიშნავს უკანა ფეხზე შედგომას ცხენისას, გადატანითი მნიშვნელობით კი აღელვება, სანინააღმდეგოდ განწყობა, უზომო აღშფოთება, განრისხება, განყრომა, გაჯავრებაა: „ჩვენებურს მწერლობას არც ისეთი ძალა და გავლენა აქვს, რომ მთელი საზოგადოება **ყალხზე დააყენოს**“ (ილია).

განსხვავებული სემანტიკისაა ამავე ფრაზეოლოგიზმის გავრცობილი ვარიანტი **თმების ყალყზე დადგომა**, რაც ნიშნავს შეშინებას, თავზარის დაცემას, შეშფოთებას, უსაზომო ზიზღს: „თუ ერთი რამ დაიძრა იმ შენობისა, რომელსაც აღმოსავლეთის საქმეს ეძახიან, არამცთუ **თმა ყალხზე შეუდგება** ევროპის პოლიტიკას, არამედ ყველა ხმაღზედ ხელს წაივლებს“ (ილია).

ყაბული არაბული სიტყვაა **qabul** (თანხმობა, მიღება). ყაბულს არის, ნიშნავს თანახმა არის, თანხმობას აცხადებს. ქართულში გამოიყენება მისგან წარმოქმნილი ნასახელარი ზმნა **დაჰყაბულდა**. ჩვენებურთა მეტყველებაში გვხვდება ამავე ზმნის აქტიური ფორმები სუბიექტური და ობიექტური წყობისა: **იყაბულა, მიყაბულა**. მაგ.: არ იყაბულებს ჩვენი ჰუქუმათი... უნივერსიტეს რექტორმა მიყაბულა (ჩვენებ. 478).

ბეყა ფული-უვარგისი, მუქთი. **ბეყა** არაბული სიტყვაა და ნიშნავს რისამე ნარჩენს, გამოუსადეგარსა და გადასაყრელს. თბილისში ჯერ კიდევ მე-19 ს. I ნახევარში ხმარობდნენ ასეთ ფულს. ამ ფულით ვაჭრობდნენ, ქალაქის ფულზე ყიდულობდნენ ერთიორად. „ბეყა ფულად ჩამივარდა ხელში, აუჰ, ამდენი გამოუსადეგარი ფული; არც ჩვენ ვნატრობთ ღვინოს თუ ხილს: „ბეყა ფულად დახურდავდა საქართველო და შარაგზაზე დაიყარა“; თუნგი აბაზად ღვინო რჩეული ჭაშნიკის ნახვით, ხილი სხვადასხვა, სულ ბეყა ფულად“ (ბარნ.).

ნეკროტიზმია ასევე **ილაჯის განყდომა**. **ილაჯი გაუწყდა**, ნიშნავს, დაიღალა, დაიქანცა. **ილაჯი** – არაბ. ღონე, ქანცი, ჯანი, ძალაა. თ. სახოკიასთან დასტურდება **ილაჯის წაღება** – აღელვება, მოთმინებიდან გამოსვლა, თავის მობეზრება, გულის მოყვანინება, გაბრაზება: „იმ ყმანვილმა უფრო ილაჯი წაიღო“ (ა. ცაგარელი); „ილაჯი იყო განყვეტილი რუსულში ახალი სიტყვების – მომეტებულად უცხო ქვეყნის სიტყვებისა და ლაპარაკის კილოების შემოტანისაგან“ (ილია).

იტყოდა ვინმე ილაჯგანყვეტილი, - მაშ ხალხი არ გენანება? შენუხდა, თითქმის **ილაჯი გაუწყდა** მებატონეს ([www-bu arg. ge](http://www-bu.arg.ge)). ეს მაშინ მოხდება, როცა ხალხი მეტისმეტად შენუხდება და ცხოვრების **ილაჯი** გაუწყდება (ვაჟა). ქართულში გვაქვს კომპოზიტი **ილაჯგანყვეტილი**: ერთი არის თავმომწონე გამბედავი, თავისუფალი, მედგარი, გულდაგლეჯილი კაცი, მეორე – გულჩათხრობილი, **ილაჯგანყვეტილი**.

ამავე სიტყვისგანაა მიღებული **ილაჯს წაიღებს**: გულს გაანყალებს ბევრი ლაპარაკით.

არაქათიც არაბული სიტყვაა და ძალ-ღონეს ნიშნავს: არაქათი გამოელა ან გაუწყდა, ნიშნავს, ქანცი აღარა აქვს. არაქათგამოცლილი ისაა, ვისაც ძალა გამოცლილი აქვს დაღლილობისაგან.

სიქა გააცალაც ნეკროტიზმია და ნიშნავს საშინლად გვემას, მძიმე ტვირთისგან წელში განყვეტას, ვინმესთვის გაჭირვებისგან ადამიანის სახის დაკარგვინებას: იმდენი სცემა თავის მეზობელს, რომ სულ სიქა გააცალა (მგლ.).

სიქა არაბული სიტყვაა და ის ერქვა ნიშნავს ფულს, საზოგადოდ კი ლითონის მონეტას, რომელსაც არტყამდნენ ბეჭედს და აღნიშნავს მის ღირებულებას, ფასიანობას. უამბეჭდოდ ფული არ ფულობს, ყალბად ითვლება. ეს სიტყვა იხმარებოდა საქართველოში მე-19 საუკუნის პირველ ნახევარში და მეორე ნახევრის დასაწყისში (სახოკია, 1979: 585). ლიტერატურაში მხოლოდ გრიგოლ ორბელიანს აქვს ნახმარი: „მიუწერიათ კიდეცა სტავროპოლის კამისიაში, რომ დამიბრუნონ 160 თუმანი, სულ თეთრი სიქა მანათი, მანათი ხუთი აბაზიანი“ (გრ. ორბ). სიქა მანათი ნამდვილ, ღირებულებიან მანეთს ნიშნავს.

ამრიგად, ზოგიერთი უცხოური სიტყვა (მეტწილად არაბული და სპარსული წარმოშობისა): აბრუ, ილაჯი, ყავლი, ყალყი, ყირა, არაქათი, სიქა, აინუნი, იხტიბარი, რომლებიც ერთ დროს შემოსულა ქართულ ენაში, ხმარებიდან გასულია, მაგრამ დაცულია ნეკროტიზმებში: აბრუს გატეხა, ყავლის გასვლა, აინუნში მოსვლა/ ჩაგდება; ყალყზე დადგომა, ყირაზე გასვლა, ყირაზე გადატარება, ილაჯის განყვეტა, არაქათის გაცლა, სიქას გაცლა.

ქართულში შემოგვენახა ამ სიტყვათაგან წარმოქმნილი კომპოზიტები და ნასახელარი ზმნებიც: სიქაგაცლილი, არაქათგაცლილი, ილაჯგანყვეტილი, აბრუგატეხილი, დაჰყაბულდა და ა. შ.

დამოწმებული ლიტერატურა:

ანდრონიკაშვილი, 1996: ანდრონიკაშვილი მზ., ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობებიდან, ტომი II, ნაწილი I, გამომცემლობა „ირმისა“ თბ.;

თაყაიშვილი, 1961: თაყაიშვილი ა., ქართული ფრაზეოლოგიის საკითხები, თბ.;

ნეიმანი, 1998: ნეიმანი ალ., სინონიმთა ლექსიკონი III, გამომცემლობა „განათლება“, თბ.;

ფუტკარაძე, 1993: ფუტკარაძე შ., ჩვენებურების ქართული, წიგნი პირველი, აჭარის ჟურნალ-გაზეთების გამომცემლობა, ბათუმი;

ღლონტი, 1984 : ღლონტი ალ., ქართულ კილო-თქმათა ლექსიკონი, თბილისი;

ძიძიგური, 1960: ძიძიგური შ., საენათმეცნიერო საუბრები, გამომცემლობა „ნაკადული“, თბ.

ცინცაძე, ფალავა 1998: ცინცაძე მ., ფალავა მ., სამხრული დიალექტები და ქართული სამწერლობო ენა V-XVIII სს), გამომცემლობა „ბათუმის უნივერსიტეტი“, ბათუმი.

Nana Tsetskhladze NECROTISMS IN GEORGIAN

Summary

Borrowed words are often lost but they continue to exist in phraseological units. Such words are mainly of Arabic and Persian origin: **abru, ilaji, yavli, yalyi, araqati, ainuni, iktibari.**

They are preserved in phraseological units called necrotisms: **abrus gatekha, yavlis gasvla, ainunshi ar agdebs, yiraze gadasvla, ilajis gawyveta, araqatis gacla...** Composite words that originated from such words and certain verbs have been preserved in the Georgian language: **dahyabulda, abrugatekhili, siqagaclili, araqatgaclili, ilajgawyvetili...**

ჭოროხის „ქვეყნების“ შესწავლის მდგომარეობა და პერსპექტივები

ჭოროხის ქვეყნებს ვუწოდებთ ჭოროხის ხეობაში მდებარე ისტორიულ ქართულ პროვინციებს: სპერს, ტაოს (იმიერ და ამიერ ტაო), კლარჯეთს, შავშეთს (მაჭახლითურთ) და აჭარას. იმავე მიწებს ვუწოდებთ სამხრეთ საქართველოსაც. დასახელებული ქვეყნების უმეტესობა, აჭარის, ქვემო მაჭახლისა და კლარჯეთის ნაწილის (მირვეთი, ქვემო მარადიდი, კირნათი) გარდა თურქეთის რესპუბლიკის ადმინისტრაციულ საზღვრებშია. ქართველოლოგიაში ამ კუთხეების შესახებ პირველი ცნობები გვხვდებაგიორგი ყაზბეგის (**ყაზბეგი, 1995**), დიმიტრი ბაქრაძის (**ბაქრაძე, 1987**), თ. სახოკიას (**სახოკია, 1985**), ზ. ჭიჭინაძის (**ჭიჭინაძე, 1913; 1913(1)**), პ. უმიკაშვილის (**უმიკაშვილი, 1877**), ჭიამაიას (**ჭიამაია, 1878**), ნ. მარის (**მარი, 1911; 2012**), ექვთ. თაყაიშვილის (**თაყაიშვილი, 1991, 1960, 1991 (1)**) და სხვა ქართველი მოღვაწეების (**ბავრელი, 1878, ანთაძე, 1897**) პუბლიკაციებში. ქართული მეცნიერებისათვის განსაკუთრებით ფასეულია დ. ბაქრაძის, ნ. მარის, ექვთ. თაყაიშვილის და სხვა ქართველ მეცნიერთა ღვაწლი ისტორიული სამხრეთი საქართველოს შესწავლაში.

XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში ქართველი მეცნიერები და ქართული საზოგადოება ზოგადად დაინტერესდა თურქეთის საქართველოთი, - მისი აწმყოთი და წარსულით, განხორციელდა ცნობილი ექსპედიციები ჭოროხის ქვეყნების გასაცნობად. კარგად დაწყებული საქმე საბჭოთა პერიოდში შეწყდა, თუმცა ქართველ მეცნიერთა ინტერესი ისტორიული სამხრეთ საქართველოსადმი არ განელებულა, პირიქით, გაიზარდა. ჩვენი მკვლევრები ჭოროხის ქვეყნების შესახებ მსჯელობდნენ ქართულ და უცხოურ ისტორიულ წყაროებში დაცულ ცნობებზე, კავკასიის ხუთვერსიან რუკაზე,

ქართველ მოგზაურთა და მკვლევართა ჩანაწერებსა და უცხოეთში მოღვაწე ქართველ მეცნიერთა და უცხოელ მკვლევართა შრომებზე დაყრდნობით. არსებული მასალები გარკვეულად ასახავდა დასახელებული კუთხეების ისტორიულ ვითარებას, მაგრამ მათი თანამედროვე მდგომარეობა უცნობი რჩებოდა. აღვნიშნავთ, რომ ცდა ტაო-კლარჯეთის ისტორიული სურათის აღსადგენად ქართველ მკვლევრებს არ დაუკლიათ. მარტო პავლე ინგოროყვას „გიორგი მერჩულე“ (ინგოროყვა, 1954) რად ღირს! კავკასიის ხუთვერსიან რუკაზე და სხვა წყაროებზე დაყრდნობით დაწერა სამხრეთ საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის შესახებ თავისი გამოკვლევები ი. სიხარულიძემ (სიხარულიძე, 1958, 1959; 1979...). აღვნიშნავთ, რომ კავკასიის ხუთვერსიანი რუკა მნიშვნელოვანი წყაროა სამხრეთი საქართველოსა და, საერთოდ, კავკასიის, ისტორიული გეოგრაფიის პრობლემების საკვლევად, მაგრამ არასაკმარისი. ჩვენ ხელთა გვაქვს დ. პაგირევის მიერ შედგენილი „კავკასიის ხუთვერსიანი რუკის ანბანური საძიებელი“ (პაგირევი, 1913), სადაც შეტანილია რუკაზე დატანილი ყველა გეოგრაფიული პუნქტის სახელწოდება და გვაქვს საშუალება შევადაროთ იგი ჩვენ მიერ აღწერილი შავშეთისა და სხვა კუთხეების ტოპონიმებს, სხვაობა ძალზე დიდია, აღარაფერს ვამბობთ გეოგრაფიულ სახელთა ჩანერის სიზუსტეზე. ბარემ ვიტყვით, რომ აუცილებელია ჭოროხის ქვეყნების ტოპონიმის ადგილებზე აღწერა-ფიქსაცია და მისი მეცნიერული შესწავლა. პრობლემა საშური, თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ სამხრეთი საქართველოს მეთურქულ ნაწილში დავინყებას ეძლევა ქართული გეოგრაფიული სახელები...

70 წლის განმავლობაში არაფერი ვიცოდით, რა ხდებოდა საზღვრის იქით საქართველოში. ვიცოდით, რომ იქ ცხოვრობდნენ იქაური, მკვიდრი ქართველები და ლაპარაკობდნენ ე. წ. **იმერხეულ დიალექტზე** (ნიკო მარის ჩანაწერებით). საქართველოს ახსოვდა და ენატრებოდა თურქეთელი თანამოძმეები და თურქეთის საქართველოში გაბნეული ქართული მატერიალ-

ური კულტურის ძეგლები, თურქეთის სახელმწიფოს შეფარებული ქართველი მუჰაჯირები. გავიხსენოთ გიორგი ლეონიძის სინანული ტბეთისა და შატბერდის, ოშკისა და ბანას ვერნახვის გამო, ანდა ის ემოციები, რომლებიც გამოიწვია ფრიდონ ხალვაშის თურქეთში მოგზაურობის შთაბეჭდილებებმა, გურამ პატარაიას დიდებულმა ფილმმა, „ტაო-კლარჯეთმა“, ასევე გიორგი ჯობაძის ნაშრომების საქართველოში გამოჩენამ...

80-იანი წლების მეორე ნახევრიდან საბჭოთა კავშირში სიტუაცია შეიცვალა, ურთიერთობა დათბა თურქეთთანაც. შესაძლებელი გახდა თურქეთში მოგზაურობა და იქაური ქართველების გაცნობა, მათთან მუშაობა. ჩვენში სწორად შეაფასეს შექმნილი ვითარება და ხელიდან არ გაუშვეს შესაძლებლობა. იმ დროისათვის დიდი გაბედულება იყო საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ენათმეცნიერების ინსტიტუტში ქალბატონი შუშანა ფუტკარაძისათვის სადოქტორო დისერტაციის თემად „ქართული ენის სამხრულ-დასავლური დიალექტების თავისებურებანი ისტორიული ტაო-კლარჯეთისა და მუჰაჯირი ქართველების მეტყველების მიხედვით“ დამტკიცება (დისერტაციის დაცვა შედგა 1995 წელს. იხ. **ფუტკარაძე, 1995**). გვახსოვს, ბევრი როგორ სკეპტიკურად უყურებდა თურქეთში გასვლას და იქ დიალექტური მასალების მოპოვებას... მკვლევარმა მოახერხა, დაედგინა სიძნელეები, გაეჩინა ნაცნობ-მეგობრები თურქეთელ ქართველებში, მათთან ემუშავა, შეეგროვებინა და გამოეცა სამხრული კილოების ფოლკლორისა და ყოფის მასალები (იხ. **ფუტკარაძე, 1993**). დაიბეჭდა პირველი შრომები სამხრული კილოებისა (**ფუტკარაძე, 1994; 1994 (1); 1994 (2); 1995. ფალავა, 1997; 2003**) და სამხრული დიალექტებისა და ქართული სამწერლობო ენის ურთიერთმიმართების შესახებ (**ცინცაძე, ფალავა, 1998**).

1990-იანი წლებიდან, საქართველოს დამოუკიდებლობის გამოცხადების შემდეგ, შესაძლებელი გახდა ბათუმის უნივერსიტეტს საქმიანი ურთიერთობები დაემყარებინა თურქეთის უნივერსიტეტებთან. 1992 წელს ჩატარდა ბათუმისა და

სამსუნის უნივერსიტეტების ერთობლივი საერთაშორისო კონფერენცია, დაიწყო მზადება ერზრუმის უნივერსიტეტთან თანამშრომლობის ხელშეკრულების გასაფორმებლად. თანდათანობით გამოიკვეთა ჰუმანიტარული კვლევის პრიორიტეტული მიმართულება - ისტორიული სამხრეთი საქართველოს (**აჭარა, შავშეთი, კლარჯეთი, ტაო, სპერი**), ჭოროხის ქვეყნების ისტორიის, მატერიალური კულტურის ძეგლების, ყოფის, დიალექტების, ფოლკლორის, ისტორიული გეოგრაფიის პრობლემების კვლევა. გადანყდა, რომ უნივერსიტეტში კვლევები გაერთიანებულიყო და საამისოდ შექმნილიყო „ისტორიულ-ფილოლოგიური კვლევის ლაბორატორია“ (1994 წელი), ლაბორატორიას უნდა შემოეკრიბა გამოცდილი და ახალგაზრდა სპეციალისტები და ჩაეტარებინა კვლევა. შეიქმნა სამუშაო ჯგუფი (**აზიზ ახვლედიანი, ამირან კახიძე, ნოდარ კახიძე, აბელ სურგულაძე, ელგუჯა მაკარაძე, მამია ფალავა**), დამუშავდა პერსპექტიული სამუშაო გეგმა, ლაბორატორიის ხელმძღვანელად დავინიშნე მე, იმხანად ქართული ენის კათედრის გამგე. 1995 წლის აგვისტო-სექტემბერში ლაბორატორიის წევრებმა მოაწყვეს პირველი კომპლექსური ექსპედიცია ტაოში (დოც. მამია ფალავა (ხელმძღვანელი), დოც. მერი ცინცაძე, დოც. ელგუჯა მაკარაძე, დოც. რევაზ დიასამიძე, მასწ. ლილე თანდილავა, მძღოლი ტარიელ ნიჟარაძე. ექსპედიციის ანგარიში მოხსენდა ბსუ სამეცნიერო საბჭოს, დაიბეჭდა „კრებული“, ტ. IV, 2005; **იხ. ფალავა, 2011; 2013**). ეს იყო პირველი კომპლექსური ექსპედიცია ისტორიულ სამხრეთ საქართველოში. დაიწყო ჭოროხის ქვეყნების კვლევის ახალი ეტაპი. ძნელი დროება იყო 90-იანი წლების საქართველოში, - პოლიტიკურადაც და ეკონომიკურადაც. მავანთა მეცადინეობით კარგად დაწყებული საქმე გაჩერდა, 1996 წლიდან არსებობა შეწყვიტა აღნიშნულმა ლაბორატორიამაც. არ შეწყვეტილა ინდივიდუალური გასვლა ჭოროხის ხეობასა და მუჰაჯირთა დასახლებებში. ლაბორატორიის იდეა ცოცხლობდა. 2000 წელს ხელახლა დაუბრუნდა უნივერსიტეტი ისტორიული სამხრეთი საქართვე-

ლოს კვლევის პრობლემებს. კვლევების კოორდინაციის მიზნით უნივერსიტეტში შეიქმნა „მემედ აბაშიძის სახელობის სამეცნიერო-კვლევითი ცენტრი“ (შემდეგში „ცენტრი“, რომელსაც რამდენჯერმე შეეცვალა სახელი: 2005 წლიდან ეწოდა: „სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს სამეცნიერო-კვლევითი ცენტრი“, 2008 წლიდან - „ქართველოლოგიის ინსტიტუტი“, 2013 წლიდან - ქართველოლოგიის ცენტრი“. ცენტრის სახელის ცვლილება მისდამი დამოკიდებულების მაჩვენებელია. ხელმძღვანელად უნივერსიტეტის სამეცნიერო საბჭომ აირჩია პროფ. ნური ვერძაძე, მოადგილეებად - დოც. მამია ფალავა და დოც. მალხაზ ჩოხარაძე) სამი განყოფილებით: 1. ფოლკლორისა და დიალექტოლოგიის (ხელმძღვ. დოც. მამია ფალავა); 2. ისტორიისა და ეთნოგრაფიის (ხელმძღვ. დოც. ჯემალ კარალიძე), 3. მემედ აბაშიძის მემკვიდრეობის კვლევის (დოც. მალხაზ ჩოხარაძე). ცენტრის საქმიანობის ძირითად ამოცანად დაისახა ისტორიული სამხრეთი საქართველოს, ჭოროხის ქვეყნებისა და ლაზეთის კვლევა. ჭოროხის ქვეყნებიდან გასაგები მიზეზების გამო აჭარა ყველაზე კარგად იყო შესწავლილი, ამიტომაც სამხრეთი საქართველოს სხვა პროვინციების კვლევისას ორიენტირად აჭარა უნდა აგველო. გადანყდა, რომ თითოეულ ქვეყანას შევისწავლიდით ცალ-ცალკე, შეიქმნებოდა პირველადი სურათები ჭოროხის ქვეყნებისა, შემდეგ დაინყებოდა მოპოვებული ცოდნის განზოგადება.

ცენტრთან ჩამოყალიბდა მუდმივმოქმედი კომპლექსური ექსპედიცია (ხელმძღვანელი, პროფ. მამია ფალავა) და პერიოდული გამოცემა „კრებული“ (რედაქტორი, პროფ. ნური ვერძაძე, 2005 წლიდან - პროფ. მამია ფალავა), 2012 წლიდან დაარსდა სერია „ისტორიული სამხრეთი საქართველოს ყოფა და კულტურა“. სიმბოლურია, რომ ამ სერიის პირველ ნიგნად გამოიცა ნ. მარის „დღიურების“ ქართული თარგმანი (მარი, 2012. მ. ფალავას რედაქციითა და გამოკვლევით).

სამეცნიერო ცენტრში მუშაობა რამდენიმე მიმართულებით წარიმართა: 1. კომპლექსური საველე ექსპედიციების მოწყო-

ბა ჭოროხის ქვეყნებში, მუჰაჯირებით დასახლებულ თურქეთის პროვინციებსა და ლაზეთში ფოლკლორული, დიალექტოლოგიური, ეთნოლოგიური და არქეოლოგიური მასალების შესაგროვებლად; 2. მოპოვებული მასალების დამუშავება და სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოტანა; 3. ფოტო- და ვიდეომასალების გადაღება და არქივის შექმნა, თურქეთელი ქართველების შესახებ დოკუმენტური ფილმების მომზადება; 4. თურქეთის სიძველეთსაცავებში საქართველოს კუთხეების ოსმალური აღწერის მასალების მოპოვება, ქართულად თარგმნა და სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოტანა; 5. თურქეთის ქართული პროვინციების შესწავლისას სხვა სამეცნიერო ლიტერატურასთან ერთად თურქული ისტორიოგრაფიისა და, ზოგადად, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მონაცემების გათვალისწინება, რომელიც ხშირად რადიკალურად განსხვავებულია ქართული საგან... (იხ. **ფალავა, შაშიკაძე, 2011**). ცენტრის წინაშე დასმული ამოცანები საკმაოდ ამბიციური ჩანდა, მაგრამ არა დაუძლეველი.

2000 წლიდან დღემდე სამეცნიერო ცენტრმა მოაწყო 17 კომპლექსური ექსპედიცია ჭოროხის ქვეყნებში, ლაზეთსა და მუჰაჯირთა შთამომავლების კომპაქტურ დასახლებებში: ორდუს, სამსუნის, საქარიას, ქოჯაელის, ბურსას, იელოვას გუბერნიებში (ილებში)... შეგროვდა მრავალფეროვანი და საინტერესო მასალები, რომლებიც დროდადრო ქვეყნდება „კრებულის“ ტომებში ლექსიკონითა და კომენტარებით. მოპოვებული მასალები საინტერესოა როგორც ქართული დიალექტოლოგიის, ფოლკლორისტიკის, ეთნოლოგიის, ისტორიის, ისე კულტურათა დიალოგისა და კულტურათშორისი კომუნიკაციების პრობლემების საკვლევად. ექსპედიციებმა საშუალება მოგვცა მოგვეხდინა ზოგიერთი ქართული მატერიალური კულტურის ძეგლის - ხანძთა, შატბერდი, ძეგლი... ლოკალიზაცია (იხ. **ფალავა, 2007; 2011; ჩოხარაძე, 2014** (იბეჭდება)).

ცენტრის საქმიანობისათვის განსაკუთრებით მნიშვნელო-

ვანი იყო 2008 წელს შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის ფუნდამენტური კვლევებისათვის გამოცხადებულ კონკურსში ჩვენი სამეცნიერო პროექტის, „შავშეთი - ისტორიულ-ფილოლოგიური გამოკვლევა“ გამარჯვებამ. პროექტის ფარგლებში მოეწყო 2 კომპლექსური ექსპედიცია შავშეთის მექართულე (იმერხევის ხეობა და მიმდებარე რამდენიმე სოფელი) და მეთურქულე (საკუთრივ შავშეთი) ნაწილში. ექსპედიციებმა მოიარა შავშეთის ყველა სოფელი, ჩაიწერა გეოგრაფიული სახელები, აღწერა აქ გაბნეული მატერიალური კულტურის ძეგლები, შეაგროვა ფოლკლორული, დიალექტოლოგიური, ეთნოლოგიური მასალები... ექსპედიციის წევრები აკვირდებოდნენ შავშეთის თურქულ მეტყველებასა და ყოფაში გადარჩენილ ქართულ ელემენტს... გრანტის ფარგლებში ჩატარდა ორი სამეცნიერო კონფერენცია, საქართველოსა და საერთაშორისო კონფერენციებზე წაკითხულ იქნა ორ ათეულამდე მოხსენება, გამოქვეყნდა 23 სამეცნიერო სტატია, საბოლოოდ შეიქმნა და დაისტამბა ვრცელი, ორნაწილიანი კომპლექსური მონოგრაფია „შავშეთი“ (იხ. **შავშეთი, 2011**, გვ. 617. პროფ. მამია ფალავას საერთო რედაქციით): I ნაწილი: გამოკვლევები; II ნაწილი - ფოლკლორული და დიალექტოლოგიური მასალები ლექსიკონითურთ. შეიქმნა შავშეთის ქვეყნის პირველადი სურათი. შავშეთის თემას მიეძღვნა მამია ფალავას „შავშური ჩანაწერებიც“ (იხ. ფალავა, 2011; 2013).

შავშეთის შესახებ მსჯელობას აღარ გავაგრძელებთ, რამდენიმე ასპექტს მივაქცევთ ყურადღებას:

- მიუხედავად იმისა, რომ შავშური დიალექტი განიცდის თურქულის გავლენას, მიუხედავად იმისა, რომ შავშელთა დიდმა ნაწილმა ქართული დაივიწყა, ხოლო ვინც ქართული შეინარჩუნა, ის ორენოვანია, შავშელთა მეტყველება სტრუქტურულად მაინც მთლიანი და შეურყეველია. თურქულის გავლენა ხელშესახებია ლექსიკაზე, ენობრივი იერარქიის სხვა დონეებზე უცხო ენის გავლენა მინიმალურია.

- ქართული ლექსიკა ცოცხლობს მეთურქულე შავშეთის

თურქულ მეტყველებაში, აქტიურად იხმარება ქართული ტოპონიმები.

- ქართული ელემენტი შენარჩუნებულია მეთურქულე შავშეთის ყოფასა და ფოლკლორში...

ერთი რამ ნათელია: როდესაც ერთი კულტურა ენაცვლება მეორეს, ჩანაცვლებული კულტურა განაგრძობს არსებობას გამარჯვებულ კულტურაში... სწორედ ჩანაცვლებული თუ დამარცხებული კულტურის ელემენტების ძიებამ მიგვიყვანა ჭოროხის ქვეყნების მეთურქულე ნაწილში...

შავშეთის შემდეგ კლარჯეთის ჯერი დადგა. 2012 წელს შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის კონკურსში გაიმარჯვა ჩვენმა პროექტმა „კლარჯეთი“ (ხელმძღვანელი, პროფ. მამია ფალავა, მენეჯერი, პროფ. მალხაზ ჩოხარაძე). მოვიპოვეთ სამწლიანი დაფინანსება ისტორიული კლარჯეთის საკვლევად. პროექტის საბოლოო მიზანია ორნაწილიანი მონოგრაფიის დაწერა კლარჯეთის ქვეყნის შესახებ. გრანტის ფარგლებში 2013 წლის ზაფხულში მოეწყო კომპლექსური ექსპედიცია, ჩატარდა სამეცნიერო კონფერენცია, დაიბეჭდა „კრებულის“ VII ტომი, რომელიც მთლიანად ეძღვნება კლარჯულ დიალექტს, ფოლკლორს, კლარჯეთის ყოფას, მატერიალური კულტურის ძეგლებს, ისტორიას. ამავე ტომში დაისტამბა კლარჯული კილოსა და ფოლკლორის მასალები ლექსიკონითურთ. აქვე აღვნიშნავთ, რომ თურქეთის რესპუბლიკის მინისტრთა საბჭოს არქივში მოვიპოვეთ კლარჯეთის (არტანუჯის) XVI ს-ის ოსმალური აღწერის დავთარი. ასოც. პროფესორმა ზაზა შაშიკაძემ დაიწყო მისი თარგმნა. ვფიქრობთ, ქართული ისტორიოგრაფიისათვის მნიშვნელოვანი სიახლე იქნება „კლარჯეთის დავთრის“ მეცნიერულ მიმოქცევაში შემოტანა (იხ. **შაშიკაძე, 2014: 134-141**).

სამეცნიერო ცენტრი პარალელურად მუშაობს მეორე სამეცნიერო პროექტ „მუჰაჯირებზე“ (დამფინანსებელი აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის მთავრობა). პროექტის ფარგლებში უკვე მოეწყო ორი ექსპედიცია მუჰაჯირთა შთა-

მომავლებით დასახლებულ თურქეთის რესპუბლიკის რეგიონებში, 2014 წლის 5-20 ივლისს ჩატარდება მესამე ექსპედიცია, მომზადდა და გამოიცა „კრებულის“ VII ტომი, გამოსაცემად მზადდება IX ტომიც. ორივე ეძღვნება მუჰაჯირობის ისტორიას, მუჰაჯირთა ფოლკლორს, ყოფასა და მეტყველებას. პროექტის ფარგლებში მომზადდა და გამოიცა ნ. მარის „შავშეთსა და კლარჯეთში მოგზაურობის დღიურების“ პირველი ქართული თარგმანი (იხ. მარი, 2012) და ჯუმბერ ვარდმანიძის მონოგრაფია მუჰაჯირობის ისტორიის შესახებ (იხ. ვარდმანიძე, 2013).

პირველადი კვლევებით მნიშვნელოვანი ფაქტი დადგინდა, კერძოდ: სამშობლოდან გადახვეწილები თურქეთში კომპაქტურად დასახლებულან რეგიონების მიხედვით, ზოგჯერ ახალი დასახლებისათვის მშობლიური სოფლის სახელი უწოდებიათ, ამიტომაც გვხვდება თურქეთის შიგა პროვინციებში: ხატილა, ბორჩხა, ცოცხოხანი... დღესაც განირჩევა მუჰაჯირთა რამდენიმე ნაკადი (თავად მუჰაჯირები განარჩევენ): ჩურუქსუელები (ქობულეთლები), ბათუმლები, აჭარლები, მაჭახლელელები, ლივანელები (ბორჩხელები), შავშელები.

მუჰაჯირებს სამშობლოდან წაუღიათ და დღემდე შეუნახავთ ტრადიციები, ფოლკლორი, მეტყველების თავისებურებანი, არქიტექტურა, საკარმიდამოს მონყოფის წესი... გვხვდება ასეთი შემთხვევაც: კლარჯეთში ხატილას ხეობა მეთურქულეა, კლარჯმა ხატილელებმა ქართული აღარ იციან, ქართულად ძნელად, მაგრამ მაინც ლაპარაკობენ ხატილელ მუჰაჯირთა შთამომავლები, რომელთაც ახალ საცხოვრისში შეუქმნიათ ხატილა ორი უბნით: ზემო და ქვემო ხატილა... მუჰაჯირთა შთამომავლების მეხსიერებას შეუნახავს ბევრი ფაქტი, რომლებიც მნიშვნელოვანია შესაბამისი ქართული „ქვეყნის“ ფოლკლორის, ყოფის, მეტყველების შესასწავლად. სხვაგვარად, მუჰაჯირთა მეტყველება არაა ერთიანი (შესაბამისად არც ფოლკლორი და ყოფა), მას ვერ განვიხილავთ, როგორც ცალკე დიალექტურ ერთეულს. რამდენადაც მუჰაჯირობა შე-

ეხო ჭოროხის ყველა ქვეყანას და გადასახლებულები თურქეთის შიგა რეგიონებში დასახლდნენ კომპაქტურად მშობლიური საცხოვრისის მიხედვით, მუჰაჯირებთან შეკრებილი მასალები უნდა გამოვიყენოთ, როგორც დამატებითი წყარო შესაბამისი ქვეყნის დასახასიათებლად.

მუჰაჯირთა შთამომავლებთან შეკრებილი მასალები საშუალებას იძლევა აჭარისა და აჭარულის შესახებ ადრე გამოთქმული ზოგიერთი დებულების გადაფასებისა.

საშური საქმეა თურქეთში ქართული ფენომენის შესწავლა, რამდენადაც კულტურათა დიალოგი კარგა ხანია შორს წავიდა, დავიწყებას ეძლევა ქართული ყოფის ბევრი ელემენტი, დავიწყებას ეძლევა ქართული ენაც.

არსებული კვლევა საშუალებას გვაძლევს ისტორიულ სამხრეთ საქართველოში გამოიყოს შემდეგი დიალექტები: **აჭარული, შავშური, კლარჯული და ტაოური** (ქართულ ენათმეცნიერებაში არსებობს სხვა დაყოფაც. იხ. **ფუტკარაძე, 1995**). აღნიშნული ოთხი დიალექტი ქმნის ქართული ენის სამხრულ დიალექტთა ჯგუფს, რომლებიც მსგავს გრამატიკულ და ფონეტიკურ გარდაქმნებს გულისხმობს. ჩამოთვლილ დიალექტებს ერთიანად სამხრულ მეტყველებასაც ვუწოდებთ. სამხრულ დიალექტთაგან ყველაზე კარგად გადარჩენილია აჭარული, რაც შეეხება სხვა დიალექტებს, შავშური გადარჩენილია იმერხევის ხეობაში (ოცამდე სოფელი), მის მიმდებარე რამდენიმე სოფელში და მაჭახელში; კლარჯული შენახულია მურღულის, დევსქელის, ქლასკურის ხეობებში, ასევე ბორჩხის ახლომახლო სოფლებსა და დღეს აჭარის არ ადმინისტრაციულ საზღვრებში მოქცეულ მირვეთში, ქვემო მარადიდსა და კირნათში; ტაოური დაცულია მხოლოდ ელიასხევის რამდენიმე სოფელში და მის მეზობელ ბინათში (იხ. **ფალავა, 2014**).

სამხრული მეტყველების ისტორიული პროფილის დასადგენად ამოსავლად აჭარულის მონაცემები უნდა ავიღოთ, მაგრამ ეს მომავლის საქმეა. პირველ რიგში თანმიმდევრობით უნდა აღიწეროს ჭოროხის თითოეული ქვეყანა, თითოეული კუთხის

მეტყველება, ტოპონიმია, ფოლკლორი, ყოფა...

ქართველოლოგიის ცენტრში ამჟამად რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მიერ დაფინანსებულ კიდევ ორ პროექტზე მუშაობენ, კერძოდ, „ქართველ მუსლიმთა მატერიალური და სულიერი მემკვიდრეობა თურქეთში“ (ხელმძღვანელი ასოც. პროფესორი ზაზა შაშიკაძე, განხორციელების წლები: 2013-2016) და „სარფი“ (ხელმძღვანელი პროფ. მალხაზ ჩოხარაძე, განხორციელების წლები: 2014-2015).

ჭოროხის ქვეყნების ისტორიის, ფოლკლორის, ყოფის, მეტყველების კვლევამ მიგვიყვანა დასკვნამდე, რომ ჭოროხის აუზი ერთიანი კულტურული სივრცეა (იხ. **ფაღავა, ჩოხარაძე, 2011: 144-156**), რომელსაც ისტორიულად ახლო ურთიერთობა ჰქონდა მეზობელ ქართულ და არაქართულ რეგიონებთან. ამ ურთიერთობის ნაკვალევი დაილექა სამხრულ მეტყველებაში, ყოფაში, კულტურაში, ზოგადად, რომლის ძიებაც ქართული მეცნიერების მნიშვნელოვან ამოცანად გვესახება.

დამოწმებული ლიტერატურა:

ანთაძე, 1897 - ს. ანთაძე, მგზავრის შენიშვნები. ანძე. გაზ. დროება, #149, ტფილისი.

ბაქრაძე, 1987 - დიმიტრი ბაქრაძე, მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში, ბათუმი.

ბავრელი, 1878 - ბავრელი, არტაანიდან ართვინამდე. გაზ. დროება, #25, ტფილისი.

ვარდმანიძე, 2013 - ჯუმბერ ვარდმანიძე, „მუჰაჯირობა - XIX საუკუნე (მუჰაჯირობა ქართულ ისტორიოგრაფიაში), ბათუმი.

თაყაიშვილი, 1991 - ექვთიმე თაყაიშვილი, სამუსლიმანო საქართველო. წიგნში: **დაბრუნება**, თბ.

თაყაიშვილი, 1960 - ექვთიმე თაყაიშვილი, 1917 წლის არქეოლოგიური ექსპედიცია სამხრეთ საქართველოში, თბ.

თაყაიშვილი, 1991(1) - ექვთიმე თაყაიშვილი, არქეოლოგიური ექსპედიცია კოლა-ოლთისში და სოფელ ჩანგლში 1907 წელს. წიგნში: **დაბრუნება**, თბ.

ინგოროყვა, 1954 - პავლე ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე, თბ.

მარი, 1911 - Н.Я.Март, Дневник Поездки в Шавшетию и Кларджетию. Кн. Тексти и Разискание по Армиано-Грузинской Филологии. 7. СПб.

მარი, 2012 - ნიკო მარი, შავშეთსა და კლარჯეთში მოგზაურობის დღიურები. ბათუმი.

პაგირევი, 1913 - Д. Д. Пагирев, Алфавитный Указатель к Пятиверстной Карте Кавказскаго Военно-Топографическаго Отдела, Тифлис.

სახოკია, 1985 - თედო სახოკია, მოგზაურობანი, ბათუმი.

სიხარულიძე, 1958 - იური სიხარულიძე, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ტოპონიმია, I, ბათუმი.

სიხარულიძე, 1959 - იური სიხარულიძე, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ტოპონიმია, II, ბათუმი.

სიხარულიძე, 1979 - იური სიხარულიძე, ნიგალი, ბათუმი.

უმიკაშვილი, 1877 - პეტრე უმიკაშვილი, ოსმალის საქართველო. ივერია, #12, ტფილისი.

ფალავა, 1997 - მახვილის საკითხისათვის სამხრულ დიალექტებში. კრებული საუნივერსიტეტო მეცნიერებანი ორი ათასწლეულის მიჯნაზე. საერთაშორისო კონფერენციის მასალები, თბილისი-ბათუმი.

ფალავა, 2003 - ქართული ენის სამხრული კილოების ფონემატური სტრუქტურა (სადოქტორო დისერტაცია), ბათუმი.

ფალავა, 2007 - მამია ფალავა, ხანძთისა და შატბერდის ლოკალიზაციისათვის. ჟურნალი მნათობი, #1, თბილისი.

ფალავა, 2011; 2013 - მამია ფალავა, შავშური ჩანაწერები, ბათუმი.

ფალავა, 2014 - მამია ფალავა, ქართული ენისა და კულტურის კუთხულები მეთურქულე კლარჯეთში. იაკობ გოგებაშვი-

ლისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია. 13 ივნისი, 2014 წელი, მასალები (იბეჭდება), გორი.

ფალავა, ჩოხარაძე, 2011 - მამია ფალავა, მალხაზ ჩოხარაძე, ჭოროხის აუზი ერთიანი კულტურული სივრცე. ჟურნალი სემიოტიკა, VIII, თბ.

ფალავა, შაშიკაძე, 2011 - მამია ფალავა, ზაზა შაშიკაძე, ეტიმოლოგიური ცდანი თურქულ ისტორიოგრაფიაში. იხ. ჰუმანიტარული მეცნიერებანი ინფორმაციულ საზოგადოებაში. I საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, ტ. I, ბათუმი.

ფუტკარაძე, 1993 - შუშანა ფუტკარაძე, ჩვენებურების ქართული, ბათუმი.

ფუტკარაძე, 1994 - შუშანა ფუტკარაძე, ტაოს ქართული. გაზ. ლიტერატურული საქართველო, #37-38, თბ.

ფუტკარაძე, 1994 (1) - შუშანა ფუტკარაძე, კლარჯეთის ქართული. გაზ. ლიტერატურული საქართველო, #40-41, თბ.

ფუტკარაძე, 1994(2) - შუშანა ფუტკარაძე, ლივანური ქართულის თავისებურებანი. ჟურნალი განთიადი, #2, ქუთაისი.

ფუტკარაძე, 1995 - იმერხევის ქართული. გაზ. ლიტერატურული საქართველო, #3, თბ.

ფუტკარაძე, 1995 - შუშანა ფუტკარაძე, ქართული ენის სამხრულ-დასავლური დიალექტების თავისებურებანი ისტორიული ტაო-კლარჯეთისა და მუჰაჯირი ქართველების მეტყველების მიხედვით (სადოქტორო დისერტაციის ავტორეფერატი), თბ.

ცინცაძე, ფალავა, 1998 - სამხრული დიალექტები და ქართული სამწერლობო ენა (V-XVIII სს), ბათუმი.

შავშეთი, 2011 - მამია ფალავა, თინა შიოშვილი, შოთა მამულაძე, მერი ცინცაძე, მალხაზ ჩოხარაძე, ზაზა შაშიკაძე, ნუგზარ ცეცხლაძე, თამაზ ფუტკარაძე, მაია ბარამიძე, ჯემალ კარალიძე, ვარდო ჩოხარაძე, შავშეთი, თბილისი.

შაშიკაძე, 2014 - ზაზა შაშიკაძე, არტანუჯის სანჯაყის ვრცელი დავთარი. კრებული, VIII, ბათუმი.

ჩოხარაძე, 2014 - მალხაზ ჩოხარაძე, ხანძთა და ათორმეტ სავანეთა მხარის ძველი სალოცავები, ბათუმი.

ყაზბეგი, 1995 - გიორგი ყაზბეგი, სამი თვე თურქეთის საქართველოში, ბათუმი.

ჭიჭინაძე, 1913 - ზაქარია ჭიჭინაძე, ოსმალთა საქართველო, ანუ აღწერა კლარჯეთისა, ტფილისი.

ჭიჭინაძე, 1913(1) - ზაქარია ჭიჭინაძე, მუსულმან ქართველობა და მათი სოფლები საქართველოში, ტფილისი.

ჭიამაია, 1878 - ჭიამაია, გაკვრითი შენიშვნები, დროება, #197-188, ტფილისი.

Mamla Phagava
RESEARCHES IN CHOROKHI POND-RESULTS
AND PERSPECTIVE
Summary

Thesis is about conducted research results and perspectives in historical south Georgia - Chorokhi gorge, by Batumi Shota Rustaveli's state University's faculty of humanitarian - centre of Katvelology.

ბგერა და ფონემა

1. ცნება ფონემის შესახებ

როგორც პრაქტიკამ დაგვანახვა, ბგერისა და ფონემის გამიჯვნის საკითხი პრობლემური საკითხია ერთი ენის სპეციალისტებისათვის, რომლებსაც, ასე თუ ისე, არ აქვთ პირდაპირი შეხება ენათმეცნიერების ახალ დარგთან ფონოლოგიასთან და ისინი სწავლებისათვის მეტწილად იყენებენ ფონეტიკის და არა ფონოლოგიის საკითხებს. ამიტომ ზოგჯერ გაიგონებთ აბსურდულ ფრაზას, რომ „ბგერა და ფონემა ერთი და იგივეა“, რომ „ქართულ ენაში 33 ბგერა“ და ა. შ.

ფონეტიკა, როგორც ცნობილია, ენათმეცნიერის უძველესი დარგია. პირველი მსჯელობა სამეცყველო ბგერების შესახებ, რომელმაც ჩვენამდე მოაღწია, არის ინდოელი ფილოსოფოსის პანინის გრამატიკა (ძვ. წელთაღრიცხვის V-IV ს.ს.), რომელშიც განხილულია ხმოვანთა და თანხმოვანთა სისტემები. აქვე მოცემულია ხმოვანთა აწეულობის სამი საფეხური, ბგერათა წარმოთქმის ადგილი და რაგვარობა, მახვილი, ინტონაცია და ა. შ.

სამეცყველო ბგერების განხილვა აკუსტიკური და ფიზიოლოგიური თვალსაზრისით საკმარისი არ არის იმდენად, რამდენადაც ბგერის ბუნება დიდ სირთულეებთან გვაკავშირებს, ამიტომ ენათმეცნიერებაში შეიქმნა აუცილებლობა ბგერათა ბუნების დეტალური დახასიათებისათვის გამოყოფილიყო მესამე ასპექტი. სწორედ, აქედან გამომდინარეობს ბგერათა დახასიათების ლინგვისტური ანუ სოციალური (ფუნქციონალური) ასპექტი და ენათმეცნიერების შესაბამისი დარგის, ფონოლოგიის, მასთან ერთად ტერმინ „ფონემის“ შემოღება, ამიტომ საჭიროა გაიმიჯნოს ერთმანეთისაგან ბგერა და ფონემა. ეს ორი ცნება სრულიად სხვადასხვაა, თუმცა მათ შორის არსებობს უშუალო კავშირიც, რომელზედაც ქვემოთ გვექნება საუბარი.

როცა ბგერისა და ფონემის გამიჯვნაზე ვსაუბრობთ, პირველ ყოვლისა, უნდა გვესმოდეს, რას წარმოადგენს ენათმეცნიერების ორი დარგი: ფონეტიკა და ფონოლოგია. ეგებ, ამ ორი დარგის აღრევა იმიტომ ხდება, რომ მათ შორის „საერთო ხიდია“ ბგერა (შდრ. ბერძნ. *phōnē* „ბგერა“)? მაგრამ ფონეტიკასა და ფონოლოგიას შორის დიდი განსხვავებაა.

ფონეტიკა, როგორც ენათმეცნიერების უძველესი დარგი, სამეცნიერო ბგერების წარმოთქმის ხერხებსა და მათ აკუსტიკურ თვისებებს ანუ სამეცნიერო ბგერების ფიზიოლოგიურ და აკუსტიკურ მხარეებს (ბგერის სიმაღლე, ბგერის ძალა, ბგერის ტემბრი და მისთ.) სწავლობს.

ფონოლოგია ენათმეცნიერების ახალი დარგია, რომელსაც XX საუკუნის 30-იანი წლებიდან ჩაეყარა საფუძველი, თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ფონემაზე საუბარი ჯერ კიდევ XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან მომდინარეობს.

ფონოლოგიის აღორძინების პერიოდი დაიწყო დიდი სამამულო ომის შემდეგ (1941-1945 წ.წ.), XX საუკუნის 50-იანი წლებიდან, ამიტომ როგორც ენათმეცნიერების ახალი დარგი, ფონემა და ფონოლოგია ჯერ კიდევ ლინგვისტიკისათვის გარკვეულ პრობლემებს გვიქმნიდა (დანვრ. იხ. Трубецкой, 2000, აგრეთვე: Реформатский, 1970).

რის საფუძველზე აღმოცენდა ენათმეცნიერების ეს ახალი დარგი, ფონოლოგია?

როცა ენა და მეტყველება თავდაპირველად არ იყო ერთმანეთისაგან გამიჯნული, მეტყველება გაიგივებული იყო ენასთან, ენა გაგებული იყო, როგორც „ფარული მეტყველება“, ბგერითი სისტემა მთლიანად ეფუძნებოდა ფონეტიკას, მაგრამ გერმანელმა ფილოსოფოსმა და ენათმეცნიერების თეორეტიკოსმა ვილჰელმ ფონ ჰუმბოლდტმა (1767-1835 წ.წ.) და შვეიცარიელმა ლინგვისტმა ფერდინანდ დე სოსიურმა (1857-1913 წ.წ.) რეალურად გამიჯნეს ენა მეტყველებისაგან, უკვე XX საუკუნის დასაწყისშივე დადებითად იყო გადაჭრილი ეს პრობლემა, რომლის საფუძველზე შემდგომ რუსმა ლინგვის-

ტმა ნიკოლოზ ტრუბეცკოიმ იდეალური ნაშრომი დაგვიტოვა „ფონოლოგიის საფუძვლები“ (1939 წ.).

ლ. კასატკინი თავის სტატიაში „Николай Сергеевич Трубецкой и его книга“ აღნიშნავს, რომ „ბოდუენ დე კურტენესა და ფ. დე სოსიურის მიერ იდეების განვითარებამ მიიყვანა ნ. ს. ტრუბეცკოი მკაფიო გამიჯვნამდე ფონეტიკისა, როგორც მეცნიერებისა მეტყველების ბგერების შესახებ, როგორც მათ ფიზიკურ განსახიერებაში და ფონოლოგიისა, როგორც მეცნიერებისა ენის ბგერებისა და ბგერითი მოვლენების ფუნქციური მხარის შესახებ“ (იხ. Трубецкой, 2000: 5; ხაზი ჩვენია, ნ. ჭ.).

ნ. ტრუბეცკოის აზრით, ფონოლოგია უშუალოდ არ სწავლობს მეტყველების ბგერებს როგორც ფიზიკურ, ფიზიოლოგიურ და ფსიქოფიზიოლოგიურ მოვლენებს, არამედ იგი სწავლობს ფონემებს, რომლებიც რეალიზდებიან ენის ბგერებში, ე. ი. ფონემები ენაში გამოიყენება როგორც აზრის განმასხვავებელი ერთეულები.

სამეტყველო აქტში, სოსიურისაგან განსხვავებით, ნ. ტრუბეცკოი გამოყოფს სამ რამეს: გამგზავნს (отправитель), მიმღებს (получатель) და საგანს (предмет), რომელზედაც მიმდინარეობს საუბარი (Трубецкой, 2000 : 9).

აკუსტიკური თვალსაზრისით, მეტყველებაში გვაქვს უსასრულო ბგერები, რომლებიც ბგერადობის საერთო ელფერის მიხედვით სხვადასხვა ენა შეიძლება გავაერთიანოთ. ბგერათა ასეთი გაერთიანების შედეგად სრული დამთხვევა, რა თქმა უნდა, შეუძლებელია, მაგრამ მათი მიახლოებითი მსგავსება მაინც იკვეთება. მაგალითად: გერმანული და ესპანური ენების [ა:] გრძელი და [ა] მოკლე ბგერები შეიძლება მივამსგავსოთ რუსულის [a], [я]-ს, თურქულის [a]-სა და [â]-ს, ქართულის [ა]-ს და ა. შ. როცა ასეთ მსგავს ბგერებს უცხო ყური ისმენს, ამ შემთხვევაში თითქოსდა გვესმოდეს ერთი საერთო ბგერა (ა). სინამდვილეში ჩვენ საქმე გვაქვს სხვადასხვა ენის განსხვავებულ ფონემებთან და არა ერთადერთ საერთო ფონემასთან, [ა]-სთან!

როგორც ვხედავთ, აკუსტიკურად მსგავსი ბგერების გაერთიანების საფუძველზე სხვადასხვა ენის დაახლოება ხდება, მაშინ როცა ფონოლოგიურად ენები შორდებიან ერთმანეთს, რადგან ერთი ენის ფონემათა სისტემები უპირისპირდება მეორე ენის ფონემათა სისტემებს, ისინი ფუნქციურად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. არ არსებობს ორი სრულიად ერთნაირი ენა ფონოლოგიური პრინციპებიდან გამომდინარე. ამ მხრივ მონათესავე ენები უფრო ახლოს დგანან ერთმანეთთან, ვიდრე არამონათესავე ენები.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, ენისა და მეტყველების გამიჯვნის შედეგად წარმოიშვა ენათმეცნიერების ახალი დარგი, ფონოლოგია, რომელიც სათავეს იღებს ფონეტიკიდან, ამიტომ ფონემის განსაზღვრისას უნდა ამოვიდეთ სამეტყველო ბგერიდან. სამეტყველო ბგერა, სწორედ, არის ფონემის ამოსავალი წერტილი, მაგრამ აქ ძალიან დიდი სიფრთხილე გვმართებს, რადგან ყოველი ბგერა ფონემა არ არის, ხოლო ყოველი ფონემა გარკვეულ ბგერას შეიცავს, ამიტომ სამეტყველო ბგერაში ჩვენ ფონემის რალაც იერსახეს მაინც ვხედავთ. მაგალითად, სიტყვებში: ბარი, ბერი, ბირთვი, ბოძი, ბურთი, ბზარი, კბილი, ბრაზი, ვამბოზ, ხეებს (ბოლო ორ სიტყვაში ბ-ს ნაცვლად გვესმის |ფ|, ხოლო სიტყვაში „კბილი“ ბ-ს ნაცვლად გვესმის პ-ბგერა და ა. შ.).

ამგვარად, ზემოაღნიშნულ სიტყვებში [ბ] ფონემის ვარიანტებია წარმოდგენილი, როგორც სხვაგვარად უწოდებენ ფონემის „იერსახეებს“, „ალოფონებს“ ანუ უბრალოდ „ფონებს“, ამიტომ [ბ] ფონემის ეს იერსახეები პირობითად შეიძლება ასე გამოვსახოთ: ბ¹, ბ², ბ³ ... ბ-ი-ი, რადგან ყოველ სიტყვაში ბ-ბგერის აკუსტიკური ელფერი (ბგერის სიმაღლე, ბგერის ძალა, ბგერის ტემბრი და ა. შ.) სხვადასხვაა. ისმება კითხვა: რატომაა სხვადასხვა? ჯერ ერთი, ზემოჩამოთვლილ სიტყვებში (ბ) ბგერა მოქცეულია განსხვავებულ პოზიციებში, მეორე მხრივ, ერთი ინდივიდის მიერ მრავალჯერ წარმოთქმული ერთი და იგივე სიტყვა აკუსტიკურად არ ემთხვევა ერთმანეთს,

მით უმეტეს, სხვადასხვა ინდივიდის მიერ წარმოთქმული ერთი და იგივე სიტყვა და არც ამ სიტყვაში შემავალი ყოველი ბგერა, აკუსტიკური თვალსაზრისით, განსხვავდება ერთმანეთისაგან, ამიტომ მეტყველებაში, რომელიც ფონეტიკის უშუალო ობიექტია, ბგერები უსასრულოა, ფონოლოგიაში კი ფონემები განსაზღვრული რაოდენობისაა. სერგი ჟღენტის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ყოველი ფონემა ბგერაა, მაგრამ ყოველი ბგეროვნობა არაა ფონემა“ (ჟღენტი, 1965: 132; ხაზგასმა ჩვენია, ნ. ჟ.).

ისმება კითხვა: რომელ ბგერაშია ზემოჩამოთვლილ სიტყვებიდან ფონემა [ბ]? ბ-პირველში, ბ-მეორეში, ბ-მესამეში, ბ-მეათეში, თუ ბ-მეასეში და ა. შ.? პასუხი მარტივზე მარტივია: არც ერთ მათგანში არ „იმყოფება“ აღნიშნული ფონემა. ფონემა [ბ] გვაქვს ყველა (ბ)-ბგერის იერსახეში, მათი ერთობლიობა ქმნის აღნიშნულ ფონემას, რომელსაც გააჩნია მოცემულ ენაში ყველა არსებული ფონემებისაგან როგორც სპეციფიკური (განმასხვავებელი) ნიშან-თვისება (ნიშან-თვისებები), ასევე მათთან მსგავსი საერთო ნიშან-თვისებებიც. ეს ნიშან-თვისებებია: ბილაბიალობა, მჟღერობა და ხშულობა. ქართულ ენაში არ არსებობს სხვა რომელიმე ფონემა, რომელსაც ახასიათებდეს ზემოთ ჩამოთვლილი [ბ] ფონემის ყველა ნიშან-თვისება. ერთ-ერთი მათგანი იქნება ამ ფონემის საკუთარი ნიშან-თვისება. ზოგი ფონემა [ბ] ფონემას შეიძლება დაუპირისპირდეს სამივე ნიშან-თვისებით, მაგ., [ბ] და [ს] ფონემები, პირველი ხასიათდება როგორც ბილაბიალური, ხშული, მჟღერი, მეორე კი როგორც კბილისმიერი, ნაპრალოვანი, ყრუ. საერთო მსგავსება ამ ორ ფონემას შორის ის არის, რომ ორივე მათგანი თანხმოვანია, დანარჩენი ნიშან-თვისებები კი მათ განსხვავებული აქვთ; ორი ფონემის დაპირისპირებისას მათ შორის მსგავსება შეიძლება ორი ნიშან-თვისებით გამოიხატოს. მაგ., [ბ] და [დ] ფონემათა შედარებისას საერთო ნიშნები იქნება ხშულობა და მჟღერობა, ხოლო განმასხვავებელი კი ბილაბიალობა და კბილისმიერობა, ე.ი. ეს ორი ფონემა ერთმანეთისაგან გან-

სხვაგვარად მხოლოდ წარმოთქმის ადგილის მიხედვით, მაგრამ რაგვარობის მიხედვით ისინი მსგავსი ფონემებია; [ბ] და [ფ] ფონემები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან მხოლოდ ერთადერთი ნიშან-თვისებით, სიყრუე-მჟღერადობის, მიხედვით და ა. შ. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ფონოლოგთა ერთ-ერთი პრინციპული დებულების თანახმად, პოზიციურად მონაცვლე ბგერების გაერთიანება უნ და მოხდეს ერთ ფუნქციურ ერთეულში, რომელსაც ფონემა ჰქვია (Фонетика. Фонология. Грамматика, 1971 : 7).

ფონემები ამა თუ იმ ენაში ისტორიული წარმონაქმნებია. ისინი ენის მეშვეობით სინქრონიულად იქმნებიან და შემდგომში ენასთან ერთად განიცდიან დიაქრონიულ ცვლილებებს. ფონემების წარმოქმნა განაპირობებს ენაში ლექსიკურ-გრამატიკული კლასებისა და მათი ფორმების ჩამოყალიბებასა და დამკვიდრებას.

ამგვარად, ფონემა არის ისტორიულად ჩამოყალიბებული ისეთი უმცირესი დაუშლელი ერთეული ენისა, რომელიც გამოიყენება მორფემებისა და სიტყვა-ფორმების ასაგებად, ამასთანავე, იგი უპირისპირდება თავისი სპეციფიკური ნიშან-თვისებით ამავე ენაში ყველა დანარჩენ ფონემებს.

ცნებები: „ფონემა“ და „ფონოლოგია“ ლინგვისტიკის გარკვეულ პრობლემას წარმოადგენს. ამ პრობლემის გარშემო მრავალი შრომა დაიწერა, როგორც საზღვარგარეთ, ასევე საქართველოშიც. საქართველოში ცნობილია პროფ. სერგი ჟღენტის ნაშრომი, რომელშიც განხილულია ფონემის საკითხები და მისი ისტორია (დანვრ. იხ. ჟღენტი, 1965 : 132-150).

2. ფონოლოგიის ისტორისათვის.

ფონემის ვარიაციები და ვარიანტები

XIX საუკუნის მეორე ნახევარში მეცნიერებმა მიაქციეს ყურადღება იმ შეხედულებას, რომლის მიხედვით ბგერები ენაში არსებობენ და ვითარდებიან თავისთვის და მნიშვნელობებიც თავისთვის, რომ კავშირი ბგერებსა და მნიშვნელობებს შორის

მექანიკურია, რომ მათ შორის ასოცირება (ინგლ. association ლათ. associatio „ვაერთებ“, „ვაკავშირებ“) პირობითია. ასეთმა აზრთა სხვადასხვაობამ ენის ერთიანობა, როგორც მთელისა, დაშალა, რის საფუძველზე ფონეტიკა მიაკუთვნეს ბუნებრივ მეცნიერებას, რომლის საფუძველზე მეტყველების ბგერების განხილვა ხდებოდა მხოლოდ აკუსტიკური და ანატომიურ-ფიზიოლოგიური თვალსაზრისით, ამიტომ მეტყველების ბგერები გატოლებული იყო სხვადასხვა ბუნებრივ ბგერასთან, რაც ამახინჯებდა ენის გაგებას, მის ბუნებასა და არსს. არადა, სამეტყველო ბგერების ფიზიკურად გამოსახულების გარეშე (მატერიალური ბგერებით გამოხატვა) ენას არ შეუძლია არსებობა. გარდა ამისა, XIX საუკუნის მეორე ნახევარშივე პრაქტიკოსი ენათმეცნიერები ამჩნევდნენ ენაში იმ მრავალრიცხოვან გაგონილ ბგერებს შორის განსაზღვრული რაოდენობის ისეთ ერთეულებსაც, რომლებსაც შემდგომში ფონემები ეწოდა.

არისტოტელე თავის „პოეტიკაში“ მეტყველების ნაწილთა შორის გამოყოფს, ე. წ. ერთ-ერთ მეტყველების ნაწილს, რომელსაც „ელემენტს“ (ანუ „განუყოფელ ბგერებს“) უწოდებს. მისი აზრით, „ელემენტი“ არ უნდა იყოს ნებისმიერი ბგერა, არამედ ისეთი, რომლისგანაც შეიძლება შევადგინოთ „გონიერი სიტყვა“ ცხოველებიც ხომ წარმოთქვამენ განუყოფელ ბგერებს, მაგრამ არისტოტელე არცერთ მათგანს არ უწოდებს ელემენტს. „ეს ბრძნული სიტყვები, ამბობს ა. რეფორმატსკი, დიდი ხნით იყო მივიწყებული ფილოლოგებისა და ენათმეცნიერების მხრიდან“ (Реформатский, 1967: 208).

ენის ერთიანობა რომ არ დარღვეულიყო და ენა შესწავლილიყო „თავის თავში“, საჭირო გახდა მეტყველების ბგერების შესწავლა არა როგორც ფიზიკური მოვლენისა, არამედ როგორც საზოგადოებრივი მოვლენისა. სამეტყველო ბგერების ასეთმა გაგებამ მიგვიყვანა, სწორედ, ენათმეცნიერების ახალ დარგთან ფონოლოგიასთან და, მეორე მხრივ, ფონემებთან, რომლებიც ყველა ენაში განსაზღვრული რაოდენობისაა (იქვე, 208).

ამგვარად, სამეცნიერო ბგერები ენაში უსასრულო რაოდენობისა, ხოლო ფონემები განსაზღვრული რაოდენობის. ცნებები „ფონემა“ და „მეცნიერების ბგერა“ ერთმანეთს არასოდეს ემთხვევა (იქვე, 210).

ორმა დიდმა რუსმა მეცნიერმა: ნიკოლოზ ტრუბეცკოიმ და ალექსანდრე რეფორმატსკიმ ფონოლოგიის საკითხებს მიუძღვნეს უმნიშვნელოვანესი კაპიტალური ნაშრომები. პირველმა „Основы фонологии“ („ფონოლოგიის საფუძვლები“) და მეორემ „Из истории отечественной фонологии“ („სამამულო ფონოლოგიის ისტორიიდან“).

XIX საუკუნის 70-იან წლებში რუსი მკვლევარი პ. უსლარი, სწავლობდა რა ჩრდილო-კავკასიის მთის ენებს, რათა ამ ენებისათვის შეექმნა დამწერლობა, მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ ენებში არსებობს ბგერათა ორი სახე, ესენია: „თვისობრივი ბგერები“ და „რაოდენობრივი ბგერები“. თვისობრივი ბგერები ასხვავენ აზრს და შესაბამისად სიტყვებს, ხოლო რაოდენობრივი ბგერები თუმცა წარმოითქმებიან, მაგრამ სიტყვებს ერთმანეთისაგან ვერ ასხვავენო. სამწუხაროდ, პ. უსლარმა თეორია ფონემის შესახებ ვერ მოგვცა (დანვრ. იხ. იქვე, 209-210).

უკვე XIX საუკუნის 80-იანი წლებიდან ლინგვისტიკაში ჩნდება ტერმინი ფონემა და თეორია ფონემის შესახებ. ენათმეცნიერებისათვის ამ უაღრესად მნიშვნელოვან საქმეში დიდი როლი შეასრულეს რუსმა ლინგვისტებმა: ბ. დე კურტენემ, ლ. ვ. შჩერბამ, ნ. ტრუბეცკოიმ, ა. რეფორმატსკიმ, ნ. კრუშევსკიმ, რ. იაკობსონმა და სხვებმა. ბგერათა წარმოთქმის მრავალფეროვნება და მათი განუსაზღვრელი რაოდენობა ჯგუფდებიან ყოველი ფონემის გარშემო როგორც მათი ვარიაციები ან ვარიანტები. ბგერები ერთიანდებიან ფონემაში არა აკუსტიკური და არტიკულაციური მსგავსების საფუძველზე, არამედ მათი „ფუნქციური ერთობის მიხედვით“ ბგერები წარმოითქმებიან სხვადასხვანაირად, მაგრამ ისინი ასრულებენ ერთნაირ ფუნქციას, ე. ი. ქმნიან სიტყვის ერთსა და იმავე

გრამატიკულ ელემენტს (ძირს, პრეფიქსს, სუფიქსს და ა. შ.) (იქვე, 210-211).

ნ. ტრუბეცკოის „ფონოლოგიის საფუძვლები“ გამოვიდა ავტორის სიკვდილის (იგი გარდაიცვალა 1938 წელს) შემდეგ 1939 წელს, ხოლო ა. რეფორმატსკის ნაშრომი კი 1970 წელს. ორივე ლინგვისტი აღიზარდა რუსი მეცნიერის, ყაზანის უნივერსიტეტის პროფესორის, ბოდუენ დე კურტენეს კონცეფციებზე.

ა. რეფორმატსკი თავის ნაშრომში აღნიშნავს, რომ ტერმინი „ფონემა“ ბ. დე კურტენემ აიღო ფერდინანდ დე სოსიურისაგან, თუმცა ამ ტერმინს მანამდეც იყენებდნენ მკვლევრები, მაგრამ მათ თეორია ფონემისა და ფონოლოგიის შესახებ ვერ შექმნეს (Реформатский, 1970: 9).

ჰყავდა თუ არა ბოდუენ დე კურტენეს წინამორბედები, რომლებიც ეხებოდნენ ფონემის საკითხებს? რუსეთში ბ. დე კურტენეს ჰყავდა წინამორბედები: პ. უსლარი, ვ. ვერბიცკი და სხვ., ხოლო რუსეთს გარეთ ი. ვინტელერი. ა. რეფორმატსკი აღნიშნავს, რომ „დიახ, იყვნენ..., თუმცა მათ ბევრიც „გამოიცნეს,“ მაგრამ აქედან თეორია არ მიგვიღიაო“ (იქვე, 9).

ნ. ტრუბეცკოი, გარდა ვინტელერისა, კიდევ ასახელებს ცნობილ ინგლისელ ფონეტიკოს სუიტს და მის მოწაფეს ოტო იესპერსენს, მაგრამ ისინი (სუიტი და იესპერსენი) ურთიერთსაწინააღმდეგო ბგერებს იხილავდნენ ერთნაირად, არის თუ არა ისინი სიტყვათა განმასხვავებელი ერთეულები? (Трубецкой, 2000:12). ნ. ტრუბეცკოიმ თავისი თეორია ფონემის შესახებ ააგო ფერდინანდ დე სოსიურის მიერ შემუშავებულ ენისა და მეტყველების გამიჯვნის საფუძველზე. ამ მიმართებით იგი შენიშნავს, რომ „ფერდინანდ დე სოსიურმა გაიგო და ნათლად წარმოგვიდგინა ენისა და მეტყველების განსხვავების დიდი მნიშვნელობა“ (იქვე, 12). რაც შეეხება ვინტელერს, ტრუბეცკოის აზრით, ეტყობა, იყო პირველი, რომელმაც „უპირობოდ აღიარა, რომ არის ბგერათა ისეთი დაპირისპირებანი, რომლებიც მოცემულ ენაში გამოიყენებიან სიტყვათა მნიშვნელობე-

ბის დიფერენციაციისათვის და ისეთებიც, რომლებიც არ შეიძლება გამოყენებული იქნას ამ მიზნისათვის“ (იქვე, 11).

მაინც ფონემის მამამთავრად უნდა ჩაითვალოს რუსი მეცნიერი ყაზანის უნივერსიტეტის პროფესორი ბოდუენ დე კურტენე. ჯერ კიდევ 1870 წელს იგი წერდა, რომ „ბგერათა როლი ენის მექანიზმში... ყოველთვის არ ემთხვევა ბგერათა შესაბამის კატეგორიებს მათი ფიზიკური თვისების მიხედვით და ეს განპირობებულია, ერთი მხრივ, ფიზიოლოგიური ბუნებით, მეორე მხრივ, წარმოშობით, ბგერათა ისტორიით; ეს არის ბგერათა გარჩევა მორფოლოგიური, სიტყვათწარმოშობითი თვალსაზრისით“ (კურტენე, 1963 : 66).

ა. რეფორმატსკის აზრით, ბოდუენ დე კურტენე ლინგვისტიკაში გამოყოფდა არა ბგერებს, რომლებიც რეალურად არსებობენ მეტყველებაში, არამედ რაღაც სხვას „ზოგადს“. აქედან ფონემისა და ფონოლოგიის საკითხების შესახებ, რომ ფონოლოგიის საგანია არა უბრალოდ „ბგერები“, როგორც „წამიერი ცვალებადი მოვლენები“, არამედ „რაღაც მუდმივი, ცვალებადი“ მოლაპარაკეთა ცნობიერებაში და „მაინცდამაინც არა იგივეობა ბგერასთან მიმართებაში“ (რეფორმატსკი, 1970 : 11).

ბოდუენ დე კურტენეს კარგად ესმოდა, რომ ფონემებს ან ნებისმიერ საწარმოთქმო-სმენით ელემენტებს არ აქვთ თავისთავადი, დამოუკიდებელი მნიშვნელობა. ისინი ლინგვისტურ ღირებულებებად გარდაიქმნებიან მხოლოდ მორფემებში, რომლებიც „ასოცირდებიან სემანტიკურ და მორფოლოგიურ წარმოდგენებთან“ (იქვე, 11-12; ხაზი ჩვენია, ნ. ჭ.).

ფონემის ასეთი ინტერპრეტაცია გამსჭვალულია „მორფემატიზმით“, რომელიც ზოგიერთმა ლინგვისტმა „მონონებულად“ არ ჩათვალა. სწორედ აქ ძევს, ა. რეფორმატსკის აზრით, მოსკოვისა და ლენინგრადის (ახლანდელი სანკტ-პეტერბურგის) „მთავარი გასაღები“. აქვე ავტორს მოჰყავს ს. ი. ბერნშტეინის რეცენზიიდან ფრაზა, რომელიც ეხება რ. ი. ავანესოვისა და ვ. ნ. სიდოროვის წიგნს „Очерк грамматики

русского литературного языка" (იხ. ჟურნ. „რუსული ენა სკოლაში“, 1946, ნომერი 3-4): ამ ორ სკოლას შორის ს. ბერნშტეინი განსხვავებას ხედავს „მოდულიზაციათა ფორმულირებაში“ (ფრანგ. *modification* „სახეცვლილება“), რომ მოსკოვის ლინგვისტურმა სკოლამ ფონემის სახეცვლილებას უწოდა „ფონემის ვარიაციები“, ხოლო ლენინგრადის ფონოლოგიურმა სკოლამ - „ფონემის ვარიანტები“, ამიტომ ს. ბერნშტეინი ამ ორ სკოლას შორის განსხვავებას ხედავს მხოლოდ ტერმინოლოგიაში (რეფორმატსკი, 1970 : 12).

ა. რეფორმატსკი ძალიან გასაგებად იძლევა ს. ბერნშტეინის მიერ მოტანილი აზრის ინტერპრეტაციას, რომლის მიხედვით მოსკოვისა და ლენინგრადის ფონოლოგიურ სკოლებს შორის განსხვავება არ მდგომარეობს მხოლოდ „ტერმინოლოგიური“ თვალსაზრისით, არამედ ეს განსხვავება „ონტოლოგიურია“ (ბერძნ. ონ (ონტოს) „არსებული“ და ლოგოს „მოძღვრება“ ანუ ფილოსოფიური მოძღვრება ყოფიერების შესახებ), რომ „ამ ორ მიმართულებაში საუბარია სხვადასხვა საგანზე: ლენინგრადის სკოლა მორფემაში გამოყოფს სამეტყველო ქმედების რეალური ჟღერადობის ბგერით ტიპს, ხოლო მოსკოვის ფონოლოგიური სკოლა მორფემათა მოძრავ ელემენტს, ერთეულს, რომელმაც მიიღო „ენობრივი ღირებულება“, როგორც ლინგვისტიკის განსახილველმა ერთეულმა“ (იქვე, 12).

ამ ორი სკოლის პოზიციათა რეალური გამიჯვნისათვის ა. რეფორმატსკიმ ლინგვისტიკაში შემოიღო ორი ტერმინი: „პერცეფციული“ („*перцептивный*“) და „სიგნიფიკაციური“ („*сигнификативный*“). ენის ბგერითი ნიშნები (ასევე გრაფიკული ნიშნებიც) ფლობენ ორ ფუნქციას: პერცეფციულს (ლათ. *perception* „აღქმა“), რომელიც გულისხმობს, რომ ბგერითი ნიშნები აღქმადია ანუ მხედველობითი ორგანოების მეშვეობით შეგვიძლია აღვიქვათ ნებისმიერი ბგერა, რომელსაც აქვს მატერიალური გამოსახულება (ბ, ვ, გ, დ, ზ და ა. შ.). ხოლო სიგნიფიკაციური (ლათ. *significare* „აღნიშვნა“) ფუნქცია კი გულისხმობს ნიშნადი ელემენტების განსხვავების მომენტს,

რომ ენაში განირჩევა ერთმანეთისაგან ფონემები, მორფემები, სიტყვები, წინადადებები. ამგვარად, პერცეფციული ფუნქცია გულისხმობს ყოველივე იმას, რაც ენაში გვაქვს და თვალთა აღვიქვამთ, სიგნიფიკაციური კი აღქმულის ერთმანეთისაგან გამიჯვნას გულისხმობს. რაც შეეხება ასოთა განსხვავებებს (გრაფიკულ ნიშნებს) და ბგერებს (ფიზიკურ ანუ ფონეტიკურ ნიშნებს), მათ ენაში ფუნქციის როლი არ აკისრიათ, არამედ მატერიალური დატვირთვა აქვთ და მათი ფუნქცია ერთი და იგივეა (რეფორმატსკი, 1967 : 29-30).

ენათმეცნიერებაში ეს სიახლე სხვადასხვაგვარად იქნა აღქმული, თუმცა ამ ცნებების გამიჯვნამ ბოლომდე მიიყვანა იმის გარკვევა, რომელიც დაკავშირებული იყო ფონემის ვარიაციებსა და ვარიანტებთან. სინამდვილეში ა. რეფორმატსკიმ საფუძველი ჩაუყარა ფონემის ორი ტერმინის გამიჯვნის საქმეს. მისი აზრით, სიტყვაფორმაში „в науке“ („მეცნიერებაში“) ბგერა (к) ფონემის [к] ვარიაციას წარმოადგენს. ხოლო სიტყვაფორმაში „наук“ (მრ. რიცხვის ნათესაობითი ფორმა) ბგერა (к) არის [к] ფონემის ვარიანტი. ასევე სიტყვაფორმაში „тревоге“ ბგერა (г) [г] ფონემის ვარიაციაა, ხოლო სიტყვაფორმაში „тревог“ (წარმოითქმება როგორც „тревок“) (к) ბგერა იმავე ფონემის ვარიანტია.

ფონემის ვარიაცია სახეზე გვექნება იმ შემთხვევაში, როცა ფონემა (მის რალაც რეალიზაციის სახეში) განიცდის პოზიციის შეუმჩნეველ ზეგავლენას, ხოლო ფონემის ვარიანტის ცნება კი ორჭოფულია. ამ შემთხვევაში ხდება მოცემული ფონემის სხვა ფონემასთან დამთხვევა. საქმე ისაა, რომ სიტყვაფორმებში лук („ხახვი“) და луг („მდელო“ წარმოითქმება როგორც „лук“), ორივე შემთხვევაში (к) ბგერა ვერ ასხვავებს ორ სიტყვაფორმას (лук)-სა და (луг)-ს ერთმანეთისაგან. ამიტომ ასეთ პოზიციებში საქმე გვექნება ფონემების ვარიანტებთან და არა მათ ვარიაციებთან.

ფონემები არსებობენ ენაში როგორც მარცვლების, ტაქტების, ფრაზებისა და ა. შ. შემადგენლობაში მყოფნი. ფონემათა

განაწილებას სხვადასხვა წარმოთქმითი პირობის მიხედვით უწოდებენ დისტრიბუციას (ლათ. distributio „განაწილება“), რომლის საფუძველზე ფონემები ხან არ იცვლიან თავიანთ ბგერადობას და ხან კიდევ იცვლიან მათ იერსახეებს. ფონემათა მდგომარეობას განსაზღვრულ პირობებში კი ეწოდება პოზიციები. განასხვავებენ ძლიერ და სუსტ პოზიციებს. ძლიერი პოზიცია ეს არის ფონემის ხელსაყრელი პოზიცია, როცა იგი რეალიზდება თავის არსებულ ფუნქციაში, ყველაზე ნათელი სახით არის წარმოდგენილი. სუსტი პოზიცია კი არის ფონემის არახელსაყრელი პოზიცია, როცა ფონემის ნამდვილი სახის ნაცვლად მისი ვარიაციები და ვარიანტებია წარმოდგენილი (ამის შესახებ იხ. ზემოთ). რადგან ფონემები ასრულებენ ორ-ორ ფუნქციას: პერცეპციულს და სიგნიფიკაციურს, საჭიროა მათი ძლიერი და სუსტი პოზიციების ჩვენებაც.

ფონემის პერცეფციული ფუნქციის ძლიერი პოზიცია ნიშნავს პოზიციისაგან დამოუკიდებლად მისი ძირითადი სახის გამოხატვას, ხოლო სუსტი პოზიცია, პირიქით, როცა ფონემა თავის ძირითად ბგერადობას იცვლის და იღებს სხვა ელფერს ვარიაციის სახით.

ფონემის სიგნიფიკაციური ფუნქციის ძლიერი პოზიცია მდგომარეობს იმაში, რომ იგი უპირისპირდება ამავე ენის ყველა დანარჩენ ფონემას ერთ-ერთი განმასხვავებელი ნიშან-თვისებით, ე. ი. ფონემები ენაში კორელაციურად მიემართებიან ერთმანეთთან, ხოლო სუსტი პოზიციის შემთხვევაში ამ ფონემის დამთხვევა ხდება სხვა ფონემასთან. პირველ შემთხვევაში ფონემა განსაზღვრავს ენაში არსებულ ნიშნად ელემენტებს, მეორე შემთხვევაში კი ნიშნადი ელემენტების გამოჯვნა ვერ ხერხდება, რის საფუძველზე ხდება ორი ფონემის ნეიტრალიზაცია (გათანაბრება).

კურტენე, 1963 И. А. Бодуэн де Куртенэ, Избранные труды по общему языкознанию. Т. П. Изд-ство АН СССР, М., 1963;

ჟლენტი, 1965 სერგი ჟლენტი, ქართველურ ენათა ფონეტიკის საკითხები. რჩეული შრომები. გამომცემლობა „განათლება“, თბილისი, 1965;

რეფორმატსკი, 1967- А. А. Реформатский, Введение в языкознание. Издание 4-ое, исправленное и дополненное. Изд-ство „Просвещение“, М., 1967;

რეფორმატსკი, 1970 -А. А. Реформатский, Из истории отечественной фонологии. Изд-ство „Наука“, М., 1970;

ტრუბეცკოი, 2000 Н.С. Трубецкой, Основы фонологии. 2-ое издание. Аспект пресс, М., 2000;

ფონეტიკა,..., 1971 Фонетика. Фонология. Грамматика. К семидесятилетию А. А. Реформатского. Изд-ство „Наука“, 1971.

Nodar Chkonla
SOUND AND PHONEME
Summary

Distinguishing speech sound from phoneme is really a problematic issue of General Linguistics. It causes difficulties for language specialists as well. There are a lot of definitions of phoneme in linguistics but each of them worth to be criticized. Each sound is a phoneme and each phoneme consists of a certain sound

რომ' და თუ' ბოლისემიური კავშირები ჰიპოტაქსურ კონსტრუქციებში

მაქვემდებარებელი კავშირი დამოკიდებულ წინადადებას აერთებს მთავართან. რადგან დამოკიდებული წინადადება სინტაქსური ფუნქციის მიხედვით სხვადასხვაგვარია, შესაბამისად გამოიყოფა მაქვემდებარებელი კავშირის შემდეგი ჯგუფები: სუბიექტური, ობიექტური, ადგილის, დროის, მიზეზის, მიზნის, პირობის, დათმობის, შედეგის... კავშირთა ფუნქციური ანალიზის დროს ნათელი გახდა, რომ ერთსა და იმავე კავშირს სხვადასხვა სემანტიკა აქვს, სხვადასხვა ტიპოლოგიის კავშირია და სხვადასხვა კონსტრუქციაში მონაწილეობს. ჩვენ მიერ გასაანალიზებელი **რომ'** და **თუ'** მაქვემდებარებელი კავშირები სწორედ იმით არის საინტერესო, რომ თითქმის ყველა სახის ჰიპოტაქსურ კონსტრუქციაში გვხვდება სხვადასხვა სემანტიკით.

რომ' კავშირის ხმარება ძირითადად საშუალო ქართულში იწყება და აქტიურდება ახალში. ძველად **რომ'**-ის ფუნქციით იხმარებოდა **რომელ'**, **რამეთუ'**, **ვითარმედ'**, **რამ/რა**.

კავშირებისადმი მიძღვნილ შრომაში შ. ძიძიგური **რომ'** კავშირის ცხრა (სუბიექტური, ობიექტური, განსაზღვრებითი, მიზნითი, პირობითი, დროულობის, მიზეზობითი, ვითარებით – შედეგობითი, გამორიცხვითი) (ძიძიგური, 1959: 332) და **თუ'** კავშირის ხუთ (სუბიექტური, ობიექტური, პირობითი, გამორიცხვითი, გარდაქცევითი) (ძიძიგური, 1959: 336) ფუნქციას ასახელებს. თანამედროვე ქართულში **რომ'** კავშირი პრაქტიკულად ყველა სახის, თოთხმეტ ჰიპოტაქსურ კონსტრუქციაში დასტურდება, **თუ'** მაქვემდებარებელი კავშირი კი შვიდში. კერძოდ:

ქვემდებარული დამოკიდებული წინადადება: უკვე ყველა-

სათვის აშკარა იყო, რომ ქალების დარაჯობას ორი კბილებამდე შეიარაღებული ჯარისკაცი არ სჭირდებოდა (იოს., 77); ფაქტია, რომ ახალმა თაობამ პატარაობიდანვე მათი შემწეობით შეითვისა ქართული წიგნის სიყვარული (გრიშ., 121); ყველასაგან და ყველგან ცნობილია, რომ მუშაკი ყოველთვის ამის ნატვრაშია (ილია, 33); ცხადი იყო, რომ ჩვენ უნდა გვეზრუნა ფულის გაგზავნისათვის (აკაკი, 399); შეაშინა იმან, რომ ბიჭი ხელში აკვდებოდა (იოს., 94)...

უმჯობესია, თუ სულ არ გნახავ (იოს., 108); კარგი იქნება, თუ ყველა იტყვის... (იქვე, 116)...

პირდაპირდამატებითი დამოკიდებული წინადადება: შენმა იორმა ახლა უნდა დაგვიდასტუროს, რომ დაფიტული საძირკველი გამოგეცალა (იაშვ., 251); და მხოლოდ ვგრძნობდი, რომ წვეთებივით ჰგვანდნენ ერთმანეთს ჩვენი ფიქრები (ჭილ., II, 446); ორივემ იცოდა, რომ ცალ-ცალკე საფიქრალი გაუჩნდათ (იოს., 78); მე ბალმონტს ვუთხარი, რომ მას ჩვენში იცნობენ და მისი ლექსებიც ითარგმნება ქართულად (იაშვ., 276); შენც დაიჯერებ, რომ უნდობლობა თანდაყოლილი გრძნობაა კაცისა (ჭილ., II, 505); თათარმა იგრძნო, მიჩვეული ბუდე რომ ეშლებოდა (ჭილ., II, 10); თათარმა ის დააშავა, ეჭვიანობა რომ დაიწყო (ჭილ., II, 9)...

ამის შემდეგ ის დაგიმტკიცებთ, თუ რა ადვილია უეცრად გამათხოვრება (იაშვ., 251); ბავშვმა ვერ გაიგო, თუ რომელი კუთხიდან მოდიოდა ხმა (ჭილ., II, 14); ჰკითხე მამიდას, თუ რისთვის სჭირდება მალამო...

ირიბდამატებითი დამოკიდებული წინადადება: მიხვდა, რომ რალაც კარგად არ გამოვიდა (იოს., 128); ყველა მიხვდა, რომ მან თავისი სურვილი გაამხილა ხმამაღლა (იოს., 112); იმასაც ხვდებოდა, რომ მისი მშობლები უმწეონი იყვნენ ამ შეგნებისაგან გაეთავისუფლებინათ იგი (ჭილ., II, 371); ყველანი მიხვდნენ, რომ რალაც უნდა გამოეცხადებინა (ფანჯ., 167); ლევანი მიხვდა, რომ თავისუფალი სავარძელი იმ ახალგაზრდას ეკუთვნოდა (ფანჯ., 168); ახლა მიხვდა, რომ მარტო ის

გადარჩა ცოცხალი თავის თანამებრძოლებს შორის (ფანჯ., 548)...

ნესტორი მიხვდა, თუ რა ცეცხლიც ტრიალებდა ახალგაზრდა ფეხბურთელის გულში (ფანჯ., 150); რკინის საფარველი შემოვიკარ და ცივი სიმშვიდით დაველოდე, თუ როდის დაცხრებოდა ეს შემზარავი გამძვინვარება (ონაშვ., 152); ქალი ვერ მიმხვდარიყო, თუ რას ნიშნავდა იმისი საუბარი (ყაზბ., 95)...

უბრალო დამატებითი დამოკიდებული წინადადება: ვრწმუნდებოდი, რომ ვერასოდეს ვერ მოვნახავდი საჭირო სიტყვას (ჭილ., II, 471); გუშინწინ კი საბოლოოდ დარწმუნდა, რომ ფეხბურთისათვის უკვე მოხუცდა (ფანჯ., 132); თანდათან ვრწმუნდებოდი, რომ ამ კაცისა არაფერი მესმოდა (ფანჯ., 216); ეს უკვე კმაროდა იმისთვის, რომ მხოლოდ მას ელაპარაკა და სხვებს ეთმინათ (ფანჯ., 221); ეჭვიც არ ეპარებოდა, რომ ახალგაზრდა კოლეგაზე დიდ შთაბეჭდილებას მოახდენდა (ფანჯ., 530); ის თითქმის დარწმუნებული იყო, რომ ამ ნაბიჯისაგან თავს ვერ შეიკავებდა (ფანჯ., 515); იაგორა დარწმუნებული იყო, რომ მამამისი იქ არაფერს დატოვებდა საამისოდ (ჭილ., II, 350)...

ხალხი სულ იმის ცდაში იყო, თუ როგორ ესიამოვნებინა პოეტისთვის (აკაკი, 112); ორიოდ სიტყვა იმაზე მინდა ვთქვა, თუ როგორ კითხულობდა აკაკი (აკაკი, 220); აიეთი უკვე იმაზე ფიქრობდა, თუ ვინ როგორ დაესაჯა (ჭილ., I, 157); მე ბედნიერი იმით ვარ, თუ რაღაცას ვაკეთებ და ვიღაცას ვჭირდები (იოს., 386); ბევრი ლაპარაკი იყო იმის თაობაზე, თუ სად დამალათ ყოველივე ეს (აკაკი, 500); სიმწრის ოფლი ასხამდა და მხოლოდ იმაზე ფიქრობდა, თუ ამ წუთში რას განიცდიდნენ მისი მშობლები და ამხანაგები (ფანჯ., 150)...

განსაზღვრებითი დამოკიდებული წინადადება: ისეთი წიგნი მისწერეთ, რომ მით მოულობოთ გულიო (აკაკი, 46); ეს ახალი სახლებია, რომ ანთებენ შარას (იაშვ., 24); უცებ იმ უცნაურმა გრძნობამ შეიპყრო, პირველ დღეს რომ დაეუფლა (ფანჯ., 60);

ისევ ესროლეს იმ ქვას, ხელით რომ ეჭირა (იოს., 13); ის ოჯახი დააქცია ღმერთმა, ქათამი რომ თავისი სიკვდილით მოკვდება (ფანჯ., 24); მივმართავ ისევ აუღერილ ხეხილს, ჩემი ლექსები რომ გამოწალდეს (იაშვ., 155); იწვიან ცეცხლში ლექსები, შენ რომ მოგწონდა ადრე (ჭილ., I, 154); მამის მონაყოლი სრულე-ბითაც არ ჰგავდა იმ ზღაპრებს, სამი ქალი მორიგეობით რომ უყვებოდა (ჭილ., I, 152)...

ადგილის გარემოებითი დამოკიდებული წინადადება: ნუ-შის წვერში რომ იფეთქებს ყვავილი, იქ მაქვს გული შენახუ-ლი შენთვისა (იაშვ., 109); ყველანი იქვე, ყანის პირში რომ პან-ტა დგას, იქ მოქუჩდნენ (ვაჟა, 217); ეზოში რომ დიდი კაკალი დგას, იქ არის შენახული საჭირო ნივთები (ვაჟა, 169); ძველი ციხის ნანგრევები რომაა, იქით მიმიწევდა გული (იქვე, 210); მე და დედაჩემი, აგერ ტყიანი სერი რომ წამოწოლილა და აქ ეთ—იქით ხევები ჩაუდის, იქ ვცხოვრობდით (ვაჟა, 10); კარებ-თან რომ მივიდა, ერთი კიდევ მოიხედა (ყაზბ., 6)...

დროის გარემოებითი დამოკიდებული წინადადება: ხევში გადამალულ ცხენებთან რომ ჩავიდნენ, მერე გზას ამხედრე-ბულნი გაჰყვნენ (იოს., 72); მხოლოდ მაშინ გამიშვა ხელი, ხე-ივანში რომ მოვხვდით (ონაშვ., 102); დაჭრილი ჯიხვი მალლა მწვერვალზე რომ აეყვანათ, მაშინ დამშვიდებული მოკვდებო-და (იოს., 61); გონების რომელიმე საიდუმლო კუნჭული უეც-არი შუქით რომ განათდება, ბედნიერებისაგან ადგილს ველარ ვპოულობ (ონაშვ., 58); მამაჩემს ქარაფზე დაუცდა ფეხი, მა-ღალმთიან სოფელში სინათლე რომ გაჰყავდა (ონაშვ., 116); მამობილის მუნდირი, საქართველოში რომ გადმოვიდა, მაშინ ჩაიცვა (ჭილ., II, 75)...

თუ' მაქვემდებარებელი კავშირი დროის გარემოებით და-მოკიდებულ წინადადებაში დამოუკიდებლად არ გვხვდება, ის ყოველთვის არა' ნაწილაკთან ერთადაა და გვაძლევს თუ არა' (თუ არა → თუარე → თორემ) კავშირს, რომელიც დრო-ის გარემოებითი დამოკიდებული წინადადების სპეციფიკური კავშირია და ყოველთვის მოსდევს შემასმენელს. მაგალითად:

სთქუა იმან ეს თუ არა, გამოსხლტა ხელიდამ (ილია, 298); დაბრუნდა თუ არა, ქალი შეირთო (აკაკი, 412); მოჰკრა თვალი თუ არა, დაიღრიალა (იქვე, 439)...

ვითარების გარემოებითი დამოკიდებული წინადადება: გარეთ კი ქარი ისე მღეროდა, რომ ზრიალებდნენ სარკმლის მინები (ჭილ., II, 497); ეს თვითონვე იგრძნო და ისე სწრაფად წამოდგა, რომ გიორგიმ ხელის შეშველებაც ვერ მოასწრო (ჭილ., II, 133); ისე მოვედი, რომ არავინ არ მომელოდა (იაშვ., 124); ლევანმა ღვინო ისე დალია, რომ სადღეგრძელო არ უთქვამს (ფანჯ., 215); ოთარმა სიგარეტის კოლოფი და ასანთი ისე გადაუგდო, რომ სავარძლიდან წელი არ წამოუნეცია (ფანჯ., 628)...

კვაჭი ისე როგორ დაიძინებს, თუ სამუშაო მაგიდას ერთი საათით მაინც არ მიუჯდება (ჯავ., 267)...

მიზეზის გარემოებითი დამოკიდებული წინადადება: ისიც იმიტომ მოვიდა მხოლოდ, რომ მოგვეხმაროს ადამიანებს (ჭილ., II, 441); გული შიშით ეწურებოდა იმიტომ, რომ დაკაცებული შვილი ყველაფერს სხვა თვალთ შებედავდა (ჭილ., II, 45)...

მიზნის გარემოებითი დამოკიდებული წინადადება: ისინი დგანან, რომ ნახონ სხვებმაც ჯიუტი სახე ტანჯვის და მსხვერპლის (ჭილ., II, 458); მთაზე უბელო ცხენს მოვაჭენებ, რომ მოგაწონო თავი (ჭილ., II, 443); შენ მოენატრე და ხალხში გეძებს, რომ ერთხელ კიდევ შეგახოს ხელი (ჭილ., II, 466); და მეც მზად ვარ, რომ მოვუმზადო ახალ ტკივილებს სულიც და ხორციც (ჭილ., II, 506); ვერ მაჩუქა საქართველომ კალამი, რომ დავწერო მისთვის გულის სალამი (იაშვ., 139)...

შემასმენლური დამოკიდებული წინადადება: მე ისა ვარ, რომ ჩემს ჯავრს არავის შევარჩენ (ილია, 108); ხიდი ისეთია, რომ ზედ გავლა გაგიჭირდება (იქვე, 212)...

დათმობითი დამოკიდებული წინადადება: ხატზეც რომ დაიფიცოს, მაინც არავინ დაუჯერებს (ყაზბ., 37); მთელი ქვეყანა მტრად რომ გადამეკიდოს, მაშინაც არავის დაგიტმოზ (იქვე,

63); ადრე რომ მონდომებოდა სადილი, მაინც არა სჭამდა (აკაკი, 402)...

პირობითი დამოკიდებული წინადადება: ზაფხული რომ ყოფილიყო, იქნება ყმანვილების ჭყვილზე მგლები გაქცეულიყვნენ (არაგვ., 65); შენ რომ არ გერჩივა, სადგურის უფროსს მივმართავდი (იქვე, 87); სახლში რომ შესულიყავით, ყველაზე უწინარეს თვალში გეცემოდათ სიფაქიზე და დაგვილ-დანმენდილობა იქაურობისა (ილია, 76); რომ გითხრათ, არ დაიჯერებთ (ილია, 280); რომ მოშორდეთ, კარგი იქნება (იქვე, 139)...

თუ მტყუანი გამოვიდე, თავი გამაგდებინე (აკაკი, 118); თუ მტერმა დღე არ მოუსწრაფა, სპილო ორას წლამდე იცოცხლებს (გოგებ., 208); თუ გული გაქვს, მაშინ მიხვდები სხვის ტკივილს...

ახალ სალიტერატურო ქართულ ენაში რომ' ძირითადი პირობითი კავშირია თუ' – სთან ერთად. თუსა და რომს როლები გაყოფილი აქვს, ამის საწინდარია მისი მიმართება დამოკიდებული წინადადების შემასმენელთან.

პირობითი დამოკიდებული წინადადების კონსტრუქცია დაკავშირებულია, ერთი მხრივ, მომავალთან, მეორე მხრივ, წარსულს გამოხატავს. პირობითი წინადადების ორივე რიგს შეეფერება ზმნის შესაბამისი მწკრივის ფორმა. რომ' კავშირიან პირობით დამოკიდებულ წინადადებას შეეწყობა II თურმეობითისა და II კავშირებითის ფორმით გადმოცემული შემასმენელი, ხოლო თუ' კავშირიან პირობით დამოკიდებულ წინადადებას – მყოფადისა და წყვეტილის ფორმით გადმოცემული შემასმენელი. მაგალითად: „თუ სიმართლეს მომიყვები, მეც მოგისმენ“; „სიმართლე რომ მოგეყოლა, მეც მოგისმენდი“; „რომ მოგიყვეთ, არ დაიჯერებთ“... აღნიშნული კავშირები ერთმანეთის ნაცვლად რომ გამოვიყენოთ (თუ'–ს ნაცვლად რომ'), შეიცვლება წინადადების ფუნქცია: „თუ სიმართლეს მომიყვები, მეც მოგისმენ“ – პირობითი; „სიმართლეს რომ მოგიყვები, მეც მოგისმენ“ – დროის გარემოებითი დამოკიდებული წინადადება.

გარდა ამისა, **თუ'** და **რომ'** კავშირებს განსხვავებული სემანტიკური ფუნქციაც აქვს. ისინი **არ(ა)'** ნაწილაკის დამატებით წართქმით მნიშვნელობას სძენს ისეთ ქვეწყობილ წინადადებას, რომლის კომპონენტები მტკიცების მიხედვით უკუთქმითია. მაგ.: ვინ დაიცავდა, **თუ (რომ) არა** დედა; საიდან გაიგებდა, **თუ (რომ) არა** მონაწილე...; მსგავსი მაგალითები ხშირად დასტურდება როგორც ზეპირ მეტყველებაში, ასევე სამწერლობო ენაშიც: თითქო ჭკუა, **თუ არ** წიგნში, სხვაგან აღარსად იყოს (ილია, 98); ვინ წააქეზოს გონება, **თუ არა** გულმა (ლომთ., 39)... **თუ არ'**, **რომ არ'** კავშირიანი დამოკიდებული წინადადებას პირობით-შედეგობითი წინადადებისაგან გასამიჯნავად საენათმეცნიერო ლიტერატურაში დამოუკიდებელი კვალიფიცირება მიეცა და ეწოდა წართქმით-დადასტურებითი პირობითი წინადადება (კვანტალიანი, 1985:126).

შედეგობითი დამოკიდებული წინადადება: შედეგობით დამოკიდებულ წინადადებაში გამოყენებული **რომ'** კავშირი რთული ასე **რომ**, ისე **რომ**... კავშირის შემადგენელი ნაწილია: ჩემსავით ობოლი იმედი წამართვა წუთისოფელმა, ასე **რომ** ახლა არაფრის იმედი არა მაქვს (ილია, 267); სახლიდან ეკლესიამდე და ეკლესიიდან სასაფლაომდე კუბო ეჭირა არჩილს და გლახკაცებთან ერთად ეწევოდა, ასე **რომ** არავის გამეეცვლე-ვინა (ილია, 145); ჯანდიერის კაცებს მსტოვრები დაეჭირათ, ასე **რომ** შეთქმულება გაულავნდა (აკაკი, 411)...

მთავრის მიმართი დამოკიდებული წინადადება არის ის ერთადერთი გამონაკლისი ტიპი ქვეწყობილი წინადადებისა, სადაც არ გვხვდება **რომ'** მაქვემდებარებელი კავშირი, რადგანაც ამ სახის ჰიპოტაქსურ კონსტრუქციაში დამოკიდებულს მთავართან ერთადერთი კავშირი – მიმართებითი ნაცვალსახელი **რაც'** აერთებს (სხვადასხვა ბრუნვის ფორმით).

ამრიგად, **რომ'** პოლისემიური კავშირია. ის მხოლოდ მაქვემდებარებელი კავშირის ფუნქციითაა გამოყენებული ქვემდებარულ, ყველა სახის დამატებით, ვითარების გარემოებითს დამოკიდებულსა და პირობითს დამოკიდებულ წინადადებაებ-

ში (სადაც მას თუ' კავშირის ფუნქცია აქვს). აგრეთვე, მიზნის გარემოებითს დამოკიდებულში (როდესაც ის რათა' კავშირის მნიშვნელობას იძენს). განსაზღვრებითი, ადგილის, დროის, მიზეზის გარემოებითი დამოკიდებული წინადადებების შემცველ ჰიპოტაქსურ კონსტრუქციებში კი ის წევრ-კავშირთა (რომელიც, სადაც, როდესაც, რადგანაც...) მნიშვნელობით გვევლინება.

რომ' კავშირის შემდეგ ქართულში პოლისემიურობით გამოირჩევა თუ' კავშირი, რომელიც ჰიპოტაქსურ კონსტრუქციებში მთავართან აერთებს ცხრა სახის დამოკიდებულ წინადადებას, მაგრამ ის ძირითადად მაინც პირობითი დამოკიდებული წინადადების კავშირია, შესაბამისად, თუ' კავშირის პირველადი ფუნქცია პირობითშედეგობითობაა, ყველა დანარჩენი მეორეულია.

შემოკლებათა განმარტებანი:

აკაკი აკაკი წერეთელი, რჩეული ნაწერები, თბ., 1940.

გრიშ. ი. გრიშაშვილი, ძველი თბილისის ლიტერატურული ბოჰემა, თბ., 1986.

ვაჟა- ვაჟა-ფშაველა, რჩეული, თბ., 1953.

იაშვ.- პ. იაშვილი, პოეზია, პროზა, წერილები, თარგმანები, თბ., 1975.

იოს.- ო. იოსელიანი, რჩეული თხზულებანი ორ ტომად, თბ., 1991.

ილია- ილია ჭავჭავაძე, თხზულებანი, თბ., 1984.

ონაშ. ნ. ონაშვილი, მანძილი მიწამდე, თბ., 1985.

ფანჯ.- გ. ფანჯიკიძე, რჩეული თხზულებანი სამ ტომად, ტ. I. მოთხრობები, რომანები, თბ., 1986.

ყაზბ.- ალ. ყაზბეგი, მოთხრობები, სახელგამი, 1937.

ჭილ.- ო. ჭილაძე, რჩეული თხზულებანი სამ ტომად, ტ. I, II, თბ., 1986.

დამოწმებული ლიტერატურა:

კვანტალიანი, 1985 – ლ. კვანტალიანი ერთი სახის პირობითი დამოკიდებული წინადადებისათვის: იკე, XXIII, თბ.;

ძიძიგური, 1959- ძიძიგური შ., ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიისათვის. თბ.,

ძიძიგური, 1973 – ძიძიგური შ., კავშირები ქართულ ენაში, თბ.

Natela Phartenadze

POLYSEMANTIC CONJUNCTIONS *რომ'* AND *თუ'* IN SUBORDINATE CONSTRUCTIONS

Summary

რომ' and *თუ'* are polysemantic conjunctions. *რომ'* has only a subordinating function in subjective clauses and in all types of conditional subordinate clauses (in which it has the function of conjunction *თუ'*). Also this conjunction is used in objective circumstance clauses (when it takes the meaning of conjunction *რატა'*). In the subordinate constructions of the place, time and cause of principal clauses it contains the meaning of such connectors as *when, which, because, where*. The conjunction *თუ'* in subordinate constructions joins conditional clauses with the principal clause, although, it is basically still the conjunction of a conditional subordinate clause. Therefore a condition-consequence is expressed by subordinate components of conjunction *თუ'* and all the others are secondary.

ადამიანის საკუთარი სახელები „ტბეთის სულთა მატიანის“ მიხედვით

„ტბეთის სულთა მატიანის“ შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში პირველ ცნობას დიმიტრი ბაქრაძის ნაშრომში ვხვდებით. ამ ცნობის მიხედვით, ძეგლს სხვა სამ ისტორიულ საბუთთან ერთად, შავშეთის ტბეთში მიაკვლია გიორგი ყაზბეგმა 1874 წელს. ყაზბეგისაგან ხელნაწერი მიუღია დიმიტრი ბაქრაძეს, რომელსაც, როგორც ჩანს, გადაუცია მარი ბაროსესათვის. ძეგლი 588 მოსახსენებლისაგან შედგება და მის მასალაზე დაყრდნობით შესაძლებელი ხდება არამარტო მაჭახლის ხეობის, არამედ სამხრეთ-დასავლეთი საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის, საგვარეულოთა ისტორიისა და ანთროპომასტიკონის შესწავლა.

ადამიანის საკუთარი სახელი ენის ლექსიკის უძველესი ფონდის კუთვნილებაა. საკუთარ სახელებს სხვადასხვა წარმოშობა აქვთ და მათ გავრცელებას განსხვავებული პირობები განსაზღვრავდა. საკუთარ სახელთა გაჩენა პრაქტიკულმა საჭიროებამ გახადა აუცილებელი, კერძოდ, ერთი პიროვნება უნდა გარჩეულიყო მეორისაგან. „ერთად ცხოვრება-ურთიერთობის პრაქტიკულმა მოთხოვნამ სახელის აუცილებლობა გამოიწვია“ (ლლონტი, 1953: 134).

ანთროპონიმი ენის განუყოფელი ნაწილია და მის სიმდიდრეს გვიჩვენებს. სემანტიკურად იგი თავისებური სიტყვაა, წარმოშობითა და ფუნქციით რამდენამდე განირჩევა სუბსტანტივის კლასის სხვა თანრიგის სიტყვებისაგან, თორემ გრამატიკულად, სტრუქტურითა და წინადადებაში მოხმარებით იგი არსებითი სახელია, ოღონდ „ისეთი სახელი, რომელსაც არ ძალუძს მრავლობითი რიცხვის წარმოება“ (იქვე, 134).

საკუთარი სახელი და საზოგადო სახელი ერთურობის საპი-

რისპირო ისეთი სიტყვებია, რომელთაც ბევრი რამ აქვთ საერთოც და განსხვავებულიც.

საზოგადო სახელი აღნიშნავს, საკუთარი კი სახელს სდებს საგანს. თავდაპირველად ადამიანთა საკუთარ სახელად გამოუყენებიათ ნივთის, საგნის, ცხოველის, ფრინველის, მწერის, თვისების, მოქმედების და სხვა სახელწოდებანი. ამის კვალი კარგადაა შემონახული იმ საკუთარ სახელთა შინაგან სტრუქტურაში, რომელთაც ძველი წერილობითი ძეგლებიდან და ხალხის წარმართული ყოფის ჩვენამდე მიღწეული გადმონათქვამებიდან ვიცნობთ.

დარწმუნებით შეიძლება ითქვას, რომ სწორედ „საზოგადო სახელთა (ცალკე საგნის, მოვლენის, ცხოველის, ფრინველის, მწერის, მცენარის, ნითიერების, ხელობა-მოსაქმეობის, სოციალური ყოფისა თუ მდგომარეობის აღმნიშვნელი სხვა სიტყვები) სამყარო არის ნოყიერი ნიადაგი, რომელშიაც ისტორიულად სათავეს იღებს ანთროპონომიკა“ (იქვე, 139).

მაჭახლის ხეობის უძველესი ონომასტიკა მოცემულია „ტბეთის სულთა მატიანეში“. ის შუა საუკუნეების უნიკალურ წერილობით წყაროა. ტექსტში სულ 588 მოსახსენებელია, რომლებიც უხვ მასალას გვაწვდიან მაჭახლის ხეობის ისტორიული გეოგრაფიის, საგვარეულოთა ისტორიის და ქართული ანთროპონომიკის შესასწავლად.

საღააპე ჩანანერები და სულთა მატიანეები მეტ-ნაკლები სისრულით იმ ეკლესიისა თუ მონასტრის თავგადასავალსაც ასახავენ, სადაც ისინი შეადგინეს, ამასთანავე, შეიცავენ ცნობებს მათ შემწირველებზე, მათ სამრევლოზე. ტბეთის საყდარი, სადაც სულთა მატიანის ეს ძეგლი შეიქმნა, მდებარეობდა სამხრეთ-დასავლეთ საქართ-ველოს (ზემო ქართლი) ერთ-ერთ ისტორიულ თემში, შავშეთში.

ტბეთის საყდარი ამჟამად თურქეთის სახელმწიფო საზღვრებშია. ძეგლში გვხვდება ანთროპონიმები, რომლებიც უკავშირდება ცხოველის, ფრინველის სახელს. მაგ: მგელა, ფოცხვერა, ლომა, რომლებიც ცხოველის თანხმოვანფუძიან სახელზე -ა - სუ-

ფიქსის დართვითაა მიღებული. სწორედ ეს „ა“ აქცევს ცხოველის საზოგადო სახელს ადამიანის საკუთარ სახელად:

„სულსა მისა მგელასასა და მისისა მეუღლისა მარიამისასა შეუნდვენ ღმერთმან“. (64); „სულსა ზარქიეთ მგელასასა შეუნდვენ ღმერთან“ (94); „სულსა სიკალაეთ მგელასა და მისისა მეუღლესა ცხოვრებას შეუნდვენ ღმერთმან“ (90); „სულსა ახალასძისა ნანასა, მისისა მეუღლესა რუსუდანისა სულსა მისისა შვილისა ლომასასა“ (70).

თანამედროვე ქართულში ეს სახელები ფუძეკვეცადია, ძეგლში კი ფუძეუკვეცელია.

„სულსა ზარქიეთ მგელასასა შეუნდვენ ღმერთმან“ (94).

მგელასასა - აქ ბრუნვის ნიშნის ხმოვნითი ნაწილი შენარჩუნებულია.

„ტბეთის სულთა მატიანეში“ გვხვდება **მგელასაგან** ნაწარმოები გვარი **მგელასძე**, რომელიც ამჟამადაც დასტურება (მგესაძე/მგელაძე).

ძეგლში **„ლომასაგან“** და **„ფოცხვერასაგან“** ნაწარმოები გვარები არ გვხვდება, მაგრამ გვაქვს გვარები: **ფოცხვერაშვილი, ლომაძე, ლომიძე**.

ძეგლში გვხვდება გვაროვნული სახელი **ვერძასძე**, რომელიც **ვერძისაგანაა** ნაწარმოები: „სულსა ვერძასძისა მახარებლისასა შეუნდვენ ღმერთმან“...

ძეგლში **წიქარი** მოხსენებულია მამაკაცის სახელად: „სულსა“ ვაშანისძისა **წიქარისასა** და მისისა მეუღლესა თინასასა შეუნდვენ ღმერთმან“ (66). დღეს ეს სახელი დაირთავს „ა“ მანარმოებელს.

ძეგლში **კუერნა** მამაკაცის სახელია: „სულსა ჩიგონისძისა კუერნასასა შეუნდვენ ღმერთმან (108).

ნებიერი ძეგლში მამაკაცის სახელია, დღეს კი ზედმეტსახელად გამოიყენება.

„სულსა **ნებიერისასა** სიმურტანეთ და მისისა მეუღლისა თევთურისაისა შეუნდვენ ღმერთმან“ (94).

მიმინოსძე ფრინველის სახელისაგან ნაწარმოები გვარია:

„სულსა მიმინოსძისა იოვანესა და მისისა მეუღლისა ცხოვრებას შეუნდვენ ღმერთმან“ (134); „სულსა მიმინოსძისა ბიბილასა და მისისა ძმისა მახარებლისა და მისისა მეუღლისა ნათელისასა შეუნდვენ ღმერთმან“ (108).

ძეგლში დასტურდება აგრეთვე საზოგადო სახელებისაგან ნაწარმოები სახელები: **მარცუალა, ნადირა, სანადირო, ცუარი და მხეცისძე** (გვაროვნული სახელი).

„სულსა კოპლასძისა მარცუალისა და მისისა მეუღლისა მარგალიტისასა შეუნდვენ ღმერთმან“ (112); „სულსა ძისა ნადირასასა და შეუნდვენ ღმერთმან“ (138); „სულსა სანადირისასა მარიამისასა, წიქარისასა და ცუარისას... მარიამისა, შეუნდვენ“ (88); „სულსა მხეცისძისა მიქაელისასა და მისისა მეუღლისა მარიამისა შეუნდვენ ღმერთმან“.

ჟ სუფიქსი დაერთვის ზედსართავ სახელს და აწარმოებს ანთროპონიმს, მაგ.: **ახალა, მშუიდა...**

„სულსა ჯიგანასძისა მარცუალისასა, **მშუიდასასა** შეუნდვენ ღმერთმან“ (96).

„სულსა გუიანისასა, მარიამისა, იოვანესასა, შუშანისასა, **ახალასასა** და მათისავე გუიანისასა შეუნდვენ ღმერთმან“ (88).

რაც შეეხება **ზვიადს**, ეს სახელი დღესაც გამოიყენება. „სულსა შუშანასძისა **ზვიადისა** და მისისა მეუღლისა შორენასა შეუნდვენ ღმერთმან“ (132). ძეგლში გვხვდება თხზული ანთროპონიმებიც. იგი გვიანდელი ევოლუციის პროდუქტია. რთულ ანთროპონიმში მოჩანს სიტყვის შემოქმედი ადამიანი, რომელიც თავისი გემოვნების მიხედვით თხზავს საკუთარ სახელს, ამიტომ ანთროპონიმი დღესაც ატარებს შერქმეული სახელის ნიშანდობლივ თვისებებს. თხზული ანთროპონიმების კომპონენტებად გვხვდება როგორც სახელებიც და ზმნებიც. მაგ: „სულსა კვირიკე მოძღუარისა და მისი ძმისა სულასა და მოძღუარისა ოქროპირისა და მისი ძმის ილარიონისასა, მიქასა და მარიამისა შეუნდვენ ღმერთმან“ (82).

ოქროპირისა-ამ სიტყვაში ორივე კომპონენტი არსებითი სახელია. **კაციოქროსასა**-აქაც ანთროპონიმის გაფორმება ან-

ალოგიურია: „სულსა გიორგაეთ კაცი ოქროსასა და მეუღლესა მისისა ხუაშაქის შეუნდვენ ღმერთმან“.. მაგრამ **წითელბერის-ძისა-პირველი კომპონენტი ზედსართავი სახელია, მეორე -არ-სებიტი სახელი. „სულსა წითელბერისძისა იოვანესა შეუნდვენ ღმერთმან“ (60). მატიანეში საკუთარ სახელებად გვხვდება ზმნის პირიანი და უპირო ფორმებიც: სიხარული, ქება, შიში: „სულსა გიორგასძისა ვაჟისა სიხარულისა შეუნდვენ ღმერთმან“; „სულსა მიმნობიძე შიშსა და მისისა მეუღლისა მარიამ-ის შეუნდვენ ღმერთმან“(78); „სულსა თევთისძისა მიქაელის-ძისა და მისის მეუღლის თამარის შეუნდვენ ღმერთმან; მისთა შვილთა დავითს და ქებას შეუნდვენ ღმერთმან“(80). „სულსა სანადირასძისა მახარასასა შეუნდვენ ღმერთმან“(104); „სულ-სა მურვანიშვილისა მომესწარასა, მისისა მეუღლისა მარიამ-ისა შეუნდვენ ღმერთმან“ (13); „სულსა გიორგაზიეთ მახარე-ბელისა და მისისა მეუღლესა მარიამისა და მათისა ასულისა თამსის შეუნდვენ ღმერთმან“ (60).**

შუა საკუნეებში ეკლესია-მონასტრების შემწირველები, როგორც ცნობილია, ძირითადად იყვნენ გაბატონებული კლასის წარმომადგენლები: მეფეები, ფეოდალები, მაღალი სამღვდელთა.

„ტბეთის სულთა მატიანის“ შემორჩენილი ტექსტი, ალბათ, უნდა იყოს ძეგლის ის ნაკვეთი, რომელსაც ელ. მეტრეველი კერძო პირთა მოსახსენიებელს უწოდებს. ძნელია იმის თქმა, თუ რა შემადგენლობისა იყო **„ტბეთის სულთა მატიანის“** დაკარგული ნაწილი. უნდა ვივარაუდოთ, რომ აქაც, ისევე როგორც სხვა დღემდე ცნობილ და შესწავლილ სულთა მატიანეებში, იქნებოდა მეფე-დედოფალთა და დიდებულთა, აგრეთვე, მაღალი საეკლესიო წოდების მქონე პირთა მოსახსენებლები.

„ტბეთის სულთა მატიანეში“ დამონმებული გვარების სოციალური კუთვნილების გარკვევას ართულებს მასში მოხსენებულ პირთა იდენტიფიკაციის მოუხერხებლობა. ამასთან ამ პირებზე მატიანეში ძალიან მცირე ცნობებია დაცული. ძეგლში შემორჩენილი მოსახსენებლების დიდი ნაწილი დაბალი ფენი-

დან გამოსული შემომწირველები ჩანან. ესენი არიან უშუალო მწარმოებლები, რაზეც მიუთითებს ზოგიერთი გვარის წარმოება. მაგალითად: მეფუტკრისძე - ნაწარმოებია მეფუტკრიდან, მჭედლისძე მჭედლიდან. მეფუტკრისაგან ნაწარმოები გვარი სამგვარი ფორმით გვხვდება: **მეფუტკრეთ, მეფუტკრიეთ, მეფუტკრისძისა**: „სულსა მეფუტკრისძისა გიორგის შეუნდვენ ღმერთმან და მისისა მეუღლისა ბორენას შეუნდვენ ღმერთმან“ (120); „სულსა მეფუტკრიეთ ივანესასა და მეუღლესა მისისა ხუაშაქისასა შეუნდვენ ღმერთმან“ (74); „სულსა მეფუტკრიეთ ნიკოლოზისასა და მისისა მეუღლესა მარიამისა ცხოვრებას შეუნდვენ“ (96); „სულსა ... მჭედლისძისა მიქაელისასა და მისა მეუღლესა ცხოვრებას შეუნდვენ ღმერთმან“ (102).

ცხადია, ეს შემწირველები დაბალი წრიდან გამოსული პირები, ხელოსნები იყვნენ.

ძეგლში ზოგჯერ ადამიანის საქმიანობაზეც არის მითითებული. ვინმე კომსისძე ნიკოლოზი მწერალი ყოფილა, ჰყოლიათ **ოქრომჭედელი, მკერავი, წინამძღვარი, მეფუტკრე, მჭედელი**: „სულსა კომსისძისა ნიკოლოზ მწერლისასა შეუნდვენ ღმერთმან (180); „სულსა მახაჭასძისა მჭედლისასა შეუნდვენ ღმერთმან“ (118). „სულსა ილარიონ სასოეთისა წინამძღუარისასა შეუნდვენ“ (134); „სულსა მაკერვალისა დემეტრეს და მისის მეუღლის ბორენას შეუნდვენ“ (120).

მაკერვალში მანარმოებელია მა-ალ, სხვა შემთხვევაში მა-ს ხმოვნითი ნაწილი დაკარგულია: „სულსა დემეტრე მკერვალისა შეუნდვენ ღმერთმან“ (82).

განსაკუთრებულ ინტერესს აღძრავს ძეგლში მოცემული ის საკუთარი სახელები, რომლებსაც თ. ენუქიძე ქალის სახელებად თუ გვარებად მიიჩნევს. მკვლევარი ქალის სახელებად მიიჩნევს შემდეგ სახელებს: **პარასკევა, შუშანა, ჩხუტუნია, გუიანა, ანა, ბურდუხანი, დოფი...** ამათ გვერდით ქალთა საკუთარ სახელებად წარმოდგენილი აქვს: **აბესალამური, აკრიელი, ახალაური, გიორგაული, გვიანური, ზაქირაული, თევთიური, კიბელი, ხინკილაური, ჯოოური, ჯოჯაური და მრავალი სხვა.**

ვფიქრობთ, აღნიშნული სახელები მეორეულია, რადგან **ხინკილაური, თევთიური** და მისთანა სახელები მიუთითებს ქალის ქალიშვილობის გვარზე, ე.ი. ხინკილაური არის ხინკილადის ოჯახის ქალი გათხოვილი სხვა გვარში, ისე როგორც ეს ამჟამად იმერულში გვაქვს ჩუბინოური, კვინიკიური, რობაქოული და ა. შ. ე.ი. ჩუბინიძის, კვინიკაძის, რობაქიძის ქალი, გათხოვილი სხვაგან)

„ქართული ენის ზოგიერთ კილოში (კახურში, ფშაურში) **ურ/ულ** სუფიქსი ზოგჯერ ადამიანის სადაურობაზე მიუთითებს. ეს ვითარება შეინიშნება აჭარულ კილოშიც. გათხოვილ ქალს, ტრადიციისამებრ, მშობლიურის სოფლის სახელზე „ურ“ დართვით მოიხსენიებენ. მაგალითად, **კალოთურაი** ქალის საკუთარი სახელის ფართო სახელია, რომელიც სოფელ კალოთიდან სხვა სოფელშია გათხოვილი, ანალოგიური ვითარება დასტურდება მესხურ-ჯავახურშიც“ (ქამადაძე, 1988 : 48).

თ. ენუქიძეს იმის დასამტკიცებლად, რომ აღნიშნული ფორმები ქალთა სახელებია და არა გვარები, ძეგლიდან მოჰყავს შემდეგი მოსახსენიებელი: „სულსა ღურჯასძისა მიქაელისა და მისასა მეუღლისა ნათელის შეუნდვენ ღმერთმან. სულსა მათისა შვილისა **ცაცაურისასა** შეუნდვენ“.

ეს არის ერთადერთი მოსახსენიებელი, ყველა სხვა შემთხვევაში, როცა ქალის გვარი „ურ“ სუფიქსით არის ნაწარმოები, მითითებულია, რომ ქალი გათხოვილია: „სულსა ბედიანთ სძლია **მიქლაურისა** გუანცასა შეუნდვენ ღმერთმან“ (134); „სულსა გორგასძიეთ ივანესა და მისისა მეუღლესა **ქუაბელურისა** ნათელის შეუნდვენ ღმერთმან“ (94); „სულსა **ქოქალაურისა** მარიამის შეუნდვენ ღმერთმან“ (106); „სულსა გაბაჩორისძეს დემეტრეს და მისა მეუღლის ნათელის **ჯოთურისას** შეუნდვენ ღმერთმან“ (136).

აქ ყველა ფორმა გვაროვნული სახელია. როცა **ურ/ულ** სიფიქსით ნაწარმოები ანთროპონიმები დამოუკიდებლად, ქალის სახელის გარეშეა მოხსენიებული, ჩანს, რომ ქალი გათხოვილია, მოვიყვანთ ზოგ მაგალითს ძეგლიდან: „სულსა

ცივნარისძისა ნიკოლოზისასა ს“და მისისა მეუღლესა **ფოთელურისა** შეუნდვენ ღმერთმან“(102); „სულსა გოგაბერეთ მიქაელისა, მისისა მეუღლესა **ხინკილაურისა**“(102); „სულსა ოქოტასშვილისა მახარებლისასა და მისისა მეუღლისა **ჯოთურისასა** შეუნდვენ ღმერთმან“(124); „სულსა სანადირასძისა მახარებლისა შეუნდვენ ღმერთმან, სულსა მისისა მეუღლისა **საკმარაულისა**“; „სულსა **ჩახუასძისა** იოვანესა და მისისა მეუღლესა **ზაქიარაულისა** შეუნდვენ ღმერთმან“(78); „სულსა ჯარდანეთ დემეტრესასა და მისისა მეუღლისა **ჯოჯაურისა** შეუნდვენ ღმერთმან“ და მრავალი სხვა.

მატიანეში მოხსენიებული **ხებელი, ჩიქუნელისი, აკრიელი, სინდაელი** და მისთანა ანთროპონიმებიც სადაურობის სახელები უნდა იყოს. ძეგლში გვხვდება შემდეგნაირი მოსახსენიებელი: „სულსა გუიანეთ **აკრიელ** ცხოვრებასა შეუნდვენ ღმერთმან“(112); „სულსა **კილნათელისა** თათნასძისა მიქაელისა, მისისა მეუღლესა მარიამის შეუნდვენ ღმერთმან“(138); „სულსა **დაბელისა** ჩიმაგასძისა ივანესა შეუნდვენ ღმერთმან“(138); „სულსა **ჯოჭოელისა** ჭანისძისა გრიგოლისა და მისისა მეუღლისა ნათელისა შეუნდვენ ღმერთმან“(124); „სულსა **სმადაელისა** ვაცასძისა ნიკოლოზისა შეუნდვენ ღმერთმან“(62);

ამ მოსახსენებელში **აკრიელი, კილნათელი, დაბელი, ჯოჭოელი** საცხოვრებელ ადგილზე მიუთითებენ. ასევე უნდა იყოს **ოდლაურელი, მძინურელი**...რადგან მკვლევარი თ. ენუქიძე მიიჩნევს, რომ აღნიშნული ფორმები საკუთარი სახელებია, მაშინ სახელთა სიაში უნდა შეეტანა შემდეგი სახელებიც:

„სულსა **ერგელის**, სულსა გაბრიჩისძის დავითის და მისის მეუღლის თინას შეუნდვენ“(76); „სულსა ქუაბელთ ივანესასა და მისისა მეუღლისა მარიამისასა, **ქუაბელისასა** და მისისა მეუღლისა **ხებელისა** შეუნდვენ ღმერთმან“(64).

თ. ენუქიძე, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, საკუთარ სახელებად თვლის: **ხებელ, ჩრდილაელ, გიორგაულ, აბესალამურ** და მისთანა ფორმებს, მაგრამ, როცა გვარებს აჯგუფებს მანარმოებლების მიხედვით, ქალთა სახელად ჩათვლილი ყველა

ფორმა გვართა რიგშიც შეაქვს.

მატიანეში გვაქვს სახელი **ხინკილა** (მამაკაცის სახელია). „სულსა ხინკილასა სულსა“ (64). გვაქვს გვარი **ხინკილასძეც**.

„სულსა ხინკილასძისა დემეტრესასა და მისისა მეუღლისა მარიამისა და მათისა შვილისა გიორგის შეუნდვენ ღმერთმან“ (64). აქვე გვაქვს ქალის სახელი **ხინკალაურიც**: „სულსა გოგაბერეთ მიქაელისა, მისისა მეუღლისა ხინკალაურისა შეუნდვენ ღმერთმან“ (102).

აშკარად ჩანს, რომ გათხოვილი ქალის გვარი თავისებურად იწარმოება.

„ტბეთის სულთა მატიანეში“ ყველაზე მრავლად წარმოდგენილია ძე-ზე დაბოლოებული გვარები, შემდეგ ეთ-სა და შვილ-ზე. უფრო იშვიათადაა: ურ-, ელ-, ულ-, -ფხე, -ნა, -ტი, -ში, -აყი, -ისა, -ტყი სუფიქსებით ნაწარმოები გვარები. მოვიყვანთ თითო მაგალითს ძეგლიდან ყოველ მანწარმოებელზე: „სულსა გამრეკელისძის იოვანესასა და მეტეხლისშვილისა, **არსლანიშვილისა** ბიბილასა, მურუყასა და მეუღლესა მისისა შეუნდვენ ღმერთმან“ (86); „სულსა ბასილი **მორთულაყისასა** და მეუღლისა მისისა კიბელისასა შეუნდვენ ღმერთმან“ (86); „სულსა **ნიკოლაფხეშვილისა** გოგასასა შეუნდვენ ღმერთმან“ (64); „სულსა გორგასძიეთ ივანესა და მისისა მეუღლესა **ქუაბელურისა** ნათელის შეუნდვენ ღმერთმან“ (94); „სულსა **შავჩიტყი** ნიკოლოზისასა ცხოვრებასა და მათთა წერილთა ქალთასა შეუნდვენ ღმერთმან“ (80). „სულსა **გორგაძიათ** ჩაუქასასა შეუნდვენ ღმერთმან“ (126); „სულსა **ქერტაშისა** გიორგისასა და მისისაშვილისა ივანესა და მისისა მეუღლის მარიამისასა შეუნდვენ ღმერთმან“ (387); „სულსა **მეძვაფხესა** ხათუთასა შეუნდოს ღმერთმან“ (125).

ძეგლში მოხსენიებული ბევრი საკუთარი სახელი დღესაც გამოიყენება, ზოგიერთი მათგანი ტოპონიმიკამაც შემოინახა, მაგ: **მეფუტკრისძისა** - დღეს გვაქვს გვარი ფუტკარაძე, საკვლევ რეგიონში ადგილს ჰქვია **საფუტკრეთი**.

მატიანეში გვაქვს ხინკილასძე, დღეს დასტურდება გვარი

ხინკილაძე, ამ ხეობაში ადგილის სახელია **ხინკილეთი** (ცხოვრობენ ხინკილაძეები). ძეგლში არის ბასილისძეც. ეს გვაროვნული სახელი დღესაც გვაქვს, ოღონდ „ი“ შეცვლილია ა-თი) ბასილაძე, ტოპონომია **ბასილეთი**. ასევე ა-ის მონაცვლეობას აქვს **შუშანიძეში**, ძეგლში კი გვაქვს **შუშანასძე**.

გორგაძეთი გვაროვნული სახელია, გვაქვს **გიორგაძე**, ადგილს ჰქვია **გორგაძეთი**.

მორთულაყი, **წითელაეთი**-ძეგლში დასტურდება, გვარის მანარმოებელი აფიქსები შეცვლილია და დღეს გვაქვს **წითელაძე**, **მორთულაძე**.

მატიანეში გვაქვს გვაროვნული სახელები: **მალეყმასშვილი**, **რასტაგანისძისა**, ფონეტიკური პროცესის შედეგად დღეს გვაქვს **ლასტაკანიძე**, **მალაყმაძე**; **მელასძე-აქედან-მელაძე**; **ჩიტისძე-ჩიტაძე** (ხულო); **ბედინასძე-ბედინაძე** (ჩხუტუნეთი, ქედა, დოლოგანი, ხელვაჩაურის რაიონი); **ბერასძე-ბერიძე** (ძირითადად ქობულეთშია).

გაბრიჩისძე გაბრიჩიძე (აჭარაში ამჟამად არ გვხვდება); **გამრეკელისძე-გამრეკელიძე** (შუახევის რაიონი); **ბალასძე-ბალაძე** (ქედა, ხელვაჩაურის რაიონი, ქობულეთი); **გორგოშასძე-გორგოშაძე** (ხელვაჩაურის რაიონი, ქედა, კირნათი); **ფოთელისძე-ფოთელიძე** (ხელვაჩაურის რაიონი); **ჯავახაძე/ჯავახიძე** (ხულოს რაიონი); **დოლისძე-დოლიძე** (ქედა, ხელვაჩაურის რაიონი); **აბესლამისძე-აბესლამიძე** (ხელვაჩაურის რაიონი).

როგორც ვხედავთ, ძეგლში დღევანდელისაგან განსხვავებით, გვაროვნული სახელები ინარჩუნებენ ბრუნვის ნიშანს და მათი უმეტესი ნაწილი დღეს დასტურდება საკვლევო ხეობის ფარგლებს გარეთ.

დამოწმებული ლიტერატურა

კახიძე, 1979 ნ. კახიძე-მაჭახლის ხეობა, ბათუმი;

მაისურაძე, 1979 ილ. მაისურაძე, ქართული გვარ-სახელები (სემანტიკა,) თბ.;

მაისურაძე, 1982 - ილ. მაისურაძე, ქართული გვარ-სახელები (ბიბლიოგრაფიული მასალები) ტბ.;

ტბეთის სულთა მატთანე ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და საძიებელი დაურთო თ. ენუქიძემ, თბ. 1997;

ღლონტი, 1987 - ალ. ღლონტი, ქართველური საკუთარი სახელები, თბ.;

ქამადაძე, 1988 - მ. ქამადაძე, ზემო აჭარის ტოპონომიკა (კრებული, აჭარული დიალექტის დარგობრივი ლექსიკა VIII, თბ.;

შანიძე, 1981 - მ. შანიძე, ზოგიერთი გვაროვნული სახელი ტბეთის მატთანეში, მრავალთავი, IX, თბ.;

შანიძე, 1953 ა.შანიძე, ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლები, თსუ გამომცემლობის სტამბა, თბ.

Indira Shalikadze
ANTROPONIMS FROM MATEANI TBETHI'
Summary

As it is clear from mateani Tbethi's spirit, his name was used in animals, birds name. Names also produced this replea, as well as public and adjective names. Blade and intends to include their names on the forms of the verb.

The names of particular interest to move the monument, which T. Enuqidze woman's thinks. Akrieli, Axalauri, Tevtiuri, Kibeli, Xebeli, Foteluri, Chiqunelisi and many other similar production names. We bel ever, with her maiden name of the woman indicate names where these and similar names to be marked, in particular: Kibeli, Xebeli ...

Shi is from the Valley and from Kibe (Vilages), but from other family surname of married woman Poteluri Photelidze.

Cartain parts of the tribal vally outside the monument is confirmed, confirmed by tribal names, which are well preserved today toponomia.

იშვიათი დიალექტური ლექსიკა ზურაბ გორგილაძის პოეზიაში

ზ. გორგილაძის პოეზია ყურადღებას იქცევს იშვიათ ლექსიკურ ერთეულთა გამოყენებით. ბევრი მათგანი აჭარული დიალექტიზმია, პოეტმა ძეგლი დაუდგა საკუთარ დიალექტს, მაგრამ ამასთანავე დასტურდება სიტყვები, რომელთა უმეტესობაც სხვადასხვა დიალექტის კუთვნილებაა, თუმცა იშვიათი გამოყენებისაა. ზ. გორგილაძემ თავის პოეზიაში გააცოცხლა ისინი. მაგალითად: **ორწოხები** (გურ. ვინრო, ტალახიანი ბილიკი), **ჩინჩხვარი** (ქართ. ქიზ. მოხ. ნაფოტი, ხმელი ფიჩხი.) **ქარქვეტი** (მთიულ. თავქარიანი, ქარაფშუტა); **ღვაფი**, **კიმპალი**, **ფერცხალა**, **ციგლიგა**, **ჯგლერთა**, **შელერღეტება** და **სხვა**. იგივე შეიძლება ითქვას საერთოქართველურ ლექსიკასა თუ აღმოსავლური წარმოშობის სიტყვებზე, რომლებიც სპორადულად ან სულაც არ გამოიყენება, ან კომპოზიტებსა თუ ნეკროტიზმებშია შემონახული.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, პოეტი თავის შემოქმედებაში აქტიურად იყენებს სხვადასხვა კუთხის აჭარულ, გურულ, ფშაურ, ქართლურ, იმერულ, იმერხეულ და ა.შ. დიალექტურ ფორმებს. გურულ დიალექტთან განსაკუთრებული სიახლოვით აიხსნება გურული დიალექტიზმების სიჭარბე. ეს ნიშანდობლივია, რადგან აჭარულ დიალექტს თვალსაჩინო შეხვედრები აქვს მეზობელ დიალექტებთან. საენათმეცნიერო ლიტერატურაში არაერთხელ აღნიშნულა გურულ-აჭარულის ურთიერთგავლენის შესახებ.

ორწოხები ქეგლში განმარტებულია, როგორც ვინრო, ძნელად მისასვლელი ადგილი მთებსა და ხევებში. ეს სიტყვა არ დასტურდება საბასთან, ალ. ლლონტის „ქართულ კილო-თქმათა ლექსიკონში“ ის ახსნილია, როგორც გურული დიალექ-

ტიზმი და ვინრო, ტალახიან ბილიკს ნიშნავს.

ზ. გორგილაძის პოეზიაში ეს სიტყვა გვხვდება ფრაზეოლოგიზმში **დროთა ორნოხები**, რაც დროის ავბედითობას, ისტორიის მწარე გაკვეთილებს ნიშნავს:

„დროთა ორნოხებში ნგრევით ჩაიშალა
დღეთა ღნავილი და ლექი“(41).

ბღეზი გურული დიალექტიზმია და ბრაზიანს ნიშნავს. იგი გვხვდება აჭარულშიც. ზ. გორგილაძესთან ეს სიტყვა გაპიროვნება-ეპითეტადაა გამოყენებული:

„ტაო-კლარჯეთის ბოკვერი ვარ
ბღეზი ბენვებით“(48).

დვრინი გურულ დიალექტში სიმღერის ხმას ჰქვია. განსახილველ მასალაშიც ის სასიმღერო კონტექსტში გამოიყენება:

„დედო დვრინით დამემღერა,
დიდგოროზი მთებიდანა“(85)

კატარი აჭარულსა და გურულში გავრცელებული სიტყვაა და ნიშნავს: ხის წვეროს, კენწვეროს; სიმინდის ყვავილს, აკატრებულს, აყვავებულს) იმერხეულში ის ნაძვის სახელია, იმერულში, აჭარულში, მესხურში, კავკასიურ ფიჭვსაც ჰქვია. ზ. გორგილაძის პოეზიაში ეს სიტყვა პირველი მნიშვნელობით გამოიყენება:

„კლდის კატარში მზე ყვაოდა,
კლდის ბორჯღალზე ბენჩქვი ყანა“(85).

ზოგჯერ იშვიათი ხმარების რომელიმე სიტყვა უჩვეულო კონტექსტში გამოიყენება: მაგალითად, **ღვაფი** ზემო იმერეთსა და ქართლში ჰქვია ნელ წვიმას, რომელიც დიდი რაოდენობით მოდის. ეს სიტყვა არაა განმარტებული ქართული ენის განმარტებითს ლექსიკონში. ზ. გორგილაძის პოეზიაში კი ის სულის იარების მომაშუშებელია:

„ნეტავ რა ღვაფი მოთიკრავს,
სულში ჩარღვეულ იარას“(110).

ღვარღვალი გურულსა და ლეჩხუმურში გვხვდება და ნიშნავს ცრემლის ღაპალუპით დენას. სიტყვა **ღვაფს** პოეტი ცრემ-

ლების მნიშვნელობით იყენებს, **ღვაფის ღვარღვალიც** ამასვე უნდა ნიშნავდეს.

„არ მკადრო, სანუთროს ამაოდ ვეხლები,
ჩემი მორღვეული და შმაგი მკლავებით,
მსურს **ღვაფის ღვარღვალში** ჩავბანო ფეხები,
შენს მშვენიერებას, მაღალს და ღვთაებრივს“(137).

სიტყვა **ქარქვეტი** საბასთან განმარტებულია, როგორც ხმელი კაჭაჭი. იგივე მნიშვნელობაა გადატანილი ქეგლშიც. ეს ლექსემა მთიულურ დიალექტში დასტუდება და თავქარიანს, ქარაფშუტას ნიშნავს. ამავე სემანტიკას გადმოსცემს ის განსახილველ პოეზიაშიც:

„რას იზამ? **ქარქვეტი** ქალები ფასობენ,
მშვენიერ ქალებს რომ ვეძახით მერე“(81).

ჭაჭვი ფართოდ გავრცელებული დიალექტიზმია და გვხვდება გურულში, ზემო აჭარულში, ლეჩხუმურში, იმერხეულში, მესხურსა და ჯავახურში. ის გამოიყენება პეშვის, ხელისგულის მნიშვნელობით. განსახილველ მასალაშიც ამავე სემანტიკისაა, ოღონდ მოცემულ შემთხვევაში მეტაფორულია და მცენარის ფოთლებს აღნიშნავს:

„და გულფოთოლას **ციცქნა ჭაჭვები**
მე მიგროვებენ ცას“(57)

ფუშტი გურულსა და ზემო აჭარულში ჰქვია არასანდო, უნამუსო კაცს. აქაც იგივე, უარყოფითი სემანტიკაა გადმოცემული:

„გძაგს ფუშტი და ფინაჩი,
ფრანტები თუ დენდები“(195)

ანგეში ოკრიბულ თქმაში ნიშნავს ლამაზს, წარმოსადევს. ზ. გორგილაძის პოეზიაშიც იმავე მნიშვნელობით გამოიყენება:

„ბიჭი ვიყავ მზეპერანგა, მოხეთქილი, ანგეში“(51).

ჩქერალი, ეს იშვიათი ლექსემა, ქართლურში მცენარეს, წყავს ჰქვია, ფშაურში კი მდინარის დაქანებულ ადგილს. ქეგლ-ის მიხედვითაც ის ჩანჩქერია. საანალიზო მასალაშიც ეს

სიტყვა დაქანებულ ადგილს ნიშნავს:

„ჩქერალებში ჩამავალი მზის შუქივით მიმქრალი“(51).

ციგლიგი ქეგლ-ის მიხედვით სწარფი და მოხდენილი მოძრაობა, თამაშია, ჩანჩქერი ციგლიგით ჩამოდის (1166). ციგლიგა ზ. გორგილაძესთან ვარსკვლავებს მიემართება:

„ნამით ხვიჩა ვარსკვლავები მონკურავენ თვალებს, მოდექი და ეგ ციგლიგა ცანგალები თვალე“(31).

ზოგიერთი ლექსიკური ერთეული ერთი შეხედვით ნეოლოგიზმია, თუმცა მათი ერთი ნაწილი დასტურდება დიალექტებში, ოღონდ ისინი იშვიათად გამოიყენება. დაკვირვებამ გვიჩვენა, რომ ზოგიერთ მათგანს პოეტი განსხვავებული სემანტიკით იყენებს, ახალი შინაარსით ავსებს. ფაქტობრივად, აქ საქმე გვაქვს დიალექტური ლექსიკის ინდივიდუალურ-საავტორო გამოყენებათან.

სიტყვა კიმპალი ალ. ლლონტთან განმარტებულია, როგორც იმერიზმი. კუმპალი ნიშნავს ყურძნის მარცვალს, გამოკიმპვლა კი ყურძნის გამომარცვლაა (ლლონტი, 1960:). ზურაბ გორგილაძესთან ეს სიტყვა მცირეოდენს, მარცვალს, კრინტს ნიშნავს:

„რომ გამომეწვია წკვარამი დიაცის, კიმპალიც რა არი, არ ნამომცდენია“(19).

სიტყვა კობერი ალ. ლლონტის ქართულ კილო-თქმათა ლექსიკონში განმარტებულია, როგორც მრავალმწკრივიანი ქერი, დასტურდება რაჭულ დიალექტში. კობო, კობალა ლაზურ ლექსიკონში მოუმნიფებელ ნაყოფს ნიშნავს „ყურძენი კობალა რუნ, დაჰა კობო რენ (თანდილავა, 2013: 377).

„ლეღზე ვაშლის ყვავილი
ვაშლზე ლეღვის კობერი“(59).

ლექსემა ტლუ დასტურდება ქართლურ დიალექტში და უტოტო, სწორ ხეს ნიშნავს. ქეგლ-ის მიხედვით, ის ნიშნავს მარტოხელა, მარტომყოფ ბიჭსაც. ზ. გორგილაძის პოეზიაში ეს სიტყვა ბილიკებს მიემართება და სწორს ნიშნავს:

„ვივლი ამ ტლუ ბილიკებს ნამიანი თვალებით“(59).

ჩინჩხვარი ქართლურში, ქიზიყურსა და მოხეურში ხმელ ფიჩხს ჰქვია.

„რატომ მეზმანა შენი ფაცხა და საკმეველი,
შუა ღადარი და **ჩინჩხვარი** ტახის ტკვაცანი“(35).

ლერდანი მეტად იშვიათი ხმარების სიტყვაა, ქეგლ-ში არაა განმარტებული, საბასთან კი ეწოდება **უგვანად ზანტს**. ზ. გორგილადის პოეზიაში ეს სიტყვა უარყოფითი კონოტაციის მატარებელია:

„რომ ის **ლერდანი** არა ვარ,
ის ფოთქოვანი ფულურო“(49).

ლერლეტი ქიზიყურში უმიზნო, უაზრო ბატივით სიარულს ჰქვია, **შელერლეტება** კი **ტანის აყრაა**:

„მეც ღერივით **შევლერლეტდი**, ნენემ დიმიწინა ქალი“(70).

ზურაბ გორგილადის პოეზიაში გვხვდება აღმოსავლური ლექსიკაც. ზოგი მათგანი საერთოდ აღარ გამოიყენება, ან ფრაზოლოგიზმებში შემოგვენახა. მეტად იშვიათი ლექსემაა **ულურკაცი**. **ულური** თურქული წარმოშობის სიტყვაა და ბედს, ილბალს, ბედნიერებას ნიშნავს. ეს სიტყვა ფშაურში რწმენას, იმედს ნიშნავს, დაახლოებით იგივე სემანტიკაა გამოხატული საანალიზო მასალაშიც:

„ჩემო კაცურო და **ულურკაცი**,
ჩემო კბილნაფოტა გოგიტა“(111).

ყავლი 1.Kavil (-vh) არაბული წარმოშობისაა. ის არის დაუსაბუთებელი მტკიცება ალაჰის ნებით, წინასწარმეტყველის სიტყვით (მოძღვრებით); 2. პირობა, შეთანხმება, პირობის დადება.

ყავლი ცალკე თითქმის არ გამოიყენება, მეტად იშვიათი ხმარებისაა და შემონახულია ფრაზეოლოგიზმებსა და კომპოზიტებში: ყავლი გაუვიდა, ყავლგასული. **ყავლი** ქართლურში, ქიზიყურში, ხევსურულში, იმერულსა და მოხეურში პირობას ნიშნავს.

ზურაბ გორგილადემ ის გამოიყენა სიტყვათშეხამებაში **სისხლის ყავლი**.

„აქ უფლის წიგნი გადაშლილია

და სისხლის ყავლი განაგებს ყოველს „(121).

აქვე დასტურდება **ღაზვი**. **ღაზო** არაბულ-სპარსული წარმომავლობის სიტყვაა და ნიშნავს ბოროტს, შურიანს (ქეგლი, 998). ალ. ღლონტის ლექსიკონში ამ სემანტიკას ემატება ხარბიც. ეს სიტყვა გვხვდება აჭარულსა და გურულში. ზ. გორგილაძის პოეზიაში დასტურდება ფორმა **ღაზვი**, ის საწყისის ფუნქციით გამოიყენება და აშკარად უარყოფითი კონოტაციისაა, შურს და ბოროტებას ნიშნავს:

„ამიტომ არა ეჭვი და **ღაზვი**,

ამიტომ არა ხვანჭა და ქატო „(64).

ამრიგად, ზ. გორგილაძის პოეზიაზე დაკვირვებამ გვიჩვენა, რომ პოეტი თავის შემოქმედებაში აქტიურად იყენებს სხვადასხვა კუთხის (აჭარულ, გურულ, ფშაურ, ქართლურ, იმერულ, იმერხეულ) დიალექტურ ფორმებს. განსაკუთრებული სიხშირით გამოიკვეთა გურული დიალექტის მაგალითები.

აჭარულ დიალექტს თვალსაჩინო შეხვედრები აქვს მეზობელ დიალექტებთან. განსაკუთრებული სიახლოვე გურულ დიალექტთან ნიშანდობლივია, რადგან ამ კუთხისთვის დამახასიათებელი ლექსიკა აჭარულშიცაა შეჭრილი, მაგრამ მეტად საინტერესოა საანალიზო მასალაში მთის დიალექტების ლექსემათა დადასტურება.

პოეტის სიტყვაკაზმული შემოქმედება გამორჩეულად სხარტია და დინამიკური, რაც ხალხურობით, სწორედ დიალექტურ ფორმათა სიმრავლითაა განპირობებული.

ზურაბ გორგილაძის რჩეული გამომცემლობა „აჭარა, 2006;
ზურაბ გორგილაძე, 100 ლექსი, შეადგინა მიხეილ მახარა-
ძემ, გამომცემლობა
„ინტელექტი“, თბ.;
ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ერთტომეული,
ნაკვეთი I-II, თბ. 1990;
სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, გამომ-
ცემლობა „მერანი“, თბ.

Shorena Lortkipanidze
RARE FORMS OF DIALECTS
IN Z.GORGILADZE'S POETRY
Summary

Zurab Gorgiladze's poetry is always in a spotlight of attention due to rare lexical units. Most of them are dialects. Poet used the influence of his native Adjarian dialect. Adjarian dialect has tight connection with other dialects. Especially close relationship occurs between Adjarian and Gurian dialects.

Observation of Zurab's poetry demonstrates, that poet uses in his creative work complex dialects of different regions as well. There are huge variety of words with eastern origin. Zurab's poetry is exceptionally close to people due to variety of dialects.

როგორ გაჩნდა დიათეზა?

თუ ძველბერძნულ გრამატიკაში ტერმინი *diatheza* განიმარტებოდა, როგორც ზმნის გვარი, თანამედროვე ლინგვისტიკაში, პირიქით, იგი თავად განმარტავს გვარს: „გვარი არის მასში გრამატიკულად მარკირებული დიათეზა» (ხრაკოვსკი, 2008: 879). საინტერესოა განიხილოს ის ფაქტორები, რომლებმაც განაპირობეს გრამატიკაში დიათეზის „მეორედ დაბადება». დიათეზის, როგორც ლინგვისტური ცნების, მორფოლოგიური კატეგორიიდან სინტაქსურამდე მანძილის გასავლელად საჭირო იყო კონცეპტუალური წინაპირობა, სინტაქსური სემანტიკის აღმოჩენა წინადადებაში. ლოგიკისტური და ფსიქოლოგიკისტური თვალსაზრისები გამორიცხავდნენ საკუთრივ წინადადების სემანტიკას. ამ მიმდინარეობათა წარმომადგენლებს არ განუხილავთ წინადადება, როგორც რეფერენტის მქონე ნიშანი. ტექსტის თეორიის უქონლობის პირობებში წინადადება ითვლებოდა კომუნიკაციის იმ ერთადერთ გამაერთიანებელ ფორმად, რომელშიც რეალიზდება სხვა ენობრივი ერთეულები (ფონემები, მორფემები, სიტყვები). იმანენტური მიდგომით წინადადებაში შემავალ სიტყვათა შორის სინტაქსურ მიმართულებებზე დამყარებით მიღებული წინადადების ხუთი წევრი (ქვემდებარე, შემასმენელი, დამატება, განსაზღვრება, გარემოება) პრინციპულად ვერ ქმნის ფიზიკური ან მენტალური სინამდვილის სურათს. ტრადიციული სინტაქსური თეორიით სინამდვილეს ასახავს არა წინადადება, არამედ წინადადებაში შემავალი სიტყვები. დესკრიფციული მეთოდი იმთავითვე იყო ჩაფიქრებული, როგორც სემანტიკისათვის მაქსიმალურად გვერდის ავლით მეტყველების ანალიზი (ბლუმფილდი, 1968 :142). ლ. ბლუმფილდის სკოლის მთავარ აღმოჩენას- ენობრივი სტრუქტურისკენ მიმავალი გზა იწყება მეტყველების დაშლით უშუალო შემადგენელთა მიხედვით და

არ გადის სემანტიკაზე, ფრანგი ენათმეცნიერი ლუსიენ ტენიერი არ გაიზიარებს ბოლომდე. ნაშრომში საგულისხმო სახელწოდებით „სტრუქტურული სინტაქსის საფუძვლები» (1959 წ.) იგი ამერიკელი ლინგვისტების კვალად ფრანგულ ენას დესკრიფციულად შეისწავლის, მოხმობილ მასალაზე დაყრდნობით გვიჩვენებს ამ ახალი მეთოდის ეფექტურობას სხვა ენებშიც. ანალიზის დესკრიფციულობას ლ. ტენიერთან თვალსაჩინოს ხდის წინადადებათა სტრუქტურის მრავალი სტემა, წინადადების ხის ანალოგი ამერიკულ ლინგვისტიკაში. ისე როგორც ლ. ბლუმფილდთან ენის სტრუქტურული ანალიზი იწყება წინადადებით (ბლუმფილდი, 1988:168), ლ. ტენიერისთვისაც თავდაპირველად იყო წინადადება და შემდეგ სიტყვა, მისი თქმით: „წინადადება ბუნებრივი გარემოა, რომელშიც ცოცხლობენ სიტყვები» (ტენიერი, 1988:22). სინტაქსი ბადებს მორფოლოგიას, ამიტომ ენის დესკრიფციული აღწერის ტრადიციისამებრ „სიტყვათა კლასებს» (მეტყველების ნაწილებს) ფრანგი მკვლევარიც განიხილავს სინტაქსში [იქვე, 62]. დესკრიფციული კვლევის პრინციპების თანახმად, ლ. ტენიერი წინადადების სტრუქტურას მიიჩნევს კვანძების ერთობლიობად, რომელთა შორის მთავარია ზმნური კვანძი, მაგრამ განიხილავს რა წინადადებას „Le signal vert indique la voie libre» (მწვანე ნიშანი გვაჩვენებს, რომ გზა თავისუფალია) იგი იმ დასკვნამდე მიდის, რომ სემანტიკური თვალსაზრისით მასში მთავარი სიტყვები ზედსართავი სახელებია: „vert» (მწვანე) და „libbre» (თავისუფალი). ლ. ტენიერი აყალიბებს პრინციპს, რომელიც უცხოა წინადადების დესკრიფციული კვლევისათვის: „სინტაქსური კავშირი არ არსებობს სემანტიკური კავშირის გარეშე» (იქვე, 54, 56). სემანტიკური ფაქტორის შემოღება სინტაქსურ ანალიზში სხვა პერსპექტივით დაანახევებს მკვლევარს წინადადებაში შემავალ ყველა სიტყვას და პირველ რიგში ზმნას, თუ ფორმობრივი თვალსაზრისით ზმნა იყო აღიარებული წინადადების ცენტრად, წინადადების ასაგებად ყველაზე საჭირო სტრუქტურულ ელემენტად, კვანძად. ზმნის

სემანტიკურ უპირატესობას ლ. ტენიერი ხედავს იმაში, რომ სხვა სიტყვებისაგან განსხვავებით იგი, ერთი მხრივ, შეიცავს თავის თავში მითითებას წინადადების სხვა კომპონენტებზე და, მეორე მხრივ, დაირთავს ადვერბიალურ სიტყვებს. ამის საფუძველზე ფრანგი ლინგვისტი წინადადებას უდარებს პატარა დრამას: წინადადებაშიც ხომ აუცილებლად მოცემულია მოქმედება (ზმნა), მოქმედი პირები (არსებითი სახელები ან მათი შემცვლელი სიტყვები) და ვითარების გამომხატველი გარემოებები (ზმნიზედები) (იქვე, 117). ზმნის ირგვლივ შემოკრებილ სახელებს ლ. ტენიერი უწოდებს საერთო ტერმინს „აქტანტებს,»რადგან ისინი თანაბრად არიან განპირობებული ზმნის სემანტიკით. ზმნები განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან მოქმედების მონაწილეებზე მითითების უნარით ანუ ვალენტობით, „ზმნებს მოეპოვებათ აქტანტების სხვადასხვა რაოდენობა, უფრო მეტიც, სხვადასხვა ზმნას აქტანტების რაოდენობა ყოველთვის არ აქვს ერთი და იგივე. არიან ზმნები აქტანტების გარეშე, ზმნები ერთი, ორი და სამი აქტანტით» (იქვე, 121). ყოველგვარი მოქმედება წარმართება დროში, სივრცეში, გარკვეული ხერხით, რაც შეადგენს მის გარემოებითს მახასიათებლებს. აქტანტებისაგან განსხვავებით გარემოების გამომხატველი სიტყვები, „სირკონსტანტები,» არ არის განპირობებული ზმნის ვალენტობით. მაგალითად, წინადადებაში „*Alfred fourre toujours son nez potout*» (ალფრედი ყოფს ყოველთვის თავის ცხვირს ყველგან) სირკონსტანტებს „ყოველთვის» „ყველგან» შეიძლება დაემატოს სხვა: „ალფრედი ისევ ჯიუტად ჰყოფს ყოველთვის თავის ცხვირს ყველგან და ყველაფერში». აქტანტები თანაბარი სიდიდეებია ზმნასთან და არა ერთმანეთის მიმართ, ამიტომ ლ. ტენიერი აღნიშნავს მათ ნომრებით: პირველი, მეორე, მესამე და განასხვავებს სემანტიკურად: პირველი აქტანტი სუბიექტია, მეორე პირდაპირი ობიექტი, მესამე ირიბი ობიექტი (ადრესატი) (ტენიერი, 1988: 123,124). წინადადებაში „*Alfred donne le livre a Charles*» (ალფრედი აძლევს წიგნს შარლს) წარმოდგენილია სამივე აქტან-

ტი. ტრადიციულ სინტაქსში „სუბიექტი» და „ობიექტი» განიხილებოდა ერთ რიგში წინადადების წევრებთან: „პირდაპირი ობიექტი», „ირიბი ობიექტი» როგორც სინონიმები „პირდაპირი დამატების» და „ირიბი დამატების», ხოლო ტერმინი „სუბიექტი» გაიგებოდა, როგორც „ქვემდებარე». ლ. ტენიერმა წინადადების სემანტიკური სტრუქტურა (სუბიექტი პირდაპირი ობიექტი ირიბი ობიექტი) დაუპირისპირა სინტაქსურს (ქვემდებარე პირდაპირი დამატება ირიბი დამატება), რის შედეგადაც მიიღო დიათეზის ცნება. აქტანტები, როგორც ზმნის სემანტიკით განპირობებული სიტუაციის მონაწილე სახელები, წინადადებაში ასრულებენ სემანტიკურ და სინტაქსურ როლებს. აქტანტების ზმნურმა წარმომავლობამ მისცა ფრანგ მკვლევარს საშუალება გამოეყენებინა ისინი ზმნების დასახასიათებლად, კერძოდ, ჩამოეყალიბებინა ტრადიციულ გრამატიკაში ცნობილი მორფოლოგიური კატეგორიების სინტაქსური („აქტანტური») ინტერპრეტაცია: ზმნები, რომელთაც არ მოეპოვებათ აქტანტები, უპირობოა (ie pleut. წვიმს): ერთი აქტანტის მქონე ზმნები გარდაუვალია (Alfred dort, ალფრედს სძინავს); ორი ან სამი აქტანტის მქონე ზმნა გარდამავალია (Alfred frappe Bernard, ალფრედი სცემს ბერნარდს) (ტენიერი, 1988: 251). მოყვანილი სწორია ენათა უმრავლესობისთვის, მაგრამ საჭიროებს დაზუსტებას ქართულისთვის, სადაც გარდაუვალ ზმნებს შეიძლება ჰქონდეს ორი სუბიექტისა და ირიბი ობიექტის აქტანტი, შეადარეთ: შენდება (ის) უშენდება (ის მას), იკითხება (ის) ეკითხება (ის მას); სწუხს(ის) უწუხს (ის მას). ლ. ტენიერის თანახმად, ზმნის გარდაქმნა გვარის მიხედვით ნიშნავს მოქმედების მიმართულების შეცვლას, რაც გულისხმობს სუბიექტისა და ობიექტის ურთიერთჩანაცვლებას სინტაქსური როლების შეცვლით. ამრიგად, ლ. ტენიერის დიათეზა ზმნის გვარის მიხედვით გარდაქმნის სინტაქსური (აქტანტური) ინტერპრეტაციაა. ასე, მაგალითად, წინადადებაში Alfred frappe Bernard „ალფრედი სცემს ბერნარდს» ზმნა frappe „სცემს» მოქმედებითი გვარისაა, რადგან გამოყენებუ-

ლია აქტიურ დიათეზაში, რომელშიც მოქმედებას ასრულებს პირველი აქტანტი და იგი (მოქმედება) გადადის მეორე აქტანტზე. იგივე ზმნა „frapper» წინადადებაში „Bernard est frappe par Alfred» „ბერნარდი იცემება ალფრედის მიერ» ვნებითი გვარისაა, რადგან გამოყენებულია პასიურ დიათეზაში, რომლის პირველი აქტანტი მხოლოდ განიცდის მოქმედებას ანუ ობიექტია. აქტივი და პასივი გარდამავალი ზმნის ძირითადი დიათეზებია, მათი კომბინირებით შეიძლება მივიღოთ კიდევ ორი. თუ მოქმედება უბრუნდება მოქმედ პირს, ასეთი მოქმედი პირი ერთდროულად აქტიურიცაა და პასიურიც, სხვაგვარად, პირველი აქტანტიც არის და მეორეც, მაგალითად, Alfred se tue „ალფრედი იკლავს თავს». გასაგებია, თუ რატომ უწოდებს ამ დიათეზას ლ. ტენიერი უკუქცევითს. ერთდროულად აქტიური და პასიური წინადადებაში შეიძლება იყოს ორი აქტანტიც, რომლებიც, ერთი მხრივ, ასრულებენ პარალელურ მოქმედებებს ერთმანეთის მიმართ და ამიტომ, მეორე მხრივ, განიცდიან ამ მოქმედებებს ერთმანეთისგან: Alfred et Bernard s'entretuent „ალფრედი და ბერნარარი კლავენ ერთმანეთს» საურთიერთო მოქმედების მქონე დიათეზას ლ. ტენიერმა უწოდა ტერმინი „რეციპროკი». მოყვანილი ოთხი დიათეზა ავტორმა განასხვავა დიაგრამულად:

აქტიური დიათეზა (აქტივი) A B;

პასიური დიათეზა (პასივი) A B;

უკუქცევითი დიათეზა (რეფლექსივი) A;

საურთიერთო დიათეზა (რეციპროკი) A B (ტენიერი, 1988: 255).

ამას გარდა, მრავალ ენაში არსებობს აქტანტთა რაოდენობის გაზრდის და შემცირების მექანიზმი, რომელიც გამოიხატება საგანგებო მორფოლოგიური მარკერით. აქტანტთა რაოდენობის გაზრდის შედეგად, ლ. ტენიერის თანახმად, მიიღება კაუზატიური დიათეზა. ქართულ ენაში მისი ზმნის მორფოლოგიური მარკერებია: ინ,- ევ,-ევინ. შევადაროთ: ლევანი კითხულობს წიგნს და გივი ლევანს აკითხვინებს წიგნს. ახალი

აქტანტი»გივი» არ არის ზმნით აღნიშნული მოქმედების უშუალო შემსრულებელი, მისი მოქმედება პროცესზე გაშუამავლებულია სხვა აქტანტით („ლევანი»). კაუზატიური დიათეზის ახალ აქტანტს ლ. ტენიერმა უწოდა „ინიციატორი.«აქტანტთა შემცირებით მიღებული დიათეზა რეცესიულია, შეადარეთ: Я делаю ошибку-Я ошибаюсь. Он говорит по-русски---говорится по-русски. ანალოგიური მაგალითები ესპანურში: Ee habla el espanol – se habla espanol; ფრანგ. Il parle Jrancais-se parle jrancais; იტალ.Egli parla italiano-si parla italiano ქართული ანალოგი მოყვანილი მაგალითების იქნება „ის ლაპარაკობს ქართულად ითქმება ქართულად».

ლ. ტენიერის კონცეფციაში ტერმინ **დიათეზას** შეიძლება შევუნაცვლოთ „კონსტრუქცია»: აქტიური დიათეზა- აქტიური კონსტრუქცია; პასიური დიათეზი-პასიური კონსტრუქცია, მაგრამ ფრანგი ენათმეცნიერის ყველა ტიპის დიათეზა მარკირებულია მორფოლოგიურად ზმნის გვარის შესაბამისი ფორმებით. დამოუკიდებელ სინტაქსურ კატეგორიად დიათეზა ჩამოყალიბდება მას შემდეგ, როცა ტიპოლოგიური კვლევით (ა. ხოლოდოვიჩი, ი. მელჩუკი, ე. პადუჩევა) დადგინდება მისი არსებობა იმ ენებშიც, რომელთაც არ მოეპოვებათ მორფოლოგიური გვარი. ასე, მაგალითად, თუ რუსულ და ქართულ ენებში აქტიური და პასიური დიათეზები განსხვავდებიან გვარის მორფოლოგიური ფორმებით, ჩინურ ენაში ზმნა ორივე კონსტრუქციაში გამოდის ერთი და იმავე ფორმით:

აქტიური// პასიური რუს. Ян убил Пана Пан убит Яном

ქართული: იანმა მოკლა პანი პანი მოკლულია იანის მიერ

ჩინური. Yan sha Pan Pan sha yuy Yan (ხრაკოვსკი, 2008: 880).

დამონსტრებული ლიტერატურა:

ბლუზფილდი, 1968: Блумфилд Л., Язык, Прогресс, М., 1968;

ტენიერი, 1988: Теньер Л., Основы структурного синтаксиса, М., Прогресс, 1988;

ხრაკოვსკი, 2008: Храковский В..Похвальное слово диатезе. В сб. Динамические модели, Языки славянских культур, М., 2008.

Levan Khalvashi

HOW DID DIATHESIS COME INTO SIGHT?

Summary

The present paper deals with factors that caused conceptual emergence of diathesis in syntax. The introduction of diathesis in the sentence analysis followed naturally the discovery of syntactic semantics by L. Tesniere.

კანონპროექტი „სახელმწიფო ენის (ენების) შესახებ“ და ქართული ენა

საქართველოს უმაღლესმა ხელისუფლებამ, როგორც იქნა, რეალურად დაიწყო ფიქრი ქვეყანაში სახელმწიფო ენის ფაქტობრივი მდგომარეობის სწორად გასააზრებლად და რეალური ენობრივი პოლიტიკის შესამუშავებლად. საქართველოს პარლამენტმა შეიმუშავა კანონპროექტი „სახელმწიფო ენის (ენების) შესახებ“, რომლის დეტალურად განხილვისა და შესაბამისი რეკომენდაციების შემუშავების მიზნით ქართველ მეცნიერთა ჯგუფმა ჩამოაყალიბა ერთიანი პოზიცია **საქართველოს ენობრივი პოლიტიკის სტრატეგიის შესახებ**, რომელიც მიმართვის სახით გაეგზავნა ქვეყნის უმაღლესი ხელისუფლების პირველ პირებს. პრობლემის აქტუალობისა და სწორად გააზრების აუცილებლობიდან გამომდინარე საზოგადოებისათვის გასაცნობად აღნიშნულ დოკუმენტს უცვლელად გთავაზობთ.

„საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართული უნივერსიტეტის ორგანიზებით 2014 წლის 19 ნოემბერს ჩატარდა სამეცნიერო კონფერენცია თემაზე: **„ენასთან დაკავშირებული საკანონმდებლო საკითხები და ენობრივი პოლიტიკა საქართველოში.“** კონფერენცია მიზნად ისახავდა ენობრივი პოლიტიკის მიმართულებით საქართველოს უნივერსიტეტებსა და კვლევით ცენტრებში დაგროვებულ სამეცნიერო კვლევა-გამოცდილებათა ერთმანეთისთვის გაზიარებას, პრობლემურ საკითხებზე მსჯელობას და საკანონმდებლო და აღმასრულებელი ხელისუფლებისათვის რეკომენდაციების შემუშავებას.

კონფერენციაზე პერსონალურად მონაწილე იყვნენ წამყვანი საქართველოს უმაღლესი სასწავლებლებისა და სამეც-

ნიერო ცენტრების სპეციალისტები, საქართველოს მწერალთა კავშირის ხელმძღვანელები, პარლამენტისა და მთავრობის წარმომადგენლები; კონფერენციის შესახებ ინფორმაცია გამოქვეყნებული იყო უნივერსიტეტის ვებგვერდზე და გავრცელდა სოციალური ქსელების საშუალებითაც, შესაბამისად, კონფერენციაში ბევრმა დაინტერესებულმა პირმა მიიღო მონაწილეობა.

კონფერენციის მონაწილეთა მსჯელობისა და წერილობით მოწოდებული მოსაზრებების შეჯერებით ჩვენი ერთიანი პოზიცია საქართველოს ენობრივი პოლიტიკის სტრატეგიის შესახებ ასე ჩამოყალიბდა:

საკითხის ისტორია და ამჟამად არსებული პრობლემები:

ქართული ენა ოდითგანვე გადამწყვეტ როლს ასრულებდა ერთიანი ქართული ეროვნული და სახელმწიფოებრივი ცნობიერების ჩამოყალიბების, ასევე, ეკლესიის ერთიანობის შენარჩუნების პროცესში. მრავალი საფრთხის მიუხედავად, ქართული ერთ-ერთია დედამიწის იმ უიშვიათეს ენათა შორის, რომელიც სულ მცირე 23 საუკუნეა უწყვეტად ფუნქციონირებს, როგორც კულტურის ენა და როგორც სახელმწიფო ენა.

დღეს, როდესაც საქართველოს ენობრივი პოლიტიკა მრავალი ობიექტური თუ სუბიექტური მიზეზის გამო ჯერაც განიცდის **საბჭოური იდეოლოგიების** გავლენას, ერთი მხრივ, და გლობალიზაციით განპირობებული დემოგრაფიული ვითარებისა და ინტენსიური ენობრივი კონტაქტების ზემოქმედებას, მეორე მხრივ, ქართული ენის პრობლემები სამ ძირითად მიმართულებად შეიძლება დაიყოს:

1. ენის სინამდის დაცვა; ქართული ტერმინოლოგიისა და სალიტერატურო ნორმების შემუშავება, სწავლება;

2. ქართულის, როგორც სახელმწიფო ენის, სტატუსის შესაბამის მასშტაბებში ფუნქციონირების უზრუნველყოფა და საქართველოში უმცირესობათა ინტეგრაციის ფაქტორის ამოქმედება;

3. ქართულის, როგორც კულტურული ენისა და ქართველ-

თა დედაენის ფუნქციის შენარჩუნება.

შესაბამისად, სასიცოცხლოდ არსებითია თუ როგორ ვიმოქმედებთ, როგორ გავანაწილებთ პრიორიტეტებს და რა თანამიმდევრობით განვახორციელებთ აუცილებელ ღონისძიებებს; თქვენს ყურადღებას მივაქცევთ რამდენიმე პრობლემას:

I. **„რეგიონული ან უმცირესობის ენების შესახებ ევროპული ქარტიის»** შეუსაბამო ინტერპრეტაციის საფუძველზე პოლიტიკოსთა თუ მეცნიერთა ერთი ნაწილი ითხოვს, საქართველომ „რეგიონული ან უმცირესობის ენების შესახებ ევროპულ ქარტიის» რატიფიცირება მოახდინოს 12-მდე ე.წ. „უმცირესობის ენის» ჩამონათვალით: ქართველთა თითქმის მესამედს ქართულის ნაცვლად დედაენად უცხადებენ კუთხურ მეტყველებას; შესაბამისად, თუკი ქართული ენა დაკარგავს ქართველთა მესამედის დედაენის ფუნქციას, პარალელურად, საქართველოს ტერიტორიაზე გვიან დასახლებული ეთნიკური ჯგუფების ენებს მიენიჭება „რეგიონული ენის» სტატუსი, რამდენიმე განაპირა რაიონში უთუოდ შეფერხდება ქართული ენის, როგორც სახელმწიფო ენის, ფუნქციონირების შენარჩუნება/აღდგენა და სწავლება (რასაც ქვეყნისათვის სახიფათო გართულებები შეიძლება მოჰყვეს); აქვე აღვნიშნავთ, რომ საქართველოს კონტექსტში ე.წ. „რეგიონული ენების» საკითხი ბოლო დროს გააქტიურა **ვენეციის კომისიამ**, რომელსაც საექსპერტოდ გადაეგზავნა საქართველოს პარლამენტის კანონპროექტი „სახელმწიფო ენის (ენების) შესახებ».

II. თანამედროვე მსოფლიოში კულტურული და ეროვნული **იდენტობა (მეობა) არსებითად დამოკიდებულია გლობალურ სივრცეში მოცემული ენის ინტეგრაციის დონეზე**, კერძოდ, თანამედროვე ენა უნდა აღიჭურვოს მეტყველების ტექსტად მქცევი, ტექსტის გამხმოვანებელი, მთარგმნელი კომპიუტერული პროგრამებით და უნდა შეიქმნას მომცველობითი ტექსტის ეროვნული კორპუსი; ამ მიმართულებით სამეცნიერო მუშაობა კარგად უნდა დაიგეგმოს სახელმწიფოს მიერ.

III. ბოლო პერიოდში ბევრ უმაღლეს სასწავლებელში სა-

ვალდებული საგნად ქცეულმა „აკადემიურმა წერამ“ ჩაანაცვლა „ქართული მეტყველების კულტურის“ კურსი; საშუალო სკოლიდან განიდევნა ქართული ენის გრამატიკის სწავლება და ენობრივი სისტემის ცოდნის სფეროში ქართველი ბავშვის კომპეტენციას განსაზღვრავს ინგლისური (ან სხვა რომელიმე უცხო) ენის გრამატიკა (და არა მშობლიური ენის გრამატიკა).

არსებითია ისიც, რომ სათანადო ყურადღება არ ექცევა ქართველური ზეპირი მეტყველებების შენარჩუნება-შესწავლას, ზოგადად, ქართველოლოგიის დარგში არსებულ პრობლემებს; ფაქტობრივად, ყურადღებისა და მხარდაჭერის გარეშეა მიტოვებული საქართველოს ფარგლებს გარეთ არსებული ქართველოლოგიური ცენტრები; არ არის საკმარისი ის ღონისძიებებიც, რომლებიც ტარდება უმცირესობებით კომპაქტურად დასახლებულ რაიონებში სახელმწიფო ენის ინტენსიური სწავლების მიმართულებით (რის გამოც დღემდე გადაუჭრელ პრობლემად რჩება ქართულ სახელმწიფოებრივ და საზოგადოებრივ სივრცეში ამ მოსახლეობის ინტეგრაციის საკითხი); არ ხდება ქართული ენის სავალდებულოდ დანერგვა უახლეს ტექნოლოგიებსა და გლობალურ ქსელში (კომპიუტერებში ზეპირი ბრძანებებისა თუ დამხმარე ინფორმაციის გაქართულება, სხვა საკომუნიკაციო სისტემების სავალდებულოდ აღჭურვა ქართული შრიფტითა და ტექსტებით, ნაკლებად ქვეყნდება ქართველოლოგიის უახლესი მიღწევები ელექტრონულ თუ დაბეჭდილ ენციკლოპედიებში) და სხვ.

ვფიქრობთ, საქართველოს ენობრივი პოლიტიკა უნდა განისაზღვროს სპეციალისტების, ზოგადად, ინტელექტუალების ფართო სპექტრის მონაწილეობით და არა მხოლოდ ერთი რომელიმე კონკრეტული ჯგუფის მიერ; კერძოდ, აუცილებელია, გლობალური (და გეოპოლიტიკური) კონტექსტის გათვალისწინებით მომავალში დაიგეგმოს ისეთი ენობრივი პოლიტიკა, რომელიც განამტკიცებს ქართული ენის სახელმწიფოებრივ სტატუსს, ხელს შეუწყობს ქართულენოვანი კულტურის განვითარებას და შეუქცევადს გახდის სხვადასხვა ეთნიკური

წარმომავლობის საქართველოს მოქალაქეთა ინტეგრაციას ერთიან სახელმწიფოებრივ სივრცეში. მოსალოდნელი საფრთხის თავიდან ასაცილებლად აუცილებელია:

1. ხელისუფლებამ დარგის სპეციალისტების თვალსაზრისითა შეჯერებით განსაზღვროს **საქართველოს სახელმწიფოს ენობრივი პოლიტიკის გრძელვადიანი სტრატეგია**; მის საფუძველზე უნდა შემუშავდეს **ნორმატიული დოკუმენტების პაკეტი** სახელმწიფო ენისა (ენების) და უმცირესობების ენების შესახებ, რომელიც ორიენტირებული იქნება როგორც საქართველოს სახელმწიფო ენის (აფხაზეთში ქართული და აფხაზური ენების) სტატუსის დაცვაზე, ისე **ქართველური ენა-კილოების, როგორც ქართველთა ეროვნული ენის შენაკადების, გადარჩენისა** და საქართველოში არსებული ეთნიკური უმცირესობების **ენობრივი უფლებების დაცვის** აუცილებლობაზე.

აქვე აღვნიშნავთ:

საქართველოს დიდ ნაწილზე ამჟამად არ ვრცელდება საქართველოს იურისდიქცია და საქართველოს მოქალაქეთა მნიშვნელოვანმა ნაწილმა არ იცის საქართველოს სახელმწიფო ენა; ამ ვითარებაში საქართველოს **ტერიტორიული მთლიანობის აღდგენამდე**, სახიფათო ტენდენციებსა თუ რისკს გაზრდის **სახელმწიფო ენის (ენების) შესახებ** ისეთი კანონის მიღება, რომელიც ორიენტირებულია მხოლოდ სახელმწიფო ენის სტატუსის იურიდიულ დაცვაზე.

2. ხელისუფლებამ **პროგრამული წესით დააფინანსოს ქართული ენის ტექნოლოგიზება და „ქართული ტექსტების ერთიანი ეროვნული კორპუსის“ შექმნა**, სადაც შევა როგორც ქართველთა სალიტერატურო ენის, ისე ქართველურ ენა-კილოთა დიალექტური მასალაც; ასეთ შემთხვევაში ქართული ენა არ დაკარგავს კულტურული ენის ფუნქციას; ასევე, აუცილებელია, საქართველოს საჯარო სკოლებისათვის მომზადდეს სასკოლო სახელმძღვანელო „ქართველთა ენობრივი სამყარო,“ რომელშიც წარმოდგენილი იქნება ქართული ენისა და მისი ქვესისტემების ადეკვატური ინტერაქტიული რუკები,

ლექსიკა, დიალექტური ტექსტები და ობიექტური ინფორმაცია ქართველთა სამწიგნობრო (ეროვნული) დედაენისა და კუთხური მეტყველების შესახებ;

3. უმაღლესი სასწავლებლების ყველა სპეციალობაზე აღდგეს სახელმწიფო ენაზე სწავლება; უცხოენოვან კერძო უმაღლეს სასწავლებლებში უნდა გაიხსნას იმავე დარგის ქართული სექტორებიც (რათა დარგობრივი ენის განვითარება და ეკონომიკური სფეროს სპეციალისტების ქართულად განსწავლის ისტორიული ხაზი არ გაწყდეს); **ქართულმა ენამ რომ არ დაკარგოს პრესტიჟული ენის ფუნქცია,** აუცილებელია, ინგლისურენოვან სასწავლო დაწესებულებებში დაინერგოს ქართულენოვანი საგნების სწავლებაც.

შენიშვნა: მე-19 საუკუნიდან მოყოლებული საქართველო იბრძოდა ქართული განათლების რუსულენოვანი სწავლებით ჩანაცვლების წინააღმდეგ. ნუ დაგვავიწყდება, რომ ეს იყო ქვეყნის ინტერესთა ქომაგი ქართველი ინტელიგენციის აღზრდის სურვილით შთაგონებული ბრძოლა და არა საძრახისი ფობია რუსული კულტურის წინააღმდეგ. დღეს იგივე უნდა ვთქვათ სხვა ენების მიმართაც.

ხელისუფლების მიერ **ქართველოლოგიის დარგებზე სტუდენტთა სწავლება** უნდა დაფინანსდეს არა ზოგადად სამსაფეხურიან სახელმწიფო უნივერსიტეტებში, არამედ იმ უმაღლეს სასწავლებლებშიც, სადაც არის სწავლების შესაბამისი ინტელექტუალური და მატერიალური ბაზა და რომელსაც აირჩევს აბიტურიენტი; ასევე, უმაღლეს სასწავლებლებში „აკადემიური წერის“ კურსის გვერდით უნდა დაბრუნდეს სასწავლო საგანი „ქართული მეტყველების კულტურა“, ურომლისოდაც ჩვენ ვერ უზრუნველვყოფთ სახელმწიფო ენის ნორმების დაწერგვას საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვადასხვა სფეროში. სასკოლო განათლების სისტემაში უნდა დაბრუნდეს ქართული ენის გრამატიკის სწავლება, რის გარეშეც (როგორც პრაქტიკამ აჩვენა) ვერ ხერხდება ხარისხიანი განათლების მიღება.

პარალელურად, აუცილებელია, შესაფერისი დაფინანსე-

ბით დაიგეგმოს სამეცნიერო ექსპედიციები და კვლევები ქართველური ზეპირი მეტყველებების შენარჩუნების, ზოგადად, ქართველოლოგიის დარგში არსებული პრობლემების გადასაჭრელად და განსაკუთრებული ყურადღება მიექცეს საქართველოს ფარგლებს გარეთ არსებულ ქართველოლოგიურ ცენტრებს; უნდა შეიქმნას ფონდი ქართველოლოგიის უახლეს მიღწევათა უცხო ენებზე თარგმნისა და გავრცელებისათვის“.

1. პროფესორი სერგო ვარდოსანიძე, ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართული უნივერსიტეტის რექტორი;

2. პროფესორი მერაბ ბერიძე, სამცხე-ჯავახეთის სახელმწიფო უნივერსიტეტის რექტორი;

3. პროფესორი გიორგი სოსიაშვილი, გორის სახელმწიფო უნივერსიტეტის რექტორი;

4. პროფესორი ავთანდილ დელალუტაშვილი, თელავის იაკობ გოგებაშვილის სახელმწიფო უნივერსიტეტის რექტორი;

5. პოეტი თემურ ჩალაბაშვილი, საქართველოს მწერალთა კავშირის თანათავმჯდომარე;

6. პროფესორი ვახტანგ სართანია, ქართული უნივერსიტეტის აკადემიური საბჭოს წევრი;

7. პროფესორი დიმიტრი ნადირაშვილი, ქართული უნივერსიტეტის აკადემიური საბჭოს წევრი;

8. პროფესორი მანანა ტაბიძე, ქართული უნივერსიტეტის ქართული ენის მიმართულების ხელმძღვანელი;

9. პროფესორი ტარიელ ფუტყარაძე, ქართული უნივერსიტეტის ქართველოლოგიის ცენტრის ხელმძღვანელი;

10. პროფესორი დამანა მელიქიშვილი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი;

11. პროფესორი თეიმურაზ გვანცელაძე, სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის აფხაზური ენისა და კულტურის ინსტიტუტის დირექტორი;

12. პროფესორი მერაბ ნაჭყებია, სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქართველური ენათმეცნიერების ინსტიტუტის დირექტორი;

- 13. პროფესორი ჯემალ ანთიძე,** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი;
- 14. პროფესორი ეკა დადიანი,** ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტი;
- 15. პროფესორი ლუიზა ხაჭაპურიძე,** ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტი;
- 16. პროფესორი თემურ ავალიანი,** ბათუმის შოთა რუსთველის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტი;
- 17. ალექსანდრე რუსეცკი,** კავკასიის საერთაშორისო უნივერსიტეტი;
- 18. პროფესორი ამირან ლომთაძე,** ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, იბერიულ-კავკასიური საერთაშორისო სამეცნიერო ცენტრი;
- 19. პროფესორი მარიამ კობერიძე,** გორის სახელმწიფო უნივერსიტეტი;
- 20. პროფესორი მაკა კაჭკაჭიშვილი,** სამცხე-ჯავახეთის სახელმწიფო უნივერსიტეტი;
- 21. პროფესორი რევაზ შეროზია,** ზუგდიდის შოთა მესხიას სახელობის სასწავლო უნივერსიტეტი;
- 22. პროფესორი მარიამ ცისკარიშვილი,** თელავის იაკობ გოგებაშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტი;
- 23. პროფესორი ამირან არაბული,** ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართული უნივერსიტეტის ფოლკლორის ცენტრის ხელმძღვანელი;
- 24. პროფესორი მაია მირესაშვილი,** სოხუმის უნივერსიტეტის ქართული ლიტერატურის ისტორიის მიმართულების ხელმძღვანელი;
- 25. პროფესორი ბელა შავხელიშვილი,** ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, იბერიულ-კავკასიური საერთაშორისო სამეცნიერო ცენტრი;
- 26. პროფესორი ალექსი ჟორდანია,** ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი.

ქართული ლიტერატურის ისტორია, ლიტერატურათმცოდნეობა

გურამ ბახტაძე

ქალის კულტის ისტორიულ-ლიტერატურული გენეზისის ერთი ასპექტი

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ქალი სხვადასხვა ასპექტით ძალიან ხშირად გაუხდიათ შემოქმედთ თავიანთი ინტერესის საგნად. მარტო ის ფაქტი რად ღირს, რომ ადამიანის ფანტაზიამ პოეტური მუზა სწორედ ქალს შეადარა. მსოფლიო ხალხთა ზეპირ სიტყვიერებაში, თუ ორიგინალურ მწერლობაში ქალის სახე არც, თუ იშვიათად, მხატვრული მიზანდასახულობის შესაბამისად იქნა გამოყენებული. ქალი განასახირებდა სათნოებას, სილამაზეს, სიკეთეს, სიყვარულს, სიბრძნეს, ბოროტებას, მაცდუნებელ ძალას, თუ სხვა კონკრეტულ და აბსტრაქტულ კატეგორიას. შეიძლება ვთქვათ, რომ ამ ყველაფერს გარკვეულწილად ბიბლიამ შეუწყო ხელი. განსაკუთრებით ღვთისმშობლის სახემ ქალის სიკეთის, მადლის, სათნოების სიყვარულის წყაროდ წარმოსახვას მისცა დასაბამი ხელოვნებაში.

რასაკვირველია, ამ თვალსაზრისით, არც ქართული მწერლობაა გამონაკლისი. პირიქით, იგი ერთ-ერთი ლიტერატურათაგანია მსოფლიოში, რომელშიც ქალის, დედის კულტს განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს. საკმარისია გავიხსენოთ ქართულ ენაში რამდენი კომპოზიციის ფუძის შემადგენელი ნაწილია ლექსიკური ერთეული, დედა. განსაკუთრებით საყურადღებოა „ქართლის დედის“ ცნება, რომელსაც არაერთი კლასიკური მხატვრული ნაწარმოები მიეძღვნა. მკვლევარი ლელა წიქარიშვილი მიხეილ ჯავახიშვილისა და გრიგოლ რო-

ბაქიძის შემოქმედებათა თავისებურებებზე მსჯელობისას აღნიშნავს, რომ დედა ან მამა არაიშვიათად გამოიყენება მე-20 საუკუნის ქართულ მწერლობაში ქვეყნის, სამშობლოს აღმნიშვნელ სიმბოლოდ (წიქარიშვილი, 2003: 2).

როგორც ვიცით, სიმბოლო უძველესი დროიდან ითვლება მხატვრული აზროვნების ქვაკუთხედად. „შუა საუკუნეების ფილოსოფოსები სიმბოლოს განიხილავდნენ, როგორც „უმ-აგალითო მაგალითს“. მასში ხედავდნენ ნაწარმოების ხერხე-მაღს. სიმბოლოს გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭებოდა კანონიკურ ქრისტიანულ ტექსტებში. ახალი დროის თეორეტიკოსებიც მხატვრულ შემოქმედებას არაიშვიათად განიხილავენ, როგორც სიმბოლიზირების პროცესს“ (ხალიზევი, 2000: 34.)

ქართულ ზეპირსიტყვიერებასა და მწერლობაში ამ რეალობას თავისი განმაპირობებელი წანამძღვრები აქვს. პირველ რიგში, რა თქმა უნდა, ეს ის ფაქტორებია, რომლებიც ზოგადად განაპირობებს ქალის სიმბოლიკის ასე ხშირ გამოყენებას მხატვრულ აზროვნებაში, მაგრამ საკუთრივ ქართულ სახისმეტყველებაში ქალის კულტისათვის განსაკუთრებული ადგილის დათმობას თავისი გამორჩეული მიზეზები აქვს: ეს პირველ რიგში, ქართველი ხალხის მშობლიური მიწის ღვთისმშობლის წილხვედრობამ განაპირობა, რამაც, საერთოდ, განსაზღვრა ქართული კულტურის ხასიათი და, აგრეთვე, ისიც, რომ უფლის წყალობით, იგი თანამედროვე მსოფლიო ქრისტიანული ცივილიზაციის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი შენაკადია. შემთხვევითი როდია, რომ ჩვენს წმინდა მამებს ღვთისმშობლის სადიდებელი არაერთი ჰიმნი შეუქმნიათ; მისივე სახელობის არაერთი ტაძარი აუგიათ. ქართულ საერო მწერლობაში კი მრავალი მხატვრული ნაწარმოები ეძღვნება წმინდა ქალწულს.

ღვთისმშობლის შემდგომ, ქართულ სიტყვიერებაში ქალის კულტის ჩამოყალიბების თვალსაზრისით, გადამწყვეტი როლი შეასრულა წმინდა ნინოს ღვაწლმა ჩვენი ერის წინაშე. არანაკლები პატივით მოიხსენიება წმინდა ნინო. ასევე დიდი მნიშ-

ვნელობა აქვს წმინდა ნანა დედოფლის ისტორიულ მაგალითს, რომელმაც გადამწყვეტი გავლენა მოახდინა საქრთველოში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებაში.

არ შეიძლება ყურადღება არ შევაჩეროთ წმინდა შუშანიკზე, რომელიც მუდამ დარჩება ქრისტიანული სარწმუნოების ერთგულების, სიმტკიცისა და თავგანწირული პატრიოტიზმის სიმბოლოდ. ქართველი ერი დიდი სიყვარულითა და მოწინებით იხრის ქედს ამ წმინდანის წინაშე.

წმინდა თამარის დამსახურებამ კი საბოლოოდ მოუმზადა საფუძველი ქალის კულტს „ვეფხისტყაოსანში“ და, საერთოდ, ქართულ მწერლობაში. „ვეფხისტყაოსანი“ მსოფლიო ლიტერატურის იშვიათი ნიმუშია, რომლის ავტორმა გაბედულად განაცხადა: „ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს თუნდა ხვადია.“ მან ნესტან-დარეჯანის, თინათინისა და ასმათის სახეებში სათნოება, სიყვარული, სიკეთე ჩააქსოვა და ბოროტებას დაუპირისპირა. „ვეფხისტყაოსანი“ პირველი მხატვრული ქმნილება იყო, სადაც ცხადად გამოიკვეთა ქალის კულტი. სადაც ქალი არაერთი აღმატებული ფასეულობის სიმბოლოდ მოგვევლინა: ქაჯეთის ციხეში გამომწყვდეული ნესტან-დარეჯანი სალიტერატურო კრიტიკის მიერ ცალსახადაა აღიარებული სიკეთის სიმბოლოდ. ბოროტის კეთილზე დროებითი გამარჯვების გამოვლინებად („გამოეშვა მთვარე გველსა“). დიდი აკაკის ცნობილმა სიტყვებმა „ნესტან-დარეჯან ქაჯებს ჰყავთ, მოელის ტურფა გამომხსნელს“ ნათელყო, რომ ნესტანი თავისუფლებადაკარგული სამშობლოს ხატიც არის. პროფესორი რევაზ სირაძე აღნიშნავდა: „იდეალური რომ რელურიდან მომდინარეობს ეს არ უარყოფს იდეალურის ავტონომიურობას. მხატვრული სინამდვილე როდია ემპირიული ფაქტების უბრალო ჯამი. მეტადრე, არ შეიძლება ნორმატიული ხასიათისა იყოს მხატვრული სამყაროს კანონზომიერებანი. თუ კი ეს ასეა, ხელოვნება კვდება“. (სირაძე, 1980: 116). რაღა თქმა უნდა, ნესტან-დარეჯანი არამც და არამც არ არის ზღაპრული სილამაზის მზეთუნახავის იდეალური სახე. სავსებით ლოგიკურია,

რომ ის აღქმულ იქნეს როგორც დედა-სამშობლოს სიმბოლო. „რაოდენ შეურცხყოფს ჩვენს ესთეტიკურ თვალთახედვას, თუ კი ვინმე იტყვის მერანი და ლურჯა ცხენები იდეალიზებული რაშებიანო“ (იქვე).

„ქართლის ცხოვრებაში“ თამარის მეისტორიე საგანგებოდ ჩერდება თამარის საქმროს შერჩევის შესახებ გამართულ თათბირზე, სადაც კარგად ჩანს, რომ თამარის ბედში საქართველოს მომავალიც მოიაზრებოდა. ჩვენი მიზანი არ არის ამ ისტორიული ფაქტის შეფასება, არამედ აღნიშნულ ისტორიულ რეალობასა და „ვეფხისტყაოსნის“ ერთ-ერთი პერსონაჟის, კერძოდ, ნესტან-დარეჯანის გათხოვების ეპიზოდს შორის გარკვეული მიმართების ჩვენება. სადაც, რუსთაველი თამარის გათხოვების ამბის მხატვრულ გარდასახვას პირდაპირ კი არ ახდენს, არამედ ცვლის და მოქმედებას პოემაში ისე ავითარებს, როგორც მას მიაჩნდა მართებულად: ეს კი გულისხმობს, რომ ნესტანის ხვარაზმშას შვილზე გათხოვება (თამარის გიორგი რუსზე გათხოვება) სახელმწიფო დამოუკიდებლობის დაკარგვას უდრის. ამიტომ ტარიელის სიტყვები: **„სხვა მეფე დაჯდეს ინდოეთს, მე მერტყას ჩემი ხრმალია?!“** განსაკუთრებით კი ეს ფრაზა **„სხვას მეშველსა გარეგანსა, მომკალ, ვისცა ვინატრიდე!“** (რუსთაველი, 2014:166.). ქვეყნის ღირსეულ შვილთა პოზიციას წარმოადგენს. ამასთან ერთად, საკუთრივ პოეტის შეხედულებაცაა. რაც დავით აღმაშენებლის სახელმწიფო და ეროვნული პოლიტიკის თვითმყოფადობისადმი ერთგულებას გულისხმობდა. შოთა რუსთაველმა თვითმხილველის თვალთ შეაფასა ყოველივე, თავისი ხედვა ჩამოაყალიბა და ერს საპროგრამო სიტყვებად დაუტოვა **„სხვას მეშველსა გარეგანსა, მომკალ, ვისცა ვინატრიდე!“**

ნესტან-დარეჯანის ქაჯებისაგან გამოსხნა არ მომხდარა მარტო ტარიელის ძალისხმევით, პირიქით, ეს წარმოუდგენელიც იყო. მას რეალურად ეს აღარ შეეძლო. მაგრამ ავთანდილისა და ფრიდონის დახმერებამ წარმატებით დააგვირგვინა ყველაფერი. მაშ, როგორ უნდა აიხსნას პოემის ეს ფი-

ნალური პასაჟი? რასაკვირველია, დახმარება და პარტნიორი აუცილებელი ყოფილა ქაჯეთის ციხის აღებისათვის. მაგრამ საყურადღებოა, რომ სამი რაინდის ურთიერთობის საფუძველი ქრისტიანული მსოფლხედვა, უანგარო მეგობრობა და სიყვარულია. არა ქედმაღლური „წყალობა“. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი კი ისაა, რომ ციხის აღებისას გამოირიცხა ყოველგვარი ხრიკი და ოინი. აშკარაა ავტორისეული მინიშნება: თავისუფლება მხოლოდ და მხოლოდ ბრძოლით უნდა იქნეს მოპოვებული.

რწმენისა და ერისათვის თავდადების იშვიათ მაგალითს წარმოადგენს ქეთევან წამებული, რომელმაც მსოფლიოს დაანახა ქართველი ქალის სიმამაცე. ქართულმა ლიტერატურამ არაერთი ნაწარმოები მიუძღვნა მას. ბუნებრივია, ქეთევან დედოფლის მაგალითს უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა ქალის კულტის შექმნის თვალსაზრისით. აღნიშნული ისტორიული მაგალითები მხატვრულად აისახა ქართულ ლიტერატურაში. ქალის კულტი ახლებურად გაიაზრა მეცხრამეტე საუკუნის მწერლობამ. ცნობილია, რომ თავისუფლებადაკარგული სამშობლო ასევე პატიმრის სახით წარმოგვიდგინა ქართული რომანტიზმის მამამთავარმა, ალექსანდრე ჭავჭავაძემ:

„მას ვჭვრეტ პატიმრად, ვის მონებს გული...

მე ერთმან ერთგზის ერთს ვუძღვენ თავი,

მასვე ვმონებდე მტკიცედ და მყარად...

... თუ მასცა ჩემებრ უცავს სიმტკიცე,

ვიბრალე რაყიფს შვრების მომცდარად“.

აკაკი წერეთლის პოეზიაში ეს ტენდენცია იმდენად ძლიერია, რომ მკითხველს უჭირს განასხვავოს, პოეტი სად გულისხმობს სამშობლოს და სად სატრფოს: „და ვიფიქრე ჩემი სატრფო სად არი? ნისლი ბურავს, თუ დღე უდგას სადარი? გადვიხედე, ვნახე, რომ სხვას ჰმონებდა!...“ ამგვარი მაგალითების დაძებნა აკაკისთან ძნელი არ არის. განსაკუთრებით საყურადღებოა პოეტის მიერ ფრიდონისა და ავთანდილის ძებნა, „სამშობლოს გამოსახსნელად“, რაც კიდევ ერთხელ

ცხადყოფს ამ მხატვრული სახის „ვეფხისტყაოსნიდან“ წარმო-
მავლობას.

ნიკო ლორთქიფანიძემ მძიმე მდგომარეობაში მყოფი, გზა-
აზნეული დემორალიზებული სამშობლოს ბედი ცნობილი ნო-
ველის „შელოცვა რადიოთი,“ მთავარ პერსონაჟში, ელი გორ-
დელიანში, განასახიერა.

უდიდესი კლასიკოსი, მიხეილ ჯავახიშვილი, კიდევ ერ-
თხელ დაუბრუნდა „ქალის კულტს“, ოღონდ რადიკალურად
განსხვავებული რაკურსით. როგორც პროფესორი ავთანდილ
ნიკოლეიშვილი აღნიშნავს: „რაც შეეხება მარგოს, მისი მხატ-
ვრული სახე არაერთმა კრიტიკოსმა საქართველოს ალეგორი-
ადაც მიიჩნია“. აკაკი ბაქრაძე კი პირველი მკვლევარი იყო
ვინც ერთმნიშვნელოვნად განაცხადა: „ის, რაც „ჯაყოს ხიზ-
ნებში“ წერია, წინასწარმეტყველებაა და ყველაფერი ეს, ჩვენ-
და საუბედუროდ, სიტყვასიტყვით აგვიხდა. ჯაყოსა და თე-
იმურაზ ხევისთავის დაპირისპირება არ არის ორი ადამიანის
დაპირისპირება. აქ სიმბოლოებია გადმოცემული. არსებითად,
მარგოს ბედი საქართველოს ბედია, როდესაც ერთი უძლური
ძალა და მეორე უხეში ძალა ამ ქალს აბურთავენ. ეს უძლუ-
რი ძალა იყო სწორედ ის უსუსური ხელისუფლება, რომელიც
1918-21 წლებში გაჩნდა ჩვენში“ (ბაქრაძე, 2006: 250.) მიხეილ
ჯავახიშვილისეული განსახოვნება თავისი თანამედროვე სა-
ქართველოს ყოფისა, თავისებურად იმეორებს ილიას სტილს.
აქედან გამომდინარე, უცილობელ კავშირშია წინამორბედ
მწერლობასთან, განსაკუთრებით „ვეფხისტყაოსანთან“. ამას
კიდევ უფრო ცხადყოფს თეიმურაზის სახე „ჯაყოს ხიზნებ-
ში“. ტარიელმა გაბედული და მამაცური ბრძოლა გადაიხადა
ნესტანის დასაბრუნებლად, სისხლის გუბეები დააყენა. თე-
იმურაზს სისხლის ემინია, ქათამიც კი არ შეუძლია დაკლას.
ამასთან, მამა-პაპისეული თოფები, ხმლები თუ სხვა იარაღი,
რომლებიც ძველად საქართველოს ძლევამოსილების დასაცა-
ვად ელავდნენ, ახლა უქმად აყრია დაჟანგულ-დაბლაგვებუ-
ლი. აქვე უნდა გავიხსენოთ ილიას მოხვევის სიტყვები: „უხმარ

სატევარს ჟანგი მოეკიდების“. „ფუნქციადაკარგულ, საძოვარზე მიშვებულ“ (ჭ. ამირეჯიბი) ქართველ ინტელიგენციას ძალა არ შესწევს „გამოსტაცოს მთვარე გველსა“. დავიწყებია რუსთაველის სიტყვები: „**სხვას მეშველსა გარეგანსა, მომკალ, ვისცა ვინატრიდე**“. ჩრდილოეთის სუსხით დამზრალს უნიათო მზერა დასავლეთისაკენ მიუმართავს და „ნესტანი“ ქაჯი ჯაყოსათვის დაუნებებია. ჩამავალი მზის ფერი კი უფრო და უფრო ემსგავსება მკვდართა მზის ფერს. ასე მივდივართ ნესტანიდან მარგომდე.

უნდა აღინიშნოს, რომ მიუხედავად საერთო პათოსისა, რომანი ქრისტიანული აღდგომის იდეით მთავრდება, რომელსაც „რწმენანაკრავი“ თეიმურაზი შიო მღვიმელივით ელოდება, თუმცა ეს უკვე საუბრის სხვა თემაა (ამ საკითხს მეტად საინტერესო გამოკვლევა მიუძღვნა როსტომ ჩხეიძემ). წინამდებარე სტატია კი მხოლოდ და მხოლოდ მოკრძალებული ცდაა: ზოგიერთ ქართულ ნაწარმოებზე დაყრდნობით აჩვენოს ჩვენს მწერლობაში წარმოდგენილი ქალის კულტის ისტორიულ-ლიტერატურული გენეზისის ერთი ასპექტი.

დამოწმებული ლიტერატურა

ბაქრაძე, 2006: ბაქრაძე აკაკი, თხზულებანი, ტ., მე-7. თბილისი, 2006. (<http://dspace.nplg.gov.ge/>)

რუსთაველი, 2014: შოთა რუსთაველი, „ვეფხისტყაოსანი“, თბილისი, 2014.(ნ. ნათაძის რედაქციით;

სირაძე, 1980: სირაძე რევაზ, წერილები, თბ., გამომცემლობა საბჭოთა საქართველო, 1980;

წიქარიშვილი, 2003: წიქარიშვილი ლელა, „არ არსებობს ტრაგედია გარეშე გამომსყიდველი მსხვეპლისა“, ჩვენი მწერლობა (სალიტერატურო ჩანართი გაზეთისა „ეპოქა“, N-15 (145), 2003.

ხალიზევი, 2000: Хализев В. Е., Теория литературы, Москва, Высшая школа, 2000.

Guram Bakhtadze
ONE ASPECT OF HISTORICAL AND LITERARY
GENESIS OF WOMAN CULT
Summary

The woman, a mother cult holds a special place in Georgian literature. In our opinion, this was conditioned by the popularity of Virgin Mary in Georgia. In a sense, also was important the key role of St. Nino in the contribution to Christianity of our nation. St. Tamara merit was finally prepared the ground for the female cult in poem of „Night in the Tiger Skin“ and more generally, in Georgian literature, especially in the 19th-20th centuries (see: Alexander Chavchavadze, Akaki Tsereteli, Niko Lortkipanidze, Michael Javakhishvili, etc.)

ქართული ავტობიოგრაფიული პროზის სტრუქტურა და შინაარსი

(ზოგადი მიმოხილვა)

ავტობიოგრაფიული ჟანრის წარმოშობა შუა საუკუნეების წიგნის კულტურას უკავშირდება. კერძოდ, ამ დროიდან ბიბლიოგრაფიული ინფორმაციის სფეროში გაჩნდა ახალი მეთოდი წყაროს მითითებისა. ავტორი თვითონ ურთავდა ხოლმე ცნობებს საკუთარი შემოქმედებითი ბიოგრაფიის შესახებ. მემუარის დაწერის მოტივაციას, პირველ რიგში, განაპირობებს საკუთარი ბიოგრაფიის, სულიერი სამყაროს, ზნეობრივი დამოკიდებულებების გაზიარების სურვილი. გარკვეულ შემთხვევებში მემუარებს ჰყავს ადრესატები: შვილები, შთამომავლობა... ამ ვითარებაში ავტორები ითხოვენ კამერულობასა და ტექსტის დაცულობას. საკუთარი ვინაობის დაფიქსირებისა და შემოქმედებითი პროცესის აღწერის მცდელობა ლიტერატურისთვის არასოდეს ყოფილა უცხო. მსგავს ცდუნებას ვერც *რუსთაველი* ასცდა და მწირი, მაგრამ ძალიან მნიშვნელოვანი ცნობები „*ვეფხისტყაოსნის*“ ავტორის შესახებ პოემ-აშივე მოგვანოდა.

ამ მხრივ უფრო გულუხვი დავით გურამიშვილი აღმოჩნდა. მან მთელი ეპოქა გახსნა პირადი ტრაგედიის, ავტობიოგრაფიული თხრობის საშუალებით. რა თქმა უნდა, არ შევეცდებით „დავითიანის“ განხილვას, მემუარული ჟანრისათვის მის მიკუთვნებას და ამ ჭრილში ღრმა თემატურ თუ სტრუქტურულ ანალიზს, თუმცა აღვნიშნავთ, მემუარის კლასიკური განმარტების ერთ-ერთი პუნქტი გულისხმობს ისტორიული მნიშვნელობის საზოგადოებრივი მოვლენების ერთი ადამიანის ცხოვრების პრიზმაში გადმოცემას. დავით გურამიშვილი სწორედ

თვითმხილველი და მონაწილეა „ქართლის ჭირისა“, რაც მის პირად „ჭირად“ და ტკივილად იქცა. საყურადღებოა „დავითიანის“ პოლიჟანრობაც.

ზოგადად, დოკუმენტური პროზის აქტუალიზება დაკავშირებულია ეპოქალურ კრიზისებთან, მნიშვნელოვანი საზოგადოებრივი ცვლილებები ადამიანში საკუთარი თავის პოვნის, სახელის აღბეჭდვის ამბიციას ბადებს. შთამბეჭდავი ისტორიული ქრონიკების იმპულსით გაჩენილმა თვითგამოხატვის ჟინმა განსაზღვრა ის, რომ მწერალს აღარ სურს დარჩეს ნეიტრალურ, უპიროვნო მემატიანედ და ქმნის მემუარულ ნაწარმოებს ინდივიდუალური, უნიკალური მანერით.

ქართულ ენაზე მხატვრული დოკუმენტური პროზის პირველი და შესანიშნავი ნიმუშია სულხან-საბა ორბელიანის „მოგზაურობა ევროპაში“. მართალია, ორბელიანის ელჩობა ევროპაში პოლიტიკური თვალსაზრისით უშედეგო აღმოჩნდა, მაგრამ ამ მოგზაურობამ გაამდიდრა ქართული წერილობითი კულტურის საგანძური. *სულხან-საბა ორბელიანის „მოგზაურობა ევროპაში“* ქართული სამოგზაურო-მემუარული ხასიათის ძეგლთა შორის უძველესია და მხატვრული ღირებულებებითაც გამორჩეული. ენობრივი სისადავე და ეკონომია „მოგზაურობის“ დამახასიათებელი მხარეებია. სახელოვანმა მწერალმა იცის, რომ „გრძელი ამბავი თავის საწყენია“ (ორბელიანი, 2011:36), ამიტომ გადაჭარბებას და თავმოებეზრებას ერიდება, თანაც ცდილობს მეტისმეტი ლაკონიურობით არ დაამახინჯოს ტექსტი. თხზულება დღიურის სახით არის ჩაწერილი. სულხან-საბამ ქართულ მწერლობაში დაამკვიდრა მანამდე უცნობი ლიტერატურული ჟანრი – მხატვრულ-დოკუმენტური პროზა. შემდგომში საბას მრავალი მიმდევარი გაუჩნდა. სამოგზაურო-მემუარული ნაწარმოებები დაგვიტოვეს *ტიმოთე გაბაშვილმა, იონა გედევანიშვილმა, გიორგი ავალიშვილმა*. თუ სულხან-საბასთვის მნიშვნელოვანი იყო, შეეკრიბა ინფორმაცია ევროპის შესახებ, ამ ჟანრში მოღვაწე XIX საუკუნის ორმა ავტორმა: *ტიმოთე გაბაშვილმა და გიორგი ავალ-*

იშვილმა ყურადღება ჩვენი ისტორიული წარსულის უმნიშვნელოვანეს სივრცეს – ქრისტიანულ აღმოსავლეთს მიაპყრეს.

XIX საუკუნის ცნობილი მოღვაწის, გიორგი ავალიშვილის, სამოგზაურო-მემუარული ჟანრის თხზულება, დღიურები „მგზავრობაი თბილისით იერუსალიმისადმი საბერნეთსა ზე და; უკუქცევაი იერუსალიმით თბილისისადმივე კიპრის ჭალაკისა, მცირისა აზიისა და ანატოლიისა ძალით“ ერთადერთი ავტოგრაფიული ხელნაწერითაა შემონახული. ეს უაღრესად საინტერესო ხელნაწერია თავისი შედგენილობითა და მიზანდასახულობით. იგი შეიცავს იერუსალიმის ფერად რუკას, გეოგრაფიულ სახელთა საძიებელს, გეგმებს, როგორც ვხედავთ, მემუარული ჟანრის ქმნილებები საინტერესო მასალაა ინტერდისციპლინური კვლევისათვის. ის მნიშვნელოვან ცნობებს შეიცავს, პირველ რიგში, ისტორიკოსებისთვის, ასევე ეთნოგრაფებისა და გეოგრაფებისათვისაც.

მოწინავე ქართველების ევროპისაკენ სწრაფვა ამაო აღმოჩნდა და ქვეყნის ისტორიული ვექტორი, ვიცით, ჩრდილოეთისკენ შებრუნდა, რუსეთით იმედგაცრუება საქართველოს ისტორიაში 1832 წლით დათარიღდა, ჩაიწერა რა შეთქმულების კრახი. სწორედ „ოცდათორმეტი“ წლის შეთქმულების შემდეგ ქართული სახელმწიფოებრივი აზროვნება განიცდის კრიზისს და ეს კრიზისი განსაკუთრებული სიმძაფრით ასახა ამ ეპოქის დოკუმენტურმა პროზამ. განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია ალექსანდრე ორბელიანის „მემუარები“.

ამ ციკლს 1832 წლის შეთქმულების კიდევ ერთი მონაწილისა და XIX საუკუნის თვალსაჩინო საზოგადო მოღვაწის, დიმიტრი ყიფიანის, მემუარები აგრძელებს. „მოგონებანი“ ავტორის მიერ რუსულ ენაზე დაიწერა, ხოლო შემდგომ ის ქართულად მის შვილს, სახელოვან მსახიობ კოტე ყიფიანს, და რძალს, ნინო ტატიშვილს, უთარგმნიათ.

სამოგზაურო-მემუარულ ჟანრს შეგვიძლია მივაკუთვნოთ XIX საუკუნის რომანტიკოსი პოეტის, გრიგოლ ორბელიანის, პროზაული ქმნილება „მოგზაურობა ტფილისიდან პეტერბურ-

ლამდე“. ნაწარმოები აგებულია დღიურის ფორმით. მას განსაკუთრებულ ღირებულებას სძენს ავტორისეული მსოფლალქმა, მამულიშვილური ხედვა და შემოქმედებითი ალლო. დოკუმენტური სტილით შესრულებულ ნაწარმოებში გაშუქებული თემები შემდგომში ყაზბეგის, ვაჟას, აკაკის შემოქმედების საგნად იქცა. ერთი სიტყვით, გრიგოლ ორბელიანი უდავოდ არის პატრიარქი ქართული შემოქმედებითი აზროვნებისა, მის მიერ შექმნილი სახე-სიმბოლოები ქართული სახეობრივი აზროვნების მნიშვნელოვან ხატებად იქცა, ყოველივე ამას მოწმობს „მოგზაურობა“.

ავტორის მიზანი იშვიათად თუ არის მემუარის სახით მხატვრული ნაწარმოების შექმნა, მისი მიზანია, მოგვიყვეს საკუთარ თავგადასავალს, გადმოგვცეს შთაბეჭდილებები, „გადაულოს ფოტო“ ცხოვრების იმ ფრაგმენტს, რომელიც მისთვის დაუვინყარია, მაგრამ ნიჭიერი ბელეტრისტის მიერ დოკუმენტურად, შეულამაზებლად დახატული ადამიანები ტიპურ, განზოგადების შესაძლებლობის მქონე, მხატვრულ პერსონაჟებად, სახეებად გვევლინებიან. ქართულ ლიტერატურაში ჩვენ მოგვეპოვება ისეთი ბელეტრისტული ტექსტები, რომლებზეც რთულია ერთმნიშვნელოვნად თქმა მემუარულ-ავტობიოგრაფიული ნაწარმოებია თუ მოთხრობა ავტობიოგრაფიული ელემენტებით. მხედველობაში აკაკის „ჩემი თავგადასავალი“ გვაქვს. ლიტერატურული პორტრეტის ხატვის უბადლო ხელოვნებით შექმნილი აკაკის მშობლების სახეები კონტრასტის კლასიკური ნიმუშიცაა. ამავე დროს, არავითარი ეჭვი არ ჩნდება მათ ავთენტურობასთან დაკავშირებით. მცირე ზომის მემუარისტული შინაარსის თხზულება დაგვიტოვა ვაჟა-ფშაველამაც „ჩემი წუთისოფელი“. ვაჟას დედ-მამაც კონტრასტული ხასიათის ადამიანები არიან, ავტორი არ ცდილობს მათ იდეალიზებას და რეალისტური მანერით ხატავს ცოცხალ, კოლორიტულ, მკვეთრი ინდივიდუალობით აღბეჭდილ პიროვნებებს.

მემუარების დახასიათებისას ეპოქის საერთო ტენდენცი-

ების კონტექსტში დგინდება მისი რეალიზმის პრინციპებთან სიახლოვე, რადგან აქაც არის „ცხოვრებისა“ და „ხელოვნების“ გამთლიანების იდეა“ (ლოტმანი, 2009: 1).

დოკუმენტური პროზის (დღიურები, მოგონებები, ჩანაწერები...) სიჭარბე, როგორც აღვნიშნეთ, თან სდევს მნიშვნელოვან ისტორიულ ცვლილებებს, გარდამავალ ეპოქებს. მემუარი ხომ საზოგადოებისა და პიროვნების გადაჯაჭვული ბიოგრაფიაა. ის „ადამიანისა და სამყაროს კონცეფციის“ (ბერდიაევი, 1994: 347) მატარებელი ტექსტია. შესაბამისად, ლიტერატურათმცოდნეობის მიზანი ორგვარია: ფორმის ჟანრული ანალიზი, ხოლო შინაარსთან მიმართებით – „მეხსიერების“ კვლევის გააქტიურება. აღნიშნული თეორიული პარადიგმა საშუალებას იძლევა მემუარული პროზა განვიხილოთ არა მხოლოდ ლიტერატურულ, არამედ ფართო ისტორიულ, კულტუროლოგიურ კონტექსტშიც.

მემუარულ პროზას მიმზიდველობას ანიჭებს ის გარემოებაც, რომ ავტორს შეუძლია თვითგახსნა რეალურ დროში. „ყველა ნაციონალურ კულტურას საკუთარი „კონტექსტი“ გააჩნია“ (ლოტმანი, 2012:1). „დრო, დრო აღნიშნე!“ (ტაბიძე, 1982:299) – მოუწოდებდა გალაკტიონი თანამოკალმეთ და შემოქმედის ურთულეს ამოცანად ეპოქის სუნთქვის, მაჯისცემის მხატვრულ გამოხატვას მიიჩნევდა. მიუხედავად იმისა, რომ მემუარისტიკას არ სჭირდება რეალობის მხატვრულად გარდასახვა, „დროის აღნიშვნა“ მაინც მხოლოდ მხატვრული სიტყვიერების ვირტუოზებს გამოსდით, მაგალითად, იპოლიტე ვართაგავას „მოგონებები“ იმავე პერიოდს აღწერს, რომელსაც დავით კლდიაშვილი, მაგრამ რადგან პირველ ავტორს აკლია შემოქმედებითი ოსტატობა, სათანადოდ ვერ იყენებს მხატვრულ–გამომსახველობით ფორმებს, მის მიერ შექმნილი ტექსტიც მხოლოდ ინფორმაციის მოწოდების კუთხით არის მკითხველისთვის საინტერესო.

ქართული მემუარისტიკის კლასიკურ ნიმუშად აღიარებულია დავით კლდიაშვილის „ჩემი ცხოვრების გზაზე“. ეს არის

დიდი მხატვრული ღირებულების მქონე ნაწარმოები, რომელიც შეიცავს განუმეორებელ ცხოვრებისეულ გამოცდილებას, ცნობებს ეპოქის ისტორიული მოვლენების შესახებ, ის ქმნის თანამედროვეთა დიდებულ პორტრეტებს. ავტორი გვახედებს შემოქმედებითს ლაბორატორიაში: გადმოგვცემს თავის შეხედულებას მწერლობის შესახებ, გვიყვება მოთხრობების შექმნის ისტორიას, გვაცნობს პერსონაჟთა პროტოტიპებს და ა. შ.

ქართული მემუარების სტრუქტურული ანალიზის საფუძველზე შეგვიძლია ვთქვათ შემდეგი. მათთვის არ არის დამახასიათებელი სიუჟეტური ხაზის ურღვევობა, მაგრამ თუ ჩვენ საანალიზოდ ავიღებთ აკაკი წერეთლის „ჩემს თავგადასავალს“ და დავით კლდიაშვილის „ჩემი ცხოვრების გზაზე“, ნათელია, რომ თითოეული თავი, ჩანახატი, ნოველა, ლიტერატურული პორტრეტი, რომლებიც მოქცეულია ტექსტში, აკინძულია ნაწარმოების იდეაზე, თემატურ ლაიტმოტივზე. ამ შემთხვევაში ჩვენი კლასიკოსების სატკივარი ცარისტული პოლიტიკა და ქვეყნის კოლონიური მდგომარეობაა. აკაკის მიერ აღწერილი რუსიფიკატორული განათლების სისტემა, დ. კლდიაშვილის რუსი პოლიცმაისტერებისა და სადამსჯელო რაზმების სისასტიკე ბათუმის გაფიცულ მუშათა მიმართ, გვიჩვენებს პირუთვნელი პუბლიცისტების, პატრიოტი მწერლების პოზიციას და, იმავდროულად, ეპოქის მხატვრული ხატიცაა.

მემუარები სხვადასხვა ტიპისა შეიძლება იყოს, მაგალითად, ავთენტური, მხატვრული, დოკუმენტურ-მხატვრული. ფორმის თვალსაზრისით, ბიოგრაფია შეიძლება იყოს სრული ან ნაწილობრივი. ნაწილობრივი ბიოგრაფია ასახავს გმირის ცხოვრების გარკვეულ ეპიზოდს ან ეპიზოდებს, როგორებიცაა: კ. გამსახურდიას „ლანდებთან ლაციცი“, ალ. ყაზბეგის „ნამწყემსარის მოგონება“.

მემუარებს ესესაც ამსგავსებენ. ა. მელნიკოვს ეკუთვნის ტერმინი „მემუარული ესეისტიკა“ (მელნიკოვი). ესეს სპეციფიკაც შემეცნების სხვადასხვა მეთოდის (სამეცნიერო, მხატ-

ვრული და დოკუმენტური) მონაცვლეობაში მდგომარეობს, მაგრამ, მემუარისტისაგან განსხვავებით, ესე ვერ იძლევა მხატვრულ სახეს. „მემუარული ესეისტის“ გარდა, მემუარებთან მიმართებით, გამოიყენება ტერმინი „აღსარებითი პროზა“. რადგან ეს არის თხრობა პირველი პირით, მკვეთრად გამოხატული სუბიექტური მოტივით, ფიქრების, აზრების, გრძნობების რეფლექსიით, ზნეობრივი პრინციპების წარმოჩენით. ყოველივე აქედან გამომდინარე, ვფიქრობთ, მიზანშეწონილია მისი აღსარებასთან შედარება.

კ. გამსახურდიას „ლანდებთან ლაციცი“ დაწერილია 1939 წელს. ეს არ არის მწერლის/ ცხოვრების რეტროსპექტივა. თხრობა სრულდება პირველი მსოფლიო ომის პერიოდით. წარმოებში მწერლის რომანების პერსონაჟთა პროტოტიპების მთელ გაღერეას ვეცნობით, თუმცა, საექვოა ავტორის გულწრფელობა საკუთარი თავის წარმოჩენისას, რადგან კონსტანტინე გამსახურდია „ლანდებთან ლაციცში“ ზედმიწევნით იდეალური პერსონაჟია.

ვფიქრობთ, განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ქართული ემიგრანტული მემუარისტისკა, რომელიც საკმაოდ მოცულობითია და მასზე ამ სტატიაში არ ვისაუბრებთ, თუმცა შემდგომში აუცილებლად გახდება ჩვენი ყურადღებისა და კვლევის საგანი.

საკუთარი ისტორიის აკრძალვა საბჭოთა ტოტალიტარული სახელმწიფოს ყველაზე სასტიკი განაჩენი იყო იმ ერებისთვის, რომლებსაც ეს რეჟიმი შეეხო. რეალური ამბები „ამოგდებული“ იყო არა მარტო ნარატიული, არამედ ვიზუალური მეხსიერებიდანაც. „ხალხის მტრების“ სურათები თუ წიგნები ნადგურდებოდა.

2012 წელს საბჭოთა წარსულის კვლევის ლაბორატორიამ განახორციელა პროექტი „დაკარგული ისტორია,“ რომელიც არა მხოლოდ ცნობილი ადამიანების ისტორიას გვიამბობს, არამედ რეპრესიების რიგითი „მსხვერპლისას“. კრებულში სამი „ჟანრის“ მოგონებებია შეკრებილი: რეპრესირებულ ქალთა

მემუარები (მინადორა ტოროშელიძის, ქრისტინე შარაშიძის, ქეთო ხუციშვილისა და რაისა მიქაძის), ზეპირი ისტორიები და მოგონებები რეპრესირებული ქალების შესახებ.

საბჭოთა სინამდვილე, რეპრესიების სუსხი, სახელოვანი მამის სასტიკი ხვედრი იქცა ქეთევან ჯავახიშვილისთვის მემუარის შექმნის მოტივაციად. მოგონებებს მამაზე ნაწილობრივ ზეპირი გადმოცემები უდევს საფუძვლად. მასში აღწერილი ისტორიები, სცენები შემდგომში ეპოქის დასურათხატების მიზნით გამოიყენა კინემატოგრაფიამაც (მხედველობაში გვაქვს თენგიზ აბულაძის „მონანიება“). საბჭოთა ხელისუფლების მიერ ფაქტების შეგნებული ფალსიფიცირების გამო ქეთევან ჯავახიშვილის წიგნი „მიხეილ ჯავახიშვილის ცხოვრება“ უნიკალური მასალაა ისტორიის რესტავრაციისათვის და ხშირ შემთხვევაში ერთადერთ გადარჩენილ ნივთმტკიცებას წარმოადგენს.

ამრიგად, მემუარისტული ჟანრი ძველ ქართულ მწერლობაში ჩნდება. უძველესი ქართული დოკუმენტური ტექსტები სამოგზაურო თემატიკისაა. გამოიკვეთა მემუარების აქტუალიზების პირობები, ეპოქის კრიზისი ხშირ შემთხვევაში არის წინაპირობა დოკუმენტური პროზის სიჭარბისა, ამიტომაც სხვადასხვა ეპოქის დოკუმენტურ პროზას ჩვენ რეტროსპექტულად ისტორიული რეალობის ფონზე განვიხილავთ. გამოვყოფთ მემუარის სტრუქტურულ მახასიათებლებს, კერძოდ: თხრობა პირველი პირით, დღიურის ფორმატი, პოლიჟანრულობა, სიუჟეტის რღვევა. გამოთქმულია მოსაზრება ქართულ მემუარულ პროზაში (აკ. წერეთელი; დ. კლდიაშვილი) იდეის განსაკუთრებულ ფუნქციასთან დაკავშირებით, მხედველობაში გვაქვს იდეის საშუალებით ნაწარმოების კომპოზიციურად შევკრა.

გამომდინარე იქიდან, რომ არ არსებობს ერთიანი ისტორიულ-ლიტერატურული კონცეფცია მემუარის, როგორც მხატვრული სიტყვიერების ჟანრისა, საჭიროა განისაზღვროს მისი ადგილი ლიტერატურის განვითარების ისტორიაში, რაც საშუალებას მოგვცემს მემუარებს თავისი ადგილი მივუჩინოთ ბელეტრისტული ჟანრის ევოლუციაში.

ბამოყენებული ლიტერატურა:

ბერდიაევი, 1994: ბერდიაევი ნ.ა., „თავისუფალი სულის ფილოსოფია“, „Философия свободного духа» издательство „Республика» Москва 1994;

ლოტმანი, 2007: ლოტმანი იური, „მხატვრული ტექსტის სტრუქტურა“. ინტერნეტრესურსი. File//localhost/c:/Users/IBM.

მოდებაძე, 2000: მოდებაძე ირინე „ლიტმცოდნეობის კვლევის მეთოდების ტიპოლოგიისათვის“. ინტერნეტრესურსი. www.npl.g.gov.ge

ორბელიანი, 1959: ორბელიანი გრიგოლ, თხზულებათა სრული კრებული. გამ. „საბჭოთა მწერალი“, თბილისი,

ორბელიანი, 2011: ორბელიანი სულხან-საბა, დიდი ქართველები. „მოგზაურობა ევროპაში“. გამ. „საოჯახო ბიბლიოთეკა“. ISBN 978-9941-438-03-5. თბილისი;

ტაბიძე, 1982: ტაბიძე გალაკტიონი, რჩეული. გამ. „საბჭოთა საქართველო“. M 601 (08)82. თბილისი;

ჩხიკვაძე, კარანაძე, შათირიშვილი: ინტერნეტრესურსი geomanuscript.ge/.

Shorena Bolckvadze
„STRUCTURE AND CONTENT OF GEORGIAN
AUTOBIOGRAPHICAL PROSE“

Summary

The article „Structure and Content of Georgian Autobiographical Prose“ generally reviews memorial works. In the article there is discussed the documentary prose of different periods on the background of the historical reality. There is underlined the circumstances that actualization of memoiristics coincides with transitional critical periods.

„A Journey in Europe by Sul Khan-Saba is the first example of this genre in Georgian literature. The writings of this genre were written in the 19-th century by: Timote Gabashvili and Giorgi Avalishvili. In this article there is also represented an important example of this genre, „Journey from Tbilisi to St. Petersburg“ by Gr. Orbeliani.

In the represented article there are shown structural characteristics of memoirs. In particular : narration in the first person, diary format, decomposition of the plot.

There is expressed the opinion in Georgian memoiristics (Ak. Tsereteli, D. Kldiashvili)

Concerning the special function of the idea, we mean the case, when the idea makes literary work perfect.

ორდუს ქართული მოსახლეობა: ისტორიული მეხსიერება, თვითმყოფადობა, კულტურა

მუჰაჯირობის თემას არაერთი მეცნიერული ნაშრომი მიეძღვნა, მდიდარი მასალები დაიბეჭდა იმდროინდელ პრესაში. მუჰაჯირობის პრობლემატიკა განსაკუთრებით აქტუალური გახდა თანამედროვე მეცნიერ-მკვლევართათვის, რადგანაც ხელმისაწვდომი გახდა არა მარტო ქართულ და რუსულ წიგნთსაცავებში დაცული, არამედ თურქეთში არსებული დოკუმენტური მასალები, გაიზარდა საველე-საექსპედიციო მასალების გეოგრაფია.

ვფიქრობთ, ამ ფონზე მნიშვნელოვანია თურქეთის შავი ზღვის („ყარადენიზის“) რეგიონში, კერძოდ, ორდუს ილის, უნიეს ილჩეს სოფლების (ჩათალფინარი, სოილამაზი, აქბაბა, ქოქლუქი, ქუშჩა, აქჩაი, თექქირაზი, ექინჯული, ესენტეფე, მიტროპოლი, ქაინართაში, ბაშკოი, კორგანი) მუჰაჯირთა ისტორიული მეხსიერების, თვითმყოფადობის, კულტურულ ფასეულობათა შენარჩუნების ზოგიერთი საკითხი.

აღნიშნული რეგიონის მუჰაჯირთა შთამომავლების გაცნობით დავრწმუნდით, რომ თურქეთის სახელმწიფო პოლიტიკამ როგორც სხვებთან, ასევე ქართულ ეთნოსთან მიმართებით მიაღწია უმთავრესს, სხვადასხვა ეთნოსის წარმომადგენლებს ჰქონდათ ერთი მიზანი, ძლიერი სახელმწიფოს შექმნა. ჩვენებური მუჰაჯირები ამაყობენ ქართველობით და უყვართ თავიანთი სახელმწიფო თურქეთი.

ორდუს ქართველებს ახსოვთ წინაპართაგან შემორჩენილი ადგილის სახელები: საცივი, ბოძისტავი, ქერიოლლი, ჯოლოლლის ბახჩა, ანიოთენი, თერნალი, წიფნარი, ბარდნალი, ბუდიანი, ფაშადური, ნაყანიქედი, ნაქოხვარი.

ასევე ახსოვთ თავიანთი გვარები: მოლოლლი, გელიოლლი, ჩილოლლი, შლაპიოლლი, ყარაბდოლლი, გონიოლლი, კარამე-

დოდლი, შირინოდლი, ისმაილოდლი, ხოხოტოდლი, ხაპეროდლი, ილმაზოდლი, ბეჟიოდლი, მუსტაფოდლი, ყადიოდლი, კაკალოდლი, დევრიშოდლი, მაზმანოდლი, მჟავანაძე, ხახუტაიშვილი, ნოლაიდელი, ლორთქიფანიძე, გოგიაშვილი, ირემაძე, ბერიძე, ჯინჭარაძე, ინაიშვილი, ქათამაძე, ბედინაძე, მორჩილაძე, ბაჯელიძე, ნინიძე, ანანიძე, თავდგირიძე, ვარშანიძე, თებიძე, ბაუჟაძე...

აქაურ მუჰაჯირებზე დაკვირვებით შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ჩვენებურები ეკონომიკური თვალსაზრისით შეძლებულად გამოიყურებიან, საკმაოდ მაღალია მათი სოციალური სტატუსი, რის გამოც სახელმწიფო სამსახურებშიც მრავლად არიან დასაქმებულნი. აქაურ ქართველებთან შეხვედრამ დაგვარწმუნა, რომ ისინი განსაკუთრებული სიფრთხილით და რუდუნებით ეკიდებიან ენას, წინაპართა მთავარ გენეტიკურ კოდს. ჯერ მათმა წინაპრებმა და შემდგომ თავადაც დაამტკიცეს, რომ თუ სამშობლოდან გადახვეწილ ადამიანს ნებისყოფა და შინაგანი ძალა გააჩნია, ახსოვს ისტორიული ფესვები, თვითონაც აუცილებლად იმ ეთნოსის წარმომადგენლად მიიჩნევს თავს, როგორც მისი წინაპრები. ამის დასტურია მათი გამონათქვამები: „თქვენ რომ დიგინახავთ, მთავარი ტამარი იმიცახცახდება“, „ქუშჩა ზოვლი სუფთა სოფელია, ყველაი გურჯია“, „სიზმარში გურჯულაი ვლაპარიკობ“, „ჩვენ სტორე სისხლი გვაქ“, „შიგნით გურჯი ვარ“, „ენას თუ დაკარგავ, გურჯობას დაკარგავ“...

ამგვარად, ორდუს ქართველთა ძირითადი ნაწილი, უფრო ზუსტად, ასაკოვნები, თვლიან, რომ ენის შენარჩუნებით შეიძლება თვითმყოფადობის შენარჩუნება, ანუ ისეთები, რომლებიც თვლიან: „გურჯული არ იცი, რაფერი გურჯი ხარ!“ არიან უფრო ახალგაზრდები, რომლებიც ძნელად ან საერთოდ ვერ საუბრობენ ქართულად, მაგრამ მაინც გურჯობენ. „ჩემი დედი მეტყოდა, გურჯიჯა ვინცხამ დაკარგა, რაის ინსანია, წასულია ხელიდანო, მე დამაბინყდა გურჯიჯა, მარა სისხლი მაქ გურჯიჯა“.

ორდუს მუჰაჯირთა შთამომავლების ისტორიული მეხსიერებაც ერთგვარი ნიშანია იმისა, რომ ის ერთგულია თავისი წინაპრების ტრადიციისა, ენისა, წეს-ჩვეულებებისა, მატერიალური და სულიერი კულტურული ფასეულობისა, იცის წინაპართა ტრაგიკული ბედის შესახებ, ახსოვს, თუ როგორ გაისარჯა უცხო მიწაზე დამკვიდრებისათვის, ტრადიციული სამინათმოქმედო კულტურის განახლებისათვის, იდენტობის შენარჩუნებისათვის.

ორდუს ქართველთა გადმოცემით, ოსმალეთში გადასახლებულ მუჰაჯირს უპირველესად თავშესაფარი სჭირდებოდა. იმედგაცრუებული დარჩა, რადგან არც თავისუფალი და ნოყიერი მიწა დახვდა ოსმალეთში და არც დაპირებული შეღავათები. ყველაზე მეტად იმან შეაშინა, რომ დამხვდური ხალხი სხვა წესით ცხოვრობდა, „მათი მეურნეობის საფუძველი იყო არა მიწათმოქმედება, არამედ მომთაბარე მეჯოგეობა“, იალალური და ყიშლალური ცხოვრების ტრადიცია. მუჰაჯირს კი ამ წესით ცხოვრება არ შეეძლო: „ადგილები უხეიროები, გამოუსადეგარი იყო, ჭაობიანი, კლდიანი, მოუსავლიანი“, ამიტომ ჩვეულ სამინათმოქმედო კულტურას მიჰყო ხელი. ზევით აინაცვლა საცხოვრებლად, მთაში, მშობლიურს რომ ჰგავდა ისეთ ადგილებში. სოფელ ჩათალფინარის მცხოვრები მემედ საფრიელაძე (წარმოშობით ალამბრიდან) იხსენებს: „ჩემი დედი პანაი ბალვი ყოფილა, ტირილი დუუწყია, აქ რანა ვჭამო, მის ბაბოს უთქმია მეგემ: აგერ წყალი, აგერ წყავი, სვი წყალი და ჭამე წყავი“.

ისტორიულ მეხსიერებაზე თვალ-ყურის მიდევნებით და დაკვირვებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ორდუს სოფლებში ჩასახლებულმა მუჰაჯირებმა უცხო მიწაზე წარმატებით შეძლეს როგორც თვითდამკვიდრება, ისე თვითმყოფადობის შენარჩუნება და ეს გრძელდება 135 წლის შემდეგაც, ანუ იმ დღიდან, როდესაც ორდუს სოფლებში ქართველი მუსლიმანები ჩასახლდნენ. სოფელ კორგანის მკვიდრი აჰმედ ბაუყაძე (წარმოშობით ქობულეთიდან) აკი გვეტყვის: „რუსმა რომ დაგარტყეს,

ჩემი ნენი და ბაბაი ტიროდენ და რუსებ წყევლიდენ“.

დარწმუნებით შეგვიძლია განვაცხადოთ, რომ უნიეს სოფლებში მცხოვრებ ქართველთა ენა, სული, წეს-ჩვეულება, ზნე-ხასიათი, ტრადიციების ერთგულება და კიდევ მრავალი სხვა რამ, მუჰაჯირთა შთამომავლების თვითმყოფადობის შენარჩუნების ნიშანია. ამის დასტურია თუნდაც ის, რომ ყველა ვისაც შევხვდით და გავესაუბრეთ, განიცდის „გურჯიჯა ნელ-ნელა რომ იკარგება და ძველებურად ველარ გურჯობენ“. ჩვენი დაკვირვებით სოფელი იდეალური ადგილია ენის და თვითმყოფადობის შენარჩუნებისათვის და ამაში ჩვენებურებიც გვეთანხმებიან, მაგრამ გლობალიზაციის პროცესს ვერაფერი შეაჩერებს, თანაც: „ეს კი რაფერ იყო, გითხრა, ჩემ მაჰალეში იმდენი ღარჭი და დელიყანი გუნგრუცობდა, გაბეჩდებოდი. ბითუმ მრავლობა იყო, ახლა ათასი ალთუნი რომ მიცე, ბალვები აქ აღარ ჩერდებიან, ბედიავა რამდენ ხანნა იჯდე აგზე, ჭამა გინდა, ჩაცმა გინდა, სტავლა გინდა. უმფო დიდვან ქალაქებში მირბიან, ბევრი სახლი დაყაფანდა, ასე თუ გაგრძელდა, გავფაქდებით და ის არი!“

რა თემაზეც არ უნდა ესაუბრებოდე მუჰაჯირს, ზეპირსიტყვიერებას გვერდს ვერ აუვლი. ეს ის ფენომენია, რომელიც უფრო მეტად გაახლოებს და გახსენებს ისტორიულ ფესვებს. მუჰაჯირთა ფოლკლორში კარგად იგრძნობა ცხოვრების ავ-კარგი, სულიერი განცდები, დამოკიდებულება სამყაროსადმი, ღვთაებისადმი, ნოსტალგია წინაპრებისადმი, სოციალური ყოფა.

მაგალითისათვის წარმართული რიტუალის ერთ ნიმუშს გაგაცნობთ. „ძველად ამინდითვინ დუას იქმოდენ. ადრე ერთი ევლია მომკტარა და იმ ადგილზე იქმოდენ. ბალვები უფრო ბევრი მივდოდენ, დიდებიც. ხარ დაკლავდენ, მოხარშავდენ და ხალხ აჭმევდენ. მემრე ხოჯა დუას იქმოდა, გუუშვებდენ ვინმეს ხეზე, ერთი ნახე, ჰადმე ბულათი (გაშავებული) თუ არიო. ეიგერ იქ არიო, დეიყვირებდა კაცი ხიდან. სახლებში წევდოდენ და წვიმაც დაასხამდა. ბალნებ იმიტომ წეიყვანდენ, რომ

იმათ ცოდვა არ ქონდენ. ერთმანეთში წაკინტულ კაცებ არ წე-
იყვანდენ ია-შერიგდით, ია- წაითო და გუუშვებდენ. ყველაზე
მადლიანი კაცი ევდოდა ხეზე“ (მთქმელი ფატმა სომი, სოფ.
აქბაბა).

ორდუში ჩავინერეთ ანდაზები და მოსწრებული გამონათ-
ქვამებიც:

- უნია და დუნია უუნონიან და უნია 50 გრამით მეტი გამო-
სულა, იმიტომ რომ უნიაში ბევრი გურჯები არიან;

- მაჭახლელები და ჩურუქსუელები ჯერ დეველაპარიკე-
ბით, მემრე ვცემთ, აჭარლები ჯერ დაბრეგვავენ და მემრე დე-
ელეპარაკებიან;

- ქობულეთელ ჰიჩ კაპეკი ფარა არ აქ ჯიბეში, მარა ისე აც-
ვია, ვერ მიხდები ფუხარა რომ არი;

- ბევრი ფარიდან და ქალიდან გეშინოდეს;

- ბლაცვი არც კაცი ვარგა და არც ქალი;

- ბლაცვი კაცი მის ქალ დააქებს;

- ქალის ჭკვაზე მოსიარულე კაცი კაი არ არი;

- ხოჯის სახლ კარი არ კიდია;

- ღმერთის გაჩენილი არ მეიკლება;

- ჭკვა აქვს, მარა ვერ ჭუჭკავს;

- მოხდება ყორეს, გუუსკდება თავი;

- ჩურუქსუელებ ჰაზირი ჭამა უყვარან;

- წყალი სმა პანასია;

- გზაში წინ დიდი წავა;

- დიდი ილაპარაკებს, პანაი უყურებს;

ორდუს სოფლებში ჩავინერეთ დანყევლა-დამუქრების და
დალოცვა-მოფერების ფორმებიც:

- * ქართველო, გასაფაქებელო;

- * ღმერთმა არ გაგახარა;

- * ღებრაილი შენ ხახაში;

- * ჩორი შენ ხახაში;

- * ცეცხლი და ყაზიალი შენ ოდაში;

- * ღმერთმა წელი მოგწყვიტა;

- * დაგკლანა მელიქავ, რატომ ყურ არ მაძლევ?
- * გავროლლი გავრო, ჰა ჟამში ხარ და ყურ არ მაძლევ?!
- * ინათიანო, რატომ არ მიჯერებ, ნაგანყვიტო კისერი?!
- * გაგცვითოდა, ჰა წეხველ აქამდე, მამაშენნა დაგაბეზლო!
- * შენი თვალების ჭირიმე ნენულავ, რა ლამაზი საქმე გიქნია!
- * ფუღინა მოგცე, კაი საქმე გიქნია ჩემო ზითვალავ!
- * პანაი კაცი ხარ, დიდინა გეიზარდო;
- * ღმერთო გამჩენო, შენ შიგვიბრალე;
- * წასლა-მოსლაში კარქობა მოგცეს;
- * ჯენნეთის კარები მოგცეს.

გლოვის წესებიც ნაცნობია ჩვენთვის და არცთუ ისე განსხვავებული ძველისაგან: „ტირილი სამ დღე გრძელდება. მეზობლები ზოვლი დიგიდგებიან ფხარში. საჭმელ ზიდვენ ყველაი, იციან ვინ რადა მიიტანოს. სხვა სოფლიდან მოსულებს საჭმელ აჭმევენ. ქალები ტირიან, უმფო ქართულად ტირიან. კტარ რომ ჩაფლენ, მის ურბას ხისიმებ დუურიგებენ. მეშვიდე დღეს და ორმოცდამეთორმეტეზე მევლუდ იკითხვენ. ჰაცხა ინსანი მოკტა, იმ ოთახში წყალ დადებენ ორმოც დღეს (მთქმელი იაშარ ტოლანჯი, სოფ. ექინჯული).

ცალკე შესწავლა-დაკვირვებას და ვრცელ ანალიზს საჭიროებს ორდუს ქართველთა მეხსიერებაში შემორჩენილი რწმენა-წარმოდგენების ნიმუშები, სუნნეთობის, ქალის მოტაცების, ქალის დაჯდუმლების, ქორწილის რიტუალი თავისი ცერემონიებით, ცალკეული სოფლების თავისებურებანი, ხალხური ტრადიციები, ეთნოგრაფია, დიალექტი, რელიგიური და საერო ცერემონიები, და რა თქმა უნდა, ფოლკლორის, ლეგენდების, მითების, გამოცანების, შაირების იშვიათი ნიმუშები.

დამოწმებული ლიტერატურა:

სამუშია, 2003: ჯ. სამუშია „საბჭოთა კავშირის პრეტენზიები თურქეთისადმი“, თბ. 2003;

სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. II, ბათუმი, 2009.

შიოშვილი, 2012 თ. შიოშვილი, „მუჰაჯირების ფოლკლორი“ (ტექსტები) ჟურნალი „ჭოროხი“, №6. ბათუმი, 2012;

შაშიკაძე, 2013 ზ. შაშიკაძე, „ქართველთა მუჰაჯირობა თურქეთის შავი ზღვის რეგიონში“, კრებული VII, ბათუმი, 2013;

ჭიჭინაძე, 1912 ზ. ჭიჭინაძე, „მუჰაჯირი ემიგრაცია“, თბ. 1912.

Niaz Zosidze

GEORGIAN INHABITANTS OF ORDU: HISTORICAL MEMORY, IDENTITY, CULTURE

Summary

In the present work some issues of historical memory, identity and cultural values of Georgian Muhajir People in The Black Sea region of Turkey in particular in the following villages: Ordu, Ily, Unye and Ilche are discussed.

Despite accelerated Globalization processes Georgian Inhabitants of Ordu are not forgetting ancient traditions and they are still keeping earlier ethnography, dialect, religious and folk ceremonies, folk-lore, legends, myths and folk narratives as well.

პოსტმოდერნიზმის სარკეში არეკლილი ეპოქა

(აკა მორჩილაძის „მორიდებული ზურმუხტის“ მიხედვით)

*„ამ ქვეყნის წესი აღარ არის საზოგადოებაზე
ჯავრი სადღეგრძელოს იქით“
/აკა მორჩილაძე/*

პოსტმოდერნიზმის აღიარებული კლასიკოსისა და, ამავე დროულად, თეორეტიკოსის, უმბერტო ეკოს აზრით, ნაწარმოების სათაურმა მკითხველი უნდა დააბნიოს, ისეთი უნდა იყოს, რომ მან მისი ინტერპრეტაციის რომელიღაც ვერსია ვერ აირჩიოს (ეკო, 1988:88). სწორედ ასეთი დაშიფრული სათაურების შერჩევის ოსტატია აკა მორჩილაძე. მის ახალ რომანს „მორიდებული ზურმუხტი“ (2013) ჰქვია/შემდგომში ციტატებს მოვიყვანთ ამ გამოცემიდან; მივუთითებთ მხოლოდ გვერდებს/. შესაძლოა, ნაწარმოების სათაური აკაკის, როგორც ავტორი ამბობს, „საყვარელი პოეტის“ საყოველთაოდ ცნობილი ფრაზის აღუზიანა, დიდი ალბათობაა, რომ აკა მორჩილაძე სულ სხვა რამეს გულისხმობდა, ვთქვათ, წმინდა გრაალის მსგავს საძიებელ განძს, ან... ასეთი მრავალი „ან“ შეიძლება დაგვეჭიროდეს, როცა პოსტმოდერნისტულ ტექსტზე გვაქვს საუბარი. ამჯერად შევჩერდეთ ინტერპრეტაციის ერთ-ერთ სავარაუდო ვარიანტზე: ჩავთვალოთ, რომ „მორიდებული ზურმუხტი“ საქართველოს კოდური სახელია. ამ შესიტყვებაში კი ეპითეტი „მორიდებული“ იმთავითვე ირონიულ განწყობას გვიქმნის. ეს ირონია თავიდან ბოლომდე გასდევს ტექსტს, რომლის პოსტმოდერნისტულ სარკეში შესანიშნავად ირეკლება ჩვენი „ცაფირუზ-ხმელეთ-ზურმუხტოვანი“ სამშობლოს არც თუ შორეული ისტორია: სამოქალაქო ომის საშინელებანი, განდიდების მანიითა და „სიძულვილებით“ შეპყრობილი პატარ-პატარა

დიქტატორების თვითნებობანი, მათი ერთდროულად სასაცილო და სატირალი უცნაურობანი, „მფრინავი იმპერატორის“ „უქალაღდო ბრძანებანი“, ქუჩებში ჩახოცილი ადამიანები და „ტყვეთა სყიდვა“, იხატება საოცარი ქართველი ქალი – „ზურგით მთრევი საქართველოსი“ (273).

მწერლის ირონია თანაბრად ეხება „იმერეთის თავზე მოლივლივე... დედოფალთმოყვარე იმპერატორს“ (182), ფოთად მონათლულ თბილისს, „საამპარტავნო დედაქალაქს“ (37), „გაუგებარ ქალაქს... დედინაცვალს ყველასთვის, ვინც კი იქ არ დაბადებულა“ (194), „საქართველოს ურჩხულისაგან გამოსახსნელად“ მომავალ „გაფრანგებულ უცხოელს“ – ბუჭუტა აბაშიძეს, თავში „ზღაპრის ქარები რომ უქრის“ (124–127) და ღიშპანიოლას საროსკიპოს შტურმით ამღებ მამა-პორფილეს მრევლს, ზოგადად, „საბრალო, სიბნელისაკენ მიდრეკილ საწყალ ხალხსა“ (182) და ქვეყანას, რომელშიც მხოლოდ „ჭორი მოძრაობს“ (181)... ასევე: ქართულ ცეკვასა (49) თუ ხაშს – „საბრძოლოდ განმანყობელ ჯადოსნურ საკვებს ძველი საქართველოსას“ (125).

აკა მორჩილადისთვის პოსტმოდერნისტული ირონია და თვითირონია სამყაროს აღქმის სპეციფიკური ფორმა და საშუალებაა. მას, თუ მწერალსავე დავესესხებით, ახასიათებს „უღრმესი ჩახვეულობები“ (30), „სიტყვიერი გასროლ-გამოსროლები“ (7), „უბრალო, ნამდვილი ამბის კოხტად ცირკად ქცევა“ (45). ბუნებრივია, ამ ირონიული ჩახვევების „დამჭერს კაი ნავარჯიშევი ტვინი სჭირდება“ (86). ერთიც უნდა ითქვას, რომ აკა მორჩილადეს „მოქნილი ენა შეკავებული წუხილისა... მაინც გასაღიმებლად მიმართული“ (86) გამოუდის.

აკა მორჩილადის ირონია სატირულად მძაფრდება, როცა ის ეხება ისტორიის გაყალბების, ხელისუფალთა თვითნებობის, სიტყვის, აზრის გამოხატვის თავისუფლების მტრებს. მაგალითისათვის საკმარისია გავიხსენოთ ინფორმაციული ვაკუუმი, რომელიც „მორიდებულ ზურმუხტში“ ასახული პერიოდისთვისაა დამახასიათებელი. პოსტმოდერნის ეპოქის

საზოგადოება ინფორმაციულია, თუმცა რომანში დახატული საქართველოს მოსახლეობა სწორედ უტყუარი ინფორმაციის ფაქტობრივ არარსებობას განიცდის. ყოვლისმომცველი ცენზურა არცერთ საეჭვო სიტყვას არ უშვებს „გაუჩხრეკს“, სულ „საგანგებოდ გამოწვრთნილი ნადოცენტარი ხალხი იყო, თავად იმპერატორს მოეგონებინა მათთვის სახელმძღვანელო“ (39). მასვე ეკუთვნოდა „ამბის გზადაგზა გადაკეთების სახელმძღვანელოც“ (39), რათა „ამბავს მის ჭკუაზე გადმოკეთებულს ან სულაც გამასხრებულს ევლო ქვეყანაზე“ (40). უფრო მეტი, არათუ ამბებს, ქალაქებსაც გადაუკეთეს სახელები: თბილისს ფოთი უწოდეს და ნავსადგურად გამოაცხადეს, ასე ჩაანერინეს სკოლის წიგნებშიც (10).

მართალია, იმპერატორს გაზეთები არ უყვარდა, სხვის დასაზიარებლად, „უცხოური განვითარებულობის დასამკვიდრებლად“ (39) გაზეთებსაც გამოსცემენ, თუმცა პერიოდულად ხურავენ კიდეც, რადგან „იმპერატორს სძაგდა საგანცხადებო გვერდები“ (38). შემდეგ ისევ აღადგენდნენ, ოღონდ უცხოური გაზეთებიდან თარგმნიდნენ სტატიებს და „ამიტომაც აქაურ გაზეთებში მსოფლიო ამბები ეწერა ხოლმე, შინაური კი – არა“ (37).

„ამაში ერთი რამ ამ ქვეყნის მახვილგონიერება იყო დამალული. კერძოდ, ისა, რომ რადგან საქართველო იყო პატარა ქვეყანა და იქ ყოველივეს ხმამაღლად თქმა არათუ მოსაზრებელი, არამედ აკრძალულიც და შეუძლებელიც გამოსულიყო, ადამიანები გაზეთის განცხადებების გვერდებს მოიხმარდნენ იმისთვისაც, რის ხმამაღლა გამოცხადება იმათ ყოფასა და არსებას დააზიანებდა. ეს შეეხებოდა ცხოვრების ყოველ კუთხეს.

...და თუმცა საგაზეთო განცხადების ასოთა რაოდენობა შეზღუდული იყო და მათი პირდაპირი შინაარსი სასწრაფოდვე გამოიწვევდა დამწერის მდივანბეგთან მითრევას, იქიდან კი ნაცვლის სარდაფებში ჩასასტიკებას, ამიტომ საგანცხადებო ენაში დახელოვნებული ქვეშევრდომნი დიდ რამე ოსტატობასაც ავლენდნენ“ (38).

ასეთია პოსტმოდერნის ეპოქის მასობრივი ინფორმაციის საშუალებები, რომლებიც ახდენენ მასობრივი ცნობიერების მისტიფიცირებას, მანიპულირებენ მისით, ბადებენ უამრავ მითსა და ილუზიას – ყველაფერ იმას, რასაც „ცრუ ცნობიერება“ ჰქვია. ესაა ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, რომ პოსტმოდერნისტიკისთვის ჭეშმარიტება არ არსებობს, შესაბამისად, აღარც ისეთი რამ დარჩა, რომლის პაროდირებაა შესაძლებელი, ამან, თავის მხრივ, გამოიწვია პაროდის ე.წ. „პასტიშით“ შეცვლა.

ი. ილინის თქმით, ამერიკელ მეცნიერ ფ. ჯეიმსონს ეკუთვნის „პასტიშის“ ყველაზე ავტორიტეტული განსაზღვრება, ახასიათებს რა მას, როგორც პოსტმოდერნისტული ხელოვნების ძირითად მოდუსს, ის აღნიშნავს: რადგან „ლინგვისტიკური“ ან „ვერიფიცირებული დისკურსის ნორმისადმი“ რწმენის დაკარგვის გამო შეუძლებელი გახდა პაროდირება, მის საპირწონედ პასტიში გამოდის“ (ილინი, 1996:227).

აკა მორჩილაძე ქმნის პოსტმოდერნისტულ პასტიშს, ვირტუალურ რეალობას, სიმულაკრას – არარსებული ორიგინალის ზუსტ ასლს. „მორიდებულ ზურმუხტში“ მოქმედება თითქოს მეოცე საუკუნის დასაწყისში მიმდინარეობს, ენაც რომანისა არქაიზებულ–სტილიზებულია იმ ეპოქის მეტყველების შესაბამისად, თუმცა სული ეპოქისა, როგორც კ. გამსახურდია იტყოდა, აშკარად „ეკორესპონდირება“ ჩვენს თანამედროვეობას.

როგორც ვხედავთ, აკა მორჩილაძის საანალიზო ტექსტი საკმაოდ პოლიტიზირებულია. ეს არცაა გასაკვირი, ქართული პოსტმოდერნიზმი ხომ, რუსი მკვლევრის, ი. სკოროპანოვას კლასიფიკაციით, ამ მიმდინარეობის მოდიფიკაციების აღმოსავლურ ფრთას ეკუთვნის, რომელიც, განსხვავებით დასავლურისგან, განსაკუთრებით პოლიტიზირებულია (სკოროპანოვა, 2001:70–71).

საინტერესოა, რომ პოსტმოდერნისტული ტექსტები გაჩნდა ისეთ ქვეყნებში (რუსეთი, პოლონეთი, მაკედონია, საქართველო...), რომლებიც ჯერ არ იყვნენ შესულნი პოსტმოდერნის

ეპოქაში. რა თქმა უნდა, სოცოკულტურული ვითარება ნამდვილად არახელსაყრელი იყო ახალი ლიტერატურული მიმდინარეობის განვითარებისთვის, მაგრამ ის მაინც დაუპირისპირდა ტოტალიტარიზმსა და დიქტატურას, რომლის შინაგანი რღვევისა და ხრწნის პროცესი უკვე აშკარა იყო რა თქმა უნდა, აბსოლუტურად განსხვავებულია პოსტმოდერნისტული გაგება ეპოქის სურათისა, ისტორიისა. გავიხსენოთ პოსტმოდერნისტული აზრის კლასიკოსის, მიშელ ფუკოს, შეხედულება: ისტორია ესაა მილიარდობით ურთიერთგადახლართული შემთხვევითი მოვლენა, ხოლო ისტორიული ცოდნა – ნარატივი. ისტორიული პროგრესის კონცეპტის ადგილს იჭერს „ისტორიის დასასრულის“ კონცეპტი. სწორხაზობრივი ისტორია იცვლება შესაძლებელი, ალტერნატიული, მრავალვარიანტული ისტორიით (ფუკო, 1977:488).

ასეთ შესაძლებელ, შემთხვევით, თან დაუსრულებელ მოვლენათა მოზაიკური კოლაჟით წარმოგვიდგება ისტორია აკა მორჩილაძის რომანში. პოსტმოდერნისტი მწერალი ნონსელექციის პრინციპის მოშველიებით ქმნის წინასწარგანზრახული თხრობითი ქაოსის ეფექტს, ფრაგმენტირებულ დისკურსს, სამყაროს წარმოგვიდგენს, როგორც დანაწევრებულს, გაუცხოებულს, აზრსა და წესრიგს მოკლებულს. შესაბამისად, ტექსტში ვეღარ შევხვდებით ბინარულ ოპოზიციებს: სიცოცხლე – სიკვდილი, სიკეთე – ბოროტება, თეთრი – შავი, კარგი – ცუდი, ზნეობრივი – უზნეო და ა. შ. ისინი აღარ განირჩევა, რადგან ასეთი ურთიერთდაპირისპირებული ელემენტების დაყოფა გარკვეულ წესრიგს გულისხმობს, პოსტმოდერნისტულ ტექსტში კი დასაშვებია მხოლოდ ქაოსი, როგორც სპეციფიკური ხედვა მიზეზ–შედეგობრივ კავშირებსა და ზნეობრივ–ფასეულობით ორიენტირებს მოკლებული, დეცენტრირებული სამყაროსი, რომელიც ცნობიერებას წარმოუდგება იერარქიულად მოუწესრიგებელი ფრაგმენტების სახით. როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, სწორედ ასეთია აკა მორჩილაძის მიერ დახატული საქართველო – “ქაჯთა ქვე-

ყანა“ (61) თავისი, ამერიკაში ნამოგზაურები, ზანგცოლიანი იმპერატორით, ბრიტანეთის დედოფლის ქანდაკების აღმართვის დაუოკებელი სურვილით, „მისაცხვირპირებელი“, „უდაბნოს ციხეში ჩასასასტიკებელი“ ხალხით, რომლისთვისაც „ყაჩაღი უფრო სასურველი იყო, ვიდრე სამდივნოს თოფიანები, უღმერთონი და უშიშარნი“ (117), „საშინელი სიამოვნებით“ ნაცემი ყმანვილებითა თუ მღვდლებით (55–57), მიყურადება–თვალთვალ–ჩაშვების დახვეწილი, მრავალფეროვანი სისტემით, მითოლოგიურ საბურველში გახვეული ყოველდღიურობით: „ზეციური ლაშქრითა“ თუ „მკვდარ მხედართა გუნდით“ (300).

ისტორიის კლასიკური გაგების პოსტმოდერნისტული შეხედულებით შეცვლამ გამოიწვია ძირეული ცვლილებები ადამიანის ხატვის პრინციპებში, რაც გულისხმობს პერსონაჟის, როგორც ფსიქოლოგიური და სოციალურად დეტერმინირებული ხასიათის, სრულ დესტრუქციას. შემთხვევითი არაა კრისტინა ბრუკ–როუზის ნაშრომისათაური: „ხასიათის განლევა რომანში“ (ილინი, 1996:233). ვერც „მორიდებულ ზურმუხტში“ შეხვდებით „ხასიათებს“. რაფიელ დანიბეგაშვილი, მისი მეუღლე ეფემია, ბუჭუტა თუ მარგალიტა აბაშიძეები, ლევან და მიქელა იოსელიანები, გლახუნა ბაქრაძე, იზოლდა ცხადაძე და „ის გელოვანი,“ თუ პრეზიდენტი, მისი დედა და მეუღლე „მოციმციმე“ ჰიბრიდულ–ციტატური პერსონაჟები“ არიან (სკოროპანოვა, 2001:67).

არსებითად, პოსტმოდერნისტული ფილოლოგია სხვა არაფერია, თუ არა ამა თუ იმ მხატვრულ ტექსტში მეტ–ნაკლებად დახვეწილი, ფაქიზი ძიება ციტატებისა და ინტერტექსტებისა, წერს „მეოცე საუკუნის კულტურის ლექსიკონის“ შემქმნელი ვ.რუდნევი (რუდნევი, 1997:220).

მართლაც, ინტერტექსტუალობა პოსტმოდერნისტული ტექსტების უპირველესი მახასიათებელია. მის პრიზმაში გატარებულ–გადატეხილი სამყარო წარმოგვიდგება როგორც უზარმაზარი ტექსტი, რომელშიც ოდესღაც ყველაფერი უკვე

ითქვა, ახლის შექმნა კი შესაძლებელია მხოლოდ კალეიდოსკოპის პრინციპით: განსაზღვრულ ელემენტთა შერევა იძლევა ახალ-ახალ კომბინაციებს, ამიტომაცაა, როლან ბარტის აზრით, ნებისმიერი ტექსტი თავისებური „ექოკამერა“ (ბარტი, 1989:78).

საკუთარი ინტერტექსტუალობის შეგრძნება შეადგენს პოსტმოდერნიზმის შინაგან სტილისტიკას, რომელიც ციტატების ქაოსით ისწრაფვის გამოხატოს საკუთარი შეგრძნება „კოსმოსური ქაოსისა“, ანუ „თითოეული წიგნი გვესაუბრება მხოლოდ სხვა წიგნების შესახებ და შედგება მხოლოდ სხვა წიგნებისაგან“ (ეკო, 1988:97).

რა თქმა უნდა, ერთი სტატიის ფარგლებში ყველა აშკარა თუ ფარული ციტატის გამოვლენა შეუძლებელია, თუმცა ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ აკა მორჩილაძე არც ამ რომანში ლალატობს უკვე ტრადიციად ქცეულ ხერხს და ტექსტს ბოლოში ურთავს გამოყენებული ლიტერატურის სიას (სულ 19 ერთეულს), თუმცა უფრო საინტერესო „და სხვაში“ ნაგულისხმევი წყაროებია. მაგალითად, ღიშპანიოლას საროსკიპოს შტურმით აღება დონ-კიხოტის ქარის წისქვილებთან ბრძოლას მოგვაგონებს, ტექსტში არაერთხელ გაიელვებენ დავით კლდიაშვილის „შემოდგომის აზნოურიშვილთა“ თუ ნიკო ლორთქიფანიძის „რაინდების“ პაროდირებული აჩრდილებიც, ცნობილი ფრანგული ბესტსელერის პერსონაჟი, ჟოფრეი დე პეირაკი თუ ფლობერის მადამ ბოვარიც გაგვახსენდება, ხოლო „იმერეთის ცხელი გულები“ ლადო ასათიანის „სალალობოს“ ცნობილ სტრიქონს ამოატივტივებს, უსაზმანოდ დაღუპულ ახალგაზრდებს კი გალაკტიონის მზე-ღმერთისადმი მიძღვნილი რექვიემიდან სტრიქონით – „მას გახელილი დარჩა თვალები“ – დავემშვიდობებით და ა. შ. სწორედ მსგავსი ალუზია-ასოციაციებითაა სავსე აკა მორჩილაძის ტექსტი.

ასე აირეკლება აკა მორჩილაძის მიერ ოსტატურად მონარჯვებულ პოსტმოდერნიზმის სარკეში ეპოქა, ასეთი ხერ-

ხეობით ქმნის ის „დისჰარმონიულ ჰარმონიას“, „ასიმეტრიულ სიმეტრიას“, „ინტერტექსტუალურ კონტექსტს“, „დუალიზმის პოეტიკას“ როგორც წესი, ასეთი მეტაფორებით ახასიათებენ პოსტმოდერნიზმის პოლივალენტურ პოეტიკას თეორეტიკოსები. გამონაკლისი არც აკა მორჩილაძის „მორიდებული ზურმუხტია.“

დამოწმებული ლიტერატურა:

ბარტი, 1989: Барт Р., Избранные работы: Семиотика: Поэтика, М;

ეკო, 1988: Эко У., Заметки на полях „Имени розы“, // Иностран. лит. №10, М;

ილინი, 1996: Ильин И. П., Постструктурализм; Деконструктивизм. Постмодернизм., М;

მორჩილაძე, 2013: მორჩილაძე აკა, „მორიდებული ზურმუხტი“, თბ;

რუდნევი, 1997: Руднев В. П., Словарь культуры XX века., М;

სკოროპანოვა, 2001: Скоропанова И. С. ,Русская постмодернистская литература, Учеб. пособие., 3-е изд., М;

ფუკო, 1977: Фуко М., Слова и вещи: Археология гуманитарных наук, М.

Shorēna Makhachadze
THE EPOCH REFLECTED IN THE MIRROR OF
POSTMODERNISM ACCORDING TO
„THE SHY EMERALD» BY AKA MORCHILADZE
Summary

In Aka Morchiladze's new novel „The Shy Emerald» there is wonderfully reflected not-so-distant history of our homeland: the horrors of the Civil War, lawlessness of some small megalomaniac dictators, their funny and at the same time sad oddities.

As in a typical postmodernist novel, in „The Shy Emerald» too there is modelled a virtual reality, there is formed simulacra – an exact copy of non-existed in the original. By means of simulacras Aka Morchiladze creates the possible unity of the worlds – hyperreality. For this he uses so called bricolage – recombining and recoding of the borrowed elements.

Aka Morchiladze uses double genre code which is characteristic for both – mass and elite literature. He creates „dis-harmonic harmony», „asymmetric symmetry» and „intertextual context“.

Irony and self-irony makes Aka Morchiladze's postmodernist prose particularly attractive, but this irony never goes into cynicism or nihilism.

საინტერესო ნაშრომი დაგით წერეთლის შესახებ

მე-19 საუკუნე უმნიშვნელოვანესი ეტაპია ქართული საზოგადოებრივი აზრის განვითარების ისტორიაში. ამ პერიოდიდან იწყებს ეროვნული ცნობიერება გამოფხიზლებას. ქართველმა მწერლებმა და საზოგადო მოღვაწეებმა ფართოდ გაშალეს მოღვაწეობა თვითმყოფადი ეროვნული შეგნების ჩამოყალიბებისათვის. ეროვნული მოძრაობა ახალ ფაზაში შევიდა მას შემდეგ, როცა 60-იანელთა აქტიური ძალისხმევით ჩამოყალიბდა ეროვნული პრესა, რომლის მეშვეობით ლიტერატურა ახლოს მივიდა საზოგადოებასთან და უშუალო კავშირი დაამყარა მასთან. ჩვენი მწერლები განსაკუთრებულად ზრუნავდნენ იმისათვის, რომ მათი სიტყვა და გულისტკივილი მკითხველთათვის გასაგები ყოფილიყო. ამან კი განაპირობა თემატურად და ჟანრობრივად მრავალფეროვანი ლიტერატურული მასალის დაგროვება, რომელზეც თვალის მიდევნება არა თუ საჭირო, აუცილებელიც არის. რადგან დღევანდელი საქართველოს პოლიტიკური და ეროვნული ვითარება ბევრად არ განსხვავდება მაშინდელისაგან, მიუხედავად იმისა, მას შემდეგ თითქმის 150 წელზე მეტია გასული. განსაკუთრებით აღსანიშნავია იმ დროის ქართული დოკუმენტურ-მხატვრული პროზა და პუბლიცისტიკა, რადგანაც ეს ჟანრები მკაფიოდ ასახავდა საზოგადოებრივი ცხოვრების მოვლენებს.

მე-19 საუკუნის საქართველოს ცხოვრებისეული სურათის სრულყოფილად აღსადგენად აუცილებელია არამარტო ცნობილი მწერლებისა და პუბლიცისტების ლიტერატურულ-პუბლიცისტური მემკვიდრეობის შესწავლა, არამედ ჩვენთვის ნაკლებად ცნობილი საზოგადო მოღვაწეების მოსაზრებების „განჩხრეკა—გაანალიზებაც“. რამდენადაც მასში უტყუარად აირეკლებოდა იმ საკითხთა აქტუალურობა, რომელსაც ადგილი ჰქონდა მოცემულ ისტორიულ ეპოქაში. საკითხის ამ-

გვარი დაყენება ნაკარნახევია ერთი მხრივ, წინამორბედი თაობის გამოცდილების სადღეისოდ გამოყენების, მეორე მხრივ კი – მათი ღვაწლის სათანადოდ დაფასების საჭიროებით. სწორედ ამ გარემოებებით არის განპირობებული პროფესორ ავთანდილ ნიკოლეიშვილის წიგნ „დავით წერეთლის“ – აქტუალურობა. დავით წერეთელი ეკუთვნის იმ სახელოვანი მამულიშვილების რიცხვს, რომლებიც ეროვნული ინტერესებიდან გამომდინარე, სხვადასხვა პროფესიულ თუ სამსახურეობრივ საქმიანობასთან ათანხმებდნენ სამწერლო-ჟურნალისტურ მოღვაწეობასაც და თავიანთი წვლილი შეჰქონდათ საქვეყნო საქმეში. დავით წერეთელი ნამდვილად იმსახურებდა ჩვენი თაობის მკვლევართა ჯეროვან ყურადღებას, თუმცა დღემდე არ მოგვეპოვებოდა სერიოზული ნაშრომი, რომელიც სრულფასოვნად წარმოაჩენდა მის ღვაწლს საკუთარი ერის წინაშე. ქართული ჟურნალისტიკის ამ ხარვეზს ავსებს ბატონი ა. ნიკოლეიშვილის მონოგრაფია დავით წერეთლის შესახებ. ნაშრომში გამოწვლილვით არის შესწავლილი მე-19 საუკუნის საქართველოს ერთ-ერთ ურთულეს რეგიონში მაჭახლის ხეობაში მოღვაწე ჟურნალისტისა და სახელმწიფო მოხელის დავით წერეთლის პუბლიცისტური და დოკუმენტური ხასიათის წერილები.

ავტორი მოგვითხრობს რა დავით წერეთელზე, მიიჩნევს, რომ „დავით წერეთელი ჩვენი კულტურისა და მწერლობის ისტორიის არეალში პატარა ძმის დიდი აკაკის ჩრდილში დარჩა და დაიკარგა“ (ოქროპირიძე, 2013:5). ავთანდილ ნიკოლეიშვილი თვლის, რომ რომ „არადა ქართული მწერლობის ამ უპრეტენზიო წარმომადგენლის შემოქმედება ასეთ სრულ უგულებელყოფას ნამდვილად რომ არ იმსახურებს“ (ნიკოლეიშვილი, 2011:7). და აქედან გამომდინარე, მონოგრაფიულ ნარკვევში ვეცნობით საინტერესო ფაქტებს დავით წერეთლის, იმავე „სხვიტორელის“ ცხოვრებიდან.

თავდაპირველად ავტორმა დავით წერეთლის ბიოგრაფიის მონახაზი შემოგვთავაზა. დავით წერეთელი, რომელიც თავი-

სი დროის ქართველი საზოგადოებისათვის ცნობილ მოღვაწე გახლდათ, მე-19 საუკუნის ქართულ პრესაში „სხვიტორელის“ ფსევდონიმით აქვეყნებდა მხატვრულ და პუბლიცისტურ ტექსტებს, რომელშიც ამოიკითხავდით ქვეყნის გულმხურვალე პატრიოტის შეხედულებებს. დავით წერეთლის პუბლიცისტურ-ჟურნალისტური საქმიანობის ერთ-ერთ მთავარ მიმართულებას საზოგადოდ, ქართული ყოფითი სინამდვილის ამსახველი კორესპონდენციების გამოქვეყნება წარმოადგენდა. განსაკუთრებულ ინტერესს სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს, კერძოდ კი, მაჭახლის ხეობის მიმართ ავლენდა, ამიტომაც მონოგრაფიაში ავტორი საგანგებოდ მიმოიხილავს დავით წერეთლის „ოსმალის საქართველოს“ ციკლის წერილებს. მკვლევარი გვაცნობს დავით წერეთლის 1878-1881 წლებში გაზეთ „დროებაში“ დაბეჭდილ პუბლიკაციებს, რომლებიც პირად შთაბეჭდილებათა საფუძველზეა დაწერილი. დ. წერეთელი უშუალოდ მონაწილეობდა 1877-1878 წლების რუსეთ-თურქეთის ომში, რომლის შედეგადაც დედასამშობლოს დაუბრუნდა ოსმალეთის მიერ მიტაცებული ქართული რეგიონები (ნიკოლეიშვილი, 2011:30), ამიტომ საგულისხმოა მისი ნაწერების გაცნობა.

დ. წერეთლის მოხსენებითს ბარათში, რომელიც 1878 წლის 6 ოქტომბრით თარიღდება მაჭახლელთა უმძიმეს ეკონომიკურ მდგომარეობაზე საუბრობდა. იგი გულისტკივილით აღწერს გაჭირვებას ახლადშემოერთებულ რეგიონში მცხოვრები ხალხისას, რომელიც საარსებო სახსრების მოსაპოვებლად იძულებულია მშობლიური კერა მიატოვოს. ავტორი აღნიშნავს, რომ დ. წერეთლის ინფორმაციით, აქაურთა ყოფა კიდევ უფრო გაუარესდა რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში შესვლის შემდეგ.

მკვლევარი ასევე ამახვილებს ყურადღებას „სხვიტორელის“ მიერ რეგიონში შენიშნულ სხვადასხვა ფაქტორზე, რომლებიც უფრო და უფრო აუტანელს ხდიდა აჭარელთა ყოფას. ავტორის თქმით, დავით წერეთელი განსაკუთრებულ პრობლემად სარწმუნოებრივ ფაქტორსაც ასახელებს და გულისტკივილით

აღნიშნავს, რომ თურქეთის მიერ მაჭახლის ხეობაში შემოგზავნილი სასულიერო პირები, არწმუნებდნენ მოსახლეობას, რომ რუსეთის შემადგენლობაში მოქცევით არა მარტო ეკონომიკურად გაუჭირდებოდათ, არამედ რელიგიურადაც გადაგვარდებოდნენ. აქედან გამომდინარე, გამაჰმადიანებული ქართველების ნაწილი იმდენად იყო თავგზააბნეული, რომ ვერც კი გააცნობიერა რეგიონის დედასამშობლოსთან შემოერთების უდიდესი ეროვნულ-ისტორიული მნიშვნელობა. ავტორისაგან ვიგებთ, რომ „დ. წერეთლის სამსახუროებრივი მიმოწერიდან ნათლად ჩანს, რომ მაჭახლის ხეობაში მისი საქმიანობის უმთავრესი მიზანი ამ რეგიონში არა მარტო მშვიდობისა და წესრიგის დამყარება იყო, არამედ ადგილობრივ მოსახლეობაში ეროვნული თვითშეგნების განმტკიცებაცა და რუსეთის ხელისუფლებისადმი მათი კეთილგანწყობის დამკვიდრებაც“ (ნიკოლეიშვილი, 2011:32).

ა. ნიკოლეიშვილი ასევე აღნიშნავს, რომ დ. წერეთელი დიდი გულისტკივილით ესაუბრებოდა „დროების“ მკითხველს მაჭახლის ხეობაში არსებულ ვითარებაზე, იგი ამ ხეობის სოფლებში მცხოვრები მუსლიმანი ქართველების ბედით იყო დაინტერესებული და განიცდიდა, რომ მრავალი საუკუნის მანძილზე ძირძველ ქართულ მიწაზე ქრისტიან კაცს ფეხი არ ჰქონდა დადგმული (ნიკოლეიშვილი, 2011:38).

ბატონი ავთანდილ ნიკოლეიშვილი ყურადღებას ამახვილებს ადგილობრივთა რელიგიურ მრწამსზე. იგი აღნიშნავს, რომ მიუხედავად იმისა, რომ ოსმალეთის იმპერია უმკაცრეს დამპყრობლურ-რელიგიურ პოლიტიკას ატარებდა მაჭახლის ხეობაში, გამაჰმადიანების შემდეგაც კი ამ ხეობის მოსახლეობას განსაკუთრებული მოკრძალება და პატივისცემა ჰქონდა ქრისტიანული რწმენისადმი. „დ. წერეთლის წერილებში არაერთგზის ესმება ხაზი იმ გარემოებას, რომ მისი დროის მაჭახელთა ცნობიერებაში ქრისტიანული სარწმუნეობა და მათი „გურჯობა“ ხშირ შემთხვევაში სინონიმურ ცნებებსაც კი წარმოადგენდა“ (ნიკოლეიშვილი, 2011:40).

ავტორი გვთავაზობს დ. წერეთლის მუჰაჯირობასთან დაკავშირებული საინტერესო პუბლიკაციების მიმოხილვას და აღნიშნავს, რომ პუბლიცისტის აზრით, ოსმალეთში მაჰმადიან ქართველთა გადასახლება რამდენიმე მნიშვნელოვანი ფაქტორით იყო განპირობებული. უპირველეს მიზეზად მას მიაჩნდა „ოსმალის მოღებები და აგენტები“, რომლებიც რელიგიურ ფანატიზმს აღვივებდნენ ხალხში, რათა მათ შორის ჰყოლოდათ საიმედო დასაყრდენი ძალა მიზნის მისაღწევად.“ ისინი მოსახლეობას ადვილად არწმუნებდნენ იმაში, რომ ადამიანი, რაგინდ „კეთილი მუსულმანიც არ უნდა ყოფილიყო“, თუ იმ ქვეყანაში დაიმარხებოდა, რომელიც „გიაურს ეკუთვნოდა, მაშინ ის არ ცხონდებოდა, როგორც გიაური“. პუბლიცისტის თქმით, ეს ამბავი კი „ძლიერ აღონებდა უმეცარ ხალხს“ (ნიკოლეიშვილი, 2011: 43).

დ. წერეთელს მუჰაჯირობის მეორე მიზეზად მიაჩნდა ადგილობრივი ბეგებისა და ალების მიერ ხალხის შევიწროება, მესამე მიზეზად კი – 1878 წელს ბათუმში თავისუფალი სავაჭრო ზონის, შემოღება. და ბოლოს, მუჰაჯირობის მეოთხე მიზეზი მისი აზრით, რელიგიური ნიადაგი იყო, „უმაღლეს ხარისხამდე მიღწეული სიმძულვარე ქრისტიანისა“ (ნიკოლეიშვილი, 2011:45).

ავთანდილ ნიკოლეიშვილი ყურადღებას ამახვილებს, აგრეთვე, პუბლიცისტის წერილებზე, რომლებიც მოგვითხრობენ „ოსმალის საქართველოში“ მცხოვრებ თანამემამულეებზე, რომლებიც განსაკუთრებულ ყურადღებას იჩენდნენ თამარ მეფის მიმართ, და თვლიდნენ, რომ თამარს განსაკუთრებით უყვარდა მაჭახლის ხეობა.

მონოგრაფიიდან ვიგებთ, რომ „ოსმალის საქართველოსადმი“ მიძღვნილი წერილები მე-19 საუკუნის 70-იანი წლებიდან მოყოლებული სისტემატურად ქვეყნდებოდა ქართული პრესის ფურცლებზე, მაგრამ ამ პუბლიკაციათა ნაწილი იმ ავტორების მიერ იყო დაწერილი, რომლებიც ამ რეგიონში არსებული მდგომარეობის უშუალო თვითმხილველები არ ყოფილან,

ამიტომ დავით წერეთლის, როგორც ამ ხეობაში მიმდინარე პროცესების უშუალო თვითმხილველის, სტატიები განსაკუთრებულ პუბლიცისტურ ღირებულებას ატარებს.

ამრიგად, ბატონმა ავთანდილ ნიკოლეშვილმა კიდევ ერთი საშური საქმე გააკეთა. მან მკითხველს პირველმა წარუდგინა მონოგრაფიული ნაშრომი „თერგდალეულთა“ დიდი თაობის ერთ-ერთ მოკრძალებული და უსამართლოდ მივიწყებული წარმომადგენლის, დავით წერეთლის, შემოქმედებისა და მოღვაწეობის შესახებ.

დამონებული ლიტერატურა:

ნიკოლეშვილი, 2011: ნიკოლეშვილი ა., დავით წერეთელი (სხვიტორელი), ქუთაისი, 2011; <http://www.litklubi.ge/biblioteka/view-nawarmoebi.php?id=12068>

ოქროპირიძე, 2013: ოქროპირიძე უ., საქართველო-თურქეთის ურთიერთობის ზოგიერთი ასპექტი თანამედროვე თურქულ ისტორიოგრაფიაში, ბათუმი; <http://www.litklubi.ge/biblioteka/view-nawarmoebi.php?id=3928>

ფუტყარაძე, 2008: ფუტყარაძე ო., გაზეთი „დროება“ და აჭარა, ბათუმი.

Gvanca Shabashvili

THE INTERESTING ARTICLE ABOUT DAVID TSERETELI

Summary

This article briefly tried to evaluate Mr. Avtandil Nikolasihvili Book „David Tsereteli (skhvitoreli).“It is very important in the 19-th century one of the famous publitsisitis David Tsereteli's (Machakhela valley) activity. The article is also worth mentioning that the D.Tsereteli, was an eyewitness to the reality that took place in the 19-th century, 70-80 years Machakhela valley. The article emphasizes the novel then local views and assessments Muhajiroba, life and religious cults.

კლარჯ მუჰაჯირთა შთამომავლების შრომის ლექს-სიმღერები

შრომა რომ „უდიდესი სიქველესა“ ბერძენთაგან „გეორგიან-ელეზად“ წოდებულ ქართველთათვის ოდინდელი ჭეშმარიტებაა. ისტორიული კლარჯეთის მიწიდან რუსულ მმართველობას გაქცეულ და თურქეთის ცენტრალურ რეგიონებში ჩასახლებულ კლარჯ მუჰაჯირთა შთამომავლების ფოლკლორული შემოქმედებაც ამის ნათელი დასტურია; ამ თვალსაზრისით კლარჯი ჩვენებურებიც ნამდვილი „გეორგიანელები“ არიან. შრომისადმი მიძღვნილი მათეული პოეზია და წეს-ჩვეულებები ტრადიციული ქართული ფოლკლორული სამყაროს ორგანული ნაწილია, რაც ფერუცვლელად გადაჰყოლიათ ჩვენებურებს ახალ საცხოვრისში. კლარჯ მუჰაჯირთა შთამომავლებს შორის ბოლო დრომდე შემორჩენილია შრომაში კოლექტიური დახმარების უძველესი ქართული წეს-ჩვეულება ნადი და მასთან დაკავშირებული ლექს-სიმღერის ნადურის, იგივე ყანურის ანუ თოხნურის ხსოვნა.

კლარჯებს ნადი სცოდნიათ მკაში („პური ჭრაში“), ყანის თოხნაში („ყანი ფხეკაში“), „სიმინდი ფხეკაში“, „სიმინდი ტეხვაში“, „სიმინდი გარჩვენაში“, ლობიოს თოხნაში („ფხეკაში“) და მორწყვაში, ლობიოს რეგვაში, „თუთუნი დაწყობაში“ ანუ „თუთუნი ასხმაში“, თხილის კრეფაში და სხვა.

სოფელ მურკვეთის (მაამურიე) მკვიდრმა 69 წლის ოსმან შიმშექმა გვიამბო: მოკრეფილი ხალხი ნადი ეტყვიან. ნადში მომხმარებელ „მანიდი“ ეტყვიან. „მანიდია“, ვინც გეხმარება; ერთი დღე შენც მიეხმარები. სიმინდი ტეხვაზე ნადი იქამ; ბელით (ბარით თ. შ.) ვიცოდით ნადი, პური ჭრაში ვიცოდით, ყანი ფხეკაში. მანგალი იყო ჭრაში. ქალები ჭრიან პურ. ახლა მაქინა ჭრის. ქალები სიმინდი ფხეკა იქმენ, ლობიო რეგვა, ფხეკა, მორწყვა“ (ჩაინერა თინა შიოშვილმა 2013 წლის 9 ივლისს).

ბუნებრივია, ამგვარი თავშეყრილობანი გარკვეულ გართობასაც გულისხმობდა, რასაც ახლდა როგორც უშუალოდ პროცესთან დაკავშირებული თემატიკის ლექს-სიმღერები, ასევე სატრფიალო, საყოფაცხოვრებო და სხვა.

„- ნად იქმოდენ, ერთმანეთ დეეშველებოდენ; თუთუნი სხმაში, თუთუნი დაწყობაში, სიმინდი გარჩვენაში, პური მოჭრაზე, მიწი თხრაზე იქმოდენ,“ გაგვაცნო „ძველების“ საქმიანობა სოფელ ნუზჰეთიეს (დოშემე) მკვიდრმა, კლარჯ მუჰაჯირთა შთამომავალმა ჰასან ქალიონჯუმ (ხაბაძე) და სიამოვნებით აღნიშნა, რომ ამგვარ „დაშველებაში“ გოგონები და ბიჭები ერთმანეთს შეათვალიერებდენ და ლექსობდენ“.

„თუთუნი წყობაში გოგუები ერთ სექვზე ზიან, ბიჭები აქეთ სექვზე; ქალები მუშაობენ, ბიჭები არა. ერთმანეთ უყურებენ; ბიჭები მოვლენ, გოგუებ უყურებენ; ბიჭი გამუულექსავს, გოგო მუუტრიალავს“ (ჩაინერა თინა შიოშვილმა 2013 წლის 10 ივლისს).

ასეთივე სახალისო იყო მკის პროცესიც:

„პური ჭრაზე ვიმღერებდით. ბიჭებ დევნახავდით, გიმიხარდებოდენ. ოო, რა ნადები ვიქმოდით!.. გევდოდით ნაპირი, ვიფერხულებდით... მე გამამითქვა ბიჭმა. მე არ გამოუთქმევდი, შემრცხვებოდა“, გაგვანდო „საიდუმლო“ ავანელმა 76 წლის ქალბატონმა სააფინაზ ჰალაილემ (ხაბაძე).

ნადების დროს შეაპარებდნენ ხოლმე ვაჟები თვალუუუუნა გოგონებს, „შენი თავი მიყვარსო“. სოფელ იქრამიეს (ხატილა) ხოჯამ 80 წლის მეჰმედ დურსუნოლლუმ ბრძანა:

„- თუთუნი ასხმა იყო ძაფზე, სიმინდი ბევრი იყო. ეჲდა, გოგოს უძახის ბიჭმა:

სოილე რუმინაანა,

სოილე დერდუნიბანა.

შენი თავი მიყვარს!..

(ჩაინერა თინა შიოშვილმა 2013 წლის 17 ივლისს)

ნადის მოახლოება გოგო-ბიჭების უცილობელ თავშეყრას გულისხმობდა. ამიტომაც გოგონები ერთგვარ „თადარიგს“

იჭერდნენ და ისეთ ვაჟს, ვისკენაც გული არ მიუწევდათ, მი-
ულექსებდნენ:

მოვდა სიმინდის მარგლა,
ახლა იქნება ნადი.
არ მიყვარს შენი თავი,
შენაც აქედან წადი!

(მთქმელი სემაჰათ შექირი, 68 წლის, მცხოვრები
სოფელ მურლულში (სირეთი). ჩაიწერა თინა შიოშ-
ვილმა 2013 წლის 9 ივლისს).

დღეს, როგორც ჩვენებურები აღნიშნავენ, ნადები ძირითა-
დად აღარ იმართება: „... წევდოდით პური ჭრაზე. მემრე თლათ
გააგდეს, მაქინებმა დეიწყეს...“ (მთქმელი სააფინაზ ჰალაილე,
76 წლის, მცხოვრები სოფელ ავანაში (იქბალიე). ჩაიწერა თინა
შიოშვილმა 2013 წლის 17 ივლისს).

კლარჯების ნადიც, როგორც ყველა სახის ნადი საქართვე-
ლოში, ორი გუნდის პრინციპს ემყარება და, ბუნებრივია, ნა-
დური ლექს-სიმღერებიც, ტრადიციისამებრ, ორპირული შეს-
რულების იქნებოდა. ამის თაობაზე 80 წლის ხატილელმა ხო-
ჯამ მეჰმედ დურსუნოღლუმ გვითხრა:

„- სიმინდი თოხნაში სამი თანე გაღმით იყო, სამი თანე გა-
მოღმით და უძახდნენ ერთმანებ“ (ჩაიწერა თინა შიოშვილმა
2013 წლის 17 ივლისს).

კლარჯ მუჰაჯირთა შთამომავლებს შორის დაცულ შრომის
ლექს-სიმღერებში შესამჩნევია შრომის სხვადასხვა სახეობ-
ათა თანმიმდევრობის წარმოჩენაც, რაც ერთგვარი მაორგანი-
ზებელი ფაქტორი უნდა ყოფილიყო გლეხობისათვის. 68 წლის
„გარმონჯისაგან“- ჯელალ დილდარისაგან (მცხოვრები სოფ.
ქალაბანში) დაფიქსირებულ შრომის სიმღერაში სწორედ ამ-
გვარ გეგმიურ მოქმედებაზეა საუბარი:

მოთავდა სიმინდობა,
ახლა მოვდა პურობა.
ორი წლის თოსუმია,¹
დეიწყო ახლა ხტომობა.

¹ თოსუმი (თურქ.) – ხბო.

ამ ლექსს, მთქმელის განმარტებით, „სიმინდი გარჩევიხან მღეროდენ“ (ჩაინერა თინა შიოშვილმა 2013 წლის 12 ივლისს).

შრომაში თადარიგიანობა კლარჯი ჩვენებურების თვისება ყოფილა. სოფელ ნუსჰეთიეში (ქოჯაელი) მცხოვრები 60 წლის სინან დემირისაგან ჩვენ მიერ 2013 წლის 10 ივლისს ჩანერილი შრომის ლექს-სიმღერა ამის ნათელი დასტურია:

პური თესვაზე წევდეთ
დღე და ღამე გაყრიხან,
ყალოზე შენ ისაქმე
კოჭველები აყრიხან.

გაზაფხულის დადგომა და კვირტის („კუკულის“) გამოსვლა კი კლარჯ მეურნეთა ერთგვარი მაორგანიზებელი და სტიმულის მიმცემი მოვლენა იყო. ამაზე მიუთითებს ჩვენ მიერ 63 წლის ბეიჰან აქინისაგან (მცხოვრები სოფელ ნიმეთიეში) 2013 წლის 11 ივლისს ჩანერილი ლექს-სიმღერა:

მოვდა მარტი პირობა,
გამოვდა კუკულობა.

არსებითად ამ ლექსის გაგრძელებად მიგვაჩნია იმავე სოფელში ჩვენ მიერ პროფესიონალი მომღერლის 74 წლის ნაილ დემირელისაგან (ბენდეროლლი) ჩანერილი ლექს-სიმღერა:

მოვდა პურის საჭარი,
გამოვდა კუკულობა.

მკა, კლარჯთა შორის გავრცელებული ტერმინით „პური ჭრა,“ იგივე „პურის საჭარი“, ჩვენებურთა შორისაც, როგორც საქართველოს ყველა რეგიონში, მშრომელთათვის უდიდესი სიხარულის მომგვრელი იყო, რადგანაც ოჯახებში არსობის პურის ხვათი შედიოდა. გოლჯუქის რეგიონში, სოფელ ბორჩხაში, მცხოვრები 60 წლის ნაფიე ჩელიქისაგან ჩვენ მიერ 2013 წლის 8 ივლისს ჩანერილ მის ბავშვობისდრიონდელ ლექს-სიმღერაში ყურადღება გამახვილებულია მკის დროის, ანუ „პურის საჭარის,“ მოსვლაზე, როცა გლეხობაში „ნასლა-მოსლა“ იწყებოდა, რაც ნადის შეკრების ფაცაფუცსა და სამზადისზე მიუთითებს:

მოვდა პურის საჭარი
წასლისა და მოსლისა.
სოილე რუმინაიანა,
სოილე დერდუნი ბანა.

„- ნადში ვმღერობდით ღარჭობაში, პური ჭრაში,“- დააზუსტა მთქმელმა.

მკის პროცესი საქართველოს ყველა რეგიონში გულისხმობდა თავთავების შეკონვას, ანუ ძნების გაკეთებას. თადარიგიანი კლარჯი მეურნე ამაზედაც მიუთითებდა ნადის მონაწილეს, რაზედაც მეტყველებს 2013 წლის 18 ივლისს ჩვენ მიერ სოფელ ნუროსმანიეში 76 წლის მელაათ ქიბარისაგან ჩაწერილი ლექს-სიმღერა:

მოდი და პური კოჭე,
გიგიკეთავ ბაღლული.²
ეგერ თუ არ კოჭევი,
ნუ გინდა მაგ საღლული.³

ნადის თავმოყრა ნებისმიერ საქმიანობაში ტრადიციულად გულისხმობდა ნადის წევრთა გამასპინძლებას, რაც სათანადოდ არის გამოხატული ქართულ ხალხურ შრომის ლექს-სიმღერებში. ამ თვალსაზრისით ნადი სტუმარმასპინძლობის ტრადიციის გამოცდა-განმტკიცების საუკეთესო საშუალებაც იყო (შიოშვილი, 2009: 51-53). „მანიდების“, ანუ ნადის წევრების, გამასპინძლების ტრადიცია კლარჯულმა ზეპირსიტყვიერებამაც შემოინახა, რასაც ადასტურებს 2013 წლის 9 ივლისს ჩვენ მიერ 68 წლის მურლულელი (სირეთიელი) ქალბატონის სემაჰათ შექირისაგან ჩაწერილი ნადური ლექს-სიმღერა:

მოვდა პურის საჭარი,
ახლა იქნება ნადი.
ე რა ზორ მომემშია,
მომიტანევით ჭადი!

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ერთობლივი, კოლექტიური

2 ბაღლული (თურქ.) – ძნა.

3 საღლული (თურქ.) – სიცოცხლე.

შრომა ადამიანთათვის სიხარულისა და სიამოვნების მომტანიც იყო. ამიტომაც ნადებში ხშირად იმღერებოდა სახუმარო-იუმორისტული ლექს-სიმღერები. კლარჯ ჩვენებურთა შთამომავლებს შორის ამ თვალსაზრისით ძალზე პოპულარული ყოფილა „პურის საჭარი,“ ანუ სამკალი, ლექს-სიმღერის -...“მოვდა პურის საჭარი...” ერთგვარი იუმორულ-პაროდული ვარიანტი:

მოვდა პურის საჭარი,
თავი გადაგაჭარი!
მეორე ვარიანტი:
მოვდა პურის საჭარი,
თავი გადამაჭარი!

ამგვარი გასამხიარულებელი სტრიქონები ჩავიწერე სოფელ ნიმეთიეში (მთქმელი ნაილ დემირელი), სოფელ ნუროსმანიეში (მთქმელი მელაათ ქიბარი) და გოლჯუქის რეგიონის სოფელ ბორჩხაში (მთქმელი ომერ დურუ). ომერ დურუს ცნობით, ამგვარ სიმღერებს მის ბავშვობაში მღეროდნენ: „ნადებზე იმღერავდენ. ღარჭი ვიყავ, იქიდან მახსოვს“).

ნადში მხიარულებისა და განტვირთვის შესატანად სხვადასხვა იუმორისტულ ამბებსაც ჰყვებიან კლარჯი ჩვენებურები. სოფელ ლუთფიეს მკვიდრმა 75 წლის აჰმედ სუბამმა, რომლის წინაპრებიც აქ ართვინის რეგიონის სოფელ მურღულიდან წამოსულან, გვიამბო:

„ერთი ბერი ყოფილა, სოფელი არი ახუნარი, გურჯი ანეს ანეს სოფელი, ჩემ ნენეს სოფელი. ნადზე წასულან, სიმინდი ნადზე წასულან და იქ უმღერია. ტ...ზე ამოსლია ფუფული ბერსა. უმღერის, უთქვამს ფუფულსა: „შენ მოგჭრი და ჩინარი ძირში ჩაგაგდებო!“ ის კი გაათავა სიმღერა და ნენემ უთხრა: „იცოცხლე, ნენევ, რა ლამაზად იმღერეო!“ (ჩაიწერა თინა შიოშვილმა 2013 წლის 11 ივლისს):

სამწუხაროდ, კლარჯ მუჰაჯირთა შორის ჯერჯერობით ვერ ჩავიწერეთ კალოური, ანუ უშუალოდ კალოზე შესასრულებელი ლექს-სიმღერები, თუმცა, ზემოთ განხილულ ნადის

სამზადის ლექსში მთქმელი მიუთითებს, თუ ვინ უნდა ისაქმოს კალოზე („ყალოზე“):

... ყალოზე შენ ისაქმე

კოჭველები აყრიხან.

საყურადღებოა ისიც, რომ კალოს ლენვისა და ხორბლის განიავების მთელი პროცესი დავაფიქსირეთ. კლარჯთა სამეურნეო საქმიანობის ამ სახეში მთლიანად არის შემორჩენილი ქართული ტერმინოლოგია, რადგანაც თურქები მიწის მუშაკნი არასდროს ყოფილან და, ბუნებრივია, სათანადო ტერმინოლოგიაც არ აქვთ შექმნილი; ამიტომაც ჩვენებურების მეტყველება ამ სფეროში წმინდა და შეუბღალავია:

“კალონა გავლენოთო“, იტყოდენ. კევრში მოაბემდით ცხენ, ვარონიებდით, გავლენევდით, გუუმბრიავებდით; ბზეს ქარი წეილებს, ბზე და პური გეირჩევა. გავკაზმევდით; „კალო გავკაზმოთო“, იტყოდენ. ბზეს ჩავყრით საბზელში, პურ ჩავყრით ბელელში. ნალიაში სიმინდ ჩავყრით“ (მთქმელი ჰასან ქალიონჯუ (ხაბაძე), მცხოვრები სოფელ ნუზჰეთიეში (დოშემე). ჩაინერა თინა შიოშვილმა 2013 წლის 10 ივლისს).

ამრიგად, საქართველოს ძირძველი კუთხიდან კლარჯეთიდან თურქეთის შიდა რეგიონში გადასახლებული ჩვენებურების ზეპირსიტყვიერებაში, ისევე, როგორც დღევანდელი საქართველოს ფარგლებში მცხოვრებთა და ისტორიული კლარჯეთის სოფლების მკვიდრთა ფოლკლორულ შემოქმედებაშიც, შემორჩენილია შრომაში კოლექტიური დახმარების ძველი ქართული ტრადიცია ნადი და ამ შრომითი თავშეყრის დროს სამღერი ლექს-სიმღერები, იგივე ნადურები, რაც ცალსახად განაპირობებს თურქულ გარემოცვაში მცხოვრები ჩვენებურების იერსახის შენარჩუნებას.

Tina Shloshvili
THE KLARGIAN MUHAJIR'S WORKING
SONGS AND VERSES
Summary

After Russian-Turkish war many Klargians exiled in the central region of Turkey. Klargian muhajires posterity have been within the Turkish jurisdiction for centuries. It made a great impact on the Georgian's living in different Turkish region, as well as on spiritual and material culture. In spite of this, the folklore, preserved up to day, testifies, that their character, customs and traditions have not been changed so much.

The Klargian muhajir's posterity's working songs and verses are example of the followings: Klargian chveneburebi (Georgian, living in different Turkish regions) reserved the so called „Nadi“ (collective work) and „Naduri“ (songs of „Nadi“).

ანჩი

ანჩი არტანუჯს დაქვემდებარებული სოფელია. ახ. სახელი ინჯილი. კოორდინატები: 42° 6' 20'' აღმ., 41° 11' 26'' ჩრდ.; სოფელი სულ ცოტა V საუკუნიდან არსებობს. 1922 წლის აღწერის მონაცემებით 63-კომლიან სოფელში 270 მაჰმადიანი თურქი ცხოვრობდა. ზოგიერთი მოსაზრებით (მ.ზეჩი და სხ.) გონიერებით განთქმული სახელმწიფო მოხელე ინჯილი ჩავუში (გარდ. 1632 წ.) ამ სოფლიდან იყო და ახალი სახელიც სწორედ მის საპატივცემულოდ ეწოდა. ინჯილი ჩავუშის შესახებ ზუსტი ცნობები არ არსებობს. უფრო მიღებულია, რომ შესაძლოა ის ყოფილიყო თურქეთის შიდა პროვინცია კაისერიდან.

ქართულად: V ს. ანჩი; XIII ს. ანჩი, ანჩა; 1922 ანჩ; 1927 ანჩ; 1928 ინჯილი. (Artvinli 2013: 56)

ეპიგრაფად წამძღვარებული ფრაგმენტი ანჩის 21-ე საუკუნის რეალობაა. იგი მოყვანილია თანერ ართვინლის თურქულ ენაზე გამოცემული დიახაც სასარგებლო წიგნიდან, რომელშიც ართვინის პროვინციის ტოპონიმებია აღნუსხული. ეს ფრაგმენტი ცნობა თანამედროვე ანჩის შესახებ ერთ დროს სახელგანთქმული კათედრალის ნაფუძარზე შემორჩენილ ორიოდ ლოდს და იქვე მიმოფანტულ ძვლებს მაგონებს, იმას, რაც გადარჩა დროთა ულმოებელ ტრიალს...

მაცხოვრის სახელზე აგებული ანჩის კათედრალური ტაძარი ათორმეტ სავანეთა მოპირდაპირე მხარეს, სამხრეთ-აღმოსავლეთით, სოფელ ანჩიდან მცირედი მოშორებით იდგა.

ანჩის ეპარქია დაარსებული უნდა იყოს VI-VII საუკუნეებში (ინგოროყვა, 1954: 377) გრიგოლ ხანძთელის ეპოქის მთელ კლარჯეთ-შავშეთში ეს ერთი ეპარქია არსებობდა. მოგვიანებით, X საუკუნის დასაწყისში დაარსდა ტბეთის ეპარქია და ბუნებრივია, საზღვრებიც დაკანონდა. „ათორმეტ სავანეთა“

მხარე, რომელიც უშუალოდ ესაზღვრებოდა მტბევარის სამწყსოს, ანჩის ეპარქიაში შედიოდა. ეს ნათლად ჩანს მერჩულეს თხზულებიდან, როცა იგი ანჩის ეპარქიის სასულიერო იერარქიის საკითხებს ეხება და აღნიშნავს, რომ კლარჯეთის უდაბნოთა მღვდელები და დიაკვნები „ანჩელთა ეპისკოპოსთაგან იკურთხევიან.“ მეორე მხრივ, ეპისკოპოსად კურთხევისთვის მონასტერთა თანხმობა აუცილებელი იყო: „უკუეთუ სწორედ ყოველთა მათ უდაბნოთა წამებაჲ არა აქუნ და წიგნი ყოველთაჲ ჭეშმარიტი საწამებელი, კათალიკოზმან საეპისკოპოსოსა მის ხელთა დასხმაჲ ეპისკოპოსად არა ინებოს, არცა სათნო არნ სამართლითა საბჭოითა.“

გარდა ამისა, ნაწარმოების ბოლოს, თხზულების შექმნის თანამედროვე მოღვაწეთა ჩამონათვალში სხვა სასულიერო პირთა შორის მერჩულე ასახელებს ანჩელ ეპისკოპოსს, მაკარს (და არა, ვთქვათ, მტბევარს).

ნიშანდობლივია აგრეთვე, რომ გრიგოლის სიკვდილის შემდეგ (ძნელი სათქმელია, მაშინვე თუ გარკვეული ხნის შემდეგ) ზემოხსენებულ სავანეთა არქიმანდრიტობა სწორედ ანჩელ ეპისკოპოსზე გადავიდა.

გიორგი მერჩულეს აღწერილი აქვს ანჩის მკვიდრ საეროთა არცთუ სახარბიელო აქტიურობა. ეს ეპიზოდები ცქირის საქმიანობას უკავშირდება. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ცქირი ანჩაში დამკვიდრებისა და ეპისკოპოსობის პატივისთვის თბილისის ამირას მხარდაჭერით იბრძვის, მწერლის მიერ ხატოვნად აღწერილი ეს ისტორიებიც ნათელყოფს ანჩის დიდ მნიშვნელობას იმ ეპოქაში.

გიორგი მერჩულე ტროპული მეტყველების გამოყენებით შესანიშნავად ახერხებს ცქირის ბუნების გადმოცემას: „ხოლო შორის იფქლთა იპოვა ერთი ვინმე, ვითარცა ღვარძლი, სარწებს აღმოცენებული“... ცქირი უკეთურია. მან „მძლავრებით დაიპყრო ანჩი“ და მრავალი ბოროტება დათესა. გასაკვირი არაა, რომ ამგვარ პიროვნებას დაუპირისპირდა კლარჯეთის სამღვდელოება, განსაკუთრებით გრიგოლ ხანძთელი, რომე-

ლიც იმ დროს უკვე „არქიმანდრიტი იყო... დიდებულთა მათ უდაბნოთა“ (ეს მოვლენები დაახლოებით 830 წლის შემდგომ ხდება) და ვალდებულიც იყო, ებრძოლა მოძალადის წინააღმდეგ.

ცქირმა მღვდელმთავრისთვის სავსებით შეუფერებელი გზა აირჩია: ერთი ანჩელი „მაგრიად მოისარი“ ერისკაცი დაიქირავა, „სამი გრივი ფეტვი და ხუთნი თხანი“ აღუქვა და გრიგოლის მოკვლა დაავალა. ბერი სიკვდილს სასწაულის ძალით გადაურჩა, ამის შემდეგაც ცქირმა „მრავალი ბოროტი შეამხვია მამასა გრიგოლს და მის ჟამისა წმიდათა მამათა და სხუათაც, მორწმუნეთა ერისკაცთა.“ ბერებმა მოახერხეს ბაგრატ კურაპალატისა და ქართლის კათალიკოსის წინაშე მისი მხილება და ეპისკოპოსის პატივისაგან განკვეთა, მაგრამ ცქირმა ამირა საჰაკ ისმაელის დახმარებით მოახერხა ეპისკოპოსად აღდგენა, გრიგოლის მიმართ შურისძიების გრძნობით გამსჭვალულმა „კუალად მძლავრებით დაიპყრა ანჩისა საყდარი.“

აქ კვლავ ჩნდებიან ანჩელები და ისევ არასახარბიელო ფუნქციით. ცქირმა „შეკრიბა ერი ანჩისაჲ და წარავლინა დარღუევად ხანძთისა.“ ისევ სასწაულის ძალით იზეიმა გამარჯვება სამართლიანობამ „უფალმან რისხვით მოკლა“ ცქირი.

როგორც ვთქვით, ეს ამბები IX საუკუნის 30-იან თუ 40-იან წლებში ხდება. ამ დროს უკვე აგებულია ხანძთის მეორე, ქვის ეკლესია, გრიგოლი უდაბნოთა არქიმანდრიტია, სახელოვანი მოღვაწეა. ის, რომ შურისძიების გრძნობით შეპყრობილი ეპისკოპოსი ცნობილი სავანის დანგრევის მოსურნეა, რომ ანჩელი ერისკაცები, თუნდაც მღვდელმთავრის მოწოდებით, თავს უფლებას აძლევენ, ხანძთის დასარღვევად დაიძრან, ეპოქის რთულ და წინააღმდეგობრივ ხასიათზე მიუთითებს უთუოდ. ანჩელთა სასარგებლოდ კი ისლა შეიძლება ითქვას, რომ აშკარაა, ამ უგვანი საქმის აღსასრულებლად დიდი მოწადინებით არ წასულან. როგორც ჩანს, ეპისკოპოსს ვერ შებედეს უარი, თორემ როცა გრიგოლმა დრო ითხოვა უფლის სასწაულის იმედით, ანჩელებს არ დაუჩემებიათ, მაინცდამაინც ახლავე უნ

და დავარღვიოთ ხანძთა და ცქირის სიკვდილის ცნობაც, ალბა, შვება იყო მათთვის, ბოროტ საქმეს რომ აარიდა უფალმა.

„გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ ეს ერთადერთი შემთხვევაა, როცა მღვდელთმთავარი და საერთოდ სასულიერო პირი უკეთურებით ხასიათდება. ნაწარმოებში ნახსენები სხვა ანჩელი ეპისკოპოსები (ზაქარია, ეზრა და მაკარი) ყოველი სიკეთით შემკული არიან.

მიუხედავად იმისა, რომ ანჩი კლარჯეთის ერთ-ერთი უძველესი საეპისკოპოსო კათედრალი და კულტურულ-საგანმანათლებლო კერა იყო, საისტორიო წყაროებში მის შესახებ მწირი მასალა შემორჩა. ანჩელ მოღვაწეთაგანაც დღეს მცირედია ცნობილი.

საინტერესოა ისტორია ბექა ოპიზარის მიერ მოჭედილი ანჩისხატისა: მას შემდეგ, რაც ოსმალებმა დაიპყრეს ანჩი და გააუქმეს საეპისკოპოსო, ანჩის კათედრალის მთავარი სინმინდე, ხატი მაცხოვრისა, „ანჩისხატი“ 1664 წელს ჩამოუტანიათ თბილისში. საქართველოს კათოლიკოსს დომენტი II-ს ეს ხატი დაუსვენებია თბილისის საკათალიკოსო ტაძარში (ინგოროყვა, 1954:380).

ანჩი დაახლოებით XVII საუკუნის შუა ხანებში დაიცალა, თუმცა როგორც ჩანს, იგი მაშინვე არ დაუნგრევიათ. XVIII საუკუნეში ვახუშტი ბატონიშვილი ადასტურებს ნაგებობების არსებობას: „არს ეკლესია ღვთაებისა ანჩა, გუნბათიანი, დიდმშვენიერად ნაგები, კარგს ადგილას... და ან ცალიერ არს“ (ვახუშტი, 1973: 677).

გასაგებია, რომ ოსმალ-თურქების პერიოდის ანჩის ისტორიაზე თვალის გადევნება არ ხერხდება. მას შემდეგ, რაც ქართველ მოგზაურთა თუ მეცნიერთა ყურადღება ისევ მისწვდა ანჩს, XIX საუკუნის მეორე ნახევარში, იგი უკვე დანგრეული იყო. 1979 წელს ნატაძრალი დიმიტრი ბაქრაძემ მოინახულა, 1904 წელს ნიკო მარმა. სამწუხაროდ, მათ მხოლოდ ნაშთები-ლა აღწერეს. ისევე როგორც სხვა მსგავს შემთხვევებში, ეკლესიის ქვები ადგილობრივებმა მეჩეთისა თუ კერძო სახლების

მშენებლობისას გამოიყენეს (ჯობაძე, 2006: 76). დღეს ანჩის ნაგებობათაგან თითქმის აღარაფერია გადარჩენილი, თუმცა ოქროსმადიებლების აქტიურობას ეს ხელს არ უშლის.

ზაქარია ჭიჭინაძის ცნობით, XIX საუკუნეში ანჩი კლარჯეთის ამ სექტორის ის იშვიათი სოფელთაგანი იყო, რომელშიც ქართული ენა ჯერ კიდევ ისმოდა (ჭიჭინაძე, 1913: 306), თუმცა, მე-20 საუკუნის დასაწყისში, მარის მოგზაურობისას, მსგავსი რამ აღარ დასტურდება.

თანამედროვე ანჩსა თუ მიმდებარე სოფლებში მოგზაური განსაკუთრებული დაკვირვების გარეშეც შეამჩნევს, რომ ადგილობრივთა უმრავლესობას აშკარად უჭირს გულწრფელი საუბარი საკუთარი ვინაობის შესახებ. მითუმეტეს უცხო ხალხთან და ზოგჯერ ასე თუ ისე გაშინაურებულ, ალალი სიტბოთი მიღებულ სტუმართანაც. თითქოს არსებობს რაღაც ზღვარი ამ თემასთან დაკავშირებით, რომლის გადაბიჯებაც ძალიან უჭირთ, ისტორიული მეხსიერების წიაღში ქექვა ანუხებით, აღიზიანებით და აეჭვიანებით. ამდენად, მათი კომენტარი იშვიათად არის გულწრფელი და დამკვირვებელსაც მარცვალ-მარცვალ აკრეფილი ცალკეული ფრაგმენტებისგან უხდება ხოლმე არსებული რეალობის ასე თუ ისე სრული სურათის შეკონინება. შესაბამისად, გასაკვირი აღარაა, რომ ზემოხსენებული ფრაგმენტები ხშირად წინააღმდეგობრივია: ზოგი დაბეჯითებით გეტყვის, რომ გურჯები კარგა ხნის წინ წავიდნენ აქედან და მათ ნაფუძარზე სხვები დასახლდნენ, ზოგიც ყოყმანობს იმას, რომ აქაურობა გურჯების მიწა იყო, არ უარყოფს, მაგრამ ნაკლებად სარწმუნოდ მიიჩნევს, თავად იმ ქართველთა შთამომავალი რომ იყოს. თუმცა, კატეგორიულადაც არ გამორიცხავს ამ შესაძლებლობას. ზოგი კიდევ ქართულ ფესვებს არ უარყოფს, მაგრამ ამბობს, რომ ძველი გურჯები, მკვიდრი მოსახლეობა, მოსულებს შეერია და გათურქდა.

თუ გულდაგულ ჩაეძიები, ყველაზე ხშირად დაახლოებით ასეთი გულისმომკვლელი ისტორია შეიძლება მოისმინო ხოლმე: ჩვენი წინაპრები გურჯები იყვნენ, ჩვენც გურჯები ვართ,

მაგრამ უკვე გადატრიალებული (ასიმილირებული). მიუხედავად ამისა, ქართული ფესვების შესახებ გვახსოვს, სოფლებში, თურქულ მეტყველებაში დღემდე ისმის ქართული სიტყვები: ლობია, კოკო (კოკორი პურის კვერი), ჭადი... აქაურ სოფლებს კი (იგულისხმება შავშეთისწყლის სამხრეთით მდებარე სოფლები ანჩის მხარე) არტანუჯიდან მოყოლებული ქართულ მხარეს უწოდებენ.

ეს უკანასკნელი ცნობა (რომ აქაურობას ქართულ მხარეს უწოდებენ), რომელიც ბევრგან (ანჩში, გოროშეთში, ანაკერტში...) მოვისმინეთ, იმითაც არის ნიშანდობლივი, რომ ერთგვარი გამოძახილია XIX საუკუნის რეალობისა, კიდევ ერთი სულისშემძვრელი შეხებაა წარსულთან: 1874 წელს გიორგი ყაზბეგი წერდა: „რაც უფრო ვუახლოვდებით არტანუჯს, მით უფრო ნაკლებად გვხვდება ქართული ენის მცოდნე, თუმცა, გობიხვენისას მთის შემოგარენში მდებარე თორმეტ სოფელს ხალხი გურჯისტანს უწოდებს“ (ყაზბეგი, 1995: 90). მაშინ ქართული ალაგ-ალაგ მაინც ისმოდა. ახლა აღარც ფეთქავს, მაგრამ ბუნდოვანი ხსოვნა „გურჯისტანის“, „ქართული მხარის“ შესახებ მაინც შემორჩა. ანჩში ერთმა ქალბატონმა თამამად გვითხრა, რომ მთელი ეს მხარე ძველი გურჯებითაა დასახლებული, ქართული ფესვების შესახებ თავადაც კარგად უწყიან, მაგრამ არ ამხელენო (გასაგებია, რომ „თურქობით“ უფრო ადვილია თურქულ სახელმწიფოში დამკვიდრება). დასტურად ფაქტი მოიყვანა: „დედაჩემი ანჭკორიდან იყო ანჩში გამოთხოვილი. ისიც და მამაჩემიც ქართულად მეტყველებდნენ, ბაბუაჩემმა კი უკეთ იცოდა ქართული ენაო.“

კიდევ უფრო თვალსაჩინო მონმე ქართველების მჩქეფარე ცხოვრებისა, ისევე, როგორც საზოგადოდ ჭოროხის აუზში, არის მრავალი ნანგრევი ტაძრებისა თუ ციხე-კოშკებისა და, რა თქმა უნდა, ისევ და ისევ მრავალრიცხოვანი ტოპონიმი, რომელთა არსებობა ასე თუ ისე დღემდე ქმნის ქართულ გარემოს. თვალსაჩინოებისთვის მცირედს დავასახელებთ ანჩში, ანაკერტში, სამწყარში, კარსნიაში, გოროშეთსა და სხვა სოფ-

ლებში ჩანერილს: გოგლიჯვარი, შალანბერთი, ცროსაყდარი, ნაქორალი, ნადარბაზევი, ნაურმანი, ნაკორდალი, ნაყორალი, კარავეთი, პანდაძე, ჭიჩკარა, თეთრიყანა, ჯიქნადა, აბანოთ-ვალი, მაღლისა, ბარევანი, ქურციკეთი, თირიალეთი, პანტევი, შოლობილი, კილდითავი, ანჩიბარი, საკირე, სათვალიეთი, ლო-მათი, ოქრანთული...

ანჩამდე მისვლა დღეს შავშეთ-არტანუჯის გზითაც შეიძ-ლება, გოროშეთის, სამწყარის, ანაკერტის გავლით. ამ გზით ქალაქ შავშეთიდან ანჩამდე 38 კილომეტრია. ეს უფრო შიდა გზაა და ალაგ-ალაგ მოუვლელი. უფრო მოხერხებული და უკეთესი გზა არტანუჯიდანაა (28 კილომეტრი) ეს გზები ძირითადად უძველეს გზებს ემთხვევა და ამათთან ერთად დღესაცაა „ათორმეტი სავანისკენ“ მიმავალი უფრო პირდაპირი ბილიკები. კერძოდ, ანჩიდან „ათორმეტ სავანეთა“ მხარეში საცალფეხო ბილიკებით გადასვლა შეიძლებოდა ერთი მხრივ, საკუთრივ არტანუჯიდან, ან კიდევ ჩრდილო-დასავლეთით, არტანუჯისწყლის ხეობის გასწვრივ შავშეთისწყლისა და არტანუჯისწყლის ხერთვისამდე (ან ქვის ხიდამდე) და იქედან დაბა-ჯმერკის ან კარჩხალას ხეობის ბილიკებით. მეორე მხრივ, ნორგიალის და ჭედილის გავლით ბარეთელთამდე (ქვის ხიდის ნაშთები აქაც არის შავშეთისწყალზე) და იქიდან კარჩხალას ხეობამდე. ცხადია, შეიძლებოდა შორი გზით, შავშეთიდან მოვლაც გოროშეთი-ცორციელი-ანკლია-შინდობანის (ან გურნათელის) გზით.

ანჩა სახნავ-სათესი მიწებით და საძოვრებით, ხეხილის ბაღებით და ტყით მდიდარი სოფელია დღესაც, თუმცა მოსახლეობა მაინც შეთხელებულია, რადგან ანჩელებსაც ქალაქებისკენ მიუწევთ გული.

დამოწმებული ლიტერატურა:

ვახუშტი, 1973: ვახუშტი ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოისა საქართველოისა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, თბილისი.

ინგოროყვა, 1954: ინგოროყვა პ., გიორგი მერჩულე, თბილისი.

ყაზბეგი, 1995: ყაზბეგი გ. სამი თვე თურქეთის საქართველოში, ბათუმი.

ჭიჭინაძე, 1913: ჭიჭინაძე ზ., მუსლიმან ქართველობა და მათი სოფლები საქართველოში, თბილისი.

ჯობაძე, 2006: ჯობაძე ვ., ადრეული შუა საუკუნეების ქართული მონასტრები ისტორიულ ტაოში, კლარჯეთსა და შავშეთში. თბილისი.

Artvinli, 2013: Artvinli T., Artvin Yer Adlari Sözlüğü, Istanbul.

Malkhaz Chokharadze

ANCHI

Summary

The present paper deals with the past and present Klarjeti village Anchi. Anchi is the ancient Georgian village. Since VI-VII centuries Anchi Diocese played an important role in the history of Georgia. After the Ottoman invasions the Diocese was abolished and the cathedral was destroyed. Modern Anchi population has a vague understanding of the Georgian origin but Georgian toponyms are well preserved in the village.

კორპუსის ლინგვისტიკა და მისი გამოყენება ლიტერატურათმცოდნეობაში

კომპიუტერული ტექნოლოგიების განვითარებამ ჰუმანიტარულ მეცნიერებაშიც მოიტანა თავისი წილი სიახლე. ერთ-ერთი მათგანია კორპუსის ლინგვისტიკა, რომელიც განიმარტება როგორც „ნამდვილ ცხოვრებაში“ ენის გამოყენების ემპირიული შესწავლა კომპიუტერებისა და ელექტრონული კორპუსების საშუალებით. უპირველეს ყოვლისა, „კორპუსი“ არის უბრალოდ ნებისმიერი დაწერილი ან ზეპირი ტექსტების კოლექცია. მაშინ როცა ლინგვისტიკა იყოფა მრავალ საკვლევ მიმართულებად საკვლევი საკითხების კომპლექსების მიხედვით, კორპუსის ლინგვისტიკა თავისი არსით დიამეტრულად განსხვავებულია: ის გვთავაზობს მეთოდების ჩამონათვალს, რომელიც შეიძლება გამოვიყენოთ დიდი რაოდენობის სხვადასხვა საკვლევი საკითხის შესწავლისას (Lüdeling..., 2008 : v).

თავად ლინგვისტური კორპუსი, როგორც მეიერის ნაშრომში განიმარტება, არის „ტექსტების ან ტექსტების ნაწილების კოლექცია, რომლის ზოგადი ლინგვისტური ანალიზი შესაძლებელია.“ არსებობს პრეელექტრონული და ელექტრონული კორპუსები; მათგან პირველი შეიქმნა კომპიუტერულ ერამდე და მოიცავს ტექსტს ან ტექსტებს, რომლებიც წარმოადგენდნენ ცალკეული პროექტების საფუძველს, რომელთა ანალიზი ხშირად საჭიროებდა ხანგრძლივ და მოსაწყენ ფიზიკურ შრომას. მაგალითად, მე-18 საუკუნეში ალექსანდრე კრუდენმა შექმნა ბიბლიის მეფე ჯეიმსის ვერსიის კონკორდანსი, რაც უკიდურესად ინტენსიურ შრომას და ძალისხმევას მოითხოვს და უნდა შესრულდეს კალმითა და ფურცლით. ელექტრონული კორპუსები კი თანამედროვე ეპოქის კომპიუტერული რეგოლუციის შედეგია და პირველი – ბრაუნის კორპუსი 1960 წელს შეიქმნა (Lüdeling..., 2008 : 1).

პრელექტრონულმა კორპუსებმა მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა კორპუსის ლინგვისტიკის, როგორც კვლევის დარგის განვითარებაზე, კერძოდ, ალექსანდრე კრუდენს რომ არ ჩამოეყალიბებინა კონკორდანსის ცნება, არ იარსებებდა თანამედროვე კომპიუტერული პროგრამები, რომლებმაც დააჩქარეს კონკორდანსის შექმნა, ასევე ადრეული ხანის თანამედროვე გრამატიკოსებმა, როგორიცაა ოტო ჯესპერსონი, მოახდინეს გრამატიკული ანალიზისათვის კორპუსის გამოყენების დემონსტრირება და ა.შ. (Lüdeling..., 2008 : 12-13).

დღესდღეობით ლინგვისტიკის წარმოდგენაში კორპუსის ლინგვისტიკა ყველაზე მეტად, ალბათ, ასოცირდება კონკორდანსის ხაზებისა და სიტყვების ნუსხების ძიებასთან, რომელთაც ქმნის კომპიუტერული პროგრამა, რათა გარკვეული აზრი შევიქმნათ მოვლენებზე, რომლებიც გვხვდება დიდ ტექსტებში ან პატარა ტექსტების დიდ კოლექციებში. ეგზეგეზის ეს მეთოდი, დაფუძნებული დიდი რაოდენობის ტექსტების მრავალრიცხოვან კონტექსტებში სიტყვების და ფრაზების დეტალურ კვლევაზე, სათავეს იღებს მეცამატი საუკუნიდან, როდესაც მკვლევარები ბიბლიის თვითეულ გვერდზე და ხაზზე ხელით ახდენდნენ სიტყვების ინდექსირებას. კონკორდანსი გაჩნდა პრაქტიკული საჭიროებისგან, სხვა ბიბლიის მკვლევართათვის ანბანური წესით ზუსტად განესაზღვრათ ბიბლიაში მოცემული სიტყვები, იმის მითითებით, თუ სად და რომელ პასაჟებში გვხვდებიან ისინი.

კონკორდანსის ეტიმოლოგია უკავშირდება ლათინურ ენას, კერძოდ cum ნიშნავს „ერთად“, „თან“ და cor – „გული“, რაც კავშირშია ამ შრომატევადი წამოწყების თავდაპირველ იდეოლოგიურ საფუძველთან, კერძოდ, ეს ხაზს უსვამს იმ მტკიცებას, რომ ბიბლია არის ჰარმონიული ღვთაებრივი გზავნილი და არა ტექსტების სერიები მრავალრიცხოვანი წყაროებიდან. ანტონი პადუელთანაა (1195–1231) დაკავშირებული ბიბლიის პირველი ცნობილი (ანონიმური) კონკორდანსი, Concordantiae Morales, დაფუძნებული ვულგატაზე (ბიბლიის მეხუთე საუკ-

უნის ლათინური ვერსია). კარგად დოკუმენტირებული შრომა დაახლოებით იმავე პერიოდში ეკუთვნის სანტა-კაროელ კარდინალ ჰუგოს, რომელმაც 1230 წელს 500 დომინიკელ ბერთან ერთად წმინდა ჯეიმსის მონასტერში, პარიზში შეკრიბა ვულგატას სიტყვეთა ინდექსები. მას შემდეგ ბიბლიის სხვა უამრავი კონკორდანსი გაკეთდა, მათ შორის 1737 წლის წმინდა ნერილების სრული კონკორდანსი კრუდენის მიერ და 1890 წლის ბიბლიის ამომწურავი კონკორდანსი სტრონგის მიერ. დღესდღეობით, კონკორდანსის კომპიუტერული პროგრამები 500 ბერის შრომას მიკრო-წამებში ასრულებენ.

ასევე იქმნებოდა შექსპირის ნაწარმოებების კონკორდანსებიც, როგორც დამხმარე საშუალება მისი მკვლევარებისთვის, მაგალითად 1787 წლის შექსპირის კონკორდანსი ბეკეტის მიერ. როგორც ტრიბლი გვიჩვენებს ბეკეტის კონკორდანსიდან ამონარიდის მაგალითზე, აქ მოცემულია სიტყვა და მისი ლინგვისტური კონტექსტი და ადგილმდებარეობა შექსპირის ტექსტში. ლიტერატურის მკვლევარისთვის ეს წარმოადგენს უზარმაზარ რესურსს. თუმცა კონკორდანსები ადრეულ ხანებში კეთდებოდა ხელით და შრომატევადი იყო, მათი სულისკვეთება და მისწრაფება განაგრძობს სიცოცხლეს კომპიუტერულ პროგრამებში, რომელთაც ჩვენ დღეს ვიცნობთ (O'Keeffe..., 2010 : 3-4)

იმ დროს, როცა კონკორდანსის და ინდექსების შექმნის პროცესს დასაბამი აქვთ ბიბლიისა და ლიტერატურის მკვლევარების გულმოდგინე შრომაში, ელექტრონული კორპუსის შექმნის განზრახვა სრულებითაც არ უკავშირდება ამ სფეროებს. მასზე გავლენა იქონია იეზუიტი მღვდლის **რობერტო ბუზას** შრომამ, რომლიც გახლდათ წმინდა თომა აქვინელის შრომების ელექტრონული ლემატიზებული ინდექსი – Index Thomisticus, რომელზე მუშაობაც მან დაიწყო მეოცე საუკუნის 50-იან წლებში და დაასრულა გვიან 70-იან წლებში. უფრო მნიშვნელოვანია სულ მცირე კიდევ ორი სხვა შრომა, კერძოდ ლექსიკოგრაფების შრომა და **ჩომსკის** წინამორბედი სტრუქ-

ტურული ლინგვისტიკის შრომა. ორივე შემთხვევაში, მათი შრომებისთვის მნიშვნელოვანი იყო გადამონმებული მონაცემების შეკრება. დოქტორ **სემუელ ჯონსონის** პირველი ინგლისური ენის ამომწურავი ლექსიკონი, რომელიც 1755 წელს გამოქვეყნდა, იყო მრავალი წლის მუშაობის შედეგი ფურცლების კორპუსთან, ანუ უსასრულო ოდენობის ბარათები სიტყვათა გამოყენების ნიმუშებით 1560 წლიდან 1660 წლამდე. და ალბათ ყველაზე ცნობილი მაგალითი „ბარათების კორპუსის“ არის სიტყვების გამოყენების დამადასტურებელი სამ მილიონზე მეტი ბარათი, რომელიც 1880 წელს შეგროვდა ოქსფორდის ინგლისური ენის ლექსიკონის პროექტის ფარგლებში.

როგორც **ლიხი (1992)** აღნიშნავს, ეს იყო მეოცე საუკუნის 50-იანი წლები, იმ ამერიკელი სტრუქტურალისტების ხანა, როგორებიც იყვნენ **ჰარისი, ფრაისი და ჰილი** სხვებთან ერთად, როდესაც გაჩნდა რეალური მონაცემების შეკრების აზრი. სადაც ბიბლიის და ლიტერატურის ადრეული მკვლევარების შრომები ქმნის სიტყვათა ძიებისა და ინდექსირების *modus operandi* საფუძველს, სტრუქტურალისტები იყვნენ კორპუსის წინამორბედები არა მხოლოდ მონაცემთა შეკრების აზრით, არამედ მათ აიღეს ვალდებულება რეალური ენის მონაცემები დაედოთ იმის საფუძველად, რასაც ლინგვისტიკი შეისწავლიან.

ალბათ, აღნიშვნის ღირსია ისიც, რომ ენის ტრანსკრიბირებულ მონაცემებზე დაფუძნებული ათვისება ჯერ კიდევ მეოცე საუკუნის 60-იან წლებში გახდა ინტერესის საგანი. ასევე არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ლიტერატურის მკვლევარები ათწლეულების განმავლობაში ქმნიდნენ უმთავრესი ავტორების ნაწარმოებთა კონკორდანსებს. უკვე 1979 წლისათვის, ჰოვარდ-ჰილი კომპიუტერულ კონკორდანსებს მიიჩნევდა „ზოგადი დანიშნულების სამუშაო ინსტრუმენტად ლიტერატურის შესწავლისთვის“. კონრადის შემოქმედების სულ მცირე რვა კონკორდანსი გამოქვეყნდა 1979 წლიდან 1985 წლამდე, ისეთი მკვლევარების წყალობით, როგორებიცაა ბენდერი და ჰიგდონი, მაშინ როცა იმავე პერიოდში გამოქვეყნდა

სხვა კონკორდანსები ისეთი ავტორებისა, როგორებიცაა **ჯერარდ მენლი ჰოპკინსი** და **თომას სტერნზ ელიოტი**. პირველი კომპიუტერული კონკორდანსი შეიქმნა მეოცე საუკუნის გვიან 50-იან წლებში, იმ დროისათვის 60.000-მდე სიტყვის დამუშავებას სჭირდებოდა 24 საათზე მეტი. თუმცა 70-იან წლებში საგრძნობი გაუმჯობესება მოხდა. ამ დროის განმავლობაში მეცნიერები ცხოველი ინტერესით ეკიდებიან კონტექსტის საკვანძო სიტყვის კონკორდანებს (KWIC), როგორც კატალოგის ინდექსირების ბარათების ჩანაცვლების და საგნის ავტომატიზებული ანალიზის საშუალებას. კომპიუტერული ტექნოლოგიების წინსვლამ ხელი შეუწყო ბიბლიოგრაფიულ და ციტირების წყაროებზე სამუშაოებს. ლინგვისტიკის სამუშაო ინსტრუმენტად მხოლოდ მეოცე საუკუნის 80-იან და 90-იან წლებში დამკვიდრდა კორპუსები, როგორსაც ჩვენ მას დღეს ვიცნობთ (O'Keeffe..., 2010 : 4-5)

სანამ თავის ადგილს დაიმკვიდრებდა ლინგვისტურ ტერმინოლოგიაში, ტერმინ კორპუსს დიდი ხნის განმავლობაში იყენებდნენ, რათა აღენიშნათ მსგავსი ტიპის დანერგილი ნიგნების კოლექცია ან ნაკრები. ოქსფორდის ინგლისური ენის ლექსიკონი ადასტურებს მის გამოყენებას ამ მნიშვნელობით მეთვრამეტე საუკუნეში. კერძოდ, მეცნიერები ახსენებენ „ლათინ პოეტთა კორპუსს“ ან „კანონის კორპუსს“. ოქსფორდის ლექსიკონის მიხედვით ლინგვისტურ ლიტერატურაში სიტყვა კორპუსი პირველად გვხვდება 1956 წელს, უ. ს. ალენის სტატიაში „ფილოლოგიური საზოგადოების შრომები“, სადაც ის გამოიყენება უფრო ნაცნობი მნიშვნელობით: „დანერგილი ან ზეპირი მასალის ნაკრები, რომელსაც ეფუძნება ლინგვისტური ანალიზი“. მაკინერი აღნიშნავს, რომ უფრო სპეციფიკური ტერმინი „კორპუსის ლინგვისტიკა“ საერთო გამოყენების საგანს არ წარმოადგენს მეოცე საუკუნის ადრეულ 80-იან წლებამდე; მიჩნეულია, რომ ეს ახალი ტერმინი გაჩნდა **აარტსის** და **მეის** (1984) ნიგნში.

იმ დროისათვის, როცა კომპიუტერს არა მხოლოდ სპეცი-

ალისტა მცირე ჯგუფი, არამედ ნებისმიერი იყენებდა, უკვე კარგად დამკვიდრებული იყო: (ა) ენის ცალკეული ელემენტის ყველა მაგალითის საპოვნელად ტექსტებში ძიების ტრადიცია, (ბ) გამოყენების დადასტურების საფუძველზე ლექსიკონების შედგენა და (გ) ენის გაანალიზება ახალი ცნობების ამსახველი მონაცემების საფუძველზე. კომპიუტერული პროგრამების რევოლუციამ მეოცე საუკუნის 80-იან და 90-იან წლებში რეალურად შესაძლებელი გახადა კორპუსის ლინგვისტიკის ჩამოყალიბება. ინტერნეტის განვითარება და გადმოწერის სიჩქარის ზრდა გულისხმობდა მეცნიერებს შორის მონაცემების და შედეგების გაცვლის გაადვილებას, ასევე დაიხვეწა სხვა ტექნიკური დეტალები; 70-იანი წლებიდან მეცნიერებს უკვე შეეძლოთ ზეპირი ხმოვანი კორპუსების შექმნა მინიატურული ციფრული ჩამწერებისა და პატარა, მაგრამ მძლავრი ვიდეო და დივიდი ჩამწერების საშუალებით.

მიუხედავად ამისა, ტექნიკურმა შეზღუდვებმა დააბრკოლეს ლინგვისტიკის პირველი ძალისხმევა ჩაეყენებინათ კომპიუტერული შესაძლებლობები დიდი მოცულობის ტექსტების მეშვეობით ენის შესწავლის სამსახურში. მაგალითად სენკლერი კორპუსის ანალიზის კვლევის ადრეულ წლებში, რომელიც დასრულდა ინოვაციური პროექტით COBUILD, იყენებდა ვებერთელა დახვრეტილი ბარათების სისტემას მონაცემთა შესანახად, მეთოდი, რომელიც თავისი ძირითადი ფორმით, მეთვრამეტე საუკუნით შეიძლება დათარიღდეს! და ბევრი „მეორე თაობის“ კომპიუტერული კორპუსის ლინგვისტი გაიხსენებს ადრეული, DOS-ზე დაფუძნებული დაპატენტებული კომპიუტერული პროგრამის მიუტევებელ ხასიათს, მაგალითად ისეთი პროგრამის, როგორიცაა ოქსფორდის კონკორდანსის პროგრამა (OUP 1987), რომელიც პოპულარული იყო გვიან 80-იან და ადრეულ 90-იან წლებში და სადაც უმცირესი შეცდომა ბრძანებათა საჭირო მიმდევრობის ბეჭდვისას შეიძლებოდა გამხდარიყო კვლევის ჩაშლის მიზეზი. მსგავსი პრობლემები თითქმის აღმოიფხვრა GUI-ზე დაფუძნებული ისეთი პროგრა-

მების გამოჩენის შემდეგ, როგორებიცაა სკოტის WordSmith Tools(1966-) და ბარლოუს Monoconc (1996), რომლებიც სხვა ზემოხსენებულ პროგრამებთან ერთად იქცნენ თანამედროვე გამოყენებითი ლინგვისტიკის ბუნებრივ, მძლავრ, ადვილად მოსახმარ საშუალებებად, რომელთაც საჭიროზე მეტად შეუძლიათ უპასუხონ მკვლევართა მოთხოვნებს და ამოცანებს (O'Keeffe..., 2010 : 5-6)

ტექნოლოგია მთავარი ხელშემწყობი ფაქტორი იყო კორპუსის ლინგვისტიკის განვითარებისათვის, მაგრამ თვითონ მის ფორმირებაზეც ახდენდა გავლენას კორპუსის ლინგვისტიკა. შედარებით მცირე ზომის კომპიუტერულ დისკ-ნამყვანებზე და სერვერებზე მონაცემთა დიდი მასის მოთავსების შესაძლებლობა გულისხმობდა, რომ კორპუსები შეიძლებოდა ყოფილიყო ნებისმიერი სიდიდის. ამ მხრივ ნამყვანი იყო ლექსიკოგრაფია. მისი მიზანი ყოველთვის იყო რაც შეიძლება მეტი მონაცემის შეგროვება, ისე რომ ენაში გამოვლენილი იშვიათი შემთხვევებიც დაეფიქსირებინათ. თუმცა ენის გამოყენების განსაკუთრებული შემთხვევების კვლევისას შედარებით მცირე ზომის კორპუსები უფრო ეფექტური აღმოჩნდა, ვიდრე დიდი.

ტექნოლოგიამ ასევე შესაძლებელი გახადა მულტიმოდალური კორპუსის შექმნაც, სადაც სხვადასხვა კომუნიკაციური მოდელები (მაგ. მეტყველება, სხეულის ენა, წერა) შეიძლებოდა გამხდარიყო კორპუსის ნაწილი, თვითეული დაკავშირებული ერთმანეთთან მარტივი ტექნოლოგიების მეშვეობით. მეტყველების ტრანსკრიპტები აღარ იყო ერთადერთი, რასაც კორპუსის ლინგვისტი დაეყრდნობოდა, ახლა მასზე მიბმული იყო ვიდეო- და აუდიომასალები, რომლებიც სთავაზობდნენ შეუფასებელ კონტექსტურ და პარალინგვისტურ და ექსტრალინგვისტურ ინფორმაციას ანალიზისათვის (O'Keeffe..., 2010 : 6)

კორპუსის ლინგვისტიკა ბევრისთვის თვითმიზანია, ანუ ის გვანვდის საშუალებებს ენის ემპირიული ანალიზისათვის და ამით ის თავის განსაზღვრებას და აღწერილობას აყალიბებს.

თუმცა კორპუსის ლინგვისტიკის გამოიყენების არეალი ფართოვდება მზარდი ინტენსიობით, ისეთ სფეროებში, როგორებიცაა: ენის სწავლება და შესწავლა, დისკურსის ანალიზი, ლიტერატურული სტილისტიკა, სამართალწარმოების ლინგვისტიკა, პრაგმატიკა, მეტყველების ტექნოლოგია, სოციოლინგვისტიკა და ჯანდაცვის კომუნიკაცია და სხვ. კორპუსის ლინგვისტიკას შეუძლია ბევრი რამ შესთავაზოს ამ დარგებს მათი მიზნებისათვის უკეთესი საშუალებების მიწოდებით. ამ აზრით, კორპუსის ლინგვისტიკა უფრო საშუალებაა მიზნის მისაღწევად, ვიდრე თვითმიზანი. ასე რომ, კორპუსის ლინგვისტიკა სცილდება ლექსიკის ან გრამატიკის სფეროებს და სთავაზობს თავის ტექნოლოგიებს სხვა კითხვებს, რომელთათვის პასუხის გაცემა უფრო ადვილია კომპიუტერული ანალიზით, ვიდრე სხვა საშუალებით. სფეროებში, როგორებიცაა მეორე ენის ათვისება და ჟურნალისტიკა, კორპუსის ლინგვისტიკა შეიძლება გამოვიყენოთ, როგორც კვლევის ხერხი.

კორპუსის ლინგვისტიკის განვითარებისთვის მნიშვნელოვანი იყო, რომ მისი სხვა სფეროებში გამოყენების პროცესს დადებითი ეფექტი ჰქონდა მისთვის და კერძოდ კი კორპუსების და კორპუსის პროგრამების დიზაინის მხრივ. თავდაპირველად კორპუსის ლინგვისტიკას იყენებდნენ ლექსიკოგრაფები და პროგრამები და კორპუსები ისე იყო შედგენილი, რომ მათ შეეძლებოდათ უკეთესი ლექსიკონების გაკეთება. ახლა კორპუსის ლინგვისტიკის გამოყენების სივრცე უკიდურესად მრავალფეროვანია და ასევეა მისი მომხმარებლების საჭიროებებიც. იმ დროს, როცა ლექსიკოგრაფს აინტერესებს უკეთ როგორ გამოხატოს სიტყვა სემანტიკურად, ზოგიერთისთვის, ვინც კორპუსის ლინგვისტიკას იყენებს სხვა ენის ასათვისებლად, შესაძლოა საინტერესო იყოს თუ როგორ ვითარდება ენის ასპექტები დროთა განმავლობაში ამ ენით მოსარგებლე რომელიმე ინდივიდის ან ჯგუფის შემთხვევაში. ამ სრულიად საპირისპირო ხასიათის საჭიროებებს მოაქვს განსხვავებული კორპუსების და პროგრამების დიზაინის პრინციპები. შედე-

გად კორპუსის ლინგვისტიკის დარგში ეს პერიოდი ყველაზე ნაყოფიერია (O'Keeffe..., 2010 : 7)

რაც შეეხება კორპუსის ლინგვისტიკის ლიტერატურათმცოდნეობაში გამოყენების თეორიულ საფუძველს, სამი მთავარი ისტორიული ეტაპი შეიძლება გამოიყოს ლიტერატურის მეცნიერული შესწავლის განვითარებაში. რუსული ფორმალისტიკაში აღმოცენდა რუსეთში მეოცე საუკუნის დასაწყისში და მიზნად ისახავდა ლიტერატურული ენის განმასხვავებელი თვისებების მოძიებას. ეს იყო რეაქცია იმპრესიონისტულ მიდგომაზე ლიტერატურულ ტექსტებთან, ამიტომაც მკვლევრები შეეცადნენ მეცნიერულად აღენერათ ის, რასაც ისინი თვლიდნენ ენის განსაკუთრებული გამოყენების შემთხვევად. მათ ყურადღების ცენტრში მოაქციეს ძირითადად პოეზიის თვალსაჩინო მახასიათებლები. ლიტერატურულობასთან ერთად ამ სკოლის ყველაზე მნიშვნელოვანი კონცეფცია იყო დეფამილარიზაცია. იმის მაგიერ, რომ განეხილათ ლიტერატურა როგორც სამყაროს „ასახვა“, შკლოვსკი (1965-1917) და მისი ფორმალისტი მიმდევრები განიხილავდნენ მას, როგორც ლინგვისტურ გადანაცვლებას ანუ „გაუცხოებას“. ჩეხური ფორმალისტიკის პერიოდში, მუკარჟოვსკიმ (1964[1932]) უფრო დახვეწა ეს ცნება. საბოლოო ჯამში, ფორმალისტებისთვის ლიტერატურული ენა იყო ნორმიდან გადახრა (რომელ ნორმას გულისხმობდნენ, არ იყო ცხადი) და დაასკვნეს, რომ ლიტერატურულობა შეიძლება აღმოვაჩინოთ ტექსტის ფორმალურ მახასიათებლებში.

მეოცე საუკუნის 50-იანი წლების შემდეგ ლიტერატურათმცოდნეობის აქცენტებმა ტექსტის ფორმობრივი მახასიათებლებიდან მკითხველთა პირველადობისკენ გადაინაცვლეს. რეცეფციის თეორიები, ძირითადად ამერიკასა და გერმანიაში, აცხადებდნენ რომ ლიტერატურულობა ეფუძნება კითხვის აქტს, რითაც ხაზს უსვამდნენ მკითხველების როლს მნიშვნელობის შექმნის პროცესში. ეს თეორია აღიარებდა მკითხველს, როგორც აქტიურ აგენტს, რომელიც ნამდვილ არსებობას ან-

იჭებდა ნაწარმოებს და ასრულებდა მის მნიშვნელობას თავისი ინტერპრეტაციის მეშვეობით. შედეგად, ტექსტი განიხილებოდა როგორც პროცესი, რომელიც გრძელდება მკითხველის გონებაში და არა მყარი ერთეული ერთადერთი „სწორი“ ინტერპრეტაციით (Viana..., 2007 : 235-236).

ერთ-ერთი ყველაზე გამოჩენილი მკვლევარი რეცეფციის თეორიაში, იაუსი (1978) აცხადებდა, რომ ლიტერატურა არის ქმნისა და აღქმის დიალექტიკური პროცესი: მკითხველებს აქვთ გარკვეული მენტალური წყობა, მოლოდინთა ჰორიზონტი, რომლებიც აქტიურდება კითხვის დროს და მხედველობაში იღებს სოციალურ და კულტურულ ასპექტებს, იზერი (1979) ამატებდა, რომ ყოველი ლიტერატურული ნაწარმოები მოითხოვს „ნაგულისხმევ მკითხველს“, ე. ი. ჰიპოთეტურ კონსტრუქციას, რომელიც მოიცავდა ყველა საჭირო განწყობილებას ნაწარმოებისთვის, რათა განხორციელდეს მისი ეფექტი. მიუხედავად იმისა, რომ მკითხველები და ტექსტები უშვებენ მსგავს პირობითობებს რეალობიდან, ეს უკანასკნელი დიდ ნაწილს ტოვებს აუხსნელს მკითხველისთვის, ან როგორც თავისუფალ ადგილებს ნარატივში ან როგორც ამ უკანასკნელის მიერ შექმნილი სამყაროს რეპრეზენტაციის სტრუქტურულ ლიმიტებს. ეს ძირითადი განუსაზღვრელობა ითხოვს მკითხველის ჩართვას, რათა მოხდეს მნიშვნელობის სინთეზირება კითხვის პროცესის განმავლობაში. მიუხედავად იმისა, რომ იყო ძალისხმევა გაეზარდათ კითხვის აქტის როლი მნიშვნელობის შექმნაში, შესაბამისი თეორიები განსაზღვარდნენ მკითხველს ტექსტიდან გამომდინარე და აქცევდნენ მათ მოქმედებას ლიტერატურული ნაწარმოების მიერ დადგენილი საზღვრებში. ამ მომენტამდე ჯერ კიდევ არსებობდა საჭიროება განვითარებულიყო ისეთი თეორიები, რომლებიც თავის ფოკუსში მოაქცევდნენ არამხოლოდ ტექსტებს ან მკითხველებს, არამედ იმ სოციალურ სისტემას, რომელშიც ლიტერატურა არსებობს.

1973 წელს შმიდტმა და სხვა ლიტერატურის მკვლევარებმა გერმანიაში, ბილფელდის უნივერსიტეტში ჩამოაყალიბეს

ჯგუფი NIKOL ანუ ლიტერატურის არაკონსერვატიული მეცნიერება, როგორც მცდელობა განევითარებინათ უფრო თანმიმდევრული თეორიული და მეთოდოლოგიური მოსაზრებები ლიტერატურათმცოდნეობისთვის, რომელიც ამ დრომდე ძირითადად დაფუძნებული იყო ჰერმენევტიკულ ინტერპრეტაციებზე. ამგვარად, ლიტერატურის ემპირიული შესწავლისას კვლევის ფოკუსი არის არა მისი ისტორიული კონტექსტისგან იზოლირებული ტექსტი, არამედ ქმედებები, რომლებიც შესაძლებელს ხდის მის შექმნას, წაკითხვას და გავრცელებას საზოგადოებაში.

ლიტერატურა განიხილება, როგორც სოციალური სისტემა, რომელშიც შეიძლება გამოვყოთ 4 როლი: ლიტერატურული ტექსტის შემოქმედი; მიმღები, რომელიც აგებს მნიშვნელობას კითხვის პროცესში; მედიატორი, ვინც შესაძლებელს ხდის ტექსტის ხელმისაწვდომობას და პოსტპროცესორი, ვინც აგებს ახალ ლიტერატურულ ტექსტებს ავტორის მიერ ჩამოყალიბებული კომუნიკაციური საფუძვლისგან. ეს ქმედებები ნაწილია ლიტერატურის სისტემისა, რომელიც ურთიერთობს სხვა სოციალურ სისტემებთან, გავლენას ახდენს მათზე და ექცევა მათი გავლენის ქვეშ. ამგვარად, ტექსტი არის ლიტერატურული არა მხოლოდ მისი ფორმალური მახასიათებლების გამო, არამედ იმ ქმედებების გამო, რასაც კითხვა მოიცავს. კითხვის აქტის განმავლობაში მნიშვნელობა აიგება ამ 4 აგენტის შემეცნებითი პროცესებით, რომელიც აქცევს ტექსტს სპეციფიკური კონტექსტის ჩარჩოში, როგორც სოციალურად ასევე კულტურულად (Viana..., 2007: 236-237).

როგორც ზემოთ აღინიშნა, სტრუქტურალისტები არიან კორპუსის წინამორბედები და **ჯონათან ქულერიც** თავის წიგნში „სტრუქტურალისტური პოეტიკა“ სწორედ სტრუქტურალიზმს უკავშირებს ლიტერატურის ლინგვისტური ხერხებით შესწავლის იდეას ანუ როგორც ის ამბობს, აზრი, რომ ლინგვისტიკა შეიძლება გამოვიყენოთ სხვა კულტურული ფენომენების შესწავლისას ეფუძნება ორ ფუნდამენტურ გაგებას: პირველი

ის, რომ სოციალური და კულტურული ფენომენები არ არიან უბრალო მატერიალური ობიექტები ან მოვლენები, არამედ ობიექტები და მოვლენები თავიანთი მნიშვნელობებით და, შესაბამისად, ნიშნებით; და მეორე ის, რომ მათ არ გააჩნიათ ესენცია, არამედ განისაზღვრებიან კავშირთა ქსელით, როგორც შინაგანი ასევე გარეგანი (Culler, 2002 : 5) როდესაც შესწავლის ობიექტად ვიღებთ არა ფიზიკურ ფენომენებს, არამედ არტეფაქტებს და მნიშვნელობის მატარებელ მოვლენებს, ფენომენების განმსაზღვრელი თვისებები ხდებიან ის მახასიათებლები, რომლებიც მათ ერთმანეთისაგან განასხვავებს და საშუალებას აძლევს ატარონ მნიშვნელობა იმ სიმბოლური სისტემის შიგნით, რომლისგანაც ისინი წარმოიქმნა. ობიექტი თვითონ არის აგებული და განსაზღვრული თავისი ადგილით სისტემის სტრუქტურაში, საიდანაც მოდის ტენდენცია ვისაუბროთ „სტრუქტურალიზმზე“ (Culler, 2002 : 5-6)

განცხადება, რომ კულტურული სისტემები წარმატებით შეგვიძლია განვიხილოთ, როგორც „ენები“, გულისხმობს, რომ ჩვენ მათ უკეთ გავიგებთ თუ განვიხილავთ ლინგვისტიკის მიერ მოწოდებული ტერმინების გამოყენებით და გავაანალიზებთ ლინგვისტიკის მიერ გამოყენებულ პროცედურებზე დაყრდნობით (Culler, 2002 : 7)

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით ლიტერატურათმცოდნეობის კვლევა შესაძლებელია კორპუსის ლინგვისტიკის გამოყენებით, თუმცა იგი ვერ ჩაანაცვლებს ლიტერატურათმცოდნეობას, იგი მხოლოდ დამხმარე და შემავსებელი მეთოდია, რასაც მიაწვდის ან პირდაპირ მიუთითებს კიდევ სხვადასხვა მკვლევარი კონკრეტულ კვლევებზე დაყრდნობით, რომელთაგან აღსანიშნავია: ერთი ავტორის ნაწარმოებების შედარებითი ანალიზი (O'Keeffe..., 2010: 522), სხვადასხვა ავტორის ნაწარმოებების შედარებითი ანალიზი (Viana..., 2007:234), მეტაფორის და მეტონიმიის (Stefanowitsch..., 2006:9), ლიტერატურული მეტყველების რეპრეზენტაციის (O'Keeffe..., 2010 : 535-536) და კომპიუტერული სტილომეტრიის კვლევები

(Lüdeling..., 2008: 1070-1072). იგივეს აღნიშნავენ მკვლევარები კორპუსის ლინგვისტიკაზე დაფუძნებული ახალი დარგის კორპუსის სტილისტიკის განხილვისას (Fischer-Starcke, 2010: 7).

საბოლოოდ, ლიტერატურის კვლევის ის ნაწილი, რომელიც არ მოითხოვს ინტუიციურ მეთოდებსა და კვალიტატიურ ანალიზს, არამედ წარმოადგენს რუტინულ, მექანიკურ სამუშაოს, რაც კვანტიტატიურ ანალიზს უკავშირდება, სავსებით შესაძლებელია და საჭიროცაა კომპიუტერებმა შეასრულონ.

დამოწმებული ლიტერატურა:

Ludeling, 2008: Lüdeling A., Kytö M.; Corpus Linguistics An International Handbook; Volume 1-2, Berlin, 2008;

<http://www.postgradolinguistica.ucv.cl/dev/documentos/91,1017,Ludeling,%20A.%20Corpus%20Linguistics.%20An%20international%20handbook.pdf>;

O'Keeffe..., 2010: O'Keeffe A., McCarthy M.; The Routledge Handbook of Corpus Linguistics; First edition, New York, 2010;

Viana..., 2007: Viana V., Fausto F., Zyngier S.; Corpus linguistics & literature: a contrastive analysis of Dan Brown and Machado de Assis; Rio de Janeiro, 2007;

Culler, 2002 : Culler J.; Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics and the Study of Literature; Padstow, 2002.

<http://books.google.de/books?hl=de&lr=&id=cBZCOD8SVzM C&oi=fnd&pg=PR7&dq=corpus+linguistics+literature&ots=sQe6wiaff9&sig=w01hZwj-RoP0E6OI0XGnU9Za5Dw#v=onepage&q&f=true>.

Fischer-Starcke, 2010 : Fischer-Starcke B., Corpus Linguistics in Literary Analysis; Continuum International Publishing Group, Chennai, 2010;

Stefanowitsch..., 2006: Stefanowitsch A., Gries S. Th.; Corpus-Based Approaches to Metaphor and Metonymy; Berlin, 2006.

Mindia Tsetskhladze
„CORPUS LINGUISTICS AND ITS APPLICATION
IN LITERARY STUDIES“

Summary

In the article there is represented a new, digital technology-based method corpus linguistics, its development history, application in different disciplines and also theoretical foundation of its application in literary studies, namely history of literature's scientific study

საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია და თამარი

საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია თამარის ეპოქაში (1179-1207), როგორც ინსტიტუტი, აქტიურად მონაწილეობდა სახელმწიფოებრივ საქმეებში. 1179 წელს გიორგი მეფემ ნაჭარმაგევს საქართველოს შვიდივე სამეფოდან დიდი ფეოდალები, სამეფო კარის დიდებულები და მღვდელთმთავრები შეკრიბა და „განრჩევითა და გამორჩევითა, განგებითა და გაგონებითა“ თანამოსაყდრედ დაისვა თამარი. 1184 წელს მეფე გიორგი გარდაიცვალა და თამარი სრულუფლებიანი მეფე შეიქმნა: „იყო წესი დადგმად გვირგვინისა თავსა სამეფოჲსა აწვიეს მონაზონი ღირსი და მადლშემოსილი, მთავარეპისკოპოსი ქუთათელი ანტონი“ („ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“). აქედან ჩანს, რომ თამარი საეკლესიო წესით იქნა ნაკურთხი. როგორც აკად. კ. კეკელიძე შენიშნავს: „ჩვენს უძველეს ხელნაწერებში აღწერილია ორი რედაქცია მეფედ კურთხევის წესისა. არსი ორივე ორივე რედაქციისა იგივეობრივია. ლიტურგიაზე „სახარების“ წაკითხვის შემდეგ მეფე შედის საკურთხეველში, სადაც იჩოქებს წმ. ტრაპეზის წინ. პირველი იერარქი მას თავზე აფარებს ომოფორს, ხელებს დასხამს და წარმოთქვამს თითქმის იმავე სიტყვებს, რაც ითქმება ქიროტონიის დროს. შემდეგ მეფეს ეცხება წმ. მირონი (მეორე რედაქციით არა), ბოლოს კი იმოსება სამეფო შესამოსელით. ეს პრაქტიკა ხსენებული წესისა გადმოღებულია ბიზანტიიდან.“ აქედან ნათელია, რომ მონარქს ლეგიტიმაციას ეკლესია ანიჭებს.

იმ დროს საქართველოს ეკლესია ნომინალურად ორი საეკლესიო სამთავროსგან შედგებოდა: ქართლის საკათალიკოსო და აფხაზეთის საკათალიკოსო. მეფედ კურთხევის შემდეგ თამარმა მოიწვია საეკლესიო კრება, რომლის ძალითაც სურდა,

გარკვეული სახელმწიფო მიზნების გამო, ქართლის კათალიკოსისათვის ჩამოერთვა მნიგნობართუხუცესისა და ჭყონდიდელის თანამდებობა. ამის გამო მან იერუსალიმიდან მოიწვია ყოფილი კათალიკოსი ნიკოლოზ I (გულაბერისძე). კრებაზე აქტიურობდა ანტონ ქუთათელი თამარის მაკურთხებელი აფხაზეთის საკათალიკოსოდან. კრებამ უნაყოფოდ ჩაიარა და ვერ შეძლო მაშინდელი ქართლის კათალიკოსისათვის აღნიშნული თანამდებობების ჩამორთმევა, რადგან ჭყონდიდელის ავტორიტეტი განუზომლად დიდი იყო. საეკლესიო კრებაზე თამარმა სიტყვა წარმოთქვა, რომელშიც არაჩვეულებრივი სიზუსტით და ტაქტით არის გამოხატული საერო და საეკლესიო ხელისუფლებების თანამშრომლობის ფორმულა: „ნუ თუალ-ახუამთ მთავართა სიმდიდრისათჳს, ნუცა გლახაკთა უდებ-ჰყოფთ სიმცირისათჳს. თქუენ სიტყვთ, ხოლო მე საქმით, თქვენ სწავლით, ხოლო მე განსწავლით.. თქუენ ვითარცა მღდელნი, ხოლო მე ვითარცა მეფე, თქუენ ვითარცა მნენი, ხოლო მე ვითარცა ებგური“ (ბასილი ეზოსმოძღვარი). კრებაზე არ მოუწვევიათ იმდროინდელი კათალიკოსი მიქაელი, რომლის გადაყენების მსურველი იყო თავად მეფე და მისი მრავალი მომხრე, მაგრამ მიქაელი მაინც ვერ გადააყენეს თანამდებობიდან.

ექვსი წლის შემდგომ მიქაელ IV (1178-1187) გარდაიცვალა და თამარმა დარბაზის დახმარებით ჭყონდიდელ-მნიგნობართუხუცესობა გარეჯის მოღვაწე მონაზონს ანტონს (გლონისთავისძე) გადასცა. ნიკოლოზ გულაბერისძემ ქართლის კათალიკოსობაზე უარი განაცხადა. უზნეობაში მხილებული ეპისკოპოსები განაყენეს და მათ ნაცვლად „სალმრთონი კაცნი“ დაადგინეს, ასევე „განმართნეს“ დარღვეული საეკლესიო წესები.

თამარმა კარგად იცოდა, რომ ჭეშმარიტი სარწმუნოებას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა არა მარტო პიროვნული გადარჩენისათვის, არამედ სახელმწიფოს სიმტკიცისა და კეთილდღეობისთვისაც, ამიტომ მის ერთ-ერთ უმთავრეს საზრუნავს სარ-

წმუნოებრივი მოძღვრებისა და ეკლესიის სინძინდის დაცვა წარმოადგენდა. ამასთანავე, საქართველოში არ იდევნებოდნენ სხვა რელიგიათა წარმომადგენლები, თუმცა დისპუტებს და სარწმუნოებრივ პოლემიკას საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია ყოველთვის ეწეოდა. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანის“ ავტორი ვრცლად აგვიღწერს სარწმუნოებრივ კამათს, რომელიც თამარის მეფობისას ქართველ მართლმადიდებლებსა და სომეხ მონოფიზიტებს შორის გაიმართა. კამათის მიზეზი გახდა ზაქარია მხარგრძელის საქციელი, რომელსაც კათალიკოსმა იოანე VII-მ (1205-1210) ჟამისწირვის შემდეგ სეფისკვერი არ მისცა, რადგან გრიგორიანელი იყო. ზაქარიამ თავხედურად აიღო სეფისკვერი და შეჭამა, რის შემდეგაც კათალიკოსმა შერისხა იგი. თავის მართლების მიზნით მხარგრძელმა თქვა, რომ, როგორც მხედარი და მოლაშქრე, სარწმუნოებრივ საკითხებში ვერ ერკვეოდა და სომეხთა სჯულის მცოდნეებს მოიყვანდა. გაიმართა კამათი, რომელიც საღამომდე გაგრძელდა. სომხები ჯიუტად უკან არ იხევდნენ. მაშინ იოანე კათალიკოსმა ჰკითხა: სწამდათ თუ არა მათ იმისა, რომ მაცხოვარმა ადამიანებს „მისატევებელად ცოდვათა“ თავისი სისხლი და ხორცი მისცა საჭმელად და სასმელად. როცა დადებითი პასუხი მიიღო, შესთავაზა გამოეცადათ ვისი (მართლმადიდებელ ქართველთა თუ სომეხ მონოფიზიტთა) მღვდელმოქმედებისას შეიცვლებოდა პური ხორცად უფლისა. ამისათვის ორივე მხარეს ძაღლები სამ დღეს უნდა ეშიმშილებინათ, ხოლო შემდეგ ეწირათ. ქართველებს თავიანთი სეფისკვერი სომხების მიერ ნაშიმშილები ძაღლისთვის დაედოთ, ხოლო სომხებს ქართველთა ნაშიმშილები ძაღლისათვის. ვის სეფისკვერსაც ძაღლი პირს არ მოკიდებდა, ცხადია, მისი სარწმუნოება ჩაითვლებოდა ჭეშმარიტად. კათალიკოსის ამ წინადადებაზე ყველა შეაძრწუნა, მაგრამ იოანემ მათ განუმარტა, რომ ამ ნაბიჯს არა საკუთარი თავის იმედით, არამედ „სახიერებით ქრისტესს ღმრთისათა“ დგამდა. როდესაც დადგა დათქმული დღე, სომხების ძაღლმა პირი არ დააკარა

ქართველთა შენაწირს, ხოლო მეორე ძაღლმა „მცის აღიტაცა“
სომხების მიერ ნაკვეთი სეფისკვერი. სომხები დარჩნენ „სირ-
ცხვილეულნი“.

თამარისა და საეკლესიო პირთა ერთობლივი ღვაწლით სა-
ქართველოში „სარწმუნოება განმტკიცდებოდა, წმიდანი ეკ-
ლესიანი შეიმკობოდეს მრავალფეროვანი მიერ სამკაულითა,
ლოცვანი და ღამისთევანი განმრავლდებოდეს“ („ცხოვრება
მეფეთ-მეფისა თამარისი“). საქართველოს შემწე და მფარვე-
ლი ვარძიის ღვთისმშობლისადმი მადლიერების გამოსახატა-
ვად თამარმა ჯერ კიდევ მამის გიორგი III-ის მიერ დაწყებუ-
ლი ქვემო ვარძიის კლდეში ნაკვეთი სამონასტრო კომპლექსში
ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის მიძინების ეკლესიისა და მო-
ნოზონთა სენაკების მშენებლობა დაასრულა და შეამკო ყოვ-
ლითურთ. ბასიანის ომის წინ თამარმა სწორედ ვარძიაში შე-
ავედრა ქართული ლაშქარი დედა ღვთისას. მას თან ახლდნენ
წმ. იოანე შავთელი „კაცი ფილოსოფოსი და რიტორი, ლექსთა
გამომთქმელი“ და ევლოგი სალოსი „წინასწარმცნობელობა-
სა ღირსქმნილი“. მეფე დღისით და ღამით ლოცულობდა და
„ყოველგან საყდართა, მონასტერთა და სოფელთა უბრძანა
ლიტანიობა და ვედრება ღმრთისა“ („ისტორიანი და აზმანი შა-
რავანდედთანი“).

თამარის დროს აშენდა დავითგარეჯა, იკორთა, ბეთანია,
ქვათახევი, წულრულაშენი, ერთაწმინდა, ტიმოთესუბანი, ყინ-
წვისის ულამაზესი საყდარი, კაზრეთი, გუდარეხი, ლურჯი მო-
ნასტერი.

თამარის ყურადღება და მზრუნველობა არც უცხოეთს (ბი-
ზანტიასა და წმინდა მიწაზე მდგარ ქართულ ეკლესია-მონას-
ტრებს) მოჰკლებია. „არა ოდენ საქართველოსა მონასტერნი
ააშენნა, არამედ პალესტინეს იერუსალემს. ააშენა პირველად
მონასტერი; და კუალად კვპრეს ღალია შეამკო და უყიდნა შე-
სავალნი და აღაშენა მონასტერი და შეამკო ყოვლითა წესი-
თა პატიოსნისა მონასტრისათა და კუალად კოსტანტინეპო-
ლის აღაშენა მეტოქი მათი. და გრძელ სადამე არს ყოვლისა

მოთხოვნილობა, რომელ საბერძნეთს და ყოველსა ელადას შინანი მონასტერნი უხვად წყალობა-მიფენილ ყვნა და საქართველოსა მცირითგან მონასტრით საყდარ-ეკლესიანი არა დაუტევა, რომელ არა წყალობითა აღავსო“ („ცხოვრება მეფეთმეფის თამარისი“).

თამარის ძალისხმევით სრული სიმფონია დამყარდა სამეფო ხელისუფლებასა და საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას.

დამოწმებული ლიტერატურა:

კეკელიძე, 1980 კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ.1, თბ, 1980;

მიტრ. ანანია (ჯაფარიძე), საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია თბილისი, აღილო, 2009;

ქართლის ცხოვრება, თბ, 1955.

Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение./Прот. Корнелий Кекелидзе. – Тф. „Братство,“ 1908.

Shota Jijieshvili

GEORGIAN ORTHODOX CHURCH IN TAMAR'S EPOCH

Summary

The article studies relations between the Georgian Orthodox Church and the state in Tamar's Epoch. The coronation of the king according to the church tradition and the effort of Tamar to establish symphony between the Monarchy and the Georgian Orthodox Church are described.

„სპარსული ამბის“ ენოგმა

*„ყველაზე უკეთესი ქმნილება არის ის, რომელიც
ყველაზე დიდხანს ინახავს თავის საიდუმლოს,
ძალიან დიდხანს აზრად არ მოუვა ვინმეს, რომ
ის, საერთოდ, ინახავს რაიმე საიდუმლოს.“*

პოლ ვალერი

ლიტერატურული ტექსტი სხვადასხვაგვარად შეიძლება გა-
ვიაზროთ. ლიტერატურის ალტერნატიული ისტორიებიც იმის
მიხედვით შეიძლება დაინეროს, თუ რას დაუსაბამდება, რა
კონცეპტუალურ ღერძს დაექვემდებარება მისი წაკითხვა. არ-
სებობს ლიტერატურის წაკითხვის ტრადიცია, ჰეგელის მიერ
დაფუძნებული, რომელიც ხელოვნებას, ლიტერატურას ისტო-
რიისა და სოციალური ცვლილებების კონტექსტს უკავშირებს.
ჰეგელი ეცადა აღმოეჩინა ხელოვნების განვითარების კავშირი
საერთო ისტორიულ პროცესთან. ეს მიდგომა ლიტერატურის,
როგორც სინამდვილის ფორმის, ისტორიაში მოაზრების ფაქ-
ტს წარმოადგენს, მაგრამ ლიტერატურა, ერთდროულად ის-
ტორიაშიცაა და მის მიღმაც; ლიტერატურა, უპირატესად მისი
ეპიკური სტრუქტურა, აერთიანებს ისტორიას (სინამდვილეს)
და მითს (გამონაგონს), როგორც სინამდვილის პროექციის
ორ დონეს რაციონალურს/რეალისტურსა და ირაციონალურს/
წარმოსახვითს, რომლებიც ადამიანური ცნობიერების დონე-
ებს წარმოადგენს ამავედროულად.

ლიტერატურა, როგორც სივრცე, რომელსაც შეუძლია აღ-
წეროს, ენობრივ მოცემულობაში ატვირთოს არა მარტო არ-
სებული, არამედ შესაძლებელი, დროის გარეთ დგას. ზედრო-
ული, მხატვრული გადმოცემის ისტორიული რეპრეზენტაცი-
ის გზით, შეიძლება მოექცეს წაკითხვის/აღქმის ფოკუსში და
გახდეს შესწავლის ობიექტი, რაც იმას ნიშნავს, რომ ლიტერა-

ტურა კი არ მოვიაზროთ ისტორიაში, არამედ ისტორია ლიტერატურაში.

აქედან, ლიტერატურის წაკითხვის ტრადიციული კონცეპტის გვერდით, ჩვენ მხატვრული ქსოვილის მბადი ელემენტების მეტადონეების პარადიგმული მნიშვნელობების დადგენისაკენ ვუთითებთ. ასეთი მნიშვნელობის მატარებლად ნებისმიერი სტრუქტურული ერთეული არ გამოდგება. პარადიგმული „ფესვის“ (მი)კვლევა, მისი ლატენტური ბუნების გამო, რთულ პერმენევტიკულ ოპერაციებს უკავშირდება; მისი კავშირი შიდა და გარეტექსტობრივ მოცემულობებთან, ისევე როგორც მხატვრული ქმნილების სტრუქტურული დეტერმინიზმი, პერმენევტიკული ძიებების საგანია. ვფიქრობთ, „ვეფხისტყაოსნის“ ორიგინალობის პრობლემაში კიდევ მოიძებნება ასპექტები, რომლებიც ამ უკვე გადაჭრილ საკითხს ახლებურად გადაიაზრებს. ტექსტის დასავლურ-აღმოსავლური კულტურული ანტინომია, ამ მხრივ, კიდევ ბევრ საიდუმლოს ინახავს.

მსოფლიო ლიტერატურაში, ალბათ, ძნელად მოიძებნება კულტურულ-ესთეტიკური იდენტობის თვალსაზრისით უფრო მოულოდნელი ქმნილება, ვიდრე „ვეფხისტყაოსანია“. სიუჟეტური გეოგრაფიის სიჭრელე, რომელიც მხატვრული წარმოსახვის უპრეცედენტო სიხშირეებს გამოხატავს, „ვეფხისტყაოსნის“ აზრობრივი დიაპაზონის ერთი მხარეა. კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია ამ სივრცეების სემიოტიკურ-სემანტიკური დარტყირთვა: ისტორიულ და მხატვრულ ხდომილებათა კავშირ-უკავშირობა. შესაბამისად, ამ უმაგალითოდ ინტერკულტურულ და მულტიკულტურულ მხატვრულ პროექციაში ორიგინალობის ტრადიციული ცნება უფრო ზუსტი დეფინიციით (თვით)იდენტობის გაგებით შეიძლება ჩანაცვლდეს. ვფიქრობ, ორიგინალობის განსაზღვრა საკუთრივ ტექსტის თვითიდენტობის გვერდის ავლით კოჭლ დებულებებს მოგვცემს.

როგორ განვსაზღვოთ ორიგინალობისა და თვითიდენტიფიკაციის გაგებანი? ტექსტის ორიგინალობას რეციპიენტი

საზღვრავს. ამდენად, იგი შეფასებითი კატეგორიაა, რომელიც ტექსტი ობიექტია. აქ ამოსავალი მიდგომა „უცხოობის“, განსხვავებულობის გამოაშკარავებაა, მნიშვნელოვანელობს დისტანცია სიახლესა და ტრადიციას შორის. ტექსტის თვითიდენტიფიკაცია კი ნიშნავს ტექსტის საკუთარ, პირად უწყებას/არჩევანს განსაზღვროს თავისი იდენტობა თავისი კულტურული გენეზისი, პოზიციები, პერსპექტივები. ამდენად, იგი თვითშეფასებითი კატეგორიაა, აქ ტექსტი სუბიექტია, რომელიც საკუთარი თავის ობიექტივაციას ახდენს. იგი გვაუწყებს არა განსხვავებათა, არამედ მსგავსებათა, კავშირთა შესახებ მხატვრული გამოხატვის სისტემაში. ჩვენი მსჯელობების შინაგანი ვექტორი ტექსტ-ობიექტიდან ტექსტ-სუბიექტისაკენ, ორიგინალობის საკითხიდან (თვით)იდენტობის საკითხისაკენ მიემართება.

ორიგინალობა, როგორც შეფასებითი კატეგორია, ლიტერატურული ქმნილების, მხატვრული სახეების ემპირიული, კულტურული, ისტორიული „წინასახის“ გააზრებას, საგნისა და სახის, ტრადიციისა და სიახლის მიმართების დადგენას გულისხმობს.

შეუძლებელია ადამიანი იყოს იმ აზრით ორიგინალური, როგორც ღმერთი. ღმერთის შემოქმედებას წინ არაფერი უსწრებს. ადამიანური შემოქმედება უკვე არსებულის მოწესრიგებას/დამუშავებას გულისხმობს, შესაბამისად, ის წარმოადგენს გამეორებას, ბაძვას. აქედან, ორიგინალობა გამეორებაა (და არა იგივეობა) არსებულის, უკვეთქმულის სისტემაში. ცნობილია, რომ გოეთე თავისი დროის ახალბედა ავტორებს უკვე დამუშავებული სიუჟეტების გამოყენებას ურჩევდა. მისივე „ფაუსტს“ გერმანულ ფოლკლორში მრავალი ვერსია უსწრებდა წინ და ეს გარემოება დამაბრკოლებელი სულაც არ აღმოჩნდა გოეთეს შემოქმედებითი წარმოსახვისთვის.

სტილური უნივერსალიზმი, რომელიც შუა საუკუნეებში ისახება, ერთი შეხედვით, ზღუდავდა შემოქმედებითს თავისუფლებას და ნერგავდა მხატვრულ კლიშეებს, მაგრამ სინამდვი-

ლეში იგი ცოდნის, როგორც გამოცდილების, აბსოლუტიზებას გულისხმობდა და მხოლოდ ეხმარებოდა შემოქმედებითს თავისუფლებას. კლასიკურ ლიტერატურაში უნივერსალურ და პერსონალურ გამოცდილებათა მეტაფორული მთლიანობის ლაბირინთი იგულისხმებოდა. თავისუფლების გზებსაც ისე არაფერი აჩენს, როგორც კანონი. მათ შორის შემოქმედებითი კანონი, რომელიც მხატვრული აზროვნების სტადიურ განვითარებაში ახალ-ახალ სტილურ იმპერატივებად ყალიბდება ხოლმე. ორიგინალობა, სტილის სიმძაფრე, ტრადიციის უარყოფა ეს ის პოზიციებია, რომლებიც პიროვნების ინდივიდუალიზაციისა და თავისუფლების სოციო-პოლიტიკურ იდეას მოჰყვა, მაგრამ მათ შორის ყველაზე უფრო რადიკალურები, სწორედ ტრადიციის ფლობაზე საუბრობენ (დანართი 1).

ცოდნა ტრადიციის, არსებულ გამოცდილებათა ფლობაა. ადამიანი კი მისი დამგროვებელ-მატარებელია. ასე რომ არ იყოს, გაგების აქტი ვერ შედგებოდა წარსულსა და აწმყოს, თაობებს, ადამიანებს შორის. არ იარსებებდა კულტურული კომუნიკაცია და მემკვიდრეობითობა. მეტიც, კომუნიკაციის სერიოზულობა ყოველთვის მის სიღრმეზე, ისტორიასა და ტრადიციაზე მიგვითითებს. ამდენად, ქმნადობა, როგორც თავისუფლება (და თავისუფლება, როგორც ქმნადობა) არა ტრადიციის მიღმა, არამედ ტრადიციის წიაღში ძევს.

და ბოლოს, შემოქმედებითი აქტი, რომელიც ისტორიით არ არის აღბეჭდილი, არ არსებობს, მას წინ არაფერი უსწრებს. ასეთი მხოლოდ ღვთაებრივი შემოქმედებაა. ამ გაგებით, „აბსოლუტური“ ორიგინალობა ადამიანისთვის შეუძლებელია – მისი (შე)მოქმედება ყოველთვის იქნება „დალდასმული“ ისტორიით, იმით, რაც მისგან დამოუკიდებლად უკვე არსებობს.

ორიგინალობის მიმართებით შინაარსშიც, სინამდვილეში, მხოლოდ ვექტორი შეიცვალა: თუ კლასიკურ აზროვნებაში იგი გარეთ – ადამიანიდან ისტორიისკენ ანუ პერსონალიზაციისკენ ზოგადპერსონალურისკენ, საზოგადოსაკენ მიემართებოდა, პოსტკლასიკურში – შიგნით, ისტორიიდან ადამიანისაკენ

– ზოგადპერსონალურიდან პერსონალურისკენ მიემართება. ჩვენი რეალობა ინტერპერსონალურია. ხოლო ადამიანი „შიდაქსელური“ მეხსიერებითი სისტემა, რომელშიც ისტორიას სძინავს.

„ვეფხისტყაოსნის“ ორიგინალობის საკითხი მისი შესწავლის სათავეებთან დაისვა. საკითხის აქტუალობა თვითონ ტექსტის უწყებამ „ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები“ წარმოშვა. არაერთმა მეცნიერულმა კვლევამ დაადასტურა პოემის ორიგინალობა: ის, როგორც ამბავი, სიუჟეტი, არაფრის გამეორებას არ წარმოადგენს, მიუხედავად იმისა, რომ არსებობდა ფაბულები, რომლებიც, შესაძლოა, ავტორის სიუჟეტური მოდელის მოკარნახე ყოფილიყო.

„ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობრივი და გამომსახველობითი თავისებურების კვლევას არაერთი ნაშრომი მიეძღვნა. ხშირ შემთხვევაში ურთიერთგამომრიცხავი დასკვნების მიუხედავად, არავინ დავობს იმაზე, რომ შუა საკუნეებში, გამაღებული რელიგიური და კულტურული კონფლიქტების პირობებში, რუსთველის პოემაში პოლარიზებულ კულტურათა დაპირისპირება მოხსნილია. ამასთან, სამყაროს კულტურული პოლუსების ეპიკური პროექცია მხატვრული ქსოვილის ისეთ უწყვეტ და მთლიან სხეულს ქმნის, რომ გადაკვეთების, მიჯნების მიკვლევა, ან კიდევ კულტურული ელემენტების ერთმანეთისაგან გამოხშირვა შეუძლებელი ხდება. მაგალითად, აღმოსავლური ენობრივ-ტერმინოლოგიური აპარატით შეიძლება გამოთქმული იყოს ასტრალური სამყაროს შესახებ ბერძნულ-ლათინური სააზროვნო ტრადიცია; პერსონაჟთა პერსონალურ ეთოსში ნიველირებულია რელიგიურ განსხვავებულობათა საკითხი და რელიგიური უწყებების ოფიციალური სპეციფიკა.

რუსთაველი გენიალურად მანიპულირებს, თუ შეიძლება ითქვას, კნინობითი თვითცნობიერების (უბრალო გამლექსავის „ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები“) და აღმატებითი თვითცნობიერების (დიდი ხელოვანის „აწ ენა

მინდა გამოთქმად, გული და ხელოვანება..“) პოზიციებით. ამ თვალსაზრისით, რუსთაველი, ალბათ, პირველი ავტორია, რომელიც ტექსტის პრივილეგიას ავტორის პრივილეგიას უპირისპირებს: იგი საკუთარ თავს ფორმალური მომწესრიგებლის („ლექსად გარდავთქვი“) რანგში წარმოადგენს. შეიძლება ვიფიქროთ, ამით იგი, ერთი მხრივ, ავტორ-გადამწერის შუას-უკუნეობრივ იდეას მიჰყვება. ავტორ-გადამწერი კი არ ქმნის (თხზავს), არამედ ზეშთაგონების კარნახით იწერს ღვთიურ ხმას; მეორე მხრივ კი ტექსტის პირველადობის, მისი ხალხურობის ხარისხში აყვანის ხელოვ(ა)ნებითა და, ამ გზით, თვით-ლიკვიდაციით „ავტორის სიკვდილის“ სტრუქტურალისტურ კონცეპტსაც სწვდება, რომლის მიხედვით, იერარქია ავტორი-ტექსტი, იცვლება განფენილობითი პოზიციით **ტექსტი ავტორი**. შეიძლება ითქვას, საავტორო/ინდივიდუალური და ხალხურ/კოლექტიური შემოქმედება აღნიშნული ინვერსიის სხვადასხვა პოზიციას გამოხატავენ, ამიტომაც ერთი (საავტორო ლიტერატურა) ნარაციული ფენომენია, რომელშიც ტექსტს ქმნის ავტორი, მეორე ასევე ნარაციული, რომელშიც ტექსტი ქმნის ავტორ(ებ)ს.

უმაღლეს შემოქმედებით განცდასა და ოსტატობას შეუძლია ხელოვანის როლი პოსტპოზიციურად გადაანაცვლოს ავტორიდან (პერსონიდან) ტექსტისაკენ (უპიროვნო წერისაკენ) და ასე დაადასტუროს ხელოვნების ნამდვილყოფა, სინამდვილესთან დამოკიდებულებაში მისი უპირატესობის ჭეშმარიტება. ამ აზრით, ჰომეროსი, რუსთაველი, სერვანტესი, შექსპირი, ვაჟა-ფშაველა ხალხური ავტორები არიან. მათ „მოკლეს“ ავტორი, როგორც პიროვნული ფენომენი და აჩვენეს პიროვნულისაგან გასვლის/თავისუფლების ის სიმაღლე, რომელიც ერთდროულად ითვისებს კიდეც ყოველგვარ ლიტერატურულ წესრიგს, ტრადიციას და იმავდროულად გადალახავს მას, როგორც ამას ტრადიციის არმცოდნე, „მარგინალური“ ხალხური სიტყვიერება სჩადის... ამდენად, რუსთაველის ორიგინალობა ხალხური ცნობიერების ორიგინალობაა ამ აზრის არამორალ-

ისტორი კონტექსტით. შემთხვევითი არაა მოსაზრება, რომელიც „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულას ქართულ ხალხურ ზეპირსიტყვიერებასთან აკავშირებს (ა. ხახანაშვილი, მ. ჩიქოვანი, ე. ქორიძე). მიუხედავად იმისა, რომ, ფაქტობრივად, პოემა ამ „გავლენასაც“ უარყოფს, ტექსტის ღრმა ჰერმენევტიკული უწყება საკმაოდ ლოგიკურ და მოსალოდნელ მითითებას გამოხატავს პოემის ხალხური ფესვების ძიებისათვის.

მას შემდეგ, რაც პოემის სიუჟეტური ორიგინალობა საკმაოდ ადარ არის, მისი ორიგინალობის პრობლემა პოემის თავისთავადი ბუნების, ერთი მხრივ, პოეტური გამომსახველობის და, მეორე მხრივ, პოემის სინამდვილესთან მიმართების საკითხის დაზუსტებას უნდა დაკავშირებოდა; ეს, ტექსტის ჰერმენევტიკული ავტონომიის აღიარების პოზიციიდან, სიტყვიერებაში სინამდვილის პროექციის რაციონალურ (რეალურ-ისტორიული) და ირაციონალური (წარმოსახვითი) დონეების ამოკითხვის სპეციფიკური, მეთოდური თვალსაზრისით, განსაზღვრული პრინციპის არმქონე, ინტუიციურ რეფლექსიას უკავშირდება იმ საგულისხმო მითითების კარნახით, რომლის თანახმად, წარმოსახვითი სამყარო წარმოსახვის ძალით განიმარტება. ტექსტოლოგიურ-ჰერმენევტიკული კვლევა ორი შემხვედრი პოზიციია, რომლის შედეგადაც ტექსტური საიდუმლოებები ზედაპირისაკენ ამოდიან.

ვფიქრობ, ორიგინალობის საიდუმლოს ამოცნობა/გაგებისათვის რეზულტატური შეიძლება იყოს წაკითხვის „სტრატეგია“, რომლის მიხედვით ორიგინალობის საკითხი განიხილება არა იმდენად (ან იმდენად) ტრადიციასთან სივრცულ, განფენილობით მიმართებაში, რამდენადაც ისტორიასთან დროით, პროცესუალურ მიმართებაში. თუ ხელოვნების მეტაფორულ-ალეგორიული გამომსახველობის დაფარული (იდეური) და „ზედაპირული“ (ფორმალური) ბუნების ამბივალენტობას ჩვენი გონებისა და ემოციების ველში მოვიხელთებთ, კიდევ ერთი აღმომჩენები ვიქნებით იმისა, რომ ხელოვნება სინამდვილისაგან იქმნება. სინამდვილის სიმართლე იმდენად დი-

დია, რომ მას ვერ ვხედავთ და მხოლოდ ხელოვნების ფოკუსში შეიძლება შეიცნობოდეს. ტექსტი-მეტაფორა ეს არის სინამდვილის აკუმულირებული სიდიდე, რომლის აზრობრივი და ემოციური მოცულობა სინამდვილის უკუპროპორციულია და წარმოსახვის ძალის პირდაპირპროპორციული. რეალობა, სიმართლე დაუჯერებლად გამჭვირვალედ გადადის ხელოვნებაში სწორედ იმ მყიფე კედლის გამო, რომელიც ხელოვნებასა და სინამდვილეს შორის არსებობს, მაგრამ მას შემდეგ, რაც ეს ზღვარი აღქმითი და დროითი ფენების წყალობით გასქელებას იწყებს, გადასვლის „ხაზი“ ძნელად შესამჩნევი ხდება, რის გამოც მხატვრულ პროექციას აღმქმელის ცნობიერებაში ისტორიული (ნამდვილი) ეკვივალენტი ეკარგება, ამიტომ ის მთლიანად ფიქციის ასპექტს იძენს და ისტორიის მიმართ დგება როგორც ორიგინალური, როგორც ემპირიული შეუძლებლობა-შესაძლებლობა...

ტექსტები, რომლებსაც ფართო კულტურული განვრცობა აქვთ, იმით ხასიათდებიან, რომ სინამდვილეს „უშუალოდ მიყვებიან“ (დანართი 2). დროსთან ერთად, შორდება რა ისტორიულ ძირს, ტექსტი მით უფრო ეუფლება თავის მასშტაბს, რადგან მხატვრული „ეკრანი“ უკვე აჩენს არა მარტო იმას, რაც იყო, არამედ იმასაც, რაც შეიძლებოდა ყოფილიყო. ეს არის მეტაფორის ორმაგი ბუნება.

და, პირიქით, რაც მეტად ცნობიერად მუშაობს ავტორი „დიდ დროზე“, მით უფრო მეტად ლოკალიზდება მისი მასშტაბი კულტურულ დროსა და სივრცეში. შეიძლება ითქვას, ყველაზე ალეგორიული ტექსტები ყველაზე „ზედმინევნითი“ ტექსტებია სინამდვილის მიმართ. „ზედმინევნითობის“ სამალავი ემპირიული მასშტაბების სიდიდეა, რომელიც სწორედ სიდიდის გამო ხდება შეუმჩნეველი. ემპირიულ სიდიდეებს ხელოვნება მიკროელემენტებად, მეტაფორის ატომურ, დაუნანევრებელ ელემენტებამდე ამჭიდროებს, რითაც ვიღებთ სინამდვილის კონდენსაციის განსაკუთრებულ, თითქოს ჰერმეტულ, თვითკმარ განზომილებას, რომელსაც ტექსტ-მეტაფორას

ვედახით და რომელიც, თავის მხრივ, აზრობრივ-ემოციური სიმხურვალით ემპირიული „აფეთქებების“ ენერგიას ატარებს. ამდენად, სინამდვილისადმი ყოველგვარი რომანტიკული (თურევანშისტული) განწყობის მიღმა, მხატვრული და არამხატვრული სამყაროების ურთიერთდაბადების ფიზიკურ-მეტაფიზიკური კანონით, ხელოვნება ისევე წარმოშობს სინამდვილეს, როგორც სინამდვილე ხელოვნებას (დანართი 3).

თუ მკითხველისათვის არც თუ მარტივი ინტელექტუალური ოპერაციებია ჩასატარებელი ხელოვნებისა და სინამდვილის მიმართების, ვიტყვით, უალრესად დელიკატური საკითხის გარშემო, ხელოვანისთვის, შემოქმედებით გონში, ეს (მიმართების დელიკატურობა) იმთავითვე ნაგულისხმევ-განცდილია და ირონიით, მხატვრული თამაშების სხვადასხვა ვარიაციით წარმოაჩენს ხოლმე თავს (დანართი 4.)

ირონია წარმოსახვის საწყისია. „ესე ამბავი სპარსული“ რუსთველური ირონიის ცენტრია, რომლის გარშემოც იძერწება ტექსტის რეალურ-მხატვრული და მხატვრულ-მისტიკური გრადაციები. ირონია თავს ადასტურებს იქ, სადაც „ქართული“ ამბავი წარმოდგენილია, როგორც სპარსული. ირონია პოემ-აში წარმოდგება როგორც ზღაპრისა და ისტორიის, ვიტყვით, ერთ მნიშვნელობით ასპექტში მოქცევის მხატვრული თამაში, რომელშიც ყველაფერი იყო და არა იყო, სინამდვილისა და წარმოსახვის შერწყმის ანასხლეტი, რომელიც თვალს გჭრის, გაარჩიო მიჯნები..

მაგრამ რა ემპირიული, კულტურული გამოცდილებები დგას თვითონ ირონიული საწყისის უკან? აქ თამამად შეიძლება ვილაპარაკოთ ისტორიული, სოციალური, კულტურული სივრცეების შესახებ, რომელიც, ცნობილია, შუა საუკუნეების საქართველოში ფართოდ იყო გახსნილი. „გეოგრაფიული ბედისწერა,“ რომელმაც განსაზღვრა ქართული კულტურის პროფილი, ერთდროულად სტაბილური ფენომენიცაა და დინამიკურიც, რამდენადაც გეოგრაფია უცვლელია, ბედისწერა კი შეიძლება იცვლებოდეს (?)...

„სპარსული“ კულტურული გეოგრაფიის მომნიშვნელოვანი უწყებაა, რომელიც, ცხადია, პირდაპირი აზრით სპარსულს არ უდრის. იგი ერთგვარი „საიდენტიფიკაციო კოდია“, რომელიც დროსთან ერთად იხსნება და სხვადასხვა შინაარსს /ინტერპრეტაციას შობს.

ქართული ლიტერატურის კულტურული კონტექსტი შუა საუკუნეებში ერთდროულად არის ებრაული, ბიბლიური სამყარო, წარმოდგენილი ქრისტიანიზაციის პოლიტიკური კურსით და იმ ორიგინალურ-მთარგმნელობითი კულტურით, რომელითაც ქართულ ნიადაგზე ბიბლიური სწავლების ათვისება ხდებოდა (ათონელთა მთარგმნელობითი სკოლა), რასაც ფუნდამენტური მნიშვნელობა ჰქონდა ქვეყნის სულიერი, კულტურული და პოლიტიკური რადიუსის განსაზღვრაში. და, მეორე მხრივ, რელიგიური მორალიზმისაგან თავისუფალი ეპიკური ესთეტიკური იმორალიზმი, რომელიც ჩვენში სპარსული ეპოსის სახით შემოვიდა და ცნობიერებისა და გემოვნების იმ სიმაღლეს ეფუძნებოდა და გამოხატავდა, რომელშიც ეთიკურისა და ესთეტიკურის წინააღმდეგობა ნიველირდება.

„ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრულ ველში მოხვედრილი კულტურული შრეები წარმოსახვითად, ფიქციურად აღიბეჭდავენ კულტურული გარემოს ღრმა ზედაპირს. ამ ველის მიხედვით მისი ემპირიული დონის რეკონსტრუირება სახიფათო საქმეა, რადგან ატარებს რისკს, ერთმანეთში აგვერიოს კულტურისა და ცნობიერების ცენტრები და პერიფერიები... მით უფრო, რომ რუსთაველის პოლისიუფეტური სამყარო, უპირატესად უტოპიურ-ანტიუტოპიური (ან/და ირეალურ-რეალური) დისკურსის მატარებელია, ხოლო სიუჟეტური სიბრტყის მექანიკური შეტრიალება საგნებსა და მოვლენებს ისტორიულ მდებარეობას ვერ დაუბრუნებს ისევე როგორც არც სწორხაზოვან იდენტიფიკაციებს შეუძლია აღადგინოს ისტორია.

ჯერ კიდევ რუსთაველოლოგიის სათავეებთან აღინიშნა რუსთაველის აზროვნების პლატონური, არისტოტელური, ნეოპლატონური, ქრისტიანული იდეური საფუძვლების

შესახებ (ვახტანგ VI, ი. აბულაძე, კ. კეკელიძე, ა. შანიძე, ივ. ჯავახიშვილი, შ. ნუცუბიძე, პ. ინგოროყვა, ალ. ბარამიძე და სხვა). ამ ვექტორებით განისაზღვრა პოემის კულტურული არეალიც, როგორც დასავლური, მაგრამ საგულისხმოა ფაქტი, რომელიც გამოიხატება რუსთაველის შესახებ ისტორიული ქრონიკების დუმილში. ეს საკითხიც რუსთველოლოგიური კვლევების სათავეებისაკენ გვაბრუნებს... მაგრამ ჩვენ გვინდა შევნიშნოთ რუსთაველისა და მისი თანამედროვეობის მიმართების „გენეტიკური“ ასპექტი, გავაკეთოთ აქცენტიკითხვაზე – სად არის „ვეფხისტყაოსნის“ წარმომშობი წყარო: ისტორიაში (არსებულში) თუ ხელოვნებაში (შესაძლებლობაში/წარმოსახვაში). რა თქმა უნდა, ორივეგან. მაგრამ საკმარისია დავინყოთ არგუმენტების ძიება, რომ უმაღლეს ვდგებით, ერთი მხრივ, სინამდვილის, ისტორიის დეფიციტისა და, მეორე მხრივ, მხატვრულად პროექცირებული რეალობის ფანტასტიკამდე ასული სიჭარბის წინაშე. ასე რომ, არც ცოდნა გვაქვს საკმარისი ისტორიის დანახვისათვის და რაც გვაქვს, საკმაოდ მოდელირებულია პოეტური ენისა და იდეოლოგიური აზრის მაქმანებით (რომლის მოხსნას თვითონ ისტორიის ფურცელი შეეწირებოდა), ამასთან, არც ხელოვნების ქმნილება ექვემდებარება „მამრავლებად“ დამშლელ კრიტიკულ რეფერენციას.

ამ კონტექსტში ჩნდება ახალი კითხვა: რას მიემართება განსაზღვრება „სპარსული“ მხატვრული ფიქციის გარეთ? (ვეფხისტყაოსანში „ქართული“ სამჯერაა სულ გამოყენებული: „არ შეამოკლოს ქართული...“, „რა ველარ მიხვდეს ქართულსა,“ „ყმა ტკბილი და ტკბილქართული“). არცერთ შემთხვევაში ის არ წარმოადგენს ქრონოტოპულ მნიშვნელობას. საკუთრივ სპარსული ქრონოტოპის შესახებ, როგორც საკმაოდ უხერხულის პოემის ზოგადიდეალიზებულ სივრცეში, ადრეც შენიშნულა. ეს აღნიშვნა საკითხის ობიექტური სირთულის მეტაფორული პლასტის გათვალისწინებით, კვლავაც ელოდება ახალ გააზრებებს. საკითხის ისტორია კი აქცენტს პროლოგში მითითებულ „სპარსულზე“ აკეთებს, რომელიც მთელ სიუჟეტურ

არეალს, ქრონოტოპს მოიცავს და თავისთავში ატარებს პოემის მხატვრულ დროსივრცულ გრადაციებს.

სააზროვნო გამოწვევების წინაშე გვაყენებს „ინდური,“ „არაბული,“ სხვა, სრულიად ვირტუალური ქრონოტოპები, რომელთაგან განსხვავებით სპარსულს ამბის წარმოშობა უკავშირდება. ფაქტია, „ვეფხისტყაოსანში“ წარმოსახვით და ისტორიულ სამყაროთა გადაკვეთები ერთდროულად ზღაპრის ილუზიაშიც გვტოვებს და თან ცნობიერების კულტურათა დიალოგის შუასაუკუნეობრივი რეალიებისაკენ მიმართვასაც გვკარნახობს.

სპარსული პოეზია ჩვენში ფუფუნებას წარმოადგენდა მათთვის, ვისაც მისი დედანში კითხვა შეეძლო. ასეთი, ცხადია, ფეოდალური არისტოკრატია იყო. თარგმანებიც, მიუხედავად მათი საქვეყნო პოპულარობისა, მასებისთვის არ იქმნებოდა. ეს თხზულებებიც თავიანთი სათაურებით, რომლებიც შინაარსს გამოხატავდნენ, ხალხში ლეგენდარულ სახელებამდე (ლეილი, მაჯნუნი, ვისი, რამინი, ხოსროვი, შირინი...) დადიოდა და ადამიანად ყოფნის, გარკვეული მორალური განწყობილების სიმბოლოებად კრისტალიზდებოდნენ მიუხედავად იმ წინააღმდეგობისა, რასაც ისინი კულტურების რელიგიურ-პოლიტიკური დაპირისპირების პირობებში აწყდებოდნენ. მეტიც, ქართულმა ნაციონალურმა გარემომ ხელიც კი მიჰყო მათ კულტურულ ადაპტაციას, ცხადია, იმ უნივერსალური ესთეტიკური და ეთიკური საფუძვლიდან, რომლის ძალითაც ეს ტექსტები და სახელები გაჩნდნენ და არსებობდნენ. ასეთად შეგვიძლია მოვიყვანოთ თეიმურაზ პირველის შემოქმედება, რომელიც თავის მთარგმნელობით საქმიანობაში სპარსული პოეზიის ქრისტიანიზაციას ცდილობდა.

ი. ჯავახიშვილი აღნიშნავდა: „თუმცა „შაჰნამე“ („როსტომიანი“) ფირდოუსისა, ვისრამიანი, ქილილა და დამანა, ლეილ-მაჯნუნიანი სპარსი მაჰმადიანი მგოსნების დაწერილი იყო, მაგრამ ქრისტიანი ქართველებიც გატაცებით კითხულობდნენ. მათთვის ეს თხზულებები ხელოვნების ძვირფასი განძი

იყო. სხვათა შორის, ხომ სპარსული ხელოვნების წყალობით აღორძინდა ქართული საერო პოეზიაც... ქართველებისთვის სპარსულ-მაჰმადიანური კულტურა უცხო რამ არ ყოფილა და თავისი პოლიტიკური მტრების მწერლობას, მეცნიერებასა და ხელოვნებას ისინი დიდ პატივსა სცემდნენ" (ჯავახიშვილი, 1973: 306).

შეიძლება ითქვას, სპარსული პოეზია შუა საუკუნეების საქართველოში იქცა კულტურის გამანაყოფიერებელ ელემენტად, რომლის გარეშეც თვითფორმირების ვერცერთი კულტურული თამაში ვერ შედგება. ისტორიულ ჭრილში, სპარსული ესთეტიკის არაოფიციალური ხმა (მე-15-18 სს.) იმ სივრცეს იჭერს, რომელიც ქრისტიანობის მიერ გაძევებულმა ელინურმა კულტურამ დატოვა. „ტერიტორიის“ ამგვარად ათვისება ბუნებრივი პროცესია კულტურის სიცოცხლისათვის. ამის გარეშე ის არ არსებობს, კვდება.

რუსთაველის მიერ ღმერთის, პოეზიისა და სიყვარულის შესახებ პროლოგად წარმოდგენილ ტრაქტატში თავისი ქმნილების „სპარსულად“ მოხსენიება ერთგვარი ალგორითმია, რომელსაც უკავშირდება როგორც ტექსტის პოეტიკური, ისე კულტუროლოგიური საზრისი.

რუსთველოლოგიური ტრადიცია „სპარსულს“ ძირითადად ორი აზრით განიხილავს: პირდაპირი (ტიმოთე გაბაშვილი, ნ. მარი) და გადატანიტი (ვახტანგ VI - „სპარსშიდ ეს ამბავი არსად იპოება“, კ. კეკელიძე, ალ. ბარამიძე, რ. სირაძე და სხვები). პირველი აღიარებს, რომ პოემა სპარსული წარმოშობისაა, მეორე უარყოფს ამ აზრს და „სპარსულს“ სიუჟეტის გაუცხოების ხერხად მიიჩნევს. არსებობს სხვა, როგორც ტრადიციული, ისე ახალი კულტუროლოგიური მიმართება, რომელიც საკითხს სპარსულ ეპიკურ სამყაროსთან დიალოგურ პოზიციაში განიხილავს. ამ აზრის თანახმად, „ვეფხისტყაოსანი“ წარმოადგენს სპარსული სამყაროს დაძლევას მისი ბოლომდე ათვისების გზით, რაც ნიშნავს, რომ რუსთაველი ბოლომდე მიჰყვება გავლენას და ამ გზით გადალახავს მას (ი. აბულაძე, რ. ხალ-

ვაში). „ვეფხისტყაოსნის“ ენობრივი თავისებურების შესახებ არსებულ გამოკვლევებში გაანალიზებულია სპარსიზმების საკითხი, გამოკვეთილია საკუთარ სახელთა კონცეპტუალური როლი პოემაში (ი. აბულაძე, კ. კეკელიძე, ე. ხინთიბიძე, დ. კობიძე, ა. გვახარია). ეს კვლევები პოემის მხატვრული და კულტურული შრეების ანალიზს ისახავდა მიზნად; მათ წარმოაჩინეს „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრული ენის პოეტიკური და სოციოლოგიური ასპექტები, ტექსტის სტრუქტურის, ერთი მხრივ, მეტაფიზიკური ბაზისი, მეორე მხრივ, კულტურული კლიმატის თავისებურებანი.

ვფიქრობთ, „სპარსული“ გარდა აღნიშნული მნიშვნელობებისა, რომლებიც ძირითადად მის არამეტაფორულ და კულტუროლოგიურ არსს უკავშირდება, შემდეგი პოეტიკური კონცეპტის მატარებელიც უნდა იყოს:

1. „სპარსული“ მინიშნებაა მხატვრული ქმნილების თემატური ქარგის შესახებ. მიჯნურის ველად გაჭრა პარსული ლიტერატურისა და მისი მიმბაძველი რეგიონული ლიტერატურის მთავარი თემა იყო. „ვეფხისტყაოსნის“ თემაც ამ გაგებით სპარსულია (ამ თვალსაზრისით, აღსანიშნავია „თამარიანში“ მოყმე-მოგზაურის სათავგადასავლო ჩანართები).

2. ამასთან, „სპარსული“ გულისხმობს ეპიკურ თხრობასაც, რაც შუასაუკუნეებში სპარსული პოეზიის უმაღლესი ფორმა იყო. აქედან, „სპარსული“ ჟანრულ ტერმინადაც შეიძლება მოვიაზროთ. შემთხვევითი არ არის, რომ პროლოგი მნიშვნელოვან ადგილს უთმობს არა მარტო პოეზიის უნივერსალური ბუნების, არამედ არსებული მხატვრული პრაქტიკის კრიტიკულ გააზრებას, მის ხარისხობრივ რანჟირებას სწორედ ჟანრული ნიშნით;

3. რაც შეეხება „ამბავს,“ იგი ფაბულას ნიშნავს. ტაეპის კონტექსტში კი პოეტური ამბის მითურობას, მოარულობას, ხალხურობას უნდა გულისხმობდეს. ამდენად, „ტარიელის ამბავი“ გავრცელებული, ცნობილი/არაპერსონალური გადმოცემის იდეას უკავშირდება, რაც პოემის იდეური და ფორმალური სი-

ახლის, გნებავთ, საკუთრივ პოემის ორიგინალობის კონტექსტში ორაზროვან/ირონიულ უწყებად იკვეთება(დანართი 5).

4. „სპარსული ამბის“ შუასაუკუნეობრივ სიმბოლურ-ალეგორიულ საზრისს, როგორც „საღმრთო სიყვარულის“ ბაძვას, რუსთაველი თავად აცხადებს იქვე, პროლოგში: „მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდენ არ სიძვენ, შორით ბნდებიან“. ამ აზრით, „სპარსული“ აღმოსავლური ესთეტიკასა და დასავლურ საზრისს ამთლიანებს. რუსთაველი, როგორც ეპიკოსი, „ლექსთა გრძელთა“ მთხზველი სამყაროს საზრისმატარებელი მთლიანობის ხატს ქმნის, ეს მთლიანობის ესთეტიკაა, რომელშიც ერთიანდება შუასაუკუნეებისა და რენესანსული იდეალის, აღმოსავლური და დასავლური აზროვნების საზრისები.

5. „სპარსული ამბავი“ „ველაღგაჭრის“ საკრალურ-სიმბოლური პლანით კიდევ ერთ დაფარულ აზრს უნდა გამოხატავდეს: მიჯნურობა, როგორც სიშმაგე, ფეოდალური საუკუნეების კულტურულ და საზოგადოებრივ ცნობიერებაში, ვთქვათ ასე, ერთგვარი „კონტრკულტურული“ პოზიცია/განწყობილებაა, რომელსაც სამყაროს სოციო-პოლიტიკურ წესრიგში კოსმიური დისკურსი შემოაქვს. თანასწორობა, უპირობო ინტერპერსონალურობა, რომელიც სიყვარულის იდეას ახლავს, დრამატულ წინააღმდეგობაში მოდის ადამიანური სამყაროს იერარქიულ წესრიგთან. მიჯნურობა „ვეფხისტყაოსანში“ ზეკაცურ გონებრივ და სულიერ ძალისხმევას ნიშნავს, (ი)მორალურ და ყოველ წამიერ არჩევანს, როგორც წამის (ყოფნისა და ცვალებადობის უმცირესი ელემენტის) და მარადისობის („უჟამო ჟამის“) წინაშე ერთადერთი ღირებული პოზიცია. ამიტომ მიჯნურთა და მიჯნურობის იდეალიზების საფუძველი კოსმიური წესრიგის, როგორც არსებულის, მაგრამ მიუწვდომლისა და იდეალურის აღიარებისა და დაფასების იდეაში ძევს. რუსთაველმა „კონტრ“ მოხსნა და მიჯნურობის მთელი ექსტრაორდინარული არსი საყოველთაო-საკაცობრიო წესრიგის სოციალურ-პოლიტიკურ სტრუქტურებს დაუსაბამა. შემთხვევითი არაა, რომ რუსთაველი პროლოგში ღმერთის, თამა-

რისა და ტარიელის, როგორც გამოთქმისა და ქების საგანთა ტრიადას ქმნის. პირველი კოსმიური ძალაა, მეორე ისტორიულ-საკრალური და მესამე – მხატვრულ-წარმოსახვითი. უკანასკნელი, მხატვრულ-წარმოსახვითი, ამთლიანებს კოსმიურსა და ისტორიულ სანყისს, რასაც ადამიანი სამიჯნურო ეთიკით „ველაღგაჭრის“- ინიციაციის შედეგად აღწევს.

დაბოლოს: რა მიმართებაა პოემის ორიგინალობას/თვითიდენტობასა და „სპარსულს“ შორის? „სპარსული“ რუსთველური აზროვნების ეტალონური საზომია, რომელსაც იგი აღიარებს და რომელთან მიმართებაშიც ქმნის თავის სამყაროს. აქ მიბაძვა და თავისუფლება ამბივალენტურ მნიშვნელობებად წარმოგვიდგება. რუსთაველი, ერთი მხრივ, დგას თავის თანამედროვე კულტურულ კონტექსტში, როგორც ვთქვით, იღებს მას ეტალონურ საზომად და აქედან ეპაექრება მას. ეს არის ერთგვარი პოეტური, კულტურული გაპაექრება ტრადიციასთან, კულტურასთან, ტენდენციასთან. აღსანიშნავია, რომ ძველ სპარსულ და ქართულ სამყაროში არსებობდა გაპაექრების ტრადიცია. ზოგიერთი მკვლევარი ქართველი და სპარსი პოეტების, თვით რუსთაველისა და ნიზამი განჯელის გაპაექრების ფაქტობრივ შესაძლებლობასაც განიხილავს (კობიძე, 1978, 17-18). ეს არის შემოქმედებითი თავისუფლების ერთი „ხაზი;“ და მეორე: რუსთაველი ამას (ქმნილებისაგან თავისუფლებას/გამიჯვნას) აღწევს პოემის არაპერსონალური წარმოშობის რწმუნებით. თავისთავად ეს ფაქტი ისევე არ წარმოადგენს ინდივიდუალური ტალანტის დაკნინების გამიზნულ ხერხს, როგორც „სპარსული“ რაიმე ნეგატიურ კონცეპტს, რომელსაც რუსთაველი თითქოს „ტაქტიკურად უმკლავდებოდეს“. პირიქით, ისეთ წარმოუდგენლად მაღალი ხარისხის ფიქციონალიზმში, როგორიც „ვეფხისტყაოსანია“, სპარსულის კონცეპტუალური არსი ასე სწორხაზოვნად ვერ განიმარტება. მით უფრო, თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რამდენად შემოიკრებს პოემის მსოფლმხედველობრივი ბირთვი დასავლური ფილოსოფიური აზროვნების, ქრისტიანული მრწამსის სიმაღლეებს.

„ვეფხისტყაოსნის“ ფორმობრივი სამოსლისა და შინაარსობრივი ესენციის პარადოქსული მიმართება ანტინომიურად გადაიკვეთება „სპარსულის“ სემიოტიკაში, ხოლო გადაკვეთის ცენტრალური პუნქტი მხატვრული ირონიაა, რომელიც ერთდროულად ეუბნება ჰოსა და არას აღქმის ნებისმიერ პროექციას. ასე რომ, „სპარსული“ ენობრივი თამაშის ერთ-ერთ უადრეს დასტურადაც შეიძლება მივიღოთ ლიტერატურის ისტორიაში. ეს არის ერთგვარი თამაში, რომელიც რუსთაველმა ხელოვნების რეპრეზენტაციის ველზე ესოდენ ადრე წამოიწყო.

ვფიქრობთ, „სპარსულის“ ჰერმენევტიკის შემდგომი კვლევა განსაკუთრებული ინტერესის საგნად შეიძლება იქცეს როგორც ხელოვნებისა და სინამდვილის (წარმოსახვისა და ისტორიის) გადაკვეთის ფარულ და გაცხადებულ უწყებათა ჩვენებისათვის, ისე სინამდვილის მხატვრულ-კრიტიკული ათვისების გააზრების თვალსაზრისით, რადგან, ლიტერატურა ამ მხრივ უფრო მეტს ამბობს, ვიდრე ისტორიული ქრონიკების მტვრიანი გამჭვირვალობა, ან, გნებავთ, თანამედროვე ტელე-რადიო-ინტერნეტ სივრცეების ტოტალური „გულწრფელობა“...

დანართი

ტრადიციის წინაშე ვალდებულების მოხსნის საფრთხე, რომელსაც განმანათლებლობა გულისხმობდა, ჯერ კიდევ რუსომ იგრძნო, ხოლო რომანტიკოსებმა სცადეს იგი სულიერი ელიტიზმითა და თავისებური სოციალური ასკეზით დაეზღვიათ. გენიალურობა, როგორც უკიდურესი პიროვნულობა, რომანტიზმმა იდეალად აქცია. ვინ არის გენიოსი? გენიოსია ის, ვინც „თვითონ არის ისტორია“ და არა მისი მატარებელი, მაგრამ რომანტიკულ ელიტიზმში ასეთი მხოლოდ რჩეული, ისტორიაში ერთი, იყო. მოგვიანებით, დემოკრატიზმში რჩეულობის, ერთის იდეა მრავალში ნიველირდა, რომელშიც მნიშვნელობა აქვს ყველას.

საგულისხმოა, რომ გენიოსის ეს ეპოქისეული იდეა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, პოლიტიკურ გემოვნებაშიც შეიჭრა, რომლის გამოხატულებადაც იქცა ნაპოლეონი და ასე ძლიერ აიტაცა ხელოვნებამ, ლიტერატურამ. იგი ადამიანის, როგორც *ყოვლისმომცველისა* და *ყოვლისმპყრობელის* პოლიტიკური იდეალია. *ყოვლისმწვდომი* და *ცოდნითმპყრობელი* იდეალის ლიტერატურულ ხატად კი წარმოგვიდგება ადამიანი, რომელიც ეძებს ცოდნას/დაფარულს, რაც სულის, როგორც იდეალური საწყისის, „უმეცარი სიბრძნის წყაროს,“ დათმობას ნიშნავს. რელიგიურად ეს დაცემისა და ამპარტავნების ცოდვაა, ცოდნის, მისი წყურვილის ცოდვა. ცოდნა ცოდვაში ძევს, ამიტომაცაა შეუძლებელი მისი ფლობა ეშმაკის, როგორც ბოროტების მეუფის გარეშე. აქედან, ე.წ. ფაუსტური თემა, გოეთეს მიერ სწორედ განმანათლებლობისა და რომანტიზმის ხანაში შექმნილი.

ადამიანის ისტორიიდან „გაყვანის“ პროექტი მეოცე საუკუნეში პოსტმოდერნულმა ქაოსმოსის იდეამ დაასრულა. მასში აისტორიულობა და ისტორიზმი შემხვედრი საპირისპირო მიმართულებებია, რომელშიც ისტორიის/დროის „ჩარხით“ გამართული მიკროკოსმოსი (ადამიანი) ცდილობს შეცვალოს მატრიცა.... ჯერ მხოლოდ წყვეტა და წყვეტის ეფექტები ისტორიასთან თამაში ჩანს. დროის წრფეზე ახალ კოორდინატებს საყოველთაო სიცხადე ჯერ არ მიუღიათ...

სინამდვილეს „უშუალოდ მიყვება“ ბიბლია,- იგი ერთდროულად არის ძველ ებრაელთა ისტორია, რელიგია და პოეზია.

3. მაგალითისთვის: შექსპირის ჰამლეტი სინამდვილის/სიმართლის გამოსათქმელად მიმართავს ხელოვნებას/თეატრს, რომელშიც ის ფაქტობრივი სიზუსტით იმეორებს მომხდარ ამბავს, რითაც ცდილობს ამხილოს ბოროტმოქმედი. რაც უფრო მეტია კავშირი ხელოვნებასა და სინამდვილეს შორის, რაც უფრო ღრმად შედის ხელოვნება სინამდვილეში, მით უფრო „ზედაპირზე“ ძევს სიმართლე, ოღონდ მხოლოდ „დამნაშავეთათვის,“ ხოლო „გულუბრყვილონი“ მას ვერც ხედავენ. აქ ხე-

ლოვანის სიბრძნე და სიშლეგე ერთმანეთს ისე მიემართება, როგორც მეტაფორული ენის ერთდროული იდუმალება და სიცხადე.

შემოქმედებითი ცნობიერების ეს დონე, რომელიც არა უბრალოდ დასცინის აკრიტიკებს სინამდვილის მყოფობას, მის მოხელთება/მოუხელთებლობას (რომელსაც დროით სისტემაში მუდამ და მხოლოდ ნამყო წარსული მოეპოვება), არამედ ირონიით წარმოადგენს „შემოქმედებითი უნდილობის“ სტიქიურ ფილოსოფიასაც და ნიშნულ შემოქმედებით ინფანტილიზმს, წარმოდგენილია ქართული ხალხური ზღაპრის ფრაზეოლოგიურ ექსპოზიციიაში „იყო და არა იყო რა“.

სიუჟეტურ დონეზე მთელი „სპარსული ამბავი“, ორი ამბის: არაბულისა და ინდურის მიმართებითი ორაზროვნება პოლიტიკური ასპექტით გვიბიძგებს და ჩვენთვის ბუნდოვანი ისტორიული რეალებისაკენ მიემართება. აქ როგორც თემატურ, ისე იდეურ დონეზე პიროვნების თავისუფლებისა და სახელმწიფოს დილემაა პრობლემატიზებული. როგორიც არ უნდა ყოფილიყო ისტორიული სინამდვილე, ფაქტია, რომ ადამიანების, ხალხის თავისუფლების იდეას („ათავისუფლე მონები“ მდაბიონი, ხალხი) წარმოშობის სათავე მხოლოდ პიროვნულ ცნობიერებაში – რუსთაველის გენიალურ წარმოსახვაში არა აქვს. იგი, ამასთან, პოლიტიკური ცხოვრების, ფეოდალიზმის, კრიზისულ წიაღშიც უნდა ამოზრდილიყო (მაგალითად, ყუთლუ არსლანის პოლიტიკური იდეები...).

Nana Trapaidze
ENIGMA OF „PERSIAN STORY“
Summary

The abstract analyzes new aspects of artistic identity with its introductory discourse around „Persian“ in „The Knight in the Panther's Skin“. The issue is analyzed in the frame of art work and Georgian-NonGeorgian space, text and author's attitude. In this aspect, Rustaveli's „Persian“ should carry the following meanings, besides its traditional definitions. The first, „Persian“ means standard, primarily the criterion of an artistic reality and implies Epic thinking, which was a superior form of Persian Poetry in the medieval period. „Persian“ can be regarded as a genre term. This view is implied in prologue where wide critical interpretation of an artistic practice and its sorting in a genre form is given. The second „Persian“ should imply plot, poetic narration, folk character, idea of super subjectivity which show traditional, medieval position of the text and author's relation and contemporary concept about the text as an independent category from the author.

მმართველის იდეალი ძველი აღთქმის მიხედვით (მოსე წინასწარმეტყველი)

მალა, ცაში – ღმერთი, დაბლა, მიწაზე – მისგან რჩეული, მისგან ცხებული მეფე – ასეთია ბიბლიური იდეალი მეფისა (კარბელაშვილი, 1999:67).

ჯერ კიდევ ბევრად ადრე, ისრაელში მეფობის შემოღებამდე განუცხადა უფალმა მოსეს თავისი ნება მეფის არჩევის წესის შესახებ: „არა იდგინო შენ სხუაი, არამედ რომელნიცა გამოირჩიოს უფალმან ღმერთმან შენმან ძმათაგანვე შენთა, იგი დაიდგინო მთავრად შენ ზედა, რომელ არა ძმათა შენთაგანი იყოს (მეორე რჯული, 17, 15). მეფის არჩევაში წინასწარმეტყველს საგანგებო მოვალეობა ეკისრება: უფლის სიტყვები, როგორც ყველა სხვა შემთხვევაში, მან უნდა გადასცეს ხალხს: „წინასწარმეტყუელნი აღუდგინო მათ ყმათაგანვე თვისთა, ვითარცა-იგი შენ და მივსცნე მე სიტყუანი ესე ჩემნი პირსა მისსა და ეტყოდის მათ ყოველთავე მცნებათა ჩემთა“ (მეორე რჯული, 18, 18). სტატიაში ბიბლიური მოსეს მაგალითზე შევეცდებით განვიხილოთ ზოგიერთი მოსაზრება მმართველის ბიბლიური იდეალის შესახებ.

ძველი აღთქმა ჭეშმარიტად მსოფლიო საკაცობრიო მნიშვნელობის მონაპოვარია, რომელიც თავისი შინაარსით აქტუალობას არ კარგავს დღემდე. მას თავისუფლად შეიძლება ვუწოდოთ ტრაქტატი სახელმწიფოსა და ხელისუფლების შესახებ; ტრაქტატი, რომელშიც ასახულია საზოგადოების არსებობისა და განვითარების ძირითადი პრინციპები, ხელისუფლების სტრუქტურების ფორმირება და სასამართლო სისტემა, მართვის პრინციპები, ლიდერის არსი და განათლებული ლიდერის სახე. აქვე შევნიშნავთ, რომ ის არ შეიცავს მკაფიო და ლოგიკურ სწავლებას სახელმწიფოზე, ხელისუფლებაზე და

საზოგადოებაზე, ამის მიუხედავად, არსებულ კონცეფციაზე თვალის გადევნება მასში თვალნათლივ არის შესაძლებელი.

ძველ აღთქმაში დაცულია ცნობები ეგვიპტიდან დევნილი ებრაელებისათვის სასურველი ბიბლიური სახელმწიფოს ეტაპობრივ ფორმირებაზე, საზოგადოებრივი ურთიერთობების ევოლუციურ განვითარებაზე, საზოგადოების იმ ლიდერებზე, რომლებიც მათ ჭეშმარიტ გზაზე აყენებდნენ; ლიდერებზე რომლებმაც საზოგადოებასა და ძლიერ სახელმწიფოს პოლიტიკური, ზნეობრივი და სამართლებრივი ფუნდამენტი ჩაუყარეს. მზუნებრივია, ძველი აღთქმა განსაკუთრებულ ადგილს უთმობს ბიბლიურ საზოგადოებას, შემდეგ ისრაელის ლიდერებს იქნება ეს მოციქული, მოსამართლე თუ მეფე. ისინი მუდმივად არიან განათლებულნი, პასუხისმგებელნი, ღვთისგან ბოძებული ნიჭით აღსავსე ადამიანები. აღიარებული იყო, რომ ეს ადამიანები აღვსილნი იყვნენ წმინდა სულით და ახორციელებენ უფლის ნებას. ძველი აღთქმა, მიუხედავად უფლის უმთავრესობის თეოლოგიური იდეისა, ასე თუ ისე პირველ ადგილზე გამოყოფს ადამიანურ ფაქტორს, ადამიან-ლიდერს.

პირველი ასეთი ლიდერი იყო მოსე. ის იყო პირველი კანონშემოქმედი, პირველი მოსამართლე, ებრაული საზოგადოების პირველი მმართველი, ჭეშმარიტ გზაზე მათი წარმმართველი. უნდა აღინიშნოს, რომ სტატიაში მოციქული მოსე განხილული გვყავს, როგორც ლიდერი, თუმცა განვმარტავთ, რომ მმართველის ოფიციალური თანამდებობა მაშინდელ საზოგადოებაში არ არსებობდა. მოსეს, როგორც მმართველის, სტატუსი განისაზღვრება მისდამი ხალხის დამოკიდებულებით, მათი ნდობითა და პატივისცემით, ამიტომ მოცემულ შემთხვევაში ხელისუფლების საფუძველს წარმოადგენს საზოგადოებრივი ავტორიტეტი. უნდა აღვნიშნოთ ის ფაქტიც, რომ მოსე, როგორც მმართველი-ლიდერი, აღიარებული იყო არა უბრალოდ „ქვემოდან“ ხალხის მიერ, არამედ „ზემოდან“, უფლის მიერ, რომელიც ასევე ნდობით ეკიდებოდა მას. საზოგადოება და ღმერთი ხედავდა მასში ხელმძღვანელის მიწიერ სახეს – მმარ-

თველს, თუმცა ოფიციალურად ძველ აღთქმაში მას ასეთად არ მოიხსენიებენ.

განვიხილოთ ლიდერის საზოგადოებრივი სტატუსი. ამით შევეცდებით გავცეთ პასუხი კითხვას, რატომ იქცა ლიდერად მოციქული¹ მოსე. სხვათა შორის, მოსე გარკვეული დოზით შეიძლება აღვიქვათ, როგორც ბელადი, თუმცა ამას არ გავაკეთებთ, რადგან „ბელადი“ პირველყოფილი წყობისთვის უფროა დამახასიათებელი. ლიდერი აზრობრივად გაცილებით ფართო ცნებაა. ამასთანავე ის უფრო ასახვას კავშირს სამოქალაქო საზოგადოებასთან ვიდრე სახელმწიფოსთან. ლიდერი ეს არის პიროვნება, რომელიც სამოქალაქო საზოგადოებაში შეგნებულად არის არჩეული საზოგადოების, ინდივიდების მერ. მოციქული მოსე – ჭეშმარიტი ლიდერი არჩეულ იქნა საკუთარი ხალხის მიერ, რადგან მისი მოქმედება იყო სამართლიანი და, რაც მთავარია, სასარგებლო კონკრეტული საზოგადოებისთვის, რის გამოც ეს უკანასკნელი მუდამ მიისწრაფვოდა მისკენ. სწორედ მასთან საზოგადოება მიდიოდა, როგორც მთავარ, ხელმძღვანელ პირთან, „და უთხრეს: მოგვეცი ჩვენ წყალი, რომ დავლიოთ“ (გამოსვლა, 17: 2), ანუ ისინი თხოვდნენ დაეკმაყოფილებინა მათი მოთხოვნები, უზრუნველყო მას მათი ყოფა, რამეთუ იცოდნენ, რომ ის გამოიყენებდა ყველა შესაძლებლობას რათა გადაეჭრა პრობლემა – რასაც მოსე უმტკიცებდა თავის მიმდევრებს. კიდევ ერთი მაგალითი, რომელიც ნათლად წარმოაჩენს მოსეს, როგორც მმართველს „და მივიდნენ მთელი თემის მთავრები და აუწყეს მოსეს“ (გამოსვლა, 16: 22). აგრეთვე მოსე მუდმივად კრებდა ხალხს სათათბიროდ, სადაც უამრავი ადამიანი იკრიბებოდა. აღვნიშნავთ, რომ ლიდერი არ ის ზნეობრივი ფენომენი, პირადი ღირსება, მისაბაძი მაგალითი და ის, რაც მოსეს საზოგადოებიდან გამოყოფდა, ქარიზმა.

1 ბიბლიაში მოციქულად იწოდება ადამიანი, რომელიც უფლის სიტყვას ღაღადებს. მოციქულის მოწოდებაა იყოს უფლის ხმა, იქადაგოს ჭეშმარიტება, დააკავშიროს წარსული და მომავალი რათა საზოგადოებას უჩვენოს ჭეშმარიტი გზა.

სწორედ ეს თვისება უწყობდა ხელს იმაში, რომ აღიარებდნენ მას როგორც მმართველს, „წარმმართველს“, რომელსაც შეეძლო საზოგადოებრივი საკითხების გადაჭრა. მოსე ლიდერი, ხელმძღვანელი იყო, რადგან გამოხატავდა საზოგადოებრივ ინტერესებს განსაზღვრულ სფეროში, მათ შორის, ღმერთთან ურთიერთობისას. მისი ამოცანა იყო საზოგადოებრივი ინტერესების გამოხატვა. მან შექმნა კადრებისა და საზოგადოების მართვის სისტემა, ნიშნავდა მღვდლებს და თანამდებობის პირებს. შექმნა სასამართლო იერარქია, გასცემდა მითითებებს და იღებდა გადაწყვეტილებებს რაც მხოლოდ ხელმძღვანელი პირის, მმართველისთვის იყო დამახასიათებელი, ხოლო ხალხი აკეთებდა ისე „როგორც მოსემ ბრძანა“ (გამოსვლა, 16:24). ის ცდილობდა გაეერთიანებინა ხალხი ერთ რელიგიაში და მთავარი, დაგეგმა საზოგადოების შემდგომი განვითარება, რომელსაც შედეგად სახელმწიფოს შექმნა მოჰყვა. ეს კიდევ ერთხელ მოწმობს, რომ საკუთარი ხალხისთვის მოსე იყო ავტორიტეტული პიროვნება და ხალხი მიჰყვებოდა მას.

მოსეს მმართველობასთანაა დაკავშირებული მოსამართლეების, მღვდლების თანამდებობების შექმნა, სასამართლო სისტემის ფორმირება.

ეგვიპტის მეფის მართველობისგან გაქცევისა და ებრაელი ხალხის უდაბნოში მოგზაურობის წლებში ყალიბდებოდა განსაკუთრებული სახელისუფლებო ურთიერთობები. ხალხი არ წარმოადგენდა უმართავ მასას. „და ამოარჩიე მთელი ხალხისგან უნარიანი კაცები, ღვთის მოშიშნი, პატიოსანი კაცები, ანგარების მოძულენი, და დაუნიშნე ისინი მათ ათასისტავებად, ასის თავებად, ორმოცდაათისტავებად და ათისტავებად“ (გამოსვლა, 18: 21). ასე ყალიბდებოდა საზოგადოების მართვის სისტემა, მკაფიოდ იკვეთებოდა ხელისუფლების ვერტიკალი. ძველი აღთქმის ნორმები ამტკიცებს, რომ აუცილებელია ხალხის მონესრიგება, რადგან კონტროლისა და მართვის გარეშე ის „სასტიკი“ ხდება, ამიტომ ძველი აღთქმა აღნიშნულ ვითარებაში ასახელებს აუცილებელ თანამდებობას-“საზოგადოებ-

ის უფროსი“. მოსეს მმართველობისადმი მუდმივი უკმაყოფილების მიუხედავად ის მაინც ახერხებდა მათს დამორჩილებას და ჭეშმარიტ გზაზე დაყენებას. მოსემ, როგორც პირველმა კანონმდებელმა, ბიბლიურ ხალხს სინას მთაზე ღმერთის მიერ ბოძებული პირველი კანონი გადასცა. ასე მან „გამოაცხადა ათი მცნება, სამართლებრივ ნორმათა მნიშვნელოვანი ნაწილი, რომლითაც ხდებოდა სხვადასხვა დანაშაულის გამო დასჯის რეგლამენტაცია“ (ბარენბოიმი, 1997:15). დღემდე ქრისტიანულ სამყაროში ათი მცნება ითვლება ზნეობრიობის და შეგნების უმთავრეს საფუძვლად.

მოსე, როგორც ადრე აღვნიშნავდით, იყო თავისი ხალხის ზნეობრივი მაგალითი, სულიერი მოკავშირე, შედეგად მოციქულის როლი უცვლელი დარჩა და იმავე მისიას აგრძელებდა სხვა მოციქულებში. უნდა აღინიშნოს, რომ მოციქული არა მხოლოდ რელიგიური ფიგურაა, არამედ პოლიტიკურიც, რადგან ის პირდაპირ მართავს ადამიანთა გონებას, ზემოქმედებს მათზე და იმის მიუხედავად, რომ მოსე საკუთარ თავს მჭევრმეტყველად არ მიიჩნევდა შეუძლებელია არ აღინიშნოს მისი, როგორც პოლიტიკოსის, უნარები. როგორც აღვნიშნეთ, მისი მდგომარეობა საზოგადოებაში თუნდაც არაოფიციალურად ეყრდნობოდა ქარიზმას. ის ხატოვანი სიტყვების გარეშეც ახერხებდა ხალხში ნდობის მოპოვებას, ამიტომ არ შეიძლება უარვყოთ, რომ მას ჰქონდა ძლიერი ხასიათი, რაც ასევე დამახასიათებელია ხელმძღვანელი თანამდებობისთვის, და, მთავარი, ამას გრძნობდა ხალხიც, ამიტომ ენდობოდნენ და მიჰყვებოდნენ მას. მოსეს, როგორც მმართველისა და პოლიტიკოსის, მთავარი ღირსებაა ის, რაც განასხვავებდა მას თანამედროვე პოლიტიკოსის სტერეოტიპებისაგან: ის იბრძოდა საკუთარი ხალხისთვის მაშინაც კი, როდესაც არ ემორჩილებოდნენ არც მას და არც კანონს. ის შეგნებულად იღებდა საზოგადოების სრულ პასუხისმგებლობას თავზე „და ახლა, თუ შეუნდობ მათ ცოდვას, შეუნდე, და თუ არა, ამომშალე მეც შენი წიგნიდან, შენ რომ დანერე“ (გამოსვლა, 32: 32).

მშობლებზე, როგორც იდეალურ მმართველებზე, მეტყველებს ის ფაქტიც, რომ ბიბლიურ საზოგადოებაში ის იქცა პირველ მოსამართლედ. ის არა მხოლოდ დამოუკიდებლად იღებდა გადაწყვეტილებებს კონკრეტულ შემთხვევებში, არამედ საკუთრივ ხალხში აარჩია ადამიანები, რომელთაც შეეძლოთ მისთვის დახმარების გაწევა „და განსჯიდნენ ხალხს ყოველ დროს. დიდი საქმე მიჰქონდათ მოსესთან, ხოლო ყოველ მცირე საქმეს თავად განსჯიდნენ“ (გამოსვლა, 18: 26).

ამრიგად, ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე შესაძლებელია დავასკვნათ, რომ ძველი აღქმა შეიცავს თნამედროვეობის აქტუალურ საკითხებს, ის წარმოადგენს არა მხოლოდ ისტორიულ წიგნს, არამედ საზოგადო და პოლიტიკური მოღვაწის სახის ფორმირების სახელმძღვანელოს. ბიბლიიდან იმზირებოდნენ ღვთის რჩეულთა და ცხებულთა დიადი სახეები: მოსესი, საულის, დავითის, სოლომონის... ამ სახეთა ბრწყინვალეობაში, როგორც სარკეში, საკუთარი თავის დანახვა და საკუთარ პიროვნებაში მათი შარავანდედისა და სხივოსნობის არეკვლა ნებისმიერ დინასტიას სურდა.

დამოწმებული ლიტერატურა

ბიბლია: ძველი და ახალი აღთქმა, ბიბლიის თარგმნის ინსტიტუტი, სტოკჰოლმი, 2002;

გიბსი, 2005: კარლ ბ. გიბსი, ბიბლიის განმარტების პრინციპები, გლობალური უნივერსიტეტი. ტეხასი;

კარბელაშვილი, 1999: კარბელაშვილი მმარიამ, ბაგრატიონთა დინასტია და ქართული პოლიტიკური თეოლოგია (მასალები ქართული პოლიტიკური აზროვნების ისტორიისთვის). ლიტერატურული ძიებანი. #20. თბილისი;

ბარენბოიმი, 1997: Баренбойм П., Первая конституция Мира, Библейские корни независимости суда. М.

Sophiko Lortkipanidze
IDEAL OF A MANAGER ACCORDING TO OLD TESTAMENT
(MOSES THE PROPHET)
Summary

The Old Testament is a truly very important achievement of a world, which in essence is still relevant today. It could be called a treatise between the state and the government. The treatise, which reflects the basic principles of society and development, government structures and the judicial system, principles of management, leadership and enlightened leader of the face.

We also note that Old Testament has no clear and logical information about the state, the government and the society, despite the concept is quite clear.

The article discusses the ideal manager according to the example of the prophet Moses from the Old Testament.

ქართული მწერლობის კერები კლარჯეთში: ოპიზა

ტოპონიმი ოპიზა ლაზური წარმომავლობისაა და „საპირეს“ ნიშნავს (ო-პიზ-ა < ო-პიჯ-ა). ოპიზის მკვიდრთა სახელწოდება „ოპიზ-არ-ი“ ასევე ლაზური აფიქსითაა ნაწარმოები და „ოპიზ-ელს“ ნიშნავს (სილოგავა... 2006: 19, 67). აღნიშნული სიტყვების გენეზისი და ეტიმოლოგია ნათლად მეტყველებს, რომ ოპიზის თავდაპირველი მკვიდრები და ნათლიები ლაზები იყვნენ.

ოპიზა ისტორიულად კლარჯეთის ქვეყანაში შედიოდა, რომელიც ჭოროხის (ბერძნ. ფაზისის) აუზის სხვა ქვეყნებთან და მეზობელ ლაზეთთან (ბერძნ. ლაზიკასთან) ერთად ეზიარა ქრისტიანობას მოციქულთა პერიოდში, როგორც ამას „ანდრია პირველწოდებულის მიმოსვლა“ და მისგან მომდინარე ლიტერატურული წყაროები გვაუწყებენ (ხალვაში, 2011: 5-75).

ისტორიულ წყაროებში ოპიზა პირველად „ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებაში“ მოიხსენიება. ოპიზის იოანე ნათლისმცემლის სახელობის მონასტერი ვახტანგ გორგასლის ბრძანებით მისმა ძუძუმტემ, არტანუჯის ერისთავმა არტავაზმა, დააარსა V საუკუნის მეორე ნახევარში, რაზეც ცნობას ჯუანშერი გვანდის: „წარმოვიდა ვახტანგ გზასა კლარჯეთისასა, და სპანი მისნი განუტევნა გზასა სომხითისასა. და ვითარ მოიწია თუხარისად, მიხედნა და შეუყუარდა ციხე, და თქუა: „ჭეშმარიტად თუ ხარ შენ ციხე“ და ვითარცა წარმოვიდა, იხილა კლდე შუა კლარჯეთსა, რომელსა სოფელსა ერქუა არტანუჯი. და მოუწოდა არტავაზს, ძუძუმტესა მისსა, და დაადგინა იგი ერისთავად; და უბრძანა, რათა ააგოს ციხე არტანუჯისა; და უბრძანა, რათა გამონახოს ჴევსა მას შინა ადგილი სამონასტრე და აღაშენოს ეკლესია, და ქმნეს მონასტრად, ვითარცა ეხილვნეს მონასტერნი საბერძნეთისანი. და რქუა არტავაზს: „უკეთუ განძლიერდენ სპარსნი ჩუენ ზედა, საყუდელი ჩუენი აქა ყოფად არს“. ხოლო არტავაზ აღაშენა ციხე არტანუჯისა,

და მონასტერი რომელ არს ოპიზა, და სამნი ეკლესიანი: დაბა მერისა, შინდობისა და ახიზისა. და განაახლა ციხე ახიზისა, და ქმნა იგი ქუაბად“ (ქცა, 1955: 178).

ჯუანშერის დამონმებული ცნობა ადასტურებს, რომ ოპიზა პირველი მონასტერია ქართულ მიწაზე და დაარსებულია ასურელ მამათა საქართველოში შემოსვლამდე თითქმის ერთი საუკუნით ადრე. „უპირველესის“ ტიტული ოპიზას გვიანდელ ლიტერატურულ ტრადიციაშიც შემორჩა (ქცა, 1959: 259) და არ არის გამორიცხული, სწორედ ამ სავანის პირველობა იგულისხმებოდეს მის ლაზურ სახელწოდებაში.

ჯუანშერის ცნობიდან ირკვევა ისიც, რომ ოპიზის მონასტერი დაფუძნებულა ბერძნული მონასტრების ანალოგიით – „ვიტარცა... მონასტერნი საბერძნეთისანი“, რაშიც პოლიტიკურ ქვეტექსტთან ერთად ის უტყუარი ფაქტიც იგულისხმება, რომ კლარჯეთი ბიზანტიის მოსაზღვრე ქართული რეგიონი იყო და მას ბერძნულ კულტურულ არეალთან ურთიერთობისთვის ხელსაყრელი პირობები ჰქონდა.

„სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ ტექსტმა შემოგვინახა ოპიზის მაშენებელ მამათა სახელები. ესენი ყოფილან მონაზვნები: **ამონა, ანდრია, პეტრე და მაკარი**. მათი ვინაობა მამათა გადმოცემას შემოუნახავს: „ჯერ არს ჩუენდა, რათა დიდთა მათთჳს უდაბნოთა და მონასტერთა მოვიწსენოთ, თუ ვინაჲ იქმნა შენებაჲ მათი, ანუ ვინ იყვნეს მაშენებელნი იგი – პირველად სული იგი და მადლი საღმრთოჲ და მერმე – მის მიერ აღძრულნი წმიდანი იგი მამანი. რამეთუ აღეშენა რა წმიდაჲ და დიდი უდაბნოჲ ოპიზაჲ მონაზონთა მიერ, რომელთა ეწოდებოდა ამონა, ანდრია, პეტრე და მაკარი, ამისსა შემდგომად მოვიდა მუნით აღაშენა უწყებითა საღმრთოთა მცირე ეგუტერი და შესაკრებელი მცირეთა ძმათაჲ ადგილსა კლდოანსა და უვალსა კაცთაგან, რომელსა პარეხ უწოდიან. ხოლო ესე სიტყვაჲ მამათა მიერ მოვალს ჩუენდა“ – დასძენს ავტორი (ძეგლები, 1963: 322). მამათა გადმოცემა შორეულ წარსულზე უნდა მიგვიტოვებდეს, რაც ამართლებს ჯუანშერის მიერ ოპიზის მო-

ნასტრის ვახტანგ გორგასლის ეპოქით დათარიღებას (ინგოროყვა, 1954: 325; ჩხარტიშვილი, 1994: 64).

ოპიზის დაარსების დროს სამონასტრო ცხოვრებას ქრისტიანულ სამყაროში უკვე დიდი ხნის ისტორია ჰქონდა. სამონასტრო ცხოვრება ფართოდ იყო გავრცელებული ეგვიპტეში – ქრისტიანული ბერმონაზვნობის სამშობლოში, აქედან კი, ერთი მხრივ, დასავლეთში, ხოლო, მეორე მხრივ, აღმოსავლეთში – პალესტინაში, სირიასა და საბერძნეთში. ჩამოყალიბებული იყო მეუდაბნოეობის ორივე ტიპი: 1. ინდივიდუალური – ანაქორეტული; 2. კოლექტიური – კვინობიტური. ოპიზა კვინობიტური ტიპის მონასტერი იყო, რომლის გვერდითაც „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“ იხსენიებს ანაქორეტული ტიპის მონასტერს, პარეხთას.

ბერმონაზვნობის პირველსახეებად ქრისტიანული ტრადიცია მიიჩნევდა იოანე ნათლისმცემელს – მამათა შორის და ყოვლადწმიდა ღვთისმშობელს – დედათა შორის, ამიტომ სიმბოლურია, რომ ოპიზა ვახტანგ გორგასლის დროსვე იკურთხა იოანე ნათლისმცემლის სახელზე. ამ მონასტერში დაცული იყო წმ. იოანე ნათლისმცემლის წმინდა ნაწილი – ხორხი: „წორჭი იგი, რომელი არა დადუმდებოდა ქებად ღმრთისა მოსრულისა, და მამხილებელი ჰეროდეს უსჯულოებისა“ (ქცა, 1959: 259). ამ ფაქტს ადასტურებს ვახუშტი ბატონიშვილიც (ქცა, 1974: 678). არ არის გამორიცხული, იოანე ნათლისმცემლის წმინდა ნაწილი ოპიზის მონასტერს ვახტანგ გორგასლის დროსვე გადასცემოდა.

ოპიზის მონასტერს უდიდესი ავტორიტეტი ჰქონდა საქართველოს ეკლესიაში, რასაც „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“ სხვა ფაქტებითაც ადასტურებს. თხზულების მიხედვით, ამ სავანესთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული VI-VII საუკუნეების საქართველოს ეკლესიის სამი ცნობილი მოღვაწე: მიქაელ პარეხელი, სერაპიონ ზარზმელი და გიორგი მანყვერელი.

პარეხის მონატრის დამაარსებელი **მიქაელ პარეხელი** წმ. შიო მღვიმელის მოწაფე იყო: „მიქელ იყო აღმაშენებელი, სას-

წაულთა და ნიშთა მოქმედი მაღალთა და დიდთაჲ, რომელი იყო მოწაფე დიდისა შიოხსი საკრველთ-მოქმედისაჲ, რომელი, ვითარცა მთიები განთიადისაჲ, ბრწყინვიდა ქუეყანასა ქართლისასა" (ძეგლები, 1963: 322). მისმა მოღვაწეობამ ხელი შეუწყო ქართლ-კახეთისა და კლარჯეთის მონასტრებს შორის ურთიერთობის განვითარებას. მიქაელი თავად გახდა სამონასტრო მშენებლობის ორგანიზატორი კლარჯეთსა და სამცხეში. მისი მოწაფეები იყვნენ სერაპიონ ზარზმელი და მისი თანამოღვაწეები: „ამან ყოვლად-განთქმულმან და დიდთა ნიშთა მოქმედმან მიქელ აღზარდნა და სრულებად სათნოებისად აღიყვანნა იგინი, ვინაჲცა ჰხედვიდეს საღმრთოსა მას მოქალაქობასა მისსა და მდინარეთა უმდიდრესთა სწავლათა და ნიშთა და სასწაულთა დიდთა, მის მიერ აღსრულებულთა, რომელნი შემდგომად სიკუდილისა მისისა აღწერნეს მოწაფეთა მისთა" (ძეგლები, 1963: 322). ამ ცნობიდან ისიც ირკვევა, რომ მაღლიერ მოწაფეებს მიქაელ პარეხელის გარდაცვალების შემდეგ მისი ღვაწლი და სასწაულები („ნიშთა და სასწაულთა“) აღუწერიათ, მაგრამ, სამწუხაროდ, ამ თხზულებას ჩვენამდე არ მოუღწევია.

მიქაელ პარეხელის მოწაფე **სერაპიონ ზარზმელი** ზარზმის მონასტრის აღმშენებელი და სამცხის სამონასტრო კოლონიზაციის მეთაურია. მისი ღვაწლი აღწერილია ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“, რომლის არქეტიპიც ეკუთვნის სერაპიონის ძმისწულის – ბასილ ზარზმელის კალამს. ბოლო პერიოდში შესრულებულმა წყაროთმცოდნეობითმა გამოკვლევებმა ცხადყო, რომ იგი VII საუკუნეშია დაწერილი (ჩხარტიშვილი, 1994: 167-174). თხზულების მიხედვით, სერაპიონ ზარზმელს ოპიზის მშენებლობაშიც შეუტანია წვლილი: „ხოლო მოიწინეს რა დიდსა მას უდაბნოსა კლარჯეთისასა ოპიზას, მოეგებნეს მათ მამანი და სურვილით მოწლედ მოიკითხნეს და შემსგავსებული პატივი წინაუყვეს. და ვითარცა დაყვნეს დღენი რავდენნიმე... ხოლო ვითარცა იყო წმიდაჲ იგი მდაბალ და აღუზავებელ, ტკბილითა და დაშ-

ნითა ჳმლითა იხილვებოდა მდგომარედ ხუროთა თანა საეკლესიოთა, რამეთუ იყო სხუათა თანა სათნოებათა მეცნიერ სჯულთა საეკლესიოთა და ფრიად შემკულ წესითა ხუცობისათა“ (ძეგლები, 1963: 337). პ. ინგოროყვა ოპიზის მშენებლობის ამ ეტაპს VI-VII საუკუნეების მიჯნით ათარილებს (ინგოროყვა, 1954: 340-341)

„სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“ დიდი ადგილი ეთმობა **გიორგი მანყვერელს** – ცნობილ მოღვაწეს, რომელიც წარმოშობით ფოცხოვიდან იყო, სოფელ შუარტყლიდან, განათლება კი ოპიზაში მიიღო: „აღმოსცენდა ჳევისაგან შუარტყლისა, მშობელთაგან წარჩინებულთა და ღმრთისმოშიშთა, ხოლო აღიზარდა იგი განთქმულსა მას უდაბნოსა ოპიზას“ (ძეგლები, 1963: 40). მოგვიანებით გიორგი აწყურის ეპისკოპოსი და გარკვეული დროით სამცხის ფაქტობრივი გამგებელიც გახდა (ინგოროყვა, 1954: 340).

VIII საუკუნის 30-იან წლებში კლარჯეთი არაბმა სარდალმა მურვან ყრუმ ააოხრა, რის შედეგადაც დიდი ზარალი ოპიზასაც მიაღება. ამგვარი დასკვნის საფუძველს იძლევა „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ტექსტი, რომელშიც ოპიზის მონასტრის წინამძღვრების სათვალავი ახლადაა დაწყებული. გიორგი მერჩულის თქმით, VIII საუკუნის 90-იან წლებში, როცა ოპიზაში ქართლიდან ლტოლვილი **გრიგოლ ხანძთელი, საბა იშხნელი, თევდორე ნეძველი და ქრისტეფორე კვირიკელი** დამკვიდრდნენ, მონასტერს რიგით მესამე წინამძღვარი ჰყავდა: „იყვნეს ოპიზას ძმანი მცირედნი შეკრებილ ქრისტეს სიყვარულისათჳს, ვინაჲთგან პოვნილ იყო წმიდაჲ იგი მცირე ეკლესიაჲ ნათლისმცემელისა, და იყო წინამძღვრისა მათისა სახელი **ამბა გიორგი**, რამეთუ მესამე მამაჲ იყო ოპიზისა, რაჲთგან **სამოელ და ანდრეა** გარდაცვალებულ იყვნეს“ (ძეგლები, 1963: 252-253). ცხადად ჩანს, რომ მურვან ყრუს შემოსევის შედეგად ოპიზაში სამონასტრო ცხოვრება გარკვეული დროით შეწყდა, წარსულის ხსოვნა კი გაქრა (განადგურებულ ხელნაწერებთან და მოსახსენებლებთან ერთად). გარდა ამისა,

როგორც დ. ხოშტარია მიუთითებს, მურვან ყრუს შემოსევას თან დაერთო ქოლერის ეპიდემია, რომელმაც იმავე 730-იან წლებში იფეთქა. ოპიზის დაცლილ მონასტერში ღვთისმსახურება მხოლოდ 750-760-იან წლებში აღდგა (ხოშტარია, 2009: 80).

აღნიშნული კრიზისის შემდეგ ოპიზაში ბერების რიცხვი კატასტროფულად შემცირდა – „იყვნეს ოპიზას ძმანი მცირედნი შეკრებილ ქრისტეს სიყვარულისათჳს“. გიორგი მერჩულე საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ მურვან-ყრუს ლაშქრობებისა და ჟამიანობის შემდეგ ოპიზა დიდხანს რჩებოდა ერთადერთ მანათობელ ლამპრად მთელს ტაო-კლარჯეთში, რომელიც ჟამთა სიავის გამო მოსახლეობისგანაც დაცლილიყო: „მას ჟამსა სხუაჲ მონასტერი არა შჳნ იყო მათ ქუეყანათა თჳნიერ ოპიზისა, და არცა მსოფლიონი ერისკაცნი ახლვიდეს ახლად შჳნებისათჳს მათ ქუეყანათაჲსა, რამეთუ კლარჯეთს და ტაოთა შინა, და შავშეთს და ყოველთა მათ მახლობელთა ქუეყანათა, მცირედნი იპოვებოდეს დაშჳნებულ ტყეთა შინა ადგილ-ადგილ“ (ძეგლები, 1963:257). ასე გავერანებული დახვდა ტაო-კლარჯეთი წმ. გრიგოლ ხანძთელს.

ოპიზაში ღვთისმსახურების აღდგენის შემდეგ მშენებლობა დიდხანს არ დაწყებულა, ისევ იდგა ძველი ტაძარი – „მცირეჲ ეკლესიაჲ ნათლისმცემელისა“, რომლის პირველ წინამძღვრად სამოელი აკურთხეს (დაახლ. 755-770 წლებში), რიგით მეორე ილუმენი ანდრია ოპიზარი იყო (დაახლ. 770-785 წლებში), ხოლო მესამე – გიორგი ოპიზარი (დაახლ. 785-800 წლებში). წმ. გრიგოლ ხანძთელი ამ უკანასკნელის წინამძღვრობის დროს – 794 წელს დამკვიდრდა ოპიზაში (ჯობაძე 2007: 30), სადაც ორი წელი დაჰყო თავის თანმხლებ საბასთან, თევდორესთან და ქრისტეფორესთან ერთად: „ორისა წელიწდისა ჟამთა იყუნეს ოპიზას მამაჲ გრიგოლ და მოყუასნი მისნი ღუაწლითა ფიცხლითა მონაზონებისა შრომისაჲთა, ვითარცა იყო წესი მის ჟამისა მონაზონთაჲ“ (ძეგლები, 1963: 255).

ოპიზაში არსებული „წესი მის ჟამისა მონაზონთაჲ“, რომე-

ლიც გიორგი მერჩულის მოწმობით „ფიცხელი“ იყო, უნდა გულისხმობდეს ბასილი დიდის (330-379) სამონასტრო წესდებას, რომელიც აღმოსავლეთის ეკლესიებში იყო გავრცელებული. ეს წესდება შეიცავდა 55 კითხვა-მიგების სახით გადმოცემულ ვრცელ წესს და 313 კითხვა-მიგების სახით გადმოცემულ მოკლე წესს. ბასილი დიდის მიხედვით, ბერს მუდმივად უნდა ელოცა, მაგრამ განსაკუთრებული უპირატესობა ენიჭებოდა პირველი, მესამე, მეექვსე, მეცხრე ჟამების, მწუხრის, სერობის, შუალამისა და ცისკრის ლოცვებს. წესდება დღეში მხოლოდ ერთხელ ითვალისწინებდა ტრაპეზს და ა. შ. უფრო მეტი სიმკაცრით გამოირჩეოდა პახომი დიდის (292-346) წესდება.

796 წელს წმ. გრიგოლ ხანძთელი და მისი თანამოღვაწე ძმები (საბას, თევდორე, ქრისტეფორე) ამა გიორგი ოპიზრის ლოცვა-კურთხევით ხანძთაში გადავიდნენ: „მსწრაფლ ხოლო მივიდეს ამა გიორგისა, ოპიზისა წინამძღუარისა, და მოიღეს ლოცვაჲ წმიდაჲ მისი და ძმათა ყოველთაჲ, და სიხარულით მოიწინეს ხანძთად“ (ძეგლები, 1963: 255). ოპიზელი ბერები მუდმივად მხარში ედგნენ გრიგოლ ხანძთელს და ყოველმხრივ შეეწოდნენ ხანძთის პირველი ეკლესიის მშენებლობის დროს: „ოპიზელთა მამათა მოსცეს ყოველი, რომელი იპოვა ჴელთა მათთა, და თანაშემწე ექმნნეს ყოვლითა საჴმრითა და ჴორცთა საღუანითა“ (ძეგლები, 1963: 257).

წმინდა გრიგოლ ხანძთელი დიდი მადლიერებით და მონივნებით იყო გამსჭვალული ოპიზის უძველესი სავანის მიმართ. მოგვიანებით, როცა ტაო-კლარჯეთში სამონასტრო ცხოვრება აღორძინდა და დაარსდა ახალი, მძლავრი კერები, ოპიზა კვლავ რჩებოდა შეუვალი ავტორიტეტის მქონე მონასტრად. გიორგი მერჩულე მოგვითხრობს კლარჯეთის მონასტრებში არსებულ ერთ საგულისხმო ტრადიციაზე: ყველა სავანის მამა, ოპიზის წინამძღვრის გარდა („თჳნიერ ოპიზისა წინამძღუარისა“), მარხვის დაწყების წინადღეს – „აღებას“ გრიგოლ ხანძთელთან იხდიდა, ხოლო დიდმარხვის პირველი შვიდეულის ორშაბათს – „პირმარხვის“ დღეს ისინი მისგან იღებ-

დნენ დიდმარხვის კანონებს და ისმენდნენ „სიტყუათა სულისა ცხორებისათა“. ამ ფაქტმა გაანაწყენა ოპიზის წინამძღვარი, რომელმაც წმ. გრიგოლს შესჩივლა: „წმიდაო მამაო, რაჲსათჳს თანაწარმჴდი სულიერთა სიტყუათა შენთა?“. მამა გრიგოლმა აუხსნა მას: „ამათ ყოველთა უდაბნოთა უწინარჴს აღშჴნებულ არს ოპიზაჲ, და არა განვაგებ ოპიზასა ზედა, არცა წინამძღუარსა მისსა ზედა“. საბოლოოდ ოპიზის წინამძღვრმა თავმდაბლობით დაარწმუნა წმინდა გრიგოლი, რათა მისთვისაც ესწავლებინა, სხვა მამათა მსგავსად და თანაბრად (ძეგლები, 1963: 282).

კლარჯეთის უდაბნოთა არქიმანდრიტობის დროს წმ. გრიგოლი ოპიზის მონასტრის სულიერ ცხოვრებასაც განაგებდა: სანდო მონაზვნებს პატრონობდა, დამნაშავეებს სინანულისკენ მოაქცევდა და სამართლიანობისადმი დაუმორჩილებს კი საერთოდ აძევებდა, რის დასტურადაც გიორგი მერჩულე ერთი ოპიზელი ბერის მონათხრობი მოჰყავს: „რამეთუ ოპიზელი ბერი ერთი იტყოდა, ვითარმედ: „სიჭაბუკესა ჩემსა სამგზის ოპიზით განძებულ ვიქმენ მამისა გრიგოლისგან უკეთურებისაგან სლვათა ჩემთაჲსაო“ (ძეგლები, 1963: 282).

მამა გრიგოლის აღზრდილთა შორის იყო ოპიზელი ბერი მაკარი. გიორგი მერჩულის თხზულებაში დიდი ადგილი („გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“, LXXV-LXXVI) ეთმობა მამა გრიგოლისა და მაკარის დიალოგს მწვალებელთა შვილების მონათვლის თაობაზე: „უკუეთუ მწვალებელთა შვილი მოიქცეოდის მართლმორწმუნედ, ნათლისღებაჲ უჴმსა ანუ არა?“ – ეკითხება მაკარი წმინდა გრიგოლს. ეს კანონიკური საკითხი საჭირბოროტო პრობლემად ითვლებოდა ოპიზაში, რადგან, როგორც ჩანს, აღორძინებული კლარჯეთის მოახალშენეთა შორის არამართლმორწმუნეთა ოჯახებიც, მათ შორის, სავარაუდოდ, სომეხი გრიგორიანელებიც იყვნენ. მამა გრიგოლი დადებით პასუხს სცემს მაკარი ოპიზელის კითხვას – „ყოველთაჲ ნათლისცემაჲ ჯერ არს, რაჲთა ცილობისა იჴჳ დაჰჴსნდეს და ერთად იყოს სიხარული სრული ჭეშმარიტთა ქრისტჴს სამ-

წყსოთაჲ“ (ძეგლები, 1963: 312), რითაც წმ. კვიპრიანე კართაგენელისა (†258) და მისი თანამოაზრეების დებულებას ეთანხმება (ჭელიძე, 2005: 905-906).

წმინდა გრიგოლ ხანძთელი დღენიადაგ ზრუნავდა ოპიზის მონასტრის აღორძინებაზე. მისი მოშენებული ყოფილა მცირემიწიანი ოპიზის მონასტრის ვენახი, რომელსაც გიორგი მერჩულე „ვენაჴსა მას შენებულსა მისსა კეთილად-ნაყოფიერსა“ უწოდებს (ძეგლები, 1963: 311). ნიშანდობლივია, რომ წმინდა გრიგოლი კლარჯეთის უდაბნოთა „ზღუდედ“ წოდებულ ზენონთან ერთად ღამისთევით ესტუმრა ოპიზის ვენახს: „განიზრახეს მუნ დადგომაჲ ვიდრე ხვალისადმდე“ (ძეგლები, 1963: 311). არც ის არის შემთხვევითი, რომ წმინდა გრიგოლს ჩვეულებად ჰქონდა ხანძთაში მისვლამდე ოპიზის მოლოცვა.

ოპიზის სავანის აღმშენებლობაში ახალი ეტაპის დაწყებასაც იმპულსი წმინდა გრიგოლ ხანძთელმა მისცა. აშოტ I კურაპალატის გარდაცვალების შემდეგ მან სამეფო ოჯახთან ერთად მოილოცა კლარჯეთის სავანეები – „ბრძანეს და იხილნეს მისნი იგი შჴნებულნი მონასტერნი და ყოველნი კლარჯეთისა უდაბნონი“: შატბერდი, ჯმერკი, ბერთა, დაბა, ოპიზა და ხანძთა, სადაც გრიგოლი დაადგინეს „არქიმანდრიტად ყოველთა კლარჯეთისა უდაბნოთა ზედა“ (ძეგლები, 1963: 276). დელეგაციაში შედიოდნენ აშოტ I-ის შვილები: ადარნასე I, ბაგრატ I და გუარამ მამფალი, აზნაურები და დიდძალი ხალხი – „ყოველი ერი“. ისინი ზაქარია ანჩელთან და მონასტრების წინამძღვრებთან ეწვივნენ ოპიზას: „მოიწინეს ოპიზას და განმხიარულდეს მადლითა ნათლისმცემელისაჲთა და ლოცვითა ნეტართა მათ კაცთაჲთა და აჩუენეს მოლუანებაჲ ძლიერი შესაწირავთა მიცემითა და წარემართნეს ხანძთად“ (ძეგლები, 1963: 275).

აშოტ I კურაპალატის (†826) ძეთა „მოლუანებაჲ ძლიერი შესაწირავთა მიცემითა“ ერთჯერადი არ ყოფილა და მომავალშიც გრძელდებოდა. ოპიზის სავანეზე ზრუნვას მათ სახელოვანი მამის საქმეებიც შთააგონებდა: აშოტმა მონასტერში დი

დი გუმბათიანი ეკლესია ააგო. დ. ხოშტარიას აზრით, ეს უნდა მომხდარიყო 813-826 წლებში (ხოშტარია, 2005: 86). აშოტის ღვანლი უკვდავყოფილია საქტიტორო რელიეფით, რომელიც გ. ყაზბეგმა აღმოაჩინა 1874 წელს (ყაზბეგი, 1995: 102-103) და ამჟამად საქართველოს ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმშია დაცული. ეს რელიეფი სტილისტური ნიშნებით მტკიცედ თარიღდება მეცხრე საუკუნით. რელიეფის ერთ მხარეს გამო-სახულია აშოტ კურაპალატი ოპიზის გუმბათიანი ეკლესიით ხელში, ხოლო მეორე მხარეს – მეშვიდე ცაზე აღსაყდრებული ქრისტე და დავით წინასწარმეტყველი – ბაგრატიონთა ბიბლიური წინაპარი (ალადაშვილი, 1954: 553-558).



მამის, აშოტ I-ის, მიერ დაწყებული საქმე გუარამ მამფალს (†882) გაუსრულებია და ოპიზის „მეორედ მაშენებელი“ გამ-ხდარა. დ. ხოშტარიას აზრით, გუარამ მამფლის აშენებული ეკლესია ის შენობაა, რომლის ნანგრევებმაც ჩვენამდე მო-აღწია. ამას ადასტურებს ნაგებობის გეგმა და საერთო სივ-რცობრივ-მოცულობითი კომპოზიცია, რომელიც IX საუკუნის II ნახევარს უკავშირდება (ხოშტარია, 2005: 86-87). გუარამ-ის მიერ ოპიზაში გაწეული ღვანლი იმდენად დიდი იყო, რომ

მემატიანეს მის გარდაცვალებასთან დაკავშირებით პირველ რიგში სწორედ ეს მონასტერი ახსენდება, როგორც მამფალის ქველმოქმედებათა ყველაზე მეტად წარმომაჩინებელი ნაღვანი. არც ისაა შემთხვევითი, რომ გუარამმა სწორედ ოპიზა ინება თავის საბოლოო განსასვენებლად. „მატიანე ქართლისაჲს“ ცნობით, „მოკუდა გუარამ ძე აშოტისი და დამარხეს ოპიზას, მეორედ მისგან აღშენებულსა“ (ქცა, 1955: 260). ბაგრატ IV-ის სიგელიდან („სიგელი ბაგრატ მეფისა ოპიზელი და მიძნადოროელი მამებისადმი“) ისიც ირკვევა, რომ გუარამ მამფალს ოპიზისადმი მზრუნველობა სხვა მხრივაც გამოუხატავს და საგანგებო „დანერილით“ მონასტრისთვის მამულები უბოძებია (ქართული... 1984: 32-34).

X საუკუნის შუახანებში ოპიზის ლავრის ისტორიაში სამეფო ოჯახის ქველმოქმედებათა ახალი პერიოდი დაიწყო, აშენდა ახალი ნაგებობები და მოიხატა ეკლესია. ე. თაყაიშვილის მოგზაურობის დროს დაზიანებულ ფრესკებზე ჯერ კიდევ შეიძლებოდა წარწერების გარჩევა (თაყაიშვილი, 1952: 36-37), რომლებშიც მოიხსენიებოდნენ ბაგრატ I მაგისტროსი (†945), მისი ძე ადარნასე II კურაპალატი (†961) და ამ უკანასკნელის ძე ბაგრატ ერისთავთ-ერისთავი (†966) – „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ განმაახლებელი 951-966 წლებში.

1911 წელს ნ. მარმა ასევე ნახა და ჩაიწერა ან უკვე გამქრალი ფრესკული წარწერა: „აშოტ კურაპალატი მეორედ მაშენებელი ოპიზისაჲ და წმიდისა ამის საყდრისაჲ“. კიდევ ერთი წარწერა ნ. მარმა ნახა სატრაპეზოს ერთ-ერთ თაღში: „† ესე მე აშოტმან დ[4] წელსა გავასრულე“ (ლაპიდარული... 1980: 287). მკვლევართა აზრით, წარწერებში მოხსენიებული აშოტი უნდა იყოს ადარნასე II ქართველთა მეფის ძე აშოტ IV კურაპალატი (†954), რომელიც 945-954 წლებში ერთპიროვნულად მართავდა ქვეყანას. სწორედ ამ პერიოდს უნდა გულისხმობდეს სატრაპეზოს წარწერის გამონათქვამი „დ [4] წელსა გავასრულე“. მკვლევრები აშოტ IV-ის სახელს უკავშირებენ ეკლესიის რეკონსტრუქციას და სატრაპეზოს აშენებას (ლაპიდარული...

1980: 285-287; ხოშტარია, 2009: 90), რის გამოც ფრესკულ წარწერაში იგი, გუარამ მამფალის მსგავსად, ოპიზის „მეორედ მაშენებლად“ იხსენიება. სრულიად სამართლიანად აღნიშნავს ლ. მენაბდე, რომ „მეორედ აშენება“ ორივე შემთხვევაში „ახლად აშენებს“ გულისხმობს და არა აღმშენებლობის რიგითობას (მენაბდე, 1962: 389).

ოპიზის მნიგნობრული კერის ისტორიაში მნიშვნელოვანი ეტაპი X საუკუნეში დაიწყო. სწორედ ამ საუკუნისაა ჩვენამდე მოღწეული უძველესი ოპიზური ხელნაწერი – ეტრატი ზე მთავრულით შესრულებული სახარება-ოთხთავი (Ath 83, 913 წ., 261 ფურცელი, 13,9x12,4). მისი გადამწერია გრიგოლ ოპიზარი, რასაც ხელნაწერის ანდერძი მოწმობს: „სახელითა მამისაჲთა და ძისაჲთა და სულისა წმიდისაჲთა... მე, გლახაკი და ცოდვილი გრიგოლ ღირს-მყო უფალმან ღმერთმან იესუ ქრისტემან მოგებად და დაწერად ჴელითა ჩემითა წმიდაჲ ესე ოთხთავი სახარებაჲ... დაიწერა წმიდაჲ ესე სახარებაჲ ლავრასა შინა წმიდიდა ნათლისმეცემელისასა ოპიზას, დედისაგან უცთომელისა სიტყვთ და ზანდუკით გამოწმედილისა. და ქრონიკონი იყო რლგ [133]“ (780+133=913 წ.). გადამწერი აღნიშნავს, რომ „უცთომელი“ დედნით უსარგებლია, რომელიც, სავარაოდოდ, იმავე ოპიზის ლავრის კუთვნილება იყო. ოპიზის სახარება წარმოადგენს ყველა წინაათონური რედაქციის ოთხთავის პროტოტიპს (გაბიძაშვილი, 2009: 114). სწორედ ამ ღირსებების გამო, ხელნაწერი X-XI საუკუნეთა მიჯნაზე ახლადდაარსებულ ათონის ივერთა მონასტერში გადაუტანიათ.

სახარება ოთხთავის იგივე რედაქციაა წარმოდგენილი X საუკუნის რამდენიმე სხვა ხელნაწერში, როგორიცაა: ჯრუჭის I ოთხთავი (H-1660, 936-940 წწ.), პარხლის I ოთხთავი (A-1453, 973 წ.), წყაროსთავის I ოთხთავი (A-98, X ს.), პარხლის II ოთხთავი (S-4927, X ს.) და ე. წ. „ანბანდიდი“ ოთხთავი (ც. არქ. 107, X ს.). არ არის შემთხვევითი, რომ დასახელებულ ნუსხებს ი. იმნაიშვილი სახარება ოთხთავის „ოპიზურ რედაქციას“ უწოდებს, რადგან ხელნაწერი Ath-83 მათ შორის ყველაზე ძვე-

ლია (იმნაიშვილი 1966: 119-120) და არ არის გამორიცხული, ქართული ოთხთავის ეს რედაქცია მართლაც ოპიზაში ჩამოყალიბებულიყო.

გრიგოლ ოპიზრის „ანდერძში“ (Ath 83) ოპიზა უკვე ლავრად იწოდება („დაიწერა წმიდაჲ ესე სახარებაჲ **ლავრასა შინა წმიდიდა ნათლისმცემელისასა ოპიზას**“), რაც იმას ნიშნავს, რომ მონასტერი ამ დროს უკვე გაზრდილია როგორც მოცულობის, ისე ხარისხის თვალსაზრისით, რადგან ლავრის სტატუსი მამათა დიდ მონასტრებს ენიჭებოდა, რომლებიც უშუალოდ პატრიარქს ექვემდებარებოდა.

სამეფო კარის ოპიზისადმი დამოკიდებულება რამდენადმე შეცვლილა X საუკუნის მეორე ნახევარში. ოპიზრების სამონასტრო მამული, რომელიც მათ გუარამ მამფლის „დანერილით“ ჰქონდათ დამტკიცებული, გურგენ ერისთავთ-ერისთავმა (†968) მიძნაძოროელებს გადასცა, რაც საგანგებო სიგელებით დაადასტურეს: გურგენ მაგიტროსმა (994-1008), ბაგრატ III-მ (975-1014) და გიორგი I-მა (1014-1027). მიძნაძოროელებზე გაცემულ სიგელებში „გუარამ მამფლისა დანერილი, რომელ ოპიზართათუის დაუწერია, არა წსენებულ იყო არცა დამტკიცებულად და არცა გარდაგდებულად“. სიმართლის გასარკვევად ორივე მოდავე მხარის წარმომადგენლები – ოპიზრები და მიძნაძოროელები ქუთაისში ბაგრატ IV-ს (1027-1072) სწვევიან, რომელიც დიდად შეწუხებულია ამ ამბის გამო: „ჩუენ ესე შფოთი მათი გუიმძიმდა, რავდენ იგი წმიდანი უდაბნონი მშუიდობისა და დაწყნარებისა და ჩუენ მეფეთა ლოცუისათუის აღშენებულნი არიან“. ბაგრატი სერიოზულად მოეკიდა ამ დელიკატურ საკითხს და დარბაზთან ერთად „მეცნიერნი საბჭოთა საქმეთანი“ შეკრიბა. სასამართლო დავა მიძნაძოროელთა სასარგებლოდ გადაწყდა, რადგან „წელნი ამათნი მრავალნი და მტკიცე იყუნეს“. მიძნაძოროელებს ვრცელი მამული დარჩათ: „სამხრით – სამწყრისა წყალი, ვითა შავშეთისა წყალსა ჩაერთვის, და ტიხარის კლდე და ქედ-ქედი ვითა წავალს; დასავლით – ეჭუანთა ქედი; და ჩრდილოით – დიდუბისა

ხერთვისი და საქათმის კარი, ვითა ქედ-ქედი წავალს, დიდი ქედი ერთკარი... სალესველთა სათიბისაგან კიდე“. ბაგრატმა განაწყენებული ოპიზრებიც შემოირიგა და სამეფო მამულიდან სოფელი **ბარევანი** შესწირა მონასტერს (ქართული... 1984: 32-33). ერთსაუკუნიანი (954-1054 წწ.) გაუგებრობის შემდეგ ასე აღიდგინა უძველესმა ქართულმა მონასტერმა კუთვნილი პრესტიჟი სამეფო კარზე.

XI საუკუნეში ოპიზა ისევ რჩება ქართული მწიგნობრობის მნიშვნელოვან კერად. 1093 წლით თარიღდება ოპიზაში გადაწერილი პარაკლიტონი – ხელნაწერი A-93, რომელიც გადაუნუსხავს და ლავრისთვის შეუწირავს **ათანასე არვანდ-ყოფილს**: „დაიწერა ქრონიკონსა ტიგ [313], დიდებულსა ლავრასა შინა ოპიზას“ (780+313=1093). ათანასე არვანდ-ყოფილი ოპიზას „დიდებულსა და სახელგანთქმულს“ უწოდებს. ხელნაწერს ერთვის მისი ვრცელი ანდერძი: „სახელითა ღმრთისაჲთა, მამისა და ძისა და სულისა წმიდისაჲთა, მადლითა და მეოხებითა წმიდისა ღმრთისმშობელისაჲთა, ძლიერებითა ცხოველსმყოფელისა პატიოსანისა ჯუარისაჲთა, წმიდათა ზეცისა ძალთაჲთა, წმიდისა იოვანე ნათლისმცემელისაჲთა და ყოველთა წმიდათა მეოხებითა, მე, უღირსი და ფრიად სანყალობელი, სულით და ჳორცით უდები და დაჳსნილი **ათანასე არვანდ ყოფილი** ღირს ვიქმენ დანერად და აღსრულებად ყოვლითურთ ბრწყინვალესა სულთა და ჳორცთა განმანათლებელსა, დიდებასა ყოველთა ეკლესიათასა, წმიდასა ამას პარაკლიტონსა, სრულსა და უკლებსა, ვითა ეთარგმნა წმიდასა ამას **გიორგი მთანმიდელსა**, რომელისა კურთხევაჲ და ჳსენებაჲ მისი საუკუნომცა არს. და შევწირე უნდოჲ ესე ნამუშაკევი ჳელთა ჩემთაჲ სანთელსა მას ბრწყინვალესა, დიდსა მას და უფროჲსსა ყოველთა ნაშობთა დედათასა წმიდასა **იოვანეს წინამორბედსა და ნათლისმცემელსა** უფლისასა სალხინებელად სულისა ჩემისა სანყალობელისა“ (აღწერილობა, 1973: 346).

„დიდი პარაკლიტონი“, რომელსაც გიორგი მცირე „ეკლესიათა სამკაულს“ უწოდებს, გიორგი მთანმიდელმა შავ მთაზე,

სვიმეონ საკვირველმოქმედის ლავრაში თარგმნა 1057-1060 წლებში. კრებულის ავტოგრაფული ნუსხა Ath. 45 ხელნაწერშია დაცული (ლოლაშვილი, 1982: 22-23). ოპიზური ხელნაწერის (A-93) გადამწერს, ათანასე არვანდ-ყოფილს დედნად აქვს გიორგი მთაწმიდელის ავტოგრაფული ნუსხის პირი: „დედაჲ გიორგი მთაწმიდელისა ნუსხისაგან დაწერილი მქონდა, მაგრა ეზომ წურილად ნაწერი იყო, რომელ კაცისა თავისა თმასა ჰგვანდა და მე კაც ვიყავ მოდღევენებული“ (აღწერილობა, 1973: 346). ასე რომ, ოპიზაში მოღვაწე ბერი ათანასე არვანდ-ყოფილი 1093 წელს უკვე ხანდაზმულია („მოდღევენებული“) და უჭირს წვრილი ნაწერის ამოკითხვა, მაგრამ ცხადია ისიც, რომ პარაკლიტონს ნუსხავს გამოცდილი მწიგნობარი.

ათანასე ხელნაწერის ანდერძში გვარწმუნებს, რომ ქმნის პარაკლიტონის სრულ და უნაკლულო ასლს: „ვითა ეთარგმნა წმიდასა ამას გიორგი მთაწმიდელსა“, თუმცა პ. ინგოროყვას აზრით, იგი რედაქციულ სამუშაოს ასრულებს, ცვლის სამი ათეული წლის წინ წმ. გიორგი მთაწმიდელის მიერ თარგმნილი „სულთა განმანათლებელი“ წიგნის შედგენილობას და თავის კრებულში შეაქვს სხვადასხვა გამონაკრები კლარჯული სანელინდო იადგარებიდან (ინგოროყვა, 1965: 500-512).

ათანასე ოპიზარს რომ „პარაკლიტონში“ ცვლილებები შეუტანია, ამაზე პირდაპირ მეტყველებს მისი რამდენიმე ანდრედ-მინაწერი (178r): „ვესავ უფალსა, რომელი-ესე წმიდისა სამეებისა გალობები წმიდა მამასა ჩუენსა გიორგი მთაწმიდელსა უთარგმნია, ვითა ბერძულად ყოფილ არიან. ან ესე ქართულნი შჯობან, ამისთვის, რამეთუ არა დამასკელისა თქმულნია, არამედ ეპიფანეს ვისმე მოძღუარსა უთქუმან და არიან ათექუსმეტნი, ესე იგი არს ყოველთა ჳმათა ორ-ორი, ხოლო მე, ათანასე, რვანი ოდენ დავწერენ, და თუ ვის სრულებით უნდენ, თავადსა მთაწმიდელისა წიგნსა სწერიან“ (აღწერა, 1973: 341); „ჩართულია. ესე არა მთაწმიდელისაჲა“; „იგივე გალობანი, ვითა პირველ ქართულად გუქონდეს“. განსაკუთრებით საინტერესოა ეს უკანასკნელი, სადაც ათანასე მიგვანიშნებს,

რომ ერთი და იგივე ბერძნული საგალობელი ორი რედაქციით შეაქვს კრებულში: გიორგი მთანმიდლისეული და უფრო ადრეული თარგმანებით (ინგოროყვა, 1965: 510).

გიორგი მთანმიდელის „პარაკლიტონი“ შედგენილობის თვალსაზრისით ისედაც განსხვავდება როგორც ამ კრებულის ბიზანტიური, ისე ადრინდელი ქართული რედაქციებისგან. ბიზანტიური „პარაკლიტონი“ (ბერძ. „ნუგეშისმცემელი“), ქართულისაგან განსხვავებით მხოლოდ სადაგი დღეების (ორშაბათ-შაბათის) საგალობლებს შეიცავდა, საკვირაო გალობები კი ბერძნებს სხვა კრებულში – „ოქტოიხოსში“ (ბერძ. „რვა ხმათა“) შეჰქონდათ. ქართულ პრაქტიკაში ეს ორი კრებული „პარაკლიტონში“ ერთიანდებოდა, რომელშიც წარმოდგენილი იყო კვირის შვიდივე დღის საგალობლები. გალობები ქართულ „პარაკლიტონშიც“ ოთხ ძირითად (1-4) ჯმად და ოთხ დამატებით (5-8), ანუ 1-4 „გუერდით“ (პლაგალურ) ჯმად იყოფოდა, თუმცა უძველეს ქართულ „იადგარებში“ არ ჩანს „გუერდითი“ ხმები, რადგან ისინი VIII საუკუნიდან შემოიღო იოანე დამასკელმა. „გუერდითი“ ხმების ზოგიერთი საგალობელი ქართულად IX-X საუკუნეებში ითარგმნა, „პარაკლიტონის“ ვრცელი და საბოლოო რედაქცია გიორგი მთანმიდელმა შექმნა და მასში დამატებით შეიტანა ძველი ნათარგმნი და ორიგინალური საგალობლები ქართული იადგარებიდან. ამიტომაც წერს გიორგი მთანმიდელი, რომ მისი კრებული შედგენილობით განსხვავდება ძველი ბერძნული და ქართული „პარაკლიტონებისაგან“: „ნუვის აქუს ეჭვ, თუ ანუ ბერძულად ანუ ქართულად მსგავსი ამისი პარაკლიტონი იპოოს“ – წერს იგი (ლოლაშვილი, 1982: 21). ათანასე ოპიზარმა „დიდი პარაკლიტონში“ ქართული იადგარიდან შეტანილი მასალა განავრცო ადგილობრივი, კლარჯული ტრადიციისადმი ერთგულებისა და პატივისცემის ნიშნად.

პ. ინგოროყვა „პარაკლიტონის“ ავტოგრაფულ ნუსხას Ath. 45 არ იცნობდა და კრებულის პარალელური შესწავლის დროს სარგებლობდა სხვა მნიშვნელოვანი ხელნაწერებით, რომლებ-

შიც, მისი დაკვირვებით, „გიორგი მთაწმიდლისეული ტექსტი წარმოდგენილია უცვლელად, ყოველგვარ დამატებათა გარეშე (A-94, A-290 და მრავალნი სხვანი)“. პარაკლიტონის ამ ნუსხათა შედრების საფუძველზე პ. ინგოროყვამ გამოყო საგალობელთა 4 ჯგუფი, რომლებიც A-93 ხელნაწერში კლარჯული საწელიწდო იადგარებიდან უნდა მოხვედრილიყო (ინგოროყვა, 1965: 500):

1. საგალობელნი აღვსებისანი რვა-ჴმანი (გალობანი გრიგოლ ხანძთელისა, გიორგი მერჩულისა, მიქაელ მოდრეკილისა, იოანე მინჩხისა და X-XI სს. ანონიმებისა);

2. გიორგი მერჩულე – საგალობელნი სამარადისონი რვა-ჴმანი;

3. საგალობელნი სამარადისონი რვა-ჴმანი (ანონიმური);

4. ეპიფანე მოძლუარი [ხანძთელი] – გალობები სადიდებელი სამებისა.

წარმოდგენილ ჩანართთა პლასტებში გალობათა ორი ციკლი: „საგალობელნი სამარადისონი რვა-ჴმანი“ (24 საგალობელი) და „საგალობელნი აღვსებისანი“ (5 საგალობელი) პ. ინგოროყვამ უცნობი ოპიზარი მგოსნების კალამს მიაკუთვნა. მკვლევარმა აღვსების ოპიზური საგალობლების დაწერის თარიღი 988-1083 წლებით განსაზღვრა და აღნიშნა, რომ მესამე ხმის ჰიმნოგრაფიულ კანონში ნახსენები გამოთქმა „მეფეთა ჩუენთა“ ქართველ მეფეებს გულისხმობს. აქედან გამომდინარე, მკვლევარმა ივარაუდა, რომ „ოპიზური საგალობელნი აღვსებისანი“ უნდა ეძღვნებოდეს 998 წელს ბაგრატ III-ის მიერ მუსლიმთა კოალიციაზე მოპოვებულ გამარჯვებას:

„მაღალ და საშინელ არს სიონს

და დიდებულ ყოველსა ქუეყანასა ზედა

ქრისტე მაცხოვარი ჩუენი, -

რომელმანცა გამოაბრწყინვა

ბნელისაგან ნათელი

და მისცა ძლევაჲ მეფეთა ჩუენთა“ (ინგოროყვა, 1965: 350).

მეორე ოპიზურ კრებულში „საგალობელნი სამარადისო-

ნი რვა-ჴმანი“, რომლითაც, პ. ინგოროყვას აზრით, ათანასე არვანდ-ყოფილს უსარგებლია, ერთადერთი იამბიკონი – „გალობანი სულისანი“ ყოფილა წარმოდგენილი. ამ საგალობლის ორი ხუთტაეპიანი იამბიკური სტროფი მკვლევარმა ორჯერ გამოაქვეყნა და მის ავტორად უცნობი ოპიზარი მგოსანი ივარაუდა. ვიმონმებთ ორივე სტროფს:

„ცხორებაჲ ესე წარვალს და განილევის,
შუენიერებაჲ და დიდებაჲ დაჭნების,
ხოლო სიმდიდრე დალპების და წარწყმდების.

რასა ცუდად ვმალლოით, ოდეს ყოველნი
მოკუდავნი ვართ და მიწად მიქცევადნი.

მოვედით, ძმანო, შთავიხედნეთ საფლავთა,

სადა არს შური, საოცრებაჲ და ჴდომაჲ,

სადა არს ძკრის ჴსენებაჲ და ჴუაობაჲ

და ჴორცთა გულის-თქუმანი, აჴა ესერა

მიწა, ნაცარ და თიჴა ქმნილ არს ყოველი“ (ინგოროყვა, 1965: 423).

ამ შესანიშნავი სტროფების ორიგინალობა ს. ცაიშვილმა ეჭვქვეშ დააყენა და აღნიშნა, რომ „გალობანი სულისანის“ ეს ფრაგმენტი ძალზე წააგავს იოანე დამასკელის ამავე ხასიათის ლექსებს და შესაძლოა, თარგმანიც იყოს (ცაიშვილი, 1979: 30).

ამგვარად, A-93 ხელნაწერი კრებული წარმოაჩენს მრავალმხრივ შემოქმედებითს კონტაქტებს ოპიზისა და შავი მთის სვიმეონ საკვირველმოქმედის ლავრებს შორის. ამავე ფაქტს ადასტურებს ბერთის II სახარების (Q-906, XII ს.) ანდერძ-მინაწერი, რომელზეც ქვემოთ შევჩერდებით.

სახარება-ოთხთავის ეს ხელნაწერი ბერთის მონასტერში ოპიზის ლავრიდან გადაუტანიათ, მისი თავდაპირველი მფლობელი კი ყოფილა სვიმეონწმიდის ლავრის წინამძღვარი და ეფრემ მცირის თანამოღვაწე იოანე მთავარაღსძე: „მე, იოანე ოპიზისა მოძღუარმან, დავწერე, გაზრდილმან და დისწულმან, ბერისა იოანე მთავარაღსძისამან“; „სულკურთხეულსა ბერ-

სა მთავარაღსძესა სახარებაჲ ებოძა ძმისა ჩემისა სიმონსდა“; „მას ბერსა ებოძა ჯუარი ოქროსაჲ ჭეშმარიტითა ნაწილითა“. იოანე მთავარაღსძე იხსენიება ბეშქენ ოპიზრის მოჭედელობაზე დაცულ მინაწერშიც: „[წინამძღურ]ობასა იოანე მთავარაღსძისსა, მ[ოდღურობასა] გიორგისსა და დეკანოზობასა მიქელ კვრკაიძისასა“ (რაფავა, 2009: 128-134). ამ ანდერძ-მინაწერიდან ირკვევა, რომ იოანე მთავარაღსძეს ხელნაწერი თავისი დისწულისთვის სიმონისთვის უბოძებია, ხოლო ამ უკანასკნელს – ძმისთვის, **იოანე ოპიზრისთვის**, რომელიც იოანე მთავარაღსძის გაზრდილი ყოფილა და ოპიზის წინამძღვრობა მიუღია XII საუკუნის შუა ხანებში. იოანე ოპიზარს თავისი აღმზრდელი ბიძისგან ნაანდერძები სახარება საგანგებო „დანერლით“ შეუწირავს ბერთის მონასტრისათვის. „დანერლიში“ დაცული ცნობების მიხედვით, იოანე ოპიზარს ჰყოლია სამი ძმა: სიმონი, ბასილი და ნიკოლოზი, რომელთა მოხსენიებასაც სთხოვს იგი ბერთის მკვიდრებს: „ევედრნეთ ჩუნთვს ღმერთსა: მოძღუარსა იოანეს, სიმონს, ბასილსა და ნიკოლოზს შეუწოდვნეს ღმერთმან“. იოანე ოპიზრის შეწირულობა მხოლოდ ამ ხელნაწერს არ მოიცავდა. მას ბერთის მონასტრისთვის გადაუცია იოანე მთავარაღსძის ოქროს ჯვარი: „მასვე ბერსა ებოძა ჯუარი ოქროსაჲ ჭეშმარიტითა ნაწილითა. მოვაწსენე იგიცა“ (აღწერილობა, 1958: 319).

იოანე ოპიზრის ბიძა და მოძღვარი იოანე მთავარაღსძე ათანასე არვანდ-ყოფილის თანამედროვე და თანამოღვაწეა. როგორც მ. რაფავას ბოლოდროინდელმა გამოკვლევამ აჩვენა, იოანე მთავარაღსძე (იგივე იოანე კვრიკე) შავ მთაზე XI საუკუნის ბოლო მეოთხედში მოღვაწეობდა და ახლო ურთიერთობა ჰქონდა შავი მთის ქართული სალიტერატურო სკოლის მეთაურთან, **ეფრემ მცირესთან**, ინტელექტუალური და მატერიალური დახმარებით თანადგომას უწევდა მას მთარგნელობით-შემოქმედებითს მოღვაწეობაში, ორჯერ გადანერა ეფრემის მიერ თარგმნილი „დავითნის თარგმანება“, იყო ეფრემის თხზულების „უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისაჲს“

შექმნის ინიციატორი და ხელის გამმართავი. XI საუკუნის ბოლოს იოანე მთავარაღსძე საქართველოში მობრუნდა (რაფაეა, 2009: 136-137). სავარაუდოდ, იგი სიცოცხლის ბოლო წლებში ბერთის მონასტერში მოღვაწეობდა და იქვე განისვენებს, რასაც გვაფიქრებინებს ის ფაქტი, რომ მისი ნაქონი სახარება და ოქროს წმინდა ნაწილიანი ჯვარი იოანე ოპიზარმა საბოლოოდ სწორედ ამ მონასტერს გადასცა. ჩვენი აზრით, იოანე მთავარაღსძის სახელის ბერთის სახარების ყდაზე ამოტვიფრვის ინიციატორიც იოანე ოპიზარი უნდა ყოფილიყო.

XII საუკუნეში ოპიზის ლავრას ასეთივე უშუალო კავშირი აქვს გელათის მონასტერთან. ანტონ კათალიკოსის ცნობით, გელათის საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური სკოლის ცნობილი წარმომადგენელი იოანე პეტრინი, რომელიც სამეფო გვარეულობას ეკუთვნოდა („სამეფოთა სქესთაგან აქუნდა მას შთამოობაჲ“), ოპიზის ლავრაში შედგა ბერად (ძაძა ჩაიცვა და სენაკში დაბინავდა), ცხოვრების ბოლო წლებში იქ მოღვაწეობდა და იქვე მიიცვალა: „თავად მან ინდალმასა და უმყოფსა არსისა და სიზმრისა ნაწსოვნებისა კიდევან ჰყო თავი თჳსი და ოპიზას, მონასტერსა წმიდისა იოანე წინამორბედისასა, მიიწია ძმათა თანა, და მაღალთა მათ ზესთ ღმრთის-მეტყუელებითა სხოლიონთა წილ იმკო უნდოჲ კელლინი და სამეფოთა წილ სამოსთა – ძაძაჲ. და რომელსა მორჩილებდეს, მორჩილთა თანა ფიცხელითა მორჩილებითა თავდგმულებით გკრგვკნოსან იქმნა და ესრეთ უფლად მივიდა“ (ბაგრატიონი, 1980: 316).

დამოწმებული ცნობა ნდობას იმსახურებს რამდენიმე მიზეზის გამო: 1. ანტონ კათალიკოსი ძველ ქართველ მწერალთა შორის ყველაზე მეტად იოანე პეტრინის შემოქმედებით იყო შთაგონებული, სწორედ ეს ფაქტი განსაზღვრავს მის ენობრივ პოზიციას, ლიტერატურულ სტილს და სამეცნიერო ინტერესებს; 2. ანტონ კათალიკოსი ლიტერატურულ წყაროებს მხოლოდ და მხოლოდ იმ შემთხვევაში იმონმებს, როცა მეცნიერულ-კრიტიკულად აფასებს მასში დაცულ ისტორიულ ცნობებს. გამომდინარე აქედან, სამართლიანია ი. ლოლაშვილის

დასკვნა: „პეტრინის გარშემო ანტონის მოწვდილი ყველა ცნობა სანდოა და დადასტურებულია ძველ-ქართული წყაროებითაც. ამასთან ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ მწერალს თავისით არ შეეძლო ამგვარი რამის მოგონება. ანტონმა, ალბათ, ამოიკითხა ჩვენთვის უცნობ რომელიღაც ძველ ხელნაწერში, რომელსაც ჩვენამდე არ მოუღწევია“ (ბაგრატიონი, 1980: 56).

ისმება კითხვა, რატომ დატოვა იოანე პეტრინმა გელათის სამეფო აკადემია და როდის გადავიდა ოპიზაში სამოღვაწეოდ? ჩვენი აზრით, ეს უნდა მომხდარიყო XII საუკუნის 40-იან წლებში, როცა ბიზანტიაში პროკლე დიადოხოსის ფილოსოფიით დაინტერესებულთა და მიმდევართა დევნა დაიწყო. როგორც ჩანს, ეს დევნა შეეხო იოანე პეტრინსაც – პროკლე დიადოხოსის „თეოლოგიის საფუძვლების“ ქართულად მთარგმნელსა და კომენტატორს, რადგან იმპერატორმა მანუელ კომნენოსმა ნიკოლოზ მეთონელ ეპისკოპოსს პროკლე დიადოხოსის სწორედ ამ ნაშრომის მხილება დაავალა (პეტრინი, 1999: XIX). „მიდმოვბნევათა“ ამ პერიოდს უნდა გულისხმობდეს „ბოლოსიტყვაობის“ ის მონაკვეთი, სადაც იოანე პეტრინი ბერძენთა და ქართველთა მხრიდან ერთობლივ დევნაზე საუბრობს: „ვინაჲ მემრჩობლეთ და მრავალმრჩობლთა და ერთვითთა ლმობათაგან მიდმოვიბნეოდი, სენთა, უცხოებათა, და შურთა, და ვერაგობათა საჯუმილისგან მექმე ან ამის ჟამისა ქართველთა და ბერძენთა შორის“ (პეტრინი, 1937: 222).

ოპიზის მონასტერში იოანე პეტრინს, სავარაუდოდ, არაფილოსოფიური შინაარსის ტექსტები უნდა დაეწერა, როგორიცაა: ე. წ. „ბოლო-სიტყუაჲ“ – ფსალმუნთა პეტრინისეული განმარტების ის ნაწილი, რომელშიც ქართველთა და ბერძენთა მხრიდან დევნაზე წარსულ დროში საუბრობს, იოანე სინელის „კლემაქსის“ („სათნოებათა კიბის“) პოეტური თარგმანი (იამბიკოდ) – „მონაზონთათჳს განმამდიდრი იგი საუნჯე მრავალფასი,“ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა თარგმანები და იამბიკური სვინაქსარი.

როგოც ჩანს, იოანე პეტრინის ოპიზაში დამკვიდრების შემ-

დეგ იქ არსებული სააზროვნო ატმოსფერო საგრძნობლად შეიცვალა, რამაც ხელი შეუწყო პროგრესული შემოქმედებითი ძალების შემოკრებას ლავრაში და წარსულში ხელოსნობის ცნობილი კერის ჭედური ხელოვნების წამყვან ცენტრად გარდაქმნას.

ოპიზაში ხელოსნობის კერა ადრეული ხანიდან არსებობდა. ხანძთის პირველმა მაშენებლებმა სწორედ ოპიზელი ბერები-საგან მიიღეს: „ცული და წერაქვ... სხუაჲ ეგევითარი საჭმარი... ოპიზელთა მამათა მოსცეს ყოველი, რომელი იპოვა ჴელთა მათთა“ (ძეგლები, 1963: 257). X საუკუნეში ოპიზელი ხელოსნები საქართველოს სხვა რეგიონებშიც მოღვაწეობენ, რასაც ადასტურებს მარტვილის ტაძრის ან დაკარგული წარწერა (996 წ.), რომელშიც იხსენიებოდა „მიქაელ გალატოზი ოპიზარი“ (წარწერები 1980: 36-37). ანალოგიური ვითარებაა XII საუკუნის შუა ხანებში, იოანე პეტრიწის ოპიზაში დამკვიდრების ჟამს, როცა შუარტყლის (ფოცხოვი) წმ. გიორგის ეკლესიის მშენებელი ქვითხურო ბასილი ოპიზაში იღებს სამუშაო იარაღების დასამზადებლად საჭირო რკინას და ჯორს – ეკლესიის საშენი მასალის საზიდად (აბუსერისძე, 1941: 58).

განსაკუთრებით საგულისხმოა ბოლო მაგალითი, რაზეც ტბელ აბუსერისძე მოგვითხრობს ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში „სასწაულნი წმიდისა მთავარმოწამისა გიორგისნი.“ თხზულების მიხედვით, განთქმულმა შუარტყელმა ქვითხურომ – ბასილმა წმ. გიორგის ეკლესია მარტო, სხვათა დახმარების გარეშე ააშენა. ამგვარი უჩვეულო, თავისი შინაარსით – რენესანსული, პირობის დაცვა მშენებელს თავად წმ. გიორგიმ დაავალა: „ისმინე ჩემი, ბოლოკ-ბასილი, და წარვედ უდაბნოსა კლარჯეთისსა, რომელსა ჰრქვან ოპიზაჲ. და მუნ არს ვინმე ბერი მონაზონთაგანი, რომელსა ეწოდების სტეფანე. და არს კაცი იგი უბიწოჲ და წმიდაჲ, რომელი სწეულებითა დიდითა შეპყრობილ არს, და მას უთქს ერთი კერძოკარაული, რომელ არს ჯორი, და უც რკინაჲცა, და იგიცა მოითხოვე ჯორითურთ. და შექმენ მის რკინისა ჭურჭელნი ქვისსათლელნი ჴელითავე

შენითა, თჳნიერ კაცთა შეწევნისა. და უღლეულნი ჯართა შენ-
თანი რომელ არიან, თჳნიერ მათსა ნუმცა მოიწმარებ საზი-
დავსა სამუშაკოსა ქვისასა, გინა სხვსა რაჲსამე ნივთისსა. და
ნუმცა ვინ არს კადნიერ შუელად შენდა და თანაშეწევნად კა-
ციტგან და პირუტყუადმდე.“ქვითხურო წმინდანის ნებას და-
ემორჩილა და **სტეფანე ოპიზარს** ეწვია: „მიიწნია რაჲ ბასილი
მონასტერსა მას ოპიზისასა, სენაკსა ნეტარისა სტეფანესსა,
და მიუთხრა მას ყოველივე ესრეთ, ვითარცა ჰრქუა წმიდამან
მონამემან. და მოსცა რაჲ კარაული თჳსი და რკინაჲ შესაქ-
მნელი ქვისსათლელთა ჭურჭელთაჲ, მეყსეულად განიკურნა,
სიტყვსაებრ წმიდისა ახოვანისა“ (აბუსერისძე, 1998: 60).

XII საუკუნის II ნახევარში ოპიზის ლავრა ქართული ჭედუ-
რი ხელოვნების წამყვან ცენტრად გადაიქცა. მონასტერში არ-
სებული შემოქმედებითი ტრადიციების არნახული ზრდის მაჩ-
ვენებელია ოპიზის სკოლის წარმომადგენლების – ბეშქენ და
ბექა ოპიზრების მოღვაწეობა თამარ მეფის ეპოქაში. **ბეშქენ
ოპიზარი** ბექას უფროსი თანამედროვეა. მისი შემოქმედება
ერთადერთი ნიმუშითაა ჩვენამდე მოღწეული. ეს არის ბერ-
თის II სახარების (Q-906, 22,5×17) მოჭედილობა, რომელიც XII



საუკუნის მეორე ნახევარშია შესრულებული (ბერთის მონასტერის მოძღვრის ოქროპირის „ნივთითა“) და ამჟამად ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში ინახება. მოოქროვილი ვერცხლის მოჭედილი ყდის წინა მხარეს „ჯვარცმაა“ გამოქანდაკებული, ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლისა („დედაი ღთსაი“) და იოანე მახარებლის („იე მახარებელი“) ფონზე. ყდის უკანა მხარეს კი რელიეფურად არის გამოხატული „ვედრების“ (დეისუსის) კომპოზიცია, ქრისტეს („იჲ ქე“), ღვთისმშობლისა და იოანე ნათლისმცემლის ფიგურებით. ქრისტეს რელიეფის ქვემოთ იკითხება: „მოიჭედა ჯელითა ბეშქენ ოპიზრისაითა“ (აღწერილობა, 1958: 318-319). ბეშქენ ოპიზარი ოპიზის ოქრომქანდაკებელთა სკოლის უფროსი თაობის წარმომადგენელია, რომელიც, შ. ამირანაშვილის დახასიათებით, მთავარ ყურადღებას ადამიანის ფიგურის გამოსახულებას აქცევს და ინარჩუნებს მონუმენტური სტილის ძველ ტრადიციასთან კავშირს (ამირანაშვილი, 1961: 317).

ბექა ოპიზრის შემოქმედება ქართული ოქრომჭედლობის რამდენიმე ბრწყინვალე ნიმუშს მოიცავს:

1. ანჩის ხატის (გაშლილი 148×158 სმ, დახურული 148×77 სმ) მოჩარჩოება შესრულებულია ბექა ოპიზრის მიერ, თამარ მეფის ბრძანებითა და დაფინანსებით, ხატის შემოსვის ინიციატივა კი ეკუთვნის იოანე ანჩელ ეპისკოპოსს: „ბრძანებითა და ნივთისა ბოძებითა ღმრთივ-გუირგუინოსნისა დიდისა დედოფალთა-დედოფლისა თამარისათა, მე, იოვანე ანჩელმან რკინაელმან ჯელვყავ საშინელისა ამის ხატისა პატივით მოჭედად; მრავალმცა არს მეფობისა მათსა, აქა და საუკუნესა. მოიჭედა ჯელითა ბექასითა, ქრისტე, შეიწყალე,“ – გვაუწყებს ჩარჩოს ქვედა წარწერა. ბექას მიერ შესრულებული ჭედურობა შეიცავს მიქაელ და გაბრიელ მთავარანგელოზების, იოანე მახარებლის, პეტრე და პავლე მოციქულების, ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლისა და იოანე ნათლისმცემლის ფიგურალურ გამოსახულებებს (ამირანაშვილი, 1956: 6-12). ანჩის ხატი ჩვენამდე მოღწეული უძველესი ქართული ხატია (VI ს.). კლარჯე-



თის მთავარი კათედრალი – ანჩა მის სახელზე იყო აგებული: „სახელსა ზედა წმიდისა ქრისტეს ღმრთისა ხატისასა“ (ძეგლები, 1963: 304). ანჩის ხატი დაცულია საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში.

2. ბეჯა ოპიზრის მოჭედილია წყაროსთავის II სახარების (Q-907, 25×18 სმ, 1195 წ.) ყდა (ინახება ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში). ხელნაწერის მომგებელია იოანე საფარელი-მტბევარი, რომელიც გვაუწყებს: „წმიდაჲ ესე ოთხთავი დავანერიე და მოვაჭედიე ყოვლად, სრულებით: თვალთა და მარგალიტითა, ხატითა და ზანდუკითა, კანონითა და ქრონიკონითა სრულითა და დავდეჲ წყაროსთავს ხატსა ღმრთეებისა წინაშე, სადიდებელად და სალოცველად ღმრთივ-გკრგვნოსან-



თა მეფეთა ჩუენთა – თამარის და დავითისთჳს“. სახარება გადაწერიათ მნათე იოანე ფუკარალისძესა და გიორგი სეთაისძეს. ბექა ოპიზრის მიერ მოჭედილი ყდა ორი მოოქროვილი ვერცხლის ფირფიტისაგან შედგება. პირველზე გამოსახულია „ჯვარცმა“ ღვთისმშობლის, იოანე მახარებლისა და ანგელოზების ფონზე, მეორე ყდაზე კი – „ვედრება,“ ღვთისმშობლისა და ნათლისმცემლის თანხლებით. ყდის ზურგზე ამოკვეთილია მინაწერი: „ქრისტე, შეიწყალე ოქრომჭედელი ბექაჲ ოპიზარი“ (აღწერილობა, 1958: 323-326).

3. ხელნაწერ Q-929-ის (27×19,5 სმ, 1161-1165 წწ.) – ტბეთის II სახარების – ყდის მოჭედილობის ფრაგმენტი, რომელიც ტყავის ფენაზე დაუკრავთ XVIII საუკუნეში და ამჟამად ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში ინახება, ასევე, ბექა ოპიზრის შესრულებულია. ყდის ზედა ფრთაზე გამოსახულია „ჯვარცმა“ ტრადიციულად, ღვთისმშობლის, იოანე მახარებლისა და ანგელოზების ფონზე. მოჭედილობა დაზიანებულია, მაგრამ უკეთაა შემონახული, ვიდრე ყდის ქვედა ფრთის რელიეფი, რომელშიც ქრისტესა და მავედრებელი პეტრე და პავლე მო-



ციქულების გამოსახულებები ფრაგმენტულადაა მოღწეული (აღწერილობა, 1958: 318-319).

4. ბექა ოპიზრის მოჭედილი ყოფილა, აგრეთვე, ც. არქ. 323 ხელნაწერის (1207 წ.) – ანჩის სახარების – ყდა, რომელიც დღეისათვის დაკარგულია. მის შესახებ ცნობა დაცულია თავად ხელნაწერის მინაწერში, რომელიც თევდორე ანჩელს ეკუთვნის: „მოვაჭედინე ღმრთისა მიერ კურთხეულს ღირსსა ოქ-

როს მქანდაკებელსა ბექასა“ (აღწერილობა, 1969: 293).

შ. ამირანაშვილის დაკვირვებით, ბექა ოპიზარი ბეშქენის მონაფეა და მხატვრული ოსტატობით უსწრებს თავის მასწავლებელს. მის შემოქმედებაში ადამიანის ფიგურის კომპოზიცია პლასტიკურ სახეს იძენს, რომელშიც მკვეთრად არის ხაზგასმული ემოციური ელემენტი. ეს განსაკუთრებით ჩანს ჯვარცმის გამოსახულებებში, რომლებზეც აღბეჭდილია მიცვალებული მაცხოვარი, მწუხარე იოანე ნათლისმცემელი და მგლოვიარე ღვთისმშობელი, რომელსაც მარჯვენა ხელი მიმართული აქვს ქრისტესკენ, მარცხენა კი მწუხარების ნიშნად გულზე აქვს დაკრეფილი. გარდა ამისა, ბექა ოპიზრის შემოქმედებაში ახლებურ სახეს და ფუნქციურ დატვირთვას იძენს ორნამენტი, რომელიც მაღალ რელიეფს იღებს და ემოჩილება მთავარ მხატვრულ იდეას (ამირანაშვილი, 1961: 315-317).

თამარის ეპოქის მოღვაწეა ასევე **ანტონ ოპიზარი** – „გალობანი ანჩის ხატისანის“ ავტორისა და ანჩის ხატის მოჭედვის ინიციატორის – მთავარეპისკოპოს იოანე ანჩელის უახლოესი ნათესავი (შესაძლებელია – ძმაც). მის შესახებ ცნობებს ბექა ოპიზრის მიერ მოჭედილი ტბეთის II სახარება (Q-929) გვანვდის, რომელიც პავლე მტბევრის დაკვეთით გადაუნერია ცნობილ კალიგრაფს, იოვანე ფუკარალისძეს (იმავე ბექა ოპიზრის მიერ მოჭედილი წყაროსთავის II სახარების გადამწერს). Q-929 ხელნაწერზე დართული ანდერძის თანახმად, პავლე ტბელი და მისი ოჯახი დაახლოებული ყოფილან საქართველოს სამეფო კართან: „დავანერე ესე ოთხთავი... სალოცველად ღმრთივ-გვრგვნოსანთა მეფეთა: დიმიტრი – გამზრდელისა ჩემისა, გიორგი ძისა მათისა... დათა ჩემთა: ცხოვრება, გუარანდუხტ და ნონაჟსი; დისწულთა ჩემთა: ნიკოლოზ ქუთათელ მთავარეპისკოპოზისა, იოანე ანჩელი მთავარეპისკოპოზისა, ანტონ ოპიზისა წინამძღუარისა, არსენი – დიმიტრი მეფისა მწირველისა და ყოველთა თვსთა და ნათესავთა ჩემთათვს“ (პეტრინი, 1968: 54). ამგვარად, პავლე მტბევარი დიმიტრი მეფემ (1125-1155 წწ.) გაზარდა და არ არის გასაკვირი, რომ მისი დისშვილები საკმაოდ დაწინაურდნენ XII საუკუნის საქართველოს ეკლესიაში: ნიკოლოზ საღირისძე და არსენ ქუთათელი მთავარეპისკოპოსები იყვნენ, არსენი – „დიმიტრი მეფის მწირველი“, ხოლო ანტონი – ოპიზის წინამძღვარი. პავლე ტბელს სამი და ჰყავდა: ცხოვრება, გუარანდუხტი და ნონა, ამიტომ უცნობია, კერძოდ, რომლის შვილია ანტონ ოპიზარი, მაგრამ ფაქტია, რომ ოპიზის წინამძღვრობა XII საუკუნის საქართველოში ფრიად საპატიო თანამდებობა იყო.

ანალოგიური ვითარებაა XIII საუკუნეშიც. ამ დროის მოღვაწეა დავით VI ნარინის (1246-1293) მოძღვარი **ილარიონ ოპიზარი**. იგი გვარად სოფრომისძე ყოფილა და ოპიზიდან თავის სულიერ შვილს – დავით ნარინს, ქუთაისში გადაუყვანია: „დავწერე ანდერძი ესე ამა წმიდასა სახარებასა შინა მეფისა მოძღუარმან, ბერმან ილარიონ სოფრომისძემან მას ჟამსა, ოდეს პატრონმან

დავით მეფემან, ძემან რუსუდანისამან ოპიზით წამომიყვანეს და გელათს ქედსა წმიდათა მთავარანგელოზთა წინაშე მამყოფეს“ (მენაბდე, 1962: 395). ილარიონ ოპიზარი მწიგნობარი და ხელნაწერების მოამაგე იყო. მის სახელს უკავშირდება 4 ხელნაწერის შემოსვა, მოჭედვა და ტყვეობიდან დახსნა, რაშიც, ცხადია, ფინანსურად დავით ნარინი შეეწეოდა. ეს ხელნაწერებია:

1. ლაბსყალდის სახარება (მესტ. M-26, XIII ს.). ხელნაწერი დავით ნარინს უბოძებია ილარიონ ოპიზრისთვის, ამ უკანასკნელს კი შეუკაზმავს და მთავარანგელოზთა ეკლესიისთვის შეუწირავს;

2. ილარიონ ოპიზრის ინიციატივით მოუჭედავთ, აგრეთვე, „წიგნი საწინასწარმეტყუელო“ (მენაბდე 1962: 395);

3. ილარიონს, დავით ნარინის ფინანსური დახმარებით, სპარსთა ტყვეობიდან დაუხსნია „თთუენის“ (H-2337, 1049 წ.) ხელნაწერი: „ესე წიგნი ჯუარისაჲ დავით მეფისა სალოცავად მე მისმან მოძღუარმან ილარიონ ვიყიდე სპარსთაგან მას ჟამსა, ოდეს ჯუარი სპარსთა დაიჭირეს“;

4. „თთუენის“ მეორე ხელნაწერიც (H-2336, XI ს.) დავით ნარინს შეუსყიდავს ილარიონ ოპიზრის ხელით: „ესე დავით მეფისაჲ ნასყიდი არის. ოპიზარმან ილარიონ იყიდა, მეფის მოძღუარმან“ (აღწერილობა, 1949: 232-233).

ოპიზის მონასტრის მონღოლებისდროინდელი ისტორიის სხვა ეპიზოდს ჟამთააღმწერელი გადმოგვცემს „ასწლოვან მატიანეში.“ მემატიანე ოპიზის შესახებ თხრობას იოანე ნათლისმცემელზე საუბრით იწყებს და მოკლედ შეგვახსენებს მისი ცხოვრების რეალიებს სახარებიდან: „ხოლო იქმნა ესეცა საკვრველი ყოველთა ნაშობთა დედათა უმეტესისა, რომელმან ღმრთისა სიტყუასა, ქალწულისაგან შობილსა ქრისტესა ღმერთსა ჩუენსა, თვსითა ჴელითა ნათელ-სცა, და ჴმა მამისა ზეცით ესმა და სული წმიდა სახითა ტრედისათა იხილა, და სამეებისა წმიდისა ერთი არსება ცხად ყო და გუასწავა, იოანე ნათლისმცემელმან“ (ქცა, 1959: 259).

ჟამთააღმწერელი ოპიზის მონასტერს კლარჯეთის „ათ-

ორმეტა უდაბნოთა“ შორის უპირველესს უწოდებს: „ამისი უდაბნო შენ არს, და არა უცნაურ, მათა შინა ღადოსათა ოპიზა, უპირველესი ათორმეტა უდაბნოთა. ამას შინა უპირატესი ყოველთა წინასწარმეტყუელთა და მოწამეთა, ყოველთა უაღრესთა ნათლისმცემლის იოანეს ჯორჯი იგი, რომელი არა დადუმდებოდა ქებად ღმრთისა მოსრულისა, და მამხილებელი ჰეროდეს უსჯულოებისა და ესრეთ პატიოსნისა საუნჯითა განშუენებული და საღმრთოთა კრებულითა აღსავსე იგი საყოფი ნათლისმცემლისა, და ჭეშმარიტი თვთ თავადისა საყოფი“ (ქცა, 1959: 259).

„ასწლოვანი მატიანის“ მიხედვით, ოპიზის სავანის ავტორიტეტს, იოანე ნათლისმცემლის წმ. ნაწილებთან ერთად, განაპირობებდა წმინდა მამათა სიმრავლე, რომელთა ნაწილი „წარმართებთან“ ბრძოლას ემსხვერპლა: „არა დაიდუმა მსჯავრმან ზენამან, რამეთუ ეგოდენი წმიდანი მამანი, რომელ მას ჟამსა ბრწყინვიდეს ოპიზას, სასწაულთა ნიშთა მიერ გაბრწყინვებულნი და მინდობილნი წინამორბედისა იოანესნი, წარმართთა მიერ მოწყუედილნი, და ჯორჯი იგი, დაუდუმებელი ღმრთისა ქადაგი, არა უპატიო ყო ღმერთმან“ (ქცა, 1959: 259-260).

1260-იანი წლების ბოლოს ლავრის გაძარცვა მონღოლი ბატონიშვილის თეგუდარის ლაშქარს დაუპირებია, რომელიც შავშეთსა და არტაანში იყო დაბანაკებული: „ესე რა სიდიდე უდაბნოსა ოპიზისა და შემკობა მისი პატიოსნითა ხატითა, და კანდელთა მიერ აღსავსეობა, ინება წარმოლება მისი, და წარმოავლინა ვითარ ათასი მჯედარი“ (ქცა, 1959:259). თეგუდარის 1000-კაციანი ლაშქარი კარჩხალისკენ მიმავალ გზას გაჰყვა და იქიდან აპირებდა ოპიზის სავანეზე თავდასხმას, მაგრამ სქელი ნისლი ჩამოწვა და მონღოლებს გზა აებნათ: „წარვიდეს მთისა გზასა, რომელი მივალს კარჩხალთა კერძო. გარნა არა დაიდუმა მსჯავრმან ზენამან... ამისთჳს დაიცვა საყოფი თჳსი და მოუვლინა ნისლი და სიბნელე, და ვერლარა ვიდოდეს ფერჯითა საძაგელითა, რამეთუ მოახლებულ იყვნეს უდაბნოსა“ (გვ. 259-260).

თეგუდარის ლაშქარი ძეგლის მთის ძირში შეჩერებულა და უეცრად მოვარდნილი სეტყვისა და წყალდიდობისაგან სრულად განყვეტილა: „დადგეს მთისა მის ძირსა, რომელსა ეწოდების ძეგლი, რომელსა ზედა შენ არს ეკლესია წმიდისა გიორგისი, რომელ არს [შორის] ოპიზას და მიძნაძორსა. მაშინ მოხედნა წყალობით სამკვდრებელსა თვსსა იოანე ნათლისმცემელმან, მსგავსად ყოვლად უბინოსა ვლახერნისა ღმრთისმშობელისა, და მოავლინა ქარი სასტიკი მთისა ღადოსა და ხოშკაკალა სეტყუა და წჳმა მძაფრი, და აღდგეს ღელვანი ვითარცა შუა ზღუასა, და წარმოეცა წყალი მძაფრი და იქმნა მდინარე დიდი, რომელი განსწორდა ვიდრე წუერადმდე ძეგლისა, რომელი აწცა იხილვების დიდი იგი ნალუარევი, რომელი შევალს მართლ ზედა-ზედა წყალსა შავშურსა. ზედა მოეტევა წყალი და წარიხუნა თათარნი სრულიად კაცი და ცხენი, არა დაშთა თვნიერ კიდე ერთისა კაცისა“ (ქცა, 1959: 260). სტიქიას მხოლოდ ერთი მონღოლი გადაურჩა, რომელმაც მომხდარის შესახებ თეგუდარს მოახსენა: „წარვიდა თხრობად თეგუდარისა, ვითარცა იობის ზედა ღალადისი, ვითარმედ: „სახლი ღმრთისა არს ადგილი იგი, საყოფი მონათა ღმრთისათა, ერიდენით მუნ მისლვად“ (ქცა, 1959: 260).

მონღოლთა ლაშქრის მოსრვის ამბავი ჟამთააღმწერელს ვლახერნის ღვთისმშობლის სასწაულს აგონებს, რომლის მიხედვითაც, დედა ღვთისა გამოეცხადა არაბებს და დაიცვა თავისი ტაძარი. ავტორს აქვე მოჰყავს პერიფრაზი „შესაქმის“ წიგნიდან (გამოცემებში იაკობის ნაცვლად შეცდომით წერია „იობი“): „განილჳდა იაკობ ძილისა მისგან, თქუა, რამეთუ: არს უფალი ადგილსა ამას და მე არა ვიცოდე. და შეეშინა და თქუა: ვითარ საშინელ არს ადგილი ესე. არა არს სხუად ესე, გარნა სახლი ღმრთისაჲ და ესე ბჭე ზეცისაჲ. აღდგა იაკობ განთიად და აღიღო ლოდი იგი, რომელი ედვა სასთუნალად. და აღმართა იგი ძეგლად და დაასხა ზეთი თავსა ზედა მის ლოდისასა. და უწოდა სახელი ადგილსა მას „სახლი ღმრთისა“, რამეთუ უალამ იყო სახელი ქალაქისა მის პირველად“ (დაბ. 28.16-18).

საგულისხმოა, რომ მცრემინიანი ოპიზის მონასტერი საუკუნეების განმავლობაში ბერთის სავანისაგან შექმნილი მამულებით სარგებლობდა. მაგალითად, XII საუკუნის მოღვაწეს, ზემოთნახსენებ იოანე ოპიზარს ვენახი თავდაპირველად ბერთისაგან შეუძენია და შემდგომში ისევ ამ სავანისთვის შეუწირავს: „ვენაჴი მეყიდა ბერთისაგანვე სამეოცდაათ ბოტინატად და დიდი ჭირი მენახა ვენაჴისა აშენებასა და ზედა სახლისა აგებასა – მოვაჴსენე იგი ვენაჴიცა“ (აღწერილობა, 1958: 319). იგივე ვითარებაა XV საუკუნეშიც, როცა ბერთის ვენახი, მარანი და ყანა ოპიზის წინამძღვარ დავითს შეუძენია და შემდგომში ისევ ბერთისთვის შეუწირავს: „მე, ოპიზისა წინამძღუარმან...ლასიძემან დავით: ვენაჴი და ყანა მქონდა თქუნგნითვე მოსყიდული, უცილობელი ყოვლისა კაცისაგან – ათანასეული ვენაჴი და მარანი, ყანა მისთა მზღრვითა და წყლითა, ორშაფათ დილით შევსწირე და მოვაჴსენე ყოლაღწმიდასა ღმრთისმშობელსა ბერთისასა“ (აღწერილობა, (Q) 1958: 321).

1515 წლის ისტორიულ საბუთში, რომელშიც ყვარყვარე ათაბაგი სამცხე-საათაბაგოში მცხეთის კათალიკოსის ხელქვეით მღვდელთმთავრებს და სამწყსოებს ჩამოთვლის, ოპიზა იხსენიება ანჩის ეპარქიის საზღვრებში: „ანჩელის სამწყსო: სამწყალს აქეთი ხანძთას და ოპიზას შუა დახატულა. იმას ქვემოთ ნიგალის-ხევი გაღმა და გამოღმართი, გონიის სამზღრამდი“ (ქსდ, 1970: 245).

XVI საუკუნეში სამცხე-საათაბაგო ოსმალებმა მიიტაცეს, რასაც მალე მოჰყვა იქ არსებული ეპარქიების გაუქმება. XVII საუკუნის შუა ხანებიდან დაიწყო ანჩის ეპარქიისა და კათედრალის დაცარიელება. 1664 წლიდან თბილისში გადაიტანეს ეპარქიის მთავარი სინმინდე – ანჩის ღვთაების ხატი. ამავე პერიოდიდან კლარჯეთში სამონასტრო ცხოვრება მინელდა და ეკლესია-მონასტრები დაცარიელდა, წირვა-ლოცვა შეწყდა ოპიზის იოანე ნათლისმცემლის მონასტერიც.

XVIII საუკუნისთვის ოპიზაში შექმნილ სავალალო მდგომარეობას ვახუშტი ბატონიშვილი აღწერს და სამონასტრო

ცხოვრების ყველა რეალიას წარსულ დროს უკავშირებს: „ამას შინა იყო ჯორჯი ნათლისმცემლისა, და იყო დიდ-ჯელოვანებით ქმნული და შენებული. ამისნი შედეგნი ათორმეტნი მონასტერნი და თავი იყო, სადა ესუენა ჯორჯი. იდგნენ მონაზონნი მონესენი მრავალნი, და იყო ფრიად შემკული და მდიდარი ყოვლითა საეკლესიოს წესითა და მამულითა შეწირულობითა.“ ამ დროს დიდებული ოპიზისაგან მხოლოდ მიტოვებული და უპატრონო შენობებიდა იყო შემორჩენილი: „ანცა დიდ-შენებულენი, არამედ უქმ-ცარიელ არს“ (ქცა, 1973: 678).

სამწუხაროდ, ჟამთა სვლას შეეწირა ოპიზის „დიდ-შენებულენათა“ უმეტესი ნაწილი. XIX-XX საუკუნეებში ყველა ახალ მომხილველს საეკლესიო ნაგებობათა უფრო და უფრო მცირე ნაშთი ხვდებოდა ოპიზაში. 1928 წლიდან თურქულ გეოგრაფიულ ნომენკლატურაში სახელწოდება ოპიზაც გაქრა, რადგან ნამონასტრევის ტერიტორიაზე და მის გარშემო გაშენებულ პატარა 12-კომლიან სოფელს ახალი სახელი ბალჯილარი უწოდეს.

XIX საუკუნეში, ოსმალთა სამსაუკუნოვანი ბატონობის შემდეგ, ქართველ მეცნიერებს გაუჭირდათ ოპიზის ადგილმდებრეობის დადგენა. 1874 წელს ოპიზა ხელახლა აღმოაჩინა გ. ყაზბეგმა, რომელსაც მონასტრის შენობები დაზიანებული დახვდა, მაგრამ მათი უმრავლესობა და გალავანი (90×50 მ.) ჯერ კიდევ იდგა. 1879 წელს ოპიზა აღწერა დ. ბაქრაძემ, 1888 წელს – ა. პავლინოვმა, 1904 წელს – ნ. მარმა, 1959 წელს – ნ. და ჟ.-მ. ტიერებმა, 1965 წელს – ვ. ჯობაძემ, რომელსაც „სახელგანთქმული ეკლესია დანგრეული და ხშირი მცენარეულობით დაფარული“ დახვდა (ჯობაძე, 2007: 23). ჯერ კიდევ შემორჩენილი ტაძრის გუმბათი და საკურთხეველი რამდენიმე თვით ადრე სოფლის გზის გაყვანისას აეფეთქებინათ. დღეისათვის დაშლილია ასევე სამრეკლო, საძვალე და სატრაპეზო, რომლის კედლებშიც დგას საცხოვრებელი სახლი, სკოლა და 1964 წელს აგებული მეჩეთი.

ამჟამად ოპიზაში 7-8 კომლი ცხოვრობს. სამონასტრო კომპლექსის ნაგებობათა ნაშთები თურქეთის კულტურის სამინისტ-

ტროს ექვემდებარება. 2002 წლიდან თურქეთის საქართველოს სხვა ეკლესია-მონასტრებთან ერთად ნომინალურად გაერთიანდა სამცხე-ჯავახეთისა და ტაო-კლარჯეთის ეპარქიაში.

დამოწმებული ლიტერატურა

აბუსერისძე, 1941: აბუსერისძე ტბელი, ბოლოკ-ბასილის მშენებლობა შუარტყალში და აბუსერისძეთა საგვარეულო მატიაწე, თბ.;

აბუსერისძე, 1998: აბუსერისძე ტბელი, თხზულებანი, გამოსაცემად მოამზადეს მ. ქავთარიამ, რ. ჩაგუნავამ, ნ. გოგუაძემ, ბათ.;

ალადაშვილი, 1954: ალადაშვილ ნ., რელიეფი ოპიზიდან აშოტ კურაპალატის გამოსახულებით // საქ. სსრ მეცნ. აკად. მოამბე, XV, №7, 1954;

ამირანაშვილი, 1956: ამირანაშვილი შ., ბექა ოპიზარი, თბ.;

ამირანაშვილი, 1961: ამირანაშვილი შ., ქართული ხელოვნების ისტორია, თბ.;

აღწერილობა, 1949: ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ყოფილი მუზეუმის ხელნაწერები (კოლექცია H), V, აღ. ბარამიძის რედაქციით, თბ.;

აღწერილობა, 1958: ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა ახალი (Q) კოლექციისა, II, ილ. აბულაძის რედაქციით., თბ.;

აღწერილობა, 1969: ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივი, ქართულ ხელნაწერთა კოლექციის აღწერილობა, I, კ. კეკელიძის რედაქციით, თბ.;

აღწერილობა, 1973: ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა, I, ელ. მეტრეველის რედაქციით., თბ.;

ბაგრატიონი, 1980: ბაგრატიონი ა., წყობილსიტყვაობა, ი. ლოლაშვილის გამოცემა, თბ.;

გაბიძაშვილი, 2009: გაბიძაშვილი ე., ძველი ქართული მწერლობის ნათარგმნი ძეგლები, ბიბლიოგრაფია, 4, ბიბლიოლოგია, ეგზეგეტიკა, აპოკრიფები., თბ.;

თაყაშვილი, 1952: Такаишвили Е., Археологическая экскурсия 1917-го года в южные провинции Трузии, Тბ.;

იმნაიშვილი, 1966: იმნაიშვილი ი., ადიშის ოთხთავი რედაქციულად //თსუ შრომები, XXVIII, თბ.;

ინგოროყვა, 1954: ინგოროყვა პ., გიორგი მერჩულე, თბ.;

ინგოროყვა, 1965: ინგოროყვა პ., თხზულებათა კრებული, III, თბ.;

ლაპიდარული... 1980: ლაპიდარული წარწერები, I, აღმოსავლეთი და სამხრეთი საქართველო (V-X სს.), შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა ნ. შოშიაშვილმა, თბ.;

ლოლაშვილი, 1982: ლოლაშვილი ი., ათონურ ხელნაწერთა სიახლენი, თბ.;

მენაბდე, 1962: მენაბდე ლ., ძველი ქართული მწერლობის კერები, ტ. I, ნაკვეთი მეორე, თბ.;

პეტრინი, 1937: იოანე პეტრინის შრომები, შ. ნუცუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, II, თბ.;

პეტრინი, 1968: პეტრინი იოანე, სათნოებათა კიბე, ი. ლოლაშვილის გამოცემა, თბ.;

პეტრინი, 1999: პეტრინი იოანე, განმარტება პროკლე დიადოხოსის „ღვთისმეტყველების საფუძვლებისა“, დ. მელიქიშვილის გამოცემა, თბ.;

რაფავა, 2009: რაფავა მ., იოანე მთავარაიძე, შავი მთის ქართველი მოღვაწე //“ნახნაგი“, ფილოლოგიურ კვლევათა წელიწდეული, 1, თბ.,

სილოგავა... 2006: სილოგავა ვ., შენგელია კ., ტაო-კლარჯეთი, თბ.;

ქართული... 1984: ქართული ისტორიული საბუთები (IX-XIII სს.), შეადგინეს და გამოსაცემად მოამზადეს თ. ენუქიძემ, ვ. სილოგავამ, ნ. შოშიაშვილმა, თბ.;

ქსძ, 1970: ქართული სამართლის ძეგლები, III, საეკლესიო

საკანონმდებლო ძეგლები (XI-XIX სს.), ტექსტები გამოსცა და საძიებლები დაურთო ი. დოლიძემ, თბ.;

ქცა, 1955: ქართლის ცხოვრება, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, I, თბ.;

ქცა, 1959: ქართლის ცხოვრება, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, II, თბ.;

ქცა, 1959: ქართლის ცხოვრება, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, IV, თბ.;

ყაზბეგი, 1995: ყაზბეგი გ., სამი თვე თურქეთს საქართველოში, ბათ.;

ჩხარტიშვილი, 1994: ჩხარტიშვილი მ., მარტკლობა და მოთმინება წმიდისა ევსტათი მცხეთელისა, ცხორება და მოქალაქობა წმიდისა სერაპიონ ზარზმელისა (წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა), თბ.;

ცაიშვილი, 1979: ცაიშვილი ს., ძველი ქართული პოეზია // ქართული პოეზია, 1, თბ.;

ძეგლები, 1963: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, თბ.;

ძეგლები, 1967: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, თბ.;

წარწერები... 1980: დასავლეთ საქართველოს წარწერები, I (IX-XIII), შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა ვ. სილოგავამ, თბ.;

ჭელიძე, 2005: ძველი ქართული საეკლესიო ლიტერატურა, ძეგლები თარგმნა, გამოსაცემად მოამზადა და სქოლიოები დაურთო ე. ჭელიძემ, თბ.;

ხალვაში, 2011: ხალვაში რ., ანდრია პირველწოდებული საქართველოში, ბათ.;

ხოშტარია, 2005: ხოშტარია დ., კლარჯეთის ეკლესიები და მონასტრები, თბ.;

ჯობაძე, 2007: ჯობაძე ვ., ადრეული შუა საუკუნეების ქართული მონასტრები ისტორიულ ტაოში, კლარჯეთსა და შავშეთში, თბ.

Ramaz Khalvashi
GEORGIAN LITERARY CRADLE IN KLARJETI – OPIZA
Summary

Opiza is one of the oldest Georgian monasteries founded by Vakhtang Gorgasali in the second half of the fifth century. At different times there were many important literary and cultural places. Famous public figures of that period were the builders: Amona, Andria, Petre and Makar (V century), Mikael Parekheli, Seraphion Zarzmeli and Giorgi Matskvereli (VI-VII centuries), Grigol Khandsteli, Makari Opizari (VII-IX centuries), Grigol Opizari (X century), Atanase Arvard –kopili (XI century), Ioane Mtavaraide, Ioane Opizari (XI-XII centuries), famous preacher Ioane Petritsi (XII century), famous goldsmith- Beka and Beshken Opizrebi (XII century), Anton Opizari, Ilarion Opizari (XII XIII centuries), David Opizari and others.

იდეოლოგიის შემოქმედება დიგანის ლიტერატურაში

თითქმის ყველა დროის აღმოსავლელი პოეტის შემოქმედებაში სიყვარულის პრობლემა წარმოადგენდა ქვაკუთხედს, რომელზედაც იგებოდა მწერლის შემოქმედებელი ხედვა. ამ საკითხისადმი ცხოველი ინტერესი ოდითგანვე არსებობდა და გადაეცემოდა თაობიდან თაობას.

სიყვარულმა და მისმა პოეტურმა წარმოსახვამ აღმოსავლეთში მალე დაკარგა ინდივიდუალურ-სუბიექტური გაგება. სიყვარულს განიხილავდნენ არა როგორც ჩვეულებრივ ადამიანურ გრძნობას, ცალკეული პიროვნების განცდებთან დაკავშირებულ ფსიქოლოგიურ მოვლენას და ბრმა ფიზიკურ მოთხოვნილებას, არამედ როგორც საზოგადოებრივი ყოფის აუცილებელ და სავალდებულო პირობას. მისმა ასეთმა გაგებამ წარმოშვა სიყვარულის საზოგადოებრივი ინსტიტუტი, რომელმაც მიჯნურთა ურთიერთდამოკიდებულების გარკვეული წესები შეიმუშავა და ამ ურთიერთობათა გადმოცემის გამოკვეთილი სახეები და ფორმები შექმნა. ეს ინსტიტუტი არაბულ ნიადაგზე აღმოცენდა, მაგრამ მალე გავრცელდა სპარსულ და თურქულ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, შეივსო ზოგიერთი ადგილობრივი ტრადიციული ნიუანსით და მახლობელი აღმოსავლეთის მასშტაბით არსებობის უფლება მოიპოვა. სიყვარულის საზოგადოებრივ ინსტიტუტში შემუშავებული კოდექსები საუკუნეების განმავლობაში მოქმედებდა და აღმოსავლელ პოეტთა ლირიკული გრძნობების განვითარებას თავის მარწმუნებში აქცევდა. აღმოსავლური ლირიკის შესწავლის დროს აგრეთვე უეჭველად ყურადსადეგია ერთი მეტად მნიშვნელოვანი მომენტი: აღმოსავლეთის ყოფითი თუ პოეტური აზროვნების სფეროში სუფიზმის წარმოშობა და გაბატონება.

სუფიზმი მისტიკურ-ფილოსოფიური მიმდინარეობაა, ფარ-

თოდ გავრცელებული აღმოსავლეთში. იგი ცალკეული საკითხის გააზრებით ენათესავება ნეოპლატონიზმს, ბუდიზმს და ზოგ სხვა კლასიკურ ფილოსოფიურ მიმდინარეობას. სუფიზმის მსოფმხედველობის არსი პანთეიზმით იკვეება. სუფიების აზრით, ყოველივე არსებული აბსოლუტური ჭეშმარიტების გამოჩინების გზითაა შექმნილი.

სუფიზმმა, რომლის მსოფმხედველობის ღერძიც სიყვარულია, საშუალ საუკუნეებში აღმოსავლეთის შემოქმედებითი აზრი მოიცვა და მთელი სიცხადით იჩინა თავი პოეზიაში, კერძოდ, ლირიკაში, მაგრამ გარეგნულად სიყვარულის სამეფოში რევოლუცია არ მოუხდენია. იგი სავსებით შეეგუა სიყვარულის ინსტიტუტში არსებულ წესებსა და პოეტურ აზროვნებას, ოღონდ სიყვარულის არსის გააზრების ხაზი ევოლუციურად განვითარდა და ახალ გაგებამდე აიყვანა. ამან კი უკვე არსებულ პოეტურ აზროვნებას ახალი ქვეტექსტური ბუნება მიანიჭა.

მას შემდეგ, რაც სუფიზმმა, რომლის სიყვარულის დედააზრი აბსოლუტური მშვენიერების (ღმერთის) შემეცნებაა, პოეტურ აზროვნებაში არსებობის უფლება მოიპოვა, საკითხი დგას, აღმოსავლური ლირიკა რეალურია თუ მისტიკური, მისი სწრაფვისა და აღქმის ობიექტი ადამიანია თუ ღმერთი და ბოლოს, მასში ასახული სიყვარული ადამიანურია თუ აბსტრაქტული?

ამ ამოცანის გადაჭრა აინტერესებდათ აღმოსავლელ თეოლოგებს, თეზქერეჯიებს. მის გადაწყვეტას ლამობდნენ დასავლეთის თუ საბჭოთა ორიენტალისტები. ეს პრობლემა დღესაც ყურადღების ცენტრშია. იგი მეტად რთულია და ე. ბერტელსის თქმით, თითქმის შეუძლებელია, რომ საბოლოოდ როდისმე გადაწყდეს“ ამ „გადაუწყვეტლობის“ მიზეზი, უპირველეს ყოვლისა, იმით უნდა ავხსნათ, რომ სიყვარულის საზოგადოებრივ ინსტიტუტში შემუშავებული წესების მიხედვით წერდა როგორც სუფი, ასევე არასუფი პოეტი და მათ გრძნობათა გადმოცემას არავითარი ნიშანდობლივი სპეციფიკურობა არ ახლავს. მეორეც, ამ პერიოდის თითქმის ყველა

აღმოსავლელი პოეტის ცხოვრების შესახებ ძალზე ცოტა რამ ვიცით, და რომ ვიცოდეთ კიდევ, ხელშესახებს და მნიშვნელოვანს არაფერს მოგვცემს, რადგან საშუალო საუკუნეების აღმოსავლური სუფიური ლირიკა სავსებით უგულებელყოფს მწერლის ბიოგრაფიას, რომელიც დაგვეხმარებოდა დადგენაში: როდის იხრება პოეტი რეალური და როდის მისტიკური სანყისებისკენ.

ამგვარად თითქმის შეუძლებელია დადგინდეს ობიექტური კრიტერიუმი, რომლის მიხედვითაც გაიმიჯნება საშუალო საუკუნეების მისტიკური და „რეალური“ ლირიკა. მრავალი გენიოსი აღმოსავლელი პოეტის შემოქმედებას ხან ერთ სიბრტყეზე განიხილავდა, ხან – მეორეზე, მაგრამ კვლევის ასეთი მეთოდი ტენდენციურია და უმართებულოდ ასახავს ობიექტურ სინამდვილეს.

ჩვენი აზრით, საშუალო საუკუნეების (XIV-XVI სს.) დივანის ლიტერატურაში ასახული „რეალური“ ლირიკაც, თუ გნებავთ, სუფიზმის რადიკალურად სანინააღმდეგო ნიადაგზე აღმოცენებული, არარეალურია და თითქმის დაცლილია ჩვეულებრივი, ბუნებრივი, ადამიანური გრძნობებისაგან. ამ პერიოდის სიყვარულის გაგების თეორიაც მოწყვეტილია ყოველდღიურ რეალურ ცხოვრებას და ამქვეყნიურისაგან შორს დგას. მაშასადამე, საშუალო საუკუნეების ლირიკის განხილვა ორ სანინააღმდეგო პოლუსზე: რეალურ-ადამიანურსა და მისტიკურ-აბსტრაქტულზე თავისთავად ანომალიაა.

ნათქვამი რომ ლიტონი სიტყვა არ გამოგვივიდეს, გაკვრით მაინც უნდა შევეხოთ საშუალო საუკუნეების სიყვარულის საზოგადოებრივ ინსტიტუტს და, საერთოდ, აღმოსავლური ლირიკის განვითარების ხაზს.

ცხადია, აღმოსავლური ლირიკის სანყისი ეტაპი რეალურია, იგი სათავეს იღებს არაბი ბედუინის, სპარსელი მექარავნის თუ თურქი ჯიგითის (მამაცის) ყოველდღიური ხიფათიანი ცხოვრებიდან, სადაც ქალი მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა, განვითარების ამ საფეხურზე აღმოსავლური ლირიკა გვხიბლავს თავისი გულწრფელობითა და სისადავით. Pპოეტის ტრფობის

ობიექტი სავსებით რეალური და მიწიერი არსებაა, თავისი დადებითი და უარყოფითი მხარეებით. პროექტის გრძნობებსაც ბუნებრივი ელფერი ენიჭება. მასში მოჩანს ხორციელი ჟინიც და უმანკო გულის ღალადიც. ადრეული პერიოდის ლირიკული ხასიათის ლექსებისათვის ნიშანდობლივია კონკრეტულობა, მაგრამ როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სიყვარული აღმოსავლეთში მალე გადაიქცა საზოგადოებრივი ყოფის აუცილებელ პირობად. მას განიხილავდნენ არა როგორც ფიზიკურ გრძნობას, არამედ ძალას, რომელსაც შეეძლო ადამიანის ეთიკური აღზრდა და მორალური ჩამოყალიბება. აღმოსავლეთი თვით პროზიის ძირითად დანიშნულებასაც საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე ზემოქმედების ძალაში ხედავდა. ყოველივე ამან ხელი შეუწყო ერთი მეტად მნიშვნელოვანი მოვლენის განვითარებას: აზრის რეგიონებში გრძნობის აქტი შეცვალა ეთიკურ-ესთეტიკურმა აქტმა. ეს მომენტი უნდა მივიჩნიოთ აღმოსავლური ლირიკის განვითარების უღელტეხილად, რომლის მიღმა რეალური ცხოვრება თანდათან ბურუსში ეხვევა და ძნელად დასანახი ხდება, ხოლო გადმოღმა იშლება იდეალურ კონტურებში გამოკვეთილი „მშვენიერება.“

დაახლოებით XI საუკუნეში გრძნობის აქტის ეთიკურ-ესთეტიკურ აქტად გადაქცევით დაიწყო აღქმის ობიექტის გაიდევალების პროცესი. ჯერ კიდევ რუდაქის (X ს.) და მისი თანამედროვე პროეტების (შაჰიდ ბალხი, რაბია და სხვ.) ლირიკა სუნთქავს უაღრესად სათნო, მიწიერი არსების განცდებით და მათი აღქმის ობიექტიც რეალური ადამიანის გამოკვეთილობით ხასიათდება, მაგრამ ამავე პერიოდის ზოგიერთ პროეტთან უკვე შეიმჩნევა განცდის ობიექტის გასქემატურება (აბუ შუქური ბალხი, დაყი და სხვ.), ხოლო XI საუკუნიდან პროეტების სწრაფვის ობიექტი თანდათან თანდათან კარგავს ყოველგვარ ადამიანურ თვისებას და იდეალურის სახეს იღებს. სწორედ განვითარების ამ ფაზის ამსახველია საშუალო საუკუნეების იმ პროეტთა შემოქმედებაც, რომლებსაც სუფიურ სამყაროსთან არავითარი კავშირი არა აქვთ.

ამ პერიოდის დივანის ლიტერატურამ ცხადია, თავის ეს-

თეტიკურ გემოვნებაზე დაყრდნობით შეიმუშავა იდეალურად მშვენიერი, ლამაზი სახე, რომელსაც სქესის გამოკვეთა და სიცხადე არ ახასიათებს: იგი ხან მამაკაცის, ხან დედაკაცის სახით გვევლინება. აი, ეს იდეალურიც: კვიპაროსივით აზიდული ჰაეროვანი ტანი, ბენვივით წვრილი წელი, მთვარისებრ სხივოსანი სახე, თვალები ნუშის ან ნარგიზის მსგავსი; უფრო მეტად კი ეს თვალები მოგაგონებთ ჯადოქარს ან დაუნდობელ მკვლელს. ამ ორ ჯადოქარს ამშვენებთ მშვილდივით გადაჭიმული წარბები და ისარივით წამახული, გრძელი წამწამები. მისი გამოხედვა დიდი უბედურებაა: ურჯულოს ხმალივით განგგმირავს, აღმასის მახვილივით ჩაგერჭობა გულში, ტკბილი ძილივით მოგედება, გაგაბრუებს და გაგანადგურებს. მიმივით (აღმოსავლურ პოეზიაში ქალის პირს ხშირად ადარებენ არაბული ასოს „მიმ“ –ის მოხაზულობას) პატარა და კოკორივით ნატიფ პირს, ორი ბალის დარი ბაგე-ლალი ესიტყვება. გაღიმებისას სხმული მარგალიტები ციალებს. სამოთხის ბაღს მოგაგონებს მისი ცეცხლივით აალებული ლოყა, რომელსაც იაგუნდივით მოკიაფე ხალები ფარავს. სახის ნაკვეთების მოხაზულობა ჰაეროვნებით შავ ზილფთა ჩრდილს წააგავს.

ასეთია ზოგადად იდეალურის, მშვენიერის სურათი, რომელიც საშუალო საუკუნეების ლირიკოსი პოეტების ესთეტიკური სიამოვნების მიზეზი იყო. XIV-XVI სს. თითქმის ყველა აღმოსავლელმა პოეტმა მეტ-ნაკლები სიზუსტით შექმნა ზემოაღწერილი მშვენიერის ასლი. ეჭვგარეშეა, ეს მშვენიერი შორს დგას რეალური ადამიანის გარეგნობისაგან, მაგრამ მთავარი ის კი არ არის, რომ მშვენიერის ფერწერის სტილი არარეალურია, ეს პოეზიისთვის ჩვეულებრივი მოვლენაა. ააქ ყურადსაღებია ის გარემოება, რომ თვით განცდის ობიექტი არარეალურ არსებად არის გააზრებული. წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი (განცდის ობიექტი) სხვადასხვა აღმქმელის მიერ ინდივიდუალური ხელწერით გამოიძერწებოდა. ცხადია, აქ საქმე გვაქვს შუა საუკუნეების ესთეტიკური პრინციპებით ზოგადად დადგენილ იდეალურად მშვენიერის სახესთან, რომელიც წინასწარ განსაზღვრულად იხატება. მისი წარმოდგენა

იხრება ხან უფრო რეალური, ხან კი უფრო სქემატური საწყისისაკენ. ბუნებრივია, ამ პერიოდის ზოგიერთ აღმოსავლელ პოეტს ინდივიდუალური გადახვევებიც ჰქონდა, მაგრამ, სამხუბაროდ ეს „გადახვევები“ ძალზე იშვიათია და გვხვდება მხოლოდ გენიოს პოეტებთან: ჰაფეზთან, ფუზულისთან და სხვ...

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, შუა საუკუნეების პოეტის განცდის ობიექტი არ წარმოადგენს რეალურ არსებას, მაგრამ როგორია სუბიექტის დამოკიდებულება ობიექტთან, რა დამოკიდებულებაშია აშოიყი მაშუყთან? აქაც სავსებით ანალოგიური სურათია: პოეტის გრძნობა სიყვარულის საზოგადოებრივი ინსტიტუტის მიერ წინასწარჩამოსხმულ ყალიბებში მიედინება, მოკლებულია ყოველგვარ ინდივიდუალობას და სქემატურ-შაბლონურ სახეს იღებს. განცდათა მომენტებიდან დაკანონებული და წინა პლანზე წამოწეულია შემდეგი: სატრფოს გულცივობით ან განშორებით გამოწვეული უაღრესად დიდი სიმძიმილი და მწუხარება, რომელსაც აგონიამდე მიჰყავს აშოიყი. ეს განცდა აუძლურებს და ანადგურებს აშოიყს, მისი სული ათარაქსულ განწყობას ეძლევა და სრულიად უმოქმედოა. დაბოლოს, გრძნობა გონებასაც აკარგვინებს და ახელებს ადამიანს. საშუალო საუკუნეების აღმოსავლურ ლირიკაში დაკანონებული განცდის ეს ძირითადი სახეები, ლირიკის განვითარების პირველ საფეხურზე წარმოადგენდა სიყვარულის თეზას. როცა აღქმის ობიექტი რეალური ადამიანი იყო, ზემოთ ხსენებული განცდის მომენტები ბუნებრივ იერს იღებდა, მაგრამ როცა ამ აღქმის ობიექტმა უნივთო, აბსტრაქტული სახე მიიღო, განცდის მომენტები ადამიანური სიყვარულის ანტითეზად იქცნენ, თანდათან დაშორდნენ რეალურ ცხოვრებას და სენტიმენტალიზმის სამოსით შეიმოსნენ. განვითარების მეორე ეტაპზე აღმოსავლელ პოეტთა მიერ გამოხატული განცდები უფრო ეთიკურ სფეროს ეკუთვნის, ვიდრე გრძნობადს. აღმოსავლური ეთიკის გაგებით სულის ათარაქსიული მდგომარეობა, ფიზიკური უძლურება, დაჩაჩანაკება ადამიანის სრულყოფის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი და უცილობელი საფეხურია, რომელზედაც ადამიანის „მე“ ერთადერთ ჭეშმა-

რიტად არსებულს ერწყმის.

ვფიქრობთ, ზემოთქმულიც სავსებით საკმარისია, რომ წარმოდგენა შეგვექმნას აღმოსავლური ლირიკის განვითარების ამ ფაზაზე. აღმოსავლური ლირიკა თავისი ევოლუციური განვითარების მეორე ეტაპზე შორს დგას რეალური, ადამიანური სიყვარულის გადმოცემისაგან. მისი განცდის ობიექტი არის არა მიწიერი ადამიანი, არამედ უნივთო, აბსტრაქტული სახე, რომელიც იმდროინდელი ესთეტიკური გემოვნებით, იდეალურად მშვენიერის ზოგად გაგებას ესიტყვება. ამ გაგების ფონზე წარმოდგენილია აღმქმელისა და აღქმულის ურთიერთობაც. მოკლედ, აქ საქმე გვაქვს არა ცხოვრებისეულ მოვლენასთან, არამედ „სიყვარულის ხელოვნებასთან“. რატომ უნდა, ჩვენ არ გვსურს განვითარების ამ ეტაპზე აღმოსავლური ლირიკა ყოველგვარი ადამიანური განცდებისაგან დაცლილად წარმოვიდგინოთ. აღმოსავლელ პოეტთა ლირიკული ნააზრევი დატვირთულია ზოგადად ადამიანური განცდებით, მაგრამ ამ ზოგად განცდათა სათავე შეიძლება ვეძებოთ როგორც რეალურ, ასევე ირეალურ სამყაროში.

XIII-XIV საუკუნეებში, როცა სუფიზმი მთელ აღმოსავლეთში გავრცელდა და რელიგიურ სფეროში ჭეშმარიტების ძიება საზოგადოებრიობის ერთ-ერთ ძირითად საზრუნავად იქცა, იწყება აღმოსავლური ლირიკის განვითარების მესამე ეტაპი. განვითარების ამ საფეხურზე ეთიკურ-ესთეტიკური აქტი შეიცვალა რელიგიურით, რასაც მოჰყვა აღქმის ობიექტის ახლებური გააზრება: იდეალური იდეაში გადაიზარდა, ხოლო იდეალურად მშვენიერი-აბსოლუტურ მშვენიერებაში. ეს მოვლენათა სავსებით ბუნებრივი განვითარებაა და ზედმეტ კომენტარებს არ საჭიროებს.

ამრიგად, სუფიზმი აღმოსავლური ლირიკის განვითარების მესამე ეტაპად შეგვიძლია მივიჩნიოთ. იგი უნდა განვიხილოთ, როგორც ლირიკის ევოლუციური განვითარების მესამე ფაზა და არა შუა საუკუნეების „რეალური“ ლირიკის სანინა-აღმდეგო და საპირისპირო მოვლენა.

აღმოსავლური ლირიკის განვითარების ეს ევოლუციური

ხაზი უცხო არ არის სხვა ხალხებისთვისაც. საფრანგეთის პროვანსელ ტრუბადურთა ლიტერატურაში მკვეთრად არის გამოჩინებული ამ განვითარების სამივე ფაზა 1) გათხოვილი ქალი, ბანოვანი; 2) იდეალური ქალი, ქალის კულტი; 3) წმინდა ქალწული მარიამი ანდა ღვთაება. საშუალი საუკუნეების გერმანელ მინნეზინგერთა ლიტერატურაში დაბალი, ხორციელი სიყვარული იცვლება სულის უმაღლეს ხარისხამდე ამყვანი სიყვარულით. სავსებით ანალოგიურ სურათს გვაძლევენ იტალიის ახალი სტილის წარმომადგენლები: გვინცელის მიწიერი სიყვარული ესმის, როგორც ძალა, რომელიც ადამიანს მიაქანებს უმაღლესი სრულყოფისაკენ, ღვთიურობის წვდომისაკენ. კავალკანტიმ ქალი იდეად გადააქცია და შემდეგ აბსოლუტური ჭეშმარიტების შემცნებაში ჩაძირა, საუკეთესო, იდეალური სამყაროს წვდომამდე ამაღლდა დიდი დანტეც.

შუა საუკუნეების ლირიკის განვითარების ეს საერთო სურათი შემთხვევითობით არ უნდა ავხსნათ. ვფიქრობთ, აქ ზოგადი, რაღაც საერთო კანონი მოქმედებს, რომლის ძიებას ვერ შევუდგებით.

ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ სუფიზმს აღმოსავლური ლექსის არქიტექტონიკა არ დაუნგრევია. ძირითადად არც მშვენიერის ფერწერის სტილი შეუცვლია, თუ გავითვალისწინებთ ზოგიერთ ნიუანსს. მან მშვენიერის არსი მხოლოდ ახლებურად გაიაზრა და ამით ფერწერის სტილსაც ახალი ქვეტექსტური გაგება მიანიჭა, ამიტომ აღმოსავლური ლირიკის განვითარების მეორე და მესამე ტაპების გამიჯვნა ძნელდება. ამ ორ ფაზას შორის არც არის დიდი ზღვარი. ცალკეული პოეტის სულის ფსიქიკის პულსაციის მიხედვით იდეალურად მშვენიერი თავისუფლად გადაიზრდება აბსოლუტურად მშვენიერში და პირუკუ... ეს მერყეობა შუა საუკუნეების თითქმის ყველა აღმოსავლელ პოეტთან შეიმჩნევა, იგი სუფიზმის შინაგანი ნიშანდობლიობაა.

რას წარმოადგენს აღმოსავლური ლირიკის განვითარების მესამე ეტაპი – სუფიზმი, რომელმაც დიდი ზეგავლენა მოახდინა საშუალი საუკუნეების თითქმის ყველა პოეტის აზროვნებაზე.

ნებაზე? სავსებით გამორიცხავს იგი ამქვეყნიურობასა და კაცთმოყვარეობას და აბსტრაქტულ წარმოსახვათა მისტიკური ზმანებაა, თუ უხილავი ძაფებით რეალურ სამყაროსთან მაინც ამყარებს კავშირს?

სუფიზმის დედააზრი სიყვარულია. აქ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სიყვარულის მთელი გვარია მოცემული სხვადასხვა სახეობრივ ასპექტში გარდატეხილი: მიწიერიდან ზეციერამდე. სუფიზმისათვის სიყვარული კოსმოსური ძალაა, კოსმოსის შექმნის პირველადი მიზეზი, მისი ლოგოსი და ყოველგვარი მოძრაობის იმპულსი. სიყვარულის წყალობით ერთი გარდაიქცევა მრავლად და „ყოველივე სიმრავლე ეზიარების რაითავე ერთს“ და ბოლოს „სიყვარული არის სურვილი სიკეთის მარადიული ფლობისა“ და „აგრეთვე სურვილი უკვდავებისა“ ერთი სიტყვით, სუფიზმის სიყვარულის კონცეფცია პლატონის „ნადიმის“ უშუალო გააზრებაა.

როცა არსებულად არსებულმა და საფუძვლადდებულმა ალემი ქემთაში (უხილავ სამყაროში) საკუთარი ცოდნის წყალობით შეიცნო, რომ იგი ერთადერთი არსებული და უხილავია, აღეძრა სურვილი, თავი გამოეჩინა და ამგვარად სიყვარულის მიზეზი გამხდარიყო. აბსოლუტურად მშვენიერი არ შეიძლება იყოს მალული და სიყვარულის სწრაფვის გარეშე, ამიტომ მან თავისი თავი ორ ასპექტში გამოაჩინა, რათა შეექმნა თავისი სიყვარულის ობიექტი, რომელიც ამავე დროს სიყვარულის სუბიექტიც იქნებოდა და თვით მას, აბსოლუტურ მშვენიერებას, აღიქვამდა, როგორც სიყვარულის ობიექტს.

ამ მიზეზით მარადიული ქმნადობა იწყებს გამოსხივებას ისე, რომ არც არაფერს გასცემს და არც არაფერი აკლდება, მსგავსად უკვდავი მზისა, რომელიც ანათებს სამყაროს, რომლების, სუფიების გაგებით, ცალკეული სფეროა, და მეხუთე კრისტალის ფორმით, მერე მცენარის, შემდეგ ცხოველისა და, ბოლოს, ადამიანის სახით.

როგორც ირკვევა, ადამიანის სახით მარადიული ქმნადობა ასრულებს თავისი გამოსხივების ინვოლუციას. ადამიანი სუფიურ კოსმოგონიაში არის გზაჯვარედინი. მისგან იწყება

უკვე ევოლუციური განვითარება- ამაღლება აბსოლუტური ჭეშმარიტებისაკენ. ადამიანმა უნდა სრულყოს თავისი თავი. თანდათან საფეხურებრივ უნდა ამაღლდეს და დაუბრუნდეს პირველ და უმაღლეს ყოფიერებას, აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას. სუფიური მსოფლმხედველობის მიხედვით, ეს ინვოლუციის (სეირი-ნუზულ) და ევოლუციის (სეირი-ურუჰ) პროცესი არის მარად უწყვეტი, უნივერსალური წრიული მოძრაობა, რომელიც დიალექტიკური პრინციპით, საწინააღმდეგო მოვლენათა გადალახვის გზით, მიედინება. ამ მოძრაობის მთავარ მიზეზად სუფიები სიყვარულს მიიჩნევენ, იგი აპირობებს სამყაროს მარადიულ არსებობას.

როგორ აღიქვამენ სუფიები რეალურ, ხილვად სამყაროს? მათი რწმენით, არსებობს მხოლოდ ერთადერთი ჭეშმარიტად არსებული რეალობა, ღმერთი. სუფი ამბობს: „არაფერია ჭეშმარიტი გარდა ღმერთისა და იგი არის ყველაფერი.“ მაშ, რაღა არის რეალური სამყარო? იგი ჭეშმარიტად არარსებულია, ილუზიაა. ამის შესახებ სუფიებს პლატონის გამოქვაბულის მსგავსი მაგალითები მოჰყავთ. ზოგი სუფი მას ადარებს დამდგარ ტბაში არეკლილ მზეს. როგორც სარკეში არეკლილი ყველა ფორმა მხოლოდ შედარებით არსებობს, რეალურ სამყაროში ყოველივე არსებული ჭეშმარიტად არ არსებობს, იგი მხოლოდ წარმოდგენა და ილუზიაა.

საერთოდ, სუფიები, რომლებიც ძალზე მჭიდრო კავშირს ამყარებენ ნეოპლატონისტებთან, რეალურ სამყაროს, მშვენიერებას, როგორც ღმერთის არსის ასლს, ვერ უარყოფენ. მათი მშვენიერების ესთეტიკური განცდის საწყისი სათავე სწორედ რეალურ ხილვად სამყაროში იწყება, თანდათან ვითარდება და განზოგადებულ სახეს იღებს და ბოლოს, აბსოლუტური მშვენიერების ჭვრეტაში გადადის. ეს არის მშვენიერების აღქმის პლატონისტური გზა: კონკრეტულიდან ზოგადისაკენ და ზოგადიდან აბსოლუტისაკენ.

მშვენიერების აღქმის ასეთი გზა სავსებით ესიტყვება სუფიზმის მსოფლმხედველობას და ნიშანდობლივია მისი ესთეტიკური შემეცნებისათვის. სუფიებისათვის რეალური სამყარო

„მდაბალი“ მშვენიერება არის, მაგრამ ის აბსოლუტური მშვენიერებისაკენ მიმავალი გზის უცილობელი საფეხურია. ისინი რეალური სამყაროს ფიზიკური რიგის სიმშვენიერეთა შორის განსაკუთრებულ ადგილს ანიჭებენ ადამიანს, რომელიც, მათი წმენით, არის კოსმოსის ცენტალური წერტილი, ზღვარი, გამომჟღავნების სინათლისა და არსებობის სიბნელეს შორის. ის არის „უდიდესი სულის სრულყოფილი გამომჟღავნება,“ გამგებელი ამა ქეყნისა და მაღალი ღმერთის მიზანი და სასურველი: „ო, ადამიანო, ამბობს უფალი, ყველაფერი და ყოველივე შევქმენი შენთვის, მაგრამ თვით შენ ჩემთვის შეგქმენი.“ ამ ხილვად სამყაროში ადამიანი ერთადერთი არსებაა, რომელსაც შესწევს უნარი აბსოლუტურად მშვენიერამდე ამაღლდეს და იგი შეიმეცნოს. ადამიანი მარადიული ქმნადობის ინვოლუციური და ევოლუციური უწყვეტი მოძრაობის კონდინაციული წერილია.

სუფიები როდი უარყოფენ ადამიანურ, მიწიერ სიყვარულს ისინი მას განიხილავენ, როგორც კაცობრიობის ფიზიკური უკვდავების ერთ-ერთ მომენტს. თუ ქრისტიანი ბერი ქალს უყურებს, როგორც ცდუნებას, ხოლო სიყვარულს ეშმაკის მახედ მიიჩნევს, მუსლიმანი დერვიშისათვის ქალის სიყვარული ღვთის მიერ დაგებული მახეა და სავსებით სასურველი მახეც, რადგან „სწორედ ადამიანური სიყვარულის მეშვეობით ადამიანი მაღლდება თავის თავზე მაღლა და თავის სატრფოს თვალთა ციალში ღვთიურ სხივის განსჭვრეტს და უსასრულობას ხელებს შემოავლებს.“

სუფიები ჯერ კიდევ ადრეული პერიოდიდან ადამიანურ სიყვარულს განიხილავდნენ, როგორც ღვთიური სიყვარულის მიღწევის ერთ-ერთ უცილობელ საშუალებას, აშკარად ჩანს IX საუკუნის ცნობილი ფაკიჰის იბნ დაუდის სიყვარულის შესახებ დანერგილი გამოკვლევებიდანაც, რომელსაც „ქითაბ-ალ-ჰოზარ“ (ვენუსის წიგნი) ეწოდება. იგი წერს: „ზოგიერთი სუფია ფიქრობს, რომ ადამიანები სიყვარულს ღმერთმა დაუქვემდებარა, ვითარცა გამოცდას, რათა მათ დაუმონონ თავიანთი „მე“-ს, სიყვარულის საგანს... ეს სუფიები ამტკიცებენ, რომ, თუკი მათ თავიანთ „მეს“ ვალად დაუსახეს სხვისი მორჩილება,

მათი ასეთი მორჩილება საბოლოოდ ღმერთს ეკუთვნის, რადგან ამ უკანასკნელს ყველაზე მეტი უფლება აქვს ასეთი მორჩილება ეკუთვნოდეს“ (ვეყრდნობით ნ. ნათაძის თარგმანს. იხ. „მნათობი“ 1965, 3, გვ. 134). აქ თითქოს ადამიანურ და ღვთიურ სიყვარულს შორის ლოგიკური კავშირი მყარდება და ისინი ერთ სიბრტყეზე განიხილება. ამ აზრს უფრო ნათლად ამზეურებს ჯალალედინ რუმის სიტყვები: „შეიძლება გიყვარდეს ადამიანი, ანდა გიყვარდეს ღმერთი. ვინც სრულყოფას მიაღწევს გინდ ერთსა და გინდ მეორე სიყვარულის სფეროში, ასეთი მიჯნური სიყვარულის მეფის ტახტამდე ამაღლდება.“ რუმის სიტყვების აზრი სავსებით აშკარაა: მთავარია, სათნოდ და ძლიერად გიყვარდეს და სულერთია, შენი სიყვარული ობიექტი ღმერთი იქნება თუ ადამიანი, რადგან ძლიერი და სათნო სიყვარული შენ აგამაღლებს აბსოლუტური მშვენიერების ჭვრეტამდე. მაშასადამე, ისევე თამამად შეუძლია აღიაროს ადამიანის სიყვარული, როგორც ღმერთისა“.

ზემოთქმულიდანაც ცხადი ხდება, რომ სუფიები რეალური სამყაროს სიმშვენიერეს და, განსაკუთრებით კი, ადამიანურ სიყვარულს აბსოლუტური ჭეშმარიტების სიყვარულის ანტი-თეზად კი არ განიხილავენ, არამედ მასთან ჰარმონიაში წარმოგვიდგენენ და მშვენიერების აღქმის ევოლუციური ხაზის საჭირო და ურთიერთთან დაკავშირებულ საფეხურებად გვიხატავენ. ვიმეორებთ, მიწიერი სიყვარული სუფიების გაგებით არის ხიდი, რომელიც უნდა გაიაროს იმან, ვინც ღვთიურ სიყვარულში ნეტარებას ეძებს.

მაგრამ რას წარმოადგენს აბსოლუტური მშვენიერება და რა გზით შეიმეცნება ის?

აბსოლუტური მშვენიერება ერთადერთი არსებული ჭეშმარიტებაა, რომელიც განაგებს ყველაფერს, მას კი ვერავინ განაგებს, იგი არის ერთი მთლიანობა, რომელიც მოიცავს ყველაფერს და არ გამოორიცხავს არაფერს. იგი არის ერთი მთლიანი სხივის გარეშე, რომელთანაც შეიძლება მისი შედარება, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, იგი არის ერთი მთლიანი, ყოველგვარი გამოორიცხვის გარეშე. არაფერი არ არის მის წინ და მის

უკან, არაფერია მის ზემოთ და ქვემოთ, არაფერია მის მარჯვენის და მარცხნის, მას არ გააჩნია ზომა სიგრძისა, სიღრმისა და სიმაღლისა. ჭეშმარიტად არაფერი არ არის მის გვერდით „ჰუვა-ჰუვა“ („ის არის ის“. იგი არის მარადიული ქმნადობა და „ის არის ყველაფერი“ ანდა „ყველაფერი მისგან მოდის.“

როგორღა შეიძლება მარადიული ჭეშმარიტების წვდომა, რომელსაც არ აქვს სივრცული და დროული გაგება, არა აქვს ფორმა და აღნაგობა?

ამის უნარი მხოლოდ ადამიანს შესწევს და ისიც საკუთარი „მეს“ შესწავლის საშუალებით. სუფიები გვარწმუნებენ, რომ ადამიანი ღმერთის გამოჩენის უნივერსალური ფორმაა, მისი მიკროსოსმოსია და მთელი სამყაროს, ე.ი. ღმერთის ადეკვატური ამსახველი, ამიტომ ადამიანმა უნდა შეისწავლოს თავისი საკუთარი „მე“ და ამ გზით განჭვრეტს აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას. ადამიანის „მე“ არ არის ცალკე სუბტანტი. იგი აბსოლუტური ჭეშმარიტების მარად იდენტურია და მისი შემადგენელი პოზიტიური „სხვაა.“ ჯელალედინ რუმი ამბობს: „შენ, რომელიც ხარ ღვთიური საიდუმლოებების ნუსხა, შენ, რომელიც სრულყოფილი შაჰის სარკე ხარ. სამყაროში არსებული ყოველივე, შენს მიღმა არსებობს, რაც კი გსურს, ყოველივე შენგან ისურვე! „

აბსოლუტური ჭეშმარიტების წვდომის ასეთმა გზამ ადამიანი ღმერთამდე აიყვანა და გააღმერთა კიდევ. როცა შემეცნება იწყება ადამიანური „მეს“ აღთქმით, ვითარდება შენივე „მეობის“ რკალში, ხოლო როცა საკუთარი „მეც“ ინტუიციური შესწავლით რწმუნდები, რომ არაფერი არ არსებობს ალაჰის გარდა. ბუნებრივად გებადება აზრი, რომ თვით შენც ღმერთი ხარ, ამიტომ სუფიური აზროვნებისათვის სავსებით ბუნებრივად უღერს სუფი ჰალაჯას (865-922) განცხადება „ანა ლ-ჰაკკ“ (მე ვარ ღმერთი) ანდა სუფი ბისტამის (გარდ. 874) უფრო მოქნილი ფორმულა „დიდება მქონდეს მე,“ ნაცვლად ისლამის ფორმულისა“ დიდება ჰქონდეს ალაჰს.“

ჰალაჯას ესოდენ თამამი განცხადების მიზეზი სუბსტანტთა სიმრავლის უარყოფაში უნდა ვეძებოთ. ჰალაჯას აზრით,

არ არსებობს ჭეშმარიტად არსებული მრავალი სუბსტანცია, რომლებსაც ჩვენ მატერიალურ სამყაროში დამოუკიდებელ ინდივიდებად განვიხილავთ. სამყაროს მეტაფიზიკურ სიღრმეში ძევს მარადიული ინდივიდუმი (ურინდივიდუმი აინ), რომელთანაც ყველა საგანი მარად იდენტურია. პრეექსისტენტურ პერიოდშიც არსებობს ყველა იდეალური ფორმა ამ ურინდივიდუმიში იყო მოცემული. იგი არის ყოველგვარ საგანთა და სულთა საფუძველი და ამგვარად, ის არის ჯამი მთელი სამყაროსი („ო ჯამო მთელ სამყაროსავ“ მიმართავს ჰალაჯა ღმერთს). ეს ურინდივიდუმი, ყველაფრის და ყოველივეს საფუძვლადდებული, არ არსებობს, როგორც „სხვა,“ ის არის ერთადერთობა თავისთავში. ამ გააზრებას სავსებით ლოგიკურად მოჰყვება თეზა: „ლასთა ღირი“- შენ ღმერთო, არა ხარ სხვა, თუ არა „ჩემი მე“ და აქ წარმოდგენილი „ერთობა“ არის არა ერთ დროს დამოუკიდებლად არსებული ორი მეტაფიზიკური სუბსტრატის ურთიერთტრანსფორმირება, არამედ მარად იდენტური არსებობა. ამ მარადიდენტურობის აღქმა კი შეიძლება მხოლოდ მეტაფიზიკური ჩაძირვით საკუთარ „მე ში“. ჰალაჯაც ეძლევა თავის „მე“-ს ინტუიციურ შესწავლას და „მეს“ შეიცნობს, როგორც „მას“ (ურსუბსტრატს), რომელიც არის სამყაროს ღრმა ფენა და ყველა საგანშია მოცემული, როგორც მეტაფიზიკური საფუძველი. შემდეგ იგი აკეთებს ფორმულირებას „ჰუვა-ჰუვას (ის არის ის), რომლის დედააზრიც ახლა სავსებით გასაგებია: ყველაფერი და ყოველივე იმ მარადიული „ის-ის იდენტურია. „არ არსებობს არავითარი სხვა იმ „ის“-ის გარდა, ამიტომ ჰალაჯა თავის „მეს“ აქცევს უსასრულო „ის“-ად, მარადიულ არსებობას, რომელსაც არ ახასიათებს „მეს“ განცალკევებულობა. ჰალაჯა მაღლდება ღმერთამდე და ეკითხება მას: „ვინ ხარ შენ.“ ღმერთი უპასუხებს: „შენ!“ და ჰალაჯაც ღრმა რწმენით აცხადებს „მე ვარ ღმერთი“.

ბისტამის შემეცნების გზა უფრო რთულია. იგი პირობითად შეიძლება სამ პერიოდად დავყოთ: განვითარების პირველ პერიოდში ბისტამი სავსებით უარყოფს პოზიტიურ სამყაროს: „მე ვჭვრეტდი არარსებობის სფეროს, ამბობს იგი- და ვიფ-

რინე იქ ათი წელი განუწყვეტლივ. ასე რომ, არარაღან გადავდიოდი რარაში, არარას გავლით.“ ბისტამის ამ განცხადებაში, უპირველეს ყოვლისა, უნდა დავინახოთ რეალური სამყაროს უარყოფა. აქ სრულიად არ არის საუბარი სამყაროს პოზიტიურ გაგებაზე, ცალკეული ინდივიდუმის აქციდენციურობაზე, მაგრამ აქ არც თვით ურინდივიდუმია ხსენებული, რაც თითქოს იმაზე მეტყველებს, რომ არარსებობის სფეროში ღმერთი არ არსებობს.

ასეთი აკოსმიურობა ისლამისთვის მიუღებელი იყო. ბისტამი შემეცნების განვითარების პირველი პერიოდიდან ნეგატივიზმიდან აღწევს მეორე პერიოდს, პოზიტივიზმს. განვითარების ამ ფაზაში უკვე იწყება საუბარი პოზიტიურ სამყაროზე და ფენომენალური საგნები „მარადიული ერთობის“ ფონზე წარმოჩნდება. ბისტამი იწყებს ჩაძირვას, გაქრობას თავის „მე“-ში, რომლის დროსაც ფენომენალური ფენის საშუალებით აღიქვამს მეტაფიზიკურ ღრმა ფენას. „შემდეგ ვიფრინე მე განუწყვეტლივ, ვიდრე მარადისობის არეს არ მივაღწიე, სადაც მე განვჭვრიტე ხე „რელატიური ერთობისა“.

განვითარების მესამე საფეხურზე ბისტამი მაღლდება მარადიული ერთობის შემეცნებამდე- „შემდეგ მე შევიცანი მარადიული ერთობა(ურაინჰაიტ-თაჰიდ) რომელშიც მატერიალური სამყარო გნოსტიკაში ქრება, ხოლო გნოტიკოსი მატერიალურ სამყაროში.“ ამას მოჰყვება მსჯელობა: თუ ყველა ფენომენალური ნივთი მეტაფიზიკურ ფენაში ერთადერთ სუბსტანციაში შემავალია, მაშინ „მე“, რომელიც მე ჩემ თავში ვცანი, არის თვითონ მარადისობა: „მომრთე მე, ო ღმერთო შენი აბსოლუტური ერთობით. შემოსე მე შენი „მეობით“ და ამამალლე მე შენი რელატიური ერთიანობით. როცა შენი ქმნილებები დამინახავენ მე, იტყვიან ისინი: ჩვენ შენ, ღმერთო დაგინახეთ. ასეთ შემთხვევაში შენ ხარ ღმერთი ის და მე იქ არა ვარ.“ ცხადია ბისტამის „მე“ დაცლილია ყოველგვარი სუბსტანტიურობისაგან და ღმერთის „მეს“ იდენტურია. ასეთი შემეცნებით ბისტამის შეეძლო ეთქვა: „დიდება მქონდეს მე“.

ჩვენ მოკლედ წარმოვადგინეთ ჰალაჯას და ბისტამის შე-

მეცნების გზა. ორივე შემთხვევაში მეტად მნიშვნელოვან მოვლენასთან გვაქვს საქმე. როგორც ჰალაჯა, ასევე ბისტამი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, თავიანთი ადამიანური მეობის უარყოფით საკუთარი „მეს“ გაღმერთებამდე მიდიან, მაგრამ ეს გაღმერთებული „მე“ ამავე დროს ადამიანურიც არის, რადგან მოაზროვნე ადამიანს არ შეუძლია ანგარიში არ გაუწიოს თავის რეალურ არსებობას. იგი ასკვნის, რადგან არსებობს მხოლოდ ერთადერთი აბსოლუტური ჭეშმარიტება, ამიტომ მეც, ადამიანი, აბსოლუტური ჭეშმარიტება ვარ, ადამიანი თავის „მეს“ ღმერთთან გაიგივებით ტრიქოტომიური შემეცნების უკანასკნელ ეტაპზე კი არ ამბობს: არსებობს მხოლოდ და მხოლოდ ღმერთი და არ ვარსებობ მე, არამედ აცხადებს: „მე ვარ ღმერთი“ და ამიტომ „დიდება მქონდეს მე!“.

ამგვარად სუფიურ მსოფმხედველობაში თვით აბსოლუტური ჭეშმარიტების გაგება ადამიანური „მეობის“ რკალში იფარგლება, მაგრამ ეს ადამიანური „მე“ ემპირიული, ინდივიდუალური არ არის. ეს „მე“ ერთსა და იმავე დროს არის „შენც“ და არის „ისიც.“ საყოველთაოდ ცნობილია სუფიზმის დედააზრის გამომხატველი ფორმულა: „მე არ არ მე. შენ არ ხარ შენ, მაგრამ არც შენ ხარ „მე.“ მე ერთდროულად „მეც“ ვარ და „შენც.“ შენ ერთდროულად „შენც“ ხარ და „მეც“. ეს არის ზოგადადადამიანური „მე“. უფრო მეტიც, ეს „მე“ ყოვლისმომცველია.

სწორედ ამ „მეს“ ზოგად ცნებამდე აყვანით უნდა ავხსნათ, ჩვენი აზრით, ის გარემოება, რომ საშუალო საუკუნეების აღმოსავლური ლირიკა კონკრეტულ ადამიანურ განცდებს მოკლებულია, ზოგადადადამიანურია. ვფიქრობთ, აღმოსავლური ლირიკის ზოგადადადამიანური განცდისა და ზოგადსაკაცობრიო აზრების გადმოცემის ფილოსოფიური ფესვები ამ „მეს“ განზოგადოებაში უნდა ვეძებოთ.

ჰალაჯა საშინელი წამებით მოკლეს, მაგრამ მისი სიტყვები „ანა ლ-ჰაკკ“ ერთგვარ პოეტურ ფორმად იქცა და მოწინავე მოაზროვნე სუფი პოეტების ლექსებში არაერთგზის ამოტივტივდა. ალაჯასა და ბისტამის შემეცნების გზა უალრესად სუბიექტური იყო. აღქმული თავისთავში ეძიებდა ჭეშმარიტებას,

მაგრამ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, გნოსტიკოსის ეს „მე“ ზოგადობის ცნებამდე იზრდება. „მე“ ერთსა და იმავე დროს არის „შენ“ და „ისიც“. მაშასადამე, ეს „მე“ შეგვიძლია გავიზიაროთ, როგორც „ჩვენ“ - ყველა ერთად აღებული და, ბოლოს, ამ „მე“-სა და ზოგადად ადამიანს შორის იგივეობის ნიშანი დავსვათ; მაშინ ფორმულა „მე ვარ ღმერთი“ უმტკივნეულოდ შეიცვლება: „ადამიანი არის ღმერთი.“

მართლაც ჰერუფიზმმა, რომელიც სუფიზმის ერთ-ერთ განშტოებად შეიძლება მივიჩნიოთ, გაარღვია შემეცნების სუბიექტივიზმის რკალი და საერთოდ ყველა ადამიანში ღმერთი დაინახა. ჰურუფის შემეცნებელი ჭვრეტა უკვე თავის „მე“-სკენ კი არ არის მიმართული, არამედ მის გარეთ მყოფი ადამიანისაკენ, რაც უდავოდ პროგრესულ ნაბიჯად უნდა მივიჩნიოთ. ჰურუფიები უკიდურეს პანთეიზმს ქადაგებდნენ, მათ ღმერთს გაუტოლფარდოვნეს არა მხოლოდ ადამიანი, არამედ მთელი მატერიალური სამყარო. ისინი ხილვადი სამყაროს ყველა ატომში ღმერთის გამოჩინებას ხედავენ, რითაც აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას ტრანსცენდენტული გაგება მოუხსნეს და მატერიალურ სამყაროში გაანივთეს, მაგრამ ჰურუფიების ჭვრეტის ძირითადი ობიექტი, როგორც ყველა სუფისა, ადამიანი იყო. ისინი ამტკიცებდნენ, რომ ყველა სრულყოფილ ადამიანში, კერძოდ კი, მის ლამაზ სახეში, ღმერთია გამოჩინებული, განსხეულებული, ამიტომ, მათი აზრით, უნდა გიყვარდეს ადამიანი და მისი ლამაზი სახე უნდა იყოს ჩვენი ჭვრეტისა და ესთეტიკური განცდის ობიექტი. საერთოდ, აღმოსავლეთში ოდითგანვე აფასებდნენ ლამაზ და მშვენიერ სახეს: ომარ ხაიამი თავის ეთიკის ფილოსოფიურ ტრაქტატში, „ნაურუს-ნამეში, ლამაზი სახის დადებით თვისებათა აღწერას ერთ თავს უთმობს. ჰურუფი პოეტისათვის კი თავისი სატრფოს ლამაზი სახე ყველაფერია: ის (სახე) მას უწევს ყურანის, სალოცავი მიჰრაბის, რწმენისა და, თუ გნებავთ, ღმერთის მაგივრობასაც.

ჰურუფიულ მსოფლმხედველობაში ადამიანი კი არ მაღლდება ღმერთამდე, არამედ ღმერთი დადის ადამიანის ცნებამდე

და იგი ანთროპომორფულია, მაგრამ მთავარი ის არის, რომ შემეცნების სფეროში პირველ პლანზე ადამიანი და ადამიანური სიყვარული არის წამოწეული. როგორც ეგები აღნიშნავს, ჰურუფიებისათვის ულამაზესი ადამიანური ფორმა არის არა უბრალოდ ადექვატური გამოსახულება, არამედ ღვთაებრივი განსხეულება და სიყვარული, რომელსაც განიცდი ამ ადამიანისადმი, არის არა უბრალოდ „ხიდი,“ მიმავალი აბსოლუტური ჭეშმარიტებისაკენ, არამედ თავისთავადი საბოლოო მიზანი. ჰურუფიების ცნობიერებაში ადამიანს განიხილავენ არა ღმერთის ასლად, როგორც ამას ადგილი აქვს სუფიებთან, არამედ თვით ღმერთად, ამიტომ ღმერთი გააზრებულია ჩვეულებრივ მიწიერ ადამიანად და პირუკუ... მაგრამ აღქმის დროს პრიორიტეტი ადამიანს ეკუთვნის, რადგან აღმქმელისათვის უშუალო ჭვრეტისა და წვდომის ობიექტი ადამიანია.

ცხადია, ჰურუფიების მსოფმხედველობაში სიყვარულის არსის გააზრება უნდა შეცვლილიყო: აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას ადგილი უნდა დაეთმო ადამიანისათვის, რომელიც კი არ უგულებელყოფდა მას (აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას), არამედ მისი ცნების იდენტური იყო. ამას ცლილებები უნდა გამოენვია პოეტურ ფერწერაშიც. მართლაც, ეს ასე მოხდა, ჰურუფი პოეტების მშვენიერის სურათი უფრო რეალურ არსებად წარმოგვიდგება. მათთან წარმოდგენილი განცდის მომენტებიც უფრო მიწიერ, ადამიანურ ელფერს იძენს. მაგრამ ჰურუფიულმა პოეტურმა აზროვნებამ ვერ შეძლო აღმოსავლური ლირიკის ძირეული გარდატეხა, რადგან აღმოსავლური სიყვარულის, როგორც საზოგადოებრივი ინსტიტუტის, ტრადიციები ძალზე ძლიერი იყო. და რაც მთავარია, არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ჰურუფიების სიყვარულის ობიექტი, მართალია, პირველ რიგში ადამიანი იყო, მაგრამ ეს ადამიანი შემეცნების ღრმა მეტაფიზიკურ არეში ღმერთად გვევლინება. აღმოსავლეთში სიყვარულის საზოგადოებრივი ინსტიტუტის ტრადიციები თითქმის XIX საუკუნემდე ბატონობდა.

ამრიგად, აღმოსავლური ლირიკა ჯაჭვური ევოლუციური განვითარების სურათს გვაძლევს. ეს ევოლუცია იწყება რე-

ალური საწყისებიდან, გადადის ზოგადში და ბოლოს მაღლდება აბსოლუტური ჭეშმარიტების შემეცნებამდე, მაგრამ თუ განვითარების მესამე ფაზას სუფიზმს ცალკე განვიხილავთ, ცხადი გახდება, რომ იგი თავის შინაგან წრიულ განვითარებაში მოიცავს ევოლუციის იმ საფეხურებს, რომელნიც აღმოსავლური ლირიკის განვითარების ზოგად ხაზს ახასიათებს. ეს არის ურთიერთთან მტკიცედ დაკავშირებული რგოლები, რომლების ერთმანეთისაგან გათიშვა და, განსაკუთრებით კი, საწინააღმდეგო სიბრტყეზე განხილვა სავსებით დაუშვებელია. მეორე მხრივ, როგორც დავრწმუნდით, სუფიზმი არ უარყოფს რეალური კონკრეტული სილმავის ესთეტიკურ განცდას, მაგრამ სუფიზმის მსოფლშემეცნებაში ეს კონკრეტული ძალზე აქციდენციურია, იგი არის მხოლოდ პირობა ზოგადის გასააზრებლად, რათა ამ უკანასკნელიდან იდეა გამოიკვეთოს. შუა საუკუნეების აღმოსავლური ლირიკის ძირითად ნიშანდობლიობად ჩვენ მაინც ზოგადობის ცნების გააზრება მიგვაჩნია, რომელიც წრიული შემეცნების კოორდინაციული წერტილია: აღმავალ საფეხურზე იგი (ზოგადობა) კონკრეტულ აღქმათა გააზრებაა, ხოლო დაღმავალ საფეხურზე იდეის დაშლით მიღებული ცნებაა.

დამოწმებული ლიტერატურა:

- გამსახურდია ზ. ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება. თბ. 1988;
ჯაველიძე ე. თურქული პოეტიკა. თბ. 1988;
Mehmet Kaplan. Turk edebiyati uzerinde arastirmalar. Ist. 1992;
Kocaturk C. Divan Siiri Antolojisi. Ank., 1983;
Kabakli A. Turq edebiyati. C. I Ank., 1963;
Suleyman Uludag. Tasavuf Terimleri Sozlugu. Ist. 1995;
John Baldock. Sufizm Gizli Ogretisi. Ank. 2006;
Бертельс Е. Суфизм и суфийская литература. М. 1965;
Восточная поэтика. Специфика художественного образа. М. 1970.

THE COGNITION OF IDENTITY IN DIVAN'S LITERATURE

Summary

The enduring resonance of the poetry of thirteenth-century Islamic poet, Mevlana Jalal al-Din Rumi, extends across cultures and through the centuries of time. Perhaps, the popularity of Rumi could be attributed to the profusion of descriptions of love in his poetry, for as Rumi, himself, remarked, „One can discuss it forever and never exhaust it.“ Love has a very important meaning in Islam, and for Rumi and other practitioners of the Sufi tradition, „Love totally dominates and determines the Sufi's inward and psychological states.“ How do Sufis understand love? How does their poetry reflect love as a spiritual teaching?

The best place to begin this discussion is with the Qur'an. There are numerous verses that mention love, but whenever the word love is used „the quality is always ascribed to God and human beings, and nothing else; and God's love is always directed at human beings.“ Not only does this mean that the relationship between God and human beings is unique, but love defines that unique relationship. In the verses that mention love for God, the Qur'an makes two important points. Firstly, God wants people to love him, and secondly, their love for God follows upon His love for them. The verse of the Qur'an most cited for this is „... whom He loves, and who love Him“ (5:54). The inferences that Sufi mystics have drawn from this verse is that love cannot be learned, it is the result of divine grace, and the initiative comes from God. This feeling of God's desire „to love and to be loved“ inspired Rumi to suggest: Not a single lover would seek union if the beloved were not seeking it.

important development in this trend was the use of the word for passionate love, *ishq*, rather than the more accepted vocabulary of the Qur'an. It means that, Love is no longer

merely an expression of gratitude for the blessings of God; it is no longer content with rigorous asceticism and meticulous ritual observance. It becomes an absolute necessity, entailing neither enjoyment nor alleviation, but intensifying as the reciprocity of the lover and the loved comes into effect.

The translator Jonathon Star, says that Rumi, like other Sufi poets, at „the deepest level“ of his poetry „tells only one story: the soul's search for the Beloved.“

For Rumi, passionate love, *ishq*, has two expressions. The first is love in the material world, „like the love between male and female“, and the second is the „real love,“ which is the „love felt toward God.“ These couplets of Rumi's explain how the poet signified both aspects of *ishq*.

„love is desire and need,“ it is stated that God, at the level of His attributes, created the world because He desired (or „loved“) to be known. Furthermore, God's love for the Prophet is evident in this saying, „But for thee I would not have made the celestial spheres.“ Ultimately, God's desire to be revealed through the prophets and the saints „was the motivating force in His creation of the universe,“ and all the world's forms, movements and activities result from that original love. On this Rumi wrote:

The creatures are set in motion by Love, Love by Eternity-without-beginning; the wind dances because of the spheres, the trees because of the wind.

When we use the metaphor of the spiritual journey, we know from Sufi poetry that love is the vehicle par excellence for the traveller.

**ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ქართული ფილოლოგიის დეპარტამენტი**

**ფილოლოგიური მაცნე
II**

**გამომცემელი: გამომცემლობა „ივერიონი“.
მისამართი: თბილისი, კოსტავას 6, III სართ.
ტელ: 293-53-20**

E-mail: info@iverioni.com.ge