



საქართველოს ეროვნული გმირი, პოეტი
მიხეილ (მიხა) ხელაშვილი (1900-1925)
(წყარო-ვიკიპედია)

მოვექუჩდეთ დედაქალაქსა, ამას ვყიჟინებთ ყველანი,
სამშობლოს გასჭირვებია, ყვავებს დაუწყავ ფრენანი,
და ჩვენს მტერს გამოვუცვალოთ საგლოვო ძაძის ძველანი,
სუყველა მხრიდან გაისმის ცხენის ნალების თქერანი.
კიდევ იხილოს ქალაქმა ფშავ-ხევსურთ აბჯართ ჟღერანი,
თუკი წაგვართმენ სამშობლოს, რად გვინდა თვალთა ცქერანი,
მივალთ იქ, საცა რომ უჭირს, შორით არ გვიყვარს მზერანი,
სუყოველთვისინ ომი გვაქვს, ჭრილობა, სისხლის დენანი.
თვალითა ვხედავთ, რა ცხადად, რად გვინდა წარმოდგენანი,
მივხედ-მოვხედოთ ქართველთა, მტერნი გვყავს რაოდენანი!
ჩვენ წაქცეული უფლება უკვდავად აღვადგინოთა,
ისევ ძველნი ვართ ქართველნი, სუყველას ვაგრძნობინოთა,
მტერს დავხვდეთ მამა-პაპურად, ცხვირს სისხლი დავადინოთა,
დაუძინებელ მტერთათვის ცოტა ოფლ მოვიდინოთა.
მოვსპოთ იმათი ძალ-ღონე, სამუდამოდ მოვილხინოთა,
მოვბრუნდეთ, დროშა ქართული ამაყად გადმოვფინოთა.
ქართლისა კათალიკოსსა სიონში ვაწირვინოთა,
ღვთისმშობელს, ივერთა მცველსა, გალობა აღუვლინოთა,
მცხეთას, ერეკლეს კუბოსა, ლამპრები აღუტყინოთა,
ბნელში ნამყოფი სამარე, სანთლებით გაუბრწყინოთა.
ერთგულთა ქება შავასხათ, ორგულთა შავაგინოთა,
დავსხდეთ, ქეიფი გავწიოთ თავისუფლების ღვინითა,
სხვის სამეფოსა ძმურადა პასუხი მოუსმინოთა,
ჩვენზე ამაყი სიტყვის თქმა არავის დაუთმინოთა.

მიხა ხელაშვილი



**ქუთაისის ილია ჭავჭავაძის
სახელობის საჯარო ბიბლიოთეკა**
KUTAISI ILIA CHAVCHAVADZE PUBLIC LIBRARY

წელიწადი

XVII

ე ძ ღ ვ ნ ე ბ ა
1924 წლის აჯანყების 100 წლისთავს

-

**Dedicated to
the 100th Anniversary of the 1924 uprising**

ქუთაისი
2025
Kutaisi

ჟურნალი ინდექსირებულია ERIH PLUS-ის სამეცნიერო მონაცემთა ბაზაში: <https://kanalregister.hkdir.no/publiseringskanaler/erihplus/periodical/info?id=504076>

„წელიწდეულში“ იბეჭდება ქუთაისის ილია ჭავჭავაძის სახელობის საჯარო ბიბლიოთეკის XVII საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციაზე წაკითხული მოხსენებები, ასევე, რეცენზირებული ქართველოლოგიური (ენათმეცნიერული, ლიტერატურათმცოდნეობითი, ფოლკლორული, ისტორიოგრაფიული, კულტუროლოგიური, ეთნოლოგიური...) გამოკვლევები.

სარედაქციო საბჭო:

ნოზა ბარტაია, ლევან ბაბურიშვილი, მერაბ ბერიძე, მერაბ გვაზავა, თეიმურაზ გვანცელაძე, ეკა დადიანი (მთავარი რედაქტორი), ლუკა დვალისხელი, როლანდ თოფჩიშვილი, ეთარ ინწიკიშვილი, ჯამალ კარალიძე, მერაბ კეზერაძე, მარიამ კობახიძე, იასუჰირო კოჟიმა, მაია მიქაშტაძე (რედაქტორი), ავთანდილ ნიკოლეიშვილი, თეარ ნიკოლეიშვილი, საად აბდ ალ-რაჰიმი, რუსუდან სალინაძე, ნათია სვინტრაძე, გიორგი სოსიაშვილი, ნინო უგულავა (ინგლისური ტექსტის რედაქტორი), ლალი ურდულაშვილი, ნათია ფუტყარაძე, ლილა ქველიძე, გრიგოლ ჟოგალიანი, დავით შავიანიძე, ფიფი ჩაღვაძე, ჰარუნ ჩიშქე, ბაზუზა ჩოხრაძე, მერაბ ჩუხუა, რიტა წაქაძე (პასუხისმგებელი მდივანი), მაგდა ჭიჭაბერიძე, ლუიზა ხაჩაპურიძე, სტივენ ჯონსი.

პროექტის დირექტორი გრიგოლ ქობალიანი



ფინანსური მხარდამჭერი: ქუთაისის მუნიციპალიტეტის მერია და საკრებულო

ინტელექტუალური მხარდამჭერი: ა(ა)იპ „ტარიელ ფუტყარაძის ქართველოლოგიის საერთაშორისო საზოგადოება“

ISSN 1987-9288
E-ISSN 2720-8311

რედაქციის მისამართი: 4600, ქ. ქუთაისი, ლ. ნუცუბიძის ქ. N1
ელფოსტა: k.library1873@gmail.com
ჟურნალის ელვერსია იხ.: <https://yearbook.openjournals.ge/index.php/kly>
<http://dspace.nplg.gov.ge/handle/1234/164105>

Annual publishes the papers of the Kutaisi Ilia Chavchavadze public library XVII International Scientific Conference and other reviewed research papers in Kartvelology (linguistics, literary studies, folklore, historiography, culture studies, ethnology, etc.).

EDITORIAL BOARD:

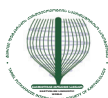
Nomadi Bartaia, Levan Beburishvili, Merab Beridze, Fevzi Chelebi, Magda Chikaberidze, Harun Chimke, Malkhaz Chokharadze, Merab Chukhua, Eka Dadiani (Editor - in chief), **Luka Dvalishvili, Merab Gvazava, Teimuraz Gvantseladze, Eter Intskirveli, Stephen Jones, Jemal Karalidze, Merab Kezevadze, Luiza Khachapuridze, Grigol Kobaliani, Mariam Koberidze, Yasuhiro Kojima, Leila Kvelidze, Maia Mikautadze** (editor), **Avtandil Nikoleishvili, Otar Nikoleishvili, Natia Putkaradze, Saad Abd Al-Rahim, Rusudan Saginadze, Davit Shavianidze, Giorgi Sosiashvili, Natia Svintradze, Roland Topchishvili, Rita Tsakadze** (Secretary responsible), **Nino Ugulava** (editor of the English texts), **Lali Urdulashvili.**

Project Director

GRIGOL KOBALIANI



Financial supporter: Kutaisi Municipality City Hall and City Council



Intellectual supporter: N(N)LE „Tariel Putkaradze International Society of Kartvelology“

Address of the Editorial Office: #1, L. Nutsubidze str., Kutaisi, 4600

Email: k.library1873@gmail.com

**E-version of the Journal: <https://yearbook.openjournals.ge/index.php/kly>
<http://dspace.nplg.gov.ge/handle/1234/164105>**

© Publishing Centre „Kutaisi“, 2025

შინაარსი – Contents

ნანა აბულაძე, იოსებ შენგელია – ფშავურ-ხევსურული „დაკვლევა“-გარიგება“ და მეგრული „გინოძირაფა“ (ეთნოგრაფიულ-ფოლკლორული მასალების მიხედვით) Nana Abuladze, Ioseb Shengelia – The Pshav-Khevsurian „Dakvleva-Gariga“ and the Megrelian „Ginodzirapa“ (Based on Ethnographic and Folkloric Material)	8
მალხაზ ბალაძე – ეგზისტენციალიზმის ფსიქოლოგიური ასპექტები ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში Malkhaz Baladze – Psychological Aspects of Existentialism in the Work of Vazha-Pshavela	18
დალი ბეთხოშვილი – ვაჟა-ფშაველას მსოფლმხედველობა ქართული ენის საკითხებზე Dali Betkhoshvili – Vazha-Pshavela’s Worldview on Questions of the Georgian Language	28
ეკა დადიანი – საერთო ენობრივი მოვლენები ხევსურულსა და მეგრულში (შედარებითი ანალიზი) Eka Dadiani – Shared Linguistic Phenomena in Khevsurian and Megrelian (A Comparative Analysis)	40
ვაჟა დანელია – გმირის სულიერი ტრანსფორმაცია ვაჟა-ფშაველას „ალუდა ქეთელაურში“ Vaja Danelia – The Spiritual Transformation of the Hero in Vazha-Pshavela’s „Aluda Ketelauri“	52
ბელა დურგლიშვილი – მთის მისტერიები ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში Bela Durglishvili – Mountain Mysteries in the Work of Vazha-Pshavela	63
იამზე ვაშაკიძე – პროფ. ტარიელ ფუტკარაძე ხევსურეთის შესახებ (ჩანაწერების მიხედვით) Iamze Vashakidze – Prof. Tariel Putkaradze on Khevsureti (Based on His Notes)	69
ნინო ვახანია – ფშავი ალექსანდრე ორბელიანის მხატვრულსა და მხატვრულ-დოკუმენტურ პროზაში Nino Vakhania – Pshavi in the Literary and Literary-Documentary Prose of Aleksander Orbeliani	77
როლანდ თოფჩიშვილი – ფშავ-ხევსურეთი (ისტორიული ფხოვი) საქართველოს სახელმწიფოებრივ სისტემაში Roland Topchishvili – Pshav-Khevsureti (Historical Pkhovi) with in the State System of Georgia	86

სოფიო იმედაძე, მაია შიშინაშვილი – არაბულ-სპარსული წარმოშობის რამდენიმე ლექსიკური ერთეულისათვის ხევსურულ დიალექტში (ალექსი ჭინჭარაულის „ხევსურული ლექსიკონის“ მიხედვით) Sopio Imedadze, Maia Shishinashvili - On Several Lexical Units of Arabic-Persian Origin in the Khevsurian Dialect (Based on Aleks Chincharauli's „Dictionary of the Khevsurian Dialect“)	95
ეთერ ინსკირველი – ხალხური მთქმელის საჯარო და პირადი სიმართლე Eter Intskirveli – The Public and Private Truth of the Folk Reciter	105
ჯემალ კარალიძე – ფხოველთა და დიდოელთა აჯანყება („ოქროს ხანის“ საქართველოს სოციალური ურთიერთობების ისტორიისათვის) Jemal Karalidze – The Uprising of the Pkhovians and the Didoans (Toward a History of Social Relations in Georgia during the „Golden Age“)	123
მარიამ კობერიძე – ნათესაობის აღმნიშვნელი ლექსიკა ხევსურულში Mariam Koberidze - Kinship Vocabulary in Khevsurian dialect	135
ირაკლი ლორთქიფანიძე – ეპისკოპოს ანტონის (გიორგაძე) სამისიონერო მოგზაურობა თუშეთში, ფშავსა და ხევსურეთში Irakli Lortkipanidze - The Missionary Journey of Bishop Antoni (Giorgadze) to Tusheti, Pshavi and Khevsureti	145
მაია მიქაუტაძე – რამდენიმე არქაული ლექსიკური ერთეულისათვის ხევსურულ დიალექტში Maia Mikautadze - On Several Archaic Lexical Units in the Khevsurian Dialect	155
ნორა ნიკოლაძე-ლომსიანიძე – ფშავ-ხევსურეთის ხალხური პოეზია (საგმირო-საგაჟუკაცი ლექსები) Nora Nikoladze-Lomsianidze – The Folk Poetry of Pshav-Khevsureti (Heroic-Valorous Verses)	163
ავთანდილ ნიკოლეიშვილი – კავკასიის მკვიდრთა ყოფისა და ეროვნული ცნობიერების წარმომჩენი რეალიები გრიგოლ რობაქიძის „კავკასიურ ნოველებში“ Avtandil Nikoleishvili - Realities Representing the Way of Life and National Consciousness of the Peoples of the Caucasus in Grigol Robakidze's „Caucasian Novellas“	173
ოტარ ნიკოლეიშვილი – ამერიკელი მწერალი რიჩარდ ჰალიბურტონი ხევსურეთის შესახებ Otar Nikoleishvili - The American Writer Richard Halliburton on Khevsureti	184

ნიკოლოზ ოთინაშვილი – ენობრივ-ეთნოგრაფიული მასალები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთიდან: ხევსურეთი Nikoloz Otinashvili – Linguistic-Ethnographic Materials from the Mountainous Region of Eastern Georgia: Khevsureti	198
აქბარ საიადქუჰი, ნათია სვინტრადე – ირანსა და საქართველოს შორის ენობრივი და კულტურული კავშირები სპარსული და ქართული ენების სწავლების პროცესში Akbar Sayad Kooh, Natia Svintradze – Linguistic and Cultural Connections between Iran and Georgia and Their Role in Facilitating the Teaching of Persian and Georgian Languages	206
რუსუდან საღინაძე – ფშავური ლექსიკა აკაკი შანიძის „მთის კილოთა ლექსიკონში“ Rusudan Saginadze - Pshavian Vocabulary in Akaki Shanidze's „Dictionary of Mountain Dialects“	218
ნათია სვინტრადე, მაია სუხიაშვილი – ვაჟა-ფშაველას „შვლის ნუკრის ნაამბობის“ სპარსული თარგმანისათვის Natia Svintradze, Maia Sukhiashvili - On the Persian Translation of Vazha-Pshavela's „The Tale of the Fawn“	233
მანანა ქაჯაია – გაბრიელ ჯაბუშანურის პოეზიის რამდენიმე მითოლოგიური ასპექტი (ვაჟა-ფშაველას პოეზიისა და ფშავ-ხევსურეთის მითოლოგიის კვალზე) Manana Kajaia – Several Mythological Aspects of Gabriel Jabushanuri's Poetry (Following the Traces of Vazha-Pshavela's Poetry and the Mythology of Pshav-Khevsureti)	243
მეჰმედ ალი ქესქინი – ართვინის პროვინციის კულინარიული კულტურის ზოგიერთი თავისებურება Mehmet Ali Keskin - Some Characteristics of Artvin Province Culinary Culture	252
დავით შავიანაძე – ყოფის ეთნოკულტურული მახასიათებლები (ხევსურული ეთნოგრაფიული ლექსიკის მაგალითზე) Davit Shavianidze – Ethnocultural Characteristics of Everyday Life (Based on the Example of Khevsurian Ethnographic Vocabulary)	258
მალხაზ ჩოხარაძე – ძეგლის ზიარეთის ზეპირი ისტორიები კლარჯეთიდან და ძეგლის ტრადიცია ფშავ-ხევსურეთში Malkhaz Chokharadze – Oral Histories of the Dzegli Pilgrimage Site from Klarjeti and the Dzegli Tradition in Pshav-Khevsureti	267

მირანდა ჭანკვეთაძე – თურქიზმები ფშაურსა და ხევსურულში (ლექსიკური ანალიზი) Miranda Chankvetadze – Turkisms in Pshavian and Khevsurian (A Lexical Analysis)	285
მანანა ჭიჭინაძე – სინდისის ფენომენი ვაჟა-ფშაველას „სტუმარ-მასპინძელში“ Manana Chichinadze – The Phenomenon of Conscience in Vazha-Pshavela's „Host and Guest“	292
სოფიკო ჭუმბურიძე – ფშავ-ხევსურული ეთნოკულტურული მოდელი და გენდერული ასპექტები ვაჟა-ფშაველას პუბლიცისტიკაში Sopiko Chumburidze – The Pshav-Khevsureti Ethnocultural Model and Gender Aspects in the Publicistic Writings of Vazha-Pshavela	302
ლუიზა ხაჭაპურიძე – ხევსურული საწესჩვეულებო ლექსიკის ეთნოლინგვისტური ანალიზი (ეთნოგრაფიული და ლექსიკოგრაფიული წყაროების მიხედვით) Luiza Khachapuridze – An Ethnolinguistic Analysis of Khevsurian Ritual Vocabulary (Based on Ethnographic and Lexicographic Sources)	310
მზია ხოსიტაშვილი – ფშავ-ხევსურთა მორალურ-ზნეობრივი მოვალეობები, როგორც თემის სოციალური პასუხისმგებლობა Mzia Khositashvili – The Moral-Ethical Duties of the Pshavs and Khevsurs as Social Responsibility of the Community	318
თემურ ჯაგოდნიშვილი – ქართული ტოლერანტობის ერთი გამოვლენის შესახებ Temur Jagodnishvili – On One Manifestation of Georgian Tolerance	330
ნათია ჯალაბაძე – ალექსი ოჩიაური – ფშავ-ხევსურეთის მოამაგე Natia Jalabadze – Aleksii Ochauri – A Devoted Servant of Pshav-Khevsureti	337
ავტორთა მონატყვები / CONTRIBUTORS	350

**ფშავ-ხევსურული „დაკვლევა – გარიგება“
და მეგრული „გინოდირაფა“
(ეთნოგრაფიულ-ფოლკლორული მასალების მიხედვით)**

**The Pshav-Khevsurian „Dakvleva-Gariga“ and
the Megrelian „Ginodzirapa“
(Based on Ethnographic and Folkloric Material)**

ნანა აბულაძე

დადიანების სასახლეთა
ისტორიულ-არქიტექტურული მუზეუმი
საქართველო, ზუგდიდი
იოსებ შენგელია

დადიანების სასახლეთა
ისტორიულ-არქიტექტურული მუზეუმი
საქართველო, ზუგდიდი

Nana Abuladze

Dadiani Palaces History and
Architectural Museum
Georgia, Zugdidi

Ioseb Shengelia

Dadiani Palaces History and
Architectural Museum
Georgia, Zugdidi

აბსტრაქტი

ქორწინება საზოგადოების ერთ-ერთი რთული და მრავალსაფეხურიანი ინსტიტუტია. მასთან დაკავშირებულმა წეს-ჩვეულებებმა განვითარების საკმაოდ გრძელი გზა განვლო. ქორწინება, რომელიც ქალსა და მამაკაცს შორის საზოგადოებრივი ყოფიერებით ისტორიულად შეპირობებულ ურთიერთობას წარმოადგენდა, საზოგადოების განვითარების კვალდაკვალ იცვლებოდა და ვითარდებოდა.

სამეცნიერო ლიტერატურში სათანადოდ არის აღნიშნული, რომ ქართული ქორწილი რამდენიმე ძირითადი მომენტისაგან შედგებოდა: 1. დაკვლევა-გარიგება, 2. დაწინდვა ანუ ნიშნობა, 3. საპატარძლოსთან გამოთხოვება, 4. ქორწილი, 5. საპატარძლოს სამუშაოზე გაყვანა.

საწესჩვეულებო პოეზიის სარიტუალო კომპლექსში ერთ-ერთი

მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს საქორწილო პოეზიას. ქალის დასაკუთრების ერთ-ერთ სახეს წარმოადგენს ფშავ-ხევსურული „დაკვლევა-გარიგება“ ანუ საცოლის გაშინჯვა, მეგრული „გინოძირაფა“. გასინჯვა („გინოძირაფა“) ნიშნავს საცოლის ყოველმხრივ დათვალიერებას, მისი ღირსება-ნაკლულევანების შეტყობას. ეს სიტყვა მეგრულში მხოლოდ საქორწილო ფრაზეოლოგიაში გვხვდება.

ხევსური ქალს პირდაპირ ვერ ითხოვს, უეჭველად „წინამძღვრის“ შემწეობით უნდა დაიწყოს საქმე. „წინამძღვარი“ იგივე მაჭანკალია. იგი დავალებულ საქმეზე მოელაპარაკება ქალის მშობლებს და, თუ თანხმობა მიიღო, სანეფოს მშობლებს შეატყობინებს.

მსგავსი ტრადიცია იყო სამეგრელოშიც; შუამავლის როლს თამაშობდა „მარებელი“.

როგორც კვლევამ გვიჩვენა, ხევსურულ და მეგრულ საქორწილო ტრადიციებში ბევრი საერთო იკვეთება. არის განსხვავებული მომენტებიც.

წარმოდგენილ კვლევაში, სამეცნიერო ლიტერატურასა და ჩვენ მიერ ველზე მოპოვებულ მდიდარ ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაყრდნობით, შედარებულია ხევსურული „დაკვლა გარიგება“ და მეგრული „გინოძირაფა“, გამოვლენილია მათ შორის არსებული მსგავსება და განსხვავება.

საკვანძო სიტყვები: ქორწინების ტრადიცია, ფშავ-ხევსურეთის ეთნოგრაფია, სამეგრელოს ეთნოგრაფია, საწესჩვეულებო პოეზია.

ABSTRACT

Marriage is one of the most complex and multi-staged institutions of society. The customs and rites associated with it have traveled a considerably long path of development. Marriage, representing a historically conditioned relationship between woman and man shaped by the social existence of the time, changed and developed in step with the development of society.

Scholarly literature duly notes that the traditional Georgian wedding consisted of several principal stages: 1. Dakvleva-gariga (inquiry and arrangement), 2. Datsindva, or betrothal, 3. Farewell to the bride, 4. The wedding itself, and 5. The bride's induction into (marital) work.

Within the ritual complex of customary poetry, wedding poetry occupies one of the most significant places. One form of the appropriation of a woman is represented by the Pshav-Khevsurian „dakvleva-gariga“, that is, the inspection of the prospective bride, corresponding to the Megrelian „ginodzirapa“. This inspection (ginodzirapa) denotes a comprehensive examination of the prospective bride, an assessment of her merits and shortcomings. In Megrelian, this word occurs only within wedding-related phraseology.

A Khevsur man could not ask for a woman's hand directly; he was obliged to proceed through the mediation of a „ts'inamdzhvari“ (literally, „leader“ or „guide“). The ts'inamdzhvari was, in effect, a matchmaker. He would negotiate the matter

with the woman's parents and, upon obtaining their consent, would inform the parents of the groom.

A similar tradition existed in Samegrelo as well; there, the role of intermediary was played by the „marebeli“.

As the present study has shown, the Khevsurian and Megrelian marriage traditions intersect on many common points, though certain distinct features are also present.

Drawing on the scholarly literature as well as on the rich ethnographic material gathered by the authors in the field, this study compares the Khevsurian „dakvlevariga“ with the Megrelian „ginodzirapa“, identifying the similarities and differences that exist between them.

Keywords: marriage tradition, ethnography of Pshav-Khevsureti, ethnography of Samegrelo, customary poetry.

შესავალი

სხვადასხვა ეთნოგრაფიულ ჯგუფებს სხვადასხვა საქორწინო ტრადიციები გააჩნია, მაგრამ ამ ტრადიციებში გარკვეულ შემთხვევაში მსგავსი ელემენტებიც იკვეთება.

წარმოდგენილი კვლევის ფარგლებში ჩვენ საუბარი გვექნება ფშავურ-ხევსურულ საქორწინო ტრადიციებზე, განსაკუთრებით კი ფშავურ-ხევსურულ „დაკვლევა-გარიგება“-სა და მეგრულ „გინოდირაფა“-ზე, ვეცდებით ვაჩვენოთ ამ საქორწინო ტრადიციებს შორის არსებული მსგავსებები.

ქორწინება ნებისმიერ კულტურულ საზოგადოებაში ერთ-ერთი რთული და მრავალსაფეხურიანი ინსტიტუტია. მასთან დაკავშირებულმა წეს-ჩვეულებებმა განვითარების საკმაოდ გრძელი გზა განვლო. იგი საზოგადოების განვითარების კვალდაკვალ იცვლებოდა დავითარდებოდა.

საკვლევ საკითხს არაერთი ეთნოგრაფიული თუ ფოლკლორული ნაშრომი მიეძღვნა. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია ქართული ქორწილის ძირითადი მომენტები: 1. დაკვლევა-გარიგება, 2. დაწინდვა ანუ ნიშნობა, 3. საპატარძლოსთან გამოთხოვება, 4. ქორწილი, 5. საპატარძლოს სამუშაოზე გაყვანა (სიხარულიძე 1960: 256).

აღსანიშნავია, რომ საწესჩვეულებო პოეზიის სარიტუალო კომპლექსში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს საქორწინო პოეზიას (ქართული ხალხური სიტყვიერება 1991: 552).

კვლევის მეთოდები

კვლევისას გამოყენებულია მონაცემთა აღწერის, შედარებისა და ანალიზის მეთოდები.

მსჯელობა

ცნობილია, რომ ფშავ-ხევსურეთში ქალის დასაკუთრების ერთ-ერთ სახეს წარმოადგენდა „დაკვლევა-გარიგება“ ანუ საცოლის გასინჯვა. ეს ტრადიცია სამეგრელოში გულისხმობს საცოლის ყოველმხრივ დათვალიერებას, მისი ღირსება-ნაკლულევანების შეტყობას. გინოძირაფა მეგრულში მხოლოდ საქორწილო ფრაზეოლოგიაში გვხვდება (სახოკია 1956: 83).

ხევსურული ოჯახი მონოგამიურობით ხასიათდება, რაც თავისებური წესებით გამოირჩევა. ქალ-ვაჟის შეუღლება ხდებოდა სხვადასხვა გზით: ნებაყოფლობით, მოტაცებით ან მშობლების ძალდატანებით. ამ საქმეში მონაწილეობდნენ ახლო ნათესავები. ძირითადად მაჰანკლობდნენ, ზოგჯერ შეუღლება ხდებოდა ხატის მითითებითაც. ხევსურს შეეძლო მეორე ცოლის შერთვა პირველის სიცოცხლეშივე. ეს ხდება მაშინ, თუ პირველ ცოლს შვილი არა ჰყავს ან არა ჰყავს ვაჟი. ასეთ შემთხვევაში ხევსურს პირველი ცოლი ვერ გაეყრება. ამას ჰქვია კვეთილში ჩასმა (თედორაძე 1930: 33). დაქორწინების პირველ თვეს ცოლ-ქმარი ერთმანეთს არ ელაპარაკებოდა. შემდეგ ერთმანეთს ესაუბრებოდნენ მესამე პირის დახმარებით. მთელი თანაცხოვრების განმავლობაში ქმარი ცოლის სახელს არ ახსენებდა, უწოდებდა მხოლოდ დიაცს. ხევსურული ქორწინება მკაცრი ეგზოგამიური წესით ხდებოდა. ვაჟს თავისი გვარის ან თავისივე სოფლის, თუნდაც სხვა გვარის ქალის შერთვა სასტიკად ეკრძალებოდა. ამ წესის დამრღვევნი განდევნილი იქნებოდნენ სოფლიდან, თავისი მიწა-წყლიდან (თედორაძე 1930: 34). უმცროს რძალს დაოჯახებიდან ერთი თვის განმავლობაში უფლება არ ჰქონდა მაზლისთვისაც სახელით მიემართა (მაკალათია 1984: 40).

მსგავსად იყო სამეგრელოშიც. ქორწინება ხდებოდა ქალ-ვაჟის ნებაყოფლობით, მოტაცებით ან გარიგებით. მაგრამ უმეტეს შემთხვევაში ადგილი ჰქონდა გარიგებას. ქორწინების პროექტირება ხდებოდა ისეთი სავალდებულო წინაპირობების გათვალისწინებით, როგორიც იყო ქორწინებასთან დაკავშირებით ნათესაობაში მოქმედი ნორმები, ქორწინების სოციალურ-წოდებრივი, ეროვნული, ტერიტორიული რეგლამენტაცია. ასევე, ჯვრისწერის ასაკი. ქალ-ვაჟის დაქორწინებას უმთავრესად მშობლები წყვეტდნენ. ძველად სამეგრელოში ახალგაზრდა ქალ-ვაჟს პრაქტიკულად ხმის უფლება არ გააჩნდა მეუღლის არჩევისას. საქმროებსა და საცოლეებს თავიანთი შვილებისთვის, ჩვეულებრივ, მშობლები ირჩევდნენ და, შესაბამისად, დასამოყვრებლად იმ ოჯახს აირჩევდნენ, რომელსაც ეკონომიკური და სოციალური ინტერესებიდან გამომდინარე ხელსაყრელად ჩათვლიდნენ (აბაკელია 1999: 305).

კვეთილში ჩასმის მსგავსი ტრადიცია ცნობილი იყო მეგრულთა ეთნოგრაფიული ყოფისთვის. ვაჟის არყოლის შემთხვევაში ქალი ნებაყოფლობით შორდებოდა ქმარს და ქმარი ირთავდა მეორე ცოლს. ქალი ზოგ შემთხვევაში მიდიოდა მშობლების სახლში ან რჩებოდა ქმრის ოჯახში და წარმოადგენდა დამხმარე ძალას. ქალ-ვაჟს შორის ქორწინების

წინაპირობათაგან უპირველესი იყო ნათესაობის არქონა. არ შეიძლებოდა არც მამის და არც დედის ხაზით ნათესავზე ქორწინება (შავიანიძე 2015: 154). როგორც ხევსურეთში, სამეგრელოშიც ხელის შემშლელ გარემოებად მიაჩნდათ ერთი სოფლის მცხოვრებთა ქორწინება.

ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, ხევსური კაცი ქალს პირდაპირ ვერ ითხოვდა, აუცილებლად „წინამძღვარი“, იგივე მაჭანკალი, უნდა ჩაერთო საქმეში. მაჭანკალი დავალებულ საქმესთან დაკავშირებით მოელაპარაკებოდა ქალის მშობლებს და, თუ თანხმობას მიიღებდა, სანეფოს მშობლებს შეატყობინებდა. ამის შემდეგ სანეფოს ძმა ან მამა წავიდოდა საპატარძლოს ოჯახში, სადაც ორივე მხარე მოილაპარაკებს (ამ საქმეზე თვითონ ნეფე არასოდეს არ წავიდოდა). სანამ ერთმანეთში საუბარს გააბამდნენ, ვაჟის მხარე ვინც იქნებოდა, ეტყოდა ქალის მამას: „თუ თქვენი ღირსნი ვიყვნეთავ, გვიკადრებთავ, აქამდიაც რომ დავსხედით სკამზე, დიდ მადლობელნ ვართავ, არა ვართავ თქვენს თესლ – ჯილაგისანი“?.. ქალის მამა მიუგებდა პასუხად: „ჰღირხართ თქვენის თესლ–ჯილაგისანი სკამზე დასაჯდომადაცა, სამტროდაც, სამაკეთოდაცა, ქალის მისაცემადაცა, ქალსაც მასწონდით, ქალის პატრონთაც მაწონებით მოგეცით (ქალიო)“ (ვაჟა-ფშაველა 1964: 88).

ხევსურთა ეთნოგრაფიული ყოფისთვის აკვანში დანიშვნაც არ იყო უცხო. აკვანში დანიშვნის დროს საქმროს ბიძა მიდიოდა პატარა საცოლის მშობელთან სანიშნო ნივთებით და ნიშნის სახით უტოვებდა მომავალ საპატარძლოს ვერცხლის ფულს ან ძეწკვს, რომელსაც იქაურად ყაწიმი ან აბზინტი ეწოდება, ეს არის პირველი ნაბიჯი აკვანში დანიშვნის ცერემონიისა (თედორაძე 1930: 120).

ქალის დასანიშნად იშვიათად ვაჟის მშობლებიც მიდიოდნენ. მათ თან მიჰქონდათ ვერცხლის ფულები და ქსოვილზე დაკერებული ყაწიმიანი ძეწკვი, არაყი, პური, საკლავი და სხვა, რასაც „ლიშან-სამთხოვრო“ ეწოდებოდა. ქალისას გაიშლებოდა პატარა სუფრა, სადაც ახლად დანიშნულებს დალოცავდნენ. ამის შემდეგ აკვნის ყმაწვილები დანიშნულებად ითვლებოდნენ და პირობის დარღვევა ხევსურული ადათით არ შეიძლებოდა (მაკალათია 1984: 167).

ფშავეშიც არ იყო უცხო ქალ-ვაჟის სიყვარულით შეუღლება და მოტაცებით დასაკუთრება, მაგრამ როგორც სხვა კუთხეებში, აქაც ძირითადად გარიგებით ხდებოდა ქორწინება და ამ საქმეში, როგორც ხევსურეთსა და სამეგრელოში, მშობლების როლი დიდი იყო. ფშაველებმა იცოდნენ „მუცლად დაქორწინება“, როდესაც მშობლებს ერთმანეთის სიყვარული და ხატრი ჰქონდათ, ხატში პატარა ქალ-ვაჟს ერთმანეთში ნიშნავდნენ და იტყოდნენ: „ხატი იყოს თავმდები, რომ ეს ქალ-ვაჟი ერთმანეთს არ გაყვაროთ“ (მაკალათია 1985: 134).

ფშაველებში სასტიკად აკრძალული იყო ერთი თემისა და ხატის ქალ-ვაჟის შეუღლება. ვინც ამას დაარღვევდა, თემიდან მოჰკვეთა და გაძევება არ აცდებოდა (მაკალათია 1985: 134).

მეგრული დაოჯახება 4 ეტაპისაგან შედგება: 1. გინოძირაფა ანუ გასინჯვა საცოლისა; 2. შანუა ანუ დანიშვნა; 3. „მოყონაფა“ ანუ საცოლის

მოყვანა საქმროს სახლში და 4. „დიარა“ ანუ საქორწილო ლხინი, რომელშიც მთელი სოფელი იღებს მონაწილეობას და რომლითაც სრულდება მთელი ცერემონია ცოლის მოყვანისა (სახოკია 1956: 83).

ჩვენ განსაკუთრებულ ყურადღებას ვამახვილებთ „გინოძირაფაზე“, რადგან ის გარკვეულ პარალელს ავლენს ფშავესურულ „დაკვლევა-გარიგებასთან“. გასინჯვა („გინოძირაფა“), როგორც ზემოთ ითქვა, ნიშნავს საცოლის ყოველმხრივ დათვალიერებას, მისი ღირსება-ნაკლულევანების შეტყობას. ეს სიტყვა მეგრულში მხოლოდ საქორწილო ფრაზეოლოგიაში გვხვდება (სახოკია 1956: 83).

როცა ქალი და ვაჟი ქორწინების ასაკში ჩადგებოდნენ, მშობლები ცდილობდნენ მათთვის სასურველი მეუღლის შერჩევას. ამ პროცესში გადამწყვეტი ხმა და გავლენა ჰქონდა დედის ძმას (ზიძას) და ქალის უფროს ძმას, რომელთა გარეშეც ქალ-ვაჟის დანიშვნა ძნელად თუ მოხერხდებოდა. ქალ-ვაჟის დანიშვნის საქმეში მთავარ როლს თამაშობდნენ მათი დედა-მამა, ზიძა, ძმა და შუამავლები („მარებელი“). მათი შეთანხმების შემდეგ ეწყობოდა ქალ-ვაჟის მიერ ერთმანეთის გასინჯვა, რასაც ეწოდებოდა „გინოძირაფა“ (მაკალათია 2006: 333). ზიძის ამგვარი უფლება-მოვალეობა სამეცნიერო ლიტერატურაში ავუნკულატის გადმონაშთად მიიჩნევა. ავუნკულატი, როგორც ცნობილია, მატრიარქატიდან პატრიარქატზე გარდამავალ საფეხურზე წარმოიშვა (Косвен 1984, Лего же 1961: 140).

გინოძირაფა ხდებოდა როგორც ოფიციალურად, ისე არაოფიციალურად. ე. ი. ზოგჯერ არც გოგომ და არც ოჯახის წევრებმა არ იცოდნენ, გამსინჯავი ისე, ვითომ შემთხვევითი მგზავრი იყო, ან წყალს ითხოვდა, ან რასმე იკითხავდა და ასე გაიცნობდა, გამოელაპარაკებოდა ქალს (ჯალაღონია 1989: 48-49).

ზოგჯერ მარებელი არჩევდა წყვილს, ფიზიკურად შესაფერ ქალ-ვაჟს, რომლებიც შესაძლოა სრულიად უცნობები ყოფილიყვნენ ერთმანეთისთვის. ეწყობოდა შეხვედრა. ხშირად ეს ხდებოდა ქორწილში, სატირალზე ან ჯარალუაზე (არნანია... 1999: 54-55).

აკვანში დანიშვნის ჩვეულება სამეგრელოს ეთნოგრაფიული ყოფისთვისაც დამახასიათებელი იყო და მას „ონწეშ იკოდგუმა“ ერქვა (მაკალათია 1941: 260-261).

ფშავე-ხევსურთა ეთნოგრაფიულ ყოფაში საპატარძლოს შერჩევისას დიდი ყურადღება ექცეოდა მის გამრჯეობას, მუყაითობას, საქმის ცოდნას. „უხელთურია, ვერ მახერხავ, რომ სახლი დაეგავავ“, – იტყოდა ხევსური: „მკაში როგორი ხელი აქვს?“ – კითხულობდა მთიული, თუმცა მას არც ქალის მეოჯახეობა რჩებოდა გამოკითხვის გარეშე, იგივე აზრისა იყო ფშაველიც:

...ქალი გაჩხრიკე მთაშია,

საქერეების მკაშია (ივერია 1892, №36).

ცნობილია, რომ ქალის „დაკვლევა“ დღეობების დროს ხდებოდა:

ქალაქში ბევრი მოსულა

თევზი, დოში და სათალი,

თუ შენი ქალი კარგია,

გასათხოვარი რად არი?

* * *

უღელი ხარის სათარი,
როდის მამკითხავ, მზათ არი;
ეგ თქვენი გოგო ლამაზი,
გასათხოვარი რათ არის?!

(ხალხური სიტყვიერების მასალები 1975: 102).

ერთ-ერთი ხალხური ლექსის მიხედვით, ვაჟი, რომელსაც მკის დროს უნახავს ქალიშვილი, მისი შრომისუნარიანობით მოხიზლული აცხადებს:

...თუ ცოლად არ წამომყვება,

სხვა ნუ მეღირსება ქალიო (ივერია 1892, №36).

ქალის მუყაითობა მეგრელებშიც გამორჩეულ თვისებად ითვლებოდა ცოლის შერჩევისას. ერთ მეგრულ ლექსში ვკითხულობთ:

ცირა:

– ხაჩქუას ქიდიივჭყა.
ვეებგინა გათებას.

ბოში:

– ეჯგურა ხაჩქუა ქოგიჩქუ-და,
მოლმაცუნი ოსურო.

ცირა:

– მიდგაცუნე, სქან ოჯახის
ჯგირ დო სქვამი ქოძუნო?

ბოში:

– რადგან ხაჩქუა ქონორჩქვენი,
სი იფრელი გაღვენუ...

გოგო:

– თოხნას დავიწყებ,
ვერ ვიგრძნობ გათავებას.

ბიჭი:

– თუ ამისთანა თოხნა იცი,
გამომყევი ცოლად.

გოგო:

– რომ გამოგყვე, შენს ოჯახში
გაქვს ქონება
(„კარგი და ლამაზი ძევს?“)

ბიჭი:

– რადგან თოხნა გცოდნია,
შენ ყველაფერი გექნება.

(ქართული ხალხური სიტყვიერება 1975: 333).

საცოლის შერჩევის ეს პრინციპი დამახასიათებელი იყო მთელი საქართველოსათვის.

ფშაველი ხედავდა და ხედავს ქალის იდეალს სილამაზესთან ერთად ზნეობრივ სიწმინდეში, პატიოსნებაში. ასევე, დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ქალის წარმომავლობას. ხევსურეთში სარძლოს შერჩევასა და დანიშვნას დიდი ყურადღება ექცეოდა; ქალ-ვაჟის ჯიშთანობასა თუ უჯიშობას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა. ჯიშთან გვარად ითვლებოდა ფიზიკურად ჯანსაღი და გმირული წარსულის მქონე გვარები, რომელთაც თემ-ჯარში სახელოვანი წინაპრები ჰყავდათ. ასეთ ჯიშთან გვარებად ითვლებოდა: გოგოჭური (ბუჩუკურთისა და ჭორმეშავის მცხოვრებნი), არაბული, ჭინჭარაული, ბურდული და გიგაური (მაკალათია 1984: 37).

„ყანა მშრალი სჯობს სამკალად

ნამიან-ჭანჭახიანსა,

ქალი გონჯი სჯობს ლამაზსა,

ჭორიან-სამრახიანსა“ (ვაჟა-ფშაველა 1956: 955).

უნამუსო ლამაზ ქალს ისევ გონჯს, მაგრამ ნამუსიან დედაკაცს ამჯობინებს ფშაველი. გასათხოვარი ქალი თავის კერაზე ღირსეულად უნდა იჯდეს:

კაცი გავლილ-გამოვლილი ჯობს,
ყველას თვალით ნახული,
ქალი მამის კერას ნაჯდომი,
საქმარედ თავშენახული (თსუ ფილ. კათედრა, 1977).

გასათხოვარ ქალს ღირსეულად უნდა ეჭიროს თავი, რადგანაც ზნეობრივად წმინდა და კარგად აღზრდილი ქალი ყველასათვის სასურველი სარძლო იყო. ამგვარი დამოკიდებულება იყო მთელ საქართველოში.

ქალის ღირსება სამეგრელოში მთავარ დასაფასებელ თვისებად ითვლებოდა. უღირსი ქალის შეხვედრა დიდ ტრაგედიად ითვლებოდა. ერთ ხალხურ ლექსში მეგრული დანაწებებით ამბობს, ცოლი შეირთო, მაგრამ კარგი ჯიშისა არ აღმოჩნდაო:

– ოსურ მიპუნ, ჯიმაღეფი,	ცოლი შევირთე („მოვიყვანე“), ძმებო,
მარა ვარე ჯიშიერი,	მაგრამ არაა ჯიშიანი,
სერი დო დღაში ცუდეს ვარე	ღამით და დღისით შინ არაა
დო ვამიჩქე მიში რენი...	და არ ვიცი, ვისი არის...

(ქართული ხალხური სიტყვიერება 1975: 211).

ცხადზე უცხადესია, რომ ასეთი შემთხვევა მიუღებელი და მტკივნეულია როგორც მეუღლისათვის, ისე მთელი ნათესაობისათვისაც. ამიტომაც იყო დედის კარგი ქალობა მნიშვნელოვანი და აუცილებელი ფაქტორი ქალის შერჩევისას, რათა მსგავსი რამ არ მომხდარიყო.

როცა ქალისა და ვაჟის ოჯახები ყველაფერზე შეთანხმდებოდნენ და ნიშნობა ოფიციალურად შედგებოდა, ამის შემდეგ პირობის დარღვევა ფშავ-ხევსურთათვის დიდ დანაშაულად ითვლებოდა და შეიძლება სისხლისღვრაც კი მოჰყოლოდა. მსგავსად იყო სამეგრელოშიც, დანიშნის შემდეგ პირობის დარღვევა რომელიმე მხრიდან დიდ შეურაცხყოფად ითვლებოდა, რასაც შეიძლება ცუდი შედეგი მოჰყოლოდა (ფიფია 1999:163).

დასკვნა

ეთნოგრაფიულ-ფოლკლორულმა მასალებმა თვალნათლივ დაგვანახა, რომ საპატარძლოს შერჩევის ფშაურ-ხევსურულ და მეგრულ წესებში ბევრი საერთო იკვეთება. ხსენებული კუთხეებისთვის მისაღები იყო გარიგებითი ქორწინების არსებობა, ასევე, აღნიშნული კუთხეების წარმომადგენლები განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ ქალის სილამაზეს, ზნეობრივ სიწმინდეს, პატიოსნებასა და საოჯახო საქმეებში გაწაფულობას. შეიძლება ითქვას, რომ ქალის ოჯახიშვილობას ანუ ჩამომავლობას საანალიზო კუთხეებში განსაკუთრებული გულისხმიერებით ეკიდებოდნენ. XXI საუკუნეში გლობალიზაციის პროცესებმა თავისი კვალი დაატყო საქორწილო ტრადიციებს, მათ შორის დაკვლევა-გინოძირაფას.

 გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები

- აბაკელია 1999 – ნ. აბაკელია, საქორწინო წეს-ჩვეულებები სამეგრელოში, სამეგრელო, კოლხეთი, ოდიში, თბილისი-ზუგდიდი, 1999.
- არნანია... 1999 – ა. არნანია, ვ. შონია, დარჩელი (ნარკვევები სოფლის ისტორიიდან). თბილისი, 1999.
- ვაჟა-ფშაველა 1956 – ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი, ტ. VII. თბილისი, 1956.
- ვაჟა-ფშაველა 1964 – ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი, ტ. IX. თბილისი, 1964.
- თედორაძე 1930 – გ. თედორაძე, ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში. თბილისი, 1930.
- თსუ ფოლკლორის კათედრა 1977 – თბილისის ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლოლოგიის კათედრის 1977 წ. ზამთრის IX სამეცნიერო ექსპედიციის მასალები. მთქმ. ბ. ჭინჭარაული, ჩამწ. თ. ჩხაიძე, ხევსურეთი, ბარისახო.
- ივერია 1892 – გაზეთი „ივერია“, ტფილისი, 1892, №36.
- მაკალათია 1941 – ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია. თბილისი, 1941.
- მაკალათია 1984 – ს. მაკალათია, ხევსურეთი. თბილისი, 1984.
- მაკალათია 1984 – ს. მაკალათია, ფშავი. თბილისი, 1985.
- მაკალათია 2006 – ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია. თბილისი, 2006.
- სახოკია 1956 – თ. სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები. თბილისი, 1956.
- სიხარულიძე 1960 – ქს. სიხარულიძე, საქორწინო პოეზია, წიგნში: ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება. თბილისი, 1960.
- ფიფია 1999 – ე. ფიფია, ქორწილი და მასთან დაკავშირებული რიტუალი სამეგრელოში. ჟურნალი „აია“, VII. თბილისი, 1999.
- ქართული ხალხური სიტყვიერება 1975 – ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები, I. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვაობა და გამოკვლევა დაურთო ტოგო გუდავამ. თბილისი, 1975.
- ქართული ხალხური სიტყვიერება 1991 – ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები. გამოსაცემად მოამზადეს კ. დანელიამ, ა. ცანავამ, ტ., II. თბილისი, 1991
- შავიანიძე 2015 – დ. შავიანიძე, სამეგრელო (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ნარკვევი). ქუთაისი, 2015.
- ჯალაღონია 1989 – მ. ჯალაღონია, მასალები საქორწინო წეს-ჩვეულებათა ისტორიისათვის (ზუგდიდის მუზეუმიდან). საქართველოს ეთნოგრაფთა XII რესპუბლიკური სესიის მოხსენებათა თეზისები, თბილისი, 1989.

References and Sources

- Abakelia 1999 – N. Abakelia, Wedding Customs in Samegrelo. Samegrelo, Colchis, Odishi. Tbilisi–Zugdidi, 1999.
- Armania... 1999 – A. Armania, V. Shonia, Darchili (Essays on the History of the Village). Tbilisi, 1999.
- Georgian Folk Literature 1975 – Megrelian Texts, Vol. I. Prepared for publication, with introduction and study by T. Gudava. Tbilisi, 1975.
- Georgian Folk Literature. 1991 –Megrelian Texts, Vol. II. Prepared for publication by K. Danelia and A. Tsanava. Tbilisi, 1991.
- Iveria 1892 – Newspaper Iveria. Tiflis, No.36, 1892.
- Jalaghonia 1989 – M. Jalaghonia, Materials on the History of Wedding Customs (from the Zugdidi Museum).Abstracts of the Reports of the 12th Republican Session of Georgian Ethnographers. Tbilisi, 1989.
- Makalatia 1941 – S. Makalatia, History and Ethnography of Samegrelo. Tbilisi.
- Makalatia 1984 – S. Makalatia, Khevsureti. Tbilisi, 1984.
- Makalatia 1985 – S. Makalatia, Pshavi. Tbilisi, 1985.
- Makalatia 2006 – S. Makalatia, History and Ethnography of Samegrelo. Tbilisi, 2006.
- Phipia 1999 – E. Phipia, Wedding and Related Rituals in Samegrelo. Journal Aya, No. VII. Tbilisi, 1999.
- Sakhokia 1956 –T. Sakhokia, Ethnographic Writings. Tbilisi, 1956.
- Sikharulidze 1960 – K. Sikharulidze, Wedding Poetry. In: Georgian Folk Poetic Creativity. Tbilisi, 1960.
- Shavianidze 2015 – D. Shavianidze, A Historical-Ethnographic Essay on Samegrelo. Kutaisi.
- Tedoradze 1930 – G. Tedoradze, Five Years in Pshav-Khevsureti. Tbilisi, 1930.
- TSU Department of Folklore 1977 – Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Department of Folklore. 1977. Materials of the 9th Winter Scientific Expedition (1977). Narrator: B. Chincharauli; Recorder: T. Chkhaidze. Khevsureti, Barisakho.
- Vazha-Pshavela 1956 – Vazha-Pshavela, Collected Works, Vol. VII. Tbilisi, 1956.
- Vazha-Pshavela 1964 – Vazha-Pshavela, Collected Works, Vol. IX. Tbilisi, 1964.

ეგზისტენციალიზმის ფსიქოლოგიური ასპექტები
ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში

Psychological Aspects of Existentialism
in the Work of Vazha-Pshavela

მალხაზ ბალაძე

შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
საქართველო, ბათუმი

Malkhaz Baladze

Shota Rustaveli State University
Georgia, Batumi

აბსტრაქტი

რადგან ეგზისტენციალური ფილოსოფია საკვლევ სფეროდ ადამიანის არსებობას, მისი ცხოვრების რაობაში გარკვევას აღიარებს, იგი ყველაზე ახლოს დგება ლიტერატურასთან, ვინაიდან მხატვრული აზროვნებაც ადამიანის სულის ღრმა შრეებს წვდება და მისი არსებობის არსის გარკვევას ცდილობს.

ეგზისტენციალისტების ხედვით, ადამიანი მიტოვებულია სამყაროში, იგი მარტოა და უპირისპირდება მას. ასევე, ადამიანი მიდრეკილია საკუთარი თავის შეცნობისაკენ, სურს საკუთარ თავში გარკვევა ცნობიერ თუ არაცნობიერ დონეზე, ესწრაფვის აღმოაჩინოს საკუთარი ჭეშმარიტი „მე“, რითაც ცდილობს, მოიპოვოს თავისუფლება, რომელიც ჭეშმარიტების გასაღებია. ამასთანავე, ეგზისტენციალისტები ეძებდნენ გზებსა და მეთოდებს, რითაც ადამიანი შეძლებდა ამის მიღწევას.

ლიტერატურათმცოდნეობაში აღიარებულია, რომ XIX საუკუნის მეორე ნახევარში რეალიზმის დამკვიდრებამ ქართულ ლიტერატურაში ხელი შეუწყო ადამიანის სიცოცხლის არსის „კვლევას“. ეს იმითაც არის განპირობებული, რომ მხატვრული სახეებით ლიტერატურა უფრო ღრმად სწვდება ადამიანის შინაგანი სამყაროს იდუმალ სულიერ შრეებს და ცდილობს იქ მიმდინარე პროცესები მთელი სიზუსტით გადმოგვცეს.

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ეს პრობლემა პირდაპირ კავშირშია ფსიქოლოგიზმთან, რამდენადაც ადამიანის ბუნება, მით უფრო მისი არაცნობიერი სამყაროს ამოცნობა, მეტად რთული საკითხია და ლიტერატურა ცდილობს მასში გარკვევას. სწორედ ამ საკითხთა წინ წამოწევით და სათანადო სიმაღლით ჩვენება უმკვიდრებს გარკვეულ მწერლებს „ფსიქოლოგიური“ თუ „ფილოსოფიური“ მწერლის სტატუსს.

აღსანიშნავია ასევე, რომ სწორედ რეალიზმი აღრმავებს ამ მიმართულებით, ანუ ადამიანის არსებობის არსის, მისი რაობისა და დანიშნულების კუთხით კვლევას, რამდენადაც აღიარებულია, რომ მხატვრული სახეებით გადმოცემული ჭეშმარიტება უფრო მარადიულია, ვიდრე ფილოსოფიური კატეგორიებით მოცემული.

ახალმა ქართულმა ლიტერატურამ, გარდა ყოფითი საკითხების ასახვისა, ამ ღრმად ფილოსოფიურ პრობლემატიკასაც დაუთმო სათანადო ადგილი. ქართველ რომანტიკოსთა შემოქმედებაში უხვადაა ეგზისტენციალური პრობლემატიკა და, შეიძლება ითქვას, მათი შემოქმედება იყო საფუძვლის მომზადება რეალიზმის ეპოქისათვის ამ მიმართებით.

უნდა შევნიშნოთ, რომ ქართული ლიტერატურული კრიტიკა არ ამახვილებს ყურადღებას ვაჟა-ფშაველაზე, როგორც ეგზისტენციალისტ მწერალზე. სინამდვილეში ვაჟა-ფშაველა წინ უსწრებს ბევრ ეგზისტენციალისტ ფილოსოფოსს, რომლებმაც ადამიანის არსებობა, მისი ყოფიერების არსი, დანიშნულება ფილოსოფიური კატეგორიებით ჩამოაყალიბეს და გადმოგვცეს. ვაჟა-ფშაველა უფრო ლამაზად და ღრმად ასახავს ამ პრობლემას მხატვრული სახეებით და ჩვენი საკვლევი თემის ძირითადი საკითხიც სწორედ ამ კუთხით წარიმართება.

საკვანძო სიტყვები: ქართული ლიტერატურა, ვაჟა-ფშაველა. რეალიზმი, ეგზისტენციალიზმი.

ABSTRACT

Since existential philosophy takes as its field of inquiry human existence and the clarification of the nature of life, it stands closest of all to literature, for artistic thought likewise reaches into the deep layers of the human soul and seeks to clarify the essence of its existence.

In the view of the existentialists, the human being is abandoned in the world; he is alone and stands in opposition to it. At the same time, the human being is inclined toward self-knowledge; he seeks clarity about himself on both the conscious and unconscious levels, striving to discover his own true „self“, and through this attempts to attain freedom, which is the key to truth. The existentialists, moreover, sought out the ways and methods by which a person might achieve this.

It is recognized in literary scholarship that the establishment of realism in Georgian literature in the second half of the nineteenth century contributed to the „investigation“ of the essence of human life. This is due, among other things, to the fact that through artistic imagery literature reaches more deeply into the mysterious spiritual layers of a person's inner world and attempts to convey with full precision the processes taking place there.

It should also be noted that this problem is directly connected with psychologism, insofar as human nature — and all the more the discernment of a person's unconscious world — is an exceedingly complex matter, one that literature attempts to clarify. It is

precisely the foregrounding of these questions, and their portrayal with due depth, that establishes for certain writers the status of a „psychological“ or „philosophical“ writer.

It should also be noted that it is realism specifically that deepens inquiry in this direction — that is, into the essence of human existence, its nature and purpose — insofar as it is recognized that truth conveyed through artistic imagery is more enduring than truth given through philosophical categories.

New Georgian literature, in addition to reflecting matters of everyday life, devoted due attention to this profoundly philosophical problem as well. The work of the Georgian Romantics is rich in existential problematics, and it may be said that their work laid the groundwork, in this respect, for the era of realism.

It should be noted that Georgian literary criticism has not focused attention on Vazha-Pshavela as an existentialist writer. In fact, Vazha-Pshavela anticipates many existentialist philosophers who formulated and articulated human existence, the essence of being, and its purpose through philosophical categories. Vazha-Pshavela portrays this problem more beautifully and more deeply through artistic imagery, and it is precisely in this direction that the central concern of our study will proceed.

Keywords: Georgian literature, Vazha-Pshavela, realism, existentialism.

შესავალი

რეალიზმმა ადამიანის არა როგორც საზოგადოების რიგითი წევრის, მისი სოციალური, ეკონომიკური თუ პოლიტიკური ყოფის, არამედ თვით არსებობის რაობის, სამყაროში მისი ადგილისა და დანიშნულების საფუძვლიანი კვლევა მოითხოვა. ამან კი აჩვენა, რომ ადამიანის არსებობა ხშირ შემთხვევაში ღრმა სულიერი კრიზისის, გაურკვევლობისა და აბსურდის ნიშნით იყო აღბეჭდილი. მიზნის, საბოლოო არსისა და დანიშნულების კვლევა კიდევ უფრო აღრმავებდა ამ კრიზისს, ვიდრე პასუხს სცემდა მას. ამიტომ ეგზისტენციალიზმმა დიდი ადგილი დაიჭირა მეცხრამეტე საუკუნის ხელოვნებაში. იგი ლიტერატურის ერთ-ერთ ფორმად იქცა. ამ პრობლემატიკამ კი, მიუხედავად მეცხრამეტე საუკუნის ქართული ლიტერატურის ძირითადი ეროვნული მოტივებისა, მაინც საკმაოდ ღრმად იჩინა თავი. რომანტიზმში იგი გამოვლინდა ნიკოლოზ ბარათაშვილის შემოქმედების სახით, სადაც ეგზისტენციალისტების ძირითადი ნიშნები: მარტოობა, შიში, სასოწარკვეთილება, აბსურდი, უიმედობა, არსებობის აზრის ძიება და ღრმა შინაგანი კრიზისი მთელი სისრულით წარმოჩნდა და საინტერესო მსჯელობისა და ძიების ფორმა მიიღო.

მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარში ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში ყოველივე ზემოთქმულს კიდევ ღრმა ფსიქოლოგიური შრეები დაემატა, რაც პერსონაჟთა თვითგამორკვევის, პიროვნებად ქცევისა და ზეცნობიერის მიღწევის მწვავე გზის გავლით გამოვლინდა. ეს კი საზოგადოებასთან გაუცხოებისა და შეჯახების ტრაგედიით აღიბეჭდა.

ამ ნაშრომში ჩვენ საკითხის დასმის ფორმით რამდენიმე მათგანს შევხებით.

კვლევის მეთოდები

კვლევისთვის გამოყენებულია შედარებითი, ტექსტოლოგიური, ფილოსოფიური და ფსიქოლინგვისტური მეთოდები.

მსჯელობა

ერთ-ერთი ფსიქოლოგიური საკითხი არის ის, თუ რა მოუვიდა ალუდას მუცალთან შეჯახების შემდეგ. ვეფხვივით მეომარი, მრისხანე რაინდი ბავშვივით გულჩვილი გახდა მყისიერად და ქალივით ატირდა. უნდა აიხსნას იმიტომაც, რომ თუ ადრე, ანალოგიურ შემთხვევებში არ მომხდარა ის, რაც ახლა მოხდა (მოუვიდა, დაემართა) ალუდას პიროვნებაში და რადგან არაფრისგან არაფერი არ იზადება (არისტოტელე), უნდა ვეძიოთ ის საფუძვლები, რისგანაც დაიბადა ის, რაც დაიბადა. დევიდ იუმი მსჯელობისას („სკეპტიკური ეჭვები გონების მოქმედებათა შესახებ“) უარყოფს მიზეზის მოქმედების ძალას შედეგთან მიმართებით და ამბობს, რომ შედეგის ფაქტებიდან ვიგებთ, თორემ მოვლენა თავის თავში არ ატარებს მიზეზსო. „ყველა მსჯელობა ფაქტების შესახებ, როგორც ჩანს, დაფუძნებულია მიზეზისა და შედეგის მიმართებაზე. მხოლოდ ამ მიმართების საშუალებით შეგვიძლია გავცდეთ ჩვენი მეხსიერებისა და შეგრძნებების ფარგლებს. [...] ყველა ჩვენს მსჯელობაში ფაქტები ერთნაირი ბუნებისაა. ჩვენ ყოველთვის ვვარაუდობთ, რომ ჩვენ წინ მდებარე ფაქტს და იმ ფაქტს შორის, რომელიც გამოგვყავს მის საფუძველზე, კავშირი არსებობს. მათ რომ არაფერი აკავშირებდეთ, მაშინ ჩვენი დასკვნა სრულიად არასანდო იქნებოდა“ (იუმი 1992: 26-27).

ფაქტიურად დევიდ იუმი ამბობს, რომ შედეგის მიხედვით მიზეზს ვერ ამოვიცნობთ, ან მიზეზით ვერ ავხსნით, რომ ეს შედეგი უნდა დადგეს აუცილებლად. თითქოსდა კავშირი არ არსებობს მათ შორის. მოვლენები, ხდომილებები კი მოსდევს ერთმანეთს, მაგრამ „ჩვენ არ შეგვწყევს ძალა, ჩავწვდეთ რაიმე ძალას, რომლითაც მოქმედებს მიზეზი, ან კავშირს მასა და მის ნაგულიხმევ მოქმედებას შორის“ (იქვე).

ლიტერატურაში ხშირად გვხვდება ანალოგიური მხატვრული პასაჟები. ახლა ამ თემის საკითხი ეს არ არის, მაგრამ უნდა შევნიშნოთ მსჯელობის არსიდან გამომდინარე, რომ ფსიქოლოგიური ხასიათის მხატვრულ ნაწარმოებებში ბევრია ასეთი მაგალითი: უმიზეზო მოქმედებაზე დოსტოევსკიც ამბობს რომანში „მეები კარამაზოვები“, რომ ადამიანი ცხოვრობს ჩვეულებრივად და მერე უცებ საშინელებებს ჩადის; საფარბეგის სიავესაც („გამზრდელი“) ვერ მოვუძებნით კონკრეტულ საფუძვლებს, რომელიც ახსნის და გამოდგება ავკაცობის ნამდვილ მიზეზად. ზიახანუმის სიყვარულით მინიშნება არის, თუმცა იგი ვერ ქმნის საფუძველს, წინასწარ წავიკითხოთ მისი, როგორც კანტი იტყოდა, „მიდრეკილება ბოროტისადმი“ (Kant 1980: 99) და ა.შ.

და იქვე ამატებს, რომ ყოველი შედეგი განსხვავებულია თავისი მიზეზისაგან. ამიტომ არ შეიძლება მისი აღმოჩენა მიზეზში და მისი პირველადობის აღიარება. მოგვაგონდება უცებ, რომ ალუდას შედეგი მუცალთან სხვაა, კანტალასტან - სხვა. ჯოყოლას შედეგი მიზეზით ვერ აიხსნება. ამიტომაც აკეთებს დასკვნას ავტორი: „მაშასადამე, ამაოდ შევეცდებით ვამტკიცოთ, რომ შეგვიძლია ერთი მოვლენა მაინც განვსაზღვროთ, ანუ მიზეზი ან შედეგი გამოვიყვანოთ ისე, რომ დაკვირვებასა და ცდას არ მივმართოთ“ (იუმი 1992: 26-27). ე.ი. კავშირი

არსებობს, მაგრამ მოქმედ ძალას, რომლითაც იგი ხორციელდება, სხვა დაკვირვება და ანალიზი სჭირდება. არისტოტელე ასე განმარტავს ამ პროცესს: რადგან „მამოძრავებელი მიზეზი წინ უსწრებს მოძრავს, ლოგიკურად კი მოვლენებთან ერთად არსებობს“ (არისტოტელე 1964: 438.). ამდენად, არისტოტელეც მიზეზისა და შედეგის ერთგვარ თანაარსებობაზე საუბრობს. ამიტომ ეს ერთდროულობა ვერ ქმნის იმ ლოგიკურ თანმიმდევრობას გონებისათვის, რომ ჯერ არსებობს ერთი, ანუ მიზეზი და შემდეგ მას მოსდევს მეორე – შედეგი. ან, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, პირველი არ ქმნის მეორის აუცილებლობის საფუძველს.

თუმცა ვერც იმ ფაქტს გავუქცევით, რომ შედეგი რაღაცამ მოიტანა, რაღაცამ განაპირობა. რაც არ უნდა ძნელად ამოსაცნობი იყოს, რაც არ უნდა არ გავდეს შედეგი მიზეზს, დამდგარი შედეგი გვაიმულებს, როგორც ფაქტი, მას ახსნა მოემდგნოს მისი ძნელად ამოხსნადობისა და შესამჩნევობის მიუხედავად, რადგანაც ვაღიარებთ, რომ არაფრისაგან არაფერი არ წარმოიშობა (არისტოტელე) და ეს აქსიომაა.

ამდენად, კავშირის აღმოჩენა ძნელია, მაგრამ იგი არსებობს. იგი არ დევს მოვლენის ზედაპირზე, ამიტომ უნდა ამოვიცნოთ ტექსტში ჩადებული ინფორმაცია. „სემიოლოგიური კვლევის დროს ამოსავალ წერტილს წარმოადგენს ტექსტი, როგორც ფარული კოდების, „შინაგანი ინფორმაციის“ მატარებელი სტრუქტურა (მაკარაძე 2015: 8).

ამდენად, ყველაზე რთული ფარული კოდების ამოცნობაა, რადგან იგი უზოგადესია და დაცილებულია ჩვენს შეგრძნებებს და ვერც ხილვად, ემპირიულ სამყაროშია შესამჩნევი. ამ საკითხს შემდეგნაირად განმარტავს არისტოტელე: „შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანებისათვის ყველაზე უფრო ძნელია უზოგადესის შეცნობა, რადგან ის ყველაზე უფრო მეტადაა დაშორებული შეგრძნებებიდან. ხოლო უზუსტესია ცოდნა უპირველეს გვართა შესახებ, რადგან ცოდნა, რომელიც ნაკლები ნიშნების შემცველ გვარს ეხება, უფრო ზუსტია იმასთან შედარებით, რომელსაც დამატებითი ნიშნებიც აინტერესებს“ (არისტოტელე 1964: 28).

ისიც აღიარებულია, რომ „ყოველი გამონათქვამი, პირველ ყოვლისა, უნდა განვიხილოთ, როგორც პასუხი წინა გამონათქვამისა მოცემულ სფეროში. ის მათ უარყოფს, ადასტურებს, ავსებს, ეყრდნობა მათ. რამდენადაც გამოთქმას უჭირავს რაღაც განსაზღვრული პოზიცია ურთიერთობის მოცემულ სფეროში, მოცემულ საკითხზე... განსაზღვრო შენი პოზიცია სხვა პოზიციებთან შეუთავსებლად, არ შეიძლება“ (ვახტინ 1986: 450-471). რადგან არ შეიძლება, ამით ფაქტიურად ბახტინი აღიარებს, რომ რაც არ უნდა არ იყოს შესამჩნევი მსგავსება, შედეგისა და მიზეზის მკაფიო, პირდაპირი კავშირი, იგი მაინც წინა პოზიციიდან მომდინარეობს. სწორედ მისი დაფარულობა არის ქვეცნობიერი პრობლემა, რომელიც მე-19 საუკუნის ლიტერატურის ძირითად თემად იქცა.

ნიცშე ამბობს, რომ ეს ისეთი მისტიკური პროცესია, „რომლის ძალითაც თანაგრძნობა ორი არსებიდან ქმნის ერთს და ამ გზის მეშვეობით უადვილებს ერთს უშუალოდ გაუგოს მეორეს“ (Ницше 1998: 464). საინტერესოა, რომ იგივე პროცესს მერაბ მამარდაშვილი ასე განმარტავს: „მხოლოდ სიმარტოვის უფსკრულიდან შეგიძლია მიაწვდინო ხმა სხვას.

თუ დააკვირდებით მისტიკოსთა ტექსტებს, წმინდა მამების ტექსტებს და ა.შ., ყველგან ამოიკითხავ ამ აზრს. თუ ჩავარდი უფსკრულში სიმარტოვისა, იქიდან მისწვდები სხვას, ვინც შენსავით თავისი სიმარტოვის უფსკრულში აღმოჩნდა. ერთი სიღრმე მეორე სიღრმეს ეხმაურება... მას წინ უსწრებს ნახტომი საკუთარ უჩინარ სიღრმეში, რომელსაც სხვა ვერ ხედავს“ (მამარდაშვილი 1992: 89). ამიტომაც შეუძლებელია ის დაინახოს მინდამ („ალუდა ქეთელაური“), მიუხედავად მცდელობისა და მონდომებისა. ვერც ექნებოდა, რადგან, რის გაგებასაც ცდილობს, ეს სხვისი გამოცდილებაა. მის „კეთილგანწყობას იმიტომ არ ექნებოდა საზრისი, რომ ის საკუთარ თავზე შრომით, საკუთარი რისკით მოპოვებული, ე.ი. დამყარებული არ იქნებოდა“ (მამარდაშვილი 1992: 132). არ იქნებოდა, რადგანაც: „პიროვნებისა და თავისუფლების შეცნობა პირად გონთან, ნებასა და აქტიურობასთან არის დაკავშირებული“ (ბერდიაევი 2024: 56). ეს იყო ნაგულისხმევი მამარდაშვილის ზემოთქმულ განმარტებაში, რომ ხდომილებებში ჩვენი ჩართულობის, ძალისხმევის გარეშე არაფერი ხდება. ამ დასკვნას კიდევ უფრო მეტად ამაგრებს ალბერტ კამიუ: „გამოცდილად მხოლოდ ის შეიძლება ჩაითვალოს, რაც თავს გარდაგვხდენია... გონებისმიერი ჭკრეტა ... არაფერში გვარწმუნებს (კამიუ 1996: 21).

საინტერესოა, რომ შემეცნების და გაგების შედეგის დადგომისათვის მოაზროვნეები ერთ დასკვნამდე მიდიან: აუცილებელია შენი, პირადი „მე“-ს ჩართულობა. გამოდის, რომ მიზეზი შედეგზე ვერ მეტყველებს, არ შეგვიძლია მისი აუცილებელ თუ განმსაზღვრელ საფუძვლად წარმოდგენა, მაგრამ შედეგი რომ პირადი ჩართულობისა და საკუთარ თავზე გამოუცდელად არ დგება, ეს ნათელია. მტკიცებულებისთვის კიდევ მოვიყვანო საინტერესო დასკვნას: „გაგება მაშინ დგება, როდესაც „შენ“ ამ სიტუაციაში აღმოჩნდები. შესაბამისად, ეს სიტუაციები ძალაუვნებურად დისკრეტულია ერთმანეთის მიმართ; არცერთი არ წარმოიშობა სხვისგან.“ (მამარდაშვილი 2025: 98).

ამდენად, ჩანს, რომ მოვლენისა და მისი გამომწვევი მიზეზის ურთიერთკავშირი პრობლემური საკითხია, რადგან პირდაპირი კავშირი რაღაც ძალისა, რომელიც ამომრავებს და კონკრეტულად მოცემულ, ისე როგორც ვაჟას პერსონაჟებს, ალუდას, მინიას, ჯოყოლას, ზვიადაურს მოსდით და მიგვიყვანს ამ შედეგამდე არ არსებობს. არ არსებობს, როგორც რაღაც ჩვენგან განყენებული, გვერდით მდგომი, ობიექტივირებული (ბერდიაევი) რაღაც. ამიტომაც, უნდა მივმართოთ მსგავს მაგალითებს, ნიშან-სიმბოლოთა სისტემას, რომ რაიმე ლოგიკური მტკიცებულობა გამოვიტანოთ, რომელიც ყოველთვის ალბათობის შემცველი იქნება, მაგრამ ლოგიკურად მყარი. ანუ ერთგვარი მოვლენების იგივეობრიობა თვისებრიობის ხარისხს შეიძენს. მაგრამ ერთი რამ ცხადი ხდება, რომ მიზეზი თავისთავად ვერ დებს აღნიშნულ შედეგს (როგორც იუმი შენიშნავს, ვერ ვხედავთ იმ ძალას, რომელიც მათ აკავშირებს), თუ არა შენი „ხდომილებებში ძალისხმევა“ და შენი ჩართულობა. მრავალი მაგალითი, დასკვნა მოვიყვანეთ ამასთან დაკავშირებით, მაგრამ ის, რომ შენ ხდები, იქცევი იმ ძალად, რომელიც მიზეზსა და შედეგს შორის არსებობს, აკავშირებს მათ, ვფიქრობთ, დასტურდება კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი დასკვნით, რომელსაც აკეთებენ

დიდი ფილოსოფოსები: „სიტუაცია მოითხოვს გაგებასაც, იგულისხმება, რომ ის თავად შეიცავს თავის თავში თვითრეალიზაციის რომელიღაც მექანიზმს და მისგან სამუშაოს შესრულებას „მოითხოვს“ (მამარდაშვილი 2025: 112). ამდენად, რაც არ უნდა პირობა შეიქმნას, ანუ მიზეზი, ჩვენ თუ არ შევასრულებთ „სამუშაო“, შედეგი ვერ დადგება. გამოდის, ძალას (კავშირს) რომელსაც ვერ აღმოვაჩენთ მიზეზსა და შედეგს შორის, დევს ჩვენში და ჩვენ მიერ „შესრულებულ სამუშაოში“, ანუ, ჩვენ თვითონ ვართ ის ძალა.

ეს საკითხი ნაჩვენებია რამდენიმე ნაშრომში, მაგ., „ვაჟა-ფშაველას პოემების ფილოსოფიურ-ფსიქოლოგიური ასპექტები“ (ბალაძე 2025: 135), „ეგზისტენციალიზმი და ვაჟა-ფშაველას შემოქმედება“ (ბალაძე 2022: 36), სადაც კეთდება დასკვნა, რომ ეგზისტენციალური პრობლემა და ზღვრული სიტუაციაა ის გამაერთიანებელი ხაზი, რომელიც ანალოგიურ მოვლენებს აკავშირებთ.

ასევე უნდა შევხვით შემდეგ საინტერესო საკითხს, საინტერესოს, რადგან, როგორც ხოსე ორტეგა ი გასეტი ამბობს: არსებობს „სულიერ დისტანციათა შკალა ჩვენსა და რეალობას შორის. ამ შკალაზე რომელიმე მოვლენის ჩვენთან სიახლოვის ხარისხი ამავე მოვლენით ჩვენი გრძნობების აღძვრის ხარისხს შეესაბამება, ხოლო მისგან ჩვენი დაშორების ხარისხი, პირიქით, რეალური მოვლენისაგან დამოუკიდებლობის ხარისხზე მიგვანიშნებს (ამიტომაც საკუთარ თავზე გამოცდის ხარისხი უფრო მეტი..). ამ ჩვენი თავისუფლების განმტკიცების წყალობით რეალობის ობიექტივაციას ვახდენთ და წმინდა ჭვრეტის საგნად ვაქცევთ მას“ (გასეტი 1992: 38).

ამ დებულებიდან გამოდის, რაიმე რომ შევიმეცნოთ, გავიგოთ, უნდა განვჭვრიტოთ, დავაკვირდეთ, ამოვიცნოთ. აქედან გამომდინარე, ახსნა სჭირდება გასეტის საინტერესო დასკვნას: „შკალის ერთ-ერთ უკიდურეს წერტილზე რომ ვდგავართ, რეალური სინამდვილის გარკვეულ მოვლენებთან – ადამიანებთან, საგნებსა თუ სიტუაციებთანა გვაქვს საქმე; ისინი ცოცხალ რეალობად გვევლინებიან; და პირიქით, მეორე უკიდურეს წერტილზე დგომისას საშუალება გვემძლევა ისე აღვიქვამდეთ ყველაფერს, როგორც ჭვრეტით საწვდომ რეალობას (იქვე).

თუ უნდა ვაქციოთ „ჭვრეტის საგნად“, ამას გვერდზე დგომა (მეორე უკიდურეს წერტილზე) სჭირდება, რადგან დაკვირვება გარედან დანახვას, მოვლენისაგან განდგომას, დისტანცირებას გულისხმობს; მეორეს მხრივ, ისიც ნათელი გახდა, რომ თუ შენი გამოცდილება არ არის, ვერ გაიგებ, ვერ ჩაწვდები მოვლენის არსს. გაგება შენად, შენეულ არსად ქცევას გულისხმობს. ამ საკითხს ბევრი მოაზროვნე ეხება და ყველა ერთი და იმავე დასკვნამდე მიდის. მოვიყვანთ რამდენიმეს: გალილეი ამბობდა ასეთ რამეს, რომ „ჩვენ მშვენივრად შეგვიძლია გარედან მივიღოთ ცოდნა, ინფორმაცია, ვისწავლოთ, გავიგოთ, რა არის შესაძლებელი... მაგრამ გაგება იმისა, რა არის ჭეშმარიტი და ყალბი, ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ ჩვენი, ჩვენი საკუთარი თავიდან“. მერაბ მამარდაშვილი ამბობს: რაიმე რომ გავიგოთ, იგი საკუთარ თავზე შრომით, საკუთარი რისკით უნდა იყოს მოპოვებული, ე.ი. საკუთარი თავისუფლების გამოცდილებაზე დამყარებული (მამარდაშვილი 1992: 132). ლევ შოსტოვი უფრო შორს მიდის; იგი ამბობს, რომ ისტორიის და პოეზიის

„გაგების აუცილებელ პირობას საკუთარი გამოცდილება წარმოადგენს“ (შესტოვი 2020: 186).

სანამ ჩვენ ვიცით, ჩვენ არ შეგვიძლია ინფორმაციის ნაკადიდან მოპოვების ბოლომდე მიყვანა. აქ აუცილებელია იმგვარ ახალ სიტუაციაში გადასვლა, რომელიც აუცილებლად ჩართავდა საკუთარ თავში მოწმეს. აკი მაცხოვარიც ეუბნება მოსწავლეებს: „ნურაფერს დაიჯერებთ, რასაც საკუთარ თავზე არ გამოცდით“ (თომას სახარება). ამდენად, გ ა გ ე ბ ა პროცესში ჩართულობას გულისხმობს, ერთის მხრივ, მეორეს მხრივ კი, ჭვრეტა, განჭვრეტა, დაკვირვება დისტანცირებას მოითხოვს გასეტის განმარტებით, თუმცა კამიუს მიხედვით გონებისმიერი ჭვრეტა... არაფერში გვარწმუნებს, რადგან აუცილებელია პირადად შენი გამოცდილება.

ჩვენ არაერთხელ აღვნიშნეთ და მეცნიერულად დასაბუთებულია, რომ მხოლოდ პროცესში ჩართულობა იძლევა გაგებას, ანუ „გამოვცადე – გავიგე“ მეცნიერული, მისტიკური თუ რელიგიური კუთხით ჭეშმარიტებადაა აღიარებული, ანუ აქსიომა და აქსიომას, მერაბ მამარდაშვილის თქმით, სჭირდება გაგება და არა ახსნა.

შეიძლება დაისვას კითხვა: როგორ უნდა გავიგოთ ეს ორი, ერთი შედეგის მიღწევისათვის აუცილებელი პირობა, რომელიც ურთიერთდაპირისპირებულია. თავშივე უნდა განვმარტოთ, რომ ეს ორი საწინააღმდეგო და თითქოს ერთმანეთთან შეუთავსებელი მოვლენა ერთსა და იმავე დროში, ერთმანეთის პარალელურად მიმდინარეობს. ანუ, ჩართულობა პროცესში (როგორც გაგების აუცილებელი პირობა) და დისტანცირება (როგორც დაკვირვება-შემეცნების აუცილებელი მდგომარეობა) შეიძლება ერთდროულად მიმდინარეობდეს. ამას გულისხმობს მერაბ მამარდაშვილის განმარტება პროცესში ჩართული დროის მდინარეობასა და იმავე პროცესში შეჩერებული დროის შესახებ. რადგან პროცესში ჩართულობის დრო პროცესს ეკუთვნის. მას დასასრულიც აქვს, რადგან რაიმე მოვლენა, შემთხვევა გარკვეული მოკლე დროის კუთვნილებაა. მთავრდება პროცესი, მთავრდება დრო (ადრეც გვაქვს ნათქვამი, რომ ზღვრული სიტუაციის დრო შემჭიდროვებულია, ხშირად მყისიერიც), ხოლო „შვეულზე“ მყოფი დრო საკუთარი კუთვნილებაა, შენი დროა, ანუ „სულიერი დრო“, რომელიც დროში გაწელილია და გაგყვება თან. ამიტომაც არის შესაძლებლობა ხანგრძლივი დაკვირვებისა. ეს დრო მოქმედების პროცესშიც „შვეულზეა“, ანუ გაჩერებულია და შემდგომაც. და რადგან შენი საკუთრებაა, მხოლოდ შენი განცდაა და იგი „მუშაობს“ შენს სულიერ სამყაროში. როდესაც კამიუ ამბობს, რომ გამოცდილად მხოლოდ ის შეიძლება ჩაითვალოს, რაც თავს გარდაგვხდენია... გონებისმიერი ჭვრეტა... არაფერში გვარწმუნებსო, მართალია, რადგან იგი აცალკევებს და მართალიცაა. უბრალოდ მას არ აქვს გაცნობიერებული მამარდაშვილისეულად ორივე დროის ერთდროული არსებობა, სადაც, გავიმეორებთ, ერთი ადგილზევე მთავრდება და მეორე, „სულიერი დრო“, გაგყვება თან. ამიტომ გვაქვს განჭვრეტის, დაკვირვების საშუალება, რადგან ეს გონებრივი პროცესია. გონება დასკვნებისათვის გააზრებას მოითხოვს, ამას კი დრო სჭირდება.

ეს ის ფსიქოლოგიური საკითხია, რომელიც იკვეთება მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევრის ქართული ლიტერატურაში. რაიმე პრობლემისა და კრიზისის დროს, ანუ, როგორც ეგზისტენციალისტები ამბობენ, „ზღვრულ სიტუაციაში“ ვლინდება ადამიანის ჭეშმარიტი არსი, ამოტივტივდება ზედაპირზე დაფარული არაცნობიერი, რომელიც ჩვეულებრივ მდგომარეობაში ცნობიერების მიერ არის შენიღბული, ან მისთვისაც სრულად გაუგებარი. მოქმედების იმპულსი მოდის არაცნობიერიდან, მაგრამ მოქმედების შედეგი გაუგებარი რჩება თვით შემსრულებლისთვისაც. ეს ხდება ძირითადად ზღვრულ სიტუაციაში, რადგან ამ დროს გონებას არ ეძლევა საშუალება გააზრებისა იმიტომ, რომ გააზრებისათვის დროა საჭირო. აზრი გონების პროდუქტია. გონებას დრო არ აქვს. ამიტომ იგი ეთიშება მიმდინარე პროცესს და წინ წამოიწევს გრძნობა, ინტუიცია. ანუ, ადამიანი მოქმედებს სიტუაციის შესაბამისად და არა სიტუაციაზე მოსარგებად. მოკლედ, გონება, მისი ნების საწინააღმდეგოდ იძულებით ადგის უთმობს გულს. ამიტომაც „ცნობიერების ნახტომი“, თუ შეიძლება ასე ვუწოდოთ, ხდება წამიერად. ბუნებრივია, ამ ელვისებურ სისწრაფეში აზრი ვერ ჩაერთვება, როგორც გონების ფუნქცია და დროში გაწელილი პროცესი, „რადგანაც აზროვნება არის ის, რაც რეაქციებს არ მიჰყვება; რეაქციების არგაყოლა, საკუთარი თავისთვის უფრო დიდი დროის მიცემა აზროვნებისთვის და პირობაა“ (მამარდაშვილი 1992: 68).

გამოყენებული ლიტერატურა

- არისტოტელე 1964 – არისტოტელე, მეტაფიზიკა. თბილისი, 1964.
 ბალაძე 2022 – მ. ბალაძე, ეგზისტენციალიზმი და ვაჟა-ფშაველას შემოქმედება. ქუთაისი, 2022.
 ბალაძე 2025 – მ. ბალაძე, ვაჟა-ფშაველას პოემების ფილოსოფიურ-ფსიქოლოგიური ასპექტები. თბილისი, 2025.
 ბერდიაევი 2024 – ნ. ბერდიაევი, ყოფიერება, თავისუფლება, ღმერთი. თბილისი, 2024.
 გასეტი 1992 – ო. ი. გასეტი, ხელოვნების დეჰუმანიზაცია. თბილისი, 1992.
 იუმი 1992 – დ. იუმი, გამოკვლევა ადამიანის გონების შესახებ. თბილისი, 1992.
 კამიუ 1996 – ა. კამიუ, სიზიფეს მითი. თბილისი, 1996.
 მაკარაძე 2015 – ე. მაკარაძე, ხალხური ლექსის თეორიის საკითხები. თბილისი, 2015.
 მამარდაშვილი 1992 – მ. მამარდაშვილი, საუბრები ფილოსოფიაზე. თბილისი, 1992.
 მამარდაშვილი 2025 – მ. მამარდაშვილი, ა. პიატიგორსკი, სიმბოლო და ცნობიერება. თბილისი, 2025.
 შესტოვი 2020 – ლ. შესტოვი, დოსტოევსკი და ნიცშე. თბილისი, 2020.
 Бахтин 1986 – М.М. Бахтин, Литературно-критические статьи. Москва, 1986.
 Кант 1980 – И. Кант, Трактаты и письма. Москва, 1980.

References

- Aristotle 1964 – Aristotle, *Metaphysics*, Tbilisi, 1964.
- Bakhtin 1986 – M. Bakhtin, *Literary-Critical Articles*, Moscow, 1986.
- Baladze 2022 – M. Baladze, *Existentialism and the Work of Vazha-Pshavela*. Kutaisi, 2022.
- Baladze 2025 – M. Baladze, *Philosophical-Psychological Aspects of Vazha-Pshavela's Poems*. Tbilisi, 2025.
- Berdyaev 2024 – N. Berdyaev, *Existence, Freedom, God*. Tbilisi, 2024.
- Camus 1996 – A. Camus, *The Myth of Sisyphus*, Tbilisi, 1996.
- Hume 1992 – D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Tbilisi, 1992.
- Kant 1980 – I. Kant, *Treatises and Essays*. Moscow, 1980.
- Makaradze 2015 – E. Makaradze, *Issues of Folk Poetry Theory*, Tbilisi, 2015.
- Mamardashvili 1992 – M. Mamardashvili, *Conversations on Philosophy*, Tbilisi, 1992.
- Mamardashvili 2025 – M. Mamardashvili, A. Piatigorsky, *Symbol and Consciousness*. Tbilisi, 2025.
- Ortega y Gasset 1992 – J. Ortega y Gasset, *The Dehumanization of Art*. Tbilisi, 1992.
- Shestov 2020 – L. Shestov, *Dostoevsky and Nietzsche*, Tbilisi, 2020.

**ვაჟა-ფშაველას მსოფლმხედველობა
ქართული ენის საკითხებზე**

**Vazha-Pshavela's Worldview
on Questions of the Georgian Language**

დალი ბეთხოშვილი

სამცხე-ჯავახეთის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

საქართველო, ახალციხე

Dali Betkhoshvili

Samtskhe-Javakheti State University

Georgia, Akhaltsikhe

აბსტრაქტი

ქართულ მხატვრულ აზროვნებაში გამოკვეთილი ადგილი უჭირავს მე-19 საუკუნის უდიდეს შემოქმედს ვაჟა-ფშაველას, რომელმაც არ დატოვა არცერთი საკითხი, რომლის შესახებაც საკუთარი ფილოსოფიური ხედვები არ ჰქონდეს გამოთქმული. ვაჟა-ფშაველას ნააზრევმა აღბეჭდა ეპოქის სულისკვეთება და მისი უდიდესი თვალსაზრისები მიაწოდა შემდეგ თაობებს.

ვაჟა-ფშაველას მდიდარ შემოქმედებაში მნიშვნელოვანი ადგილი განეკუთვნება მის მოსაზრებებს ქართული ენის სიწმინდის, მისი მნიშვნელობისა და ღირებულების შესახებ მსოფლიო სააზროვნო სივრცეში. ქართული ენა მწერლისთვის განსაკუთრებული ფენომენია, რომლის მეშვეობითაც გამოიხატება ერის ეროვნული ცნობიერება, გადმოიცემა ქართველი ერის ეროვნული იდენტობა და განსაკუთრებულობა. ამავე დროს, აღსანიშნავია, რომ ვაჟა-ფშაველას შეხედულებები ქართული ენისადმი, მისი დამოკიდებულება ქართული ენის ფენომენისადმი განსაკუთრებულია, რაც გამოიხატება იმაში, რომ ენის განვითარება არა მარტო წმინდა ლიტერატურულ გზაზე სვლით მიიღწევა, არამედ მის განვითარებას სრულყოფს დიალექტური მეტყველების ენობრივი ფორმების შენარჩუნებაც, თუ გვინდა ენის განვითარება წინ წავიდეს და ერის იდენტობა არ დაიკარგოს.

ვაჟა-ფშაველა თავისი შემოქმედებით ცდილობდა სალიტერატურო ენის გვერდით გამოეყენებინა ფშაური დიალექტიც, რომელიც ქართულ ენას ამდიდრებდა და მეტად აშინაარსიანებდა. მას მიაჩნდა, რომ ფშაური კილოს გამოყენება დასტურია იმისა, რომ მთის ენა შეურეველი და წმინდა იყო ერთიანი ეროვნული ენის ფარგლებში, მან შემოინახა ნამდვილი ქართული სული. პოეტს ერთხელ განუცხადებია: „ბარელნო, ნამდვილი ქართული ვერ გაგიგიათ“. იგი მხატვრულ აზროვნებაში მხოლოდ შოთა რუსთაველისა და დავით გურამიშვილის სალიტერატურო ენას მიიჩნევდა სანიმუშოდ. ვაჟას სიტყვით, ხალხი, ერი დედა ენისა, ბაღებს და ზრდის

ენას, როგორც დედა შვილსა. ყოველი ეთნოგრაფი და საერო მწერალი მოვალეა, ყველა საყურადღებო ხალხური სიტყვა ან ფორმა გააცნოს სალიტერატურო ენას. თუ ეს სიტყვა და ფორმა შეეფერება ენის ხასიათს, ამით არაფერი დაშავდება.

უმთავრესი მიზეზი ვაჟას შეუცნობლობისა თვით ვაჟას პოეტური ენა იყო. ამიტომ მას ენას უწუნებდნენ და კრიტიკაც ამ „ნაკლზე“ მიუთითებდა. ვაჟამ თავისი შეხედულება და ურყევი პოზიცია კუთხური სამეტყველო ენის გამოყენების თაობაზე არაერთხელ გამოხატა. ვაჟა-ფშაველას ნააზრევში ენის საკითხთან მიმართებით ის აზრი იკვეთება, რომ ერთიან ენობრივ ქსოვილში ძვეს განსაკუთრებული სამყარო, რომელი მოიცავს ერის ისტორიულ მეხსიერებას და იგი კულტურის უდიდესი მონაპოვარია.

თემა აქტუალურია და დიდი თეორიული და პრაქტიკული ღირებულების მომცველი, რამდენადაც ვაჟა-ფშაველას ნააზრევი ქართული ენის საკითხებზე ნაკლებადაა შესწავლილი და გამოკვლევას საჭიროებს მის წერილებში წამოჭრილი პრობლემის არსისა და დანიშნულების თვალსაზრისით. ვაჟა-ფშაველას პუბლიცისტურ წერილებში ასახული ქართული ენის საკითხი არა მარტო ვაჟა-ფშაველას ეპოქაში, არამედ თანამედროვე ეტაპზეც არ კარგავს აქტუალობას; საჭიროა მისი ხელახლა გაცოცხლება, ახლებური თვალით შეხედვა და გაანალიზება. პრობლემა, რა თქმა უნდა, პირველ რიგში, ერთიან ეროვნულ ჭრილშია გასააზრებელი, შემდეგ კი მთლიანი გლობალური კონტექსტითაცაა გასათვალისწინებელი. თემის სიახლეც და წამოჭრილი საკითხის კვლევის მიზანიც სწორედ აღნიშნულის მოგვარებაში მდგომარეობს.

საკვანძო სიტყვები: ვაჟა-ფშაველა, ქართული ენა, ფშაური მეტყველება, ეროვნული ცნობიერება.

ABSTRACT

A distinguished place in Georgian artistic thought belongs to the greatest creative figure of the nineteenth century, Vazha-Pshavela, who left untouched not a single question on which he did not express his own philosophical views. Vazha-Pshavela's thought captured the spirit of his era and conveyed his particular perspectives to the generations that followed.

Within Vazha-Pshavela's rich body of work, an important place belongs to his views on the purity of the Georgian language and on its significance and value within the world's intellectual space. For the writer, the Georgian language is an extraordinary phenomenon, through which the national consciousness of the nation is expressed, and through which the national identity and distinctiveness of the Georgian people are conveyed. At the same time, it is worth noting that Vazha-Pshavela's views on the Georgian language, and his attitude toward the phenomenon of the Georgian language, are distinctive in that, for him, the development of the language is achieved not solely through purely literary means, but is also perfected through the preservation of the linguistic forms of dialectal speech – provided we wish the development of the language to move forward without the identity of the nation being lost.

Through his creative work, Vazha-Pshavela sought to employ the Pshavian dialect alongside the literary language, since it enriched the Georgian language and rendered it more substantive in meaning. He held that the use of the Pshavian dialect was proof that the language of the mountains had remained unmixed and pure within the framework of the unified national language, and that it had preserved the genuine Georgian spirit. The poet is said to have once declared: „You lowlanders have never truly understood Georgian“. In artistic thought, he regarded only the literary language of Shota Rustaveli and David Guramishvili as exemplary. In Vazha's words, the people – the nation, as the mother of the language – bear and raise the language as a mother raises her child. Every ethnographer and secular writer is duty-bound to introduce to the literary language every notable folk word or form. If such a word or form suits the character of the language, no harm whatsoever is done by this.

The principal reason Vazha went unrecognized in his own time lay in his poetic language itself. For this reason his language was found fault with, and criticism pointed to this very „flaw“. Vazha expressed his view and his unwavering position on the use of regional spoken language on more than one occasion. In Vazha-Pshavela's thoughts on questions of language, the idea emerges that within the unified linguistic fabric lies a distinctive world, one that encompasses the historical memory of the nation and that constitutes one of culture's greatest achievements.

The topic is of current relevance and carries substantial theoretical and practical value, insofar as Vazha-Pshavela's thought on questions of the Georgian language has been little studied and requires investigation with respect to the essence and purpose of the problem raised in his writings. The question of the Georgian language reflected in Vazha-Pshavela's publicistic writings has lost none of its relevance, whether in Vazha-Pshavela's own era or at the present stage; it requires renewed engagement, a fresh perspective, and analysis. The problem, naturally, must first be considered within a unified national framework, and thereafter also taken into account within the broader global context. Both the novelty of the topic and the aim of the research undertaken lie precisely in addressing this task.

Keywords: Vazha-Pshavela, Georgian language, Pshavian speech, national consciousness.

შესავალი

ვაჟა-ფშაველას მხატვრული ნააზრევია ქართული ენის საკითხზე წერილების მიხედვით ნაკლებადაა შესწავლილი და კვლევის დონეზე გაანალიზებული, ამიტომ საჭიროდ მივიჩნიეთ აღნიშნულის სიღრმისეულად შესწავლა, ქართული ენის შესახებ მწერლის ნააზრევის ახლებური ხედვით წაკითხვა, რადგან პრობლემური საკითხია ყოველ ეპოქაში და დიდი აქტუალობით გამოირჩევა. მწერლის მძიმე ცხოვრებისეული რეალობა ისეთ დაფარულ შრეებს მოიცავს, რომელთა გამომზეურების გარეშე ვერ შეიცნობა ის მთავარი არსი, რომელიც კვებავს მათში განხორციელებულ მთავარ სათქმელს. წარმოდგენილი სტატიის მიზანია ნათლად გამოიკვეთოს პრობლემის არსი, მისი თეორიული და პრაქტიკული მნიშვნელობა, რაც ერთიანი ეროვნული და გლობალური კონტექსტის გათვალისწინებითაა

შესაძლებელი. ნაშრომში გაანალიზებული საკითხები ყველა ეპოქის კუთვნილებას წარმოადგენს და აქტუალურია.

ქართული ენის საკითხის გააზრება, მწერლის შემოქმედების საფუძველზე, წარმოდგენილია მეცნიერ-მკვლევართა ნაშრომებში, კერძოდ, აღნიშნულს გარკვეული ადგილი ეთმობა გ. ქიქოძის, ვ. კოტეტიშვილის, მიხ. ზანდუკელის, გ. ასათიანის, ლ. ბებურიშვილის, ი. რატიანის, გ. ხორნაშულის, ა. არაბულის, გ. არაბულის, თ. ჩხენკელის, გრ. კიკნაძის და სხვათა შრომებში. აგრეთვე ახლებური ხედვით აღსანიშნავია შემდეგი კვლევები: ი. ევგენიძე, ლ. მინაშვილი, ქართული ლიტერატურა, II (XIX საუკუნე), თბ., 2013; ი. რატიანი, ვაჟა-ფშაველა, 150, ჟურნ. „საჯანი“, 12, 2011; ნ. სეფიაშვილი, ვაჟა-ფშაველა ორი ეპოქის მიჯნაზე, სადისერტაციო ნაშრომში: ქართული ლიტერატურის ძირითადი ტენდენციები 1890-იან – 1900-იან წლებში, 2011; ლ. ბებურიშვილი, ვაჟა-ფშაველას პუბლიცისტიკა თანამედროვეობის კონტექსტში, თბ., 2022 და სხვ.

კვლევის მეთოდები

კვლევის განხორციელებისთვის ნაშრომში გამოყენებულია პრობლემაზე დაფუძნებული კვლევა, ისტორიულ-ლიტერატურული, ჰერმენევტიკული და ანალიტიკური კვლევის და შედარებითი ანალიზის მეთოდები, რომელთა მეშვეობით დამუშავდა ვაჟა-ფშაველას შეხედულებანი გარკვეულ პრობლემებზე დასახელებული წერილების მიხედვით, რათა გამოიკვეთოს ნააზრევნი და დასკვნები კვლევის შესახებ, საკითხი გააზრებულ უნდა იქნას ერთიან ეროვნულ ჭრილში თანამედროვე პრობლემების კონტექსტის გათვალისწინებით, რომელიც ხელს შეუწყობს საკითხის უკეთ წარმოჩენას და შედეგების ჩამოყალიბებას.

მსჯელობა

მეცხრამეტე საუკუნის ქართულ მწერლობაში ქართველმა 60-იანელებმა დიდი როლი ითამაშეს პრობლემების წინ წამოწევისა და გადაჭრის თვალსაზრისით... „მამათა“ და „შვილთა“ შორის კამათი არსებითად ორ საწინააღმდეგო იდეურ-სოციალური ტენდენციის ბრძოლის გამოხატულებას წარმოადგენდა. „მამათა“ და „შვილთა“ დაპირისპირების მთავარ საბაზად დასაწყისში უმთავრესად ენის საკითხი იქცა... ქართველმა თერგდალეულებმა კონსერვატიული ლიტერატორების არქაულ სტილს დაუპირისპირეს ახალი დემოკრატიული ქართული სალიტერატურო ენა. მე-19 საუკუნის 60-იანი წლებიდან იწყება ქართული სალიტერატურო ენის განვითარების ახალი ეტაპი. ამ დროიდან ახალი ქართული სალიტერატურო ენა არქაისტული სტილის წინააღმდეგ ბრძოლაში კიდევ უფრო მდიდრდება და მრავალფეროვანი ხდება... გამოჩენილი ქართველი მწერლების თხზულებანი, მათი პუბლიცისტური და მხატვრული შემოქმედება ნათლად ადასტურებს, თუ რა მაღალ საფეხურს მიაღწია მაშინ ქართულმა მხატვრულმა სიტყვამ“ (ბარამიძე... 1974: 19).

ქართველი მწერლები თანამედროვე ლიტერატურული ენის ნორმების დადგენისას ეყრდნობოდნენ როგორც ძველ ქართულ ენას და ხალხური მეტყველების ენობრივ საშუალებებს, ასევე, რა თქმა უნდა, თანადროული ეპოქის მნიშვნელოვან ლექსიკას. ილიასა და აკაკის ნააზრევმა მთელი

წანამდვრები და საფუძვლები მოამზადა ქართული ენის განვითარებას. „ილია ჭავჭავაძემ, აკაკი წერეთელთან ერთად, ლიტერატურული ენა ხალხური მეტყველების ცხოველყოფილ წყაროს დაუკავშირა...“ (ბარამიძე... 1974: 20).

ქართულ მხატვრულ აზროვნებაში გამოკვეთილი ადგილი უჭირავს მე-19 საუკუნის უდიდეს შემოქმედს ვაჟა-ფშაველას, რომელმაც არ დატოვა არც ერთი საკითხი, რომლის შესახებაც საკუთარი ფილოსოფიური ხედვა არ ჰქონდეს გამოთქმული. ვაჟა-ფშაველას ნააზრევმა აღბეჭდა ეპოქის სულისკვეთება და მისეული თვალსაზრისები მიაწოდა შემდეგ თაობებს. მწერლის შეხედულებები გადასწვდა მთელ სამყაროს, მასში არსებულ პრობლემებს, სამყაროს მთავარი არსების – ადამიანის ცხოვრებასთან დაკავშირებულ არაერთ საკითხს, არა მარტო ეროვნულ ჩარჩოებში მოქცეულს, არამედ მსოფლიო გლობალური კონტექსტის გათვალისწინებითაც გაიაზრა ყოველი პრობლემა და თავისი საფუძვლიანი მოსაზრებებიც გამოთქვა საკუთარი ნაწერების მეშვეობით, რომელიც უხვადაა მოცემული მის შემოქმედებაში.

„ვაჟა-ფშაველას შემოქმედება რთული და მრავალპლანიანია. გამომდინარე მისი სირთულიდან, ის სხვადასხვა დროს განსხვავებულად აღიქმებოდა ქართულ სალიტერატურო კრიტიკასა და ლიტერატურათმცოდნეობაში. ყველა კრიტიკოსი თუ მკვლევარი ერთმანეთისგან განსხვავებულ ინტერპრეტაციას აძლევდა ვაჟას შემოქმედებას. ზოგი თუ დიდ პოეტად მიიჩნევდა მას, მავანი ჩამორჩენილს უწოდებდა. ეს ვაჟა-ფშაველას კუთხური დიალექტისა და არქაიზმების გამო ხდებოდა. ამავე დროს განსაკუთრებულ როლს თამაშობდა ის ბარისათვის უცნობი და სპეციფიკური სამყარო, რომელსაც ვაჟა-ფშაველა ასახავდა, ანუ ამ შემთხვევაში აქცენტირება შემოქმედის გრძნობათა სიღრმეზე, მის შინაგან პოეტურ მრწამსზე, თხზულებათა კონცეფციურ არსზე კი არ კეთდებოდა, არამედ – გარეგნულ ელემენტებზე, ასახვის ობიექტსა და გარემოზე“ (გელიტაშვილი 2014: 85).

ბ. ჯორბენაძის აზრით, „ყოველი ცოცხალი ენა იცვლება. შეუძლებელია, რომ ენა ფუნქციონირებდეს და მასთან ერთად არ იცვლებოდეს დროთა მანძილზე. ეს ცვლილება ენის ტერიტორიული გავრცელების სხვადასხვა რეგიონში სხვადასხვა ინტენსივობითა და ნაირსახეობით ხდება“ (ჯორბენაძე 1989: 27).

ვაჟა-ფშაველას მდიდარ შემოქმედებაში მნიშვნელოვანი ადგილი განეკუთვნება მის მოსაზრებებს ქართული ენის სიწმინდის, მისი მნიშვნელობისა და ღირებულების შესახებ, რომელიც აქტუალურია არა მარტო ეროვნულ, არამედ მსოფლიო სააზროვნო სივრცეში. ქართული ენა მწერლისთვის განსაკუთრებული ფენომენი და მესიტყვია, რომლის მეშვეობითაც გამოიხატება ერის ეროვნული ცნობიერების კოდი, გადმოიცემა ქართველი ერის ეროვნული იდენტობა და განსაკუთრებულობა. ამავე დროს, აღსანიშნავია, რომ ვაჟა-ფშაველას შეხედულებები ქართული ენისადმი, მისი დამოკიდებულება ქართული ენის ფენომენისადმი განსაკუთრებულია, რაც გამოიხატება იმაში, რომ ენის განვითარება არა მარტო წმინდა ლიტერატურულ გზაზე სვლით მიიღწევა, არამედ

მის განვითარებას სრულყოფს დიალექტური, კუთხური მეტყველების ენობრივი ფორმების შენარჩუნებაც, თუ გვინდა ენის განვითარება წინ წავიდეს და ერის იდენტობა არ ჩაიკარგოს საუკუნეთა ლაბირინთებში.

ზემოაღნიშნული თვალსაზრისით, ამჯერად უნდა გამოვყოთ ვაჟა-ფშაველასა და აკაკი წერეთლის „პაექრობა“ ქართული ენის შესახებ შემდეგი ლექსების მიხედვით: აკაკის ლექსი „ვაჟა-ფშაველას“ (დაწ. 1913 წ.), ვაჟა-ფშაველას ლექსები „აკაკის საიუბილეოდ“ (დაწ. 1908 წ.) და „დაგვიანებული პასუხი აკაკის“; აგრეთვე პუბლიცისტური წერილები: „ნიჭიერი მწერალი“, „ენა“, „ჩემი წუთისოფელი“, „მცირე შენიშვნა“ („პასუხად მირიანაშვილისა“, 1888), „მცირე შენიშვნა“ (1910). ვაჟა-ფშაველას მხატვრულ ნააზრევში ჩანს ის განცდა, რასაც ავტორი ხედავდა და განსჯიდა, რაც ეპოქას აწუხებდა და ამ პრობლემების გზების ძიების პროცესი მოაზროვნისათვის დღის წესრიგში იდგა მუდამ. ვაჟა-ფშაველასა და აკაკი წერეთელს შორის კამათი ქართული ენის საკითხებზე დაიწყო მაშინ, როდესაც აკაკიმ გამოთქვა თავისი აზრი ვაჟას მხატვრული ენის შესახებ ლექსში „ენას გიწუნებ ფშაველო“, სადაც ავტორი ვაჟას უწუნებს მისთვის ჩვეული ფშაური კუთხური ენობრივი ლექსიკის გამოყენებას, რადგან, აკაკის შეხედულებით, სალიტერატურო ენის გვერდით კუთხური სამეტყველო ენით სათქმელის გამოხატვა ზიანს აყენებს წმინდა ქართულს და ამიტომ უწუნებს ფშაური ლექსიკით საუბარს.

„მწერლისთვის საკუთარი „ენა“, სტილური ფიზიონომია, ვაჟას გაგებით, აუცილებელია, მაგრამ იგი ერთადერთი თვისება როდია ნიჭიერი მწერლისა. ეს, ასე ვთქვათ, გარეგანი ნიშნებია მწერლის ნიჭისა, ხოლო შინაგანი ღირსება კი არა, თუ რა მოვლენანი გაუხდია მას თავის მწერლობის საგნად და რა ღირებულებისაა ეს მოვლენანი. ყოველი ეს კი დამოკიდებულია იმაზე, თუ მწერალი რამდენად ღრმადაა ჩახედული ცხოვრებაში“ (ბარამიძე... 1974: 584-585).

„მე არც ერთ კილოს არ ვწუნობ, თუა ქართულის გვარისაო“, – აცხადებს ვაჟა ლექსში „დაგვიანებული პასუხი აკაკის“. პოეტს შეგნებული ჰქონდა, რომ მწერალს უფლება არა აქვს სალიტერატურო ენაში მიუღებელი ფორმების დანერგვისა. მწერალს არ შეუძლია სავალდებულო გახადოს რომელიმე სიტყვა ან ფორმა, იმის ნებას კი ვერავინ წაართმევს, რომ მწერლობამ მაინც არ გააცნოს, როგორც სამეცნიერო, საეთნოგრაფო საგანი. სუფიქსები ბარელ ქართველს არ უყვარს, ფშაურში კი იხმარება, როგორც მაგალითად, „იკ“, „ელ“ და სხვ. (ბარამიძე... 1974: 584).

გურამ ასათიანის აღნიშვნით, „ვაჟა-ფშაველამ თავისი საკუთარი კილო შემოიტანა ქართულ პოეზიაში. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს არა დიალექტური ფორმები პოეტის ენისა, არამედ მისი პოეზიის ინტონაციური თავისებურებანი, ამ სიტყვის ფართო გაგებით“ (ასათიანი 2002: 183).

ვაჟა-ფშაველა პუბლიცისტურ წერილში „ენა“ (მცირე შენიშვნა) (დაწ. 1901 წ.) მსჯელობს საზოგადოებასა და გაზეთებში გამოთქმულ სამდურავზე ქართული ენის შესახებ და მიაჩნია, რომ ამ სამდურავს შეიძლება გამოეძეხნოს თავისი საფუძველი, კერძოდ, ყველა ქართველს სწავლა უცხოეთში აქვს მიღებული და უცხო ენაზე დაწერილი წიგნებით აქვს გონება გავარჯიშებული, ამიტომ შედეგად შესაბამისი იქნება, ქართულ ენაზე აზროვნება ნაკლები იქნება. მწერლის აზრით, „... ეს არაა საკვირველი, არამედ ისა, ქართულად ვფიქრობდეთ და ქართულად ისე ვწერდეთ...

ჩვენი გამოჩენილი და გამოუჩენელი მწერლები ერთობლივ უცხო მწერლობით არიან ნაკვებნი, მაგრამ ყველასთვის ერთნაირად საზარალო არ ყოფილა ეს ამბავი, ზოგისთვის ძალიან ღრმად დაუსვამს დადი, მეორისთვის ნაკლებად... ამიტომ არ შეგვიძლიან ყველა ჩვენს მწერლებს ენის უცოდინარობა ვუკიჟინოთ. თუმცა ისეთი მწერლებიც გვგვპოვება, რომ ორმოცი წელია ჰმოღვაწეობენ, ორმოცი წელია, რაც სწერენ ქართულად, და დღესამომდე ვერ მიუგნიათ ქართულის ენისათვის“ (ვაჟა-ფშაველა 1961: 159).

ვაჟა-ფშაველა თელავის სასულიერო სასწავლებელში სწავლის პერიოდს იხსენებს და ჩივის: „...ექვსი წლის ჩემი თელავში ყოფნის დროს სწავლის ნაყოფად ჩათვლება რამდენიმე რუსულ-ბერძნულ-ლათინური ფრაზა, – ქართულს ვინ გვაღირებდა...“ /„ჩემი წუთისოფელი“/ (ვაჟა-ფშაველა 1961: 437).

ვაჟა-ფშაველა საყურადღებო მოსაზრებებს გამოთქვამს ენის სწავლების, მისი საფუძვლიანი ცოდნის თაობაზე და აღნიშნავს, რომ ენის ცოდნა მარტო ის კი არ არის, სიტყვები წარმოთქვა და ერთმანეთს უბრალოდ დააკავშირო, არამედ „ამისათვის საჭიროა ენის სულისა და გულის შეგნება; ამ შეგნებისათვის კი საჭიროა ის ღირსება და მაღლი, რომ თვით მწერალს უცემდეს ქართულად გული და მაჯა... უსათუოდ საუკეთესო მგოსანი ენის მცოდნედაც უნდა მივიღოთ რისთვის? მისთვის, რომ ერი უპირველეს ყოვლისა დედაა ენისა...“ (იქვე: 159).

ვაჟა გამოთქვამს გულისწყენას ზოგიერთი მწერლის მხრიდან სამდურავზე, რომ დაძველებული, უვარგისი ფორმები მწერლობაში ნუ შემოაქვთო, მაგრამ ასეთი საუბრები უმეცრების გამოხატულებაა. „...არა მგონია შეედრებოდეს ერთი საგანი მეორეს, ისე როგორც მდინარე და ენა. რითი ჰგავს ენა მდინარეს? იმითი, რომ რაც ერთხელ მდინარეს გემო და თვისება მიუღია, თუ ხელოვნურად არ მოსტაცე, არ წაართვი, იგი თავისთავად არასოდეს არ დაჰკარგავს; მიმდინარეობს იმ ჟამთა ამ ჟამამდე დაუდგრომელად, მისი შეჩერება, დაგუბება, ცოტა ხნობით თუ შეიძლება, ხოლო სამუდამოდ კი არასოდეს...“ (იქვე: 159-160).

ვაჟა-ფშაველას შეხედულებით, ენა მდინარის მსგავსად, სათავეში იმღვრევა და არა ბოლოში... „თუ ზოგიერთების ხელში იგი თავის ხასიათს ვერ იჩენს, ეს იმათი ბრალია, ვინც მას ამღვრევს უწმინდურებისა და ნაგავ-ნუგავის ჩაყრით, ვისაც ჰსურს ამ მდინარის წყალი იგემოს და დააფასოს იგი, ბოლოში, სადაც მღვრიე მოდის, კი არ ამოჰკრეფს, არამედ სათავეს მიჰმართავს. სათავე ენისა, ვჰგონებ, ყველამ კარგად იცის, სად არის, ან რა არის... ეს სათავე ენისა გახლავთ ძველთა ნიჭიერ მწერალთა ნაწარმოებნი, ის ქართული თემები, სადაც დღევანდლამდე შენახულა შეუზღალავად, უმწიკვლოდ ქართული ენა“... ენის მაგალითად ვაჟას მოჰყავს ორი მწერალი – შოთა რუსთველი და დავით გურამიშვილი, ხოლო შეურევენელი ენის მქადაგებლად მთიელთ ასახელებს: „...გაურყვნელის ენით მესაუბრედ კიდევ მთიელნი, რომლებთანაც მე მაქვს დამოკიდებულება, და ამ გაკიცხულის ფორმებსაც იმათგან ვიძენ... შემოტანა მრავლის ფორმებისა, თუ კი სადმე მოგვეპოვება, კაი ნიშანი მგონია, ხოლო ფორმების გატანა და შემცირება – ერის გალახვად, შეურაცხყოფად, დამცირებად მიმაჩნია“ (ვაჟა-ფშაველა 1961: 160).

ვაჟა-ფშაველა თვითონ სვამს ბევრ კითხვას: „...ვინ არის ნიჭიერი მწერალი? ვინ უნდა ატაროს ეს სახელი და რა ნიშნები უნდა ეტყობოდეს ნიჭიერ მწერალს? პასუხს თვითონვე ეძიებს: „მწერალს, უპირველეს ყოვლისა, საკუთარი „ენა“ უნდა ჰქონდეს, ვინაიდან ენა სახეა მწერლისა, მისი ფიზიონომიაა, ...მწერლის სულია; ენაში იმალება მწერლის ინდივიდუალობა, მისი „მე“... (იქვე: 259). ენაში იკვეთება პატრიოტიზმი, ერის ეროვნული ცნობიერება, მუსიკა, მუზა, გული და გონება ეროვნული სულის მოძრაობაა...

პუბლიცისტურ წერილში „მცირე შენიშვნა“ (პასუხად ბ-ნ, პ.. მირიანაშვილისა, 1988) ვაჟა-ფშაველა ეხმაურება „ივერიის“ №166 (1888 წ.) დაბეჭდილი წერილის „საერო ენა და სათემო კილო“, მის გამოთქმულ ნაკლულევანებზე ამახვილებს ყურადღებას და მიიჩნევს, რომ „ნაკლულევანებაზედ მითითება ხომ საჭიროა და საჭირო, მაგრამ ნაკლულევანებად იმის მიჩნევა, რაც გამოსადეგია, ცოდვა უნდა იყოს. ვინ არის ისეთი გაუგებარი, რომ საერო ლიტერატურის ენის საჭიროება არ ესმოდეს... ენის „გაწმენდაზედ“ არა ჰფიქრობდეს?! ახლანდელი ლიტერატურული ენა ახალია და სიახლის გამო ბევრს ფორმებს, ბევრს სიტყვებს მოკლებული არს. ყველა ეს ფორმები და სიტყვები ხალხშია დამარხული, ხალხი, ერი დედაა ენისა. იგი ჰზადებს და ჰზრდის ენას, როგორც დედა შვილს. ყოველი ეთნოგრაფი და საერო მწერალი მოვალეა ყველა საყურადღებო ხალხური სიტყვა, ან ფორმა გააცნოს ლიტერატურულს ენას, თუ იგი სიტყვა ან ფორმა შეეფერება ენის ხასიათს, იმის ბუნებას. თუ ენა იშვილებს იმ ფორმას, იმ სიტყვას, ხომ კარგი, თუ არა და, არც არაფერი ამითი წახდება“ (ვაჟა-ფშაველა 1961: 55-56).

ვაჟა-ფშაველას დაკვირვებით, ფშაველების სამეტყველო სიტყვები და ფორმები უფრო მისაღებია, რადგან მტრის გავლენა არ ყოფილა და, აქედან გამომდინარე, წმინდაა და მწერლობის ენისათვის მისაღები. ვაჟა ამ საპასუხო წერილში აღნიშნავს, რომ ენის ფესვები წარსულში ძვეს და, რაც ისტორიულად მიიღო ხასიათი თუ ბუნება, ბოლომდე უნდა შერჩეს. მისი მოსაზრებით, ენის განვითარება არ ნიშნავს მისი ბუნებისა და ხასიათის დაკარგვას, პირიქით, ენა საჭიროა გამდიდრდეს ახალი ფორმებით, რომელმაც უნდა უზრუნველყოს ახალი ცნებების, ახალი შინაარსის გამოხატვა. მწერალი ფშაურ სიტყვებში არსებულ გრამატიკულ ფორმებზეც ამახვილებს ყურადღებას, ეს ფორმები კი ქართული ენის გამამდიდრებელი და საერთო ქართულის გამომხატველია.

შემდეგ პუბლიცისტურ წერილში „მცირე შენიშვნა“ (დაწ. 1910 წ.) ვაჟა-ფშაველა აკრიტიკებს ჟურნალ-გაზეთების რუსულ ენაზე გამოცემის საქმეს, რასაც სჩადიან ინტელიგენციის წარმომადგენლები, რომელთაც არც კი უფიქრიათ ღრმად ენის პრობლემაზე... მწერლის აზრით, რუსულ ენაზე წერა-კითხვა ქართული ენის განვითარებას ვერ მოახდენს, ქართული სიტყვების მრავალფეროვნად გამოყენება განავითარებს ენას, მისით მუშაკობაა ქვეყნის წინაშე სამსახური, ღვაწლი, ქვეყნისადმი სიყვარული და ჭირისუფალი.

ვაჟას დაკვირვებით, ბევრი გადადის რუსულ ბანაკში და შორდება საქვეყნო საქმეს, მაგრამ „... ვინც შეჰრჩება ჭირისუფლად ქართულ ჟურნალ-გაზეთობას და სულის სიძლიერე, ხასიათის სიმტკიცე არ აძლევს გაქცევის

ნებას, ის გაძვალტყავებული, მშიერ-ტიტველი ეწევა მწერლის ჰაპანს... „...არ წარმოგიდგენიათ არასდროს, რომ თქვენ, თქვენის უტიფარის მოქმედებით, როგორც დედა-ენას, ისე საუკეთესო ქართველ მოღვაწეთ ჰხოცავთ სისტემატურად?“ (ვაჟა-ფშაველა 1961: 265-266).

აკაკის თხოვლობის (1988 წ.) თანდართულ შენიშვნებსა და კომენტარებში ვკითხულობთ: „აკაკიმ 1899 წელს კირიონისა და გრიგოლ ყიფშიძის მიერ გამოცემულ „სიტყვიერების თეორიაზე“ დაწერილ რეცენზიაში „ბიბლიოგრაფიული შენიშვნა“, უსაყვედურა ვაჟას და მის ძმებს ბაჩანასა და თედო რაზიკაშვილს დიალექტიზმის სიჭარბე მხატვრულ ნაწარმოებებში. კარგა ხნის შემდეგ ვაჟასადმი მიძღვნილ ლექსში აკაკიმ ისევ დაუწუნა დიდ პოეტს ენა, თუმცა იქვე ხაზი გაუსვა თავისი უმცროსი თანამოგალობის ნაწარმოებების უდიდეს მხატვრულ ღირსებას და მათ ავტორს „მარგალიტების მთესველი“ უწოდა. როგორც ცნობილია, ვაჟამ, რომელსაც კონკრეტულად განსაზღვრული შემოქმედებითი კონცეფცია ჰქონდა შემუშავებული, არ მიიღო აკაკის საყვედური, რაც მკაფიოდ გამოხატა ლექსში „დაგვიანებული პასუხი აკაკის“. მიუხედავად ამისა, ვაჟა სიკვდილამდე აკაკის თავყანისმცემელი იყო და რამდენიმე ბრწყინვალე ლექსი უძღვნა დიდ პოეტს. მათ შორის უნდა მოვიხსენიოთ ვაჟას ლექსი „აკაკის საიუბილეოდ“ (დაწ. 1908 წ.), რომლის სულისკვეთება წმინდა ეროვნულია, საქართველოს ჭირით დაავადებული ადამიანის ცრემლია გამოხატული, წყალობის მომშუშებელი ადამიანის სულის ტკივილია გადმოცემული:

„მშობელი ქვეყნის მოზარევ,

უნდა გიმღერო მთურადა.

იმავე ჭირით ვარ სწეული,

რაც შენ გატყვია წყალობად“ (ვაჟა-ფშაველას ლექსები).

აკაკი წერეთლის ლექსში „ვაჟა-ფშაველას“ (დაწ. 1913 წ.) პოეტი ვაჟას ენას უწუნებს, თუმცა ფშავის კუთხისადმი დიდ პატივისცემას გამოხატავს, ვაჟას დიდი ჭკუისა და გონების მატარებლად მიიჩნევს, რომელმაც ეს კუთხე ისე გამოხატა, რომ მასში დიდი ეროვნული გრძნობა და განცდა ჩააქსოვა. აკაკის შეფასებით, ფშავლის სოფელი წმინდაა, როგორც მაღალი, ღმერთთან მიახლოებული სიწმინდე, სიმყარე, რასაც მეტ საფუძველს აძლევს:

„ენა – მეტყველი სიმართლის,

გულ-მკერდი – ფოლადისაო“ (წერეთელი 1988: 154).

და შორიდან უთვლის მგოსანს, რომ კალამი უმთავრესია, რომელმაც უნდა ასახოს დღევანდელობის სიმართლე, ქვეყნის ჭირ-ვარამი. მართალია, აღნიშნული ლექსით აკაკი ვაჟას ენას უწუნებს, მაგრამ, ჩემი აზრით, აქვე ქვეტექსტებში იკითხება ვაჟას ენის ფენომენის სიძლიერე და განსაკუთრებული მისია მხატვრულ აზროვნებაში, როგორც ეპოქის სულის ამსახველი და ძირითადი სათქმელის გამომხატველი. მოვიტანოთ რამდენიმე სტრიქონი აღნიშნული ლექსიდან:

„ენას გიწუნებ ფშაველო,

მგოსანო მაღალ მთისაო,

თუმც კი გვითესავ მარგალიტს,

მკითხველიც იმას მკისაო!“ (წერეთელი 1988: 154).

აკაკის შეფასებით, ვაჟა-ფშაველას პიროვნება, მისი შემოქმედებითი ღვაწლი ქართული ენის განვითარებაში დიდია და ერისა და ქვეყნისთვის ნაყოფის მიმცემი.

სწორედ აკაკის ლექსის საფუძველზე მოხდა ვაჟას საპასუხო ლექსების დაწერა, რომელშიც ავტორმა მთელი სიყვარულით გამოხატა თავისი შეხედულება როგორც აკაკის მოსაზრების საწინააღმდეგოდ, ასევე, ქართული ენის ერთიანობაზე, მის განუკვეთელობაზე... ვაჟა დაღონებულია იმით, რომ მის ენას ვერ გაუგეს, რაც სახლ-კარის, ქვეყნის დაქცევის ტოლფარდად აქვს წარმოდგენილი, რომელიც სამშობლოს დაღონებას იწვევს. ვაჟა წუხს იმის შესახებ, რომ მშობელს ვერაფერი გააგონა, მარგალიტის ნაცვლად თუკი ყორე ააგო, სამშობლოს აშენება ჰგონია... ვაჟა საყვედურობს აკაკის, რომ თითქოს ფშაველობა სამშობლოს აზიანებს, არადა მთა სამშობლოს თავია, სალი კლდესავით მაგარი და მყარი, მთიელთა სიტყვა კი ერის მგრძნობიარე გულია, ცხოველ ხატად ქცეული. მისი აზრით, დიალექტი თუ არ იქნება გამოყენებული, ეს გამოიწვევს მთისა და ბარის გათიშვას, ერთმანეთისაგან გაუცხოებას, ერთიანი ქართველობის გახლეჩვას. ერთიანობა კი სამშობლოს სიმტკიცე, სალოცავი ხატია; მთის მგოსანი და შემოქმედი ისეთივე მეტყველი, მგრძნობელი და ერის ჭირ-ვარამის თვალის ამხელია, როგორც ბარის მგოსანი.

„...და ენა მთისა სიმტკიცით,
მსგავსია კლდისა სალისა;

...

მაინც წინ მივალ, მაინცა,
არ მეშინიან ბარისა,
გულს მისვენია ხატადა
ენა მთისა და ბარისა“ (ვაჟა-ფშაველას ლექსები).

როგორც ვხედავთ, ვაჟა-ფშაველასთვის ყველა ენა მისაღებია – მთისა და ბარისა, მასშია ჩაქსოვილი „ერთ კილო“ / „თუა ქართველის გვარისა“, ეთაყვანება მის სიტკბოსა და სიმწარესა. ვაჟას მიაჩნია, რომ ნამდვილმა შემოქმედმა უნდა იბრძოლოს სამშობლოს დამამხობლის გამოვლენაზე, სამშობლოს კარის დამკეტავსა და დამაქცეველზე და არა იმაზე, პოეტმა რომელი ენა გამოიყენოს – სალიტერატურო თუ კუთხური, რადგან ვაჟასთვის ორივე ენა წაადგება ნამდვილად ქვეყნისა და ერის წინსვლისა და განვითარების საქმეს.

აკაკის შეხედულების საპირისპიროდ ვაჟა-ფშაველამ ქართული ენის საკითხზე გულმტკიცუნეულად აღნიშნა საკუთარ ლექსში „აკაკის საიუბილეოდ“, სადაც აკაკი „მშობელი ქვეყნის მოზარედ“ მოიხსენია და შეახსენა, რომ იმავე წყლულებით იყო დაავადებული, რითაც თვით იყო აღვსილი: „იმავე ჭირით ვარ სნეული, რაც შენ გატყვია წყლულადა“ (ვაჟა-ფშაველას ლექსები).

ვაჟა თავის ბედს, როგორც მწერლისას, შავბედად, მგლოურად მიიჩნევს, შეიძლება სხვისთვის არმოსაწონი, მაგრამ მტარვალების გამოსავლენად ძლიერ იარაღს ფლობს. ეს იარაღი საქართველოს წყლულების გამოაშკარავებისა და გამოვლენის მძლავრი საშუალებაა.

ვაჟა-ფშაველას აღნიშნულ ლექსში მოჩანს დარდით აღსავსე, ქვეყნის ჭირ-ვარამით სავსე ერის ტკივილებზე მოტირალი, მგლოვიარე,

ცრემლმდინარე პიროვნება, რომელსაც, მართალია, გული ეტკინა ფშაური ენის გამოყენების საჭიროების დაუფასებლობის გამო, მაგრამ აკაკისადმი დიდი პატივისცემა გამოხატა და აღნიშნა, რომ მისნაირი ქართველები არ მოკლებოდეს მის ქვეყანას, დაუფასა სამშობლოსადმი კეთილი მსახურება და ასე დალოცა:

„მადლობელი ვარ გულითა,
შოთაის სულის ლხენამა!
სამშობლოს სამსახურისთვის
ჩანგი გიკურთხოს ზენამა!“ (ვაჟა-ფშაველას ლექსები).

ვაჟა-ფშაველა თავისი შემოქმედებით ცდილობდა სალიტერატურო ენის გვერდით გამოეყენებინა ფშაური დიალექტიც, რომელიც ქართულ ენას ამდიდრებდა და მეტად აშინაარსიანებდა. მას მიაჩნდა, რომ ფშაური კილოს გამოყენება დასტურია იმისა, რომ მთის ენა შეურეველი და წმინდა იყო ერთიანი ეროვნული ენის ფარგლებში; მან შემოინახა ნამდვილი ქართული სული. პოეტს ერთხელ განუცხადებია: „ბარელნო, ნამდვილი ქართული ვერ გაგიგიათ“. იგი მხატვრულ აზროვნებაში მხოლოდ შოთა რუსთველისა და დავით გურამიშვილის სალიტერატურო ენას მიიჩნევდა სანიმუშოდ. ვაჟას სიტყვით, ხალხი, ერი, დედა ენისა, ბადებს და ზრდის ენას, როგორც დედა შვილსა.. ყოველი ეთნოგრაფი და საერო მწერალი მოვალეა, ყველა საყურადღებო ხალხური სიტყვა ან ფორმა გააცნოს სალიტერატურო ენას. თუ ეს სიტყვა და ფორმა შეეფერება ენის ხასიათს, ამით არაფერი დაშავდება...

როგორც სამეცნიერო კვლევებშია აღნიშნული, უმთავრესი მიზეზი ვაჟას შეუცნობლობისა თვით ვაჟას პოეტური ენა იყო... ამიტომ მას ენას უწუნებდნენ და კრიტიკაც ამ „ნაკლზე“ მიუთითებდა. ვაჟამ თავისი შეხედულება და ურყევი პოზიცია კუთხური სამეტყველო ენის გამოყენების თაობაზე არაერთხელ გამოხატა. ვაჟა-ფშაველას ნააზრევში ენის საკითხთან მიმართებით ის აზრი იკვეთება, რომ ერთიან ენობრივ ქსოვილში ძვეს განსაკუთრებული სამყარო, რომელი მოიცავს ერის ისტორიულ მეხსიერებას და იგი კულტურის უდიდესი მონაპოვარია.

დასკვნა

ვაჟა-ფშაველას მხატვრულ-პუბლიცისტური ნააზრევი სიღრმის-ეულად არეკლავს თანადროული ეპოქის იმ სულისკვეთებას, რომელიც ყოველ ეპოქაში მეტ-ნაკლებად აქტუალურია და იძლევა იმედიან შესაძლებლობას, შეიქმნას საღი აზრი ქართული ენის დაცვისა და მისი განვითარების შესახებ. მის ნააზრევში ასახული ტრაგიკული ფონი საანალიზო საკითხის ირგვლივ ამ ეპოქის საქართველოს მტკივნეულ აღქმას იწვევს, მეტად გაფიქრებს მასზე და გიჩენს შესაძლებლობას, მუდამ იქნეს გამოძებნილი გზები ყველა ეპოქაში ამ პრობლემის მოგვარებისათვის.

ვაჟა-ფშაველას მხატვრული აზროვნება გამოირჩევა სალიტერატურო და მთის ენის შესახებ გამოთქმული შეხედულებებით, რაც სხვა მოაზროვნეთაწრეში გარკვეული კამათის საგნადაც კი იქცა... მწერლის შეხედულებები ქართული ენის ბუნებისა და ხასიათის შესახებ განსაკუთრებული და მნიშვნელოვანია. მთის კილოს მეცნიერული საფუძვლებითაც ხსნიდა და ენას წარმოიდგენს ქვეყნის, ერის ერთმთლიანობის საფუძვლად, მისი ეროვნული ღირებულების დამცველად და განმსაზღვრელად.

გამოყენებული ლიტერატურა

- ასათიანი 2002 – გ. ასათიანი, თხზულებანი, ტ. II. თბილისი, 2002.
- ბარამიძე 1974 – ალ. ბარამიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. IV. გამომც. „საბჭოთა საქართველო“. თბილისი, 1974.
- გელიტაშვილი 2014 – თ. გელიტაშვილი, აკაკი ბაქრაძე – ქართული ლიტერატურის მკვლევარი. სადოქტორო დისერტაცია. თბილისი, 2014.
- ვაჟა-ფშაველა 1961 – ვაჟა-ფშაველა, თხზულებათა სრული კრებული ხუთ ტომად, პუბლიცისტური და ეთნოგრაფიული წერილები, ტ. V. გამომც. „საბჭოთა საქართველო“. თბილისი, 1961.
- ვაჟა-ფშაველას ლექსები <https://tagiweb.wordpress.com/vazha-fshavelas-leqsebi/>. დამოწმება: 27.01.2026.
- კოტეტიშვილი 1959 – ვ. კოტეტიშვილი, ქართული ლიტერატურის ისტორია (XIX ს.). გამომც. „საბჭოთა საქართველო“. თბილისი, 1959.
- წერეთელი 1988 – აკ. წერეთელი, თხზულებანი, ლექსები, პოემები, დრამები ლექსად, მოთხრობები, პუბლიცისტური წერილები, პირადი წერილები. შეადგინა, წინასიტყვაობა, შენიშვნები, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ჯენეტო ჭანტურიამ. თბილისი, 1988.
- ჯორბენაძე 1989 – ბ. ჯორბენაძე, ქართული დიალექტოლოგია. თბილისი, 1989.

References

- Asatiani 2002 – G. Asatiani, Works, Vol. II. Tbilisi, 2002.
- Baramidze 1974 – Al. Baramidze, History of Georgian Literature, Vol. IV. Publ. "Soviet Georgia". Tbilisi, 1974.
- Gelitashvili 2014 – T. Gelitashvili, Akaki Bakradze – Researcher of Georgian Literature. Doctoral Dissertation. Tbilisi, 2014.
- Jorbenadze 1989 – B. Jorbenadze, Georgian Dialectology. Tbilisi, 1989.
- Kotetishvili 1959 – V. Kotetishvili, History of Georgian Literature (19th century). Publishing House "Soviet Georgia". Tbilisi, 1959.
- Poems of Vazha-Pshavela, <https://tagiweb.wordpress.com/vazha-fshavelas-leqsebi/>. Verification: 27 01.2026.
- Tsereteli 1988 – Ak. Tsereteli, Essays, Poems, Poems, Dramas in Verse, Stories. Publicistic Letters, Personal Letters, Compiled, Preface, Notes, Comments and Dictionary Added by Geneto Chanturia. Tbilisi, 1988.
- Vazha-Pshavela 1961 – Vazha-Pshavela, Complete Collection of Works in Five Volumes, Publicistic and Ethnographic Letters, Vol. V. Publ. "Soviet Georgia". Tbilisi, 1961.

DOI: 10.61491/yk.17.2025.12171

საერთო ენობრივი მოვლენები
ხევსურულსა და მეგრულში
(შედარებითი ანალიზი)

Shared Linguistic Phenomena
in Khevsurian and Megrelian
(A Comparative Analysis)

ეკა დადიანი

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
პროფ. ტარიელ ფუტყარაძის სახელობის
ქართველოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი ცენტრი
საქართველო, ქუთაისი

Eka Dadiani

Akaki Tsereteli State University
Pr. Tariel Putkaradze Scientific-Research
Center of Kartvelology
Georgia, Kutaisi

აბსტრაქტი

ხევსურულსა და მეგრულში, მიუხედავად მათი ტერიტორიული დაშორებისა, დასტურდება მსგავსი / საერთო ენობრივი (ფონეტიკური, მორფოლოგიური, ლექსიკური) მოვლენები. საერთო ფაქტები ძირითადად არქაულია, საერთოქართული ენისთვის დამახასიათებელი. ამასთან, ზოგი მოვლენა შესაძლოა მოგვიანებით, დამოუკიდებლად განვითარდა. ამ შემთხვევაშიც მსგავს ცვლილებებს საერთო საფუძველი აქვს. მსგავსი მოვლენების არსებობა მონათესავე სამეტყველო კოდებში მათი საერთო წარმომავლობით და ენის შინაგანი (იმანენტური) პოტენციის გამოვლენით აიხსნება. ამ კანონების წყალობით ხევსურულსა და მეგრულში, რომელთაც უშუალო მეზობლობა არ აკავშირებთ და, შესაბამისად, პირდაპირი გავლენაც გამოირიცხება, დასტურდება იდენტური / მსგავსი ენობრივი ნიშნები:

1. ორივე სამეტყველო კოდში სონორის შემცველ თანხმოვანთ-კომპლექსში ვითარდება ი ხმოვანი: ხევს. *ფირჩხილი* – მეგრ. *ბირცხა* „ფრჩხილი“, ხევს., მეგრ. *თირთოლი* „თრთოლა“, ხევს. *კირკილი* – მეგრ. *კიკილი* (<კრკილი) „ჩრჩილი“, ხევს. *კილდე* – მეგრ. *კირდე* „კლდე“.

2. ხევსურულში (ძველი ქართულის მსგავსად), კუთვნილებითი დანიშნულების ფუნქციით გამოიყენება ნანათესაობითარი ვითარებითის ფორმა (-ის+-ად დაბოლოებით), რომელსაც მეგრულში შეესატყვისება -იშ+-ო(თ): ხევს. *გულ-ის-ად* – მეგრ. *გურ-იშ-ო(თ)* „გულისთვის“, ხევს. *დღ-ის-ად* – მეგრ. *დღა-შ-ო(თ)* „დღისთვის“.

3. არქაული წესისამებრ -ეს სუფიქსი ხევსურულსა და მეგრულში წარსული დროის გამომხატველ ზმნურ ფორმებს დაერთვის. ხევს. წერდ-ეს „წერდნენ“ (უწყვეტელი), წერ-ეს (წყვეტილი). შდრ. მეგრ. ჭარუნდ-ეს „წერდნენ“ (უწყვეტელი), ჭარ-ეს „წერეს“ (წყვეტილი).

4. ხევსურულსა და მეგრულ-ლაზურში კავშირებითი მწკრივთა წარმოება უნიფიცირებულია; დაერთვის -ა სუფიქსი: ხევს. წერდ-ა-ს (I კავშ.) „წერდეს“, წერ-ა-ს (II კავშ.) „წეროს“, დაეწერ-ა-ს (III კავშ.) „დაეწეროს“. შდრ. მეგრ. ჭარუნდ-ა-ს (I კავშ.) „წერდეს“, ჭარ-ა-ს (II კავშ.) „წეროს“, უჭარუნდ-ა-ს (III კავშ.) „ეწეროს“.

5. ხევსურულსა და მეგრულში დასტურდება საერთო სიტყვაფორმები: ხევს. ნახვერი / ნახორი – ნაფცქვენი, ნაფშვენი, შდრ. მეგრ. ნახვერი – ნაფხვენი, ნაგავი; ხევს. ქიჩილა – მეგრ. ქიცა „თავშალი, ლეჩაქი“; ხევს. ქრისტე – მეგრ. ქირსე / ქისე „შობის დღესასწაული“; ხევს., მეგრ. ფირტივი „ფილტივი“; ხევს., მეგრ. ცვერცვი „ცერცვი“.

საანალიზო სამეტყველო კოდები ერთი ენობრივი სისტემის ნაწილებია, სადაც საერთო ფაქტების არსებობა შინაგანი კანონების მოქმედების შედეგია, რაც სრულიად ბუნებრივი და კანონზომიერი პროცესია როგორც მომიჯნავე, ისე გეოგრაფიულად დაშორებული კუთხეების მეტყველებაში.

საკვანძო სიტყვები: ქართული/ქართველური დიალექტები, ხევსურული დიალექტი, მეგრული მეტყველება.

ABSTRACT

In Khevsurian and Megrelian, despite their territorial separation, similar/shared linguistic phenomena (phonetic, morphological, lexical) are attested. These shared features are, for the most part, archaic, characteristic of Common Georgian. At the same time, certain phenomena may have developed later and independently; even in such cases, the similar changes rest on a common foundation. The existence of similar phenomena in related speech codes is explained by their shared origin together with the manifestation of the language's inherent (immanent) potential. Owing to these regularities, Khevsurian and Megrelian – which are not connected by direct territorial neighborhood and between which, accordingly, direct influence is excluded – nonetheless exhibit identical/similar linguistic features:

1. In both speech codes, the vowel *i* develops within consonant clusters containing a sonorant: Khevs. *pirchkhili* – Meg. *birtskha* „fingernail“; Khevs., Meg. *tirtoli* „trembling“; Khevs. *kirkili*, Meg. *kikili* (< *krkili*) „moth/clothes-moth“; Khevs. *kilde*, Meg. *kirde* „cliff, rock“.

2. In Khevsurian (as in Old Georgian), the possessive function is expressed by the genitive-adverbial form (with the ending *-is+-ad*), which corresponds in Megrelian to *-ish+-o(t)*: Khevs. *gul-is-ad* – Meg. *gur-ish-o(t)* „for the heart“; Khevs. *dgh-is-ad* – Meg. *dgha-sh-o(t)* „for the day“.

3. Following the archaic pattern, the suffix *-es* attaches, in both Khevsurian and Megrelian, to verb forms expressing past tense. Khevs.: *tser-d-es* „they were writing“

(imperfect), tser-es „they wrote“ (aorist). Compare Meg.: charund-es „they were writing“ (imperfect), char-es „they wrote“ (aorist).

4. In Khevsurian and in Megrelian-Laz, the formation of the subjunctive series is unified, with the suffix -a attaching: Khevs. tserd-a-s (Subjunctive I) „may they be writing“, tser-a-s (Subjunctive II) „may they write“, daetser-a-s (Subjunctive III) „may it be written“. Compare Meg.: charund-a-s (Subjunctive I) „may they be writing“, char-a-s (Subjunctive II) „may they write“, ucharud-a-s (Subjunctive III) „may it be written“.

5. Khevsurian and Megrelian attest shared word-forms: Khevs. naghveri / nakhori – naps̄kveni, napshveni; compare Meg. nakhveri – napkhveni, nagavi; Khevs. kichila – Meg. kitsa „headscarf, veil“; Khevs. kriste – Meg. kirse / kise „Christmas, the feast of the Nativity“; Khevs., Meg. pirtvi „lung“; Khevs., Meg. tsvertsvi „pea“.

The speech codes under analysis are parts of a single linguistic system, in which the existence of shared features is the result of the operation of internal laws – a process that is entirely natural and regular in the speech both of neighboring and of geographically distant regions alike.

Keywords: Georgian/Kartvelian dialects, Khevsur dialect, Megrelian speech.

შესავალი

სხვადასხვა გეოგრაფიულ არეალში არსებული კუთხეების მეტყველებები ტერიტორიულად ახლოს მყოფ დიალექტებთან შედარებით მეტ განსხვავებებს წარმოაჩენენ. ამავდროულად, მათ შორის მსგავსი ფაქტებიც გვხვდება. ხეცსურულსა და მეგრულში, მიუხედავად მათი ტერიტორიული დაშორებისა, საკმაოდ დასტურდება საერთო ენობრივი მოვლენები სხვადასხვა დონეზე (ფონეტიკა, მორფოლოგია, ლექსიკა), რაც სრულიად ბუნებრივი და კანონზომიერია იქიდან გამომდინარე, რომ აღნიშნული სამეტყველო კოდები საერთოქართველური/საერთოქართული ენობრივი სისტემის ორგანული ნაწილებია. საერთო მახასიათებლები ძირითადად არქაულია, საერთოქართული ენისთვის დამახასიათებელი. ამასთან, მსგავსი ფაქტები დიალექტებში შესაძლოა მოგვიანებით, დამოუკიდებლად განვითარდეს. თუმცა ამ შემთხვევაშიც ცვლილებებს საერთო საფუძველი აქვს. უდავოა: მსგავსი მოვლენების არსებობა მონათესავე სამეტყველო კოდებში მათი საერთო წარმომავლობით და ენის შინაგანი (იმანენტური) პოტენციის გამოვლენით აიხსნება. ამ კანონების წყალობით ხეცსურულსა და მეგრულში, რომელთაც უშუალო მეზობლობა, არ აკავშირებთ და, შესაბამისად, პირდაპირი გავლენაც გამორიცხულია, დასტურდება იდენტური / მსგავსი ენობრივი ნიშნები.

ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთი სამეცნიერო კვლევა (მონოგრაფია, სტატია) არსებობს, სადაც მეტ-ნაკლებად გაანალიზებულია საერთო ენობრივი მახასიათებლები ქართველურ სამეტყველო კოდებში და წარმოჩენილია მათ შორის მიმართება. ამ მხრივ აღსანიშნავია ვარლამ

თოფურიას სტატია: გრამატიკულ მოვლენათა ერთგვაროვანი პროცესი ქართველურ ენებში (იკე, VI, 1954). ავტორი განიხილავს სხვადასხვა საკითხს: სახელის ფუძის უკვეცელობა, მსაზღვრელ-საზღვრულის ურთიერთობა, გარდაუვალი ზმნის სუბიექტის ბრუნვა...

წარმოდგენილ სტატიაში შევხებით ხევსურულსა და მეგრულში დადასტურებულ საერთო ენობრივ მოვლენებს და მათ მიმართებას ქართული ენის ისტორიულ განვითარებასთან.

კვლევის მეთოდები

საკითხის დამუშავების პროცესში გამოვიყენეთ შემდეგი მეთოდები: აღწერითი, შედარებითი (კომპარატივისტული) და ანალიზის მეთოდები.

მსჯელობა

1. ფონეტიკური პროცესები ორივე სამეტყველო კოდში ძირითადად საერთო წესების მიხედვით ვითარდება. განსაკუთრებით საინტერესოა სონორის შემცველი თანხმოვანთკომპლექსის სუპერაცია ხმოვნის განვითარების გზით. ყველაზე ხშირად ი ხმოვანი (იშვიათად უ ხმოვანი) ჩნდება. ი ხმოვანი, როგორც წესი, ორ თანხმოვანს შორის მოქცეული რ-ს წინ ვითარდება. საილუსტრაციო მასალა:

ხევს.: ფირჩხილი (< ფრჩხილი), თირთოლი (< თრთოლა „ცახცახი, სისუსტით კანკალი“), კირკილი (< კრკილი „ჩრჩილი“), კილდე (< კლდე)... (ჭინჭარაული 1960: 30-34).

შდრ. მეგრ.: ბირცხა, თირთოლი, კიკილი, კირდე / კვრდე... (ქაჯაია 2001, 2002).

აღნიშნული ფაქტი სამეცნიერო ლიტერატურაში სხვადასხვაგვარად არის ახსნილი:

ა) სრულხმოვნიანი ფუძეები არქაულია: „სრულხმოვნობა ქართულისთვისაც ისტორიულად ისევე დამახასიათებელი უნდა ყოფილიყო, როგორც ზანურისათვის“... (ჩიქობავა 1942: 129); ზანურის ანალოგიური ვითარება აღმოჩნდა ხევსურულში (და ზოგ სხვა დიალექტში) (ჯორბენაძე 1989: 228).

ბ) განხილულ სიტყვაფორმებში ხმოვანი განვითარებულია არაბუნებრივი კომპლექსის გასათიშად (ჭინჭარაული 1960: 27; უთურგაძე 1976: 125; ჯორბენაძე 1998: 121-125...);

გ) განვითარებული ხმოვანი წარმოადგენს სონანტის ოდინდელი მარცვლოვანობის საკომპენსაციო საშუალებას (გამყრელიძე... 1965: 95-98).

ბ. ჯორბენაძე საინტერესოდ მსჯელობს ხევსურულ დიალექტში მიმდინარე ფონეტიკური ცვლილების შესახებ: „ხევსურულისათვის ამ პოზიციაში არც სონანტის დაკარგვაა უცხო: გრძელი > გძელი, ჩრდილი > ჩდილი. არაა გამორიცხული, რომ ამჟამად ხევსურულში თავს იჩენს ორი განსხვავებული ქრონოლოგიური დონის მოვლენა: ადრინდელი: ჩრდილი > ჩირდილი, შედარებით გვიანდელი: ჩრდილი > ჩდილი“ (ჯორბენაძე 1989: 229).

ვფიქრობთ, ლოგიკურია ვიფიქროთ ფრჩხილი > ფირჩხილი ცვლილებაზე, ვიდრე პირუკუ პროცესზე. პირველ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ოთხწევრა თანხმოვანთკომპლექსის გამარტივებასთან, მეორე შემთხვევაში კი – პირიქით, წარმოიქმნება ოთხწევრა თანხმოვანთმიმდევრობა, რაც ნაკლებად სავარაუდოა.

2. მორფოლოგიური ფაქტები

ბრუნვათა სისტემიდან გამოვყოფთ მიცემითსა და ნანათესაობითარ ვითარებითს:

ა) ხევსურულში, ისევე როგორც მეგრულში, მიცემითი ბრუნვა რიგ შემთხვევებში ვითარებითი ბრუნვის სემანტიკურ ეკვივალენტად იხმარება: მზას დგას; დავხყევი ნება-ნებასა; რას მეტანებოდით; ცოტას სვე აკლავ, მიდის სუ უწყვეტელასა... ტიროდა ქალებურასა, ტიროდა დიაცურასა... (ჭინჭარაული 1960: 49-50).

ხევსურულის დარი ფორმები დასტურდება ფშაურში, მოხეურში:

ფშაური: ქალი მზას არი; ისრებს მოისვრის ხშირასა (ცოცანიძე 1978: 45).

მოხეური: იოლას „იოლად“, მზას „მზად“ (ქავთარაძე 1985: 37).

შევადაროთ მსგავსი წარმოების ფორმები მეგრულში: ხშირას „ხშირად“, ფართას „ფართოდ“, ჭკვერას „ჭკვიანად“, ჩქარას „ჩქარა“, მალას „მალე“... მუს „რას / რად“...

სამეცნიერო ლიტერატურაში ხევსურულის ნიმუშები არქაულ ფაქტებად არის მიჩნეული:

„ხევსურულში უთანდებულო მიცემითი გამოყენებულია ვითარების გარემოებად. ძველი ქართული ენის ძეგლებში ამის მაგალითები ჩვენ ვერ დავადასტურეთ. ხევსურული უფრო არქაულ ვითარებას უნდა ასახავდეს. როგორც ცნობილია, ქართულში ვითარების გამოსახატავად ვითარებითი ბრუნვა იხმარება. ხევსურული უნდა ასახავდეს იმ ვითარებას, როცა მიცემით-ვითარებითი და ნათესაობით-მოქმედებითი ერთმანეთისაგან გამიჯნული არ იყო და ეს ორი ბრუნვა, ალბათ, სიტყვაწარმოების ფორმებს უფრო წარმოადგენდნენ, ვიდრე ბრუნვებს“ (ჭინჭარაული 1960: 49).

ბ) ხევსურულში, ზოგადად ფხოურ კილოებში, კუთვნილებითი დანიშნულების ფუნქციით გამოიყენება ე.წ. ორმაგი წარმოების ფორმები, როგორიცაა ნანათესაობითარი ვითარებითი, რომელიც ნათესაობით და ვითარებით ბრუნვათა ნიშნების კომბინაციით (-ის + -ად) იწარმოება. -ისად დაბოლოებიანი ფორმები შეესაბამება -თვის თანდებულიან სახელს. მაგალითად: ამ დღ-ის-ად (=დღის-თვის), ირმის გულ-ის-ად (=ირმის გულის-თვის)... (ჭინჭარაული 1960: 54).

მსგავსი მორფოლოგიური ყალიბი გვაქვს მეგრულშიც, სადაც დანიშნულებითის ფორმა მიღებულია ნათესაობითი ბრუნვის ფორმისაგან ვითარებითი ბრუნვის ნიშნის დართვით (იშ+ოთ) (ჩიქობავა 1936: 54; თოფურია 1937: 180). მეგრულის დანიშნულებითის ფორმა (კოჩ-იშ-ო(თ), ჯიმა-შ-ო(თ) ზუსტი ფონეტიკურ-მორფოლოგიური ეკვივალენტია ხევსურული დიალექტის დანიშნულებითი ბრუნვის ყალიბისა: კაც-ის-ად, ძმ-ის-ად... (ჩიქობავა 1936: 52; თოფურია 1937: 180).

მეგრულ-ჭანური -იშ-ო(თ) დაბოლოების კავშირს ქართულ -ის-ად მონაცემთან ყველა მკვლევარი იზიარებს.

ვ. თოფურია დანიშნულებითს ნანათესაობითარ ვნებითად (ვითარებითად) მიიჩნევს. მეცნიერის აზრით, ნათესაობითი ბრუნვის ქართული სუფიქსი -ის და ვნებითის (ვითარებითის) ქართული სუფიქსი -ად, -და ფონეტიკურ-მორფოლოგიური შესატყვისია მეგრულის ნათესაობითის -იშ და ვნებითის -ო(თ) სუფიქსისა (თოფურია 1937: 180-181).

ნიმუშად მოხმობილია მსგავსი წარმოების ფორმები სხვადასხვა დიალექტებიდან, რომელთაც -თვის თანდებული არ მოეპოვებათ:

ხევს.: ერთ დღ-ის-ად (=დღისთვის) დაამზადებს.

ფშ.: ქმრ-ის-ად (=ქმრისთვის) სახელის მძებნელი.

გურ.: იმ-იზ-ა (=იმისთვის) არ გაქ ხიერი.

სვან.: ლადღ-იშ-დ (=დღ-ის-ად) „დღისთვის“ (იქვე).

განხილული ფორმების გვერდით დგას მეგრულის დანიშნულებითი ფორმა:

გურ-იშ-ოთ (=გულ-ის-ად) „გულისთვის“

დღა-შ-ოთ (=დღ-ის-ად) „დღისთვის“.

შდრ. ნანათესაობითარი ვითარებითი (ის-ად) კუთვნილებითი დანიშნულებით გამოიყენებოდა ძველ ქართულშიც: და ვქმნეთ სამი ტალავარი: ერთი შენდად, ერთ მოსმსად, ერთი ელიაჟსად (მრკ. 9,5).

ხევსურულისა (ზოგადად ფხოვრი კილოების) და მეგრულის ნანათესაობითარი ვითარებითი მსგავსებას გვიჩვენებს როგორც სტრუქტურული (ფორმაწარმოების) თვალსაზრისით, ასევე სემანტიკურ დონეზეც; ისინი ერთი და იმავე ფუნქცია-დანიშნულებით გამოიყენება, კერძოდ: დანიშნულებითი ბრუნვა აღნიშნავს საგნის, მოვლენის კუთვნილებით დანიშნულებას. ნათესაობითის კუთვნილებითობის ფუნქციას ემატება ახალი ნიუანსი – დანიშნულებითობა.

ხევსურულსა და მეგრულს შორის ზმნის ფორმაწარმოებაში არსებული მსგავსი ნიშნებიდან საინტერესოა მრავლობითი. რიცხვის -ეს სუფიქსი და კავშირებითის ფორმები.

ა) -ეს სუფიქსი უძველესი წარმომავლობისაა. ის გამოიყენება თხრობითი კილოს წარსული დროის მესამე სუბიექტური პირის მრავლობითი რიცხვის ფორმებში: უწყვეტელი / ნამყო უსრული: წერდ-ეს „წერდნენ“, ხატავდ-ეს „ხატავდნენ“; წყვეტილი / ნამყო სრული: დაწერ-ეს, დახატ-ეს...

ხევსურულში -ეს მორფემა გამოვლინდება ყველა ტიპის ზმნასთან წყვეტილსა და უწყვეტელში (არქაული ვითარების შესაბამისად): იძახდ-ეს „იძახდნენ“, გახლდ-ეს „გახლდნენ“... მოვიდ-ეს „მოვიდნენ“... (ჭინჭარაული 1960: 101).

ასეთივე ფორმები დაფიქსირებულია რაჭულში (გლოლურში), ფერეიდნულში, ტაოურში, იმერხეულში...

-ეს სუფიქსი არქაული წესის შესაბამისად იხმარება მეგრულ-ლაზურშიც. ჩვეულებრივ, დაერთვის უწყვეტლის, წყვეტილისა და II თურმეობითის ფორმებს:

უწყვეტელი: ჭარუნდ-ეს „წერდნენ“, ტიბუდ-ეს „თბებოდნენ“.

წყვეტილი: დოჭარ-ეს „დაწერეს“, გოტიბ-ეს „გათბნენ“.

II თურმეობითი; დუჭარუდ-ეს „დაწერათ“, გოტიბაფედ-ეს „გამთბარიყვნენ“.

„მეგრულმა და ჭანურმა უწყვეტელსა და წყვეტილში შემოინახეს ძველი ქართულის ვითარება – სუფიქსი -ეს“ (თოფურია 1954: 452). შდრ.

მკვლევართა ნაწილი (ბ. ფოჩხუა, გ. როგავა) მეგრულ-ჭანურ -ეს სუფიქსს ქართულიდან ნასესხებად მიიჩნევს.

ვფიქრობთ, -ეს სუფიქსი საერთოქართველური მონაცემია, რომელიც მსგავსად ხევსურულის (ზოგადად ფხოური კილოების), ტაოურის, ფერეიდნულის, რაჭულისა (გლოლური) და სხვა კილოებისა, შეინარჩუნა მეგრულმა და ლაზურმა.

ბ) საინტერესოა კავშირებითის მწკრივის ფორმათა წარმოება. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ ხევსურულში აღნიშნულ ყალიბთა წარმოება უნიფიცირებულია; ყველგან -ა სუფიქსი გვაქვს. „მეორე კავშირებითის წარმოება ხევსურულში გაერთფეროვნებულია: ყველგან ა ხმოვანია მაწარმოებელი: მგელა არ მამიკვდასო; გაგიმარჯვას ღმერთმ; არ მავსწყინდათ; არ გაუთავდას; ღმერთმა გაამას...“ (ჭინჭარაული 1960: 117).

I კავშირებითი:	მხ. რ.	მრ. რ.
	ვ-ჩერდ-ა	ვ-ჩერდ-ა-თ „ვჩერდე“
	ჩერდ-ა-	ჩერდ-ა-თ
	ჩერდ-ა-ს	ჩერდ-ა-ნ

II კავშირებითი:	მხ. რ.	მრ. რ.
	ვ-ჩერ-ა	ვ-ჩერ-ა-თ „ვჩერო“
	ჩერ-ა	ჩერ-ა-თ
	ჩერ-ა-ს	ჩერ-ა-ნ

პირველ და მეორე პირებში -ა > -ი / -გ. მხოლოდობითში შეიძლება დაიკარგოს კიდეც. მრავლობითში კი -ა სუფიქსი სახეზეა; ვ-ჩერდ-ა-თ, ვ-ჩერ-ა-თ...

„ხევსურულში მესამე კავშირებითის ფორმები იშვიათია: შენ რაიც გექნას ბურჟკურსაო. კავშირებითი მესამის ნაცვლად აღწერითი ფორმები იხმარება ხოლმე. მაგ.: მატანილ იყვას. შდრ. მატანას (ჭინჭარაული 1960: 144).

ზოგჯერ ფშაურშიც შეინიშნება კავშირებითის წარმოება -ა სუფიქსით მოსალოდნელი -ე სუფიქსის ნაცვლად; რა მოგცა, ყვირილზე გავიქცა, დავითვრა... (იქვე: 117).

მეგრულ-ლაზურში, ხევსურულის მსგავსად, კავშირებითის ფორმები -ა ფორმანტით იწარმოება. მეგრულში პირველ-მეორე პირებში -ა სუფიქსს ენაცვლება -ე (ფონეტიკური ცვლილებით), ლაზურში კი ყველა პირსა და რიცხვში მხოლოდ -ა სუფიქსი იხმარება. მრავლობითში მეგრულსა და ლაზურში, ისევე როგორც ხევსურულში, ერთადერთი -ა ფორმანტი გამოიყენება.

მეგრული		ლაზური	
მხ. რ.	მრ. რ.	მხ. რ.	მრ. რ.
I კავშირებითი			
ვ/პ-ჭარუნდ-ა/ე	ვ/პ-ჭარუნდ-ა-თ	ვ/პ-ჭარუფ-დ-ა	ვ/პ-ჭარუფ-დ-ა-თ
ჭარუნდ-ა/ე	ჭარუნდ-ა-თ	ჭარუფ-დ-ა	ჭარუფ-დ-ა-თ
ჭარუნდ-ა-ს	ჭარუნდ-ა-ნ	ჭარუფ-დ-ა-ს	ჭარუფ-დ-ა-ნ
II კავშირებითი			
ვ/პ-ჭარ-ა/ე	ვ/პ-ჭარ-ა-თ	ვ/პ-ჭარ-ა	ვ/პ-ჭარ-ა

ჭარ-ა/ე	ჭარ-ა-თ	ჭარ-ა	ჭარ-ა-თ
ჭარ-ა-ს	ჭარ-ა-ნ	ჭარ-ა-ს	ჭარ-ა-ნ

სამეცნიერო ლიტერატურაში მსჯელობენ კავშირებითის ფორმათა -ა და -ე სუფიქსების ურთიერთმიმართებაზე. გავრცელებული თვალსაზრისის მიხედვით, კავშირებითის ძირითად, პირვანდელ მაწარმოებლად -ე არის მიჩნეული (ჩიქობავა 1936: 139-140).

კავშირებითის ფორმათა წარმოების საკითხთან დაკავშირებით გამოითქვა განსხვავებული მოსაზრებები: ა) II კავშირებითის წარმოება დამოკიდებულია წყვეტილის / ნამყო ძირითადის წარმოებაზე, კერძოდ, როცა წყვეტილში -ე სუფიქსი გვაქვს, II კავშირებითში -ო ნიშანი გვექნება, ხოლო როცა წყვეტილში -ი ან ნული დასტურდება, II კავშირებითში -ა სუფიქსი ვლინდება (ჩიქობავა 1936: 142; შანიძე 1973: 433); ბ) კავშირებითის ნიშანთა ხმარება დაკავშირებულია გარდამავლობა-გარდაუვალობასთან: გარდაუვალ ზმნებთან -ე გვაქვს, გარდამავლებთან კი -ა და -ო (კიზირია 1974: 101); გ) II კავშირებითის -ა/-ე ფორმანტთა გამოვლენას განსაზღვრავს საყრდენი მორფემის სტრუქტურა: -ე სუფიქსი იმ შემთხვევაში გვაქვს, როცა საყრდენი მორფემა აღნიშნული ხმოვნის შემცველია, სხვა შემთხვევაში -ა ფორმანტი იხმარება (გოგოლაშვილი 1984: 83-89).

-ა/-ე ფორმანტები კავშირებითის ფორმათა მაწარმოებლად გვაქვს მეგრულშიც. -ა გვხვდება კავშირებითის ყველა ფორმასთან (პირისა და რიცხვის განურჩევლად), ხოლო -ე სუფიქსი მხოლოდ მხ. რიცხვის I-II პირებში გამოიყენება (Кипшидзе 1914: 065-067; ჩიქობავა 1936: 140).

-ა/-ე სუფიქსთა წარმომავლობასა და ურთიერთმიმართებას სხვადასხვაგვარად ხსნიან:

კავშირებითის „-ა უნდა იყოს ქართულში კავშირებითის მაწარმოებელი ძირითადი სუფიქსის -ე-ს კანონზომიერი შესატყვისი...-ეე უნდა იყოს ფონეტიკურად გამარტივებული დამხმარე სიტყვა ერე რომ“ (ჩიქობავა 1936: 139-140).

შდრ.: ა-ნიანი კავშირებითი „წმინდა“ კავშირებითია, ე-ნიანი ფორმები მიღებულია ა-ნიან ფორმებზე ინი „რომ“ კავშირის დართვით: ბჭარუნდა-ინი > ბჭარუნდეინი > ბჭარუნდეინი > ბჭარუნდეინი (კარტოზია 1958: 235).

მეგრულში კავშირებითის ძირითადი მაწარმოებელი -ა სუფიქსია, რომელიც ქართული -ე სუფიქსის ეკვივალენტია. -ე ნიშანი ფონეტიკური ცვლილების საფუძველზე ჩანს მიღებული.

ხევსურულის იდენტურ ვითარებას გვიჩვენებს ლაზური, სადაც კავშირებითის ნიშნად მხოლოდ -ა სუფიქსი გამოიყენება.

3. ლექსიკა

ხევსურულსა და მეგრულში დასტურდება საერთო/მსგავსი სიტყვაფორმები, რომლებიც გარკვეულ შემთხვევებში ერთნაირ ფორმოზრივ-სემანტიკურ ცვლილებებს გვიჩვენებს. საილუსტრაციო ნიმუშები:

ხევს. ზირზოლ – იხ. გააზირზოლებს (=გააჟრჟოლებს). შდრ. მ. ჯანაშ.: ზორზორ (ჰინჭარაული 2005).

შდრ. მეგრ. ზირზოლი – ზრიალი, ზრზენა, ბზუილი, ზუზუნნი. რია-რია (ქობალია 2010).

ხევს. თვალვა – 1. თვლა, დათვლა, 2. ლექსის ან ტირილის ტექსტის თქმა, ლექსობა, ტირილი). ძახილით ტირილი – იგივეა, რაც თვალვა (შდრ. ქეგლ: ძახილი).

შდრ. მეგრ. თვალუა – 1. თვლა, 2. მოთქმით ტირილი, გოდება (ქაჯაია 2001).

ხევს. ლანჭა – თოკით ფსკერგამოწნული ხის საწოლი (ჭინჭარაული 2005).

შდრ. მეგრ. ლარჭი, ლარჭა – 1. წისქვილის ნაწილი, რომლითაც სალას აწევენ ან დაწევენ იმის მიხედვით, ფქვილი უნდათ თუ ღერდილი; 2. იგივეა, რაც ლანჭა, ნაჭა, – ნაჭა, ქვაბის ჩამოსაკიდი ჯაჭვი შუა ცეცხლზე. შდრ. კაჩა. ლანჭა – იგივეა, რაც ლარჭა, ნაჭა, – ნაჭა; ქვაბის ჩამოსაკიდი ჯაჭვი შუა ცეცხლზე. ნაჭა – ნაჭა, შუა ცეცხლზე ქვაბის ჩამოსაკიდი ჯაჭვი (ქაჯაია 2002).

ხევს. ნაღვერი – ნაფცქვენი, გაცლილი კანი (თმა, ბეწვი...); ნახორი – ნაფშვენი, ნამცეცები // სარიტუალო სუფრის ნარჩენები ჯვარში, ნასუფრალი (ჭინჭარაული 2005). შდრ. ნაღვერი (კუთხ. ქიზ.) – ხელით გაცლილი მატყლი (ცხვრისა ან თხისა) (ქეგლ); ნახორი (ხევს.) – ნაფხვერი 2 – პურის ნამუსრევი (დლონტი 1984).

შდრ. მეგრ. ნახვერი – 1. ნაკვრები (პ.ჭარ.) – ნაფხვერი, ნაფხვენი; 2. ნაგავი (ქაჯაია 2002).

ხევს. ნიავექარი – ძალიან სწრაფი (ჭინჭარაული 2005).

შდრ. მეგრ. ნიანქარი – ნიავექარი. გადატ. ადიდებული მდინარე. ნიანქარიშა მეჩამა – ნიავექარზე მიცემა // გადატ. განიაგება, გაქრობა (ქაჯაია 2009).

ხევს. რაზა – კარის საკეტი რკინისა – კლიტე (შდრ. საზა, ნ. ჩუბ., დ. ჩუბ., ქეგლ, ქ.ძოწ. რაზა, ა. შან., პ.გაჩ. რაზა, კოჭა, გურ. პ. ჯაჯ., რაზი) (ჭინჭარაული 2005); რაზა – კარის გარდასაცმელი რკინა (ორბელიანი 1993).

მეგრ. რაზა – რაზა, კარის ან ფანჯრის დასაკეტი (ქაჯაია 2002).

ხევს. ქიქილა – ტილის შვილი, პატარა ტილი. შდრ. პ. ხუბ. ქიქილაყრ, ო. ქაჯ. ქიქილაი (ჭინჭარაული 2005).

შდრ. მეგრ. ქიქილი – ქინქლა (ქაჯაია 2002).

ხევს. ქიჩილა – თავშალი, ლეჩაქი (ჭინჭარაული 2005). შდრ. ქიჩილა // ქიჩილანი (ხევს., თუშ.) – ქალის თავსაბურავი, თავშალი. ქიჩილაყრ (თუშ.) – ჩიქილა, ქალის თავსაბურავი (დლონტი 1984).

შდრ. მეგრ. ქიცა – თავშალი; თხელი თავსაკრავი; ლეჩაქი, მანდილი; ქაღების თავსაბური თხლად ნაქსოვი; ქიცია – კნინ. მანდილი (ქაჯაია 2002).

ხევს. ქიჩაოზს – თამაშობს, კუნტრუშობს (ჭინჭარაული 2005).

შდრ. მეგრ. ქინჩაფი – წეწვა-გლეჯა, მოუსვენრობა (ქაჯაია 2002).

ხევს. ქრისტე – შობა, გიორგობის შემდეგ მოდის დღესასწაული „შობა“, რომელსაც ხევსურულად ჰქვია „ქრისტე“ (ჭინჭარაული 2005).

მეგრ. ქირსე – იგივეა, რაც ქისე – შობა (ქაჯაია 2002).

ხევს. ჭერი – მოჭრილი და ტოტეზგაყრევინებული ხე (ჭინჭარაული 2005). შდრ. ჭერი¹ (ფშ.) – მოჭრილი, დაუმუშავებელი მრგვალი ხე; ჭერი² (გურ.) – მრგვალი ხე, უპირატესად მურყნის მოგრძო მორი, იყენებენ სასიმიინდის იატაკად და სამზად სახლში (დლონტი 1984).

მეგრ. ჭერი – მოჭრილი, დაუმუშავებელი მრგვალი ხე, რომელსაც სასიმიდის იატაკად იყენებენ. სიტყვა არ ფიქსირდება მეგრულ ლექსიკონებში.

ხევს. ხი¹ – ხარის უკან დასახევენები შემახილი [შდრ. ლ. კაიშ.: ხი, სტ. მენტეშ.: ხი-ო! საბა: ხე] (ჭინჭარაული 2005). შდრ. ხი (მთიულ.) – ხარის მოზერის გარეკვის შემახილი (ღლონტი 1984).

შდრ. მეგრ. ხი დო ორე – „კი და არა“ (გაჩერდის შემახილი ხარისადმი) (ქაჯაია 2009).

ხევს. ხნე – იგივეა, რაც ხნიანი (ჭინჭარაული 2005). შდრ. ხნე (იმერ., გურ.) – ხნიერი, ხანდაზმული, მოხუცი (ღლონტი 1984). ხნე (კუთხ. იმერ.) – 1. ხნიერი, ხანში შესული, 2. წლოვანება, ასაკი (ქეგლ).

შდრ. მეგრ. ხნე – ხნიერი, ხანში შესული. სიტყვა არ არის შეტანილი მეგრულ ლექსიკონებში.

რიგი ლექსიკური ერთეულებისა ერთნაირი ფონეტიკური წესით იცვლება. მაგალითები:

ხევს. კამბერი – კამერი (ჭინჭარაული 2005).

შდრ. მეგრ. კამერი, კამეში, კამბეში, კამბერი (ქაჯაია 2002).

ხევს. პენცია – პენსია (შდრ. ქ. მოწ., პ. ხუბ., – პენცია) (ჭინჭარაული 2005).

შდრ. მეგრ. პენცია – პენსია (ქაჯაია 2002).

ხევს. ფაში – ფაშვი (ჭინჭარაული 2005).

შდრ. მეგრ. ფაში – ფაშვი (ქაჯაია 2002).

ხევს. ფირტი – ფილტი (შდრ. საბა, ლ. ლეონ., სტ. მენტ., ფურტ) (ჭინჭარაული 2005).

შდრ. მეგრ. ფირტი – ფილტი (ქაჯაია 2002).

ხევს. ცვერცი – ცერცი (ჭინჭარაული 2005).

შდრ. მეგრ. ცვერცი – ცერცი; პარკოსნის ჩენჩო (ქობალია 2010).

დასკვნა

ხევსურულსა და მეგრულში დადასტურებული მსგავსი ენობრივი (ფონეტიკური, მორფოლოგიური, ლექსიკური) ფაქტები შეიძლება აიხსნას ან საერთო წარმომავლობით (როგორც არქაული მოვლენა), ან კიდევ დამოუკიდებლად განვითარებული პროცესების შედეგად გაჩენილად (მსგავსი ფორმოზრივ-სემანტიკური ვარიაციებით). განხილული მასალა ნათელი დადასტურებაა იმისა, რომ საანალიზო ქართველური სამეტყველო კოდები საერთო ენობრივი სისტემის ნაწილებია, ქვესისტემებია; საერთო/მსგავსი ნიშნების არსებობა შინაგანი კანონების მოქმედების შედეგია, რაც სრულიად ბუნებრივი და კანონზომიერი პროცესია როგორც მომიჯნავე, ისე გეოგრაფიულად დაშორებული კუთხეების მეტყველებაში.

გამოყენებული ლიტერატურა

- გამყრელიძე... 1965 – თ. გამყრელიძე, გ. მაჭავარიანი, სონანტა სისტემა და აბლაუტი ქართველურ ენებში. თბილისი, 1965.
- გიგინეიშვილი... 1978 – ბ. გიგინეიშვილი, ზ. სარჯველაძე, ნანათესაობითარი მიმართულებითისა და ნანათესაობითარი დანიშნულებითის ადგილი ძველ ქართულისა და ქართველური ენების ბრუნვათა სისტემაში. მრავალთავი, VI. თბილისი, 1978.
- გოგოლაშვილი 1984 – გ. გოგოლაშვილი, დრო-კილოთა მეორე სერიის ფორმები ახალ ქართულში. თბილისი, 1984.
- თოფურია 1937 – ვ. თოფურია, ზოგიერთი ბრუნვის გენეზისისათვის მეგრულ-ჭანურში. ენიმკის მოამბე, I, 1937.
- თოფურია 1954 – ვ. თოფურია, გრამატიკულ მოვლენათა ერთგვაროვანი პროცესი ქართველურ ენებში: იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება, XI. თბილისი, 1954.
- კარტოზია 1958 – გ. კარტოზია, კავშირებითა წარმოებისათვის მეგრულში: თსუ სტუდენტთა სამეცნიერო შრომების კრებული, №8. 1958.
- კიზირია 1974 – ა. კიზირია, ქართული ენა (პრაქტიკუმი). თბილისი, 1974.
- ნაჭყებია 2012 – მ. ნაჭყებია, ქართველური სახელის ბრუნვის პარადიგმა. თბილისი, 2012.
- ქავთარაძე 1985 – ი. ქავთარაძე, ქართული ენის მოხეური დიალექტი. თბილისი, 1985.
- ქაჯაია 2001-2009 – ო. ქაჯაია, მეგრულ-ქართული ლექსიკონი, ოთხ ტომად. ტ. I – 2001, ტ. II – 2002, ტ. III – 2002, ტ. IV (დამატებანი) – 2009. თბილისი.
- ქირია... 2015 – ჯ. ქირია, ლ. ეზუგბაია, ო. მემიშიში, მ. ჩუხუა, ლაზურ-მეგრული გრამატიკა. I. მორფოლოგია. თბილისი, 2015.
- ქობალია 2010 – ა. ქობალია, მეგრული ლექსიკონი. თბილისი, 2010.
- ლლონტი 1984 – ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა. თბილისი, 1984.
- შანიძე 1973 – ა. შანიძე, ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლები. თბილისი, 1973.
- ჩიქობავა 1936 – არნ. ჩიქობავა, ჭანურის გრამატიკული ანალიზი. ტფილისი, 1936.
- ჩიქობავა 1942 – ჩიქობავა არნ., სახელის ფუძის უძველესი აგებულება ქართველურ ენებში. თბილისი, 1942.
- ცოცანიძე 1978 – გ. ცოცანიძე, ფშაური დიალექტი. თბილისი, 1978.
- ჭინჭარაული 1960 – ა. ჭინჭარაული, ხევსურულის თავისებურებანი. თბილისი, 1960.
- ჭინჭარაული 2005 – ა. ჭინჭარაული, ხევსურული ლექსიკონი. თბილისი, 2005.
- ჯორბენაძე 1989 – ბ. ჯორბენაძე, ქართული დიალექტოლოგია, I. თბილისი, 1989.
- ჯორბენაძე 1998 – ჯორბენაძე ბ., ქართული დიალექტოლოგია, II. თბილისი, 1998.
- Кипшидзе 1914 – И. Кипшидзе, Грамматика мингрельского (иверского) языка с хрестоматией и словарем, С.Пб., 1914. წიგნში: ი. ყიფშიძე, რჩეული თხზულებანი. თბილისი, 1994.

References

- Chikobava 1936 – Arn. Chikobava, Grammatical Analysis of Chan. Tbilisi, 1936.
- Chikobava 1942 – Chikobava Arn., The Ancient Structure of the Noun Stem in Kartvelian Languages. Tbilisi, 1942.
- Chincharauli 1960 – A. Chincharauli, Peculiarities of Khevsurian. Tbilisi, 1960.
- Chincharauli 2005 – A. Chincharauli, Khevsurian Dictionary. Tbilisi, 2005.
- Gamkrelidze... 1965 – T. Gamkrelidze, G. Machavariani, The system of sonants and ablaut in the Kartvelian languages. Tbilisi, 1965.
- Gigineishvili... 1978 – B. Gigineishvili, Z. Sarjveladze, The place of cases expressing direction and destination in the cases system of the Old Georgian and Kartvelian languages. Mravaltavi, VI. Tbilisi, 1978.
- Glonti 1984 – The Dictionary of Georgian Dialects. Tbilisi, 1984.
- Gogolashvili 1984 – G. Gogolashvili, Forms of the second series in the new Georgian. Tbilisi, 1984.
- Jorbenadze 1989 – B. Jorbenadze, Georgian Dialectology, I. Tbilisi, 1989.
- Jorbenadze 1998 – B. Jorbenadze, Georgian Dialectology, II. Tbilisi, 1998.
- Kajaia 2001-2009 – O. Kajaia, Megrelian-Georgian dictionary, four volumes. Vol. I – 2001, Vol. II – 2002, Vol. III – 2002, Vol. IV (supplements) – 2009. Tbilisi.
- Kartozia 1958 – G. Kartozia, On the formation of conjunctions in Megrelian: Collection of scientific works of TSU students, No. 8, 1958.
- Kavtaradze 1985 – I. Kavtaradze, Mokhebian Dialect of the Georgian Language. Tbilisi, 1985.
- Kiria... 2015 – Ch. Kiria, L. Ezugbaia, O. Memishishi, M. Chukhua, The Comparative Grammar of Laz and Megrelian. I. Morphology. Tbilisi, 2015.
- Kipshidze 1914 – I. Kipshidze, Grammar of the Mingrelian (Iverian) Language with an Texts and a Dictionary, S.Pb., 1914. In the book: I. Kipshidze, Selected Works. Tbilisi, 1994.
- Kiziria 1974 – A. Kiziria, Georgian language (practicum). Tbilisi, 1974.
- Kobalia 2010 – A. Kobalia, Megrelian dictionary. Tbilisi, 2010.
- Nachkebia 2012 – M. Nachkebia, The paradigm of Kartvelian noun inflections. Tbilisi, 2012.
- Shanidze 1973 – A. Shanidze, Fundamentals of Georgian Grammar. Tbilisi, 1973.
- Topuria 1937 – V. Topuria, On the genesis of some case in Megrelian-Chan: Moambe. I. Tbilisi, 1937.
- Topuria 1954 – V. Topuria, A uniform process of grammatical events in the Kartvelian languages. Iberian-Caucasian linguistics, XI. Tbilisi, 1954.
- Tsotsanidze 1978 – G. Tsotsanidze, Pshavian Dialect. Tbilisi, 1978.

**გმირის სულიერი ტრანსფორმაცია
ვაჟა-ფშაველას „ალუდა ქეთელაურში“**

**The Spiritual Transformation
of the Hero in Vazha-Pshavela's „Aluda Ketelaure“**

ვაჟა დანელია

საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტი
საქართველო, თბილისი

Vaja Danelia

Georgian Technical University
Georgia, Tbilisi

აბსტრაქტი

სტატია ეხება ვაჟა-ფშაველას პოემა „ალუდა ქეთელაურის“ მთავარი გმირის სულიერ ტრანსფორმაციას. ნაშრომის ავტორის აზრით, თხზულებაში ადამიანის სულიერი სამყარო, ზნეობრივი არჩევანი და შინაგანი კონფლიქტი ისეთ სიმაღლეზეა, რომ უზრალო პოეტურ სიუჟეტს სცილდება და ფილოსოფიურ-ეთიკურ ტრაქტატად გარდაიქმნება.

ამ ტრანსფორმაციის გასაცნობიერებლად ნაშრომის ავტორი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას პოემის ორ სიმბოლურ და ძლიერ ეპიზოდს ანიჭებს: ვაჟას ფრთიან ნათქვამს – „კარგია მუდამ მტრიანი“ და ალუდას სიზმარს. ორივე ეს მომენტი ქეთელაურის შინაგანი სამყაროს სარკეა, სადაც მკაფიოდ ჩანს გმირის ზნეობრივი აღმავლობა.

„კარგია მუდამ მტრიანი“ თითქოს პარადოქსულად ჟღერს, რადგან მტრობა, როგორც წესი, უარყოფით კატეგორიად წარმოგვიდგენია, თუმცა ვაჟასთვის მტერი მხოლოდ ის კი არაა, ვინც ხმლითა და სისხლით მოდის, არამედ ისიც, ვინც ადამიანის ზნეობრივ სიმტკიცეს ამოწმებს, ვის ფონზეც ინდივიდი საკუთარ თავთან ბრძოლის უნარს იძენს.

ნაშრომში ნათლად არის წარმოჩენილი, რომ „მუდამ მტრიანობა“ არ ნიშნავს მუდმივ ომს, არამედ სულიერ მზაობას, რომელიც ადამიანს უფლებას არ აძლევს, სინდისის ხმა და ღირსების შეგრძნება დაკარგოს. „მუდამ მტრიანობა“ სულიერი მეზრძოლეობაა, რომელიც ადათს კი არ ემორჩილება, არამედ ადამიანს იცავს.

სიზმარი, როგორც ცნობილია, ხშირად ადამიანის ქვეცნობიერის, დაფარული განცდებისა და შინაგანი სიმართლის გამომხატველია. ნაშრომის ავტორის აზრით, ქეთელაურის სიზმარი სწორედ მისი სულიერი ძრწოლისა

და სინდისის მხილებაა, რომელიც ალუდას არჩევანის გადამწყვეტ მამოძრავებელ ძალად იქცევა. ორივე ეპიზოდი ერთმანეთს ავსებს და ნაშრომის ავტორი მათი შერწყმით გმირის სულიერი ტრანსფორმაციის სრულ სურათს ქმნის.

ნაშრომში ნაჩვენებია, თუ როგორ ინაცვლებს ადამიანი ქაოსიდან სიმშვიდისკენ, მტრობიდან შემწყნარებლობისკენ, გარეგანი ძალადობიდან სინდისთან თანხმობისკენ. ვაჟას გმირის ასეთი გარდაქმნა ზოგადსაკაცობრიო გზავნილია – რომ ნამდვილი ძალა და წარმატება საკუთარ თავზე გამარჯვებაა, რაც საბოლოოდ სულიერ ამაღლებამდე მიდის.

კვლევა ეფუძნება ეთიკურ ინტერპრეტაციას – პერსონაჟების ქცევისა და გადაწყვეტილებების შეფასებას ზნეობრივი კატეგორიებით, პიროვნებისა და თემის ურთიერთობის შესაბამისად. გამოყენებულია შედარებისა და ანალიზის მეთოდები, რომელთა საშუალებითაც ორ ეპიზოდს შორის ხდება შინაარსობრივი კავშირების დადგენა და სულიერი ტრანსფორმაციის პროცესის მოდელის ამოკითხვა, ალუდას შინაგანი კონფლიქტისა და ზნეობრივი არჩევანის მნიშვნელობის გამოკვეთა.

საკვანძო სიტყვები: ვაჟა-ფშაველა, პოემა „ალუდა ქეთელაური“, ზნეობრივი სიმაღლე, სულიერი ტრანსფორმაცია, სიზმრის სიმბოლიკა.

ABSTRACT

The article concerns the spiritual transformation of the protagonist of Vazha-Pshavela's poem „Aluda Ketelaure“. In the author's view, the human spiritual world, moral choice, and inner conflict portrayed in the work reach such heights that the poem transcends a simple poetic plot and is transformed into a philosophical-ethical treatise.

In order to grasp this transformation, the author of the paper assigns particular significance to two symbolic and powerful episodes in the poem: Vazha's winged phrase – „It is good always to have an enemy“ – and Aluda's dream. Both of these moments serve as a mirror of Ketelaure's inner world, in which the hero's moral ascent is clearly visible.

„It is good always to have an enemy“ sounds paradoxical at first, since enmity is, as a rule, presented to us as a negative category; yet for Vazha, an enemy is not merely one who comes with sword and blood, but also one who tests a person's moral fortitude, against whom the individual acquires the capacity to struggle with himself.

The paper clearly demonstrates that „always having an enemy“ does not signify perpetual war, but rather a spiritual readiness that does not permit a person to lose the voice of conscience and the sense of dignity. „Always having an enemy“ is a form of spiritual combat that does not submit to custom, but instead protects the human being.

A dream, as is well known, frequently expresses a person's subconscious, hidden feelings, and inner truth. In the author's view, Ketelaure's dream is precisely

a revelation of his spiritual anguish and conscience, which becomes the decisive driving force behind Aluda's choice. The two episodes complement one another, and by combining them the author of the paper constructs a complete picture of the hero's spiritual transformation.

The paper shows how a person moves from chaos toward calm, from enmity toward tolerance, from external violence toward accord with conscience. Such a transformation of Vazha's hero carries a universal, humanity-wide message – that true strength and success lie in victory over oneself, which ultimately leads to spiritual elevation.

The study is grounded in ethical interpretation – an evaluation of the characters' conduct and decisions through moral categories, in accordance with the relationship between the individual and the community. Methods of comparison and analysis are employed, by means of which the substantive connections between the two episodes are established, a model of the process of spiritual transformation is discerned, and the significance of Aluda's inner conflict and moral choice is brought into relief.

Keywords: Vazha-Pshavela, the poem „Aluda Ketelaure“, moral elevation, spiritual transformation, symbolism of the dream.

შესავალი

ლუკიანეს უთქვამს: „მახვილი იმიტომ არსებობს, ამქვეყნად მონა რომ არ იყოს“. იაკობინელებს თურმე ეს სიტყვები გვარდიელების ხმლებზე დაუწერიათ, რადგან ტირანიის საწინააღმდეგო მოწოდებად მიუჩნევიან. ლუკიანეს კი ამ წინადადებით თვითმკვლელობა უგულისხმია.

თითოეული თხზულებაც ასეა – მკითხველს საკუთარი შეხედულებისამებრ განსჯის საშუალებას აძლევს. და რაც მეტად განსხვავებული მსჯელობის საბაზს იძლევა, მით უფრო ძლიერია ნაწარმოები. ოღონდ, როგორც ვაჟა-ფშაველა ბრძანებს, მასში „უნდა იყოს ჩაქსოვილი უკვდავი ჭეშმარიტება, სამარადისო მშვენიერება... იგია ნიჭიერი მწერალი, ვინც, რასაც თავად ჰგრძნობს და ფიქრობს, აქვს უნარი სხვასაც ისე აგრძნობინოს და აფიქრებინოს, ვისშიაც ძლიერად სჩქეფს ეროვნული სისხლი, ვინაიდან ეს უმთავრესი ფესვია იმის შემოქმედებისა“ (ვაჟა-ფშაველა 1990: 405).

ჟურნალ „განათლებაში“ კრიტიკოსმა იპოლიტე ვართაგავამ ვაჟა-ფშაველას მიმართ საყვედური გამოთქვა, რომ მის ნაწერებში ქართველი ერის ბედისა და უბედობის საკითხი არ ჩანსო, რაზეც ვაჟამ ასე უპასუხა: „როგორ გგონიათ, არა მაქვს მე წარმოდგენილი მომავალი ჩვენი ქვეყნისა ბრწყინვალედ? ნუ თუ ეს არ ჩანს ჩემი ნაწარმოებებიდან?.. ერთმა უსწავლელმა ფშაველმა მითხრა, რომელსაც „ბახტრიონი“ წაეკითხა, მოსწონებოდა ძალიან და ყელგადაგდებით, თითქოს შეკაზმულ ცხენს მთხოვდა საჩუქრად, მეხვეწებოდა, „ვაჟავ, თუ ღმერთი გწამს, ნუ დამიმალავ, სწორედ სთქვი, საქართველოს თავისუფლებას არ გულისხმობ „ბახტრიონში“, რომ ამბობ: ეღირსებაო ლუხუმსა ლაშარის გორზე შადგომაო“.

– იქნებ ვგულისხმობდე, – ვუპასუხე.

„სწორედ საქართველოს თავისუფლებაზეა ნათქვამი“, დაიჟინა ფშაველმა და ხუთმეტი ათასი მჭერმეტყველი პროფესორი რომ მიგეყვანათ, იმას რწმენას, აზრს ვერ გამოუცვლიდნენ“ (ვაჟა-ფშაველა 1990: 415).

მწერლის ეს სიტყვები კიდევ ერთხელ გვარწმუნებს, რომ ნებისმიერი თბუღლების სხვადასხვაგვარად აღქმა შეიძლება, მაგრამ ჭეშმარიტებას არ უნდა ასცდე, ავტორის ჩანაფიქრს უნდა მიუახლოვდე. წინააღმდეგ შემთხვევაში შენი მსჯელობა ვერ იქნება დამაჯერებელი.

მსჯელობა

პოემა „ალუდა ქეთელაურის“ შესავალში ვაჟა-ფშაველა ბრძანებს:

„ალუდა ქეთელაური

კაცია დავლათიანი.

საფიხვნოს თავში დაჯდების,

სიტყვა მაუდის გზიანი;

ბევრს ქისტს მააჭრა მარჯვენა,

სხადა ფრანგული ფხიანი;

ცუდას რად უნდა მტერობა,

კარგია მუდამ მტრიანი!“ (ვაჟა 1985: 110).

„კარგია მუდამ მტრიანი!“ – რას გულისხმობს ავტორი ამ სიტყვებში?

ამ ფრთიან გამოთქმას, შესაძლოა, ორგვარი გაგება ჰქონდეს: 1. კარგს მუდამ მტერი ჰყავს და 2. კარგი ვაჟკაცი უნდა იყოს მუდამ, ანუ ყოველთვის, მარად მტრიანი – არა მარტო სააქაოს, არამედ საიქიოშიც, რადგან, რელიგიური წარმოდგენებით, ადამიანის სიცოცხლე გარდაცვალების შემდეგაც გრძელდება.

სიტყვა „მუდამ“ სწორედ ამაზე მიგვანიშნებს. ქართველთა ზოგიერთი ტომის შორეულ წინაპრებს სჯეროდათ, რომ მტერი სიკვდილის შემდეგაც მოწინააღმდეგედ რჩება და საიქიოში ისინი მოსამსახურედ რომ ჰყოლოდათ, მარჯვენას სჭრიდნენ. ალუდა ქეთელაურმაც ბევრ მტერს „მააჭრა მარჯვენა“, ამიტომ ისინი იმ ქვეყნად მისი ყურმოჭრილი მონები იქნებიან და მტრობას ვერ გაუწევენ. სხვებზე უკეთ ეს ალუდამ იცის. მას კი სურს, იქაც „მტრიანი“ იყოს და საიქიოდ შესაფერისი გმირის გამოჩენას ელის.

ვინ შეიძლება იყოს ასეთი?

ალბათ, ქისტი მუცალი – გულადი ვაჟკაცი.

ქეთელაური იცნობს მას. ბრძოლის ველიდან დაბრუნებულმა უშიშას ხომ უთხრა: „იმ ცხოვრებულსა მუცალსა რკინა სდებიყო გულადო“. ეს მხოლოდ ერთი შებრძოლებიდან გაკეთებულ დასკვნას არ ჰგავს.

ცხადია, ალუდა იცნობდა მუცალს, შესაძლოა, უფიქრია კიდევ მასთან პირისპირ შეხმაზე, რაზეც სამკვდრო-სასიცოცხლო ორთაბრძოლამდე წინა ღამით ნანახი სიზმარი მიგვანიშნებს.

ამ ეპიზოდის განხილვისას ბატონი თენგიზ წოწონავა აღნიშნავს: „ალუდას ღამით ძილი არ მიეკარა... წუხელ ცუდ სიზმრებ ვსინჯეო, უთხრა ოჯახის წევრებს.

ალუდამ სიზმარი მუცალის მოკვლის შემდეგ, პოსტ ფაქტუმ ნახა. მუცალი ამ დილით, გამთენიისას მოკლა, შუადღისას თუ ნაშუადღევს,

ხევისურებთან იკამათა, ახლა მკვლევლობის შემდეგ პირველი ღამეა. რაღას ნიშნავს „წუხელ“, სიტყვა, რომელიც ჩვეულებრივ გასული ღამის მნიშვნელობის გამომხატველია.

„წუხელ“ პოემის ხარვეზია.

ალუდას ჯერ არ დაუძინია, სიზმარს, რომლის გმირიც მუცალი იყო, არათუ წუხელ, ახლაც, ამ ღამითაც ვერ ნახავდა“ (წოწონავა 2009: 110-111).

ვითომ, ასეა?

იქნებ კვირიას სიზმარიც „ბახტრიონის“ ხარვეზია ან კირილე მღვდლისა – „ბაში-აჩუკის“, მამამზესი – „დიდოსტატის მარჯვენისა?“ ესენი ხომ ხილვებია, ანუ გმირებმა დღეს ნახეს ის, რაც ხვალ ან ზევ უნდა მოხდეს.

ვაჟა-ფშაველას ჰაიპარად არასდროს არაფერი წამოსცდენია. მისი ყველა სიტყვა და წინადადება აწონილ-დაწონილია: „წერის დროს ზოგიერთს ნაწარმოებს რამდენიმე ხნით შეუყენებიათ, ცოტა რამეს ერთ ორ ტაეპს, ზოგისას დასასრულს. „სტუმარ-მასპინძელში“, მაგალითად, იმ ადგილმა, როცა ქმარი ჯოყოლა ჰკითხავს ცოლს, ალაზას, ნამტირალევი რადა ხარო, ამის გამო ცოლ-ქმარის ბაასმა მთელი ორი თვე შემაჩერა. ნამეტნავად იმ ადგილმა გამოიწვია ჩემში სულიერი რყევა, თუ რა პასუხი უნდა მიეცა ჯოყოლას ცოლისთვის, როგორ შეჰხედრიყო ალაზას სიტყვებს, როცა იგი ეუბნებოდა ზვიადურზე: „ცრემლები შემიწირია იმ შენი მეგობრისთვისაო“. „გველის მჭამელის“ დასასრულმაც ერთ თვემდე ყოყმანში ჩამაგდო“, – შენიშნავს მგოსანი (ვაჟა-ფშაველა 1990: 410).

როგორ ფიქრობთ, ამ სიტყვების პატრონს „წუხელ“ უნებურად „გაეპარებოდა?!“

წოწონავას აზრით, „ვაჟა-ფშაველა სიზმარს, როგორც მოვლენის განზოგადებისა და გააზრების მხატვრულ ფორმას, ხშირად იყენებს. მას ამჯერადაც იგივე სურვილი იპყრობს, მიუხედავად იმისა, რომ სიზმარს ლოგიკურად მყარი ადგილი არ ეძებნება, მხატვრულ ქსოვილს ვერ ელევა და მას მაინც გადმოგვცემს“ (წოწონავა 2009: 111).

ფიქრობთ, ავტორისთვის ამ შემთხვევაში სიზმარი არა მარტო „გააზრების მხატვრული ფორმაა“, არამედ – მთელი პოემის გასაღები ალუდა ქეთელაურის თითოეული ნაბიჯის გასააზრებლად: წინა ღამით ნანახი სიზმარი მთავარი გმირის სულიერი ცვლილების ფსიქოლოგიური და ეთიკური წინასწარმეტყველებაა, რომელიც გმირის ეთიკურ-კონფლიქტურ არჩევანს ამზადებს – ის გმირის სულიერი ცვლილების საწყისი ბიძგია; როგორც ფსიქოლოგიური მუხტი, ალუდას სინდისს, შინაგან ინტუიციას აღვიძებს საიმისოდ, რომ მტერს პატივი სცეს და, საკუთარი ზნეობის დასაცავად, თემის წესებს არ დაემორჩილოს. ალუდას სიზმარში ვაჟა გვიჩვენებს, რომ სინდისი ცნობიერ გადაწყვეტილებას უსწრებს ჯერ კიდევ მანამ, სანამ გმირი საზოგადოების წინააღმდეგ დადგება...

ხილვაში უკვე იკვეთება ალუდას შინაგანი გარდაქმნა – მტრისადმი სიძულვილის გრძნობა ქრება და მის ადგილს პატივისცემა და თანაგრძნობა იკავებს. სიზმარში მტერი მეგობრად ექცევა – ეს სწორედ ის მომავალია, რაც რეალობაში ხდება: ალუდა მტერს არა მტრად, არამედ ღირსეულ ადამიანად აღიქვამს და პატივს მიაგებს, ანუ სიზმარი მისი სულიერი გარდასახვის მაცნეა.

აღუდა უთენია დაედევნა ქისტებს. მალევე წამოეწია. პირველივე გასროლით მოკლა ერთი „ქურდკანტალა ღლიღველი“, მეორემ კი ბრძოლა გაუმართა. ქეთელაურს რქის საპირწამლეც კი გაუტეხა. „სამ მე ვესროლე, სამ – იმან, მესამით დავასრულია“... ამბობს თბზულების მთავარი გმირი.

ბრძოლის ეპიზოდზე მსჯელობისას ბატონმა ლევან ბერძენიშვილმა სხვათა შორის მიანიშნა – აღუდამ მუცალის ძმას მკლავი მოაჭრა და მერე წაადგაო თავზე მომაკვდავ ქისტს.

ვაჟა კი სხვას გვეუბნება!

„მუცალს არ სწადის სიკვდილი,
ფერს არა ჰკარგავს მგლისასა,
მაჰგლეჯს, დაიფეცს წყლულშია
მწვანეს ბალახსა მთისასა.
ერთიც ესროლა აღუდას,
ხანს არა ჰკარგავს ცდისასა,
თოფი აღუდას გადუგდო,
ერთს კიდევ ეტყვის სიტყვასა:
„ეხლა შენ იყოს, რჯულმაღლო,
ხელს არ ჩავარდეს სხვისასა“.

სიტყვა გაუშრა პირზედა

დაბლა გაერთხა მიწასა“ (ვაჟა-ფშაველა 2024: 56).

როგორც ვხედავთ, ჯერ ორთაბრძოლა არ დამთავრებულა, მუცალი დაჭრილია. ავტორი არსად მიგვანიშნებს, ქეთელაური მუცალის ძმის სამეზნელად წავიდაო.

დავიჯეროთ, აღუდა იმდენად გულუბრყვილოა, რომ დაჭრილი მტრისთვის ზურგი შეექცია? ეს ხომ სიკვდილის ტოლფასი იქნებოდა.

აღუდამ სიზმარში ნახა მუცალი ჭრილობაში ჩაფენილი ბალახით. ქისტი მას ხელში ხანჯალს აჩერებს, თავად ეძებს სიკვდილს, რომ „თქვენ დაგრჩეთ“ ყველაფერიო. რეალური ბრძოლის სურათი კი სრულიად საპირისპიროა: სამკვდრო-სასიცოცხლოდ შეზმულნი ერთმანეთს „რჯულმაღლობით“ მიმართავენ, სამ-სამჯერ ესროლეს ერთმანეთს. ქისტი, სიზმარში ნანახისგან განსხვავებით, სიცოცხლეს ვერ ელევა – „მუცალს არ სწადის სიკვდილი, ფერს არა ჰკარგავს მგლისასა“, მაგრამ გულნატყვიარმა აღსასრულის მოახლოება რომ იგრძნო, უჩვეულო ჟესტი გააკეთა – „თოფი აღუდას გადუგდო, ხელს არ ჩავარდეს სხვისასა“, ანუ დააფასა მოწინააღმდეგე. ქეთელაურმაც ქისტი თანასწორად აღიქვა, რომელსაც საიქიოშიც ღირსეული მტრობის გაწევა შეუძლია. ამ მეტამორფოზაში აღუდას წინა ღამის ხილვა დაეხმარა, რომელიც რეალურად აჩვენებს იმას, რაც მომავალში მის შინაგან ცხოვრებაში ვითარდება: სიზმარში იკვეთება სულიერი არჩევანი, რაც მალე რეალურ ქმედებაში გადაიზრდება.

პოემის შესავალში ავტორი აღნიშნავს, რომ ქეთელაური არის „დავლათიანი“, ანუ შეძლებული, იღბლიანი, წარმატებული, ღვთის კაცი, რომელსაც ჯვარი მიუძღვის წინ. როგორ შეიძლება, კაცის მკვლეელი უფლის რჩეული იყოს?

„სტუმარ-მასპინძელში“ ვაჟა ამბობს: „მაგრამ მტერს მტრულად მოექცე, – თვითონ უფალმა ბრძანაო“. ამდენად, არაფერია გასაკვირი იმაში, რომ გამოცდილი, უშიშარი მეომარი, სამშობლოს ერთგული დამცველი ქეთელაური საუფლო წესს იცავს, მტერს არ ინდობს. თემის ადათების მიხედვით, მოკლულთათვის მკლავის მოჭრაც მისთვის ჩვეულებრივი ამბავია. ამ თვისებების გამო პატივს სცემენ მას.

მაშინ ისმის კითხვა, რატომ არ მოაჭრა მარჯვენა მუცალს?

„მარჯვენას არ სჭრის მუცალსა,

იტყოდა: „ცოდვა არიო,

ვაჟკაცო, ჩემგან მოკლულო,

ღმერთმა გაცხონოს მკვდარიო“ (ვაჟა-ფშაველა 2024: 57).

ზემოთაც აღინიშნა, რომ ალუდას მხოლოდ ამქვეყნიური გმირობა ეცოტავება. გამორჩეულ ვაჟკაცს სურს, რომ საიქიოშიც ჰყავდეს მოწინააღმდეგე. უამისოდ სრულყოფილი რაინდი „მუდამ მტრიანი“ ვერ იქნება. ამიტომ გამონაკლისი უნდა იყოს, რომ თავისი წესები შექმნას, სიტყვაც ეთქმის და არ ესმის, რატომ ვერ უგებენ თანამომემნი, მის ჩანაფიქრს რატომ ვერ ხვდებიან. ეს ქეთელაურის ერთგვარ გაღიზიანებასაც იწვევს:

„რაად სწყრებიან ხევსურნი,

რადა ტყვრებიან ჯავრითა?!

მტერს მოვკლავ, კიდეც არ მოვსჭრი

მარჯვენას მაგათ ჯაბრითა!“

ქეთელაურმა იცის, რომ იგი თემში რჩეულია და გამონაკლისიც, ამიტომ თავისი კანონების დამკვიდრებას ცდილობს, რომელიც „მუდამ მტრიანობას“ ეფუძნება. საამისოდ კი მხოლოდ მარჯვენის მოუჭრელობა არ კმარა. ალუდა ერთგვარი დაეჭვებით ამბობს:

„ჩვენ ვიტყვით, კაცნი ჩვენა ვართ,

მარტოთ ჩვენ გვზრდიან დედანი,

ჩვენა ვცხონდებით, ურჯულოთ

კუპრში მიელის ქშენანი“... (ვაჟა-ფშაველა 2024: 61).

როგორც ვხედავთ, თემში გავრცელებული აზრით, ქრისტიანები სამოთხეში, ურჯულოები კი ჯოჯოხეთში მოხვდებიან. ეს იცის ალუდამ. ამიტომ რაღაც უნდა მოხდეს გმირის ცხოვრებაში, რაც მის ფერიცვალებას გამოიწვევს. საჭიროა „გაურჯულებულის“ გარჯულება, ანუ სამოთხეში მოხვედრა, წინააღმდეგ შემთხვევაში ისინი საიქიოში ერთმანეთის პირისპირ ვერ წარდგებიან და ალუდაც ვერ იქნება „მუდამ მტრიანი“. აუცილებელია, მუცალი ცხონდეს: „ვაჟკაცო, ჩემგან მოკლულო, ღმერთმა გაცხონოს მკვდარიო“, – ამბობს გმირი. ბრძოლიდან დაბრუნებული ალუდა მუცალს ცხონებულად აღიქვამს. ეს სიტყვები ვაჟას ჰუმანისტური ხედვის გამოხატულებაა – ავტორი მტრის სიკვდილშიც ზნეობრივ სიმაღლეს ხედავს, რადგან ის სინდისისა და პატივისცემის აქტს იწვევს. ვაჟა გვაჩვენებს, რომ ხორციით და სისხლით გამოწვეული წინააღმდეგობა სულიერ სიმაღლეს ხელს არ უშლის.

„იმ ცხონებულსა მუცალსა რკინა სდებიყო გულადა“, – ამბობს ალუდა. სწორედ ამ ერთი სიტყვის გამო დაუპირისპირდნენ მას თანამომემნები: „რას

ამბობ? ქისტის ცხოვნება არ დაწერილა რჯულადა“. ჩვეულებრივ მოკვდავთ ვერ წარმოუდგენიათ, როგორ შეიძლება საიქიოში მტერი გყავდეს, შენგან მოკლული იქ უნდა გემსახუროს. თემი და პიროვნება აქ ვერ უგებენ ერთმანეთს. „თემისთვის, როგორც კოლექტივისთვის, ქცევის შაბლონია დამახასიათებელი, ამიტომაცაა... შექმნილ რთულ სიტუაციაში თემი თავს ვერ ართმევს ვითარების სირთულეს» (ევგენიძე 1989: 361).

ქეთელაურმა გადაწყვიტა, სიზმრით დაწყებული ფერიცვალება ბოლომდე მიიყვანოს, მუცალს კურატი შესწიროს და მისი სული აცხოვროს. მართალია, ხუცესი ბერდია ჯაგარაშვილი უმტკიცებს, რომ „გაურჯულებულს არჯულებ“, „მამით არ მოდის ანდერძი, პაპით და პაპის-პაპითა, გონთ მოდი, ქრისტიანი ხარ, ურჯულოვდები მაგითაო“; იმასაც შეახსენებს, რომ უწინ მოკლული ლეკებისა თუ ქისტებისთვის, რომელთა „ხელებ ჯღრდესავით ჰკიდია“ შენს ქავზე, ციკანიც არ დაგიკლავს, არათუ დიდი კურატიო, მაგრამ ამ შეგონებამ ვერ გაჭრა – ალუდას აზრი ვერ შეაცვლევინა:

„უქნივა მოზვერს ქედზედა,
თავი მიგორავს ძირსაო,
თან შეხვეწა ბატონსა:
„ნუ შამიცოდებ შვილსაო!
აღლადა ჰქონდეს მუცალსა,
მაგ მოუნათლავ გმირსაო!“ (ვაჟა-ფშაველა 2024: 69).

მოკლული მტრისთვის მსხვერპლის შეწირვა თუკი წინაპართაგან ანდერძით არ მოდიოდა, რას უნდა მივაწეროთ ალუდას ამგვარი საქციელი? მხოლოდ იმას, რომ მოუნათლავი გმირი სამოთხეში მოხვდეს და იქაც მტრად ჰყავდეს?

ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების მკვლევარი დიმიტრი ბენაშვილი საინტერესო ამბავს იგონებს: „ქეთელაურის ქმედებაში ვაჟა ხედავს ქრისტიანული დოგმების შემოჭრამდე თემში არსებული სულის გამოცხადებას. ვაჟა-ფშაველამ ყველაზე უკეთესად იცოდა ჩვენი წინაპრების წესი და ადათი, ზნე და ხასიათი, რომლებიც არამცთუ არ უარყოფდნენ ალუდა ქეთელაურის რაინდულ მოქმედებას, არამედ წარმოადგენდა მის დადასტურებას.

დღემდე ხალხის თქმულებებსა და ზეპირსიტყვიერებაში შემონახული საწესო ჩვევები ამ ფაქტს ერთხელ კიდევ ადასტურებს. ჩემს შეკითხვაზე: ხომ არ გახსოვთ თქვენ რაიმე თქმულება, სადაც მოთხრობილია მსხვერპლთა შეწირვა მოკლული მოწინააღმდეგის სულისადმი? პასუხად დიმიტრი ლუდუშაურმა გადმომცა: „ეს ძველთაგან დარჩენილი ამბავია. ბეწიკა ყოფილა ერთი, ვაჟკაცობით განთქმული მთაშიგა. ბევრი მტერი მოუკლავს თავის სიცოცხლეში. წესათა ჰქონდა: თითო საღმრთო კურატი უნდა შეეწირა მოკლულთა სულის მოსახსენებლად. ერთხელ დიდ ბრძოლაში იმდენი მტერი მოჰკლა, რომ სათვალავი აერია და ერთი მოკლულის საღმრთო დავიწყებოდა. როცა ბეწიკა ბრძოლაში მოჰკლეს, შავეთში თურმე ის მოკლული შემოეყარა, რომელიც სათვალავში გამორჩა. როცა მათ შორის ბრძოლა გაიმართა შავეთში, მოწინააღმდეგემ წამოაყვედრა: ღმერთი

გამწყრალია შენზე, ბეწიკა, საღმთო-საკლავი არ შესწირე ჩემს სულსა და ღვთით დადგენილი მეომრის წესი დაარღვიე. თანახმად პირობისა, ღმერთის კანონის დამრღვევი ფარს ველარ იფარებს ბრძოლაში. მაშინ ბეწიკამ უსიტყვოდ დასდო ფარი და შეება მტერსა. ბეწიკა დამარცხდა ბრძოლაში და ყმად გაუხდა.

ამბოზენ შუალამის ჟამსა ბეწიკას საფლავიდან მუდარა ისმოდა თურმე. ბეწიკას სული საკლავს თხოულობდა. თემმა შეისმინა ბეწიკას ვედრება და საკლავი დაუკლა. ბეწიკას სულმა არ მიიღო იგი და კვლავ მუდარა ისმოდა საფლავიდან. მაშინ მთელი თემი შეიკრიბა და მყინვარწვერზე კოპალა-მისანთან მივიდა საკითხავად. კოპალა-მისანმა აღაპყრო ხელი ზეცისაკენ და ორი სიტყვა წარმოსთქვა მხოლოდ: „ბეი-თლემ“. შემდეგ მისანმა ბეწიკას სული გამოიხმო შავეთიდან და შეიტყო, რომ თემს საკლავი უნდა დაეკლა ბეწიკას მიერ მოკლული მტრის სულისათვის. თემმა წესი შეასრულა. ბეწიკას სულმა შეება იგრძნო. აიღო ფარი და მოწინააღმდეგეს შეება, დამარცხა იგი და მონად გაიხდა. ამბოზენ: ყოველ ღამე ბეწიკას საფლავზე წყვილი ჩირადი აენტებოდა თურმე და მთელ ღამეს ენთო ეგრე ჩაუქრობლად. ეს ნიშანი იყო, რომ ბეწიკას სული განთავისუფლდა ყმობისაგან და ნათელი ჩირაღებით დღესასწაულობდა იგი“.

იქნებ ეს შესანიშნავი თქმულება იყო სტიმული ვაჟა-ფშაველას უკვდავი პოემის - „ალუდა ქეთელაურის“ წერის დროს?! იქნებ ბეწიკაა ალუდას პროტოტიპი?!“ (ბენაშვილი 1989: 116-117).

მართებულად მიუთითებს მიხეილ კვესელავა: „ვაჟა ყველაფერს იყენებს იმისთვის, რომ გამოსახვის მეტი ძალა და ფერადოვნება მისცეს თავის მხატვრულ ნაწარმოებს. ამისთვის მიმართავს ის ძველ მითებს და ლეგენდებს, ეთნოგრაფიულ მასალებს, ფშაველებისა და ხევსურების ადათ-წესებს და მთიელთა ყოფის სხვა კოლორიტულ სურათებს“ (კვესელავა 1961: 113).

თავად მგოსანი ბრძანებს: „ჩემი პოემები, თითქმის ყველა, სულ ხალხურ თქმულებებზე, ძველ ამბებზე არიან დაფუძნებულნი, თვითეული მათგანი სხვადასხვანაირად, ზოგი ცოტად თუ ბევრად უახლოვდება დედანს, სხვა სრულიად დაშორებულია მაზედ, ე.ი. ზოგი ნაწარმოების არაკი ძალიან თავისებურად არის შემუშავებული“... (ვაჟა-ფშაველა 1990: 408).

ვფიქრობთ, რომ ვაჟა-ფშაველამ სწორედ მწერლის „სულის ქურაში“ გადადნობილი ალუდა ქეთელაური დაუბრუნა ხალხს, გმირი, რომელიც თემის წეს-ჩვეულებებს იცავს, მაგრამ ამავედროულად საკუთარ ზნეობრივ კანონსაც (რასაც მტრის დაფასება ჰქვია) ქმნის და მის დამკვიდრებას ცდილობს. იგი „მტრის მტრულად“ დახვედრას არ უარყოფს („მტერს მოვკლავო“, ამბობს). ეს ალუდას დედამაც კარგად იცის და ამიტომაც ერთგვარი ნიშნისმოგებითაც ამბობს; „ნეტავ არ დასჭირდება ხევსურთა შენი შველაო?!“

აქ სხვა რამ არის გასათვალისწინებელი: ქეთელაური სიზმარმა, მუცალთან შებრძოლებამ და მისმა გმირულმა საქციელმა იმ აზრამდე მიიყვანა, რომ ნამდვილი ვაჟკაცობა მხოლოდ ბრძოლაში გამარჯვება კი

არა, მტრისადმი ადამიანური ღირსების შენარჩუნებაა. მოწინააღმდეგის შეუპოვრობა უნდა დაფასდეს, როგორც ამას მათი წინაპრები აკეთებდნენ, მაგრამ დროთა განმავლობაში დავიწყებას მიეცა.

თემმა ვერ გაუგო აღუდას და იგი მოიკვეთა.

ნუთუ ეს იმის მიმანიშნებელია, რომ, როგორც ამბობდნენ, ქეთელაურის იდეები განწირულია, გმირი დამარცხებულია?!

ცხადია, არა.

თხზულების მთავარმა გმირმა იცის, რომ თემი მის წინაშე დამნაშავეა, მაგრამ დიდსულოვნად მიუტევა, რადგან „არ იციან, რასა იქმან“! ამიტომაც უსაყვედურა ოჯახის წევრებს: „ჯვარს არ აწყინოთ, თემს ნუ წყევთო“.

აღუდამ მძიმე წუთებშიც შეინარჩუნა სულიერი სიმშვიდე და მაღალი ზნეობა.

„ერთხელ მოუნდა აღუდას, ერთხელ მობრუნვა თავისა“.

თუკი მისი იდეები განწირულია, რატომ მოუნდა „მობრუნვა თავისა“? მართალია, ავტორი არაფერს გვეუბნება, მაგრამ ჩვენ ვხედავთ თავდახრილ ხევსურთ, რომლებსაც ბერდია ჯაგარაშვილი მოძღვრავს. იქვეა მინდია, ოლონდ, თანამომეებისგან განსხვავებით, წელგამართული, რომელიც დღეს თუ ხვალ ქეთელაურის კვალს დაადგება: მტერს მტრულად დაუხვდება, მაგრამ გმირს დააფასებს – მკლავს არ მოსჭრის და საკლავს დაუკლავს, რათა თავადაც გახდეს „მუდამ მტრიანი“.

დასკვნა

ვაჟა-ფშაველას ეპიკურ სამყაროში „აღუდა ქეთელაური“ ის ნაწარმოებია, რომელშიც გმირის სულიერი სიმაღლე და ეთიკური არჩევანი ერთმანეთში სიფრთხილითა და ტკივილითაა გადაჯაჭვული: სიზმარი, მუცალის გაპატიოსნება, მისი ძმისთვის მარჯვენის მოჭრა, მტრის საცხონებლად მსხვერპლის შეწირვა მხოლოდ მოვლენები არ არის – ისინი სულისა და სინდისის მუდმივი ბრძოლის სიმბოლოა, გზა, რომელიც გმირს ზნეობრივი სიმაღლისა და სულიერი სიმტკიცის მიღწევის საშუალებას აძლევს.

აღუდას სულიერი ტრანსფორმაცია და ეთიკური განვითარება გვიჩვენებს, რომ ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში ტრაგიკული გმირი ყოველთვის დგას ზნეობრივი არჩევანის წინაშე. ვაჟას გმირობა მტრობასაც აღიარების ღირსად ხდის, „მუდამ მტრიანი“ კი ხაზს უსვამს, რომ რაინდის სული არასდროს მშვიდდება: სიფრთხილე, ძალა და ზნეობრივი მზადყოფნა მუდამ თან ახლავს მას, სამოთხეშიც, რადგან სულიერი ბრძოლა ადამიანის სიცოცხლისგან დამოუკიდებლად მიმდინარეობს.

ვაჟას შემოქმედება გვიგზავნის უნიკალურ მესიჯს: მართალი გმირობა ძალის გამოყენებით არ შემოიფარგლება; იგი იმაშიც გამოიხატება, თუ როგორ იცავს ადამიანი სინდისს, პატივს სცემს ღირსებას, მტრის მიმართ თანაგრძნობას იჩენს და მზად არის, სულიერ გამოწვევას ვაჟკაცურად შეხედოს. აღუდა არა მხოლოდ ტრაგიკული გმირის, არამედ ზნეობრივი ჰუმანიზმის სიმბოლოდ რჩება; ქეთელაურის გმირობა მხოლოდ ფიზიკური კი არა, სინდისის, ღირსების, პატივისცემისა და ჰუმანურობის ძალადობაზე, შურისძიებასა და შიშზე გამარჯვებაა.

გამოყენებული ლიტერატურა

- ბენაშვილი 1989 – დ. ბენაშვილი, ვაჟა-ფშაველა, შემოქმედი და მოაზროვნე (მეორე გამოცემა). გამომც. „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1989.
- ევგენიძე 1989 – ი. ევგენიძე, ვაჟა-ფშაველა, ცხოვრებისა და შემოქმედებითი ისტორიის საკითხები. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1989.
- ვაჟა-ფშაველა 1985 – ვაჟა-ფშაველა, თხზულებები. გამომც. „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1985.
- ვაჟა-ფშაველა 1990 – ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი, ლექსები, მოთხრობები, პოემები, პუბლიცისტიკა, წერილები (მეორე გამოცემა). გამომც. „განათლება“, თბილისი, 1990.
- ვაჟა-ფშაველა 2024 – ვაჟა-ფშაველა, პოემები. გამომც. „პალიტრა“, თბილისი, 2024.
- კვესელავა 1961 – მ. კვესელავა, ფაუსტური პარადიგმები, წიგნი მეორე. თბილისი, 1961.
- კიკნაძე 1989 – გრ. კიკნაძე, ვაჟა-ფშაველას შემოქმედება. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1989.
- ჩხენკელი 2009 – თ. ჩხენკელი, ტრაგიკული ნიღბები. „მემკვიდრეობა“, თბილისი, 2009.
- წოწონავა 2009 – თ. წოწონავა, ლიტერატურული ნაწარმოებები სკოლაში, X. საავტორო გამომცემლობა, 2009.

References

- Benashvili 1989 – D. Benashvili, Vazha-Pshavela, Creator and Thinker (second edition). Publishing House „Soviet Georgia“ („Sabchota Sakartvelo“). Tbilisi, 1989;
- Chkhenkeli 2009 – T. Chkhenkeli, Tragic Masks, „Inheritance“ („Memkvidreoba“). Tbilisi, 2009.
- Evgenidze 1989 – Y. Evgenidze, Vazha-Pshavela, Issues of Life and Creative History). Tbilisi University Publishing House, Tbilisi, 1989.
- Kiknadze 1989 – Gr. Kiknadze, Vazha-Pshavela's Works, Tbilisi University Publishing House, Tbilisi, 1989.
- Kveselava 1961 – M. Kveselava, Faustian Paradigms. Book Two, Tbilisi, 1961;
- Tsotsonava 2009 – Tengiz Tsotsonava, Literary Works at School, X, Authors Publishing House, 2009.
- Vazha-Pshavela 1985 – Vazha-Pshavela, Essays. Publishing House „Soviet Georgia“ („Sabchota Sakartvelo“), Tbilisi, 1985.
- Vazha-Pshavela 1990 – Vazha-Pshavela, Essays, Poems, Stories, Poems, Publicism, Letters (Second Edition), Publishing House „Education“ („Ganatleba“). Tbilisi, 1990.
- Vazha-Pshavela 2024 – Vazha-Pshavela, Poems, Publishing House Palitra L, Tbilisi, 2024.

**მთის მისტერიები
ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში**

**Mountain Mysteries
in the Work of Vazha-Pshavela**

ბელა დურგლიშვილი

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
საქართველო, ქუთაისი

Bela Durglishvili
Akaki Tsereteli State University
Georgia, Kutaisi

აბსტრაქტი

ნაშრომი გვიჩვენებს, რომ მთაში ზეცნობიერის აღმოჩენა-შეცნობა მითოლოგიური სამყაროდანაა ჯერ კიდევ შესაძლებელი და ვაჟა-ფშაველას მითოსიდან, როგორც ერთ-ერთი წყაროდან, საზრდოობს, როგორც უძველესი მოგვი ამოდის მისი უღრმესი პლასტიკიდან და მოაქვს სამყაროულ საწყისთა მისტერია.

მისტერიული კოსმოგონიის ცენტრში დგას კაი ყმა, როგორც მისი ნაწილი და წარმმართველიც. აქ გადმოედინება სიბრძნის წყაროც, მხოლოდ აქ ჩნდება გველისმჭამელიც, ალუდას სულიერი ფერიცვალებაც აქაა შესაძლებელი და სტუმარ-მასპინძლობის საღვთო კავშირით სწორედ აქ, კლდის თავზე, შეხვედებიან ერთმანეთს ძმადნაფიცთა აჩრდილები ურთიერთნდობის სადღეგრძელოს წარმოსათქმელად.

მუცალთან ბრძოლის შედეგად კაი ყმას – ალუდას ინსტინქტურად ეხსნება შინაგანი თვალი თუ გულისყური. ამ წამიდან იგი დაჟინებით უსმენს საკუთარი არსების უღრმეს შრეებში განხმულ, მისთვის ჯერ კიდევ ბუნდოვან ჭეშმარიტებათა ხმას, რომელსაც ადამიანის ფერიცვალების მისტიკური საიდუმლოს გაცხადება და რეალურ ქმედებად აღსრულება მოჰყვება ხატობის დღესასწაულზე. ფაქტობრივად იოანეს სახარების სიტყვები: „ჯერ არს თქვენდა მეორედ შობაი“ არის კიდევ ის მისტიკური საიდუმლო, რომელიც ალუდას სულში განხორციელდა და მისი სულიერი ფერიცვალება განაპირობა. კურნების მაღლი მოაქვს კვირიასა და ლუხუმის წმინდა გიორგისთან სწორედ მისტერიულ კავშირს – წმინდანის სახის პერსონიფიცირებას. გმირების ფიზიკური დაღუპვის მიუხედავად აღსრულებდა ვაჟას ჩანაფიქრი – კაი ყმები მისტიკური საიდუმლოს ნაწილნი

ხდებიან. ვაჟა-ფშაველა გვიდასტურებს, რომ ამ მისტიკურ-ზეცნობიერ წვდომას მოაქვს ღვთაებრივი სიბრძნე, რომელიც ათავისუფლებს, მანამდე უხილავ მწვერვალებს მოახილვინებს გმირს.

საკვანძო სიტყვები: ვაჟა-ფშაველა, პოემა „ალუდა ქეთელაური“, მთის მისტერიები.

ABSTRACT

The paper demonstrates that the discovery and cognition of the supraconscious in the mountains remains possible, even now, out of the mythological world, and that Vazha himself draws sustenance from myth as one of his sources – rising, like an ancient shaman, from its deepest strata and bringing forth the mystery of the world's primordial origins.

At the center of this mysterial cosmogony stands the kai q'ma („valiant youth/hero“), both as a part of it and as its guiding force. Here the spring of wisdom flows forth; here alone does the serpent-eater appear; here alone is Aluda's spiritual transfiguration possible; and it is here, atop the cliff, through the sacred bond of guest and host, that the shades of the sworn brothers meet one another to pronounce the toast of mutual trust.

As a result of the battle with Mutsal, the valiant youth – Aluda – has his inner eye, or attentiveness of heart, instinctively opened to him. From this moment on, he listens persistently to the voice of truths, still obscure to him, resounding in the deepest strata of his own being – truths whose revelation as a mystical secret, and whose fulfillment in real action, follow at the festival of the icon (khatoba). In fact, the words of the Gospel of John – „Ye must be born again“ – constitute precisely that mystical secret which was realized within Aluda's soul and which brought about his spiritual transfiguration. The grace of healing granted by Kvira and Lukhum's Saint George brings about precisely this mysterial connection – the personification of the saint's countenance. Despite the physical destruction of the heroes, Vazha's design is fulfilled: the valiant youths become part of the mystical secret. Vazha-Pshavela affirms for us that this mystical-supraconscious attainment brings divine wisdom, which liberates the hero and reveals to him peaks that had until then remained unseen.

Keywords: Vazha-Pshavela, the poem „Aluda Ketelauri“, mountain mysteries.

შესავალი

მთა ვაჟას სულიერი სავანეა. როგორც ვახტანგ კოტეტიშვილი შენიშნავს, იდეალებშემოდარცული ბარი გაოცებით მიახედა მთისაკენ ვაჟა-ფშაველამ და ამ გაოცება-აღტაცების საფუძველი გენიოსის შემოქმედებაში გამოხატული დაუვიწყარი უმაღლესი ღირებულებებია.

თითქოს ვაჟას დაბადებამდე რომ ცეცხლოვანი ანგელოზები დაინახა მისმა მშობელმა, ამ ზეციურ ძალთა გავლენა და ფრთათა შრიალი შეიგრძნობა დიდი ხელოვანის ნაწარმოებთა შინაგან შრეებშიც. იქნებ

ამიტომაცაა მისი ლიტერატურული მემკვიდრეობის სასწაულებითა და იდუმალებით აღსავსე სიღრმეები ფიზიკური თვალისათვის ბოლომდე შეუცნობელი.

მთაში ზეცნობიერის აღმოჩენა-გათავისება მითოლოგიური სამყაროდანაა ჯერ კიდევ შესაძლებელი და ვაჟაც როგორც უძველესი მოგვი, მითოსით საზრდოობს, ამოდის მისი უღრმესი პლასტიკიდან და მოაქვს სამყაროულ საწყისთა მისტერია.

„მთა ღვთისშვილთა სადგომია... მითოსური თვალსაზრისით, მთა იგივე ცაა, წვერი ამ მთას ზესკნელში აქვს, ხოლო ფესვი უფსკრულში.... [იგი] მითოსური ქვეყნის ვერტიკალია, რომელზეც სამი სკნელის გავლით მოძრაობენ ზეადმაველი ან ქვედადმაველი ღვთისშვილები...“ (ჩხენკელი 1989: 189).

მსჯელობა

პირველ რიგში, უნდა აღინიშნოს, რომ მთის ამ მისტერიული კოსმოგონიის ცენტრში დგას კაი ყმა, როგორც მისი ნაწილი და წარმართველიც. აქ გადმოედინება სიბრძნის წყაროც, მხოლოდ აქ ჩნდება გველისმჭამელიც, ალუდას სულიერი ფერიცვალებაც აქაა შესაძლებელი და სტუმარ-მასპინძლობის საღვთო კავშირით სწორედ აქ, კლდის თავზე, შეხვდებიან ერთმანეთს ძმადნაფიცთა აჩრდილები ურთიერთნდობის სადღეგრძელოს წარმოსათქმელად.

ლექსში „კაი ყმა“, ეროვნული სატკივარის გამოხატვის კვალდაკვალ, კაი ყმის „სადიაცენით“ ჩანაცვლება რომ ჰქვია, კაი ყმის გმირული აღსასრულიც კი მისტიკური და იდუმალია. კაი ყმა სულეთში შედის:

„სულეთს შევიდეს ხმლიანი,

ლადი ლადისა ცხენითა,

წინ მიუძღოდეს არწივი,

ხმით მოყაყაშე, ფრენითა“ (ფშაველა 1987: 67).

ცნობილია, რომ სულეთი მითოლოგიური თვალთახედვით სულთა განსასვენებელი ადგილი, იგივე საიქიოა. სწორედ აქ ხვდებიან დაღუპულ გმირთა სულები [აქ] გამარჯვებული, სახელოვანი კაი ყმის სულიც ამხედრებული შედის, რათა იქაც დასძლიოს მოკლულ მტერთა შესაძლო წინააღმდეგობა. ამ გადმოცემის საფუძველი, როგორც ზურაბ კიკნაძე აღნიშნავს, ზეცნობიერის განსაკუთრებული აღქმის შედეგად გაჩენილი მთისტრადიციული წარმოდგენებია. „ტრადიციულად მოაზროვნეადამიანს არა აქვს საფუძველი ეჭვი შეიტანოს მის თაობაზე შემონახული ანდრეზის ჭეშმარიტებაში. პირიქით, მას სრული საფუძველი აქვს, რომ ყველაფერში, რაც მის გარშემოა და ხდება, ანდრეზის ჭეშმარიტება დაინახოს. დღევანდელი ფშავისა თუ ხევსურეთის მიწა - წყალზე აღბეჭდილია ღვთის შვილების (წმ. გიორგის, კოპალას თუ იახსარის) ისტორიამდელ ქმედებათა კვალი. ადგილთა სახელები (ავისგორი, კარატისწვერი, ირემთკალო, აბუდელაურის ტბა...) ინახავს ხსოვნას იმ ჟამისა, როცა ღვთისშვილნი, ჯერ კიდევ ხორციელნი, ადამიანთა გადასარჩენად დევ - კერპებს ებრძოდნენ. ეს ადგილები მოწმეა იმ ბრძოლებისა და გამარჯვებებისა“ (კიკნაძე 1995: 5).

ამიტომაც გვიჩვენებს ვაჟა-ფშაველა, როგორი პატივისცემით ხვდებიან კაი ყმას გარდასული ეპოქების მეფეები(თამარი, ერეკლე) და ანგელოზები, თავად უფალი:

„გახარებული უფალი
 კარგ ყმას ჯვარს სწერდეს ზენითა,
 ანგელოზები ხარობენ,
 ალქაჯნი იყვნენ წყენითა“ (ფშაველა 1987: 68).

ამგვარი კაი ყმის უკვე სახელდებული, კონკრეტულად განხორციელებული სახეა ალუდა ქეთელაური ვაჟას ამავე სახელის მქონე პოემიდან. „დავლათიანი“ (ღვთისაგან სვიანი) ალუდა თემში დიდი პატივისცემით სარგებლობს. თუმცა მუცალთან ორთაბრძოლისა და მისი მოკვლის შემდეგ სულიერი ფერიცვალების გზაზე დაწყებული მტკივნეული თვითგანსჯის გამო ავტორი შენიშნავს:

„ყმა მოდიოდა გორი-გორ,
 არ ეწონება თავია“ (ფშაველა 1987: 113).

თვითრეფლექსიის შემდეგ კი იბადება აზრი, შეიძლება თუ არა, „მტერობა“ ანუ შურისძიების კანონი ადამიანის ცხოვრების წესი იყოს? ალუდას მიერ სისხლიანი ცხოვრების წესის ანარეკლად იქცევა ჯერ მისი სიზმარი, რომელსაც გარკვეული მითოლოგიური, თეოსოფიური და თეოლოგიური ასპექტები დაემყდნება: მითოსური თვალსაზრისით, როგორც თამაზ ჩხენკელი აღნიშნავს წიგნში „მშვენიერი მძლევარი“, ალუდასათვის კაცის ხელ-ფეხის წვნიანის ჭამა იგივე სისხლიანი ცხოვრების წესია, რომელსაც ამირანის მითის მიხედვით ამირანი და მისი ძმები დაუპირისპირდებიან და დევების კოშკში ცხოვრებას მხოლოდ მას შემდეგ იწყებენ, როცა კოშკს დევების სისხლისაგან გაწმენდენ. მუცალთან ბრძოლის შედეგად ალუდასაც „ინსტინქტურად გაეხსნა რაღაცნაირი შინაგანი თვალი თუ გულისყური. ამ წამიდან იგი დაჟინებით უსმენს საკუთარი არსების უღრმეს შრეებში განხმულ, მისთვის ჯერ კიდევ ბუნდოვან ჭეშმარიტებათა ხმას“ (ჩხენკელი 1989: 241). თეოსოფი რუდოლფ შტაინერი ამგვარი ცხოვრებისეული ცვლილების საფუძველს წიგნში „ვარდისა და ჯვრის საიდუმლო“ ადამიანის გონების ახალ ფაზაში გადასვლის ანუ გონების გამოქვაბულთან ლოდის გადაგორების ტოლფას მოვლენაში ხედავს. ეს მოსაზრება ბუნებრივად გვახსენებს ალუდას ფიქრებს:

„შატილს ჯერ არ ჩასწვდომია
 შუქი შუადღის მზისაო,
 არ ჩაუშვებენ ჩამსვლელსა,
 კლდე აფარია ცისაო“ (ფშაველა 1987: 113).

ხოლო ქრისტიანული თეოლოგიური მოსაზრებით ალუდას მიერ კაცის ხორცის ჭამა მისტიკურად სწორედ იმ ექპარისტული საიდუმლოს აღსრულებას, რომლის ძალითაც ადამიანი უფალს ეზიარება. ანუ გარეგნულად ამაზრზენი, საშინელი ქმედების მიღმა სიმბოლურ-მისტიკურად იკითხება უფალთან ზიარების აქტი: „ვინც ჭამს ჩემს ხორცს და სვამს ჩემს სისხლს, ის მოვა ჩემთან, ვინც არ ჭამს ჩემს ხორცს და არ სვამს ჩემს სისხლს, ის ვერ მოვა ჩემთან“ (იოანეს სახარება). მაცხოვრის ამ სიტყვების აღსრულებას კი ადამიანის ფერიცვალების მისტიკური საიდუმლოს გაცხადება და რეალურ ქმედებად აღსრულება მოჰყვება ხატობის დღესასწაულზე. ფაქტობრივად იოანეს სახარების სიტყვები: „ჯერ არს თქვენდა მეორედ შობაი“ არის კიდევ ის მისტიკური საიდუმლო,

რომელიც ალუდას სულში განხორციელდა და მისი სულიერი ფერიცვალება განაპირობა.

ამ გზაზე დგებიან ვაჟას ჯოყოლა და ზვიადაურიც. ჯარეგას, ქისტურ სოფელს პოემის დასაწყისშიც და ფინალშიც ისევ გონების ლოდისა და ბოროტების ეკვივალენტი – შავი ნისლი გადაჰფარებია, რომელიც აბნელებს „ქვეყანას ხილულიანსა“ და ადამიანების ჭეშმარიტებასთან მიახლოებას აბრკოლებს. ბოროტება ხარობს და გულლადობს მტრობითა და სისხლისღვრით:

„აბნელებს, უხილავად ხდის

ქვეყანას ხილულიანსა“ (ფშაველა 1987: 173).

პოემის ფინალში, გმირების ფიზიკური დაღუპვის მიუხედავად, აღსრულებდა ვაჟას ჩანაფიქრი – კაი ყმები მისტიკური საიდუმლოს ნაწილნი ხდებიან; იმ კლდის თავზე, სადაც ჯოყოლა იღუპება, დროდადრო ხედავენ უცნაურ სურათს:

„იმ კლდის თავს, საცა ჯოყოლა

მოჰკლეს ხევსურთა ბრძოლაში,

ლამ –ლამ ხედავენ სურათსა

გვალვისგან ნაგალს გორაში“ (იქვე: 203).

აქ ერთმანეთს ხვდება სამი გმირი და ძმადნაფიცთა, ერთმანეთის შემცნობ ადამიანთა, ერთად ყოფნის საოცარი იდილია. მართალია, ფიზიკური თვალისათვის შეუცნობელია, მაგრამ წამიერი გაელვებაც კი სულიერ მეხსიერებაში სამუდამოდ რჩება და შეიგრძნობა უმაღლესი განზომილების ანარეკლი – სივრცე – მარადიული დროის ქრონოტოპი, რომელშიც დაუვანებიათ ვაჟკაცობის, დამძიმის, სტუმარმასპინძლობის, ურთიერთდანიშნულების მარადიული ღირებულებების მატარებელ ადამიანებს. მითოსურად კლდის თავი ღვთისშვილთა შეკრების ადგილია და სწორედ ამ მისტერიის თანამონაწილე ხდება მკითხველიც. „ღვთისაგან სვიანი ეს გმირები ქვესკნელის გავლით ზესკნელისაკენ, ან მიწიერი თემიდან ზეციური თემისაკენ მიისწრაფიან. ისინი, ...ორჯერშობილნი არიან: ერთხელ კაცად, ხოლო მეორეჯერ ზეკაცად“ (ჩხენკელი 1989: 188).

განსაკუთრებულ მისტერიულ დატვირთვას იძენს პოემა „ბახტრიონის“ პროლოგსა და ეპილოგში ნაჩვენები გველის სახის სიმბოლიკა. ბოროტებისა და ცოდვის განსახიერება პოემის ფინალში კეთილ გველად გარდასახული ლუხუმის (აქ საქართველოს) გადამრჩენად გვევლინება და უძველეს პარადიგმულ სახეს – მოსეს კვერთხზე დახვეულ გველს გვახსენებს, რომელიც ცოდვით დაავადებულ ადამიანთა განმაკურნებლად იქცევა. კურნების მაღლი კი კვირიასა და ლუხუმის წმინდა გიორგისთან მისტერიულ კავშირს – წმინდანის სახის პერსონიფიცირებას მოაქვს. კვირიას წინასწარმეტყველური სიზმარიცა და ლუხუმის მიერ კვირიას მომავლის ჭკრეტა ამას ადასტურებს. ასევე მკაფიოდ იკითხება, როგორ ზუსტად შეიგრძნობს თუნდაც მტრის სიკვდილის ტრაგიზმს პირნათელიანი გმირი – ლუხუმი იმ ეპიზოდში, როცა ზეზვა ახსენებს:

„შენ მაგებრალა ურჯულო,

მაგიწყლიანდეს თვალები“ (ფშაველა 1987: 164).

თავად ზეზვასთვის ხომ მტრის მოკვლა სამართლიანობის აღსრულებაა:

„მე არ მებრალვის ლუხუმო,
მოუნათლავი აროდის,
მაგათ სიწუნტის ნალველი
ყელში ბალღამათ ამოდის“ (ფშაველა 1987: 164).

ეს ფაქტები იმაზე მიანიშნებს, რომ შურისძიებაზე მაღლა ლუხუმისათვის თანაგრძნობის, შემწყნარებლობისა და ადამიანის სიყვარულის ფასეულობები დგება. აქედან გამომდინარე, სამართლიანად აღნიშნავს ზურაბ კიკნაძე, რომ წმინდა გიორგი ხილულად წარუძღვება თავის საყმოს ბრძოლაში, რადგან თემი ამას იმსახურებს. უეჭველ ფაქტად წარმოუდგება ეს მისტერიული სურათი პოემის მონაწილე გმირებსაც.

ამიტომაც, შეუძლებელია არ დავეთანხმოთ ზურაბ კიკნაძის მოსაზრებას, რომ „ერთხელ, „მას ჟამსა შინა“ შექმნილი და თაობათა მეხსიერებაში შენახულ-გამოტარებული სიტყვიერი ან სხვა ხასიათის ტექსტი აღიბეჭდავს უტყუარობის ნიშანს და საკრალური სიმძიმით იტვირთება, რაკი მას რჯულის დამაფუძნებელი ფუნქცია დაეკისრება. ხოლო რამაც დააფუძნა რჯული, არ შეიძლება არ იყოს ნამდვილად მომხდარი“ (კიკნაძე 1995: 4).

დასკვნა

მისტიკურ-ზეცნობიერ წვდომას მოაქვს ღვთაებრივი სიბრძნე, რომელიც ათავისუფლებს, მანამდე უხილავ მწვერვალებს მოახილვინებს გმირს. ამგვარი სიბრძნე, ჭეშმარიტება და სიყვარული ალუდას, ჯოყოლას, ზვიადაურის, ალაზას, ლუხუმისა და კვირიას მიერ ნაწვდომი ჭეშმარიტება და სიყვარულია. თავადაც ფიქრიან, ნისლიან მთებს დამსგავსებიან და მიუხედავად იმისა, რომ სამყაროს დიალექტიკურ ყოფაში დროდადრო ეს მთები – „თავ-ჩაჩქნიანები“ მწარე ფიქრებსაც მიეცემიან, მაინც რჩებიან ღირსების, სიყვარულისა და რწმენის რაინდებად და მთაში აღსრულებული მისტიკრიების მარადსახსოვარ გმირებად.

გამოყენებული ლიტერატურა

კიკნაძე 1996 – ზ. კიკნაძე, ჯვარი და საყმო, ქართული მითოლოგია. თბილისი, 1995.

ფშაველა 1987 – ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი. თბილისი, 1987.

ჩხენკელი 1989 – თ. ჩხენკელი, მშვენიერი მძლევალი. თბილისი, 1989.

References

Chkhenkeli 1989 – T. Chkhenkeli, The Beautiful Conqueror. Tbilisi, 1989.

Kiknadze 1996 – Z. Kiknadze, Cross and Sacrum, Georgian Mythology. Tbilisi, 1995.

Pshavela 1987 – Vazha-Pshavela, Essays. Tbilisi, 1987.

DOI: 10.61491/yk.17.2025.12175

**პროფესორი ტარიელ ფუტკარაძე ხევსურეთის შესახებ
(ჩანაწერების მიხედვით)**

**Prof. Tariel Putkaradze on Khevsureti
(Based on His Notes)**

იამზე ვაშავიძე

კავკასიის უნივერსიტეტი
საქართველო, თბილისი

Iamze Vashavidze
Caucasus University
Georgia, Tbilisi

აბსტრაქტი

სტატიაში განხილულია პროფ. ტარიელ ფუტკარაძის საგანმანათლებლო-პედაგოგიური მოღვაწეობის მნიშვნელოვანი მიმართულება – ზრუნვა სხვადასხვა კუთხის ქართველთა ეროვნულ-ეთნიკური ერთიანობისათვის; ეს პირდაპირ კავშირშია მის ენობრივ კონცეფციასთან, რომელიც ითვალისწინებს ქართველურ დიალექტთა თანაბარ მონაწილეობას საერთო სალიტერატურო ენის განვითარების პროცესში.

თემის აქტუალობას განაპირობებს ქართველი საზოგადოების ეროვნული იდენტობის პრობლემა, კერძოდ: როგორც თავად მეცნიერი ხშირად შენიშნავს, რამდენად იცის ახალმა თაობამ „კიდევ ვინ არის ქართველი“. აქედან გამომდინარე, სწორედ ისტორიული საქართველოს ძირძველი კუთხეების გაცნობას ისახავდა მიზნად პროფ. ტარიელ ფუტკარაძის ხელმძღვანელობით ჩატარებული სტუდენტთა დიალექტოლოგიურ-ეთნოგრაფიულ-ფოლკლორული ექსპედიციები, რომელთა ორგანიზებაც პირველად დიალექტოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის თანამშრომელთა აქტიურობითა და ხელშეწყობით დაინერგა ქუთაისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სასწავლო-მეთოდურ მუშაობაში. მოგვიანებით ამ საველე პრაქტიკას შეუერთდნენ სხვა უმაღლესი სასწავლებლებიც, კერძოდ: საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის უნივერსიტეტი, ასევე სოხუმისა და ჯავახეთის უნივერსიტეტები.

სტატიაში ყურადღება გამახვილებულია პროფ. ტარიელ ფუტკარაძის იმ წერილებსა და შენიშვნებზე, რომლებშიც ასახულია ხევსურეთის ექსპედიციების დროს მიღებული შთაბეჭდილებები, დაკვირვება ადგილობრივთა მეტყველებაზე, ტრადიციებზე, მშობლიური კუთხის გულშემატკივარ მთიელებზე და თანამედროვე ხევსურეთის პრობლემებსა თუ მომავლის ამოცანებზე.

განაალიზებული მასალის საფუძველზე მიღებულია დასკვნა: პროფ. ტარიელ ფუტკარაძე ხევსურეთის თემაზე შექმნილი წერილებითა და შენიშვნებით განავითარებს თავის სამეცნიერო კონცეფციას ყველა კუთხის ქართველთა წვლილის შესახებ ერთიანი საერთოქართველური სამწიგნობრო კულტურის ფორმირების პროცესში. შესაბამისად, მისი პედაგოგიური მოღვაწეობის ერთ-ერთ მთავარ მიმართულებად იქცა საქართველოს კუთხეთა გაცნობა-შესწავლა, მათი პრობლემების გააზრებინება სტუდენტებისათვის მათში მოქალაქეობრივი შეგნების გასაძლიერებლად. ამ ფონზე აშკარად იკვეთება პროფ. ტარიელ ფუტკარაძის ხელმძღვანელობით ჩატარებული დიალექტოლოგიურ-ეთნოგრაფიულ-ფოლკლორული ექსპედიციების როგორც წმინდა მეცნიერული, ისე სწორად მაორიენტირებელი სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობა.

საკვანძო სიტყვები: ტარიელ ფუტკარაძე, ფშავ-ხევსურეთი, სტუდენტთა დიალექტოლოგიური ექსპედიცია ხევსურეთში.

ABSTRACT

The article examines a significant direction of Prof. Tariel Putkaradze's educational and pedagogical activity – his concern for the national-ethnic unity of Georgians from all regions. This is directly connected with his linguistic conception, which envisions the equal participation of the Kartvelian dialects in the process of developing the common literary language.

The relevance of the topic is conditioned by the problem of national identity within Georgian society, and in particular, as the scholar himself frequently observes, by the question of how well the new generation knows „who else is Georgian“. It was precisely with the aim of introducing students to the ancestral regions of historical Georgia that the dialectological-ethnographic-folkloric student expeditions were conducted under the guidance of Prof. Tariel Putkaradze. These expeditions were first introduced into the teaching and methodological work of Kutaisi State University through the active efforts and support of staff members of the Scientific-Research Institute of Dialectology. Other institutions of higher education later joined this field practice as well, in particular the Saint Andrew the First-Called Georgian University of the Patriarchate of Georgia, along with the universities of Sokhumi and Javakheti.

The article focuses attention on those letters and notes of Prof. Tariel Putkaradze in which are reflected the impressions gained during the expeditions to Khevsureti, his observations on the speech and traditions of the local population, on the mountain-dwellers devoted to their native region, and on the problems and future tasks facing contemporary Khevsureti.

On the basis of the material analyzed, the following conclusion is reached: through the letters and notes he produced on the subject of Khevsureti, Prof. Tariel Putkaradze develops his scholarly conception concerning the contribution of Georgians from every region to the process of forming a unified, common Kartvelian literary culture. Accordingly, one of the principal directions of his pedagogical activity became the introduction to and study of Georgia's regions, and helping students to grasp the problems of these regions in order to strengthen their civic consciousness. Against this background, the significance of the dialectological-ethnographic-folkloric

expeditions conducted under Prof. Tariel Putkaradze's guidance emerges clearly – a significance that is both purely scholarly and rightly oriented toward matters of state.

Keywords: Tariel Putkaradze, Pshav-Khevsureti, student dialectological expedition to Khevsureti.

შესავალი

პროფ. ტარიელ ფუტკარაძის სამეცნიერო-პედაგოგიური მოღვაწეობის მთავარი ორიენტირია სხვადასხვა კუთხის ქართველთა ეროვნულ-ეთნიკური ერთიანობა, რასაც ეფუძნება მისივე ენობრივი კონცეფციაც – ქართველურ დიალექტთა თანაბარი მონაწილეობა საერთო სალიტერატურო ენის განვითარების პროცესში.

მეცნიერი ხაზგასმით მიუთითებს თავის მიზანზე: „ერთიანი ეროვნული ცნობიერების აღორძინება-გაძლიერება, ჩვენი ეროვნული ღირსების გააქტიურება და, ამავე დროს, საქართველოს ყველა კუთხის დამსახურების წამოწევა ჩვენი მრავალსაუკუნოვანი ენის/კულტურის შექმნის ისტორიაში“ (8.12. 2019). სწორედ ამ მიზანს ემსახურებოდა წლების განმავლობაში მისი ხელმძღვანელობით ჩატარებული სტუდენტთა დიალექტოლოგიურ-ეთნოგრაფიულ-ფოლკლორული ექსპედიციები როგორც ქვეყნის სახელმწიფო საზღვრებში, ისე ისტორიულ მიწაზე – ტაო-კლარჯეთში. ასეთი საველე პრაქტიკა, რომელიც პირველად დიალექტოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის თანამშრომელთა აქტიურობითა და ხელშეწყობით დაიწყო აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სასწავლო-მეთოდურ მუშაობაში, თანდათან უფრო ფართო მნიშვნელობის მოვლენად იქცა: მოგვიანებით მას შეუერთდნენ სხვა უმაღლესი სასწავლებლებიც, კერძოდ: საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის უნივერსიტეტი, ასევე, სოხუმისა და სამცხე-ჯავახეთის უნივერსიტეტები. შედეგი იყო სტუდენტი ახალგაზრდობის მეცნიერული და პიროვნული ზრდა, თურქეთის მოქალაქე ქართველებთან დაახლოება, მათი მეტყველების თავისებურებების, ფოლკლორისა და ეთნოგრაფიული ყოფის შესწავლა.

აღნიშნული მიმართულებით პროფ. ტარიელ ფუტკარაძის მიერ ჩატარებული ექსპედიციების შედეგებზე ჩვენ გამოქვეყნებული გვაქვს ორი სტატია,¹ მესამე სტატია („თურქეთელი ქართველები პროფ. ტარიელ ფუტკარაძის სტატიების, წერილებისა და ესეების წიგნში „ბევრი რამ ერთად“) გადაცემულია ჟურნალ „ქართველური მემკვიდრეობის“ 2025 წლის ნომერში დასაბეჭდად.

¹ იხ.: „პროფ. ტარიელ ფუტკარაძე საქართველო-თურქეთის კულტურული ურთიერთობების შესახებ“ – დაიბეჭდა დუზუჯეს (თურქეთი) უნივერსიტეტის შრომების 2023 წლის კრებულში („თურქულ-ქართული კულტურული ურთიერთობები, ისტორია – კულტურა – ლიტერატურა – ენა“); „პროფ. ტარიელ ფუტკარაძე თურქეთის მოქალაქე ქართველების შესახებ (2009-2016 წლების ჩანაწერების მიხედვით)“ – დაიბეჭდა 2024 წელს პროფ. სუდან ალთუნის რედაქტორობით მომზადებულ სამეცნიერო ჟურნალში: „ქართველოლოგიური კვლევები თურქეთში, II“ („TÜRKİYE'DE KARTVELOLOJİ ÇALIŞMALARI II“).

ამჯერად ყურადღებას გავამახვილებთ იმ მასალებზე, რომლებიც პროფ. ტარიელ ფუტყარაძის ხელმძღვანელობით ხევისურეთში ჩატარებულ ექსპედიციებს ეძღვნება; მათი მეშვეობით ვეცნობით მეცნიერის შთაბეჭდილებებს, დაკვირვებებს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მეტყველებაზე, ტრადიციებზე, მშობლიური კუთხის გულშემატკივარ პიროვნებებზე და თანამედროვე ხევისურეთის პრობლემებსა თუ მომავლის ამოცანებზე.

კვლევის მეთოდები

სტატიაზე მუშაობისას გამოვიყენეთ აღწერითი და შედარებითი ანალიზის მეთოდები. აღწერითი მეთოდის საშუალებით თავი მოვუყარეთ პროფ. ტარიელ ფუტყარაძის მიერ სოციალურ ქსელში 2001-2019 წლებში განთავსებულ წერილებსა და შენიშვნებს² ხევისურეთის ექსპედიციებზე და შევისწავლეთ მათი შედეგნილობა. შედარებითი ანალიზის მეთოდით შევაჯერეთ გამოთქმული თვალსაზრისები, რის საფუძველზეც შესაძლებელი გახდა გამოგვევლინა მეცნიერის საგანმანათლებლო-პედაგოგიური მუშაობის განმსაზღვრელი მიმართულება.

მსჯელობა

წერილების ავტორი შთამბეჭდავად ასახავს სტუდენტური ექსპედიციის საქმიან, ხალისიან და ემოციურ ყოფას, რომელსაც განსაკუთრებულ ხიზლს სძენს „ოქტომბრის ურიცხვ ფერებად ამეტყველებული ხევისურეთის არაგვის ხეობა – ფერადოვანი მთები“ („მზიანი ხევისურეთი“, 17.11. 2013), „გრილჰაეროვანი ფერდობები, ...სადაც ქართველ ღვთაებათა და ლეგენდარულ ხევისურთა უკვდავი სულიერება მიმოიქცეოდა“; ის წერს: „შეუძლებელია იქ ნანახის გადმოცემა, ...უმჯობესია ყველამ შეიძლოს საქართველოს ყველა კუთხის ნახვა, საკუთარი ქვეყნისა და მოდემის სიდიადე ძალუმად რომ აღიქვას...“ („ხევისურეთი – საქართველოს ოლიმპო“, 2001); „ნახორცივლარი ღვთაებებისა და სწორფერთა ზღაპრულ ველში“ (7.10.2014) თითქოს თავისუფლდება ამქვეყნიური „უარყოფითი ემოციისაგან“ და „სიყვარულით ბრუნდება“ „ახალი მწვერვალების მოსანახულებლად თუ ასაგებად“ (6. 11, 2016).

ჰარმონიულ გარემოში ასევე მეტი საფუძველია საქვეყნო ფიქრისათვის: შემთხვევითი არ არის, რომ ექსპედიციის მონაწილე სტუდენტები სწორედ აქ – ხევისურეთში – მღერიან აფხაზურ სიმღერებს, რასაც მოწმობს ეს ემოციური ჩანაწერი: „გარეთ ციოდა, მაგრამ უდიდესი სითბო იყო ჩვენ შორის და ჩვენ გარშემო... აქ სიყვარულითა და ტკივილით შესრულებულ ამ ქართულ და აფხაზურ სიმღერებს ნუ დაუწყებთ ნაკლის მოძებნას; არც ჩემი ტელეფონის კამერა დამიწუნოთ :)“... (7.11. 2016). ჩანაწერის ავტორი იმედს არ კარგავს, რომ აფხაზთა და ოსთა უმრავლესობა, ასევე „ქართველთა ერთი ნაწილი“ გააცნობიერებს, როგორ გამოიყენა ისინი „რუსეთის იმპერიამ საქართველოს დამოუკიდებლობის წინააღმდეგ და თავადაც „განადგურების საფრთხის წინაშე დააყენა“ (იქვე).

ექსპედიციის ხელმძღვანელი მოძიებული ხევისურული მეტყველების ნიმუშებიდან გამოყოფს რამდენიმე ფრაზეოლოგიურ გამონათქვამს, მაგ.: „მოსაკითხით მისვლა“ ჰქვია „ცუდ ამბავზე მისვლასაც და ახალუხალში

². აღნიშნული მასალა მომზადებული გვაქვს გამოსაცემად (ი. ვ.).

(ქორწილში) მისვლასაც, ბავშვი როცა შეეძინება, მისალოცად მისვლას ჰქვია „მოსანახავით მისვლა“ („მზიანი ხევისურეთი“, 17.10. 2013);

წერილების ავტორი მოსაზრებას გამოთქვამს წმინდა გიორგის მრავალრიცხოვან ხევისურულ სალოცავებთან დაკავშირებით: „შესაძლოა ცნობილი ხევისურული რწმენა-წარმოდგენები/ანდრეზები მორიგე ღმერთის, ღვთისშვილების, ნახორცივლარი ღვთაებების... შესახებ/ქრისტიანულ საფუძველზე იყოს განვითარებული და არა – წარმართულზე“ („მზიანი ხევისურეთი“, 17 ოქტომბერი, 2013); ასევე, აკვირდება ხევისურეთის დიდი დღესასწაულის – ათინგენობის – მახასიათებლებს და შენიშნავს: „ძნელი სათქმელია, „განსაკუთრებულმა გარემოებამ – გამოცხადებამ – აქცია ხევისურებში მღვდელმოწამე ათინოგენე ეპისკოპოსის (დაახლ., 311 წ.) და ათთა მისთა მოწაფეთა ხსენების დღე უდიდეს დღესასწაულად თუ ეს დღე გადაეფარა რომელიმე წარმართული ღვთაების სახელს“ („ხევისურეთი – საქართველოს ოლიმპო“ 2001).

ხევისურთა მორწმუნეობა, „გამითებულ-გახალხურებული ქრისტიანული ლოცვები, ანდრეზულ-ზღაპრული ცნობიერი ველი და არაკულ-გოლიათური ბუნება“ წერილის ავტორისთვის „ერთ მთლიან სამყაროს ქმნის“, რომელსაც უწოდებს „საქართველოს ოლიმპოს“.

მთავარი სატკივარი, რაც პროფ. ტარიელ ფუტკარაძის წერილებში იკვეთება, არის კუთხეთა ერთიანობის პრობლემა – საქართველოს მთასა და ბარს შორის კავშირის დასუსტება, „თითქოსდა, საქართველოს მთა დაბერდა, ხოლო ბარი უორიენტაციოდ, ნასიცხარივით დაბორიალებს“ („ხევისურეთი – საქართველოს ოლიმპო“ 2001).

საქართველოს მთისა და ბარის ისტორიულ ერთობასთან დაკავშირებით, ავტორი წერს, რომ „ტრადიციულად, კულტურული ველის მქონე ბარი... მთის ანკარა ნიჭიერებით საზრდოობდა“, განსაცდელის ჟამს კი მთა იყო „ქართველური გონისა და განძის“ შემნახავ-გადამრჩენი; ამ მჭიდრო ურთიერთობის რღვევას, ისევე როგორც პიროვნული ღირსებით გამორჩეული ხევისურები – ბათირა და შოთა არაბულები,³ უკავშირებს

³ **ბათირა არაბული:** „ხევისურეთში არ იყვნენ მდიდრები და ღარიბები; ყველა თანასწორი იყო... 1952-56 წლებში საბჭოთა ხელისუფლებამ ხევისურეთს დიდი დარტყმა მიაყენა: მოსახლეობა იძულებით აჰყარა და უნაყოფო და უვარგის ტერიტორიებზე დაასახლა... ადრე მეფეები შეღავათებს უწესებდნენ ხევისურებს, რათა ჩვენ შეგვმღებოდა თავის შენახვა ამ მიმდებარე პირობებში; ახლა მიწის ყოველ მტკაველზე გადასახადი გვაქვს შეწერილი, ამას ემატება დენის და სხვა გადასახადები და ამ უპენსიოზა-უხელფასობაში ისედაც აქა-იქ შემორჩენილი ხალხი იძულებული ხდება მიატოვოს წინაპართა სალოცავი თუ საძვალე და ლუკმაპურის საშოვნელად გადაიხვეწოს... თუ ასე გაგრძელდა, საქართველოს საზღვარი მალე წუბროვანამდე გადმოინაცვლებს“ („ხევისურეთი – საქართველოს ოლიმპო“, 2001).

შოთა არაბული: „ნებაყოფილობით მიგრაციას, როცა ოჯახს აღარ ჰქონდა „სამეკვამუროდ სამყოფი მიწა“ (ოჯახის სარჩენი მიწა), „მესისხლეობას – ამანათობას, რაც იშვიათი მოვლენა იყო“ და „აქაური უმაღლესდამთავრებული ახალგაზრდების დაუსაქმებლობას“ საფრთხე იმდენად არ შეუქმნია ხევისურეთისათვის, რამდენადაც ბოლო 200 წლის განმავლობაში მეფის რუსეთისა და საბჭოთა იმპერიის პოლიტიკას – დაუმორჩილებელი ხევისურების განეიტრალებისათვის მათ ბარში გადასახლებას, სადაც იოლი იყო მათი მართვა; ამას დაემატა უნდობლობის გაჩენა ბარის მიმართ ხევისურული რიტუალების მოწინააღმდეგე და სალოცავების მმართველი ბლადოჩინებისა თუ რუსი მკვლევრების, ასევე – ჯამუშებად გამოგზავნილი მასწავლებლების გამო, რევოლუციის შემდეგ სისხლიანი ანგარიშსწორება ქაქუცა ჩოლოყაშვილის მხარდაჭერისათვის და სხვ.; „თანამედროვე ვითარებაში ბარისადმი ნდობა ახლა ნელ-ნელა ბრუნდება, მაგრამ ახლა სხვა პრობლემაა: ბარს არ ახსოვს მთა, არჩვენების დროსაც კი, იმიტომ, რომ აქ ცოტა ამომრჩეველია“ („მზიანი ხევისურეთი“, 17 ოქტომბერი, 2013).

ხელისუფლების არასწორ პოლიტიკას⁴: „კომუნისტობის შავბნელ პერიოდში მთის მოსახლეობას ვაჟკაცები („ნარჩევი ხევესურები“) მოტყუებით დაუხვრიტ-დაუმარცხეს, ...საუკუნოვანი მეურნეობა მოუშალეს... შეურყიეს ჯვარისა და ხატის რწმენა... ბოლოს მთიდანაც აყარეს: საქართველოს ბუნებრივი საზღვრებიც მოარღვიეს და შეუფერებელ ლანდშაფტზე დასახლებული მთიელების სულიერი დაშლაც დაიწყო...“ („ხევესურეთი – საქართველოს ოლიმპო“ 2001).

წერილების ავტორი შენიშნავს, რომ ზვიად გამსახურდიას ხელისუფლებას არ დასცალდა „მთისთვის ფუნქციის დაბრუნება“ – „პუტჩმა საბოლოო განადგურებისკენ დააქანა საქართველოს მთიანეთიც“; თანამედროვე მთა-სოფლების არასახარბიელო ვითარების ნათელსაყოფად მას მოაქვს არხოტელი ახალგაზრდის, გვარად წიკლაურის, სიტყვებიც, რომ დაცარიელებულ ხევესურეთს ძველებურად აღარ შეუძლია საქართველოს ჩრდილოეთი საზღვრის გამყარება, აქ ოჯახის შექმნაც შეუძლებელია – საჭიროების შემთხვევაში ექიმსაც ვერ ნახავ...

პროფ. ტარიელ ფუტკარაძის შეფასებით, „თუკი მთისადმი დამოკიდებულება ასე გაგრძელდა, რამდენიმე ათეულ წელში საქართველოს მთიანეთი ვაჟკაცური სულისგან დაიშრიტება, შედეგად კი ბარიც საბოლოოდ გაუდაზნოვდება!“

წერილში „მზიანი ხევესურეთი“ თანმიმდევრული სიზუსტით არის აღწერილი პირაქეთა ხევესურეთის დაცარიელებული სოფლები; პროფ. ტარიელ ფუტკარაძემ თავისი საავტორო გადაცემაც – „სიმები საქართველოსი“, რომელიც თითქმის ორი წლის განმავლობაში მიმდინარეობდა საპატრიარქოს რადიო „ივერიაში“ (4.11.2014), აჭარისა და მესხეთის შემდეგ, ხევესურეთს მიუძღვნა; ის აქაც ამახვილებდა ყურადღებას, რომ ხევესურეთის „50-ზე მეტი დიდი თუ პატარა სოფელი გაუკაცრიელებული იყო“ (5.10.2015).

ზემოაღნიშნულის მიუხედავად, წერილების ავტორის განწყობა ოპტიმისტურია; მას სჯერა, რომ „ბუნებაში ჩიხი არ არსებობს“ – „მთები არ დაბერდებიან“ იქ, სადაც „დედაშვილობის მძაფრი განცდა და ხევესურ ვაჟკაცთა ცნობილი უმოწყალო თავგანწირვა საკერძოო სიყვარულისა და საზოგადო მოვალეობის ტრაგიკული ერთიანობის საოცარ ნიმუშს ქმნის“ („ხევესურეთი – საქართველოს ოლიმპო“ 2001); ამის საფუძველს კი ხედავს ფშავ-ხევესურეთის მკვიდრ დიდებულ ქართველებში, რომლებსაც საკუთარ პასუხისმგებლობად უტვირთავთ ზრუნვა და ფიქრი მშობლიურ კუთხეზე, მის აწმყოსა და მომავალზე:

– უკვე ჭარმაგი ფშაველის – ილია ფხოველის – სევდას, რომ „მის თვალწინ ჩამოილიწნენ ღმერთივით დიდებული და დარბაისელი ფშაველები“, ის პასუხობს: „ახლა არის ილია ფხოველი, მერე სხვა რაზიკაშვილ-ფშაველები და ფხოველები აღიზრდებიან!“;

⁴ აქვე შეგვიძლია გავიხსენოთ საბჭოთა ხელისუფლების არათანმიმდევრული კურსის ამსახველი ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო მაგალითი ქართულ კინოხელოვნებასა და მწერლობაში: ერთი მხრივ, მეოცე საუკუნის 50-იან წლებში შექმნილი ფილმი „ისინი ჩამოვიდნენ მთიდან“ წარმოშობით მთიელ მეფოლადეთა ბარად დამკვიდრების შესახებ; მეორე მხრივ, კ. ლორთქიფანიძის 1981 წლის მხატვრულ-დოკუმენტური მოთხრობა – „მთას დაუბრუნდა მთიელი“ – უკვე დაცარიელებული ქართული სოფლის აღმშენებლის მცდელობაზე, რასაც შედეგად არ მოჰყოლია დარღვეული ბალანსის აღდგენა მთასა და ბარს შორის.

- გავრცელებული აზრის საწინააღმდეგოდ, რომ თითქმის ხევისურეთი დაიცალა, მიიჩნევს, რომ, მიუხედავად მცირერიცხოვნობისა, მაინც მოიძებნებიან წინაპართა გზის ერთგული გამგრძელებელი ხევისურები, რომელთა სანიმუშო წარმომადგენლებადაც გვაცნობს ბარისახოს სკოლა-ინტერნატის დირექტორს – ბათირა არაბულს – „თანამედროვე ძეგლს ამაყი ხევისურეთისა“, მხატვარ შოთა არაბულისა და მარინე გიგაურის ოჯახს, გიორგი ლიქოკელს – „ბარისახოს მასწავლებელს, სოფ. კორშას მკვიდრს“, ფშავ-ხევისურეთის ხევისბერად შერაცხული გიორგი თურმანაულის ქალიშვილს – მზისოს⁵ და სხვებს.

ბათირა არაბულის პიროვნულ ღირსებაზე მეტყველებს მისი დიდი ტკივილით დაწერილი ლექსი სამშობლოს დაცვისათვის მებრძოლ ჩეჩენ ვაჟკაცზე („სიმღერა მამაც ჩეჩენზე“). ეს ლექსი, რომელიც 2001 წლის ექსპედიციის დროს ჩაიწერა პროფ. ტარიელ ფუტკარაძემ, მალე ითარგმნა ჩეჩენურ ენაზეც. ის ბათირა არაბულის სხვა ლექსებთან ერთად დაიბეჭდა 2015 წელს მისი ხსოვნისადმი მიძღვნილ წიგნში („ბათირა არაბული – მითებში შობილთა მემკვიდრე“), რომელიც გამოსაცემად მოამზადეს ტარიელ ფუტკარაძემ, ამირან და ბადათერ არაბულებმა. წიგნში ასევე თავმოყრილია ბათირა არაბულის მიერ შეგროვებული ფოლკლორული მასალა და მეგობრების მოგონებები. 2015 წლის 22 აპრილს ფოლკლორის სახელმწიფო ცენტრში გაიმართა წიგნის პრეზენტაცია (25.04. 015).

მკითხველები მხატვარ შოთა არაბულს ეცნობიან მისი წიგნებით: „ნარჩევი ხევისურები“ და „ისტორიული თავგადასავალი ხევისურთა“, რომლებიც მოწმობს ავტორის მამულიშვილურ სულისკვეთებას; პროფ. ტარიელ ფუტკარაძე წერს: „ქართველობა და ბედნიერება / ქართველობა თბილისში და ქართველობა ფერადოვან ხევისურეთში/“ (20.11.2013) საუბრობს ქართველად ყოფნის დიდ პასუხისმგებლობაზე და მიდის დასკვნამდე, რომ „ქართველობა... ძნელია თითქმის მიტოვებულ საქართველოს მთაში, რომლის ნაწილს ხევისურეთში შოთა არაბული და მისი ოჯახი ახმთანებს“ (18.07.2014).

წერილების ავტორი საგანგებოდ ამახვილებს ყურადღებას შოთა და ბერდია არაბულთა ნახატების გამოფენის მიზანზე: ეს არის ქართული სოფლის აღორძინება (17.07.2014). მისი ამოცანაა ახალგაზრდობას ახლოს გააცნოს არაბულების „დიდებული“ ოჯახი, რასაც მოწმობს 2013 წლის 21 ნოემბერს საპატრიარქოს უნივერსიტეტში გამართული შეხვედრა („ქართველობა და ბედნიერება...“).

წერილების ავტორის მოქალაქეობრივ პოზიციას მკაფიოდ გამოხატავს მის მიერ ხევისურულ კილოზე შედგენილი ტექსტი, რომელიც, დაახლოებით, ასეთი შინაარსისაა: მიუხედავად მძიმე ისტორიისა, ხევისურეთი დღემდე მოვიდა და მისი ტრადიციული ყოფა მარტო ანდრეზებში არ უნდა დარჩეს – არ უნდა „გაიკანცოს“ (გახანცვა მეხსიერების დაკარგვას ნიშნავს), ყველამ უნდა იზრუნოს, რომ დარჩეს ხევისურეთი, მეანდრეზეც ბევრი ჰყავდეს და საანდრეზოც, „არ მაიშალას ჯვარ-ჯვარისკარი და ყმანიც გამრავლებულიყვნან“ („მზიანი ხევისურეთი...“).

⁵ მზისავარ თურმანაულზე დამატებითი ინფორმაციისათვის იხ. გ. კეკელიძის 2021 წლის 18 ნოემბრის რუბრიკა <https://www.facebook.com/watch/?v=295352942481686> მოძიებულია: 24.06.2025.

დასკვნა

პროფ. ტარიელ ფუტკარაძე ხევსურეთის თემაზე შექმნილი წერილებითა და შენიშვნებით განავითარებს თავის სამეცნიერო კონცეფციას ყველა კუთხის ქართველთა წვლილის შესახებ ერთიანი საერთოქართველური სამწიგნობრო კულტურის ფორმირების პროცესში. შესაბამისად, მისი პედაგოგიური მოღვაწეობის ერთ-ერთ მთავარ მიმართულებად იქცა საქართველოს კუთხეთა გაცნობა-შესწავლა, მათი პრობლემების გააზრებინება სტუდენტებისათვის მათში მოქალაქეობრივი შეგნების გასაძლიერებლად. ამ ფონზე აშკარად იკვეთება პროფ. ტარიელ ფუტკარაძის ხელმძღვანელობით ჩატარებული დიალექტოლოგიურ-ეთნოგრაფიულ-ფოლკლორული ექსპედიციების როგორც წმინდა მეცნიერული, ისე სწორად მათიენტირებელი სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობა.

გამოყენებული წყაროები

პროფ. ტარიელ ფუტკარაძის წერილები:

ხევსურეთი – საქართველოს ოლიმპო, 2001.

მზიანი ხევსურეთი, 17 ოქტომბერი, 2013.

ქართველობა და ბედნიერება, 20 ნოემბერი, 2013.

შენიშვნები: 17.11.2013; 20.11.2013; 17.07.2014; 18.07.2014; 07.10.2014; 04.11.2014; 25.04.2015; 05.10.2015; 06.11.2016; 07.11.2016; 08.12.2019.

Sources used

The Letters of Prof. Tariel Putkaradze:

Khevsureti – Olympus of Georgia, 2001.

Sunny Khevsureti, October, 17, 2013.

The Georgianness and The Happiness, November, 20, 2013.

The Notes: 17.11.2013; 20.11.2013; 17.07.2014; 18.07.2014; 07.10.2014; 04.11.2014; 25.04.2015; 05.10.2015; 06.11.2016; 07.11.2016; 08.12.2019.

DOI: 10.61491/yk.17.2025.12177

**ფშავი ალექსანდრე ორბელიანის მხატვრულსა
და მხატვრულ-დოკუმენტურ პროზაში**

**Pshavi in the Literary and Literary-Documentary Prose
of Aleksander Orbeliani**

ნინო ვახანია

სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
საქართველო, თბილისი

Nino Vakhania
Sokhumi State University
Georgia, Tbilisi

აბსტრაქტი

ალექსანდრე ორბელიანის შემოქმედებაში, მხატვრული ნაწარმოებების გარდა, ყურადღებას იქცევს დოკუმენტური, კერძოდ, ავტობიოგრაფიული პროზა. როგორც ჩანს, მწერალს განზრახული ჰქონდა, ამ ტიპის ნაწერებისთვის ერთად მოეყარა თავი და ერთ თხზულებად (იქნებ, ავტობიოგრაფიულ რომანად) ექცია.

მათში დაწვრილებითაა აღწერილი, რა გადახდა გადასახლებაში მიმავალ მემზოხეს გზად – თბილისიდან დარიალის ხეობამდე და შემდეგ რუსეთის ტერიტორიაზე დანიშნულების ადგილამდე – ორენბურგამდე. ამჟამად ჩვენთვის საინტერესოა, როგორ იგონებს მემუარისტი ფშავის სანახებსა და ფშაველებს. საქართველოს ერთიანობის იდეა აქტუალური საკითხი იყო მე-19 საუკუნეში და აქტუალობა არ დაუკარგავს დღესაც.

კვლევის მიზანია, დავაკვირდეთ, როგორია რომანტიკოსი მწერლის დამოკიდებულება ცალკეულ კუთხეებთან და იქ მცხოვრებ მოსახლეობასთან.

ფშავი და ერეკლე ბატონიშვილის მიერ თანატოლ ფშაველებთან ერთად გადახდილი და გამარჯვებით დასრულებული პირველი ომია ნაჩვენები ალექსანდრე ორბელიანის პიესაში „ბატონიშვილის ირაკლის პირველი დრო“.

რამდენიმე ნაწარმოები პირველად 2023 წელს გამოქვეყნდა ალექსანდრე ორბელიანის თხზულებათა სრულ კრებულში (ხუთტომეულში). ეს ნაწერები არაერთ მნიშვნელოვან ამბავს მოგვითხრობს. დანამდვილებით შეიძლება ითქვას, რომ მათში მკაფიოდ ჩანს მწერალი, როგორც ერთიანი საქართველოს შვილი და ცალკეული კუთხეების ისტორიისა და თანამედროვე ყოფის მცოდნე და მოყვარული.

საკვანძო სიტყვები: ალექსანდრე ორბელიანი, დოკუმენტური პროზა, ფშავი.

ABSTRACT

In the body of work left by Alexander Orbeliani, alongside his literary works, his documentary – and in particular autobiographical – prose commands attention. It appears that the writer intended to gather these writings together and to shape them into a single composition, perhaps an autobiographical novel.

These writings describe in detail what befell the rebel on his journey into exile – from Tbilisi to the Darial Gorge and thence, across Russian territory, to his destination, Orenburg. What is of interest to us here is how the memoirist recalls the districts of Pshavi and the Pshavs themselves. The idea of Georgia's unity was a topical question in the nineteenth century, and it has lost none of its relevance today.

The aim of this study is to examine the attitude of this Romantic writer toward individual regions and toward the populations living in them.

Pshavi, and the first war waged – and won – by Prince Erekle together with his Pshav peers, is depicted in Alexander Orbeliani's play „The First Days of Prince Irakli“.

Several of these works were published for the first time in 2023, in the complete collected works of Alexander Orbeliani (in five volumes). These writings recount a good many significant events. It may be said with certainty that in them the writer is clearly revealed as a son of a unified Georgia, and as one both knowledgeable about and devoted to the history and contemporary life of its individual regions.

Keywords: Alexander Orbeliani, documentary prose, Pshavi.

შესავალი

ალექსანდრე ორბელიანი მრავალმხრივი შემოქმედია. ჟანრობრივად და თემატურად მრავალსახა, მრავალფეროვანია მისი ნაწერები. წერდა ლექსებს, მოთხრობებს, პიესებს, მხატვრულ-დოკუმენტურ პროზას, ესეებს, პუბლიცისტურ წერილებს... სამეცნიერო ლიტერატურაში დამკვიდრებული შეხედულება, რომ ქართული რომანტიზმი, ძირითადად, პოეზიაში გამოვლინდა, არსებითად სწორია. ამ დებულებაში ცხადად იკითხება, რომ გამონაკლისებიც არსებობს. სწორედ გამონაკლისთა შორისაა ალექსანდრე ორბელიანის ლიტერატურული მემკვიდრეობა, რომელშიც მოცულობითაც და მნიშვნელობითაც პროზაული თხზულებები სჭარბობს პოეტურს. მწერლის ნაწარმოებები გვაძლევს იმის საშუალებას, რომ ვისაუბროთ, ვიმსჯელოთ ქართულ რომანტიკულ დრამატურგიაზე.

ალექსანდრე ორბელიანი იყო ერთიანი საქართველოს ჭირისუფალი. მთელი ცხოვრების განმავლობაში მწერალი ემსახურებოდა საქართველოს თავისუფლებისა და ერთიანობის ქადაგებას და პრაქტიკულად იღვწოდა ამისთვის. თხზულებებში არეკლილია ავტორის დამოკიდებულება საქართველოს ამა თუ იმ კუთხის მიმართ. ჩვეულებრივ, ეს ემყარება პირად თავგადასავალს, უშუალო განცდას და ასახულია, ძირითადად, ავტობიოგრაფიულ ნაწერებში. თუმცა ცალკეული მხარე ნაწევნები მხატვრულ ნაწარმოებებში და განწყობა ჩანს პუბლიცისტურ წერილებშიც.

ამჟამად ჩემი მიზანია, დავაკვირდე, თუ როგორ ხედავს მწერალი ფშავ-ხევსურეთს, როგორ აღიქვამს იქაურ მცხოვრებლებს, რა სიმბოლურ თუ მეატაფორულ დატვირთვას იძენს ამ შემთხვევაში, კონკრეტულად, ფშაველთა გმირული საქციელი თუ სხვა.

უპირველესად ამ თვალსაზრისით ყურადღებას შევაჩერებ პიესაზე „ბატონის-შვილის ირაკლის პირველი დრო“, რომელშიც გადმოცემულია ერეკლე მეორის, მაშინ ჯერ კიდევ ბატონიშვილის მიერ გადახდილი პირველი ომი. კონკრეტულად ეს საკითხი (ფშავი და ფშაველები ალექსანდრე ორბელიანის ნაწერებში) სამეცნიერო ლიტერატურაში თითქმის შეუსწავლელია. თუმცა ფრიად საგულისხმო, ფუძემდებლური მოსაზრებები გამოთქმულია თვით პიესის შესახებ. ამბერკი გაჩეჩილადის, დავით გამეზარდაშვილის, ნიკოლოზ ალანას, მაია არველაძისა და სხვათა გამოკვლევები, ცხადია, ეხება ფშაველთა როლსა და მნიშვნელობასაც ქართველთა გამარჯვებაში.

კვლევის მეთოდოლოგია

ნაშრომი დამუშავებულია კომპლექსური ლიტერატურათმცოდნეობითი მიდგომის საფუძველზე. კვლევისას, ძირითადად, ვეყრდნობოდი ისტორიულ-შედარებით, ინტერდისციპლინურ, ტიპოლოგიურ-დესკრიფციულ მეთოდებს და რეცეფციული ესთეტიკის თეორიულ გამოცდილებას.

მსჯელობა

პიესაში ნაჩვენებია, რომ 15 წლის ყმაწვილმა, ბატონიშვილმა ერეკლემ 1735 წელს ნეიშნის ბრძოლაში მოკლა ლეკთა ბელადი ალისკანტი და სასტიკად დაამარცხა მტერი. გამარჯვებამ იმედდაკარგული ქართველები ფსიქოლოგიურად გააძლიერა. მთელმა ქვეყანამ დაიბრუნა საკუთარი ძალის, გამარჯვების რწმენა.

ნეიშნის ომს, მართლაც, ჰქონდა უდიდესი, შეიძლება ითქვას, გარდამტეხი მნიშვნელობა ქართველთა გამათავისუფლებელ ბრძოლებში. ეს კარგად ესმის ალექსანდრე ორბელიანს, რომელმაც ზედმიწევნით იცოდა გარდასული ეპოქა, ერეკლეს მეფობის ხანა. ამიტომაცაა, რომ მწერალი სხვა ნაწერებშიც ახსენებს და უტრიალებს პატარა კახის მიერ გადახდილ პირველ ომს. სტატიაში „ქართველების ძველი დრო“, თხზულებაში „პირველი ამბავი მეფის ირაკლის მეორისა“, ნარკვევში „დალისტნიდგან ლეკების გამოსვლა ახალციხეში“ ამ მოვლენებს საგანგებოდ ეხება მწერალი.

პიესას უძღვის წინასიტყვაობა, რომელშიც ერთგვარად ახსნილია ავტორის არჩევანი: „ეს ამბავი, ბატონიშვილის ირაკლის დროისა, იმიტომ ამოვირჩიე მე, რომ იმის ყმაწვილობას მოუხდება ეს ტრადედია, დროც იმისთანა საშინელი იყო მაშინ საქართუელოში. მაგრამ რაც სახელი იმ დროს, იმ საშინელებაში, იმ თხუთმეტის წლისამ შეიძინა, მგონია იმტოლა ყმაწვილისგან სხუა მაგალითი არ იყოს არსად ქუეყანაზედ?“ (ორბელიანი 2023:333).

ნაწარმოების დასაწყისშივე ვეცნობით ფშავსა და ფშაველებს. სასოწარკვეთილ, უიმედო თეიმურაზ მეფეს მთებში შეუფარებია თავი მთელი ოჯახითა და სხვა ქართველებით. საგულისხმოა დახატული ფშავის მაღალი მთების, ამომავალი მზის, წმინდა ჰაერის, მთის კალთებზე შეფენილი ცხვრის ფარის სილამაზე. ამ ფონზე ვხედავთ სამშობლოს ბედზე ჩაფიქრებულ, გულმტკივნეულ მეფე თეიმურაზს, რომელიც ყურს მოჰკრავს

მწყემსის სიტყვებს. მეფისთვის ცხადი ხდება, რომ უბრალო ფშაველი კაცი დარდობს ბარის ქართველებზე, ფიქრობს საქართველოს ერთიანობაზე და მზადაა, როგორც შეუძლია, დაეხმაროს განსაცდელში მყოფ კახეთსა და კახელებს. მთის მოსავალს მიმართავს: „ჩუენო გამომზდელო, თქუენ მაინც ნუ უღალატებთ საქართველოს, იქ კარგი მოსავალი მაინც მოდი, ჩვენო მიწის მოსავალო, რომ მშიერი მაინც არ ამოეხუთოთ უკანასკნელი სული ბარის ქართველებსა“ (ორბელიანი 2023: 337). სწორედ ამ სიტყვების გაგონება შეუძრწუნებს გულს მეფეს: „გესმის, ყურო? იქ ბარში ბარის ქართველი კუდება ტანჯვით, აქ მთაში უკუენისის გული უბირს ქართველს მთისას?“

მთისა და ბარის ერთიანობის იდეა ერთი მთავარი სათქმელია პიესისა. ფშავის მკვიდრთ ცოცხლად აქვთ ერთიანი საქართველოს განცდა. ეს მწყემსი პირადულზე მაღლა საზოგადო, საქვეყნო საქმეს აყენებს. მე თუ ერთ კრავს მომტაცებს ნადირი, ფარა მაინც უვნებელი მრჩებაო, – ამბობს და განაგრძობს: „მაგრამ, აბა, ახლა იქ ჩუენს ძმებსა ბარის ქუეყანაში, უდიდესი ჯარბი (ჯარბი არის მძვინუარე გველი) რომ გადასწოლია და თავის კბილებში ღლარჭნის იმათ კეცსავითა, მოიწონებ ამას, ღმერთო?“ (ორბელიანი 2023: 337).

არა მარტო მწყემსი, ფშავის და, საზოგადოდ, მთის მთელი მოსახლეობა მზად არის მტერთან საბრძოლველად. თითქოს მხოლოდ წინამძღოლს ელოდნენ და აჰა, ბატონიშვილი კრებს ფშავში თავის თანატოლთ, ახალგაზრდა ბიჭებს, რათა მამაცურად და მტკიცედ გაუსწორდეს სამშობლოს მტერს. ფშავ-ხევსურნი დაუყოვნებლივ ამოუდგებიან გვერდში. ერეკლე ძირითადად ფშაველთა ძალებით ჩამოდის ალავერდში. საყურადღებოა ახალგაზრდა წყვილის – მელანისა და სარიდანის – შფოთვა იმის გამო, რომ მათ გულში იბრძვის ერთმანეთისა და სამშობლოს სიყვარული. ვაჟს გადაწყვეტილი აქვს, საქვეყნო საქმის აღსასრულებლად უკან არაფერზე დაიხიოს. ბრძოლაში მონაწილეობის სურვილს გამოთქვამენ ახალშეუღლებულთა მამებიც. პირველივე მოქმედებაში გამოჩნდებიან ფშაველი დედაკაცები, რომლებიც არათუ არ ეწინააღმდეგებიან ბატონიშვილის წამოწყებას, არამედ კიდევ შესთხოვენ, რომ მათი ვაჟები ომში წაიყვანოს და, თუ საჭირო შეიქნება, უმსხვერპლოს კიდევ მამულს. „ჩუენი მთის ჯარებიც ემზადებიან, ბატონიშვილო, ჩუენს კაცებს ნუღარც ერთს ნუღარ გამოუშვებ; მინამ მტრებს ბოლო არ მოუღონ, აქეთკენ პირი არა ქნან, თორემ ჩუენს ლეჩაქებს თავზე დავახვევთ, ბატონო“ (ორბელიანი 2023:348). სიმამაცე და ერთგულება ასე გამოხატეს ფშაველმა ქალებმა. მწერალს სხვაგანაც არაერთხელ აღუნიშნავს ქართველი ქალის გამორჩეული როლი სამშობლოს დაცვასა და გაძლიერებაში. მისი აზრით, ქალი ქმნიდა საზოგადოებრივ აზრს იმის შესახებ, რომ ბრძოლისთვის ნებისმიერი ფორმით თავის არიდება სირცხვილი გახლდათ, ხოლო სამშობლოსთვის თავის შეწირვა – მარადიული სიცოცხლე.

პიესაში მხატვრულად გარდასახული ეს ისტორიული ეპიზოდი – როგორ შემოიკრიბა 15 წლის ბატონიშვილმა თითქმის თავისივე ტოლი ბიჭები და სისხლისმღვრელ ბრძოლაში საარაკო გამარჯვება მოიპოვა ნეიშნის მინდორზე – სწორად, მართლად გვიჩვენებს არა მხოლოდ

ერეკლეს, არამედ ფშავისა და ფშაველთა სახესაც, მათ ვაჟკაცობას, მეფისა და მამულის ერთგულებას, სამშობლოსთვის თავგანწირვის უნარს.

ისტორიული წყაროებისა და ქართული ზეპირსიტყვიერების მიხედვითაც ფშავი თავისუფლების სიყვარულით გამორჩეული მხარეა. ამ კუთხის მკვიდრნი განთქმულნი იყვნენ თავიანთი ბრძოლისუნარიანობით და არაერთ გარდამტეხ ვითარებაში დაუცავთ საქართველოს საზღვრები მტერთაგან. „ლეკიანობის“ დროს მთა, მათ შორის ფშავი მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა მომხდურთაგან საქართველოს დაცვაში. ასე რომ, პიესაში ასახული ვითრება – ახალგაზრდა ფშაველთათვის სამშობლოს თავისუფლება, სიმაძაქე და მეფის ერთგულება ყველა სხვა ღირებულებაზე მაღლა დგას – არის როგორც ისტორიული, ასევე მხატვრული სიმართლე. საერთოდ, მთის როლი ბრძოლაშიცა და თავდაცვაშიც განუზომელია ჩვენს ისტორიაში. „მთა არამარტო ქალებს, მოხუცებსა და ბავშვებს იფარავდა, არამედ ომში დამარცხებულ მეომრებსაც, რომელთაც „უკან დასახევი“ გზა ჰქონდათ, რომ შემდგომი შეტევისათვის მომზადებულიყვნენ. ამავე დროს მთა სურსათ-სანოვავის სამალავიც იყო (ფშავი, ხევსურეთი, თუშეთი, სვანეთი, რაჭა, ლეჩხუმი)“ (დუმბაძე 1973: 823).

ფშავი ნაწარმოებში შეიძლება გავიგოთ როგორც ეროვნული თვითშეგნებისა და ძალის სიმბოლო, რომელსაც შეუძლია (თუ ევალება) ქვეყნის გაერთიანება. ცხადადაა ნაჩვენები, რომ ქვეყნის დაცვა მარტო სამეფო ძალებს კი არ ევალებათ, არამედ – ხალხსაც, კონკრეტულად, ფშავის მკვიდრთ. ერეკლე, ცხადია, მარტო ვერაფერს გახდებოდა მტრის წინააღმდეგ. მის ძალას, დაუმორჩილებლობას, ნების გაუტეხლობას, ქედუხრელობას ფშაველი ყმაწვილები განამტკიცებენ. საქართველოს მომავლის იმედს მათი ახალგაზრდული ენერგია, სიმაძაქე, თავგანწირვის უნარი ქმნის. ამ ჭაბუკების ღირსეული საქციელი – ბატონიშვილის გვერდით უყოყმანოდ დადგომა – ერეკლესთვის მარტო სამხედრო კი არა, მორალური მხარდაჭერაც იყო, რამაც განაპირობა კიდევ ქართული ჯარის უმნიშვნელოვანესი წარმატება.

„ბატონის-შვილის ირაკლის პირველი დრო“ იყო ერთ-ერთი ლიტერატურული წყარო აკაკი წერეთლისთვის „პატარა კახზე“ მუშაობისას. ამ ორ ნაწარმოებს შორის, ბუნებრივია, ბევრი რამ არის საერთო. მიმაჩნია, რომ აკაკის მიერ ბრძოლაში ფშაველთა როლის გამოკვეთა და მთისა და ბარის ერთიანობის იდეის ქადაგება ალექსანდრე ორბელიანის უშუალო გავლენის შედეგია.

გავლენაზე ვერ ვისაუბრებთ, თუმცა ფშაველთა ერთგულებისა და სამშობლოს განსაკუთრებული, უანგარო სიყვარულის სრულიად გამორჩეული ილუსტრაციაა რეზო ინანიშვილის „ერეკლე მეფე და ანანურელი ულამაზოები“. ჯერ კიდევ სრულიად ყმაწვილ ბიჭებს – „საცოდავი ქვეყნის საცოდავ შვილებს“ (ინანიშვილი 2021: 8) – დაჰპირდა ერეკლე, სამშობლოს როცა დასჭირდებით, დაგიძახებთო. მას შემდეგ ბევრი დრო გავიდა, ბევრი რამ შეიცვალა, საქართველომ დამოუკიდებლობა დაკარგა, წავიდა თოფისა და ხმლის ეპოქა, მზევარის ბიჭი კი ღრმა მოხუცებულობამდე იდგა და ელოდა დამძახებელს.

ალექსანდრე ორბელიანის მემუარულ თხზულებებში, მრავალ საგულისხმო ამბავთან ერთად, მოთხრობილია ის ამბები, რომლებიც

მწერალს თბილისიდან წასვლის შემდეგ, გადასახლებაში გადახდა. ორ მათგანში – „ჩემი ტფილისის ქალაქიდგან გამოსვლა“ და „წიგნი მშობელთან“ დაწვრილებით, დეტალურად, ნაბიჯ-ნაბიჯ არის აღწერილი გზა თბილისიდან დარიალამდე. მგზავრის ფიქრები, რეალური შემთხვევები, ისტორიული წარსული, ბუნების ხატვა... ერთმანეთს ერწყმის და ერთ დიდ, ფართო და შთამბეჭდავ პანოდ წარმოუდგება მკითხველს. ამ ორ თხზულებაში გადმოცემულ ეპიზოდთაგან, ბუნებრივია, ზოგი ერთი და იგივეა, თუმცა ჩვენთვის საინტერესოა, რომ თხრობა, აქცენტები, მთხრობელის დამოკიდებულება თუ შეფასება ოდნავ განსხვავებულია.

მთელი ეს გზა – თბილისიდან დარიალამდე – ალექსანდრე ორბელიანისთვის მარტო გეოგრაფიული ადგილი არ არის. ჯერ ერთი, რომ მთლიანი საართველოს სიმბოლოა და, გარდა ამისა, სამყაროა, სადაც ისტორია, ბუნება, ადამიანის სულიერება ერთმანეთს ერწყმის და ერთმანეთს განაპირობებს. ბუნების სურათების ჩვენებისას ავტორი პოეტად, ფერმწერად, მისტიკოსად გვევლინება. 1834 წლის 19 ივლისი ფშავში ასე გათენებულა:

„ვარსკვლავნი სინათლესა ჰკარგევდნენ ნელიად და წყნარა, – და ზეცისა სფერა, ბუდიდგან გამოსეირნობდა გარედ.“

თუმცა სამწუხარო გულის პირი გადაეხედებოდა ცასა, მაგრამ ნაცვლად ამისა, სამხიარულო ციაგი მოეფინებოდა გულსა ზედა, და ბრწყინვალედ მკრთოლვარებდა, მარაოსაც იქნევდა სხვისა და სხვის ნეტარებით“ (ორბელიანი 2023: 25). სულ ოდნავი რედაქციული ცვლილებითაა შეტანილი ეს მონაკვეთი თხზულებაში „წიგნი მშობელთან“. აქვე ჩანს არაგვი, რომელიც „მკვირცხლად მომდინარეობდა, მაღლის ხმისა შუილითა. მას მდინარეს გაღმა გამოღმა, საუცხოვო მაღალი აშლილი თხელი ჭალანი. იგი მდინარე თეთრის გოჩქოჩინე მათ შუაზე ჩამოურბიოდა, თეთრთა წინწკალთა მსროლელი“ (იქვე: 27).

მგზავრს მხედველობიდან არ გამორჩენია ის გარემოება, რომ ამ საუცხოო გარემოში ადგილობრივთა ყოფა საკმაოდ მკაცრია. ყოფითი სიმძნელები აქაურობის ბუნებრივი ნაწილია. მთის მკვიდრთა ხასიათიც ამ გარემოში – დიდებულ, იდუმალ, ქედმაღალ მთებში, ცასა და მიწას შორის გამოკიდებულ სამყაროში – ყალიბდება. ერთი მეცხვარის გადაძახილი მეორესთან, უპასუხოდ დარჩენილი ხმოზა, ბრაზში გადასული წუხილი ამხანაგის სიჩუმის გამო ბევრს გვეუბნება ფშაველთა ყოველდღიურობაზე, ტრადიციებზე, საქმიანობასა და თუ ცხოვრების წესზე.

ორივე თხზულებაში საგანგებოდაა მოთხრობილი ფშაველი მეთევზის მიერ არაგვიმ ორაგულის დაჭერა. თეთრწვერა მოხუცებული კაცი ამბობს: ღმერთო! და ამ მგზავრების ბედოო. ამის შემდეგ ყველა ხედავს, როგორ ამოჰყავს მდინარეში გადაგდებული ბარჯით თევზი. აქ რამდენიმე გარემოებაა საგულისხმო; მეთევზის გარეგნობა – თეთრწვერა კაცი – სინათლესთან, ღვთაებრივ მაღლთან, შარავანდედთანაც კი ასოცირდება და მკითხველს კეთილად განაწყობს მისადმი. ამ ფშაველის მდიდარი სულიერი ბუნება მწერალმა სასვენი ნიშნითაც გამოხატა. „ღმერთო“-ს მერე ძახილის ნიშანია დასმული და ეს მარტო მგზავრის განწყობას არ

აღბეჭდავს. გარდა ამისა, საკითხავია, რატომ გადააგდო წკეპლა მგზავრების ბედზე, უფრო სწორად, რად შესტკივა გული მგზავრებზე, მისთვის სრულიად უცხო ხალხზე. საქმე ისაა, რომ გარდა ჩვეულისა და ტრადიციული სტუმართმოყვარეობისა, აქ კიდევ უთქმელი რამეც იგულისხმება. მთების მკვიდრთ შეუმჩნეველი არ დარჩებოდათ საქართველოდან რუსეთისკენ მიმსწრაფი ეტლების რიცხოვრივი ზრდა, ვერც ამ ფაქტის გამოძწევი მიზეზი დაიფარებოდა. ამ მოხუცმა კაცმა იცის, რომ ეტლს სამშობლოსგან აშორებს საქართველოს სიყვარულის გამო დასჯილ შეთქმულს. სწორედ ეს განაპირობებს იმასაც, რომ ორაგულის სანაცვლოდ ფულსაც არ ართმევს, ძღვნად მიათმევს მგზავრს. კარგ ვისმე გეცხართ... ჩემთვის სირცხვილია, რომ ფული გამოგართვათ... ბევრს არ საუბრობს, მაგრამ მის ყოველ სიტყვას ძალა აქვს, მის ქმედებასაც შინაგანი წესი და კანონი განსაზღვრავს. ჩუმი, უხმო თანაგრძნობა, თანადგომის გამოცხადების საჭიროება და აუცილებლობა, ზნეობა და ღირსება ათქმევინებს უარს გასამრჯელოზე. ამ მოხუცი კაცის სახე უნებურად ზოგადდება და ერთი კერძო შემთხვევა სიმბოლოდ (მეტაფორად) იქცევა.

იმავე ეპიზოდს კიდევ ერთი საგულისხმო გარემოება ემატება თხზულებაში „წიგნი მშობელთან“.

ამ ვარიანტში „პოვოსკაში“ მსხდომნი შორიდან ადევნებდნენ თვალს თევზაობას. მერე ალექსანდრე ორბელიანმა მოსამსახურე გაგზავნა თეთრწვერიან კაცთან და მოატანიდა ორაგული. გზაში, ეტყობოდა, რაღაცას ლაპარაკობდნენ („ჰგვანდა, რომ ჰკითხამდა რამეს?“). იგულისხმება, მოსამსახურისგან შეიტყო ფშაველმა, თუ ვინ მიემგზავრებოდა და რა მიზეზით რუსეთში. ალექსანდრეს ქისაც არ ამოაღებინა ჯიბიდან. ფულის შეთავაზებაზე ამაყად უპასუხა: „აბაიმი. შენ მეფე ერეკლეს ქალის შვილი იყო და ფული გამოგართო? – ღმერთს რად მიწყრომებ, შენი კვნესამე?“ (ორბელიანი 2023: 70). ამ სიტყვებით სწრაფად გატრიალებულა, თვალებზე ხელი მიუფარებია, სწრაფად წასულა. თვალებზე ხელის მიფარება, რასაკვირველია, ცრემლების დამალვას გულისხმობს. ამ საქციელში გამოსჭვივის მოხუცი ფშაველის შინაგანი კულტურა. ხოლო ეს ჩუმი ტირილი ძალზე მეტყველია – ცხადზე ცხადია, მას ადარდებდა არა მარტო ალექსანდრეს ან დედამისის, არამედ მთელი საქართველოს ბედი თუ უბედობა. ამ კაცის სიამაყე, სიბრძნე, თავშეკავება თვალსაჩინოდ ახასიათებს ფშაველის თანდაყოლილ ბუნებას. ფშავი თითქოს მეტია ჩვეულებრივ ადგილზე. მიუხედავად იმისა, რომ ერთგვარად ჩაკეტილია, აქ ეთიკური, ზნეობრივი ნორმები ყველაფერზე მაღლა დგას. აქ იციან ღირსეულისა და უღირსის, კეთილისა და ბოროტის ერთმანეთისაგან მკაფიოდ გარჩევა. ამიტომ ეს სივრცე სიმბოლური დატვირთვის მატარებელიცაა.

ფშავში თევლას სახელი არ იყო უცნობი. ვაჟა-ფშაველა წერს: „თევლა-ბიჭს ფშაური თქმულება იცნობს „ბოგუნის“ სახელით... თვით სახელოვანმა მამამ ასწავლა „სამამაცონი ზნენი“, სწვრთნიდა თოფის სროლაში და ცხენის ჯირითში“ (ვაჟა-ფშაველა 1990: 152). გარდა ამისა, ვაჟა იქვე აღნიშნავს, რომ ფშაველებს ერეკლე განსაკუთრებულ პატივს სცემდა. მიზეზი ასეა განმარტებული: „განსაკუთრებული ყურადღება ფშაველებისადმი ერეკლეს მხრივ მარტო ფშაველების ერთგულებით და იმით, რომ „უნჯნი ყმანი“

იყვნენ, არ აიხსნება. აქ სხვა რამ მიზეზიც არის: სახელდობრ ისა, რომ ყრმა ერეკლე ფშავში აღიზარდა და თავის აღმზრდელ ერის სიყვარული განკერძოებით ექმნებოდა“ (ვაჟა-ფშაველა 1990: 153).

ვაჟამ კარგად იცის მთაში შემორჩენელი მითები, ლეგენდები, თქმულებები. მის ამ გადმოცემაში, ცხადია, ეჭვის შეტანა არ შეიძლება. თუმცა, ვფიქრობ, რომ მთაში თეკლას სიყვარულის სხვა მიზეზიც უნდა არსებულებო. ალექსანდრე ორბელიანის მიერ ნაამბობ შემხვევამდე (1834 წ.) დაახლოებით 30 წლის წინ გადასახლებაში მიმავალ დარეჯან დედოფალს სწორედ მთაში (დარიალის ხეობაში) შესთავაზეს ადგილობრივებმა აჯანყების დაწყება რუსეთის წინააღმდეგ. თვითონ ამისთვის მზად იყვნენ, ხოლო მეთაურობა შესთავაზეს თეკლა ბატონიშვილს, რომელიც იმჟამად დედას თან ახლდა. მამის მიერ ვაჟკაცური წესით აღზრდილი თეკლაც მაშინვე დათანხმდა შეთავაზებას. ეს ამბავი, მართალია, ხევში მოხდა, მაგრამ აჯანყებისთვის მზად გახლდათ მთელი მთა და მათ შორის ფშავიც. გზად შეხვედრილ იმ მოხუც ფშაველ მეთევზეს, როგორც ჩანს, ეს ამბავი ცოცხლად ახსოვს (ვინ იცის, თვითონაც აჯანყებულთა შორის მოიაზრებდა თავს).

ახლა სავსებით ბუნებრივი, ძალიან გასაგები და მიწიერი ხდება გასამრჯელოზე უარის თქმა. პატიოსნება, თავმოყვარეობა, სულიერი ღირსება არ აძლევს საშუალებას მოხუც ფშაველს, რომ სამშობლოს თავისუფლებისათვის მეტრძოლ გმირს, თანაც დამოუკიდებელი საქართველოს სიმბოლოდ მიჩნეული მეფის შვილიშვილსა და მთაში განსაკუთრებით დაფასებული თეკლა ბატონიშვილის ვაჟს ორავული მიჰყიდოს. ალბათ, ფიქრობს, რომ იმ სულიერ საზრდოს, რაც ამ ადამიანებმა მისცეს პირადად მასა და ყველა ქართველს, ვერანაირი ხორციელი საზრდო ვერ გადასწონის. ეს თეთრწვერა მოხუცებული ცოცხალი გამოხატულებაა იმისა, თუ როგორ უყვარს ქართველს სამშობლო, მიუხედავად ყველაფრისა.

ავტორი დაუფარავად გამოთქვამს მოკრძალებასა და პატივისცემას ფშაველი ადამიანის მიმართ და ერთგვარ იმედსაც აღვივებს ჩვენში – მონიშნულია ზნეობრივი გაუტეხლობის, ზნეობრივი სიმტკიცის, მაშასადამე, ზნეობრივი გადარჩენის ნიმუში და გზა.

ერთი მხრივ, ფშაველი მეთევზე რეალური ადამიანია, ხოლო მეორე მხრივ, განზოგადებული სახეა, შეიძლება ითქვას, სულიერი სიწმინდის, მორალური შეუზღალაობის სიმბოლოა.

დასკვნა

ალექსანდრე ორბელიანი იყო ერთიანი საქართველოს ჭირისუფალი. თხზულებებში არეკლილია ავტორის დამოკიდებულება საქართველოს ამა თუ იმ კუთხის მიმართ. ფშავის ბუნებისა თუ ფშაველთა ხასიათის ხატვისას ავტორი მონიშნავს ქართველთა ფიზიკური და ზნეობრივი გადარჩენის გზას. მემუარულ პროზასა და პიესაში ნაჩვენები ეპიზოდები, ერთი მხრივ, რეალურია, დოკუმენტურია, მეორე მხრივ, განზოგადებულია და ემსახურება საქართველოს ერთიანობისა და დამოუკიდებლობის ქადაგებას.

გამოყენებული ლიტერატურა

დუმბაძე 1973 – მ. დუმბაძე, შენიშვნები ქართველი ხალხის ისტორიული გამძლეობის შესახებ. ავტორთა კოლექტივი, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. IV. თბილისი, 1973.

ვაჟა-ფშაველა 1990 – ვაჟა-ფშაველა, ორი ამბავი მეფე ერეკლეზე მთაში დარჩენილი. თბილისი, გამომც. „განათლება“, თბილისი, 1990.

ინანიშვილი 2021 – რ. ინანიშვილი, ერეკლე მეფე და ანანურელი ულამაზოები. მოთხრობები (სასკოლო ბიბლიოთეკა). თბილისი, 2021.

ორბელიანი 2023 – ა. ორბელიანი, ბატონის-შვილის ირაკლის პირველი დრო. თბილისი, სრული კრებული, ტ. I. თბილისი, 2023.

ორბელიანი 2023 – ა. ორბელიანი, ჩემი ტფილისის ქალაქიდან გამოსვლა, ბ). წიგნი მშობელთან. თბილისი, სრული კრებული, ტ. IV. თბილისი, 2023.

References

Dumbadze 1973 – M. Dumbadze, Notes on the Historical Endurance of the Georgian People. Collective of Authors, Essays on the History of Georgia, Vol. IV, 1973.

Inanishvili 2021 – R. Inanishvili, The Beauties of Ananure. Novels (school library), Tbilisi, 2021.

Orbeliani 2023 – A. Orbeliani, The First Time of the Master's Son Irakli. Complete collection, vol. I. Tbilisi, 2023.

Orbeliani 2023 – A. Orbeliani, a). My Departure from the City of Tbilisi, b). Book with the Parent, Complete collection, vol. IV. Tbilisi, 2023.

Vazha-Pshavela 1990 – Vazha-Pshavela, Two Stories about King Erekle Remaining in the Mountains. Essays, published by „Education“. Tbilisi, 1990.

**ფშავ-ხევსურეთი (ისტორიული ფხოვი)
საქართველოს სახელმწიფოებრივ სისტემაში**

**Pshav-Khevsureti (Historical Pkhovi) with in
the State System of Georgia**

როლანდ თოფჩიშვილი

თსუ ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი
საქართველო, თბილისი

Roland Topchishvili

TSU Ivane Javakhishvili Institute
of History and Ethnologue
Georgia, Tbilisi

აბსტრაქტი

საქართველოში ფეოდალური ურთიერთობები ადრე შუა საუკუნეებში ჩამოყალიბდა, მაგრამ ფეოდალიზმამდელი სოციალური ურთიერთობები მთამ (განსაკუთრებით ფშავ-ხევსურეთმა – ისტორიულმა ფხოვმა) ხანგრძლივად შემოინახა. აქ ქრისტიანობაც ძნელად იკვლევდა გზას. ხელისუფლებას ქრისტიანობის გასავრცელებლად ფშავ-ხევსურეთში იარაღის გამოყენებაც უხდებოდა. მთიელებს უჭირდათ ბარის სოციალურ-რელიგიურ ინსტიტუტებთან შეგუება. თამარის ეპოქაში ფხოველების დასაშოშმინებლად ხელისუფლებას სამი თვე დასჭირდა. ამ დროიდან მოხდა ფხოვის ფშავად და ხევსურეთად განცალკევება. ფშავი სამეფო კარს დაემორჩილა და ცენტრალურ სალოცავებად „ლაშარის ჯვარი“ და „თამარის ხატი“ გაიჩინა. ხევსურების ძირითადი ფუნქცია ქართულ სახელმწიფოში სამეფოს საზღვრების დაცვა და მეფის დამახილზე მეომრების გაგზავნა იყო. ხელისუფლებისა და ფშავ-ხევსურების ურთიერთობას მოურავი აწესრიგებდა, რომელიც ჩვეულებრივ, თავადური გვარის წარმომადგენელი იყო ხოლმე. ფშაველები კი უფრო მეტად სამეურნეო თვალსაზრისით იყვნენ სახელმწიფოსთან დაკავშირებული (საძოვრები, ჯვარ-ხატების კუთვნილი ვენახები...). ფშავ-ხევსურეთის როლი მნიშვნელოვანი იყო იმ თვალსაზრისითაც, რომ ისინი ახდენდნენ ბარში დარღვეული დემოგრაფიული ვითარების გაწონასწორებას, რადგან ბარსა და მთისწინეთში გაწყვეტილი მოსახლეობის ადგილს მათი ნამატი მოსახლეობა იკავებდა. სახელმწიფოსთან ფშავ-ხევსურების მჭიდრო

ურთიერთობის დამადასტურებელი იყო ის ეთნოგრაფიული ფაქტი, რომ საქართველოს მეფე და ბაგრატიონთა საგვარეულო მათ ცენტრალური სალოცავების მოძმეებად მიაჩნდათ. ფშაველებისა და ხევსურების რწმენით, ბაგრატიონებს შეეძლოთ მათ ჯვარ-ხატებთან საუბარი. შეიძლება ერთი სიტყვით ვთქვათ, რომ ისტორიული ფხოვი (შემდეგდროინდელი ფშავი და ხევსურეთი) საქართველოს სახელმწიფოებრივ სისტემაში ავტონომიურად ფუნქციონირებდა. ფშავსა და ხევსურეთში განსხვავებული სოციალური და რელიგიური ვითარება იყო, რის მიზეზიც იყო ბარისა და მთისწინეთისაგან განსხვავებული გეოგრაფიული გარემო; მთაში მეურნეობის განვითარებას ხელს უშლიდა მიწის სიმცირე და სიმწირე. ამ ფაქტორის გამო იყო, რომ მთის თავისუფალ ტერიტორიულ თემებს (ჩვენს შემთხვევაში ფშავსა და ხევსურეთს) და მათ მკვიდრებს საქართველოს სახელმწიფოს გარეშე არსებობა ფაქტობრივად არ შეეძლოთ.

საკვანძო სიტყვები: ფხოვი, ფშავ-ხევსურეთი, ლაშარის ჯვარი, გუდანის ჯვარი, მთიელთა მიგრაცია.

ABSTRACT

Feudal relations took shape in Georgia in the early Middle Ages, but pre-feudal social relations were preserved for a long time in the mountains, particularly in Pshav-Khevsureti – historical Pkhovi. Here, too, Christianity made its way only with difficulty. The authorities were even compelled to resort to arms in order to spread Christianity in Pshav-Khevsureti. The mountain-dwellers found it difficult to accommodate themselves to the social and religious institutions of the lowlands. In the era of Tamar, it took the authorities three months to pacify the Pkhovians. It was from this time that the separation of Pkhovi into Pshavi and Khevsureti took place. Pshavi submitted to the royal court and established as its central shrines the „Lashari Cross“ and the „Icon of Tamar“. The principal function of the Khevsurs within the Georgian state was to guard the kingdom's borders and to send warriors at the king's summons. Relations between the authorities and the Pshav-Khevsurs were regulated by a mouravi (governor), who was as a rule a representative of a noble family. The Pshavs, for their part, were connected to the state more in an economic respect (pastures, vineyards belonging to the crosses and icons...).

The role of Pshav-Khevsureti was significant also in that they served to balance out the demographic situation disrupted in the lowlands, since their surplus population came to occupy the place of the population lost in the lowlands and foothills. Confirmation of the close relationship between the Pshav-Khevsurs and the state is found in the ethnographic fact that the king of Georgia and the Bagrationi dynasty were regarded by them as kin to their central shrines. According to the belief of the Pshavs and Khevsurs, the Bagrationis were able to converse with their crosses and icons. It may be said, in a word, that historical Pkhovi (the later Pshavi and Khevsureti) functioned autonomously within the state system of Georgia. Pshavi and Khevsureti differed from one another in social and religious circumstances, a difference caused

by the geographical environment, distinct as it was from that of the lowlands and foothills; the development of husbandry in the mountains was hindered by the scarcity and poverty of land. It was owing to this factor that the free territorial communities of the mountains (in our case, Pshavi and Khevsureti) and their inhabitants were, in practical terms, unable to exist apart from the Georgian state.

Keywords: Pkhovi, Pshav-Khevsureti, the Lashari Cross, the Gudani Cross, migration of the mountain-dwellers.

მსჯელობა

ქართველთა განსახლების არეალი და შემდეგ ამ არეალში წარმოქმნილი სხვადასხვა სახელმწიფოებრივი ერთეულები და შემდეგ საქართველოს სახელმწიფო რთული და არაერგვაროვანი რელიეფის, ლანდშაფტის მომცველი იყო. ამ მრავალფეროვანმა გეოგრაფიულმა ფაქტორმა მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა ქართველთა ტრადიციული (ყოფითი) კულტურის ჩამოყალიბებაში საქართველოს პოლიტიკურ, სოციალურ, ეკონომიკურ და ეთნიკურ ისტორიაში. ქართველთა გადარჩენის საქმეში გეოგრაფიულმა ფაქტორმა ერთ-ერთი მთავარი როლიც შეასრულა.

განსხვავებული რელიეფის გამო მოხდა არა ერთი და ორი, არამედ მრავალი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული (ისტორიულ-გეოგრაფიული) მხარის ჩამოყალიბება. ერთმანეთის მეზობლად მდებარე ბარის, მთისწინეთის (ზეგნის) და მთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეებიც კი მნიშვნელოვნად განსხვავდებოდნენ რელიეფით, მდინარეთა ხეობებით, მცენარეული საფარით, კლიმატით, ბუნებრივია, სამეურნეო ყოფით, მატერიალური კულტურით, სოციალური ურთიერთობებით, რწმენა-წარმოდგენებით, რიტუალებით. გეოგრაფიულმა ფაქტორმა განაპირობა ენობრივ-დიალექტური მრავალფეროვნებაც.

მეცნიერთა განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევდა და იწვევს მთიანეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეები, სადაც არა ერთი და ორი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარე წარმოიქმნა, არამედ – რამდენიმე. აღმოსავლეთ საქართველოდან ასეთ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებს შორის შეიძლება დავასახელოთ: ფხოვი, რომელიც დროთა განმავლობაში ორ მხრედ – ფშავად და ხევსურეთად – გაიყო, თუშეთი, მთიულეთი (რომელიც წარმოიქმნა თავის დროზე არსებული ორი მხარის – ხადისა და ცხავატის – გაერთიანებით), გუდამაყარი, წანარეთი (მის ადგილზეც სამი მხარე – ხევი, მნა და თრუსო – გაჩნდა), ხანდო, ჭართალი და დვალეთი. დვალეთი ცენტრალურ კავკასიაში, კავკასიონის მთავარი წყალგამყოფი ქედის ჩრდილოეთით, არსებობდა.

როგორც აღინიშნა, ფშავი და ხევსურეთი ისტორიული ფხოვის ნაწილებია. თავის მხრივ, ფშავი ორად იყოფა: უკანაფშავად (ორწყლიდან კავკასიონის მთავარ ქედამდე) და წინაფშავად (სოფელ გუდრუხიდან ორწყლამდე). უკანაფშავი არის ფშაველთა თავდაპირველი საცხოვრისი. XVI საუკუნეში ფშაველთა უკანაფშავიდან წინაფშავში მიგრაციის შედეგად წარმოიქმნა წინაფშავი და თავდაპირველი ფშავი უკანაფშავად იქნა სახელდებული. ფშავში, უფრო სწორად უკანაფშავში, იყო თავმოყრილი თერთმეტი ტერიტორიული თემი, რომლებიც მკაცრად იყო თავმოყრილი

ცენტრალური სალოცავების – ლაშარის ჯვრისა და თამარის ხატის გარშემო. ქართული საისტორიო ტრადიციით, „აქ ფშავსა შინა არს ეკლესია მეფის ლაშასაგან აღშენებული...“

საქართველოში ფეოდალური ურთიერთობები ადრე შუა საუკუნეებში ჩამოყალიბდა, მაგრამ წინაკლასობრივი (ფეოდალიზმამდელი) სოციალური ურთიერთობები მთამ (განსაკუთრებით ფშავ-ხევსურეთმა – ისტორიულმა ფხოვმა) ხანგრძლივად შემოინახა. აქ ქრისტიანობაც ძნელად იკვლევდა გზას. ხელისუფლებას ქრისტიანობის გასავრცელებლად ფშავ-ხევსურეთში იარაღის გამოყენებაც უხდებოდა. მთიელებს უჭირდათ ბარის სოციალურ-რელიგიურ ინსტიტუტებთან შეგუება. თამარის ეპოქაში ფხოველების დასაშოშმინებლად ხელისუფლებას სამი თვე დასჭირდა: „მათ უკუე ჟამთა იწყეს მთეულთ განდგომად, კაცთა ფხოველთა და დიდოთა. ...ფხოველნი ჯუარისა მსახურნი არიან და ქრისტიანობას იჩემებენ. ...მოუწოდა მეფემან ათაბაგსა და ყოველთა მთეულთა: დვალთა, ცხრაზმელთა (ქნის ხეობის მთიელები – რ. თ.), მოხვეთა, ხადელთა, ცხავატელთა, ჭართალთა, ერწოთიანელთა, მისცა ივანე ათაბაგსა და წარავლინა მათ ზედა ...მოსწყვიდეს ურიცხვ კაცი დიდოი და ფხოვი, და დაყვნეს სამნი თვენი: ივნისი, ივლისი და აგვსტოსი. მაშინ შეიწრებულთა ათაბაგისათა მოსცეს მზევლები და აღუთქვეს მსახურებად ხარაჯა, და პირი სიმტკიცისა აღუთქვეს“ (ქვ 1959: 111). ამ დროიდან მოხდა ფხოვის ფშავად და ხევსურეთად განცალკევება. ფხოვის ფშავის ნაწილი სამეფო კარს ყოველმხრივ დაემორჩილა და ამის ნიშნად ცენტრალურ სალოცავებად „ლაშარის ჯვარი“ და „თამარის ხატი“ გაიჩინა.

ხევსურების ძირითადი ფუნქცია ქართულ სახელმწიფოში სამეფოს საზღვრების დაცვა და მეფის დამახილზე მეომრების გაგზავნა იყო. ხელისუფლებისა და ფშავ-ხევსურების ურთიერთობას სამეფო კარის მიერ დანიშნული მოურავი აწესრიგებდა, რომელიც, ჩვეულებრივ, თავადური გვარის წარმომადგენელი იყო ხოლმე. ფშაველები კი უფრო მეტად სამეურნეო თვალსაზრისით იყვნენ სახელმწიფოსთან დაკავშირებული (საძოვრები, ჯვარ-ხატების კუთვნილი ვენახები...). ფშავ-ხევსურეთის როლი მნიშვნელოვანი იყო იმ თვალსაზრისითაც, რომ ისინი ახდენდნენ ბარში დარღვეული დემოგრაფიული ვითარების გაწონასწორებას, რადგან ბარსა და მთისწინეთში გაწყვეტილი მოსახლეობის ადგილს მათი ნამატი მოსახლეობა იკავებდა. სახელმწიფოსთან ფშავ-ხევსურების მჭიდრო ურთიერთობის დამადასტურებელი იყო ის ეთნოგრაფიული ფაქტი, რომ საქართველოს მეფე და ბაგრატიონთა საგვარეულო მათ ცენტრალური სალოცავების მოძმეებად მიაჩნდათ. ფშაველებისა და ხევსურების რწმენით, ბაგრატიონებს შეეძლოთ მათ ჯვარ-ხატებთან საუბარი. ეთნოლოგ ალექსი ოჩიაურს ასეთი გადმოცემა აქვს ჩაწერილი: „ხევსურებს მეფე ირაკლიც ისე მიაჩნდა, როგორც ღვთაება და ეძახდნენ გუდანის ჯვრის მოძმეს. იგიც ამოდიოდა ხევსურეთში, ხევსურთ გუდანის ჯვარში მოუყრიდა თავს და თვითონ ბელელში შევიდოდა. იქიდან ისმოდა ხმამაღალი ლაპარაკი. ხევსურთა რწმენით, გუდანის ჯვარს ირაკლი პირადად ელაპარაკებოდა: ჩვენ ვერ ვხედავთ გუდანის ჯვარს, რადგანაც საფარველი აქვსო. ხოლო ირაკლი, როგორც მოძმე და თვითონაც წმინდა კაცი, როგორც ღვთაება, თვალით ხედავს და ერთად ბაასობენო. გამოდიოდა ირაკლი ბელლიდან

და ხევსურებს გუდანის ჯვრის სურვილს გამოუცხადებდა. ირაკლი უფრო ასეთ შემთხვევაში ამოდიოდა, როცა ომი უნდა ყოფილიყო და ირაკლის სურდა ხევსურთა გაყვანა ომში. ხევსურნი ერთხმად დაემორჩილებოდნენ გუდანის ჯვარისა და ირაკლი მეფის სურვილს და ხშირად ომიდან გამარჯვებულნი ბრუნდებოდნენო“.

ფშავლებმა და ხევსურებმა, თუმცა ერთად, დიდი როლი ითამაშეს 1659 წლის ბახტრიონის ბრძოლაში, რითაც, ფაქტობრივად, კახეთი ეთნიკურ გადაგვარებას გადაარჩინეს. კახეთში უცხო ძალების გაბატონებით ხელი ეშლებოდა ტრადიციული სამეურნეო დარგის – მთაბარული (გადარეკვითი) მეცხოველეობის შემდგომ განვითარებას. ვახუშტი ბაგრატიონი წერდა: „არამედ ამას წინათთა კახთა მეფეთა არღარა მორჩილებდნენ ფშავ-ხევსურნი და თუშნი და ამან ლევან დაიპყრა არა ძალითა, არამედ აღუთქვა, რათა ცხოვარნი მათნი უვნოდ მზოვარ იყვნენ კახეთს, და მისცა შეწირულობა ლაშას ჯუარსა თიანეთსა შინა და მიერთგან მოსცემდნენ ლაშკარსა და ბეგარსა“ (ვახუშტი 1973: 573). ერთი სიტყვით რომ ვთქვათ, „იგინი გამოიზრდებიან კახეთით“ (იქვე: 554).

ფშავისა და ბარის (სახელმწიფოს) ურთიერთობისათვის იმის აღნიშვნაც ნიშანდობლივია, რომ ფშაველებისათვის, მათი ჯვარ-ხატ-სალოცავებისათვის ქართველ მეფეებს ბარში ნაბოძები ჰქონდათ მამულები, სადაც მოწეული ღვინო მთაში მიჰქონდათ და იქ რელიგიურ დღესასწაულებზე სვამდნენ (ბარდაველიძე 1974). ვენახები ბარში ფშავლებს ქართველ მეფეთაგან ჰქონდათ ბოძებული. ეს ფაქტი პირდაპირ მიუთითებს იმაზე, რომ მთა ბარსა და ცენტრალურ ხელისუფლებას არასდროს მოწყვეტილი არ იყო. ფშაველთა გარკვეულ ნაწილს პირუტყვი გამოსაკვებად თიანეთის, თელავის, თბილისისა და დუშეთის მაზრების სახაზინო ტყეებში მიჰყავდათ (მაკალათია 1985: 51). შირაქში ცხვართან ერთად მსხვილფეხიც მიჰყავდათ.

ფშავლების ბართან ურთიერთობა მხოლოდ ბარში ცხვარ-ძროხის საზამთრო საძოვრებზე მოვებით არ ამოიწურებოდა. ფშავლებს გარდა იმისა, რომ ბარში სახატო ვენახები ჰქონდათ, ისინი აქ ხშირად ჩადიოდნენ და ხვეწდნენ ხის ჯამებს, აკეთებდნენ ხონჩებს, ტაბაკებს, ვარცლებს, რომლებსაც, რა თქმა უნდა, ყიდდნენ.

ფშაველები და ხევსურები ცნობილი იყვნენ ხის ჭურჭლის დამზადებით. ისინი ხის ჭურჭლით ამარაგებდნენ ქართლსა და კახეთს. ნახევრე ჭურჭელს არა მხოლოდ ყიდდნენ ქართლსა და კახეთში, არამედ ცვლიდნენ პურსა და სხვა საჭირო საგნებზე. ამ მხრივ მწყემსები დროს არ კარგავდნენ და საქონლის მოვების დროს კოვზების, ციცხვების, ქაფქირების, კონჩხოების, პატარ-პატარა სასმისების გაკეთებასთან ერთად, შოლტის ტარების გათლასა და დამუშავებასაც მისდევდნენ.

ფშავი და ხევსურეთი უშუალოდ ექვემდებარებოდა სამეფო ხელისუფლებას, რომლებსაც რომელიმე ფეოდალის ტვირთი არ ედოთ. მათი ვალდებულება მხოლოდ სამხედრო ბეგარა და სამეფო კარზე მცველთა გამოყვანა იყო. ანდა რა უნდა გადაეხადათ ფეოდალებისათვის, როდესაც მხარე უაღრესად მცირემიწიანი იყო და ადგილზე მოწეული მარცვლეული თავად არ ჰყოფნიდათ, თუ მეცხოველეობის პროდუქტებზე ბარში არ გადაცვლიდნენ.

გვიან შუა საუკუნეებში დაშლილ-დაქუცმაცებულ საქართველოში არაგვის ერისთავებს გაუჩნდათ სურვილი ფშავ-ხევსურეთის დამორჩილებისა, მაგრამ ერისთავების მცდელობა ამაო გამოდგა. მთიელთა შემართებითმა ბრძოლამ არაგვის ერისთავთა წადილს ცივი წყალი გადაასხა.

საქართველოს სამეფო კარს გვიან შუა საუკუნეებში ფშავლებსა და ხევსურებთან ურთიერთობის ისეთი ფორმა ჰქონდა გამოძებნილი, რომელიც მთურ ტრადიციებს ეყრდნობოდა. ცნობილია, რომ ქართველ მთიელებში მაღალ დონეზე იდგა ძმადნაფიცობის ინსტიტუტი.

ქართველი ხელისუფალნი ბრძოლებში დამსახურებისათვის უხვად ასაჩუქრებდნენ მთიელთა სალოცავებს ბარის სამოვრებით, უძრავი ქონებითა და ვენახ-მარნებით. ბაგრატიონები თავიანთ თავს აცხადებდნენ მთიელთა სალოცავების, მაგალითად, ფშავის ცენტრალური სალოცავის – ლაშარის ჯვრის, ხევსურთა ძლიერი სალოცავის – გუდანის ჯვრისა და სხვათა მოძმეებად (ბარდაველიძე 1974: 79-89). უფრო მეტიც, მთაში ამოსული მეფეები თავიანთ მოძმე ჯვარ-ხატებს ესაუბრებოდნენ და შემდეგ სალოცავის სურვილს, დანაბარებს ხალხს გადასცემდნენ. ასე უსაუბრია ხევსურეთში მეფე ერეკლეს გუდანის ჯვართან (ბარდაველიძე 1982: 14-15). მთიელებთან ურთიერთობის ეს ფორმა, როგორც ჩანს, ერთნაირად მისაღები იყო როგორც სამეფო ხელისუფლებისათვის, ისე თვითმმართველობით მცხოვრები მთიელთა თემებისათვის. მეფის ხელისუფლებას მოძმეობის ინსტიტუტის საშუალებით ისინი ჩართული ჰყავდა სახელმწიფოებრივ ცხოვრებაში. უფრო მეტიც, 1747 წლის ერთი საბუთით ერეკლე მეორე ფშავში წარგზავნილ თავის მოხელეზე თავდასხმისათვის, დამნაშავეს ასამართლებს არა ოფიციალური ფეოდალური კანონით, არამედ მთური, ხალხური, ჩვეულებითი სამართლით: „ეს განაჩენის წიგნი დაგვიდვია ჩვენ, მეფე ერეკლეს; – ასე რომ, გრიგოლ სალთხუცესი გავგზავნეთ ფშავს. ჩვენის მოძმის (იგულისხმება ლაშარის ჯვარი – ავტ.) კარზე იყო და ფშაველთ სტუმარი იყო. წამოსვლაში იმასთან გოდერძი იყო ასათაშვილი, დემეტრე ვედრაული, პაპა კუსრა ნაცვალი. გზაზე გოგოლაური ჩეშჯდომოდა, თოფი რომ უნდა დაეკრა, სასხები მოსტყდომოდა, ვეღარ ექნა რა. რადგან რომ მთის კაცსში სასტუმრო დადებული არის თექვსმეტი ხარი, ეს ჯერ რომ იყო თავადიშვილი იყო, მერმე ჩემი გაგზავნილი და მოძმის კარიდამ წამოსული იყო. ახლა ჩვენ გაგვიპყვია: სასტუმროც ის არის, ჩვენიც ჯარიმაც შიგ არის, – თოთხმეტჯერ თექვსმეტი ხარი უნდა მოსცეს და, თუ ის კაცი ჩვენ ჩავიგდევით, იმის კიდემ ჩვენ ვიცით. ამ სალთხუცეს და ამ კაცს სამართალს ჩვენ უზამთ და თუ სიტყვა ქონდეს ...ჩვენ მოგვახსენოს იმ გოგოლაურმა (დოკუმენტები 1940: 417).

1850 წლის საბუთი: „ესე წიგნი მოგართვი თქვენ, ფშავისა და ხევსურეთის და თიანეთის მოურავს ჩოლოყაშვილს ბატონს სალთხუცეს გრიგოლს; – ასე რომე, მე ჭინჭარაულმა იოსებ, ასათაშვილმა გიორგიმ, დავითმა, პეტრემ, გაბრიელ, მამიაურმა შალვამა, ჯოლაურმა ლაგაზამა, თამარიძემა ხევსურმა გაიდაურმა ჩვენის გვარისამ მთისამ და ბარისამ დემეტრე ასათაშვილი თავის დღით მომკვდარიყო; მტრის ენით იმის სიკვდილს მოწამლით თქვენ გედავებოდით, მეფე ერეკლე ქართლითა და კახეთით და ორსავე საერისთოთი თუშეთს ამოხმანდა, სრულ ფშაველნი და ხევსურნი იქ იყვნენ; ვილაპარაკეთ და იმის სიკვდილზე სიმტყუვნე ვერა

ვიპოვეთ რა. ამაში გავშველდით, ასე რომე, თქვენთან სამსახურის მეტი საქმე არა გვექონდეს რა არას ჩემს გვარსა და ნათესავსა. ამისი დამსწრე და გამრიგელაშარის ჯვრის დეკანოზი ჩოხელაშვილი ნადირა, ბედრაული პაპა, გოგოჭური მამისიმედი, გოგოლაური გამიხარდი, ჯუთუ დავითისაშვილი, როსტევან წითელაური, კურდღელა მათურელი, თორღა ჭოჩოელი, კურდღელა გოდერძაული, ქავთარ თიანელი, მოსე განჯილაშვილი, ქამხაძე აბრამა, ივანეურის შვილი გახუტელი. ამათ გაგვისამართლებია, რომე თქვენთან საქმე და სადავებელი აღარა ქონდესთ რა“ (დოკუმენტები 1940: 424).

ფშავში დიდად ეთაყვანებოდნენ „თამარ მეფეს“, სადაც მის სახელზე სალოცავიც არსებობდა. ფშავი, ხევსურეთთან ერთად, ის მხარე იყო, სადაც ხევსურები ასე მოიხსენიებს: „დიდო თამარო, დედოფალო, საქართველოს დამრიგებელო, შენ მიეც წყალობა“. ფშავის ძირითადი, საერთო სალოცავი კი თამარის შვილის - მეფე ლაშა-გიორგის სახელს ატარებდა, რაც მაჩვენებელია მთის ამ პატარა ეთნოგრაფიული რეგიონის ბართან, ცენტრალურ ხელისუფლებასთან სიახლოვისა და კავშირისა.

ისევე როგორც ფშავი, ხევსურეთიც წყაროებში XV საუკუნიდან ჩნდება. ამავე დროს, წყაროებსა და საბუთებში (აგრეთვე დღევანდელ სასუბრო ენაშიც) ხშირად ხევსურეთი ფშავთან ერთად, ხოლო ხევსურები ფშავლებთან ერთად მოიხსენიებიან: ფშავ-ხევსურეთი, ფშაველ-ხევსურნი. ეს არცაა გასაკვირი, რადგან უფრო ადრე ფშავი და ხევსურეთი ერთი ეთნოგრაფიული რეგიონი იყო, რომელიც ფხოვის სახელს ატარებდა: „... აწ უწოდებენ ფშავ-ხევსურს, რომელთა პირველ ეწოდათ ფხოელნი“ (ვახუშტი 1973: 125-126).

ფშავსა და ხევსურეთში მოსახლეობის რაოდენობა ლიმიტირებული იყო. ფშავლები და ხევსურები (საერთოდ, მთიელები), დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობასთან ერთად, აღმოსავლეთ საქართველოს ნამატი მოსახლეობით ამარაგებდნენ და მნიშვნელოვანი როლი ჰქონდათ ქართველი ერის გადარჩენის საქმეში.

ფშაველ-ხევსურები ყოველთვის სამეფო ხელისუფლებას ემორჩილებოდნენ. მათი ერთადერთი ვალდებულება ხელისუფლების წინაშე მხოლოდ სამხედრო ბეგარა იყო. გვიან შუა საუკუნეებში არაგვის ერისთავებმაც დაესვა ფშავ-ხევსურეთის დამორჩილება, მაგრამ ამოდ... ფშავ-ხევსურეთი საქართველოს სახელმწიფო სტრუქტურაში ავტონომიურად ფუნქციონირებდა (ალ. ყამარელი, გ. მელიქიშვილი). ფშავლები და ხევსურები არც ოფიციალურ ფეოდალურ სამართალს ცნობდნენ და ყველა სადავო საკითხი აქ ჩვეულებითი სამართლით განისჯებოდა. მ. კანდელაკი აღნიშნავდა: „გვაროვნულ-ტერიტორიულ საწყისთა მუდმივ ხანგრძლივ ჭიდილსა თუ შეთავსებაში, მათს ერთობაში ინარჩუნებდა ხევსურეთის ტრადიციული საზოგადოება ე. წ. ავტონომიურობას ერთიანი სახელმწიფოებრიობის ფარგლებში, როგორც მისი ორგანული ნაწილი საუკუნეთა მანძილზე, როგორც ვაჟა-ფშაველა აღნიშნავდა, „ხევსური ხევსურად დარჩა“ (კანდელაკი 1990: 135).

საუკუნეების მგანმავლობაში ფშავლები და ხევსურები არა მხოლოდ საქართველოს ჩრდილოეთი საზღვრების დამცველნი იყვნენ, არამედ მუდმივად მონაწილეობდნენ გარეშე მტერთან ბრძოლაში.

ფშავ-ხევსურებს და მათ ჯვარ-ხატებს მიწის ნაკვეთები ქართველ მეფეთაგან ნაბოძები ჰქონდათ ბარში. მიწის სიმცირე და სიმწირე ვერ უზრუნველყოფდა მოსახლეობას მარცვლეულით მთელი წლის განმავლობაში. ამიტომ მათ სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირები ბართან ჰქონდათ და კარაქს, ერბოსა და ყველს ბარში ცვლიდნენ მარცვლეულზე. ხევსურები ღვედების შესანიშნავი მკეთებლებიც იყვნენ, რასაც ბარში ყიდდნენ. ვაჟა-ფშაველა წერდა: „გროვ-გროვად, მხარზე ცელეზგადებულები მიდიოდნენ კახეთში სათიბად; ცოცხებითაც კი ვაჭრობდნენ. კალოობას არყის ხის ცოცხები ბარში პურზე გასაცვლელად მიჰქონდათ“. ცოცხებით მოვაჭრეთ 40-60 კაცსა ჰნახავთ ერთად. ხევსურის ნახვა იმ დროს საცინელია: ჯორს იმდენი ცოცხები ჰკოდიან, რომ ყურის წვერების მეტი აღარაფერი უჩანს. ...ხევსურები განთქმული არიან კახეთში, როგორც ჯამბარის მწვანელები...“ (ვაჟა-ფშაველა 1964: 46).

ფშავსა და ხევსურეთში სარწმუნოება სინკრეტული ხასიათისა იყო, რომელშიც უხვად იყო შერწყმული ქრისტიანობამდელი და ქრისტიანული ელემენტები. აქ არ იყო არც ერთი ქრისტიანული ტაძარი, თუმცა ყველა თავს ქრისტიანად მიიჩნევდა. ორივე ეს მხარე ხარჭაშნელის ეპარქიაში შედიოდა (ხარჭაშნელი თვალისწილი იჯდა). ქრისტიანობის გავრცელება ფხოვში, საერთოდ მთიანეთში, საქართველოს სახელმწიფოს ინტერესებში შედიოდა. ყველა მთიელი გარკვეულ წინააღმდეგობას სწევდა. საყოველთაოდ ცნობილია ლეონტი მროველის სიტყვები: „და წარვიდა ნინო და ეპისკოპოსი იოანე, და მათ თანა წარატანა მეფემან ერისთავი ერთი. მივიდეს და დადგეს წოხენს, და მოუწოდეს მთეულთა, პირუტყულთა სახეთა მათ კაცთა, ჭართაღელთა, ფხოელთა, წილკანელთა და გუდამაყრთა. და უქადაგეს მათ სჯული ქრისტიანეთა ჭეშმარიტი, მიმყვანებელი სცხოვრებად საუკუნოდ. ხოლო ამათ არა ინებეს ნათლისღება. მაშინ ერისთავმან მეფისამან მცირედ წარმართა მახული მათ ზედა, და ძლევიტ შემუსრნა კერპნი მათნი“ (ქც 1955: 125). „ხოლო ფხოელთა დაუტევეს ქუეყანა მათი და გარდავიდეს თუშეთს... რომელნიმე უკანასკნელ მოაქცივნა აზიბოს ნეკრესელ ეპისკოპოსმან და რომელნიმე მათგანნი დარჩეს წარმართობასავე შინა დღეს-აქამომდე“ (იქვე: 126). ლეონტი იმასაც გვამცნობს, რომ „და დაჯდა მეფედ ძე მისი ბაქარ, და იყო მორწმუნე, ვითარცა მამა მისი. და ამან მოაქცივნა უმრავლესნი კავკასიანნი, რომელნი ვერ მოეცვივნეს მამა მისსა“ (იქვე: 130).

დასკვნა

შეიძლება ერთი სიტყვით ვთქვათ, რომ ისტორიული ფხოვი (შემდეგდროინდელი ფშავი და ხევსურეთი) საქართველოს სახელმწიფო-ებრივ სისტემაში ავტონომიურად ფუნქციონირებდა. ფშავსა და ხევსურეთში განსხვავებული სოციალური და რელიგიური ვითარება იყო, რის მიზეზსაც წარმოადგენდა ბარისა და მთისწინეთისაგან განსხვავებული გეოგრაფიული გარემო; მთაში მეურნეობის განვითარებას ხელს უშლიდა მიწის სიმცირე და სიმწირე. ამ ფაქტორის გამო იყო, რომ მთის თავისუფალ ტერიტორიულ თემებს (ჩვენს შემთხვევაში ფშავსა და ხევსურეთს) და მათ მკვიდრებს საქართველოს სახელმწიფოს გარეშე არსებობა ფაქტობრივად არ შეეძლოთ.

დამოწმებული ლიტერატურა და წყაროები

- ბარდაველიძე 1974 – ვ. ბარდაველიძე. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ტომი I, ფშავი. თბილისი, 1974.
- ბარდაველიძე 1982 – ვ. ბარდაველიძე. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ტომი II, ხევსურეთი. თბილისი, 1982.
- დოკუმენტები 1940 – დოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან, ტომი I. თბილისი, 1940.
- ვაჟა-ფშაველა 1964 – ვაჟა-ფშაველა, თხზულებათა სრული კრებული, ტომი IX. თბილისი, 1964.
- ვახუშტი 1973 – ვახუშტი ბაგრატიონი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. თბილისი, 1973.
- კანდელაკი 1990 – მ. კანდელაკი. ხევსურეთის ტრადიციული ყოფის ზოგიერთი სოციალური ასპექტი. ქართულ-კავკასიური ეთნოგრაფიული შტუდიები. თბილისი, 1990.
- მაკალათია 1985 – მ. მაკალათია. მესაქონლეობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (თუშ-ფშავ-ხევსურეთი). თბილისი, 1985.
- ქც 1955 – ქართლის ცხოვრება, ტომი I. თბილისი, 1955.

References and Sources

- Bardavelidze 1974 – V. Bardavelidze. Traditional Social-Cultic Monuments of the Mountainous Region of Eastern Georgia, Vol. I, Pshavi. Tbilisi, 1974.
- Bardavelidze 1982 – V. Bardavelidze. Traditional Social-Cultic Monuments of the Mountainous Region of Eastern Georgia, Vol. II, Khevsureti. Tbilisi, 1982.
- Documents 1940 – Documents from the Social History of Georgia, Vol. I. Tbilisi, 1940.
- Kandelaki 1990 – M. Kandelaki. „Certain Social Aspects of the Traditional Way of Life of Khevsureti“. In Georgian-Caucasian Ethnographic Studies. Tbilisi, 1990.
- KTs 1955 – Kartlis Tskhovreba (The Life of Kartli), Vol. I, Tbilisi, 1955.
- Makalatia 1985 – M. Makalatia. Animal Husbandry in the Mountainous Region of Eastern Georgia (Tusheti-Pshavi-Khevsureti). Tbilisi, 1985.
- Vakhushti 1973 – Vakhushti Bagrationi. Description of the Kingdom of Georgia. Tbilisi, 1973.
- Vazha-Pshavela 1964 – Vazha-Pshavela, Complete Collected Works, Vol. IX. Tbilisi, 1964.

**არაბულ-სპარსული წარმოშობის რამდენიმე ლექსიკური
ერთეულისათვის ხევსურულ დიალექტში
(ალექსი ჭინჭარაულის
„ხევსურული ლექსიკონის მიხედვით“)**

**On Several Lexical Units of Arabic-Persian Origin
in the Khevsurian Dialect
(Based on Aleks Chincharauli's „Dictionary
of the Khevsurian Dialect“)**

სოფიო იმედაძე

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
საქართველო, ქუთაისი

მაია შიშინაშვილი

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
საქართველო, ქუთაისი

Sopio Imedadze

Akaki Tsereteli State University
Georgia, Kutaisi

Maia Shishinashvili

Akaki Tsereteli State University
Georgia, Kutaisi

აბსტრაქტი

სტატიაში სტატიაში მიმოხილულია ხევსურულ დიალექტში დამკვიდრებული არაბულ-სპარსული წარმოშობის ლექსიკური ერთეულები, რომლებიც დაფიქსირებულია ალექსი ჭინჭარაულის „ხევსურული დიალექტის ლექსიკონში“. ნაჩვენებია, რომ ქართული ენა ისტორიულად აქტიურად ივსებოდა აღმოსავლური ლექსიკით, რომელიც სხვადასხვა გზით – წერილობითი და ზეპირი კონტაქტების შედეგად – შემოდიოდა და ნაწილობრივ სალიტერატურო ენაში მკვიდრდებოდა, ნაწილობრივ კი დიალექტებსა და ჟარგონებში ინახებოდა.

კვლევაში გაანალიზებულია კონკრეტული სიტყვები (მაგ., ალამი, ბარდიბარი, დაზარნიშული, დუქარდი, ზერდაგი, თამამად, მათარა, ურუმი, ჯაათი), მათი ეტიმოლოგია, მნიშვნელობა და ფონეტიკურ-სემანტიკური ცვლილებები. თითოეული ერთეული შედარებულია არაბულ

და სპარსულ შესაბამის ფორმებთან, ასევე, ქართულ სალიტერატურო და კილოებრივ მონაცემებთან. განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა ბგერით ტრანსფორმაციებს (მაგ., არაბული ბგერების დაკარგვა ან ადაპტაცია ქართულში) და სემანტიკურ გადანაცვლებებს, რომლებიც სიტყვათა ქართულ ენაში დამკვიდრების პროცესში მოხდა.

კვლევის შედეგად დასტურდება, რომ ხევსურულ დიალექტში არსებული არაბულ-სპარსული ლექსიკა უმეტესად მემოსული ამინი მალური ცვლილებებით და ძირითადად სახელთა სახითაა წარმოდგენილი. ამასთან, გვხვდება ისეთი შემთხვევებიც, როდესაც ნასესხები ძირები ქართულ სიტყვაწარმოებით მოდელელებში ერთვება და წარმოქმნის ზმნებსა და ნაზმნარ ფორმებს. ეს ფაქტი ადასტურებს უცხოური ლექსიკის ორგანულ ინტეგრაციას ქართულ ენაში და მის აქტიურ ფუნქციონირებას დიალექტურ სისტემაში.

საკვანძო სიტყვები: ხევსურული დიალექტი, არაბული ლექსიკა, სპარსული ლექსიკა.

ABSTRACT

The article surveys lexical units of Arabic-Persian origin that have become established in the Khevsurian dialect and that are recorded in Aleksī Chinch'auruli's Dictionary of the Khevsurian Dialect. It is shown that the Georgian language was historically enriched, in an ongoing and active manner, by Eastern vocabulary, which entered by various routes – through both written and oral contacts – and became established in part in the literary language, while in part being preserved within the dialects and jargons.

The study analyzes specific words (e.g., **alami**, **bardibari**, **dazarnishuli**, **dukardi**, **zerdagi**, **tamamad**, **matara**, **urumi**, **jaati**), examining their etymology, meaning, and phonetic-semantic changes. Each unit is compared with its corresponding Arabic and Persian forms, as well as with data from the Georgian literary language and its dialects. Particular attention is devoted to sound transformations (e.g., the loss or adaptation of Arabic sounds in Georgian) and to the semantic shifts that occurred in the process of these words becoming established in the Georgian language.

The results of the study confirm that the Arabic-Persian vocabulary present in the Khevsurian dialect has, for the most part, entered with minimal changes and is represented chiefly in the form of nouns. At the same time, there are also instances in which borrowed roots are incorporated into Georgian word-formation models, giving rise to verbs and verbal derivatives. This fact confirms the organic integration of foreign vocabulary into the Georgian language and its active functioning within the dialectal system.

Keywords: Khevsurian dialect, Arabic vocabulary, Persian vocabulary.

შესავალი

ქართულ ენაში საუკუნეების განმავლობაში დიდი რაოდენობით შემოვიდა აღმოსავლური, კერძოდ, არაბულ-სპარსული ლექსიკა. ნასესხობების დამკვიდრება ქართულში ხდებოდა როგორც წერილობითი, ასევე ზეპირი გზით. ამ ლექსიკის „ნაწილმა სალიტერატურო ენისკენ გაიკაფა გზა, ნაწილი ცალკეული კილო-კავებისა და ჟარგონის საკუთრება გახდა, ხოლო ნაწილი ქართული ენის ლექსიკური ფონდის არქივს ჩაბარდა“ (ბართაია 2014: 257).

სტატიაში განხილული მასალა წარმოადგენს ხევსურულ მეტყველებაში დამკვიდრებულ არაბულ-სპარსულ ლექსიკას, რომელიც მოცემულია ალექსი ჭინჭარაულის „ხევსურული დიალექტის ლექსიკონში“. რა თქმა უნდა, ასეთი ლექსიკის რიცხვი რეალურად ბევრად უფრო მეტია, მაგრამ ამჯერად ჩვენ შევჩერდით მხოლოდ იმ ნაწილზე, რომელთაც ლექსიკონის ავტორის მიერ აქვთ მითითება: „არაბული“ ან „სპარსული“.

კვლევის მეთოდები

ჩვენი კვლევა ეფუძნება თვისებრივ მიდგომას და იყენებს აღწერით, შედარებით და ეტიმოლოგიურ ანალიზს ხევსურულ დიალექტში დამკვიდრებული არაბულ-სპარსული ლექსიკის შესასწავლად. კვლევის მიზანია არაბულ-სპარსული წარმოშობის ლექსიკური ერთეულების იდენტიფიცირება, მათი წარმომავლობის, ფონეტიკური, მორფოლოგიური და სემანტიკური ტრანსფორმაციების დადგენა, აგრეთვე ხევსურულ დიალექტში ადაპტაციის თავისებურებების გამოვლენა.

საკვლევი მასალის ანალიზის პროცესში გამოყენებულია დოკუმენტური კვლევის მეთოდი. კვლევის ძირითად წყაროს წარმოადგენს ალექსი ჭინჭარაულის „ხევსურული დიალექტის ლექსიკონი“ (2005). თითოეული ლექსიკური ერთეული განხილულია ისტორიულ-ეტიმოლოგიური და შედარებითი ლინგვისტიკის პრინციპების საფუძველზე. მათი წარმომავლობის დასადგენად მონაცემები შედარებულია ქართული ენის განმარტებით, დიალექტოლოგიურ, ისტორიულ, მეგრულ-ქართულ, ეთნოგრაფიულ, არაბულ-ინგლისურ, სპარსულ-რუსულ და სპარსულ განმარტებით ლექსიკონებში წარმოდგენილ მასალასთან. პარალელურად გაანალიზებულია სიტყვათა ფონეტიკური ცვლილებები, ბგერათშესატყვისობები, მორფოლოგიური ადაპტაცია და სემანტიკური განვითარება, მათი ინტეგრაციის ხარისხი ქართულ სალიტერატურო ენასა და ხევსურულ დიალექტში.

სინქრონული ანალიზი ემსახურება ხევსურულ დიალექტში სიტყვების თანამედროვე ფუნქციონირების აღწერას, ხოლო დიაქრონული ანალიზი საშუალებას იძლევა, დადგინდეს მათი ისტორიული განვითარების გზა არაბული და სპარსული ენებიდან ქართულ ენამდე, მათ შორის შუამავალი ენების (ძირითადად სპარსულისა და თურქულის) შესაძლო როლი.

მსჯელობა

ალამ-ი (არაბ. *عالم* „ქვეყანა“) ბევრი. ყმაწვილიც თოფსა გააგდებდაო, – ალამ დაღლაღეს ჭარავანსაო (ხევს. თავისებ. 421, 22) (შდრ. საბა: ულამი). ალამდუნია (თურქ. *ულამ* „ჯგუფი“) ძალიან ბევრი, აუარებელი. ალამდუნია ხალხ შაიყარ (შდრ. ფშ.: ალამდუნია). აგრეთვე: ალანდულია, ალანდუნია (ჭინჭარაული 2005: 28).

ულამი: მრავალ-ტვირთული, გრძლად მომავალი ZAB (საბა 1993: 160).
ულამი: ნადი, მამითადი. ◊ ქარავანი (ელერდაშვილი 2006).

ლეინის ლექსიკონის მიხედვით, **عالم** ნივთიერებათა სიმრავლეს ნიშნავს (Lane 1865-1893: 2141).

عالم ('ულამ) სამყარო, მსოფლიო, ქვეყნიერება (Рубинчик 1964).

عالم ('ულამ) [არაბ.] სამყარო და ყველაფერი, რაც მასში არსებობს (Moin 1375).

[არაბ.] სამყარო და მასში არსებული ყველა ქმნილება (Dehkhoda 1342).

თანამედროვე სპარსულ ენაში აქტიურად გამოიყენება სასაუბრო ფორმა: **عالم به عالم** // **عالم يك عالم** (ალამ/ალამე) ძალიან ბევრი, მრავალრიცხოვანი (Sarvat... 1377: 556).

არაბული ფარინგალური მჟღერი **ع** (') ქართულში შესაბამისი ბგერის არარსებობის გამო იკარგება სამივე პოზიციაში. ამ შემთხვევაშიც თავკიდური თანხმოვანი დაკარგულია (შდრ.: არ. 'შეყ -> ქართ. აშიკი, არ. 'არაბ -> ქართ. არაბი).

ბარდიბარ (სპ. *bārabār*) სწორად, თანაბრად, – ბარიბარ (შდრ. ქართლ. შ. დიდ., ნ. კეცხ, პ. ხუბ.: ბარდაბარი, ფშ.: ბარდაბარ, ა. ყაზბ. შ. დიდ.: ბარიბარში, შ. ნიჟარ.: ბარდაბერ) (ჭინჭარაული 2005: 88).

ბარიბარ ბარიბარ, ბარიბარში – ზმნს. თანაბრად, თანასწორად, ტოლ-ტოლად. ჭირსა და ლხინში ბარიბარ გამოდიან (კ. ლორთქ.). ბარიბარში (ბარიბარსა) ვართ, ერთმანეთისა არაფერი გვმართებს, გავსწორდით (იტყვიან გაბრა-გაქვითვისას). ბარი-ბარში, თოხი ტარში (ანდაზა) (ქეგლ 1950-1964).

ბარდაბარ-ი (ქართლ.) – თანასწორი, თანაბარი, ბარიბარ (დლონტი 1974).

برابر (ბარაბარ) – 1. თანაბარი, იდენტური, ექვივალენტური, სწორი; 2. მოპირდაპირე, თანასწორი (Рубинчик 1964).

ბარ-ა-ბარ – თანასწორი, თანაბარი, ტოლი, ეკვივალენტური (Moin 1375).

ბარაბარ – ტოლფარდი, სწორი, ერთნაირი, მოპირისპირე, თანაბარი (Dehkhoda 1342).

ბარდიბარ სპარსული ფუძის **بر** (ბარ „გულმკერდი“) გაორკეცვითაა ნაწარმოები. ქართულში დამკვიდრდა პარალელური ფორმებით: ბარდაბარი // ბარდიბარი (შდრ.: ხანდახან -> ხანდიხან).

დაზარნიშულ-ი (სპ. *Zarnišan*) – მოსევადებული (შდრ. ი. ქეშიკ.: ზარნიში, გ. შარაშ.: მოჯანიშული) (ჭინჭარაული 2005: 262).

დაზარნიშულ-ი (დაზარნიშულისა) – მიმდ. ვნებ. ნამ. რასაც ზარნიში აქვს, რასაც ოქროს სახეები აქვს ჩაჭდობილი სამკაულად (ფარი, ხმალი, ხანჯალი და მისთ.). შვენოდა, ძმობამ, ვაჟკაცსა დაზარნიშული ფარია (ქეგლ 1950-64).

ძველ ქართულ ტექსტებში გვხვდება „რუსუდანთანში“. ზარნიშანი – ოქროს სხვადასხვაგვარი სახე, შემკულობა ლითონზე (რკინაზე, ფოლადზე), ოქროთი მოოჭვილობა, მოოქროვილი. მისი პარალელური ფორმაა ზარნიშინი (რუსუდანთან 1957: 731).

კისერ-დაზარნიშული (თოფი) – ნ. ყელ-ჭრელი (შანიძე 1984).

زرنشان (ზარნეშან) ოქროთი ინკრუსტირებული, რელიეფური (Рубинчик 1964).

რომლის ტარი და ქარქაში მოოქროვილია; ფოლადის ხმალი, რომელიც მოხატულია ოქროთი (Dehkhoda 1342).

დაზარნიშული ქართულში ზმნური ფორმაა, რომლის ძირი ნასესხებია – სპ. ზარნიშან//ზარნიშ მოქცეულია ქართული მიმდევრის წარმოების ყალიბში და-ულ-ი: ზარნიშან//ზარნიშ → და-ზარნიშ-ულ-ი.

დუქარდ-ი (<სპარს. დუქარდ „მაკრატელი“) იგივეა, რაც საპარსველი. მკალია ფეკათ დაიქნევს, როგორც დუქარდის წვერაო (ჭინჭარაული 2005: 329).

დუქარდი – სარისველი ZABC. მაკრატელები მაკრატელი (საბა 1993: 228).

დუქარდი გვხვდება სხვადასხვა ძველ ქართულ ტექსტში და ლექსიკონის მიხედვით განმარტებულია, როგორც საპარსველი მაკრატელი (აბულაძე... 2008: 125).

დუქარდ-ი (დუქარდისა) [სპარ. duqard „მაკრატელი“] – დიდი მაკრატელი ცხვრის საპარსად. მწყემსმა დუქარდი გაუგდო ცხვარსა (რ. ერისთ.). გაისმა დუქარდის კრაჭუნი (ვ. ბარნ.). [საფლავის ქვაზე] იყო ამოკვეთილი, თოფი, ხმალი, გვერდით დუქარდი, კომბალი (ქეგლ 1950-1964).

„მთის კილოთა ლექსიკონში“ დუქარდი განმარტებულია: ფშ., თ., მაკრატელი მოჭ (გუდამაყარსა და მთიულეთში დუქარდი ტანისამოსისთვის სახმარებელ მაკრატელს ჰქვია). თუშეთში: დუქარდი დიდი მაკრატელია, ცხვრის საპარსავი, მაკრატელი კი მომცრო მაკრატელია (თითი არ აეყრება). საკვცაყი თით-გასაყრელი პატარა მაკრატელია (შანიძე 1984).

სპარსულად د و دو//დუ „ორი“ და کار ქარდ „დიდი დანა“, აქედან ნაწარმოებია კომპოზიტი کار (დუქარდ) – ცხვრების გასაკრეჭი დიდი მაკრატელი (Рубинчик 1964). მაკრატელი, იგივე ماین (Moin 1375). მაკრატელი; ხელსაწყო, რომელიც გამოიყენება ტანსაცმლის საჭრელად და არაბულად მას حليم-ს უწოდებენ (Dehkhoda 1342).

დუქარდი ხევსურულში, ისევე როგორც სალიტერატურო ქართულ ენაში, შემოსულია სპარსული ენიდან სემანტიკისა და ბგერითი შედგენილობის სრული დაცვით: სპ. დო(უ)ქარდ -> ქართ. დუქარდი.

ზერდაგ-ი (სპარს.: ზარდაგი „მუქი ყვითელი“) კარგი ცხენის ეპითეტად ამბობენ. შინ წახოლთ, კანო სტუმარნო, გაიპარებით დილითა, თან გაიყოლებთ ზერდაგსა, ნაკვებს ქერით და თივითა (ხევს. პოეზ. 488). საფერჯედ ზერდაგ შახვაზმა, ზედ ქორი შაჯდა მჭრიანი (ხევს. პოეზ. 177,3) (ჭინჭარაული 2005: 373).

„ლექსიკონი ქართულის“ მიხედვით, ზერდაგი (ყულა ZAaBCDE.) ყვითელ-შავი ZA. მოყვითლო ფერი B. მოყვითელფერო C. განუმარტავია DE (საბა 1991: 280).

„ქართლის ცხოვრებაში“ მოყვანილია ზარდაგი „მოყვითალოს“ მნიშვნელობით (აბულაძე... 2008: 140).

ზარდაგ-ი (ზერდაგისა) [სპარ. ზარდაგი „მუქი ყვითელი“] – ჩალის-ფერი, მოყვითალო ცხენი. შატილს მინდიაც მოვიდა ზერდაგით

რვალიანითა, წელზე ნარტყამის ფრანგულით, მკლავითა ფარიანითა (ვაჟა) (ქეგლ 1950-64).

Буланый буланая, буланое ჩალისფერი ცხენი, ზერდაგი. =Б. конь ზერდაგი. Саврасый саврасая саврасое ჩალისფერი: =с-ая лошадь ჩალისფერი ცხენი, ზერდაგი. Соловый, соловая, соловое ზერდაგი, ჩალისფერი, თაფლა (ცხენი) (ჩუბინაშვილი 1971-73).

ზერდაგი - ცხენი ◊ ჩალისფერი (ნეიმანი 1978: 559).

მეგრულ-ქართული ლექსიკონის მიხედვით, ზერდაგი ჩალისფერი ცხენია (ქაჯაია 2001-2002).

ზერდაგი (იმერ.) – ერთობ დიდი ტანის ბედაური ცხენი (დლონტი 1974).

ზარდაგი – კარგი ცხენი (შანიძე 1984).

زرز // زر (ზარდ) ყვითელი; زارز ზარდა(ე) თაფლისფერი ცხენი (Рубинчик 1964).

(ზარდა(ე)) [=ზარდაქ=ზართაქ (საშ. სპ.)] 1. ყვითელი, თაფლისფერი ცხენი (Moin 1375).

(ზარდა) = ზარდაქ/ზართაქ ყვითელი ცხენი (Dehkhoda 1342).

ზერდაგი ქართულში შემოსული უნდა იყოს საშუალო სპარსულიდან: საშ. სპ. ზარდაქ/ზერდაქ → ქართ. ზარდაგი/ზერდაგი.

თამამად (არაბ. თამამ „დასრულებული“) – მთლიანად, სულ. თამამად დაილია, გათავდა (ჭინჭარაული 2005: 397).

თამამი – ჟამთაგან შემოდებულ(ი)ა და ცუდი, ქართულად კადნიერი ეწოდების: თამამი თურქთა ენითა სრულსა ჰქვიან Z.A. ასეთივე განმარტებაა B რედაქციაშიც: ესე საერო სიტყვა არს, ხოლო წერილთა მიერ კადნიერად ითქმის, თამამ თურქთა ენითა სრულს ჰქვიან (საბა 1991: 298).

სოფიო იმედაძეს თამამი ლექსიკური ერთეული განხილული აქვს სადოქტორო დისერტაციაში: თამამი კლასიკური ეპოქის ტექსტებში არ დასტურდება, უფრო მოგვიანო ხანას განეკუთვნება. არაბულში تامم (tamām) მთლიანი, სრულყოფილი, სავსე მნიშვნელობითაა წარმოდგენილი, დროთა ვითარებაში აღნიშნულმა სიტყვამ ტრანსფორმაცია განიცადა და ქართულში საპირისპირო მნიშვნელობით გავრცელდა: თამამი (არაბ. თამამ „დასრულებული“) 1. ლაღი, გამბედავი. 2. ასეთი ადამიანის შესაფერი, გაბედული, კადნიერი, მოურიდელები. 3. კარგად განვითარებული, ტანად სრული – ცხოველი, მცენარე (ქეგლ 1950-1964).

თამამი მომდინარეობს არაბული ٲ/tamma გემინირებული ზმნიდან: იყო სრული, მთლიანი, დასრულებული. მ. ანდრონიკაშვილი აღნიშნულ ლექსემას სპარსული გზით შემოსულ არაბულ ერთეულად მიიჩნევს (იმედაძე 2014).

თამამი სპარსულ ენაში, არაბულის მსგავსად, ნიშნავს მთლიანს, სრულს, ვრცელს (Рубинчик 1964).

თამამ [არაბ.] – 1. სრული, მზა, დასრულებული; 2. ჭეშმარიტი, უნაკლო; 3. გადახდილი, ჩაბარებული; 4. მწიფე, მოხარშული, მზა (Moin 1375).

თამამ – დასრულებული, საკმარისი, სრული, უნაკლო (Dehkhoda 1342).

ხევსურულში დაფიქსირებული **თამამად** ზმნიზედის ფორმაა, რომელშიც არაბული თამამ (სრული) ძირი მოქცეულია ქართული ზმნიზედის წარმოების ყალიბში: -ად (არ.თამამ -> ქართ. თამამად).

მათარა (არაბ. თურქ. matara) – „ნატის სასმისი(ა)“ (საბა); მსხვილფეხა პირუტყვის ფეხზე, ჩლიქს ზემოთ გახდილი ტყავის სასმისი (შდრ. საბა, ნ. ჩუბინ., ფშ., ო. ქაჯ., ბ. წერეთ., გურ., პ.ხუბ.: მათარა) (ჭინჭარაული 2005: 528).

მათარა (მათარისა) – 1. პატარა სამგზავრო წყლის ჭურჭელი, რომელსაც ჩვეულებრივ იკიდებენ ქამარზე; ძველად კეთდებოდა ტყავისა, ახლა ლითონის ან მინისაა და მოთავსებულია ტყავის ან ქსოვილის ბუდეში.

2. კუთხ. (ქართლ.) ხის ქერქის ჭურჭელი მარცვლეულის ან ხილეულის ჩასაყრელად, ბოყვი (ქეგლ 1950-1964).

„ქართული მატერიალური კულტურის ეთნოგრაფიული ლექსიკონის“ პატარა სამგზავრო წყლის ჭურჭელი, რომელსაც ჩვეულებრივ იკიდებენ ქამარზე. ნ. ჩუბინაშვილის განმარტებით, მათარა ნატისაგან შეკერილი სამგზავრო სასმისია, ხოლო თუმები მათარას წყლის სასმელ კოჩხოს უწოდებენ (არჩვაძე ... 2013).

მათარა (მოხ., ზ. იმერ., გურ.) (არაბ.-თურქ. matara) – ტყავის (აგრეთვე ხისა) ჭურჭელი სასმელის წყლისათვის (ღლონტი 1974).

მათარა (ზ.იმერ.) – სასმისი ტყავისა, აგრეთვე ხისა (ბერიძე 1938).

„მთის კილოთა ლექსიკონში“ მათარა განმარტებულია: 1) მთ., მოჭ., ფშ., ჯ., თ. თხუისის ტყავისაგან გაკეთებული წყლის ჭურჭელი. ჯევში მემისას აკეთებენ. „მათარაიმც გამიწადა მზეინარის ბარკლისაო“ (ფშ.), (2) მოჭ. საწყაო სპილენძისა (ასე ფუთ-ნახევარი). წმ. სამების კულუხს იმითი კრეფდნენ მთელ ჯევში (შანიძე 1984).

შუა საუკუნეების მხატვრული ნაწარმოებებიდან მათარა გვხვდება „რუსუდანიანში“, როგორც ტყავისაგან შეკერილი გასაკეცი სასმისი, სამგზავროდ წასადები (რუსუდანიანი 1957: 740).

مطهره არაბული ტაჰარა ძირისგან, რაც არაბულად განსაწმენდელ წყალს ნიშნავს (მუნჯიდი 2000).

ماترا (მათარა(ე)) ტყავის კოლბა წყლისთვის (რუბინჩიკი 1964).

ماترا (მათარა(ე)) (არაბ. مطهره-დან) ჭურჭელი, რომელსაც ტყავისგან კერავენ (მოინი 1375).

مطهره (მატჰარა) (არაბ.) – ჭურჭელი, რომელშიც წყალს ასხამენ, ნამაზის წინ ხელ-პირის გასაბანად; დოჰი, რომელშიც წყალს ასხამენ და სამოგზაუროდ დააქვთ. ხალხი მას مآثر-ს უწოდებს (Dehkhoda 1342).

არაბული დინტალი ყრუ ط (ტა) ქართულში რიგ შემთხვევებში გადმოდის როგორც კბილისმიერი ფშვინვიერი თ (შდრ.: فطار ყატარ -> ქართ. ყათარი). კონკრეტულ შემთხვევაში, ვფიქრობთ, სიტყვის შემოსვლის სპარსული გზა უნდა ვივარაუდოთ (ტ -> თ; ჰ-ს დაკარგვა უკვე სპარსულში ფიქსირდება): არაბ. მატჰარა -> სპ. მათარა(ე) -> ქართ. მათარა.

ურუმ-ი – 1. (არაბ. ურუმ „რომაელი“) ურჯულო. ქალაქ მიგვასხმენ ურუმნი, ჯევსურთ იქ მოდის ჯარიო (ხევს. პოეზ. 48,29); ურუმებს მაუჭერიათ საქალაქონი გზანია (ხევს. პოეზ. 48, ბ,9; „ძმაი ურუმებმ მამიკლეს, შინ მიოლ სირცხვილიანი“ (ხევს. პოეზ. 169,3). 2. ურჯულოთა (არაქრისტიანთა) ქვეყანა. (ზურაბო) შენამც ჯევსურებ დაგხანჯვრე(ნ), ცოლიმც ურუმში წაგივა (ხევს. პოეზ. 19,გ,3); შაგვიკრნეს ურუმთ შვილებმა საქალაქონი გზანო (შდრ. ვ. ბერ.: ურუმი). საურუმო (ჭინჭარაული 2005: 863).

ურუმ-ი (ურუმისა) [თურქ. რუმ, დიალ. ურუმ] – 1. ძვ. იგივეა, რაც ბერძენი. 2. ძვ. იგივეა, რაც ოსმალთა (ამ უკანასკნელთა რომის მიწა-წყალზე დამკვიდრების შემდეგ). დიალ, სწვევია ჩვენ მხარეს ძველს დროში ურუმთ ლაშქარი, აუმტუტებავ ქვეყანა, – ციხე-კოშკები რაც არი (ვაჟა). 3. კუთხ. (იმერ.) „უპურმარილო, უხასიათო კაცი“ (ქეგლ 1950-1964).

არაბული და სპარსული ლექსიკონების მიხედვით, ურუმი განმარტებულია, როგორც რომაელი, მართმადიდებელი ქრისტიანი, რაც მუსლიმისთვის „ურჯულოს“ ნიშნავს:

ارومي (ო(უ)რუმი) ბიზანტიასთან (مروا) დაკავშირებული, ბიზანტიელი (Moin 1375; Al-Munjid 2000).

ارومي (ო(უ)რუმი) – ბიზანტიელი, რომაელი (მაკედონიელი) (Dehkhoda 1342).

ჯაათ-ი (არაბ. جيات) – ჯიბრი, ჯინი. შდრ. ა. შან. ი. ქემიკ.: ჯაათი, ა. მარტ. გ. იმნ. ჯაათის გახდენა, აგრეთვე საჯაათო, ჯაათობა (ჭინჭარაული 2005: 1163).

ჯაათ-ი (ჯაათისა) [არაბ. جيات „მიზეზი“, „საბაბი“] – ჯიბრი, ჯინი; წინააღმდეგობა. ადათი კანონებს ჯაათს უწევდა (ქეგლ 1950-1964).

თ., ჯ., ფშ. ჯაბრი. ჯამათი კაცი. მთ. მოჯაბრე, გაუგონარი (შანიძე 1984).

جيات ჯაჰათ – 1. მიმართულება, მხარე; 2. მიზეზი, საფუძველი; 3. -თვის, გამო (Рубинчик 1964).

[=არაბ. جيات] 1. მხარე; 2. ოთხი ძირითადი მიმართულებიდან ერთ-ერთი; 3. მიზეზით, საბაბით (Moin 1375).

جيات (ჯაჰათ) [არაბ.] – მხარე, მიმართულება (Dehkhoda 1342).

სავარაუდოა ამ ლექსიკური ერთეულის სპარსული გზით შემოსვლა (ჰა • თანხმოდანი შუა პოზიციაში სუსტდება ან სრულად იკარგება, მაგ.: სპ. ჩაჰარჩობ -> ჩარჩობ -> ქართ. ჩარჩო), ფონეტიკური ტრანსფორმაცია ასეთია: არაბ. جيات -> სპ. ჯაჰათ -> ქართ. ჯაათი.

დასკვნა

განხილული სალექსიკონო მასალის კვლევაზე დაყრდნობით შეგვიძლია, დავასკვნათ, რომ ხევსურულ დიალექტში დამკვიდრებული არაბულ-სპარსული ლექსიკა უმეტეს შემთხვევაში უცვლელად ან მცირე ფონეტიკური და სემანტიკური ცვლილებითაა შემოსული და ძირითადად წარმოდგენილია სახელების სახით, თუმცა გვხვდება მცირე რაოდენობის ზმნები და ნაზმნარი სახელებიც, რომელთა ძირები არაბულ-სპარსული სიტყვებია და ქართული ზმნის წარმოების ყალიბშია მოქცეული.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები

აბულაძე... 1957 – რუსუდანია. ილ. აბულაძისა და ივ. გიგინეიშვილის რედაქციით. გამომც. „საბჭოთა მწერალი“. თბილისი, 1957.

აბულაძე... 2008 – ძველი ქართული ენის შერთებული ლექსიკონი. შედგენილია ილ. აბულაძის, აკ. შანიძის, ივ. იმნაიშვილის, ს. ყაუხჩიშვილის, კ. კეკელიძის, ზ. სარჯველაძის და სხვა ავტორთა ლექსიკური წყაროების მიხედვით. საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა. თბილისი, 2008.

- არჩვამე... 2013** – ქართული მატერიალური კულტურის ეთნოგრაფიული ლექსიკონი. ავტორ-შემდგენლები: გვ. არჩვამე, მ. ზოკუჩავა, თ. გელაძე და სხვ. ნაწილი I (ა-მ). თბილისი, 2013.
- ბართაია 2014** – ნ. ბართაია, ქართულ-ირანული ლიტერატურულ-ენობრივი ურთიერთობანი. გამომც. „უნივერსალი“. თბილისი, 2014.
- ბერიძე 1938** – ქართველურ ენათა ლექსიკა. ვ. ბერიძის რედაქციით: თბილისი, სსრკ მეც. აკად. საქ. ფილიალი, 1938.
- ელერდაშვილი 2002** – უნივერსალური ენციკლოპედიური ლექსიკონი, 3 ტომად. შეადგინა ალექსანდრე ელერდაშვილმა. გამომც. „ფანტაზია“, თბილისი, 2006.
- იადიგარ-დაუდი 1938** – იადიგარ-დაუდი. ლადო კოტეტიშვილის წინასიტყვაობითა და გამოკვლევით. „საქ. ბიომედიკამი“. თბილისი, 1938.
- იმედაძე 2014** – ს. იმედაძე, არაბული წარმოშობის ლექსიკა სულხან-საბა ორბელიანის „ლექსიკონ ქართულში. სადოქტორო დისერტაცია. ქუთაისი, 2014.
- ნეიმანი 1978** – ალ. ნეიმანი, ქართულ სინონიმთა ლექსიკონი. გამომც. „განათლება“. თბილისი, 1978.
- ორბელიანი 1991-1993** – ს.-ს. ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული. გამომც. „მერანი“. თბილისი, 1991-1993.
- ქაჯაია 2001-2002** – ო. ქაჯაია, მეგრულ-ქართული ლექსიკონი, 3 ტომად. თბილისი, 2001-2002.
- ქეგლ 1950-1964** – ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი. რვატომეული. საქ. სსრ. მეც. აკად. გამოცემა. თბილისი, 1950-64.
- ღლონტი 1974** – ალ. ღლონტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა. ორ ნაწილად. გამომც. „განათლება“. თბილისი, 1974.
- შანიძე 1984** – ა. შანიძე, მთის კილოთა ლექსიკონი. თხზულებანი, ტ. 1. თბილისი, 1984.
- ჩუბინაშვილი 1971-73** – ნ. ჩუბინაშვილი, რუსულ-ქართული ლექსიკონი, ალ. ღლონტის რედაქციითა და წინასიტყვაობით, ტ. I-II. გამომც. „საბჭოთა საქართველო“. თბილისი, 1971-73.
- Al-Munjid 2000** – Al-Munjid fi al-Lugha al-‘Arabiyya al-Mu‘asira [Al-Munjid in Contemporary Arabic Language]. Beirut, 2000.
- Dehkhoda 1342** – Ali Akbar Dehkhoda, Dictionary (Loghatnameh-ye Dehkhoda). University of Tehran Press. Tehran, 1342.
- Lane 1865-1893** – E.W. Lane, Arabic-English Lexicon. „Frederick Ungar Publishing Co“. New-York, 1865-1893.
- Moin 1375** – M. Moin, Persian Dictionary (Intermediate). Amir Kabir Publications. Tehran, 1375.
- Sarvat.... 1377** – M. Sarvat, R. Anzabinejad, Dictionary of Colloquial and Contemporary Vocabulary. Sokhan Publications. Tehran, 1377.
- Рубинчик 1964** – Ю. А. Рубинчик, Персидско-русский словарь. I–II. изд. „Русский Язык“, Москва, 1964.

References and Sources

Abuladze... 1957 – Rusudaniani, edited by Il. Abuladze and Iv. Gigineishvili. Publishing House „Soviet Writer“. Tbilisi, 1957.

- Abuladze... 2008** – Combined Dictionary of the Old Georgian Language, compiled on the basis of lexical sources by Il. Abuladze, A. Shanidze, Iv. Imnaishvili, S. Kaukhchishvili, K. Kekelidze, Z. Sarjveladze and other authors. Publishing House of the Patriarchate of Georgia. Tbilisi, 2008.
- Al-Munjid 2000** – Al-Munjid fi al-Lugha al-‘Arabiyya al-Mu‘asira [Al-Munjid in Contemporary Arabic Language]. Beirut, 2000.
- Archvadze... 2013** – Ethnographic Dictionary of Georgian Material Culture, compiled by Gv. Archvadze, M. Bokuchava, T. Geladze et al., Part I (A–M). Tbilisi, 2013.
- Bartaia 2014** – N. Bartaia, Georgian-Iranian Literary and Linguistic Relations. Publishing House „Universal“, Tbilisi, 2014.
- Beridze 1938** – Lexicon of the Kartvelian Languages. Editor V. Beridze. Georgian Branch of the Academy of Sciences of the USSR. Tbilisi, 1938.
- Chubinashvili 1971-1973** – N. Chubinasvili, Russian-Georgian Dictionary, edited and with a preface by Al. Ghlonti, Vols. I–II. Publishing House „Soviet Georgia“, Tbilisi, 1971-1973.
- Dehkhoda 1342** – Ali Akbar Dehkhoda, Dictionary (Loghatnameh-ye Dehkhoda). University of Tehran Press. Tehran, 1342.
- EDG 1950–1964** – Explanatory Dictionary of the Georgian Language, Vols. 1–8. Academy of Sciences of the Georgian SSR. Tbilisi, 1950–1964.
- Elerdashvili 2006** – A. Elerdashvili, Universal Encyclopedic Dictionary (in 3 volumes). Publishing House „Fantazia“. Tbilisi, 2006.
- Ghlont 1974** – A. Glont, Dictionary of Georgian Dialectal Expressions, Parts 1–2. Publishing House „Ganatileba“. Tbilisi, 1974.
- Iadigar-Daudi 1938** – Iadigar-Daudi, With a preface and study by Lado Kotetishvili. Publishing House „Sak. Biomedgami“. Tbilisi, 1938.
- Imedadze 2014** – S. Imedadze, Arabic-Origin Vocabulary in Sulkhan-Saba Orbeliani’s „Georgian Dictionary“. Dissertation. Kutaisi, 2014.
- Kajaia 2001-2002** – O. Kajaia, Megrelian-Georgian Dictionary (in 3 volumes). Tbilisi, 2001–2002.
- Lane 1865-1893** – E. Lane, Arabic-English Lexicon. Frederick Ungar Publishing Co. New York, 1865–1893.
- Moin 1375** – M. Moin, Persian Dictionary (Intermediate). Amir Kabir Publications. Tehran, 1375.
- Neiman 1978** – A. Neiman, Dictionary of Georgian Synonyms. Publishing House „Ganatileba“. Tbilisi, 1978.
- Orbeliani 1991-1993** – Sulkhan-Saba Orbeliani, Georgian Dictionary. Publishing House „Merani“. Tbilisi, 1991-1993.
- Rubinchik 1964** – Yu. A. Rubinchik, Persian-Russian Dictionary. Volumes. I–II. Russian Language Publishing House. Moscow, 1964.
- Sarvat.. 1377** – M. Sarvat, R. Anzabinejad, Dictionary of Colloquial and Contemporary Vocabulary. Sokhan Publications. Tehran, 1377.
- Shanidze 1984** – A. Shanidze, Dictionary of Mountain Dialects, Works, Vol. 1. Tbilisi, 1984.

ხალხური მთქმელის საჯარო და პირადი სიმართლე

The Public and Private Truth of the Folk Reciter

ეთერ ინსკირველი

კავკასიის უნივერსიტეტი
საქართველო, თბილისი

Eter Intskirveli
Caucasus University
Georgia, Tbilisi

აბსტრაქტი

საზოგადოებისთვის კარგად არის ცნობილი, რომ თავისუფლებისთვის მებრძოლი ანტისაბჭოთა პოეტის, მიხა ხელაშვილის, პოეზია მისი მეგობრის, ხალხური პოეზიის შემკრებისა და თავადაც ხალხური მთქმელის, ვანო ხორნაულის წყალობით გადაურჩა საბჭოთა ეპოქას. დღეს უკვე ლეგენდად ჰყვებიან, რომ სიკვდილის წინა დღეს ხელაშვილს თავისი დისთვის უთხოვია, საკუთარი ხელნაწერებით სავსე ტყავის ჩანთა ახალგაზრდა, 19 წლის ვანო ხორნაულისთვის გადაეცა, რომ ჩხრეკისას მისი ლექსები ხელში არ ჩავარდნოდა ჩეკისტებს, ხორნაული კი მათ სათანადოდ ეპატრონებოდა. ასევე ცნობილია, რომ საბჭოთა კავშირის დანგრევამდე, თითქმის 70 წლის განმავლობაში, ხორნაულს მშობლიური სოფლის ერთ-ერთი კლდის ფულუროში ჰქონდა გადამალული ხელაშვილის ლექსები, შვილებს იმ კლდესთან მიახლოებასაც უკრძალავდა – ავსულები ცხოვრობენო, დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ კი ხელაშვილის პოეტური კრებული ეროვნულ ბიბლიოთეკას გადასცა. მას შემდეგ მიხა ხელაშვილის რამდენიმე კრებული გამოიცა და თითქმის ყოველ ჯერზე ახალადმოჩენილი ლექსებით შევსებული.

ნაშრომში პირველად ქვეყნდება ვანო ხორნაულის მიერ 1934 წელს გაზეთ „კოლექტივიზაციის“ რედაქციაში გაგზავნილ ხალხური პოეზიის რვეულში მოთავსებული მიხა ხელაშვილის ერთი ლექსი, რომელიც გაზეთის რედაქციამ მაშინვე დაბლოკა და არქივს გადასცა, როგორც ანტისაბჭოთა პოეტის ნაწარმოები. ლექსების კრებულს ახლავს ხორნაულის წერილიც გაზეთის რედაქტორის მიმართ, სადაც ის თანასოფლელებისგან შევიწროებასა და დევნაზე საუბრობს სიმართლის გამო.

კვლევამ აჩვენა, რომ საბჭოთა ხელისუფლების მიმართ გამოჩენილი ლოიალობისა და მასთან თანამშრომლობის გამო ფშაველებისგან იდევნებოდა კაცი, რომელიც, დიდი რისკის და, სავარაუდოდ, შიშის

ფასადაც, უმნიშვნელოვანეს საყრდენს უნახავდა დამოუკიდებელ საქართველოს; უნახავდა რუსეთის აგრესიულ პოლიტიკასთან შეურიგებელი ყოფილი დიკცინის, ქაქუცა ჩოლოყაშვილის თანამებრძოლის და თავისუფლების პოეტის მემკვიდრეობას, როგორც მტერთან შეურიგებლობის სიმბოლოს. როგორც ძვირფასი განძის მცველმა, მთელი ცხოვრება სოფელ კაწალხევში გაატარა და აგროვა ფშავ-ხევსურული პოეზიის ნიმუშები, თვითონ კი წერა ლექსები საბჭოთა ბელადებზე, კომუნიზმზე, იტანდა დევნას და ქილიკს, და ამავედროულად, ბოლომდე შეასრულა თხოვნა, რომელიც „საპირისპირო ზანაკში“ მყოფმა მეგობარმა დაუტოვა.

ნაშრომში ვანო ხორნაულის „სიმართლე“ განხილულია, როგორც საბჭოთა ეპოქის ასეულობით ხალხური მთქმელის დეკლარირებული, საჯარო სიმართლე, მიშელ ფუკოს ტერმინით – ძალაუფლების „დისკურსული წარმონაქმნი“; შესაბამისად, ხალხური მთქმელების შემოქმედება ერთმანეთის „ვარიანტებად“ წარმოჩინდება არა იმიტომ, რომ ვარიანტულობა ფოლკლორის ერთ-ერთი მთავარი სპეციფიკური ნიშანია, არამედ იმიტომ, რომ თითოეული მათგანი საბჭოთა პროპაგანდის შინაგან დისკურსულ სტრუქტურას იმეორებს და შესაბამის თემატურ თუ მხატვრულ ჩარჩოში ჯდება, რაც, ფაქტობრივად, გამორიცხავს მთქმელის მხრიდან იმპროვიზაციის შესაძლებლობას. ვანო ხორნაულის საბჭოთა ხელისუფლებისგან დაფარული საიდუმლო, მეგობრის ერთგულებასთან ერთად, გაგებულია, როგორც მისი წინააღმდეგობის პირადი სივრცე, რომელსაც არ უთმობს სისტემას, და პირადი სიმართლე – იდენტობის შესანარჩუნებლად.

საკვანძო სიტყვები: საბჭოთა ფოლკლორი; ხალხური მთქმელი; მიხა ხელაშვილი; ვანო ხორნაული.

ABSTRACT

It is well known to the public that the poetry of Mikha Khelashvili, an anti-Soviet poet who fought for freedom, survived the Soviet era thanks to his friend Vano Khornauli – a collector of folk poetry and himself a folk reciter. Today it is already told as legend that, the day before his death, Khelashvili asked his sister to hand over a leather bag full of his own manuscripts to the young, nineteen-year-old Vano Khornauli, so that his poems would not fall into the hands of the Cheka agents during a search, and that Khornauli would properly take care of them. It is likewise known that, for nearly seventy years before the collapse of the Soviet Union, Khornauli kept Khelashvili's poems hidden in a hollow of a cliff in his native village, forbidding even his own children from going near that cliff, telling them that evil spirits lived there; after the attainment of independence, he handed over Khelashvili's collection of poetry to the National Library. Since then, several collections of Mikha Khelashvili's work have been published, and almost every time supplemented with newly discovered poems.

This paper publishes for the first time a poem by Mikha Khelashvili contained in a notebook of folk poetry that Vano Khornauli sent in 1934 to the editorial office of the newspaper „Collectivization“ – a poem that the newspaper's editorial staff immediately suppressed and handed over to the archive as the work of an anti-Soviet poet. The collection of poems is accompanied by a letter from Khornauli to the newspaper's editor, in which he speaks of the harassment and persecution he suffered at the hands of his fellow villagers on account of the truth.

The study has shown that a man was persecuted by fellow Pshavs for the loyalty and cooperation he displayed toward the Soviet authorities – a man who, at great risk and, presumably, at the cost of fear, saw in this an essential foundation for an independent Georgia; who saw, in the legacy of a former deacon irreconcilable with Russia's aggressive policy, a comrade-in-arms of Kakutsa Cholokashvili and a poet of freedom, a symbol of unyielding resistance to the enemy. As the guardian of this precious treasure, he spent his entire life in the village of Katsalkhevi, gathering examples of Pshav-Khevsurian poetry, while himself writing verses about the Soviet leaders and about communism, enduring persecution and mockery – and, at the same time, fulfilling to the end the request left to him by a friend who stood in the „opposite camp“.

In this paper, Vano Khornauli's „truth“ is examined as the declared, public truth shared by hundreds of folk reciters of the Soviet era – in Michel Foucault's term, a „discursive formation“ of power. Accordingly, the creative work of these folk reciters appears as „variants“ of one another not because variation is one of the chief specific features of folklore, but because each of them repeats the inner discursive structure of Soviet propaganda and fits within a corresponding thematic and artistic framework – a fact that, in effect, excludes any possibility of improvisation on the part of the reciter. Vano Khornauli's secret, concealed from the Soviet authorities – together with his loyalty to his friend – is understood as his own personal space of resistance, one that he did not yield to the system, and as a personal truth maintained in order to preserve his identity.

Keywords: Soviet folklore, folk reciter, Mikha Khelashvili, Vano Khornauli.

შესავალი

1934 წელს ვახტანგ კოტეტიშვილის მიერ გამოცემული „ხალხური პოეზიის“ პირველივე გვერდებზე დაიბეჭდა ქართული ფოლკლორისთვის მანამდე უცნობი ტექსტი „ლექსო, ამოგთქომ“, რომელიც დღემდე არავის ტოვებს გულგრილს (კოტეტიშვილი 1934: 2). ამ ლექსს ავრცელებდნენ ზეპირად, მღეროდნენ, როგორც ხალხური შემოქმედების ბრყინვალე ნიმუშს, თუმცა ერთეულებმა (ძირითადად, ფშაველებმა) იცოდნენ, რომ მისი ავტორი ყოფილი დიაკვანი, ქაქუცა ჩოლოყაშვილის თანამებრძოლი, ხევსურეთის 1922 წლის აჯანყების მონაწილე ფშაველი პოეტი მიხა ხელაშვილი იყო, რომელიც ვერაგულად მოკლეს სოფ. ჩარგალში 1925 წელს, მისი ცხედარი კი სამაგალითოდ დააგდეს დუშეთის პოლიციის ეზოში სხვათა დასაშინებლად; როცა ცხედარმა ლპობა დაიწყო, თხრილში გადააგდეს, ხოლო ოჯახს მისი დამარხვის უფლებას არ აძლევდნენ, პოეტის

დამ ნეშტი მოიპარა და ხელისუფლებისგან მალულად დედის გვერდით დამარხა (ხელაშვილი 2013: 70). თავისთავად ცხადია, რომ მიხა ხელაშვილის სახელის ხსენებაც კი აიკრძალა ფშავში, არათუ მისი ანტისაბჭოთა ლექსები.

1930-იანი წლების პირველ ნახევარში ქართულ ფოლკლორისტიკაში აქტიურად ერთადერთი ვახტანგ კოტეტიშვილი მუშაობდა, უძღვებოდა რა „ხალხური შემოქმედების“ კურსს ტფილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორია-ფილოლოგიის (პედაგოგიურ) ფაკულტეტზე, პარალელურად ფოლკლორის ცალკეულ საკითხებს იკვლევდა და საქართველოში სავსე ფოლკლორისტიკის განვითარებას ცდილობდა თავის სტუდენტებთან ერთად ექსპედიციების მოწყობით. ზუსტად ცნობილი არ არის, სად და რა ვითარებაში, მაგრამ ვიცით, რომ ვ. კოტეტიშვილმა ვანო ხორნაულისგან ჩაიწერა მეგობრებისგან ღალატით მოკლული პოეტის, მიხა ხელაშვილის „ლექსო, ამოგთქომ“ (შენიშვნებში ინფორმატორის ნამდვილი გვარის ნაცვლად მითითებულია ვ. ხარანაული, თუმცა ვანო ხორნაულზე მისი მშობლიური სოფელ კაწალხევის დასახელება მიგვანიშნებს – კოტეტიშვილი 1934: 434) და, სავარაუდოდ, მისი ტრაგიკული დასასრულის ამბავიც ზედმიწევნით იცოდა; ამიტომ გადაწყვიტა, რომ ლექსი თავის შედგენილ კრებულში ავტორის მითითების გარეშე, ანონიმური ხალხური ლექსის სტატუსით გამოეყვანებინა (კოტეტიშვილი 1934: 2). მკაცრად თუ ვიმსჯელებთ, ფოლკლორისტი პროფესიულ დათმობაზე წავიდა, როცა ხალხურ პოეზიად გაასაღა ის, რაც ჯერ გახალხურებული არ იყო და ანონიმურობის სტატუსი ჯერ არ მოეპოვებინა; მაგრამ კითხვა სხვაგვარად ისმის: რად უღირდა კოტეტიშვილს ანტისაბჭოთა პოეტის ლექსის გამოქვეყნება, რაც ძალიან უახლოვებდა საფრთხეს? ის ალბათ 1934 წელსვე გრძნობდა, რომ კიდევ კარგა ხნით დაედებოდა ტაბუ მიხა ხელაშვილის როგორც სახელს, ისე მის პოეზიას, ხოლო ზეპირი გავრცელებისას მოსალოდნელი იყო ამ ლექსის ტრანსფორმაცია, ფრაგმენტაცია ან სულაც მეხსიერებიდან გაქრობა. როგორც ჩანს, გულმა არ გაუძლო კოტეტიშვილს, რომ ქართულ კულტურას ასეთი პოეზია დაეკარგა და ხელაშვილის ლექსი მაინც გამოაქვეყნა გაცნობიერებული რისკის ფასად.

მაგრამ შესაძლოა, ვახტანგ კოტეტიშვილს არ სცოდნოდა, რომ ფშავში მაინც ამღერებდნენ მიხა ხელაშვილის ლექსებს და ვინც ვერ მღეროდა, ზეპირად ავრცელებდა მათ. ქართველი ფოლკლორისტები 1960-იან და 1970-იან წლებშიც კი იწერდნენ ფოლკლორული ექსპედიციებისას მიხა ხელაშვილის ლექსებს და ამბებს მის შესახებ. შესაძლოა, ვახტანგ კოტეტიშვილს არც ის სცოდნოდა, რომ სიკვდილის წინა დღეს მიხა ხელაშვილმა თავისი ხელნაწერებით სავსე ტყავის ჩანთა ვანო ხორნაულისთვის გადასაცემად დაუტოვა თავის დას, სალომეს, რომ ოჯახის წევრებისა და სახლ-კარის ჩხრეკისას ბოლშევიკ ჩეკისტებს ხელში არ ჩავარდნოდათ მისი შემოქმედება და არ გაენადგურებინათ. ვანო ხორნაული გახდა თვითონ მიხა ხელაშვილის რჩეული, ვისაც მისი მემკვიდრეობისთვის უნდა მიეხედა და ეპატრონა (ხელაშვილი 2013: 56).

კვლევის მეთოდები

რაკი დამოუკიდებელი საქართველოს პირობებში ქართული საბჭოთა ფოლკლორი არასდროს გამხდარა კვლევის საგანი, ხოლო

რეჟიმისთვის საეჭვო ტექსტები იმთავითვე არქივებში გამოიკეტა, ამიტომ ნაშრომი, უპირველეს ყოვლისა, გამოუქვეყნებელი საარქივო მასალების მოკვლევის შედეგებს დაეფუძნა. ერთი კონკრეტული ხალხური მთქმელის ბიოგრაფიული ცნობები და შემოქმედება შესწავლილია ლიტერატურათმცოდნეობითი მეთოდით. ვინაიდან ნაშრომი ერთი კონკრეტული შემთხვევის შესწავლას ეფუძნება და მის განზოგადებას წარმოადგენს, ანალიზი და დასკვნები გაკეთებულია ინდუქციური მეთოდის შესაბამისად.

მსჯელობა

მიხა ხელაშვილის სიკვდილის შემდეგ ფშავ-ხევსურეთის ცხოვრება ისე წარიმართა, რომ წინააღმდეგობის მოძრაობა ფაქტობრივად ჩაკვდა. ფშავში აღარ „უმდეროდნენ“ თავისუფლებას, გაუტეხლობას, მტერთან შეუგუებლობას; ჩუმად, ერთმანეთში მოიხსენიებდნენ თავისუფლებისთვის დახოცილ თანამომხმეებს; ხალხი ბედს შეეგუა და ხალხურმა მთქმელებმაც თვითცენზურა დაუწესეს საკუთარ ფანდურს, რაც დიქტატურის მომძლავრების განმსაზღვრელი ნიშანია.

ამ დროს ფშავის სოფლებში დადიოდა, მუშაობდა და ზოგჯერ ფანდურზეც დაამღერებდა ახალგაზრდა კაცი, რომელსაც მეგობარმა თავისი სული ჩააბარა ლექსებით სავსე ტყავის ჩანთის სახით. ამ ჩანთას ვანო ხორნაული თვალის ჩინივით გაუფრთხილდება და კაწალხევის ერთი კლდის ეხში გადამალავს; მოგვიანებით შვილებსაც ავსულებით დააშინებს და კლდის ფულუროსთან მიახლოებას დაუშლის. იცის ვანო ხორნაულმა, ეს ჩანთა თუ უპოვეს, ლექსებსაც დაწვავენ და მასაც დახვრეტენ, ლექსებიც ენანება და თავიც, წვრილშვილის პატრონია, თვითონ ობლად გაზრდილს არ უნდა შვილების დაობლება; მაგრამ არც მეგობრის ლექსები ასვენებს, პატრონობას სთხოვენ, გამოქვეყნებას...

სწორედ ამ დროს საქართველოს სახკომსაბჭოს გაზეთმა „კოლექტივიზაციამ“ ხალხური სიმღერების შეკრება-გამოქვეყნება გადაწყვიტა და „შოთა რუსთაველის კულტურული ლაშქრობა“ გამოაცხადა. ამ ლაშქრობით კომუნისტური სამიწათმოქმედო გაზეთი შოთა რუსთაველის 750-ე წლის მასშტაბურ იუბილეს შეუერთდა და საქართველოს სხვადასხვა კუთხიდან ხალხური ლექსების ჩაწერა-გაგზავნას სთხოვდა სოფელში მცხოვრებ თავის კორესპონდენტებს და უბრალოდ წერაკითხვის მცოდნე ადამიანებს (ინწირველი 2024: 111-126). სულ მალე შოთას ლაშქრობამ მთელი საქართველო მოიცვა, რაკი გაზეთი ძირითადად საქართველოს სოფლის მოსახლეობისთვის იყო განკუთვნილი. ლაშქრობის შესახებ და რედაქციაში მიღებულ გამოცდილებას იხსენებს კანდიდ ჩარკვიანი, რომელიც დროებით თანამშრომლობდა გაზეთთან, როცა რედაქტორმა აკ. ჭყონიამ რამდენიმე განყოფილება მიამაგრა მასალების შესასწორებლად:

საყოველთაო ინტერესი გამოიწვია „კოლექტივიზაციის“ რედაქციისაგან წამოწყებულმა „რუსთაველის ლაშქრობამ“. ასე ეწოდა ხალხური პოეზიის შეკრების მასობრივ კამპანიას, რომელიც დიდი პოეტის 1937 წლისათვის განზრახულ იუბილეს მიეძღვნა. ლაშქრობამ

ინტელიგენციის, სახალხო მთქმელთა, საერთო ხალხური სიტყვიერების მოყვარულთა ფართო მასები მოიცვა. შეკრებილი ლექსების საუკეთესო ნიმუშები გაზეთის ფურცლებზე იბეჭდებოდა. ლაშქრობამ ბევრი ორიგინალური ფოლკლორული ძეგლი გამოავლინა. განსაკუთრებით ნაყოფიერი იყო ეს წამოწყება საბჭოთა პერიოდის ხალხური პოეზიის ნიმუშთა ჩაწერის თვალსაზრისით. [...] ა. ჭყონიას ლაშქრობის მასალების გარჩევაში და დასაბეჭდად მომზადებაშიც ვეხმარებოდი. მახსოვს, თუ რა სიამოვნებას გვაყენებდა ამ მუშაობის დროს და ხშირად გულიანადაც გვაცინებდა ყოველი ჭეშმარიტად ორიგინალური ხალხური ლექსი, ჯანსაღი იუმორის ნიმუში, ზოგჯერ საზოგადოებაში წარმოსათქმელად არც ისე მისაღები, სხარტი, მოსწრებული თქმა, მდიდარი ხატოვანი ენა (ჩარკვიანი 2004: 96).

მართალია, გაზეთის ფურცლებზე ყველაზე ხშირად საბჭოთა თემატიკაზე შექმნილი ლექსები იბეჭდებოდა, მაგრამ ვანო ხორნაულმა გადაწყვიტა, ტყავის ჩანთიდან ერთი არაპოლიტიკური ლექსი შეერჩია და რედაქციაში გაეგზავნა სხვა ხალხურ ლექსებთან ერთად, უფრო კი, სავარაუდოდ, ნიადაგი მოსინჯა და შედეგებს დაელოდა.

1934 წლის 28 ოქტომბერს გაზეთ „კოლექტივიზაციის“ რედაქციაში ლენინის პორტრეტის რვეული შემოვიდა წარწერით „ლექსები ფშავ-ხევსურული, ვ. გ. ხორნაულისგან შეგროვილი და ზეპირად ნაცნობი“. გაზეთის რედაქტორის, აკაკი ჭყონიას, მიმართ მიწერილ შესავალ წერილში ხელნაწერის ავტორი მისთვის ნაცნობ სატრფიალო ლექსებს წარადგენს ფშავ-ხევსურული წაწლობა-სწორფრობის – როგორც მთაში ყველაზე თვალშისაცემი ტრადიციის – შესახებ.

ლექსების უმრავლესობა იმთავითვე განწირული იყო არქივისთვის თავიანთი თამამი ეროტიული შინაარსებისა და ლექსიკის გამო, ისეთი, საბჭოთა მოქალაქეს რომ არ შეეფერებოდა და ზოგჯერ იმდენადაც კი, რომ უცნაურო სიტყვები ხელნაწერშივე სიმბოლოებითაა ჩანაცვლებული. მიუხედავად ამისა, რედაქტორმა მისი გადაბეჭდვის განკარგულება გასცა, სადაც სატრფიალო ლექსებს პირდაპირ მოჰყვებოდა ლექსი „მწყემსის მოგონება“, ნათქვამი მიხა ხელაშვილის. როგორც ჩანს, მბეჭდავი აქ შეჩერდა, ხელნაწერზე ფანქრით მიაწერა „აქამდე დაბეჭდილია“ და რედაქტორთან შეათანხმა, გაეგრძელებინა თუ არა ხელნაწერის ბეჭდვა. ნაბეჭდ ფურცელზე, რომელიც ასევე შემონახულია არქივში, რედაქტორს ხაზგასმით მიუწერია: „დასაბეჭდათ არ გამოდგება. არქივში“. ექსპერიმენტები თავიდანვე გამოირიცხა და ლექსი არასდროს აღარ დაბეჭდილა; გაზ. „კოლექტივიზაციაში“ სხვადასხვა ჩამწერის მიერ გაგზავნილი ხელაშვილის არაერთი, საზოგადოებისთვის მეტ-ნაკლებად ნაცნობი ლექსის მსგავსად, ის ოთხმოცდაათ წელზე მეტი ხნით გამოიკეტა არქივში:

მწყემსის მოგონება

ალაზნის პირზე ჯეილსა ფიქრებ დამაწვა მწარია,
გამოვედ გაჯავრებულმა წყლის პირას გავიარია,
სულ მამაგონდა ერთიან ფშავეთის მთა და ბარია,
როგორ არიან ნეტარა ჯეილ-ჯულილთა ჯარია,
ჭალები კაწალხევისა, გამოღმა ჩარგლის კარია.

წინწინ ხორნაულს ვიკითხავ, ჩემთვის მმათ ნაფიცარია,
 მაგრამ ვემდური იმითა, მალევე მამტეხა მხარია.
 ანადა ჩემი ნადობი თამარი ოსის¹ ქალია,
 მირჩვენავ მარიამაი მზე არი ამამხდარია.
 კიოთ დათხოვდენ ქალები და დაიწერეს ჯვარია,
 ვერ ვიყავ ფშავი თემშია, ველარც ქორწილი ვჭამია.
 ფშაურათ ველარ ვილექსე, ველარც ყანწ გამოვსცალია,
 თავის თავ მამეწონება – რა ლამაზი ვარ მთვრალია.
 ნეტაინ წამოვიდოდი, გზა მქონდეს მოსავალია,
 სალექსოდ მამერგებოდეს თითო კაკლიან ჯამია.
 ფიქრმა წამილო მწარემა, თავი ძირს ჩამოვხარია,
 გონთ მოველ, ისევ იქ იყო, ისევ ის ალაზანია,
 დიდი შირაქის მინდორი ზედ გადაშლილი ცხვარია,
 ბევრგან გაჰკივის ფარასა ლამაზის ქალის ქმარია.
 ნათქვამი მიხა ხელაშვილის (ლმა, #20015-ხ, გვ. 29).

ეს ლექსი, რომელიც მშობლიური ფშავის ნოსტალგიას, მეგობრების მონატრებას და ჩვეული, ადამიანური ცხოვრების დანაკლისს გამოხატავს, დაწერილი უნდა იყოს 1923 წელს კახეთში, სადაც მიხა ხელაშვილი ქაქუცა ჩოლოყაშვილის შეფიცულთა რაზმს გაჰყვა 1922 წლის შემოდგომაზე (ხელაშვილი 2013: 5; ჯანელიძე 2024: 75). მაგრამ ვინ არის მასში ნახსენები ხელაშვილის მმადნაფიცი ვინმე ხორნაული, რომელსაც პოეტი მხრის მოტეხის გამო ემდურის? ან გამოსაქვეყნებლად მაინცდამაინც ეს ტექსტი რატომ აარჩია ვანო ხორნაულმა? შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ 1934 წელს, როცა საბჭოთა ტერორი თანდათან ძალას იკრებდა და გაუგონარ ფორმას იღებდა, ეს ლექსი მშვენიერ მტკიცებულებად გამოადგებოდა ლექსის გამგზავნს იმ შემთხვევაში, თუ ოდესმე საფრთხე შეექმნებოდა ხელაშვილთან მეგობრობის გამო; მხრის მოტეხად 1921 წელს კომკავშირში გაწევრიანებას ან სხვა რამ მიზეზს დაასახელებდა და, დიდი ალბათობით, რეპრესიასაც აიცილებდა თავიდან. მაგრამ ხელაშვილის მმადნაფიცი ვანო კი არა, ნიკო ხორნაული იყო, წინააღმდეგობის მოძრაობის თანამებრძოლი, რომელიც 1923 წელს ივანე მთიბელაშვილთან ერთად ჩაცხრილეს ჩეკისტებმა (ლიქოკელი 2006: 198), რაც „შეფიცულთა რაზმისთვის“ დიდ დანაკლისს წარმოადგენდა და მხრის მოტეხაში, შესაძლოა, პოეტი ამ საყრდენის გამოცლას გულისხმობს იმის გათვალისწინებით, რომ მიხა ხელაშვილს ახასიათებდა თავისი გარდაცვლილი მეგობრებისადმი ლექსების მიძღვნა და მათი მოხსენიება.

თუმცა გაზეთის რედაქციას ყოველდღიურად იმდენი მასალა ჰქონდა შესაფასებელი, ჩასასწორებელი და დასაბეჭდად მოსამზადებელი, კანდიდ ჩარკვიანის თქმით, „უბრალო შენიშვნაც კი რედაქციაში ზედმიწევნით მუშავდებოდა“ (ჩარკვიანი 2004: 95), რომ ამ ამბის გამოძიებაზე თავი არავის აუტკივებია; არავინ გაირთულებდა ცხოვრებას ანტისაბჭოთა ავტორის ლექსის დაბეჭდვით, რადგანაც ნებისმიერი შეცდომა ძვირად ფასობდა საბჭოთა კავშირში. სამაგიეროდ, ძალიან მალე გამოქვეყნდა

¹. ტექსტშივე ახლავს განმარტება „ფშაველის სახელი“.

ვანო ხორნაულის ამავე რეგულში ბოლო, 31-ე ნომრად მოთავსებული ლექსი „ახალ რევკომი დაგვიდგა“, რომელიც ვახტანგ რაზიკაშვილს, ვაჟა-ფშაველას შვილს (სინამდვილეში – გერს, ე.ი.), ეკუთვნის.

ახალ რევკომი დაგვიდგა, ახალი სამართალია,
მაუზარაშვილ პაპაო ცქიფაშვილ ხთისავარია,
მაგათ სიტყვაზე აშენდა მოსკოვ რუსეთის მხარია,
რვა კლასის ატესტატები ერთი აღარ ჰყავ ცალია,
სად ინდაური ოჟები, სად აქლემი და გალია,
სად ქათამი და შპორები, ჰაეროპლანი ცაშია,
სალიდნის პაპიროზები რუსულად საუბარია,
ბალკონზე გავლა-გამოვლა, ჩამდის ჩექმის ჩქამია,
საწყლებო გლეხის შვილებო, თქვენ კი გაგამვრესთ ტყავია.
ნათქვამი ვაჟა-ფშაველას შვილისა ვახტანგისა - გახალხურებული

(ლმა, #20015-ხ, გვ. 35-ბ)

ის ფაქტი, რომ ერთსა და იმავე რეგულში მოთავსებული ამ ორი ლექსიდან გაზეთის რედაქცია მეორეს მიანიჭებს უპირატესობას, თავისთავად მეტყველებს გაზეთის გემოვნებასა და სარედაქციო პოლიტიკაზე, თუმცა ძნელია განვსაზღვოთ, რა უფრო დიდი პარადოქსია - თავისუფლებისთვის ღალატით მოკლული მიხა ხელაშვილის ლექსი საბჭოთა პროპაგანდისტულ გაზეთში რომ გაგზავნა ხორნაულმა, თუ საკოლმეურნეო გაზეთისთვის მომზადებულ რეგულში ერთმანეთის გვერდით რომ მოათავსა მიხა ხელაშვილისა და მისი მკვლელობის თანამონაწილის, ვახტანგ რაზიკაშვილის ლექსები. რეგული კი რედაქტორის მიმართ წერილით სრულდება, რომლითაც ხორნაული თანასოფლელობა მიმართ უკმაყოფილებას გამოხატავს; ჩანს, ფშაველებს დიდად არ მოსწონდათ და სამარცხვინო საქმედაც მიიჩნევდნენ სახკომსაბჭოს გაზეთის კორესპონდენტობას:

პატივცემულო აკაკი! ამრიგად შევძელი 31 ლექსის მოწოდება. გთხოვთ მაცნობოთ უფრო რა ხასიათის ლექსები შეგიჩიოთ, ან ესენი თუ აკმაყოფილებენ თქვენს გაზეთის გემოვნებას. კორესპონდენტობის (sic!) გულისა და სიმართლის თქმის გულისთვის მდევნიან და ამან უფრო გამიფუჭა ხასიათი, თორემ 100-მდე ლექსსაც მოგაწვდით.

პატივისცემით თქვენი კორესპონდენტი ვანო გ. ხორნაული, 22/X 34 წ.

(ლმა, #20015-ხ, გვ.38-ბ).

ამ წერილით ვიგებთ, რომ ხორნაული არა მხოლოდ გაზეთ „კოლექტივიზაციის“ კორესპონდენტად მუშაობის გამო იდევნებოდა თანასოფლელობაგან, არამედ „სიმართლის“ გამოც, რის დაწერასაც გაზეთი ავალდებულებდა თავის კორესპონდენტებს. შესაძლოა, ხორნაულის დევნა მის პარტიულ საქმიანობასაც უკავშირდებოდა; მისი კომკავშირში გაწევრიანების დრო ემთხვევა დიაკვან მიხა ხელაშვილის პირველ კონფლიქტს საბჭოთა ხელისუფლებასთან, როცა ის იძულებული გახდა, ტყეში გაჭრილიყო. ამას 1950 წელს შედგენილი ავტობიოგრაფიიდან ვიგებთ: „კომკავშირში ვიყავი 1921 წლიდან მოჯამაგირეობის დროს შესული [ოპლობის გამო მამოჯამაგირებდნენ]. საქ. კ.პ.(ზ) რიგებში შევედი 1941 წელს“ (სეა უიცა, ფ. 45, ან. 1, ს. 46, გვ. 3).

1920-იან წლებში კომკავშირელობა ადვილი საქმე არ იყო. ის ითხოვდა პერიოდულ შეკრებებს, მარქსიზმ-ლენინიზმის სწავლებათა უპირობოდ გაზიარებას, ანტირელიგიურ კამპანიაში ჩართულობას და სხვა სავალდებულო ხმაურიან აქტივობებს, რაც შესაძლოა გამაღიზიანებელი ყოფილიყო სოფლის მოსახლეობისთვის. მაგრამ კომკავშირელობას თავისი სარფაც ჰქონდა მაშინდელი ახალგაზრდებისთვის და, შესაბამისად, ბევრმა იხიერა შესაძლებლობებით, რასაც ის სთავაზობდა. მაგალითად, ერთ-ერთი სარგებელი იყო მუშფაკებში სწავლა იმ მუშა-გლეხებისა და კომკავშირელებისთვის, რომელთაც საშუალო განათლების ატესტატი არ ჰქონდათ. მუშფაკების სტუდენტები სახელმწიფო სტიპენდიას იღებდნენ, დასრულების შემდეგ კი უგამოცდოდ ირიცხებოდნენ უმაღლეს სასწავლებელში; მუშფაკებში ფუნქციონირებდა სხვადასხვა წრე – პოლიტიკური, მხატვრული, საგუნდო, ლიტერატურული და ა.შ.; სტუდენტთა იდეოლოგიურ აღზრდას პარტია ზედამხედველობდა და სულაც არ მაღავდა, რომ მუშფაკების შექმნის მიზანი საკუთარი საბჭოთა ინტელიგენციის გამოზრდა იყო, როგორც 1924 წელს ნამძალადევის თეატრში გამართულ შეკრებაზე აცხადებდა სერგო ორჯონიკიძე: „ჩვენ გვაქვს რაზმფაკები, სადაც იზრდება გლეხის შვილები, მუშები. გვეყოლება ჩვენ ჩვენი ინტელიგენცია. ჩვენ ეს გვინდა, მეტი არაფერი“ (შსსა, ფ.14, აღწ.2, ს.41. დამოწმებულია: ჯანელიძე 2024: 22).

ასე ისწავლა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტთან არსებულ ქართულ პედაგოგებში ვანო ხორნაულმა 1924-1929 წლებში, რომლის დასრულების შემდეგ ერთი წლით მასწავლებლად მოეწყო, ხოლო 1930 წელს საქართველოს ზოგვეტ-ინსტიტუტის ზოოტექნიკური ფაკულტეტის პედაგოგიურ განხრაზე განაგრძო სწავლა. 1933 წლიდან ის მშობლიურ მხარეში დაბრუნდა, სადაც ხან მასწავლებლად იმუშავა, ხან – ფშავ-ხევსურეთის სკოლების დირექტორად ან სასწავლო ნაწილის გამგედ, ხან განათლების ინსპექტორად და რაიონული გაზეთის პასუხისმგებელ მდივნად, ორი წელი კოლმეურნეობის თავმჯდომარეც ყოფილა. ამასობაში ოჯახსაც მოეკიდა, ხოლო 1945 წლიდან უკანაფშავის სასოფლო საბჭოს ემსახურა, როგორც ზოოტექნიკოსმა და პარტორგანიზაციის მდივნმა.

ხორნაულის ბიოგრაფიაში გაიელვებს ენისა და ლიტერატურის ფაკულტეტზე სწავლაც: „ომის წინა წლებში ვსწავლობდი დაუსწრებელ პედ-სასწავლებელში, ენის და ლიტერატურის ფაკულტეტზე, რასაც მესამე კურსიდან თავი დავანებე“ (სეა უიცა, ფ. 45, ან. 1, ს. 46, გვ. 3). ნანა კოტეტიშვილის ცნობით კი, ხორნაულმა დაუსწრებლად დაამთავრა უნივერსიტეტის ფილოლოგიის ფაკულტეტი და სწორედ ამ პერიოდში გაიცნო მწერალი კოტე ხიმშიაშვილი, რომლის ცნობილი რომანის „ჯონქა ხორნაულის“ პროტოტიპი გახდა. ნანა კოტეტიშვილისვე ცნობით, როცა 1941 წელს კოტე ხიმშიაშვილისა და სხვა ქართველი ასპირანტების ანტისაბჭოთა შეთქმულება გამჟღავნდა და ე.წ. „ასპირანტების საქმის“ წევრები დააპატიმრეს, ვანო ხორნაულმაც ამ საქმის გამო ციხეში ერთი წელი დაჰყო (კოტეტიშვილი 2006: 37). იქნებ გარკვეული კავშირი მართლაც ჰქონდა ამ შემთხვევასთან ხორნაულს და ამიტომ ვერ დაამთავრა მან

პედ-სასწავლებელი? თანაც მის მრავალფეროვან ბიოგრაფიაში არსად ჩნდება ქართული ენისა და ლიტერატურის მასწავლებლად მუშაობის გამოცდილება. ხორნაულის გვარს ასევე არ ახსენებს როსტომ ჩხეიძე თავის 1942 წლის შეთქმულების გამოკვლევაში, რომელიც დოკუმენტური მასალების საფუძველზეა დაწერილი (ჩხეიძე 1992); მეორე მხრივ, დაუჯერებელია, რომ საბჭოთა ხელისუფლებას შეთქმულების მონაწილეთა უმრავლესობის დახვრეტის საქმისთვის ერთი წლით პატიმრობაში წამყოფი ვანო ხორნაულისთვის პარტორგანიზაციის მდივნობა მიენდო 1945 წელს. მეტიც, 1950 წელს კულტურულ-საგანმანათლებლო მუშაობის განყოფილების გამგე ალ. ყიფიანი ხორნაულის დახასიათებისას აღნიშნავს, რომ „ამხანაგი ყოველივე მასზედ დაკისრებულ მოვალეობას ასრულებს პირნათლად. ხალხში სარგებლობს კარგი ავტორიტეტით. [...] მიღებული აქვს ჯილდოები, მედლები: „კავკასიის დაცვისთვის“ და „1941-1945 წლებში ზურგში მამაცური შრომისათვის“. ამხანაგი კულტ-განყოფილებას (იგულისხმება მაღაროსკარის სასოფლო საბჭოსი) ეხმარება მის სამოქმედო ტერიტორიაზე ლექცია-მოხსენებებით და საუბრებით. ამავე დროს ითვლება უკანაფშავის სასოფლო ქობ-სამკითხველოს საბჭოს აქტივად“ (სეა უიცა, ფ. 45, აღწ. 1, ს. 46, გვ. 25).

მაგრამ დავუბრუნდეთ ხორნაულის სიტყვებს – „სიმართლისთვის მდევნიანო“; თუ არა კომპარტიის ინტერესების გატარება, სხვა რა „სიმართლის“ გამო შეიძლება 1934 წელს ფშაველებისგან დევნილიყო ობლობაში გაზრდილი, ფანდურზე ტკბილად მომღერალი ახალგაზრდა კაცი, რომელმაც 19 წლის ასაკში, მიუხედავად კომკავშირელობისა, მიხა ხელაშვილის ისეთი ნდობა მოიპოვა, რომ სწორედ მას მიანდო პოეტმა თავისი ხელნაწერები? ან სიბერემდე როგორ იცხოვრა ვანო ხორნაულმა ორი „სიმართლით“, რომ თან საბჭოთა ხელისუფლებას ემსახურა – უძღვნიდა ლექსებს ლენინ-სტალინს და უმღეროდა კომუნიზმს – და თან თვალის ჩინივით უფრთხილდებოდა კაწალხევის კლდის ეხში გადამალულ ანტისაბჭოთა პოეზიას? საკუთარ თავთან პირისპირ დარჩენისას კომუნისტი იყო თუ ხელაშვილის მეგობარი, რა უფრო სწავდა – მიხას სიტყვები „ჩემო ნათქვამო სიტყვაო, შენამც კი გაჰქვეყნდებოდე“, თუ კლდის ეხში გადამალული რვეულის საიდუმლო? თუკი ხელაშვილის გვარის ხსენებას ვახტანგ კოტეტიშვილიც კი მოერიდა, ხორნაული რა შედეგს ელოდა, სახკომსაბჭოს გაზეთში ანტისაბჭოთა პოეტის ლექსებს რომ გზავნიდა? იქნებ იმიტომ ესწრაფოდა მათ გასაჯაროებას, რომ ბოლომდე მართალი ყოფილიყო მეგობართანაც და ხელისუფლებასთანაც – არც მწვადი დაეწვა და არც შამფური? 1935 წელს ერთხელ კიდევ სცადა ვანო ხორნაულმა გაზ. „კოლექტივიზაციისთვის“ მიხა ხელაშვილის სატრფიალო ლექსი გაეგზავნა, ცენზურამ მეორე ჯერზეც უგულებელჰყო მისი გზავნილი (ინჭიკიშვილი 2025: 9-12). მალევე აუღო ალღო ხორნაულმა სარედაქციო პოლიტიკას, რომელიც მასალის შერჩევისას წინასწარ შემუშავებულ დისკურსს მიჰყვებოდა, და რაკი გაზეთის კორესპონდენტობა ჰონორარსაც გულისხმობდა, დაკვეთის შესაბამისი მასალების გაგზავნას მიჰყო ხელი. პარალელურად, ფშაური პოეზიის ნიმუშებს აგროვებდა და საკუთარ

ლექსებსაც ქმნიდა, როგორც სახალხო მთქმელი. თუმცა ნანობდა და ბედისწერას აბრალედა ხორნაული, ფშავში რომ ჩარჩა საცხოვრებლად, სადაც მისი გაცხადებული „სიმართლის“ არათუ არ სჯეროდათ, დასცინოდნენ კიდევ. ეტყობა, შინაგანად ძლიერ განიცდიდა ამას, რაზეც 1938 წლით დათარიღებულ ავტობიოგრაფიულ ლექსებშიც წერს:

სიმართლისათვის

ჩამოვრჩი ფშავის ხევშია, აქ თუა ჩემი წერაო,
ვერთობი ნადირობითა, ვკითხულობ, ხანაც ვსწერაო,
თუ რამ შადლება მექნება, მიყვარს დაჩაგრულთ შველაო,
მიყვარს კალმისა ხმალივით ჭრეინება და ქნევაო.
სიმართლეს ემსახურება ჩემი გული და ენაო,
მიყვარს სტალინის ერთგული, მტერს მალევე გამოვსთელაო;
ბაღლობიდან დღემდინა წერილს გაზეთშიც ვსწერაო,
ამმტერდენ კორესპონდენტსა ბევრს შახვდა ჩემგან წყენაო,
ბევრს მუქთახორა ორგულსა მეც ავუტირე დედაო!

(სეა უიცა, ფ. 45, ან. 1, ს. 46, გვ.11).

კორესპონდენტის სიმღერა

გაუმარჯოს ბოლშევიკურ საქმესა და სიმართლესა,
ჩვენ სტალინის კანონები ჰყენს მსოფლიოს სინათლესა.
მეც ვიმარჯვებ იმისათვის, გულს ვუგმირავ ფარულ მტრებსა,
კალამი მზად მიჭერია ფხიზლად ვარ ყოველ დროსა.
„გაუმარჯოს სიმართლესა“ - წავაწერე წითელ დროშას.
გაუმარჯოს ჩვენს დიდ ბელადს, მის აწმყოს და იმის მყობადს.

(სეა უიცა, ფ. 45, ან. 1, ს. 46, გვ.19).

ეროვნულ არქივში შემონახული ვანო ხორნაულის რვეული 1934-1945 წლების ლექსებისგან შედგება; მათში ავტორი თავის ბიოგრაფიულ ეპიზოდებსაც კი საბჭოურ დისკურსში აქცევს, რომლისთვისაც ერთადერთი ოფიციალური „სიმართლე“ არსებობს და, შესაბამისად, ავტორის ნებისმიერი პერსონალური განზრახვა ამ სიმართლის ტირაჟირებით უნდა იქნეს გადაფარული. თემაც და დისკურსიც იდენტურია ორივე ლექსში, ხოლო ბიოგრაფიული ეპიზოდი იმდენად ერწყმის ოფიციალურ დისკურსს, რომ ისმის კითხვა: სინამდვილეში რისი თქმა სურდა ხორნაულს ასეთი დაჟინებით, რომ საკუთარი ლექსის ვარიანტსაც კი ქმნის, – მართლა თანასოფელელთაგან შევიწროებაზე წერს, თუ, მიშელ ფუკოს სიტყვებით რომ ვთქვათ, ორივე ლექსი დისკურსულ წარმონაქმნს (formation discursive) წარმოადგენს, კერძოდ, დისკურსის იმ მტკიცებას ან გამონათქვამს (l'énoncé), რომლის თანახმად ბელადის სიყვარული საკმარისი არ არის, სტალინის მტრების მტრობაა ერთგულების ნამდვილი დასტური?

ფუკოსთვის რომ გვეკითხა, რა სიმართლეზე საუბრობდა ხორნაული თავის წერილსა და ლექსებში, ის გვიპასუხებდა, რომ ნებისმიერ დოკუმენტს ქმნის დისკურსი და არა ავტორი და ბეკეტსაც დაიმოწმებდა, როგორც თავის ცნობილ მოხსენებაში „რა არის ავტორი“ იმოწმებს: „რა მნიშვნელობა აქვს, ვინ ლაპარაკობს?“ (ფუკო 1970); ხოლო თუ ვკითხავდით, რა აიძულებდა ათასობით მთქმელს, და მათ შორის ვანო ხორნაულს, კომუნისტურ

ფერხულში ჩაბმულიყვნენ და საკუთარი ნიჭი დისკურსული ლექსების „წარმოებაში“ გაეხარჯათ, ის იტყოდა, რომ „ადამიანი სასრული არსებაა“ (l'homme fini), რომლის „სიცოცხლეს ხმარდება, იღვება და ეწირება იმას, რომ თავიდან აიცილოს უდროო სიკვდილის უშუალო საშიშროება“ (ფუკო 2004: 314). ადამიანის ყოფიერება, ქცევა ან მეტყველება განისაზღვრება ძალებით, რომლებიც მისი სრული კონტროლის მიღმა არიან; სამ მთავარ დეტერმინანტს ასახელებს მიშელ ფუკო, რაც მოდერნისტული ეპოქის ადამიანის შეზღუდულობას, სასრულობას განაპირობებს: სიცოცხლე – ადამიანის ბიოლოგიური პროცესები და სიკვდილის შიში; შრომითი საკითხი – წარმოების ეკონომიკური კანონები ზღუდავს ადამიანს; ენობრივი საკითხი – ადამიანი გარემოცულია მეტყველების სტრუქტურებით, რომლებიც ცირკულირებს მის ირგვლივ და ძალაუფლებურად ზემოქმედებს მასზე (ფუკო 2004: 306).

1930-იანი წლების საბჭოთა პოლიტიკა ადამიანს არ უტოვებდა არც ერთ ხერხს თავისუფლებისთვის, უწესებდა რა სიცოცხლის, შრომისა და მეტყველების საზღვრებს:

ვმუშაობ ხალხურ სიტყვიერების ნიმუშების შეგროვება-გამოცემაზედაც. გამოცემული მაქვს 1939 წელს „ფშაური მილექსებანი“, ხოლო 1949 წ. „ფშავ-ხევსურული ხალხური პოეზია“. მაქვს გამოსაცემად გამზადებული და გადაცემული „ანდაზები“, ხოლო ახლა ვმუშაობ ზღაპრებზე. წვრილ-შვილობა (ექვსი შვილი მყავს) და მოუხერხებელი სამსახური ხელს მიშლის უფრო ნაყოფიერად ვიმუშაო თავის ლექსებზე, სულ ვერ ვმუშაობ და ნაუცბადევია (სეა უიცა, ფ. 45, ან. 1, ს. 46, გვ. 3).

მართალია ვანო ხორნაული, პოეზიას მუშაობა სჭირდება, მოცალოვან, თავისუფლებან. მაგრამ როცა ყველგან – რადიოში, გაზეთში, კოლმეურნეობაში, სკოლაში – სოციალიზმის დიდება ისმის, როცა შრომა გმირობის ტოლფასი ცნებაა, როცა ტერორი რეალურია, „ნაუცბადევად“ ლექსის წერისას მხოლოდ პოლიტიკური მუხები მოდიან. დაჯდება ვანო ხორნაული, გაახსენდება ვაჟა-ფშაველა, უცბად მოუნდება ლექსი მიუძღვნას და ვაჟა-ფშაველას მაგივრად სტალინის ქება გამოსდის:

„სადაც სანათა შვიდ შვილის მტერთგან დახოცას სტიროდა, [...]

დღეს აიქ კოლექტივია, სოციალიზმი შენდება,

მანქანა დაჰქრის და მთებშიც ლენინის ანდერძ ვრცელდება,

სტალინს უყვარხარ შენაცა, ცუდს არ იტყვიან შენზედა,

აყოვებულა მთა-ბარი, ციმციმი გააქვ ელდენსა,

შურით დნებიან ჩვენ მტრები, ფაშისტებს ცეცხლი ედება

(სეა უიცა, ფ. 45, ან. 1, ს. 46, გვ. 17-18)

ვაჟა-ფშაველასადმი მიძღვნილ ლექსსაც კი ვერ იცავს ხორნაული საბჭოთა პროპაგანდის გავლენისგან და ლექსის კომპოზიციას მის ერთ-ერთ მიმართულებაზე – ძველი და ახალი დროების ოპოზიციასზე – აგებს, საბჭოთა „სიკეთეების“ დეტალიზების აუცილებელი კომპონენტით. ის არც საკუთარი ენის შექმნას ცდილობს, არც პოეტობის ამბიცია (იქნებ ნიჭიც) აწუხებს, დაყაბულდება სახალხო მთქმელობას და საკუთარ ლექსებს საბჭოურ ეტიკეტს მოარგებს. საბჭოთა ეტიკეტი კი სახალხო

მთქმელებს რეპერტუარში სხვა საკითხებს შორის ლენინის პანეგირიკის აუცილებლობასაც კარნახობდა. ისე გამოვიდა, რომ თუ 1924 წელს ხორნაულმა მიხა ხელაშვილთან მეგობრობის ან სხვა მიზეზით ზელადის საყოველთაო გლოვა გამოტოვა, 1939 წელს მაინც გამოიტირა ის; თუმცა ლექსი კვლავ სტალინის ქებას უფრო წარმოადგენს, ვიდრე ლენინის დატირებას, რაც ტენდენციურია იმ დროისთვის:

მოკვდა ლენინი

მოკვდა ლენინი, დადუმდა ბაგე დამხსნელი ხალხისა,
ძველ დროის დამამხოველი, ამშენებელი ახლისა,
რა ბევრსა ჰქონდა სურვილი დაჩაგრულების დახსნისა,
მისებრივ ვერვინ გამოჩნდა ვერც იმედ მოგვცა ხვალისა.
მოკვდა და გადააბარა ფიცით ქვეყანა სტალინსა,
მისგან ნაწურთისა ვაჟკაცსა, ქართველს მხრებ უგავ არწივსა;
სახელი ჯუღაშვილისა მთელ მსოფლიოზე დაჰქრისა,
მისგანა ვხარობთ ყოველნი, ტანჯვაც გვეტყობა არვისა,
სამშური გვაქვ ცხოვრება, იმედი მომავალისა

(სეა უიცა, ფ. 45, ან. 1, ს. 46, გვ. 15)

ლექსის ყოველი სტრიქონი ხალხური პოეზიისთვის დამახასიათებელი ფორმით გადმოცემულ საბჭოთა პროპაგანდის რომელიმე გზავნილს მაინც წარმოადგენს, მაგ., ლენინი – დაჩაგრული ხალხის მხსნელია, ახალი დროის ამშენებელი და ძველის დამამხოველი; მან ხვალისდელი დღის იმედი გაუჩინა ხალხს, ხოლო როცა მოკვდა, ქვეყანა ქართველ სტალინს გადააბარა, რომლის სახელი მთელ მსოფლიოშია განთქმული; ჯუღაშვილის დამსახურებით არავის ეტყობა ტანჯვა, ყველა ხარობს და იმედიანად შეჰყურებს მომავალს, ყველას სამშური ცხოვრება აქვს და ა.შ..

ეს ლექსი არაფრით გამოირჩევა გაზ. „კოლექტივიზაციის“ ფურცლებზე გამოქვეყნებული ასობით ლექსისგან, რომელთაც ავტორები საქართველოს ყველა კუთხიდან გზავნიდნენ რედაქციაში და შესაფერის ჰონორარსაც იღებდნენ ამისთვის. შესაბამისად, სინამდვილეში ხელისუფლება ფოლკლორის ეგიდით აფინანსებდა არა ხალხურ შემოქმედებას, არამედ პროპაგანდისტულ პოეზიას, რაც საკუთარი ძალაუფლების ლეგიტიმაციისთვის ესაჭიროება ფოლკლორის სახით.

სოციალისტური სოფლის გაზეთის ფურცლებისთვის შექმნილი ე.წ. ხალხური ლექსები კვლავ ბეჭდური სახით ვრცელდებოდა – საბჭოთა კრებულების ტირაჟირებით და არა ზეპირსიტყვიერად, ამიტომ, ბუნებრივია, ისინი არ გახალხურებულან და არც ვარიანტები შეუძენიათ, ამ სიტყვის ტრადიციული ფოლკლორისტული გაგებით. ყველაზე მეტად ამ ლექსებით თვითონ სახალხო მთქმელები ინტერესდებოდნენ, რომლებიც ერთმანეთს ასწრებდნენ და ეჯიბრებოდნენ, ვინ უფრო მხატვრულად შეამკობდა ხელისუფლებას და განადიდებდა თანამედროვე ყოფას; შედეგად, ხშირად განიცდიდნენ ერთმანეთის გავლენასაც, სესხულობდნენ რა ეპითეტებსა და შედარებებს. ამიტომ მათი ლექსები, როგორც საბჭოთა დისკურსული წარმონაქმნები, თემატიკით, ლექსიკითა და მეტყველებით ერთმანეთის ვარიანტებსაც წარმოადგენენ და საბჭოთა პროპაგანდის პოეტურ ვარიანტებსაც.

ვანო ხორნაულის, როგორც სახალხო მთქმელის, შემთხვევა განსაკუთრებულია. მისი ახლობლები ხშირად ახსენებენ, რომ ის კარგად ამღერებდა ფანდურზე და რადიოთივ კი გადაუციათ მისი ნამღერი (კოტეტიშვილი 2006: 37). სტალინის მიმართ მიძღვნილ თავის ერთ-ერთ ლექსს სწორედ ამით იწყებს ვანო ხორნაული:

იცოცხლე, დიდხან იცოცხლე,
დაგიკრავ ჩემო ჩონგურო, შე სირინოზო ცისაო,
ლექსი უნდა ვსთქვათ ახალი ჩვენ დიდის სტალინისაო.
არ შარცხვინა სახელი დიდ საბჭოეთის მზრისაო,
არც ვის სხვას მაუყივნება გვარ-ჯილაგ ქართველისაო.
ჩვენ შენის წინამძღვრობითა მტრებს თავს დავეცით რისხვაო,
მტარვალთა კომუნიზმისა გულზე ეყრება მიწაო.
დიდო ბელადო, სტალინო, შენგან შუქ გვადგა მზისაო,
იცოცხლე, დიდხან იცოცხლე, მტრისად მეხო და რისხვაო.
ამომავლო მზის სხივო, იმედო სიცოცხლისაო,
სანამ მზე-მთვარე ანათებს მანამ ყვავილთ ზრდის მიწაო,
თქვენი სახელიც დარჩება საქებრად შვილისშვილთაო

(სეა უიცა, ფ. 45, ან. 1, ს. 46, გვ. 4).

მასზე ამბობენ, რომ დიდად დაფასებული და კოლორიტული კაცი ყოფილა, კარგად იცოდა ფშაური ფოლკლორი, მაგრამ ხომ შეიძლება, რომ მსგავს სიმღერებსაც ამღერებდა ხორნაული ფანდურზე? ნამდვილად კი დაუფასებდნენ კომუნისტები, ეს ხმა მთების ექოთი რომ გავრცელდებოდა ფშაურ სოფელში, ამ სიმღერებს ფშაველები რომ მოისმენდნენ და მათზე რომ ბავშვები გაიზრდებოდნენ. იცოდნენ კომუნისტებმა ხალხური სიმღერის ადამიანზე ზემოქმედების ძალმოსილება და მნიშვნელობაც ახალი თაობის საბჭოთა მოქალაქეებად ჩამოყალიბების საქმეში; ამიტომაც ითხოვდნენ შესაბამის ხარკს ხალხური მთქმელებისგან. იცოდნენ, რომ ხშირად გამეორებული ტყუილიც კი სამუდამოდ რჩება ადამიანის ტვინში და ნებისმიერ დროს შეიძლება თავი იჩინოს, როგორც სიმართლემ; მით უმეტეს, თუ ის შენთვის ახლობელი და მშობლიური ჰანგით მოგეწოდება:

მზე და სტალინი

მთაშიც გათენდა, ჩაგრულებს სხივ მოგვეფინა მზისაო,
ჩვენც ხო ვართ ფშაველ-ხევსურნი ერთგულნი სტალინისაო!
და ისიც ზრუნავს ჩვენზედა, არ უშვებს თვალზე ძილსაო,
გაიღვიძებდა ნაფხიზლი, ეხლაოთ იბანს პირსაო,
თვალთ მარცენა, რო მეტქვა: ბევრ დილა მშვიდობისაო!
შამოჯდებოდა მზე კრემლზე, ჩვენ ორნივ გვფენენ სხივსაო,
ერთფრად გვინათებს ქვეყანად - მზეცა და სტალინიცაო,
გვერდ გიდგა ჩვენი ბერია, დამშიშავია მტრისაო,
მთელმა მსოფლიომ გაიგო სიმტკიცე ბელადისაო.
ვართ ჩვენიტ კმაყოფილები, არაფერ გვინდა სხვისაო,
და თუ კლოვ რამე გაბედეს, თავს დაატყდება რისხვაო

(სეა უიცა, ფ. 45, ან. 1, ს. 46, გვ. 20).

იქნებ მართლა მზედ მიაჩნდა ხორნაულს სტალინი? იქნებ გულწრფელად სჯეროდა კომუნიზმისა და კმაყოფილი იყო გაზეთებში

დაწერილი საამური და უზრუნველი საბჭოთა ცხოვრებით? იქნებ იზიარებდა „დამშიშავ“ ბერიას მეთოდებს და მისთვის ბუნებრივი იყო საბჭოეთის სიძულვილის ენა? როგორც არ უნდა იყოს, ტოტალიტარულ რეჟიმში მსხვერპლია ყველა: ისიც, ვინც ეწინააღმდეგება და ისიც, ვინც ემსახურება. ბოლშევიკური ძალადობა ობობას პრინციპით გადაედება დიდსა და პატარას, მთასა და ბარს. სწორედ მათი საშუალებით, ვინც გადაწყვეტს, ობობის ცალი ფეხის ფუნქცია შეასრულოს. ძალადობას აქვს უნარი გავრცელდეს, გაფართოვდეს, მაქციასავით იცვალოს სახე და ამგვარად შეაღწიოს ყველგან; შეუძლია ტრანსფორმაცია და დროებით გაუჩინარებაც კი... ერთადერთი, რაც ძალადობას არ შეუძლია, არსებობდეს თავისთვის და თავისით დასრულდეს. ამიტომ ბოლშევიკების ძალადობა პირდაპირი ან ირიბი გზით გადაედო ყველას, როცა სახალხო მთქმელების სიმღერა ერთ-ერთ პროპაგანდისტულ იარაღად იქცა; ის არ კლავდა და ჩუმ-ჩუმად იქნებ დასცინოდნენ კიდეც ამ სიმღერებს, მაგრამ ხშირი მოსმენა, ნებით თუ უნებურად, ზემოქმედებდა ადამიანის ცნობიერებაზე და ცვლიდა მას. ასე თუ შევხედავთ, რეჟიმმა ხალხური სიმღერაც კი ძალადობის ინსტრუმენტად გამოიყენა, ხოლო ხალხური მომღერლები – ძალადობის გამავრცელებლებად. არავინ იცის, აცნობიერებდნენ თუ არა ისინი, რომ ტოტალიტარულმა რეჟიმმა საკუთარი პოლიტიკის მსხვერპლად აქცია აბსოლუტურად ყველა: ისინიც, ვინც რეპრესირებულნი იყვნენ საწინააღმდეგო აზრის გამო და ისინიც, ვისაც აწინაურებდნენ თანხმობისთვის; აცნობიერებდნენ თუ არა ჩვენი ხალხური მთქმელები მსხვერპლის მასშტაბს, როცა თვითგადარჩენის ინსტინქტი აიძულებდა მათ არა საკუთარ ფიქრში, არამედ ნაკარნახევი მზა ფორმულების გამეორებაში დაეხარჯათ შემოქმედებითი ენერგია, სხვისი ენით ემეტყველათ, ყალბი სიტყვებით, „ნაუცბადევად“ ეწერათ ლექსები და თვითგანვითარების საშუალება მოესპოთ საკუთარი თავისთვის, რადგან საკუთარი თავიც გააყალბეს, სხვად გადააქციეს და მერე, ასე სხვად გარდაქცეული, გაუცხოებული ცხოვრება უშურველად გაასხვისეს – მსხვერპლად შესწირეს რეჟიმს.

არ დაუფასდა ვანო ხორნაულს სტალინის საქებარი ლექსები. მისი ლექსების რვეული 1950 წელს თბილისში გამართული ხალხური მთქმელების შეკრებისთვის იყო განკუთვნილი. ეროვნულ არქივში ასევე შემონახულია ამ შეკრების ამსახველი ჯგუფური ფოტო, რომელზეც ხალხურ მთქმელები ორგანიზატორებთან ერთად ჩანან: პროფ. მ. ჩიქოვანი, კომპოზიტორი გრ. კოკელაძე, საქ. სსრ. მინისტრთა საბჭოსთან არსებულ კულტურულ-საგანმანათლებლო დაწესებულების საქმეთა კომიტეტის თავმჯდომარე ვ. ხატიაშვილი და სხვ. (სეა უიცა, ფ. 45, ან.1, ს. 4). მართალია, არქივში ვერ მივაგენით 1950 წლის შეკრების მონაწილეთა სიას, მაგრამ შემორჩენილია 1956 წლის ნოემბრის თვეში თბილისში, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის მიერ ფოლკლორის საკითხებზე ჩატარებული რესპუბლიკური თათბირის დოკუმენტაცია. საქმიან მიმოწერასა და ხარჯთაღრიცხვასთან ერთად, მოცემულია სხვადასხვა კუთხის 30 ხალხური

მთქმელის პირადი მონაცემები, რომლებიც მოწვეულნი იყვნენ მიხეილ ჩიქოვანის ორგანიზებულ თათბირზე (სეა უიცა, ფ. 45, ან. 1, ს.5, გვ. 1-2). ამ პერიოდში ნიკიტა ხრუშჩოვს უკვე დაგმოხილი ჰქონდა „პიროვნების კულტი“; ეს გახდებოდა მიზეზი, რის გამოც ხსენებულ თათბირზე არ იყო მიწვეული ვანო ხორნაული, სტალინზე მომღერალი ხალხური მთქმელი, რომლის პოლიტკორექტული პოეზია ასევე ჩაბარდა არქივს.

ბედის ირონიით, ვანო ხორნაულის პოლიტიკური ლოიალობა გახდა მიხა ხელაშვილის პოეზიის გადარჩენის ერთადერთი გზა. ასობით სახალხო მთქმელისგან განსხვავებით, ვინც საბჭოთა ფოლკლორს ქმნიდა, ვანო ხორნაულს კლდის ეხში, ერთი ხელის გაწვედენაზე ჰქონდა მიხა ხელაშვილის თავისუფლებით სავსე პოეზია. ნებისმიერ დროს შეეძლო, ერთი ლექსი, მხატვრული სახე ან რომელიმე არაპოლიტიკური იდეა მაინც გადმოეღო მისგან, გადაემუშავებინა (როგორც იღებდა და ამუშავებდა პოლიტიკურ იდეებს საბჭოთა პოეზიიდან) და საკუთარი პოეზია გაეკეთილშობილებინა, მაგრამ მან არასოდეს იკადრა (ან ვერ გაბედა), ესარგებლა ამ უპირატესობით და მიეთვისებინა მეგობრისა და ქართული კულტურის საკუთრება. შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ, მეორე მხრივ, სწორედ კაწალხევის კლდის ეს ეხი იყო „პანოპტიკონისგან“ დაფარული ერთადერთი სივრცე, სადაც ხორნაულს ოფიციალური დისკურსის დეკონსტრუქცია შეეძლო, მასში დაცული ტყავის ჩანთა კი – ვანო ხორნაულის „შურისძიება“ იყო საბჭოთა ხელისუფლების მიმართ და მისი ეგზისტენციალური სიმართლის საბუთიც. ისე იცხოვრა, როგორ მრავალმა ტოტალიტარულ რეჟიმში – ორი „სიმართლით“, მაგრამ მომავალ თაობას მაინც შეუნახა თავისუფლებისთვის მებრძოლისა და მტერთან შეურიგებლობის სიმბოლოს, მიხა ხელაშვილის ნაანდერძალი, როგორც ქვეყნის სინდისი, როგორც დამოუკიდებელი საქართველოს უმნიშვნელოვანესი საყრდენი.

დასკვნა

ამგვარად, ნაშრომში ერთი კონკრეტული სახალხო მთქმელის, ვანო ხორნაულის, ცხოვრებისა და შემოქმედების მაგალითზე შესწავლილია ტოტალიტარულ რეჟიმში მცხოვრები ადამიანის გაორებული ცხოვრება, ხარკი, რომელსაც სახალხო მთქმელები იხდიდნენ სიცოცხლის ან სიცოცხლეზე ძვირფასის შესანარჩუნებლად. ვანო ხორნაულის პოლიტიკურმა ლოიალობამ დამოუკიდებელ საქართველოს მტერთან შეუგუებლობის სიმბოლოს – მიხა ხელაშვილის პოეზია შეუნარჩუნა.

დამოწმებული ლიტერატურა

ინჭკირველი 2024 – ე. ინჭკირველი, „შოთა რუსთაველის სახელობის კულტურული ლაშქრობის“ გურული მასალა. წელიწდეული, XVI. ქუთაისი, 2024, გვ. 111-126.

ინჭკირველი 2025 – ე. ინჭკირველი, მიხა ხელაშვილის უცნობი ლექსი. ელ. ჟურნ. „ქართული ფოლკლორი“, №8, 2025, გვ. 9-12. <https://geofolk.ge/ka/article/mikha-khelashvilis-ucnobi-leqsi/345> (დამოწმება 30.12.2025).

- კოტეტიშვილი 1934 – ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია. სახელგამი, სტამბა „მუშა და კოლმეურნე“. ქუთაისი, 1934.
- კოტეტიშვილი 2006 – ნ. კოტეტიშვილი, ვანო ხორნაული – ქართული ხალხური სიტყვიერების მოამაგე. ქართული ფოლკლორი, 3 (XIX), შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, თბილისი, 2006, გვ. 35-43.
- ლიქოკელი 2006 – ი. ლიქოკელი, ხეცსურები და ქაქუცა. ხეცსურეთის ამბოხება 1922 წლის ზაფხულში ქაქუცა ჩოლოყაშვილის რაზმის მონაწილეობით. გამომც. „არტანუჯი“. თბილისი, 2006.
- ფუკო 2004 – მ. ფუკო, სიტყვები და საგნები. ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა არქეოლოგია. გამომც. „დიოგენე“. თბილისი, 2004.
- ჩარკვიანი 2004 – ვ. ჩარკვიანი, განცდილი და ნააზრევი. გამომც. „მერანი“. თბილისი, 2004.
- ჩხეიძე 1992 – რ., ჩხეიძე, დაწყევლილი თაობა. 1942 წლის შეთქმულება. გამომც. „ნაკადული“, თბილისი, 1942.
- ხელაშვილი 2013 – ხელაშვილი, მ., სიტყვა ლექსებად ნაქარგი. თბილისი, 2013.
- ჯანელიძე 2024 – 1924 – ასი წელი აჯანყებიდან. ოთარ ჯანელიძის კონსულტაციით. თბილისი, 2024.
- Foucault 1970 – M. Foucault, Qu'est-ce qu'un auteur ? (Conférence) Michel Foucault. Dits Écrits, 1954-1988, Tome I. texte n°69. <http://1libertaire.free.fr/MFoucault349.html> (დამოწმება 19.10.2025).

წყაროები:

ლმა – ლიტერატურის მუზეუმის არქივი, გაზ. „კოლექტივიზაციის“ ფონდი; სეა უიდა ფ. 45 – საქართველოს ეროვნული არქივი, უახლესი ისტორიის ცენტრალური არქივი, ხალხური მთქმელების ფონდი.

References

- Charkviani 2004 – K. Charkviani, Experienced and thoughtful. “Meran“. Tbilisi, 2004.
- Chkheidze 1992 – R. Chkheidze, The Cursed Generation. The 1942 Conspiracy. “Nakaduli“. Tbilisi, 1992.
- Foucault 1970 – M. Foucault, What is an author? (Lecture) Michel Foucault. Dits Écrits, 1954-1988, Volume I. Text no. 69. <http://1libertaire.free.fr/MFoucault349.html> (19.10.2025).
- Foucault 2004 – M. Foucault, The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences. „Diogene“. Tbilisi, 2004.
- Janelidze 2024 – One Hundred Years Since the Uprising. With the consultation of Otar Janelidze. Tbilisi, 2024.
- Intskirveli 2024 – E. Intskirveli, The Gurian Material of the „Shota Rustaveli Cultural Campaign Cultural Campaign“. Annual XVI, 2024, pp. 111-126.

Intskirveli 2025 – E. Intskirveli, Unknown Poem by Mikha Khelashvili. Georgian Folklore, #8, 2025. <https://geofolk.ge/en/article/mikha-khelashvilis-ucnobileqsi/345/> (30.12.2025).

Khelashvili 2013 – M. Khelashvili, Words embroidered into Poems. Tbilisi, 2013.

Kotetishvili 1934 – V. Kotetishvili, Folk Poesie. 'Sakhelgami', Kutaisi, 1934.

Kotetishvili 2006 – N. Kotetishvili, Vano Khornauli – the Guardian of Georgian Folk Poetry. In: Georgian Folklore 3 (XIX), Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature, 2006.

Likokeli 2006 – I. Likokeli, Khevsurs end Kakutsa. The Khevsureti Uprising in the Summer of 1922 with the Participation of Kakutsa Cholokashvili's Detachment. 'Artanuji', Tbilisi, 2006.

Sources:

Lma – G. Leonidze State Museum of Georgian Literature, The newspaper «Collectivization» Fund.

Sea uitsa, F.45 – National Archives of Georgia, Central Archive of Contemporary History, Fund of Georgian Folk Narrators.

DOI: 10.61491/yk.17.2025.12181

**ფხოველთა და დიდოელთა აჯანყება
(„ოქროს ხანის“ საქართველოს
სოციალური ურთიერთობების ისტორიისათვის)**

**The Uprising of the Pkhovians and the Didoans
(Toward a History of Social Relations
in Georgia during the „Golden Age“)**

ჯემალ კარალიძე

შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
საქართველო, ბათუმი

Jemal Karalidze

Shota Rustaveli State University
Georgia, Batumi

აბსტრაქტი

მრავალსაუკუნოვანი ისტორიის განმავლობაში საქართველომ განვითარების მწვერვალს XII-XIII საუკუნეებში, „ოქროს ხანად“ წოდებულ ეპოქაში, მიაღწია. საქართველო პოლიტიკური, სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული განვითარების დონით არათუ ჩამორჩებოდა მსოფლიოს მაშინდელ წამყვან ქვეყნებს, არამედ პოლიტიკური თუ კულტურული მიღწევებით ხშირად მათთვის ტონის მიმცემიც იყო. მოპოვებული წარმატებები მაღალგანვითარებულ ეკონომიკურ და სოციალურ ურთიერთობებს ეფუძნებოდა. ბუნებრივ-გეოგრაფიული პირობების მრავალფეროვნებასთან ერთად ქვეყნის სხვადასხვა რეგიონი ეკონომიკური და შესაბამისად სოციალური განვითარების ტემპებითა და დონითაც განსხვავდებოდა ერთმანეთისგან. ამ თვალსაზრისით მთის მხარეები „ოქროს ხანაშიც“ ჩამორჩებოდა მაღალგანვითარებულ ბარის რეგიონებს.

XI-XIII საუკუნეების საქართველოს სოციალური და ეკონომიკური განვითარების პრობლემებს არაერთმა ისტორიკოსმა (ივ. ჯავახიშვილი, ს. ჯანაშია, ნ. ბერძენიშვილი, გ. მელიქიშვილი, მ. ლორთქიფანიძე, რ. მეტრეველი და სხვები) მიუძღვნა ნაშრომი, თუმცა წერილობითი წყაროების სიმცირე ხელს უშლიდა და უშლის აღნიშნული საკითხის სრულყოფილად შესწავლას.

XII საუკუნეში ერთიანი, ცენტრალიზებული ქართული სახელმწიფოს გაძლიერებასა და გაფართოებას თან ახლდა ფეოდალური ურთიერთობების გაღრმავება და განმტკიცება. ეს პროცესი აქტიურად შეეხო საქართველოს მთიანეთსაც, სადაც ჯერ კიდევ ფართოდ იყო შემორჩენილი თემური

წყობილების წესები. ჩანს, რომ მთიელები მძაფრ წინააღმდეგობას უწევდნენ ფეოდალიზაციას. ამის დამადასტურებელია „ქართლის ცხოვრებაში“ „მთეულთა განდგომად, კაცთა ფხოველთა და დიდოთა“, მოხსენიებული ფაქტი. ძველ ქართულ წყაროებში „ფხოველებად“ თანამედროვე ფშაველთა და ხევსურთა წინაპარი ტომები. ხოლო „დიდოელებად“ დაღესტნის ერთ-ერთი ტომობრივ-ეთნიკური ჯგუფი მოიხსენიებოდა. ამდენად, აღნიშნული სოციალური გამოსვლა არა მარტო საქართველოს მთიანეთს, არამედ იმუამად საქართველოს პოლიტიკურ გავლენაში მყოფ დაღესტნის ნაწილსაც შეეხება. ამ აჯანყების მასშტაბურობაზე მეტყველებს შემდეგი: თამარ მეფემ სამეფო ჯარი გაგზავნა ივანე ათაბაგის მეთაურობით და დასახმარებლად მოუწოდა „ყოველთა მთეულთა“. ივანე ათაბაგს სტრატეგიული მანევრის განხორციელება მოუხდა, აჯანყება რომ არ გაფართოებულიყო – „წარდგა მთასა ფხოველთასა და დიდოთასა, რომელი არავის ექმნა“. მიუხედავად ამისა, აჯანყების ჩაქრობას სამი თვე დასჭირვებია – „და დაყვნეს სამნი თვენი: ივნისი, ივლისი, აგვისტო“.

საბოლოოდ სამეფო ჯარმა დაამარცხა აჯანყებულები, მკაცრად დასაჯა ისინი, წამოიყვანა მძევლები და დააკისრა გადასახადი. ამით საქართველოს სამეფო ხელისუფლებამ მთიანეთზე სრული კონტროლი დაამყარა.

მართალია, ძლიერმა და ცენტრალიზებულმა ქართულმა სახელმწიფომ შეძლო სოციალურ-პოლიტიკურ ნიადაგზე დაწყებული ამ მწვავე და სახიფათო საშინაო გამოსვლის ჩაქრობა, თუმცა მისი გამომწვევი მიზეზები კვლავ რჩებოდა, რამაც შემდგომში ქართული სახელმწიფოებრიობის დასუსტების პრობებში კვლავ იჩინა თავი.

საკვანძო სიტყვები: საქართველო ისტორია (XII-XIII სს.), ფეოდალიზმის ეპოქა, ფხოველთა და დიდოელთა აჯანყება, ფხოვი.

ABSTRACT

Over the course of its many centuries of history, Georgia reached the summit of its development in the twelfth and thirteenth centuries, in the epoch known as the „Golden Age“. In terms of its level of political, socio-economic, and cultural development, Georgia not only did not lag behind the world's leading countries of that time, but frequently set the tone for them in political and cultural achievements as well. The successes attained rested upon highly developed economic and social relations. Along with the diversity of the country's natural and geographical conditions, its various regions also differed from one another in the pace and level of their economic, and correspondingly social, development. In this respect, the mountainous regions lagged behind the highly developed lowland regions even during the „Golden Age“.

A number of historians (Iv. Javakhishvili, S. Janashia, N. Berdzenishvili, G. Melikishvili, M. Lortkipanidze, R. Metreveli, and others) have devoted studies to the problems of Georgia's social and economic development in the eleventh through

thirteenth centuries; nevertheless, the scarcity of written sources has hindered, and continues to hinder, a thorough investigation of this question.

In the twelfth century, the strengthening and expansion of the unified, centralized Georgian state was accompanied by a deepening and consolidation of feudal relations. This process actively affected the mountainous region of Georgia as well, where the customs of communal organization were still widely preserved. It appears that the mountain-dwellers offered fierce resistance to feudalization. Confirmation of this is found in *Kartlis Tskhovreba* (The Life of Kartli), in the recorded fact of „the revolt of the mountain peoples, the men of the Pkhovians and the Didoans“. In the old Georgian sources, „Pkhovians“ designated the ancestral tribes of the present-day Pshavs and Khevsurs, while „Didoans“ designated one of the tribal-ethnic groups of Dagestan. Thus, this social uprising touched not only the mountainous region of Georgia but also that part of Dagestan then under Georgia's political influence. The scale of this uprising is attested by the following: Queen Tamar dispatched the royal army under the command of Ivane Atabag, and called upon „all the mountain peoples“ for assistance. Ivane Atabag was compelled to carry out a strategic maneuver so that the uprising would not spread further – he „advanced into the mountain of the Pkhovians and the Didoans, where no one had gone before him“. Despite this, the suppression of the uprising required three months – „and they spent three months there: June, July, August“.

In the end, the royal army defeated the rebels, punished them severely, took hostages, and imposed a tax upon them. By this, the royal authority of Georgia established full control over the mountainous region.

It is true that the strong and centralized Georgian state succeeded in suppressing this acute and dangerous domestic uprising, which had arisen on social-political grounds; nevertheless, the causes that had given rise to it remained, and these subsequently resurfaced once again under conditions of the weakening of Georgian statehood.

Keywords: history of Georgia (12th–13th centuries), the era of feudalism, the uprising of the Pkhovians and the Didoans, Pkhovi.

შესავალი

XI-XIII საუკუნეები განსაკუთრებულად გამორჩეული ეტაპია საქართველოს ისტორიაში. რამდენიმე ათასწლეულის ისტორიის მქონე ქართველმა ერმა სწორედ ამ პერიოდში მიაღწია თავისი ეკონომიკური, პოლიტიკური და კულტურული განვითარების მწვერვალს. ისტორიულ მაქსიმუმს მიაღწია ქართული სახელმწიფოს პოლიტიკურმა საზღვრებმა და საერთაშორისო გავლენამ. შემთხვევითი არ არის, რომ ეს ეპოქა ჩვენი ისტორიის „ოქროს ხანად“ ითვლება. იმჟამინდელ საქართველოში გაჩნდა არაერთი ტენდენცია, რომელიც საერთაშორისო თვალსაზრისით სიახლეს წარმოადგენდა. ჩვენდა სამწუხაროდ, აღნიშნულ ტენდენციებს ობიექტური თუ სუბიექტური ფაქტორების გამო შესაბამისი განვითარება არ მოჰყოლია.

XII-XIII საუკუნეების ფეოდალური საქართველოს ისტორიის არაერთი საკითხი სიღრმისეულად არის შესწავლილი. მათ შორის სოციალური და ეკონომიკური განვითარების პრობლემებს არაერთმა ცნობილმა ისტორიკოსმა (ივ. ჯავახიშვილი, ს. ჯანაშია, ნ. ბერძენიშვილი, გ. მელიქი-შვილი, მ. ლორთქიფანიძე, რ. მეტრეველი, ი. ანთელავა, ჯ. სტეფანაძე და სხვები) მიუძღვნა ნაშრომი. თუმცა დოკუმენტური მასალის სიმცირის გამო ზოგიერთი კონკრეტული საკითხის სრულყოფილად შესწავლა და შეფასება დღემდე ვერ ხერხდება. ერთ-ერთ ასეთ საკითხს წარმოადგენს თამარის ეპოქაში საქართველოს მთიანეთში მომხდარი, „ქართლის ცხოვრებაში“ „მთიელთა განდგომად, კაცთა ფხოველთა და დიდოთა“ აჯანყებად მოხსენიებული ფაქტი. ძველი ქართული წყაროების მიხედვით, „ფხოველებად“ თანამედროვე ფშაველთა და ხევსურთა წინაპარი ტომები, ხოლო „დიდოელებად“ დაღესტნის ერთ-ერთი ტომობრივ-ეთნიკური ჯგუფი მოიხსენიებოდა. რა იყო ამ გამოსვლის, ამბოხების მიზეზები? როდის მოხდა იგი? რამ განაპირობა ქართველ მთიელთა („ფხოველთა“) და დაღესტნელთა („დიდოელთა“) ერთობლივი გამოსვლა? რით იყო გამოწვეული საქართველოს ხელისუფლების ასეთი სწრაფი და მკაცრი რეაგირება? აღნიშნულ კითხვებზე პასუხის გაცემა არა მარტო უფრო ნათელს გახდის იმდროინდელი საქართველოს სოციალურ-ეკონომიკური და პოლიტიკური განვითარების პროცესს, გამოკვეთს მთისა და ბარის განვითარებასა და ურთიერთობებში არსებულ პრობლემებს, არამედ მნიშვნელოვნად დაგვეხმარება ისეთი არსებითი საკითხის დაზუსტებაში, როგორიც თამარ მეფის გარდაცვალების დათარიღებაა.

მსჯელობა

ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე საქართველომ განსაკუთრებულ წარმატებებს XII-XIII საუკუნეებში მიაღწია. ეკონომიკური განვითარების მაღალი დონე, პოლიტიკური სტაბილურობა და გავლენის გაფართოება, სამხედრო წარმატებები, თვალსაჩინო მიღწევები კულტურის სფეროში ცხადყოფდა საქართველოს დაწინაურებას მთელ წინა აზიაში. თუმცა ეს როდი ნიშნავდა, რომ ქვეყანას არანაირი პრობლემა არ გააჩნდა და ყველაფერი იდეალურად იყო. პრობლემები ნამდვილად იყო როგორც საშინაო, ისე საგარეო თვალსაზრისით. მაგრამ წარმატების საიდუმლო იმაში მდგომარეობდა, რომ ქართული სახელმწიფო დავით აღმაშენებლიდან თამარის მეფობის ჩათვლით ყოველთვის ახერხებდა ყველა სახისა და მასშტაბის პრობლემაზე დროულ და ეფექტურ რეაგირებას, ხშირად პრევენციასაც.

ქვეყნის შიგნით მნიშვნელოვანი სოციალური, ეკონომიკური და შესაძლოა პოლიტიკური ხასიათის პრობლემების მაჩვენებელია თამარის პირველი ისტორიკოსის მიერ „ქართლის ცხოვრებაში“, „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანში“ „მთეულთა განდგომად, კაცთა ფხოველთა და დიდოთა“ აჯანყებად მოხსენიებული ფაქტი.

ძველი ქართული წყაროების მიხედვით, „ფხოვად“ თანამედროვე ფშაგ-ხევსურეთი იხსენიება, ხოლო „ფხოველებად“ ფშაველები და ხევსურები (ვახუშტი ბატონიშვილი 1914: 127). პირველად „ფხოველები“

მოხსენიებული არიან „მოქცევაი ქართლისაი“-ში, სადაც მოთხრობილია წმინდა ნინოს მიერ ქართლის გაქრისტიანების შესახებ: „და წარვიდა წმიდა ნინო... და მოუწოდეს მთიულთა პირუტყვისა სახეთა მათ კაცთა, ჭართალებთა, ფხოელთა, წილკანელთა და გუდამაყრელთა და უქადაგეს მათ სჯული ქრისტიანთა ჭეშმარიტი... მათ არა ინებეს ნათლისღება. მაშინ ერისთავმან მეფისამან მცირედ წარმართა მახვილი...“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 12). აღნიშნული ცნობიდან ირკვევა, რომ „მეოთხე საუკუნეში ფხოვი დასახლებული ყოფილა და ფხოველებს ქრისტიანობა ნებით არ მიუღიათ. ამის გამო წარმართ ფხოელებს ხელისუფლებისგან დევნაც კი განუცდიათ და მათი ნაწილი თუშეთში გახიზნულა“ (მაკალათია 1934: 15). მთიულეთ-გუდამაყარი ქრისტეშობიდან პირველ საუკუნეებში ქართველი ტომებით ყოფილა დასახლებული. ამ მხარის მოსახლეობას დიდი პოლიტიკური მნიშვნელობა დაწონაც ჰქონია. ეს დასტურდება იმით, რომ ახლად მოქცეული იბერიის მეფის მირიანის საზრუნავი მათი გაქრისტიანება გამხდარა. „ეს აუცილებელი და მიზანშეწონილი ნაბიჯი იყო ამ კუთხის ერთი რწმენით შემოსამტკიცებლად და სამეფოს ჩრდილოეთის კარების დასაცავად“ (მაკალათია 1930: 14-15). „ფხოვის“ სახელწოდებით ცნობილი ფშავ-ხევსურეთი გეოგრაფიულად და კულტურულ-ისტორიულად, როგორც დღეს, წინათაც ერთ მთლიანობას წარმოადგენდა. ამიტომ ისტორიული წარსული და თავგადასავალი ამ ორივე კუთხისა ერთგვარია (მაკალათია 1984: 20-21). აღნიშნული მხარე ყველა დროში, ფარნავაზიდან მოკიდებული საქართველოსთვის განსაკუთრებული სტრატეგიული და ეკონომიკური მნიშვნელობის იყო. „საქართველოს საზღვრების ეს ბუნებრივი დამთავრება გეოგრაფიულ მიჯნებზე წინასწარ განსაზღვრავს საქართველოს ეკონომიკურ მთლიანობას. ამ ტოპოგრაფიულ ზღუდეებში მოქცეული მხარე-კუნძული არის ერთი ქვეყანა, ერთი ბუნებრივი, ორგანულად მთლიანი სამეურნეო-ეკონომიკური პროვინცია. თვითოეული მხარე ამ ქვეყნისა მჭიდრო სამეურნეო ურთიერთობით არის შეკავშირებული დანარჩენ მხარეებთან, და ამავე დროს მეზობელი ქვეყნებიდან მოწყვეტილია ბუნებრივი ზღუდეებით და ამიტომაც არც ერთ კუთხეს საქართველოს არ შეუძლია ეკონომიკური არსებობა მთლიანი საქართველოს გარეშე“ (ინგოროყვა 1990: 4).

ფეოდალური მონარქიის ჩამოყალიბებისა და განვითარების პროცესში საქართველოსთვისაც დამახასიათებელი იყო ის ტენდენციები, რომელიც ახასიათებდა ევროპულ თუ აღმოსავლურ ფეოდალიზმს საზოგადოდ: კლასთა შიგნით და კლასებს შორის წინამდებობების გამწვავება, თავისუფალი მე თემის თანდათანობითი გაქრობა, ცენტრალურ და ადგილობრივ მმართველობას შორის დაპირისპირების გაძლიერება, სოციალური უთანაბრობის გაღრმავება და სხვ.

ცენტრალური ხელისუფლების გაძლიერებისთანავე „მეფე იმას ცდილობდა, რომ ყველა ყმავასალი მოსაკარგავედ გადაეცია, თუნდაც ის თავისი საკუთარი მამულით შეწყწარებოდა პატრონს... ესა თუ ის მეფე მეტნაკლების წარმატებით ზოგჯერ ახერხებდა ერისთავთა გაერთგულებას, ზოგჯერ კი ორგულობა და ღალატი ბატონობდა“... (ბერძენიშვილი 1974: 11). თამარის ეპოქაში ცენტრალური ხელისუფლების მიერ დანიშნული მოხელე-ვასალები არიან, თუმცა თუ ყველა არა, მათი უმრავლესობა

მაინც მიწებსა და მოხელობას (თანამდებობას – ჯ.კ.) მემკვიდრეობით ფლობს. ეს იმის მაჩვენებელია, რომ ქვეყანაში უკვე დასრულებულია ფეოდალიზაციის პროცესი (მელიქიშვილი 1973: 105-106). მომხდარა არა მხოლოდ მიწათმფლობელობის, არამედ თანამდებობების ფეოდალიზაცია (მემკვიდრეობით გადაცემის უფლების დამკვიდრება). ამით შესუსტებულია მეფის ხელისუფლების ძლიერება, ხოლო ვასალთა ძალა და შესაძლებლობა გაძლიერებულია. თავი იჩინა პოლიტიკური დაშლის წინამძღვრებმა. მოსაკარგავე ვასალების რიცხვი შემცირდა, ხოლო მემამულე-ვასალთა რაოდენობა გამრავლდა (დუმბაძე 1986: 13). მიუხედავად ასეთი არსებითი ცვლილებებისა, საქართველოს მეფე მაინც ინარჩუნებდა ქვეყნის უზენაესი გამგებლის – ერთიანი ქვეყნის უმაღლესი ხელისუფლების ფუნქციებს (ზადრიძე 1979: 315).

ფეოდალური ურთიერთობების განვითარების პროცესში ცვლილებებს განიცდიდა საზოგადოების ყველა სოციალური ფენა. საწარმოო ძალთა განვითარება თავისუფალ მიწისმოქმედ წვრილ ერს სპობდა, გლეხად აქცევდა – საბატონყმო ელემენტს აყალიბებდა და ამდენად, ცენტრალურ ხელისუფლებას დიდგვარიანთა საწინააღმდეგოდ გამოსაყენებელ ელემენტს ხელიდან აცლიდა (ბერძენიშვილი 1974: 186). XI-XII საუკუნეების საქართველოში სწრაფად იზრდებოდა გლეხთა სოციალური ფენა, მაგრამ ეს ხდებოდა არა იმდენად ბუნებრივ-ბიოლოგიური გამრავლების გზით, არამედ – უპირატესად ქვეყანაში მიმდინარე სოციალური პროცესების შედეგად. გლეხობაში გადადიოდა მდაბიო-მოლაშქრეთა დიდი უმრავლესობა. XII საუკუნის მიწურულისათვის ეს პროცესი ძირითადად უკვე დასრულებული იყო. მდაბიო-მოლაშქრეთა სოციალური ფენა, რომელიც ადრეფეოდალური ხანის ქართული პატონყმობის საფუძველს წარმოადგენდა, ძირითადად გაქრა და ქართული ფეოდალური საზოგადოება ორ მთავარ კლასად – აზნაურებად და გლეხებად დაიყო. ბატონყმობა შემოვიდა (ბერძენიშვილი 1973: 60).

ამდენად, საქართველოში როგორც სოციალური ფენების თანაფარდობით, ისე წარმოების ძირითადი საშუალებების საკუთრების ფორმებით ფეოდალური ურთიერთობები ახალ საფეხურზე – განვითარებული ფეოდალიზმის ფაზაში შევიდა. „განვითარებული ფეოდალიზმის“ კრიტერიუმებად მიღებულია: საკუთრების მსხვილი კერძოფეოდალური ფორმების ფართოდ გავრცელება სახელმწიფო მიწისმფლობელობისა და წვრილი ალოდიალური მფლობელობის ხარჯზე, ექსპლუატაციის ფორმების ევოლუცია ბატონყმური ექსპლუატაციის მიმართულებით და ამ უკანასკნელის ფართო ფუნქციონირება“ (ანთელავა 1980: 9). სწორედ ეს იყო განვითარებული ფეოდალიზმი და ბატონყმობის გამარჯვება. კერძო ფეოდალს უნდა გაემარჯვა მეფის მოხელე ერისთავზე (სტეფნაძე 1985: 25).

ბატონყმობის გაძლიერების მიუხედავად, არსებობდა მიწის-მფლობელობის სხვა ფორმები. ერთ-ერთი ასეთი ფორმა იყო პირობით ბოძებული საკუთრება, რომელიც განსახილველ პერიოდში განსაკუთრებით ვითარდებოდა. ამის მიზეზი იყო მთელი XII საუკუნისა და XIII საუკუნის დასაწყისში საქართველოს წარმოებული მრავალრიცხოვანი, წარმატებული

ომები, რომლის შედეგად ქართულ სახელმწიფოს ვრცელი ტერიტორიები შემოუერთდა. „მეფის ხელში თავი მოიყარა მიწებმა, რომლებიც ერთგულ ვასალებს ეძლეოდათ (სტეფნაძე 1985: 19). დავით აღმაშენებლისა და გიორგი III-ის მმართველობაში ახლად შემოერთებული ტერიტორიები ძირითადად სახელმწიფო საკუთრებად ცხადდებოდა, ან ერთგულ საშუალო და დაბალი გვარის წარმომადგენლებს ეძლეოდათ. ცნობილი მოვლენების გამო თამარის მმართველობაში ეს მიდგომა შეიცვალა. თამარის წინაშე სახელმწიფო მიწების გაზრდის უეჭველი პერსპექტივა შეიქმნა, რაც მან ვერ გამოიყენა. იგი შემოერთებულ მიწებს ერთგულ ფეოდალებს ურიგებდა. ამრიგად, თამარის სოციალური პოლიტიკა, დავითის პოლიტიკისგან განსხვავებით, კერძოდ, ფეოდალების სასარგებლოდ ტარდებოდა და სამეფო ხელისუფლების განმტკიცების საქმეში ნაკლები სარგებლობა ჰქონდა (იქვე: 16).

საქართველოში „ოქროს ხანაში“ არსებობდა მიწისმფლობელობის ისეთი ფორმა, როგორიც იყო თემი („სამძო“ – კოლექტიური, საერთო საკუთრება). ზოგიერთ რეგიონში თემი შედარებით ძლიერი იყო, რაც მხარის პოლიტიკურ სიძლიერეზე მოქმედებდა (მელიქიშვილი 1973: 52-54). ერთ-ერთი ასეთი რეგიონი იყო ფხოვი, რომელიც XI საუკუნისთვის კახეთის შემადგენლობაში შედიოდა, კერძოდ, „კახეთის ქორიკოზ კვირიკე II დიდის დროს (1014 წ.), როდესაც კვირიკე II-მ კახეთი ხელმეორედ დაიპყრო და ახალი საერისთავოები დააწესა, მათ შორის მოხსენიებულია ფხოველთა ქვეყანა (მაკალათია 1984: 22). ვახუშტის ცნობით, „მეორე ერისთავი დასვა კვეტერისა და მისცა უჯარმას ზემოთ ორთა მთათა შორის, რომელ არიან კახეთსა და კუხეთისა ვიდრე კავკასამდე და გარდაღმად, ეს არის ერწო-თიანეთი, ფხოველნი, ბურძუკი და ღლიღვი“ (ვახუშტი ბატონიშვილი 1913: 151).

ქვეყანაში მიმდინარე სოციალურ-ეკონომიკური ხასიათის ცვლილებები უეჭველად მოახდენდა გავლენას კლასთა შორის ურთიერთობებზეც. ივანე ჯავახიშვილი მიუთითებდა: „თუ ამ ხანაში, როდესაც, როგორც ცნობილია, ეკლესიას ხალხზე უდიდესი გავლენა ჰქონდა, მაინც მოსახლეობასა და მონასტრებს შორის ეკონომიკურ ნიადაგზე უთანხმოება და მტრობაც კი ჩამოვარდნილა, ცხადია, რომ წოდებათა და კლასთა შორისაც ამავე მიზეზით მაშინდელსა და მერმინდელ საქართველოში უთანხმოებაც არა ერთხელ მოხდებოდა, ბრძოლაც გაჩაღდებოდა და მტრობაც იქნებოდა ჩათესლებული“ (ჯავახიშვილი 1934: 6). აღნიშნულ საკითხზე წყაროთა სიმცირის გამო დეტალური მსჯელობა რთულია, თუმცა მისი არსებობა და თანდათანობითი გამწვავება ეჭვს არ უნდა იწვევდეს. ამის დასადასტურებლად გიორგი III-ის მეფობაში სპეციალური „მპარავმებნელთა“ სამსახურის შექმნის ფაქტიც საკმარისია. „რაც უფრო ვითარდებოდა ფეოდალური ურთიერთობა, მით უფრო იზრდებოდა ყრმა-გლეხთა ექსპლოატაცია, რასაც თან სდევდა კლასობრივი ბრძოლის გამწვავება. XII-XIII საუკუნეების საქართველოში უკვე გვხვდება კლასობრივი ბრძოლის ისეთი ფორმები, როგორიც იყო აყრა-გაქცევა, აჯანყება“ (წოწკოლაური 2015: 290).

აყრა-გაქცევა უფრო ბარის რაიონებში ხდებოდა, სადაც ფეოდალური (ბატონყმური) ურთიერთობები უკვე მყარად იყო დამკვიდრებული. რაც

შეეხება მთის ზონას, როგორც სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების დონით, ისე ბუნებრივ-გეოგრაფიული პირობების გათვალისწინებით მეტი სურვილი და შესაძლებლობაც ჰქონდათ წინ აღდგომოდნენ ფეოდალიზაციის გარდაუვალ პროცესს. ამგვარად, საქართველოს ფეოდალური მონარქიის სწრაფვა მთიელთა ფეოდალიზაციისა და გაქრისტიანებისათვის თითქმის ერთდროულად მიმდინარეობდა და XIII საუკუნის დასაწყისში დიდოელთა და ფხოველთა აჯანყება სწორედ ამ პროცესის საწინააღმდეგო რეაქცია იყო (მეტრეველი 2002: 603).

სწორედ აღნიშნული მიზეზით უნდა მომხდარიყო აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მასშტაბური აჯანყება, რომელსაც „ქართლის ცხოვრება“ თამარის პირველი ისტორიკოსის, „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანის“ ავტორის სიტყვებით, „მთეულთა განდგომად“ არის მოხსენიებული (ქართლის ცხოვრება 1959: 111-112). სამწუხაროდ, მემატიანე არაფერს ამბობს ამ აჯანყების მიზეზებზე, თუმცა ეპოქის გათვალისწინებით ჩვენ მიერ აღნიშნული მსჯელობა ამ მოვლენის მიზეზებს უეჭველს ხდის. ამის თაობაზე სათანადოდ არის მითითებული ქართული ისტორიოგრაფიაში. ერთ-ერთი დიდი აჯანყება მოხდა საქართველოს მთიანეთში. საქმე ისაა, რომ აქ ფეოდალური ურთიერთობა გვიან – XI-XII საუკუნეებში დამკვიდრდა. სოციალური თავისუფლების დაკარგვას ისინი, ჩანს, ვერ ურიგდებოდნენ. ამას ისიც დაემატა, რომ მოსახლეობის გაქრისტიანების ცდა ყველაზე აქტიურად სწორედ თამარის დროს ხდებოდა. ფეოდალიზაციის პროცესი და გაქრისტიანება ძირეულად ცვლიდა მთის მოსახლეობის სოციალურ ყოფას და სულიერ ცხოვრებას. ვერ ურიგდებოდნენ რა ამ ცვლილებას – ცხოვრების მამა-პაპური წესის დაკარგვას, 1212 წლის გაზაფხულზე მთის მოსახლეობა აჯანყდა (წოწკოლაური 2015: 290-291). თავად რ. მეტრეველი აღნიშნავს: „მთისა და ბარის ურთიერთობის პრობლემა ფეოდალურ საქართველოში მეტად მნიშვნელოვანია, ამასთან, ნაკლებადაა შესწავლილი. მთიელთა მოძრაობა XIII საუკუნის დასაწყისში მიმართული იყო ქვეყნის ინტენსიური ფეოდალიზაციის წინააღმდეგ (რაც თავისი გავლენის სფეროში მთასაც ითრევდა) და თავისი არსით კლასობრივი ბრძოლის ხასიათს ატარებდა“ (მეტრეველი 2002: 596-597).

თამარის ისტორიკოსი საკმაოდ ძუნწად გვამცნობს მთაში დაწყებული ამბოხების შესახებ, მაგრამ ამასთანავე მკვეთრად გვიხასიათებს თვით ამბოხებულებს – ფხოველებს და დიდოელებს. „მათ უკუე ჟამთა იწყეს მთეულთა განდგომად, კაცთა ფხოველთა და დოდოთა. დიდონი უკუე ბუნებითა მშთვართა და უხარშავსა ჭამენ, და მრავალნი ძმანი ერთსა დედაკაცსა მოიყვანდნენ ცოლად; რომელნი უჩინარსა რამესა ეშმაკსა თაყუანის - ცემენ და ზოგნი უნიშნოსა შავსა ძაღლსა, და ამას ჰყოფენ. ხოლო ფხოველნი ჯუარის მსახურნი არიან და ქრისტიანობასა იჩემებენ. ამათ იწყეს რბევად და ხოცად და ტყუეობად, ცხადად და ღამით“ (ქართლის ცხოვრება 1959: 111).

მთიელთა აჯანყების თარიღად 1212 წელს მიუთითებდა ივ. ჯავახიშვილი (2012: 277-278). რ. მეტრეველი იზიარებს რ. ჯავახიშვილის მოსაზრებას და მიუთითებს: „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანის“ მიხედვით, მთიელთა აჯანყება მოხდა ივანე მხარგრძელის გაატაბაგების

შემდეგ, თამარის გარდაცვალებამდე... გამომდინარე აქედან, მთიელთა აჯანყება... 1212 წლით უნდა დათარიღდეს“ (მეტრეველი 2002: 598).

საქართველოს ხელისუფლებამ სასწრაფოდ ქმედითი ღონისძიებები გაატარა ამბოხების ჩასაქრობად. ამის მიზეზი იყო ის, რომ „ამბოხება ყოფილა ძლიერი და სამეფოსათვის საშიში“ (მაკალათია 1934: 16). „გამძვინვარებული მთა ეკვეთა ბარის მოსახლეობას და მისი აწიოკება, მარცვა და რბევა დაიწყო, ამით მთიელებმა თავისი პროტესტი გამოხატეს სამეფო ხელისუფლების მიერ გატარებული აქციების (მთის ფეოდალიზაცია, ქრისტიანობის გავრცელება) მიმართ“ (მეტრეველი 2002: 604). თამარის ეპოქა არა მხოლოდ ფეოდალური საქართველოს ისტორიაშია გამორჩეული შემწყნარებლობითა და დიდსულოვნებით. „შინაურისა თუ გარეულის მტრების წინააღმდეგ იგი გასაოცარი ხასიათის სიმტკიცეს და სიდიდეს იჩენდა. თამარ მეფე ყოველთვის მოწინააღმდეგეთა შეთანხმებას და მშვიდობიანი მოლაპარაკებით დაყოლიებას ცდილობდა“ (ჯავახიშვილი 2012: 279). მაგრამ შექმნილი ვითარება სწრაფ და გადამჭრელ ღონისძიებებს მოითხოვდა. ამ გამოსვლას ხომ მხოლოდ დიდი შინაპოლიტიკური მნიშვნელობა არ ჰქონდა. მის გაძლიერებას შეეძლო დიდი ზიანი მიეყენებინა საერთოდ ქართული გაგლენისათვის ჩრდილოეთ კავკასიაში. ამიტომაც „სამეფო ხელისუფლებამ მთელი სერიოზულობით შეაფასა მთიელთა მხრიდან მოსალოდნელი საფრთხე და განსაკუთრებული ყურადღებით მოეკიდა მის წინააღმდეგ გალაშქრებას“ (იქვე: 604).

ამბოხებულთა წინააღმდეგ ამირსპასალარი ივანე მხარგრძელი (ათაბაგი) გაიგზავნა სამეფო ჯარით. თამარმა ეს არ ჩათვალა საკმარისად და მთიელთა წინააღმდეგ ისევ მთიელები გამოიყენა. „მოუწოდა მეფემან ათაბაგსა და ყოველთა მთელთა: დვალთა, ცხრაზმელთა, მოხვეთა, ხადელთა, ცხავატელთა, ჭართალელთა, ერწოთიანელთა, მისცა ივანე ათაბაგსა და წარავლინა მათ ზედა“ (ქართლის ცხოვრება 1959: 111).

მიუვალ მთებში ამბოხებულებთან ბრძოლა მარტივი არ იყო. ივანე ათაბაგი გამოცდილი მთავარსარდალი იყო. მან შეიმუშავა სტრატეგიულად სწორი, კონკრეტული სამოქმედო გეგმა, რა თქმა უნდა, გეოგრაფიული ვითარების გათვალისწინებით. „ხოლო ივანე გონიერად ყო: ავიდა მთასა ხადისასა და წარვლო წუერი მთისა, წარდგა მთასა ფხოველთასა და დიდოთასა, რომელი არავის ექმნა, არცა პირველ, არცა შემდგომად, რამეთუ ერთ-კერძო დაურჩა დურძუკეთი და ერთ-კერძო დიდოეთი და ფხოეთი“ (იქვე).

სტრატეგიულად მნიშვნელოვანი ხადის მთის დაკავების შემდეგ სამეფო ჯარები მომგებიან პოზიციაზე აღმოჩნდნენ. ამის მიუხედავად, მთიელები დანებებას არ აპირებდნენ. ივანე ათაბაგს მორჩილება მხოლოდ დურძუკებმა გამოუცხადეს, ფხოელები და დიდოელები დანებებას არ აპირებდნენ. დაიწყო ხანგრძლივი და სისხლისმღვრელი ბრძოლები. ბრძოლების მასშტაბსა და სიმძაფრეზე მეტყველებს ის ფაქტი, რომ სამეფო ჯარს მთელი სამი თვე დასჭირდა ამბოხებულთა წინააღმდეგობის დასაძლევად. მოვლენების მსვლელობას ასე აღწერს „ქართლის ცხოვრება“: ცნეს რა მოსვლა ათაბაგისა, მოვიდეს ძლუნითა მეფენი დურძუკთანი, მოსცეს ლაშქარნი და დაუდგეს გვერდსა. და იწყეს ზეიდალმან ბრძოლად, და რბევად, და კლვად, და ტყუეობად და დაწუად; მოსწყუდეს ურიცხ კაცი დიდოი და ფხოვი, და დაყვნეს სამნი თუენი, ივნისი, ივლისი, აგვისტო, მაშინ

შეიწრებულთა ათაბაგისათა მოსცეს მხევლები და აღუთქუეს ხარაჯა, და პირი სიმტკიცისა აღუთქვეს/ წამოასწეს მძევლები, ქმნეს ზავნი“ (ქართლის ცხოვრება 1959: 111). სამი თვის ბრძოლების შემდეგ აჯანყებულები დამარცხდნენ. მეფის ლაშქარმა სასტიკად დაარბია აჯანყებულთა სოფლები, რომელთა ნანგრევები დღემდე შემორჩა შუაფხოს მიდამოებში.

წარმატებული სადამსჯელო ღონისძიებების შემდეგ დედაქალაქში დაბრუნებული ივანე ათაბაგი განსაკუთრებული პატივით მიიღეს. მემკვიდრე გვაუწყებს: „და ესრეთ გამარჯვებითა მოვიდა ივანე მეფეს წინაშე და რქუა: „ძლიერო მეფეო“! იქმნა ბრძანება შენი, მოვაოქრენ ურჩნი შენნი დიდოეთი და ფხოეთი“. ხოლო მეფემან დიდად დაიმაძღლა და უაღრესად პატივსა აღიყვანა“ (იქვე: 111-112).

მთიელთა აჯანყება დამარცხდა, ხელისუფლებამ წესრიგი აღადგინა, მაგრამ ამზოხებული მთიელების დასამორჩილებლად მხოლოდ სამხედრო ძალა, მძევლების აყვანა და ხარჯის დაკისრება ვერ იქნებოდა საკმარისი. „საჭირო იყო ამ მხარის იდეოლოგიურ-სარწმუნოებრივი შემომტკიცება და თამარის პიროვნების ღვთაებრიობის რწმენის ხალხში ჩანერგვა“ (მაკალათია 1990: 35). მით უმეტეს, რომ სამეფო ხელისუფლების გამარჯვების მიუხედავად მთაში კვლავ რჩებოდა სოციალურ-ეკონომიკური თუ რელიგიური ხასიათის გადაუჭრელი პრობლემები.

„ფხოველები, მართალია, ოფიციალურად ქრისტიანებად და ჯვარის მსახურებად ითვლებოდნენ, მაგრამ სინამდვილეში ისევ წარმართები იყვნენ და მუხის ანგელოზს სცემდნენ თაყვანს. ხალხური გადმოცემით, ეს მუხა ლაშარის „ხმელ გორაზე“ მდგარა და თემის მთავარ სალოცავად ითვლებოდა. თამარის ბრძანებით, აქ ეკლესია აუშენებიათ, რომლისთვისაც თამარს თავისი ძის, ლაშა-გიორგის სახელზე ვერცხლის ჯვარი შეუწირავს და ამ გორასაც ლაშარის ჯვარი დარქმევია. ცრუმორწმუნე წარმართ ფხოველებში რომ ჩაენერგათ თამარის პიროვნების ღვთაებრიობის რწმენა, ლაშარის გაღმა გორაზე, ეგრეთწოდებულ „ღელეში“, აუგიათ თამარის სამლოცველო თამარ ნეფედ წოდებული“ (მაკალათია 1985: 21). თამარ მეფის დროს მომხდარი აჯანყების ჩაქრობის ხალხი შეწირვია, მაგრამ თამარად შეიძლება ითქვას, რომ იმ დროიდან ქრისტიანულმა რელიგიამ ფშავში უფრო მოიკიდა ფეხი და თამარის მიმართ პატივისცემაც ამ პერიოდიდან უნდა დაწყებულიყო (ტყეშელაშვილი 2022: 278).

ფშავ-ხვსურეთში თამარ მეფისადმი დიდი პატივისცემის დამადასტურებელმა ფაქტებმა თანამედროვეობამდე მოაღწია. „ფშავში არსებობდა თამარის სახელობის ეკლესია და სახატე, თამარის ხატობა აღინიშნებოდა 19 ივლისს. ეს იყო წმინდანის მიმართ პატივისცემა, რომელიც მთაში, კონკრეტულად ფშავში, აღესრულებოდა (ტყეშელაშვილი 2022: 279). თამარ მეფის ხატის კომპლექსი მდებარეობდა ასევე სოფელ ჩიჭოში, სადაც თამარ დედოფლის წყაროს და ნაყევრალეს ეჭირა დაახლოებით 20 ჰექტარი ფართობი (ბარდაველიძე 1974: 169-171).

ამრიგად, ფხოველებისა და დიდოელების 1212 წლის ზაფხულის აჯანყება დიდი მნიშვნელობის მოვლენაა „ოქროს ხანის“ საქართველოს პოლიტიკური, ეკონომიკური და სოციალური განვითარების შესასწავლად.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები

- ანთელავა 1980 – ილ. ანთელავა, XI-XV საუკუნეების საქართველოს სოციალური-პოლიტიკური ისტორიის საკითხები. თბილისი, 1980.
- ბადრიძე 1979 – შ. ბადრიძე, საშინაო-პოლიტიკური ვითარება თამარის მეფობაში. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. III. თბილისი, 1979.
- ბარდაველიძე 1974 – ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ფშავი, ტ. I. თბილისი, 1974.
- ბერძენიშვილი 1973 – ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, VI. თბილისი, 1973.
- ბერძენიშვილი 1974 – ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, VII. თბილისი, 1974.
- დუმბაძე 1986 – მ. დუმბაძე, საქართველოს XIII-XIV საუკუნეებში. საქართველოს ფეოდალური ხანის ისტორიის საკითხები, V. თბილისი, 1986.
- ვახუშტი ბატონიშვილი – ვახუშტი ბატონიშვილი, საქართველოს ცხოვრება. ტფილისი, 1913.
- ვახუშტი ბატონიშვილი 1914 – ვახუშტი ბატონიშვილი, საქართველოს გეოგრაფია. ტფილისი, 1914.
- ინგოროყვა 1990 – პ. ინგოროყვა, საქართველოს ტერიტორიის საზღვრების შესახებ, თბილისი, 1990.
- მაკალათია 1934 – ს. მაკალათია, ფშავი. ტფილისი, 1934.
- მაკალათია 1930 – ს. მაკალათია, მთიულეთი. ტფილისი, 1930.
- მაკალათია 1984 – ს. მაკალათია, ხევსურეთი. თბილისი, 1984.
- მაკალათია 1990 – ს. მაკალათია, თამარ მეფე. თბილისი, 1990.
- მელიქიშვილი 1973 – გ. მელიქიშვილი, ფეოდალური საქართველოს პოლიტიკური გაერთიანება და საქართველოში ფეოდალურ ურთიერთობათა განვითარების ზოგიერთი საკითხი. თბილისი, 1973.
- მეტრეველი 2002 – რ. მებრეველი, დავით აღმაშენებელი, თამარ მეფე. თბილისი 2002.
- სტეფნაძე 1985 – ჯ. სტეფნაძე, საქართველო XII ს. და XIII ს-ის პირველ მეოთხედში. თბილისი, 1985.
- ტყეშელაშვილი 2022 – ლ. ტყეშელაშვილი, წმინდა კეთილმსახური მეფე თამარი. ქუთაისი 2022.
- ქართლის ცხოვრება 1955 – ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტომი I. თბილისი, 1955.
- ქართლის ცხოვრება 1959 – ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტომი II. თბილისი, 1959.
- წოწკოლაური 2015 – ა. წოწკოლაური, საქართველოს ისტორია (უძველესი დროიდან ახალი წელთაღრიცხვით XIX საუკუნემდე). თბილისი, 2015.
- ჯავახიშვილი 1934 – ივ. ჯავახიშვილი, სოციალური ბრძოლის ისტორია საქართველოში (IX-XIII საუკუნეებში). ტფილისი, 1934.
- ჯავახიშვილი 2012 – ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტომი II. თბილისი 2012.

References and Sources

- Antelava 1980 – Il. Antelava, Issues of the Socio-Political History of Georgia in the 11th–15th Centuries. Tbilisi, 1980.
- Badridze 1979 – Sh. Badridze, The Internal Political Situation during the Reign of Queen Tamar, „Essays on the History of Georgia“, Vol. III. Tbilisi, 1979.
- Bardavelidze 1974 – V. Bardavelidze, Traditional Social and Cultic Monuments of the Highland Regions of Eastern Georgia: Pshavi, Vol. I. Tbilisi, 1974.
- Berdzenishvili 1973 – N. Berdzenishvili, Issues of the History of Georgia, Vol. VI. Tbilisi, 1973.
- Berdzenishvili 1974 – N. Berdzenishvili, Issues of the History of Georgia, Vol. VII, Tbilisi, 1974.
- Dumbadze 1986 – M. Dumbadze, Georgia in the 13th–14th Centuries. Issues of the History of Feudal Georgia, Vol. V. Tbilisi, 1986.
- Ingorokva 1990 – P. Ingorokva, On the Borders of the Territory of Georgia. Tbilisi, 1990.
- Javakhishvili 1934 – Iv. Javakhishvili, History of Social Struggle in Georgia (9th–13th Centuries). Tiflis, 1934.
- Javakhishvili 2012 – Iv. Javakhishvili, History of the Georgian Nation, Vol. II. Tbilisi, 2012.
- Kartlis Tskhovreba 1955 – Kartlis Tskhovreba (The Georgian Chronicles). Text established by S. Kaukhchishvili, Vol. I. Tbilisi, 1955.
- Kartlis Tskhovreba 1959 – Kartlis Tskhovreba (The Georgian Chronicles). Text established by S. Kaukhchishvili, Vol. II. Tbilisi, 1959.
- Makalatia 1930 – S. Makalatia, Mtiuleti. Tiflis, 1930.
- Makalatia 1934 – S. Makalatia, Pshavi. Tiflis, 1934.
- Makalatia 1984 – S. Makalatia, Khevsureti. Tbilisi, 1984.
- Makalatia 1990 – S. Makalatia, Queen Tamar. Tbilisi, 1990.
- Melikishvili 1973 – G. Melikishvili, The Political Unification of Feudal Georgia and Certain Issues of the Development of Feudal Relations in Georgia. Tbilisi, 1973.
- Metreveli 2002 – R. Metreveli, David the Builder; Queen Tamar. Tbilisi, 2002.
- Stepnadze 1985 – J. Stepnadze, Georgia in the 12th Century and the First Quarter of the 13th Century. Tbilisi, 1985.
- Tkeshelashvili 2022 – L. Tkeshelashvili, Saint and Pious Queen Tamar. Kutaisi, 2022.
- Tsotskolaouri 2015 – A. Tsotskolaouri, History of Georgia (From Ancient Times to the 19th Century). Tbilisi, 2015.
- Vakhushti Bagrationi 1913 – Vakhushti Bagrationi, Life of Georgia. Tiflis, 1913.
- Vakhushti Bagrationi 1914 – Vakhushti Bagrationi, Geography of Georgia. Tiflis, 1914.

DOI: 10.61491/yk.17.2025.12183

ნათესაობის აღმნიშვნელი ლექსიკა
ხევსურულში

Kinship Terminology in the Khevsurian Dialect

მარიამ კობერიძე

გორის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
საქართველო, გორი

Mariam Koberidze

Cori State University
Georgia, Cori

აბსტრაქტი

წინამდებარე სტატიაში განხილულია ნათესაობის აღმნიშვნელი ლექსიკა ხევსურულში. ნათესაური ურთიერთობის გამომხატველი სახელების აღწერა და შესწავლა მჭიდროდ არის დაკავშირებული წარსულში არსებული ნათესაობის სისტემასა და ოჯახურ ფორმებთან. ეს კი თავისთავად გულისხმობს ამა თუ იმ გვარის გენეალოგიასთან დაკავშირებული საკითხების ეთნოლინგვისტური კვლევების ანალიზს.

საკვლევ მასალაზე დაკვირვებამ გვიჩვენა, რომ ხევსურულის ნათესაურ სტრუქტურაში გარკვეული მნიშვნელობა ჰქონდა ერთი წინაპრის ხაზით შთამომავალ პირთა გაერთიანებას – გვარს. გვარი იყოფა ძირად და მამად. მას უკავშირდება ტერმინები: *სახლის რიგი*, *სამშო რიგი*, *საგვარეულო რიგი*, *სადედო რიგი*, *დედისძმების რიგი*. გვარით (სისხლით) ნათესაობა აუცილებლად მამრობითი სქესით მომდინარეობდა: *შვილი*, *ძმა*, *ბიძაშვილი*, *გარეთა ბიძაშვილი*, *მთელი გვარი*.

უახლოესი ნათესავია *სიძე*, *რძალი*, *სიძის დედ-მამა* ანუ *მძახლები*. ხევსურეთში *შინში* ჰქვია ბიძაშვილს ან მამიდაშვილს.

გვაროვნული კავშირი მეტად მტკიცეა. გვარის წარმომადგენლებს შორის ქორწინება აკრძალულია. სისხლით ნათესაობას საფუძვლად უდევს საერთო სალოცავი, ხატი.

ხევსურულში მემკვიდრეობაც მამრობითი ხაზით მიდიოდა. ოჯახის მთელი ქონება რჩებოდათ ვაჟიშვილებს. თუ ოჯახში არ იყო ვაჟი, მემკვიდრე, ქონება გადადიოდა გვარით ახლო ნათესავზე – ძმაზე, ძმისწულზე, შემდეგ – ბიძაშვილზე, გარე ბიძაშვილებზედაც კი.

გვარს ჰყავდა ერთი ამორჩეული კაცი – *კითხული კაცი*. კითხული კაცი ჰქვიათ, გამოცდილი, ბრძენი უნდა ყოფილიყო. ყოველ გასაჭირში მას ეკითხებოდნენ როგორც საერთო საგვარეულო, ისე სათემ-სოფლო საქმეს.

კითხული კაცი მსაჯულიც იყო, თემსოფლის საქმეთა მომრიგებელიც, გვარის წინამძღოლიც.

კითხული კაცის გარდა გვარში ირჩევდნენ თითო ჭკვიან კაცს, რომელსაც მომრიგებელი, მრჩეველი ეწოდებოდა. ამათთან ერთად კიდევ ირჩევდნენ ხუთ კაცს. ამორჩეულთა სიტყვა კანონი იყო. გვაროვნული კავშირი ხორციელდებოდა ათენგენობის დღესასწაულზე. ხევსურეთში ნათესაური მიმოსვლა აქვთ აგრეთვე დისწულებში, ბიძებში, მოყვრებში (ქმრისა და ცოლის დედ-მამის ოჯახში)... მისვლა-მოსვლის საბაბია – ქალის გათხოვება, შვილის შეძენა, ცოლის შერთვა. მოაქვთ მოსაკითხავი – არაყი. ახალ წელიწადს – ბედისკვერი, ერთი ხმიადი, ხავიწიანი ქადა, არაყი.

საინტერესოა ხევსურული გვარის დაბოლოების საკითხი. თითქმის ყველა ხევსურული გვარი -ურ/-ულ სუფიქსით ბოლოვდება. ამგვარი დაბოლოება ახლავს იმ გვარებს, რომლებიც წინაპრის სახელისაგან არის ნაწარმოები (ხიმიკა – ხიმიკაური; გოგოჭა – გოგოჭური; ფიცხელა – ფიცხელაური; ზვიადა – ზვიადაური; არაბა – არაბული...). იშვიათ შემთხვევაში ტოპონიმური სახელებიდან ნაწარმოებ გვარებში -ელსუფიქსი გვხვდება (ლიქოკელი). ხევსურულ გვარებში -ურ სუფიქსი ძეს, შვილს აღნიშნავს (ივ. ჯავახიშვილი). -ურ სუფიქსი დასტურდება ტერმინებში: დედიდური – დედის და, მამიდური – მამის და.

ხევსურულში დადასტურებული ნათესაობის აღმნიშვნელი ლექსიკა ძირითადად შეესაბამება ქართულ სალიტერატურო ენასა და სხვა კილოებს, ხოლო განსხვავებული შემთხვევები ინოვაციასა და მოდიფიკაციის ტენდენციას მიუთითებს.

საკვანძო სიტყვები: ხევსურული დიალექტი, ნათესაობის ლექსიკა, გვარის წარმოება.

ABSTRACT

The present article examines kinship vocabulary in the Khevsurian dialect. The recording and study of terms denoting kin relationships is closely bound up with the system of kinship and family forms that existed in the past. This, in turn, necessarily entails an analysis of ethnolinguistic research into questions connected with the genealogy of one family clan (gvari) or another.

Observation of the material under study has shown that in the kinship structure of Khevsurian, a certain significance attached to the union of persons descended along the line of a single ancestor – the gvari (clan/lineage). The gvari divides into dziri (root) and mama (father-line). Connected with it are the terms: sakhli rigi („house order/line“), sadzmo rigi („brotherhood order/line“), sagvareulo rigi („clan/family order/line“), sadedo rigi („mother’s-side order/line“), and dedistsulis rigi („maternal uncles’ order/line“). Kinship by clan (by blood) necessarily descended through the male line: son, brother, cousin (paternal), outer cousin, the whole clan.

The nearest kin are: sidze (son-in-law), rdzali (daughter-in-law), and the parents of the son-in-law, that is, the mdzakhlebi (in-laws). In Khevsureti, a paternal or maternal first cousin is called shinshi.

The clan bond is exceedingly firm. Marriage between members of the same clan is forbidden. Kinship by blood rests upon a common shrine, or khati (icon).

In Khevsurian, inheritance likewise passed along the male line. The entire property of a household remained with the sons. If there was no son – no heir – in a family, the property passed to the nearest relative by clan: to a brother, then a nephew, then a cousin, and even to outer cousins.

Each clan had one chosen man – the kitkhuli katsi („the man consulted“, or „the questioned man“). The kitkhuli katsi had to be intelligent, experienced, and wise. In every difficulty, he was consulted on matters concerning both the clan as a whole and the affairs of the community and village. The kitkhuli katsi was also a judge, a mediator of communal and village affairs, and the leader of the clan.

Besides the kitkhuli katsi, the clan would also choose one intelligent man to serve as a mediator/adviser (momrigebeli). Alongside these, five further men were also chosen. The word of those chosen was law. The clan bond was enacted at the festival of Atengenoba. In Khevsureti, kinship visiting also takes place among nieces/nephews (through sisters), uncles, and in-laws (in the households of the parents of husband and wife)... The occasions for such visits are a woman's marriage, the birth of a child, or a man taking a wife. Gifts are brought for the occasion – vodka; at New Year, a fortune-cake, a single round bread, a cheese-filled pastry, and vodka.

The question of the endings of Khevsurian clan names is of interest. Almost every Khevsurian clan name ends in the suffix -ur/-ul. Such an ending accompanies those clan names formed from an ancestor's given name (Khimika – Khimikauri, Gogocha – Gogochuri, Ptsikhela – Ptsikhelaui, Zviada – Zviadaui, Araba – Arabuli...). In rare cases, in clan names formed from toponyms, the suffix -el occurs instead (Likokeli). In Khevsurian clan names, the suffix -ur denotes „son, offspring“ (Iv. Javakhishvili). The suffix -ur is likewise attested in the terms: dedaduri – „mother's sister“; mamiduri – „father's sister“.

The kinship vocabulary attested in Khevsurian corresponds, for the most part, to the Georgian literary language and to other dialects, while the divergent cases point to a tendency toward innovation and modification.

Keywords: Khevsurian dialect, kinship vocabulary, clan-name formation.

შესავალი

საქართველოს მთისა და ბარის მოსახლეობაში საუკუნეების განმავლობაში შემონახული მდიდარი და მრავალმხრივი სულიერი კულტურის ნიმუშების გამოვლენასა და კრიტიკული მიდგომით შესწავლას განსაკუთრებული ღირებულება აქვს ისტორიის, ეთნოგრაფიისა და ენათმეცნიერების საკვანძო საკითხების გასარკვევად. ამგვარი შესწავლის საფუძველზე ქართველი ეთნოგრაფებისა და დიალექტოლოგების მიერ არაერთი საინტერესო და მნიშვნელოვანი ნაშრომი მიემდგვნა ხალხური საკულტო ძეგლების აღნუსხვას, მთისა და ბარის კულტურისათვის დამახასიათებელი საერთო და სპეციფიკური ტერმინოლოგიის

გამოვლენასა და იმის გარკვევას, თუ რა როლი შეასრულა და რა წვლილი მიუძღვის თითოეულ მათგანს საერთო ქართული კულტურის შექმნასა და ლექსიკური ფონდის განვითარება-გამდიდრებაში.

წინამდებარე სტატიის მიზანია ხევისურულში ნათესავებს შორის არსებული სოციალური ურთიერთობის აღმნიშვნელი ლექსიკის გამოვლენა და სტრუქტურული ანალიზი. განსაკუთრებით საყურადღებოა საველე ექსპედიციების დროს მოპოვებულ მასალებსა და სამეცნიერო ლიტერატურაზე დაკვირვება (შანიძე 1931, მაკალათია 1934, ხარაძე 1939, თედორაძე 1939, ბარდავლიძე 1952, ერიაშვილი 1974, ჭინჭარაული 2005...).

კვლევის მეთოდები

კვლევის პროცესში გამოყენებულია დაკვირვება, ემპირიული მასალის ანალიზი, კონტექსტის ანალიზი, აღწერისა და შედარება-შეპირისპირების მეთოდები. მოძიებული ემპირიული მასალები აღვწერეთ და შევუდარეთ სხვა კილოების მონაცემებს და შესაბამისი სამეცნიერო ლიტერატურის ანალიზის საფუძველზე ქრონოლოგიური თანამიმდევრობით გამოვიტანეთ დასკვნები.

მსჯელობა

ნათესაობის ურთიერთობის გამომხატველი სახელების აღწერასა და შესწავლა მჭიდროდ არის დაკავშირებული ნათესაობის სისტემასა და ოჯახურ ფორმებთან.

ნათესაურ ურთიერთობას გამოხატავს აღნიშვნისა და მიმართვის ტერმინები. პირველი რიგის ტერმინები გამოიყენება ნათესავის აღსანიშნავად, მეორე რიგის ტერმინები კი – ამ ნათესავისადმი მიმართვისას (სოსელია 1979: 61, 62).

ნათესაობა იყოფა ორ ძირითად კატეგორიად: სისხლით ნათესაობა და მოკეთეობრივი ნათესაობა. გამოიყოფა ისეთი ნათესაობაც, რომელიც არ მიეკუთვნება არც ერთ ხსენებულ კატეგორიას. ის დაკავშირებულია ბავშვების დაბადებასა და გაზრდასთან, შვილად აყვანასთან (გოგინაშვილი 1999: 5).

აქედან გამომდინარე, ნათესაობის აღმნიშვნელი ლექსიკის შესწავლა თავისთავად გულისხმობს ამა თუ იმ გვარის გენეალოგიასთან დაკავშირებული საკითხების ანალიზს.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გვარი ორი მნიშვნელობით იხმარება: 1. გენეალოგიური კოლექტივი, ერთი წინაპრის მამაკაცის ან ქალის ხაზით შთამომავალი, ყველა ნათესავის გაერთიანება; 2. შთამომავალთა სტრუქტურა, რომელიც შეიცავს ნათესაური ჯგუფის წევრს (თოფჩიშვილი 1984: 9).

ხევისურულის გენეალოგიური ტაბულებიდან ყურადღებას იპყრობს გვარი ლიქოკელი, რომელიც ამ სახელწოდებას ტოპონიმიკური სახელიდან ატარებს. ამ გვარის ძირებია: სისაურნი, ბასხაჯაურნი, ვაჩიაურნი, ხოლო თითოეული მათგანი იყოფა მამებად. მაგალითად, სისაურნი ძველ მამათა მიხედვით იყოფიან: ხახონაურებად, ჩალხურთად, ჯუნჩალეურებად.

ხახონაური იყოფა: ხახუანი, გამიხარდინი, შუქისძენი, ოჩიაურნი. ჩალხურთა: ლომიკანი, ჯიჭანი, მინდიკანი და ბენიანი. ჯუნჩელანი: ბლარანი, ჭილჭანი, დადლანი, სუმბატანი და ხიმიკაური. ხიმიკაურთა

გენეალოგიაში საინტერესო ფაქტს წარმოადგენს ვაჟა-ფშაველას გმირის ძაღლიკა ხიმიკაურის გენეალოგიური შტო (ხარაძე 1939: 200).

ხევსურეთში უნჯად (მკვიდრად) იწოდება სამი საგვარეულოს – ჭინჭარაულის, არაბულისა და გოგოჭურის თემი. ხევსურულში გვხვდება უნჯი / მკვიდრი ყმაც. უნჯი/მკვიდრი და უნჯი / მკვიდრი ყმა ერთმანეთისაგან იმით განსხვავდებიან, რომ უნჯი/მკვიდრი თემის პირველ მოსახლეებს აღნიშნავს, უნჯი ყმა/მკვიდრი ყმა კი – ამ პირველმოსახლეთა დამოკიდებულებას თემის სალოცავისადმი, ხოლო ორივე ერთად აღნიშნავს თემის მოსახლეობის ერთსა და იმავე განსაზღვრულ ნაწილს, განსაზღვრულ კატეგორიას (ერიაშვილი 1982: 14-15).

უნჯი ყმანი მსხვილ თემებსაც გააჩნდა და მცირე თემებსაც (ბარდაველიძე 1952: 492).

ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, ჭინჭარაულის, გოგოჭურისა და არაბულის გვარი ითვლება ხევსურეთის თავდაპირველ მკვიდრად: სამი ძმის ჯინქარას, გოგოჭას და არაბას შთამომავლებად, ხოლო დანარჩენი გვარები – მათ შემდეგ გაჩენილად. განსაკუთრებით საინტერესოა გვარის განვითარებისა და დაყოფის მხრივ არაბულების გვარის გენეალოგია. ფიცხელაურის გვარი წარმოადგენს არაბულების განშტოებას. არაბულების გვარი ხუთი ნათესაური ჯგუფისაგან ანუ ძირისაგან შედგება: 1. საველგუჯაურო, ანუ ველგუჯაურნი, თავის შიგნით არსებული დაყოფით: კავკავნი, ბიჩინაგანი, ბარისახვანი, 2. საბიჩინაგურო ანუ ბიჩინაგანი, 3. სარკინაულო ანუ რკინაულნი, 4. სათინიბექო ანუ თინიბექანი, 5. საფიცხელაურო ანუ ფიცხელაურნი (ხარაძე 1939: 301-303).

ამგვარი მასალა ცხადყოფს გვარის გაზრდისა და მისგან გამოყოფით ახალი გვარის გაჩენის პროცესს. ქისტაურის გვარი ქისტეთის სოფლიდან მოსულა. სოფელ ღულის მცხოვრებთა გადმოცემით, თავიანთი ახალი მოსახლისათვის ღულ დაურქმევიათ.

ხევსურული გვარების გენეალოგიური ძიება საყურადღებო მასალას გვაძლევს ნათესაობის გავრცელებისა და მისი ცაკეული სახეების დადგენისათვის. კერძოდ, გვარად, ძირად (შთამომავლობად) და მამად დაყოფის სახით.

მამად იწოდება: 1. გვარის განშტოება, რომელიც მომდინარეობს ერთი წინაპრიდან, მოგვარე, ბიძაშვილი. ჩვეულებრივ წინაპრის სახელი ჰქვია მამას. სუიკა – სუიკათ მამა სუიკანი, თოჯოლჩათ – მამა თოჯოლჩანი. 2. ერთი თაობა. რომელნი ხარ? რომთამც მახოლ! შვიდ მამასამც ნულარ მახოლ! (ჭინჭარაული 2005: 539).

მამად (გვარის განშტოებად) იყოფიან: ოჩიაურნი – ქალიელნი და ალუდოვანი; ცისკარაული – ჯარანი და თათიანი; ნაროზაულნი – ჩაბაკაურნი, თახიანი, თამარისძენი და ალუდაურნი. ამგვარად, ხევსურული გვარები წარმოშობილია ოჯახის უფროსისა და მეკომურის სახელიდან და ძმათაშვილებიც იწერებიან მოკლე (ახალი) და გრძელ (ძველი) გვარებად (მაკალათია 1984: 73-75).

საინტერესოა აგრეთვე ხევსურული გვარის დაბოლოების საკითხიც. თითქმის ყველა ხევსურული გვარი –ურ სუფიქსით ბოლოვდება. ამგვარი დაბოლოება ახლავს იმ გვარებს, რომლებიც წინაპრის სახელისაგან არის

ნაწარმოები. იშვიათია შემთხვევა, როდესაც ტოპონიმიკური სახელიდან ნაწარმოებ გვარებში -ურ-ის მაგივრად -ელ სუფიქსი გვხვდება, მაგალითად, გვარი ლიქოკელი.

ივანე ჯავახიშვილის მოსაზრებით, -ურ სუფიქსი აღმოსავლეთ საქართველოში ძე-თი და შვილ-ით დაბოლოებულ წარმოებას უთმობს ასპარეზს და დასავლეთ საქართველოშიც ამავე პროცესის გამო უნდა გამქრალიყო (ჯავახიშვილი 1937: 94).

ხევსურულში -ურ სუფიქსი გვარებში ძეს, შვილს უნდა ნიშნავდეს.

-ურ/-ურ-ა სუფიქსი გვხვდება ლექსიკურ ერთეულებში:

დედიდური – დეიდა (დედის და დედის ბიძაშვილი). დეიდა მოფერებით დისშვილს ეძახის „დედიდიდურს“. შენ ვერას მასწავლი, ვერას, ჩემო დედიდურო (ეთნ. სწორფრ. 147). დედიდა – დეიდა, დედიდაიშვილი – დეიდაშვილი. დედილამ – დედა ან უფროსი ქალი მიმართავს ასე ბავშვს ან ახალგაზრდას მოფერებით. ამ სიტყვას აქვს ხოლმე ფიცისა და მტკიცების ფუნქცია. გამაყოლით არავინ გამაგვყვების, დედილამ (სწორფრ. 45, 3) (ჭინჭარაული 2005: 318).

-ულ (← ურ): დედული (მრ. დედულ [ა]-ნ-ი) ნათესავები დედის მხრიდან. დედის ბიძაშვილ-მოგვარეები. დედულიშვილი – დედის ძმის შვილი.

-ულ სუფიქსთან ერთად გვხვდება -ეთ, რომელიც წარმომავლობაზე მიუთითებს: დედულეთი – დედის სამშობლო. შდრ. თუშური. დედულნი – დედის მხარე, დები და მდედრობითი სქესის ყველა ნათესავი (ხუბუტია 1969: 94; ცოცანიძე 1999: 94).

მამიდური / მამიდურა – მამიდა ან მამის ბიძაშვილი. მამიდურო! ასე მიმართავს ხნიერი მამის (ან ბიძის) და მახლობელთა პატარებს. ვინ გაგაჯავრა, მამიდურო, შენ? (ჭინჭარაული 2005: 541).

მამა-ნ-ი: 1. მამაკაცები, კაცები, 2. წინაპრები. მამულ-ნ-ი – მამის გვარის ხალხი, ბიძაშვილები (ქალისათვის) (ჭინჭარაული 2005: 543). შდრ. თუშური მამულნი – მამის საგვარეულო (ცოცანიძე 1999: 142).

ხევსურულში დასტურდება -ოვან სუფიქსით ნაწარმოები ტერმინები: მამროვანი (მამაკაცები) და დედროვანი (დედები, ქალები) (მაკალათია 1934: 248).

სისხლის აღების წესებთან, ურვადის გადახდასთან დაკავშირებულია ტერმინები: სახლის რიგი, სამმო რიგი, საგვარეულო რიგი. ეს არის ის სასყიდელი, რომელსაც მოითხოვს მამული თავისი მოკლულის წევრის სისხლის ასანაზღაურებლად. მასვე უკავშირდება სადედო რიგი და დედიმების რიგი.

ოჯახურ ფორმათა შესწავლის თვალსაზრისით საინტერესოა დანიშნული თუ გათხოვილი ქალის მიერ ქმრის დაწუნება და ქმრისაგან წასვლა, რის შედეგადაც ქალის ოჯახს უხდებოდა სამწუნებროს გადახდა. დაწუნების მიხედვით სამგვარი სამწუნობრო არსებობდა: თავ-სამწუნებრო, შეშუალ-სამწუნებრო და უკვანა-სამწუნებრო. ამის გადახდის შემდეგ ქალი უკვე სრულიად თავისუფლდებოდა ქმრის ოჯახის ძალდატანებისაგან. დანიშნული ქალი საქმროს სოფელში ვერ შევიდოდა მანამდე, სანამ მას

გზის სამკსნელოს არ გადაუხდიდნენ. ეს იგივეა, რაც სვანური ჭიშხი ლიფშდუნალ, რომელიც ფეხის ახსნას ნიშნავს. სვანურის მსგავსად აქაც ორმაგ ქორწინებასთან გვაქვს საქმე: ქალის ქორწილისა და ვაჟის ქორწილის სახით (ხარაძე 1939: 509).

ხევსურულ ქორწილში გამოკვეთილია სისხლით ნათესავებსა და მოკეთებებს შორის ურთიერთობა. ვაჟის ქორწილის დროს ახალზალი და მისი და-შინში, სიძესა და მის ძმა-შინშეთთან ასრულებდნენ სწორფრობის ერთ-ერთ სახეს, ე.წ. ზალ-ქმრეულობასა და სიძე-ცოლისდობას, რაც ჯგუფობრივ ქორწინებაზე მიუთითებს და თავისთავად აძლევს ახსნას სვანეთში არსებული ჭაჭილარის წესს (ხარაძე 1939: 17-18).

ხევსურული ოჯახის შესწავლა ნათესაობის აღმნიშვნელი ლექსიკის ანალიზისათვის ბევრ საინტერესო მომენტს გამოავლენს. გვარით (სისხლით) ნათესაობა აუცილებლად მამრობითი სქესით მომდინარეობდა: შვილი, ძმა, ბიძაშვილი, გარეთა ბიძაშვილი, მთელი გვარი.

უახლოესი ნათესავი: სიძე, რძალი, სიძის დედა-მამა ანუ მძახლეები. ხევსურეთში ბიძაშვილებს ანუ ძმათაშვილებს შინში ჰქვიათ (ჭინჭარაული 2005: 983). წინ-წინ მესროლეს შინშებმა, აღარ მიჭირეს მკარიო (შანიძე 1931: 23). შდრ. შნიში-დედიდა-შვილი, მამიდა-შვილი (ორბელიანი 1884: 355).

გვაროვნული კავშირი მეტად მტკიცეა. გვარის წარმომადგენლებს შორის ქორწინება აკრძალულია. ხევსურეთში სისხლის აღრევის აკრძალვას, რასაც საფუძვლად უდევს ძველთაგანვე მოყოლილი სისხლით ნათესაობა, სარჩულად საერთო სალოცავი, ხატიც დასდებია (თედორაძე 1939: 17).

მემკვიდრეობაც მამრობითი ხაზით მიდიოდა. ოჯახის მთელი ქონება რჩებოდათ ვაჟიშვილებს. თუ ოჯახში არ იყო ვაჟი – მემკვიდრე, ქონება გადადიოდა გვარით ახლო ნათესავზე – ძმაზე, ძმისწულზე, შემდეგ – ბიძაშვილზე, გარე ბიძაშვილებზედაც კი.

გვარს ჰყავდა ერთი ამორჩეული კაცი – კითხული კაცი. კითხული კაცი ჰკვიანო, გამოცდილი, ბრძანი უნდა ყოფილიყო. ყოველ გასაჭირში მას ეკითხებოდნენ როგორც საერთო საგვარეულო, ისე სათემსოფლო საქმეს. კითხული კაცი მსაჯულიც იყო, თემსოფლის საქმეთა მომრიგებელიც, გვარის წინამძღოლიც.

კითხული კაცის გარდა ირჩევდნენ გვარში თითო ჰკვიან კაცს, რომელსაც მომრიგებელი – მრჩეველი ეწოდებოდა (ფშავეში – ბრძანი). ამათთან თანაბრად ირჩევდნენ კიდევ ხუთ კაცს. ამორჩეულთა სიტყვა კანონი იყო. თუ ხევსურებსა და ფშაველებს რამე შუღლი მოუვიდოდათ, მის გადასაწყვეტად იწვევდნენ ამ ბრძენ კაცებს. რასაც ისინი გადაწყვეტდნენ, იმას ეთანხმებოდა ყველა. შემდეგში ბრძენი კაცების ინსტიტუტი შეცვალეს დეკანოზებმა და ხევისბერებმა.

გვაროვნული კავშირი ხორციელდებოდა ათენგეობას. ნათესაური მიმოსვლა აქვთ აგრეთვე დისწულებში, დედით ბიძებში, მოყვრებში (ქმრისა და ცოლის დედა-მამის ოჯახში). მისვლა-მოსვლის საბაზია: ქალის გათხოვება, შვილის შეძენა, ცოლის შერთვა. მოაქვთ მოსაკითხავი – არაყი. ახალ წელიწადს – ზედისკვერი, ერთი ხმიადი, ხავიწიანი ქადა, არაყი.

ამრიგად, ხევსურეთში სამი საზოგადოებრივი დაწესებულება

იყო: ბრძენი კაცები – მრჩეველნი (უზენაესი), თემის (სოფლის) მოზქენი (ქვემდგომი) და კუთხა-კუთხის ხალხი.

დიდი სათემო საქმეების გასარჩევად სამი ადგილი ჰქონდათ: პირველი – სოფელ ორხევის გორის ბოლოში, მეორე – საირმიაზე, ღულისჭალაში, მესამე – გიგაურთის ველში, ანუ სოფელ მოწმას ჭალაში. დიდი საქმეების გარჩევაზე მიიტანდნენ ხოლმე ორ მთავარ დროშას – გუდანის ჯვრისას და კოპალის ჯვრისას. როცა ერთი გვარის საქმე ირჩეოდა, ამას მეთაურობდა მარტო ამ გვარის კითხული კაცი, მაგრამ როდესაც ირჩეოდა სათემ-სასოფლო დიდი საქმე, მაშინ იწვევდნენ კუთხა-კუთხის კაცებს და მთელი ხეობის მომრიგებელი მრჩეველები ბრძენის მეთაურობით არჩევდნენ საქმეს (თედორაძე 1939: 20-21).

სწორფრობა ხევსურეთში გავრცელებული წესია, რომელსაც ძმოზილობასაც უწოდებენ.

ხევსურული ადათით ცოლ-ქმარი ერთმანეთს სახელს არ ეტყვიან. ცოლი ქმარს ეტყვის: „არ მოგდისა“, ქმარი ცოლს – „დიაცო!“, „შენ“. რძალი მამამთილსა და დედამთილს სახელს ვერ ეტყვის, მათ მულის მამოზით იხსენიებს. მაგალითად, ნინოს მამა, ნინოს დედა, ან ისე დაუძახებს, როგორც მისი მულ-მაზლი ეძახის. მაზლს ეტყვის: „ვაჟავ!“

ხევსურეთში სიძე-სიდედრიც ერთმანეთს არ აუძრახდებიან, სანამ ქალ-სიძეს შვილი არ ეყოლებათ, და ისინიც მესამე პირის მეშვეობით საუბრობენ. ვერც სიდედრი ეტყვის თავის სიძეს სახელს. მიმართავს: „სიძე!“

საინტერესო ტერმინებია: კვეთილში ჩასმა: მოღალატე ცოლს ხევსური გაყრის ნებას არ აძლევდა, ტანჯავდა და სცემდა. ბოლოს იძულებულია ჭირვეული ცოლი მოიშოროს. მხოლოდ ნებას არ აძლევს მას, თავის მოწონებულ კაცზე გათხოვდეს. საუპატიურო: თუ ქმარმა ცოლი შერთვის წლის დამლევს დაითხოვა, მას საუპატიურო ეძლევა 3 ძროხა და ტალავარი. ცოლ-ქმრის გაყრის შემდეგ შვილები მამას რჩება. ნამაშვრალი: ქმარმა თუ დიდი ხნის შეუძლებელი ცოლი დაითხოვა, მას ნამაშვრალი ეძლევა: ქალს ნამაშვრალში იმდენი ძროხა ეძლევა, რამდენ წელსაც მას ქმართან უცხოვრია. ოჯახში მიბრუნებულ ქალს შინშაბრუნებული ჰქვია. იღბალგატეხილი – ქმარმკვდარი ქალი (მაკალათია 1934: 177).

ცოლ-ქმარს ხევსურეთში თავიანთი საკუთრება აქვთ და ისინი ერთმანეთის ქონებას ვერ დაისაკუთრებენ. ქალის საკუთრებას მისი სათავენო შეადგენს და ცოლის ნებადაურთველად ქმარს არ შეუძლია სათავენოთი სარგებლობა. არც შეუძლია ქმრის ქონებას (საქონელი, იარაღი). ქმრის სიკვდილის შემდეგ ეს ქონება საოჯახო ხდება და მაშინ ცოლს შეუძლია მისი მოხმარება. ქმარს არ შეუძლია თავისი ქონება ცოლს სიცოცხლეში აჩუქოს ან სიკვდილის წინ უანდერძოს. ხევსურეთში დედინაცვალს უწოდებენ მამისცოლს, გერს – გარეთა ძმასა და გარეთა დას. არასისხლით ნათესავის აღმნიშვნელი ტერმინია ამქარი – ამხანაგი, თანამოაზრე, მეგობარი (მაკალათია 1934: 179).

დასკვნა

საანალიზო მასალაზე დაკვირვებამ გვიჩვენა, ხევსურულის ნათესაურ სტრუქტურაში გარკვეული მნიშვნელობა ჰქონდა ერთი წინაპრის ხაზით

შთამომავალ პირთა გაერთიანებას – გვარს. გვარი იყოფა ძირად და მამად. მას უკავშირდება ტერმინები: სახლის რიგი, სამშო რიგი, საგვარეულო რიგი, სადედო რიგი, დედისძმების რიგი. გვარით (სისხლით) ნათესაობა აუცილებლად მამრობითი სქესით მომდინარეობდა: შვილი, ძმა, ბიძაშვილი, ძმათაშვილები, გარეთა ბიძაშვილი, მთელი გვარი; გამოიკვეთა დედის ხაზიდან მომდინარე ნათესაობაც: დედიდა (დეიდა), დედიდაიშვილი (დეიდაშვილი), დედის სამშობლო (ნათესავეები დედის მხრიდან), შინში...

მოკეთეობრივი ნათესაობის აღნიშნავს: სიძე, ზალი/რძალი, სიძის დედ-მამა ანუ მძახლები, ცოლისდა, მულის მამა (მამამთილი), დედამთილი, მამისცოლი, გარეთა ძმა, გარეთა და...

ნათესავეებს შორის სოციალურ ურთიერთობასა და მიმართვას გამოხატავს: კითხული კაცი, ჭკვიანი კაცი, კუთხა-კუთხის კაცები, უნჯი / მკვიდრი, უნჯი / მკვიდრი ყმა, დედიდური, მამიდური, სამწუნობრო, ჭაჭილარი, კვეთილში ჩასმა, ნამაშვრალი, იღბალგატეხილი, შინშაზრუნებული, სათავნო...

ხევსურულში დადასტურებული ნათესაობის ლექსიკა ძირითადად შეესაბამება ქართულ სალიტერატურო ენასა და სხვა კილოებს, ხოლო განსხვავებული შემთხვევები ინოვაციასა და მოდიფიკაციის ტენდენციას მიუთითებს.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები

ბარდაველიძე 1952 – ვ. ბარდაველიძე, ხევსურული თემი. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. XIII. თბილისი, 1952.

გოგინაშვილი 1991 – ი. გოგინაშვილი, ნათესაობის სისტემა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიულეთში (მთიულეთი და გუდამაყარი). თბილისი, 1991.

ერიაშვილი 1982 – ჟ. ერიაშვილი, უძველესი სოციალურ-რელიგიური ინსტიტუტები საქართველოს საქართველოს მთიანეთში. თბილისი, 1982.

თედორაძე 1939 – გ. თედორაძე, ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში. თბილისი, 1939.

თოფჩიშვილი 1984 – თოფჩიშვილი რ., აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა მიგრაცია XVII-XX სს. თბილისი, 1984.

მაკალათია 1934 – ს. მაკალათია, ხევსურეთი. თბილისი, 1934.

ორბელიანი 1884 – ს.-ს. ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი. თბილისი, 1884.

სოსელია 1979 – ე. სოსელია, ნათესაობის ტერმინთა ანალიზი. თბილისი, 1979.

შანიძე 1931 – ა. შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევსურული. თბილისი, 1931.

ცოცანიძე 1999 – გ. ცოცანიძე, თუშური ლექსიკონი. თბილისი, 1999.

ჭინჭარაული 2005: ა. ჭინჭარაული, ხევსურული ლექსიკონი. თბილისი, 2005.

- ხარაძე 1939 – რ. ხარაძე, ხევსურეთში მივლინების ანგარიში. ჟურნ. აკად. ნ. მარის სახელობის, ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის მოამბე. IV 3. ტფილისი, 1939.
- ხუბუტია 1969 – პ. ხუბუტია, თუშური კილო. თბილისი, 1969.
- ჯავახიშვილი 1937 – ივ. ჯავახიშვილი, ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა. ტფილისი, 1937.

References and Sources

- Bardavelidze 1952 – V. Bardavelidze, Khevsur Community. Bulletin of the Academy of Sciences of the Georgian SSR, Vol. XIII. Tbilisi, 1952.
- Chincharauli 2005 – A. Chincharauli, Khevsuruli Dictionary. Tbilisi, 2005.
- Eriashvili 1982 – Zh. Eriashvili, Ancient socio-religious institutions of Georgia: Institutions in the Georgian Highlands. Tbilisi, 1982.
- Goginashvili 1991 – I. Goginashvili, Kinship System in Mtiuleti (Mtiuleti and Gudamakari) of Eastern Georgia. Tbilisi, 1991.
- Javakhishvili 1937 – Iv. Javakhishvili, The Original Nature and Relationship of the Georgian and Caucasian Languages. Tbilisi, 1937.
- Kharadze 1939 – R. Kharadze, Report on a business trip to Khevsureti. Journal. Acad. N. Mari Institute of Language, History and Material Culture, IV 3. Tbilisi, 1939.
- Khubutia 1969 – P. Khubutia, Tushuri Dialect. Tbilisi, 1969.
- Makalatia 1934 – S. Makalatia, Khevsureti. Tbilisi, 1934.
- Orbeliani 1884 – S.-S. Orbeliani, Georgian Dictionary. Tbilisi, 1884.
- Soselia 1979 – E. Soselia, Analysis of Kinship Terms. Tbilisi, 1979.
- Shanidze 1931 – A. Shanidze, Georgian Folk Poetry, I, Khevsuruli. Tbilisi, 1931.
- Tedoradze 1939 – G. Tedoradze, Five Years in Pshav-Khevsureti. Tbilisi, 1939.
- Topchishvili 1984 – R. Topchishvili, Migration of the Mountainous Peoples of Eastern Georgia in the 17th-20th Centuries. Tbilisi, 1984.
- Tsotsanidze 1999 – G. Tsotsanidze, Tushuri Dictionary. Tbilisi, 1999.

DOI: 10.61491/yk.17.2025.12184

**ეპისკოპოს ანტონის (გიორგაძე)
სამისიონერო მოგზაურობა
თუშეთში, ფშავსა და ხევსურეთში**

**The Missionary Journey
of Bishop Antoni (Giorgadze)
to Tusheti, Pshavi and Khevsureti**

ირაკლი ლორთქიფანიძე

გელათის სასულიერო აკადემია და სემინარია
საქართველო, ქუთაისი

Irakli Lortkipanidze

Gelati Theological Academy and Seminary
Georgia, Kutaisi

აბსტრაქტი

საქართველოს ეგზარქოს ინოკენტის განკარგულებით, გორის ეპისკოპოსმა ანტონმა (გიორგაძე) 1912 წლის 22 მაისიდან 30 ივნისამდე იმოგზაურა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, მათ შორის თუშეთსა და ხევსურეთში. ამ პერიოდში (1912-1914) საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია ექვემდებარებოდა რუსეთის სინოდს.

ეპისკოპოს ანტონის მოგზაურობა ატარებდა სამისიონერო ხასიათს, რაც იმას ნიშნავს, რომ მართლმადიდებელი ეკლესია მთიელთა რელიგიურ პრაქტიკას ქრისტიანული გადასახედიდან „არასწორად“ ან „გაუკუღმართებულად“ მიიჩნევდა.

ეპისკოპოს ანტონ გიორგაძის 1912 წლის სამისიონერო მოგზაურობა და მისი ნაშრომი - „ფშავ-თუშეთ-ხევსურეთის რელიგიურ-ეთნოგრაფიული ნარკვევი“ - წარმოადგენს მნიშვნელოვან წყაროს, რომელიც XX საუკუნის დასაწყისის საქართველოს მთიანეთის რთულ და წინააღმდეგობრივ სურათს გვიხატავს. ეს ჩანაწერები გაცილებით მეტია, ვიდრე უბრალო საეკლესიო ანგარიში.

ტექსტში ნახსენები „მძიმე სულიერი მდგომარეობა“ და „გაუკუღმართებული წესები“ ეპისკოპოსის გადმოსახედიდან დანახული რეალობაა.

ფშავ-ხევსურეთში არსებული ხევისბერისა და დეკანოზის ინსტიტუციები ხშირად ეწინააღმდეგებოდნენ ქრისტიანული ეკლესიის სწავლებას.

ეპისკოპოსის ჩანაწერებს გააჩნია ეთნოგრაფიული ღირებულება. მიუხედავად იმისა, რომ ავტორი, როგორც მღვდელმთავარი, კრიტიკულია, მისი ჩანაწერები საინტერესოა, რადგან დეტალურად აღწერს იმ ყოფას, რომელიც დღეს ნაწილობრივ დაკარგული ან სახეცვლილია.

საკვანძო სიტყვები: ეპისკოპოსი ანტონ გიორგაძე, ფშავ-ხევსურეთის ეთნოგრაფია, საქართველოს ისტორია.

ABSTRACT

By order of Innokenty, Exarch of Georgia, Bishop Antoni (Giorgadze) of Gori undertook a journey through various regions of Georgia, including Tusheti and Khevsureti, from May 22 to June 30, 1912. During this period (1912–1914), the Georgian Orthodox Church was subordinate to the Russian Synod.

The journey of Bishop Antoni (Giorgadze) was missionary in character, meaning that the Orthodox Church regarded the religious practices of the mountain communities as „incorrect“ or „distorted“ from a Christian standpoint.

Bishop Antoni Giorgadze's 1912 missionary journey and his work – A Religious-Ethnographic Essay on Pshavi-Tusheti-Khevsureti – constitute an important source that depicts the complex and contradictory picture of Georgia's mountainous regions at the beginning of the twentieth century. These records amount to considerably more than a simple ecclesiastical report.

The „grave spiritual condition“ and „distorted customs“ mentioned in the text represent a reality as perceived from the bishop's own perspective.

The institutions of the khevisberi (mountain community elder/priest) and the dekanosi (deacon) existing in Pshav-Khevsureti frequently stood in opposition to the teachings of the Christian Church.

The bishop's records possess considerable ethnographic value. Although the author, as a hierarch, adopts a critical stance, his records are unique in that they describe in detail a way of life that today has been partially lost or transformed.

Keywords: Bishop Antoni Giorgadze, ethnography of Pshav-Khevsureti, history of Georgia.

შესავალი

საქართველოს ეგზარქოსის, ინოკენტის¹ განკარგულებით გორის ეპისკოპოსმა ანტონმა² (გიორგაძე) 1912 წლის 22 მაისიდან 30 ივნისამდე იმოგზაურა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, მათ შორის თუშეთ(ამჟამად ახმეტის მუნიციპალიტეტი), ფშავსა (ამჟამად დუშეთის მუნიციპალიტეტი) და ხევსურეთში (ამჟამად მცხეთა-მთიანეთის მხარის დუშეთის მუნიციპალიტეტი).

ეპისკოპოსი ანტონი წერს: „ზუნებრივია, რომ როდესაც მე, მართლმადიდებელი მღვდელმთავარი, მივემგზავრებოდი ეკლესიების, სამრევლო-საეკლესიო სკოლების დასათვალიერებლად, ველოდი, რომ იქ დამხვდებოდა თუ გულმოდგინებით არა, ჩვევის წყალობით მაინც დამკვიდრებული მართლმადიდებლური სამრევლო წესრიგი. მომიწია, თავიდანვე შემეჩვია თავი აზრისთვის, საეკლესიო ცხოვრების სუსტ, მიძინებულ პულსზე ამ მაღლობებზე, რომლებსაც არასდროს უნახავთ ეპისკოპოსი. მაგრამ იმან, რაც იქ დამხვდა, ჩემდა



¹ ინოკენტი ბელიაევი - საქართველოს ეგზარქოსი 1909-1913 წლებში.

² ანტონი - ერში ალექსი ლუკას ძე გიორგაძე (1866-1918) - სასულიერო პირი, მქადაგებელი, პედაგოგი, ღვთისმეტყველების კანდიდატი, საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის ერთ-ერთი შემოქმედი - დაიბადა 1866 17 მარტს ქუთაისში. 1878-1882 წლებში სწავლობდა ქუთაისის სასულიერო სასწავლებელში, 1882-1888 წლებში - თბილისის სასულიერო სემინარიაში. 1889 წლის 12 თებერვალს ხელდასხმულ იქნა დიაკვნად, ხოლო 19 თებერვალს - მღვდლად. სხვადასხვა დროს ქუთაისის სასულიერო სასწავლებლებში ასწავლიდა საღვთო სჯულს, საეკლესიო გალობასა და სხვ. 1903 წლიდან სწავლობდა ჯერ კიევის, ხოლო შემდეგ პეტერბურგის სასულიერო აკადემიებში, პარალელურად ჩაირიცხა საიმპერატორო არქეოლოგიის ინსტიტუტშიც. იყო საიმპერატორო არქეოლოგიური საზოგადოების წევრი. 1906 წელს მღვდელი ალექსი აღიკვეცა ბერად და ეწოდა სახელი ანტონი. 1907 წელს წარჩინებით დამთავრა პეტერბურგის სასულიერო აკადემია და მიენიჭა ღვთისმეტყველების კანდიდატის ხარისხი. 1912 წლის 15 იანვარს გორის ეპისკოპოსად დაასხეს ხელი და დაინიშნა საქართველოს ეგზარქოსის მესამე ქორეპისკოპოსად. ეპისკოპოსმა ანტონმა 1912 წელს იმოგზაურა ფშავ-ხევსურეთში და შექმნა ნაშრომი „რელიგიურ-ეთნოგრაფიული ნარკვევი ფშავ-თუშეთ-ხევსურეთი“ [„Религиозно-этнографический очерк Пшаво-Тушинно-Хевсуретий“, 1914 г.], რომელიც დაიბეჭდა ჟურნალში „Духовный Вестник Грузинскаго Экзархата“, [Тифлис, 1914 г.]. მის კალამს ეკუთვნის მრავალი ქადაგება-მოდღვრება. მიტროპოლიტ ანტონს ურთიერთობა ჰქონდა ქართველ საზოგადო მოღვაწეებთან. ესენი იყვნენ: ალექსანდრე ცაგარელი, იოსებ იმედაშვილი, სოსიკო მერკვილაძე, თედო სახოკია, პეტრე ბარათაშვილი, იპოლიტე ვართაგავა, გრიგოლ ვეშაპელი, ლეილი ჯაფარიძე და სხვ. მეუფე ანტონი აქტიურად მონაწილეობდა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენაში. ის გახლდათ 1917 წლის 12 მარტს განხორციელებული ისტორიული მოვლენის, საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის იდეის ერთ-ერთი ავტორი და განმახორციელებელი. 1917 წელს ქუთათელ მღვდელმთავრად დაადგინეს. 1918 წლის 18 სექტემბერს ქუთაისის საეპისკოპოსო სახლში მოულოდნელად გარდაიცვალა (ირაკლი ლორთქიფანიძე, „XIX-XX საუკუნის ეკლესიის ისტორიიდან - ქუთათელი მიტროპოლიტი ანტონი (გიორგაძე) - ცხოვრება და მოღვაწეობა, ქუთაისი, 2023).

სამწუხაროდ და გასაოცად, ყოველგვარ მოლოდინს გადააჭარბა. ვერ ვნახე ფშავ-ხევსურეთში ვერანაირი საეკლესიო-სამრევლო ცხოვრება, ამ ცნების ყველაზე შემწყნარებლური გაგებითაც კი“ (*Вестник Грузинского Экзархата*, №1, 1914: 6).

ეს ამონარიდი ეპისკოპოს ანტონის მოხსენებიდან ნათლად ასახავს იმ რთულ რეალობას, რომელიც XX საუკუნის დასაწყისში საქართველოს მთიანეთში, კერძოდ ფშავ-ხევსურეთში, არსებობდა. მღვდელმთვარი ხაზს უსვამს, რომ ამ რეგიონებს „არასდროს უნახავთ ეპისკოპოსი“. ეს მიანიშნებს იმაზე, რომ რუსეთის სინოდალური მმართველობის პერიოდში მთიანეთი ათწლეულების განმავლობაში მოწყვეტილი იყო ცენტრალურ საეკლესიო მართვა-გამგეობას.

მღვდელმთვარი აღნიშნავს: „იქ არის ტაძრები, არიან მღვდლები, მაგრამ ხალმა ერც ერთნი იცის და არც მეორენი. ქრისტიანული იდეა უცხოა ფშაველისა და ხევსურის გულისა და გონებისათვის... სამაგიეროდ ხევსური და ფშაველი ინტენსიური ცხოვრებით ცხოვრობს იმ არამართლმადიდებლური რელიგიური იდეით, რომელიც ახლობელი და გასაგებია ამ ბუნების შვილის ველური სულისათვის. მასში გასაოცრად დიდია ზეციური კურთხევის წყურვილი, ზებუნებრივთან ურთიერთობის მოთხოვნილება. მოვინახულე ოცდაორი ეკლესია, რომლებიც თითქმის დავიწყებული აქვთ, ან უფრო სწორად, რომლებსაც არ იხსენებს ხალხი, მაგრამ ამის გვერდით, მთის მწვერვალებზე და გორაკებზე გზად შემხვდა ასობით თავისებური საკურთხეველი მათი პირველყოფილი წარმართული კულტისა...“ (ლორთქიფანიძე 2023: 48-49).

ავტორი ხაზს უსვამს, რომ ეკლესიები არსებობს, მღვდლებიც დადგენილი არიან, მაგრამ მართლმადიდებლურ ტაძრებში აღსრულებული ღვთისმსახურება ადგილობრივი მოსახლეობისთვის უცხოა, მაშინ როცა „ასობით თავისებური საკურთხეველი“ („ხატები“, „ნიშები“) მათთვის მისაღებია. მთიელისთვის ღმერთთან ურთიერთობა არა ეკლესიის დოგმატიკითა და წირვა-ლოცვით, არამედ ბუნებასთან შერწყმული რიტუალებითა და ე.წ. „ნიშებთან“ კავშირით ხორციელდებოდა.

ფრაზა - „მთის მწვერვალებზე და გორაკებზე გზად შემხვდა ასობით თავისებური საკურთხეველი“ – გვიხატავს იმ პერიოდის ფშავ-ხევსურეთის ნამდვილ სახეს. ეს „ნიშები“ იყო თემის ერთიანობისა და გადარჩენის სიმბოლოები.

ეპისკოპოსი გაოგნებული დარჩა იმით, რომ ქრისტიანულ ქვეყანაში აღმოაჩინა რეგიონი, რომელიც სრულიად სხვა „რელიგიური იდეით“ ცხოვრობდა.

კვლევის მეთოდები

კვლევის პროცესში გამოვიყენეთ შემდეგი მეთოდები:

ისტორიული კონტექსტის შესწავლა: შევისწავლეთ ეპისკოპოს ანტონის მოგზაურობა, როგორც მისიონერული საქმიანობა, სადაც ქრისტიანული მართლმადიდებელი ეკლესია მთის მოსახლეობის რელიგიურ პრაქტიკას „არასწორად“ ან „გადახრად“ განიხილავდა.

ტექსტის კრიტიკული შეფასება: გავანალიზეთ ეპისკოპოსის მიერ გამოყენებული ტერმინები „მძიმე სულიერი მდგომარეობა“ და „გახრწნილი წეს-ჩვეულებები“, რათა გამოვევლინა მისი, როგორც იერარქის, სუბიექტური ხედვა და კრიტიკული დამოკიდებულება არსებული რეალობისადმი.

ეთნოგრაფიული კვლევა: მიმოვიხილეთ ფშავ-ხევსურეთში გავრცელებული ხევისბერისა და დეკანოზის ინსტიტუტები და მათი შეუთავსებლობა საეკლესიო დოგმატიკასთან, რის საფუძველზეც შევაფასეთ ეპისკოპოსის ჩანაწერების ეთნოგრაფიული მნიშვნელობა, როგორც ტრადიციული წეს-ჩვეულებების დამაფიქსირებელი მნიშვნელოვანი დოკუმენტი.

მსჯელობა

ისტორიულად, მთიანეთში ქრისტიანობა მჭიდროდ იყო გადაჯაჭვული ადგილობრივ ადათ-წესებსა და წარმართულ ელემენტებთან. ეპისკოპოსისთვის, რომელიც კანონიკურ წესრიგს ეძებდა, ეს მდგომარეობა „საეკლესიო ცხოვრების არარსებობად“ აღიქმებოდა.

ის, რაც ეპისკოპოსისთვის „სულიერი ცხოვრების არარსებობა“ იყო, ადგილობრივი მთიელისთვის შესაძლოა ყველაზე ძლიერი რელიგიური განცდა ყოფილიყო, ოღონდ არა საეკლესიო დოგმატების, არამედ ტრადიციული რიტუალების ენაზე.

მეუფე ანტონმა რთული გზის, შორი მანძილისა და დაბრკოლებების მიუხედავად მოინახულა 22 ეკლესია, შეხვდა ადგილობრივ მოსახლეობას, გაეცნო მათ ყოფას, რომლის საფუძველზე რუსულ ენაზე დაწერა ნაშრომი: „Религиозно-этнографический очерк Пшаво-Тушин-Хевсуретий“ („ფშავ-თუშეთ-ხევსურეთის რელიგიურ-ეთნოგრაფიული ნარკვევი“), რომელშიც წარმოდგენილია მის მიერ სამისიონერო მოგზაურობის დროს გაკეთებული შენიშვნები. იგი ასევე საინტერესოა საქართველოს ისტორიის, საქართველოს ეკლესიის ისტორიის, ეთნოლოგიისა და ზოგადად ქართული კულტურით დაინტერესებულ პირთათვის.

მღვდელმთავრის ჩანაწერებიდან ჩანს, თუ რა მძიმე სულიერი მდგომარეობა იყო ზემოთ აღნიშნულ მხარეებში. იგი აღნიშნავს: „რაც იქ დამხვდა, ჩემდა სამწუხაროდ და გასაოცად, ყოველგვარ მოლოდინს გადააჭარბა. ვერ ვნახე ფშავ-ხევსურეთში ვერანაირი საეკლესიო-სამრევლო ცხოვრება, ამ ცნების ყველაზე შემწყნარებლური გაგებითაც კი...“ (ლორთქიფანიძე 2023: 48).

მეუფე ანტონის ეს ანგარიში, მიუხედავად იმისა, რომ რუსულ ენაზე დაიწერა, თავისი არსით არის საეგზარქოსოს პოლიტიკის მხილება. იგი ირიბად ამბობს: „რუსულმა მმართველობამ ვერ შეძლო ქართველი მთიელების სულიერი პატრონობა“.

ეპისკოპოსი ანტონი დაუფარავად საუბრობს და ამხელს ფშავ-ხევსურთა შორის გავრცელებულ რელიგიურ „დოგმებს“, აღნიშნავს, თუ რა გავლენას ახდენს ე.წ. „დეკანოზების“ რელიგიური შეხედულებები ფშაველთა და ხევსურთა ყოფა-ცხოვრებაზე. ის საუბრობს იქაური ქალების დამცირებულ მდგომარეობაზე.

„კავკასიაში მართლმადიდებელი ქრისტიანობის აღმდგენელი საზოგადოების“ თხოვნით სამისიონერო მოგზაურობის დროს ეპისკოპოსმა ანტონმა აღწერა საეკლესიო-სამრევლო სკოლების შენობა-ნაგებობების მდგომარეობა. მღვდელმთავარი წერს: „ასეთი მაღალი იდეის მატარებელი საზოგადოების წინადადება ჩემთვის მით უფრო ფასეული იყო, რადგან დიდი ხანია, თვითონაც მინდოდა ადგილზე მენახა, თუ რას აკეთებს და კიდევ რისი გაკეთება შეუძლია მართლმადიდებლური ჭეშმარიტების ამ კავკასიურ მნათობს“ (Вестник Грузинского Экзархата, №1, 1914: 5).

მეუფე ანტონმა მოინახულა უკანაფშავი (ამჟამად დუშეთის მუნიციპალიტეტი), მუქო (დუშეთის მუნიციპალიტეტი), ბაცალიგო (დუშეთის მუნიციპალიტეტი, ხევსურეთის თემი), ხახმატი (დუშეთის მუნიციპალიტეტი, ხევსურეთის თემი) და შატილი (დუშეთის მუნიციპალიტეტი). დიდი თოვლის გამო სოფელ ახიელში (დუშეთის მუნიციპალიტეტი, ხევსურეთის თემი) მისვლა ვერ შეძლო: „უზარმაზარმა თოვლმა არ მომცა საშუალება ჩავსულიყავი საზოგადოების საბჭოს მიერ დაგეგმილ ერთ-ერთ სამრევლოში, სოფელ ახიელში“ (იქვე).

კულტმსახურები

ეპისკოპოსი ანტონი საინტერესო ცნობებს გვაწვდის რელიგიურ წინამძღოლთა შესახებ.

მკვლევართა თქმით, ფშავში გვხვდება ხევისბერი, ხოლო ხევსა, მთიულეთსა, დუშეთსა და ქართლში – დეკანოზი³.

ეპისკოპოსი წერს: „რელიგიური ცხოვრების ხელმძღვანელები და ღვთისმსახურების შემსრულებლები – უცოდინარი, გაუნათლებელი, მოურიდებელი „დეკანოზები“ და „ხევისბერები“. „ხევისბერებს“, რომლებიც მსახურების მემკვიდრეობითობისა და თვით ამ ინსტიტუტის ჭაღარა სიძველის გამო დარწმუნებულნი არიან საკუთარ მისიაში, ფშავ-ხევსურეთის მოსახლეობის ბნელი მასა თავიანთ მუჭში ჰყავთ მოქცეული. ხევსური წლობით ცხოვრობს მღვდლის გარეშე. გინდ ყოფილა ეს უკანასკნელი და გინდ არა, მისთვის სულერთია. მაგრამ „დეკანოზის“ გარეშე ერთი დღეც არ შეუძლია... იმისთვის, რომ უფრო ახლოს გავცნობოდი ამ ქურუმთა ინსტიტუტს, შევეცადე მენახა „ხევისბერები“. პირველ რიგში, ისინი ღვთისმსახურების აღმსრულებლები არიან. მთელი მისი მსოფლმხედველობა, ყოველდღიური ცხოვრების წესი, მისი სულის ნებისმიერი საზეიმო განცდა – მჭიდროდაა დაკავშირებული ღმერთთან მის წინაპრებისეულ შუამავლებთან, „დეკანოზებთან“ („Вестник Грузинского Экзархата“, №1, 1914:7).

დღესასწაულები

მეუფე ანტონი ხევსურეთში არსებული რელიგიური დღესასწაულების შესახებ წერს: „ერთხელ ხევსურული ეროვნულ-რელიგიური დღესასწაულის მოწმე გავხდი. საღამოდან მოყოლებული ორი ათასამდე სადღესასწაულო სამოსში გამოწყობილი ადამიანი იკრიბებოდა ე.წ. „ნიშებთან“, რომლებიც მრავლადაა მიმოფანტული „თამარ-მეფის“ ახლადნაკურთხი ეკლესიის მახლობლად. საკურთხეველები (ხუთამდე) ეკლესიის გალავანშიცაა მოწყობილი, მაგრამ მე გავეცი განკარგულება, რომ იქ ხალხი არ მიეშვათ“ (Вестник Грузинского Экзархата, №1, 1914: 7-8).

ხევსურეთში ქრისტიანობა და უძველესი ადგილობრივი რწმენა-ტრადიციები ერთმანეთში იყო გადაჯაჭვული. მეუფე ანტონი აღწერს პროცესს, სადაც წმინდა ადგილები („ნიშები“) ეკლესიის გალავანში იყო მოწყობილი. საინტერესოა მეუფის დამოკიდებულება: იგი

³ თ. ოჩიაური წერს: „ხევსურულ *ხევის* ბოლო ხანებში ხევსა, მთიულეთსა, თუშეთსა და ქართლში ძირითადად *დეკანოზი* ცვლის, ხოლო ფშავში ჩვეულებრივ *ხევისბერი* გვხვდება. მეცხრამეტე და ნაწილობრივ მეოცე საუკუნის ავტორები ხშირად ამ ტერმინებს სხვადასხვა მნიშვნელობას აძლევენ და ერთ რომელიმე კუთხეში, მაგ., ხევსურეთში მათ სხვადასხვა ფუნქციების მქონე ხატის მსახურებად მიიჩნევენ, რაც ნამდვილი ვითარების გაგებას აძნელებს“ (ოჩიაური 1954: 120).

გასცემს განკარგულებას, რომ ხალხი ეკლესიის გალავანში მოწყობილ საკურთხევლებთან არ მიუშვან. ეს მიუთითებს ეკლესიის მცდელობაზე, „დაიცვას“ ქრისტიანული სივრცე წარმართული (მსხვერპლშეწირვის) ელემენტებისგან.

იგი აღნიშნავს: „დღესასწაულზე მიჰყავთ ხარები, ხბოები და ცხვრები. „ხევისბერი“ იღებს შესაწირს, წარმოთქვამს თავისებურ ლოცვებს, მაგალითად, ამის მსგავსს: „დიდება ღმერთსა და თამარ დედოფალს. ღმერთო, მიიღე შესაწირი და შეეწიე შემომწირველს“ და ვებერთელა ხანჯლის ერთი მოქნევით თავს კვეთენ ცხოველს. „დეკანოზის“ გაწაფული ხელი ერთ საათში გაუმკლავდა ორიათასკაციანი ბრბოს შესაწირს, 200-ზე მეტი მარტო ცხვარი იქნა დაკლული... იწყება ხორცის ხარშვა და საღმრთო სუფრა, უხვ ტრაპეზს თან ახლავს გვარიანი სმა. სხვათაშორის, გამოიყენება განსაკუთრებული ღვინო ან არაყი, რომლებიც საღმრთო ლუდსახარშში, რომლებიც, ჩვეულებრივ, „ნიშთან“ და ზოგიერთი ეკლესიის გალავანშიც კია მოწყობილი. ლუდის წაღება დღესასწაულიდან ცოდვად ითვლება, ამიტომ საღამოსთვის ადგილი „ნიშთან“ იქცევა ველად, რომელიც მოფენილია ცოცხალი ლეშებით, თავიანთი „დეკანოზების“ თაოსნობით...“ (იქვე).

ავტორი იყენებს სიტყვა „ბრბოს“, რაც მის კრიტიკულ დამოკიდებულებაზე მიუთითებს ამ ხალხური დღესასწაულის მიმართ. იგი აღწერს სისხლიანი მსხვერპლშეწირვის მასშტაბებს (200-ზე მეტი ცხვარი ერთ საათში). ეს ხევსურული „ხატობის“ განუყოფელი ნაწილი იყო, რაც მართლმადიდებლური კანონიკისთვის მიუღებელია, თუმცა მთაში ამას „საღმრთო“ საქმედ მიიჩნევდნენ. ეპისკოპოსი ხაზს უსვამს, რომ ლუდის წაღება დღესასწაულიდან ცოდვად ითვლებოდა. ლუდი იქვე უნდა დალეულიყო. ავტორის შეფასება („ცოცხალი ლეშები“) კი ასახავს მის აღშფოთებას იმ უკონტროლო სმით, რომელიც რელიგიურ დღესასწაულს ახლდა.

ქალისადმი დამოკიდებულება

ეპისკოპოსი ანტონი თავის ნაშრომში წერს ფშავ-ხევსურთა ქალისადმი დამოკიდებულებაზე: „იმაზე, თუ რა კულტურულ გავლენას ახდენს „დეკანოზების“ რელიგიური დოგმა ფშავთა და ხევსურთა ყოფა-ცხოვრებაზე, შეიძლება მეტყველებდეს იქაური ქალების დამონებული მდგომარეობა. ხევსური ქალი – უსაზღვროდ დაბალი არსებაა მამაკაცთან შედარებით. მამაკაცები ზოგჯერ მაინც შემოიხედავენ ხოლმე მართლმადიდებლურ ტაძარში, ქალები კი ეკლესიის გალავანშიც კი არ შემოდიან. თამარ-მეფის ეკლესიის კურთხევისას ჯვრით მსვლელობის დროს მეზობელ მაღლობებზე მრავალრიცხოვან ჯგუფებად მყოფი ქალები შორიდან უცქერდნენ პროცესიას (ლიტანიობას). როდესაც მათი მიმართულებით წავედი სასულიერო პირებისა და მგალობელთა გუნდის თანხლებით, გაიქცნენ. დიდი ძალისხმევა დამჭირდა იმისთვის, რომ შემომეკრიბა ისინი, რათა მოესმინათ ჩემი მიმართვა მათდამი. თუ მამაკაცის დასაფლავებისათვის ერთ მანეთს იძლევიან, ქალისთვის წესის აგებისთვის 80 კაპიკი მოაქვთ“ (Вестник Грузинского Экзархата, №1, 1914: 8).

მეუფე ანტონის ეს დაკვირვება კიდევ ერთ მძიმე, თუმცა ისტორიულად ზუსტ შტრიხს მატებს ხევსურეთის რელიგიურ-სოციალურ სურათს. აქ ჩანს ქალის სტატუსი, რომელიც მკაცრად იყო განსაზღვრული „სიწმინდისა“ და „უწმინდურების“ ტრადიციული გაგებით. მათ ეკლესიის გალავანში

შესვლაც კი ეკრძალებოდათ. მეუფის მიერ აღწერილი სცენა, სადაც ქალები მაღლობიდან, შორიდან უყურებენ პროცესიას, დამახასიათებელია იმ დროისათვის.

ქალების გაქცევა ეპისკოპოსის დანახვაზე შესაძლოა ორ რამეზე მეტყველებდეს: 1) მათ ეშინოდათ „ხატის რისხვის“, თუკი დაარღვევდნენ წესს და სასულიერო პირს (რომელიც ხატის მსახურად აღიქმებოდა) ახლოს გაეკარებოდნენ, 2) მართლმადიდებლური ეკლესიის წესები მათთვის უცხო იყო.

ავტორი ხაზგასმით აღნიშნავს: „თუ მამაკაცის დასაფლავებისათვის ერთ მანეთს იძლევიან, ქალისთვის 80 კაპიკი მოაქვთ“. ეს ციფრები პირდაპირ ასახავს იმ სოციალურ იერარქიას, სადაც მამაკაცი – როგორც მეომარი და ხატის მსახური – უფრო მაღალი ღირებულების მატარებელი იყო, ვიდრე ქალი.

მიუხედავად ასეთი მკაცრი შეზღუდვებისა, ხევსურეთში სწორედ ქალები იყვნენ ტრადიციული ზეპირსიტყვიერებისა და წეს-ჩვეულებების მთავარი შემნახველები. თუმცა სულიერი გადმოსახედიდან მათი მდგომარეობა ნამდვილად „დამონებული“ და არაქრისტიანულად აღიქმებოდა.

„ფეხმძიმობისას ქალი უწმინდურად ითვლება. ნაკელისა და ნაგვის გროვაში ითხრება ფიცრებით დაფარული ორმო, შესასვლელად დატოვებული ღიობით. იქ ათავსებენ ქალს მშობიარობის მოახლოებისას. იმ ადგილას საკვებით შესვლაც კი წაბილწვად ითვლება, ამიტომ საჭმელს შესასვლელთან ტოვებენ. არავითარი დახმარება ბავშვის დაბადებისას არ უნდა იქნეს აღმოჩენილი მთელი 40 დღის მანძილზე. ამ პერიოდის გასვლის შემდეგ დედა ბავშვთან ერთად ტოვებს ორმოს და შედის სახლში. თუ ახლადშობილი ბიჭია, მაშინ დედას სახლის ზღურბლთან უწყობენ შეხვედრას: ქმარი და „ხევისბერი“ დოლით ეგებებიან ვაჟს, იკვლება საქონელი, „დეკანოზი“ ამ საქონლის სისხლწაცხებული თითით ახალშობილის შუბლზე მოხაზავს ჯვარს და ცხვრის სისხლს აპკურებს შებილწულ სახლს. მართლმადიდებლურ მონათვლაზე კი ზოგჯერ მთელი წლების მანძილზე არ ზრუნავენ. თვეში ექვსი დღის მანძილზე ქალი უნდა ცხოვრობდეს განსაკუთრებულ შენობაში, რომელიც სახლის გარეთაა მოწყობილი. შვილის გაჩენის გარემოებები საშინელ კვალს ტოვებს დატანჯული ქალების სახეზე“ (Вестник Грузинского Экзархата, №1, 1914: 8).

ეს მონაკვეთი ასახავს ქალის სოციალურ და ფიზიოლოგიურ მდგომარეობას ტრადიციულ მთიულურ საზოგადოებაში. ყველაფერი, რაც ფიზიოლოგიურ პროცესებთან იყო დაკავშირებული, ითვლებოდა „უწმინდურობად“. ქალის ყოფნა ასეთ გარემოში არ იყო შემთხვევითი. ეს იყო სიმბოლური აქტი – ქალი სცილდებოდა კულტურულ სივრცეს (სახლს), რათა მისი ე.წ. „უწმინდურობა“ ოჯახს არ შეხებოდა. 40 დღის განმავლობაში მარტო ყოფნა, ყოველგვარი ჰიგიენისა და სამედიცინო დახმარების გარეშე, ხშირად ფატალურად სრულდებოდა. ავტორი ხაზს უსვამს, რომ ეს გამოცდილება ქალების სახეზე „საშინელ კვალს“ ტოვებდა – ეს იყო როგორც ფიზიკური დაუძლურების, ისე ფსიქოლოგიური ტრავმის ნიშანი.

ტექსტში კარგად ჩანს, როგორ იყო გადაჯაჭვული ქრისტიანული ტერმინოლოგია და წარმართული რიტუალები: ვაჟის დაბადებისას

შესრულებული რიტუალი (სისხლით ჯვრის დასმა, სახლის პკურება) არის ტიპური მსხვერპლშეწირვა. აქ „დეკანოზი“ და „ხევისბერი“ ასრულებენ არა მართლმადიდებლურ, არამედ თემურ-წარმართულ წესს.

ეპისკოპოსი წუხს, რომ ნამდვილ ნათლობაზე წლობით არ ზრუნავდნენ. ეს აჩვენებს, რომ მთაში „ხატის ყმოზა“ და ადგილობრივი ადათი ბევრად უფრო ძლიერი ინსტიტუტი იყო, ვიდრე მართლმადიდებლური ქრისტიანობა.

ეპისკოპოსი ანტონი ამ ტექსტით ამხელს იმ სოციალურ ულმოებლობას, რომელიც ტრადიციის სახელით ხორციელდებოდა. მისი მიზანი იყო საზოგადოების სარწმუნოებრივი განათლება და იმის ჩვენება, რომ „წმინდა წესები“ ხშირად ადამიანურ ტრაგედიებად იქცეოდა. ეს ჩანაწერი არის მტკიცებულება იმისა, თუ რა მძიმე გზა გაიარა ქართველმა ქალმა თანასწორი უფლებების მოპოვებამდე.

დასკვნა

ეპისკოპოს ანტონ გიორგაძის 1912 წლის სამისიონერო მოგზაურობა და მისი ნაშრომი – „ფშავ-თუშეთ-ხევსურეთის რელიგიურ-ეთნოგრაფიული ნარკვევი“ – წარმოადგენს მნიშვნელოვან წყაროს, რომელიც XX საუკუნის დასაწყისის საქართველოს მთიანეთის რთულ და წინააღმდეგობრივ სურათს გვიხატავს. ეს ჩანაწერები გაცილებით მეტია, ვიდრე უბრალო საეკლესიო ანგარიში.

ნაშრომის ანალიზი საშუალებას გვაძლევს გამოვიტანოთ რამდენიმე ფუნდამენტური დასკვნა:

1. მიუხედავად იმისა, რომ მთიელები საკუთარ თავს ქრისტიანებად მიიჩნევდნენ, მათ მიერ შენარჩუნებული რიტუალები, მსხვერპლშეწირვა და ხევისბერთა ინსტიტუტი მოწმობს, რომ მთიანეთი ინარჩუნებდა რელიგიურ სინკრეტიზმს⁴.

2. ავტორის მიერ აღწერილი ქალის „დამონებული მდგომარეობა“ და მშობიარობისას მათი იზოლაციის მკაცრი წესები წარმოაჩენს მთის თემის შიდა იერარქიის უმკაცრეს მხარეებს. ეს ჩანაწერები საინტერესოა ეთნოგრაფიული კვლევებისთვის, რადგან დეტალურად აღწერს იმ ყოფას, რომელიც დღეს ნაწილობრივ დაკარგული ან ტრანსფორმირებულია.

3. ეპისკოპოსის კრიტიკული ხედვა და რეაქცია ხაზს უსვამს ეკლესიის მცდელობას, მოექცია ხალხი ქრისტიანული ეკლესიის დოგმატურ ჩარჩოებში და დაეცვა სულიერება.

საბოლოო ჯამში, ეპისკოპოს ანტონის ნაშრომი გვცხმარება გავაცნობიეროთ, რომ საქართველოს მთიანეთი არ ყოფილა მხოლოდ ქვეყნის განაპირა მხარე, არამედ ის იყო ცოცხალი, რთული და თავისებური რელიგიური კულტურის მატარებელი რეგიონი.

⁴ სინკრეტიზმი (ბერძ. συνκρητισμός - გაერთიანება, შეუღლება) - რელიგიის ფორმა, რომელშიც გაერთიანებულია სხვადასხვა რელიგიათა ელემენტები. ხშირად ხდება თეოლოგიისა და მითოლოგიის შერევა.



ეპისკოპოსი ანტონი (გიორგაძე)
სამისიონერო მოგზაურობის დროს, დუშეთი, 1912 წელი

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა

ლორთქიფანიძე 2023 – ი. ლორთქიფანიძე, XIX-XX საუკუნის ეკლესიის ისტორიიდან – ქუთათელი მიტროპოლიტი ანტონი (გიორგაძე) – ცხოვრება და მოღვაწეობა. ქუთაისი, 2023.

ოჩიაური 1954 – თ. ოჩიაური, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან. თბილისი, 1954.

Вестник Грузинского Экзархата 1914 – Епископ Антоний (Гиоргадзе), Религиозноэтнографический очерк Пшаво-Тушино-Хевсуретий. Журнал „Вестник Грузинского Экзархата“, 1914, №1.

References and Sources

Lortkipanidze 2023 – I. Lortkipanidze, From history of Georgian Church of the 19th and 20th centuries – Kutateli Metropolitan Anthony (Giorgadze) Life and work. Kutaisi, 2023.

Ochiauri 1954 – T. Ochiauri, From the ancient history of Georgian beliefs. Tbilisi, 1954.

Vestnik Gruzinskogo Ekzarkhata 1914 – Bishop Antoni (Giorgadze), Religious-Ethnographic work: Pshavi-Tusheti-Khevsureti. Journal „Vestnik Gruzinskogo Ekzarkhata“, No. 1, 1914.

**რამდენიმე არქაული ლექსიკური ერთეულისათვის
ხევსურულ დიალექტში**

**On Several Archaic Lexical Units
in the Khevsurian Dialect**

მაია მიქაუტაძე

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
საქართველო, ქუთაისი

Maia Mikautadze
Akaki Tsereteli State University
Georgia, Kutaisi

აბსტრაქტი

ხევსურული დიალექტი წარმოადგენს აღმოსავლეთქართული დიალექტური სისტემის ერთ-ერთ უძველეს ფენას, რომელიც მრავალ პრეისტორიულ და არქაულ ელემენტს ინახავს. ხევსურეთი, თავისი გეოგრაფიული იზოლაციისა და ტრადიციული კულტურის კონსერვატიული ხასიათის გამო, გამორჩეულად საინტერესოა ლექსიკური არქაიზმების შესასწავლად.

არქაიზმი, როგორც ცნობილია, ეწოდება იმ სიტყვას ან გამოთქმას, რომელიც ოდესღაც ჩვეულებრივად გამოიყენებოდა, მაგრამ შემდეგ თანამედროვე ენამ ახალი ფორმით ჩაანაცვლა. ისინი მნიშვნელოვანი წყაროა ენის ისტორიისა და ეთნოკულტურული მეხსიერების შესასწავლად. არქაიზმები არა მხოლოდ ლექსიკური ერთეულებია, არამედ ხალხური აზროვნების ნიშანაცაა.

სტატიაში წარმოდგენილი და ენობრივ-კულტურული კონტექსტის თვალსაზრისითაა განხილული ხევსურული არქაული ლექსიკური ფენის რამდენიმე ისეთი საინტერესო მაგალითი, რომლებიც თანამედროვე ქართულში ან სრულიად დავიწყებულია, ან მნიშვნელობა შეცვლილია. ეს სიტყვაფორმებია: ხალი, წკენტვა, ბაყალი, ბუცუცა, გონჯი, ბოტი, ჩხერი, ფარაგი, გურზი, ფია, წინწლები... შეიძლება ითქვას, რომ ხევსურული დიალექტი ინახავს ქართული ენის უძველეს ფენას, რომელიც წარმოადგენს კულტურული მეხსიერების მნიშვნელოვან ნაწილს.

არქაული ლექსიკის შესწავლა არ არის მხოლოდ ლინგვისტური ამოცანა – ეს არის ჩვენი ეროვნული იდენტობისა და ისტორიული მემკვიდრეობის კვლევის გზა.

ამიტომ აუცილებელია, გაგრძელდეს ხევსურული დიალექტის კვლევა, ჩაიწეროს ცოცხალი მეტყველება და შეიქმნას თანამედროვე ლექსიკური კორპუსები, რათა ეს არქაული ფენა მომავალ თაობებსაც შეუნარჩუნდეს.

საკვანძო სიტყვები: ხევსურული დიალექტი, არქაული ლექსიკა, ისტორიული და ეთნოკულტურული მემკვიდრეობა.

ABSTRACT

The Khevsurian dialect represents one of the oldest strata of the Eastern Georgian dialectal system, preserving many prehistoric and archaic elements. Khevsureti – owing to its geographical isolation and the conservative character of its traditional culture – is exceptionally interesting for the study of lexical archaisms.

An archaism, as is well known, is the term given to a word or expression that was once used in ordinary speech but was subsequently replaced by the modern language with a new form. Archaisms constitute an important source for the study of the history of a language and of ethnocultural memory. They are not merely lexical units, but also a mark of the folk mode of thought.

The article presents and examines, from the standpoint of linguistic and cultural context, several such interesting examples from the archaic lexical layer of Khevsurian, words that in modern Georgian are either entirely forgotten or have changed in meaning. These word-forms are: khali, ts'k'ent'va, baq'ali, butsutsa, gonji, bot'i, chkheri, paragi, gurzi, pia, ts'int's'lebi...

It may be said that the Khevsurian dialect preserves the most ancient layer of the Georgian language, one that constitutes a significant part of cultural memory.

The study of archaic vocabulary is not merely a linguistic task – it is a means of investigating our national identity and historical heritage.

For this reason, it is essential that research into the Khevsurian dialect continue, that living speech be recorded, and that modern lexical corpora be created, so that this archaic layer may be restored to future generations as well.

Keywords: Khevsurian dialect, archaic vocabulary, historical and ethnocultural memory.

შესავალი

ხევსურული დიალექტი წარმოადგენს აღმოსავლეთ საქართველოს დიალექტების ერთ-ერთ უძველეს ფენას, რომელიც მრავალ პრეისტორიულ და არქაულ ელემენტს ინახავს. ხევსურეთი, თავისი გეოგრაფიული მდებარეობისა (მაღალმთიანი და საკმაოდ იზოლირებული ტერიტორია) და ტრადიციული კულტურის კონსერვატიული ხასიათის გამო, გამორჩეულად საინტერესოა ლექსიკური არქაიზმების შესასწავლად. ხევსურულ დიალექტში შემორჩა მრავალი ისეთი სიტყვა და გამოთქმა, რომელიც თანამედროვე ქართულში ან სრულიად დავიწყებულია, ან განსხვავებული მნიშვნელობითაა გამოყენებული.

არქაული სიტყვაფორმების ანალიზი წარმოდგენას გვაძლევს ხევსურთა სასაუბრო მოდელის, საკულტო ტერმინოლოგიისა და სოციალური ურთიერთობების ისტორიულ ფორმებზე. ხშირად ასეთი ლექსემები მხოლოდ ენობრივ მნიშვნელობას არ ატარებს – ისინი კულტურის ნაწილია. ხევსურული არქაიზმები ასახავს ხალხის რწმენებს, ყოფით წესებსა და ურთიერთობებს. ხშირად ასეთ სიტყვებს ვხვდებით ხალხურ სიმღერებში, ლეგენდებსა და რიტუალურ ტექსტებში, სადაც მათ აქვს სიმბოლური ან მაგიური დატვირთვა. შესაბამისად, თითოეული არქაიზმი ერთგვარი ფანჯარაა ხევსურთა სულიერ სამყაროში.

კვლევის მეთოდები

საანალიზო საკითხის დამუშავებისას გამოყენებულია აღწერითი, შედარებითი და ანალიზის მეთოდები. ხევსურულ დიალექტში აღნუსხული არქაული სიტყვაფორმები შედარებულია ძველი ქართულისა და თანამედროვე ქართული კილოების შესაბამის ლექსიკურ ერთეულებთან.

მსჯელობა

სტატიაში ამ არქაული ლექსიკური ფენიდან რამდენიმე საინტერესო მაგალითს განვიხილავთ და მათ მნიშვნელობას ლინგვისტური და კულტუროლოგიური ასპექტით ვაანალიზებთ.

ხალი

ხევსურულში ხალი არის მოჭრილი ხე, რომელზედაც თივის ზვინს დგამენ: „ახლა ხალებზე აგებენ სამ-ოთხ ტვირთიან თივებს, – ამას საჯარეს ეძახიან“ (ჭინჭარაული 2005).

ძველ ქართულში ხალი გრძელი ჯოხია: „ხალებითა გრძელებითა აჭენებდეს (ნავსა)“ (აბულაძე 1973); სულხან-საბასთან – გრძელი წვრილი ჯოხი, გ(რ)ძელი წვლილი ლატანივით ხე, გალატოზთ საზომი ხე, საზომი მაშენებელისა (საბა 1949).

სიტყვაფორმა ხალი, ზემოთ განხილული სემანტიკით, თანამედროვე ქართულ სალიტერატურო ენაში აღარ დასტურდება. ის თავდაპირველი მნიშვნელობითაა შემორჩენილი ხევსურულ დიალექტში. ეს ლექსიკური ერთეული გვხვდება ზოგიერთ ქართულ კილოშიც:

„ჩვენებურების“ მეტყველებებში ხალა არის კაკლის დასაბერტყი გრძელი ჯოხი: „ამასა „ხალა“ ვეზნევით, კაკალ ჩამუაჩუჩებთ ამითა“ (ფუტკარაძე 1993); ფშაურში ხალი „ქუმელია“, გურულში – „თხილის, წიფლის ან რცხილის ხის გრძელი ჯოხი, რომელსაც კაკლის საბერტყავად ხმარობენ“ (დლონტი 1984), მთიულურში – „გრძელი წვრილი ჯოხი, რომელსაც თივის ბულულს ამოაკრავენ ხოლმე“ (ქეგლ), რაჭულში – „მოხარშული მარცვლეულისაგან მოზეილი ცომი“ (ქეგლ).

წკენტვა

წკენტვა ხევსურულში ცოტა რძის მქონე პირუტყვის წველას ნიშნავს: „წკენტავს წველის (ცოტა რძის მქონე ძროხას, ცხვარს...), წკენტვა, აგრეთვე: იწკენტების, სწკენტავს, ჩამასწკენტავს“ (ჭინჭარაული 2005).

სულხან-საბასთან წკენტი არის „რძე ძვირად მდენი“ და „რძე წყვეტით მდენი“, ხოლო წკენტა – „მუწუკის გამოცმოზა“, „მუწუკის გამოცვენისა“ (საბა 1949).

ლექსიკური ერთეული წკენტვა-ც აღარ დასტურდება თანამედროვე ქართულ სალიტერატურო ენაში. ეს არქაული სიტყვაც გვხვდება ზოგიერთ ქართულ კილოში:

„ჩვენებურების“ მეტყველებაში წკანტი არის „რძის წვეთი“: „ჩემ რეჰანას წკანტსაც ვეღარ გააგდეზიეფ, ისე გაშრა“, წკანტავს – „წვეთ-წვეთობით იწველება“: „ჩემი მასიაი მაკეა, ჰამა პაწპაწას წკანტავს ჯერ“, ხოლო წკმოლავს – „ცოტ-ცოტას სვამს“ (ფუტკარაძე 1993).

წკენტა იმერულში ცქინტი და წკვერტი ფორმებით გვხვდება; გურულში ცქინტვა ძროხის წვეთ-წვეთად მოწველას ნიშნავს: „ცოტა, წვეთ-წვეთად მოწველა. ძროხა იცქინტებაო იტყვიან, როცა ძროხა ძალიან ცოტა რძეს იძლევა“ (ღლონტი 1984).

ბაყალი

ბაყალი ხევსურულ დიალექტში ვულგ. „ბუშს, ნაბიჭვარს“ აღნიშნავს: „ეგია გასაკვირები, დას რო ძმისა ხყავ ბაყალი“ (ჭინჭარაული 2005).

ძველი ქართული ენის შეერთებული ლექსიკონის მიხედვით, ბაყლი არის „ლაფი, ჭუჭყი, მწვირე“, ხოლო ბაყლეანი/ბაყლიანი – „ჭუჭყიანი, მწვირიანი“ (რუხაძე 2008); საბასთან ბაყლი „მწიკვია“ (საბა 1949).

სიტყვაფორმა ბაყალიც არ გვაქვს თანამედროვე ქართულ სალიტერატურო ენაში. ხევსურულ დიალექტში თავდაპირველი მნიშვნელობით შემორჩენილი ეს ლექსიკური ერთეულიც დასტურდება რამდენიმე ქართულ კილოში:

„ჩვენებურებთან“ ბაყლი „ჭუჭყი, სიბინძურეა“: „ზაათი ბანაო რომე არ ქონდა სახლსა, ბაყლი ჭამდა ინსანსა, მალმალე ჰად იყო დაბანა“ (ფუტკარაძე 1993); რაჭულში ბაყლი არის „დამდგარი წყლის ზედაპირზე მოყენებული მწვანე ან ყვითელი ლაბისებური მასა-ყლარტი“ (ღლონტი 1984).

ბუცუცა

ბუცუცა ხევსურულში „უფრთო მწერი ზოგადად (ჭიანჭველა და მისთ.)“ (ჭინჭარაული 2005).

საბასთან ბოცონკალი „დიდი მკალია“ (საბა 1949).

არქაული სიტყვაფორმა ბუცუცა-ს მნიშვნელობითვე გამოიყენება „ჩვენებურების“ მეტყველებაში ფონეტიკური თვალსაზრისით ახლომდგომი სიტყვები: ბუცუნაკი – „წვრილი მწერი, მუმლი“: „ბუცუნაკები გაჩენილან ისე მალე“; ბოცონკალი – „მწერი“: „ბოცონკალი დასევია ჟუერსა“; „ბოცონცველა“ – მუმლი, კოლო: „ინეგოლში ბოცონცვლები ყოფილან ბევრი“ (ფუტკარაძე 1993).

ბოტი

ბოტი ხევსურულში არის „დაუკოდავი ვაცი“; გამოიყენებენ „მუსუსი ვაჟის“ დასახასიათებლად: „ვაჟი თუ ქალებთან თავ-დაუჭერია, ემახიან „ბოზ-ტროკს“, „საწელეგაცსნილს“, „ბოტს“ (ჭინჭარაული 2005).

საბასთან ბოტი „თხის ერკემალა“: „(ოთხფ.) თხის ერკემელი; ქოში; ბოტს სომხურად და ქართულად ქოშიც ეწოდება“ (საბა 1949).

ბოტი ლექსემა თანამედროვე ქართულ სამწიგნობრო ენაში შემონახულია სიტყვაში დააბოტებს.

ქართული დიალექტებიდან ბოტი ისეთივე მნიშვნელობით („მამალი თხა“) გამოიყენება „ჩვენებურებთან“: „ეიყუნა კაცმა ჩარში ერთი ბოტი“ (ფუტკარაძე 1993).

ბოტი „დაუკოდავი ვაცი, ერკემალა“ თუშურსა და ფშაურ დიალექტებშიც (ღლონტი 1984).

გონჯი

გონჯი ხევსურულ დიალექტში სალანძღავი სიტყვაა. ემახიან იმ გვარის წევრებს, რომელთა წინაპრებსაც გადმოცემით ვენერიული სენი სჭირდათ. ამავე ძირისაა, აგრეთვე: გონჯობა „უხეირობა, სიცუდე“, გონჯობიანი „ვინც კანის ავადმყოფობით დაწყლულვებულ სახეს იფარავდა; ხორცის დამარღვეველი სენით დაავადებული“; „რა გონჯობიანივით კარჩი არ დახოლავ, შინ იმალებივ...; რა გონჯობიანივით თავ-პირს იბურავავ, რადარ მაიმორებავ ე დახვეულსავ?“ (ჭინჭარაული 2005).

ძველი ქართული ენის შეერთებული ლექსიკონის მიხედვით, გონჯი „კეთროვანია“ (რუხაძე 2008).

საბასთან: გონჯი არის „ჯორც-დარღვეული“; გონჯობა „მუწუკია“ (საბა 1949).

„ჩვენებურების“ მეტყველებაში გონჯი – „ცუდი, ავია“: „გონჯი სურიელი ღმერთმა არნა გიგიჩინოს“; „გონჯი თუალით არ შუუხედვან ერთმანებისთვის“; გონჯა//გონჯათ ყოფნა „ცუდად, ავად ყოფნა“: „გონჯაა მისი მამამთილი“; გონჯათ ვარ, დაახლოვდა შენი წასლის ვახტი“; ხოლო გონჯობა – „სიავე, სიცუდე“: „მისი გონჯობა ღმერთმა იმ ღუნმას დაახდინა!“ (ფუტკარაძე 1993).

მოხეურ და გურულ კილოებშიც გონჯი „ულამაზო, მახინჯი, ცუდია“, ხოლო გონჯათყოფნა – „ავადმყოფობა“ (ღლონტი 1984).

როგორც მაგალითებიდან ჩანს, თავდაპირველი სემანტიკით გონჯი//გონჯობა სიტყვები მხოლოდ ხევსურულ დიალექტშია შემორჩენილი.

ჩხერი

ჩხერი ხევსურულ კილოში „წვეტიანი, ოდრო-ჩოდრო კლდეების ერთობლიობაა“: „ქვიშათ აელვებს მთვარეი კლდის ჩხერზედ შამამჯდარია“; „[ჯიხვები] თანაც შენ ჩაგიყოლებენ, ჩხერს ჩაგაჭრიან კლდისასა“ (ჭინჭარაული 2005).

ძველი ქართული ენის შეერთებული ლექსიკონის მიხედვით, დაჩხერა „დამტვრევია“, დაჩხერილი „განტეხილი“ (რუხაძე 2008).

არც ხევსურული ლექსიკური ერთეული ჩხერი დასტურდება თანამედროვე ქართულ სალიტერატურო ენაში. ეს არქაული სიტყვაფორმა გვხვდება სხვა ქართულ კილოებშიც:

„ჩვენებურების“ მეტყველებაში ჩხერი „ჩანჩქერი, ჩქერია“: „ამაზე იმერჯევშიც ჩხერი იტყვიან“ (ფუტკარაძე 1993). ეს სემანტიკურად უფრო უკავშირდება ხევსურულ ჩხერა-ს „ჩხარუნს“: „პირდაპირ ზურაბ ჩამავა, ჩხერა ჩამააქვ ქვიშისა, გაწურთნა ჩვენაც ვიცოდით გაუწურთნავის კიცვისა“ (ჭინჭარაული 2005).

იმერულში ჩხარი „არახშირს“ ნიშნავს: „კაი ლამაზი ქალია, ჩხარი კბილები რომ არ ჰქონდეს“; ქართლურ დიალექტში: „კოჭაობის, კოჭობანას დროს, როცა ყველა კოჭი (ერთის გარდა) ერთნაირად დაჯდება, ჩხარიაო, იტყვიან“; თუშურში – ჩხარი „ჭირხლია“, ჩხრიანი – „ჭირხლიანი“ (ღლონტი 1984).

ფარაგი

ფარაგი ხევსურულში „გულისპირი, გულ-მკერდზე ასაფარებელი მოქარგული საცმელია“; „სადიაცო ჩოხის (კაბის) წინა ნაწილი, მკერდს რომ ფარავს“: „ეგ რა ვაჟკაცის წესია ქალის ფარაგის ამბები?“; „ქალასა

შენისთანასა ფარაგ აქვ ჩამაწყვეტილი“; „გვაშინებს მიხა ვაჟაი, ფარაგს ვიკერავთ სამზედა“ (ჭინჭარაული 2005).

ძველი ქართული შეერთებული ლექსიკონის მიხედვით, ფარაგი არის „წელთ სარტყამი ჯიბიანი ჩასადებელი“: „გამოიღო ფარაგისაგან თვისისა“, „შთაიდვა ფარაგთა შინა“ (რუხაძე 2008).

საბასთან – ფარაგი „ესე არს წელსარტყამი ჯიბიან–ჩასადებლიანი; ფარაგი არს სარტყელსა შინა შთასადებელი იყოს, გინა ჯიბე; ფარაგი არს სარტყელი, რომელსა შინა შეიდეზოდეს რამე“ (საბა 1949).

არქაული ლექსემა ფარაგი „ჩვენებურების“ მეტყველებაში „ჯიბეს“ აღნიშნავს: „ეთეგზე შიგან ფარაგი მქონდა“ (ფუტკარაძე 1993).

თუმურსა და ფშაურ კილოებში ფარაგი ხევსურულის მსგავსი სემანტიკით დასტურდება (ღლონტი 1984).

გურზი

გურზი ხევსურულ დიალექტში ნიშნავს „ლახტივით დიდი, ფართო“: „ცაცია გარმაგიქნივა გურზივით გასარტყმელადა“ (ჭინჭარაული 2005).

ძველი ქართული ენის შეერთებული ლექსიკონის მიხედვით, გურზი „საომარი ჭურჭელია“ (რუხაძე 2008).

საბასთან გურზი შემდეგნაირადაა განმარტებული: „ლახტივით დიდი, უფრო“, „დიდი ლახტი, უფრო“ (საბა 1949).

არქაული ლექსემა გურზი „ჩვენებურების“ საუბარში არის „რკინის ბადრო, კვერთხი“: „გურზებ უქნევდენ ერთმანებ და ხოცევდენ“ (ფუტკარაძე 1993).

აჭარულ დიალექტში გვაქვს გურზის ფონეტიკური ვარიანტი გურძი; აღნიშნავს „გირას, რკინის ბურთს“ (ღლონტი 1984).

ფია

ფია ხევსურულ კილოში „უძუძურის, ჩვილის შეჭამადს აღნიშნავს“ (ჭინჭარაული 2005).

საბასთანაც ფია არის „ჩვილთ შეჭამადი უძუძურისა“ (საბა 1949).

არქაული ლექსემა ფია „ჩვილი ბავშვის საჭმელია“ ჩვენებურების მეტყველებაშიც: „ძუძუ არ მქონდა, ძე არ მომივდა და ფიით მყავს ესა გაზდილი“ (ფუტკარაძე 1993).

ფია „რძის ფაფა, ბავშვის საჭმელია“ კახურში; იმერულში კი იმავე მნიშვნელობით გვხვდება „ფიფია“ (ღლონტი 1984).

დასკვნა

შეიძლება ითქვას, რომ ხევსურული კილოს არქაული ლექსიკა გახლავთ ქართულ ენობრივ კულტურაში უძველესი ფენის ცოცხალი მემკვიდრეობა. მისი შესწავლა აუცილებელია არა მხოლოდ დიალექტოლოგიური თვალსაზრისით, არამედ როგორც ქართულ ენის ისტორიული განვითარებისა და ეროვნული იდენტობის კვლევის მნიშვნელოვანი წყარო. მომავალი კვლევები მიზნად უნდა ისახავდეს ამ არქაიზმების ფონეტიკურ, მორფოლოგიურ და სემანტიკურ ანალიზს თანამედროვე ლინგვისტური მეთოდებით, აგრეთვე, მათი ეთნოკულტურული კონტექსტის დადგენას. აუცილებელია გაგრძელდეს ხევსურული დიალექტის კვლევა, ჩაიწეროს ცოცხალი მეტყველება და შეიქმნას თანამედროვე ლექსიკური კორპუსები, რათა ეს არქაული ფენა მომავალ თაობებსაც შეუნარჩუნდეს.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები

- აბულაძე 1973 – ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები). თბილისი, 1973.
- ბერიძე 1981 – გრ. ბერიძე, ჯავახური დიალექტის სალექსიკონო მასალა. თბილისი, 1981.
- გიგინეიშვილი... 1961 – ივ. გიგინეიშვილი, ვ. თოფურია, ივ. ქავთარაძე, ქართული დიალექტოლოგია, I, დიალექტთა განხილვა, ტექსტები, ლექსიკონი. თბილისი, 1961.
- იმნაიშვილი 1966 – გრ. იმნაიშვილი, ქართული ენის ინგილოური დიალექტის თავისებურებანი. თბილისი, 1966.
- კუბლაშვილი 1985 – კლ. კუბლაშვილი, ქართული ენის ქვემოიმერული დიალექტი. თბილისი, 1985.
- მარტიროსოვი... 1956 – არ. მარტიროსოვი, გრ. იმნაიშვილი, ქართული ენის კახური დიალექტი. თბილისი, 1956.
- მიქაუტაძე 2009 – მიქაუტაძე მ., ზოგი არქაული სიტყვაფორმისათვის იმერხეულში, აკადემიკოს სერგის ჯიქიას დაბადების 110 წლისთავისადმი მიძღვნილი კრებული, ახალციხე, 2009: 52-56.
- მიქაუტაძე 2010 – მ. მიქაუტაძე, რამდენიმე არქაული ლექსიკური ერთეულისათვის იმერხეულში. საერთაშორისო პერიოდული ჟურნალი „განათლება“, ტ. 2. თბილისი, 2010: 72-75.
- რუხაძე 208 – ძველი ქართული ენის შეერთებული ლექსიკონი. 2008. შემდგ. გრ.რუხაძე; რედ. გ. კობლაძე. თბილისი, 2008.
- საბა 1949 – ს.-ს. ორბელიანი, სიტყვის კონა ქართული, რომელ არს ლექსიკონი. თბილისი, 1949.
- როსტიაშვილი 1978 – ნ. როსტიაშვილი, ინგილოური ლექსიკონი. თბილისი, 1978.
- სარჯველაძე 1995 – ზ. სარჯველაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი. თბილისი, 1995.
- უთურგაძე 1960 – თ. უთურგაძე, თუშური კილო. თბილისი, 1960.
- ფაღავა ... 2024 – მ. ფაღავა, მ. ცინცაძე, მ. ბარამიძე, ქართული ენის ტაოური დიალექტი (გამოკვლევა, მასალები, ლექსიკონი). თბილისი, 2024.
- ფუტყარაძე 1993 – შ. ფუტყარაძე, ჩვენებურების ქართული. ბათუმი, 1993.
- ქეგლ – ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, პროფ. არნ. ჩიქობავას საერთო რედაქციით, ტტ. I–VIII. თბილისი, 1950-1964.
- ღლონტი 1984 – ქართულ კილო–თქმათა სიტყვის კონა, შემდგენელი ალ. ღლონტი, მეორე გამოცემა. თბილისი, 1984.
- ცოცანიძე 1978 – გ. ცოცანიძე, ფშური დიალექტი. თბილისი, 1978.
- ძოწენიძე 1974 – ქ. ძოწენიძე, ზემოიმერული ლექსიკონი. თბილისი, 1974.
- ჭინჭარაული 1960 – ალ. ჭინჭარაული, ხევსურულის თავისებურებანი. თბილისი, 1960.
- ჭინჭარაული 2005 – ალ. ჭინჭარაული, ხევსურული ლექსიკონი. თბილისი, 2005.
- ხუბუტია 1969 – პ. ხუბუტია, თუშური კილო, ლექსიკა. თბილისი, 1969.

References and Sources

- Abuladze 1973 – I. Abuladze, Dictionary of the Old Georgian Language (Materials). Tbilisi, 1973.
- Beridze 1981 – Gr. Beridze, Dictionary of the Javakhian Dialect. Tbilisi, 1981.
- Chincharauli 1960 – Al. Chincharauli, Peculiarities of the Khevsurian dialect. Tbilisi, 1960.
- Chincharauli 2005 – Al. Chincharauli, A Dictionary Khevsurian dialect. Tbilisi, 2005.
- Dzotsenidze 1974 – K. Dzotsenidze, Dictionary of Upper Imeretian speech. Tbilisi, 1974.
- EDGL – Explanatory Dictionary of the Georgian Language, edited by Prof. Arn. Chikobava, vols. I–VIII. Tbilisi, 1950-1964.
- Gigineishvili... 1961 – Iv. Gigineishvili, V. Topuria, Iv. Kavtaradze, Georgian Dialectology, I, Discussion of Dialects, Texts, Dictionary. Tbilisi, 1961.
- Glonti 1984 – Unity of Georgian dialect words. compiled by Al. Glonti, second edition. Tbilisi, 1984.
- Imnaishvili 1966 – Gr. Imnaishvili, Peculiarities of the Ingilo Dialect of the Georgian Language. Tbilisi, 1966.
- Khubutia 1969 – P. Khubutia, A Tushian dialect, Vocabulary. Tbilisi, 1969.
- Kublashvili 1985 – Kl. Kublashvili, Lower Imeretian Dialect of the Georgian Language. Tbilisi, 1985.
- Martirosov... 1956 – Ar. Martirosov, Gr. Imnaishvili, Kakhetian Dialect of the Georgian Language. Tbilisi, 1956.
- Mikautadze 2009 – Mikautadze M., Some Archaic Word Forms in Imerkhebian dialect, Collection Dedicated to the 110th Anniversary of the Birth of Academician Sergis Jikia, Akhaltsikhe, 2009: 52-56.
- Mikautadze 2010 – M. Mikautadze, Several Archaic Lexical Units in Imerkhebian dilect. International Periodical Journal "Education", Vol. 2. Tbilisi, 2010: 72-75.
- Paghava ... 2024 – M. Paghava, M. Tsintsadze, M. Baramidze, A Taoian Dialect of the Georgian Language (Research, Materials, Dictionary). Tbilisi, 2024.
- Putkaradze 1993 – Sh. Putkaradze, Chveneburebis' Georgian, book I, Batumi, 1993.
- Rostiashvili 1978 – N. Rostiashvili, Dictionary of the Ingilo dialect. Tbilisi, 1978.
- Rukhadze 2008 – Combined Dictionary of the Old Georgian Language. 2008. Compiled by G. Rukhadze; Edited by G. Koplatadze. Tbilisi, 2008.
- Saba 1949 – S.-S. Orbeliani, The unity of Georgian words, which is a dictionary. Which Dictionary. Tbilisi, 1949.
- Sarjveladze 1995 – Z. Sarjveladze, Dictionary of the Old Georgian Language. Tbilisi, 1995.
- Tsotsanidze 1978 – G. Tsotsanidze, A Pshavian Dialect. Tbilisi, 1978.
- Uturgaidze 1960 – T. Uturgaidze, Tushian dialect Kilo. Tbilisi, 1960.

DOI: 10.61491/yk.17.2025.12186

**ფშავ-ხევსურეთის ხალხური პოეზია
(საგმირო-სავაჟაკო ლექსები)**

**The Folk Poetry of Pshav-Khevsureti
(Heroic-Valorous Verses)**

ნორა ნიკოლაძე-ლომსიანიძე

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
საქართველო, ქუთაისი

Nora Nikoladze-Lomsianidze

Akaki Tsereteli State University
Georgia, Kutaisi

აბსტრაქტი

წარმოდგენილ ნაშრომში განხილულია ფშავ-ხევსურული პოეზია, კონკრეტულად, საგმირო-სავაჟაკო ლექსები. ფშავ-ხევსურეთი საქართველოს ერთ-ერთი ულამაზესი კუთხეა, იქ მცხოვრები ხალხი კი ოდითგანვე გამოირჩევა გმირობით, ვაჟკაცობით, გონიერებით, სტუმართმოყვარეობით. გარდა ასეთი დადებითი თვისებებისა, ისინი განსაკუთრებული ნიჭიერებითა და მდიდარი ფანტაზიით არიან გამსჭვალულნი.

მთიელთა პოეტური ბუნება ისტორიულად მათივე ყოფითაა შეპირობებული. პრიმიტიულმა სოციალურმა პირობებმა და თვალწარმტაცმა ბუნებამ ამ ზღაპრულ მხარეში პოეზიის განვითარების ნოყიერი ნიადაგი შექმნა. ფშავ-ხევსურეთის პოეზიაში გაიფურჩქნა და უკვდავი გახადა ის იდეები და მისწრაფებანი, რომლებსაც საუკუნეების განმავლობაში უმღეროდნენ და შესტროფოდნენ უმშვენიერეს ხევ-ხუვებში გაფანტული სახალხო მთქმელ-პოეტები, რომელთა მიერ შექმნილი უმდიდრესი პოეტური ქმნილებანი ქართველი ხალხის ცხოვრებას, მრავალსაუკუნოვან ისტორიას, გმირულ წარსულს, მისი ეროვნული და სოციალური იდეალების გამოხატულებას, მშობლიური ქვეყნის მაჯისცემას, მამულისადმი უსაზღვრო სიყვარულსა და თავდადებას გვაგრძნობინებს.

ფშავ-ხევსურეთის პოეზიაში წამყვანი ადგილი საგმირო-სავაჟაკო ლექსებს უჭირავს და ეს ბუნებრივიცაა; ქართველი ხალხი საუკუნეების განმავლობაში იბრძოდა უცხო დამპყრობელთა თუ სოციალური ბოროტების წინააღმდეგ. ჩვენი თანამემამულენი სისხლის უკანასკნელ წვეთამდე იბრძოდნენ სამშობლოს დასაცავად შინაური თუ გარეშე მტრების

წინააღმდეგ და უკეთესი მომავლის მოსაპოვებლად. ხალხის ფანტაზიამ უსაზღვრო სიყვარულით დაგვიხატა ბოროტების წინააღმდეგ მებრძოლი გმირები. საქართველოში ადრიდანვე შეიქმნა გმირის კულტი, რაც ხალხურ პოეზიაშიც აისახა.

კომპოზიციის მიხედვით საგმირო ლექსები ორ დიდ კატეგორიად იყოფა: სიუჟეტური და უსიუჟეტო ლექსები. ამჟამად ჩვენ მხოლოდ ფშავ-ხევსურეთის უსიუჟეტო ხალხური საგმირო ლექსებით შემოვიფარგლებით. სამეცნიერო ნაშრომში მოგვყავს შესაბამისი ფოლკლორული რეალიები და ვახდენთ მათ რეცეფციას.

საკვანძო სიტყვები: ფშავ-ხევსურეთის პოეზია, საგმირო პოეზია, უსიუჟეტო ლექსები.

ABSTRACT

The present paper examines Pshav-Khevsurian poetry, specifically the heroic-valorous verses. Pshav-Khevsureti is one of the most beautiful regions of Georgia, and the people who live there have long been distinguished by heroism, valor, wisdom, and hospitality. In addition to these positive qualities, they are imbued with particular talent and rich imagination.

The poetic nature of the mountain-dwellers is historically conditioned by their own way of life. Primitive social conditions, together with breathtaking natural surroundings, created in this fabled region fertile ground for the development of poetry. In the poetry of Pshav-Khevsureti there blossomed and were rendered immortal those ideas and aspirations that, over the course of centuries, were sung of and cherished by folk reciter-poets scattered throughout the most beautiful gorges and ravines – poets whose richest poetic creations bring home to us the life of the Georgian people, its centuries-long history, its heroic past, the expression of its national and social ideals, the pulse of the native land, and its boundless love for and devotion to the fatherland.

The leading place in the poetry of Pshav-Khevsureti belongs to heroic-valorous verses, and this is only natural; for centuries the Georgian people fought against foreign conquerors and against social evil alike. Our compatriots fought to the last drop of blood to defend the homeland against enemies both domestic and external, and to secure a better future. The imagination of the people, with boundless love, has depicted for us the heroes who fought against evil. A cult of the hero arose early on in Georgia, and this found its reflection in folk poetry as well.

In terms of composition, heroic verses are divided into two large categories: verses with a plot and verses without a plot. In the present study, we confine ourselves solely to the plotless folk heroic verses of Pshav-Khevsureti. In this scholarly paper we present the corresponding folkloric material and undertake its reception/interpretation.

Keywords: poetry of Pshav-Khevsureti, heroic poetry, plotless verses.

შესავალი

ფშავ-ხევსურეთის პოეზიაში წამყვანი ადგილი საგმირო-საგაჟკაცო ლექსებს უჭირავს. ხევსურები საგმირო ლექსებს აღნიშნავენ ტერმინით „სიმღერე“. ეს იმას ნიშნავს, რომ ლექსების აბსოლუტური უმრავლესობა სასიმღეროა, ფანდურზე დასამღერებელი. ძირითადი თემა ასეთი ლექსებისა მამაცობა და გმირობაა.

საგმირო ლექსები ძირითადად ეხება კონკრეტულ ამბავს ან პიროვნებას, მაგრამ გამოხატავს საუკუნეთა განმავლობაში ხალხის მიერ შემუშავებულ გმირობის იდეალს.

როგორც ცნობილია, ჩვენი ქვეყანა მუდმივად განიცდიდა მტერთა შემოსევას, უცხო ტომთა თარეშს. ამას თან ერთოდა შინაური შუღლი და აშლილობა. სწორედ ამ პირობებში წარმოჩინდებოდა გმირი, ვაჟკაცი, რომელიც იცავდა მამულს, იბრძოდა მისი კეთილდღეობისა და თვითმყოფადობისათვის, ხშირად თავს სდებდა კიდეც მამულის სამსხვერპლოზე. სახალხო მთქმელები ასეთ გმირებზე ქმნიდნენ ლექს-სიმღერებს, აქებდნენ, ხოტბას ასხამდნენ მათ და ზოგჯერ ზებუნებრივადაც წარმოსახავდნენ.

ფშავ-ხევსურეთის პოეზია განსაკუთრებით მდიდარია ასეთი ლექს-სიმღერებით, რომლებსაც ამჟამად განვიხილავთ.

კვლევის მეთოდები

კვლევის პროცესში გამოყენებულია კონტექსტუალური ანალიზისა და აღწერის მეთოდები.

მსჯელობა

ფშავ-ხევსურეთი საქართველოს ერთ-ერთი ულამაზესი კუთხეა. იქ მცხოვრები ხალხი კი ოდითგანვე გამოირჩევა გმირობით, ვაჟკაცობით, გონიერებით, სტუმართმოყვარეობით. ვაჟა-ფშაველას თქმით, „ფშაველი არის გაშლილის, მუდამ სიამაყის და მხიარულების გამომხატველის სახისა, ახოვანი, გულკეთილი, მომთმენი და როგორც ყველა მთის კაცი, სტუმრის მოყვარე... გამჭრიახი გონება და შორსმჭვრეტელი თვალი განუყრელი თანამგზავრია ამ კუთხის ხალხისა“... (ვაჟა-ფშაველა 1937: 86).

გარდა ასეთი დადებითი თვისებებისა, ეს ადამიანები განსაკუთრებული ნიჭიერებითა და მდიდარი ფანტაზიით არიან გამსჭვალულნი. მთიელთა პოეტური ბუნება ისტორიულად მათივე ყოფითაა შეპირობებული. პრიმიტიულმა სოციალურმა პირობებმა და თვალწარმტაცმა ბუნებამ ამ ზღაპრულ მხარეში პოეზიის განვითარების ნოყიერი ნიადაგი შექმნა. ფშავ-ხევსურეთის პოეზიაში გაიფურჩქნა და უკვდავი გახდა ის იდეები და მისწრაფებანი, რომლებსაც საუკუნეების განმავლობაში უმღეროდნენ და შესტროფოდნენ უმშვენიერეს ხევ-ხუვებში გაფანტული სახალხო მთქმელ-პოეტები, რომელთა მიერ შექმნილი უმდიდრესი პოეტური ქმნილებანი ქართული ხალხის ცხოვრებას, მრავალსაუკუნოვან ისტორიას, გმირულ წარსულს, მისი ეროვნული და სოციალური იდეალების გამოხატულებას, მშობლიური ქვეყნის მაჯისცემას, მამულისადმი უსაზღვრო სიყვარულსა და თავდადებას გვაგრძნობინებს.

ფშაურ-ხევსურულ პოეზიაში წამყვანი ადგილი საგმირო-საგაჟკაცო ლექსებს უჭირავს. მათ უძველესობაზე, ხასიათსა და ჟანრობრივ

თავისებურებაზე მიუთითებს ვაჟა-ფშაველა თავის ფოლკლორულ ნარკვევებში: „ძველის ძველი ცხოვრება, როგორც ვიცით, მუშტზე, ძალაზე იყო დაფუძნებული, ერთი თემი მეორეს არბევდა, სტყვევნიდა, იმონებდა, მხოლოდ იმიტომ, რომ ერეოდა. ვაჟკაცობას, ძალადობასა და მკლავს დიდი სახელი და პატივისცემა ჰქონდა მაშინ, თემსაც ძვირად უღირდა ვაჟკაცი, გმირი ხდებოდა საგნად ლექსისა, ზეპირგადმოცემისა, გმირის აშბით სულდგმულობდა ხალხი; იგი იყო იმის ნუგეში. ხალხი მუდამ თვალყურს ადევნებდა გმირს, აკვირდებოდა, სწავლობდა იმის განსხვავებულს ზნეხასიათს, ფანტაზიითაც უმატებდა გმირს თავის გემოვნებისამებრ ზნეობრივსა თუ ფიზიკურს თვისებას, რათა უფრო მოსაწონი გაეხადა იგი ყოველმხრივ“ (ვაჟა-ფშაველა 1961: 72).

ქს. სიხარულიძის აზრით, „...საგმირო ლექსები, რომელთა სიუჟეტები კონკრეტული ამბებით არის ნაკარნახევი, რეალური საფუძველით ახლოსაა საისტორიო ლექსებთან. ამიტომ არის ძნელი და არ ხერხდება ჟანრობრივი პრინციპით გარკვეული ზღვარის გავლება საგმირო-საისტორიო და საკუთრივ საგმირო ლექსებს შორის“ (სიხარულიძე 1958: 198).

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, საგმირო-პატრიოტული ლირიკული ნაწარმოებების (ისევე როგორც ისტორიულის) წარმოშობა საქართველოს გმირული წარსულის, პოლიტიკურ-ეკონომიკური და კულტურული ვითარების წიაღში უნდა ვეძებოთ. ქართველი ხალხი საუკუნეების განმავლობაში იბრძოდა უცხო დამპყრობელთა თუ სოციალური ბოროტების წინააღმდეგ. ჩვენი თანამემამულენი სისხლის უკანასკნელ წვეთამდე იბრძოდნენ სამშობლოს დასაცავად შინაური თუ გარეშე მტრების წინააღმდეგ და უკეთესი მერმისის მოსაპოვებლად. ხალხის ფანტაზიამ უსაზღვრო სიყვარულით დაგვიხატა ბოროტების წინააღმდეგ მებრძოლი გმირები. ასეთ გმირებს ხალხი ზეპუნებრივადაც კი წარმოიდგენდა. საქართველოში ოდითგანვე შეიქმნა გმირის კულტი.

საგმირო ლექსები კომპოზიციის მიხედვით ორ დიდ კატეგორიად იყოფა: სიუჟეტიანი და უსიუჟეტო ლექსები. საგმირო ლექსები მეტწილად სიუჟეტიანი პოეტური ნაწარმოებებია, თუმცა გვაქვს ისეთი ლექსებიც, რომლებიც ფაბულას არ საჭიროებს, ისინი მხოლოდ სიბრძნე-გონიერებას ან ზნეობრივ ნორმებს შეიცავს. ამიტომ ისინი უსიუჟეტო ლექსებია. ამჟამად ჩვენ მხოლოდ ასეთი ლექსებით შემოვიფარგლებით.

აკაკი შანიძის თვალსაზრისით, ფშავ-ხევსურეთის პოეზიის ძირითადი თემა გმირობაა; მთიელთათვის სავალდებულოა ფარ-ხმალის კარგად ხმარება, თავდადება, გმირობის გამოჩენა, კაი ყმობა, სახელის მოხვეჭა. ბარის მოლექსენიც კი აღნიშნავენ მთიელთა არაჩვეულებრივ გმირობას:

მთიელო, მთაში გაზრდილო,
ხმალს როდი მოგიშვიდება,
ომში შეხვალ და გამოხვალ
გული არ შეგიშინდება,
სისხლისა ნაგუზარზედა

ფები არ მოგიცურდება (საუნჯე 1991: 28).

კარგი ყმა, უპირველეს ყოვლისა, უნდა იყოს სამშობლოს მოსიყვარულე, მან არასოდეს არ უნდა დათმოს თავისი მიწა-წყალი:

მთიელ ვარ, მთაში გაზრდილი , გულადი, გაუტეხელი,
არწივი ზეცათ მოსული, სპილო ვარ მოუდრეკელი,
სამშობლოს მოსიყვარულე, ვარ მისი დაუთმოზელი

(პოეზია 1974: 34).

კაი ყმამ, თუკი დასჭირდა, მამულს სიცოცხლეც კი უნდა შესწიროს:
მამულო, შენთვის მოგკვდები,

შენთვის ჩავიცვამ შავსაო,

შენ შემოგწირავ სიცოცხლეს,

შემოგვევლები თავსაო (აკაკის კრებული 1897: 15).

გმირი წინაპრების დიდ სიყვარულს სამშობლოსადმი ახლავ
განგაცდევინებს სიმბოლიკით შეკრული ლექსი:

ბეთლემის კარზე ჰკიდია

ვოჟა ჯურხაის ფარიო,

მაუვლის ომის წადილი,

ხანდისხან შასძრავს ქარიო (საუნჯე 1991: 26).

ვაჟკაცი მტერთან ბრძოლაში უდრეკი, უშიშარი უნდა იყოს:

ვაჟკაცსა – გული რკინისა,

აბჯარი – თუნდა ხისაო,

თვალნი – ქორებულ მხედავნი,

მუხლები შევარდნისაო (ალიბეგაშვილი 1992: 42).

ხალხის აზრით, კარგმა ვაჟკაცმა მტერ-მოყვარე უნდა გაარჩიოს, მტერს
მტრულად უნდა შეხედეს, მოყვარეს კი – მოყვრულად:

ვაჟკაცსა – გული რკინისა,

აბჯარი – თუნდა ხისაო,

მტრებსა უწყვეტდეს სინსილას

მოყვრებს უწევდეს ღვინისაო (აკაკის კრებული 1897: 15).

ნამდვილი გმირი ის არის, ვინც ომის დამახილზე უყოყმანოდ ჩაიცვამს
აბჯარს, შეკაზმავს ცხენს, ხელში აიღებს იარაღს და ხალისიანად გასწევს
ბრძოლის ველისაკენ:

მაშინ კარგია კაი ყმა,

რა დილა–ბინდი დგებოდეს,

იცვამდეს გრილსა რკინასა,

„ომს ვიქამ“, ემზადებოდეს,

ხვადი რო ჰხრავდეს ლაგამსა,

წაღმა–უკულმა დგებოდეს (საუნჯე 1991: 24).

ვაჟისათვის მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ გარეგნობა, არამედ მის
გმირობას აფასებს ბრძოლის ველზე გამოჩენილი უშიშრობა, სიმამაცე,
გამბედაობა:

ვაჟკაცს რას გამოადგების

სოფელთ შვეწება ტანისა,

ბანებზე მიდგომ-მოდგომა

გამშვენეობა ქალისა?

ხმაღას უნდა აჰრევიწებდეს

იმედი ჰქონდეს მკლავისა (იქვე).

ამასვე გამოხატავს ეს სასიმღერო ტაეპი:

კაი ყმა, მგელი, არწივი
 არცერთი არ გაიწურთნება,
 მგელი არ მაშლის მგლობასა,
 კაი ყმა – მამაცობასა,
 არწივი – არწივობასა,
 მთის ყურეთ ნადირობასა (საუნჯე 1991: 24).
 კაი ყმა უყოყმანოდ თავსაც დასდებს სამშობლოს დაცვისათვის:
 კაი ყმა ლაშქარს მოკვდება,
 სწორების მჯობინობასა,
 ცუდაი ბოსლის ყურესა,
 ქალებთან ლოგინობასა (ხალხური სიტყვიერება 1970: 27).
 ხალხი ჰკიცხავს და სამარცხვინო ბოძზე აკრავს მშიშარა, მხდალ,

ქალაჩუნა ვაჟს:

ვაჟკაცსა ქალაჩუნასა
 ქალი სჯობია თმინი,
 მტერსა ვერ უზამს მტრობასა,
 ძმას – ძმობას ვაგლახიანი,
 გონჯად იქნება ყველასთან,
 თავ-ცხვირ-პირ ტალახიანი (აკაკის კრებული 1898: 30).

ასევე:

ამილახვრიანთ ბიჰს გავხარ,
 შენ, ქალაჩუნა ფხვენელო,
 მტერს ვერ დაუხვდი გულადად,
 შენ, გვარის შემარცხვენელო (იქვე).

ამავე დროს, ხალხი სიძულვილს გამოხატავს იმათ მიმართ, ვინც
 ბრძოლის ველიდან გაიქცევა:

კაი ყმის ცოლი ტიროდა:

აღარ მამივა შინაო,
 ცუდაის ცოლი იცინის:
 გამაიქცევა წინაო.

გამოქცეულის მოსვლასა

არმოსვლაი სჯობ შინაო (ფშავ-ხევსურული პოეზია 1949: 106).

კარგი ვაჟკაცი ზნეობრივადაც სრულყოფილი უნდა იყოს. იგი შემკული
 უნდა იყოს რაინდისათვის დამახასიათებელი დადებითი თვისებებით.
 კაი ყმა უნდა ერიდებოდეს უაზრო სისხლის ღვრას, მაგრამ არც ის უნდა
 მოითმინოს, რომ აზურად აიგდონ, დაამცირონ. ასეთ დროს ის აფრთხილებს
 თავის ღირსების შემლახავს:

ცხენ კარგო, თავადაც კარგო, ცხენას არ გამალახვინო,

ეგ შენი ჭრელი ხანჯარი, წითლად არ შემალეზინო,

ეგ შენი ცხენის ბალიში თავქვეშ არ დამაგებინო (იქვე: 125-126).

გმირს უნდა ახასიათებდეს ბრძოლაში მოწინააღმდეგეზე პირდაპირ

შეზმა და არა მალულად, მიპარვით მოკვლა:

მტერი რას მიზამს პირდაპირ,

მალვით თუ მიზამს ზიანსა,

მალვით ვინც მტერი მტერს მოჰკლავს,

ის ქალს ვითა სჯობს თმინასა?! (აკაკის კრებული 1898: 16).

კარგ ვაჟკაცს სიკვდილიც კი ურჩევნია შერცხვენილ სიცოცხლეს,
მტრის მიერ ხელში ჩაგდებას, დატყვევებას:

მთიელ ვარ, მთურად ნაჩვევი,
მტერო, ვვერ შეგიშინდები,
შვიდს ვარჩევ, შვიდჯერ სიკვდილსა,
ხელში არ ჩაგივარდები,
ქუდმოხდილ ქვეყნად ვერ ვივლი,
კლდეზედვე გადავარდები (კოტეტიშვილი 1934: 213).

კარგმა ყმამ მეგობრობაც უნდა იცოდეს: ძმას, ძმადნაფიცს, მეგობარს
არ უნდა უღალატოს, მისთვის სისხლი უნდა აიღოს და თუ საჭიროება
მოითხოვს, თავიც უნდა შესწიროს:

ძმაო, მაგ შენსა მომკვლელსა
ირმულად მივეპარები,
თოფსა ვჰკრავ, ხრმალსა შემოვჰკრავ,
არცერთს არ დავემალე (აკაკის კრებული 1898: 15).

...

ძმადნაფიცისთვის სიკვდილი
სათემოდ შესამღერია,
მკერდჩანგრეულის სახელი
სამოთხის კარზე სწერია (ალიბეგაშვილი 1992: 50).

ვაჟკაცი თავმდაბალი, დამთმობი, დინჯი უნდა იყოს:
მთიდან მოსული ვაჟკაცი გეზელ ქორივით კიოდა,
თავი ხმლით ქონდა დაჭრილი, გულს სისხლი გადმოსდიოდა,
სამოცი ლევი მოეკლა, უვაჟკაცობას ჩიოდა

(პოეტური შემოქმედება 1968: 139).

ნამდვილ ვაჟკაცს არ შეშვენის სიტყვის გატეხვა:
სიტყვის (ვარიანტში თემის, ნ.ნ.) გამტეხსა ვაჟკაცსა
ნუ დაელევა ჭირიო,
შეურცხვეს ყველგან ულვაში
და გაუშვდეს პირიო! (აკაკის კრებული 1898: 15).

ფშაურ-ხევსურული საგმირო პოეზიისათვის დამახასიათებელია
ოჯახის სიწმინდის დაცვის იდეაც: გმირის ზნეობრივ სიფაქიზეს გამოხატავს
ეს აფორიზმი:

ვაჟკაცო, გულო ჯამარდო, აბჯარი გინდა ხისაო,
ხარი კამეჩი თავისი, ცოლი რად გინდა სხვისაო?

(პოეზია 1991: 28).

ასევე:

სხვის ცოლის მდომელ ვაჟკაცსა სამოთხე დაეკვეთება,
ცხრა ადლი ნაგრეხი ჯაჭვი კისერზე დაეკიდება,
ვერ უპოვნია სამოთხე, დადის და დაეხეტება (ალიბეგაშვილი 1992: 52).

ნამდვილი გმირი, რომელსაც ხალხმა სასიყვარულო სახელი „კაი ყმა“
შეარქვა, ქართველი ქალის იდეალი იყო. რაც საგმირო აფორიზმებსა და
სასიმღერო ტაეებშიც აისახა:

კარგ ყმას შაჰყვარდი, ქალაო,
ნუ სახლსა ცხვარ-ბევრისასა, –
ბევრი ცხვარი და ქონება
მუხლს მოაქვს კარგის ყმისასა (ალიბეგაშვილი 1992:52).

...

ვაჟკაცი, ულვაშ კოკობო,
შენი გმირობა მიყვარსო,
თუ კი შენ ჩემთან არ მოხვალ,
მე შენთან ვინ მომიყვანსო? (აკაკის კრებული 1898: 15).

ფშავ-ხევსურეთის ხალხური საგმირო პოეზიის მიხედვით, ქართველი
ქალი საქმროს ირჩევს არა გარეგნობით, თვალ-ტანადობით, არამედ –
ვაჟკაცობით:

ხევსურსა ისეთს გადავყვებ,
დღეშუ ღლესავდეს ხმალსაო,
შინ სტუმარ შეუდიოდეს,
აზჯარ ულენდეს კარსაო,
ლაშქარს წინ ჩაუძღვებოდეს,
გასწრებდეს შუბის ტარსაო (პოეზია 1974: 36).

ასევე:

არ მინდა ისეთიანი,
კარგ იყოს თვალად, ტანად,
რას უშველს სილამაზეი,
ხალხნი რო ხკვლევიდან ქალადა.
ვაჟკაც უნდ იყვას ისეთი,
დღემდე ხმარობდეს დანასა,
სიცილით უნდა აშულლას,
ხმაიც არ გაიტანასა (იქვე).

უნდა შევნიშნოთ, რომ კაი ყმის სახე, ნიშან-თვისებები დახასიათე-
ბული აქვს ვაჟა-ფშაველას ლექსში „კაი ყმა“. ვაჟა-ფშაველა წერს:

„კაი ყმას ომში გამარჯვების შემდეგ აუცილებლად ტრადიციულად
ქება უნდა შეასხან. ქება სწრაფად ვრცელდება და ნაქები ვაჟკაცი ხალხის
მიერ გმირადაა აღიარებული. სწორედ ასეთ გმირებთან შერკინება, ძალის
გამოცდა ხდება სახელის მაძიებელი ჭაბუკის მიზანი... გმირი ფშაურ
ლექსებში „ვაჟკაცათ“, „კაი ყმად“ იხსენიება. იგი თემიდან გამოდის, თემს
ემსახურება, იმის გულისათვის იბრძვის. გმირის მაღალი ზნეობა და
საგმირო საქმენი თემს დასტრიალებს თავზე. გმირი გარეგნობით არ
ჰგავს მზესა და მთვარეს. იგი თავისებურად არის ლამაზი: „სვილის ფერა“,
შავგვრემანი“ (ვაჟა ფშაველა 1956: 66).

ასეთი გმირის ქება-დიდება ფშავ-ხევსურეთის მრავალ ხალხურ
ლექსშია შესხმული. ამავე კუთხის საგმირო ლექს-სიმღერებში
გამოხატულია ქართველი კაცის მდიდარი ბუნება, სულიერი მხნეობა,
გამარჯვების ურყევი რწმენა, ოპტიმიზმი. ერთი მათგანი ასეთია:

კიდევაც დაიზრდებიან ალგეთს ლეკვები მგლისანი,
ისე არ ამოსწყდებიან, ჯავრი არ სჭამონ მტრისანი

(ალიბეგაშვილი 1992: 43).

ასეთი პრინციპებითა და იდეალებით ცხოვრობდა ჩვენი ხალხი. გმირ წინაპართა მაგალითზე ახალგაზრდა მამულიშვილთა დარაზმულობას მტრის წინააღმდეგ საბრძოლველად უშუალოდ განგვაცდევინებს სასიძლერო ლექსი:

გაგვიძელ, ბერო მინდიავ,

მუხლი მაიბი მგლისაო,

გაიყოლიე უმცროსნი

ვისაც თავი აქვს ცდისაო (საუნჯე 1991: 26).

მომავალი თაობისადმი საგმირო საქმეთა გაგრძელების მოწოდებად აღიქმება ეს აფორიზმი:

თქვენი რიგია, ახლებო,

ხელის დადება ხმალზედა,

ყორნები ლეშით ძღებთან

მამების ნაომარზედა (ალიბეგაშვილი 19925: 54).

დასკვნა

ფშავურ-ხევსურულ ხალხურ საგმირო-სავაჟკაცო ლექსებსა და საქართველოს ამ უმშვენიერეს კუთხეში გმირის იდეალის დიდ თემაზე შექმნილ ხალხური პოეზიის ნიმუშებს ისტორიულ და მხატვრულ ღირებულებებთან ერთად მუდამ ექნება შემეცნებითააღმზრდელობითი და ქმედითი ძალა.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები

აკაკის კრებული 1897 – აკაკის კრებული, VII. თბილისი, 1897.

აკაკის კრებული 1898 – აკაკის კრებული, VI. თბილისი, 1898.

აკაკის კრებული 1898 – აკაკის კრებული, VIII. თბილისი, 1898.

აკაკის კრებული 1898 – აკაკის კრებული, IX. თბილისი, 1898.

აკაკის კრებული 1899 – აკაკის კრებული, IX. თბილისი, 1899.

ალიბეგაშვილი 1992 – გ. ალიბეგაშვილი, ქართული ხალხური პოეზიის ნიმუშები. თბილისი, 1992.

ვაჟა-ფშაველა 1937 – ვაჟა-ფშაველა, ეთნოგრაფიული წერილები. თბილისი, 1937.

ვაჟა-ფშაველა 1956 – ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი, ტ. VII, თბილისი, 1956.

ვაჟა-ფშაველა 1961 – ვაჟა-ფშაველა, ძველი და ახალი ფშაველების პოეზია, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. V. თბილისი, 1961.

კოტეტიშვილი 1934 – ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია. ქუთაისი, 1934.

პოეზია 1974 – ქართული ხალხური პოეზია. თბილისი, 1974.

პოეტური შემოქმედება 1968 – ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, II. თბილისი, 1968.

საუნჯე 1991 – ქართული ხალხური საუნჯე, სამ ტომად, ტ. I, პოეზია. თბილისი, 1991.

სიხარულიძე 1958 – ქ. სიხარულიძე, ნარკვევები, I. თბილისი, 1958.

ფშავ-ხევსურული პოეზია 1949 – ფშავ-ხევსურული პოეზია, შედგენილი ივ. ხორნაშულის მიერ, თბილისი, 1949.

შანიძე 1931 – აკ. შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია. ტფილისი, 1931.

ხალხური სიტყვიერება 1970 – ქართული ხალხური სიტყვიერება. ქრესტომათია. შემდგ. ქს. სიხარულიძე. თბილისი, 1970.

References and Sources

- Akaki's Collection 1898 – Akaki's Collection, VI. Tbilisi, 1898.
Akaki's Collection 1897 – Akaki's Collection, VII. Tbilisi, 1897.
Akaki's Collection 1898 – Akaki's Collection, VIII. Tbilisi, 1898.
Akaki's Collection 1898 – Akaki's Collection, IX. Tbilisi, 1898.
Akaki's Collection 1899 – Akaki's Collection, IX. Tbilisi, 1899.
Alibegashvili 1992 – G. Alibegashvili, Samples of Georgian Folk Poetry. Tbilisi, 1992.
Georgian Folk Poetry 1974 – Georgian Folk Poetry, Vol. III. Tbilisi, 1974.
Georgian Folk Poetic Creativity, Vol. II. Tbilisi, 1968.
Georgian Folk Treasury 1991 – Georgian Folk Treasury, 3 volumes, Vol. I: Poetry. Tbilisi, 1991.
Kotetishvili 1934 – V. Kotetishvili, Folk Poetry. Tbilisi, 1934.
Poetry of Pshav-Khevsureti, Compiled by Iv. Khornauli. Tbilisi, 1949.
Shanidze 1931 – A. Shanidze, Georgian Folk Poetry. Tbilisi, 1931.
Sikharulidze 1958 – K. Sikharulidze, Essays, I. Tbilisi, 1958.
Vazha-Pshavela 1937 – Vazha-Pshavela, Ethnographic Writings. Tbilisi, 1937.
Vazha-Pshavela 1956 – Vazha-Pshavela, Collected Works, Vol. VII. Tbilisi, 1956.
Vazha-Pshavela 1961 – Vazha-Pshavela, Poetry of Old and New Pshavians, Complete Works, V. Tbilisi, 1961.

DOI: 10.61491/yk.17.2025.12187

**კავკასიის მკვიდრთა ყოფისა და
ეროვნული ცნობიერების წარმომჩენი რეალიზები
გრძოლ რობაკიძის „კავკასიურ ნოველებში“**

**Realities Representing the Way of Life and National
Consciousness of the Peoples of the Caucasus
in Grigol Robakidze's „Caucasian Novellas“**

ავთანდილ ნიკოლეიშვილი

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
საქართველო, ქუთაისი

Avtandil Nikoleishvili
Akaki Tsereteli State University
Georgia, Kutaisi

აბსტრაქტი

გრძოლ რობაკიძის (1880-1962) ემიგრანტული პერიოდის შემოქმედებითი წარმატებები მნიშვნელოვანწილად აღმოჩნდა დაკავშირებული 1932 წელს გერმანიაში გერმანულ ენაზე გამოცემულ მის წიგნთან – „კავკასიური ნოველები“. ხსენებულ კრებულში წარმოდგენილი ნოველებისადმი გამოვლენილი განსაკუთრებული ინტერესის განმაპირობებელ ერთ-ერთ უმთავრეს ფაქტორად ის გარემოება იქცა, რომ მათში მაღალი სიტყვიერი ხელოვნებითაა წარმოსახული საქართველოს მთიანი რეგიონების – ფშავ-ხევსურეთისა და ჩრდილოეთ კავკასიის მკვიდრთა ყოფა-ცხოვრებასა და წეს-ჩვეულებებთან დაკავშირებული სპეციფიკური ეპიზოდები და საყოფაცხოვრებო თავისებურებანი.

ევროპელთა უდიდესი ნაწილისთვის არსებითად უცნობი და ეგზოტიკური წეს-ჩვეულებებით მკვეთრად განსხვავებული ამ სამყაროსადმი გამოვლენილი განსაკუთრებული ინტერესის არსებითად განმსაზღვრელ ფაქტორად ამ შემთხვევაში, პირველ ყოვლისა, მათთვის არსებითად უცნობი და რაინდული წეს-ჩვეულებებით აღბეჭდილი სწორედ ეს ადათ-ტრადიციები იქცა. აღნიშნულ ფაქტორებთან ერთად, აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ხსენებული ნოველების მეშვეობით მწერალმა ის რაინდული თავგანწირვაც წარმოსახა ღრმად შთამბეჭდავი ფორმით, რითაც ხსენებული რეგიონების მკვიდრნი საუკუნეთა განმავლობაში თავგანწირვით იცავდნენ მათი ცნობიერების სისხლხორცეულ ნაწილად

ქცეულ ეროვნულ, ეთნიკურ და ყოფით თვითმყოფადობას. ყოველივე ზემოთქმულის ნათელსაყოფად წინამდებარე ნარკვევში გაანალიზებულია ხსენებული ციკლის ორი ნოველა – „იმამ შამილი“ და „ენგადი“ (სიმბოლური გააზრებით – დაბრუნება საწყის წერტილთან). „იმამ შამილი“ გრიგოლ რობაქიძეს კავკასიელ ხალხთა ზეპირსიტყვიერებაში ფართოდ გავრცელებულ რომანტიზებულ ტექსტებზე დაყრდნობით დაუწერია. მასში რომანტიკული ფორმითაა განდიდებული შამილისა და მისი თანამემამულეების თავგანწირული ბრძოლა რუსი კოლონიზატორების წინააღმდეგ. „კავკასიურ ნოველათა“ ციკლის მეორე ნიმუში კი ხევსურთა ეგზოტიკური ყოფისა და ადათ-ტრადიციების ამბავს მოგვითხრობს, რომანტიკულად ანაქრონულს ცივილიზებული სამყაროსთვის. ნოველის მთავარი გმირი გიორგი ვალუევი სამსახურეობრივი საქმის გამო ხევსურთა ერთ-ერთ მივარდნილ სოფელში მიემგზავრება, სადაც პირადად აღმოჩნდება უშუალო მონაწილე ამ რეგიონის მკვიდრთა უძველესი ადათ-ტრადიციებისა. ამ თვალსაზრისით მის პიროვნულ ცნობიერებაზე ყველაზე დიდი ზეგავლენა მოახდინა ახალგაზრდა ქალთან განმარტოებით ყოფნამ ხანგრძლივი დროის განმავლობაში ისე, რომ მასთან ეროტიკული ურთიერთობისაგან მკაცრად უნდა შეეკავებინა თავი. გიორგიმ პირადად გამოსცადა თავის თავზე ამ უცნაური ქმედების მთელი სიმკაცრეცა და რომანტიკაც. „კავკასიური ნოველების“ განხილული ნიმუშების მეშვეობით გრიგოლ რობაქიძემ კიდევ უფრო მეტად განავრცო თავისი შემოქმედებითი სამყაროს არეალი და ახალი წახნაგებით წარმოაჩინა როგორც ხსენებული რეგიონების მკვიდრთა ადათ-ტრადიციები, ისე მათი აქტიური ბრძოლა ეროვნული თავისუფლების შესანარჩუნებლად.

საკვანძო სიტყვები: გრიგოლ რობაქიძე, ნოველა „იმამ შამილი“, ნოველა „ენგადი“ შამილი, ხევსურეთი.

ABSTRACT

The creative successes of Grigol Robakidze (1880–1962) during his emigration period turned out to be significantly bound up with his book *Caucasian Novellas*, published in German in Germany in 1932. One of the principal factors underlying the particular interest shown toward the novellas presented in this collection was the circumstance that they portray, with high verbal artistry, specific episodes and everyday particularities connected with the way of life and customs of the inhabitants of Georgia's mountainous regions – Pshav-Khevsureti and the North Caucasus.

For the great majority of Europeans, this world – essentially unknown to them and sharply distinguished by exotic customs – held a particular interest, and the factor essentially determining that interest was, first and foremost, precisely these customs and traditions, marked as they were by chivalric practices essentially unknown to Europeans. Alongside these factors, it should also be noted here that, by means of these novellas, the writer likewise portrayed, in a deeply impressive form, that chivalric self-sacrifice through which the inhabitants of these regions defended, over

the course of centuries and with self-sacrifice, their national, ethnic, and everyday distinctiveness – a distinctiveness that had become part of the very flesh and blood of their consciousness. In order to illustrate all of the above, the present essay analyzes two novellas from this cycle: „Imam Shamil“ and „Engadi“ (understood symbolically as a return to the point of origin).

Grigol Robakidze wrote „Imam Shamil“ drawing upon romanticized texts widely disseminated in the oral tradition of the peoples of the Caucasus. In it, the self-sacrificing struggle of Shamil and his compatriots against the Russian colonizers is glorified in romantic form. The second work in the cycle of „Caucasian Novellas“, meanwhile, tells the story of the exotic way of life and customs and traditions of the Khevsurs — traditions romantically anachronistic to the civilized world. The novella's protagonist, Giorgi Valuev, travels on official business to a remote Khevsurian village, where he personally becomes a direct participant in the ancient customs and traditions of the inhabitants of this region. In this respect, the greatest influence upon his personal consciousness was exerted by his being left alone with a young woman for a prolonged period of time, in such a way that he was obliged to restrain himself strictly from any erotic relations with her. Giorgi personally experienced, upon himself, the full severity as well as the romance of this strange practice.

In the end, on the basis of all of the above, it may be concluded that, through the examined examples from „Caucasian Novellas“, Grigol Robakidze further extended the range of his creative world and portrayed, with new facets, both the customs and traditions of the inhabitants of these regions and their active struggle to preserve national freedom.

Keywords: Grigol Robakidze, the novella „Imam Shamil“, the novella „Engadi“, Shamil, Khevsureti.

შესავალი

მეოცე საუკუნის ქართული ემიგრანტული მწერლობის ცნობილი წარმომადგენლის – გრიგოლ რობაქიძის (1880-1962) შემოქმედებითი წარმატებები მნიშვნელოვანწილად აღმოჩნდა დაკავშირებული 1932 წელს გერმანიაში გერმანულ ენაზე გამოცემულ მის წიგნთან – „კავკასიური ნოველები“. ხსენებულ კრებულში წარმოდგენილი ნოველებისადმი გამოვლენილი განსაკუთრებული ინტერესის განმპირობებელ ერთ-ერთ უმთავრეს ფაქტორად ის გარემოება იქცა, რომ მათში მაღალი სიტყვიერი ხელოვნებითაა წარმოსახული საქართველოს მთიანი რეგიონის – ფშავ-ხევსურეთისა და ჩრდილოეთ კავკასიის მკვიდრთა ყოფა-ცხოვრებასა და წეს-ჩვეულებებთან დაკავშირებული სპეციფიკური ეპიზოდები და ყოფით-ეთნოგრაფიული თავისებურებანი.

როგორც მოსალოდნელი იყო, ევროპელთა უდიდესი ნაწილისთვის არსებითად უცნობი და ეგზოტიკური წეს-ჩვეულებებითა და ურთიერთობებით მკვეთრად განსხვავებული ამ სამყაროსადმი

გამოვლენილი მათი განსაკუთრებული ინტერესის არსებითად განმსაზღვრელ ფაქტორად ამ შემთხვევაში, პირველ ყოვლისა, მათთვის არსებითად უცნობი და რაინდული წეს-ჩვეულებებით აღბეჭდილი სწორედ ეს ადათ-ტრადიციები იქცა. აღნიშნულ ფაქტორებთან ერთად, აქვე ისიც ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ ხსენებული ნოველების მეშვეობით მწერალმა ის რაინდული თავგანწირვაც წარმოსახა ღრმად შთამბეჭდავი ფორმით, რითაც ხსენებული რეგიონების მკვიდრნი საუკუნეთა განმავლობაში მათი ცნობიერების სისხლხორცეულ ნაწილად ქცეულ ეროვნულ, ეთნიკურ და ყოფით თვითმყოფადობას იცავდნენ თავგანწირვით.

ყოველივე ზემოთქმულისთვის მეტი სიცხადისა და დამაჯერებლობის მისაღებად ამჯერად განსაკუთრებული ყურადღება მიიწვიება მივაპყრო ხსენებული ციკლის ორ ნოველს – „იმამ შამილსა“ და „ენგაღს“.

კვლევის მეთოდები

გრიგოლ რობაქიძის ხსენებული ნოველები წინამდებარე ნაშრომში გაანალიზებულია შესაბამისი პერიოდის რეალობასა და ადათ-ტრადიციებთან მიმართებით. ამ მიზნით გამოყენებულია მოვლენათა ანალიზის, ინტერპრეტირებისა და კომენტირების მეთოდები.

მსჯელობა

როგორც უკვე აღინიშნა, გრიგოლ რობაქიძის შემოქმედებითი წარმატებები მნიშვნელოვანწილად აღმოჩნდა დაკავშირებული 1932 წელს გერმანიაში გერმანულ ენაზე გამოცემულ მის წიგნთან – „კავკასიური ნოველები“. იმის ნათელსაყოფად, მწერლის შემოქმედებითი ნააზრევს ამ ნიმუშებისადმი ინტერესი დღემდე რომ არ განელებულა და ისინი კვლავაც რჩება ავტორისეულ შესაძლებლობათა საუკეთესოდ წარმომჩენ მხატვრულ ქმნილებებად, ქვემოთ შევეცდებით კიდევ ერთხელ მივაპყროთ მკითხველის ყურადღება ხსენებული ციკლის ორ ნოველს – „იმამ შამილსა“ და „ენგაღს“.

როგორც „იმამ შამილის“ სიუჟეტით თვალნათლივ ჩანს, ჩრდილოეთ კავკასიელ ხალხთა ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლის წარმართველი ამ პიროვნების ცხოვრების ამსახველი ეს ნოველია გრ. რობაქიძეს ხსენებული რეგიონის მკვიდრთა ზეპირსიტყვიერებაში ფართოდ გავრცელებულ რომანტიზებულ ტექსტებზე დაყრდნობით დაუწერია. აღნიშნულ გარემოებასთან ერთად, აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ ხსენებული ნაწარმოები ამ თვალსაზრისით გამონაკლისი არ არის და მსგავსი სიუჟეტური ანალოგიები მას ჩრდილოეთ კავკასიელ ავტორთა არაერთი წარმომადგენლის შემოქმედებაშიც მოეპოვება. აღნიშნული საკითხის კონკრეტულ გაანალიზებამდე მკითხველს მოკლედ შევახსენებ ნაწარმოების სიუჟეტურ ქარგას:

რუსების წინააღმდეგ ჩვიდმეტწლიანი ომით მოქანცული შამილის ნაიბები რიცხვმრავალი მტრის სიძლიერემ სასოწარკვეთილებაში ჩააგდო და ბრძოლის გაგრძელების უპერსპექტივობაში დაარწმუნა. და აი, „სახსარდამშლელი და საზარელი ფიქრით“ (მწერლის სიტყვებია) შეპყრობილნი, ისინი მათი იმამის იმაში დარწმუნებას გადაწყვეტენ, რომ

მტერთან დაზავება აუცილებელი. გადაწყვეტით კი გადაწყვეტეს, მაგრამ ამ გადაწყვეტილების თქმას შამილს ვერავინ უბედავდა. საბოლოოდ ნაიბებმა ამ მდგომარეობიდან ის გამოსავალი მოძებნეს, რომ შამილს საკუთარი დედა მიუგზავნეს შუამავლად. დიდი ყოყმანის შემდეგ ქალმა, იმაში თავადაც დარწმუნებულმა, რომ რუსების წინააღმდეგ ბრძოლას პერსპექტივა არ ჰქონდა, ნაიბებს შვილთან მოლაპარაკების პირობა მისცა. დედამ შვილს „დათუთქული ხმით გადასცა ნაიბთა გულნადები“.

მოსმენილით ფიქრდამძიმებული შამილი დედისთვის საბოლოო პასუხის გაცემამდე მიზგითში წავიდა სალოცავად და იმის შესატყობად, „თუ რას ამცნევდა იდუმალი ხმა ნაიბების გადაწყვეტილების გამო“. გზად მიმავალი იმამი მოულოდნელად მოთამაშე ბავშვების გუნდს გადაეყარა. ბავშვები ალტაცებით საუბრობდნენ შამილზე, რომელიც თვალთ არასოდეს ენახათ და თვითდაჯერებით არწმუნებდნენ უცნობ მხედარს, რომ მისი მომრევი ქვეყანაზე არავინ იყო. თვალში სიამაყისა და ნეტარების ცრემლჩამდგარმა შამილმა ამ შემთხვევის შედეგად საბოლოოდ სძლია ის მეორე „სხვა“, რომელიც წუთიერად იყო ჩასახლებული მის არსებაში: „აღარ იყო გაორება, მრთელ იქმნა შამილი! გაჰქრა ის ტკივილიც, სრულად“.

მიზგითში განმარტოებულმა შამილმა ლოცვაში მთელი დღე-ღამე გაატარა. ხალხი შეშფოთებული ელოდებოდა სალოცავიდან მის გამოსვლას. და აი, ლოდინით დაქანცული ხალხის წინაშე გამოჩნდა იმამი და სმენად ქცეულ ხალხს ნაკვერჩხლებივით მოელვარე სიტყვებით მრისხანედ მიმართა: „ასჯერ სახრე... მას... ვინც... პირველმა... გაუწყა... ზავის ჩამოგდების... განზრახვა...“.

შამილის დედამ მტკიცე ხმით განუცხადა შვილს, რომ სწორედ იგი იყო ის პირველი ადამიანი. იმამმა, ისე, რომ სახე ოდნავადაც კი არ შეტოკებია, იქვე მდგომ მურიდს ბრძანების დაუყოვნებლივ აღსრულება დაავალა და იმის გამო, რომ დედა მოხუცი იყო, ბრძანა, მისთვის მხოლოდ ხუთი სახრე დაერტყათ, დანარჩენი 95 კი მისთვის. იმ საყოველთაო რეაქციის წარმოსახვით, რომელიც იქ შეკრებილ ნაიბებსა და ხალხში მოჰყვა შამილის ამგვარ ქმედებას, მწერალი ღრმად შთამბეჭდავი ფორმით გვარწმუნებს იმაში, რომ ამგვარი სულისკვეთების მქონე ხალხის დათრგუნვა და დამარცხება ყოვლად შეუძლებელია. შამილის წინ გამეხებული სახით წამომართული ნაიბები ხმაღაშიშვლებულნი გაიძახოდნენ: „არ გვინდა ზავი! ბრძოლა ბოლომდე!“

ხილული ამბით გულანთებული იმამი ცხენისკენ გაექანა, უნაგირს მოეწვლო და მტერთან შესარკინებლად გავარდა. მას უკან მისი ის ნაიბებიც მიჰყვნენ, რომლებიც წინათ გულგატეხილნი მოითხოვდნენ მტერთან დაზავებას.

როგორც ნაწარმოების სიუჟეტის ამგვარი ზედაპირული მონახაზითაც ნათლად ჩანს, გ. რობაქიძის ნოველაში რომანტიკული ფორმითაა განდიდებული შამილისა და მისი თანამემამულეების თავგანწირული ბრძოლა რუსი კოლონიზატორების წინააღმდეგ. ვ. კიკილაშვილის მტკიცებით, ნაწარმოებში მოთხრობილ ამბავს რეალურად მომხდარი შემთხვევა დასდებია საფუძვლად. მას სწორედ ამ დასკვნის გამოტანის

საფუძველს აძლევს ის სტატია, რომელიც „სტავროპოლის გუბერნიის უწყებების“ 1853 წლის XX ნომრიდან „რუსეთის სამეფო საზოგადოების გეოგრაფიული განყოფილების მაცნეს“ VI ტომის დამატებაშია გადმობეჭდილი (შრომათა კრებული 2004: 172-174).

ვ. კიკილაშვილის მტკიცებით, „ეს იყო მოლა შაიხის მონათხრობი იმის თაობაზე, თუ ჩაგონების რა ხერხებს იყენებდა შამილი თავისი თანამომხეების მიმართ. გრ. რობაქიძე ალბათ იცნობდა აღნიშნულ ამბავს, ვინაიდან მისი ნაწარმოების ძირითადი ქარგა მიჰყვება 150 წლის წინანდელ ისტორიას“.

„სტავროპოლის უწყებებში“ გამოქვეყნებული სტატიისა და გრიგოლ რობაქიძის ნოველაში მოთხრობილი ამბის ერთმანეთთან შედარების საფუძველზე ვ. კიკილაშვილი მკითხველის ყურადღებას მიაპყრობს იმ სიუჟეტურ განსხვავებებს, რომლებიც მათ შორის არსებობს. კერძოდ, „150 წლის წინანდელი ფაქტები სხვაგვარად გვიხატავენ სურათს. ჯერ ერთი, მამაც ნაიბებს თავისი ნებით არ გადაუწყვეტიათ შამილისათვის დაზავების მოთხოვნა. გამწარებულ, მაგრამ ამავე დროს შეშინებულ ხალხს კენჭი უყრია, თუ ვინ უნდა ხლებოდა დიდ იმამს და ხალხის თხოვნა გაემხილა. ესენი იყვნენ ბრმა კენჭისყრის შედეგად ამორჩეული დეპუტატები, რომელთათვისაც, ადვილი შესაძლებელია, შამილს თავები დაეყრევინებინა. რა თქმა უნდა, ასეთი სიკვდილი არავის უნდოდა, ამიტომაც მათ გადაწყვიტეს გამოეყენებინათ აღმოსავლური დიპლომატია და ქრთამის შესათავაზებლად მიეგზავნათ შამილის დედასთან, რომელსაც დიდი გავლენა ჰქონდა შვილზე. ერთ-ერთმა დეპუტატმა – თეფიმ გაიხსენა, რომ მისი ყონალი, დარგული ხასიმ-მოლა ახლოს იყო შამილის დედასთან და ადვილად შეასრულებდა ამ მისიას. თავდაპირველად ხასიმ-მოლამ შორს დაიჭირა, მაგრამ როდესაც მას ჩეჩნებმა დაანახეს შეგროვილი 230 ოქროს თუმანი და დაპირდნენ კიდევ ამდენის შეგროვებას საკითხის დადებითად გადაწყვეტის შემთხვევაში, მან მიიღო უდაოდ ბრძნული გადაწყვეტილება, 30 თუმანი თვითონ დაიტოვა შუამავლობისთვის, ხოლო 200 თუმანი წაუღო შამილის დედას. ეს უკანასკნელი ისე დაინტერესებულა ამ საქმის მოგვარებით, რომ შვილი თათბირიდან გამოიყვანა და გვიან ღამემდე უტარებდა ჩაგონებას. შამილი ვერ მიხვდა დედის ასეთი მშვიდობისმოყვარეობის მიზეზს და გადაწყვიტა ღმერთისათვის ეკითხა რჩევა. სამი დღე და ღამე შესთხოვდა შამილი ღმერთს დაკვალიანებას და ბოლოს მეჩეთიდან გამოსულმა წარმოსთქვა სიტყვები, რომლებიც 100 წლის შემდეგაც კი ზუსტად მეორდება რობაქიძესთანაც“.

მოლა შაიხის მიერ მოთხრობილი ეს ამბავი პირობითად ორ ნაწილად შეიძლება გავყოთ: ნაიბების მიერ შამილის დედის მოსყიდვისა და იმამის მიერ საკუთარი მშობლის დასჯის ეპიზოდებად. პირველ ეპიზოდში მოთხრობილი ამბავი ზნეობრივად იმდენად დამამცირებელია როგორც შამილის დედისათვის, ისე თავისუფლებისათვის თავგანწირვით მეტრძოლი ნაიბებისათვის, რომ მწერლის მიერ მისი უყურადღებოდ დატოვება სულაც არაა მწელი ასახსნელი.

აქვე მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს ის ფაქტიც, რომ, ბევრი ჩვენგანის მსგავსად, გ. რობაქიძეც სავსებით სამართლიანად შეიძლება დაეჭვებულიყო მოთხოვნილი ამბის სიმართლეში და იმპერიის ოფიციალურ ბეჭდვით ორგანოში, მკაცრი ცენზურული კონტროლის ჟამს, გამოქვეყნებული მსგავსი ამბები სრულიად თავისუფლად შეიძლება მიეჩნია მიზანმიმართულად გაყალბებულ ფაქტად. იმ დროს, როცა შამილის წინააღმდეგ მიმართული საომარი ბატალიები ჯერ კიდევ არ იყო დასრულებული და ჩრდილოეთ კავკასიის დაპყრობა-დამორჩილება, მიუხედავად ხანგრძლივი სისხლისმღვრელი ბრძოლებისა, რუსეთისათვის კვლავაც რჩებოდა გადაუჭრელ პრობლემად, ადვილი შესაძლებელი იყო ამ მოვლენის ამსახველ მასალებში რეალურად არსებული ვითარება მიზანსწრაფულად ყოფილიყო გაყალბებული.

ამ ეჭვს სავსებით მართებულად გვიჩენს ის ფაქტი, რომ შამილის დედა, რომელმაც შესანიშნავად იცოდა საკუთარი სამშობლოს თავისუფლებისათვის თავგანწირვით მებრძოლი შვილის სულიერი სიმტკიცე და ხასიათი, მის მოსასყიდად ქრთამის აღებას არც იკადრებდა და არც არავითარ შემთხვევაში დათანხმდებოდა. ეს, თეორიულადაც კი თუნდაც მართლაც რომ ყოფილიყო ასე, გ. რობაქიძე თავის ნოველაში, რომელშიც რომანტიკული ფორმითაა განდიდებული მთიელთა თავგანწირული ბრძოლის ამბავი რუსი კოლონიზატორების წინააღმდეგ, ზემოთ აღნიშნულ მოვლენას პრინციპულად აუვლიდა გვერდს, რაშიც უჩვეულო და მოულოდნელი არაფერი იქნებოდა.

რაც შეეხება მეორე ეპიზოდს, რომელშიც შამილის მიერ საკუთარი დედის დასასჯელად გამოტანილი განაჩენის აღსრულებასთან დაკავშირებული ამბავია მოთხოვნილი, ამ მოვლენით მწერლის დაუინტერესებლობა, თუ იგი მან ნამდვილად იცოდა, მართლაც ძნელი ასახსნელი იქნება, რადგანაც აღნიშნული ეპიზოდის ზემოთქმული სახით მოთხრობა გ. რობაქიძის ნოველის სიუჟეტს არა მარტო მეტ სიმძაფრეს შესძენდა, არამედ ნაწარმოების რომანტიკულ პატრიოტულ სულისკვეთებას კიდევ უფრო შთამბეჭდავს გახდიდა.

რა უნდა ითქვას საბოლოოდ? მოლა შაიხის მონათხრობის ვ. კიკილა-შვილისეული შეფასება, ჩემის აზრით, აშკარა გადაჭარბებაა და ნაკლებად სარწმუნო. იმის გათვალისწინებით, რომ შამილის, როგორც სამშობლოს თავისუფლებისათვის ჩრდილოეთ კავკასიელ ხალხთა ბრძოლების გმირი ბელადის, შესახებ უამრავი ლეგენდა, ლექსი და სიმღერა შეიქმნა და ზეპირსიტყვიერების ეს ნიმუშები იმხანადაც და შემდგომშიც ფართოდ იყო გავრცელებული მთელს კავკასიაში, სავსებით ადვილი შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ მთიელთა რაინდი წინამძღოლის იდეალურად განმადიდებელი ეს ფოლკლორული ნიმუშები გ. რობაქიძისთვისაც ყოფილიყო ცნობილი.

ასე რომ, თუ პირველწყაროების ძიება აუცილებელი, გ. რობაქიძის ნოველის სიუჟეტურ წანამდგრეზე საუბრის დროს უფრო გამართლებული იქნება სათანადო პარალელები ფოლკლორულ ნიმუშებში ვეძებოთ და არა

რომელიმე უწყებრივ სამეცნიერო პერიოდულ გამოცემაში გამოქვეყნებულ ისეთ სტატიაში, რომელიც სავსებით სამართლიანად გვიჩენს ეჭვს იმასთან დაკავშირებით, ამ სტატიის ავტორის მიერ მოთხრობილი ამბავი, იმჟამინდელი ხელისუფლების მიერ დამკვიდრებული მკაცრ ცენზურული კონტროლის გამო, მიზანმიმართულად რომ შეიძლებოდა ყოფილიყო გაყალბებული.

ამგვარ ეჭვს ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ისიც გვიძლიერებს, რომ ლიტერატურისაგან პრინციპულად შორს მდგარ უწყებრივ პერიოდულ გამოცემაში 1853 წელს გამოქვეყნებული სტატია XX საუკუნის 30-იანი წლების დასაწყისში დაწერილი ნოველის ავტორისათვის მეტად ძნელი მოსაპოვებელი იქნებოდა.

გ. რობაქიძის ნოველის სიუჟეტის ფოლკლორულ წარმომავლობასთან დაკავშირებით ზოგადად გამოთქმული ეს თვალსაზრისი კიდევ უფრო მეტად განმამტკიცა ცნობილი დაღესტნელი მწერლის – რასულ გამზათოვის მოგონებათა წიგნის – „ჩემი დაღესტნის“ იმ ეპიზოდებმა, რომლებშიც შამილის შესახებაა საუბარი. ამ ეპიზოდთაგან განსაკუთრებულ ინტერესს რასულ გამზათოვის წიგნის ის მონაკვეთი იწვევს, რომელშიც შამილის მიერ გაცემული ბრძანების აღსრულების ამბავია მოთხრობილი. გ. რობაქიძისა და მოლა შაიხისაგან განსხვავებით, გაროზგვის იმ ეპიზოდს, რომელიც „ჩემს დაღესტანშია“ ნაამბობი, სულ სხვა მოვლენა უდევს საფუძვლად. მეტი სიზუსტისათვის მოკლედ გავიხსენებ აღნიშნული ეპიზოდის შინაარსს:

მეტერთან მორიგი ბრძოლით დაქანცული შამილი მშობლიურ აულ გიმრში მივიდა და ცხენიდან ჩამოხტომაც კი ვერ მოასწრო, რომ ტირილად გარდაქმნილი სიმღერა შემოესმა. სიმღერის შემთხვევითი გულსაკლავად გოდებდა იმის გამო, რომ ახულგოს ციხის აღების დროს ყველა მეციხოვნე დაილუპა და ხალხს თხოვდა, გლოვის ნიშნად ძაძვებით შემოსილიყვნენ.

სიმღერის მოსმენით აღშფოთებულმა შამილმა ბრძანება გასცა, სასწრაფოდ მოეყვანათ მისი შემთხვევითი და ამგვარი სასოწარმკვეთი სიმღერის ავტორობის გამო ასი მათრახის დარტყმით დაესაჯათ. ეს ბრძანება მან მაშინაც კი არ შეცვალა, როცა მას წინ სიბერით წელში მოხრილი დედამისი წარუდგა და ნაღვლიანი ხმით უთხრა: „ჩემო შვილო, ეს სიმღერა მე შევთხზე. ჩვენს სახლში დღეს გლოვაა. აჰა, ცოცხი და შეასრულე შენი ბრძანება“.

ერთადერთი შესწორება, რომელიც შამილმა ამ ამბის მოსმენის შემდეგ მის მიერ გამოცემულ ბრძანებაში შეიტანა, ის იყო, რომ მან იქვე მყოფ მიურიდს დაავალა, მოხუცი დედის მაგივრად იგი გაეროზგათ. მიურიდმა, რომელმაც კარგად იცოდა, იმამის ბრძანების შეუსრულებლობის შემთხვევაში მის რისხვას რომ ვერ გადაურჩებოდა, შამილს რბილად გადაუჭირა წკეპლა. მაშინ იმამი წამოხტა, მიურიდს მის მაგივრად დაწოლა უბრძანა და იმის საჩვენებლად, როგორ უნდა აღსრულებინა სასჯელი, სამჯერ თავად მან დაარტყა მას მათრახი. ამის შემდეგ მიურიდს სხვა გზა აღარ ჰქონდა – იგი მთელი ძალით შეუდგა შამილის გაროზგვას. ერთადერთი შეღავათი, რომლის გაკეთებაც მან კვლავაც დააპირა, დარტყმული როზგების რიცხვის

მიზანმიმართულად მომატება იყო, მაგრამ იმამმა მას არც ამის გაკეთების უფლება მისცა.

როგორც მკითხველი დამოწმებული ეპიზოდებიდანაც თვალნათლივ დაინახავს, გრიგოლ რობაქიძის ნოველის, მოლა შაიხის მონათხრობისა და რასულ გამზათოვის „ჩემი დაღესტნის“ სიუჟეტებს შორის მსგავსებასთან ერთად აშკარა სიტუაციური განსხვავებაც არსებობს.

„კავკასიურ ნოველათა“ ციკლის მეორე ნიმუში – „ენგადი“ ხევსურთა ეგზოტიკური ყოფისა და ადათ-ტრადიციების ამბავს მოგვითხრობს, რომანტიკულად ანაქრონულს ცივილიზებული სამყაროსთვის.

ნოველის მთავარი გმირი, ვინც იმავდროულად ამბის მთხრობელ-შემფასებლის როლშიც გვევლინება – გიორგი ვალუევი, სამსახურეობრივი საქმის გამო, ხანმოკლე დროით, ექსპედიციის სხვა უცხოელ წევრებთან ერთად, ხევსურეთში მიემგზავრება, ჩვენი ქვეყნის იმ კუთხეში, სადაც „დღესაც ისე ცოცხლობენ, როგორც ათასი წლის წინათ. იგი თუმცა მხოლოდ სანახევროდაა ქართველი, მაგრამ, როგორც თავადვე ამბობს, „რასიული ელემენტი მის პიროვნებაში უფრო ქართული იყო, ვიდრე რუსული“. ხევსურეთში ეს ხანმოკლე მოგზაურობა გიორგისათვის, ფაქტობრივად, ეროვნული წიადის რომანტიკულ საიდუმლოსთან ზიარება გამოდგა, მის „რასიულ“ გენეტიკურ ფესვებთან უნებლიე მიახლოება, შორეული წარსულის ეგზოტიკური ყოფითი სამყაროს მომენტალური გაელვება.

ხევსურთა ერთ-ერთ მივარდნილ სოფელში ჩასული გიორგი, რომლისთვისაც ხევსურები „ერთი უსახელო, ძველი, საუკუნოებში გადასული ხალხის“ მხოლოდდა „ცოცხალ და-ნაშთს“ წარმოადგენდნენ, ერთბაშად აღმოჩნდა „ცოცხალი მძლეოსანი მითოსის“ სამყაროში და პირადად შეიგრძნო „თბილსაშოიანი და ნაყოფმადლიანი“ მიწის „მაგიური ანდამატური ძალა“. პირველივე გზადშეხვედრილი ხევსური – მგელიკა ალუდაური, რომელსაც სახეზე „გამომწვარი აგურის ფერი გადაჰკრავდა“ და ხევსურული ფარ-ხმლით იყო აღკაზმული, გიორგის მმადნაფიცი გახდა. გიორგის ცნობიერებაში სწორედ მისი დახმარებითა და მეგზურობით ეხდებოდა ფარდა ხევსურთა ყოფის იდუმალ ეგზოტიკურ სამყაროს. გრ. რობაქიძე რომანტიკული გზნებით აღწერს ხევსურეთის მკვიდრთა ეთნოგრაფიულ თავისებურებებს, მათ რელიგიურ რიტუალებსა და ადათ-ტრადიციებს. ნოველის მთავარი გმირი არა მხოლოდ უბრალო თვითმხილველი ხდება ყოველივე ამისა, არამედ მათი თანამონაწილეც.

ამ თვალსაზრისით მის პიროვნულ ცნობიერებაზე ყველაზე დიდი ზეგავლენა წაწლობამ მოახდინა. გიორგიმ პირადად გამოსცადა თავის თავზე ამ უცნაური ქმედების მთელი რომანტიკა. გიორგისა და მასთან წაწლად მისული მზექალას ურთიერთობა სულ მალე მგზნებარე სიყვარულში გადაიზარდა. მაგრამ წაწლობის შეუვალი ტრადიცია მათ ნებას არ აძლევთ მათი სიახლოვე ხორციელ ნეტარებაში გადაიზარდოს და „საკრალურ ზღვარს“ გადაცდეს.

ის, რაც ნოველის მთავარი გმირისთვის მხოლოდდა „ძველისძველი რიტუალის დანაშთია“, ხევსურთათვის ხელშეუხებელ ტრადიციას

წარმოადგენს, რომელიც მკვეთრად მიჯნავს ერთმანეთისაგან სულსა და ხორცს, წმინდა სიყვარულსა და მიწიერ სიძვას. „ვინ იცის, შესაძლოა ხევსურებმა ერთ დროს რაინდული წესი განვლეს სიყვარულისა, საცა უკანასკნელი „ტრფიალ“ იყო მხოლოდ და არა სიძვა, რომლის გავლენით ძველი, ხორციელი „შეხვედრა“ ქალისა და ვაჟის სიმბოლიურად იქცა“, – ამბობს ამასთან დაკავშირებით ნოველის მთავარი პერსონაჟი, რომელიც ხევსურული ყოფის საფუძვლიანმა გაცნობამ ნათლად დაარწმუნა იმაში, რომ მათთვის „სქესი და სიყვარული სხვადასხვა რამაა“. მათი რწმენით, „სიყვარულ ღვთიურ არს, ხორციელ იგემებ – მოჰკლავ მას. იწვოდ მხოლოდ!“

ხევსურთა უძველეს და იმხანადაც უცვლელ წესად დამკვიდრებულ ცხოვრებისეულ ტრადიციებთან ამგვარმა ზიარებამ გიორგი ღრმად დაარწმუნა იმაში, რომ წაწლობის საიდუმლოს გასაღებიც სწორედ ზემოთ აღნიშნული სიტყვებით ნათქვამ სიბრძნეში იყო საძიებელი. ამ ტრადიციის წარმომქმნელი მიზეზების ძიება მან სიყვარულის პლატონურ გაგებას დაუკავშირა და ამ ორი მოვლენის შინაგანი სიახლოვე შემდეგნაირად ახსნა და განმარტა: „იწვოდ მხოლოდ“ – განა ეს ცხადება არაა პლატონურ გაგებული სიყვარულის?... ალბათ ხევსურთა ტომი უძველეს დროში ორდენი იყო ერთგვარი, რომელსაც მიზნად ჰქონდა დასახული ასეთი გზნება და მტკიცება სიყვარულის... იწვოდ მხოლოდ“ – ესე იგი იგზნე ღვთიურ წარუვალი ცეცხლეულ ზღვარზე. გადალახავ ზღვარს – ფუჭად იქცევა გზნება“.

ასე მიიყვანა ხევსურთა პრეისტორიული ადამ-ტრადიციების სიღრმისეულმა ფსიქოფილოსოფიურმა ანალიზმა გიორგი იმის აღიარებამდე, „ხევსურის გულისყური უფრო ტომისა და სულისავენ რომაა მოქცეული, ვიდრე მატერიალურისავენ.“

დასკვნა

გერმანიაში 1932 წელს გერმანულ ენაზე გამოცემულ თავის წიგნში – „კავკასიური ნოველები“ გრიგოლ რობაქიძემ მაღალი სიტყვიერი ხელოვნებითა და რომანტიზებული ფორმით მოგვითხრო, ერთის მხრივ, საქართველოს მთიანი რეგიონის – ფშავ-ხევსურეთისა და, მეორეს მხრივ, ჩრდილოეთ კავკასიის მკვიდრთა ყოფა-ცხოვრებასა და წეს-ჩვეულებებთან დაკავშირებული ცხოვრებისეული ეპიზოდები და ყოფით-ეთნოგრაფიული თავისებურებანი. ევროპელთა უდიდესი ნაწილისთვის არსებითად უცნობი და ეგზოტიკური წეს-ჩვეულებებით მკვეთრად განსხვავებული ამ სამყაროსადმი გამოვლენილი მათი განსაკუთრებული ინტერესის არსებითად განმსაზღვრელ ფაქტორად ამ შემთხვევაში მათთვის არსებითად უცნობი და რაინდული წეს-ჩვეულებებით აღბეჭდილი სწორედ ეს ადამ-ტრადიციები იქცა. აღნიშნულ ფაქტორებთან ერთად, აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ხსენებული ნოველების მეშვეობით მწერალმა ის რაინდული თავგანწირვაც წარმოსახა ღრმად შთამბეჭდავი ფორმით, რითაც ხსენებული რეგიონების მკვიდრნი საუკუნეთა განმავლობაში თავგანწირვით იცავდნენ მათი ცნობიერების სისხლხორცეულ ნაწილად ქცეულ ეროვნულ, ეთნიკურ და ყოფით თვითმყოფადობას. ყოველივე ზემოთქმულის ნათელსაყოფად

წინამდებარე ნარკვევში გაანალიზებულია ხსენებული ციკლის ორი ნოველა - „იმამ შამილი“ და „ენგადი“. „იმამ შამილი“ გრიგოლ რობაქიძეს კავკასიელ ხალხთა ზეპირსიტყვიერებაში ფართოდ გავრცელებულ რომანტიზებულ ტექსტებზე დაყრდნობით დაუწერია. მასში რომანტიკული ფორმითაა განდიდებული შამილისა და მისი თანამემამულეების თავგანწირული ბრძოლა რუსი კოლონიზატორების წინააღმდეგ. „კავკასიურ ნოველათა“ ციკლის მეორე ნიმუში – „ენგადი“ კი ხევისურთა ეგზოტიკური ყოფისა და ადათტრადიციების ამბავს მოგვითხრობს, რომანტიკულად ანაქრონულს ცივილიზებული სამყაროსთვის.

საბოლოოდ კიდევ ერთხელ აღვნიშნავთ იმას, რომ „კავკასიური ნოველების“ განხილული ნიმუშების მეშვეობით გრიგოლ რობაქიძემ უფრო მეტად განავრცო თავისი შემოქმედებითი სამყაროს არეალი და ახალი წახნაგებით წარმოაჩინა როგორც ხსენებული რეგიონების მკვიდრთა ადათ-ტრადიციები, ისე მათი აქტიური ბრძოლა ეროვნული თავისუფლების შესანარჩუნებლად.

გამოყენებული ლიტერატურა

გამზათოვი 1982 – რ. გამზათოვი, ჩემი დაღესტანი (თარგმნეს თამარ ჩიჯავაძემ და შოთა ნიშნიანიძემ). თბილისი, 1982.
 რობაქიძე 1996 – გრ. რობაქიძე, ჩემთვის სიმართლე ყველაფერია. კრებული, შეადგინა რ. ლომინაშვილმა. თბილისი, 1996.
 შრომათა კრებული 2004 – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სიღნაღის (კახეთის) ფილიალის სამეცნიერო შრომათა კრებული, V. თბილისი, 2004.

Referenses

Gamzatov 1982 – R. Gamzatov, Dagestan (translated by Tamar Chijavadze and Shota Nishnianidze). Tbilisi, 1982.
 Robakidze 1996 – Gr. Robakidze, For Me, Truth Is Everything. Collection compiled by R. Lominashvili. Tbilisi, 1996.
 TSU Signagi Branch 2004 – Collected Scholarly Works of the Signaghi (Kakheti) Branch of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Vol. V. Tbilisi, 2004.

ამერიკელი მწერალი რიჩარდ ჰალიბარტონი
ხევსურეთის შესახებ

The American Writer Richard Halliburton
on Khevsureti

ოთარ ნიკოლეიშვილი

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
საქართველო, ქუთაისი

Otar Nikoleishvili

Akaki Tsereteli State University
Georgia, Kutaisi

აბსტრაქტი

საქართველოს ისტორიის, კულტურისა და ტრადიციებისადმი ინტერესი დასავლური სამყაროს წარმომადგენელთა მხრიდან მაშინაც საკმაოდ აქტიურად ვლინდებოდა, როდესაც ჩვენი ქვეყანა საბჭოთა იმპერიის შემადგენლობაში იყო მოქცეული. ამ ინტერესის თვალნათლივ გამოვლინებას წარმოადგენს ის ფაქტი, რომ საქართველოს იმხანად არაერთი ცნობილი და გავლენიანი პიროვნება სტუმრობდა. მათგან ამჯერად ყურადღება გვინდა გავამახვილოთ ჩვენს ქვეყანაში ამერიკელი მწერლისა და ჟურნალისტის – რიჩარდ ჰალიბარტონის (1900-1939) ყოფნასთან დაკავშირებულ მნიშვნელოვან ეპიზოდებზე. მან საქართველოში XX საუკუნის 30-იანი წლების დასაწყისში, სტალინის რეპრესიების აქტიურად დაწყებამდე, იმოგზაურა. სწორედ აღნიშნული ვიზიტის დროს მიღებული შთაბეჭდილებები მოგვითხრო ამერიკელმა მწერალმა თავის წიგნში „შვიდლიგიანი ბოტები“ (Seven League Boots), რომელიც 1935 წელს გამოიცა ლონდონში. აღსანიშნავია ისიც, რომ ხსენებული ნაშრომი იმ, არცთუ მრავალრიცხოვან, უცხოენოვან გამოცემებს მიეკუთვნება, რომელნიც ჩვენი ქვეყნის ერთ-ერთი გამორჩეული კუთხის – ხევსურეთის მკვიდრთა ყოფაცხოვრების შესახებ გვაწვდის ძალზე ფასეულ ცნობებს.

საკვანძო სიტყვები: რიჩარდ ჰალიბარტონი, ხევსურეთი, უცხოელები საქართველოს შესახებ.

ABSTRACT

Interest in the history, culture, and traditions of Georgia on the part of representatives of the Western world was already manifesting itself quite actively even at a time when our country was incorporated within the Soviet empire. A clear manifestation of this interest is the fact that, in that period, Georgia was visited by more than one well-known and influential figure. Among these, we wish here to focus attention on the significant episodes connected with the presence in our country of the American writer and journalist Richard Halliburton (1900–1939). He traveled through Georgia at the beginning of the 1930s, before the active onset of Stalin's repressions. It was precisely the impressions gained during this visit that the American writer recounted in his book *Seven League Boots*, published in London in 1935. It is also worth noting that this work belongs to that not especially numerous group of foreign-language publications that provide us with extremely valuable information concerning the way of life of the inhabitants of one of our country's distinctive regions – Khevsureti.

Keywords: Richard Halliburton, Khevsureti, foreigners on Georgia.

შესავალი

საქართველოს ისტორიის, კულტურისა და ტრადიციებისადმი ინტერესი დასავლური სამყაროს მხრიდან არასოდეს გამქრალა. ამის ერთ-ერთ დადასტურებას წარმოადგენს ის ფაქტი, რომ ჩვენს ქვეყანას საბჭოთა იმპერიის მარწუხებში მისი ყოფნის დროსაც არაერთი ცნობილი და გავლენიანი პიროვნება სტუმრობდა ხოლმე. მათგან ამჯერად ყურადღება მიიწვიება გავამახვილო საქართველოში ამერიკელი მწერლისა და ჟურნალისტის – რიჩარდ ჰალიბარტონის (Richard Halliburton – 1900-1939) ყოფნასთან დაკავშირებით.

რიჩარდ ჰალიბარტონი დაიბადა 1900 წელს აშშ-ის შტატ ტენესის ქალაქ ბრაუნსვილში (Brownsville). მან განათლება ჯერ ლოურენსვილის (The Lawrenceville School) პრესტიჟულ სკოლაში მიიღო, 1921 წელს კი დაასრულა პრინსტონის უნივერსიტეტი (Princeton University), სადაც აქტიურად იყო ჩართული სარედაქციო და ლიტერატურულ საქმიანობაში. კერძოდ, ჯერ კიდევ სწავლის პერიოდში იგი სტუდენტური გაზეთის – „The Daily Princetonian“ (1876-1892 წლებში გამოდიოდა „პრინსტონელის“ /The Princetonian/ სახელწოდებით) სარედაქციო საბჭოს წევრი იყო, შემდეგ კი „The Princetonian Pictorial Magazine“-ს მთავარი რედაქტორი გახდა.

ჯერ კიდევ სტუდენტობის დროს, 1919 წელს, რ. ჰალიბარტონი პირველად სტუმრობდა ევროპას და ამ დროიდან მოყოლებული მან არაერთ ქვეყანაში იმოგზაურა. კერძოდ, 1922 წელს სტუმრობდა ჩინეთს, სადაც დაესწრო ჩინეთის უკანასკნელი იმპერატორის – აისინ გიორო პუის (Aisinjoro Puyi – 1908-1912/24) ქორწილს, 1928 წელს გადაცურა პანამის არხი, ასევე, გადაღებული აქვს მწვერვალ ევერესტის ფოტოები, იუკატანის ნახევარკუნძულზე მდებარე მაიას ცივილიზაციის დროინდელი ქალაქის – ჩიჩენ-იცას (Chichén Itzá) ფოტოსურათები და მრავალი სხვა (3).

1925 წელს გამოცემულმა მისმა პირველმა წიგნმა, რომელიც ბესტსელერად იქცა, რ. ჰალიბარტონს, როგორც ეგზოტიკური თავგადასავლების მთხრობელს, ფართო აღიარება მოუტანა. გარდა წიგნებისა, იგი სტატიებსაც აქვეყნებდა სხვადასხვა პერიოდულ გამოცემებში და აქტიურად კითხულობდა ლექციებს აშშ-ის ისეთ უნივერსიტეტებსა და კოლეჯებში, როგორებიცაა: პრინსტონის უნივერსიტეტი, ბეილორის უნივერსიტეტი (Baylor University), აგნეს სკოტ კოლეჯი (Agnes Scott College), ჯორჯიის სახელმწიფო კოლეჯი (Georgia State College, ამჟამინდელი სავანას სახელმწიფო უნივერსიტეტი - Savannah State University) და სხვა (4, 5).

1939 წელს რ. ჰალიბარტონმა წამოიწყო პროექტი – „ზღვის დრაკონის“ ექსპედიცია. მისი მიზანი იყო ჩინური ჯონკით წყნარი ოკეანის გადაცურვა ჰონგ-კონგიდან სან-ფრანცისკოში, სადაც უნდა დასწრებოდა „ოქროს კარიბჭის“ საერთაშორისო გამოფენას. გემი უხარისხოდ იყო აგებული და ცუდად აღჭურვილი, რის გამოც 1939 წლის მარტში, ტაიფუნის დროს, ეკიპაჟიანად გაუჩინარდა. გაუჩინარებული გემის უშედეგოდ ძებნის შემდეგ იგი 1939 წლის 5 ოქტომბერს იგი გარდაცვლილად გამოცხადდა და მისი სიმბოლური საფლავის ადგილად ტენესის შტატის ქალაქ მემფისში მდებარე ფორესტ ჰილის სასაფლაო (Forest Hill Cemetery) გამოცხადდა. რ. ჰალიბარტონი არასოდეს დაქორწინებულა. ფორესტ ჰილისადმი პატივისცემა იმითაც გამოხატეს, რომ მეორე მსოფლიო ომის მონაწილე ამერიკის ერთ-ერთ გემს მისი სახელი (a Liberty Ship “SS Richard Halliburton”) ეწოდა (3).

რ. ჰალიბარტონმა საქართველოში XX საუკუნის 30-იანი წლების დასაწყისში, სტალინის რეპრესიების მასშტაბურად დაწყებამდე, იმოგზაურა. სწორედ აღნიშნული ვიზიტის დროს მიღებული შთაბეჭდილებები აღწერა მან ზემოთ ხსენებულ თავის წიგნში „შვიდლიგიანი ბოტები“ (Seven League Boots), რომელიც 1935 წელს გამოიცა ლონდონში. აღნიშნული ნაშრომი უცხოელ ავტორთა იმ ნაშრომებს უნდა მივაკუთვნოთ, რომელთა მეშვეობითაც ისინი ჩვენი ქვეყნის შესახებ უადრესად ფასეულ ცნობებს გვაწვდიან. რ. ჰალიბარტონის მოგზაურული შთაბეჭდილებებისადმი ინტერესს განსაკუთრებულ მასშტაბებს სძენს ის ფაქტი, რომ მათი მოთხრობის დროს ავტორი საქართველოს მთიანეთის, მათ შორის ხევსურეთის, მკვიდრთა ყოფის შესახებაც მოგვითხრობს.

კვლევის მეთოდები

წინამდებარე ნაშრომში უმთავრესად გამოყენებულია ისტორიზმისა და კომპარატივიზმის მეთოდები.

მსჯელობა

ხევსურეთში ყოფნასთან დაკავშირებულ შთაბეჭდილებათა მოთხრობის დროს რ. ჰალიბარტონი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, როგორ გადაიქცა ამ რეგიონის მკვიდრთა ყოფა მითოლოგიზებულ და რომანტიზებულ ფენომენად დასავლური სამყაროსათვის. ამერიკელი მწერალი ხევსურებს ლოთარინგიდან ჩამოსულ ჯვაროსნებად მიიჩნევს, თავიანთი სამხედრო ატრიბუტიკითა და მასზე, ლათინურ ენაზე დატანილი დევიზით: „Ave Mater Dei“-ს („დიდება ღვთისმშობელს“). როგორც ცნობილია, მსგავსი მოსაზრება ფართოდ იყო

გავრცელებული XIX-XX საუკუნეების მიჯნის იმ დასავლელ მოგზაურთა ნაწერებში, რომლებიც კავკასიას ე. წ. „ცოცხალ მუზეუმად“ მიიჩნევდნენ. სწორედ ამ პერიოდს განეკუთვნება მითი ხევსურების, როგორც „შემორჩენილი ჯვაროსნების“, შესახებ, თუმცა რეალურად ეს ჰიპოთეზა არ დასტურდება და თანამედროვე ეთნოგრაფიული კვლევებით თვალნათლივ ჩანს, რომ ხევსურთა ადათ-ტრადიციები ქართული კულტურის ორგანულ ნაწილს წარმოადგენს. რ. ჰალიბარტონის თვალსაზრისის ნათელსაყოფად დავიმოწმებ ფრაგმენტს თავად მისეული მონათხრობიდან:

„ტფილისი, საქართველოს სახელმწიფოს დედაქალაქი კავკასიაში, დიდი ხანია ამაყობს თავისი მოწინავე იდეებით, ფართო ბულვარებით, თანამედროვე არქიტექტურითა და პროგრესულად მოაზროვნე მოქალაქეებით.

ამიტომ შოკი კიდევ უფრო დიდი იყო, როდესაც 1915 წლის გაზაფხულზე, რუსეთის მიერ თურქეთისათვის ომის გამოცხადებიდან რამდენიმე თვის შემდეგ, თავიდან ფეხებამდე ჟანგიანი ჯაჭვის პერანგით შემოსილი, მეთორმეტე საუკუნის ფარებითა და ხმლებით აღჭურვილი ჯვაროსნთა რაზმი ცხენზე ამხედრებული მოემართებოდა მთავარ გამზირზე.

მათი დანახვისას ხალხს თვალები გადმოცვენაზე ჰქონდა. ეს ყველაფერი აშკარად არ იყო კინოკომპანიის გადასაღები მოედანი. ისინი ჯვაროსნებს ან მათ აჩრდილებს წარმოადგენდნენ.

ეს განსაცვიფრებელი რაზმი გუბერნატორის სასახლისკენ გაემართა.

– სად არის ომი? – კითხულობდნენ ისინი. – გავიგეთ, რომ ომია.

მათ მხოლოდ 1915 წლის აპრილში გაიგეს იმ ომის შესახებ, რომელიც 1914 წლის სექტემბერში გამოცხადდა. ასე რომ, მათ მიერ ამ ამბის შეტყობას შვიდი თვე დასჭირდა...

კავკასიის ერთ-ერთი ყველაზე უცნაური და რომანტიკული ლეგენდა ამ მეზობლი ტომის წარმოშობის ისტორიაზე მოგვითხრობს. ჯერჯერობით არც ერთ ისტორიკოსს არ დაუდასტურებია, რომ მათ შესახებ არსებული ლეგენდები რამდენად ეფუძნება ფაქტებს. ისტორია ამბობს, რომ ეს რასა აქრვასი წლის წინ ლოთარინგიიდან ჩამოვიდა, იმ ადგილიდან, რომელიც ორი ათას მილზე მეტით არის დაშორებული აქედან. ამ არგუმენტს ადასტურებს ის ფაქტი, რომ მათი ჯაჭვის ჯავშანი ფრანგული სტილისაა, ხოლო მეტყველება ჯერ კიდევ შეიცავს ექვს ან რვა კარგ გერმანულ სიტყვას.

ლეგენდის მიხედვით, როდესაც მათ ლოთარინგია დატოვეს, ყველაზე ნაკლებად კავკასიის ყინვიან მთებში გეგმავდნენ კოლონიზაციას, რადგან ისინი გოდფრუა ბუიონელის (Godfrey of Bouillon) მიმდევრებს წარმოადგენდნენ და მუსლიმი ურჯულოებისგან წმინდა საფლავის გათავისუფლებას აპირებდნენ. მაგრამ დღევანდელი აზიური თურქეთიდან ბრძოლებით მომავალ ამ ადამიანთა ნაწილი მთავარ არმიას მოწყდა. ჯვაროსნებთან მათ ხელახლა შეერთებას კი სარკინოზებმა (იმავე სარაცინებმა, Saracens) შეუშალეს ხელი. ლეგენდა არ გადმოგვცემს, ნებაყოფლობით აირჩიეს თუ არა მათ ჩრდილოეთის კურსი და კვლავ გააგრძელეს გზა სომხეთისა და საქართველოს გავლით კავკასიისკენ. თუმცა საბოლოოდ კავკასიის ერთ-ერთ ყველაზე ციცაბო და მიუწვდომელ

კუთხეში გაჩერდნენ... ამ დროიდან მოყოლებული, ისინი 1915 წლამდე არ გამოჩენილან, მანამდე, სანამ ომის შესახებ გავრცელებულმა ჭორებმა, ძველებურ ლითონის რგოლებისგან დამზადებულ პერანგებში გამოწყობილნი, ტფილისში არ ჩამოიყვანა.

ეს უცნაური ხალხი, რომელიც ხევისურებად იწოდება, რვა საუკუნეზე მეტია, რაც თავის დაფარულ კუთხეში ცხოვრობენ. ისინი კულტურულად ერთი სანტიმეტრითაც არ განვითარებულან, ლოთარინგიის დროინდელი თითქმის ყველა ხელობა და ცოდნა კი დაკარგეს.

მხოლოდ ჯვაროსნული, თითქმის ურღვევი, ჯაჭვისებრი პერანგი, მათ ფარებზე ამოტვიფრული ჯვაროსნების დევიზი ასოებით A.M.D. – Ave Mater Dei და მათი ფართო ხმლების სახელურების დამამშვენებელი ჯვრები კი შემორჩათ, ისევე როგორც ათეულობით ნაქარგი მათ ხელნაკეთ ტანსაცმელზე.

ხევისურებმა ამავედროულად საკუთარი თვითმყოფადი კულტურაც შექმნეს, რაც მათ მთელ რუსეთში ყველაზე საინტერესო „უცხო“ რასად აქცევს.

ბოლო რვაასი წლის განმავლობაში ისინი უწყვეტად ინარჩუნებდნენ დამოუკიდებლობას, რადგან სამყაროსგან მთებისა და კანიონების ბარიერებით იყვნენ გამოყოფილი. ტფილისიდან ჩრდილოეთით ოთხმოცდაათი მილზე გადაჭიმული გზატკეცილი მათ ერთ-ერთ სოფელს ოცი მილის რადიუსით უახლოვდება. თუმცა იქ მიმავალ ერთადერთ კლდოვან ბილიკზე მხოლოდ ფეხით ან ისეთი ცხენებითაა გავლა შესაძლებელი, რომლებსაც ცოცვა, სრიალი და ცურვა შეუძლიათ. დეკემბერში ამ ბილიკსაც ყინული და თოვლი ფარავს და მასამდე ჩაკეტილი რჩება. ამ ხუთი თვის განმავლობაში ვინმე ვერც შესვლას ახერხებს ხევისურეთში და ვერც მის დატოვებას“ (Halliburton 1935: 162-164).

ხევისურეთის სოციალურ-კულტურული გარემოს აღწერის დროს რ. ჰალიბურტონი არა მარტო ამ რეგიონის ფიზიკურ და გეოგრაფიულ სივრცეს აღწერს დეტალურად (კერძოდ, ახდენს კავკასიონის მთიანეთს უდარებს ალაპებს, გვაუწყებს იქაური კლიმატის სირთულეებს, საუბრობს სოფლის არქიტექტურულ იერსახეზე და ა. შ.), არამედ ადგილობრივი საზოგადოების ყოველდღიური ცხოვრების შტრიხებსაც.

ხევისურთა ყოფით კულტურაზე საუბრის დროს ამერიკელი ავტორი მეურნეობის ისეთ თვითკმარ სახეობებზეც ამახვილებს ყურადღებას, როგორებიცაა: საცხოვრებელი და საყოფაცხოვრებო ნივთების ხელნაკეთი წარმოება, მატყლისგან ტანსაცმლის ქსოვა და მეურნეობის ძირითადი მიმართულებები (მესაქონლეობა, მეხილეობა, მარცვლეულის მოყვანა...). წიგნში ასევე საუბარია რესურსების კოლექტიური გამოყენების, სოციალური თანასწორობის განცდისა და ფულისა და კერძო საკუთრების მნიშვნელობის არქონის შესახებაც.

რ. ჰალიბურტონი განსაკუთრებულ ადგილს უთმობს გენდერულ ურთიერთობებზე საუბარსაც. აღნიშნულზე საკითხებზე მსჯელობის დროს, იგი იმ მძიმე სოციალურ მდგომარეობასა და ცხოვრების მკაცრ პირობებზე მიუთითებდა, რომელთა დიდი გავლენა ქალთა ფიზიკურ გარეგნობაზეც კი აისახებოდა. აქვე ისიც აუცილებლად უნდა ითქვას,

რომ მიუხედავად მთელი რიგი ყურადსაღები შეფასებებისა, ამერიკელი მწერლის ბევრი მოსაზრება აშკარად გადაჭარბებულია და არ, ანდა ნაკლებად, შეესაბამება არსებულ რეალობას. ნათქვამის დასტურად მოვიყვან შესაბამის ადგილს წიგნიდან:

„ამ არქაული ტომისა და დაკარგული სამყაროს მოსანახულებლად შავი ზღვიდან ტფილისში ჩასვლის შემდეგ ფრიცი და მე მანქანით ხევსურეთში მიმავალი ერთადერთი ბილიკის საწყის წერტილამდე მივედით, რაზე გავლაც, შესაძლოა, ამ სეზონზე ბოლო შანსი იყო. ჩვენს ფეხსაცმელზე რკინის კრემპონების დამაგრება გახდა საჭირო, რადგან ყველაფერი უკვე ყინულით იყო დაფარული. გამგზავრებამდე ნათლად აგვიხსენეს, რომ დანიშნულების ადგილზე მისვლის შემდეგ, თოვლის კიდევ ერთელ მოსვლის შემთხვევაში, ჩვენი უკან დაბრუნება უკიდურესად გართულებოდა და შესაძლო იყო სოფელში ხუთი თვეც კი ჩავრჩენილიყავით და იმავე კომფორტით უნდა გვეცხოვრა, რითაც ჩვენი მასპინძლები თავდაპირველი ჯვაროსნებისგან მემკვიდრეობით მიღებული ტრადიციით ცხოვრობდნენ.

რისკზე წავედით, მაგრამ წინსვლისას ცას შემფოთებული თვალებით შევყურებდით. თუმცა გაგვიმართლა და არც თოვლი მოსულა და არც გაყინულ მდინარეში ჩავცურებულვართ. ჩვენს თვალწინ ყოველი მხრიდან ყინულით დაფარული მწვერვალები აღმართულიყო. ადრე რატომღაც მეგონა, რომ ევროპაში ყველაზე მაღალი მთა მონბლანი იყო. თუმცა ქედი, რომლის ფერდობებზეც ავედით, ცხრა უფრო მაღალ მწვერვალს მოიცავდა და სიმაღლით მატერჰორნის მწვერვალსაც კი აღემატებოდა. იალბუზი, ქედის ყველაზე მაღალი მთა, მონბლანზე თითქმის სამი ათასი ფუტით მაღალია.

ციცაბო და მოლიპულ ბილიკზე ექვსი საათის განმავლობაში მგზავრობის შემდეგ, ხეობაში ჩავედით და პირველი ხევსურული სოფელი დავინახეთ, სადაც უხეში ქვით აგებულ ქოხებში ცხვრები, თხები, ღორები, ძროხები და ხევსურები რვაასი წლის განმავლობაში ერთად და ბედნიერად ცხოვრობდნენ.

სოფლის მთელი მოსახლეობა – დაახლოებით სამასი ადამიანი – ჩვენი, როგორც პირველი უცხოელი სტუმრების, სანახავად მოვიდნენ.

ჩვენთვის იმთავითვე გახდა აშკარა, რომ ხევსურების კომუნალური ცხოვრება სრულიად უცვლელი იყო და მთლიანად მოწყვეტილი გარე სამყაროში მომხდარი ნებისმიერი ცვლილებისგან... მათი სახლები და იქ არსებული ყველა ნივთი – ავეჯი, აკვანი, სამზარეულოს ქვაბები – ხელნაკეთია. ისინი საკუთარ ტანსაცმელს ცხვრის მატყლისგან ქსოვენ. მათ არ აქვთ ბორბლებიანი ტრანსპორტი და მხოლოდ საკუთარი ხელით დამზადებულ უხეშ ციგებს იყენებენ. მართალია, მათ ვაზნების ნაკლებობა გააჩნდათ, მაგრამ ხმლის მოყვარულ ამ საზოგადოებაში ამას არასოდეს ჰქონია დიდი მნიშვნელობა.

ყველა მუშაობს, მოჰყავთ ქერი, ზრდიან ცხვრებს და მწყემსავენ თხებს; მათი საერთო შრომის ნაყოფს კი ყველა იზიარებს. არავინაა მეზობელზე მდიდარი. არც ერთი სახლი არ არის სხვაზე უკეთესი. ისინი ფულს არ ცნობენ და არც სჭირდებათ.

სოფელში ერთი საათის გატარების შემდეგ უკვე მივხვდი, რომ ხევსურეთში პიროვნული სილამაზე იშვიათი და ხანმოკლეა. ამ პირქუშ ქვეყანაში სიცოცხლის შენარჩუნებისთვის მარადიული ბრძოლა მალევე ანადგურებს მათ ახალგაზრდობას. ქალები ოცდაათი წლის ასაკში მოხუცებად გამოიყურებოდნენ, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი ზოგჯერ ას წლამდეც კი ცოცხლობენ. სრულიად ცხადლივ, აქ ყველა ქალი ძალიან დაბალ დონეზე მყოფ არსებად იყო მიჩნეული. ისინი ჭამდნენ იმას, რაც კაცებს მორჩებოდათ და იძინებდნენ ერთად, ქვედა სართულის იატაკზე, მაშინ როდესაც კაცები ზედა სართულზე, საწოლებში, ისვენებდნენ“ (Halliburton 1935: 164-165).

რ. ჰალიბარტონი უაღრესად საინტერესოდ აღწერს ხევსურთა ადათ-ტრადიციებსაც. მაგალითად, ქალის იზოლირებას მშობიარობის პერიოდში, რომელიც ხშირ შემთხვევაში 40 დღემდე, „განწმენდის“ რიტუალის ჩატარებამდე, გრძელდებოდა. როგორც ცნობილია, ეს წესი სხვა კავკასიურ ეთნოსებშიც (ჩეჩნებში, ინგუშებში, ოსებში) წარმოადგენდა ფართოდ დამკვიდრებულ წესს და იგი მაგიურ-რელიგიურ წარმოდგენებთან იყო დაკავშირებული.

ზემოთ მოხსენიებული ჩვეულების გარდა, ამერიკელი მწერლის ნაშრომში კიდევ ერთ ტრადიციაზე – პატრონის გარდაცვალების შემდეგ ცხენის მსხვერპლად შეწირვის წესზეა გამახვილებული ყურადღება, რომელიც გარკვეული დროის განმავლობაში როგორც კავკასიაში, ისე ინდოევროპულ სამყაროში დამკვიდრებულ სიმბოლური ხასიათის რიტუალს წარმოადგენდა. ამ ტრადიციის დამკვიდრების განმაპირობებელ ფაქტორად იქცა ის ფაქტი, რომ იქაურთა ადრეულ წარმოდგენებში საზოგადოებისათვის ცხენი მხოლოდ სატრანსპორტო საშუალებას კი არ წარმოადგენდა, არამედ პატრონის ე. წ. „სულიერ თანამგზავსაც“. მიიჩნევდნენ, რომ ცხენი თავის მხედარს „სხვა სამყაროშიც“ უნდა გაჰყოლოდა. ამგვარი მსხვერპლშეწირვა ხაზს უსვამდა როგორც ლოიალობის, ისე გარდაცვლილის სტატუსის განსაკუთრებულობას.

გარდაცვლილის სახლში გლოვის ნაცვლად, სიხარულისა და ნადიმის გამართვა კი შეიძლება ჩაითვალოს გარდაცვალების „სოციალიზაციის“ ფორმად, როდესაც პიროვნული დანაკლისი გარდაიქმნება თემის საერთო შეკრებისა და ურთიერთობის განმტკიცების ფაქტორად.

ამრიგად, ამერიკელი ავტორის მიერ აღწერილი ჩვეულებები გვამღევეს მეტად მნიშვნელოვან მასალას ხევსურეთის საყოფაცხოვრებო კულტურის კვლევისათვის. კერძოდ, ავტორისეული მონათხრობის შედეგად ნათლად წარმოჩინდება ის მრავალფეროვანი რელიგიურ-მაგიური წარმოდგენები, რომლებიც ადრეულ საუკუნეებში ქმნიდა მთიელი საზოგადოების ცხოვრების წესს. მეტი სიცხადისათვის დავიმოწმებ კიდევ ერთ ფრაგმენტს ავტორისეული მონათხრობიდან:

„ერთი, განსაკუთრებით სასტიკი, ჩვეულება, რომელიც ადრეული საუკუნეებიდან მომდინარეობს, შოკში აგდებს ყველას, ვინც ხევსურეთში ჩადის. ათი დღით ადრე, სანამ მომავალი დედა ბავშვს გააჩენს (იგი შესაძლებელი იყო, თხუთმეტი წლის ასაკშიც კი გათხოვილიყო), უნდა წავიდეს თემიდან, სოფლისაგან გარიყულად, ცხოველების უწმინდურ

სადგომში დაიმალოს და არავის დაენახოს. მან სრულიად მარტომ უნდა გააჩინოს ბავშვი - სიბნელეში, საქონლის გვერდით. თუ მისი ტირილი სოფლამდე მიაღწევს, მის ქმარს უფლება აქვს, წავიდეს და ფარდულის სახურავიდან თოფი გაისროლოს, რათა ცოლის ტანჯვის გამო ბოროტი სულები დააფრთხოს. თუმცა ქალი თუნდაც რომ კვდებოდეს, მას შიგნით შესვლის უფლება კატეგორიულად არ აქვს.

საბედნიეროდ, ხევსური ქალები ისეთივე მაგრები არიან, როგორც თხები, რომელთა ბინასაც იყენებენ და რომლებიც დაახლოებით იმავე სირთულეებით აჩენენ თავიანთ ნაშვილებს.

ხევსურები სასტიკები არიან როგორც თავიანთი ქალების, ასევე ცხენების მიმართაც. სანამ მისი პატრონი ცოცხალია, ცხენს შვილივით ეპყრობიან, უყვართ და იცავენ. მაგრამ როდესაც პატრონი კვდება, ცხენიც უნდა მოკვდეს. როდესაც პატრონის ცხედარს სასაფლაოზე მიასვენებენ, გამოცდილი მხედარი ბედაურზე ჯდება და უდიდესი სიჩქარით მიჰყავს იგი კანიონებში, მდინარეებსა და გორაკებზე, შემდეგ კი ცხენს კლავს და მის გვამს იქვე ტოვებს სვაგებს საჯიჯგნად.

ამასობაში, გარდაცვლილის სახლში უდიდესი მზიარულებაა. მისმა ოჯახმა ნებისმიერი მსხვერპლი უნდა გაიღოს, რათა სოფლისთვის ნადიმი მოაწყოს. არავინ გლოვობს. სამაგიეროდ, ყველა რაც შეიძლება მეტ თვითნაკეთ ლუდს სვამს და იმ ტკბილეულით იკვებება, რომელიც მას შემდეგ მოიმარაგა, რაც ავადმყოფობამ საბედისწერო ხასიათი მიიღო. ეს არის ერთადერთი მოვლენა ხევსურეთის სოციალურ ცხოვრებაში, რომელსაც ყველა მოუთმენლად ელის“ (Halliburton 1935: 165-166).

რ. ჰალიბარტონის ნაშრომი მნიშვნელოვან ცნობებს გვაწვდის ხევსურთა ცხოვრების არა მარტო ეთნოგრაფიულ მხარესთან დაკავშირებით, არამედ რელიგიური მიმართულებითაც. კერძოდ, ამერიკელი მწერალი ყურადღებას იმ კომპლექსურ სინთეზზეც ამახვილებს, რაც ხევსურეთში შუა საუკუნეების ქრისტიანობისა და უმეღელესი წარმართული რელიგიური ელემენტების თანაარსებობასთან იყო დაკავშირებული. ავტორის ხაზგასმით, მიუხედავად იმისა, რომ ხევსურეთში მას მრავლად შეხვდა ქრისტიანული ძეგლები და სიმბოლოები, ადგილობრივ საზოგადოებაში აღნიშნული რელიგიის ძირითადი შინაარსი მაინც დავიწყებული იყო და იგი მათი ცხოვრების ადათ-ტრადიციებთან შერწყმული და მისადაგებული. ეს გარემოება ნათლად ასახავს „ფოლკლორული ქრისტიანობის“ ფენომენს, რომელშიც სიწმინდე ქრისტიანულ სივრცეში მხოლოდ ფორმალურად არსებობს, მაგრამ მისი ფუნქციური დატვირთვა წყვეტს საეკლესიო კანონიკას და მჭიდროდ იკვრება ტომობრივ სამართალსა და ტრადიციასთან.

მნიშვნელოვანია აგრეთვე რ. ჰალიბარტონის მიერ სისხლის აღების ტრადიციის აღწერაც. ამერიკელი წერლის შეფასებით, მათი ცხოვრების ეს წესი არა მხოლოდ სამართლებრივ მექანიზმს წარმოადგენს, არამედ სოციალური იდენტობისა და ღირსების დაცვის უმთავრესი ინსტრუმენტიც იყო. წიგნის ავტორის აზრით, ასეთ დროს ე. წ. „პირადი პასუხისმგებლობა“ კოლექტიურ ვალდებულებად გარდაიქმნებოდა, დროში უსასრულოდ გრძელდებოდა და ხშირად სრულიად კარგავდა პირვანდელ მიზეზთან კავშირს. ყოველივე ზემოთქმულის ნათელსაყოფად დავიმოწმებ შესაბამის ფრაგმენტს წიგნიდან:

„მასპინძლებს ვკითხე, ჰქონდათ თუ არა მათ რაიმე რელიგია... რამდენად იყო მათში შემონახული მეთორმეტე საუკუნის ქრისტიანობა?

დიახ, ისინი კვლავაც ქრისტიანები იყვნენ და თავიანთი ეკლესიაც ჰქონდათ. აღმოჩნდა, რომ ეს ეკლესია მხოლოდ ტყეში მდებარე სალოცავი იყო, რომელშიც როგორც ქრისტიანული, ასევე წარმართული სიმბოლოებით - ჯვრით, ზრინჯაოს ზარებითა და ირმის რქებით მორთული საკურთხეველი იდგა. აქ ქრისტიანობის ყველა არსი დიდი ხანია დავიწყებულია. ქრისტეს სახელი მათთვის მხოლოდ ზუნდოვანია და არც ის იციან, რატომ ატარებენ ჯვარს კისერზე, ხმლებსა და ფარებზე.

მაგრამ მათ აქვთ ეთიკისა და ქცევის კოდექსი, რომელიც ისეთივე მკაცრია, როგორც რკინა. ამ კოდექსში ერთმა დათქმამ, რომელიც ტომის პატივისცემას ეხება, გაცილებით მეტი სისხლისღვრა გამოიწვია, ვიდრე ყველა მათმა ომმა ერთად.

თუ რაიმე მიზეზის გამო ხევსურს სხვა ხევსური მოკლავს, გარდაცვლილის მემკვიდრეები ვალდებული არიან მოკლან მკვლელი. მნიშვნელობა არ ჰქონდა, მკვლელობა თავდაცვის შედეგს წარმოადგენდა თუ არა. როდესაც ეს მეორე მკვლელობა განხორციელდება, უკვე ამ უკანასკნელი მსხვერპლის მემკვიდრეებმა უნდა მოკლან მისი მკვლელი. და ასე, არა თაობების, არამედ საუკუნეების განმავლობაში, გრძელდება ეს შურისძიება და ვრცელდება მანამ, სანამ ოჯახები, რომლებიც თავიდან საერთოდ არ იყვნენ დაკავშირებული ამ შუღლთან, არ ჩაერთვებიან მასში და თავდაპირველი შემთხვევა სრულიად დავიწყებას არ მიეცემა.

თუ შუღლი ცალკეული სოფლების ოჯახებს შორისაა, თითოეული სოფელი თავის ინტერესების დამცველს განაწყობს შურისძიებისათვის. სასწორზე სოფლის პატივია. შერჩეულ მკვლელს, შესაძლოა, არანაირი დავა არ გააჩნდეს იმ კაცთან, რომელიც სიცოცხლეს უნდა გამოასალმოს, ან შეიძლება არც კი იცნობდეს მას. ამას მნიშვნელობა არ აქვს. მთავარი ღირსების დაცვაა. თუ უკანასკნელი მსხვერპლის ახლო ნათესავი შურისძიებას არ ითხოვს, მას ზიზღით ეპყრობიან და აფურთხებენ. მამაკაცები მასთან არც ჭამენ და არც მუშაობენ. ქალები კი მას მხოლოდ დაცინვით ელაპარაკებიან. მისი შვილებიცა და ოჯახიც ტანჯვისთვის არის განწირული. საწყალმა კაცმა, რომელიც სისხლიანი და უსარგებლო შურისძიების გაგრძელების წინააღმდეგაა, კარგად იცის, რომ ეს, ადრე თუ გვიან, მის სიკვდილსაც ნიშნავს, მაგრამ იძულებულია, ამ წესს დაემორჩილოს, რადგანაც ამას ხევსურული ტრადიცია ავალდებულებს.

ბოლო ოცდაათი წლის განმავლობაში ასზე მეტი ხევსური შეეწირა ამ გიჟურ ჩვეულებას“ (Halliburton 1935: 166-167).

რ. ჰალიბარტონის წიგნში ასევე საინტერესოაა აღწერილი როგორც ხევსურთა ყოფითი კულტურის ამსახველი დეტალები, ისე ადგილობრივ საზოგადოებაში ფართოდ დამკვიდრებული წეს-ჩვეულებანი. ერთ-ერთ ასეთ მაგალითად ამერიკელ ავტორს მოყვანილი აქვს დუელი, რომელიც მის მიერ ერთდამავე დროს წარმოდგენილია როგორც კონფლიქტების გადაწყვეტის მექანიზმი, ისე ერთგვარი გართობის ფორმა, რითაც მიაღწევენ მის მრავალფუნქციურ სოციალურ როლზე. ავტორი განსაკუთრებულ

მნიშვნელობას ანიჭებს გენდერულ ასპექტს და დაპირისპირებულ პირთა შორის ქალის მიერ მანდილის ჩაგდებას პროცესის შეჩერების სიმბოლურ შესაძლებლობად მიიჩნევს. ასევე, დიდ მნიშვნელობას სძენს იგი ადათურ სამართალს, რომლის მიხედვითაც ჭრილობა ქერის მარცვლებით იზომება და კომპენსაცია პირუტყვით განისაზღვრება. აღსანიშნავია ისიც, რომ ხევსურული დუელი ავტორის მიერ შედარებულია დასავლურ რაინდულ ტრადიციებთან. მეტი დამაჯერებლობისთვის მოვიყვან სათანადო ნაწყვეტს წიგნიდან:

„დუელში, რომელიც ყველა დავის გადაწყვეტის მისაღებ გზად რჩება, მონაწილეები თავიანთ ჯავშანს იცვამენ. ისინი გასართობადაც სიამოვნებით აწყობენ ხოლმე ორთაბრძოლას. მათი წინაპარი ჯვაროსანი რაინდების მსგავსად, მათაც დაუოკებელი სურვილი აქვთ, ჩაიცივან რკინის პერანგები და ერთმანეთს ხმლებით დაუპირისპირდნენ. ამ მიწაზე, სადაც წიგნები უცხოა და სპორტი ან სხვა რამე გასართობი არ არსებობს, ორთაბრძოლის გამართვა, როგორც სერიოზულად, ასევე გართობის მიზნით, თვითგამოხატვის ერთადერთი საშუალებაა.

კვირა დღე დათრობისა და დუელისთვისაა განკუთვნილი.

ჩვენი გულისთვის ორმა მამაცმა ხევსურმა შოუს დადგმა გადაწყვიტა. ყველანი სოფლის გარეთ, პატარა პლატოზე გავედით, სადაც დუელის მონაწილენი (Duellists) ერთმანეთს დაუპირისპირდნენ. მსაჯი არ ჰყავდათ, რადგან ყველამ ისედაც იცოდა წესები და საუკუნეების განმავლობაში მისდევდნენ მას. შუა საუკუნეების რაინდული ბრძოლებისგან განსხვავებით, როდესაც ქალები მსგავსი შეჯიბრის მნიშვნელოვან ნაწილს წარმოადგენდნენ, ხევსურული დუელის მონაწილენი მხოლოდ მამაკაცებს რთავენ მათი ყურების უფლებას. თუმცა არსებობს უძველესი ჩვეულება, რომელიც ქალს საშუალებას აძლევს, სცენაზე გამოჩენილი და მანდილის ორ მეზრდოლს შორის ჩაგდებით თავისი სურვილისამებრ შეაჩეროს დუელი.

მეზრდოლები ერთი მუხლით თითქმის მიწამდე არიან მოხრილი. მათი პატარა მსუბუქი ფარები, რომლებზეც დიდი ჯვარია ამოტვიფრული, ძირითადად მოწინააღმდეგის ხმლით შეტევების აქტიურად მოგერიებისათვის გამოიყენება და არა მეტოქის დარტყმების პასიური მიღებისათვის. დუელიანტები გასაოცარი სიმკვირცხლით დახტიან, წრეზე ტრიალებენ და პოზიციისთვის იბრძვიან, როგორც მოჩხუბარი მამლები... მაგრამ, გერმანიის უნივერსიტეტებში მსგავსი დუელებისგან განსხვავებით, ჭრილობები იშვიათია, რადგან თავი და სახე, სადაც დარტყმების უმეტესობა მოდის, მთლიანად დაფარულია. თვალებისთვისაც კი არ არის ჭრილი დატოვებული. მეზრდოლმა მოწინააღმდეგის დანახვა ჩაფხუტის ბადისებრი ეკრანიდან უნდა შეძლოს.

დუელი, რომელსაც მე ვუყურე, რა თქმა უნდა, მეგობრული იყო. მიუხედავად იმისა, რომ ორივე მეზრდოლი კარგად იყო გაჟღენთილი სახლში ხელნაკეთი ქერის კონიაკით და მეტოქენი არც სრული ენერგიით შეტევისგან იკავებდნენ თავს, ყველაზე ცუდი რაც მოხდა, მხოლოდ რამდენიმე სილურჯე იყო.

თუმცა, როდესაც ერთ-ერთი მათგანი მოწინააღმდეგეს რეალურად მიაყენებს ჭრილობას, მსხვერპლს საზღაური პრობებით უნდა აუნაზღაუროს. სოფლის უხუცესი ჭრილობას ქერის მარცვლებით ზომავს და დამნაშავეს ავალდებულებს, დაზარალებულს ერთი პრობა უბოძოს.

ვთქვათ, მას პრობა არ ჰყავს – ან მხოლოდ ხუთი ჰყავს, მაშინ როდესაც ჭრილობა ათი მარცვლის სიგრძისაა? ამ შემთხვევაში იგი იძულებულია, მეზობლის პრობა მოიპაროს. მიუხედავად ამისა, არ არსებობს კანონი, რომელიც კრძალავს მთის საზღვრის გადაკვეთას და დაღესტნის ტომიდან პრობების მოპარვას. სინამდვილეში, ეს უძველესი ჩვეულებაა და ხევესურული ჯოგების შემცირებას უშლის ხელს. დაღესტნელებს ეს არ მოსწონთ და აპროტესტებენ, მაგრამ ისინი არ არიან მეომრები და უკეთ იცინა, რომ უმჯობესია არ სცადონ შურისძიება ხმლისმქნეველი ხევესურების წინააღმდეგ. ამ ბანდიტიზმმა ეს ორი ტომი ასეულობით წლების განმავლობაში დაუძინებელ მტრებად აქცია“ (Halliburton 1935: 167-169).

განსახილველ საკითხზე საუბრის ბოლოს რ. ჰალიბურტონი კიდევ ერთხელ გამოკვეთს ხევესურეთის კულტურის ეგზოტიკურ მხარეებს და ადგილობრივ ადათ-ტრადიციებს არა იმდენად ისტორიული და სოციალური კონტექსტის გათვალისწინებით წარმოსახავს, არამედ როგორც „დაკარგული ჯვაროსნული სამყაროს“ ატრიბუტებს. სწორედ ამის დასტურად უნდა ჩაითვალოს ამერიკელი ავტორის მიერ გოდფრუა ბუიონელისა და რიჩარდ ლომგულის ხსენება და კავკასიის მთიანეთის ევროპული შუა საუკუნეების ე. წ. „ცოცხალ რელიქვიად“ წარმოჩენა. აღსანიშნავია, რომ ამ მითოლოგიზებული სამყაროს ოპონენტად წიგნში ბოლშევიკი პიროვნებაა გამოყვანილი, რომელიც ყველაფერ ტრადიციულს, მითოლოგიზებულსა და რელიგიურს საბჭოთა იდეოლოგიურ ნარატივს უპირისპირებს. მეტი სიცხადისათვის დავიმოწმებ შებამის ციტატას:

„დაკარგული ჯვაროსნების მიწაზე პირველად ჩასვლისას ვიმედოვნებდი, რომ ყველა მამაკაცს თავისი ცნობილი ქურთუკით შემოსილს ვნახავდი. მაგრამ ასეთი ერთი ვერ ვიპოვე. სამაგიეროდ, ყველას ხელით ნაქსოვი, ჯვარედინი ნაქარგი პერანგი ეცვა ფართო შარვალზე. თუმცა ყველა სახლის კედელზე აბჯარი ფარისა და ქვემეხის გვერდით ეკიდა. ხმაღს, რომლის სიგრძეც თორმეტიდან ოცდაათ ინჩამდე (1 ინჩი 2.54 სანტიმეტრს შეადგენს - ო. ნ.) მერყეობდა, თითოეული მამაკაცი მუდმივად ატარებს. ის მისი ჩაცმულობის ისეთივე ნაწილია, როგორც ცხვრის ტყავის ქუდი, ან მკერდზე ორნამენტული ვაზნების რიგი.

ჯაჭვის პერანგით ჩვენი დაინტერესების დანახვისას, სოფლის უხუცესებმა ხუთი კოსტიუმი ჩამოხსნეს და ნება მომცეს შემემოწმებინა, ერთი კი მომერგო. მთელი ეკიპირება, ფარისა და ხმლის ჩათვლით, დაახლოებით ოცდაათ გირვანქას (1 გირვანქა 0.45359237 კილოგრამს შეადგენს - ო. ნ.) იწონის.

თითოეული ზადისებრი ქურთუკი დაახლოებით ოცი ათასი პაწაწინა რკინის რგოლისაგან მზადდება და ღამის პერანგს წააგავს. სახელოები მოკლეა, მაგრამ ზადისებრი ხელთათმანები წინამხრებს ფარავს. თითოეულ კოსტიუმს ჩანთის მსგავსი ჯაჭვის ჩაფხუტი მოჰყვება სახის ფორმის

შეზნექილობით. ქუდის ფარფლები იკეცება, რათა თავი მთლიანად იყოს დაცული. ბადისებრი სამაგრებია აგრეთვე წვივებისთვისაც. შესაბამისად, სრულად ჩაცმის შემთხვევაში, სხეულის დაუცველი ნაწილები მხოლოდ მუხლები და ბარძაყებია. თავდაპირველი ბადის მაფი საშინლად ჟანგანია, რადგან მფლობელებს აღარ ესმით, როგორ დაიცვან იგი. ახალი პალტოები დამზადებულია სპილენძის მავთულისგან, რომელიც მოპარულია მთავარი გზის გასწვრივ მდებარე ტელეგრაფის ხაზიდან. ის რკინაზე უფრო სუფთა და მსუბუქია, მაგრამ მასზე ნაკლებად იცავს.

1915 წელს ტფილისში ცნობილი ლაშქრობის შემდეგ ხევსურებს ბრძოლაში აბჯარი აღარ ჩაუცვამთ. მთავარი მიზეზი ის არის, რომ მათ, ვინც საბოლოოდ შეუერთდა მეფის არმიას (Czar's army), მალევე აღმოაჩინეს, რომ სპილენძის ეს მავთულხლართები ვერანაირად უძლებენ თანამედროვე ტყვიებს...

როდესაც მოსაღამოვდა, სოფლის მერმა ფრიცს და მე საკუთარ სახლში მოგვცა ღამის გასათევი. სხვენის საერთო საცხოვრებელში, სადაც ოჯახის წევრებთან ერთად გვეძინა, საშინლად ციოდა. სიცივისა და ქერის კონიაკს შორის არჩევანის შემთხვევაში, ჩვენი მასპინძელი ჩემგან დაჟინებით მოითხოვდა დალევას, ხოლო ხელნაკეთი ტყავის საწოლების გამო, რაზეც ძილი გვიწევდა, მოსვენება არ მქონდა. მაგრამ ყოველ ჯერზე, როდესაც ვმოძრაობდი, კედელზე ჩამოკიდებული ჯაჭვის, ხმლებისა და ფარების ბუნდოვან კონტურებს ვხედავდი. ამ ჯაჭვის დანახვა და ჩემს გარშემო მყოფი მამაკაცების ყოფნა მეფე არტურის კარზე კონექტიკუტელი იანკის შეგრძნებას მიქმნიდა, თითქოს რვაასი წლის უკან დავიძინე და სხვა ეპოქაში, 1099 წელს, გავიღვიძე და თავი ცოცხალი ჯვაროსნული ლაშქრობების ნაწილად აღმოვაჩინე.

ადვილი იყო იმის წარმოდგენა, რომ მერის (სწორედ ამ სტატუსითაა ხევსურეთის იმდროინდელი მმართველი წიგნში მოხსენიებული - ო. ნ.) ვაჟები ის რაინდები იყვნენ, რომლებმაც თავიანთი ჯავშანი განზე მხოლოდ დასასვენებლად გადადეს; ხვალ კი შესაძლებელი იყო იერუსალიმისკენ მათ გაელაშქრათ. არც ის გამიკვირდება, დილით, საგუშაგო კოშკისკენ მიმავალ გზაზე, გოდფრუა ბუიონელს (Godfrey of Bouillon, ავტორი აქ მოიხსენიებს ქრისტეს საფლავის ლეგენდარიზებულ მცველს, რომელიც პირველ ჯვაროსნულ ომში რომის პაპის ურბან II-ის მიმართვისთანავე ჩაერთო - ო. ნ.) რომ შევხვდე პირისპირ. ან სულაც, იქნებ 1199 წელი დამხვდეს (რა არის ერთი ან ორი საუკუნე სამი ქერის კონიაკის შემდეგ?) და ხევსურეთის გავლით, წმინდა მიწისკენ მიმავალი რიჩარდ კერ დე ლიონი (Richard Coeur de Lion, იგულისხმება ინგლისის მეფე 1189-1199 წლებში, პლანტაგენეტთა დინასტიის წარმომადგენელი, რიჩარდ I ლომგული - ო. ნ.) ცხენითაც კი დავინახო.

დილის დადგომისთანავე, ყურადღებით ვეძებდი ამ ორ ცნობილ ჯვაროსანს, მაგრამ ვერსად ვიპოვე. მთელ სოფელში მხოლოდ ერთ კაცს წავაწყდი, რომელიც ჯერ კიდევ ძველი ჯვაროსნული სულით იწვოდა – ბოლშევიკების სათვალისიანი ებრაელი აგენტი, რომელიც აქ კაპიტალიზმისგან ხევსურების გადასარჩენად იყო დამკვიდრებული. მისი თქმით, გოდფრუა ბუიონელისა და მეფე რიჩარდის ძებნა დიდი სისულელე

იყო, რადგან ისინი კონტრრევოლუციონერი ქრისტიანები იყვნენ და ისინი აუცილებლად განადგურდებოდნენ, თუ ფეხს საბჭოთა კავკასიაში დადგამდნენ... და ამას გარდა, აღარც წმინდა საფლავი იყო იერუსალიმში, არამედ იგი გახლდათ მოსკოვის წითელ მოედანზე, კრემლის კედლის გვერდით მდებარე წითელი გრანიტის განსასვენებელი“ (Halliburton 1935: 167, 169-170).

გარდა ხევსურული ადათ-ტრადიციებისა, რ. ჰალიბურტონის ხსენებულ წიგნში ასევე მოთხრობილია ჩვენი ქვეყნის ამ კუთხეში საბჭოთა იდეოლოგიის გავრცელებასთან დაკავშირებული ამბებიც. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა ერთ-ერთი ბოლშევიკი აქტივისტის საქმიანობის ამსახველი ეპიზოდი. იგი მიზნად ისახავდა გარესამყაროსაგან რეალურად იზოლირებულ და კონსერვატული ადათ-ტრადიციებით მცხოვრებ ხევსურთა „გაბოლშევიკებას“.

რ. ჰალიბურტონის მიერ განხილულ წიგნში წარმოდგენილია ასევე ილუსტრაციები, რომელთა საშუალებითაც კაპიტალისტები, როგორც მშრომელთა ჩაგვრის სიმბოლოდ აღქმული სოციალური კლასის წარმომადგენლები, კარიკატურულად არიან წარმოსახული. აღნიშნული გარემოება ცხადყოფს საბჭოთა პროპაგანდის ზეგავლენას ავტორის პოლიტიკური მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაზე. წიგნის შესაბამის ეპიზოდში ხევსურების „საუკუნეების წინ არსებული კომუნისტური ცხოვრების წესის“ შესახებ მინიშნება ლოკალურ ყოფას ერთგვარი ორგანული კომუნისტური წინასახის სტატუსს ანიჭებს, რითაც ბოლშევიკური დოქტრინის ლეგიტიმაციის მცდელობა იკითხება.

განსაკუთრებით საყურადღებოა კულტურულ-პოლიტიკური კონფლიქტის ვიზუალიზაცია: ერთი მხრივ, ხევსურეთის ტრადიციული, არქაული სივრცე, ხოლო მეორე მხრივ – რუსულენოვანი რევოლუციური ლოზუნგებით გაფორმებული ტრიბუნა. აღნიშნული კონტრასტის ანალიზი ნათლად აჩვენებს საბჭოთა პოლიტიკის მიზანს – ადგილობრივი იდენტობის რუსიფიცირებული სიმბოლიკით ჩანაცვლებასთან დაკავშირებით. მეტი არგუმენტაციისთვის მოვიშველიებ თავად ავტორის სიტყვებს:

„იმედგაცრუებული და გულგატეხილი, წასასვლელად მოვემზადე. მაგრამ აგენტს მტკიცედ ჰქონდა გადაწყვეტილი, რომ მის სოფელზე ცუდი შთაბეჭდილებით არ წავსულიყავი. ის პირადად მაჩვენებდა, რამდენად საინტერესო იყო იქაურობა. პირველ რიგში, მან დაარწმუნა პატარა ხევსურები, ემღერათ ინტერნაციონალი. ესენი ის ადამიანები იყვნენ, რომელნიც მანამდე ეზიარნენ კომუნიზმს, სანამ ამას ბოლშევიკები გააკეთებდნენ. მან მაჩვენა სახელმძღვანელო, საიდანაც ბავშვები კითხვას სწავლობდნენ. ის ილუსტრირებული იყო ამერიკელი კაპიტალისტების სურათებით, რომლებიც ბრილიანტის ბეჭდებს ატარებდნენ და დიდ სიგარებს ეწეოდნენ, მუშათა კლასს კი საფონდო ბირჟის ბილეთების ლენტებით ახრჩობდნენ. მან თქვა, რომ კომუნისტები ამ ჯვაროსნების გაერთიანებას კოლექტივიზაციის ერთ დიდ ფერმაში გეგმავდნენ, სადაც მათ კარლ მარქსის შესწავლა შეეძლებოდათ. შემდეგ კი ახალი სკოლის ოთახის სანახავად წამიყვანა. იგი საკმაოდ უხეში იყო, ტიპური ხევსურული ნაგებობა. მაგრამ ტრიბუნაზე, რომელსაც ჟოლოსფერი დროშები ამშვენებდა,

რუსული წარწერით ბანერი იყო აღმართული: „მსოფლიოს მუშებო, გაერთიანდით! წინ მსოფლიო რევოლუციისკენ! (Halliburton 1935: 170)“.

დასკვნა

როგორც რიჩარდ ჰალიბარტონის მოგზაურულ შთაბეჭდილებათა ამსახველი ტექსტის წინამდებარე ანალიზითაც თვალნათლივ ჩანს, მიუხედავად იმისა, რომ ამერიკელი მწერლის ხევსურულ შთაბეჭდილებათა ამსახველთავე წიგნში ჩვენი ქვეყნის ამ რეგიონის მკვიდრთა ყოფა-ცხოვრება მეტ-ნაკლებად რომანტიზებული და ეგზოტიკური თვალთახედვითაა წარმოსახული, ავტორისეული მონათხრობი ყოველგვარი გადაჭრების გარეშე უნდა შეფასდეს ერთ-ერთ მნიშვნელოვან წერილობით მასალად ხევსურეთის მკვიდრთა ყოფის, კულტურის, ადათ-ტრადიციებისა და რელიგიური წარმოდგენების შესაწავლად. ამდენად, წარმოდგენილი წიგნი არა მხოლოდ დასავლური სამყაროს მკვიდრი ავტორის თვალთახედვის გასააზრებლად არის უაღრესად მნიშვნელოვანი ნაშრომი, არამედ იმის გასაანალიზებლადაც, თუ როგორ ტრანსფორმირდებოდა ხევსურეთის მკვიდრთა ყოფა-ცხოვრება და ადათ-ტრადიციები ახალ ეპოქალურ რეალობასთან მიმართებით.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები

შველიძე 2021 – დ. შველიძე, საქართველოს უახლესი ისტორია (1917-2012). თბილისი, 2021.

Halliburton 1935 – R. Halliburton, Seven League Boots. London, 1935.

<https://www.smithsonianmag.com/history/last-adventure-richard-halliburton-forgotten-hero-1930s-america-180950164/>

<https://blogs.baylor.edu/texascollection/category/people/richard-halliburton/>

https://dlg.usg.edu/record/asc_iaasc_agonistic193536?canvas=0&x=3071&y=4590&w=39693

References and Sources

Shvelidze 2021 – D. Shvelidze, Recent History of Georgia (1917–2012). Tbilisi, 2021.

Halliburton 1935 – R. Halliburton, Seven League Boots. London, 1935.

<https://www.smithsonianmag.com/history/last-adventure-richard-halliburton-forgotten-hero-1930s-america-180950164/>

<https://blogs.baylor.edu/texascollection/category/people/richard-halliburton/>

https://dlg.usg.edu/record/asc_iaasc_agonistic193536?canvas=0&x=3071&y=4590&w=39693

**ენობრივ-ეთნოგრაფიული მასალები
აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთიდან**

**Linguistic-Ethnographic Materials
from the Mountainous Region of Eastern Georgia: Khevsureti**

ნიკოლოზ ოთინაშვილი

გორის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
საქართველო, გორი

Nikoloz Otinashvili

Gori State University
Georgia, Gori

აბსტრაქტი

ვახუშტი ბაგრატიონი „საქართველოს გეოგრაფიაში“ აღნიშნავს, რომ ხევსურეთი არის ქვეყანა „ფრიად მაგარი მთითა, კლდითა, ტყითა, ამისათვის იმყოფებიან მშვიდად და მონებენ მას, ვისაც უპყრიათ თიანეთი, რამეთუ იზრდებიან მუნიდამ“.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთის დიალექტები – მოხეური, ხევსურული, მთიულურ-გუდამაყრული, თუშური – დღესაც საინტერესოა ენობრივად და ეთნოგრაფიულად. დღესაც ბევრი მასალა არის შემონახული აღნიშნულ დიალექტებში, რომელთაც გამოვლენა, შესწავლა ესაჭიროებათ. კილოური მასალა დღეს ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი წყაროა, რომელსაც გვერდს ვერ აუვლის ვერც ერთი მკვლევარი – ისტორიკოსი, ფილოლოგი თუ ეთნოგრაფი.

ხევსურული დიალექტის შესახებ ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი წყაროა მკვლევარ გივი დოლიძის ჩანაწერები, რომელიც თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტმა გამოსცა 1975 წელს. ტექსტები ჩაწერილია ხევსურეთის სხვადასხვა თემში; პირაქეთი ხევსურეთი, შატილის თემი, არხოტის თემი. ტექსტები არის ნაირ-ნაირი: გადმოცემა, ლეგენდა, ზღაპარი, ისტორიული საკითხები, თავგადასავალები, ლექსები, ზრძოლები მეზობელ კუთხეებთან და სხვა.

ტექსტებში დაცულია ძველ ქართულ ენასა და მთის დიალექტებში დაცული ჯ (ხარი) ბგერა, რომელიც დღესაც მოქმედია. იგი გვხვდება სიტყვის თავში, შუაში, ბოლოში, ზოგიერთ სიტყვაში ხ (ხანი) ბგერასთან ერთად.

ტექსტებში გვხვდება მოკლე ი, რომელიც თითქმის ყველა სოფლის მეტყველებაშია დაცული.

დასტურდება გრძელი ხმოვნები, ასევე, მთელი რიგი ენობრივი და დიალექტოლოგიური მოვლენები.

საკვანძო სიტყვები: ხევსურული დიალექტი, ხევსურული ტექსტები, ეთნოგრაფიული მასალა, არქაიზმები.

ABSTRACT

Vakhushti Bagrationi, in his Geography of Georgia, notes that Khevsureti is a country „exceedingly fortified by mountain, cliff, and forest, for which reason its people live in peace and submit to whoever holds Tianeti, since they grow up from that quarter“.

The mountain dialects of Eastern Georgia – Mokheuri, Khevsurian, Mtiuli-Gudamaqruli, and Tushian – remain of interest today, both linguistically and ethnographically. A great deal of material is still preserved in these dialects, material that requires further identification and study. Dialectal material today constitutes one of the significant sources that no researcher – whether historian, philologist, or ethnographer – can afford to bypass.

One important source on the Khevsurian dialect is the collected notes of the researcher Givi Dolidze, published by Tbilisi State University in 1975. The texts were recorded in various communities of Khevsureti: Piraketi Khevsureti, the community of Shatili, and the community of Arkhoti. The texts are of various kinds: narrative accounts, legends, folktales, historical matters, adventures, verses, battles with neighboring regions, and others.

The texts preserve the sound khari (ḥ) – retained from Old Georgian and from the mountain dialects – which remains active/in use today. It occurs at the beginning, middle, and end of a word, and in some words alongside the sound kh (ḥ as in khani).

The texts also contain a short [vowel/sound], which is preserved in the speech of nearly every village.

Long vowels are attested as well, along with a whole series of other linguistic and dialectological phenomena.

Keywords: Khevsurian dialect, Khevsurian texts, ethnographic material, archaisms.

შესავალი

„...კახოსისა გამოეწოდა სახელი ესე, არამედ უწოდებენ ფშავ-ხევსურსა, რომელთა პირველ ეწოდათ ფხოველნი - თიანეთს, ერწოს, ირტოსხევს... ხევსურეთის წყალი გამოსდის ესე ძურძუკისა და ამათ შორის მთას კავკასს და ამიერ და იმიერ განჰყოფს ხევსურეთს. ხევსურნი მეზატონეთა თვისთა ერთგულნი და ვინათგან ფრიად მაგარ არს ქვეყანა ესე და უბრძოლველ მთითა და კლდითა და ტყითა ამისათვის იმყოფებიან მშვიდად და მონებენ ვისცა უპყრავსთ თიანეთი, რამეთუ იზრდებიან მუნიდამ“ (ვახუშტი 1997: 87-93).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთის დიალექტები – მოხეური, ხევსურული, მთიულურ-გუდამაყრული, თუშური იყო და დღესაც საინტერესოა ენობრივ-კილოურად, ეთნოგრაფიულად, რომლებიც საუკუნეების განმავლობაში ქართული ფუძე-ენის შემადგენელი ნაწილები იყვნენ და დღესაც ბევრია შენახული მათ წიაღში, რომლებსაც გამოვლენა, აღრიცხვა, შესწავლა ესაჭიროებათ. საკითხის გარშემო მოვიყვანთ დიდი გრამატიკოსის აკაკი შანიძის გამონათქვამს ხსენებული კილოების შესახებ: „დანარჩენი ქართული კილოებისაგან მთის კილოები იმით განირჩევიან, რომ შედარებით კარგად შეუნახავთ ძველი ქართულის თვისებანი ფონეტიკასა, მორფოლოგიასა და სინტაქსშიც. ხევსურული, მოხეური, თუშური და ფშაური ერთ ვიწრო ჯგუფს შეადგენს, რომელთაც მე ფხოვრს ვუწოდებ“ (შანიძე 1981: 15).

უნდა აღინიშნოს, რომ როცა ასეთ მნიშვნელოვან საკითხზე ვიწყებთ მსჯელობას, აუცილებლად უნდა გავითვალისწინოთ ძველი ქართული ენა, კილოები, რომელთა კვალი დღესაც ასე სოლიდურად არის დარჩენილი თანამედროვე ქართულში, მათ შორის სალიტერატურო ენაშიც. კილოური მასალა ჩვენთვის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი წყაროა, რომელსაც გვერდს ვერ აუვლის ენის მკვლევარი, ისტორიკოსი თუ ეთნოგრაფი.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, დიალექტების შესწავლა ახლა ინტენსიურად ხდება, მიმდინარეობს ჩაწერა, გამოქვეყნება, შედარება, მაგრამ ეს კიდეც ძალზე ცოტაა. ეს ალბათ იმიტომ, რომ მასობრივი საშუალებები გვერდს უვლიან დიალექტურ საკითხებს და ბევრი მოვლენა ფაქტიურად იკარგება.

მსჯელობა

ხევსურული დიალექტის შესახებ მნიშვნელოვანი ტექსტებია მკვლევარ გივი დოლიძის „ჩანაწერები“, რომელიც თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტმა გამოსცა 1975 წელს. ტექსტები ჩაწერილია ხევსურეთის სხვადასხვა კუთხეში, წარმოდგენილია ხევსურეთის სამივე ძირითადი კუთხე – პირაქეთა ხევსურეთი, შატილის თემი, არხოტის თემი. ტექსტები არის ნაირნაირი – გადმოცემა, ლეგენდა, ზღაპარი, ისტორიული საკითხები, ლექსები მხარის ან ცალკეული პიროვნების თავგადასავალზე, ბრძოლები მეზობელ კუთხეებთან და სხვა. მასალები მკვლევარს ჩაუწერია 1943, 1945-1948, 1950 წლებში. ეს სოფლებია: ღული, ქობულო, ზენა ბარისახო, როშკა, ჩირდილი, შუაფხო, უკან ხადუ, შატილი, წინ ხადუ, ერწო, გორწმინდა, ჭომხეშავი, გუდანი, ამლა, ახიელი, გველეთი, მიცუ, კვირწმინდა, კუხეთი, ლებაისკარი, მატეხისგორი, ბარისახო, გურო და სხვ., რომელთა უმეტესობა დღეს ნასოფლარია და ამიტომ 80 წლის წინ ჩაწერილ მასალებს დღეს დიდი ფასი ედება მათ შორის სანდოობის მხრივაც.

ხევსური მთხრობელები სხვადასხვა ასაკისანი არიან; მათ შორის არიან მოსწავლეებიც, რომლებიც ხევსურულ დიალექტზე იმ დროს კარგად საუბრობენ და ჩანს, რომ მათი ოჯახის გავლენა დიდი იყო. ასაკოვანი მთხრობელები წიგნიერები არ არიან, მაგრამ წმინდა ხევსურული

დავიწყებიათ და თანამედროვე ქართულ დიალექტზე უქცევენ. ფრაგმენტული ხასიათის ტექსტები უსათაუროა. სათაური ზოგჯერ მეორდება, მაგრამ ეს იმიტომ გამართლებული, რომ მთხრობელი სხვადასხვა სოფლიდანაა და მასალაც, თემაც სხვადასხვა კუთხისაა. ზოგი, პირიქითა და ზოგი კი პირაქეთა ხევსურული ტექსტები იწყება ასეთი სათაურით „ფრაზები“, სადაც სხვადასხვა ხასიათის ტექსტებია მოცემული.

ზემოხსენებულ ტექსტებში დაცულია ჯ (ხარი) ბგერა, რომელიც ძირითადად ენის ძირის ხახის კედელთან შეხებით წარმოითქმოდა. ეს იყო ძველ ქართულში და ხევსურულ კილოში ეს თვისება დღესაც შენარჩუნებულია. ტექსტებში გვხვდება როგორც ჯ, ისე ხ ბგერები, ხან ერთადაც გვხვდება რომელიმე სიტყვაში, მაგალითად, ხევსურის საუბარს ვერ ჩახვდების თავქოური – ქვემოური ხალხი.

- ჩავხვედნეთ დვირბინით.
- კაციც და დიაციც დაიხვოცნეს.
- მაწხვენი იქით არაგვს არიან.

ჯ ბგერა სიტყვის თავში:

- გარებს უწაფავ.
- მარცხენა კელს რო კმარობს.
- კელი არ მახლოთ უძახ ბაბუა.

ჯ სიტყვის შუაში:

- რაჯელ დამინდეს?
- ამაჲ კაც ვერ ჩაწვდების.
- ველ ვიკსონებ ამბავებს.

ჯ სიტყვის ბოლოში:

- ნალაწჩი ვერ გაივლიან.
- დაუკრავ მათრაჯი და უთქვამ.
- სამად-სამ ფეკ სანთელი იყვ.
- მთაჩი დაუნახავ სამ ჯიჯვ.

ტექსტებში გვხვდება მოკლე ი:

- ქოო კარგი გამამარჩალი ვერ ას.
- სხვა ბეწიწკურაი, ქოო ბეწიწუაი.
- ხუცობა ვიცი მე, ხუცის კაცი ვარი.
- ჯურჯა ექვიჯნ ჯურჯაი.

ტექსტში ხშირია გრძელი ხმოვნები:

- რას გააწვდენავ, მდგმურ იყვავ.
- ეეგებ სხვასწლისად მავ.
- ქოო ჭაჭან არაი საშიშ.
- ბალღებიც კაად ას.
- კაად ორ მოაც და სხვა.

თანდებულთაგან მიცემითი ბრუნვის თანდებული -ში გვხვდება როგორც -ჩი:

- ციხეჩი კი ყოფილა, როგორც მაწმინდარი კაცი.

- ქერს წიქვილჩი წავიღებთ დავცქავთ.
- რომკით შაყრილან გზაჩი.
- ხუთ წელს ბარისახოჩი ვიცხოვრეთ.

ტექსტებში დამახასიათებელია სიტყვათა შემოკლების წესი (ბოლოკიდური ხმოვნის რედუქცია), რომელთა აღდგენა უნდა მოხდეს ფუძეზე დაყრდნობით:

- თუ ნებ იქნ ყავლ იქნების.
- მარილი ასავ მამდ.
- მახსილ თუ არ (მახსილს მრუდეს ეძახიან).
- თავი საჩი ას (ასის).
- სხვა კი არ ვი მე.
- არ ვი ვითა დგების.
- ია, ია.
- იასე წავიდეთ...

-ნ, -თ(ა) სუფიქსები გამოიყენება ოჯახის – გვარის სახელთა საწარმოებლად: ჭოლიკაურნი, ბალიაურნი, თუმანაურნი, ალუდაურნი, ლიქოკელიანი, გაბურნი, ქესაურნი, ურჯუკაანი, ქეთელაურნი, არაბულნი...

სოფლის, დასახლების სახელები ფორმდება -ონსუფიქსით: შატილიანი ნიშნავს შატილელს, ლეკოანი – ლეკოს ოჯახი, ლეკოთ ხირჩლა, მუცონი – მუცოს მცხოვრებნი, რომკიონნი – რომკას მცხოვრებნი, უკანახოელნი, ამლიონი – ამლას მცხოვრებნი, არხოტიანი – არხოტს მცხოვრებნი...

ანთროპონიმები ასევე ფორმდება -ებ სუფიქსით: თეთრაულები, ჯაბუშანურები, არაბულები, ჭინჭარაულები, ლიქოკელები, ქისტაურები, წიკლაურები, ბალიაურები, ქესაურები, დაიაურები და სხვა.

მიცემითი ბრუნვის -ს ნიშანი არ იკარგვის, თუკი სახელი გამოყენებულია სუბიექტის ან პირმომართი დამატების დანიშნულებით:

- ზამთარს ბოსელჩი ატარებს.
- ზაფხულს ბარად ატარებს.
- ძნას ზურგით ვზიდევდი.

ტექსტებში ხეცურული ლექსები სოლიდურადაა წარმოდგენილი. მათ შორის აღსანიშნავია შუაფხოში მცხოვრები ლელა ბალიაურის ლექსები, რომლებიც ავტორს ჩაუწერია 1946 წლის აგვისტოს თვეში. ერთ ლექსში სათაურით „ხუტუნიშვილი“ ლექსის საზომად გვხვდება მიცემითი ბრუნვის ფორმა, ამასთან, გვხვდება სავრცობით ა, რომელიც ლექსს სრულფასოვან ძალას აძლევს, საზომად არის გამოყენებული.

- ტანიეს ხუტუნიშვილი სათავეს იჯდა წყლისასა.
- თოლი მავიდა მძიმეი, ზვაგებ დის ჭალაისასა.
- საქონ ელევის შიმშილსა, თიკასაც ველარ ზიდნავსა.
- კარჩი გამავა ნიკოი, ქუშს გამახუნებს მთისასა.
- ჯიხვებს რად მისდევ, ნიკოო, ჩემო ძმობილო, კლდისასა?
- ძალიან სროლავს ამბოზენ ამაგის ბერდენკისასა.
- სრუ ხმელტბათ ჩამაყრევდა ნადირსა გომლის ტყისასა.

- რად არ წაიტან ტყავებსა? დაუბარებდა წიქასა!
- რას მაგებაში ჩავარდა, ჯეცსურს უყურეთ ციცასა!
- სალექსოდ გამამიგზავნის სათითეს ლილაისასა.
- მოსულს შმასმევს ლილაი არაყსა ბოთლაისასა.
- ვინ იყავ, ვინ ალექსებდი ბერდენკას წიქაისასა?
- სალექსოდ რომენ ითხოვდი სათითეს ლილაისასა?
- თუ გინდა, გამაგიტანებ ამ ჩემსა ... წითლაისასა...

ასეთივე მიმართულებისაა იმავე 1946 წელს ჩაწერილი ლექსი სოფელ დათვისში დავით არაბულისაგან:

„ჩაუყოლთა ლავდის-კავკავსა მე-დ ბაბო ჭალაისასა
აღარას ბევრას ვიჯავრებ ერთაის ქალაისასა,
არც შენ მაიშლი, ქალაო, ბრუნებას ჯარაისასა,
გორის პირს აბრძანებულსა, ქალო, შუქს ღვვიხარ მზისასა.
სრუ მე ქვე რაად მაჯავრებ გამასხულსა ღვთისასა,
ჩემ მშობილ ქუდას იხურავს სრუ წმიდის ბუზბეტისასა,
ბანებზე მიდგებ-მოდგების, შვილსა ღვავ აფიცრისასა,
თაოდ კი ბეჩავაი - ორ სახლის შვილს ვლგვიოს სხვისასა,
არცარა საკვირველია ნათქვამ, ღვავ საზანდრისასა
სალექსოს არას აკეთებს სათამაშოებს მჩვრისასა?“

როგორც ცნობილია, უწყვეტლის ხოლმეობითმა დროთა განმავლობაში შეცვალა აწმყოს ხელმეობითი. ამ მწკრივის მესამე პირს დაბოლოებად აქვს -დის და მრავლობითში -დიან, მაგალითად: წერდის – წერდიან „წერდა ხოლმე, წერდნენ ხოლმე“. ხსენებულ ტექსტებში, ჩანს, შემოინახა ხევსურულმა დიალექტმა, რაც წარმოდგენილია:

- აბა რას არ აჩქამდების ხალხი?
- ახლო-მარეს არ მუამდების, არ ფუჭდების.
- კარტოხა (კარტოფილი) გა-ხფურცხვნის (გაფრცქვნის).
- მოვიდის ღილღვლებ არხოტ(ს) ცხენიანი.
- კაუზატივი -ევ და -ივ სუფიქსებით იწარმოება:
- სიკვდილმ გონი გამამაცალა, ღონე დალივ.
- გიჟი რაიმ ეტყობივ.
- თულუბ ასაევ სავსვეივ.
- ჩვიდმეტი წლისა გავდამალივ.
- რას ვიძახდი არ ვიცოდივ...

ტექსტებში წარმოდგენილი ზმნისწინები გვიჩვენებენ მიმართულებას, დანიშნულებას, როგორც ძველ, ისე თანამედროვე ქართულში.

ძველი ზმნისწინები:

- გარმავიტანე ფადური (ფანდური) საბიბით გამართულიო.
 - მადიან, მაკითხულობენ მტერ-მიჯნას გარმასულიო.
 - რო განიბანვეის მავ, ვიქთ ერთ ქალას, ერთიც სახუცოი.
 - ხეებით გარდამეტანნეს დამკრეს და დამკრეს ჯოხებ...
- ახალი ზმნისწინები ტექსტებში ძირითადად ხმოვანშეცვლილია:

- რაის ვლოვ მაგიტნავ არაყივ?
- მაგიხვე, მშვიდობით დაჯედი.
- ცოლიც მაიყვანის უნახავი, მემარ შადგების წუნობაი.

ტექსტებში გვხვდება კომპოზიტები, რომლებიც ძირითადად ორი ფუძით არიან წარმოქმნილნი. გამოიყოფა ორი ჯგუფი: ფუძეგაორკეცებული და ნაირფუძიანი.

ფუძეგაორკეცებული:

- თავ-თავი ხალხი ორ (არჩეული ხალხი იყო).
- დიდ-დიდი გვარტომები იყო (ხევსურეთ).
- მტერ-დუშმან ნუ მოგერიათ (მტერი ვერ მოგერიოთ).
- წყალ-დი-წყალ შემაცეკვავდა.

ნაირფუძიანი:

- ლიშან-სამათხოვრო იყო (აბაზი იყო დასანიშნი თანხა ნიშან-ნიშანი).
- ლაშართხმულ ას (პირდაღებული არის).
- ცხენ-ძუა შენასკვული.
- ციებ-ციხლება ძნელია, ორივე კიდო უფრო ძნელია.

პუნქტუაციის დანიშნულებაა აზრის ნათლად გამოხატვა და უკეთ გაგებინება, თანამედროვე სასვენი ნიშნების სისტემა ძირითადად ერთნაირია, მაგრამ სხვადასხვა ენაში თავისებურებები ახლავს. ზემოხსენებულ ტექსტებში მთელი რიგი სასვენი ნიშნებია გამოყენებული. წარმოვადგენთ რამდენიმეს. მაჯგუფებელი კავშირი და აკავშირებს როგორც ცალკეულ სიტყვებს, ისე მთელ წინადადებებს:

- გამავალს სამკალ ყანები და დავიწყებთ მკას.
- ხირჩლაც დაიჭირეს, ვატყუე და გავიქეც საიღამ.
- ვიყავ აქიმას და წამავე შინ.
- ბევრა ვიქნებით, საფეხურებს ვაკეთებთ და ამით დავდივართ,

შავდგებით ზედ და გავივლით.

როგორც სპეციალურ ლიტერატურაში აღნიშნულია, მაჯგუფებელი კავშირის ფუქციით თუ საშუალო ქართულის მოგვიანო პერიოდში ინახება და ახალ ქართულში მტკიცდება, იგი შეხამებულია კითხვით სიტყვასთან (მიძიგური 1969: 30). მაგალითები:

- თუ სამ ძმან თუ არიან და სამ დან მამა თუ ჰყავთ აოდ.
- მელექსეს თუ რას იკითხავთ მიცუს ფინჩუათ ქალსაო!
- თუ ნება იქნ, ყავლ იქნების თუ არ ხუცეს დარჩების ბეჭი.
- ახლა შენ თუ უთხარ დაიძალევ თორე შეჭამსავ.

როკავშირი გვხვდება ტექსტებში, რაც დროულობის კავშირის - რომ-ის ფუძეა. როგორც ზემოხსენებულ სპეციალურ გამოკვლევაში აღნიშნულია, საშუალო ქართულში ადრეული პერიოდიდან თანდათანობით გზას იკაფავს რომელი, რომ, ეს უკანასკნელი კი ახალ ქართულში გაბატონდა (მიძიგური 1969: 79). მაგალითები:

- ოჩხარი ირი არს რო, ეხლა რო პური გაუთავდების, გასწყდების კაცი და აღარაის იოლი აქვ...

- აღარც სახლის იოლი მაქვ რო ვიყიდ, დღე რო გათენდ მავიდ დავით...
ტექსტებში მაცალკეებელი კავშირები რიგრიგობას გამოხატავს და
დღესაც განმტკიცებულია ახალ ქართულში:

- ხან მთას მივხდივ ხან ბარსავ.
- ხან კაა ვსწავლობ, ხან ვერ, ხან ფრიად მიწერავ.
- ხან მთაჩი საქონჩი დავდიოდი ხან ბარისახოს ვიყავთ.
- ძალლი მოვიდა ჩემი და ხან ერთ დააჯდა ხან მეორეს მეშველ ისი.

დასკვნა

შეიძლება ითქვას, რომ ზემოხსენებულ ტექსტებში („ჩანაწერებში“) დაცული ხევსურული კილოს არქაული ფორმების კვლევა დღეს აუცილებელი საქმეა ფილოლოგიური მეცნიერებისათვის, რომ დავადგინოთ ფუძე ენის ძველი ფორმები.

გამოყენებული ლიტერატურა

ვახუშტი ბაგრატიონი 1997 – ვახუშტი ბაგრატიონი, საქართველოს გეოგრაფია. თბილისი, 1997.

დოლიძე 1975 – გ. დოლიძე, ჩანაწერები. თსუ, 1975.

შანიძე 1981 – აკ. შანიძე, თხზულებანი, ტ. II. თბილისი, 1981.

ძიძიგური 1969 – შ. ძიძიგური, კავშირები ქართულ ენაში. თბილისი, 1969.

References

Dolidze 1975 – G. Dolidze, Notes, Tbilisi State University, 1975.

Dzidziguri 1969 – Sh. Dzidziguri, Conjunctions in the Georgian Language, Tbilisi, 1969.

Shanidze 1981 – A. Shanidze, Works, Vol. II, Tbilisi, 1981.

Vakhushti 1997 – Vakhushti Bagrationi, Geography of Georgia, Tbilisi, 1997.

**Linguistic and Cultural Connections between
Iran and Georgia and Their Role in Facilitating
the Teaching of Persian and Georgian Languages**

**ირანსა და საქართველოს შორის
ენობრივი და კულტურული კავშირები
სპარსული და ქართული ენების სწავლების პროცესში**

აქბარ საიადქუჰი

შირაზის უნივერსიტეტი

ირანი, შირაზი

ნათია სვინტრაძე

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

საქართველო, ქუთაისი

Akbar Sayad Kooh

Shiraz University

Iran, Shiraz

Natia Svintradze

Akaki Tsereteli state University

Georgia, Kutaisi

აბსტრაქტი

ენის სწავლება ყოველთვის წარმოადგენდა ფუნდამენტურ და უმნიშვნელოვანეს საკითხს გლობალურ სივრცეში, რადგან ადამიანი სოციალური არსებაა და მისი განვითარება პირდაპირ კავშირშია ენასთან; შესაბამისად, ენის გარეშე ადამიანთა საზოგადოება შესაძლოა, სტაგნაციის საფრთხის წინაშე აღმოჩნდეს. ენის სწავლება განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო და არის იმ ხალხთა შორის, რომელთაც გეოგრაფიული და კულტურული სიახლოვე აკავშირებთ. ქართული და სპარსული კულტურა საუკუნეების განმავლობაში ინტენსიურ ურთიერთქმედებას განიცდიდა ერთმანეთზე. ამდენად, სპარსული ენის სწავლება ქართველთათვის და ქართული ენისა კი სპარსელებისთვის ისტორიულად მნიშვნელოვანი პროცესია, რომლის აუცილებლობაც ჩვენს წინაპრებს ჯერ კიდევ საუკუნეების წინ ჰქონდათ გააზრებული. აღნიშნული ენობრივი და კულტურული ურთიერთგაცვლის უწყვეტობა დღემდე წარმოადგენს ამ ხალხებს შორის ენის სწავლების ხელშეწყობის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს მიღწევას.

დღეს ქართველებსა და ირანელებს შორის არსებული მრავალი ენობრივი და კულტურული პარალელი ქმნის ხელსაყრელ პირობებს ორივე ენის შესწავლის პროცესის გამარტივებისთვის.

წარმოდგენილ სტატიაში იმ პრინციპის საფუძველზე, რომ ენობრივი და კულტურული ურთიერთქმედების ზრდა პირდაპირ აიოლებს ენის ათვისების პროცესს, ავტორები აჩვენებენ, რომ ქართულსა და სპარსულ ენებს შორის არსებული საერთო ლექსიკური ფონდი, რომელიც რამდენიმე ათას ერთეულს მოიცავს, მნიშვნელოვან რესურსს წარმოადგენს ენის სწავლების გასამარტივებლად. აღსანიშნავია, რომ ამ საერთო ლექსიკის ნაწილი სრულ იდენტობას ავლენს, ხოლო ნაწილი კი განსხვავდება ფონეტიკური მოდიფიკაციებით ან, იშვიათ შემთხვევაში, სემანტიკური ცვლილებებით, რომლებიც სტატიაში ცალკეულ კატეგორიებად არის დაჯგუფებული.

საკვანძო სიტყვები: ქართულ-სპარსული ენობრივ-კულტურული ურთიერთობები, ქართული ენის სწავლება, სპარსული ენის სწავლება, საერთო ქართულ-სპარსული ლექსიკა.

ABSTRACT

The Language teaching has always been a fundamental and essential issue worldwide. Human beings are inherently social, and their growth and development are closely linked to language. Without language, human society would stagnate and ultimately face the risk of decline. Consequently, language education has always been particularly important, especially among neighboring peoples who have maintained close geographical, cultural, and historical ties.

The Persian and Georgian languages and cultures have interacted extensively for centuries, exerting significant mutual influence. As a result, teaching Persian to Georgians and teaching Georgian to Persian speakers have long been regarded as important endeavors. Recognizing this significance, scholars and educators in both societies began promoting language learning centuries ago. The linguistic and cultural exchanges that have developed over time now constitute a valuable foundation for facilitating language education between these two peoples.

Today, Iranians and Georgians continue to share numerous linguistic and cultural similarities. By drawing upon this shared heritage, the teaching and learning of Persian and Georgian can become more effective and accessible. Based on the premise that increased linguistic and cultural interaction facilitates language acquisition, this paper demonstrates that the thousands of shared lexical items between Persian and Georgian provide an exceptional resource for simplifying the teaching of both languages. It is noteworthy that some of these shared words are identical in both languages, while others exhibit only slight differences in pronunciation or, in some cases, semantic variation. These lexical correspondences are classified into several categories, which are examined and analyzed throughout the paper.

Keywords: Georgian language teaching; Persian language teaching; shared vocabulary; linguistic and cultural interactions and exchanges

Introduction

According to Iranian mythology, Tahmuras—the fourth legendary figure of Iran and the third Pishdadian king in the *Shahnameh*—attacked the demons, defeated them, killed some of them, and took others captive. In exchange for their freedom, the captives pledged to teach Tahmuras a new art, namely writing and thirty scripts/languages, including Roman, Chinese, Arabic, Sogdian, Pahlavi, and others (Ferdowsi1379 [2000]: 7–38).

This mythical narrative beautifully illustrates the importance of writing and language even in the mythical age. Human beings are inherently social, and their growth and development are directly dependent upon language. Without language, human society would experience severe stagnation and ultimately face the threat of extinction. Consequently, language teaching has always been particularly vital and indispensable, especially for peoples living in close geographical proximity and neighboring one another. Among such peoples are the Persians and the Georgians, whose languages and cultures have maintained extensive interactions since ancient times. As a result, they share numerous linguistic and cultural commonalities. Today, these shared linguistic and cultural resources can be utilized in various fields, particularly in language education, where they can facilitate and simplify the otherwise challenging process of learning each other's languages.

Regarding the significance of the historical and cultural heritage shared by Iran and Georgia, one Georgian scholar has observed:

„Indeed, the most precious treasure that Iranians and Georgians have gained throughout the several thousand years of their historical relations is this spirit of friendship, mutual assistance, and kindness, which has strengthened our resilience and endurance... Fortunately, the literary and cultural ties shared by Iranians and Georgians are not merely a legacy of past centuries; they remain vibrant and alive today...“ (Baradze 2001: 31).

Although Georgian and Persian do not belong to the same language family – the Georgian (Kartvelian) language is a member of the Kartvelian language family, which is an independent language family, whereas Persian is a member of the Indo-European language family – the strong cultural, social, economic, and political ties that have connected these peoples for millennia have resulted in extensive linguistic and cultural interaction. Consequently, a considerable number of cognate and shared lexical items can be found between the speakers of these two languages. Some scholars have estimated that the number of such shared lexical items exceeds three thousand. According to a computer-assisted linguistic study conducted under the supervision of Professor Uturgaidze, a specialist in Caucasian languages and Kartvelian dialects, at the Institute of Linguistics of the Georgian Academy of Sciences in 1996, „more than 3,000 lexical units of Iranian origin have been recorded in the various languages and dialects of the Kartvelian language family“ (Giunashvili 1997: 82). Undoubtedly, this represents a unique resource that can greatly facilitate the teaching of Georgian to Persian speakers and the teaching of Persian to Georgian speakers. The present study is devoted to examining this very issue.

It is worth noting that, to date, none of the distinguished authors of textbooks for teaching the Georgian language to Persian speakers or the Persian language to Georgian speakers has employed this potential in an appropriate and systematic manner. One of the objectives of the present study is to advocate this approach, which may open a new avenue and provide a novel method for teaching these two languages to each other's learners.

The Persian language, owing to its rich and firmly established cultural heritage, and because it served as the language of one of the world's major political powers over the course of many millennia and centuries, spread to numerous regions across the world. As a result, it has borrowed lexical items from many languages and, conversely, has contributed a considerably larger number of loanwords to the languages of many peoples throughout the world. Evidence for this claim can be found in the large number of Persian words that are still present today in languages such as Arabic, Armenian, Malay, Turkish, English, Chinese, Georgian, and many others. Numerous scholarly books and articles published on this subject provide ample testimony to this fact. By way of example, only a few of these works are mentioned below:

The Persian Language and Literature in the Ottoman Realm by Dr. Mohammad Amin Riahi, which demonstrates the incorporation of numerous Persian lexical items into the Turkish language.

Mutual Historical and Cultural Influences of Iran and Georgia, published in 2001 by the Center for Printing and Publications of the Ministry of Foreign Affairs of Iran, which contains a number of valuable scholarly articles.

The Persian Language in the World book series, published over many years by the Secretariat of the Council for the Promotion of the Persian Language and Literature. This extensive series examines various aspects of Iran's cultural and linguistic relations with other countries and explores the diffusion of the Persian language across different societies and languages. Among its volumes are:

- Persian Language in the World – Georgia (Vol. 12)
- Persian Language in the World – China (Vol. 10)
- Persian Language in the World – Greece (Vol. 9)
- Persian Language in the World – England (Vol. 1)
- Persian Language in the World – Russia (Vol. 13)
- Persian Language in the World – Poland (Vol. 4)
- Persian Language in the World – The Netherlands (Vol. 3), among others.

These examples are cited merely for illustrative purposes. From ancient times to the present day, numerous studies have been devoted to this subject, particularly concerning Persian loanwords in languages such as Arabic and Turkish. To avoid unnecessary prolixity, these works are not discussed here.

These processes of lexical borrowing and lending, alongside broader cultural, scientific, literary, and artistic exchanges, have created valuable opportunities and opened new avenues for mutual interaction. At the very least, they facilitate language learning for speakers of each language and make this process more accessible and effective. This opportunity is particularly significant for learners of Persian and

Georgian. For some time, the current authors have been developing this approach within the framework of the manual, and in this short article they attempt, as far as possible, to present an outline of this work.

It should also be noted that, the present study necessarily focuses on teaching the Persian language to Georgian learners. Nevertheless, by reversing the direction of the proposed methodology, the same approach can equally facilitate the teaching of the Georgian language to Persian speakers. In other words, the discussion presented here has the potential for a two-way application.

A Simple Method for Teaching Persian to Georgian-Speaking Learners

The teaching of languages to non-native speakers is a global field with a long-standing tradition and constitutes a highly specialized discipline. Numerous approaches and methodologies for language instruction have been proposed and implemented over time. Some of these approaches are primarily grammar-oriented, while others place greater emphasis on reading comprehension as the foundation of language learning. A third group advocates intermediate methods that combine elements of both. As noted earlier, the present study introduces an alternative approach, which will be discussed below.

Before presenting this method, it is worth noting that the teaching of Persian in the Caucasus, particularly in the culturally rich and academically distinguished country of Georgia, has a long history. Many Georgian and Iranian scholars and linguists dedicated to fostering cultural relations between the two nations have made significant contributions to this field. Their efforts have extended across both the traditional and the modern educational systems. To avoid unnecessary digression, however, a detailed discussion of their achievements is reserved for a separate study.

All the work accomplished to date deserves recognition. Every distinguished author has adopted the methodology that he or she considered the most appropriate and effective. We likewise seek to contribute to this field and hopes that, by building upon previous achievements, a more effective approach to the teaching of both Persian and Georgian may be developed. Furthermore, the method proposed here may also prove beneficial for teaching Persian to speakers of other languages.

In brief, the proposed methodology is founded upon the linguistic and cultural commonalities shared by Iran and Georgia. Accordingly, its central principle is the systematic use of lexical items that are common to, or closely resemble one another in, both Persian and Georgian. If these shared linguistic resources are incorporated into the teaching of Persian to Georgian-speaking learners, a substantial part of the language-learning process can be facilitated simply by drawing learners' attention to these similarities and making them aware of their existing linguistic knowledge. As a result, the learning process becomes both easier and more effective.

For this reason, authors proposes that, whenever possible, Persian language instruction should make use of lexical items shared by Persian and Georgian. Since vocabulary constitutes the core of any language, lexical correspondences between the two languages can provide invaluable support for learners. In this approach, a major responsibility of the instructor is to identify identical or partially similar lexical

items occurring in both Persian and Georgian and to employ them as pedagogical tools throughout the teaching process.

Similarly, native speakers of Persian who wish to learn Georgian may also benefit from this approach. By drawing upon the same shared lexical and cultural resources, the acquisition of Georgian can likewise become considerably more accessible and efficient.

Identical and Partially Cognate Lexical Items in Persian and Georgian

A considerable number of lexical items are currently used by both Georgian and Persian speakers. Some of these words are identical in form and meaning in both languages, whereas others occur with slight phonological or morphological modifications or have undergone semantic shifts. In certain cases, identifying these correspondences may be relatively difficult and requires brief grammatical explanation or linguistic analysis. Once these relationships are recognized, however, they are more readily retained in the learner's memory.

It should also be noted that most lexical items that have undergone structural modification appear in Georgian with the substitution of one or two phonemes. Likewise, a number of Persian lexical items have entered Georgian through the addition of one or two sounds or letters while preserving either their original meaning or a closely related semantic value. The following section presents several categories of lexical correspondences between Persian and Georgian.

The first type: Lexical Items That Are Identical or Highly Similar in Persian and Georgian

The first category comprises lexical items that are either identical or highly similar in form and meaning in both Persian and Georgian. When these words are used by speakers of either language, their meanings are generally understood with little or no difficulty, allowing them to be readily recognized as shared lexical items. Examples include:

bāzār (market), *sā'at* (clock/watch), *darīcheh* (window), *qahveh* (coffee), *kabāb* (kebab), *pul* (money), *chāy* (tea), *jām* (cup/goblet), *chakmeh* (boot), *mekānik* (mechanic), *chakosh* (hammer), *komod* (cupboard/cabinet), *hashish*, *balūt* (oak), *jān* ("my dear," a widely used term of endearment in Persian as well), *ampul* (ampoule), *kucheh* (street/lane), *otu* (iron), *pomād* (ointment), *telefon* (telephone), *zangi*, *lāzhvardi* (azure/lapis blue), *shāhzdeh* (prince), and *zarbezan*. In Georgian, *zarbezan* denotes a military device, such as a cannon or a fire-projecting weapon. In contemporary Persian, however, this lexical item has largely been replaced by the foreign-derived equivalent *manjanīq* ("catapult" or "trebuchet"). Interestingly, the word *manjanīqi* also exists in Georgian, although today it is relatively uncommon and is used with a different meaning.

Additional examples include *pāy-andāz* (doormat), *qand* (sugar loaf), *sālun* (hall), *bāghcheh* (garden), *taxi*, *tambāku* (tobacco), *ālbālu* (sour cherry), *bālesh* (pillow), *Toyota*, *computer*, *vakil* (lawyer), *medal*, *kārkhāneh* (factory), *protein*, *naqd* (cash), *Minu*, *Minā*, *fenjān* (cup), *chang* (a musical instrument, harp), *mīkhak* (clove), *zanjabil* (ginger), *ananās* (pineapple), *yunjeh* (alfalfa), *sonbol* (hyacinth), *printer*,

lashkar (army), *abrishami* (silken), *sardār* (commander), *dard* (pain), *soup*, *amānat* (deposit, trust), *sharbat* (medicinal syrup), and *visit* (medical consultation or visit).

It is also important to note that a number of the shared lexical items found in Persian and Georgian are now widely used in many other languages and may therefore be regarded as international words. Examples include *bāzār* (bazaar), *virus*, *capsule*, *ampoule*, *taxi*, *hall*, *computer*, *printer*, and others. Regardless of their ultimate linguistic origin, these lexical items are employed in both Persian and Georgian. For the purposes of facilitating language instruction, the present study makes use of such words without addressing the question of the language from which they were originally borrowed.

To this category should also be added a number of proper nouns, including the names of individuals, countries, cities, and other geographical entities, many of which have identical or nearly identical forms in both languages. Even in cases where their Georgian forms differ slightly, the modifications are generally not substantial enough to impede comprehension by Georgian speakers. One example is the Persian name *Teymur*, which is pronounced *Teimuraz* in Georgian.

Other examples include *Giv*, *Nāder*, *Amir*, *Marjān*, *Esfandiyār*, *Rostam*, *Sām*, and *Nestan-Darejan*, one of the principal characters in Shota Rustaveli's celebrated epic „The Knight in the Panther's Skin“. According to some scholars, the name *Nestan-Darejan* represents a modified form of the Persian expression *Nīst andar jahān* („there is none like her in the world“) (Rustaveli 1998, Introduction by Farshid Delshad, p. 66).

Consequently, the incorporation of this group of lexical items into the language-teaching process can make a significant contribution to vocabulary acquisition. By building upon learners' prior familiarity with these shared lexical and onomastic elements, both Persian and Georgian can be taught more effectively and acquired with greater ease.

Category II

Persian words that have undergone greater phonological and morphological transformation in Georgian are generally used in that language with the addition of one or more letters. Since Georgian is predominantly an inflectional language and words assume different grammatical functions, various suffixes are frequently added to the ends of borrowed lexical items. For instance, when such words function as nouns in the nominative case a particularly frequent grammatical function—the suffix - *i* (ო) is added. Thus, the Persian words *jām* (جام), *kabāb* (کباب), *čāy* (چای), *bāzār* (بازار), *sā'at* (ساعت), and *pul* (پول) are used in Georgian as *jāmi* (ჯამი), *kabābi* (კაბაბი), *čāyi* (ჩაი), *bāzāri* (ბაზარი), *sā'ati* (საათი), and *puli* (ფული), respectively.

In some cases, this suffix is also added in order to accommodate the borrowed word to the morphological and phonological structure of Georgian; however, this issue falls beyond the scope of the present discussion.

It appears that this category of lexical items is considerably larger and more conspicuous than the other categories. Further examples, some of which have become well established in Georgian usage, include the following: *salāmi* (سلامی), *čangāli* (چنگالی), *kamari* (کمری), *brinji* (برینجی), *kišmiši* (کیشمشی), *žāketi* (ژاکتی),

qešlāqi (قشلاقی), *araqi* (عرفی), *sigāreti* (سیگار تی), *ziyāni* (زیانی), *leptopi* (لپتاپی), *beži* (بژی), *xāli* (خالی), *čīnāri* (چناری), *Malā Nasraddini* (ملانصرالدینی), *Givi* (گیوی), *Rostami* (رستمی), and *neqābi* (نقابى).

The latter word, *neqābi*, is of Arabic origin and in Persian occurs in constructions with verbs such as *zadan* ‘to put on/apply’, *bardāštan* ‘to remove’, and *dāštan* ‘to have’. In contemporary Georgian, however, *niqābi* (ნიკაბი) is used independently and has become the ordinary equivalent of the word “mask.”

The Persian word *kax* (کاخ) Palace, has likewise undergone a slight semantic modification in Georgian and is used in the form *koxi* (ქობი), referring to small houses or huts constructed in gardens or agricultural fields.

The suffix **-a** (ა) is likewise added to a number of lexical items. Examples include *xātun*, which is used in Georgian as *xātuna* (ხათუნა); *labāda*, which occurs as *labāda* (ლაბადა).

The word *labāda* is now very rarely used in Persian and may even be regarded as an obsolete lexical item. In Georgian, however, it retains a certain degree of currency and denotes a particular type of garment, traditionally worn by shepherds, especially during the winter months while staying in the open countryside.

Similarly, the Persian word *sili*, referring to a slap or a blow delivered to someone's face, is used in Georgian in the form *silā* (სილა).

The Third Category:

These are words that are sometimes used in Georgian with a **substitution**, that is, with one letter being replaced by another. It is worth noting that a considerable number of these words contain the letter «ف» (**f**), which is not used in Georgian; consequently, Georgians have replaced it with «ფ» (**p**). The following examples belong to this category: *kāfur* (كافور), which is used in Georgian in the form *kap'uri* (ქაფური); *Ferdowsi* (فردوسی) / *P'erdosi* (ფერდოსი); *federation* (فدراسيون) / *p'ederatsia* (ფედერაცია); *kāfe* (كافه) / *kape* (კაფე); and *Fāti* (فاطی), which is the same word as *Fāṭemeh* (فاطمه), but has become *Pātima* (ფატიმა) – *Pāti* (ფატი) and is used as a personal name in Georgian.

Among other instances of substitution and replacement, mention may be made of words such as *qālīčē* (قالیچه), which is used in Georgian in the form *xālīčē* (ხალიჩა), albeit with a slight semantic modification. Likewise, the word *šā'er* (شاعر) is used in the form *šā'iri* (შაირი), also with a slight semantic modification. *xāk-andāz* (خاکانداز), which occurs as *ekan-andāzi* (ეკანდაზი); *ojāq* (اجاق), which is used in the form *ojāxi* (ოჯახი); and *ganje* (گنجه), which occurs as *ganja* (განჯა). Further examples are *somāq* (سماق) / *somāxi* (სუმახი) and *otāq* (اتاق) / *otāxi* (ოთახი).

The Fourth Category:

These are words that are used in Georgian with a **semantic change**. Examples of this category include the following:

Howz (حوض), which is used in Georgian in the form *auzi* (აუზი), where it is used instead of the word *pool* (სტო).

Kušk (کوشک), a word that was much more common in Classical Persian but is less frequently used today. In earlier Persian, it was generally used to denote a palace

or a magnificent building. Thus, Ṭabarī, on page 1603 of the sixth volume of his *Tafsīr*, when recounting the childhood of the Prophet Moses, states: "Pharaoh's palace stood on the bank of the river, and ...".

The word *kāset* (کاست), which comes from the word "cassette" and in Persian primarily referred to an audio cassette — a tape that was inserted into a recorder to play or record material — is used with the same meaning in Georgian.

Langar (لنگر), which in Georgian is used to denote a type of tray, whereas in Persian its more common meaning is an **anchor**, i.e. an implement used on a ship.

The Fifth Category:

These are words that are used in Georgian with slight modifications in pronunciation, and their number is considerable. In other words, the principal changes occur in the vowels (i.e., vowel sounds), as in the following examples:

The word *juje* (جوجه) is pronounced as *joja*; the word *sarv* (سرو), meaning "cypress tree," is used in the form *saro*; the word *khordēh* (خرده), referring to small-denomination Persian currency or "small change," is pronounced *khurda*.

Kelīsā (کلیسا) is pronounced *eklesia*; the word *loqmeh* (لقمه) is used in the form *lukma*.

baqlī (بقلی), which in earlier Persian was used to mean a vegetable seller and has become very uncommon in contemporary Persian, occurs in Georgian as *baqali*. The word *bolbol* (بلبل) is used in the form *bulbuli*; that is, the two short vowels are lengthened.

These are only a very small number of examples of identical or partially identical words that are used, to varying degrees, by Georgians and Persian speakers. The purpose of the present study has been to emphasize that, in teaching Persian and Georgian, we can make use of this linguistic resource and thereby facilitate and simplify the learning process for learners of both languages.

According to this approach, once the learner has acquired a basic familiarity with the structure and alphabet of the Persian language, it is first demonstrated to them that there are relatively numerous similarities between Persian and Georgian. Subsequently, instruction proceeds through the teaching of three-word sentences, in which the shared word constitutes the central element and the focal point of the sentence, as well as its principal target.

Constructing Simple Three-Word Sentences in Persian

On the preceding pages, we enumerated a considerable number of identical or partially identical words. Here, by way of example, we shall incorporate several of these words into sentence structures arranged in different patterns. At this point, we must first make use of two words from an intermediary language—English, for instance. It can be stated with reasonable confidence that all of our learners are familiar with the two words "**this**" and "**is**," which correspond to the two highly frequently used Persian words «این» ("this") and «است» ("is").

With this simple instructional method, we can now insert hundreds of cognate or similar words, with which Georgian speakers are also familiar, between these two

words. In this way, during the very first lesson, the learner can acquire a considerable number of Persian sentences. For example, if we place 50 similar words within this structure, the learner will have learned 50 declarative sentences that are, hypothetically, of frequent practical use.

Before the end of the lesson, learners are asked, in addition to practising the sentences they have learned, to place another 50 words, which are provided to them, within the same structure at home. In this manner, our learner can easily learn at least one hundred sentences within a short period of time.

In the second lesson, we teach the learner how to form negative sentences in Persian. The learner is asked simply to change the verb «است» (“is”) into «نیست» (“is not”) by adding the negative marker «ن» to it, and thereby to turn the one hundred previously learned sentences into negative sentences. Alongside practising the preceding sentences, the learners are also provided with additional new vocabulary.

In the third lesson, learners are asked to replace the final full stop, which indicates that the sentences are declarative, with a question mark and to give the structure an interrogative intonation. In this way, the learner becomes familiar with another highly important structure in Persian and practises it using the sentences learned previously.

In brief, we continue this method with only minor substitutions, such as replacing «این» (“this”) with «آن» (“that”), introducing plural structures, and so forth. Gradually, we add more vocabulary to these structures until, little by little, we arrive at more complex structures, such as the **passive construction** in Persian and similar grammatical structures. Throughout all these stages of modification, we simultaneously expand the learners’ lexical repertoire.

Based on the authors’ experience with this method, it seems that this approach allows students to achieve results much faster and increases their enthusiasm and motivation for learning the language.

Conclusion:

Teaching one language to speakers of another language constitutes one of the most important and extensive areas of education in the contemporary world. Accordingly, numerous software applications and digital tools have been developed in this field over the past decade. In earlier periods as well, scholars and practitioners interested in language education adopted various approaches to teaching one language to learners whose native language was different.

This study has demonstrated that one of the simplest and perhaps most effective approaches to teaching Persian to Georgian-speaking learners and Georgian to Persian-speaking learners may be to draw upon cultural and linguistic interactions. Owing to the geographical proximity of the two countries and the numerous economic and political events that have shaped their relations over the course of millennia, extensive cultural and linguistic interactions and similarities have emerged between the two languages. However, these features have thus far received comparatively little attention from authors who have undertaken the preparation of language-learning materials in this field.

As a result of these historical interactions, there are now numerous lexical similarities and partial lexical correspondences between Georgian and Persian. This shared linguistic potential provides exceptionally favorable conditions for language instruction and opens up a particularly accessible pathway for learners of the two languages. The present article has examined this potential and its various dimensions to the extent possible.

Finally, it is hoped that the proposed approach to language teaching presented in this article will facilitate the development of more accessible methods for teaching other languages as well and contribute to creating a more effective and learner-friendly educational environment. This may be particularly relevant to languages such as Persian, which has spread across numerous regions of the world, absorbed a substantial number of loanwords from various languages, and, in turn, contributed an even greater number of lexical borrowings to many other languages.

References and Sources

- Baradze 2001** – G. Baradze, *Extracted from Mutual Historical and Cultural Influences of Iran and Georgia*. Tehran: Center for Documents and Diplomatic History, Printing and Publishing Center of the Ministry of Foreign Affairs of Iran, 2001.
- Ferdowsi 2000** – Ferdowsi., *Shahnameh*. Critical edition based on the Moscow version, prepared and supervised by S. Hamidian. Vol. 1 (5th ed.). Tehran: Qatreh Publishing, 2000.
- Giunashvili 1998** – E. Giunashvili, *A Study for the Computerized Organization of Data on Iranian–Georgian Language Relations*. *Nameh-ye Farhangestan*, vol. 3, Nos. 3-4, Winter 1998, pp. 81–83.
- Mutual Historical and Cultural Influences of Iran and Georgia 2001* – *Mutual Historical and Cultural Influences of Iran and Georgia (Collection of Articles)*. (2001). Tehran: Center for Documents and Diplomatic History, Printing and Publishing Center of the Ministry of Foreign Affairs of Iran, 2001.
- Riahi 1990** – Amin Mohammad Riahi, *The Persian Language in the Ottoman Realm*. Tehran: Ettela’at Publications. 1990.
- Rustaveli 1998** – Shota Rustaveli, *The Knight in the Panther’s Skin (Pelengineshi)*. Research and translation by F. Delshad. Tehran: Iran Jam Publications, 1999. *The Persian Language in the World 2000* – *The Persian Language in the World*. Vol. 12. Tehran: Secretariat of the Council for the Expansion of Persian Language and Literature, Ministry of Culture and Islamic Guidance Press, 2000).

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები

ბარაძე 2001 – გ. ბარაძე, სტატია კრებულიდან „ირანისა და საქართველოს ურთიერთისტორიული და კულტურული გავლენები“. თეირანი, ირანის საგარეო საქმეთა სამინისტროს დოკუმენტაციისა და დიპლომატიური ისტორიის ცენტრი, ბეჭდვისა და გამოცემის ცენტრი 2001.

გიუნაშვილი 1998 – ე. გიუნაშვილი, ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობების მონაცემთა კომპიუტერიზებული ორგანიზების საკითხისათვის. ფარჰანგესტანის მაცნე, ტ. 3, №3–4, 1998, გვ. 81-83.

ირანისა და საქართველოს ურთიერთ ისტორიული და კულტურული

გავლენები 2001 – ირანისა და საქართველოს ურთიერთ ისტორიული და კულტურული გავლენები (სტატიების კრებული). თეირანი, ირანის საგარეო საქმეთა სამინისტროს დოკუმენტაციისა და დიპლომატიური ისტორიის ცენტრი, ბეჭდვისა და გამოცემის ცენტრი, 2001.

რიაჰი 1990 – მოჰამად ამინ რიაჰი. სპარსული ენა ოსმალეთის სამყაროში. თეირანი, მამომც. „ეთელაათი“, 1990.

რუსთაველი 1998 – შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი. გამოკვლევა და სპარსული თარგმანი ფარშიდ დელშადის. თეირანი: გამომც. „ირან ჯამი“, 1998.

სპარსული ენა მსოფლიოში 2000 – სპარსული ენა მსოფლიოში, ტ. 12. თეირანი, სპარსული ენისა და ლიტერატურის გავრცელების საბჭოს სამდივნო, კულტურისა და ისლამური ხელმძღვანელობის სამინისტროს გამომცემლობა, 2000.

ფირდოუსი 2000 – ფირდოუსი, შაჰნამე. მოსკოვური გამოცემის მიხედვით კრიტიკული ტექსტი, მომზადებული და რედაქტირებული ს. ჰამიდიანის მიერ. ტ. 1 (მე-5 გამოცემა). თეირანი, გამომც. „ყათრე“, 2000.

**ფშავური ლექსიკა აკაკი შანიძის
„მთის კილოთა ლექსიკონში“**

**Pshavian Vocabulary in Akaki Shanidze's
„Dictionary of Mountain Dialects“**

რუსუდან საღინაძე

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
საქართველო, ქუთაისი

Rusudan Saginadze

Akaki Tsereteli State University
Georgia, Kutaisi

აბსტრაქტი

ქართული ენის მთის კილოთაგან ფშავური ენის ყველა დონეზე ხასიათდება თავისებური გამოთქმებით, მორფოლოგიური სტრუქტურითა და ეთნოგრაფიული თუ სამეურნეო ტერმინოლოგიით მდიდარი ლექსიკური ფონდით. აკაკი შანიძის „ქართული კილოები მთაში“ (1915; 1984) არის პირველი სამეცნიერო ნაშრომი, რომელშიც, მთის სხვა კილოებთან ერთად, აღწერილია ფშავური. მასში შესული „მთის კილოთა ლექსიკონი“ დღემდე რჩება ამ კუთხეების ლექსიკური ფონდის შესწავლის მთავარ წყაროდ.

ნაშრომში, ა. შანიძის ლექსიკონში დაცული მდიდარი და მრავალფეროვანი ფშავური ლექსიკის ბაზაზე, გამოყოფილი გვაქვს დარგობრივი ლექსიკა, რომელსაც ვაანალიზებთ არა მხოლოდ მთის კილოების, არამედ ქართული ენის სხვა დიალექტთა მონაცემების გათვალისწინებით. ამასთანავე, მიზნად ვისახავთ ვაჩვენოთ, თუ რამდენად ძლიერია ფშავურ კილოზე ბარისა და ცენტრალური ქართულის (ქართლ-კახურის) გავლენა. კვლევის პროცესში გამოყენებულია ანალიზისა და სინთეზის, შედარებითი, აგრეთვე, კორპუსული კვლევის მეთოდები.

ლექსიკონზე მუშაობისას გამოიკვეთა საინტერესო და, ამავდროულად, ცოცხალი პროცესი ავტორის (ა. შანიძის) მიერ სალექსიკონო ერთეულთა განმარტებისა. ვგულისხმობთ ა. შანიძის მეტალექსიკოგრაფიულ კომენტარებს, რაც ხაზგასმით არის აღნიშნული ნაშრომში. მიგვაჩნია, რომ მეცნიერის ამგვარი მიდგომა პრაქტიკულად გამოსადეგი იქნება ლექსიკოგრაფიულ საქმიანობაში ჩართული თანამედროვე სპეციალისტებისთვის.

საკვანძო სიტყვები: ფშავური დიალექტი, დარგობრივი ტერმინები, დიალექტური ლექსიკა.

ABSTRACT

Among the Georgian mountain dialects, Pshavian is characterized at every linguistic level by distinctive idioms, a particular morphological structure, and a lexical fund rich in ethnographic and agricultural terminology. Akaki Shanidze's Georgian Dialects in the Mountains (1915; 1984) is the first scholarly work to describe Pshavian alongside the other mountain dialects. The Dictionary of Mountain Dialects contained within it remains, to this day, the principal source for the study of the lexical fund of these regions. Drawing on the rich and varied Pshavian vocabulary preserved in A. Shanidze's dictionary, this paper identifies and classifies domain-specific vocabulary, which is analyzed with reference not only to data from the other mountain dialects but also from other Georgian dialects. It further aims to demonstrate the extent of the influence exerted on the Pshavian dialect by the lowland dialects and by Central Georgian (Kartli-Kakhetian). The methods of analysis and synthesis, comparative method, and corpus-based research were employed in the course of the study. In working on the dictionary, an interesting and, at the same time, dynamic process emerged in the author's (A. Shanidze's) definition of lexical entries – namely, his metalexigraphic commentary, which is expressly noted in the work. We consider this scholarly approach to be of practical value for contemporary specialists engaged in lexicographic work.

Keywords: Pshavian dialect, field terms, dialect vocabulary.

შესავალი

ფშავური ქართული ენის აღმოსავლეთ საქართველოს მთის კილოთა ჯგუფს მიეკუთვნება და ენათმეცნიერული თვალსაზრისით ერთ-ერთი ყველაზე საინტერესო და არქაული ფენაა. იგი მჭიდროდ არის დაკავშირებული ხევსურულთან, თუმცა, როგორც მიჩნეულია, მათგან განსხვავებით ბარისა და ცენტრალური ქართულის (ქართლურ-კახურის) უფრო ძლიერ გავლენას განიცდის: „მთის დიალექტები მეტ-ნაკლები ინტენსივობით ინარჩუნებენ მათთვის დამახასიათებელ მოვლენებს, შეპირობებულს არქაული დანაშრევითა და მთის იბერიულ-კავკასიურ ენებთან ხანგრძლივი ურთიერთობით, მაგრამ იმავდროულად ისიც აშკარაა, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს ბარის დიალექტები – ქართლური და კახური – თანდათან, ტალღისებრ, ავრცელებენ მათზე თავის ზეგავლენას. უწინარეს ეს ეხება ფშავურსა და მთიულურ-გუდამაყრულს“ (ჯორბენაძე 1989: 224).

ფშავური კილო ენის ყველა (ფონეტიკურ, მორფოლოგიურ, ლექსიკურ) დონეზე გამოჩეულია თავისებური გამოთქმებით (ხმოვანთკომპლექსებით, ბგერათა ცვლით, ასიმილაციით...), მორფოლოგიური სტრუქტურით (ბრუნვათა სპეციფიკური დაბოლოებებით, ზმნისწინთა და ნაცვალსახელთა არქაული ფორმებით...), ეთნოგრაფიული და სამეურნეო ტერმინოლოგიით მდიდარი ლექსიკური ფონდით.

აკაკი შანიძის „ქართული კილოები მთაში“ (1915; 1984) არის პირველი სამეცნიერო ნაშრომი, რომელშიც აღწერილია ფშაური და, მასთან ერთად, ხევსურული, მოხეური, თუშური კილოები. „მთის კილოთა ლექსიკონი“ დღემდე რჩება ამ კუთხეების ლექსიკური ფონდის შესწავლის მთავარ წყაროდ. მასში თავმოყრილი და განმარტებულია გუდამაყრული, თუშური, მთიულური, ფშაური და ხევსურული ლექსიკა კუთხეების მიხედვით (არხოტელთ ხევსურული, ბაკურხეველთ ხევსურული, მიღმახეველთ ხევსურული, შატილელთ ხევსურული). ლექსიკონში შესულია ის სიტყვები და განმარტებები, რომლებიც ავტორმა მოიპოვა მთაში მივლინებების დროს (1911-1913 წწ.)¹.

კვლევის მეთოდები

ჩვენი კვლევის მიზანია ა. შანიძის „მთის კილოთა ლექსიკონში“ ფშაური დარგობლივი ლექსიკის, ტერმინოლოგიის გამოყოფა და შესწავლა არა მხოლოდ მთის კილოების, არამედ ქართული ენის სხვა, განსაკუთრებით დასავლურ, დიალექტთა მონაცემების გათვალისწინებით, ამასთან, ჩვენება იმისა, თუ რამდენად ძლიერია მასზე ბარისა და ცენტრალური ქართულის (ქართლ-კახურის) გავლენა. ამ მიზნით კვლევის პროცესში გამოყენებული გვაქვს სინთეზისა და ანალიზის მეთოდები; როგორც ბ. ჯორბენაძე მიუთითებს, „ერთი და იმავე მოვლენის კვლევისას შედეგის ნაირგვარობა დამოკიდებულია მასალის არა მხოლოდ რაოდენობრივ, არამედ თვისებრივ მხარეზე: ერთ შემთხვევაში მხოლოდ აღწერის (მიმართებათა კონსტატაციის) საშუალება გვქმნება, მეორე შემთხვევაში ახსნის (მიმართებათა მიზეზობრივი საფუძვლის გამოვლენის) საშუალება“ (ჯორბენაძე 1989: 182). ამ მიზნით მივმართავთ შედარებითი მეთოდს, ფშაურ ლექსიკურ ერთეულებს ვუდარებთ არა მხოლოდ მთის სხვა კილოების (ხევსურულის, მოხეურის...), არამედ ქართული ენის დიალექტების მონაცემებსაც; ვიყენებთ, ასევე, კორპუსული კვლევის მეთოდსაც.

მსჯელობა

ქართულ დიალექტოლოგიასა და ლექსიკოგრაფიაში ა. შანიძის განსაკუთრებული ღვაწლის წარმოჩინებას, ამ სფეროებში მისი მემკვიდრეობის შესწავლას მიეძღვნა არაერთი სამეცნიერო ნაშრომი, მათ შორის: ს. მაკალათიას ეთნოგრაფიული ნაშრომი „ფშავი“ (1934), რომელშიც ავტორი მიუთითებს ა. შანიძისეულ განმარტებებზე; ა. შანიძის მიერ დაფიქსირებულ დიალექტურ ფორმებს ხშირად აანალიზებს არნ. ჩიქობავა; განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ვ. თოფურიას შრომები დიალექტური ლექსიკის სტრუქტურის შესახებ, რომლებშიც ა. შანიძის ლექსიკონი მოდელადაა მიჩნეული; ივ. გიგინეიშვილის გამოკვლევები ქართული დიალექტოლოგიის საკითხებზე ხშირად ეყრდნობა ა. შანიძის მიერ შეგროვებულ მასალას; ივ. გიგინეიშვილის, ვ. თოფურიას, ივ. ქავთარაძის წიგნში „ქართული დიალექტოლოგია, წიგნი I“ (1961) მეცნიერის მიერ შეკრებილი ფშაური ფორმები გაანალიზებულია სხვა მთის კილოებთან მიმართებით; ბ. ჯორბენაძის ნაშრომში „ქართული დიალექტოლოგია, I“ (1989) მოცემულია თანამედროვე ხედვა დიალექტების ა. შანიძისეული

¹ ლექსიკონის ელექტრონული ვერსია მოამზადა მანანა ბუკიამ.

კლასიფიკაციის შესახებ; შემდგომში ფშაურს იკვლევდნენ: ალ. ჭინჭარაული, ივ. ქეშიკაშვილი, გ. ცოცანიძე, ს. უტიაშვილი... გამოიცა რამდენიმე ლექსიკონი, მათ შორის, გ. ხორნაულისა (2000), გ. გოგატიშვილისა (2006)...

გ. ცოცანიძის მონოგრაფიაში „ფშაური დიალექტის თავისებურებანი“ (1978) დეტალურად არის გაანალიზებული ა. შანიძის მიერ განხილული ფშაური ფონეტიკისა და მორფოლოგიის საკითხები, აგრეთვე, ფშაური ლექსიკისთვის დამახასიათებელი ნიშნები. გ. ცოცანიძის აზრით, „ფშაური დიალექტის ლექსიკური ფონდი გამოირჩევა სემანტიკური ტევადობით. აქ სიტყვასხმირადი მახეშეტი დატვირთვა აქვს, ვიდრე ეს ერთი შეხედვით ჩანს. განსაკუთრებით თვალსაჩინოა ეს ბუნებისა და ადამიანის ურთიერთობის ამსახველ ტერმინოლოგიაში“ (ცოცანიძე 1978: 112). გ. ცოცანიძის დაკვირვება ფშაურ ლექსიკაზე საგულისხმოა ქრონოლოგიური ასპექტითაც. მეცნიერს მის მიერ ველზე მოპოვებულ მასალასთან აქვს შედარებული ა. შანიძის მიერ 1915 წელს ჩაწერილი ლექსიკური ერთეულები და გამოტანილი აქვს დასკვნა: „ჩვენს მიერ ველზე მოპოვებული მასალა ადასტურებს ა. შანიძის მიერ თავის დროზე დაფიქსირებულ თითქმის ყველა ლექსიკურ ერთეულს, თუმცა ზოგიერთი მათგანი სემანტიკურად უფრო გაფართოებულია ან პირიქით – შევიწროებული“ (იქვე: 140).

ს. უტიაშვილის ნაშრომში „ფშაური კილოს ლექსიკური ფონდი“ (1972) გაანალიზებულია ფშაური მეტყველება, მისი კავშირი სალიტერატურო ენასთან და სხვა კილოებთან; მითითებულია, აგრეთვე, ფშაურის გარდამავალი ბუნების შესახებ: „ფშაური კილოს ლექსიკა, ისევე როგორც მისი მთელი სტრუქტურა, გარდამავალ საფეხურს წარმოადგენს მთის კილოებსა (ხევსურული, თუშური) და ბარის კილოებს (კახური, ქართლური) შორის“ (უტიაშვილი 1972: 89). ის არ გამორიცხავს ფშაურ კილოზე მხატვრული ენის გავლენასაც. მას მიაჩნია, რომ „ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებამ არა მხოლოდ გამოიყენა ფშაური ლექსიკური საგანძური, არამედ გარკვეულწილად მოახდინა მისი კანონიზაცია და დაახლოება საერთო-სახალხო ენასთან“ (იქვე: 102);

გ. ხორნაულის „ფშაურ ლექსიკონში“ (2000) თავმოყრილია წლების მანძილზე ნაგროვები ლექსიკა, გათვალისწინებულია წინამორბედ მეცნიერთა მონაცემებიც და ვრცლად არის წარმოდგენილი აკაკი შანიძის მიერ მოპოვებული მასალა და სალექსიკონო ერთეულთა განმარტებები. წიგნში შეტანილია დარგობრივი ლექსიკაც.

ა. შანიძის „მთის კილოთა ლექსიკონი“ მოიცავს ეთნოგრაფიულ და ფოლკლორულ მასალასაც. მასში კარგად ჩანს სალექსიკონო მასალის შეგროვებისა და განმარტებათა ცოცხალი პროცესი. ამა თუ იმ ლექსიკური ერთეულის განმარტებისას ხშირად გვხვდება ავტორის სუბიექტური ჩარევის შემთხვევები, სხვადასხვა ხასიათის კომენტარები, მინაწერები. მაგალითად: **აზარი** ფშ. (კ., მოკ.) ასი მოკლული წმინდა ჩლიქიანი ნადირი. კურდღელი, მელი, მგელი და დათვი **აზარში** არ ითვლებიან (ვაჟა, „ივერია“, 1886, №141). აქვე ა. შანიძე აღწერს აზართან დაკავშირებულ ტრადიციას: რამდენ აზარს შეასრულებს მონადირე, იმდენჯერ თოფი უნდა დამარხოს მიწაში სამ დღეს (ან რამდენიმე ხანს), ბევრია ისეთი თოფი, ოთხი-ხუთი აზარი აეთავებინოს. მონადირე ეუბნება თავის თოფს ერთ ლექსში: „სამჯერ

კი დაგფალ მიწაჩი, ავათავე აზარიო“. ზოგიერთის აზრით, აზარი ნიშნავს ათას მოკლულ წმინდა ნადირს (სპ. ჰაზარ „ათასი“), გომეწრელი ფშაველის ხიწუას ახსნით: „ძველთაგან გამიგონია: ასის ასია, შვილო, აზარიო“. „შვიდასიც გამიგონია“ (მოკ.). ჯევესურეთში **აზარი** ჩამიწერია „ბევრის, უთვალავის“ მნიშვნელობითაც. **ტაზარი** ქვ. მთ. „ასი ნადირი, ფრინველის ვარდია“ (მგელიც, დათვიც). თუშეთში **აზარი** არ იცინა² (შანიძე 1984: 278)³;

ლექსიკონის მიხედვით: **ბებერა** ფშაურში, ისევე როგორც ხევსურულსა და მოხეურში, არის **ოზობა** (**ბებერას ტოლი** მოკ., **ბებერას ქსელი** ჯ. **ოზობას ქსელი**). იქვე მოცემულია ავტორის კომენტარი: „თუშეთში არჩევენ **ბებერასა და ხაცუმას**: **ხაცუმა** დიდი ოზობაა, ქსელს არ აკეთებსო. ქსელს რომ აკეთებს, იმას **ბებერას** ეძახიანო. თუმცა დასძინეს: ზოგან **ხაცუმას** ეძახიან იმასაც და იმასაცო“ (იქვე: 288);

ალმანი ფშ. (რაზ.-ჟყ.) „ვისიც იარაღი მოჰკლავდა ან დაჭრიდა, იმ იარაღის პატრონს უნდა ეზო სისხლი, იარაღი გინდ სხვას სჭეროდა ამ საზღაურს ჰქვია **ალმანი**“. ავტორის კომენტარი: ამ ახსნის პირდაპირ მიმიწერია: „შეცდომაა“ და ორი კითხვის ნიშანი დამისვამს. ჩემთვის ასე აუსხსნიათ: **ალმანი** ფშ. (წინათ) იყო დაჭრასა და მოკვლაში შესარიგებლად აღებული საზღაური (მაგ., კარგი რამ იარაღი, ცხენი, მამული და სხვ.) (279); აქვე აღვნიშნავთ, რომ ალმანი მოხეურში ნიშნავს მაგიერს. „შენს ალმანზედ მამივიდა ჩხუბი – შენს მაგიერად, შენს თაობაზე, შენი გულისთვის“ (იქვე);

აქია ფშ. (ვაჟა 366, 13) (რაზ.-ჟყ.) ამბავი, ანეგდოტი (არ.), **გაიქიავა** ფშ. **არაფრად ჩააგდო** (კარგად ვერ მიხსნიან). „ქართველებისა არის“ (თ.) (284);

არ მოგდისა? გუდ., მოკ., თ., ფშ. ასე ეძახის ცოლი ქმარს და ქმარი ცოლს. ნამდვილი სახელის დამახება სირცხვილია. მთიულეთში: ედ ე⁴! ა⁵ რ გეყურება? (ან გვარეულობით ეძახიან). „ფშაველი ქმარი და მისი ცოლი ისე დაბერდებიან, რომ ერთმანეთს სახელს არ დაუძახებენ. სახელის დამახება უნამუსობად, სირცხვილად მიაჩნიათ. ათასში ერთი გამგელე-გამომგელელი თუ არ დაემორჩილება ამ ჩვეულებას. „როდესაც **არ მოგდისა**“ იძახის ფშაველი, ეს იმის ნიშანია, რომ ცოლს ეძახის“ (ვაჟა, „ივერია“, 1886, №34) (282);

კინწოლი ფშ. (რაზ.-ჟყ.) „ნაპერწკალი, წვეთი“. „ნაპერწკალი“ წამიშლია და დამიწერია: ადუღებული წყლის გადმონასწროლო წვეთი. **კინწოლ-ი კინწოლა** ჯ. პაწაწინა, პატარა რამე. „ჩვენ კინწოლაიას“ (ბავშვზე). არხოტელი უარყოფს (341)...

ხშირად ა. შანიძე კითხვის ნიშნის ქვეშ სვამს სიტყვის განმარტებას, როცა მის სიზუსტეში არ არის დარწმუნებული. მაგალითად: **კესანე** ფშ. (რაზ.-ჟყ.) „ყვავილია; აგრეთვე საალერსო სიტყვა: „გენაცვალე“. „ყვავილია“, ამაზე მე კითხვის ნიშნები მისხედს. **შენი კესანე** ფშ., მთ. (< შენი კვნესა მე?) ბავშვებს მიეალერსები (339);

² ავტორის კომენტარი ხაზგასმული იქნება ყველგან.

³ ნაშრომში ა. შანიძის სალექსიკონო მასალის დამოწმებისას მივუთითებთ მხოლოდ გვერდს.

⁴ გრძელი ე ხმოვანი.

⁵ მახვილიანი ა.

ა. შანიძის ვარაუდი რომ უდავოა, ამას მოწმობს „ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი“, რომელშიც მითითებულია ორივე მნიშვნელობა: **კესანე** (კესანისა) 1. [Myosotis] ბოტან. მცენარე, რომელსაც აქვს წვრილი ცისფერი ყვავილები (სინონ. ცისანა). ...გულს დამაყარონ ტურფა კესანე! (ვაჟა). 2. საალერსო სიტყვაა, ...– „გიორგი დავარქვით! უკეთეს სახელს რომელს იპოვნო?“ – „ვერც რომელს, კესანე! მეც ეგ სახელი მეწადა“ (ვ. ბარნ.) (ქეგლ);

მატალა ფშ. (რაზ.-ჭყ.) „შირიმის კლდე, წყალი რომ წვეთავს მაღლიდან და თან კირიან კლდეებს აკეთებს. ფშავში ბევრია ამისთანა კლდეები“. მისხედს კითხვის ნიშნები. ალბათ, კორექტ. შეცდომაა. **მიტალა** ჯ. „წითლად რო გაებმის მიწას“ (355);

მელეშო ფშ. (რაზ.-ჭყ.) „სამხრის სამხარი“ (სამხრის კუდი?). მისხედს კითხვის ნიშნები (358). ა. შანიძის ახსნას სარწმუნოდ ხდის ამავე ლექსიკონში სიტყვა **კუდის** განმარტებისას დასახელებული **სამხრის კუდი**, რაც ფშაურში ნიშნავს ჭამას სამხარსა და ვახშამს შუა... (345);

კაპკურა ზ. ფშ. ჯამი, თეფში (მიზის კითხვის ნიშანი). მიღებულია, ალბათ, **ტაბკურასაგან** (შანიძე, 1984: 326). **ტაბკურა** თ. პატარა ტაბაკი, მრგვალი ხონჩა (ხონჩა გრძელია). **ტაბკურა** თ. სინის მაგვარი პატარა ხონჩა (მრგვალი) (405);

ირმის ტერფა ფშ. (რაზ.-ჭყ.), აუხსნელია. კითხვა მიზის, ვერ დამიდასტურეს (333)...

ზოგჯერ ა. შანიძე ლექსიკური ერთეულის განმარტებისას იშველიებს სხვათა მოსაზრებასაც. მაგალითად:

კვლიავი ფშ. (რაზ.-ჭყ.) „ბალახია ერთგვარი და არა ზირა, როგორც ჩუბინაშვილი ჰგონებს, ზირას ფშავში ტყიურას ეძახიან“, **კვლიავა** მთ., მოჭ. ბალახია, **კვლივა** ჯ (340);

კაპარი ფშ. (რაზ.-ჭყ.) „სასმელია. ქართლში ბურახს ეძახიან“. დ. პ. ასე ხსნის: „ხევსურების სასმელია. რუსულ კვასს ჰგავს. აკეთებენ ალაო ფქვილისაგან, რომელსაც აძლევენ საფუარს, ე. ი. ლუდის ქაფს“. აქვე ა. შანიძის კომენტარი 1: „ამ ახსნას შეგვიძლია დავუროთოთ ა. ყაზბეგის ახსნა: „ქატოსაგან გაკეთებული სასმელი“ (ყ. 124,6 ქვ.), სამარხვო სასმელია მჟავე. ფქვილს ჩაჰყრიან წყალში და აადულებენ, მერმე ფორს დააყრიან, დააყენებენ და მეორე დღისათვის კარგია. მოჭ. იგივე, **შიმჟავე** თ. იგივე. ნ. **ლამონი**. კომენტარი 2: **კაპარი** ნახსენებია **დავით აღმაშენებლის** მიერ შიომღვიმისთვის მიცემულ სიგელში (336);

ბიბგი ფშ. ობი. ბიკი თ., დაბიკებული თ. დაობებული. ნ. **ბიპკი**. ავტორის კომენტარი: „დ. ჩუბინაშვილს თავის ქართულ-რუსულ ლექსიკონში შეუტანია: „ბიბგი ს. ობი“. ა. შანიძეს ეს მიაჩნია გაუგებრობად, რომელიც გამოწვეულია ს.-ს. ორბელიანის განმარტების გამო: „ტენიანმან ადგილმან ანუ საჭმელმან ხანიერმან თეთრი ბიბგი მოიკიდოს, მას ობს უწმობენ. მე მგონია, რომ აქ ბიბგი წარმომდგარია ბიბგისაგან ცუდად წაკითხვის გამო. ბიბგი, ბიპკი ობი! (290);

უნიკალურია ფშავური **დარგობრივი ტერმინოლოგია**. განსაკუთრებული მრავალფეროვნებით გამოირჩევა საყოფაცხოვრებო, სამეურნეო

დანიშნულების ლექსიკა, რომელშიც ასახულია მთიელთა, ფშაველთა რწმენა და წეს-ჩვეულებები, ტრადიციები, ყოფა-ცხოვრება, მეურნეობა, მიწათმოქმედებასთან, მესაქონლეობასთან, მეცხვარეობასთან... დაკავშირებული გამოთქმები, ტერმინები. მათგან ნაწილი დამახასიათებელია არა მარტო მთის სხვა კილოებისთვის (ხევსურული, მთიულური, მოხეური), არამედ, საერთოდ, ქართული ენის სხვა დიალექტებისთვისაც. ხშირად ლექსიკური ვარიანტები ფონეტიკურ ნიადაგზეა გაჩენილი. გვხვდება ომონიმური ტერმინებიც. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ლექსიკონში არის გამორჩეულად, **მხოლოდ ფშაურისთვის დამახასიათებელი ლექსიკური ერთეულები**. ასეთია, მაგალითად:

აბრაყვი ფშ. ხისგან გაკეთებული რგოლი (უმეტესად **ა** ასოს მოყვანილობისა), რომლითაც თოკი მაგრად ეჭირება ტვირთს (ძნას, თივას, შემას). მღეთესა და თუშეთში არ იციან. ნ. **ავარტი** (76);

ბიტლი ფშ. (რაზ.-ჭყ.) „წვრილი, ხილზე იტყვიან“. წვრილი (ქვა, ხე, ყანა) (291);

ბორბოწია (ქარი) ფშ. ნ. **ქარქვეტა** (292); **ქარქვეტა** ქარი ფშ. (ჩარგალი), **ტარხვიელა** ფშ. **გრიგალი** (417);

კარკაცობა (< კარგ კაცობა) ფშ. (რაზ.-ჭყ.) „გამჩვენეობა“, პირ-მოთნეობა (337);

კიწაწი ფშ. (რაზ.-ჭყ.) „კეწეწი, ჩინჩხვარი“, გამხმარი ნეკერი. **კიწეწი**, **წიწკარი** ტოტის წვერი (342);

კუჭალი ფშ. ა) ბატი-ბუტი, ბატილი, დახლილი სიმინდი, **ბიჭონი** ჯ.; ბ) ოთხკუთხი ქადა (347);

აოთანა ფშ. ერთნაირი სამარხვო საჰმელია, ნიგვზით შეზავებული (281);

ადეზი ჯ., **ადესი** ფშ., ჭორ., ერთგვარი წმინდა პური, ფშავში მოდის, თუშეთში არ მოდის, არც სახელი იციან (277);

ჩიბაკონა ფშ. (რაზ.-ჭყ.) „ტანად დაბალი კაცი“ (440);

ცენდარი ფშ. (რაზ.-ჭყ.) ხის ანატკევი, ნაცხერი „მოჭრილი ხის გამხმარი ძირი“ (444);

ციბალი ფშ. (რაზ.-ჭყ.) „ცუდი კაცი“, მარტო თავის ჩაცმა-დახურვაზე მზრუნველი. „ქუდი მრუდია ციბალთი, შუმპარი მშვენიერიო...“ (ვაჟა, „პაპას მსოფლიო ფიქრები“, თხზ. VI, 75) (იქვე)...

ა. შანიძის ლექსიკონის მონაცემთა ბაზაზე ფშაურ ლექსიკაში გამოვყოფთ რამდენიმე ჯგუფსა და ქვეჯგუფს:

საყოფაცხოვრებო დანიშნულების ლექსიკა

კვების პროდუქტთა სახელები:

ანტრია ფშ. თხლად მოხარშული ცომი (358); მოხარშავენ (რძეში ან წყალში), გაათხელებენ და წვრილ-წვრილად დაჭრიან (ატრია, 283). შდრ.: **ატრია** მთ., მოჭ. (იქვე). მთის სხვა კილოებში იგივე მნიშვნელობა გამოხატულია სხვა ტერმინებით: **ალტამა** გუდ., მოჭ., (ჯ. 743,10 ქვ.) სიმინდის ცომი პატარა კუპატებად მოხარშული, **ღურღუქელი** ჯ., შდრ.: **ღურღურჭალი** თ. (პურისა), **გორდილაფი**, **გორდილა** თ. (სიმინდისა) (279);

ფშაურში **ანტრის** სინონიმია **გუგლუმა**, რაც ნიშნავს მოხარშულ კვერს (რისაც უნდა იყოს სიმინდისა, პურისა). მოხეურში: ბავშვებისათვის გამომცხვარი პატარა კვერი (ქერის, მჭადისა) მოჭ., **გოგლომა** ჯ. (შატ.), ალათ ფქვილისაგან გამომცხვარი კვერი (306);

ლეკურა ფშ. წყალში მოხარშული პატარა პურის კვერი (ცომი მომრგვალებდა ერთი ხელის გამოსმით, მაგრამ თავი არ შეეკვრის) (349);

ფიჭვანი ფშ. დაწალეხული სიმინდი, ქერი ან სვილი (სანამ დაიფქვეოდეს. დაიფქვება და ჯალია). ნ. **ბუჭონი** ჩუბ. (413). ფშაურის ფიჭვანის ფონეტიკური ვარიანტი **ბიჭონი** ხევსურულსა და თუშურში (იქვე);

კეცეული ფშ. თხელი ქადა (გულად ყველი და ხორცი უძევს) (339). ეს ტერმინი არის ხევსურულშიც. აქვე მითითებულია: ნ. **ცხრეული**, რომელიც იმავე მნიშვნელობითაა მოხეურში, ხევსურულში კი არის მისი სინონიმი **აშალიც** (446). ფშაურის **კეცეულის** ხსენებისას დაზუსტებულია მისი განმარტება, მითითებულია, რომ ის არის თხელი ქერის კვერი, კეცზე გამომცხვარი. ხატში ბავშვებს გადაუყრიან. ნ. **ყურწიწკნა** (იქვე). ა. შანიძის ლექსიკონის განმარტების მიხედვით, „**ყურ-წიწკნა** მოხეურში თამაშობაა. ხატში ვინმე ბავშვებს გადაუყრის **ცხრეულებს** ან სხვა რასმე. ვინც დაიჭერს, გადამგდებთან უნდა მივიდეს და ხელი ახლოს, თორემ, თუ მოასწრეს სხვებმა, დაიჭერენ და ყურს აუწიწკნიან და გადაადგებიან ადებულ ცხრეულს“. ხევსურულში **ყურწიწკნას** სინონიმია ყურთა-გლეჯა, ფშაურში კი – ყურთა-წევა. იქვე მითითებულია, რომ ხევსურეთში თამაშობა ყურ-წიწკნა იცინა, მაგრამ ხატში – არა (431);

კალტი ფშ. (რაზ.-ჟყ.) „ხაჭო“, ფშ. ცხვრის ხაჭო. ხევსურულსა და თუშურში **კალტი** არის: ა) ხაჭო საზოგადოდ; ბ) ნადულაღი (ნ.). **კალტი** სვლისაც არის და დოვისაც (დოსი): ჯ. ა) სვლისაგან ამოღებული სიმსუქნე, ბ) გამთბარი დოსაგან ამოღებული ხაჭო. თ. ხაჭო დოსი („დოვისა“) (335)...

სასმელის სახელები:

ბუზალაყი ფშ. (294). მისი ფონეტიკური ვარიანტი **ბაზალაყი** მთიულურში. არაყის ნახადი, არაყის თხლე, „არაყის გამონახადი“ (რაზ.-ჟყ.). სხვა კილოებში: **ხათა** მოჭ., **ბუყი** ჯ., თ., **ნაწური** ჯ. (შატ.) (285);

ლამონი ფშ. ფორის ტკბილი წვენი, **ლამო** გუდ.; დამჟავდება და **კაპარია** (348);

კატაში ფშ. (რაზ.-ჟყ.) „დამჟავებულ რძეს რომ ხაჭოთ გაათბობენ, იმის ზემოთ მოგდებული ქაფი“. მართალია, მიმიწერია (337);

ანზლატი ფშ. გაწურული ყველის შრატი. შდრ.: **ანძლატი** ს. (ორბ., ჩუბ.). მთის სხვა კილოებში არის ტერმინები: **სუელი** ჯ., **შრატი** მთ. (იქვე), რომლებიც გავრცელებულია ქართული ენის დასავლურ კილოებშიც; ჩვენებურების ქართულში, შავშურ-იმერხელში დასტურდება ანზლათი: ნაღებში ჩავაყრით უმარილო წოვას, იმა ვეტყვით „**ანზლათი**“ (ინეგ., შ. ფუტკარაძე, 1989, კორპ. გამოც. ავტ.: ნ. სურმავა)...

ჭურჭლის სახელები:

ბეხვი ფშ. „ჯ., თ. გამოუდგარი ჭურჭელი (ვთქვით გახვრეტილი) (289);

კოდ-ი ფშ. (რაზ.-ჟყ.) „დიდი კასრის მასგავსად ამოხვრეტილი ხე“, ჭურჭელი პურის ჩასაყრელად. კოდი გუდ. საწყაო, დაახლოებით სამი

ფუთი. **კოდი** ჯ. გულამოდებული ხის მორი, რომელსაც, თუ ძირი აქვს, შინ იხმარება ჭურჭლად (მაგ., პურის ჩასაყრელად), ხოლო უძიროს წყაროზე ჩასდგმენ, რომ შიგ წყალი დაგუბდეს, როდესაც წყალი ცოტა ამოდის მიწიდან (ჯ. მას.) (342);

ლეგუში ფშ. ლუდის ამოსადები ჭურჭელი. ზოგი დიდია, ზოგი პატარა. სპილენძისაა, ხისაც. როგორც თუნგი, ისეთი ფორმისაა (349);

მათარა 1) მთ., მოჯ., ფშ., ჯ., თ. თხულის ტყავისაგან გაკეთებული წყლის ჭურჭელი. ჯევეში მეშისას აკეთებენ (352)...

ტანსაცმლის აღმნიშვნელი ტერმინები:

აზლოტი ფშ. **ტალავრის აზლოტი**. გვერდში ჩასაკერებელი ნაჭერი (ახალობისა, ჩოხისა). იგივეა ხევსურულში, მისი ფონეტიკური ვარიანტი **აზლუტი** – თუშ. შდრ.: **აზლუდი** (ს. ორბ., ჩუბ.) (278); შდრ. თან. ქართ. **აზლუდი** 1. ძვ. ქალის კაბის ჩასადგმელი, – ბარტყი (მნიშვ. 2) 2. ახ. ქალის ლიფი, – ბიუსტჰალტერი... (ქეგლ).

ბაჭკო/ზაჭყო ფშ. ავდარში წამოსასხამი შალისა. ორივე ფორმა არის ხევსურულში. მხოლოდ ბაჭკო არის თუშურსა და მოხეურში (289)...

დაავადების სახელები:

ბედნიერი ფშ., ხარის ყვავილი, ციმბირის წყლოვლი (კაცსაც უჩნდება)... იგივეა მოხეურში, ხევსურულში – **ბედრიანი**. **ბედრიანის ლოცვა**: „ბედო, ბედო, ბედრიანო, სახე-ტურფა, მშვენიარო...“ (288)⁶. ოდნავ განსხვავებული ფორმითა და მნიშვნელობით არის მთის სხვა კილოებში: **ბედნიარი** მთ., გუდ., ჯორ., თ. ერთნაირი ავადმყოფობა, გაასივებს კაცს თეთრად („თეთრი ბედნიარი“) ან წითლად („წითელი ბედნიარი“) (იქვე).

კუტ-რეტა ფშ. ცხვრის ავადმყოფობა: უცბად კლავს ცხვარს. (ცხვარს) კბილების კრაჭუნი აქვს და იმიტომ დორბლსა ჰყრის პირიდან. ამ ტერმინის მსგავსია ხევსურ. **რეტ-რეტა**. თუშურში ჰქვია **კრაჭუნა** (347)...

სამეურნეო დანიშნულების ლექსიკა

ალერდი ფშ. თივის გადასაკრავი, ქარმა რომ არ გაფანტოს (იმავე თივისა არის). იგივეა ხევსურულში (279);

ალო ფშ., მთ., მიწის მოხვნის რიგი რამდენიმე მეზობლის შეამხანაგებისას. როცა რამდენიმე უღელი ხარით ხნავენ და არა ჰყავთ საკმარისი ხარები, მეზობლები შეერთდებიან და ხარებს ერთურთს ათხოვებენ. ერთ დღეს ერთი მოხნავს, მეორე დღეს – მეორე. ამგვარად მიწის მოხვნის რიგს ჰქვია **ალო**. „ახლა ჩემი ალოა, არა ჩემიო, გაუტდებათ ზოგჯერ ჩხუბი“ (მთ.) (იქვე);

აპეური, სამალდი ფშ. შდრ. **აპაური, აპეური** ჯ. ა) ტაბიკების შესაკვრელი ბაწარი, სამალდი. ბ) საკინძის შესაკვრელი (პერანგზე, ჩოჭაზე), პერანგის საკინძეზე გადასახვევი ბაწარი; გუდანურის წინ შესაკრავი ზონარი. **აპეური** მთ., მოჯ. იგივეა, რაც ჯევეს. კვალა (281);

არნადი ფშ. ერთგვარი ნიჩაბი თოვლის გადასახვეტად. იგივეა გუდამაყრულსა და მთიულურში. **არნატი** ჯ. (შატ.) ზვავის მოსახვეტი; **არნაგი** ჯ. თოვლის გადასახვეტი. თუშურსა და მოხეურში არ იცინა (282);

⁶ ლოცვა მოხეურში ჩაუწერია ა. შანიძეს. ტექსტს ბოლოს ერთვის კომენტარი: „როგორც ჩანს, აკლია“.

არტახი ფშ. შემოსაჭერი რისამე. **არტახები** თ. სალუდე ტომრების დასაწურავი კეტები. ნ. **ტანკაი** (იქვე). დღეს **არტახი** გვხვდება რამდენიმე მნიშვნელობით: **არტახ-ი...** 1. ქსოვილის გრძელი და ფართო ნაჭერი, რომლითაც ბავშვს აკვანში აკრავენ... 2. იგივეა, რაც **არტაშანი** (მნიშვ. 1), – ნაღრძობის ან მოტეხილის შესაკვრელი. გამოჩნდნენ დოსტაქრები, [ჩალხოს ფეხი] არტახებით შეუკრეს (ვაჟა)... ფიგურ. [ისინი] ვერ შეურიგდნენ პოლიციური სახელმწიფოს არტახებს (გ. ქიქ.). არტახებში მოაქციეს ენგური („ლიტ. საქ.“) (ქეგლ).

ბელვა ფშ., სახლთან უბრალოდ ჩამოხურული რამ ფანჩატურივით, სადაც ზაფხულობით ცეცხლს ანთებენ და საჭმელს აკეთებენ (289);

აყარი ფშ. იგივეა მოჭ., **აყრები** მთ. (284), იმავე მნიშვნელობისაა ასაყარი ხევსურულში, ხოლო **საყრები** – გუდაურში. **ასაყარი** თითქმის იგივეა, რაც **ოჯინჯალა** საჯავახოში (**ოჯინჯალა** კერის თავზე სხვენზე მიკეთებული კაპებიანი ჩამოსაკიდი) (283);

ასტამი ფშ., მთ., მოჭ., ჯ. ცეცხლის ასაღები და გამოსაცხობ პურზე დასაყრელი (ნიჩაბივით), რკინისა; **საფხეკელი** ცომის ასაფხეკი ვარცლიდან. **ვარცლის ასტამი** ჯ., **ყვერფის ასტამი** ჯ., **აშტამი** მოჭ., **ასტამაფი** თ. ცომის მოსაფხეკი (იქვე). ლექსიკონში მითითებულია, რომ „ასტამის მაგივრობას ეწევა ფშაურში **აჩათანა** (რაზ.-ჟყ.), ანუ „ტარ-მოკლე ნიჩაბი“ (284);

ბარნელა ფშ. (რაზ.-ჟყ.) „ჯოხზე გაკეთებული ჯვარი რძის სადღვებათ“. ზოგს ჯარჯი აქვს შემოხვეული. ბარნელა საჭიროა, თუ სადღვებელი დგას და არ იძვრის (მდრ. ვორია). **ბირინელა** ჯ. (შატ.), **ბურნელი** თ. ნ. **ჩხუტი** (1) (287);

მარაგი (2) ფშ. ა) ნამგლის ყუა, სამუშაო იარაღი; ბ) სათითებით ყანის მკა (საპირისპიროა ღულით მკა) (354). ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში მითითებულია ამ სიტყვის რამდენიმე მნიშვნელობა: **მარაგი 1** რაც მომავალში გამოყენების მიზნით არის დაგროვებული, შესანახავად გადადებული (საჭირო ნივთები, საგნები, მასალა, იარაღი, სურსათი და მისთ.)... || ბუნებრივი გამოყენებითი სიმდიდრე. ♠ ცოდნის მარაგი... ♠ სიტყვების მარაგი... **მარაგი 2** მვ. თხელი ღრუბლით შემოსილი ცა (საბა)... (ქეგლ); ქეგლ-ში მითითებული არ არის ფშაური **მარაგის** აღნიშნული მნიშვნელობა.

ბერ-ღარა ფშ., **ბერ-ღარი** გუდ., მთ. წისქვილის წყლის გადასაგდები ღარი. ნ. ღარ-ბერა (289);

ბორტი-ი ფშ., მთ., **ბორტვი** ფშ. (რაზ.-ჟყ.) „ბელტი“. **ბორტვი**. სრულებით მოუხნავი მიწა, თ. სრულებით გაუტეხარი მიწა (**ყამირი** თ. ხან იხვნება, ხან არა); **ბორტვი** ფშ., **ბუსნა** ფშ. გაუტეხარი მიწა. **ბორტვი** ჯ. (**ბორტი** გუდ., მთ., ბოლტი მოჭ.) მოლი, მწვანე ბალახით დაფენილი მიწა, გაუტეხელი, სრულიად მოუხნავი. **ბორტვი** ჯორჯში ნიშნავს ბელტს, წყლის პირში ბალახიანად მოჭრილ მიწას (292);

წემწკალი იგივეა, რაც **წეპწკალი** ფშ. (რაზ.-ჟყ.) პაწაწა მამა (წვერის საგლეჯი). **ბორწკალი** ჯ. მამა, საკეცი, **არცისკანა** მოჭ., **ბორწკალი** თ. (451);

კაწირი ფშ. მოხვეტილი თივა, სანამ აიგებოდეს, ასაგები თივა. იგივეა **მურვილი** ჯ. (ბაკურჯ.), მთ., **ხორამი** მოჭ. ნ. **ბიჟინა**, **კოლნაბო** (467);

ბიჟინა მოჭ. ერთად შეყრილი თივა (წვიმამ რომ არ გააფუჭოს, უბრალოდ შეახოხოლებენ) (470);

სამანქნე, სამაქნე ფშ. (390. საინტერესოა მთის სხვა კილოების მონაცემები. ხევსურულში ამ მნიშვნელობას გამოხატავს **მანქანა**, რომელიც საფუძველია ფშაური ტერმინისა **სამანქნე** (< ძვ. ქართ. **მანქნ**); მოხეურსა და თუშურში არის განსხვავებული, უფრო მეტად გამჭვირვალე ეტიმოლოგიის ტერმინი **ასაზიდი** წისქვილის ფეხის **ასაზიდ-დასაზიდი** (283);

ბოლოთრია ფშ. (აქა-იქ) პატარა ურემი მთებში სახმარებლად (291);

ბოძალდი ფშ. მშვილდ-ისრის კონდახი, რომელზედაც ისარი ძევს და რომელშიდაც სასხლეტ-ბორბალია გაკეთებული. „თოფის მსგავსად სასხლეტი მშვილდ-ისარი (რაზ.-ჭყ.). ნ. **ქაიბური** (293);

გარესამხარი, გარესამხრობა ფშ. სახლს გარეთ ცხოვრება (ცხვარში, ძროხაში, ღორში, მგზავრად). **გარესამხრობა** ფშ. (რაზ.-ჭყ.) „გარეთ უსახლკაროთ ცხოვრება ცხვარში ან ლაშქრობას“ (300);

კანჭი (1) მოჭ., ფშ., ჯ. კუთხე რომელიმე საგნისა, მაგ., მაგიდისა, ქიმი თ. (ქიმი უფრო კუთხის ნაპირია) (336);

კიპურჭი ფშ. კლდის პირზე გაყვანილი ვიწრო, ჭყორ-ღორღიანი და ძნელად გასავლელი გზა. ნ. **კიბური**. სხვა კილოებში: **კიბურჭი** ჯ. (უკენაჯო), **კიბურჭი, კიბორჭაყი თ., კიბირჭი** ჯ. (341);

მახტა ფშ., ჯ., თ. მიწის გადასახადი, საეროზო გადასახადი (356)...

მეცხვარეობასთან დაკავშირებული ლექსიკა:

არხაჯი ზ. ფშ. (ზოგმა არ იცის) ცხვრის დასაყენებელი ადგილი „ბინის“ მოშორებით. **ნაარხაჯალი** ნაწიდვარი (ჭყ.), ცხვრის ნადგომი. ნ. **ნაწიდვარი** (282); **ნაწიდვარი** ფშ. (რაზ.-ჭყ.) ცხვრის **ნაბინავარი**. მთ. იგივე, აგრეთვე **ნაფარახალი, ნაბაკარი** ჯ., ცხვრის სადგომი თ. (375);

გემნა, გემა ჯ., **მაჯაგანი** ფშ., თ., **მაჯეგანი** გუდ., მთ., მოჭ. ცხვრის ტყავის გასაზელი. [ძროხის ტყავის გასაზელს **საღენჭელი** ჰქვია]. **გემნა** „გუდის ტყავის მოსაქნელად, (წვრილფეხა საქონლის ტყავის) დასაზელად და ტყავისაგან ქონის მოსაშორებელი ხელსაწყო (ჩაჩ. 22) (303);

მთა-ბარობა (ჭყ. ნ. ა.) „ქოჩათ-მავლობა“. მთ., ფშ., მოჭ., ჯ., თ. ხან მთაში ყოფნა და ხან ბარში ჩამოსვლა მემცხორისა. მემცხორის ყოფნა ხან მთასა და ხან ბარში. შდრ.: **მომთაბარე** (ჭყ. ნ. ა.), „ქოჩათ-მავალი“. მიმიწერია: **მთაბარობა** ითქმის მძლევარ ფრინველებზედაც (360);

კიდო ფშ., მოჭ. უბატკნოდ მეწველი ცხვარი, უთიკნოდ მეწველი თხა, უბოჩოლოდ მეწველი ფური (როცა მოუკვდება ბატკანი, თიკანი, ბოჩოლა). „ჩვენ იმას ვეძახით **ბერწა** ცხორს“ (მთ.), **კიდუ** ჯ. (შატ.) უდედო ბატკანი (ჰო ასეა!) (341);

კანძი მთ., მოჭ., ფშ. ერთი ცხვრის განაპარსი მატყლი, ერთად შეკრული. **ნაპარსი** თ., ფშ. „ჩვენ ერთ მატყლს ვეტყვით იმას“ (ჯ.) (336);

ირმის ბეწვა ჯ., თ., ფშ. მსხვილი მატყლი (ცუდია) (333);

კონჩხა, კონჩხო ფშ., ჯ. მეცხვარის წყლის სასმისი, ყურიანი, ხისა (მეცხვარეს იგი წელიზე ჰკიდია). **მათარა** ტყავისა არის. **კოჩხო** თ. ა) მეცხვარის წელიზე შესაკიდი წყლის სასმისი, ყურიანი, ბ) ქაფჩა (ტარიანი) (343);

ისარნა ფშ., **სარნა** ფშ. წ. ფშავში (ჩარგალში) დიდი გეჯა. ნ. ლათბა. ისარნა ჯ. გრძელი ღარი მარილის დასაყრელად ცხვრებისთვის. ხევსურეთში: გეჯა – არაყისთვის, **ლათბა** – ლუდისთვის (დიდია), **ისარნა** – ცხვრის მარილისთვის (334)...

სამეურნეო ლექსიკაში გამოიყოფა მთიელთა საერთო საქმიანობასთან, მაგალითად, **ქსოვა-კერვასთან**, დაკავშირებული ტერმინები:

ბეჭი ფშ., ქსოვაში სახმარებელი იარაღი, რომლითაც ძაფები ერთი-მეორეზე მიჰყავთ. კბილებიანია ხერხით. აქედან: **ბეჭვა**, **ჩაბეჭვა** (ჩაბეჭე!). ნ. **დამახვილება** (289). **ბეჭი** საერთო ტერმინია მთის კილოებში: მთიულურში, ხევსურულსა და თუშურში. ეს ბუნებრივია, რადგან ტერმინი დაკავშირებულია საერთო საქმიანობასთან – ქსოვასთან;

გარა (1) მთ., ფშ., ჯ., თ. მრგვალი ჯოხი ქსოვაში სახმარებელი. გარა ფშ. (რაზ.-ჟყ.) „ქსლის იარაღი, კეტი, შუაზე გასაყრელი“. **გარაიას საყვანელა** ფშ. (რაზ.- ჟყ.) „გარას ასაწევ-დასაწევი კავი“, **ჩიკავკავა** მთ., **გარაი** მოჯ. ხელჯოხი. **გარა** (2) მოჯ. კორ-ჯოხობაში სახმარებელი ჯოხი. ნ. **კორ-ჯოხობა** (300); **კორი** მოჯ. ხის ბურთი, კორ-ჯოხობაში სახმარი. კორ-ჯოხობა მოჯ. თამაშობაა (343);

ალაზა ფშ. (რაზ.-ჟყ.) „ქართლურად ალაქანა, წინდის მეორედ ამოქსოვილი ძირი“, მთ., მოჯ. წინდის საქუსლე. ნ. **ალაქანა** ფშ., ჯ. წინდისად გამოცვლილი ძირი (ყელს ქვეშ). ნ. **ალაზა** ფშ. (რაზ.-ჟყ.), იგივე **ალაქანა**. „ქართლურად **ალაქანა**, წინდის მეორედ ამოქსოვილი ძირი“, მთ., მოჯ. წინდის საქუსლე (279);

გაწინცვა ფშ., ჯ. ჯღანის გახლართვ-გამოხლართვა (შეკეთება). განსხვავებული მნიშვნელობისაა **გაწინცვა** თუშურში: გაჭედვა (მაგ., კარებში რომ ერთად ბევრი კაცი გდიოდეს და ვერ გაეტივნენ) (303)...

ფშაურში, როგორც სხვა კილოებში, უხვად არის **ომონიმური ტერმინები**:

ანძალი (1) **ანძალაი** მთ., **ენძალა** ფშ., **ენძალაი**, **ვენძალაი** მოჯ., **ვენძალა** ჯ. **ბალახია**, თეთრი ყვავილი იცის. „გაზაფხულზე იმაზე წინ არ მუა რა“ (მთ.);

ანძალი (2) მოჯ. მოკაული რკინა რისამე ჩამოსაკიდებლად (კარგად ვერ ამიხსნეს ანძალის მნიშვნელობა. შეიძლება ერთი და იგივე იყოს მე-2 ანძალი და მე-3);

ანძალი (3) (ყ. 445,16 ქვ.; 775,7 ქვ.) ანძა, ანძალი ამიბა (გუდ.) „მამამულა თავი“. ანძალი ამიგო (მთ.) ყელში ანძალი გამიყარაო (281).

ბალინჯი ჯ. მაცილი, „კაცს რომ გამეკვიდების ღამით“ (ფშ.), ეშმაკი (კაცზედაც ითქმისო). **ბალინჯობა** მოჩვენება (სიზმარში). **მეზალინჯე** ჯ. ეშმაკი;

ბალინჯი გუდ. მარცხი, უბედურება, მთ. ხაიბარი, ულაზათო. „ბალინჯი კაცი გამოიდაო“ (მთ.) (286).

ბასრი (1) ჯ. ფიცხი ფოლადი (ადვილად გადატყდება); ფშ., მჭრელი ფოლადი;

ბასრი (2) (ქვა, კლდე) ფშ., ჯ., გუდ., მთ., მოჯ. მაგარი. საპირისპიროა **ჩეთი**: **ჩეთი კლდე** მთ., გუდ., ადვილად დასაშლელი კლდე. „ბასრი-ბუსრი

ხარ, ამირან“ (მოკ.). **ბასრი** (ქვა) მოკ. (ყ. 877,11 ქვ .; 1089,7) მაგარი ქვა, სალესავი ქვა (287).

ბიგა (1) მთ., ფშ., ჯ. (შატ.), **ბიგვა** ჯ. პატარა თავგი, რომელსაც სუნი უდის. კატა მოჰკლავს კი, მაგრამ არ ჭამს;

ბიგა (2) ფშ. (რაზ.-ჭყ.) „ხის ნაჭერი რამესთვის გასამაგრებლად შეყენებული“. მე კითხვა მიზის: ფშავლებმა არ დამიდასტურეს (290).

ბოინი (1) ჯ. ირაო **ბოინობს** ჯ. ნელ-ნელა ცურავს ჰაერში (ჯ. მას.);

ბოინი (2) ფშ. **გროვა** (ფრინველისა, საქონლისა და სხვ.);

ბოინი (3) (ყ. 783,14) **მოტევე** (ჩეჩნურად), **ბოინები** (ყ. 353,14 ქვ.) **მოხევეები** (ჩეჩნურად) (291).

ომონიმურია ლექსიკური ერთეული **ბატი**: (1) თუშურში: ორ-კაპი ჯოხი ჯარაში, რომელშიც ჯარა ტარი ტრიალებს, ხევსურულში ჯარატარზე ჩამოცმული კვირისთავი (რგოლი), **დვალი** ფშ.;

ბატ-ი (2) მთ., მოკ. დახლილი სიმინდი. **დაბატდა** მთ., მოკ., გუდ. დახალდა (287).

გერში გუდ., მთ., მოკ., ფშ., ჯ., თ. დაკარგული საქონლის ნიშანი (ტყავი, სისხლი და სხვ.). პატრონი ეუბნება მეცხვარეს: „ისე როგორ დაჰკარგე ცხვარი, რომ მისი ლიშან-გერში არ იპოება?“ „უგერშოდ დაიკარგა“;

გერში (2) ჯ. მძიმე ნაჭრევი თავში (ტვინი რომ ამოუჩნდეს). **გაგერშვა** ჯ. ოდნავ დაჭრა იარაღით (ცოტა სისხლი რომ გამოუვიდეს) ან ძალმა რომ კბილი გაჰკრას. **გაგერშვა** ფშ., თ. **დაჩვევა** (ე) (303).

დათვი (1) მთ., მოკ., ფშ., ჯ. ბოდის თავზე შეყენებული ხე ან ხის ნაჭერი;

დათვი (2) მოკ. ურმის დათვი. **დათვა** (ჭყ. ნ. ა.) „ურმის ზედადგრის ნაწილი, რომლითაც ღერძს ეხება“ (309).

დალა (1) ფშ. ყვითელ-გულიანი და ფეხის გულზე ბეწვიანი კვერნა;

დალა (2) რძის საწოვარა. გუდ., მთ., **დალი** ფშ., მოკ., **დვალი** ჯ. (იქვე).

ისარი (1) ჯ.: **თოფის ისარი** ჯ., ფშ., მოკ. ზუმბა;

ისარი (2), **კესი**, **საყუე** ფშ. შუა სახურავზე დატანებული გრძელი დირე (ზოგის ახსნით თავზე) (309);

ლაფაშა (1) ფშ., **ტყლაპა** ფშ. ნ. **ბოყოჭა**;

ლაფაშა (2) გუდ., ბალახია;

ლაფაშა (3) ფშ., მთ. გიჟი ცხენის დაჭედვის დროს დასაწყენარებლად ყურზე ან ჩიჩვირზე თოვ-გამობმული ირმის რქა ან ხე (348).

მეკოპარი ფშ. (რაზ.-ჭყ.) „წინა-ჯარი, ავანგარდი“. მართალია, მიმიწერია. დამზვერავი, წინ-წინ გაგზავნილი ჯარი. **მზირი** ჯ., „ჩვენ მზირი ვიცით, **მეკოპარი** თუშებმ იციან“ (ჯ.). ხევსურეთში სიტყვის მნიშვნელობა იციან: ხსნიან, მზირიო;

მეკოპარი ჯ. სალამქროდ წასული ჯარი, ფშ. უფრო დასაზვერავად წასული. **მეკოპარი** თ. დავლის საშოვრად და საზოგადოდ მტრის საზიანოდ წასული მცირე რაზმი; დავლის საშოვრად (მაგ., ფარის, ძროხის, ჯოგის გამოსარეკად და სხვ.) წასული რამდენიმე კაცი... **სამეკოპროდ** (ვაჟა, 44,8; 46,10 ქვ.) (358).

ბაგბაჯი (1) მთ. (სოფ. მულურში). „რას ბაგბაჯებ“ მოკ. რას მიედ-მოედები;

ბაგბატი (2) ჯ., **ფაგფატი** ფშ., უხეირო სიარული (ბაღლისა, მოხუცისა) (285)...

მთის კილოებში და, მათ შორის, ფშაურშიც, გავრცელებულია **ნასესხები ლექსიკა**. მაგალითად:

არაბული:

ანდერძი (სპ.) **გუდ.**, **მთ.**, მოჭ. გადმოცემა, ძველი ამბავი. „ანდერძად არის თქმულიო“ მოჭ., **ანდრეზი** ფშ., თ., ანდრეძი ჯ. (281);

ამანათი (არაბ. ამანათ) **გუდ.**, ჯ., ფშ., თ., შეხიზნული. მიმიწერია: გოგანა ჯ. (მაგრამ იქვე: ზოგან არ იციან) (280);

ბაზაზი (არაბ.) მოჭ. ფარჩის გამყიდველი. **გუდ.**, **მთ.**, ფშ., ჯ., თ. ჯანჯალი ვაჭრობაში, „ძვირი“, „ძვირად გამყიდველი“ (საწინააღმდეგოა **იაფი**) (285);

ბაითალმანი ფშ., **გუდ.**, **მთ.**, მოჭ. ოჭერ-ტიალი, უპატრონო (საწყევარი სიტყვაა). „ო, დედო, შე ბაითალმანო“ (ფურს ეტყვიან) (არაბ. **ბაით ალ-მა⁷ ლ** სახელმწიფო ხაზინა) (286);

მავანი **გუდ.**, **მთ.**, თ., **ფლანი** ფშ. (არაბ.) ესა და ეს, მთქმელისთვის ნაცნობი, მაგრამ დაუსახელებელი (კაცზე, ცხოველზე, უსულო საგანზე). **ფლანი** კაცი ვნახე, **ფლანი** და **ფლანი** კაცი ვნახე (352)...

სპარსული: **ანდერძი** (სპ.) **გუდ.**, **მთ.**, მოჭ. გადმოცემა, ძველი ამბავი. „ანდერძად არის თქმულიო“ მოჭ., **ანდრეზი** ფშ., თ., **ანდრეზი**, **ანდრეძი** ჯ. (ჯ. მას.) **ანდრეზი**, **ანდრეძი** ნ. **ანდერძი** (282);

აზადი, **აზატი** (სპ.) ფშ. **გუდ.**, **მთ.** ბერწად დარჩენილი ცხვარი, „უბატკნო ცხორი“, მშრალი ცხვარი, რომელიც არ იწველება, „ბატკან-აზადი ცხორი“ **მთ.**, **აზატი** მოჭ. იგივე; **აზადი**. ა) თავისუფალი, უბეგრო (მაგ., თარხანი); ბ) უღელში შეუბმელი მოზვერი (კვესურეთში „აზატი“ ცხვარზე არ ითქმის); **აზატი** თ., ფშ. ა) თავისუფალი (მაგ., აზნაური, თავადი); ბ) მშრალი ცხვარი, უბატკნო ცხვარი (278)...

თურქული:

ალაჩუყი (თურქ.) **გუდ.**, ფშ. ნაბდის ან ტილოს კარავი. თ. ნაბდის კარავი; ჯ. (შატ.) კარავი (279);

კაბალახი (?), **კამალახი** ფშ. ნ. **ბაშლაჯა** (334). განსხვავებული ფორმითაა სხვა კილოებში: **ბაშლაჯა** თ., **ფაშლაჯა** ჯ., **ბასლიყა** მოჭ., **ბასილყა** მთ... (288). შდრ. **ყაბალახ-ი** (**ყაბალახისა**) [თურქ. კაბალაკ] წოწოლა, ძაბრის მოყვანილობის გრძელტოტებიანი თავსაბურავი ჩვეულებრივ მამაკაცისა. ... || უხმარიათ კაპიუმონის მნიშვნელობით... (ქეგლ)...

სომხური:

ბალარჯი (ს. ხმიადი) ფშ. ცუდად გამომცხვარი პური (ან ცომი იქნება, ან გაუფუარი და სხვ.) „ქისტებიც ბალარჯს იტყვიან“ (ფშ.), ჯ. უსუფთაო (286)...

დასკვნა

ა. შანიძის სალექსიკონო მასალის კვლევამ ცხადყო, რომ ფშაური ლექსიკის სიმდიდრე და მრავალფეროვნება შეპირობებულია იმით, რომ მასში არქაულ სიტყვაფორმებთან ერთად გამოიყოფა საერთო-ქართული ლექსიკური ფონდისთვის დამახასიათებელი სიტყვები და გამოთქმები,

⁷ გრძელი ა ხმოვანი.

ფრაზეოლოგიზმები, ადატ-წესებისა და ტრადიციების ამსახველი ლექსიკა; განსაკუთრებით მდიდარია დარგობლივი ტერმინოლოგია; უხვად არის ფლორისა და ფაუნის სახელები; ომონიმური ტერმინები, ნასესხებ ლექსიკაში ჭარბობს აღმოსავლური გავლენა. არა მხოლოდ მთის კილოების, არამედ ქართული ენის სხვა დიალექტთა მონაცემების გათვალისწინებამ აჩვენა ისიც, თუ რამდენად ძლიერია ფშაურზე ბარისა და ცენტრალური ქართულის (ქართლ-კახურის) გავლენა.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები

უტიაშვილი 1972 – ს. უტიაშვილი, ფშაური კილოს ლექსიკური ფონდი: ქართული ენის სტრუქტურისა და ისტორიის საკითხები. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1972.

ქდვ – ქართული დიალექტური კორპუსი: <http://www.corpora.co/#/corpus>

ქეგლ – ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი: <https://ice.tsu.ge/liv/ganmartebiti.php>

შანიძე 1984 – ა. შანიძე, მთის კილოთა ლექსიკონი: თხზ., ტ. I, ნაწ. II. გამომც. „მეცნიერება“, თბილისი, 1984.

ცოცანიძე 1978 – გ. ცოცანიძე, ფშაური დიალექტის თავისებურებანი. გამომც. „განათლება“, თბილისი, 1978.

ჯორბენაძე 1989 – ბ. ჯორბენაძე, ქართული დიალექტოლოგია, I. გამომც. „მეცნიერება“, თბილისი, 1989.

References and Sources

EDGL – Explanatory Dictionary of the Georgian Language. Available at: <https://ice.tsu.ge/liv/ganmartebiti.php>

GDC – Georgian Dialect Corpus. Available at: <http://www.corpora.co/#/corpus>

Jorbenadze 1989 – Jorbenadze, B. (1989). Georgian Dialectology, I. „Metsniereba“ Publishing House, Tbilisi, 1989.

Shanidze 1984 – Shanidze, A. (1984). Dictionary of Mountain Dialects: Works, Vol. I, Part II. „Metsniereba“ Publishing House, Tbilisi, 1984

Tsotsanidze 1978 – Tsotsanidze, G. (1978). Peculiarities of the Pshavian Dialect. Tbilisi: „Ganatileba“, 1978.

Utashvili 1972 – Utashvili, S. (1972). Lexical Fund of the Pshavian Dialect: Issues in the Structure and History of the Georgian Language. Tbilisi University Press, Tbilisi, 1972.

ვაჟა-ფშაველას „შვლის ნუკრის ნამბობის“
სპარსული თარგმანისათვის

On the Persian Translation
of Vazha-Pshavela's „The Tale of the Fawn“

ნათია სვინტრადე

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
საქართველო, ქუთაისი

მაია სუხიაშვილი

ჩრდილოეთ ამერიკის ირანისტიკის ასოციაცია, აშშ

Natia Svintradze

Akaki Tsereteli State University
Georgia, Kutaisi

Maia Sukhiashvili

Association for Iranian Studies in North America, USA

აბსტრაქტი

სტატიის ავტორი განიხილავს მორთულ ფაქტების მიერ შესრულებული ვაჟა-ფშაველას მოთხრობის „შვლის ნუკრის ნამბობის“ სპარსული თარგმანი. შევნიშნავთ, რომ სპარსულიდან ქართულად თარგმნის მდიდარი ტრადიციის ფონზე, ქართულიდან სპარსულ ენაზე ნათარგმნი ლიტერატურის რაოდენობა გაცილებით ნაკლებია. ამიტომაც, მთარგმნელის მიერ გაწეული შრომა განსაკუთრებით დასაფასებელია. ნაშრომში ვსაუბრობთ მორთულ ფაქტების ძალზე საინტერესო ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ.

ორიგინალისა და თარგმანის შედარებითი ანალიზის საფუძველზე შევეცადეთ, გამოგვევლინა თარგმნის პროცესში არსებული ლექსიკურ-სემანტიკური, სტილისტიკური და ფრაზეოლოგიური სირთულეები. განსაკუთრებულ ყურადღებას ვუთმობთ ვაჟა-ფშაველას ენის ინდივიდუალურობას, რაც მთარგმნელისთვის განსაკუთრებულ გამოწვევას წარმოადგენს.

ტექსტობრივი ანალიზის შედეგად დგინდება, რომ მთარგმნელი ძირითადად, წარმატებით ინარჩუნებს ორიგინალის აზრობრივ ინვარიანტს, თხრობის დინამიკასა და ექსპრესიულობას. თუმცა, გარკვეულ შემთხვევებში, აღინიშნება ფრაზეოლოგიური ერთეულების ტრანსფორმაცია, გამოტოვება, ან აღწერილობითი გადმოცემა.

„შვლის ნუკრის ნამბობის“ მთარგმნელის ოსტატობა უზრუნველყოფს ტექსტის მხატვრული და აზრობრივი სიმდიდრის შენარჩუნებას, რაც განაპირობებს თარგმანის ადეკვატურობასა და მაღალ მხატვრულ ღირებულებას.

საკვანძო სიტყვები: ვაჟა-ფშაველა, მორთეზა ფათემი, „შვლის ნუკრის ნაამბობის“ სპარსული თარგმანი.

ABSTRACT

The article examines the Persian translation, produced by Morteza Fatemi, of Vazha-Pshavela's story "The Tale of the Fawn". We note that, against the background of the rich tradition of translation from Persian into Georgian, translations from Georgian into Persian are comparatively fewer. For this reason, the labor undertaken by the translator is especially worthy of appreciation. We discuss the highly interesting life and career of Morteza Fatemi.

On the basis of a comparative analysis of the original and the translation, we have sought to identify the lexical-semantic, stylistic, and phraseological difficulties present in the process of translation. Particular attention is devoted to the difficulties of Vazha-Pshavela's language and to its individual character, which represents a particular challenge for the translator.

The results of the textual analysis establish that the translator, for the most part, successfully preserves the semantic invariant of the original, along with the dynamism and expressiveness of the narrative, although in certain instances a transformation, omission, or descriptive rendering of phraseological units may be observed.

The skill of the translator of "The Tale of the Fawn" ensures the preservation of the text's artistic and semantic richness, which ultimately accounts for the adequacy of the translation and its high artistic value.

Keywords: Vazha-Pshavela, Morteza Fatemi, the Persian translation of "The Tale of the Fawn".

შესავალი

ქართული-სპარსულ ლიტერატურულ ურთიერთობებს, კონკრეტულად მთარგმნელობით ურთიერთობებს თუ გადავხედავთ, ვნახავთ, რომ თარგმანის სფეროში სპარსული ლიტერატურა ისტორიულად იყო ქართველ მთარგმნელთა და მკითხველთა განსაკუთრებული ინტერესისა და სიყვარულის ობიექტი.

თარგმნილი ძეგლების მიხედვით, ქართველების კულტურული ურთიერთობის არედ უპირველეს ყოვლისა წარმოგვიდგება ბიზანტია, არაბეთი, ირანი, სომხეთი, სირია, პალესტინა (გაჩეჩილაძე 1959: 8). ყველაზე მეტი თარგმანი სპარსული სამყაროდანაა შემოსული. ძველი ქართული ლიტერატურის კუთვნილებას სპარსული მწერლობის ისეთი მიბაძვანი თუ თარგმანნი, როგორებიცაა: „ვისრამიანი“, „როსტომიანი“, „ბარამურიანი“, „იოსებზილიხანიანი“, „ლეილმაჯუნუიანი“, „ყარამანიანი“, „ქილილა და დამანა“ და სხვა.

ამ ურთიერთობის საილუსტრაციოდ მხოლოდ „ვისრამიანის“ მაგალითიც კმარა. XI საუკუნის სპარსელი პოეტის – ფახრ-ედ-დინ გორგანის სამიჯნურო პოემის „ვის ო რამინის“ პროზაული თარგმანი, შესრულებული XII საუკუნის შუა ხანებში, მწერლისა და პოლიტიკური მოღვაწის სარგის თმოგველის მიერ. ქართველმა მკითხველმა „ვისრამიანი“ ორიგინალ თხზულებად აღიქვა და ისე შეითვისა, რომ მისი არაქართული წარმოშობის საკითხს ეჭვის თვალთა უყურებდა. ნათარგმნი თხზულების ასეთი იშვიათი წარმატება, ორიგინალის მიმზიდველ სიუჟეტთან და მხატვრულ ღირსებასთან ერთად, მთარგმნელის დიდოსტატობამ განაპირობა. „ვისრამიანის“ ქართული თარგმანი დღემდე რჩება თარგმნითი ხელოვნების სრულყოფილების კლასიკურ ნიმუშად.

იუსტინე აბულაძემ, ამბაკო ჭელიძემ, ვახუშტი კოტეტიშვილმა, მაგალი თოდუამ, ბელა შალვაშვილმა, ნომადი ბართაიამ, ალექსანდრე ელერდაშვილმა, გიორგი ლობაჟანიძემ, თეა შურღაიამ, მზია ბურჯანაძემ და სხვებმა არანაკლები წარმატებითა და დიდოსტატობით განაგრძეს მთარგმნელობითი ტრადიცია.

იმავეს ვერ ვიტყვით ქართულიდან სპარსულად თარგმნის შესახებ. რა თქმა უნდა, იყო და არის შესაბამისი თარგმანები, მაგრამ უფრო ნაკლები რაოდენობითა და ხარისხით. გამონაკლისს წარმოადგენს შოთა რუსთველის „ვეფხისტყაოსანი“. სპარსულ ენაზე პოემის სამი თარგმანი არსებობს: ორი სრული და ერთი – ფრაგმენტები.

ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების სპარსული თარგმანების მოძიებისას აღმოჩნდა, რომ სპარსულ ენაზე დიდი მგოსნის მხოლოდ ერთი ნაწარმოები – „შვლის ნუკრის ნაამბობია“ ნათარგმნი. მოთხრობის თარგმანი დაიბეჭდა თბილისში 1962 წელს „სპარსული ქრესტომათის“ მეორე ტომში, რომელიც გამოსცა თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობამ ჯემშიდ გიუნაშვილის რედაქტორობით. ქრესტომათიაში თანამედროვე სპარსული პროზისა და პოეზიის ნიმუშებთან ერთად შეტანილია რუსული, უკრაინული და ქართული ლიტერატურის კლასიკოსთა ნაწარმოებების თარგმანები (პუშკინი, გორკი შევჩენკო, რუსთაველი, ვაჟა-ფშაველა). „შვლის ნუკრის ნაამბობის“ სპარსული თარგმანის ავტორია აღმოსავლეთმცოდნეთათვის კარგად ცნობილი ირანელი მეცნიერი მორთეზა ფათემი, რომელსაც სპარსულ ენაზე ნათარგმნი აქვს სხვა ქართველ მწერალთა ნაწარმოებებიც. კერძოდ, ნიკოლოზ ბარათაშვილის ლექსები და შოთა რუსთველის „ვეფხისტყაოსანი“ (ფრანგულიდან).

სპარსულ ენაზე ვაჟას შემოქმედების თარგმანები ჯერჯერობით მცირეა, მაგრამ რაც არის, უაღრესად მნიშვნელოვანია. ვაჟას თვითმყოფადობა, რაც მის სტილსა და ენის განსაკუთრებულობაში ვლინდება ძნელად ემორჩილება თარგმნას. ამიტომ მისი შემოქმედების თარგმნის ყოველი სერიოზული მცდელობა დასაფასებელია და ლიტერატურული კრიტიკის ყურადღების მიღმა არ უნდა დარჩეს.

კვლევის მეთოდები

კვლევა ეფუძნება ვაჟა-ფშაველას მოთხრობის „შვლის ნუკრის ნაამბობის“ ორიგინალისა და სპარსული თარგმანის შედარებით ანალიზს.

ყურადღება გამახვილებულია ვაჟა-ფშაველას ენის სირთულეებზე, ფრაზეოლოგიზმებისა და კულტურული კონტექსტის გადმოცემის პრობლემებზე. ანალიზის მიზანია შემოწმდეს თარგმანის ადეკვატურობა, მისი შინაარსობრივ-ინტერპრეტაციული სიზუსტე და მხატვრული ღირებულება.

მსჯელობა

სათარგმნი მასალის შერჩევისას მთარგმნელზე ბევრი რამაა დამოკიდებული. გივი გაჩეჩილაძის სიტყვებს თუ მოვიშველიებთ: ყოველ მთარგმნელს მისი ინდივიდუალურობისა და განწყობის შესაბამისი ნაწარმოების თარგმნა შეუძლია სრულფასოვნად (გაჩეჩილაძე 1959: 18). საჭიროდ მივიჩნიეთ, ორიოდ სიტყვა გვეთქვა ვაჟა-ფშაველას მოთხრობის „შვლის ნუკრის ნაამბობის“ მთარგმნელის შესახებ, რომელსაც განსაკუთრებით საინტერესო ცხოვრება ჰქონდა.

მორთეზა ფათემი 1986 წლამდე საქართველოში ცხოვრობდა. ის იყო ირანის შაჰის, მოჰამედ რეზა ფეჰლევის ბავშვობის მეგობარი. როგორც შაჰის სასახლესთან დაახლოებულ პირს, მას ჰქონდა შაჰის ბიბლიოთეკით სარგებლობის უფლება. 27 წლის ასაკში ირანის კონტრაზვერვის პოლკოვნიკი გახდა. ირანში ცხოვრებისას სამ ომში მიიღო მონაწილეობა. ებრძოდა აზერბაიჯანელებს, ასევე, იომა ქურთებისა და ინგლისელების წინააღმდეგ. ყველგან იყო შაჰთან ერთად ლხინსა თუ გასაჭირში, მაგრამ 1953 წელს სამხედრო გადატრიალების ორგანიზებაში მონაწილეობის გამო იძულებული გახდა ირანიდან წასულიყო. შაჰმა მას ქვეყნის დატოვების საშუალება მისცა. ირანიდან ჩინეთში გაემგზავრა, სადაც შვიდი წელი იცხოვრა. ამ პერიოდიდან იწყება მისი აკადემიური მოღვაწეობა, პეკინისა და შანხაის უნივერსიტეტებში ასწავლიდა. ჩინეთის შემდეგ აზერბაიჯანში, ბაქოში ჩავიდა. ბაქოდან საქართველოში მოიწვიეს. ოცი წელი საქართველოში იცხოვრა. გიორგი წერეთელთან ერთად დიდი წვლილი შეიტანა აზია-აფრიკის უნივერსიტეტის დაარსებაში. უფროსი თაობის უამრავი ირანისტი აღიზარდა ინგა კალაძესთან თანაავტორობით შედგენილი მისი სახელმძღვანელოს - „ვისაუბროთ სპარსულად“ დახმარებით, რომელიც 1973 წელს გამოიცა თბილისში.

მორთეზა ფათემიმ 1986 წელს დატოვა საქართველო და პარიზში გაემგზავრა საცხოვრებლად. მაშინდელმა პრემიერ-მინისტრმა ჟაკ შირაკმა, რომელთან დაახლოებული პირიც იყო, პირადად დაუნიშნა პენსია პროფესიული დამსახურებისათვის. სიცოცხლის ბოლო წლებში მთელი მსოფლიო შემოიარა. საბოლოოდ დაბრუნდა ირანში და სამშობლოში გარდაიცვალა, რაც მისთვის ძალიან ბევრს ნიშნავდა. ირანის ისლამიზაციას ძალიან მტკივნეულად განიცდიდა, რადგან თავად ათეისტი სულ სხვა ღირებულებებისთვის იბრძოდა. მისი შთამომავლები დღესაც საქართველოში ცხოვრობენ და ძალიან კარგად საუბრობენ ქართულ ენაზე. ირანში არასოდეს ყოფილან და არც სპარსული იციან.

მორთეზა ფათემის, როგორც პიროვნებას სრული მზაობა ჰქონდა მეტ-ნაკლებად გაეგო ვაჟას შემოქმედება და განსაკუთრებით პატრიოტიზმისა და ჰუმანიზმის თემა. შემთხვევითი არ იყო, რომ მთარგმნელმა არჩევანი

„შვლის ნუკრის ნაამბობზე“ შეაჩერა. მწერლის შემოქმედებიდან ეს მოთხრობა ჰუმანიზმის ერთგვარ აპოთეოზად შეიძლება ჩაითვალოს.

ვაჟა-ფშაველას ენის განსაკუთრებული სირთულისა და ამასთანავე საოცარი ხატოვანების გამო, მთარგმნელს მთელი რიგი სიმძნელების გადალახვა მოუხდა. მთავარ სირთულედ კი დარჩა აზრობრივი ინვარიანტის შენარჩუნება, რასაც ქმნის არა ცალკეულ ლექსიკურ კომპონენტთა მნიშვნელობების ჯამი, არამედ ის აზრი, რომელსაც ეს ერთეულები ქმნიან კონკრეტულ წინადადებაში. „შვლის ნუკრის ნაამბობის“ თარგმანის დედანთან ცალკეული კომპონენტების დონეზე შედარებისას შეპირისპირებულ ენებს შორის სემანტიკური ველების სტრუქტურათა განსხვავება გამოვლინდა. მთარგმნელი ცდილობს, მეტ-ნაკლები სიზუსტით მიჰყვეს ტექსტს, მოძებნოს სპარსულ ენაში დედნის საოცარი ექსპრესიულობის შესაბამისი ადეკვატური გამოთქმები და შეძლებისდაგვარად შეინარჩუნოს თხრობის დინამიკა. ორიგინალისა და სპარსული თარგმანის შედარებისას ყურადღება გავამახვილეთ თარგმანის შინაარსობრივ-ინტერპრეტაციულ სიზუსტსა და მის მხატვრულ ღირებულებაზე. საილუსტრაციოდ მოვიტანთ თარგმანისა და ორიგინალის შეპირისპირების რამდენიმე მაგალითს:

ა) **დედანი:** სამჯერ უჩვეულო ხმაურობა შემოგვესმა. ის არ ჰგავდა არც წყაროს ჩხრიალს, რომელიც მუდამ მესმის, არც მაჩვის ფაჩუნს, არც კოდალას რაკუნს, არც კიდევ ხმელი ხის წვერიდან ჩამოვარდნილ ტოტის რახუნს და არც ნიავისაგან აშრიანებულ ფოთლების ხმას.¹

თარგმანი:

سه دفعه ما فريادی غير عادی شنیدیم: این صدا نه شبیه زمزمه جویبار بود که من به آن عادت داشتم نه جیر جیر گنجشک جنگلی نه جرنگ جرنگ سینه سرخ نه ترق تروق شاخه خشک که از درخت می افتاد نه خش خش برگهائی که از باد تکان میخورند.²

წყლის ჩხრიალი, ისე ფოთლის შრიალი, კოდალას რაკუნი, ტოტის რახუნი სპარსულ თარგმანში გადმოცემულია ზუსტი შესატყვისებით. გარდა ამისა, მიმღებ ენაში ხმოვანი იმიტაცია გადმოცემულია, ზუსტად იმეორებს ორიგინალის აკუსტიკურ ეფექტს და ზუსტად შეესატყვისება დედანში შექმნილ დინამიზმს. თარგმანში ვხვდებით უზუსტობებსაც. მაგალითად: კოდალას ნაცვლად თარგმანში გვაქვს - «سرخ سینه» (გულწითელი). ნაცვლად „მაჩვის ფაჩუნისა“ - «جیر جیر گنجشک جنگلی» (ტყის ბელურის ჟღერტული). სახეზეა სემანტიკური ცვლილება. შეიცვალა არა მხოლოდ ხმა, არამედ, ობიექტიც. თუმცა უნდა აღვნიშნოთ, რომ ეს მცირე ფაქტობრივი უზუსტობები, ობიექტების

¹. აქაც და შემდეგაც ვსარგებლობთ: ვაჟა-ფშაველას რჩეული თხზულებანი სამ ტომად, ტომი II, რედაქტორი: ირმა რატიანი, ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, თბილისი, 2011.

². აქაც და შემდეგაც ვსარგებლობთ: სპარსული ქრესტომათია, რედაქტორი: ჯემშიდ გიუნაშვილი, მეორე ტომი, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1962.

არასწორი ინტერპრეტაცია თუ შეცდომა თარგმანის საერთო მხატვრულ სურათს არ აზიანებს.

ბ) დედანი: შეკუნტრუშდა დედაჩემი, შეკუნტრუშდი მეც და გავსწიეთ ზეითვენ სკუპ-სკუპით თარგმანი: مادرم خیز بزرگی زد و کنار رفت. من هم مثل او جستی زدم و هر دو مان راست از کوه بالا رفتیم.

დედანი - „შეკუნტრუშდა“ - სხეულის შეკუმშვა, სწრაფი, მოხდენილი მოძრაობაა ასახული ონომატოპიური ელემენტით. „სკუპ-სკუპით“ - ბგერითი იმიტაცია მოძრაობის რიტმს გადმოსცემს, რასაც თარგმანში შეესატყვისება „خیز بزرگی زد“ / „جستی زدم“ მოძრაობა გადმოცემულია (ხტომა, ნახტომი). შენარჩუნებულია დინამიკა, პლასტიკა.

„خیز بزرگی زد“ (დიდი ნახტომი გააკეთა) აქ დაკარგულია შეკუმშვის, მოქნილობის ელემენტი და ორიგინალის ექსპრესიულობა. თარგმანი სემანტიკურად გამარტივებულია, რაც იწვევს მოძრაობის სპეციფიკური ხასიათის დაკარგვას. „სკუპ-სკუპით“ საერთოდ გამოტოვებულია, ონომატოპეა გამქრალია, მოძრაობის რიტმი და ხმა აღარ იგრძნობა. სახეზეა მნიშვნელოვანი სტილისტური დანაკარგი. საბოლოო ჯამში ვიღებთ ადეკვატურ, მაგრამ თავისუფალ, გამარტივებულ თარგმანს.

გ) დედანი: ჟრუანტელი მივლის, როდესაც იმისი მოკაკული ნისკარტი და აღმასივით ბრჭყალები მაგონდება.

თარგმანი: هر وقت منقار کج و ناخونهای تیز او را بباید می آورم بدم می لرزد.

ამ წინადადების თარგმანში იდიომა დაკარგულია და მისი ფუნქციური ეკვივალენცია მოტანილი. მაგალითად: („ჟრუანტელი მივლის“ - بدم می لرزد / „წრუანტელი მივლის“). ეს იდიომა დედანში სხვაგანაც გვხვდება და იქაც, ანალოგიურად, თარგმანში შენარჩუნებულია იდიომის აზრობრივი მნიშვნელობა მისი შინაარსის გადმოცემის გზით.

საინტერესოა წინადადების მეორე ნაწილი. დედნის „აღმასივით ბრჭყალები“ თარგმანში შეცვლილია ბასრი კლანჭებით (ناخنهای تیز). ამ შემთხვევაში უკეთესი იქნებოდა, არ დაკარგულიყო ტექსტში დედნისეული შედარება, რაც თარგმანს დედანთან კიდევ უფრო დაახლოებდა. თარგმანში საბოლოოდ მხატვრული სახე გამარტივებულია, თუმცა შენარჩუნებულია ძირითადი აზრი.

დ) დედანი: წამოვიდა ის წყეული ფრინველი. ტანი ვეღარ შეიმაგრა და ჩემს ნადგომ ადგილს დაეცა.

თარგმანი: پرنده منفور هم تامل نکرد، و خود را درست بهمان محلی که تازه من آنجا ایستاده بودم پرتاب کرد.

წინადადების პირველ ნაწილში თარგმანი სემანტიკურად ადეკვატურია. ლექსემა „წყეული“ გადმოცემულია სიტყვით «منفور», რაც სპარსულში აღნიშნავს „საზიზღარს“, „საძაგელს“. მიუხედავად იმისა, რომ ეს სიტყვა უარყოფით კონოტაციას ატარებს, იგი სრულად არ ფარავს „წყეულის“ მნიშვნელობას, რომელიც ქართულში ხშირად უკავშირდება წყევლის სემანტიკას. ამდენად, აქ გვაქვს ნაწილობრივი შესაბამისობა, უფრო ზუსტად, ემოციური შერბილება.

მეორე ნაწილში – „ტანი ვეღარ შეიმაგრა და ჩემს ნადგომ ადგილს დაეცა“ თარგმანი თავისუფალია. ზმნა „დაეცა“ გადმოცემულია ფორმით «پرتاب کرد», რაც მნიშვნელობით უფრო აქტიურ და ძალისმიერ მოქმედებას გამოხატავს. ქართულში კი დაცემა ნაწილობრივ უნებლიე პროცესს გულისხმობს. შესაბამისად, აქ გვაქვს სემანტიკური გაძლიერება.

ე) **დედანი:** ვერ გავცილებივარ ტყეს. თუ გავედი ველად, უნდა ტყის პირს არ მოვსცილდე, – მაშინაც ნახევარი სიცოცხლე მაკლდება.

თარგმანი: من میل ندارم جنگل را ترک کنم، اگر تصدفا از جنگل خارج شوم گویی که عمرم از ترس نصف می شود!

ამ შემთხვევაში მთარგმნელი თავისუფალ თარგმანს ირჩევს, დედნის შინაარსს გადმოგვცემს მცირე ინტერპრეტაციით. სპარსულში «میل ندارم» ნიშნავს „არ მინდა“, რაც გამოხატავს სურვილს და არა აუცილებლობას. თარგმანი ემოციურად ეფექტურია, იდიომა შენარჩუნებულია; გამოყენებულია მისი ზუსტი ეკვივალენტი (ნახევარი სიცოცხლე მაკლდება / نصف عمر (1342) დეჰხოდას ლექსიკონში (დეჰხოდა 1342)). (عمرم از ترس نصف می شود / شدن

განმარტებულია **შემდეგნაირად:** სიცოცხლის ნახევრის დაკარგვა ზედმეტი შფოთვის, შიშის ან სევდის გამო, რაც ნიშნავს: მომავალი ცხოვრების ნახევრის დაკარგვას რამდენიმე წაშში ან საათში. ეს იდიომა დაფიქსირებულია მანსურ სარვათისა და რეზა ანზაბი ნეჟადის „ჟარგონისა და თანამედროვე ლექსიკის ლექსიკონში“ (Sarvat... 1377). სპარსული ენის ფრაზეოლოგიზმების ფონდი საკმაოდ მდიდარია და თავისუფლად იძლევა საშუალებას, რომ მთარგმნელმა იდიომები ზუსტი შესატყვისით გადმოსცეს. ამ შემთხვევაში მთარგმნელი წარმატებით იყენებს სათარგმნ ენაში არსებულ მზა ეკვივალენტს.

ვ) **დედანი:** მე დავიწყე ტირილი და გული შემიწუხდა.

თარგმანი: من از شدت گریه به زمین افتادم، چشمانم سیاهی رفت.

მთარგმნელი ანალოგიური აზრობრივი დატვირთვის მქონე ფრაზეოლოგიზმს იყენებს („თვალეზიდან სიშავე წამივიდა“), რაც სპარსულში „გულის წასვლას, გულის შეწუხებას“ ნიშნავს. ამ შემთხვევაში გვაქვს ფრაზეოლოგიური ერთეულის სინონიმური სემანტიკის მქონე ფრაზეოლოგიზმით თარგმნის გამოცდილება, რომელსაც თარგმანმცოდნეობაში ფრაზეოლოგიურ თარგმანს უწოდებენ. ეს ხერხი მეტად გამართლებული და მისაღებია მხატვრული ნაწარმოების თარგმნისას, რადგან შედეგი დადებითად აისახება ნათარგმნი ტექსტის მხატვრულ ღირებულებაზე.

ზ) **დედანი:** ცრემლი მომერია, გული მომიკვდა: ვაიმე, დედავ, თუ დაგიჭიროს მაგ წყეულმა!

თარგმანი: چشمهایم را اشک پر کرده، قلبم از حرکت ایستاد، وای بر من اگر این سگ لغتی مادرم را بگیرد!

იდიომას „გული მომიკვდა“ მთარგმნელი ანაცვლებს შემდეგი გამოთქმით: „გულმა მოძრაობა გააჩერა“, რომელიც სპარსულში შემდეგი სიტუაციების გამოსახატავად გამოიყენება: როდესაც ადამიანი ძალიან საშიში ან უცარი სცენის წინაშე დგას; როდესაც ესმის მოულოდნელი

და შოკისმომგვრელი ამბები, დადებითი იქნება ეს თუ უარყოფითი; უკიდურესი ადელვებისას სტრესულ მომენტებში. დედანში გამოყენებული ფრაზეოლოგიზმი სპარსულ თარგმანში ჩანაცვლებულია ფრაზის შინაარსობრივი მნიშვნელობის წინადადებით.

პროზაული ნაწარმოების თარგმნისას განსაკუთრებულ სირთულეს წარმოადგენს ფრაზეოლოგიური ერთეულების თარგმნა, რომელთაც ხშირად „უთარგმნელ ელემენტებად“ მოიხსენიებენ. უფრო დიდ სირთულეს ფრაზეოლოგიზმების უმთავრესი სახეობის – იდიომების თარგმნისას ვხვდებით. მიუხედავად იმისა, რომ სპარსულიდან ქართულად ან პირიქით თარგმნისას ერთმანეთს ხვდება განსხვავებული ლიტერატურული ტრადიციები, ცნების აღქმისა და მოვლენების შეფასების განსხვავებული კრიტერიუმები. ამ ენებში არსებობს ფრაზეოლოგიური ერთეულები, რომლებიც ერთმანეთის ზუსტი ანალოგია და თარგმნისას შესაძლებელია სათარგმნ ენაში არსებული მზა ეკვივალენტის გამოყენება. მთარგმნელობით პრაქტიკაში ფრაზეოლოგიური ერთეულების გადმოცემის რამდენიმე ხერხი ჩამოყალიბდა: იმავე ლექსიკური შემადგენლობის მქონე ეკვივალენტის პოვნა; სხვა ლექსიკური შემადგენლობის ეკვივალენტით შეცვლა; ფრაზეოლოგიზმის კალკირება; თავისუფალი თარგმანი, ანუ თარგმნის შინაარსის გადმოცემა და ინდივიდუალური ფრაზეოლოგიზმების შექმნა (სვინტრაძე 2019: 158).

თარგმნის პროცესში ხდება ორი ერის მსოფლმხედველობის შეფარდება. მთარგმნელმა უნდა შეძლოს პრაგმატული ადაპტაცია და არ უნდა დაკარგოს ის მთავარი აზრი, რაც სათარგმნ ენაში არსებობს. ბევრი მაგალითი მოიძებნება, რომელიც აჩვენებს მთარგმნელთა შეცდომებს, როდესაც ლექსიკური ერთეულები მათი ფორმალური შესატყვისებით არის გადმოცემული და არაა გათვალისწინებული მათი სემანტიკური ველი, კონტექსტი და კულტურული თავისებურება. საბედნიეროდ, ჩვენ მიერ განხილულ თარგმანში მსგავსი შემთხვევა არ დასტურდება.

ფრაზეოლოგიური ერთეულების თარგმნის პრაქტიკაში მთავარ ამოცანას ადეკვატური შესატყვისის მოძიება წარმოადგენს, რაც თარგმანის ხარისხობრივი შეფასებისას მთავარ ფაქტორს წარმოადგენს. მთარგმნელი ძირითადად სამი ტრადიციული მეთოდის ფარგლებში მოქმედებს. მისი პრაქტიკული გადაწყვეტილებები კონკრეტული ტექსტობრივი სიტუაციიდან გამომდინარეობს. ზოგ შემთხვევაში ის უარს ამბობს ზუსტ ფრაზეოლოგიურ შესატყვისზე, ზოგ შემთხვევაში ფორმით განსხვავებულ, მაგრამ შინაარსობრივად მსგავს ეკვივალენტს გვთავაზობს. როცა სამიზნე ენაში არ მოიძებნება ფრაზეოლოგიზმის ეკვივალენტი და არც მისი პარაფრაზირებაა ადვილი, ტექსტის თარგმნისას ხდება მისი გამოტოვება. ზოგ შემთხვევაში კი სპარსულ ფრაზეოლოგიზმს აღწერითი გზით გადმოგვცემს, ხან კი სპარსულ ფრაზეოლოგიზმს იყენებს იქ, სადაც ქართულში თავისუფალი შესიტყვება გვაქვს.

მთარგმნელი ცდილობს სიტყვასიტყვით მიჰყვეს ტექსტს, მოძებნოს სპარსულ ენაში შესაბამისი გამოთქმები და არ დაკარგოს დედნის თხრობის დინამიკა. მთარგმნელი არ ცდილობს დედნის ზუსტ კოპირებას, ის ქმნის სპარსულ ლიტერატურულ ეკვივალენტს, რომელიც უფრო შესაბამეა

სპარსული პროზის ნორმებს. ავტორის სტილის სემანტიკური საფუძველი შენარჩუნებულია, მაგრამ ადაპტირებულია სპარსული ლიტერატურის ნორმების მიხედვით. ამგვარად, მიუხედავად იმისა, რომ თარგმანი ინარჩუნებს სიუჟეტურ სტრუქტურასა და ემოციურ შინაარსს, ავტორის სტილის ფორმალური მახასიათებლები: ლაკონიურობა, უშუალოება და დინამიკური რიტმი, ნაწილობრივ იკარგება. ტექსტი ფუნქციურად ადეკვატურია, თუმცა სტილისტურად უფრო ლირიკულ-პათეტიკურია, თვალსაჩინოა სპარსული ლიტერატურული ტრადიციის გავლენა.

დასკვნა

ვაჟა-ფშაველას „შვლის ნუკრის ნაამბობის“ სპარსული თარგმანის ორიგინალთან შედარებამ გვაჩვენა, რომ ვაჟა-ფშაველას ნაწარმოების თარგმნა ნებისმიერ ენაზე ძალიან გაწაფული მთარგმნელისთვისაც კი განსაკუთრებულ გამოწვევას წარმოადგენს. მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენ მიერ განხილული თარგმანი დადებით შთაბეჭდილებას ახდენს მკითხველზე, ვაჟას ენის სიდიადეს, მის ინდივიდუალობასა და საოცარ ხატოვანებას ვერ გვაგრძნობინებს. მთარგმნელს განსაკუთრებულ სირთულეს უქმნის ფრაზეოლოგიური ერთეულები, დიალექტიზმები, კომპოზიციური ეპითეტები. მიუხედავად ამისა, ტექსტი ძალიან სასიამოვნოდ იკითხება და სპარსელ მკითხველს ისეთივე თანაგრძნობითა და სიყვარულით განაწყობს შვლის ნუკრის მიმართ, როგორც ქართველს. მორთეზა ფათემის მიერ შესრულებული „შვლის ნუკრის ნაამბობის“ ქართული თარგმანი მნიშვნელოვან მოვლენას წარმოადგენს სპარსულენოვანი სამყაროსთვის ქართული ლიტერატურის გაცნობისა და სიდრმისეული გააზრების თვალსაზრისით. მით უმეტეს, რომ ქართულიდან სპარსულ ენაზე ნათარგმნი ქართული ლიტერატურული ტექსტების რაოდენობა შედარებით მცირეა და თითოეულ ასეთ თარგმანს განსაკუთრებული კულტურული და სამეცნიერო მნიშვნელობა აქვს.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები

გაჩეჩილაძე 1959 – გ. გაჩეჩილაძე, მხატვრული თარგმანის თეორიის საკითხები, რეალისტური თარგმანის პრობლემა. გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1959.

ვაჟა-ფშაველა 2011 – ვაჟა-ფშაველა, რჩეული თხზულებანი სამ ტომად, ტომი II, რედაქტორი: ირმა რატიანი. ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, თბილისი, 2011.

სვინტრაძე 2019 – ნ. სვინტრაძე, სპარსული ფრაზეოლოგიური ერთეულების ქართულად თარგმნის თავისებურებები. სამეცნიერო ჟურნალი „ენა და კულტურა“, #21, 2019, 58-64. ქუთაისი.

სპარსული ქრესტომათია 1962 – სპარსული ქრესტომათია. რედაქტორი: ჯემშიდ გიუნაშვილი, II ტომი. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1962.

ქართული ენის იდიომებისა და ანდაზების ფონდების მონაცემთა ბაზა, შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდი. <https://idioms.tsu.ge/?p=5752>.

Dehkhoda 1342 – Ali-Akbar Dehkhoda, Dehkhoda Dictionary, University of Tehran Press. <https://vajehyab.com/dehkhoda/%D9%86%D8%B5%D9%81>

Sarvat ... 1377 – Mansur Sarvat, Reza Enzabinejad, Dictionary of Colloquial and Contemporary Vocabulary, Sokhan Publishing, 1377. <https://vajehyab.com/dehkhoda/%D9%86%D8%B5%D9%81>

References and Sources

Database of Georgian Idioms and Proverbs, Shota Rustaveli National Science Foundation. <https://idioms.tsu.ge/?p=5752>.

Dehkhoda 1342 – Ali-Akbar Dehkhoda, Dehkhoda Dictionary. University of Tehran Press.

Gachechiladze 1959 – G. Gachechiladze, Issues in the Theory of Literary Translation: The Problem of Realistic Translation. Publishing House „Soviet References“, 1959.

Gachechiladze 1959 – G. Gachechiladze, Issues in the Theory of Literary Translation: The Problem of Realistic Translation. Publishing House „Soviet Georgia“. Tbilisi, 1959.

Persian Chrestomathy, edited by Jemshid Giunashvili, Vol. II. Tbilisi University Press. Tbilisi, 1962.

Sarvat ... 1377 – Mansur Sarvat, Reza Enzabinejad, Dictionary of Colloquial and Contemporary Vocabulary. Sokhan Publishing, 1377. <https://vajehyab.com/dehkhoda/%D9%86%D8%B5%D9%81>

Svintradze 2019 – N. Svintradze, Peculiarities of Translating Persian Phraseological Units into Georgian, scholarly journal Language and Culture, No. 21, 2019, pp. 58–64. Kutaisi, 2019.

Vazha-Pshavela 2011 – Vazha-Pshavela, Selected Works in Three Volumes, Vol. II, edited by Irma Ratiani. Institute of Literature Publishing House. Tbilisi, 2011.

**გაბრიელ ჯაბუშანურის პოეზიის რამდენიმე
მითოლოგიური ასპექტი
(ვაჟა-ფშაველას პოეზიისა და ფშავ-ხევსურეთის
მითოლოგიის კვლევა)**

**Several Mythological Aspects
of Gabriel Jabushanuri's Poetry
(Following the Traces of Vazha-Pshavela's Poetry
and the Mythology of Pshav-Khevsureti)**

მანანა ქაჯაია

საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტი
საქართველო, თბილისი

Manana Kajaia

Georgian Technical University
Georgia, Tbilisi

აბსტრაქტი

სტატიაში განხილულია ფშავ-ხევსურული პოეზიის გამორჩეული წარმომადგენლის – გაბრიელ ჯაბუშანურის (1914-1968) შემოქმედების მითოლოგიური ასპექტები. პოეტის ლექსები ინტერპრეტირდება როგორც მხატვრული ტექსტები, ასევე, ფშავ-ხევსურული კულტურისა და წინარეპრისტორიული რწმენის ორგანული გაგრძელება. ყურადღება გამახვილებულია იმ სიმბოლურ სტრუქტურებზე, რომლებიც მის პოეზიაში აქტუალურად ამჟღავნებს კოლექტიური ცნობიერების არქეტიპებს: ხატობა, მამისახლი, მზექალი, ლურჯა და სიტყვა, როგორც ზეზუნებრივი ძალა.

კვლევაში გამოყენებულია შედარებითი, აღწერითი და კრიტიკული ანალიზის მეთოდები, რომელთა საფუძველზეც გაანალიზებულია მითოლოგიური და რეალური დრო-სივრცის ერთმანეთთან მიმართება. განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ვაჟა-ფშაველას პოეზიასთან არსებულ პარალელებს, რაც ჯაბუშანურის შემოქმედებას მის მემკვიდრეობით ტრადიციასთან აკავშირებს. ამავდროულად, ნაჩვენებია, რომ პოეტი ქმნის ახალ მითოსს, რომელიც ფშავ-ხევსურული კულტურის ცოცხალ რწმენებს თანამედროვე ლიტერატურულ კონტექსტში გადააქვს.

ნაშრომი ადასტურებს, რომ გაბრიელ ჯაბუშანურის პოეზია წარმოადგენს ქართულ მითოლოგიაში არსებული მითოსური ფენომენების მხატვრულ-ფილოსოფიური გააზრების ნაყოფს. მისი ლექსები ტრადიციულ ფოლკლორულ სამყაროსთან ერთად აღძრავს ეგზისტენციალურ განცდებს

და მკითხველს სთავაზობს ფშავ-ხევსურული მითოსის ახლებურ ინტერპრეტაციას.

საკვანძო სიტყვები: ფშავ-ხევსურეთი, ვაჟა-ფშაველა, გაბრიელ ჯაბუშანურის პოეზია, მითოლოგია.

ABSTRACT

The article examines the mythological aspects of the work of Gabriel Jabushanuri (1914–1968), an outstanding representative of Pshav-Khevsurian poetry. The poet's verses are interpreted both as literary texts and as an organic continuation of Pshav-Khevsurian culture and pre-Christian belief. Attention is focused on those symbolic structures that actively reveal, within his poetry, the archetypes of collective consciousness: the khatoba (icon festival), the mamisakhli („house-father“), Mzekali („Sun-woman“), Lurja (the mythic horse), and the word as a supernatural force.

The study employs methods of comparative, descriptive, and critical analysis, on the basis of which the relationship between mythological and real time-space is analyzed. Particular significance is attached to the parallels existing with Vazha-Pshavela's poetry, which connect Jabushanuri's work to the tradition he inherited. At the same time, it is shown that the poet creates a new mythos, one that carries the living beliefs of Pshav-Khevsurian culture over into a contemporary literary context.

The paper confirms that Gabriel Jabushanuri's poetry represents the fruit of an artistic-philosophical understanding of the mythic phenomena present in Georgian mythology. His verses, together with the traditional folkloric world, evoke existential experiences and offer the reader a fresh interpretation of Pshav-Khevsurian mythos.

Keywords: Pshav-Khevsureti, Vazha-Pshavela, the poetry of Gabriel Jabushanuri, mythology.

შესავალი

ნაშრომში საუბარია პოეტ გაბრიელ ჯაბუშანურზე (1914–1968), რომლის შემოქმედება როგორც მხატვრული მნიშვნელობით, ასევე ეთნოლოგიური და მითოლოგიური თვალსაზრისითაც წარმოადგენს ფასდაუდებელ მემკვიდრეობას, რომელიც, ვფიქრობთ, დღემდე შეუსწავლელია სათანადოდ და ღრმა გააზრებას საჭიროებს.

გაბრიელ ჯაბუშანურის პოეზია ფშავ-ხევსურეთის მთიან კულტურაში ფესვგადგმული არქეტიპების, რიტუალებისა და სულიერების შერწყმაა. მისი ლექსები არ არის მხოლოდ ლიტერატურული ქმნილებები, არამედ ფშავ-ხევსურთა ცოცხალი რწმენის სისტემის ფორმაა, რომელიც სიტყვაში, სიმბოლოსა და რიტუალში ცოცხლობს და ამით აგრძელებს იმ ტრადიციას, რომელსაც ვაჟა-ფშაველამ ჩაუყარა საფუძველი – რეალობის დემითოლოგიზაციას და მითების რეალობად ქცევას.

„ქართველმა ერმა ახალ დრომდე მოიტანა უძველესი მითური წარმოდგენებით აღბეჭდილი მსოფლშეგრძნება, რომელიც დღემდე ძალუმად ცნაურდება მის ენასა და ყოფაცხოვრებაში, ხელოვნებასა და ლიტერატურაში. და გასაკვირი არ არის, რომ სწორედ აქ, კურთხეული ფშავის თბილსა და პოხიერ მიწაზე, სადაც სასწაულებრივად ჯერ კიდევ იშმუშნებოდნენ წინარექრისტიანული იბერიის წარმართულ-მითოსური ფესვები, დაბადებულიყო პოეტი, რომლის დიონისურმა შთაგონებამ კვლავ მკვდრეთით აღადგინა მივიწყებული ღმერთები და გმირები, თანამედროვეთა მტკივნეული განცდით აღბეჭდილი ნიღბები ააფარა მათ სახეებს და თვალნათლივ დაგვანახა ტრაგიკული ხვედრის მქონე ადამიანის მარადიული სახე“ (ჩხენკელი 2009: 16).

ხევსურული ხალხური პოეზიის ტრადიციებსა და ვაჟას უკვდავ პოეზიას ნაზიარებმა ჯაბუშანურმა თანამედროვე მოდერნული ფორმა აირჩია და იგი, თავისი მრავალფეროვნებით, მშობლიური კუთხის ფოლკლორულ ტრადიციებს დაამყნო. ხევსურულ ფოლკლორულ ტრადიციებში უნდა ვიგულისხმოთ არა მხოლოდ ლექსის ფორმალური მხარე (თავისი მხატვრულ-წარმომსახველობითი საშუალებებით), არამედ შინაარსობლივი და მსოფლმხედველობრივი მომენტიც, წარმართული რწმენის გადმონაშთები და ეთნიკურ-გეოგრაფიული გარემო, რომლებიც, ერთად აღებული, ქმნიან ხევსურული ფოლკლორული ტრადიციების რთულ კომპლექსს. ეს კომპლექსი, უპირველეს ყოვლისა, პოეტის მეტაფორულ მეტყველებაში მჟღავნდება. ჯაბუშანურის მეტაფორული მეტყველება ახლებურია, საკუთარ ხილვათა ნაყოფი. ამ გარემოებას განსაკუთრებით უნდა გაესვას ხაზი, რადგან, ამ მხრივ, ჯაბუშანურს წინ უდგას განუწყვეტელი მეტაფორული მეტყველების საოცარი ჯადოქარი ვაჟა-ფშაველა და იგი მუდამ გრძნობს ჩარგლელი მოგვის სიახლოვეს (კალანდაძე 1977: 128-133).

აღნიშნული ნაშრომი მიზნად ისახავს მითოლოგიური ასპექტების გამოვლენას ჯაბუშანურის პოეზიაში, რამდენიმე ლექსის განხილვის საფუძველზე („მიძღვნა ხევსური მელექსეებისადმი“, „ხატობა მთაზე“, „მამისახლი“, „მშვიდობით“, „კიდევ მგზავრის მონოლოგი“).

კვლევის მეთოდები

საკითხის დამუშავებისას გამოყენებულია აღწერითი, შედარებითი კრიტიკული ანალიზის მეთოდები.

მსჯელობა

„ბაღლობიდანვე ლექსებით გავიზარდე, ხალხური ლექსებით... ლექსი, სალექსო ზომა ჩემთვის, როგორც უცხო რამ არასოდეს არსებობდა. მამაჩემი არხოტში განთქმული მოლექსე იყო, თვითონ არ თხზავდა, მაგრამ უამრავი ხალხური ლექსი იცოდა; დედაჩემი კი თვითონაც ამბობდა ლექსებს...“ (არაბული 1984) – ასე იხსენებდა არხოტიონი პოეტი თავის ბავშვობას, იმ გარემოს, რომელმაც ჯერ კიდევ პატარას შეაყვარა ქართული პოეზია და აზიარა ფშავ-ხევსურული ლექსის მისტიკას. ჯერ კიდევ 13 წლის ასაკში ბეჭდავდა ლექსებს, კრებდა და იწერდა ხალხური შემოქმედების შედეგებს. ფიქრით მუდამ თავის ხევსურეთთან იყო (არაბული 1974).

ლექსში „მიძღვნა ხევსური მელექსეებისადმი“ (ჯაბუშანური 2020: 83) გაბრიელ ჯაბუშანური ღიად აცხადებს თავს ხევსურული პოეზიის მემკვიდრედ, არქექტიპულ შუამავლად „ტრადიციის სისხლის ხაზთან“, რაც უკიდურესად მნიშვნელოვანია ფშავ-ხევსურეთში, სადაც ძალიან რთული გასარჩევია, სად იკვეთება მითოლოგიური და რეალური დრო.

პოეტის ეს განაცხადი არა მხოლოდ პოეზიის სიყვარულითაა გამოწვეული – ეს არის მისი გენეტიკური, სულიერი მემკვიდრეობა.

„მსურს, ჩემს ლექსებსაც, გამძლე ძარღვებად,

აქვნდეს თქვენი თქმის ფხა...“

აქ ჩანს მითურობის ერთ-ერთი მთავარი ელემენტი – სიტყვა, როგორც ძალა. ჯაბუშანური სიტყვას არ უყურებს როგორც ესთეტიკას, არამედ პოეტის სიტყვა მას მიაჩნია გონის სინათლედ, ძარღვად, ფხად და ბოლოს, მას ადარებს მაგიურ ცხოველს – დაუმორჩილებელ ვეფხვის ბოკვერს, რომელსაც ასევე უდიდესი მითოლოგიური დატვირთვა აქვს:

„რომ დარჩეს სიტყვა – ბოკვერი ვეფხვის,

ვინც გალიაში ვერ გამოკეტეს“.

ეს სტრიქონი პოეტის მამაც და დამოუკიდებელ ბუნებას ასახავს. ის თამამად ამბობს, რომ მისი სიტყვა ერთდროულად არის ცხოველივით დაუნდობელიც, დაცვაც და საფრთხეც, თავისუფლებაც და საფიცარიც. ეს ტიპური ზეციური ელემენტია, რომელიც ხშირად ჩანს ფშავ-ხევსურულ მითოსში.

ეს ლექსი ხმამაღალი განაცხადია იმის შესახებ, რომ ჯაბუშანურის ლექსი, ისევე როგორც მისი წინაპრების პოეზია, წმინდა ფუნქციას ასრულებს. მას მიზნად დაუსახავს ხევსურთა უკვდავი რიტმის, ფიქრის, სულის ამოძახილის მემკვიდრედ იქცეს, ახალ დროებას გადაარჩინოს საუკუნოვანი სიტყვა და შეუნარჩუნოს მას კათარზისის უძლევი ძალა.

მთები ჯაბუშანურისათვის არა მარტო მშობლიური კუთხეა, არამედ – სამყაროს გადმოსახედიც, სისპეტაკის, ვაჟკაცობის სიმბოლოც. მთების თემა ყველაზე უფრო ახლობელია გაბრიელ ჯაბუშანურისათვის. შეიძლება თამამად ითქვას, რომ პოეტის ნაწარმოებთა უმრავლესობაში მთის ბუნებისა და ყოფისათვის დამახასიათებელი რაიმე ნიშანი ან მინიშნება მაინცაა მოცემული, რაც მის შემოქმედებას განსაკუთრებულ ელფერს სძენს. მთა მისთვის არ არის ეგზოტიკური კუთხე, არამედ მშობლიური სამყოფელია (კალანდაძე 2013: 14).

პოეტის ლექსი „ხატობა მთაზე“, მთის მითოსური არქექტიპული რიტუალის აღწერა და პოეზიის შინაგანი მდგომარეობის ხმამაღალი გამოვლენაა. ეს კი უშიშარი განაცხადია იმ სამყაროში, იმ გარემოში, სადაც მთების სიყვარულსაც კი ნაკლად უთვლიდნენ. ვერ ეპატიებიანთ, რომ არხოტიონი პოეტი ხევსურეთით, თავისი ხალხის წარსულითა და სიტყვის მსახურებით ცოცხლობდა.

„აქ ვერ ნახავთ ლექსებს ჩვენი ხალხის აღმშენებლობითს შრომაზე, ახალ ადამიანებზე. ერთი სიტყვითაც არსადაა ნახსენები მეოთხე სტალინური ხუთწლედის დიადი მშენებლობანი... სამაგიეროდ, ჭარბად გვხვდება მშობლიური მთების სადღეგრძელოს დეკლარაციული სიტყვები,

ბუნების განყენებული სურათები, არაფრისმთქმელი ლექსები, რომლებშიაც აღწერილია, როგორ უხმოებენ თოთო ბარტყები ბუდიდან დედას... და ა.შ“. (ჭუმბურიძე 1949: 3).

მიუხედავად კრიტიკისა, გაბრიელ ჯაბუშანური ჯიუტად, უფრო და უფრო მეტად ცდილობდა, ხევესურთა ყოფა, სიტყვა და მითი ერთმანეთში ჩაეწნა და ისე მიეწოდებინა მკითხველისათვის საუკუნოვანი სიბრძნე, როგორ პოეტს, რომლის სიტყვაც არა დროებას, არამედ საზოგადოების კათარზისს უნდა ემსახურებოდეს.

„ხატობა მთაზე“ – აღწერს ფშავ-ხევესურეთის ერთ-ერთ მთავარ რიტუალურ დღესასწაულს – ხატობას, რომელსაც მთიან რეგიონებში ზეციური კავშირისა და კოლექტიური ერთიანობის ფორმით აღნიშნავენ.

ლექსის დასაწყისიდანვე ჩანს, რამდენად დიდია ფშავ-ხევესურთა ყოველდღიურობაში მითოსის ელემენტები:

„რამდენი ლუდია. რამდენი მთებია. რამდენი მზე არი“. ეს არაა მხოლოდ საყვარელი ტრადიციის აღწერა – ესაა ჰიპერბოლა, რომელიც ტრადიციული დღესასწაულის თეოფანიას აღწერს მთელი სისავსით, ისე, როგორც სინამდვილეში ახასიათებს ფშავ-ხევესურეთში გამართულ ხატობებს.

რატომ აქვს ხატობას ასეთი საკრალური მნიშვნელობა ფშავურ-ხევესურულ მითოსში?

გავიხსენოთ თუნდაც საყოველთაოდ ცნობილი გამოთქმა „რჯულიან-ურჯულოთ სალოცავი“ და ხევესურული სადიდებლის დასაწყისი სიტყვები: „დიდება ღმერთსა, მადლი ღმერთსა, დიდება დღეს დღესინდელსა, რჯულ[ს] ქრისტიანთასა...“ (56,13). როცა ეთნოგრაფიულ მასალაში ვკითხულობთ ცნობას, რომ გუდანის ჯვარში „მუშავდებოდა ხევესურეთის რჯული და აქ შემუშავებული რჯული გადადიოდა სათემო და სასოფლო სალოცავებში“ (60,143), „რჯულში“ ადათის ტრადიციებთან ერთად უნდა ვგულისხმობდეთ ჯვარ-ხატების რელიგიასაც, რომელიც მუშავდება რა საზოგადოების საკრალურ შუაგულში, ტალღასავით ეფინება მთელ საზოგადოებას მისი დანაწილების ყოველ საფეხურზე (თემი, სოფელი...) (კიკნაძე 2016: 12).

გაბრიელ ჯაბუშანურის ხატობის კითხვისას მრავალ პარალელს ვაგლებთ ვაჟა-ფშაველას პოემასთან „ბახტრიონი“. განსაკუთრებით საინტერესოა ქალთა სახეები: ვაჟა-ფშაველასთან – ბერი სანათასი, გაბრიელ ჯაბუშანურთან კი – მზექალისა. ორივე მათგანი ისევ და ისევ ქართული მითოსიდან იღებს სათავეს. ქართულში მზის უძველესი სახელია დღე და ხევესურული ღვთაებრივი ტრადიის მეორე წევრს მზექალს „დღე დღესინდელიც“ ეწოდება. როგორც ჩანს, მზე განიხილებოდა როგორც მთლიანი წლის, ისე ცალკეული დღეების ღვთაებად (ჩხენკელი 2009: 22).

ხალხური პოეზია იცნობს ხოშარელ სანათას – „ენით, სიტყვით გამამხნეველ დიაცს“ (ვაჟა-ფშაველა), რომელიც ვაჟა-ფშაველასავე თქმით, „ეკუთვნის იმ შავსა და ბნელ დროს, როცა ფშაველები და თუშები ერთი მეორესა ჰლაშქრავდნენ, არ იყო მათ შორის ძმობა და თანხმობა“ (31, 322). ეს არის ხოშარისათვის საბედისწერო ხანა, როცა საყმო „სახუთმეტო ძელის

ანგელოზისა“ დალევის ზღვრამდე იყო მისული; საყმო იხსნა რამდენიმე გმირმა, რომელთა შორის ლექსი ახსენებს სანათას: დაგვლივნა ხოშარის გორმა, იქ წყლის არ გამოდენამა, ვიწრო-ვიწრომა ხევ-ხუმმა, მოკლედ ფშავლების დენამა, წოწკორაულის ისარმა, სანათაისა ენამა (78, №226). არც ლექსი, არც პროზაული ანდრეზი არ აზუსტებს, რა სიტყვებს წარმოთქვამდა ხოშარელი ქალი მოისართა თუ ხმლით მკვეთებელთა გასამხნეველად, რომელთაც ალბათ ესაჭიროებოდათ გამხნეება, როგორც ერთ დროს ისრაელის მსაჯული ქალის დებორას თანამემამულეთ. „სიცოცხლე ჩაკვდა ისრაელის დაბასოფლებში, ჩაკვდა, ვიდრე არ აღვდექი მე, დებორა, ვიდრე არ აღვდექი მე, დედა ისრაელში!“ (მსაჯ. 5:7). აი, ამ კრიტიკულ ჟამს, როცა ყველაფერი ჩამკვდარია, გამოჩნდება დებორას „უნარი“, როგორც ხოშარელი სანათასი, რომლის ენამ „დალივა“ მტერი (კიკნაძე 2016: 175-176).

პოემა „ბახტრიონში“ ვაჟა-ფშაველა სწორედ მითური სანათას სახეს აცოცხლებს. ბერი სანათა და ობოლი კვირია უკაცოდ დარჩენლ ჯვარში ხვდებიან და მათი შეხვედრით იწყება ფშავ-ხევსურთა განმათავისუფლებელი ბრძოლისთვის მზადება. მაგრამ აქ ყურადღება უნდა გავამახვილოთ ერთ პასაჟზე: როგორ უკვირს კვირიას, როდესაც ხედავს, რომ უკაცოდ დარჩენილ სოფელში ქალი არ ტოვებს სალოცავს. ის აღასრულებს საღვთო ვალს, თავს კი ასე „იმართლებს“:

„უკაცურთ კაცობა გვმართებს,

მანამ სული გვჩრავ პირშია.

ხატიც შაგვინდობს ცოდვასა,

რო გვნახავს გასაჭირშია...“

„...დიაცს ვინ მოგცა ის ნება,

საქმე აკეთო მამრისა?

ვფიქრობ, დროება დამდგარა

იმ მეორმოსვლის წამისა“ (ვაჟა-ფშაველა 1990: 58).

კვირია არ ცდება: ხოშარაში კატასტროფის შემდეგ დამდგარია „მეორმოსვლის წამი“, როცა ყველაფერი თავიდან უნდა იწყებოდეს, უნდა განმეორდეს იმ პირველი სანათას ქმედება, რომელმაც ჯვარი და საცხოვრებელი ადგილი აღმოუჩინა „დალევამდე“ მისულ ხოშარის წინაპრებს. „ბახტრიონის“, ამ ესქატოლოგიური პოემის დასაწყისში ამ სანათას ეს, ერთი შეხედვით უჩვეულო, მაგრამ ანდრეზულად ჩვეულებივი, არქეტიპული საქციელი იმედს იძლევა, რომ ხოშარაში აღდგება საყმო (კიკნაძე 2016: 175-176).

განსხვავებით ვაჟას პოემისაგან, გაბრიელის ხატობას მზექალი არ ესწრება.

„მზექალი არ არის! არ არის! არ არის!

აღარსად ქალები ... აღარსად ვაჟები ... აღარც მზე...“

სასოწარკვეთა ისმის არხოტიონი პოეტის სიტყვაში, რომლის ჯვარობასაც არ ესწრებიან სანათასა და მზექალის მითოსური სახეები. მათგან დაცლილა ხატ-სალოცავები, ის მაღლი წასულა, რასაც ქალთა მითური სახეები ატარებენ. თუკი ვაჟას ბახტრიონის ხატობა გაბრწყინების, აღდგომის დასაწყისია, გაბრიელთან პირიქით – მზექალი, როგორც

ღვთაებრივი ქალის, მზის ქალღმერთის სახე, დაკარგულია, რაც მითოლოგიური სისტემის შერყევას ნიშნავს. ეს არის წუხილი წინაპართა ეპოქის, თემისა და მისი საყმოს მითური აღსასრულის საშიშროება.

ამ თემის ლოგიკური გაგრძელებაა ლექსი „მამისახლი“:

„არხოტში მამისახლი დამექცა,

დღეს მის ნანგრევზე ბუც არა ჯდება“. (ჯაბუშანური 2020: 70).

მამისახლი აქ უკვე აღარ არის საცხოვრებელი სივრცე – ის წმინდა ადგილია, აკვანი, ეთნოსის სულიერი კერა, რომელსაც გველი დაპატრონებია, საკრალური ცხოველი, რომელიც კერას განადგურებით, ნგრევით ემუქრება; ტაბუირებული ცხოველი, რომელიც მემკვიდრეობის წყვეტას, სიცოცხლის განდევნას აღნიშნავს. მამისახლი ინგრევა, რაც ზუსტად ეხმიანება ხატობაში განცდილ რწმენის კრახს.

ლექსის პირველივე სტრიქონებიდან იგრძნობა კულტურული და პიროვნული კატასტროფა. მამისახლი ფშავ-ხევსურთა ცნობიერების ერთ-ერთი ყველაზე წმინდა არქექიპია – ეს არის არა მხოლოდ საცხოვრებელი, არამედ სიცოცხლის გული, სარწმუნოების ცენტრი, წინაპრების სულიერი არსებობა.

„ქვიტკირის კუთხი მოჰგავს ნამეწყრალს“

„ჩემს აკვანს გველი უდარაჯდება“.

ანდრეხის აუცილებელი ელემენტებია: კერა, იფანი (იშვიათად ნამე) და გველი; იფნის სამგზის ამოსვლა და სახლის პატრონის მიერ მისი მოჭრა, გველის აკაფვა; ოჯახის ამოწყვეტა. ეს უკანასკნელი მომენტი სხვადასხვაგვარად არის წარმოდგენილი ვარიანტებში. ჯვარი სჯის ურჩ მოსახლეს ან ავადობით, ან სხვა რამ ფათერაკით; ოჯახი განწირულია დასაღუპად, მაგრამ არის შემთხვევები, როცა ის დროულად გაეცლება ძველ სამოსახლოს (კიკნაძე 2016: 35-36).

ლექსი „მამისახლი“ ასახავს იმ კულტურული სივრცის ნგრევას, რომელიც ჯაბუშანურის მთელი პოეზიის ღერძია. არხოტი აქ აღარ არის მხოლოდ სოფელი, ის არის მითოლოგიური სამშობლო, რომლის დაკარგვა მითოსის გაქრობას ნიშნავს.

„მშვიდობით! მივაღ, დე, არხოტს აჩნდეს

ჩემი ლურჯაის დაკრული ტორი“ (ჯაბუშანური 2020: 73).

ეს სტრიქონი პირდაპირ აგრძელებს ლექსში „მამისახლი“ გადმოცემულ ტკივილს. თუმცა პოეტის წასვლა სოფლიდან – (და უფრო ფართო გაგებით, ტრადიციული სამყაროდან) – არ არის საბოლოო წასვლა. პირიქით – ის ტოვებს მითოლოგიური ცხოველის – ლურჯას „დაკრულ ტორს“, რაც ფხოველთა მითოსში ძალის, რწმენისა და იდენტობის სიმბოლოა.

„დაიქცნენ ძველი ბურჯების ბჭენი...“

ეს აქ მითოსური სტრუქტურა ინგრევა, მაგრამ – ხევსურთ სულს „ბინდი არ ბოჭავს გულს მარწუხივით“. ეს უკვე ძველი ხევსურული გმირობის ცნებაა, სადაც მთავარი ის არის, რომ ადამიანი სულიერ სილალეს ინარჩუნებს, რაც მთიელთა რწმენით გადარჩენის საფუძველია.

„მშვიდობით, ქალავ! – დე, არხოტს დარჩეს

ჩემი ლურჯაის დაკრული ტორი!“

დასკვნითი სტრიქონი მთელ ლექსს პოეტურ კოდად აქცევს – კაცის გზა ზარისკენ მძიმე მორალური ვალით იწყება, მაგრამ ის ტოვებს საკუთარ სიმბოლოს – მითოლოგიური ლურჯას ტორის კვალს, მამისეულ მიწაზე, რათა კვალი მისი წინაპრებისა, არასოდეს გაქრეს.

გ. ჯაბუშანური პოეტურ ხილვათა უშუალო ძაფებით იყო დაკავშირებული მშობლიურ კუთხესთან. რამდენ ხანსაც არ უნდა დაყოვნებულიყო იგი ზარში, მისი პოეტური ოცნების იდუმალ მეგზურად, როგორც სიმბოლური ნიშანი რამ სამახსოვრო, არხვატში მუდამ დარჩებოდა აღბეჭდილი „მისი ლურჯაის დარტყმული ტორი“ (კალანდაძე 1977).

დაბოლოს, ლექსი „გაიღვიძე“, რომელიც გაბრიელ ჯაბუშანურის შემოქმედების ფსიქომითოლოგიური განწყობის გვირგვინია. იგი ჩვეული ფშაურ-ხევსურული სიმბოლიზმისგან განსხვავებით, ფასეულობით უფრო ეგზისტენციალურ, ინტიმურ და სიბნელისკენ მიდრეკილ პოეტურ ნიადაგზე დგას, თუმცა მაინც ინარჩუნებს მთის პოეზიის შინაგან არქექტიპულობას.

ის არის დიალოგი, უფრო სწორად, მონოლოგი მიცვალებულ სატრფოსთან, მითურ მზექალთან, რომელიც მითოლოგიურ კონტექსტში გვაგონებს სიკვდილის ძახილს ან იმ სულიერის შეძახილს, ვინც სხვა სამყაროდან დაბრუნებას ითხოვს:

„გაიღვიძე,
გესმის, დროზე გაიღვიძე,
შენთან მოვდივარ

და ხომ უნდა დამხვდე ფხიზელი“ (ჯაბუშანური 2020: 80-81).

ეს არ არის მხოლოდ ფიზიკური პაემანი – ეს არის გარდასულთან შეხვედრის ლტოლვა. ის შეიძლება ეხებოდეს საყვარელ ადამიანს, რომელიც გარდაცვლილია, მაგრამ ამავე დროს ეს ლექსი განსაზღვრულად მიმართულია მითოლოგიური სუბიექტის ან კოლექტიური სულიერი ფესვისკენ.

„მზის სიკვდილი, შემდეგ აღდგომა მზისა, ისე ვით ყოველწლიური სიკვდილი და აღდგომა ხორბლისა, გარდაიქცა კაცის სიკვდილისა და აღდგომის სიმბოლოდ... ეგვიპტური მზის სარწმუნოებაში მზის ცხოვრება კაცის ცხოვრების მსგავსად იყო წარმოდგენილი... მზე ჩადის ოზირისის სამეფოში, იქ, სადაც სიკვდილი სუფევს“ (აკად. რენე ბერტელო, „ღვთისმეტყველება“, გვ. 20-21) (ჩხენკელი 2009).

„კუბო მორთე, შენს გვერდით მომიწოდე“ – თითქოს სატრფოს კი არა, თვით სიკვდილს მიმართავს სიყვარულით – ეს არის ერისეითური პაემანი, ტრაგიკული შეწყვილება, რომელიც ქართულ მითოლოგიაში იშვიათად, მაგრამ ღრმად გვხვდება და გაბრიელ ჯაბუშანურის პოეზია სწორედ ამითაც არის გამორჩეული.

ესაა პაემანი სხვა რეალობასთან, სიკვდილთან, ღმერთთან. პოეტი საზოგადოებას განერიდა და მიმართავს მხოლოდ იმას, ვისთანაც აქვს სულიერი პაქტი. ეს არქექტიპულად შეესაბამება გმირის მოგზაურობას მითში, როცა იგი ჩამოდის „ქვედა სამყაროში“ და ცდილობს დაიბრუნოს ის, რაც დაკარგა.

დასკვნა

გაბრიელ ჯაბუშანურის პოეზია უშუალო მემკვიდრეა ქართველ მთიელთა, კერძოდ, ფშავ-ხევსურთა პოეზიისა, რომლის საფუძველიც მითოსში უნდა ვეძებოთ. ის არქეტიპულ სტრუქტურებზე დაყრდნობით, ღირსეულად ინარჩუნებს ვაჟა-ფშაველას მემკვიდრის სტატუსს. ჯაბუშანურის შემოქმედებაში სიტყვა, როგორც ძალა, სივრცე, როგორც წმინდა ცენტრი და მოგზაურობა, როგორც სულიერი ძიება, თანამედროვე მკითხველს ძველი მთის კულტურის ფესვებთან აკავშირებს. გ. ჯაბუშანური არა მარტო მემკვიდრეა ვაჟა-ფშაველასა და ფშავ-ხევსურული პოეზიისა, არამედ ის თავად ქმნის ახალ მითოსს ტრადიციის ნიადაგზე.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები

- არაბული 1974 – ა. არაბული, გული დაცლილი ლექსებად. დარიალი, 10 სექტ., 1974.
- არაბული 1984 – ა. არაბული, რამდენი ხმა არის, რამდენი სათქმელი. გაზეთი „ახალგაზრდა კომუნისტი“, 27 ოქტ.
- ვაჟა-ფშაველა 1990 – ვაჟა-ფშაველა, პოემები. თბილისი, 1990.
- კალანდაძე 1977 – გ. კალანდაძე, ვაჟა-ფშაველა, გაბრიელ ჯაბუშანურის ლირიკა. „განთიადი“, 1977, 132.
- კალანდაძე 2013 – ზ. კალანდაძე, სამი პორტრეტი. თბილისი, 2013.
- კიკნაძე 2016 – ზ. კიკნაძე, ქართული მითოლოგია, ჯვარი და საყმო. თბილისი, 2016.
- ჩხენკელი 2009 – თ. ჩხენკელი, ტრაგიკული ნიღბები. თბილისი, 2009.
- ჭუმბურიძე 1949 – ზ. ჭუმბურიძე, გ. ჯაბუშანურის ლექსები. ლიტერატურა და ხელოვნება, №3. 4 დეკ.
- ჯაბუშანური 2020 – გ. ჯაბუშანური, მზეს ვფიცავ, ღირდნენ თვალის შევლებად – ხევსურეთი და ხევსურები ქართულ პოეზიაში. თბილისი, 2020.

References and Sources

- Arabuli 1974 – A. Arabuli, My Heart Emptied into Poems. Dariali, September 10.
- Arabuli 1984 – A. Arabuli, How Many Voices, How Much to Say. Young Communist, October 27.
- Vazha-Pshavela 1990 – Vazha-Pshavela, Poems. Tbilisi, 1990.
- Kalandadze 1977 – G. Kalandadze, The Lyrics of Gabriel Jabushanuri. Gantiadi, 132.
- Kalandadze 2013 – Z. Kalandadze, Three Portraits. Tbilisi, 2013.
- Kiknadze 2016 – Z. Kiknadze, Georgian Mythology: Cross and Community. Tbilisi, 2016.
- Chkhenkeli 2009 – T. Chkhenkeli, Tragic Masks. Tbilisi, 2009.
- Chumburidze 1949 – Z. Chumburidze, G. Jabushanuri's Poems. Literature and Art, №3, December 4.
- Jabushanuri 2020 – G. Jabushanuri, I Swear by the Sun, They were Worthy of a Glance – Khevsureti and the Khevsurs in Georgian Poetry. Tbilisi, 2020.

DOI: 10.61491/yk.17.2025.12194

ართვინის პროვინციის კულინარიული კულტურის
ზოგიერთი თავისებურება

Some Characteristics
of Artvin Province Culinary Culture

მეჰმედ ალი ქესკინი

ართვინის უნივერსიტეტი
თურქეთი, ართვინი

Mehmet Ali Keskin

Artvin University
Turkey, Artvin

აბსტრაქტი

ართვინის პროვინცია ჭოროხის აუზში, თურქეთის რესპუბლიკის შავი ზღვის რეგიონის უკიდურეს აღმოსავლეთ ნაწილში, მდებარეობს. სამხრეთით იგი ესაზღვრება ერზურუმის პროვინციას, დასავლეთით და აღმოსავლეთით – რიზეს და არდაჰანის პროვინციებს; ჩრდილოეთით – საქართველოს რესპუბლიკას.

რეგიონის რთული ისტორია განაპირობებდა კულტურათა დიალოგის მრავალფეროვნებას საუკუნეთა განმავლობაში. გარდა ამისა, ერთი მხრივ, უნიკალური ბუნებრივი სიმდიდრე, მეორე მხრივ, რთული რელიეფი და სასოფლო-სამეურნეო დანიშნულების მიწების დეფიციტი მნიშვნელოვან ზეგავლენას ახდენდა ადგილობრივი მოსახლეობის ყოფაზე და, შესაბამისად, კულინარიულ კულტურაზე. შეიძლება ითქვას, რომ ართვინელთა მრავალფეროვან სამზარეულოში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს სწრაფად და მარტივად მოსამზადებელ მაღალკალორიულ კერძებს. ამასთან, ბევრი მათგანი უძველეს დროშია შექმნილი და დღევანდელობამდე თითქმის უცვლელი სახით არის მოდწეული. რასაკვირველია, განუწყვეტელი ომიანობისა და გეოპოლიტიკური ცვლილებების შედეგები, ასე თუ ისე, ადგილობრივ სამზარეულოზეც აისახა და თვალსაჩინოა ადაპტირებისა თუ განვითარების პროცესიც.

წარმოდგენილ ნაშრომში ფართოდაა განხილული ართვინის პროვინციის კულინარიული კულტურის თავისებურებანი, ისტორიული და გეოგრაფიული პირობების, ყოველდღიური ყოფისა და სხვა ფაქტორების როლი ართვინული სამზარეულოს ფორმირების პროცესში.

საკვანძო სიტყვები: ართვინის პროვინცია, კულინარია, კვების კულტურა.

ABSTRACT

The province of Artvin is located in the Çoruh basin, in the extreme eastern part of the Black Sea region of the Republic of Turkey. To the south it borders the province of Erzurum; to the west and east, the provinces of Rize and Ardahan; and to the north, the Republic of Georgia.

The region's complex history has, over the course of centuries, given rise to a diversity of cultural dialogue. Beyond this, on the one hand, the region's unique natural wealth and, on the other, its difficult terrain and the scarcity of land suited to agriculture exerted a significant influence on the way of life of the local population and, accordingly, on its culinary culture. It may be said that, within the diverse cuisine of the people of Artvin, an important place belongs to high-calorie dishes that can be prepared quickly and simply. Moreover, many of these dishes were created in ancient times and have come down to the present day in almost unchanged form. Naturally, the effects of continuous warfare and geopolitical change were, to one degree or another, reflected in local cuisine as well, and the process of its adaptation and development is clearly evident.

The present paper offers an extensive examination of the distinctive features of the culinary culture of Artvin province, and of the role played by historical and geographical conditions, everyday life, and other factors in the process by which Artvin's cuisine took shape.

Keywords: Artvin province, culinary art, food culture.

შესავალი

საკვები კულტურული ელემენტია ინდივიდუალური და სოციალური ასპექტებით. გეოგრაფიულმა მდებარეობა, რომელშიც ადამიანები ცხოვრობენ, გავლენას ახდენს კულინარიულ კულტურაზე. საკვები კულტურული ღირებულებების სისტემა, რომელიც პირდაპირ კავშირშია საზოგადოების სოციალურ, კულტურულ, რელიგიურ, ეკონომიკურ, გეოგრაფიულ და ტექნოლოგიურ მახასიათებლებთან (Göde 2024: 16). აღმოსავლეთ შავი ზღვის რეგიონში მდებარე ჭოროხის აუზი ჩრდილოეთით შავ ზღვასა და სამხრეთით აღმოსავლეთ ანატოლიის რეგიონს შორის მდებარეობს. ართვინის პროვინციის დიდი ნაწილი ჭოროხის აუზშია მოქცეული და საქართველოს ესაზღვრება. მდებარეობის გამო, ჭოროხის აუზმა მრავალი ისტორიული და კულტურული ცვლილება განიცადა (Keskin 2020: 299). ართვინი არა მხოლოდ კულტურული მოზაიკაა, არამედ გამოირჩევა თავისი ბუნებრივი სილამაზით. ართვინის პროვინციაზე საუბრისას გვახსენდება მისი კლიმატი, ენდემურ მცენარეთა სახეობები, ტყეები, სოფლები, პლატოები და ადგილობრივი არომატები (Keskin 2022: 35). ეს ყველაფერი გავლენას ახდენდა ართვინის კულინარიული კულტურის ჩამოყალიბებაზე.

კვლევის მეთოდები

ნაშრომში გაანალიზებულია ართვინის კულინარიული კულტურის საკითხები. მათი შესწავლა-გააზრებისას ვისარგებლეთ აღწერითი, ისტორიულ-შედარებითი და კრიტიკული ანალიზის მეთოდებით. კვლევისას სათანადო წყაროებსა და სამეცნიერო ლიტერატურასთან ერთად გამოყენებულია პროვინციაში სამეცნიერო ექსპედიციებში მოპოვებული საველე მასალები.

მსჯელობა

ართვინის პროვინციის ისტორიული თავისებურებები და კულინარიული კულტურა. ხალხური სამზარეულო კულტურათა დიალოგის თავისებურებებზეც მიაწვდის ხელს. რეგიონის მდებარეობა, ისტორიული წარსული, მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა კულინარიული კულტურის ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში. ფაქტია, რომ ომებმა და მიგრაციებმა მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა. შეიძლება ითქვას, რომ ართვინის პროვინციაში პოპულარული მრავალი კერძი ასახავს ამ ისტორიულ ეპოქათა არაერთ ასპექტს.

ართვინის პროვინციის ფიზიკურ-გეოგრაფიული მახასიათებლები და კულინარიული კულტურა. ართვინის პროვინცია მდებარეობს თურქეთის აღმოსავლეთ შავი ზღვის რეგიონში, ჭოროხის აუზში. ის საქართველოს ესაზღვრება. მოსახლეობის მნიშვნელოვანი ნაწილი ქართველებია. ართვინი აღმოსავლეთ შავი ზღვის მთიან სარტყელში მდებარეობს, სადაც სანაპირო და შიდა მთის ქედები ერთმანეთს ერწყმის და კვეთს (Doğanay 2014: 8). არჰავის, ხოფისა და ქემალფაშას რაიონები შავი ზღვის სანაპიროს გასწვრივ მდებარეობს. შიდა ზოლში გადაადგილებისას ბორჩხის, მურღულის, ცენტრალური რაიონის, არტანუჯის, იუსუფელისა და შავშეთის რაიონები სიმაღლეში მნიშვნელოვნად იმატებს. მთიანეთი მოიცავს პროვინციის დიდ ტერიტორიას, შესაბამისად, სანაპიროსა და შიდა რაიონებში კლიმატი, მცენარეულობა, ლანდშაფტი და ნიადაგის სტრუქტურა ერთმანეთისგან განსხვავებულია. სასოფლო-სამეურნეო მიწების არასაკმარისი რაოდენობა და ამ რთულ გეოგრაფიულ გარემოში ატმოსფერული ნალექების რეჟიმი ასევე მოქმედებს მოსავლიანობაზე. განვითარებულია მეცხოველეობა, მეტადრე მაღალმთიან სოფლებში.

კლიმატური მახასიათებლების თვალსაზრისით, გეოგრაფიული თავისებურებებისა და სიმაღლის სხვაობის გამო, ართვინის სანაპირო და შიდა რაიონები ერთმანეთისგან განსხვავდება. ართვინში კლიმატი რეგიონების მიხედვით, რელიეფის ფორმების გამოც არის განსხვავებული. სანაპირო რაიონებში ჭარბობს თბილი და წვიმიანი ამინდები. პროვინციის შიდა ნაწილში კი, პირიქით, ზამთარი ყოველთვის თოვლიანია, ხოლო ზაფხული გრილი (TR-55831.. 2025:). მიუხედავად იმისა, რომ ართვინი შავი ზღვის კლიმატურ ზონაში მდებარეობს, კონტინენტური კლიმატის მახასიათებლები უფრო გამოხატულია მთიანეთში, პროვინციის შიდა ნაწილებში (artvin... 2025).

ართვინის პროვინცია მცენარეულობის მრავალფეროვნებით გამოირჩევა. მისი ტერიტორიის დიდი ნაწილი ტყეებით არის დაფარული.

რეგიონი განთქმულია ენდემურ მცენარეთა სახეობებითა და გარეულ ცხოველთა სიმრავლითაც.

აღნიშნული რეალობა, რეგიონის ისტორია თუ ბუნებრივი პირობები, გავლენას ახდენდა კერძების მომზადების მეთოდზე, დროსა და კალორიულობაზე. ზაფხული ხანმოკლეა, ზამთარი კი – მკაცრი და ხანგრძლივი. განსაკუთრებით, მაღალმთიან სოფლებში მცხოვრები ადამიანები ცდილობენ, მაქსიმალურად გამოიყენონ დრო სწრაფი, პრაქტიკული, მაღალკალორიული, ნოყიერი კერძების მოსამზადებლად. დრო ძვირფასია ადგილობრივი მოსახლეობისთვის, ამიტომ, კერძების მომზადებისა და ჭამისთვის გამოყოფილი დრო შედარებით მცირეა.

პოპულარული კერძები ართვინიდან. ართვინელთა სამზარეულოში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია როგორც ცხოველურ, ასევე მცენარეულ კერძებს. აქ რძისგან ამზადებენ, მაგალითად, კარაქს (აქაურ ქართველთა მეტყველებაშიც დამკვიდრებულია სიტყვა „იალი“), მაწონს, გაწურულ მაწონს (დონთბარი), ყველს (სოფლებში ჯერ კიდევ ამზადებენ ყველის მრავალ სახეობას), აირანს, კაიმაღს (ე.წ. სოფლის არაჟანს).

რძის პროდუქტებიდან არაერთი კერძი მზადდება. დავასახელებთ მხოლოდ შავშეთში დაფიქსირებულ რამდენიმე კერძს: ქალაჯო, დოშორვა, თხელი დოშორვა, ხავიწი, სუთლი და ა.შ.

ართვინი ტრადიციული მეცხოველეობის რეგიონია და ამიტომ, ბუნებრივია, სუფრაზე ხშირადაა შემწვარი ან მოხარშული ხორცი (მსხვილფეხა რქოსანი საქონლის, ცხვრის, თხის, ასევე ფრინველის და სხვა). მზადდება ყაურმა, ძვლის ან ხორცის წვნიანები და ა.შ. დღემდე ამზადებენ კერძებს ნანადირევი ცხოველებისა და ფრინველებისგან.

მრავალფეროვანია ზოსტნეულის კერძები, განსაკუთრებით ლობიო და ფხალი. მათგან დამზადებული კერძები ხშირად გამოიყენება საკვებად. ბორჩხის, მურღულის, შავშეთის, ართვინის ილჩეებში პოპულარულია ორივე ზოსტნეულის შერევით შექმნილი კერძი, რომელსაც ქართველები ფხალ-ლობიას ან ლობია-ფხალას უწოდებენ (თურქულად – „ფასულიელი ყარა ლაჰანა იემელი“). აკეთებენ ჭინჭრის ან სხვა ბალახოვანი მცენარების შეჭამანდსაც. ოჯახებში დღემდე ამზადებენ ფხლის მწნილს. ცხადია, აკეთებენ კარტოფილის კერძებს, ზოსტნეულის სხვადასხვა სახის წვნიანებს (ჩორბებს) და ა.შ.

ხილისგან აკეთებენ მურაბას, ბეჭმეზს (თუთისგან, ყურძნისგან, მსხლისგან, ვაშლისგან, მოცვისგან...), ფურუნჯს (შემწვარი მსხალი ან ვაშლი)...

ქვემოთ წარმოვადგენთ რამდენიმე კერძის დამზადების ხალხურ რეცეპტებს:

მინიმალური ინგრედიენტებით სწრაფად და სახელდახელოდ დამზადებული შესანიშნავი და მაღალკალორიული, დღემდე პოპულარული კერძია კუიმაკი – ასე უწოდებენ მას ართვინში. ამავე კერძს რიზესა და ტრაპზონში მუხლამა ჰქვია. ორი ადამიანისთვის მის დასამზადებლად საჭიროა ორიდან ოთხ (კარაქთან სუბიექტური დამოკიდებულების

შესაბამისად) სუფრის კოვზამდე კარაქი, ნახევარი ჩაის ჭიქა სიმინდის ფქვილი, წვრილად დაჭრილი ჩლეჩილი ყველი (დაახლოებით 300-400 გრამი), ერთი ჭიქა წყალი.

კერძის მომზადებისთვის ტაფაზე გაადნობენ კარაქს, შემდეგ დაუმატებენ წინასწარ მოხალულ სიმინდის ფქვილს და ცოტა ხნის შემდეგ წყალს. როცა ეს მასა წამოდუღდება, ჩაყრიან ყველს და ურევენ მის გადნობამდე. მომზადებას დაახლოებით რვა-ათი წუთი სჭირდება. მიირთმევენ აუცილებლად ცხელს.

კუიმაკის ვარიანტია კერძი, რომელსაც შავშეთში მოხრაკულს უწოდებენ. ზუსტად ისევე მზადდება, ოღონდ არ გამოიყენებენ ხოლმე სიმინდის ფქვილს.

როგორც წესი, კუიმაკს მჭადთან ერთად მიირთმევენ. მჭადს ართვინის პროვინციაში არ აცხობენ პატარა კვერებად. წყალში (ზოგჯერ მაწონშიც) მოხელილ სიმინდის ფქვილს დიდ ტაფაში გამოაცხობენ ხოლმე – ღუმელში ან ღია ცეცხლზე. ამ უკანასკნელ შემთხვევაში ზოგჯერ დააფარებენ შქერის ფოთლებს.

ჭიმური ცხელი მჭადისგან კეთდება. მჭადს დიდი რაოდენობის დამწვარ კარაქში (იაღში) ჩაფშვნიან, მერე ხელახლა მოხელებს და ჭიმურიც მზადაა.

სინზე გამომცხვარი კარტოფილის მოსამზადებლად იყენებენ კარტოფილს, ბლომად კარაქს და ჩლეჩილ ყველს. გაფცქვილ და სქლად დაჭრილ კარტოფილს აწყობენ სინზე (წინათ იყენებდნენ სპილენძის სინს) ან დიდ ტაფაზე, დაასხამენ ცოტა წყალს, მოაყრიან ბლომად ყველს და კუბიკებად დაჭრილ კარაქს, კარგად აურევენ და ღუმელში გამოაცხობენ. აცხობენ ნელ ცეცხლზე და დიდხანს, სანამ კარტოფილი კარგად არ დაიბრაწება.

მაწვნის წვნიანი: მაწონში შეურევენ მცირედ მჭადის ფქვილს და დაასხამენ წყალს (წყალი მაწვნის რაოდენობასთან შედარებით სამჯერ მეტი უნდა იყოს), კარგად ათქვეფენ, დადგამენ ცეცხლზე და ადუღებენ, თან მუდმივად ურევენ. ადუღებისთანავე დაასხამენ ტაფაზე დამწვარ კარაქს, შეურევენ ბლომად ქონდარს და დააყრიან მარილს. შეიძლება მიირთვან როგორც ცხელი, ასევე ცივი ულუფა.

დასკვნა

ართვინის პროვინციის ხალხური სამზარეულო ჩამოყალიბდა რეგიონის ბუნებრივი გარმოს, საოჯახო მეურნეობის ხასიათისა და ისტორიის თავისებურებათა შესაბამისად. აღნიშნული თავისებურებანი ნათლად იკვეთება კერძების სახელწოდებებსა და ინგრედიენტებში, მომზადების წესში და ა.შ. უპირატესობა ენიჭებოდა მარტივ, ნოყიერ და სწრაფად მოსამზადებელ კერძებს, რომლებიც მცირე ინგრედიენტებს შეიცავდა და მომზადებას მცირე დრო სჭირდებოდა. ძველებური კერძები დღესაც პოპულარულია როგორც სოფლებში, ასევე ქალაქებში.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები

- შავშეთი 2011 – შავშეთი (მონოგრაფია). ავტორები: მ. ფაღავა, თ. შიოშვილი, შ. მამულაძე, მ. ცინცაძე, მ. ჩოხარაძე, ზ. შაშიკაძე, ნ. ტეტხლაძე, თ. ფუტყარაძე, მ. ბარამიძე, ჯ. კარალიძე, ვ. ჩოხარაძე. თბილისი, 2011.
- artvin... 2025 – artvin-halk-kulturu <https://karadeniz.gov.tr>. adresinden alındı
დამოწმება: 17.10.2025.
- Doğanay 2014 – H. Doğanay, Artvin ilinde Nüfusun başlıca özellikleri, Doğu Coğrafya Dergisi, 19, Erzurum, 2014.
- Göde 2024 – H.A. Göde, Geleneksel Artvin yemeklerinin i şlevsel kuram kapsamında incelenmesi, Halk gastronomisi, Çanakkale, 2024.
- Keskin, 2020 – M. A. Keskin, Çoruh Havzası'ndaki Anonim Halk Şiir-Şarkılarının Gürcü-Türk Kültür Etkileşimleri Yönünden Karşılaştırılması. Journal of Turkish Research Institute, Erzurum, 2020.
- Keskin, 2022 – M. A. Keskin, Gelenekten geleceğe Artvin kültür turizminde İbrikli. Folklor Akademi Dergisi, Kocaeli, 2022.
- TR-55831... 2025 – TR-55831t(Topografya.html), <https://artvin.ktb.gov.tr>. adresinden alındı
დამოწმება: 17.10.2025.

References and Sources

- artvin... 2025 – Artvin Folk Culture, <https://karadeniz.gov.tr>. adresinden alındı
Retrieved: 17.10.2025.
- Doganay 2014 – H. Doganay, Main Characteristics of the Population in Artvin Province, Eastern Geography Journal, 19, Erzurum, 2014.
- Gode 2024 – H.A. Gode, Examination of Traditional Artvin Dishes within the Framework of Functional Theory, Folk Gastronomy, Chanakkale, 2024.
- Keskin 2020 – M. A. Keskin, Comparison of Anonymous Folk Poems and Songs in the Çoruh Basin from the Perspective of Georgian-Turkish Cultural Interactions. Journal of Turkish Research Institute, Erzurum, 2020.
- Keskin 2022 – M. A. Keskin, İbrikli in Artvin Cultural Tourism from Tradition to the Future. Folklore Academy Journal, Kocaeli, 2022.
- Shavsheti 2011 – monograph „Shavsheti“. authors: M. Paghava, T. Shioshvili, Sh. Mamuladze, M. Tsintsadze, M. Chokharadze, Z. Shashikadze, N. Tsetskhladze, T. Putkaradze, M. Baramidze, J. Karalidze, V. Chokharadze. Tbilisi, 2011.
- TR-55831... 2025 – TR-55831t (Topography.html) <https://artvin.ktb.gov.tr>. adresinden alındı
Retrieved: 17.10.2025.

**ყოფის ეთნოკულტურული მახასიათებლები
(ხევსურული ეთნოგრაფიული ლექსიკის მაგალითზე)**

Ethnocultural Characteristics of Everyday Life

(Based on the Example
of Khevsurian Ethnographic vocabulary)

დავით შავიანიძე

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
საქართველო, ქუთაისი

Davit Shavianidze

Akaki Tsereteli State University
Georgia, Kutaisi

აბსტრაქტი

ქართველთა ეთნიკური ისტორიის, საერთო თვითშეგნების საფუძველზე შექმნილი ზოგადქართული კულტურის, მისი ლოკალური მახასიათებლების სრულყოფილად შესწავლის გზაზე უმნიშვნელოვანესია საქართველოს სხვადასხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ერთეულების მკვიდრთა დიალექტებსა და მეტყველებებში არსებული ეთნოგრაფიული ტერმინებით გადმოცემული ყოფითი მახასიათებლების ერთმანეთთან, სალიტერატურო ენაში დადასტურებულით გადმოცემულთან შედარება; მსგავსი და განსხვავებული მნიშვნელობებით აღწერილი წარსულისა და დღევანდელობის კულტურული მოცემულობის კვლევა.

აღნიშნულმა, ჩვენი მომავალი კვლევის საგანმა („ეთნოგრაფიულ ტერმინთა ლექსიკონი“) და კონფერენციის თემატიკამ განაპირობა ხევსურული ეთნოგრაფიული ტერმინების საანალიზო თემად არჩევა.

ალექსი ჭინჭარაულის ავტორობით გამოცემული „ხევსურული ლექსიკონიდან“ არჩეული, ყოფით-კულტურული, რელიგიური ხასიათისა და სოციალური ურთიერთობების ამსახველი რამდენიმე ლექსიკური ერთეული შევუდარეთ ჩვენ მიერ საქართველოს სხვადასხვა მხარეში ინდივიდუალური თუ ჯგუფური ეთნოგრაფიული ექსპედიციების დროს მოძიებულ, მსგავსი შინაარსის ეთნოგრაფიულ ტერმინებს.

კომპლექსურ-ისტორიული და შედარებითი ანალიზის მეთოდებით, სპეციალური ლიტერატურის მონაცემთა გამოყენებით ვიკვლიეთ ეთნოგრაფიული ტერმინები.

საკვანძო სიტყვები: ხევსურეთი, ეთნოგრაფიული ლექსიკა, ეთნოკულტურა.

ABSTRACT

In the thorough study of the ethnic history of the Georgian people and of the common Georgian culture – formed on the basis of a shared self-consciousness – together with its local characteristics, it is of the utmost importance to compare the everyday-life characteristics conveyed through the ethnographic terms present in the dialects and speech of the inhabitants of Georgia's various historical-ethnographic units, both with one another and with those attested in the literary language; and likewise to investigate the cultural realities of past and present as described through meanings that are, in some cases, similar and, in others, divergent.

This consideration – together with the subject of our forthcoming study (a „Dictionary of Ethnographic Terms“) and the thematic focus of the conference – determined the choice of Khevsurian ethnographic terms as the subject of the present analysis.

We compared a number of lexical units of an everyday-cultural, religious, and social character, selected from the Dictionary of the Khevsurian Dialect authored by Aleksi Chinch'arauli, with ethnographic terms of similar content that we ourselves gathered during individual and group ethnographic expeditions in various regions of Georgia.

Using methods of complex-historical and comparative analysis, and drawing on data from the specialized scholarly literature, we investigated these ethnographic terms.

Keywords: Khevsureti, ethnographic vocabulary, ethnoculture.

შესავალი

ხევსურეთისა და საქართველოს სხვადასხვა თემის მკვიდრ ქართველთა ბუნებრივ და, არცთუ იშვიათად, გარე ფაქტორებით გამოწვეულ შერევას ხელს უწყობდა საერთო თვითშეგნება და ენა, კულტურული ყოფა.

აღნიშნული დასტურდება ხევსურული დიალექტის სოციალურ-რწმენითი და ყოფით-კულტურული შინაარსის ეთნოგრაფიულ ტერმინთა (აგვიშენდით; ამთავრებს; დიდი ხუთშაბათი; ადუღებს; აკავანში ნათხოვნი; განმა; დედათ დედუფალი; ახალი; დიდგული; ბინა; ზაგა; გაარიგებს; დააყორუღებს; ავაჭრებს; არაგვი) ეთნოისტორიული თვალსაზრისით კვლევით.

კვლევის მეთოდები

ნაშრომში გამოყენებულია შედარებითი ანალიზის, კომპლექსურ-ისტორიული, ისტორიული და წყაროთა ანალიზის მეთოდები.

მსჯელობა**რელიგიურ-რწმენითი ტერმინები**

აგვიშენდით – „აგვიშენდით მამა-ძენო, აგვიშენდით. ღმერთმაც აგაშენებს“ (ჭინჭარაული 2005: 13).

ტერმინი იდენტური მნიშვნელობით დასტურდება ლექსიკონებსა და ეთნოგრაფიულ მასალებში.

ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით, **აშენება**, **აშენდება**, გარდა აშენება, შექმნისა, გამოიყენება გადატანითი მნიშვნელობით: აღნიშნავს ბედნიერებას, სიკეთის წვენას, გამდიდრდებას, შეძენას, შემატებას (ქეგლ 1986: 49).

იმერეთსა და დანარჩენ საქართველოში გვხვდება „შენება“ ფუძის მქონე იმავე შინაარსის ფორმები: **ოჯახაშენებული**, **ოჯახასაშენებელი**.

ტერმინი საინტერესოა კულტურული ყოფის სხვა თვალსაზრისით. **აგვიშენდით**, **მოგვიშენდით** – საქართველოს ყველა მხარის მკვიდრთა ლოცვის ფორმულაა.

ამთავრებს – ანათლებს, აკურთხებს. „ეს საკლავი შენსამც სულს ამთავრებს, შენსამც სულს აიალებს“ (ჭინჭარაული 2005: 42).

ალექსი ჭინჭარაულის ხევისურული ლექსიკონის მიხედვით, **ამთავრებს** – „აკურთხებს“; „დამთავრება“ აღნიშნავს აგრეთვე რაღაცის დამთავრებას, სწავლა-განათლებას, გაცნობიერებას, ასევე, ცხოვრებას (**მდრ.**, დღეს ჭირისუფალს ეტყვიან: „გაგინათლოსო შენი მიცვალებულის სული“); გამოიყენება აგრეთვე ნათლობის დროს ნათლიისგან ნათლულისთვის რაღაცის ჩუქებისას; გვხვდება ზომების მინიჭების (/მიანიჭა) მნიშვნელობითაც (ქეგლ 1986: 157).

ზოგადქართველურშიც გამოიყენება პირდაპირი, რაღაც საქმის, ასევე საეკლესიო წირვისა და ლოცვის რიტუალის დამთავრების მნიშვნელობით.

ხევისურული „ამთავრებს“(/აკურთხებს) იდენტურია იმერულსა და საქართველოს სხვა მხარეთა ეთნოგრაფიულ ყოფაში რწმენიდან მომდინარე დალოცვის ფორმების: **„გაკურთხოს გამჩენმა“**, **„გიკურთხოს ოჯახი“**, **„კურთხეული იყავი“**, **„სულკურთხეული“**.

აღნიშნული და სხვა ყველა ფორმა **„უფლის ნებით შენ ყოველმხრივ კარგად ყოფნაზე მიანიშნებს“**.

დიდი ხუთშაბათი – ჭიაკოკონობის მეორე დღე. „კუდიან დღის მეორე დღეს, ესე იგი ხუთშაბათს, დიდ-ხუთშაბათს ეტყვიან“ (ჭინჭარაული 2005: 321).

ეთნოგრაფიული ერთეულების მკვიდრი ქართველური თემების კულტურული ყოფის მახასიათებლები და მარეგულირებელი ნორმები ერთია შინაარსობრივი თვალსაზრისით. **ჭიაკოკონობა** თითქმის მთელ საქართველოში, ავი სულების საწინააღმდეგო, ყოველგვარი უწმინდურებისაგან ცეცხლით განწმენდის აღმნიშვნელი უძველესი რიტუალია, ცეცხლზე გადახტომის, ავისაგან განწმენდის, მისი **„დაბეჩავება-მორევის“** წესით.

ადულებს – მოხარშავს. „ჯვარის მესტუმრე დაამზადებს წინავ, ადულებს ლუდს“ (ჭინჭარაული 2005: 15).

შდრ., სამეგრელოში იტყვიან „არაყის მოდულებას“; დანარჩენ საქართველოში: „მოდულა მურაბა“, „ადულა წყალი“. ტერმინი „ადულება“ დასავლურქართულ სინამდვილეში იშვიათად, თუმცა შეგვხვდრია სვანეთშიც. ძირითადად დასტურდება რიტუალური სასმელის მომზადებასთან დაკავშირებით. „ადულების“ შინაარსით იტყვიან არაყის **„გამოხდას“**.

ახუცებს – ხუცობას ათქმევენებს (ჭინჭარაული 2005: 78).

იმერულში გვხვდება ასაკში შესვლის აღსანიშნავადაც. მაგ.: „ახუცებს ბაბუას“; „თავს იხუცებს, არადა, არაა იმ ხნის“.

სოციალურობის ამსახველი ეთნოგრაფიული ტერმინები

ტრადიციად ვერდამკვიდრებულ, თუმცა საქართველოს ზოგიერთ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ერთეულში, არც ხშირად, მიზეზთა გამო დადასტურებულ, აკვანში დანიშვნის წესს გვახსენებს ტერმინი **„აკვანში ნათხოვნი“** (ჭინჭარაული 2005: 26).

„ნათხოვნი“, „ნათხოვარი“ ზოგადქართველურში იგივეა, რაც 1. სთხოვეს; 2. ნათხოვარი; 3. ვინც ითხოვეს (ქეგლ); „ლექსიკონი ქართულის“ მიხედვით, „ნათხოვნის“ შინაარსი განსხვავებულია და თხოვნით შოვნის და არწაღებულს აღნიშნავს (ლექსიკონი ქართული).

შდრ., საქართველოს სხვადასხვა მხარეში იტყოდნენ: **„აკვანში გათხოვილი“**; შეუღლების სიტუაციაზე ითქმება **„ხელის თხოვა“**; გვხვდება **„აკვანში დანიშნულიც“**.

უსულო საგნის შინაარსით გამოიყენება ტერმინი იმერეთშიც.

აკვანთ უძის – ვითომ, ვისი სახელიც ბავშვს დაარქვეს, ის სული პატრონობს უსუსურს და აკვანსაც ურწევს (ჭინჭარაული 2005: 651).

საქართველოს მთაში ცნობილია წინაპრის სახელის რქმევის ტრადიციის შესახებ. ბარში კი სულის სახელის მატარებელად ადამიანი ზედმიწევნით მაშინ რჩება, თუ მას ერქმევა გარდაცვლილი წინაპრის ან თემის რომელიმე გარდაცვლილი მკვიდრის, ზოგადად გარდაცვლილი ახლობლის სახელი.

რაც შეეხება მფარველობას, მაგალითად ოკრიბულში, ზოგადად იმერულში **„აკვანს მფარველი ანგელოზი ჰყავს“**; **„ანგელოზი ბავშვს აკვანის სასთუმალთან უზის“**. „აკვანის ბავშვის“ მფარველი ანგელოზისაგან დაცვის შესახებ გეტყვიან სვანეთში, სამეგრელოსა და ლეჩხუმში.

ახალი – ახალგაზრდა ქალი და მამაკაცია (ჭინჭარაული 2005: 75), **ახალწულიც** ახალკაცია, თუმცა უპირატესად ითქმის ახალდაბადებულ ბავშვზე (იქვე: 76).

„ახალი“ სიახლის აღმნიშვნელია იმერულში. გვხვდება ამ სახითაც: **„ახალი სული“**.

ვფიქრობთ, ტერმინი საინტერესოა ბარისა და მთის რეგიონების ქართველთა ერთგვაროვნების, ეთნოკულტურული, ენობრივი მოდელის საერთოობის აღმნიშვნელი **„წულის“** კვლევის თვალსაზრისით.

ქართული ენის დიალექტებში შვილია როგორც ვაჟი, ისე ქალი, გათხოვილი თუ გაუთხოვარი „წულია“, შვილია. მეცნიერებაში აღნიშნულია და ჩვენი მასალებითაც დასტურდება, რომ სვანურ კილოებში პატარძლის აღმნიშვნელად გამოიყენებოდა ძველი ქართული სიტყვა „წული“.

ტერმინს **„დედაწული“** საფუძვლად უდევს **„ქმარ-შვილის მწყემსი ქალის“** სახელი. დედაწული „ოჯახს, სისხლით ნათესავების ბუდეს, სახლისკაცობის სახლს, სახლობასაც“ აღნიშნავს (შავიანიძე 2022).

„მწადიან... გატეხა გაუტეხლისა იმ ბიჭათ ქვითკირისაო, გამაყვანა და წაყვანა ქალისა **განძისაო**; განძი – ხატის ჭურჭელი, ფერადი ლითონისა, უპირატესად ვერცხლისა“ (ჭინჭარაული 2005: 181).

განძი – ძვირფასი ნივთები, სიმდიდრე, და ქონება, საკულტო-სახატო ჭურჭლის სახელწოდება (არჩვამე... 2011: 610).

„განძი“ ქართულურ-ფშაურის „ზინათია“ (გრიშაშვილი 1997: 304); აღნიშნავს „უნჯს“ (სინონიმების ლექსიკონი).

საქართველოს ყველა თემში არაერთგზის დაგვიდასტურებია, ეს ერთგვარად გასახელებული, სინონიმური ტერმინია და ხშირად გამოიყენება მეუღლე ქალის, ოჯახს „თავგართმეული“ ქალის აღსანიშნავად.

საქართველოში ქალისთვის **დედოფლის** წოდების განმაპირობებელი იყო ქართველთა საოჯახო და, საზოგადოდ, დროით გამოცდილი და ტრადიციული საზრისიან-ორიენტირებულ ცხოვრება. „დედოფალი“ არაა მხოლოდ მეფის, ხელმწიფის ცოლი; ქალია, რომელსაც ქორწილი აქვს; აღნიშნავს დედაკაცს, ნამატის, სიცოცხლის მომცემის წყაროს.

შედარებისთვის, გურიის მასალებით, „ქალი, დედაქალი ოჯახის სპირტია“, ანუ ძალი და ღონეა საოჯახო-საზოგადოსი.

ხევსურული **„დედათ დედუფალი“** (/კარგი, სახელოვანი ქალი. თუ [ქალს] კარგად ახსენებენ, ასე იტყვიან: დედათ დედუფალავ, მესახლ-მესაქმეივ, ქარივით დაღბერნებსაც საქმესაც (ჭინჭარაული 2005: 313), ქართულში ქალის სახელად „განძის“ გამოყენების დამადასტურებელია.

პროფესორი ტარიელ ფუტყარაძე განიხილავს ტერმინ-მიმართვის ფორმა „ბატონთან“ დაკავშირებულ ყველა შემთხვევას და წერს, რომ: „...არქაულ ქართულში პატივსაცემი მამაკაცის აღსანიშნავად გამოიყენებოდა „უფალი“ (მნიშვნელობებით „პატრონი“, „მფლობელი“), ხოლო პატივსაცემი ქალის მიმართ „დედაუფალი“ ან დედოფალი“ (ფუტყარაძე 2009).

დღიანობა – სახელს და ავტორიტეტს აღნიშნავს; **დღიანდები** კი სახელს და ავტორიტეტს იხვეჭს. სახელი, ავტორიტეტი, დღიანობა ქალს შერჩება მხოლოდ გათხოვებამდე (ჭინჭარაული 2005: 331).

„დღიანდები“ იმერულშიც იმავე მნიშვნელობით გამოიყენება. ტერმინს იყენებენ ახალმონათლულის მისამართით, ხანგრძლივი სიცოცხლისა და სახელიანობის შინაარსით. „გადღიანდაო“, ანუ ხანგრძელი და სახელიანი გახდაო, – იტყვიან.

დასტურდება, რომ „გადღიანებულის“ ერთგვარი სინონიმია **„ერთობის, ქვეყნიზა და ტერ-მოყვრიზა მოფიქრალი „მადლის კაცების“**,

„საწაღმართოდ მომქმედი, „ვარცლ-ბურჯის“ ქალების პატრონი“ გვართა აღმნიშვნელი ტერმინი **ბჰიანი**; რომ კარის (/სახლი/ოჯახი), მასზე დიდი სოციალური გვარის **გაბჰიანება** „გვარის, ქვეყნის გამაბეგრებელი, სახელიანობის შემქნელ“ მეუღლე ქალთან ერთად შეუძლია მამაკაცს.

სპეციალური, სალექსიკონო ლიტერატურის მიხედვით, **ბჰე** კარია, მსაჯული, მართლად მსჯელია (ქართულ სინონიმთა ლექსიკონი).

ეთნოგრაფიული მასალები:

„ბჰიანია“ ერთობიანი და არა ცალკე-ცალკე გამქაჩავი გვარი“ (ოკრიბა, სოფელი ლაფეთი).

„ჭეიშვილები ღონიან სახ-კარიანი, ბჰის შვილები **ბჰეიშვილები** არიან“ (იმერეთი, ბროლისქედი).

„მადლიან, საწაღმართოდ მომქმედ ქალ-კაცით სავსე გვარებს **დიდს** ვეტყვით, **ბჰიან სახლიანს** (ბაღდათი, სოფელი კაკასხიდი).

„**ბჰიანია** გვარი, რომელიც ქვეყნისა და ტერ-მოყვრიზა მოფიქრალი ქალ-კაცითაა სავსე. კაცი საქმეს თავგართმეულ ქალთან ერთად ხდის გვარს **ბჰეგამოჩინებულს**“ (იმერეთი, სოფელი საზანო).

დიდგული – ამაყი, ამპარტავანი (ჭინჭარაული 2005: 320).

ქართული და უნივერსალური ენციკლოპედიური ლექსიკონებით **დიდგული** ამპარტავანისა და მედიდურის აღმნიშვნელია (ქართული ლექსიკონი).

იმერეთში, კერძოდ ოკრიბაში, „დიდგულა“ მეტსახელიცაა და მალე გულისმომსვლელ, გამბრაზებელ, „**გამწიწმარიტებელ**“ ადამიანს ჰქვია.

ეთნოლინგვისტიკა ტერმინების ანალიზით ეთნიკური სპეციფიკის გარდა არკვევს ენობრივი პოლიტიკის, ენა-დიალექტთა მონაცემებს; ირკვევა ტრადიციული კულტურის, მისი ევოლუციის ერთგვარი სურათი.

აღნიშნულის დასტურია ტერმინი **ბინა**. ველზე დროებით გასაჩერებელი ადგილია, აგრეთვე საოჯახო ნივთები, საგზაო ბარგია. ბინას დაამზდებს, აღნიშნავს, რომ ერთ ადგილზე დიდ ხანს გაჩერდება (ჭინჭარაული 2005: 101).

ტერმინ „ბინიდან“ ნაწარმოებ „დაბინავდას“ იმერულში იტყვიან არა მხოლოდ დროებით საცხოვრისზე, როცა სახლს აიშენებს, „დაფუძვნდება“ ადამიანი; ლექსიკონებშიც აღნიშნულია და ჩვენი, აჭარის ეთნოგრაფიული მასალებიც ადასტურებენ, რომ „ბინას“ იტყვიან მთაში, მაგალითად „იაილებზე“ წასული ადამიანის დროებით საცხოვრისზე; ბინას ეტყვიან საერთო საცხოვრებელში განთავსებულ საკუთარ კუთვნილებაში მყოფ საცხოვრისსაც; „დაბინავას“ იტყვიან, როცა საქონელს **საბმულში / ბოსელში** შეიყვანენ.

ანაგაბრებს – **ბაგაზე დასაბმელს** აღნიშნავს. **ბაგაზე დასაბმელს** კი **ბრიყვზე** იტყვიან (ჭინჭარაული 2005: 83).

„ქართული ლექსიკონის“ მიხედვით **ბაგა** პირუტყვის სადგომში საკვების (ჩალის, თივის) ჩასაყრელი, უმეტესად წნულით, ან ფიცრებით შეკრული ადგილია (ქართული ლექსიკონი).

ნათია ჯალაბადის ინფორმაციით, ხევისურული ანაგაბრებს „აფუჭებს“ მნიშვნელობით გამოიყენება.

ჩვენი ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, **ბაგაზე დასაბმელს** იტყვიან: 1. ადამიანზე შეურაცხყოფის დროს, ასაკისა და სქესის განურჩევლად, დასჯის დატვირთვით; 2. ბავშვზე, როცა ანცობს, ემშაკობს და არ ესმის ათასგზის ნარჩევი; 3. „ბაგაზე დააბით და ენას აუშვებსო“ იტყვიან ბავშვზე, რომელიც აგვიანებს ლაპარაკის დაწყებას.

ყოფით-კულტურულობის ამსახველი ეთნოგრაფიული ტერმინები

გარიგებს – 1. შეარიგებს, მოარიგებს, გადაწყვეტს (ჭინჭარაული 2005:122).

იურიდიული თვალსაზრისით, გარიგება-მორიგება ხდება ორ დაინტერესებულ მხარეს შორის; წმინდა ეკონომიკური თვალსაზრისითაც, ინტერესების თანხვედრის თანამდევია გარიგებაა.

შდრ., იმერეთში, როცა რაიმე საქმიანობასთან დაკავშირებით საუბრობენ იტყვიან: „გარიგება თავში სჯობსო“; „გარიგება ძმა-ძმას შორისააო“; შესათანხმებელ ან შეთანხმებულ ქორწინებაზეც ითქმება (როცა ქალი და ვაჟი დაქორწინდებოდა, იტყოდნენ „ურიგებენო“).

ტერმინი **ყორული** სათიბად მონიშვნას ან შემოკავებას აღნიშნავს ხევისურულში (ჭინჭარაული 2005: 251).

ჯავახური ლექსიკონის მიხედვით, **ყორული** – დაცვა, ყურის გდება, მფარველობის გაწევა (ზედგინიძე 2014: 370).

ფიქრობთ, აღნიშნული ტერმინი მიგვანიშნებს ეთნოსის სხვა ეთნოსებთან, ეთნოკონფესიურ ჯგუფებთან განსხვავებული კულტურის ადამიანებთან დიალოგზე.

ყორულ-ი (ყორულისა) თურქ. კორუკიდან მომდინარეობს, „ნაკრძალს“ აღნიშნავს. ნაკრძალი „სათიბის“ მნიშვნელობითაც გამოიყენება (განმარტებითი ლექსიკონი).

ბადაგი - ძალიან ცხარე (არაყი) (ჭინჭარაული 2005:83).

ქართული ლექსიკონით, მოდულებით ან ქარხნული წესით შესქელებული ყურძნის წვენია (ქართული ლექსიკონი).

დიალექტებშიც ბადაგი სალიტერატურო ენაში დადასტურებული მნიშვნელობით გამოიყენება.

გეოგრაფიულობის აღნიშვნა

საერთოქართველური კულტურული ყოფის ნაწილობის აღმნიშვნელია ხევისურული **არაგვი** – არაგვის ხეობა (ჭინჭარაული 2005: 49).

შდრ: წყალწითელა – წყალწითელას ხეობა; **რიონი** – რიონის ხეობა; **სუფსა** – სუფსას ხეობა.

დასკვნა

სხვადასხვა კუთხის ქართველთა მეტყველებაში დადასტურებული ეთნოგრაფიული ტერმინები ქართული სამწერლობო ენის ბაზის გამამდიდრებელი, ნაციონალური ერთობის, თვითგამოხატვის, ეროვნული ურთიერთობების გაძლიერება-შენარჩუნების ერთ-ერთი საფუძველია, საშუალებაა.

ქართველთა სალიტერატურო და საოჯახო-სამეტყველო ენების გადარჩენის საშუალო გზაზე უმნიშვნელოვანესია თაობებისთვის მისი ოჯახში სწავლება.

გამოყენებული ლიტერატურა

- ბოკუჩავა... 2011** – მ. ბოკუჩავა, თ. გელაძე და სხვ. ქართული მატერიალური კულტურის ეთნოგრაფიული ლექსიკონი. თბილისი, გამომც. „მერიდიანი“, 2011.
- გრიშაშვილი 1997** – ი. გრიშაშვილი, ქალაქური ლექსიკონი. თბილისი, გამომც. „სამშობლო“, 1997.
- ზედგინიძე 2014** – გ. ზედგინიძე, ჯავახური ლექსიკონი, თბილისი, გამომც. „საუნჯე“, 2014.
- ფუტკარაძე 2009** – ტ. ფუტკარაძე, „ბატონი“ სიტყვა-ფორმის ისტორიისა და სემანტიკური ნიუანსებისათვის). <https://www.scribd.com/doc/14026178/>
- ჩიქობავა 1986** – არნ. ჩიქობავა, ქეგლ, ერთტომეული. თბილისი, 1986.
- შავიანიძე 2022** – დ. შავიანიძე, სვანეთი: ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ნარკვევი. ქუთაისი, 2022.
- შარაშიძე 2014** – გ. შარაშიძე (2014). გურული ლექსიკონი: პუბლიკაციები გურიის სულიერი და მატერიალური კულტურის ისტორიიდან. თბილისი, გურიის სიმეღელეთა კვლევის ცენტრი, 2014.
- ჭინჭარაული 2005** – ალ. ჭინჭარაული, ხევისურული ლექსიკონი. თბილისი, 2005.

ინტერნეტ რესურსი

ენციკლოპედიური ლექსიკონი http://www.nplg.gov.ge/gwdict/index.php?a=srch&d=5&id_srch=43b48ca7a168de66a10b1b88ff148d49&il=en&p=1

სინონიმების ლექსიკონი <https://dlab.ug.edu.ge/synonym/detail/0/>

უნივერსალური ენციკლოპედიური ლექსიკონი <http://www.nplg.gov.ge/gwdict/index.php?a=term&d=14&t=64547>

ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი <https://www.ena.ge/explanatory-online>

ქართული ლექსიკონი <https://www.ganmarteba.ge/word/>

References

Bokuchava 2011 – M. Bokuchava, T. Geladze et al. Ethnographic Dictionary of Georgian Material Culture. Tbilisi, Meridiani, 2011.

Chikobava 1986 – Arn. Chikobava, KEGL (Georgian Explanatory Dictionary), Single Volume Edition. Tbilisi, 1986.

Chincharauli 2005 – A. Chincharauli, Khevsurian Dictionary. Tbilisi, 2005.

Grishashvili 1997 – I. Grishashvili, Urban Dictionary: Archival Materials (R. Kusrashvili, ed.). Tbilisi: Samshoblo, 1997.

Putkaradze 2009 – T. Putkaradze, The History and Semantic Nuances of the Word-Form “Batoni”, 2009. <https://www.scribd.com/doc/14026178/>

Shavianidze 2022 – D. Shavianidze, Svaneti: A Historical-Ethnographic Essay. Kutaisi, 2022.

Sharashidze 2014 – G. Sharashidze (2014). Gurian Dictionary: Publications from the History of Guria’s Spiritual and Material Culture (I. Tavberidze, ed.). Tbilisi: Guria Antiquities Research Center, 2014.

Zedginidze 2014 – G. Zedginidze, Javakhian Dictionary (V. Zedginidze, ed.). Tbilisi: Saunje, 2014.

Internet Resources

Dictionary of Synonyms <https://dlab.ug.edu.ge/synonym/detail/0/>

Encyclopedic Dictionary http://www.nplg.gov.ge/gwdict/index.php?a=srch&d=5&id_srch=43b48ca7a168de66a10b1b88ff148d49&il=en&p=1

Explanatory Dictionary of the Georgian Language <https://www.ena.ge/explanatory-online>

Georgian Dictionary <https://www.ganmarteba.ge/word/>

Universal Encyclopedic Dictionary <http://www.nplg.gov.ge/gwdict/index.php?a=term&d=14&t=64547>

**ძეგლის ზიარეთის ზეპირი ისტორიები
კლარჯეთიდან და ძეგლის ტრადიცია
ფშავ-ხევსურეთში**

**Oral Histories of the Dzegli Pilgrimage Site
from Klarjeti
and the Dzegli Tradition in Pshav-Khevsureti**

მალხაზ ჩოხარაძე

შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
საქართველო, ბათუმი

Malkhaz Chokharadze

Shota Rustaveli State University
Georgia, Batumi

აბსტრაქტი

ჯამთააღმწერლის მატიაწეში ნახსენებია ტოპონიმი ძეგლი, კერძოდ მთა, „რომელსა ეწოდების ძეგლი, რომელსა ზედა შენ არს ეკლესია წმიდისა გიორგისი, რომელ არს [შორის] ოპიზას და მიძნაძორისა“.

ძეგლის მთა თურქეთშია, ისტორიულ კლარჯეთში, ოპიზის მახლობლად. მთაზე შემორჩენილია ეკლესიის ნაშთები. ადგილობრივთა მეხსიერება ინახავს ინფორმაციას არაერთი ძეგლი ტრადიციის, თაობათა რწმენა-წარმოდგენების შესახებ. ეკლესიასთან ზიარეთია. ზიარეთი და ზიარეთობის ტრადიცია ასოცირდება წმინდა ადგილების მოლოცვასთან, გარკვეული ვალდებულებების შესრულებასთან, მსხვერპლის შეწირვასთან და ა.შ.

მომლოცველობის ამ ტრადიციაში დღემდე ჩანს უძველეს კულტურათა მკაფიო კვალი, ასევე, რელიგიური სინკრეტიზმის პირობებში ტრანსფორმირებული რიტუალები, ქმედებათა წესი და რიგი, რომლებიც შეიძლება ერთგვაროვანი ჩანდეს სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფისთვის, მაგრამ ამავე დროს ყოველთვის მოიძებნება სპეციფიკური, განმასხვავებელი დეტალები, რომლებიც ამა თუ იმ ხალხის ისტორიული, რელიგიური და კულტურული ეპოქების წიაღში ყალიბდებოდა საუკუნეთა განმავლობაში.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, მეტადრე ხევსურეთში, დასტურდება სიტყვა „ძეგლი“ და ასევე ამ სიტყვასთან დაკავშირებული ტრადიცია. „ძეგლი“ აღნიშნავდა გარკვეულ ვალდებულებას, დანაპირებს... ამ ვალდებულებას უკავშირდებოდა სალოცავზე მისვლა, გარკვეული რიტუალის აღსრულება და სხვ.

შეიძლება ითქვას, რომ, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში „ძეგლი“ უკავშირდება სალოცავსა და უძველეს რიტუალსაც. მეორე მხრივ, კლარჯული „ძეგლის“ მნიშვნელობასა და ადგილობრივთა ზეპირ ისტორიებზე საუბრისას მხედველობაშია მისაღები, რომ ჭოროხის აუზში ტოპონიმი დასტურდება სწორედ ნაეკლესიართან, რომელიც ამავე დროს არის ზიარეთობის ტრადიციასთან დაკავშირებული ადგილი.

„ძეგლი“ ჭოროხის აუზის არაერთ სხვა ტოპონიმთან, ასევე კონკრეტულ ადგილებთან დაკავშირებულ მრავალფეროვან ნარატივებთან ერთად, კულტურული და ისტორიული ინფორმაციის, რეგიონის მოსახლეობის კოლექტიური მეხსიერების მეტყველი ფრაგმენტებია და კულტურული იდენტობის ფორმირებასა თუ საუკუნეთა განმავლობაში მის ტრანსფორმაციაზე მსჯელობის შესაძლებლობას იძლევა. ამ შემთხვევაში, ვფიქრობთ, შეიძლება საუბარი ენობრივ ნიშნებზე, რომლებიც აკავშირებენ ადგილს ისტორიულ მოვლენებთან, ერთიანი ქართული კულტურული სივრცისთვის დამახასიათებელ ტრადიციებთან და კოლექტიური მეხსიერების ემოციურ ფრაგმენტებთან... მით უმეტეს, რომ სწორედ ამგვარი ტოპონიმებია „მეხსიერების ადგილები“, რომლებიც ზოგჯერ თითქმის მკაფიოდაც, მაგრამ როცა საქმე ეხება ჭოროხის აუზს, ალბათ უნდა ვთქვათ, რომ უმეტეს შემთხვევაში სიმბოლური ასოციაციების თანხლებით, აცოცხლებენ წარსულს აწმყოში.

საკვანძო სიტყვები: ფშავ-ხევსურეთი, კლარჯეთი, ძეგლის მთა, ზიარეთი, ძეგლის ტრადიცია.

ABSTRACT

The chronicle of the Zhamtaaghmtsereli (the „Chronicler of the Times“) mentions the toponym Dzegli – specifically, a mountain „which is called Dzegli, upon which stands the church of Saint George, which lies [between] Opiza and Midznadzori“.

Mount Dzegli is located in Turkey, in historical Klarjeti, near Opiza. The ruins of the church are still preserved on the mountain. The memory of the local population preserves information concerning a number of ancient traditions and the beliefs and conceptions of past generations. Beside the church lies a zialeti (pilgrimage/veneration site). The zialeti and the tradition of pilgrimage associated with it are linked to the veneration of sacred places, the fulfillment of certain obligations, the offering of sacrifice, and so on.

In this tradition of pilgrimage, a clear trace of the most ancient cultures is still visible today, along with rituals transformed under conditions of religious syncretism, and an order and sequence of practices that may appear uniform across different ethnic groups, yet in which specific, distinguishing details can always be found – details shaped, over the course of centuries, within the historical, religious, and cultural epochs of one people or another.

In the mountainous region of Eastern Georgia, and particularly in Khevsureti, the word dzegli is attested, together with a tradition connected to this word. „Dzegli“ denoted a certain obligation, a vow... This obligation was connected with visiting a shrine, the performance of a certain ritual, and so on.

It may be said that, in the mountainous region of Eastern Georgia, „dzegli“ is connected both to a shrine and to an ancient ritual. On the other hand, in discussing the meaning of the Klarjetian „dzegli“ and the oral histories of the local population, it must be borne in mind that, in the Çoruh basin, the toponym is attested precisely at a former church site – a place that is, at the same time, connected with the tradition of pilgrimage veneration.

„Dzegli“, together with a number of other toponyms of the Çoruh basin, as well as the diverse narratives connected with specific places, constitutes eloquent fragments of cultural and historical information and of the collective memory of the region's population, and offers the possibility of discussing the formation of cultural identity and its transformation over the centuries. In this case, we believe, one may speak of linguistic markers that connect a place to historical events, to traditions characteristic of a unified Georgian cultural space, and to emotional fragments of collective memory... all the more so since it is precisely such toponyms that constitute „sites of memory“ – places that sometimes bring the past to life in the present seemingly quite clearly, but which, when it comes to the Çoruh basin, must in most cases, we should probably say, be understood as doing so accompanied by symbolic associations.

Keywords: Pshav-Khevsureti, Klarjeti, Mount Dzegli, ziareti, the Dzegli tradition.

შესავალი

ჟამთააღმწერლის მატთანში ნახსენები ტოპონიმი „ძეგლი“ თანამედროვე კლარჯეთშიც რომ ახსოვდეთ, პირველად 2010 წელს დავაფიქსირეთ ფორთელ მოხუცთან, ილიას ოქუროთან საუბრისას. ძეგლის მთაზე ასვლისას (2011 წელს) აღმოჩნდა, რომ იქვე იყო ეკლესიის (სავარაუდოდ, სწორედ წმიდა გიორგის ეკლესიის) ნანგრევები. გაირკვა ისიც, რომ ძეგლზე ზიარეთია და იქ მომლოცველები, მხვეწარ – მავედრებლები ახლაც დადიან. შესაბამისად, ბუნებრივია ინტერესი ძეგლის და მიმდებარე ხეობების მიმართ. 2010-იან წლებში რამდენიმეჯერ მოვახერხეთ საველი მუშაობა მახლობელ სოფლებში, მეზრეებსა და იაილებში, თაობათა მეხსიერების ქაოსით აღბეჭდილი მრავალი ზეპირი ისტორიაც ჩავიწერეთ ადგილობრივთაგან, რაც შესაბამისად აისახა რამდენიმე გამოქვეყნებულ ნაშრომში.

უკანასკნელ წლებში ჭოროხის აუზის ზიარეთებთან (და არა მხოლოდ ზიარეთებთან) დაკავშირებით არსებული მასალა მნიშვნელოვნად შეივსო როგორც საკუთრივ კლარჯეთის, ასევე ტაოსა და სპერის საველი მასალებით, რაც, ბუნებრივია, კვლევის ყველა ეტაპზე იქნება ინტერესის საგანი. ამ მიზეზათა პროცესში კი ზოგჯერ ძალაუწიებურად ვეხებით ერთიანი კულტურული სივრცის ქართული შრის იმნაწილებსაც ისტორიულ სამხრეთ საქართველოში ზოგჯერ მხოლოდ ძნელად აღსაქმელ ფრაგმენტებად რომ შემორჩა.

კვლევის მეთოდები

კვლევისას გამოყენებულია აღწერითი, ისტორიულ-შედარებითი და კრიტიკული ანალიზის მეთოდები. წყაროებსა და სამეცნიერო ლიტერატურასთან ერთად ნაშრომი ეყრდნობა ჭოროხის აუზის სამეცნიერო ექსპედიციებში წლების განმავლობაში მოპოვებულ სავსელ მასალებს.

მსჯელობა

ზიარეთი და ზიარეთობა. „ზიარეთი“ (Ziyaret) თურქულში არაბულიდან შესული სიტყვაა და შესახვედრად, სანახავად მისვლას ნიშნავს (Develioglu 2007: 1190). ამ სიტყვას აქვს აგრეთვე მნიშვნელობა, რომელიც ხალხური რელიგიურობის წიაღიდან იღებს სათავეს და გულისხმობს მომლოცველობის ადგილების, წმინდა საფლავების (ზიარეთების) მონახულებას, ლოცვას, გარკვეულ რიტუალებს, ვედრებას სურვილების აღსრულებისთვის... აღსანიშნავია ისიც, რომ ზიარეთობის ტრადიცია დღემდე პოპულარულია თურქეთის ამა თუ იმ რეგიონში (Başar 1972; Kalafat 1997; Özder 2017 და სხ.).

მომლოცველობის ამ ტრადიციაში დღემდე ჩანს უძველეს კულტურათა მკაფიო კვალი, ასევე, კულტურათა დიალოგის, რელიგიური სინკრეტიზმის პირობებში ტრანსფორმირებული რიტუალები, ქმედებათა წესი და რიგი, რომლებიც შეიძლება ერთგვაროვანი ჩანდეს სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფისთვის, მაგრამ ამავე დროს ყოველთვის მოიძებნება სპეციფიკური, განმასხვავებელი დეტალები, რომლებიც ამა თუ იმ ხალხის ისტორიული, რელიგიური და კულტურული ეპოქების წიაღში ყალიბდებოდა საუკუნეთა განმავლობაში. ასეთი დეტალები მეტ-ნაკლებად გამოვლინდება ხოლმე რიტუალის აღსრულების წესში, მასთან დაკავშირებულ ლექსიკურ ერთეულებში, ზეპირი ისტორიების რომელიმე ფრაგმენტში და ა.შ.

რაკილა ჩვენი ინტერესის საგანია ზიარეთების თემა ჭოროხის აუზში, უნდა ითქვას, რომ ეს ტრადიცია გავრცელებულია მთელ ამ სივრცეში. მოქმედი ზიარეთები ან ხსოვნა მათ შესახებ ყველა რეგიონშია საკმაოდ ბევრი და იქნებ ყველა ხეობაშიც. ერთიანი კულტურული სივრცის უძველესი ქართული ფენა ზოგან გამჭრალია, ზოგან კი ჯერაც ჩანს, მეტად თუ ნაკლებად. ჩვენი ინტერესის საგანი სწორედ ეს ქართული ფენაა, უფრო ზუსტად, ამ ფენის ზოგიერთი ნიშანი, რაც მას გამოარჩევს სხვებისაგან (ჩოხარაძე 2015, კლარჯეთი 2016 და სხვ.)...

ისტორიული სამხრეთ საქართველოს მოსახლეობის ტრადიციულ ყოფაში საუკუნეთა განმავლობაში ბევრი რამ გაფერმკრთალდა და ზოგჯერ მეტისმეტადაც, მაგრამ ზოგიერთი შავშისა თუ კლარჯისთვის, ტაოელისა თუ სპერელისთვის „ზიარეთში წასვლა“ დღემდე რჩება ცხოვრების აუცილებელ წესად. ზიარეთად ამ შემთხვევაშიც იწოდება ადგილი, რომელიც, ადგილობრივთა რწმენით, წმინდა ადგილია. სიწმინდის საფუძველი, უმეტეს შემთხვევაში, წმინდანის (თანამედროვეთა ნარატივებში – „შეიდის“ – ისლამისთვის ბრძოლაში დაღუპულის ან კეთილსინდისიერი ადამიანის – სასულიერო პირისა თუ სახელმწიფო მოხელის და ა.შ.) საფლავია. ზოგჯერ თავყანისცემის ობიექტი არის წყარო, ხე, გამოქცეული...

სამარხის ნარატივებში, სალოცავებთან დაკავშირებულ ძველი რიტუალების შემორჩენილ ფრაგმენტებში, შეიძლება აღმოვაჩინოთ ოსმალბამდელი (ქრისტიანობისა და წარმართული პერიოდის) შრეებიც. მიუხედავად იმისა, რომ თაობათა მემკვიდრეობაში შემორჩენილი არაერთი დეტალი შეიძლება მეტისმეტად ბუნდოვანი იყოს, ზემოხსენებულ შრეებზე მსჯელობის საფუძველი დღემდე იძებნება... აღსანიშნავია, რომ ხშირად ზიარეთები ნაეკლესიართანაა და სამარხიც, რომელსაც თავყვანს სცემენ, ისლამამდელია.

ზიარეთზე ადამიანები მიდიან სალოცავად, ღვთის სადიდებლად, წმინდა ადგილის სადიდებლად, ასევე, სავედრებლად. სახვეწარ-სავედრებელი შეიძლება იყოს ზოგადად კეთილდღეობა – პიროვნების, სოფლის, ქვეყნის... ასევე, კონკრეტული პრობლემისგან თავის დაღწევა. კონკრეტული პრობლემა შეიძლება იყოს ავადმყოფობა (რაც, სავარაუდოდ, ყველაზე ხშირი სათხოვარია), ან კარიერაში, სიყვარულში, საზოგადოდ, ცხოვრების, ყოველდღიურობის ამა თუ იმ სფეროში არსებული პრობლემები. განსაკუთრებით ხშირია ავადმყოფობის, უშვილობისა და ოჯახური პრობლემების დროს სალოცავებზე მისვლა.

ზიარეთების უმრავლესობა (და იქნებ სულაც ყველა ზიარეთი) მრავალფუნქციურია, ანუ, ზიარეთზე შეიძლება მივიდეს ნებისმიერი ადამიანი ნებისმიერი თხოვნით. მაგრამ, როგორც ჩანს, ბევრ მათგანში მაინც არის გამოკვეთილი უპირატესი სახვეწარები, ანუ, მიჩნეულია, რომ თუ ერთი წმინდა ადგილი განსაკუთრებით წყალობს, ვთქვათ, სულიერად დაავადებულ ადამიანებს, სხვაგან უპირატესად უშვილობით დატანჯული ადამიანები მიდიან და ა.შ.

როგორც აღინიშნა, ზიარეთზე შეიძლება მივიდეს ნებისმიერი ადამიანი ნებისმიერი თხოვნით. შესაბამისად, შეუძლებელია ყველა სახვეწარ-სავედრებელის აღწერა. თუმცა არის პრობლემები, რომლებსაც მთხრობელები ჭოროხის აუზიდან ყველაზე ხშირად ახსენებენ ხოლმე ზიარეთზე მისვლის მიზეზებად.

ტოპონიმები. ჭოროხის აუზი გამორჩეულია რელიგიური შინაარსის ტოპონიმებითაც. ცხადია, რომ ტოპონიმებში ხშირად ნათლად და მკაფიოდ არის ასახული რელიგიის ისტორიის ესა თუ ის ფრაგმენტი. ჭოროხის აუზის მიწის ენით ნაამბობში, არაერთი სოფლის სახელსა თუ მიკროტოპონიმებში, თვალსაჩინოა ქრისტიანული და ზოგჯერ ქრისტიანობამდელი ეპოქების კვალიც. აქ მხოლოდ მცირედს დავასახელებ, ძირითადად, შავშეთ-კლარჯეთიდან: ჯვარი, საჯვარეთი, ნაჯვარევი, ყვავინაჯვარი, კინიჯვარი, საბეგიჯვარი, ჯვარქედა, ჯვარიღელე, ჭუარები (//ჯვარები), ჯვარიხევი, მაჩხატეთი, სახატო, სახატი ღელე, კარცხატიანი, ხატილა, ხატიტყე, კვირიკავლი, კვირაღწყარო, კვირიკეთი, კვიროთი, ხუცუბანი, ხუცური, საყდარი, ნასაყდრევი, საყდარისერი, არდიასწმინდა, გვერწმინდა, გირგოწმინდა, ელიაწმინდა, ინაწმინდა, მარმაწმინდა, მამაწმინდა...

მაგრამ ტოპონიმები საინტერესოა კონკრეტულად ზიარეთობასთან მიმართებითაც. თავად სიტყვა „ზიარეთი“ ძალიან ბევრგან წარმოადგენს სალოცავი ადგილის, ძველი სამარხის აღმნიშვნელ მიკროტოპონიმს.

ერთიანი ქართული სივრცის უძველეს ფენათა კვალი აქ ისაა, რომ ზოგან ხალხის მეხსიერება ინახავს ქართულ სიტყვას, რომელიც სხვადასხვა ასპექტით მიემართება მომლოცველობის ტრადიციას. ტაოში, მაგალითად, ქართულენოვან სოფელ ხევაიში (Bıçakçılar) სიტყვა „ზიარეთი“ იშვიათად ისმის. სამაგიეროდ ამის სანაცვლოდ შეიძლება გამოიყენონ „საყდარი“ ან „სახოწელი“. პარხლისწყლის აუზის ქართულენოვან ხეობებში „საყდარი“ ფიქსირდება რამდენიმე ადგილას (ნაეკლესიართა ნაშთები დღეს აღარსად ჩანს): „ჩვენში ხუთ ძერზე არი საყდარი: ქელაზორ, არი საყდარი ფიშნარკვე, ველითაში, კიდო ბალხში, ქობაში... ყოლ უბანში არი საყდარი“... ეს 2017 წლის ჩანაწერია. მერე საგანგებოდ ავედით ქელაზორის საყდარზე და ჩავიწერეთ (გადავიღეთ) მევლუდ ბათმაზის, შეძლებისდაგვარად, დეტალური განმარტება ქელაზორის საყდრისა და მასთან დაკავშირებული ზოგიერთი რიტუალის შესახებ. მანვე ახსენა „სახოწელი“. კერძოდ, გვიამბო, როგორ მიდის ხალხი „სახოწელზე“, როგორ ლოცულობენ, როგორ შესწირავენ მსხვერპლს და ა.შ. (ტაო 2020: 245-246)... „სახოწელი“ იგივე სახვეწელია, ანუ ტაოურ დიალექტში „ხვეწნა“ გამოითქმის როგორც „ხოწნა“... ამდენად, სახოწელი ან სახვეწელი ზიარეთის ქართული სახელია. სავარაუდოდ, ასე უწოდებდნენ მათ თურქულიდან შემოსული სიტყვა „ზიარეთის“ დამკვიდრებამდე.

აღსანიშნავია, რომ ზღაფორში (Taskiran) ფიქსირდება ტოპონიმი **ხოწილეთი** (იქვე: 496). ხევაიში, ფიშნარხევის მეზრეებისკენ ერთ-ერთ უბანს ჰქვია **ხოწეთები** (ვარიანტი – **ხოწითები**) (იქვე: 821).

ანალოგიური ტოპონიმები ფიქსირდება შავშეთ-კლარჯეთსა თუ მახლობელ სივრცეში: **სახუწელი** – გამოქვაბულია ივეთში (Mısırlı), **ქოწა** – სოფლის უბანია ციხისძირში, აქვეა **ქოწადერე** (ცეცხლამე 2004: 171), **სახვეწელი** – სამოვარი და ტყეა ქედქედში (მაჭახლის ხეობა) (ცეცხლამე 2004: 151).

საინტერესოა, რომ კლარჯეთში, ძეგლის მთის მოპირდაპირედ (აღმოსავლეთით), ბერთაში ნიკო მარი აფიქსირებს ტოპონიმს **სახოწელ**. იგი წერს, რომ ბერთას ერთ-ერთი მეზრეს სახელია „საყოწელ“ ან „სახოწელ“. იქვე შენიშნავს, რომ წარმოთქვამენ აგრეთვე როგორც „სახვეწელ“ (მარი 2012: 315). შესაძლებლობა იმისა, რომ ამ შემთხვევაში ტოპონიმი **სახოწელი/სახვეწელი** მიემართება ბერთას გაღმა არსებულ ზიარეთს, არსებობს (ძეგლის ზიარეთი ბერთისწყლის ხეობის მცხოვრებთა სალოცავი ადგილიც იყო) ოღონდ ძალიან მცირე ალბათობით. ამ ვარაუდის მტკიცების შესაძლებლობას არც ჩვენს ხელთ არსებული 21-ე საუკუნის საველე მასალა იძლევა. მაგრამ ამ შემთხვევაში ჩვენთვის მნიშვნელოვანი ისაა, რომ აღნიშნულ ტოპონიმს ადასტურებს ნიკო მარიც და მთლად ძეგლის მთაზე თუ არა, მის ახლომახლო მაინც...

ვფიქრობთ, შეიძლება სწორედ ამ კონტექსტში, როგორც პარალელური ინფორმაცია, გავიხსენოთ, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, ჯვარ-ხატებთან დაკავშირებულ ლექსიკაში, იქნებ არა მაინცდამაინც როგორც ტოპონიმი, მაგრამ მაინც ხშირად ფიქსირდება ხვეწნასთან დაკავშირებული რელიგიური შინაარსის ლექსიკური ერთეულები. აქ

მხოლოდ რამდენიმე მაგალითს მოვიყვან ალ. ჭინჭარაულის „ხევსურული ლექსიკონიდან“ (ჭინჭარაული 2005): **ახვეწებ-ს** სთხოვს (ხატს, ღმერთს...), რომ უშველოს; **მეხვეწურ-ი** – 1. მლოცველი, ვინც ხატს (ღმერთს...) შველას ეხვეწება. 2. მთელი სოფელი ვინმეს გადარჩენის სათხოვნელად ხატში მისული; **სამხვეწრო** სავედრებელი, ვინმე მძიმე ავადმყოფის გადარჩენისათვის მოწყობილი ლოცვა-ვედრება და შესაწირის გაღება; **ხვეწა-ხვეწა** – ლოცვა-ხვეწა, ლოცვა-ვედრება.

ამდენად, ძეგლის ზიარეთიც სახვეწელი, სამხვეწრო ადგილია. მაგრამ კიდევ უფრო საინტერესო ისაა, რომ, როგორც ჩანს, რელიგიური შინაარსის ტოპონიმთა შორისაა საკუთრივ **ძეგლი** და მასშიც ჩანს ერთიანი ქართული სივრცის უძველესი ფენა...

ძეგლის მთა. ძეგლის მთა მდებარეობს კლარჯეთში. კერძოდ, ართვინის ცენტრალურ რაიონში, მდინარე შავშეთისწყლის მარჯვენა მხარეს, მთიანეთში, ზღვის დონიდან 1400 მ. სიმაღლეზე მდებარე სოფელ ფორთის (Pirnalli) თავზე. შავშეთის გზატკეცილიდან ძეგლის მთამდე 22 კილომეტრია, ართვინიდან ფორთის ცენტრამდე – 55 კმ (ჩოხარაძე 2015: 61).

ეს სივრცე კლარჯეთის ათორმეტ სავანეთა მხარეა. სწორედ სოფელ ფორთის სხვადასხვა უბანში მდებარეობს და ერთმანეთისგან 3-4 კილომეტრითაა დაშორებული ნუკა-საყდარი და ქვემო ფორთის სამონასტრო კომპლექსი. ცნობილია, რომ დღემდე ამ სავანეებს უკავშირდება სპეციალისტთა მოსაზრებები ხანძრის ადგილმდებარეობასთან დაკავშირებით. ამავე სექტორში, ფორთიდან მეტი თუ ნაკლები დაშორებით, მდებარეობს არაერთი სავანე. ერთი მხრივ, – ოპიზა, ბერთა, პარეხთა, დაბა, ჯმერკი და დოლისყანა, მეორე მხრივ – წყაროსთავი, მიძნამორი, მერე და, შავშეთისწყლის მარცხენა სანაპიროზე, ბარეთელთა (რაც შეეხება შატბერდს, როგორც მერჩულე წერდა, იგი „სხუათა მათ უდაბნოთა... მცირედ შორავს“)...

ძეგლის მთისკენ გზა, ერთი მხრივ, ოპიზიდან მიემართება, მეორე მხრივ – ფორთიდან. ადგილი ადმინისტრაციულად ფორთას ეკუთვნის, იქვეა ფორთის იაილა. ძეგლის მთაზეა ჭოროხის აუზის ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი ზიარეთი. სწორედ ამიტომ მოიხსენიება იგი, როგორც „ძეგლის ზიარეთი“, ან „ფორთის ზიარეთი“, ან „ზიარეთი იაილა“.

შეიძლება ითქვას, რომ ძეგლის მთის ნარატივებში ზიარეთობასთან ასოცირებული არაერთი მოტივი ისმის. მნიშვნელოვანია, რომ ტოპონიმიკა და ზეპირი ისტორიები მკაფიოდ ასახავს რელიგიური სინკრეტიზმის კვალს და ამ კვალში სხვადასხვა ისტორიული ეპოქების ფრაგმენტებს. აღნიშნული დეტალები განსაკუთრებით ძვირფასია ქართველი მკვლევრისთვის, რადგან 21-ე საუკუნის ჭოროხის აუზის ხეობათაგან ბევრში ქართული კვალი მკაფიო სურათებით აღარ არის წარმოდგენილი. უფრო და უფრო ნაკლებად ჩანს ეს კვალი ზემოწეულზე. თუმცა ძიებათა პროცესში მივიწყებულის კონტურები იქაც გამოკრთება ხოლმე და ამ კონტურების აღსაქმელად, გასააზრებლად ჭოროხის აუზში (და არა მხოლოდ იქ) მოპოვებული სავსე მასალა ზოგჯერ განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს...

ფორთის ზიარეთი და ძეგლის წმიდა გიორგის ეკლესიის ლოკალიზაციის საკითხი. ზიარეთზე, ძეგლის მთის თხემზე, არის პატარა (6,4 X 4,8 მეტრი) ეკლესიის ნაშთები. შ. მამულაძე ნაგებობას IX-X საუკუნეებით ათარიღებს (კლარჯეთი 2016: 65). ამ ნაგებობისა და ჟამთააღმწერლის „ასწლოვან მატთანში“ ნახსენები ძეგლის წმიდა გიორგის ეკლესიის ლოკალიზაციის შესახებ ადრეც ვწერდით (ჩოხარაძე 2015), ამიტომ ამჯერად მოკლედ ვიტყვით: მემატანის ამზავი ეხება XIII საუკუნის II ნახევრის მოვლენებს. თეგუდარს, მონღოლ უფლისწულს, თავის მოკავშირესთან შესაერთებლად საქართველოზე უნდა გაეგლო, ჟამთააღმწერელი მოგვითხრობს ერთი სასწაულის შესახებ, თეგუდარის მარბიელ რაზმს რომ უკავშირდება: ოპიზის მოსაოხრებლად დაძრული მონღოლთა ჯარი ნიაღვარმა გაანადგურა ძეგლის მთასთან. იოანე ნათლისმცემელმა, რომლის სახელობისაც იყო ოპიზა, „დაიცვა მისი სამყოფი“ „და მოუვლინა ნისლი და სიბნელე, და ვერღარა ვიდოდეს ფერხითა სამაგელითა, რამეთუ მიახლებულ იყვნეს უდაბნოსა და დადგეს მთის მის ძირსა, რომელსა **ეწოდების ძეგლი, რომელსა ზედა შენ არს ეკლესია წმიდისა გიორგისი**, რომელ არს [შორის] ოპიზას და მიძნადორისა“. წვიმისგან გაჩენილმა ნიაღვარმა მთელი ხეობა ამოავსო და მონღოლთაგან ერთადერთი ადამიანი გადარჩა, რომელმაც ამზავი მიუტანა თეგუდარს (ნარკვევები 1979: 579).

როგორც აღვნიშნე, კლარჯეთში ტოპონიმი ძეგლი დღემდე რომ ახსოვთ, დავადასტურეთ 2010 წელს ფორთაში. ძეგლის მთაზე ასვლის შესაძლებლობა მოგვეცა (მ. ჩოხარაძე, მ. ფალავა. ზ. შაშიკაძე, ნ. ტულუში) ერთი წლის შემდეგ. ნაეკლესიარიც მაშინ ვნახეთ და დავუშვით შესაძლებლობა, რომ სწორედ ეს იყო ნანგრევები მატთანში ნახსენები ძეგლის წმიდა გიორგის ეკლესიისა (ჩოხარაძე 2015: 27).

ძეგლი, ძეგლობა-დღე და მასთან დაკავშირებული ზოგიერთი რიტუალი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. „ძეგლი“ ჭოროხის აუზის არაერთ სხვა ტოპონიმთან, ასევე კონკრეტულ ადგილებთან დაკავშირებულ მრავალფეროვან ნარატივებთან ერთად კულტურული და ისტორიული ინფორმაციის, რეგიონის მოსახლეობის კოლექტიური მეხსიერების მეტყველი ფრაგმენტებია და კულტურული იდენტობის ფორმირებასა თუ საუკუნეთა განმავლობაში მის ტრანსფორმაციაზე მსჯელობის შესაძლებლობას იძლევა. ამ შემთხვევაშიც, ვფიქრობთ, შეიძლება საუბარი ლექსიკურ ერთეულებზე, რომლებიც აკავშირებენ ადგილს ისტორიულ მოვლენებთან, ერთიანი ქართული კულტურული სივრცისთვის დამახასიათებელ ტრადიციებთან და კოლექტიური მეხსიერების ემოციურ ფრაგმენტებთან... მით უმეტეს, რომ სწორედ ამგვარი ტოპონიმებია „მეხსიერების ადგილები“, რომლებიც ზოგჯერ თითქოს მკაფიოდაც, მაგრამ როცა საქმე ეხება ჭოროხის აუზს, ალბათ უნდა ვთქვათ, რომ უმეტეს შემთხვევაში სიმბოლური ასოციაციების თანხლებით, აცოცხლებენ წარსულს აწმყოში.

ბუნებრივია, რომ, როგორც აღვნიშნეთ, განსაკუთრებული ინტერესი ტოპონიმის („ძეგლი“) მიმართ თავიდანვე გაჩნდა (ჩოხარაძე 2015 და

სხვ.), თუმცა უკანასკნელ პერიოდში სავსე სამუშაოების შესაძლებლობა გვქონდა ჭოროხის ზემოწელზე, სპერის ჩათვლით. სწორედ ეს მასალა იძლევა თემატური რკალების გაფართოების შესაძლებლობას არა მხოლოდ ძეგლის ზიარეთთან და არა მხოლოდ ჭოროხის აუზის რეალობასთან დაკავშირებით.

ძველი ქართული ენის ლექსიკონში **ძეგლი** განმარტებულია, როგორც გამოსახულება, ქანდაკება, კერპი. იქვე განმარტებულია **ძეგლის-წერა** – აქტი, ტრაქტატი, დადგენილება, ხსენება (აბულაძე 1993: 525). იგივე სიტყვა ქსე-ში განმარტებულია შემდეგნაირად: **ძეგლისდება (ძეგლის დადება, ძეგლისწერა)** – შუა საუკუნეების საქართველოში საკანონმდებლო აქტის დადგენა-ჩამოყალიბება წერილობით საბუთად, „გაჩენა და დაბადება“ ძეგლად... (ქსე 1987: 226).

„ძეგლის“ სხვა განმარტებებს ამჯერად არ ვეხებით, წარმოდგენილ მასალაში კი ჩვენთვის არსებითი ისაა, რომ სიტყვის მნიშვნელობა, ერთი მხრივ, უკავშირდება ქანდაკებას, კერპს, მეორე მხრივ კი – საკანონმდებლო აქტს, ადამიანის ვალდებულებას დადგენილი წესის წინაშე.

ბუნებრივია, ამ შემთხვევაში ჩვენი ინტერესის საგანია ის, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, საერთო-სახალხო ენაში დასტურდება სიტყვა **ძეგლი** და ასევე ამ სიტყვასთან დაკავშირებული ტრადიცია. ფაქტია, რომ მთის დიალექტები დღემდე ინახავს ტერმინებს: ძეგლი, ძეგლის დადება, დანადები (თუშეთში გამოიყენება „ძეგლი“, ხევსურეთში – „ძენგლი“ და „დანადები“ ფშავში – „დანადები“). ივანე ქეშიკაშვილი განიხილავს რა სიტყვის მნიშვნელობას დიალექტოლოგიურ-ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე, მიუთითებს რამდენიმე დეტალის შესახებ, რომლებიც შეიძლება საინტერესო იყოს სამხრეთ საქართველოს ზიარეთებთან, ზიარეთობის ზოგიერთ რიტუალთან მიმართების თვალსაზრისითაც.

ი. ქეშიკაშვილი შენიშნავს, რომ „ძეგლი და განაჩენი სინონიმებს წარმოადგენს“, შესაბამისად, **ძეგლი ადევს** – ნიშნავს იმას, რომ პიროვნებას, გვარს, თემს ჯვარ-ხატის წინაშე დაკისრებული აქვს ვალდებულება, რომელიც აუცილებლად უნდა აღსრულდეს. ეს ვალდებულება შეიძლება იყოს საკლავის დაკვლა (მსხვერპლის შეწირვა), ლუდის მოხარშვა ან სხვა სახის საწესჩვეულებო, რიტუალური აქტივობა. ამდენად, ეს ტერმინები უშუალოდ ჯვრის წინაშე მისი ყმის ვალდებულებას აღნიშნავს. ვალდებულება კანონიზირდება რწმენით, რომელიც ჯვრის ღვთაებრივ ძალმოსილობას უკავშირდება. შესაბამისად, კონკრეტული ძეგლი, განაჩენი, ვალდებულება, დანაპირები... „ჯვრის კარზე უნდა აღსრულდეს“. ავტორი აღნიშნავს, რომ დასახელებული რეგიონიდან ძეგლის ტრადიციას უფრე მტკიცე პოზიცია ხევსურეთში დაუცავს. თუმცა იგი სხვაგანაც არსებობს (ქეშიკაშვილი 1990: 138-140).

ზოგიერთ ჯვარში არსებობდა საგანგებო დღე დანადები ძეგლის (ვალდებულების, დანაპირების) აღსასრულებლად. ამ დღეს **ძეგლობა დღეს** (ძენგლობა დღეს) უწოდებდნენ. მაგალითად, ხევსურეთში, სოფელ ჯადუში

მემენგლობა, ანუ ძენგლობა დღე ყოფილა აღდგომიდან მესამე დღე. ამ დროს სანების ჯვარში უნდა მისულიყო ყველა მემენგლე და შეესრულებინა დანაპირები (ქეშიკაშვილი 1990: 139)...

ძეგლის დადების მიზეზი შეიძლება ყოფილიყო მძიმე ავადმყოფობაც. ავადმყოფის პატრონი ჯვრის წინაშე დებდა აღქმას, რომ თუ მისი (ჯვრის) წყალობით ავადმყოფი გადარჩებოდა, ძღვენ-ზედაშესა და ლოცვა-ვედრებას არ მოაკლებდა. ასეთ შემთხვევაშიც (ანუ მსხვერპლის შეწირვისა და ლოცვა-ვედრებისთვის) ჯვრის დღესასწაულებიდან ერთ-ერთი იქნებოდა შერჩეული (ქეშიკაშვილი 1991: 139).

ამავკონტექსტში უნდა გავიხსენოთ ფრაზეოლოგიზმი, რომელშიც ასევე ფიგურირებს სიტყვა „ძეგლი“. კერძოდ, თუშეთში იტყოდნენ: „ნუ დაგვიღევ ძესა, არ დაგაკლებთ ძეგლსა“ (იქვე: 140)... იმასღა დავამატებ, რომ ყმათა სიმრავლეზე იყო დამოკიდებული თვით ჯვარის ძლიერება და, ბუნებრივია, რომ მამაკაცები, მით უმეტეს, ისინი, ვისაც არ ჰყავდა შვილი, ან მხოლოდ ქალიშვილები ჰყავდა, ჯვარში მიდიოდა კონკრეტული სათხოვრით: „შაგიძლავ, დალოცვილო, უბედოთ გაბედიანებაი-დ; მაგვეც ერთ ვაჟი შენდ სადიდებლად, შენ ყმათ მასამატებლად“ (იქვე: 128).

სახვეწელ-სავედრებელთა შინაარსზე, სალოცავების რაოდენობასა და ფორმაზე, ე. წ. კერძო საღმრთოებზე – სნეულების, უშვილობის, ბუნების სტიქიის ძღვევის აღსანიშნად (ქეშიკაშვილი 1991: 128)... ამჯერად ნაკლებად ვსაუბრობთ, მიუხედავად იმისა, რომ ჩნდება გარკვეული ასოციაციები ჭოროხის აუზის ზიარეთებთან და ზიარეთობის ამჟამინდელი რიტუალების ზოგიერთ ფრაგმენტთან. ეს მეტისმეტად ვრცელი თემაა და სცილდება საანალიზო პრობლემის კონკრეტულ ჩარჩოს... თუმცა ამ ასოციაციათა საფუძველი ისედაც ჩანს ჭოროხის აუზიდან აქვე მოტანილ მცირედ საველე მასალაშიც კი.

ძეგლის ზიარეთი: სახვეწარები და რიტუალების ფრაგმენტები ჭოროხის აუზიდან. სალოცავებზე მისვლა, როგორც წესი, გარკვეულ წესებს ექვემდებარება. როგორც ამბობენ, ძველად რიტუალები უფრო ბევრისმომცველი იყო და დაკანონებულ წესსა და რიგს ყველა ემორჩილებოდა. ამ წესების მნიშვნელოვანი ნაწილი თანამედროვეთა მეხსიერებას აღარ შემორჩა. შესაბამისად, რიტუალთა უმრავლესობა დანაწევრებულ ფრაგმენტებადღა არსებობს. თუმცა არაერთ წესს ამ ფრაგმენტებიდან დღესაც დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ ზიარეთის წმინდა ადგილებში მისული პირები.

ძეგლის ზიარეთთან დაკავშირებული რიტუალების, მლოცველ-მავედრებლების ქმედებების აღწერა სრულყოფილი ვერ იქნება, თუმცა საზოგადო სურათის წარმოდგენა შეიძლება. როგორც აღვნიშნეთ, 2010-2017 წლებში არაერთხელ გვქონდა შესაძლებლობა კარჩხალას ხეობაში, ფორთაში, ძეგლის ზიარეთზე საველე მუშაობისა. შესაბამისად, შევეცდებით დავასახელოთ სალოცავზე მისული ადამიანების ქმედებანი, ანუ, რიტუალის ის ფრაგმენტები, რომლებიც ასე თუ ისე თვალსაჩინოა დღესაც. ზოგიერთ მათგანს კი ქვემოთ უფრო ფართოდ შევხებით:

– **ფორთის ზიარეთი** მოქმედია: მლოცველები და მხვეწარები იქ დღესაც მიდიან ხოლმე. მათი რაოდენობა წინანდელთან შედარებით

მნიშვნელოვნად შემცირებულია და იშვიათად ჩანან შორიდან მიმსვლელები, მაგრამ ხალხის მეხსიერება ასე თუ ისე ინახავს ძველი დროის ამბებსაც.

– სალოცავზე მიდიან გაზაფხულზე ან ზაფხულში, ანუ, ზიარეთზე ასვლა ემთხვევა იმ დროს, როცა სოფელი მიდის იაილაზე. ნიკო მარი წერს, რომ ფორთის ზიარეთზე მიდიოდნენ მაისში ან ივნისში. თანამედროვე მოამბეები ვერ ასახელებენ ისეთ რიტუალს, რომელიც ყოველწლიურად აუცილებლად გულისხმობდა ერთ რომელიმე კონკრეტულ თვეს, რიცხვს, კვირის დღეს სალოცავზე მისვლას...

– სოფელში, სავარაუდოდ, არსებობდა სალოცავზე ჯგუფურად ასვლის ტრადიცია. ძნელი სათქმელია, რომელიმე კონკრეტული რიტუალის აღსრულება დღემდე გულისხმობს აუცილებლად კოლექტიურ ვიზიტს თუ ეს მხოლოდ სახელდახელო, სტიქიური ორგანიზების ფორმაა, მაგრამ უნდა ვივარაუდოთ, რომ წინათ ზოგიერთი რიტუალი აუცილებლად საჭიროებდა კოლექტიურ ასვლას სალოცავზე და ორგანიზებულ ქმედებას. ფუნქციების განაწილების შემთხვევების შესახებ თანამედროვე ფორთელებიც საუბრობენ. მაგალითად, როცა საქმე ეხება ამინდის მართვის რიტუალს (წვიმის სახვეწარს), ზოგჯერ სალოცავზე მისული ჯგუფის ლოცვას წარმართავს ერთი ადამიანი და ა.შ.

– ცხადია, ზიარეთზე ადიან ინდივიდუალურადაც ან მხოლოდ ოჯახის წევრებთან ერთად.

– სასაფლაო, რომელიც ზიარეთის წმინდა ადგილია, ეკლესიის ეზოშია, ნაგებობის ჩრდილოეთით, შესასვლელიდან ორიოდ მეტრის დაშორებით. ეს არის დაახლოებით 1,5X4,5 მეტრი მართკუთხედი, დაბალი კედელი, ქვის ყორე, რომელიც ასე თუ ისე მოვლილი და მოწესრიგებულია. 2014 წელს იქ, ერთმანეთის მოპირდაპირედ, ჯერ კიდევ იდო საფლავის ორი ქვა მომცრო სვეტის ფორმისა. 2017 წელს ქვები ვეღარ ვნახეთ. სხვა საფლავების კვალი ახლომახლო არ ჩანს. ფორთელების თქმით, ამ საფლავში ასვენია ორი მუსლიმი, ორი წმინდა კაცი, შაჰიდი (ჰეზრეთი ალის თანამებრძოლები). მიუხედავად ამისა, როგორც ამბობენ, სასაფლაო არ შეესაბამება მუსლიმური სამარხის სტანდარტებს.

– ზიარეთზე მისული ადამიანები ლოცვას აღასრულებენ. ლოცვის წინ აუცილებელი იყო სარიტუალო განზანცა: სამჯერ პირში წყლის გამოვლება, თავისა და ხელ-ფეხის დაბანა... ანუ აბდესის აღება.

– ლოცვებისას საფლავის შემოვლის აუცილებლობა ვერ დავადასტურეთ, თუმცა, როგორც ჩანს, წინათ ზოგიერთი მხვეწარი ამ რიტუალს ასრულებდა.

– ფორთის ზიარეთზე წინათ არსებობდა სანთლების დანთების ტრადიცია. ახლა სანთლებს აღარ ანთებენ. ძველ ამბებს ამის შესახებ უფროსი თაობის მეხსიერება ჯერაც ინახავს.

– ძაფის ან ქსოვილის ნაგლეჯების მიზმა ხის ტოტებზე ან ბუჩქებზე ფორთის ზიარეთზე მიღებული იყო, თუმცა არა ყველას მიერ და არა ყოველთვის... როგორც ჩანს, ეს, ერთი მხრივ, შეიძლება გულისხმობდეს სურვილების ჩათქმას, მეორე მხრივ, სატკივარის თავიდან მოცილებას მის დატოვებას ზიარეთზე სიმბოლურად.

– შეიძლება მომლოცველს საფლავზე დაეტოვებინა მონეტები ან მძივები.

– ფორთის ზიარეთის ერთ ერთი ძირითადი რიტუალი იყო დაძინება სიზმრის სანახავად. ბევრი მორწმუნე რამდენიმე დღის განმავლობაში რჩებოდა, განსაკუთრებით შორიდან მისულები. ახლომახლო იაილებიდან ასულები ღამე შინ ბრუნდებოდნენ ხოლმე, თუმცა ზოგჯერ ისინიც ათევდნენ ღამეს ზიარეთზე.

მძინარეს ძილში, სიზმარში ეუწყებოდა ხოლმე მოსალოდნელი სიკეთისა თუ მიზნის მისაღწევად აუცილებელი მოქმედების შესახებ. მომლოცველიც ვალდებულებას იღებდა, შეპირდებოდა ამ მოქმედებათა შესრულებას (ვთქვათ, მსხვერპლის შეწირვას და სხვა). ზიარეთზე მისულებს სწამდათ, რომ ზიარეთის სიწმინდის ძალით უზნეო ზნეს შეიცვლიდა, უშვილოს შვილი მიეცემოდა, უგნურს გონება დაუბრუნდებოდა და ა. შ. (ჩოხარაძე 2015: 116).

ნიკო მარმა შავშეთში თეთრაკეთელთაგან ჩაიწერა ინფორმაცია ფორთის ზიარეთის შესახებ. ფორთა თეთრაკეთიდან შორსაა, 30 კილომეტრი მაინც იქნება. ამ სოფელთან ახლოს შავშეთში რამდენიმე ზიარეთია, მაგრამ ფორთა უფრო საიმედოდ ითვლებოდა. იქ დაძინებისა თუ მსხვერპლშეწირვის რიტუალების შესახებაც მათგან მოისმინა: „ზიარეთზე მარტოდ მოშენებული სახლი არი ქვიდან, ყულაჲ მოშენებული, ყულანდელი, მაშინდელი...“

ზიარეთში დაწვებიან, სიზმარში ნახვენ. ეტყვის სიზმარში, ეს დაკალიო, და ფული აჩუქეო, შინ დაკალიო, და აქ დაკალიო. რაცხასაც რომ ეტყვის, დაკლავს. ყოჩ (მამალი ცხვარი), ცხვარ ეტყვის, კარ, ზოროხას ეტყვის. ქათამი გაგვიგონია, სხვა ჩიტი არ გაგვიგონია.

მოთხოვნას ასრულებენ თავიანთი სურვილის შესრულების მოლოდინში. სიზმრებს ქალებიც ხედავენ: მათი ასევე სჯერათ ამ საქმეში.

ზიარეთში მიდიან ფორთას, ჭკუა რომენ დაკარგული ექნება. შვილი არ ეყოლოს. კარი არა აქ, შევა შიგ კაცი, და ქალი, პერანგს ჩაიცვამს მარტო, ოქრო, ვერცხლი არ ექნება, მარტო პერანგი და ნიფხავი, მუმ აანთებს, სამ, შვიდ, ხუთ, ცხრას. ჩემი დერდი რაცხა არიო, ვნახო სიზმარიო. და დაწვება. თუ არ ნახა სიზმარი, არ მოუხდა. თუ ნახა, თვალს დააბანიებს სიზმარში (მოუტანს რაცხას, ისე ეჩვენება), ასვამს და ეტყვის – ყურბანიო“ (მარი 2012: 224).

როგორც ნიკო მარის ტექსტიდან ჩანს, ღამის სათევად ეკლესიაში შედიოდნენ. „ყულანდელი“ (ძველი) სახლი „ქვიდან“, რომელსაც „კარი არ აქ“ – სწორედ ძველის წმიდა გიორგის ეკლესია უნდა იყოს. დღეს ეკლესიის ნაშთებიღაა დარჩენილი. 2017 წელს დანგრეული იყო დასაძინებლად საგანგებოდ აგებული ნახევრად ღია ფიცრული. მიუხედავად ამისა, ფორთის ზიარეთი იმ იშვიათთაგანია, დამძინების რიტუალს დღემდე რომ აღასრულებენ.

– დღემდე ასრულებენ მსხვერპლშეწირვის რიტუალსაც. იქნებ ძველებური ინტენსივობით არა, მაგრამ დაპირებული, ვალდებულებად აღებული მსხვერპლშეწირვის ფაქტებზე ჯერაც ყვებიან.

- საინტერესოა, რომ ფორთის ზიარეთს უკავშირდებოდა ამინდის მართვასთან (მეტადრე გვალვასა და წვიმასთან) დაკავშირებული სპეციფიკური რიტუალებიც.

ნ. მარის ჩანაწერში ფიქსირებულია ფორთის ზიარეთის სახვეწარებიც: „ჭკუა რომენ დაკარგული ექნება, შვილი არ ეყოლოს“... – სწორედ სახვეწარების შინაარსზე მიუთითებს. თუმცა ეს ჩამონათვალი სრულ სურათს არ ხატავს. ფორთის ზიარეთი მრავალფუნქციურია და იქ ნებისმიერი სახვეწარით შეიძლება მისვლა. თუმცა პრიორიტეტები აქაც გამოიყოფა (მათ შორისაა ნ. მარის მიერ დასახელებული პრობლემებიც). კერძოდ, ესენია: გათხოვებასთან ან დაქორწინებასთან დაკავშირებული პრობლემები; უშვილობა (ან გაჟიშვილის არ ყოლა); დემონებით, ავი სულით შეპყრობა; ფსიქიკური აშლილობა და გონებრივი არასრულფასოვნება; ბავშვების პრობლემები...

კონკრეტული ისტორიები აღარ მოგვცავენ, მაგრამ აღვნიშნავთ, რომ მოგვისმენია არაერთი ამბავი იმის შესახებ, ზიარეთის მადლით და შეწევნით როგორ განიკურნა ავადმყოფი, როგორ გაეხსნა ბედი იმედგადაწურულ ქალსა თუ ვაჟს, როგორ გაუჩნდა უშვილოს შვილი და ა.შ.

და რაკილა ამ ჩამონათვალშიც ზოგიერთი დეტალი მაინც შეგვახსენებს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთს, ისიც გავიხსენოთ, რომ ზიარეთობა და ხატობა პირველად ექვთიმე თაყაიშვილმა ახსენა ერთად, მაშინ, როცა სწორედ ნიკო მარის ზემოხსენებულ ჩანაწერებზე საუბრობდა. კერძოდ, ექვთიმე თაყაიშვილი წერს: „სამუსულმანო საქართველოში ჩვეულებადია ზიარეთში წასვლა. ეს უდრის ჩვენებურ ხატობას. ზიარეთი სამლოცველო ადგილს ჰქვია და ისეთი ადგილებია, სადაც ძველი ეკლესიის ნანგრევებია ან ყოფილი საჯვარეა. აქ მოდიან სხვადასხვა ადგილებიდან, ნამეტნავად ქალები. მოაქვთ ჩამოქნილი თაფლის სანთლები, აანთებენ სანთლებს და ლოცულობენ“ (თაყაიშვილი 1991: 220)...

ჩანაწერი „მომმე“ სალოცავებისთვის. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ზეპირი ისტორიების ზოგიერთ ფრაგმენტში გამოკრთის „მომმე სალოცავების“ თემა. მხედველობაში მაქვს ლეგენდა, რომ ზოგჯერ ძეგლის მთაზე ღამით სინათლე მოჩანს, ხოლო ძეგლიდან ანალოგიური სინათლე ხანდახან გამოჩნდება გაღმა მხარესაც, ბერთასკენ. მომმე ზიარეთების ამბავი ჭოროხის აუზში ასე თუ ისე ცნობილია. ერთ-ერთი ისტორია ეხება ძეგლის მახლობელ სივრცესაც. კერძოდ, თურქ მკვლევარს ადილ ოზდელს 1969 წელს შავშეთში, სოფელ ცეცხლაურში (ახლა Ziyaret) ჩაუწერია იქაურ ზიარეთთან დაკავშირებული ნარატივები. ცეცხლაურელები ვერ აზუსტებდნენ, ვის ეკუთვნოდა მაღალ კლდეზე მდებარე უძველესი წმინდა საფლავი, მაგრამ ამბობდნენ, რომ აქ დაკრძალული ადამიანი ქურდევანის მთაზე დაკრძალული ადამიანის ძმაა. ანუ, ქურდევანისა და ცეცხლაურის ზიარეთები მომმე ზიარეთები არიან (Özder 2017, 29). ქურდევანის მთა (ზ/დ 3000 მ) ცეცხლაურის ზიარეთიდან საკმაოდ შორსაა, სამხრეთით, არტანუჯის რაიონში. თუმცა სიშორე არ გამორიცხავს მომმე ზიარეთების შესაძლებლობას.

უფრო მკაფიოდ ჩანს მომმე ზიარეთების მოტივი ჭოროხის ზემოწელზე, სპერში. კერძოდ: კავაქთეფეს, დურბაბას, ქორგას (ხორგას),

ბულგურ დედეს ზიარეთების ჯგუფი, ხალხური რწმენით, ე.წ. მოძმე სალოცავებია (ziyaretlerle „kardes“), ისინი ერთმანეთს „ხედავენ“. უფრო ზუსტად, ამ წმინდა ადგილების მფარველები ანუ სულები, მუდმივად ურთიერთობენ ერთმანეთთან. ეს არის მისტიკური კავშირი, რომლის ძალითაც ისინი მთელ რეგიონს მფარველობენ.

ზეპირი ისტორიების მიხედვით, ამ ზიარეთებში სპერის უღელტეხილების მცველი წმინდანების სამარხებია. მათი „ძმოზა“ ანუ მისტიკური კომუნიკაცია, კავშირი უზრუნველყოფს ვრცელი ტერიტორიის – სოფლების, ტყეების, მინდვრების, უღელტეხილების, მიმოსვლის გზების... დაცვას მტრისაგან, ავისმზრახველი ადამიანებისგან, სტიქიური უბედურებებისგან. წმინდა სულებს მუდმივი კავშირი აქვთ ერთმანეთთან. ლეგენდის თანახმად, ამ კავშირის დამადასტურებელი ხილული სასწაული ისაა, რომ წმინდა დღეებში ამ ზიარეთებთან მწვერვალებზე შეიძლება გამოჩნდეს სინათლე. ზეპირ ისტორიათა ზოგიერთი ვარიანტით ეს არის კოცონი, რომელსაც სულები ანთებენ. ეს მათი კომუნიკაციის ერთ-ერთი ფორმაა. ამ სინათლის დანახვა შეუძლიათ სულიერად სუფთა ადამიანებს, რომლებიც იმასაც ხედავენ, როგორ გაიშლება სინათლის ფრაგმენტი ერთი მოძმე ზიარეთიდან მეორეს მიმართულებით...

მოძმე სალოცავების მოტივი სპერში სხვა შემთხვევაშიც ფიქსირდება. მაგალითად, სოფელ ჩამლიქაიაში (Çamlıkaya – ძვ. ჰუნუთი) მდებარე ყარა აჰმეთ ბაბას ზიარეთის „მოძმე“ სალოცავად მიჩნეულია ჭოროხის მოპირდაპირე მხარეს მდებარე სარიბაბას ზიარეთი (Başar 1972: 185). სწორედ ამის გამო მათგან რომელიმე ზიარეთზე მისული მომლოცველი ვალდებულია, მეორეც მოინახულოს.

ამბობენ, რომ, რომელიმე სალოცავის მფრველი სული შეიძლება გადავიდეს მოძმე სალოცავზე. გადასვლა აღიქმება მოძრავი სინათლის ან თეთრ ცხენზე ამხედრებული მხედრის სახით... ცხადია, არ ვაპირებთ მოძმე ღვთისშვილთა შესახებ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მითოლოგიური ნარატივების სპერში გადატანას, თუმცა უძველესი ქართული კულტურული სივრცის ზოგიერთ ასპექტზე დაფიქრება ამ შემთხვევაშიც შეიძლება.

ძეგლის „მოძმე“ სალოცავები ფორთასა თუ მახლობელ სოფელ-ხეობებში არავის დაუსახელებია, მაგრამ ზემოთ მოყვანილი ამბავი სინათლის შესახებ ვარაუდის დაშვების შესაძლებლობას იძლევა. აქ შეიძლება გავიხსენოთ 2010 წელს ფორთაში ჩაწერილი ერთი თქმულებაც, რომლის თანახმადაც სამი ეკლესია – ოპიზა, დოლისყანა და ფორთა სამ ძმას აუგია (ჩოხარაძე 2015: 277).

ძეგლის ზეპირი ისტორიების რამდენიმე ფრაგმენტი. მ. ელიადე, საუბრობს რა რელიგიურ ცვლილებათა ეპოქებში ქრისტიანობის „ცოცხალ ხალხურ რელიგიებთან“ დაპირისპირების შესახებ, აღნიშნავს, რომ „ღვთაებათა სახეები და „წარმართული“ მითები, რომლებიც სრულ გაქრობას არ დანებდნენ, ასე თუ ისე „გაქრისტიანდნენ“. ღმერთებისა და ურჩხულთა მკვლელი გმირების დიდი რაოდენობა წმინდა გიორგი გახდა; ქარიშხლის ღმერთები წმინდა ელიად იქცნენ; ნაყოფიერების უამრავი ქალღმერთი ღვთისმშობელს და სხვა წმინდან ქალებს შეერია. ისიც აღსანიშნავია, რომ

წინარეპრისტიანული ევროპის ხალხური რელიგიის ერთმა ნაწილმა, შენიღბული და შეცვლილი სახით, კალენდარულ დღესასწაულებსა და წმინდანთა კულტებში გააგრძელა სიცოცხლე. საფიქრებელია, რომ ეკლესიამ ათ საუკუნეზე მეტი მონადომა ქრისტიანულ ლეგენდებსა და პრაქტიკულ მოღვაწეობაში „წარმართული“ ელემენტების... განუწყვეტელ შემოტევასთან ბრძოლას. ამ ცხარე ბრძოლის შედეგი შედარებით მოკრძალებული იყო ევროპის სამხრეთსა და სამხრეთ-აღმოსავლეთში, სადაც ფოლკლორი და სოფლის მცხოვრებთა რელიგიური ცხოვრების წესები ღრმა ანტიკურობის, თვით პრეისტორიული დროის ფიგურებს, მითებსა და რიტუალებს წარმოგვიდგენდა ჯერ კიდევ XIX საუკუნის ბოლოს“ (ელიადე 2009: 149). რელიგიური სინკრეტიზმის ახალი საფეხურს ქმნიდა ისლამი. ხალხური რელიგიურობის, რწმენა-წარმოდგენების, რიტუალების, ზეპირი ისტორიების ტრანსფორმაცია ახალი რეალობის შესაბამისად (ასევე, წმინდანების „შენაცვლებაც“) რთული და ხანგრძლივი პროცესი იყო. ამჯერად ვგულისხმობთ ხეზრეთი ანუ უწმინდესი ალის, ყურანის პერსონაჟის, მამაცი მეომრის (ისლამი 1999: 229) ზეპირ ისტორიებს, რომლებიც ცნობილია არა მხოლოდ ჭოროხის აუზში ან, საზოგადოდ, ოსმალეთის იმპერიის მიერ დაპყობილ ძველ ქართულ პროვინციებში. ხეზრეთი ალი ვეშაპთმებრძოლი გმირია მთელს ანატოლიაში და სხვაგანაც. მაგრამ რაკილა კლარჯეთის შესახებ ვსაუბრობთ, ბუნებრივი იქნება, იქაურ ნარატივებში წმინდა გიორგის ძველი ხალხური ისტორიების კვალი რომ დავინახოთ. მით უმეტეს, როცა საქმე ეხება ათორმეტ სავანეთა მხარეს. გავიხსენოთ, რომ სწორედ წმიდა გიორგის სახელობისა იყო ძეგლის ეკლესია, ასევე, ათორმეტთაგან ხანძთა, დაბა...

ხეზრეთი ალის ციკლის ფორთაში ჩაწერილ თქმულებათა (ჩოხარაძე 2015; კლარჯეთი 2016 და სხვ.) თანახმად, ალი ამ ხეობებში დიდი ხნის წინათ მოსულა. აქვე დაღუპულან მისი მხლებელი ორი წმინდა მებრძოლი და ძეგლის ეკლესიასთან სწორედ მათი საფლავია.

იმ დროს ამ მიდამოებში თურმე ერთი გველეშაპი ცხოვრობდა. ყოველდღე ერთი ადამიანი მიჰყავდა ტყეში და ჭამდა. ხეზრეთი ალი ფრთოსანი რაშით დაედევნა გველეშაპს, რომელიც მთისკენ გაიქცა (მთხრობელმა სწორედ ძეგლის მთისკენ მიუთითა), ალიმ ჯადოსნური ხმალი ესროლა, მთა გაიპო, ხმალს გზა უტია. ხმალი გველეშაპს ჩაერჭო და მოკლა. გამარჯვების ყიჟინა გრგვინვად ისმოდა ხეობებში. ეს რომ ნახა იმ მხარის მმართველმა თამარამ, უარი თქვა ქრისტიანობაზე, რელიგია შეიცვალა და გამუსლიმანდა (ჩოხარაძე 2015: 108).

ამ მოკლე ნარატივშიც აშკარად ჩანს წმინდა გიორგის ხალხური ისტორიების არაერთი მოტივი, ასევე, შესაბამისად, ხეზრეთი ალის შესახებ გავრცელებულ თქმულებათა მოტივები. ფაქტია, რომ რელიგიური სინკრეტიზმის პირობებში, ისტორიულ ეპოქათა ცვლილებების შესაბამისად, ხალხური ისტორიების შინაარსი ძირითადად იგივე რჩება, მაგრამ ძველი ლეგენდების პერსონაჟი ტრანსფორმირდება ახალი რეალობის მიხედვით. შესაბამისად, იცვლება რელიგიურ-იდეოლოგიური მარკერებიც.

ცხადია, საყურადღებოა, რომ ილიას ოქურის ნარატივში ნახსენებია „თამარა“. ჭოროხის აუზში, ტაოს ჩათვლით, ზეპირსიტყვიერების მნიშვნელოვანი ნაწილია „თამარას“ ან „თამარა დოდოფლის“ ცხოვრების ეპიზოდები. ეს ისტორიები ზოგჯერ ზიარებებსაც უკავშირდება (ბერიძე... 2010: 177; კლარჯეთი 2016: 509). ასეც რომ არ იყოს, ნებისმიერ შემთხვევაში ტოპონიმებთან, ზოგიერთ უძველეს რიტუალთან და ზეპირსიტყვიერ მასალასთან ერთად ეს ისტორიებიც მკაფიო ფრაგმენტებია სამხრეთ საქართველოს ისტორიის ქართული რეალობისა, ქართველთა უძველესი ერთიანი კულტურული სივრცისა...

დასკვნა

შეიძლება ითქვას, რომ, პარალელურად დალაგებული ინფორმაცია, ერთი მხრივ, ძეგლის ტრადიცია, ხატობასთან დაკავშირებული ზოგიერთი წეს-ჩვეულება და, მეორე მხრივ, ჭოროხის აუზიდან მოტანილი, მცირედი სავლე მასალა, რომელშიც წარმოდგენილია ზიარებობის ამჟამინდელი რიტუალების ფრაგმენტები, იძლევა მათ შორის თუნდაც შორეულ კავშირზე, შორეულ ასოციაციებზე საუბრის შესაძლებლობას,... რასაკვირველია, ზიარებობის შემთხვევაში რიტუალის მწყობრი სისტემა მოშლილია და ეპოქათა კვალიც მეტისმეტად თვალსაჩინოა, მაგრამ ძეგლთან ზიარებობისა და ძეგლობა დღის, მართალია, სხვადასხვა მიმართულებით ტრანსფორმირებულ, მაგრამ მაინც საერთო ფესვებზე, დაფიქრება, ვფიქრობთ, შესაძლებელია...

სწორედ ამ თვალსაზრისით ვსაუბრობთ „ძეგლზე“, რომლის უძველესი შინაარსის მნიშვნელოვანი დეტალები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში შენახულია ლექსიკური ერთეულით, რომელიც ხატთან ურთიერთობისთვის განკუთვნილი კონკრეტული აქტივობის აღმნიშვნელია. კლარჯეთში კი შემორჩა ტოპონიმი, მხოლოდ ადგილის სახელი, მაგრამ უწინდელი შინაარსის რაობაზე მიაწვდის ამ ადგილთან დაკავშირებული ტრადიცია, რომელშიც იქნებ მცირედილად ძველის ანარეკლი, მაგრამ რაც არის, იმაშიც შეიძლება დანახვა ფენებისა, სავარაუდოდ, კერპთმსახურების, ძეგლის, კერპის წინაშე ადამიანის ვალდებულებების უძველესი ტრადიციების წიაღიდან რომ იღებს სათავეს...

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები

აბულაძე 1993 – ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი. თბილისი, 1993.

ბერიძე... 2010 – მ. ბერიძე, რ. გუჯეჯიანი, ზიარებობის ტრადიცია ისტორიულ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში. საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ტბელ აბუსერისძის სახელობის უნივერსიტეტი, სხალთის ეპარქია, საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია დიდაქარობა, მასალები. ხულო, დიდაქარა, 2010.

ელიაძე 2009 – მ. ელიაძე, მითის ასპექტები. თბილისი, 2009.

- თაყაიშვილი 1991** – ე. თაყაიშვილი, სამუსლიმანო საქართველო, კრებულში „დაბრუნება“, ტომი I. თბილისი, 1991.
- ისლამი 1999** – ისლამი, ენციკლოპედიური ცნობარი. თბილისი, 1999.
- კლარჯეთი 2016** – კომპლექსური მონოგრაფია „კლარჯეთი“ (ავტორები: მ. ფაღავა მ. ცინცაძე მ. ბარამიძე, მ. ჩოხარაძე, თ. შიოშვილი, შ. მამულაძე, რ. ხალვაში, ზ. შაშიკაძე, ნ. მგელაძე, ჯ. კარალიძე). თბილისი, 2016.
- მარი 2012** – ნ. მარი, შავშეთსა და კლარჯეთში მოგზაურობის დღიურები, თარგმანი რ. დიასამიძის, გამოკვლევა და შენიშვნები მ. ფაღავასი. ბათუმი, 2012.
- ტაო 2020** – კომპლექსური მონოგრაფია „ტაო“ (ავტორები: მ. ფაღავა, მ. ბარამიძე, მ. ჩოხარაძე, თ. შიოშვილი, რ. ხალვაში, ზ. შაშიკაძე, ნ. მგელაძე, მ. ხალვაში, ჯ. კარალიძე, ჯ. ჩხვიმიანი). თბილისი, 2020.
- ქეშიკაშვილი 1990** – ი. ქეშიკაშვილი, ღმერთები, მითები, რიტუალები. თბილისი, 1990.
- ქსე 1987** – ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. XI. თბილისი, 1987.
- ჩოხარაძე 2015** – მ. ჩოხარაძე, ხანძთა და ათორმეტ სავანეთა მხარის ძველი სალოცავები. ბათუმი, 2015.
- ცეცხლაძე 2004** – ნ. ცეცხლაძე, ძიებანი ჭოროხის აუზის ტოპონიმიიდან. ბათუმი, 2004.
- ჭინჭარაული 2005** – ა. ჭინჭარაული, ხევსურული ლექსიკონი. თბილისი, 2005.
- Başar 1972** – Z. Başar İçtimai adetlerimiz - inançlarımız ve Erzurum ilindeki ziyaret yerlerimiz. Ankara, 1972.
- Develioglu 2007** – F. Develioglu, Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik LUGAT, Ankara, 2007.
- Kalafat 1997** – Y. Kalafat, Erzurum’da Anadolu Türk Halk Sufizmi -Zazalar, Kırmancılar ve Türkmenler, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Eser Koleksiyonu, Ankara, 1997.
- Özder 2017** – M. Özder Mustafa Adil, Artvin Folkloru II, Yusufeli. 2017.

References and Sources

- Abuladze 1993** – I. Abuladze, Dictionary of the Old Georgian Language. Tbilisi, 1993.
- Başar 1972** – Z. Başar, Our Social Customs – Our Beliefs and Places of Zialet in Erzurum Province. Ankara, 1972.
- Beridze... 2010** – M. Beridze, R. Gujejiani, The Tradition of Zialetoba in Historical South-West Georgia, St. Tbel Abuseridze University of the Patriarchate of Georgia, Eparchy of Skhalla, International Scientific Conference Didacharoba, Proceedings. Khulo, Didachara, 2010.
- Chincharauli 2005** – A. Chincharauli, Khevsurian Dictionary. Tbilisi, 2005.
- Chokharadze 2015** – M. Chokharadze, Ancient Shrines of the Khandzta and Twelve Sanctuaries Region. Batumi, 2015.

- Develioğlu 2007** – F. Develioğlu, Ottoman – Turkish Encyclopedic Dictionary. Ankara, 2007.
- Eliade 2009** – M. Eliade, Aspects du mythe. Tbilisi, 2009.
- GSE 1987** – Georgian Soviet Encyclopedia, Vol. 11. Tbilisi, 1987.
- Islam 1999** – Islam, Encyclopedic Reference Book. Tbilisi, 1999.
- Kalafat 1997** – Y. Kalafat, Anatolian Turkish Folk Sufism in Erzurum - Zazas, Kurmanjis, and Turkmens, Gazi University Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Center Collection of Works. Ankara, 1997.
- Keshikashvili 1990** – I. Keshikashvili, Gods, Myths, Rituals. Tbilisi, 1990.
- Klarjeti 2016** – Comprehensive Monograph 'Klarjeti' (Authors: M. Paghava, M. Tsintsadze, M. Baramidze, M. Chokharadze, T. Shioshvili, Sh. Mamuladze, R. Khalvashi, Z. Shashikadze, N. Mgeladze, J. Karalidze). Tbilisi, 2016.
- Marr 2012** – N. Marr, Diaries of Travels in Shavsheti and Klarjeti, translation by R. Diasamidze, research and notes by M. Paghava. Batumi, 2012.
- Takaishvili 1991** – E. Takaishvili, Muslim Georgia, in the collection 'Dabruneba' [The Return], Volume I. Tbilisi, 1991.
- Tao 2020** – Comprehensive Monograph Tao (Authors: M. Paghava, M. Baramidze, M. Chokharadze, T. Shioshvili, R. Khalvashi, Z. Shashikadze, N. Mgeladze, M. Khalvashi, J. Karalidze, J. Chkhvimiani). Tbilisi, 2020.
- Tsetskhladze 2004** – N. Tsetskhladze, Research on the Toponymy of the Chorokhi Basin. Batumi, 2004.
- Özder 2017** – M. Adil Özder, Artvin Folklore II. Yusufeli, 2017.

DOI: 10.61491/yk.17.2025.12197

თურქიზმები ფშავრსა და ხევსურულში
(ლექსიკური ანალიზი)

Turkisms in Pshavian and Khevsurian
(A Lexical Analysis)

მირანდა ჭანკვეთაძე

აკაკი წყეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
საქართველო, ქუთაისი

Miranda Tchankvetadze
Akaki Tsereteli State University
Georgia, Kutaisi

აბსტრაქტი

ქართული ენის დიალექტოლოგიური ხაზი გამოირჩევა მრავალფეროვნებით, სადაც განსაკუთრებული ადგილი უკავია მთის დიალექტებს, რომელთა შორისაა ფშავური და ხევსურული დიალექტები. მიუხედავად ამ კუთხეების შედარებით გეოგრაფიული ჩაკეტილობისა, ამ მხარეში არსებულ ლექსიკურ ერთეულებში ვხვდებით ნასესხობებს. ისტორიულმა პროცესებმა, სოციალურ-ეკონომიკურმა კავშირებმა და მეზობელ კავკასიურ ხალხებთან ურთიერთობებმა განაპირობა თურქული წარმოშობის ლექსიკური ერთეულების შეღწევა ზემოთ ხსენებულ დიალექტებში.

მოცემული ნაშრომის კვლევის ობიექტს წარმოადგენს თურქიზმები – თურქული წარმოშობის ლექსიკური ერთეულები, რომლებმაც სპეციფიკური ადგილი დაიმკვიდრეს ფშავ-ხევსურეთის ცოცხალ მეტყველებასა და ფოლკლორში. ფშავრსა და ხევსურულ დიალექტებში ძირითადად გვხვდება მესაქონლეობასა და სასოფლო-სამეურნეო დარგებთან დაკავშირებული ტერმინები: ნიადაგთან და მესაქონლეობასთან დაკავშირებული ლექსიკა. მაგალითად: ყიში (kɪʃ) – მაგარი მიწა, ძნელად სათხრელი. ხევსურულში: ნაზამთრი მიწა, ძნელად დასამუშავებელი. თურქულში kɪʃ ლექსემა „ზამთარს“ ნიშნავს. ნაზამთრი მიწა კი ძნელად დასამუშავებელია. ქეჩი (keçi) – „თხა“, ვაცი, რომელიც ცხვარს მიუძღვება ხოლმე. ქაშგარლი მაჰმუდის ლექსიკონში გვხვდება, როგორც eçkü, თანამედროვე თურქულში – keçi: თხა. თოხლი (toklu) – ბატკანი ერთიდან ორ წლამდე. თოხლია ბატკანი, რომელმაც ბატკანი გააჩინა. ძველ თურქულში toklu – ქაშგარელი მაჰმუდის ლექსიკონში ნიშნავს ექვსი თვის ცხვარს. სევორთიანის ლექსიკონში მისი განმარტება შემდეგნაირია: ექვსი თვის ზემოთ, ერთ წლამდე ცხვარი. tok სიტყვა ძველ თურქულში ნიშნავს „უთმო თავიან და ურქო ცხოველს“, „ი“

კი სახელიდან სახელის მაწარმოებელი აფიქსია. თანამედროვე თურქულში მისი განმარტებაა: ორ წლამდე ცხვარი.

მთის დიალექტებში თურქიზმების ანალიზი საშუალებას გვაძლევს თვალი ვადევნოთ არა მხოლოდ ენობრივი სესხების მექანიზმებს, არამედ ისტორიულ-კულტურული კონტაქტების სურათსაც. ნაშრომში ყურადღება გამახვილებულია შემდეგ ასპექტებზე: ფშავ-ხევსურულ დიალექტებში თურქიზმების სემანტიკური ჯგუფები, ფონეტიკური და მორფოლოგიური ტრანსფორმაცია, რომელიც განიცადა ნასესხებმა სიტყვებმა საანალიზო დიალექტებში.

საკვანძო სიტყვები: ხევსურული დიალექტი, ფშავური დიალექტი, თურქიზმები, ნასესხები ლექსიკა.

ABSTRACT

The dialectological landscape of the Georgian language is distinguished by its diversity, within which a particular place belongs to the mountain dialects, among them Pshavian and Khevsurian. Despite the relative geographical isolation of these regions, borrowings are nonetheless found among the lexical units present there. Historical processes, socio-economic ties, and relations with neighboring Caucasian peoples brought about the penetration of lexical units of Turkic origin into the dialects mentioned above.

The object of study of the present paper is Turkisms – lexical units of Turkic origin that have secured a specific place within the living speech and folklore of Pshav-Khevsureti. In the dialects under analysis, terms connected chiefly with animal husbandry and agricultural branches are found: vocabulary related to soil and to livestock-keeping. For example: q'ishi (Turk. kış) – hard ground, difficult to dig. In Khevsurian: ground left over-wintered; difficult to work. Turk. kış means „winter“; ground left over the winter is indeed difficult to work. Kechi (Turk. keçi) – „goat“; a billy-goat that leads the flock of sheep. It occurs in Mahmud al-Kashgari's dictionary as „eçkü“; in modern Turkish, keçi: goat. Tokhli (Turk. toklu) – „a lamb between one and two years of age“. A tokhlia is a ewe that has already lambed. In Old Turkic, toklı, in Mahmud al-Kashgari's dictionary, means „a sheep of six months“. In Sevortyan's dictionary, it is defined as follows: „a sheep older than six months, up to one year“. The word tok in Old Turkic means „an animal without horns and without a mane“, while -lı is a noun-forming suffix. In modern Turkish, it denotes „a sheep up to two years of age“.

The analysis of Turkisms in the mountain dialects allows us to trace not only the mechanisms of linguistic borrowing but also the broader picture of historical-cultural contacts. The paper focuses attention on the following aspects: the semantic groups of Turkisms in the Pshav-Khevsurian dialects, and the phonetic and morphological transformation undergone by the borrowed words within the mountain dialects.

Keywords: Khevsurian dialect, Pshavian dialect, Turkisms, borrowed vocabulary.

შესავალი

როგორც ცნობილია, საქართველოს მთის ტერიტორიაზე ქართველებთან ერთად ოდითგანვე უცხოვრიათ კავკასიის მეზობელი თურქული ტომების წარმომადგენელ ხალხს.

ფშავ-ხევსურეთი, მიუხედავად გეოგრაფიული იზოლაციისა, ისტორიულად არ იყო მოწყვეტილი გარე სამყაროს; ეს ტერიტორია იყო სტრატეგიულად მნიშვნელოვანი მთიანი რეგიონი – კავკასიური ტომების გზაჯვარედინი. მიუხედავად ტერიტორიული სიმწირისა და ძნელად მისადგომობისა, ფშავ-ხევსურული დიალექტი სრულად არ არის დაცლილი ლექსიკური ნასესხობებისგან. სწორედ ზემოთ ხსენებულ ურთიერთობათა შედეგს წარმოადგენს მთიელთა მეტყველებაში დამკვიდრებული თურქული ლექსიკა ანუ თურქიზმები, რომლებიც აქ გავრცელდა სავაჭრო, სამხედრო ან კულტურული კონტაქტების გზით.

კვლევის მეთოდები

წინამდებარე ნაშრომში წარმოდგენილია ა. ჭინჭარაულის „ხევსურული ლექსიკონისა“ და ნ. გურგენიძის ნაშრომებში მოყვანილი თურქიზმების როგორც სემანტიკური, ასევე ფონეტიკურ-მორფოლოგიური შედარებითი ანალიზი.

მსჯელობა

თურქული წარმომავლობის სიტყვები ფშაურსა და ხევსურულში ძირითადად მესაქონლეობასა და სასოფლო-სამეურნეო დარგებს უკავშირდება. აგრეთვე ვხვდებით საყოფაცხოვრებო ტერმინებსაც:

ბალყუმი (balgam/balgan) – 1. შავი, ნაყოფიერი, ფხვიერი და უქვიშო ნიადაგი. თიხნარი ნიადაგი, ზომიერი მოსავლის მომცემი: „მიწა ბალყუმია შუადღემდე სატკეპნადაც, სახლჩირის დასაყრელადაც“ (გურგენიძე 2005: 49). 2. უწოდებენ მოუხნავად დატოვებულ, ნასვენ მიწასაც.

ამ სიტყვის სახეცვლილი ფორმა გვხვდება იმერხეულში – ბალხამი, რაც „დაუმუშავებელ მიწას“ ნიშნავს. ხოლო თურქულში ეს სიტყვა არის balgam / balkan – bataklık, sulu, რაც ნიშნავს „ჭაობიან, ტალახიან ადგილს“. რაც შეეხება სიტყვა ბალყუმ-ს, ბაგისმიერმა მ თანხმოვანმა დაიმსგავსა ა ხმოვანი, ხოლო გ თანხმოვანის გამკვეთრება (გ<ყ) ქართული ენის ფონეტიკისთვის დამახასიათებელი მოვლენაა. (გურგენიძე 2005: 50).

კიში / ყიში (kış) – მაგარი მიწა, ძნელად სათხრელი (ჭინჭარაული 2005: 485). ხევსურულში – ნაზამთრი მიწა; ძნელად დასამუშავებელი. თურქულში „kış“ ლექსემა „ზამთარს“ ნიშნავს. ნაზამთრი მიწა კი ძნელად დასამუშავებელია.

აზმანი (azman/azban) – ორი წლის ცხოვარი (სულხან-საბა). თურქულ ენებში azman სიტყვას სხვადასხვა მნიშვნელობა აქვს. 1. კასტრირებული ცხოველი. 2. კასტრირებული ცხვარი 3. ხარი.

მაჰმუდ ქაშგარლის ლექსიკონში ეს სიტყვა კასტრირებულ ცხვარს ნიშნავს. რაც შეეხება ე. ნიშანიანს, ის აღნიშნავს, რომ azman სიტყვა man აფიქსით ნაწარმოები სახელია (az) „კასტრირება“ ზმნისაგან ობიექტური მნიშვნელობიდან (Nişanyan 2018: 66).

გოზა (göz) – ხევსურულ, მთიულურ და ფშაურ დიალექტებში ნიშნავს „ადგილს მშვილდის სახელურიდან წვერამდე, მშვილდის ფეხს“ (გურგენიძე 1989: 140). თურქულში göz- ის მთავარი განმარტება არის „თვალი“, მაგრამ გვხვდება სხვა მნიშვნელობებითაც, როგორიცაა: ხვრელი, ნახვრეტი, ყუნწი, თოქსამართი.

სალთა (salt) – ერთი, მარტო; უგარეტანსაცმელო (კაცი); უტვირთო, უბარგო (პირუტყვი). „მხედრები იყვნენ სალთად“. ა. შანიძე: სალთა ცხენი. მოხევე: ცალთა. აგრეთვე გვხვდება „მასალთავენს“ (ჭინჭარაული 2005: 530). მა-სალთა-ე-ებ-ს.

თურქულში salt სიტყვის მნიშვნელობებია: 1. მარტოსული, მარტოდმარტო, მარტო, 2. დაუოჯახებელი. ე. სევორთიანი თავის ლექსიკონში ამ სიტყვას tek, yalnız başına, bekar „მარტო, მარტოდმარტო, დაუოჯახებელი“ მნიშვნელობით იყენებს და აღნიშნავს, რომ salt ლექსემა sal („მიტოვება, დატოვება“) ზმნისგან და ul აფიქსისგან ნაწარმოები სახელია.

აღლარი (ağalar) – თურქ. აღა-ლარ (= ბატონები?). „მოდიან თათრის აღლარნი: ზეზვა გვაჩვენე თვალითა“ (ხევს. პოეზია) (ჭინჭარაული 2005: 78).

თურქულში ağa-ს მნიშვნელობებია: ბატონი, უფროსი; აღა არის ტიტული, რომელიც გამოიყენება მაღალი თანამდებობის პირის ან უფროსის აღსანიშნავად. ოსმალეთის იმპერიაში ტიტული აღა გამოიყენებოდა სამხედრო მეთაურებისთვის ან ოფიცრებისთვის. ტერმინი აღა თურქული წარმოშობისაა და ის შეიძლება აგრეთვე გულისხმობდეს ავტორიტეტს ან ლიდერობას. ის აგრეთვე გამოიყენება ვინმესადმი პატივისცემის გამოსახატავად (TDK, Atalay 1983: 157). რაც შეეხება lar-ს, ეს არის მრავლობითი რიცხვის მაწარმოებელი აფიქსი თურქულში.

აღალბაში (ağalbaş) – აღალის, ქარაენის უფროსი. ძველად საქართველოს სამხედრო გზით ტვირთის გადამტანი მეურმეების უფროსი. „აღალბაში გამოცდილი, სიტყვაპასუხიანი და სანდო კაცი უნდა ყოფილიყო“. ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონის მიხედვით, აღალი – ურმების, საზიდრების, საბარგო და მისთ. (გურგენიძე 2005: 51). ძველ თურქულში და თურქულის დიალექტებში ეს სიტყვა წარმოდგენილია შემდეგი ფორმებითა და მნიშვნელობებით: ağal, ağıl, avıl, avul, avla, avlağ, რაც ნიშნავს: საქონლის სადგომი, ცხვრის ფარები, ცხვრის საზაფხულო ფარები, სახლის მახლობლად შემოღობილი ბოსტანი. სიტყვის სხვა მნიშვნელობებია: სოფელი, სახლი, ქვეყანა, რაიონი. baş – თავი, მეთაური (გურგენიძე 2005: 51).

ქეჩი (keçi) – თხა, ვაცი, რომელიც ცხვარს მიუძღვება ხოლმე. „(ლევებს) მიუდის ჩვენებ ქეჩები, ვეწნებს გააქვის ჩქამიო“ (ხევს. პოეზია); „სხვადაც თუ არ დაიჯერებთ, ცხვარჩი დაძიეთ ქეჩები“ (ხევს. პოეზია); აგრეთვე: გაუქეჩავს, გაქეჩავს (ჭინჭარაული 2005: 210) ქაშგარლი მაჰმუდის ლექსიკონში გვხვდება როგორც „eçkü“: ოღუზები eçkü-ს მაგივრად keçi-ს იყენებენ (TDK 1983: 128), თანამედროვე თურქულში keçi – თხა.

ფაშლაქა (başlık) – ყაზალახი. ყაზბ. ბაშლიყო, ბაშლუყი. შ. ნიჟარაძე (ბაშლული) (ჭინჭარაული 2005: 891). თურქულში baş ნიშნავს „თავს“,

ხმოვანთა ჰარმონიის მიხედვით ოთხვარიანტიანი *lxk* კი სახელიდან სახელის მაწარმოებელი აფიქსია. სიტყვაში ფიქსირდება *ბ > ფ* თანხმოვანთმონაცვლეობა; *ბ* თანხმოვანის გამკვეთრება. თურქულში *başlık* სიტყვის მნიშვნელობებია: 1. ყაბალახი, თავსაბურავი, ქუდი, მუზარადი, 2. ხელმძღვანელობა, 3. სათაური (ჩლაიძე 2001: 127).

ულური (*uğur*) – ბედნიერება, ილბალი, დავლათი. „უთხოვავ მორიგეს ღმერთი სად, რო: უღურ მამეცივ“ (ქზპ. 1). „გშვენის ვაჟკაცის უღური, ბიჭი ხარ ქალებსთანაო“ (შდრ. მოწ., ქეშიკ). აგრეთვე: სოფლის უღური (ჭინჭარაული 2005: 870). თურქულში *uğur* ნიშნავს: 1. ბედნიერების, სიკეთის მომასწავლებელს; კარგი, ნიშანი, ბედი. 2. ბედნიერების მომტანი შემთხვევა (ჩლაიძე 2001: 1387).

ნათოზი / ნათოზი (თურქ. „თოზ“ მტვერი) – ნამუსრევი, ნამსხვრევი, ნაფლეთი. „ქვა კლდეთ ნათოზი წვრილასა ზე თავზე გადასდისაო“ (ხევს. პოეზია). „თოფის ხმას ერთუც გააბომს, ნათოზს გაიღებს ძელისასა“ (ხევს. პოეზია). აგრეთვე: გაანათოზებს/გაანათოხებს, გაანათოზდების/გაანათოსდების, გაუნათოსებს, დანათოზდება, ნათოზდამტვერალი. (ჭინჭარაული 2005: 650). ძველსა და თანამედროვე თურქულში *toz* ნიშნავს: 1. მტვერს, 2. ნაწილაკს, 3. ფხვნილს.

თექალთო (*tekalti*) – თოქალთო. „ვინ იცის, კიცვო რემაო, შენის თექალთოს კეცება? (ხევს. პოეზია). „შავი ვარ შავი ცხენი მყავს, შავი თექალთო მიდგია“ (ხევს. პოეზია). ლ. ლეონ. თაქალთო, თიქალთო, თოქალთო (ჭინჭარაული 2005: 405).

tek – მშვიდად ჯდომა, *alt* – ქვეშ, ქვედა. *tekalti* თურქულში ნიშნავს ცხენის აღკაზმულობის ნაწილს; წარმოადგენს ცხენის ზურგზე უნაგირის ქვეშ დასაფენ ქეჩას.

დოსტოდრიგ (თურქ. დოსდოდრუ) – პირდაპირ, ჯიქურ. (ჭინჭარაული 2005: 324). *Doğru* თურქულში ნიშნავს: 1. პირდაპირ, სწორი, 2. სწორი ხაზი. *dos* აღმატებითი ხარისხის გამომხატველიი ასობგერათა კონზინაციაა. *dosdoğru* – უსწორესი, აბსოლუტურად სწორი. ამ სიტყვაშიც ვხვდებით *ტ* და *დ* თანხმოვანთმონაცვლეობას.

ბო[ვ]რაცი (თურქ. *bayrak*) – დროშა, ბაირადი. „ყველაის საწყინარია დადგომა ბორაციისაო, აღარ ხუოდას დროშაი ლაღის კარატის ჯვრისაო“; „ღმერთმა იცოდეს, მეწყინა სიკვდილი ერეკლისაო, ლეკებისაგან წაღება ბლარაის ბორაციისაო“ (ხევს. პოეზია). აგრეთვე: ბორაყ – ალვისტარი (ჭინჭარაული 2005: 104). თურქულში *bayrak* – დროშა, ალამი, ბაირადი.

თულუხი (თურქ. *tuluk* „ტიკი“) – სპილენძის ჭურჭელი, ჩვეულებრივ მაღალყელიანი (წყლის, ლუდის და მისნაირი). „მკვდარს თავითი აქვ თულიხი, ზედა ეკრა სანთლის ფეხია“. „წამართვეს ქვაბა, თულუხი შინც დედა მყავ მწყევია“ (ხევს. პოეზია) (ჭინჭარაული 2005: 425).

თურქულში *tuluk* ნიშნავს „ცხვრის ან თხის ტყავისგან დამზადებულ მყარი სახეობის ჭურჭელს“, რომელიც გამოიყენება სხვადასხვა პროდუქტის შესანახად.

ჩანახი (თურქ. *çanak* „თიხის ჯამი“) – ჯამის ფორმის ჭურჭელი სპილენძისა, ხისა (იყენებენ საწყაოდ). ჩანახი არის ჯამის მსგავსად

სპილენძისგან გაკეთებული ჭურჭელი, მხოლოდ ჯამზე ბევრად დიდი (ჭინჭარაული 2005: 1006). თურქულში *çanak* – 1. ჯამი, ლანგარი. 2. თიხის ჭურჭელი, ჯამჭურჭელი. როგორც ვხედავთ, აქაც ქ და ხ თანხმოვანთამონაცვლეობაა.

ალაჩუყი (თურქ. ალაჩუქ) – ხის ტოტებისგან დამზადებული ქოხი. აგრეთვე: ალაჩოდი, ალაჩოყი, ალაჩუხი (ჭინჭარაული 2005: 29). ამ შემთხვევაში, ვხედავთ ქ და ყ თანხმოვანთამონაცვლეობას.

თურქულის სხვადასხვა დიალექტებში ვხვდებით ფორმებს: *alaçuk*, *alaçık*, *alapçık*, *alaçuh* – 1. კარავი, 2. პატარა სახლი; ხის ტოტებისგან დამზადებული პატარა სახლი. თუნჯერ გულენსოის აზრით, ეს სიტყვა ნაწარმოებია *ala* „ნახევარი“ და *-ık* აფიქსით.

აგრეთვე გვხვდება ნასესხები სიტყვებიდან ქართული დერივატივებით ზმნათა წარმოების მაგალითებიც:

ა-იად-ებ-ს (დალოცვაში იციან). თქვენსამც სულს უნათობს, თქვენსამც აიადებს (ვაჟა. „ივერია“). გუდამაყარში: იადად ამყფოსო – გაანათლოს, ნათელი აღირსოს. მოცემული ზმნის ფუძე არის იად / *yağ*, რაც თურქულად ნიშნავს „კარაქს, ზეთს“, რომელიც მოცემულ შემთხვევაში სულის განათლებასთანაა დაკავშირებული (გურგენიძე 2005: 52).

და-ქეჩ-ვ-ა (ქიზიყ. ფშავ.) – გზის მიმართულების მიცემა ფარისა ან ჯოგისთვის. ცხვის ფარას რომ წინ გაუძღვება თხა, ან თვითონ მეცხვარე რომ გაიყოლებს მთელ ფარას. „ბიჭო, წადი და გაქეჩე ცხვარი!“ (ალ. ლლ.). (გურგენიძე 1989: 40).

დასკვნა

ამგვარად, ფშავ-ხევსურეთი, როგორც გეოგრაფიულად იზოლირებული, მაგრამ სტრატეგიულად მნიშვნელოვანი მთიანი რეგიონი, ისტორიულად იდგა ჩრდილო და სამხრეთ კავკასიის გზაჯვარედინზე. მიუხედავად ტერიტორიული სიმწირისა და ძნელად მისადგომობისა, ფშავ-ხევსურული დიალექტი სრულად არ არის დაცლილი ლექსიკური ნასესხობებისგან.

ფშავ-ხევსურულში არსებული თურქიზმები ნათლად აჩვენებს იმ კულტურულ-ენობრივ ურთიერთობებს, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში იქმნებოდა კავკასიის მთიანეთში. აღსანიშნავია, რომ ფშაურსა და ხევსურულში თურქული ნასესხობები ძირითადად მესაქონლეობასა და სასოფლო-სამეურნეო დარგებს უკავშირდება.

გამოყენებული ლიტერატურა

გურგენიძე 1989 – ნ. გურგენიძე, რამდენიმე თურქული ნასესხობის შესახებ თუშურ კილოში. მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია. თბილისი, 1989.
გურგენიძე 2005 – ნ. გურგენიძე, ზოგიერთი ნასესხობის შესახებ საქართველოს მთის დიალექტებში. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია, აკად. გ. წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი,

თბილისის აზიისა და აფრიკის ინსტიტუტი: პერსპექტივა-XXI. VII ტ. თბილისი, 2005.

ჭინჭარაული 2005 – ა. ჭინჭარაული, ხევსურული ლექსიკონი. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია, არნ. ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტი. თბილისი, 2005.

Atalay 1983 – B. Atalay, Divanü Lugat-it -Türk Tercümesi. TDK. Ankara, 1983.

Chlaidze 2001 – L. Chlaidze, Türkçe-Gürcüce Sözlük. Gürcistan Bilimler Akademisi, Akademisyen G. Tsereteli Doğu Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2001

Nişanyan 2018 – S. Nişanyan, Çağdaş Türkçenin Etimolojisi. Yeni Basım. İstanbul, 2018.

References

Atalay 1983 – B. Atalay, Translation of Divanu Lugat-it –Turk. TDK. Ankara, 1983.

Chlaidze 2001 – L. Chlaidze, Turkish-Georgian Dictionary. The Georgian Academy of Science, G. Tsereteli Institute of Oriental Studies. Istanbul, 2001.

Gurgenidze 1989 – N. Gurgenidze, About Some Borrowings In the Tushuri Dialect. Herald, Language and Literature Series. Tbilisi, 1989.

Gurgenidze 2005 – N. Gurgenidze, On Some Borrowings In the Mountain Dialects of Georgia. The Georgia Academy of Science, G. Tsereteli Institute of Oriental Studies, Institute of Asia and Africa. Perspektiva XXI, VII. Tbilisi, 2005.

Nishanian 2018 – S. Nishanian, Etymological Dictionary of Contemporary Turkish. New Edition. İstanbul, 2018.

Tchintcharauli 2005 – A. Tchintcharauli, Khevsuretian Dictionary. The Georgia Academy of Science, Arnold Chikobava Institute of Linguistics. Tbilisi, 2005.

DOI: 10.61491/yk.17.2025.12198

სინდისის ფენომენი ვაჟა-ფშაველას
„სტუმარ-მასპინძელში“

The Phenomenon of Conscience
in Vazha-Pshavela's "Host and Guest"

მანანა ჭიჭინაძე

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
საქართველო, ქუთაისი

Manana Chichinadze

Akaki Tsereteli State University
Georgia, Tbilisi

აბსტრაქტი

სტატიაში გაანალიზებულია სინდისის ფენომენის მხატვრული და ფილოსოფიური ასპექტები ვაჟა-ფშაველას პოემაში „სტუმარ-მასპინძელი“, რომელიც არა მხოლოდ ეთნიკურ-რელიგიური დაპირისპირების ამსახველი ეპიკური თხზულებაა, არამედ ადამიანის შინაგანი სამყაროს – სინდისის, მორალური პასუხისმგებლობისა და თავისუფალი არჩევანის – დრამატული მხატვრული ასახვა.

პოემის ცენტრალური პერსონაჟები – ალაზა და ჯოყოლა განსხვავებული, თუმცა ერთნაირად ტრაგიკული გზით წარმოაჩენენ იმ წინააღმდეგობას, რომელიც წარმოიშვება ადამიანის შინაგან ხმასა და თემს, რელიგიურ ნორმებს შორის. განსაკუთრებით საგულისხმოა ალაზას სულიერი ბრძოლა, რომელშიც მკაფიოდ იკვეთება კონფლიქტი თემის კოლექტიურ მორალურ კოდექსსა და უნივერსალურ ჰუმანიზმს შორის. მიუხედავად იმისა, რომ სალიტერატურო კრიტიკაში განსხვავებული ინტერპრეტაციები არსებობს ზვიადაურის დატერების ეპიზოდის შესახებ, სტატიაში დასაბუთებულია, რომ ალაზას ეს ქმედება განპირობებულია არა ეროტიკული იმპულსით, არამედ წმინდა ადამიანური თანაგრძნობითა და თანაგანცდით.

პოემის პერსონაჟთა ქცევისა და შინაგანი მოტივაციის ანალიზი ცხადყოფს, რომ პოეტი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ადამიანის მორალურ საფუძველს – სინდისს, ნამუსს, რომელიც თემის მიერ დადგენილი ეთიკური წესების პროდუქტი კი არ არის, არამედ –

პიროვნების შინაგანი იმპერატივით გამოვლენილი მოქმედება, ადამიანის „გულიდან გამოსული“. ამგვარ ხედვას სინდისი გამოჰყავს კულტურულ-ისტორიული დეტერმინაციის ფარგლებიდან და ამ პერსპექტივით ვაჟა-ფშაველა წარმოგვიდგება ტრანსკულტურული ჰუმანიზმის წარმომადგენლად, რომლის შემოქმედებაში ადამიანის შინაგანი თავისუფლება და უნივერსალური მორალური ღირებულებები თემურ და კონფესიურ საზღვრებს აღემატება.

საკვანძო სიტყვები: ვაჟა-ფშაველა, პოემა „სტუმარ-მასპინძელი“, სინდისის ფენომენი.

ABSTRACT

The article analyzes the artistic and philosophical aspects of the phenomenon of conscience in Vazha-Pshavela's poem „Host and Guest“ (Stumar-Masp'indzeli), which is not merely an epic work depicting ethnic-religious confrontation, but also a dramatic artistic portrayal of the human being's inner world — of conscience, moral responsibility, and free choice.

The poem's central characters, Aghaza and Joqola, reveal — by different, though equally tragic, paths — the conflict that arises between a person's inner voice and the demands of community and religious norms. Aghaza's spiritual struggle is especially noteworthy, in which the conflict between the community's collective moral code and universal humanism is clearly drawn out. Although differing interpretations exist in literary criticism concerning the episode of Aghaza's mourning over Zviadauri, the article argues that this act of Aghaza's is motivated not by erotic impulse, but by pure human compassion and empathy.

An analysis of the characters' conduct and inner motivation in the poem makes clear that the poet attaches particular importance to the moral foundation of the human being — conscience and honor (sindisi-namusi) — which is not a product of ethical rules established by the community, but rather an action revealed through the individual's inner imperative, something that comes „from the heart“ of the person. Such a view removes conscience from the bounds of cultural-historical determination, and from this perspective Vazha-Pshavela emerges as a representative of transcultural humanism, in whose work inner human freedom and universal moral values surpass communal and confessional boundaries.

Keywords: Vazha-Pshavela, the poem „Host and Guest“, the phenomenon of conscience.

შესავალი

სინდისის პრობლემა ოდითგანვე იყო ფართო ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ მსჯელობათა საგანი. ხალხის წარმოდგენა სინდისიერებასა და უსინდისობაზე ეპოქების მიხედვით იცვლებოდა და, შესაბამისად, იგი ახალ-ახალ მორალურ შინაარსს იძენდა. სოკრატეს აღიარებით, არსებობს უზენაესისაგან ბოძებული ზნე-ჩვეულებანი, რომლებსაც ყველგან ერთნაირად აღიარებენ და ემორჩილებიან (ქსენოფონტი 1973: 135); არისტოტელეც დაახლოებით იმავეს გულისხმობს, როცა მსჯელობს დანაშაულით გამოწვეულ სირცხვილის გრძნობაზე. იგი ამბობს: „სირცხვილის გრძნობა შეიძლება ჩაგვეთვალოს პატიოსნების საფუძვლად, თუ ადამიანს შერცხვებოდა ცუდი მოვლენებისა“ (არისტოტელე 2003: 104); პავლე მოციქულთან სინდისი „ბუნებით სჯულადაა“ სახელდებული. წმინდა იოანე ოქროპირის აზრით, იგი ადამიანის სულიერი ორიენტირია, რომელიც ეხმარება მას სიკეთისა და ბოროტების გარჩევაში (ლეოპორსკი 1898: 99); ბერდიაევის მიხედვით, სინდისი „ღმერთის აღქმის ორგანოა“ (ბერდიაევი 2010: 270); კანტთან – ადამიანის შინაგანი მსაჯული, რომლისგანაც თავის დაღწევა შეუძლებელია; ფიხტესთან და შელინგთან სინდისს საყოველთაო რელიგიურ-საკრალური შინაარსი ენიჭება (სოლოვიოვი 1988: 223; სიკორსკი 1904: 270).

სამწუხაროდ, მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრიდან იწყება სინდისის სუბიექტივისტური გაგება და, შესაბამისად, მისი დესაკრალიზაციაც. ფრიდრიხ ნიცშემ სინდისისი ქეჯნას სისულელე უწოდა, რომელშიც ღვთაებრივი და საკრალური არაფერია. „სინდისის ქენჯნა ისეთივე სისულელეა, როგორც ძაღლის მიერ ქვის ღრღნა“ (ნიცშე 1911: 213), – წერს ნიცშე. რაც შეეხება ზიგმუნდ ფროიდს, მან სინდისი ნევროზის ერთ-ერთ სახეობამდე დაიყვანა.

სინდისის ფენომენისადმი თავიანთ ინტერესს არა მარტო ფილოსოფოსები და თეოლოგები ავლენდნენ, არამედ მწერლებიც. ამ თვალსაზრისით, ლიტერატურათმცოდნეების საგანგებო კვლევის საგნად იქცა როგორც უ. შექსპირის, ფ. დოსტოევსკის, ა. ჩეხოვის, მ. ბულგაკოვის, ჰ. ჰესესა და სხვათა შემოქმედება, ისე ქართველ მწერალთა მხატვრული ნააზრევნი, რომელთა შორის ერთ-ერთი, რა თქმა უნდა, ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაა.

პირველი, ვინც საგანგებოდ იკვლია სინდისის პრობლემა ვაჟა-ფშაველას მხატვრულ ნააზრევში, გ. კიკნაძეა. მისი წერილი „სინდისის პრობლემა ქართულ ლიტერატურაში (ვაჟა-ფშაველა)“, როგორც ლ. ბებურიშვილი წერს, უნდა წარმოადგენდეს ვრცელი ნაშრომის შესავალს (კიკნაძე 2009: 108-111). ამავე პრობლემას განიხილავენ: დ. წოწკოლაური, თ. ჩხენკელი, ლ. მეტურიშვილი, ნ. მრევლიშვილი, მ. კვაჭანტირაძე, მ. წიკლაური და სხვ.

სტატიაში გაანალიზებულია სინდისის ფენომენის მხატვრული და ფილოსოფიური ასპექტები ვაჟა-ფშაველას პოემაში „სტუმარ-მასპინძელი“, რომელიც არა მხოლოდ ეთნიკურ-რელიგიური დაპირისპირების

ამსახველი ეპიკური თხზულებაა, არამედ ადამიანის შინაგანი სამყაროს – სინდისის, მორალური პასუხისმგებლობისა და თავისუფალი არჩევანის – დრამატული მხატვრული ასახვაც.

კვლევის მეთოდები

მეთოდოლოგიურად ნაშრომი ემყარება აღწერით, შედარებით-შეპირისპირებით, ანალიზისა და სინთეზის მეთოდებს.

მსჯელობა

სინდისის ფენომენი ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების ის ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემაა, რომლის მიმართ მწერლის ინტერესი შემოქმედების ადრეულ ეტაპზევე ვლინდება. კერძოდ, 1886 წელს დაწერილ მოთხრობაში „გოჩი“, უფრო მეტი სიღრმით კი 1915 წელს დაწერილ პოემაში „სვინდისი“. არ გადავაჭარბებთ, თუ ვიტყვით, რომ ვაჟას მთელი შემოქმედება ამ პრობლემას დასტრიალებს. სწორედ ეს ჰქონდა მხედველობაში ი. ევგენიძეს, როცა წერდა: „სინდისის მოტივი ვაჟასთან ერთგვარ თემატიკურ ბირთვს ქმნის“ (ევგენიძე 1989: 241).

ვაჟა-ფშაველა თავის შემოქმედებაში „კაი ყმის“ პრობლემის წარმოჩენისას აქცენტირებს არა მარტო ადამიანის ფიზიკურ ძალმოსილებაზე, გმირობასა და თავგანწირვაზე, არამედ მის მორალურ მხარეზე, სინდის-ნამუსზე, თუმცა არაროგორც თემის მორალური კოდექსის პროდუქტზე, არამედ პიროვნების შინაგანი იმპერატივით გამოვლენილ მოქმედებაზე. ვაჟასთან ნათლად იკვეთება კანტიანური ეთიკის პარალელი – ზნეობრივი კანონი, რომელიც ადამიანში „შიგნით“ არსებობს. თუმცა, კანტის რაციონალისტური იმპერატივისაგან განსხვავებით, ვაჟასთან სინდისი ემოციურ-სულიერი ფენიდან – „გულიდან გამოდის“, რაც პერსონალისტური ეთიკის სივრცეა. ვეთანხმებით ლ. ბებურიშვილს, რომლის მიხედვითაც, სინდისი არ არის კულტურულ-ისტორიული დეტერმინაციის შედეგი, რაც ვაჟას ტრანსკულტურული ჰუმანიზმის წარმომადგენლად წარმოაჩენს.

მიუხედავად იმისა, რომ სინდისის პრობლემა ვაჟა-ფშაველას პოემების ერთ-ერთი მთავარი თემაა, იგი ყველაზე მკაფიოდ და მძაფრად მაინც წარმოჩენილია პოემაში „სტუმარ-მასპინძელი“. მართალია, არსებობს ტექსტის სხვადასხვაგვარი წაკითხვის შესაძლებლობა, მაგრამ, როგორც ნ. მრევლიშვილი წერს, აუცილებელია, ნებისმიერი ნაწარმოების ამა თუ იმ პერსონაჟის მხატვრული სახის გააზრებისას ავტორის მსოფლმხედველობისა და სააზროვნო სისტემის გათვალისწინება, რომლის გარეშეც შესაძლებელია მცდარი ინტერპრეტაცია მიეცეს პერსონაჟის ქმედებას და, შესაბამისად, დასკვნებიც არ იყოს მართებული, რაც არცთუ ისე იშვიათი მოვლენაა. ამ თვალსაზრისით, საინტერესოა პოემა „სტუმარ-მასპინძლის“ პერსონაჟების – ჯოყოლასა და აღაზას მხატვრულ სახეთა გააზრება.

ვაჟა-ფშაველას ნორმატიული ეთიკა ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას ეფუძნება. ქრისტიანული თვალსაზრისით, ყოველი ადამიანი, განსხვავებული რასის, რელიგიისა და ზნეობრივი სახის მიუხედავად, იმსახურებს თანაგრძნობასა და სიყვარულს, რაც ვაჟას მორალური მრწამსის

გასაღებია. ამის გარეშე ვერ აიხსნება მისი გმირების ქცევის მოტივაცია. არა მარტო „ალუდა ქეთელაური“, არამედ „სტუმარ-მასპინძელიც“ იმის მკაფიო დადასტურებაა, რომ ვაჟასთან სინდისი ადამიანის ზნეობრივი ცნობიერების აღმნიშვნელი სიტყვაა და მნიშვნელობა არა აქვს იმას, თუ რომელი რელიგიის აღმსარებელია იგი. ალუდა ქეთელაური ხევსურია, ჯოყოლა – ქისტი, მაგრამ მათი გადაწყვეტილებები შინაგანი იმპერატივითაა განსაზღვრული და ემოციურ-სულიერი ფენიდან – „გულიდან გამოსული“. ორივე პერსონაჟი ვაჟას ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ანარეკლია და სწორედ ამიტაა განპირობებული ის ფაქტი, რომ ალუდასათვის არსებითად მნიშვნელობა არ აქვს, მუცალი რომ ქისტია და ჯოყოლასთვის ზვიადაური – ხევსური.

ჯოყოლა ავტორმა რთული ალტერნატივის წინაშე დააყენა, როცა აღმოჩნდა, რომ სტუმარად ჰყოლია თავისი ძმის მკვლეელი, ხევსური ზვიადაური. მიუხედავად იმისა, რომ მას წესი და ადათი, ერთი მხრივ, ავალდებულებდა სისხლის აღებას, მეორე მხრივ კი სტუმარმასპინძლობის ტრადიციის დაცვას, ჯოყოლამ თავისი სინდისის ხმას დაუჯერა და უპირატესობა ამ უკანასკნელს მიანიჭა, რაც გამოიხატა სიტყვებით: „დღეს სტუმარია ის ჩემი, თუნდ ზღვა ემართოს სისხლისა“. ამ არჩევანით ჯოყოლა დაუპირისპირდა თემს, თავის თანამომემებს. ჯოყოლასაგან განსხვავებით, თემისთვის უპირატესი სისხლის აღება იყო, რის გამოც უიარაღო ზვიადაური შეიპყრეს, გათოკეს და სასაფლაოზე წაიყვანეს შესაწირად. ჯოყოლას ვერავინ დაადანაშაულებდა, სისხლის აღების ადათის შესაბამისად რომ ემოქმედა, მაგრამ მთავარი სწორედ ისაა, რომ რადგანაც ვაჟასთვის ყველა რჯულზე მაღლა „ვაჟაცობის რჯული“ დგას, ქისტი ჯოყოლაც საკუთარი სინდისის კარნახით უნდა მოქცეულიყო, როგორც ხევსური ალუდა – მუცალის შემთხვევაში. ჯოყოლამ იმით, რომ არ მიემხრო შურისძიებით შეპყრობილ თემს, არ აგებინა პასუხი ძმის მკვლეელს, თავისი ნამდვილი ბუნება გამოამჟღავნა, რომელიც მართულია შინაგანი სინდისის კარნახით. მან „საუფლო წესსზე“ დაფუძნებულ მორალურ დოქტრინაზე მაღლა დააყენა თავისი პიროვნული ნება, სინდისი, რაც იოლი არ ყოფილა; მან ფიქრისა და განჯის შედეგად მიიღო ეს გადაწყვეტილება და არა სპონტანურად. ჯოყოლამ დაიცვა სტუმარიცა და თავისი ოჯახის ღირსებაც. ტექსტში არსად ჩანს, რომ ჯოყოლა ნანობდეს თავის საქციელს. იგი დარწმუნებულია თავის სიმართლეში. მართალია, ამ საქციელით იგი უპირისპირდება თემს, თუმცა არ ღალატობს თავის ხალხსა და სამშობლოს, რაც დაამტკიცა კიდევ მაშინ, როცა მარტოდმარტო ჩაება ხევსურთა თავდასხმისას გააფთრებულ ბრძოლაში და დაიღუპა კიდევ.

ერთი შეხედვით, არც ალაზას, ჯოყოლას მეუღლეს, ეპარება ეჭვი, რომ სწორად მოიქცა, როცა უცხო, სხვა რჯულის სტუმარი დაიტერა, თუმცა ამ მხრივ, ჯოყოლასაგან განსხვავებით, იგი მაინც გაორებული პიროვნებაა. ალაზას ამგვარი საქციელი სხვადასხვაგვარადაა ახსნილი როგორც სალიტერატურო კრიტიკის, ისე მკითხველთა მხრიდან. ერთი ნაწილი იწონებს ალაზას საქციელს, რომელმაც უცხოებაში მყოფი, უიარაღო,

წამებით აღსრულებული კაი ყმა დაიტირა (გ. კიკნაძე, დ. ბენაშვილი, ლ. მეზურიშვილი, ნ. მრევლიშვილი, მ. კვაჭანტირაძე ...), მეორე ნაწილი კი მის საქციელს ეროტიკული იმპულსით ხსნის, თითქოს მისი ცრემლების მიზეზი ზვიადაურის მიმართ გაჩენილი ტრფობა იყო. პირველად ტექსტი ამგვარად წაიკითხა ი. ნაკაშიძემ, რომლის შეხედულება მეტ-ნაკლები ინტერპრეტაციით გაიზიარეს: კ. აბაშიძემ, ლ. მაგაროტომ, თ. ჩხენკელმა, ი. ევგენიძემ და სხვ.

უნდა ითქვას, რომ პოემის ტექსტი, არც ქვეტექსტი არ იძლევა რეალურ საფუძველს იმის თქმისას, რომ ალაზას ზვიადაურისადმი ხიზლი სატრფიალო-ეროტიკულია. მიუხედავად იმისა, რომ თავისი პერსონაჟების სულიერი სიმაღლით მოხიბლული მწერალი პოემის ფინალში ამბობს: „ვაჟაცაცობისას ამბობენ ერთურთის დანდობისასა/ სტუმარ-მასპინძლის წესზედა ცნობის და და-ძმობისასა“, საინტერესოა, რის საფუძველზე ეძებენ სატრფიალო ნიუანსებს ალაზას მიერ ზვიადაურის მიმართ გამოვლენილ თანაგრძნობაში? როგორც ლ. ბეზურიშვილი წერს, ალაზას თანაგრძნობაში სატრფიალო ნიუანსს ხედავენ ის ლიტერატურატმცოდნენი, ვინც დასავლური მწერლობის თვალსაწიერიდან უქცქერენ „სტუმარ-მასპინძელს“. ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების სულისკვეთების გაუთვალისწინებლად ამ თემაზე საუბარი უარგუმენტო იქნება, რამეთუ, როგორც გ. კიკნაძე წერს: „ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში უმნიშვნელო ადგილი აქვს დათმობილი სასიყვარულო და ეროტიკულ ურთიერთობებზე მიმთითებელ ეპიზოდებს. ...ვაქტებზე დიდი ძალდატანების შედეგი იყო, როდესაც ზოგიერთმა კრიტიკოსმა ზვიადაურისადმი ალაზას თანაგრძნობაში სატრფიალო ნიუანსი დაინახა (კიკნაძე 2005: 433-434).

ლ. ბეზურიშვილის აზრით, ალაზას ტრაგედია ავტორიტარულ და ჰუმანისტურ სინდისს შორის გაორებამ განაპირობა. მისი დანაშაულის განცდა რელიგიური ნორმების დარღვევის შედეგია და არა ეროტიკული ღალატისა. იგი ტექსტუალური არგუმენტების მოშველიებით დამაჯერებლად უარყოფს პოემაში სასიყვარულო სამკუთხედის ინტერპრეტაციას, რადგან ვაჟასთან სინდისი ადამიანის ფსიქოლოგიური რეაქცია კი არ არის, არამედ მისი ონტოლოგიური ღირსების საფუძველია. მისი აზრით, ალუდა გამოხატავს სინდისის ტრიუმფს, ალაზა – მის ტრაგიკულ გაორებას, ხოლო „სვინიდისი“ – მის კოსმიურ მნიშვნელობას.

და მაინც, ქართულ სალიტერატურო კრიტიკაში კონკრეტულად რის საფუძველზე გაჩნდა ეჭვი ალაზას მიმართ, რომ იგი მოიხიბლა ზვიადაურით?

„ნეტავი იმას, ვინაცა მაგის მკლავზედა წვებოდა... ვისიცა მკერდი, აწ კრული, მაგის გულ-მკერდსა სწვდებოდა! ნეტავი იმას, ოდესმე ქმრის ტრფობა გაუცვდებოდა?“ (ვაჟა-ფშაველა, 2009: 288). ეს ფრაგმენტი, ერთი შეხედვით, მართლაც ქმრის ინტერპრეტაციული ორჭოფობის საფუძველს, რადგანაც იგი შეიცავს ინტიმურ ტონს, საუბარია სხეულზე („მკლავზედა წვებოდა“), მკერდის ფიზიკურ სიახლოვეზე, ქმრის ტრფობაზე, რაც კორპორალური ლექსიკაა, მაგრამ საქმე ისაა, რომ ეს სიტყვები არ არის

საკუთარი თავისკენ მიმართული, ტექსტში არსად ჩანს, რომ ალაზას ეს ნატვრა თავის თავზე გადმოჰქონდეს. იგი ამბობს: „ნეტავი იმას“, ანუ გულისხმობს სხვა ქალს, რაც პროექციაა და არა თვითიდენტიფიკაცია. პირდაპირი ლტოლვის დადასტურება ტექსტში არ არსებობს. ზემოთხსენებული სიტყვები ალაზას ჰიპერბოლური აღტაცების გამოხატულებათა ზვიადაურის გმირული სულით, მისი მტრისადმი დაუმორჩილებლობით გამოწვეული და არა ეროტიკული გრძნობა.

მიუხედავად ამისა, შესაძლოა კიდევ ერთი კითხვა არ ასვენებდეს მკითხველს; კერძოდ, თუ ალაზას მხოლოდ ზვიადაურის ვაჟკაცობა ხიზლავს, რატომ არ კმარა ამისთვის ჯოყოლა? ისიც ხომ არანაკლები ვაჟკაცია?! საქმე ისაა, რომ ზვიადაური მტრის სიერცეში მარტოდმარტოა, უიარაღო, მაგრამ წამების დროსაც არ კარგავს ღირსებას, სიკვდილს ეგებება „კაცურად“. ალაზა ზვიადაურში ხედავს გმირის იდეალურ სახეს და არა რეალურ მამაკაცს. მისი თანაგრძნობა იზადება მხოლოდ ზვიადაურის სიკვდილის სცენის ხილვისას. თუ ალაზას ქმედებას ეროტიკულ ღალატად აღვიქვამთ, მაშინ მისი ტრაგედია პირადი ვნების შედეგი ხდება და თემისა და ინდივიდის კონფლიქტი სექსუალურ დრამამდე დაიყვანება, რაც არღვევს პოემის ეთიკურ ქსოვილს და რადიკალურად ეწინააღმდეგება ვაჟას მორალურ-ეთიკურ კოდექსს, მის მსოფლმხედველობას.

არც დევის მეტაფორა გამოდგება იმის დასასაბუთებლად, რომ იგი ქვეცნობიერში დაღექილი აკრძალული სურვილის დემონიზაციაა, როგორც შენიშნულია სალიტერატურო კრიტიკაში (თ. ჩხენკელი), რადგან ტექსტში არ ჩანს აკრძალული სურვილის ჩახშობის მცდელობა, არც საკუთარ თავთან ბრძოლა ვნების გამო. დემონიზაცია უფრო დაკავშირებულია რელიგიური ტაბუს დარღვევასთან, ვიდრე ეროტიკულ იმპულსთან. დევი ალაზას შინაგანი ქაოსის მითოლოგიური მეტაფორაა. მისი ტყუილი შიშის რეაქციაა, შინაგანი მორალური ქაოსის ენაა. დევი უფრო სინდისის გაორებაა, ვიდრე სექსუალური რეპრესიისა. ალაზამ იცრუა არა იმიტომ, რომ ვნებას მალავდა, არამედ იმიტომ, რომ ღმერთისა და თემის შიში ჰქონდა („ღმერთი გამირისხდება“, „თემი დამწყევლის“). ალაზა, რომელიც ცხოვრობს კოლექტიური ცნობიერების სამყაროში, სადაც მტრის დატირება მკრეხელობაა, ჯოყოლას მსგავსად ზედავს თემის წინააღმდეგ ამბოხებას – ჯოყოლა სტუმრის დასაცავად თანამემამულეს ჰკლავს, ალაზა კი ცრემლებს სწირავს ქისტებისაგან შეუზრალეზლად მოკლულს, თუმცა დანაშაულის გრძნობას ვერ იშორებს. ძმისა და წინაპართა აჩრდილები, მთელი ბუნება, საკუთარი გიშრის თემებიც კი უმხედრდებიან („მე უფრო დიდი ცოდვა მაქვს, უცხოთვის ცრემლი ვღვარია“). ამიტომ არ არის გასაკვირი, რომ ქმარს თავდაპირველად სიმართლეს ვერ ეუბნება და ცრუობს. ამ ტყუილით იგი მალავს არა თავის ვნებას ზვიადაურისადმი, არამედ გლოვის ფაქტს, რადგან არ იცის, როგორ აღიქვამს ჯოყოლა მისგან თემის მტრის დატირებას. სწორედ ეს ტყუილი იწვევს მკითხველთა მხრიდან სხვადასხვაგვარ ინტერპრეტაციას და ალაზას ზვიადაურისადმი

გამოვლენილ თანაგრძნობაში უშვებს ეროტიკული იმპულსის არსებობის შესაძლებლობას.

აღაზა „სტუმარ-მასპინძლის“ დადებითი პერსონაჟია. სრულიად სამართლიანად შენიშნავს ნ. მრევლიშვილი, რომ ვაჟას მხატვრული სისტემისთვის მიუღებელია დადებითი გმირი მორალურ კომპრომისს უშვებდეს. მართლაც, პოემის ფინალიცა და ჯოყოლას პასუხიც: „იტირე?! მაღლი გიქნია, მე რა გამგე ვარ მაგისა? დიაცს მუდამა უხდება გლოვა ვაჟკაცის კარგისა“, მხოლოდ იმის დასტურია, რომ აღაზას ზვიადაურისადმი დამძვრი გრძნობა აქვს და არა ქალური ინტერესი. ჯოყოლაც იმიტომ უწონებს ცოლს საქციელს, რომ მასში ვერაფერს სასირცხვილოს ვერ ხედავს.

შეიძლება ითქვას, რომ აღაზას ზვიადაურისადმი შეწირული ცრემლი, ერთი მხრივ, ადამიანური თანაგრძნობის გამოხატულებაა, მეორე მხრივ, თემის სისასტიკისადმი მიმართული პროტესტი. სხვაგვარი ინტერპრეტაციები, მით უფრო ეროტიკული, ეწინააღმდეგება ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების ჰუმანისტურ კონცეფციას, რამეთუ „ჰუმანიზმი“, – როგორც გ. ქიქოძე შენიშნავს, – ვაჟასთან „კოსმიურ სიმაღლეზეა აყვანილი“ (ქიქოძე 1947: 269).

როგორც პოემის პერსონაჟთა ქცევისა და შინაგანი მოტივაციის ანალიზმა ცხადყო, ვაჟა-ფშაველა განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ადამიანის მორალურ საფუძველს – სინდის-ნამუსს, რომელიც თემის მიერ დადგენილი ეთიკური წესების პროდუქტი კი არ არის, არამედ პიროვნების შინაგანი იმპერატივით გამოვლენილი მოქმედება – ადამიანის ემოციურ-სულიერი ფენიდან, „გულიდან გამოსული“. ამგვარ ხედვას სინდისი გამოჰყავს კულტურულ-ისტორიული დეტერმინაციის ფარგლებიდან და ამ პერსპექტივით ვაჟა-ფშაველა წარმოგვიდგება ტრანსკულტურული ჰუმანიზმის წარმომადგენლად, რომლის შემოქმედებაში ადამიანის შინაგანი თავისუფლება და უნივერსალური მორალური ღირებულებები თემურ და კონფესიურ საზღვრებს აღემატება.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები

აბაშიძე 1955 – ვ. აბაშიძე, ვაჟა-ფშაველა, კრებული „ვაჟა-ფშაველა ქართულ ლიტერატურულ კრიტიკაში“, ქრესტომათია, I. შეადგინა, შესავალი წერილი და შენიშვნები დაურთო იოსებ ზოცვაძემ. თბილისი, 1955.

არისტოტელე 2003 – არისტოტელე, ნიკომაქეს ეთიკა. თარგმნა თამარ კუკავამ. თბილისი, 2003.

ბებურიშვილი 2016 – ლ. ბებურიშვილი, ეთიკური პრობლემატიკა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში. სადოქტორო დისერტაცია. თბილისი, 2016.

ბენაშვილი 1961 – დ. ბენაშვილი, ვაჟა-ფშაველა – შემოქმედი და მოაზროვნე. თბილისი, 1961.

ევგენიძე 1989 – ი. ევგენიძე, ვაჟა-ფშაველა. თბილისი, 1989.

ვაჟა-ფშაველა 2009 – ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი ათ ტომად, ტ. 3. თბილისი, 2009.

კიკნაძე 2005 – გ. კიკნაძე, თხზულებანი ხუთ ტომად, ტ.1, „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, თბილისი, 2005.

კვაჭანტირაძე 2023 – მ. კვაჭანტირაძე, პერსონაჟთა ქცევის ფსიქოლოგიური მოტივაციები ვაჟა-ფშაველას პოემაში „სტუმარ-მასპინძელი“, ზვიადაური, ჟურნ. „სჯანი“, 2023, N24. გვ. 68-79. <https://sjani.ge/index.php/sjani/issue/view/894/403>.

მაგაროტო 1999 – ლ. მაგაროტო, მითი და პოეზია. იტალიურიდან თარგმნა მაია ჯავახიძემ. ჟურნ. „ლიტერატურა და სხვა“, #1, 1999.

მრევლიშვილი 2009 – ნ. მრევლიშვილი, პერსონაჟის სტრუქტურული ტიპის მოდელირების პრინციპისა და ინტერპრეტაციის საკითხისათვის (ვაჟა-ფშაველას „სტუმარ-მასპინძლის“ მიხედვით). ჟურნ. „სჯანი“ 2009 <https://www.researchgate.net/publication/391453915>

ნაკაშიძე 1955 – ი. ნაკაშიძე, ვაჟა-ფშაველას პოეზია. კრებ. „ვაჟა-ფშაველა ქართულ ლიტერატურულ კრიტიკაში“, ქრესტომათია, 1. შეადგინა, შესავალი წერილი და შენიშვნები დაურთო იოსებ ბოცვაძემ. თბილისი, 1955.

ქიქოძე 1963 – გ. ქიქოძე, რჩეული თხზულებანი, ტ. 1. თბილისი, 1963.

ქსენოფონტი 1973 – ქსენოფონტი, მოგონებები სიკრატეზე, სოკრატეს აპოლოგია, თბილისი, 1973.

ჩხენკელი 1971 – თ. ჩხენკელი, ტრაგიკული ნიღბები, თბილისი, 1971.

წიკლაური 2017 – მ. წიკლაური, ვაჟა-ფშაველას მოქალაქეობრივი ცნობიერების დისკურსი და რეცეფცია ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლაში, დიასერტაცია, 2017.

წოწკოლაური 2008 – დ. წოწკოლაური, ვაჟა-ფშაველას თეორიულ-ლიტერატურული ნააზრევო. თბილისი, 2008.

Бердяев 2010 – Н. Бердяев, О Назначении Человека (Опыт парадоксальной этики). Москва, 2010.

Фрейд 2005 – З. Фрейд, Я и Оно. Москва, 2005.

Гегель 1990 – Ф. Гегель, Философия права. Москва, 1990.

Кант 1897 – И. Кант, Критика Практического Разума. СПб., 1897.

Ковалевский 1890 – М. Ковалевский, Закон и обычай на Кавказе, т. I, 1890.

Ницше 1911 – Ф. Ницше, Переоценка всего ценного, Собр. соч. Т. V, 1911.

Соловьев 1988 – В. Соловьев, Сочинения в двух томах. Т.1. Москва, 1988.

Сикорский 1904 – И. Сикорский, Всеобщая психология с физиогномикой в иллюстрированном изложении. Киев, 1904.

References and Sources

- Abashidze 1955 – K. Abashidze, Vazha-Pshavela, „Vazha-Pshavela in Georgian Literary Criticism“, Chrestomathia, I. compiled, introductory letter and notes added by Ioseb Botsvadze. Tbilisi, 1955.
- Aristotle 2003 – Aristotle, Nicomachean Ethics, translated by Tamar Kukava. Tbilisi, 2003.
- Benashvili 1961 – D. Benashvili, Vazha-Pshavela – Creator and Thinker. Tbilisi, 1961;
- Chkhenkeli 1971 – T. Chkhenkeli, Tragic Masks. Tbilisi, 1971.
- Evgenidze 1989 – I. Evgenidze Vazha-Pshavela. Tbilisi, 1989.
- Kiknadze 2005 – G. Kiknadze, Works in Five Volumes, Vol. 1. Tbilisi, 2005.
- Kikodze 1963 – G. Kikodze, Selected Works, Vol. 1. Tbilisi, 1963.
- Kvachantiradze 2023 – M. Kvachantiradze, Psychological Motivations of Characters' Behavior in Vazha-Pshavela's Poem „Guest-Host“, Zviadauri, Journal „Sjani“, 2023, N 24. Pp. 68-79. <https://sjani.ge/index.php/sjani/issue/view/894/403>
- Magarotto 1999 – L. Magarotto, Myth and Poetry, translated from Italian by Maia Javakhadze, Journal „Literature and Other“, #1, 1999.
- Meburishvili 2016 – L. Meburishvili, Ethical Problems in the Work of Vazha-Pshavela. Dissertation. Tbilisi, 2016.
- Mrevlishvili 2009 – N. Mrevlishvili, For the Principle and Interpretation of the Structural Type of Character Modeling (According to Vazha-Pshavela's „Guest-Host“), J. „Sjani“, 2009. https://www.researchgate.net/publication/391453915_
- Nakashidze 1955 – I. Nakashidze, Vazha-Pshavela's Poetry, „Vazha-Pshavela in Georgian Literary Criticism“, Chrestomathia, 1. compiled by , introductory letter and notes added by Ioseb Botsvadze. Tbilisi, 1955.
- Tsiklauri 2017 – M. Tsiklauri, Vazha-Pshavela's Discourse and Reception of Civic Consciousness in a General Education School. Dissertation, 2017.
- Tsotskolauri 2008 – D. Tsotskolauri, Vazha-Pshavela's Theoretical and Literary Thought. Tbilisi, 2008.
- Vazha-Pshavela 2009 – Vazha-Pshavela Works in Ten Volumes, Vol. 3. Tbilisi, 2009.
- Xenophon 1973 – Xenophon, Memories of Socrates, Apology of Socrates. Tbilisi, 1973.

DOI: 10.61491/yk.17.2025.12199

**ფშავ-ხევსურული ეთნოკულტურული მოდელი
და გენდერული ასპექტები
ვაჟა-ფშაველას პუბლიცისტულ ნაშრომებში**

**The Pshav-Khevsureti Ethnocultural Model and
Gender Aspects in the Publicistic Writings of Vazha-Pshavela**

სოფიკო ჭუმბურიძე

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
საქართველო, ქუთაისი

Sopiko Chumburidze
Akaki Tsereteli State University
Georgia, Tbilisi

აბსტრაქტი

ფშავ-ხევსურული თავისი ეთნოკულტურული მემკვიდრეობით წარმოადგენს ქართულ კულტურაში განსაკუთრებულ ფენომენს, სადაც ადათი, მორალი და ზნეობრივი კოდექსი ქმნის ცხოვრების მთავარ წესს. ამ კულტურულ სისტემაში გენდერული როლები მკაფიოდ არის განსაზღვრული, თუმცა მათ უკან ხშირად გვხვდება სოციალური დაპირისპირება, სიმბოლური ბალანსი და ეთიკური წესრიგი. ვაჟა-ფშაველა, როგორც მთის კულტურის წარმომადგენელი, ამ რეალობას არა მხოლოდ აღწერს, არამედ აანალიზებს, თუ როგორ ურთიერთქმედებენ ტრადიცია და ჰუმანიზმი გენდერულ კონტექსტში.

წინამდებარე ნაშრომის მიზანია ფშავ-ხევსურული ეთნოკულტურული მოდელისა და გენდერული ურთიერთობების გაანალიზება ვაჟა-ფშაველას პუბლიცისტური წერილების საფუძველზე; თუ როგორ არის ორგანიზებული გენდერული ურთიერთობები ფშავ-ხევსურული ადათის სისტემაში; როგორ ახდენს ვაჟა-ფშაველა ამ ურთიერთობების ეთნოგრაფიულ და ზნეობრივ ინტერპრეტაციას; რამდენად სცილდება მისი ხედვა ტრადიციული სქესობრივი სტრუქტურის ჩარჩოებს და გვთავაზობს ჰუმანისტურ ალტერნატივას.

ფშავ-ხევსურული საზოგადოება ფორმირდება ადათზე დაფუძნებულ სისტემად, სადაც ადამიანის ღირსება, სიმამაცე და შრომა უმაღლეს ფასეულობად ითვლება. თემის სოციალური ბალანსი შენარჩუნებულია კოლექტიური პასუხისმგებლობისა და ზნეობრივი სიწმინდის მეშვეობით.

ვაჟას ტექსტებში გენდერული საკითხები გადაიზრდება ზნეობრივ პრობლემატიკაში; ადამიანი ფასდება არა სქესით, არამედ სულიერი სიძლიერით. სწორედ ამ ჰუმანისტურ მიდგომაში ვლინდება მისი თანამედროვეობა – ავტორი ახერხებს ტრადიციული საზოგადოების ეთნოკულტურული რეალობის გააზრებას უნივერსალური ადამიანის თვალთახედვით.

ვაჟა-ფშაველას პუბლისისტურ წერილებში ტრადიცია და პროგრესი არ არის დაპირისპირებული, არამედ ერთმანეთის შემავსებელია. მთის კულტურაში ქალისა და მამაკაცის ურთიერთობა წარმოადგენს არა ძალაუფლების, არამედ ღირსების, შრომისა და ზნეობის თანაბარ ურთიერთობას.

საკვანძო სიტყვები: ვაჟა-ფშაველას პუბლიცისტიკა, მთის ეთნოკულტურა, გენდერული ასპექტები, ფშავ-ხევსურეთი.

ABSTRACT

Pshav-Khevsureti, with its ethnocultural heritage, represents a distinctive phenomenon within Georgian culture, one in which custom, morality, and an ethical code constitute the principal rule of life. Within this cultural system, gender roles are clearly defined; yet behind them one frequently finds social tension, symbolic balance, and ethical order. Vazha-Pshavela, as a representative of mountain culture, does not merely describe this reality but analyzes how tradition and humanism interact within a gendered context.

The aim of the present paper is to analyze the Pshav-Khevsurian ethnocultural model and gender relations on the basis of Vazha-Pshavela's publicistic writings – how gender relations are organized within the system of Pshav-Khevsurian custom; how Vazha-Pshavela carries out an ethnographic and moral interpretation of these relations; and to what extent his vision moves beyond the framework of traditional gender structure and offers a humanistic alternative.

Pshav-Khevsurian society takes shape as a system founded on custom, in which human dignity, courage, and labor are regarded as the highest values. The social balance of the community is maintained through collective responsibility and moral purity.

In Vazha's texts, questions of gender grow into a broader moral problematic: a person is judged not by sex, but by spiritual strength. It is precisely in this humanistic approach that his contemporaneity is revealed – the author succeeds in grasping the ethnocultural reality of traditional society from the vantage point of a universal humanity.

In Vazha-Pshavela's publicistic writings, tradition and progress are not set in opposition to one another, but rather complement one another. In mountain culture, the relationship between woman and man represents not a relationship of power, but an equal relationship of dignity, labor, and morality.

Keywords: the publicistic writings of Vazha-Pshavela, mountain ethnoculture, gender aspects, Pshav-Khevsureti.

შესავალი

ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში გენდერული პრობლემების კვლევა სისტემურ და მრავალმხრივად გააზრებულ ფორმას იძენს, აქტიურად ერთვება თანამედროვე ლიტერატურული ანალიზისა და თეორიული დისკურსის პროცესებში. აღსანიშნავია, რომ თანამედროვე ლიტერატურათმცოდნეობაში გენდერის ანალიზი შესაძლებლობას იძლევა ტექსტები განხილულ იქნეს როგორც ისტორიულ-სოციალურ კონტექსტში, ისე ავტორის ეთიკური და ჰუმანისტური ხედვის მიხედვით, რაც მნიშვნელოვნად აფართოებს კვლევის თეორიულ ჩარჩოებს.

გენდერული კვლევებისთვის საინტერესო სამუშაო აღმოჩნდა XIX საუკუნის ერთ-ერთი გამორჩეული ქართველი კლასიკოსის ვაჟა-ფშაველას პუბლიცისტიკა. ავტორი მთის (კავკასიური) საზოგადოების მაგალითზე დეტალურად ასახავს გენდერულ დისბალანსს, ნაჩვენებია ქალისა და მამაკაცის როლის განსხვავებული სტატუსი და ეთიკური, სოციალური განზომილებები, რაც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ჰუმანიტარულ და ლიტერატურათმცოდნეობით კვლევებში.

კვლევის მეთოდები

მეთოდოლოგიურად ნაშრომი ეფუძნება ტექსტოლოგიურ, ეთნოგრაფიულ, კულტუროლოგიურ და გენდერულ ანალიზს.

მსჯელობა

ქალის უფლებების საკითხის თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა ვაჟა-ფშაველას შეხედულება 1889 წელს გამოქვეყნებულ სტატიაში „ფშაველი დედაკაცის მდგომარეობა და იდეალი ფშაურის პოეზიის გამოხატულებით“. ავტორი მსჯელობას იწყებს ეთნოგრაფიული დაკვირვებით: ფშავ-ხევსურეთში ქალის წარმომავლობას ადრე ეშმაკის წარმომავლობასთან აკავშირებდნენ, ხოლო სიტყვებს შორის „ქალი“ და „ალი“ ახლო ნათესაურ კავშირს ხედავდნენ. ვაჟას აზრით, ეს წარმოდგენები ნაწილობრივ აიხსნება იმ ფაქტით, რომ ქალები, გაჭირვებული ცხოვრების ან უსაქმური დროის გამო, თავს ირთობდნენ ჩხირკედელაობითა და შელოცვებით, რის გამოც მამაკაცებს „კუდიანობის“ ბრალდება მიეწერათ მათთვის.

საინტერესოა ვაჟას ეთნოგრაფიული წერილები, სადაც ზუსტადაა აღწერილი ფშაველების დამოკიდებულება ქალთა მიმართ. მათი შეხედულებით, ქალი მამაკაცზე უჭკუო, ცეტი, ორპირი, სულელი, ცბიერი, გაუტანელია. ფშაველებს თუ ლიტერატურულ შემოქმედებაში ქალები გადმერთებული ჰყავთ, რეალურად კი განსხვავებული ვითარება ყოფილა, რადგან ოჯახში დედაკაცი მამაკაცივით შრომობდა.

ვაჟა ყურადღებას ამახვილებს წაწლობის ინსტიტუტზე, რომლის არსებობაც შეიძლება იმას გვიდასტურებდეს, რომ ქალთა მდგომარეობა იქ არც ისე შევიწროვებული ყოფილა. წაწლობის დროს გასათხოვარი ქალი და უცოლო ვაჟი წვება ერთად. ხშირი ყოფილა წაწლობა ნათესავებს შორისაც. მწერლის თქმით, ცოლიანი მამაკაცისა და გათხოვილი ქალის წაწლობის მაგალითებიც ბევრი ყოფილა მთაში. საყურადღებოა ისიც, რომ წაწლები

ვერ შეუღლებოდნენ. ვაჟას ცნობით, ასეთი რამ ფშავეში არასდროს მომხდარა, რადგან წაწლობა გარყვნილებას არ გულისხმობს. წაწლობასაც თავის წესები ჰქონდა: „გასათხოვარი ქალი წვება უცოლო ვაჟთან, უცხო უცხოსთან, ხშირად ნათესავი ნათესავთან. ცოლიანი მამაკაცი და ქმრიანი დედაკაციც ბევრი წაწლობს, ყველამ იცის თემში ეს ამბავი, ამის დაფარვა საჭირო არაა.... წაწლობას წოლის დროს თავისი წესი და რიგი აქვს. ქალი და ვაჟი უნდა სცდილობდეს ფეხები და გულ-მკერდი ერთმანეთზე შორს ეჭიროთ, მხოლოდ პირი პირთან უძევთ და ქალი ვაჟის გაშლილს მკლავზე წევს. ...წაწლობას არც აქვს მიზნად გარყვნილება, წაწალი თავის დღეში ვერ შეუღლებება წაწალს, არც მომხდარა მაგალითი არცერთ დროს, რომ წაწლებს ცოლ-ქმრობა ჩამოეგდოთ ოდესმე. ფშაველს ხორციელი თუ სულიერი ნათესაობა ფრიად სწამს..“ (ფშაველა 1956: 77). თუმცა ვაჟა იმასაც დასძენს, რომ მის დროში ხალხს წაწლობა ისე უცოდველ წმინდანობად აღარ მიაჩნიათ, როგორც 15-20 წლის წინ. წაწლობის წარმომავლობა და ფუნქცია დღემდე არ არის სათანადოდ გამოკვლეული. ვაჟა-ფშაველა ცდილობს ზნეობრივი კუთხით შეხედოს მთის გენდერულ სტერეოტიპებს. მისი დამოკიდებულება აღნიშნული საკითხისადმი დუალისტურია – ერთდროულად იცავს ტრადიციას და, ამასთანავე, ამხელს მის ჩრდილოვან მხარეს. მაგალითად, წაწლობის ტრადიციის აღწერისას ავტორი აჩვენებს, როგორ იქცა ტაბუირებული ურთიერთობა კულტურულად ნებადართულ თანაცხოვრებად, რომელიც ემსახურება ზნეობრივ ბალანსს და არა სექსუალურ თავისუფლებას.

მიუხედავად იმისა, რომ ზოგადად მიიჩნევა, თითქოს ქალი მთაში უფრო თავისუფალი იყო, ვაჟა-ფშაველა აჩვენებს, რომ მთის საზოგადოებაში ქალს მაინც უნდა ჰქონოდა ქმრის მორჩილება, ყოფილიყო ერთგული და მოსიყვარული; დაქვრივების შემდეგაც კი მას ევალებოდა ერთგულების შენარჩუნება და ახალი ქორწინება აკრძალული იყო. როგორც ავტორი აღნიშნავს: „დედაკაცს, რომელიც თავის ომლებს სწირავს და თხოვდება, საიქიოს, ჯოჯოხეთში დიდი სასჯელი მოელის“ (ფშაველა 1956: 86). მიუხედავად იმისა, რომ ვაჟა არ უსვამს ხაზს ქალთა მძიმე ყოფას მთაში, ეს ჩანაწერები აშკარად ასახავს ქალთა რთული ცხოვრების სოციალურ და ეთიკურ გამოვლენას.

ვაჟა-ფშაველა 1914 წელს გამოქვეყნებულ სტატიაში „ფშაველები“, რომელიც ეფუძნება ეთნოგრაფიულ მასალებს, ერთმანეთს უდარებს ფშავისა (მთის) და ბარის დედაკაცებს. ავტორი აღნიშნავს, რომ „ფშაველი დედაკაცი თითქოს უზრდელობას, უკულტურობას იჩენს „ბარისასთან“ შედარებით, მაგრამ ზოგ შემთხვევაში უფრო ზრდილია და ფაქიზი ზნეობისა“ (ფშაველა 1956: 136). ვაჟა ხაზს უსვამს ქალის პასუხისმგებლობას ოჯახისა და ნათესავების წინაშე. ასეთ ქალს „დიდ მონად“ მოიხსენიებს.

სტატიის მიხედვით, ფშაველი ქალი მრავალ სოციალურ მოვალეობას ატარებს: მოითხოვენ მხნეობას, შრომას, მომჭირნეობას, მუშაობს არა მხოლოდ ოჯახში, არამედ მის გარეთ, ამავდროულად იზრუნებს შვილებზე. მწერალი აღწერს ტრადიციულ წესებს, როგორიცაა ორმოცი დღის დრო, რომლის განმავლობაში ქალი მშობიარობის შემდეგ ცალკე შენობაში

(ფანჩატური, ქოხი, ბოსელი) უნდა დარჩეს, ასევე „მეთვეურობის“ დროს ოჯახში შეღწევის შეზღუდვები. მიუხედავად ამისა, ვაჟა ფრთხილად აღწერს, რომ ფშაველი დედაკაცი სრულად მონობაში არ არის, რადგან იგი გარკვეულ თავისუფლებას ფლობს ცხოვრების პირობების ფარგლებში. როგორც ავტორი აღნიშნავს: „ცხოვრების პირობები ჰქმნის დედაკაცისთვის ამ თავისუფლებას მამაკაცის დაუკითხავად... ერთ მხარეს რომ ქმარი წავიდეს საქმეზე, მეორე მხარეს დედაკაცი მირბის...“ (ფშაველა 1956: 144).

ვაჟა ასევე ხაზს უსვამს ქალის პრაქტიკულ დამოუკიდებლობას ოჯახში, მაგალითად, როდესაც მამაკაცი ოჯახს ორ წლით ტოვებს მწყემსად, ქალი მარტო და დამოუკიდებლად მართავს სახლის საქმეებს, თავის ჭკუა-გონებაზე დაყრდნობით.

შეიძლება ითქვას, რომ ვაჟა-ფშაველას პუბლიცისტიკაში ვლინდება მთის ქალის ბუნებრივი თავისუფლებისა და კულტურულ-ეთიკური შეზღუდვების პარადოქსი. მიუხედავად იმისა, რომ ფშაველთა საზოგადოებაში ქალს დაკისრებული აქვს მრავალი სოციალური და ოჯახური ვალდებულება, ვაჟა აჩვენებს, რომ იგი არა უბრალოდ „მონობის“ მდგომარეობაშია, არამედ აქტიურად მართავს სახლის საქმეებს, თვითგამორკვევის გადაწყვეტილებებს და იძენს პრაქტიკულ დამოუკიდებლობას, განსაკუთრებით მაშინ, როცა მამაკაცი საოჯახო საქმეებიდან იშლება.

ვაჟა-ფშაველას 1885 წელს დაწერილ სტატიაში „ხმა მთიდან“ ავტორი მთის სამართლისა და ჩვეულებითი ნორმების ფონზე ქალის დაუცველ მდგომარეობას წარმოაჩენს. იგი განიხილავს ისეთ შემთხვევებს, როგორიცაა ცოლის დასჯა ცხვირის მოჭრით, მკვლელობა, ქალის მოტაცება, და მიუთითებს, რომ ამგვარ დანაშაულობათა მიმართ მთის სამართალი ხშირად ლოიალურ დამოკიდებულებას იჩენდა. როგორც თავად აღნიშნავს: „თუ კანონი სასტიკად უცქერს რომელსაღმე დანაშაულობას, ხალხი კიდევ იმავე დანაშაულობაზე სხვანაირად სჯის... ჩვეულება ხომ, როგორც მოგეხსენებათ, „სჯულზედ უმტკიცესი არის““ (ფშაველა 1956: 415).

მოხმობილი ციტატა ცხადყოფს, რომ ქალზე ძალადობა გარკვეულწილად ნორმატიულ ჩარჩოში იყო მოქცეული და ჩვეულებად ქცეული პრაქტიკა წარმოადგენდა როგორც მთაში, ისე ბარში. ამასთან, მთის სამართალი, რომელიც კოლექტიურ წესრიგს ემყარებოდა, მსგავს ფაქტებთან მიმართებით ხშირად შემწყნარებლურ პოზიციას იკავებდა, რაც კიდევ უფრო ამძიმებდა ქალის სოციალურ მდგომარეობას.

აღნიშნული ტექსტის ანალიზი აჩვენებს, რომ ვაჟა-ფშაველა არ შემოიფარგლება მხოლოდ ეთნოგრაფიული აღწერით; იგი ფრთხილად, მაგრამ კრიტიკულად ასახავს იმ წინააღმდეგობას, რომელიც სამართალსა და ჩვეულებას შორის არსებობს. ავტორის ჰუმანისტური ხედვა განსაკუთრებით თვალსაჩინოა იქ, სადაც იგი ირიბად ამხელს ძალადობის კულტურულ ლეგიტიმაციას და აჩვენებს, რომ „ჩვეულება“, როგორც სოციალური ინსტიტუტი, ხშირად უფრო ძლიერია, ვიდრე ფორმალური კანონი. ამგვარად, ვაჟას პუბლიცისტიკა გვთავაზობს არა მხოლოდ ისტორიულ-სოციალურ სურათს, არამედ გენდერული უთანასწორობის ეთიკურ გააზრებასაც.

საინტერესოა ვაჟა-ფშაველას წერილი „ქალთა შესახებ“ (1914), რომელშიც ავტორს დედაკაცის მთავარ ფუნქციად ოჯახზე მზრუნველობა და შვილების აღზრდა მიაჩნია: „დედაკაცს დიდი მნიშვნელობა აქვს კაცობრიობის ცხოვრებაში. კაცობრიობა შესდგება სხვადასხვა ერებისაგან, ერები ცალკე ოჯახებისაგან, ხოლო საძირკველი პირველისა, მეორისა და მესამისა არის პიროვნება, ცალი ადამიანი; რამდენადაც მათი შემადგენელი ადამიანები არიან სრულნი, ამაღლებულნი, განვითარებულნი და ბედნიერნი, იმდენადვე ამაღლებულია ოჯახი, ოჯახს გარეშე – ერი, ერს გარეშე – კაცობრიობა. თავი და თავი, მაშასადამე, ოჯახის გონივრულად მოწყობა უნდა ვაღიაროთ, ხოლო ოჯახში უფლობს დედაკაცი. დედაკაცს დიდი ძალა აქვს ოჯახში დიდებულადაც პატარაზე; შვილების პირველდაწყებითი აღზრდა, რასაც უდიდესი მნიშვნელობა აქვს, დედის ხელშია; დედაა გადამწყვეტელი შვილების ბედიღბლისა, შვილის მომავალი უსათუოდ იმაზეა დამოკიდებული, თუ დედამ რა შთაბეჭდილებებით ასაზრდოვა შვილის ნორჩი მაგრამ ღრმა აღმზრდელი გული და გონება...“ (ფშაველა 1956: 348).

ვაჟა ქალის განათლებასა და განვითარებას აუცილებლად თვლის, რადგან ქალმა, როგორც დედამ, თავისი განვითარებით სიკეთე დათესოს არა მარტო ოჯახში, არამედ საზოგადოებაში. „საჭიროა ყოველი დედა იყოს განათლებული, განვითარებული, რათა შინ ოჯახში და გარეთ საზოგადოებაში სთესდეს თესლს კეთილისა, დიად, ესმოდეს დედაკაცს, შვილი როგორ აღზარდოს შინ, ოჯახში, და გარედ საზოგადოებაში რა აზრები გაავრცელოს, რას ემსახუროს, ვინაიდან მას შეუძლიან დაამზოს ერი და კიდეც აღადგინოს. როგორც დღეს, ისე მომავალში დედაკაცი უმთავრესად უნდა ემსახუროდეს ოჯახს და შვილების აღზრდას. თუ ამას ღირსეულად შეასრულებს, დიდს, ძალიან დიდ საქმეს გააკეთებს, დიდს ამაგს დასდებს თავის ქვეყანას. ვინც ამ მოვალეობიდან განთავისუფლებული იქნება, იმას არას გზით არ აეკრძალების არავითარი კულტურული საქმე“ (ფშაველა 1956: 348).

როგორც ვხედავთ, ვაჟა-ფშაველა ქალთა განათლებას აუცილებლად მიიჩნევს, თუმცა არა საზოგადოებრივ ასპარეზზე გამოსაყენებლად, არამედ შვილების კარგად აღზრდის საფუძვლად თვლის. როგორც მკვლევარი ზ. კიკვიძე შენიშნავს: „დამოკიდებულებათა დიამეტრალური პოზიცია ჩანს ქალის პატივისცემაში, თუ ეს ქალი დედაა. რადგან კავკასიის თემებში დედა მიჩნეული იყო, როგორც ოჯახის ბურჯი და შვილების (ხშირ შემთხვევაში ვაჟების, როგორც რაინდებისა და მეზრძოლების) კარგი გამზრდელი. ამიტომ დედისადმი დამოკიდებულება აისახა ისეთ ფრაზეოლოგიზმში, როგორიცაა, „თუ გაჰზდის, ფურმა გაზარდოს აი, მისთანა ხარია!“ მამაკაცთათვის დედის მიერ გაზრდილობა ერთ-ერთი ღირსებაა („დედამ გამზარდა მენაცა, ნეხვჩი არა ვარ გაზრდილი“), ასეთი დამოკიდებულება ძმადნაფიცობის პრინციპსაც საფუძვლად ედება. გენდერულ ურთიერთობაში დედობა ის მყარი მენტალიტეტია, რომელსაც ძალუძს სოციალური მიერ დადგენილ ტრადიციას გადაუხვიოს და თავის

თავში ფემინური მოვალეობის გარდა შეითავსოს მყარად ჩამოყალიბებული მასკულინური ფუნქცია“ (კიკვიძე 238: 2024).

ვაჟა-ფშაველა მიიჩნევდა, რომ საზოგადოებრივ ასპარეზზე ქალსაც და მამაკაცსაც თანაბარი შესაძლებლობები უნდა ჰქონოდა, რაც, მისი აზრით, ქვეყნის კულტურულ-საზოგადოებრივ ცხოვრებას გააუმჯობესებდა. ამის დასტურია მისი სტატია „სადღეისო წერილი მეგობართან“, სადაც ავტორი მხარს უჭერს ქალთა აქტიურ მონაწილეობას და მოითხოვს მათი მოთხოვნების დაკმაყოფილებას. ვაჟას რწმენით, თუ ქალები მაღალ თანამდებობებზე, ბიუროკრატიულ სტრუქტურებში მოხვდებიან, ისინი საჭირო რეფორმებს უფრო სწრაფად და ეფექტურად განახორციელებენ. ავტორი აღნიშნავს, რომ ქალები კაცებისგან განსხვავებით ნაკლებად არიან ჯიუტები და არ აღიქვამენ თავიანთ სიჯიუტეს „კაი ბიჭობად“ ან „გულ-მაგრობად“, არამედ უფრო ღმობიერები, მგრძნობიარენი და გრძნობებზე ორიენტირებულები არიან. როგორც ვაჟა წერს: „ვინაიდან დედაცაა უფრო ღმობიერნი, გრძნობიერნი არიან და დღევანდელი ცხოვრება ყველაზე მეტად რას მოითხოვს, თუ გარდა ერთის გრძნობისა, რომელსაც ეწოდება შებრალება, შეწყნარება. იფიქრე, თუ ასე არ იყოს. მიიხედ-მოიხედ, სად არის ეს შებრალება?“ (ფშაველა 1964: 116).

სტატიაში გამოთქმული მოსაზრებებით ვაჟა-ფშაველა აშკარად მხარს უჭერს ქალთა გამოსვლას საზოგადოებრივ ასპარეზზე და მათი როლის გაზრდას პოლიტიკურ, კულტურულ და ადმინისტრაციულ სფეროებში.

დასკვნა

როგორც განხილული პუბლიკაციებიდან გამოიკვეთა, მთის კულტურაში ქალისა და მამაკაცის როლები მკაცრად დიფერენცირებული იყო: მამაკაცი – თემის დამცველი და საზოგადოებრივი გადაწყვეტილებების მიმღები, ქალი – შინაგანი სამყაროს მმართველი, დედა და აღმზრდელი. მიუხედავად ფორმალური უთანასწორობისა, ქალს ეკისრებოდა სოციალური ზნეობრივი ბირთვის შენარჩუნება. მისი შრომა და სულიერი გამძლეობა თემის სტაბილურობის საფუძველი იყო.

ვაჟა-ფშაველას ზემოთ მოხმობილი პუბლიკაციები გვიდასტურებენ, რომ, ქალის შედარებით ერთგვარი თავისუფალი მდგომარეობის მიუხედავად, მთა მაინც შორს იდგა იმისგან, რასაც გენდერული თანასწორობის თანამედროვე გაგება გულისხმობს. ამ უთანასწორობას კი არაერთი ფაქტორი განაპირობებდა, როგორცაა კულტურული და სოციალური ყოფა, გეოგრაფიული გარემო; მნიშვნელოვანი იყო რელიგიური ტრადიციები და საზოგადოებაში გამჯდარი სტერეოტიპები, რაც ფემინურ და მასკულინურ რაგვარობას განსაზღვრავდა.

ვაჟა-ფშაველას პუბლიცისტიკაში გენდერი წარმოდგენილია როგორც კომპლექსური სოციალური და ეთიკური კატეგორია, სადაც ქალის მდგომარეობა მთის საზოგადოებაში თანაბრად მოიცავს როგორც ვალდებულებებსა და შეზღუდვებს, ასევე პრაქტიკულ დამოუკიდებლობას. მიუხედავად იმისა, რომ ტრადიციული ნორმები ზოგჯერ ძალადობრივ და შეზღუდვებს განსაზღვრავენ, ვაჟას ტექსტებში ჩანს ჰუმანისტური ხედვა, რომელიც აღიარებს ქალის აქტიურობას, პასუხისმგებლობასა და სოციალური როლის მნიშვნელოვან ფუნქციას.

ავტორი ხაზს უსვამს, რომ ქალთა მონაწილეობა საზოგადოებრივ ასპარეზზე, კულტურასა და პოლიტიკაში არა მხოლოდ მათი უფლებების დაცვის საკითხია, არამედ მნიშვნელოვანია ქვეყნის კულტურულ-საზოგადოებრივი განვითარებისათვის. ვაჟა-ფშაველას გენდერული მსოფლმხედველობა აერთიანებს ეთიკურ შეფასებას, სოციალური პრაქტიკის გააზრებასა და ჰუმანისტურ იდეალებს, რაც თანამედროვე გენდერული კვლევებისათვის მნიშვნელოვან საძირკველს ქმნის.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები

ვაჟა-ფშაველა 1956 – ვაჟა-ფშაველა, ეთნოგრაფია, ფოლკლორი, კრიტიკა, პუბლიკაცია, კორესპონდენციები. აღ. აბაშელის რედაქციით, ტ. VII. თბილისი, 1956.

ვაჟა-ფშაველა 1964 – ვაჟა - ფშაველა, თხზულებანი. თბილისი, 1964.

კიკვიძე 2024 – ზ. კიკვიძე, ლიტერატურული წერილები. ქუთაისი, 2024.

References and Sources

Kikvidze 2024 – Z. Kikvidze, Literary Essays, Kutaisi, 2024.

Vazha-Pshavela 1956 – Vazha-Pshavela, Ethnography, Folklore, Criticism, Publications, Correspondence, Vol. VII, edited by Al. Abasheli. Tbilisi, 1956.

Vazha-Pshavela 1964 – Vazha-Pshavela, Collected Works. Tbilisi, 1964.

ხევსურული საწესრეულებო ლექსიკის
ეთნოლინგვისტური ანალიზი
(ეთნოგრაფიული და ლექსიკოგრაფიული წყაროების მიხედვით)

An Ethnolinguistic Analysis
of Khevsurian Ritual Vocabulary
(Based on Ethnographic and Lexicographic Sources)

ლუიზა ხაჩაპურიძე

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
საქართველო, ქუთაისი

Luiza Khachapuridze

Akaki Tsereteli University
Georgia, Kutaisi

აბსტრაქტი

ხევსურული საწესრეულებო ლექსიკა წარმოადგენს ქართული ეთნოკულტურის მნიშვნელოვან სემანტიკურ ფენას, რომლის კვლევა აქტუალურია როგორც ლექსიკოლოგიური, ისე ეთნოლინგვისტური თვალსაზრისით. აღნიშნული ტერმინოლოგია ასახავს მთის საზოგადოების მსოფლმხედველობას, რელიგიურ ცნობიერებასა და გარდამავალი რიტუალების სისტემას, სადაც თანაარსებობს ქრისტიანული და წინაქრისტიანული რწმენა-წარმოდგენები.

კვლევის მიზანია ხევსურული საწესრეულებო ტერმინოლოგიის სემანტიკური სტრუქტურის, კულტურული კონტექსტისა და ფუნქციური დატვირთვის განსაზღვრა ეთნოგრაფიულ და ლექსიკოგრაფიულ წყაროებზე დაყრდნობით. მეთოდოლოგიურად გამოყენებულია ლექსიკოგრაფიული ანალიზი, ეთნო-ლინგვისტური და კომპარატიული მიდგომა.

მასალა დაჯგუფებულია სამ ძირითად ქვეჯგუფად: 1) სიკვდილთან და სულის რიტუალთან დაკავშირებული ტერმინები; 2) სარიტუალო პურის სახელწოდებები და მათი სიმბოლიკა; 3) რიტუალის მონაწილეები და მათი ფუნქციები.

ანალიზმა ცხადყო, რომ აღნიშნული ლექსიკური ერთეულები წარმოადგენს ეთნოკულტურულ კოდებს, რომლებიც გამოხატავენ კოლექტიურ მეხსიერებას. კვლევა ხელს უწყობს ქართული ენობრივი ცნობიერების ისტორიული განვითარების უფრო ღრმა გააზრებას და ნათელს ხდის იმ კულტურულ და რელიგიურ მნიშვნელობებს, რომლებიც ენაშია ჩადებული.

ხევსურული საწესჩვეულებო ლექსიკა თავისი მნიშვნელობითა და სემანტიკური სტრუქტურით ასახავს მთის ხალხის ეთნოგრაფიულ და სულიერ მემკვიდრეობას. თითოეული ტერმინი არა მხოლოდ ლექსიკური ერთეულია, არამედ კულტურული კოდის მატარებელი, რომელიც აერთიანებს რწმენით წარმოდგენებს, სოციალურ ურთიერთობებსა და ადამიანისა და სამყაროს მიმართებას. ხევსურული ტერმინოლოგია წარმოაჩენს გარდამავალი რიტუალების სისტემას, სადაც პური, ხუცესი, სული და ხსოვნა ქმნიან ადამიანისა და ზეზუნებრივი სამყაროს შორის ხიდს. პრაქტიკული თვალსაზრისით, ნაშრომი აერთიანებს დიალექტურ, ლექსიკოგრაფიულ და ეთნოგრაფიულ მასალას, რაც ქმნის მყარ საფუძველს მომავალი კვლევებისთვის. აღნიშნული ლექსიკის შესწავლა მნიშვნელოვანია ქართული ენის კულტურულ-რელიგიური სემანტიკისა და თანამედროვე ეთნოლინგვისტური კვლევებისათვის.

საკვანძო სიტყვები: ხევსურული საწესჩვეულებო ლექსიკა, ეთნოლინგვისტიკა, რიტუალური ტერმინოლოგია, სამგლოვიარო კულტურა, სულის კულტი.

ABSTRACT

Khevsurian ritual vocabulary constitutes a significant semantic layer of Georgian ethnoculture, the study of which is of current relevance both from a lexicological and an ethnolinguistic standpoint. This terminology reflects the worldview of mountain society, its religious consciousness, and its system of rites of passage, within which Christian and pre-Christian beliefs and conceptions coexist.

The aim of the study is to determine the semantic structure, cultural context, and functional load of Khevsurian ritual terminology, drawing on ethnographic and lexicographic sources. Methodologically, lexicographic analysis together with an ethnolinguistic and comparative approach is employed.

The material is grouped into three principal subgroups: 1) terms connected with death and the ritual of the soul; 2) the names of ritual breads and their symbolism; 3) the participants in the ritual and their functions.

The analysis has made clear that these lexical units constitute ethnocultural codes that express collective memory. The study contributes to a deeper understanding of the historical development of Georgian linguistic consciousness and sheds light on the cultural and religious meanings embedded within the language.

Khevsurian ritual vocabulary, through its meaning and semantic structure, reflects the ethnographic and spiritual heritage of the mountain people. Each term is not merely a lexical unit but a bearer of cultural code, one that unites beliefs and conceptions, social relations, and the relationship between the human being and the world. Khevsurian terminology reveals a system of rites of passage, in which bread, the khutsesi (priest/elder), the soul, and remembrance form a bridge between the human being and the supernatural world. From a practical standpoint, the paper brings together dialectal, lexicographic, and ethnographic material, thereby laying a solid foundation for future research. The study of this vocabulary is significant for

the cultural-religious semantics of the Georgian language and for contemporary ethnolinguistic research.

Keywords: Khevsurian ritual vocabulary, ethnolinguistics, ritual terminology, mourning culture, cult of the soul.

შესავალი

ხევსურული საწესრევულებო ლექსიკა წარმოადგენს ქართული ეთნოკულტურის განსაკუთრებულ ფენას, რომელშიც ნათლად აისახება ხალხის მსოფლმხედველობა, რელიგიურ-რიტუალური პრაქტიკა. ხევსურეთში არსებული სამგლოვიარო და საკულტო ლექსიკა თავისი სემანტიკური და სიმბოლური შრეებით დაკავშირებულია როგორც ძველ ქრისტიანულ ტრადიციებთან, ისე წარმართულ რწმენით წარმოდგენებთან.

ამ სფეროს კვლევა მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ ლექსიკოლოგიური, არამედ ეთნოლინგვისტური თვალსაზრისითაც, რადგან თითოეული ტერმინი კულტურულ-რელიგიური აზროვნების მატარებელია და მრავალმხრივ ასახავს ხალხის სულიერ სამყაროს, სოციალურ ურთიერთობებსა და იდენტობას.

საანალიზო მასალა ეფუძნება როგორც კლასიკურ ლექსიკოგრაფიულ წყაროებს (სულხან-საბა ორბელიანი, ალ. ლლონტი, ალ. ნეიმანი, ალ. ელერდაშვილი და სხვ.), ისე თანამედროვე ეთნოგრაფიულ მასალას და მკვლევართა ექსპედიციურ ჩანაწერებს.

კვლევის მეთოდები

კვლევაში გამოყენებულია ლექსიკოგრაფიული, ეთნოლინგვისტური და კომპარატივისტული მეთოდები.

მსჯელობა

ჩვენს ხელთ არსებულ მასალაში გამოვლინდა ტერმინთა 3 ქვეჯგუფი: სიკვდილისა და სულის რიტუალთან დაკავშირებული ტერმინები, სარიტუალო პურის სახელწოდებები და კულტური მნიშვნელობა, რიტუალის მონაწილეები და მათი ფუნქციები.

I. სიკვდილისა და სულის რიტუალთან დაკავშირებული ტერმინები

ახალსული – ახალგარდაცვლილი (დ. გიორგაძე 2024). ეკლესიურად ახალგარდაცვლილს ახალშესვენებული ეწოდება და ასეც მოიხსენიებენ მიცვალებულთა საპანაშვიდო ღოცვებსა და მოსახსენებელში, რომელსაც ჭირისუფალი აგზავნის ეკლესიაში, რათა მოძღვარმა წირვის დროს მოიხსენოს. განსხვავებული სემანტიკით გვხვდება დიალექტებში: ახალსული ახალგაზრდა საქონელს ეწოდება (მოწინიძე 1974).

სამკოჭაო – ავი სულებისაგან გადაცვლილის სულის სამხსნელი დროშა. ლექსიკონებში არ ფიქსირდება. გვხვდება მხოლოდ დ. გიორგაძის წიგნში „ქართველ მთიელთა სულიერი კულტურის ისტორიიდან“ (გიორგაძე 2024). კოჭვა – მაგრად შეკვრა, შებოჭვა (ქეგლ, კიწმარიშვილი 2016, ლლონტი 1974),

ჩვენ მიერ ექსპედიციებში მოპოვებულ მასალებში ხევსურულის მსგავსად ტერმინი სამკოჭაო ავი სულებისგან დაცვას უკავშირდება.

დასავლეთ და სამხრეთ საქართველოში გავრცელებულია ნადირის პირის დასაკოჭი, ზოგან ნადირის პირის შესაკრავი შელოცვა: „მგელი რო შემოეჩვევა ნადირს, მაშინ იციან ნადირის დაკოჭვა, ყბა შეეკრებაო და ვერ შეჭამსო საქონელსო, მეზობელ სოფელში არის გაღმა, ერთი ქალი, იცის მაი შელოცვა, მიდიან ხოლმე და დააკოჭინებენ. ყოფილა რომ დადებით შედეგი გამოუღია მაგას“ (ბადრი ნიჟარაძე, 65 წლის, აჭარა, შუახევი), ლეჩხუმსა და იმერეთში შემლოცველი დაბალ სკამს, ჯორჯოს ბაწრით შეკრავდა და თან ლოცულობდა: „ნადირს კბილი შეუკარი, ქურდსა კაცსა ხელ-ფეხი, ნუ გაუშვებ გზაში, გარაგდე ზღვაში“ (ლ. მარდალეიშვილი, 75 წლის, მაღლაკი, ქსკც მასალები).

სანიჭარი – ჭირის პატრონისათვის გაღებული მატერიალური დახმარება. საბასთან – ქორწილის შესაწევარი, საბომდარი, საჩუქარი: „ჯილდო არს გამარჯვებულის მეომრის სანიჭარი /საბომდარი“ (ორბელიანი 1991), სინონიმთა ლექსიკონში – ნაწყალობევი, საბომდარი, სანიჭარი, მისალოცავი (ნეიმანი 1978). ამავე მნიშვნელობით გვხვდება ქართული ენის განმარტები ლექსიკონშიც (<https://www.ena.ge/explanatory-online>).

ნიჭი – სახსოვარი, მეხსიერება, სულის ხსოვნის სიმბოლოდ გვხვდება ჯავახურში (ზედგინიძე 2014).

სახელის დადება – შენდობის თქმა, შესანდობარი, რომელიც ითქმება მხოლოდ ღვინით ან სუფრით, იგივე საკურთის სუფრა: „ღმერთო დიდება შენდა, ღმერთო მადლი შენდა, ღმერთო შენგან-ა გაჩენილ ხვეწება კაცისა, ბარება სულისა, სააქაოს ნათქვამ საიქიოს მადიოდას, მკვდართ შანდობა გერგებოდასთ“ – მოქმელი მექია ჭინჭარაული (გიორგაძე 2024: 37).

სულთაკრეფა / სულთაობა – ადრესაგაზაფხულო სულის მოსახსენებელი დღე ხევსურეთში (გიორგაძე 2024). მიცვალებულთა სულთაკრებას უკავშირდება სვანური „ლიფაანალი“, მაგრამ, ხევსურულისგან განსხვავებით, იგი ახალი წლის ციკლის დღესასწაულია. ხორციელის აღების დღეს წინასააღდგომო მარხვამდე მთელს საქართველოში აღინიშნება მიცვალებულთა მოსახსენებელი დიდი საკურთხობა.

სულის ტალავარი – გარდაცვლილის შესამოსელი (სულის სამოსი). ზოგადად „ტალავარი“ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელებში მამაკაცისა და ქალის სამოსელის მთლიან კომპლექტს აღნიშნავდა (ეთნოგრაფიული ლექსიკონი 2011). მიცვალებულის სამოსს თუშეთში სუდარა, საშიშო ტალავარი, სულის ტალავარი, სამარხი ტალავარი, სასუდრე ტანსაცმელი ეწოდებოდა (მაკალათია 1935). ც. ბეზარაშვილის ნაშრომში „ქალის სამოსელი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში“ ტალავარი ტანსაცმლის მნიშვნელობით დასტურდება (ბეზარაშვილი 1974). ძველ ქართულში ტალავარი კარავის მნიშვნელობით გვხვდება (აბულაძე 1973.). საბასთან იგი ასეა განმარტებული: „ტალავარი არს საჩრდილობელი გინა დასაფარებელი“ (ორბელიანი 1991).

მირეული – ადგილი, სადაც მიცვალებული ასვენია. მიჩნეულია უწმინდურ ადგილად, სადაც სახლის ანგელოზები აღარ დგებოდნენ. დასაფლავების შემდეგ მიცვალებულის საკაცეს წვავდნენ. სულის ხუცესი დასაფლავებიდან მესამე დღეს ბატკანს დაკლავდა და მის სისხლს ჩალის კონით სახლსა და ახლო გზებს აპკურებდა, სახლის

პატრონს დაამწყალოებდა. ალ. ჭინჭარაულის ლექსიკონში გვხვდება ტერმინი სამირეულო: „ეს იყო ქოხი, სადაც ქალები დედათა წესის დროს ცხოვრობენ“ (ჭინჭარაული 2005; ღლონტი 1974). აღნიშნული ტერმინები სხვა ლექსიკონებში არ დასტურდება. რეული / რევა / არევა – არეულის მნიშვნელობით დასტურდება ქეგლშიც: „საყორნის ყელში გამოჩნდა ჯგუფ-ჯგუფად ხალხი რეული (ვაჟა - ქეგლ); „თვალთახედვას თუ ნისლავდა რეული ფიქრი, ნანიკოს რომ გამოეწვია“ (ვ. ბარნ. - ქეგლ).

II. სარიტუალო პურის სახელწოდებები და კულტური მნიშვნელობა

სახელსადები – გარდაცვლილის ხარჯისათვის გამომცხვარი ხმიადი, (კომპოზიტიური სიტყვაა: სახელის დასადები, ანუ სახელის დასარქმევი, ანუ, ვის სახელზეცაა გამომცხვარი). ტერმინი არ გვხვდება სხვაგან, თუმცა რიტუალი მთელს საქართველოში აღინიშნება. მაგ., სვანეთში დამკვიდრებული წეს-ჩვეულების თანახმად, მიცვალებულთა პატივსაცემად ცხვებოდა ბაციკი – ხვეული ფორმის პურები. იგი გამომცხვარი იყო სპეციალურად გასვენების დღისთვის და ტრადიციულად საკაცის წინ ინახებოდა, როგორც პატივის სიმბოლო. მეორე ტიპის პურია ქაბი, რომელიც წარმოადგენდა მასშტაბურ პურს. მისი წონა, გამომცხველის მატერიალური შესაძლებლობიდან გამომდინარე, ერთ კილოგრამს ან მეტს აღწევდა. გასვენების დღისთვის ქაბი მზადდებოდა თითოეული დამსწრე პირისათვის ცალკე, რაც სვანური საზოგადოებრივი სოლიდარობის ნიშანი იყო. გასვენებებში დამსწრე ადამიანთა რაოდენობა ხშირად რამდენიმე ასეულს აღემატებოდა (ქსკც-ის მასალები).

მიცვალებულთა სულის მოსახსენებელი სუფრისათვის გაკეთებულ პატარა ზომის პურებს იმერეთში უწოდებენ კვერებს/კოკრებს, ხოლო ლეჩხუმში – სულიკვერს, სულიპურს (ხაჭაპურიძე 2017).

ბედისკვერი – ბედისკვერს გარდაცვლილის ოჯახი მიცვალებულის მოსახელეს მიუტანდა, შემდეგ მათ შორის ნათესაური კავშირი მყარდებოდა (გიორგაძე 2024: 208).

საკვამლო – სოფლის კომლთა რაოდენობის მრგვალი კვერები შუაში თეთრ მიტკალშებმული ჩხირებით. წლისთავზე მიცვალებულის ოჯახში მოტირალი ქალები მიცვალებულის გაშლილი ტანსაცმლის მარჯვენა მხარეზე აწყობდნენ.

ხევსურულში კვამლი იგივე კომლია, ეს მოტირალი ქალებიც სოფლის თითოეული კომლს / კვამლს წარმოადგენდნენ და პურის სახელწოდებაც აქედან მოდის.

სანერბიელო – დოღში მონაწილეთათვის გამომცხვარი ხავიწის-გულიანი ქადა-პური. აღნიშნული სიტყვა ამ ფორმით ლექსიკონებში არ დასტურდება, მაგრამ სიტყვის ძირი „ნერბი“ სულხან-საბასთან ნიშნავს დედალ ცხვარს. ამავე მნიშვნელობით დასტურდება უნივერსალურ ენციკლოპედიურ (ელერდაშვილი 2006) და სინონიმთა ლექსიკონებში (ნეიმანი 1978). შესაძლოა, ხავიწიან ქადას ცხვრის ცხიმისგან ამზადებდნენ და სახელწოდებაც აქედან მოდიოდა.

ეს სახელწოდებები არა მხოლოდ საკვებ ფუნქციას ატარებენ, არამედ გამოხატავენ კოლექტიურ მეხსიერებას, სიკვდილის შემდგომი სიცოცხლის რწმენასა და სოციალური ურთიერთობების მოდელებს.

III. რიტუალის მონაწილეები და მათი ფუნქციები

ქადაგი – ხატის მსახური, წინასწარმეტყველი. „მაღლის ჯმით მასწავლებელი, ხატის მსახური“ (ორბელიანი 1991), რომელსაც ვითომ შეუძლია ხატთან ურთიერთობის დამყარება (ელერდაშვილი 2006). ქადაგი – მკითხავი, მარჩიელი (დლონტი 1974.). იმავე მნიშვნელობით გვხვდება ქართული ენის განამრტებით ლექსიკონშიც. ჩვენ მიერ იმერეთში, ლეჩხუმში, ბოლნისში მოპოვებულ მასალებში გვხვდება გამოთქმა ქადაგად დავარდა, რაც გაუჩერებლად მოსაუბრეს ან სხვისთვის ჭკუისდამრიგებელ ადამიანს ნიშნავს. უაზრო ლაპარაკი, ბოდვა (ციფრული უნივერსალური სასკოლო ლექსიკონი).

სულის ხუცესი – მიცვალებულის კულტის მსახური ხევისურეთში. **სულის ხუცობა** (ხეცს.) – ხუცობის ორი სახიდან ერთ-ერთი; ტექსტი, რომელსაც ხუცესი წარმოთქვამს მიცვალებულის მოსაგონებლად დაწესებული ტრადიციული რიტუალის დროს. სულის ხუცობა საჯაროდ სრულდება მიცვალებულის სულისთვის განკუთვნილ სანოვანთან (სუფრა, სასმელებიანი კასრები და სხვ.). მისი პირველი ნაწილი წარმოადგენს ღმერთისადმი მიმართვას, რომ ჭირისუფლებს შემდგომში მწუხარება ააცილოს და კეთილი მომადლოს, ხოლო მეორე ნაწილი წარმართული და ქრისტიანული დოგმების ნარევია. სულით ხუცობის ტექსტების შინაარსი თითქმის იდენტურია (ბარდაველიძე 1938: 11).

მესულთანე / მეენე / სულის მკითხავი / მისანი – გარდაცვლილის სურვილის განმცხადებელი სააქაოში (დლონტი 1974). სხვა კულტურებშიც თითქმის იმავე მნიშვნელობით დასტურდება: მისანი – წარმართული რიტუალების აღმასრულებელი (გარნეტი 2006; იმედაშვილი 1928). მეენე – ძვ. საბერძნეთში წინასწარმეტყველი. თითქოს ღვთაების შთაგონებით ქურუმები წინასწარმეტყველებას გადასცემდნენ შემკითხველ მორწმუნეებს (იმედაშვილი 1928).

ჯვარიონი / შულტა – ხატის მსახური, ლუდისა და საკულტო სარიტუალო ქმედებების აღმსრულებელი ხევისურეთსა და ფშავში. აღნიშნული მნიშვნელობით ალ. ჭინჭარაულის გარდა სხვა ლექსიკონებში არ გვხვდება. **შულტა** – სალოცავის მსახური. სულხან-საბას მიხედვით, „გზირი სხვათა ენაა, ქართულად შულტა ჰქვია“, მამაკაცი, რომლის მოვალეობაა დღეობაში სოფელს ლუდით გაუმასპინძლდეს (ელერდაშვილი 2006). „შეწყდა ხატის დროშების ჟღერალი, საკოდებიდან გამოჰქონდათ დასტურებს ნაკურთხი ლუდი, ურიგებდნენ მდელოზე ფეხმორთხმულ ხატიონებს. მოხარშულ ხორცს პირდაპირ მიწაზე ყრიდნენ შულტები“ (კ. გამს. - ქეგლ).

დასკვნა

ხევისურული საწესჩვეულებო ლექსიკა თავისი მნიშვნელობითა და სემანტიკური სტრუქტურით ასახავს მთის ხალხის ეთნოგრაფიულ და სულიერ მემკვიდრეობას. თითოეული ტერმინი არა მხოლოდ ლექსიკური ერთეულია, არამედ კულტურული კოდის მატარებელიცაა, რომელიც აერთიანებს რწმენით წარმოდგენებს, სოციალურ ურთიერთობებსა და ადამიანისა და სამყაროს მიმართებას. ხევისურული ტერმინოლოგია

წარმოაჩენს გარდამავალი რიტუალების სისტემას, სადაც პური, ხუცესი, სული და ხსოვნა ქმნიან ადამიანისა და ზებუნებრივი სამყაროს შორის ხიდს. აღნიშნული ლექსიკის შესწავლა მნიშვნელოვანია ქართული ენის კულტურულ-რელიგიური სემანტიკისა და თანამედროვე ეთნოლინგვისტური კვლევებისათვის.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები

- აბულაძე 1973 – ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები). თბილისი, 1973.
- ბარდაველიძე 1938 – ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს ქართველი მთიელების სასულიერო ტექსტები. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, 1. თბილისი, 1938.
- ბეზარაშვილი 1974 – ც. ბეზარაშვილი, ქალის სამოსელი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. თბილისი, 1974.
- გიორგაძე 2024 – დ. გიორგაძე, ქართველ მთიელთა სულიერი კულტურის ისტორიიდან. თბილისი, 2024.
- ელერდაშვილი 2006 – ალ. ელერდაშვილი, უნივერსალური ენციკლოპედიური ლექსიკონი, 3 ტომად, I გამოც. თბილისი, 2006.
- ზედგინიძე 2014 – გ. ზედგინიძე, ჯავახური ლექსიკონი. თბილისი, 2014.
- იმედაშვილი 1928 – ი. იმედაშვილი, უცხო სიტყვათა ლექსიკონი. თბილისი, 1928.
- კიწმარიშვილი 2016 – ნ. კიწმარიშვილი, დაუცხრომელთა სამყოფელი – გურია. თბილისი, 2016.
- მაკალათია 1935 – ს. მაკალათია, ხეცსურეთი. თბილისი, 1935.
- ნეიმანი 1978 – ალ. ნეიმანი, ქართულ სინონიმთა ლექსიკონი. მე-3 გამოც. თბილისი, 1978.
- ორბელიანი 1991 – ს.ს. ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული. თბილისი, 1991.
- ეთნოგრაფიული ლექსიკონი 2011 – ქართული მატერიალური კულტურის ეთნოგრაფიული ლექსიკონი, თბილისი, 2011.
- ქეგლ – ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონი <https://www.ena.ge/explanatory-online>
- ღლონტი 1974 – ალ. ღლონტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, წ. 1. თბილისი, 1974.
- ძოწენიძე 1974 – ქ. ძოწენიძე, ზემოიმერული ლექსიკონი. თბილისი, 1974.
- ჭინჭარაული 2005 – ალ. ჭინჭარაული, ხეცსურული ლექსიკონი, თბილისი, 2005.
- ხაჭაპურიძე 2017 – ლ. ხაჭაპურიძე, ქართველი მართლმადიდებელი მრევლის მეტყველება (ფრაზეოლოგიური და ლექსიკური ერთეულები). ქუთაისი, 2017.
- ქართული ლექსიკონები <https://ice.tsu.ge/liv/xevs.php>
- ციფრული უნივერსალური სასკოლო ლექსიკონი. შედგენილია საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკის თანამშრომლის თეა

შუბითიძის მიერ და ეფუძნება მიხეილ ჭაბაშვილის, პიერო პეტროზილოს, ილია აბულაძის, აკაკი შანიძის, ივანე იმნაიშვილის, სულხან-საბა ორბელიანის, ნოდარ ნათაძის და სხვა ავტორთა ლექსიკონურ წყაროებს.
<http://www.nplg.gov.ge/saskolo/index.php?a=term&d=45&t=4286> -
 Garnet 2006 – A Comprehensive Georgian–English Dictionary. London, 2006.

References and Sources

- Abuladze 1973 – I. Abuladze, Dictionary of the Old Georgian Language (Materials). Tbilisi, 1973.
- Bardavelidze 1938 – V. Bardavelidze, Religious Texts of the Georgian Highlanders of Eastern Georgia, Materials from the Ethnography of Georgia, Vol. I. Tbilisi, 1938.
- Bezarashvili 1974 – Ts. Bezarashvili, Women's Clothing in the Highland Regions of Eastern Georgia. Tbilisi, 1974.
- Chincharauli 2005 – Al. Chincharauli, Khevsurian Dictionary. Tbilisi, 2005.
- Digital Universal School Dictionary. National Parliamentary Library of Georgia. Compiled by Tea Shubitidze and based on the lexicographical works of Mikheil Chabashvili, Piero Petrozillo, Ilia Abuladze, Akaki Shanidze, Ivane Imnaishvili, Sulkhan-Saba Orbeliani, Nodar Natadze, and other scholars. Available at: Digital Universal School Dictionary. Akaki Tsereteli State.
- Dzotsenidze 1974 – K. Dzotsenidze, Upper Imeretian Dictionary. Tbilisi, 1974.
- Elerdashvili 2006 – Al. Elerdashvili, Universal Encyclopedic Dictionary, 3 vols., 1st ed. Tbilisi, 2006.
- Ethnographic Dictionary 2011 – Ethnographic Dictionary of Georgian Material Culture, Tbilisi, 2011.
- Explanatory Dictionary of the Georgian Language (online edition). Available at: ena.ge.
- Garnet 2006 – A Comprehensive Georgian–English Dictionary. London, 2006.
- Georgian Dictionaries (online resource). Ivane Javakhishvili Tbilisi State University. Available at: ICE – Georgian Dictionaries.
- Giorgadze 2024 – D. Giorgadze, From the History of the Spiritual Culture of Georgian Highlanders. Tbilisi, 2024.
- Imedashvili 1928 – I. Imedashvili, Dictionary of Foreign Words. Tbilisi, 1928.
- Kitsmarishvili 2016 – N. Kitsmarishvili, The Abode of the Restless: Guria, Tbilisi, 2016.
- Khachapuridze 2017 – L. Khachapuridze, The Speech of Georgian Orthodox Parishioners (Phraseological and Lexical Units). Kutaisi, 2017.
- Makalatia 1935 – S. Makalatia, Khevsureti. Tbilisi, 1935.
- Neimani 1978 – Al. Neimani, Dictionary of Georgian Synonyms, 3rd ed. Tbilisi, 1978.
- Orbeliani 1991 – S.-S. Orbeliani, Georgian Dictionary. Tbilisi, 1991.
- Ghlonti 1974 – Al. Ghlonti, Collection of Georgian Dialectal Expressions, Part I. Tbilisi, 1974.
- Zedginidze 2014 – G. Zedginidze, Javakhian Dictionary. Tbilisi, 2014.

**ფშავ-ხევსურთა მორალურ-ზნეობრივი მოვალეობები
როგორც თემის სოციალური პასუხისმგებლობა**

**The Moral-Ethical Duties of the Pshavs and Khevsurs
as Social Responsibility of the Community**

მზია ხოსიტაშვილი

საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტი
საქართველო, თბილისი

Mzia Khositashvili

Georgian Technical University
Georgia, Tbilisi

აბსტრაქტი

მსოფლიოს ნებისმიერ კულტურაში მთიანი რეგიონის მოსახლეობას ცხოვრება მკაცრი პირობებისა და შეზღუდული ბუნებრივი რესურსების პირობებში უხდება. აქ ურთიერთდახმარება არა ქველმოქმედება, არამედ ფიზიკური გადარჩენის, სარგებელთან ნაკლებად დაკავშირებული, ადამიანის ზნეობრივი ვალდებულებებით ნაკარნახევი აქტია. სწორედ სოციალური პასუხისმგებლობის ამ კონტექსტიდან გამომდინარე ჩავთვალეთ მნიშვნელოვანად, გამოგვეკვლია ის წინაპირობები, ადამიანის მორალურ-ზნეობრივი ვალდებულებები, რაც შემდგომ საფუძვლად დაედო მეცენატობას, ქველმოქმედებას, სპონსორობას – ეთიკის პრონციპებზე დამყარებულ, თანამედროვე ბიზნეს საქმიანობაში დამკვიდრებულ, კეთილი ნების გამომხატველ ღონისძიებებს.

ნაშრომში განვიხილავთ ფშავ-ხევსურთა თემს, როგორც სოციალურად შეკავშირებულ ადამიანთა ჯგუფს, სოფლის მოსახლეობას, რომლისთვისაც ერთმანეთის მიმართ პასუხისმგებლობა მორალურ-ზნეობრივი ვალდებულებებით არის ნაკარნახევი და წარმოადგენს თემის სასიცოცხლო ფუნქციას. ფშავ-ხევსურთა ყოფაში დამკვიდრებული წეს-ჩვეულებები სოციალური პასუხისმგებლობის კონტექსტშია წარმოდგენილი და მოიცავს ყველა მოთხოვნას, იქნება ეს სიღარიბის დაძლევისკენ მიმართული ღონისძიებები, შრომითი და ადამიანის უფლებები, წახალისებისა და ჯილდოს ფორმები, ურთიერთთანადგომა ცხოვრების მნიშვნელოვან ეტაპებზე ჭირსა და ლხინში და ა.შ.

ქართველ მეცნიერთა – გ. თედორაძის, რ. თოფჩიშვილის, ა. ოჩიაურის, მ. კეკელიას, ს. მაკალათიას, დ. გოგოჭურის, ბ. გძელიძის, დ. გიორგაძის და გ. ჩიტაიას, მ. მაკალათიას გ. არაბულის კვლევებზე დაყრდნობით, ექსპედიციების დროს მოპოვებული ეთნოგრაფიული ჩანაწერების საფუძველსა და სხვა მასალების შესწავლით განვიხილავთ ფშავ-ხევსურთა თემში დამკვიდრებული სიღარიბის დაძლევისკენ მიმართულ ურთიერთდახმარების ფორმებს: ხევსურულ „ონჩხარს“, თითქმის მსგავს ფშავურ „ოჩხარს“; მიწაზე მუშაობის უფლების გადაცემას ხიზნებისთვის; სტუმარ-მასპინძლობის ადათ-წესებს; მრავალჯერად შრომით საქმიანობასთან დაკავშირებულ დახმარების ფორმებს. მოყვანილია მორალური თანადგომის მაგალითები როგორც თანასოფლელის გარდაცვალების, ასევე დაკრძალვის შემდგომ რიტუალებში მონაწილეობის შემთხვევებში; სოციალური ურთიერთობების განმტკიცებისკენ მიმართული „მეკოდეობა“, მიცვალებულთა ურთიერთდახმარების ტრადიცია მეზობელი თემისა თუ სოფლისათვის; აგრეთვე საქორწილო რიტუალისთვის საჭირო ხარჯებში თანამონაწილეობა. ადამიანის უფლებების კონტექსტში აღწერილია ხევსურთა შემწყნარებლობა მოწინააღმდეგის ან ტყვეს მიმართ, პატივისცემა განსხვავებული აღმსარებლობისადმი „კაცის კაცობის“ კანონებით. ეს თვალსაზრისი განმტკიცებულია არაქართული ეთნიკური წარმომავლობის მეზობლების გადამეტებულ ხოცვაზე სასჯელის დადების წესით. გარემოსდაცვით პასუხისმგებლობას რაც შეეხება, კარგი ყმის სახელს ასევე ვერავინ მოიხვეჭდა ნადირისა და ფრინველის აუცილებელ საჭიროებაზე მეტის დახოცვა-მოპოვებით.

სოციალური პასუხისმგებლობის პრინციპებით გათვალისწინებული შემწეობის გაცემის ნიმუშად მოყვანილია თემისა და ხატის მსახურთაგან დაწესებული ჯილდოები: საკარგემო, სალოცავი, პატივი, საგვარმეტო და სხვა. აღნიშნულია, რომ საკარგემო გვარს გმირის სიკვდილის შემდეგაც ეძლეოდა.

ავტორი ფშავ-ხევსურთა თემის სოციალური პასუხისმგებლობის ფორმების კვლევის საფუძველზე განამტკიცებს მოსაზრებას, რომ თანამედროვე მოგების მომტანი ორგანიზაციები გვევლინებიან ერთგვარ კორპორაციულ მოქალაქეებად, თავისი უფლებებითა და მოვალეობებით, და მათი საზოგადოების მიმართ სოციალური პასუხისმგებლობის ვალდებულება სათავეს იღებს საერთო ინტერესების მქონე ადამიანების ყოფაში დამკვიდრებული მორალურ-ზნეობრივი პრინციპებიდან და წინაპართა გამოცდილებიდან მდებარეობს ე.წ. ტბა.

საკვანძო სიტყვები: ფშავ-ხევსურთა თემი, მთის ხალხთა კულტურა. სოციალური პასუხისმგებლობა, ეთიკის პრინციპები, მორალურ-ზნეობრივი ვალდებულებები.

ABSTRACT

In any culture of the world, the population of a mountainous region is compelled to live under harsh conditions and with limited natural resources. Here, mutual assistance is not charity but an act dictated by the moral obligations of the human being — an act connected less with benefit than with physical survival. It is precisely from this context of social responsibility that we considered it important to investigate those preconditions, those moral-ethical obligations of the human being, which subsequently laid the foundation for patronage, charity, and sponsorship — activities grounded in ethical principles, established within contemporary business practice, and expressive of goodwill.

In this paper we examine the community of the Pshavs and Khevsurs as a socially bound group of people, a village population for whom responsibility toward one another is dictated by moral-ethical obligations and constitutes a vital function of the community. The customs established in the everyday life of the Pshavs and Khevsurs are presented within the context of social responsibility and encompass every requirement — whether measures directed toward overcoming poverty, labor and human rights, forms of encouragement and reward, or mutual support at significant stages of life, in both sorrow and celebration, and so on.

Drawing on the research of Georgian scholars G. Tedoradze, R. Topchishvili, A. Ochauri, M. Kekelia, S. Makalatia, D. Gogochuri, B. Gdzeldze, D. Giorgadze and G. Chitaia, M. Makalatia, and G. Arabuli, and on the basis of ethnographic records gathered during expeditions as well as other material, we examine the forms of mutual assistance directed toward overcoming poverty established within the community of the Pshavs and Khevsurs: the Khevsurian „onchkhari“, almost identical to the Pshavian „ochkhari“; the transfer of the right to work the land to khiznebi (dependent settlers/tenants); the customary rules of hospitality; and forms of assistance connected with recurring labor activities. Examples of moral support are given both in cases of a fellow villager's death and in cases of participation in the rituals following burial; also discussed are „mekodeoba“, aimed at strengthening social ties, the tradition of mutual assistance for the deceased extended to a neighboring community or village, and likewise shared participation in the expenses required for wedding ritual. Within the context of human rights, the tolerance shown by the Khevsurs toward an adversary or captive is described, as well as respect for differing confessions, governed by the laws of „man's humanity to man“ (katsis katsoba). This outlook is further confirmed by the practice of imposing punishment for the excessive slaughter of neighbors of non-Georgian ethnic origin. As for environmental responsibility, no one could earn the name of a good q'ma (valiant youth) either by killing or taking more game or fowl than was necessary.

As an example of assistance provided in accordance with the principles of social responsibility, the rewards established by the community and by the servants of the shrine (khati) are cited: sakargq'mo, salotsavi, p'ativi, sagvarmeto, and others. It is noted that sakargq'mo was granted to a clan even after the hero's death.

On the basis of this study of the forms of social responsibility within the community of the Pshavs and Khevsurs, the author reinforces the view that contemporary profit-making organizations emerge as a kind of corporate citizen, with their own rights and duties, and that their obligation of social responsibility toward

society has its origin in the moral-ethical principles established in the everyday life of people bound by common interests, and in the experience of their ancestors.

Keywords: the community of the Pshavs and Khevsurs, the culture of mountain peoples, social responsibility, ethical principles, moral-ethical obligations.

შესავალი

სოციალურ პასუხისმგებლობას თანამედროვე მიდგომებით სამართლიანად უკავშირებენ მომგების მომტან საქმიანობას და მას მსხვილი კორპორაციების შემადგენელ ნაწილად თვლიან. თუმცა ის დაინტერესებული ჯგუფების კეთილი ნების საფუძველზეა აგებული და ეთიკურ პრინციპებს ემყარება. სოციალური პასუხისმგებლობის კონცეფციას სხვადასხვა სარგებელთან ერთად მისი მორალური ღირებულებებიც აძლიერებს. „მოგებით დაინტერესებულ კომპანიებს საზოგადოების პასუხისმგებელ და ეთიკურ წევრად მოიაზრებენ, როგორც მოქალაქეს, თავისი უფლებებით, ვალდებულებებითა და პასუხისმგებლობით, შესაბამისი ტერმინიც არსებობს – კორპორაციული მოქალაქეობა“ (ხოფერია 2012: 10). თუ მოქალაქეობას უფრო ვიწრო გაგებით, ევროპის საბჭოს ტერმინით განვიხილავთ, მოქალაქე აღნიშნავს „საზოგადოებაში სხვა ადამიანებთან ერთად მცხოვრებ ადამიანს“. იმ ადგილობრივ, რეგიონულ და საერთაშორისო გარემოს, „ეროვნულ სახელმწიფოს“, რომელშიც ადამიანი ცხოვრობს, ჩვენი კვლევის კონტექსტში სიტყვა „თემი“ უკეთესად მიესადაგება.

პრობლემის არსი

სოციალურ პასუხისმგებლობას დღევანდელ სამყაროში მხოლოდ ბიზნესს უკავშირებენ, შესაბამისად, კორპორაციული სოციალური პასუხისმგებლობის სახელმძღვანელოებსა და კვლევებშიც ძირითადად მდიდარ მრეწველთა და ვაჭართა ქველმოქმედებისა და მეცენატობის მაგალითებია აღწერილი. ყურადღების მიღმაა დარჩენილი ხალხში, განსაკუთრებით მთიან რეგიონებში, განცალკევებულად და მკაცრ კლიმატურ პირობებში მცხოვრები ადამიანების ურთიერთთანადგომითა და მორალური პასუხისმგებლობით, გარკვეული ნორმებით შენარჩუნებული ყოფა, რაც, ჩვენი აზრით, საფუძველად უდევს იმ ეთიკის მოთხოვნებს, რომლებითაც დღეს ხელმძღვანელობენ მსხვილი კორპორაციები.

კვლევის მიზანი

ვთანხმდებით, რომ „ნებისმიერ საზოგადოებაში აუცილებელია ნორმებისადმი ინდივიდის მორჩილება და არსებობს ამგვარი მორჩილების უპიროვნო და პიროვნული ფორმა. უპიროვნო მორჩილება გარეგანია, იძულებითია. იგი ხდება დასჯის, ან მართო დარჩენის შიშით, ან ჩვევის საფუძველზე. ადამიანი ემორჩილება ნორმებს არა იმიტომ, რომ ეშინია, ან იმიტომ, რომ სხვებიც ემორჩილებიან“ (ხასაია 2016: 148). კვლევის მიზანს წარმოადგენს თემში მცხოვრებთა თანადგომისა და ურთიერთგატანის

შესწავლა და ამ საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი ორივე ფორმის, განსაკუთრებით პიროვნული მორჩილების სინთეზით მორალურ-ზნეობრივი მოვალეობების, როგორც სოციალური პასუხისმგებლობის წინაპირობის წარმოჩენა.

ნაშრომის მნიშვნელობა

ნაშრომში ფშავ-ხევსურთა თემში მცხოვრებთა ზნეობრივ-მორალური მოვალეობების წარმოჩენა დაეხმარება კორპორაციული სოციალური პასუხისმგებლობით დაინტერესებულ მკვლევრებსა და საზოგადოებას უკეთ გააანალიზოს სოციალური პასუხისმგებლობის წინაპირობები, ხელს შეუწყობს როგორც საქართველოს სხვა რეგიონების, ასევე უცხო ქვეყნების ურთიერთსოლიდარობის ფორმების შესწავლას.

აქტუალობა

გარდა იმისა, რომ კორპორაციული სოციალური პასუხისმგებლობის სახელმძღვანელოებში არ არის აღწერილი მთაში არსებული ურთიერთგატანის მოვალეობები, ნაშრომი საყურადღებოდ მიმაჩნია ტურიზმის განვითარების სტრატეგიის თვალსაზრისითაც. საქართველოს დემოგრაფიული მდგომარეობა, მიგრაციული პროცესები და ურბანური განვითარების სწრაფი ტემპები ხელს უწყობენ მთიანი რეგიონის მოსახლეობისგან დაცლას. მოსახლეობის შემცირება განსაკუთრებით საგრძნობია ხევსურეთში, სადაც ზოგან რამდენიმე მოსახლეა დარჩენილი. ტურიზმის სტრატეგიულ მიმართულებაში მნიშვნელოვანი აქცენტი კეთდება სამთო ტურიზმის განვითარებაზე, რომელიც მზარდი და შემოსავლიანია არა მხოლოდ საქართველოსთვის, არამედ მსოფლიო ტურიზმისთვისაც. თუმცის, ფშავ-ხევსურეთის ლანშაფტები აღფრთოვანებას იწვევს ყველა ქვეყნის ტურისტში. ბუნებრივია, დაცლილ სოფლებში ვერც ტურიზმი განვითარდება და ვერც სხვა დარგები. ის გარემოება, რომ მე-20 საუკუნის დასაწყისში მთიან რეგიონებში მოსახლეობას ბევრად რთულ პირობებში უხდებოდა ცხოვრება, აქტუალურს ხდის ნაშრომს იმ ადამიანებისთვის, ვინც მთას უბრუნდება ან აპირებს დაბრუნებას. მათთვის მნიშვნელოვანია წინაპრების მიერ გამოყენებული ურთიერთდახმარების ფორმების შეხსენება. ნაშრომში მოყვანილი ფაქტები და ეთნოგრაფთა კვლევები გაამდიდრებს ტურისტული მომსახურების გამწევი სპეციალისტების ისტორიულ-კულტურულ დონეს, უფრო საინტერესოს გახდის ტურისტებისთვის მთაში მოგზაურობას.

აღვნიშნავ, რომ სტატიაში გამოყენებულია თითქმის ყველა იმ მეცნიერის შრომა, რომლებიც XX საუკუნის დასაწყისიდან დღემდე იკვლევდნენ, წლების განმავლობაში ცხოვრობდნენ მთაში, ექსპედიციებს აწყობდნენ და იწერდნენ მოსახლეობის მოგონებებს. ესენია: გ. თედორაძე, ა. ოჩიაური, ს. მაკალათია, დ. გოგოჭური, რ. თოფჩიშვილი, დ. გიორგაძე, გ. ჩიტაია. გ. არაბული და სხვ.

მსჯელობა

სოციალური პასუხისმგებლობის თვალსაზრისით თემს განიხილავენ როგორც სოციალურად შეკავშირებულ ადამიანთა ჯგუფს, სოფლის ან რეგიონის მოსახლეობას. ჩვენი ინტერესის ობიექტი – ფშავ-ხევსურეთი

შეიძლება განვიხილოთ როგორც სისხლით მონათესავე საგვარეულო თემი და ამჟამად აღიარებული დეფინიციით – ტერიტორიული/სამეზობლო თემი (თოფჩიშვილი 2006: 110).

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ სოციალური პასუხისმგებლობა ეთიკის პრინციპებსა და მორალურ ღირებულებებს ეფუძნება და სად, თუ არა მკაცრი კლიმატის პირობებში, შეიძლება ჩამოყალიბებულიყო. თემის წევრების ურთიერთდახმარება მისი, როგორც მთლიანი ორგანიზმის გადარჩენას ემსახურებოდა და ყველა კულტურაში არსებობდა. თუ ზემოთ მოყვანილ ტერმინებს მოვუხმობთ, ცხადი ხდება, რომ ეს დახმარება ნაკლებად უკავშირდებოდა სარგებელს, იგი ადამიანის ზნეობრივი ვალდებულებებით იყო ნაკარნახევი. ბუნებრივია, მისი გამოვლენაც უფრო მარტივი იქნებოდა საზოგადოების საერთო ინტერესებით მჭიდროდ შეკავშირებულ გაერთიანებებსა თუ ჯგუფებში, თემებში.

საქართველოს მთის მოსახლეობას ცხოვრება მკაცრი კლიმატისა და შეზღუდული რესურსების ფონზე უხდებოდა, რაც სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანს ხდიდა ერთმანეთის თანადგომას. თემში ცხოვრების წესი ეკლესიასთან (ჯვართან, ხატთან) კავშირით იყო გამტკიცებული. როგორც წესი, ადამიანები ერთიანდებიან იქ, სადაც მარტოკაცი უძლურია, იქნება ეს სეზონური საქმიანობა – სახნავ-სათესი სამუშაოები და მოსავლის აღება, ჭირისა და ლხინის სარიტუალო წესებსა თუ ავადმყოფებისა და გაჭირვებულების დახმარებაში მონაწილეობა, როგორც მატერიალურად, ასევე მორალურად.

გიორგი თედორაძე თავის ეთნოგრაფიულ ნარკვევებში ღარიბი ადამიანის დახმარებას, ხევსურულ „ონჩხარს“ აღწერს. მეზობლის შემთხვევითი გაჭირვების დროს სოფელმა უნდა იცოდეს თავისი წმინდა მოვალეობა, რომელიც არა მხოლოდ თავის სოფელზე, არამედ მთელ თემზეც შეიძლება გავრცელდეს. განსაცდელში ჩავარდნილის შესახებ სოფელი ახლო მეზობლის საშუალებით იგებდა. საინტერესოა, რომ „ონჩხარს“ თვითონ გაჭირვებული გლეხი აწყობდა, გამოხდიდა არაყს ან ლუდს, სოფელში გაუგზავნიდა ოჯახის ახლობლებს და მათი საშუალებით აცნობებდა თავისი გასაჭირის შესახებ, რაც ძირითადად გამოიხატებოდა ოჯახისთვის საარსებო პურისა და საქონლის გამოსაკვები თივის სიმცირით. გაჭირვებულ ოჯახში მისული ხევსურები დაადგენდნენ, რა სახის დახმარება ესაჭიროებოდა ოჯახს და ყველა მონაწილეობდა საკუთარი ქონებისა და შესაძლებლობის მიხედვით. „ყოველი ხევსური მოვალედ სთვლის არა თუ მარტო თავის თავს, არამედ ის აგრეთვე აიძულებს იმ უთანაგრძნობო, ბუნებრივად მიუკარებელ ხევსურსაც, რომელიც თავისივე წრის კეთილ საქმეებს გაურბის. ასეთი ჩვეულება შენახულია ფშავშიაც, ოღონდ იქ ეწოდება „ონჩარი“ (თედორაძე 1930: 42). ფშავში „ონჩარი“ ეწყობოდა მეცხვარის გაღატაკების შემთხვევაში (თოფჩიშვილი 2017: 85).

მრავალჯერად, შრომით საქმიანობასთან დაკავშირებულ დახმარების ფორმას მიეკუთვნება თიბვის დაწყებასთან დაკავშირებული რიტუალი, ე. წ. სამთიბლო, არხოტში თიბისთავს უწოდებდნენ, პირაქეთა ხევსურეთში კი – ნამუშევლის სამხვეწროს. ხევსურეთში მიღებული იყო თიბვის დაწყება ივლისის მეორე ნახევარში სამშაბათს, რადგან სამთიბლო იარაღის

მომზადება მამაკაცების მიერ მხოლოდ ლხინის დამთავრების შემდეგ შეიძლებოდა, იკრიბებოდნენ შაბათს ან კვირას, „ახალი გარდაცვლილის ოჯახი აწყობდა სულის მოსახსენიებელ სუფრას. მიცვალებულის სულის მოხსენიების შემდეგ, მოსახლეობა იწყებს თიბვას, ხშირად გვხვდება მთიბლურ სიმღერებში (გოგოჭური 1994: 233). თინათინ ოჩიაური „თიბის შამშაბათის“ წეს-ჩვეულებას უკავშირებდა მიცვალებულის გახსენებას, პატივისცემას და, ამდენად, მისი კეთილგანწყობილების მოპოვებას იმ საქმიანობაში, რომლის დაწყებასაც აპირებდნენ.

საქართველოში გავრცელებული ურთიერთდახმარების შრომის ერთ-ერთი ფორმა ნადი, ანუ მუშის შეყრა. ფშავში ხატის მამულების დამუშავების დროს გვხვდება. როგორც სერგი მაკალათია აღნიშნავს, მკაში იციან „სანაცვლოდ შველა“, ქირით აყვანა და აგრეთვე მუშის შეყრა (ნადი). ნადს წინ უძღვის მესვეური და, როცა მკას მორჩებიან, მესვეური ასე დაილოცება: „მიუხვი-მოუხვი, არისა ბარისა, მთისა ბარისა, ხანზე მომკილო, ხანზედამც გაილეწები, გოდრად ჩადი, ძველად გადი, მოხმარდი პატრონსა: ვაჟების ქორწილში, ქალების დათხოვებაში, ბებრების დამარხვაში. ნუ გამოუღე თონეში კუტებს და საპურეში. პურსაო“ (მაკალათია 1985: 43).

აზიის ბევრი ხალხისთვისაც ორგანულია შრომით საქმიანობაში დახმარება (ხაშარი – ქუდზე კაცი). თუ საჭირო იყო სახლის, არხის ან ხიდის მშენებლობა, მთელი სოფელი გამოდიოდა. შრომა საერთო შენატანი იყო საერთო ყულაბაში. დღეს სხვას აუშენებდნენ, ხვალ – შენ. ადამიანი, რომელიც თავს არიდებდა ხაშარს, გარიყული, მოკვეთილი ხდებოდა, რაც, ბუნებრივია, დიდი მორალური წნეხი იყო.

იტალიელ მთიელთა სოციალურ პასუხისმგებლობას უფრო პრაგმატული ხასიათი ჰქონია, „თუ ჩემი მეზობელი წარმატებულია, მაშინ მეც უსაფრთხოდ, დაცული ვარ“.

ხევსურეთში გაჭირვებულების დახმარება მიწის გადაცემის სახითაც ხდებოდა. მორალური პასუხისმგებლობის გამოხატულებად შეიძლება ჩაითვალოს ხატის მამულის კერძო პირისთვის, გაჭირვებულისთვის გადაცემის შემთხვევები, ე.წ. ხატის ამანათები. ამ შემთხვევაში საქმე ეხებოდა კაციმკვლელებს, რომლებსაც აღარ დაედგომებოდათ თავის სოფელში და მოკლულის ნათესავებისგან თავის დასაღწევად სახლდებოდნენ სხვა თემში (თედორაძე 1939: 28-29). სახატე მამულებიც და მოსავალიც თავისთავად საერთო იყო. მიუხედავად იმისა, რომ ერთი თემიდან მეორე თემში გადასვლა თემის მიერ აკრძალული იყო, თემში შემოხიზნული უცხო პირის მიღება შეიძლებოდა, თუ ხიზანი „გაფიცვის ადათს“ შეასრულებდა. ამისათვის ხიზანს ხატში საკლავი უნდა მიეყვანა, სადაც მას ხევისბერი აფიცებდა ხატისა და თემის ერთგულებაზე. ფიცის მიღების შემდეგ ის ხატის ყმად და თემის სწორუფლებიან წევრად ითვლებოდა (მაკალათია 1985: 76).

მართალია, ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ეკლესიის შეუვალობის პრინციპთანაც, რაც თავშესაფრის მიცემის უფლებას გულისხმობს, მაგრამ, სოციალური პასუხისმგებლობის თვალსაზრისით, იგი დევნილი პირის თავშესაფრის, საცხოვრებლის უფლებებსაც ეხება. ცნობილია, რომ „ეკლესია-მონასტრებში დამნაშავეს ხელყოფა იკრძალება. ქართულ

ტრადიციულ ყოფაში ეკლესიის პარალელურად, ასეთივე უფლება თავშესაფრის მოპოვებისა, დევნილს შეეძლო მოეძიებინა ამა თუ იმ თემსა ან ოჯახში” (კეკელია 1981: 92). ამავე დროს, შემოხიზნულის მიღება ტრადიციულ ქართულ სტუმართმოყვარეობასაც გულისხმობს და ორივე შემთხვევაში მას მფარველებად თემი ან მასპინძელი ოჯახი მოეწოდებოდა, რადგან, ტრადიციულ ქართველთა მსოფლალქმით, „სტუმარი ღვთისაა და მენტალობის ეს მახასიათებელი, ცხადია, ასახულია ჩვეულებით სამართალში (თოფჩიშვილი 2010: 332-333).

კავკასიის ხალხთა ზოგიერთი მკვლევარი მიიჩნევს, რომ სტუმართმოყვარეობა აქ სიცოცხლის დაზღვევის სისტემას წარმოადგენდა. თუ მგზავრს სახლში არ შემოუშვებ, ის მოკვდება, რადგან მთაში ამინდი უცებ იცვლება. დაუწერელი კანონი იყო: დღეს შენ შემოუშვებ უცხო სახლში და უმასპინძლებ, ხვალ ის გადაგარჩენს. იგივე ეხებოდა მოსისხლე მტრების მასპინძლობასაც. შემოხიზნული სტუმარი მანამდე იყო უსაფრთხო, სანამ მასპინძლის ჭერქვეშ იმყოფებოდა, მისი დატოვებისთანავე ის სისხლის აღების მსხვერპლი ხდებოდა (Анчабадзе 1985: 7). ვაჟა ფშაველას „სტუმარ-მასპინძელი“ სწორედ ამ ადათ-წესებზეა აგებული.

აქვე სტუმარ-მასპინძლობასთან დაკავშირებით აღვნიშნავ, რომ ონჩხრის მიმტან სტუმარსაც თავისი წესით ხვდებოდნენ. მიუხედავად იმისა, რომ სტუმარს ერიდებოდა თავისი გასაჭირის გამხელა, მაინც გაამხელდა ხოლმე, „...თქმაიც მიჭირს და უთქმელობაც... რაითაც ვინ დაგვეხმარების, შენაც, სხვებსაც, ღმერთ მაინც გადაგიხდისთ სამაგიეროს“. მასპინძელი ონჩხრის მომტანს ანუგეშებდა: „ეს ონჩხარ საკვირველ არა ას, არც სასირცხილო... არც შენ ხარ ამის მერჯული; ეს ჭკვიანი ხალხის მოგონილი, რო ხალხს ერთუცს დაეხმაროს...“ შემდეგ სტუმრის საოჩხრედ მოტანილი არყით გაუმასპინძლდებოდა ოჯახის წევრებს, გაიხსენებდნენ მიცვალებულებს, დიასახლისი ვახშმად მიიპატიჟებდა და ამის შემდეგ მასპინძელი თემში მცხოვრებთ შეატყობინებდა სტუმრის გაჭირვების შესახებ: „სხვებსაც უთხრათ ჩვენებს სოფლელებს, რო ნუ შავირცხვნით. თემ გაიგებს, რო აქ მეონჩხრე მაგვივიდა, კარგად ვერ გავისტუმრეთ“ (ოჩიაური 1980: 247-248).

სტუმარმასპინძლობის წესი საამანათოდ მოსულსაც ეხებოდა. როდესაც ხევსური საამანათოდ რომელიმე სოფელს შეარჩევდა, ის თავდაპირველად ესტუმრებოდა სოფელში გამორჩეულ კაცს თემში დარჩენის ნებართვის სათხოვნელად. მასპინძელი შეკრებდა სოფელს, გააცნობდა მის სურვილს და დარჩენის ნებართვას სთხოვდა მათ. ამანათის მიღებაზე იშვიათად ამბობდნენ უარს. თანხმობის შემდეგ ამანათი საკლავს სწირავდა ჯვარს. სოფელი მის მფარველად უკვე დამწყალობების (ხატის წყალობის გამოთხოვა) შემდეგ ითვლებოდა. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მას საჯვარო მამულიდან მიწაც ერგებოდა სოფელში ცხოვრების ვადასაც თვითონ განსაზღვრავდა (ოჩიაური 1980: 247-248).

თუმ-ფშავ-ხევსურეთში არსებულ სულის მოსახსენებლ დღეებში, მაგალითად, წყალკურთხევის დროს ძველი და ახალი მიცვალებულის

პატრონები სასაფლაოზე მივიდოდნენ, ახალი სულის პატრონი ეპატიჟებოდა იქ მყოფ ადამიანებს. აღსანიშნავია, რომ ამ დღეს საკლავი საერთო სასოფლო ხარჯს წარმოადგენდა (მაკალათია 1985: 61).

პირველად სათიბში გასვლის დღესაც – „თიბის შამშაბათს“ ხევსურეთში ახალი მიცვალებულის პატრონი მის სახელზე გაწყობილ ტაბლაზე მთელ სოფელს ეპატიჟებოდა. თემიდან მოსულ ქალებს სუფრისთვის თითო ბოთლი არაყი მოჰქონდათ. ტირილის შემდეგ კი ქალებსა და კაცებს ცალ-ცალკე ტაბლებს დაუდგამდნენ (მაკალათია... 1940: 47).

ხშირად მიცვალებულთა მოსახსენებელი დღეებისთვის განკუთვნილი ლუდი იხარშებოდა იმ მოსავლისაგან, რომელსაც ჯვარს შეწირული უპატრონო მკვდრის მამულებიდან მთელი სოფელი ამუშავებდა. (გიორგაძე დალი... 1987: 64). გარდა იმისა, რომ ნათესავ-მეზობლები ერთმანეთს ეხმარებოდნენ საფქვავის დაფქვით, დასაფლავების დღესაც სოფლის ყოველი ოჯახიდან ქალებს მოჰქონდათ სამი კვერი, ნაჭერი ყველი და არაყი. მოჰქონდათ ასევე ლუდი, ქადები, საკლავი.

საინტერესოა მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებული მემშაბათეობა. მეშვიდე თაობამდე ყველა ნათესავი მემშაბათედ ითვლებოდა და მათ მორიგეობით ევალეზებოდათ ჭირისუფალთან არყის, ლუდის, სანთლის და ა. შ. მიტანა. თუ რომელიმე „რიგში არ შემოვიდოდა ჭირისუფალთან და არაყს ან ლუდს არ მიუტანდა, ეს სირცხვილად ითვლებოდა და ამ ნიადაგზე შეიძლება მათ შორის ნათესაობა მოსპობილიყო“ (ხიზანიშვილი 1940: 82).

მატერიალური ურთიერთდახმარების ამ ჩვეულებებში ჩანს თემის წევრთა ის მოვალეობები, რომლებიც შეესაბამება სისხლით ნათესაური სოციალურ-ეკონომიკური წეს-ჩვეულებების ელემენტებს.

იმ გარემოების გათვალისწინებით, რომ მთაში იმხანად სხვა გასართობი არ არსებობდა, რამდენიმე დღიანი სტუმრიანობისა და მრავალჯერადი სუფრების გაშლის გამო საქორწილო რიტუალი დიდ ხარჯებს მოითხოვდა. ფშავში ახლადშექმნილი ოჯახის დალოცვის შემდეგ იწყებოდა მილოცვები, ძირითადად ფულის გადაცემით. მომლოცველი სტუმრებისთვისაც ახლად შექმნილი ოჯახი თავს ვალდებულად თვლიდა გადაეცა მათთვის საჩუქრები ნაქარგი ხელთათმანებისა (საბუხრეების) და წინდების სახით (თევდორაძე 1930: 54).

ადამიანის სიცოცხლის უფლება რომ დავაკავშიროთ ხევსურთა შემწყნარებლობასთან, მოვიშველიებ შ. არაბულის დაკვირვებას, რომ, მიუხედავად ხევსურთა წარმართობისა, ისინი იქცეოდნენ ქრისტიანული ჰუმანიზმის კანონების შესაბამისად. მტერთან მიმართებით ვალდებულნი იყვნენ პატივისცემა გამოეჩინათ მოწინააღმდეგის მიმართ, ზედმეტი მსხვერპლის თავიდან ასაცილებლად გაფრთხილებოდნენ მშვიდობიან მოსახლეობას, ადამიანურად მოპყრობოდნენ, შეეწყნარებინათ და ემკურნალათ დამარცხებულისთვის. როგორც შ. არაბული აღნიშნავს, ხევსურებსა და მათ ჩრდილოელ მეზობლებს შორის მტრობის მიზეზი არასდროს ყოფილა მტრის სარწმუნოება, პატივს სცემდნენ მათ სალოცავებს (არაბული 2006: 57-58). ორივე მხარის ურთიერთობას აწესრიგებდა ვაჟკაცობის („კაცის კაცობის“) კანონები.

თემში ცხოვრება ითვალისწინებდა როგორც ზემოთ მოყვანილი ადათ-წესების დაცვას, ასევე არაქართული ეთნიკური წარმომავლობის მეზობლების (ქისტების) გადამეტებულად ხოცვაზე გარკვეულ სასჯელს, რაც ადამიანის უფლებების დაცვასთან, კონკრეტულად, სიცოცხლის უფლების დაცვას შეგვიძლია დავუკავშიროთ.

ასევე, არ იყო წახალისებული ადამიანისა და ბუნების ტრადიციულად არსებული ურთიერთობების (ეკოლოგიის) დარღვევა (გარემოსდაცვითი პასუხისმგებლობა), კონკრეტულ შემთხვევაში ჯიხვების გადამეტებული ხოცვა); ალექსი ოჩიაური ამ მიზეზით ამოწვევითი ხომიზურანთა, ცისკარაულთა ერთი შტოს შესახებ მოგვითხრობს: „ხალხის თქმით ცისკარაულთა ესმამასიურჩემდასიამაყემკიარამოწყვიტა, არამედჯიხვების გადამეტებით ხოცვამ. შემოუწყველია ნადირი მწყემსს და დაილივნენ (ამოწყდნენ) ქალქალიშვილიანად“ (თოფჩიშვილი 2006: 131). ასე რომ, კარგ ყმად არ ჩაითვლებოდა ის, ვინც ნადირს საჭიროზე მეტად დახოცავდა. შვედეთშიც მთის მოსახლეობაში არსებობდა პრინციპი: ბუნებისგან ზუსტად იმდენის აღება, რამდენიც საჭიროა ოჯახის გამოსაკვებად. იქაც, როგორც ხევსურეთში, ანიმიზმის გავლენით ითვლებოდა, რომ ზედმეტი ირმის მიკვლით ან თევზის დაჭერით სულებს მთელი ოჯახის ამოწყვეტა შეეძლოთ.

სოციალური პასუხისმგებლობა ითვალისწინებს ოჯახისთვის გაწეულ შემწეობას. თემისა და ხატის მსახურთაგან დაწესებულ ჯილდოებსაც ამ კონტექსტში განვიხილავთ. „ხალხის საბრძოლო სულისკვეთების შენარჩუნებისა და განმტკიცებისათვის ჯილდო თავისებურ სახეს წარმოადგენდა: საკარგემო, სალოცავი, პატივი, საგვარმეტო და სხვ.“ (არაბული 2006: 72). პოეტური სიტყვაც ზემოქმედების საშუალებად ითვლებოდა, მასში ასახული გვარის ღირსება და დამსახურება თაობიდან თაობას გადაეცემოდა. ის ხევსური, რომელიც თავს გამოიჩენდა მეფის ლაშქარში, მეფისგან საჩუქრად სიგელებს, წყალობის ქაღალდებსა და ბარში მამულებს იღებდა.

საინტერესოა ლაშქრობიდან მოპოვებული ნადავლის განაწილების წესიც, აქაც ჩანს კარგი ყმისთვის დამახასიათებელი თვისება, ხევსურები ნაალაფვეის ერთ ნაწილს სწირავდნენ მოლაშქრეთა ჯვარს, მეორეს - მეფის მოურავს უგზავნიდნენ, მესამეს კი თავად ლაშქარი ინაწილებდა. ნადავლი ყველა მოლაშქრეზე თანაბრად ნაწილდებოდა, ხოლო განსაკუთრებულად გამორჩეულ მეომარს საკარგემოს უდგამდნენ, საკუთარი საკარგემო სკამი სახელიან ხევსურებს სიკვდილის შემდეგაც რჩებოდათ.

დასკვნა

ნაშრომში ფშავ-ხევსურეთის თემის მაგალითზე განხილული ურთიერთსოლიდარობის მაგალითები მკაფიოდ მიუთითებს, რომ სოციალური პასუხისმგებლობა თანამედროვე ბიზნესის პროდუქტი არ არის, ეს ერთგვარი ზნეობრივი კოდექსია, რომელიც ორგანულია ქართული კულტურისთვის. მთის მოსახლეობის ტრადიციებში დამკვიდრებული მორალური პრინციპები მისი საზოგადოების გადარჩენასა და განვითარებას ემსახურებოდა. აქ მოყვანილი მაგალითებით შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ თანამედროვე მოგების მომტან საქმიანობასთან ასოცირებული სოციალური პასუხისმგებლობა ადამიანთა ურთიერთსოლიდარობასა და მორალურ-ეთიკურ პრინციპებზეა აგებული.

გამოყენებული ლიტერატურა

- არაბული 2006 – შ. არაბული, ისტორიული თავგადასავალი ხევსურთა. ხევსურეთის ხალხური ისტორია ხუთ წიგნად. წ. პირველი. თბილისი. 2006.
- გიორგაძე... 1987 – დ. გიორგაძე, გ. ჩიტაია, დაკრძალვის და გლოვის წესები საქართველოში. თბილისი, 1987.
- გოგოჭური 1994 – დ. გოგოჭური, ქართული ფოლკლორი, ტ. I-II. თბილისი, 1994.
- გძელიძე 1989 – ბ. გძელიძე, ურთიერთდახმარების ფორმები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. თბილისი. 1989.
- თედორაძე 1930 – გ. თედორაძე. ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში: ეთნოგრაფიული ნარკვევები მხატვრული ილუსტრაციით. თბილისი, 1930.
- თედორაძე 1939 – გ. თედორაძე, ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში, წიგნი II. თბილისი, 1939.
- თოფჩიშვილი 2005 – რ. თოფჩიშვილი, ეთნოისტორიული ეტიუდები, წიგნი I. ენა და კულტურა. თბილისი, 2005.
- თოფჩიშვილი 2006 – რ. თოფჩიშვილი, საქართველოს ეთნოგრაფია/ეთნოლოგია. თბილისი, 2006.
- თოფჩიშვილი 2010 – რ. თოფჩიშვილი, საქართველოს ეთნოგრაფია/ეთნოლოგია. თბილისი, 2010.
- თოფჩიშვილი 2017 – რ. თოფჩიშვილი, საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეები. თბილისი, 2017.
- კეკელია 1981 – მ. კეკელია, ფოლკლორი, როგორც წყარო ქართული სამართლის ისტორიისათვის. მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1. თბილისი, 1981.
- მაკალათია... 1940 – მ. მაკალათია, მ. ბალიაური, მიცვალებულის კულტი არხოტის თემში, მსე, 111. 1940.
- მაკალათია 1985 – ს. მაკალათია, ფშავი. თბილისი, 1985.
- ოჩიაური 1980 – ა. ოჩიაური, სტუმარმასპინძლობა ხევსურეთში. თბილისი, 1980.
- ხასაია 2016 – ზ. ხასაია, ფილოსოფიის შესავალი. თბილისი. 2016.
- ხიზანიშვილი 1940 – ნ. ხიზანიშვილი, ეთნოგრაფიული ჩანაწერები. თბილისი, 1940.
- ხოფერია 2012 – ლ. ხოფერია, კორპორაციული სოციალური პასუხისმგებლობა. თბილისი, 2012.
- Анчабадзе 1985 – Ю. Д. Анчабадзе, «Прекрасный обычай гостеприимства...», Сов. этнография. № 4. Москва, 1985.

References

- Anchabade 1985 – Y. D. Anchabade, The wonderful custom of hospitality..., Sov. ethnography. No. 4. Moscow, 1985.
- Arabuli 2006 – Sh. Arabuli, Historical Adventures of Khevsurs: Folk History of Khevsureti in Five Books. Vol. 1. Tbilisi, 2006.
- Giorgadze... 1987 – D. Giorgadze, G. Chitaia, Burial and Mourning Customs in Georgia. Tbilisi, 1987.
- Gdzelidze 1989 – B. Gdzelidze, Forms of Mutual Assistance in the Highlands of Eastern Georgia. Tbilisi, 1989.
- Gogochuri 1994 – D. Gogochuri, Georgian Folklore. Vol. I-II. Tbilisi, 1994.
- Kekelia 1981 – M. Kekelia, Folklore as a Source for the History of Georgian Law. Matsne, Series of Language and Literature, 1. Tbilisi, 1981.
- Khasaia 2016 – Z. Khasaia, Introduction to Philosophy. Tbilisi, 2016.
- Khizanishvili 1940 – N. Khizanishvili, Ethnographic Records. Tbilisi, 1940.
- Khoperia 2012 – L. Khoperia, Corporate Social Responsibility. Tbilisi, 2012.
- Makalatia... 1940 – M. Makalatia, M. Baliauri. The Cult of the Deceased in the Arkhoti Community. MSE, 111. Tbilisi, 1940.
- Makalatia 1985 – S. Makalatia, Pshavi. Tbilisi, 1985.
- Ochiauri 1980 – A. Ochiauri, Hospitality in Khevsureti. Tbilisi. 1980.
- Tedoradze 1930 – G. Tedoradze, Five Years in Pshav-Khevsureti: Ethnographic Essays with Artistic Illustrations. Tbilisi, 1930.
- Tedoradze 1939 – G. Tedoradze, Five Years in Pshav-Khevsureti: Book II. Tbilisi, 1939.
- Topchishvili 2005 – R. Topchishvili, Ethno-historical Etudes. Book I. Ena da Kultura. Tbilisi, 2005.
- Topchishvili 2006 – R. Topchishvili, Ethnography/Ethnology of Georgia. Tbilisi, 2006.
- Topchishvili 2010 – R. Topchishvili, Ethnography/Ethnology of Georgia. Tbilisi, 2010.
- Topchishvili 2017 – Topchishvili, R. Historical-Ethnographic Regions of Georgia. Tbilisi, 2017.

ქართული ტოლერანტობის
ერთი გამოვლენის შესახებ

On One Manifestation
of Georgian Tolerance

თემურ ჯაგოდნიშვილი

საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტი
საქართველო, თბილისი

Temur Jagodnishvili

Georgian Technical University
Georgia, Tbilisi

აბსტრაქტი

ტოლერანტობა თანამედროვეობის უმნიშვნელოვანესი საზოგადო-
ებრივი, პოლიტიკური და კულტუროლოგიური შინაარსის მატარებელი
მოვლენის ამსახველი საერთაშორისო ტერმინია. სტატიაში ეს ტერმინი
გამოყენებულია ერთ სახელმწიფოში ორი ან მეტი ეთნოსის მშვიდობიანი
თანაარსების, კულტურათა სფეროში მულტიკულტურალიზმის
სასაფუძვლო ცნების შინაარსის გამოსახატად, რომლის ქართულ ანალოგად
შესაძლოა გამოყენებულ იქნეს შემწყნარებლობა.

თემის აქტუალობა განისაზღვრება იმით, რომ ქართული სახელმწიფო
ისტორიულად სხვადასხვა ეთნოსების მშვიდობიანი თანაარსებით
გამორჩეული ქვეყანაა, სადაც დომინანტი ქართული კულტურა არასოდეს
ყოფილა შემზღუდავი და მდევნელ-შემაღვრველი საქართველოს
ხიზანი ეთნოსებისა და მათი კულტურული იდენტობისა.

სტატიაში ანალიზისა და სინთეზის, ტექსტის ემპირიული კვლევის
მეთოდებით გამოვლენილი და დადგენილია, რომ ქართველი ხალხი და
მისი კულტურა თავისთავად, მენტალურად არის ტოლერანტული.

მეცნიერულ სიახლეს წარმოადგენს ტოლერანტობის ასპექტში ვაჟა-
ფშაველას პოემა „სტუმარ-მასპინძლისა“ და ქართული ფოლკლორული
თქმულების – „ყარაული შიბუს ჭალაში“ კომპარატივისტული ანალიზი.
გაკეთებულია დასკვნა, რომ ქართული ტოლერანტობა ისტორიით
განპირობებული მოვლენაა და მისი გასაოცარი შინაარსი უკვე ქართველი
ხალხის ზეპირ უავტორო ლიტერატურაშია წარმოდგენილი.

საკვანძო სიტყვები: ვაჟა-ფშაველა, ქართული ფოლკლორი,
გლობალიზმი, ტოლერანტობა.

ABSTRACT

Tolerance is an international term denoting a phenomenon that carries the most significant social, political, and culturological content of our time. In this article, the term is employed to express the content of the foundational concept of the peaceful coexistence of two or more ethnicities within a single state, and of multiculturalism within the sphere of cultures – for which the Georgian equivalent that may be used is *shemts'q'nareblovaneba* (tolerance, forbearance).

The relevance of the topic is determined by the fact that the Georgian state is historically distinguished as a country marked by the peaceful coexistence of various ethnicities, in which the dominant Georgian culture has never been restrictive or oppressive-marginalizing toward the ethnic groups that found refuge in Georgia and toward their cultural identity.

Through methods of analysis and synthesis and empirical study of the text, it is revealed and established in the article that the Georgian people and their culture are, in and of themselves, mentally tolerant.

A scholarly novelty is presented by the comparative analysis, from the standpoint of tolerance, of Vazha-Pshavela's poem „Host and Guest“ and the Georgian folk legend „The Guard Shibu in the Meadow“ (Qaravli Shibu Ch'alashi). The conclusion is reached that Georgian tolerance is a phenomenon conditioned by history, and that its remarkable content is already presented within the oral, authorless literature of the Georgian people.

Keywords: Vazha-Pshavela, Georgian folklore, globalism, tolerance.

შესავალი

ტოლერანტობა თანამედროვე კულტურის ერთ-ერთი აქტუალური ღირებულებითი ელემენტია. ამ მოვლენაში დანახულია ერთ სახელმწიფოში სხვადასხვა ეთნოსების მშვიდობიანი თანაარსებობის შინაარსი და პრინციპები – დომინანტი (აბორიგენი) ეთნოსისა და მისი კულტურის შემწყნარებლობა ზიზანი ეთნოსისა და მისი კულტურისადმი. სწორედ ტოლერანტობის, ანუ შემწყნარებლობის, გზების გამოძებნაში მდგომარეობს წინამდებარე სტატიის აქტუალობა.

ნაშრომის სიახლე კი მდგომარეობს ქართული მენტალობისა და კულტურის ტოლერანტობის, ანუ შემწყნარებლობის, ასპექტში გააზრებასა და იმის ჩვენებაში, რომ ქართველი საზოგადოებისათვის, მისი კულტურისათვის ტოლერანტობა ქართული ისტორიით არის შეპირობებული, რადგან ქართულ სახელმწიფოში ყველა ეპოქაში (სამი ათეული საუკუნის განმავლობაში) მშვიდობიანად თანაარსებობდნენ სხვადასხვა ხალხები. ამიტომ ქართული კულტურის „გამოცდილებას“ და ტრადიციებს ბევრი სასარგებლოს მიცემა შეუძლია თანამედროვე მსოფლიოსთვის.

ნაშრომში ანალიზის, კომპარატატივის, სინთეზის მეთოდებით, ქართული მწერლობისა და ფოლკლორის ტექსტების საფუძველზე განხილულია ქართული ტოლერანტობის ერთი გამოვლენის შინაარსი.

კვლევის აქტუალობას ის გარემოებაც განაპირობებს, რომ ტოლერანტობის ასპექტში ვაჟა-ფშაველას პოემა „სტუმარ-მასპინძელი“ და ხალხური თქმულება „ყარაული შიბუს ჭალაში“ შესწავლილი ჯერ არ ყოფილა.

აქედან გამომდინარე, სტატიას აქვს როგორც კერძოობითი მნიშვნელობა ქართული მხატვრული აზროვნების ისტორიისათვის, ასევე, ზოგადად – თეორიული ღირებულება ქართული ტოლერანტობის სპეციფიკის გამოვლენის თვალსაზრისით.

მსჯელობა

დროის დინება და ენა (მეტყველება) უერთგულესი თანამგზავრები არიან იმ გაგებით, რომ ყველა დროს, ყველა ეპოქას თავისი ენა და თავისთვის გამოხატვის დაუოკებელი მოთხოვნილება აქვს. საამისოდ თავისი ლექსიკა-ფრაზეოლოგია, ინტონაცია, ხმის სიმაღლე, სიძლიერე, ტემბრი შემოაქვს. ლექსიკა ნეოლოგიზმებითა და ბარბარიზმებით შემოიჭრება ტრადიციულ ენობრივ სივრცეში მნიშვნელოვან ღირებულებებზე პედალირებით და სახელდებაზე აქცენტირებით.

თუმცა დომინანტი კულტურის ღირებულებები (რაც სიახლედ გვეძლევა) აბორიგენი კულტურის სივრცეში ყოველთვის არ აღმოჩნდება ხოლმე სიახლე. ზოგჯერ კარგად დავიწყებულ სიძველეს ჩამოჰგავს, გარდასული ეპოქების ღირებულებას წარმოადგენს. ასეთია კულტურათა შეხვედრის, გადამახილის, დიალოგის დინამიკა, რასაც ზოგჯერ კულტურული შოკი მოჰყვება.

ქართული კულტურის სივრცეში ეს განსაკუთრებით საგრძნობია. მიუხედავად კი, ცხადია, ის არის, რომ ქართული კულტურა და ცივილიზაცია თანამედროვეცივილიზაციის ისტორიისათვის წერტილზეა დრინდელი. თანამედროვე ცივილიზაციის არსის განმსაზღვრელი კულტურები და მათი ღირებულებები შედარებით ახალგაზრდებია, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი ცივილიზაციის გზებზე სვლის სხვადასხვა ეტაპზე იმყოფებიან, ერთ, გლობალურ კულტურას ქმნიან თავისი ღირებულებებით.

გლობალიზაციური კულტურა კულტურათა დიალოგის აუცილებლობის წინაშე აყენებს ქვეყნებს. ამ დიალოგებში მონაწილე კულტურები ზოგი ძველია, ზოგი – გაცილებით ძველი, ზოგიც – ახალი. ძველი და ახალი კულტურების შეხვედრა-შეთავსების პროცესის სირთულესა და სიმწვავეს სახელიც მოეძებნა და კულტურული შოკი ეწოდა, ხოლო კულტურათა შემწყნარებლობას (თანაარსებობას) ტოლერანტობა დაერქვა.

ტოლერანტობა ძალიან საინტერესო ტერმინია. ამ სიტყვის სემანტიკიდან ერთი საინტერესო ასპექტიც – ცნობიერი განცდაც – იმზირება. ესაა დომინანტი, გინდაც აბორიგენი კულტურის ხიზან კულტურაზე უპირატესობის განცდა, ხიზანი კულტურის ღირებულებების ჩანაცვლების სურვილი, ანდა ამ კულტურის ღირებულებების დონეზე აზიდვის საჭიროების განცდა.

აბორიგენი და ხიზანი კულტურები ხანგრძლივი თანაარსებობის პროცესში (რამდენიმე საუკუნის განმავლობაში) ერთიან (თავისებურად

ჰიბრიდულ) კულტურულ ღირებულებებს ქმნიან, რომლებიც სისტემის ფორმასა და შინაარსს იძენენ, ან/და კლასიკური მულტიკულტურალიზმის სივრცეს ქმნიან, ანუ სივრცეს, სადაც ურთიერთდამამშვენებლობას აბორიგენი და ხიზანი კულტურების ღირებულებითი ელემენტები და სისტემები ქმნიან.

თანამედროვეობის გლობალისტური ტოლერანტობის შინაარსი მასშტაბურობისა და კონტინენტების კულტურების თანაარსებობის აუცილებლობის წინაშე აყენებს კაცობრიობას. პირისპირ დგებიან ცივილიზაციის განსხვავებულ საფეხურებზე მყოფი კულტურები. შესაბამისად, განსხვავებულია მათი წვლილიც გლობალისტური ტოლერანტობის შინაარსის განსაზღვრაში.

ტოლერანტობის კლასიკურ შინაარსს ქმნის კიდევ ერთი მდგენელი: კულტურული წრეების თეორიის მიხედვით, ეროვნული კულტურის შინაარსზე გავლენას ახდენს ის კულტურული არეალი, რომელშიც მოქცეულია (რომლის კულტურულ პროცესებშიც არის ჩართული) ეს ეროვნული კულტურა. აქედან გამომდინარე, თვით ეროვნული კულტურის ღირებულებების სისტემა პირწმინდად ეროვნულთან ერთად მეზობელი (კულტურულ წრეში შემომავალი) კულტურების ღირებულებების ელემენტებსაც შეიცავს. ამ გაგებით ეროვნული კულტურა რეგიონული (კულტურული წრის) კულტურის ნიშნებსაც ატარებს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, კონკრეტული ქვეყნის კულტურა ბუნებრივად ყოველთვის რაღაცით მეტია პირწმინდად ეროვნულ კულტურაზე, ანუ არის ეროვნული და რეგიონული კულტურის სიმბიოზი. ამას ემატება ქვეყნის ხიზანი მოსახლეობის (ეთნოსის) კულტურის ღირებულებები, რომლებიც განაპირობებენ მულტიკულტურალიზმის ფაქტს და განსაზღვრავენ მის შინაარსს. ეს გარემოება ქმნის ტოლერანტობის ეროვნულ შინაარსს და ეს შინაარსი მულტიკულტურალისტურ ქვეყნებში ინდივიდუალურ ელფერს ატარებს. სწორედ ეს გარემოება იძლევა ქართული ტოლერანტობის არსებობაზე მსჯელობის საფუძველს.

ქართული კულტურა თანამედროვე ცივილიზაციის ისტორიის გარიჟრაჟზე ადრინდელ ეპოქებში იღებს სათავეს. იგი თავის შინაარსს ხმელთაშუა ზღვის აუზის კულტურულ წრეში თანაარსებობის პროცესში იძენდა და, თავის მხრივ, თავადაც ქმნიდა კავკასიის ხალხთა კულტურულ წრეს. ამის გამო შეიცავს ბევრ საერთოს როგორც ხმელთაშუა ზღვის ქვეყნების კულტურებთან, ისე კავკასიის რეგიონის ხალხთა კულტურების ღირებულებით ელემენტებთან. ამ კულტურების ელემენტებს მულტიკულტურალიზმის წყალობით ისე ღრმად და ისე დიდი ხნის წინ გაუდგამთ ფესვები ქართულ კულტურაში, რომ დღეს საგანგებო კვლევა სჭირდება იმის დადგენას, რომელი კულტურის წიაღში ემეზნება ამა თუ იმ კულტურულ ღირებულებით ელემენტს სათავე. ცხადია, რომ ეს გარემოება განაპირობა ქართული კულტურის ბუნებამ, მენტალობამ, მისმა ექსტრავერტულობამ, სიახლის მარადიულობამ, დაუოკებელმა მაძიებლობამ, თანდაყოლილმა შემწყნარებლობამ, რაც, როგორც ითქვა, სათავეს ძველ, ისტორიამდელ ეპოქებში იღებს.

ძველი ეპოქები, რაც არ უნდა უცნაური იყოს, სისასტიკისა და შეუწყნარებლობის დალით დადასტოვების მიუხედავად, გაცილებით ზნეობრივი და ღია საზოგადოებრივი ღირებულებებით ხასიათდებოდნენ, დღევანდელ ცივილიზებულ (და ცივილიზებულობაზე პრეტენზიის მქონე) ეპოქასთან შედარებით.

ძველი საზოგადოებები ადათობრივი ნორმებით იყო შედუღებული, მორალურ-ეთიკური ღირებულებებით იყო გაწონასწორებული, თანაცხოვრებით იყო გაშინაარსიანებული, რაც მთავარია, ქვეტექსტურობას მოკლებულით: სისასტიკეს სისასტიკე ერქვა, სიქველეს – სიქველე და ადათი უგამონაკლისოდ აწესრიგებდა საზოგადოებრივ ყოფას: იგი არ სცნობდა არანაირ შეღავათს არც ელიტისათვის, არც საზოგადოების რომელიმე (თუნდაც დამსახურებული) წევრისათვის. ადათის ნორმასთან მიმართებით ადამიანი უძლური იყო მასპინძლის როლშიც მაშინაც, როდესაც, ერთი შეხედვით, გამონაკლისური სიტუაცია წარმოიქმნებოდა – ორი ადათობრივი ნორმის ერთდროულად აღსრულების აუცილებლობა დგებოდა (მაგალითად, სტუმარ-მასპინძლობისა და სისხლის ძიების). მოსისხლე სტუმრის მოფრთხილების, მისთვის თავგანწირვის ადათი მასზე შურისძიების ადათზე უპირატესი ხდებოდა გარკვეულ ვითარებაში, რადგან ირღვეოდა არა ადათობრივი ნორმების იერარქია, არამედ ადათის აღსრულების დრო და ადგილი, ანუ ის, რასაც ვხედავთ, მაგალითად, გენიალური ვაჟა-ფშაველას „სტუმარ-მასპინძელში“, სადაც მასპინძელი სტუმრის სიცოცხლის დასაცავად სასწოროზე შეაგდებს საკუთარი თავის სიცოცხლეს.

ქართული ტოლერანტობა, ერთი სიტყვით, კულტურული მენტალობის გარდა, ადათობრივი სამართლითაც არის გამყარებული. ამას, ქართული მწერლობის გარდა, ჩვენი ზეპირსიტყვიერებაც ცხადყოფს. მაგალითისათვის პრობლემურად და სიტუაციურად მსგავსი ორი ფაქტის შედარებაც იკმარებს – ერთი ქართული მწერლობიდან, ვაჟას პოემა „სტუმარ-მასპინძლიდან“, მეორე – ქართული ფოლკლორიდან, გადმოცემიდან „ყარაული შიბუს ჭალაში“, რომელიც საგმირო-საისტორიო ჟანრის ტექსტია, შესულია ქს. სიხარულიძის მიერ შედგენილ „ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერების“ II ტომში (სიხარულიძე 1964: 134-136), ასევე, ჩვენი ნაშრომის „ერეკლეს ეპოსის“ მეორე გამოცემაში (ჯაგოდნიშვილი 2021: 279-282).

ფოლკლორული თქმულება-გადმოცემა ერეკლეს ეპოსის ერთ-ერთი პერსონაჟის – ალუდაურ გაბუურის ამბავს იუწყება:

მტრიანობის ჟამს მეფე ერეკლეს შიბუს ჭალაში ყარაულად დაუყენებია სახელიანი ხევსური ალუდაურ გაბუური. იგი სამი წლის მანძილზე მტერს და დუშმანს გზას უკეტავდა, გინდ ხევსური ყოფილიყო, გინდა ქისტი. ღამით ყარაულად იდგა, დღისით ნადირობდა. ვეფხიც მოკლა და მეფე ერეკლეს მიაართვა. სამი წლის შემდეგ ყარაულობა დაამთავრა, სოფელში დაბრუნდა და ძმასთან – იონასთან ერთად ცხოვრობდა.

დიდი სახელი ჰქონდა დაგდებული ხევსურეთშიც და ქისტეთშიც. ერთ დღესაც ქისტებმა მისი ძმის, იონას, მოკვლა გადაწყვიტეს, საფარი

მოაწყვეს და ქისტმა ხამფიამ იონა მოტყუებით ჩასაფრებულ ქისტებზე მიაგდო. ქისტებმა თოფები დაახალეს, მაგრამ იონა გადარჩა, თავს უშველა, სახლში დაბრუნდა და მომხდარი ალუდაურს უამბო.

ქისტი ხამფია მიხვდა, რომ ძმების შურისძიებას ვერ გადაურჩებოდა და ხერხს მიმართა: ალუდაურს სახლში მიადგა ყვირილით: „შემოხვეწილი მტერი“ ვარ და შემიფარეთო. იონამ თოფს წამოავლო ხელი, ალუდაურმა კი შეაჩერა: – სირცხვილია, კაცი შინ შემოგვხვეწაო. ხამფია ძმებმა შეიფარეს, ალუდაურმა კი შემდეგში იონა შეარიგა მტერთან. ეს კი უთხრა: ღალატს თუ კიდევ ჩაიდენ, მოუკლავს არ დაგტოვებ. ახლა კი რა უნდა ვქნა, შემოხვეწილი ხარო. ასე შერიგებულან მტრები.

ვაჟას „სტუმარ-მასპინძლის“ ამბავთან ამ გადმოცემის ამბავს საერთო ოჯახში მტრის მოხვედრისა და სტუმარ-მასპინძლობის მოტივი აქვს. ვაჟას პერსონაჟი ჯოყოლა და ხალხური გადმოცემის პერსონაჟი ალუდაურ გაბუური ერთნაირი პრობლემის წინაშე დგებიან, ოღონდ ეგაა, რომ ვაჟა და ხალხური მთქმელი სხვადასხვაგვარად წყვეტენ საკითხს, რადგან ამ სიტუაციებს შორის მსგავსებასთან ერთად განსხვავებაც აშკარაა:

თუ ვაჟას „სტუმარ-მასპინძელში“ ქისტების მოსისხლე ზვიადური ჯოყოლას ოჯახში ისე მოხვდა, რომ მასპინძელმა ვერ იცნო სტუმარში მოსისხლე და ჯოყოლა სტუმრის დაცვის აუცილებლობის ფაქტის წინაშე უნებურად დადგა, ხალხურ მთქმულებაში ალუდაურ გაბუურს მტერი ღიად, გააზრებულად და გამიზნულად შეუფარდა სახლში, არ დაუმალავს თავისი მტრობა – „შემოხვეწილი მტრის“ სტატუსი და, ადათის ძალით, ფაქტობრივ, დაავალდებულა მასპინძელი, რომ დაეცვა მტერი, ანუ ადათობრივი ნორმის წინაშე დააყენა კაცი, რომლის მძაც მოსაკლავად გაიმეტა (ფაქტობრივ, მოაკვლევინა, რადგან იონა ილბალმა გადაარჩინა. ხამფიას ჩანაფიქრით იონა აუცილებლად უნდა მომკვდარიყო).

ჯოყოლა განგებამ ჩააყენა ისეთ მდგომარეობაში (სიტუაციაში), როდესაც ორ ცეცხლს შუა აღმოჩნდა: ერთი მხრივ, სტუმარ-მასპინძლობის ადათი სტუმრის დაცვას ავალდებულებდა, მეორე მხრივ, სისხლის აღების ადათი მოითხოვდა მისგან აღსრულებას. ჯოყოლამ გასაოცრად ზუსტად „წაიკითხა“ სიტუაცია. მან დაინახა, რომ თემი ერთი ადათის (სისხლის მიების) აღსრულებას მეორე ადათის (სტუმარ-მასპინძლობის) დარღვევის ხარჯზე ცდილობდა და თითქოს გამოუვალ მდგომარეობაში გამოწახა გამოსავალი. თემს ადათის აღსრულების დროისა და ადგილის შერჩევა დაუწუნა: დღეს და აქ (ჩემს ოჯახში) სტუმარი ხელშეუვალია, ხვალ და იქ (ჩემი ოჯახიდან რომ წავა -იქ) აღასრულეთ სისხლისძიების ადათიო. ე. ი. მას უარი არც ერთ ადათზე არ უთქვამს.

ალუდაურ გაბუური, ჯოყოლასაგან განსხვავებით, „შემოხვეწილმა მტერმა“ ქისტმა ხამფიამ შეგნებულად, მიზანმიმართულად დააყენა სტუმარ-მასპინძლობის ადათის აღსრულების ფაქტის წინაშე: მასპინძლის სტატუსი მტრის შეფარებას ავალდებულებდა, სისხლის მიების ადათი კი – ქისტის მოკვლას.

ხალხური მთქმელი ვაჟაზე შორს წავიდა. ალუდაურმა ჯოყოლასავით ადათის აღსრულების დროისა და ადგილის შერჩევა (და დაცვა) კი არ

მიიჩნია გამოსავლად, არამედ – შეწყნარება, პატიება, მოსისხლეების შერიგება, ფიზიკური სასჯელის ზნეობრივი სასჯელით შენაცვლება (თუ კიდევ გაიმეორებ ღალატს, მოუკლავს არ დაგტოვებო!). ალუდაური თავისი საქციელით უკეთურობის გზაზე დამდგარ ხამფიას სიკეთისაკენ შემოაბრუნებს, სულიერი (ზნეობრივი) კათარსისის მისტერიალურობას აზიარებს, სხვა კაცად აქცევს ხამფიას.

დასკვნა

ასეთია „შემოხვეწილი მტრის“ ადათში ამზად ქცეული ქართული ტოლერანტობის წარმოდგენლად მაღალი რეგისტრი. ინდივიდუალური ხელოვანისათვის ამგვარი დასასრული პრობლემურ სიმწვავეს მოკლებული, მეტიც, ნაკლებ სარწმუნო იქნებოდა. ხალხური მთქმელის მხატვრულმა ცნობიერებამ ეს შეძლო მისთვის ჩვეული უბრალოებით და სისადავით (და არა პრიმიტიულობით!).

„ითვალისწინებდა“ თუ არა მოსისხლეების შერიგებას „შემოხვეწილი მტრის“ ადათი, ამას საგანგებო კვლევა სჭირდება თუნდაც იმის გამო, რომ ადათი წერილობითი სამართლებრივი ნორმა არ არის. იგი ადამიანების გონებაში არსებობს და აღსრულება რეალურ (კონკრეტულ) შემთხვევაში პერსონაჟის (აქტორის) ქცევაში იჩენს თავს. მაგრამ, როგორც არ უნდა იყოს, ეს ფაქტი ქართული ტოლერანტობის დიდებული გამოხატულებაა, ბევრით სამაგალითო თანამედროვეობისათვის.

გამოყენებული ლიტერატურა

სიხარულიძე 1964 – ქს. სიხარულიძე, ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, II. თბილისი, 1964.

ჯაგოდნიშვილი 2021 – თ. ჯაგოდნიშვილი, ერეკლეს ეპოსი, მეორე გამოცემა. თბილისი, 2021.

References

Jagodnishvili 2021 – T. Jagodnishvili, Erekle's Epic, second edition. Tbilisi, 2021.

Sikharulidze 1964 – Ks. Sikharulidze, Georgian Folk Historical Vocabulary, II. Tbilisi, 1964.

DOI: 10.61491/yk.17.2025.12203

**ალექსი ოჩიაური –
ფშავ-ხევსურეთის მოამბე**

**Aleksi Ochauri –
A Devoted Servant of Pshav-Khevsureti**

ნათია ჯალაბაძე

თსუ ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი
საქართველო, თბილისი

Natia Jalabadze

TSU Ivane Javakhishvili Institute
of History and Ethnology
Georgia, Tbilisi

აბსტრაქტი

ალექსი ოჩიაური იმ მოღვაწეთა რიცხვს მიეკუთვნება, რომლებიც გიორგი ჩიტაიასა და ვერა ზარდაველიძის ხელმძღვანელობით 1930-იანი წლებიდან ჩაებნენ ენიმკის (ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტი) ეთნოგრაფიის განყოფილების მიერ ფართოდ გაშლილ შემკრებლობით საქმიანობაში; იგი იყო ფშავ-ხევსურეთის ყოფის უბადლო მცოდნე; პედაგოგიური საქმიანობის პარალელურად, სისტემატურად იწერდა მთიელთა ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებსა და ეთნოგრაფიულ მასალებს. ავტორი, როგორც თვითმხილველი და უშუალო მონაწილე, ზედმიწევნით ზუსტად და დეტალურად აღწერდა იმ პერიოდისათვის ჯერ კიდევ ცოცხალ ტრადიციებს.

ალ. ოჩიაურის მიერ შეკრებილი ფშაველთა და ხევსურთა რელიგიური და სოციალური ყოფის ამსახველი განუზომლად ფასეული მასალების ნაწილი გამოცემულია. მისი გამოუქვეყნებელი ხელნაწერები დაცულია ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივში.

ალ. ოჩიაურის ეთნოგრაფიულ ჩანაწერებს დიდი მნიშვნელობა აქვს ქართველ მთიელთა ტრადიციული ყოფის და მეზობელ კავკასიელ მთიელებთან მათი ურთიერთობის შესწავლის საქმეში.

საკვანძო სიტყვები: ალექსი ოჩიაური, ფშავ-ხევსურეთი, მთიელთა ტრადიციული ყოფა, ეთნოგრაფიული ჩანაწერები.

ABSTRACT

Aleksī Ochīauri belongs to that circle of scholars who, under the guidance of Giorgi Chitaia and Vera Bardavelidze, became involved from the 1930s onward in the extensive collecting activity carried out by the Ethnography Department of ENIMK (the Institute of Language, History, and Material Culture). He was an unrivaled expert on the way of life of Pshavi and Khevsureti; alongside his pedagogical work, he systematically recorded samples of the mountain communities' oral tradition together with ethnographic material. As an eyewitness and direct participant, the author described with painstaking accuracy and in great detail the traditions that were, for that period, still living practice.

Part of the immeasurably valuable material collected by Al. Ochīauri, reflecting the religious and social life of the Pshavs and Khevsurs, has been published. His unpublished manuscripts are preserved in the archive of the Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology.

Al. Ochīauri's ethnographic records are of great significance for the study of the traditional way of life of the Georgian highlanders and of their relations with neighboring Caucasian mountain peoples.

Keywords: Aleksī Ochīauri, Pshav-Khevsureti, traditional way of life of the highlanders, ethnographic records.

შესავალი

წინამდებარე ნაშრომში წარმოჩენილია ალექსი ოჩიაურის, პედაგოგისა და ეთნოგრაფის, ღვაწლი ფშავ-ხევსურეთის ტრადიციული ყოფის, ხალხური პოეზიისა და გადმოცემების შესწავლის საქმეში, ქართული ეთნოგრაფია-ეთნოლოგიის განვითარებაში შეტანილი წვლილი და მისი ბიოგრაფის დრამატული პერიოდები.

ალ. ოჩიაურისადმი მიძღვნილ წერილში ალექსი ჭინჭარაული აღნიშნავს: „არიან მოღვაწენი, რომელთაც რაიმე განსაკუთრებული განათლება არ მიუღიათ, არც გამოქვეყნებული წიგნებით თუ სტატიებით აულაპარაკებიათ ქვეყანა, არც სარფა და სახელი უძებნიათ, რიგითს საზოგადოებრივ სამუშაოს ასრულებდნენ, ჩვეულებრივი ცხოვრებით ცხოვრობდნენ, ფართო საზოგადოებრიობისათვის სრულიად უცნობნი. მაგრამ მათ ჰქონდათ მაღალი მოქალაქეობრივი შეგნება და ერის წინაშე პასუხისმგებლობის კეთილშობილური გრძნობა – მუდამ შრომობდნენ, ეძებდნენ, კრებდნენ, იწერდნენ, იხატავდნენ და ამ ნაღვაწს შთამომავლობას უტოვებდნენ.... აი, ასეთ ადამიანთა რიცხვს ეკუთვნოდა ალექსი ალექას ძე ოჩიაური.“ (ჭინჭარაული 1972).

ხევსურეთისა და ფშავის ყოფის უბადლო მცოდნე, თვითმხილველი და უშუალო მონაწილე, ალექსი ოჩიაური აქტიურად ჩაება გიორგი ჩიტაიასა და ვერა ბარდაველიძის ხელმძღვანელობით 1930-იანი წლებიდან ენიმკის

ეთნოგრაფიის განყოფილების მიერ ფართოდ გაშლილ შემკრებლობით საქმიანობაში.

ალ. ოჩიაურის შესახებ ანა კალანდაძე წერს: „მან პედაგოგიური მოღვაწეობა ბედნიერად შეუწყვილა ასეთსავე დიდსა და არანაკლებ მნიშვნელოვან მამულიშვილურ საქმეს, – მთელი თავისი შეგნებული ცხოვრების მანძილზე მისხალ-მისხალ კრებდა ფშავის და ხევსურეთის ხალხური პოეზიის ნიმუშებს და ეთნოგრაფიულ მასალებს“ (ბალიაური 1995: 8).

ალ. ოჩიაურის ეთნოგრაფიული მასალები ხელნაწერების სახით დაცულია ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივში. მათი ნაწილი გამოქვეყნებულია (ფშავ-ხევსურული პოეზია, 1970); სტუმარმასპინძლობა ხევსურეთში (1980); ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი ხევსურეთი (არხოტის თემი, 1988); ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში, ფშავი (1991) და სხვ.). გამოუქვეყნებელი მასალების გამოცემა და სამეცნიერო მიმოქცევაში შეტანა საშური საქმეა.

კვლევის მეთოდები

კვლევისთვის ზოგადად გამოყენებულია კაბინეტური მეთოდი, კონკრეტულად – ბიოგრაფიული ანალიზის, ბიბლიოგრაფიული და კონტექსტუალური კვლევის მეთოდები.

მსჯელობა

ალექსი (ლექსო) ოჩიაური დაიბადა 1892 წელს არხოტის თემის სოფ. ახიელში და ცხოვრების ერთი მონაკვეთი იქვე გაატარა. მისი მამა ხევსურეთში ცნობილი დასტაქარი ალექს ოჩიაური იყო, რომლის შესახებაც გიორგი თედორაძე თავის წიგნში „ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში“ იგონებს: „ალექს ოჩიაური არხოტელია, წყნარი, დარბაისელი და მეტად გონებამახვილი მოხუცია, 86 წლისა. თავის სიცოცხლეში მოურჩენია 350 ჭრილობიანი ავადმყოფი. მათ შორის 150-სათვის გაუკეთებია თავის ქალას ტრეპანაცია“ (თედორაძე 1930: 101-102).

ალ. ოჩიაურის ოფიციალურ ბიოგრაფიაში მისი განათლების შესახებ ზუსტი ცნობები არ მოიპოვება. ცნობილია, რომ მას მიღებული ჰქონდა ჯერ სასულიერო (არაოფიციალური), შემდეგ კი, საბჭოთა პერიოდში, მუშფაკის განათლება. არაოფიციალური ინფორმაციით, იგი რამდენიმე წელი კავკავში სწავლობდა. ალ. ოჩიაურის სწავლისადმი ინტერესი კარგად ჩანს მის მოგონებებში:

„16-17 წლისა ვიქნებოდი, რომ გავიპარე და წავედი ქისტეთში, ენის დასწავლის მიზნით. კავკავთან ახლო ერთი ქისტებით დასახლებული სოფელი იყო. ქისტები ამ სოფელს ღალმისტიეს ეძახდნენ, ქართველები კი ბაზურგას. ამ სოფელში ერთი ჩემი მოგვარე ცხოვრობდა – ბასილი, და იმასთან წავედი. მალე გავიჩინე ახალგაზრდა მეგობრები და დავიწყე ღილღური სიტყვების სწავლა. ბასილმა და მაიამ (ბასილის ცოლმა) ღილღური კარგად იცოდნენ და ისინიც მეხმარებოდნენ ენის სწავლაში.

გადაწყვეტილი მქონდა დღეში 10 სიტყვის დასწავლა და ხანდახან მეტსაც ვსწავლობდი, თან სიტყვებსაც ვიწერდი და ვიზეპირებდი. თან ლილღვლებთან ვსაუბრობდი და ვაბამდი ერთმანეთს სიტყვებს. უკვირდა ლილღვლებს ჩემი ადრე დასწავლა ქისტური ენისა, თან კიდეც იცინოდნენ არასწორ გამოთქმაზე და შეცდომებს მისწორებდნენ. ქისტები ისე შემეყვარდა, რომ წამოსვლა აღარ მინდოდა. ყოველ საღამოს მათი ახალგაზრდობა ჩვენთან იყრიდა თავს. მოიტანდნენ ჭიანურს, გარმონს და მართავდნენ ცეკვას...“ (ოჩიაური, ხელნაწერი, ინახება მის ოჯახში).

1912 წელს ალ. ოჩიაური ჯარში გაიწვიეს, სადაც საკმაოდ მკაცრ პირობებში უბდებოდა ყოფნა. ვერ ეგუებოდა რუსულ რეჟიმს. ჯარში დაავადდა, ოპერაცია დასჭირდა, რაც კარგად გადაუტანია და მერე კვლავ არხოტში დაბრუნებულია.

1916 წელს ალ. ოჩიაური ფშავ-ხევსურეთის ოლქის შუაფხოს წმინდა გიორგის სახელობის საყდრის მედავითნე იყო; 1917 წელს კი, ეპისკოპოს ლეონიდეს ხელდასხმით, სოფ. ახიელის ეკლესიის მღვდლად აკურთხეს; ბოლშევიკების ხელისუფლების დამყარების შემდეგ გაკრიჭეს და სასულიერო საქმიანობა აუკრძალეს.

ალექსი ოჩიაური ხალხური პოეზიის კარგი მცოდნე იყო და თავადაც წერდა ლექსებს, თუმცა ეს მისი ძირითადი საქმიანობა არ ყოფილა. „საღდათობის“ დროინდელი ლექსები შეტანილია 1970 წელს გამოცემულ მის „ფშავ-ხევსურულ პოეზიაში“. აღნიშნული წიგნის შესავალში ალექსი ოჩიაური იგონებს აკაკი შანიძესთან შეხვედრას, რამაც მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა მის შემდგომ საქმიანობაში: „ზაფხულის ერთ საღამოს არხოტიელები გიორგი ჯაბუშანურის ქვიტკირის კარში ვისხედით. უცებ სოფელთ შუაზე ქალაქურად ჩაცმული უცხო ახალგაზრდა გამოჩნდა, რაც მაშინ ხევსურეთში, და ისიც არხოტში, მეტად დიდი იშვიათობა იყო. იგი მამაკაცთა „ფეხონს“ მოუახლოვდა და ხევსურულ კილოზე დაგვიძახა: – ვინ გაჰხვრეტსავე, ხევსურებო, არხოტის მთასავე? – და კითხვას თვითონვე უპასუხა: – ღმერთის, მაღლმავ, ბურაოს კი ვერვინ დააბრუნებსავე, ბაბურაულის მეტივ!“ ხალხში სიცილი ატყდა. საქმე ის იყო, რომ იმხანად არხოტის ხეობაში მადანს ეძებდნენ. ხმა გავარდა: ოქრო აღმოაჩინეს და გზის გასაყვანად არხოტის მთა უნდა გახვრიტონო. ხევსურების წარმოდგენით კი ბურღი ვინმე ღონიერ კაცს უნდა ეტრიალებინა. ეს ახალგაზრდა დღეს საქვეყნოდ ცნობილი აკადემიკოსი აკაკი შანიძე იყო.... მაშინ პირველად გავხდი მოწმე ხალხური მასალების შეკრებისა“ (ოჩიაური 1970: 6). ალექსი ოჩიაურმა საკუთარი და მის მიერ ჩაწერილი სხვა ლექსები აკაკი შანიძეს გადასცა, რომელიც მან თავისი ხევსურული პოეზიის კრებულში გამოაქვეყნა (შანიძე 1931).

ალექსი ოჩიაურს განსაკუთრებული ოჯახურ-სანათესაო წრე ჰყავდა. მის ძმას, მიხა ოჩიაურს, რომელიც კარგად ერკვეოდა ხალხურ მედიცინაში, მუშფაკი ჰქონდა დამთავრებული; ასევე იყო ალ. ოჩიაურის მეუღლე – ნათელა ბალიაურიც, რომელიც მოგვიანებით თავის დასთან, პედაგოგ

მელანია ბალიაურთან, ერთად აქტიურად ჩაება გიორგი ჩიტაიასა და ვერა ბარდაველიძის ხელმძღვანელობით გაშლილ ეთნოგრაფიული მასალის შემკრებლობით საქმიანობაში; მათაც არანაკლებ მნიშვნელოვანი ეთნოგრაფიული მასალა დაგვიტოვეს; ალ. ოჩიაურის ქვისლი, მელანია ბალიაურის მეუღლე, ცნობილი ეთნოგრაფის, სერგი მაკალათიას ძმა, თავადაც პედაგოგი და ეთნოგრაფი ნიკო მაკალათია გახლდათ. ალ. ოჩიაურის ცოლის ძმა-ბიძაშვილები (ლადო, თომა, გაბრიელ და ერასტი ბალიაურები) ხევსურული ინტელიგენციის პირველი წარმომადგენლები იყვნენ. მათ განათლება ვლადიკავკაზის სკოლებში ჰქონდათ მიღებული (ლიქოკელი 2010: 65).

1924-იანი წლებიდან ალ. ოჩიაური პედაგოგიურ მოღვაწეობას ხევსურეთისა და ფშავის ახლად გახსნილ სკოლებში ეწეოდა. არხოტში იგი იყო პოეტ გაბრიელ ჯაბუშანურის პირველი მასწავლებელი; 1930-იან წლებში ბარისახოს სკოლა-ინტერნეტში ასწავლიდა, შემდგომ კი – შუაფხოს სკოლაში.

ფშავ-ხევსურეთის ტრადიციების ღრმა ცოდნა ალ. ოჩიაურის მიერ იგ. ჯავახიშვილის „თეთრი საყელოს“ კრიტიკის საფუძველი გახდა. როგორც თავად იგონებს, საკავშირო აღწერის დროს ხევსურეთში მყოფს ადგილობრივმა ახალგაზრდებმა მიხეილ ჯავახიშვილის „თეთრსაყელოზე“ ჰკითხეს და მისი შეფასება მოსთხოვეს. ხევსურები ამ ნაწარმოებს მათი ზნე-ჩვეულებებისა და ღირსების შეურაცხყოფად აღიქვამდნენ და ალექსისგან მოითხოვდნენ სიმართლის დაწერას; ავტორი დათანხმდა: „მე დავთანხმდი დაწერაზე, უთხარი, მე არ შემძლიან იმ განვითარებულ ადამიანს პასუხი გავცე, მხოლოდ ამ წიგნში რაც ტყუილი და არაწმინდა ნაწერი არის, კი დავწერ სიმართლეს, როგორც ადგილობრივი და ყველა აქაურისმცოდნე კაცი“ (ოჩიაური 1928: 201). კრიტიკულ წერილში ავტორი აღნიშნავს:

„მე მგონი ადამიანი უნდა გვეცნოს ჯერ ადგილმდებარეობას, მემრე ზნეჩვეულებას, მემრე ენას ხალხისას და მაშინ შეუძლიან დასწეროს სინამდვილე. მე მიკვირს შეგნებული და განვითარებული ადამიანი ასე შეუფერებლად რად უნდა იხსენიებდეს ერთ-ერთ ქვეყნის კუთხეს, იმის მაგიერ, რომ უნდა სცდილობდეს ხალხის კეთილდღეობას ზნე-ჩვეულების ნამდვილ ცოდნას და შესწორებას, ესე კი არ ხდება და პირიქით, ყველაფერი დამახინჯებულია. ... ვისაც სურს ხევსურეთის ზნე-ჩვეულების აწერა და გაცნობა, უნდა იცხოვროს `რამოდენიმე წელიწადი ან თვეები ხევსურეთში და სწეროს ადგილობრივ ყოველივე, და მაშინ შეიძლება ეცოდინოს ცოტაოდენი სინამდვილე მაინც, თუ ამას ვინმე ვერ შესძლებს, არიან თფილისში ისეთი პირები, რომელთაც აქვს ხევსურული ნაწერები, თვითონაც უმგზავრია ხევსურეთში, აქვს ადგილობრივ ნაწერები და თვით ნაცნობი წერა-კითხვის მცოდნე ხევსურებიც სწერენ და უგზავნიან თავის ხევსურულ მასალებს დასაბეჭდათ. ესეთი პირნი არიან: აღმოსავლეთის ენების პროფესორი აკაკი შანიძე, რომელმაც ერთი წიგნი უკვე გამოსცა, ხევსურული მასალები; ბესარიონ გაბური, მეორე, ხევსურეთის ნამდვილი

მცოდნე არის. მასწავლებელი ნიკო მაკალათია, რომელმაც იცხოვრა ერთი წელიწადი ხევსურეთში და აქვს ყოველივე აწერილი სინამდვილით. არის კიდევ რომელსაც აქვს ნაწერებიც და იცნობს ხევსურეთს, ვინმე ქართველი ქალი ქრისტიანე შარაშიძე, და აი, ესეთი პირებისაგან შეიძლება, შეიძინოს ადამიანმა ხევსურული ენაც და ყველაფერი; თუ ესეთიც ვერ შესძლო და ვერ შეიძინა, ადამიანი, ჩემის აზრით, არ უნდა აჭუჭყიანებდეს იმ კუთხეს, რომელიც თვალითაც არ უნახია“ (ოჩიაური 1928: 204).

აღნიშნულ წერილში ალ. ოჩიაური ავტორს ხევსურთა ყოფის არასწორად ჩვენების, ტრადიციების, რიტუალების, სამართლებრივი, ქორწინებისა და ოჯახური წესების არასწორი აღწერის და ზოგჯერ დამახინჯების გამო აკრიტიკებს; ხაზგასმულია ტერმინოლოგიური ხასიათის შეცდომები და ზოგადად ენის საკითხი, რაც სრულიად არ შეესაბამება ხევსურულ დიალექტს. კრიტიკის ავტორის აზრით, რომანი ქმნის მცდარ წარმოდგენას მთის თემებზე და შეურაცხყოფს მათ კულტურულ ღირსებას. ქვემოთ წერილიდან რამდენიმე ამონარიდს მოვიტან:

ავტორს „მოხყავს ლაშარის ჯვარის ხატობა, რომელიც არხოტის თემს არცკი ყურით გაუგონია, ეს სალოცავი ეკუთნის ფშავლებს, უკანაფშავში; მოხყავს ხევსური ჯურხა, კაცის მკვლელი, გამოქცეული ხევსურეთიდან, ჩამოდის თბილისში, იქ დახვდება თოთია ცოლ-შვილით. ბოლოს ჯურხა ირთავს თავის ნათესავს, მზექალოს, რაც ყოვლად შეუძლებელია. მემრე ფარხმლით სჭრიან ერთმანეთს, და ჭრილობაში აწყობენ ქერის მარცვლებს...

მარცვლების დაწყობის წესი: ხევსურეთში ჩხუბის დროს დაიჭრება კაცი, მარტო პირისახეზე იზომება მარცვლებით, და არა სხვა სხეულზე, იზომება წყრულის განკურნვის მეორე წელიწადს; იმიტომ რომ ერთ წელიწადს ნაწილი ჭრილობისა გაიკურნება კარგად და აღარ შეემჩნევა, რაც რჩება, ის იზომება ძაფით, ძაფი იდება ქვაზე, ქვა იხაზება იმ ძაფის ზომაზე, და ეწყობა თითო ქერის მარცვალი და თითო წმიდისა შუა და შუა; ნაპირებზე გამოაკლდება ორი მარცვალი და რაც რჩება, თითო მარცვალზე დამჭრელი დაჭრილს აძლევს ხუთ მანეთს ფულს. ავტორი ხევსურეთში კლავს კაცს დათვიას და ხევსურები კოცნიან და უმადლიან კიდევ, და აძინებს ისევ მკვლელს ჩრდილოში თავისუფლად და უდარდელად. არც ეს შეიძლება ასე ადვილად; ასე რომ იყოს, ხომ სულ მთელი ხევსურები ამოხოცავდნენ ერთმანეთს. მკვლელი მთელი თავის გვარით და ნათესაობით იმათის ჩვეულებით უნდა გადიხიზნოს სხვა ქვეყანაში, ნებდება თავი მის სახლკარს და მამულს, სახლი ლპება და ინგრევა(...)რჩება ყანები მოსამკალი, ასე რომ ხელს ვერავინ ვერ ახლებს მკვლელის უძრავ-მოძრავ ქონებას“ (ოჩიაური 1928: 200-201).

ან კიდევ: „ცოლ-ქმართ შეუღლება შეიძლება შემდეგის წესით: ცოლს დანიშნავს ვინმე სხვა, ან ბიძა ან მამა, და ან სხვა უფროსი კაცი, ახლო ნათესავი ისე რომ ქმარს არც კი გაუგია. ასეთისავე წესით იქნება ქორწილი, რომ ქმარი და ცოლი ერთმანეთს არ ნახვენ. კიდევ წლების გამომავლობაში ცოლი ქმარის თვალწინ არ გაივლის და არც ხმას გასცემს. შემდეგ, ისევე

ელჩით, ან დედამთილი ან ქმრის და, ერთსაც სთხოვს და მეორესაც გაცნობის შესახებ, და მიჰყავს ცოლი, ისეთი სიფრთხილით და ჩუმად რომ იმ ოჯახში მეორეებმა არ შენიშნონ, ისენი კიდეც არიან დაძმურის წესით რამდენიმე წლით, როგორც მეუღლე, ცოლი იშვიათად იძინებს ქმართან, დანარჩენ ოჯახის წევრების შეუმჩნევლად. ავტორი კი ასურათებს, ვითომ ქმარი სახალხოდ დაუძახებს ცოლს (კუს თუ გეკუსებისა). ეს ადამიანებში კი არა და მხეცებშიც არ მოხდება. ეს სიტყვა არ ვიცი ავტორმა სად შეიძინა და ან როგორ იკადრა ესეთი უმსგავსო სიტყვების წერა, რომელიც ხალხის გათახსირებას ნიშნავს. ავტორი, მართლაც რო ვთქვათ, ხევსურეთს ბევრნაირად ამახინჯებს, ენა ხომ სრულობით არ არის ამ წიგნში ხევსურულის მსგავსი, მე არ ვიცი, ეს რა ენაზე არის ნაწარმოები“ (ოჩიაური 1928: 203).

1936 წელს ალექსი ოჩიაური დააპატიმრეს ე.წ. „ამერიკელების საქმესთან“ დაკავშირებით. ი. ლიქოკელის ინფორმაციით, საქართველოს კომუნისტურმა ხელისუფლებამ 1936–1937 წლების საერთო საიმპერიო რეპრესიებში ხევსურეთის ჩართვა გადაწყვიტა. ვინაიდან ამ პერიოდში ხევსურეთში მასობრივი ანტისახელმწიფოებრივი მოძრაობა არ არსებობდა, შინსახკომმა შეიმუშავა პროვოკაციული გეგმა: შენიღბული აგენტები უცხო სახელმწიფოს წარმომადგენლების სახით უნდა შესულიყვნენ რეგიონში და საბჭოთა ხელისუფლების წინააღმდეგ საზოგადოებრივი აზრის წაქეზებით კონტრრევოლუციური მოქმედებების ინსპირირება მოეხდინათ. გეგმის განხორციელება 1936 წლის დასაწყისში დაიწყო, ხოლო პროვოკაციის კონკრეტულ ობიექტად ლიქოკის თემი შეირჩა (ლიქოკელი 2010: 9).

ი. ლიქოკელისავე ცნობით, 30-იანი წლების დასაწყისში სოფ. ბარისახოში აშენდა არასტანდარტული არქიტექტურისა და გაურკვეველი დანიშნულების კომფორტული, მრავალთახიანი შენობა, რომელსაც „დასასვენებელ სახლს“ ეძახდნენ. მასში თავიდანვე ჩასახლდა გაურკვეველი თანამდებობისა და საქმიანობის კაცი, გვარად მშვენიერად. 1936 წლის იანვარში ხევსურეთში, ბარისახოში გამოჩნდა 2 ამერიკელი ტურისტი, ქალი და მამაკაცი და დასასვენებელ სახლში დაბინავდა. ერთ საღამოს, მშვენიერადის რეკომენდაციით, ამერიკელმა ტურისტმა ადგილობრივ მოსახლეობაში პატივცემულ იქაურ მასწავლებელს, ლექსო ოჩიაურს, სთხოვა მისთვის გაეყოლებინა გამცილებელი ლიქოკში, სადაც იმ დროს კარატის ჯვარში ახალი წლის დიდი დღეობა მიმდინარეობდა და სტუმარს რელიგიური და ეთნოგრაფიული ადათ-წესების გაცნობა შეეძლო. ოჩიაურმა უცხოელს გააცოლა მოსწავლე და თემის ერთ-ერთ თვალსაჩინო წარმომადგენელს სტუმრის მიღებისა და დახმარების თხოვნით წერილობით მიმართა. შინსახკომმა ალექსი ოჩიაურს ბრალად სწორედ ეს დასდო და იგი ანტისახელმწიფოებრივ საქმიანობაში ბრალდებულ სხვა ხევსურებთან ერთად 1936 წლის შემოდგომაზე დააპატიმრეს. „ალექსი ოჩიაურის, ყველა ხევსურისათვის ამ პატივცემული კაცის, „კონტრრევოლუციაში“ ჩართვა განაპირობა კომუნისტთა სურვილმა სისხლიანი მათრახის გარეშე არ

დაეტოვებინათ არც ერთი „ცნობილი, ავტორიტეტული ხევისური, რათა საფუძვლიანად გადაემტვრიათ ამ მხარის ხერხემალი და საბოლოოდ ამოეპირკვათ მისი მეზრძოლი სული. აქედან დაიწყო ეს პროვოკაცია და ალ. ოჩიაურის 5-6 თვიანი ტანჯვა-წამება ჩეკისტების ციხეში.“ (ლიქოკელი 2010:65-66). ალექსი ოჩიაური 1937 წელს ბრალის დაუმტკიცებლობის გამო გაათავისუფლეს.

ამის შემდგომ ალექსი ოჩიაური ინტენსიურად შეუდგა ფშავ-ხევსურეთის ყოფის ამსახველი მასალების ფიქსაციას. იგი ზედმიწევნით ზუსტად და დეტალურად აღწერს იმ პერიოდისათვის ჯერ კიდევ ცოცხალ ტრადიციებს. ეთნოგრაფის ნაყოფიერი მუშაობა მნიშვნელოვანწილად იმანაც განსაზღვრა, რომ მის მუშაობას ხელმძღვანელობდნენ და სისტემატურად აკონტროლებდნენ ვ. ბარდაველიძე და გ. ჩიტაია. რელიგიური ხასიათის ეთნოგრაფიული მასალების მოპოვებისას ვერა ბარდაველიძე მკვლევრის უპირველეს ვალდებულებად თვლიდა კონკრეტული საკითხის შესახებ ამომწურავი ცნობების ფიქსაციას მთელი თავისი ნიუანსებით და დეტალების დადგენას, ვინაიდან ერთ რაიონში, თემში, სოფელში, უბანსა თუ გვარში დაკარგული ან ამოვარდნილი წესი, შეიძლება სხვაგან ყოფილიყო შემონახული. მხოლოდ ამგვარად შეკრებილი მასალის საფუძველზე მიაჩნდა მას შესაძლებლად ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდრის სისრულით აღდგენა (ბარდაველიძე 1939: VII). ამ მოთხოვნის საფუძველზეა შეკრებილი. ალ. ოჩიაურის მასალები ფშავ-ხევსურულ წლიურ დღეობათა ციკლზე და გამოცემულია მისი გარდაცვალების შემდგომ თინათინ ოჩიაურის რედაქტორობით. ესენია: ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი ხევსურეთი (არხოტის თემი, 1988); ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში, ფშავი (1991); ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი: ხევსურეთი II (ბუდე-ხევსურეთი, შატილ-მიღმახევი, 2005). დღესასწაულთა აღწერა ხევსურეთისა და ფშავის ყოველი ხეობის ძირითად სათემო თუ სასოფლო სალოცავებში კარგად ავლენს იმ მთლიანობასაც და ლოკალურ თავისებურებასაც, რომელიც ამ კუთხეთა რელიგიური ყოფისთვის არის დამახასიათებელი.

ეთნოგრაფიული ფაქტების უტყუარობასა და მათ ფიქსაციაზე ალ. ოჩიაური თავისი ერთ-ერთი წიგნის შესავალში გადმოგვცემს:

„ბევრი იწერება ხევსურეთის ყოფა-ცხოვრებასა და ზნე-ჩვეულებაზე, მაგრამ ბევრი რამ სიმართლეს მოკლებულია, ხევსურეთში, როცა გზები გაიხსნება და სიარულის დრო არის, მაშინ ხალხს საქმე აქვს (მზადება სამეურნეო იარაღებისა, ხვნა, თიბვა, მკა, საზამთროდ შეშის „მომზადება, თივის და ძნის მოტანა და სხვა). ზაფხულის განმავლობაში დრო არ რჩებათ, მოსულ კაცს ჩამოუსხდუნენ და ყველაფერი დაწვრილებით უამბონ, ხშირად შეკითხვებზე არასწორ პასუხს აძლევენ, ცდილობენ თავიდან როგორმე მოიცილონ და თავისი საკუთარი საქმე არ დარჩეთ გაუკეთებელი. მათ არ იციან, მკვლევარს რატომ აინტერესებს სწორი ცნობების ჩაწერა, ამიტომ

ტყუილსაც ხშირად აწერინებენ.ამავე დროს, ზოგიერთ რამეს საკუთარ საიდუმლოებად თვლიან და მას, არავის ეტყვიან, მითუმეტეს, თუ ატყობენ, რომ განათლებული ხალხის შეხედულებით, თავიანთ ზნე-ჩვეულებაში რამე უარყოფითი აქვთ. თვითონ ასეთი რამ, თუმცა უარყოფითად არ მიაჩნიათ, სხვას მაინც არ ეუბნებიან, რადგან დაცინვის და გაკიცხვის ეშინიათ. აქვთ სარწმუნოებაში თავისებური საიდუმლოებანიც, რომლის თქმაც დალუპვად ესახებათ. ხევსური თავის უარყოფით მხარეს ყველასთან ფარავს, დადებითს კი გაზვიადებულად მოუთხრობს. უნდა ითქვას, რომ ხალხურ პოეზიაში არსებულ თავის უარყოფით ლექსებსაც კი არავის ჩააწერინებენ, დამარცხების ამბებს არავის ეუბნებიან, გამარჯვებისას კი ერთი ათად აზვიადებენ. ამიტომ საჭიროა ყველაფერი აიწეროს ისეთი კაცის მიერ, ვისაც ეს ჩვევები თვითონ შეუსრულებია და განუცდია, საჭიროა, აგრეთვე, მასალა შეიკრიბოს ხნიერი და ჭკვიანი ხევსურების დაკითხვით და არა ისე, გზაში შემთხვევით შეხვედრილ ხევსურს რომ ეკითხებიან, მის მიერ თქმულს ეყრდნობიან, არ არჩევენ, ის კაცი რა ჭკუის პატრონია და რამდენად შეუძლია სწორი ცნობების მოწოდება. მე განვიზრახე მასალის შეკრება ხევსურეთის ირგვლივ, რათა მკითხველს საშუალება ჰქონდეს ერკვეოდეს, თუ ხევსურები რანი იყვნენ წარსულში და რანი არიან ახლა. აღწერე რელიგიური დღესასწაულების წლიური კალენდარი ზუსტად და უტყუარად, დაწყებული დღე-სასწაულებისათვის საჭირო პურის მოყვანიდან, დამთავრებული წლის განმავლობაში მისი დახარჯვითა და მოხმარებით, დამახასიათებელი სათანადო წეს-ჩვეულებებითა და ლოცვებით“ (ოჩიაური 1988: 3-4).

ალ. ოჩიაურის პირად გამოცდილებას ეფუძნება და მთლიანად ხევსურულ სტუმარმასპინძლობას ეძღვნება მისი წიგნი სტუმარ-მასპინძლობაზე (ოჩიაური 1980); ავტორი აღწერილი წეს-ჩვეულებების უშუალო მონაწილეა, რაც მას საშუალებას აძლევს ზუსტად და დეტალურად წარმოაჩინოს სტუმრისა და მასპინძლის ქცევის ნორმები, ეტიკეტი და სიტყვიერი პრაქტიკა. სტუმარმასპინძლობა განხილულია კონკრეტულ სოციალურ, რიტუალურ და შრომით კონტექსტებში, მათ შორის ღვინისა და გლოვაში, სისხლ-მესისხლეობასა და მტერთა შერიგებაში, აგრეთვე სამეურნეო საქმიანობასა და სხვა ტრადიციულ წეს-ჩვეულებებში.

2019წელს მოხერხდა ალ. ოჩიაურის მორიგე ნაშრომის – „მოსისხლეობა და ჭრა-ჭრილობა ხევსურეთში“, რომლის შესახებაც ა. არაბული წერს:

„ესაა არასტანდარტული, ერთობ მრავალფეროვანი ნაკრები საუკუნის-წინანდელი სისხლიანი ამბებისა, მთიელთა ცხოვრების წესის მკაფიო გამოვლინებებისა, სადაც ფანტაზიისა თუ მხატვრული წარმოსახვის მკრთალ კვალსა და ჩანასახსაც ვერ აღმოაჩენს თუნდაც დეტალებზე ორიენტირებული ცნობისმოყვარე მკითხველის მახვილი თვალი. და, ამდენად, ინტერესი და სანდოობაც დიდია მართალ და სიტყვაშეუშლელ ხალხურ მემკვიდრეობაზე შეულამაზებელი ნაამბობის მიმართ (ოჩიაური 2019: 7).

ალექსი ოჩიაურის გამოუქვეყნებელი ხელნაწერები დაცულია ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივში. ესენია: „თქმულებები ხევსურულ ღვთაებათა და ღვთისშვილთა შესახებ“ (1938), „ფშაური წაწლობა და ნადობ-ნაძმობა“ (ნ. ბალიურთან ერთად, 1941); „მასალები სამამო მიწათმფლობელობის შესახებ ხევსურეთში“ (1950), „სახატო მიწები ხევსურეთში“, „ხევსურეთის ზოგიერთი ამბები“ (1950), „ხევსურული მასალები“, „ხევსურული ანდრეზები“ (1937, 1948-1951, 1949, 1950) და სხვ. ალ. ოჩიაურის ეთნოგრაფიულ ჩანაწერებს დიდი მნიშვნელობა აქვს არა მარტო ქართველ მთიელთა ტრადიციული ყოფის, არამედ მეზობელ კავკასიელ მთიელებთან მათი ურთიერთობის შესწავლის საქმეში.

ასე აფასებს ეთნოგრაფის ღვაწლს ალექსი ჭინჭარაული: „ალექსი ოჩიაური უადრესად შეგნებული, უპრეტენზიო, მაგრამ ძალიან დიდი და საშვილიშვილო საქმის მკეთებელი ქართველი კაცი იყო, შრომის საზღაურს, სახელსა და დიდებას არ ეძებდა. იგი ოჯახის, მამულისა და ხალხის წინაშე ვალმოხდილი წავიდა ამ ქვეყნიდან“ (ჭინჭარაული 1972).

გამოყენებული ლიტერატურა

- ბარდაველიძე 1939 – ვ. ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. ტფილისი, 1939.
- თედორაძე 1930 – გ. თედორაძე, ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში, წიგნი I. ტფილისი. 1930.
- ლიქოკელი 2010 – ი.ლიქოკელი, ხევსურეთის სისხლიანი 37 ლიქოკის ტარტიკაული, არტანუჯი. თბილისი, 2010.
- ოჩიაური 1928 – ალ. ოჩიაური, თეთრი საყელო და ხევსურეთი. მნათობი #3, თბილისი, 1928.
- ოჩიაური 1972 – ალ. ოჩიაური, ფშავ-ხევსურული პოეზია. თბილისი, 1972
- ოჩიაური 1980 – ალ. ოჩიაური, სტუმარმასპინძლობა ხევსურეთში. თბილისი, 1980.
- ოჩიაური 1988 – ალ. ოჩიაური, ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი ხევსურეთი (არხოტის თემი). თბილისი, 1988.
- ოჩიაური 2019 – ალ. ოჩიაური, მოსისხლეობა და ჭრა-ჭრილობა ხევსურეთში. თბილისი, 2019.
- შანიძე 1931 – ა. შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია I, ხევსურული. თბილისი, 1931.
- ჭინჭარაული 1972 – ალ. ჭინჭარაული, ცხოვრობდა მთაში კაცი: გაზ. „ლიტერატურული. საქართველო“, 1972., 8 /IX.

References

- Bardavelidze 1939 – V. Bardavelidze, Calendar of Svan Folk Holidays. Tbilisi, 1939. p.VII.
- Tedoradze 1930 – G. Tedoradze, Five Years in Pshav-Khevsureti, Book I. Tbilisi. 1930.
- Likokeli 2010 – I. Likokeli, Khuvsureti's Bloody 37, Likoki Rock Tartikauli, Artanuji. Tbilisi, 2010.
- Ochiauri 1928 – A. Ochiauri, White Collar and Khevsureti. Mnatobi #3. Tbilisi 1928.
- Ochiauri 1972 – Al. Ochiauri, Pshav-Khevsuretian Poetry. Tbilisi, 1972.
- Ochiauri 1980 – I. Ochiauri, Hospitality in Khevsureti. Tbilisi, 1980.
- Ochiauri 1988 – Al. Ochiauri, Calendar of Georgian Folk Holidays, Khevsureti (Arkhoti Community). Tbilisi, 1988.
- Ochiauri 2019 – Al. Ochiauri, Blood Vengeance and Wounding in Khevsureti. Tbilisi, 2019.
- Shanidze 1931 – A. Shanidze, Georgian Folk Poetry I, Khevsuretian. Tbilisi, 1931.
- Chincharauli 1972 – Al. Chincharauli, A Man Lived in the Mountains: in a journal. "Literaturuli Sakartvelo", 1972. 8 /IX.



ალექსი ოზიაური



დგანან, მარცხნიდან, ნიკო მაკალათია, ალექსი ოჩიაური,
მწერალი ლადო ზალიაური
ზის მარცხნიდან პირველი ელანია ზალიაური

**ქუთაისის საჯარო ბიბლიოთეკის წელიწადი
ANNUAL OF KUTAISI PUBLIC LIBRARY**

XVII

2025

**ავტორთა მონაცემები
CONTRIBUTORS**

ნანა აბულაძე / Nana Abuladze

ზუგდიდის დადიანების სასახლეთა ისტორიულ-არქეოლოგიური მუზეუმი, ფილოლოგიის დოქტორი.

Dadiani Palaces History and Architectural Museum. Doctor of Philology.

Tel.: +995 593 336 067.

Email: abuladze777@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0009-0009-2419-0770>

მალხაზ ბალაძე / Malkhaz Baladze

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი, ფილოსოფიის დოქტორი.

Batumi Shota Rustaveli State University. Associate professor, Doctor of Philosophy.

Tel.: +995 577 059 064.

Email: Baladze.malkhaz@bsu.edu.ge

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6213-6777>

დალი ბეთხოშვილი / Dali Betkhoshvili

სამცხე-ჯავახეთის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი, ფილოლოგიის დოქტორი.

Samtskhe-Javakheti State University. Associate Professor, Doctor of Philology.

Tel.: +995 555 488 129.

Email: dali.betkhoshvili@yahoo.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6947-160X>

ეკა დადიანი / Eka Dadiani

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი, ფილოლოგიის დოქტორი, პროფ. ტარიელ ფუტყარაძის სახელობის ქართველოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი ცენტრის ხელმძღვანელი.

Akaki Tsereteli State University, Associate Professor, Doctor of Philology; Head of the Scientific-Research Center of Kartvelology.

Tel.: +995 598 101 472.

Email: dadaniekaa@gmail.com; eka.dadiani@atsu.edu.ge

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-8231-5552>

ვაჟა დანელია / Vaja Danelia

საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი, სოციოლოგიის დოქტორი.

Georgian Technical University, Associate Professor, Doctor of Sociology.

Tel.: +995 577 778 701.

Email: vajadanelia@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-5865-7189>

ბელა დურგლიშვილი / Bela Durglishvili

აკაკი წერეთლის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,
ფილოლოგიის დოქტორი.

Akaki Tsereteli State University, Doctor of Philology.

Tel.: +995 595 174 845.

Email: beladurglishvili@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-1484-8065>

იამზე ვაშაკიძე / Iamze Vashakidze

კავკასიის უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი,
ფილოლოგიის დოქტორი.

Caucasus University, Associate Professor, Doctor of Philology.

Tel.: +995 591 986 405.

Email: iamzevashakidze@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-3596-341X>

ნინო ვახანია / Nino Vakhania

სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი,
ფილოლოგიის დოქტორი.

Sokhumi State University, Associate Professor, Doctor of Philology.

Tel.: +995 577 963 810.

Email: vakhanianino@yahoo.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-9501-1093>

როლანდ თოფჩიშვილი / Roland Topchishvili

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი,
ისტორიის დოქტორი.

Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology, Doctor of Philology.

Tel.: +995 599 904 677.

Email: topchi49@hotmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0009-0001-5524-5369>

სოფიო იმედაძე / Sopio Imedadze

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასისტენტი პროფესორი,
ფილოლოგიის დოქტორი.

Akaki Tsereteli State University, Assistant Professor,
Doctor of Philology.

Tel.: +995 599 510 071.

Email: sopio.imedadze@atsu.edu.ge

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-9228-7324>

ეთერ ინჭკირველი / Eter Intskirveli

კავკასიის უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი,

ფილოლოგიის დოქტორი.

Caucasus University. Associate Professor, Doctor of Philology.

Tel.: +995 595 778 558.

Email: e_intskirveli@yahoo.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-9196-9608>

ჯემალ კარალიძე / Jemal Karalidze

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის,

არქეოლოგიისა და ეთნოლოგიის დეპარტამენტის ხელმძღვანელი,

ასოცირებული პროფესორი, ისტორიის დოქტორი.

Batumi Shota Rustaveli State University. Associate Professor, Doctor of History;

Head of the Department of History.

Tel.: +995 577 179 770.

Email: Jemal.karalidze@bsu.edu.ge

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-7179-0455>

მარიამ კობერიძე / Mariam Koberidze

გორის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი, ფილოლოგიის დოქტორი.

Gori State University. Professor, Doctor of Philology.

Tel.: +995 577 251 275.

Email: maikoberidze@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6604-1628>

ირაკლი ლორთქიფანიძე / Irakli Lortkipanidze

გელათის სასულიერო აკადემია და სემინარია, პროფესორი,

ისტორიის დოქტორი.

Gelati Theological Academy and Seminary. Professor, Doctor of History;

Head of the Library and Scientific Supervisor.

Tel.: +995 557 943 435.

Email: lortirakli@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-2200-9956>

მაია მიქაუტაძე / Maia Mikautadze

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი,

ფილოლოგიის დოქტორი.

Akaki Tsereteli State University, Associate Professor, Doctor of Philology.

Tel.: +995 598 893 420.

Email: mikautadzemaia@gmail.com; maia.mikautadze@atsu.edu.ge

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1992-1988>

ნორა ნიკოლაძე-ლომსიანიძე / Nora Nikoladze-Lomsianidze

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი,
ფილოლოგიის დოქტორი.

Akaki Tsereteli State University, Associate Professor, Doctor of Philology.

Tel.: +995 591 223 688.

Email: nora.nikoladze@atsu.edu.ge

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-3501-7184>

ავთანდილ ნიკოლეიშვილი / Avtandil Nikoleishvili

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი, ქართული
ფილოლოგიის დეპარტამენტის ხელმძღვანელი.

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი,

Akaki Tsereteli State University. Professor, Philology Candidate of Sciences;

Head of the Department of Georgian Philology.

Tel.: +995 577 282 861.

Email: avtandil.nikoleishvili@gmail.com; avtandil.nikoleishvili@atsu.edu.ge

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-3339-2778>

ოთარ ნიკოლეიშვილი / Otar Nikoleishvili

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი,
ისტორიის დოქტორი.

Akaki Tsereteli State University, Associate Professor, Doctor of History.

Tel.: +995 555 689 899.

Email: Otar.nikoleishvili@gmail.com; otar.nikoleishvili@atsu.edu.ge

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-1720-2040>

ნიკოლოზ ოთინაშვილი / Nikoloz Otinashvili

გორის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასისტენტი პროფესორი,
ფილოლოგიის დოქტორი.

Gori State University, Assistant Professor, Doctor of Philology.

Tel.: +995 599 32 72 10.

Email: nikolozotinashvili873@gmail.com; nikootinashvili@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-8273-7932>

აკბარ საიადქუჰი / Akbar Sayad Kooh

შირაზის უნივერსიტეტის პროფესორი, მოწვეული პროფესორი საქართველოში
Professor at Shiraz University, visiting professor to Georgia.

Tel.: 00989173386884

Email: asayad443@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4070-6900>

რუსუდან საღინაძე / Rusudan Saginadze

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი,
ფილოლოგიის დოქტორი.

Akaki Tsereteli State University, Professor, Doctor of Philology.

Tel.: +995 577 727 428.

Email: r_saginadze@yahoo.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9230-0243>

ნათია სვინტრაძე / Natia Svintradze

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული
პროფესორი, ფილოლოგიის დოქტორი.

Akaki Tsereteli State University, Associate Professor, Doctor of Philology.

Tel.: +995 593 151 752.

Email: Natia.svintradze@atsu.edu.ge; Svintradze75@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-3102-3262>

მაია სუხიაშვილი / Maia Sukhiashvili

ჩრდილოეთ ამერიკის ირანისტიკის ასოციაციის წევრი, ისტორიის დოქტორი
Member of Association for Iranian Studies in North America, Doctor of History.

Tel.: (+1)406-214-1467

Email: maiasukhiashvili@yahoo.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-3335-1936>

მანანა ქაჯაია / Manana Kajaia

საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი,
ფილოლოგიის დოქტორი.

Georgian Technical University. Associate Professor, Doctor of Philology.

Tel.: +995 599 994 453.

Email: manana_qajaia@yahoo.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-3389-3893>

მეჰმედ ალი ქესკინი / Mehmet Ali Keskin

ართვინის ჭოროხის უნივერსიტეტის ასისტენტი პროფესორი.

Artvin Chorokhi University, Assistant professor.

Tel.: +905337636018.

Email: m_alikeskin@artvin.edu.tr

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0262-0353>

დავით შავიანიძე / Davit Shavianidze

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი,
ისტორიის დოქტორი.

Akaki Tsereteli State University, Associate Professor, Doctor of History.

Tel.: +995 599 494 770.

Email: david.shavianidze@atsu.edu.ge

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-1909-9504>

იოსებ შენგელია / Ioseb Shengelia

ზუგდიდის დადიანების სასახლეთა ისტორიულ-არქეოლოგიური მუზეუმი,
ისტორიის დოქტორი.

Dadiani Palaces History and Architectural Museum, Doctor of History.

Tel.: +995 598 120 833.

Email: iosebshengelia94@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0009-0008-5266-0752>

მაია შიშინაშვილი / Maia Shishinashvili

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, დოქტორანტი.

Akaki Tsereteli State University, Doctoral Student.

Tel.: +995 577 97 02 46.

Email: maia.shishinashvili@atsu.edu.ge

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-6650-2511>

მალხაზ ჩოხარაძე / Malkhaz Chokharadze

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი,
ფილოლოგიის დოქტორი.

Batumi Shota Rustaveli State University, Professor, Doctor of Philology.

Tel.: +995 577 722 202.

Email: malkhaz.chokharadze@bsu.edu.ge

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-6493-5175>

მირანდა ჯანკვეტაძე / Miranda Tchankvetadze

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასისტენტი პროფესორი,
ფილოლოგიის დოქტორი.

Akaki Tsereteli State University, Assistant Professor, Doctor of Philology.

Tel.: +995 596 141 210.

Email: mirandaa9011@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9182-2605>

მანანა ჭიჭინაძე / Manana Chichinadze

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ფილოლოგიის დოქტორი.

Akaki Tsereteli State University, Doctor of Philology.

Tel.: +995 599 740 086.

Email: mananachichi77@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-8953-3669>

სოფიკო ჭუმბურიძე / Sophiko Chumburidze

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ფილოლოგიის დოქტორი.

Akaki Tsereteli State University, Doctor of Philology.

Tel.: +995 593 428 486.

Email: Chumburidze.sofikoo@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-4735-9078>

ლუიზა ხაჭაპურიძე / Luiza Khachapuridze

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი,
ფილოლოგიის დოქტორი.

Akaki Tsereteli State University, Associate Professor, Doctor of Philology.

Tel.: +995 577 668 601.

Email: Luizakhachapuridze@yahoo.com; Luiza.khachapuridze@atsu.edu.ge

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1991-2005>

მზია ხოსიტაშვილი / Mzia Khositashvili

საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტი, სოციალურ მეცნიერებათა
დოქტორი.

Georgian Technical University, Doctor of Social Sciences.

Tel.: +995 599 796 264.

Email: artprstudio@gmail.com; khositashvilimzia12@gtu.ge

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-5177-932>

თემურ ჯაგოდნიშვილი / Teimuraz Jagodnishvili

საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის პროფესორი.

Georgian Technical University. Professor.

Tel.: +995 577 432 252.

Email: t.jagodnishvili@gtu.ge

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-5878-8889>

ნათია ჯალაბაძე / Natia Jalabadze

თსუ ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის უფროსი
მეცნიერ-თანამშრომელი, ისტორიის დოქტორი.

TSU Iv. Javakhishvili Institute of History and Ethnology

Senior Research Fellow, Doctor of History.

Tel.: +995 577 535 327.

Email: natia_jalabadze@yahoo.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0026-8782>

კომპიუტერული უზრუნველყოფა -
ნატალია ბარბაქაძე

გარეკანის დიზაინი -
გილა ღაჭავაძე