

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

ქეთევან სოხაძე

დროის აღმნიშვნელი ლექსიკა ქართველურ ენებში და მისი
სტრუქტურულ-სემანტიკური ანალიზი

ხელმძღვანელები: ვახტანგ იმნაიშვილი,
ფილოლოგიურ მეცნიერებათა
დოქტორი, პროფესორი
ზურაბ ჭუმბურიძე
ფილოლოგიურ მეცნიერებათა
დოქტორი, პროფესორი

ოპონენტები: მედეა ღლონტი
ფილოლოგიურ მეცნიერებათა
დოქტორი, პროფესორი

თინათინ ბოლქვაძე
ფილოლოგიურ მეცნიერებათა
დოქტორი, პროფესორი



წინასიტყვაობა

თემის აქტუალობა: სივრცისა და დროის უნივერსალური კატეგორიების ასახვის მორფოლოგიურმა ერთგვარობამ ქართულ-ქართველურ ენებში დღის წესრიგში დააყენა თვითონ დროის აღმნიშვნელი სემანტიკური ერთეულების შესწავლის აუცილებლობა, რადგან ეს ლექსემები თავისი შინაარსით ქმნიან დროის სემანტიკურ ველს (და მხოლოდ ამით ემიჯნებიან ადგილის აღმნიშვნელ საგარემოებო სიტყვებს). აღნიშნულ სიტყვათა გარკვეული ნაწილი არაერთხელ მოხვედრილა მკვლევართა ყურადღების არეში (სულხან-საბა, ნ. ჩუბინაშვილი, ნ. მარი, ა. შანიძე, არნ. ჩიქობავა, ვ. თოფურია, ზ. ჭუმბურიძე, ლ. აბულაძე...), მაგრამ დღემდე არ ყოფილა მათი მთლიან კომპლექსში გააზრების ცდა და თანამედროვე სამეცნიერო ენაში მათი შეჯერება არსებულ თავისებურებებსა და კანონზომიერებებთან. ერთი სიტყვით, ქართველური ენების მკვლევართა წინაშე დღემდე არ დასმულა აღნიშნული ლექსემების, როგორც ერთი მთლიანი სემანტიკური ველის შემადგენელი ნაწილების, შესწავლის საკითხი, რისი სპეციალური კვლავაც ორი თვალსაზრისითაა აქტუალური:

1) საზოგადოდ, ექსტრალინგვისტური სინამდვილისა და ენობრივი სისტემების ურთიერთმიმართების პრობლემების ანალიზისათვის;

2) იმ საერთო პრინციპების დასადგენად, რაც აერთიანებს სამივე ქართველურ ენას.¹

კვლევის მიზანი: წინამდებარე ნაშრომი მიზნად ისახავს დროის აღმნიშვნელი ლექსიკის კანონზომიერებათა ზოგად ხაზებში წარმოდგენას ქართველურ ენათა მაგალითზე და მის სტრუქტურულ-სემანტიკურ ანალიზს.

კვლევის მეთოდი: პრობლემის კვლევისა და ანალიზის დროს გამოყენებულია აღწერითი, ისტორიულ-შედარებითი და სტრუქტურული კვლევის მეთოდები.

საანალიზოდ გამოყენებულია: ძველი, ახალი და საშუალო ქართულის, მეგრულ-ჭანურისა და სვანური ენების დღემდე არსებული მონაცემები და ჩვენ მიერ ინფორმატორთაგან მოწოდებული მასალები.

ნაშრომის სიახლე ის არის, რომ იგი წარმოადგენს დროის აღმნიშვნელი ლექსიკის ენობრივი ასახვის მთელ კანონზომიერებათა მთლიანობაში განხილვის ცდას. წინამდებარე ნაშრომში თავისუფალი კუთხით არის განხილული პრობლემები, ახლებურად არის დანახული დროის ლექსიკის ურთიერთმიმართება საერთო-ქართველურ აზროვნებასთან, კულტურასთან, სოციო-კულტურულ ანთროპოლოგიასთან, ფილოსოფიასთან, ფსიქოლოგიასა და თვით ამ ტომთა ტერიტორიულ განსახლებასთანაც კი. ასევე, წარმოჩნდა ქართულ-ქართვე-

¹ მეგრულსა და ჭანურს ჩვენ ერთი ენის – ზანურის ორ სხვადასხვა დიალექტად განვიხილავთ, თუმცა ორივეს მონაცემები მოგვყავს ნაშრომში.

ღურ ენათა კონტაქტების საკითხი სხვა ცივილიზაციებთან და მათს ენებთან; ამავე დროს დადგა ზოგიერთი სხვა კატეგორიის ურთიერთმიმართების საკითხი და მათი სემანტიკური ანალიზის პრინციპები. კომპლექსური ანალიზი მჭიდრო კავშირში აღმოჩნდა ლექსიკის სტრუქტურულ კვლევასთან – სიტყვათა თემატურ კლასიფიკაციასთან.

ნაშრომის თეორიული და პრაქტიკული მნიშვნელობა: კვლევის შედეგად მიღებული დასკვნები მნიშვნელოვანია ზოგადმეცნიერული თვალსაზრისით. ნაშრომში განხილული საკითხები ნათელს ჰფენს ენისა და გარეენობრივი სინამდვილის ურთიერთმიმართების ზოგიერთ მხარეს. ჩატარებულ სამუშაოს დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ქართველურ ენათა სემანტიკური სისტემების ურთიერთმიმართების თვალსაზრისით, ამ ენათა ისტორიული და სინქრონული კვლევის ასპექტში.

კვლევის შედეგად გამოვლინდა ის საერთო, რაც არსებითია სამივე ენისათვის და დადგინდა სხვაობანი, რომლებიც, ჩვენი აზრით, ზედაპირულია, განპირობებულია ამ ენების სხვა ენებთან კონტაქტებით.

სადისერტაციო ნაშრომში წარმოდგენილია ძველი და ახალი ქართული ენის, მისი დიალექტების, მეგრულ-ჭანურისა და სვანურის მასალა. რიგ შემთხვევებში მიზანშეწონილად მივიჩნიეთ ქართულისა და ზანურის დიალექტთა, აგრეთვე სხვადასხვა ქრონოლოგიური დონის (ძველი და ახალი ქართულის ერთობლიობაში) წარმოდგენა. ვიზიარებთ იმ აზრს, რომ ამ ენათა და თვით დიალექტთა განვითარების მთელი ისტორიის მანძილზე მოქმედებდა და მოქმედებს ერთიანი სისტემა, ერთიანი ენობრივი კანონზომიერებანი.

ნაშრომის მოცულობა და სტრუქტურა: ნაშრომი მოიცავს 232 ნაბეჭდ გვერდს და შედგება: შესავლის, ექვსი თავისა და საერთო დასკვნებისაგან; თან ერთვის დამოწმებული ლიტერატურისა და წყაროების სია.

შესავალი

მსოფლიოში არსებული ყველა ენა წარმოადგენს დამოუკიდებელ სისტემას, რომლის საფუძველსაც არსებულ ფორმათა ურთიერთმიმართება ქმნის. მეცნიერთა წინაშე არაერთხელ დასმულა სინამდვილის – ჩვენს ირგვლივ არსებული სამყაროსა და მისი ნაწილების (სისტემების) ურთიერთმიმართების საკითხი. ამ სინამდვილესა და ენობრივ სისტემებს შორის გამაშუალებლად კი სწორედ ენობრივი ფაქტორი გვევლინება. ნებისმიერი ენა ქმნის თავისებურ ენობრივ სამყაროს (ამა თუ იმ ერის მიერ მხოლოდ "მისებურად" აღქმულს), რომელიც წარმოადგენს შუამავალს სინამდვილესა და ადამიანს შორის (ვეისგერბერი 1951: 22). თავის მხრივ, ლინგვისტური კვლევა საშუალებას იძლევა, დავადგინოთ ის ზოგადი კანონზომიერებანი, რომლებიც მხოლოდ მოცემული ენობრივი სისტემებისთვის არის დამახასიათებელი.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ისიც ცნობილია, რომ ცნებითი სისტემა ენობრივ სისტემად რომ გარდაიხახოს, პროცესს თან უნდა სდევდეს ენობრივ-ფსიქოლოგიური და მსოფლმხედველობრივი ძვრები: "ენას თავისი თვალსაზრისი შეაქვს მის მსვლელობაში, რადგან სინამდვილის ფაქტებს ყველა ენა თავისებურად აფასებს და სწორედ ამ შეფასების საფუძველზე ანაწევრებს კონკრეტულ მნიშვნელობებად" (ჯორბენაძე 1980: 37).

თავის მხრივ კი, ყოველი ენა ინფორმაციის გადაცემის თავისებური სისტემაა (ვეინრიხი 1960: 163). ენა ფუნქციონირებს არა "თავისთვის" ან "თავისთავად", არამედ ემსახურება მოქმელის ცნობიერებისათვის გარეენობრივი რეალობის ასახვას (გაკი 1973: 369). სიტუაციები კი, რომლებიც ადამიანის მეტყველებას და ამ მეტყველების საშუალებით გარკვეული ენობრივი სისტემების ამოქმედებას იწვევენ, სამყაროში ყველა საგანსა და მოვლენას მოიცავენ (ბლუმფილდი 1968: 142).

სიტუაცია, რომელიც ადამიანის მეტყველების პროცესს განაპირობებს, არის ერთი მონაკვეთი, ერთი ნაწილი ენაში ასახვისათვის გამოწვეული სინამდვილისა. ეს სინამდვილე კი იქმნება ობიექტებისა და მათი მდგომარეობის კოორდინაციისას. ამგვარი კოორდინაციის ორი ფორმა არსებობს – დრო და სივრცე (გაკი 1973: 359).²

სივრცე და დრო უნივერსალური კატეგორიებია. ისინი მატერიის ყოფიერების განმსაზღვრელი, საყოველთაო და არსებითი ატრიბუტებია. სივრცე არის ერთობლიობა მიმართულებებისა, რომლებიც გამოხატავენ თანაარსებული ობიექტების კოორდინაციას, მათს განლაგებას ერთიმეორის მიმართ; დრო კი მიმართულებათა ერთობლიობას წარმოადგენს, რომლებიც

² დროისა და სივრცის იდეა ისე მჭიდროდ არის ერთმანეთში გადახლართული, რომ მათ ადამიანები ცალ-ცალკე ვერც კი წარმოიდგენდნენ და ამიტომ ჩვენც მათ დროდადრო ერთად ვახსენებთ.

გამოსატყვევნი ერთიმეორის შემცვლელ მდგომარეობათა (მოვლენათა) კოორდინაციას – მათს თანმიმდევრობასა და ხანგრძლივობას (ფეც 1965: 227).

ყოველი წერტილი სამყაროში სწორედ სივრცული და დროული კოორდინატებით განისაზღვრება (ჭანიშვილი 1981: 97). ეს კოორდინატები ნებისმიერად ან გარკვეული თვალსაზრისით გამოყოფილი ათვლის რაიმე წერტილის მიმართ განისაზღვრება. ამდენად, აღქმის, ასახვის თვალსაზრისით, ყოველი საგნის ადგილმდებარეობა სივრცეში (მოვლენის დროული შეფასება) რაიმე სხვა საგანთან (პირთან) მიმართებაში განიხილება; საზოგადოდ, მიმართულებად მიიჩნევენ იმას, რაც ქმნის საგანს მოცემული ელემენტებისაგან (მეიე 1938: 51). ამ თვალსაზრისით, სივრცე და დრო, მართალია, უზოგადეს და უმნიშვნელოვანეს, მაგრამ მაინც მიმართებათა გარკვეულ სტრუქტურულ გაერთიენებას წარმოადგენენ.

სივრცისა და დროის კატეგორიები სხვადასხვა სამეცნიერო დისციპლინაში განიხილება: ფილოსოფიაში, ფიზიკაში, ფსიქოლოგიაში, სოციო-კულტურულ ანთროპოლოგიაში, ბიოლოგიაში, ისტორიასა და ლიტერატურათმცოდნეობაში.

Homo sapiens-ი ყოვლთვის დაინტერესებული იყო დროის პრობლემით, რაც შემთხვევითი სულაც არ არის: "დრო, ცოცხალ ორგანიზმთა ევოლუციის უმთავრესი ფაქტორი, შეიცავს რა თავის თავში სიცოცხლის ორგანიზებას კოსმოსში, სამუდამოდ ონტოლოგიურ პრობლემად რჩება" (ასკინი 1974: 69).

დროისა და სივრცის პრობლემას პირველად ძველი ბერძენი ფილოსოფოსები აღნიშნავდნენ. ხანდახან ურთიერთსაწინააღმდეგო აზრებიც კი არსებობდა. მაგრამ ერთ რამეში კი თანხმდებოდნენ: სივრცე და დრო მათთვის ერთმანეთის გარეშე არ მოიაზრებოდა.

არქიმედესათვის დრო არ წარმოადგენდა არსებით თვისებას საგანთა და, საერთოდ, მატერიის განსაზღვრისას. მის ფილოსოფიაში დროის ცნება ბუნების კანონზომიერ, პარმონიულ განვითარებაში არავითარ როლს არ თამაშობს, როცა არისტოტელესთან ბუნება წარმოუდგენელია მოძრაობისა და ცვალებადობის გარეშე, რასაც დროის ფაქტორის გარეშე ვერ განვსაზღვრავდით (უიტროუ 1964: 9-10).

პლატონის აზრით, დრო და სამყარო განუყოფელია. ლაიბნიცის თეორიაშიც სივრცისა და დროის ცნებები ერთმანეთსა და საგნებთან მჭიდრო კავშირში განიხილება: სივრცე მოვლენათა თანაარსებობის, ხოლო დრო – მოვლენათა თანმიმდევრობის რიგია (უიტროუ 1964: 54).

"დროის პრობლემის ლოგიკური ანალიზისას ფილოსოფოსებზე დიდ გავლენას ახდენდა შიში სიკვდილის წინაშე. იმაში დარწმუნებულნი, რომ მათ აღმოაჩინეს პარადოქსები დროის ღინებაში, რაც თანამედროვე ფსიქოლოგიის თვალსაზრისით შეიძლება "პროექციად" მივიჩნიოთ, დამცავი მექანიზმივით ფუნქციონირებს. პარადოქსების მეშვეობით ცდილობდნენ იმ

ფიზიკური კანონების დისკრედიტირებას, რომლებიც ღრმა ემოციურ ანტაგონიზმს აღვიგებენ" (რეინბახი 1962: 15).

ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ მეცნიერების განვითარებამ საშუალება მისცა კაცობრიობას, სხვა თვალთ შეეხედა დროის პრობლემისათვის.

ი. კანტი საერთოდ უარყოფდა დროის ობიექტურ ხასიათს, მისი აზრით, დროის ცნება არსებობს არა ობიექტებში, არამედ სუბიექტებში, რომელნიც ამ ობიექტებს წარმოიდგენენ (უიტროუ 1964: 68).

ლაიბნიცის თეორიაში არც სივრცე და არც დრო არ შეიძლება არსებობდეს საგნებისა და მოვლენებისაგან დამოუკიდებლად, ანუ თავისთავად. სივრცე არის საგანთა და მოვლენათა თანაარსებობის რიგი, ხოლო დრო – მოვლენათა თანმიმდევრობის რიგი (უორფი 1960: 154).

ა. აინშტაინმა ტერმინში "სივრცისმაგვარი" ჩართო დროისა და მოვლენის კატეგორიები. ნებისმიერ წერტილს სამყაროში შეიძლება 4 კოორდინატი მიეცეს, მათგან სამი სივრცისა და ერთი დროის (ნიუტონი 1989: 30). სივრცის ეს სამი და დროის ერთგანზომილებიანობა ობიექტურ მახასიათებლებს წარმოადგენენ. რეალური დროის ძირითადი თვისებაა ცალმხრივი მიმართულება, შეუქცევადობა, დროული წესრიგი (მოსტეპანჩენკო... 1966: 14-28).

ნიუტონისეული გაგებით, დრო არის რაღაც, რაც არსებობს თავისთავად, ფიზიკური მოვლენებისაგან დამოუკიდებლად. "აბსოლუტური, ჭეშმარიტი, მათემატიკური დრო თავისთავად და თავისი არსით, ყოველგვარი გარეგანი მიმართების გარეშე მიმდინარეობს და სხვაგვარად "ხანგრძლივობად" იწოდება" (უიტროუ 1964: 47-48).

ნიუტონისეული "აბსოლუტური დრო" ფილოსოფოსთა კრიტიკის საგანიც კი გახდა. ფილოსოფიასა და ფიზიკაშიც კი არ ითვლება აუცილებლად ის ჰიპოთეზა, რომ თითქმის აბსოლუტური დროის მომენტი თავისთავად შეიძლება არსებობდეს (უიტროუ 1964: 51). მოვლენები ერთდროულნი იმიტომ კი არ არიან, რომ ისინი დროის ერთ მომენტში ხდებიან, არამედ იმიტომ, რომ თანადროულად ხდებიან. მათ სულაც არ სჭირდებათ "აბსოლუტური დროის მომენტის" არსებობა, რომ ერთდროულად იყვნენ (უიტროუ 1964: 51).

საინტერესო ის არის, რომ დროის სწორედ ამგვარი გაგება ეჩვენება ბუნებრივი და თავისთავად მოცემული ადამიანს, რომელიც ყოველდღიურ ცხოვრებაში ამჩნევს მხოლოდ რაოდენობრივ, ანუ მეტრულ, ცვლილებას (ამჯერად დროისას). ამერიკელი ლინგვისტი ბ. უორფი ამტკიცებდა, რომ დროის ნიუტონისეული გაგება მხოლოდ ინტუიტიური წვდომის შედეგი როდია, რადგან მას ორი წყარო აქვს: ენა და კულტურა (უორფი 1960: 160). მან დაასკვნა, რომ დროის ცნება ყველა ადამიანისათვის არ არის მოცემული მხოლოდ საკუთარი გამოცდილებიდან და იგი ყველასთვის არ არის ერთი და იმავე ფორმით. ის, პირველ რიგში, ენის სტრუქტურ-

რაზეა დამოკიდებული და შემდეგ – გარკვეული ენობრივი კოლექტივის კულტურაზე (იქვე: 145-161).

არსებობს ფარდობითი (ან თანაფარდობითი) დროის თეორია, რომლის მიხედვითაც მოვლენები უფრო საფუძვლიანნი არიან, ვიდრე ის მომენტები, რომლებიც თავისთავად არსებობენ და წარმოადგენენ მოვლენათა კლასებს, თანადროულობის ცნების საშუალებით განსაზღვრულს. იგი ლაიბნიცმა შექმნა და დაუპირისპირა ნიუტონისეული აბსოლუტური დროის თეორიას.

მეცნიერების განვითარებამ შეცვალა დროსა და სივრცეზე კაცობრიობის წარმოდგენა. დამკვიდრდა შეხედულება სივრცეზე, როგორც სამგანზომილებიან ობიექტზე, ხოლო დროზე, როგორც ერთგანზომილებიანზე.

ერთგანზომილებიანი დრო გეომეტრიულად ჰორიზანტალური ღერძის სახით არის წარმოდგენილი, რომელსაც მარცხნიდან მარჯვნივ აქვს მიმართულება რაღაც მოძრავი წერტილით, რომელიც აწმყოს გამოხატავს (ესპერსენი 1958: 300).

ქართულ-ქართველური ცნობიერებისათვის უცხო არ არის "დროის ღერძის" ასეთი წარმოდგენა. თვით ადგილის ზმნისართები "წინ" და "უკან" დროით ცნებებსაც გამოხატავენ. ამის უშუალო დასტურია: "გუმინწინ", "მარმანწინ" (ქართ.), "გოდაწოლო" – "გუმინწინ" (მეგრ.)...

საინტერესო ის არის, რომ ქართულ-ქართველური ცნობიერებისათვის უცხო არც დროის ვერტიკალური წარმოდგენაა. ამ შემთხვევაში უკვე ე.წ. "ზევით" და "ქვევით" განზომილებები იჩენს თავს. მაგ.: ხვალზევით – "ზეგ" (მდრ. ჭანურში გე-ნ-დღ-ან-ი – "ზეგ" ("ზე დღე") (ჩიქობავა 1938: 489).

ფიზიკაში კოორდინატები ნებისმიერად აღებული ათვლის საწყისი წერტილის მიმართ განიხილება. ენა კი ეგოცენტრული სისტემაა და მასში ასახვის კოორდინატა სათავეს თვით მოქმელი წარმოადგენს.

დროის პრობლემით საუკუნეების მანძილზე ფილოსოფოსთა დაინტერესების საკითხი XX საუკუნეში შეიცვალა სხვადასხვა დარგის მეცნიერთა ყურადღებით ამ პრობლემისადმი. ფილოსოფოსები, ფიზიკოსები და ბიოლოგები, სოციოლოგები, სოციო-კულტურული მიმართულების ანთროპოლოგები და ფსიქოლოგები – ყველა ამ საკითხს იკვლევდა, ასეთი დაინტერესება კი შედეგი იყო იმ აღმოჩენებისა, რაც ფარდობითობის თეორიის მეშვეობით მოხდა, რასაც, თავის მხრივ, რეალური კოსმოლოგიისა და კვანტური მექანიკის განვითარება მოჰყვა. ასეთი საყოველთაო ინტერესი დროის პრობლემისადმი 1966 წ. დროის შემსწავლელი საერთაშორისო საზოგადოების ჩამოყალიბებით დასრულდა. მის შემადგენლობაში ისეთი ცნობილი მეცნიერები შევიდნენ, როგორებიც არიან ჯ. უიტროუ, ა. გრენბაუმი, ს. ვატანაბო, დ. პარკი და სხვები. არსებული სიტუაციის გათვალისწინებით მისმა ერთ-ერთმა დამფუძნებელმა და მდი-

ვანმა ჯ. ტ. ფრეიზერმა წინადადება წამოაყენა ამ ახალი მეცნიერებისათვის *ქრონოსოფია* ეწოდებინათ (ჩერედნიჩენკო 1986: 7).

სწორედ XX საუკუნეში დროის პრობლემა (და მასთან ერთად მჭიდრო კავშირში სივრცეც) მოიაზრეს, როგორც თავისებური მეტაპრობლემა, რომელიც მოიცავდა კაცობრიობის წინაშე მდგარ საკვანძო პრობლემათა კომპლექსს. დრო-სივრცის სტრუქტურების შემუშავებაში როგორც ცალკეული ინდივიდების, ისე მთელი ენობრივი საზოგადოების მიერ გარდატყდება მთელი მათი რელიგიური-ფილოსოფიური შეხედულებები და ერის სულიერი გამოცდილება. ესა თუ ის ცვლილება დრო-სივრცულ წარმოდგენაში, პირველ რიგში, ეპოქის მსოფლგაგებასა და გარემოს აღქმაში ხდება, რაღა თქმა უნდა, ეს კულტურულ ცვლილებებს ეხება. სწორედ ამის გამო *სივრცე და დრო* ედება საფუძვლად *ეროვნული კულტურის ტიპს*, ასევე *ხელოვნების ტიპსაც*.

სამეცნიერო აზროვნებაში სივრცისა და დროის ტრადიციულმა კავშირმა ფარდობითობის თეორიაში აღივლი დაუთმო ერთ და განუყოფელ ცნებას *სივრცე-დროს*, რაც უნგრელმა მეცნიერმა *მ. პალადიმ* დაამკვიდრა. ჯერ არ ყოფილა შემთხვევა, რომ ერთი სახის სიტყვათა კავშირი (და კავშირით შეერთებული) შეეცვალა სხვას (დეფისს) და ამას გამოეწვია ადამიანთა ცნობიერების რადიკალური შეცვლა (ფილოსოფოსთა აზროვნებაშიც კი). საქმე ის კი არ იყო, რომ შეცვლა მოხდა, არამედ, რა იღო ამ ცვლილების უკან (ვერნადსკი 1967: 522-523).

საუბარში (და, საერთოდ, ენაშიც) ყველაფერი მოქმედის მიერ ფასდება. ეს შეფასება კი ყოველთვის იმ ენობრივი სისტემის მიხედვით წარმოებს, რომლის წარმომადგენელიც თვითონ მოქმედი გახლავთ.

სივრცისა და დროის მიმართულებების სტრუქტურული ერთიანობის თავისებური, მხოლოდ თითოეული მათგანისათვის დამახასიათებელი სპეციფიკური დანაწევრება, რასაკვირველია, მოქმედის მიერ არის განპირობებული (აუცილებლად იმ ენობრივი სისტემის მოქმედების შედეგად, რომელი ენობრივი სისტემის წევრადაც აღიქმება და არის კიდევ ეს მოქმედი). სამაგიეროდ, ენაში ობიექტური ფაქტორის იგნორირებაც არ ჩანს მიზანშეწონილი. ობიექტურისა და სუბიექტურის ურთიერთმიმართება ენაში უაღრესად საინტერესო საკითხია, რომლის გადაწყვეტაც მრავალ ურთიერთდამოკიდებულ პრობლემასთანაა დაკავშირებული. ამ თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია ობიექტურად არსებული სივრცისა და დროის სუბიექტურად გადააზრების ფსიქოლოგიური საფუძვლების დადგენა და, რაც ყველაზე მთავარია, ენობრივ-გამომსახველობითი საშუალებების ურთიერთმიმართების კანონზომიერების განსაზღვრა.

სამეცნიერო ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ მეცნიერები ორ ჯგუფად იყოფიან იმ თემის განსაზღვრისას, როცა არკვევენ, რომელი იღუა უფრო ადრე გაჩნდა: სივრცისა თუ დროის. "სპენსერის აზრით, დროის იღუა არის სივრცის იღუის წყარო. სამაგიეროდ, ფრანგ ფსიქო-

ლოგ მ. გიუიოს, რომლის შრომაც "დროის იდეის წარმოქმნა" XIX ს-ის ბოლოს გამოვიდა, მიანდა, რომ დროის იდეა სივრცის იდეის შემდეგ განვითარდა, ანუ მოვლენათა დროული რიგის იდეა წარმოიქმნა ობიექტთა სივრცული რიგის იდეის შემდეგ. ამასაც თავისი გარკვეული ფსიქოლოგიური საფუძვლები აქვს. კონკრეტულად, ობიექტთა სივრცეში განლაგების საკითხი ვიზუალურია, რეალურად ხილული და, ამდენად, პიროვნების მიერ განსაზღვრული კოორდინატებით. დროული რიგის განსაზღვრა კი ასე თვალსაჩინოდ არ ხდება, ის დამოკიდებულია გარკვეული ენობრივი ჯგუფის განსაზღვრულ წარმოდგენებზე, ანუ რეპროდუქციულ წარმოსახვაზე, იმაზე, თუ როგორ აღიქვამს გარესამყაროს ერი თავისი ენის მეშვეობით. თვით პირველყოფილი ადამიანებიც კი ცხოვრობდნენ და მოძრაობდნენ გარკვეულ დროში. ისინი გარეგნულად აღიქვამდნენ დროის მოძრაობას, როგორც დღე-ღამის მონაცვლეობას თუ მხოლოდ როგორც საკუთარი მდგომარეობის ცვლილებას, იქნებოდა ეს შიმშილის შეგრძნება თუ ინსტინქტურად მოტივირებული მოქმედება. შემდეგში კი, როდესაც კოლექტიური და ინდივიდუალური ცნობიერება განვითარდა, სათანადო გამოცდილებაც დაგროვდა და წარმოდგენის უნარიც ჩაისახა, ადამიანს უკვე შეეძლო თავისი მომავალი მოქმედების შედეგის განჭვრეტა. სწორედ მაშინ მის ცნობიერებაში დაგროვილ შეგრძნებათა ერთობლიობა, მ. გიუიოს თქმით, "მომავალში მიმართულ შინაგან პერსპექტივას" ქმნიდა" (სერებრიაკოვი 1987: 11).

ქართულ ენაში არსებული ენობრივი მონაცემები ეთანხმებიან მ. გიუიოს მოსაზრებას სივრცული მნიშვნელობიდან დროის მნიშვნელობის მიღებაზე. ა. შანიძე "ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლებში" აღნიშნავს: ზოგიერთი ზმნიხედა თავდაპირველად ადგილს აღნიშნავდა, შემდეგ კი დროის აღსანიშნავად იქნა გამოყენებული და მოჰყავს "მანამდე" და "სანამდე" სიტყვების მნიშვნელობები (შანიძე 1980: 597). ხოლო არნ. ჩიქობავამ ნათლად დაგვანახა "ვინაიდან" სიტყვის მნიშვნელობის განვითარების გზა, რის შედეგადაც ადგილის ზმნისართი მიზეზის გარემოების კავშირად იქცა; ანუ გვაქვს სივრცე → დრო → მიზეზი: ა) *ვინაიდან – საიდან*, ბ) *ვინაიდან – როდის*, გ) *ვინაიდან – რადგან* (ჩიქობავა 1945: 485-493).

ლ. აბულაძეს კი მიაჩნია, რომ "სივრცული მნიშვნელობიდან დროული მნიშვნელობა აქვს განვითარებული ძველ ქართულში "ვიდრე"-ს და ეთანხმება ფრანგი ფსიქოლოგის აზრს (აბულაძე 1986: 89).

როგორც აღვნიშნეთ, ენობრივი "მე" ყოველთვის ენაში ასახული სამყაროს ცენტრში დგას. იგი წარმოადგენს მეტყველების აქტის ძირითად, აუცილებელ კომპონენტს. გარდა ამისა, მეტყველების აქტის ასევე ძირითადი კომპონენტებია: თანამოსაუბრე, ადგილი და დრო.

დროის ცნებითი სფერო მეტყველების პროცესში მოქმელისათვის "ერთიან სისტემას" წარმოადგენს. სამაგიეროდ, მეცნიერთათვის მისი გამოსატვის საშუალებები იყოფა ლექსიკურ და გრამატიკულ საშუალებად. როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, გამოსახვის გრამატიკული სა-

შუალღებები დროის აღმნიშვნელ სემანტიკურ ველს იგივე აქვს, რაც ადგილისას. ამიტომ მივიჩნევთ, რომ "დროის გაგებას" მათი ლექსიკური მნიშვნელობები იძლევა და, ამასთანავე, მას განსაზღვრავს მოქმედის პოზიცია და თვითონ იმ ენობრივი კოლექტივის დამოკიდებულება, უფრო კი ტრადიციულად საუკუნეების მანძილზე ჩამოყალიბებული "შეთანხმება" აღნიშნული საკითხისადმი. ამ ფაქტორის გამსაზღვრელი კი ის არის, რომ ენა ეგოცენტრული სისტემაა. იგი გარკვეულწილად "ცარიელ ფორმას" გვაძლევს, რომელსაც ყოველი მოქმელი მეტყველების პროცესში თავის თავზე მიიწერს და იმაგდროულად წარმოიდგენს თავს, როგორც "მე"-ს, ხოლო თანამოსაუბრეს (პარტნიორს) – "შენ" (ბენვენისტი 1974: 296).

და მაინც, რა არის დროის იდეის წყარო? მ. გიუიოს აზრით, ეს არის მსგავსებისა და განსხვავების ჩვენეული აღქმა. "აღქმისეული ეს ორივე მხარე აუცილებელია, რადგან როგორც ძალიან დიდი განსხვავება, ისე დიდი მსგავსება ჩვენს ცნობიერებაში წარმოქმნილ სახეებს შორის (ერთმანეთს რომ ენაცვლებიან) არ შეიძლება ეფექტური იყოს დროის იდეის ჩამოყალიბებისათვის, რადგან ყოველი ახალი სახე მთელ ჩვენს ცნობიერებას მოიცავს" (სერებრიაკოვი 1987: 33).

სიტუაციები, რომლებიც იწვევენ ადამიანის მეტყველებას, მოიცავენ ყველა საგანსა და მოვლენას სამყაროში. მატერია, ანუ რეალური საგნები, ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებობენ. ობიექტურად, ჩვენი ცნობიერების მიღმა, არსებობენ მიმართებები ამ საგანთა შორის (მეიე 1938: 49). მიმართებანი კი ნაკლებ ობიექტურნი არიან, ვიდრე თვით საგნები და მათი თვისებები (უემოვო 1963: 7).

ნებისმიერი ენა სინამდვილის ფაქტებს ასახავს ლოგიკურ-სემანტიკური, ცნებითი კატეგორიების გავლით. დროის წარმოდგენების ასახვა ენაში უაღრესად საინტერესოა არა მარტო ლინგვისტური თვალსაზრისით, არამედ თავისებური მიმართება არსებობს რეალურ და ენაში ასახულ დროისა და სივრცის კატეგორიათა შორის.

ცნებითი კატეგორია "დრო" ლოგიკურ-ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით ყველა ენისათვისაა დამახასიათებელი, რადგან დროული მიმართებები არსებობს ობიექტურად, მოქმედისაგან დამოუკიდებლად. ამის მიუხედავად, სხვადასხვა ენა სხვადასხვანაირად ასახავს სივრცესა და დროს, ასევე მათ შორის არსებულ მიმართებებსაც. ამ მოვლენის ასხნის მცდელობაა ვ. ჰუმბოლტის, ე. სოსიურის, ბ. უორფის, ლ. ვეისგერბერისა და მათი მიმდევრების კონცეფციებში: "ყოველი ენა ქმნის თავის ცნებით სამყაროს, რომელიც წარმოადგენს, ასე ვთქვათ, შუამავალს ადამიანსა და სინამდვილეს შორის. ადამიანს შეუძლია მოახდინოს ორიენტირება მხოლოდ იმ სამყაროში, რომელიც ეძლევა მას "შუალღეური" ენობრივი ცნობიერების მეშვეობით" (ვეისგერბერი 1951: 22-23).

სამყაროში საგნის ადგილმდებარეობის დროული შეფასება ენაში ყოველთვის ორი ფაქტორის გათვალისწინებით ხდება, ესენია:

ა) ეგოცენტრულობა (ყოველი მოვლენა მოქმედის მიერ ხასიათდება) – მოქმედი დგას ენაში ასახული სამყაროს ცენტრში;

ბ) სიტუაციურობა – მოვლენა ხასიათდება კონკრეტულ სიტუაციაში, მეტყველების აქტის მომენტში.

სინამდვილეში, მოქმედის პოზიციის ასახვის მომენტში ფუნქციონირებს მესამე ფაქტორიც: შეფასება სუბიექტიურ ხასიათს იღებს; რადგან გარესამყაროს ობიექტურობა განისაზღვრება არა მარტო ობიექტური ნიშნებით, არამედ მოცემულ სიტუაციაში მოქმედის მიერ განსაზღვრული არაარსებითი ნიშნების მიხედვითაც (იმნაიშვილი 1966: 6). თუ ეს სუბიექტური ნიშანი არ მოქმედებს, მაშინ მხოლოდ ე.წ. "ობიექტურ" მიმართებათა სახესთან გვექნება საქმე.

რეალურ, ობიექტურ სამყაროში საგანთა სივრცესა და დროში მყოფობის კოორდინატთა სათავედ ნებისმიერი ათვისების წერტილი შეიძლება იყოს, ხოლო ენაში ათვისების საწყისი წერტილი ყოველთვის უცილობლად მოქმედია.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, დროულ მიმართებათა ასახვისას ყოველთვის განმსაზღვრელია სუბიექტური ფაქტორი. ადამიანის პრაქტიკულ მოქმედებაში დროის დაყოფა ხდება სუბიექტური დროის ღერძზე. ყოველი პროცესი განიხილება უშუალოდ ან მეტყველების აქტის მომენტთან, ან ამ ღერძზე მარკერად აღებული სხვა მოვლენის მოხდენის მომენტთან მიმართებით. ამ თვალსაზრისით გვაქვს ე.წ. "აბსოლუტური" და "ფარდობითი" დრო (აბულაძე 1987: 7).

ზოგი მკვლევარი მიიჩნევს, რომ დროის სემანტიკურ ველში შემავალი ლექსიკა ორ ძირითად ჯგუფად იყოფა. "პირველ ჯგუფში შედის დროის გრძლივობის ან ხანგრძლივობის გამომხატველი სიტყვები, რომელთა დაყოფა შეიძლება ქვეჯგუფებად შეიძლება: ა) დროის განსაზღვრული მონაკვეთების აღმნიშვნელი სიტყვები (საათი > წუთი...), ბ) დროის განუსაზღვრავი მონაკვეთების აღმნიშვნელი ლექსემები (დრო, ხანი, ვადა...), გ) უსაზღვრო ხანგრძლივობის გამომხატველი სიტყვები (მარადისობა...), დ) ციკლური დროის აღმნიშვნელი სიტყვები (აქ შემოდის წელიწადის დროების, თვეებისა და კვირის დღეების სახელწოდებანი – ე.ი. კალენდარული ტერმინოლოგია). მეორე ჯგუფში შედის ისეთი სიტყვები, რომლებიც აღნიშნავენ დროს სხვა რაღაცასთან (დროის წერტილთან ან მოქმედებასა თუ მოვლენასთან) მიმართებაში. აქ ჩვენ გამოვყავით ე.წ. ტოკენ-რეფლექსური სიტყვების ქვეჯგუფი (ახლა, გუშინ...). ეს სიტყვები მიმართებაში არიან მეტყველების მომენტებთან, მათი მნიშვნელობის აუცილებელი კომპონენტია რეფლექსურობა – ანუ მოლაპარაკესთან რეფერენტული მიმართება და კორელაციაში არიან ზმნის ძირითად დროებთან. მეორე ჯგუფს სხვა ქვეჯგუფებიც გააჩნია: ა) სიტყვები, რომლებიც გამოხატავენ მიმართებას მეტყველების მომენტთან, ანუ არიან სხვა მოქმედებასთან

ან დროსთან მიმართებაში (ადრე, გვიან, ერთდროულად...), და ბ) დროში განმეორებადობის გამომხატველი ლექსემები (ხშირად, იშვიათად, ყოველდღიურად...), რომლებიც ზმნის ასპექტურ კატეგორიასთან – მრავალგზისობასთან არიან კორელაციაში" (აბულაძე 1987: 10-11).

ჩვენ სრულიად ვეთანხმებით ლ. აბულაძეს დროის სემანტიკური ველის ლექსემთა ამ ჯგუფებად და ქვეჯგუფებად დანაწილებაში. წინამდებარე ნაშრომში კი მოცემულია მისი ე.წ. პირველი ჯგუფის სიტყვები, რომლებიც დალაგებული გვაქვს ცოტა სხვა პრინციპით – უფრო დიდი ერთეულიდან მცირისკენ. ამის მიხედვით თვით სადისერტაციო ნაშრომის ძირითადი ნაწილი ექვს თავად დაყავით:

1. ზოგადად დროის აღმნიშვნელი ლექსიკა;
2. წელიწადისა და სეზონების აღმნიშვნელი ლექსიკა;
3. თვეები და თვეთა სახელწოდებანი;
4. კვირა და კვირის დღეები;
5. დღე-ღამის აღმნიშვნელი ლექსიკა;
6. საათი და მისი შემადგენელი ნაწილები.

I თაზო

ზოგადად დროის ლექსიკა

ზოგადად დროს სალიტერატურო ქართულში ოთხი სიტყვა აღნიშნავს:

1. **დრო**, 2. **ვადა**, 3. **ჟამი** და 4. **ხანი**. ამათგან ქართველური ენებისთვის მხოლოდ **დრო** არის საერთო ფუძე, დანარჩენი სამი ლექსემა სხვადასხვა ენიდან სხვადასხვა დროსაა ნასესხები, თუმცა, თანამედროვე ქართველისათვის ამის აღქმა შეიძლება ცოტა გაუგებარიც იყოს, რადგან ეს სიტყვები უკვე ისე აქვს ენას გათავისებული, რომ უფრო ხშირად გამოიყენება სინტაგმებსა და შესიტყვებებში, ვიდრე თვითონ ლექსემა "დრო". ამის ნათელი მაგალითია "ვეფხისტყაოსანი", სადაც: "ჟამი" ყველა თავის წარმონაქმნთან ერთად... 55-ჯერ გვხვდება, "ხანი" – 59-ჯერ, ხოლო "დრო" მხოლოდ 13-ჯერ. თანაც არც ერთი წარმონაქმნი არ გააჩნია" (სერებრიაკოვი 1987: 77).³

ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ ამ უკანასკნელი სიტყვის გამოყენებისას ყოველთვის ვლინდება მისი ძირითადი მნიშვნელობა – დაბრუნების ვადა.

"დრო გარდაუწყდეს შერმადინს, მიჰხვდენ ღაწვისა ბანანი...", 188.

"ხატაეთს მყოფნი მოვიდეს, მათგან მოსვლისა დრონია..." 403.

"დროთა, დღეთა ანგარიშობს:

თქვენი ესხნეს ორანილა, ამად სუელთქვამს, არა იშობს." 186.

"დრო დამიც ჩემგან მისვლისა, მითქვამს დადება თავისა" 704.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ისიც ცნობილია, რომ: "შუა საუკუნეებში ჩამოყალიბდა დროის სამგვარი გააზრება, უპირველეს ყოვლისა, დროის იდეა, როგორც გარკვეული ხანგრძლივობისა, რომლის ფარგლებშიც ესა თუ ის მოქმედება ან ამბავი ხდება. ადამიანი მიდის, მოდის, რაღაცას ელოდება დიდხანს ან ცოტა ხანს. მეორე – გარე სამყაროში მეტნაკლებად გარკვეულ ადამიანს შეუძლია მსჯელობა იმის შესახებ, რომ ამა თუ იმ მოქმედების შესასრულებლად შესაფერისი დრო ჯერ არ დამდგარა ან უკვე გავიდა. ასეთ შემთხვევაში უთუოდ ყალიბდება ცნება აბსოლუტური დროის შესახებ – რაგინდ გაურკვეველიც არ უნდა ყოფილიყო იგი. ამ აბსოლუტური დროის ცალკეულ მომენტებთან შეეძლო ადამიანს შეეფარდებინა ესა თუ ის მდგომარეობა, თუნდაც იმისთვის, რომ მისი დროულობა-უდროობა ეგრძნო. მესამე – დროის ციკლურობის, წრეობრივი მოძრაობის ცნება, რომელიც სავარაუდოებელია, რომ ერთ-ერთი უძველესთაგანია, რეგულარულად განმეორებულ მოქმედებებსა თუ ამბებზე დაკვირვებათა შედეგად" (სერებრიაკოვი 1987: 34-35).

³ სიტყვა "ვადა" "ვეფხისტყაოსანში" საერთოდ არ გვხვდება.

სწორედ დროის "ამ სამგვარი" გაგების მიხედვით ხდება ტერმინთა გადანაწილება "ვეფხისტყაოსანში", ოღონდ ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ ლექსემა "ვადა", როგორც ყველაზე გვიან შემოსული ქართულ ლექსიკურ ფონდში (ვეფიქრობთ, მხოლოდ VIII ს-ის მერე უნდა გაჩენილიყო-არაბთა ბატონობის ხანიდან), ავტორმა აღარ გამოიყენა. აქ, ალბათ, ფსიქოლოგიური ფაქტორი ამოქმედდა – მოერიდნენ დამპყრობლის ენიდან შემოსული სიტყვის გამოყენებას. ამ ჩვენი მოსაზრების სასარგებლოდ მეტყველებს ასევე არაბული სიტყვა "ბოზი", რომელიც "ვეფხისტყაოსანში" დასტურდება, მაგრამ მას უკვე უარყოფითი, სალანძღავი მნიშვნელობა აქვს და არა ის, რაც გამსესხებულ ენაში ("ლამაზი").

ვეფიქრობთ, არანაკლებ საინტერესოა ისიც, რომ ამ ნასესხებ სიტყვებს ქართველურ ენებშიც გაუჩნდათ შესაბამისი ლექსემები და ეს სწორედ ქართულის, როგორც სალიტერატურო ენის გავლენის შედეგი უნდა იყოს, რადგან ეს ლექსემები ("ვადა", "ჟამი", "ხანი") სწორედ სიტყვა "დრო"-ის სრულ სინონიმებად აღიქმებიან.

სულხან-საბას განმარტება ნათელს ჰფენს ამ სამი ლექსემის მნიშვნელობას:

"ხანი (32, 16 დაბ:) – ჟამთ გამოვლანი. ხანი, ჟამი და მისთანანი განიყოფებიან; ხანსა არა აქვს საზომი, რამეთუ ითქმის: "ხანი მოკლეს ჟამისა" და ითქმის: "ხანი ძეს სოფლის(ა) დასასრულამდე; "ხოლო ჟამი არს დღისა და ღამისა ათორმეტ ნაწილად გა(ნ)მყოფელი; ჟამად ითქმის მეფეთა უფლებანი; რამეთუ ვიტყვი: "ჟამსა მის მევისასა კეთილად იყო" და სხვა ჟამთა დავიწუნებთ და ეგვეითარნი; ხოლო დრო არა არს ჟამებრ, არამედ მიჰგავს რასმე, რამეთუ ვიტყვი: "დრო მაქვს" და "არა დრო მაქვს", ეგვეითარნი" (საბა I: 415).

ქართული	მეგრულ/ჭანური	სვანური.
დრო	დრო//რდო (ციფშიძე 1994: 228; ქაჯაია I: 506)	დრჷ იგივეა, რაც დჷრჷ ;
ბორჯი (ელიავა 1997: 78; ქაჯაია I: 254)		დროჲ იგივეა, რაც დჷრჷ .

(სვან. ლექ.: 198).

ძველ ქართულ ლიტერატურულ ძეგლებში ლექსემა **დრო** საკმაოდ ადრეა ფიქსირებული. "დაყოვნა დროსა მას, რომელი უბრძანა მას დავით"; "მიგეც ესოდენი დროჲ" – Sin. – 11, 13V.

"მიგეცემ შენ დროსა სამ დღე" – Sin. – 11, 101v.

თვით სიტყვის ბგერითი შედგენილობაც კი ეჭვგარეშედ მიუთითებს მის სიძველეზე.

მაგრამ ყველაზე საინტერესოა, რომ **დრო** სიტყვის ადგილი საუკუნეების განმავლობაში ეჭირა **ჟამ** სიტყვას (მელექიშვილი 1999: 205) და მოგვიანებით აღუდგენია თავისი უფლებები. მელექიშვილის მსჯელობიდან აშკარად იკვეთება, რომ ბერძნულ ტექსტთა მთარგმნელი (ამ შემთხვევაში რედაქტორიც) თავის თავზე იღებს საკუთარი ენობრივი კოლექტივისათვის წარსადგენ საერთაშორისო სიტყვათა მარაგს და იყენებს გარკვეულ "ტრადიციას".

"დრო სიტყვამ, რომელიც, შესაძლებელია, გარკვეულ დიალექტურ წრეში დარჩა ზოგადი მნიშვნელობის გომომხატველად, გარკვეული პერიოდის შემდეგ ამ დიალექტის გააქტიურების შედეგად კვლავ აღიდგინა თავისი უფლებები. სალიტერატურო ენაში დრო სიტყვის აღდგენას, შესაძლებელია, ხელი შეუწყო "ვეფხისტყაოსანმა", რომელშიც ქართული ენის ძეგლებთან შედარებით საკმაოდ ხშირადაა ნახმარი" (მელიქიშვილი 1999: 205).

"ყველაზე უფრო ძველ ენებში დროის აღმნიშვნელი ტერმინები ეტიმოლოგიურად უკავშირდება ბრუნვას (მდრ. სლავური время←"вращать, вертеть"), მაშინ, რა თქმა უნდა, ქართული "დრო" ამის საუკეთესო დამამტკიცებელი მაგალითია. მართლაც ფუძეები -დრ-; -ტრ-, ასევე -ბრ- ქართულში მეტწილად წრეობრივი მოძრაობის აღმნიშვნელ სიტყვებში გამოიყენება. საინტერესოა, რომ მსოფლიოს მრავალ ენაში "თანხმოვანი+რ" – საგან შემდგარი ფუძე (ხშირად შუალედური ხმოვნით) ბრუნვას გულისხმობს (მდრ. ლათ. verto... ქარ. წრე, რუს. круг, ლათ. circus და ა. შ.)" (სერებრიაკოვი 1987: 76-77).

ვფიქრობთ, ამ მოსაზრების ნათელი დასტურია მეგრული ბორჯი,⁴ რომელიც, ასევე, ბრუნვასთან არის დაკავშირებული. ბ+რ თანხმოვნებს შორის –ო- ხმოვანი ზის, ხოლო ჯ – სუფიქსი უნდა იყოს, რადგან ბრუნების დროს ის იკარგება.

ბორჯი (ბორჯის, ბორს/ც[უ]ე) – დრო, ჟამი, ვადა.

ბორჯი, ირფელი სი გობარგ – დროვ, ყველაფერი შენ გაბარია (ქსს: 157).

ბორჯიქ ჯგირქ მორთუა – დრო კარგი მოვიდაო.

ი ბორც თე როკითი სქვამი ჭყონი რდგ: აია, გვ. 89-იმ დროს ეს როკიც კარგი მუხა იყო.... (ქაჯაია I: 254)

სვანური დტრეჷ, დრრჷ, დრეჷ (-იშ,) ზს., დროჲ, (ლაშხ); დრო, დტრე, დრრ-ლნტ – დრო.

1. ამ დტრეჷს მწნკუნი ხეხუმი ჯგმილდ მიშგუა მუ ჩუადგარ-ამ დროს პირველმა ცოლის ძმამ მამაჩემი მოკლა.

2. ამ დრრჷჷი ჩუაქუც ლიშიაღლ – ამ დროს შეწყდა ომი.

3. აშეჩედ დრრ – გასულა დრო.

4. ზა ყტელენი ტოშთხუ დტრედ-წელიწადი იყოფა ოთხ დროდ (სვან. ლექ., გვ. 199).

დრო-ს წრეობრივი ხასიათი აქვს და სიტყვა "სიცოცხლის" გვერდით მისი გამოყენებაც სწორედ ამაზე მიუთითებს "ვეფხისტყაოსანში":

"დრო სიცოცხლისა ჩემისა დღესითგან ჩანს ნასამალი,

მაღვა მწადს, მაგრა გარდახდა ჟამი პატიჟთა სამალი" – ვგ. 710.

⁴ მეგრული "ბორჯი" ძირია "ბორჯღალ"-ისა, რაც, თავის მხრივ, ქართულ წარმართულ აზროვნებაში მოძრაი მზის სიმბოლოა.

პ. ფოგტის აზრით, დრო უკავშირდება **დარ**-ძირს (ფოგტი 1939: 128).

ქართ. დარ-, დარ-ი, ავ-დარ-ი....

მეგრ. დორ-, ე-დორ-ია, "მარჯვე დრო,".

ლაზ. დორ-, ჰე-მ-ინ -დორ-ა –ს"იმ დროს" (ქეელ: 96).

აქაც სწორედ "ბრუნვის" აღმნიშვნელი ძირია მოცემული, შუაში -ო- ხმოვნით. მართალია, ქეელ-ის ავტორები მიიჩნევენ, რომ მეგრულ-ჭანურში გასარკვევია -ო- ხმოვნის საკითხი, (ქეელ: 96) მაგრამ ეს ქართული ა – > ო შესატყვისობა ჩვეულებრივია: კაც-ი – კონ-ი; ძაღლ-ი – ჯოღორ-ი....

სვანური ხომ ამ შემთხვევაში უხმოვნო გაფორმებას გვიჩვენებს **-დრ-** ძირით.

სწორედ ეს **-დრ-** ძირია წარმოდგენილი დროის ზმნისართში **ადრე**, რომელიც ქართულ-ზანური ერთიანობის ხანას მიაკუთვნეს (ЭСКЯ: 33).

ჭან. ო რ დ ო	ადრე, მალე, рано, скоро.
მეგრ. ო რ დ ო	დილა, утро.
ქართ. ა დ რ ე	рано.

(ЭСКЯ: 199).

ამ ლექსემის ქართული და მეგრული ფუძეები შეაპირისპირა ი. ყიფშიძემ, ხოლო ლაზური ეკვივალენტი გამოავლინა არნ. ჩიქობავამ. ქართულ-ზანური ერთიანობის ხანისათვის *ადრ- არქეტიპი აღადგინა გ. კლიმოვა (ЭСКЯ: 33).

ი. აბულაძემ მიუთითა, რომ სიტყვას ძველ ქართულში აქვს სვალ-ის მნიშვნელობაც: "რომელი დღეს არს და ადრე წარწყმდების" (ძქელ: 32).

გ. კლიმოვს მიაჩნია, რომ სვანურში ეს ფუძე არ დასტურდება, ხოლო მისი ამოსავალი სემანტიკა არის "ადრე". ძველ ქართულში ფუძე ჭანურის მსგავსად აღნიშნავდა "ადრეს" და "მალეს. "მეგრულში მომხდარა მისი სემანტიკური გადაწყვეა "ადრე" →"დილა"(ЭСКЯ: 43-44).

"ო რ დ ო ადრე-ს ეკვივალენტია, მხოლოდ ბოლოკიდური -ო არ იყო მოსალოდნელი. უნდა გვქონოდა *ოდრა→ორდა. -დრ→-რდ- მეგრულისა და ჭანურისათვის ბუნებრივია. მნიშვნელობაც ჭანურში ისეთივეა, როგორც ქართულში "ადრე". მეგრულში კი "ორდო" დილას ნიშნავს. ამ მნიშვნელობით ორდო-ს გამოყენება მეგრულში მეორეული უნდა იყოს" (ЭСКЯ: 200).

დრო ლექსემაში ქეთევან ლომთათიძე სამართლიანად გამოყოფს **-ო** სუფიქსს, ხოლო **რ-**ს მიიჩნევს დროისაღმნიშვნელ ძირეულ ელემენტად, რომელსაც უკავშირებს **დ** ძირეულ ელემენტს **დ-დ-ე** სიტყვაში და განიხილავს მათ როგორც ქართველური ენებისათვის დამახასიათებელი **დ/რ** ბგერების მონაცვლეობის ერთ-ერთ მაგალითს (ლომთათიძე 1996: 59).

თავიკიდური **დ**-ს ამ სიტყვებში გამოყოფენ, როგორც გრამატიკული კლასის ისტორიულ ნიშანს. მაგრამ **დრო** სიტყვა შეიძლება დაუკავშირდეს **დარ**- ფუძეს და, ამგვარად, **დდ**-ისთვის აღდგეს **დად**- ძირი, რომელიც, თავის მხრივ, შეუპირისპირდება სვანური **ლა-დელ** ლექსემას. "ამ უკანასკნელის ძირეული **ე** კი ქართულ-სვანური **ა/ე** შესატყვისობის იმ გამონაკლისი მაგალითების გვერდით დადგება, რომლებშიც ეს **ე** უმლაუტის შედეგადაა მიღებული (შდრ. სამი - სემი). ამავე ძირს უკავშირდება **ა-დრ-ე**" (მელიქიშვილი 1999: 204).

მეგრულსა და ლაზურში ბოლოკიდური -ო ალბათ ვითარებითი ბრ.-ის -ად სუფიქსის შესატყვისია (ЭСКЯ: 43).

ქართულში მეგრულისა და ლაზურის ოდრ-ო//ორდ-ო ფორმის მიხედვით უნდა გვექონოდა *ადრ-ად. ამ ფორმის გვერდით არსებობდა *ადრ-ე ფუძეც, სადაც –ე სუფიქსია (შდრ.: მალ-ე, ხვალ-ე, ზეგ-ე და მისთანა ფორმები). როგორც ჩანს, -ე სუფიქსი ზმნიზელურ ფორმებს აწარმოებდა (ЭСКЯ: 33).

დღესდღეობით **ადრე** გამოხატავს იმ შინაარაიასს, რასაც სიტყვები "მალე", "ჩქარა", "სწრაფად", "წინათ" გადმოგვცემს. სულხან-საბა "ადრე"-ს განმარტავს "მალე"-დ, "მალე" კი მისთვის ნიშნავს "მსწრაფლ" (საბა I: 205).

"ადრე ყოფად არს დატყვება^О უბადრუკთა ამათ ^Вორცთა ჩემთა^О" (ქეიქ: 138).

"გარდა^Вდეს ადრე გ^ზისა მისგან" (ძქელ: 2).

ზმნისართმა ახლაც შეინარჩუნა აღნიშნული მნიშვნელობა:

"ბაზარში ყველაზე ადრე ჩანჩურა გამოდის" (მ. ჯავახ.: 32).

"ადრე რატომ არ მოხვედი?" (რ. ინან.: 85).

ლექსემა **ვადა** ქართულში ნასესხებია, ეს არის არაბული "ვადა" (ქეგლ II: 227) და, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, მისი ლექსიკურ ფონდში გაჩენა VIII ს-ზე ადრე შეუძლებელია. იგი სიტყვა **დრო**-ს სინონიმია და გამოიყენება დროის გარკვეული მონაკვეთის მნიშვნელობით, აუცილებლად მყარ გამოთქმებში. ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ აღნიშნულ გამოთქმებში ყოველთვის არის დროის აღმნიშვნელი სხვა სიტყვები "დღე", "თვე", "კვირა", "საათი", "წელი"....

"სამი საათის ვადა მისცა"[რაღაც პირობის შესასრულებლად].

"ვადად სამი დღე დაუნიშნა".

"მთელი წელი ჰქონდა გადახდის ვადა"...

საინტერესო ის არის, რომ საათზე მცირე დროის მონაკვეთებთან ასეთ მყარ გამოთქმებში უკვე სიტყვა "დრო" გამოიყენება:

"დრო 5 წუთი გვაქვს"; "დრო 10 წამი კიდევ არის"...

ვადა 1. დროის განსაზღვრული მონაკვეთი. პასპორტს ვადა გაუგრძელეს. – უმაღლეს საბჭოს ირჩევენ 4 წლის ვადით. – სამი დღის ვადა მისცეს. 2. რისამე შესრულებისათვის მიცემული დრო (დღე, საათი...) ვადა გადაუდეს. – გეგმა ვადამდე შეასრულეს. – საკონკურსო ნაშრომის წარმოდგენის უკანასკნელი ვადაა 1 აპრილი. ვადას მისცემს – ადროვებს, დააცდის (ქეგლ II: 227).

სიტყვა "ვადა", როგორც ნასასხები, თითქოს სხვა ქართველურ ენებში არ უნდა გვექნოდნა, მაგრამ მეგრულსა და სვანურში ის ფიქსირებულია.⁵

"თამასუქს ვადა ვაულუ" – "თამასუქს ვადა არა აქვს" (მეგრ.) (ჭარაია 1918: 65).

ვადა – დრო; ვადა გილუდუ ამდღარიშა "დრო გქონდა დღევანდლამდე" (მეგრ) (ელიავა 1997: 162).

ტადა – ვ ა დ ა, დ რ ო: აფხნეგდ ხაშგტმინ დარ ნაგზჷ ტადა-ამხანაგმა სთხოვა ორი კვირის ვადა.

ტადა ქქესერ ოთხედნი (ბქ) – ვადა გაუგაო. ქაფიშტდხ ეშხუ თოდა ტადატშ ბალხოე (ღშხ) – ერთი თვის ვადით გაუშვეს საბალახოდ (სვან. ლექ.: 741).

ეს კი, თავის მხრივ, მიგვანიშნებს ქართულის, როგორც დამწერლობის მქონე და ერთადერთი სალიტერატურო ენის, დიდ ზეგავლენაზე. ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ ამ ლექსე-მას მეორე მნიშვნელობაც აქვს და იგი სხვადასხვა ფორმითაც დასტურდება:

ვადი (მეფ. 23. 10 ზა) ჳრმლის ჳვარედი; ჳრმლის კოტა (საბა I: 109).

ვადა – ხმლის ტარი ჳვარედინი; უვადო ხრმალი (ნ. ჩუბ. 1961: 213).

ვადა – მახვილის, ხმლის, ხანჯლის და მისთ. ტარი (ქეგლ (ე) : 226).

"ვადა – (ხევს. თიან.) ხმლის ან ხანჯლის ტარი; ტარის გადაჯვარედინებული ადგილი (ჭინჭარაული 1967: 307; დიალექტ.: 598)" (ქეთსკე: 223).

სიტყვა **დრო**-სთან თავისი მნიშვნელობით ყველაზე ახლოს დგას ფალაური **ხანი** (ანდრონიკაშვილი 1966: 402). იგი ლექსემა **დრო**-ს სრული სინონიმია და, როგორც ვნახეთ, "ვეფხისტყაოსანში" ყველაზე ხშირად გამოყენებული (59-ჯერ):

"ცოცხალ ვიყო, შენ ინდოეთს, ღმერთო, ხანი ველარ დაჰყო – "ვტ" 521.

"რამდენი ხანი გავიდა, რაც დედამიწა არია" (ვაჟა (ა): 51).

იხმარება გამოთქმები: "მცირე ხანი", ან "ცოტა ხანი" ("კატავ, შე ამოსაგდებო, ცოტა ხანს დამაცადეო!" (ვაჟა (ა): 103), "დიდი ხანი" ("დიდხანს უცქირა ფრინველთა, ნადიმს, შექცევას" (ვაჟა (ა): 159), "პატარა ხანი" და სხვა.

ხანი (ხნისა) დროის მონაკვეთი. დრო, ჟამი.

⁵ "ვადა" ჭანურშიც დასტურდება, მაგრამ ის უშუალოდ არაბულიდან "ყურანის" ზეგავლენით უნდა მოხვედრილიყო.

ხანიც მოვიდა წასვლისა (ვაჟა ა): 175)...

ხანი ლექსემა ძვ. ქართული ენის ძეგლებში შედარებით იშვიათად იხმარება, რაც ილია აბულაძის ლექსიკონშიც აისახა (მელიქიშვილი 1999: 206).

"ხან სიტყვის ამოსავალი მნიშვნელობა ("მანძილი") გვიხსნის იმასაც, თუ რატომ შედის იგი ზომისა და სიდიდის აღმნიშვნელ ფუძეებთან კომპოზიტებში: "მცირეხანს, ცოტახანს, დიდხანს, პატარახანს" და მისთ. რაც ნიშნავს "მცირე მანძილს, დიდ მანძილს, პატარა მანძილს", ოღონდ გადატანილს სივრციდან დროის განზომილებაში... სივრცისა და დროის სემანტიკური ველისათვის საერთო ზმნისართული ლექსიკაა დამახასიათებელი: წინ, უკან, შემდეგ... ითქმის დროზეც და სივრცეზეც. როგორც ჩანს, **ხან** სიტყვაში ძველსავე ქართულში დაიხრდილა სივრცითი სემანტიკა და მას შემდეგ, რაც იგი მყარად დამკვიდრდა დროის სემანტიკური ველში, მასში ისე წაიშალა ამოსავალი სივრცული გაგება, რომ იგი აღარ იგრძნობა ისეთ მყარი შესიტყვება-კომპოზიტებშიც კი, რომლებიც წარმოშობით საერთოა სივრცისა და დროისათვის: **დიდხანს, ცოტა ხანს, ხანგრძლივი** და მისთ. – დღეს ჩვენს ცნობიერებაში მხოლოდ დროის ცნებას უკავშირდება" (მელიქიშვილი 1999: 206-207).

ხანი სხვა სიტყვებთან კომბინაციაში ქმნის სინტაგმებს, რაც ისევე დროის გამომხატველ ცნებას გვაძლევს.

ბნელების ხანზე იხ. ბნელება – **ბოლო ხანებში** – ბოლო დროს, **უკანასკნელ ხანებში**. **დიდი ხნიდან** – დიდი ხანია, რაც... "ფოთის პორტში დიდი ხნიდან მუშაობდა ერთი რუსი მჭედელი." (გ. წერეთელი).

ერთი ხანია; იმ ხანებში – რაიმე შემთხვევასთან დაკავშირებულ მომენტში, – იმ დროის განმავლობაში, იმ დროს: "იმ ხანებში ლაცაბიძე ბანაკში არ ყოფილა".

კარგა ხანია, პირველ ხანებში – დიდი ხანია, დასაწყისში, თავდაპირველად: "პირველ ხანებში ნიკო ქიტუასთან დადიოდა" (შ. არაგ.) (ქეგელ VIII: 1330).

სწორედ "ხანი" გახლავთ ის სიტყვა, რომელიც უამრავ ფრაზეოლოგიზმს ქმნის:

ხანსა ზმის... ხანს გამოიყვანს. ხანის გამოსვლა – ვადის გასვლა, ხანდაზმულობა...

1. ადამიანის ასაკი, – ხნოვნება: "ჯერ ისევე ჭანმაკია, თუმც არ არის კი მცირე ხნის" (აკაკი).

"[რუსუდანი] ჯერ შუა ხანში ძლივს იქნებოდა" (ი. გოგებ.). // სიმწიფე, ასაკოვნება. "ჭკუა ხანში კი არა, თავშიაო" (ანდაზა).

ადამის ხნისა; ხანში შევა; ხანშიშესული; ხანგადასული – დიდი ხნისა, ხნიერი – "რას იფიქრებდა ვალიდა, რომ ხანგადასულ კაცს დაუმონავებდა მთელ თავის არსებას?" (გ. წერეთ.) // ამა თუ იმ ასაკს გადაცილებული: "საჭიროა ყველა ხანგადასული შეგირდი ყოველწლივით გამოირიცხოს" (გ. წერეთ.).

ხანგასული (ხანგრძელობის) – რასაც ხანი გაუვიდა, – გადაბერებული (ქეგლ VIII: 1330).

"ქალაქმა ხანგასული ბოლოკივით გამაფუყა" (მ. ჯავახ.: 103.).

ისიც საინტერესოა, რომ ლექსემა **ხანი** აწარმოებს მიმართებით ზედსართავთა უმრავლესობას და ზმნისართთა დიდი ნაწილიც მისი მეშვეობით არის მიღებული:

ხანგრძლივი; ხანჯამისად – ძვ. ზმნისწ. ხანგამოშვებით, დროდადრო [ამ წამლებს] თუ იხმარებდე, ხანჯამისად, სამუდამოდ ნუ მისცემთ ("კარაბადინი") (ქეგლ VIII: 1334).

ხანგრძლივობისა: 1. რაც დიდხანს გრძელდება – "ხანგრძლივ გვაღვას ხანგრძლივი წვიმები მოჰყვება ხილმე" (ი. გოგებ.). 2. იგივეა, რაც გრძელვადიანი. კრედიტი უსათუოდ ხანგრძლივი უნდა იყოს (ილია) (ქეგლ VIII: 1330).

ხანმოთეული, ხანმოკლე, ხანდაზმა, ხანდაუზმელი, ხანდაზმული; ხანდაყოფილი, ხანდაზმულობა, ხანმოკლე, ხანმოკლეობა, ხანიერება, ხანიერი (ქეგლ VIII: 1330-1332).

სიტყვა **ხან-**ისაგან ნაწარმოებ ლექსემათა სიმრავლე იმაზე მიუთითებს, რომ იგი უძველეს ნასესხობას განეკუთვნება (ფალაურიდან – ანდრონიკაშვილი 1966: 402) ქართულის მიერ ამ სიტყვის ასე გათავისების მიზეზი, ვფიქრობთ, ფსიქოლოგიური ფაქტორი უნდა იყოს, რადგან სიტყვა "ხანი" დაემთხვა ერთ-ერთი ქართული ასოს სახელს (ხ-ან). ამ ლექსემიდან ნაწარმოები გამოთქმები გვხვდება ქართული ენის დიალექტებშიც. მაგ.:

უხანს – დრო, ხანი აქვს, დრო დაუდგა."ჯერ არ უხანდა და ისრი გაათხოვეს ქალი"; "ძროხას ჯერ არ უხანდა და ხბო მაიგა" (მოხ.: 334).

უხნოდ – არა თავის დროზე, დროზე ადრე, "უხნოდ მიადგა, უმართისა იყო (მოხ.: 334).

"ვა, სოფელო, უხანო, რად ჰზი სისხლთა ჩემთა ხვრეტად?" – ვგ., 532.

"უხანობა და სიცრუვე, ვად საწუთროსა ფლიდისა" – ვგ. 1006.

ხანი მეგრულსა და სვანურშიც გვაქვს დადასტურებული.

მეგრულში ეს ლექსემა პ. ჭარაიასა და ი. ყიფშიძესა აქვთ დაფიქსირებული.

ხანი – დრო, ჟამი (ჭარაია 1918: 175).

ხანი – ხანობა, время, ხანიერი- пожелой, долголетний; – долго; ср. დრო (ყიფშიძე 1914: 334).

"მუკორთ დღა დო ხანი" – გავიდა დრო და ხანი.

ართხანს – ზმნიზ; საკმაო დრო, ერთი ხანი.

"ართხანიე, ნდიეფი ვა მაწუხენსინი" – საკმაო დროა, დევები რომ არ მაწუხებენ (ქაჯაია I: 194).

ხანი – დრო. მუ ხანქ მიდართუ"რა დრო გავიდა"; ხანიერი რე თე კოჩი"ეს კაცი ხნიერია" (ელიავა 1997: 383).

ხანი სვანურშიც დასტურდება:

ხან იგივეა, რაც ხან – ხანი. აჩად ხან (ბზ.) – გავიდა ხანი. ეჩუნლო ხუნა ხან აჩად (ბქ.) -იმის შემდეგ დიდი ხანი გავიდა (სვან. ლექ.: 869).

სამეცნიერო ლიტერატურაში **ჟამ** სიტყვა ასე განიმარტება:

ჟამი – 1. "არს დღე, სეზონი, საათი, დრო" (ბქელ: 292).

2. სულხან-საბასოვის მას"საათის"⁶ მნიშვნელობა აქვს (საბა I: 278). ეს უკანასკნელი სემანტიკა ზუსტად შეესატყვისება ამ სიტყვის სომხურ მნიშვნელობას. "სიტყვის კონაში" ასეთი განმარტებებიც გვხვდება:

3. "ჟამი ეწოდების წელიწადსა", "ჟამად იმითქმის თაობა მეფისა ერთისა" (საბა I: 298).

4. ნ. ჩუბინაშვილთან მას მხოლოდ "საათის" მნიშვნელობა აქვს. ეს არის ლექსემის ძველი სემანტიკა, რაც ჯერ კიდევ "დაბადების" უძველეს ტექსტშია ფიქსირებული (ნ. ჩუბ.: 462).

5. აქვე არ შეიძლება არ აღვნიშნოთ პ. ინგოროყვას მოსაზრება სიტყვა "ჟამი-ს" შესახებ: "პირველადი მნიშვნელობა ტერმინისა "ჟამი" სჩანს სხვა ყოფილა. იგი თავდაპირველად აღნიშნავდა მთვარის თვეს, ე. ი. 30 დღიან წრეს. ამის შესახებ დაცულია მეტად საგულისხმო გადასაწერილი ძველ ქართულ საკალენდრო ტრაქტატში №38: "მარტის ოცსა განისწორებიან დღენი და ღამენი... აწ იწყო ჯობნებად დღემან ღამესა ოთხმოც-და-ათერთმეტ დღე, რომელი არს სამ ჟამ და ერთ დღე. ივნისსა ათცხრამეტსა იწყო უკუმოდებად ღამემან დღისგან ოთხმოც-და-ათერთმეტ დღე, რომელი არს სამ ჟამ და ერთ დღე... სეკდემბერსა ათვრამეტსა განისწორიან დღენი და ღამენი. აწ იწყო ჯობნებად ღამემან დღესა ოთხმოც-და-ათორმეტ დღე, რომელი არს სამ ჟამ და ორ დღე, ვიდრე დეკემბრის ცხრამეტადმდე" (ინგოროყვა 1930-1931: 268-269).

"ამრიგად, 91 დღე უდრის 3 ჟამსა და 1 დღეს, ხოლო 92 დღე 3 ჟამსა და 2 დღეს. მაშ "ჟამი" აღნიშნავდა: ზედმიწევნით 30 დღიან წრეს, ე. ი. მთვარის თვეს და შემორჩენილია მთვარის კალენდრიდან" (ინგოროყვა 1930-1931: 269).

6. ჟამ-ი 1. შავი ჭირი 2. (საუბ.) უშუური, პირქუში (აღამიანი).

ჟამი ვინმეა! (ქეგლ V: 374).

ეს უკანასკნელი სემანტიკა საკმაოდ უარყოფითი მნიშვნელობისაა და გასაგებიცაა რატომ. მაგრამ საკითხავი ის არის, რატომ გამოიყენა ენამ დროისა და ეპიდემიური ავადმყოფობისათვის ერთი და იგივე სახელდება? ისევე და ისევე იმის გამო, რომ ლექსემა ნასესხებია, ეს ჯერ კიდევ იცის ენამ და, როგორც ნასესხებ სიტყვას, მას უარყოფით ელფერსაც აძლევს. შემდეგ უკვე თვით ეს ლექსემა სხვა სიტყვათა საწარმოებლად გამოიყენა:

⁶ ლექსიკური ერთეულის ამ მნიშვნელობას ჩვენ ცოტა ქვემოთ, სრულიად სხვა, კონკრეტულად, "საათისა და მისი შემადგენელი ნაწილების" მონაკვეთში განვიხილავთ.

1. **ჯამობა** – შავი ჭირის მძვინვარების დრო წარსული საუკუნის დასაწყისში (ქეგლ V: 374).

2. **ჯამიანობა** – ჯამის, შავი ჭირის ეპიდემია (ქეგლ V: 374).

3. **ჯამთაადმწერელი**-ი (ძვ.) ისტორიული ამბების აღმწერი – მემატანე (ქეგლ V: 374).

ჯამობა და **ჯამიანობა** სუფიქსით ნაწარმოები იგივე **ჯამ**-ია, **ჯამთაადმწერელი** კი ის მემატანეა, რომელიც მონღოლთა და სხვა მომხდურთა ურდოების შემოსევათა პერიოდების ქვეყნის ცხოვრების აღმწერია, ანუ კვლავ "უარყოფითი" სემანტიკა გვაქვს.

აქვე გვინდა მოვიტანოთ სიტყვა **ჯამ**-ით შექმნილი კიდევ ერთი გამოთქმა, რომელიც ასევე "უარყოფითი" ელფერის მქონეა:

ჯამკარ-ი (ჯამკრისა) : ჯამკარს აურევს (კუთხ.) – საქმეებს აუწეწავს; გზა-კვალს დაუბნევს (ქეგლ V: 374).

იმერული "უქმურის აყოლა" – ძველი წარმოდგენის მიხედვით, ციებ-ცხელების საიდანმე "აყოლა" ძილის ან სხვა საქმიანობის დროს.

7. საჭიროდ ჩავთვალეთ, ცალკე გამოგვეყო ლექსება **ჯამი** და მისი სემანტიკური მნიშვნელობები მართლმადიდებლურ საეკლესიო ტერმინოლოგიაში:

ჯამის წირვა (ჯამსა ვწირავ: ჯამი-დრო) – მწუხრის (გვიანი) წირვა (გელოვანი 1990: 144).

ჯამნი, ჯამკანონი (რუს. Часослов) – ჯამთა (ცხრა ლოცვის) წიგნი: ცისკრის, მწუხრის, სერობის და სხვა ღვთისმსახურების სახე (გელოვანი 1990: 144).

ჯამნ-ი ზოგი საეკლესიო ლოცვის (მწუხრის, ცისკრის და სხვ.) კრებული. (ქეგლ V: 374).

ჯამნობა, ჯამნება (ჯამნს კითხულობს, ჯამნობს) – ჯამკანონის კითხვა, ჯამნის თქმა (ვაჯამნებ), იკითხება: მწუხრის, ცისკრის, დიდი და მცირე, სადილის, შუალამის, სერობის, სამეფო ჯამნები, – საღვთისმსახურო წიგნის (ჯამნის – ფსალმუნთა, გალობათა, ლოცვათა) წიგნის კითხვის სადღეღამისო ციკლი, კითხულობენ მგალობლები და მეფსალმუნენი (გელოვანი 1979: 144).

ჩვენი აზრით, ზემოთ ჩამოთვლილი საეკლესიო ტერმინები იმაზე მიუთითებენ, რომ ენაში არსებობდა რაღაც ერთიანი და საერთო, რისი უარყოფაც, ალბათ, საუკუნეების მანძილზე დამკვიდრებული ტრადიციების გამო კლერიკალურმა წრეებმა ვერ შეძლეს და თავად შეითვისეს საკუთარ ტერმინოლოგიად. მსოფლიო რელიგიათა ისტორიაში ცნობილია ფაქტი, რომ ყოველი "ახალი" რელიგია გზას იკვალავს და თავს იმკვიდრებს თავისი "წინამორბედის" მოსპობის ხარჯზე. აღმოფხვრის მის გარკვეულ წესებსა და ტრადიციებს, ხოლო რასაც "ვერ მოერევა", სათავისოდ გადაიაზრებს და საკუთარი კონფესიონალიზმის ჩარჩოებში მოქცეულს მიაწოდებს თავის მიმდევრებს. ასევე მოიქცა ქრისტიანობაც, როცა გადაამუშავა ძველი ბერძნული ფილოსოფია და ქურუმთა ტერმინოლოგია და მიიღო სრულიად ახალი და

ახლებური რელიგიურ-ფილოსოფიური შეხედულებები სამყაროზე. სიტყვის ასეთი მრავალი მნიშვნელობით დაფიქსირება კი იმაზე მეტყველებს, რომ *ჟამ*-ს ან მართლაც ჰქონდა თავის დროზე ასეთი სემანტიკური დანიშნულება და ფუნქცია და მოგვიანო ხანებში დაკარგა ეს სხვა მნიშვნელობები ან, პირიქით, ტექსტთა გადამწერებმა საკუთარი ინტერპრეტაციის მიხედვით "მიანიჭეს" მას ეს მრავალფეროვნება... დღეს ცოტა ძნელია იმის მტკიცება, ამ ორი ვარაუდიდან რომელია უფრო მართებული, რადგან ჩვენამდე მოღწეულ უძველეს ტექსტებში ერთდროულად ამდენი მნიშვნელობის დაფიქსირება ერთი კონტექსტით არ ხერხდება, რადგან აქ მოხმობილი მასალა სხვადასხვა დიაქრონული დონის მონაპოვარია.

XVIII საუკუნიდან *ჟამი* თანდათან იღვენება ქართული ენის ლექსიკური ფონიდან. დღეს მისი ადგილი საბოლოოდ დაიმკვიდრა ქართული წარმოშობის *დრო* სიტყვამ, ძველად ნასესხები *ჟამის* გამოყენება კი მხოლოდ სტილისტური დანიშნულებით შემოიფარგლა (მელიქიშვილი 1999: 201).

ჩვენ თავიდანვე აღვნიშნეთ, რომ ლექსება *ჟამი* ნასესხებია ქართულში. როგორც ნასესხები სიტყვა, ის ქართველურ ენებში არ უნდა დაფიქსირებულიყო. მაგრამ არა თუ ეს სიტყვა, მისგან წარმოქმნილი ზმნები და სახელებიც კი დასტურდება მეგრულსა და სვანურში.

ჟამი – დრო. ათე უამს ვაუჯგუ მუთუნი – "ამ დროს არ სჯობია არაფერი" (ელიავა 1997: 265).

ჟამუა – "დაჟამვა". *ჟამუნს* – "ჟამავს", *დოჟამუნს* – "მოჟამავს", *დოჟამუ* – "მოჟამა", *დუუჟამუ* – "მოუჟამავს", *დუნოჟამუე* – "მონაჟამა", *მაჟამალი* – "მჟამველი", *ჟამილი* – "მოჟამული", *ოჟამალი* – "მოსაჟამი", *ჟამილი რე ათე კონი* – "მოჟამულია ეს კაცი" (ელიავა 1997ა): 265).

მითაჟამი – ძველი, ოდინდელი (კილანავა 1997: 13).

ადამჟამიში – ადამისდროინდელი (ქაჯაია I: 164).

ჟამი – ჟამი, დრო. მუჟამს – რა ჟამს, რა დროს.

ჟამბადო (< – ჟამი+ უბადო) – ავი, ცუდი დრო, შიმშილობა (ჭარაია 1918: 114).

სიტყვა *ჟამი* სვანურშიც გვაქვს:

ჟამ ზს., ლნტ. *ჟამ* ლშხ. – ჟამი, ჭირი. აშხუ ზატ ღალ ჟამ შმვედ სოფელთე (ბზ) -ერთ წელს ჟამი (ჭირი) მოსულა სოფელში. გადატ. უჟმური – ჟამ მწრე ლი-უჟმური კაცია (სვან. ლექ.: 684).

ჟამობ (ზს., ლნტ.) – ჟამიანობა, ჭირიანობა. იმგვან ჟამობ ღი? (ბზ) – ჟამიანობა ხომ არაა? დესმა ლეგლირდეს ხოჩდა ჟამობგნდო (ლშხ) – ჟამიანობის შემდეგ არავითარი ავადმყოფობა არ ყოფილა (სვან. ლექ.: 683).

ამ მონაცემებმა გვაფიქრებინა, რომ სრულიად შესაძლებელია, სიტყვის სესხება მომხდარიყო პრაქართულის დონეზე, ანუ საქმე უნდა გვექონდეს ერთ-ერთ უძველეს ნასესხობასთან.

გასული საუკუნის 60-იან წლებში დაიბეჭდა პროფ. მზია ანდრონიკაშვილის მონოგრაფია "ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან." მისი მოსაზრებები ძალიან ბევრმა მეცნიერმა გაიზიარა (ჩვენ მოგვაქვს მისი მსჯელობა მცირე შემოკლებით).

"**ჟამი** – დრო, საათი. ფალაური zaman, zamanak "დრო", მანიქეული "დრო, ხანა", დრო, საათი." ახალ სპარსულში "დრო, ხანა, საათი"; არამეული zeman, zimna, სირიული zafna< zamna, ებრაული ნასესხებია არამეულიდან zeman ; სომხური "ჟამანაკ" – "დრო, ჟამი, საათი, საუკუნე". ამ სიტყვის წარმომავლობა უცნობია. იგი მკვიდრია როგორც სემიტური, ისე ირანული ენებისათვის... ჰიუბშმანი მის ირანულ წარმოშობას კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებს. მაგრამ პ. ნიბერგი (მარკვარტან ერთად) მას ნამდვილ ირანულ სიტყვად მიიჩნევს და აწარმოებს ძველი ირანული **ჟამანა**-დან, რომელიც, მისი აზრით, ფართოდ არის ნასესხები სემიტურ და არასემიტურ ენებში. საინტერესოა, რომ ეს სიტყვა თავიდან უ-თი დადასტურებულია მხოლოდ ქართულსა და სომხურში. აღსანიშნავია ისიც, რომ მხოლოდ ამ ენებში გვხვდება **ჟამ**-გაუვრცობელი ფორმით **ჟამან**-ის გვერდით (ქართულში მხოლოდ ჟამ). როგორც ჩანს, იგია სწორედ უძველესი დადასტურებული ფორმა ირანული სიტყვისა" (ანდრონიკაშვილი 1966: 259-260).

გამორიცხული არ არის, რომ სიტყვა **ჟამი** ქართულში სწორედ ირანულის მეშვეობით მოხვედრილიყო, მაგრამ შემდეგმა კვლევებმა ცხადყო ("სიტყვის წარმომავლობა უცნობიაო" – თვითონ ჩვენი ავტორიც მიუთითებდა), რომ იგი შუმერულ-აქადურიდან აღმოჩნდა ამ ენებში (ChAD: 231-232). შუმერულ-აქადური სესხების გზა ქართველური ენებისათვის ერთ-ერთი უძველესია და, როგორც მკვლევარები მიიჩნევენ, იგი უნდა განხორციელებულიყო პრაქართულისა და ამ ენების უშუალო კონტაქტის პერიოდში წინა და მცირე აზიის ტერიტორიებზე (ჯავახიშვილი 1937: 14-15; ჯანაშია 1959: 25; გიორგაძე 2002: 23). ჩვენ კი მივიჩნევთ, რომ სწორედ ამგვარი ნასესხობა იყო "ქურუმთა ენის" შედეგი და ამიტომაც არის, რომ სიტყვა დღესაც ცოცხალია საეკლესიო მეტყველებაში. მას ხელს უწყობს საეკლესიო ტრადიცია და წერილობითი ძეგლების არსებობა თითქმის 17 საუკუნის მანძილზე.

დასასრულ, არ შეიძლება არ აღვნიშნოთ, რომ **და-** კავშირიანი შეერთება სიტყვა **დრო-ს ჟამ**-თან და **ხან**-თან აკავშირებს. გვაქვს ფრაზეოლოგიზმები: "დრო და ჟამი", "დრო და ხანი". უკავშირო შეერთებით კი "დრო-ჟამი":

"სანამ არ მოვა დრო- ჟამი სულ ბოლო ამოქმენისა" (ვაჟა (ა): 47).

"გაუჩერდება მაჯა აქამდე უკვდავ დრო- ჟამს" (კვანტალიანი 1999: 124).

დასკვნის სახით ერთი რამის თქმა შეიძლება: **დრო, ვადა, ჯამი, ხანი** თანამედროვე ქართველურ ენებში აბსოლუტური დროის აღმნიშვნელ სინონიმებად არის ქცეული. "დაკარგულია" იმის გააზრება და გაგება, რომ ბოლო სამი სიტყვა ნასესხებია. სესხება კი მომხდარა სულ სხვადასხვა ენიდან და სხვადასხვა დროს, რის შედეგადაც სინქრონული ჭრილისთვის დღეს ერთმანეთის გვერდით სხვადასხვა დონეა ფიქსირებული.

ამავე დროს კარგად ჩანს, რომ ძველ ფილოსოფიურ ტერმინოლოგიაში გამოყენებული **ჯამი, ხანი** და **დრო** ყოველთვის "იტვირთება" მთარგმნელის სულისკვეთებითა და მისი "სურვილით" ზუსტად გადმოსცეს ესა თუ ის ბერძნული ტერმინი. არსებული სიტყვიერი მარაგი "მთარგოს" "მსოფლიო საზომის" ბერძნულ ტერმინოლოგიას. გამოდის, მაინც მთარგმნელის შესაძლებლობებსა და სურვილზე იყო დამოკიდებული ამა თუ იმ სიტყვის მნიშვნელობის წინ წამოწევა თუ მიჩქმალვა... ეს კარგად ჩანს სიტყვების "**დრო**" და "**ჯამის**" შემთხვევაში.

II თავი

წელიწადისა და მისი სეზონების აღმნიშვნელი ლექსიკა

წელიწადი და **წლის დროთა** აღმნიშვნელი ლექსიკა დროის სემანტიკურ ველში ცალკე ჯგუფს წარმოადგენს. მასში სულ რამდენიმე სიტყვა შედის და თავისი არსით მათთვის ძირითადი მნიშვნელობის მიმცემი ლექსებია **წელი** გახლავთ, რადგან **წელიწადი** და სინტაგმა **წელიწადის დროები // წლის დროები** მისი მეშვეობით არის ნაწარმოები.

სიტყვა **წელი** თანამედროვე ქართულში ომონიმური მნიშვნელობისაა: 1. დროის გარკვეული მონაკვეთი; 2. ადამიანის სხეულის ნაწილი.

ორივე შემთხვევაში ეს არის ელიფსის შემოწერილობის წრესაზი, რომელსაც:

1. გაღის დედამიწა მზის გარშემო თავის ეკლიპტიკაზე გაზაფხულის ბუნიობიდან მეორე ბუნიობამდე ("მარტის წელიწადი"), ან შემოდგომის ბუნიობიდან მეორე ბუნიობამდე ("სექტემბრის წელიწადი");

2. "ადამიანის სხეულის შუა ნაწილის სიმრგვალის აღმნიშვნელიც არის... ცხადია, რომ დროის საზომსა და სხეულის შუა ნაწილის სიმრგვალებს შორის მხოლოდ ის მსგავსება შეიძლება ყოფილიყო შემჩნეული, რომ ორივე წრეს წარმოადგენს. ამიტომ საფიქრებელია, წელი წინანდელი წერი // წირი – სგან უნდა იყოს წარმომდგარი და კკლოს-ის // cyclus-ის შესატყვისობა იქნებოდა" (ჯავახიშვილი 1950: 15).

დღესდღეობით სიტყვა **წელი** მარტივი ფუძის არსებით სახელად ითვლება. არნ. ჩიქობავას მართებულად მიაჩნია, რომ ეს არის **-ელ-** სუფიქსიანი სახელი, სადაც **-ელ-** დეტერმინანტი სუფიქსია და ძირია **-წ-**, რომელიც საერთოა ქართველური ენებისათვის. დეტერმინანტი სუფიქსები განსხვავებულია: ქართულში **-ელ-**, ჭანურსა და მეგრულში **-ან-** (მას შემდეგ **-ა-** აქვს დართული). ეს შესატყვისობა მხოლოდ ფუნქციონალურია (ჩიქობავა 1942: 205).

ლექსემის მნიშვნელობა ქართულ – ზანური ერთიანობის დონეზეა განხილული (ЭСКЯ: 212-213).

ქართული	მეგრული	ლაზური	სვანური
წელ- წელ-ი	წი // წგ // წო "წელ"	წო- ჰამ	ზაჟ // ზაჟ
წელ-ი-წ-ად-ი	წი // წგ "წელელს"	წო "წელს"	"წელი"
წელ-ი-წ-დ-ეულ-ი	გო-წოს	გოწო // გო-წო-ს	ზჰჟ // ზაჟ
და სხვა	"მარშან"	"მარშან"	ბქ. "ზაფხული"

(ქეელ: 441).

ამ დიაქრონიულ დონეზეც კი სვანური უკვე დიფერენცირებულია პრაქარულიდან და სიტყვა **წელი** აღინიშნება ლექსემით ზაჟ. ამ ზაჟ – "ამ წელს". თუმცადა, გ. კლიმოვი აღნიშნავს, რომ ზა – "წელი, წლის დრო": ქართ. (za-) "წლის დრო"; მეგრ. (zo-); სვან. zäj //

zäv "წელი" საერთოქართველურ დონეზე აღდგება. მაგრამ ქართულსა და ზანურში მხოლოდ za-mtar და za-pxul კომპოზიტებში იჩენს თავსო (ЭСКЯ: 86).

სიტყვა წლ-ის სინონიმად წელიწადი იხმარება, რაც სამეცნიერო ლიტერატურაში წელ ფუძის სხვადასხვა ბრუნვის ფორმის შერწყმით მიღებულ კომპოზიტადაა აღიარებული:

წელ-ით-ი+წელ-ად-ი → წელ-ით+წლ-ად-ი → წელ-ი+ წლ-ად-ი → წელიწადი (შანიძე 1981ბ): 313-314).

წელიწადი ისევე, როგორც სხვა ენებში, ქართველურშიც ამჟამად ოთხი სეზონისაგან ანუ წლის ოთხი დროისგან შედგება. თითოეულ სეზონს წელიწადის დრო // წლის დრო ჰქვია, ივანე ჯავახიშვილმა კი ძველი ქართული ტექსტების მიხედვით წელიწადის არე უწოდა (ჯავახიშვილი 1979: 151). სამივე სინტაგმა შექმნილია დროის აღმნიშვნელი სემანტიკური ველის ერთეულებით. მსაზღვრელ – მსაზღვრულთან გვაქვს საქმე, სადაც მსაზღვრელად ნათესაობით ბრუნვაში დასმული არსებითია წარმოდგენილი.

თანამედროვე ქართულში არე (არისა) -ს მნიშვნელობებია:

1. მხარე, მიდამო, არემარე. დაღუძმა ა. 2. გარკვეული ადგილი, განსაზღვრული სივრცე, რომელზედაც ვრცელდება რისამე მოქმედება. თავლთახედვის ა. – მაგნიტური ა. – ტკივილები გულის არეში. 3. კიდე (წიგნისა, რვეულისა), არშია (ქეგლ I: 218).

ლექსებამ დღესდღეობით სრულიად დაკარგა დროის გაგების მნიშვნელობა. თანამედროვე გადასახედიდან შეიძლება ავხსნათ, რომ წელიწადის არე წელიწადის მეოთხედი "კიდის" ან "მეოთხედი ადგილის" მიხედვით შეიძლება სწოდებოდა ე. წ. "სეზონს". მით უმეტეს, რომ დროისა და სივრცის გამიჯვნა ძველ ქართულში მოგვიანებით მომხდარა და თავიდან ისინი "ერთ ოდენობას" განსაზღვრავდნენ (ჩიქობავა 1945: 485-493) ისევე, როგორც დღესაც კი მათ ერთი და იგივე გრამატიკული მასალით გამოხატავს ენა (შანიძე 1980: 589-592).

"სივრცეში განსაზღვრული მონაკვეთის აღნიშვნა უნდა ყოფილიყო სიტყვა "არე"-ს ამოსავალი მნიშვნელობა, რომელსაც შემდეგ დროის მონაკვეთის მნიშვნელობაც დაუკავშირდა ისევე, როგორც ეს მოხდა ვინაღობან, ვიდრე, ზე სიტყვებში (ჭუმბურიძე 1988: 97).

არე დროის სემანტიკური ველის მნიშვნელობით დაფიქსირებული აქვთ:

1. სულხან-საბას "სიტყვის კონაში": "არე (73, 17 ფსალმ.)" "ესე ოთხნი დრონი არიან წელიწადთან: გაზაფხული, ზაფხული, შემოდგომა, ზამთარი, რომელსა მსოფლიონი ჯგუფად სახელსდებენ (73 17 ფსალმ.). ოთხნი დრონი წელიწადისა, გაზაფხულადაც ითქმის. ასე სამ რიგად ითქმის წერილთა შინა: არე გაზაფხულად ითქმის, რომელსა იტყვის სოფელი და არე; მეორე (დ) იშვიათისად ითქმის: წმირი და არე; ხოლო მესამე ქვეყ(ა)ნისა არესა იტყვის" (საბა I: 61).

2. ნ. ჩუბინაშვილს "ოთხი კუთხე ხმელეთისა, ანუ ოთხი დრო წელიწადისა // საკუთრად გაზაფხული (ფსალმ. 43, 17) ВЕСНА " // სანახები, გარემონი, ადგილნი, ანუ თემი, მხარე (ვტ. 341, 309, 361 და 1320; ნ. ჩუბ.: 139).

3. ი. აბულაძეს **არე** (არისა): "ზაფხული", გაზაფხული, დრო, სეზონი; "ახლოს არნ გაზაფხული" DE,⁷ – "ახლოს არნ არც" C, მთ. 24, 32; "ვითარცა ღრუბელი ცუარისაჲ დღეთა არისათა" , ეს 184; "არა აქუს მას ჟამსა ნაყოფი არესა მას ზამთრისასა" ესთ. DE, 1341; "არცა თუ ერთმან მერცხალმან მოიყვანოს არც" – არე (არისა) ყანა, ველი, ადგილი (ძქელ: 92).

4. ი. იმნაიშვილი მიიჩნევს, რომ **არე** არის "ზაფხული": რაჟამს რტონი მისნი დაჩჩიან და ფურცელნი გამობუტკოიან, უწყოდეთ, რ არნ არც, მ. 24-32 C; რაჟამს რტონი მისნი მოღბიან და გამოაქუნ ფურცელნი, უწყოდეთ, რ ახლო არნ არც, მრ. 13, 28 C (ქეიქ: 40).

ამ ავტორთა დამოწმებული მასალის მიხედვით შემდეგი დასკვნის გამოტანა შეიძლება, რომ ამ სიტყვის მნიშვნელობა:

1. უძველეს ტექსტებში შეიძლება იყოს "ზაფხული", "გაზაფხული" და "წლის დრო";
2. შეიძლება ერთდროულად მოიცავდეს პერიოდს "გაზაფხულისას" და "ზაფხულისას", "ვითარცა ღრუბელი ცუარისაჲ, დღეთა არისათა" – " წინასწარმეტყველებაჲ ესაიასი" (ძქელ: 9), ანუ წლის თბილი დრო მთლიანად, როცა ხდება მცენარეთა აღმოცენება, ზრდა და დამწიფება.

როგორც ზოგი ავტორი ფიქრობს, ეს უნდა იყოს გამოძახილი იმ ეპოქისა, როცა ჩვენში მხოლოდ ორსეზონიანი სისტემა იყო და ერთმანეთს უპირისპირდებოდა "ზამთარი" და "ზაფხული" (ჯავახიშვილი 1950: 160).

სულხან-საბას დაფიქსირებული აქვს "ეარი" – გაზაფხული (საბა I: 229), რომელიც არის ბერძნული ლექსემა εαρ//*εαριძ "გაზაფხული" და ვფიქრობთ, სწორედ ეს სიტყვა უნდა იყოს "არე"-ს (როგორც დროის გარკვეული მონაკვეთის) წარმომავლობის განმსაზღვრელი, რადგან ასეთი ტიპოლოგიური განზოგადება ინდოევროპული ენებისათვისაა დამახასიათებელი. იქ დიალექტებში იყო: "მცენარეთა ზრდისა და მოწიფების დრო " → "სეზონური დრო" → "საერთოდ დრო " (გამყრელიძე... 1984: 691).

არე, როგორც "ეარის" სახეცვლილება ქართულში სწორედ განვითარების ამ საფეხურთა გავლით უნდა ჩამოყალიბებულიყო შემდეგი მნიშვნელობებით:

1. არე – გაზაფხული, როგორც მარცვლოვანთა და, საერთოდ, მცენარეთა გაღვივებისა და აღმოცენების დრო;

2. არე – ზაფხული – მათი მწიფობის პერიოდი;

⁷ მრავალთავის A რედაქცია არის უდაბნოსი, C – ადიშის სახარება, DE ჯრუჭ-პარხლისა.

3. არე – გაზაფხული + ზაფხული – აღმოცენებისა და მწიფობის დრო;

4. არე – ზოგადად "წლის დრო".

ჩვენ ვეთანხმებით პროფ. ზ. ჭუმბურიძეს, რომ "დროის მხრივ არე-მ ძველ ქართულშივე თვალსაჩინო ევოლუცია განიცადა: ა რ ე-დროის განსაზღვრული მონაკვეთი → წელიწადის დრო, რომელიმე სეზონი (ზოგადად) =>წელიწადის კონკრეტული სეზონი (გაზაფხული, ზაფხული, შემოდგომა) → გაზაფხული. საბოლოოდ არე-მ ეს მნიშვნელობაც დაკარგა, სივრცეში შემოსაზღვრული მონაკვეთის მნიშვნელობა კი (არე, არემარე, ადგილი) მან დღემდე შეინარჩუნა (ჭუმბურიძე 1988: 97).⁸

როდის გამოიწვნა ენამ ერთმანეთისაგან "გაზაფხული" და "ზაფხული", ამის დადგენა დღეს, ალბათ, შეუძლებელიცაა, მაგრამ ძველი ქართული ენის ტექსტებში ისინი უკვე დღევანდელი მნიშვნელობით ცალ-ცალკე გამოიყენება:

"არცა თუ ერთმან მერცხალმან მოიყვანოს არც – A (ე. ი. გაზაფხული);

"ახლოს არნ არც – C" "ახლოს არნ ზაფხული" DE (ძქელ: 9).

როგორც ჩანს, XVII-XVIII სს-ში არე მხოლოდ "წელიწადის დროს" ნიშნავდა, მომხდარა "აგრარული სეზონის" ერთ – ერთი სახეობის ჯერ გარკვეული წლის დროდ ქცევა და შემდეგ ზოგადად "სეზონის" მნიშვნელობით მისი ფიქსირება. ვფიქრობთ, ეს მას შემდეგ უნდა მომხდარიყო, რაც ენაში "შეიქმნა" და ერის მომხმარებელურმა მეხსიერებამ გაითავისა ტერმინები "გაზაფხული" და "შემოდგომა". ამრიგად, სიტყვის სემანტიკის ჯერ დავიწროვებამ, ხოლო შემდეგ ერთ – ერთი სეზონის სახელის განზოგადებამ მოგვცა "წლის დროის" მნიშვნელობა. ეს ჩვეულებრივი მოვლენაა, რადგან "ცივილიზაციების გარკვეული ერთიანობის მიუხედავად კაცობრიობის ისტორია არის სხვადასხვა გეოგრაფიული რეგიონებისა და იქ ჩასახული ცივილიზაციების ისტორია. წარმოების წესის შემდეგ ისეთი ძირითადი მომენტებიც კი, როგორცაა დამოკიდებულება კლასებს შორის, სოციალური სტრუქტურა, დამოკიდებულება საზოგადოებრივი და სოციალური ინსტიტუტების მიმართ და სხვა, მეტ-ნაკლებად განისაზღვრება გეოგრაფიული გარემოთი და ცალკეული ერის, ქვეყნის ისტორიული განვითარების სპეციფიკით. ქართველები კი გეორგიანელები, მიწის შვილები ვართ" (გვალია 1996: 36) და, ამდენად, აგრარული შრომის სახეობები არის და იყო ჩვენთვის განმსაზღვრელი და, როგორც ქვემოთადაც დავინახავთ, სეზონთა სახელდების პრინციპებშიც კი გამოჩნდება ეს მომენტი.

ამჟამად არე ცოცხალ მეტყველებაში აღარ გამოიყენება. მას მხოლოდ სამეცნიერო ლიტერატურაში თუ შევხვდებით. ამ მნიშვნელობით ძირითადად ორი ტერმინი გვხვდება: სინტაგმა წლის დრო // წელიწადის დრო და სეზონი. ეს უკანასკნელი დასავლური ენებიდან

⁸ ზ. ჭუმბურიძე მიიჩნევს, რომ დანარჩენი ორი დრო (გაზაფხული და შემოდგომა) გამოიყო უკვე ქართველურ ენათა დიფერენციაციის შემდგომ (ჭუმბურიძე 1988: 102)

არის ნასესხები. "წლის დრო" კი ქართული ლექსელებით არის შექმნილი და მსაზღვრელ-საზღვრულთან გვაქვს საქმე.

წელიწადი, ისევე როგორც სხვა ენებში, ქართველურშიც ამჟამად ოთხი სეზონისაგან, ანუ წლის ოთხი დროისაგან, შედგება.

<i>ქართ.</i>	<i>მეგრ // ჭან.</i>	<i>სვან.</i>
<i>ზა-მთ-არ-ი</i>	<i>ზო-თ-ონჯ-ი // ბ-ზო-თ-ონჯ-ი</i> zotonj ("зима") (ЭСКЯ: 86-87)	<i>ლუნთ, ლინთუ</i> (ბზ) // ლუნთ ბქ. // <i>ლინთუ</i> ლნტ. ⁹ (სვან. ლექ.: 404).
<i>გა-ზა-ფხ-ულ-ი</i>	<i>გა-ბ-ზარხ-ულ-ი</i> (ქაჯაია I: 278)	<i>ლუფხუ</i> (ბქ. ლნტ) = (სვან. ლექ.: 498) // <i>ქამლიზად // ქამლიზად</i> (ბზ.) <i>ლუფხუ</i> (ასლ. ლიპ.: 187)
<i>ზა-ფხ-ულ-ი</i>	<i>ზა-რ-ხ-ულ-ი // ბზა-რ-ხ-ულ-ი</i> <i>დამორნილი</i> (ყიფშიძე 1994: 288)	<i>ზატლადად</i> (ბზ.) // <i>ზატლადელ</i> <i>მწქლვერ</i> <=> მგუ-ღვერ <- მგუ+ღვერ (მზე მიდის) (ასლ. ლიპ.: 230)
<i>შემოდგომა // სთველ-ი</i> "გინა ყურძნის მოკრეფა" (საბა II: 288-289)	<i>წილვა</i> (ლაზ.)	<i>სტველობ</i> ¹⁰ = 1. მოსაგლის აღების შემდგომი დრო; 2. შემოდგომა (სთველი) (ასლ. ლიპ.: 261)

თავისი აგებულებით, ლექსიკური თვალსაზრისითა და მნიშვნელობებით ძირითად ტერმინებად და წლის ძირითად დროებად **ზამთარი** და **ზაფხული** გვაქვს. სწორედ ეს ორი სეზონი გახლდათ ძირითადი მესაქონლე ტომებისათვის (ჯავახიშვილი 1950: 160).

ეს ორი ლექსემა პ. ჭარაიამ დაუპირისპირა ერთმანეთს და მათში საერთო "ზა" ნაწილი გამოჰყო: ზაფხული=ზა-ფხულ-ი, ზამთარი =ზა-მთარ-ი (ჭარაია 1912: 36).

მისი ნაშრომი "Об отношении абхазского к яфетическим" 1912 წ. დაიბეჭდა ნ. მარის მიერ დაარსებულ სერიაში "Материалы по яфетическому языкознанию" (წიგნი მე-4), რომელშიც ქართველური ენების "ზაფხულს" აფხაზურთან კავშირში განიხილავდა:

ქართ. ზ ა- ფ ხ უ ლ-ი

მეგრ. ბ ზ ა-რ ხ უ ლ- ი // ზ ა – რ ხ უ ლ-ი

სვან. ლ უ- ფ ხ უ

აფხ.. ა – ფ ხ უ -ნ "სითბოს დრო", "სიცხე"

მას იქვე აქვს მითითებული ქართ. ზა-მთარ-ი და მეგრ. ზო-თონჯ-ი (ჭარაია 1912: 36).

სამაგიეროდ, რედაქტორის კომენტარში (იგი ნ. მარს ეკუთვნის – ხაზი ჩვენია) უკვე სხვაგვარი ანალიზია მოცემული, სიტყვათა სხვაგვარ დაშლაზე დამყარებული:

ქართ. ზ ა ფ- ხ უ ლ-ი; მეგრ. *ზ ა ბ-რ ხ უ ლ-ი>ზ ა-რ ხ უ ლ-ი // ზ ა- რხულ-ი;

ქართ. ზ ამ-თ ა-რ-ი; მეგრ. ზ ო –თ ო ნ –ჯ-ი (იქვე სქოლიო).

⁹ სვანურის ლენტესურ დიალექტში სიტყვები შედარებით გამარტივებული ფორმით იხმარება, რაც ალბათ სალიტერატურო ენის გავლენის შედეგი უფრო არის.

¹⁰ ვფიქრობთ, წინა შენიშვნაში გამოთქმული მოსაზრების შედეგია "სტველობ" ლექსემის დადასტურება ჩოლოლურ კილოკავში.

მოგვიანებით თავის სტატიებში "Из халдейских времен года" და "Зима-смерть" ნ. მარი ერთხელ კიდევ შეეხო ამ ლექსემებს და ასე გააანალიზა: ზაფ-ხულ- "წელი ცხელი" და ზამთარ- "წელი ცივი". სიტყვათა პირველი ნაწილი "ზაფ-" და "ზამ-" დაუკავშირა სვანურ ლექსემას ზაჟ "წელი" (მარი 1913: 303). სამაგიეროდ, "ზაფხულ"-ის მეორე ნაწილი – ხულ- მან სომხურ ჰურ ("ცეცხლი") -თან გააიგივა და თავისი მოსაზრების გასამყარებლად ქართული ხ უ რ ძირიც მას დაუკავშირა (ა-ხურ-ებ-ს) (მარი 1913: 202).

არნ. ჩიქობავამ თავის მონოგრაფიაში "სახელის ფუძის უძველესი აგებულებისათვის ქართველურ ენებში" (ჩიქობავა 1942: 44) სამართლიანად გააკრიტიკა ეს მოსაზრება. იგი ეთანხმება პ. ჭარაიას ქართველურ ენებსა და აფხაზურში "ზამთრისა" და "ზაფხულის" აღმნიშვნელი სიტყვების ერთმანეთთან დაკავშირებაში. მან ლექსემა "ზაფხულში" გამოყო **ზა-** ელემენტი და აღნიშნა, რომ ეს **ზა-** შეიძლება ცალკე ძირი იყოს, იგივე, რაც სვანურში "წელიწადს" ნიშნავსო. თანაც აღნიშნა, რომ ამ სიტყვებში **-ულ-** ქართულსა და მეგრულში; **-უ-** სვანურში დეტერმინანტი სუფიქსებია" (ჭმქმლ: 188). ლექსემა "ზამთარი" კი ამ ავტორის ლექსიკონში საერთოდ არ არის, "სახელის ფუძის უძველეს აგებულებაში" მხოლოდ ის არის ნათქვამი, რომ მასში **ზა-** გამოიყოფა: **ზა-მთარ-ი** (ჩიქობავა 1942: 44).

დღესდღეობით დამოუკიდებელ სიტყვად **ზა-** (ქართ) და **ზო-** (მეგრ-ჭან.) არ გვხვდება. სამაგიეროდ, მეგრულ – ჭანურის **ზო-** ქართულის ზუსტი შესატყვისია.

გ. კლიმოვმა ქართველურ ენათა ფუძე-ენის დონეზე აღადგინა ***ზა-** არქეტიპი – (ЭСКЯ: 86-87 – ქველ: 128).

ზ. ჭუმბურიძე თვლის, სწორია ვარაუდი, რომ: "ორივე ეს ფუძე ქართულსა და მეგრულში კომპოზიტებს წარმოადგენს, რომელთა პირველი ნაწილიც (ზა-) საერთოა. მისი მნიშვნელობა დღემდე დაცულია სვანურში: ზაჟ- "წელიწადი" (შეადარეთ აგრეთვე: ზაჟ-ლადელ "ზაფხული", ეტიმოლოგიურად "წელიწადი დღე").¹¹ მეორე ნაწილში სვანურთან შეპირისპირების სა- ფუძველზე სუფიქსებად გამოიყოფა ერთი მხრივ **-ულ-**, მეორე მხრივ – **არ-** (resp. მეგრ. ნჯ<=<ონჯ<) " (ჭუმბურიძე 1988: 100). საანალიზო მასალა კი ასე აქვს წარმოდგენილი:

ქართ.	ზაფხულ-ი	ზამთარ-ი
კოლხ (მეგრ.)	ზარხულ-ი // ბზარხულ-ი	ზოთონჯ-ი // ბზოთონჯ-ი
სვან.	ლუფხჷ	ლუნთ (იქვე: 99)

საქმე ის არის, რომ ავტორი ამ ორ ლექსემას ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად არ განიხილავს. იმოწმებს მხოლოდ ლაზურში არსებულ სიტყვებს **ჯაზი** (გაზაფხული) და **კიში** (ზამთარი), რომლებიც თურქულიდანაა ნასესხები (ჭუმბურიძე 1988: 99).

თვით სვანურში აღნიშნული ფუძეები **ზა-**ს აღარ შეიცავენ და ამის გამო კომპოზიტებიც არ არიან. სამაგიეროდ, მათში "გამოიყოფა პრეფიქსი **ლუ←ლგ**–საგან, რაც მქონებლობას

¹¹ სიტყვა ადიღურიდან ნასესხებად მიაჩნიათ.

აღნიშნავს და დღესაც აქტიური სიტყვათმწარმოებელი ფორმანტია. "მისი ხმოვნითი ნაწილი ადვილად იქცევა უ-დ ბაგისმიერი ბგერების გავლენით. ასე რომ: ლწფხტ → ლუფხტ... თვით სიტყვაში ლუნთ (ზამთარი) ბაგისმიერი ბგერა ამჟამად აღარ ჩანს, მაგრამ სწორედ წ→უ პროცესი გვაგვარადებინებს, რომ, მსგავსად ქართულისა, თავდაპირველად სვანურშიც უნდა გგქონოდა მთ, ე.ი. ლწ-მთ=>ლუ-მთ => ლუნთ (ზოგიერთ კილოკავში ბგერის გადასმით ლინთუ)" (ჭუმბურიძე 1988: 100).

გამოდის, გვაქვს ლუ-ნთ ← *ლუ-მთ და ლუ-ფხუ, სადაც ლუ←ლწ-დან. ზ. ჭუმბურიძე აღნიშნავს: "ძნელი მისახვედრი არაა, თუ რისი მქონებლობა უნდა აღენიშნა ამ პრეფიქსს "ზამთრისა" და "ზაფხულის" სახელწოდებათა წარმოქმნისას – ცხადია, "სიცივისა" და "სითბოსი" (resp. "სიცხისა") ... მაშასადამე, სვან. ლუნთ ეტიმოლოგიურად იგივეა, რაც "სიცივიანი", ლუფხტ – "სითბოიანი", ქართულსა და მეგრულში კი შესაბამის ტერმინთა ამოსავალი მნიშვნელობებია: "წელიწადი ცივი" ("სიცივის დრო") და "წელიწადი თბილი" ("სითბოს დრო") (ჭუმბურიძე 1988: 101).

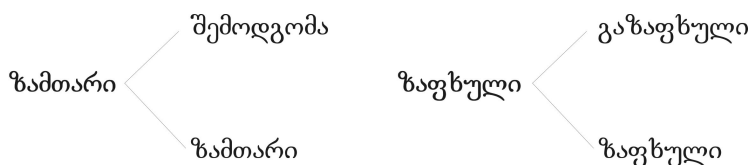
"სითბოს" აღნიშნავს ძირისეული -ფხ- (-ულ- დეტერმინანტი სუფიქსია), რაც "სითბოს აღმნიშვნელ საერთო კავკასიურ ძირად არის მიჩნეული" (ლომთაძე 1955: 417).

ლექსემა **ზამთარი** ასევე კომპოზიტია და ორი ნაწილისაგან შედგება:

ზამთარი ← ზაჲ (სვან. ზაჲ (წელი) + მთარ (მიმღეობა "მთოგელი") ზამთარი = ზა-მ-თ-არ-ი (ვ. თოფური, 1979: 87). მ-...-არ საშუალო გვარის მიმღეობის მაწარმოებელია (შანიძე 1980: 579).

გ. კლიმოვისათვის ქართ. **ზამთარ-** მეგრ. **ზოთონჯ** ქართულ-ზანური ერთიანობის დროინდელია. სვანურთან შეპირისპირებით მან გამოჰყო ამ სიტყვიდან: za და mt // nt (ЭСКЯ: 86-87).

როგორც ვნახეთ, ქართველური ენები თავისი "ორსეზონიანი სისტემისათვის" ერთგვარ მასალას აფიქსირებენ. ივანე ჯავახიშვილის აზრით, წლის ასეთი "დაყოფა" შემონახული აქვთ ძველ თუშურ და ფშაურ დამწყალობებს (ჯავახიშვილი 1950: 160). ეს ორსეზონიანი სისტემა მესაქონლე ტომებისათვის არის დამახასიათებელი, ხოლო საქართველოს ეს რეგიონი დღესაც აგრარული შრომის ამ სახეობით გამოირჩევა. ამავე დროს, როგორც ყოველთვის, მთა უფრო ჩაკეტილი სისტემაა და იგი ყველაზე მეტად ინახავს ენის უძველესი შრეების ფორმებს. მეცნიერის აზრით, ჯერ კიდევ არ იყო მომხდარი დიფერენცირება:



თვითონ **ზაფხულ**-იდან "გაზაფხულის" დიფერენცირება მოგვიანებით უნდა მომხდარიყო, მას შემდეგ, რაც მხენელ-მოესველ ერს დასჭირდა "წლის თბილი" დროიდან ხენა-თესვის პერიოდის გამოყოფა.

ჩვენ მიგვანჩნია, რომ ლექსემა **გა-ზა-ფხ-ულ-ი** ასევე ნაზმნარი სახელია, მიღებული ზმნა **გა-ზა-ფხ-ულ-დ-ა-დან**. იგი თვით სიტყვა "ზაფხულისაგან" "გა"- ზმნისწინით გამოირჩევა. ლექსემას ზუსტად ამ მნიშვნელობით განსაზღვრავს ზ. ჭუმბურიძე (ჭუმბურიძე 1988: 95). ეს ზმნისწინი კ. ფენრიხმა და ზ. სარჯველაძემაც გამოჰყვეს (ქეელ 1990: 128).

"გა-, როგორც დამოუკიდებელი სიტყვათწარმოებითი პრეფიქსი, ქართულში არ არსებობს, ის მხოლოდ ზმნისწინი შეიძლება იყოს. ამიტომ საფიქრებელია, რომ, ალბათ, ჯერ გაჩნდა ნასახელარი ზმნა **გა-ზაფხულ-დ-ა**, აქედან კი წარმოიშვა წელიწადის აღმნიშვნელი ტერმინი **გაზაფხული**, სადაც **გა-** ზმნისწინი უძველეს ხანაშივე გამარტივებული სახით არის წარმოდგენილი. ამ ვარაუდს ხელს ვერ უშლის ის გარემოება, რომ ზმნა **გაზაფხულდა** ძველ ქართულ წერილობით ძეგლებში XI ს-მდე არ დასტურდება, **გაზაფხული** კი უფრო ადრეც გვხვდება. უძველესი ძეგლი, სადაც ზმნა **გაზაფხულდა** გვხვდება "ვისრამიანია": "ღამე ბნელი განათლდა, ვითა დღე და ზამთარი გაზაფხულდა მათთვის" (ჭუმბურიძე 1988: 95).

ეს **გა-** ზმნისწინი ამ მოსაზრების სასარგებლოდ მეტყველებს, რადგან ერის ცნობიერებაში უკვე წაშლილი იყო "ზაფხულის", როგორც თავის დროზე ზმნური წარმოშობის ფუძის, არსებობა და იგი მთლიანად ნომინატივად (არსებით სახელად) იქნა გააზრებული. მოხდა მისი ხელახლა ზმნად ქცევა და მერე გაარსებითება, რომ სამეტყველო ენას ჰქონოდა საკუთარი სახელი წლის გარკვეული დროისათვის (გაზაფხულისთვის).

ჩვენს ამ მოსაზრებას მხარს უჭერს მეგრული ენის მონაცემები:

გაზარხულება (გაზარხუება) "გაზაფხულება", **იზარხულუ** "ზაფხულდება", **გეზარხულუ** "გაზაფხულდება", **გეეზარხულუ** "გაზაფხულდა", **გეეზაფხულებე** "გაზაფხულებულა", **გამაზარხულებელი** "გამზაფხულებელი", **გაზარხულებული** "გაზაფხულებული", **გააზარხულებელი** "გასაზაფხულებელი": წი ადრე გეეზარხულუ "წელს ადრე გაზაფხულდა" (ელიავა 1997ბ): 40).

როგორც ვხედავთ, მეგრულს ჯერ კიდევ აქვს შერჩენილი ზმნები "გამოგაზაფხულებისა" და "გაზაფხულების" მნიშვნელობით. ქართულში "გაზაფხულდა" დღესდღეობით მხოლოდ გაზაფხულის დადგომას ნიშნავს და სხვას არაფერს:

"გაზაფხულდა. ბუჩქის ძირას თავს იწონებს ნაზი ია" (ვაჟა (ა): 56).

სამეცნიერო ლიტერატურაში აღიარებულია, რომ მეგრულში ლექსება "გაზაფხული" ქართულიდანაა შეთვისებული და დასტურდება როგორც უცვლელი ფორმით (გაზაფხული), ისე ფონეტიკური სახეცვლილებით:

გაზარხული (ელიავა 1997ა): 7) // **გაზარხული** (ქაჯაია I: 278).

ამავე დროს მეგრულშივე დასტურდება **აფუნი** // **აფუნობა**, ასევე გაზაფხულის მნიშვნელობით, რაც, ზოგი მკვლევარის აზრით, აფხაზურის გავლენაა (ჭარაია 1912: 18). ლექსება **აფუნი** ბ. კილანავასთვის უკვე "გაზაფხულის დასაწყისი, ხენა-თესვის დროა" (ბ. კილან.: 3). ო. ქაჯაიასთან მხოლოდ "გაზაფხულის დასაწყისის " მნიშვნელობა აქვს მას, "გაზაფხული" გადმოცემულია სიტყვით აფუნ-ობა (ქაჯაია I: 199).

ზ. ჭუმბურიძე თვლის, რომ ამ ლექსების ეტიმოლოგია "ნათელი არ არის. ფუნ-აფ-ა მეგრულში ამჟამად "დუღილს" ნიშნავს, მაგრამ ქართულის მონაცემთა გათვალისწინებით ამ ფუძეს "აყვავების" მნიშვნელობაც შეიძლება დაუკავშირდეს (ა-ფუნ-ებ-ა // ა-ფუვ-ებ-ა- "აყვავება"). ასე რომ, **აფუნი** შესაძლოა "ყვავილობას" ნიშნავდეს. ეს აზრი მით უფრო სარწმუნო გვეჩვენება, რომ ლაზურშიც გაზაფხულის სახელწოდება **ფუქინორა** "ყვავილობის დროს" ნიშნავს" (ჭუმბურიძე 1988: 97).

ვფიქრობთ, ამ მოსაზრების სასარგებლოდ მეტყველებს, აგრეთვე, თუშურში დაფიქსირებული **აფე**, რაც "მწვანეს, ხასხასას" ნიშნავს და გაზაფხულთანაა დაკავშირებული (თათარაიძე 1979: 91). ამავე დროს ბ. და კ. კილანავებმა **აფუნი-ს აფ-** ღვთაება **ობ-**ს დაუკავშირეს და აღნიშნეს, რომ: "დაბრკოლებას ვერ ქმნის ის აზრი, რომ, ზოგი მკვლევარის აზრით, უძველეს პერიოდში აფხაზურისათვის "ფ" მორფემა არაა საგულვებელი. მას შეეძლო ქართულ- მეგრული **აბი** (ობი) თავდაპირველად უცვლელად შეთვისებინა და მხოლოდ შემდეგ მომხდარიყო საკუთრივ აფხაზურში (ისევე, როგორც მეგრულში) "ბ" მორფემის ჩანაცვლება აფ← აბ, რაც მასში კანონზომიერი მოვლენა ჩანს (კილანავა... 1981: 151).

სვანურშიც ორი სიტყვა გვაქვს "გაზაფხულის" აღსანიშნავად: **ლუფხტუ**, "რომელიც უშუალო კავშირშია "ზაფხულის" აღმნიშვნელ საერთო-ქართველურ ფუძესთან" (ჭუმბურიძე 1988: 97) და **ქამლიზწღ** (ბზ.) // **ქამლიზწღ** (ბქ.), "რომელიც აგრეთვე კომპოზიტს წარმოადგენს და "გარეთ გასვლას" ნიშნავს (ქამ "გარეთ", ლიზწღ // ლიზალ " (გამო)სვლა") (იქვე: 98). ლექსება "გამოსული" კი აჭარულში გვაქვს (მარი 1910: 16), რაც კიდევ უფრო გვარწმუნებს, რომ ეს აღწერილი ფორმები მოგვიანებით არის გაჩენილი და რომ სწორედ აგრარული შრომის გარკვეული სახეობა (ხენა-თესვა) გახლავთ მიწათმოქმედი ერისათვის არა მხოლოდ საქმიანობის, არამედ თვით წლის დროთა დაყოფის პრინციპის განმსაზღვრელი, რადგან ბალსზემოური მონაცემებით **ზატუ** // **ზად** "ზაფხულის" მნიშვნელობით გამოიყენება. ეს

"ზაფხული" კი წლის თბილი დროის მომცველია მთლიანად – გაზაფხულიდან გვიან შემოდგომამდე (ბარბალობამდეც კი – მ. ფირცხელანის მონაცემები).

ზემოთქმულიდან შემდეგი დასკვნის გამოტანა შეიძლება: ორსეზონიანი სისტემა ხვნათვის შემოღებით ჩვენმა წინაპრებმა სამსეზონიანად აქციეს და მივიღეთ:



ვფიქრობთ, უფრო საინტერესოა ტერმინ *შემოდგომა*-ს წარმოშობის საკითხი, რომელიც ბევრჯერ მოექცა მკვლევართა ყურადღების არეში (ნ. მარი, არნ. ჩიქობავა, ვ. თოფურია, გ. მაჭავარიანი, ზ. ჭუმბურიძე...). სამეცნიერო ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ ეს ლექსემა უფრო გვიანაა წარმოქმნილი, ვიდრე "ზამთარი" და "ზაფხული" (მარი 1913: 200).

ძველი ქართული ენის ტექსტებში სიტყვა *შემოდგომა* არ ფიგურირებს და, როგორც ზ. ჭუმბურიძე აღნიშნავს, პირველად "ვისრამიანში" გვხვდება:

"ვითა შემოდგომას ხისა ფურცელი ჩაეჭრები".

"თუ შემოდგომის ბუნება გაზაფხულისასა ბუნებასა ჰგავს, მემცა თურე იგივე ბუნება მიც, რომელი გინახავ" (ჭუმბურიძე 1988: 94).

უძველეს ქართულ ტექსტებში წლის ამ დროის აღსანიშნავად გამოიყენება *სთველი* // *რთველი*:

"დასრულებულ არს სთველი" – ეს. 32, 10;

"დღეთა მათ სთველისათა" – ზირ. 24, 37;

"ვიქმენ მე, ვითარცა იგი, რომელი შეჰკრებნ... კუფხაღსა სთულებასა შინა" – მოც. 7, 1 (ძქელ: 388).

სწორედ ამ ფორმით სიტყვა დღესაც გამოიყენება მოხეურსა (ქავთარაძე 1985: 9) და ფშაურში (ქქოსკ: 492). თვით ლექსემამ ს →რ-ს გამო ახალი სახე მიიღო: *რთველი*. იგი მნიშვნელობით, საბას მიხედვით, "ყურძნის მოკრეფაა" (საბა II: 87) და ახალ ქართულშიც ზუსტად ამ მნიშვნელობით გამოიყენება. "რთველი" თავის მხრივ უფრო "ყურძნის კრეფის დროს" გულისხმობს, ვიდრე "შემოდგომას" (მაჭავარიანი 1986: 128). ამ მოსაზრების დასტურად გამოდგება იმ თვის სახელიც, რომელშიც სწორედ მოსავლის კრეფა-აღება ხდება: "თთუჳ სთუელისაჲ", ანუ ოქტომბერი (ძველად სექტემბერ-ოქტომბერი) (საბა II: 388). გამოდის, მთელ სეზონს სახელი მიეცა იმ თვის სახელწოდებიდან გამომდინარე, რა ტიპის შრომაც ყველაზე მეტად იყო მისთვის დამახასიათებელი, ანუ ენობრივმა კოლექტივმა სახელდების პრინციპად სამეურნეო საქმიანობა აირჩია. და ეს არც არის გასაკვირი,

სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილია, რომ მრავალი ხალხის კალენდარს საფუძვლად დაედო მათი აგრარული ყოფა (ბრეგაძე 1976: 130).

"თავისი ქვეყნის გეოგრაფიული გარემოს ცალკეული კომპონენტები ხშირად განსაკუთრებულობას იძენენ ადამიანის შეგნებაში... საქართველოში კი ძირითადი დატვირთვა ყოველთვის ვაზის კულტურაზე მოდის. საყურადღებოა, რომ ვაზის მოტივი, მისი სხვადასხვა ნაწილის გამოსახულება დომინირებს ქართულ ორნამენტში, რასაც თვალსაჩინოდ ადასტურებს ქართული ქრისტიანული არქიტექტურა" (გვალია 1996: 46; 86). და წლის დროის სახელდებაშიც სწორედ ვაზის კულტურის – ყურძნის კრეფის მომენტია წინ წამოწეული. "რთველი" მთელ აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოში მხოლოდ ყურძნის კრეფის პროცესს ჰქვია და თვესაც სწორედ ამის გამო ეწოდა "თოუჭ სთუელისაჲ".

"აღესრულა ოცდაექუსსა თოუესა სთუელისასა წმიდაჲ იგი რიფსიმე" – რიფ. 177, 28.

"აღესრულა თოუესა სთუელისასა ოცსა" – H – 34, 801 (ძქელ: 388).

ახლაც კი ლაზურში "სთუელი" ინარჩუნებს ორივე მნიშვნელობას – "ხან ნიშნავს ცალკე თვეს ნოემბერს, ხან კი გაგებულება "კრეფის დროდ" და გულისხმობს სექტემბერს, ოქტომბერსა და ნოემბერს, ე. ი. შემოდგომას უდრის და, მაინც, ეს ახლაც "კრეფის დროდ" გაიაზრება" (ჭმქმლ: 206). "სთუელის თვის" კალენდარული არდამთხვევა ქართულსა და ლაზურში ჩვენთვის გასაგებია. ყურძნის კრეფა ჩვენში ძირითადად სექტემბრის ბოლოს და ოქტომბერში იწყება, ხოლო ლაზისთვის თვის სახელდების პრინციპის ამოსავლად *ღომისღომის* მოწვევის დრო იქცა, ანუ თვის სახელდება მაინც ძირითადი მასაზროლებელი კულტურის მოსავლის აღებასთან არის დაკავშირებული, ე. ი კვლავ სამეურნეო ყოფა ხდება გადამწყვეტი.

"მოსავლის მოწვევას ("მოწილვას") უკავშირდება ლაზურში "შემოდგომის" მეორე სახელწოდებაც – *წილვა* (ჩიქობავა 1942: 94).

მეგრული *დამორჩილი* კი ი. ყიფშიძეს "დამორჩვა" ზმნის მიმდებარე მიანხია, რომელიც ქართული "მორჩი"-დან ("ახალი ამონაყარი", "ყლორტი") არის ნაწარმოები. ეს არის ყლორტებისაგან, ახალი ამონაყრისაგან ხეთა გათავისუფლების დროო (ყიფშიძე 1914: 288).

გამოდის, *სთველი* // *რთველი*, *წილვა* და *დამორჩილი* წლის დროს (სეზონს) მისი დანიშნულების მიხედვით ახასიათებს და ეტიმოლოგიური წარმომავლობისთვისაც არც ეს არის უჩვეულო, რადგან ნებისმიერი ერი მის მიერ გაღებული აგრარული "შრომის საფასურით" ხასიათდება და მთავარი ამოსავალი ამა თუ იმ სახელდებისას, რაღა თქმა უნდა, გარკვეული პრინციპია. ამჯერად, ჩვენს შემთხვევაში, აგრარული საქმიანობა ან ბუნებაში მიმდინარე პროცესია განმსაზღვრელი.

დღესდღეობით ყველა მკვლევარი იზიარებს გ. მაჭავარიანის აზრს, რომ ქართული *შემოდგომა* სვანური *მუჟღუჯ* ("წინამძღოლი", "წინამძღვარი") ტიპისაა და ხასიათდება,

როგორც "დრო, რომელიც ზამთარს (ან წელიწადს) წინ უძღვის" (მაჭავარიანი 1986: 129). ამ თვალსაზრისის მიხედვით, *შემოდგომის* სახელდების პრინციპში (და როგორც მიიხსენიებენ, საერთო-ქართველურშიც) სვანისათვის ამოსავალი "ზამთარი" გამოდის, რადგან ეს არის წლის დრო, "ზამთარს რომ წინ უძღვის".

გ. მაჭავარიანმა თავისი მოსხენება 1959 წ. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ენათმეცნიერების ინსტიტუტის საენათმეცნიერო საუბრებზე წაიკითხა. სხდომის ჩანაწერი გვამცნობს: "მოსხენების შემდეგ მოცემული ეტიმოლოგიის შესახებ აზრი გამოთქვა მ. ქაღანიძემ. მისი აზრით, *მუჟღტერ* შეიძლება სხვაგვარადაც დაიშალოს:

მუჟღტერ ← *მუჟ-ღტარ ← *მჟ-ბლუარ-, სადაც მჟ → მიჟ = "მზე"-ს.

...მაჭავარიანმა უპასუხა, რომ მიჟ-ღტერ ან მჟ-ბლუარ, რაც მზეს დაუკავშირდებოდა, გამოსარიცხი არ არის, მაგრამ ჩვენი ენების წელიწადის დროთა აგების პრინციპს თითქოს არ ეგუება და შეიძლება ხალხური ეტიმოლოგიზაციის შედეგი იყოს-ო" (იქვე: 130, სქოლიო).

მუჟღტერ-ის ხალხური ეტიმოლოგიის მიხედვით, მისი მნიშვნელობაა "მზე მიდის", -აღნიშნავს ზ. ჭუმბურიძე და იქვე ეთანხმება გ. მაჭავარიანის ვარაუდს (ჭუმბურიძე 1988: 94).

ლატალურ (ზემო სვანეთი) მეტყველებაში ჩვენ მიერ დადასტურებულია *მუჟღტერ* სიტყვის სულ სხვა ახსნა (მოქმელი მ. ფირცხელანი). ეს არის "მზე"+"საზღვარი", რადგან "ლაღტ-რა" ორ ყანას შორის, ხოლო "ლაღღტერ" კი ორ რაიმეს შორის საზღვარია, ანუ: "მზე საზღვარზე", რადგან ამის მერე ბუნებრივი კლიმატური პირობები იცვლება და დღე მცირდება.

ბოლო სამ ეტიმოლოგიაში ("მზე მიდის", "მზე-ბლუარი" და "მზე საზღვარი") ყველაგან ლექსემა "მზე" ფიგურირებს (სხვათა შორის, მის არსებობას არც გ. მაჭავარიანი გამორიცხავდა). ვფიქრობთ, თვით ტერმინი თავის დროზე ორი სიტყვისაგან შედგებოდა და მსაზღვრელ-საზღვრულთან უნდა გვეკონოდა საქმე ("მზის ბლუარი", " მზის საზღვარი"). მაგრამ რატომ უნდა გვეკონოდა მეორე სიტყვად "ბლუარი" და "საზღვარი"?

"ბლუარ" სიტყვის ეტიმოლოგია არნ. ჩიქობავამ მოგვცა და აღნიშნა, რომ იგი უდიური ბებლ ("მზე") სიტყვიდან მოდის და "სამხრეთს" ნიშნავს (ჩიქობავა 1955: 67), ანუ "მუჟღტერ" ← *მიჟ-ბლუარ ← *მჟ-ბლუარ – "მზე სამხრეთი".

თავის მხრივ, ისიც საინტერესოა, მართალი იყო თუ არა გ. მაჭავარიანი, როცა ამტკიცებდა ("მზე ბლუარი"), ასეთი აგებულება ჩვენი (ქართველური) ენებისათვის დამახასიათებელი არ არისო?

"იმერული დიალექტის სალექსიკონო მასალაში" დადასტურებულია ტერმინი *შემოდგეი* // *შემოდგეი* (გაჩეჩილაძე 1976: 151), სხვათა შორის *შემოდგეი* ფორმა ლენხუმურშიც დასტურდება:

"გახსოვს, ღვინიან შემოდევს/აივანზე რომ შემოდევ?" (ღ. ასათ.: 46).

გურულშიც ეს ფორმა გვაქვს (ქელ: 48), რაც გვაფიქრებინებს, რომ იგი უნდა იყოს ამოსავალი სოტყვისა "შემოდგომა", რადგან შესაძლებელია ლექსემის ორ ნაწილად დაშლა **შემოდგო** ← შემო (ზმნისწინი) +დგო (ზმნა). მან შემდევში მიიღო საწყისის -ომა დაბოლოება, რადგან მისი მეორე ნაწილი "დგო" ზმნაა და ენამ გაანომინატივა (გააარსებითა).

ჩვენი მოსაზრების სასარგებლოდ, ანუ იმის დასტურად, რომ აქ მართლაც დევ – ზმნა გვაქვს, საკალენდრო ტერმინოლოგიაში შესული კიდევ ორი ტერმინი მეტყველებს: **არდადეგი** და **დადეგი**.

დადეგი – პირველი სექტემბერი (ძველი სტილით), როცა ხალხის რწმენით, მცენარეების ზრდა წყდება. დადეგის წინა დღით, საღამოს ყოველი ოჯახის ერთ-ერთი წევრი პირს მეზობლისაკენ მიაბრუნებდა და ხმამაღლა წარმოთქვამდა: "ჯვარი აქა, ჯვარი აქა, კუდიანებო! შენი სვი და შენი ჭამე, ჩემსას ჯვარი დამიწერე! ჯვარი აქა... ერთ-ორს გაისროდა კიდევაც თოფს. შედღული გეგონებოდა სოფელში. ბავშვებს შებეჭავდნენ, მიაწებებდნენ საფეთქლებთან თმებზე ცვილის გუნდებს. ყანასაც ბეჭავდნენ: ოთხივე კუთხეში შეაწებებდნენ ცვილით სიმინდის ღეროებს ან ღომის თავებს ჯვარედინად" (ქელ: 19).

"დადეგის" დღესასწაულს იმ ეპოქისად აღიქვამენ, როცა ახალი წელი სექტემბერში მოდიოდა. ფაქტობრივად, ეს იყო მზის უძრავი წელიწადის დადგომის ხანა და, ამის გამო, თვით თვესაც "ახალწლისად" ან "ენკენისთვე" ("ეკენია" – წლითი წლამდე განახლება ეწოდა (საბა I: 90).

3. ინგოროყვა კი მიიჩნევა, რომ "ქართულში ამ თვეს მიეკუთვნება მე-12 ადგილი თვეების საერთო რკალში" (ახალწლის თვიდან დაწყებული) (ინგოროყვა 1931-1932: 303). ამ ბოლო გამოთვლის მიხედვით კი გამოდის, სოველის თვე (ოქტომბერი) გვექონია წლის დასაწყისად, რაც სხვა წყაროებით არ დასტურდება.

სამაგიეროდ, წლის დასაწყისად სექტემბრის თვეს უჭერს მხარს ძველი ქართული საეკლესიო კალენდარი. ინდიკტიური წელიწადი პირველ სექტემბერს იწყებოდა (VII-IX სს) და მისი მარტის წლით შეცვლა უფრო გვიან (X ს.) მომხდარა (ეკელიძე 1940: 147).

ლექსემა **არდადეგი** კი "დადეგისაგან", ჩვენი აზრით, მხოლოდ **არ** თავსართით განსხვავდება. **არ** ქართულში უარყოფის ნაწილაკია და შემსრულებლისაგან კატეგორიულ აკრძალვას მოითხოვს: არ წახვიდე, არ მოიტანო, არ დადო...

"არდადეგი არს, რა მკათათვეში მზე ღომზე შევაღს, ვიდრე მის გამოცვლამდე ოცდაათი დღენი" (საბა I: 61).

"არდადეგი – 1. იხ. არდადეგები; 2. ერთი თვე ზაფხულის ბუნიობიდან (23 ივნისი) დაწყებული" (ქეგლ I: 556).

როგორც ქეგლ-შია მითითებული, მკითხველმა ლექსმა "არდადეგებიც" უნდა იხილოს და იქვე ვკითხულობთ: "არდადეგები-ი (არდადეგებისა) მხოლოდ მრავლობითში, დრო, რომლის განმავლობაში სასწავლებელში მეცადინეობა შეწყვეტილია, მოსწავლეები დათხოვნილი არიან. ზაფხულის არდადეგები – ზამთრის არდადეგები...

"არდადეგებზე შინ ვიყავი და აგვისტოში ისევ ვბრუნდებოდი კიევში" (დ. კლდიაშ.).

"ღაღო არდადეგებს სამშობლოში ატარებდა" (კ. ლორთ.) (ქეგლ I: 556).

"დიდი ხნის უნახავს გაეხარებოდა ხოლმე ჩემი დანახვა, არდადეგებზე სოფელში რომ დავბრუნდებოდი" (გ. ლეონ.: 156).

"ძველად "არდადეგები" ჩვეულებრივი "კანიკულების" მნიშვნელობით იხმარებოდა იმ დროის აღსანიშნავად, როდესაც სირიუსი (ძალი ვარსკლავი) მზესთან ერთად ამოდის და ჩადის, ე. ი. 22 ივლისიდან 23 აგვისტომდე" (გიორგობიანი 1972: 52).

სიტყვა *არდადეგი* დღეს მხოლოდ წიგნიერი ქართველის მეტყველებაში თუ არის ცოცხალი, *არდადეგებს* კი მთელი საქართველოს ტერიტორიაზე გაიგონებთ, მხოლოდ გარკვეულწილად სხვა გახმოვანებით: "არდადაგები", რაც ძირეული "არდადეგ" სიტყვის *ე* ხმოვნის რეგრესული ასიმილაციის შედეგია, წინამავალმა *ა* ხმოვანმა მომდევნო *ე* დაიმსგავსა. თვით სიტყვას ლათინური "kaniculi"-ს მნიშვნელობით იყენებს ენა. ი. ჯავახიშვილი "არდადეგს" ორნაწილიან კომპოზიტად განიხილავდა, რომლის მეორე ნაწილი "დეგი" ან "დადეგი" უნდა იყოს... მისი კომპოზიტიდან გამოკლების შემდგომ მზის თავდაპირველ ქართულ სახელწოდებად "არდა"-ს ან "არდ"-ს გულისხმობდა. "არდადეგი" მისთვის "არდის" დადგომის, დგომის აღმნიშვნელი ტერმინია და სიტყვა თავისი აგებულებითა და მნიშვნელობით ლათინურ Soltitium-ს უდრის, რადგან არდა // არდი თავის მხრივ ხალდეურად მზესა ნიშნავსო (ჯავახიშვილი 1950: 169-170).

ი. აბულაძეს თავის ლექსიკონში *არდადეგი* შეტანილი არა აქვს. სიტყვის დაფიქსირება საბას პრეროგატივაა. ქეგლ-ში რომ ის არა გვაქვს, არც არის გასაკვირი, რადგან თვით ავტორი ამ ნაშრომს მხოლოდ "მასალებს" უწოდებდა და პრეტენზია არ ჰქონდა მის სრულყოფილებაზე. მართლაც, თუ ამ ლექსიკონს დავაკვირდებით, ვნახავთ, ასტრონომიული ტერმინოლოგია მასში თითქმის არ ფიგურირებს. ასტრონომიული ტრაქტატების გარკვეული ნაწილიც მხოლოდ ბოლო ათწლეულის მანძილზე გამოქვეყნდა და, ამდენად, მკვლევარისათვის ისინი, ალბათ, უცნობიც კი იყო. თავის მხრივ ეს გამოორიცხავს "არდადეგის", როგორც ტერმინის, სულხან-საბას ან მის მახლობელ ეპოქაში გაჩენის ალბათობას. ჩვენი აზრით, იგი უფრო ძველ ხანას უნდა განეკუთვნებოდეს, კონკრეტულად იმ დროს, როცა ქართულში ზოდიაქოებს თავთავისი სახელი ჰქონდათ (ინგოროყვა 1929-1930: 220). ამ მოსაზრებას მხარს ისიც უჭერს, რომ არათუ ქართველურ, არამედ მთის იბერიულ-კავკასიურ ენებშიც "არდის" // "არდა"

აგებულების ლექსემა მზის სახელად არ დასტურდება. სამაგიეროდ, ქართულ ტერმინოლოგიაში გვაქვს: "სამხარი" (ნიშნავს "სამხრეთს" და "შუადღეს") და "ბლუარი" (სამხრეთი), რომელთაგან უფრო ძველი "ბლუარია". ორივეს კავშირი აქვს მზის სახელწოდებასთან: "სამხარი აღიდგურ სამყაროსთანაა კავშირში, ბლუარი კი ალბანურ-დაღესტნურ წრესთან გვიჩვენებს კონტაქტს" (ჩიქობავა 1955: 66).

ეს კი აშკარად მიუთითებს, რომ პრაქტიკულად "არდინ" // "არდა" აგებულების ლექსემა შეუძლებელია და კომპოზიტი "არდადეგი", როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, "დადეგის" საპირისპირო ტერმინია, მისგან არ უარყოფის ნაწილაკით ნაწარმოები. ამ აზრის სასარგებლოდ ისიც მეტყველებს, რომ მზის ერთ წერტილში დგომა-გაყინვა ქართული აზროვნებისათვის მიუღებელია. თვით ბარბალობას, როცა დღე ყველაზე მცირეა, "ბარბოლს მზე ერთი მამლის, ხოლო ქრისდემს-ს ერთი ვერძის ნახტომს აკეთებსო – ამბობენ ცხუმარელები" (ბარდაველიძე 1939: 7).

ქართული რწმენა-წარმოდგენებით კი ცხოველმყოფელ, მაცოცხლებელ მზეს მოძრაობა და მოქმედება მიეწერება, ანუ იგი მხოლოდ მოძრავი სახით წარმოიდგინება. ერთ ლექსში ვკითხულობთ:

"ნუ კვდები, გოლირაულო, / მარტო ხარ, არ გიხდებისა,
მამასა ურჯუკაისის/ მზე უდგას, უბნელდებისა."

გამოდის, მზის დადგომა მის დაბნელებას იწვევს, ხოლო ვისაც მზე დაუბნელდება, ის მოკვდება. სიკვდილს მოასწავებს თვალის დადგომაც. ეს გამოთქმა ემყარება მზისა და თვალის იგივეობას" (სურგულაძე 1986: 79).

3. ინგოროყვას მიხედვით კი "არდა-დეგი"¹² ქართლის ზოგ რაიონში ხალხის ცოცხალ მეტყველებაში შემდეგს ნიშნავს: სიცხეების დრო (უმთავრესად ივლისის სიცხეების სეზონზე ითქმის)" (ინგოროყვა 1929-1930: 303), ანუ ამ დროს მზე ყველაზე აქტიურია, დღეები ცხელი, ივლისის ხალხური ეტიმოლოგია "ყველაზე ცხელ თვედ" ნათლავს...

გამოდის, მზის დგომა-გაჩერება ლოგიკის მიხედვით შეუძლებელია... ამიტომ "არდადეგი" "დადეგის" საპირისპიროა და მათში "დეგ" ზმნა გამოიყოფა "და" ზმნისწინით:

და დ ე გ ი = და + დეგ-ი; არ და დ ე გ ი = არ + და + დეგ-ი.

სწორედ ამ "დეგ" ზმნის მეშვეობით არის აგებული "შემოდეგი", სადაც "შემო" ზმნისწინია. საქმე ის გახლავთ, რომ წლის მესამე დრო "შემოდეგი" // "შემოდგომა" ერთ-ერთი უძველესი ტრაქტატის მიხედვით დღევანდელობას დროში არ თანხვდება. ეს არის გრიგოლ ნაზიანზელის "ახალკვირიაკესათუს, არისა და ენკენისთვისათუს", რომელსაც ქართველი

¹² ავტორი ამ სიტყვის ასეთი დაწერილობით, რაღა თქმა უნდა, ი. ჯავახიშვილს უჭერს მხარს.

მთარგმნელი საყურადღებო კომენტარს ურთავს: "რომლობისაებრ უამთაფსა და მოქცევისაებრ მზისა განყოფენ წელიწადსა, რამეთუ ორთა მათ კიდეთა მეტობისათჳს, – ერთისა მის სიგრილისა და მეორისა სიცხისა; ხოლო ამითა საშუალოთა მათ ორთა, რომელთა კიდენი ზიარ ექმნებიან, – ერთისა მის სიცხისა და მეორისა სიცივისა – თჳსაგან დააწესებენ... ესოდენნივე არიან ქცევანიცა წელიწადისა უამთანი; ორნი სწორდღეობანი: გაზაფხულისაჲ – ვერძსა ზედა და სთულისაჲ – ქალწულსა ზედა; და სხუანი იგი ორნი: ზაფხულისაჲ – კირჩხიბსა ზედა და ზამთრისაჲ – თხის რქასა ზედა..." (ჭუმბურიძე 1988: 92).

საინტერესოა გამოთქმა "სწორდღეობა... სთულისაჲ – ქალწულსა ზედა", რაც ასტრონომიული მონაცემებით 21 სექტემბერს არ სცილდება. მაგრამ უკვე შუა საუკუნეებისათვის დღე-ღამის ტოლობის დრომ 23 სექტემბერს გადაინაცვლა, ანუ სასწორის ზოდიაქოში მოხვდა და 2000 წლის ქართული კალენდრის მიხედვით ბუნიაობის დღედ 26 სექტემბერია ფიქსირებული (ცის პრეცესიის გამო ბუნიაობის დღეთა გადაინაცვლება ჯერ კიდევ ჩვ. წ. აღ-მდე II ს-ში ბერძენმა ჰიპარქემ აღმოაჩინა) (წულაია... 2001: 223). ამ თარიღების ცვლილების მიხედვით ნებისმიერ ასტრონომს შეუძლია ზუსტად გამოთვალოს აღნიშნულ ცვლილებათა დრო. ჩვენ კი 23 სექტემბერი, ანუ სასწორის ზოდიაქოში მზის შებრძანება-შედგომა იმდენად გვაინტერესებს, რამდენადაც სწორედ იგი გახლავთ ტერმინ "შემოდგვის" საფუძველი. და, აი, რატომ: ცის ეკლიპტიკაზე განლაგებული ზოდიაქოები სასწორიდან მოყოლებული თევზებამდე 180⁰-ით არიან შემობრუნებულნი, რადგან ისინი სამხრეთ ნახევარსფეროში გადადიან (იქვე: 221) და სწორედ *სთუელის ბზნობაც*, თარიღის მიხედვით სასწორზე გადასული, ისევ ძველ რწმენა-წარმოდგენებთანაა დაკავშირებული. კერძოდ, "მზის გზა სექტემბრიდან დეკემბრამდე მის სიკვდილთან იყო გაიგივებული, ამ დროს დღე იკლებს, მატულობს სიცივე და სხვა... 22 დეკემბრიდან კი მზე მობრუნდება, მოიქარის ჩვენსკენ და 21 მარტს აღდგება, სწორდება დღე და ღამე" (გიორგობიანი 1972: 161).

სვანური *მუელტერ*-ის ზ. ჭუმბურიძის მიერ ფიქსირებულ ხალხურ განმარტებაში სწორედ ეს ფიგურირებს (მზე მიდის ანუ კვდება). ისევ ეს მომენტია გათვალისწინებული მ. ქალდანისა და მ. ფირცხელანის მონაცემებშიც (მზე ბლუარი და მზე საზღვარი), რადგან თვით სასწორის თანავარსკლავები ცის სამხრეთ ნახევარსფეროს "საწყისი", ანუ მისი "საზღვარია", ხოლო ქართული *შემოდგვი* სწორედ მზის ამ საზღვარზე შედგომის ან შემოდგომის მაჩვენებელია. თვით ამ ტერმინის გავრცელების არეალზე თუ ვიმსჯელებთ (გურია, იმერეთი, ლეჩხუმი...), იგი ქართიზებულ კოლხურ ტერიტორიას შეეხება და ამდენად უფრო კოლხურ ენობრივ სამყაროსთან გვიხვენებს კავშირს. თუმცა, ფიქსირებული სვანური მასალა იმის დასტური უფროა, რომ ლექსემის შექმნა-ჩამოყალიბებაში ყველა ქართველური ტომი მონაწილეობდა და მისი სრული არეალი პრაქარტული სინამდვილეა.

არდადეგი, დადეგი და *შემოდეგი*, ჩვენი აზრით, მსაზღვრელ-საზღვრულის შემადგენელი სინტაგმის სუბსტანტიური ნაწილებია. მათ პირველ ნაწილში ლექსემა "მზე" ფიგურირებს, ანუ თავის დროზე უნდა გვქონოდა:

**მზის არდადეგი, *მზის (უძრავი წლის) დადეგი* და **მზის შემოდეგი*.

ეს ყველაფერი კი, თავის მხრივ, ასტრონომიულ შეხედულებებთან არის დაკავშირებული და ქართველური ტომების რწმენა-წარმოდგენებიდან მომდინარეობს (ბარდაველიძე 1957: 157). ენაში მოქმედი საერთო წესის მიხედვით კი ხშირად ხმარებული სიტყვა იკარგება (გიგინეიშვილი... 1961: 35) და, ამდენად, აღნიშნული სინტაგმიდან მსაზღვრელი ("მზის") ამოვარდა, როგორც ერთ-ერთი უზენაესი და ტაბუირებული ღვთაების სახელი. ეს რომ მართლაც ასეა, ამის დასტურად ტერმინები *ადმოსავლეო* და *დასავლეო* გამოდგება. "მცხეთური ბიბლიის" დასაწყის წიგნებში გვაქვს "მზის ადმოსავლით" და "მზის დასავლით". აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ თითქმის თანაბრად გვხვდება მსაზღვრელად "მზე", როგორც პრეპოზიციული, ასევე პოსტპოზიციური წყობით:

1. "და ეპკუროს სალხინებულსა მას მზის ადმოსავლით კერძო, წინაშე სალხინებულსა მას აპკუროს სისხლისა მისგანი შვდგზის თითითა მისითა" – ლევ. 16-14.

2. "უკუეთუ წინად დაიწინდო სამოსელი მოყუასისაჲ, უკენსცე იგი მზის დასავლისა" – გამოს. 22-26.

3. "ასურნი მზის ადმოსავლეთად და ელინნი – მზის დასავლეთად, რომელნი შეშჳამენ ისრაჳლსა ყოვლითა პირითა..." – ეს. 9-12.

4. "და იყო, დასავალსა მზისასა უბრძანა ისო და გარდამოიხუნეს ძელთაგან", – ისუ 10-27.

"ბარუქის წინასწარმეტყველებაში" კი ტერმინი უკვე მსაზღვრელის გარეშე გვაქვს:

1. აღდეგ, იერუსალაჳმ, და დადეგ მაღლართა ზედა, და მიიხილე ადმოსავლით და იხილენ შეკრებილნი შვილნი მზის დასავალთაჲთგან ვიდრე ადმოსავალთაჲდე სიტყუთა წმიდისაჲთა მოხარულნი ჳსენებითა ღმრთისაჲთა – ბარ. 5-5.

2. აჰა, მოვლენ შვილნი შენნი, რომელნი განვაგლინენ – მოვლენ კრებულად ადმოსავალთაგან და დასავალთაჲდე სიტყუთა წმიდისაჲთა მოხარულნი ღმრთისა ღიდებით – ბარ. 4-37.

ამ ტერმინებში ლექსემა "მზე" შემთხვევით არ მოხვედრილა. ეს ჩვენი წინაპრების მზის წლით სარგებლობის ერთ-ერთი უტყუარი ნიშანია, რასაც მეგრული და სვანური ენის მასალაც ადასტურებს.

ადმოსავლეო

მეგრ. ბუაიოლე // ბუაიოლეუ (←ბუაშ"მზის" +იოლეუ"ადმოსავალი") (თოფურია 1979: 301);

ბუაში ალალ (ბუაში ალაღეს) – "მზის ამოსვლის ადგილი (მხარე)"

ლიუ-ლაუქ ქოურა უქ, ბუაიოლუ სენტოე მარე-"რიურაუმა მოატანა, აღმოსავლეთით სინათლე დგას" (ქაჯაია I: 258).

სვან.: მუჟლაწად, მიჟლაწად, ბზ., მუჟლაწად, ბქ., მიჟლაწად, ლნტ., მუჟლაწედ, ლაშხ. – აღმოსავლეთი, "მზის დასანახი".

მუჟლაწადხენჩუ ფოეს თატრზრ ხაშხა-ბქ. 224 – "აღმოსავლეთის მხარეს თავრარი ჰქვია":

ბესოს მიჟლაწად ზვის ქორი ხოგ- (ლნტ.) -"ბესოს აღმოსავლეთით უდგას სახლი" (სვან. ლექ.: 593).

დასავლეთი

მეგრ. ბუადაგუ (ბუადაგიუს) // ბუადულა (←ბუაშ+დილუღას – "მზის ჩასვლა") "მზის ჩასასვლელი (დასავალი)".

ბუაიოლუშე სი რექი დო ბუადალუშე მა საწყალი, ქხს, I: 144 "აღმოსავლეთით (მზის ამოსასვლელისკენ) შენ ხარ და დასავლეთით(მზის ჩასასვლელისკენ) მე საწყალი" (ქაჯაია I: 257).

სვან.: მუჟლაჰტარ – ბზ.; მუჟლაჰტარ – ბქ.; მუჟლატერ (ლშხ.) მიჟლატარ (ლნტ.) – დასავლეთი, "მზის ჩასასვლელი".

ემსუ მუჟლაჰტარხენ აჩად ი მერმე მუჟლაწადხენ (ბქ.) – "ერთი დასავლეთიდან წავიდა, მეორე აღმოსავლეთიდან" (სვან. ლექ.: 593).

ეს მასალა კი იმის მაჩვენებელია, რომ ძველ ქართულში ფიქსირებულია საერთო-ქართველური მონაცემები. პრაქტული მასალა ადასტურებს მზის, როგორც მნათობთა პანთეონის ერთ-ერთი უზენაესის ღვთაების, პირველადობას. სწორედ მისი მეშვეობით ხდება დროის აღმნიშვნელ ტერმინთა უმრავლესი ნაწილის სახელდება. ისიც საინტერესოა, რომ ამ სიტყვის მეშვეობით ყალიბდება სინტაგმები, სადაც ლექსება "მზე " მსაზღვრელ სახელად გვევლინება. ეს კი ჩვენი წინაპრების მზის წელიწადით სარგებლობაზე მეტყველებს.

"ძველი წელთაღრიცხვის VI საუკუნეში მზის წლით სარგებლობა უკვე დადასტურებული ფაქტია... ჩვენს ამ მტკიცებას საფუძვლად უდევს კოლხური თეთრის სერიის მონეტათაგან უმსხვილეს ნომინალზე – ტეტრაქმაზე – არსებულ გამოსახულებათა შინაარსის ურთიერთკავშირში განხილვა და მათი ახლებური ინტერპრეტაცია. ტეტრაქმის შუბლზე გამოსახული ლომის თანავარსკვლავედი თავზე სხივთა კონის მქონე გაფრენილ რაშთან (მზე) კომპოზიცია არდადეგში ჩადებულ აზრს – მზებუდობის მომენტს უნდა გამოხატავდეს. ეს კი უტყუარი საბუთია იმისა, რომ ძვ. წ. VI ს-ში ჩვენში მზის კალენდრით სარგებლობდნენ, მაგრამ ეს გარემოება ჯერ კიდევ არ გვაძლევს საფუძველს დავასკვნათ, რომ მზის კალენდარზე ჩვენი

უკანასკნელი უნდა იყოს განმსაზღვრელი სვანური *ქამლიზალ* ← ქამლიზალ-ისაც, როცა "გასვლის დრო" იგულისხმება, მხედველობაში *ზამთარი* კი არ ჰქონდათ ("ზამთრის გასვლის დრო"), არამედ "სახნავად, საერთოდ სამუშაოდ გასვლის დრო" (მაჭავარიანი 1986: 130). რადგან წლის დროთა სახელდების პრინციპში ორიენტირად "ზამთარი" არსად გვაქვს, პირიქით, როგორც ვნახეთ, ყველგან "ზაფხული" (ზაფხ-ულ-ი "წელი ცხელი") ფიგურირებს. სწორედ მისი დაყოფა ხდება კიდევ ორ სეზონად (*გაზაფხული* და *სთველი* // *რთველი*).

ტერმინები *მიუღლურ* და *შემოდგეი* // *შემოდგომა* კი მიღებულია ასტრონომიული ცოდნის საფუძველზე.

ამრიგად, *წელიწად*-ისა და *წლის დროთა* ლექსიკურმა ერთეულებმა საინტერესო დასკვნებამდე მიგვიყვანა:

1. ზოგიერთი ლექსიკური ერთეული ნომინატივად ქცევამდე ნაზმნარი სახელი – მიმდებარე იყო;
2. დღესდღობით მარტივ ფუძეებად აღქმული ლექსემები თავის დროზე დეტერმინანტი სუფიქსებით არის ნაწარმოები;
3. გვაქვს მსაზღვრელ-საზღვრულის მაგალითები;
4. ორსეზონიანი სისტემიდან ოთხსეზონიანზე გადასვლამ გვიჩვენა ჩვენი წინაპრების დამოკიდებულება საკუთარი შრომის ობიექტისადმი, რომ აქ მხენელ-მოხვევლი სუბიექტის აზროვნების სტილია განმსაზღვრელი და მოხდა ზაფხულის დიფერენცირება კიდევ ორ სეზონად;
5. სტრუქტურული თვალსაზრისით "მეს" აზროვნება ემთხვევა პროტოხეთურ მონაცემებს;
6. *გაზაფხული* და *შემოდგომა* გვიან წარმოქმნილი ტერმინებია და "გა" და "შემო" ზმნისწინების მეშვეობითაა ნაწარმოები:
 - ა) *გაზაფხული* მიღებულია ტერმინ *ზაფხული*-დან *გა*- ზმნისწინის მეშვეობით;
 - ბ) *შემოდგომა* "შემო" ზმნისწინისა და "დგე" ზმნის საწყისი ფორმის შერწყმით მივიღეთ;
7. *მიუღლურ* // *მიუღლურ* და *შემოდგეი* // *შემოდგომა* ქართველურ ტომთა ასტრონომიული რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით არის შექმნილი;
8. ვფიქრობთ, ჩვენი წინაპრების ასტრალურ რწმენა-წარმოდგენათა ფრაგმენტების მეშვეობით შესაძლებელია აღვადგინოთ მათი ენობრივ-ფსიქოლოგიური სისტემის აგებულებისა და განვითარების, სხვა ენებთან კონტაქტებისა და სიტყვათა სესხების გზები.

III თავი

თვე და თვეების აღმნიშვნელი ლექსიკა

კაცობრიობის გონება და თვალი მუდამ ზეცისკენ იყო მიპყრობილი, შიშის ზარსაცა სცემდა და წყალობასაც მისგან ელოდა ადამიანი. ის იყო მისი სამეურნეო თუ სხვა საქმიანობის განმსაზღვრელი და სწორედ მზე, მთვარე და ვარსკვლავები გახდა მისთვის დროსა და სივრცეში ორიენტირების ძირითადი საზომი. ამიტომ არ არის გასაკვირი, რომ ცის იმედად დარჩენილი ცაში ეძებდა თავის მფარველებს და ქმნიდა მათდამი მიძღვნილ რიტუალებსა და ტრადიციებს. ძველი ადამიანის გონება ყველა მოვლენას თავის ღვთაებას უძებნიდა და პოლითეიზმამდე მივიდა, ხოლო იმისათვის, რომ თითოეული მათგანისათვის მიეგო პატივი, უზენაესობა და რიგი დაეცვა, უნდა გარკვეულიყო დროულ თანმიმდევრობაში. ამისთვის კი მას აუცილებლად სჭირდებოდა კალენდარი, რომ არათუ უზენაესთან ურთიერთობა მოეწერიგებინა, არამედ შეექმნა ის გარემოც, ნორმალური პირობები რომ ჰქონოდა სამეურნეო საქმიანობის წარმოებისთვის. სწორედ "ცალკეული ხალხების გადასვლამ შემგროვებლობიდან მიწათმოქმედებაზე ისტორიულად განაპირობა სასოფლო-სამეურნეო სამუშაოთა ზუსტად განსაზღვრული ხალხური კალენდრის შექმნის აუცილებლობა... ეს ხალხური აგრარული კალენდარი დაეღო საფუძვლად ოფიციალურ სახელმწიფო კალენდარს. ამიტომ ახალი წლის დასაწყისი განისაზღვრებოდა ახალი სამეურნეო წლის დადგომით, რაც აისახა მსოფლიოს უძველესი ცივილიზაციების კალენდრებში" (ბრეგაძე 1976: 395).

ცნობილია, რომ ყველა ქვეყანაში მთვარის კალენდარი უფრო ადრე შეიქმნა (მთვარის ფაზებზე დაკვირვებით) და ის წინ უსწრებოდა მზისას (ვან დერ-ვარდენი 1991: 62). მთვარის ღმერთი ერთ-ერთი უზენაესთაგანი იყო (და არის) მსოფლიო ხალხთათვის და სიცოცხლის კვლავ აღდგენის სიმბოლოდ აღიარეს. მისი სქესი განსხვავებულია, ვისთვის მდებრობითი ღვთაებაა, ვისთვის – მამრობითი. "ეგვიპტელებს, ებრაელებს, ბერძნებს, რომაელებს, არაბებს, ფინიკიელებს მთვარე დედაკაცად ჰყავდათ წარმოდგენილი, ხოლო ბაბილონელებს, ასურელებს, ქანაანელთ, ქართველებს – მამაკაცად" (კოპალეიშვილი 1991: 3).

მართალია, ღენდერის (ეგვიპტე) ტაძრის კედელზე გამოსახულია მსოფლიოს ერთ-ერთი უძველესი კალენდართაგანი (მისი შექმნის დრო ჩვ. წ. აღ-მდე IV ათასწლეულია), მაგრამ მეცნიერები აღიარებენ, რომ პირველი სრულყოფილი კალენდარი ბაბილონელებმა შექმნეს. მათეული "თვეების დასახელება ნიპურში შეიქმნა და ფართოდ გავრცელდა ჩვ. წ. აღ-მდე 2000 წელს" (ბიკერმანი 1975: 16). ეს იყო ასტრონომიულად კარგად გათვლილი და მოწესრიგებული კალენდარი. მათი კოსმოგონიის მიხედვით, ბაბილონსა და მის შემოგარენში

ღმერთები კოსმოსში ბჭობდნენ, ხოლო ქურუმები დღენიდაგ იმის ძიებაში იყვნენ, თუ როგორ ჩაეყენებინათ ხალხის სამსახურში მთვარე, მზე და ვარსკვლავები. სწორედ ასეთი ქურუმ-სწავლულების მიერ იქნა შესწავლილი მთვარის ფაზები და მათ მიერ დაგროვილი ცოდნის საფუძველზე შემოიღეს შვიდდღიანი კვირა, 28, 29 და 30 დღიანი თვე და მთვარისმიერი 12-თვიანი წელიწადი. მათვე შექმნეს ჰორიზონტალური მზის საათიც, რომელსაც შემდეგში ბერძნებმა *გნომონი* უწოდეს (კოპალეიშვილი 1991: 14-15).

შემერულ – აქადური მთვარის კალენდრით ყოველი წელიწადი *ნისანუ*-ს თვით იწყებოდა. ეს ის თვე იყო, როცა პირველი რიცხვებიდანვე მდ. ტიგროსი წყლით ივსებოდა და სასოფლო-სამეურნეო წელიწადიც იწყებოდა. თვეთა თანმიმდევრობა კი ასეთი იყო:

1. *ნისანუ* (მარტი-აპრილი);
2. *იარუ* (აპრილი-მაისი);
3. *სიმანუ* (მაისი-ივნისი);
4. *დუუზუ* (ივნისი-ივლისი);
5. *აბუ* (ივლისი-აგვისტო);
6. *ულულუ* (აგვისტო-სექტემბერი);
7. *ტიშრითუ/თიშრითუ* (სექტემბერი-ოქტომბერი);
8. *არახსამნა/ვარახსამნუ* (ოქტომბერი-ნოემბერი);
9. *ქისლიმუ* (ნოემბერი-დეკემბერი);
10. *ტებეტუ/თებეთუ* (დეკემბერი-იანვარი);
11. *შაბათუ* (იანვარი-თებერვალი);
12. *ადარუ* (თებერვალი-მარტი);

(ვან დერ-ვარდენი 1991: 74)

და რადგან მთვარის წელიწადი უფრო მოკლე იყო (354 დღე-ღამეს შეიცავდა), ამის გამო წლის დასაწყისი არ ემთხვეოდა ხოლმე მდ. ტიგროსში წყლის მატებას, ახალი წლის დაწყებას "ელოდებოდნენ" და მთვარის წლის ჩათავეების შემდეგ მარდუქისადმი მიძღვნილი 11-დღიანი დღესასწაულები იმართებოდა. ეს კი მთვარის წელს ბუნებრივ, ტროპიკულ წელიწადთან ათანაბრებდა (ბიკერმანი 1975: 23).

"ზეიმის მე-11 დღეს იმართებოდა ქანდაკებების სახით წარმოდგენილი ღმერთთა მეორე კრება (პირველ კრებაზე მეექვსე დღეს იკრიბებოდნენ), რომელზეც ახალი წლის ბედი განისაზღვრებოდა, ანუ ქურუმები ერთი წლის ვადით ქვეყნის სამოქმედო გეგმას ადგენდნენ, მე-12 დღეს ქვეყანა უბრუნდებოდა თავისი ცხოვრების ჩვეულებრივ რიტმს და იწყებოდა ხვნა – თესვა" (კოპალეიშვილი 1991: 19).

მაგრამ მთვარის წელიწადი "უხერხულობებს" მაინც ქმნიდა და ამიტომ დროდადრო ქურუმებს მე-13 თვის დამატება უწევდათ. იმის გამო, რომ ყველა ტაძარი ამას თავისი დადგენილების მიხედვით აკეთებდა, დამატებითი თვე სხვადასხვა დროს ემატებოდა კალენდარს და ეს იწვევდა აღრევას. მხოლოდ ჰამურაბის მეფობის ხანაში სპეციალური ბრძანებით დაემატა ეს თვე გარკვეულ დროს და გარკვეული წესრიგით დამყარდა დროის აღრიცხვაში. ეს ჩვ. წ. აღ-მდე XVIII ს-ში მოხდა (სელეიშნიკოვი 1972: 34). აღნიშნული კალენდარი მოგვიანებით ფართოდ გავრცელდა მთელ წინა და მცირე აზიაში.

ეგვიპტური კალენდარი კი უძველესი მზის კალენდარია 30 – დღიანი 12 თვით. ეგვიპტელმა ქურუმებმა კარგად იცოდნენ, რომ უძრავი მზის წელიწადი ბუნებრივთან შედარებით მოკლე იყო და ზუსტი ასტრონომიული გამოთვლებით წლის ბოლოს 5 ეპაგომენს (ნაკიან წელს 6 ეპაგომენს) უმატებდნენ. თითოეული ამ დღეთაგანი ერთ რომელიმე გარკვეულ ღვთაებას ეძღვნებოდა: I – ოსირისს, II – ჰორის (დროს), III – სეტს, IV – ისიდას, V – ნეფთიდას. სწორედ მათ IV ათასწლეულშივე შეამჩნიეს, რომ ზაფხულის მზებუდობა გელიაქტიკური იყო, ანუ სირიუსის პირველ გამოჩენას უკავშირდებოდა (სელეიშნიკოვი 1972: 43). მათ მიერ შედგენილი კალენდრის გამოთვლა შედარებით მარტივიც იყო, რადგან თითოეული თვე გარკვეულ ღვთაებას ეძღვნებოდა და მეცნიერთათვის ცნობილია გრიგორიანულ კალენდართან შეფარდებით მათი დასაწყისიცა და დასასრულიც. იყო ერთი განსხვავებაც, ყოველი თვე სამი ათდღიანი კვირისაგან შედგებოდა (ვან დერ-ვარდენი 1991: 74).

უფრო მოგვიანებით მზე – მთვარის კალენდარი შეიქმნა მეტონის 19-წლიანი ციკლით, რამაც ქურუმ-ასტრონომებს საშუალება მისცა ყოველგვარი გაუგებრობანი აღმოეფხვრათ. რამდენიმე საუკუნის შემდეგ კი **ეგვიპტური კალენდრის ალექსანდრიული სახეობა** შექმნა **ბეროსმა**, რომელიც ბელის ქურუმი იყო. ჩვენს ერამდე 280 წ. ის იონიაში გადავიდა და კუნძულ კოსზე ასტრონომიული სკოლა დააარსა და ისტორიაში "ბეროსის ქრონოლოგიის" დამაარსებლად შევიდა, რადგან მის მიერ შექმნილი კალენდარი მრავალი ერის საკალენდრო სისტემის საფუძველი გახდა (იქვე: 126). ბერძნული და რომაული კალენდრებიც მას ეყრდნობა, ე.წ. "ბიბლიონური კალენდრის" ცვლილების საფუძველიც ის გახდა. იუდეველებმა ეს უკანასკნელი ჩვ. წ. აღ-მდე 587 წ. ბაბილონის ტყვეობის დროს მიიღეს (ბიკერმანი 1975: 17). ირანში კი ზოროასტრული კალენდრის სახით სტაბილური (უძრავი) ეგვიპტური (ალექსანდრიული) კალენდრის ერთ-ერთი ნაირსახეობა შეიქმნა, რომელშიც თვეთა და დღეთა დასახელებები თეოფორული იყო, ანუ ყოველი თვე და ამ თვის ყოველი დღე სახელდებული იყო მისი მფარველი ღვთაების სახელით (იქვე: 225-226).

სამეცნიერო ლიტერატურაში გაბატონებულია მოსაზრება, რომ სწორედ უძრავი ეგვიპტური მზის კალენდრის ალექსანდრიული სახეობა ჩვ. წ. I საუკუნეში ძველ საქართველოშიც

იქნა შემოღებული. "თავიდან აქ წელიწადი იულიუსის კალენდრით 6 აგვისტოს იწყებოდა. VIII ს-დან წლის დასაწყისი გადაიტანეს მარტოში, ხოლო X ს-დან იანვარში. VII ს-დან კი თვეთა რომაული სისტემის გამოყენება დაიწყო" (ბიკერმანი 1975: 226).

ქართულ სალიტერატურო ენაში დღესაც თვეთა რომაული სისტემით ხდება დროის აღრიცხვა, ამიტომ ჩვენ რომაული კალენდრის წარმოშობასა და მის განვითარებას უფრო დავაკონკრეტებთ.

"რომის ისტორიას არ შემოუნახავს ცნობები იმის შესახებ, თუ როდის დაინერგა რომში კალენდარი. მაგრამ ის კი ცნობილია, რომის ლეგენდარული დამაარსებლების რემუსისა და რომულუსის დრომდე, დაახლოებით ძვ. წ. VIII ს-ის შუა წლებამდე, რომაელებიც სარგებლობდნენ ისეთი კალენდრით, რომელიც 10 თვისაგან შედგებოდა. თანაც თვეებს სახელწოდებები კი არ ჰქონდა, არამედ ნომრები (წლის I, II, III, ... X), წელიწადი კი დაახლოებით გაზაფხულის დღელამტოლობამდე იწყებოდა" (კობალიშვილი 1991: 31).

სწორედ ლეგენდარული ტყუპების დროს ეწოდათ გარკვეულ თვეებს სახელები, მაგრამ ნაწილი ისევ რიცხვითი მარჯვენით დარჩა.

პირველ თვეს რემუსისა და რომულუსის მამის *მარტიუსის* (მარსი) სახელი ეწოდა. "ღვთაება *მარტიუსი* ომის ღმერთიც იყო და მშვიდობიანი შრომის დამცველიც. სწორედ ამ პერიოდში იწყებოდა რომში მინდვრის სამუშაოები. II თვე არის *აპრილი*, საფუძვლად სიტყვა აპერირე (გაშლა) უდევს, რადგან კვირტები სწორედ მაშინ იშლება. III თვე ღვთაება მერკურის დედას – ყვავილებისა და სილამაზის ქალღმერთ *მაიუსს* (მაიას) მიეძღვნა; IV – ღვთაება იუნიუსს – იუპიტერის ცოლს და *იუნიასი* უწოდეს... დანარჩენმა თვეებმა რიცხვითი ნუმერაცია შეინარჩუნეს: *კვინტილისი* ნიშნავდა წლის V თვეს, *სექტილისი* – VI-ს, *სექტემბერი* – VII-ს, *ოქტომბერი* – VIII-ს, *ნოვემბერი* – IX-ს და *დეცემბერი* – X-ს" (იქვე: 31).

კალენდრის რეფორმა ძველი წელთაღრიცხვის VII ს-ში რომის მეორე მეფემ *ნუმა პომპილიუსმა* მოახდინა და წელიწადს კიდევ ორი თვე XI და XII დაუმატა, რომელთაგან პირველი ორსახოვანი იანუსის (დროისა და კარის მფარველი), ხოლო მეორე კი მონანიებისა და მიცვალებულთა ღმერთ ფებრონიუსისადმი იყო მიძღვნილი და ამიტომაც შესაბამისად "იანვარი" და "თებერვალი" ეწოდათ (სელეიშნიკოვი 1972: 64).

კალენდრის შემდეგი "რეფორმატორი" *იულიუს კეისარი* იყო, რომელმაც ეგვიპტური (ალექსანდრიული) ტიპის ახალი კალენდრის შედგენა ალექსანდრიელ ასტრონომს *სოზიგენს* დაავალა. მან შეუნარჩუნა რომაულ თვეებს სახელწოდებები, ოღონდ წლის დასაწყისი მარტიდან იანვარში გადაიტანა, რადგან ახლადარჩეული კონსულები 1 იანვრიდან იწყებდნენ საკუთარი მოვალეობის აღსრულებას.

"იულიუსმა სენატს წარუდგინა ახალი კალენდრის პროექტი, რომელიც ძვ. წ. აღ.-ის 45 წლიდან შევიდა ძალაში. ხოლო ძვ. წ. 44 წელს კვინტილის თვეს, მარკ ანტონიუსის წინადადებით, იულიუსის პატივსაცემად "იულიუსი" ეწოდა, ცეზარი კვინტილის თვეში იყო დაბადებული" (კოპლენდი 1991: 34).

ოქტავიანე ავგუსტუსი კი კალენდრის ახალი რეფორმა "გაატარა" და მალე სენატმა ერის წინაშე მისი ყველა დამსახურების გამო ივლისის მომდევნო თვეს მისი სახელი უწოდა და "ავგუსტუს"-დ მონათლა სექტილისი. თებერვალს ერთი დღე მოაკლეს და მას დაუმატეს, რომ 31 – დღიანი გამხდარიყო. "ძველი წელთაღრიცხვის მე-8 წელს რეფორმის შედეგად დაკანონებული იულიუსის კალენდარი მრავალი საუკუნის მანძილზე ერთადერთი კალენდარი იყო რომის იმპერიის მთელ ტერიტორიაზე" (იქვე: 36).

იულიუსის მიერ შემოღებული რომაული კალენდარი საუკუნეების, უფრო კი თითქმის ორი ათასწლეულის მანძილზე მთელი ცივილიზებული კაცობრიობის დროის აღრიცხვის საფუძველთა საფუძველი გახდა. მათი წელთაღრიცხვა "რომის დაარსებიდან", ანუ "რომაული ერა", საერთაშორისო სისტემად იქცა და თითქმის ერთადერთი იყო, სანამ ათვლის წერტილად ქრისტეშობის მომენტი არ მიიღეს, რამაც დასაბამი მისცა ერას ე. წ. "ჩვენი წელთაღრიცხვით". რომაელთა "დამსახურება" კაცობრიობის წინაშე მარტო ამით როდი ამოიწურება. თვით ლექსებში *კალენდარი*, რომელიც მრავალ ენაში თითქმის ასევე უღერს, სწორედ ძველი ლათინური სიტყვა *კალენდე*-დან წარმოდგება. *კალენდე* კი არის ყოველი თვის პირველი რიცხვი. ამ დღეს სპეციალური პირები რომაელებს ყვირილით გადასცხებდნენ ხოლმე მთვარის მორიგი თვის დაწყებას, ახალი მთვარის კვლავ გამოჩენას (იქვე: 33).

გურიაში ახალი წლის ნაცვლად დღესაც გაგრძელებული ტერმინი "კალანდა" სწორედ ამ ძირიდან მოდის:

"შემოდოდა ჩიჩილაკებით ჩვენში კალანდა" – ანა: 18.

"კალანდას დღე ბაჭიას ნახტომის ოდენაა მომატებული" – ხს V: 229.

ლექსმა "კალანდა" სულხან-საბასთან –*ობა* სუფიქსით გვხვდება:

კალანდობა (მჯულის კანონი) – ახალ(ი) წელიწადი. თვს თავი მარტისა და სხვათა, ახალწელიწადი. მარტის თვის თავი. უოტა, ვრომალი.

"*ვრომალი, უოტა* და *კალანდობა* წლის თავი და თვის თავი(ა), რომელთა იმძინან, ვრომალი და კალანდობა არს წლის თავთა მოქცევა მარტის თვსა, რომელსა იმძინან, გინა იანვრის თვეთასა. კალანდ (რ)ობა – ახალწელიწადი" (საბა I: 269).

როგორც ვხედავთ, საბას მხოლოდ ერთგანა აქვს აღნიშნული, რომ კალანდობა იანვრის ახალი წელიწადია. ლექსიკონის ვარიანტთა უმრავლესობით მარტის ახალწელზეა საუბარი.

საქმე ის გახლავთ, რომ მარტო ძველ საქართველოში კი არა, მსოფლიოს მრავალ ქვეყანაში ცნობილი იყო საახალწლო ზეიმთა რამდენიმე თარიღი, რომლებიც დაკავშირებული იყო:

სამეურნეო წლის დაწყებასთან (ხენა-თესვა), რომელიც განისაზღვრებოდა გაზაფხულის ბუნიობით (25 მარტი). შემდეგ ქორონიკული წელთაღრიცხვის შემოღებასთან ერთად ამ თარიღმა 1 მარტზე გადაინაცვლა (კეკელიძე 1940: 23);

სექტემბრის ახალი წელი, დამკვიდრებული რომაული თვეების სისტემის სახელმწიფო სისტემად დაკანონებასთან ერთად (იქვე: 23);

იანვრის ახალი წელი (რომის იმპერიაში სოზიგენის რეფორმის შედეგად შემოღებული) – მარტის წელიწადმა X ს-ის II ნახევრამდე იარსება, მერე ის იანვრის წელიწადმა გამოდევნა (იქვე: 25);

კ. კეკელიძე მიიჩნევდა, რომ ჩვენს წინაპრებს ახალი წლის დღესასწაული არმაზობას ჰქონდათ (6 აგვისტო) (კეკელიძე 1940: 18), პ.ინგოროყვასათვის ის 23 აგვისტოს იწყებოდა (ინგოროყვა 1929-30: 394);

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ჩვენში *Calendae, Nonae* (მთვარის მორიგი ფაზის დაწყების მომენტი) და *Idus* (მთვარის კალენდრის მე-15 ან მე-13 დღე) – რომაული მთვარის კალენდრის შემოსვლის შემდეგ ამოქმედდა (კობალეიშვილი 1991: 105).

იანვრის ახალი წელი ჩვენში ათასწლეულზე მეტ ხანს ითვლის (რუსეთში ის ძალაში მხოლოდ 1700 წ. პეტრე I-ის ბრძანებით შევიდა).

"ძველ საქართველოში, როგორც საზოგადოდ ყველგან წარმართულ ქვეყნებში, ახალი წლის დღესასწაული დაკავშირებული იყო მზის ღვთაებასთან. ქრისტიანობის გავრცელები-სას წლისთავის ცერემონიალი ბასილი დიდის ხსოვნას დაუკავშირეს და ხელი მიჰყვეს საახალწლო წესების "გაქრისტიანებას", რაც ფორმალურად გატარდა, ძირითადად კი საახალწლო რიტუალმა შეინარჩუნა თავისი წარმართული სახე" (ქსპ I: 150) და ეს "წარმართული სახე" დღესაც ჩანს საახალწლო რიტუალში ბასილებისა და წმ. ბასილის სახით.

ეს დექსემა მეგრულშიც ქართულივით "კალენდა"-ს უკავშირდება:

კალანდარი – კალენდარი; "ხოთონც მუ მოულუდგნი კალენდარქე თი ვედიჩინგ" – ზამთარს (თუ) რა მოჰქონდა, კალენდარმაც ვერ (არ) დაიბარა (ქაჯაია II: 103)

კალანდა, კაბანდა – ახალი წელი – კალანდა.

"ქი(რ)სე რენ დო კალანდა რე; წყაკურთხია ჯგერი დლა" – შობა არის თუ კალანდა არის, წყალკურთხევა კარგი დღეა (იქვე: 103)

თურმე "ახალ წელიწადს დიდ პატივს სცემდნენ და ფრიად დღესასწაულობდნენ მეგრელები. მათის აზრით, მთელი წლის ბედნიერება ამ დღეზე არის დამოკიდებული,

ამიტომაც ყველა ცდილობს, რაც შეიძლება უკეთესად იდღესასწაულოს ეს დღე, რომ ამით მთელი წლისათვის ბედნიერება დაიკვებოს" (ლამბერტი 1938: 143).

ახალი წლის "დაკვებების" წესი და რიტუალი მთელ საქართველოში დღესაც ძალზე ცნობილი და გავრცელებული ტრადიციაა. ამ დღეს ყველა ზეიმობს, ხარობს, *მეკვლეს* ირჩევს და ულოცავს მარტო ნაცნობ-მეგობრებს კი არა, შინაურ პირუტყვსა და ფრინველს, მარანსა და საწნახელს... ახალი წელი ხომ ნაყოფიერების ღვთაებისადმი მიძღვნილი ტრადიციული ზეიმი... მან კი, საუკუნეებს გამომწეულმა, შეითვისა მრავალი წესი და ტრადიცია და ჩვენამდე სინკრეტული სახით მოაღწია. "ქრისტიანული *ბასილი დიდი* და *კალანდა* სვანურმა რიტუალმა ერთდროულად წარმოგვიდგინა წლის შემცველი ღვთაების – წლის ბატონის *ბასილი ძულუა კალანდაშიაშ*-ის სახით" (ჭელიძე 1987: 151).

"მეკვლე ასრულებს ახალი წლის ღვთაების *ბასილი ძულუა კალანდაშიაშ*-ის როლს... *ზომხას* (ზად მახე – "წელი ახალი") განსაკუთრებით საყურადღებოა მიწის თაყვანისცემის პლასტი და მასთან დაკავშირებული "მიძღვნა" – მიწისთვის შესაწირავის მირთმევის ცერემონიული თავისი ტექსტით:

"კერის, მიწის გამჩენელო,
დაამშვიდე სახლი ჩემი
ხვათი – ნაწველს, ჩანაკეთავს,
ჩემს სახლ-ჯალაბს აყვავება,
თუ ერთს ვისმეს, კაც-ბედნიერს
შენი ლოცვა გაუმარჯვდეს,
მომიმარჯვე ლოცვა შენი,
მეორედ მე მომიმარჯვე"
(ქს I: 154).

ეს ლექსიც იმის უტყუარი დასტურია, რომ ჩვენი წინაპრები *ახალ წელს* (უფრო კი მის მფარველ ღვთაებას) მზისა და ნაყოფიერების ღვთაებასთან აიგივებდნენ. სამაგიეროდ, ეს თარიღი სხვადასხვა იყო. ამავე დროს, თითოეული მათგანი ნებისმიერად, ვიღაცის ნება-სურვილის მიხედვით კი არ ღვინდებოდა, აგრარული კალენდრისა და ასტრონომიულის გათანაბრება – დაახლოების შედეგს წარმოადგენდა მაშინდელ მსოფლიოში არსებული "საერთაშორისო სისტემების" გათვალისწინებით. ასე, მაგალითად, ცნობილია, რომ ქორონიკონის წელთაღრიცხვის "შემოდებასთან" ერთად VIII ს. (781 წ-დან) ჩვენში ფეხი მოიკიდა მარტის წელიწადმა, რაც დაკავშირებული იყო ქორონიკონის 532-წლიან მოქცევასთან. "ტრაქტატებში უძველესი კალენდრის შესახებ ეს ციკლი ასურულადაა

სახელდებული, ანუ სირიულად, რადგან სირიული¹³ ეკლესიიდან არის ნასესხები. ამასთან მიიღეს ქრონოლოგია დასაბამითგანი 5604 წლით, რაც 96 წლით მეტია ბერძნულ 5508-წლიან სათვალავზე. ეს ეპოქა კი ემთხვევა საქართველოში ბაგრატიონთა დინასტიის ხელისუფლებაში მოსვლას" (თაყაიშვილი 1935: 22).

ამ წელთაღრიცხვას ოფიციალური სახითა და დათარიღებით პირველად "გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში" ვხვდებით (მჭედლიძე 1962: 150).

ე. თაყაიშვილი მ. ბროსეს აკრიტიკებდა, რომ თითქოს ქართველებმა "ქორონიკონი" პირველი ათასწლეულის ბოლოს, რომის დაარსებიდან 248 წ. მიიღესო. არგუმენტად შემდეგი მოჰყავდა: "პირდაპირ წერია, რომ სამყაროს შექმნიდან (აღამიდან, ანუ დასაბამიდან) ქრისტეს დაბადებამდე 5604 წ. გავიდა და 248 წ. ჩვ. წ. ქართველები ვერ იქნებოდნენ ქრისტიანები... თუ 248 წ. დაიწყო ეს წელთაღრიცხვა, მაშინ 781 წ. II მოქცევა დაიწყო და არა XIII... 780 წ. არის ბოლო ეტაპი ქართული კალენდარული რეფორმისა, რომელიც დაიწყო ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად აღიარებით, პირველ რიგში, წარმართული სახელწოდებები თვეებისა და კვირის დღეებისა შეიცვალა ებრაულ-ქრისტიანულით, ანუ არამეულ-ქრისტიანულით. მიიღეს კვირეულის სისტემა "შაბათი" (თაყაიშვილი 1935: 17-18).

ნეკრესის კალენდრის აღმოჩენისა და მისი შესწავლის შემდეგ გაირკვა, რომ ჩვ. წ. აღ-ის 248 წელს არის შემოღებული ეს წელთაღრიცხვა, რადგან 249 წლის მარტის ახალმთვარეობაზე გასწორებული კალენდარი და ქართული ქრონოლოგიაც მას მიჰყვება. პასქალური მთვარე – შზის კალენდრის მიხედვით ეს თარიღი მიაჩნიათ ქართული კალენდრის (მხოლოდ უკვე წარმართულის) ბოლო რეფორმის ხანად. შემდეგ კი, როცა მოხდა **დიონისე მცირის** პასქალური ცხრილების გათავისება ეკლესიის მიერ, აღარ იყო საჭირო ეს ძველი კალენდარი და ისიც წარმართული ტაძრის ადგილას აგებული სასახლის საძირკველში ჩააყოლეს (გაფრინდაშვილი 2002: 145-147). თვითონ **ნეკრესის კალენდარმა** კი ფუნქციონირება დაიწყო 81 წ. 24 ივნისიდან, კვირა დღეს, ახალი მთვარის ფაზის დასაწყისში, რომელსაც შეესაბამება I წლის, I თვის, I რიცხვი, კვირა დღე და კალენდარული ახალი მთვარის დასაწყისი (იქვე: 178).

ქორონიკონის გარდა ჩვენი წინაპრები მსოფლიოს მრავალი ხალხივით, წელთაღრიცხვას მეფეთა ტახტზე ასვლის დღითაც ანგარიშობდნენ, თუ სპარსეთში გვაქვს არშაკიდების, სასანიდებისა და სელევკიდების ერა, "შუშანიკის წამებაში" ვკითხულობთ:

"იყო მერვესა წელსა სპარსთა მეფისასა კარად სამეფოდ წარემართა ვარსქენ პიტიახში" – შუშ. (ბქელ: 133).

¹³ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების შემდეგ ჩვენს წინაპრებს სირო-პალესტინურ ეკლესიასთან ჰქონდათ მჭიდრო კავშირი.

სამეცნიერო ლიტერატურიდან კი ცნობილია, რომ ეს იეზიგერდ II-ის მეფობის ხანაა 459 წ.-დან და ამ თარიღის მეშვეობით ანგარიშობენ ნაწარმოებში განვითარებულ მოვლენებს.

თვით ქრისტიანული სამყარო კი წელთაღრიცხვას "დიოკლეტიანეს ერის" მიხედვით ანგარიშობდა, რომელიც იმპერატორი 284 წ. 29/VIII გახდა. "საპასეჟო ცხრილებს ამ თარიღიდან ანგარიშობდნენ, მაგრამ როცა საქრისტიანოს ცენტრმა იერუსალიმიდან და აღექსანდრიიდან რომში გადაინაცვლა, საპასეჟო ცხრილების შექმნა დაიწყო რომაელმა ბერმა, პაპის არქივარიუსმა წარმოშობით სკვითმა *დიონისე მცირემ*... მან წინადადება წამოაყენა, საპასეჟო ცხრილების დამთავრების მომდევნო წელი აღერიცხათ არა *დიოკლეტიანეს ერის 249-ე წლად*, არამედ ქრისტეს დაბადებიდან 533-ე წლად. ასე დაამკვიდრა საქრისტიანოში დიონისე მცირემ ახალი ერისა და ძველი ერის ცნება და მიჯნა, თანაც ქრისტიანულ ეკლესიას წარუდგინა 532 – წლიანი მოქცევის საპასეჟო დღესასწაულების ცხრილი, რომელსაც მოგვიანებით *დიდი კვკლოსი*, ანუ *დიდი ინდიქტიონი*, უწოდეს" (კოპალეიშვილი 1991: 106-107).

532-წლიანი ციკლი მან მიიღო იულიუს კეისრისა და მზე-მთვარის კალენდარული ციკლების კომბინაციათა შერწყმით (მეტონის რიცხვის გათვალისწინებით) $4X7X19=532...$ მაგრამ წელთაღრიცხვა ქრისტეს დაბადებიდან მაინც 608 წ. *პაპ ბონიფაციუს IV*-ის მიერ იქნა ოფიციალურად მიღებული (დიონისეს გარდაცვალებიდან 150 წლის შემდეგ), რადგან ის მზე-მთვარის კალენდარს ეყრდნობოდა და "მარტის წელიწადი" იყო (ბიკერმანი 1975: 143).

კ. კეკელიძესა და პ. ინგოროყვას მიაჩნდათ, რომ ძველი ქართული წარმართული წელიწადი აგვისტოში იწყებოდა. მისი დაწყების თარიღი განსხვავებული კი იყო, მაგრამ "ახალწლისად" მაინც 6/VIII-ს (კეკელიძე 1941: 18) ან 23/VIII-ს (ინგოროყვა 1929-1930: 386) დგებოდა. ეს მოსაზრებები ათეული წლების მანძილზე ყოველგვარი კრიტიკის გარეშე იყო მიღებული. ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ კ. კეკელიძის სტატიაში გამოთქმულ თითქმის ყველა დებულებას დღესაც კი უამრავი მომხრე ჰყავს, თუმცა ბოლო კვლევები ბევრ რამეს უარყოფს.

"საეჭვოდ მეჩვენება ქართული წარმართული ახალი წლის დაწყება აგვისტოში, როგორც ამას პ. ინგოროყვა და კ. კეკელიძე ფიქრობენ. ქართლში ქრისტიანობის შემოსვლისას ქართული წარმართული კალენდარი ძველადმოსავლური, კერძოდ – ბაბილონურ-სპარსული უნდა ყოფილიყო, რადგან საქართველო უძველესი დროიდან სწორედ ძველ აღმოსავლურ სახელმწიფოთა კულტურულ ორბიტაში იმყოფებოდა" (გოილაძე 1991: 65-66).

ასტრონომიული გამოთვლებიც არ ადასტურებს ამ ორი მეცნიერის მონაცემებს: "სწორედ ის ფაქტი, რომ I და XII თვეები ნეკრესის კალენდარში 30-დღიანი იყო და მათ შორის 5 (ან 6) დღიანი თვე არ თავსდებოდა, გამორიცხავს აკად. კ. კეკელიძისეული კალენდრის არსებობას ძველ საქართველოში" (გაფრინდაშვილი 2002: 155).

6. გაფრინდაშვილმა არც პ. ინგოროყვას "ზოდიაქური კალენდრის" პრინციპები დატოვა გაუკრიტიკებლად: "მზის მოძრაობა ზოდიაქურ წრეში მისადაგებულია იულიუსის კალენდართან, როგორც უკვე არსებულთან. მიუხედავად ამისა, მაინც რჩება შესაძლებლობა, რომ ძველ საქართველოში არსებობდა ეპაგომენური წელიწადი ეპაგომენებით VI და VII თვეს შორის (სოზიგენის IV ვერსია, ცხრილი 1), რაც მიიღო კიდევ პ. ინგოროყვამ **"ექსპერტის"** ცხრილის ჰიპოთეტური გარდაქმნის მეშვეობით ასტრონომიული მოვლენები ძველი აღმოსავლეთის განვითარებულ ცივილიზაციათა უმრავლესობაში წლის დასაწყისად მიიჩნეოდა, ეს იყო **დღეღამისწორობები** (გაზაფხულისა და შემოდგომის) და **მზებუდობები** (ზაფხულისა და ზამთრის). განსაკუთრებით **ზაფხულის დღეღამისწორობა** იყო პატივცემული, რომელიც მზის უძრავი წლის კალენდარს დაედო საფუძვლად" (გაფრინდაშვილი 2002: 156; 164).

უძველესი მონაცემებით, კალენდართა უმრავლესობა მარტის წლით იწყებოდა. მათემატიკურმა გამოთვლებმაც დაადასტურა, რომ "წლის მარტიდან დაწყება უფრო მოხერხებული და მათემატიკურად უფრო გამართლებულია, როდესაც წლის დასაწყისად 25/III აიღეს, შესაძლებელია, რომ, მაშინდელი ასტრონომების გამოთვლით, ეს დღე იყო საგაზაფხულო მზებუდობის დღედ დაწესებული. ასეც რომ არ ყოფილიყო, წლის დასაწყისის გადატანა საგაზაფხულო მზებუდობის დღიდან 20-21 მარტიდან 25 მარტს მაინც გამართლებული იქნებოდა, რადგან 25/III და 1/I ყოველთვის კვირეულის ერთსა და იგივე დღესაა ნაკიანი წლების შემთხვევაში. ეს კი აადვილებს გადასვლას ისეთი კალენდრიდან, რომელიც იწყება 25 მარტს, იულიანურ კალენდარზე, რომელიც 1/I იწყება. შესაძლებელია, რომ 25 მარტით წლის დაწყება პირველად ქართველებმა შემოიღეს" (ცხაკაია 1941: 216-217).

ამავე დროს ისიც აღინიშნა: "ქართლის მსგავსად ახალი წელი კაბადოკიაშიც გაზაფხულზე რომ იწყებოდა, ამას მოწმობს ლტოლვის დღედ ნინოს მიერ პირველი თვის 15 რიცხვის მითითება" (გოილაძე 1991: 69).

ეს ყველაფერი სამეურნეო წლის დაწყებასთან იყო დაკავშირებული. სწორედ ამ დროიდან იწყებოდა ხვნა-თესვა. "ეთნოგრაფიულ ყოფაში ადგილი ჰქონდა 9 ან 25 მარტამდე მინდვრის სამუშაოთა აკრძალვას, ხოლო ამ დღეს კი რიტუალური თესვა და სხვა გარკვეული წესების შესრულება ხდებოდა" (ბრეგაძე 1976: 396).

მარტის წლის დაარსება ჩვენში მზის კალენდრის შემოღებისთანავე უნდა მომხდარიყო. არადა, ეს ბევრად უფრო ადრე მოხდა ძველ საქართველოში, ვიდრე სხვა ქვეყნებში (მხედველობაში გვაქვს ჯერ კიდევ მზის მოძრავი წლით სარგებლობის ეპოქაც; მზის კულტის უზენაესობაც ქვეყანაში და დღე-ღამის ლექსიკურ ერთეულთა განაწილება მზის შუქის მიხედვით). ეს მონაცემები არქეოლოგიური მასალითაც არის დადასტურებული.

"კოლხური თეთრის ტეტრაქმის შუბლზე გამოსახული ღომის თანავარსკვლავედი თავზე სხივთა კონის მქონე გაფრენილი რაშით (მზე) კომპოზიცია არდადეგში ჩადებულ აზრს – მზებუდობის მომენტს უნდა გამოხატავდეს. ეს კი უტყუარი საბუთია იმისა, რომ ძვ. წ. VI ს-ში ჩვენში მზის კალენდრით სარგებლობდნენ, მაგრამ ეს გარემოება ჯერ კიდევ არ გვაძლევს საფუძველს დავასკვნათ, რომ მზის კალენდარზე ჩვენი წინაპრები სწორედ ამ საუკუნეში გადავიდნენ, მხოლოდ შეიძლება დავუშვათ, რომ ამ დროს მომხდარა ქართული მზის კალენდრის ერთგვარი რეფორმა" (გიორგობიანი 1972: 37-38). "ინდიქტიური", ანუ სექტემბრის წელიწადი ჩვენში ქრისტიანობას შემოჰყოლია (იქვე: 63).

სამეურნეო წლისა და ოფიციალური კალენდრის ახალი წლის თვედ სექტემბრის გამოცხადებაც უჩვეულო არ უნდა იყოს ქართული აგრარული ყოფისთვის, რადგან ჩვენში "ხორბლის საადრეო ჯიშების თავისებურებათა გათვალისწინებითა და დროთა განმავლობაში მიღებული გამოცდილების საფუძველზე შემუშავდა თესვის უფრო ხელსაყრელი აგროტექნიკური ვადა, რომელიც ზაფხულის დასასრულსა და შემოდგომის დასაწყისს დაუკავშირდა, ამიტომაც ახალი წლის თარიღმა თავისი წეს-ჩვეულებებით შემოდგომის დასაწყისისკენ გადაინაცვლა" (ბრეგაძე 1976: 394).

ყოველივე ზემოთქმული კი გვაგვარაუდებინებს, რომ თვით ახალი წლის რიტუალების სამეურნეო წელთან დაკავშირება ჩვენს წინაპრებს საშუალებას აძლევდა, "მსოფლიო სტანდარტის" მიერ მიღებული საერთაშორისო სისტემა უმტკივნეულოდ მიეღო და გაეთავისებინა, მით უმეტეს, თვითონ ეს "ტრადიციები" უკვე კარგად გამოცდილი და შესისხლხორცებულნიც ჰქონდა, ამიტომაც იყო, რომ "წლის დასაწყისის ცვლილებები "თოჭ ახალწლისად" შეიძლებოდა გვექონოდა მარტშიც და იანვარშიც, თუმცა ტრადიციისამებრ, ის სექტემბრის თვეს შემორჩა, როგორც "ეორტოლოგიური წლის დასაწყისი" (კეკელიძე 1941: 103).

იანვრის წელიწადზე გადასვლა კი გარკვეულ მათემატიკურ გამოთვლებს მოითხოვდა, რომ ძველი ქართული წარმართული კალენდრის ზოდიაქური თვეები ზუსტად დამთხვეოდა რომაულს. ცნობილია, რომ "ზოდიაქური თვე 8-დან 12 დღემდე ადრე იწყებოდა ლათინურ თვესთან შედარებით, ანუ არ შეესაბამებოდა ისევე, როგორც გრიგორიანული კალენდარი არ შეესაბამება იულიუსისას და გადაჰყავდათ ეს თარიღები, ზუსტად რომ დამთხვეოდა ერთმანეთს და განსხვავებები არ ყოფილიყო წმინდანთა ხსენების დღეებსა და დღესასწაულებში" (თაყაიშვილი 1935: 15).

თავიდანვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ქართული წარმართული კალენდრის შესახებ კ. კეკელიძის მოსაზრებანი ქართული საენათმეცნიერო და ისტორიული სკოლის წარმომადგენლებმა ფართოდ გაიზიარეს, ხოლო ემიგრანტი მკვლევარები და მათ შორის, ე. თაყაიშვილი კ. ინგოროყვას მონაცემებს ეყრდნობოდნენ.

თვით კ. დანელია და ზ. სარჯველაძეც კ. კეკელიძის აზრს იზიარებდნენ და თვლიდნენ, რომ "თვეთა სახელწოდებათაგან ხუთია უეჭველი ქართული ეტიმოლოგიისა: 1. ახალწლისაჲ (აგვისტო) – I თვე, 2. სოუელისაჲ (სექტემბერი) – II თვე, 3. ვარდობისაჲ (აპრილი) – IX თვე, 4. თიბისაჲ (ივნისი) – XI თვე, 5. ქველთობისაჲ (ივლისი) – წელიწადის ბოლო, XII თვე" (დანელია... 1997: 343), ხოლო დანარჩენი 7 თვე: 1. აპნისი (დეკემბერი), 2. სურწყუნისი (იანვარი), 3. მიპრაკანი (თებერვალი), 4. იგრიკა (მარტი), 5. მარიალი (მაისი), 6. ტირისკანი (ოქტომბერი) და ტირისდინი (ნოემბერი) ირანულ-სომხურად გამოაცხადეს, რადგან თვეთა გარკვეული დასახელებები ქართულსა და სომხურში ერთნაირი იყო (იქვე: 343).

კ. კეკელიძის მოსაზრებებს უცხოელი მეცნიერებიც იზიარებდნენ (ვფიქრობთ, ოფიცოზის მიერ საზღვარგარეთის ცენტრებში მხოლოდ კეკელიძის სტატიები იგზავნებოდა), ისეთებიც კი, როგორც არის კ. შმიდტი (1962) და ე. ბიკერმანი (1975).

უნდა ითქვას, რომ ი. გიპერტმა (გიპერტი 1986) ჩაატარა მონაცემთა სერიოზული კვლევა და *კაბადოკიურ* და *წინა* და *მცირე აზიის* სხვა ცნობილ კალენდრებთან ძველქართული წარმართული კალენდრის შეპირისპირების შემდეგ იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ ქართულსა და სომხურში მართლაც გვაქვს თვეთა ერთნაირი დასახელებები:

ქართ. სომხ.
ახალწლისა, ნავასარდი,
ტირის-დინი, ტრე,
მიორაკანი, მეჰეკანი
მარიალი, მარერი,
თიბისა, მარგაცი.

მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ ქართველებს ირანულ-სომხური კალენდარი ჰქონდათ (გიპერტი 1986: 113). ამ სახელთაგან ნაწილი ორივე ენაში ირანულიდან არის ნასესხები (ჩვენი მიორაკანი, მარიალი, ტირისდინი), ხოლო ნაწილი აგრარული შრომის სახეობის ან ახალი წლის დადგომის მიხედვით არის სახელდებული (იქვე: 113). ამავე დროს ისიც ცნობილია, რომ მსგავსი წეს-ჩვეულებები და რწმენები სხვადასხვა ხალხში ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად წარმოიშვა, "ცხოვრების ანალოგიური პირობების გავლენით, ადამიანური აზრის ერთნაირი მუშაობის შედეგად" (ფრეიზერი 1985: 64) და თვეთა სახელების მსგავსებაც სწორედ ამის შედეგი უნდა იყოს.

ი. გიპერტმა ისიც შენიშნა, რომ სომხური hori და sahmi მართლაც ქართულის გავლენაა (იქვე: 116), რითაც პ. ინგორიევას მოსაზრებას დაეთანხმა. მეცნიერმა ისიც აღნიშნა, რომ მისთვის გაურკვეველია სახელდება სამი თვისა: *სურწყუნისი* (სურწყუნისი), *იგრიკა* და *ქველთობისაჲ* (იქვე: 116).

ძალიან ბევრ ენაში სიტყვები "თვე" და "მთვარე" ერთი ძირითადი გადმოცემაა. ფიქრობენ, ეს იმიტომ მოხდა, რომ დროის პირველი გადაანგარიშება მთვარის ფაზების მიხედვით ხდებოდა და მთვარის კალენდრები წინ უსწრებდა მზისას (ბიკერმანი 1975: 12).

ქართულ-ქართველური ენებიც ცნობილ ცივილიზაციათა კვალს მისდევენ და ეს ორივე ლექსემა ერთი ძირითადი გადმოცემულია. ძველი ქართული ტექსტებიდან ცნობილია ღამის მნათობის ორი სახელი "მთვარე" და **ღუთუე/თუთუე – თთუე* (ჭმქმლ: 204).

ქართ. მეგრ.-ჭან. სვან.

**ღუთუე* თუთა დომდულ (თოფურია 1979: 24)

სვანური ლექსემის მეშვეობით (ძირად * დომდ- გამოჰყო, -ულ კნობობითი სუფიქსია) ვ. თოფურიამ გაარკვია, რომ მეგრულ-ჭანურს შემონახული აქვს უძველესი პრაქართული ფორმის ფონეტიკური ვარიანტი: თუთა ← *ღუთა... სწორედ ამ ფორმიდან მივიღეთ ქართული თთუე... "თთუე ← *ღუთედან ჯერ მეტათეზისით და შემდეგ ასიმილაციით: * ღუთუე → *ღუთუე → თთუე. ამ დროს საჭირო ყოფილა სამი ბგერითი მოვლენის შეხვედრა, მათი მოქმედების თანმიმდევრობის დაცვა: მეტათეზისი + ასიმილაცია + ბგერის დაკარგვა. *ღუთუე'ს ქართულში ოდეს-ღაც ისეთივე მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა, როგორც დღეს მეგრულ-ჭანურ თუთას ("მთვარე" და "თვე" – ევმა თუთა "სავსე მთვარე"; მუ თუთა რე ასე?-"რა თვეა ახლა" (ელიავა 1997ა): 174) ე. ი. იგი მატარებელი იქნებოდა როგორც მთვარის, ისე 30//31 დღის მთვარის მოქცევის "თვის" სახელწოდებისა, მაგრამ პირველის შინაარსი (მნათობის სახელი) ქართულში მას წაართვა "თოვა" ზმნისაგან ნაწარმოებმა "მთოვარე" (ახ. ქართ. > მთვარე) მიმღეობამ" (თოფურია 1979: 24-25; 35).

თთუე 1. ერთი წელიწადი არის თთუე ათორმეტნი. <ხოლო თთუეში რომელიმე ოცდაათი დღე არის და რომელიმე ოცდაათერთმეტი. <ხოლო ფებერვალი უნაკოდ ოცდარვა და ნაკით ოცდაცხრა. <ქართული ენით ეწოდებიან იანვარსა – აპანი, ფებერვალსა – სურწყუნისი, მარტსა – მირკანი, აპრილს – იგრიკა, მაისს – ვარდობისა, ივნისს – მარიალისა, ივლისს – თიბისა, აგვისტოს – ქუელთობისა, სექტემბერს – ახალწლისა, ოქტომბერს – სოველისა, ნოემბერს – ტირისკონი და დეკემბერს – ტირისდენი (საბა I: 240-241).

2. თთუე, თთუსა, მეთორმეტე ნაწილი წელიწადისა, месяц, თთვენი. თთვის თავი ესე იხმარების მთოვარის ანგარიშსა შინა ესრეთ, უკეთუ თთვე არს 30 დღენი, მაშინ ნიადაგი და თთვის თავი ორნივე მიეთულებიან ზედნადებსა, ხოლო უკეთუ თთუე არს 31 დღიანი, მაშინ მხოლოდ მიეთულების ნიადაგი და თთვის თავი აღარ (ნ. ჩუბ.: 232).

ძველ ქართულში თთუე ორი თ-თი იწერებოდა, თუმცა უძველეს ტექსტებშივე ხდება მისი ერთი თ-თი წარმოდგენა.

1. "არს დასაბამი ტანჯვათა მათ წმიდისა შუშანიკისათა თოუესა აპნისსა, მერგესა თუსასა – შუშ. გვ. 143

2. "იფარვიდა თავსა თუსსა ხუთ თოუე" (ქოსლ: 225)

"ორ თ-ს შორის ხმოვანს ჯერ კიდევ ნ. მარი და ი. ყიფშიძე ვარაუდობდნენ თუ ←* დუ (←ლო სვან.)", სადაც დუ – ნივთის კატეგორიის თავსართია (თოფურია 1979: 174; 204).

შემდეგში ლექსებში "შეიწყნარა ქართულისათვის დამახასიათებელი წესიც, რომლის მიხედვითაც ორი თანაბარი თანხმოვნისაგან ერთი იკარგვის და სიტყვა გამარტივდა, ერთ თ' მდე დავიდა. ერთ-ერთი თ'ს გაქრობას კი დასაბამი ძველსავე ქართულში მიეცა" (იქვე: 25).

არნ. ჩიქობავასთვის სიტყვა "თუთე" – ფორმით არსებობს. ორ თანხმოვანს შორის ხმოვნის დაკარგვის საკითხს რომ შეეხო, მკვლევარმა აღნიშნა: "მახვილია ის ფაქტორი, რომელიც ხმოვნის ამოღების პირობას (ხმოვნით დაწყებული სუფიქსის დართვა) აქცევს ხმოვნის ამოღების მიზეზად: თოუე ← თუთ-ე "თუთ-ა" (ჩიქობავა 1942: 107).

ახალ ქართულში *თვე* ერთი თანხმოვნით არის წარმოდგენილი. წინადადებაში რიცხვით სახელთან და სხვა მეტყველების ნაწილებთან ერთად უმეტესწილად დროის გარემოებას გადმოგვცემს.

"წამოველ ორი თვე არი, / მოვსდევ სამყაროს ღვთისასა" – ვაჟა: 436.

"მაიკომ ორი თვის წინათ თითქოს გაკვრით გადახედა ლევანს" (მ. ჯავახ.: 144).

"თვისა და თვის ბოლოზე ხანუმას თამასუქზე ხელს უწერდა" (მ. ჯავახ.: 4).

"ეს ის ელეფთურია, რომელსაც სწორედ გასულ თვეს სცემეს კეტებით დღეობაში მოსულმა ჭირვეულმა სტუმრებმა" (გ. ლეონ.: 11).

"ხელჩქარად მომიხდა ამ წიგნის წერა, სულ რამდენიმე თვეში!" (გ. ლეონ.: 10).

თვე – დროის აღრიცხვის ერთეული – წლის მეთორმეტედი ნაწილი.

თვედათვე – ყოველთვიურად, თვიდან თვემდე.

თვეობით – თვეების, რამდენიმე თვის განმავლობაში (ქეგლ(ე): 240).

მეგრ. მივდა რე თე თუთა? "თვის რა რიცხვია?" (ელიავა 1997ა): 174).

როგორც ვარაუდობენ, სვანურში *თჷე/თო//თრღ* ქართულიდან არის შესული (თოფურია 1979: 23).

აღას... აშხჷ თჷეისგა მახელჷჷჷ ახფას – ეს ერთ თვეში ვაჟაკი დადგა;

ჩხარა თჷე ანჩად – ცხრა თვე გავიდა; (აღბარ) მაშჷნე ლიგჷრგო თრღსა ხოხად – ესენი ყველაზე მეტად გიორგობის თვეში იცის (სვან. ლექ.: 262).

* დუთე -

ქართ. თოუე, თოუე "თვე"; თვე (ახ. ქართ.)

მეგრ. თუთა, თუთა "მთვარე"; "თვე"

ლაზ. თუთა// მთუთა "მთვარე; თვე"; თუთ-ერ-ი "თვისა", თუთ-აშ-თე "მთვარის სინათლე"
სვან. დოშდ – დოშდ-ულ "მთვარე"; დოშდ – იშ "ორშაბათი" (ქეველ: 107).

"ლაზურის მთუთა ვარიანტში მ ანლაუტში განვითარებულია, როგორც ჩანს, მეგრულმა და ლაზურმა შემოინახა სიტყვის თავდაპირველი მნიშვნელობა "მთვარე". სვან. დოშდ – რეგულარულად შეესატყვისება *დუთე-ს, სვანურ დოშდულ – ფუქეს დაცული აქვს მხოლოდ უძველესი მნიშვნელობა.

ქართული, მეგრული და ლაზური ფორმები შეაპირისპირა გ. როზენმა (როზენი 1845: 33). სვანური და მეგრული ა. გრენმა (გრენი 1890: 129). გ. კლიმოვმა საერთო-ქართველური ფუძე – ენისათვის აღადგინა *დუ(ს₁)თუ -არქექტიპი (ЭСКЯ: 75)" – ქეველ: 107.

მთვარის კალენდრები შუემერულიდან მოდის (ვან დერ-ვარდენი 1991: 62). ამის მიუხედავად მიაჩნდათ, რომ მეგრული *თუთა* და ეგვიპტური *თოთი* იყო მსგავსი ოდენობები (ჯავახი-შვილი 1950: 151; ჯანაშია 1952: 84). როგორც აღმოჩნდა, ქართველური თვე/მთვარე უფრო შუემერულთან იწინებს მეტ მსგავსებას: შუმ. *iti, itú* "თვე", ქართ. "თვე" (მ-თვა-რე), მეგ. "თუთა" სვან დოშდულ (გიორგაძე 2002: 23). თავის დროზე ამ დასკვნამდე რ. გორდეზიანიც მივიდა, როცა წერდა: "შუმ. *iti, itú, itud* "თვე, ახალი, მთვარე" – ქართ. თვე, თთუე (←* დუ/ს₁/თე-) (გორდეზიანი 1985: 46). თავის მხრივ, ისიც საინტერესოა, რომ "შუემერული ლექსიკის უდიდესი ნაწილი არც დრავიდულია, არც სემიტური და არც ნახურ-დაღესტნური, იგი აჩვენებს გარკვეულ სიახლოვეს ქართველურ ენათა ლექსიკასთან..." (გიორგაძე 2002: 168) და როგორც ფიქრობენ, ეს ამ ორი ეთნოსის უშუალო კონტაქტის შედეგად უნდა მომხდარიყო, მცირე აზიის ტერიტორიაზე IV-III ათასწლეულებში (იქვე: 169).

საერთოდ, სამეცნიერო ლიტერატურაში მიღებულია აზრი, რომ დამთხვევათა მრავალრიცხოვანი ფაქტები ხალხების მრავალსაუკუნოვან კონტაქტებსაც გულისხმობს. "უ. დიუმეზილი როცა ლაპარაკობს ხალხების მუდმივი თუ დროებითი კონტაქტების შესაძლებლობებზე ჯერ კიდევ წინარეისტორიულ პერიოდში ევრაზიის კონტინენტზე, იმოწმებს მ. გრანეს ერთი შეხედვით პარადოქსულ თვალსაზრისს, ირლანდიიდან მანჯურის ნაპირებამდე მხოლოდ ერთი ცივილიზაცია არსებობდაო" (გიორგაძე 1993: 4).

ჩვენ კი მივიჩნევთ, რომ ეს შემთხვევითი მსგავსება როდია. აქ საქმე გვაქვს "საკალენდრო" ტერმინებთან, რომლის უშუალო "შემოქმედი" ქურუმთა კასტა და სწორედ მისი თვალსაწიერი განსაზღვრავს ამ ტერმინოლოგიის სახესა და დამოკიდებულებას ისეთი "ბუნებრივი მოვლენისადმი", როგორც გაღმერთებული მთვარეა. თავის მხრივ, ბერძნულ-რომაულ თვეთა სახელდების პრინციპი უძველეს (პროტოხეთურ) ტრადიციას იმეორებს – თვეთა სახელდების წარმოება მთავარი საკულტო დღეების მეშვეობით ხდება, რაც წარმართულ ღვთაებათა მისტერიებთან იყო დაკავშირებული (გამყრელიძე... 1984: 394).

თვეთა სახელდების ეს ტრადიცია იმდენად ძლიერი აღმოჩნდა, რომ წარმართული ხანიდან ქრისტიანულ ეპოქაშიც გადმოვიდა: "ახე, დღე იოანეს შობისა 24 ივნისს, აქედან "ივანობის-თვე", დღეობა "კვირიკობა" – აქედან "კვირიკობის-თვე", დღეობა "მარიამობა" – აქედან "მარიამობის-თვე", დღეობა "ენკენია" – აქედან "ენკენის-თვე", დღეობა "გიორგობა" – აქედან "გიორგობის-თვე" (გრიგოლ ხანძთელის ბიოგრაფიაში: "გიორგი წმინდობის თთუჭ"); დღე "ქრისტეს-შობა" – აქედან "ქრისტეს-შობის თვე" (ინგოროყვა 1929-1930: 261-262).

ქართულში რომაული სახელდების პრინციპით თვის სახელწოდება პირველად წყისის წარწერაშია დაფიქსირებული (იმნაიშვილი 1982: 6). მასში ვკითხულობთ:

ესე ჯ~ი ქ~ში მე კოსტატი ძ~ნ სტეფანესმან და გუდასმან აღჰუმართე სახელსა მცხეთისა ჯ~ისასა ნასყიდევსა ქუეყანასა ზ~ა შაჰრამანსა ა~ სც~დ ჩ~ნ დასაცავად ცოლისა და შვილთა ნოემბერსა ი~ზ ამნ; ანუ: ეს ქრისტეს ჯვარი მე, კოსტანტიმ, სტეფანეს და გუდას ძემ, აღვმართე მცხეთის ჯვრის სახელზე ნასყიდ მიწაზე, შაჰრამანის პირველში, ჩვენ სალოცავად – ცოლისა და შვილებისა, ნოემბერსა 17. ამენ.

VII საუკუნის ოციანი წლებიდან იგი ფეხს იკიდებს ქართულ ქრონოლოგიაში და IX საუკუნეში უკვე გაბატონებულ სისტემად ქცეულა (კეკელიძე 1941: 9). როგორც ჩანს, ქართულმა ეკლესიამ საკუთარი დროის სათვლავი კონსტანტინოპოლში IX საუკუნეში შემუშავებულ "დიდი ეკლესიის წეს-განგებას" შეუსაბამა (არქიმანდრიტი რაფაელი 1890: 90).

ამავე დროს, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ გარკვეულ პერიოდში თვე არ იწყებოდა ისე, როგორც მას დღეს ავითვლით (მხედველობაში გვაქვს 1-ლი რიცხვით დაწყება). იგი ითვლებოდა იმ დღიდან, როცა მზე შედიოდა შესაბამის ზოდიაქოში 20-23 რიცხვის ფარგლებში და ეს იყო თვის აღრიცხვა ზოდიაქოთა მიხედვით და ზუსტად ემთხვეოდა თითოეული ზოდიაქოს დასაწყისსა და დასასრულს (სელეიშნიკოვი 1972: 47).

სწორედ VII საუკუნის 20-იანი წლებიდან მოყოლებული **წლის პირველ თვეს** გამოიყენებენ ლათინური სახელწოდებით **იანვარი**.

იანვარი – ლათინური კალენდრის წლის პირველი და ზამთრის მეორე თვე – ქეგლ(ე): 244.

"იანვარი მობრძანდება ახალწელიწად დღესაო" (ქსპ II: 189).

"იანვარი ამას ამბობს: / მე მოვიყვან კაი მზესო" (ქსპ, II: 186).

"ეს კია, რომ იანვრის ყინვიან ღამეებში, როცა ცა ყინვით გასკდომაზეა, ხშირად დაეხეტებოდა დაკონკილი ელიოზი ტყეში" (გ. ლეონ.: 13).

მეგრულ-ჭანურში სალიტერატურო ქართულის მასალა ფიქსირდება, თუმცა ჭანურში განსხვავებაც გვაქვს.

მეგრ.

იანარი

(ყოფშიძე 1994: 244)

ჭან.

იანარი

წანა აღანი "ახალწლისა", თუთა მორდერი "ახალმთვარისა"
(ჭარაია 1896: 37)

ეტიმოლოგია, წანა აღანი მას შემდეგ დამკვიდრდა, რაც ახალი წელი 1 იანვარს მობრძანდება, ხოლო თუთა მორდერი კი ხალხური ეტიმოლოგიაა.

სვანურში განსხვავებული ძირი გვაქვს: ქუწხ//ქუწხი:

"ქუწხისგა თხერედ ესერ დემა აკუწხე ფაკუნას ქწმთე" – იანვარში მგელიც კი არ გააგდებს თავის ლეკვს კარში;

"ქუწხიწმ მცხი ციცტუს ი კენს ესერ ათხანი" – იანვრის სიცვივე კატას და კვერნას ერთად უყრის თავსო (სვან. ლექ.: 788).

საინტერესო ის არის, რომ ქვემო იმერეთში ჩვენ დავაფიქსირეთ სიტყვა "ქვახი" ძლიერი ყინვების მნიშვნელობით:

"იანვარში ისეთი ყინვები იცის ქვახია, ქვასაც ხეთქავს" (მოქმელი მ. იობიძე, დაბ. 1922 წ.)

"ქვახს ჩვენ ნათლისღების წინა ყინვებს ვეძახით" (ე. ხარაბაძე, დაბ. 1920) – მასალა ჩაწერილია 2004 წ. სამტრედიის რ-ნ სოფ. დიდ ჯიხაიში.

როგორც ჩანს, ქვახი აქ რუსული крещенские морозы-ს ტოლფასია.

აღბათ არც ისაა ინტერესმოკლებული, რომ სახელი "იანვარა" საკმაოდ გავრცელებული იყო XX ს-ის დასაწყისის საქართველოში: "იანვარა ქართული სახელია, ნიშნავს იანვარში დაბადებულს, იანვრისას" (ჭუმბურიძე 1982: 77).

ძველქართული წარმართული კალენდრის სისტემაში კი მოქცეულია თვე აპანი, დაწერილობით "თთუჴ აპნისისაჲ". ეს სახელწოდება პირველად "შუშანიკის წამებაში" გვხვდება: "და არს დასაბამი ტანჯვისა მათ... შუშანიკისათაჲ თთუესა აპნისისასა, მერვესა თთუსასა..." (იმნაიშვილი 1982: 29).

"იყო ესე ათხუთმეტსა იანვრისასა, რომელი არს აპნისი"-ფილაკ. 160, 14 (იქვე):

ორივე შემთხვევაში თვის სახელი ნათესაობითი ბრუნვის ფორმითაა წარმოდგენილი, რაც კუმშვას იწვევს: აპანი→აპნისი.

მაგალითიდან კარგად ჩანს, რომ "შუშანიკის წამების" დაწერის დროისათვის ჩვენს წინაპრებს წლის დასაწყისის სულ სხვა თარიღი ჰქონდათ, კერძოდ, ამ აღრიცხვით "ახალი წელი" თანამედროვე ათვლით ივნისის თვეში მოდის, ანუ ზაფხულის მზებუდობაზე დაახლოებით 23/VI-მდე.

აპანი – 1. აპნისა – იანვარი ქართულად(აპანი) (საბა I: 28).

2. ძველი ქართული სახელწოდება იანვრისა, წარმართობის დროინდელი "თოუჭ აპანისი" (ძქელ: 9).

აპანი-ს ადგილი თვეთა თანმიმდევრობაში სხვადასხვა ავტორს განსხვავებულად აქვს ინტერპრეტირებული. კ. კეკელიძეს მიაჩნდა, რომ ეს თვე წინ უსწრებდა "სურწყუნისს" (კეკელიძე 1941: 22), ამ უკანასკნელის მონაცემებს ეთანხმება სულხან-საბას "სიტყვის კონა" (საბა II: 650).

პ. ინგოროყვა კი მიიჩნევდა, რომ აპანი // აპნისი მოხდევდა "სურწყუნისს" და "წყლის-საქანელის" ზოდიაქოდ განიხილავდა. იმოწმებდა "სინურ მრავალთავში" (864 წ.) არსებული კირილე იერუსალიმელის "გამოჩინება პატიოსანისა ჯუარისაჲ" და ლუკიანეს საკითხავის "პოვნაჲ... სტეფანწის, რჩეულისა მის მსახურისაჲ და პირველმოწამისაჲ"-ს სათაურზე დართულ მინაწერს "იანვრის თვის საკითხავი", რასაც ბერძნული დედანიც ეთანხმება (ინგოროყვა 1929-1930: 435-436). მოგვიანებით მან "ხეთური იეროგლიფური დამწერლობის" კვლევისას III კარში აღნიშნა: "აპნისი – ეს იეროგლიფური ხატი სიმბოლურად გულისხმობს ასტრონომიულ ზოდიაქურ ნიშანს "თხის-რქა". "ეს ერთ-ერთი თანავარსკვლავედია, რომელსაც გაივლის მზე წლიური მოქცევის მანძილზე. ეს ზოდიაქური ნიშანი ძველ საბერძნეთში გამოისახებოდა ისევე, როგორც ხეთური იეროგლიფი, ანუ თხისრქოსანი თავით და თევზის ბოლოთი. ამ ზოდიაქური ნიშნის ეს სიმბოლური გამოსახულება ძველ საბერძნეთში გადასულია ხეთას მსოფლიოდან" (იმ დროს, როცა პ. ინგოროყვა ამ ნაშრომს წერდა, არ იყო დამტკიცებული ინდოევროპელთა პროტოხეთებთან ნათესაობის თეორია). სამწუხაროდ, "ხეთური იეროგლიფური დამწერლობა" არ გამოქვეყნებულა და, ალბათ, დღესაც ხელნაწერის სახით დევს პ. ინგოროყვას არქივში (ჩხეიძე 1990: 152).

ზოდიაქური ნიშნით კი ეს თხის-რქაა.

"ახალი სახელწოდება თხის-რქა შეეფარდება ძველ სახელწოდებას "ვაცი". აქ ჩვენ გვაქვს ცნებათა ერთი რკალი("ვაცი" ერქვა ამ ზოდიაქოს იმის გამო, რომ ძველი რელიგიური წარმოდგენის თანახმად, იგი ითვლებოდა სახლად ღვთაება ვაცისა, ე. ი. იმ ღვთაებისა, რომელსაც ბერძნულში "პან", ხოლო ქართულში"ოჩო-პან-ტარი ეწოდება)" (ინგოროყვა 1931-1932: 281).

ავტორი წერდა: "ხეთური დამწერლობის ენაზე ამ ზოდიაქურ ნიშანს რქმევია "აპნისი", ბერძნულად ამ ნიშანს ერქვა "პან", ანუ იგივე სახელი, რაც იმ ცნობილ ღვთაებას, თხისთავიანი სახით რომ გამოხატავდნენ. ძველქართულადაც მას იგივე სახელი რქმევია, რაც ხეთურში – "აპნისი". ამავე დროს მან იმისაც მიაქცია ყურადღება, რომ სახელწოდება ამ ზოდიაქური ნიშნისა ძველქართულად ნათესაობითი ბრუნვის დაბოლოებით ("აპნ-ის-ი" ← "აპან-ის-ი") ზუსტად თანხვდება ამ სახელის ხეთურ ფორმას, რომელიც ასევე ნათესაობითი ბრუნვის ფორმი-

თაა წარმოდგენილი. ეს კი, თავის მხრივ, მიუთითებს ხეივანი და ძველქართული ასტრონომიულ-კალენდარული ტერმინოლოგიის გენეტიკურ კავშირზე" (ჩხეიძე 1990: 153-154).

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ პაველ ინგოროყვა ამ საკითხში სრულიად მართალი გახლდათ, და ვეთანხმებით კიდევ მას.

თუ *აპანი/აპნისი* თხის რქის ზოდიქური ნიშანია, მაშინ ის წინ უნდა უსწრებდეს სურწყუნის და არა მოსდევდეს მას, რაც ადრე ჰქონდა აღნიშნული ჩვენს ავტორს. ამ შემთხვევაში კი უფრო ზუსტი მონაცემი დააფიქსირა, რაც დაემთხვა საბას მასალას.

სამაგიეროდ, კ. კეკელიძე მიიჩნევდა, რომ: "აპნისი არის ნათ. ბრ. (თოუე აპნისი, resp. აპნისისა), სახ. ბრ. იქნება *აპანი*, რაც იგივე *აპამ*, ფალაური *აგან* ან ახალსპარსული *აბან* არის (აქედან გამოჰყავთ ებრაული აბ-იც). ეს სახელი, თუ მის ეტიმოლოგიას მივაქცევთ ყურადღებას (ძველ ირანულში მდინარის და წყლის სახელთანაა დაკავშირებული), უნდა მივიჩნიოთ იმ თვის სახელის დუბლიკაციად, რომელსაც სურწყუნისი ეწოდება" (კეკელიძე 1941: 2-3).

გამოვა, რომ ძველქართულ წარმართულ კალენდარში ერთი თვის სახელი საერთოდ დაიკარგა, მეორე თვე კი ორი სახელით არის წარმოდგენილი.

მართალია, ორივე ავტორი აღიარებს ძველი თვეებისა და შესაბამისი ზოდიაქოების დაწყება-დამთავრების თარიღთა ერთგვარობას, მაგრამ დროდადრო ახალ და ძველ სტილს მაინც არ აქცევენ ყურადღებას და, ვფიქრობთ, უზუსტობებიც აქედან მოდის.

ამასთანავე, დღის წესრიგში დადგება კიდევ ერთი საკითხი: თუ თვეთა სახელდების პრინციპს საფუძვლად უდევს ღვთაებათა დღესასწაულები, გვყავდა კი ქართველებს ღვთაება *აპი*, *აფი* ან *აბი*, ან *აპანი* // *აპნისი*? თავიდანვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ქართველური ენები ასეთ ღვთაებებს არ იცნობენ.

ჩვენამდე მოღწეული ფოლკლორული თუ ეთნოგრაფიული მასალა ღვთაების სახელს *აპანი* // *აპნისი* ფორმით არ ადასტურებს, მაგრამ გვყავს კოლხური ღვთაება "კაპუნია", რომლის ქართული შესატყვისი "კაპანი" გახლავთ (-უნ-ია დეტერმინანტი სუფიქსია და -უნ სუფიქსს ქართულში -ან შეესაბამება) (თოფურია 1979: 198).

*კაპუნია*ს ანთროპომორფული კერპი მარტვილის მონასტრის ადგილას მდგარა. სპილენძისაგან ყოფილა ჩამოსხმული, ღია პირით და პირმშობებს სწირავდნენ. (პირში) ქურუმები ათავსებდნენ კერპისათვის შეწირულ ცოცხალ ბავშვებს (ყიფშიძე 1994: 252). ეთნოგრაფიული მასალაც ამ მონაცემებს ადასტურებს:

"დასაჩოქებელ სალოცავს შინ ღოცულობდნენ კაპუნობას: "დიდო ღმერთო (ღუდო ღორონთი) და აქაურო ადგილო, შენ აგვაშენე, სინათლე და ბედი მოგვეცი." კაპუნიას ღოცულობდნენ დიდმარხვის ხუთშაბათს. ამ დღეს არ უნდა გადაცილებულიყო. ბევრი ცოტა ადრეც ღოცულობდა" (ჭანტურია 1982: 216). ამ მონაცემს სხვა ავტორები არ ადასტურებენ,

მათთვის კაპუნობის დღესასწაული იმართებოდა დიდმარხვის დაწყებამდე 10 დღით ადრე. იკვლებოდა საგანგებოდ გასუქებული ღორი ოკაპუნე- "საკაპუნო" (ყოფშიძე 1994: 252; ჭარაია 1918: 75; მაკალათია 1938: 307; ქაჯაია I: 108).

ამ ღვთაებისათვის სპეციალური ქვევრი არ არსებობდა: "ნებისმიერ ღვინოს სვამდნენ სალოცავ სახლში (გოხგამურე ყუდუში)... მას კაპუნია იმიტომ ერქვა, რომ სანსვლა ("კაპუა, რკაპუა") იცოდა. დიდი პირი ჰქონდა... იღვა სახლის ოდენა უზარმაზარი მოღრეცილი მუხის ქვეშ. ამ მუხის ქვეშ უზარმაზარი გველეშაპი იჯდა. თუ ის, ვისაც ზვარაკი უნდა შეეწირა, დროზე არ მიიყვანდა შესაწირავს, ეს გველეშაპი წამოვიდოდა და მთელ ოჯახს მუსრს გაავლებდა" (ჭანტურია 1982: 216).

კაპუნიას შესახებ სრულიად სხვა მონაცემები აქვს ჩაწერილი აპ. ცანავას "ქართული ფოლკლორის საკითხებში": "მას შესთხოვდნენ მოსავლის ბარაქას, სიკეთეს, საქონლის გამრავლებას. მისი სახელობის ლოცვა-ვედრებას მარანში ასრულებდნენ... შემორჩენილია გამოთქმა "მუჭო კიბირი გიძიბანს ოკაპუნე დეჯიცა"(კბილი საკაპუნო ღორით დაგიკრეჭიაო)... კაპუნია ერთ-ერთი უძველესი ღვთაებაა, რომლის სახე ადრევე დაჩრდილა სხვა ღვთაებამ, მაგრამ იმდენად ძლიერი ყოფილა, რომ დღემდე მაინც შემორჩა მისი სახელობის დღე... სამეგრელოში დღესაც წყევლის ძლიერ სტერეოტიპად ითვლება: "კაპუ ქიგტგორლაფუდასი" (კაპუ ჩაგივარდესო, ე. ი. ხმა ჩაგიწყდეს, მომკვდარიყავიო)" (ცანავა 1990: 44-45).

ვფიქრობთ, მკვლევარმა კაპუნიას უძველესი სახე დააფიქსირა 1979 წ. ჩაწერილ მასალაში (მთქმელი ნ. სიგუა, 75 წლის). ღვთაებას ანთროპომორფული სახე არა აქვს. ის დიდი ფრინველია, "არწივზე მეტი, ზევით ცხოვრობს, სულ დაფრინავს. ის არის მეამინე. თუ კაცი ვინმეს დაწყევლის და ამ დროს კაპუნიამ "ამინ" დააყოლა, წყევლა უსათუოდ შესრულდება... მის დღეობაზე არავითარი საქმის გაკეთება არ შეიძლებოდა. ტყვიას გესროდნენ, რაიმე რომ გაგეკეთებინა. იმ დღეს რომ ვინმე გარდაცვლილიყო, არავინ იტირებდა, გადააფარებდნენ ზეწარს და მეორე დღემდე ხმას არ გაიღებდნენ. ასე ძლიერ იყო ხალხი მისგან შეშინებული" (იქვე: 45-46).

აპ. ცანავასათვის კაპუნია ტოტემური ღვთაებაა, რომელიც წინ უსწრებს ანთროპომორფულ დარგობლივ ღვთაებას. ის უძველესი, "გრიფონის ტიპის არწივისთავიანი არსებაა, რომლის სამყოფელი ცაა. საკაპუნე რიტუალიც სწორედ ცის დღეს ცაშხას (ხუთშაბათს) სრულდებოდა. ჩანს, ადრე არ იყო კაპუნია დემონური თვისებების მატარებელი, ეს ფუნქცია მან ანთროპომორფულ ღვთაებებთან დამარცხების შემდეგ შეიძინა" (ცანავა 1990: 46).

მსჯელობა ლოგიკური და მართებულია: ეს ცივილიზაციის განვითარების შედეგია. ისიც ცნობილია, რომ თვით ხეთურსა და წინააზიურ კულტურებში თითოეული ღმერთი 9 საუკუნეს "უფლობდა". ღვთაებათა ცვლილების თანმიმდევრობა (ალაღუ- ანუ- კუმბარი-

თეშუბი) წარმოდგენილია ბერძნულ მითოლოგიაშიც (ოკეანე-ურანოსი- კრონოსი- ზევსი). მხოლოდ ცვლილებათა მოტივი არ ემთხვევა, ღვთაებათა ფუნქციები კი იდენტურია (სურიტული *ანუ*, შუმერული *ან*-იდან "ცა", ჭექა-ქუხილის ღმერთი თეშუბი და ბერძნული ზევსი)" (მაკუინი 1983: 178).

ჩვენს შემთხვევაში ღვთაების სახელი კი იგივე დარჩა (კაპუნია), მაგრამ მოგვიანო ხანაში მისი ფუნქციები დაიკარგა. მირსობის დროს ზუსტად იგივე ლოცვის წარმოთქმა იმაზე მეტყველებს, რომ მას ე. წ. *მირსი* ჩაენაცვლა (ციფშიძე 1994: 252; ქაჯაია II: 108).

მრავლად გვაქვს კაპუნ- // კაპან- ძირის სიტყვებიც:

1. *კაპუ* – ღორის ავადმყოფობა და, საერთოდ, შინაური საქონლის ავადმყოფობა (ქაჯაია II: 108);

2. *კაპეტი* – ჭანურში მაგარს, ძლიერს ნიშნავს (ციფშიძე 1914: 163);

3. *კაპარი* – მცენარე (ჭარაია 1918: 75);

4. *კაპოეტი* – ფრინველი წელიწად- გამოვლილი – საბა I: 352; გადატ. ძველი.

"კაპუეტი შიილებე მიმინო, ლუ – კაპუეტიე ჯვეში" – კაპუეტი შეიძლება მიმინო, ბუ, – საერთოდ კაპუეტია ძველი; გადატ. იტყვიან ქალზე, კაცზე, – ისეთზე, რომელიც არის თავისნათქვამა, ჯიუტი, ანხელი, მიუკარებელი, აყალ-მაყალის ამტეხი. შდრ. გურ. კაპუეტი:

1. ძნელად მოსახარში ქათამი, 2. ჯიუტი, ანხელი (ქაჯაია II: 108).

ამ ძირის სიტყვათა შედარება გვიჩვენებს, რომ აქ გამოიყოფა *კაპ*-ძირი, *-უნ*-ია კი რთული სუფიქსია და გვხვდება *ჩაგუნია(ჩაგუნა)*-ში. ქართულ მასალაში ის *-ან*- სუფიქსით არის წარმოდგენილი: *კაპ-ან-ი*.

"იანვარა"-ს ტიპის ანთროპონიმიანი ძირი ამჟამად არ გვაქვს, მაგრამ სახელი დაცულია გვარში კაპანაძე.

კაპანაძე – ზესტაფონისა და ხარაგაულის რაიონების მცხოვრებნი. სახელიდან *კაპანა*, ზოგადი მნიშვნელობით სიტყვისაგან *კაპანი* (კლდოვან-ღორღიანი ფერდობი, ქვა-ლოჯი-საბა) (მაისურაძე 1990: 84).

კაპანი – (ვტ. 397, 4)

1. ვიწრო ადგილი ან გზა: "ვალს იგი უვალთა ადგილთა... ღადოთა და კაპან-კაპანთამ"; "მირბოდა კაპანად და უჩინო იქმნა" (ძქელ: 192).

"ერთობ ლაშქრითა აივსო მინდორი, ტყე, კაპანია" (ვტ.: 595).

2. "ქუა-ლოჯიერი ადგილი, კლდერი ესრეთ, რომელ ქვები ამოშვერილი იყოს და ფეხით საველედაც ძნელი და ცხენით სრულად არ გაივლებოდეს. ასეთი ქვები იყოს, რომ ფერჯთა დაუჭრიდეს და დაუწყელულებდეს კაცთა" (თ. ბაგრ.: 68).

3. მთის კლდიანი ფერდის ფხა (ქველ IV: 1058).

4. მესხური, კლდოვან-ლორდიანი ნიადაგი, ქარაფი, კლდოვანი გზა (ქტოსკ: 271).

კაპან-ძირიანი ტოპონიმები გამოიყოფა ძირითადად დასავლეთ საქართველოში: გურია-იმერეთში, სამეგრელოში, აჭარასა და შავშეთ-იმერხეში.

კაპუნია – დაბალი ვაკე-ბორცვი, ჩაის ფართობი საქურჩის მარცხენა მხარეს(ს. მუხური) (ცხადია 1994: 115).

კაპანა – სოფელი სენაკის მაზრაში (ყიფშიძე 1914: 252).

კაპანი, კაპნისთავი, კაპნები, კაპანძირი (ქელ: 34; გაჩეჩილძე 1975: 43).

განსაკუთრებით ხშირია ის აჭარის მთიანეთის ტოპონიმში: კაპანი, კაპანდიდი, კაპან-თა, კაპანყანა, კაპანბაღჩა, კაპანტყე, კაპანძირი, დავთაკაპანი, კაპანთავი, კაპანახო, გაჭრილი კაპანი, კაპანჭალათი, კაპანხევი... (ბეჭერიშვილი 2001: 123). წყაროკაპანი, კაპანჭალათი (სიხარულიძე 1953: 53; 62). კაპან-ძირიანი ტოპონიმები დღესაც მრავლადაა შავშეთ-იმერხეში: კაპანათი, კაპანთა//კაპანთითავი, კაპანათი, კაპანბოღაზი, კაპელაქედი, კაპანი... (ცეცხლაძე 2001: 11; 22; 34).

მასალა ცხადად აჩვენებს, რომ ერთი შემთხვევის გარდა (და იქაც კაპუნიაა ფიქსირებული) ყველგან კაპან-ძირი გვაქვს.

ქვემო იმერეთსა და გურიაში "კაპანი" ყაძირ, სახნავ-სათესად გამოუყენებულ და აუთვისებელ მიწებს ეწოდება.

ტოპონიმთა სახელები რომ საუკუნეების მანძილზე უცვლელია და მათი სახელდება შემთხვევით არ ხდება, ეს სადავო არ არის. ამიტომაც, სწორედ მათი მეშვეობითაა შესაძლებელი უძველესი ფორმების ფიქსირება. არადა, გამოდის, ყველგან "კაპან"-ძირი გვაქვს.

ყოველივე ზემოთქმულს თუ გავითვალისწინებთ, თვის სახელად "კაპნისი" უნდა გვქონოდა, რადგან სინტაგმაში "თთუჴ კაპნისაჲ" -ან სუფიქსის კუმშვა ხდება.

თვის რომ ნამდვილად "კაპანი" უნდა რქმეოდა, კიდევ ერთი არგუმენტი ადასტურებს. უძველესმა დვთაებათა სახელებმა ჩვენამდე ადაპტირებული სახით მოაღწიეს. ყოველგვარი ფონეტიკური კანონზომიერების გარეშე, სიტყვის თავში ხმოვნების წინ თანხმოვანი იკარგება. ასეა წარმართულ დვთაებათა სახელებში:

სვან. დალი > ალი (ჩიქოვანი 1959: 67).

მეგრ. ჩაგუნა > აგუნა (გურული, იმერული, რაჭა-ლეჩხუმური) (ქელ: 17).

სვან. ვობი > ობი (მეგრ.) (კილანავა... 1981: 156).

მეგრ. ღორმოთი > ორმოთი (ჭან.) "ღმერთი" (ჯავახიშვილი 1979: 120).

ყოველივე ზემოთქმულის მიხედვით, შეიძლება ითქვას, რომ აპანი ← კაპანი-დან. კაპანი კი კოლხური დვთაება კაპუნიას ქართული სახელწოდებაა. მაშ გამოდის, აპანი დვთაება კაპუნია // კაპან-ის თეოფორული თვის სახელწოდება ყოფილა.

მიხეილ ჩიქოვანის მოსაზრებით, ქაღალდით დაღის ალად ქცევა ბარის საქართველოში გასაკვირი არ იყო (ჩიქოვანი 1959: 67-68). ქრისტიანული რელიგია წარმართობას ისე ვერ დაამარცხებდა, შინაარსი რომ არ გამოეცალა, მოესპო და გაენადგურებინა წარმართული რწმენა-წარმოდგენები. ანუ ერის მესხიერებიდან მათი კეთილ ღვთაებად აღქმა არ წაეშალა. გარკვეულ საუკუნეებში სწორედ ამის გამო აიკრძალა "როკვა და სიმღერანი საეშმაკონი", ამის გამო მოხდა საკალენდრო ტერმინოლოგიის უცხო ტერმინოლოგიით შეცვლა, თუმცა, მასშიც იგივე პრინციპი იყო წამყვანი. სამაგიეროდ, იანვარი, თებერვალი, მარტი,... წარმართული პანთეონის ღვთაებების სახელებიდან რომ მოდიოდა, ერის სულ მცირე 95-98 პროცენტისათვის იყო უცნობი.

თებერვალი ლათინური სახელწოდებაა წელიწადის მეორე თვისა. ის სალიტერატურო ქართულსა და სასაუბრო ენაში ერთადერთი სახელია ამ თვისათვის.

"თებერვალი ეუბნება: მეც შენ მოგიმართავ ხელსა" (ქსპ II: 186);

"თებერვალში თვეს იმდენი ემატება, რასაც ბიჭა ბატკანი გადახტებაო" (ხს: 105).

ხალხური ეტიმოლოგიით მას "ქართათვე"-საც უწოდებენ, რადგან ხშირია ქარები და, მაშასადამე, მისი სახელდება ბუნებრივი მოვლენის მიხედვით ხდება.

"ქართათვეში სიცივე ძვალსა და რბილში ატანს" (იმედაძე 1982: 49). ქართათვე – თებერვალი (იქვე, სქოლიო).

საინტერესო ის არის, რომ გურიასა და იმერეთში "ქარიჯრობა" (ქარიჯვრობა) (ქარის დღესასწაული ძველად – ქელ: 69) სცოდნიათ. მეგრულში დადასტურებული "ბორიაშ(ი) ოხვამერ(ი)" – რელიგიური ქარის სალოცავი (ქაჯაია I: 253), ვფიქრობთ, იდენტური უნდა იყოს ქარიჯრობისა, მაგრამ ის შედარებით გვიან სრულდება, სიმინდის დატარების დროს, ქარს ყანა რომ არ გაეფუჭებინა. ანუ კვლავ ბუნებრივი მოვლენა არის ნომენის სახელმძღვანელი.

თებერვლის ძველქართული სახელწოდებაა **სურწყუნისი**.

ი. გიპერტისთვის ამ თვის წარმომავლობა და ახსნა გაურკვეველია (გიპერტი 1986: 116).

სურწყუნისი – თებერვალი (საბა II: 87).

"და აღესრულა წმიდად სტეფანი თთუესა სურწყუნისასა ექუსსა, დღესა პარასკევსა, ჟამსა მეშვდესა" (ქეიქ: 247, 6-7).

"აღასრულა სრბად თვისი თთუესა სურწყუნისასა მეშვდესა, დღესა შაბათსა"(ძქელ: 406).

პ. ინგოროყვას აზრით, ეს თვე წინ უსწრებდა აპანს (იანვარს) და დეკემბერ – იანვარს მოიცავდა (22/XII-19/I), იმოწმებდა რა "სტეფანეს წამების" ტექსტს (ინგოროყვა 1929-1930: 44-45), უფრო მოგვიანებით კი მან გამოასწორა ეს შეცდომა, როცა სურწყუნისი "წყლის საქანელის" ზოდიაქოს გაუთანაბრა (ჩხეიძე 1990: 152).

სულხან-საბა კი ყველგან მიუთითებს, რომ *სურწყუნისი აბან*-ს მოსდევს და თებერვლისთვის ტოლფასია. გამოდის, მონაცემები არ ემთხვევა ერთმანეთს. ეს აღრევა გამოწვეული უნდა იყოს ტექსტთა გადამწერების მიერ ლათინური წარმოშობის თვეთა სისტემაზე გადასვლისას. მარტივლთა წამების თარიღებს "უთანაბრებდნენ" ბერძნულ-რომაული ტექსტების მონაცემებს და ამით "მახინჯდებოდა" ან სულაც იკარგებოდა ქართული ტექსტის მონაცემები. ამის ნათელი დასტურია გ. ფერაძის მიერ ფიქსირებული გიორგობის თარიღის 9 ნოემბრიდან 23 რიცხვში "გადატანა" (ფერაძე 2001: 96).

ჩვენ კი ვთვლით, რომ *სურწყუნისი* მოსდევს *აბან*-ს (ვეთანხმებით საბას მონაცემებს).

კ. კეკელიძე მიიჩნევდა, რომ ეს თვე იწყებოდა 3 იანვარს და სრულდებოდა 1 თებერვალს. მისთვის თვეს *სურწყუნისი* ეწოდებოდა: "თვე არის ნათ. ბრ-ის ფორმით. სახ. ბრუნვა უნდა იყოს "სურწყანი". ეს სახელი ორი ნაწილისაგან შედგება: "სური" და "წყანი", უკანასკნელი უნდა იყოს ახლანდელი "წყალი" (ნ/ლ), ხოლო პირველი "სურ" იგივე "წყალი" ავესტური ფორმით. ზენდ-ავესტაში ოცდარვა იაზატებს შორის ცნობილი იყო "არდავირ-სურ", რაც ნიშნავს "წყარო ზეციური წყლისა" (კეკელიძე 1940: 3-4).

გამოდის, ჩვენი თვის სახელი ავესტური წარმომავლობისაა და თავისი მნიშვნელობით ტოლფასი ყოფილა "წყალ-წყალ"-ისა. კ. კეკელიძის ახსნით, "აპანი"-ც წყალს (აბ-ს) უკავშირდება (იქვე: 2), ნუთუ ორი თვის ნომენი და ისიც ერთმანეთზე მიყოლებული, წყალთან არის დაკავშირებული?

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ არცერთ სხვა უძველეს კალენდარში ასეთ მოვლენასთან საქმე არ გვაქვს.

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ *სურწყუნისი* თავისი აგებულებით მართლაც კომპოზიცია და ნათესაობითი ბრუნვის ფორმითაა წარმოდგენილი: სურ-წყუნ-ის-ი, რადგან მასთან ერთად ყოველთვის არის მსაზღვრელი სახელი, ჩვენს შემთხვევაში "თვე", ანუ ის სინტაგმის ნაწილი იყო. მაგრამ რას ნიშნავს თვითონ: "სურ" და "წყუნ"?

ჩვენს ხელით არსებული მონაცემებით, ვფიქრობთ, ეს ორივე სიტყვა ქართველური სამყაროს კუთვნილება უფრო არის, ვიდრე ავესტური. კონკრეტულად, "სურ" მეგრულ-ჭანურია და ქართულად "სულ"-ს ნიშნავს, ხოლო "წყუნ" იგივე ძირია, რაც ტოპონიმ წყნ-ეთ-ში გვაქვს, სადაც -ეთ გეოგრაფიულ სახელთა მაწარმოებელი სუფიქსია (ქემმელ: 137).

"ამ სუფიქსის დართვისას მოსალოდნელი იყო ფუძეში ხმოვნის კუმშვა. თუ დაკარგულ ხმოვანს აღვადგენთ, ფუძედ წარმოგვიდგება *წყან*... ეს არის მუხის ერთ-ერთი სახელწოდება, რომელსაც მეგრულში შეესატყვისება ჭყონი. ამრიგად, წყნეთი იგივეა, რაც "მუხეთი" ან "მუხრანი" (ჭუმბურიძე 1982: 229).

წყან – საერთო-ქართველური ფუძეა, ყოველ შემთხვევაში, ის ზანური ერთობისთვისაა აღდგენილი. ქართ. **წყან-** (წყან-) ძირს კანონზომიერად შესატყვისება მეგრ. ჭყონ და ლაზ. ჭყონ-//მჭკონ-//მჭონ-(\leftarrow ჭყონ-); მეგრული და ლაზური ენების მასალა შეაპირისპირა ნ. მარმა (მარი 1912: 128), წყან – არქეტიპი ქართულ-ზანური ერთიანობის ხანისათვის აღადგინა გ. კლიმოვა (ЭСКЯ: 252) (ქეელ: 469).

ჩვენი ვარაუდი თუ მართებულია, მაშინ თვის სახელად "სურწყონისი" უნდა გვქონოდა. ამ შემთხვევაში **ო** ან ფონეტიკური პროცესის შედეგად არის **უ**-დ ქცეული (ო \rightarrow უ) ან სხვა სუფიქსთან უნდა გვქონდეს საქმე. მეგრულში თეოფორულ სახელებში **კაპ-უნ-ია** და **ჩაგ-უნ-ა** დღესაც **-უნ-** სუფიქსი გვაქვს. ამდენად მივიღეთ:

სურწყუნისი \leftarrow სურ+წყ-უნ-ის-ი, რაც ნიშნავს "სულ"+ "მუს"-ის-ი.

თავის დროზე პირველ სიტყვას ნათ, ბრ-ის ნიშანი უნდა ჰქონოდა და მაშინ გვექნებოდა სულ-ის + მუს-ის-ი. კომპოზიტა წარმოების წესად ქართულში დღესაც ცოცხალია ამ ნათესაობითი ბრუნვის ნიშნის მოკვეცა (ცხვირ-სახოცი, ხელ-სახოცი ტიპის) (შანიძე 1980: 155; თოფურია 1979: 105).

ხოლო მეგრულში ის იქნებოდა: ***სურ-იმ-ჭყონ-იმ-**ის ფორმით.

მაგრამ გვაქვს თუ არა იმის უფლება ვამტკიცოთ, რომ სურწყუნისი თეოფორული სახელია? თუშ-ფშავ-ხევესურულ დამწყალობებებში აუცილებლად იჩენს თავს "დიდებაში" მუსა და მუსის მყოფი ანგელოზი: "დიდება მუსა და მუსის მყოფსა ანგელოზსა, მუსასა და მუსის მყოფსა ანგელოზსა" (ქსპ X: 83).

ვფიქრობთ, სწორედ ეს "მუსის მყოფი ანგელოზი" უნდა იყოს სურ(იმ) ჭყონში \rightarrow სურწყუნ-ის-ის თეოფორული სახელის მიმცემი. მუსა ხომ თაყვანისცემის საგანი იყო ქართველური ტომებისა და ამიტომაც არის, მუსა, რკო, წყანი (მეგრ. ჭყონი), რომ დასტურდება მრავალ გეოგრაფიულ სახელში (ჭუმბურიძე 1982: 229).

"ქართლის ცხოვრებიდან" ისიც ცნობილია, რომ წმ. ნინოს ქართლად შემოსვლისას, ჩვენი წინაპრები თაყვანს სცემდნენ "ზოგნი ქვათა, ზოგნი ხეთა..." სწორედ ხეთა თაყვანისცემის კულტიდან უნდა იყოს შემორჩენილი ამ თვის სახელწოდება. თავის დროზე ის კოლხური (ზანური) ენობრივი სამყაროს შექმნილი უნდა იყოს. ამის დასტურია მისი **სურ-** ("სული") ძირი და **-უნ-** სუფიქსი. მერე მომხდარა სიტყვის "ქართიზება" და მეგრულ-ჭანური ჭყონ-//ჭკონ-ის ნაცვლად -წყ- ძირი გაჩნდა.

ამ ფორმით სიტყვა გაუგებარი გახდა როგორც მეგრულში, ისე ქართველში და ამიტომაც მივიღეთ ინტერპრეტაცია ამ თვის სახელის უცხო ენიდან წარმომავლობის შესახებ. კოლხურ (ზანურ) სახელწოდებათა ქართიზების ტრადიციას საუკუნეების მანძილზე უნდა ემოქმედა. ეს "შეცვლილი" სახელები ერის მესხიერებიდან შლიდა ძველს, აშკარად წარმართობასთან

დაკავშირებულს. ასე რომ არ მომხდარიყო, კლერიკალი ცენზორები არ დაგვიტოვებდნენ თუნდაც ამ ნომენს "სურწყუნთის"-ის სახით და ისევე შეცვლიდნენ უცხო ენიდან "ნასესხებით", როგორც სხვა თვეთა სახელები შეცვალეს.

გამოდის, "სურწყუნთის"-ი "მუხის ანგელოზის" თვე ყოფილა და ის იანვარ-თებერვლის რკალს, ანუ თანამედროვე მერწყულის ზოდიაქოს პერიოდს, მოიცავდა. ჩვენი კალენდრის იანვარ-თებერვალი კი, ხეთური ტრადიციით, მოდის თელეფინუს დაბრუნების დროზე (გიორგაძე 1976: 41). მისი სიმბოლოა ხე ეია (ურთხელი) (ხაზარაძე... 1988: 170).

ია გახლავთ ურთხელი, ანუ "ძელი ულპოველი, ხე უთხოვარი, საჯი" (საბა II: 167). "ქართველური ტომების რიტუალური თაყვანისცემის საგანი (მთელ მთიან საქართველოში) სვანეთში, მთის სამეგრელოში, რაჭა-ლეჩხუმში, მთიან იმერეთსა და გურიაში, აჭარაში, მთიულეთ-გუდამაყარში, ფშავში და ქართლშიც. მისი ტოტი მონაწილეობდა საახალწლო რიტუალებში, მიცვალებულთან დაკავშირებულ და მურყვამობა-კვირიაობის დღესასწაულებზე, ცნობილია "ურთხაობის" დღესასწაულიც (გაზაფხულზე)" (ხაზარაძე... 1988: 171).

ბარის საქართველოსათვის კი ურთხელი ფოთლოვანი მუხით შეიცვალა. ასეთი გადააზრებანი უცხო არ არის ცივილიზაციათა განვითარებისათვის (ფრეიზერი 1980: 109).

თელეფინუ მოკვდავი და აღორძინებადი ღვთაებაა. მისი დაბრუნებით იწყება ზრუნვა ქვეყნიერებაზე. "მის წინ ეიას ხეს დგამენ, ამ ხეზე ცხერის საწმისს კიდებენ, იგი ცხერის პოხიერების საწინდარია, მარცვლეულის სიუხვის, ღვინის სიუხვის, დღეგძელობისა და გამრავლების, იგი მოასწავლებს ცხერის სიცოცხლეს, ზრდა-სიმრავლეს, სიმსუქნეს. თელეფინუ მეფეს ცხერის ტყავს მიართმევს და ყველა სიკეთეს უხვად უბოძებს" (ხაზარაძე... 1988: 170).

სვანური მურყვანობა-კვირიაობა, რითაც საგაზაფხულო დღესასწაულთა ციკლს ედება სათავე, ვფიქრობთ, ამ კულტის გამოძახილი უნდა იყოს. კვირია ხომ ნაყოფიერებისა და შევლიერების ღვთაებაც არის და თუმ-ფშავ-ხევსურეთში მის ხედ მუხა ითვლება (თ.ონიაური, 1967: 79). ის მუხა, რომელსაც "მუხის ანგელოზი" ჰყავს, სურწყუნისისათვის თეოფორული სახელის მიმცემი.

გამოდის, სურწყუნისი ქართველური წარმომავლობის თვის სახელია. თეოფორულ ლექსებითა რიგს განეკუთვნება, რადგან გარკვეულწილად ხეთური თელეფინუს კულტის გამოძახილია. ჩვენი ვარაუდი რომ მართებულია, ამაზე თრიალეთის თასზე გამოსახული სცენაც მეტყველებს (ამირანაშვილი 1971: 64). ამიტომაც არის რომ თებერვლის // სურწყუნისის თვე საგაზაფხულო გამოცოცხლების პირველი ნიშნებით იკვეხნის: "ყოველ ნაყოფს გავადვიებ, წყალს ჩავუყენებ ხესაო" (გიორგაძე 1988: 108).

თებერვლის შესახებ ხომ ხალხური ლექსი გვეუბნება: "თებერვალი დადგაო, ხეში წყალი ჩადგაო" (ქსპ II: 83).

ერთი სიტყვით, *თებერვალი/სურწყუნისი* ბუნების გაღვიძების დასაწყისის თვეა და ქართულ-ქართველურ ენებში შესაბამისი რიტუალური ტრადიციებითაა წარმოდგენილი.

წლის მესამე თვეს თანამედროვე ქართულ-ქართველური ენები ლათინური სახელდებით იყენებენ: *მარტი*, რაც მარსის თვეს ნიშნავს (კოპალეიშვილი 1991: 31).

მარტი – 1. ლათინური კალენდრის წლის მესამე თვე (ქეგლ(ე): 283);

2. წლის მესამე თვე (ძქელ: 218).

"თუ მარტის ღრუბელი გაცივდა, იანვარს გასცილდაო" (ხს V: 91).

"მარტი რომ წინ გედვას, ზამთარს ნურც აქებ და ნურც აძაგებო" (ხს V: 112).

ქართველურ ენებშიც სწორედ მისი ლათინური დასახელებაა წარმოდგენილი.

სვან.-მწრტ // მარტ – მარტი:

" მწრტისგა ვნბინჳნ მეჯრობ"- მარტში დაიწყო თოვლის გამაგრება (სვან. ლექ.: 557).

გვაქვს ანთროპონიმი *მარტია*, რაც ნიშნავს: "ლათ. მარსისა" "მარსის"(ომის ღმერთის) კუთვნილს, ე.ი. "მეომარი". ევროპულ ენებში გხვდება იმავე ფუძისაგან ნაწარმოები ვაჟის სახელები *მარტინე* და *მარტინიანე*, ამ უკანასკნელისაგან კი იწარმოება ქალის სახელებიც: *მარტინა* და *მარტინიანა*. მარტია გააზრებულია, როგორც "მარტისა" ("მარტში დაბადებული") (ჭუმბურიძე 1982: 86-87).

ძველქართულად მარტს *მირკანი* // *მიჰრაკანი* ეწოდება.

მირკანი – მარტი. მარტსა ჰქვიან ნისანი და ფამენოთი. რომელსა ძველ(ად) ტრიმონ ეწოდებოდა, რომელ არს არეასი (საბა(ი): 440);

1. მარტი (საბა I: 412),

2. მარტი (ნ. ჩუბ.: 283),

3. ძვ. იგივეა, რაც მარტი (ქეგლ V: 421).

"მოჰკვეთეს თავი მისი თთუესა მირკანისსა, რომელ არს მარტი, ოცსა მას თვსასა" (ქცსლ: 101);

მირკანი წარმოდგენილია ფორმითაც *მიჰრაკანი*: "უფრო ძველი ფორმა მისი, რომელიც დამოწმებულია ერთ ძველში – *მიჰრაკანი*, მომდინარეობს ავესტური Mithra-საგან" (მე-7 თვე) და უდრის სომხ. "მეჰკან"-ს და მის ორეულს, კაპადოკიურ "მიორაკანა"-ს (კეკელიძე 1940: 3).

ამ თვის სახელის სესხების შესახებ ეჭვი არავის შეჰპარვია, ის ირანული წარმომავლობისაა.

"*მიჰრაკანი* თვე ძველ – ქართულ კალენდარში შეიცავდა თებერვლის ბოლო ნაწილს და მარტის პირველ ნაწილს; მიჰრაკანის თვე შეფარდებული ყოფილა თევზის ზოდიაკოს ნიშნთან და ზოდიაკური ქრონოლოგიის თანახმად იწყებოდა 19/II და სრულდებოდა 20/III" (ინგოროყვა 1929-30: 439).

3. ინგოროყვას მიაჩნია, რომ "მიძრაკან"-მა დაიჭირა "მარიალი"-ს ადგილი (ინგოროყვა 1931–1932: 439), რაც მართებული არ არის, რადგან საბასა და სხვა ავტორთა მიხედვით, "მარიალი" სულ სხვა თვეს ეწოდება და მასზე ქვემოთ გვექნება საუბარი.

მირკანი/მიძრაკანი ირანული კალენდრის თვის სახელწოდებაა და იგი გვხვდება შემდეგი ფორმებით:

"Miḏrakana (ფალაური), Miḏrakan, Miḏragan (ახ. სპარსული): ქართულში, როგორც ვხედავთ, უცვლელადაა გადმოღებული ამ ტერმინის ფალაური ფორმა: Mithrakan, მითრას (მიძრის) თვე, იგი მითრაიზმის ირანულ სახეობასთან არის დაკავშირებული (ინგოროყვა, 1931-32: 332).

ამ თვის სახელი აქვს ნასესხები სომხურს *მეჭეკი, მეჭეკან-მეჭრაკან* ფორმით, ის ფართოდ გავრცელებული თვის სახელია მთელ მცირე აზიასა და კაბადოკიაში, სადაც გვხვდება ფორმით Mithri; სტრაბონთან კი Miḏakana ← Mithrakana. 3. ინგოროყვა ამ სახელწოდების შესახებ ქართულში იმით ხსნის, რომ იბერიას მჭიდრო პოლიტიკური და კულტურული ურთიერთობა ჰქონდა ირანთან (იქვე: 333).

საინტერესო ის არის, რომ ძველ ხელნაწერებში არსებობს პიდრონიმი:

მიძრაქის ზღვა – ხვალის ზღვა – კასპიის ზღვა (დლონტი 1983: 217). ხოლო სახელი "მირიანი" თეოფორულია და სწორედ *მითრა*-დან მოდის: "*მირიან* (სპ.) "მითრასი" ანუ "მზისა" (მითრა მზის ღვთაების სახელია). მისგან არის ნაწარმოები მითრიდატე ("მითრას მიერ მოცემული"). სახელი *მირიან* ქართულში უძველესი ხანიდან გვხვდება" (ჭუმბურიძე 1982: 88), რაც იმის უტყუარი მანკენებელია, რომ ეს ძირი საუკუნეების მანძილზე არსებობდა საქართველოში და ამ თვის სახელიც უძველესი ნასესხობაა.

აპრილის ძველქართული სახელწოდებაა *იგრიკა*. თანამედროვე ენაში რომაული კალენდრის II თვის სახელი გამოიყენება, რომელსაც "აპრილისი" უწოდეს. მას საფუძვლად დაედო ლათინური სიტყვა "aperire" (გაშლა), რადგან აპრილში იშლებოდა კვირტები" (კობალეიშვილი 1991: 31).

აპრილი – 1. იგრიკა ქართულად (საბა I: 25);

2. იგრიკა-ზოდიაქო (ნ. ჩუბ.: 139);

3. ლათ. *aprilis*, კალენდარული წლის IV თვე (ქეგელ I: 527).

"ამ აპრილს გვესტუმრა ქალაქიდან" (ვაჟა ბ) II: 108).

"აპრილი ეუბნებოდა: -ნუ იქ, მამაშენის მზესა!" (ქს II: 187).

"აპრილში გეახლებით, ამ წყალს დავაშრობ და ერთ ადგილზე კიდევ გავთხრი" (მ. ჯავახ.: 175).

ქართველურ ენებში სალიტერატურო ქართულის გავლენა დიდია და ყველგან აპრილია ფიქსირებული, მაგ.: აპრილ-ი||არპილ-ი(მეგრ) (ქაჯაია I: 197).

ამ თვის ძველქართული სახელწოდების ახსნა ვერ შეძლო ი. გიპერტმაც (გიპერტი 1986: 116). მისი სახელწოდების (იგრიკა) ჩვენამდე მოღწევა სულხან-საბას დამსახურებაა.

"აღესრულა მეშუდესა აპრილისა თთუესა, რომელ არს იგრიკაჲ" – ფილაკტ.

"მეთოთხმეტესა დღესა ადარისასა, რომელ არს იგრიკაჲ – ესთ. 63/5.

"შეთსამეტესა დღესა თთუსასა მის მეთორმეტისასა თთუესა ადარსა, რომელ არს იგრიკაჲ"-ესთ. 67/8.

პ. ინგოროყვას მიაჩნია, რომ იგრიკა-ს თვე ვერძის ზოდიაქოს ნიშანს უდრიდა (21/III-20/IV). მან ერთმანეთს შეადარა ებრაულ, რომაულ და ქართულ თვეთა სათვალავი და ისე გამოიტანა ეს დასკვნა (ინგოროყვა 1929-30: 441).

კეკელიძეს კი მიაჩნია, რომ "იგრიკაჲ ანუ თთუე იგრიკისაჲ... ნამდვილი პირველადი ფორმა ამ სახელისა არის *იგრი*, resp. *იგრისაჲ*, როგორც ეს დამოწმებულია ერთს ჰაგიოგრაფიულ ძეგლში: "სუფევასა დეოკლეტიანცსსა და მაქსიმიანცსსა მეფეთასა, უწინარცს ცხრისა დღისა *იგრისა*, რომელ არს მეცხრამეტესა მიჰრაკანისასა" (კეკელიძე 1940: 3;7). მან მიიჩნია, რომ "იგრი არის მოდიფიკაცია სომხური არეგ-ისა, რომელმაც თავში ა-ი გახმოვანებით, შუაში გ-რ მეტათეზისით და ნათ. ბრ-ში ე ბგერის ამოვარდნით მოგვცა იგრისა.... ქართულ "იგრიკას" სომხურ "არეგთან" აახლოებდა აკად. მარი ბროსეც" (იქვე: 3).

ჩვენ კი მიგვაჩნია, რომ *იგრიკა* წმინდა ძველქართული ტერმინია. იგი ამჟამად შეიძლება ვინმესთვის მარტივ ფუძესაც კი წარმოადგენდეს, მაგრამ სინამდვილეში *-იკა* სუფიქსიანი სახელია. ეს უკანასკნელი საკუთარ სახელთა (ანთროპონიმთა) რთული სუფიქსია: "შედგება კნინობითის ორი სუფიქსისაგან -იკ და-ა. დაერთვის არსებით სახელს და აწარმოებს კნინობით-აღერსობით ფორმას. ჩვეულებრივია საკუთარ სახელებთან: თამრ-იკ-ა, პეტრ-იკ-ა, მარ-იკ-ა... ახლავს ფორმალურ-ირონიული ნიუანსი" (ქემმელ: 280).

არც ის უნდა იყოს ინტერესმოკლებული, რომ *-იკა* სუფიქსი საზოგადო სახელებიდან აწარმოებს საკუთარ სახელებს: "ვაჟ-ი → ვაჟ-იკა, მგელ-ი → მგელ-იკა, ძაღლ-ი → ძაღლ-იკა. ამ რიგის საკუთარ სახელთა წარმოება ნიშანდობლივია აღმოსავლეთ საქართველოს მთის დიალექტებისათვის" (იქვე: 280).

მაგრამ თუ ყველასათვის გასაგებია ვაჟ-, მგელ- და ძაღლ- ფუძეები, რაღას უნდა ნიშნავდეს იგრ-?

როგორც სამეცნიერო ლიტერატურიდანაა ცნობილი, *იგრ-* და *გგრ-* ერთი და იგივე ძირებია (კახაძე 1993: 383), ეს უკანასკნელი კი ერთ-ერთი ქართული უძველესი ტოპონიმის

გრის-ის შემადგენელი ნაწილია და იმ გეოგრაფიულ სახელთა ყალიბში ჯდება, ნათ. ბრ-ის -ის ნიშანი რომ აწარმოებს (ქემმელ: 243): ბოლნ-ის-ი, თბილ-ის-ი, რუ-ის-, ურბნ-ის-ი...

იგრ- და *გრ-* ძირთა უშუალო კავშირზე კიდევ ერთი ტოპონიმი მიუთითებს: *ინგირი* (ზუგდიდის მახლობლად მდებარე სოფელი და სარკინიგზო სადგური), თუმცა ამ ბოლო სახელში *იგრ-* ფუძე გაშლილი ანუ შუაში ი გახმოვანებით არის წარმოდგენილი. ეს ფაქტი კი იმაზე მეტყველებს, რომ გარკვეული კუთხისა და ქართველური ტომისათვის ერთი და იგივე ძირი სხვადასხვა გახმოვანებით არის წარმოდგენილი – მონაცვლეობს თავიიღური *ი* და *ე* ხმოვანი. *გრისი*, როგორც დასავლეთ საქართველოს სახელი, ქართულ საისტორიო წყაროებში საუკუნეთა მანძილზე ფიგურირებს. აქაც -ის სუფიქსით ნაწარმოები გეოგრაფიული სახელი გვაქვს (*ეგრ-//→გრ-* ერთდროულად წარმოადგენს ჰიდრონიმსაც და ტოპონიმსაც) (მარი 1903: 169; ყიფშიძე 1914: 217-218): "ამის ჩრდილოთ დის მდინარე ენგური, წოდებული დაბისა გამო, გამოდის მასვე სუანეთსა" (ვახუშტი: 378). ანუ *გრისი* და *ეგური//ენგური* ქართული ნომენია, ხოლო *იგრი//ინგირი* კოლხურ სამყაროს მიეკუთვნება. ერთმანეთის გვერდით დადგება მდინარის სახელიც: *ენგური//ინგური* ("ინგურს ნისლის საბანი წამოესურა" – ქიაჩელი 1985: 59). ჩვენი აზრით, *იგრ-//გრ-* და *ინგური//ენგური* პრაქტულისათვის (უძველესი ქართული ფუძე-ენა) დიალექტური ვარიანტები იყო. თვით "სახელწოდება *ენგური* უკავშირდება ქვეყნის სახელს *გრისი*: ეს არის იგივე *გრ-ულ-* ე.ი. "გრისული წყალი//მდინარე." ეს რომ ასეა, დასტურდება ისტორიული წყაროებით, სადაც ენგურს *გრის-წყალი* ეწოდება" (ჭუმბურიძე 1982: 161-162).

გრ- ძირი უცხო არ არის კ. გამსახურდიასათვის: "დაუღალავი მზის სახელს ვფიცულობდით. ერგე იყო ჩვენი მფარველი, მას ექვემდებარებოდნენ ცის მნათობები, ტაროსი და ავდარი. ტყეში რომ წვიმა მოგვისწრებდა, დიდ ცეცხლს დაგანთებდით და "ერგეაშვას" შემოვდახებდით" (რ. გამს.: 113). მისთვის ერგე უზენაესი ღვთაებაა, ხოლო ერგეაშვა მისდამი მიძღვნილი საგალობელი (ქართველური ენებისათვის ჩვეულებრივია *გრ-* // *ერგ-* მონაცვლეობა (კახაძე 1993: 382; გორდეზიანი 1985: 149). ე-თავსართიანი ფორმა კი ქართულიდან უნდა იყოს ნასესხები (კახაძე 1993: 383).

სწორედ ეს *გრ-* ძირი შედის მ-ერგ-ელ-ში და "თავიდანვე აღნიშნავდა იმ დასავლურ ქართული სახელმწიფოს მოქალაქეს, რომელიც უცხოურ მწერლობაში ლაზიკად იწოდება" (ჯანაშია 1959: 6).

რ. გორდეზიანმა *გრ-//იგრ-*-ს დაუკავშირა კიდევ ერთი *აგრ-//არგ-* ძირი, რომელიც გამოვლინდება ხმელთაშუა ზღვის აუზის სხვადასხვა რეგიონში და იქ პელასგურ ტომთა ცალკეული ტაღლების გადასახლებით აიხსნება (გორდეზიანი 1985: 149). იგი იქვე წარმოადგენს *არგ-* ფუძით ნაწარმოებ ტოპონიმებს ქართულში: არგუეთი (ლიხის მთასა და

რიონის ხეობას შორის ტერიტორია), სოფლები: არგვეთა – ზესტაფონის რ-ნი, არგვეთი – საჩხერის რ-ნი, არგოხი – ახმეტის რ-ნი, არგვიცი – ცხინვალის რ-ნი, არგვისი – ლენინგორის რ-ნი, არგლეთი – მთა ბათუმის მახლობლად, არგუნი – დუშეთის რ-ნი, არგუნა – მდ. სოხუმთან და სხვ. (გორდეზიანი 1985: 148-149).

აღ. სვანიძე აღნიშნული ძირებით ნაწარმოებ ტოპონიმებს ახლანდელი თურქეთის ტერიტორიაზე აფიქსირებს: "ანგორის მახლობლად მდინარე, რომელსაც, თურქები ენგური-ჩაი-ს უწოდებენ; ეგრი-დალ შეესტყვისება ეგრისის მთას; ეგრი-კალე მეგრულ ციხეს ნიშნავს" (სვანიძე 1936: 293).

იგრივაკე-სათიბი, დიოგნისის ს/ს, მანიაკეთი. ამ სახელწოდების პირველი სიტყვა "იგრი" თურქულია და ნიშნავს მრუდეს, ხოლო მეორე ქართული ვაკე-იგრივაკე ანუ მრუდე ვაკე. ასეთი თურქულ-ქართული კომპოზიტები ხშირია აჭარის ტოპონიმიაში (სიხარულიძე 1953: 171). სხვა მასალებით ნათლად ჩანს, რომ იგრი-ს თურქული წარმომავლობა მართებული არ არის.

ერთი სიტყვით, *იგრ-* ძირი და მისგან ნაწარმოები *იგრიკა* ქართულ-ქართველურია (და პელასგური) და არა სომხურიდან ან თურქულიდან ნასესხები. მხოლოდ იგრ- ძირი არ დასტურდება, გვაქვს თხზულ სიტყვაში იგრი-ბატონი, ანუ ძირი *ი* ხმოვანფუძიანია და მაშინ სუფიქსად -იკა კი არა -კა გვაქვს, რაც სხვა შემთხვევაში არ დასტურდება.

ქართულისათვის დამახასიათებელია ორ- და სამმარცვლიანი საკუთარი სახელები. ნასესხები გიგ- და ვის- სახელებიც კი ენამ ი-ხმოვანფუძიანებად აქცია. ამ თვალსაზრისით ნადირობის ქაღალდაც დალი-ს სახელიცაა საინტერესო, რომელიც დღეს ხმოვანფუძიანია. ის დალ- სახითაც გვხვდება: "გამოცვივდნენ დალები და მონადირის დაგლეჯას აპირებდნენ" (სექ: 47). "ამირანის" ეპოსში ეს სახელი ორი ფორმით გვხვდება: დალ- და დალი. ასე, იგრ-//იგრი ისე შეეფარდება ერთმანეთს, როგორც დალ-//დალი. რაც შეეხება იგრი-ბატონ-ს. სიტყვა "ბატონ"-ით აღმისავლეთ საქართველოს მთიანეთში (თუშ-ფშავ-ხევსურეთი) მეფისა და უფლის მოხსენიება ჩვეულებრივი ამბავია: "ჩვენი ბატონი ერეკლე ერთი პატარა კახია" (ქპ II: 201). დარგობრივი ღვთაებები კი ხალხური პოეზიის ნიმუშებში ასე მოიხსენებიან: ბატონი ბიჭისელი (ქეგლ(ე): 61); ბატონი მაღლიერი (იქვე: 210); ბატონი ცვარიელი (იქვე: 538); ბატონი ფიწალე (ფიწალე) (იქვე: 446); ბატონი ჭიხალე (ჭიხალე) (იქვე: 571).

გამოდის, *იგრი-ბატონიც* ღვთაებაა. მაგრამ კონკრეტულად რა ფუნქცია ჰქონდა მას?

იგრი-ბატონი ან უბრალოდ *იგრი* ქართული წარმართული პანთეონის ერთ-ერთი უძველესი ღვთაებათაგანია. "ამირანის თქმულებაში" მხოლოდ ქაღალმერთ დალისა და მისი სახელია გაცხადებული (ჩიქოვანი 1959: 168). იგრი-ბატონს *ამირანის* ვრცელი ვარიანტები იცნობენ, განსაკუთრებით ფშაური ვერსია, რომელიც მთლიანად პროზაული სახისაა და უფრო მეტად ირგებს მთქმელის ყველანაირ ინტერპრეტაციებს.

შავი ვეშაპის მუცელში მოხდრილმა ამირანმა ძმების დახმარებით ხელახლა იხილა სამზეო, ანუ ხელახლა დაიბადა. ამოტომაც ახალშობილივით გამოიყურება და არა აქვს თმა-წვერი. "ხელახლა დაბადების მთელი სცენა – გველეშაპის ტკივილები, მშობიარობის ასოციაციას რომ აღძრავს, მისი წიაღის გაკვეთა და სამზეოზე გამოსული გმირის გარეგნული სახე თქმულების საერთო-ქართული სტრუქტურის ნაწილია" (ჩხეიძე 1991: 92).

ამირანი ახალ საქმეთა აღსასრულებლად ხელახლა კი იშვა, მაგრამ თავისი გარეგნული სახის გამო გარეთ არ გამოესვლებოდა. სხვებს ვინ დაეძებს, ძმების დასაცინიც გახდა, რადგან "გოჭსა ჰგავდა ხუხალასა". ბადრის რჩევით, იგი იგრი-ბატონთან მივიდა და მის ყოვლისშემძლე წყაროში განბანისს ოქროს თმა-წვერი ამოუვიდა. "თქმულება არ განმარტავს, ვინ არის იგრი-ბატონი და საიდან აქვს ასეთი უნარი, მაგრამ ამირანის ხელახალი დაბადება წყლის სტიქიაში განბანვით გვირგვინდება" (ნუცუბიძე 1956: 89).

ამირანი ამ დრომდე ოქროსთმიანი ქაღალმერთ დაღის შვილი კი იყო, მაგრამ ჩვეულებრივი მოკვდავი გახლდათ, რადგან მისი მამა უბრალო მონადირე იყო. დედისაგან მემკვიდრეობით საცრისოდენა თვალები, ერთი ოქროს კბილი და ზრდის საოცარი უნარი ერგო. ნათლიამ კი დაქანებული ზვავის სიმარდე, თორმეტი უღელი ხარ-კამეჩის ღონე და მგლის მუხლი უწყალობა. "თავისი წარმომავლობითა და გარეგნობით იგი ბერძენთა გმირ აქილევესს ჰგავს" (მღ: 84).

მან იგრი-ბატონის მეშვეობით დედის თვისებებიც შეიძინა – ოქროს თმა-წვერი და უკვდავება. ამირანის მზე-ჭაბუკად ქცევა იგრის წყალობაა. მინიჭებული თვისებებით მას საშუალება მიეცა ღვთაებრივი ზეასვლა დაეწყო – მოეტაცებინა ყამარი, შეჰპოვდა და დაემარცხებინა სიმამრის ლაშქარი და თვით დრუბელთ-ბატონიც.

შალვა ნუცუბიძემ იგრი-ბატონი ბერძენ ფილოსოფოსთა მიერ აღიარებულ წყლის სტიქიის "სრულყოფილ მდინარე"-ს – *იგრონ*-ს – დაუკავშირა. მეცნიერის აზრით, "*იგრონი* არაბერძნული ტერმინია, სხვა ენიდან, კონკრეტულად, ქართულიდან არის შეთვისებული. ეს იგრონი თალესთან გვხვდება წყლის ღმერთის აღმნიშვნელად" (ნუცუბიძე 1956: 81; 83-89).

გამოდის, იგრი-ბატონი წყლის ღვთაებაა, რომელმაც ამირანს ბოროტებასთან ბრძოლის გამო დამსახურებულად მიანიჭა ღვთაების(ღვთის შვილის) ნიშნები და უფლებები. ასეთი მაგალითები კოპალას, იახსარის, ბერი ბაადურისა და სხვა ღვთისშვილთა შესახებაც არის ცნობილი. ეს ჩვეულებრივი მოკვდავები ღვთისშვილთა ხარისხში არინ აყვანილნი. მათი დამსახურება დევ-კერპებთან ბრძოლა, მათგან სამზეოს ანუ ადამიანთა საცხოვრებელი სმელეთის განთავისუფლება და დევ-ქაჯთა "გამიწრივლება" (კიკნაძე 1985: 96). სწორედ ამის გამო დაიმსახურა ამირანმა მზეჭაბუკობა. მის ძმებს კი ეს უფლება არ მოუპოვებიათ, თუმცა მისი ყველა გმირობის თანამონაწილენი კი იყვნენ. ყოველივე ზემოთქმულიდან კი ის

გამოდის, რომ იგრი-ბატონი ღვთაებრივი და უკვდავების მომნიჭებელი წყლის მფლობელი ღვთაება ყოფილა. "იგრი ცოტა ავი კაცია, ხელგამლილობას არ იჩენს მკურნალობაში, თავისი წყლის ფასი კარგად იცის. სხვა გარემოებაც აიძულებს მას ხელმოჭერილი იყოს: ხელმწიფის ყმა და მეფისდა უნებურად დახმარებას ვერავის აღმოუჩენს" (ჩიქოვანი 1959: 180-181). "ხელმწიფის ყმობა" აშკარად გვიანდელი ინტერპრეტაციაა. იგრი უზენაესი ღვთაების ქვეშევრდომია და ნებართვაც, ალბათ, მისგან სჭირდებოდა.

"იგრი ბანიან სახელში ცხოვრობს, ისეთში, როგორც გვხვდება აღმოსავლეთ საქართველოში, ის არც სიმდიდრით გამოირჩევა, მაგრამ ძლიერ პატივმოყვარეა და ვინც "იგრი ბატონს" არ დაუძახებს, მას საკეთილდღეოდ არ დაელაპარაკება" (იქვე: 181). მ. ჩიქოვანი თვლის, რომ *იგრისა* და სვანური ვერსიის *იამან-იახსარის* წყარო ერთი ოდენობაა, მხოლოდ სახელი იამანი "ამირანდარეჯანიანიდან" უნდა შესულიყო თქმულებაში (იქვე: 182). "საქართველოს ისტორიის ნარკვევები" კი გვამცნობს, რომ: "ფასისის გარდა მიუთითებენ წყლის ღმერთის *იგრისის* დიდ გავლენასაც კოლხეთში. იგი თავდაპირველად მხოლოდ ადგილობრივი კოლხიდელი ღმერთი იყო და მხოლოდ შემდეგ საქართო-ქართულ პანთეონში შევიდა" (ბერძენიშვილი 1971: 680).

იგრი ტომის ღმერთი იყო და მის ქვეყანას *ვერისი* ერქვა, *იგრიკა* კი მის პატივსაცემად დაწესებული თვის სახელია, ანუ ის თვე, რომელშიც მისი უდიდესი ზეიმი იმართებოდა. ღვთაებათა დღესასწაულების მიხედვით თვის სახელდება ხომ ჩვეულებრივი მოვლენაა მსოფლიო ცივილიზაციათა წრეში (ბიკერმანი 1975: 14; ვან დერ-ვარდენი 1991: 127). ეს წესი უცხო არ არის ბერძნული და რომაული სახელდებისათვის და, როგორც ჩანს, ეს პრინციპი უცხო არ უნდა ყოფილიყო ქართული წარმართული კალენდრისთვისაც. აქამდე სამეცნიერო ლიტერატურაში გაბატონებული იყო აზრი, რომ სახელდების ეს პრინციპი ჩვენში რომაულიდან შემოვიდა ბერძნულის გზით ქრისტიანული ლიტერატურის თარგმნასთან ერთად (კეკელიძე 1940: 2). აღმოჩნდა, თვეთა სახელდების ეს პრინციპი ამ ორ ენაშიც პროტოსხეთური (ხათური) ტრადიციის გამოძახილია (გამყრელიძე... 1984: 359). როგორც ჩანს, წარმართული კალენდარიცა და კულტებიც ჩვენში ხათუროდან უნდა მომდინარეობდეს, რადგან ქართველური ტომები პროტოსხეთების მეზობლად ცხოვრობდნენ ჭოროხის აუხსა და შავი ზღვის სანაპიროებზე, თვით კაპადოკიაშიც კი (ჯავახიშვილი 1950; ჯანაშია 1952; გიორგაძე 2002: 23).

ისიც ცნობილია, რომ მცხეთის უზენაესი ღვთაება არმაზი მეფე ფარნავაზს *არიან ქართლიდან* (ჩვენი წინაპრების უძველესი საცხოვრისიდან) მოტანილი ორი ღვთაებისათვის ჩაუყენებია სათავეში და ამით ტრიადა შეუქმნია, რომელიც თავისი აღწერილობით ხეთურ ტრიადას მოგვაგონებს (გიორგაძე 1985: 197).

მაგრამ იგრი-ბატონს ვერცერთ პროტოხეურ ღვთაებასთან ვერ გავაიგივებთ, რადგან არ გვაქვს არმაზი – არმას (ხათური "მთვარე" (თამარაშვილი 1995: 39)) მაგვარი ფონეტიკური დამთხვევა. სამაგიეროდ, ხეთებს ჰყავდათ ღვთაება *ტელეფინუ* – ღმერთი წყლის მომატებისა და ზოგადად ნაყოფიერებისა. სვანურში კი არსებობს *მელა-ტელეფია*-ს შესრულების ტრადიცია, რაც ტელეფინუს კულტის გადმონაშთად მიაჩნიათ (ბენდუქიძე 1973: 57). ამ მოსაზრებას მხარს უჭერს თრიალეთის თასზე გამოსახული სცენაც (ამირანაშვილი 1971: 64).

კულტის სახელი არ ემთხვევა და არც "წერილობითი" წყარო გავგვანჩია იგრის შესახებ. მაშ, რა გვაძლევს საფუძველს, რომ ეს ვამტკიცოთ? საქმე ის გახლავთ, რომ წარმართობის ეპოქაშიც კი ღვთაებების ანთროპონიმთა "პირდაპირი" გამოყენება აკრძალული უნდა ყოფილიყო. მეგრულ-ჭანურსა და ხევსურულში დღესაც ტაბუს ძლიერი მექანიზმი მოქმედებს. დაფარულია ღვთაების საკრალური სახელი(ზიანის მომტან ცხოველთა და ქვეწარმავალთა) და გამოიყენება მისი თიკუნი-ზედწოდება. თანაც ეს თიკუნი საზოგადოების სხვადასხვა ფენისათვის სხვადასხვაა და ეს ქმნის პარალელურ სახელთა სიუხვეს.

თავისი ფუნქციით კი *იგრი-ბატონი* უკვდავების წყლის, სრულყოფილი მდინარე ენგურის (ღვთაებების შემქმნელი) სახეა, ანუ წყლისა და ნაყოფიერების ღვთაებაა. წყალი კი ქართველების სამეურნეო საქმიანობისთვის აუცილებელი ატრიბუტია. ამ ანალოგიით *იგრი* და *ტელეფინუ* ერთნაირი ფუნქციების აღმსრულებლები არიან, ე.ი. ფუნქციური თვალსაზრისით ანალოგიურ ღვთაებებთან გვაქვს საქმე. აღნიშნულ თვალსაზრისს ის ფაქტიც უმაგრებს მხარს, რომ იგრიკა(აპრილი) სწორედ წყალდიდობებისა და მდინარეებში წყალთა მატების თვეა, სამეურნეო წლის დასაწყისი.

ნომენი *იგრიკა იგრ-* ძირზე *-იკა* სუფიქსის დართვით არის მიღებული და თავისი აგებულებითა და წარმომავლობით ქართველური სამყაროს მიერაა შექმნილი.

მაისი // ვარდობა

ქართ. მაისი	მეგრ. მეესი // მესი (ყოფშიძე 1914: 242).	ჭან. მაისი (თ. კალან.: 17)	სვან. მაისი/მჷსი (სვან. ლექ.: 208)
----------------	--	----------------------------------	--

მაისი – 1. ვარდობისა (საბა I: 429);

2. ვარდობის თვე (ნ. ჩუბ.: 265);

3. ლათინური კალენდარული წლის მეხუთე თვე – ვარდობისა (ქეგლ V: 23);

"მაისსა ერთსა შეიქმნა ჯუარი ესე" (ქცსლ: 120/8);

"მაისსა, ღმერთო, დამასწარ, ხარი უბახოდა ღმერთსო" (ქხპ II: 187);

"ოთხ მაისს ჩიტის უქმე იყო, მერე – "შვიდმაისობა"- საგაზაფხულო გუთნების გატანა მინდორში" (გ. ლეონ.: 66).

თავის მხრივ *მაისი* თეოფორული სახელია.

"მაია – ძველი ინდური ღვთაების ბუდას დედის სახელია. ასევე ეწოდება მერკურის, ანუ ჰერმესის დედას ბერძნულ მითოლოგიაში ... *მაისა* – ქართ. მაისში დაბადებული" (ჭუმბურიძე 1982: 259).

ამ თვის ძველქართული სახელწოდებაა "თოუჴ ვარდობისად", რომელიც ამ პერიოდში გამართული *ვარდობის* დღესასწაულის გამო ეწოდა.

ვარდობისად 1. მაისი (საბა I: 259);

2. ვარდობის თვე – მაისი (ნ. ჩუბ.: 214);

3. მაისი, ვარდის გაშლის, ყვავილობის დრო (ქეგლ(ე): 227);

4. ვარდისობა-ვარდის ყვავილობის დრო (ქეგლ IV: 26);

5. ვარდისთვე-მაისი, იმერ. ტირიფობა-სული წმინდის მოფენა (ქკოსკ: 224).

6. ვარდის დღეობა-ათენგეობა (ოჩიაური 1967: 129).

მაშასადამე, ვარდის დღეობა, ანუ ვარდობა, არის ამ თვისათვის სახელის მიმცემი:

"და მოუწოდეს მწიგნობარსა პირველსა მას თთვესა ნისანსა, რომელ არს ვარდობისად (M. I ესთ. 8).

"მიყვარდა მაისში ვარდობის დღე!" (გ. ლეონ.: 8);

"თუ უფრო გვიან, ვარდობის ჟამზე / დაელოდები ბუღბუღთა სტვენას" (ანა: 246).

როგორც ჩანს, ეს დღეობა იმდენად ჰქონიათ ჩვენს წინაპრებს გათავისებული, რომ XX საუკუნის გარკვეულ წლებამდეც კი მოაღწია.

"ვარდის დღეობა", ანუ ხატობა, იმართებოდა 28 აგვისტოს სოფ. სიონის (ხევი) ხატის ტყეში, იგი გერგეტის მარიამობასთანაა დაკავშირებული... რატომ ჰქვია ამ ხატობას "ვარდობის დღეობა" ჯერჯერობით საბოლოოდ გარკვეული არაა; ჩანს, იგი საგაზაფხულო დღეობათა ციკლს მიეკუთვნება და შორეული წარსული აქვს" (ქსპ I: 352).

საინტერესოა ამ დღესასწაულზე დეკანოზის მიერ წარმოთქმული დამწყალობება:

"დიდება ჰქონდეს შენსა ვარდის დღეობას, გაუმარჯოს რჯულს საქრისტიანოსას!

მიეცი მადლი და ბარაქა ჩვენს ნახნავ-ნათესს.

გაჭირვებულს ხელი მოუმართე, სნეული მოარჩინე და ჯანზე დააყენე!

მგზავრსა და ცხვარ-მეცხვარეს ხელი მოუმართე!

ვინმე წმინდა გულით გეხვეწებოდეს, იმასაც დაეხმარე, შინა მშვიდობა მიეცი,

მშვიდობის მგზავრობით ატარე, სნეულს ულხინე, გაუმარჯვე ხარ-გუთანსა!" (ქსპ I: 140).

ღვთისმშობელთან დაკავშირებით ცხვარ-მეცხვარის ხსენება, ხარ-გუთნის გამარჯვების თხოვნა, მშვიდობით მგზავრების ტარება და სხვა იმაზე მიუთითებს, რომ სხვადასხვა

უძველესი ტრადიცია შეერწყა ერთმანეთს. ამავე დროს ამ დღეობას საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში სხვადასხვა დროს იხდიდნენ: "მაისში (ქიზიყში) და პეტრე-პავლობის მარხვის პირველ ორშაბათს ზემო იმერეთში" (სოსხაძე 1964: 115).

თ. ოჩიაურის მიხედვით, ის ათენგენობას უკავშირდებოდა (ოჩიაური 1967: 129).

"ვარდობად წმინდა ქართული სახელია, რომელიც აღნიშნავს ვარდის, ან ზოგადად ყვავილის გაშლის სეზონს; ამიტომაცაა, რომ მას ბიბლიის ძველ ვერსიებში ეწოდება აგრეთვე თვე "ყუავილობისად", საყურადღებოა, რომ ებრაელების II თვეს, რომელიც დაახლოებით ამავე სეზონში მოდიოდა, ეწოდება "ზიფ", რაც "ყვავილთა თვეს ნიშნავს" (კეკელიძე 1940: 3).

თავის მხრივ, ებრაული კალენდარი ბაბილონელთაგან არის შეთვისებული (ბიკერმანი 1975: 17) და, ამდენად, ამ თვის სახელიც იქიდან უნდა მომდინარეობდეს.

კ. კეკელიძემ ვარდობის დღეობა დაუკავშირა სომხურ "ვარდავარ"-ს და შესაბამისად ათენგენა-ს, რომელსაც ქართველთა და სომეხთა, ჰეორტალოგიური ერთიანობის ნაშთად მიიჩნევდა" (კეკელიძე 1941: 128-130).

სამეცნიერო ლიტერატურაში მიჩნეულია, რომ სომხური დღესასწაული "ვარდავარი", რომელიც მნიშვნელოვან სამეურნეო სამუშაოთა დასაწყისსა და დასასრულს იმართებოდა (აპრილი, მაისი, ივლისი, 6 აგვისტო) ნაყოფიერების, შვილოსნობის, წყლისა და ნათესების ქალღმერთის **ანაიტას** კულტიდან იღებს დასაბამს, რომლის შორეული ძირები **აფროდიტეს** სახელს უკავშირდება, (ორივე ქალღმერთის ეპითეტია "ვარდისთითა") (აბრამიანი 1956: 9-10).

"თვითონ ქართული დღესასწაული "ვარდობად", რომელმაც სახელი მისცა "ვარდობის თთუეს", წარმართული ხანიდან მომდინარეობს, თავდაპირველად იგი წარმოადგენდა ვეგეტაციის დღესასწაულს და დაკავშირებული იყო წარმართული ღვთაების "დიდი დედის" კულტთან, შემდეგ მოხდა "ვარდობის" ნაწილობრივი ქრისტიანიზება და იგი "ღვთისმშობლის" კულტს დაუკავშირეს. კიდევ უფრო გვიან ამ კულტმა ეორტალოგიური ცვლილება განიცადა, მისი ვადებიც გადაიწია, ხოლო რაც ძველად სრულდებოდა, "ვარდობის დღე" (8/V-15/V) "სატფურების" ანუ "განახლების" დღედ აქციეს" (ინგოროყვა 1929-30: 442). სწორედ ეს განაპირობებს "ვარდობის" დღესასწაულის სხვადასხვა დროს აღნიშვნას.

დიდი დედის კულტის არსებობა და მისდამი თაყვანისცემის ადგილი მეფე მირიანის მეწამული ვარდების ბაღი იყო, ის ადგილი, სადაც დღესდღეობით სვეტიცხოველი დგას (ბალახაშვილი 1967: 5).

ფიქრობენ, რომ ამ თვეს პარალელური სახელებიც ჰქონდა: 1) "ვარდობისად" ანუ "ყუავილობისად" და 2) "ახალთად" ანუ "ახალთაფსა", "ამ თვის ძველი სახელებია "ვარდობისად" და "ყუავილობისად", ხოლო სახელი "ახლთად" ანუ "ახალთაფსა" შემდეგ არის შემოსული" (ინგოროყვა 1929-30: 441-442).

ფიქრობთ, "ახალთაჲ"- ც სწორედ "ყუავილობისაჲ"- ს აღმოსავლეთ საქართველოს მთის მიერ "შექმნილი" სახელწოდებაა, რადგან იქ მაისში და უფრო გვიან ყვავის ყველაფერი და ამიტომ ჰქვია ყუავილის დღეობას "ახალთაჲ".

მაშ, ეს თვე **დიდი დედის** (resp. ნანა) კულტის "ვარდობის" თვე ყოფილა.

ივნისი – 1. მარიალისი (საბა I: 329), მკათათვე.

2. იუნისი – თიბათვე (ნ. ჩუბ.: 240);

თიბვა-მკა ბაღთ სათიბველთა, ანუ ცველითა, косить, сенокос (ნ. ჩუბ.: 232).

3. ლათინური კალენდარული წლის მეექვსე და ზაფხულის პირველი თვე (ხალხ. თიბათვე) (ქეგლ IV: 615).

"თუესა მეოთხესა, რომელ არს ივნისი... მოიწია მათა ჯავახეთისათა" (ქც, 85, 6)

"ამ მაისს, ამ ივნისს, ამ ივლისს / გადირეკს ნოემბრისა ბაღები" (გაღ.: 67).

ამ თვის პარალელური სახელია "თიბათვე, თიბვა" "ქართველ გლეხთა" (საბა II: 650).

თიბათვე კომპოზიტია და მიღებულია საწყისისა და ლექსემა "თვე"- ს შერწყმით. ნომენი ნაწარმოებია აგრარული ყოფისათვის განმსაზღვრელი შრომის ერთ-ერთი სახეობით.

ქართული ხალხური სიტყვიერება ყველაზე მეტად ამ ნომენს უჭერს მხარს.

"გაცხარებულა თიბათვე, მხარზე გაუღვეს ცელია" (ქსპ II: 192);

"თიბათვე მოჩანჩალებდა, მოიქნევედა ნამგალ-ცელსო:

ამ ცველით ბაღასს მოვთიბავ, ამ ნამგლით მოვხსნი ქერსო!" (ქსპ II: 88);

"ნეტავ არ იყო, თიბათვევ, ყბედი და საძაგელია,

როცა რომ ავდარს დაიწყებ, გამოდარება ძხელია!" (ქსპ II: 793)

"ჯერ ლოცვა არ დაესრულა, რომ ცაში ჭექა გაისმა,

როგორც იცის ავდარში თებათვემა და მაისმა" (ვაჟა (ბ): 475)

საინტერესო ის არის, რომ ამ თვის ხალხური ეტიმოლოგია სხვადასხვა ავტორთან სხვადასხვაა.

ნ. ჩუბინაშვილი, ქეგლ-ის ავტორთა კოლექტივი და ვ. გოილაძე მიიჩნევენ, რომ ეს **თიბათვეა**, საბასათვის ის **მკათათვეა**, თითქოს აღრევასთან გვაქვს საქმე, მაგრამ თვით ხალხური პოეზიის ნიმუშები გვიჩვენებენ, რომ თიბვა და მკა ის ძირითადი სასოფლო-სამეურნეო სამუშაოებია, რომლებიც მჭიდროდაა ერთმანეთთან დაკავშირებული და, ძირითადად, ამინდის ჭირვეულობაზე დამოკიდებული.

აგრარული ყოფითა და ლექსიკური მონაცემებით კარგად ჩანს, რომ ამ თვეს ხალხური ეტიმოლოგია ორი სახით იცნობს "თიბისა" // "თიბათვე" და "მკათათვე". შრომის ეს ორივე სახეობა დამახასიათებელია ქართველური ტომებისათვის, ოღონდ მთისა და ბარის

კლიმატური პირობები ყოველთვის განსხვავდებოდა და განსხვავდება ერთმანეთისგან. ვფიქრობთ, ეს უნდა იყოს განმსაზღვრელი იმისა, რომ შრომის ეს სახეობები ერთდროულად იჩენს თავს ამ თვეში (სხვათა შორის ივლისშიც).

"თიბათვე რომ მობრძანდება, თივა ვთიბოთ ლალისფერი,

სიმინდსაც თონა დაუწყეთ და ვიდახოთ: "ჰერი, ჰერი" (ქზ II: 56).

"ეს თიბათვეში მოკვდება ბერის ბერიკას ხელითა" (ვაჟა (ბ): 271).

"თიბისად წმინდა ქართული სახელია, მაჩვენებელი იმ სეზონისა, როდესაც თიბვას აქვს ადგილი; მნიშვნელობით ეს სახელი იგივეა, რაც სომხ. "მარგაც" (სიტყვისაგან "მარგ"-მინდორი, ველი) (კეკელიძე 1940: 3).

მოხმობილი მასალიდან კარგად ჩანს, რომ ჩვენი ვარაუდი მართალია და მკა და თიბვა, როგორც სამეურნეო პროცესი, შეიძლება ერთდროულადაც კი მიმდინარეობდეს. ეს კლიმატურ პირობებზეა დამოკიდებული, იმაზე, თუ როდის შემოვა პური და ქერი, ან სათიბი ბალახი.

ლაზური და სვანური მასალა აგრარულ ყოფასა და ბუნებრივ მოვლენებს ეხმიანება.

"ძველქართული კალენდრით *ივნისს* თუ *მარიალი* ერქვა, მისი ხალხური სახელწოდება *თიბათვე* და *ივანობის* თვე იყო... ქრისტიანულმა ეკლესიამ ივანე ნათლისმცემლის დაბადების დღე ზაფხულის მზებუდობის წერტილიდან მზის გამოსვლის დღეს დაუკავშირა და მას ივნისის 24-ში აღნიშნავდა" (გოილაძე 1991: 77). ვფიქრობთ, ამ თვის ასეთ სახელწოდებას საქართველოში რუსულ ეკლესიასთან მჭიდრო კონტაქტის შემდეგ უნდა გახსნოდა გზა, რადგან მათ დიდ დღესასწაულად აქვთ აღიარებული ე.წ. "ივან-კუპალა" ("განბანვა", "განბანილი" → "განმბანველი"), რაც ივანე ნათლისმცემლის სახელს უკავშირდება (თუმცა, თავისი ფორმითა და შინაარსით ისიც უძველესი წარმართული დღესასწაულის ქრისტიანიზირებული ვარიანტია).

"ივანობასა ცელი მანასა, ნამგალი შუა ყანასა" (ქზ X: 80).

მეგრულში სწორედ *ივანობა*ა ფიქსირებული ამ თვის სახელად. (ჭარაია 1918: 31).

ივანობა – მეგრ. в честь рождения Ивана Предтечи (მარი 1910: 14).

ლაზურში მას თურქული *ქირეზ* ან *ქირეზად* ← ჩირეზად (ბლის თვე) (გიორგაძე 1993: 107) ეწოდება, ან მოსავლის მიხედვით *ბულობა* ("ბლობა") (თ. კალან.: 29).

სვანურად მას *ლიკდწლ* // *ლიკდბლ* // *ლიკედბლ* (ლნტ) – ალების დრო ეწოდება (მოსავლის).

"მოსტლი ლიკდწლ ანკვდ"- მოსავლის ალების დრო დადგა. ("მოვიდა") (სვან. ლექ.: 436).

სულხან-საბას ამ თვის სახელად მითითებული აქვს *მარიალისი* (საბა II: 650).

ი. აბულაძეს თავის ლექსიკონში აღნიშნული აქვს **მარიალი**: წლის 10-თე თვე ძველად ჩვენში, ეხლანდელი ივნისი: "აღესრულა წმინდა ივი ფილეკტიმონ ათხუთმეტსა მარტისა თუსასა, რომელ არს მარიალი, დღესა შაბათსა" (ფლკტ.: 160, 20).

"შესუთესა მარიალსა თუსასა მოუწოდა მათ ბჭემან მან" (ძქელ: 217).

ანუ ამ გამოთვლებით წლის სათვალავი იწყება სექტემბრის თვით.

კ. კეკელიძისათვის "მარიალი" არის სომხური "მარერი" (კეკელიძე 1940: 3).

ნ. ჩუბინაშვილს მიაჩნდა, რომ ეს იყო, "მარიამობის თვე ანუ ქველთობისა, აგვისტო" (ნ. ჩუბ.: 368), რაც მართებული არ არის. რადგან რომელიმე თვის სახელის სხვა თვის დასახელებად ფიქსირება იმის მაუწყებელია, რომ სათვალავში რაღაც სისტემა დარღვეულია და ერის ცნობიერებაში ხარვეზია გაჩენილი.

"ფილეკტიმონის წამების" ტექსტის მიხედვით (იხ. ზემოთ) ირკვევა, რომ "მარილის თვე ყოფილა პარალელური სახელწოდება მიჰრაკანის თვისა" (ინგოროყვა 1931-32: 328). მაგრამ მაშინ როგორ მოხდა ივნისისა და მარტის თვის სახელწოდებათა დამთხვევა ან რა ძირთან გვაქვს საქმე?

ფიქრობთ, ძირის თვალსაზრისით ერთმანეთის გვერდით დადგება **მარიალი** და **მარიოტა**, სადაც **-ალი** და **-ოტა** სუფიქსები უნდა იყოს. მართლაც, **-ოტ** სუფიქსია, რომელიც აწარმოებს სახელის კნინობითის ფორმას (ქემმელ: 353)/ **-ა** სუფიქსი გამოხატავს რისამე მქონებლობას (ქემმელ: 14).

მივიღეთ, ამ სიტყვათა ძირი არის **მარი**, რომელიც ტოპონიმებშია ფიქსირებული: **მარ-ეთი** – გვ. 156, **მრითის** ოლქი – გვ. 1159, **მრული/მერული** (იმერხევი) – გვ. 159, **კაკმარი** (მარების წყალი) – გვ. 160, **მერისი, მერე** – გვ. 173; 176 (ბეჭირიშვილი 2001), **მარიშველა** (ცეცხლაძე 2001: 13).

"ცხადი ხდება, რომ თვის სახელი "მარიალი" და ასტრონომიული ტერმინი "მარი-ოტა" ერთი წარმოშობისანი არიან" (ინგოროყვა 1931-32: 336).

მარიოტა – ცის რკალსა ეწოდების, რომელსა ბუნობასა მზე მას ზედა ვაღს, გასწორებასა დღესა და ღამისასა (საბა I: 439).

რაც, საბას მიხედვით, მართლაც მარტის (მარსის) თვეშია, მარსს მარე ეწოდება, მარე კი სვან. კაც/მამაკაცი-ა (სვან.ლექ.: 560).

გამოდის, **მარიალი** შეცდომით არის გადმოტანილი ივნისის თვის სახელად, ის მარტის თვეს უნდა რქმეოდა.

პ. ინგოროყვა იღნიშნავდა, რომ "პირველადი, ძირეული სახელწოდება ამ თვისა არის "მარიალი", ხოლო "მიჰრაკანი" შემდეგ არის შეთვისებული".

მარი – მორში გამოჭრილი საწნახელია, *მარანი* ის ადგილია, სადაც *მარები* – ქვევრებია ჩაწყობილი (ბექირიშვილი 2001: 157). ის ამ სახელს უკავშირებს სატომო ღმერთს, რომელიც ტომის ეთნომიმი გახდა. ჰეკატე მილეუელი დარიოსის მიერ დაპყრობილ მეცხრამეტე სატრაპიაში მოიხსენიებდა მარებს და წერდა: "არიან ტიბარენები, მოსინიკები და მარები" (ბექირიშვილი 2001: 158). ვფიქრობთ, ეს მონაცემები *მარ*-ძირის ქართველურობას ადასტურებს.

ძველი ლათინური კალენდრის მეხუთე თვე, იულიუს კეისრის სახელობისაა – *ივლისი* (კოპალეიშვილი 1991: 95).

1. თიბისა, – ივლისის თთუჴ (საბა I: 310).
2. იულისი – მკათათვე (ნ. ჩუბ.: 240).
3. ლათინური კალენდრის წლის მეშვიდე და ზაფხულის მეორე თვე (ხალხ. მკათათვე) (ქეგელ IV: 614).

"იმ წელიწადს მოსკოვში ერთ ქალს გადავეყარე და საზაფხულოდ ივლისის დამდეგსა ვეწვიე დედაჩემს" (მ. ჯავახ.: 51).

"ივლისის თვეს თანამედროვე ქართულ ხალხურ კალენდარში ეწოდება "მკათათვე" (თთ. ქეგელთობისად). ხოლო ალვანურში სათანადო თვის რკალს ეწოდება "ეხნად" = "მკისად" (ინგოროყვა 1931-32: 363).

"მკათათვე"- კომპოზიცია და მიღებულია ნათ. ბრ-ის მრავლობითი რიცხვის ფორმისა და არსებითის შერწყმით. ეს არის თანამედროვე ქართულისთვის დამახასიათებელი მსაზღვრელ-საზღვრულის პრეპოზიციული სინტაგმა, რაც ერთ სიტყვადაა წარმოდგენილი:

მკა + თა (ნათ. მრ. რ.) + თვე → მკათათვე.

ხალხური და მხატვრული ლიტერატურაც უფრო ამ სახელწოდებას უჭერს მხარს:

"მკათათვეს მამითადი ჰყავს, უკივიან ერთმანეთსო" (ქსპ II: 188);

"ეს რომ მკათათვემ შეიტყო, მუხლზე დაიკრა ხელია" (ქსპ III: 193);

"მკათათვე არი, ხომ იცით, გაჩაღებული ზაფხული" (ვაჟა (ბ): 296);

შეიძლება ანლაუტში სიტყვას *მ* აკლდეს:

"შე რო ლეკებმ დამიჭირეს, დამდეგ იყო კათათვისა" (ქსპ X: 134);

აჭარულში მას ჩურუგას თვესაც უწოდებენ, რაც თურქულია და "დამპალ თვეს" ნიშნავს – წვიმების გამო (გიორგაძე 1993: 107): "ჩურუგას თვემ მოაწია, პურმა დაიწყო მწიფობა" (ქსპ X: 69)

ლაზურად ივლისს *ჩურუგა* და *ხცალა* ეწოდება. ხცალა-სიცხეები (თ. კალან.: 82; 91).

ჩურუგა აგრარული ყოფით განისაზღვრება და "დამპალ თევს" ნიშნავს – ხშირი წვიმების გამო (გიორგაძე 1993: 107), საინტერესო ისიცაა, რომ აჭარული დიალექტი მას "ჭალობ" – ის სახელითაც იცნობს (მკა ჭალაში ხდება).

სვანურში კი ლითონელ // ლითიელ // ლითელ - მკა: "ლითელ გუირკისგა იბნი"- მკა კვირიკობის თვეში (ივლისში) იწყება; ნაშიქ ი მერჩილ ლითელ-ლიჭმელს ესერი ოხლეღის – ნამგალი და ცული მკა-თიბვას ელოდებიანო (სვან. ლექ.: 433);

2. *მკის დრო; მკათათვე:*

ლითიელისგა // (ლითელს) მზგ ლათონ პრის - მკის დროს ყველა სამკალადაა.

ლითიელუი ბეგი ათუი ხოხალ – მკის დროს დიდი ("მაგარი") სიცხე იცის (სვან. ლექ.: 433).

სვანური თიბვასა და მკას ერთმანეთისგან არ განაცალკევებს და თიბვა-მკის სახით იყენებს.

ლიჭმე – ლითილ // ლიჭმე – ლითელ (ბქ) // ლიჭმე-ლითონ (ლშს) // ლიჭმე-ლითი (ლნტ)-თიბვა-მკის პერიოდი.

ლიჭმე-ლითელ უმხუარ ესერი ხაჭიმს – თიბვა (და) მკა ერთმანეთს მოხდევსო (სვან. ლექ.: 482).

სამაგიეროდ, სვანურში ცალკე სახელზმნით აღინიშნება თიბვა – *ლიჭმე* (ზს), *ლიჭმე* (ლნტ.) და თიბვის დრო – *ლიჭმლ* (ბზ.), *ლიჭმელ* (ბქ.), *ლიჭმლ* (ლშს.), *ლიჭმლ* (ლნტ.).

მიააშ – თიბათვე, პურეულის აღება, ლეწვის დრო (ასლ. ლიპ.: 222).

მეგრული ქართულის ქრისტიანულ სახელდებას იმეორებს. ეს არის *კვირიკობის თვე* // *კვირიკობა*, წმ. კვირიკეს დღესასწაულის მიხედვით. კვირიკობა -*ობა* სუფიქსით ნაწარმოები სახელია.

კვირიკობისთვე – ძვ. იგივეა, რაც მკათათვე, ივლისი (ქეგლ IV: 1183).

საბასთან და ჩუბინაშვილთან არ გვაქვს.

კვირიკობა – ძვ. ეთნოგრაფიული ხატის დღესასწაული კვირიკობისთვის (ივლისის) რომელიმე ორშაბათს. დღესასწაულის წესებს უპირატესად ასრულებდა ქალი. დღესასწაული მიძღვნილი იყო ოჯახის ბარაქისა და უპირატესად წერილფეხობის მფარველი ანგელოზისადმი (ქეგლ IV: 1183).

საინტერესო ის არის, რომ ქრისტიან წმინდანთა ხსენების თვეები სულ რამდენიმე გვაქვს და ისიც უდიდესი წმინდანების მიხედვით: ქრისტე, ღვთისმშობელი, წმინდა გიორგი და ერთადერთი წმინდა კვირიკეა, რომლის ძველქართული სახელობის თვეც გვაქვს. საფიქრებელია, მან შეცვალა თეოფორული სახელი თვისა, რომელშიც მისტერია იმართებოდა

რომელიმე უდიდესი წარმართული ღვთაებისა. ეს რომ მართლაც ასე არის, ამის დასტური ქველ-ში მოცემული განმარტებაა ამ დღესასწაულისა. ამავე დროს "ქართველურ ენათა ლექსიკაში" გვაქვს ასეთი განმარტება:

კვირიკობა – დღესასწაული იყო, იხდიდნენ კვირიკობის თვის (ივლისის) რომელიმე ორშაბათს. ევედრებოდნენ თაროს ანგელოზს – მარშალს, ავედრებდნენ წვრილფეხს, წესებს ოჯახის უფროსი ქალი ასრულებდა. ზოგი ცნობით, კვირიკობა და ჭაბუკობა ერთი და იგივეა (ქველ VII: 111). ხოლო ჭაბუკობა ახსნილია, როგორც კვირიკობა (იქვე: 133).

ეს დღესასწაული გურია-იმერეთსა და რაჭა-ლეჩხუმშია დაფიქსირებული, რაც ქართი-ზებული კოლხეთის ტერიტორიაა. ოჯახის უფროსი ქალის მიერ რიტუალის შესრულება კი მისი მატრიარქატის ეპოქიდან მომდინარეობაზე უნდა მეტყველებდეს. გამოდის, ერთ-ერთ უძველეს წარმართულ დღესასწაულთან გვაქვს საქმე და, თანაც, მთვარის დღეს (ორშაბათს).

ვ. ნოზაძისთვის ეს კვირიას დღესასწაულია, რომელიც 20 ივლისს იმართება, ბორბალოს მთასაც მოიხსენიებს (ნოზაძე 1957: 19.). სწორედ 20 ივლისის ღამეს კი ტაბაკონის მთაზე კუდიანების სერობა იმართებოდა, როკაპის თაოსნობით (ციფშიძე 1994: 358). თვითონ კვირიკე "წმ. გიორგისთან ერთად ძალზე დაფასებულია სოფ. ჯვარში" (იქვე: 256).

მოსალოდნელია, **კვირია** და **კვირიკე** ფონეტიკური მსგავსების გამო გააიგივეს და ასე მივიღეთ **კვირიკობისთვე**.

"კვირიკობის თვის დამდეგი იყო, საღამოვდებოდა" (დ. კლიაშ.: 59).

ქართველური ენებიც ამ წმინდანის სახელობის ნომენს გვიჩვენებენ.

მეგრ. **კვერკვე** // **კვირკვე** (св. Квирикия) (ციფშიძე 1914: 242).

სვან. **ლიგურკე** – კვირიკობის თვე (ასლ. ლიპ.: 183)

ლიგურკა // ლიგურკე (ბქ) : 1. კვირიკობა (დღესასწაული)

მწრტა ლადელ ლიგურკე ლჷსტ – მეორე დღეს კვირიკობა იყო.

2. კვირიკობის თვე, ივლისი:

ლიგურკედსა ათტირობ ლი შტჷნს – ივლისში (კვირიკობის თვეში) სიცხვა ("სიცხიანობა") სვანეთში (სვან. ლექ.: 428).

ყველა მონაცემთა მიხედვით, ივლისის თვის სახელწოდება რამდენიმე წარმომავლობისაა:

1. თანამედროვე სალიტერატურო ენაში არსებული აღიარებული ლათინურიდან მომდინარეობს;
2. თეოფორული: ა) ქრისტიანული წმინდანის მიხედვით;
ბ) ჭაბუკ-ღვთაების მიხედვით – მარშალი და კვირია;
3. აგრარული ყოფისათვის დამახასიათებელი: თიბათვე და მკათათვე

4. ბუნების მოვლენის მიხედვით სახელდება: ჩურეგა "დამპალი თვე".

ავვისტო

1. ქველთობისა, მარიამობის თვე (საბა I: 16).

2. ქველთობისა, მარიამობის თვე (ნ. ჩუბ.: 132).

3. ლათ. აუგუსტუს – წმინდა, საღმრთო, დიადი – ტიტული რომის იმპერატორის ოქტავიანესი, რომლის პატივისაცემადაც უწოდეს რომში თვეს. კალენდარული წლის VIII თვე (ისტ. ქველთობა, ხალხური მარიამობისთვე) (ქეგლ I: 95).

ფიქრობთ, ამ თვის სახელის ლათინური სახელწოდების "გაბატონება" დღევანდელ სამეცნიერო ენაში XX ს-ის 20-იანი წლების შემდეგ მოხდა, მას შემდეგ, რაც საბჭოთა ხელისუფლებამ უგულვებელი ეკლესია. ამის გამო დღეს ქართველურ ენებში ეს სახელია გაბატონებული: არგუსო (მეგრ.) (ჭარაია 1896: 16; ქაჯაია I: 190); აღუსტოზი (ჭან) (მარი 1910 ა): 10; თ. კალან.: 13).

"და ივლისი და აგუსტო უწუმრად გარდავლო" (ქეიქ: 149).

"კვირკეში ჭვიმა დულა რენ დო არგუსოში დანხირი"- ივლისის წვიმა მდულარეა და ავვისტოში-ცეცხლიო (ქაჯაია I: 190).

საუკუნეების მანძილზე XX ს-ის დასაწყისის ჩათვლით კი გამოიყენებოდა ქრისტიანული ყალიბის *მარიამობის თვე* (დღესასწაული მარიამობა). ფოლკლორული და ლიტერატურული მასალაც უფრო ხშირად ამ ლექსემის სახით არის წარმოდგენილი. ეს არის მსაზღვრელ-საზღვრული, წარმოდგენილი ერთ სიტყვად ან ცალ-ცალკე.

"მარიამობის თვეშია სიცხე ჩამოვარდა ძნელი" (ქსპ II: 147).

"მარიამობისთვე მოვიდა, ის უფრო საყვარელია" (ქსპ II: 193).

"მარიამობისთვე დადგა, კოხებს უპირავენ კევრსო" (ქსპ II: 188).

ხანდახან სიტყვა წარმოდგენილია *მარიამობა//მარიენობა*-ს სახით, მაგრამ აქ მხოლოდ თვით ეს დღეობა კი არ იგულისხმება, არამედ აღნიშნული თვეც.

"უქმი! – დაიძახა დათვიამა: "მარიენობა შემოვიდა!" (ქსპ X: 111).

"მარიანობას წამოხვიდი, კალოსგორ მოგცემ პირობასა" (ქსპ X: 127).

-ობა აბსტრაქტულობის სუფიქსი კი დღესასწაულთა აღმნიშვნელი დღის გამომხატველია:

"დღეს მარიამობა მობრძანდება, შენი წყალობა მომეცი მე,

სადაც წავიდე, ხმელი გამინედლე, ნედლი გაამაგრე,

გული გამიმაგრე, შენი წყალობა მომეცი მე!" (ქსპ I: 163) – ამ შემთხვევაში კი სწორედ

მარიამობის დღესასწაულზეა საუბარი.

"რიტუალური ტექსტის შესწავლა აჩვენებს, რომ ამ დღეობაში წარმართული წეს-ჩვეულებაცაა შერწყმული. სამეგრელოში, სამურზაყანოში ამ დროს ასრულებდნენ ე.წ. "ჯაშქნერის" ანუ "ჯაშქეშიას". ეს ყურძნისა და ხილის ღოცვაა. ოჯახის ყველა წევრი მონაწილეობდა. კვერებით ხელში მივიდოდნენ იმ ხესთან, რომელზედაც ვაზი იყო აშვებული, მარჯვენა ფეხს ზედ მოადგამდნენ, ქვეშ რიტუალურ კვერს გამოატარებდნენ და დალოცვის სიტყვებს წარმოთქვამდნენ" (ქსპ I: 368-396).

მარიამობა – ძვ. საეკლესიო დღესასწაული, მარიამ ღვთისშობლის გარდაცვალების (მიძინების დღე) მოდიოდა 15 აგვისტოს (ძვ. სტილი) (ქეგლ(ე): 283).

მარიამობისთვე – აგვისტოს ქართული ხალხური სახელწოდება (იქვე: 283).

მეგრ. **მარაშინა** // მარა – შინა // მარა – შინა თუთა-в честь Успения (ყოფშიძე 1914: 242)

ლაზ. **აღუსტოზი** – აგვისტო, იხ. მარაშინა;

მარაშინა – მარიამობისთვე, აგვისტო (თ. კალან.: 13; 41.).

სვან. **მარშონ, მარშუნი** – ხსოვნა, მოსაგონარი (სვან. ლექ.: 550).

უფიქრობთ, ეს უძველესი ტრადიცია იმის მაჩვენებელია, რომ ქრისტიანული წარმომავლობის მარიამობისთვემ რომელიღაც სხვა სახელწოდების თვის ადგილი დაიკავა. თვით ნომენის ფორმა კი იგივე დარჩა: საზღვრულ სიტყვას **თვე** წინ უძღვის, მსაზღვრელი ნათ. ბრ-შია:

მარიამ-ობ(ა) + ის + თვე → მარიამობისთვე.

ამიტომ ენა ხან ძველ ოდენობად, ისევე სინტაგმად წარმოგვიდგენს ამ ლექსემას, ხან კი – კომპოზიტად.

ძველი ქართული ტექსტების მიხედვით მას სხვა პარალელური სახელიც ჰქონდა. ამ თვეს კ. კეკელიძე ახალწლისაჲ-ს უწოდებდა, რადგან ეგონა, რომ ჩვენს წინაპრებს 6 აგვისტოს ჰქონდათ ახალი წელი (კეკელიძე 1941: 127). იგი იმასაც აღნიშნავდა, რომ მას **ქუელთობისაჲ**-ც ერქვა და შესაძლებლად მიიჩნევდა მის კავშირს შემდეგ მნიშვნელობებთან:

ქუენეთი → ქუელეთი(ნ/ლ) → ქუენეთობა → ქუელეთობა → ქუელთობისა, (კეკელიძე 1940: 5).

მას ამავე სახელწოდებით მოიხსენიებდა პ. ინგოროყვაც (ინგოროყვა 1929-30: 261). მხოლოდ მისი წარმომავლობისა და მნიშვნელობის შესახებ განსხვავებული მოსაზრება ჰქონდა.

"ქუელთობისაჲ, ნათ. ბრ.-აჲ, სახელობითი ქუელთობა. ზოგიერთის აზრით, ეს სიტყვა ნაწარმოებია სიტყვისგან "ქველი", რაც მხნეს, უხვს, მამაცს, მოწყალეს ნიშნავს. მაგრამ ეს რომ ასე არ არის, ჩანს იქიდან, რომ მხნე – მოწყალე არის ქველი, თვე კი ქუელ(თობა). ამ სახელის ეტიმოლოგიის გასთვისწინებლად, პირველ ყოვლისა, ყურადღება უნდა მივაქციოთ მის პირველ ნაწილს – ქუე-ს და მასთან ერთად მხედველობაში უნდა გვქონდეს შემდეგი გარემოება: ირანული წლის ერთ-ერთი თვე არის "ფარვადინ", რომელიც

წარმოადგენს დიალექტურ დამახინჯებას ნორმალური "ფარვარტ"-ისას. მეცნიერისთვის ეს არის ის თვე, რომელიც იყო სომხურ და ალვანურ კალენდრებშიც, ანუ საერთო იყო მთელი ამ წრისათვის და ნასესხები ირანულიდან (კეკელიძე 1940: 4).

"ფარვარტის სახელობის დღეობა, უფრო სწორად, *ფრატიკან-ფროდიგანის* დღესასწაული (ქვესკნელს მყოფთა), აღ ბირუნის ცნობით, ზოროასტრის მოძღვრების ერთ-ერთი ბურჯი იყო. სხვადასხვა ცვლილების მერე ის შეიქმნა "მიცვალებულთა სულების" დღესასწაული მეთორმეტე თვის უკანასკნელ ხუთ დღესა და ხუთდღიან ეპაგომენებში... გინზელის აზრით, აქ იგულისხმება მკვდართა სულების (Fravaschi) ზეციდან ქვეყნად ჩამოსვლა... ქართული სახელის I ნახევარი "ქუე" მიგვითითებს, რომ "ქუელთობა" იმავე შინაარსის შემცველი უნდა იყოს" (კეკელიძე 1940: 4-5).

თუ ქართველური ტომების დამოკიდებულებას გავითვალისწინებთ მიცვალებულისა და წინაპართა კულტის მიმართ, გასაკვირიც არ უნდა იყოს რომელიმე თვისთვის "მიცვალებულთა პატივსაცემი" სახელის დარქმევა, მაგრამ, თვეთა სახელები თეოფორული თუ იყო, მაშინ რომელ ღვთაებასთან უნდა გვქონდეს საქმე? შურიშ დღა → სულის დღე შაბათია (ელიავა 1984: 234). გამოდის, შაბათის უფალი უნდა ყოფილიყო ამ თვის მფარველი, სხვათა შორის, ბაბილონურში თვის სახელწოდებად იხედავ იყო Sabbatu (ვან დერ-ვარდენი 1991: 74; ბიკერმანი 1975: 16), რომელიც იანვარ-თებერვლის პერიოდის თვეს წარმოადგენდა (ჩვენის "სურწყუნისი"). გამოდის, დროში თანხვედრასთან არ გვაქვს საქმე (ზოროასტრული კალენდარი კაპადოკიურის სახენაცვალია). არადა, გარკვეულწილად ქართულ კალენდარში დაცული უნდა იყოს უძველესი პლასტები როგორც ბაბილონური, ასევე ალექსანდრიული (ეგვიპტური) მზის უძრავი წლის კალენდრისა.

მიგვაჩნია, რომ უფრო მართებულია პ. ინგოროყვას მოსაზრება, რომლის მიხედვით: ძველ ქართულ ძეგლებში ჩვენ გხვდებოდა საკალენდრო ტერმინები: "ქუელთობაჲ" და "თთუჴ ქუელთობისაჲ". მათგან პირველი "ქუელთობაჲ" აღნიშნავს გარკვეულ დღეს (და არა თვეს). მეორე ტერმინი – "თთუჴ ქუელთობისაჲ", როგორც ამას თვითონ სახელწოდება გვიჩვენებს, თვეს აღნიშნავს. ამის მიხედვით "ქუელთობაჲ" რაღაც მნიშვნელოვანი დღესასწაულის სახელი ყოფილა, რომლის სახელწოდება გავრცელებულა იმ თვეზე, რომლის ფარგლებშიაც სრულდებოდა ეს დღესასწაული" (ინგოროყვა 1931-32: 261). მკვლევარი ამ წარმართული ხანის დღესასწაულს უკავშირებს სასოფლო-სამეურნეო სამუშაოთა ერთი ციკლის დამთავრებას, სახელდობრ, მკის დასრულებას. "წარმართული ხანის ეს დღეობა შენახულია ერთხანად ამავე სახელწოდებით "ქუელთობაჲ", ხოლო შემდეგ "ქუელთობის" მკის დღეობა შეერთებია "კვირიკობას" (მდრ. ხალხური თვის სახელები "მკათათვე", "კვირიკობისთვე"), "ელიობას" და ნაწილობრივ "ათენგენობას", 15 ივლისიდან დაწყებული 22 ივლისამდე... "ქუელთობის თვის

დასაწყისია 22 ივლისი, როდესაც მზე კირჩხიბის ზოდიაქოს ნიშანში შედის, ხოლო დასასრული უწევს 22/VIII, როდესაც მზე სტოვებს ამ ნიშანს". ამავე დროს "ათენგეობა" გარკვეულწილად დაუკავშირდა დღესასწაულს ე.წ. "შვიდეულს", რომელიც (15 ივლისიდან 22 ივლისამდე) გრძელდება და "ქველთობა" ეწოდება" (ინგოროყვა, 1931-32: 273).

წარმართულ დღესასწაულთა გადააზრება და მათი ქრისტიანულ "ჩარჩოებში" მოთავსება უცხო არ არის ცივილიზაციათა განვითარების ისტორიაში. არც "ათენგეობის" დაკავშირებაა უცხო გარკვეულ რიტუალებთან, მით უმეტეს, თიბვის მერე იწყებოდა პერიოდი, რომელსაც "ცელისდება" ეწოდებოდა, ანუ აგრარული ყოფა აქვს ქართველს წინ წამოწეული (ბრეგვაძე 1976: 395). მაგრამ ერთი კი უნდა შევნიშნოთ, პ. ინგოროყვას "ქველთობა" კირჩხიბის ზოდიაქოსთანაა გაიგივებული და ივნის-ივლისის თვის რკალს მოიცავს, როცა სულხან-საბასთან ის "აგვისტო"- დ იწოდება, ანუ მომდევნო თვეს აღნიშნავს. თუმცა პ. ინგოროყვას მიაჩნდა, რომ ახალი წელი (თ. "ახალწლისაჲ") 23 აგვისტოს მოდიოდა ("ქალწულის" ნიშნის დადგომისას) და, ამდენად, მთელი "წელი" მისთვის ერთი თვით წინ გადაწეული გამოდიოდა. 22 ივლისიდან კი მზე ლომის ზოდიაქოში შედის და მისთვის ეს "არდა-დეგის" თვე იყო (ინგოროყვა 1929-30: 303), როცა მზე ყველაზე აქტიურია, ამდენად "თთუჭ ქველთობისაჲ" ლომის ზოდიაქოს ნიშნის პერიოდია და არა კირჩხიბის.

აგვისტოს თვეს კი პარალელური სახელები აქვს:

- ქველთობისა* – 1. აგვისტო, აგვისტოსი (საბა II: 650);
- 2. მარიამობის თვე, აგვისტო (ნ. ჩუბ.: 403);
- 3. აგვისტოს თვის ძვ. ქართული სახელწოდება (ქეგლ VII: 305).

თანამედროვე ქართული კალენდრის IX თვე სექტემბერი გახლავთ.

- სექტემბერი* – 1. სექტემბერი – ბერძნულია, ქართულად ახალწლისაჲ (საბა II: 81);
- 2. სექტემბერი – ენკენისთვე (ნ. ჩუბ.: 363);
- 3. ლათ. "მეშვიდე", კალენდალური წლის მეცხრე და შემოდგომის პირველი თვე, ხალხური ენკენისთვე (ქეგლ(ე): 406).

ფონეტიკური თვალსაზრისით, ორი ყრუ ფშვინვიერი ბგერის ყრუ მკვეთრად ქცევა ხდება: კ→ქ და დ→ტ. საბასათვის სექტემბერი ბერძნული ნასესხობაა და არა ლათინური, რადგან ის ბერძნულ ძეგლთა თარგმანის გზით არის ჩვენში დამკვიდრებული, ამავე დროს, საბაა ის ავტორი, რომელიც მიგვითითებს, რომ ეს თვე "ახალწლისაა" ანუ იმ ეპოქის, როცა ახალი წელი სექტემბერში მოდიოდა (ე.ი. ინდიქტიური წელიწადი).

ნ. ჩუბინაშვილისათვის ის "ენკენისთვეა", *კეჭია//ჭეჭია* კი "დღესასწაული ტაძართ განახლებისა წლითი წლად"- (ნ. ჩუბ.: 203). საბასთვის ის მხოლოდ "წლითი წლად განახლებაა" (საბა(ი): 105).

ენკენია (ხევს.) – ხატობაა შემოდგომაზე (ქეთსკ: 219).

"დამდეგ ენკენისთვისასა, ვენახში გორავს კალათა" (ხპ X: 139).

"ენკენისთვე მობრძანდება, ხილი მოაქვს მეტად ბევრი" (ხპ II: 197).

"ენკენისთვე მოზრიალებს, გასწითლება ყელია, გამსხვილება კისერი, როგორც ულაყი ცხენია" (ხპ II: 194).

"ენკენისთვე რომ დადგება, / ვაზებს გადაუსმენ ხელსო!" (ხპ II: 188).

ხალხური პოეზიის ნიმუშებში მსაზღვრელ-საზღვრულის შეერთებული ფორმის გარეშე სიტყვა არ გვხვდება, სადაც საზღვრული სახელი ლექსემა "თვე" არის, რომელიც მსაზღვრელს ნათესაობით ბრუნვაში მოითხოვს და ასეც არის წარმოდგენილი:

ენკენ-ის+თვე → ენკენისთვე.

ჭეჭია კი უკვე ხატობა ანუ დღესასწაულია, რომელსაც შემოდგომაზე ზეიმობენ და თანაც მხოლოდ ხევსურეთშია შემორჩენილი. ნ. ჩუბინაშვილი აღნიშნავდა, რომ ის ტაძართა ყოველწლიური განახლების დღესასწაულია.

საინტერესო ის არის, რომ მეგრული და სვანური ამ თვეს ლათინურ სახელწოდებასთან ერთად სწორედ ე.წ. ხალხური დასახელებით მოიხსენიებს.

კეჭია (ეკენიას)//*ჭეჭიის თვე* – სექტემბერი; შდრ. ხევს. ენკენია-ხატობა შემოდგომაზე (ჭინჭარაული 1967: 213)-ის. ღვარალა თუთა "წვიმიანი თვე" (ქაჯაია I: 531).

ენკანობ(ბზ), ენკენობ(ბქ), ეკენობ, ეკენობ(ლშხ) – ენკენისთვე (სექტემბერი),

"ამე ყურძენს ენკენობჲ თუეესკა იხტერის" – აქ ყურძენს ენკენისთვეში კრეფენ (სვან. ლექ.: 638).

მეგრული და ჭანური მას სინტაგმად, ჩვეულებრივი მსაზღვრელ-საზღვრულის სახით აფიქსირებს, რაც კიდევ უფრო თვალნათლივ წარმოგვიდგენს სალიტერატურო ენაში კომპოზიტ ენკენისთვეს წარმოქმნა-ჩამოყალიბების გზას.

ე.წ. ხალხური ეტიმოლოგია მარტო ამ "ზედწოდებებით" როდი განისაზღვრება. სვანურში მას ეწოდება:

მეკახ(ლნტ) – მეკახისგა ხონა დარაჲლ ხონა – სექტემბერში კარგი დარები იცის- სვან. ლექ.: , 587.

ნ. მარმა ლაზურში მის პარალელურ სახელად ჩხალვა-обивание орехов- კაკლის ბერტყვა დააფიქსირა (მარი 1910: 29). ეს თვე ასევე აღნიშნა არნ. ჩიქობავამაც (ჭჭქშლ: 203). მართლაც, შრომის ეს სახეობა ამ თვეშია წინ წამოწეული, რადგან კაკლის ბერტყვა მას არ

გადასცილდება (მერე უფრო დიდი საქმე ელის ქართველ კაცს – როველი და ღვინობა). მეგრელები მას უწოდებენ ღვარალა თუთა-ს (дождливый, так называется у пастухов месяц) (ყოფშიძე 1914: 244). ლაზურში მას სტაროშინა (სტარშინა) ან ჩხალვა ჰქვია (ჭმქმლ: 203).

გებია ი. ყოფშიძისათვის ბერძნულია: греч. *εκεσι, ιεκεσι* -сентябрь (ყოფშიძე 1914: 244).

გებია//ჭებია – ში სწორედ იმ ღვთაების სახელი უნდა იყოს წარმოჩენილი ჭანურში სამშობათ დღის მფარველი რომ არის; -ია კი კნინობით-საალერსო ფორმის მწარმოებელი სუფიქსია (ჭმქმლ: 213), რადგან ერკინ-//ეკინ- და ეკენ-//ენკენ- ერთიდაიგივე ძირია, ნ და რ სონორთა მონაცვლეობა ხომ ქართულ-ქართველური ენებისათვის ჩვეულებრივი მოვლენაა (თოფურია 1979: 54). როგორც ი. ჯავახიშვილმა გაარკვია, ეს ტიკინ-// იკინ-; ერკინ-//ეკინ- ღვთაება ქართველური ენების *თახა* გახლავთ, რაც ბერძნულ-რომაული *არია-მარსია* (ჯავახიშვილი 1979: 164).

ჭებ←ერკინ ფორმიდან უნდა მიგვეღო ნ//რ მონაცვლეობითა და ი → ე რეგრესული ასიმილაციით, ხოლო *გებ*-ფორმაში ნ ბგერაა დაკარგული. ეკენია//ენკენია კნინობითის (-ია) სუფიქსითაა ნაწარმოები, ანუ სექტემბერი თეოფორული სახელია და ზუსტად ჯდება თვეთა სახელდების იმ ყალიბში, მფარველი ღვთაებების მიხედვით რომ არიან სახელდებულნი. გამოდის, *გებია//ჭებია არია-მარს*-ის თვეა. მარსი კი, თავის მხრივ, მარტის თვისთვის არის სახელის მიმცემი ლათინურში, რაც წინა- და მცირეაზიური ტრადიციიდან მოდის. ჩვენ კი მივიღეთ, რომ მარსი სახელმდებელია მარტისა და სექტემბრის თვისა. შესაძლებელია თუ არა ეს?

სალიტერატურო ქართულით, ძველად საქტემბერს "ახალწლისაჲ" ეწოდებოდა და ეორტალოგიური წლის დადგომის თარიღი 1 სექტემბერი იყო (კეკელიძე 1941: 108), ანუ *მარტის ახალი წელი* და *სექტემბრის ახალი წელი* გვექონდა. სწორედ ეკენია//ენკენია//ენკენისთვეც სექტემბერს მაშინ უნდა დარქმეოდა, როცა ახალი წელი ამ თვეში დგებოდა. ასეთი გადააზრება უცხო არ არის აგრარული კალენდრის მქონე ერებისათვის და მათ შორის არც ქართველებისათვის (ბრეგაძე 1976: 396).

კ. კეკელიძეს მიაჩნია, რომ "ახალწლისაჲ (თთუე), სპ. ბრ. – ახალწელი არის შესატყვისი ირანული "ნავრუზ"-ისა (ახალი დღე) და თარგმანი სომხური "ნავასარდ"-ისა (ახალი დღე)" (კეკელიძე 1940: 3). მისთვის ეს თვე აგვისტო იყო, რადგან არმაზობა (ახლანდელ ფერიცვალების დღესასწაულს ემთხვეოდა) სომხური ღვთაება არმაზდის დღეობის მსგავსი მიაჩნდა. არმაზდის დღესასწაული 1 ნავასარდს იწყებოდა და 6 დღეს გრძელდებოდა, მცხეთური არმაზობაც 6 დღეს მიმდინარეობდა და ირანული ახალწლის დღესასწაული ნავრუზიცო (იქვე: 16).

თვითონ ირანული ნაგრუზი, ანუ ახლანდელი ნაგრუზ-ბაირამი, 6 დღეს კი არა, 10 დღეს გრძელდება და 22 მარტს იწყება. ეს დღესასწაული ათდღიანია "ვეფხისტყაოსანშიც":

"ათ დღემდის ისმის ყოველგნით ხმა წინწილისა სმენისა,

მოედანს მღერა, ბურთობა, დგრიალი ცხენთა ღვინისა"(1131, 3-4).

ჩვენ კი ვფიქრობთ, არმაზის დღესასწაულის ექვსდღიანი აღნიშვნა მის ეპაგომენურობაზე უფრო მეტყველებს, ანუ 6 აგვისტოს იწყებოდა უძრავი მზის წელიწადის 5-6 დღიანი ეპაგომენები, რაც ასევე უცხო არ არის სხვა ერებისათვის (ვან დერ-ვარდენი 1991: 121). ამ ჩვენს მოსაზრებას მხარს უჭერს პ. ინგოროყვას აზრიც, რომლის მიხედვით, აგვისტო, ანუ "თოუჭ არდა-ღვეისაჲ", წლის უკანასკნელი თვეა (ინგოროყვა 1931-32: 291).

ჩვენ ზემოთ გავარკვიეთ, რომ აგვისტოს წლის არსებობა საქართველოში უარყვეს თანამედროვე ასტრონომიული გამოთვლების მიხედვით. თვითონ სახელწოდება ეკენია//ენკენისთვეც კიდევ ერთი დასტურია იმისა, რომ აგვისტოს ახალი წელი არ უნდა გვექონოდა, რადგან არცერთ კალენდარში არია//მარსი ამ თვის მფარველი და მისთვის სახელის მიმცემი არ არის, პირიქით, ის მარტის ანუ მირკანის (მითრაკანის) სახელმძღვანელია.

პ. ინგოროყვას ზოდიაქოს თეორიით, "ახალწლისაჲ" "ქალწულის" ზოდიაქოს შეეფარდება. "ამ ზოდიაქოს ფარგლებში ხდება ხოლმე შემოდგომის დღე-ღამის გასწორება." მისი საზღვრებია 23/VIII – 22/IX და ამდენად მისთვის "23 აგვისტო არის ქართული კალენდრის ახალი წელი" (ინგოროყვა 1931-32: 280, 291).

დასკვნის სახით ერთი რამის თქმა შეგვიძლია: "ახალწლისაჲ" ამ თვეს ჩვენში ინდიკტიური წლის არსებობის გამო ეწოდა, მის ეპითეტად გაჩენილი ეკენია//ენკენია//ენკენისთვე კი მარტის ახალი წლიდან არის გადმოსული გადააზრების შედეგად.

ოქტომბერი¹⁴ – კალენდარული წლის მეათე თვეა (ქეგლ(ე): 364).

სახელწოდება ლათინურია და ქართულად მერვეს ნიშნავს, (კოპალეიშვილი 1991: 31).

"არს.... აღსრულებაჲ მისი თთუესა ოკდომბერსა ათჩუდმეტსა" - შუშ. (ქეიქ: 143, 35).

"თთუესა ვპერბერეტოსსა, რომელ არს ოკდომბერი" (ძქელ: 333).

მისი პარალელური სახელწოდებებია "თუჭ სთუელისაჲ," "მწიფობის თვე" და "ღვინობის თვე". თვის სახელი სამივე შემთხვევაში მსაზღვრელ-საზღვრულის სახით არის წარმოდგენილი, მხოლოდ ერთხელ გვაქვს ძველი ქართულისთვის დამახასიათებელი მსაზღვრელის წყობა, ბოლო ორ შემთხვევაში კი ახალი ქართულისთვის მიღებული პოზიცია გვაქვს.

¹⁴ ამ თვის სახელწოდებასა და მნიშვნელობაზე ჩვენ ზემოთ უკვე გვექონდა საუბარი. იხ. თავი "წელიწადის და მისი სეზონების აღმნიშვნელი ლექსიკა".

სამივე სახელწოდების საფუძველი ქართველთა აგრარული საქმიანობის შედეგიდან გამომდინარეობს (ბრეგაძე 1976: 395). *მწიფობის თვე* იმიტომ უწოდეს, რომ რთველის დაწყებამდე ხდება ყურძნის შაქრიანობის მომატება და სიმწიფეში შესვლა.

მწიფობის თვე – ძვ. ქართული ხალხური სახელწოდება ოქტომბრის თვისა – ღვინობის თვე (ქეგლ V: 1124).

რთველის დამთავრებისთანავე იწურებოდა ყურძენი და დგებოდა მაჭრობის შემდეგი – ღვინობის პერიოდი. ამიტომ ამ თვეს ისევ შრომის ძირითადი სახეობის მიხედვით მიეცა სახელწოდება. ხალხური პოეზიის ნიმუშებში *ღვინობის თვეს* წარმოდგენილი და ის უფრო ხშირად გვაქვს, ვიდრე "სოუელისაჲ", რადგან, თვით საბას მონაცემებით, სთველი // რთველი – შემოდგომა კონკრეტულად ყურძნის კრეფის დროდ არის გააზრებული და ამიტომაც თვის სახელდებაში სხვა ნომენმა წამოიწია წინ.

"ღვინობის თვე მისთვის მომწონს, ვაზი დგება მასპინძელი,
დაიმსება საწნახლები, ქვევრებს შეღერდება ყელი" (ქსპ II: 141).

"ღვინობისთვე, რო დადგება, ვენახში გაჩნდება რთველი.

იწურება ყურძნის წვენი, ღვინო არის მეტად ბევრი" (ქსპ II: 195).

"ღვინობისთვე რომ დადგება, ბევრი გოგო გათხოვდესო,

მაყრიონიც მხიარულად ქვევრებს მოუღერენ ყელსო" (ქსპ II: 188).

"ეხლანდელი ღვინობისთვე იწყება 1 ოქტომბრით, ხოლო ძველი "ღვინობისთვე"- "სოუელის თთუჴ" იწყებოდა ზოდიაკალური ქრონოლოგიით 8 დღით ადრე. 23/IX ანუ ეხლანდელი სათვალავი შეფარდებულია რომაულ სტილთან" (ინგოროყვა 1931-32: 293-294).

"სოუელისაჲ" – 1. ოკტომბერი, შემოდგომა, გინა ყურძნის კრეფა (საბა II: 85).

2. სოუელისა, ანუ ღვინობისთვე (ნ. ჩუბ.: 323).

"სოუელისაჲ არის წმინდა ქართული სახელი ამ თვისა, რომელშიც ადგილი ჰქონდა სთველს ან რთველს, ე.ი. ნაყოფის შეგროვებას ; იგი მნიშვნელობით იგივეა, რაც სომხური თვე "ქალოც" (კეკელიძე 1940: 3).

ფიქრობთ, თვითონ "ქალოც" არის სთველის თვის ტოლფასი, რადგან აღიარებულია, რომ საქართველო ვაზისა და ღვინის კულტის ქვეყანა და ეს კულტურა სწორედ აქედან გავრცელდა სხვაგან (გვალია 1991: 48). ამავე დროს ალბანურში ამ თვეს "ტულჴნ"// "ტულჴნ" ჰქვია, (ასეა უდიურშიც) და "გამოხატავდა იმავე ცნებას, რასაც ძვ. ქართული კალენდრის სათანადო თვის სახელი: "თთუჴ სოუელისაჲ", ე.ი. თვე ყურძნისა, ყურძნის კრეფის დრო" (ინგოროყვა 1931-32: 301).

ამავე *რთველის* ან *ღვინობისთვის* სახელწოდების გაჩენა საკალენდრო ტერმინოლოგიაში ადრექრისტიანულ ეპოქასთან უნდა იყოს დაკავშირებული, როცა ჯერ კიდევ ოფიციალუ-

რად მიღებული არ იყო რომაული სისტემის თვეები და საჭირო გახდა წარმართული სახელდების აღმოფხვრა, რაც მათი სასაუბრო ენიდან ამოღების გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა, "თ. სთუელისად" ყოფილა შემოდგომის პირველი თვე. ამას ადასტურებს შემდეგი:

1) ტერმინი "სთუელი" ("სტუელი"), როგორც სპეციალური თვის სახელწოდება(და არა მთელი სეზონის) დღემდე შემონახულია ერთ-ერთ ქართველურ ენა-კავში, სახელდობრ, ჭანურში და შეიცავს ოქტომბრის თვის რკალს(23/IX-22/X).

2) ეს სიტყვა აღნიშნავს ცნებას: ყურძნის კრეფა,... ამრიგად, "თ. სთუელისად" ნიშნავს: "თვე ყურძნის კრეფისა". ის უდრიდა სასწორის ზოდიაქოს ნიშანს (ინგოროყვა 1931-32: 244).

ჭანურში მას "ტახვა"-ც ეწოდება (სიმინდის მოტეხვის დრო) (თ. კალან.: 69). *გიშუ* ან *ტახვა* (сноп кукуруза) (მარი 1914: 18) და *გიმა თუთა//გგმა თუთა* (ღომის მოწევის დრო) მეგრულში (ყიფშიძე 1914: 244).

ეს ყოველივე კი იმის აშკარა დასტურია, რომ ქართველური ტომებისათვის განმსაზღვრელია აგრარული შრომის სახეობა და შემდეგ სწორედ ამ შრომის სახეობის მიხედვით ხდება საგნისათვის სახელის მინიჭება.

ორ თვეს, ლათინური სახელწოდებით: *ნოემბერი* (ქართულად "მეცხრე") და *დეკემბერი* ("მეათე") ჩვენ ერთად განვიხილავთ, რადგან ე. წ. თვეთა ძველქართულ სახელწოდებებში ისინი ერთი ძირიდან იწარმოებიან. უფრო სწორედ, სახელთა იმ ჯგუფს მიეკუთვნებიან, რომლის პირველი ნაწილიც არის ნათესაობით ბრუნვაში მდგარი სახელი *ტირ-ი*: ტირის-კონი და ტირის-დენი. ამ სახელწოდებების ჩვენამდე მოღწევა სულხან-საბას დამსახურებაა (საბა II: 650).

სამეცნიერო ლიტერატურაში გაბატონებულია აზრი, რომ ორივე თვის დასახელება ირანულ – სომხური წარმოშობისაა და ეს "ელემენტები ქართულ თვეთა სახელწოდებაში მაჩვენებელია იმისა, რომ ამ სახელწოდებასა და, მაშასადამე, თვეთა შემოსვლიდან, ჩვენში დამყარებულია ისეთივე მზის წელიწადი, როგორიც იყო მიღებული მათი შემოსვლისას ირანსა და სომხეთში" (კეკელიძე 1941: 5).

აღნიშნული თვეები ირანული ზოროასტრული კალენდრის სახელწოდებებია და თვით სომხურშიც იქიდან არის ნასესხები. ამდენად, ისინი ირანულ-სომხური კი არა ირანულია (საშუალო სპარსული, აქამენიდური ხანის) (ლივშიცი 1975: 327).

ორივე თვის მეორე ნაწილი -*კონ-ი* და -*დენ-ი* ასევე ზოროასტრულ თვეთა დაბოლოების სუფიქსებიდან მომდინარეობს.

-*კონ-ი* ← -კან-ი (←*გან) და -*დენ-ი* ← დინ-ი ← დინ-(ფროდიკან//ფროდიგან, მიჰრაკან,...)... ამავე დროს -*კან* და -*დენ* დაბოლოებებიცაა დადასტურებული (კეკელიძე 1940: 4; 10)

თვით ზოროასტრული კალენდარი კი ეგვიპტური (ალექსანდრიული) მზის კალენდრის 360 – დღიანი სახესხვაობაა (მზის მოძრავი კალენდარი). აღმოსავლეთ ირანის ტერიტორიაზე (შუა აზიაში) შეიქმნა და ჩვ. წ. აღ-მდე I ათასწლეულშივე გავრცელდა ირანის დასავლეთ რეგიონებში აქემენიდა (VI–IV სს. ჩვ. წ. აღ-მდე) ზეობის ხანაში (ლივშიცი 1975: 320).

საქმე ის გახლავთ, რომ თვითონ ქართული წარმართული მზის კალენდარი, რომლის არსებობა ჩვ. წ. აღ-მდე VI ს-ში კოლხურ თეთრზე არსებული გამოსახულებითაა დადასტურებული, ასევე ალექსანდრიული უძრავი მზის კალენდრის ერთ-ერთი სახესხვაობა იყო და ალბათ გარკვეულწილად ემთხვეოდა დროითი გამოთვლებით ზოროასტრულს. ამიტომ, ვფიქრობთ, აქამენიდა და სასანიდა მიერ ქვეყნის დაპყრობის დროსაც კი მათ მიერ თავს მოხვეული ზოროასტრული კალენდარის მიღება შეიძლება უმტკივნეულოდაც კი მომხდარიყო.

ახლა რაც შეეხება ამ ორივე თავის პირველ ნაწილს – ტირის. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ნათესაობითი ბრუნვის ფორმით არის მოცემული სახელი. ეს არის მერკურის საშუალო სპარსული სახელწოდება **ტირი** (Tir), რომელიც ძველსპარსული **ტირა**-დან (Tira), მომდინარეობს,.. **ტირი** და **ტირა** იყო პლანეტა **მერკურის** სახელწოდება უკვე აქემენიურ ეპოქაში, რადგან სწორედ ამ დროიდან გვაქვს თეოფორული სახელები ტირიდატი, ტირიპინა და ტირიბაზი. ეს სახელწოდება გვაქვს კაპადოკიურშიც Tirix – Τίριξ – Terel (ვან დერ-ვარდენი 1991: 202-203).

ერთი სიტყვით, ეს ის მნათობი ღვთაებაა, რომელსაც კვირის დღეთა სახელდებაში **ჯუმა//ჯიმალი** ეწოდებოდა (ჯავახიშვილი 1979: 164)

<i>ქართული</i>	<i>ქრისტიანული</i>	<i>მეგრ.</i>	<i>ჭან.</i>	<i>სვან.</i>
ძვ. ტირისკონი// (საბა II: 650) ტრისკონი (თ. ბაგრა.: 63) <i>თანამ. ნოემბერი;</i>	<i>გიორგობისთვე;</i> ხალხ. ჭინკობისთვე	<i>გერგება თუთა;</i> <i>ჭინკე თუთა;</i> წინკე (ჭინკე) – ცხენის უფალი (ბ. კილან.: 25)	<i>გერგება თუთა;</i> (თ. კილან.: 85) სთველი (იქვე: 68)	<i>ლიგმერგი//ლიგერგი</i> (სვან.ლექ.: 428)

ნოემბერი: 1. ტირისკონი, გიორგობის თვე (საბა I: 140);

2. ტირისკონი, გიორგობის თვე (ნ. ჩუბ.: 379; 320);

3. ლათინური წარმართული კალენდრის XI თვე, გიორგობისთვე, ნოემბრის ქართული ხალხური სახელწოდება გიორგობა (ძველი რელიგიური), წმ. გიორგის სახელობის დღესასწაული (ქეგლ(ე): 149; 359). გიორგობისთვე, ანუ ქრისტიანობისდროინდელი ყალიბის ნომენი,

ფართოდ არის გამოყენებული ქართულ ლიტერატურაში. ეს იმდენად მიღებული იყო ჩვენი ერისათვის, რომ ქართველურ ენებშიც სწორედ ეს სახელწოდებაა გათავისებული და ის ყველგან გვხვდება. გერგება თუთა (მეგრ). და ლიგერგი// ლიგერგი (სვან). ყალიბი ასეთია:

გიორგ-ობა (სუფ.) + ის (ნათ. ბრ.) + თვე→გიორგობისთვე.

"გიორგობისთვე რა დაღვა, სიცივეა ძაან ძნელი" (ქზ II: 194);

"გიორგობისთვემ წულები დასწევითა, იანვარს დააბრალესო" (ხს V 1965: 50);

"გიორგობისთვის ღამენი გრძელია და მეტად ბნელი" (ქზ II: 196);

"დამდგომ გიორგობისთვესო, თოვლი დიდი ჩამოყარა" (ხს II: 186).

1. ნემთქუნ ხოშა ღუნარ: ღამპრობ... ლიგერგი – გვჩვეოდა დიდი დღეობები: ღამპრობა... გიორგობა.
2. გიორგობა (ნოემბრის თვე): ჭიმკარ ლიგერგო თოდსა... არის – ჭინკები გიორგობის (ნოემბრის) თვეში არიან (სვან. ლექ.: 428).

ხალხური ეტიმოლოგიით, მას "ჭინკობის თვე"-ც ეწოდება. ყალიბი აქაც იგივეა, უძველესი წარმართული "გადმონაშთის" ჭინკე-ს კვირა, რომელიც – ობა სუფიქსითაც არის გაფორმებული. "ჭინკობა" მთელ კვირას გრძელდებოდა და მას სხვადასხვა სახელით იცნობდნენ: *ციცაგვრის კვირე – ცუცქის კვირე – ჭინკის კვირე*. ერთ კვირას გიორგობის თვეში (ნოემბრის სამ დღეს და დეკემბრის სამ დღეს), ჭირნახულის შენახვის შემდეგ "ნალიას არ შეძრავდნენ", არ შეეხებოდნენ "სარჩო გაუხვავურდებაო". ამის გამო წინდაწინ გამოჰქონდათ ნალიიდან, რაც ამ ხნის განმავლობაში დასჭირდებოდათ (ქელ: 82). ვფიქრობთ, ეს არის მეგრულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში ცნობილი "მესეფთა ამოსვლის" დრო (მაკალათია 1941: 49).

ჭინკე ანუ წინკე კი ცხენის უფალია (კილანავა 1997: 25), საინტერესო ის არის, რომ "ჭინკობას" ძალიან კარგად იცნობს ზემო და ქვემო იმერეთი (ჩვენ მიერ ჩაწერილი მასალების მიხედვით) და სვანეთში დღესაც დაცულია შაშშობ//საშშობ//საშშობ(ღშს) ჭიაკოკონობის სახელით ცნობილი რიტუალი, რომელიც ჭინკობის თვის ბოლო ღამეს (ნოემბერში) სრულდებოდა (სვან. ლექ.: 812). ამ თვის ცოტა განსხვავებულ სახელდებას ჭანური გვაძლევს, უფრო სწორედ აქ ღვთაების დღესასწაულის მიხედვით კი არ იწარმოება ნომენი, არამედ უკვე მოცემულია აგრარული შრომის სახეობის მიხედვით "წილვა" და "სთველი", ორივე სიტყვა მოსავლის მოწვევასთან არის დაკავშირებული. თავის დროზე ლექსემები განხილული გვქონდა (იხ. თავი წელიწადი და წლის დროები) და აქ მხოლოდ დავასკვნით, რომ "სთველი" აშკარად ქართულის ზეგავლენაა ჭანურში, თან "თთუჴ სთულისაჲ" სალიტერატურო ენაში ნოემბერი კი არა, ოქტომბერია. მომხდარა ყურძნის კრევის დროის თვის სახელის სხვა თვეზე გადაზრება, რადგან ჭანები ნოემბერში მოიწვევენ ღომისღომის კულტურას. მაშ, აქ აგრარული შრომის სახეობასთან გვქონია საქმე. იგივე ითქმის ლექსემაზე "წილვა".

"ტირისკნის-ის თვის დასაწყისი ყოფილა 23 ოქტომბერი (როცა მზე შედის მომდევნო ზოდიაქოს "ღრიანკალის" ნიშანში), ხოლო დასასრული უწევს 21 ნოემბერს (როცა მზე დასტოვებს ამ ნიშანს)" (ინგოროყვა 1931-32: 317).

ტირისდენი

ქართ.	ხალხ.	მეგრული	ჭან.	სვან.
ლათ. დეკემბერი ძვ. ტირისდენი	ქრისტეშო- ბისთვე	ქირსე თუთა// ქირსტე თუთა (ქაჯჯაია II: 456)	ქირსე თუთა	ქრისდემ (სვან. ლექ.: 786)

ქართველური ენები მთლიანად ე.წ. ხალხური ეტიმოლოგიის ყალიბს მისდევენ და ქრისტეშობის თვედაა წარმოდგენილი. სინამდვილეში ეს ქრისტიანული ყალიბია.

"ოცდახუთსა დეკემბერსა ქრისტე იშვა ბეთლემსაო" – "ალილო" (ქსპ II: 188);

"ქრისტეშობის თვე რო დადგა, ქარიშხალი აუდგესო" (ქსპ II: 186);

"ქრისტეშობის თვეშია თოვლი მოგვივა ბევრი" (ქსპ II: 196);

სვან. "ქრისდემ შუანს ძღვდ მუს ჰედნი (ღმს) – დეკემბერში სვანეთში დიდი თოვლი მოდის (სვან. ლექ.: 786);

მეგრ. ოქისეთ//ოქირსეთ ზმნს.

"ირ წანას ოქირსეთ პატონიში დეჯი ოკო მორდესკო – ყოველ წელს სამობაოდ ბატონისთვის ღორი უნდა გაეზარდათ (ქაჯჯაია II: 456).

ტირისდენი – 1. – დეკემბერი, ტირისდენი – ქრისტეს შობის თვე (საბა II: 139: 220);

2. დეკემბერი (ნ. ჩუბ.: 378), უკანასკნელი თვე წელიწადის, ქრისტეშობისა, ანუ ტირისდენი (იქვე: 204);

3. ტირისდენი, ტირის – დიდი "იყო დადგომად წმიდისა... ნათლიცემლისად თუესა ოკლონბერსა, რომელ არს ტირის დიდი კვ ინდიკტიონსა ვ" – Ath. 11. 190π (ძქელ: 412);

4. ნ. დეკემბერი (ქსლ: 394);

5. ძვ. დეკემბერი (ქეგლ VI: 1298);

6. ლათ. წელიწადის უკანასკნელი – მეორმეტე თვე, ძვ. ხალხური ქრისტეშობისთვე (ქეგლ VI: 1135).

"ტირისდენისად" ძველი ქართული კალენდრის მეოთხე თვეს ეწოდებოდა. "იგი შეიცავდა ნოემბერ-დეკემბრის რკალს (იწყებოდა 22/XI და სრულდებოდა 21/XII)... სიტყვა-სიტყვით ნიშნავდა შემდეგს: "წყლის დენისად". აღვანურად სათანადო თვეს ეწოდება: "ჰილს" (ჰილედ), უდურად – "ხელად". აქვე განვიხილავთ სომხურ "ტირედ"-ს ფორმას, ნიშნავს "წყლისად" (ინგოროყვა 1931-32: 304).

3. ინგოროყვა აღნიშნავდა, რომ ეს სიტყვა ზემოთ მოხსენებულ ენებში ყველგან ქართულიდანაა შესული და თვლიდა, რომ ქართული კალენდარი შეიქმნა ე. წ. მარჩბივის

ეპოქაში, რომელშიც ტირის-დენის თევს შეეფარდებოდა თანავარსკვლავედი aquarius, რომელთანაც "დაკავშირებულია მითოსი "წყლის დენის" შესახებ (ლათ. "მერწყული", "მეწყლე", ბერძ. – "წყლის მდენელი, წყლის გადმომსხმელი"). თავისი მოსაზრების დასასაბუთებლად ავტორმა დაიმოწმა ფუძეში "ტირ"-ის მქონე სახელები "ტირი-ფი" (ე. ი. წყლის, წყლოვანი მცენარე). "ამავე ფუძე – სიტყვიდან "ტირი" = წყალი ნაწარმოებია სიტყვა "ტირილი", რაც პირდაპირი მნიშვნელობით, ჩანს, ამგვარს ცნებას გამოხატავდა: წყლის ფრქვევა (შდრ. სემასიური პარალელები "კურცხალი" ← * კურ-წყალი. აგრეთვე "ცრემლი" ← *ცურემლი" = ცურის, ცუარის, ე. ი. წყლის ფრქვევა) (იქვე: 318-319). ი. აბულაძეც სხვაგვარ ახსნას გვაძლევს "ტირის-დიდი" (იქვე: 412). ეტყობა, ტირის "დიდი" და "მცირე" თვე უნდა გექნოდნა.

ჩვენ ერთი რამის თქმა შეგვიძლია: მეგრულში, ხალხური ეტიმოლოგიის მიხედვით, ნამდვილად გვაქვს "ღვარალა თუთა" ("წვიმების თვე") მაგრამ ის ოქტომბერს აღნიშნავს და არა დეკემბერს. ამავე დროს, როგორც გაირკვა, *ტირი//ტირა*, რომელიც სპარსეთის აღმოსავლეთ რეგიონებში რატომღაც *ტიშტარ//ტირისტრას*-თან (სირიუსი) იყო გაიგივებული (ვან დერ-ვარდენი 1991: 207) *მერკურია* და მას არავითარი კავშირი არა აქვს მერწყულის თანავარსკვლავედთან. ვფიქრობთ, თვეები ტიშრი I და ტიშრი II, რომლებიც აქამენიდთა "ტირისკანსა" და "ტირისდენს" შეესაბამებოდა, უფრო მომაკვდავ და აღდგინებად ღვთაებათა მისტერიებთან უნდა ყოფილიყო გაიგივებული – ზამთარში ბუნების სიკვდილთან *ტირის "კანის"* – შეკონვა//შებოჭვის (ქვესკნელში დატყვევების) დროსთან, ხოლო *ტირის-დენის* მისი "დაბრუნების" ცნებასთან (resp; მზის მობრუნებასთან, 4 დეკემბრიდან (ბარბალობიდან) ასტრონომიული პროცესით დედამიწაზე მზის მობრუნება იწყებოდა). ი. გიპერტმა მ. ბროსეს მოსაზრება გაიზიარა. ეს უკანასკნელი კი აღიარებდა, რომ Tiris-deni "დღის მობრუნებაა", რაც ჩვენს მოსაზრებასაც ეთანხმება (გიპერტი 1986: 112). ეტყობა, ჩვენმა წინაპრებმა უფრო ამ კუთხით გაიზარეს ამ ორი თვის სახელდება და იმიტომაც გვაქვს განსხვავებული დაბოლოებებით (ტირის-კონის, ტირის-დენის) თორემ მითრაკანი საკუთარ ნომინანტებში ზუსტად საშუალო-სპარსული დაბოლოებით "გადმოულიათ". მაგრამ დადგება საკითხი: ენამ რატომ შემოინახა უცხო და თანაც დამპყრობლის ენიდან შემოსული მასალა და დაკარგა საკუთარი სახელები თვეებისა?

ჯერ ერთი: პოლიტიკური ზეობა დამორჩილებული ქვეყნის სახელმწიფოებრივი მართვის სისტემას უმორჩილებდა დამპყრობს და ეს იწვევდა ერთიანი "დროითი სივრცის" შექმნას, რომ განსხვავება და აღრევა არ მომხდარიყო დროის თვალსაზრისით.

ვფიქრობთ, არც მეორე მიზეზი უნდა ყოფილიყო ნაკლები მნიშვნელობის. მოსალოდნელია, ძველქართულ თვეთა სახელებში ფიქსირებული ღვთაებები ჯერ კიდევ ცოცხალი

ყოფილიყო ერის მეხსიერებაში და აქაც ის მეთოდი გამოიყენეს, რაც კვირის დღეებთან დაკავშირებით – ჩანაცვლეს სხვა ენიდან მომდინარე სისტემით.

წარმართული კალენდრის თვითა დასახელებებთან დაკავშირებით, ვფიქრობთ, მკვლევარებს თავიდანვე მხედველობიდან ერთი რამ გამორჩათ: ჩვენამდე მოღწეული ეს ნომენები ერთ მთლიან სისტემას როდი წარმოადგენენ. კერძოდ, თიბათვე, მკათათვე და ახალწლისა (პარალელურ სახელებზე რომ აღარაფერი ვთქვათ) უკვე ამ სისტემის რღვევის ფაქტია. არადა, ბაბილონურში, ბერძნულ-ლათინურსა და ზოროასტრულ კალენდარშიც კი ერთიანი სისტემები გვქონდა. რასაც ქართულ კალენდარზე ვერ ვიტყვით. აქ ნომენები განსხვავებული სახელებების პრინციპით გვაქვს წარმოდგენილი:

1. ე.წ. თეოფორული სახელებია: ა) **საკუთარივე ქართულია: აპანი, სურწყუნისი, იგრიკა, მარიალო.** ამავე ჯგუფში შეიძლება გავაერთიანოთ დიდი დედა **ნანა**-სადმი მიძღვნილი ვარდობის დღესასწაულისა და "ქვეშეთში მყოფთა" დღესასწაულის ქველთობის მიხედვით სახელებული თვეები **ვარდობისა** და **ქველთობისა**; ბ) ზოროასტრული კალენდრიდან ნასესხები: **მირკანი, ტირისკანი//ტირისკანი** და **ტირისდენი**. გ) ძველი თეოფორული სახელების ყალიბის მიხედვით შექმნილი ქრისტიან წმინდანთა სახელობის თვეები: **ივანობის, კვირიკობის, მარამობის, გიორგობის, ქრისტეშობის.**

2. ახალი წლის მეშვეობით სახელებული **ახალწლისა**;

3. აგრარული შრომის სახეობის მიხედვით შექმნილი დასახელებები: **თიბათვე, მკათათვე, ლიჭმე** (სვან.), **სთუელისა**, **წილვა** (მეგრ./ ჭან.), **ჩხალვა** (ჭან.)..

4. ბუნების მოვლენების მიხედვით სახელებულნი: **მწიფობის თვე, ქართათვე, ღვარაღა თუთა** – "წვიმიანი თვე" (მეგრ.)

5. გარკვეული ნაყოფის დამწიფებასთან დაკავშირებული: **ატმობა, ბულობა** "ბლობა" (ჭან.).

შეუძლებელია არ აღვნიშნოთ, რომ ნასესხები თეოფორული სახელები მარტო პოლიტიკური გავლენის შედეგი როდია. მხოლოდ ეს ფაქტორი რომ ყოფილიყო განმსაზღვრელი, მაშინ ლათინური სახელებები საერთოდ აღარ გვექნებოდა. ირანული გავლენა ადრექრისტიანულ ეპოქაშივე უნდა გვექნებოდა. ამის ნათელი დასტურია ტექსტები მარტვილობათა შესახებ, სადაც სწორედ ეს სახელები იჩენს თავს. საბოლოოდ მივიღეთ, რომ ჩვენმა წინაპრებმა ლათინური სისტემით მთლიანად შეცვალეს საკუთარი წარმართული კალენდარი, ხოლო ირანულით – სანახევროდ, რაც თავისთავად ბადებს კითხვას: რატომ?

ქართული კულტურის სწრაფვა დიდი დასავლური ცივილიზაციისაკენ გასაგებია, მაგრამ ირანის, როგორც უშუალო მეზობლის, გავლენის უგულვებლყოფაც შეუძლებელია და ეს "გავლენა", საკმაოდ ძლიერი, XX ს.-მდე საგრძნობია.

ისიც საინტერესოა, რომ თვეთა სახელების ცვლილება ხდება იმიტომ, რომ იცვლება ღვთაების სახელი, რის მიხედვითაც თეოფორული დასახელებაც იცვლება. ამის ნათელი დასტურია *ტირისკონისა* და *ტირისდების* თვეთა სახელები, რომლებშიც *Tiri* იგივე ღვთაებაა, რაც კვირის დღეთა სახელებში ფიქსირებული *ჯუმა//ჯიმალი*. როგორც გაირკვა, იგი ჰერმეს-მერკურია (ვან დერ-ვარდენი 1991: 207).

ვფიქრობთ, ამ საქმეში ცენზორის ხელი უნდა ერიოს, მაგრამ ვინ შეიძლება ყოფილიყო ეს ცენზორი ან რატომ უნდა შეეცვალა საკუთარი სახელები უცხოურით? ამ „ცენზორს“ ვვარაუდობთ საკუთარი ქვეყნის ქრონოლოგიის შესატყვისება ე.წ. მაშინდელ „მსოფლიო სტანდარტებთან“. სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილია, რომ კალენდრებიცა და საკალენდრო ტერმინოლოგიაც ქურუმ-ასტრონომთა დამსახურებაა (ბიკერმანი 1975: 12; ვან დერ-ვარდენი 1991: 42). შემდეგში ეს მისია თავის თავზე ქრისტიანულმა ეკლესიამ აიღო. დღეს კი ამ სფეროში მეცნიერთა ის ჯგუფი მუშაობს, *ქრონოსოფია* რომ დააარსეს (ჩერედნიჩენკო 1986: 7).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში საკალენდრო გამოთვლებს მხოლოდ თავხევისბერი აწარმოებს, ხოლო სვანეთში – ქორა-მახვში... ერთი სიტყვით, "დრო" და მისი ანგარიში ყოველთვის რელიგიის მესაჭეთა ხელთ იყო და არის. გამოდის, ქართული ეკლესია უნდა ყოფილიყო ეს ცენზორი. ქრისტიანობას წარმართობა უნდა ამოეძირკვა, რომ საბოლოო გამარჯვება მოეპოვებინა და ერთადერთ რელიგიად ქცეულიყო, ამიტომ ყველა ღონე უნდა ეხმარა და ასეც იყო სინამდვილეში. თვით "დავათის სტელა"(ქართული მრგვლოვანი ანბანით) და "ნეკრესის კალენდარი" სხვა შენობების საძირკველში იყო ჩაყოლებული (ტაძრისა და სასახლის).

ქართული წარმართული კალენდარი თეოფორული იყო, თვეთა სახელები ღვთაებათა სახელებს იმეორებდა და ამიტომ საჭირო და აუცილებელი იყო მისი შეცვლა. გარკვეული თვეების სახელები უკვე გაუგებარი ან თავისი „შინაარსით“ გაბუნდოვანებული იყო ფართო მასებისათვის და მათ არ შეეხებენ. შეიცვალა მხოლოდ იმ თვეთა ნომენები, რომლებშიც ღვთაებათა სახელები ჯერ კიდევ ცოცხალი იყო ან ადვილად ამოიცნობოდა ისინი. სწორედ ამის გამო გვაქვს ნაწილობრივ ზოროასტრული სახელები, ხოლო ლათინური – მთლიანად.

საკუთრივ ქართული სახელების პრინციპებმა და ნომენთა წარმომავლობამ საბოლოოდ დაგვარწმუნა, რომ *წარმართული კალენდარი კალხურ სახელმწიფოში* შეიქმნა, მერე კი მოხდა მისი ქართიზება (ფარნავაზიდან მოყოლებული). საბოლოოდ მივიღეთ, რომ ქართულშიც თვეთა თეოფორული სახელები გვქონდა:

1. *აპანი* ანუ *კაპუნია//კაპანის* – იანვარი;
2. *სურწყუნისი* "მუხის ანგელოზის"(სურ (იშ)ჭყონიშ-ის) – თებერვალი;
3. *ჩქეთა//ვექთას* – მარტი(მარსის), გადააზრების შემდეგ სექტემბერი;
4. *იგრიკა* – იგრი-ბატონ-ის – აპრილი;

5. *ვარდობისა* – დიდი დედა ნანა-ს;

6. *ქუელობისა* – ქვეშეთს მყოფთა უდიდესი დღესასწაულის (აღბათ, შურიშ ბატონისადმი მიძღვნილი) სახელობის თვეები.

ვ. ნოზაძის ვარაუდსაც თუ გავიზიარებთ, მათ *ივლისი – მკათათვეც* უნდა დაემატოს, რადგან კვირიკობის თვის ნომენი ღვთაება კვირიას დაუკავშირა (ნოზაძე 1957: 19). მისი სახელი უნდა ჟღერდეს ცოტა სხვა ფორმითაც, რომლის ძირიც *მარი-აღ-სა* და *მარი-ოტა-შია* ფიქსირებული. ეს თაროს ანგელოზ "მარშაღ"-ის ღვთაებაა. მარი ხომ მორში ამოჭრილი საწნახელია (ბეჭირიშვილი 2001: 157) და მრავალი ტოპონიმის სახით დაფიქსირებული ტომისა და მისი ღმერთის სახელიც უნდა ყოფილიყო.

IV თავი

კვირა და კვირის დღეები

კალენდარული თვის უფრო მცირე ერთეულად დაყოფისათვის (რასაც სალიტერატურო ენაში "კვირა" ეწოდება) უძველესი ხალხები სხვადასხვა სისტემებს იყენებდნენ. სწორედ ამის გამო დღეთა რაოდენობაც ამ ერთეულში განსხვავებული იყო:

- 1) ე. წ. "ხუთდღიანი კვირა ბაბილონელებს ჰქონდათ, რომელნიც მას "ჰამუმტუ"-ს, ე. ი. ხუთეულს უწოდებდნენ. მათ გარდა ძველ სპარსელებსაც და ბერძნებსაც სცოდნიათ ოდესღაც თვის ხუთეულებად დანაწილება" (ჯავახიშვილი 1979: 159).
- 2) "შვიდდღიან შვიდეულებად თვის დანაწილების სისტემა, როგორც რომერმა დაამტკიცა, ძალიან გავრცელებული იყო და ბაბილონელებს გარდა ებრაელებს, ეგვიპტელებს, სპარსელებს, ინდოელებს, მონღოლებს, მალაელებს, გერმანელებსა და ბერძნებსაც ჰქონდათ მიღებული" (იქვე: 159). ეს "შვიდეულები" მთვარის ფაზების მიხედვით იყო "შექმნილი" და "მთვარის თვის საკალენდრო სისტემიდან მოდიოდა" (ვან დერ-ვარდენი 1991: 92). "თუ რატომ არის 7 დღე კვირაში, ამის შესახებ არსებობს ორი შეხედულება. ერთის მიხედვით, დღეების რიცხვი დაკავშირებულია პირველად ადამიანის მიერ 7 ცდომილის აღმოჩენასთან, რაც არ უნდა იყოს სწორი, რადგან ჩინელებსა და ეგვიპტელებს თვე დაყოფილი ჰქონდათ დეკადებად (10 დღე) და არა კვირებად. უფრო საფუძვლიანი ჩანს მეორე თვალსაზრისი, რომელიც 7 დღიან კვირას მთვარის ფაზებს უკავშირებს" (გიორგობიანი 1972: 23);
- 3) "რვადღიანი კვირა რომაელებს ჰქონდათ" (ჯავახიშვილი 1979: 159). "ამ კვირის დღეები (nundinae) კალენდარში აღინიშნებოდა A-დან H-ის ჩათვლით: შვიდი სამუშაო დღე, მერვე – ბაზრისა" (ბიკერმანი 1975: 54);
- 4) "ცხრადღიანი კვირა მიღებული იყო ინდოეთში, სპარსეთში, კელტებთან და თვით ეგვიპტეშიც კი" (ჯავახიშვილი 1979: 159);
- 5) "ათდღიანი ჩვეულებრივ ეგვიპტელებს ჰქონდათ" (იქვე: 159; ვან დერ-ვარდენი 1991: 74).
- 6) მკვლევართა ნაწილი მიიჩნევს, რომ საქართველოში თოთხმეტდღიანი პერიოდიც კი ყოფილა: "მთვარის უძველეს ქართულ კალენდარში დროის საზომად დღე-ღამესა და თვეს შორის შვიდდღიანი კვირის მაგივრად

თოთხმეტდღიანი პერიოდის არსებობა საგრძობლად ამარტივებდა მთვარეზე დაკვირვების ამოცანას. მისი მეოთხედი ფაზების მომენტის ზუსტად ფიქსირების ნაცვლად (რაც გარდაუვალი იყო შვიდდღიანი კვირის პირობებში) აქ საკმარისი ხდებოდა სავსემთვარეობის მომენტის დადგენა, რომლის შემდგომაც იწყებოდა მეორე თოთხმეტდღიანი პერიოდი. როგორც ჩანს, თოთხმეტდღიანი "კვირის" არსებობის ეს უძველესი ტრადიცია მთვარის კალენდრიდან მზის კალენდარზე გადასვლის შემდგომაც არ შეცვლილა (ეს გადასვლა ჩვენში უფრო ადრე მომხდარა, ვიდრე 7-დღიანი კვირა შემოვიდოდა). დროის ამ საზომით ჩვენი წინაპრები დიდხანს სარგებლობდნენ, იმ განსხვავებით, რომ ახლა თვის პირველ რიცხვს ენიჭებოდა იმ ზოდიაქოს თანაგარსკვლავედის სახელი, რომელშიც ამ დროს მზე იმყოფებოდა" (გიორგობიანი 1972: 28-29). დღესდღეობით მსოფლიოს თითქმის ყველა ქვეყანაში მიღებულია ე. წ. "შვიდდღიანი კვირა", რომელიც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, "მთვარის თვის" საკალენდრო სისტემიდან მოდის. გონიერი კაცობრიობა ყოველთვის ცდილობდა, თავისი რელიგიურ-ფილოსოფიური შემოქმედებისა თუ სამყაროს აღქმისათვის თავისებური ახსნა მოეძებნა და ეს შვიდდღიანი სისტემაც გარკვეულ წილად რელიგიურ ჩარჩოში მოაქცია: "მან (ღმერთმან) შექმნა შვიდნი ცანი ორ დღეში. თითოეულს მიუწერა თავისი მოქმედება, მან შეამკო სამყარო მანათობელი ვარსკვლავებით და მათ მისცა გუშავნი. ასეთი იყო წესი, რომელიც შემოქმედმა მსოფლიოში დაამყარა" (ნოზაძე 1957: 7).

თვით ამ კვირის დღეთა სახელებზე კი ებრაული "შაბათ"-ის სისტემიდან მოდის: "წარმო-მავლობა დროის ერთეულის ამ შვიდდღიანი საზომისა (ებრ. sabua, შდრ. ებრ. seba – "შვიდი") უცნობია. კვირის დღეები იუდეველებთან სახელებებულია რიგობითი რიცხვითი სახელებით ისევე, როგორც დღესდღეობით ბერძნულ აღმოსავლეთში და მართლმადიდებლურ ეკლესიაში (რადღაც თღმა უნდა, სლავებთანაც)" (ბიკერმანი 1975: 55). ქრისტიანულმა რელიგიამ (კონკრეტულად ბერძნულმა) ეს სისტემა ხომ ებრაელთაგან შეითვისა. "შვიდეულის დღეთა აღსანიშნავად ხმარობდნენ $\sigma\alpha\beta\beta\alpha\tau\iota\varsigma$ "შაბათი", $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\alpha$ $\sigma\alpha\beta\beta\alpha\tau\iota\varsigma$, $\tau\rho\iota\tau\eta$ $\sigma\alpha\beta\beta\alpha\tau\iota\varsigma$ "მეორე, მესამე შაბათთა", ე. ი. ჩვენი ორშაბათისა და სამშაბათის მსგავსად" (ჯავახიშვილი 1979: 158).

თანამედროვე ქართულში "კვირის", როგორც შვიდეულის აღმნიშვნელი ტერმინის ამოსავლად ბერძნულიდან ნასესხები "კურიაკე" ($\eta\chi\rho\epsilon\alpha$ $\kappa\upsilon\rho\iota\alpha\kappa\eta$)¹⁵ მიაჩნიათ. ანუ კვირის

¹⁵ ამ საკითხის შესახებ კონკრეტულად კვირა დღესთან დაკავშირებით ვისაუბრებთ.

ერთ-ერთი დღის სახელია მიხნეული მთელი შვიდეულის ნომინატივად (ჯავახიშვილი 1979: 158), კერძოდ, "კვირა" ანუ "მზირა" დღე (საბა I: 207).

სამეცნიერო ლიტერატურაში იზიარებენ ვ. თოფურიას აზრს, რომ ამ სესხების გამო დაიკარგა საკუთრივ ქართული სახელდება. მისი სემანტიკა იგივე უნდა ყოფილიყო, რაც მსგეფს-ი // მზგეფს-ისა ("შვიდეული") (საბა II: 651; მარი 1913: 18-20). უკანასკნელი ლექსემა თანამედროვე სამეტყველო ენაში (მხედველობაში გვაქვს მისი ყოველდღიური გამოყენება) თითქმის არ გვხვდება. სამაგიეროდ, მართლმადიდებლური ეკლესია ამ სახელდებით ისეთ კვირას მოიხსენიებს, რომელშიც ოთხშაბათი და პარასკევი მარხვის დღეები არ არის. სიტყვის მნიშვნელობა დაფიქსირებულია ძველი ქართული ენის ლექსიკონებში და არ გვაქვს ქებღ-ში.

მსგეფს-ი 1. ამ დღით მის სწორ(ს) დღემდე, შვიდეული დღეთა (გინა სწორით სწორი) (საბა I: 345)

2. შვიდეული დღეთა, ერთის დღით მისვე დღის სწორადმდე, седмица, неделя (ნ. ჩუბ.: 299).

3. შვიდეული, ერთი კვირა: "ორი მსგეფსი დაყვის ქვე-მწოლარემან" (ძქელ: 297).

4. ერთსა მოქცევასა ნიშნავს კვირისას, გინა წლისასა (ვტ. 926), გინა აღნიშნულთა რაოდენმე დღეთა (თ. ბაგრ.: 90).

საინტერესოა თ. ბაგრატიონის მიერ დამოწმებული "ვეფხისტყაოსნის" 926-ე სტროფი (ნ. ნათაძის გამოცემის 945-ე), სადაც ვკითხულობთ:

"ამის მეტსა არას გენუკვ: წელიწადსა ერთსა მსგეფსსა,
აქა ქვაბსა მომნახვედი, მე ამბავთა ყოვლიგნით მკრეფსა".

ვფიქრობთ, მოცემულ სტრიქონში "მსგეფსი" ციკლური (განმეორებადი) დროის (ამ შემთხვევაში წელიწადის) ტოლფასია და, ეტყობა, თავის დროზე სიტყვას სწორედ ეს მნიშვნელობა ჰქონდა (ამჯერად "შვიდეულიც" ციკლურად განმეორებადი დროის მონაკვეთია; "დღე" და "წელი"-ც ასევე გარკვეული სიდიდის დროითი ციკლებია), ჩვენს ამ მოსაზრებას ავტორის განმარტებაც უჭერს მხარს. მეორე მხრივ, ამ ლექსემის მნიშვნელობა ზოგადად განმეორებადი "ციკლური დროიდან" მხოლოდ "კვირის", როგორც შვიდეულის ციკლურად განმეორებად აღნიშვნამდე დავიწროებულა (სემანტიკა დავიწროვდა) თანამედროვე ქართულში კი სიტყვა "კვირამ" საერთოდ გამოდევნა და სულ "გაქრებოდა" ლექსიკონებიდან, რომ არა მისი საღვთისმეტყველო მოხმარება.

"შვიდეულის" მნიშვნელობით მეგრულსა და სვანურში ფიქსირებულია:

მეგრული:

მარუა // მარუო // მარა – "ერთი კვირა", "შვიდი დღე" (ქაჯაია II: 216)

სვანური:

ნაგზი – "კვირა", "მზგეფსი" // "მსგეფსი" (სვან. ლექ.: 609)

მარუა – "შქვით დლა", "ართი კვირა";

კეგრცხი – "ერთი ციკლი" (ელიავა 1997: 76).

მეგრულში ამოსავალი ფორმა "მარა" უნდა იყოს, რადგან ის არის ფიქსირებული უფრო ადრე ჩაწერილ ტექსტებში:

"თე მარასგ, თი მარასგ, ათე თუთას, თი თუთას – "ამ კვირას, იმ კვირას, ამ თვეს, იმ თვეს" (ყიფშიძე 1994: 23);

თითო მარასგ საფულესგ ქომიდარაჯითია; ა. ცაგ.: 10 – "თითო კვირას საფლაგზე მიდარაჯეთო" (ქაჯაია II: 216).

სწორედ მისგან იწარმოება ზმნიხედებიც: **მარაშე** (ყოველ კვირას, კვირაში) და **მარობით** (კვირაობით, მთელი კვირების განმავლობაში).

ართ მარაქ მიკიილგ – "ერთი კვირა გავიდა".

მარა დო მარაშ დუდი – "კვირა და კვირის თავი"; გადატ. სისტემატურად, განუწყვეტლივ: "შხვადოშხვას ითირანდეს ირ მარა დო მარაშ დუს – "სხვადასხვას იცვლიდნენ ყოველ კვირას და კვირის თავზე" (ქაჯაია II: 216).

ლექსის ქემეხვადგ და, მარობით გაბანძლ/დგ – (უმცროსი) ავადმყოფს თუ შეხვდებოდა, კვირაობით (მთელი კვირა) ემსახურებოდა (იქვე: 220).

სვანური **ნაგზი** კი ნამყოს მიმღეობის **ნა** – პრეფიქს-მაწარმოებლიანი (ЭСКЯ: 145) ფორმა გახლავთ. დაშლილი სახით ასე წარმოგვიდგება: ნა-გზ-ი, ვფიქრობთ, ძირი ლექსემა **მ-ზგ-ეფს-ის** ალოფონური ვარიანტი უნდა იყოს (მეტათეზისის გზით მიღებული ნა-ზგ-ი → ნა-გზ-ი). როგორც დადასტურებული მასალიდან ჩანს, წარმოების თვალსაზრისით მოცემულ ლექსემებში ერთგვარობას სვანური და ძველი ქართული იჩენს. მეგრულში სხვა ძირის დაფიქსირება მის სესხებაზე არ მიუთითებს. სიტყვათწარმოების თვალსაზრისით აქ ერთ-ერთი ქართველური ენა სახელდებისას რაღაც სხვა პრინციპს ირჩევს. გამორიცხული არ არის, რომ ისიც უძველეს პრაქართულ ტრადიციას ეყრდნობოდეს, მაგრამ ამჯერად ჩვენ ამ საკითხს გვერდს ვუვლით, თუმცა არც ის არის გამორიცხული, რომ სწორედ "მარა" იყოს უძველესი სახელდება შვიდეულისა, როგორც მისი ერთ-ერთი დღის სახელწოდების განზოგადება მთელ შვიდეულზე. ეს "მარ" ძირი დასტურდება ლათინურ ლექსემაშიც maris (მამაკაცი), რაც პლანეტა მარსის სახელწოდებაშიც გვაქვს (ცაგარელი 2006: 52). სვანურშიც მწრე მამაკაცის მნიშვნელობის მატარებელია და არ არის გამორიცხული, რომ თავის დროზე რომელიმე მამრი ღვთაების სახელიც კი ყოფილიყო. მაშინ გამოდის, მთელ კვირაზე განზოგადებულა ამ შვიდეულის ერთ-ერთი დღის სახელი, რაც ჩვენი, ქართველური აზროვნებისათვის უცხო არ არის: ამის ნათელი დასტურია კვირის, როგორც შვიდეულის თანამედროვე სახელდებაც.

კვირის დღეთა სახელდების პრინციპის განხილვას ჩვენ "შაბათ"-ის სისტემის დღეებით დავიწყებთ, რადგან სალიტერატურო ქართულში სწორედ ეს სისტემაა მიღებული და ქართველური ენებიც მას აღიარებენ. ეს არის ბერძნული ენის მეშვეობით შემოსული და დამკვიდრებული სისტემა, რომელიც ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების შემდეგ "ბიბლიის" წიგნთა თარგმანების მეშვეობით იკაფავდა გზას.

შაბათის სისტემის შვიდეულის დღის სახელები ქართულში უკვე IV-V ს-ში გაბატონებული ყოფილა (ჯავახიშვილი 1979: 127). ამის ნათელი დასტურია ჩვენამდე მოღწეული უძველესი ლიტერატურული ძეგლი იაკობ ხუცესის "შუმანიკის წამება". ამ მონაცემებს მხარს უმაგრებს "ხანმეტი ძეგლებიც".

"შაბათის" სისტემის დღეთა სახელდებაში გამოყენებულია კომპოზიტა თხზვის ისეთი სახე, რასაც ქმნის მსაზღვრელ-საზღვრული. მსაზღვრელ სახელებად ერთიდან ხუთამდე რიცხვითი სახელია გამოყენებული. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მსაზღვრელ-საზღვრული ახალი ქართულისათვის დამახასიათებელ პრეპოზიციურ წყობას გვიჩვენებს და რიცხვითი სახელი ფუძის სახითაა წარმოდგენილი:

ორ-შაბათ-ი → ორშაბათ-ი; სამ-შაბათ-ი → სამშაბათ-ი;

ოთხ-შაბათ-ი → ოთხშაბათ-ი; ხუთ-შაბათ-ი → ხუთშაბათ-ი.

ასეთივე სტრუქტურა ჰქონდა ამ სისტემას ძველ ებრაულშიც (ბიკერმანი 1975: 55).

მაგალითები ადასტურებს როგორც "შაბათ", ასევე "შაფათ" ალოფონებს, ანუ გვაქვს ბ< → ფ ფონემური მონაცვლეობა (გვარი შაფათაძე დადასტურებული აქვს დ. კლიაშვილს "სამანიშვილის დედინაცვალში"). დღესდღეობით სიტყვა "შაბათი" არ გამოიყენება ლექსებში "კვირა" და "პარასკევი". უძველეს ტექსტებში კვირა-დღის ნაცვლად "ერთშაბათი" იყო მიღებული, რაც მოგვიანებით სხვა ტერმინით შეუცვლიათ.

"რომელი განთენებოდა ერთშაბათად" – მთ. 28, 1.

"ერთშაბათსაცა განვადეთ კარი იგი" – ანან. ებრ. 42 (ძქელ: 150).

"განთიადსა მას ერთშაბათისასა მოვიდეს საფლავსა მას ზედა" – მრ. 16, 2 -ქოსლ: 164
"ექვსშაბათი" კი არასოდეს გამოუყენებიათ და ტექსტებში თავიდანვე ბერძნული "პარასკევი" გვაქვს ფიქსირებული: "დღე იგი იყო პარასკევი, " – ლ. 23, 54 C. "პარასკევი იყო" – მრ. 15, 42.

"მუნ დადვეს გუამი იგი იესუსი პარასკევისათჳს ჰურიათასა", – ი. 19, 42; – ქოსლ: 439.

უკვე IV საუკუნიდან "შაბათ"-ის სისტემის ტერმინთა გამოყენება კვირის დღეთა სახელდებისათვის თავიდანვე ბადებს კითხვას: ეს სესხება იმის გამო ხომ არ მოხდა, რომ ენას არ გააჩნდა შესაბამისი სალექსიკონო ერთეულები? ან იქნებ ჩვენმა წინაპრებმა სულ სხვა მოსაზრების გამო "განახორციელეს" ეს სესხება?

სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილია, რომ ამ სისტემის შემოღებასთან ერთად მოხდა საკუთრივ ქართული სახელების განდევნა, რადგან მათში წარმართულ ღვთაებათა სახელებს იყო წარმოდგენილი (ჯავახიშვილი 1979: 163-164). ამ ღვთაებათა სახელების ერის მესხიერებიდან ამომლის გარეშე კი შეუძლებელი იქნებოდა წარმართობასთან, როგორც მწყობრ რელიგიურ სისტემასთან ბრძოლა (მის სრულ განაგურებაზე რომ აღარაფერი ვთქვათ). ეს რომ მართლაც კარგად ჩამოყალიბებული და საკმაოდ მწყობრი სისტემა იყო, კარგად ჩანს თვით ქრისტიანული უდიდესი რელიგიური დღესასწაულების მიხედვით თვეთა სახელების პრინციპის ყალიბში, რაც წარმართული ეპოქიდან მოდის (ივანობის, კვირიკობის, მარიამობის, გიორგობის, ქრისტეშობის თვეები) და საეკლესიო ტერმინში მსგეფსი // მზგეფსი.

ვფიქრობთ, ეს იმის უტყუარი მაჩვენებელია, რომ არსებობდა გარკვეული "ტერმინოლოგია", რომლის უარყოფაც ვერ მოხერხდა მტკიცედ ჩამოყალიბებული ტრადიციის გამო და, უკვე არსებული წესების მიხედვით, ის, რაც ვერ მოსპეს კლერიკალურმა წრეებმა, თვითონ შეითვისეს, თუმცა, იმის შინაარსი კი გამოაცალეს, რომ ეს წარმართობისდროინდელი იყო. მათ ქრისტიანული დოგმატიკისათვის ახალი ტერმინოლოგია არ შეუქმნიათ, გამოიყენეს "ძველი აღთქმის" მიერ მყარად ჩამოყალიბებული და კულტურული მსოფლიოსაგან აღიარებული ფრაზოლოგიზმები და სახე-სიმბოლოები. და, აი, კვირის დღეთა უძველესი ქართული სახელები მნათობ-ღვთაებათა შვიდეული რომ ედო საფუძვლად, სხვა კულტურულ ერთა მსგავსად, მთლიანად ამოიღეს ხმარებიდან და დაამკვიდრეს ენისთვის უცხო სისტემა, მხოლოდ მთლიანად ქართული ენობრივი სტრუქტურით გაჯერებული. ისიც ცნობილია, რომ წიგნიერი გზით (წერილობითი ძეგლების მეშვეობით) შემოსული და დამკვიდრებული ტერმინოლოგია ყოველთვის უფრო ძლიერია და აქტიურად ანადგურებს სამიზნე ობიექტებს. წერილობითი სახით კი უკვე IV ს-დან მხოლოდ იმის ფიქსირება ხდებოდა, რაც ქრისტიანული ეკლესიისათვის იყო მისაღები. მათთვის "მიუღებელი" ან მთლიანად ნადგურდებოდა, ან გარკვეული ცვლილებით უკვე ადაპტირებული (ზოგჯერ უარყოფითი ელფერითაც კი) "ბრუნდებოდა" საზოგადოებაში. ამის ნათელი მაგალითია ნადირობის ღვთაება დალის ბარის საქართველოში ბოროტ სულად ქცევა (ალი) (ჩიქოვანი 1959: 67).

"შვიდღიანი კვირის" თითოეული დღისადმი გარკვეული პლანეტის სახელის მიკუთვნების წესი კი ერთ-ერთი უძველესია მსოფლიო ცივილიზაციათა წრეში. ამ სისტემას "პლანეტარული კვირა" ეწოდება და, როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნავენ, "სპარსული თეოლოგიის ნაწილია და მისი გავრცელება დასავლეთით ოქტავიანე ავგუსტეს დროს მომხდარა" (ბიკერმანი 1975: 55). თავის მხრივ "პლანეტარული კვირა" სპარსულში ბაბილონიდან შეუთვისებიათ. სწორედ ბაბილონელები იყვნენ ისინი, ვინც მთელი

ასტრონომიული ცოდნა სისტემაში მოიყვანეს, ცვლილება შეეხო ე. წ. "ჰამუშტუ"-ს ხუთ ძირითად მნათობს, რომელთაც დაემატათ პლანეტები "მზე" და "მთვარე". შემდეგ კი მოხდა მათი ტრანსფორმირება სხვა ცივილიზაციათა წრეში.

სამეცნიერო სახელი	ღმერთის სახელი	ბერძნული		ლათინური
		პლატონის ეპოქა	გვიანანტიკური ეპოქა	
კაიმანუ	ნანიბი	კრონოსის ვარსკვლავი	კრონოსი	სატურნი
მულ-ბაბარი	მარლუქი	ზევის ვარსკვლავი	ზევისი	იუპიტერი
სალ-ბატ-ა-ნუ	ნერგალი	არესის ვარსკვლავი	არესი	მარსი
დილ-ბატი	იშთარი	აფროდიტეს ვარსკვლავი	აფროდიტე	ვენერა
გუ-უტუ	ნებუ	ჰერმესის ვარსკვლავი	ჰერმესი	მერკური

(ვან ღერ-ვარდენი 1991: 194-195).

შვიდი მნათობიდან თითოეულის გარკვეული დღისადმი მიკუთვნების პრინციპს განსაზღვრავდა დედამიწიდან მათი დაშორება, როგორც ვ. ნოზაძემ გაარკვია, მათი განლაგება ასეთი იყო:

დაშორება დედამიწიდან	ბერძნული	ლათინური	არაბული	ქართული
მთვარე (ყამარ)	სულენე	ლუნა	ყამარ	მთვარე
მერკურიუს (ოტარიდ)	ჰერმეს	მერკურიუს	ოტარიდ	ერმი
ვენუს (ასპიროზ)	აფროდიტე	ვენუს (ვენარა)	ასპიროზ	აფროდიტი
მზე (შამს)	ჰელიოს	სოლ	შამს	მზე
მარს (მარის)	არეს	მარს	მარის	არია
იუპიტერ (მუშთარ)	ზევის	იუპიტერ	მუშთარ	ღია
სატურნუს (ზუალ)	კრონოს	სატურნუს	ზუალ	კრონოს

(ნოზაძე 1957: 9)

მნათობთა მდებარეობისა და დედამიწიდან დაშორების მიხედვით ამნაირ გამწკრივებას ლათინურად Septizonium, ე. ი. "შვიდსარტყლელი" ეწოდება (ჯავახიშვილი 1979: 182).

სალიტერატურო ქართულს დღესდღეობით მნათობ-ღვთაებათა ამ შვიდეულის არსებობის კვალიც კი არ ატყვია. უფრო მეტიც, თვით "ვეფხისტყაოსანშიც" კი, კონკრეტულად "ავთანდილის ლოცვაში", მნათობთა სახელდების არაბული სისტემა გამოყენებული: ზუალი (967),¹⁶ მუშთარი (968), მარისი (969), ასპიროზი (970), ოტარიდი (971). თითქოს ეს გასაგებიც უნდა იყოს, ავთანდილი ხომ არაბთა სპასპეცია და თუ არა არაბულად, მაშ რა ენაზე უნდა მიემართა მნათობებისათვის? მაშინ მზესა და მთვარეს რატომ აღარ მიმართავს "მშობლიურ ენაზე" და რატომ შემოაქვს მზისა და "მზიანი ღამის" არეოპაგიტული სახე-სიმბოლოები?

ფიქრობთ, უკვე XI-XII სს-ისათვის ქართველი ერის ხსოვნაში "წამლილი იყო" შვიდი მნათობ-ღვთაებიდან ხუთის წარმართობისდროინდელი საკუთარი სახელწოდება, რადგან IV

¹⁶ ფრჩხილებში მითითებულია ნოდარ ნათაძის რედაქციით 1992 წელს გამოცემული "ვეფხისტყაოსნის" სტროფების ნუმერაცია.

ს-დან მათ სახელწოდებებს ჩაუნაცვლეს ჯერ ბერძნული, მერე ლათინური და მოგვიანებით არაბული შესატყვისობები. ჩვენამდე მოღწეული ასტრონომიული ტრაქტატების უმრავლესობაც ხომ არაბული ენიდან არის თარგმნილი ("ეგლოთა და შვიდთა მნათობთათვის", ტრაქტატი 1118 წ. და ა. შ). ეტყობა, ჩვენმა წინაპრებმა მაშინაც "მსოფლიო სტანდარტებს" დაუქვემდებარეს საკუთარი "ასტრონომიული" რწმენა-წარმოდგენები (ეს "მსოფლიო სტანდარტი" რომ არსებობდა, ამაზე ბაბილონური სისტემის ბერძნულ და რომაულ ჩარჩოებში ჩატყვის მცდელობაც მეტყველებს).

უცხო ენებიდან აღებული მასალით საკუთარის სპეციალურად ჩანაცვლება საუკუნეების მანძილზე შეგნებულად და მიზანმიმართულად მიმდინარეობდა, რის გამოც ჩვენს დრომდე კი არა, თვით შოთა რუსთაველის ეპოქამდეც ვერ მოაღწიეს ამ მნათობთა ქართულმა ნომინანტებმა. თუმცა სულხან-საბამ იცოდა, რომ კვირის დღეთა ქართულ სახელდებებს სწორედ მნათობ-ღვთაებათა შვიდეული ელო საფუძვლად და, მართალია, ისინი ბერძნული დასახელებებით აქვს წარმოდგენილი, მაგრამ თვითონ აღნიშნავს, რომ ეს სახელწოდებები ქართულია (საბა II: 650). ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ დღემდე უცნობია, რა წყაროს ეყრდნობოდა სახელოვანი ლექსიკოგრაფი. ამავე დროს მეგრულ-ჭანურსა და სვანურში დღემდე ცოცხალია ეს სისტემა და კვირის დღეებიც მათდამი მიკუთვნებული ღვთაებების სახელებით მოიხსენიება (ჯავახიშვილი 1979: 160).

საბასეული, მეგრულ-ჭანურისა და სვანურის მონაცემების შეჯერებით ივანე ჯავახიშვილმა შემდეგი სურათი მიიღო:

	<i>სამწერლო ქართული</i>	<i>მეგრული</i>	<i>ჭანური</i>	<i>სვანური</i>
<i>კვირა</i>	მზის დღე // მზირა დღე // მზირა	ჟაშხა // ჟეშხა	ბუაჩხა // ბჯაჩხა	მიშლადელ // მიულადელ
<i>ორშაბათი</i>	მთოვარისა	თუთაშხა	თუთაჩხა	დრშდიშ
<i>სამშაბათი</i>	არიასი	თახაშხა	ტიკინაჩხა // ერკინაჩხა	თახშშ
<i>ოთხშაბათი</i>	ერმისა	ჯუმაშხა	ჯუმაჩხა	ჯჷმაშ // ჯუმაშ
<i>ხუთშაბათი</i>	აფროდიტისა	ცაშხა // ჩაშხა	ჩაჩხა	ცაშ
<i>პარასკევი</i>	დიოსისა	ობიშხა	პარასკე // პარასკედლა	ვებიშ
<i>შაბათი</i>	კრონოსისა	საბატონი	საბატონი	საფტინ // სამტინ

(იქვე: 164).

მეგრულ-ჭანურის "ხა" და სვანურის "ლა-დელ" (ქართული "დღე" ლექსემის ფონეტიკური ნაირსახეობანი) კომპოზიტა პირველ ნაწილს ნათესაობით ბრუნვაში მოითხოვს და ისინიც ასე არიან წარმოდგენილნი. აგებულების მიხედვით მსახდვრელ-სახდრულის თანამედროვე ქართულისათვის ნიშანდობლივ პრეპოზიციურ წყობას გვიჩვენებენ. მეგრულ-ჭანურში შაბათის სახელწოდების გარდა ეს სისტემა მწყობრი სახითაა წარმოდგენილი. სამწერლო

ქართულში ("მზის დღე") და სვანურში მსახდერელ-სახდრული სრული სახით მხოლოდ კვირა-დღის სახელდებაში გვაქვს¹⁷ (სვანური მიშლადედ – მზის დღე – მიჟლადედ). ორშაბათიდან შაბათის ჩათვლით სახდერული სახელი ("დღე") დაკარგულია. როგორც ჩანს, სვანურში პრეპოზიციულ წყობასთან უნდა გვექონოდა საქმე: დომდიშ-ლადედ, თახაშ-ლადედ, ვებიშ-ლადედ ტიპისა, ანუ სვანური მეგრულ-ჭანურის მონაცემებს იმეორებს. სამწერლო ქართულშიც სვანურის მსაგვსად მსახდერელია დარჩენილი. მისი ფორმა მიუთითებს, რომ უნდა გვექონოდა: "დღე მთვარისა", "დღე არიასი" "დღე კრონოსისა". ენის ეკონომიზმის პრინციპიდან გამომდინარე, სინტაგმაში ხშირად ხმარებული სიტყვა დაიკარგა (თოფურია 1979: 109).

მნათობ-ღვთაებათა შვიდეულის აღდგენის საკითხმა კიდევ ახალი და ახალი კითხვები წამოჭრა. კერძოდ, ორგინალურია თუ ნასესხები ეს სისტემა? არის თუ არა მასში რაიმე განსხვავებები თუნდაც ბერძნულ ან ბაბილონურ სათანადო სისტემებთან შეპირისპირებისას?

ი. ჯავახიშვილმა "კვირა-დღით" დღეთა სათვალავის დაწყება და ხუთშაბათ-პარასკევის დღეთა ღვთაებების აღვილმონაცვლეობა (ქართულში ჯერ აფროდიტეს დღეა და მერე დიოსისა და არა პირუკუ, რაც ბერძნულშია დადასტურებული) იმის უტყუარ ნიშნად მიიჩნია, რომ სათვალავიცა და ღვთაებათა რიგიც საკუთრივ ქართულია (ჯავახიშვილი 1979: 162-163).

კვლევის საფუძველზე მეცნიერი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ "ორშაბათი მთვარის დღეა, **მთვარე** – უზენაესი ღვთაება; სამშაბათი – თარღონის, ანუ თარხოს დღე, **თარხონი** – ომის ღმერთი; ოთხშაბათი – ჯიმაღის დღე, **ჯიმაღი** – მერკური, ხუთშაბათი – ცის დღე. **ცა** – აფროდიტე, **ცისკრის ვარსკვლავი** ანუ მთიები; პარასკევი – ობის // ვების დღე, **ობი** -ღრუბლთბატონი; შაბათი – მორიგეს, ანუ კრონოსის, დღე. **მორიგე** ბედის მწერლად და სამყაროს მომწესრიგებლად ითვლებოდა; კვირა – **მზის დღე** // **მზირა დღე** (იქვე: 164-186).

ჩვენ ამჯერად კვლავ "გამოყენებით" მსოფლიოში არსებულ პრაგმატულ თვალსაზრისს მივმართავთ და კვირის დღეების სათვალავს დავიწყებთ ორშაბათით, რადგან მთელ მსოფლიოში "სამუშაო კვირა" სწორედ ამ დღით იწყება.

ქართული – **მთვარისა** // **მთოვარისა** (საბა I: 309)

მეგრული – **თუთაშხა** (ქაჯაია II: 221)

ჭანური – **თუთაჩხა** (მარი 1910 (ა): 8)

სვანური – **დრ შდიშ** // **დრეშდიშ** (ბქ), **დომდიშ** (ღშს) // **დუეშტიშ** (ლნტ) (სვან. ლექ.: 198).

მეგრულ-ჭანურში ლექსემა დღის (დღა) ნომენიდან დ-ს დაკარგვით და დ-ს შ-სთან დამსგავსებით მივიღეთ ხა (ყიფშიძე 1914: 129), ანუ ჯერ რედუქცია და შემდეგ ასიმილაცია მოხდა (თოფურია 1979: 27).

¹⁷ ზოგიერთ დიალექტში ხანდახან თავს იჩენს "ცაშლადედ" (ხუთშაბათი).

თუთაშ ("მთვარე" ნათესაობითი ბრუნვის ფორმით) + დლა ("დღე") → თუთაშ-დლა
→ თუთაშ-ლა → თუთაშხა (ქაჯჯაია II: 221).

ლაზურში ფონეტიკური პროცესი კიდევ უფრო შორს წასულა – ახლა **შ** დამსგავსებია **ხ**-ს და მივიღეთ: თუთაჩხა-მთვარის დღე.

"მეგრულ-ჭანურის **თუთა** ("მთვარე") ის ძირია, რომელიც საფუძვლად უდევს ***დუთე**-ს სემასიურ მხარეს და ქართულშიც იგივე მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა. ე. ი. იგი მატარებელი იქნებოდა როგორც "მთვარის", ისე 30 // 31 დღის (მთვარის მოქცევის "თვის") სახელწოდებისა, მაგრამ პირველი შინაარსი (მნათობის სახელი) ქართულში მას წაართვა **თოფა** ზმნისაგან ნაწარმოებმა **მთოვარე** (ახ. ქართ. > **მთვარე**) მიმღობამ" (თოფურია 1979: 25).

მთვარისა (ქართ.) და დომლიშ ("მთვარისა" – სვან.) აგებულების თვალსაზრისით უფრო მეტ სიახლოვეს გვიჩვენებს. ორივე შემთხვევაში სიტყვა "დღე", ანუ საზღვრული, აღარ ფიგურირებს. ამავე დროს არ შეიძლება არ აღვნიშნოთ ლექსემა "მთვარე"-ს ანთროპონიმებად (აღამიანთა სახელებად) გამოყენების საკითხები. სულ 4 სახელი გვაქვს და მდებარეობით და მამრობითი სქესის წარმომადგენელთა სახელდებაში თანაბარი რაოდენობით ნაწილდება (2-2):

ქალის –	მთვარისა,	მამაკაცის -	ბადრი
	პირმთვარისა		თუთარა (ასლ. ლიპ.: 111)

ქალთა სახელებში ისინი ზუსტად ისეთივე ფორმით (ნათესაობითი ბრუნვის) არიან წარმოდგენილნი, რა სახელდებაც ორმაბათი დღისთვის გვაქვს.

თავის მხრივ, **ბადრი** მთვარის ერთ-ერთი ფაზის მსაზღვრელია (სავსე) (ანუ ზედსართავი ქცეულა ნომენად), სახელი უძველესი დროიდან მოდის, ის "ამირანის ეპოსის" ერთ-ერთ გმირს, კონკრეტულად, სულკალმახის ვაჟს და ამირანის უფროს ძმას ჰქვია.

ვფიქრობთ, უფრო საინტერესოა სვანურში დადასტურებული სახელი **თუთარა** (ბიჭის სახელია) (ასლ. ლიპ.: 111). თუ მასში მთვარის მეგრულ-ჭანურ ძირს თუთა-ს გამოვყოფთ, სუფიქსად **-რა** დაგვჩნება. ეს უკანასკნელი კი სულხან-საბას მიერ ფიქსირებული **მზი-რა** ლექსემაშიც გვაქვს. თუ ჩვენი ვარაუდი მართებულია, გამოდის, **-რა** "სუფიქსი" საკუთარ სახელთა მაწარმოებლად შეიძლება ჩავთვალოთ, რაც სხვა შემთხვევებში არ დასტურდება. თვით **-რა** ნაწილაკ-მორფემოიდად არის მიჩნეული, რომელიც ზმნასთან გამოიყენებოდა ან აწარმოებდა ზმნისართებს (ქემმელ: 361).

მიგვაჩნია, რომ თუთარა თავისი მნიშვნელობით "მთვარისას" ტოლფასია. თავის მხრივ, მისი, იმ ანთროპონიმთა ჯგუფში გაერთიანებაც შეიძლება, ორივე სქესის ადამიანებს რომ ჰქვიათ (გიული, ია, ნუკრი, სულიკო...). არც ის არის გამორიცხული, რომ ოდესღაც იგი მხოლოდ ქალის სახელიც ყოფილიყო და შემდეგ განზოგადდა ბიჭზე (მამრობითი სქესის

წარმოდგენელზე). აქვე გვინდა შევნიშნოთ ამირანის ძმის – ბადრის – საოცარი სილამაზის ქალის სილამაზესთან გაიგივებაც:

"ბადრი ქალსა ჰგავს ლამაზსა, საქმარედ გამზადებულსა..."

თვით ეპოსში მოვარესთან ყამარია გაიგივებული, ანუ მოვარე მდედრობითი სქესისა გახლავთ და წარმოდგენილია ევროპული და არაბული საზომის მიხედვით, თუმცა, სამეცნიერო ლიტერატურაში ყველგან აღნიშნულია, რომ ქართული *მოვარე* (resp. მისი შემცველი ღვთაება – წმ. გიორგი) მამრობითი სქესისაა (ი. ჯავახიშვილი, ს. ჯანაშია, ი. სურგულაძე, გ. ფერაძე).

სამშაბათი

სამწერლო ქართული¹⁸ – *არგასი*

მეგრული – *თახაშხა* ← თახაშ+ხა (თახაშ დღა-თახას დღე) (ქაჯაია I: 221).

ჭანური – *ტიკინახხა // იკინახხა // კეინახხა*

სვანური – *თახშშ*

სამწერლო ქართულისათვის ის *არიახ (არგას)* ანუ *მარსის* დღეა (მღ: 69). მარსი კი ომის ღმერთია (მღ.: 292). დღესდღეობით ფოლკლორში არც *არიახ* და არც ქართველური ენებისათვის დამახასიათებელი *თახა* ძირის სახით მონაცემები არ გვაქვს დადასტურებული.

აღნიშნულია, რომ "არესის კავშირი კოლხეთთან უდავოა. ამ გზაზეა არესის კუნძული. მისი სახელობის ჭალაშია მისი დრაკონი (რომელიც ოქროს საწმისს სდარაჯობს), მსგავსი თებეს ურჩხულისა; არესის სახელი ისმის სიმღერაში ჰარი-არაღე, თარაღე. პავსანიას ცნობით, არესის ტაძარი საბერძნეთიდან კოლხეთში გადაუტანიათ" (მღ: 69-70).

ქართული ენის არცერთ დიალექტში არც *თახა*, არც *ტარხონ* და *არესი* // *არია* ძირის სახელი არ დასტურდება. სამაგიეროდ, თუშ-ფშავ-ხევსურულს ჩვენამდე შემოუნახავს ლაშქრობისა და ომიანობის ე. წ. ღვთაებების სახელები და ყველა სხვადასხვა ძირით.

ლაშარის ჯვარი ← * *ლაშქარის ჯვარი* // ხატი (ვაჟა-ფშაველა 1937: 109) → *ლაშარელა* – ფშაური მონაცემები.

ლაშარის ჯვარი

"ლაშარის ჯვარი ბრძანებდა: ცას ვები ოქროს შიბითა,
ხმელგორზე ერთ მუხა მედგა, ზედ ავლიოდი კიბითა,
ჩემთ ყმათა შემონაზღვენი ღმერთთან მიმქონდა იქითა" (ქსპ X: 71)

ლაშარელა

"ლაშარელაის ლურჯასა / ფაფარ ასხავის გიშლისა.
შაჯდება, გაემართება / კოტორ გაჰყვება ნისლისა,
თავის ყმათ მიეშველება, / ხან რომ არ იყოს მისვლისა" (ქსპ X: 73).

"*ლაშარელა* // *ლაშარის* სახით, ლაშქრობის ხატია ჩვენამდე მოღწეული. ამის გამო ლაშარელაც სწორედ მეომარს წარმოადგენს, მრავალ საარაკო საქმეს ჩაიდენს და თავის ყმებს გამოიხსნის ხოლმე განსაცდელისაგან. თავდაპირველ ფუნქციებს ლაშქრობისა და ომიანობის, იქნებ მეკობრეობის ფუნქციებსაც, თანდათან სხვა საზრუნავიც დაემატა. უკანასკნელ პერიოდში ლაშარის გიორგის ისეთ რაიმეს შესთხოვენ, რაც უწინ მის განმგებლობაში არ შედიოდა. სადღესასწაულოდ მისულნი მღერიან:

"ყმათაღ უმატე, გიორგი, თუგინდაც მოსახელენი;

¹⁸ "შემდეგში სამწერლო ქართულის ნაცვლად ყველგან გამოყენებულია სიტყვა "ქართული".

პურსად უმატე, გიორგი, თუ გინდა კოდნი სავსენი;

ცხვარსად უმატე, გიორგი, თუ გინდან რქა-ჯანგიანი ".

ფუნქციებისა და ასპარეზის გაფართოება (შვილიერება, მოსაგლიანობა, მესაქონლეობა) იმის მახვევებელია, რომ ლაშარი მცირე ძალის ხატიდან, ერთფუნქციიანი ღვთაებიდან მრავალფუნქციურ ძლიერ ღვთაებად იქცა. ამით აიხსნება ისიც, რომ ლაშარობაზე ფშავში სალოცავად მოდიოდნენ ხევსურები, თუშები, ქართლელები და კახელები თეთრად გამოწყობილნი" (ჩიქოვანი 1959: 147-148; 150).

ამავე დროს ლაშარელა უებრო მხედარია, ჰყავს გიშრისფაფურიანი ბედაური, რომლითაც სწრაფად გადადის ერთი ადგილიდან მეორეზე. "მის ასპარეზს მთელი ფშავის მიწა-წყალი წარმოადგენს. **ლაშარი, ლაშარელა** ფშაველთა ხატის თავდაპირველი სახელი არ უნდა იყოს. ეტყობა ისტორიულმა ვითარებამ ხალხის მეხსიერებაში ძველი სახელწოდება წაშალა და ახალი ამოატივტივა. ამ ცვლილებაში იმას ვგულისხმობთ, რომ ორივე მსგავსი უღერადობის გამოთქმება: "ლაშქრის ან ლაშქრობის" და "ლაშას ან ლაშარის" ხატი. დ. ხიზანიშვილის მიერ 1890 წ. გამოქვეყნებული ტრადიციული დიდების ტექსტში კვირიას შემდეგ მესამე ადგილი სწორედ "წმ. გიორგი ლაშარის ჯვარს" უჭირავს, ხოლო მეოთხე ადგილზე თამარ-მეფე მოდის" (ჩიქოვანი 1959: 145-146).

როგორც ფიქრობენ, პირველ საფეხურზე, წარმართულ ხანაში, ამ ხატ-სალოცავს უბრალოდ ლაშქრობისა და ომიანობის ღვთაების სახელი უნდა ჰკუთვნებოდა. ქრისტიანობის მიღების შემდეგ, როცა საქართველოში გავრცელდა წმ. გიორგის კულტი, როგორც ახოვანისა და მხედრისა, გველემაპებსა და ავსულებთან მებრძოლისა, ძველი ლაშქრობის ღვთაების ადგილიც ქრისტიანული სამყაროს მიერ აღიარებულმა და ქართულ ლიტერატურაში ნათარგმნი თუ ორგინალური ლეგენდებით პოპულარულმა წმინდანმა დაიმკვიდრა.

"ლაშქრობის" წარმართული ხატ-სალოცავის არსებობა მხოლოდ ფშავით ან ხევსურეთით არ ამოიწურება. ვფიქრობთ, ამ რიგისაა ლეჩხუმში სოფ. აღვრსა და სნორს შორის დაცული ტოპონიმიკური სახელი "ლაშკარუში ". "ამ უკაცრიელ ადგილას ახლაც შეიმჩნევა ძველი სალოცავის ნაშთები საკულტო მცენარეებისა და ნიშების სახით" (ჩიქოვანი 1959: 147).

"ლაშქრობისა და ომიანობის ძლიერ ღვთაებად ხევსურეთში "გუდანის ხატი" ითვლება, მას ამასთანავე "სადმთოს" უწოდებენ, იგი ყოველი ლაშქრობის "სარდლად" მიაჩნია ხალხს და წინათ, როცა ხევსურეთი გაილაშქრებდა ხოლმე მტერზე, გუდანის დროშა – "ბორაყი" წინ მიუძღოდა ჯარსა. "ხოლო გუდანის ხატს – "მოლაშქრეს" აქვს, ვითარცა ძლიერსა და სათაყვანებელს, საკუთარი დიდი საძოვარი ადგილი – ანდაკი" (ჯავახიშვილი 1979: 122).

ორივე "ღვთაება" რომ ერთიდაიმავე წარმართული ღმერთის სახეა, ამაზე მათი ატრიბუტებიც მეტყველებს:

ა) წინ უძღვის საკუთარი საყმოს ღაშქარს ბრძოლაში;

ბ) ცხენზე ამხედრებულია;

გ) ორივეს წელზე ხმალი არტყია...

"ღაშარის ჯვარის კურთხევა ფრანგულს უკავშირდება, სანათა მას ასე შესთხოვს:

"გვიშველე, ღაშარის ჯვარო, / დაგვჭირდა შენი თავია;

შენი ფრანგულით აკურთხე / თუშ-ფშავ-ხევსურთა ზავია".

ქადაგი კი ღაშარის ჯვარის თანხმობას ბახტრიონის ომში დახმარებაზე მის მიერ ფრანგულის ამოწვევით ხვდება" (ბაქრაძე 2001: 156).

ფშაური მასალა ძირითადად ვაჟას პოემის მიხედვით გვაქვს დამოწმებული, მაგრამ ამის ახსნა შეიძლება. მან პირველმა ჩაწერა ეს ეთნოგრაფიული მონაცემები, ყველაზე უკეთ იცოდა ამ ღვთაების შესახებ და შემდეგ ეს ცოდნა ნაწარმოებში გამოიყენა და ეს მონაცემები კი საშუალებას გვაძლევს, ვამტკიცოთ მისი იდენტურობა გუდანის ჯვართან. ვფიქრობთ, თიკუნების წარმოშობა ტოპონიმებთან უნდა იყოს დაკავშირებული, კონკრეტულად იმ ადგილთან, სადაც ამ ღვთაების სალოცავი მდებარეობს – ფშავში ღაშარის გორზე, ხევსურეთში – გუდანში. თვით თიკუნის, ანუ ზედმეტსახელის გაჩენა კი ტაბუს მექანიზმთანაა დაკავშირებული, რადგან აკრძალულია ღვთაების "ნამდვილი" (პირდაპირი) სახელით მოხსენიება, ამოტომ თითოეული ტომი მას საკუთარ ზედწოდებას უძებნის. ატრიბუტები და ფუნქცია კი ერთი და იგივე აქვთ. რაც ყველაზე მთავარია, ორივე ღვთაება საკუთარ საყმოს გამარჯვების მოსაპოვებლად ბრძოლაში წინ მიუძღვება. ამ დროს მეგრული და სვანური მასალა ღვთაების სახელად *თახა*-ს გვიდასტურებს. ი. ჯავახიშვილი თავის "ქართველი ერის ისტორიაში" ვრცლად მიმოიხილავდა ნ. მარის მოსაზრებას ამ ღვთაების ადილეურ სამყაროსთან კავშირზე, რაც თითქოს "თჰა" – ძირიდან (→ თახა) მოდის და საზოგადოდ "დმერთს" ნიშნავს (მარი 1915: 143). ი. ჯავახიშვილმა უარყო მარის ეს დებულება. ასევე უარყო მეორეც, რომლის მიხედვითაც ღაზურში დაცული სამშაბათის სახელი წარმოდგენილია ოთხი დიალექტური ფორმით (ერკინახხა, ეკინახხა, იკინაშხა, იკინახხა) და მათ არავითარი საერთო არა აქვთო მეგრულსა და სვანურთან. ეს სახელი ცის, ანუ რკინის, დღეს აღნიშნავსო (ჯავახიშვილი, 1979: 143).

"(მარის) ეს უკანასკნელი დასკვნა იმაზეა დამყარებული, რომ "ერკინ" სომხურად ცასა ჰნიშნავს და სამშაბათის ჭანური სახელი "ერკინახხა"-ც ამ სიტყვას მიაგავს, თუმცა ცას ჭანურად "ცა" ეწოდება და ერკინა ცის მნიშვნელობით ჭანურში არ იხმარება, მაგრამ ნ. მარსაც "ერკინ" სომხურში "იაფეტურ" შენაძენ ელემენტად აქვს აღიარებული და ასეთ თავისსავე პიპოთეზაზე დაყრდნობით ამტკიცებს, ეს დღე მეგრულ-ჭანებს ცისთვის ჰქონიათ განკუთვნილი". ამავე დროს იმასაც აღნიშნავს, რომ არაფერია ნათქვამი "ტიკინახხა" ფორმაზე და იმაზე, როგორ და რა გზით გვაძლევს "თჰა" → თახა-ს (იქვე: 174).

საქმე ის არის, რომ შვიდი ღვთაებიდან თითოეული, კვირის მხოლოდ ერთ დღეს მფარველობს. თუ ნიკო მარს დაუპყრებთ, გამოდის: ღვთაება "ცა" სამშაბათი დღის მფარველია, არადა, ცის დღე – "ცაშ" ყველა ქართველური მონაცემით ხუთშაბათია. ერთი ღვთაება ერთდროულად ორ დღეს რომ მფარველობდეს, მიუღებელია მსოფლიო ცივილიზაციათა ისტორიაში. ასევე მიუღებელია ისიც, რომ ერთ დღეს მფარველად რამდენიმე სხვადასხვა ღვთაება ჰყავდეს. მაშინ რისი მჩვენებელია ჭანურის 4 მონაცემი, რომლებიც თავიანთი ფორმითა და შინაარსით მეგრული და სვანური მასალისაგან განსხვავებულია?

ი. ჯავახიშვილს მიაჩნდა, რომ ამ დღეს თავდაპირველად ერთი სახელი ექნებოდა და გასარკვევი იყო, მოცემული 4 ფორმიდან რომელია უძველესი. სახელთა ფორმალური მსგავსების მიხედვით მან ორი ჯგუფი გამოყო:

- 1) ტიკინახხა // იკინახხა და 2) ერკინახხა // ეკინახხა.

ამათგან ორივე შემთხვევაში მეორე ფორმა პირველისაგან მხოლოდ თანხმოვნით განსხვავდება, აკლიათ **ტ** და **რ**. ი. ჯავახიშვილმა მოცემული 4 ალოფონური ფორმიდან უძველესი სახე აღადგინა და ჯერ **ტერკან** და ბოლოს მისგან მიღებული **ტარკუნ** ვარიანტი აღიარა, რის მიხედვითაც განსაზღვრა, რომ ომის ღმერთის **არიას**, ანუ **მარსის**, სახელი ქართველურ ტომებში **თახა** და **ტარკუნი** უნდა ყოფილიყო. "ტარკუნ" მარსის, ანუ ომიანობის ღვთაების, სახელი უნებლიეთ ხეთელთ ღვთაების "ტარკუნ" ან "ტარხონ"-ის სახელს გვაგონებს. ამ ღმერთს ხეთელნიც ომიანობის ღვთაებად სოვლიდნენ, მაგრამ ერთსა და იმავე დროს წელზე ხმალშემორტყმული ხელში ელვა-მეხის ემბლემათაც იხატებოდა, ე. ი. ომიანობისაცა და მესტეხილობის ღვთაებადაც იყო წარმოდგენილი" (ჯავახიშვილი 1979: 175-176).

შემდეგ მეცნიერი იმოწმებს ჰომეროს მიერ დაფიქსირებულ წინა აზიის უძველეს მცხოვრებთა საკუთარ სახელებს (მიტანის მეფე ტარკულიმმე, არზანის მეფე ტარხუნ-დარადუ, მიდიელი ტარხუნ-ნაზი, გურგუმელი ტარხუნ-ლარა) და კრეჩმერს (ბერძნებმაც შეითვისეს ღვთაების ეს სახელი, ხოლო ლათინურში გვაქვს ეტრუსკულიდან მომდინარე ტარკინიუსი). საჭიროდ ჩათვალა, მოეძია ამ ტიპის ანთროპონიმები ქართულ-ქართველურ ენებში. როგორც აღმოჩნდა, **ტარკუნ**- ფუძის მქონე სახელი არც ჩვენი წინაპრებისთვის ყოფილა უცხო:

"ატენის სიონის ცნობილ 853 წ. წარწერაში იხსენიება კახა^O, ძე "თარ^Bუჯი"-სა, და იმავე ტაძრის გარეთ კედლის 1060-1065 წწ. წარწერაში დასახელებულია ატენის ციხისთავის მამა "თარხონი". "თარხონია" მამაკაცის საკუთარ სახელად სამეგრელოშიც იხმარება. პროფ. ი. ყიფშიძეს, მართალია, ეს სახელი ებრაულ სახელად აქვს მიჩნეული, მაგრამ ასეთი ებრაული სახელი არ არსებობდა არც ძველი და არც ახალი აღთქმის წიგნებში. ს. ჯანაშიას სიტყვით, "თარხონია" აფხაზეთშიც იშვიათი საკუთარი სახელი არ ყოფილა. მაშასადამე, ეს წარმართული სახელი მარტო აღმოსავლეთს კი არა, არამედ დასავლეთ საქართველოშიც

ყოფილა დაცული" (ჯავახიშვილი 1979: 176). ოღონდ ამ სახელებში მცირე განსხვავება მაინც გვაქვს ტ (ერუ-მკვეთრი) → თ (ფშინვიერი). თუმცა არც ეს უნდა იყოს გასაკვირი, რადგან ღვთაების ანთროპომორფული სახელი სამშაბათ დღეში მეგრულსა და სვანურში სწორედ ამ უკანასკნელი (თ) ბგერითაა წარმოდგენილი (თახა). იბადება კითხვა – "თახა-" ტიპის ფუძე ტოპონიმებშიც ხომ არ გვაქვს დადასტურებული? ამ ფუძის მქონე ტოპონიმები დღევანდელი საქართველოს ტერიტორიაზე არსად მოგვეპოვება. უნდა გვეკონოდა და შემდეგში მომხდარა მათი სხვა სახელებით მოხსენიება. ამის ნათელი დასტურია "თხოთის¹⁹ მთა", რომელიც მხოლოდ ლ. მროველის "მოქცევაო ქართლისაო"-ში გვაქვს და შემდეგში იგი იწოდება სახელით "ჯვარი".

"(მეფე) აღვიდა მთასა ზედა თხოთისასა მადლისა" (109, 10);

"(ჯუარნი) აღმართენით ერთი თხოთს... და ერთი მიეცით სალომეს" (121, 12);

"ვარსკულავი მიიწია მთასა ზედა თხოთისასა" (ქცსლ I: 121, 8)

ხოლო "ქართლის ცხოვრების სიმფონია-ლექსიკონის" II ტომში იმ ადგილებს ჯვარი ეწოდება: "არჩილ-ჯუანშერს ჯუანშერიანსა... მისცა ჯუარი და ხერკი" (228, 24, 27). დღესდღეობითაც ეს არის ჯვრის უღელტეხილის ტერიტორიის ნაწილი. აქ ჯვრის აღმართვის შემდეგ ამ მიდამოებს ხომ ჯვარი ეწოდა.

ჩვენი აზრით, "თხოთის მთა" ლეონტი მროველის "მეფეთა ცხოვრებაში" (მირიანის კათარხისი სწორედ აქ ხდება მზის დაბნელების შემდეგ) და ვაჟას "ლაშარის გორი" ("ელირსებაო ლუხუმსა ლაშარის გორზე შადგომა" – ვაჟა ბ): 206) ერთი და იგივე ოდენობაა, მხოლოდ მხატვრულ სახედ ქცეული და ორივეგან ომის დმერთის საბრძანისზეა საუბარი. მათი სხადასხვა სახელით მოხსენიება კი უკვე დროისა და რელიგიური მრწამსის საკითხია. "რეფორმათა" გამტარებელი კლერიკალური წრეები უნდა ყოფილიყვნენ. ამ ცვლილებების შედეგად კი ძველი ხელნაწერებიდან "ქრებოდა" წარმართობასთან დაკავშირებული ანთროპონიმები და ტოპონიმები და მათ ნაცვლად წერდნენ ქრისტიანობისათვის მისაღებ სახელწოდებებს. ეს გზა გაიარა მსოფლიოში არსებულმა ყველა ცივილიზებულმა ერმა (მაგ. ოლიმპო – ახლა ათონის მთა..)

თახა-ს შესახებ კიდევ ერთი მოსაზრება არსებობს, რომელიც ლ. ცხაკაიას ეკუთვნის. მას მიაჩნია, რომ თახა *თხის რქის თანავარსკვლავედა* (ცხაკაია 1948: 49). ამ მოსაზრებას თავის საღისერტაციო ნაშრომში გ. გიორგობიანიც ეთანხმება: "მართლაც, თახაშხა-ტიკინაჩხა-თახაშ ნიშნავს თხის (თიკინის) დღეს (შეად.. თხის რქა)" (გიორგობიანი 1972: 25). ეს დებულება მართებული არ არის და, აი, რატომ: არცერთი მეცნიერი არ ითვალისწინებს ქართული და ქართველური ენების აგებულებასა და კონტაქტებს წინა აზიის სხვა ენებთან. ჩვენ ვეთანხ-

¹⁹ ტოპონიმის აგებულებაზე საუბარია ქვემოთ.

მებით ი. ჯავახიშვილის მოსაზრებას და ვთვლით, რომ მას სწორედ ტოპონიმი *თხოთი* უმაგრებს ზურგს. აქ რომ მართლაც "თხა" – ძირი ყოფილიყო, მაშინ ენა მის საწარმოებლად გეოგრაფიულ სახელთა ძირითად *-ათ* და *-ოთ* მაწარმოებლებს გამოიყენებდა და გვექნებოდა *თხათი* ან *თხეთი*. აქ კი სხვა სუფიქსი *-ოთ* გამოიყენა მაწარმოებლად, რითაც მოცემული ტოპონიმი სწორედ ამ ფორმათაგან გაიმიჯნა, თვით *-ოთ* სუფიქსი იშვიათად გვხვდება ტოპონიმთა მაწარმოებლად (ბობოთი, რუფოთი) - (ჭუმბურიძე 1982) და კვიროთი (. ცეცხლაძე 2001: 12). ის მეგრულ-ლაზურ ღორმ-ოთ // ორმ-ოთ-შიც (ქართ. "ღმერთი") გვაქვს წარმოდგენილი (ჯავახიშვილი 1950: 120). ეტყობა ეს *-ოთ* – სუფიქსი ოდესღაც ღვთაებათა სახელების მაწარმოებელი ყოფილა და იმდენად ძველი უნდა იყოს, რომ (შეიძლება ენაში ჩამოყალიბებული კუმშვა-კვეცის პროცესებზე ადრეულადაც კი მივიჩნიოთ) ფუძის რედუქციაც კი გამოუწვევია:

* თახა-ოთ-ი → თხ-ოთ-ი

საინტერესო ანალოგიც არსებობს:

"ხათურში ცალიფანდას ადგილობრივი ღვთაების მშობლები, სახელმწიფო კულტის თანახმად, უხენაესი ღვთაებები-არინას მზის ქალღმერთი (ხათის) და ამინდის ღვთაება გვევლინებიან... ამ ლოკალურ პანთეონს მიეკუთვნება აგრეთვე წმინდა მთა *თახა/დახა* და წყაროს ქალღმერთი, რომლის სახელიც *ISTAR* იდეოგრამის მიღმა იმალება" (ტატიშვილი 2001: 135)

და, აი, ამ ხათური წმინდა მთის სახელი "ქართლის ცხოვრებაში" *თხოთის მთის* სახელითაა ცნობილი. იოანე ბატონიშვილის მონაცემებით კი მას *თოხთის* მთა ჰქვია: "ამ ჯაჭვის საყდარზე რომ ჯვარი ესვენა და თოხთის მთაზედ, მთლად ქართლი, გაღმა მხარი და გამოღმა მხარი, სასომხეთო და მთები, არაგვი და ქსანი და სხვანი აქ მოდიოდნენ სალოცავად და სხეულნი აქ განიკურნებოდნენ" (ი. ბატონ.: 71).

ამ მონაცემების მიხედვით, ენაში ჯერ " ფონეტიკური ცვლილება" მომხდარა (ბგერის გადასმა), ხოლო შემდეგ ტოპონიმის სახელი სულ შეიცვალა და მის ნაცვლად სახელი "*ჯვარი*" გაჩნდა. ვფიქრობთ, *თახა* ძირის ტოპონიმად შეიძლება განვიხილოთ "თუხარისი"-ც: *თუხა* ← *თახა*, სადაც *-რ* – ჩართულია და *-ის* კი ნათ. ბრ-ის ნიშანია.

სამეგრელოში, ს. ახეცარაში (სამურზაყანო) გვაქვს *თარხუნაშ ნოხორი* – მინდორი (ცხადაია 1994: 118), რომელიც ნაწარმოებია ანთროპონიმთან *თარხუნა* და სიტყვასიტყვით ნიშნავს "თარხუნას ნასახლარ"-ს. აქ *თახა* ხურიტული ღვთაების სახელითაა წარმოდგენილი, რაც ახალ ხეთურშიც ამ ღვთაების ოფიციალური სახელია. ცნობილია, რომ "ხეთებმა თავისი უხენაესი ღვთაებების *თარხუნ-ემთან* // *თარხუნ-იშთანუ*-ს სახელთა გარდაქმნა მოახერხეს ხურიტული კულტის *თემუბ* – *ხებათი*-ს წყვილთან შეჯახებისას" (ტატიშვილი 2001: 150).

თახა // თარხუ // თარხუნი ხათური (პროტოხეთური) ღვთაება იყო. ეს იმდენად ძველი და ჩვენამდე "დაუმუშავებელი" სახით მოღწეული პანთეონია, რომ მეცნიერებმა მისი მხოლოდ ცალკეული ფრაგმენტები იციან, რადგან: "ხათურში ერთიანი ზოგადი პანთეონი არ არსებობდა. გარკვეული რაოდენობა ღმერთებისა და მათთან დაკავშირებული მითების სქემა ხათურ ქალაქ-სახელმწიფოებს საერთო ჰქონდათ, მაგრამ მათი პანთეონი განსხვავებული იყო. ამ პანთეონის შემდგომ ფორმირებაში ლუვიურმა შეასრულა დიდი როლი" (ტატიშვილი 2001: 136-141).

ეს ხათური *თახა* იჩენს თავს ქართველურ ენებში. "ქართლის მოქცევის" მიხედვით ხომ *თოხთის მთაც* წმინდა მთაა, სადაც მზის დაბნელების მისტერიას შედეგად ქართლში ქრისტიანული რელიგიის ოფიციალური აღიარება მოჰყვა.

ამრიგად, სამშაბათი დღის მფარველი ღვთაება *ტარხონ-თახა* ომის ღვთაება *არია-მარსის* სახელწოდებაა. ვფიქრობთ, სწორედ ამ არიასთან (ღვთაება) უნდა იყოს დაკავშირებული ქართველთა საცხოვრისის უძველესი სახელწოდებაც *არიან-ქართლი // არან ქართლი*. აზონმა ხომ წინაპართა ჩვენთა საცხოვრისიდან, *არიან-ქართლიდან*, წამოიღო ორი კერპი და მცხეთაში დაამკვიდრა: "შექმნა ორი კერპნი გაცი და გაიმ" - 20, 8; "გაცი და გაიმ იყვნეს სარწმუნებლად კაცთა მიმართ" - 106. 8 (ქცსლ: 286).

უზენაესი ღვთაების მიხედვით ტომისა თუ მისი საცხოვრისის სახელდება კი უცხო არ იყო ქართველური ტომებისთვის (ერიაშვილი 2001: 174).

არიან ქართლი // არან ქართლი უნდა ნიშნავდეს *არიას ქართლს* – უზენაესი ღვთაება აქ *არია* (მარსი) უნდა ყოფილიყო და შემდეგ უნდა მიეღო ის ინტერპრეტაცია, რაც ტექსტის გადამწერებმა ტერმინის უცოდინრობის გამო მისცეს მას ისევე, როგორც ეს "ბუნ-თურქთა" შემთხვევაში გვაქვს, რის ნაცვლადაც, ებრაული "ბენ-თარგ" (ძენი თარგისა ← თარგამოსისა) უნდა იკითხებოდეს" (კუჭუხიძე 1998: 8). ჩვენს ამ მოსაზრებას მხარს უჭერს ასევე "ქართლის ცხოვრებაში" შემორჩენილი ფორმა *არმაზი ქართლი*: "სპარსთა მოაოვრეს ტფილისი და არმაზი ქართლი" – D202, 20 (ქცსლ I: 303). აქ აშკარად ღვთაება არმაზის "სამფლობელო" ქართლზეა საუბარი.

ოთხშაბათი

ქართული – *ერმისა* (ერმი-ჰერმესი) მერკური (საბა II: 651)

მეგრული – *ჯუმაშხა*

ჭანური – *ჯუმანხა*

სვანური – *ჯგმაშ // ჯუმაშ*

ი. ჯავახიშვილი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ამ დღის მფარველ ღვთაებად გამოყოფა // ჯგმა, რომლის სახე და ფუნქციები ფოლკლორმა ვერ შემოგვინახა (ჯავახიშვილი 1979: 177). სამაგიეროდ, გვაქვს ტოპონიმთა მთელი წყება, რომლებიც ამ ფუძეს შეიცავენ.

1. ჯუმი – სოფელი და მდინარე ზუგდიდის რაიონში (ყიფშიძე 1994: 416)
2. ჯუმათი (ტყე, სოფელი)
3. ჯუმალა (მდინარე) ...

"ჯუმათი – კიდევ ერთი კოლხური ფორმა, რომელიც გურიის ერთ-ერთი სოფლის სახელშია შემონახული. ესაა იგივე "ძმათი" ანუ "ძმეთი" (გაისხენეთ გურიისავე სოფლის სახელი ძიმით). ქართული ძ-ს ადგილს, ფონეტიკური კანონზომიერების თანახმად, მეგრულ-ჭანურში ჯ იკავებს, მისი მომდევნო ხმოვანიც იცვლება და საბოლოოდ გვაქვს მეგრულში ჯიმა, ჭანურში ჯუმა. აი, ამ უკანასკნელი ფორმისაგან არის ნაწარმოები სოფლის სახელწოდება ჯუმათი" (ჭუმბურიძე 1982: 235).

ძამა (ქართ.), **ჯიმა** // **ჯუმა** ფორმათა სრული შესატყვისობა გაზიარებულია სამეცნიერო ლიტერატურაში: "ქართ. ძამ-ა (<*ძამ-ა) ფორმას შეესატყვისება მეგრული ჯიმ-ა (< ჯუმ-ა <* ჯომ-ა), ლაზური ჯუმ-ა (< * ჯომ-ა, შესატყვისობისათვის ქართ. ა: მეგრ. ა: ლაზური ა აუსლაუტში (ЭСКЯ: 19-26) და სვანური ჯუმ // ჯიმ (სვანურის ვოკალიზში არ არის ნათელი)... მეგრული ჯიმა-დი ("ბიძა"), ლაზური ჯუმა-დი "დი" კომპოზიტებით მეორე ნაწილში დიდ → დი ("დიდი") კომპონენტს შეიცავენ. ქართული, მეგრული და ლაზური ენების მასალა შეაპირისპირა გ. როზენმა (1845: 32); სვანური ეკვივალენტი გამოავლინა ნ. მარმა (1912 წ. გვ. 428-430). მანვე შეაპირისპირა მთელი ქართველური მასალა. გ. კლიმოვა საერთო ქართველური ფუძე-ენისათვის აღადგინა * ძიმა -, ხოლო ქართულ-ჭანურისათვის *ძიმა-დიდ – არქეტიპები (ЭСКЯ: 239-240) (ქეელ: 428-429).

დ. ცხაკაიამ ამოსავლად ფორმად **ჯუმაშ** მიიჩნია, განმარტა, რომ ეს არის "ძმისა" და ხალხურ ეტიმოლოგიაზე დაყრდნობით – ძმის დღე-დ აღიარა, რომ "ეს **ზოდიაქოს ეტლი ტყუპები** გახლავთ, რადგან ძველ ხალხებს ეს თანავარსკვლავედი წარმოადგენილი ჰქონდათ ორი ყმაწვილის (ვაჟის) სახით" (ცხაკაია 1948: 55).

ვფიქრობთ, ეს თეზისი მართებული არ არის, რადგან აქამდე არსებული მონაცემებით, არცერთ ქვეყანაში (ბაბილონი, რომი, საბერძნეთი) გაიგივებული არ ყოფილა პლანეტა და თანავარსკვლავედი. თუმცა, თვეთა სახელდებაში²⁰ ზოგან თავს იჩენს ღვთაების სახელი, მაგრამ ის მაინც ღვთაების (Fesp. პლანეტის) სახელია და არა ზოდიაქოს ეტლისა. **ჯუმა** (და არა **ჯუმაშ**, როგორც ცხაკაია აღნიშნავდა) ჩვენთვის მაინც არის მნათობ-ღვთაებათა შეიდეგულიდან ერთ-ერთის, კერძოდ, ოთხშაბათ დღის მფარველი ღვთაება და არა

²⁰ იხილეთ თავი: " თვე და თვის სახელწოდებანი".

თანავარსკვლავედი. საბას მიხედვით, ის ერმის ანუ ჰერმესის დღეა. შუმერულ-ბაბილონური მონაცემებით მისი სამეცნიერო სახელწოდებაა *გუ-უტუ*, ღვთაების სახელი *ნებუ*, რაც ჰომეროსამდე ჰერმესის ვარსკვლავს, ხოლო ჰომეროსის დროს თვით ღვთაება ჰერმესს აღნიშნავდა (ვან დერ-ვარდენი 1991: 195).

ი. ყიფშიძის მონაცემებით: "ჯუმაშხა –среда; ო-ჯუმაშხ-ურ-ი ("ოთხშაბათის სალოცავი"). იხ. ნერჩი". ცალკეა ახსნილია "ნერჩი" ანუ "ნერჩიში ხვამა" (ნერჩის ლოცვა), რომელიც დიდი მარხვის დაწყებამდე 25 დღით ადრე სრულდებოდა, სწორედ ოთხშაბათ დღეს რომელიც *ნერჩი // ნერჩი პატონი*-ს (ბატონი) პატივსაცემად. ი ყიფშიძეს მოჰყავს ციტატა: "სიტყავა "ნერჩი" გაუგნბარია, ყოფა-ცხოვრებაში ამ სიტყვით აღინიშნება რაიმეს საფუძველი, ან მიწის ის ნაკვეთი, რომელზეც სახლი დგას. თუ სახლი "მაღალზე" დგას, ანუ ხის იატაკი აქვს, მასში "ოჯუმაშხურის" შესრულება არ შეიძლება. ამიტომ შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ნერჩი მიწის ღმერთია (ორბელიანის მიხედვით, ნერჩი რაიმეს ძირის გარე მხარეა, ჩუბინაშვილით ჭურჭლის, ქოთნის ძირი) (ყიფშიძე 1994: 288).

მთელი ამ ამონარიდიდან იმ დასკვნის გამოტანა შეიძლება, რომ ოთხშაბათ დღეს ნერჩი // ნერჩი-პატონი-ს ხსენება და თანაც მხოლოდ მიწური სახლის (უფრო კი მისი საფუძვლის) მქონე ოჯახში, მისი მიწის ღვთაებასთან კი არა, ე. წ. ფუძის ანგელოზთან გაიგივების საშუალებას უფრო გვაძლევს. ფუძის ანგელოზის ლოცვა მარტო თუმ-ფშავ-ხევსურეთში კი არა (ოჩიაური 1959: 94), მთელ საქართველოშია ცნობილი და იგი დღესაც ცოცხალია სამეტყველო ენაში (სტუმარ-მასპინძლობის სუფრის ბოლო სადღეგრძელო). საინტერესოა, რომ სვანეთში დღესაც სრულდება *ტარ-ჭაბუკის ლოცვა*, რომელსაც მხოლოდ ოჯახის წევრი მამაკაცები ესწრებიან, ამ რიტუალის შესრულება უცხო თვალისაგან აუცილებლად დაფარული უნდა იყოს. (ბარდაველიძე 1960: 49). ეს კი გვაფიქრებინებს, რომ *ჯუმა // ჯგმა* ღვთაებას პარალელური სახელებიც უნდა ჰქონოდა, ანუ მისი მოხსენიება თიკუნებით (ზედმეტი სახელებით) ხდებოდა. ყველა ქართველური ტომი მას თავის ზედწოდებას აძლევდა, რადგან სხვადასხვა ფაქტორის მეშვეობით ხდებოდა ღვთაების ამა თუ იმ "სახელის" (ზედწოდების) წინ წამოწევა. ეს საკითხი მაინც ეთნოგრაფთა კვლევის სფეროს ეკუთვნის. ჩვენთვის უფრო საინტერესოა ღვთაების სახელწოდება და მისი წარმომავლობა.

მართალია, ქართული ფოლკლორი არ იცნობს ამ ღვთაების ფუნქციებს, მაგრამ ხევსურები, რ. ერისთავის სიტყვით, თავიანთ სცემდნენ ერთ ღვთაებას, ანუ "ნატს", რომელსაც "ჯიმაღის ჯუარი" ეწოდება. რა ღვთაება უნდა იყოს "ჯიმაღი", ამაზე არაფერს ამბობს განსვენებული პოეტი" (ჯავახიშვილი 1979: 120). თვით ღვთაება მერკურის პარალელური სახელების (სხვადასხვა ხალხის ენაში) გარკვევისას ი. ჯავახიშვილი შემდეგ დასკვ-

ნამდევ მივიდა: "ელამიტურში"²¹ "შუმედუ" (იქნება "ჯუმედუ" ან "ჭუმედუ"), ხოლო ვანური ლურსმნული წარწერების ენაში "შიმიგიშ" (იქნებ "ჯიმილიშ") სწორედ მერკურსა ნიშნავს. ვანური "შიმილიშ" ან იქნებ "ჯიმილიშ", ძალიან უახლოვდება ხევსურულ "ჯიმაღ"-ს და სვანურს "ჯგმა"-ს, აგრეთვე მეგრულ-ჭანურ "ჯუმა"-საც. ამიტომ "ჯიმაღის" ღვთაება და "ჯუმა" ვგონებ უნდა ჰერმეს-მერკურის ღვთაებად აღვიაროთ (იქვე: 120).

სწორედ ეს აღიარება გახდა მიზეზი, რომ დღესაც კი ჯიმაღის ხატი // ჯუარი ჰერმეს-მერკურთანაა გაიგივებული. მკვლევართა ნაწილი აღნიშნავს, რომ "ხევსურებს ამ ჯიმაღის ვინაობა სულმთლად დავიწყებული აქვთ" (ხორნაუელი 1995: 254). ეს დავიწყება კი ობიექტური მიზეზებით იყო გამოწვეული. როგორც ცნობილია, მნათობ-ღვთაებათა შვიდეულზე დაფუძნებული კვირის სახელდებამ "მაბათის" სისტემის კვირით ქრისტიანობის შემოღებასთან ერთად მოიკიდა ფეხი (ჯავახიშვილი 1979: 156). სხვა ენის სისტემის შემოღება და, თანაც, სამწერლო ქართულში მისი გამოყენება უკვე შედეგი იყო იმისა, რომ ამოშლილიყო ერის მეხსიერებიდან ამ ღვთაების არათუ ფუნქციები, არამედ სახელიც. მაგრამ მისი სახელის "განადგურება" ბოლომდე მაინც ვერ მოხერხდა. ჩვენამდე ფუძისეული ხმოვნის სხვადასხვა ვარიანტით მოაღწია: მეგრულ-ჭანური: ჯუმა; ჭანური *ჯომა → ჯუმა, ხევსურული ჯიმაღის ხატი // ჯუარი და სვანური ჯგმა (ჯიმ-ილ "ძმა დისთვის"). ამ ფორმათაგან მაინც რომელი უნდა იყოს უძველესი? ვფიქრობთ, მისი უძველესი სახე ისევე სვანურსა აქვს დაცული ჯგმა-ს სახით, სადაც გ ირაციონალური ხმოვანი გახლავთ. სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილია, რომ ეს ხმოვანი ი და უ ხმოვანთა რედუცირების შედეგად ჩნდება (თოფურია 1979: 105; როგავა 1962: 41). ჩვენ კი ვთვლით, რომ ეს გ არის პირველადი ხმოვანი და შემდეგ მისგან პოზიციურად განვითარდა სხვა ხმოვნები (ამ შემთხვევაში ი და უ). ამ მოსაზრებას მხარს უჭერს: 1) თვით სვანურშივე დაცული სიტყვა ჯიმილ (ბქ) // ჯუმილ (ლშხ) ("ძმა დისათვის") ფორმები, რომლებშიც რედუქცია არ ხდება, სამაგიეროდ, ლენტეხურის ლა-ჯმ-ილ-ა-ში ეს პროცესი ნათლად ჩანს. ცნობილია, რომ რედუქციას თანაბრად იწვევს პრეფიქსიცა და სუფიქსიც, ორივე ერთნაირად მოქმედებს ცალ-ცალკე; ერთდროულად დართვისას კი ფუძეს კუმშავს პრეფიქსი, უმოქმედოა სუფიქსი" (თოფურია 1979: 150). ჩვენს შემთხვევაში სუფიქსებმა კუმშვა არ გამოიწვია.

2) მთის კავკასიურ ენებში ხმოვანთაგან არ არის განვითარებული ზოგან **ჟ**, ზოგან **ი**, ზოგან **უ**.

"დადესტნის ბევრ ენაში არ დასტურდება ო, არასტაბილურია ე-ც. ზოგიერთ ენაში გვაქვს შუა რიგის საშუალო აწეულობის ე. წ. ირაციონალური ხმოვანი გ, ამგვარად, ყველა ენაში მხოლოდ სამი ხმოვანი გვაქვს" (თოფურია... 2000: 177). აფხაზურშიც მხოლოდ სამი

²¹ ელამიტელები ის მთის ტომები არიან 2017წ. ჩ. წ შუმერთა სამეფოს დედაქალაქი რომ დააქციეს –მლ. გვ. 534.

ხმოვანი გვაქვს *გ; ა; ე* (ლომთათიძე 1977: 124). და ვფიქრობთ, მთის იბერიულ-კავკასიური ჯგუფის ენებისათვის საბოლოო ჯამში *ა* და *გ* ხმოვანი გვაქვს (ე-ც არასტაბილურია ზოგან). გამოდის, *ა* და *გ* ხმოვანია ამოსავალი; თვით ეს *ა-ც გ-დან* უნდა იყოს განვითარებული. სწორედ *გ* უნდა იყოს პირველადი ხმოვანი და, ვფიქრობთ, მისგან შემდეგში პოზიციურად განვითარდა *ა, ე, ი, ო, უ*. უფრო მოგვიანებით კი მათ დაემატა ნაზალიზებული, გრძელი და მოკლე ვარიანტები (თოფურია... 2000: 177). ხმოვანთა ეს უკანასკნელი სახეობები სვანურში გვაქვს (ქლენტი 1949: 79-80). ჩვენს ამ ვარაუდს ამყარებს დაფნარსა და დაბლაგომში წარმოებული გათხრებისას აღმოჩენილი ქვეერ-სამარხები (ჩგ. წ. აღ-მდე IV-II სს.). მათზე ამოტვიფრული 18 ასო-ნიშნიდან მხოლოდ ერთია ხმოვანი და ისიც შუა რიგის საშუალო აწეულობის ეს *გ* (ინაძე 1994: 234-235).

ამრიგად, ოთხშაბათი დღის უძველესი სახელის ამოსავალი ფორმაა *ჯგმაშ*, ხოლო მისი მფარველი ღვთაებისა *ჯგმ (ა)*.

ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს იოანე ბატონიშვილის მიერ "კალმასობაში" დაცული კიდევ ერთი ტოპონიმი "ჯიმიითი": "უჯარმას ერწო-თიანეთითურთ, ფშავით, ახმეტით, მარტყოფით და გვერდის ძირით, ე, ი. ვიდრე ჯიმითადმდე აქ მოდიოდნენ და ილოცვედნენ" (ი. ბატონ.: 71). ანუ ტექსტში საუბარია იმ მლოცველებზე, ვისაც უჯარმის "ყმობა" ევალებოდა.

ჯიმიითი დღევანდელი გურჯაანის რ-ნის სოფელია. ის ფიქსირებული აქვს გიულდენშტედტს: *ჯიმიითი* – ციხე და სოფ. ქიხიყში (1962: 21; 259). გიულდენშტედტს იქვე ფიქსირებული აქვს: *ჯუმბათი* – სოფ. გურიში (1962: 129; 313); *ჯომბალი* – სოფ. დიდ ლიახვზე (1964: 67); არდონზე ნარს ქვემოთ მისი სოფლებია მდინარის გაყოლებით (1964: 61).

ჯომბარა – სოფ. არდონზე (იქვე: 61)

ვფიქრობთ, *ჯიმიითი* და *ძიმიითი* ერთი ძირის *-ით* სუფიქსიანი ვარიანტებია, *ჯომბალი* იგივე *ჯიმბალია*, ხოლო *ჯიმარა* უკვე *-რა* სუფიქსით ნაწარმოებული *ჯიმა* ძირია. გამოდის, ოთხშაბათის ღვთაების სახელი სხვადასხვა ხმოვნით არის დაფიქსირებული თვითონ ქართულშიც. იგივე სიტუაციაა ქართველურ ენებშიც: *ჯუმა // ჯომა // ჯიმა*.

როგორც გაირკვა, კაპადოკიურ კალენდარში, რომელსაც მეცნიერთა ნაწილი სომხურ – ეგვიპტური ტიპისად მიიჩნევს (ბლოტოვი 1901: 444) VIII თვის სახელად დადასტურებული აქვთ *ჯუმუღუ* (შმიდტი 1989: 93), ხოლო ხიჯრამში (მუსულმანური წელთაღრიცხვა) *ჯუმბადა I* და *ჯუმბადა II* მესუთე და მეექვსე თვის სახელებად (ორბელი 1961: 6). ამ ფორმებში –*და* სუფიქსია. მიიჩნევენ, რომ ეს კალენდარი მიღებულია კაპადოკიური კალენდრის გადამუშავებით და ყურანის მსოფლმხედველობაზე მორგებით (ორბელი 1961: 5).

ამ მონაცემებით გამოდის, რომ *ჯუმ- // ჯუმა* ღვთაების სახელი წინააზიური და არაბული სამყაროსათვის ჩვეულებრივია. კალენდარში დაცული ეს თვეები *ჯუმ- // ჯუმა* ღვთაების სახელით არიან სახელდებულნი, რადგან, ტრადიციის მიხედვით, იმ პერიოდში თვეთა სახელდება ხდებოდა რომელიმე ღვთაების უდიდესი დღესასწაულის მიხედვით (ვან დერ-ვარდენი 1991: 134). თვით კაპადოკიური კალენდარი კი, როგორც ფიქრობენ, ხეივანი სახელდების პრინციპებს იმეორებს (იქვე: 186). ირანში გატარებული ზოროასტრული რეფორმის შედეგად პლანეტა მერკურის სახელად აქამენიურ პერიოდში *ტირი // ტირა*-ს სახელდება თვეში: *ჯუმადა I* და *ჯუმადა II* ირანის დასავლეთ რეგიონებში *ტიშრი I*-დ და *ტიშრი II*-დ იქცა (ვან დერ-ვარდენი 1991: 203).

საბას მონაცემების გათვალისწინებით, ი. ჯავახიშვილმა მერკურის, ანუ ერმის, დღედ ოთხშაბათი (*ჯუმაშხა*) დააფიქსირა. ქართველურ ენებში ამ ღვთაებას ალოფონური ვარიანტები ჰქონია *ჯუმ- // ჯობა // ჯიმა* სახით.

დასკვნის სახით კი იმის თქმა შეგვიძლია, რომ *ჯუმ- // ჯუმა* და *ტირ- // ტირა* ძირს ქართველური ენები ადასტურებს: *ჯუმა* ოთხშაბათ დღის მფარველი ღვთაებაა, ხოლო *ტირ- // ტირა* თვეთა სახელდებაში იჩენს თავს: "*ტირის-კანი*" და "*ტირის – დენი*" (კეკელიძე 1940: 8). გამოდის, ამ თვალსაზრისით ცვლილება ქართულ წარმართულ პანთეონსაც განუცდია.

ხუთშაბათი

"*ქართ. აფროდიტისა* (საბა II: 69) – ბერძნული სახელწოდება, *ვენერა // ვენუსი* – რომაული, *ასპიროზ* (არაბ.), რომელი სახელიც აგრეთვე ბერძნულიდან მოდის (ჰაესპეროს) (ნოზაძე 1957: 81). "*ვენუსი* სხვადასხვა სახელით (ხვენთან აფროდიტი, ასპიროზი, მთიები, ცისკრის ვარსკვლავი, ცისკარი) ძველეთში ღმერთად ითვლებოდა და ჯერ კიდევ 5000 წლის წინათ იშტარის სახელით ცნობილი ღმერთთა სამებას ეკუთვნოდა; *სინ* (მთვარე), *შამაშ* (მზე) და *იშტარ* (ვენუსი). ადრევე შეამჩნიეს, რომ ეს ვარსკვლავი ერთი და იგივეა დასავლეთით და აღმოსავლეთით; III ცაზე მდებარეობს (საბა II: 229). დასავლეთის ვენუსი არის საღამოს ვარსკვლავი, აღმოსავლეთის ვენუსი კი – დილისა. ბუნებრივად აქედან ის დასკვნა გამოდის, რომ საღამოსა და დამის ვენუსი დიაცი უნდა ყოფილიყო, ხოლო დილისა – მამაკაცი. ვენუსის ეს გაორება ძველმა ბერძნულმა შეხედულებამ აღიარა" (ნოზაძე 1957: 81).

მეცნიერს აქ აღნიშნული არა აქვს, რომ *იშტარი ასტარტე // ასტარტა*, რომლის ციური სიმბოლოც *ვენერას ვარსკვლავია* (მლ.: 81).

საინტერესო ის არის, რომ აქ ჩამოთვლილ სახელთაგან არცერთი (თუ საბას მონაცემებს გამოვრიცხავთ) ფოლკლორში არ გვაქვს. ხალხური სიტყვიერება მას იცნობს, როგორც **მთიებს, ცისკრის ვარსკვლავს** → ცისკარი და მწუხრის ვარსკვლავი → მწუხრი²².

მთიები 1. არს აფროდიტი, რომელი არს "ცისკრის ვარსკვლავი", ხოლო მთიებად ითქმის "განმანათლებელი" (საბა I: 475).

2. განთიადის ვარსკვლავი // მთიებად იწოდებიან მოძღუარნი ეკლესიისანი (ნ. ჩუბ.: 280).

3. (ძვ) ა) ცისკრის ვარსკვლავი, ყველაზე კაშკაშა პლანეტა (ქეგლ V: 253), ბ) პოეტ. ვარსკვლავი საერთოდ (ქეგლ (ე): 292).

"ცის-კარი", "ცისკრის ვარსკვლავი" მას იმიტომ უწოდეს, რომ დილით იგი მზეზე ადრე ამოდის და, ამგვარად, ცის კარს აღებს მზის აღმოსვლისათვის" (ნოზაძე 1957: 81).

ცის კარის გაღება და დახურვა კი ამ ვარსკვლავს ქართველური რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით მიეწერება, რომლის მიხედვით, ცას ორი კარი გააჩნია "მზის ამოსვლის" ანუ აღმოსავლეთით მდებარე და "მზის ჩასვლის" – დასავლეთის (ჯავახიშვილი 1950: 164).

სალიტერატურო ძეგლებში "აფროდიტისა", "მთიებისა" ან "ცისკრის ვარსკვლავის" სახელწოდების დღის ნაცვლად თავიდანვე "შაბათის" სისტემის "ხუთშაბათი" გამოიყენება:

"დღე ხუთშაბათი იყო, რომელსა განვაწესეთ სახსენებელი წმიდისა შუშანიკისი" – შუშ., (ძქელ: 564).

"საკათალიკოსოსა არიან კრებანი ყოველთა ხუთშაბათთა და აღიდიან წმიდა სიონი, ვითარცა დიდსა ხუთშაბათსა" (ქცსლ II: 164).

"ხუთშაბათ-დილა გათენდა / სისხლისა ნიაღვარია,

ბახტრიონს თათრის შვილებსა / დღე გაუთენდათ მწარია" (ვაჟა (ბ): 195).

მეგრული – **ცაშხა** (← ცაშ დღა "ცის დღე") (ქაჯაია II: 221)

ცაშხა (← ცაშ დღა "ცის დღე") (ელიავა 1997ბ): 353)

ჭანური – **ჩაჩხა** (← ცაშ დღა)

სვანური – ცაშ, ცაშლადად.

ცაშ (ბზ), ცაშ (ბქ, ლენტ); ცაშ (ლაშხ.) – ხუთშაბათი

"თამფჷ ცაშ ემხუ ზურაღ დრსგ იგნაღ" (ბზ) – აღდგომის ხუთშაბათს ერთი ქალი ადრე ღებდა.

"დემდიშს ცაშ ახკემონი" – ორშაბათს ხუთშაბათი მოჰყვება;

"ხომა ცაშ ... დრსგ იგნაღს – დიდ ხუთშაბათს ადრე ღებობან" (სვან. ლექ.: 837);

"მანბე ცაშ (ლაშხ.) – დღეისწორი ხუთშაბათი" (სვან. ლექ.: 837).

²² "ცისკარი" და "მწუხრი" – იხ. დღე-ღამის ლექსიკაში.

"ცააშ – ხუთშაბათი, ე. ი. ცისა. ეს დღე მიჩნეულია მგზავრობისათვის სვიან დღედ – სამუშაო დღეა. ამ დღეს არაფერს არ გასცემენ, არ ხმარობენ მაკრატელს. ღვთისმშობლის ხსენებას ამბობენ ამ დღეს: ცაშია ლამარია". საღამოს, მზის ჩასვლის შემდეგ ნემსის აღება არ შეიძლება, ცეცხლის მხრით არისო უქმე. ცააშ ლადლი ლიდარაალ ი ზურალია მადვარ ეშხუ ლოქ ლი" – ხუთშაბათს გამოდარების ისე დაიჯერება, როგორც ქალის ფიცის" (ასლ. ლიპ.: 321). ჯერ კიდევ ნ. მარი აღნიშნავდა, რომ ხუთშაბათი ზეცის დღეა და "ცა" ზეცის მხოლოდ ქართული სახეა და სხვა ქართველურ ენებს სწორედ აქედან უნდა შეეთვისებინათ (მარი 1905: 132). მისი საბუთი ის გახლდათ, რომ მეგრულ-ჭანურში "ჩა" ალოფონური ფორმა გვქონდა და თან ამ ტომს ამ ღვთაებისათვის სამშაბათი დღე ჰქონდა განკუთვნილი ("ერკინა – ჩ-ხა")²³ – იქვე: 133, რაც ი. ჯავახიშვილმა უარყო (ჯავახიშვილი 1979: 174). სამაგიეროდ, ი. ჯავახიშვილმა სწორედ ამ დღის სახელდების მიხედვით რამდენიმე საინტერესო საკითხი გაარკვია, სახელდობრ:

1. ჩვენამდე მოღწეული მნათობ-ღვთაებათა შვიდეულის ეს სისტემა საკუთრივ ქართულია, რადგან ბერძნულსა და სხვა ენათა აღნიშნულ სისტემებში ხუთშაბათი დიოსის დღეა, პარასკევი – აფროდიტის; ჩვენთან კი პირიქითაა (ჯავახიშვილი 1979: 161).
2. საბას მონაცემების მიხედვით, შვიდეული კრონოსის, ანუ სატურნის, დღით იწყება, ამიტომ "ეს ცნობა ძველი, მაინცა და მაინც IV ს-ზე უწინარესი უნდა იყოს" (იქვე: 159).
3. შვიდეულის დღეების ეს სახელებიცა და მწკრივიც ქართულს აღნიშნული საკითხების საბერძნეთში საბოლოოდ ჩამოყალიბებამდე უნდა ჰქონდეს შეთვისებული დაახლოებით I ს. ქ. წ. ან შემდგომ (იქვე: 183). მეცნიერს ასეთ დათარიღებაში ხელს უწყობდა სტრაბონის ცნობა ალბანეთის შესახებ, სადაც I ს-ში ქ. წ. "მზისა, დიოსის, ანუ დრუბელთბატონისა და მეტადრე მთვარის თაყვანისცემა ყოფილა მიღებული, ე. ი. მნათობთა თაყვანისცემის სისტემის არსებობა ნათლად ეტყობა, ხოლო რაკი საქართველოს შესახებ მის ცნობებს ელინური სარწმუნოების გავლენის კვალი ცხადად ემჩნევა, ამიტომ უკვე ამ დროს მნათობ-ღვთაებათა ქართულ წარმართულ სახელებს ელინური შესატყვისობა გამოძებნილი უნდა ჰქონოდა" (ჯავახიშვილი 1979: 163). აქვე გამოთქვამს ვარაუდს, რომ სწორედ ამ დროიდან უნდა მომხდარიყო ამ ღვთაებათა ქართული ნომინანტების გამოდევნა.

²³ ნ. მარის ეს დებულება ჩვენ სამშაბათ-თან გვაქვს განხილული.

შეუძლებელია არ შევნიშნოთ, რომ უძველეს ბერძნულ ისტორიულ წყაროებში მათი ავტორები ყველა ქართულ ღვთაებას საკუთარ ღვთაებათა სახელწოდებებს უსადაგებდნენ მათი ფუნქციების მსგავსების გამო, სხვანაირად შეუძლებელია მათი ბერძნული სახელწოდებებით მოხსენიება. ქართული წარმართობა კი ქართულ სახელმწიფოსთან ერთად არსებობდა და ღვთაებათა სახელების უარყოფა არ მოხდებოდა, თუ სხვა რელიგიას არ აღიარებდა ქვეყანა. ასეთი კი მხოლოდ ქრისტიანობა იყო და, ამდენად, მნათობ-ღვთაებათა შვიდეულის სახელწოდებების გამოდევნა სწორედ მისი მიღების შემდეგ არის მოსალოდნელი, ანუ მირიან მეფის მიერ ქრისტიანული რელიგიის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების შემდგომ.

4. ი. ჯავახიშვილმა გაარკვია, რომ "არც ბაბილონელებს და არც ბერძნებს, გინდა რომაელებს შვიდეულში ცისთვის განკუთვნილი დღე არ მოეპოვებათ" (ჯავახიშვილი 1979: 178). ასეთი დღე მხოლოდ ქართველურ ენებშია ფიქსირებული და ჩნდება კითხვა: რატომ გვაქვს ცის დღე მხოლოდ ამ ენებში, რას აღიარებდნენ ჩვენი წინაპრები?

ვენუს-აფროდიტეს დღესაც რამდენიმე სხვადასხვა სახელით მოიხსენიებს ქართველი:

ცისკარი // ცისკრის ვარსკვლავი // ხარიპარია // მთიები // ჭიტა ვარსკვლავი (კახეთი) // გგმათანე (მეგრ. "გამთენებელი"), მას შუქურ-ვარსკვლავი-ც ეწოდება (ლამის ვენუსი) (ქსპ I: 86).

ჩვენ ამჯერად გვინტერესებს მთიები და მეგრ. გგმათანე ("გამთენებელი"). ამ შემთხვევაში ორივე ლექსემა მიმღეობაა და ორივეს ფაქტობრივად ერთი შინაარსი აქვს "გამთენებელი" (მეგრ) – გგ-მა-თ-ანე და მ-თი-ებ-ი (თენ // თინ ზმნის მოქმედებითი გვარის მიმღეობა), სადაც "მ პრეფიქსი დამოუკიდებელივ აწარმოებს სასუბიექტო მიმღეობას" (ქემმელ: 273).

მ-თი-ებ-ი ისეთივე სახელია ამ პლანეტისა, როგორც ლამის მნათობისა **მ-თოფ-არ-ე**. ვფიქრობთ, სწორედ ეს ლექსემა უნდა იყოს საერთო სახელწოდება ამ ცდომილისა, მაგრამ მის ნაცვლად საბასთან გვხვდება აფროდიტე (ელინიზირებული სახელი). ამ უკანასკნელს იმეორებს ნ. ჩუბინაშვილიც ("აფროდიტისა"), მაგრამ მას პლანეტის სახელად უკვე "მელტავრო" (ნ. ჩუბ.: 435) აქვს ფიქსირებული, რაც ისევ სულხან-საბას მონაცემების თავისებური და არასწორი გადააზრებაა. არადა, "სიტყვის კონაში" ყველა ცას (7 ცდომილის მიხედვით არის ის დალაგებული) თავისი სახელწოდება აქვს: "ქვეყანა არს მრგვალი და გარე შეცული ჰაერისაგან, ხოლო ჰაერი გარე-შეცული ეთერის მიერ და ეთერი მთოვარისა ცისა მიერ, რომელსა სახელედების **ჭირანო**; და მერმე ერმის ცა, რომელსა ეწოდების **ცორანო**; და მერმე აფროდიტის ცა, რომელსა ეწოდების **მელტარო**; მერმე მზის ცა, რომელსა ეწოდების **კოჭიმელი**; მერმე არიას ცა, რომელსა ეწოდების **ჭიმჭიმელი**; მერმე დიას ცა, რომელსა ეწოდების **კიმკიმელი**; მერმე კრონოსის ცა, რომელსა ეწოდების **არბასტრო**" (საბა II: 229-230).

ეტიკობა, საბასეული ვენერას ცის (III ცა) დასახელება ნ. ჩუბინაშვილმა რატომღაც პლანეტის სახელად გაიაზრა.

ვ. ნოზაძისათვის ის დილის ვენუსი, დილის ვარსკვლავია. "ცისკარი", "ცისკრის ვარსკვლავი", "კარის ვარსკვლავი" მას იმიტომ უწოდეს რომ იგი დილით მზეზე ადრე ამოდის და, ამგვარად, ცის კარს აღებს მზის აღმოსვლისათვის" (ნოზაძე 1957: 81). ამ შემთხვევაში ავტორი იმეორებს ი. ჯავახიშვილის მოსაზრებას (ჯავახიშვილი 1950: 162).

"ჭიტი ვარსკვლავი" მისი სიკაშკაშის გამო შეურქმევია ხალხს, ხოლო "ხარიპარია" (ქართლური) – ნაშუალამევის ვარსკვლავია (ქეთსკ: 740).

აქვე არ შეიძლება არ აღვნიშნოთ, რომ ი. ჯავახიშვილს ვენუს-აფროდიტესათვის "ამირანის თქმულების" მიხედვით კიდევ ერთი სახელი აქვს მოძებნილი. საქმე ეხება მოტაცებული ღრუბელთ-ბატონის (// ქაჯთ-ბატონის) ქალიშვილს, რომელსაც თქმულების ქართლური და კახური ვერსიებით *კამარი*, ფშაურით – *ყამარი*, ხოლო სვანურად *ქეთუ ← კედორ* ჰქვია (ჯავახიშვილი 1979: 194). მეცნიერმა ადრეც აღნიშნა, რომ "ელამიტელებს ჰყავდათ ერთი მდებრობითი სქესის ღვთაება, რომელიც მრავალჯერ არის მოხსენიებული ბაბილონურსა და ელამიტურ ლურსმნულ წარწერებშიც და იწოდება "ლაგამარად". ეს სახელი შედის აგრეთვე, ვითარცა მეორე ნაწილი, რთულ სახელში "კედორლაომერი", ბერძენ მთარგმნელთა მართლწერით "ხედოლოგომორი". პირველი ნაწილია "კედორი", მეორე კი – "ლაომერ" და "ლოგომორ" (დაიმოწმა შრედერი) (ჯავახიშვილი 1979: 120). თავის მხრივ აღნიშნა: "ლაგამარი ელამიტურში ვენუსის ანუ აფროდიტეს სახელად ითვლება, გამოდის, თითქოს ამირანს ღრუბელთა ბატონის ქალი – "კამარ-ქეთუ" // აფროდიტე მოეცაცოს, ანუ ღრუბელთბატონის ქალს ყამარ-ქეთუ რქმევია. ყამარ ← გამარ; ქეთუ ← კედორ (იქვე: 194).

ი. ჯავახიშვილის დასკვნები აღნიშნულ საკითხზე მართებული რომ არის, თქმულების ბოლო ნაწილიდან ჩანს. კონკრეტულად, დიდ ხუთშაბათს მჭედელთა მიერ გრდემლზე უროს დარტყმით მრთელდება ამირანის ჯაჭვი და მისი ტანჯვაც ხელახლა იწყება. ეს არის სასჯელი ხუთშაბათის დღის ღვთაების მოტაცებისთვის, რომელიც, ქართულ-ქართველური წარმოდგენებით, სწორედ ვენუს-აფროდიტეს კუთვნილება გახლდათ (იქვე: 198).

გამოდის, ხუთშაბათის დღის მფარველ ღვთაებას რამდენიმე სახელი ერქვა: 1. *კამარ-ყამარი*; 2. *ქეთუ ← კედორ*; 3. *მთიები* (მეგრ. *გგმათანე*); 4. *ცისკრის ვარსკვლავი*; 5. *კარისა ვარსკვლავი*; 7. *მწუხრის ვარსკვლავი*; 8. *მწუხრი*; 9. *ხარიპარია*; 10. *ცა*.

მათგან უკანასკნელი ლექსემა წარმოდგენილია მეგრულში, ჭანურსა (ფონეტიკური ცვლილებებით ჩა) და სვანურში. გამოდის, პრაქართულის დონეზე, ანუ ფუძე-ენაში, მას მართლაც ეს სახელი უნდა რქმეოდა. სწორედ ამ სახელდებას მიუთითებდა ი. ჯავახიშვილი და პარალელებს ჩრდილო-აღმოსავლური ჯგუფის მთის კავკასიურ ენებში ეძებდა:

"ხუთშაბათი დღის სახელში "ცა" ზეცის კი არა, არამედ მნათობ აფროდიტეს აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო. ამ მხრივ მეტად საყურადღებოა, რომ დადესტნის ბევრ ენაში "ცა" ფუძე სწორედ ვარსკვლავს ნიშნავს. მაგალითად, დიდოურად "ცა", მრ. რ. "ცარაბი", ანდიურად "ცა", მრ. რ. "ცალილ"; ლუნძურად "ცია", მრ. რ. "ციაბი"... ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ "ცა" ფუძით ვარსკვლავის აღმნიშვნა შვიდეულის ხუთშაბათი დღის ქართულ სახელში დაცული ძველის-ძველი ხანის ნაშთი უნდა იყოს. სამწერლობო ქართულის ცნობა ცხადყოფს, რომ "ცა" სახელდობრ ცისკრის ვარსკვლავის, მთიების, ანუ აფროდიტეს სახელი უნდა ყოფილიყო" (ჯავახიშვილი 1979: 179).

მაგრამ ცთომილს, ანუ ვარსკვლავს, რატომ უნდა რქმეოდა "ცა"? თუ ეს მართლაც კავკასიური ძირია და ლექსება "ცა" ვარსკვლავის მნიშვნელობით იხმარებოდა ოდესღაც, მაშინ "ცისკრის ვარსკვლავი" თავისი შინაარსით "ვარსკვლავის"-ის ტოლფასი ყოფილა, რაც ვფიქრობთ, ქართული აზროვნებისათვის მიუღებელია, რადგან კარი ვარსკვლავს კი არა, ცას გააჩნია და სწორედ ამ კარს ადებს აღმოსავლეთით *მთიები* ცხრათვალა მზისთვის გზის მისაცემად, მისი პირველი სხივის ტატნობზე ასაკიაფებლად. მერე კი "დაწუხავს" დასავლეთის კარს ცაზე, ასევე მზის სხივთა "ჩასაკრებად" (ჯავახიშვილი 1950: 164).

ამავე დროს მიგვაჩნია, რომ "ამირანის თქმულებაც" ეწინააღმდეგება თეზას "ცა"-ძირის ვარსკვლავის მნიშვნელობით გამოყენებაზე. თქმულების ტექსტი რაც უნდა დამახინჯებულიყო, რაც უნდა დასცილებოდა თავის პირვანდელ სახეს, მის მოქმედ გმირთა საკუთარ სახელებს ნაკლებად შეეხებოდა, მათ სრულიად შეცვლაზე რომ აღარაფერი ვთქვათ. ჩვენამდე ხომ სწორედ მისი მეშვეობით მოაღწია სახელებმა: სულკალმახი (ამირანის მამა), ბადრი (ძმა), დალი (ნადირობის ქალღმერთი), იგრი-ბატონი (უკვდავების წყლის მფლობელი), ქარცეცხლი (ვეშაპის სახელი) და კამარ-ქეთუ რატომ უნდა იყოს გამონაკლისი? განა თვითონ ი. ჯავახიშვილი არ აღნიშნავდა, რომ "კედორლაგამარის" I და II ნაწილია გამოყენებული ამ ორი "სხვადასხვა" სახელის საწარმოებლადო (ჯავახიშვილი 1979: 120)? ქართველთა წარმართული პანთეონის უამრავი ღვთაება პარალელური სახელებით მოიხსენიება, მათი ეს "მრავალსახელიანობა" თვითონ ი. ჯავახიშვილს აქვს ასხნილი: "უძველეს დროს უნდა ყოფილიყვნენ ყველა ტომთათვის საზოგადო ღვთაებანი და ამასთანავე თითოეულ ტომს თავისი საკუთარი ღვთაებაც ყოფილებოდა; თანდათან, დროთა განმავლობაში გაერთიანების, ან ერთ-ერთი ტომის გაძლიერებისა და დანარჩენებზე გაბატონების დროს, ზოგიერთი საკუთარი ღვთაებანი საზოგადოდა ხდებოდნენ და ამის გამო ზოგჯერ ერთისა და იმავე ღვთაებისათვის რამდენიმე სახელი არის შემონახული; ზოგიერთ მათგანს სხვადასხვა ტომის კერძო ღვთაებათა სახელები შერჩენია, ზოგი კი მეზობელთაგან არის შეთვისებული" (იქვე: 79).

"ცა" – ლექსემა არც არის ქართულში ვენუს-აფროდიტეს სახელი, რადგან ის სრულიად სხვა ღვთაებაა და ყველა ხალხის მითოლოგიის მიხედვით მამრი (ვ. კუნი, ა. გელოვანი..). მართალია, სიტყვა სამივე ქართველურ ენაშია ფიქსირებული, მაგრამ იგი "ნასესხებია ქართულიდან" (შმიდტი 1962: 148; ЭСКЯ: 322; მაჭავარიანი 1965: 33), ქართველურ ენათა მასალა შეაპირისრა გ. როზენმა (1845: 34). *ცა-არქეტიპი საერთო-ქართველური ფუძე-ენისათვის აღადგინა გ. კლიმოვმა (ЭСКЯ: 322) (ქეგლ: 395).

ა. გელოვანს "ცა" – ცის ღვთაებად და მისი სახელობის ტოპონიმად *ცაში* მიაჩნია, ხოლო ამ ძირის გვარად *ცაშიელი* (მლ:544).

"ცა" ანუ "ზეცა კი ლექსიკონებში ასეა განმარტებული:

1. ზე აღსახედი, ცა არს გარე-შემცველი ყოველთა დაბადებულთა და შემქმნელთა ნივთიერთა... (საბა II: 392);
2. ცა, ზეცა, ზეცის ზეაღსახედავი, ზესკნელი, გარეშემცველი ხილულთა, დაბადებულთა (ნ. ჩუბ.: 433);
3. დედამიწის ზემოთ არსებული სივრცე, ზეცა (ქეგლ (ე): 536).

გამოდის, ქართულში *ცა* ზეცაა და მასთან ვენუს-აფროდიტეს არაფერი აქვს საერთო.

ამდენად, ქართულში ვენუს-აფროდიტეს თიკუნები უნდა ყოფილიყო: *მთიები, ცისკრის ვარსკვლავი, ცისკარი*... საერთო სახელად *ცისკრის ვარსკვლავი* // *ცისკარი* იქნებოდა ყველა ტომისათვის. უკვე "ცისკარი" გვიჩვენებს, რომ სიტყვა "ვარსკვლავი" დაუკარგავს ენას სინტაგმის გამარტივების შედეგად (ისევ ენის ეკონომიზმის პრინციპიდან გამომდინარე); *ცის-კრ*-ის დაგერჩა და რადგან მას აშკარად მსაზღვრელის ფორმა ჰქონდა შერჩენილი, მისი გაარსებითების გზაზე (სახელობითი ბრუნვის ნიშნის დართვით) აღადგინა ფუძისეული *-ა-* და მივიღეთ *ცის-კარი*, რაც ვენუს-აფროდიტეს სახელად "იქცა" ქართულში. ვფიქრობთ, ისიც არანაკლებ საინტერესოა, რომ ლექსემა "ცა" უფრო მეტი რაოდენობით ქალთა სახელებს აწარმოებს: *ცისია* ← ცის-ია (ენინ. მაწ.) (ქემმლ: 213), *ცისმარი*, *ცისნაში* და ეს სახელები დღესაც ცოცხალია სამეცყველო ენაში. მამრობითი სქესის სახელებში კი ეს სიტყვა აღარ გვხვდება, თუმცა კი გვყავს ზღაპრული გმირები *ცისკარა* და *ივანე ცისკარი* // *ივანე ცისკრისა*. ალბათ *ცისკარა*, იგივე *ცისკარი* გახლავთ, მხოლოდ მას შემდეგ მოხდა ამ *-ა* რაიმე თვისების მქონებლობის სუფიქსის (ქემმლ: 14) დართვა, რაც მატრიარქტიდან პატრიარქატზე გადასვლა მოხდა და გარკვეული ღვთაებების სქესიც შეიცვალა.²⁴

თვით სახელი "ცისკარი" გახლავთ გვარის ცისკარიშვილი-ს ძირი, ხოლო "საკუთარი სახელი ცისკარა გვაქვს ცისკარაძე-ში... ამავე ძირისაა: ცისკარავა, ცისკარაული, ცისკარაშვილი" (მაისურაძე 1990: 207).

²⁴ იხ. ქვემოთ, კვირიასთან დაკავშირებით.

სიტყვა "ცა" კომპოზიტების წარმოებისას ყოველთვის ნათესაობითი ბრუნვის ფორმითაა წარმოდგენილი:

ცისგნისი (ფშ) – ციური, ცაში მყოფი (ქტსკ: 675);

ცისიელი (იმერხ.) – 1) ესე არს ჰაერთა შინა რაც იქმნების: ელვა, ქუხილი, მეხი, ტატანი, ვარსკვლავი, კუდელი, სეტყვა და რაღც შუქი და ნიშანი გამოჩნდების (საბა II: 337).

2) – მეხი, "ესკერს ეგონა ცისიელი" (ქტსკ: 675);

ცისძირი (ფშ) – ჰორიზონტი (ქტსკ: 675).

სამივე შემთხვევაში მართულმსაზღვრელიანი კომპოზიტი (შანიძე 1980: 154) გვაქვს (ც-ის). ერთ შემთხვევაში ნათესაობით ბრუნვის ფორმას მოსდევს სახელობითში მდგარი არსებითი (შანიძე 1980: 155) ძირი: გნისი, მგვანის (მიმღ. – ხაზი ჩვენია) ფშავური ვარიანტია, ხოლო *-ელ* სუფიქსით ნაწარმოები (ცის-ი-ელ-ი) ისევ მიმღობის ფუძეა (ქემმელ: 141), რაც კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ "ცისკარი" კომპოზიტია და ქართული აზროვნებისათვის უცხო არ არის სიტყვა "ცის" მსაზღვრელად გამოყენება.

ამრიგად, ჩვენთვის სვანური *ცშ* ისეთივე ოდენობაა, როგორც ქართული *ცისა* (resp. ცის-ია), საზღვრულდაკარგული მსაზღვრელის სახით წარმოდგენილი.

ჩვენთვის *ცაშდლა* (მეგრ.) და *ცაჩხა* (ლაზ.) *ცის დღე* კი არა *ცისკრის ვარსკვლავის* // *ცისკრის დღე*, რაც ქართული ვენუს-აფროდიტეს ზედწოდებაა (ენამ ერთცნებიან კომპოზიტად ქცევისას დაკარგა სინტაგმის ნაწილი).

პარასკევი

შვიდღიანი კვირის მეხუთე დღე "პარასკევი" გახლავთ (ქეგლ (ე): 367). მას ბერძნულ ნასესხობად მიიჩნევენ და "მათე მახარებლის 27/62, ლუკას 23/54, იოანეს 19/90-დან ჩანს, რომ როცა სახარება ქართულად ითარგმნებოდა, ექვსშაბათის მაგივრად ყოფილა მიღებული" (ჯავახიშვილი 1979: 158). ყოველივე ზემოთქმულის მიხედვით მეცნიერმა დაადგინა, რომ "შაბათის სისტემის შვიდეულის დღის სახელები უკვე IV-V ს. ქ. შ. გაბატონებული ყოფილა" (იქვე: 158).

ქართველურ ენებში ამ დღესაც თავისი მონაცემები აქვს.

საბა – *დიოსისა* (II: 651)

მეგრული – *ვებიშ* – Пятница (ყოფშიძე 1914: 230)

ობიშხა (ელიავა 1997ბ): 221)

ობიშხა ← *ობიშ-დლა* (ქაჯაია II: 257)

ჭანური – *პარასკე* // *პარასკედლა*

სვანური – *ვებიშ* // *ჟებიშ* (იშ-ლნტ) // *ჟობიშ* (სვან. ლექ.: 742).

სალიტერატურო ქართულს, როგორც დანარჩენი ოთხი დღისა, ამ დღის საკუთარი სახელიც დაკარგული აქვს და კვლავ ბერძნული ღვთაებით **ზევს-დიოსითაა** წარმოდგენილი. ჭანურსაც XX ს-ის დასაწყისისათვის აღარ ჰქონია ამ დღის სახელდება და ბერძნულის გზით შეთვისებული "პარასკე" დაუფიქსირებია (გაქართულებული ვარიანტი ვ თანხმობანს აუფიქსირებს ფუძის ბოლოში "პარასკევი-ი"). მეორე სიტყვის საწარმოებლად კი გამოუყენებია მეგრულ-ჭანურში კვირის დღეთა წარმოებისათვის არსებული ყალიბი: **პარასკეღლა** ← **პარასკე** + **ღლა** ("ღღე"). აქვე ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ სხვა დღეთა სახელდებაში "ღლა" სიტყვის ფონეტიკური სახენაცვალი "ხა" გვაქვს. გამოდის, ღვთაების სახელი და მისი ფუნქციები მეგრულისა და სვანურის მეშვეობით არის გამოსარკვევი. მოცემული მასალის მიხედვით, ამ ღვთაების სახელია **გები // ვობი // ობი**. ი. ჯავახიშვილი მიიჩნევდა, რომ პარასკევი დღის მფარველ ღვთაებას "**ვობი**" ანუ "**გები**" ერქვა და ცა-ღრუბლისა და ავდარტაროსის გამრიგე ღვთაებად ითვლებოდა" (ჯავახიშვილი 1979: 119). ამავე დროს აღიარა მისი და "ხეთური" ელვა-ქუხილის ღვთაების "თეშუბი"-ის სახელთა შორის რაღაც კავშირი შეიძლება იყოს და "ვობ-ი იქნებ "თეშუბი"-ის მეორე ნაწილიაო" (იქვე: 129).

სამწერლო ქართულით ის დიოსის დღეა. ფოლკლორი არ იცნობს არც **დიოსს** და არც **ვობი // გები**-ს. თავის მხრივ "დიოსისა" ნათესაობითი ბრუნვის ფორმია ბერძნული სიტყვისა "დიოს" (Dios), რომლის მნიშვნელობებიც არის: 1) ზევსი (ნათ. ბრ.), 2) ზევსი-სა, ზევსისეული (მლ: 144).

ზევსი კი ბერძენთა უზენაესი ღვთაება, "სამყაროს ყოვლისშემძლე გამგებელია... მეხისა და ელვის მტყორცნელი... წყარო ჭეშმარიტებისა, კეთილშობილებისა, ოლიმპიელი თორმეტსახიანი პანთეონის მამამთავარი; ციურ მოვლენათა გამგებელი, სტიქიების გამომწვევი და დამაწყნარებელი, სამყაროს შემაზანზარებელი..." (მლ: 188).

ქართული მითოლოგიის მიხედვით, ასეთი ყოვლისშემძლე **მორიგე-ღმერთი** გახლავთ. პარასკევი დღის მფარველი კი ცა-ღრუბლისა და ჭექა-ქუხილის გამრიგეა, ანუ ზევსის მხოლოდ შეზღუდულ ფუნქციებს ფლობს, ²⁵ ასეთი სახის ღვთაებას კი "ამირანის თქმულებაში" ვხვდებით. თუმცა თვით თქმულებაში მისი ნამდვილი სახელი ფიქსირებული არ არის. ის ყამარის მამა გახლავთ (ამირანის სიმამრი) და მისი მეტსახელებაა "ქაჯთა ბატონი" და "კეკლუცა კეისარი" (ჩიქოვანი 1959: 169).

"მისი სამყოფი ადგილი ზეცაშია. მისი ქალიშვილის კოშკიც დედამიწასა და ვარსკვლავებს შორის ჰაერში ჰკიდია და მისი სალაშქროდ გამგზავრება ამინდის გამოცვლას

²⁵ როგორც აღმოჩნდა, ოლიმპიელმა ზევსმა ყველა ეს თვისება მოგვიანებით შეიძინა. პატრიარქატის ეპოქის კრეტა-მიკენელთა ადგილობრივი ღმერთი პირველ ხანებში მხოლოდ გარკვეულ რეგიონში მბრძანებლობდა, როგორც ბუნების მეუფე, ქარსა და ამინდს ცვლიდა, მეხსა და ელვას ტყორცნიდა (მლ: 189).

იწვევს. ყამარის მამის ლაშქრის ჩრდილი ან უკეთ, თვით ლაშქარი, ღრუბელია, "საწვიმრად გამზადებული", ვითარცა ამირანი. ... წვიმა ზღვას გამავალი ლაშქრის ფეხის ნამია, უკეთ საწვიმრად-საბრძოლველად მოახლოებული ღრუბლების ნიშანი. ფშაველების რწმენით, წვიმას ყამარის დედის ცრემლი იწვევს" (იქვე: 170-172). სამეცნიერო ლიტერატურაში ყამარის მამისა და ამირანის ბრძოლის სურათი ჭეკა-ქუხილადაა მიჩნეული და ის ტაროსის ღვთაებად აღიარეს, რომელსაც ცა-ღრუბლების საქმე აბარია (ჩიქოვანი 1959: 172).

ცა-ღრუბლის გამრიგეს სხვა სახელწოდებანიც აქვს, რომლებიც დღემდე ცოცხალია ქართველი ხალხის მეტყველებაში; ასეთია: *ელია*, *პირიმზე* და *ლაზარე* (ჩიქოვანი 1959: 172).

"ხევსურებს ცა-ღრუბლისა და სეტყვა-ხორხოშელას გამგედ ღვთაება "პირი-მზე"-ც მიაჩნიათ,... მაღალს ჩალოზედ (სალოცავის სახელია) მდგომი, სამკიბალის მეარხე და მურყენოსელი... მას "ღევი ჰყავს მონად; როცა საჭიროა "პირი-მზე" მას უბრძანებს და თვითონაც ზღვისკენ გაეშურება. იქ ხორხოშელას და სეტყვას აჰკიდებს გოდრებით ზურგზე დევს და მოჰფენს მთელს არემარეს და დამნაშავე ხალხს დასჯისო" (ჯავახიშვილი 1979: 118). როგორც ჩანს, ქაჯ-ეშმაკები და დევეები არიან ამ ღვთაების მსახურნი, ადამიანთა მოწინააღმდეგენი. "განრისხებული ტაროსის ღვთაება დევს, ავსულებს იმ დროს მიმართავს და საწვიმარი ღრუბლებით დატვირთავს, როცა ადამიანების დასჯა სურს" (ჩიქოვანი 1959: 171). ვფიქრობთ, მისი ასეთი "უარყოფითი" სურათ-ხატი მოგვიანო დროის ინტერპრეტაცია უნდა იყოს, როცა წარმართობისდროინდელი კეთილი ღვთაებების ბოროტ სულებად გადააზრება მოხდა.

"პირიმზე (ხევსურული) ხშირად ცეცხლს აფრქევს და ქარიშხალს აყრის დედამიწას. მის გამგებლობაში შედის "ცა –ღრუბელი" და "სეტყვა-ხორხოშელა". ამ ხატის საბრძანისი სოფ. ჩირდილშია. გვალვისა და ავდრობის დროს მას მორიგე ღმერთთან შუამდგომლობასა და დახმარებას შესთხოვდნენ" (ჩიქოვანი 1959: 173).

ამ დროს "პირიმზე" ვაჟას შემოქმედებაში უკვე მშვენიერი ყვავილია, რომელიც ძნელად მისადგომ ადგილებში კი ხარობს, მაგრამ ადამიანის თვალსა და გულს ახარებს.

ანთროპონიმთა მხრივ *პირიმზე* მხოლოდ ქალს შეიძლება ერქვას და აკაკის "ბაში-აჩუკის" ერთ-ერთი გმირის სახელიც აქედან უნდა მომდინარეობდეს: "*პირიმზისა*" ← *პირიმზე* + *ის* (ნათ. ბრ-ის) + *ა* (სახელადი სუფიქსი, რისამე მქონებლობისა – ქემმელ: 14), რაც სიტყვა-სიტყვით ნიშნავს მზის პირის (სახის) მქონე.

"*ლაზარე* ნიღაბია, რომელსაც ლაზარობის დროს იკეთებენ აღმოსავლეთ საქართველოში და ტაროსის შეცვლას სთხოვენ" (ჩიქოვანი 1959: 173). თუ იმას გავითვალისწინებთ, რომ არმაზობის დღესასწაულზე მეფე მირიანი სწორედ ღვთაება არმაზის გარეგნობით აღჭურვილი მიუძღოდა პროცესიას (ქც: 15-16), მაშინ ლაზარეს ნიღბის გაკეთებაც ღვთაების

განსახიერების უძველესი ტრადიცია ყოფილა. ლაზარობა კი, როგორც დღესასწაული (ამინდის ღვთაებისადმი მიძღვნილი), მთელ საქართველოშია ცნობილი (ჯავახიშვილი 1979: 117).

"ღრუბელთა უფლის დღესასწაული დასავლეთ საქართველოში *ელიობის, ხვამლობის* სახელითაა ცნობილი. ლეჩხუმსა და რაჭაში მას 20 ივლისს უქმობენ. ამ დღეს ლეჩხუმში ხვამლის მთაზე დიდი დღესასწაული იმართებოდა" (ჩიქოვანი 1959: 173).

"ელია ცა –ღრუბლის ღვთაების ალაგას არის. მას შესთხოვს ხოლმე და ევედრება ქართველი ხალხი წვიმას, როცა გვალვა აწუხებს და ხრუკავს არემარეს და გამოდარებას და "მზის თვალს", როდესაც დაჟინებული წვიმა-ავდარი აღპობს ჭირნახულს. წმ. გიორგისა და შემოქმედს ელია მოსდევს. მას თხას სწირავენ" (ჯავახიშვილი 1979: 116-117).

ნ. ურბნელის მონაცემებით: "ელია ბრმა არის, ღმერთს აუყვანია ცაში და დაუყენებია ცა-ღრუბლის წინამძღვრად. ბრმა ელია უძღვება წინ სეტყვასა და წვიმას, რადგანაც ბრმა არის, ამიტომ ვეღარ ჰხედავს ქვეყანას და ხან სად დაჰკრავს სეტყვას და ხან სად-ო" (ურბნელი 1887: 158). საქმე ის გახლავთ, რომ ელიას პროტოტიპი ილია წინასწარმეტყველია და ეს სახე ფოლკლორში მხოლოდ ქრისტიანობის მიღების შემდეგ არის გაჩენილი (აბაკელია 1991: 96).

ლაზარე-ც ნილაბია, *პირიმზე*-ც შერქმეული სახელი და ისინი ყველა თიკუნად უფრო გამოდგება და თან აღიარებულია, რომ ყველა მათგანი ქართველთა ქრისტიანული ყოფისათვის არის დამახასიათებელი. გამოდის, დარ-ავდრის ღვთაების პირვანდელი სახელი ისევე მეგრულსა და სვანურში უნდა ვეძიოთ.

ი. ჯავახიშვილის თეზა, რომ ღვთაებას *ვობი* ერქვა და ეს მისი უძველესი სახელწოდება იყო, ეჭვქვეშ დააყენეს ბ. და კ. კილანავებმა თავიანთ სტატიაში "ღვთაება ვობი" (1981: 145-154). მათ ცა-ღრუბლის ბატონის სახელში თავკიდური ვ ბგერის პირველადობა გამორიცხეს და ყამარის მამას "ობი" უწოდეს (იქვე: 148) თანამედროვე მეგრული ენის მონაცემების მიხედვით. ამავე დროს წარმოადგინეს ღვთაების სახელის ასხნაც: "ობი მეგრულში წყლის დაღვრასთან, წყლის დასხმასთანაა დაკავშირებული. იგი თხოვნით-ბრძანებითის შინაარსის გამომხატველი უნდა იყოს და ქართულად ასე გამოითქმის: ღვარე! ასხი! (I პ. – ვ-ობი, II პ. – ობი, III პ. – ობუ) (კილანავა... 1981: 148). მათ საკუთარი მაგალითებითა და არნ. ჩიქობავას ჭანური მასალის მოშველიებით (ჩიქობავა 1938: 250-251), აგრეთვე გ. კლიმოვის მიერ ფიქსირებული საერთოქართველური ფორმებით (ЭСКЯ: 47) – ბ – ძირი წყლის დაღვრას დაუკავშირეს (გვ. 148). მთელი მათი მსჯელობა აგებულია ენაში მიმდინარე პროცესების გათვალისწინებით, როცა მოქმედების აღმნიშვნელი სახელის გასაგნება ხდება და მოიშველიეს ი. ყიფშიძის მიერ ფიქსირებული მაგალითები (ყიფშიძე 1914: 150). აღნიშნული -ბ – ძირის გამოყოფის შემდეგ მათ ქართულისთვის აღადგინეს ღვთაების სახელად *აბი მეგ. ო → ქართ. ა და სწორედ აქედან მიღებულად ჩათვალეს ტუბი

(სვან.) და ქართული *აბი. ამის შემდეგ თავისი აგებულებით სიტყვა ადვილად დაუკავშირეს შემერულ ღვთაება აპსუ (აბზუ) -ს (კილანავა... 1981: 151).

ამ მსჯელობის მიხედვით, **ბ, ფ, კ** ბაგისმიერ ბგერათა მონაცვლეობით მივიღეთ **ობი** (მეგ.) → * **აბი** (ქართ.) → **ჟები** (სვან.) **გაფე** (უბისური) // **აფი** (აბხ.) და **აპსუ** (აბზუ) შემერული ღვთაების სახელწოდებები (იქვე: 151).

სამაგიეროდ, ძმებმა კილანავებმა გამორიცხეს ს. ჭანტურიშვილის მოსაზრება **ვობი** // **ობი**-სა და ნაღური სიმღერა "ოდოია"-ს დამოკიდებულების შესახებ, სადაც **ბ** → **დ** (ობი → ოდი) და ისეთივე ოდენობასთან უნდა გვექონდეს საქმე, როგორც გვაქვს "დაობებულსა" და "დაოდებულს" შორის (ჭანტურიშვილი 1970: 104). არადა, თუ ბაგისმიერთა რიგის მთელი მწკრივის წარმოდგენა არის შესაძლებელი ღვთაებათა სახელებში, რატომ არ შეიძლება მუდერი ბილიაბიალური **ბ** ამავე რიგის კბილბაგისმიერში გადავიდეს, მით უმეტეს, არსებობს ნაღური სიმღერა და "ოდოია-ს" მისამღერში რეფერენად გასდევს ამ ღვთაებისადმი მიმართვა?

საერთოდ, ფორმა "ვობი"-ს საკითხი მათ იმიტომ წამოჭრეს, რომ სამეცნიერო ლიტერატურაში სვანურში **ვ**-ს გაჩენა სიტყვის თავში მეორეულად ითვლება, **ვ** ბგერის შესატყვისად ჩნდება **ვო** – კომპლექსი და ვ ელემენტი ჩამატებული ჩანს, ეს მოვლენა დადასტურებული აქვს გ. კლიმოვს ode-wode; orb-werb // orb; os₁ tx (w) – wostx (w), opl-wep // we... ტიპის მაგალითებში (ЭСКЯ: 150-152).

ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ **ბ.** და **კ.** კილანავები აღიარებენ, რომ თანამედროვე მეგრულში მათ **ვობიშხა** და **ვობი** ვერ დაადასტურეს (კილანავა... 1981: 147), არც გ. ელიავასა და არც ო. ქაჯაიას არა აქვთ ეს ფორმა, ორივეგან გვაქვს **ობიშხა** და, აქედან გამომდინარე, მათთვის ღვთაებასაც **ობი** ჰქვია. მათს მოსაზრებას მხარს უჭერს პ. ცხადაიას მიერ ეკარტოზიეში / ჯოლევი / ფიქსირებული ობიშხიაკარი: "ობიშხია თოფურია იქვე ესახლა" (ცხადაია 1994: 253). ობიშხიაკარი კომპოზიტია და "ობიშხიას კარს" ნიშნავს, საიდანაც ნათლად ჩანს ანთროპონიმად "ობიშხია" გვაქვს, რაც ქართული "პარასკევა"-ს ტოლფასია.

ი. ჯავახიშვილი კი ი. ქობალიას 1919 წლის 5 აგვისტოს გამოგზავნილ წერილს ეყრდნობოდა, რომელშიც ვკითხულობთ:

"ერთ მეგრულ ოჯახში ასეთ სურათს შევესწარი: ახალგაზრდა დედა თავის ვაჟიშვილს პაერში ისროდა, თითქოს მას ღვთაებებს ავედრებო და ბავშვის გასართობად შემდეგ ლექსს იმეორებდა: "თუთა, თახა, ჯუმა, ცა, ვობი, საბატენი, ბუა"... თურმე ეგ სიტყვები პირველი გაკვეთილია აკვნის ბავშვისათვის სავალდებულო დასასწავლი. ამათ გამოთქმას რომ შეიძლებს, შემდეგ დღეების სახელებზე გადადიან" (ჯავახიშვილი 1979: 156).

ი. ყიფშიძესაც თავის ნაშრომში "ვებიში" ანუ *გ*-ინიანი ფორმა აქვს დადასტურებული (ყიფშიძე 1914: 230), რაც კიდევ ერთხელ მიუთითებს იმაზე, რომ უძველეს მონაცემად, ანუ პრაქტიკულ ფორმად *ვობი* // *ვები* უნდა მივიღოთ. ამ მოსაზრების დასტურად გამოდგება მთის იბერიულ-კავკასიურ ენათა მონაცემები. კონკრეტულად, ჩერქეზულ-უბიხურ-ყაბარდოული (იბერიულ-კავკასიური ოჯახის ჩრდილო-დასავლური ჯგუფი), რომელთა შესახებ ჯერ კიდევ ნ. მარი წერდა, რომ ჩრდილოკავკასიური *ვობო* (უბიხური), *გაფე* (ჩერქეზული) – *გაფე-ხოპსკი* (ელვა) და *გაფე-ღვლო* (ქუხილი) და სვანური *ვები* ნათესაობას ავლენენ არა მხოლოდ შინაარსობრივად, არამედ ფორმალურად. მის მიერ დამოწმებული მასალებიდან ჩანს, ჩერქეზულ-უბიხურ-ყაბარდოულში ამ ღვთაების სახელს ანლაუტში *ვ* ახლავს (მარი 1915: 130). *ვობო* – ფორმას უსლარიც ადასტურებდა (უსლარი 1887: 101).

ნ. მარი შეცდომას უშვებდა, როცა განაცხადა, რომ სვანურში *ვები* ჩრდილოკავკასიური-დან უნდა მოხვედრილიყო (იქვე: 131), რაც სამართლიანად გააკრიტიკა ი. ჯავახიშვილმა (1979: 180). მან აღნიშნა: "არავითარი საბუთი არ არსებობს და თვით "ვობი"-სა და "ვები"-ს კომპლექსშიც არაფერი ისეთი არ მოიპოვება, რომელიც ამ სახელს სამწერლობო ქართულში ყოფნას შეუძლებელს ხდიდეს. ხომ არსებობს ქართულში სიტყვები "ობი" და "ვეება", "ვეებერთელა", რატომ არ შეიძლება, ამ კომპლექსებს ოდესღაც, წარმართობის დროს, საზოგადოდ ქართულშიაც ღვთაების სახელის მნიშვნელობა ჰქონოდათ იმნაირადვე, როგორც "ობი-შხა" და "ვებიშ"-ში, მეგრულ-სვანურში მათი ასეთი მნიშვნელობაა დაცული, იმგვარადვე, როგორც მთვარის ღვთაება "თუთე" და "თუთა", მერკურის ანუ ჰერმესის "ჯიმალი" და "ჯუმა" (იქვე: 180).

ჯერ კიდევ დ. შენგელაიამ შეძლო მისი ამ მოსაზრების დადასტურება თავისი ორიგინალური მსჯელობით. მას ხეთურ-ხაღდეური "თუშმა" წარმოდგენილი ჰყავს "ვეება" // "ვეებერთელა"-დ და "ვიშაბ" // "უშაბ"-ად. მანვე დააკავშირა ამ სახელთან ტოპონიმი "უშმა" (სვანეთის მთა) და ამირანის უმცროსი ძმის სახელიც უსიპი // უსუპი, რაც არაბიზებულ ფორმად მიიჩნია. "მეგრულ ვერსიაში მას მუზარბი ეწოდება. სხვა ოსური ვერსიით მას უსაბ-იც ჰქვია, ხოლო ზემოაჭარულ და სვანურ "ამირანიანში" -ვისიბი" (შენგელაია 1972: 257-258). ვფიქრობთ, სწორედ ეს *ვიშაბ* // *ჟეშაბ* ფორმა საშუალებას გვაძლევს გავერკვეთ ჩვენი წინაპრების კიდევ ერთ საინტერესო მსოფლმხედველობრივ კონცეფციაში "სულეთსა" და "ვემა წყაროზე".

"თეთრი ციხე დგა სულეთში, წვერი ცას მიმდინარია,
მაგანეთ ალვის ხეი დგას, ცაში მიუღის წვერია,
ბოლოზე ვემა წყარო დის, სასმელად გემნიერია. "
(შანიძე 1938: 560).

"ვეშა წყარო" უკვდავების წყაროა, რომელიც ცხოვრების ხის ფესვებიდან გადმოჰქუხს. მას თავის დროზე საკუთარი კეთილი მცველიც ჰყავდა ვეშაპის სახით, რომელიც, ძველი რწმენით, ჭირნახულისა და დოვლათის მცველიც ყოფილა (მოსე ხორენელის ისტორია); ქრისტიანობამ შემდეგ ეს კეთილისმყოფელი ღმერთი ვეშა (ვეშაპი), როგორც წარმართული და, მაშასადამე, მისთვის ბილწი ღვთაება ავსულად აქცია" (შენგელაია 1972: 258-259).

თვით ვეშა ← ტეშაბი – დან ბოლოკიდური -ბი მარცვლია მოკვეცილი, რომელიც მისი მცველი ღვთაების სახელში უკვე – პი დაბოლოებით არის წარმოდგენილი (ვეშა-პი). ვფიქრობთ, ამ ჩვენს მოსაზრებას ვ. ბარდაველიძის მიერ ჩაწერილი ერთი ფრაზა ადასტურებს: "ღერმეთ ჯუარ ტეშა" – ღმერთი წმინდა პარასკევისა? (1951ბ): 113). ბ. და კ. კილანავები თვლიან, რომ კითხვის ნიშანი აქ მეცნიერს იმიტომ დაუსვამს, რომ ტეშა-ს აკლია ნათ. ბრ-ის -შ იმის გამო, რომ აქ ამინდის ღვთაებასთან რომ გვეკონოდა საქმე, უებიშ უნდა ყოფილიყო და დაასახელეს "სწორი" ფორმა "ხოჩა უებიშ" – კარგი პარასკევი (კილანავა... 1981: 149). რადგან მას ღორების გამრავლებას შესთხოვენ, ჩათვალეს, ნაყოფიერების ღვთაებად: "ღერმეთ ჯუარ ტეშა, აფთაშირ ხამარ" – ღმერთო ჯვარ-ვეშაო, გაამრავლე ღორები (იქვე: 149).

არადა, ცა-ღრუბლის ბატონი წვიმის მომყვანი და ნაყოფიერების ღვთაების ფუნქციის მქონეც არის თავისთავად, რადგან მასზეა დამოკიდებული მოსავლიანობა (ელია და მისი ფუნქციები). სწორედ ამიტომ არის მოსალოდნელი ობი // ვობი-ს კავშირი ნადურ სიმღერა "ოდოია"-სთან.

ისიც საინტერესოა, რომ *ვობი* და *ტეშა* გვიჩვენებენ კავშირს ჩრდილო კავკასიასთან: *ვობი* უბიხურ *ვობდო*-სთან, *ტეშა* – ყაბარდოულ *გაფე*-სთან.

ჩვენ ვთვლით, რომ *გაფე* // *ვობდო*, *ვები* // *ვობი* (სვან) ფორმები საშუალებას გვაძლევს ვთქვათ, რომ *ვ* ბგერის მეორეულობა ამ სიტყვაში სვანურში მოხსნილია, რადგან ღვთაების სახელში *ვ*-ინიანი ფორმა საერთოკავკასიურ ძირად შეიძლება მივიჩნიოთ. ყოველ შემთხვევაში, ჩრდილო-დასავლურ და სამხრეთკავკასიურ ენათა უმრავლესობით ამის მტკიცება შესაძლებელია (არ დასტურდება თანამედროვე მეგრულსა და აფხაზურში, ხილო ქართულში ვობი // ვები-ის მსგავსი სიტყვა საერთოდ არ გვაქვს).

გ. ელიავასაც აქვს მოხმობილი ი. ქობალიას მიერ ჩაწერილი ენის გასატეხი, ოღონდ უკვე ასე: "თუთა, თახა, ცა, ობი, საბატონი, ჟა" (ელიავა 1997ა): 37). *ობი* ფორმა აქვს დადასტურებული ო. ქაჯაიასაც (ქაჯაია II: 221).

ერთი რამ ცხადია, გ. ელიავასთან თანხმობის გარეშეა წარმოდგენილი არა მხოლოდ ობი-ფორმა, არამედ ბჟა-ც ("მზე"). როგორც ჩანს, XX ს-ის დასაწყისის, უფრო კი XX ს-ის 20-იანი წლების მეგრულში (როცა იქმნებოდა ი. ყიფშიძისა და სხვათა ჩანაწერები) უძველესი

ფორმები კიდევ იყო დაცული, მოგვიანებით კი ენამ რაღაც მიზეზების წყალობით გამარტივებისაკენ აიღო გეზი. ვფიქრობთ, ამის მხოლოდ ერთი მიზეზი არ არსებობდა:

1) პირველი და უდიდესი მიზეზი სალიტერატურო ქართულის გავლენაა, რადგან თავისთავად **ობი** ქართულში გარკვეული მნიშვნელობის მქონე ლექსემაა და ის, ფაქტობრივად, ხანგრძლივი წვიმების შედეგს წარმოადგენს. სწორედ ეს სიტყვა გამოიყენება ამ მნიშვნელობით თანამედროვე სამეცნიერო ენაში და ლექსემას "ფოკვა" მხოლოდ ხნიერ მეგრულთა მეტყველებაში თუ შეხვდებით:

ობი – ობი ნ. ფოკვა "ობი ქუმოდვალუ ქობალს" (ელიავა 1997ბ): 253); "ფოკვა ქუმოდვალუ ქობალს" – ობი მოსდებია პურს (იქვე: 311).

ობი – 1). ტენიანმა (ბ) ადგილმან, ანუ საჭმელმან ხნიერმა (ბ) თეთრი ბიბგი მოიკიდოს, მას ობს უხმობენ (გინა პაქსა), ხოლო ღვინისასა – ბრკესა (საბა I: 600);

2) მომწუანო ბიბგი ხავსივით დატენიანებულთა ნივთთა ზედა მოკიდებული წახდენისაგან, плеснь, ხოლო ნოტიოთა და საკუთრად ღვინისასა ეწოდება ბრკე (ნ. ჩუბ.: 322).

3) სოკოს ქსელი, რომელიც მოთეთრო, მოყვითალო ან მომწუანო ლაქების სახით უჩნდება კვების პროდუქტებს (ან სხვა საგნებს) ობის სუნი, – პურს ობი მოეკიდა (ქეგლ (ე): 361).

ჯერ კიდევ ი. ჯავახიშვილი წერდა: "გამოსარკვევია, სიტყვა "ობი" ქართულში იმავე ვობი // ვები-ს ანარეკლს ხომ არ წარმოადგენს, ... ობის მოთეთრო ლაქები ხომ ღვთაება ვობის, ან ობის ძალის გამომჟღავნებად არ იყო მიჩნეული? ამ რწმენით ხომ არ აიხსნება ქართლ-კახეთში არსებული ჩვეულება, რომლის მიხედვითაც ობიანი პურის გადაგდება ცოდვად ითვლებოდა, გახმობილი ობიანი პურის ჭამა კი ბედნიერებისა და ფულის მომნიჭებლად?" (1979: 180, სქოლიო).

ვფიქრობთ, არც ის არის ინტერესმოკლებული, რომ ჩრდილოკავკასიური "ვაფე" აფხაზურში უკვე **აფე** // **აფი** სახით გვხვდება (იქვე: 79-80), ანუ აქაც წინამავალი **ვ** დაკარგულია. აღნიშნული ძირი ფუნქციონირებს სამურზაყანოში გავრცელებული ადრეული გაზაფხულის სახელში, ხვან-თესვის სეზონისათვის ხელსაყრელ ამინდს **აფუნი** რომ ეწოდება (კილანავა... 1981: 151). აქვე მოგვყავს თუშურის ერთი მონაცემი, სადაც **აფე** ხასხასა მწვანეს ნიშნავს (ანუ გაზაფხულის ახლად ამოსულ ბალახს) (თათარაიძე 1979: 91).

ზოგ მკვლევარს **აფუნი** აფხაზურიდან ნასესხები ეგონა (მარი 1915: 132), მაგრამ საქმე საერთოკავკასიურ ძირთან გვაქვს (ამის შესახებ ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი). ამიტომ **ვობიშ** // **ობიშ**-ს და **ვობი** // **ობი** ისე შეეფარდება ერთმანეთს, როგორც **ვაფე** // **აფე**-ს.

ვ თანხმოვანი სალიტერატურო ქართულში ო და უ ხმოვნის წინ თანამედროვე სამეცნიერო ენაში ყოველთვის იკარგება. ეს ეხება ისეთ მდგრად ოდენობასაც კი, როგორც **სი** **ვ**-პრეფიქსია. ზეპირ მეტყველებაში ხშირად გაიგონებთ: უთხარი, ურჩიე, ოცნებობ, ოხრავ...

თუმცა, ყველა წიგნიერმა ქართველმა იცის, რომ ეს S_{II} პირის ფორმაა და "მე" ნაცვალსახელთან ვ-ს არგამოყენება უხეში შეცდომაა.

ვფიქრობთ, ეს მაგალითიც შეიძლება გამხდარიყო იმის მიზეზი, რომ ვობი → ობი, ხოლო ვაფე → აფე მიგველო.

მივიჩნევთ, რომ ვ თანხმოვნის დაკარგვის მექანიზმი სულ სხვაა.

4) წარმართულ ღვთაებებთან მიმართებაში ერთი უცნაური "კანონზომიერება" შეინიშნება: ანლაუტში ხმოვნის წინ იკარგება ნებისმიერი თანხმოვანი და თუ მათ ბჟა → ჟ ფორმასაც მივამატებთ, შემდეგ სურათს მივიღებთ:

მეგრ. ბჟა → ჟა (მეგრ.) "მზე" (ელიავა 1997ბ): 253);

სვან. დალი → ალი (ქართ.) (ჩიქოვანი 1959: 67).

მეგრ. კაპუნია → კაპანი → აპანი (ქართ.) (სოსხაძე 2002: 217).

მეგრ. ჩაგუნა → აგუნა (ქართ.) (ქელ: 17).

მეგრ. ღორმოთი → ორმოთი (ჭან.) "ღმერთი" (ჯავახიშვილი 1979: 120).

მ. ჩიქოვანის მოსაზრებით, ქალღმერთ დალის ალად ქვევა ბარის საქართველოში გასაკვირი არ იყო. ქრისტიანული რელიგია წარმართობას ისე ევერ დაამარცხებდა, მისთვის შინაარსი რომ არ გამოეცალა, მოესპო და გაენადგურებინა წარმართული რწმენა-წარმოდგენები, ანუ ერის მესხიერებიდან მისი კეთილ ღვთაებად აღქმა არ წაეშალა (ჩიქოვანი იქვე: 68-69). გარკვეულ დროს, ანუ დავით აღმაშენებლის მეფობისას, სწორედ ამის გამო რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების (1103 წ.) დადგენილებით აიკრძალა "როკვა და სიმღერანი საეშმაკონი", თუმცა ბერიკაობამ, მეღია-ტულეფიამ ან სხვა წარმართულმა დღესასწაულებმა ჩვენამდე მაინც მოაღწია ადაპტირებული სახით (ჯავახიშვილი 1979: 120).

ჩვენს მოცემულ პარადიგმას თუ დაუვბრუნდებით, ექვსივე შემთხვევაში ღვთაების სახელთან გვაქვს საქმე (ღორმოთი თავის დროზე რომელიღაც ქალ-ღვთაებას (ლაგამარს) აღნიშნავდა და მერე განზოგადდა "ღმერთის" სახელადო (ჯავახიშვილი 1979: 120-121). ხმოვნის წინ (ბჟა-ს გარდა) ნებისმიერი თანხმოვანი იკარგება. თანამედროვე ქართულში კი ხმოვნის წინ მხოლოდ ჟ ბგერა იკარგება და ეს პროცესი იმდენად შორს წავიდა თანამედროვე სამეტყველო ენაში, რომ პრესისა და ტელევიზიის ენა O₃ – ირიბი პირის ნიშნებსაც კი აღარ იყენებს.

სხვა შემთხვევებში სიტყვის თავში თანხმოვნის დაკარგვა არსად დაფიქსირებულა, მაშ, რა ხდება? რა ოდენობასთან გვაქვს საქმე?

ვფიქრობთ, ამ სიტყვათა დასაწყისში ნებისმიერი თანხმოვნის დაკარგვა (ბ, დ, კ, ჩ, ღ) ხელოვნურად უნდა იყოს გამოწვეული. მათი მოკვეცილ ლექსემის შინაარსი ბუნდოვანი ხდება,

იკარგება მისი დანიშნულებაც – გამოეცალა პირვანდელი შინაარსი და სულ სხვა ელფერი მიეცა, რაც გარკვეული რედაქტორის, ანუ ცენზორის, ხელიდან უნდა მომდინარეობდეს. ეს რედაქტირება სხვადასხვა დროს შეიძლება მომხდარიყო, საფეხურებრივად კი. და რადგანაც "ცენზორთა ხელი" პირობითად შეიძლება განისაზღვროს დროში, ჩვენც პირობითად გამოვეყოთ ამ საფეხურებს:

1. მატრიარქატიდან პატრიარქატის ეპოქაზე გადასვლა – ღვთაებათა სქესის შეცვლა. პირობითად ამაშიც ქვესაფეხურების გამოყოფაც შეიძლება:
 - ა) ბრძოლა ღვე-კერპებთან – მათი "გამიწრივლება";
 - ბ) "ქაჯავეთის" გაჩენა;
 - გ) "ქაჯავეთის" დალაშქვრა და იქიდან "ქაჯის ქალთა" წამოყვანა სხვა "ქაჯავეთურ საუნჯეებთან" ერთად (ქსპ ტ. I და X);
2. კოლხური ცოდნის გაქართება, ანუ ფარნავაზის ეპოქიდან მოყოლებული ერთიანი "ქართული" სახელმწიფოს შექმნის მცდელობა;
3. მირიან-ნინოს რეფორმა (ქრისტეანობის შემოღება);
4. ვახტანგ გორგასლის რეფორმები;
5. კირიონ ქართლელის რეფორმა (VII ს.);
6. გრიგოლ ხანძთელისა და "თორმეტი სავანეთა მხარის" რეფორმები – ჰაემეტი ტექსტების გაჩენა, ანუ "საბაწმინდური" რედაქცია;
7. რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების შედეგები;
8. გელათისა და პეტრიწონის სკოლების რეფორმები.

ეს ის არასრული ნუსხაა, რომელთა დროსაც უნდა მომხდარიყო ცვლილებები, რადგან გადაწერის დროს ტექსტებიდან იშლებოდა არასასურველი ღვთაებების სახელწოდებები. მირიან-ნინოდან მოყოლებული ეს ის "რეფორმებია", რომელთა თვალის დევნება ენის დიაქრონულ ჭრილში შესაძლებელია. ერთი რამ კი დანამდვილებით შეიძლება ვთქვათ, ეს "ენობრივი რეფორმები" ამა თუ იმ ქართველური ტომის მიერ ერთიანი სახელმწიფოს სათავეში პოლიტიკური ძალაუფლების მოპოვებასთან არის დაკავშირებული. სწორედ პოლიტიკური ჰეგემონიით იწყებოდა კულტურული ჰეგემონია, რადგან ხელისუფლებაში მყოფთა სატომო ღვთაებების სახელებით იცვლებოდა საერთო-სახელმწიფოებრივი ღვთაებების სახელები (პარალელური სახელებიც სწორედ ამის მიზეზია).

ვფიქრობთ, ზემოთჩამოთვლილ მიზეზთაგან არცერთი არ არის გამორიცხული **ვობი** → **ობი** და **ფაფე** → **აფე**-ს მისაღებად. ამდენად, საერთო-ქართველურ ღვთაებად **ვობი** უნდა ვაღიაროთ და აღვნიშნავთ, რომ მეგრულ-ქართული **ობი** უფრო ცენზორის ხელიდან მომდინარე უნდა იყოს, იგი ამინდის ღვთაებაა, "არაა ცალკე დარის ან ცალკე ავდრის

ღვთაება, არამედ, საერთოდ, დარ-ავდრისაა" (კილანავა... 1981: 152). ის საერთოქართული და ჩრდილო-დასავლურკავკასიური საერთო ღვთაებაცაა და პარასკევი დღის მფარველი.

ი. ჯავახიშვილმა გაარკვია, რომ შვიდეულის სისტემაში ერთი ღვთაება უკვე აღარ ფიგურირებდა და **შაბათი** საერთოდ ღვთაების გარეშე იყო დარჩენილი. მან საბას მონაცემებზე დაყრდნობით მიუთითა, "საბატონი" ეს იგივე "შაბათია" და არა ის ღვთაება, რომლისთვისაც ეს დღე იყო განკუთვნილი (ჯავახიშვილი 1960: 116).

სამეცნიერო ლიტერატურაში "საბატონის" ეტიმოლოგიისათვის თავიდანვე მხოლოდ ერთი მნიშვნელობა დამკვიდრდა: "საბატონი", ალბათ, "შაბათის" სახეცვლილი სახელწოდებაა, ქართულ შვიდეულში დაცული. ამასთან, იგი იქნებ ებრაული შაბათისგანაა ნაწარმოები" (ელიავა 1984: 233).²⁶ მაგრამ აღნიშნულ სტატიაშივე გამოითქვა ვარაუდი, რომელიმე სხვა ღვთაება ხომ არ იდგა საბატონის უკან. მეგრული ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე მკვლევარმა გ.ელიავამ შემდეგი დასკვნა გამოიტანა: "სამ რეგიონში (ზუგდიდი, წალენჯიხა, გალი) პატივცემულია ეს დღე **"შურიშე"** ან **"სულის დღედ"**. ამიტომ ვვარაუდობთ, რომ ის ღვთაება, რომელიც ამჟამად მეგრულ შვიდეულში დაკარგულ ღვთაებად ითვლება, უნდა იყოს **სული-შური** და სახელწოდება უნდა იყოს "შურიშ დღა", "შურიშხა", როგორც ეს ვლადიმერ სალიამ აღნიშნა. "შურიშ დღა" მამანტი კვირტიამაც დაადასტურა და ფონეტიკური ცვლილებებით ახსნა **შაბათი** → **საბატონ**-ის მიღების თეორიული შესაძლებლობა" (იქვე: 234). ამავე დროს მან ისევ ეთნოგრაფიული მონაცემების საფუძველზე დაასკვნა: "ამ სალოცავს, ანუ სულბატონს, აქვს ღვთიური ძალა, რომ ოჯახს სითბო და სიკეთე მოუმადლოს ან გაუნაწყენდეს და მადლი დააკლოს" (იქვე: 235). ო. ქაჯაიაც ამ სახით ადასტურებს ღვთაების ამ სახელს (**შური-შხა** – სულის დღე), უფრო კი ზედწოდებას (ქაჯაია II: 221). სულხან-საბას მიხედვით კი, სალიტერატურო ქართულში ამ დღეს კრონოსისა ეწოდება (საბა II: 650), რომელიც ქართული მითოლოგიური წარმოდგენებით მეშვიდე ცაზე სუფევს. მეშვიდე ცაზე კი არსთა გამრიგება, **მორიგე ღმერთთა**. **მორიგე** ისაა, ვინც გაარიგა ეს სამყარო (ცამყარი). იგი უფროსი, პირველსაწყისი ღვთაებაა, ფშაური მასალების მიხედვით, უზენაესი ტრიადის პირველი უფალი (ბარდაველიძე 1957: 11; კიკნაძე 1985: 177).

მორიგეს შესახებ მის. ჩიქოვანი იმოწმებდა ნ. ხიზანიშვილის მონაცემებს და აცხადებდა: "მითოლოგიურ იერარქიაში პირველი ადგილი უჭირავს. იგი უზენაესია და რიგსა და წესს აძლევს ქვეყნიერებას" (ჩიქოვანი 1971: 133).

²⁶ როგორც აღმოჩნდა, თვით ებრაულად აღიარებული "შაბათი" შუმერულ-აქადურიდან მომდინარეობს.

ახალი მასალების მიხედვით კი ამ ღვთაების სახელი დამოწმებულია სამი ფორმით: **"მორიგე // მარიგე // მერიგე** , რაც სხვაგან არ გვხვდება და ხევესურული დიალექტიდან მომდინარეობს. მორიგეს მნიშვნელობებია: ა) სრულწლოვანი (15-16 წ.), სრულუფლებიანი მეთემე-მამაკაცი, რომელმაც აღასრულა "ზღურბლის დალაჯვის" წესი; ბ) ჯვარ-ხატის მსახურთა (კონკრეტულად გუდანის ჯვრის მსახურთა და აგრეთვე სამაგანძუროს თემის სხვა ჯვარ-ხატის მსახურთა) ზოგადადმნიშვნელი სახელწოდება, რაც გაპირობებულია იმით, რომ მორიგეთაგან ხდება მათი დადგომა-დანიშვნა; გ) უზენაესი ღვთაების – ღმერთის – სახელწოდება ფშავ-ხევესურეთში. ინიციაციის წესის დამაარსებელ-დამფუძნებლის სახელწოდება და მასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები უნდა გადაზრდილიყო ტომის ღმერთსა და თვით ამ ტომის სახელწოდებაში" (ერიაშვილი 2001: 172-173).

მონაცემთა შეჯგერებით "მორიგე-ღმერთი ერთდროულად განაგებს როგორც სააქოს, ისე საიქოს. იგი გახლავთ "ბედის მწერელიცა და მისი გამრიგეც, "ცის გამგებელი", "ბედის ბედაურის" მფლობელი, ღვთისშვილთა დამბადებელი, რომელმაც იმ ბედაურით გამოგზავნა გმირი ბერი ბუქნა ბაადური. ჩვედმეტი ათას წელს მეფობს მისი მემკვიდრე, სამი ათასია მისი ნასახი" (მლ 1983: 330-331).

და, აი, სწორედ ასეთი ღვთაების დღეს "დაეკარგა" საკუთარი სახელი. დანარჩენ ექვს დღეს კი ისინი შემორჩა. თანაც "საბატონი" ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად შემოდების შემდგომ გაჩენილ სახელწოდებად მიაჩნიათ.

ცნობილი ფაქტია, რომ კვირის დღეების ძველი სახელწოდებების "შაბათის სისტემით" შეცვლა ქრისტიანული რელიგიის წარმართობასთან ბრძოლის ერთ-ერთ მეთოდად აღიქმება. ხოლო თუ ზემოთქმულს გავითვალისწინებთ, გამოდის, ტერმინი "საბატონი" გვიან გაჩენილა სალიტერატურო ქართულში და მერე მომხდარა მისი "სესხება" თუ შესვლა-დამკვიდრება დანარჩენ ქართველურ ენებში, რადგან ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების დროისათვის ხომ თვით ქართულ-ზანური ენობრივი ერთობაც კი სულ მცირე 300 და ცოტა მეტი წლის დაშლილი იყო (გამყრელიძე... 1965: 82). არადა, ყველა ქართველური ენა ერთგვაროვან მასალას იძლევა: **საბატონი** (ქართ.); **საპატონი** (მეგრ.); **საპატონი** (ჭვან.) (ვანილიში... 1964: 140); **საფტინ** // **სამტინ** (სვან.) (სვან. ლექ.: 696), რაც იმის თქმის უფლებას გვაძლევს, რომ საერთოქართველურ ძირთან გვაქვს საქმე, კერძოდ, **სა-** პრეფიქსიან სახელთან: **სა-ბატონ-ი; სა-პატონ-ი; სა-ფტინ** // **სა-მტინ** , სადაც ძირი **ბატონ-ი** და მისი ქართველური შესატყვისები გამოიყოფა.

სამეცნიერო ლიტერატურიდან ისიც ცნობილია, რომ პრაქართულის უძველესი ფორმები სვანურ მასალაშია დადასტურებული. ამ უკანასკნელის მონაცემთა მიხედვით კი, ვფიქრობთ, ამოსავალი **საფტინ** ფორმა უნდა იყოს, რომელიც, ჩვენი აზრით, **ფუსტ**-ძირიდან (ლნტ.)

მომდინარეობს, რაც ნიშნავს: 1) მეუფე, უფალი, ღმერთი; 2) ბატონი, მფლობელი; 3) პატრონი, მესაკუთრე; 4) მიმართვის ფორმაა. დიალექტები ამ სიტყვის ფონეტიკურ ვარიანტებს გვთავაზობენ: **ფუსდ** (ზს), **ფუს** (ბზ), **ფუს (Ж)ნ** (ბზ), ლაშხ. (იქვე: 769), ხოლო "საბატონო", "სამფლობელო" კი არის **საფუსნ** (ბზ), **საფუსდ** (ბქ), **საფუსტ** (ლნტ) (სვან. ლექ.: 697), სადაც დანიშნულების **სა** – პრეფიქსი გამოიყოფა. თვითონ "საფტინ"-შიც ეს პრეფიქსი გვაქვს. ბოლოში -ინ ნათესაობითის უძველესი სუფიქსია (თოფურია 1979: 138), გამოდის გვრჩება **-ფტ**-ძირი, რაც **უ**-სა და **ხ**-ანის ჩავარდნის შემდეგ უნდა მიგველო. **საფუსდ** // **საფუსტ** ვარიანტებში სიტყვის ბოლოში კბილისმიერთა ორი რიგი გამოიყოფა: მქლერი **დ** და ყრუ-მკვეთრი **ტ**. სვანური ყრუ-ფშვინვიერ **თ** – ს არ აფიქსირებს, სამაგიეროდ, სწორედ ეს ფონემა გვაქვს დასავლეთ საქართველოს რამდენიმე ტოპონიმში და, თანაც, **-ფთ**- ძირით: **ფუთი** (ზესტაფონის რაიონი), **ფოთი** // **ფათი**.

რ. გორდეზიანი –**ფტ**-ძირს სხვადასხვა გახმოვანებით აღადგენს და მიიჩნევს, რომ ქართველური ***ფათ**- (**ფათი** // **ფოთი**) კავშირში უნდა იყოს ფუქესთან **ფატ-არ** – "ფულურო, ღრმული" (გორდეზიანი 1985: 119). მან ეს ძირი აღადგინა Patari (ქალაქი ლიკიაში) და ურარტულ patari ("ქალაქი") სახით და ამ ურარტულ ტერმინს წინაქალდეური ენიდან შემოსულად თვლის (იქვე: 118). "***ფატ**- ფუძიდან ***ფათ**-ის მიღება სავსებით დასაშვებია. თვით ქართველურში გვხვდება ფორმები: ფუთუ, ფუთურიძე, ფოთარო და სხვ. საყურადღებოა, რომ ეს ფუძეები აუს-ლაუტში ტ/თ მონაცვლეობით საქართველოს მრავალ ტოპონიმში დასტურდება: ფოტორო (სათესი აჭარის სოფელ ბასილეთთან), ფოტური (ჩაის პლანტაცია აჭარის სოფ. შუშანეთთან), ფოთორო, ფოთარო ყელი, ფოთოლური, ფოტიეთი, ფატარი (ზუგდიდის რაიონი), ფიტარეთი და სხვა (გორდეზიანი 1985: 119).

აღსანიშნავია, რომ გვაქვს საკუთარი სახელებიც: "ფათო, ფუთუ, ფუტორა, ფოთა, ფოთო და სხვა, რომლებიც დღესაც გავრცელებულია როგორც კოლხეთისა და სვანეთის ტერიტორიაზე, ისე საქართველოს სხვა ნაწილებშიც" (დლონტი 1983: 314).

ამ კუთხით საინტერესოა სვანურში ბატონის, უფლის აღმნიშვნელი სიტყვის **ფუსტ**-ის კავშირი ხეთის ქალაქ ხათუსას მეფის სახელთან **ფიუსტ**, რომელიც მოხსენიებულია ანტიკას ძვ. წ. აღ. III ათასწლეულის დასასრულის წარწერაში (ცინდელიანი 2000: 34-35).

ეს მონაცემები ამყარებენ ჩვენს ვარაუდს საბატონ-ის ქართველურ ვარიანტებს შორის საფტინ, სამტინ, ალომორფის უწინარესობის თაობაზე.

ვფიქრობთ, თავის დროზე უნდა გვქონოდა ***ფუსტ-ინ** ფორმა, რაც ქართულად ნიშნავს "უფლისა". როგორც ვ. თოფურია აღნიშნავდა: "**სა-**, **სა-...-ო** აფიქსებს სვანური არ ცნობს, რადგან **ს'ს** რიგისა არაფერი აქვს საკუთარი და ისინი შეტანილია მეგრულიდან და ქართულიდან.. **ს'** რიგი უმთავრესად მეგრულ-ჭანურია" (თოფურია 1979: 141) და

დანიშნულების *სა-პრეფიქსის* გაჩენაც სწორედ მეგრულ-ჭანურს კუთვნილებად უნდა მივიჩნიოთ ფორმაში *სა-ფტ-ინ*.

ქართულ-ზანური ერთიანობის დროისათვის ბატონ- // პატონ-ძირი ახალი სახელდები-სათვის არის გამოყენებული. სვანური *ფუსნაბ უასდ*-ის ძირითადი მნიშვნელობებია: "ქვეყნის // სამყაროს ბატონი", ან "ქვეყნის უფალი", საიდანაც კარგად ჩანს, რომ *ბატონი* და *უფალი* ერთმანეთის "სინონიმებია". თუშ-ფშავ-ხევსურულში დღესაც უფალი ↔ ბატონი მნიშვნელობები ერთმანეთის ტოლფასია.

ღვთაებათა სახელდება სიტყვით *ბატონი* ქართული ფოლკლორისათვის ჩვეულებრივი მოვლენაა: *ბატონი-ბიჭისელი, ბატონი-მადლიერი, ბატონი-ფიწალე, ბატონი-ჭიხალე* (ქსპ X: 205, 308, 314) – ასე მოიხსენებიან დარგობლივი ღვთაებები. ამავე დროს გვყავს "ბატონების დედა" და "ბატონების მამიდა" – მთარულ საყმაწვილო სენტა მფარველი ღვთაებები (ქსპ II: 205).

სვანური ფოლკლორული მონაცემებით, სამყაროს მომწესრიგებელი ღმერთი ფუსნაბუასდი გახლავთ, რომელიც არის: 1) ბატონი ქვეყნისა, ბუასდ (სამყარო, ქვეყანა); 2) სამყაროს, ქვეყნის უფალი; 3) მამაზეციერი, უზენაესი ძალა, ღმერთი (სვან. ლექ.: 769). აქაც კარგად ჩანს, რომ "ბატონი" და "უფალი" ერთმანეთის ჩვეულებრივი სინონიმებია. ამიტომ ვფიქრობთ, რომ *კრონოსის დღეს* ჩვენმა წინაპრებმა "ბატონის დღე" (უფლის დღე) უწოდეს და დანიშნულების *სა-* პრეფიქსით გამოხატეს ამ დღის სწორედ ამ ღვთაებისადმი კუთვნილება, რაც მოგვიანებით შეიცვალა ტერმინით "საბატონი" ("საუფლო"). თუმცა აქვე გაჩნდება საპირისპირო არგუმენტიც: რაღა კრონოსის დღეს არ უწოდეს მისი შესაბამისი სახელწოდებებიდან მომდინარე სახელი და დარჩენილ დღეებს კი ახლაც სხვა ღვთაებებით მოიხსენიებენ: ბუაშხა, თუთაშხა, თახაშხა, ჯუმაშხა, ობიშხა? კრონოსი, როგორც უზენაესი ღვთაება (და ეს უზენაესობა მშვენივრად ჩანს მორიგე ღმერთის ყველა რეგალიასა და ფუნქციაში), გამორჩეულ დამოკიდებულებას ითხოვდა. ამავე დროს მორიგე დღემდე ცოცხალი და "მოქმედი" ღვთაებაა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (ყოველ შემთხვევაში, ერის ხსოვნაში ის არ წაშლილა და ფოლკლორში ფუნქცია არ დაუკარგავს). სამაგიეროდ, სალიტერატურო ქართულში დაცული ღვთაებების სახელები (არმაზი, გაცი, გაიმი)²⁷ მას ფონეტიკურად არ ემთხვევა. არმაზული ტრიადის უზენაესი წევრის ფუნქციები ბოლომდე არ არის გარკვეული და დღემდე არ გადაჭრილა დავა: "არმაზი" მთავარეა (თამარაშვილი 1995: 182) თუ სხვა რომელიმე ღვთაება (სურგულაძე 2000: 35). თუმცა, უკვე დაფიქსირებული მონაცემები გარკვეული ასპექტებით ემთხვევა მორიგე-ღმერთის, როგორც უზენაესი ღვთაების დანიშნულებას.

²⁷ არმაზულ ტრიადაში უზენაესი ღვთაება თვით არმაზი გახლავთ და ამიტომ ფუნქციის თვალსაზრისით სწორედ მის ეპითეტს უნდა წარმოადგენდეს "მორიგე".

არ არის გამორიცხული, რომ ქართლის სამეფოს უზენაესი ღვთაება, ისევე ტაბუს მექანიზმის გამო, ნამდვილი სახელის დასაფარად იქნა ასე სახელდებული. ხოლო ამ ტრიადის წევრთა ნამდვილი დანიშნულება და ფუნქციები მოგვიანებით შეგნებულად ამოიშალა ხელნაწერებიდან ერის მეხსიერებიდან მათი ამოძირკვის მიზნით. სამაგიეროდ, დარჩა სახელდება "მორიგე" და "მორიგეს ინსტიტუტი" ხევესურეთში, რადგან მთა შედარებით ჩაკეტილი სისტემაა და დიდხანს და უკეთ ინახავს უძველეს წეს-ჩვეულებებსა და ტრადიციებს. ხოლო ის, რაც ვერ მოსპო ქრისტიანობამ, თვითონ შეითვისა და "გადაიაზრა" თავისებურად, ანუ გარკვეულწილად კვლავ ტაბუს ჩარჩოში მოაქცია. ამავე დროს არც ის უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ბარის საქართველოში ამ ღვთაებას, მოსალოდნელია, სხვა თიკუნით მოიხსენიებდნენ და ამიტომაც ერთი "საერთო" ნომინატივი მოიძებნა: * "უზენაესი ღმერთის დღე" → * "უზენაესი ბატონის დღე". ცნობილი ფაქტია, რომ, ენის ეკონომიზმის პრინციპიდან გამომდინარე, ქართულ ენაში სინტაგმებში ხშირად ხმარებული სიტყვა იკარგება (თოფურია 1979: 109; გიგინეიშვილი... 1961: 35).

ჩვენ კი გვქონდა **უზენაესი ბატონის დღე* → **ბატონის დღე* → **ბატონის (ა)* → *საბატონო* // *საბატონი*.

ვთვლით, რომ ამ ჩვენს მოსაზრებას მეგრული ენის მონაცემები უმაგრებს ზურგს, სადაც *სა-* (ისევე როგორც ქართულში) დანიშნულების პრეფიქსია (გიგინეიშვილი... 1961: 282). მეგრულში "საპატენი" უნდა გვქონოდა, მაგრამ გ. ელიავას ლექსიკონში ფიქსირებულია, რომ "პატენი ის. პატონი" (ელიავა 1997ბ): 261), ხოლო "პატონი კი პატენია" და სწორედ "პატონი" ფორმა აწარმოებს ზმნის პირიან ფორმებს: პატონობა (ბატონობა), პატონენს (ბატონობს), ქიპატონენ (იბატონებს), იპატონუ (აბატონა) (იქვე: 262), რაც გვაფარუდებინებს, რომ ადომორფი საბატონი//საპატონიც ჩვეულებრივი მოვლენაა მეგრულისთვის.

დანიშნულების *სა-* პრეფიქსი კი მომდინარეობს **ს₁* ა-დან და იგი პრაქტულადაა მიჩნეული (ქეველ 1990: 208), რაც, თავის მხრივ, კიდევ ერთ დამადასტურებელ არგუმენტს ქმნის ჩვენს მოსაზრებას.

აქვე არ შეიძლება არ აღვნიშნოთ, რომ ხევესურული დიალექტი ტერმინს "საბატონი" არ იცნობს, ყოველ შემთხვევაში, ფოლკლორულ მასალაში ეს ლექსემა ჯერ არავის დაუფიქსირებია. სამაგიეროდ, რელიგიურ დღესასწაულთა და კვირა-დღის სახელად იყენებს "საუფლო დღეს", რომლის მსაზღვრელიც სვანურ "საფტინ"-თან იქნის სიახლოვეს და, ამდენად, უფრო ძველი პლასტისაა. ეს დებულება ცოტა უჩვეულო და წინააღმდეგობრივი შეიძლება ეჩვენოს ვინმეს, მაგრამ ხევესურეთის ძველი მოსახლეობის ტომობრივი სტრუქტურა ისევე ჩვენს სასარგებლოდ მეტყველებს. *ხევესური* "არის *კელი* // *ვალი* ფუძიანი სახელწოდების ტომი, რომელშიც ჩვენ *ხალდებს* // *ხალიბებს* ამოვიცნობთ და *სანები*. ეს ტომობრივი

სტრუქტურა უნდა ასახულიყო საზოგადოების სახელწოდებაში. მართლაც, სახელწოდება ჰევსური, ვფიქრობთ, ორივე ტომის (ველ // ვალ-ის და სანის) სახელწოდებათა მომცველია. მასში იგივე ძირეული თავი ფონემებით **-ჭ** და **-ხ-**, მაგრამ სიტყვათწარმოების სხვა სუფიქსებით **-ვე** და **-ურ-**, გადმოცემულია ხევსურეთის ჩვენ მიერ დადგენილი სტრუქტურა: **ჭ-ვე-ს-ურ-ი**. **ჭ-ვე** იგივეა, რაც **ჭ-ველ-** და **ს-ურ-ი** იგივეა, რაც **ს-ან**. **ჰევსურები** ანუ **ველ // ვალ** ფუძიანი სახელწოდების ტომი და **სანები** ის ხალხია, რომელთაც ცხოვრების ის მოდელი შექმნეს და დაგვიტოვეს (სამეურნეო, მმართველობის, სოციალურ-ეკონომიკურ, ენობრივ და სხვა სფეროში), ტრადიციულად რომ მოსდგამს ამ რეგიონს" (ერიაშვილი 2001: 174).

ხალდ // ხალიბები და **სანები** რა წარმომავლობის ტომებია, ვფიქრობთ, ეს სადავო არ უნდა იყოს და სწორედ ამით აიხსნება იმ უძველესი ენობრივი პლასტების არსებობა მოცემულ დიალექტში.

ხევსურები თავის უზენაეს ღვთაებად **მორიგე // მარიგე // მერიგე**-ს აღიარებენ. სვანებს კი ჰქონიათ სალოცავი "არგილ ღვთაება" (ადგილი ან აგი). "არგილ ბედნიერის სალოცავი ძველად იყო სახლის მარჯვენა აღმოსავლეთ კუთხეში. აჩემებულ დიდ ღოდებთან თავდახრილი ტაბლებით ღოცულობდნენ **არგილ ღერბებს**, კუთხეში იდვა სამი ღოდი. აცხობდნენ რა ტაბლას, ღოცვას მარტო მამაკაცი ასრულებდა – არავითარი ღმერთი არ იხსენიებოდა, გარდა "ადგილ-ბედნიერისა" – ეს სრულდებოდა "ბამბლეობაზე" – მიწის სალოცავში სამ ადგილას: ქვ. ჭველიერში, ლაულიშიში, ერთი შუა ყანაში, ორი კი განაპირას. გადმოცემით აქ მოდიოდა ქვეწარმავალი, რომელიც აშინებდა მწყემსებს და მათ სამწყსოსაც" (ასლ. ლიპ.: 29).

არგილ-ღვთაება დღეს თავისი ფუნქციებით უცნობია სვანისათვის. სამაგიეროდ, შესაძლებელია მისი ფონეტიკური ანალიზი, სადაც **არგ** – ძირი გამოიყოფა, **-ილ** კი დეტერმინატი სუფიქსია (სვან. ლექ.: 104).

საინტერესო კიდევ ის არის, რომ ხევსურეთი ორ ნაწილად იყოფა **მორგვალ ხევსურეთად** (ბუდე-ხევსურეთი) და **პირიქითა ხევსურეთად**. რომელიც კავკასიონის ქედის ჩრდილოეთით მდებარეობს. ეს იყო **არგიჯლის** ტომის სამყოფი და ამ ტერიტორიაზე მათ ცხოვრებას "არაგვის" ტიპის ჰიდრონიმთა არსებობაც მეტყველებს. ამ ტომის რეალურად არსებობას მოწმობს "სომხური გეოგრაფიის" მიერ ჩრდილო კავკასიაში მოსახლე ტომთა შემდეგი დასახელებაც: "17) ар҃вети; 18) мар҃голь; 20) ар҃годы" (ერიაშვილი 2001: 173). ეს კი იმაზე მეტყველებს, რომ ქართველურ ტომთა განსახლება სცილდება მათი დღევანდელი საცხოვრისის ჩარჩოებს და ჩრდილოეთით გაცილებით შორს მიდის. ტომის ღმერთის სახელწოდების მიხედვით არათუ ტოპონიმთა, ამ ღვთაების მაღიარებელი ტომის სახელდებაც ხდებოდა (ჟ. ერიაშვილი: 173). სამეცნიერო ლიტერატურიდან კი ისიც ცნობილია, რომ

საერთო სახელმწიფოს სათავეში მოსვლისას ყოველ ქართველურ ტომს მოჰქონდა საკუთარ ღვთაებათა სახელწოდებები, რადგან ერთი ტიპის წარმართობა კი ჰქონდათ, მაგრამ ტაბუს მექანიზმის გამო თითოეული მათგანი ყოველ ღვთაებას სხვადასხვა თიკუნით მოიხსენიებდა (ჯავახიშვილი 1950: 83).

ჩვენი მოსაზრების სასარგებლოდ ერთი არგუმენტის მოტანაც შეგვიძლია: იმერეთსა და რაჭაში კვირიას სახელობის ეკლესიების ზედწოდებაა "სა-კვირა-ო" ("მწყემსი" 1888, №10), სადაც *სა-...-ო* დანიშნულების პრეფიქს-სუფიქსია (შანიძე 1980: 179) და სიტყვა თავისი მნიშვნელობით არის "კვირისთვის მიძღვნილი"/"კვირიას კუთვნილი". *საკვირაო* ამყარებს ჩვენს ვარაუდს საბატონი-ს ქართული წარმომავლობის გამო, რადგან სა-ბატონი თავისი აგებულებითა და მნიშვნელობით "ბატონის კუთვნილზე" მიგვითითებს და სიტყვათწარმოების თვალსაზრისითაც ემთხვევა მას. *საკვირაო* ხომ ეწოდება კვირიას ეკლესიას, ხოლო *საბატონი* (-ო სუფიქსის გარეშე- სა – ბატონ- ი გაფორმებით, რაც, ვფიქრობთ, უფრო ძველი გაფორმებაა კუთვნილებით- დანიშნულებითი სახელისათვის) მორიგე ღმერთისათვის განკუთვნილ დღეს. ორივე შემთხვევაში ზედსართავი სახელი ქცეულა ნომენად (ერთი გარკვეული ღვთაების ტაძრია, მეორე კი -კვირის დღის).

ზემოთქმულიდან კი გამოდის, რომ თავის დროზე უნდა გვექონოდა:

*მსაზღვრელ-საზღვრული → მსაზღვრელი(ზედსართავი-საზღვრულის ჩავარდნით)
→ ნომენი (არსებითი).

დასკვნის სახით კი ერთი რამის თქმა შეიძლება: "საბატონი" ქართული სახელწოდებაა შაბათისა, როგორც კრონოსის, ანუ "მორიგეს დღის", სახელისა და არ მომდინარეობს ებრაული სიტყვიდან "შაბათი", რაც, სულხან-საბას მიხედვით, "განსუენებად გადმოითარგმნების" (საბა II: 405). თვით ებრაულშიც ეს სახელი ბაბილონურიდანაა გადასული, რადგან იქ ერთ-ერთი თვის თეოფორული სახელია *Sabbatu* (ვან დერ-ვარდენი 1994: 74; ბიკერმანი 1975: 16). იგი ჩვენი წინაპრების უძველესი რწმენის წყალობით ქცეულა *სა-* პრეფიქსიან სახელად. ეს დღე უზენაეს და უძლიერეს, ყოვლის მპყრობელ, შემქმნელ და ყოველივესათვის წესისა და რიგის დამწესებელ ღვთაებას ეკუთვნოდა, იგი იყო სულის ბატონიც (*მორიგე // მარიგე // მერიგე*), რომელიც სხვადასხვა ქართველურ ტომში ტაბუს წყალობით სხვადასხვა ზედწოდებით (თიკუნით) მოიხსენიებოდა. "საბატონი" თავისი შინაარსით "საუფლო დღის" ტოლფასია.

ქართული *კვირა პარასკეთან* ერთად ამოვარდნილია კვირის დღეთა სახელების "შაბათის" სისტემიდან. სამეცნიერო ლიტერატურაში გაბატონებული ეტიმოლოგიის მიხედვით, ორივე ბერძნულიდან ნასესხებ ტერმინად ითვლება, ჩვენში სახარების პირველ

თარგმანებთან ერთად დამკვიდრებული (ჯავახიშვილი 1979: 114). უძველეს ძეგლებშივე კვირის (დღის აღმნიშვნელის) ნაცვლად "ერთშაბათი" გამოიყენებოდა, რაც ასევე ჯდება დღეს მოქმედ სისტემაში და მოგვიანებით შეუცვლიათ ბერძნული სიტყვით (იქვე: 114).

"რომელი განთენდებოდა ერთშაბათად, " – მთ. 28. 1.

"ერთშაბათსაცა განვადეთ კარი იგი, " – ანან. ებრ. 42Γ (ბქელ: 150).

სულხან-საბას (სამწერლო ქართულის) მიხედვით ეს მზის დღე // მზირა დღეა (საბა II: 651). ამ უკანასკნელს სრული ფონეტიკური შესატყვისობით იმეორებს ქართველურ ენათა მონაცემები, სადაც გვაქვს:

მეგრ.	ლაზ.	სვან.
ბჟაშხა // ჟაშხა // ჟეშხა (ელიავა 1997ბ): 265	ბჟაჩხა // ბჯაჩხა (თანდილავა 1964: 140)	მიშლაღელ // მიშლაღლ (ბზ) // მჟჟელღელ (ლნტ) (სვან. ლექ.: 571)

თავიდანვე უნდა შევნიშნოთ, რომ მეგრულში ამ ლექსემაში ხშირ შემთხვევაში დაკარგულია თავიკიდური ბ – თანხმოვანი. ასეთივე გარემოებაა თვით სიტყვაში ბჟა ("მზე"), რასაც ჭანური მასალა ყოველთვის აფიქსირებს. ეს მოვლენა კარგად აქვს გადმოცემული გ. ელიავას ენის გასატყვისში: "თჟთა, თახა, ჯჟუმა, ცა, ობი, საბატონი, ჟა" (ელიავა 1984: 333). "ბჟა" ფორმა გვაქვს ი. ჯავახიშვილის მიერ დამოწმებული მასალაში (ჯავახიშვილი 1979: 164). როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული, ბ – ნივთის კლასის ნიშანია (ჩიქობავა 1942: 49; თოფურია 1979: 105) და, ვფიქრობთ, მეგრულმა ის შეგნებულად "დაკარგა" ენაში კლას-კატეგორიის რეალურად გაქრობის შემდეგ. უფრო სწორად, მზის ანთროპომორფულ ღვთაებად ქცევის გამო, თორემ "ბჟა" (რძე) ისევე დარჩა კლას-კატეგორიის ნიშნით.

ჯავახიშვილის აზრით, "მზის დღე" // "მზირა დღე" მსაზღვრეელ-საზღვრულია (ჯავახიშვილი 1979: 164), რასაც ქართველურ ენათა მონაცემებიც ადასტურებს:

ქართ.	მეგრ.	ლაზ.	სვან.
მზის დღე // კვირიაკე // საუფლო საბა I: 207	ბჟაშღლა // ჟაშხა // ჟეშხა	ბჟაჩხა // ბჯაჩხა	მიშლაღელ // მჟჟელღელ // მიჟელაღელ

სადაც "ხა", "ღლა" და "ლაღელ" ზუსტი ფონეტიკური შესატყვისობებია ქართული ლექსემისა "ღღე" (ჯავახიშვილი 1950: 94); შ ნათ. ბრუნვის ნიშნის თანხმოვნითი ნაწილია და ზ მისი ფონეტიკური სახეცვლილება (ჯავახიშვილი 1960: 116), ხოლო ბჟა და მიშ // მიჟ – "მზე" (იქვე: 38).

ზემოთქმულის მიხედვით, ამ ტერმინის საერთოქართული მნიშვნელობა ყოფილა ***მზის დღე** მოგვიანებით კი სალიტერატურო ქართულმა სინტაგმა გაამარტივა და მივიღეთ:

*მზის დღე → მზისა → მზირა.

ეს უკანასკნელი ფორმა სულხან-საბასა აქვს ფიქსირებული. ჭანურში კი მჟორა // ბჟორა ალოფონების (ჯავახიშვილი 1950: 165) სახით არის დადასტურებული.

ცნობილია, რომ მზე ↔ დღე ჩვეულებრივი მოვლენაა არათუ ქართულ-ქართველურ (ჭმქმლ: 140), არამედ მთის კავკასიურ ენებშიც, კერძოდ, ხუნძურში გვაქვს: ბაყო ("მზე") და ყო ("დღე") (ჩიქობავა 1955: 46).

ვფიქრობთ, "მზის დღე" და "მზირა" კვირის ამ დღისათვის მისი მფარველი ღვთაების სახელის ტაბუირების მიზნით დაურქმევიათ მას შემდეგ, რაც ამ მნათობს სახელად "მზე" უწოდეს. უფრო მოგვიანებით კი ქრისტიანობის შემოღების შემდეგ ხელახალი ტაბუირებით (ხალხის მესხიერებიდან წარმართული ღვთაების ხსოვნის ამოსაშლელად) ახალი სახელით მოიხსენიეს. უკვე დაფიქსურებული სახელდება კი გარკვეული დროის შემდეგ ბერძნულს დაუკავშირეს; "კვირიაკე" → "კვირა" (ეს იყო კლერიკალური წრეების სურვილი).

ჩვენ კი მიგვაჩნია, რომ "კვირა" სულაც არ არის ბერძნული ნასესხობა. იგი მომდინარეობს წარმართული ღვთაების სახელიდან *კვირია* // *კვირე* // *კვირაე* // *კვირა* (ქსპ I: 65); *კვირე* // *კვირაე* // *კვირე* (ჭინჭარაული 1976: 27) და ისევე შემოგვინახა დღის სახელდება ამ დღემ, როგორც სხვა დანარჩენი კვირის დღეების მფარველი ღვთაებებისა.

ეს *კვირია* // *კვირა* ღვთაება დღემდე ცოცხალია ქართულ ხალხურ სიტყვიერებაში და მას კარგად იცნობენ ეთნოგრაფები, თუმცა ლექსიკონებში საბასა და ნ. ჩუბინაშვილთან ფიქსირებული არ არის.

კვირია "ფშავ-ხევსურული წარმართული ღვთაება, ხმელეთის მზრუნველი, მოურავი (ქოსკ.: 287); ეთნოგრაფიული, კუთხური (ფშავ.-ხევს.) ხალხური ღვთაება, რომელიც ხმელეთის მზრუნველად (მოურავად) მიაჩნიათ (ქეგლ IV: 1182); კვირა (კვირია, კვირაე, კვირე) არის უზენაესის ნების შემსრულებელი (ქსპ I: 65); იგი ძლიერ ღვთაებად ითვლება. (მისი) კულტი უფრო ფშავ-ხევსურეთსა და სვანეთში შემორჩა ("მეორე სანთელ-ჭიქა-ბარძიმითა შენ გადიდას, გაგიმარჯოს, დიღო კვირა" – ხევს.). წარმართულ სვანურ სიმღერაში ისმის მხოლოდ ცალკეული სიტყვები; "კვირაო, ეი-ვოი, ჰე!" გადმოცემით, ძველი სარწმუნოებრივი სიმღერაა. ახალი წლის კვირაძალზე – წინა ორშაბათს მამაკაცთა გუნდი დადის კარდაკარ, ჰიმნს გალობს, უმღერის კვირიას, ახსენებს მიცვალებულებს და "ელია ლირდეს" (ელია სიცოცხლის) მისამღერით გადადის სხვა სახელში. ეს მიმართვა – "სიცოცხლე" უთუოდ გულისხმობს, რომ კვირიამ მიცვალებულს უნდა შეუნდოს, ცოცხლებს კი დღეგრძელობა მიანიჭოს. კვირა-დღესთან და ორშაბათთან (მთვარის დღესთან) ისიც უდავოდ სინათლის ღვთაებაა, იმედი. ჰიმნი "ლილესა" და "რიჰოს" სახესხვაობაა. სიტყვის მნიშვნელობას ხსნიან ხევსური მთქმელები და ჩამწერნი: ღმერთის მოადგილე ანგლოზი (ქსპ. VI: 341), მორიგე ღმერთის თანაშემწე; იახსარის მონათესავე. საკულტო ადგილი სოფ. ატაბე" (მლ: 205).

კვირიასათვის უცხო არ უნდა ყოფილიყო ხეთა თაყვანისცემის კულტიც, რადგან მას კიდევ ერთი ეპითეტითაც მოიხსენიებენ; "კვირაე თელის ანგელოზი ან კვირაე თელა – ნერგისა

(ნერგი)" (ბარდაველიძე 1957: 84), რაც იმაზე მიუთითებს, რომ იგი უძველესი ღვთაებათაგანია და მას ჩვენი წინაპრები წარმართობის უძველესი პლასტებიდან კარგად იცნობენ.

ყოველივე ზემოთქმულიდან კი ერთი დასკვნის გამოტანა შეიძლება: *კვირია* ქართული და ქართველური წარმართული პანთეონის ერთ-ერთი ძლიერი ღვთაებაა – უზენაესი ტრიადის წევრი (შვილი) (ბარდაველიძე 1957: 86). მან პატრიარქატის ეპოქაში დახრდილა საკუთარი დედა – მზე-ქალი – აღმოსავლეთ საქართველოს უზენაესი ტრიადის მეორე წევრი (იქვე: 65; 19; 87) და კოლხური ტრიადის უზენაესი ღვთაება (ინაძე 1994: 73; 21; 34), შეითვისა რა მისი ფუნქციების უმეტესი ნაწილი. ვ. ბარდაველიძის მონაცემებით, სწორედ *კვირია* // *კვირაე* // *კვირეე* // *კვირა* არის თვალის ჩინის წამრთმევი, რითაც ღვთაება ბარბაქადეს ფუნქციების მატარებლად გვევლინება. მან მზე-ქალს მხოლოდ ამინდის გამგებლის ფუნქცია დაუტოვა და ეს უკანასკნელიც (ტაროსი) არ შეუძლია განაგოს უზენაესი ღვთაების – მორიგეს გარეშე (ბარდაველიძე 1957: 18). ისიც ნიშანდობლივია, რომ სვანეთში ჯერ კიდევ შემორჩენილია ამ კულტის გარკვეული ნიშნები, თუმცა "ლილეს" ტექსტით მისი მნიშვნელობაც გაბუნდოვანებული და უცნობია. ჩვენ ვთვლით, რომ ეს ბუნებრივიცაა, რადგან სულ მცირე 17 საუკუნის მანძილზე (ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების დღიდან) ხდებოდა და ხდება ამ ღვთაების ნამდვილი ბუნების მიჩქმალვა. ეს ტრადიციული გზა გაიარა ყველა დიდმა თუ მცირე ერმა, რადგან ბრძოლა წარმართობასა და ქრისტიანობას შორის არასოდეს დასრულდებოდა ამ უკანასკნელის გამარჯვებით, თუ ძველ კულტებს მათი დანიშნულება და შინაარსი არ გამოეცლებოდა და ერის მესხიერებიდან არ ამოიშლებოდა.

სვანური ფორმა *კურია (-იშ-)* ბზ., *კურიაჲ (-აშ)* ლაშ., *კურის (-აშ)* ლენტ. (სვან. ლექს.: 354) გვაფიქრებინებს, რომ ვარიანტული ფორმა კვირა←კურია-დან მომდინარეობს (*კურია* / *კურის*), რადგან ნახევარხმოვნის დაკარგვა უფრო ადვილია, ვიდრე სრულისა, თუმცა რელუქციის დროს ეს უკანასკნელიც ქრება (იმნაიშვილი 1957: 54). ხევესურული მასალების მიხედვით კი, ის ხმოვნები, რომლებიც რელუქციას განიცდიან (ა; ე), სწორედ სიტყვის ბოლოს იკვეცებიან; "კვირაეს გათენებადა დადგა სიწმინდის დარია" (ჭინჭარაული 1967: 27); "კვირაეს გათენებადა, მოღბერე, ქარო მთისაო!" (იქვე: 365); "კვირასა დაღმებადა გადაეფინეს მზენია" (იქვე: 27); "კვირაე გათენებადა მთას გადავიდეს მზენია" (იქვე: 54). უფრო მეტიც, ხალხური პოეზიის ნიმუშებში ზოგჯერ ერთმანეთის გვერდით ამ ღვთაების სახელის სხვადასხვა ალოფონთან გვაქვს საქმე: "დიდება და გამარჯვება ძალ-ღვთისასა, სამართალს *კვირასას*. ძალი ღვთისა გწყალობდეთავ და სამართალი *კვირაესა*" (ქს X: 65).

თვით "კვირია" სვანურში საღვთო სიმღერაა (ეს სიმღერა ფშავ-ხევესურულში დღესდღეობით არ არის ფიქსირებული) და ჩვენთვის ნიშანდობლივია, როდის ასრულდებენ მას (ახალწლის კვირადღეზე – წინა ორშაბათს); დროც ზუსტად არის განსაზღვრული; "ღუაჟჳრდ

წდბინეს ლირჰწლოთე კტირია (ბზ) – კაცებმა გამთენიისას დაიწყეს კვირია" (სვან. ლექ.: 354). რიტუალის შესრულების ნიუანსებსაც კი გარკვეული მნიშვნელობა აქვს; "კტირიაჲ ლჰქტირჲსჲი უშკტს მაგ ლეჲა იხო (*ღაშხ.* გვ 124) – "კვირიას" თქმის დროს ყელა ზევითკენ მობრუნდება (პირს ზემოთ იზამს) " (იქვე: 354). ამ ბოლო მონაცემების მიხედვით, კვირია // კვირა ზეციურ ღვთაებათა რიგს განეკუთვნება. იგი დილის გარკვეულ მონაკვეთში სრულდება – გამთენიისას. გამთენია კი ის დროა, როცა თენება იწყება, ცას ნათელი ემატება და ღამე დღედ იქცევა. ვ. ბარდაველიძე აღნიშნავდა, რომ კვირიას საგალობელი ყველა დღესასწაულზე სრულდებოდა (ადრეკილაი, ბარბლაში, მურყვამობა) (ბარდაველიძე 1939: 11; 14).

"კვირია დიდაბ მაცხვარს, სილოგვეშა გვილამ ლაღამი, კვირია ლად", "კვირია დიდო / კვირია დიდო მაცხოვარო, / კვირია სიცოცხლე!" (მამალაძე 1972: 198) – სრულდებოდა მურყვამობის დროს.

კვირიას საგალობელს მაშინაც ასრულებდნენ, როცა ბედნიერი მრავალშვილიანი მამაკაცი გარდაიცვლებოდა. კვირიას შესრულება დასაფლავების დროს დიდი პატივისცემის ნიშანი იყო გარდაცვლილისადმი. არსებობს სვანეთში საგალობელი, რომელსაც "კვირიოლას" უწოდებენ (ეკერში), მას უმთავრესად "ხშირი წვიმების" შემთხვევაში ასრულებდნენ. ამ სიმღერით სამჯერ შემოუვლიდნენ ეკლესიას და თან შეწირულსაც მიართმევდნენ. მათ სჯეროდათ, რომ ამის შემდეგ აუცილებლად გამოიდარებდა (იქვე, გვ 198).

ეს კი იმაზე მიუთითებს, რომ მას ღაზარეს, ანუ ვობი-ს, ფუნქციაც შეუთვისებია ნაყოფიერებისა და ამინდის ღვთაებად ქცეულა – დედისათვის სულ ჩამოურთმევია ფუნქციები (ტრიადაში) (მამალაძე 1972: 199).

კვირია // კვირაჲ // კვირა ღვთაების ბუნების განსაზღვრისას საინტერესოა ასლან ლიპარტელიანის მონაცემები:

1. კვირია – სვანური საეკლესიო გალობა. ამჟამად თითქმის არავინ იცის მისი არსი. მდ. ივრის ორივე ნაპირას დიდი რაოდენობითაა პატარა ეკლესიები ე. წ. კვირიები, როგორც ზოგ მათგანს ადგილობრივ უწოდებენ;

2. კვირიაშ – წყევლა. რაიმე ცუდ საქმეს შეაფურთხებენ და იტყვიან; "ფუი, კვირიაშე ხაარ" – კვირიამ დაგლახვროს. კვირია ღმერთის სახელი უნდა ყოფილიყო და აგრეთვე ვორიაც ბოროტების ძალა უნდა ყოფილიყო (ასლ. ლიპ.: 162-163).

ვფიქრობთ, ეს მონაცემებიც ადასტურებენ, რომ კვირია უძველესი ღვთაებათაგანია. წყევლის ფორმულაში მისი სახელის ხსენებაც სწორედ ამ თვალთახედვით შეიძლება მოვიანროთ – უზენაესმა ღვთაებამ დაგლახვროსო. რომელიმე ღვთაებისაგან და, მით უმეტეს, უზენაესისაგან ღახვრისა და მების ტეხა კი ჩვეულებრივი მოვლენაა წარმართული აზროვნებისათვის. ამავე დროს კვირია ღახვრის მფლობელადაც გვევლინება და გარკვეულ

წილად წმ. გიორგის წინამორბედადაც შეიძლება ჩაითვალოს. მაგრამ "კვირიაშ"-ის (←კვირია+შ (ნათ. ბრ-ის)) ბოროტ ძაღად გააზრებაც მოხდა. თვით ნადირობის ქაღალდობა დალი ბარის საქართველოში ბოროტ სულად (ალი) გადაიქცა (ჩიქოვანი 1959: 67). ვფიქრობთ, კვირიას ბოროტ სულად წარმოდგენაც სწორედ ამგვარი გადააზრების შედეგი უნდა იყოს.

ასლ. ლიპარტელიანის მონაცემებში არის კიდევ ერთი საინტერესო რამ, კერძოდ, მდ. ივრის ნაპირას აშენებულ მცირე ეკლესიებს რომ *კვირები* ჰქვიათ. ასეთი მცირე ზომის სალოცავებით მთელი საქართველოა მოფენილი. ისიც აღსანიშნავია, რომ ეს ერთნაგვიანი ბაზილიკები ჩვენში ქრისტიანობის დამკვიდრებისთანავე აუგიათ, რაღა თქმა უნდა, წარმართული ტაძრების ადგილას (ყიფიანი 2000: 98). აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში მათ მაგივრობას ნიშები ასრულებენ, რომლებიც თუშ-ფშავ-ხევსურეთის მცირე სალოცავებს წარმოადგენენ. "მთიანეთში და ერწო-თიანეთში აიგვიებენ კვირიას სალოცავსა და კვირაცხოველის ხატს. ერწო-თიანეთში *კვირაცხოველს* უწოდებენ აქ მხარის ძველი მკვიდრნი-"კახები", ხოლო *კვირიას* – აქ გვიან ჩამოსახლებული მთიელები, ფშაველები და ხევსურები" (ბელოშვილი 1989: 120; 133). მოხვევებშიც კვირიას სალოცავს *კვირაცხოველი* ჰქვია. დღეობა "კვირაცხოველობა", "კვირიაობა" ანუ "კვირისჯვრობა" უძთავრესი დღესასწაულია კვირიასი (ჭინჭარაული 1967: 383). ინგუშების ტყობა-ერდი – ქართული ტაძარი, რომელიც VIII-IX საუკუნით თარიღდება, ზოგი მკვლევარის აზრით, კვირაცხოველის სახელობისა უნდა იყოს (ღამბაშიძე 1974: 120-129).

ქართლ-კახეთის სოფლებში (კვირაცხოველის სახელობის ეკლესიები) მცირე ზომის ერთნაგვიანი სამლოცველოებია, თუმცა, აქა-იქ შემორჩენილია დიდი გუმბათოვანი ტაძარიც. არცთუ იშვიათია ამ საკულტო ძეგლთან დაკავშირებული ტოპონიმები; "კვირაცხოველის-გორი", "კვირაცხოველისერი", "კვირაცხოველის კლდე" და სხვა (სახლთუხუციშვილი 1976: 336). ტრადიციულია ჯვარ-ხატები, ეკლესია-საყდრები და მათი ნიშები; მთიულეთ-გუდამაყარში, ერწო-თიანეთსა და ხევში. მისი ეპითეტებია; "ღვთის იასაული", "ანგელოზთა მეუფროსე", "ხმელთამოურავი", "ღვთისშვილთ წინამძღვარი", "კვირაცხოველი" (ჭინჭარაული 1967: 379). თვით იორი და ივრისპირა მიდამოები თანამედროვე ადმინისტრაციული დაყოფით არის კახეთის ტერიტორია, საუკუნეთა მანძილზე იგი სხვა ტერიტორიული ერთეულის ნაწილს წარმოადგენდა და სხვა ქართველური მოსახლეობით იყო დასახლებული. მის მიდამოებში კვირია-სალოცავები უნდა იყოს იმ ეპოქისა, როცა "კახეთში წანარების, ხოლო მთიანეთში სანების ძლიერების ხანა" (ერიაშვილი 2001: 223) გვექონდა. ახალი გამოკვლევების მიხედვით, გუდანის ჯვრის ხევსურეთში დაბრძანებამდე, იქ ორი ტომი ცხოვრობდა; "*ველ* // *ჯალ* ფუძიანი სახელწოდების ტომი, რომელშიც ჩვენ ხალდებს, ხალიბებს ამოვიცნობთ და *სანები*. ეს ტომობრივი სტრუქტურა აისახა სახელწოდება ჯევსურეთში" (იქვე: 224, 225).

ფაქტობრივად, სწორედ ეს ორი ტომი გახლდათ კოლხეთის სამეფოს ძირითადი წარმმართველი ძალა და ერთიანი ქართული სახელმწიფოს მმართველ ფენაში მათი გამოჩენისთანავე "სახელმწიფო კულტების" სახით სწორედ მათი "ტომობრივი კულტები" წარმოჩნდა, მათი საკუთარი სახელებითა და ზედწოდებებით. ვფიქრობთ, ეს არის მიზეზი იმისა, ერთი და იგივე კულტი რომ სხვადასხვა სახელით მოიხსენიება იმის მიუხედავად, ქართველურ ტომებს ერთი სახის წარმართობა რომ ჰქონდათ (ჯავახიშვილი 1950: 168). ასეთი არა ერთი და ორი მაგალითი არსებობს მარტო ქართულ კი არა, მსოფლიო კულტურათა სინამდვილეში. ასეთ მაგალითად უნდა ჩაითვალოს ფარნავაზის მიერ არმაზის კულტის შემოღებაც (სურგულაძე 2000: 42), რაც მეფე-მზის გადმერთების სახელით არის ცნობილი და მოგვიანებით ძველ რომშიც ჩვეულებრივ მოვლენად იქცა: იულიუს კეისრისა და ოქტავიანე ავგუსტეს ასეთი გადმერთება რომაულ კალენდარში მათი სახელობის თვეების შემოღებით დაგვირგვინდა.

"უკვე გასული საუკუნის ბოლოსათვის ზოგან (იმერეთი, რაჭა) ამ ეკლესიის ნანგრევებიც კი აღარ იყო შემორჩენილი, თუმცა მათს ადგილსამყოფელზე "საკვირაოზე" წმინდა მუხის ხეებთან აღდგომის სწორზე კიდევ იმართებოდა "ახალკვირაობა", ანუ "კვირაცხოველობა" (მამალაძე 1972: 198). მისი დღეობებია: აღდგომა, კვირაცხოველობა და ამაღლება (ჭინჭარაული 1967: 384.)

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ სწორედ *კვირია* // *კვირა*-ა ის ღვთაება, რომლის სახელიც ეწოდა კვირა-დღეს, რადგან იგი გახლდათ საერთოქართველური უზენაესი ტრიადის მესამე წევრი (შვილი), რომელმაც დროთა განმავლობაში დედა-ღვთაების ფუნქციები შეითვისა.

სვანური კვირია შეისწავლა ჯ. ონიანმა, რომელმაც დაასაბუთა, რომ იგი ნაყოფირებისა და შვილიერების მამრი ღვთაებაა და მის სახელზე ადრესაგაზაფხულო დღესასწაულების მთელი ციკლი იმართებოდა (ონიანი 1979: 38).

იგი სოლარულ ღვთაებათა წრეს განეკუთვნება. სოლარული ღვთაება სქესის მიხედვით ჩვენი წინაპრისათვის მდებრობითია: "მზე დედაა ჩემი" – დღემდე მღერის მეგრელი (ქსზ X: 105). კვირია კი მამრი ღვთაება გახლავთ. ამიტომაც დადგა საკითხი, შესაძლოა თუ არა მზის სქესის შეცვლა? ან მსგავსი რამ თუ ახასიათებს რელიგიათა ისტორიას?

მსოფლიოს ყველა ხალხის მითოლოგიაში მზე და მზის ღვთაება ერთ-ერთი უზენაესი და, თანაც, ერთადერთია, მაგრამ მას მრავალი ჰიპოსტასი აქვს. სწორედ ეს ჰიპოსტასები იწვევენ მზის ღვთაებათა ასეთ "განსხვავებულობას", რაც გამოწვეულია თითოეული ერის საცხოვრისის მდებარეობით, მეურნეობის განვითარების ხარისხითა და კულტურული დონით. ხათურში (პროტოხეთურში) გვაქვს მზე ცისა, მიწისა, წყლისა და სხვადასხვა ლოკალური საკულტო ცენტრისა. "ეპითეტა დიდი ჯგუფი გვიჩვენებს მზის ღვთაებას მის რომელიმე კონკრეტულ ფუნქციაში – მათი ნაწილი მზეს ქალღმერთად წარმოადგენს: დედა, ქალბატონი, დედო-

ფალი... თუმცა, გვხვდება მზის მამრი ღვთაების ეპითეტებიც: მამა, ბატონი, მეფე, მწყემსი. იაზილქაის რელიეფის ღვთაებათა პროცესიაშიც მამრი მზის ღვთაებაა ლუვიური წარწერით "მზის ღვთაება ცისა" (ტატიშვილი 2001: 124). ეგვიპტურში კი სამი მზე გვაქვს: *ხეჰერი* (დღის მზე), *რაე* (დღის მზე) და *ატუმი* (ჩამავალი მზე) და სამივე მამრია (მლ: 88). როგორც ფიქრობენ, მზის სამმაგი ბუნება უნდა ყოფილიყო (ქერივიშვილი 2001: 330) ამ სამმაგი მზის არსებობის საფუძველი. ისიც საინტერესოა, რომ ქართული ლიტერატურაც იცნობს ამ სამ მზეს:

"შენმან მზემან, უშენოსა არავის მიჰხვდეს მოვარე შენი.

შენმან მზემან, ვერვის მიჰხვდეს, მო-ცა-ვიდნენ სამნი მზენი!" – ვტ. 1312

ვ. ნოზაძის კომენტარის მიხედვით (ჩვენი აზრით, უფრო მისაღები), ეს ადგილი ქრისტიანული სამების ჰიპოსტასად არის განხილული (ნოზაძე 1957: 208). თვით სამების სამი ჰიპოსტასი კი წარმართული ტრიადების ინტერპრეტაცია გახლდათ.

შუმერულში მზის ღვთაება მამრობითია (შარაშენიძე 1980: 89). ბერძნულ მითოლოგიაში მზის მოძრაობასა და ქმედებას განსაზღვრავს ჰელიოსი, ხოლო ის ღვთაება, რომელიც ცხადდება მზის სხივების მოქმედებაში – აპოლონი – ცხოვრობს მზის იმ სხივებში, რომლებიც იღვრებიან მიწიერ ელემენტებში (ქერივიშვილი 2001: 42).

თავის მხრივ, საინტერესოა, ქართული მითოლოგიური მონაცემები რომელ უბედულ ცივილიზაციათა მასალას ეხმიანება? გამოკვლევების მიხედვით, ჩვენი წინაპრების რწმენა-წარმოდგენები დიდ მსგავსებასა და სიახლოვეს იჩენენ წინა და მცირეაზიურ კულტებთან, რომელთაც დასაბამი მისცეს თვით ბერძნულ და რომაულ პანთეონსაც კი. ამიტომ ვთვლით, რომ ის მისტიკური ცოდნა, რაც კონტინენტურ საბერძნეთში იქნა გადატანილი, ჩვეულებრივი იყო მთელ მცირე, წინააზიურ და კავკასიურ არეალში, ანუ იქ, სადაც ქართველურ ტომთა საცხოვრისი იყო და, ამდენად, არც ისინი უნდა ყოფილიყვნენ მოკლებულნი ამ ცოდნას.

თუმცა-ფშავ-ხევსურული უზენაესი ტრიადა *მორიგე – მზე-ქალი – კვირია* ღვთისშვილთა მთელი არმიის წარმმართველნი არიან. კოლხურში კი ამ ტრიადის სათავეში *მზის ქალღვთაება* იდგა, ხოლო აღმოსავლურ – ქართული სამყარო მას მეორე წევრად (ამინდის ღვთაებად) გვიჩვენებს. თანაც *მზე-ქალი* (// მინდვრის დედოფალი // მინდვრის ჯვარი) უზენაესი ღვთაების – მორიგეს – გარეშე ვერ განაგებდა ტაროსს (ბარდაველიძე 1957: 105). მოგვიანებით ფოლკლორში მის ნაცვლად სრულიად სხვა და, თანაც, მამრი ღვთაება *ელია* ჩნდება, რომელიც ილია წინასწარმეტყველთან არის გაიგივებული (ქსპ. X: 108). ჩვენ ერთ მომენტს ვუსვამთ ხაზს ("ღრუბელთბატონის" საფეხურის გამოტოვებით) მდედრი ღვთაების მამრით ჩანაცვლება მომხდარა, რაც პატრიარქატის ეპოქისათვის ჩვეულებრივი მოვლენაა.

მზეს, როგორც ღვთაებას, ქართველურ ენებში სხვადასხვა "სახელით" ვხვდავთ. ვფიქრობთ, ეს მისი ჰიპოსტასები უნდა იყოს. სვანურში ის არის:

დალი – ლილე – ბარბოლი (ამ რიგით სახელთა განლაგების უფლება მასალებში ამ დღათა ფუნქციებმა და მნიშვნელობებმა მოგვცეს) (სვან. ლექ. 1984: 18, ჩიქოვანი 1959: 105), სალიტერატურო და აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მასალით: **მზე-ქალი** (ბარბარე // ქალ-ბაბარი) – **ნანა** (ბარდაველიძე 1974: 14). ეს ის სახელებია, რაც ჩვენმა ფოლკლორმა დღევანდლობამდე მოიტანა.

სვანურში ჰიპოსტასთა სამი წევრი გვაქვს ეგვიპტურის მსგავსად, ხოლო ქართული მასალა ორწევრა სისტემაზე დასულა, რაც ბერძნულ სისტემას იმეორებს.

პრაქტული მასალა მზის სქესის თვალსაზრისით პროტოხეთურის იდენტურია, ორივეგან მზე მდებრი და უზენაესი დღათაა. ხათურში (პროტოხეთური) მზე იწვევს დღათა სასმჯავროს, რომელსაც ხათის ქვეყნის "ათასი დღათა ესწრება" (ტატიშვილი 2001: 74). შუმერულ-აქადური ტრადიციით კი მზე მამრი დღათაა (შარაშენიძე 1980: 89). ქართულ ტრადიციაში ეს უკანასკნელი საფეხურიც დაფიქსირდა. ლექსემა "მზეჭაბუკი" ამის უშუალო დასტურია და მზის მამრობითი სქესის არსებად გააზრება თვით პროტოხეთურშიც შესაძლებელი იყო ამ დღათის ცალკე მდებრობითი და ცალკე მამრობითი სახით არსებობის გამო (ტატიშვილი 2001: 124). სწორედ ასეთმა მონაცემებმა მისცა საშუალება მოგვიანებით (პატრიარქატის ეპოქაში) ქურუმთა კასტას, მზის დღათა მამრად ექცია. შუმერულ-აქადური მასალაც სწორედ ამ საფეხურს ადასტურებს. ქართულმა ფოლკლორმა **ამირანისა** (ქალღმერთ დალის შვილი) და **კვირიას** (მზე-ქალისა და მორიგეს შვილი) სახით, ვფიქრობთ, ეს მომენტი წარმოაჩინა.

ჩვენ ერთდროულად გავავლეთ პარალელი ხათურ და შუმერულ სამყაროსთან, რაც, ერთი შეხედვით, შეუძლებელიც კი არის, რადგან აქამდე არსებული თეორიებით, ის, რაც ხათურია (პროტოხეთური), შუმერული არ შეიძლება იყოს და, პირიქით. სინამდვილეში აღმოაჩნდა, რომ შუმერული დღათების სახელებით მოგვიანო ხანაში თვით ხეთური დღათებებია ჩანაცვლებული. უფრო კონკრეტულად, რიტუალის აღწერილობა და სტრუქტურა ხათურია, ხოლო სახელი – შუმერულ-აქადური. პროფესორმა ი. ტატიშვილმა არინას მზის ქარღმერთის ჰიმნის მაგალითზე გაარკვია, "თუ როგორ ახერხებდნენ ხეთები შუამდინარული ცივილიზაციის ელემენტთა გადმოღებას, ადაპტაცია-ტრანსფორმაციას, მათ გამოყენებას საჭიროებისამებრ და მისადგებას საკუთარი აზროვნების წესისათვის" (ტატიშვილი 2001: 173).

ჩვენ კი მიგვაჩნია, რომ ასეთი "ჩანაცვლებები" შემთხვევითი არ იყო. უნდა არსებულიყო ე. წ. "ქურუმთა ენა", რომელიც ეგვიპტურ იეროგლიფურ დამწერილობაში "ჩიტების ენადაა" ცნობილი (ქურდაძე 2000: 104). მისი მეშვეობით ქურუმთა კასტა (მედიუმი ღმერთებსა და ადამიანებს, უფრო კი "ღმერთების ენასა" და "ადამიანთა ენას" შორის (გამყრელიძე... 1984: 625)) ქმნიდა პროფესიულ ტერმინოლოგიას, რომელიც მხოლოდ მისთვის უნდა

ყოფილიყო გასაგები და მისაღები. ამავე დროს ეს იყო დროსა და სივრცესთან დაკავშირებული ლექსიკური მასალა და იგი კოინე ენა (lingva Frayça) უნდა ყოფილიყო არა მარტო წინა და მცირე აზიისათვის, არამედ ეგვიპტისათვისაც. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ თავის დროზე აზიისათვის "ქურუმთა ენა" შეიძლება ხათური იყო, მერე შუმერულ-აქადური და ბოლოს არამეული. ამ უკანასკნელის საქართველოში გამოყენების ფაქტი სერაფიტას ბილინგვაშიც დასტურდება (წერეთელი 1942: 5).

იმასაც თუ გავითვალისწინებთ, რომ აღმოსავლეთ-დასავლეთის რეგიონთა კულტურულ თუ სავაჭრო ურთიერთობათა გზაზე ქართველური ტომები ცხოვრობდნენ და გარკვეული წვლილიც შეჰქონდათ "საერთო" კულტურის ფორმირების საქმეში, ღვთაების არა თუ სქესის შეცვლა ამ თარგზე, არამედ ზოგჯერ შუმერული "სახელწოდებით" საკუთარი ღვთაების სახელდებაც (რისი არაერთი და ორი მაგალითი გვაქვს თვითონ ბერძნულში) და ე. წ. "ქურუმთა ლექსიკონში" დროის აღმნიშვნელი სიტყვების გაჩენა, ჩვეულებრივი მოვლენაა.

და მაინც, რატომ უნდა იყოს მზის მამრი ღვთაება *კვირია* // *კვირაე* // *კვირა* სწორედ კვირა-დღის მფარველი და ამ დღის მოსახელე?

"ფშავ-ხევსურნი ხმელთა მოურავს კვირიას ეძახიან და ეს კვირია არის სიმართლისა და შვილიერების ღმერთი... კვირია მზის ღვთაებაა, " – წერდა ვ. ნოზაძე (ნოზაძე 1957: 101). შემდეგ იშველიებდა რა ხევსურის ლოცვის ფორმულას: "დიდება ღმერთს, დღეს დღესინდელსა, მზეს და მზის მყოლთა ანგელოზთა" – დაასკვნა, რომ "აქ მზე პირდაპირ ისახელება როგორც ღმერთი და, ისიც, მთავარი, რადგან მას ანგელოზები ჰყავს" (იქვე: 103). სამეცნიერო ლიტერატურაში კი ისიც ცნობილია, რომ "დღეც" ამ დალოცვაში "მზეს" ნიშნავს, იმიტომ რომ "დღე" მზის უძველესი სახელია (ჯავახიშვილი... 1937: 84). ამავე დროს კვირია "ხმელთა მოურავია". ამ თვალსაზრისით კი ერთი საინტერესო პარალელია ისევ ხეთურ სამყაროსთან.

"ხეთებთან მზის ღვთაების კავშირს მიწასთან საფუძვლად უდევს წარმოდგენა მზეზე, რომელიც ჩაესვენება ჰორიზონტზე, რათა შემოიაროს მიწისქვეშა სამყარო და კვლავ ამობრწყინდეს ცაზე... ლურსმულ ტექსტებში "მზე ცისა" და "მზე მიწისა" ქმნიან ერთად სახეს- კოსმიურ მზეს, რომლის სამყოფელი მთელ სამყაროს მოიცავს. ხეთების თქმით, ეს არის "ღმერთების მზე", განმასახიერებელი კავშირი ცასა და მიწისქვეშეთს შორის, უზენაესი გამგებელი ყველა ღვთაების და ყველა სულდგმულისა დედამიწაზე, ერთადერთი წყარო სინათლისა ზეციით და დედამიწით შემოსახლვრულ სივრცეში" (ტატიშვილი 2001: 129-130).

თავისი ფუნქციით კვირია "ხმელთა მოურავი" ღვთის შვილთა საქმეების მომწესრიგებელ-მომრიგებელი და ადამის მოდგმის ქომაგი "მზე მიწისა" და "მზე ცისაა", რომელიც შუამავალია მორიგესთან და იგი ამავე დროს "ღვთისშვილთა მზეც" ("ღმერთების მზეც") არის. მხოლოდ მას შეუძლია მუდმივი მოგზაურობა ცასა და დედამიწაზე. სწორედ

"ხმელთა მოურავობა" აძლევს მას ამ საშუალებას და, შემორჩენილ ანდრეზთა მიხედვით, ისიც ღირსეულად ასრულებს მასზე დაკისრებულ მოვალეობას.

ღვთაება *კვირია* რომ ნამდვილად მზეა, ბ. აბაშიძემ გამოიკვლია, დაიმოწმა რა უამრავი მასალა ხალხური სიტყვიერებისა (მათ შორის ვაჟა ფშაველას ეთნოგრაფიული წერილიც: "კვირიას სადიდებლად, მოსახსენიებლად არის დადებული კვირადღე უქმად") (აბაშიძე 1970: 2).

ყველაზე საინტერესო კი ის არის, რომ ერთ-ერთი სვანური საგალობელი კვირიას პირდაპირ უწოდებს მზეს და ხეთურში არსებული ყველა ჰიპოსტასით მოიხსენიებს:

"ცის მონაწილე ხარ, კვირია,

მიწის მონაწილე ხარ, კვირია,

მზევე ცისა, კვირია,

ბერო წყლისა, კვირია..." (ონიანი 1979: 67).

ცოტა ქვემოთ კი ამ ღვთაების ყველა ეპითეტი თითქოს მართლა ერთად იყრის თავს და უფრო ნათლად ჩანს, რომ იგი გახლავთ ერთდროულად "მზე ცისა" და "მზე მიწისა":

"მზევე ცისა, კვირია,

მიწავ წყლისა, კვირია,

ჰოი, კვირია,

მზევე, კვირია..." (ონიანი 1979: 67)

ეს "ღმერთების მზე" // "მზე ცისა" // "მზე მიწისა" // "ხმელთა მოურავი" საბოლოო ჯამში მაინც ქართველურ ენათა მზის ბუა // ჟა // ჯა (მეგრ. -ჭან.) და მიუ // მიშ // მგუ (სვან.) ერთ-ერთი სახელდებაა – *კვირა* // *კვირია*. ეს ის ღვთაებაა, რომლის რიტუალურ პურს "კვერი" ეწოდება (ბარდაველიძე 1957: 107). ვფიქრობთ, მისი კულტმსახურები უნდა ყოფილიყვნენ ბერძენ მეცნიერთა მიერ კორიბანტებად (კვირობანტებად) წოდებულნი. ისინი ხომ კოლხური "კვირბების" ავტორებად თუ თანავტორებად მოიაზრებიან, რადგან თვით "კვირია" მწიგნობარი ღვთაებაც არის.

ამდენად, კვირიაა "მზე მიწისა" და "მზე ცისა". იგი, როგორც "ხმელთა მოურავი", განაგებს ადამიანთა თვალსაწიერით შემოსაზღვრულ ქართველურ სამყაროს. ეს სამყარო კი კვირის დღეებს საკუთარ უზენაეს ღვთაებათა შვიდეულს უკავშირებდა და *კვირიას*, როგორც უზენაესი ტრიადის ერთ-ერთ წევრს, საუფლო დღეთაგან *კვირა* (კვირიას დღე) ერგო წილად.

V თავი

დღე-ღამის ლექსიკა

ისეთი ასტრონომიული მოვლენა, როგორც დღისა და ღამის ცვლილება, ყველა ერის ცხოვრებასა და საქმიანობაში ერთ-ერთი ძირითადი ორიენტირია (ვან დერ-ვარდენი 1991: 192). ეს დამოკიდებულება კარგად წარმოჩნდა დროის სემანტიკური ჯგუფის ლექსიკურ ერთეულთა განსაზღვრა-სახელდებისას, რაც ჩვენი წინაპრების ცხოვრების წესშიც კი აისახა ქართველურ ენებში.

ყველაზე საინტერესო და მრავალმხრივი მასალა დღე-ღამის აღმნიშვნელმა ლექსიკამ მოგვცა. ვფიქრობთ, ლექსიკურ ერთეულთა მრავალფეროვნების მიზეზი თვით ქართველურ ტომთა მსოფლმხედველობა და რწმენა-წარმოდგენებია, რადგან ამ ერთეულთა გამოყოფის საფუძველს წარმოადგენს სინათლის, მზის შუქის მონაწილეობის ფაქტორი. მზე კი ჩვენი წინაპრებისათვის უხეხავი ღვთაება გახლდათ და სწორედ მისი მფარველობით მოჰყავდათ სარჩო-საბადებელი, ანუ მისი შემწეობით უძღვებოდნენ სამეურნეო საქმიანობას.

დღე-ღამის სემანტიკურ ჯგუფში სულ ოცი ლექსიკური ერთეული გამოიყო. ²⁸ დღე-ღამის, როგორც ერთ-ერთი უნივერსალური საზომის აღრიცხვას, მსოფლოს ყველა ძველი ხალხი თავისებურად აწარმოებდა. კელტები და გერმანელები დროის ამ ციკლს ღამით იწყებდნენ; რომაელები, ეგვიპტელები, ბაბილონელები და ზოროასტრული რელიგიის წარმომადგენლები-განთიადიდან განთიადამდე ანგარიშობდნენ (ბიკერმანი 1975: 10), ხოლო ძველი ებრაელები მზის ჩასვლიდან მზის მეორე ჩასვლამდე (სელეიშნიკოვი 1972: 33).

ხელოვნური განათების უქონლობის გამო მთელი ცივილიზაციები **ღღეს** უწოდებდნენ დროის იმ მონაკვეთს, როცა მზე ცის ტაბნობზე სუფევდა, "სიბნელის პერიოდი" დროის საზომ-სათვალავში არ შედიოდა (ბიკერმანი 1975: 10). თუმცა, ქსენოფონტეს მიხედვით, დღისით მზე გვიჩვენებს დროს, ღამით-ვარსკვლავები (იქვე: 12). როგორც ჩანს, სწორედ ამ პრინციპს მისდევდა ქართული აზროვნებაც, რადგან მეურნეობის წარმართვა და საქმიანობა მხოლოდ დღისით შეიძლება, როცა სივრცე ხილულია.

სიტყვა **ღღეს** ძირითადად ორი დატვირთვა აქვს: 1. 24 საათი ანუ სრული დღე-ღამე და 2. დრო მზის ამოსვლიდან მზის ჩასვლამდე (დილიდან საღამომდე). ქართულში (resp. ქართველურ ენებში) ბერძნულისა და ებრაულის მსგავსად (იქვე: 72) დღე-ღამეს, როგორც დროის ციკლურ მონაკვეთს, წარმოადგენდნენ ლექსემით **ღღე**. ²⁹

²⁸ მეგრულ-ჭანური და სვანური სიტყვები რიგის მიხედვით ქართულს მიჰყვება, მხოლოდ მათ ზოგიერთი ლექსემა აკლიათ.

²⁹ ამ ლექსემის ყველა მნიშვნელობაზე იხ. ქვემოთ.

"სამი დღის წინ კურკამ თავისი სახარაზო დაჰკეტა" (მ. ჯავახ.: 86);

"ყველამ კარგად იცის, რომ სამი დღის შემდეგ ახალ "შუტკას" ჰნახავს... (მ. ჯავახ.: 7).

დღე-ღამის სემანტიკური ჯგუფი პირველად არ მოხვედრილა ქართველ მეკლევართა ყურადღების არეში. ჯერ კიდევ არნ. ჩიქობავამ თავის "ჭანურ-მეგრულ-ქართულ შედარებით ლექსიკონში" წარმოაჩინა რამდენიმე სიტყვა (დღე, ღამე, დილა, ხვალ, საღამო, წუხელ) (ჩიქობავა 1938: 193-200). ხოლო ბ. ფოჩხუამ სწორედ სემანტიკური ბუდის ერთიან პარაგრაფში "დღე ... ღამე ... ცა ... მნათობები, დღეების სახელები"... დროის ეს ციკლური მონაკვეთი ცალ-ცალკე წარმოადგინა:

ა) "მზის ამოსვლა, დღე... ჩრდილი";

ბ) "მზის ჩასვლა ... ღამე" (ფოჩხუა 1987: 67-68).

დღე-ღამის სემანტიკური ჯგუფის სახით ეს ლექსემები მეგრულში დააფიქსირა გ. ელიავამ (1997ა): 78), სადაც კარგად ჩანს, რომ მისთვის დროის ეს მონაკვეთი ციკლური დროა. მან ლექსემები წრეში განალაგა, რომლის ცენტრშიც მოათავსა ბუა – "მზე" და ჩხანა "სიცხე" (resp. "მზის გული") , ცენტრიდან გამომავალ სხივებს შორის სიტყვებია მოთავსებული. წრეს პორიზონტის ხაზი ორ თანაბარ ნაწილად ყოფს და ზედა ნაწილში ის ლექსიკური ერთეულებია მოთავსებული, რომლებიც ერთიანდებიან სემანტიკურ ჯგუფში **ღამე**, ქვედა ნაწილი კი დათმობილი აქვს **დღას** ("დღე") და მასში შემავალ ერთეულებს.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ბ. ფოჩხუასა და გ. ელიავას მიერ წარმოდგენილი სიტყვების უმრავლესობა ან ზმნაა, ან ზმნიზედა. ზოგჯერ ესა თუ ის "ცნება" ორი-სამი სიტყვითაც კი არის წარმოდგენილი, ან ნაზმნარი სახელით (საწყისი).³⁰

ჩვენ მიერ დღე-ღამის სემანტიკურ ჯგუფში გაერთიანებულ ლექსიკურ ერთეულებში ხვედრითი წილით არსებითი სახელები ჭარბობს. მათი ამ სახით (ზმნა → ნაზმნარი სახელი → არსებითი) განვითარება-ჩამოყალიბება საინტერესოა ისტორიული თვალსაზრისით. ამავე დროს ბ. ფოჩხუას მიერ წარმოდგენილ მონაცემთა რაოდენობა (სალიტერატურო ქართული) თითქმის სამჯერ აღემატება გ. ელიავას მიერ მეგრული ენის მარტვილურ კილოკავში ფიქსირებულ ლექსემებს. ვფიქრობთ, ეს გასაკვირიც არ არის, რადგან მარტვილური მხოლოდ ლოკალურ არეალზე გავრცელებული, ხოლო სალიტერატურო ქართულმა ენის განვითარების ისტორიულ ასპექტში საუკუნეების მანძილზე შეითვისა ყველა ქართველური ენისა და კილოკავის მონაცემი და ამიტომ დღე-ღამის სემანტიკურ ჯგუფში შემავალ გარკვეულ სიტყვებსაც უამრავი სინონიმი აქვთ.

მოსალოდნელი იყო, რომ დღე-ღამის სემანტიკურ ჯგუფში ლექსემთა რაოდენობა 24-ის ტოლი იქნებოდა, როგორც ეს თანამედროვე 24-საათიანი დაყოფით გვაქვს, ანუ ჩვენი

³⁰ ყველა ლექსიკური მონაცემი წარმოდგენილია ქვემოთ.

ლექსემებით დროის "საათობრივი წარმოდგენა" უნდა გვეჩვენოს, რადგან ჯერ კიდევ 4000-ზე მეტი წლის წინ ეგვიპტეში შექმნეს მზის საათი კიბის სახით, რომლის საფეხურის ჩრდილები დროზე მიუთითებდნენ (ბუტკევიჩი... 1969: 27) და უკვე ჩვ. წ. აღრიცხვამდე 2100 წ. ეგვიპტელმა ქურუმებმა დღე-ღამე 24 საათად დაყვეს. გამოყოფილი ჰქონდათ დღის 10 საათი, 2 – ბინდის და 12 – ღამის, რაც თვლის ათობით სისტემაზე იყო დამყარებული. ჩვ. წ. აღრიცხვამდე 1300 წ. კი ბაბილონელებმა თანაბრად გაანაწილეს დღისა და ღამის საათები და თითოეულს 12 საათი არგუნეს (ბიკერმანი 1975: 11). სწორედ ბაბილონური სისტემიდან გადაიღეს ბერძნებმა და რომაელებმა თავისი დროის დღე-ღამური აღრიცხვა (ვან დერ-ვარდენი 1991: 164), თუმცა, ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ dies civilis-ის ("სამოქალაქო დღე") – რომსა და საბერძნეთში ბუნებრივი დღის ნაწილები ერთმანეთისაგან მზის მდგომარეობით განირჩეოდა (ზენიტთან შეფარდებით): ეს იყო დილა, სადილის დრო და ვახშმის დრო... ბერძნული ტერმინები პოლუქსს ჰქონდა შეკრებილი, რომაული – ცეზორინს (ბიკერმანი 1975: 11).

ეს არის ის საერთო ხაზი, რომელიც დამახასიათებელი იყო შუმერულ-აქადური ცივილიზაციისათვის და გადამუშავების შემდეგ შეითვისეს ბერძნულმა და ლათინურმა ენებმა.

ქართულსა და ქართველურ ენებში დღის შემადგენელი ლექსიკური ერთეულები სამ სხვადასხვა ქვეჯგუფში შეიძლება გავაერთიანოთ:

ა) დილა; ბ) დღე-შუადღე; გ) საღამო.

ვიტალური მოთხოვნის დასაკმაყოფილებლად კი 4 ერთეული (და არა ნაწილი) გამოიყოფა:

1. საუზმე; 2. სადილი; 3. სამხარი და 4. ვახშამი.³¹

არც ქართულში და არც ქართველურ ენებში დღე-ღამის ლექსიკაში 24 ერთეული არ გვაქვს. ქართული ტაძრების სამხრეთ ფასადებზე შემორჩენილ წრიულ მზის საათებზე (გელათი, იკორთა, თიღვა, ბურნაშენი...) მზის ყველაზე ხანგრძლივი მჩვენებლის მიხედვით დანაყოფთა მაქსიმუმი 15-ია (ხარაძე 2000: 9), ხოლო უფრო ძველი ტაძრების მზის საათები ნახევარწრის სახით – ოშკი, ტბეთი, ხახული (MAK 1888: III დანართი) ასევე სამხრეთ ფასადების ცენტრში – დანაყოფთა უფრო მცირე რაოდენობას გვიჩვენებენ (11-13). თუ ამ მონაცემებს გავითვალისწინებთ, გამოდის, რომ ლექსიკურ ერთეულთა რაოდენობა 11-დან 15-მდე უნდა მერყობდეს. ჩვენ კი სინონიმთა გამორიცხვის შემდეგ დღე-ღამის ლექსიკაში 20 ერთეული მივიღეთ. სამაგიეროდ, "დღე" (აზრობრივი გაგებით), ანუ დრო დილიდან საღამომდე, 15 ერთეულს ითვლის, ე. ი. ზუსტად იმეორებს "მზის გზას" წრიულ მზის საათებზე.

³¹ ეს უკანასკნელი დაყოფა უკვე გარკვეული დროის საკვების ნომინანტებია და არა თვითონ დროის ერთეულები.

ამ ერთეულთა დალაგება (თანმიმდევრობა) თავისებურია. კერძოდ, სიტყვების თანმიმდევრობა ისეთია, რომ თითქოს საათ-საათ მივყვებით დღის ღამეში გადასვლას. თანაც, ლექსემათა სემანტიკური მნიშვნელობები ხშირად ერთადერთია და ამიტომ თავისუფლად შეგვიძლია მივაკუთვნოთ მხოლოდ დღეს ან მხოლოდ ღამეს. მარტო ერთი სიტყვა **ბინდი** და მისგან ნაწარმოები სიტყვები არღვევენ ამ პრინციპს. საბას განმარტებით: "ბინდი ეწოდება უსინათლობასა, სადა ძლივ ჩნდეს რაიმე დილასა თუ საღამოსა" (საბა I: 49). ამიტომ ეს ლექსიკური ერთეული პირველ ადგილზე მოვათავსეთ: 1. **ბინდი** // **სირუმი**; 2. **ცისკარი**; 3. **ბინდ-ბანდი** // **რიბი-რახო**; 4. **შერიჟუება**; 5. **რიჟრაჟი**; 6. **აისი**; 7. **ალიონი**; 8. **დაფიონი**; 9. **თენ-** // **თევ-** // **განთიადი**; 10. **დილა**; 11. **დღე**; 12. **შუადღე**; 13. **დაისი**; 14. **საღამო**; 15. **სამხარი**; 16. **შეღამება**; 17. **შუასამხარი** // **სამწუხრო**; 18. **მწუხრი** // **მიმწუხრი**; 19. **ღამე**; 20. **შუაღამე**.

შეუძლებელია არ შევნიშნოთ, რომ ლექსემათა მრავალფეროვნება გვაქვს **დილ-**ისა და **საღამო-**ს აღმნიშვნელ სიტყვებში. დიფერენცირება ყველაზე ნაკლებ გვაქვს "დღისა" და "ღამის" სემანტიკურ ერთეულებში. ამ უკანასკნელებში ერთეულთა რაოდენობა ორამდე მცირდება და თანაც მეორე ერთეული ორსავე შემთხვევაში კომპოზიცია, რომლის პირველი ნაწილია **შუა**, ხოლო მეორე – **დღე** ან **ღამე**. ამ მხრივ "დღე" და "ღამე" სემანტიკურად უფრო განზოგადებულია, ვიდრე "დილა" და "საღამო".

ახლა ძნელია იმის დაბეჯითებით თქმა, ამ ორ უკანასკნელში ტერმინთა დიფერენციაცია პირველადია თუ მეორეული. ვფიქრობთ, მრავალფეროვნების საფუძველი უფრო ამ ტერმინთა პირველადობას უნდა შეექმნა, რადგან დროის აღმნიშვნელი ლექსიკა ენის ძირითად ფონდს განეკუთვნება და იგი კი ყველაზე მეტადაა დამოკიდებული ხალხთა აზროვნებასა და წარმოდგენებზე ობიექტური სამყაროს შესახებ. მაგრამ "საღამო" მიღებულია ტერმინიდან "ღამე", ასე რომ, თავის მხრივ, ის პირველადი წარმოშობისა არ არის, მაშასადამე, მისი დიფერენცირებაც მეორეული უნდა იყოს. ამას გარდა, თანამედროვე ქართულში დღის ღამეში საათობრივი გადასვლა კი არ გვაქვს (რაც ზემოთ გვქონდა აღნიშნული), არამედ დაკარგულა ამ სიტყვათა ძველი გაგება და ლექსემები სინონიმებად ქცეულან. ასე მივიღეთ სინონიმები:

რიჟრაჟი // **გაცისკრება** // **განთიადი** // **აისი** და **შერიჟუება** // **საღამო** // **მწუხრი** // **დაისი**.

ყველაზე საინტერესო კი ის არის, რომ სამი სიტყვის გარდა (**ბინდი**, **განთიადი**, **გაცისკრება**) ეს ლექსიკური ერთეულები წყვილებს ქმნიან და, თანაც, ამ წყვილთა წევრები დიამეტრულად საწინააღმდეგოა, აშკარა ანტონიმებთან გვაქვს საქმე:

დღე – ღამე	შუადღე – შუაღამე	რიჟრაჟი³² – შერიჟუება
დილა – საღამო	აისი – დაისი	ცისკარი – მწუხრი

ქართული: **ბინდი** // **ბინდ-ბანდი** // **ბინდ-ზნდი**.

³² ლექსემათა განლაგების თანმიმდევრობას ამ ანტონიმური წყვილების მიხედვით დავიცავთ.

მეგრული: ბინდი (сумерки),

ბინდიში ქაქალი (время зефира) (ყიფშიძე 1914: 203).

ჭანური: ბინდ-ი (მარი 1910ა): 9).

სვანური: ბინდ (ასლ. ლიპ.: 8),

ბინდ (ფიცხელანი)³³

ბინტჰ // ბუნტ "ნისლი, ბურუსი" (სვან. ლექ.: 68).

ბინდი: 1). ეწოდება უსინათლობასა, სადა ძლივს ჩნდეს რაიმე დილასა თუ საღამოსა (საბა I: 49).

2). შეღამება, დღის დასასრული და ღამის შემოსვლა (ნ. ჩუბ. 1961: 152).

ახალ ქართულში ის სიტყვა "შებინდება"-ს სახით ფიქსირდება:

"შებინდებისას სასოფლო ნახირს დახვედებოდა შარაგზაზე, მითომ შინ თავისი ხარ-ძროხა უნდა წაესხა" (გ. ლეონ.: 64).

შებინდებამდე მინდვრიდან ნახირი დაბრუნდა..." (იქვე: 12).

3). (ბინდისა) 1. ნაწილობრივი სიბნელე დაღამებისას ან გათენების წინ, დღე-ღამის გასაყარი: "ბინდმა გაჰყარა მებრძოლი მტერნი" (ნ. ბარათ.);

"ილევა ბინდი ღამისა, ცაში ვარსკვლავნი ქრებიან" (გრ. ორბ.);

"ბინდი ღამისა გაქრა, ვით მოხვეწება მკრთალი" (გ. ტაბიძე);

"მაგრამ რა ვქნა, უშენოსა დამეცემის გულსა ბინდი" (ვტ) – ფიგურ.

2. თვალების ერთგვარი დაავადება- ღამით ვერ ხედება;

3. როული ფუძის მეორე შემადგენელი ნაწილი – **დიღ-ბინდი, დიღა-ბინდი, ბინდისას** ზმნ. – როცა ბინდია, დაბინდებისას, დაღამებისას "ბინდისას მოვარე ამოვა, შენს სახეს დაველოდე" (ს. შანშ.) (ქეგლ I: 1063).

არსებობს მყარი გამოთქმები:

ბინდი დაჰკრავს, ბინდი ეფინება, ბინდი დაეფინება (მოეფინება), **ბინდი ეშვება, ბინდი ჩამოწვება, ბინდი გადაეყრება** (ქეგლ I: 1064-1065).

4. **ბინდ-ბუნდი, ბინდ-ბანდი, ძიღბირი, შებინდება, შეღამება, ძიღის პირი, მრომი** (მრომი) (სინ. ლექ.: 50).

ბინდ-ბანდი (ბინდ-ბანდისა) იგივეა, რაც ბინდ-ბუნდი (ქეგლ I: 1063).

ბინდ-ბუნდი (ბინდ-ბუნდისა) იგივეა, რაც ბინდი, საღამოს ბინდ-ბუნდი-გათენების ბინდ-ბუნდი.

"ბინდ-ბუნდი რომ დაჰკრავს მიწას, მხოლოდ მაშინ გამოვდივარ" (შ. მღვიმ.).

³³ სვანურის მასალა ჩაწერილია გიორგი ანდრიას ძე ფიცხელანისაგან (დაბ. 1915 წ.) 2001 წელს მესტიის რაიონის სოფელ ლატალში.

"ალაზნის ველს კი უკვე ფარავს ღამის ბინდ-ბუნდი" (ს. შანშ.).

გადატ. ბურუსი, ბინდ-ბუნდად ზმნს (ქეგლ I: 1063).

"ბინდ-ბუნდად მაგონდება, ბავშვობაში რომ მძიმედ ვიყავი ავად" (გ. ლეონ.: 29)

ბინდ-ბუნდზე ზმნს, დაბინდებისას, დაღამდა, "ისევ ბინდ-ბუნდზე მიეყარა საძილედ დაღლილ-დაქანცული ხალხი" (ს. მგალობ.) (ქეგლ I: 1063).

თუ საბასთვის **ბინდი** დილას და საღამოს არის, ნ. ჩუბინაშვილისათვის ის მხოლოდ საღამოსაა. სწორედ ამ მნიშვნელობით აფიქსირებს ბ. ფონხუაც: "ბინდი, ბინდ-ბუნდი, ძვ. წიქი, ნაწილობრივი სიბნელეა დაღამებისას" (ფონხუა 1987: 67).

წარმოდგენილი მასალის მიხედვით **ბინდ-**ი არის ფიქსირებული ყველა ქართველურ ენაში, ის უნდა იყოს საერთო ქართველური ძირი. მ. ჩუხუა მიიჩნევს, რომ ამ სიტყვის საერთო-ქართველური ძირი სვანურში დაცულია **ბინტუ** // **ბუნტ** სახით, ქართულში ის **ბინდ-ბუნდ-**ის მეორე ნაწილში, **ბუნდოვან-**სა და მთიულურ **ბუნდ-**ში ("მუქი ფერისა") ამ ძირს აფიქსირებს. ამიტომ საკუთარი მოსაზრების დასასაბუთებლად შემდეგი მსჯელობა აქვს წარმოდგენილი: "სვანურში ნდ→ნტ გადასვლა განხორციელდა ქ. ლომთათიძის წესის მიხედვით (მჟღერ-სშული მკვეთრდება სონანტთა მეზობლობაში) ისტორიულად ქართულში. **ბუნდ-**ტიპის ფუძე უნდა გვექნოდა სვანურშიც, საიდანაც: ***ბუნდ**→***ბუნდ**→***ბინდუ** საფეხურების გავლით განვითარდა თანამედროვე **ბინტუ** // **ბუნტ**. ქართულში **ბინდ-** // **ბუნდ-** მიმართების გამორკვევისას მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია **ბუნდ-ოვან-**ში სწორედ **ბუნდ** ვარიანტის გამოყენება და არა **ბინდ-**ისა "ბინდოვან-ი" ასეთი სიტყვათწარმოება ქართულს არ ახასიათებს. ქართ. ***ბუნდ-** "ნისლი, ბინდი"→**ბუნდ-**ი // **ბინდ-**ი სვან. **ბუნტ** // **ბინტუ**. (ჩუხუა 2002: 68-69).

მსჯელობა ინტერესმოკლებული არ არის, მაგრამ ჩვენ მივიჩნევთ, რომ ამოსავალია **ბინდ-**ძირი და ამის რამდენიმე არგუმენტიც არსებობს:

1. **ბუნდ-**ი, როგორც არსებითი სახელი, ცალკე სიტყვად არ არსებობს ქართულში, ის ამ სახით არის წარმოდგენილი მხოლოდ კომპოზიტში "ბინდ-ბუნდ-ი".
2. ვთვლით, რომ სიტყვა ბუნდოვანი (ზედს.) გახდა ბინდ-ბუნდის გაჩენის საფუძველი, რადგან –ოვან სუფიქსმა გამოიწვია ბინდ- ძირის ი ხმოვნის ლაბიალურ უ- ხმოვნად გარდაქმნა.
3. კომპოზიტის უფრო ძველი ფორმა აშკარად არის "ბინდბანდი", რომელიც ფუძეგაორკეცებით მიღებულ იმ ტიპის სახელთა ყალიბში ჯდება, სადაც ფუძისეული ი მეორე ნაწილში გვაძლევს ა-ს. ანუ გვაქვს ი→ა მონაცვლეობა (კისკასი, ჭივჭავი, რიჟრაჟი) (თოფურია 1979: 105).

"ვეფხისტყაოსანში" სწორედ ბინდბანდია ფიქსირებული:

"წავიდა ვითა ისარი კაცისა მშვილდ-ფიცხელისა,

რა ქაჯჯოს შეხდა, ქმნილიყო ოდენ ბინდ-ბანდი ბნელისა" (1287).

XIX საუკუნის მეორე ნახევარშიც კი სიტყვა ამ ფორმით არის წარმოდგენილი:

"რაკი მზე ჩაეფარება, რაკი შემოჰკრავს ბინდ-ბანდი,

შინ ზის თუ გარეთ დავალის, კაცს სულ თან დასდევს ხიფათი" – ვაჟა (ქეგლ I: 1064).

სვანურშიც სწორედ ბანდ-// ბანდ- ძირია სიტყვის მეორე ნახევარში: ინდბანდ (ლშხ), ინდბანდ (ლნტ) – ბინდბუნდი, გარიჟრაჟი, გამთენია.

ბახსო ინდბანდუი ანგანგ (ლშხ) – ბახსო გარიჟრაჟზე აღგა.

მერბა ძინძრს ჭიტი ინბანდუი აჩად (ლნტ) – მეორე დილით ჭიტი გამთენიისას წავიდა (სვან. ლექ.: 291).

ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ ამ ენაში **ბანდ**-ძირს დილის ბინდის მნიშვნელობა აქვს.

4. **ბინდ-ბუნდ**-ის ფორმით ლექსემა XIX საუკუნის II ნახევარში უნდა გაჩენილიყო. ილიასთან ის უკვე ფიქსირებულია: "გოდნობს, რომ უნდა ამოვიდეს ახალი ვარსკვლავი, ახალი ალიონი, რომელმაც უნდა გზა აჩვენოს... ძველი ქვეყნის რყევისაგან ატეხილ მტვერ-ბუქსა და ბინდ-ბუნდში" (ილია) (ქეგლ I: 1065).

ფიქრობთ, სიტყვამ განსაკუთრებით XX საუკუნის დასაწყისიდან გაიკაფა გზა.

5. **ბინტუ** ზს. – ნისლი და ბურია და არა ბინდი.

ზაგრანდს ბინტუ ახლაფრან (ბზ) – ქედებს (ზეგნებს) ნისლი გადაეფარა.

აღმჯრს ფაქტემ ბინტუ ოთგენან – ამათ ფქვილის მტვერი (ბურუსი) დაუყენებიათ.

ბინტუ ახსგურდა – ნისლი ჩამოწვა (ჩამოჴდა). ენინ. **ბინტუილდ**. შდრ. **ბური** (სვან. ლექ.: 154).

6. სხვა მეტყველების ნაწილებში მხოლოდ სიტყვა "ბინდი" წარმოჩინდება:

ა) ზმნის პირიან ფორმად **ბინდლება**, **ბინდობს** (ქეგლ I: 1063),

"ამასობაში **დაბინდება** და მთელი ბუნება საძილედ მოემზადა" (ვაჟა (ა): 193);

ბ) სახელზმნად: ბინდობა (წიგნ.) (ქეგლ I: 1063),

"უხდება მათა მალალთა გარემოს თვისთა ბინდობა" (ვაჟა (ბ): 121);

გ) ზმნიზედებად: ბინდისას, ბინდით, ბინდად;

დ) ზედსართავად: ბინდიანი, ბინდდაკრული;

ე) რთულ არსებით სახელებად: დილ-ბინდი, დილა-ბინდი.

ეს ყველაფერი საფუძველს გვაძლევს დავასკვნათ, რომ **ბინდ**- ძირია პირველადი და ის მეგრულ-ჭანურსა და სვანურში სალიტერატურო ენის გავლენით უნდა იყოს მოხვედრილი.

ამასთანავე, ეს ძირი მოსალოდნელია უკავშირდებოდეს ლექსებს *ბნ-ელ*-ს, რადგან -ელ სუფიქსი და დ- ბგერის დაკარგვა ქართულში იშვიათი მოვლენა არ არის (ლომთათიძე 1996: 37).

სვანურში *ბგნღთ*, *ბგღნთ* (ბზ), *ბგნაღთ* (ლშხ.), *ბგნღთ*, *ბგნაღთ* (ლნტ.) – ბნელი ღამე.

ეჯგუი ბგნღთ ღ ე // ღი, ჰე თანტთე ფხუღე მამ იბგრა (ბზ) – ისეთი უკუნი ღამეა, რომ თითს ვერ მიიღან (თითი არ იტაკება) თვალთან.

ბგნაღთისა ოსღურდად აგითე (ლშხ) – ბნელ ღამეში მივდიოდით შინისაკენ. შდრ. *ბგმბეც* (სვან. ლექ.:160)

ბგმბეც – ბნელი, წყვლიადი (იქვე: 150)

ქართველურ ენებზე სალიტერატურო ენის გავლენას ის ფაქტი გვაგვარაუდებინებს, რომ გამოთქმებსა და შესიტყვებებში უფრო "რუმე" ძირი გამოიყენება, თვით ძველ ქართულშიც *სირუმე* და *მრომე* გვაქვს.

1. მრომი (მრომე) – ეს არის ბნელად საჩინარი, გინა შავი ბინდის მსგავსი (საბა I: 516).
2. მრუმე ანუ მრომი, ბნელად საჩინარი, ბინდის მსგავსი (ნ. ჩუბ.: 299).
3. ძვ. იხ. მრუმე, სი-რუმ-ე (ქეგლ V: 130).
4. მრომი – ბნელი (სინ. ლექ.: 295).

მრომი // *მრომე* ზედსართავია *მ-* პრეფიქსით (მ-რომ-ი) და *მ-* პრეფიქსითა და *-ე* სუფიქსით ნაწარმოები (მ-რომ-ე), რაც მიმღობის მაწარმოებლელია (ქემმელ: 273). ანუ გვაქვს "ბნელი, მრუმე, სიბნელე". *რუმე* ფორმა მეგრულშია დადასტურებული (ციფშიძე 1914: 310; ქაჯაია II: 543).

ქიმერო ღიდი რუმე ტყაშა – მივიდა დიდ ბნელ ტყესთან.

რუმე ვაგვ სგნთესგნ, ვართ ზოთონცვ – აფუნი – მრუმე არა ჰგავს სინათლეს, არც ზამთარს – გაზაფხული (ქაჯაია II: 543).

ზედსართავის ხარისხის ფორმების წარმოებაც ამ სიტყვის მეშვეობით ხდება:

ურუმაში – "უბნელესი", მორუმე – "ოღნავ ბნელი", გერუმე – "ზევიდან ოღნავ ბნელი".

აწარმოებს სახელზმნას: რუმუა (რუფუას) – დაბნელება (საწყისი), რუმაფილ – დაბნელებული, გადატ., განადგურებული – მიმღ. ვნებითი წარსული დროისა (ქაჯაია II: 543).

რუმ – არქეტიპი ქართულ-ზანური ერთიანობის ხანისათვის აღადგინა გ. კლიმოვმა (ЭСКЯ: 157) (ქეგლ: 261).

ქართ. რუმ – მ-რუმ-ე

მეგრ. რუმ- რუმ-ე "სიბნელე", ო-რუმ-ე "საპყრობილე"; რუმ-უ-ა "დაბნელება". სიტყვა გვხვდება ძველ ქართულში: მრუმედ მომხედა მე მზემან – სინ. მრ. 226, 37; ზამთარი ყოფად არს, რაჟამს ცა მრუმლოვის და წითელ არს – ექუს. დღ., 82, 14 (ქეველ: 260).

ქართ. მ-რუმ-ე წარმოშობით მიმღეობა ჩანს (შდრ.: მ-წარ-ე, მ-ჟავ-ე, მ-ლაშ-ე და სხვა). რუმ- ძირს კანონზომიერად შეესატყვისება მეგრული რუმ- (შდრ. გუდავა 1975: 84). ქართული და მეგრული ენების მასალა შეაპირისპირა ი. ყიფშიძემ (ყიფშიძე 1914: 310). ზედსართავიდან ქართულსა და მეგრულში ნაწარმოებია არსებითი სახელი **სი-რუმ-ე** "სიბნელე", მეგრულში ის **სი-** თავსართის გარეშეც გამოიყენება (ქეველ: 261). ათეთ დებოლუ სერიშ სირუმეშ დროთ გინოჭყვადილ დღაშ მორიაქე – ამით დამთავრდა (დაბოლოვდა) რუმის // სიბნელის დროს გაწყვეტილმა დღის (სინათლის) მორევამ (ქაჯაია II: 602).

სი- კი სუფიქსია, რომელიც **-ე** სუფიქსთან ერთად აწარმოებს აბსტრაქტულ არსებით სახელებს: სი-თეთ-რ-ე, სი-მწვან-ე, სი-ცოცხლ-ე... (ქემმელ: 377).

გამოდის: ჯერ გვქონდა ზმნა, მერე მივიღეთ:

მიმღეობა → ზედსართავი → არსებითი.

ეს ჩვეულებრივი მოვლენაა ქართულ-ქართველური ენებისათვის (არაბული 2001: 277).

ცისკარი ქართ. "ცის კიდურის წითლად შეღებვა მზის ამოსვლის წინ"

აისი // დაფიონი (ფონხუა 1987ბ): 67)

ბჟა ილულა "მზე ამოდის", (ელიავა 1997: 78).

მეგრ. ცაშკარი; "ცისკარი" (ცხადაია 1994: 404).

თუ მეგრულ ტოპონიმს (სოფ. ნამიკოლაგო, ლეხვიჩეში) არ მივიღებთ მხედველობაში, ლექსემა მხოლოდ ქართულში გვაქვს დადასტურებული. თავისი მნიშვნელობით **ცისკარი** არის:

1. მოწვენა განთიადისა; ცისკარი ეწოდება მოწვენასა განთიადისასა და შემდგომად მისა განთიადი და შემდგომად რიჟრაჟი, ხოლო აღმოსვლასა მზისასა დილა და შემდგომად მწუხრამდე – დღე. ნ. გაცისკრება, იცისკრა (საბა II: 337);

2. მოწვენა განთიადისა, გარიჟრაჟი (ნ. ჩუბ.: 436);

3. განთიადი, ალოინი, აისი (ქეველ (ე): 534);

4. გაცისკრება – განათება (მოხ.) (ქეთსკ: 143);

5. ცისკარი, დაფიონი, აისი – ცის კიდურის წითლად შეღებვა მზის ამოსვლის წინ (ფონხუა 1987: 67).

მოხმობილი მასალიდანაც კარგად ჩანს, რომ თითქმის ყველა განმარტებაში სხვაობაა. თანამედროვე ქართული ამ სიტყვათა უმრავლესობას სინონიმებად განიხილავს, თუმცა მათ

თავის დროზე განსხვავებული მნიშვნელობები ჰქონდათ და მზის შუქის სხვადასხვა ოდენობით წარმოიქმნა იყო საუბარი.³⁴ თითქოს ცხრათვალა მნათობის თითოეული სხივი ცალ-ცალკე ამობრძანდებოდა ცაზე და ანათებდა ქვეყნიერებას. "დღის დასაწყისს ძველ ქართულშივე **ცისკარი** ეწოდებოდა. ტერმინი ჩვენს წინაპრებს სრულიად რეალურად ესმოდათ. მათ სწამდათ, რომ ცაში მართლაც არსებობდა კარი, რომელიც განთიადისას აღედებოდა, ე. ი. გაიღებოდა... მოწმენდილ ცას ორი კარი უნდა ჰქონოდა. ბაბილონელებსაც ასე აქვთ ორი კარი: მზისა და მთვარის ამოსვლისა და ჩასვლის" (ჯავახიშვილი 1950: 148).

თვითონ **ცისკარი** კომპოზიტიური სახელია:

ცის+კარი ← ნათ. ბრ-ის ფორმა სახელისა "ცა" + არსებითი სახ. ბრ-ში "კარი".

ფაქტობრივად, მსაზღვრელ-საზღვრულია წარმოდგენილი არსებით სახელად. კომპოზიტი დროის გარემოებად იხმარება სხვადასხვა ბრუნვის ფორმით:

"ცისკრად გალობანი წარმოთქმედიან" (ხანძთ: 216/12);

"უკითხავდა მათ ცისკრითგან... ვიდრე ექუს ჟამამდე" (იქვე: 264/14);

"ცისკრის ხანია, ბარიდან იწყეს ნისლეგბმა მოდენა" (ვაჟა (ბ): 611);

"ეძინათ, ვიდრე განთიადს თან მოჰყვებოდა ცისკარი" (ვაჟა (ბ): 625);

"აღერსით უპასუხებდა თაღრიას მეუღლე თოთოლა, რომელიც ცისკრიდან ბინდამდის ფეხჩაუსრელად ფუსფუსებდა" (გ. ლეონ.: 20);

როგორც ვხედავთ, ვაჟასთან განთიადს მოჰყვება ცისკარი, საბასთან კი ცისკარი არის "მოწვევა განთიადისა" ანუ განთიადის მოახლოება. ხოლო ი. ჯავახიშვილის მიერ მოხმობილი მასალა აღმოსავლეთით მდებარე ცის კარის გაღების გარეშე დღის დაწყებას, ანუ მზის ამობრძანებას, შეუძლებლად მიიჩნევს.

"საცისკროდ აღმოვალს" ცისკრის ვარსკვლავი და უკვე დილა იწყება, მაშასადამე არსებობდა ის სადილე ვარსკვლავია" (ჯავახიშვილი 1950: 149). ცის მეორე კარში (დასავლეთით) კი მზე გავიდოდა თუ არა, დაიხურებოდა იგი – "დაიწუხებოდა" და დადგებოდა დრო, რომელსაც **მწუხრი** ეწოდებოდა (იქვე: 148). ცის ამ ორი კარის შესახებ ჩვენი წინაპრების წარმოდგენები ნათლად ადასტურებენ, რომ **ცისკარი** და **მწუხრი** ანტიონიმური წყვილის წევრებია.

"**საღამო** და **ბინდი** ქართველს თავდაპირველად ისევე ცის კარის დახშვად უნდა ჰქონოდა წარმოდგენილი. ეს აპრიორული და ანალოგიით მოპოვებული დასკვნა თვით **საღამო**-ს ძველი სახელის – "მწუხრის" – პირველადი მნიშვნელობითაც მტკიცდება. ძველ ქართულში წუხვაჲ და დაწუხვაჲ დახურვას, დახშვას ნიშნავდა" (იქვე: 146-147).

მწუხრი გაარსებითებული მიმდებარა და მას აწარმოებს **მ-** პრეფიქსი და **-რ-** სუფიქსი, რომლებიც სახელის ფუძისაგან ახალ სახელებს წარმოქმნიან (ქემმელ: 272). იგი **წუხ-**

³⁴ სიტყვათა ამ მნიშვნელობებზე საუბარი გვექნება ქვემოთ.

ზმნური ძირის მრავალრიცხოვანი ნაყარის ერთ-ერთი სახეა (არაბული 2001: 66-67). დღესდღეობით ეს ლექსემა მხოლოდ ხევესურულსა აქვს შემორჩენილი მისაღმების ფორმულაში "მწუხრი მშვიდობისა" (ხევ. ლექ.: 408).

"არსაკიემ მწუხრი მშვიდობისა უსურვა იქ მყოფთ" (კ. გამს.: 234);

"ეხლა მოიდა მწუხრიხანი, / დატება მუშაი (ქსპ X: 129);

მწუხრიხანი ფშაურში "წუხრიხანის" ფორმითაა ფიქსირებული:

"ცელო, მოვიდა წუხრი ხანი, / ქონთ გაუგრილდა ძირიო! – "ხევესურული მთიბლური" (ქსპ X: 502).

ლექსემა უძველესი ტექსტებიდან არის ცნობილი.

"მწუხრი დაადგერ ჩვენ თანა, რ~ მწუხრ არს და მიდრეკილ არს დღმ" (ქოსლ I: 416);

"დღე იგი მწუხრი გარდაჯდა" (ქცსლ I: 114); "მწუხრი იყო ჟამი იგი" მრ. 11, 11 (ძქელ: 311).

მისი მნიშვნელობაა:

1. შეღამება (საბა I: 346);

2. შეღამება, საღამო, ბინდის მოახლოება (ნ. ჩუბ.: 307);

3. ა) ძველი და პოეტური, საღამოს ბინდი, შეღამება, შებინდება;

ბ) ეკლესიური, საღამოს ლოცვა (ქეგლ V: 1226);

4. მზის ჩასვლა, სიბნელე, საღამო, მწუხრი დაწვა-დაღამება (სინ. ლექ.: 306).

თანამედროვე ქართულში მწუხრის ნაცვლად ლექსემები **საღამო** და **ღამი** გამოიყენება.

ძველ ქართულში კი ამ ძირის კიდევ ერთი სიტყვა არსებობდა: **სა-მწუხრ-ო**, რომელიც ზუსტად იმ ტიპის აფიქსებითაა ნაწარმოები, როგორც სა-ღამ-ო. **სა-...-ო** იგივეა, რაც **სა-...-ე** დანიშნულების აფიქსები, ოღონდ ამას მეტი სასიცოცხლო ძალა აქვს (შანიძე 1980: 132).

სამწუხრო: 1. მწუხრის დროცა (საბა I: 450);

2. საღამოს ჟამისა (ნ. ჩუბ.: 348);

ლ. აბულაძე წუხ- ძირს უკავშირებს კიდევ ერთ სიტყვას "წყვიადი" (← წუხიადი ← წუხიადი) (აბულაძე 1987: 5-6).

"წუხ-ელ ფუძის წუხ- იგივე ძირეული ელემენტია, რაც თავის მხრივ, უდევს მწუხრ-ის, ხევეს. წუხრა ("საღამო", დღეს-წუხრ "ამ საღამოს") სიტყვებს და ის ძნელად დასცილდება წუხ- ზმნურ ძირს: და-წუხ-ვა // და-ხუჭ-ვა (წუხ-// წუხ-ელ-ის) (აქედან ჭუხ→ ხუჭ) ძირს, რომელიც აფხაზურსა (ა-წუ "ღამე") და სომხურშიც დასტურდება (არაბული 2001: 300).

გამოდის: მწუხრი, როგორც არსებითი სახელი მიღებულია შემდეგი კომბინაციით:

ზმნა → მიმღეობა → არსებითი.

მწუხრ-ის ზმნურ წარმოშობაზე მისგან ნაწარმოები მი-მწუხრი-ც მეტყველებს, რომელიც მისგან მი- ზმნისწინით განსხვავდება.

მიმწუხრი – 1. მიღამებული (საბა I: 482);

2. საღამოს, დაღამების ჟამს (ნ. ჩუბ.: 283);

3. საღამოს "მწუხრი" – "ვითარცა იგი მიმწუხრი მრ.: 253, "განთიადიდგან მიმწუხრამდე ვიდოდა" -საქ. მოც. 28, 23 (ძქელ: 248).

4. ძველი, წიგნიერი, იგივეა, რაც მწუხრი (ქეგლ V: 407).

ცის კარის "გაღების" შემდეგ იწყებოდა ცხრათვალა მზის ამობრძანების დიდებული მისტერია და თითქოს მისი თითოეული თვალი (სხივი) ნელ-ნელა გამოდიოდა ამ კარში. ცა იწყებდა *შერიჟება*-ს.

გაცისკრება → *შერიჟება* (თანამედროვე გაგებით "შერიჟება" შებინდების ტოლფასია) ბინდის პირი, დღე და ღამე რომ იყრება" (ფოჩხუა 1987: 67). ანუ ცა მტრედისფერად შეფერად-ღებოდა, სანამ მზე ამოვიდოდა (იქვე), რასაც მოჰყვებოდა *რიჟრაჟი* (არს. სახ.). *გაცისკრება* და *შერიჟება* თუ საწყისია, *რიჟრაჟი* უკვე არსებითი სახელია და ეს უკანასკნელი "შერიჟება"-ს შემადგენელი "რიჟუ" ძირისაგან არის ნაწარმოები ფუძეგაორკეცებით, მხოლოდ კომპოზიტის მეორე ნაწილში ი → ა- ს თვით რიჟუ ← რიჰ "დილა" (სვან.) (თოფურია 1979: 105).

გამოდის, ცის კარის დაღებას, ანუ *გაცისკრებას*, მოჰყვებოდა *შერიჟება*, ანუ *გარიჟრაჟი* (*გარიჟრაჟდებოდა*) და დილის ის პერიოდიც დაღებოდა, რასაც "რიჟრაჟი" ჰქვია, ანუ გვაქვს: ზმნა → საწყისი → არსებითი.

თანამედროვე ქართველის ცნობიერებაში კი ეს სიტყვები სინონიმებად ქცეულან (ცისკარი, რიჟრაჟი, განთიადი, ალიონი, აისი, დაფიონი – ფოჩხუა 1987: 67). ყველა ქართველური ტომის წარმომადგენელთა მიერ, ყოველ შემთხვევაში, ყველა წიგნიერი ქართველის მიერ ისინი ერთ ცნებად აღიქმებიან ("დილის დასაწყისად", "მზის ამოსვლად").

ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ სიტყვას "გაცისკრება" ქართული ენა არ იყენებს, მის ნაცვლად გვაქვს – "გაცისკროვანება", რაც ცის კარის გაღების ვნებითი გვარის ზმნის საწყისი ფორმაა (ზმნა ნასახელარია, "ცისკროვანი" ზედსართავი – გ. ლეონ., "მარიტა" – "გაცისკროვნებული – მიმღ. ნამყო დროის ვნებით, რაც *გაცისკროვანდა*, ცისკრის შუქით განათებული) (ქეგლ II: 1343).

თუ ზემოთქმულს გავითვალისწინებთ, გამოდის, ფრაზეოლოგიზმის გამარტივების შემდეგ მივიღეთ არსებითი სახელი:

ცის კარის გაღება → *გარიჟრაჟება* → *გარიჟრაჟი* → *რიჟრაჟი*.

1. *გარიჟრაჟი* – განთიადის დასაწყისი- რიჟრაჟი (მდრ. ალიონი, განთიადი, აისი);

"ღამე გამოეთხოვა ქვეყანას, ერთი კალთა ცისა აიხადა, გარიჟრაჟა" (ილია) (ქეგლ II: 1072).

"გარიჟრაჟა, მადლის მთებიდამ / ჩამოდის თავქვე ყორან სვავები" (ვაჟა (ბ): 60).

2. "ჯერ გარიჟრაჟი არ იყო, რომ გზას გაუუღვექით, მარწყვისფრად, შინდისფრად იღებება გარიჟრაჟი" (გ. ლეონ.: 128).

გარიჟრაჟდება – გარდაუვალი, ვნებითი-რიჟრაჟი დადგება, ინათებს (ქეგლ II: 1072).

ეს ფორმა რომ ნამდვილად ნაზმნარია, ამაზე გა- ზმნისწინიც მეტყველებს, სწორედ ამ გა- მარცვლით განსხვავდება იგი უკვე მყარ არსებითად ქცეული ლექსემისაგან "რიჟრაჟი".

"რიჟრაჟით საღამომდე სამზარეულოში მუშაობს" (მ. ჯავახ.: 292);

"მხოლოდ რიჟრაჟზე ჩამეძინა, როცა გავიღვიძე, სიცხე ღამეტყო" (მ. ჯავახ.: 462);

"დღეს დილით, რიჟრაჟზე კაიშაურის ქერივს სახლი გაუტეხეს" (მ. ჯავახ.: 100).

ქართ. რიჟრაჟი // რიჟრაჟი // რიჟრაჟი

მეგრ. რიჟრაჟი // რიჟრაჟი (ქაჯაია II: 529)

მორღა // მოღია "რიჟრაჟი" (იქვე: 316)

ჭან. –

სვან. "დილა"

რგჷი // რგჷიღბური (სვან. ლექ.: 691);

რიჟრაჟი – 1. რიჟრაჟი, გარიჟრაჟი, გაცისკრება, ბინდ-ბანდი (საბა I: 394);

2. რიჟრაჟი, გარიჟრაჟი, დილის სინათლის გამოჩენა, ბინდ-ბანდი (ნ. ჩუბ.: 335)

3. დილაადრიანად, გარიჟრაჟზე – " განთიად, რიჟრაჟის ოღენ ნიად აღდგა" (ქოსლ: 472);

4. "მსთუად" ბნელი, დღისა და ღამის გაყრის დრო: "მოგალს განთიად რიჟრაჟის ოღენ 0, II მფ. 7, 5 (იქვე: 347);

5. გათენების დასაწყისი – გარიჟრაჟი, განთიადი, ალიონი (ქეგლ V: 436);

6. რიჟრაჟი, გარიჟრაჟი, განთიადი, ალიონი, აისი – გათენება. შზის ამოსვლამდე... ირიჟრაჟებს, შერიჟრაჟდება, გარიჟრაჟდება, ირიჟრაჟებანდებს-ინათლებს. ცის პირი დაიდვრის (ფონსუა 1987: 67)

მეგრ. **რიჟრაჟი**, იგივეა, რაც რიჟრაჟი – რიჟრაჟი, განთიადი.

"რიჟრაჟი იგივეა, რაც რიჟრაჟი – ბინდ-ბანდი (საბა), ალიონი, იხ. გოთანა, ლიულაუ. შდრ. ძვ. ქართ. რიჟრაჟი "მსთუად" ბნელი, დღისა და ღამის გაყრის დრო (ი. აბულაძე)" (ქაჯაია II: 529).

ამავე დროს მეგრულში უფრო ხშირია ამ თვალსაზრისით **მოღია** // **მორღას** გამოყენება:

მოღია (მოღას) იგივეა, რაც მორღია – რიჟრაჟი, განთიადი

ოჭუმარეშ მოლია რდგ – დილის განთიადი იყო (ქაჯაია II: 316).

სვან. **რგჰი** (ბზ., ბქ.) – ნათელი, განათებული, განთიადი, სინათლე, სინათლიანი.

რგჰი ლი სერ (ბზ.) – უკვე განთიადია.

რგჰილისგაშ ნაჩომ ლგჰემ ესერ დემეგ ლი (ლნტ) – სინათლეში გაკეთებული (ნაკეთები) დაფარული არ არისო. რგჰი გტემ (ბქ) – ნათელი საქმე.

რიჰდ (ზს) ზმნს. – განთიადამდე. რიჰდ ანჯდს [ზურაღაშ] – განთიადამდე მოვიდნენ ქალები (სვან. ლექს.: 691).

"რგჰი" ი ("და" კავშ.) შეერთებული "ბურ"-თან გვაძლევს კომპოზიციას:

რგჰიდური – ბინდბუნდი, რიურაჟი: ალ ზურაღ რგჰიდურიჟი იგნაღ – ეს ქალი რიურაჟზე დგება.

მეთხტარ რგჰი-ბურიჟი ათაგან შეკტს – მონადირე ბინდ-ბუნდში გაუღდა გზას (იქვე: 691)

"რიჰო" სვანურში უძველესი საგალობელია, ისევე როგორც "ლილე". ვფიქრობთ, იგი უნდა ღვთაებისადმი იყოს მიძღვნილი და ეს ღვთაება უცილობლად არის "დილა" (რგჰი – "დილა").

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, რიურაჟი ფუძეგაორკეცებით მიღებული კომპოზიცია, რომლის ძირიც სვან. "რგჰი"-ა. სიტყვა **რიურაჟი** სვანურში არ გვაქვს ფიქსირებული, მაგრამ თუ იმას გავითვალისწინებთ, რომ "რიურაჟი" სვანური ძირის ფუძითაა ნაწარმოები, მაშინ თვით ეს ლექსემა საერთო ქართველურ ძირად შეგვიძლია გამოვაცხადოთ.

ისიც საინტერესოა, რომ "შერიჟება" თანამედროვე სასაუბრო ენაში თავისი მნიშვნელობით გარიურაჟება // შერიურაჟება-ს საპირისპიროა და "შელამება, შებინდება-ს" ნიშნავს.

შერიჟება: 1. შერიჟება, ბინდის პირი, შებინდება (საბა II: 291)

2. შერიურაჟება, შემწუსრება, შებინდება, сумерки (ნ. ჩუბ.: 421)

3. შერიჟება, შერიჟუნება, "დაბნელება", "მოსაღამოება": "შიეციოთ დიდებაღ უფალსა დმერთსა ჩვენსა, ვიდრე შერიჟებაამდე – 0, იერ. 13, 16 (ძქელ: 485).

გამოდის, თანამედროვე ქართულში კიდევ ერთი ანტონიმური წყვილი მივიღეთ: **რიურაჟი** და **შერიჟება**.

რიურაჟი-ს ანუ ტრედისფრად **გათენება**-ს // **დიღბანდ**-ს განთიადი მოჰყვებოდა, იწყებოდა თენება. ქართული აზროვნება ამ "ცნებას" ზმნის პირიანი ფორმით გამოხატავს: **თენდება** – დღე დგება, ნათდება, მოსინათლდება, განათდება, გათენდება (ფოჩხუა 1987: 67).

ქართ. თენდება // ნათდება; საგანთებლოს "გამთენიას" (მოს.: 304);

მეგრ. მოგოთანე // გოთანა "განთიადი", "გამთენია" (ქაჯაია I: 291);

ლაზ. მორღია, "განთიადი", "პირველი სხივი"; თე "სინათლე" (თ. კალან.: 23);

სვან. **ღუჭღუმშ შ** "განთიადი"; ლირტულ // ირჰწლი "გათენება" (სვან. ლექს.: 446)

ინჰრჰი // ინარნ // ინჰრიღ "ნათლება" (იქვე: 422)

ირჰი // ირჰი "თენდება"; ლურჰე // ლურჰე "გათენებულა" (იქვე: 525).

ტოპონიმები: 1. განთიადი – გაგრის რ-ნის სოფელი; 2. ხობის რ-ნის სოფელი; 3. ჩაის ფართი ეწოწონეში (სოფელი აბელათი). "განთიადი" ერქვა ამხანაგობას 30-იან წლებში. ჩაის მისი გაშენებულია" (ცხადია 1994: 46).

სავარაუდოდ სიტყვამ ასეთი გზა გაიარა:

ნათლება → თენდება → გათენება → განთიადი (ის, რაც უკვე გათენდა).

მოხეურში ამ მნიშვნელობით გამოიყენება "საგათენებლოს", რაც სიტყვა-სიტყვით ნიშნავს "გამთენიას" (ზმნიზ.) (მოს.: 304).

გა-თენ-დ-ებ-ა – გარდაუვ. ვნებ. გვარის; გაათენებს- ინათებს, გათენდება, განთიადი (დილა) დადგება, დღე დაიწყება; საპირისპიროა **დაღამდება** (ქეგლ I: 520);

"ოთხშაბათ დილა გათენდა, რა ავი დარი დგებო" (ქზ I: 203);

გათენდი, თუ გათენდები, მზევ, შინ შემოდიო" (ქზ X: 74);

"ჯერ კი არ გათენებულა, ცისკარი ბუუტავს ცაზედა" (ვაჟა ა): 519);

გათენებული – განთიადი, აისი: გათენებამ მოატანა (ქეგლ I: 97) – მიმდ. ვნებ. ნამყო:

1. დრო. როდესაც გათენდა, გათენების ჟამი, დღის დასაწყისი, აისი, ადრე, დილა, განთიადი, აღიონი (საპ. დაღამებული) (ქეგლ I: 520).

2. დილა მოახლოებული (საბა I: 96)

3. **გაცისკრება, ცისკარი** (ნ. ჩუბ.: 142);

4. გა-თენ-ებ-ა – სახელი გაათენებს, გათენდება ზმნათა მოქმედებისა (საპ. დაღამება) დღის დასაწყისი, განთიადი, აისი.

"გათენებამ მოატანა" (აკაკი). "ჯერ გათენება შორს იყო" (ვაჟა) – (ქეგლ I: 520).

5. გათენდა, ინათ (ლ) ა, მზემ კარგად ამოიარა, კარგა ხანია მზე ამოვიდა (სინ. ლექს.: 71); ეს სიტყვები თენ- და ნათ- ძირებთან არის დაკავშირებული;

სამეცნიერო ლიტერატურაში * **თენ-** ძირი საერთო-ქართველურადაა მიჩნეული:

"ქ. **თენ-** თენ-ებ-ა, გან-თენ-ა, "გათენდა"...

მ. თან- თან-აფ-ა "თენება, განთიადი, აღდგომა", გო-თან-დ-უ "გათენდა", გო-თან-ელ-ი "გათენებული";

ლ. **თან-** თან-აფ-ა, "ნათება"; თან-უნ- "ანათებს"; ქო-დო-ლო-თან-უ "გაანათა",

მ-თან-ურ-ა "ციცინათელა", დო-ლო-თან-ერ-ი "განათებული";

სვ. **ლი-თნ-ე** "დაბადება, გაჩენა"; ა-ხ-თენ-ან "გაუჩნდა" ლწ-თნ-ე "გაჩენილი, დაბადებული". მეგრული და ლაზური **თან-** ზუსტად შეესატყვისება ქართ. **თენ-** ძირს.

შესატყვისობა სვანური *თფ-/ თნ-* და არც ისე ძალიან არის დაშორებული ქართული ფუძის მნიშვნელობასთან... ქართული და მეგრული ენების მასალა დააკავშირა ი. ყიფშიძემ (ყიფშიძე 1914: 240); ლაზური ეკვივალენტი გამოავლინა არნ. ჩიქობავამ (ჩიქობავა 1938: 277); სვანური – გ. კლიმოვმა (ЭСКЯ: 92). მან საერთო-ქართველური ფუძე-ენის დონეზე აღადგინა **თფ-*, ხოლო ქართ. -ზანური ერთიანობის ხანისათვის – **თფ-ებ-ა* (ЭСКЯ: 92)" (ქეელ: 147).

ა. არაბულმა ერთმანეთს დაუკავშირა **თფ-*, **თეჟ-*, **თერ-* ძირები; "რეკონსტრუირდება ფუძეები: * თევ-, *თენ-, *თერ- (არაბული 2001: 118). საბოლოო ჯამში:

**თევ-// თიჟ-* ძირი აღდგება ქართულსა და სვანურში:

ქ. თევ-; თევ-ა; მ-თი-ებ-ი; გან-თი-ად-ი; მ-თოვ-არ-ე...

სვ. თაჟ-/თუჩან –თაჟ-ე "გააჩინა"; თჟ-ეთ-ნ-ე, თჟე-თუნ-ე "თეთრი".

"თევ- უდევს საფუძვლად მ-თი-ებ- ←* მ-თევ-ებ- (დისიმილაციით), მ-თოვ-არ-ე ←* მ-თევ-არ-ე (ასიმილაციით) ... ქართ. თევ-ის შესატყვისი უნდა იყოს სვ. თეჟ, თაჟ ← თეჟ; თუ← თეჟ, რაც გამოვლინდება ან-თაჟ-ე "გააჩინა", თჟეთნე // თჟეთჟნე, "თეთრი" ფორმებში. სავარაუდოა, სვან. თჟეთნე // თჟეთჟნე რედუპლიკაციის შედეგად იყოს მიღებული (სარჯველაძე 1980: 120). ქართული და სვანური ენების მასალა შეაპირისპირა ზ. სარჯველაძემ (1961: 172, 1980: 120)" (ქეელ: 145-146).

თვით სიტყვა *განთიადი* ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლებში უმეტეს შემთხვევაში ვითარებითი ბრუნვის ფორმით იყო წარმოდგენილი:

"განთიად რიურაჟუს ოდენ გამოვიდეს მისგან ორი ვარსკვლავი" (ქც. შატბ.: 108, 14);

"განთიად რიურაჟუს ოდენ აღდგა" (მრ. 1, 35); "თანა წარვიდოდეს განთიად" (ხანძ: 85).

ლექსება რომ ნაზმნარია, ამაზე გან- ზმნისწინიც მეტყველებს. "მასში გვაქვს გან- (ზმნისწინი), -თი-ძირი *თეჟ- // თიჟ-; -ად ვით. ბრ-ის ნიშანი, -ი სახ. ბრ-ისა" (ქეელ: 146). იგი რომ ზმნური წარმოშობისაა, ამაზე მეტყველებს მისი უძრავლეს შემთხვევაში ზმნის სახით გამოყენებაც, სამაგიეროდ, ზმნა დ-ონიანი ენებითის ფორმისაა, რაც, მეორე მხრივ, მისი სახელიდან წარმომავლობის მაჩვენებელია (შანიძე 1980: 33-39).

ჩვენი მაგალითი ნათლად ადასტურებს მოსაზრებას, რომ ზმნებსა და სახელებს ერთი და იგივე ძირები აქვთ, მხოლოდ სხვადასხვაა მათი გაფორმების გზები (არაბული 2001: 288).

მნიშვნელობის მიხედვით სიტყვა *განთიადი* არ შეცვლილა საუკუნეების მანძილზე და ახალ ქართულში მას ერთი მნიშვნელობა აქვს.

განთიადი: 1. არს მოწვევა ნათლებისა (საბა I: 152).

2. დილის მოახლოება, გათენება, გარიურაჟი (ნ. ჩუბ.: 165),

3. "ცისკარსა", "გაცისკრებულსა" (ქეელ: 37);

4. ა) გათენების დასაწყისი, გათენების უამი – აისი, გარიჟრაჟი, ალიონი:

"ნიაგმაც აღმოსავლეთით აწ განთიადი გვახარა" (ს. შანშ.);

ბ) გადატ. წიგნ. დასაწყისი რისამე, ადრეული პერიოდი – ადრინდელი ხანა.

"ჩემი ხალხის ღიდებისა ჩანს განთიადი" (ილია) (ქეგლ II: 988).

განთიადი სხვადასხვა ბრუნვის ფორმითა და ფუძეგაორკეცებით წინადადებაში დროის გარემოებად გამოიყენება:

"გზა ჰყვე წმიდათა ამათ და ხვალე განთიადითგან ვიდრე მწუხრადმდე რაოდენი შემოწერით შემოვლონ, მომიცემიეს მათდა..." (ზარზმ.: 194 11-12).

"სალამი ლექსებს!

გულმხურვალე სალამი ლექსებს- განთიადისას

მზესთან ერთად დაბადებულებს!" (მ. მაჭ.: 180).

მეგრულ-ჭანური და სვანური მასალა განთიადსა და მის გამომხატველ "მნიშვნელობას" აშკარად ზმნებად წარმოადგენს (ლექსიკონებში მასალა საწყისის სახითაა ფიქსირებული), ანუ ქართველური ენები "სიტყვათწარმოქმნის" თვალსაზრისით საგანს წარმოგვიდგენენ როგორც მოვლენას, "ხოლო სალიტერატურო ენაში სახედლების მომენტი საგნობრივია, მაგრამ ზმნური შინაარსისა" (არაბული 2001: 305).

თანამედროვე ქართულში **განთიად**-ის სინონიმებად გვაქვს: **აისი**, **ალიონი** და **დაფიონი**; თუმცა თავისი მნიშვნელობებით ამ სიტყვებს თავის დროზე საკუთარი სხვა "მნიშვნელობები" და დანიშნულება ჰქონდათ.

აისი არსებით სახელად საბასთან, ნ. ჩუბინაშვილსა და ი. აბულაძესთან არ გვხვდება. მას არც თ. ბატონიშვილი ადასტურებს, რაც იმაზე მეტყველებს, რომ მას ძველი და საშუალო ქართული ენა არ იცნობს. საბასთან **აის-** "აღმა მიმავალს" ნიშნავს (საბა I: 33)

სიტყვის განმარტება ქეგლ-ში გვხვდება: **აისი** – 1. გათენება, გარიჟრაჟი.

"საღამოს მოვიდოდა გვიან, იკითხავდა თინათინს და აისამდე იჯდა აივანზე (რ. გვეტ.) (ქეგლ I: 214);

2. (წიგნ.) გათენება, გარიჟრაჟი (ქეგლ (ე): 20);

3. ნ. განთიადი (სინ. ლექ.: 12);

4. ცის კიდურის წითლად შეღებვა მზის ამოსვლის წინ (ფონხუა 1987: 67);

ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში აღნიშნულია, რომ ეს წიგნის გზით გავრცელებული ფორმაა (იქვე: 20). ენის ლექსიკურ ფონდში უნდა გაბატონებულიყო XX ს-ის 20-30-იან წლებში. ვფიქრობთ, მისი სამეტყველო ენაში წინ წამოწევის მიზეზი **დაისი**-ს ანტონიმურ სიტყვად გააზრებაა. **დაისი** კი ზ. ფალიაშვილის ოპერის სათაურის გამო გახდა ცნობილი. მას აქვს მეორე ფორმაც: **დაისღამე**.

დაისღამე (ქართლური) – ახლად შეღამება, დაისი (ქტოსკ: 173);

დაისღამე ქეგლ-ში არ გვაქვს. სამაგიეროდ, გვაქვს **დაისი**.

დაისი – 1. შხის ჩასვლის დრო, სადამო ხანი, მწუხრი (ქეგლ III: 386).

2. შხის ჩასვლა (სინ. ლექ.: 129).

3. შხის ჩასვლის დრო, სადამო ხანი, (ფონხუა 1987: 67).

ა-ისი და **და-ისი** ერთმანეთისაგან ზმნისწინებით განსხვავდებიან და, თუ საბასთვის **აის** "აღმა მიმავალს" ნიშნავს, **დაისი** ლოგიკურად "დაღმა მიმავალს" უნდა ნიშნავდეს. გამოიყოფა **ა-** და **და-** ზმნისწინები, რაც ახალი ქართულისათვის დამახასიათებელი ფორმებია.

თავის მხრივ, **აის-** და **დაის-** ლექსემები სამეცნიერო ლიტერატურაში განხილულია, როგორც ვალ- ზმნის ფუძიდან ნაწარმოები (არაბული 2001: 280). ამავე დროს ავტორმა ყურადღება მიაქცია ხევესურულ ფორმებს: "ჟამი მივია, მოვია, მუცოს თორღვაის კარადა" და აღნიშნა: "აქ შეიძლება იგივე ვი- ფუძე იყოს, რაც მივის სტატიკურ ზმნაში გვაქვს და მისი დინამიკურობა ზემოწარმოდგენილ შემთხვევებს ამოუდგებოდა გვერდით, აქვე საყურადღებოა ზოგი სხვა თავისებური ფორმა: შეის ხასობს, გაის ქუმობს" – ვტ., 761), საბას მიერ განმარტებულია მისი, აის, შეის ფორმები. თუშური მოის, ჩაის... ამასვე დაუკავშირდება აისი და დაისი" (არაბული 2001: 235).

ცოდნის თანამედროვე დონეზე გამოდის, **აისი** და **დაისი** ფორმები მიღებულია ვალ-/ვედ-/ვიდ- ზმნის ძირიდან, სადაც ხმოვნებს შორის იკარგება **დ** თანხმოვანი. ქართველურ ენებში ლექსემები **აისი** და **დაისი** საერთოდ არ ფიქსირდება.

სიტყვა **აისი**-ს პარალელურ ფორმად ქართულში გამოიყენება **ალიონი**.

ქართ. ალიონი //იალონი // იალომი (საბა I: 255);

იალონი (ღლონტი 1983: 107); საალიონოდ "ალიონზე" (მოს.: 302);

მეგრ. ალონი (ყიფშიძე 1914: 194) // იალონი (ყიფშიძე 1914: 247);

ალიონ-ი // ალენი// ალონ-ი // ადონ-ი (ქაჯაია I: 182);

ჭან. – ალიონი (კარტოზია 1972: 87);

სვან. – ძაღენ "ალიონი" (სვან. ლექ.: 637).

მეგრულ-ჭანურსა და სვანურში ლექსემა ქართულიდან არის შეთვისებული, რადგან ქართული ამ ენათათვის ერთადერთი სამწერლო ენაა და გასაკვირიც არ არის მისი გავლენა. სიტყვათა ალომორფული რაოდენობის თვალსაზრისით მეგრული გამოირჩევა, სადაც ალიონის გვერდით ალონი, იალონი, ალენი, ადონ-ი არსებობს. სვანურის ძაღენ ფორმა მისთვის ამოსავლად მეგრულ იალონ-ს გვაგულისხმევინებს.

განმარტებებში სხვაობა თითქმის არ გვაქვს.

ალიონი – 1. გაცისკრება, იალომი, იალონი - "უწინარეს განთიადისა", რა ღამე და დღე გაირჩეოდეს (საბა I: 255);

2. დილის სინათლის გამოჩენა უწინარეს მზის ამოსვლისა (ნ. ჩუბ.: 135);

3. რიურაუი, განთიადი, დილის ცისკარი;

"ამოვარდა ალიონიც" (ილია);

"ამოიწია ალიონმა და გაისმა არემარეში მამლების ყივილი! (ე. ნინოშ.) (ქეგლ I: 278).

4. გათენება, მზის ამოსვლამდე, რიურაუი, გარიურაუი, განთიადი (ფოჩუა 1987: 67);

5. ბნელ-ნათელი, მტრედისფრად ნათელი: "ბნელ-ნათელით გაუდექით გზას" (მობ.: 182).

6. ალიონზე – ზმნს. გარიურაუზე, გათენებისას: "ღამის სიოც კი არ დაძრულა, მხოლოდ ალიონზე, თითქო ქვეყანამ ამოისუნთქაო, ერთი გაინძრა ხის წვერები" (ე. ნინოშ.) (ქეგლ I: 278).

საალიონოდ – ალიონზე, გამოენიას:

"საალიონოდ გადასცდი ჯუთის სამარას-გორასა" (მობ.: 302).

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, **ალიონის** ყველაზე მეტი ალომორფული ფორმა მეგრულში გვაქვს:

"მარას გილაბაცანცაღანთო ალიონზე შესხერიშა" – გზაზე დაგკანკალებთ ალიონიდან შუალამემდე.

"ალონც გემორღვანდეს" – ალიონზე წამოგვერიდნენ (ქაჯაია I: 182).

"მაჟირა დასე, მუჭო ალონქე ქუერადუენი" – მეორე დღეს, როგორც ირიურაუა (განთიადი დადგა) (იქვე: 183).

"ანწ (ი) ქმადერთ ეზმანხანც იალონქე – გოთანაქ" – აწი მოადგა ამდენ ხანს იალონი-გათენება (ქაჯაია II: 159).

"იალონიშ ენადგინა ვორწყეთ პირველ ჩხორია" – განთიადზე ამდგარი ვხედავთ პირველ სხივს (შდრ. გურ. იალონი-ალიონი (ალ. ღლონტი)) (ქაჯაია II: 159).

სვანურში სიტყვა მხოლოდ ლენტეხურშია ფიქსირებული ძალენ-ფორმით. ამიტომ სალიტერატურო ენის გავლენაზე შეგვიძლია საუბარი. ალოფონი ზუსტად იმეორებს გურულ და მეგრულ იალონს, მხოლოდ სიტყვის თავში ი-ს დასუსტების შედეგად მივიღეთ *ჲ*: ძალენჟი ჳელენი მტქში – მეკვლე ალიონზე მოდის (სვან. ლექ.: 637).

ლექსემა ალიონის შესახებ ი. ყიფშიძე წერდა, რომ ბერძნული ნასესხობა გახლავთ: "αλιος, αλιοςιο – "დილის ცისკარი": ართი ოჭუმარესე გეოლე ალიონში – ერთ დილით ის ალიონზე წამოხტა (ყიფშიძე 1914: 194).

ღაფიონი – ეს სიტყვა მხოლოდ სალიტერატურო ქართულშია ფიქსირებული. თავისი აგებულებითა და დაბოლოებით იგი ძალზე წააგავს ალიონს, რის გამოც ვთვლით, რომ ესეც

ბერძნული ნასესხობა: *აღ-იონი*, *დაფ-იონი*, ორივე იონზე ბოლოვდება, რაც ბერძ. *iosio* დაბოლოების ქართული ეკვივალენტია.

დაფიონი – 1. ცად ფერად-ფერად აღვარება, გაცისკრება (საბა I: 108-109);

2. ა) დაფიონა – ცათ ელვარება ფერად-ფერად ღრუბელთა შორის მზის ამოსვლის წინ, ანუ დასვლაზედ საღამოს (ნ. ჩუბ.: 198);

ბ) დილით მზის ამოსვლის წინ ელვარება ღრუბელთა შორის ფერად-ფერადი, დაფიონი (ნ. ჩუბ.: 198) (ქეგლ III: 205);

3. წიგნ. ცის კიდურის (ჰორიზონტის) აღისფრად შეღებვა მზის ამოსვლის წინ, აისი, აღიონი, განთიადი (ქეგლ (ე): 199; ქეგლ III: 204);

4. დაფიონზე – ნ. გათენებისას (სინ. ლექ.: 149).

განმარტებაში მხოლოდ ნ. ჩუბინაშვილს აქვს მითითებული, რომ ასეთი "ელვარება" საღამოსაც, მზის ჩასვლის დროსაც ხდება, მაგრამ ასეთ მოვლენას ის განსხვავებული სახელით მოიხსენიებს: "დაფიონა" და არა დაფიონი. ჩანს, მისი "დაფიონა" "მკვედრის მზის" შესაბამისია.

ქეგლ-ში ამ ლექსემის წიგნურ გზაზე მითითება, ვფიქრობთ, კიდევ ერთი დამადასტურებელია მისი ბერძნული ენიდან სესხებისა.

თანამედროვე სამეცნიერო ქართულში *დაფიონი* არ იხმარება. მიგვაჩნია, არც *აღიონი* შეგვხვდებოდა ცოცხალ სამეცნიერო ენაში, რომ არა ერთ-ერთი სატელევიზიო არხის დილის საინფორმაციო პროგრამა "აღიონი".

ჩვენი მსჯელობიდან ნათლად ჩანს, რომ:

აღიონი, *აისი*, *განთიადი*, *დაფიონი* და *ცისკარი* თანამედროვე ქართულში და ქართველურ ენებში ერთურთის სინონიმებია. თუ აღიონსა და დაფიონს გამოვრიცხავთ, როგორც ნასესხებ სიტყვებს, სინონიმად სამი ლექსემა მაინც დაგვრჩება:

აისი // განთიადი // ცისკარი.

სინამდვილეში კი თავიდან ეს სიტყვები სინონიმები არ იყო. თითოეულ მათგანს საკუთარი მნიშვნელობა და დანიშნულება ჰქონდა დღე-ღამის ციკლური დროის აღრიცხვაში. საათის, როგორც დროის უნივერსალური საზომის, შემოღების შემდეგ კი მათი ეს საჭიროება "გაქრა" და დაკარგულმა ფუნქციამ ისინი სინონიმებად აქცია, თორემ თითოეულს ციკლურ დროში თავისი თანმიმდევრობა ჰქონდა. ამაზე მათი განმარტებებიც მეტყველებს, რის მიხედვითაც თანმიმდევრობა ასეთი იყო:

1. ცისკარი – ცის აღმოსავლეთით მდებარე კარის გახსნა და მთიების ამობრძანება;

2. განთიადი – ცის მტრედისფრად შეფერადება ანუ შერიჟება;

3. აისი – მზის კიდევ უფრო ზემოთ აბრძანება, რაც ქართულ-ქართველური აზროვნებისათვის დამახასიათებელი აღქმაა.

ქართ. **დილა**;

მეგრ. ორდო "заря, утро" – "განთიადი, დილა"(ციფშიძე 1914: 294)

ოჭუმარე "დილა" (იქვე: 295)

ოჭმარე, "დილა" (ქაჯაია II: 468);

ლაზ. ორდო // ოდორ (ქუთელია 2005: 83);

ჭუმანი // ოჭუმარე (ქუთელია 2005: 98);

სვან. ჰამ (ზს) "დილა" (სვან. ლექს.: 892)

რგპი "დილა"³⁵ (იქვე: 691);

დილა – 1. გაცისკრებასთან ნახე (საბა I: 225);

2. ჟამი გარიჟრაჟითგან ვიდრე მზის ამოსვლამდე და ვიდრე შუადღემდე – ხოლო ჟამნი დილისანი შედგებიან ესრეთ: მცირედ დღის ნათლის გამოჩენას ეწოდება რიჟრაჟი, გარიჟრაჟი და გაცისკრება, შემდგომად მისსა უმეტესსა გათენებასა – განთიადი, დილბანდი და მტრედისფრად გათენება და რა დღე-ღამე გაიძრის, ვიდრე მზის ამოსვლა ნათელსა – აღიონი, ხოლო დილით მზის ამოსვლის წინ ელვარებასა ღრუბელთა შორის ფერად-ფერადი დაფიონი (ნ. ჩუბ.: 205);

3. დღის დასაწყისი (ქეგლ (ე): 213); დღის დასაწყისი, დღის პირველი ნაწილი, დღის ადრეული საათები, დრო მზის ამოსვლიდან შუადღემდის (დაახლოებით 12 საათამდე) – (ქეგლ III: 1183).

"დილა საღამოს ნიშნს უგებს" (ვაჟა (ა): 87).

"წესია, გამოჰვხიზლდებათ / მეორე დილას მოვრალეებსა" (ვაჟა (ა): 486);

"ხალხმა დილისაკ-დილიან თავ ერთად მოვიყარეთა" (ვაჟა (ბ): 486);

"ნუ მოგვტყვ მხარსა- თუ კი გწამ / მაღლი დღევანდელ დილისა" (ვაჟა (ბ): 488);

სიტყვა **დილა** თავიდანვე მოექცა მკვლევართა ყურადღების არეში. ი. ჯავახიშვილმა ქართული სიმღერების მისამღერების მეშვეობით გაარკვია, რომ "ო, დილა", "დელია-დელა", "ა, დილა" (ქსპ X: 281; 284; 384) მიმართვაა რომელიღაც ღვთაებისადმი და ეს ღვთაება შუმერული დილ-ბატის (იმოწმებდა გინზელს) პირველ ნაწილს დაუკავშირა (ჯავახიშვილი 1950: 149).

"ვენუსის ანუ აფროდიტეს მნათობის ნამდვილი საკუთარი სახელი ბაბილონურში ყოფილა **დილ**. ქართულად ამ მნათობს ცისკრის ვარსკვლავი ეწოდება, იმიტომ რომ სწორედ

³⁵ განხილული იყო სიტყვასთან "რიჟრაჟი".

ის არის მზის ამოსვლის წინამორბედი და პირველად გამოჩნდება ხოლმე. "საცისკრედ აღმოვაღს" თუ არა, უკვე დილა იწყება. მაშასადამე არსებითად სადილე ვარსკვლავია (იქვე: 149). ეს კი ისევ და ისევ ჩვენი წინაპრების უძველეს რწმენა-წარმოდგენებთან არის დაკავშირებული, როცა ცისკრის ვარსკვლავი// მთიები ადებს აღმოსავლეთით ცის კიდურზე მდებარე კარს და მზის პირველ სხივს აძლევს გზას ანუ "ცის კარი რომ იღება" (ჯავახიშვილი 1979: 148). მეცნიერისათვის ქართული **დილა** თავდაპირველად ბაბილონურში დაცული აფროდიტეს ვარსკვლავის **დილ-ბატის** მნათობი ღვთაების აღმნიშვნელი ყოფილა, ჯერ ვითარცა დილის ცისკარი, შემდეგ უკვე, როგორც მხოლოდ თვით ამ დროის მანძილის სახელი (ჯავახიშვილი 1950: 150).

ეს აზრი ნ. ჩუბინაშვილის მონაცემებითაც დასტურდება, რომელთანაც დილა "იყოფა" გარკვეულ ნაწილებად, რაც კვლავ უძველეს რწმენა-წარმოდგენებთან არის დაკავშირებული.

ქ. ლომთათიძემ გაარკვია, რომ "ვეფხისტყაოსანში" **დილ-ბატი** "დილ" სახითაა წარმოდგენილი:

"ოხრად გაუხუდი ყოფასა მათ საღამოსა და დილსა,
ვუხმობ ყავთა და ყორანთა, მათ ზედა ვაქნევ ხადილსა" (618).

დილ- ფუძეა მისთვის ამოსავალი "დილა" სიტყვისათვის. თავისი მოსაზრების დასტურად მეცნიერს მოჰყავს ამ ლექსემასთან დაკავშირებული "სა-დილ-ი", რომელიც სწორედ **დილ-** ფუძიდან არის ნაწარმოები. "მაშასადამე, ასეთი სახეობა (დილ-) უნდა არსებულიყო კიდევ. ამას სარწმუნოს ხდის თვით სა- თავსართიანი წარმოებების ბუნება ქართულში" (ლომთათიძე 1966: 36).

სადილი თავისი მნიშვნელობით "დილის საჭმელია", მაგრამ ტრადიციულად ჭამენ არა დილით, არამედ შუადღისას სამხრამდე (იქვე: 38), საბასთვის ის "II ან III უამის საჭმელია სამხარზე ადრე" (საბა II: 53).

ასევე **დილ-** ფუძის სახით შედის იგი ფუძეგაორკეცებით გამოყენებულ ზმნიზედაში:

"როვილსა დებს ღამეობითა, / დილ-დილ გორავენ ნისლეები" (ვაჟა (ა): 62);

გ. ჩიტაია თვლის, რომ **დილა** ← **დილ-ბად** // **დილ-ბატ** დილის მნათობს, დილის მზეს გულისხმობს (ჩიტაია 1941: 325).

დილა-ში ფუძის ბოლოში → სახელთა მაწარმოებელი სუფიქსია, მას კანონზომიერად შეესატყვისება მეგრული და ლაზური -ა (კლიმოვი... 1964: 21).

ქართული მისამღერების მიმართვებში ღვთაების ეს სახელი **დილა** (ქართლ-კახური), **დელა** (გურული, იმერული) გახმოვანებით უდერს. ვფიქრობთ, მათ კიდევ ერთი ნომენიცი უნდა დაეუკავშიროთ, ეს არის ნადირობის ქაღღვთაება **დალი**, რომლის სახელიც მარტო სვანურ თქმულებებსა და ლექსებში როდი გვხვდება. მას იცნობს აღმოსავლეთ საქართველოს

სიტყვიერებაც "დალაის", "დალაობის" ფორმით (ქზ I: 40-41). ეს ის ღვთაებაა, რომელსაც კოჭებამდე სცემს ოქროს ნაწნავები და სახით ცის მნათობს ჰგავს. ... ადვილად არ ეჩვენება ადამიანს. ის კლდეების დედოფალია (იქვე: 44). გ. ჩიტაიას მიხედვით, სწორედ იგი უნდა იყოს "დილის მზე" და ამაზე სწორედ მისი გარეგნობა მეტყველებს. "ვეფხისტყაოსნიდან" კი ცნობილია, რომ ქართველებსაც გვეყოლია სამი მზე: " მო-ცა-ვიდნენ სამნი მზენი" (1312..). ეს "სამი მზე", სვანური ფოლკლორის მიხედვით, არის:

დალი – ლილე – ბარბოლი.

დილის მზე ანუ დალი – სვან. დალ- // დალ-. არსებობენ დალ-ებ-ი (ქართულ საკუთარ სახელში **დალი** ბოლოკიდური ი მოგვიანებით არის განვითარებული). ამ მოსაზრებას მხარს უჭერს მთის კავკასიურ ენათა მონაცემებიც. ჩეჩნურში ღმერთს დალე – Dale – დაილა ეწოდება, ქისტურად დალა – Dala, წოგურად – Dale (გიულდენშტედტი 1964: 121, 340).

სწორედ დილ ← დალ უნდა იყოს მისი საერთოკავკასიური ფუძე.

"**დალი** არაა ლოკალური სვანური მოვლენა. ის იმდროინდელი ქალღმერთია, როცა ქართველური ტომები მთლიანობას წარმოადგენდნენ და ცალ-ცალკე არ იყვნენ. საერთო ფონდიდან, როგორც პირობითად ვუწოდებთ, ამირანის ტომის მითოლოგიას ყველა გამონაყოფმა წამოიღო თავისი მემკვიდრეობა (ჩიქოვანი 1959: 267). "ბარის რაიონებში პირველყოფილი მითოლოგიური პერსონაჟის სრული ტრანსფორმაცია მოხდა ნადირთუფროსის დარგობლივი ღვთაებიდან ქრისტიანული პერიოდის მანე ალამდე. სვანეთმა შედარებით სრულყოფილად დაიცვა ნადირთა მწვემის პირვანდელი სახე, თუმცა აქაც, ენგურისა და ცხენისწყლის ხეობებში, კეთილი ღვთაების ბოროტ არსებამდე ჩამოქვეითება აშკარად იგრძნობა" (ქზ I: 40) .

1) ბ. აბაშიძის თქმით, დალი იბერიულ-კავკასიურ პანთეონში მატრიარქატიდან მომდინარე ქალღვთაებაა. მისთვის: "ეს ის ღვთაებაა, რომლის საგალობლები "დელიას" ან "დივლი-დალაღეს", "დილიღმეს", "არიო დილას" თუ "ნანა დილას" სახით შემორჩა ჩვენს ხალხურ სიმღერებს. ნადირთ მწვემს დალის საქართველოში უკვე ღვთაების ნიშნები გამოაჩნდა. ამის დამამტკიცებელია მისი ასტრალიზაცია და სახელწოდებანი: "ტყაში მაფა" და "დიოფალი დალ" " (აბაშიძე 1984: 7).

2) ბ. აბაშიძემ გააიგივა "დალი", "ალი", "ჰალი", "ჰალუ" (იქვე: 7).

ის ნადირთპატრონი კი არა, დილის მზეა! ანუ დილ-დალ- ძირი გვაქვს.

ქ. ლომთათიძე თავის სტატიაში დილ- ვარიანტის გაჩენის სხვა ვერსიასაც გვთავაზობს: "იგივე **დილ-** ფუძე გარკვეული ფონეტიკური ცვლილებებით შეიძლება **დლე** სიტყვასაც დაკავშირებოდა. დლე ფუძის გამარტივება, კერძოდ, დლ კომპლექსში ღ-ს დაკარგვა, როგორც ცნობილია სპეციალური ლიტერატურიდან, სისტემატურ ხასიათს ატარებს. მაგ.: მარადის,

სამარადისო (←მარადის, სამარადისო); -მდე (-მდის) თანდებული მი-დღე... მეგრულშია დამორჩილი ← დღამორჩილი და სხვა..." რის მიხედვითაც დაასკვნა, რომ "დიღ ფუძისათვის ამოსავალ სახეობად შეუძლებელი არაა ყოფილიყო * დღიღ, ოღონდ გასარკვევი, დარჩებოდა –იღ, რომელიც აქ ახალ საწარმოებელ სუფიქსს წარმოადგენს, თუ ამოსავლად სავარაუდოა დღელ- ფუძის ვარიანტი" (ლომთათიძე 1966: 37).

ცოდნის თანამედროვე დონეზე ჩვენთვის ცხადია, რომ დღე-ღამის ლექსიკა, განსაკუთრებით კი დღის ლექსიკური ერთეულები დაკავშირებულია წარმართულ აზროვნებასთან: **დღე ↔ მზე** ჩვეულებრივი მოვლენაა ქართველური და კავკასიური ენებისათვის. ამიტომ ვფიქრობთ, რომ დღის "დანაწილების" საქმეში წარმართული რწმენა-წარმოდგენები იქნება გადამწყვეტი და ღვთაება **დიღა // დაღი**-ს მისი ერთ-ერთ ნაწილში წარმოდგენა უფრო მართებული უნდა იყოს. თუმცა **დღიღ→ დიღ**, თავის მხრივ, იმ ფაქტზე მეტყველებს, რომ **მზე ↔ დღე** (მზე უზენაესი ღვთაება) არის ძირითადი ორიენტირი დღე-ღამის ლექსიკის ჩამოყალიბების საკითხში.

ქართველური ენები **დიღ-** ფუძეს არ ადასტურებენ. იქ სულ სხვა ძირებია წარმოდგენილი. ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ თითოეული ენა რამდენიმე სიტყვით წარმოგვიდგენს დროის ამ მონაკვეთს. მეგრული:

1. ორღო "ცისკარი, დიღა" (ყიფშიძე 1994: 294), ოჭუმარე "დიღა" (იქვე: 295), ჭუმე // ჭუმანი "ხვალე" (ყიფშიძე 1914: 393);
2. ორღო // ოჭუმარე "დიღა" (ბ. კილ.: 15-16);
3. ორღო // ოღორ "დიღას, დიღას ადრე" (ქაჯაია II: 468);

გოთანდღ ორღოქ – გათენდა დიღა (ქაჯაია II: 442);

მატაროზე ორღოშე იხინებენია – დარი დიღიდანვე იცნობაო (ქაჯაია II: 442).

ორღო "ადრე, ჩქარა, სწრაფად" (ნ. მარი) (ქაჯაია II: 443);

ორღონალი "საადრეო", ორღო – ორღოთ // ოღორ-ოღროთ ზმნზ. დიღ-დიღით, დიღაობით: ორღო-ორღოს მიიშუე ყანაშა- დიღ-დიღით მიდიოდა ყანაში (ქაჯაია II: 443).

ორღო // ოღორ ძირი ქართ. დრო-ს უკავშირდება.

მეორე ძირი, რომელიც მეგრულში გამოიყოფა არის **ოჭუმარე // ჭუმანი // ჭუმე**, რაც ლაზურშიც დასტურდება (ჭუმ-ან-ი// ო-ჭუმ-ე // ჭუმ-ენ // ჭუმე "დიღა, ხვალ" (პ. ჭარაია, ი. ყიფშიძე) (ჭმქშლ: 196).

ორი სქანი აზრი მირეუ ოჭმარე დო გიღართასგ – მუღამ შენი ფიქრი (აზრი) მაქვს დიღას და მზის ჩასვლის წინ.

ართ ოჭმარეს მივოჯინინი, მეუტებუდეს ხვარხვალი – ერთ დილას რომ დავხედე, მიეტოვებინათ ძრომა (მოძრაობა, ხვანხვალი).

ოჭმარეს ვაგმაჯენა ეუდუფეში კარეფი – დილას ვერ გავაღებთ სახლების კარებს (ქაჯაია II: 468);

ზმნისართი "ამ დილას", "ამ დილით" არის *ამჭვანი // ამჭუანი // ამჭუენი*:

მა დო ჩქიმი მაჭუალი წორო ვორდით ამჭუანი – "მე და ჩემი მწველი ერთად ვიყავით ამ დილით"; ოჭუმე ბიდათ ლივადისა- "ხვალ წავიდეთ ყანაში", სი ჰანტლა ჭუმანი ბაზარში ვა იდი ი? – "შენ დღეს დილას ბაზარში არ წახვედი?" (ქაჯაია I: 185).

ჭუმე...ჭუმე ლუშჯი, ჭუმენ საბაპტან – "ხვალ, ... ხვალ საღამო, ხვალ დილით":

ჭუმანი დიგუ-შ-გულე ონჯირეს ქეისელე – "დილა რომ გათენდა ("რომ შეიქმნა"), საწოლიდან ადგა." ჭუმანიშ უკულე მუ-თი ვა მიშვომაჯუნ – "დილას აქეთ (შემდეგ) არაფერი მიჭამია" (ჭმქმლ: 196).

ჟურ საათიშა ჭუმანინერი დურსეკე ვიგურაფთ – "ორ საათამდის ხვალინდელ ჩვენს გაკვეთილებს ვსწავლობთ". ჭან.: ოჭუმე ჭუმანიში ბათომიშა ბიდარ, ოჭუმე ეჟმა მბათომიშე მოფთარ- "ხვალ დილას მე ბათომში წავალ, ხვალ შუადღისას მე ბათომიდან მოვალ". ჭუმე ბელქი კაი ორა იღვასენ – "ხვალ ეგების კარგი ამინდი იქნეს" (ჭმქმლ: 196).

მეგრული და ლაზური ენების მასალა შეაპირისპირა არნ. ჩიქობავამ:

"ძირეულია ჭუმე; მას ჭანურში ორგვარი დეგრემინანტი-სუფიქსი გააჩნია: -ან და -ენ; ჭუმ-ან "დილას" აღნიშნავს; ჭუმ-ენ – "ხვალე"-ს. ამ უკანასკნელს ხშირად ბოლოკიდური -ნ- მოკვეცილი აქვს (ჭუმ-ენ); ჭუმ-ან-თან ამას ადგილი არ აქვს. ჭუმ-ე ო- თავსართითაც გვხვდება: ო-ჭუმ-ე" (ჭმქმლ: 196).

ამ ორი სიტყვის დიფერენცირებას არნ. ჩიქობავა მეორეულად მიიჩნევს, რადგან ათინურში (ლაზურის ერთ-ერთი კილო) ჭუმანი // ჭუმანიშე "ხვალ დილიდან". ერთი და იგივე ჭუმან-ფუძე აღნიშნავს "დილა"-საც და "ხვალე"-საც. ამავე დროს სიტყვა "ხვალინდელი" ჭუმან-ინ-ერ-ი სწორედ ამ ძირიდან იწარმოება (იქვე: 197).

ასეთი აზრობრივი "გადასვლა" მარტო ქართულში არ ხდება (დილა → ხვალე, ფაქტობრივად მეორე დღე – არნ. ჩიქობავა დაეკრდნო რუსული ენის მონაცემს *завтра ← за утро*, ე. ი. დილის შემდეგ") (ჭმქმლ: 197).

მეგრულ და ჭანურ ფორმებს კანონზომიერად შეესატყვისება სვანური ჰამ ("დილა"), ეკვივალენტი გამოავლინა კ. ჰ. შმიდტმა (1962: 160). "მეგრულსა და ლაზურში მ-ს ზეგავლენით მოხდა ო → უ პროცესი (*ჭომ → ჭუმ-). ქართულში შესატყვისი ძირი არ ჩანს (შდრ.: როგავა 1977: 90). ჰ. ფენრიხმა და ზ. სარჯველაძემ აღადგინეს საერთოქართველური ძირი წ₁ამ- სახით (ქეელ: 458).

როგორც ჩანს, "დილა", როგორც დროის ანუ დღის გარკვეული პერიოდი, ქართველური ტომების წარმომადგენელთათვის მეტად მნიშვნელოვან ოდენობას წარმოადგენდა. სიტყვა თავისი აზრობრივი დატვირთვით მეტად განზოგადებულია ქართველისთვის და მას, "საერთაშორისო სტანდარტიდან" გამომდინარე, "სამი მზის" პირველი ჰიპოსტასით წარმოადგენს. ეს არის **დილ-** // **დილა** // **დალ-** // **დალო**, რაც ქურუმთა ტერმინოლოგიას შეიძლება დაეუკავშიროთ. სწორედ ეს ძირები გვაქვს სალიტერატურო ქართულში. ამავე დროს დილაა ყველაზე მეტად დიფერენცირებული ერთეული და სწორედ ის "იყოფა" და გვაძლევს რამდენიმე ლექსიკურ ერთეულს (იხ. ნ. ჩუბინაშვილის ახსნა). ანუ გვაქვს წყვილი: **დილა** (დალი) და **დღე** (მზე). წყვილის თითოეული წევრის ფრჩხილებში მოთავსებული სახელწოდებები ღვთაებებისა და ამ ღვთაებათა უზენაესობას ვერავინ უარყოფს (მზე, მთვარე, ცისკრის ვარსკვლავი, ამ შემთხვევაში "დილის მზე" (ჩიტაია 1941: 325). "დილის მზის" გადმერთება არც ეგვიპტური (ხეპერ "სიცოცხლე") (მლ:556) მითოლოგიისთვისაა უცხო მოვლენა).

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ასეთი გადააზრებები გამოირიცხული არ არის, მაგრამ ამ მოსაზრებას გამყარება სჭირდება სხვა და უფრო მეტი რაოდენობით მოძიებული მასალით.

ლექსემა "დილა"-ს ანტონიმური სიტყვაა "საღამო", რომელსაც როგორც ღამე-საგან ნაწარმოებს ქვემოთ განვიხილავთ.

ქართ. **დღე**

მეგრ. ნ-ღლა (ყოფშიძე 1994: 229) ; დლა // ნ – დლა (ქაჯაია I: 517)

ჭან. დლახუ (ჭარაია 1912: 62); ნ- დლა-ღეფე "ღღეები" (კარტოზია 2005: 85)

სვან. ლადღლ//ლაღღლ//ღღღღლ (სვან. ლექ.: 359)

ქართული დღე: 1. ესრეთ დღე და ღამე არს ჟამი 24, წენტილი 96, წამი 720, წუთი 1440 – (საბა I: 232).

2. ნათელი მზისა ამოსლუთ მის დასავლამდე (ნ. ჩუბ.: 207);

3. ა) დროის მონაკვეთი მზის ამოსვლიდან ჩასვლამდე, დრო გათენებიდან დაღამებამდე, ინტერვალი ღამესა და ღამეს შორის;

ბ) დროის მონაკვეთი, რომელიც 24 საათს შეიცავს და რომელსაც, როგორც კალენდარულ ერთეულს, თავისი სახელი აქვს – **დღე-ღამე**. დროის განსაზღვრული ხანგრძლივობა დღე-ღამის განმავლობაში, რაც მაინც დღედ ითვლება. სადაგი დღე – სამუშაო დღე;

4. კალენდარული თარიღი, რომელიც მიძღვნილია რომელიმე ღირსშესანიშნავი მოვლენისადმი (ქეგლ III: 1243);

5. დრო მზის ამოსვლიდან ჩასვლამდე (გათენებიდან დაღამებამდე) (ფონხუა 1987: 67).

განმარტებებიდან კარგად ჩანს, რომ სიტყვას "დღე" ძირითადად ორი დატვირთვა აქვს: 1. 24 საათი ანუ სრული დღე-ღამე და 2. დრო მზის ამოსვლიდან მის ჩასვლამდე (დღიდან საღამომდე).

ამ ლექსემის მეშვეობით იწარმოება ზედსართავთა და დროის ზმნიზებათა უმრავლესობა: *დღისით, დღეს, შავი დღე, ბედნიერი დღე, განკითხვის დღე, დღისით-მზისით, დღი დღე* (არ აქვს) (ქეგლ III: 1244);

"*დღე*" სიტყვა უამრავ რთულ ლექსემას აწარმოებს:

დღითი-დღე – "მარადღე", "მარადის", ყოველდღე:

"დღითი-დღედ... ტაძარსა შინა ვჯგედ" – DE – "მარადღე ტაძარსა მას შინა ვჯგედ C (მთ. 26, 55): "ჰხედვით მას ორნი იგი მოხუცებულნი დღითი-დღედ" O. – "ჰხედვით მას ორნი იგი მოხუცებულნი მარადის" (I, დან. 13, 8);

"აღიღენ ჯუარი თუხი დღითი-დღედ და მომღვედინ მე" (ლ. 9, 23);

"კუთხეულ არს ღმერთი დღითი-დღედ" ფს. 67, 20 (ქეგლ: 144).

დღითი-დღე – ყოველ მომღვენო დღეს (თანდათანობით): უფრო მეტად და მეტად ბავშვი დღითი-დღე იზრდება (ქეგლ (ე): 215).

ძველ და ახალ ქართულში *დღითი-დღე*-მ მნიშვნელობა "შეიცვალა", დავიწროვდა და მხოლოდ ერთი "მნიშვნელობა" დაიტოვა.

ახალმა ქართულმა გაითავისა კომპოზიციები:

დღებედნიერი, დღებედშავი, დღეგამოშვებით, დღეგრძელი, დღეგრძელობა (ქეგლ III: 1245);

დღედათელილი, დღედაღამ, დღე-ღამე, დღე-დღე, დღედღეობით, დღეგანდელი (ქეგლ III: 1246);

დღეგანდელობა, დღეიდან, დღეშუღამ (ქეგლ III: 1247); *დღენათელი, დღენაკლი, დღენაკლული, დღენახეგარი, დღენიადგ, დღეობა, დღეობით, დღეს* (ქეგლ III: 1248);

დღესასწაული, დღესასწაულობს, დღესდღეობით, დღესვე, დღეს-ხვალ, დღეს-ხვალობით, დღესხვალობა (ქეგლ III: 1249); *დღეღამიანი, დღეღამური, დღეშუა, დღეაგდებით, დღეცისმარე, დღეჭარბი*, (ქეგლ III: 1250).

თუ ლექსემა *დღეს* ახლავს ზედსართავი, ნაცვალსახელი ან რიცხვითი სახელი (მსაზღვრელი) ყოველთვის დროის ზმნიზებას გადმოსცემს.

"შემდგომად სამისა დღისა მოვიდა ვარსქენ პიტიახში" (შუშ: 136);

"წინა დღეს ცოცხალს, შვენებით სავსეს, ჩემს ნუგეშს შევსტროფი" (ვაჟა (ა): 144);

"მთელი დღე ნადირივით იმალებოდა" (მ. ჯავახ.: 36);

"იმ დღეებში სევდიანი ვიყავ, გნოლას განშორებით აფორიაქებული" (გ. ლეონ.: 45);

"დღისით ვნადირობ, / წვრილ ნადირთა ბუნაგებს ვარბევ" (ანა: 23);

ამ ძირს თითქმის ზუსტად იმეორებს ყველა ქართველური ენა. სიტყვა სხვადასხვა ბრუნვის ფორმით ფიქსირდება და უმრავლესად წინადადებაში დროის გარემოებას აღნიშნავს: მეგრ. დღაში რდას, ოკონდა სერი... არდა ართი აფუ – დღე იყოს, გინდა ღამე... ყველა ერთია.

დღაში სერი გოცუნსია – დღეს ღამე მოჰყვებაო (ქაჯაია II: 519);

ჭან. არ დღას დაუჯოხუ – ერთ დღეს დაუძახა;

კატანდღას კითხუმან – ყოველ დღე კითხავენ;

დღალეფეში ჯოხოფე ენ – დღეების სახელებია (ჭმქმლ: 13);

არ ნღღას დიღო მჭიმუ – ერთ დღეს (ერთხელ) დიდი წვიმა მოვიდა (ჭმქმლ: 13);

სვან. – ამეჩიე ღწდელ ოთხნიშნ ახ – აქ დღე დაუნიშნავთ;

თუერიშტ ღწდელი ლეთ ესერ ლი – ბრმისათვის დღეც ღამე არისო;

მალტრას მინ **ოერჟემდინ** ლოქ ეშნ ჩუ კუშეს ლადღელისა – ფიცს თქვენ ორჯერ მაინც (გა) ტეხავთ დღეშიო (სვან. ლექ.: 359).

ზმნს. **დღეს**: აჩწდხ მწრმა ლადღელ ხელმწიფეთე – წავიდნენ მეორე დღეს ხელმწიფესთან.

ზურკლ სემი ლადღელ არდა ეჩე – ქალი სამი დღე იყო იქ.

ემსტ ღწდელ დინა ადაუხეს ზექხო – ერთ დღეს გოგო გააგზავნეს შემისათვის (იქვე: 359).

ქართული სალიტერატურო ენა ლექსება **დღე**-ს უძველესი დროიდან იცნობს. იგი საერთო – ქართველურ ფუძედ ითვლება (ЭСКЯ: 75).

ქართული და მეგრული ძირები ა. ცაგარელმა შეაპირისპირა, ა. გრენმა სვანური შესატყვისი მოძებნა, ხოლო ვ. თოფურიამ – ჭანური (ЭСКЯ: 76).

არნ. ჩიქობავამ სვანური ლა – დაღ // ლა-დღელ-ის მიხედვით თანხმოვნებს შორის აღადგინა ხმოვანი, რადგან "იგი დაკარგულა დეტერმინატ სუფიქსთა –აღ; -ეგ; -ენ დართვისას (ქართულსა და ზანურში) (ჭმქმლ: 193-194) და მიიღო *დაღ-ე, სადაც –ე სუფიქსია (ე←ენ სუფიქსიდან) (ჩიქობავა 1942: 16).

თ. გამყრელიძემ და გ. მაჭავარიანმა თვით სვანურ **დღელ** – ძირში -ე მეორეული წარმომავლობის ანაპტიქსურ ხმოვნად მიიჩნიეს (გამყრელიძე... 1965: 280).

გ. კლიმოვმა საერთოქართველურ ძირად მიიჩნია ძყე- და აღიარა, რომ ფუძე საერთოს პოულობს აფხაზურ-ადიღურ ენებში. მისი შესატყვისები გვაქვს ნახურ-დაღესტნურში: "ჯავახიშვილი ვარუდობდა სიტყვის განვითარებას "მზე" → "დღე" მიმართულებით (1950: 145-146) (ЭСКЯ: 76).

ი. ჯავახიშვილმა გიორგი ხუცეს-მონაზონის მიერ ფიქსირებული სიტყვების ("დღეგრძელი" და "მზეგრძელი") მიხედვით გაარკვია, რომ სიტყვა "დღე ჩვეულებრივი მნიშვნელობით კი არ არის ნახმარი, არამედ სწორედ მზის მნიშვნელობით" (ჯავახიშვილი 1950: 145). შემდეგ კი მთის იბერიულ-კავკასიური ენების მონაცემებზე დაყრდნობით იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ მზე ↔ დღე მნიშვნელობით ტოლფასი ოდენობაა ამ ენებში. ბევრგან მზე და დღე ერთიდაიგივე ძირით გადმოიცემა (იქვე: 146-148).

ეონოგრაფმა ვ. ბარდაველიძემ ქალღვთაება **მზე** დააფიქსირა ზედწოდებით "დღე დღე-სინდელი" (ბარდაველიძე 1957: 11-12), ე. ლომთაძეს კი მიაჩნია, რომ დღის აღმნიშვნელ სახელში აუცილებლად გრამატიკული კლასის ნიშანიც უნდა გვქონდეს და ამ ნიშნად დ- (IV კლასის) მიიჩნია (ლომთაძე 1955: 439). სამაგიეროდ, თ. გამყრელიძემ და გ. მჭავარიანმა გაარკვიეს, რომ ეს **ღ-** ძირეულია და სიტყვაში CC, ან CVC ძირი გვაქვს (გამყრელიძე... 1965: 164). კლას-კატეგორიის ნიშანი სიტყვაში არც იყო მოსალოდნელი, რადგან "ღვთაების სახელთან" გვაქვს საქმე, საკუთარი სახელები კი ამ ნიშნებს არ დაირთავენ.

სამეცნიერო ლიტერატურაში დღესდღეობით ***ღელ-** ფუძეა აღდგენილი:

ქართ. დღ- დღ-ე; დღ-ე-ნ-დელ-ი; მ-დღ-ეგ-რ-ი....;

მეგრ. დღ-; დ-ღა; "დღე";

ლაზ. დღ- / ნდღ-; ან-დღ-ა-ნ-ერ-ი "დღეგანდელი"; მდღ-ორ-ა // ნდღ-ორ-ა // მდღ-ურ-ა // ნდღ-ურ-ა "წედან", დღ-აღ-ეული "დღიური"; ნდღ-აღ-ერ-ი "დღისით"; ო-ნდღ-ერ-ი "შუადღე"; გე-ნდღ-ან-ი "ზეგ"; დღ-ა-გუნძ-ა-შ-ი "სადღეგრძელო";

სვან. დელ- ლა-დელ "დღე"; მე-ღ-დელ "მწყემსი";

"მეგ. **ღღა**, ისე როგორც ლაზ. **ღღა** კანონზომიერი ფონემური შესატყვისია ქართ. **ღღ-ე** ფუძისა, ლაზ. მდღა, ნდღა, ფორმებში მ, ნ ფონეტიკურად არის ანლაუტში განვითარებული (იხ. შმიდტი 1962: 89, 105). ზოგ წარმოქმნილ ფორმაში მეგრულსა და ლაზურში მრ. რ-ში გამოვლენილი **ღ-** მეორეულია (იქვე: 105, შდრ.: ფუძის აგებულება: 16); სვან. ლა-დელ შეიცავს ლა- პრეფიქსს, რომლის ფუნქცია არ არის ნათელი (შდრ.: ფუძის აგებ. გვ. 204, (ЭСКЯ: 76) და დელ- ძირს.

ქართული, მეგრული და ლაზური ძირები შეადარა გ. როზენმა (როზენი 1845: 33); ა. გრენმა გამოავლინა სვანური ეკვივალენტი (გრენი 1890: 135)" (ქველ: 101-102).

სინამდვილეში ლა- პრეფიქსს სვანურში ორი დანიშნულება აქვს: 1. მყოფადის მიმდებარის მაწარმოებელია და 2. დანიშნულების მაწარმოებელი (სვან. ლექ.: 356). ვფიქრობთ, ამ შემთხვევაში იგი დანიშნულებას უნდა გამოხატავდეს და რადგან მზე ↔ დღე ოდენობა ერთმანეთის ტოლფასია, "ლა-დელ" "სა-მზეო"-ს უნდა ნიშნავდეს. მზე კი სულ სხვა სიტყვით "მიჲ // მიშ" არის გადმოცემული, ანუ ეს არის დრო, რომელიც მზეს "ფლობს", -"შეიცავს",

რომელსაც "მზე აქვს". ეს ლა- პრეფიქსი ქართულშიც დასტურდება. სწორედ ამ სა-
დანიშნულების პრეფიქსის მნიშვნელობით (ქემმელ: 268).

ქართულში, უფრო კი აღმოსავლეთ საქართველოს მთის კილოებში "სამზეო", თავის
მხრივ, ამ ქვეყნას, წუთისოფელს აღნიშნავს და ისიც ჩვენი წინაპრების რწმენა-
წარმოდგენებთან არის დაკავშირებული.

თავის დროზე ფ. ბოპმა ქართველური "დღე" გერმანულ მასალას დაუკავშირა (ЭСКЯ:
76), რაც ინდოევროპული * oigh-er; agh-es "დღე"-ს სახეცვლილებაა, ხოლო რ. გორდეზიანმა
აღიარა მ. წერეთლის მიერ შემერული dag "ნათელი, სუფთა, ბრწყინვალე" და ქართული დღე-
ს (*←დაღე-) ერთმანეთთან დაკავშირების თეორია (გორდეზიანი 1985: 44). საბოლოოდ,
როგორც აღმოჩნდა, შემერული dag "სუფთა, ნათელი", ქართული "დღე", მეგრული "ღღა",
სვანური "ღაღღ" ერთი და იგივე ძირებია (გიორგაძე 2002: 23).

მაშინ გამოდის, **დღე** ყოფილა სამზეო* → მზიანი ანუ "ნათელი" და ეს ნათელი კი
"ბნელის" ანუ ღამის საპირისპიროა.

მთავარი კი ის არის, რომ თვით ეს მონაცემებიც მხარს უჭერს ჩვენს მოსაზრებას, მზის,
როგორც უზენაესი ღვთაების, როლის წარმოჩენას დღის ღექსიკურ ერთეულთა დაყოფა-ჩა-
მოყალიბების საქმეში. როგორც ქვემოთაც ვნახავთ,³⁶ დროის, უფრო კი დღის დასაწყისის ასე-
თი ტიპის დანაწილების გამო ჩვენი წინაპრებისათვის საჭირო აღარ იყო ისეთი ხელსაწყო და
მისი ერთეულები, როგორც საათია. მათთვის ყველაზე დაუნაწევრებელი პერიოდი დღე-ღამე-
ში არის "შუადღე" და "შუაღამე". სამეურნეო თვალსაზრისით, ორივე შემთხვევაში ეს ის
დროა, როცა: 1. მზის აქტივობის გამო შეუძლებელია სასოფლო-სამეურნეო საქმიანობის წარ-
მართვა, 2. ღამის, ანუ სიბნელის, გამო სივრცე არ ჩანს და კვლავ შეუძლებელია საქმიანობა.
ამიტომაც დროის ეს ორივე მონაკვეთი დღესაც კი მთელი საქართველოს (და დღესდღეობით
მის ფარგლებს გარეთ დარჩენილ) ტერიტორიაზე "დასვენებისა" და ორგანიზმისათვის ძალე-
ბის აღდგენის დროა. ეს მეურნე, ანუ მხვნელ-მთესველი, მიწის მუშაკი ერის ფსიქოლოგიაა და
ეს ფსიქოლოგია მის ენობრივ მსოფლმხედველობაშიც აისახა (ბრეგაძე 1976: 394).

მაშასადამე, **მზე** ↔ **დღე** ძირითადი ორიენტირია. სწორედ ეს "მსოფლგაგება" იძლევა
საშუალებას, დავყოთ დღე სამ ნაწილად, ანუ სამ პერიოდად: 1. მზის ამოსვლის (დილა), 2.
მზის აქტივობის ("შუბის ტარზე" – ფონსუა 1987: 67) – შუადღე და 3. მზის ჩასვლის
(საღამო // დაისი) დროდ.

ვფიქრობთ, ეს ის ძირითადი ორიენტირია, რომელიც მარტო ქართველურ ტომებს კი არა,
მსოფლიოს ყველა ხალხის წარმომადგენელს ერთ საერთო "სააზროვნო არეალში" აქცევს
(ჯინჯიხაძე... 1989: 89), ხოლო მათი ენობრივი მონაცემები თუ განსხვავებულია, ეს

³⁶ იხ. თავი – საათი და მისი შემადგენელი ნაწილები.

თითოეული ერის მიერ გარესამყაროს გამომსახველობითი ენობრივი შესაძლებლობების წყალობაა.

დღე რომ დროის "ზომის" ძირითადი ორიენტირია, ამაზე მისგან ნაწარმოებ სიტყვათა რაოდენობაც მეტყველებს:

დღებედღე – (ფერეიდ) ყოველდღე, დღითიდღე; **დღესინდელი** – (მთიულ) დღევანდელი; **დღისველი** – (ოკრიბ.) ხალხური დღეობა; **დღისდაბერება** – (ქართლ.), დღის გათავება, შეღამება (ქოსკ: 216).

დღევანდელიობა, დღეგრული, დღე-მეხვალე, დღემოკლე, დღემრავალი, დღემუდამ, დღენათელი, დღენაკლი, დღენაკლული, დღესდღეობით, დღესვე, დღესხვალიობა (ქეგლ III: 1247; 1248; 1249).

ეს ლექსემა არის ძირი კიდევ ორი სიტყვისა, რომლებიც კვლავ ჩვენი წინაპრების უძველეს რწმენა – წარმოდგენებთანაა დაკავშირებული, ესენია: დღეობა და დღე-სასწაული.

დღეობა -

1. საბასთან არ არის;
2. საცნაური დღე უქმობისა, ან შექცევისა, ვითარ ჯვარობა (ნ. ჩუბ.: 207);
3. ძველი. ამა თუ იმ რელიგიურ წარმოდგენასთან დაკავშირებული დღესასწაული – ხატობა, ეკლესიის დღესასწაული (ქეგლ III: 1248).

სიტყვა ნაწარმოებია –ობა როული სუფიქსით, რომელიც აწარმოებს აბსტრაქტულ სახელებს (არსებითი სახელებისა და სასუბიექტო მიმღებობებისაგან): მეგობრ-ობა, მეზობლ-ობა (ქემმელ: 339).

დღესასწაული:

ქართ. დღესასწაული;

მეგრ. დღასუ – უქმე დღე, დღესასწაული, ამდღა დიდი დღასუ რე – დღეს დიდი დღესასწაულია (ელიავა 1997ბ): 143);

ჭან. დღასუ (ჭარაია 1912: 62);

დღესასწაული – 1. ესე არს დღე დიდებული და წმიდა, რომელსა შინა თანა გვაც სხვათა საქმეთა დატყვება და მოცლა ვედრებად ღვთისა (საბა I: 173);

2. ნ. ჩუბინაშვილთან არ არის;
3. "უქმობა", "პასქა, ყოველნი დღესასწაულნი ღმრთისანი" (ძქელ: 144);
4. ა) რომელიმე ღირსშესანიშნავ მოვლენასთან დაკავშირებული ზეიმი, საზეიმო დღე (ქეგლ (ე): 215);

ბ) რაიმე ღირსშესანიშნავ მოვლენასთან დაკავშირებული ზეიმი, რაც ყოველთვის წლის ერთსა და იმავე დროს იმართება; დღე – დრო, როდესაც ეს ზეიმი მოდის –საზეიმო დღე (ქეგლ III: 1249);

5. ზეიმი, მხიარულება, უქმე (სინ. ლექ.: 92).

6. დღიასწველი (რაჭ) (ქოსკ: 216).

განმარტებათა მიხედვით, ის ყოველთვის რომელიმე მოვლენასთან, უფრო კი უფლის ზეიმის დღესთან არის დაკავშირებული. ამავე დროს სიტყვა უძველესი ტექსტებიდან არის ცნობილი:

"ამის შემდგომად იყო დღესასწაული ჰურიათაჲ" – C, 15/15;

"დღესასწაულსა მისსა უფროს ყოველთა დღესასწაულსა შეკრბიან" (ქც: 229/8-9).

სიტყვას მეგრულ-ჭანურში შესატყვისი აქვს და აგებულების თვალსაზრისითაც ზუსტად იმეორებს ქართულ ლექსემას, მსაზღვრულ-საზღვრულის ძველი ქართულისთვის დამახასიათებელი პოსტპოზიციური წყობით დღა – ხუ (დღე – სასწაული).

ფიქრობთ, ინტერესმოკლებული არ იქნება, თუ აქვე აღვნიშნავთ, რომ ამ ენაში ლექსემა "მომავალი" სიტყვა "დღა"-თი იწარმოება: "დღამუში" და ნიშნავს "დღეის შემდეგ".

მითაუამიშე თენა თაშ რე, ათე ჟამს ხოლო თაშ მიჩქუნა დო დღამუშის მუი იცუაფუნი, ღორონს უჩქუ – "წარსულში ეს ასე იყო, აწმყოშიც ასე ვიცით, მომავალში რა იქნება, ღმერთმა უწყის" (ელიავა 1997ბ): 143).

მზე სრბას გზას ცის თაღზე არ წყვეტს და თუ ჯერ *შუბის // თოხის* ტარზეა (ჰორიზონტიდან თითქოს შუბის, თოხის ტარის სიგრძეზეა დაშორებული), მერე *მომზვედება* (მზე კარგად წამოიწვევა), შემდეგ *შეიმაღლებს* (კარგა მადლა ამოვა), *მოდღვედება* (დღე დაიწყება და დილა დამთავრდება). მერე იგი *წამოიწვეს* ანუ *საშუადღეოს მიუახლოვდება* და შუადღეც დადგება (ფონხუა 1987: 67).

თვითონ *შუადღე* კი არის კომპოზიციური არსებითი სახელი, მაგრამ თვით დროის ამ პერიოდს ქართული ენა სხვადასხვა სიტყვითა და შესატყვისობით გადმოსცემს, რომლებშიც "მზე" თუ აშკარად არ ფიგურირებს, იგულისხმება მაინც: *მომშუადღვედება* (შუადღე დადგება), *საშუადღეო, ზენიტი* (მზის ადგილი ცაზე შუადღისას), *აიწურება* (საშუადღეოზე დადგება (მზე)), *ჭიჭიმაზე დგას* (საშუადღეოზეა, ზენიტშია) (ფონხუა 1987: 67). აქვე არ შეიძლება არ აღვნიშნოთ, რომ ზმნური ფორმის გამოყენებისას ყოველთვის "დღე" ზმნა იჩენს თავს, ის "დღე", რომელიც თავის მხრივ ტერმინ "შემოდგომა"-ში გვაქვს ფიქსირებული.

შუადღე კი ორი ალმორფის სახით გვხვდება: შუადღე // დღეშუა, თუმცა ძველი ქართული არც ერთს იცნობს და არც მეორეს. იქ ეს ოდენობა სულ სხვა ლექსიკური ერთეულებით გვაქვს წარმოდგენილი: "დღე-საშუვალი" და "შუა-სამხარი".

"შუა-სამხარი" და "შუადლე" ახალი ქართულისათვის დამახასიათებელ მსაზღვრელ-საზღვრულის წყობას გვიჩვენებს, ხოლო "დლეშუა" და "დლე-საშუვალი" – ძველი ქართულის.

ქართ. შუა-სამხარი; დლე-საშუვალი; დლე-შუა; შუადლე // შუვადლე

მეგრ. ონდლე "შუადლე" (ქაჯაია II: 154);

ჭან. ონდლე (მარი 1910: 27); ონდლე(რი) – "შუადლე" (თ. კალან.: 57);

სვან. ისგლადჷლ (ბზ) // ისგლადელ (ბქ. ლაშხ.) // ისკლადელ (ლნტ.) (სვან. ლექ.: 299).

ქართველური ენები კომპოზიციის წარმოებისას ახალი ქართულის პრეპოზიციურ წყობას გვიჩვენებენ: ონ-დლე (მეგრ. და ჭან.) და ისგ-ლადელ // ისკ-ლადელ (სვან.), სადაც ონ და ისგ//ისკ ქართული "შუა"-ს მნიშვნელობისაა (სვან. ლექ.: 298).

"შუასამხარი" // შუვასამხარი – შუვადლე, შუადლჷ უძველეს ტექსტებში გვხვდება:

"იყო შენ ვითარცა ბრმაჲ შუასამხრის" M, II მფ. 28/29; "შუასამხრის ოდენ დაბნელდა მათ ზედა მზე" (ქც: 107/9); "განთიადითგან ვიდრე შუვასამხრადმდე" O, III მფ. 18/ 26; "ბნელი შენი ვითარცა შუვასამხარი" I, ეს, 58/ 10 (ძქელ: 507).

დლე-საშუვალი – შუადლე, "სამხარი" (ძქელ: 144);

"საგრილი არს სიცხისაგან და საფარველი დლჷ – საშუვალსა" – 0, ზირ. 31/ 19

"და ეძინა მას სასუნებელსა შინა თუსსა სიცხისა ჟამსა დლე-საშუვალს ოდენ" (ძქელ: 144);

ი. იმნაიშვილი დასძენს, რომ "ეს "დლე-საშუვალი" იმავე ცნების აღსანიშნავად უნდა იხმარებოდეს, რომლისთვისაც გამოყენებული იყო "შუა-სამხარი" და უფრო გავრცელებული "შუვა-სამხრის" (იმნაიშვილი 1957: 148).

დლეშუა – შუადლე: "გამოაბრწყინვოს განკითხვაჲ შენი ვითარცა დლეშუაჲთ"- ეს. 36, 6

ვფიქრობთ, მოგვიანო ტექსტებში, მას შემდეგ, რაც შეიცვალა მსაზღვრელ-საზღვრულის წყობა და მსაზღვრელმა წინ გადმოინაცვლა, მივიღეთ შუვა-დლე → შუადლე. როგორც ვნახეთ, სწორედ ამ წყობით გვაქვს სიტყვა ქართველურ ენებში.

ახლა, რაც შეეხება "შუვა-სამხარს", რას უნდა ნიშნავდეს აქ სამხარი? როგორც არნ. ჩიქობავამ გაარკვია, "სამხარი" "მზის მხარეს" → მზეს ნიშნავს და იბერიულ-კავკასიურ ენათაგან დაღესტნურ სამყაროსთან ავლენს კავშირს (ჩიქობავა 1955: 49).

"და არნ ოდეს წარვიდეს ყოველი ერი იგი შუა-სამხარს" – დან. 13/7 (ძქელ: 507).

გამოდის, ძველი ქართულის მსაზღვრელ-საზღვრულის წყობამ იმ თანმიმდევრობით მოგვცა კომპოზიციები, რა თანმიმდევრობითაც იყვნენ სიტყვები განლაგებული სინტაგმაში:

დლჷ შუაჲ → დლჷშუაჲ → დლეშუა

დლჷ საშუვალი → დლჷსაშუვალი → დლესაშუვალი,

ხოლო ახალმა ქართულმა თავისი წყობა წარმოადგინა:

შუვა სამხარი → შუვასამხარი → შუასამხარი;

შუვა დლე → შუვადლე → შუადლე;

განმარტება ტერმინისა **შუადლე** ასეთია:

1. დღის განზოგადება (საბა II: 208);
2. განზოგადება დღისა მზის ამოსვლით ვიდრე დასლუამდე (ნ. ჩუბ.: 426);
3. შუადღს // დღეშუა – დღის დრო, როცა მზე ზენიტზეა, დღის 12 საათი (ქეგლ (ე): 506).

"იყო ბრძოლა შუადღემდე" (ქც.: 202/13);

"საბრვე დაერწყუას ბნელსა და მოინადირის იგი შუადღე" – მ. სწ. 72/20 (ქეგლ: 507);

"შუადღის ხანიც მოვიდა // და ცამაც მოიკამარა" (ვაჟა (ა): 290);

"ეს შამფური ჩანჩურას შუადღემდე სადღაც აქვს დამალული" (მ. ჯავახ.: 4)

"და მყუდროება შუადღისას ირღვევა წამით" (მ. მაჭ.: 159).

შუადლე ითვლება 12 საათიდან 15 საათამდე, სანამ მზე სასამხროზე ჩაინაცვლებს (ფონსუა 1987: 67). მას მაღალ სადილობასაც უწოდებენ (ქელ: 40). მისი ანტონიმია **შუადამე**.

მეგრ. – ონდლე ჩხე თოლენს ორიჟინუანს – შუადლე ცხელ თვალებს აბრიალებს;

ღორონთი ონდლეშა თაურე იჯინენია დო ნაუნდლერს-თეურშე – ღმერთი შუადღემდე აქეთ (აქეთა მხარეს) იყურება და ნაშუადღევს – იქით;

ონდლე ბორჯი – შუადლე (სიტყვასიტყვით შუადლე-დრო): ონდლე ბორჯი რენ დო...

ქიმკაარულე ბოშის – შუადლეა და... მიეძინა ბიჭს. (ქაჯაია II: 437);

ონდლეშ კარი – შუადღის კარი. ძველ სახლებს ჰქონდათ უმინო ფანჯარა, რომელსაც ონდლეშ კარს ეძახდნენ (ი. ყიფშ.) (ქაჯაია II: 437);

პ. ცხადია ონდლეშკარს აფიქსირებს ტოპონიმად – "მორევი მდ. ცივზე, ჩიბის შესართავთან. აქვს წყალქვეშა მღვიმე—დარანი (ნოღა), შუადღემდე ჩრდილი ფარავს, შუადღეზე კი მზე დაადგება და თევზებიც გამოდიან სამაღლავიდან" (ცხადია 1994: 266);

ჭან. – ჰანწი ონდლე რენ – ახლა შუადლეა;

ონდლერის ხოჯეფე ქონუშქუ – შუადღეს ხარები გამოუშვა (ჭმქმლ: 194);

სვან. – აღდჳრ ესერ ისგლდღლი ჭონაქწშ ლეზობ ლის – ესენი შუადღეზე შესაჭმელიაო;

ისგლადელქა ხნრჯ ოხვიდ ლეჴანდ მგჭმას – ლეგანმა შუადღისას სადილი მიუტანა მთიბელებს;

მერბე ჭისკუტ ისკლდღელ დტრექა ხამხე – მეორე ვაშლი შუადღისას აჭამა (სვან. ლექ.: 299).

ზენიტიდან მზე დასავლეთისაკენ გადაიხრება, შუადღის ხანს გადასცილდება და *მოსადამოვედება* ანუ *მოსადამოვება*, *შესადამოვება*, *მოსადამურება* (სადამოს მოახლოება) დადგება (ფონჩუა 1987: 67). თვითონ *სა-ღამ-ო* სიტყვა "ღამე"-დან არის ნაწარმოები. ეს უკანასკნელი კი "ღღე"-სთან ქმნის ანტონიმურ წყვილს. თუ გვექონდა $\text{ღღე} \leftrightarrow \text{მზე} \leftrightarrow \text{ნათელი}$, აქ გვაქვს $\text{ღამე} \leftrightarrow \text{ბნელი}$.

ღამე – 1. ეწოდების მწუხრიდამ ვიდრე გათენებამდე, ხოლო მწუხრი – დასვლასა მზისას და შერიჟუება, მცირედლა მოსადამოებას (საბა II: 246);

2. დრო დასავლითგან მზისად ვიდრე აღმოსულადმდე (ნ. ჩუბ.: 408);

3. ა) დროის მონაკვეთი სადამოდან დილამდე (ქეგლ (ე): 459);

ბ) დრო მზის ჩასვლიდან მზის ამოსვლამდე (ქეგლ VII: 394).

ყველა შემთხვევაში *ღამე* არის დროის ის მონაკვეთი, როცა მზე და სინათლე (ნათელი) საერთოდ აღარ არის "სამზეოზე". ეს პერიოდი წარმოდგენილია ყველა ქართველურ ენაში;

ქართ. *ღამ-ე; სა-ღამ-ო*;

მეგრ. *ღუმ-ა* - "წუხელ";

ჭან. *ღომ-ა* // *ღომ-ან* - "გუშინ"; *ღომ-ან-ერ-ი* - "გუშინდელი"; ლომანჯი "წუხელ"

ღომან - "გუშინ" (თ. კალან.: 7)

სვან. *ღწო* (ბზ.) // *ღეთ* (ბქ.) (სვან. ლექ.: 422);

ღათჷ შ - "ღამით" (იქვე: 419).

განსხვავებულ ფუძეს სვანური აფიქსირებს – *ღწო* // *ღეთ*. მ. ჩუხუამ ამ ფუძეს (*ღეთ*) დაუკავშირა ქართული *თ-ევ*, თენ- ძირები (ჩუხუა 2003: 106).

მეგრულსა და ჭანურში მომხდარა სიტყვის მნიშვნელობის გადაწევა. "მეგრულში "ღამის" წარმოდგენა კიდევ გვაქვს შენარჩუნებული და "წინა ღამეა" ნაგულისხმევი. ჭანურში კი ის აღნიშნავს "ღღეს", რომელიც "ამ ღამეს" წინ უძღვის, ეს არის მისი მნიშვნელობა "გუშინ". ამ მხრივ ჭანურში ისეთივე სემასიოლოგიური გზა არის გავლილი, როგორც "ხვალე"-ს შემთხვევაში: *"დილა" → "ხვალე"*, *"ღამე" → "გუშინ"* (ჭმქმლ: 198).

სიტყვა *ღამე*-ს კანონზომიერად შეესატყვისება მეგრული *ღუმ-ა* და ლაზ. *ღომ-ა*, *ო* → *უ* ს *მ*-ს მეზობლად (ქეგლ: 342). ეს სიტყვები ერთმანეთს დაუკავშირა ნ. მარმა (მარი 1915: 206). განხილულია "ჭანურ-მეგრულ-ქართულ შედარებით ლექსიკონში" (ჩიქობავა 1938: 193-194) და ЭСКЯ-ში (კლიმოვი 1964: 200) (ქეგლ: 342).

სიტყვა "ღამე" უძველეს ტექსტებშია ფიქსირებული:

"არცა დღისი, არცა ღამს არა დაჯდის ქუე" (შუმ.: 148);

"წამალი დაგდვა, რადთა, ჰე, ღამე თუ განიკურნო" (შუმ.: 137);

"ღამით მოგვადგა ურჯულო, / იმ ვიწროებში მსხდომარეთ" (ვაჟა (ბ): 15);

"ღამდამობით ათასში ერთხელ წიფელზე ბუ შეჯდება" (ვაჟა (ა): 198)

"სიკვდილმა არც მას უხათრა, / ღამე დაეცა ყჩალი" (მ. მაჭ.: 15).

მეგრ. ღომან ოხორის ღხეტი-ში... – გუშინ შინ ("სახლში") რომ ვიჯექი... ..

ღომან მელე მეკაფ თამინტუ – გუშინ გაღმა გადასვლა მიხლოდა.

ღობა, ღობანერი ოღინეში დღა – გუშინ, გუშინის ("გუშინდელის") წინანდელი დღე (ჭმქმლ: 198).

სვან. ლეთ ი ლადელ უშხუარ ესერი ხაჭიმხ (ხეცადუნწლხ) – ღამე და დღე ერთმანეთს მისდევნო (ენაცვლებიანო);

ეჯ ლეთ კესარ ი მიჩა აფხნეგარ ჩუასწლხ დოკუენიშმეყ – იმ ღამეს კეისარი და მისი ამხანაგები დიაკვანთან დარჩნენ;

აშხუ ლეთ მიშგუ მუხუბე... ღემდერს კრებას არდა – ერთ ღამეს ჩემი ძმა ღემდერში კრებაზე იყო (სვან. ლექ.: 422-423).

ქართული და მეგრული მასალა შეაპირისპირა ა. ცაგარელმა (1880: 2); ლაზური ეკვივალენტი გამოავლინა გ. დეეტერსმა (1930: 47). ... გ. კლიმოვმა ქართულ-ზანური ერთიანობის ხანისათვის აღადგინა *ღამენ- არქექიპი (ЭСКЯ: 200) (ქეელ: 342).

მ. ჩუხუა კი მიიჩნევს, რომ "ღამე" ძირი სვანურშიც გვაქვს ღამენ // ღამენ-; ლი-ღამენ-ე "დროის მიცემა"; მა-ღამენ- "მაცალე, დრო მომეცი" სახით: "ნასახელარი ღამ-ენ- ზმნა სვანურში უძველეს ეტაპზე დროის სემანტიკით ხასიათდებოდა, ე. ი. უფრო ზოგადი მნიშვნელობა ჰქონდა. სვან. ღამ-ენ- "დრო" → ლი-ღამენ-ე "დროვება, დროის მიცემა, დაცდა ("ვაცლი)". სემანტიკისათვის შდრ. ქართ. დრო → ადროვებს = აცლის. პრინციპში დაღამებაც ხომ დროის გასვლას ნიშნავს... ს. ქართველური *ღამ-ენ- "ღამე, ღამით (წუხელ); დაღამება → ქართ. ღამ-, ღამ-ე; ზან. ღემ-ა (ბ) – // ← ღომ-ან; სვან. ღამნ // ღამენ- (ჩუხუა 2003: 262).

სიტყვების სემანტიკური გადააზრება ყოველთვის მოსალოდნელია. არც ზემოთ მოტანილი მსჯელობაა ლოგიკას მოკლებული, მაგრამ რამდენად შესაძლებელია თვითონ დროის მონაკვეთ "ღამე"-ს ისე განზოგადება, რომ ზოგადად დროის ცნებასთან ანუ ღამე ↔ დრო გაიგივება მივიღოთ? ამ დროს თვითონ **ღამე** არის ზოგადად დროის სემანტიკური ველის ნაწილი. ყოველ შემთხვევაში, 16 საუკუნის მანძილზე ასეთი "გადასვლის" ფიქსირება კონტექსტის მიხედვით ლიტერატურულ ძეგლებში არ მომხდარა (არც ზეპირი მასალა ადასტურებს მას).

ღამ-ე აწარმოებს სხვა სიტყვებს, ერთ-ერთი მათგანია **სა-ღამ-ო**. ის არის ანტონიმური წყვილის **დიღა-საღამო**-ს წევრი.

ქართ. საღამო; სადღეკარო (მოხ.: 305);

(-ძ-ის) спать (ჭმქმლ: 197);

მეგრ. ონჯუა // ონჯუეა // ონიჯუა // ოინჯუას-"სადამო" (ქაჯაია II: 439);

ჭან. ლუ-მჯ-უ // ლუ-მჯ-ი // ლი-მჯ-ი "სადამო" (ჭმქმლ: 197);

აჩხამი (თურქ.) – "სადამო" (თ. კალან.: 13);

სვან. ნაბოზ // ნაბუზ (ბზ) // ნაბოზ // ნებოზ (ბქ) // ნებოზ (ლშხ., ლნტ)

"სადამო" (სვან. ლექ.: 624).

სადამო – 1. საბას მხოლოდ **სადამური** აქვს მითითებული და მასაც ახსნა არა აქვს (საბა II: 64);

2. სადამოს უამი, მწუხრი, დღის დასასრული (ნ. ჩუბ.: 355);

3. დრო დღის დასასრულიდან ღამის დაწყებამდე, დღისა და ღამის გასაყარი- მწუხრი (ქეგლ VI: 869);

4. სადამოს უამი, მწუხრი, დღის დასასრული, დაღამება. სადამოდება – მზის ჩასვლა, "სადამო კარგად ყოფნისა", "სადამო მშვიდობისა" (სინ. ლექ.: 364);

5. სადამური (თუშ.) – ლოგინი, ნ. სადამო (ქოსკ.: 481).

სულხან-საბას რომ თავის ლექსიკონში "სადამო" არა აქვს შეტანილი, გასაგებია რატომ. მის დროს ეტყობა ისევ "მწუხრი" და "სერი" იხმარებოდა ამ მნიშვნელობით. ლექსემა ნ. ჩუბინაშვილმა დააფიქსირა. თანამედროვე ქართულში ის ყველაზე უფრო ხშირად გამოიყენება.

"ამ ადგილს ბუღბუღი უმღერს / სადამოთი და დილითა" (ვაჟა (ა): 135).

"შეიყარნენ სადამოზე ერთად, დაჰკრეს დაფს, დოღს, დაირას, დუღუკს, ზურნას" (ვაჟა (ა): 189);

"ტფილისიდან ექიმი მოიწვია, მასთან ერთად დილით-სადამომდე ავადმყოფებთან ატარებდა დროს" (მ. ჯავახ.: 99);

"სადამო ხანი რომ მოახლოვდება, მაიკოს თანდათან მღელვარება ემატება" (მ. ჯავახ.: 145);

"სადამოობით, ვენახიდან რომ შინისაკენ გასწევდა, ჩვენი სახლის წინ, შარაზე უნდა ჩაველო" (გ. ლეონ.: 64);

"მე გული მოხოვა / ერთ სადამოს / იმ ქალიშვილმა" (მ. მაჭ.: 74).

ლექსემა შეიძლება სხვადასხვა ბრუნვის ფორმით შეგვხვდეს წინადადებაში და უმრავლეს შემთხვევაში დროის ზმნიზედასთან გვაქვს საქმე.

თავისი აგებულებითა და წარმოებით **სა-დამ-ო სა-...-ო** პრეფიქს-სუფიქსით ნაწარმოები სახელია (ჯავახიშვილი 1937: 103). აღნიშნული აფიქსები აწარმოებენ დანიშნულების სახელებს: სა-ქვეყნ-ო, სა-ყელ-ო (ქემმელ: 374). ანუ "სადამო" ნიშნავს "ღამის კუთვნილს",

"ღამისთვის არსებულს", "ღამისთვის საჭირო"-ს. თავისი არსით ეს არის, ის დრო, რომელიც ღამეს უძღვის წინ. ეს არის, ფაქტობრივად, დღის დასასრული მზის ჩასვლის შემდეგ. ყველაზე ხშირად დროის ზმნიზებად სიტყვა დილა-სთან ერთად გამოიყენება:

"დილიდან საღამომდე თავნაქინდრული დადიოდა ქუჩებში" (მ. ჯავახ.: 26);

"ოდესღაც კურკას ხერხი ეჭირა ხელში და დილიდან საღამომდე შეშის ურმებს დასდევდა" (მ. ჯავახ.: 77);

ქართველურ ენებში **ღამ-** ძირი არ მონაწილეობს აღნიშნულ ფუძეში.

მეგრულსა და ჭანურში დადასტურებული ფორმები თავისი შედგენილობით ქართულ სტრუქტურას იმეორებენ; არნ. ჩიქობავა მათში გამოყოფდა **ო-** (მეგრ) და **ლუ- // ლი-** (ჭან) თავსართებს (ჭმქმლ: 197), რომლებიც, ასევე, **სა-** პრეფიქსის შესატყვისობებია თავისი დანიშნულების მიხედვით. სწორედ **სა-** პრეფიქსს შეესატყვისება სვანური **ნა-**ც და ყველა მათგანი დანიშნულების მაწარმოებელია (ჯავახიშვილი 1950: 148). ი. ჯავახიშვილმა აღნიშნა, რომ: "თუ ღამეს სვანურად ეწოდება ბაზ, ქართული საღამოს მსგავსად, იქ ნებოზ-ს ხმარობენ, რომელშიც ნე- თავსართია და ბოზ იმავე ბაზ-ას ო- ხმოვანა სახესხვაობა უნდა იყოს" (იქვე: 149).

მეგრ. თუთუმიში პლანტაციუფქ ოკო ითასასი ონჯუა-ონჯუას – თამბაქოს პლანტაციები უნდა დაითესოს საღამოობით (ქაჯაია II: 429);

"ქიმერთუ ონჯუას, ოკოსერიღს" – მოვიდა საღამოს, შეღამებულზე.

"ონჯუას სუმი რეჯი მაფაში ოზეშა ქიმერაღ" – საღამოს სამი ღორი მეფის ეზოში მირეკა (ქაჯაია II: 428);

ფიქრობთ, ჭანურის **ლუ- // ლი-** თავსართები სვანური **ლგ-**დან მომდინარეობს, რაც ასევე ქონების აღმნიშვნელი პრეფიქსებია (სვან. ლექ.: 504) და აქაც "დანიშნულებას" გვინვენებენ:

"ლიმჯიშ ოხორჯა დუიქთუ ყონაშე" – საღამოს ცოლი დაბრუნდა ყანიდან.

"ჰანდლა ლუმჯიში მახოშუნ ოხირნალიშა გელაფთარე" – დღეს საღამოს მახოდან ოხირნალს ჩავალ (ჭმქმლ: 197).

არნ. ჩიქობავა თვლის, რომ: "ჭან. ლიმჯი უნდა მომდინარეობდეს ლუმჯუ-საგან. ათინურში ლი-ს ქონა დამაფიქრებელია, მაგრამ **ლი** → **ლუ-**ს ვერ ვივარაუდებთ, მით უფრო, რომ ნასახელარ ზმნებში ლუ- გვაქვს... მეგრ. **-ნ-** // ჭან. **-შ-**—ფონეტიკური დანართი უნდა იყოს; ამგვარად, ძირად ვიღებთ **ჯ-**ს; ეს იგივე ძირი უნდა იყოს, რაც **ჯ-ან-**ს, **ჯ-არ-**ში ("წევს, ძილი") გვაქვს; **ლუმჯი // ლიმჯი** – მეგრ. **ონჯუა, მა-ინჯ-ე** "ძილის დრო", "საძინებელი დრო". ქართულში ეს ფუძე არ გვაქვს, თუ **ძინ-**ს არ დავუკავშირებთ" (ჭმქმლ: 197-198).

სვანურ ლექსებში კი არც **ლგ**- თავსართი გვაქვს და არც **ჟ**- ძირი, აქ სრულიად სხვა სიტყვა გვაქვს: ნზბოზ, იგივე ნებოზ "საღამო" არის (ნაბოზ იხმარება ბ. ქვ-ში და ლაშხ-ში) და ვფიქრობთ, სწორია დაშლა ნე-ბოზ, ბოზ ნაწილი ბაზ ("ამაღამ") სიტყვაში უნდა იყოს მოცემული (ნებოზ, შდრ. სა-ღამ-ო; იხ. Извлеч из. св. – р. слов. გვ. 19), რომლებიც სვანურ ლექსიკონში განიხილება, რა წარმოშობისაა **ნე**-, **ნი**-, **ნა**- პრეფიქსები ნ. მარს არ უწერია (ჭმქშლ: 198).

ქართულსა და მეგრულში არცთუ იშვიათად გამოყენებულია **ნე**-, **ნა**-, **ნი**- პრეფიქსები. სამივე ენაში ერთისა და იმავე აფიქსის ხმარება ნიშნავს ან მის შესხებას ერთი ენისგან მეორის მიერ, ან მის საერთო ფორმანტობას. ... შესხებასთან არ გვაქვს საქმე, მაშასადამე, რჩება შესაძლებლობა **ნე**-, **ნა**-, **ნი**- თავსართების საერთო ქართულის კუთვნილებად მიხნევისა (თოფურია 1979: 72).

ჭიტიკუნბად ნზბუზს აგითე ანჟიდ ეერჷ დაგელ – ჭიტი – კვაბამ საღამოს სახლში მოიყვანა ორი თხა;

ნებზუჷ პილ // ნებოზჷ პილ – საღამოს ჟამი (პირი): ნზბუჷ პილთე ფჷრილდ ანდრ აგითე – საღამო ჟამს ძროხა შინ მოდის (სვან. ლექ.: 624).

მოხმობილი მასალის მიხედვით, შეუძლებელია არ შევნიშნოთ, რომ მეგრულ-ჭანურსა და სვანურში დროის გარემოებად ნასახელარი ზმნები უფრო ხშირად გამოიყენება, ვიდრე თვით არსებითი სახელი (ქართულში პირიქითაა), თუმცა ისიც უნდა აღვნიშნოთ, თვით სალიტერატურო ქართულშიც სინონიმური არსებითების გარდა გვხვდება: **მოსაღამოვება**, **შესაღამოვება**, **მოსაღამურება**-დან ნაწარმოები ზმნებიც.

ინბოზი // ინბუზი, იმბოზი (ბზ), ინბეზი, იმბეზი, ინბოზი (ბქ) // ინებოზი (ლნტ) – საღამოვდება; ედნებზუჷნდა (ლხშ.) – მოსაღამოვდა (სვან. ლექ.: 291).

აკამონჯუა, აკონჯუება "მოსაღამოვება, შებინდება" (ქაჯაია I: 172);

ონჯოება // იონჯუებუ (ბ) // იონჯებუ (ბ) – (მო) საღამოვება (ქაჯაია II: 439).

მაშასადამე, ქართულში "გასახელების" პროცესი (ზმნა → ნაზმნარი სახელი → ზედსართავი → არსებითი (არაბული 2001: 288). უკვე დასრულებული პროცესია, ხოლო ქართველურ ენებში ისინი ჯერ კიდევ "საწყისთა" სახით არიან წარმოდგენილნი.

ლექსებმა **ღამე** აწარმოებს კიდევ ერთ არსებითს; ეს არის **შუაღამე**, რომელიც თავიდანვე ახალი ქართულისათვის დამახასიათებელი მსაზღვრელ-საზღვრულის პრეპოზიციური წყობით არის მიღებული: შუა+ღამე, ასევეა ქართველურ ენებშიც.

ქართ. შუაღამე; გულისღამე (მოხ.: 211);

მეგრ. შქასერი (ყიფშიძე 1994: 58); სკასერ-ი // შქასერ-ი; ნაშქასერენი-"ნაშუაღამევი" (ქაჯაია II: 370);

შქა სერი (ელიავა 1997ბ): 78);

ჭან. ორთასერი-"შუაღამე" (თ. კალან.: 59);

შქასერი; შქა ← *შქუა (კარტოზია 1972: 26);

სვან. ისგლეთ (ბზ) // ისგლეთ (ბქ) // ისკლეთ (ლნტ) (სვან. ლექ.: 299).

ძველ ქართულ ტექსტებში სიტყვა "შუა"-ს ნაცვლად გვაქვს "შუვა" და თან ლექსება ჯერ კიდევ არ არის კომპოზიტად ჩამოყალიბებული, ისევე მსაზღვრელ-საზღვრულის სახე აქვს:

"შოვა მწუხრი ანუ შუვა ღამეს ანუ ქათმისა ჳმასა ანუ განთიად" – მრავ. 13/135 (ქოსლ: 696);

"შუვა ღამე იქმნა" (ქცსლ: 221).

კომპოზიტად სიტყვა მხოლოდ საშუალო საუკუნეებიდან ჩნდება:

"ვერცა შუაღამედ აღდგების გალობად" – მ. სწ.. 121/ 4 (ძქელ: 507).

სიტყვის მნიშვნელობა საუკუნეთა მანძილზე არ შეცვლილა. მას განმარტავენ როგორც იმ დროს, რომელიც გვიჩვენებს:

1. ღამის განზოგებას – "ნახევარ ღამეს" (საბა I: 307);

2. განზოგება ღამისა მზის დასლუთ, ვიდრე აღმოსვლამდე (ნ. ჩუბ.: 427);

3. შუა დრო დაღამებიდან გათენებამდე, ღამის 12 სთ. (ქეგლ (ე): 506);

საინტერესო ის არის, რომ ლექსება ძველი ქართული ენისათვის დამახასიათებელი მსაზღვრელ-საზღვრულის პოსტპოზიციური წყობით არსად გვხვდება და თვით ქართველურ ენებშიც თანამედროვე ქართულის ყალიბია გამოყენებული. მხოლოდ საზღვრულად ქართული "ღამე"-ს შესატყვისი არ გვაქვს. აქ მეგრულ-ჭანურში თავს იჩენს ძირი "სერი", რაც ქართულში გვაქვს სიტყვაში "სერობა".

მეგრულში ი. ყიფშიძესა და გ. ელიავასთან ლექსება "შქასერი" ჯერ კომპოზიტად არ არის ქცეული და მსაზღვრელიცა და საზღვრულიც ცალ-ცალკეა წარმოდგენილი. ხოლო ო. ქაჯაია მას უკვე კომპოზიტის სახით აფიქსირებს: **შქასერი // სკასერი (შქა → სკა** ასიმილაციით):

"სკასერი ბორჯი ქიფუაფულუ, გორჩქინდუ კარიშ ხაკაფიქ" – შუაღამე (დრო) იქნებოდა, გაჩნდა კარის ხაკუნი (ქაჯაია II: 606);

"ნაშქასერენს იღუუ ცოთამაქ" – ნაშუაღამევს შეიქმნა სროლა (ქაჯაია II: 370);

ჭანურში გ. კარტოზია სიტყვას მსაზღვრელ-საზღვრულად წარმოგვიდგენს (ცალ-ცალკე დაწერილობით): "შქა სერი" და იქვე ხსნის, რომ შქა ← * შქუა უ ბგერის დაკარგვით (კარტოზია 2005: 26). ხოლო თ. კალანდია შქა // სკა-ს ნაცვლად სიტყვას წარმოადგენს "ორთა"-თი: "ორთასერი" და კომპოზიტს აფიქსირებს.

სვანურში კი გვაქვს ისგლნთ // ისგლეთ // ისკლეთ:

"ჭიტი ისგლნთ ჭონაქა ჟანგგყნ უფგომ" – ჭიტი შუალამისას მალულად ადგა.

"ისგლეთქა დჷტ გჷნიშ ღჷშერას ახად" – დევი შუალამისას დანის გაღესვას შეუდგა.

ისგლნთი ჭონაქა მაცხტარ მელხაშ ემჷედღლი – შუალამისას მულახის მაცხოვარი მოსულა.

გელა ერ ზმედეცხ, ისკლეთ ღემარ – გელას რომ გაეღვიდა, შუალამე ყოფილა (სვან. ლექ.: 299).

მ. ჩუხუა ღე-თ (ბზ) // ღე-თ (ბქ., ღნტ.) "ღამე" "წუხელ" ფუძეში ისტორიულად ცალთანხმონიან თ- ფუძის არსებობას ვარაუდობს და სა-თ-ეგ-ის აღმნიშვნელად მიიჩნევს, ანუ მისთვის ღამე (ღეთი) არის ის, რაც უნდა გათენდეს (ჩუხუა 2003: 106).

დასკვნის სახით კი ერთი რამის თქმა უცილობლად შეგვიძლია, ქართველური ენები სიტყვა "შუალამეს" სტრუქტურული თვალსაზრისით ერთნაირი აგებულებით წარმოგვიდგენენ, კომპოზიტი მიღებულია მსაზღვრელ-საზღვრულის მეშვეობით. მისი შემადგენელი ნაწილების ლექსიკური განსხვავებები მეორეულია. ამ შემთხვევაში მთავარი სტრუქტურაა.

როგორც ზემოთაც გვქონდა აღნიშნული, **ღამ-** ძირი ქართველურ ენებში "გადააზრების" შედეგად გვაქვს, ხოლო "შუალამეს" მეგრულ-ჭანური "შქასერი // სკასერი"-ს სახით გადმოგვცემს. მასში ფიქსირებული **სერი** საერთო-ქართველური ძირია და მასალა პირველად გ. როზენმა (1845: 33) შეაპირისპირა (ქეელ: 268). არნ. ჩიქობავამ ამ ლექსემას დაუკავშირა ძველი ქართული **სერ-ობა** და აღნიშნა, რომ "ეს სიტყვა ზანურიდანაა შეთვისებული", რადგან "ჭანურსა და მეგრულში ღამე – ფუძის შესატყვისად ღომან- გვაქვს" (ჭმქმლ: 193). როგორც ი. ჯავახიშვილი აღნიშნავდა, "ძველს ქართულში საღამოს პურის ჭამას **სერი** და **სერობა** ერქვა. უკვე საშუალო საუკუნეებსა და თანამედროვე ქართულში ეს ტერმინი აღარ გვხვდება. აღმოსავლეთ საქართველოში ამ სიტყვის კვალი ტერმინ **სერის-კუდში** მოჩანს, რომელიც სამხრის მოგვიანებული გაგრძელების აღსანიშნავად იხმარება (ჯავახიშვილი 1937: 103).

სერ- ფუძის ქართული ეკვივალენტი საბოლოოდ თ. გამყრელიძემ და გ. მაჭავარიანმა გამოავლინეს. მეგრულ-ჭანურში **სერ-**ი მიღებული უნდა იყოს უფრო ადრინდელი ***სარ-**ი ფორმისაგან უძლავის გზით. "ამოსავალი *სარ- ფუძე შემონახულია მეგრულ სიტყვაში ო-სარ-ე "პერანგი", რომელიც თავდაპირველად "ღამის პერანგის" მნიშვნელობით უნდა ყოფილიყო ხმარებული: ო-სარ-ე "სა-ღამ-ო", "სა-ღამ-ურ-ი", ***"სა-სერ-ე"** (მდრ. ქართ. გურ. საღამური "ღამის პერანგი" (ი. ჭყონიას ცნობით); ხევეს. საღამო "ლოგინის, ქვეშაგების ნივთები, მოწყობილობა (ჭინჭარაული 1960: 251, 293). **-ე** ელემენტი ამ შემთხვევაში მეორეულია, ქართ. **-ე** სუფიქსის შესატყვისად ზანურში ***-ა** უნდა გვქონოდა (ქართ. სა- **-ე**, ზან. ***ო- -ა**). ეს **ა** სახელობითი ბრუნვის ნიშნის კონტრაქციის შედეგად მოგვევლინა **-ე** ხმოვნის სახით: ***ა- → -ე**, მაშასადამე ო-სარ-ე < ***ო-სარ-ა-ღან**" (გამყრელიძე... 1965: 165).

ქართ. სერ-ი "ვახშამი"; სერ-ობა "ვახშმობა"; სერის – კუდი

მეგრ. სარ-ი (ღამე); ო-სარ-ე "პერანგი"; მე-სერ-ია // მე-სერ-იე "ღამურა" (ქაჯაია II: 250)

ლაზ. სერ-ი; "ღამე";

სვან. –

სერი ესე არს მიმწუხრის საზრდელის მიღება (საბა II: 184);

სერობა – 1. ტრაპეზი მწუხრის საწოვავისა // საზრდელის მიღება (ნ. ჩუბ.: 361);

2. ძვ. იგივეა, რაც სერი // ნადიმი, წვეულება. სერის კუდი – ძვ. ვახშმის, სერის შემდეგ (მეხუთე ჯერის) პურის ჭამა (ქეგლ VI: 996);

სიტყვა *სერი* უძველეს ტექსტებში გვხვდება:

"ოდეს ჰყოფდე სადილსა, გინა სერსა" – ლ. 14, 12; "მოხადა მან სერად" A - 1105, 111;

"შზა ვიყავ, რადთა ვისერო" – ლ. 17, 8 DE (ძქელ: 268).

სვანურში ეს ფუძე არ არის დაფიქსირებული.

მეგრულსა და ჭანურში კი *სერ-* ფუძით ხდება ზმნიზედებისა და ნაზმნარი სახელების წარმოქმნა: *ამუ სერი* "ამაღამ", *თიმეუ სერი* "იმ ღამეს", *ჭუმე სერი* "ხვალ ღამ"; *სი-სერა* "სიბნელე", *ოსერიშე* // *ოსერგ შე* // *ოსერიშო* // *ოსორიშო* "ვახშამი" (ყიფშიძე 1914: 317).

ოკოსერუა "ჩამოღამება" (ჩამობნელება), *ნოსერბუნი* "ნაღამევი" (ელიავა 1997ბ): 78);

დოსერუა "დაღამება", *დისერგ* "დაღამდა" (ჭარაია 1918: 6).

სერა "დაღამება", *სისერია* // *სისერა* "სიბნელე", *ოსერიშობა* "ვახშმის ჭამის დრო" (ქაჯაია II: 450). ისიც საინტერესოა, რომ ღამ-ურ-ა სწორედ სერ- ფუძით არის ნაწარმოები; *მე-სერ-ია* // *მე-სერ-იე* "ღამურა, მეღამე, მეღამური" (ქაჯაია II: 250).

ყოველივე ზემოთქმული გვაფიქრებინებს, რომ მეგრულ-ჭანურში (ძველი ქართულიც უჭერს მხარს) *სერ-* ძირია ამოსავალი. თუმცა შესაძლებელია *ღომ-ა-ს* მნიშვნელობის გადაწევის შემდეგ მიიღო მან ეს დატვირთვა, როცა სერ- ფუძე ბნელთან, სიბნელესთან დაკავშირებული აღმოჩნდა (ერთმანეთს დაუპირისპირდა ნათელი და ბნელი), ბნელი → ჩამობნელება → ღამე – ასეთი გადააზრებაც, ვფიქრობთ, მიუღებელი არ უნდა იყოს.

"ამსერიში მოჭყულუსი, ნა, მუში სიქვამა გოჭყოლუნსი" – ამალამინდელ პატარძალს თავისი სიღამაზე გაამზიოთვებს;

"თხა დოპილათუ ამუსერია" – თხა დავკლათ ამალამო (ღამდუგი ღამე) (ქაჯაია I: 185;

"სისერაქ ქიმმოჭიჭუუ "ღამემ (სიბნელემ) მომისწრო"; "ბუა დო თუთას აჩაკრენს, მანათ^ლობელს სისერიში" – მხესა და მთვარეს ჩაგრავს, გამნათებელს სიბნელისა; "სქანი გეშა სერსე პატახე" – შენს გამო ღამეს ვათევ (ვტვხ);

"სერით ბლურს, დღაშით ვარ" – ღამე მძინავს, დღისით – არა (ქაჯაია II: 590).

ქართულმა სალიტერატურო ენამ წინ წამოწია *ღამე-* ძირი და თანდათან მოხდა *სერ-*ის მნიშვნელობის დაკნინება, რის გამოც თანამედროვე სამეტყველო ენაში ეს ძირი თითქმის აღარ

გამოიყენება (თუ საღვთისმეტყველო ლიტურგიებს არ მივიღებთ მხედველობაში). იგი მთლიანად შეცვალა სიტყვა ღამე-მ და ერთმანეთს დაუპირისპირდა **ღღე** და **ღამე**, სწორედ ეს წყვილი იქცა მთელი ამ დროის მონაკვეთის ძირითად ორიენტირად და სიტყვათწარმოების მასალად.

ამრიგად, ღღე-ღამის ლექსიკაში აგებულების მხრივ გვაქვს:

- ა) ამჟამად მარტივი ფუძეები (ბინდი, დილა, ღღე, ღამე);
- ბ) აფიქსებით ნაწარმოები (ა-ის-ი, და-ის-ი, გან-თი-ად-ი, სა-ღამ-ო, მ-წუხ-რ-ი);
- გ) კომპოზიტები (რიჟრაჟი, ცისკარი, შუადღე, შუაღამე).

ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ ამ უკანასკნელ სახეობაში არსებული ოთხი სიტყვა კომპოზიტა წარმოების სამ ხერხს გვიჩვენებს:

1) ფუძეგაორკეცება ხმოვნის მონაცვლეობით სიტყვის მეორე ნაწილში: რიჟრაჟი ← რიჟუ+რაჟუ. რიჟ ("დილა" სვან.);

2) ორი არსებითი სახელის შერწყმით ისე, რომ პირველი ნათესაობითი ბრუნვის ფორმითაა წარმოდგენილი, მეორე – სახელობითისა: ცის (ნათ. ბრ.) +კარი (სახ. ბრ.) =ცისკარი (მსახლვრეელ-საზღვრული);

3) ზედსართავისა და არსებითი სახელის სახელობითი ბრუნვის ფორმით შეერთება:

შუა+დღე=შუადღე,

შუა+ღამე=შუაღამე (მსაზღვრეელ-საზღვრული).

VI თავი

საათი და მისი უმადგენელი ნაწილები

თანამედროვე ქართულში და ქართველურ ენებში მსოფლიო საერთაშორისო სტანდარტების შესაბამისად დროის ერთეულ *საათ*-ის უმადგენლობაში მასზე მცირე კიდევ ორი ლექსიკური ერთეული გამოიყოფა: *წუთი* და *წამი*. მათზე მცირე ერთეულები (თუმცადა მეცნიერული თვალსაზრისით ისინი არსებობენ) პრაქტიკული თვალსაზრისით არ გამოიყენება და დღევანდელი ქართველებიც, არც სასაუბრო და არც ყოველდღიურ საქმიან ენაში "წამ"-ზე მცირე დროის ნაწილებს ცალკე სახელით არ აღნიშნავენ.

თავიდანვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ლექსემა *საათი* თავისი მნიშვნელობით ქართულში³⁷ ორი სხვადასხვა სიტყვის სახით გამოიყენებოდა:

1. ძველი ქართული ენისათვის დამახასიათებელი *ჟამი*³⁸, რომელსაც კონტექსტთა მიხედვით რამდენიმე მნიშვნელობა აქვს და მათ შორის ერთ-ერთი მნიშვნელობაა *საათი*;
2. ახალ და უახლეს ქართულში საყოველთაოდ მიღებული სიტყვა "საათი".

ორივე ლექსემა ნასესხებია: *ჟამი* – შუმერულ-აქადურიდან (CRAD: 231-232), *საათი* – არაბულიდან (ჯინჯინაძე... 1989: 89), რაც, თავის მხრივ, ბადებს კითხვას: რატომ მოხდა ეს სესხება?

დღე-ღამის ლექსიკის განხილვამ (იხ. წინა თავი) დაგვარწმუნა, რომ მზის სინათლის განაწილების პრაქტიკული გამოყენებით ჩვენმა წინაპრებმა შეძლეს დღისა და ღამის გარკვეული პერიოდების კონკრეტულ მონაკვეთებად დაყოფა (პრაქტიკული თვალსაზრისით, როცა გარკვეული დროის მანძილზე შეიძლება სამეურნეო საქმიანობა და, როცა ის არ შეიძლება, ანუ დასვენების ხანა დგება). რაც მთავარია, თითოეულ ამ მონაკვეთს ("ცისკარი", "რიურაუი", "დილა"...) თავისი ნომინატივი აქვს – თავისი სახელდება, რაც თავისთავად თვითონ წარმოადგენს დროის გარკვეულად მცირე მონაკვეთს. ამის გამო სიტყვა "საათის", როგორც გარკვეული დროის მცირე საზომის არსებობა მათ არ სჭირდებოდათ.

იყო მეორე მომენტიც: დღე-ღამის "დაყოფა" ამ ლექსემების მიხედვით ქართველურ ტომთა რწმენა-წარმოდგენების იმდენად ადრეულ პერიოდს შეესაბამება, რომ ათასეული წლებით უსწრებს წინ "საათის", როგორც დროის აღმწესველი ხელსაწყო გამოგონებას: ამ ხელსაწყოს არსებობა ხომ ვეროპამ და მაშინდელმა ცივილიზებულმა მსოფლიომ არაბების მეშვეობით მხოლოდ შუა საუკუნეებში შეიტყო.

³⁷ ამ შემთხვევაში ჩვენ სიტყვა "ქართულში" დანარჩენ ქართველურ ენებსაც მოვიაზრებთ, მით უფრო, რომ აღნიშნული ლექსემები ყველასთვის საერთოა.

³⁸ ამ თემაზე "ზოგადად დროის აღმნიშვნელ ლექსიკაში" დაწერილებით გვქონდა საუბარი.

დროის აღრიცხვა, ანუ ქრონოგრაფია, კი ძირითადად ქურუმთა პრეროგატივა იყო, რადგან თავისი საკულტო ტრადიციებით მთლიანად შედიოდა წარმართული კულტის მსახურთა მოხმარების სფეროში. ეს იყო ე. წ. "ქურუმთა სპეციალური ტერმინოლოგია" და, ჩვეულებრივ, ამა თუ იმ სოციალური ფენის უშუალო სარგებლობის სფეროში შედიოდა იმდენად, რამდენადაც საზოგადოების თითოეულ ამ ფენას დროში ორიენტირება სჭირდებოდა. ძირითადად ეს იყო საერთო ეროვნული დღესასწაულების თარიღის ფიქსირება, ეს უკანასკნელი კი ღვთაებათა ერთიანი, ანუ უზენაესი, პანთეონით განისაზღვრებოდა.

სწორედ ეს "ქურუმთა ენა" გახდა მომდევნო ხანაში "კონიე" ანუ სახელმწიფოთა შორის საერთოერთო ენა და ეს მისია გარკვეულ პერიოდში შუმერულ-აქადურმა იკისრა. როგორც ზემოთაც ითქვა, სწორედ შუმერულ-აქადური წარმოშობის "ჟამი" არის "საათის" მნიშვნელობით ფიქსირებული ფალაურში, ახალ სპარსულში, არამეულში, ებრაულში, ქართულსა და სომხურში (ანდრონიკაშვილი 1966: 260).

სიტყვა *საათი*, როგორც დროის საზომი ერთეული, არაბულიდან არის ნასესხები და ლექსემა "ზენიტის" (Zenit "პირდაპირი // სწორი გზა" ჯინჯიხაძე... 1989: 89) შესატყვისია. თავისი მნიშვნელობით იგი მას მერე უნდა დამკვიდრებულიყო სიტყვა "ჟამის" ნაცვლად, რაც არაბებმა ევროპასა და საქართველოშიც ტექნიკური სიახლე *საათი* (დროის საზომი ხელსაწყო) შემოიტანეს. სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილია, რომ ეს მე-14 საუკუნეზე ადრე არ უნდა მომხდარიყო (ბიკერმანი 1975: 108). საათს (ხელსაწყოს) "საჟამნე", ანუ "ჟამთა მაჩვენებელი" (საბა II: 48) ეწოდებოდა.

სამაგიეროდ, ჩვენი წინაპრები იყენებდნენ მზის საათს, რომლის ერთ-ერთი სახეობა გელათის ტაძრის კედელზეა მოთავსებული, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ ქართული კულტურა დიდი ხნით ადრე იცნობდა ამ "სიახლეს" (ხარაძე 2000: 9). მზის საათი, ასევე, ფიქსირებულია ტბეთისა და ოშკის ტაძრებზე (MAK 1888: III დანართი), რომელთა აგების დროც სულ მცირე ასი – ას ორმოცდაათი წლით მაინც წინ უსწრებს გელათის ტაძრისას (X ს).

საინტერესოა ის ფაქტიც, რომ გ. ელიავამ მეგრულ სამზადში დააფიქსირა სპეციალური ბოძი და სარკმელი, რომელიც დიასახლისს მზის საათის მოვალეობას უწევდა (ელიავა 1999: 33). თავის მხრივ, ეს კიდევ ერთხელ ადასტურებს მოსაზრებას, რომ ჩვენი წინაპრები ბუნებრივ საათს – მზეს ოდითგანვე იყენებდნენ დროის "საზომად", უფრო კი მათთვის საჭირო დროის გასანაწილებლად. ეს განაწილება იმისთვის იყო აუცილებელი, რომ სამეურნეო საქმიანობა ეწარმოებინათ და წლიდან წლამდე გაეტანათ თავი (ბრეგაძე 1976: 130).

ლექსემას *საათი* იყენებს სამივე ქართველური ენა:

1. საათი (დროის მონაკვეთი, დღე-ღამის 1/24 ნაწილი, 60 წუთი) (ქეგელ. V: 382).

"მთელი საათი გარშემო უვლიდა, შესავალ-გასავალს ეძებდა" (ვაჟა (ა): 78).

"ღამის ათ საათზე მჩეჩქე გაბო და მღებავი ანტონა დამპალ კიბეებზე ადიოდნენ" (მ. ჯავახ.: 15).

"ექვს საათზე კარები ჩაკეტა და საქორწილო ტანისამოსის ჩაცმა დაიწყო" (მ. ჯავახ.: 88).

"ჭამპურას საათობით შეეძლო ემსჯელა თუ რა სჯობია – ორაგული, მურა კალმასი, თუ მურწა ვაზის ფოთოლზე" (გ. ლეონ.: 62).

მეგრულ-ჭანური

სათი (საათი, *час*) (ყიფშიძე 1914: 315).

საათი, სათი (საათი, *ჟამი*) (ჭარაია 1918: 28).

სვანური

საღჲთ // სადათ // სჲთ // სათ (საათი) (სვან. ლექ.: 697).

"ქჩჩჲდ ჩხარა საღჲთ" – გავიდა ცხრა საათი.

"(მარეს) ქა ლახემს ემსუ საღჲთ ლისკორემ ნჲბ" (ბქ. 150) – კაცს ერთი საათის ფიქრის ნება მისცეს. "სათ მჲდ მუღჲანდა" (ლნტ.) – საათი არ მქონდა (სვან. ლექ.: 697).

ჩვენ ზემოთაც არაერთხელ აღვნიშნეთ, რომ ასეთი შემთხვევები სალიტერატურო ქართულის გამო გვაქვს. თუმცა სიტყვა "საათი" ძველთაძველი ნასესხობაა. ამავე დროს, სესხება არ გულისხმობს იმას, რომ ენამ "ბრმად" გადმოიღოს ესა თუ ის სიტყვა და ზუსტად იმ ფორმითა და შინაარსით გამოიყენოს, როგორც გამსესხებელ ენაშია. ლექსემა "საათი" სწორედ ამის ნათელი მაგალითია.

სიტყვა *ჟამი* "საათის" მნიშვნელობით ჯერ კიდევ უძველეს ქართულ ტექსტებშია ფიქსირებული:

1. "და განვიდა ჟამსა მესამესა და იხილნა სხვანი მღგომარენი უბანთა ზნ უქმად" (ბქეიქ: 49).

2. "მეცხრესა ოდენ ჟამსა ხმა-ყო იესუ." (ბქეიქ: 65-45).

ლექსემა "ჟამი" სულხან-საბამ და ნ. ჩუბინაშვილმა წარმოგვიდგინეს თავის ნაშრომებში:
საათი – ნ. საჟამნე (საბა II: 18).

"*ჟამი* – ერთი დღე და ერთი ღამე არს ოცდაოთხი ჟამი და ერთი ჟამი 4 წენტილი; ერთი წენტილი ათხუთმეტი წამი არს; ერთი წამი სამეოცი წუთი არს; ერთი ჟამი სამეოცი წამი იქ (მ) ნების და შეიღიათას ორასი წუთი (ოთხასი); პირველად ერთი ჟამი 5 წენტილად ყოფილა გა (ნ) ყოფილი და ერთი წენტილი ათორმეტ წამად (ჟამად) (საბა I: 633);

აჟამნა – ჟამ-კანონი ათქმევინა, ჟამნი ათქმევინა; აჟამურნა-ჟამი დააცადა (საბა I: 59)

ჟამი – "დრო განსაზღვრებული" (დაბ. 1. 14; ფსალ. 1, 3) ანუ განუსაზღვრებული (მარკ. 6, 35; время)" (ნ. ჩუბ.: 332). განსაკუთრებით საინტერესოა მომდევნო მსჯელობა: "ოცდა-

მეოთხე ნაწილი დღე-ღამისა, საათი, час. ჟამის ნაოთხალსა ეწოდების წუნტილი (85) ანუ რუბი, четверть часа. ხოლო ცის მზომელობის ხარისხთა ჟამის სათვალავი არს ესრეთ: ჟამსა აქუს 4 წუნტილი, წუნტილსა – 15 წამი, ანუ минуты, минута, წამსა – 60 წუთი, ანუ секунда, ნახევარწუთი არს 1 კესი, ნახევარკესი – 1 მასი, ნახევარმასი – 1 არდი, ნახევარარდი – 1 მეყი, ნახევარმეყი – 1 წენი, ნახევარწენი – 1 ვაწე, ნახევარვაწე – 1 ბლისი. ნახევარბლისი – 1 ნივნი, ანუ ნვინი (ძველს ლექსიკონში ასე გაიჩნა). მაშასადამე, ვაწე არს ტერცია, ტერცია და ნივნი მეოთხედი ტერციისა (იქვე: 332).

ორივე ლექსიკოგრაფის ჩანაწერიდან რამდენიმე საკითხის გამოყოფა შეიძლება:

1. ე. წ. "ჟამი", ანუ ასტრონომიული **საათი**, შედგება ბევრად მეტი ნაწილისაგან, ვიდრე თანამედროვე ადამიანები ვიყენებთ;

2. თითოეულ ამ ნაწილს თავისი ახსნა აქვს "ძველი ლექსიკონებიდან" (ამ სიტყვებით აფიქსირებს ნ. ჩუბინაშვილი: 332), მხოლოდ დღეს ძნელი დასადგენია, რომელი "ძველი ლექსიკონებიდან";

3. ერთი რამ კი ცხადია, ნ. ჩუბინაშვილი ეყრდნობა როგორც სულხან-საბას "სიტყვის კონას", ასევე მის დროს არსებულ რუსულ და ევროპულ ლექსიკონებს;

4. "წუნტილ"-ად ჟამის დაყოფა რუსული четверть часа-ს ტოლფასია.

თუმცა ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ ეს რუსული "მეოთხედი" თვითონ არის შექმნილი ევროპულ (ძირითადად გერმანულ და ფრანგულ) ენათა გავლენით, "რუბი" კი უკვე მისი არაბული მნიშვნელობა გახლავთ;

5. ორივე ლექსიკოგრაფისათვის "წამი" არის ის ოდენობა, რაც თანამედროვე ქართველისათვის "წუთია". ნ. ჩუბინაშვილი აკონკრეტებს კიდევ ამ ტერმინს რუსული მონაცემის დართვით: "წამი" – минута, "წუთი" – секунда.

ფიქრობთ, ეს შემთხვევა სწორედ იმის დასტურია, რომ ენობრივი სახელდება მაინც ამა თუ იმ ერის "შეთანხმების" შედეგია და როცა ასეთი "შეთანხმება" შედგება, ყალიბდება ტრადიცია: გარკვეული საუკუნეების მანძილზე ამა თუ იმ "საგანს" შეიძლება სხვა სახელი ერქვას და გარკვეული დროის შემდეგ – სხვა. სწორედ ამისი დასტურია "საათის" აღმნიშვნელი ლექსემები – თვითონ სიტყვები "საათი" და "ჟამი".

"წამი", როგორც ამ ორი (ზემოთ აღნიშნული) "სხვადასხვა" ოდენობის აღმნიშვნელი სიტყვა ქართულში უძველესი დროიდან არის ფიქსირებული.

წამი – წუთი. "ნუმცა განემორების ნუცა დღისი და ნუცა ღამს, ნუცა ჟამ ერთ და ნუცა წამ ერთს" – მამათა. სწ. II, 10, 29 (ძქელ: 531).

"ერთსა შინა წამსა... უპატოსნესი ნაშობი მათი გარყვნილ იყო", – სიბრძ. სოლ., 18, 12; (ძქელ: 531).

წამი – წამის-ყოფა (თვალთ ნიშნება); იგი წამს უყოფდა მათ. 1, 22; (ქოსლ: 742).

საბას განმარტებით:

წამი – აქვს ჟამსა ერთსა წამი სამოცი; ხოლო ერთსა წამსა წუთი სამოცი; წუთსა ერთსა – კესი 60; ერლსა კესსა – არდი 60; ერთსა არდსა – მეყი 60; ერთსა მეყსა – წენი 60; ერთსა წენსა – ვაწე 60, ერთსა ვაწესა – ბლისი 60; ერთსა ბლისსა – ნვინი (ნივნი) 60. ესე არს ცის მზომელობათა რიცხვი ხარისხთანი 7. **წამი** – თვალის ქუთუთოთა ნიშნება (საბა II: 364).

საბასთან თითოეული ეს ოდენობა თავისებურადაა განმარტებული, მაგრამ ჩვენი მხრივ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ყოველი მათგანი ნასესხები სიტყვაა და ქართულში რომელიმე არაბული ტრაქტატიდან უნდა მოხვედრილიყო. ხელნაწერი კი დღესდღეობით უცნობია. მაგრამ უკვე "ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში" (ერთტომეული) **წამი** განმარტებულია, როგორც:

1. დროის საზომი ერთეული, უდრის წუთის 1/60 ნაწილს;
2. გადატანით ძალიან მცირე დრო (ქეგლ, VII: 551).

საინტერესო ის არის, რომ ი. ყიფშიძეს თავის ლექსიკონში ამ ლექსემისთვის დაფიქსირებული აქვს როგორც ძველი, ისე ახალი ქართულის მნიშვნელობები:

წამი – минута, секунда, миг. წამს, წანს – на миг, ср. წუმი (ყიფშიძე 1914: 377).

6. ჩუბინაშვილისთვისაც **წამი** უდრის минута-ს (ნ. ჩუბ.:445).

სვანურში მას სულ სხვა ძირი გადმოგვცემს: რპკ (-იშ) ზს., ღნტ, რაკ³⁹ (ღშხ) – წამი, თვალის დახამხამება (დრო).

"ბეფშჰდ აშხჰ რპკს ქადზჰგრე მრგ" (ბზ.) – ბავშვმა ერთ წამში გაათავა ყველაფერი (სვან. ლექ: 687/688).

"აშხჰ რპკილდს ღიც ღაზს ესერ იშჰმინე" (ანდ) – ერთ წამს წყალი სვლაში ისვენებსო.

"ემშჰ რპკილს ემღელ!" (ღშხ) – ერთ წამს დამაცადე!

ნათელია, რომ სამივე ქართველურ ენაში "წამ"-ძირი თვალის ერთი დახამხამებით განისაზღვრება.

გ. კლიმოვს ქართული ერთობის დროისად მიაჩნია წამ- ძირი, რომელიც "ძველქართულშივეა დადასტურებული:"წამის ყოფა" მისთვის თვალის დახამხამებაა, მისგან "მოწამეობა". მეგრულში $m > n$. ქართული და მეგრული ფორმები დააკავშირა წერეთელმა. შესაძლებელია, სვანური ფორმააო ნასესხები" (ЭСКЯ: 242).

ეს მონაცემები უფრო დააკონკრეტეს კ. ფენრიხმა და ზ. სარჯველაძემ:

³⁹ სვანური ენის ლაშხური დილექტი ყოველთვის უფრო მარტივ ფორმებს გვიჩვენებს, ვიდრე ზემოსვანური.

***წამ-**

ქარ. წამ-ი "წუთი; წამწამი; დახმახამება";

მეგრ. წუმ- // წუნ-ი; წუმ-ი "წუთი; წამი". აკა-წუნ-ს "ერთ წუთში; ერთ წამში".

ლაზ. წუნ-

სვ. წამ – "წამი; წამ-წამი; სწრაფი" (ქეელ: 339).

ქართ. წამ- ძირს კანონზომიერად შეესატყვისება მეგრ. წუმ- // წუნ- (<წუმ- გარკვეულ პოზიციაში), ლაზ. წუნ- (<წუმ-; ო>უ მ-ს გავლენით) და სვანური წამ-წამ რედუქლიცირებული ფუძეებია. ლაზ. კამ-წამ<- წამ-წამ-. ჭანური და მეგრული ენობრივი მასალა შეაპირისპირა ა. ცაგარელმა (1880: 64); სვანური ეკვივალენტი გამოავლინა გ. კლიძემა (1964: 242). მანვე ქართულ-ზანური ერთიანობის ხანისათვის აღადგინა *წამ-, ხოლო საერთო ქართველური ფუძე-ენისათვის *წამ-წამ- (ქეელ: 440).

ზემოთ აღნიშნული გვქონდა, რომ ახალ და თანამედროვე ქართულში "წამ-" ↔ "წუთ-" მნიშვნელობები შებრუნებით გამოიყენება. "წუთ" არის რუსული минута და "წამ" – секунда. "წუთ-" ძირს დღევანდელი მნიშვნელობით ფიქსირება XIX ს-ის მიწურულისა და XX ს-ის დასაწყისის ქართული საზოგადოებისთვისაა დამახასიათებელი. დ. კლდიაშვილის მოთხრობებში სწორედ минута არის ამ სიტყვის ეკვივალენტი და ეს კარგად ჩანს ამ ფრაზაშიც:

"ამ მინუტში გეახლებათ, ბატონო!" (დ. კლდიაშ.: 87).

ამ შემთხვევაში ბარბარიზმი სწორედ ლექსება "წუთ"-ს ცვლის მყარ ფრაზეოლოგიურ გამოთქმაში "ამ წუთში".

ზუსტად ამ მნიშვნელობით იხმარება "აკა წუთს"...მეგრულში:

"გინმოჯინით, პატონი, აკა წუთის!" – გამომხედეთ, ბატონო, ერთ წუთს!

"ჭკადეკ განშე ქოისხაპუ უგენალო აკა წუნთუ" – მჭედელი განზე გაუხტა უჩინრად, მყისვე (ერთ წამში).

"აკაწუნცუ ბოშებც ვარცხუდუ" – წუთითაც ბიჭებს არ შორდებოდა (ქაჯაია II: 170).

ამ შემთხვევაში ერთმანეთის გვერდით დგება "აკა წუთის" (ერთ წუთს; ცოტა ხანს; უეცრად) და "აკა წუნს" (ერთ წამს; ერთ წუთში; უეცრად; მყისვე) ორივე ზმნიზედის მნიშვნელობითაა გამოყენებული. საბოლოოდ დროის ლექსიკური ერთეულები ხომ დროის ზმნისართებს გვაძლევს. დროისა და ადგილის ზმნისართების წარმოება კი ერთნაირი გრამატიკული მასალით ხდება, განსხვავებას მხოლოდ მათი სემანტიკა იძლევა (დილ-ით, ზევ-ით; სადამო-ს, ზეცა-ს, ზამთარ-ში, ტყე-ში...).

ა. არაბულს მიაჩნია, რომ "სემანტიკის თვალსაზრისით, ... წუთ-ი ამოსავალში დროის კონკრეტულ მონაკვეთს კი არ უნდა გამოხატავდეს, არამედ დროული მონაკვეთის სიმცირეს (მდრ. წამი"წამწამი" –ლათ. minutes "маленький, мелкий"): " მცირე ხნით, დროებით": წუთ

ჟამ არს. A, 10, 39; წუთ ერთ ჟამ განვეკრძალე. 13, 4 (იმნაიშვილი, 1963). წ უ თ "წუთდა, ცოტადა": წუთ (წუთდა) და არა იყოს უღმრთო (ფს. 96, 10). *წუთერთ* "ცოტა; მცირედ", მალე, დროებით: "რომელმან წუთერთ დაატკბოს სასაღ შენი (O, იგ. სოლ. 5, 3)" (არაბული 2001: 161). შემდეგ მეცნიერი იმოწმებს ქველ-ის მონაცემებს, სადაც აღნიშნულია, რომ: *წიუეთ-/წუთ სიტყვისათვის ქართული და მეგრული ენების მასალა შეაპირისპირა ა. ცაგარელმა: ლაზური ეკვივალენტი გამოავლინა გ. კლიმოვმა. ქართულ-ლაზური ერთიანობის ხანისათვის *წი-უეთ- (სახელური) და *წიუეთ- (ზმნური) არქექტიპები აღადგინა გ. კლიმოვმა და, აანალიზებს რა წუთ- ძირით ნაწარმოებ ლექსემებს (წუთერთ, წუთდა), დასძენს: "შესაძლებლად მიგვაჩნია ვივარაუდოთ, რომ "წიუეთ" ამოსავალში ზმნური ძირია. აღმომორფი წუთ- ქართულში ახალ ლექსიკურ ერთეულს დასდებია საფუძვლად. საგულისხმოა, ქართველურ ენებში მისი შესატყვისი არ დასტურდება. ი. ყიფშიძის მიერ მითითებულია მეგრული წუნთი-ს ქართული წარმომავლობა, აქედან: წუნს ← წუნთს" (იქვე: 162-163).

საინტერესოა, რომ სწორედ ეს *წუთ*- აღმომორფი დასდებია საფუძვლად ისეთ სიტყვებს, რომლებიც უძველეს ტექსტებშია ფიქსირებული; ესენია: "*წუთი-სოფელი*" და "*სა-წუთ-რ-თ*". მათ შორის უფრო ძველი "*საწუთრო*" გახლავთ, რადგან იგია დადასტურებული ძველი ქართული ენის ტექსტებში.

საწუთრო – ეს სოფელი, მსოფლიო, (საბა II: 70).

საწუთრო // საწუთო- 1. დროებითი, წარმავალი, სააქაო, წუთისოფელი (ძქელ: 381).

2. წუთის ჟამისა // სააქაო, სოფელი ესე ანუ ცხოვრება (ნ. ჩუბ.: 358).

3. ძვ. ეს ქვეყანა, სააქაო, წუთისოფელი (ქეგლ VII: 933).

4. ძველი და წიგნ., იგივეა, რაც წუთისოფელი (ქეგლ (ე): 402).

"თუ საწუთრომან⁴⁰ დამამხოს, ყოველთა დამამხობელმან..." (ვტ. 810).

სვანურში სწორედ ეს ლექსემა გვაქვს: ს ა წ უ თ რ ("საწუთრო")

აღსგიდღახ სწუთორ სწრკეთ (ბზ) –ჩაიხედეს საწუთროს სარკეში (სვან. ლექ.: 698).

ქართულსა და სვანურში ეს სიტყვა დანიშნულების პრეფიქს-სუფიქსებით *სა-...-თ* და *სა-...-რ-ით* არის ნაწარმოები, ანუ სემანტიკური მნიშვნელობით "წუთისათვის განკუთვნილს" აღნიშნავს.

ქართულ ხალხურ პოეზიასა და თანამედროვე ქართულში უფრო ლექსემა "წუთისოფელი" გამოიყენება, რაც, თავის მხრივ, ნიშნავს:

1. ეს ქვეყანა, ამქვეყნიური ცხოვრება (ქეგლ, VII: 1176).

2. საწუთრო, სააქაო, სოფელი (სინ. ლექ.: 528).

⁴⁰ "ვეფხისტყაოსანში" უკვე რ სონორი ჩაემატა.

"ეს ჩვენი წუთისოფელი წუთია, სიამოვნებით გავატაროთ, ამას რა სჯობია!" (ვაჟა (ა): 169).

"წუთისოფელი მართლაც, წამითა, წუთის ქვეყანაა, დამოქნარებას ვერც კი მოასწრებ, რომ ხელში გაგიცურდება" (გ. ლეონ.: 13).

თვით სიტყვა "წუთისოფელი" კომპოზიტს წარმოადგენს და პირველი ნაწილი ნათესაობითი ბრუნვის ნიშნით გაფორმებული მსაზღვრელია. მხოლოდ იმ ტიპის თხზულ სახელებს განეკუთვნება, ბრუნვის ნიშნისეული –ს რომ მოკვეცილი აქვთ: ტანი (ს) -სამოსი, წუთი (ს) -სოფელი, მამი (ს) -და, შვილი (ს) -შვილი (შანიძე 1980: 155).

თავის მხრივ, ლექსემა აწარმოებს სხვა სიტყვებსა და ფრაზეოლოგიზმებს: წუთსოფელგაცრელებული, წუთსოფელგაარმებული, წუთისოფელი მოჭამა, წუთისოფლისა (მიწიერი), წუთისოფელს მოსწყდა, წუთისოფლის ჩაშხამება (სინ. ლექ.: 528).

პირითადი დასკვნები

დროის სემანტიკური ველის ერთეულები, განხილული ჩვენს წინამდებარე ნაშრომში, ქართველური ენების უძველეს ენობრივ შრეს მიეკუთვნებიან. წინადადებაში ეს ლექსემები, ძირითადად, დროის გარემოებას გამოხატავენ, გრამატიკული ფორმების წარმოების მხრივ ისინი ადგილის გარემოების დარად იწარმოებიან. ორივე სინტაქსური ოდენობის სემანტიკურ დანიშნულებას ამ სიტყვათა სემანტიკური მხარე ქმნის (სახლის წინ – გუმბინწინ; ხეზე – გაზაფხულზე; ტყეში – ზამთარში...).

- 1) თვით დროის აღმნიშვნელი სემანტიკური ველის ერთეულების უმრავლესობა საკუთრივ ქართულ-ქართველურია. გვაქვს ნასესხები სიტყვებიც, რომელთაგან თითქმის ყველა უძველესი ნასესხობაა. სესხების მხოლოდ ერთი შემთხვევა გვაქვს ბოლო ორასი წლის მანძილზე (ევროპული ენებიდან **სეზონი** "წლის დროის" მნიშვნელობით). დანარჩენი ნასესხობები იმდენად ძველია, არასპეციალისტისათვის შეიძლება დაუჯერებელიც იყოს, რომ ეს სიტყვა ნასესხებია.
- 2) ჩვენ ამ სემანტიკურ ველში ექვსი ქვეჯგუფი გამოვყავით. ზოგადად დროის აღმნიშვნელი ოთხი სიტყვიდან (დრო, ვადა, ჟამი, ხანი) მხოლოდ **დრო** არის საერთო-ქართველური ძირი, დანარჩენი სამი ნასესხებია სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა ენიდან (ვადა – არაბული (ქეგელ II: 227), ჟამი – შუმერულ-აქადური (ChAD V: 231-232) და ხანი – ფალაური (ანდრონიკაშვილი 1966: 402)). ეს ნასესხობები იმდენად ძველია, რომ დღეს ისინი ნასესხებ სიტყვებად არც კი აღიქმებიან. მათ შორის უძველესია **ჟამი**, რომელიც სხვადასხვა მნიშვნელობით შემოუნახავს ენას და ერთ-ერთი მისი მნიშვნელობაა "საათი". ამ სემანტიკით სიტყვა ბევრად უფრო ადრეა შემოსული ქართველურ ენებში, ვიდრე თვით დროის განმსაზღვრელ ამ ერთეულს ფიზიკურად შექმნიდნენ მეცნიერები.

უნდა ისიც აღინიშნოს, რომ **დრო** სიტყვის ადგილი საუკუნეების განმავლობაში ეჭირა **ჟამ** სიტყვას (მელექიშვილი 1999: 205) და მოგვიანებით აღუდგენია თავისი უფლებები. დ. მელიქიშვილის მსჯელობიდან აშკარად იკვეთება, რომ ბერძნულ ტექსტთა მთარგმნელი (ამ შემთხვევაში რედაქტორიც) თავის თავზე იღებს საკუთარი ენობრივი კოლექტივისათვის წარსადგენ საერთაშორისო სიტყვათა მარაგს და იყენებს გარკვეულ "ტრადიციას".

ჰ. ფოგტის აზრით, **დრო** **დარ-** ძირს უკავშირდება (ფოგტი 1939: 128). მასვე უკავშირდება ლექსემა "ადრე"-ც – ЭСРЯ: 33, რომლებშიც **-დრ-** ძირი გამოიყოფა სხვადასხვა გახმოვანებით. თვით სიტყვის ბგერითი შედგენილობაც კი ეჭვგარეშედ მიუთითებს მის სიძველეზე. ქართულში იგი მეტწილად წრეობრივი მოძრაობის აღმნიშვნელ სიტყვებში

გამოიყენება. საინტერესოა, რომ მსოფლიოს მრავალ ენაში "თანხმოვანი+რ" – საგან შემდგარი ფუძე (ხშირად შუალედური ხმოვნით) ბრუნვას გულისხმობს (მდრ. ლათ. *verto...* ქარ. წრე, რუს. *крут*, ლათ. *circus* და ა.შ.) (სერებრიაკოვი 1987: 76-77).

ვფიქრობთ, ამ მოსაზრების ნათელი დასტურია მეგრული **ბორჯი** (ძირია "ბორჯღალ"-ისა, რაც, თავის მხრივ, ქართულ წარმართულ აზროვნებაში მოძრავი მზის სიმბოლოა), რომელიც, ასევე, ბრუნვასთან არის დაკავშირებული. ლექსემაში **ბ+რ** თანხმოვნებს შორის **-ო-** ხმოვანი ზის, ხოლო **ჯ-** სუფიქსი უნდა იყოს, რადგან ბრუნების დროს ის იკარგება: ბორჯი (ბორჯის, ბორს/ცუ/ე)-დრო, ჟამი, ვადა: ბორჯი, ირფელი სი გორგე;-დროვ, ყველაფერი შენ გაბარია; ბორჯიქ ჯვირქ მორთუა-დრო კარგი მოვიდაო. ი ბორც თე როკითი სქეამი ჭყონი რდგ: იმ დროს ეს როკიც კარგი მუხა იყო... (ქაჯაია I: 254).

ამ ლექსემის მნიშვნელობა, თავის მხრივ, "მბრუნავ", "შექცევად", ანუ მის "ციკლურ", მნიშვნელობას უნდა გვიხვენებდეს.

3) სიტყვა **დრო**-სთან თავისი მნიშვნელობით ყველაზე ახლოს დგას ფალაური **ხანი** (ანდრონიკაშვილი 1966: 402). ის "ვეფხისტყაოსანში" ყველაზე ხშირად – 59-ჯერ გამოიყენება (სერებრიაკოვი 1987: 77). სიტყვა ქართველური **დრო**-ს სრული სინონიმია, თუმცა მასთან ტოლადშერწმულ კომპოზიტს ვერ ქმნის (არ გვაქვს დრო-ხანი), მაგრამ გვაქვს **დრო და ხანი**. ამ ლექსემას სამივე ქართველური ენა აფიქსირებს, რასაც სალიტერატურო ქართულის (როგორც ერთადერთი სამწერლო ენის) გავლენას მიაწერენ.

4) ლექსემა **ჯამი** უძველეს ტექსტებში რამდენიმე მნიშვნელობით ფიგურირებს:

1. საათი (საბა I: 278; ნ. ჩუბ.: 332).
2. "ეწოდების წელიწადსა ", "ჟამად ითქმის თაობა მეფისა ერთისა" (საბა (ი): 298);
3. "დღე, სეზონი, საათი, დრო" (ძქელ: 292);
4. მთვარის თვე (30 დღე) (ინგოროყვა 1930-1931: 268);
5. შავი ჭირი, უშუური, პირქუში ადამიანი (ქეგლ (ე): 374);
6. თავისი სემანტიკური მნიშვნელობებით გამოიყენება მართლმადიდებლურ საეკლესიო ტერმინოლოგიაში.

ის ფიქსირებულია **ჯამ**- ფორმით სამივე ქართველურ ენაში. ამ მონაცემებმა გვაფიქრებინა, რომ სრულიად შესაძლებელია, სიტყვის შესება მომხდარიყო პრაქართულის დონეზე, ანუ საქმე უნდა გვექონდეს ერთ-ერთ უძველეს ნასესხობასთან. როგორც აღმოჩნდა, ეს სიტყვა ფიგურირებს ფალაურში, მანიქურში, ახალ სპარსულში, სომხურში, ებრაულში, მრავალ სემიტურ და არასემიტურ ენაში მნიშვნელობით "დრო, ჟამი, საათი, საუკუნე", რაც კარგა ხანს ირანულ სიტყვად იყო მიჩნეული (ანდრონიკაშვილი 1966: 260)

გამორიცხული არ არის, რომ სიტყვა **ჯამი** ქართულში სწორედ ირანულის მეშვეობით მოხვედრილიყო, მაგრამ შემდეგმა კვლევებმა ცხადყო ("სიტყვის წარმომავლობა უცნობიაო" – მიუთითებდა მ. ანდრონიკაშვილი), იგი პირველად აქადურშია ფიქსირებული და მიიჩნიათ, რომ შემერულიდან მიმდინარეობს (ChAD: 231-232). შემერულ-აქადური სესხების გზა ქართველური ენებისათვის ერთ-ერთი უძველესია და, როგორც მკვლევარები მიიჩნევენ, იგი უნდა განხორციელებულიყო პრაქართულისა და ამ ენების უშუალო კონტაქტის პერიოდში წინა და მცირე აზიის ტერიტორიებზე (ჯავახიშვილი 1960; ჯანაშია 1952; გიორგაძე 2002: 169).

მიგვაჩნია, რომ ლექსემა **ჯამი** ქურუმთა ტერმინოლოგიიდან არის მოხვედრილი პრაქართულში (როგორც ნასესხები სიტყვა, ქართველურ ენებში ის არ უნდა გვექონოდა, მაგრამ სამივე ენაში დასტურდება). ისიც საინტერესოა, რომ ტოლადშერწყმულ კომპოზიციას **დრო** სიტყვასთან მხოლოდ ეს ლექსემა გვაძლევს და გვაქვს **დრო-ჯამი**.

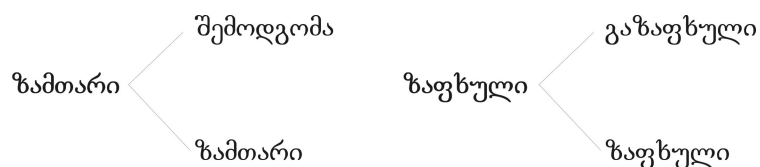
5) სიტყვა **ვადა** კი არაბულიდან არის ნასესხები და, ვფიქრობთ, VIII ს-ზე ადრე ვერ მოხვდებოდა ქართული ენის ლექსიკურ ფონდში. შემდეგში მან სალიტერატურო ქართულის გავლენით "შეაღწია" მეგრულსა და სვანურში, ხოლო ლაზურში ის უშუალოდ "ყურანის" გავლენის შედეგადაც შეიძლება დაფიქსირებულიყო.

6) ლექსემათა II ქვეჯგუფში გავაერთიანეთ **წელიწადი** და მისი შემადგენელი ნაწილები, იგი რამდენიმე სიტყვისაგან შედგება, რომელთათვისაც ძირითადი მნიშვნელობის მიმცემია ლექსემა **წელი**, რადგან თვითონ **წელიწადი** და **წელიწადის დროები** // **წლის დროები** მისი მეშვეობით არის ნაწარმოები. თვითონ სიტყვა **წელი** ქართულ-ზანური ერთიანობის დროისაა (ЭСКЯ: 212-213). მისი სვანური შესატყვისი **ზაა** (წელი) კომპოზიტური არსებითების (ზა-მთარ-ი და ზა-ფხულ-ი) პირველი ნაწილში იჩენს თავს (ჭარაია 1912: 36; ЭСКЯ: 86).

7) სწორედ **წელ-** ძირის სხვადასხვა ბრუნვის ფორმაა წარმოდგენილი სიტყვაში:

წელიწადი ← წელ-ით-ი + წელ-ად-ი (შანიძე 1981ბ): 313-314).

8) ქართველურ ენებში წლის დროთა ოთხსეზონიანი სისტემა თავის დროზე ორსეზონიანი სისტემიდან არის მიღებული, როცა ერთმანეთს **ზამთარი** და **ზაფხული** უპირისპირდებოდა, რაც დღესაც აქვთ შემონახული თუშურ და ფშაურ დამწყალობებებს – (ჯავახიშვილი 1950: 160). ოთხსეზონიანი სისტემის მიღების სქემა ი. ჯავახიშვილმა შემდეგი სახით წარმოადგინა:



(იქვე: 160)

სიტყვები **ზამთარი** და **ზაფხული** კომპოზიტებად ჯერ კიდევ პ. ჭარაიამ წარმოაჩინა, რომელთა პირველ ნაწილში **ზა-** გამოჰყო (ჭარაია 1912: 36). მას მეგრულ-ჭანური **ზო-** შეესატყვისება და მისი ***ზა-** არქეტიპი ქართველური ფუძე-ენის დონეზე გ. კლიმოვმა (ЭСКЯ: 86-87) აღადგინა (ქეელ: 128). თვით ***ზა-** კი სვანური **ზჷ** (წელ-ი) გახლავთ. **ზამთარ-** და **ზაფხულ-** სიტყვათა მეორე ნაწილში სვანურთან შეპირისპირების საფუძველზე გამოიყოფა **-ფხ-** და **-მთ-** ძირები, რადგან **-ულ-** და **-არ-** (მეგრ. ნჯ-//ონჯ-) დეტერმინანტი სუფიქსებია (ჭუმბურიძე 1988: 100).

საანალიზო მასალა ზ. ჭუმბურიძემ ასე წარმოადგინა:

ქართ.	ზაფხულ-ი	ზამთარ-ი
კოლხ (მეგრ.)	ზარხულ-ი // ბზარხულ-ი	ზოთონჯ-ი // ბზოთონჯ-ი
სვან.	ლუფხუ	ლუნთ
(იქვე: 99)		

ეს ორი ლექსემა მისთვის ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად არ განიხილება. გამოყო მხოლოდ ლაზურში არსებული სიტყვები დაზი (გაზაფხული) და კიში (ზამთარი), რომლებიც თურქულიდანაა ნასესხები (ჭუმბურიძე 1988: 99).

თვით სვანურში აღნიშნული ფუძეები **ზა-**ს აღარ შეიცავენ და ამის გამო კომპოზიტებიც არ არიან. სამაგიეროდ, მათში გამოიყოფა პრეფიქსი **ლუ-** ← **ლგ-**საგან, რაც მქონებლობას აღნიშნავს და დღესაც აქტიური სიტყვათმწარმოებელი ფორმანტია. გამოდის, **ლუ-ნთ** ← ***ლუ-მთ** და **ლუ-ფხუ**, სადაც **ლუ-** ← **ლგ-**დან.

"სვან. **ლუნთ** ეტიმოლოგიურად იგივეა, რაც "სიცვიანი", **ლუფხუ** – "სითბოიანი", ქართულსა და მეგრულში კი შესაბამის ტერმინთა ამოსავალი მნიშვნელობებია: "წელიწადი ცივი" ("სიცვიის დრო") და "წელიწადი თბილი" ("სითბოს დრო") (ჭუმბურიძე 1988: 101).

"სითბოს" აღნიშნავს ძირისეული **-ფხ-** (**-ულ-** დეტერმინანტი სუფიქსია), რაც სითბოს აღმნიშვნელ საერთო-კავკასიურ ძირად არის მიჩნეული (ლომთაძე 1955: 417).

ლექსემა **ზამთარი** ასევე კომპოზიტია და ორი ნაწილისაგან შედგება: **ზამთარი** ← **ზა**(**სვან.** ზაჲ (წელი) + **მთარ** (მიმღეობა "მთოველი"). **ზამთარი**=**ზა-მ-თ-არ-ი** (თოფურია 1979: 87). მ- ... – არ კი საშუალო გვარის მიმღეობის მაწარმოებელია (შანიძე 1980: 579).

გ. კლიმოვისათვის ქართ. **ზამთარ-** მეგრ. **ზოთონჯ** ქართულ-ზანური ერთიანობის დროინდელია. სვანურთან შეპირისპირებით მან გამოჰყო ამ სიტყვიდან: **za** და **mt** // **nt** (ЭСКЯ: 86-87).

9) თვითონ **ზაფხულიდან გაზაფხულის** დიფერენცირება მოგვიანებით უნდა მომხდარიყო, მას შემდეგ, რაც მხვენელ-მთესველ ერს დასჭირდა "წლის თბილი" დროიდან ხვნა-თესვის პერიოდის გამოყოფა.

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ლექსემა **გა-ზა-ფხ-ულ-ი** ასევე ნაზმნარი სახელია, მიღებული ზმნა **გა-ზა-ფხ-ულ-ღ-ა**-დან. იგი თვით სიტყვა **ზაფხულ**-ისგან **გა-** ზმნისწინით გამოირჩევა. ლექსემას ზუსტად ამ მნიშვნელობით განსაზღვრავს ზ. ჭუმბურიძე (1988: 95). ეს ზმნისწინი პ. ფენრიხმა და ზ. სარჯველაძემაც გამოიყვეს (ქეელ: 128).

საფიქრებელია, რომ, ალბათ, ჯერ გაჩნდა ნასახელარი ზმნა **გა-ზაფხულ-ღ-ა**, აქედან კი წარმოიშვა წელიწადის აღმნიშვნელი ტერმინი **გაზაფხული**, სადაც **გა-** ზმნისწინი უძველეს ხანაშივე გამარტივებული სახით არის წარმოდგენილი. ამ ვარაუდს ხელს ვერ უშლის ის გარემოება, რომ ზმნა **გაზაფხულდა** ძველ ქართულ წერილობით ძეგლებში XI ს-მდე არ დასტურდება, **გაზაფხული** კი უფრო ადრეც გვხვდება. აღსანიშნავია, რომ პირველი ძეგლი, სადაც ზმნა **გაზაფხულდა** გვხვდება, "ვისრამიანია": ღამე ბნელი განათლდა, ვითა დღე და ზამთარი გაზაფხულდა მათთვის (ჭუმბურიძე 1988: 95).

ეს **გა-** ზმნისწინი ამ მოსაზრების სასარგებლოდ მეტყველებს, რადგან ერის ცნობიერებაში უკვე წაშლილი იყო **ზაფხულ**-ის, როგორც თავის დროზე ზმნური წარმოშობის ფუძის, არსებობა და იგი მთლიანად ნომინატივად იქნა გააზრებული. მოხდა მისი ხელახლა ზმნად ქცევა (დონიანი ვნებითის წარმოება ამის უტყუარი ნიშანია) და მერე გაარსებითება, რომ სამეტყველო ენას ჰქონოდა საკუთარი სახელი წლის გარკვეული დროისათვის (გაზაფხულისთვის).

ჩვენს ამ მოსაზრებას მხარს უჭერს მეგრული ენის მონაცემები:

გაზარხულება (გაზარხუება) – "გაზაფხულება", იზარხულე – "ზაფხულდება", გეზარხულეუ – "გაზაფხულდება", გეზარხულე – "გაზაფხულდა", გეზაფხულეებე – "გაზაფხულეებულა", გამაზარხულეებელი – "გამზაფხულეებელი", გაზარხულეებული – "გაზაფხულეებული", გააზარხულეებელი – "გასაზაფხულეებელი": წი ადრე გეგზარხულეუ – "წელს ადრე გზაფხულდა" (ელიავა 1997ბ): 40).

მეგრულში ლექსემა **გაზაფხული** ქართულიდანაა შეთვისებული და დასტურდება როგორც უცვლელი ფორმით (გაზაფხული), ისე ფონეტიკური სახეცვლილებით: გაზარხული (ელიავა 1997ა): 7 // გაზარხული (ქაჯაია I: 278)). ამავე დროს მეგრულშივე დასტურდება **აფუნი** // **აფუნობა**, ასევე გაზაფხულის მნიშვნელობით, რაც, ზოგი მკვლევარის აზრით, აფხაზურის გავლენაა (ჭარაია 1912: 38). ლექსემა **აფუნი** ბ. კლინავასთვის უკვე "გაზაფხულის დასაწყისი, ხვნა-თესვის დროა" (1997: 3). ო. ქაჯაიასთან მხოლოდ "გაზაფხულის დასაწყისის" მნიშვნელობა აქვს, რადგან **გაზაფხული** გადმოცემულია სიტყვით **აფუნობა** (ქაჯაია I: 199).

10) სამეცნიერო ლიტერატურაში დღემდე გაბატონებული იყო მოსაზრება, რომ ქართული ტერმინი **შემოდგომა** სვანური **მუჟღუჟრ**-ის აგებულებისაა და არის დრო,

რომელიც "ზამთარს უძღვის წინ" (მაჭავარიანი 1986: 129). რის მიხედვითაც, წლის დროის სახელწოდებისათვის ორიენტირად "ზამთარი" წარმოიხინდა და ამით ავტორი ეთანხმება ი. ჯავახიშვილის მიერ წარმოდგენილ სეზონთა დაყოფის პრინციპს.

თვითონ ლექსემა *შემოდგომა* ძველ ქართულ ლიტერატურულ ძეგლებში არსად ფიგურირებს და პირველად მხოლოდ "ვისრამიანში" გვხვდება (ჭუმბურიძე 1988: 94). მის ნაცვლად იყო სიტყვები *სთუელი*//*რთუელი* (რთველი), რაც დღესდღეობით მხოლოდ "ყურძნის კრეფის დროს" გულისხმობს (საბა II: 87; მაჭავარიანი 1986: 128). მოელ სეზონს სახელდება მიეცა იმ თვის სახელწოდებიდან გამომდინარე (თთუჭ სთუელისად – ოქტომბერი) (საბა II: 388), რა ტიპის შრომაც ყველაზე მეტად იყო გავრცელებული. გამოდის, ენობრივმა კოლექტივმა სახელდების პრინციპად სამეურნეო საქმიანობა აირჩია, ეს ჩვეულებრივი მოვლენაა, რადგან მრავალი ხალხის კალენდარს საფუძვლად მათი აგრარული ყოფა დაედო (ბრეგაძე 1976: 130). ჩვენი ქვეყნის გეოგრაფიული გარემო კი ვაზის კულტის წინ წამოწევას უწყობს ხელს და ეს მომენტი კარგად ჩანს ქართულ ორნამენტშიც (გვალია 1997: 86).

ქართული *სთუელი*-ი // *რთუელი*-ის მნიშვნელობები ზუსტად აქვს დაცული ლაზურს, სადაც "სთუელი" ორივე მნიშვნელობას ინარჩუნებს: 1) ხან ნიშნავს ცალკე თვეს ნოემბერს, ხან კი 2) გაგებულია "კრეფის დრო"-დ და "შემოდგომა"-ს უდრის... ეს ახლაც "კრეფის დროდ" გაიაზრება (ჭმქშ: 206). ლაზურში მოსავლის მოწილვას უკავშირდება შემოდგომის მეორე სახელწოდებაც *წილვა* (ჩიქობავა 1942: 94). მეგრული *დამორჩილი* კი "დამორჩვა" ზმნის მიმღობაა და "ყლორტებისაგან, ახალი ამონაყარისაგან ხეთა განთავისუფლების დროდ არის გააზრებული" (ყიფშიძე 1914: 288).

სთუელი // *რთველი*, *წილვა* და *დამორჩილი* წლის დროს მისი "დანიშნულების" მიხედვით ახასიათებს, სვანური *მუჟღტერ* და ქართული *შემოდგომა* კი სულ სხვა პრინციპით არის სახელდებული. ეს არის "წლის დრო, რომელიც ზამთარს (ან წელიწადს) წინ უძღვის" – (მაჭავარიანი 1986: 129).

მ. ქალღანისათვის *მუჟღტერ*- ← **მუჟ-ღტარ* ← * მიჟ-ბღუარ, სადაც მჟჟ → მიჟ და "მზე"-ს ნიშნავს (მაჭავარიანი 1986: 130, სქოლიო). ზ. ჭუმბურიძისთვის ამ სიტყვის ქართული ეტიმოლოგიით ეს არის "მზე მიდის" (ჭუმბურიძე 1988: 94), რაც, ვფიქრობთ, აფიქსირებს ლექსემა "მზე"-ს აღნიშნულ ფუძეში.

მ. ფირცხელანის მონაცემებით კი *მუჟღტერ* = "მზე" + "საზღვარი", რადგან ამის მერე ბუნებრივი კლიმატური პირობები იცვლება და დღე მცირდება. თვით *ბღუარ* სიტყვის ეტიმოლოგია არნ. ჩიქობავამ მოგვცა, იგი უღიური *ბებღ* ("მზე") სიტყვიდან მომდინარეობს და "სამხრეთს" ნიშნავს (ჩიქობავა 1955: 67). რის მიხედვითაც გამოდის, რომ მართებულია მ. ქალღანის ახსნა *მუჟღტერ*- // *მიჟ-ბღუარ* = "მზე სამხრეთი".

მუჟღტერ-ი ბოლო სამი ეტიმოლოგიით სიტყვა "მზე"-ს შეიცავს. ხოლო ქართული *შემოდგომა* თუ მართლაც მისი აგებულებისაა, მაშინ ამ ლექსემასთან ისიც უნდა იყოს დაკავშირებული. "შემოდგომა" იმერულში (გაჩეჩილაძე 1976: 151), გურულსა (ქელ: 48) და ლეჩხუმურში (ლ. ასათ.: 46) *შემოდგეი* ფორმით დასტურდება. ამავე დროს საკალენდრო ტერმინოლოგიაში კიდევ ორი ტერმინი გვაქვს *არდადეგი* (საბა I: 90) და *დადეგი* (ქელ: 19). გამოდის, სამივე შემთხვევაში სიტყვის მეორე ნაწილში "დეგ" ზმნა გვაქვს:

შემოდგეი ← *შემო+დეგ-* (↔ დეკ-), სადაც "შემო" ზმნისწინია;
არ- და- დეგი ← *არ-და-დეგ-*; *და- დეგი* ← *და-დეგ-*.

სამივე ტერმინს ჩვენ სინტაგმის გასუბსტანტივებულ ნაწილად განვიხილავთ, სადაც მსახღვრედ სახელად თავის დროზე ყველგან "მზე" უნდა ყოფილიყო და ის მათში დღესაც იგულისხმება: *მზის არდადეგი → *არდადეგი*; * მზის (უძრავი წლის) დადეგი → *დადეგი* – პირველი სექტემბერი) და * მზის შემოდგეი → *შემოდგეი*.

მსახღვრელი "მზის", როგორც ტაბუირებული ღვთაების სახელი და, თანაც, ხშირად ხმარებული სიტყვა, ენაში მოქმედი საერთო წესის მიხედვით დაიკარგა (გიგინეიშვილი... 1961: 35).

არდადეგ-, *დადეგ-* და *მუჟღტერ* ტერმინებში ლექსმა მზე შემთხვევით არ მოხვედრილა, ეს ჩვენი წინაპრების მზის წლით სარგებლობის ერთ-ერთი უტყუარი ნიშანია, რასაც არქეოლოგიური მონაცემებიც ადასტურებს. კოლხური თეთრის ტეტრაქმის შუბლზე გამოსახული "ლომის თანავარსკვლავედი თავზე სხივთა კონის მქონე გაფრენილ რაშთან (მზე) კომპოზიცია არდადეგში ჩაბუდებულ აზრს – მზებუდობის მომენტს უნდა გამოხატავდეს, ეს კი უტყუარი საბუთია იმისა, რომ ძვ. წ. VI ს-ში მზის კალენდრით სარგებლობდნენ ჩვენი წინაპრები" (გიორგობიანი 1972: 37-38).

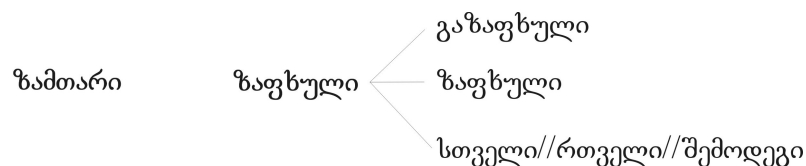
ტერმინი *შემოდგეი* // *შემოდგომა* ასტრონომიული შეხედულების მიხედვით არის შექმნილი. "სწორდღეობა სთუელისაჲ ქალწულსა ზედა" (ჭუმბურიძე 1988: 92) ძველად 21 სექტემბერს არ სცილდებოდა (შუა საუკუნეებში). მაგრამ უფრო მოგვიანებით დღე-ღამტოლობის დრომ 23 სექტემბერს, ანუ სასწორის ზოლიაქოში, გადაინაცვლა და უკვე 2000 წ. (ოფიციალური ქართული კალენდრის მიხედვით) 26 სექტემბერია ფიქსირებული. ცის პრეცესიის გამო ბუნიობის დღეთა გადაინაცვლება ჯერ კიდევ ჩვ. წ. აღ – მღე II ს-ში ბერძენმა პიპარქემ აღმოაჩინა (წულაია... 2001: 223).

ციურ ეკლიპტიკაზე განლაგებული ზოლიაქოები სასწორიდან მოყოლებული თევზებამდე 180 გრადუსით არიან შემობრუნებულნი, რადგან ისინი სამხრეთ ნახევარსფეროში გადადიან (წულაია... 2001: 221) და სწორედ სთუელის ბუნიობაც, თარიღის მიხედვით სასწორზე გადასული, ისევ ძველ რწმენა-წარმოდგენებთანაა დაკავშირებული.

კერძოდ, "მზის გზა სექტემბრიდან დეკემბრამდე მის სიკვდილთან იყო გაიგივებული, ამ დროს დღე იკლებს, მატულობს სიცივე... 22 დეკემბრიდან კი მზე მობრუნდება, მოიჩქარის ჩვენსკენ და 21 მარტს აღდგება, სწორდება დღე და ღამე" (გიორგობიანი 1972: 161).

სვანური *მუჟღჷრ*-ის ზ. ჭუმბურიძის მიერ ფიქსირებულ ხალხურ განმარტებაში სწორედ ეს მომენტი ფიგურირებს (*მზე მიდის*, ანუ კვდება). ასევე ეს მომენტი გათვალისწინებული მ. ქაღდანისა და მ. ფირცხელანის მონაცემებშიც (*მზე ბღუარი და მზე საზღვარი*), რადგან თვით სასწორის თანაგარსკვლავედი ცის სამხრეთ ნახევარსფეროს "საწყისი", ანუ მისი "საზღვარია", ხოლო ქართული *შემოდგე* სწორედ მზის ამ საზღვარზე დადგომის ან შემოდგომის მაჩვენებელია. თვით ამ ტერმინის გავრცელების არეალზე თუ ვიმსჯელებთ (გურია, იმერეთი, ლეჩხუმი...), იგი ქართიზებულ კოლხურ ტერიტორიას შეეხება და ამდენად უფრო კოლხურ ენობრივ სამყაროსთან გეინვენებს კავშირს. თუმცა, ფიქსირებული სვანური მასალა იმის დასტური უფროა, რომ ლექსემის შექმნა-ჩამოყალიბებაში ყველა ქართველური ტომი მონაწილეობდა და მისი სრული არეალი პრაქტული სინამდვილეა. ეს ყველაფერი კი, თავის მხრივ, ასტრონომიულ შეხედულებებთან არის დაკავშირებული და ქართველური ტომების რწმენა-წარმოდგენებიდან მომდინარეობს (ბარდაველიძე 1957: 157). ჩვენთვის მთავარი ის არის, რომ მზის უძრავი წლით სარგებლობა ჩვ. წ. აღ-მდე VI ს-შია დადასტურებული და, დეეტერსის სქემით, სწორედ კოლხურ პერიოდს ემთხვევა.

11) აქვე დგება ქართველური ტომების წელიწადის ორსეზონიანი სისტემიდან ოთხსეზონიანზე გადასვლის საკითხიც. ლოგიკის მიხედვით, "ზაფხულის", როგორც სამიწათმოქმედო-სამეურნეო საქმიანობის განმსაზღვრელის, დიფერენციაცია მომხდარა. ამ მოსაზრებას კლიმატური პირობებიც უმაგრებს ზურგს-ქართველურ ტომთა საცხოვრისსათვის ხომ ხანმოკლე ზამთარი და წლის თბილი დროის შედარებით დიდი პერიოდი არის დამახასიათებელი. გამოდის, სეზონთა დაყოფა ასე მოხდა:



ლოგიკური თვალსაზრისის გარდა, წელიწადის დროთა ფორმირების ხეთური სისტემაც ჩვენს სასარგებლოდ მეტყველებს:

hemešha	zena
გაზაფხული – ზაფხული	ზაფხული - შემოდგომა
(გამყრელიძე... 1984: 853, სქოლიო).	

ხეთურ მასალას გარკვეულწილად თანხვდება სვანური მონაცემები:

"ამ ზაჲ" = "ამ წელს" (ქართ.), რაც ერთდროულად ნიშნავს წლის თბილ პერიოდს და მოიცავს როგორც გაზაფხულსა და ზაფხულს, ასევე შემოდგომასაც, დაახლოებით დროს ბარბალობამდე (მ. ფირცხელანი).

12) ქართველურ ენებში ტერმინ *შემოდგომა*-ს აგების პრინციპმა (*სთველი // რთველი, წილება, დამორჩილი*) დაგვარწმუნა, რომ საერთო-ქართველური სახელდების პრინციპისათვის ამოსავალი სამეურნეო საქმიანობაა. სწორედ ეს უკანასკნელი უნდა იყოს განმსაზღვრელი სვანური *ქამლიზალ-ქამლიზალ*-ისაც, როცა "გასვლის დრო" იგულისხმება, მხედველობაში ზამთარი კი არ ჰქონდათ ("ზამთრის გასვლის დრო"), არამედ "სახნავად, საერთოდ სამუშაოდ გასვლის დრო" (მაჭავარიანი 1986: 130), რადგან წლის დროთა სახელდების პრინციპში ორიენტირად ზამთარი არსად გვაქვს, პირიქით, როგორც ვნახეთ, ყველგან ზაფხული (ზაფ+ფხ-ულ-ი "წელი ცხელი") ფიგურირებს. სწორედ მისი დაყოფა ხდება კიდევ ორ სეზონად ("გაზაფხული" და "სთველი" // "რთველი").

13) წელიწადისა და წლის დროთა ლექსიკურმა ერთეულებმა საინტერესო დასკვნებამდე მიგვიყვანეს:

ა) ზოგიერთი ლექსიკური ერთეული ნომინატივად ქცევამდე ნაზმნარი სახელი – მიმდებარე იყო: *ზამთარი, ზაფხული, გაზაფხული...*

ბ) დღესდღეობით მარტივ ფუძეებად აღქმული ლექსემები თავის დროზე დეტერმინანტი სუფიქსებით არის ნაწარმოები (წელი, წელიწადი);

გ) გვაქვს მსაზღვრელ-საზღვრულის მაგალითები: წლის დრო // წელიწადის დრო;

დ) თავის დროზე მსაზღვრელ-საზღვრული დღეს ერთი სიტყვით არის წარმოდგენილი *არდადეგი, დადეგი, შემოდეგი → შემოდგომა*;

ე) ქართველურ ენებში ლექსემებისათვის *გაზაფხული* და *შემოდგომა* სხვადასხვა ტერმინისა და თანდებულის განსხვავებული ფორმების გამოყენება (-ში ზამთარ-ზაფხულისათვის და -ზე გაზაფხულ-შემოდგომისათვის) იმის მაჩვენებელია, რომ ისინი უფრო "აღწერითი" ხასიათის სიტყვებია და, თავის მხრივ, გვიან არიან შესულნი ლექსიკურ ფონდში. თუმცა, ტერმინი *შემოდგომა* ← შემოდეგი საერთო-ქართველური ფონდის "კუთვნილება" აღმოჩნდა. ვფიქრობთ, იგი "მივიწყებული" იყო ენაში გარკვეული დროის განმავლობაში და "ვისრამიანის" ქართველი მთარგმნელის მიერ მისი გამოყენების შემდეგ კვლავ დაიმკვიდრა ადგილი ლექსიკურ მარაგში. თუ იმასაც დავადგენთ, სად, კონკრეტულად საქართველოს რომელ კუთხეში შესრულდა ეს თარგმანი, უკეთ წარმოჩნდება, რომელმა დიალექტმა შემოგვინახა იგი. ვფიქრობთ, ისიც ე.წ. ქურუმთა ტერმინოლოგიიდან უნდა იყოს შემორჩენილი.

14) ლექსემათა III ჯგუფში გავაერთიანეთ *თვე და თვეების აღმნიშვნელი* ლექსიკური ერთეულები, IV ჯგუფში – *კვირა და კვირის დღეები*, ხოლო V-ში – *დღე-ღამის ლექსიკა*, რომლებიც წლის დროებთან ერთად ე.წ. კალენდარული სემანტიკური ველის შემადგენლობაში შედიან და ციკლურ დროს წარმოადგენენ. სწორედ ამ ჯგუფების ლექსემათა საერთო ანალიზმა საინტერესო დასკვნებამდე მიგვიყვანა, კონკრეტულად, მთელი ეს ლექსიკა ერთი გარკვეული რელიგიურ-ფილოსოფიური კონცეფციის შედეგად არის გააზრებული და სახელდება. ეს არის დროის სემანტიკური ველის ზუსტად ის ლოკალური არეალი, რომელიც ქურუმთა უშუალო მოხმარების სფეროს განეკუთვნებოდა და ყველა ენის ერთ-ერთ უძველეს ფენას წარმოადგენს.

15) ამავე დროს აშკარად გამოიკვეთა, რომ: წელიწადის დროთა დიფერენცირების, საკალენდარო საკითხებისა და დღე-ღამის ლექსიკური ერთეულების გამოყოფის სტრუქტურული საფუძველი მზის დედა-ღვთაების კულტი და მასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები გარკვეულწილად პროტოსეთურ მასალას ეთანხმება (გამყრელიძე... 1984: 853; ტატიშვილი 2001: 145), რაც კონკრეტულად ეხება ტერმინს *შემოდგომა* და წელიწადის ორსეზონიანიდან ოთხსეზონიანი სისტემის მიღების საკითხს.

დედა-ღვთაების კულტის ჩანაცვლება მამრობითი სოლარული კულტით მოგვიანებით ხდება და მისი, როგორც "სამი მზის" სხვადასხვა პიპოსტასით გამოვლენაც შესაძლებელია. თუმცა, უნდა შევნიშნოთ, რომ სამივე პიპოსტაზი დღეს სახეზე არ გვაქვს და მხოლოდ ორი გამოიკვეთება *მარი* და *კვირია*, თუ, რაღა თქმა უნდა, არაბიზებულ სახელს *ამირან*-ს არ ჩავთვლით. ვფიქრობთ, ბერძენ გეოგრაფთა მიერ ფიქსირებული *ამარანტის მთა* უცილობლად *მარ-/მარან-* ძირებთან მის კავშირზე მიგვითითებს, *მარი* კი ერთ-ერთი ქართველური ტომის ღმერთის სახელწოდება გახლავთ და ამ სახელობის ტომი *მარები*-ს სახელითაა ცნობილი (ბეჭირიშვილი 2001: 157).

16) პროტოსეტური მასალა წარმოჩნდა უძველეს ქართულ-ქართველურ ღვთაებათა სახელწოდებებში: *თახა* (ტატიშვილი 2001: 136), *ჯუშა* (ჯავახიშვილი 1979: 120), *კაენია// ჯკენია* (იქვე: 164) და არმაზის კერპის აღწერილობაში (გიორგაძე 1985: 147). ეს არც არის შემთხვევითი, რადგან ცნობილია, ქართველური ტომები განსახლებულნი იყვნენ პროტოსეთების მეზობლად წინა აზიის ტერიტორიებზე (ე.წ. ანატოლიაში) და გარკვეული წვლილიც შეუტანიათ მათი კულტურის ფორმირების საკითხში (გიორგაძე 2002: 20-21).

გარკვეული დროის შემდეგ მოხდა ამ ღვთაებათა სახელების ჩანაცვლება სხვა თეოფორული სახელწოდებებით, რაც იწვევს "კვირის დღეთა" და თვით თვეების სახელწოდებათა ცვლილებას შემერულ-აქალური (ბაბილონური) სახელწოდებების მიხედვით.

17) ეს შუმერულ-აკადური მასალა, თვის მხრივ, ფიქსირდება გარკვეულ ლექსებში: **დილა** (ლომთათიძე 1966: 36); **ჯამი** (ChAD: 331-332); **დღე** (გორდეზიანი 1985: 44; გიორგაძე 2002: 23); **შაბათი** (ბიკერმანი 1975: 16; ვან დერ-ვერდენი 1991: 64).

როგორც აღმოჩნდა, შუმერული პლასტი დამახასიათებელია ახალხეთური ენისთვისაც და ახალხეთურ ტექსტებში პროტოხეთურ ღვთაებათა სახელების ნაცვლად თვით მისტერიათა აღწერილობაშიც კი შუმერული სახელწოდებები იჩენს თავს. როგორც პროფ. ი. ტატიშვილი აღნიშნავს, "ეს იყო ხეთების რელიგიური შემწყნარებლობის თავისებური გავლენა, როცა გარკვეულ გამარჯვებულ ხალხს შეუძლია დაპყრობილ-დამორჩილებული ქვეყნის ღვთაებათა საკუთარ პანთეონში დავანება და მათთვის ლოცვა-ვედრების აღვლენა. ეს მეტად საინტერესო ფაქტია ეფეისტური თვალსაზრისით – არ განარისხონ დაპყრობილ ერთა ღმერთები და არ აამხედრონ საკუთარი ხალხის წინააღმდეგ. და, რაც მთავარია, ამის საშუალებას უკვე შემუშავებული რელიგიური კონცეფცია იძლეოდა" (ტატიშვილი 2001: 143). როგორც მიიჩნევენ, სწორედ ამის გამო იქცა ხეთის ქვეყანა "ათასი ღვთაების ქვეყნად" (გიორგაძე 1988: 92).

18) პროტოხეთური მასალა ფიქსირდება საკალენდრო ტერმინოლოგიისა და წელიწადის დროთა დიფერენცირების (ორსეზონიანი სისტემიდან ოთხსეზონიანზე გადასვლა) საკითხებში. თვის მხრივ, ლექსებმა ეს სემანტიკური წრე წარმოშობის თვალსაზრისით ენაში ყველაზე ძველი ფენაა და თავისი საკულტო ტრადიციებით მთლიანად შედიოდა წარმართული კულტის მსახურთა მოხმარების სფეროში. ეს იყო ე.წ. "ქურუმთა სპეციალური ტერმინოლოგია" და, ჩვეულებრივ, ამა თუ იმ სოციალური ფენის უშუალო სარგებლობის სფეროში შედიოდა იმდენად, რამდენადაც საზოგადოების თითოეულ ამ ფენას დროში ორიენტირება სჭირდებოდა. ძირითადად, ეს იყო საერთო ეროვნული დღესასწაულების თარიღის ფიქსირება და აღნიშვნა. სამეურნეო საქმიანობაც ამ კალენდრით ფიქსირდებოდა, ეს უკანასკნელი კი ღვთაებათა ერთიანი სახელმწიფო, ანუ უზენაესი, პანთეონით განისაზღვრებოდა. წარმართულ მისტერიებში ენის ლექსიკური მარაგი კი ორი ასპექტით წარმოჩნდებოდა: "ღმერთების ენად" და "ხალხის ენად" (გამყრელიძე... 1984: 650). უფალსა და ხალხს შორის მედიუმის როლს ქურუმები ასრულებდნენ. თვის მხრივ კი უნდა ყოფილიყო ამ მედიუმთა ენაც, რადგან მისტერიათა სპეციფიკა ჩვეულებრივ მოკვდავთა თვალისაგან საკრალურის დაფარვას, ტაბუირებას მოითხოვდა, რასაც ქურუმთა კასტის პრივილეგირებულობასთან ერთად მხოლოდ მათთვის დამახასიათებელი ტერმინოლოგიის არსებობაც უნდა დაედასტურებინა (ვფიქრობთ, პურისტული "სამი სტილის" თეორიაც სწორედ ამ "სამგვარი ენის" გამო უნდა წარმოქმნილიყო).

საქმე ის არის, რომ ყველა ღვთაებას თავის ქურუმთა წრე ჰყავდა, ხოლო გარკვეულ ქურუმთა წრეს მათთვის დამახასიათებელი კულტმსახურების ტერმინოლოგია უნდა ჰქონოდა. ამ წრის გაქრობასთან ერთად ქრებოდა ეს სემანტიკური ველიც, რადგან სხვა სახელმწიფოს

მიერ ქვეყნის დაპყრობისას, პირველ რიგში, ქურუმთა კასტა უნდა მოსპობილიყო. კულტურა რელიგიასთან ხომ უშუალო კავშირშია და ამა თუ იმ ხალხის ასიმილირებისათვის რელიგიური ასიმილირება და, ამდენად, მათი კერპებისა და ქურუმთა კასტის მოსპობა იყო საჭირო. გამოდის, მისტერიათა ტაბუირება სწორედ "ქურუმთა ენის" გასაიდუმლოებას მოითხოვდა და მისი ცოდნა "რჩეულთა" თუ "განდობილთა" პრეროგატივას წარმოადგენდა. "საიდუმლო" კი მათ ფიზიკურ სიკვდილთან ერთად ქრებოდა. ამის გამო დღეს შეუძლებელიც კი არის დამწერლობის უქონელი ქვეყნების ამ ენობრივი სტრუქტურების მიგნება.

სამეცნიერო ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ დენდერის ტაძრის ერთ-ერთ კედელზე ჩიტების გამოსახულების იეროგლიფებით არის მოცემული გარკვეული დაშიფრული ტექსტი, რომელიც დღემდე ამოკითხული არ არის. იგი "ჩიტების ენად" არის მონათლული და მეცნიერები ფიქრობენ, რომ სწორედ ეს "ჩიტების ენაა" ეგვიპტელ ქურუმთა ურთიერთში საკომუნიკაციო საშუალება, მათთვის კარგად ცნობილი, სხვათათვის კი დაფარული (ქურდაძე 2001: 93).

ძველი ცივილიზაციების ტრადიციათა მიხედვით, სახელმწიფოთა შორის ურთიერთობებს უზენაესი ქურუმები (ქურუმი – ელჩები) არეგულირებდნენ, ამიტომ მათ შორის ურთიერთობაც სწორედ "ქურუმთა ენაზე" – სპეციალურად შემუშავებულ ენაზე უნდა განხორციელებულიყო. ეს იყო საერთო სასაუბრო კოინე ენა, ქურუმთა მეტყველების საერთო ევფესტურ ტრადიციებზე შექმნილი. ვფიქრობთ, ამის საუკეთესო მაგალითია აღმოსავლელ მოგვთა სტუმრობა ჰეროდესთან და მათი ბეთლემში მოგზაურობა. თუ მსოფლიო ისტორიას მოვიშველიებთ, კოინე ენის არსებობის სხვა მაგალითებიც გვაქვს. კულტურული დასავლეთისათვის (მხედველობაში გვაქვს ევრაზიის დასავლეთი რეგიონები) ამ მოვალეობას ჯერ ბერძნული ასრულებდა, მერე – ლათინური და დღესდღეობით ეს ფუნქცია ინგლისურმა შეითვისა.

ქვეყნიერების აღმოსავლეთი ოიკუმენა კი სხვადასხვა ეპოქაში სხვადასხვა "კოინე" ენაზე საუბრობდა, იმის მიხედვით, თუ რომელი ქვეყანა იყო ძლიერი და "იმპერიული მადა" მეზობელი სახელმწიფოების "გადაყლაპვის" რა შესაძლებლობას ანიჭებდა მას.

წინა და მცირე აზიისათვის ასეთ ენას თავის დროზე, ვფიქრობთ, პროტოსეთური წარმოადგენდა. ხეთების დედაქალაქის სამხრეთით გადანაცვლებითა და ეკონომიკური კავშირების ცენტრალურ აზიასთან დაკავშირებით კი შუმერულ-აქადურზე გადასვლა მოხდა. შემდგომი პერიოდი უკვე არამეული ენის უზენაესობას ადასტურებს. ქართულ-ქართველური ენების ძირეული სტრუქტურები და კულტურის სფეროში ლექსემების სესხების მაგალითები სწორედ ამ თანმიმდევრობას გვიჩვენებენ. ხოლო არმაზული ბილინგვა უკვე არამეულისა და ბერძნულის შეთანატოლების საფეხურია (წერეთელი 1942: 49), როცა საქართველო აღმოსავლეთ-დასავლეთის ხიდად აღიქმებოდა. თვით "სერაფიტას წარწერა" სტუმრად მოსულთათვის არის შექმნილი და, ვფიქრობთ, ამის გამო არ არის მასზე ქართული ტექსტი.

ჩვენი წინაპრები ხომ საკუთარ უკვდავებას ლეგენდებს ანდობდნენ და არა უტყვ ქვებს, რომელთაც თურმე მტერ-მოყვრისათვის შეუძლიათ საკუთარი ერის არსებობის დამტკიცება. ქვაზე წარწერებს ("კვირებებად" წოდებულს) კი სულ სხვა დანიშნულება ჰქონდათ.

ამ ლოგიკას თუ მივყვებით, მოგვიანო საუკუნეებში სპარსეთის მოძლიერებასა და მის სწრაფვას ამიერკავკასიაში გაბატონებისაკენ ფარსულის "კოინობა" უნდა მოეცანა, მაგრამ ეს არ მოხდა, რადგან ამ დროისათვის გარკვეულ ქვეყნებს ჰქონდათ მყარ რელიგიურ-ფილოსოფიურ კონცეფციაზე დამყარებული სახელმწიფოებრობა და აღარ ითვისებდნენ დამპყრობელთა ანუ "სხვათა", ენებს (საბა D)... თუმცა სპარსულიდან მომდინარე ლექსემა "ხანი" მაინც აღმოჩნდა ქართველურ ლექსიკურ ფონდში. მოგვიანებით არაბულმა საკმაოდ გაიკაფა ასპარეზი და იგი ლამის "მსოფლიო ენადაც" კი იქცა. ვფიქრობთ, ამის მიზეზი არაბული ტერიტორიების უდიდესი განფენილობა და მახვილის ძალით შემოტანილი ისლამის რჯულის გარდა არაბ მეცნიერთა მსოფლიო მნიშვნელობის აღმოჩენებიც იყო. თუ ყოველივე ზემოთქმულს შევაჯამებთ, მივიღებთ: 1. ე.წ. საერთო, ანუ კოინე ენა წარმართული კულტის მსახურთა ეფევისტური სასაუბრო ენაა; 2. ეს საერთო ენა ე.წ. "ქურუმთა ენაა"; 3. ეს "საერთო ენა" გარკვეული პერიოდების შემდეგ იცვლებოდა მეორით იმის მიხედვით, თუ რომელი სახელმწიფო ირგებდა ზესახელმწიფოებრიობის მანტიას; 4. ცივილიზირებული სამყაროს ე.წ. აღმოსავლური ოიკუმენისათვის ეს იყო: *პროტოხეთური* → *შუმერულ-აქადური* → *არამეული* → *არაბული*; მოგვიანო ხანაში ირანული და თურქული.

საინტერესო ის არის, რომ ამ ენათა მონაცემებს ქართულ-ქართველური ენები გარკვეულ სემანტიკურ ველში აფიქსირებენ. არამეულისა და არაბულის ჩათვლით ეს მონაცემები დროის აღმნიშვნელი სემანტიკური ველის სფეროში იმდენად უძველეს ნასესხობებს განეკუთვნება, რომ ნასესხებ სიტყვებად აღარც კი აღიქმება და ენაში არსებულ ფონეტიკურ პროცესებს ემორჩილება; ხოლო ირანული და თურქული – სამოხელეო და ლიტერატურული ჟანრების სემანტიკურ ტერმინოლოგიაში დომინირებს. ამ სისტემაში განმსაზღვრელი იყო ის სათარგმნი ლიტერატურა, რომელიც ჩვენი წინაპრების მერკანტელური საჭიროების სფეროში შემოდიოდა. სწორედ ეს გამოყენებითი თვალსაზრისი გახლდათ ყველაფრის თავი და თავი.

ისიც საინტერესოა, რომ ლექსემათა სესხების ყველაზე მეტი შემთხვევა არა ერთ და ორ, არამედ მსოფლიოს მრავალ ენაში სწორედ კულტურის სფეროში გვაქვს. ამიტომ ქართველური ენებიც მაშინდელ მსოფლიოში არსებულ ამ "სესხების" საერთო წესში უნდა მოვიაზროთ და არა რაღაც სუბსტრატად, რადგან კულტურა სწორედ ის სფეროა, სადაც ერთიანი და საერთო მრავალ ე.წ. "დიდ ენას" აქვს და ამაში საჩოთიროს ვერავინ ხედავს (ფრეიზერი 1980: 67). უფრო მეტიც, უამრავი ენობრივი ნასესხობის არსებობა დასტურდება ძველ ბერძნულში (გორდეზიანი 1985). ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, თვით ბერძნულ

ღვთაებათა პანთეონშიც კი 12 უზენაესი ღვთაებიდან 11 (ზევსის ჩათვლით) მცირე და წინააზიური წარმოშობისაა (კუნი 1965, გელოვანი 1983). თავის დროზე ხომ სწორედ ძველი ბერძნული იყო მსოფლიო ცივილიზაციის დასავლეთი რეგიონების განმსაზღვრელი და კონიუქტის ფუძემდებელი. მოგვიანებით ის ლათინურმა შეცვალა, იმ ლათინურმა, რომელიც საუკუნეების მანძილზე დასავლეთ რომის იმპერიის საერთო ენა იყო და მისგან წარმოიშვა დღევანდელი ევროპის ყველა ძირითადი ენა (ენათა რომანული ჯგუფი). როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია მითითებული, პროტოხეთური ინდო-ევროპული ოჯახის წევრია და მისგან მიმდინარეობს ბერძნულ-ლათინურიც (გამყრელიძე... 1984: 23).

19) დროის აღმნიშვნელი სემანტიკური ველის გარკვეული ნაწილები (წელიწადის დროთა, კვირის დღეთა, დღე-ღამისა და საათის აღმნიშვნელი სემანტიკური ჯგუფები) გვიჩვენებენ, რომ მათი დიფერენცირება-ჩამოყალიბება მთლიანად რელიგიურ-ფილოსოფიურ კონცეფციასთან არის მჭიდრო კავშირში. ძირითადი ამოსავალი ამ ჯგუფების ლექსებათა სახელდებისათვის ღვთაებათა პანთეონის სახელდების პრინციპია და, თუ არა ქურუმებს, ვის უნდა მოეხდინათ მისით ჩამოყალიბება თუ რეფორმირება?

ქართველურ ენებში "ქურუმთა ენის" მთლიანი სტრუქტურა დღესდღეობით თუ არ გვაქვს სრული, ჩამოყალიბებული სახით, ამაში დროის ფაქტორია დამნაშავე. დაახლოებით ჩვიდმეტი საუკუნის მანძილზე საქართველოში სახელმწიფო რელიგია ქრისტიანობაა და ამის გამო შეუძლებელიც კი არის სალიტერატურო ენაში წარმართობის გადმონაშთის არსებობა, მაშინ ხომ არათუ წარმართობის დამარცხება, მასთან ბრძოლაც კი შეუძლებელი იქნებოდა... სამაგიეროდ, ფოლკლორში სადღაც მაინც უნდა შემორჩენილიყო მისი არსებობის კვალი. და, აი, ხევსურულ დიალექტს დღესაც აქვს შემონახული ე.წ. "ჯვართა ენა", რომელიც ქრისტიან წმინდანებთან შერწყმულ ჯვარ-ხატთა მსახურებას ეხება და უშუალოდ წარმართობიდან მიმდინარეობს (ონიაური 1967: 167). ვფიქრობთ, მასთანვე უნდა იყოს დაკავშირებული თუშ-ფშავ-ხევსურული პოეზიის ენაც, რაც ცნობილია "ყოილედ" (შანიძე 1938: 105).

გარკვეულწილად "ჯვართა ენის" ტერმინოლოგია თავს იჩენს სვან მახვშთა მეტყველებაშიც. ჩვენი პრაქტიკის მიხედვით, იგი მხოლოდ იმ პირებთან დავაფიქსირეთ, ვისაც უშუალოდ საკალენდრო გამოთვლებზე უხდებოდა მუშაობა (ქორა-მახვში). ხევსურეთშიც წლის კალენდრის გამოთვლა და დღეობების თარიღთა "დაწესება" თავ-ხევისბერის პრეროგატივაა.

20) ვფიქრობთ, საინტერესოა სვანური ენისა და ქართული ენის ხევსურული დიალექტის ფარგლებში აღნიშნულ საერთო საკითხთა ფიქსირება, და მაინც, რით უნდა იყოს ეს განპირობებული? ხევსურული აღმოსავლეთ საქართველოს მთის დიალექტია. ცნობილია, რომ მთა უძველესი ტრადიციებისა და, ამდენად, თვით ენობრივი სტრუქტურების უკეთ შემნახავია, რადგან მისი საზოგადოება ბარის მოსახლეობასთან შედარებით უფრო მეტადაა ჩაკეტილი და

სხვა ზეგავლენათაგან თავისუფალი. ამის გამო ხევსურულ დიალექტს "ჯვართა ენის" მეშვეობით უძველესი ფორმები და ტრადიციები შემოუნახავს დროის აღმნიშვნელი სემანტიკური ველის ფარგლებში.

სამეცნიერო ლიტერატურიდან კი ისიცაა ცნობილი, რომ სვანურ ენას პრაქარულიდან დიფერენცირების შემდეგ მისი ენობრივი შრის უძველესი ფენები და ფორმები შეუნარჩუნებია, რითაც ბევრად ახლოს დგას ძველი ქართული ენის ნორმებთან (შანიძე 1981; თოფურია 1976).

უახლესი ეთნოსტრუქტურული კვლევის დონეზე კი დადგინდა, რომ ხევსურეთის მოსახლეობის ტომობრივი სტრუქტურა ორი ტომის ერთობლიობას წარმოადგენს. "ეს არის **ველი//ვალ** ფუძიანი სახელწოდების ტომი, რომელშიც ჩვენ **ხალდეებს//ხალიბებს** ამოვიცნობთ და **სანები**. ეს ტომობრივი სტრუქტურა უნდა ასახულიყო საზოგადოების სახელწოდებაში. მართლაც, სახელწოდება **ვესური**, ვფიქრობთ, ორივე ტომის (**ველ//ვალის** და **სანის**) სახელწოდებათა მომცველია... **ვე** იგივეა, რაც **ვ-ელ** და **ს-ურ-ი** იგივეა, რაც **ს-ან-ი**. **ვესურები** ან **ველ//ვალ** ფუძიანი სახელწოდების ტომი და **სანები** ის ხალხია, რომელთაც ცხოვრების ის მოდელი შექმნეს და დაგიტოვეს (სამეურნეო, მმართველობის, სოციალ-ეკონომიკურ, ენობრივ და სხვა სფეროში) ტრადიციულად რომ მოსდგამს ამ რეგიონს" (ერიაშელი 2001: 174).

ვფიქრობთ, ეს დამაჯერებელს ხდის ჩვენს მსჯელობას და ცხადყოფს ხევსურულისა და სვანურის ფორმათა მსგავსების სათავეს პრაქარულთან.

21) ერთიც გვსურს აღვნიშნოთ: ქართულში (დღევანდელ სალიტერატურო ქართულში) დადასტურებული პროტოხეთური და შუმერულ-აქადური სტრუქტურები თუ ლექსემები ჩვეულებრივი ნასესხობები კი არ არის, არამედ ენის განვითარების პერიოდში "ქურუმთა ენის" ზეგავლენის შედეგია, იმ "ქურუმთა ენისა", მაშინდელი მსოფლიოს საკომუნიკაციო ენის ერთადერთი განმსაზღვრელი რომ იყო.

22) საერთოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ უძველესი პრაქარული მასალა დამუშავებულია კოლხურ (ზანურ) ენობრივ სამყაროში, ამის ნათელი დასტურია კვირის (შვიდეული) – **მარუა**, კვირის დღეთა და თვეების სახელდების პრინციპები და ნომენები, რაც ასევე, თავის მხრივ, უძველეს მსოფლიო (ჩვენს შემთხვევაში ბაბილონურ) ტრადიციას იმეორებს თვეთა თეოფორული სახელდების საკითხებში.

23) ჩვენამდე მოღწეული თვეთა სახელდება ერთ მთლიან სისტემას არ წარმოადგენს (რაც ბერძნულში, რომაულსა და წინა და მცირე აზიის ქვეყნებში ნათლად იყო წარმოჩენილი), თვეთა პარალელურ სახელებზე რომ აღარაფერი ვთქვათ, **თიბათვე**, **მკათათვე** და **ახალწლისაჲ** უკვე ამ სისტემის რღვევის ფაქტია. აქ ნომენები განსხვავებული სახელდების პრინციპით გვაქვს წარმოდგენილი:

1. ე.წ. **თეოფორული სახელდება**: ა) **საკუთრივ ქართულია**: აპანი, სურწყუნისი, იგრიკა, მარიალი. ამავე ჯგუფში შეიძლება გავერთიანოთ დიდი დედა – ნანასადმი მიძღვნილი ვარდობის დღესასწაულისა და "ქვეშეთში მყოფთა" დღესასწაულის ქველთობის მიხედვით სახელდებული თვეები *ვარდობისა* და *ქველთობისა* (-ობა სუფუქსით ნაწარმოები);

ბ) **ზორასტრული კალენდრიდან ნასესხები**: *მირკანი*, *ტირისკანი*//*ტირისკონი* და *ტირისდფი*.

გ) **ძველი თეოფორული სახელდების** ყალიბის მიხედვით შექმნილი ქრისტიან წმინდანთა სახელობის: *ივანობის*, *კვირიკობის*, *მარიამობის*, *გიორგობის*, *ქრისტეშობის* თვეები.

2. **ახალი წლის მეშვეობით სახელდებული ახალწლისაჲ**.

3. **აგრარული შრომის სახეობის მიხედვით** შექმნილი დასახელებები: *თიბათვე*, *მკათათვე*, *ლიჭმე* (სვან.), *სოუელისა*, *წილვა* (მეგრ./ჭან.), *ჩხალვა* (ჭან.)...

4. **ბუნების მოვლენების მიხედვით** სახელდებულნი: ა) *მწიფობის თვე*, *ქართათვე*, *ღვარაღს თუთა* (მეგრ.) მსაზღვრელ-საზღვრულისაგან სინტაგმად თუ ერთ სიტყვად წარმოებული; ბ) *ატმობა*, *ბულობა* (ჭან.) –ობა სუფიქსით ნაწარმოები.

24) საკუთრივ ქართულმა სახელდების პრინციპებმა და ნომენთა წარმომავლობამ საბოლოოდ დაგვარწმუნა, რომ წარმართული კალენდარი კოლხურ სახელმწიფოში შეიქმნა, მერე კი მოხდა მისი ქართიზება (შესაძლოა ფარნავაზიდან მოყოლებული). საბოლოოდ მივიღეთ, რომ ქართულშიც თვეთა თეოფორული სახელდება გვქონდა:

1. **აპანი** ანუ **კაპუნია**//**კაპანის** – იანვარი;
2. **სურწყუნისი** (სურ (იშ) ჭყონიშ-ის) – თებერვალი "მუხის ანგელოზის";
3. **იგრიკა** – იგრი-ბატონის – აპრილი;
4. **ვარდობისა** – დიდი დედა ნანასადმი მიძღვნილი – მაისი;
5. **ქველთობისა** – ქვეშეთს მყოფთა უდიდესი დღესასწაულის (აღბათ შურიშ ბატონისადმი მიძღვნილი – აგვისტო);
6. **ჩკეცია**//**ეკეცას** – სექტემბერი (მარსის) სახელობის თვეები.

ვ. ნოზაძის ვარაუდსაც თუ გავიზიარებთ, მათ **იფლისი-მკათათვეც** უნდა დაემატოს, რადგან კვირიკობისთვის ნომენი ღვთაება **კვირიას** დაუკავშირა (ნოზაძე 1957: 19). მისი მსგავსი სოლარული ღვთაების სხვა ჰიპოსტაზის სახელი უნდა ჟღერდეს ცოტა განსხვავებული ფორმითაც, რომლის ძირიც **მარი-აღს**-სა და **მარი-ოტა**-შია ფიქსირებული. ეს თაროს ანგელოზ **მარშაღს**-ის ღვთაებაა. **მარი** ხომ მორში ამოჭრილი საწნახელია და მრავალ ტოპონიმთა სახით დაფიქსირებული ტომის **მარებ**-ის და მისი ღმერთის სახელიც (ბეჭირიშვილი 2001: 157).

25) უნდა აღვნიშნოთ, რომ ნასესხები თეოფორული სახელები მარტო პოლიტიკური გავლენის შედეგი როდია. მხოლოდ ეს ფაქტორი რომ ყოფილიყო განმსაზღვრელი, მაშინ ლათინური სახელებები საერთოდ აღარ გვექნებოდა. ირანული სახელება ადრექრისტიანულ ეპოქაშივე გვექნა. ამის ნათელი დასტურია ტექსტები მარტვილობათა შესახებ, სადაც სწორედ ეს ნომენები იჩენს თავს. საბოლოოდ მივიღეთ, რომ ჩვენმა წინაპრებმა ლათინური სისტემით მთლიანად შეცვალეს საკუთარი კალენდარი, ხოლო ირანულით – სანახევროდ, რაც თავისთავად ბაღებს კითხვას – რატომ?

ქართული კულტურის სწარფვა დიდი დასავლური ცივილიზაციისაკენ გასაგებია, მაგრამ ირანის, როგორც უშუალო მეზობლის, გავლენის უგულვებლყოფაც შეუძლებელია. და ეს საკმაოდ ძლიერი გავლენა XX ს-მდე საგრძნობია.

ისიც საინტერესოა, თვეთა ნომენების ცვლილება ღვთაებათა სახელების "ცვლილების" გამო ხდება, რის მიხედვითაც თეოფორული დასახელებაც იცვლება. ამის ნათელი დასტურია **ტირისკონისა** და **ტირისღნის** თვეთა სახელები, რომლებშიც **Tiri** იგივე ღვთაებაა, რაც კვირის დღეთა სახელებაში ფიქსირებული **ჯუშა/ჯგმა**. როგორც გაირკვა, იგი ჰერმეს-მერკურია (ვან დერ-ვარდენი 1991: 207).

26) თეოფორულ სახელწოდებათა ცვლილების საკითხებში ცენზორის ხელი უნდა ერიოს, მაგრამ ვინ შეიძლება ყოფილიყო ეს ცენზორი ან რატომ უნდა შეეცვალა საკუთარი სახელება უცხოურით? ამ "ცენზორს" ევალებოდა საკუთარი ქვეყნის ქრონოლოგიის შესატყვისება ე.წ. მაშინდელ "მსოფლიო სტანდარტებთან". სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილია, რომ კალენდრებიცა და საკალენდრო ტერმინოლოგიაც ქურუმ-ასტრონომთა დამსახურებაა (ბიკერმანი 1975: 12; ვარ დერ-ვარდენი 1991: 42). შემდეგში ეს მისია თავის თავზე ქრისტიანულმა ეკლესიამ აიღო. დღეს კი ამ სფეროში მეცნიერთა ის ჯგუფი მუშაობს, **ქრონოსოფია** რომ დააარსეს (ჩერედნიჩენკო 1986: 7).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში საკალენდრო გამოთვლებს მხოლოდ თავ-ხვეისბერი აწარმოებს, ხოლო სვანეთში – ქორა_მახვში... ერთი სიტყვით, "დრო" და მისი ანგარიში ყოველთვის რელიგიის მესაჭეთა ხელთ იყო და არის. გამოდის, ქართული ეკლესია უნდა ყოფილიყო ეს ცენზორი. ქრისტიანობას წარმართობა უნდა ამოეძირკვა, საბოლოო გამარჯვება რომ მოეპოვებინა და ერთადერთ რელიგიად ქცეულიყო. ამისთვის ყველა ღონე უნდა ეხმარა და ასეც იყო სინამდვილეში. მისთვის უცხო არ უნდა ყოფილიყო წარმართობის ეპოქის ტექსტების განადგურება. ამის მაგალითებიც გვაქვს: თვით "ღავათის სტელა" (ქართული მრგვლოვანი ანბანი) და "ნეკრესის კალენდარი" სხვა შენობების საძირკველში იყო ჩაყოლებული.

ქართული წარმართული კალენდარი თეოფორული იყო, თვეთა სახელდება ღვთაებათა სახელებს იმეორებდა და ამიტომ საჭირო და აუცილებელი იყო მისი შეცვლა. გარკვეული თვეების სახელები უკვე გაუგებარი ან თავისი "შინაარსით" გაბუნდოვნებული იყო ჩვეულებრივი ხალხისთვის და მათ არ შეეხებენ. შეიცავდა მხოლოდ იმ თვეთა ნომენები, რომლებშიც ღვთაებათა სახელები ჯერ კიდევ ცოცხალი იყო, ან ადვილად ამოიცნობოდა ისინი. სწორედ ამის გამო გვაქვს ზოროასტრული სახელდება ნაწილობრივ, ხოლო ლათინური – მთლიანად.

27) საერთოდ, თვეების სახელწოდებებში უნდა გვექნოდნენ შვიდ მნათობ-ღვთაებას დამატებული ხუთი დარგობლივი ღვთაების მიხედვით სახელდება თეოფორული სახელწოდებები, მაგრამ ეს სისტემა (რაც ასეთი ქმედითაა ბერძნულ-რომაულსა და ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნების კალენდრებში) ქართულში თითქოს არ მოქმედებს. სინამდვილეში, და ეს მასალებმაც ცხადყო, იგი ჩვენს წინაპრებსაც ჰქონდათ მიღებული და გათავისებულები, ჩვენამდე მან მხოლოდ ფრაგმენტული სახით მოაღწია. ამის მიზეზი ოფიციალური ცენზორების არსებობა იყო. ისინი სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა საფეხურზე ცვლიდნენ მას და ბოლოს ლათინური სახელდების შემოღებით სულ ამოაგდეს პრაქტიკული გამოყენების არეალიდან. რეალურად ეს საფეხურები ასე წარმოგვიდგება:

1. მატრიარქატიდან პატრიარქატის ეპოქაზე გადასვლა – ღვთაებათა სქესის შეცვლა.

პირობითად მასში ქვესაფეხურების გამოყოფაც კი შეიძლება:

ა) ბრძოლა დევ-კერპებთან და მათი "გამიწრიფლება";

ბ) "ქაჯავეთის" გაჩენა;

გ) "ქაჯავეთის" დალაშქვრა და იქიდან "ქაჯის ქალთა" წამოყვანა სხვა "ქაჯავეთურ საუნჯეებთან" ერთად (ქს I; X);

2. კოლხური ცოდნის გაქართობა, ანუ ფარნავაზის ეპოქიდან მოყოლებული ერთიანი "ქართული" სახელმწიფოს შექმნის მცდელობა;

3. მირიან-ნინოს რეფორმა (ქრისტიანობის შემოღება);

4. ვახტანგ გორგასლის რეფორმები;

5. კირიონ ქართლელის რეფორმა (სამეფო ხელისუფლებაში ბაგრატიონთა მოსვლამდე);

6. გრიგოლ ხანძთელისა და "თორმეტი სავანეთა მხარის" რეფორმები (ჰაემეტი ტექსტების გაჩენა, ანუ "საბაწმინდური" რედაქცია);

7. რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების შედეგები;

8. გელათისა და პეტრიწონის სკოლების რეფორმები.

ეს, ალბათ, ის არასრული ნუსხაა "რეფორმებისა", რომელთა დროსაც უნდა მომხდარიყო ცვლილებები, რადგან გადაწერის დროს ტექსტებიდან იშლებოდა არასასურველი

ღვთაებების სახელწოდებები. მირიან-ნინოდან მოყოლებული, ეს ის "რეფორმებია", რომელთა თვალის დევნება ენის დიაქრონიულ ჭრილში შესაძლებელია. ერთი რამ კი დანამდვილებით შეიძლება ვთქვათ: ეს "ენობრივი რეფორმები" ამა თუ იმ ქართველური ტომის მიერ ერთიანი სახელმწიფოს სათავეში პოლიტიკური ძალაუფლების მოპოვებასთან არის დაკავშირებული. სწორედ პოლიტიკური ჰეგემონიით იწყებოდა კულტურული ჰეგემონია, რადგან ხელისუფლებაში მყოფთა სატომო ღვთაებების სახელებით იცვლებოდა საერთო-სახელმწიფოებრივი ღვთაებების სახელები (პარალელური სახელებიც სწორედ ამის მიზეზია).

28) დღე-ღამის აღმნიშვნელ სემანტიკურ ჯგუფში 20 ლექსიკური ერთეული გამოიყო და მათი (მნიშვნელობების მიხედვით) თანმიმდევრობით დალაგებამ კარგად გამოკვეთა სურათი - თითოეული მათგანის გამოყოფის საფუძველს წარმოადგენს სინათლის, მზის შუქის მონაწილეობის ფაქტორი. ეს არის დედა-მზის კულტი, რომელიც ჩვენი წინაპრების უზენაეს ღვთაებას წარმოადგენდა. სიტყვათა დიდი უმრავლესობა საკუთრივ ქართველურია (ყოველ შემთხვევაში, ზანური ერთიანობის დონემდე დადის), მხოლოდ სამიოდეა ნასესხები.

29) რამდენიმე სიტყვის გარდა დღე-ღამის ლექსიკა ანტონიმურ წყვილებს გვაძლევს:

- | | | | | | |
|--------|-----------|------------|---------|---------|------------|
| 1. დღე | 2. შუადღე | 3. რიჟრაჟი | 4. დილა | 5. აისი | 6. ცისკარი |
| ღამე | შუაღამე | შერიჟება | საღამო | დაისი | მწუხრი |

30) აგებულების მხრივ გვაქვს: ა) ამჟამად მარტივი ფუძეები (*ბინდი, დილა, დღე, ღამე*), ბ) აფიქსებით ნაწარმოები (*ა-ის-ი, და-ის-ი, გან-თი-ად-ი, სა-ღამ-ო, მ-წუხ-რ-ი*) და გ) კომპოზიტები (*რიჟრაჟი, ცისკარი, შუაღამე, შუადღე*). თანაც ამჟამად გაარსებითებულ ზოგ სიტყვაში თავიდან ნათესაობითი ბრუნვის ფორმაც იყო ზოგ სინტაგმაში (*გულის+ღამე=გულისღამე*).

ოთხი სიტყვა კომპოზიტთა წარმოების სამ ხერხს გვიჩვენებს:

- I) ფუძეგაორკეცება ხმოვნის მონაცვლეობით სიტყვის მეორე ნაწილში: რიჟრაჟი ← რიჟუ+რაჟუ. რიჟ ("დილა" სვან.);
- II) ორი არსებითი სახელის შერწყმით ისე, რომ პირველი ნათესაობითი ბრუნვის ფორმითაა წარმოდგენილი, მეორე – სახელობითისა: ცის (ნათ. ბრ.)+კარი (სახ. ბრ.) = ცისკარი (მსაზღვრელ-საზღვრული);
- III) ზედსართავი და არსებითი სახელის ფუძის ფორმით შეერთება: შუა+დღე=შუადღე, შუა+ღამე=შუაღამე, შქასერი, ისგლეთ.
- IV) გვაქვს საწყისებიც: შერიჟება//გაცისკრება // გაცისკროვნება.

31) ლექსემები *დღე* და *ღამე* სემანტიკურად უფრო განზოგადებულია, ვიდრე *დილა* და *საღამო*, რადგან პირველ წყვილში სემანტიკურ ერთეულთა რაოდენობა მხოლოდ ორის

ტოლია (დღე-შუადღე; ღამე-შუაღამე). ამავე დროს სინტაგმის მეორე წევრი ყოველთვის კომპოზიტია, მსაზღვრელ-საზღვრულის ერთ სიტყვად წარმოდგენის საშუალებით.

32) ანტონიმური წყვილი **ღილა** და **საღამო** თავისი სემანტიკური ქვეჯგუფის წევრების სიმრავლით გამოირჩევა. ლექსიკურ ერთეულთა მეტი რაოდენობით **ღილა** ხასიათდება (**შერიუება, რიჟრაჟი, აისი, ცისკარი, ალიონი, დაფიონი, განთიადი, ღილა**) და ქართულში მათგან მხოლოდ ერთი სიტყვაა საწყისის სახით წარმოდგენილი (**შერიუება**), დანარჩენები კი არსებითი სახელებია (მარტივი ან კომპოზიტური აგებულების). ხოლო მეგრულ-ჭანურსა და სვანურში ან ზმნებთან, ან ნაზმნარ სახელებთან, გვაქვს საქმე (**მოგოთანე/გოთანა** (მეგ); **ღირჰჷჷჷ/ირჰჷჷ** (სვან.) "გათენება"; ორღო (მეგ) - "ადრე, ჩქარა, სწრაფად), ეს კი გვაფიქრებინებს, რომ თავის დროზე პრაქტულშიც სწორედ ეს ფორმები იყო გაბატონებული და თანამედროვე ქართულის არსებითებად ქცეული ლექსემები გარკვეული ევოლუციის შედეგად არის მიღებული, კონკრეტულად:

ზმნა → მიმღობა → ზედსართავი → არსებითი;

ან ზმნა → მიმღობა → მსაზღვრელ-საზღვრული → არსებითი;

(არაბული 2001: 277)

33) **ღღე-ღამის** ლექსიკა იმითაც არის საინტერესო, რომ ცის თაღზე მზის გადაადგილება და მისი შუქის განაწილების საკითხი გვიჩვენებს ჩვენი წინაპრების დამოკიდებულებას დღის სინათლისადმი. ეს არის პერიოდი, როცა სივრცე ხილულია და სამეურნო საქმიანობის წარმოება შესაძლებელია: ყველაზე მთავარი კი ის არის, რომ მზის ამ "მოძრაობით" დღევანდელი გაგებით თითქოს "საათ-საათ" მივყვებით დროის ცვლილებას, რაც თავის დროზე სრულიად გამორიცხავდა **საათის**, როგორც დროის აღმსუსხველი ხელსაწყოს საჭიროებას. თუმცა, როგორც აღმოჩნდა, მზის საათის მოვალეობას მეგრულ სამზარეულოში სპეციალური ბოძი და კედელში გაჭრილი სარკმელი ასრულებდა (ელიავა 1999: 33).

34) გამოკვლევამ ისიც ცხადყო, რომ **ღღე-ღამის** აღმნიშვნელი ლექსიკის 20 ერთეულიდან სამივე ქართველურ ენაში ძირითადი ორიენტირებია **ღღე** და **ღამე**. თვით **ღილა** (ლომთათიძე 1966:37) და **საღამო-ც** ამ სიტყვებიდან მიღებულად ითვლება. მისი "შემქმნელი" დედა-მზის კულტიდან მომდინარე ქართველური რწმენა-წარმოდგენებია (ჯავახიშვილი 1979: 160; ბარდაველიძე 1957).

35) სიტყვა **ცისკარი** მსაზღვრელი-საზღვრულის შერწყმით მიღებული კომპოზიტია. იგი დიღ-ის (საერთოდ დღის) დასაწყისად განიხილება განმარტებით ლექსიკონებში (საბა II: 337; ქეგლ(ე): 534; ფოჩხუა 1987: 67). თანამედროვე ქართულში მას რამდენიმე სინონიმი აქვს, რომლებიც თავდაპირველად დროის საათობრივ "გადასვლას" გვიჩვენებდნენ. ამ განსხვავებულ მონაცემებს სულხან-საბა აფიქსირებს, მისთვის (რადა თქმა უნდა,

სემანტიკური მნიშვნელობის მიხედვით) ჯერ არის: *ცისკარი*, მას მოჰყვება *განთიადი*, მერე *რიჟრაჟი* და ბოლოს *დილა*. ქეგლ- ში კი გვაქვს: *ცისკარი // განთიადი // ალიონი // აისი* (ქეგლ VI: 534); *ცისკარი // დაფიონი // აისი* (ფონხუა 1987: 67).

ის, რაც ძველად მზის შუქის სხვადასხვა ოდენობით იყო გადმოცემული (თითქოს ცხრათვალა მნათობის ყოველი სხივი ცალ-ცალკე გამობრწყინდებოდა და ანათებდა ქვეყნიერებას), დღეს სინონიმების სახით არის წარმოდგენილი. ვფიქრობთ, ამას თავისი "მიზეზი" აქვს. ეს ხელსაწყო *საათი* გახლავთ, რომელიც მსოფლიო სტანდარტის გამოხატველია და საერთაშორისო დროის აღრიცხვისთვის გამოიყენება. ამასთანავე დროის მცირე მონაკვეთების აღრიცხვისათვის კარგად იხმარება და ამით "დაჩრდილა" ძველი ლექსემების მნიშვნელობები, რის გამოც ისინი ერთმანეთის სინონიმებად იქცნენ.

36) სიტყვა *ცისკრის* ანტონიმია *მწუხრი*, რომელიც ასევე "ცის კარის" დაწესებასთან (დახურვასთან) არის დაკავშირებული. მორფოლოგიური თვალსაზრისით, იგი გაარსებითებული მიმღეობაა (ჯავახიშვილი 1960: 176; ქემმელ: 272). თავის დროზე ის ზმნის სახით უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი, ანუ განვლო ევოლუციური გზა:

ზმნა → მიმღეობა → არსებითი (არაბული 2002: 66-67).

37) საინტერესოა ის ფაქტი, რომ სალიტერატურო ქართული დღე-ღამის ლექსიკურ ერთეულთა სიმრავლით გამოირჩევა. ეს არსებითი სახელები ევოლუციური თვალსაზრისითა და აგებულებით არაერთგვაროვანია: ა) *რიჟრაჟი* ფუძეგაორკეცებითაა მიღებული, მერე ნაწილში *ი* → *ა* მონაცვლეობის შედეგად (რიჰ "დილა" სვან.) (თოფურია 1979:105).

ბ) ზმნა (თენდება) → მიმღეობა (განთიადი). ზუსტად ასევეა მეგრულ-ჭანურსა (მოგოთანი //გოთანა – მიმღ –მეგრ; მორღია "პირველი სხივი" – ჭარაია II: 529) და სვანურში (ლექსერმაშ "განთიადი" – სვან. ლექ.: 422).

გ) ბერძნულიდან ნასესხები ალიონი, დაფიონი (ყიფშიძე 1914: 194) ქართულის გავლენით მეგრულსა და სვანურშიც დამკვიდრებულა.

დ) ვალ-ზმნისგან ნაწარმოებია *აისი* და *დაისი* (არაბული 2002: 235, 280).

38) ლექსემები *დილა* და *დღე* სათანადო შუქმერულ ძირებთან არის დაკავშირებული (ლომთათიძე 1966: 36; გორდუზიანი 1985: 63; გიორგაძე 2002: 23) და ღვთაებათა თეოლოგური სახელების ტოლფასია – *დილ // დელ- // დალ-* (ლომთათიძე 1966: 36; აბაშიძე 1984: 7); *დილ- ბატ "დილის მზე"* (ჩიტაია 1941: 325) და *მზე ↔ დღე* (ჯავახიშვილი 1979: 148).

ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ ზოგ ავტორს *დილ ← დღელ* (დღე) მიაჩნია (ლომთათიძე 1966: 37). რაც მართებული არ უნდა იყოს, რადგან ქალღმერთი *დალი // დილა* ქართველურ

ტომთა წარმართობის უძველესი პლასტებიდან არის ცნობილი. ამავე დროს ამ ენებში დასტურდება ეგვიპტურის მსგავსი მზის სამი ჰიპოსტასის არსებობა: **დილა-ლილე-ბარბოლი**.

39) როგორც აღმოჩნდა, ლექსიკურ ერთეულთა სიმრავლე დამოკიდებული ყოფილა ქართველურ ტომთა რწმენა-წარმოდგენებზე გარე სამყაროსადმი, ანუ როგორც ეძლევა გარემომცველი სამყარო ერის ცნობიერებას, ისე გადმოსცემს თავისი ენობრივი საშუალებების მეშვეობით. ამავე დროს ისიც არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ სწორედ "ენა" გვაძლევს ცნობიერებას ასეთად და არა სხვაგვარად.

40) სიტყვა "დილა" მეგრულ-ჭანურში სხვა ძირით არის გადმოცემული **ორდო (ადრე)** – (ყიფშიძე 1994: 294; ბ. კილ.: 16; ქაჯაია II: 442), რაც ქართულ **ადრე**-სთან არის უშუალო კავშირში და **დარ-** ძირთან ერთად ლექსემა დროის თანხმოებითი -დრ- ნაწილით არის წარმოდგენილი (ფოგტი 1939: 128; ЭСКЯ: 33). თვით – **დრ-** ძირი კი **-ტრ-** და **-ბრ-** სთან ერთად წრეობრივი მოძრაობის აღმნიშვნელ სიტყვებში გამოიყენება (სერებრიაკოვი 1987: 76-77).

41) ისიც საინტერესოა, რომ მეგრულ-ჭანურში "დილა" **ოჭუმბარე/ჭუმბანი/ჭუმე** ფუძითაც გამოიხატება, სადაც **ჭუმ-** ძირეულია. სამეცნიერო ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ გარკვეულ ენებში ჩვეულებრივია **დილა → ხვალე** გადასვლა (ჭმქშლ: 197). დილ-//დილა სახეობისათვის ზანურში ორი სხვადასხვა ძირის არსებობამ გვაფიქრებინა, რომ თავის დროზე საერთოქართველურში რამდენიმე ძირი გვქონდა. საბოლოოდ, სალიტერატურო ქართულში ძირითადი გახდა ქურუმთა კონიე ენის გავლენით შემერულიდან (დილ-ბატი) მომდინარე სიტყვა, ხოლო **ორდო**-მ და **ჭუმე**-მ თავისი ძირითადი მნიშვნელობები "დაკარგა" და სიტყვათა მნიშვნელობების სემანტიკური გადაწვევა მოხდა. ამავე დროს დღის ნაწილებიდან ყველაზე მეტად დანაწევრებული "დილა" არის.

42) ლექსემა **დლე** დლე-ღამის აღმნიშვნელი სემანტიკური ჯგუფის ერთ-ერთი ძირითადი ორიენტირია. **დლე/ღლა** საერთო ქართველური ძირია. როგორც გაირკვა, დლე ← მზე-დან (ჯავახიშვილი 1979: 146-148). ეს არის **მზე-ღვთაების სახე ← "დლე-დღესინდელი"** (ბარდაველიძე 1957: 11-12) და მთის იბერიულ-კავკასიურ ენებშიც სწორედ ასეა წარმოდგენილი (ჯავახიშვილი 1979 148). ქართული ძაგ "ნათელი, სუფთა, ბრწყინვალე" ჯერ კიდევ მ. წერეთელმა (1924: 19) დაუკავშირა შემერულ ძაგ "სუფთა, ნათელი" ძირს, ეს პოსტულატი რ. გორდეზიანმაც გაიაზრა (გორდეზიანი 1985: 44). ბოლო დროს უკვე ოფიციალურად აღიარეს, რომ შემერული ძაგ "სუფთა, ნათელი" ქართ. "დლე" და მეგრ. "ღლა", სვან. "ლადეღ" ერთიდაიგივე ძირებია (გიორგაძე 2002: 23).

43) ლექსიკურ ერთეულთა სემანტიკის მიხედვით, ზენტიდან მზე ცის თაღზე უფრო სწრაფად "გადაადგილდება" და "საშუადღეო"-ს შემდეგ ძალიან მალე დგება "მოსალამოვება"

(ფონსუა 1987: 67), რომელიც საწყისის სახით არის წარმოდგენილი და კიდევ ერთხელ მიგვითითებს, რომ თავის დროზე ზმნურ ფუძესთან უნდა გვექონოდა საქმე. **საღამო** კი **ღამ**-ძირიდან **სა-... -ო** დანიშნულების აფიქსებით არის ნაწარმოები. გამოდის იგი "ღამისთვის კუთვნილი", "ღამისთვის საჭირო", "ღამისთვის არსებული" პერიოდია. ღამე კი სრული უსინათლობის (მხედველობაში მზის სინათლის არქონა გვაქვს) ციკლური დროა. ის შეიძლება ორი სახის იყოს – **უკუნი** და **კაკი** (მთვარიანი-სავსე მთვარი) (საბა II: 246). აზრობრივი თვალსაზრისით ერთმანეთს უპირისპირდება **ღღე (ნათელი)** და **ღამე (ბნელი)**.

ღილა არის პერიოდი სიბნელიდან სინათლისკენ სვლისა, ანუ "ნათელის მობრძანების" **ციკლური დრო** და ამიტომაც გვაქვს ამდენი ლექსიკური ერთეული. **საღამო // მწუხრი** კი არის "ნათელის" "ბნელში გადასვლის პერიოდი" და, სოციოლინგვისტიკის თვალსაზრისით მივიღეთ, რომ ციკლური დროის **ღღე** და **ღამე** უფრო განზოგადებულია, ვიდრე **ღილა** და **საღამო**.

44) ქართული და მეგრულ-ჭანური ლექსემები უფრო ხშირად ერთ ძირს გვიჩვენებს, ანუ ფუძეები ქართულ-ზანური ერთიანობის დროისაა. მათგან განსხვავებულია სიტყვა **ღეთ-ღამე**, რაც მ. ჩუხუამ თ-ევ, თენ- ძირებს დაუკავშირა (ჩუხუა 2003: 106); ეს ძირი მან სვანურშიც დაადასტურა ღამენ//ღამენ; ლი-ღა-მნე "დროის მიცემა", მა-ღამენ "მაცალე, დრო მომეცი"-ს სახით. მისთვის "დაღამება, დროის გასვლაა და ერთმანეთს დაუკავშირა ღამე ← დრო (იქვე: 262), რაც მართებულად არ მიგვაჩნია, რადგან **დრო** ზოგადი ცნებაა, მთელი სემანტიკური ველის მომცველი, ხოლო თვითონ **ღამე** ამ დროის სემანტიკური ველის ერთი გარკვეული, მცირე ნაწილია.

45) მეგრულ-ჭანური სიტყვა **ოჭუბე/ოჭუბარე** "საღამო" თავისი სტრუქტურით ქართულ მოდელს იმეორებს **ო-(მეგრ.)** და **ლო // ლი-** (ჭან.) თავსართებით (ჭმქმლ: 197).

46) მეგრულ-ჭანურსა და სვანურში დროის აღმნიშვნელ ლექსემებად, რაც წინადადებაში დროის გარემოებაა, ნასახელარი ზმნები უფრო ხშირად გამოიყენება, ვიდრე არსებითი სახელი, ქართულში კი პირიქითაა – დროის ზმნიზედები არსებითებიდან ან გაარსებითებული სახელების სხვადასხვა ბრუნვის ფორმებით მიიღბა.

47) ასევე ქართულ-ზანური ერთობის ხანისაა **სერი (ღამე – სერ-ობა-ძვ. ქართ.)** – ჭმქმლ: 193, რაც უფრო ძველ ***სარ-**ი ფორმისაგან მომდინარეობს (გამყრელიძე... 1965: 165).

გამოდის, ქართულმა სალიტერატურო ენამ წინ წამოსწია **ღამე** ძირი, როგორც "ბნელის" მნიშვნელობის მქონე და თანდათან მოხდა **სერ** – ძირის მნიშვნელობის დაკნინება. საღვთისმეტყველო საჭიროების გარდა ეს ფუძე თითქმის აღარ გამოიყენება.

48) თანამედროვე ქართულსა და ქართველურ ენებში დროის ერთეულის მნიშვნელობით საერთაშორისო სტანდარტის 60-წუთიანი ციკლური დროის აღსანიშნავად არაბულიდან ნასესხები **საათი** (ჯინჯისაძე... 1989: 89) ამოიყენება, ხოლო ძველი ქართული ენის ძეგლებში

შემერულ-აქადური ლექსემა *ჟამი* (ChAD V: 231-232) არის ფიქსირებული. როგორც აღმოჩნდა, ჩვენს წინაპრებს საერთოდ არ სჭირდებოდათ დროის ეს საზომი, დღე-ღამის ლექსიკა და განსაკუთრებით დღის ის ნაწილი, რომელიც *დილა*-ს მოიცავს, ისე ჰქონდათ დანაწილებული, თითქოს მზის შუქის საათობრივი გადასვლა იყო მოცემული, რაც მიწათმოქმედებს აგრარული შრომის სახეობათა წარმართვაში უწყობდათ ხელს.

49) პრაქტიკული თვალსაზრისით, დღესდღეობით *საათი* თავისზე მცირე კიდევ ორი ერთეულისგან შედგება: ეს არის *წუთი* და *წამი*. ძველი ქართული ენის მონაცემები გვიჩვენებენ, რომ სემანტიკური მნიშვნელობებით ეს ორი სიტყვა შებრუნებით გამოიყენებოდა: *წუთი*=დღევანდელი წამი და *წამი*=წუთი (საბა II: 18; ნ. ჩუბ.: 332; ЭСКЯ: 242; ქეელ: 339).

მათგან "წუთ-/*წუეთ- ძირი არის საერთო-ქართველური. ქართული და მეგრული ენების მასალა შეაპირისპირა ა. ცაგარელმა; ლაზური ეკვივალენტი გამოავლინა გ. კლიმოვმა და მანვე აღადგინა **წუეთ* – (სახელური) და **წუეთ* – (ზმნური) არქეტიპები ქართულ-ზანური ერთიანობის ხანისათვის. "**წუეთ*- ამოსავალში ზმნური ძირია, ალომორფი *წუთ*- ქართულში ახალ ლექსიკურ ერთეულს დასდებია საფუძვლად. ქართველურ ენებში მისი შესატყვისი არ დასტურდება. ი. ყიფშიძის მიერ მითითებულია მეგრული *წუთი*-ს ქართული წარმომავლობა, აქედან: წუნს ← წუნთს" (არაბული 2001: 162-163).

50) ლექსემათა მნიშვნელობებმა ცხადყო, რომ 85-90% ძირებისა საერთო-ქართველურია. მცირე რაოდენობა სიტყვებისა არის ნასესხები, მაგრამ ეს ნასესხობებიც საუკუნეებს ითვლის, ზოგჯერ ათასწლეულებსაც. ამის გამო შეიძლება დაისვას საკითხი არა ნასესხობის, არამედ ქართველურ ენათა უშუალო კონტაქტების ან უშუალოდ ქართველური ენების როლის შესახებ მსოფლიოს უძველესი ცივილიზაციების ენათა და კულტურათა ფორმირების საკითხებში.

შემოკლებათა განმარტებანი

იკე	– იბერიულ-კავკასიური ენათგამომცემლობა “მეცნიერება”.
იკეწ	– იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერების წელიწადეული.
მსე	– მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის.
ქეიქ	– ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია.
ხს	– ხალხური სიბრძნე.
ქპ	– ქართული პროზა.
ქც	– ქართლის ცხოვრება.
ქპპ	– ქართული ხალხური პოეზია.
ВДИ	– Вестник древней истории.
ВЯ	– Вопросы языкознания.
ЕИКЯ	– Ежегодник иберийско-кавказского языкознания.
ЗКГО	– Записи Кавказского Географического Общества.
ИАН СССР ОЛЯ	– Известия Академии Наук СССР, отделения литературы и языка.
ИИАН	– Известия Имперской Академии Наук.
ИР	– Избранные работы.
МАК	– Материалы для описания Кавказа.
МОМПК	– Материалы для описания местностей племен Кавказа.
СМОМПК	– Сборник материалов для описания местностей племен Кавказа.
ФЭЛ	– Физический энциклопедический словарь.
ХВ	– Христианский Восток.
BSOAS	– Bullet. of the School of Oriental and Afrikan Studies.
ЕВ	– Encyclopaedia Britanica.
IJAL	– International Journal of Amerikan Linguistics.
NTS	– Norsk Tidsskrift for Sprogviden Skap.
RK	– Revue de Kartvelologie, Etude Georgiennes et Caucasiennes.
TILP	– Travaux de l'Institut de Linguistique.
WZKM	– Wienez Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes.
A	– უდაბნოს მრავალთავი.
Ath	– ათონური ხელნაწერი.
C	– ადიშის სახარება.
DE	– ჯრუჭ-პარხლის სახარება.
G	– გელათის ბიბლია.
I	– იერუსალიმის ბიბლია.
M	– მცხეთური ხელნაწერი.
O	– ოშკის ბიბლია.
S	– კ. კეკელიძის სახ. ინსტიტუტის S ფონდის ხელნაწერი.
Sin	– სინას მთის ხელნაწერები.
ბზ.	– ბაღს ზემოური.
ბქ.	– ბაღს ქვემოური.
ზს.	– ზემო სვანური.
თუშ.	– თუშური.
კახ.	– კახური.
ლაზ.	– ლაზური.
ლნტ.	– ლენტეხური.

- ლშს. – ლაშხური.
 მეგ. – მეგრული.
 მთიულ. – მთიულური.
 მოხ. – მოხეური.
 რაჭ. – რაჭული.
 სვან. – სვანური.
 ფშ. – ფშაური.
 ქართ. – ქართული.
 ქართლ. – ქართლური.
 შატბ. – შატბერდული.
 შუშ. – შუშანიკის წამება.
 ხალხ. – ხალხური.
- ანა – კალანდაძე ა. *ერთტომეული*. თბილისი: გამომცემლობა “მერანი”, 1983.
- ლ. ასათ. – ასათიანი ლ. *რჩეული*. თბილისი: გამომცემლობა “მერანი”, 1979.
 ი. ბატონ. – ბატონიშვილი ი. *კაღმასობა*. ქ. პ., IX, : გამომცემლობა “საბჭოთა საქართველო”, 1981.
- გალ. – გალაკტიონი: ტაბიძე გ. *რჩეული*. თბილისი: გამომცემლობა “მერანი”, 1979.
- კ. გამს. – გამსახურდია კ. *თხზულებანი*, ტ. II. თბილისი, 1959.
 ვაჟა (ა) – ვაჟა-ფშაველა. *რჩეული ორ წიგნად*. თბილისი, 1970.
 ვაჟა (ბ) – ვაჟა-ფშაველა. *პოეზი*. თბილისი: გამომცემლობა “ნაკადული”, 1990.
- ვტ. – "ვეფხისტყაოსანი": ნათაძე ნ. (რედაქტორი). შოთა რუსთაველი. *ვეფხისტყაოსანი*. თბილისი: გამომცემლობა “განათლება”, 1992.
- დ. კლდიაშ. – კლდიაშვილი დ. *რჩეული თხზულებანი*. თბილისი: გამომცემლობა “განათლება”, 1995.
- გ. ლეონ. – ლეონიძე გ. *ნატურის ხე*. თბილისი, 1974.
 მ. მაჭ. – მაჭავარიანი მ. *ლექსები, თარგმანები*. თბილისი: გამომცემლობა “: გამომცემლობა “საბჭოთა საქართველო””, 1985.
- მ. ჯავახ., – ჯავახიშვილი მ. *თხზულებანი*, ტ. I. თბილისი, 1960.

ლექსიკონები:

- მლ. – *მითოლოგიური ლექსიკონი*: გელოვანი ა. *მითოლოგიური ლექსიკონი*. თბილისი, 1983.
- სვან. ლექს. – *სვანური ლექსიკონი*: თოფურია ვ., ქაღანი მ. *სვანური ლექსიკონი*. თბილისი: გამომცემლობა "გამომცემლობა “ნეკერი”", 2001.
- ქეგლ – *ქართული ქის განმარტებითი ლექსიკონი* (რვატომეული). თბილისი, 1950-1964.
- ქეგლ (ე) – *ქართული ქის განმარტებითი ლექსიკონი* (ერთტომეული). ქსე. თბილისი, 1986.
- ქეგლ – *ქართველურ ქათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი*: ფენრიხი ჰ., სარჯველაძე ზ. *ქართველურ ქათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი*. თბილისი: თსუ, 1990.
- ქელ – *ქართველურ ქათა ლექსიკა*: შარაშიძე გ., წერეთელი ბ., ალაფიძე გ. *ქართველურ ქათა ლექსიკა, გურული, ხემოძერული და ლეჩხუმური ლექსიკონები*. თბილისი, 1938.

- ქემმელ – ქართული ჟის მოდალურ მორფემათა ელემენტების ლექსიკონი: ჯორბენაძე ბ., კობაძე მ., ბერიძე მ. ქართული ჟის მოდალურ მორფემათა ელემენტების ლექსიკონი. თბილისი: გამომცემლობა "გამომცემლობა "მეცნიერება", 1988.
- ქოს – ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა: აღ. ღლონტი. ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა. თბილისი: გამომცემლობა "განათლება", 1984.
- ქოსლ – ქართული ოთხთავის სიმფონია-ლექსიკონი: იმნაიშვილი ი. ქართული ოთხთავის სიმფონია-ლექსიკონი. თბილისი: თსუ, 1986.
- ქსლ – ქართულ სინონიმთა ლექსიკონი: ნეიმანი ა. ქართულ სინონიმთა ლექსიკონი. თბილისი: გამომცემლობა "განათლება", 1978.
- ქცსლ – ქართლის ცხოვრების სიმფონია-ლექსიკონი: ქართლის ცხოვრების სიმფონია-ლექსიკონი გამომცემლობა "მეცნიერება". თბილისი, 1986.
- ჭმქმლ – ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი: არნ. ჩიქობავა. ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი. თბილისი, 1938.
- ძქელ – ძველი ქართული ჟის ლექსიკონი: აბულაძე ი. ძველი ქართული ჟის ლექსიკონი. თბილისი: გამომცემლობა "მეცნიერება", 1973.
- ხევს. ლექს. – ხევსურული ლექსიკონი. ჭინჭარაული ა. ხევსურული ლექსიკონი. თბილისი: გამომცემლობა "ნეკერი", 2005.
- თ. კალან. – კალანდია თ. 2000 მეგრული სიტყვა. ბათუმი, 2002.
- ბ. კილან. – კილანავა ბ. 900 მეგრული სიტყვა. თბილისი: გამომცემლობა "ინტელექტი", 1997.
- ასლ. ლიპ. – ლიპარტელიანი ასლ. სვანურ-ქართული ლექსიკონი, ჩოლოღური კილო. თბილისი, 1990.
- საბა I – ორბელიანი ს-ს. სიტყვის კონა, ტ. I. თბილისი, 1991.
- საბა II – ორბელიანი ს-ს. სიტყვის კონა, ტ. II. თბილისი, 1993.
- საბა (ი) – ორბელიანი ს-ს. სიტყვის კონა, იორდანაშვილის რედაქციით. თბილისი, 1949.
- ქაჯაია I – ქაჯაია ო. მეგრული ლექსიკონი, ტ. I. თბილისი: გამომცემლობა "ნეკერი", 2001.
- ქაჯაია II – ქაჯაია ო. მეგრული ლექსიკონი, ტ. II. თბილისი: გამომცემლობა "ნეკერი", 2002.
- ქაჯაია III – ქაჯაია ო. მეგრული ლექსიკონი, ტ. III. თბილისი: გამომცემლობა "ნეკერი", 2003.
- ЭСКЯ – Этимологический словарь картвельских языков: Климов Г. А. Этимологический словарь картвельских языков. Москва: издательство "Наука", 1964.

ბამოყენებული ლიტერატურის სია:

- აბაკელია 1997: აბაკელია ნ. *სიმბოლო და რიტუალი ქართულ ეულტურაში*. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1997.
- აბაკელია 1998: აბაკელია ნ. *ჭაბუკი ღვთაების ეულტი დასავლეთ საქართველოში*, კრებულში: *ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები*. თბილისი, 1998.
- აბაკელია... 1991: აბაკელია ნ., ალავერდაშვილი ქ., ღამბაშიძე ნ. *ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, კრიალოსანი*. თბილისი, 1991.
- აბაშიძე 1970: აბაშიძე ბ. *კვირია-მზე*. ლიტერატურული საქართველო, 7. თბილისი, 1970.
- აბაშიძე 1984: აბაშიძე ბ. *მითოლოგიის ზოგიერთი საკითხი ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში*. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1984.
- აბულაძე 1937: აბულაძე ი. *ქართულ-სომხური ფილოლოგიური შტუდიები*. ტფილისი, 1937.
- აბულაძე 1975: აბულაძე ი. *შრომები*, ტ. I. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1975.
- აბულაძე 1987: აბულაძე ლ. *დროის სემანტიკური ველის შესახებ*. იკე, XXV. თბილისი, 1987.
- ალავიძე 1951: ალავიძე მ. *ლესხური ზეპირსიტყვიერება*. თბილისი: გამომცემლობა “საბჭოთა საქართველო”, 1951.
- ალავიძე 1950-1951: ალავიძე მ. *ოკრებული ლექსიკონი*. ქუთაისის პედინსტიტუტის შრომები, ტ. X. ქუთაისი, 1950-1951.
- ამირანაშვილი 1971: ამირანაშვილი შ. *ქართული ხელოვნების ისტორია*. თბილისი: გამომცემლობა “ხელოვნება”, 1971.
- ანდრონიკაშვილი 1966: ანდრონიკაშვილი მ. *ნარკვევები ირანულ-ქართული ქობრივი ურთიერთობიდან*. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1966.
- აპრესიანი 1974: Апресян Ю. *Лексическая семантика, синонимические средства языка*. Москва: издательство “Наука”, 1974.
- არაბული 2001: არაბული ა. *ზმზური და სახელური ფუქედქნადობის პრობლემა ქართველურ ებში*. თბილისი: გამომცემლობა “ქართული ენა”, 2001.
- არაბული 1990: არაბული ა. *სვანური საკულტო ტერმინი ჯგრაგ*. კრებულში: *ეტიმოლოგიური ძიებანი*. თბილისი, 1990.
- ასტრონომიული ტრაქტატი 1312 წ-სა იოანე-ზოსიმეს ხელნაწერი კალენდარი.
- ასტრონომიული ტრაქტატი X ს-ისა.
- არქიმანდრიტი რაფაელი 1890: Архимандрит Рафаел. *О календаре*, XV, 50, С-Пб, 1890.
- ბაგრატიონი 1979: ბაგრატიონი თ. *წიგნნი ლექსიკონნი*. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1979.
- ბაგრატიონი 1990: ბაგრატიონი ვ. *აღწერა სამეფოსა საქართველოსი*. ქართული მწერლობა, ტ. VIII. თბილისი: გამომცემლობა “ნაკადული”, 1990.
- ბალახაშვილი 1967: ბალახაშვილი ი. *ბალი ვარდისა*. თბილისი: გამომცემლობა “საბჭოთა საქართველო”, 1967.
- ბარდაველიძე 1968: ბარდაველიძე ვ. *აგუნა-ანგურა*. ძეგლის მეგობარი, 16. თბილისი, 1968.
- ბარდაველიძე 1974: ბარდაველიძე ვ. *აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები*, ტ. I. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1974.
- ბარდაველიძე 1927: ბარდაველიძე ვ. *მეზორის, ქვის, ხისა და ხეჩარ-ტყისა და მთა, ტბა-წყლის ეულტი სვანეთში*. საქართველოს მუზეუმის მოამბე, IV. ტფილისი, 1927.
- ბარდაველიძე 1939: ბარდაველიძე ვ. *სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I, ახალწლის ციკლი*. ტფილისი, 1939.
- ბარდაველიძე 1951: ბარდაველიძე ვ. *ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები*. თბილისი: საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1951.

- ბარდაველიძე 1951: ბარდაველიძე ვ. *ქართველი ტომების ასტრალურ ღვთაებათა პანთეონის ერთი უძველესი საფეხურთაგანი*. მსე, ტ. X. თბილისი, 1951.
- ბარდაველიძე 1960: ბარდაველიძე ვ. *ქართველი ტომების ასტრალურ ღვთაებათა პანთეონის ერთი უძველესი საფეხურთაგანი*. მსე, ტ. XI. თბილისი, 1960.
- ბარდაველიძე 1927: ბარდაველიძე ვ. *ხის კულტისათვის საქართველოში*. საქართველოს მუზეუმის მოამბე, ტ. III, ტფილისი, 1927.
- ბარდაველიძე 1957: Бардавелидзе В. *Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен*. Тбилиси: издательство АН Груз. ССР, 1957.
- ბარდაველიძე 1951: Бардавелидзе В. *Из истории древнейших верований грузин, Материалы по этнографии Грузии*. Тбилиси: издательство "Наука", 1951.
- ბაქრაძე 2001: ბაქრაძე ა. *ქართველი მწერლები სკოლაში, V, ნაწილი II, ვაჟ-ფშაველა, პოეზი*. თბილისი: გამომცემლობა "ლია", 2001.
- ბედომვილი 1989: ბედომვილი გ. *ახორბონიშული დაკვირვებანი, ეტიმოლოგიური ძიებანი*. თბილისი: გამომცემლობა "მეცნიერება", 1989.
- ბენდუქიძე 1973: Бендукидзе Н. *Хеттский миф о Телефину и его сванские параллели*. ВДИ, 3, Тбилиси, 1973.
- ბენვენისტი 1974: Бенвенист Е. *Общая лингвистика*. Москва: издательство "Наука", 1974.
- ბერიძე 1912: ბერიძე ვ. *სიტყვის კონა – იმერულ და რაჭულ თქმთა*. ტფილისი, 1912.
- ბერიძე 1920: ბერიძე ვ. *მეგრული (ივერიული) ჟა.* ტფილისი, 1920.
- ბერძენიშვილი 1971: ბერძენიშვილი ნ. (რედაქტორი), *საქართველოს ისტორიის ნარკვევები*, ტ. I. თბილისი: გამომცემლობა "მეცნიერება", 1971.
- ბიკერმანი 1975: Бикерман Э. *Хронология древнего мира*. Москва: издательство "Наука", 1975.
- ბლუმფილდი 1968: Блумфильд Л. *Язык*. Москва: издательство "Наука", 1968.
- ბოლოტოვი 1901: Болотов В. *Из истории церкви сиро-персидской*. Христианское Чтение, С-Пб, 1901.
- ბოუდა 1950: Bouda K. *Beitragen zur etymologischen Erforschung des Georgischen: Lingua*, vol. II, 3, Haarlem, 1950.
- ბრეგაძე 1976: ბრეგაძე ნ. *უძველესი წარმართული და ხალხური აგრარული კალენდრების ურთიერთიმართების საკითხები, ძიებანი საქართველოს და კავკასიის ისტორიისათვის*. თბილისი: გამომცემლობა "მეცნიერება", 1976.
- ბროსე 1895: ბროსე მ. *საქართველოს ისტორია*, ტ. I. ტფილისი, 1895.
- ბროსე 1900: ბროსე მ., *საქართველოს ისტორია*, ტ. II, ტფილისი, 1900.
- ბუტკევიჩი 1969: Буткевич Л. *Вечные календари*, Москва: издательство "Наука", 1969.
- გაბუური 1923-1924: გაბუური ბ. *ხევსურული მსაღები*. ქართული საენათმეცნიერო საზოგადოების წელიწადი, I-II, ტფილისი, 1923-1924.
- გაზდელიანი 1989: გაზდელიანი ე. *ჯგერავ კომპოზიციის შესახებ სვანურში*. ეტიმოლოგიური ძიებანი. თბილისი, 1989.
- გაკი 1969: Гак В. *К проблеме соотношения между структурой высказывания и структурой ситуации*. Москва: издательство "Наука", 1969.
- გამყრელიძე 1989: გამყრელიძე თ. *წერის აბჯური სისტემა და ძველი ქართული დამწერლობა*. თბილისი: თსუ, 1989.
- გამყრელიძე 1971: Гамкрелидзе Т. *Современная диахроническая лингвистика и картвельские языки*. ВЯ, 2, 1971.
- გამყრელიძე... 1984: Гамкрелидзе Т., Иванов В. *Индоевропейцы и индоевропейский язык*. Москва: издательство "Наука", 1984.

- გამყრელიძე... 1965: გამყრელიძე თ., მაჭავარიანი გ. *სონანტა სისტემა და აბლაუტი ქართველურ ენებში*. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1965.
- განი 1909: Ган К. *Опыт объяснения кавказских географических названий*. СМОМПК, Тифлисъ, 1909.
- გაფრინდაშვილი 1972: გაფრინდაშვილი ნ. *მიოლოგიური ლექსიკონი*. თბილისი, 1972.
- გაფრინდაშვილი 2002: გაფრინდაშვილი ნ. *ნეკრესის წარმართული კალენდარი*. ქრისტიანული არქეოლოგიის VI კონფერენციის მასალები. თბილისი, 2002.
- გაჩეჩილაძე 1974: გაჩეჩილაძე პ. *ეტიმოლოგიური შენიშვნები*. ქართველურ ენათა სტრუქტურის საკითხები; ტ. IV. თბილისი, 1974.
- გაჩეჩილაძე 1976: გაჩეჩილაძე პ. *ძველი დიალექტის სალექსიკონო მასალა*. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1974.
- გეგეშიძე 1978: გეგეშიძე მ. *თინიური კულტურა და ტრადიციები*. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1978.
- გელოვანი 1990: გელოვანი ა. *რწმენა, ღმერთები ადამიანები*. საზრისი. თბილისი, 1990.
- გვალია 1996: გვალია ტ. *გეოგრაფიული გარემოსა და კულტურის ურთიერთმიმართების საკითხები*. თბილისი: თსუ, 1996.
- გიორგაძე 1988: გიორგაძე გ. *ათასი ღვთაების ქვეყანა*. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1988.
- გიორგაძე 1985: გიორგაძე გ. *მცხეთურ-არმაზული ტრადიციები*. მნათობი, 7. თბილისი, 1985.
- გიორგაძე 2002: გიორგაძე გ. *უძველესი აღმოსავლური ენისები და ქართველთა წარმომავლობა*. თბილისი: ს-ს. ორბელიანის სახელობის პედაგოგიური უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2002.
- გიორგაძე 1976: გიორგაძე გ. *ხეთური საიმპერიტო სიგელები*. მაცნე (ისტორიის სერია), 4. თბილისი, 1976.
- გიორგაძე 1988: გიორგაძე მ. *წელიწადის დრო-თვეთა ლექსები*. კრებულში: სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება, ტ. IX. თბილისი, 1988.
- გიორგაძე 1993: გიორგაძე მ. *ქართული ხალხური კალენდარული საწესჩვეულებო პოეზია*. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1993.
- გიორგობიანი 1972: გიორგობიანი გ. *წარმართული კალენდარი და ასტროლოგიური რწმენა-წარმოდგენები ძველ საქართველოში*. საკანდიდატო დისერტაცია მეცნიერებათა კანდიდატის ხარისხის მოსაპოვებლად. თბილისი, 1972.
- გიპერტი 1986: Gippert I., *Die altgeorgischen Monatsnamen*, NTS, XXXV, Oslo, 1986.
- გოილაძე 1991: გოილაძე ვ. *ქართული ეკლესიის სათავადადობა*. თბილისი: გამომცემლობა “საქართველო”, 1991.
- გორდეზიანი 1980: გორდეზიანი რ. *გერუსკული და ქართველური*. თბილისი: თსუ, 1980.
- გორდეზიანი 1985: გორდეზიანი რ. *წინარეგერუსკული და ქართველური*. თბილისი: თსუ, 1985.
- გორდონ-მაიერი 1972: Гордон-Майер М. *Григорьянский календарь*. Москва: издательство “Прогресс”, 1972.
- გუდავა 1975: გუდავა ტ. *ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები*. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1975.
- გუნიავა 1897: გუნიავა ვ. *საქართველოს 1897 წლის კალენდარი*, ტფილისი, 1897.
- დანელია 1985: დანელია კ. *მეგრულ-ჭანური ლექსიკა სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში*. თსუ შრომები, ენათმეცნიერება, 245. თბილისი: თსუ, 1985.
- დანელია... 1997: დანელია კ., სარჯველაძე ზ. *ქართული პალეოგრაფია*. თბილისი: გამომცემლობა “ნეკერი”, 1997.
- დეეტერსი 1930: Deeters G. *Das Khartwelische Verbum*. Leipzig, 1930.
- დეეტერსი 1963: Deeters G. *Dis Kaukashen Handbuch der Orientalistik*. Erste Abteilung, VII bande, Leider/ Koln, 1963:

- დუმეზილი 1937: Dumezil G. *Contes Lazes*. Paris, 1937.
- დუმეზილი 1967: Dumezil G. *Documents Anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase*, IV. Recits lazes en dialecte d'Arhavi (parler de enkolle). Paris, 1967.
- ელიავა 1997: ელიავა გ. *ქონოგრაფიული სამეგრელო, ალბომი*. მარტვილი-თბილისი: გამომცემლობა "ინტელექტი", 1997.
- ელიავა 1999: ელიავა გ. *ქონოგრაფიული სამეგრელო, ალბომი*. მარტვილი: გამომცემლობა "ინტელექტი", 1999.
- ელიავა 1997: ელიავა გ. *მეგრულ-ქართული ლექსიკონი*. თბილისი: გამომცემლობა "ინტელექტი", 1997.
- ელიავა 1984: ელიავა გ., "საბატონის" ეტიმოლოგიისათვის", ჟ. რიწა, №1, სოხუმი, 1984.
- ერთელიშვილი 1970: ერთელიშვილი ფ. *ზმზური ფუძეების სტრუქტურისა და ისტორიის საკითხები*. თბილისი: თსუ, 1970.
- ერიაშვილი 2001: ერიაშვილი ჟ. *აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ძველი მოსახლეობის სოციალური ეთნო-სტრუქტურის საკითხები*. ქრონოგრაფი. თბილისი, 2001.
- ესიტაშვილი 1985: ესიტაშვილი შ. *მითოლოგიისა და რელიგიის ურთიერთმიმართება ქართული წყაროების მიხედვით*. თბილისი: გამომცემლობა "მეცნიერება", 1985.
- ესპერსენი 1958: Есперсен О. *Философия грамматики*. Москва: издательство "Наука", 1958.
- ერკერტი 1895: Erckert R. *Die Sprachen des Kaukasischen Stammes*. Wien, 1895.
- ეუშოვი 1963: Уемов А. *Вещи свойства и отношения*. Москва: издательство "Наука", 1963.
- ვან დერ-ვარდენი 1991: Ван дер-Варден. *Рождение Астрономии*, II. Москва: издательство "Наука", 1991.
- ვანილიში... 1964: ვანილიში მ., თანდილავა ა. *ღაზეთი*. თბილისი: გამომცემლობა "საბჭოთა საქართველო", 1964.
- ვაჟა ფშაველა 1937: ვაჟა ფშაველა. *ქონოგრაფიული წერილები*. ტფილისი, 1937.
- ვეინრიხი 1960: Вейнрих У. *О семантической структуре языка*. Ж. Новое в лингвистике, V. Москва, 1960.
- ვეისბერგერი 1951: Weisgerber L. *De Gesetz der aprache als grundla des sprachstudcums*. Heidellberg, 1951.
- ვერნადსკი 1932: Вернадский В. *Избранные сочинения*. Москва: издательство Акад. наук СССР, 1932.
- ვირსალაძე 1960: ვირსელაძე ელ. *მთი და ხალხური პოეტური შემოქმედება*, ნაწ. I. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1960.
- ვირსალაძე 1964: ვირსელაძე ელ. *ქართული სამონადირეო კოსმი*. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1964.
- ზელენსკი 1975: Зеленский А. *Колесо времени в циклической хронологии Азии*. Ж. Народы Азии и Африки, 2. Москва, 1975.
- ზვამბაია 1885: Звамбаи Сл. *Абхазская Мифология*. Кавказ, 82, Тифлисъ, 1885.
- თათარაიძე 1979: თათარაიძე ე. *ძველის გვირილაო*. თბილისი: გამომცემლობა "მერანი", 1979.
- თამარაშვილი 1995: თამარაშვილი მ. *ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე*. კანდელი. თბილისი, 1995.
- თანდილავა 1964: თანდილავა ზ. *ღაზეთი*. ბათუმი: გამომცემლობა "საბჭოთა საქართველო", 1964.
- თანდილავა 1988: თანდილავა ზ. *მომაკვდავი ღაზური დღესასწაულის მითოლოგიური საწყისები, სამხრეთ- დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება*. თბილისი: გამომცემლობა "მეცნიერება", 1988.
- თაყაიშვილი 1935: Таqaishvili E. *Georgian Chronology and the Beginningsof Bagratid Rule in Georgia*. Georgica, vol. I, 1. London, 1935.

- თედევი 1976: თედევი ო. *ნარკვევები ქართულ-ოსური ქობრივი ურთიერთობიდან*. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1976.
- თოფურია... 2000: თოფურია გ., ბურჭულაძე გ. *დაღესტნის ქები: საერთო და განსხვავებული*. კავკასიის მაცნე, 2. თბილისი, 2000.
- თოფურია 1976: თოფურია ვ. *შრომები*, I. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1976.
- თოფურია 1979: თოფურია ვ. *შრომები*, III. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1979.
- ივანოვი 1974: Иванов В. *Категория времени в искусстве и культуре XX века*. Сб. Ритм, пространство и время в литературе и в искусстве. Ленинград: издательство “Наука”, 1974.
- იმედიძე 1982: იმედიძე ა. *თეოლოგია*. თბილისი: გამომცემლობა “ნაკადული”, 1982.
- იმნაიშვილი 1957: იმნაიშვილი ი. *სახელთა ბრუნება და ბრუნვითა ფუნქციები ქართულში*. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1957.
- იმნაიშვილი 1982: იმნაიშვილი ი. *ქართული ენის ისტორიული ქრესტომატა*, წიგნი I, ნაწილი I. თბილისი: თსუ, 1982.
- იმნაიშვილი 1968: იმნაიშვილი ი. *ქართული ენის ინგილოური დიალექტის თავისებურებანი*. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1968.
- ინგოროყვა 1954: ინგოროყვა პ. *ვიორგი მერხულე, მწერალი X საუკუნისა*. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1954.
- ინგოროყვა 1929-1930: ინგოროყვა პ. *ძველ-ქართული წარმართული კალენდარი*. საქართველოს მუზეუმის მონაბე, ტ. VI. ტფილისი, 1929-1930.
- ინგოროყვა 1931-1932: ინგოროყვა პ. *ძველ-ქართული წარმართული კალენდარი*. საქართველოს მუზეუმის მონაბე, ტ. VII. ტფილისი, 1931-1932.
- კაპანაძე 1988: კაპანაძე ნ. *ბავშვის დაბადებასთან დაკავშირებული რწმენა- წარმოდგენები*. კრებულში: ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1988.
- კაიშაური 1967: კაიშაური ღ. *მთიულურის დარგობრივი ლექსიკა*. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1967.
- კარტოზია 2005: კარტოზია გ. *ღაზური ენა და მისი ადგილი ქართველურ ენათა სისტემაში*. თბილისი: გამომცემლობა გამომცემლობა “ნეკერი”, 2005.
- კარტოზია 1972: კარტოზია გ. *ღაზური ტექსტები*. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1972.
- კარტოზია 1968: კარტოზია გ. *მასალები ღაზური ზვირსიტყვიერებისათვის*. კრებულში: ქართული ლიტერატურის საკითხები. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1968.
- კარტოზია 1998: Kartoziya G. *Zum Problem der Wechselbeziehung der Zanischen Dialekte. Caucasia*, The Journal of Caucasian Studies, vol. I, Tbilisi, 1998.
- ინაძე 1994: ინაძე მ. *ძველი კოლხეთის საზოგადოება*. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1994.
- კამენცევა 1967: Каменцева Е. *Хронология*. Москва: издательство “Наука”, 1967.
- კეკელიძე 1940: კეკელიძე კ. *ძველი ქართული წელიწადი*. თსუ შრომები, ტ. XVII. თბილისი, 1940.
- კეკელიძე 1941: კეკელიძე კ. *ძველი ქართული ერა და ეორტოლოგიური წელიწადი*. თსუ, შრომები, ტ. XVIII. თბილისი, 1941.
- კვანტალიანი 1983: კვანტალიანი შ. *ლექსები*. დროშა, 3. თბილისი, 1983.
- კიკნაძე 1985: კიკნაძე ზ. *ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა*. თბილისი: თსუ, 1985.
- კიკნაძე 1979: კიკნაძე ზ. *შუამდინარეთის მითოლოგია*. თბილისი: გამომცემლობა “ნაკადული”, 1979.
- კილანავა... 1981: კილანავა ბ., კილანავა კ. *ღვთაება ვობი*. ჟ. ცისკარი, 6. თბილისი, 1981.

- კლიმოვი 1967: Климов Г. *Заемствованные числительные в общекартвельском. Этимология*, 1965. Москва: издательство “Наука”, 1965.
- კლიმოვი 1962: Климов Г. *Склонение в картвельских языках в сравнительно-историческом аспекте*. Москва: издательство “Наука”, 1962.
- კლიმოვი, 1973: Климов Г. *Дополнения к этимологическому словарю картвельских языков*. Этимология, 1973. Москва: издательство “Наука”, 1973.
- კლიმოვი, 1998: Klimov G. *Etimological Dictionary of the Kartvelian languages*. Berlin-New York, 1998.
- კუბიტსეკი 1928: Kubitschek W. *Grundriss der antiken Zeitrechnung*. Munchen, 1928.
- კოპალეიშვილი 1991: კოპალეიშვილი ვ. *მიუხედავად კალენდრებამდე*. თბილისი: გამომცემლობა “საქართველო”, 1991.
- კუტალეიშვილი 1981: კუტალეიშვილი ზ. *ნაოსნობასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები დასავლეთ საქართველოში*. ცისკარი, 11. თბილისი, 1981.
- კუჭუხიძე 1991: კუჭუხიძე გ. *ნათესაფი ბუნ-თურქი*. ბურჯი ეროვნებისა, 10. თბილისი, 1991.
- არქ. ლამბერტი 1938: არქ. ლამბერტი. *სამეგრელოს აღწერა*. ტფილისი, 1938.
- ლაროში 1960: Laroche E. *Les hiéroglyphes hitties*, I. Paris, 1960.
- ლეონიძე 1961: ლეონიძე გ. *ქართული სახელები*, "ლიტერატურული გაზეთი", 12. თბილისი, 1961.
- ლივშიცი 1976: Лившиц В. *Зороострииский календарь, хронология древнего мира*. Москва: издательство “Наука”, 1976.
- ლომთათიძე 1977: ლომთათიძე ქ. *აფხაზური და აბაზური ენების ისტორიულ-შეადარებითი ანალიზი*, I. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1977.
- ლომთათიძე 1966: ლომთათიძე ქ. *"დილა" სიტყვის "დილ" სახეობისათვის "ვეფხისტყაოსანში"*. იკე, ტ. XV. თბილისი, 1966.
- ლომთათიძე 1984: ლომთათიძე ქ. *კომპლექსთაგან მომდინარე ბილაბიალური ხშულები ქართველურ ენებში*. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1984.
- ლომთათიძე 1996: ლომთათიძე ქ. *სონანტო მეზობლად ხშულთა გამკვეთრება ქართველურ ენებში*. თბილისი: თსუ, 1996.
- ლომთათიძე 1975: Ломтатидзе К. *О древних названиях месяцев в абхазском и абазинском языках*. ЕИКЯ, т. II, Тбилиси, 1975.
- ლომთაძე 1955: ლომთაძე ე. *ზოგი საერთო ძირიანი ფუძე იბერიულ-კავკასიურ ენებში*. იკე, ტ. VIII. თბილისი, 1955.
- ლორთქიფანიძე 1970: Лорткипанидзе О. *К Истории Древней Колхиды*. Тбилиси, 1970.
- მაისურაძე 1981: მაისურაძე ი. *ქართული გვარ-სახელები*. თბილისი: გამომცემლობა “მერანი”, 1981.
- მაისურაძე 1963: მაისურაძე ი. *გეოგრაფიულ სახელთა ფუძეები ქართულ გვარებში*. საქ. სსრ უმაღლესი სასწავლებლების ქართული ენის კათედრათა I (V) სამეცნიერო-მეთოდური კონფერენციის თეზისები. თბილისი, 1963.
- მაკალათია 1941: მაკალათია ს. *სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია*. თბილისი, 1941.
- მაკალათია 1985: მაკალათია ს. *ფშავი*. თბილისი: გამომცემლობა “ნაკადული”, 1985.
- მაკალათია 1938: მაკალათია ს. *ჯგუფ-მისარიონის კულტი ძველ სამეგრელოში*, ტფილისი, 1938.
- მაკალათია 1935: მაკალათია ს. *ხევსურეთი*. სახელგამი, ტფილისი, 1935.
- მაკალათია 1990: მაკალათია მ. *წყლის კულტის გადმონაშთები ქვემო ქართლში*. კრებულში ქვემო ქართლი. თბილისი, 1990.
- მამალაძე 1972: მამალაძე თ. *სვანური საწესო სიმღერების სტრუქტურა*. მსე, ტ. XVI-XVII. თბილისი, 1972.
- მარი 1934: მარი ნ. *ქა და აზროვნება*. ტფილისი, 1934.

- მარი 1934: მარი ნ. *ისტორიული პროცესის საკითხისათვის იაფეცური თეორიის გაშუქებაში*. სახელგამი, ტფილისი, 1934.
- მარი 1923: მარი ნ. *რით ცხოვრობს იაფეცური ქათმეცნიერება*. ტფილისი, 1923.
- მარი 1937: მარი ნ. *ქართული ქათმეცნიერებაში*. თსუ შრომები, VII, ტფილისი, 1937.
- მარი 1931: Марр Н. *Вышати*. ИР, т. I, Москва, 1931.
- მარი 1901: Марр Н. *Боги языческой Грузии, по древнегрузинских источников*, С-Пб, 1901.
- მარი 1925: Марр Н. *Грамматика древнелитературного грузинского языка*. Ленинград, 1925.
- მარი (ა) 1910: Марр Н. *Грамматика чанского (лазского) языка*. С-Пб, 1910.
- მარი 1933: Марр Н. *Из поездок в Сванию*. ИР, т. II, Москва, 1933.
- მარი (ბ) 1910: Марр Н. *Из поездки в Турецкий Лазистан*. ИАН, Москва, 1910.
- მარი 1903: Марр Н. *Крещение армян, грузин, абхазов и аланов*. ЗКГО, XVI, Москва, 1903.
- მარი 1935: Марр Н. *Палеонтология речи по грузинской лексике*. ИР, т. IV. Москва, 1935.
- მარი 1927: Марр Н. *Из пиринейской Гурии (к вопросу о методе)*. Тифлис, 1927.
- მარი 1938: Марр Н. *О языке и истории абхазов*. М-Л, 1938.
- მარი 1934: Марр Н. *Язык и мышление*, ИР, т. III, Москва, 1934.
- მარი 1912: Марр Н. *Тубал-каинский вклад в сванском*. ИАН, С-Пб, 1912.
- მარტიროსოვი 1984: მარტიროსოვი ა. *ქართული ენის ჯვარჯის დიალექტი*. თბილისი, 1984.
- მარტიროსოვი... 1956: მარტიროსოვი ა., იმნაიშვილი გ. *ქართული ენის კახური დიალექტი*. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1956.
- მაჭავარიანი 1965: მაჭავარიანი გ. *საერთო-ქართველური კონსონანტური სისტემა*. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1965.
- მაჭავარიანი 1986: მაჭავარიანი გ. *სვანური “მუჟღურ” (მელოდომა) სიტყვის ეტიმოლოგიისათვის*. იკე, ტ. XXII. თბილისი, 1986.
- მეიე 1938: Мейе А. *Взидение в сравнительное изучение индоевропейских языков*. Москва, 1938.
- მოსტეპანენკო... 1966: Мостепаненко А., Мостепаненко М. *Четырехмерность пространства и времени*. Ленинград: издательство “Наука”, 1966.
- მედრიში 1974: Медриш Д. *Структура художественной времени в фольклоре и литературе*. Сб. Ритм, пространство и время. Ленинград: издательство “Наука”, 1974.
- მურიანი 1978: Мурьянов М. *Время (Понятие и слово)*. ВЯ, 2, Москва, 1978.
- მეგრელიძე 1938: Мегрелидзе И. *Лазский и мегрельский в гურიском*. Москва-Ленинград, 1938.
- მენთეშაშვილი 1943: მენთეშაშვილი ს. *ქიზიური ლექსიკონი*. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1943.
- მელიქიშვილი 1961: მელიქიშვილი გ. *როგორ ამეცეველდნენ ლურსმნული წარწერები*. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1961.
- მელიქიშვილი 1953: Меликишвили Г. *Урартские клинообразные надписи*. ВДИ, 1953 №47, Тбилиси: издательство “Мецниереба”, 1953.
- მელიქიშვილი 1999: მელიქიშვილი დ. *ძველი ქართული ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის ისტორიიდან*. თბილისი: თსუ, 1999.
- მიბჩუანი 1989: მიბჩუანი თ. *დასავლეთ საქართველოს ქართველ მთიელთა ენოვტეზისის, განსახლებისა და კულტურის ისტორიიდან*. თბილისი: თსუ, 1989.
- მიქელაძე 1988: მიქელაძე ნ. *აჭარულის დარგობრივი ლექსიკონისა და სინტაქსური თავისებურებების ზოგიერთი ნიმუში*. დიალექტოლოგიური კრებული 1987. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1988.

- მჭედლიძე 1962: მჭედლიძე გ. *ქრონოლოგია ძველ ქართულ საისტორიო მწერლობაში*. ქუთაისის პედინსტიტუტის შრომები, XXIV, ქუთაისი, 1962.
- ნადარაია 1976: ნადარაია გ. *სამყარო ქართველი ხალხის უძველეს წარმოდგენებში*. მაცნე, 4. თბილისი, 1976.
- ნადარეიშვილი 1981: ნადარეიშვილი ლ. *საერთო ქართველური ლექსიკიდან სვანურში*. ქართველურ ენათა სტრუქტურის საკითხები, V. თბილისი, 1981.
- ნადირაძე 1990: ნადირაძე ე. *საფლავის ქვის ზომორფული ძეგლები ქვემო ქართლში*. კრებულში: ქვემო ქართლი. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1990.
- ნეისერი 1953: Neisser F. *Studien zur Georgischen Wortbildung*. Wiesbaden, 1953.
- ნიჟარაძე 1940: ნიჟარაძე ბ. (თავისუფალი სვანი). *ქობოგრაფიული წერილები სვანეთზე*. თბილისი, 1940.
- ნიჟარაძე 1910: Нижарадзе Ив. *Русско-сванский словарь*. С-Пб, 1910.
- ნიჟარაძე 1979: ნიჟარაძე შ. *ზემოაჭარულის თავისებურებანი*, ბათუმი, 1979.
- ნოზაძე 1957: ნოზაძე ვ. *"ვეფხისტყაოსნის" ვარსკვლავთმეტყველება*. სანტიაგო დე ჩილე, 1957.
- ნოლაიდელი 1988: ნოლაიდელი ნ. *ფრაზეოლოგიური გამოთქმები დიალექტოლოგიურ ლექსიკაში (აჭარული მასალა)*. დიალექტოლოგიური კრებული 1987. თბილისი, 1988.
- ნუცუბიძე 1956: ნუცუბიძე შ. *ქართული ფილოსოფიის ისტორია*, ტ. I. თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1956.
- ორბელი 1968: Орбели И. *Избранные труды*, I. Москва: издательство “Наука”, 1968.
- ორბელი 1961: Орбели И. *Синхронические таблицы хиджры и европейского летоисчисления*. Восточная литература, Москва-Ленинград, 1961.
- ონიანი 1979: ონიანი ჯ. *ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (სვანური მურყვამობა-კვირიაობა)*. საკანდიდატო დისერტაცია, ავტორეფერატი. თბილისი, 1979.
- ონიაური 1967: ონიაური თ. *მითოლოგიური გადმოცემები*. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1967.
- ონიაური 1954: ონიაური თ. *ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან*. თბილისი, 1954.
- ოქროშიძე 1973: ოქროშიძე თ. *ფერთა სიმბოლიკა ქართულ ჯადოსნურ ზღაპრებში*. ცისკარი, 1. თბილისი, 1973.
- პატარიძე 1980: პატარიძე რ. *ქართული ასომთავრული*. თბილისი: გამომცემლობა “მერანი”, 1980.
- ქორდანია 1956: ქორდანია გ. *მეხურელნი*. თბილისი: გამომცემლობა “საბჭოთა საქართველო”, 1956.
- ქლენტი 1949: ქლენტი ს. *სვანური ენის ფონეტიკის ძირითადი საკითხები*. თბილისი: საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1949.
- ქლენტი 1965: ქლენტი ს. *ქართველურ ენათა ფონეტიკის საკითხები*. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1965.
- ქლენტი 1938: ქლენტი ს. *სვანური ტექსტები*, ტფილისი, 1938.
- რაგოზინა 1902: Рагозина З. *История Ассирии*. С-Пб, 1902.
- როგავა 1962: როგავა გ. *ქართველურ ენათა ისტორიული ფონეტიკის საკითხები*, I. თბილისი: საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1962.
- როგავა 1984: როგავა გ. *ქართველურ ენათა ისტორიული ფონეტიკის საკითხები*. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1984.
- რუსთაველი 1966: შოთა რუსთაველი. *"ვეფხისტყაოსანი"*. თბილისი, 1966.
- რუხაძე 1976: რუხაძე ჯ. *ქართული ხალხური დღესასწაულები*. თბილისი: გამომცემლობა “საბჭოთა საქართველო”, 1976.

- რუხაძე 1960; რუხაძე ჯ. *ღობის კულტურა დასავლეთ საქართველოში*. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XI. თბილისი, 1960.
- სამუშია 1970: სამუშია კ. *ქართული ზეპირსიტყვიერება (მეგრული ნიმუშები)*. თბილისი, 1970.
- სარჯველაძე 1984: სარჯველაძე ზ. *"სამხარ" სიტყვის ეტიმოლოგიის ცდა*. კრებულში ქართული ენა. თბილისი, 1984.
- სახაროვი 1971: სახაროვი ს. *ზოგიერთი ქრისტიანული დღესასწაულის წარმოშობისა და იდეოლოგიის არსის შესახებ*. თბილისი: გამომცემლობა "მეცნიერება", 1971.
- სახოკია 1956: სახოკია თ. *ეთნოგრაფიული წერილები*. თბილისი: საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1956.
- სახლთუხუციშვილი 1976: სახლთუხუციშვილი უ. *მარტყოფის ტოპონიმის ისტორიისათვის*. კრებულში ტოპონიმოლოგია, I. თბილისი, 1976.
- სელეიშნიკოვი 1972: Селейшников М. *История календаря и хронология*. Москва: издательство "Наука", 1972.
- სემეკა 1971: Семека Е. *Антропоморфные и зооморфные символы в четырех и восьмиленных моделях мира*. Труды по знаковым системам, V, Ученые записки Тартуского Университета, Тарту, 1971.
- მამა სერგი 1901: О. Сергей. *Полный месяцеслов Востока*. ХВ, т. I, II, С-Пб, 1901.
- სვანიძე 1936: სვანიძე აღ. *შესავალი აღაროდოლოგიისათვის ისტორიისა*. ტფილისი: სახ. უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1936.
- სერებრიაკოვი 1987: სერებრიაკოვი ს. *ღობისა და ჯანის პრობლემისათვის "ვეფხისტყაოსანში"*. თბილისი: გამომცემლობა "ნაკადული", 1987.
- სიხარულიძე 1953: სიხარულიძე ი. *სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ტოპონიმოლოგია*, I, ბათუმი: გამომცემლობა "საბჭოთა საქართველო", 1953.
- სიხარულიძე 1958: სიხარულიძე ქს. *ნარკვევები*, ტ. I. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1959.
- სიხარულიძე 1970: სიხარულიძე ქს. *ქართული ხალხური სიტყვიერება*. თბილისი: გამომცემლობა "მეცნიერება", 1970.
- სოხაძე 1964: სოხაძე ა. (რედაქტორი). *საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები*. თბილისი: გამომცემლობა "მეცნიერება", 1964.
- სოხაძე 2004: სოხაძე ქ. *დღე "კვირა" და ღვთაება "კვირია"*. კავკასიის მაცნე, 9. თბილისი, 2004.
- სოხაძე 2002: სოხაძე ქ. *იანვრის ძველქართული სახელწოდება*. კავკასიის მაცნე, 6. თბილისი, 2002.
- სოხაძე 2002: სოხაძე ქ. *კავკასიური ზოდიაქო*. მნათობი, 5-6. თბილისი, 2002.
- სოხაძე 2003: სოხაძე ქ. *კვირის დღე "საბატონი" (შაბათი)*. კავკასიის მაცნე, 8. თბილისი, 2003.
- სოხაძე 1999: სოხაძე ქ. *ძველქართული ივრიკა და ივრი-ბატონი*. გაზ. შრავანდი, 4, 1; 15 დეკემბერი. თბილისი, 1999.
- სოხაძე 2002: სოხაძე ქ. *პავლე იგიერიყვა და ქართული წარმართული კალენდრის ზოგიერთი საკითხი*. გაზ. ჩვენი მწერლობა, 39. თბილისი, 2002.
- სოხაძე 2005: სოხაძე ქ. *პროტონეოლოგიური სტრუქტურებიდან უძველესი ნასესხობისაკენ*. კავკასიის მაცნე, 13. თბილისი, 2005.
- სოხაძე 2002: Сохадзе К. *Древнегрузинское название месяца "igrika" (апрель)*. Кавказоведение, 1, Москва, 2002.
- სოხაძე 2001: Сохадзе К. *Лексема "šetodgota" и ещё одна попытка её атрибутизации*. Кавказский Вестник, 3, Тбилиси, 2001.
- სოხაძე 2005: Сохадзе К. *Лексема saati (час) в картвельских языках*. Кавказоведение, 8, Москва, 2005.

- სოსადე 2003: Сохадзе К. *Картвельское название дня недели "sabaton" (суббота)*. Кавказоведение, 3, Москва, 2003.
- სურგულაძე 2000: სურგულაძე ი. *ქართველთა უძველესი სარწმუნოების საკითხისათვის*. ქ. აკადემია, 1. თბილისი, 2000.
- სურგულაძე 1986: სურგულაძე ი. *ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა*. თბილისი: გამომცემლობა "მეცნიერება", 1986.
- ტატიშვილი 2001: ტატიშვილი ი. *ხეობრივი რელიგია*. ლოგოსი. თბილისი, 2001.
- ტეპცოვი 1896: Тепцов Я. *Из быта и верований менгрелов*. МОМПК, т.18, С-Пб, 1896.
- ტულუში 1988: ტულუში ზ. *ბუნების მოვლენების აღმნიშვნელი ლექსიკა გურულში*. დიალექტოლოგიური კრებული 1987. თბილისი, 1988.
- უიტროუ 1964: Уитроу Дж. *Естественная философия времени*. Москва: издательство "Прогресс", 1964.
- უსლარი 1887: Усларь П. *Этнография Кавказа*. Языкознание, Абхазский язык, Тифлиς, 1887.
- უორფი 1960: Уорф Б. *Отношение норм поведения и мышления к языку*. Сб. Новое в лингвистике, I, Москва, 1960.
- ურბნელი 1887: ურბნელი ნ. *თხზობრივი წერილები*. გაზ. ივერია, 158, ტფილისი, 1887.
- ფეინრისი 1978: ფეინრისი ჰ. *ქათა გენეტიკური ნათესაობის დასაბუთების კრიტიკიკები და ადრინდელი საერთო-ქართველური ფუძეების ძირეულ მორფემათა სტრუქტურის ზოგიერთი საკითხი*. თბილისი: თსუ, 1978.
- ფრეიზერი 1980: Фрезер Д. *Золотая ветвь*. Москва: издательство "Наука", 1980.
- ფიზიკის ენციკლოპედიური ლექსიკონი: *Физический энциклопедический словарь*, Москва: издательство "Наука", 1969.
- ფრიდმანი 1965: Фридман А. *Мир как пространство и время*. Москва: издательство "Прогресс", 1965.
- ფონხუა 1987: ფონხუა ბ. *თანამედროვე ქართული ენის იდეოგრაფიული ლექსიკონი*. თბილისი: გამომცემლობა "მეცნიერება", 1987.
- ფონხუა 1974: ფონხუა ბ. *სპეციალური ლექსიკა საერთო ენაში*. იკე, ტ. XVIII. თბილისი, 1974.
- ფონხუა 1970: ფონხუა ბ. *ქართული ენის ლექსიკოლოგია*. თბილისი, 1970.
- ქადაგიძე... 1984: ქადაგიძე დ., ქადაგიძე ნ. *წოვათუშურ-ქართულ-რუსული ლექსიკონი*. თბილისი, 1984.
- ქავთარაძე 1961: ქავთარაძე ი. *მასალები იმერული ლექსიკონისათვის*. ქართველურ ენათა სტრუქტურის საკითხები, II. თბილისი, 1961.
- ქავთარაძე 1985: ქავთარაძე ი. *ქართული ენის მოხეური დიალექტი*. თბილისი: გამომცემლობა "მეცნიერება", 1985.
- ქაღდანი 1955: ქაღდანი მ. *სვანური ენის დასამური კილოკავის ფონეტიკური თავისებურებანი*. იკე, VII. თბილისი, 1955.
- ქაღდანი 1981: ქაღდანი მ. *წარმომავლობის -არ სუფიქსი ქართველურ ენებში*. ქართველურ ენათა სტრუქტურის საკითხები, V. თბილისი, 1981.
- ქართული ხალხური ზღაპრები (შეკრებილი თეოდ რაზიკაშვილის მიერ). თბილისი: გამომცემლობა "ნაკადული", 1952.
- ქერივიშვილი 2001: ქერივიშვილი ო. *სეგტიცხოვლის მისტერია, საქართველო*. ქრონოგრაფი. თბილისი, 2001.
- ქუთელია 1982: ქუთელია ნ. *ლაზური პარამითეფე*. თბილისი: გამომცემლობა "მეცნიერება", 1982.
- ქუთელია 2005: ქუთელია ნ. *ლაზური ფონემატური სტრუქტურა*. თბილისი: თსუ, 2005.
- ქურდაძე 2001: ქურდაძე ე. *ჩიტების ენა*. მხათობი, 12. თბილისი, 2001.

- ღამბაშიძე 1974: ღამბაშიძე გ. *ტყობა- ჯრდი ქართული ტაძარი*. მაცნე, 2 (ისტორიის სერია). თბილისი, 1974.
- ღამბაშიძე 1988: ღამბაშიძე რ. *ქართული ენის ინვილოური კლასიკური ლექსიკონი*. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1988.
- ღამბაშიძე 1986: ღამბაშიძე რ. *ქართული სამეცნიერო ტერმინოლოგია და მისი შედგენის ძირითადი პრინციპები*. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1986.
- ღლონტი 1936: ღლონტი ალ. *გურული ლექსიკა*. თსუ, ტფილისი, 1936.
- ღლონტი 1987: ღლონტი ალ. *დადეგი*. გაზ. თბილისი, 5 სექტემბერი. თბილისი, 1987.
- ღლონტი 1988: Глонти М. *К типологии баскского календаря*. Тбилиси: издательство "Мецниереба", 1988.
- ყოფშიძე 1994: ყოფშიძე ი. *რჩეული თხზულებანი*. თბილისი: თსუ, 1994.
- ყოფშიძე 1939: ყოფშიძე ი. *ჭანური ტექსტები*. ტფილისი, 1939.
- ყოფშიძე 1914: Кипшидзе И. *Грамматика мингрельского (иверского) языка*. С-Пб, 1914.
- ყოფშიძე 1911: Кипшидзе И. *Дополнительные сведения о чанском языке*. С-Пб, 1911.
- ყოფიანი 2000: ყოფიანი გ. *კოლხური კულტურა და აღმოსავლეთ საქართველოს არქიტექტურული ძეგლები*. თბილისი, 2000.
- შანიძე 1975: შანიძე ა. *ეტლოა და შეიდათ მნათობთათჳს*. თბილისი: თსუ, 1975.
- შანიძე 1947-1948: შანიძე ა. *"ვეფხისტყაოსნის" სიმფონია*. თბილისი, 1947-1948.
- შანიძე 1939: შანიძე ა. (შემდგენელი). *სვანური პროზაული ტექსტები*, I, ტფილისი, 1939.
- შანიძე 1957: შანიძე ა. *სვანური პროზაული ტექსტები*, II. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1957.
- შანიძე 1980: შანიძე ა. *ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლები*. თხზულებანი, ტ. III. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1980.
- შანიძე 1981 (ა): შანიძე ა. *ქართული კილოები მთაში*. თხზულებანი, ტ. II. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1981.
- შანიძე 1981 (ბ): შანიძე ა. *წელიწადის ეტიმოლოგიისათვის*. თხზულებანი, ტ. II. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1981.
- შანიძე 1938: შანიძე ა. *ხევსურული პოეზია*. ტფილისი, 1938.
- შანიძე 1960: შანიძე მზ. *ფხაღმუწის ძველი ქართული რედაქციები*. თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1960.
- შარაშენიძე 1980: შარაშენიძე ჯ. *შუმერები და მათი კულტურა*. თბილისი: გამომცემლობა “ნაკადული”, 1980.
- შენგელაია 1960: შენგელაია დ. *თხზულებანი*, ტ. II. თბილისი, 1960.
- შენგელაია 1972: შენგელაია დ. *თხზულებანი*, ტ. IV. თბილისი: გამომცემლობა “მერანი”, 1972.
- შელოვი 1981: Шелов Д. *Колхида в системе Понтийской державы Митридата VI*. ВДИ, 3 1981, Москва, 1981.
- შტენბერგი 1936: Штенберг Л. *Первобытная религия в свете этнографии*. Народы Севера, Ленинград, 1936.
- შველიძე 1990: შველიძე გ. *ზაფხულის ხალხურ დღეობათა კალენდარი ქვემო ქართლში*. კრებულში: ქვემო ქართლი. თბილისი, 1990.
- შმიდტი 1989: შმიდტი კ. *ქართველური ეტიმოლოგიების საფუძვლები და პრობლემა*. რეზიუმე, კრებულში: ეტიმოლოგიური ძიებანი. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1989.
- შმიდტი 1962: Schmidt K. *Studien zur rekonstruktion des Lautstandes der Sudkaukasischen Grundsprache*, Wiesbaden, 1962.
- ჩიტაია 1963: ჩიტაია გ. *აჭარული დათვა-ბოყვა*. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, X. თბილისი, 1963.

- ჩიტაია 1937: ჩიტაია გ. *ეთნოგრაფიული ექსპედიცია იმერეთში*. ენიმკის მოამბე, II, ტფილისი, 1937.
- ჩიტაია 1973: ჩიტაია გ. *ეთნოგრაფიული წერილები სვანეთზე*. თბილისი: გამომცემლობა "მეცნიერება", 1973.
- ჩიტაია 1941: ჩიტაია გ. *სიცოცხლის ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტში*. ენიმკის მოამბე, X, თბილისი, 1941.
- ჩიქოვანი 1971: ჩიქოვანი მის. *ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები*. თბილისი: გამომცემლობა "მეცნიერება", 1971.
- ჩიქოვანი 1959: ჩიქოვანი მის. *ქართული სამონადირეო ეპოსი*, წიგნი I. თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1959.
- ჩიქოვანი 1960: ჩიქოვანი მის. *ქართული სამონადირეო ეპოსი*, წიგნი II, თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1960.
- ჩიქობავა 1955: ჩიქობავა არნ. *ეტიმოლოგია ძველი ქართული ტერმინებისა* "ბლუარი" და "სამხარი". იკე, ტ. V. თბილისი, 1955.
- ჩიქობავა 1945: ჩიქობავა არნ. *ზოგი სიტყვის განვითარებისათვის ძველ ქართულში (სივრცისა და დროის მომენტთა ურთიერთობის ასპექტში)*. თსუ შრომები, ტ. III, ფსიქოლოგია. თბილისი, 1945.
- ჩიქობავა 1942: ჩიქობავა არნ. *სახელის ფუძის უძველესი აგებულებისათვის ქართველურ ენებში*. თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1942.
- ჩიქობავა 1936: ჩიქობავა არნ. *ჭანური დიალექტის (ლაზურის) გრამატიკული ანალიზი*. ტფილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1936.
- ჩიქობავა 1955: Чикобава А. *Морфологические встречи абхазского с картвельским языком*. ЕИКЯ, Тбилиси, 1955.
- ჩუბინაშვილი 1961: ჩუბინაშვილი ნ. *ქართული ლექსიკონი*. თბილისი, 1961.
- ჩუხუა 2000-2003: ჩუხუა მ. *ქართველურ ენა-კილოთა შედარებითი ლექსიკონი*. უნივერსალი. თბილისი, 2003.
- ჩხეიძე 1991: ჩხეიძე რ. *ამირანის თქმულება*. თბილისი: გამომცემლობა "მერანი", 1991.
- ძოწენიძე 1973: ძოწენიძე ქ. *ზემოიმერული კილოკავი*. თბილისი: გამომცემლობა "მეცნიერება", 1973.
- ძოწენიძე 1974: ძოწენიძე ქ. *ზემოიმერული ლექსიკონი*. თბილისი: გამომცემლობა "განათლება", 1974.
- ცაგარელი 1880: Цагарели Ал. *Мингрельские этюды*. Первый выпуск. Мингрельские тексты с переводом и объяснениями, С-Пб, 1880.
- ცაგარელი 2006: ცაგარელი მ. *პლანეტა მარსი*. გაზ. ასავალ-დასავალი, 20 (610), 15-21 ივნისი, 2006.
- ცანავა 1990: ცანავა აპ. *ქართული ფოლკლორის საკითხები (მეგრული მასალების მიხედვით)*. თბილისი: თსუ, 1990.
- ცანავა 1970: ცანავა აპ. *ქართული ზეპირსიტყვიერების საკითხები*. თბილისი: გამომცემლობა "მეცნიერება", 1970.
- ცანავა 1979: ცანავა აპ. *მაგიური პოეზიის სტრუქტურის ზოგიერთი საკითხი*, ქართული ფოლკლორი, ტ. IX. თბილისი, 1979.
- ცანავა 1981: ცანავა აპ. *ძველი ქართული ღვთაებანი და მათი ასახვა ფოლკლორში*. ქართული ფოლკლორი, ტ. X. თბილისი, 1981.
- ცანავა 1983: ცანავა რ. *პეკატეს სახის მითოლოგიური ასპექტები და თქმულება არგონავტების ლაშქრობაზე*. ქართული ფოლკლორი, ტ. XIII. თბილისი, 1983.
- ცეცხლაძე 2001: ცეცხლაძე ნ. *შავშეთ-იმერხევის ტოპონიმოკა ენათა კონტაქტების შუქზე*. ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარდგენილი დისერტაცია. თბილისი: თსუ, 2001.

- ცოცანიძე 1978: ცოცანიძე გ. *ფშური დიალექტი*. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1978.
- ცხადაია 1994: ცხადაია პ. *ზეოსამეგრელოს გეოგრაფიული სახელწოდებანი (სახათმეცნიერო-გეოგრაფიული ლექსიკონი-(ტობარი)*. თბილისი: თსუ, 1994.
- წერელიანი 1971: წერელიანი დ. *სვანური საკულტო საგალობლები*. მაცნე, 6. თბილისი, 1971.
- წერეთელი 1942: წერეთელი გ. *არმაზის ბილინგვა*. თბილისი: საქ. მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1942.
- წერეთელი 1924: წერეთელი მის. *ხეთის ხალხები და ქები*. კონსტანტინეპოლი, 1924.
- წერეთელი 1912: წერეთელი მის. *სუმერული და ქართული*. კრებულში გვირგვინი, ტფილისი, 1912.
- წულაია... 2001: წულაია პ., სოსხაძე ქ. *ზოდიქოს კავკასიური წრე*. კავკასიის მაცნე, 2. თბილისი, 2001.
- ჭანტურია 1982: ჭანტურია ა. *თხოვრავიული ჩანაწერები, მეგრული რწმენა-წარმოდგენები და ხე-ჩვეულებანი*. თსუ შრომები, ტ. 227-ე. თბილისი, 1982.
- ჭანიშვილი 1981: Чанишвили И. *Падеж и глагольные категории в грузинском языке*. Тбилиси: ИЗДАТЕЛЬСТВО "Мецნიერება", 1981.
- ჭანტურიშვილი 1970: ჭანტურიშვილი ს. *ნადური სიმღერა "ოდოიას" საკითხისათვის*. მაცნე, 6. თბილისი, 1970.
- ჭარაია 1896: ჭარაია პ. *მეგრული დიალექტის ნათესაობრივი დამოკიდებულება ქართულთან*. მოამბე, ტფილისი. 1896.
- ჭარაია 1918: ჭარაია პ. *ქართულ-მეგრული და მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი*, ტფილისი, 1918.
- ჭარაია 1912: Чарая П. *Об отношении абхазского языка к яфетическим*. С-Пб, 1912.
- ჭელიძე 1988: ჭელიძე გ. *ნადური ლექს-სიმღერები, სამხრეთ- დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება*, IX. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1988.
- ჭელიძე 1987: ჭელიძე გ. *ქართული ხალხური დრამა*. თბილისი: გამომცემლობა “განათლება”, 1987.
- ჭელიძე 1981: ჭელიძე გ. *ჯიძაჩაღეფი*. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1981.
- ჭელიძე 1977: ჭელიძე მ. *მიოთსიდან ფილისოფიური აზროვნებისაკენ*. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1977.
- ჭინჭარაული 1981: ჭინჭარაული აღ. *ეტიმოლოგიური ეტიუდები*. ქართველურ ენათა სტრუქტურის საკითხები, V. თბილისი, 1981.
- ჭინჭარაული 1960: ჭინჭარაული აღ. *ხევსურული პოეზია*. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1960.
- ჭინჭარაული 1967: ჭინჭარაული აღ. *ხევსურულის თავისებურებანი*. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1967.
- ჭუმბურიძე ზ. 1982: ჭუმბურიძე ზ. *რა გქვია შენ?* თბილისი: გამომცემლობა “ნაკადული”, 1982.
- ჭუმბურიძე 1988: ჭუმბურიძე ზ. *წელიწადის დროთა სახელდებისათვის ქართველურ ქებში*. კრებულში საერთაშორისო ქართველოლოგიური I სიმპოზიუმის მასალები, თსუ, 1988.
- ჭყონია 1910: ჭყონია ი. *სიტყვის კონა*. ტფილისი, 1910.
- ხარაძე 2000: ხარაძე კ. *შხის საათი საქართველოში*. გაზ. ციციანთელა, 10. თბილისი, 2000.
- ხაზარაძე 2005: ხაზარაძე ნ. *სამხრეთ კავკასია და ახლო აღმოსავლეთი*. საქართველოს გამომცემლობათა აკადემია, არტანუჯი. თბილისი, 2005.
- ხაზარაძე... 1988: ხაზარაძე ნ., ცაგარეიშვილი თ. *ხეურ-ქართველური მიოლოგიური პარალელები*. მნათობი, 2. თბილისი, 1988.

- ხიდაშელი 1982: ხიდაშელი მ. *ცენტრალური ამერიკის გრაფიკული ხელოვნება*. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1982.
- ხუბუა 1937: ხუბუა მ. *მეგრული ტექსტები*, ტფილისი, 1937.
- ჯავახიშვილი 1950: ჯავახიშვილი ი. *ქართველი ერის ისტორიის შესავალი*, წიგნი I. საქართველოს, კავკასიის და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული პრობლემები. თბილისი: საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1950.
- ჯავახიშვილი 1979: ჯავახიშვილი ი. *ქართველი ერის ისტორია*, წიგნი I, თხზულებანი, ტ. I. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1979.
- ჯავახიშვილი 1937: ჯავახიშვილი ი. *ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა*. ტფილისი, 1937.
- ჯანაშია 1952: ჯანაშია ს. *შრომები*, ტ. II. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1952.
- ჯანაშია 1959: ჯანაშია ს. *შრომები*, ტ. III. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1959.
- ჯანაშია 1979: ჯანაშია ს. *შრომები*, ტ. IV. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1979.
- ჯაფარიძე 1976: ჯაფარიძე ო. *ქართველურ ტომთა ეთნიკური ისტორიის საკითხისათვის (არქეოლოგიური მონაცემების მიხედვით)*. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1976.
- ჯაფარიძე... 1971: ჯაფარიძე ო., ჯავახიშვილი აღ. *უძველესი მიწათმოქმედი მოსახლეობის კულტურა საქართველოს ტერიტორიაზე*. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1971.
- ჯეირანიშვილი 1984: ჯეირანიშვილი ევგ. *ქართულ (ქართველურ) და უდიურ (ლეზგიურ) ენათა ლექსიკური პარალელები*. საენათმეცნიერო კრებული, I. თბილისი, 1984.
- ჯინჯიხაძე... 1989: Джинджихадзе Дж., Зыцарь В., Зыцарь Ю. *Пути возникновения и развития счёта*. Тбилиси: ТГУ, 1989.
- ჯორბენაძე 1980: ჯორბენაძე ბ. *ქართული ხმის ფორმობრივი და ფუნქციური ანალიზის პრინციპები*. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1980.
- ჯღამაია 1986: ჯღამაია ლ. *XI საუკუნის ქართული პიზნოგრაფიის ისტორიიდან*. მრავალთავი XII. თბილისი, 1986.

ს ა რ ჩ ე ვ ი

I. წინასიტყვაობა	2
II. შესავალი	4
III. ზოგადად დროის ლექსიკა	13
IV. წელიწადი და მისი შემადგენელი ნაწილები	26
V. თვეები და თვეების აღმნიშვნელი ლექსიკა	46
VI. კვირა და კვირის დღეები	104
VII. დღე-ღამის აღმნიშვნელი ლექსიკა	159
VII. საათი და მისი შემადგენელი ნაწილები	202
VIII. ძირითადი დასკვნები	210
IX. შემოკლებათა განმარტებანი	233
X. გამოყენებული ლიტერატურის სია	236