ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ქართულ-ოსურ ურთიერთობათა სამეცნიერო-კვლევითი
ცენტრი

II საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია

ქართულ-ოსურ ურთიერთობათა განვითარების პერსპექტივები: „ნართების ეპოსის კვლევის თანამედროვე პრინციპები და მეთოდოლოგია“

13-15 ოქტომბერი

შრომების კრებული

გამომცემლობა „უნივერსალი“
თბილისი 2016

მთავარი რედაქტორი: ნაირა ბეპიევი

სარედაქციო ჯგუფი:

ნინო პოპიაშვილი
რაზიათ ქუმარიტოვი
ნათია ამირეჯიბი
თამარ გელაშვილი

ავტორთა სტილი დაცულია

© ნ. ბეპიევი, 2016
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი

გამომცემლობა „უნივერსალი", 2016
თბილისი, 0179, ი. ჭავჭავაძის გამზ. 19, ☎: 2 22 36 09, 5(99) 17 22 30
E–mail: universal@internet.ge

ISBN 978-9941-22-902-2

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Research Center for Georgian-Ossetian Relationship

II International Scientific Conference

DEVELOPMENT OF GEORGIAN-OSSETIAN RELATIONSHIP IN MODERN PERSPECTIVE: „MODERN PRINCIPLES AND METHODOLOGIES FOR THE RESRESEARCH OF THE NART EPIC“

13-15 October

COLLECTED WORKS

Publishing House **«UNIVERSAL»**

Tbilisi 2016

Editor in Chief: **NAIRA BEPIEVA**

Editoral board:

Nino Popiashvili
Raziat Kumaritova
Natia Amirejibi
Tamar Gelashvili

The authors' style is retained

© N. Bepievi, 2016
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Publishing House «UNIVERSAL», 2016
19, I. Chavchavadze Ave., 0179, Tbilisi,Georgia ☎: 2 22 36 09, 5(99) 17 22 30
E-mail: universal@internet.ge

ISBN 978-9941-22-902-2

შინაარსი
ABSTRACTS

Фатима Абаева **11**
О терминах шерстяного промысла у грузин и осетин
Abaeva Fatima. *On the Georgian and Ossetian terms of the woolen craft*
ნუგზარ ანთელავა **21**
ოსური „დარან ყადის“ რიტუალურ-მითოლოგიური კონტექსტი
Antelava Nugzar. *Ritual and mythologigal meaning of the Ossetian daran qadi*
Георгий Анчабадзе **30**
К вопросу о происхождении феодального рода Мачабели
Anchabadze Giorgi. *Issues of the Creation of the Feudalistic Machabeli Family*
ნაირა ბეპიევი **38**
ნართები ცარციათებისა და დარეჯანიანთა თქმულებებში
Bepieva Naira. *The Narts in the Tsartsiat and Darejan Epic*
ნაირა ბეპიევი **45**
ქართულ-ოსური ენობრივი ნასესხობანი
Bepieva Naira. *Georgian-Ossetian Lexical Borrowings*
Елена Бесолова, Залина Канукова **51**
О ритуале «Умерщвления стариков» в Нартиаде
Bessolova Elena, Kanukova Zalina. *About Rituals "Killing old men" in Nartiade*
ვარდო ბერიძე **58**
კულტურისა და ბუნების ურთიერთობის საკითხი ო. ჯიოევთან [ჯიოითი]
Beridze Vardo. *Issues of culture and nature in O. Jioev philosophy*
მანანა ბუკია **62**
ქართულ-ჩერქეზულ-ოსური ლექსიკური შეხვედრები
Bukia Manana. *Lexical encounters of Georgian-Circassian-Ossetian languages*
Мадина Бутаева **70**
Табу и эвфемизмы в социально-бытовой жизни осетин и грузин
Butaeva Madina. *Taboos and euphemisms in Ossetians' and Georgians' social and domestic life*

თეა გალდავა **75**
პოსტკონფლიქტური საზოგადოება (ოსები საქართველოს სხვადასხვა რეგიონებიდან)
Galdava Thea. *Postconflict societies (Ossetians from different regions of Georgia)*
ელენე გეგეშიძე **80**
კულტურათა ურთიერთქმედება (ოსურ-ქართული ურთიერთობის მაგალითზე)
Gegeshidze Elene. *The interaction of cultures (osur- georgian relations as an example)*
გიგი გივიშვილი..... **84**
ოსები საქართველოს ტერიტორიაზე
Givishvili Givi. *Ossetians on the territory of Georgia*
ელენე გოგიაშვილი **89**
საერთოკავკასიური საზღაპრო სიუჟეტი მწყემსისა და მუსიკალური საკრავის შესახებ ქართულ და ოსურ ფოლკლორში
Gogiashvili Elene. *Caucasian Folktale Type on a Shepherd and his Musical Instrument in Georgian and Ossetian Folklore*
Elmira Gutieva **94**
Famine in the Land of the Narts and its possible historical precedent
Gutieva Elmira. *Famine in the Land of the Narts and its possible historical precedent*
Зарема Зангиева **101**
Этнолингвокультурный концепт «Душа» в осетинской, русской и английской языковых картинах мира
Zangieva Zarema. *Peculiarities of the usage of phraseological units in Ossetic Nart epos*
თამარა ზიგერ-პოპიაშვილი **110**
კოსმოგონიური მითები გერმანულ და ოსურ მითოლოგიაში
Ziger-Popiashvili Tamar. *Cosmogonic myths in German and Ossetian Mythology*
Татьяна Корнаева, Светлана Цаллагова 117
Мастерская как интерактивная технология обучения
Kornaeva Tatiana, Tsalagova Svetlana. *Master classes as interactive educational technology*

ლაშა კანთელაშვილი 123
ცხინვალის რეგიონის კონფლიქტი
Kantelashvili Lasha. *Conflict of Tskhinvali region*
დავით კუნჭულია 125
ისტორია და მომავლის ხედვები
Kunchulia Davit. *History and Visions of the Future*
მიხეილ მახარაძე 132
ოთარ ჯიოთის შემოქმედების ზოგიერთი ასპექტი
Makharadze Michael. *Several Aspects of the works by Otar Jioti*
Дзерасса Миндзаева 142
Таксономическое описание осетинских и английских фразеологических единиц, объективирующих эмоции радости и счастья
Mindzaeva Dzerasa. *Taxonomic description of Ossetian and English phraseological UNITS objectifying emotions of love and hatred*
Лариса Моргоева 147
Языковые образы концептуального значения в текстах Нартовского эпоса осетин
Morgoeva Larisa. *Linguistic images of the conceptual meaning in the Ossetian narts' epos texts*
ალექსანდრე მღებრიშვილი 155
რუსულ-ქართული ურთიერთობები და ქართველთა და ოსთა ერთობლივი ბრძოლა რუსული კოლონიალისტური პოლიტიკის წინააღმდეგ კავკასიაში
Mghebrishvili Aleksandre. *Russian-Georgian relations and Georgian and Ossetian joint struggle against Russia's colonial policy in south Caucasus*
მარიამ ნოზაძე 166
ქართველი და ოსი ხალხის კულტურული ურთიერთობები
Nozadze Mariam. *Cultural Relations between Georgian and Ossetian people*
გიორგი ოთხმეზური 172
შიდა ქართლის მთიანეთის სათავადოთა ისტორიისათვის
Otkhmezuri George. *History of Shida Kartli Duchy*

ნიკოლოზ ოთინაშვილი 183
ქართულ-ოსური ურთიერთობები ანთროპონიმულ-ტოპონიმიკური ძიებანი
Otinashvili Nikoloz. *Georgian-Ossetian relations anthroponymic –toponymic searches*
ნინო პოპიაშვილი 187
აფხაზური და ოსური ენების სწავლება: საკითხის დასმისათვის
Popiashvili Nino. *Teaching Abkhazian and Ossetian languages*
ანი რაზმაძე, ხატია ჩხვიმიანი 192
„ქართულ-ოსური ურთიერთობების პოლიტიკური ასპექტები 2008 წლის კონფლიქტიდან დღემდე:ნაკლოვანებები და გამოწვევები“
Razmadze Ani, Chximiani Xatia. *"Georgian-Ossetian relations' political aspects from conflict in 2008 to the present:disadvantages and challenges"*
Ирма Дзагоева 199
Об этнокультурной специфике зоонима БИРÆГЪ «Волк» в осетинском, русском и грузинском языках
Dzagoeva Irma. *Zoonym's biræg "wolf" ethnocultural specifics in Ossetian, Russian and Georgian*
Дзерасса Дзлиева 206
Жанрово-стилевые особенности хороводов в контексте праздничной обрядности осетин
Dzlieva Dzerassa. *Genres and stylistic roundelays features in the Ossetian festive rites context*
Жанна Тарханова 220
К вопросу о роли СМИ неправительственных организаций в освещении этнополитических конфликтов в Южном Кавказе
Tarkhanova Zhanna. *The role of the media published by non-governmental organizations in the coverage of inter-ethnic conflicts in the South Caucasus*
ნინო სატკოევა 225
საქართველოს ეროვნული მუზეუმის კოლექციებში დაცული კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლები ცხინვალის რეგიონიდან
Satkoeva Nino. *Tskhinvali Region Cultural Heritage Monuments Preserved in Collections of the Georgian National Museum*

გიორგი სოსიაშვილი 229
რობერტ კერ პორტერის ცნობები ოსების შესახებ
Sosiashvili Giorgi. *Robert Ker Porter's information about the Ossets*
მედეა ტურაშვილი 245
ქართულ-სამხრეთ ოსური კონფლიქტის საფასური ქართველი და ოსი საზოგადოებისათვის
Turashvili Medea. *Cost of Georgian-South Ossetian Conflict for Georgian and Ossetian Communities*
ტარიელ ფუტკარაძე 253
სახელმწიფო ენისა და ეთნიკური უმცირესობის ენ(ებ)ის შესწავლა-სწავლების პრობლემები
Putkaradze Tariel. *Conditions of Learning and Teaching the State Language and Languages of Ethnic Minorities*
მექა ხანგოშვილი 261
ნართ-ერსთხოელები ვაინახურ საგმირო ეპოსში ფჰარმათი-ვაინახთა პრომეთე
Khangoshvili Meka. *Nart – Erstkhos in Vainakh Heroic Epos Pharmarthi as Prometheus of Vainakhs*
Мадина Худалова 269
Термин Болат "Булат" и его производные
Xudalova Madina. *Term "Bolat" and its derivatives in the Ossetian epos*
ზაზა ცოტნიაშვილი 280
კონფლიქტი გარდამავალ პერიოდში
Tsotniashvili Zaza. *Media globalization through social network and its influence on local conflict*
Рима Фидарова, Ирина Кайтова 290
Древняя модель мира в Нартовском эпосе осетин
Fidarova Rima, Kaitova Irina. *"The angient model of the world in Nart epos of the Ossetians"*
Марина Джикия 297
Тюркские имена собственные в осетинской антропонимии
Jikia Marika. *The Turkic Proper Names in Osethian Anthroponyms*
რუსუდან ჩოლოყაშვილი 303
ტიპოლოგიური მოტივებით გაჯერებული ქართულ-ოსური ნოველისტური ზღაპრები

Cholokashvili Rusudan. *Georgian-Osetian Fairy Tales Replete With Typological Motives*
მერაბ ჩუხუა..... 309
ოსური ხვცაუბონ „კვირა“ ლექსემის მნიშვნელობის თაობაზე იბერიულ-კავკასიური ენებისათვის
Chukhua Merab. *Towards the importance of Ossetian xvicawbon ‘ sunday’ for the Iberian-Caucasian languages*
შორენა შამანაძე, ნათელა ჩიტაური..... 313
კულტურული ძალადობა ეთნოკონფლიქტურ დისკურსში
Shamanadze Shorena, Chitauri Natela. *Cultural violence in ethno cultural discourse*
სოფიო ჯავახიშვილი 320
ნართების ეპოსის კვლევის ისტორია, ნართოლოგიის კვლევა თანამედროვე ეტაპზე
javaxisnvili Sofio. *Modern study of Nart Sagas and history of it*
ნიკო ჯავახიშვილი 323
მათე ალბუთაშვილის ცნობები პანკისელ ოსთა შესახებ (XIX-XX საუკუნეების მიჯნა)
Javakhishvili Niko. *Mate Albutashvili’s notifications on Ossetians living in Pankisi (margins of XIX-XX centuries)*

ФАТИМА АБАЕВА
старший научный сотрудник,
кандидат филологических наук
СОИГСИ
Владикавказ, Россия

О ТЕРМИНАХ ШЕРСТЯНОГО ПРОМЫСЛА У ГРУЗИН И ОСЕТИН

В статье рассматривается специфический пласт отраслевой лексики – термины, связанные с обработкой шерсти и изготовлением из неё изделий, отражающие особенности одного из древнейших промыслов на территории Кавказа и Закавказья. Сравнительно-сопоставительный анализ терминологии, связанной с кустарным промыслом, возникшим, как известно, в глубокой древности и частично сохранившихся и дошедшим практически в своей архаичной форме до настоящего времени, позволит провести параллели между составом ремесленных терминов в грузинском и осетинском языках, выявить семантические схождения/расхождения.

Описание также направлено на выявление состава терминов шерстяного промысла как в грузинской, так и осетинской лингвокультурах, способов терминообразования и на анализ особенностей сема-нтики ремесленного слова и его функционировании в картинах мира двух этносов.

Ключевые слова: лексика, семантика, кустарный промысел, ремесленный термин, лингвокультура, грузинский язык, осетинский язык, лексико-семантическая группа.

Названия шерстяного промысла как в грузинском, так и в осетинском языках представляют довольно немалую группу среди тематических разрядов отраслевой лексики. Они являются наиболее древним и устойчивым её пластом, в словарном составе представленных языков, на наш взгляд, играют значительную роль, входя в так называемый основной словарный фонд, несмотря на то, что некоторые лексемы перешли в разряд историзмов.

Промысловая культура, связанная с обработкой шерсти и изготовлением из неё изделий и у грузин, и у осетин является специфической культурной подсистемой, которая своими нормами и традициями, жизненными установками существенно воздействует на стиль жизни, ценностную иерархию и менталитет её носителей, что, в свою очередь, находит выражение и в её лексике.

Исследование данного лексического пласта на сегодняшний день весьма актуально: традиционные ремёсла – неотъемлемая часть одно-

временно и быта народа, и его культуры. Выявление семантических особенностей названий видов шерсти; войлока; способов и орудий их обработки; обозначения людей, занимавшихся шерстяным промыслом (ремесленников) и т.д. – основная задача данного исследования.

Известно, что в прошлом в жизни грузин и осетин ремёсла и промыслы играли одну из главных ролей, соответственно и лексика, и терминология с ними связанная входила в активный словарный запас её носителе. С развитием производства данная лексика либо перешла в пассивный запас, либо вышла из употребления вовсе.

Прежде чем исследовать собственно ремесленную терминологию, попробуем установить, что понимается под термином. Рассмотрев некоторые научные определения данного понятия, сформулированные известными терминоведами:

– «термин – лексическая единица определённого языка для специальных целей, обозначающая общее – конкретное или абстрактное – понятие теории определённой специальной области знаний или деятельности» [Лейчик 2014:32];

– «номинативная специальная лексическая единица (слово или словосочетание) специального языка, принимаемая для точного наименования специальных понятий» [Гринев 1993:33];

– «слово (или словосочетание) специальной сферы употребления, являющееся наименованием специального понятия и требующее дефиниции» [Даниленко 1977:15];

– «слово или словосочетание, обозначающее понятие специальной области или деятельности» [ЛЭС 1990:508];

– «a linguistic symbol which is assigned to one or more concepts, which are defined from neighboring concepts. It can be a word or a word group. It can also be a letter or graphic symbol, an abbreviation, an acronym, a notation, etc.». – (лингвистический символ, который обозначает одно или несколько понятий, которые определяются близкими им концептами. Это может быть слово или словосочетание. Это также может быть буква или графический символ, аббревиатура, акроним, нотация и т.д (перевод наш.–Ф.А.)) [Felber 1984:168].

Предмет исследования данной статьи – **ремесленный термин** – обусловил его определение, основанное на вышеизложенных дефинициях, и должен пониматься как слово/словосочетание, которое называет специальное понятие и требует объяснения; обозначает понятие специальной области или деятельности.

Например, слово **осет**. ***æлхуи*** *веретено*, **груз**. ***თითისტარი***

титистъари называет *специальное понятие*, которое необходимо разъяснить: *простое, ручное орудие для прядения пряжи, небольшая деревянная палочка острой формы с одного конца и утолщённая с другого*; имеет отношение к специальной области деятельности – *народный промысел.*

Согласно историко-этнографической справке, наибольшее развитие в XIX веке в горах Северной и особенно Центральной Осетии, где овцеводство составляло ведущую отрасль хозяйства, получил, естественно, этот промысел [Калоев 2004:177], связанный с шерстью, её обработкой, производством предметов, из неё изготавливаемых. В Грузии овцеводство, соответственно и промысел, связанный с обработкой шерсти, было в основном сосредоточено в горной зоне, а именно в Тушети и Пшави [Волкова, Джавахишвили 1982:81].

Факторы изменения состава лексики, относящейся к шерстяному промыслу, если рассматривать их в лингвокультурологическом аспекте, осмысливаются в русле взаимодействия языка и культуры, выявляются компоненты с их содержанием, передающие знания о мире, отражённые в семантике языковых единиц. Они составляют лингвокультурную специфику языка, отражая в своей семантике явления национальной культуры этноса. Глагол ***пирын*** *чесать* (применяется только в отношении шерсти) является мотивирующим и обнаруживает множество производных от него ремесленных терминов, при этом самостоятельно также сохраняет принадлежность к указанной лексико-семантической группе (далее – ЛСГ). Это слова и словосочетания: ***пирæн*** *гребень для чесания шерсти* (чесалка/щеть); ***пирæг*** *чесальщик шерсти;* ***пирæны гопп*** *верхняя часть гребня для чесания шерсти*; ***пирæнгом*** клок *шерсти, расщеплённой на чесалке****;*** ***пиринаг*** *шерсть, подлежащая чесанию*; ***пырд*** *расчёсанная, расщеплённая шерсть*; ***пырдон*** *шерстяные очёски;* ***пырыныл бабадын*** *засесть за чесанье шерсти* [Айларты 2012:148] В.И. Абаевым было отмечено, что «термины, связанные с обработкой шерсти, отмечены в осетинском глубокой древностью и восходят обычно к иранским и индоевропейским прототипам» [ИЭСОЯ 1973:242]. Заметим, что в осетинском языке есть два глагола со значением «*чесать*»: ***фасын*** *причёсывать, расчёсывать* и ***ныхын*** *чесать*, помимо глагола ***пирын***, но только он применяется в обозначении промысла и употребляется исключительно в значении «чесать шерсть». Наличие специального слова (основы) указывает, по нашему мнению, в равной степени как на древность самого занятия, обозначаемого данной лексемой, так и на степень значимости его в традиционно-бытовой жизни осетин.

Типологическая классификация по общности семантики позволит нам систематизировать ремесленную лексику и терминологию осетинского языка по лексико-семантическим подгруппам, а далее – структурировать их внутри ЛСГ «лексика шерстяного промысла осетин», которая в свою очередь входит в ЛСГ «лексика промыслов и ремёсел осетин». Распределение слов и словосочетаний происходило по следующим категориям:

а) названия инструментов и подручных материалов: ***пирæн*** *гребень для чесания шерсти* (чесалка/щеть); ***пирæны гопп*** *верхняя часть гребня для чесания шерсти*; ***æлхуи*** *веретено*; ***цъæгъæдз*** *челнок*; ***фæдзæгъдæн*** *лук (лучок) для взбивания шерсти после чесания*; ***æрдын*** *лук (для шерсти)*; ***æрдынбос*** *верёвка, натянутая на лук для взбивания шерсти*; ***къуымбилцъæгъдæнкау*** *станок для сбивания шерсти*; ***тынуафæн бандон*** *ткацкий станок*; ***æлвисæн*** *прялка*; ***æлвисæн тæрх*** *прядильный станок*; ***уæфти*** *шпулька*; ***уæдæрттæ*** *веретенное кольцо*; ***сæрккаг уæдæрттæ*** *верхняя шпулька*; ***кæройнаг уæдæрттæ*** *нижняя шпулька*; ***тынуафæн æрмттæ*** *педали ткацкого станка*; ***тыны уæвд*** *уток*; ***уафæн тæрх*** *ткацкий станок*; ***цурк*** *клин*; ***хæсгард*** *ножницы для стрижки овец*; ***уафæн хъæдæг*** *валик ткацкого станка* (на него наматывается сотканное сукно).

б) названия видов шерсти: ***къуымбил*** (ирон.) / ***цъопп*** (диг.) *шерсть* (очищенная); ***хъуын*** *шерсть* (неочищенная); ***хъуын*** *шерсть, состриженная с одной овцы/руно* (шерсть, снятая с овцы в виде цельного пласта); ***фист*** *шерсть весенней стрижки*; ***фæсм*** *шерсть осенней стрижки*; ***хъæддаг фысы къуымбил*** *шерсть дикого барана*; ***фысы къуымбил*** *овечья шерсть*; ***тинтычъи*** *козий пух*; ***сæгъхъис*** *грубая козья шерсть*; ***сæгъхъис*** *самотканое сукно из козьей шерсти*; ***сæгъ-хъис*** *верёвка из козьей шерсти*; ***сæгъы къуымбил*** *козья шерсть*; ***уæрыккы къуымбил*** *шерсть ягнёнка*, ***сæныккы къуымбил*** *шерсть козлёнка*.

в) названия материалов и предметов из шерсти: ***сæгъбос*** *набедренная повязка из козьей шерсти*; ***æлвыст*** *пряжа*; ***фæсмын*** *сукно*; ***нымæт*** *войлок*; ***цагъд къуымбил*** *очищенная (взбитая) шерсть*; ***пырд къуымбилтæ*** *расчёсанная шерсть;* ***уæлæдарæн нымæт*** *бурка*; ***бинаг нымæт*** *войлок*; ***нымæтхуд*** *войлочная шляпа*; ***уæйлаг нымæттæ*** *бурки*; ***гобæтæ*** *матрацы*; ***мутакатæ*** *подушки-валики*; ***бинаг хуыссæн*** *постель*; ***тинтычъи кæлмæрзæн*** *платок, изготовленный из козьего пуха*; ***нымæтын дзабыртæ*** *войлочная обувь*; ***нымæтын ехс*** *войлочная плеть*; ***нымæтын цъупхуд*** *шерстяная (войлочная) остроконечная шапка*,

æлвыст тæбын *спряденная шерсть*; ***цъы-ндайаг æлвыст тæбын*** *пряжа, изготовленная на носки*; ***кæлмæрзæйнаг æлвыст тæбын*** *пряжа, изготовленная на платки;* ***хæдойнаг æлвыст тæбын*** *нитки, скрученные для изготовления сукна на рубахи*; ***хæлайфаг æлвыст тæбын*** *нитки, скрученные для изготовления сукна на штаны*.

В грузинском языке, как выявил анализ, все вышеперечисленные ЛСГ представлены практически в том же составе:

а) названия инструментов и подручных материалов: гребень для чесания шерсти (чесалка) ***საჩეჩელი*** (*сачечели*); веретено ***თითისტარი*** (*титистъари*); челнок ***მაქო*** (*мако*); лук (лучок) для взбивания шерсти после чесания ***საპენტელი*** (*сапъентъели*); лук (для шерсти) ***მშვილდი*** (*мшвилди*); станок для сбивания шерсти ***მატყლის საპენტავი დაზგა*** (*матъхълис сапъентъави дазга*); ткацкий станок ***საქსოვი დაზგა*** (*саксови дазга*); прялка ***სართავი*** (*сартави*); прядильный станок ***სართავი დაზგა*** (*сартави дазга*); шпулька ***მასრა*** (*масра*); педали ткацкого станка ***საფეიქრო ფრთები*** (сапейкро пртеби); ткацкий станок ***საქსოვი დაზგა*** (саксови дазга); клин სოლი (*соли*); ножницы для стрижки овец ***საკრეჭი მაკრატელი*** (*сакъречъи макъратъели*); валик ткацкого станка (на него наматывается сотканное сукно) ***საქსოვი დაზგის როლიკი*** (*саксови дазгис ролики*).

б) названия видов шерсти: шерсть (очищенная) ***მატყლი*** (*матъхъли*); шерсть (неочищенная) / шерсть с одной овцы ***ერთი ცხვრის მატყლი*** (*ерти цхврис матъхъли*); шерсть весенней стрижки ***გაზაფხულის მატყლი*** (*газапхулис матъхъли*); шерсть осенней стрижки ***შემოდგომის მატყლი*** (*шемодгомис матъхъли*); шерсть дикого барана ***გარეული ცხვრის მატყლი*** (*гареули цхврис матъхъли*); овечья шерсть ***ცხვრის მატყლი*** (*цхврис матъхъли*); козий пух ***თივთიკი*** (*тивтикъи*); грубая козья шерсть ***უხეში თხის ბეწვი*** (*ухеши тхис бецъви*); самотканое сукно из козьей шерсти ***თვითნაკეთი მაუდი თხის ბეწვისგან*** (*твитнакъети мауди тхис бецъвисган*); верёвка из козьей шерсти ***თხის ბეწვისგან გაკეთებული თოკი*** (*тхис бецъвисган гакъетебули токъи*); козья шерсть ***თხის მატყლი*** (*тхис матъхъли*); шерсть ягнёнка ***ბატკნის მატყლი*** (*батъкънис матъхъли*); шерсть козлёнка ***ციკნის მატყლი*** (*цикънис матъхъли*).

в) названия материалов и предметов из шерсти: набедренная повязка из козьей шерсти ***ბარძაყის საბამი თხის მატყლისგან*** (*бардзахъис сабами тхис матъхълисган*); пряжа ***ნართი*** (*нарти*); сукно ***შალი*** (*шали*); войлок ***ნაბადი*** (*набади*); очищенная (взбитая) шерсть

აპენტილი მატყლი (*апъентъили матъхъли*); бурка ***ნაბდის მოსასხამი*** (*набдис мосасхами*); войлок ***ქვესაგები ქეჩა*** (*квесагеби кеча*); войлочная шляпа ***ნაბდის ქუდი*** (*набдис куди*); бурка ***ზედა ნაბდის მოსასხამები*** (*зеда набдис мосасхамеби*); матрацы ***ლეიბები*** (*лейбеби*); подушки-валики ***მუთაქები*** (*мутакеби*); постель ***ქვესაგები ლოგინი*** (*квесагеби логини*); платок, изготовленный из козьего ***пуха თივთიკის მოსახვევი*** (*тивтикъис мосахвеви*); войлочная обувь ***ქეჩები*** (*кечеби*); войлочная плеть ***ნაბდის მათრახი*** (*набдис матрахи*); шерстяная (войлочная) остроконечная шапка ***ნაბდის ფაფახი*** (*набдис папахи*).

Количество представленных ремесленных терминов в осетинской и грузинской лингвокультурах, структурированных по следующим ЛСГ: «*названия инструментов и подручных материалов*», «*названия видов шерсти*», «*названия материалов и предметов из шерсти*» демонстрирует не только степень сформированности рассматриваемого кустарного промысла в хозяйственно-бытовой жизни обоих народов, но и довольно развитые словообразовательную и терминообразовательную системы их языков. Данные группы терминов могут быть также дополнены такой ЛСГ как «названия людей, занимающихся шерстяным промыслом», например, **осет**. ***æлвисæг*** *пряха****; бадгæйæ æлвисæг*** *сидящая пряха****; лæугæйæ æлвисæг*** *стоящая пряха****; цумайы чызг*** *девочка-подмастерье****; цумайы лæппу*** *мальчик-подмастерье****; пирæг*** *чесальщик шерсти* и т. д., которая будет разработана в дальнейших исследованиях.

Терминология шерстяного промысла имеет специальный характер, однако, для неё характерна также многозначность. Например, **осет**. ***æрдын*** *лук (для шерсти)*, а также лук (оружие). Лексика, связанной с обработкой шерсти и изготовлением изделий из неё (нитки, пряжа, войлок, сукно и т. д.) в основном, характеризуется прозрачностью и мотивированностью внутренней формы.

Богато представленная терминология рассматриваемого промысла позволяет сделать заключение о том, что в хозяйственной жизни и грузин, и осетин значительное место занимали домашние и кустарные ремёсла и, как следствие, наибольшее развитие из них получили те, которые в полной мере обеспечивались местным сырьём (животноводство: разведение овец и коз). По этой причине, на наш взгляд, шерстяной промысел получил такое широкое развитие у двух соседствующих этносов.

Анализ происхождения ремесленной лексики выявил, что термины ручного производства сукна в осетинском языке принадлежат к исконному лексическому фонду, и это легко объясняется владением

народом обозначаемым ремеслом в далёком его прошлом. Домашнее ткачество у осетин к настоящему времени вышло из производства и быта, и как следствие перестало быть ремеслом хозяйственного назначения. В связи с этим становится очевидным, что и терминология ткачества (как и терминология прядения и плетения) перешла в пассивную часть словарного запаса осетинского языка. Многие термины уже забыты, другие вытесняются, постепенно выходят из употребления, забываются и также отмирают. Поэтому, в связи с исчезновением из словарного состава осетинского языка этого обширного пласта лексики, обладавшего внутренним единством, его исследование приобретает большую значимость, как для осетинского, так и для иранского языкознания в целом.

Большое количество слов, связанных с шерстяным промыслом в осетинском языке до сих пор остаются в его активном запасе, поскольку «в современном быту осетин наиболее распространёнными предметами являются домашние постельные принадлежности из шерсти (матрацы, подушки и одеяла), расческа для шерсти, медная сковорода для ритуальной выпечки» [Хубулова 2014:205].

Лексика и терминология, связанная с домашними промыслами осетин, входит в состав отраслевой, и поэтому, считается одной из самых многочисленных. К сожалению, с утратой самих кустарных промыслов народом, исчезает и лексика, с ними связанная. Ценность подобного исследования заключается не только в анализе, но и сборе такой лексики и терминологии. В современных глобализационных процессах, этносам необходимо стремиться не только к сохранению национальной культуры, но и развивать и внедрять, и приспосабливать её в современные условия.

Лексико-семантическая система осетинского языка представлена многочисленными тематическими группами и подгруппами. Лексика и терминология, связанная с домашними промыслами является одной из них, как видно из обширно собранного материала по теме.

Причины изменения состава ремесленной лексики в осетинском языке связаны также с тем, что «истоки и исторический опыт взаимодействия народной культуры с городским образом жизни тесно связаны с пореформенными городами, где активно проходили процессы экономической, общественной и культурной модернизации» [Канукова, Гутиева 2013:71]. Модификация в данных сферах жизнедеятельности этноса, на наш взгляд, закономерно приводит к исчезновению ремесленных терминов и архаизации слов, с ними связанных, она неизбежно приводит к переходу данного лексики в разряд историзмов.

Названия предметов и орудий шерстяного ремесла осетин, к примеру, в современном осетинском языке практически вышли из употребления и неизвестны его носителям: ***пирæны гопп*** *зубцы чесалки*; ***æлхуи*** *веретено*; ***цъæгъæдз*** *челнок*; ***фæдзæгъдæн*** *лук (лучок) для взбивания шерсти после чесания*; ***æрдынбос*** *верёвка, натянутая на лук для взбивания шерсти*; ***къуымбилцъæгъдæнкау*** *станок для сбивания шерсти*; ***тынуафæн бандон*** *ткацкий станок*; ***æлвисæн*** *прялка*; ***уæфти*** *шпулька*; ***уæдæрттт*** *веретенное кольцо*; ***тынуафæн æрмттæ*** *педали ткацкого станка*; ***тыны уæвд*** *уток*; ***цурк*** *клин*; ***уафæн хъæдæг*** *валик ткацкого станка*.

Закономерным является то, что лексика шерстяного промысла грузин и осетин представляет собой детальное отражение самых различных сторон некогда чрезвычайно разработанной народно-хозяйственной отрасли. Как лингвистический объект, она интересна для прояснения процессов терминотворчества грузинского и осетинского языков. Описание её было направлено как на выявление состава терминов шерстяного промысла, так и способов терминообразования, и на анализ особенностей семантики ремесленного слова.

Промысловая культура, связанная с обработкой шерсти и изготовлением из неё изделий является специфической подсистемой, которая своими нормами и традициями, жизненными установками существенно воздействует на стиль жизни, ценностную иерархию и менталитет её носителей, что, в свою очередь, находит выражение и в её терминосистеме.

Следовательно, в лексике обработки шерсти, прядения и ткачества исследуемых языков, связанной с материальной культурой, сохраняется информация об этнических, культурных и языковых процессах. Поэтому углублённое изучение данной терминологии на основе лингвокультурологического анализа позволяет решить многие проблемы этимологии и истории, также способствует изучению этнографии, культуры обоих народов, подтверждает также и мысли о том, что ткачество занимало большое место в их жизни.

В заключение, отметим, что понятие «**ремесленный термин**» отличается от определения термина в целом. Он обладает такими категориями как однозначность, системность, стилистическая нейтральность; имеет специальное определение; функционирует в языке не изолированно, а входит в систему терминов какой-либо промысловой отрасли (гончарной, кожевенной, прядильной, ткацкой и др.).

Подводя итоги нашего исследования, мы обнаружили, что *терминосистема шерстяного промысла* в осетинском языке насчитывает более 50 слов и словосочетаний, также как и в грузинском языке. Рамки

статьи не позволили нам представить в полном количестве данную терминологию. В дальнейших исследованиях предполагается более подробная работа по данной тематике, где предполагается включение в терминосистему «лексика и терминология шерстяного промысла осетин» *названий людей*, связанных с шерстяным промыслом (ремесленники и др.) и *действий,* относящихся к нему. Диахронический подход к изучению данной лексики также необходим для более полного её анализа.

Терминология шерстяного промысла у грузин и осетин, как выявил предварительный анализ, носит специальный характер и отличается многозначностью. Что касается лексики, связанной с производством из шерсти различного рода изделий (сукна, войлока, пряжи и т.д.), то она характеризуется прозрачностью и мотивированностью её внутренней формы.

Богато представленная терминология рассматриваемого промысла позволяет сделать заключение о том, что в хозяйстве осетин и грузин значительное место занимали домашние и кустарные ремёсла и, как следствие, наибольшее развитие из них получили те, которые в полной мере обеспечивались местным сырьём. Сравнительное исследование ремесленной терминологии двух народов, которые в течение продолжительного периода взаимодействовали друг с другом, прояснило некоторые аспекты их семантики, происхождения и способов образования.

Примечания

1. *Абаев В. И.* ИЭСОЯ Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т II. – Л.: Наука (Ленинградское отделение), 1973. – 448 с.
2. *Айларты И.* Ирон фарн: Обычаи, традиции и быт осетинского народа. Владикавказ, 2012. – 392 с.
3. *Волкова Н. Г. Джавахишвили Г. Н.*Бытовая культура Грузии XIX – XX веков: традиции и инновации. М., 1982. – 240 с.
4. *Гринев С. В.* Введение в терминоведение. М., 1993. – 309 с.
5. *Даниленко В. П.* Русская терминология (Опыт лингвистического анализа). М., 1977, 246 с.
6. *Калоев Б. А.* Осетины: Историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 2004. – 471 с.
7. *Канукова З. В., Гутиева Э.Ш.* Городское пространство Северного Кавказа: традиционная культура в условиях урбанизации (вторая половина XIX – начало XX вв.) // Известия СОИГСИ. – 2013. – № 10(49). – С. 71-82.

8. КСЛТ: Васильева Н. В., Виноградов В. А., Шахнарович А. М. Краткий словарь лингвистических терминов. М., 1995. – 175 с.
9. ЛЭС: Лингвистический энциклопедический словарь/Гл. ред. В. Н. Ярцева. М.,1990.–685с.
10. Осетинско-русский словарь /Науч. ред. Т. А. Гуриев. – Владикавказ: Алания, 2004.–540 с.
11. *Хубулова Э. В.* Народные промыслы осетин: статус сохранности и инновационные возможности // Тамбов: Грамота. Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики, 2014. № 12 (50), часть 2. С. 204-207.
12. *Felber, H*. Terminology manual. Paris, Unesco, 1984, – 426 p.

Список информантов

Информанты (осетинский язык):
1. *Абаев* Александр Ираклиевич, 1955 г.р., Северная Осетия – Алания (с. Ногир).
2. *Дзебисов* Борис Михайлович, 1954 г.р., Северная Осетия – Алания (с. В. Саниба).
3. *Зембатов* Дзантемир Александрович, 1937 г. р., Северная Осетия – Алания (г. Ардон).

Информанты (грузинский язык):
1. *Бепиева* Наира Ираклиевна– доктор филологических наук, профессор, Грузия (г. Тбилиси).
2. *Кумаритова* Разиат Тугановна– педагог, Грузия (г. Тбилиси).

Список сокращений:
осет. – осетинский язык;
груз. – грузинский язык.

Fatima Abaeva

ON THE GEORGIAN AND OSSETIAN TERMS OF THE WOOLEN CRAFT

The article considers the a specific formation of industrial lexicon – terms related to wool processing and manufacturing the products out of it, reflect features of one of the ancient crafts in the Caucasus and Transcaucasia. Rather-comparative analysis of terminology related to handicraft, arising, as

we know, in ancient times, and partially preserved and come down almost in its archaic form to date, allows to draw parallels between the composition of handicraft terms in the Georgian and Ossetian languages, reveal the semantic convergence / differences.

Description is also aimed at identifying the structure of the wool craft terms in Georgian and Ossetian linguistic cultures, ways of term formation and analysis of the semantics of the craft word and its functioning in the two ethnoses worldview.

Keywords: lexicon, semantics, cottage industry, crafts' term, linguistic culture, Georgian, Ossetic, lexical-semantic group.

ნუგზარ ანთელავა
ჩერქეზული კულტურის ცენტრი
საქართველო, თბილისი

ოსური „დარან ყადის“ რიტუალურ-მითოლოგიური კონტექსტი

წინასწარი შენიშვნები. წინამდებარე სტატიის მიზანია იმ იდეათა წრის შემდგომი განვითარება, რომელიც ეხება არქაულ მითოლოგემას - მსოფლიო ხის ფესვებთან მობინადრე გველის ცეცხლით (და/ან ჭექა-ქუხილის ღვთაების სხვა იარაღით - ცულით, შუბით, კომბლით და ა. შ.) განგმირვას. კარგა ხანია გამოთქმულია მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ მსოფლიო ხის ფესვებთან მობინადრე გველის შესახებ ინდო-ირანული და ედური მითოპოეტური ტრადიციების მონაცემები შესაბამისი ინდოევროპული მოტივების რეკონსტრუქციისათვის ხელსაყრელ შესაძლებლობას იძლევა. აღნიშნული მითოლოგემა რამდენჯერმე დასტურდება „უფროს ედაში“, რომელშიც მითითებულია მსოფლიო ხის - იგდრასილის - ძირში მყოფ გველზე - ნიდხიოგზე, ნაწილობრივ შედარებით გვიანდელ ტექსტებში, აგრეთვე „ბუნდახიშნში“. ამ მონაცემების შესწავლას ფრიად მნიშვნელოვანი ნაშრომი მიეძღვნა [Иванов, Топоров: 1974]. უნდა ითქვას, რომ კავკასიური მასალებისთვის ჯეროვანი ყურადღება არცერთ მკვლევარს არ მიუქცევია. ამის გამო, აღნიშნული მითოლოგემა სპეციალურ ლიტერატურაში გააზრებულია, როგორც „ძირითადი ინდოევროპული მითოლგემა“, და ეს იმიტომ, რომ მისი ისტორიოგრაფიული ბაზა ინდოევროპელებში გაცილებით მდიდარია, ვიდრე სხვა ხალხებში.

* * *

დარან-ყადი (ოს. Дарæн-хъæд – „შესანახი მორი“) საახალწლო მორია, რომელსაც ოსები მაგარი ჯიშის ხეებისგან (მუხა, რცხილა და სხვ.) ჯერ კიდევ ადრე გაზაფხულზე ამზადებდნენ და ახალი წლისთვის ინახავდნენ. ახალწლის წინა საღამოს, როცა დიასახლისი რიტუალური ღვეზლების დაცხობას მორჩებოდა, ოჯახის უფროსს აღნიშნული მორი სხვა მამაკაცების დახმარებით ხაძარში (საცხოვრებელში) საზეიმოდ შემოჰქონდა (დიდი ზომის გამო ზოგჯერ ხარით შემოზიდავდნენ). ამ მორით ცეცხლის დანთება ხაძარი ხიცაუს („სახლის უფროსის“) პრეროგატივა იყო. მორის შემოტანის დროისთვის დიასახლისს გამზადებული ჰქონდა სამი ცალი ხაბიზჯინი (დისკოს ფორმის ყველიანი ღვეზელი, რომლის ზედაპირს ცენტრიდან კუთხეებისკენ სხივისმაგვარი ხაზები გასდევდა), ე. წ. „ფაძახსან ქარძინთა“, რომლებსაც მორზე დადებდნენ. ოჯახის უფროსი, ლუდით ან არყით სავსე თასით ხელში, ღმერთს ლოცვას აღუვლენდა და სთხოვდა, რომ დარან ყადის შემოტანა ოჯახისათვის სასიკეთო ყოფილიყო. ლოცვის დასრულებისთანავე იქ მყოფნი ღვეზლებს დაინაწილებდნენ და მორზე გადახტომას იწყებდნენ, რაშიც ძირითადად ბავშვები აქტიურობდნენ. ბიჭების მორზე გადახტომას წლის მანძილზე ვაჟებისა და მამრობითი სქესის სქონლის გაჩენა უნდა მოყოლოდა, გოგონებისას - მდედრობითი სქესის ნამატი. შემდეგ ოჯახის წევრები ცეცხლწაკიდებულ მორს ჯოხების ცემას დაუწყებდნენ ძახილით: „იმდენი სიკეთე და ბედნიერება ჩვენ და ჩვენს პირუტყვს, რამდენიც აქ ნაპერწკალია“. მოგვიანებით მორზე ფიჩხებს დაყრიდნენ და როცა ცეცხლი ტკაცუნით აგიზგიზდებოდა, იტყოდნენ: „ასე დაიწვან ჩვენი მტრები და ყვალა ისინი, რომლებსაც ჩვენთვის სიკეთე არ სურთ“. მორს ბოლომდე არავითარ შემთხვევაში არ დაწვავდნენ. მას მომავალ დღეობამდე - დონისქაფანამდე (წყალკურთხევამდე) - ხელს არ ახლებდნენ და მხოლოდ მაშინ წაუკიდებდნენ (ოსებში ამ დღესასწაულით მთავრდებოდა საახალწლო ციკლის დღეობები). ზოგჯერ მორის დანახშირებულ ნაწილებს მთელი წლის განმავლობაში სახლში ინახავდნენ, რადგან სწამდათ, რომ იგი მაგიური ძალისა იყო და სამკურნალოდაც კი იყენებდნენ. წარსულში მორის დანთება ოსებს ციპურსის დღესასწაულზე (ემთხვევა შობას) სცოდნიათ (ასეთივე ვითარებაა ევროპის ხალხებში, რომლებშიც აღნიშნულ მორს „საშობაო მორს“ უწოდებენ), რაც მკვლევართა აზრით, შესაძლოა, იმ პერიოდის გამოძახილია, როცა ოსებში საახალწლო დღესასწაული ციპურსით იწყებოდა [ჩიბიროვი: 1976, 198]. ასეა თუ ისე, ოსებს სწამდათ, რომ საახალწლო მორის დაწვასთან ერთად წვავდნენ ძველ წელიწადს ყველა უკეთურობით. სხვა ხალხების ყოფაში დაცული შესაბამისი

მონაცემების გათვალისწინებით, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ საახალწლო (საშობაო) მორი არის ძველი წლის სიმბოლო, რომელსაც მოგვიანებით ნაყოფიერების მაგიური ძალა მიეწერა. ამ თვალსაზრისის სავარაუდო მართებულობაზე ქვემოთ ვისაუბრებ.

ოსურ საახალწლო მორთან დაკავშირებული წეს-ჩეულების ანალოგიურია ქართული ჯულის (სვანური), ბებერაჲს (აღმოსავლურ ქართული), „გველის გადაგდების“ (მეგრული), აგრეთვე კავკასიისა (ჩეჩნური „გულას“) და ევროპის ხალხებში, მათ შორის სამხრეთის სლავებში (სერბებში, ხორვატებში, სლოვენებში, ბულგარელებში) ბადნაკის || ბადნჲაკის || ბადნიკის, ლიტველებში „ფერფლის დღის“, უკრაინაში „მორის“ და სხვ. რიტუალები.

სვანები ახალიწლის წინა დღეს, რომელსაც შუშხვამს || ეშხვამს || ჲეშხვამს უწოდებდნენ, ტყეში ნაძვის, კაკლის ან მსხლის ხეს მოჭრიდნენ, გასხეპავდნენ. ასე დაამზადებდნენ ჯულს - საახალწლო მორს. მეორე დღეს „... ორი მამაკაცი გაიდებდა მხარზე ჯულს, რომლის შუა ადგილზე ბავშვს მოათავსებდნენ (ეს ბავშვი თუ ბიჭი იყო, მაშინ ჯულს მხედრულად გადააჯდებოდა, ქალი კი მას მუცლით გადაეკიდებოდა) და ყველანი სახლში შედიოდნენ. კერიას გარს უვლიდნენ და თან გაიძახოდნენ: „ბომბღა, ბომბღა, ბეღლის კარზე დატვირთული, რიჩხ!“ ჯულზე შემჯდარ ბავშვს ყოველი მხრიდან ბწკენდნენ და ჩხვლეტდენ ისე გამეტებით, რომ ხშირად ბავშვი ატირდებოდა ხოლმე. ჯულს რომ კერიის გარშემო შემოატარებდნენ, შემდეგ სგირის (სახლის ქვემო სართულის - ნ. ა.) აღმოსავლეთის კედლის მარჯვენა სარკმელთან მივიდოდნენ და მის წინ ჯულის მზიდავნი უეცრად დაეცემოდნენ მიწაზე და ბავშვიც გადმოვარდებოდა. განთავისუფლებულ ჯულის ერთ ნაჭერს კერიაში შეუკეთებდნენ, სადაც ის ნელ-ნელა უნდა დამწვარიყო, მეორეს - ლიფანალისთვის (მიცვალებულთა დღისთვის - ნ. ა.) შეინახავდნენ, ხოლო მესამე პატარა ნაჭერს მომავალ კანდამდე (ახალწლამდე - ნ. ა.) ინახავდნენ. სახლის უფროსი მივიდოდა ცეცხლში შეკეთებულ ჯულის ნაჭერთან, ჩაცუცქდებოდა, ჯულის ნაპირზე ნაჭშხუნ-ს (ღორისქონიან კვერს - ნ. ა.) მოათავსებდა და შეუდგებოდა დანით მის ჩხვლეტას სიგრძესა და სიგანეზე ჯვრის სახედ. ამ დროს ის გაიძახოდა:

ყველა ღმერთის წყალობა, ყველა ღმერთის წყალობა,
დიდი ღმერთის წყალობა, დიდი ღმერთის წყალობა,
ადამიანის მშვიდობიანობა, ადამიანის მშვიდობიანობა,
საქონლის სიმრავლე, საქონლის სიმრავლე,
ეს ხორბალი, ეს ხორბალი, ეს ხარი, ეს ხარი,

ეს ფური, ეს ფური, ეს ცხვარი, ეს ცხვარი,
ეს ცხვარი, ეს ვაჟკაცი,
ეს ქალი, ეს ქალი,
ეს კიდობანი, ეს კიდობანი …

და მრავალ სხვა სიკეთეს ჩამოსთვლიდა. სვანს ეგონა, რომ რაც უფრო მეტ ჯერ გაიმეორებდა თვითეული მათგანის სახელს და რაც უფრო მეტჯერ დაჩხვლეტდა ნაჭშხუნ-ს, იმდენად მეტი რაოდენობით და სიუხვით ექნებოდა წლის განმავლობაში ჩამოთვლილი სასურველი სიკეთე. ბოლოს ჯვარედინად დაჩხვლეტილი კვერი ოთხად გაიჭრებოდა. ამას ელოდნენ მაყურებლებიც, მაშინვე მისცვივდებოდნენ და კვერის ნაჭრებს დაიტაცებდნენ. ნაჭშხუნი-ს შეჭმის შემდეგ სტუმრები სტოვებდნენ ოჯახს და ზოგი თავის სახლში წავიდოდა, ზოგი კი მეორე მეზობლის კარ-მიდამოს მიაშურებდა ჯულ-ის შეტანის წეს-ჩვეულების შესრულებაში მონაწილეობის მისაღებად“ [ბარდაველიძე: 1939, 131-132]. ვ. ბარდაველიძის მიერ სოფ. ფარში ჩაწერილი ეს რიტუალი სვანეთის სხვა სოფლებში გავრცელებულ ჯულთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებს მეტ-ნაკლები სიზუსტით ასახავს.

ზემოაღწერილის მსგავი რიტუალი, დამოწმებილი აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში, „ბებერაჲს“ სახელითაა ცნობილი. ბებერაჲ ანუ ტყეში მოჭრილი იფნის, მსხლის, ვაშლისა თუ სხვა ჯიშის ხის კარგად გასხეპილ-გასუფთავებული მორი უნდა ყოფილიყო. მთიულეთში ბებერაზე აცხობდნენ ბედისკერებს; გუდამაყარში, ისევე როგორც სხვა რაიონებში, თაფლ-ერბოწასმულ („წელს ეს მოგვირთმევია, კულა სხვას მოგართმევთ-ო“) და ცეცხლში ჩადებულ ბებერას წვის პროცესში ნაპერწკალი არ უნდა გასცვენოდა, რადგან ეს ავის მომასწავებელი იყო. გუდამაყარში და ერწო-თიანეთშიც იცოდნენ ბებერაზე მომღიმარი ბიჭის, როგორც ბერ-მეკვლის, მხედრულად დასმა და დიალოგის გამართვა: შეკითხვაზე „რა მოგაქვს?“, ბერი (ბიჭი) პასუხობდა: „ღალიანობა, პურიანობა, წულიანობა, მშვიდობიანიობა, მრავალი ახალი წლის დასწრება როგორც კაცით და საქონლით, ისე ნახნავ-ნათესით“ [გიორგაძე: 1984, 132-133; აბაკელია, ალავერდაშვილი, ღამბაშიძე: 1991, 37-38; ღამბაშიძე: 2004, 99-100]. მთიულეთში ბებერას ტოტს ახალი წლიდან წყალკურთხევამდე ინახავდნენ, წყალკურთხევას კი დიასახლისი ბებერას ტოტს ახალწლიდან დაგროვებულ საქონლის ნაკელზე „დააყუდებდა“, ირგვლივ ბაგიდან ამოხვეტილ ჩალას მიაყრიდა და ცეცხლს წაუკიდებდა [გიორგაძე: 1984, 133].

ჯულისა და ბებერაჲს რიტუალების გამოძახილია საახალწლო მკითხაობა-შეჯიბრის ერთი მეგრული წეს-ჩვეულება, რომელიც თ. სახოკიამ აღწერა: „...ბასილას სდებენ ბუკზე, ხოლო ცეცხლზე დაიჭერენ

თხილის ჯოხს. ამ ჯოხის ერთი თავი მამრობითი სქესისას უჭირავს, ხოლო მეორე თავი - მდედრობითისას. როცა შუა ნაწილი ჯოხისა გაიწვება, და თითოეულს ჯოხის თითო ნახევარი შერჩება, ჯოხის ამ ნახევრით გარეთ გამორბის და ცდილობს, მეორე კარიდან პირველი შემოვიდეს სახლში. შემოვა თუ არა, ეს მივარდება ბასილას და დიდ ნაწილს მოსტეხს და ამნაირად გამარჯვება იმას დარჩება... ამ ჯობნა დამარცხებით შეუძლიათ იწინასწარმეტყველონ, თუ მომავალი წელიწადი რამდენად მოსავლიანი იქნება. თუ აჯობა მამაკაცმა - ამ წელიწადს სამამაკაცო საქმე ზღვად გასკდება: სიმინდი, ღვინო ბევრი მოვა, ხოლო თუ ქალმა გაიმარჯვა, უნდა მოველოდეთ „საქალო საქმის გამარჯვებას: უხვი მოსავალი იქნება აბრეშუმის პარკებისა, შინაური ფრინველი გამრავლდება, საჩოხე შალებს ბევრს მოქსოვენ ქალები და სხვადასხვა“ [სახოკია: 1956, 48-49]. სამეგრელოს რიგ რაიონში (ზუგდიდი, წალენჯიხა, ჩხოროწყუ, ხობი), სადაც ჯოხის (მას გველის ტაბუირებული სახელი - შურდინაფილი - „სულდაკარგული“ - ჰქვია) ნახევრებს ეზოს გარეთ აგდებენ, „სულდაკარგულის გადაგდებას“ (შურდინაფილიშ გინოოთამა) უწოდებენ [ანთელავა: 1997, გვ. 17-19].

ჩეჩნური გულა - საახალწლოდ ოჯახში დასაწვავი ძირში მოჭრილი მუხის ხეა. მას მხოლოდ მას შემდეგ ჭრიდნენ, როცა უკვე ახალი წლის დადგომასთან დაკავშირებული საზოგადოებრივი კოცონი ორი დღის დანთებული იყო. მთლიანი ხე საცხოვრებლის კარებში ისე შემოქონდათ, რომ მისი ძირი კერაზე თავსდებოდა, ხოლო ვარჯი ეზოში რჩებოდა. დრო, როცა ხის ტანი იმდენად დაიწვებოდა, რომ კარის დახურვა შესაძლებელი გახდებოდა, წმინდა, საკრალურ დროდ მიიჩნეოდა. ამ დროს გულას პატრონის სახლში ნათესავები და მეზობლები შეიკრიბებოდნენ და ერთმანეთს ახალი წლის დადგომას ულოცავდნენ, მთელ დღეს ცეკვასა და სიმღერაში ატარებდნენ; აუცილებელი იყო მორზე გადახტომაც, რათა ძველი ცოდვებისგან განწმენდილიყვნენ და წლის განმავლობაში უბედურებისაგან დაცული ყოფილიყვნენ. საერთო მხიარულებაში აქტიურად მონაწილეობდნენ გადაცმული ბერიკებიც, ე. წ. ჟუხურგები (იხ.). ეს იყო არა უბრალო კლოუნადა, არამედ იმპროვიზებული თეატრალური წარმოდგენა [Ильясов: 2009, 37-38].

ზემოაღწერილ ქართულ და ჩეჩნურ მონაცემებს ეხმიანება მუხის ხის მორთან - ბადნაკთან || ბადნჲაკთან - დაკავშირებული სამხრეთსლავური, განსაკუთრებით სერბიული, საშობაო (ზოგან, საახალწლო) რიტუალი: სერბები მზის ამოსვლამდე ან მისი ჩასვლის შემდეგ ტყეში საზეიმოდ ჭრიდნენ მუხის ხეს, რომელსაც სამად ან იმდენ ნაწილად ყოფდნენ, რამდენი მამაკაციც იყო ოჯახში, და სახლში მზის ჩასვლის შემდეგ შექონდათ; ზედ ღვინოს, რძეს, თაფლს ასხამდნენ და

ხორბლის მარცვლებს აყრიდნენ, შემდეგ ნელ-ნელა წვავდნენ (ზოგჯერ მთელი ორი დღე-ღამე), გამეტებით ურტყამდნენ (ძახილით: „ძველო ბადნაკო“ – Стари Баднак) და „ახალგაზრდა ბოჟიჩს“, „ახალგაზრდა ღმერთს“ (Мали Божић, Млади Бог) ოჯახის ბედნიერებასთან ერთად, გაცვენილი ნაპერწკლების რაოდენობის ხარს, ცხენს, თხას, ღორს, სკას და სხვ. ისურვებდნენ [Топоров: 1976, 9-10; Иванов, Топоров: 1980].

დაბერებული ბადნაკის || ბადნაკის (Стари Баднак), როგორც ძველი წლის განმასახიერებელი პერსონაჟის („ძველი ღმერთის“), საპირისპირო სახეა სამხრეთსლავური მითოლოგიური პერსონაჟი ბოჟიჩი (Млади Божић), დაკავშირებული ახალგაზრდობასთან, შობა-ახალწელთან [Топоров: 1976, 10-11; Иванов, Топоров: 1980, 181]. ბოჟიჩის იდენტური პერსონაჟია როგორც ბერი (ბერ-მეკვლე ბავშვი, რომელიც ძველ წელიწადზე ანუ ბებერაჲზე || ბებერაზე ზის (ბებერაჲს შემოტანის შემდეგ, ოჯახის უფროსსა და დიასახლის შორის გამართულ დიალოგში აღნიშნულია, რომ მოდის ბერი, რომელმაც ოჯახში „კაციანობა, საქონიანობა, კარგა ყოფნა და მხიარულება“ უნდა მოიტანოს), ისე ჯულზე გადამჯდარი ბავშვიც.

ქართველი მკვლევარები საახალწლო მორს ფალოსის სიმბოლოდ განიხილავენ [Бардавелидзе: 1957, 187; რუხაძე: 1976, 171; სურგულაძე: 1986, 142; ღამბაშიძე: 2004, 100-101]. ამ მოსაზრების სასარგებლოდ მეტყველებს მორის ფორმა და რიტუალში მისი სემანტიკა, მაგალითად, მეგრულ საქორწილო წეს-ჩვეულებათა კომპლექსში მოქმედი თავწამახული მორი ე. წ. „სიძის შეშა“ (სინჯაში დიშქა) აშკარად ფალოსზე (პენისზე) მიუთითებს [ანთელავა: 2004, 159-161]. ქორწილიც და ახალი წელიწადიც ნაყოფიერების მოლოდინის დროა, როცა ფალიური ღვთაებები და სიმბოლოები აქტიურდებიან, მაგრამ ჯულთან და ბებერაჲსთან, ისევე როგორც, ზოგადად, საახალწლო მორთან დაკავშირებული რიტუალები არქეტიპული მითოლოგემის გამოძახილია და მათი ნაყოფიერებასთან კავშირი გვიანდელი გადააზრების შედეგია [Топоров: 1976, 10-11].

ი. ტოპოროვის მიერ განხორციელებული ლინგვისტური ანალიზით, სავსებით მართებულად არის დადგენილი სერბულ-ხორვატულ-სლოვენურ-ბულგარული ბადნაკის ეტიმოლოგია - „გველი“. როგორც ჩანს, ასეთივე ეტიმოლოგიზირების საშუალებას იძლევა სვანური ჯულიც. ჰ. ფეინრიხისა და ზ. სარჯველაძის „ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიურ ლექსიკონში“ გაზიარებულია გ. კლიმოვის აზრი და ხვლიკის ამოსავალ ფორმად აღდგენილია *მხულ-:

ქართ.: მ ხ უ ლ- მ ხ უ ლ-ივ-ი „ხვლიკი“; ხვლ-იკ-ი (ახ. ქართ.)

მეგრ.: ხ ვ ი ლ- || ხ ო ლ- || ხ ვ ე ლ- ხვილ-არ-ი || ხველ-არ-ი || ხოლ-არ-ი „ხვლიკი“.

ლაზ.: მ ხ ო ლ- || ხ ო ლ- მხოლ-ურ-ე || ხოლ-ურ-ა „ხვლიკი“ [ფენრიხი, სარჯველაძე: 2000, 347]

ტ. ფუტკარაძე უეჭველად მიიჩნევს სახელ ხვლიკისა და მისი მრავალრიცხოვანი ფონეტიკური ვარიანტების მომდინარეობას *ხ უ ა ლ- არქეტიპისაგან. არ არის გამორიცხული, რომ სვანური ჯულისთვისაც ეს არქეტიპი იყოს ამოსავალი. ჯულის, როგორც ხვლიკისა თუ გველის, სემანტიკურ წრეში შემოდის სვანური ში-ხულ- „ანკარა, გველი“ [ბარდაველიძე: 1941,110], ჯურუ „ხვრელი“ (<– ხურელი), ხოლა „ცუდი“ და სხვ. მეგრული საახალწლო მკითხაობა-შეჯიბრის სახელწოდების გარდა, ამ თვალსაზრისის სისწორეზე უნდა მიუთითებდეს ტერმინ ბებერაჲს, როგორც ძველი წლის სიმბოლოს, მნიშვნელობებიც: „მოხუცებული“, „დიდი ხნის“, „აბურცული წყალჩამდგარი წყლული ხელზე“ [ლექსიკონი: 1990, 123], „ობობა“ [მენთეშაშვილი: 1943, 38; ქაჯაია: 1967; ღლონტი: 1984, 66] (შდრ. აბებრება - კანის აბურცება, ტყავის აბურცება; დაბებრება - აბებრება, ტყავთ დაბურცება, ტყავის ადგომა, წყლულთ დაბურცება (საბა).

ბებერაჲსა და ბერის, ისევე როგორც ძველი ბადნაკისა და ახალგაზრდა ბოჟიჩის, ბინარულ დაპირისპირებაში შეიძლება, ჩვენთვის საინტერესო მითის წყვილი გმირების - გველისა და მისი მოწინააღმდეგის - ტრანსფორმირებული ურთიერთობა დავინახოთ; პირველს ეკუთვნის ძველი წლის უკანასკნელი დღე, მეორეს - ახალწლის პირველი დღე, როცა კოსმიური, მაორგანიზებელი საწყისი იმარჯვებს. მითით ინსცენირებულ რიტუალში იოლი გასაგები ხდება, თუ რატომ ბწკენდნენ და ჩქმეტდნენ გამეტებით ჯულზე შემჯდარ ბავშვს, რატომ ჩხვლეტდნენ ჯულის ლემზირს - ნაჭშხუნს, რატომ დაათრევდნენ ლიტველები კარდაკარ მორს სკაბრეზული შეძახილებით [Толстой: 1983, 47], რატომ ხდება უკრაინულ რიტუალში მორის სიკვდილისა და გაცოცხლების ინსცენირება [Толстой: 1983, 46]: საახალწლო დღესასწაულის ადრეულ რიტუალურ სისტემებში სამსხვერპლო ცხოველსა თუ ადამიანს კლავდნენ, ანაწევრებდნენ და სხვადასხვა ადგილზე ფანტავდნენ იმ აზრით, რომ საბოლოოდ ქაოსი დაემკვიდრებინათ (მხოლოდ ქაოსიდან იყო შესაძლებელი შესაქმის დაწყება, ქაოტური ძალების თანდათანობითი დაძლევა და მის პარალელურად მიმდინარე სინთეზირება კოსმოსისა); შემდეგ მსხვერპლის ნაწილებს, რომლებსაც კოსმოსის ელემენტებთან აიგივებდნენ, კვლავ შეკრებდნენ და შეაერთებდნენ. სამყაროს ხატება მსხვერპლის სახით, თითქოს, იცვლება არარაობიდან აღმდგარ რეალურ სამყაროზე,

რომელშიც ბრუნდება ორგანიზებულობა, ნაყოფიერება, სიცოცხლე, აღორძინება. ხდება ახალი ქვეყნიერების, ახალი დროის, ახალი სოციუმის შექმნა [Топоров: 1982, 330].

ლ ი ტ ე რ ა ტ უ რ ა:

აბაკელია, ალავერდაშვილი, ღამბაშიძე - ნ. აბაკელია, ქ. ალავერდაშვილი, ნ. ღამბაშიძე. ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. თბილისი

ანთელავა - ნ. ანთელავა. საველე რვეული № 24. (ინახება ავტორთან).

ანთელავა - ნ. ანთელავა. ტარადიციული საქორწინო წესჩვეულებანი სამეგრელოში. თბილისი

ბარდაველიძე - ვ. ბარდაველიძე. სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. I. ახალწლის ციკლი. ტფილისი

ბარდაველიძე - ვ. ბარდაველიძე. ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ). თბილისი

გიორგაძე - დ. გიორგაძე. ახალი წლის დღეობათა ციკლი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (წყალკურთხევა) // მაცნე. ისტორიის სერია. № 2. თბილისი

ლექსიკონი - ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი . ერთტომეული. ნაკვეთი პირველი. თბილისი

მენთეშაშვილი - სტ. მენთეშაშვილი. ქიზიყური ლექსიკონი. თბილისი

რუხაძე - ჯ. რუხაძე. ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში. თბილისი

სურგულაძე - ი. სურგულაძე. ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა. თბილისი

სახოკია - თ. სახოკია. ეთნოგრაფიული ნაწერები. თბილისი

ფეინრიხი, სარჯველაძე - ჰ. ფეინრიხი, ზ. სარჯველაძე. ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიურ ლექსიკონი. თბილისი

ღლონტი - ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა. შემდგენელი ალ. ღლონტი. მეორე გამოცემა. თბილისი

ქაჯაია - ქაჯაია ო. მასალები მოხეური კილოს ლექსიკონისათვის // სამხრეთ ოსეთის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები. XI. ცხინვალი

ღამბაშიძე - ნ. ღამბაშიძე. ახალწლის დღეობათა ციკლი აღმოსავლეთ საქართველოში (ერწო-თიანეთი). თბილისი

Бардавелидзе - Бардавелидзе В. В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племён. Тбилиси

Иванов, Топоров - Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. Москва

Иванов, Топоров – Иванов В. В., Топоров В. Н. Божич // Мифы народов мира. I. Главный редактор С. А. Токарев. Москва

Иванов, Топоров – Иванов В. В., Топоров В. Н. Бадняк // Мифы народов мира. I. Главный редактор С. А. Токарев. Москва

Ильясов - Ильясов Л. Культура чеченского народа. Москва

Календарные – Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. Москва

Кобалия – И. Кобалия. Из мифической Колхиды // Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа. № 32. Тифлис

Толстой - Толстой Н. И. Три обряда: литовск. Каладе, украинск. Колодий, сербск. Баднак // Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане. Тезисы докладов второй Балто-славянской конференции. Москва, 29 ноября – 2 декабря 1983 г., Москва

Топпоров - Топоров В. Н. Πύθων. Ahi budhnya. Бадньак и др. // Этимология. 1974. Москва **1976**

Топоров – Топоров В. Н. Праздник // Мифы народов мира. II. Главный редактор С. А. Токарев. Москва

Чибиров - Чибиров Л. А. Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали

Antelava Nugzar

RITUAL AND MYTHOLOGICAL MEANING OF THE OSSETIAN *DARAN QADI*

Daranqad (Oss. **Дарæнхъæд** – 'log to be kept') is a New Year's log which Ossetians made from good tree species (hornbeam, oak, fruit tress…) in early spring and kept for New Year. On the New Year eve when a housewife cooked ritual pasties, a family head brought the log in the house ceremonially with the help of other men (sometimes because of a large size it was brought in by a bull). Making a fire from this log was a prerogative of a family head (***khadzarikhicau***). By the time when the log has been brought in a housewife had already made three ***khabidzginas***(disk-shaped cheese Ossetian pasty on the surface of which there were beam-like lines from the center to the corners) so called ***fadzaxsankardzintas***which were put on the log. A family head offered up prayer to the God with the bowl full of beer or vodka in the hand and prayed the God that the ***daranqadi***bringing should be lucky for the family. After praying the

pastries were distributed among the participants of the ceremony and it began jumping over the log. Mostly children were active. Jumping of boys over the log should result the birth of boys and male livestock, and of girls – of girls and female offspring. Afterwards the family members began to beat a burning log with sticks shouting: "Asmuch happiness and fortune to us and our livestock as sparks there are".Afterward they threw branch cuttings on the log and when the fire began burning with cracking they shouted: "Let our enemies and those who don't want us to be fortunate be burnt like this". They didn't burn the whole log but kept it until the following celebration***doniskafan*** – 'consecration of water' and burnt it on this holiday (this holiday ended the New Year circle holidays in Ossetia). Sometimes the parts of the coaled log was kept throughout the year as they believed that they had magic and healing power. In past timesOssetians burnt the log on the Tsipur holiday (it coincided with the Christmas. The similar picture occurs in the tradition of the European peoples who call the mentioned log a "Christmas log"). As researchers believe it is the echo of that period when Ossetians began a New Year celebration with Tsipurs. Thus, the Ossetians believed that by burning a New Year log they burnt an old year with its bad occasions. Basing on the data preserved in the traditions of other nations it can be said that a New Year log is a symbol of an old year which then gained the magic power of fertility.

Identical traditional custom to Ossetian New Year log occurs in Georgian "***Khuli"***(Svan), "***Beberay"***(Mtiuletian) and "***Snake throwing***" (Megrelian) rituals. Additionally, the similar traditional customs are attested in the traditions of the Caucasian and European peoples as well as Slavic and Russian peoples. These traditional customs are genetically connected with ancient Indo-European (and not only Indo-European)mythologem – fighting of the snake under the world's tree and deity of thunder. In Ossetianan other variant of this mythologem is revealed in the myth about giant winged snakeRuimon and Vatsila (St Ilia).

ГЕОРГИЙ АНЧАБАДЗЕ
профессор
университет Ильи
Грузия, Тбилиси

К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ФЕОДАЛЬНОГО РОДА МАЧАБЕЛИ

Фамилия Мачабели относится к числу известных княжеских родов Грузии. Из сохранившихся письменных исторических источников, самый ранний, в котором упоминается это фамильное имя, датируется второй

половиной XIII века[1]. Однако, можно полагать, что род Мачабели значительно древнее и своими корнями восходит к раннесредневековому периоду.

Согласно исторической традиции предки князей Мачабели вышли из Абхазии и происходят от древней феодальной фамилии Анчабадзе (абхазская форма – Ачба). Об этом прямо сообщает знаменитый грузинский историк и географ царевич Вахушти (1696-1757), по словам которого: «Мачабели говорят о приходе из Абхазии, [происхождении] от Анчабадзе»[2]. Более подробно о появлении предков Мачабели в Восточной Грузии рассказывает царевич Иоанн Багратиони (1768-1830). В своей работе генеалогического характера – «Краткое описание грузинских княжеских и дворянских родов», он пишет о тавадах (князьях) Мачабели: «Их род, вышедший в старину из Кавказских гор, [относиться] к тавадам Анчабадзе и первоначально проживал в Абхазии. При царе Александре, когда Грузия разделилась на три царства, под управлением сыновей Александра, и впоследствии, после смерти Вахтанга, сына Александра, Имеретией овладели потомки Русудан. И была смута, из-за которой Анчабадзевы ушли из [Абхазии] и пришли в Картли, поселившись в местности Ачабети[3]. Тогда принял царь Георгий Анчабадзевых, предоставил им земли в ущелье Лиахви и заменил их родовое имя на “Мачабели”»[4].

Вышеприведенный рассказ Иоанна Багратиони четко увязан с событиями истории Грузии XV века. Упомянутый царь Александр, это один из последних государей единого Грузинского царства – Александр I Великий (1412-1442), после которого по очереди правили его сыновья – Вахтанг IV и Георгий VIII. В период царствования последнего происходит окончательный политический распад феодальной Грузии. Один из моментов этого процесса, восстание эристава Баграта, потомка царицы Русудан[5], захватившего Имерети в 1463 году. Вскоре Георгий VIII потерял также Картли (в 1465-1466 гг.) и в дальнейшем сохранял за собой только Кахети, положив начало кахетской ветви династии Багратионов.

Таким образом, по данным царевича Иоанна, появление в Картли предков князей Мачабели датируется 1463-1465 гг., что, однако, сомнительно, т. к. фамильное имя «Мачабели», как было отмечено, встречается в документальном памятнике XIII века. Еще более четкие сведения, опровергающие датировку Иоанна Багратиони, мы находим в летописном сборнике «Картлис Цховреба»[6], в частности, в том его списке, который специалисты называют «мачабелевским». Этот список, отредактированный в Москве Георгием Мачабели, в 1736 году, тем

интересен для нас, что содержит вставки, повествующие об отдельных представителях рода Мачабели, начиная с первой половины XIII века.

Нет никаких оснований не доверять этим данным; они нередко подтверждаются показаниями других источников. Считается, что у князей Мачабели, как и у некоторых других родовитых фамилий Грузии, существовала фамильная историческая хроника (ныне утраченная), откуда Георгий Мачабели черпал сведения для пополнения своего списка[7]. В «Картлис Цховреба» часто встречаются ссылки на источники такого рода, а иногда целые отрывки из фамильных хроник прямо включались в летописные тексты.

Поэтому, надо полагать, что Мачабели обосновались в долине Лиахви значительно раньше периода, указанного в сочинении царевича Иоанна. Увязывание их прихода в Картли с событиями истории Грузии XV века, следует рассматривать как более позднее измышление[8].

По предположению академика С.Джанашиа, появление предков князей Мачабели в Картли, относиться, примерно, к X веку. Ученый склонялся к этой дате, исходя из общей социально-политической обстановки того времени. Это период могущества Абхазского царства, центр которого находился в Западной Грузии (столица – г. Кутаиси), но активно пытавшегося утвердиться также к востоку от Лихского хребта, вплоть до Алазанской долины. Областью Картли в IX и, особенно, в X веках, часто управляли наместники абхазских царей, среди которых были и члены правящей династии, что показывает какое важное значение придавали Леониды обладанию этой центральной провинцией Грузии.

С политической экспансией абхазских царей, которая объективно вела к объединению страны, видимо, напрямую была связана миграция феодальных кланов из Западной Грузии – в Восточную. С.Н.Джанашиа, изучавший этот процесс, назвал его «феодальной колонизацией», которая начавшись во второй половине IX века, продолжалась и после X столетия, но уже в ослабленном виде[9].

По мнению ученого, среди западных феодалов, утвердившихся в Картли (Багваши, Чиджавадзе, Качибадзе и др.), были также Анчабадзе, в X веке (предположительно) осевшие в ущелье Лиахви, на самом северном участке дороги, связывающей Западную Грузию с Восточной. Впоследствии, по названию феодальной резиденции *Ачабети*, образованной от «Анчабадзе»[10], они получили новое фамильное имя «Мачабели» (букв. «Ачабетский». – *Г.А.*)[11].

Таким образом, тезис об абхазском происхождении рода Мачабели, распространенный в грузинской феодальной историографии,

долгое время господствовал и в современной исторической науке. Однако в 1976 году вышла работа Н. И. Андгуладзе «Архитектурный ансамбль Тирского монастыря», в которой этот тезис поставлен под сомнение[12]. Автор по-новому толкует известную надпись на монастырской колокольне конца XIV века, которая гласит: «Тавхелисдзе Сиауша и Рати, и Асата, и Хелу, и Мачабели, и родителей их, да благословит Бог!»[13].

Прежние комментаторы надписи считали, что пятое лицо, названное здесь, – человек из фамилии Мачабели, доминировавшей в крае. Но Н.Андгуладзе предположил, что, в данном случае, «Мачабели» – не фамилия, а имя. По его мнению, в надписи упомянуто семейство дворян Тавхелисдзе: четыре брата – Сиауш, Рати, Асат, Хела и Мачабели, перечисленные в порядке старшинства, и их родители[14]. «Если "Мачабели", действительно, фамильное имя, – пишет автор, – то почему он упомянут без собственного имени, когда все перечисленные перед ним Тавхелисдзе названы конкретно и по именам. Ставить между Тавхелисдзе – "Мачабели", представителя другого рода, как это сделано в тирской надписи, логически не оправдано»[15].

Поэтому исследователь выдвигает следующую гипотезу: «Один из представителей феодального "дома" Тавхелисдзе, создал в селе Ачабети новый феод, название которого идет от резиденции – Ачабети–Мачабели»[16]. Кроме того, Н. Андгуладзе отводит и соображение акад. Джанашиа о происхождении названия «Ачабети» от фамильного имени «Анчабадзе» в X веке, ибо, по его мнению, Ачабетский *гавар* (арм. «административный округ») на реке Лиахви упоминается еще в т.н. «Армянской географии» VII века[17].

Таким образом, тезис об абхазском происхождении князей Мачабели был поставлен под сомнение. По версии Н.И.Андгуладзе, Мачабели произошли от дворян Тавхелисдзе, хотя автор не настаивает на точности своей догадки, корректно оговаривая, что выдвинул ее в порядке гипотезы[18].

Разумеется, что это мнение, как гипотеза, имеет право на существование. В вопросе происхождения рода Мачабели, как и многих других исторических фамилий Грузии, многое остается неясным и недоказанным. Но считать, что догадка Н.Андгуладзе перечеркивает традиционное мнение о происхождении Мачабели – ошибочно; тем более что и сам автор не ставит так вопрос. Я согласен с ним в том, что лица, перечисленные в тирской надписи, скорее всего, представители одного семейства – феодалов Тавхелисдзе. Но отсюда не следует, что младший

из братьев Тавхелисдзе – «Мачабели» – был владельцем Ачабетского замка и родоначальником линии князей Мачабели.

Против этого предположения существуют несколько доводов:

Во-первых, как уже отмечалось, в исторических источниках Мачабели фигурируют в событиях, происходивших задолго до постройки колокольни, на которой сделана надпись Тавхелисдзе.

Во-вторых, сам Н.Андгуладзе считает маловероятным, чтобы в перечне членов одной семьи, все лица были названы «конкретно и по именам», а один – по прозвищу, образованному от феодального владения. В таком случае, если один из братьев Тавхелисдзе действительно звался «Мачабели» по названию своей резиденции, то почему в надписи не указано его имя?

В-третьих, отрицая устоявшийся взгляд о происхождении Мачабели от Анчабадзе, следовало бы коснутся и причины появления этой версии.

И наконец, мнение С.Н.Джанашиа о происхождении топонима «Ачабети» от фамильного имени Анчабадзе (Ачба), не опровергается упоминанием Ачабетского «гавара» в Армянской географии, если исходить из уровня наших знаний об этом памятнике.

«Армянская география» – замечательный исторический источник, содержащий ценные сведения о народах Кавказа, хотя многие вопросы, связанные с этим памятником, до сих пор остаются неясными. В частности, точно неизвестно кто его автор. Спорят, также, о времени составления источника: одни относят его к V веку, другие к VII, третьи – к X веку. Доказано, что фрагменты «Армянской географии» подвергались позднейшим правкам, в результате чего в тексте появились интерполяции. Поэтому ее информация состоит из нескольких, разных в хронологическом отношении пластов. В таких условиях без серьезной источниковедческой критики невозможно утверждать, когда появилось в «Армянской географии» известие об Ачабетском гаваре.

Поэтому, на мой взгляд, предположение о происхождении князей Мачабели от Тавхелисдзе, выглядит не очень убедительно. Представленный в тирской надписи «Мачабели», видимо, собственное имя одного из дворян Тавхелисдзе и больше ничего. Факты принятия фамильных названий в качестве личных имен даже в XX веке встречались в Грузии. Разумеется, имели они место и в средние века. Достаточно вспомнить известного «Мачабели», актера и музыканта, выходца из простонародья, который прославился тем, что в трагический для Грузии день Крцанисской битвы воодушевлял бойцов песнями, играя на бубне, и геройски

пал в бою (1795 г.). В данном случае несущественно, «Мачабели» было собственное имя или прозвище героя: история не сохранила его фамилии и канонического имени. Для нас важен факт, что так звали человека, не принадлежавшего к роду князей Мачабели.

Вопрос о происхождении Мачабели не обходит стороной и современная осетинская историография, что вполне естественно, так как владения этого феодального рода охватывали внушительную часть нынешней Южной Осетии, где наряду с грузинскими селами, располагались осетинские общины, выплачивавшие повинности князьям Мачабели. Так, например, в школьном учебнике «История Осетии» представлен традиционный взгляд об абхазском происхождении рода Мачабели[19]. Однако исследователь Ю.С.Гаглойти в своей книге «Алано-Георгика» недавно выдвинул версию об осетинском происхождении князей Мачабели[20]. Не вдаваясь в подробности, отметим, что работа Ю.С.Гаглойти, интересная во многих отношениях, в то же время содержит ряд спорных положений. Сказанное относиться и к тезису об осетинских корнях фамилии Мачабели; догадки автора не слишком основательны, и недостаточны для такого вывода.

источники

1 Это не вполне ясный по содержанию документ, представляющий собой жалобу человека, спасенного от ослепления неким «Мачабели», которого впоследствии хотели схватить недруги жалобщика (პირთა ანოტირებული ლექსიკონი XI-XVII სს. ქართული ისტორიული საბუთების მიხედვით. III. მასალები შეკრიბეს და გამოსაცემად მოამზადეს ანა ბაქრაძემ, ლევან რატიანმა და გიორგი ოთხმეზურმა. ტომი შეადგინეს დარეჯან კლდიაშვილმა და მზია სურგულაძემ. თბილისი, 2004. გვ. 105).

2 *ბატონიშვილი ვახუშტი.* აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბილისი, 1973. გვ. 34.

3 Ачабети – селение со средневековым замком на реке Лиахви, в исторической области – Верхняя Картли.

4 *იოანე ბაგრატიონი.* შემოკლებით აღწერა საქართველოსა შინა მცხოვრებთა თავადთა და აზნაურთა გვარებისა. რედაქტორი და გამომცემელი ზ. კაცელაშვილი. თბილისი, 1997. გვ. 26.

5 Русудан – царица Грузии с 1223 по 1245 гг., дочь царицы Тамар.

6 «Картлис Цховреба» («Житие Грузии») – Сборник грузинских летописей, возникший в XII в. и постепенно (до XIX в.) пополняв-

шийся новыми произведениями. «Картлис Цховреба» – главный грузинский повествовательный источник, освещающий общую историю страны, а также отдельные моменты истории соседних народов Кавказа с древнейших времен до XVIII в. Сохранилось менее 15 списков «Картлис Цховреба», отличающихся определенными разночтениями.

7 ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. ტომი II. თბილისი, 1959. გვ. 025-026. – Возможно, что именно на этот источник опирается историческая традиция о приходе предков Мачабели из Абхазии.

8 Возможно, причина появления этой версии – отсутствие в источниках, использованных при составлении «Краткого описания грузинских княжеских и дворянских родов», сообщений о роде Мачабели, относящихся к периоду единого царства.

9 *ს. ჯანაშია. ბარათაშვილთა* გენეალოგიისათვის // მისივე. შრომები, II. თბილისი, 1952. გვ. 477-478.

10 Образование топонимов этой формы из фамильных названий, характерно для грузинского языка. Ср.: *Куталети* (от рода Куталадзе), *Цикрети* (от Цикридзе), *Ананиети* (от Ананиашвили) и др. (*ი. მაისურაძე.* ქართველურ გვართა წარმოების ზოგიერთი საკითხი // ა. პუშკინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები. ტ. XXIII. თბილისი, 1970. გვ. 33).

11 *ს. ჯანაშია. ბარათაშვილთა* გენეალოგიისათვის. გვ. 478.

12 Тирский монастырь находится северо-западнее г. Цхинвали, примерно, в трех километрах от Ачабети.

13 *ნ. ანდღულაძე. თირის მონასტრის ხუროთმოძღვრული ანსამბლი. თბილისი, 1976. გვ. 35.*

14 Там же. С. 36.

15 Там же. С. 36.

16 Там же. С. 40.

17 Там же. С. 37.

18 Там же. С. 41. – У новой версии появились сторонники, что нашло отражение в грузинской энциклопедии (см.: *ჯ. გვასალია. მაჩაბლები // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია. ტ. 6. თბილის, 1983. გვ. 509).* Впрочем, сохраняется и традиционная точка зрения. Так, известный кавказовед Г.В.Цулая в своей работе, опубликованной в 1980 г., по поводу Ачабетского владения пишет: «Это одно из партикулярных феодальных владений в средневековой Грузии, выдвинувшееся в послемонгольский период. Возникло оно в процессе иммиграции в Восточную Грузию населения Абхазского царства.

Основателями “феодальной резиденции” Ачабетис-хев (так в “армянской географии”; от грузинского *Ачабетис хеви*, букв. Ачабетское ущелье. – *Г.А.*) были представители крупной абхазской феодальной фамилии Ачба (грузинская форма – Анчабадзе), родовое имя которых легло в основу целой области *Ачабети* и владетели которой в грузинских источниках известны под грузинизированным именем *Мачабели*». (*Г.В.Цулая*. Описание Колхиды и сведения об абхазах в армянской «Географии» VII века. // Ономастика Кавказа (межвузовский сборник). Орджоникидзе, 1980. С. 82).

[19] *М.М.Блиев, Р.С.Бзаров*. История Осетии с древнейших времен до конца XIX в. Учебник для старших классов средней школы. Издание второе. Москва, 2005. С. 169.

[20] *Ю.С.Гаглойти*. Алано-Георгика. Сведения грузинских источников об Осетии и осетинах. Владикавказ, 2007. С. 211, 222-225.

Anchabadze Giorgi

ISSUES OF THE CREATION OF THE FEUDALISTIC MACHABELI FAMILY

The Machabeli Family were influential dukes in Feudal Georgia. According to Georgian Historical Tradition, Machabelis derived from the Anchabadze Family coming from Abkhazia.

Contemporary Georgian Historiography shared the traditional version for a long time, until 1976, when N. Andghuladze questioned this issue. In his opinion, the ancestors of the Machabeli Family were the Tavkhelisdzes. Namely, N. Andghuladze bases his hypothesis on the epigraph on the Tiri Monastery Bell Tower (Last half of the XIV century), where one of the members of the Tavkhelisdze Family is named as "Machabeli". Therefore, N. Andghuladze argues that he was the founder of the Machabeli Family.

Nevertheless , the hypothesis of the scholar cannot be attested, because the surname "Machabeli" is mentioned in various sources dating from XIII century, therefore, it can definitely not be derived from a person living at the end of the XIV century.

The creation of the Machabeli Family became an issue for research for modern Ossetian Historiographers. Namely, the course-book "Ossetian History" (2005) suggests the traditional version of the Abkhaz origin of the Machabeli Family . But a different approach is given by I. Gagloiti, who in his book "Alan-Georgica" (2007) outlines the Ossetian origin of the Machabeli Family, although his hypothesis does not seem to be strengthened by arguments.

ნაირა ბეჯიევი
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ფილოლოგიის დოქტორი, პროფესორი
საქართველო, თბილისი

ნართები ცარციათებისა და დარეჯანიანთა თქმულებებში

ოსურ ფოლკლორში ძირითადად სამი ეპოსი დომინირებს: ნართების თქმულებები, ლეგენდები ცარციათებზე და დარეჯანიანების (დარეძანთა) თავგადასავლები. სამივე ეპოსი უმდიდრეს მითოლოგიურ სამყაროს წარმოაჩენს და ბევრი რამ აქვთ საერთო. ნართების ეპოსი ოსური ზეპირსიტყვიერების საგანძურია. შეიძლება ითქვას, რომ იშვიათია სიუჟეტურად ასეთ მწყობრ სისტემაში მოქცეული თქმულებები. მათი გამაერთიანებელი კი ამ ხალხის, ნართების ცხოვრების მრავალასპექტიანი თავგადასავლებია. ამ მითოლოგიურ თქმულებათა გვერდით არსებობს გმირთა ეპოპეა, რომელსაც ცალკე თქმულებების სახე აქვს და ცარციათების ეპოსად იწოდება. ნართებს აქვთ თავიანთი განუმეორებელი სამყარო, რომელიც ამ ხალხის მრავალგვარი ინდივიდუალობით ხასიათდება. ამიტომ არცაა გასაკვირი, რომ ისინი დროდადრო სხვა თქმულებებშიც გამოჩნდებიან ხოლმე და ისევ ამ ინდივიდუალობის წყალობით შესამჩნევნი არიან. საინტერესოა, რომ ცარციათები და ნართები თითქმის ერთსა და იმავე დროსა და სივრცეში ცხოვრობენ, ერთმანეთს პატივსა სცემენ (ნართი ურუზმაგისა და ცარციათი სუას შეხვედრა), მაგრამ აქ არაა ინტენსიური თანაცხოვრება, ხშირი ურთიერთობები. აქ ორი ერთნაირად მებრძოლი სულისკვეთების, ვაჟკაცური შემართების, ერთნაირი ტრადიციების დამცველი ხალხების ისტორია იკითხება. ხალხებისა, რომლებიც ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად ცხოვრობენ და ვითარდებიან, მაგრამ ერთმანეთს ისინი იცნობენ, უფრო სწორად, ერთმანეთის შესახებ ბევრი რამ იციან და გაცნობის ინტერესსაც ეს ქმნის.

ცარციათების სუა განთქმული იყო თავისი სიმდიდრით, გულუხვობითა და სტუმართმოყვარეობით. ცარციათების თქმულებებში ისეა წარმოდგენილი, თითქოს გვერდიგვერდ ცხოვრობენ ნართები და ცარციათები, რომლებიც მხოლოდ გადმოცემებით იცნობენ ერთმანეთს: „ცხოვრობდა სუა თავის უამრავ მსახურთან ერთად. მაღლიდან ღმერთი სწყალობდა და დაბლა მიწის მადლი ეწეოდა.მთის გადაღმა ცხოვრობდა სახელოვანი ნართი ურუზმაგი. ისეთი განთქმული ვაჟკაცი იყო, ტოლი არა ჰყავდა! გაიგო ცარციათების სუას ქება". რასაკვირველია, მოსვენება დაკარგა და ეს სადარდებელი სათანას გაუმხილა. იმდენად ძნელია სუამდე მიღწევა, რომ აუცილებლად მი-

იჩნიეს ამ საქმეში წყლის ღვთაებების, დონბედთირების ჩარევა.

ერთი შეხედვით, მთის გადაღმა მცხოვრები კაცისთვის ძნელი არ უნდა ყოფილიყო თითქმის მეზობლად მცხოვრებ ადამიანთან სტუმრობა და მისი გაცნობა. მაგრამ აქ დომინირებს აზრი: ისეთ გმირთან მისვლა, როგორიც ცარციათების სუაა, იოლი არაა. მართლაც, ამ გზას რთულად უხატავენ მათთან მისულ ურუზმაგს დონბედთირები: „უბედურების გზა აგირჩევია, ურუზმაგ, ძნელად სავალიაო", – აფრთხილებენ დონბედთირები. აქ უკანდახევა გამორიცხულია, ეს სირთულე ურუზმაგს უფრო იზიდავს და, როგორც ჭეშმარიტ ნართს სჩვევია, ვერაფერი შეაჩერებს, პირიქით, უფრო საინტერესოს ხდის მისთვის ამ გზას, რომელიც იძლევა სიძნელეებისა და ხიფათის დაძლევის ცდასა და საშუალებას. ნართი ხომ სწორედ ამისთვის არის გაჩენილი. თქმულებებს წითელ ზოლად გასდევს ეს დამახასიათებელი თვისება ნართებისა: ისინი თითქოს ეძებენ ასეთ ხიფათიან გზებს, როცა მიემართებიან სამოგზაუროდ (ბალც), სათარეშოდ (ხათან) ან სანადიროდ. მათთვის ეს ჩვეულებრივი მოთხოვნილებაა: ნართები ან ლაშქრობენ და ბრძოლის ველზე არიან (დევებთან, ქაჯებთან ადამიანებთან, ცხოველებთან), ან სუფრას უსხედან და ზეიმობენ გამარჯვებას, შვილის დაბადებას (ქუვდ) და შინგამოხდილი ლუდით, ხაბიჟინებითა და შესაწირის ხორცით უმასპინძლდებიან ყველა მიმსვლელს, გამვლელ-გამომვლელს; უზადოდ ცეკვავენ სახელგანთქმულ სიმდსა თუ ხონგას. ნართი კაცის ცხოვრების წესი მუდმივად შინ ჯდომა არაა, ის ცოტა ხანია ოჯახში, მერე კი მიემართება სამოგზაუროდ, სალაშქროდ, სანადიროდ ან საბრძოლველად. ხშირად მარტო ან მოძმეებთან ერთად.

ურუზმაგის გადაწყვეტილება მის პასუხშიც ჩანს: „სიძნელისა არ მეშინია, თქვენ ოღონდ გზა მიმასწავლეთო" (ოსური თქმულებები, 2009:60). აღარავისი რჩევა აღარ გაუთვალისწინებია ურუზმაგს. მას ვეღარავითარი სიძნელე ვერ შეაკავებს და „სახლში დარჩიო", მისთვის უკვე მიუღებელია.

პირიქით, ურუზმაგმა ნახა გამოსავალი, მოწყენა და ჭმუნვა დასრულდა. რაც მთავარია, მან გაიგო საით უნდა გაემართოს. გზის სიძნელე-სირთულეს ღვთაებებიც უხატავენ და ურჩევენ არ წავიდეს, არ დაადგეს ამ გზას, საიდანაც ან დაბრუნდება, ან ვერა: „დილით როგორც კი მზე ამოანათებს და შვიდი ადლით ცაზე აიწევს, პირველად რომელ მთასაც მისი სხივი მოხვდება, იმას მიაქციე ყურადღება და პირდაპირ იქით გაეშურე. შემდეგ შენ იცი და შენმა მოხერხებამ, წინ ბევრი საშინელი თავგადასავალი გელის და თუ არ შეუშინდები, მაშინ მიაღწევ ცარციათი სუას ქვეყნამდე" (ოსური თქმულებები, 2009-60).

შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რომ მზე, მფარველი მზის შვილებისა, ნართებისა, ამ რთულ გზაზე მისი მეგზური ხდება. სხივთა ნათებამ უნდა დააძლევინოს ნართ ვაჟკაცს გარკვეული სიძნელეც.

აი, ერთკვირიანი მზადების შემდეგ (ემზადება მხედარიცა და ცხენიც) ურუზმაგი გზას დაადგა.

ნართმა წინდაწინ იცის, ასეთი ხიფათიანი გზიდან ან სახელოვანი უნდა დაბრუნდეს, ან სახელოვნად უნდა დაიღუპოს. ასეთი შემთხვევები მრავალია და წინდაწინ, რაღა თქმა უნდა, ოჯახს აფრთხილებს.

ძალიან ბევრი ხიფათი ხვდებათ გზად მასა და მის ცხენს, თითქმის ჯოჯოხეთურ გზას გადიან, ბევრგან ბეწვის ხიდი აქვთ გასავლელი: – თუ ვერ დავაღწიე თავი ამ ცეცხლის ენებს, შენც დაიღუპები და მეცო, – რამდენიმეგან აფრთხილებს მხედარს რაში. გზად უამრავ სიძნელეს სძლევენ, ყველა სირთულეს გადალახავენ და მხოლოდ ასე მოხვდება ცარციათების ქვეყანაში ურუზმაგი.

როგორც თქმულებიდან ჩანს, სუაც უშუალოდ არა, მაგრამ გადმოცემით იცნობს ნართებს. სტუმრად მისულ ურუზმაგზე მოახსენეს, ნართელ კაცსა ჰგავს, საუბარიც ბრძნული აქვსო. სუამ მაინც გაგზავნა მსახური, შეემოწმებინათ მისი ცხენი: „ნართი კაცი ჩემთან მოსვლამდე რთულ გზას გამოივლიდაო". მსახურმა როცა ნახა მრავალდაბრკოლებაგამოვლილი ცხენი, რომელსაც მოგზაურობის კვალი აშკარად ემჩნეოდა. მოახსენა: – „ცხენს კუდი აღარა აქვს, წინა ფეხები დაშავებული აქვს, უკანა ცეცხლით აქვს შეტრუსული, ადგომის თავი აღარა აქვს" , – სუამ დაასკვნა: ნართი ყოფილაო (ოსური თქმულებები, 2009:60).

თქმულების მიხედვით, ორი სხვადასხვა თემის წარმომადგენელი ხვდება ერთმანეთს, ორი ერთმანეთისათვის უცნობი ადამიანის შეხვედრა მოსალოდნელი იყო შერკინებით დაწყებულიყო – როგორც ეს მრავალ თქმულებაშია. აქ კი სუამ ნართი სტუმარი საკადრისად მიიღო. მას ჩვეულებრივი სტუმარივით ვერც მიიღებს, გამორჩეულად მასპინძლობს, ჯერ აცნობს ირგვლივ გარემოს, ფეხით შემოატარა თავისი სამფლობელო სტუმარს, ბევრი რამით გააოცა და ერთი კვირა საკადრისად უმასპინძლა. სუამ მისი ცხენიც უწინდებურად მბზინავ რაშად გადააქცევინა მსახურებს. გარდა ამისა, მისმა ცოლ-შვილმა საგანგებო საჩუქრებით აავსო: სუას შვიდი ვაჟი ჰყავდა, თითოეულმა ვაჟმა შვიდჯერ შვიდასი სული საქონელი უძღვნა ურუზმაგს, დიდად დაასაჩუქრეს, სუას მეუღლემ სათანასთან საჩუქრები გამოატანა და მადლობაც გადაუხადეს ურუზმაგს სტუმრობისათვის. სუამ განშორებისას უთხრა: „მომისმინე, ურუზმაგ, ღმერთმა დამწყევლა და მელოდა სამი უბედურება, სანამ ნართი კაცი ჩემთან არ მოვიდოდა, მანამდე წყევლა არ მომეხსნებოდაო". როგორც ჩანს, ნართისა და ცარციათის შეხვედრა საგანგებო აუცილებლობით ყოფილა განპირობებული. სუას წყევლა მოეხსნა. დასაჩუქრებული ურუზმაგი ნართებთან დაბრუნდა და ის საქონელი ყველას დაუნაწილა, საღვთოც გადაიხადა. რაც მთავარია, მან ნართებს სუას სახელი გააცნო.

აქ ერთი რამაა ხაზგასასმელი: ნართები და ცარციათები ერთნაირი მოდგმის ხალხია, ისინი არ უშინდებიან სიძნელეებს და მხოლოდ ღირსეულ, გამორჩეულ ადამიანებთან აქვთ ურთიერთობა. მხოლოდ ვაჟკაცობით, სტუმართმოყვარეობითა და საქველო საქმეებით განთქმულ ადამიანებთან სურთ ჰარმონიული ურთიერთობა. ისინი ერთმანეთს პატივსა სცემენ, როგორც ნამდვილი ვაჟკაცი – ვაჟკაცს.

ნართებისა და ცარციათების ეს შეხვედრა (სხვა მრავალი არგუმენტიც) აშკარად მოწმობს, ეს ორი ხალხი ერთმანეთს კარგად იცნობს, მათი ცხოვრების წესიც თითქმის ერთგვარია, მაგრამ ისინი მაინც განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან.

რაც შეეხება ოსურ დარეძანთა თქმულებათა ციკლს, ვასილ აბაევის (ასევე მ. ჩიქოვანის, ზ. კიკნაძის და სხვა მეცნიერთა) მოსაზრებით, ესაა ქართული ხალხური „ამირანიანის" ვერსია (ვარიანტი). „ძირითადი წყარო ოსური დარეძანთა ეპოსისა იყო შუასაუკუნეების ქართული საგმირო თხზულება „ამირანდარეჯანიანი", ირანული თქმულებები როსტომზე, ზურაბზე, ბეჟანზე, ჩრდილოკავკასიური „ნართების ეპოსი" და მსოფლიოში გავრცელებული მითი ღვთაება პრომეთეზე" (აბაევი, 1949:68).

რასაკვირველია, დარეჯანთა ეპოსზე თავისებური გავლენა იქონია ნართების ეპოსმა. ორივე ეპოსის გმირები ხშირად მიდიან სალაშქროდ, სანადიროდ. მათი ცხოვრების წესია თითქმის მუდმივად ბრძოლის რეჟიმი. ისინი მსჯელობენ ნიხასში და სხვა, მაგრამ გვაქვს უფრო თანხვედრი ადგილებიც.

თვალნათლივია ნართების გმირს ბათრაძსა და ამირანს შორისაც გარკვეული პარალელი. ბათრაძისა და ამირანის მოვლინება. მათი წრთობა და სხვ. ამ გმირებს შორის ბევრ საერთოს ვხედავთ ქართულ და ოსურ ამირანიანს შორის შედარებისას. ამავე დროს, ამ თხზულების ოსურ ვარიანტში აშკარად შეინიშნება ნართების თქმულებების გავლენა (ამირანისა და ბათრაძის დაბადება, მათი მდინარეში გადაგდება; გოლიათის ამბავი და სხვ.).

მართალია, ნართების, ცარციათების, ამირანიანის თქმულებათა გმირებს შორის კეთილგანწყობაა, მაგრამ ისინი ერთნაირად დაუნდობელნი არიან დევებისა და ავსულთა მიმართ.

ნართების თქმულებებშიც და ცარციათებთანაც მრავლად არიან ავი სულები, როგორც მამაკაცები, ისე ქალები: კულბადაგ უს (კუდიანი, ჯადოქარი დედაბერი), დევები, ქაჯები (საინტერესოა, რომ ქაჯები ასევე იწოდებიან ოსურშიც). იბერიულ-კავკასიური მითოლოგიის სწორედ უძველეს შრეს წარმოადგენენ **დევები, გოლიათები, ქაჯები**, რომლებიც ოსურ მითოლოგიაში ასეთი სახელითაც მოიხსენიებიან.

ოსურ მითოლოგიაში, განსხვავებით იბერიულ-კავკასიური მითოლოგიის სისტემაში არსებული ავსულებისაგან, ცნობილია არსებები, რომლებიც არქაული მითოლოგიის წიააღში არიან შექმნილები,

ესენი არიან **ევგვიპარები** (გვიპპირ - გაბერილები), რომლებიც დევებისაგან, ქაჯებისაგან განსხვავებული ქმნილებები არიან, თუმცა უმთავრესი თვისებებით ისინი ერთმანეთის მსგავსნი არიან. ეს არსებები მიუღებელია, როგორც ნართებისათვის, ისე ცარციათებისათვის. მათთან მუდმივ ბრძოლაში არიან ჩართულები ცარციათები. ზოგჯერ ძალის გამოსაცდელად ცარციათები საგანგებოდ სწორედ დევებსა და ევგვიპარებს ხვდებიან „ახვის თამაშობები" (ოსური თქმულებები, 2009:42-46). ასევე სახელოვნად იბრძვიან ნართები დევების წინააღმდეგ (თუმცა ზოგიერთ თქმულებებში მათ მიმართ კეთილგანწყობაცაა გამოხატული).

ზოგადად გოლიათებს, დევებსა და სხვებს კავკასიური ფოლკლორი კარგად იცნობს. „კავკასიურ მითოლოგიაში ბუმბერაზთა განსაკუთრებულ ჯგუფს ქმნიან დევები, რომლებიც აქ აღმოსავლური სამყაროსთან კულტურულ-ისტორიული კონტაქტების შედეგად შემოვიდნენ. აღმოსავლურ, კერძოდ, ირანულ მითოლოგიაში ისინი უარყოფითი პერსონაჟები არიან" (სიხარულიძე, 2006:211).

ისიც ცნობილია, რომ ზოგჯერ დევებთან კეთილგანწყობას ამჟღავნებენ. ერთ-ერთ ზღაპარში ცნობისმოყვარეობის გამო ნართები დევს აცოცხლებენ კიდეც: მინდორში მიმავალთ გამოქვაბულში მოუხდათ ღამის გათევა. რომ გაიღვიძეს, ნახეს, რომ ეს დევის თავის ქალა იყო. ნართებმა ლოცვა აღავლინეს და სთხოვეს ღმერთს, გაეცოცხლებინა, მხოლოდ ისე, რომ ბრმა ყოფილიყო.. მართლაც ისმინა ღმერთმა მათი ვედრება და დევი გააცოცხლა, რომელიც ვერაფერს ხედავდა. მან გამოჰკითხა ნართებს, ვინ იყვნენ და რითი საზრდოობდნენ? – პურითა და ნადირის ხორცითო, – უპასუხეს ნართებმა. ცოტა ხანში დევმა ხე მოგლიჯა და მათი გაწყვეტა მოინდომა. სოსლანმა იმარჯვა და დევის ნატყორცნი ფესვებიანადმოგლეჯილი ხე არავის მოხვედრია. როგორ გადარჩითო? იკითხა – ვიეშმაკეთ და თავი დავიძვრინეთო. არც ეს მოეწონა დევს, ჩვენ ეშმაკობისა არაფერი ვიცოდით, თქვენ ვინა ყოფილხართო. დევმა დაიწუნა მათი ცხოვრების წესი და უთხრა, თქვენ დიდხანს ვერ იცოცხლებთ, ეგ რა საკვებიაო და თვითონ აჩვენა, რითიც იკვებებოდნენ მის დროს: აიღო მიწა, მოუჭირა ხელი, გამოადინა წვენი და ნართებს გაასინჯა. ცხიმიანი, ნოყიერი წვენი ნართებს მოეწონათ (ნართები, 1977:185). ზოგიერთი ვარაინტით გოლიათმა არ ინება ასეთი სიცოცხლე და ისევ სიკვდილი ამჯობინა. ზოგიერთი ვაროიანტის მიხედვით კი, ნართებმა ღმერთს სთხოვეს ისევ დაებრუნებინა დევი იმქვეყნად.

ნართების თქმულებებშიც, ცარციათებთანაც და ამირანდარეჯანიანშიც მრავალი თქმულებაა, რომელშიც დევებთან, გოლიათებთან შებრძოლების მრავალი ეპიზოდი გვხვდება. ეს თითქოს არცაა გასაკვირი, ზოგადად ზღაპრებში ხომ ეს ჩვეულებრივია. თქმულების, ზღაპრის გმირი ებრძვის და ამარცხებს ავსულს. ამას თავისებური

ზნეკეთილი მიზანი აქვს: დევებთან, ავსულებთან შებრძოლების „საბოლოო მიზანი ტერიტორიის განწმედა უწმიდური დევებისგან და ადამიანთა საზოგადოებისათვის სასიცოცხლო გარემოს შექმნაა" (კიკნაძე, 2007:71). აქ ისეთი კეთილშობილურია მიზანი, რომ ამ ბრძოლაში ყველანაირი ხერხი გამართლებულია. მაგრამ უმთავრესი მაინც სხვაა. სულ სხვა მიმართება აერთიანებს ამ ეპოსს ერთმანეთთან: „ამირანი დევების სახით დაბალ საწყისს ებრძოდა და მისი ბრძოლა წარმატებული იყო („ამირანმა დევი დასცა..."). ახლა ნათლიის სახით ის უმაღლეს საწყისს ებრძვის და დასცემს საკუთარ თავს (კიკნაძე, 2007:137). სწორედ ასევეა ნართების ეპოსის გმირთა ფინალური ბედი. ისინი წარმატებულები იყვნენ მანამ, სანამ ებრძოდნენ დაბალ საწყისს და ებრძოდნენ მეტად კეთილშობილური მიზნით: სხვებისთვის სიკეთის მოსატანად (ამისი უამრავი მაგალითია ნართებთანაც და ცარციათების ეპოსში, ასევე – ამირანიანში). მათი წარმატებებიც ამ ბრძოლებში ამან განაპირობა. შემდეგ კი სამივე ეპოსის გმირები სხვადასხვაგვარად, მაგრამ მაინც ებრძვიან უმაღლეს საწყისს: ნართები ემდურებიან ღმერთს, რატომ არ გვენახვებიო, თავიანთი მიზეზები აქვთ ცარციათებს, ხოლო ამირანი „ნათლიასთან შეჭიდებისთვის, რასაც სხვას ვერაფერს ვერ დავარქმევთ, თუ არა ჯანყს უზენაესის წინააღმდეგ, გაბუდაყებას, რომელიც გარდაუვლად იმსახურებს სასჯელს" (კიკნაძე, 2010:19).

ანუ როგორც ვხედავთ, თითქმის ერთნაირი დანაშაულისათვის ისჯებიან ნართები, ცარციათები, ამირან დარეჯანის ძე. „მთავარი კი არის არა „რითი ისჯება", არამედ „რისთვის ისჯება". თუ მეორე კრიტერიუმით დავუწყებთ ძებნას ამირანის ორეულებს, პირველ რიგში, თვალწინ წარმოგვიდგება ისეთი პერსონაჟები განსხვავებული საგმირო-მითოლოგიური ტრადიციებიდან, როგორებიც არიან ოსური ნართების ბათრაძი... დევებთან მებრძოლი ბათრაძი, რომელიც ციური მჭედლის ქურდალაგონის მიერ არის გამოწრთობილი, თავის ძალას ძუარების (ჯვართა) და ვაცილების (წმ. ელიების) წინააღმდეგ მიმართავს. მისი გაბუდაყების კულმინაცია ღმერთთან შერკინებაა, სადაც უძლეველი ბათრაძი მარცხდება: დედამიწის სიმძიმის გუდას კი ასწევს, მაგრამ ოქროს ძაფის გორგალის აწევას ვეღარ შეძლებს, რის შემდეგაც იგი აღიარებს, რომ არსებობს მისი მჯობი. ასპარეზობა მხოლოდ მარცხით არ მთავრდება – ღმერთი მზის მხურვალებით აცამტვერებს მას. ბათრაძის თქმულება არ იცნობს მიჯაჭვას" (კიკნაძე, 2010:29).

ღმერთთან შერკინებაა ნართების ცოდვაც, ამირანისაც და ცარციათებისაც:

მეტად თავისებური სამყარო ჰქონდათ ცარციათებს. მათი სამყარო ძალზედ ინდივიდუალურია. მათ არც სალოცავები იცოდნენ, არც ღმერთი. მათ მხოლოდ თაბუები იცოდნენ, მას სცემდნენ პატივს,

მას სწირავდნენ მსხვერპლს (ზოგჯერ ბავშვსაც კი), ჭამდნენ ადამიანის ხორცს. დედა შვილს მიჰყვებოდა ცოლად, და – ძმას, პირველყოფილება მთელი თავისი შტრიხებით ისახება მათს ყოფაში, ყოველდღიურობაში..

ერთ ვარიანტით, ღმერთმა რაკი ის ცარციათებმა დაივიწყეს და პატივს აღარ მიაგებდნენ, თვითონ გადაწყვიტა მათი ამოწყვეტა. მეორეგან ვკითხულობთ, რომ „ნართები და დევები ღმერთთან დაძმობილებულები იყვნენ, თვითონ ვერ ბედავდნენ ცარციათებთან შებმას და ღმერთს შესთხოვდნენ ღმერთო, ცარციათები ამოწყვიტეო" (ოსური თქმულებები, 2009:122).

სამივე ეპოსში უზენაესთან დაპირისპირება, მასთან შებმა ხდება მათი დასჯის მთავარი მიზეზი. უძველესი ეპოსის ნართების, ცარციათებისა და დარეძანთა გმირებს თითქმის ერთნაირი აღსასრული აერთიანებს, ისინი ღმერთმა დასაჯა, თუმცა აქ მათი გამაერთიანებელია არა ფორმა (როგორ?), არამედ მიზეზი (რისთვის?). ცხადია, ამ უძველესი ეპოსის გმირების დასჯა მათი ქმედების საპასუხო იყო და არა ცალკე, განყენებულად მოაზრებული სასჯელი.

ამრიგად,. ნართების, ცარციათებისა და დარეძანთების თქმულებები ოსი ხალხის უძვირფასესი საგანძურია, რომლის პერსონაჟებსაც, მიუხედავად განმასხვავებელი თვისებებისა, ბევრი რამ აერთიანებთ: ისინი უხვად არიან დაჯილდოებულნი მაღალზნეობრივი თვისებებით, გამოირჩევიან ვაჟკაცური ეთიკის ნორმების დაცვით, კაცთმოყვარეობით. ისიც ნიშანდობლივია, რომ ზოგიერთ მათგანს, უნივერსალურობაში თავდაჯერებულს, „გაბუდაყების" სენი სძლევს – მათი ტრაგიზმიც სწორედ ამაშია..

ლიტერატურა:

Абаев В. И. Осетинский Язык и фольклор, М.–Л., 1949.
ნართები, ცხინვალი, 1988.
ქ. სიხარულიძე, კავკასიური მითოლოგია, თბ., 2006.
ზ. კიკნაძე, ქართული ფოლკლორი, თბ., 2007.
ოსური თქმულებები, თარგმნა ნ. ბეპიევმა, თბ., 2009.
ზ. კიკნაძე, ქართული ხალხური ეპოსი, თბ., 2010.

Bepieva Naira

THE NARTS IN THE TSARTSIAT AND DAREJAN EPIC

Nart epic is the treasure Ossetian folklore. Along with this legend there are epic heroes, who have a separate set of legends and Epic called Tsartsiat.

Interestingly, the Tsartsiats and Narts lived almost at the same time and space, respected each other (The meeting of the Nart Uruzmag and Tsartsiati Sua), but the coexistence was not that intense, there were no frequent relations. They are two equally combative spirited people, with courageous inspirations, the defenders of the same traditions. The people who lived and developed independently of each other, but there is a lot that combines these people. It is the legends of the same ethnic groups but spread in various cycles. Here it becomes even more obvious that the Ossetian people are creators of the richest Epic.

Amiraniani is the very famous epic of the Caucasian Folklore. Amiran is known by his various known: Abrskil (Abkhaz), Amra or daredzanta (Ossetian) in the Armenian Mkheri. In Ossetian folklore this epic entered from Georgian (V. Abaev, M. Chikovani). As the specialists putline, the Ossetian legend stands closest to the Svan and Pshavian versions.

The paper draws parallels between Georgian and Ossetian Amiraniani. At the same time, in the Ossetian version of this work considerable evidence of the impact of the Nart Epic can be traced (Birth of Amirani and Batradzis birth, throwing them into the river; The story of the Goliath, etc.).

The Nart epic, as well as the Tsartsiat and Darejan Epic include many significant parallels that are presented in the paper.

ნაირა გეპიევი
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ფილოლოგიის დოქტორი, პროფესორი

ქართულ-ოსური ენობრივი ნასესხობანი

ოსური ენა ინდოევროპული ენათა ოჯახს, ირანულ ჯგუფს განეკუთვნება. იგი უმთავრესად განიხილებოდა ირანული ენასთან მიმართებაში. ამასთანავე ისტორიული ფაქტია, რომ საუკუნეების განმავლობაში ქართველებსა და ოსებს მჭიდრო კულტურული და პოლიტიკური ურთიერთობა ჰქონდათ, რაც, თავისთავად ცხადია, ენობრივ ურთიერთობასაც გულისხმობს.. აკად. გ. ახვლედიანის აზრით, ოსური ენა "ძლიერ გაკავკასიურებული ენაა". მასში ირანულთან ერთად მრავალი არაირანულია შერწყმული (ვ. აბაევი). ოსურ-ქართულ და ქართულ-ოსურ ენობრივ ურთიერთობებს თავის დროზე იკვლევდნენ ისეთი დიდი მეცნიერები, როგორებიც იყვნენ: ვ. აბაევი, გ. ახვლედიანი, მ. ანდრონიკაშვილი, ო. თედეევა და სხვ.. უნდა აღინიშნოს, რომ

ქართველთა და ოსთა მრავალსაუკუნოვანი ურთიერთობის შედეგად გაჩნდა ენობრივი ნასესხობანი. დასტურდება როგორც ქართულიდან ოსურში, ისე ოსურიდან ქართულში გადასული სიტყვები. ჩვენ რამდენიმე მათგანზე შევჩერდებით, რომლებზეც დღემდე არავის უმსჯელია:

1. ოსურში არსებობს ლექსემა: **xælyn/ xælin** თხელი (თხის, ხბოს) ტყავი; ***xælyn kærc*** – თხელი ტყავისაგან დამზადებული კორსეტი, რომელსაც მოხუცი ქალები იცვამდნენ. **xælyn**/xud თხელი ტყავის ქუდი (ერთ-ერთი დიგორელი ინფორმატორის თქმით, ***xælin=wæsз*ar** ხბოს ტყავია – ბეწვის გარეშე; (აბაევი, 1989:171). ხალენისაგან დამზადებულ საგნებს უჩინმაჩინის სახელით იცნობენ ოსურ ზეპირსიტყვიერებაში და ლიტერატურაში; ***Xælyn*** худ - უჩინმაჩინის ქუდი; 4); x***ælyn*** худ й***æ*** c***æ***рыл – თავზე უჩინმაჩინის ქუდი ეხურა. ასევე განვრცობილია ამ სიტყვის მნიშვნელობა სხვა შემთხვევაშიც: **Xælyn baræg** – უჩინმაჩინი მხედარი**; xælyn mæ xud, zængoj – kættag** – უჩინმაჩინი წვივსათბური. კოჭიდან მუხლამდე თბილი, ზოგჯერ ტყავისაგან დამზადებული, ზოგჯერ მოქსოვილი წვივსათბობელა (აბაევი, 1989:171).

***X*ælynbyttyr|bittir – ღამურა;** ესაა კომპოზიტი (თხზული სახელი) შედგება ორი ფუძისაგან ***X*ælyn** და რამდენადაც თხზული სახელის მეორე ნაწილი ისედაც აღნიშნავს ღამურას (მფრინავი თაგვი) პირველი ნაწილი უნდა განვიხილოთ როგორც შეზრდილი ეპითეტი (ანალოგიურად არსებობს მაგალითები: (sygzær**i**n – zær**i**n ისედაც აღნიშნავს ოქროს, მასთან შეხორცებულია ეპითეტი **syg,** თხზული სახელის პირველი ნაწილი). მსგავს მოვლენას აქვს ადგილი ამ შემთხვევაშიც. დართული აქვს ეპითეტი **x**ælin რაც, თხელ ტყავს, აპკს ნიშნავს –: ღამურა თხელი აპკების ფრთებით. რაც შეეხება **byttyr|bittir** ეს დაკავშირებული უნდა იყოს მფრინავი თაგვისფრთებით გამოწვეულ ხმაურთან (აბაევი, 1989:171). ვ, აბაევის აზრით, ოსური **byttyr** ახლოსაა ინგუშურ **burduolg** – **მფრინავ თაგვთან.**

უნდა შევნიშნოთ, რომ ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში სიტყვა **ხალენი** ასეა განმარტებული: **ხალენ-ი – (ხალენისა**) ძვ. მატყლის უხეში ქსოვილი. /ცხვრის ტყავის მოსასხამი (ქეგლი, 1964:1322).

ამავე მნიშვნელობითაა ნახმარი სიტყვა **ხალენი** ძველ ქართულ ლიტერატურაში. ილია აბულაძის ძველი ქართული ენის ლექსიკონში (1973:560) ვკითხულობთ: **ხალენი** – წამოსასახამი ტყავი, ქურთუკი, "დაიფარა პირი თვსი ხალენითა".

იაკობ ცურტაველის "შუშანიკის წამებაში" საპყრობილეში მყოფი – ვარსქენის მიერ ნაცემ-ნაგვემი დედოფალი გაუსაძლის პირობებში ცხოვრობდა: მას "კაცთა თუალსა სასთაული ერთი **ხალენისა**

უცნ სასთუნლისა კერძო" (საბინინი, 1888:144), ბალიშის ნაცვლად **ხალენი**, ანუ მატყლის უხეში ქსოვილი /ცხვრის ტყავის მოსასხამი ედო.

2. Xur/xor – მზე, მზიანი. აქედან მრავალი თხზული სახელია წარმოებული: ***dyзy xur*** ჩამავალი მზის უკანასკნელი სხივები; ***mærdty xur/*** მკვდრის მზე[1] იდიომა; შდრ. ქართ. **მკვდრის მზე**; ***xurmæ rakalyn*** მზეზე გამოფენა; ***Xurzærrin*** მზე ოქროსი – მზის საკულტო სახელი; ***mæ xury xaj*** ჩემი მზის ნაწილო; ***mæ xyr*** ჩემო მზეო; ეს ფუძე გვხვდება სხვა თხზულ სახელებშიც: ***xuryskæsæn*** აღმოსავლეთი, ***xurnygvylan*** დასავლეთი; ***xussar*** სამხრეთი (აბაევი, 1989:246) და სხვ.

xur - მზე ოსებს, ისევე როგორც მრავალ სხვა ხალხს, ღვთაებად მიაჩნდათ. ოსურშიც, ისევე როგორც სხვა ხალხების ფოლკლორში, მზეს ჰყავს შვილები (ქართ.: "მზე დედაა ჩემი"). ნართების ეპოსის მიხედვით, აცირუხსი მზის შვილია. მზეს ჰყავს ვაჟი მახამათი. საერთოდ კი მიაჩნიათ, რომ ნართები მზის შვილები არიან (გ. ჩურსინი, ვ. აბაევი). თვითონ ტერმინი **ნართ** აღნიშნავს მზის შვილებს. თქმულებების მიხედვით მზე ქალი ღვთაებაა (აცირუხსი მივიდა დედასთან – მზესთან, ასევეა ქართიულ ფოლკლორში – მზე დადაა). ძველი ირანულიდან შესული ძირი **hwar** ოსურში გვაძლევს **xwar** ფორმასაც (აბაევი, 1989:247. სხვა ინდოევროპულ ენებში **(**ქურთული, იაღნობი და სხვ.) ასევე გვაქვს ორივე ფორმა ***xur,*** **xwar**.

ძველი ირანულიდან ოსურში შესული ***xur,*** ქართულ სიტყვათშეხამებაშიც გვხვდება: მ**ხურ**ვალე, გა**ხურ**ებული, საინტერესოა სულხან-საბას განმარტება: **მხურვალე** – ცხელქმნილი, გაცხელებული, **მხურვალება** - გაცხელება, **მხურვალი** – ცხელი ბუნებისა (სულხან-საბა ორბელიანი, I, 1966:553). **ზემხურვალი** ჰაერით სიმხურვალით ქვე ჩამოზევა; ზე ჰაერით სიმხურვალით ქვე ჩამოზევა; (სულხან-საბა ორბელიანი, I, 1966:273).

ქართულში გვაქვს ზმნა **ხურს/ ძალიან ცხელდება** (ხმელი ფიჩხი ჩავუმატე და თონე უკვე ხურს)**; მხურვალე** ძალიან გაცხელებული, წარსული დროის ვნებითი გვარის მიმღეობა – **გახურებული;** ფუძე **ხურ-**ზე სადაურობის მაწარმოებლების დართვით მიღებული გეოგრაფიული სახელი **მ-ხურვალ-ეთ-ი – ხურვალეთი.**

xur/xor - xur ძირისაგან უნდა იყოს წარმოქმნილი კომპოზიტი ***ხვარამზე***: ***xur/*** **xwar** ***xur/xvar*** ოს. + ***მზე*** ქართ**.** ფონეტიკურად განსხვავებული ეს ორი ძირი, ოსური ***xur*** და ქართულში **მზე,** სემანტიკურად იდენტურია. აქ გაორმაგებულია სახელი ორი ენის საფუძველზე და მიღებულია **მზეთამზე;** თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ მზე მიჩნეულია მდედრობითი სქესის ღვთაებად, გასაკვირი არაა, რომ სწორედ ქალის საკუთარი სახელია ხვარამზე**.**

ამდენად, ქართულ-ოსურ ფუძეთა შეერთებით მიღებულია საკუთარი სახელი **ხვარამზე**.

3. ამგვარადვეა ნაწარმოები კომპოზიტი **ხოხისმთ**ა: ამ ტერმინს ხმარობდა ქართველი გეოგრაფი ვახუშტი: ***ხოხისმთა (Xoxis mta)*** ეწოდება ადგილს ყაზბეგის მთებიდან მდინარე არდონამდე არსებულ კავკასიის ქედს (საქართველოს გეოგრაფია, 1941:112-116).

xox / xonx – მთა (ვ. აბაევი, გვ. 223).. ***xæxtæ*** –მთები; **xoxag** – მთიელი; ***xæxxon*** – მთისა (მთიულური); ***xoxbæstæ /xæxbæstæ*** - მთიანი ქვეყანა; ***sav xox*** – შავი მთა; ***urs xox*** - თეთრი მთა. ოსურში არსებობს საკუთარი სახელიც ***Xox.*** მეთერთმეტე საუკუნის ქრონიკებში იხსენიება ოსი გოლიათი, რომელსაც სახელად ხიანხოხი ჰქვია (მ. ანდრონიკაშვილი აბაევი, 1989:223). ანალოგიურად არის განმარტებული სხვა ლექსიკონებშიც:

xox – მთა **(**მრ**. *xæxtæ*** –მთები); хохы айнаг фрыалоу (*კლდისა*);

хохы бын მთის ძირი;

хохы дагъ მთის ქანი;

хохы дзæнхъатæ მთის ბროლი;

хохы къабæзтæ მთის განტოტება, შტო, ქედის ტოტი, განშტოება;

хохы скъуыд მთის ნაპრალი;

хохы суанг მთაგრეხილი (*ჯაჭვი*);

хохы рагъ ქედი, ხერხემალი;

хохы хизæн მთის გადასასვლელი;

хохы фахс მთის ფერდობი, კალთა;

хохы цъупп მთის მწვერვალი.

хохаг (*მრ.* хохæгтæ) 1. მთისა; თგ ყუთლრნ
მთის წყარო; 2. მთიელი.

хохбæстаг მთიელი.

хохбын || хохрæбын მთის ძირი.

хохдур: хохдуры мыггаг მთის ჯიშისა.

хохджын მთიანი, მთაგორიანი;

хохджын ран მთიანი, მთაგორიანი ადგილი.

хохкусæг (*მრ.* **хохкусджытæ)**
(ქართულ-ოსური და ოსურ-ქართული ლექსიკონი, 2015:762).

ჩვენმ ზემოთ ვისაუბრეთ საკუთარი სახელის ხვარამზეს ფუძეთა რედუპლიცირებაზე. აღვნიშნეთ, რომ კომპოზიტის პირველი ნაწილი ოსურია, მეორე მისივე შესატყვისი – ქართული. ასევეა ნაწარმოები ***ხოხისმთა,*** რომელშიც ანალოგიურადაა პირველი ფუძე **xox** ოსური, ხოლო მეორე ფუძე **მთ**ა ქართული

ორივე შემთხვევაში (**ხვარამზე და ხოხისმთა**) რედუპლიცირებულია ძირი, მხოლოდ სხვადასხვა ენაზე, სახელდობრ, ოსურ-ქართულ ენებზე.

საინტერესოა, რომ ქართულიდან ოსურში შესული ლექსემა ჯვა-

რი (ოსურში **дзуар** – სალოცავი, ტაძარი, ეკლესია**)** მთასთან (**хох**) წყვილშიც იხმარება: **хохы дзуар -** მთის სალოცავი, ვასთირჯის სალოცავი.

ეს და მსგავსი შემთხვევები მიგვანიშნებს იმ მჭიდრო კულტუროლოგიურ ურთიერთობებზე, რაც ქართველ და ოს ხალხს შორის არსებობდა საუკუნეების განმავლობაში.

[1]ნართების ერთ-ერთი თქმულების მიხედვით, ურუზმაგს ერთხელ პატარა ვაჟი შემოაკვდა. მან არ იცოდა, რომ ეს მისი შვილი იყო. სააქაოში მის სულს არავინ იხსენიებდა და იქ მას საჭმელ-სასმელი აკლდა. ერთხელაც მან სთხოვა ბარასთირს, გაეშვა დედამიწაზე. საიქიოს გამგებელმა ჯერ უარი უთხრა, შემდეგ დათანხმადა იმ პირობით, რომ მზის ჩასვლამდე დაბრუნებულიყო. ვაჟმა მამასთან ერთად საალაფოდ გასწია, ბლომა საქონელი გამოირეკა და ყველა მამას დაუტოვა. ერთ თეთრ ხარზე კი უთხრა: მე შენი უსახელო შვილი ვარ, ეგ დაკალი, ჩემი სახელი მოიხსენიეო. სათანამ როგორც კი გაიგო ეს ამბავი, დაედევნა შვილს, ემუდარებოდა, ერთხელ მაინც შემომხედეო. ვაჟმა უთხრა, დაყოვნების უფლება არა მაქვს, მზე უკვე ჩადისო. მაშინ სათანა ღვთაებათა ღვთაებას შესთხოვს, ერთხელ კიდევ გამოახედე მზეო. მართლაც მზის ჩამავალი სხივები კვლავ დედამიწას მოევლო და ვაჟმაც დედას მოხედა.

ამ თქმულების საფუძველზე ო. თედეევა ვარაუდობს, შესაძლებელია ამიტომაც ჰქვია ჩამავალი მზის სხივებს „მკვდრის მზე" (თედეევა, 1988:17).

ლიტერატურა:

მიხეილ საბინინი, საქართველოს სამოთხე თბ., 1882.

საქართველოს გეოგრაფია, თბ., 1941.

ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, 8, თბ., 1964.

სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, I, თბ., 1966.

ილია აბულაძის ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.

ო. თედეევი, ნარკვევები ქართულ-ოსური ენობრივი ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1988.

В. И. Абаев, Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. IV, Ленинград, «наука», 1989.

ქართულ-ოსური და ოსურ-ქართული ლექსიკონი, მთავარი რედ. ნ. ბეპიევი, თბ., 2015.

Bepieva Naira

GEORGIAN-OSSETIAN LEXICAL BORROWINGS

Georgian-Ossetian and Georgian-Ossetian linguistic relations were researched by such outstanding scholars as V. Abaev, G. Akhvlediani, M. Andronikashvili and others. A Special study to this relationship was dedicated by O. Tedeeva. It should be noted that the centuries-old relationship between Georgians and Ossetians resulted in linguistic borrowings, which can be attested by the transited words from Georgian into Ossetian and vice versa.

The paper deals with a several of them, which until recently have not become an issue for thorough research:

There is a lexeme in Ossetian: **xælyn/ xælin** thin skin of goat or cow; ***xælyn kærc*** – thin leather corset used by old women. **xælyn**/xud thin leather hat. ***xælin=wæsɜ*****ar** skin of a cow without any fur.

In the Georgian Dictionary the word **ხალენი (Khalen)** is defined as follows: a rough material made of wool.

Ilia Abuladze states the same in the Ancient Georgian Dictionary.

In the "Martyrdom of Saint Shushanik" Iakob Tsurtaveli writes that while in prison the queen had to live in very poor conditions "სასთაული ერთი **ხალენისა** უცნ სასთუნლისა კერძო". (Instead of a pillow she had Khalen, or a rough material, or sheep skin).

Therefore in Georgian the word **xælyn/ xælin** borrowed from Ossetian had the identical meaning.

xur/xor 1. sun, sunny; 2. literally meaning happy; ***dyɜy xur*** last ray of the descending sun;; ***mærdty xur*** idiom Dead's Sun; Compare Georgian Dead's Sun;

xurmæ rakalyn put out on the sun; ***Xurzærin*** Golden Sun; m***æ xury xaj*** My sun; ***mæ xyr akænaj*** ;... ***xuryskæsæn*** east, ***xurnygvylan*** west; ***xussar*** south;

Coming from the ancient Persian root **hwar** in Ossetian we get **xwar.** In other indo-European languages we have other forms as well.

Interesting seems the definition provided by Sulkhan Saba: **mxurvale** – hot, **mxurvaleba –** hotness, **mxurvali –** of hot nature

xur/xor – from this root presumable the composite ***xvaramze***: ***xur/*** **xwar** ***xur/xvar*** Ossetian. + ***mze*** Georgian was created. Phonetically different these two stems semantically are identical. the name is simply dubled and we get sun of the sun.

Same is in case of **Khokhismta**: the term used by the Georgian Geographer Vakhtang and is used to describe the Caucasian.

xox / xonx – mountain. ***xæxtæ*** –mountains; **xoxag** – highlander; ***xëxxon*** **–** belonging to the mountains; *xoxbëstë /**xæxbæstæ*** **–** mountainous region; ***sav xox*** **–** black mountain; ***urs xox*** **–** white mountain;

Khokhismta is also a word having Georgian-Ossetian stems.

In both cases the stem of the word are doubled on two different languages, namely Georgian and Ossetian, outlining the important and close cultural relations that had been existing for centuries between these two nations.

ЕЛЕНА БЕСОЛОВА
доктор филологических наук, профессор
Северо-Осетинского института гуманитарных и
социальных исследований им. В. И. Абаева
Владикавказ, Россия
ЗАЛИНА КАНУКОВА
Директор СОИГСИ им. В. И Абаева
доктор филологических наук, профессор
Владикавказ, Россия

О РИТУАЛЕ «УМЕРЩВЛЕНИЯ СТАРИКОВ» В НАРТИАДЕ

Для установления функционального места предмета в обряде, на взгляд авторов, необходимо оперировать некоторой обобщённой функциональной схемой погребального обряда с учётом принципов сопоставления фактов разных культурных традиций. К примеру, Ж. Дюмезиль в книге «Скифы и нарты» приводит записи Плиния, Помпония Мелы, свидетельствующие о том, что скифы, не желая стареть, бросались в море с высоты скалы, а у Валерия Флакка зафиксировано, что у сарматов старики заставляли убивать себя мечами своих сыновей [1990:199]. В оценке данного явления, «воспринимаемого большинством исследователей отнюдь не как фольклорно-мифологический мотив, лежит, по мнению Ю.Ю. Карпова, не только увязка с суровыми условиями жизни архаических и примитивных обществ, но преимущественно с особенностями хозяйственного и общественного укладов жизни, а также сопутствовавшими им культами и ритуальной практикой» [1996:138–139]. Не лишено аргументации и народное объяснение обычая убиения стариков, согласно которому, только души тех, *кто умирал достойной смертью, обретали своё повторное существование.* К примеру, сказания о нартах повествуют, что в эпоху

повышенной военной активности на закате первобытнообщинного строя, когда в мужчине ценилась в основном только военная доблесть, стариков за бесполезность убивали. В частности у алан «считается счастливым тот, кто испускает дух в сражении, а стариков или умерших от случайных болезней они преследуют жестокими насмешками, как выродков и трусов» [Абаев 1990:224].

Анализ мифов, как известно, есть средство выявления первичных структур сознания.

В Нартовском эпосе осетин инициатива *добровольной смерти* исходит от самого нарта – стареющего Урызмага:

«Одряхлел нарт Урызмаг, надломились его силы, не ходил он больше в походы. Перестала нартская молодёжь спрашивать у него совета, а нашлись и такие юноши, что смеялись над Урызмагом. С утра уходил нарт Урызмаг на нихас и проводил там целые дни, слушая новости, которые рассказывали люди. Глядел, как состязается в стрельбе из луков нартская молодёжь, вспоминал свои молодые годы и грустил о том, что никогда они не вернутся.

– Эх, если бы ещё раз сходить мне в поход!– воскликнул раз Урызмаг и пошёл на большой нартский нихас. Тут сидела нартская молодёжь. И сказал ей Урызмаг:

– С детства я до самой старости все силы разума своего щедро отдавал я вам, а теперь старая голова моя стала для вас обузой, и нет от меня больше проку. Потому прошу я вас: сколотите большой и крепкий сундук, положите меня в него и бросьте в море. Нельзя меня хоронить на кладбище нартов.

Тут некоторые юноши сказали:

– Как станем мы жить, если не будет с нами мудрого Урызмага, который наставлял нас на разум?

Но слышны были и другие голоса:

– Совсем уже состарился он и ни за что теперь не годен.

Никто не решился исполнить волю Урызмага. И на следующий день, придя на нихас, Урызмаг опять стал просить, чтобы сделали сундук, положили его туда и бросили в море.

Видят молодые нарты, не уговоришь старика.

На третий день сколотили они сундук, положили туда Урызмага, дали ему на неделю еды, плотно закрыли крышку и бросили сундук в море» (Сказ. о нартах, 1973:108–109).

Наше внимание в данном отрывке привлёк концепт *сундук «чырын»*, который в осетинском языке встречается также в значении *«гроб» в*

сказании *Уырызмæджы фæстаг балц.* – «Последний поход Урызмага»*: «Нарты ныхасмæ рацыдис Уырызмæг дыууæ лæдзæджы ‘нцой æмæ загъта Æртæ Нартæн:*

– Мæ чысылæй мæ зæронды бонмæ уын мæ зонд никуы бахæлæг кодтон. Гъе ныр уын мæнæй пайда нал ис, æмæ мын саразут æнгом цæнгæтæй чырын æмæ мæ уым нывæрут æмæ мæ денджызы баппарут: мæнæн нарты уæлмæрдты нæй ныгæнæн.

Кæстæртæ загътой:

– Нæ зондамонæг Уырызмæг нæ уæлийæ куы нæ уа, уæд цæрынæн ницы бакæндзыстæм.

Æмæ нæ бакастысты йæ коммæ. Уæд та сæм рацыдис дыккаг хатт Уырызмæг æмæ та сын загъта:

– Цæмæн мæ фыдæбонæй марут? Саразут мын чырын æмæ мæ баппарут денджызы.

Гæнæн куы нæуал уыд, уæд ын Æртæ Нарты саразынц цæнгæтæй чырын, сифтындзынц ын хæдзарæн цæд, аласынц æй æмæ йæ дынджыр денджызы баппарынц Уырызмæджы» (Нарты, 1989:139). – «Вышел Урызмаг на нартовский ныхас, опираясь на две палки, и сказал Трём [фамилиям] Нартов:

– С юности до старости никогда не жалел я для вас своего ума, теперь же нет вам от меня больше пользы, и сделайте мне из плотного чугуна гроб, положите туда и в море киньте: нельзя меня хоронить на нартовском кладбище.

Младшие сказали:

– Не будет во главе нас мудрого [наставника] Урызмага, так и жизни для нас не будет. – И не послушались его.

Во второй раз к ним вышел Урызмаг и снова сказал:

– Зачем вы меня мучаете? Сделайте мне гроб и в море бросьте!

Делать нечего, делают нарты [из Трёх фамилий] ему чугунный гроб, с каждого дома по паре быков запрягают, отвозят Урызмага и в большое море бросают» (Нарты, 1989:80).

Но в роли *вместилища* в разных вариантах и версиях сказаний о нартах выступают, помимо *сундука, гроба,* ***бурдюк из кожи коня*** Урызмага: *«Когда снежнобородый Урызмаг пришёл в глубокую дряхлость и перестал участвовать в наездах нартовских, то он только тем развлекал себя, что выходил на нартовский ныхас и целый день слушал рассказы и смотрел, [как] стреляет нартовская молодёжь. Урызмаг под старость стал посмешищем нартов, молодёжь стала плевать на него и обтирать [об него] грязь своих стрел. Наскучили*

Урызмагу насмешки нартов. С досадой приходит он к своей жене Сатане и говорит ей:

– Я был главой нартов, водил их во все наезды, а теперь я состарился и одряхлел. В наездах с нартами я не участвую, сижу по целым дням в ныхасе, и нарты надо мной смеются. Желал бы я видеть свою смерть, но бог мне её не даёт.

– Да что ты так сильно горюешь и досадуешь, – сказала Сатана,– ведь есть же поговорка: и камень стареет, и дерево стареет. Ты в своё время жил между нартами мужем, а теперь дошёл до старости. Что тебе горевать и тужить, что ты живёшь так много, наш старый муж, – сказала Сатана.

Тогда Урызмаг отвечал:

– Такая жизнь среди нартов для меня будет невыносимой, а если смерть моя ещё будет далека, то, чтобы не подвергаться ежедневно насмешкам нартов, я готов, прежде чем настанет час смерти, утопить себя в море и там закончить свои последние старые дни!

И вот, таким образом, Урызмаг приказал зарезать своего коня, сделать из кожи бурдюк, зашить его [в бурдюк] и забросить в море. Засадили Урызмага в бурдюк, зашили бурдюк и забросили в море» (Нарты, 1989: 83);

Или из ***шкуры***самого большого***буйвола (быка)*:** «*…Мæнæн мæ цардæй мæ мард хуыздæр у. Нæ къамбецтæй стырдæр чи у, уый мын аргæвдут. Йæ цармы ын къуристыгъд бакæнут, боныцъæхмæ мын дымстæй куыд лæууа, афтæ. Райсомы бонæрбацъæх, афтæ мæ къуприйы æд хæринæгтæ цæвæрут. Ахæссут мæ æмæ мæ дæлæ фурды баппарут: æз сæфинаг дæн, æмæ куыд фесæфон, афтæ»* (Нарты кад, 2003:398). – «Мне лучше умереть, чем так жить. Зарежьте самого большого из наших буйволов. *Шкуру его счистите какдля бурдюка* так, чтобы до рассвета она стояла надутой. На рассвете положите меня с едой в бурдюк. Отнесите меня и закиньте в море: я достоин гибели, и я должен исчезнуть»;

Или *из* ***молодого бычка****, пригодного к упряжи:«(Сатана) аргæвста ифтындзинаг уæныг æмæ йæ лалымыстыгъд бакодта. Лæппуйы хуызæн æй (Уырызмæджы – Авт.) уым цæвæрдта æмæ йæ доны баппæрста. Дон æй аласта лалымы…»* (Нарты кад., 2003:417). – «(Сатана) зарезала молодого бычка, пригодного к упряжи, и очистила *шкуру для бурдюка.* Словно юношу подготовила Урызмага и, положив его туда, бросила в воду. Вода унесла бурдюк».

Заметим, что в мифопоэтическом мышлении и сундук, и гроб, и

бурдюк представляют собой ***вместилище***, *которое можно закрыть,* а «все живущие в море боги являются солнечными символами. Чтобы совершить переход, они *пользуются сундуком, корзиной с крышкой, стволом дерева или лодкой,* то есть предметами, которые символизируют *материнскую утробу,* и готовятся перенести соответствующие лишения. Направление путешествия всегда противоположно видимому дневному движению солнца.

Во всех вариантах сказания о «Последнем походе (балце) Урызмага» рядом с *вместилищем* (сундуком, гробом, бурдюком) фигурирует *вода* (*фурд* «море», «большая река», *дон* «река» и «вода»). Выходит, что жизнь человека, его желания и чувства олицетворяются образом воды-реки, текущей по земле и впадающей в море, воплощающее таинственную бесконечность, к которой устремлена жизнь, и из которой она проистекает. Культ воды, как известно, имеет место во всех мифологиях: она источник и символ жизни; основа творения и одно из самых важных средств физического и духовного очищения и возрождения. Таким образом, *фурд* «большая река, море» в сказании о последнем походе Урызмага воспринимается нами как *символ возрождения.*

Предполагаем, что и конь, и буйвол (бык), и молодой бычок приносились Урызмагом в жертву богам как искупительная жертва: «Искупительными ритуальными убийствами, сопровождаемыми различного рода унижениями жертвы: бранью, плевками, ударами хлыста и т.д., обеспечивали себе спасение, одновременно очищаясь от позора» [Надя Жюльен, 1999:184]. Путь от рождения к смерти, как известно, пролегает в видимом человеком земном мире. Конечно же, труднее всего постичь обратный путь, *тот путь от смерти к рождению,* который, с позиций гарантий бессмертия, намного значимее. И тогда возникает *образ матери,* лишь в *чреве* которой человек защищён от всех невзгод земли с её жестоким фрондерством: «Только в лоне матери эти оппозиции слиты и способы даровать состояние абсолютного комфорта и покоя» [Манзура, 1997:42]. Но чрево матери не только укрывает человека, но и вновь рождает, выпуская его из невидимого рая в этот земной мир с его вечными противопоставлениями [Бесолова, 2008:82]. «***Конец путешествия выражает возрождение и преодоление смерти»***[Кирло*,* 2010:324] – выделено нами. – Авт.

Миф о рождении через смерть ясно просматривается во всех вариантах сказания о последнем походе за добычей Урызмага.

Как известно, образ коня в индоиранской традиции имеет солнечную природу или тождественен солнцу. Заметим, что, по В. В. Иванову и В. Н.

Топорову, «символическое значение коня значительно шире с точки зрения его ассоциации с огнём (Агни) в его всевозможных проявлениях, в том числе с жертвенным огнём в обрядовой церемонии» [Иванов, Топоров, 1974:48]. Бык же в мифопоэтическом сознании представляет собой зооморфный символ луны, темноты и жидкой субстанции – божественного напитка сомы /хаомы. В разных вариантах сказания «Последний поход за добычей (балц) Урызмага» мы столкнулись с символическим соединением образа коня и образа быка, что в космогоническом отношении прочитывается как единство двух изначальных природных стихий: света и мрака, огня и воды, а в ритуальном плане выражает взаимосвязь жертвенного огня и жертвенных возлияний. Но конь и бык соотносятся также и с двумя противоположными социальными группами: конь – с воинами, а бык – с фигурой жреца. Данное обстоятельство даёт право предположить, что в образе Урызмага слиты три функции: *родоначальника нартов, воинская и жреческая.*

Ещё М. Элиаде считал, любой ритуал воспроизводит мифологический архетип. «В Калевале изобретение пива отнесено к временам родоначальника финских героев, Калевалы, а в Авесте первым, изготовившим священный напиток хому (сому), оказывается родоначальник людей Йима» [Абаев, 1990:164], то в Нартиаде, добавим, родоначальник нартов и людей – Урызмаг, первым изобретший «напиток бессмертия» – *æлутон.*

Упоминающийся в вариантах сказания о последнем балце Урызмага *бурдюк* есть к тому жеещё и мешок из шкуры животного для хранения и перевозки жидкости, поэтому ассоциируется с жертвоприношениями в виде ритуального напитка (*сомы/хаомы, æлутона*) и восходит к жреческой функции. Данный факт даёт основание для заключения, что именно Урызмаг является олицетворением трёхчленной мифологической и социальной структуры нартовского общества, соединяя в себе функции родоначальника нартов, воинское и сакральное начала. Вот ещё почему естественно допустить, что и в сказаниях о нартах изобретение целительного напитка живой воды, «напитка бессмертия» – *æлутон* – связано с сакральной фигурой воина и жреца, Урызмага, родоначальника нартов.

Думаем, прав И. В. Манзура, заявляющий, что «человеческий фактор действительно должен занимать значительное место в мифологическом сюжете, потому что создание универсального мирового порядка подразумевает установление не только космических законов, но и соответствующих социальных, моральных и ритуальных норм, которые регулировали бы жизнь общества» [Манзура, 1997:42].

Литература:

1. *Абаев В. И.* Нартовский эпос осетин. //Избранные труды: Религия, фольклор, литература. – Владикавказ: Ир,1990.
2. *Бесолова Е. Б.* Язык и обряд: Похоронно-поминальная обрядность осетин в аспекте её текстуально-вербального выражения.
– Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2008.
3. *Дюмезиль Ж.* Скифы и нарты. – М.: Наука, 1990.
4. *Жюльен Надя.* Словарь символов.– Челябинск: Изд-во «Урал Л.Т.Д.», 1999.
5. *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. – М.: Наука, 1974.
6. *Карпов Ю. Ю.* Джигит и волк: Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. – СПб., 1996.
7. *Кирло Х.* Словарь символов. 1000 статей о важнейших понятиях религии, литературы, архитектуры, истории. – М.: ЗАО Центр-полиграф, 2010.
8. *Манзура* Археология основного мифа // Стратум: структуры и катастрофы: сборник символической индоевропейской истории. СПб: «Нестор», 1997.
9. *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999.

Источники

1. Сказания о нартах: осетинский эпос / Пер. с осетинского Ю. Либединского М.: Изд-во «Советская Россия», 1973.
2. Нарты. Осетинский героический эпос в трёх книгах. Кн. 2. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989.
3. Нарты кадджытœ. Ирон адœмы эпос. I. Дзœуджыхъœу: Ирыстон, 2003.

Bessolova Elena, Kanukova Zalina

ABOUT RITUALS "KILLING OLD MEN" IN NARTIADE

The report focuses on the archaic ritual of "voluntary death" that existed in almost all the nations, including those of the Caucasus. In order to establish the functional place of an object in the ritual, it is necessary to operate with a generalized functional plan of the funeral ceremony, taking into account the principles of comparison of different cultural traditions.

For example, the Nart Saga tells us that in the age of the increased military activity at the end of the primitive society era, when only the valor was appreciated, the old men, being regardeduseless, weremurdered.

The Alans "considered to be happy those who pass away in a battle, while the old and those who died of a disease were being mocked at and treated as degenerates and cowards" [Abaev1990:224].

The appraisal of this phenomenon, "perceived by most of the researchers not as a folk or mythological motive, is, according to Y.Y. Karpov, not only a linkage with the harsh life conditions in the archaic and primitive societies, but mainly with the features of economic and social ways of life, as well as with cults and ritual practices" [1996: 138]. The scientist thinks that the demotic explanation of the ritual of killing old men according to which only the souls of those "who died a noble death would reincarnate" also has its own reasoning [1996: 139].

ვარდო გერიძე,
ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი ფილოსოფიის დოქტორი, პროფესორი, საქართველო, ბათუმი

კულტურისა და ბუნების ურთიერთობის საკითხი ო. ჯიოევთან [ჯიოითი]

კულტურა, როგორც ადამიანის სულიერი მისწრაფების რეალიზაცია, მრავალი ფილოსოფოსის კვლევის საგანია, მათ შორის ქართველი მკვლევრებისა (ზ. კაკაბაძე, ნ. ჭავჭავაძე, ო. ჯიოევი), რომლებიც ყურადღებას ამახვილებენ გარესინამდვილეში ადამიანის სულიერების განივთებაზე, ბუნებაში ადამიანურის შეტანაზე და სხვ.კულტურის საკითხებზე კვლევას ჯიოევმა არაერთი ნაშრომი მიუძღვნა. მათ შორის: "კულტურის პრობლემა მარქსისტულ ფილოსოფიაში". „კულტურა, როგორც შემოქმედება". „კულტურის სტრუქტურა". „ტრადიციის როლი კულტურაში". „სულიერი კულტურის სტრუქტურა". „კულტურა ადამიანის ცხოვრებაში და ბრძოლა უარყოფით მოვლენებთან" და სხვ.

ჯიოევი კულტურისა და ბუნების ურთიერთობის პრობლემის სიმწვავეს, ერთის მხვრივ ხედავს იმაში, რომ ადამიანი თვითონ არის ბუნებრივი არსება და ბუნებრივი, ბიოლოგიური მასში ზოგჯერ წინააღმდეგობაში მოდის საზოგადოებასთან, კულტურასთან, კულტურის ინსტიტუტების მოთხოვნებთან. მეორე მხვრივ, წინააღმდეგობა

ბუნებასა და კულტურას შორის ემყარება ადამიანის ბუნების წინააღმდეგობას გაუცხოებულ სამყაროში.

როგორც ო. ჯიოევი წერს, ადამიანი ბუნების ნაწილია, მაგრამ ისეთი, რომელსაც ბუნებრივ კაუზალურ სამყაროში შეაქვს დეტერმინაციის ახალი ფორმა, განპირობებული იმ მიზნებით, რომლებსაც ადამიანი თვითონვე ირჩევს და ადგენს [1.გვ.22]. მისი აზრით, კულტურის ფილოსოფოსები სრულიად სამართლიანად მიუთითებენ თითქოსდა გარდაუვალ დაპირისპირებაზე - კულტურისა და ბუნების დაპირისპირებაზე. „ცნობიერებისა და თვითცნობიერების წყალობით, არსებობს გარკვეული დისტანცია ადამიანსა და ბუნებას შორის“[3.გვ.603]. იქვე: “თავისუფლების, ცნობიერების ფლობა, ბუნებასთან ადამიანის ცნობიერებით განპირობებული მიმართების შესაძლებლობა ნიშნავს იმას, რომ ადამიანი არის არა მხოლოდ ობიექტი, არამედ სუბიექტიც, ადამიანი არის სამყაროს შემქმნელი და გარდამქმნელი“.

ო. ჯიოევის ეს მიდგომები, ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში სათანადოდ გამოკვლეული არაა. აქვე აღვნიშნავთ, რომ ჯიოევის შემოქმედებაში კულტურის ფილოსოფიური პრობლემების განხილვის მიზანია არა უშუალოდ ამ მიმართებით პრობლემის გადაწყვეტა, არამედ იმ სიძნელეების ჩვენება, რომელთა დაძლევაც სამომავლოდ საგანგებო კვლევას საჭიროებს[იქვე: გვ., 24].

უპირველესად უნდა აღინიშნოს, რომ ო. ჯიოევისთვის კულტურა არარის უბრალოდ ზედნაშენი, როგორც ეს მარქსისტულ ფილოსოფიაშია გაგებული. “საქმე მხოლოდ იმაში კი არ არის, რომ არსებობს მატერიალური კულტურა, რომელიც ზედნაშენს არ მიეკუთვნება, არამედ უმთავრესად იმაში, რომ კულტურა საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვა ასპექტებს შეადგენს. თუ ზედნაშენი დამოკიდებულია ბაზისზე, ეკონომიური ურთიერთობების ერთობლიობაზე, კულტურა უფრო ფართო დიაპაზონის მოვლენაა და უფრო ფართო საფუძველიც აქვს. კულტურა ყოველი ადამიანური მოღვაწეობის გარკვეული სფეროა“. მსოფლმხედველობის კუთხით კი, „კულტურას აქვს ისეთი ნიშნებიც, რომლებიც წინ უსწრებენ მსოფლმხედველობრივ განსხვავებებს“. იქვე: ჯიოევის აზრით, კულტურა თანაფარდობაშია საზოგადოებრივ ყოფიერებასთან. ეს უკანასკნელი კი, მოიცავს არა მარტო საზოგადოების სოციალურ სტრუქტურას, არამედ საზოგადოებრივი ცხოვრების ისეთ საერთო ნიშნებსაც, როგორიცაა მისი მობილურობა თუ სტაბილურობა, ადამიანთა ცხოვრების მკაცრი თუ შედარებით რბილი გეოგრაფიული პირობები, ეთნიკური შემადგენლობა, გარკვეული ისტორიული გარემო. მართალია ჯიოევის მსოფლგაგებით „კულტურა და საზოგადოება“, „კულტურა და პიროვნე-

ბა“, აუცილებლობა და შემოქმედება კულტურაში არ არიან ანტაგონისტური საწყისები და ისინი თავიანთი ბუნებით არ უპირისპირდებიან ერთმანეთს, თუმცა არ გამორიცხავს მათ შორის კონფლიქტს და როგორც კულტურის ფილოსოფოსი საუბრობს კულტურისა და ბუნების დაპირისპირებაზე. მისი აზრით, კულტურა წარმოიშობა როგორც სრულიად განსხვავებული ბუნებისგან, სრულიად ახლის შემომტანი სამყაროში. კულტურის მიზანი თითქოს მდგომარეობს ბუნების მოთოკვაში, მისი სტიქიების დამორჩილებაში. მაგრამ კულტურა არ შეიძლება ბოლოს და ბოლოს ბუნებას არ ემყარებოდეს და ბუნება კი ადამიანზე შურისძიებას იწყებს მისადმი ბარბაროსული დამოკიდებულებისათვის. იქვე: ბუნებისა და კულტურის ურთიერთობის სიმწვავე იმაშია, რომ ადამიანი თვითონ არის ბუნებრივი არსება და ბუნებრივი, ბიოლოგიური მასში ზოგჯერ წინააღმდეგობაში მოდის საზოგადოებასთან, კულტურასთან, კულტურის ინსტიტუტების მოთხოვნასთან. ამას ემყარება უწინარეს ყოვლისა კულტურის კრიტიკა, ამას გულისხმობენ, როდესაც ამტკიცებენ, რომ კულტურა მტრულ დამოკიდებულებაშია სიცოცხლესთან, ცხოვრებასთან [1. გვ 22].

ო. ჯიოევი კულტურას განიხილავს როგორც ადამიანის მოღვაწეობის იმგვარ სპეციფიკურ ფორმასა და შედეგს, რომელიც გამოხატავს ადამიანის ქმნადობას, მის ჰუმანიზაციას [2. გვ. 34]. კულტურას შეუძლია წინააღმდეგობაში მოვიდეს ადამიანთან მაშინ, როდესაც ის წინააღმდეგობაში მოდის საკუთარ თავთან, როდესაც ის არაა ნამდვილი, არამედ არის მოჩვენებითი. თუ კულტურაში გავიგებთ იმას, რასაც ადამიანი ამატებს ბუნებას, მიუხედავად იმისა, თუ რა ურთიერთობაშია ის ამ ბუნებასთან, მაშინ ადამიანი მართლაც შეიძლება აღმოჩნდეს გასრესილი თავისვე კულტურით. ამგვარადვე, კულტურაში თუ ვიგულისხმებთ განათლებულობას, ნაკითხობას ან კარგი ტონის ათვისების უნარს, მაშინ დებულება კულტურაზე, როგორც ადამიანის ჰუმანიზაციის საზომზე **ჟღერს** (გამოითქმება, будет звучать) სნობისტურად. სინამდვილეში, იმისათვის რომ არ ვიყოთ სნობი, კულტურა კი არ უნდა გავაუფასუროთ, არამედ გავიაზროთ ის, და მაშინ აღმოჩნდება, რომ უფრო განათლებული ადამიანი ყოველთვის არაა უფრო კულტურული, - წერს ჯიოევი [5. გვ.10-11].

ჯიოევი ხაზს უსვამს კულტურისა და ბუნების დაპირისპირების საკითხს და აღნიშნავს, რომ მომავლისთვის უიმედო პერსპექტივას სახავს და შელამაზებულად წარმოგვიდგენს ველურ ადამიანსა და მის ცხოვრებას ისეთი შეხედულება, რომლის მიხედვითაც, „ვიდრე ადამიანი ბუნების წიაღში ცხოვრობდა და მისი უცოდველი შვილი იყო, კეთილი და ბედნიერიც იყო, ცოდნამ და კულტურამ კი ბოროტება ასწავლა და უბედურება მოუტანა“. ჯიოევი პირიქით, ასაბუთებს,

რომ კულტურის უარყოფით, კულტურაზე უარის თქმით ადამიანი ბუნებას კი არ დაუბრუნდება, არამედ ბარბაროსობას. ბუნებასთან ჰარმონია მან შეიძლება დაამყაროს მხოლოდ კულტურის გარდაქმნის, მასში იმ ტენდენციათა დაძლევის გზით, რომლებიც ამგვარ ჰარმონიას ეწინააღმდეგება [2. გვ., 6].

ჯიოევი კულტურად მიიჩნევს არა ყოველივეს, რაც ადამიანს სამყაროში შეაქვს, არა იმას, რასაც ადამიანის კვალი ატყვია, არამედ იმას, რაც ადამიანს ადამიანური შეაქვს სამყაროში, ის, რასაც ადამიანური კვალი ატყვია. მისივე განსაზღვრებით, „ადამიანის კულტურას ის კი არ განსაზღვრავს, თუ რა იცის და რა შეუძლია მას, არამედ უმთავრესად ის, რას აფასებს ის, რას სცემს პატივს და როგორ გამოიხატება ეს მის მოქმედებაში. ამრიგად, ჯიოევს კულტურა ესმის, როგორც ადამიანის მიერ სინამდილის სულიერი ათვისება.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ჯიოევი ო. კულტურის პრობლემა მარქსისტულ ფილოსოფიაში //კულტურა და სოციალიზმი. თბილისი, 1975.
2. ჯიოევი ო. კულტურა და ფილოსოფია. // კულტურა, ფილოსოფია, ღირებულებები. ბათუმი, 2009.
3. მთიბელაშვილი თ. კულტურის ფილოსოფია : ზურაბ კაკაბაძე, ნიკო ჭავჭავაძე, ოთარ ჯიოევი // ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია : ტ. 4 / საქ. მეცნ. აკად.; ფილოსოფიი სინ-ტი. - თბ., 2003.
4. Джиоев О. И. Материалистическое понимание истории и буржуазная философия. Тбилиси, 1974
5. Джиоев О. И. Культура и человеческое бытие//Философские проблемы культуры. Тбилиси, 1980.

Beridze Vardo

ISSUES OF CULTURE AND NATURE IN O. JOEV PHILOSOPHY

Culture as a realization of human spiritual aspiration is a subject of many philosophers' study, including Georgian researchers which pay attention to development of human spirituality in outer reality, bringing humanity into the nature etc.

Georgian philosophers (N. Chavchanidze, Z. Kakabadze, V. Erkomaishvili, T. Buachidze, O. Joevetc) accepted the challenge of scientific technical epoch and tried to include opportunity field of development modern

human within limitations of soviet protectorate. They decided not respond to the condition of east and west with fruitless syncretism but used this mid position as a reason to think behind of the world war of those dominant social religions. This is how OtarJioev managed to break the one-sided logic of historical process, as it was dominating in historical materialism and had founded dialogical vision about the history of civilizations.

According to O. Joev human is a part of nature but such part which brings the new form of determination in natural causal world, these are conditioned by goals which a human chooses and sets. Culture and society, culture and persona, necessity and creativity are not antagonistic origins in culture, they are not contradicting each other with their nature, however conflict is not either excluded. According to his point philosophers of culture are absolutely fare about seemingly inevitable confrontation – of culture and nature.

These attitudes of O. Joevare not studied well enough in the history of Georgian philosophical thinking. The goal of discussing Joev'sworks on philosophic problems of culture in out study is not solution of the problem in this respect, but showing those difficulties overcoming of which needs special studied in the future.

მანანა ბუკია
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,
არნოლდ ჩიქობავას სახელობის
ენათმეცნიერების ინსტიტუტი, პროფესორი
საქართველო, თბილისი

ქართულ-ჩერქეზულ-ოსური ლექსიკური შეხვედრები

ქართველ, ჩერქეზ და ოს ხალხთა მრავალსაუკუნოვანმა თანაცხოვრებამ კავკასიის რეგიონში ბუნებრივად წარმოშვა ენობრივი კონტაქტები, რამაც თავი იჩინა ლექსიკური ნასესხობების სახით.

სტატიაში განხილულია ლექსიკის ნაწილი, რომელიც პოვნიერია სამსავე ენობრივ სისტემაში, დადგენილია სესხების მიმართულება და შუალედური ენობრივი რგოლი, განხილულია სესხებისაც მიმდინარე ფონეტიკური ადაპტაციის წესები.

ქართულიდან ჩერქეზულსა და ოსურში ნასესხებია:

პარასკევი (ქართ.) „შვიდდღიანი კვირის მეხუთე დღის სახელწოდება“ (ქეგლ VI: 126) – **ბჯრჯსკჯზჷ** (ადიღ.)„ოთხშაბათი“; **ბჯრჯსკჯშხ°** „პარასკევი“, **ბარგზჷ** / **ბარაზჷ** (ყაბარდ.) „id.“ (შაგირო-

ვი 1977: 75-76), **ბრასქ̇ა** / **ბრასკ̇ჳ** (უბიხ.) „ოთხშაბათი“ (ჯანაშია 2015: 93), **ბჳრჳსკ̇ჳზგ** და **ბჳრჳსკ̇ჳშხ˚**ფორმებში პირველი ნაწილი **ბჳრჳსკ̇ჳ** ქართული „პარასკევია“, მეორე ნაწილი **ზგჲ** „მცირეს, პატარას“ ნიშნავს, **შხ˚(ჳ)** კი – „დიდს“. ჩანს, სახელდებისთვის ამოსავალია ოთხშაბათისა და პარასკევის რიტუალური მნიშვნელობა, სახარებისეული სწავლება. **ბჳშხ** „პარასკევი“ ეტიმ. „დიდი პარასკევი“ ჯვარცმის მისტერიასთან ასოცირდება, **ბჳრჳსკ̇ჳზგჲ** „ოთხშაბათი“, ეტიმოლოგიურად „პატარა პარასკევი“ – საიდუმლო სერობასთან. სიტყვები ჯერ კიდევ მაშინაა შესული ჩერქეზულში, როცა ჩერქეზები ქრისტიანულ რელიგიას აღიარებდნენ. ქართულიდან ნასესხები სიტყვა იძებნება სხვა კავკასიურ ენებშიც: **პარასკა** (ინგ.), **პერასკა** (ჩეჩნ.) „პარასკევი“, **ბარგსჩი** / **ბარჳსკ̇ჳ** (ოს.) „ტრაური, მარხვა“ (შაგიროვი, იქვე).

ქატო (ქართ.) „დაფქული მარცვლის გარსის ნარჩენი, გაცრისას საცერში რომ რჩება, – ანაცერი“ (ქეგლ VII: 271), **გ̇ჳტ** / **გატ** (სვან.) „ქატო“ (თოფურია, ქალდანი 2000: 169) – **ჩჲგთჳ** / **ჩჲგთ** (ადიღ.) „ალაო“ (შაგიროვი 1977-ა: 135); ქართული **ქატო**-ს შესატყვისია მეგრული **ქუტია** „მცენარის სახეობა“ (ჩუხუა 2000-2003: 79). ბ. ბალყაროვს მოჰყავს ადიღ. **კგთ**, ყაბარდ. **კგთჳ**, ლაკ. **კუთ**, არჩ. **ტჳ**, ხუნძ. **ტეგ̇** „ალაო“, მათ უკავშირებს ქართულ **ქატო**-ს და მიიჩნევს, რომ ოსური **წათა** ჩერქეზულიდან არის შეთვისებული (ბალყაროვი 1965: 51). ვ. აბაევი ოსურ **წათა** „ქატო“ ფორმის განხილვისას უთითებს, რომ ამოსავალი ქართული **ქატო**-ა (აბაევი 1958: 330). უნდა ვივარაუდოთ, რომ ადიღეური ფორმაც ქართულიდანაა შეთვისებული.

ბოლოკი (ქართ.) „ორწლოვანი ბოსტნეული მცენარე“ (ქეგლ I: 1094), **ბულეკი** (მეგრ.) „ბოლოკი“ (ყიფშიძე 1914: 208), **ბულეკი** / **ბულეჭი** (ლაზ.) „ბოლოკი“ (მარი 1910: 132), **ბოლოკ** (სვან.) „ბოლოკი“ (საღლიანი 2005: 15) – **ბარლგჯჳ** / **ბორლგჯჳ** / **ბჳრლგჯ** (ადიღ.) „ბოლოკი“ (შაგიროვი 1977: 68); ჩერქეზულში შეთვისებულია ქართულიდან. ვ. აბაევის გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ შესაძლოა, სესხების შუალედური რგოლად ოსური განვიხილოთ და მოჰყავს შესაბამისი ფორმები: ირონული **ბოლკ** და დიგორული **ბოლგჳ** (აბაევი 1958: 270).

გომი, **გომური**(ქართ.) „მსხვილფეხა რქოსანი საქონ-ლის საზამთრო სადგომი, – გომური“ (ქეგლ II: 1470), **გ̇ჳემ** (სვან.) „გომური, მაჩვიბის ქვედა ნაწილი;სარდაფი“ (თოფურია, ქალდანი 2000: 180) – **გ̇ჳნ** / **კ̇ჳნგ** (ყაბარდ.) „ბეღელი“ (შაგიროვი 1977: 112); სიტყვა გვხვდება

ოსურშიც **გონ** / **გომ** სახით (აბაევი 1958: 523-524). ა. შაგიროვი მიიჩნევს, რომ სიტყვის პირველწყარო ცნობილი არ არის (შაგიროვი 1977: 112). ბ. ბალყაროვი აანალიზებს სიტყვის სემანტიკის მონაცვლეობას **საქონლის სადგომი**>**ბეღელი**>**სახლი** (ქართული **გომური** მისთვის „ქოხია“) და მიიჩნევს, რომ ამ დინამიკას მივყავართ კავკასიელ მთიელთა ძველი საცხოვრებელი პირობების წარმოდგენამდე. ერთსა და იმავე შენობაში იყო საცხოვრებელიც, საქონლის სადგომიც და ბეღელიც (ბალყაროვი 1965: 41). ა. აბდოკოვი ჩერქეზულ ფორმებს უკავშირებს აფხაზურ ა-**კ̌ნა** „ფაცერი“ (აბდოკოვი 1973: 45), რომელიც აფხაზურში მეგრულიდანაა შეთვისებული. ვფიქრობთ, რომ სიტყვა ქართულიდანაა გავრცელებული ჩერქეზულ ენებში.

კანაფი (ქართ.) „1. ერთწლოვანი ბოჭკოვანი მცენარე, აქვს მაღალი ღერო; 2. ამ მცენარის ქერქი, სართავი ბოჭკო“ (ქეგლ IV: 1046), **კიფი/ კეფ**(მეგრ.) „კანაფი“ (ყიფშიძე 1914: 259), **კაჭრი** /**კერფი** / **კეფი** (ლაზ.) „კანაფი“ (მარი 1910: 154), **ქან** (სვ.) „კანაფი“ (თოფურია, ქალდანი 2000: 777) – **კ̌აფ** (ადიღ.) „კანაფი“ (კვახაძე 2014: 66). შესაძლოა, ადიღეურში მეგრულიდან იყოს შესული. სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია აზრი, რომ სვანურ **ქან** ფორმას შეიძლება უკავშირდებოდეს ადიღ. **ჯანჳ**/ **ჯან** „პერანგი“, აფხ. **ა-კ̌ნგ** „კანაფი“, ოსური **გ̈ან** / **გ̈ანჳ** „კანაფი“ (აბაევი 1958: 512).

მაყვალი (ქართ.) „მრავალწლოვანი ბალახოვანი მცენარე, აქვს დაბალი ტანი, სამყურა ფოთოლი, პწკალები, თეთრი ყვავილები და ტკბილი, წვნიანი ნაყოფი“ (ქეგლ V: 101) – **მ̈არაკ̌ჳ** (ადიღ.) „მარწყვი“, „მაყვალი“, „თუთა“ (აეგლ 2012: 211), **მ̈არაკ̌ჳპ̈წჳ** (ყაბარდ.) „მაყვალი“, **მ̈გკ̌აძ̈გ̌ა** (უბიხ.) „მარ-წყვი“ (ჯანაშია 2015: 102); ქ. ლომთათიძე მიიჩნევს, რომ ჩერქეზულ ენებში ქართველურიდანაა შეთვისებული (ლომთათიძე 1984: 49). ვ. აბაევი ოსურ **მ̈ან̈კუ** / **მ̈ან̈კუ** „წითელი მოცვი“ უდარებს კენკროვანთა კავკასიურ სახელებს ქართ. **მარწყვი**, სვან. **ბ̈ასყ** „მარწყვი“, უბიხ. **ბეშხუ** „ველური ვაზი“, **ბაშხ°გ** „მოცხარი“, ჩერქ. **მარკო** „მარწყვი“, ყაბარდ. **მერაკო** „მარწყვი“, ქართ. **მაყვალი**, ქართ. (იმერ.) **მოცვი**, ლაზ. **მურღი** „მარწყვი“ და მიიჩნევს, რომ ოსური ფორმა კავკასიურ კენკროვანთა ენდემურ სახელებს უკავშირდება (აბაევი 1973: 79-80).

ხალთა (ქართ.) „ტყავისტომარა, გუდა“ (ქეგლ VIII: 1322), **ხალთა** „გუდისვარშაკარანი“ (საბა 1993: 414), **ხართა** (მეგრ.) „გუდა“

(ყიფშიძე 1914: 398), **ხალთა** / **ხალთ** (სვან.) „ხალთა, გუდა“ (თოფურია, ქალდანი 2000: 867) – **ჴათჳ**(უბიხ.) „ხალთა, ტყავისტომარა“, **Რათგ**(აბაზ.) „id.“ (შაგიროვი 1989: 139),**ა-Რათრა** (აფხ.) „ხალთა, გუდა“ (ჯანაშია 1954: 441), **ა-ჰათა** (აფხ.) „ხალთა“ (ჭარაია 1912: 15); სიტყვა ქართველურიდანააშეთვისებულიაფხაზურ-ჩერქეზულში (ჭარაია 1912: 15; შაგიროვი 1989: 139); აფხაზურში მეგრულიდან სესხებისას ერთ შემთხვევაში მოხდა მეტათეზისი **ხართა**>**ა-Რათრა**, მეორე შემთხვევაში სონორი **რ** საერთოდ დაიკარგა, თანაც მოხდა **ხ**-სპალატალიზაცია. იმავე**ხართა**-სგანმომდინარეობსაფხაზური**ა-ჰათა**(ჯანაშია 1954: 451). ამშემთხვევაში**ხ**>**ჰ**, რაცასევებუნებრივიაქარ-თველურიდანაფხაზურშიშეთვისებულფორმებში: შდრ. **კალმახა**>**ა-კალმაჰა** “კალმახი”, **მუხამუზი**(მეგრ.) „დეზი“ >**ა-მაჰმგზ** “დეზი” (ბუკია 2002: 38). ვფიქრობთ, რომ ქართულ **ხალთა**-ს უკავშირდება ოსური **ხᲐლთასᲐ** „ქალამანი“ (აბაევი 1989: 169).

ზგნთხ (სვან.) „შვრია“ (თოფურია, ქალდანი 2000: 254) – **ზᲐნთხ** (ადიღ.) „შვრია“ (აეგლ 2010: 433); ადიღეური სიტყვა წარმოდგენილია კავკასიაში გავრცელებულ სხვა ენებშიც: **ზᲐმხᲐ**(ოს.), **ზგნთხგ** (ბალყ.) „შვრია“ (შაგიროვი 1977: 206). ო. კახაძე სვანურ და ადიღეურ სიტყვებს უკავშირებს ქართულ **ზანდურ**-ს „ხორბლის სახეობა“ (კახაძე 1960: 197). მ. ჩუხუა მიიჩნევს, რომ ადიღეურმა ისესხა სვანური **ხ**-განვითარებული სიტყვა (ჩუხუა 2000-2003: 105).

ჩერქეზული ნასესხობა ჩანს შემდეგი სიტყვები:

მᲐჴგ (ადიღ.) „თივა“, **მᲐჴ** (ყაბარდ.) „თივა“ (კვახაძე 2014: 76) – **მექᲔ** (სვან.) „თივა“ (თოფურია, ქალდანი 2000: 566); ბ. ბალყაროვს მოჰყავს სხვა ქართველური პარალელები: **მაჭᲔალ** (სვან.) „ზვინი“ (ლიპარტელიანი 2014: 210), **მაგოლი** (დიალ.) „თივის ბულული“ (ბალყაროვი 1965: 46). ვ. აბაევი ადიღეურ და ქართველურ ფორმებს ადარებს ოსურ **მᲐქგლ** (ირონ.), **ბᲐქუᲐლ** (დიგ.) „ბულული“ ფორმებს (აბაევი 1973: 85). ქართველურსა და ოსურში სიტყვები ადიღეურიდან ჩანს შეთვისებული (შაგიროვი 1977: 265).

ჟაკა(ადიღ.) „წვერი“ (აეგლ 2010: 339), **ა-ჟაკᲐ**(ყაბა-რდ.), **ჟაკა** (აბაზ.), **ა-ჟაკა** (აფხ.) „წვერი“ (შაყრილი 1971: 119), **ჟაკა** (უბიხ.) „წვერი“ (ჯანაშია 2015: 105), **ა-ჟაკა**(აფხ.) „წვერი“ (უსლარი 1887: 132), **ა-ჟაკა** (აფხ.) „id.“ (ჯანაშია 1954: 224) – **ბჟაკე** (მეგრ.) „წვერი“ (ყიფშიძე 1914: 207); ბ. ბალყაროვი ჩერქეზულ ფორმას კომპოზიტად მიიჩ-

ნევს და ყოფს ორი ნაწილისაგან: **ჟჳ** „პირი“, **კჳ** „კუდი“ (ბალყაროვი 1965: 35). აფხაზურშისიტყვას ეტიმოლოგია არ ეძებნება დაადიღეურიდანშესულადმოიაზრება (კლიმოვი 1968: 293),აქედან კი მეგრულში შემოვიდა. პ. ჭარაია აფხაზურ **ა-ჟაკა** და მეგრულ **ბჟაკე**-ს საერთო წარმომავლობის სიტყვებად განიხილავს (ჭარაია 1912: 24). ფორმაგვხვდებაოსურენაშიც: **ზაკე / ზაკჳ**„წვერი“ (აბაევი 1989: 285); მეგრულშიწარმოდგენილიაკომპოზიტისნაწილად: **ბაბჟაკია** (**ბაბუშბჟაკე**) „ბაბუაწვერა“ (ქობალია 2010: 58), **ბასილაშბჟაკე** „ჩიჩილაკისწვერი, წალამური“ (იქვე: 94).

ჶარად (ადიღ.) „სიმღერა“, **ჶარად** / **ჶარედ** (ყაბარდ.) „სიმღერა“, **ჶარადჳ** (უბიხ.) „სიმღერა“, **ჶარადა** (აფხ.-აბაზ.) „მისამღერი“, **ჶარად**(აბაზ.) „სიმღერა“ (შაგიროვი 1977-ა: 92) – **ვარადა**(ქართ.) „[ადიღ. **ვარადა** „სიმღერა“] ხალხური სიმღერების მისამღერი“ (ქეგლ IV: 21), **ვარადა** (მეგრ.) „მისამღერი“ (ქობალია 2010: 305); ითვლება, რომ უბიხური და აფხაზურ-აბაზური ფორმები (ქართველურიც) ადიღეურიდანაა ნასესხები (შაგიროვი, იქვე). სიმღერების მისამღერად გვხვდება აგრეთვე ოსურში **ჶარაძდჳ**, ბალყარულში **ორაადა** სახით (აბაევი 1989: 90)

ჶანჳ / ჶან (ადიღ.) „უნაგირი“(აეგლ 2014: 175), **ჶან** (ყაბარდ.), **ჶანაგჷ** (უბიხ.) „უნაგირი“ – **უნაგირი** (ქართ.) „მხედრის დასაჯდომი მოწყობილობა, ცხენის ზურგზე და-სადგმელი“ (ქეგლ VI: 1541), **ანაგერი** / **ანანგერი** / **ონაგერი** / **ონანგერი** / **ონაგირი** / **ონენგერი** / **ონანგირი** / **უნაგერი** (მეგრ.) „უნაგირი“ (ყიფშიძე 1914: 194; ჭარაია 1997: 108; ჯვ., წალენჯ., ჩხორ., ხობი), **ჰჷნგირ / ჰინგირ / უნგირ / უნჳგირ** (სვან.) „id.“ (თოფურია, ქალდანი 2000: 898); გ. როგავა ადიღეურ ფორმას ყოფს ძირეულ **ჶა** და დეტერმინანტ –**ნჳ** ნაწილებად. ადიღეურ სიტყვას კ. ბოუდა უკავშირებს ქართულ **უნაგირი**, ინგ. **ნუვრ**, ჩეჩნ. **ნუდრ** და ოსურ **ჶანიკჲაჶსჳ**ფორმებს (ბოუდა 1950: 293). ნახური და ქართველური სიტყვები ადიღეური სახელობითი ბრუნვის ნიშნიანი ფორმისგანაა შეთვისებული <**ჶანჳ-გვ-გრ**(შაგიროვი 1977-ა: 88). ოსური სიტყვა **ჶანიკჲაჶსჳ**მომდინარეობს ყაბარდოული **ჶანჳჭაფსჳ**-დან: **ჶანჳ** „უნაგირი“, **ჭაფსჳ** „თასმა“ (აბაევი 1989: 48).

ოსურიდანაა შესული ქართულში ჩერქეზულის მეშვეობით:

ხამპალა (მოხ.) „წყალი ან რძეში მოხარშული მჭადის ფქვილის გორგლები“ (ღლონტი 1984: 738) – **ჰალგპამჳ** (ადიღ.), **ხჳრ'ამჳ** (ყა-

ბარდ.), **ა-ჰამპალ** (აფხ.), **ჰამპალ** (აბაზ.) „სიმინდის ცომისგან მოხარშული კვერები“, **ხ̌ამტამ̌ა/ ხალტამა / ხ̌ალპანწ̌ა/ ხ̌ალპამ̌ა/ ხ̌ამპალ̌ა/ ხალტამა** (ოს.) „id.“ (აბაევი 1989: 169-170). ბ. ბალყაროვი მიიჩნევს, რომ ფორმა ოსურში ჩერქეზულიდანაა შეთვისებული (ბალყაროვი 1965: 29). ამოსავალია თურქ. **yatlama** (ცხიმში გამომცხვარი ფენოვანი კვერები“ (აბაევი, იქვე). სავარაუდოდ, ჩერქეზულიდან ოსურში შესული სიტყვა ამ უკანასკნელის მეშვეობით აღმოჩნდა მოხეურში.

გამოყენებული ლიტერატურა:

აბაევი 1958 – В. И. Абаев, Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 1. Москва-Ленинград

აბაევი 1973 – В. И. Абаев, Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т.2. Ленинград

აბაევი 1989 – В. И. Абаев, Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 4. Ленинград

აბდოკოვი 1973 – А. И. Абдоков, Фонетические и лексические параллели Абхазско-Адыгских языках, Нальчик

აეგლ 2010 – Толковый словарь адыгейского языка. Т. 1 Майкоп

აეგლ 2012 – Толковый словарь адыгейского языка. Т. 2 Майкоп

აეგლ 2014 – Толковый словарь адыгейского языка. Т. 3 Майкоп

ბალყაროვი 1965 – Б. Х. Балкаров, Адыгские элементы в Осетинском языке, Нальчик

ბოუდა 1950 – K. Bouda, Beiträge zur etymologischen Erforschung des Geirgischen. „Lingua“, II, № 3

ბუკია 2002– მ. ბუკია, კოლხურ-აფხაზური ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ურთიერთობის ასახვა მეგრულ ტრანსჰუმანსურ ლექსიკაში. ქართველური მემკვიდრეობა. ტ. VI, ქუთაისი

თოფურია, ქალდანი 2000 –ვ. თოფურია, მ. ქალდანი, სვანური ლექსიკონი, თბილისი

კახაძე 1960 – ო. კახაძე, პურეულის ზოგიერთი ტერმინის შესახებ ქართულში, იკე, ტ. XII, თბილისი

კვახაძე 2014 – ალ. კვახაძე, ჩერქეზულ ენა-კილოთა სემანტიკურ-შედარებითი ლექსიკონი, თბილისი

კლიმოვი 1968 – Г. А. Климов, Абхазско-адыгские этимологии II (заимствованный фонд). Этимология-1966, Москва

ლიპარტელიანი 2014 – ა. ლიპარტელიანი, სვანურ-ქართული ლექსიკონი (ჩოლურული კილო), თბილისი

ლომთათიძე 1984 – ქ. ლომთათიძე, კომპლექსთაგან მომდინარე ბილაბიალური ხმულები ქართველურ ენებში, თბილისი

მარი 1910 – Н. Я. Марр. Грамматика Чанского (Лазского) языка с хрестоматіею и словаремъ, Типография императорской академіи наукъ, С.-Петербургъ, 1910

საბა 1993 – სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. II, თბილისი

საღლიანი 2005 – მ. საღლიანი, ნასესხობანი სვანურ ენაში, დისერტაცია ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებად, თბილისი

უსლარი 1887 – П. К. Услар. Этнография Кавказа. Языкознание. Абхазский язык. Тифлис

ქეგლ – ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი არნ. ჩიქობავას საერთო რედაქციით, თბილისი, 1955-1964

ქობალია 2010 – ა. ქობალია, მეგრული ლექსიკონი, თბილისი

ღლონტი 1984 – ალ. ღლონტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, თბილისი

ყიფშიძე 1914 – И. А. Кипшидзе, Грамматика мингрельского (иверского) языка с хрестоматией и словарьем. С-ПБ

შაგიროვი 1977 –А. К. Шагиров. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. т. I. Москва

შაგიროვი 1977-ა –А. К. Шагиров. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. т. II. Москва

შაგიროვი 1989–А. К. Шагиров, Заимствованная лексика абхазско-адыгских языков. Москва

შაყრილი 1971 – К. С. Шакрыл, Очерки по абхазско-адыгских языках, Сухуми

ჩუხუა 2000-2003 –მ. ჩუხუა, ქართველურ ენა-კილოთა შედარებითი ლექსიკონი, თბილისი

ჭარაია 1912– П. Чарая, Об отношении абхазского языка к яфетическим, МЯЯ, IV, С.-Пб

ჭარაია 1997 – პ. ჭარაია, მეგრულ-ქართული ლექსიკონი, თბილისი

ჯანაშია 1954– ბ. ჯანაშია, აფხაზურ-ქართული ლექსიკონი, თბილისი

ჯანაშია 2015– რ. ჯანაშია, უბიხური ენა, თბილისი

Bukia Manana

LEXICAL ENCOUNTERS OF GEORGIAN-CIRCASSIAN-OSSETIAN LANGUAGES

Centuries cohabitation of Georgian, Circassian and Ossetian peoples in Caucasus naturally established linguistic connections, that are revealed in lexical adoptions.

This paper presents words, common for all three languages, considers directions for word adoptions and intermediary languages.

Adopted from Georgian to Circassian and Ossetian are:

kato (*Geo.*) „Bran – hard outer layers of cereal grain, byproduct of sieving of flour", **gāt** / **gat** (*Svan*) „Bran", **čətă / čət** (*Adig.*) „Malted grain", **ċata** (*Oss.*) „Bran".

boloki (*Geo.*), **buleki** (*Megr.*), **buleki / buleçi** (*Laz*), **bolok** (*Svan.*), **baləžă / baləžă / băləž** (*Adig.*), **bolk** (*Iron.*) and **bolgä** (*Digor.*) „Radish".

gomi, gomuri (*Geo.*) „Stable, barn", **gwem** (*Svan*) „Barn, cellar", **g°ăn / k°anə** (*Kabard.*) „Barn", **gon / gom** (*Oss.*)....

Following words are obviously adopted from Circassian:

măq°ə (*Adig.*), **maq°** (*Kabard.*), **meqw** (*Svan.*) „Hay", **magoli** (*dialect.*) „Hay bale", **mäqəl** (*Iron.*), **băquăl** (*Digor*) „bale".

žₒaķ́a (*Adig.*), **žₒaķ́a** (*Kabard.*), **žₒaķ́a** (*Abaz.*), **a- žaķ́a** (*Abkh.*), **žaķ́a** (*Ubykh*), **bžake** (*Megr.*), **zake / zakä** (*Oss.*) „Beard".

wărăd (*Adig.*), **wărăd** / **wăred** (*Kabard.*), **wărăda** (*Ubykh*) „Song", **warajda** (*Abkh., Abaz.*) „Refrain", **warad** (*Abaz.*) „Song", **varada** (*Geo.*) „Refrain", **varada** (*Megr.*) „Refrain", **wărajdă** (*Oss.*) „Refrain".

wană / wăn (*Adig.*), **wăn** (*Kabard.*), **wanag°ə** (*Ubykh*) „Saddle", **unagiri** (*Geo.*) „Saddle", **onangeri / onagiri / onengeri** / **onangiri** / **unageri** (*Megr.*) „Saddle", **həngir / hingir / ungir / unägir** (*Svan.*), **wanikjafsä** (*Oss.*) „Saddle"...

From Ossetian to Georgian:

xampala (*Mokhev dialect of Geo.*) „Corn balls boiled in milk". *Turk.* **yatlama** in Abkh.-Circ. languages – **haləpamă** (*Adig.*), **xalamă** (*Kabard.*), **a-**

hampal (*Abkh.*), **hampal** (*Abaz.*) „Boiled corn breads“ taken to Ossetian in forms of: х**ämtamä** / **xaltama** / **хälpanä** / **хälpamä** / **хämpalä** / **xaltama**. Obviously direction of adoption was Circassian – Ossetian – Mokhev. dialect of Georgian.

МАДИНА БУТАЕВА
аспирант-очник СОИГИ им. В.И. Абаева ВНЦ РАН
науч. рук. проф. Е. Б. Бесолова
Владикавказ, Россия

ТАБУ И ЭВФЕМИЗМЫ В СОЦИАЛЬНО-БЫТОВОЙ ЖИЗНИ ОСЕТИН И ГРУЗИН

Исследователи осетинской и грузинской духовной культуры не раз писали о сходстве дохристианских религиозных представлений у этих народов, и о том, что эти параллели в материально-духовной сфере могли возникнуть только на почве тесного общения. Знаток грузинского и осетинского языков Г. С. Ахвледиани писал: «История языков грузинского и осетинского народов может вскрыть многое из их давнишних связей, значительно более глубоких и интимных, чем это видно на поверхности исторических и иных показаний... [1, с. 167]. Исследуя осетинско-грузинские семантические параллели, В.И. Абаев отмечал: «Полный семантический «изоморфизм» между лексемами двух или нескольких языков – большая редкость. Там, где он наблюдается, можно говорить о близости «языкового мышления», обусловленной либо общностью материальных, социальных и культурных условий существования, либо длительными, тесными и интимными контактами, либо сочетанием обоих факторов» [2, с. 505-506]. Одинаковы в большинстве своём и системы *социальных запретов* этих двух народов, нарушение которых каралось, по их мнению, сверхъестественными силами.

И осетины, и грузины считали, что отрицание вещей влечёт за собой дальнейшее отсутствие в доме этих вещей, поэтому слово *«нет»* было табуировано. «Осетины когда-то считали, что в случае отрицания хозяйкой наличия в доме достатка чёрт может забрать все изобилие. С целью предотвращения этого люди заменили сочетание *нæй дзы* (нет этого) эвфемизмом *дзаг нæм у* (букв. полно у нас)», – пишет З. Б. Дзодзикова [3, с. 465].

Д. К. Зеленин отмечает, что «тут не простой запрет лжи, а запрет

отрицания того, что имеется: такое отрицание имеет своим последствием действительное отсутствие данных вещей. Грузины на Кавказе избегают употреблять слово *нет* не только в применении к тому, что на деле есть» [4, с. 8], «если в сосудах истощилось вино или если в амбаре не стало хлеба, то, указывая кому - либо на это обстоятельство, грузин вместо *нет* говорит: *полно*» [5, с. 97].

Под запрет попадали также слова, обозначающие все несчастное, дурное, опасное. С особой осторожностью относились осетины и грузины к болезням и больным. Грузины считали, что все болезни посланы человеку злыми духами. Этих духов разных болезней грузины называли эвфемизмом *батонеби* от *батони, «господин, владыка».* В мифологическом словаре дается такое толкование этого слова: «…в грузинской низшей мифологии злые духи, насылающие инфекционные болезни: корь (*Цителa Батонеби*), коклюш (*Хвела Батонеби*), оспу (*Диди Батонеби*) и др.» [6, с. 91].

Грузины опасались также произносить слово *больной,* отвергали *наличие в доме больного человека:* «Грузины никогда не скажут *наш* больной, чтобы не прогневать этим болезнь, они считают: больной находится во власти духа болезни и всецело принадлежит этому духу. В молитве к духам батонеби грузины называют больного: *«ваш* больной». Самого больного же называют *собакой*, так как считают, что если больного назвать собакой, он не умрет» [7, с. 323].

Осетины тоже «тяжелые, неизлечимые болезни называли *æвзæр низ* (букв. плохая болезнь). Болезни глаз, корь, ветрянку они называли эвфемизмом *Алардыйы фыдæх* (немилость Аларды) т. е. божества, способного наслать кожные заболевания. Оспа называлась *Стыр дзуар* (Великое божество)» [3, с. 465].

Эвфемизмами заменялись и имена духов, святых. Считалось, если часто и без нужды упоминать их, то они могут отомстить. Грузинские женщины, например, «боятся произносить слово *Чинка* (грузинское имя лешего) и выражаются о нем: *утцминдура* [нечистый] или *он*» [7, с. 867].

Осетины тоже относились к злым духам с опаской. Исследуя табуизмы осетинского языка, З. Б. Дзодзикова пишет: «Табуированным было слово *хæйрæг* «чёрт». В прошлом считалось, что его употребление способно вызвать у людей негативное отношение к говорящему. В связи с этим слово было заменено эвфемизмами *æнæзæгъинаг* (букв. то, чего нельзя произносить), *дæлимон* (подземное существо, бес), *фыдбылыз* (беда, напасть). Особенно запрещалось произношение слова *хæйрæг* при младенце в целях ограждения его от опасности» [3, с, 465].

Под строгим запретом до сих пор остаются у осетин и грузин термины, связанные со смертью, похоронно-погребальными действиями и имеющие цель сокрытия, утаивания; они переходят как на название, так и на саму реальность смерти. Как отмечает З. Б. Дзодзикова, осетины «вместо слов *мард, амард, мælын* стали употреблять другие слова и словосочетания, например: *зиан* (потеря, урон), *фæзиан* (подвергнуться утрате), *фæхъуыд* (букв. не досчитаться кого-то), *йе 'нусон бæстæмæ афæндараст* (букв. ушел в свою вечную страну), *ацы дунейæ ахицæн ис* (букв. отделился от этого мира), *дуне йыл баталынг ис* (букв. мир над ним стал темным), *йæ зынг бауазал ис* (его очаг остыл) и др. В осетинской бытности был период, когда не произносили имени покойника, а заменяли его словосочетанием *уыцы мæгуыр* (букв. этот бедняга), не пользовались его личными вещами, особенно одеждой, а хоронили ее вместе с покойником или же раздавали бедным родственникам. Табуированным стало и выражение *мард ныгæнын* (хоронить покойника), вместо него вплоть до нашего времени предпочитают употреблять эвфемистические словосочетания *зиан бавæрын, зиан бафснайын*, в которых глаголы *бавæрын* и *бафснайын,* соответственно, означают «положить на хранение» и «убрать». Вместо слова *уæлмæрд* «кладбище» иногда употребляют слово сочетание *тъæпæн хъæу* (букв. ровное, плоское село), имеющее в наше время шутливый оттенок» [3, с. 465-466].

У грузин тема смерти тоже была табуирована, например, «у грузин в Кутаисе, рядом с обычным грузинским словом для гроба *kubo,* употребляется еще *sasaqle* собственно: дворец» [Цит. по 4, с. 148].

В своем исследовании Е. Б. Бесолова приходит к такому выводу: «Эвфемистическое употребление некоторых слов объясняется воздействием надъязыковых представлений на формирование погребальной лексики. Прежде табуируются основные понятия, связанные со смертью, посмертным состоянием, смертельным концом человека, и опять же здесь выявляется тенденция скрытия, утаивания, переходящая и на название, и на саму реальность смерти» [8, с. 282].

Особо тщательно оберегали от всего «злого» в Осетии и Грузии детей. Нередко, независимо от того, какое имя получил ребёнок при рождении, родители в силу того, что не могли называть его собственным именем, давали ему второе имя. Им могло быть и просто слово, которое ребенок не выговаривал, или же отвлечённое понятие; следуя народным поверьям, старались дать ребенку такое имя, которое могло отпугнуть «злых духов» или же принести счастье его обладателю.

Грузины, к примеру, «давали ребенку «нехристианское» имя:

Джамбул, Махмад, Алаза, Султи, Муса, Абдулла; считалось, что это сохранит ему жизнь. С той же целью называли ребенка именем *Дарчиа* (Останься), которое встречается в документах XIX в.; в качестве крестного приглашали иноверца. В Картли, если дети не выживали, вновь родившимся давали имена святых (*Герисо, Иоба*), или христианских персонажей (*Адама*), что обеспечивало их покровительство. В Хевсурети мальчиков называли именами *Мгелиа* – Волк, *Датвиа* – Медведь, *Дзаглиа* – Собака, *Ломиа* – Лев: считалось, что в этом случае злые духи не смогут им повредить, и они будут жить долго» [Цит. по: 9, с. 117].

Этнограф Б. А. Калоев писал об этом обычае у осетин: «Мальчику нередко с целью оберега давали имя Саукудз («Черная собака») или имена Саулаг («Черный мужчина»), Мухтар (имя собаки) и т. д.» [10, с. 224].

Веря в магическую силу слова, осетины и грузины старались оберегать себя и своих детей от всего «злого», налагая запрет на слова, которые могли нанести вред, и старались пользоваться эвфемизмами. Эти эвфемизмы продолжают существовать в речи до сих пор, выступая элементами этики.

Литература:

1. *Ахвледиани Г. С.* Сборник избранных работ по осетинскому языку. Тбилиси, 1960. -240с.
2. *Абаев В.* И. Избранные труды: В 4 т./Отв. ред. и сост. В. М. Гусалов. - Т. 2. Общее и сравнительное языкознание. - Владикавказ, 1995. - 724 с.
3. *Дзодзикова З. Б.* Понятийная картина мира в системе табуированных наименований современного осетинского языка // Вестник Северо-Осетинского государственного университета им. К. Л. Хетагурова. Общественные науки. – Владикавказ, 2014. – № 4. – С. 463-466.
4. *Зеленин Д. К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Часть 2. Запреты в домашней жизни // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 9. – Л., 1930. – 166 с.
5. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Выпуск 19. Отдел 2. – Тифлис, 1894.
6. Мифологический словарь / Гл.ред. Е.М. Мелетинский. – М., 1990. – 672 с.
7. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Выпуск 18. Отдел 3. – Тифлис, 1894.
8. *Бесолова Е. Б.* Язык и обряд: Похоронно-поминальная обрядность осетин в аспекте её текстуально-вербального выражения: Монография / Учреждение РАН Сев.-Осет. ин-т гум. и соц. исслед. им.

В.И.Абаева. – Владикавказ, 2008. – 406 с.
9. *Соловьева Л. Т.* Грузия. Этнография детства. – М., 1995. – 139 с.
10. *Калоев Б. А.* Осетины: Историко-этнографическое исследование. М., 1971. – 357с.

Butaeva Madina

TABOOS AND EUPHEMISMS IN OSSETIANS' AND GEORGIANS' SOCIAL AND DOMESTIC LIFE

Researchers of Ossetian and Georgian spiritual culture have repeatedly written about the similarity of the pre-Christian religious beliefs of these peoples and that these parallels in the material and the spiritual realm can only arise because of close contact. *Systems of social inhibitions* of these people are mostly identical and breach of which is punishable by the supernatural powers in their view.

Ossetians and Georgians believed that *the denial of items* entails the further absence in the house of that kind of things, so the word "no" was tabooed. Words denoting all the miserable, evil, and dangerous also came under the prohibition.

Ossetians and Georgians treated with extreme caution the diseases and the sick people. The Spirits' and the Saints' names were also replaced with the euphemisms. Believed, if you frequently unnecessarily mention their names, they can avenge.

Strictly prohibited are still remain Ossetian and Georgian terms associated with death, funeral and burial activities and with the purpose of concealing, disguising, they move like the name, and the reality of death itself.

Children were guarded against entire "evil" in Ossetia and Georgia especially carefully. Often, regardless of what name was given to the child at birth, the parents by virtue that they could not be called by its own name, gave him another name. This could be just a word that the child could not pronounce, or an abstract concept; following folk beliefs and tried to give the baby a name, which could scare off "evil spirits" or bring him happiness.

თეა გალდავა
ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქართულ-ოსური ურთიერთობათა სამეცნიერო-კვლევითი ცენტრის წევრი;
„კავკასიური სახლის“ გამგეობის წევრი
საქართველო, თბილისი

პოსტკონფლიქტური საზოგადოება

(ოსები საქართველოს სხვადასხვა რეგიონებიდან)

საზოგადოებისთვის, განსაკუთრებით ახალი თაობისთვის, ნაკლებად ცნობილია ის დრამატული მოვლენები, რომელსაც ადგილი ჰქონდა გასული საუკუნის 90-იან წლებში. საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ საქართველომ მოიპოვა დამოუკიდებლობა და ამით მართლა აღსრულდა უამრავი თაობის ნანატრი სურვილი. ამის მიუხედავად, მისი პოლიტიკური ელიტა, რომელსაც ძირითადად ორი ფრთა წარმოადგენდა 1. კომუნისტური პარტია და 2. არაფორმალური პოლიტიკური გაერთიანებები, რომელსაც საუბარში უფრო ხშირად „არაფორმალებს“ ეძახდნენ - სრულიად მოუმზადებელი აღმოჩნდა ამ რთული პროცესისთვის, რომელსაც თვითგამორკვევა და დამოუკიდებლობის აღდგენა ჰქვია.

წინამდებარე მოხსენების მიზანი არ არის დეტალებში გაანალიზოს 90-იან წლებში მიმდინარე პოლიტიკური პორცესები, მიუხედავად ამისა, ჩვენი კვლევის საგანია პოსტკონფლიქტური საზოგადოება და უშუალოდ ჩვენი ოსები, რომლებიც დღეს დამოუკიდებელი საქართველოს მოქალაქეები არიან. მათ გარშემო არსებული ვითარება, ყოფა-ცხოვრება, მოლოდინები..

რას ნიშნავს პოსტკონფლიქტური საზოგადოება და რა კონტექსტში შეგვიძლია ვიხმაროთ ეს ტერმინი ჩვენს რეალობაში. ზოგადად შეიძლება ითქვას, რომ ძნელია საქართველოში მოიძებნოს მოქალაქე, რომელიც სამოქალაქო დაპირპისრპირების ან ეთნიკურ ნიადაგზე წარმოქმნილი კონფლიქტის გავლენის ქვეშ არ მოხვედრილიყო, ამ შემთხვევაში შეგნებულად ვარიდებ თავს მსხვერპლს და მოგვიანებით დავაზუსტებ მიზეზებს.

თუკი გადავხედავთ გასული საუკუნის 90-იან წლებს, მაშასადამე დროს, როდესაც საქრათველო გახდა დამოუკიდებელი და შემდგომ მას მოუწია დამოუკიდებლობის უკვე მოპოვება - ვგლისხმობ ცხინვალის კონფლიქტს, თბილისის შეიარაღებულ კონფლიქტს, კონფლიქტს აფხაზეთში და შემდგომ უკვე 2008 წლის ომს რუსეთთან, მაშინ სამწუხარო რეალობის წინაშე აღმოვჩნდებით და თემის კონტექსტიდან გამომდინარე, იოლი გახდება დასკვნის გამოტანა, რომ რეა-

ლურად საქართველოს მოსახლეობაა პოსტკონფლიქტური საზოგადოება მთელი თავისი მახასიათებლებით. მოუხედავად ამისა, რატომ ეს არის ტერმინი განსაკუთრებით მძაფრად აღსაქმელი საქართველოში მაცხოვრებელი ეთნიკურად ოსი მოსახლეობისთვის, ან შერეული ოჯახებისთვის? - პასუხი მარტივია: **ჯერ 2004 სამხედრო შეტაკებებმა და შემდგომ უკვე 2008 წლის ომმა ოსურ მოსახლეობას გაუჩინა მუდმივი შიშის განცდა, რომ ეთნიკურ ნიადაგზე წარმოქმნილი დაპირპისრირება არ დასრულებულა** და თუკი საქართველოს პოლიტიკურ ცენტრში, თბილისსა თუ ქუთაისში არეულობაა, ეს შესაძლოა ძალიან მძიმედ აისახოს მათ ცხოვრებაზე, ან უფრო მძიმედ ვიდრე თუნდაც ეთნიკურად აზერბაიჯანელ მოსახლეზე.

პარალელების გავლენა შეიძლება აფხაზურ საკითხთან, თუკი გავიხსენებთ 1998 წლის გალის და 2001 წლის კოდორის ამბებს, თუმცა როგორც კონფლიქტის ისტორიით, ასევე მისი განვითარების, სამშვიდობო პროცესით, ანუ ქრესტომატიულად ეს ორი განსხვავებული ამბავია, თუმცა პარალელლები ბევრია და მსგავსებაც დიდი.

წინამდებარე მოხსენება ემყარება იმ კვლევას, რომელიც 2015 წლის ზაფხულსა და შემოდგომით ჩატარდა საქართველოს სხვადასხვა რეგიონებში, ძირითადად კი ქართლსა და კახეთში, ასევე ბორჯომის ხეობაში. ექპედიციამ მოინახულა ე.წ. გამყოფი მავთლხლართების ზოლი და შეხვდა იქაურ მოსახლეობას. ძირითადად ვიღებდით ინტერვიუებს, გვაინტერესებდა მათი aხლანდელი ყოფა ყველა თავისი მახასიათებლებით, რა უხაროდათ და რა არა. ასევე ექსპედიციის განსაკუთრებულ ინტერესს წარმოადგენდა, ამ მოსახლეობის რწმენა-წარმოდგენები, რაც უკვე სხვა მოხსენებაში აისახა.

პირველი, რაც თავლში საცემია, რომ საქართველოში მაცხოვრებელი ეთნიკურად ოსი მოსახლეობა განიცდის ე.წ. „დაბერებას“. ეს სამწუხარო რეალობა ზოგადად დამახასიათებელია არა მხოლოდ საქართველოში, არამედ ევროპაშიც იგივე პრობლემა აქვთ, მაგრამ ეს განსაკუთრებულად დრამატულია, როდესაც საქმე ეთნიკურად მცირერიცხოვან მოსახლეობას ეხება, ეხება ამ ხალხის, კულტურასა და თვითმყოფადობას. და საბოლოოდ კი ქვეყნის მრავალფეროვნებას. ჩვენი რესპოდენტების უმრავლესობა იყო პენსიონერი, კაციც და ქალიც. უმეტესობა უჩივის, რომ მათ შვილებს არ სურთ აქ ცხოვრება და მიდიან ზოგი ევროპაში და ზოგიც რუსეთში, კერძოდ კი ჩრდილო ოსეთის რესპუბლიკაში, უშუალოდ ვლაიდკავკაზში. ეს ტენდენცია განსკაუთრებით დრამატულად ჩანდა ქართლის სოფლებში. სავარაუდოდ, 2008 წლის საომარი მოქმედებების გამო.

მიგრაცია უწყვეტი პროცესია მსოფლიოში და ძირითადად მაინც საომარ მოქმედებებს უკავშირდება, შემდეგ ეკონომიკურ მდგო-

მარეობას და შემდგომ უკვე ეკოლოგიურ კატასტროფებს - გააჩნია, რა უფრო ხშირად ხდება მსოფლიოში, მაგრამ ისევ და ისევ როდესაც საქმე უმცირესობებს ეხება, ეს საკითხი საკამოდ დრამატულია. განსაკუთრებით ასაკოვანი მშობლებისთვის, რომელთათვის ძნელია თავისი ხელით აშენებული სახლების და კარ-მიდამოს მიტოვება და გადასახლება. უბრალოდ, უცხოეთში გარდაცვალების შიში აქვთ და, მეორე მხრივ, ენატრებათ შვილები და შვილიშვილები, რომლებსაც არც თუ ისე ხშირად ხედავენ

ამასთანავე, მათ აქვთ პოლიტიკური არასტაბილურობის შიში, რადგან ეშინიათ იმ დროის დაბრუნება, როდესაც ქურდობა და დაწიოკება ყოველდღიურობა იყო.

არსებობს ყოფით საკითხებზე დამყარებული პრობლემები, რომ იგივე ქართლის სოფლებში იყო წყლის (დასალევი და სარწყავი) პრობლემა, რომელიც დღეისათვის უკვე მოგვარებულია.

გამონაკლისის სახით შეიძება ჩაითვალოს ბაკურიანის ოსი მოსახლეობა, რომელთაც აქვთ მკვეთრად გამოხატული საკუთრების რეგისტრაციაზე დამაყრებული ეკონომიკური პორბლემები. ზოგი ცდილობს სხვის მიერ მიტაცებული ქონების დაბრუნებას, ზოგს აქვს მოქალაქეობასთნ დაკავშირებული პრობლემები, მაგრამ ეს ორმაგად ძნელდება, რადგან საკუთრებაზე ფასი იზრდება ამ რეგიონში და შესაბამისად იურიდიული პროცედურების არ ცოდნის გამო, პროცესი ძალიან იწელება. თუმცა ძალიან საინტერესო თანამშრომლობის მაგალითებიც ვნახეთ, როდესაც მოსახლეობა ერთობლივად ქირაობს ადვოკატს და ერთობლივად აწარმოებენ საქმეს. ანუ არ უკავშირებენ ამ პრობელმას ეთნიკურობაზე დამყარებულ ჩაგვრას და ცდილობენ სამართლებრივი მეთოდებით მოაგვარონ ყველაფერი.

ჩემი პირადი დაკვირვებით, სრულიად განსხვავებული ხალხია კახეთში მაცხოვრებელი ოსები. განცდა, რომ ეს ხალხი ასიმილდა, არის მცდარი. მათ ძირითად უმრავლესობას აქვს თავისი საოცარი თვითმყოფადობა შენარჩუნებული. თავად ფაქტი, რომ კახელ-ოსებს უფრო მეტი ჰქონდათ საერთო ვლადიკავკაზელებთან, ანუ ორჯონიკიძესთან, როგორც ისინი ამ ქალაქს დღემდეგ ეძახიან, ვიდრე ცხინვალთან, ეს კიდევ უფრო ამყარებს იმ მოსაზრებას, რომ თუნდაც ამ მცირერიცხოვან უმცირესობას შორის ძალიან დიდი სხვაობაა.

რწმენა-წარმოდგენების თავლსაზრისით ალბათ ეს მხარე განსკაუთრებით საინტერესოა. სალოცავები, რომლებიც ქრისტიანული წმინდანების სახელებს ატარებენ, რიტუალურად, არქიტექტურულად ძალიან საინტერესო ადგილებია. ერთი ექსპედიციის პირობებში ძნელია განსაზღვრო პრექრისტიანულია, ეს არის წარმართული თუ გაპაგანებული ქრისტიანული რწმენა-წარმოდგენები - ზემოთდასახე-

ლებული ცოტა შეურაცმყოფელიც კი არის უწოდო ამ წმინდა ადგილებს, რადგან ეს არის მოწიწების, გარინდების, წმინდა ადგილები, რომელსაც ეს ხალხი თავყვანს სცემს და თავად ის ფაქტი,რ ომ ეს სალოცავები აგებულია იმ ქვებისგან, რომელიც მათ თან წამოიღეს გადმოსახლების დროს, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ამ სალოცავებს,

ეს არც სახალხო დღესასწაულის აღმნიშვნელი ადგილი არ არის. ეს არის საკრალური ადგილი, სადაც ხალხი ისე ლოცულობს, როგორც შეუძლია და როგორც ახსოვთ ეს წინაპრებისგან.

ძალაინ საინტერესოა, ზოგადი ტენდენცია, რომ ყველა, იქნება ეს მოსახლე ქართლის სასაზღვრო ზოლიდან, კახეთიდან ბაკურიანიდან, თითქმის ყველა თავს არიდებს ილაპარაკოს **ეთნიკურობასთან დაკავშირებულ პრობელმებზ**ე, ცხადია, ინტერვიუებში ჩანს, რომ ეს საკითხი მათ ძალიან აღელვებთ, იყო ემოციური ჩართვებიც (მიტარბიში), მაგრამ ზოგადად ინტერვიუებში არ ჩანს განსაკუთრებული წუხილი და ტრავმები იმ პერიოდებიდან, რომდესაც ეს ხალხი გასახლების შიშის ქვეშ ცხოვრობდა. მხოლოდ პირადი დაკვირვების შედეგად შემიძლია ვთქვა, რომ ტკივილი ამ ხალხში დიდია, მაგრამ მათი ეთიკა, აღზრდა, კულტურა არ აძლევდათ საშუალებას ეწუწუნათ იგივე სტუმრის წინაშე, თუნდაც ეს სტუმარი ალაყაფთან უცბად გამოჩენილი მკვლევარი ყოფილიყო. უბრალოდ, მათ ერიდებათ ამ საკითხებზე საუბარი. ცხადია, დიდია შიშის ფაქტორიც და სიფრთხილეც, მაგრამ უმთავრესად მაინც ეთიკური მოსაზრებით იკავებდნენ თავს ესაუბრათ „ცუდ დროზე“.

ვინაიდან ექსპეიციები ძირითადად იყო მოკლევადიანი, ხოლო საკვლევი მასალა მართლაც, რომ დიდია, წინამდებარე მოხსენებაში ვერ შევიდა მრავალი მშნივნელოვანი საკითხი, მაგ: ოსი მოსახლეობის დამოკიდებულება **ევროინტერგაციაზე, ევროატლანიკურ ინტეგრაციაზე,** მიუხედავად იმისა, რომ ინტერვიუების დროს გაიჟღერა ამ ფაქტორებმაც სხვადასხვაგვარ კონტექსტში. მაგრამ 2015 -16 წლის ექსპედიციაში შეგროვილი ვიდეო, ფოტო მასალები ცხადყოფს, მსგავსი გასვლითი სამეცნიერო-კვლევითი ექსპედიციების აუცილებლობას და სისტემატიურობას. ისევე, როგორ ცხადია, ექსპედიციების მასშტაბები უნდა გაიზარდოს, რათა უფრო ნათელი სურათი გვქონდეს, თუ როგორ ცხოვრობენ ჩვენი ოსები, რა უჭირთ, რა ულხინთ და რა შეიძლება დაიგეგმოს და გაკეთდეს მომავალში მათი კულტურულ-სოციალური თუ ეკონომიკური პირობების გასაუმჯობესებლად.

ლიტერატურა:

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქართულ-ოსურ ურთიერთობათა სამეცნიერო-კვლევითი ცენტრის ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები (ხელნაწერის უფლებით).

Galdava Thea

POSTCONFLICT SOCIETIES
(Ossetians from different regions of Georgia)

In the 90s, several dozen of new state appeared on the world map. Most of them, postsociety republics appeared after the collapse and disintegration of the Soviet Union.

The postSoviet societies almost in all former Soviet republics proved to be unprepared to face the new challenges. The conflicts reasoned by different disputing issues appeared in many on the former soviet states and main characteristic of them were ethnicity-based differences.

In this regard, the newly established Republic of Georgia, we may say, had one of the most dramatic fate on its way: armed confrontation in Tbilisi, wars in Tskhinvali and Abkhazia and after all the August war in 2008. Everybody is aware about the severe results and it is not the aim to speak about it in recent paper.

Our primary goal is to present a report about Ossetians, mostly the citizens of Georgia and from the different regions of the country which once populous places; to report about the condition where they live, their general attitude toward different question, visions, hopes, some legal, social and cultural aspects of their lives, etc

The report is based on the materials collected during the expeditions in 2015 summer and autumn. Collected material mostly include interviews and records done during the expeditions organized by Iv. Javakhishvili Tbilisi State University Georgian-Ossetian Relations Research Center in the Ossetian villages of Kartli, Kakheti (Lagodekhi, Kvareli, Gurjaani), as well as the town of Bakuriani and Mitarbi settlement.

ელენე გეგეშიძე
კულტუროლოგი, მეცნიერებათა კანდიდატი,
თსუ ისრაელის ცენტრის მკვლევარი
საქართველო, თბილისი

კულტურათა ურთიერთქმედება
(ოსურ-ქართული ურთიერთობის მაგალითზე)

კულტურათა ურთიერთქმედება არის უშუალო კავშირურთიერთობის სახე, რომელიც ყალიბდება, სულ მცირე ორ კულტურას შორის. კულტურათა ურთიერთქმედების პროცესში გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ფასეულობათა, მახასიათებელთა, კულტურული აქტივობის ფორმათა შეცვლას, ახალი ორიენტაციის გაჩენას, რაც გარედან მომდინარე იმპულსების გავლენით ხდება. კულტურათა ურთიერთქმედება, როგორც წესი, ხანგრძლივი პროცესია (არანაკლებ რამდენიმე ათეული წლისა).

გამოყოფენ კულტურათა ურთიერთქმედების სხვადასხვა დონეს: 1) ეთნიკური დონე - ურთიერთობა ეთნოსებს, ისტორიულ - ეთნოგრაფიულ, ეთნოკონფესიურ და სხვა ჯგუფებს შორის; 2) ეროვნული დონე, სადაც რეგულაციურ ფუნქციას მნიშნელოვანწილად სახელმწიფო - პოლიტიკური სტრუქტურები ასრულებენ; 3) ცივილიზაციური დონე.

კულტურათა ურთიერთქმედების პროცესში განარჩევენ კულტურა დონორს და კულტურა - რეციპიენტს. პირველი მეტს გასცემს, ვიდრე იღებს, მეორე - პირიქით. დროთა განმავლობაში ეს როლები შიძლება იცვლებოდეს.

განასხვავებენ ,,სხვა“ კულტურასთან კონტაქტზე ამა თუ იმ კულტურის რეაქციის ორ ძირითად ტიპს: ეთნოცენტრულსა და ეთნორელატიურს. პირველი, თავის მხრივ, მოიცავს სამი სახის რეაქციას: 1) კულტურათა შორის არსებული განსხვავების უარყოფა, 2) საკუთარი კულტურული უპირატესობის დაცვა, 3) განსხვავებათა მინიმიზაცია; მეორე ტიპი ასევე სამგვარ რეაქციას აერთიანებს: 1) კულტურათა განსხვავების მიღება - აღიარება, 2) ახალ კულტურასთან ადაპტაცია, 3) ინტეგრაცია ორივე (მშობლიურ და ახალ) კულტურაში. ცნობილია ურთიერთ ქმედების როგორც მშვიდობიანი, ნებაყოფლობითი (თანასწორუფლებიანი თანამშრომლობა). ისე არამშვიდობიანი, ძალდატანებითი (კოლონიური, სამხედრო დაპყრობები) ფორმები.

კულტურული ურთიერთქმედების შედეგები არაერთგაროვანია, მათი შეფასების კრიტერიუმების ძებნა ძნელია. შესაბამისად, ძნელია საუბარი ცალსახად დადებით ან უარყოფით შედეგებზე, გარდა იმ

შემთხვევისა, როდესაც ერთი კულტურა იწყებს აშკარა დაქვეითებას, მეორეში გათქვეფას, ან უკვალოდ ქრება. ასეთი შედეგების თვალის მიდევნება ყველაზე უკეთ შეიძლება რელიქტიურიან არქაული კულტურების მაგალითზე, რომლებიც თავიანთი ისტორიის რომელიღაც პერიოდში თანამედროვე ტიპის კულტურებს შეეჯახნენ და მზად არ აღმოჩნდნენ, აეთვისებინათ მათ მიერ შეთავაზებული კულტურული ფორმები.

უფრო რთულია მსჯელობა იმ კულტურათა ურთიერთქმედებაზე, რომლებიც ძირეულად არ განსხვავდებიან ტიპოლოგიური მახასიათებლებით. ყოველ კულტურას აქვს დაცვითი მექანიზმების მთელი სისტემა, რომელიც იცავს მასა სხვა კულტურათა განსაკუთრებით ინტენსიური ზემოქმედებისაგან.

კულტურათა ურთიერთქმედების პროცესისა და მისი შედეგების გადმოსაცემად მსოფლიოს ხალხთა ისტორიაში მრავლად მოიპოვება ცივილიზაციათა და კულტურათა დიალოგის მაგალითები, რის შედეგადაც თვისობრივად ახალი, მაგრამ გარკვეულწილად ტრადიციულისა და უცხოს ჰარმონიულად ნაზავი კულტურის ფორმირება ხდებოდა. აღნიშნული ფორმაცია შესაძლებელია განვიხილოთ ქართულ-ოსური ურთიერთობის მაგალითზე, რომელსაც უდიდესი წვლილი მიუძღვის მსოფლიო ცივილიზაციის განვითარებაში. მისი კულტურა თითქმის ყველა რეგიონში დამოუკიდებლად ყალიბდებოდა. ამგვარი სინთეზის ერთ - ერთი თვალსაჩინო და ამვდროულად საინტერესო ნიმუშია უძველესი თვითმყოფადი ცივილიზაციითა და კულტურით გამორჩეული ოსურ-ქართული კულტურული ურთიერთობები და მისი შედეგები.

საქართველოში ოსთა დამკვიდრებას მეცნიერთა ერთი ნაწილი უძველეს დროს, III-IV ან VI-VII საუკუნეებს, უკავშირებს. საქართველოში ოსთა მასობრივი დასახლების პერიოდად ზოგიერთი მეცნიერი მონღოლთა შემოსევების ხანას- XIII-XIV საუკუნეებს ან შემდგომ პერიოდს მიიჩნევს. მკვლევართა ნაწილის აზრით, ოსები საქართველოში XVI-XVII საუკუნეებში დასახლდნენ, მათი ინტენსიური გადმოსახლებაკი XVIII საუკუნეში ხდებოდა. დასავლეთ საქართველოში ოსთა პირველ ჩასახლების ადგილია კუდარო, სადაც XVII საუკუნეში დაიწყო ოსთა ჩამოსახლება ჩრდილოეთ კავკასიიდან, ხოლო ზემო იმერეთსა და რაჭაში ოსები კუდაროდან გადავიდნენ XIX-XX სს. ჩრდილოეთ კავკასიაში მცხოვრებ ხალხსა და საქართველოს სახელმწიფოს შორის ეთნიკური და პოლიტიკური საზღვარი კავკასიონის ქედზე გადიოდა. იგივე ქედი ყოფდა საქართველო-ოსეთს, მაგრამ ამას ხელი არ შეუშლია ქართველთა და ოსთა ეკონომიკური, სამხედრო, კულტურული ურთიერთობისთვის. ეს კავშირები საუღელტეხილო გზებით ხორციელდებოდა, კერძოდ, ცენტრალურ კავკასიაში მნიშვნე-

ლოვანი იყო დარიალის ხეობის „არაგვისკარი“/ოვსთაკარი (ამჟამად საქართველოს სამხედრო გზა), უღელტეხილი „დვალეთის გზა“ - როკის უღელტეხილით, მამისონის გზა (რაჭაზეგადმომავალი) დასხვა გზა-ბილიკები. საცხოვრებელი გარემო.

საქართველოში ოსთა გადმოსახლების ძირითადი მიზეზები ეკონომიკური ხასიათის იყო – ოსები მიწის მწვავე სიმცირეს განიცდიდნენ და გამოსავალს მეზობელ ტერიტორიაზე ეძებდნენ. გარდა ამისა, მნიშვნელოვან მიზეზს წარმოადგენდა სისხლისაღების ტრადიციული წესი, რაც არც თუ იშვიათი იყო კავკასიელ მთიელთა შორის. საფრთხეს არიდებული მრავალი ოსიც მეზობელ ხალხებს აფარებდა თავს. თავდაპირველად ოსები საქართველოს მთიანეთში სახლდებოდნენ. ძირითადად, ცალკეული ოჯახი გადმოდიოდა და სამოსახლოს რაციონალურად იყენებდა: საცხოვრებელ სახლს მაღლობზე იშენებდა, რათა ეკონომიურად გამოეყენებინა მიწის ფართობი (დაბლობს სამეურნეო დანიშნულება ჰქონდა) და საცხოვრებელიც მტრის მოსაგერიებლად მოხერხებული ყოფილიყო. ამ მიზნით პირველმოსახლე კოშკსაც აგებდა. მიგრანტები ხშირად ქართველთაგან დაცლილ ნასოფლარებში სახლდებოდნენ და, უმეტესად, ძველ ტოპონიმებს უნარჩუნებდნენ სამოსახლოს. თავისუფალი ტერიტორიის ათვისების შემთხვევაში, დასახლება იწოდებოდა ოჯახის უფროსის სახელის ან გვარის მიხედვით. თანდათან გამრავლებული ოჯახი ნათესაურ წრეს ქმნიდა და დასახლებებიც ერთგვაროვანი იყო. ასეთ დასახლებას ანუ სოფელს ოსურად „ყაუ“ ეწოდებოდა. ამ ტერმინს ხშირად წინუძღოდა სოფლის დამაარსებელი პიროვნების სახელი (მაგ., ზასეთ ყაუ, ხუგათ ყაუ). სოფლის გამრავლების პირველ ეტაპზე განაყარი ოჯახები მამის სახლის ირგვლივ სახლდებოდნენ და დასახლება შეჯგუფულ ფორმას იღებდა. სოფლის ზრდის მომდევნო ეტაპზე ახალი განაყრები თავისუფალ სამოსახლოებს ითვისებდნენ და ახალი უბანი ჩნდებოდა, რომელიც სახელწოდებას რაიმე ნიშნით იღებდა - ზემო, ქვემო, გაღმა და სხვ. დროთა განმავლობაში სოფელს ახალი წევრებიც ემატებოდნენ - ჩასიძების, შვილად აყვანის, უცხოგვარის შემომატებისა და სხვ.

მსოფლიოში ცოტა თუ მოიძებნება ისეთი კულტურა, რომელმაც ოსური კულტურის დარად შეძლო უცხო კულტურათა ელემენტების შეთვისების შემდეგ, კლავ თვითმყოფადი და ეროვნული დარჩენილიყო. დაბეჯითებით შეიძლება იქთვას, რომ ოსეთმა წარმატებით გაართვა თავი კონტინენტურ კულტურასთან ასიმილაციას, ხოლო ისტორიული განვითარების გარკვეულ ეტაპზე მათგან თანდათან განთავისუფლება შეძლო. ქართულ ცივილიზაციასთან ნაზიარებმა ოსებმა დროთა ვითარებაში უცხო კულტურის გადაღების თავისებური მექანიზმი შეიმუშავეს. კერძოდ, ხდებოდა უკვე არა ბრმად წაბაძვა, არა-

მედ მხოლოდ მათთვის მისაღები ელემენტების გადამუშავება, ადგილობრივ ტრადიციებთან მათი შეთავსება და სინთეზი, რამაც უდაოდ შესანიშნავი შედეგი გამიღო.

მუხედავად განსხვავებული ტრადიციული, ეთნიკური ადათ-წესების გამო ქართველებსა და ოსებს შორის კეთილ მეზობლური-ნათესაურ-მეგობრული ჰარმონია იყო. მაგრამ შემდეგ განვითარებულმა არასასურველმა მოვლენებმა, ეროვნული თვითგამორკვევის მტკივნეულმა პროცესმა ეს ურთიერთობა სავალალოდ დაძაბა, დანაშაული და შეცდომები იყო ორმხრივი. ოსებსაც და ქართველებსაც თანაბარი ბრალი მიუძღვით ამ კონფლიქტში, რომლის მთავარი მაპროვოცირებელი იყო სხვა ძალა. უნდა გამოვიჩინოთ გონიერება, მეტი ძალისხმევა და გამოვიყენოთ ყველა შესაძლებლობა – იქნება ეს სახელმწიფო ბერკეტები თუ სახალხო დიპლომატია – კონფლიქტის მოსაგვარებლად. მცდელობა კი უნდა იყოს ორმხრივი, თანხვედრი ნაბიჯებით, რათა რეალურად გავუმკლავდეთ მესამე ძალის მაპროვოცირებელ სტრატეგიას. რათა ხელი შევუწყოთ ოსურ-ქართული კულტურის თვითმყოფადობის შენარჩუნებას. მთავრობამაც და საზოგადოებამაც ყველაფერი უნდა გააკეთოს ტრადიციული, საუკუნოვანი კულტურული ურთიერთობის აღსადგენად, რათა ოსებმა და ქართველებმა ერთად თანაცხოვრება კვლავ შეძლონ.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ეთნოსები საქართველოში, საქართველოს სახალხო დამცველის ბიბლიოთეკა, თბილისი, 2008.
2. ჩიქოვანი გ., დასავლეთ საქართველოში ოსთა ჩამოსახლებისა და მათი საზოგადობრივი ცხოვრების ისტორიისათვის, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXVI, თბილისი, 2004.
3. ლომოური ნ., ოსთა საქართველოში ჩამოსახლების ისტორიის ძირითადი ასპექტები ჟურნ. ,, ცისკარი“, №5, 1995.
4. თოგოშვილი გ., საქართველო ოსეთის ურთიერთობა XV-XVIII სს. თბ., 1969.

Gegeshidze Elene

The interaction of cultures
(Osur- Georgian relations as an example)

The article tells about Georgian-Osetian conflict, ths is our painful problem in the recent years. We can solve the problem of ,,broken bridge” and crashins of ,,anamies ieons“ with a discussion, respections to each other, and

consolidation of Georgians and osetian people, Utll be betterif we form Georgian- Osetian cultural centre and do our best to rebuit our historical and traditional relaxionship, to win bogether with Osetian an people.

გიგი გივიშვილი
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის
სახელმწიფო უნივერსიტეტის სტუდენტი
საქართველო, თბილისი

ოსები საქართველოს ტერიტორიაზე

დღეს საქართველოში არსებულ მრავალ პრობლემათაგან ერთერთი სწორედ ცხინვალის მოუგვარებელია საკითხია. ქართველ და ოსთა მრავალწლიანი ურთიერთობა გარე ძალის უხეშად ჩარევის გამო სერიოზულად ზარალდება. საქართველოს ტერიტორიაზე სეპარატისტული მოძრაობის გაძლიერება ყველაზე მეტად იმპერიალისტური მიზნების მქონე ქვეყნების ინტერესს წარმოადგენს. ამით, პირველ რიგში, საქართველოს ტერიტორიულ მთლიანობას უთხრიან ძირს, მეორე რიგში, კი ეთნიკურ უმცირესობებს აზარალებენ, ბოროტად იყენებენ საკუთარი დამპყრობლური პოლიტიკის განსახორციელებლად. საერთო ჯამში კი ნათელია, რომ ნებისმიერი ასეთი კონფლიქტის დროს ჰეგემონ ქვეყნებს საკუთარი ინტერესები ამოძრავებს და ცალკეულ ხალხთა ბედ-იღბალი არ ადარდებს. . ნამდვილად გულდასაწყვეტია ის ფაქტი, რომ დღეს ცხინვალის ტერიტორია ოკუპირებულია და ოსი მოსახლეობის დიდი ნაწილი პრეტენზიას აცხადებს შიდა ქართლზე და მოითხოვენ მის ავტონომიას. ამ სახის განცხადებებით ისინი ჩირქს ცხებენ ქართველთა და ოსთა ტრადიციულ მეგობრობას, მოყვრულ ურთიერთობას.

ოდითგანვე შიდა ქართლი როგორც ქართულ, ასევე უცხოურ წყაროებში მოიხსენიება საქართველოს შემადგენელ ნაწილად, სადაც ძირძველი ქართული ტომები სახლობდნენ. აღსანიშნავია, რომ XIII საუკუნის აღწერაზე დაყრდნობით დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობა მთლიანად ქართველებით ყოფილა დასახლებული, რასაც, თავის მხრივ, ამოწმებენ იტალიელი მისიონერებიც. ასე რომ XIII საუკუნის შუა ხანებამდე საქართველოს ტერიტორიაზე ოსთა მოსახლეობის და მითუმეტეს მათი ახალშენების არსებობა არ დასტურდება. ოსების გადმოსახლება ჩვენს მიწა-წყალზე XIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან იწყება. ამის მიზეზად მიჩნეულია მონღოლთა ლაშქრობები როგორც ჩრდილოეთ კავკასიაში, ასევე საქართველოს ტერიტორიაზე. ოქროს

ურდოს დამარცხებას და შემდგომში ოსთა ქალაქების დარბევას მოჰყვა ოსთა მოძრაობა საქართველოს ტერიტორიისკენ, კერძოდ კი შიდა ქართლის მიმართულებით. მათი გადმოსახლება კი ქართველი მიწათმფლობელური კლასის ექსპროპრიაციას ნიშნავდა, რადგან სწორედ მათ მიწებზე სახლდებოდნენ ჩრდილოელი მეზობლები. ოსების ქართლში ყოფნა 30 წელი გაგრძელდა. XIV საუკუნის დამდეგს საქართველოდან მონღოლთა გაძევების შემდეგ ქართველებმა გიორგი ბრწყინვალეს თაოსნობით ოსებიც განდევნეს ქვეყნიდან. ამის შემდეგ კი ოსთა კომპაქტური მასები მთელი ორი საუკუნის განმავლობაში არ სახელდება და არც ჩანს საქართველოს ტერიტორიაზე.

როგორც წყაროებიდან ვიცით, ოსთა ახალშენები ქართლის მთიანეთში XVII საუკუნის შუა ხანებიდან წარმოიქმნა. ამ ტერიტორიების ნაკლებად ნაყოფიერების გამო თანდათან ოსები სამხრეთისკენმიიწევდნენ.

რაც შეეხება ოსების დაბლობში ჩამოსახლებას, ეს პროცესი XVIII საუკუნის დასასრულიდან იწყება და მთელი XX საუკუნე გრძელდება. ამ ყოველივეს კი, როგორც ზემოთ აღვნიშნე, ხელი შეუწყო საქართველოს გარე მტრებთან ბრძოლამ და ქვეყნის მოსახლეობის შემცირებამ. ქართველი თავადები იძულებულნი იყვნენ ყმაგლეხების გამრავლების მიზნით, რაც შეიძლება მეტი ოსი ჩამოესახლებინათ. ხაზგასმით მინდა აღვნიშნო, რომ ქართველი დიდებულები და მათ შორის მეფეებიც კი ცდილობდნენ ოსებისთვის საცხოვრებლად სათანადო პირობების შექმნას. თუმცა, რა თქმა უნდა, გაწეული დახმარების სანაცვლოდ ოსებისგან, პირველ რიგში, ქართველთა მეფის მორჩილებას და დამპყრობლების წინააღმდეგ სამხედრო მხარდაჭერას თხოულობდნენ. როგორც ჩანს, არც პრივილეგიებსა და წამახალისებელ ჯილდოებს არ იშურებდნენ ჩვენი მეფეები. ამას მოწმობს ის ფაქტი, რომ ერეკლე მეორეს ვინმე ოსი თუჯუკი კუდუღაშვილისთვის აზნაურობაც კი უბოძებია ოსთა საქართველოში გადმოსახლებისთვის. ოსთა ახალშენების წარმოშობის ასეთი მხარდაჭერის, ქვეყანაში შექმნილი რთული საშინაო და საგარეო ვითარების მიუხედავად, XIX საუკუნის პირველ ნახევრამდე ოს მოსახლების რაოდენობა საქართველოში უმნიშვნელო იყო. მათი მასიური გადმოსახლება ჩრდილოეთ ოსეთიდან შიდა ქართლის მიმართულებით 1860 წლიდან იწყება.ჩვენთვის მეტად საინტერესო ინფორმაციას ვხვდებით ანზორ თოთაძის წიგნში: „ოსები საქართველოში მითი და რეალობა“. აქ დამოწმებული ცნობის თანახმად, რომელსაც ბროქჰაუზისა და ეფრონის ენციკლოპედია გვაწვდის, 1880 წლისთვის ჩრდილოეთ ოსეთში 58 926, ხოლო საქართველოში 51 988 ოსი ცხოვრობდა. ეს იმას ნიშნავს რომ 1860-დან 1880 წლამდე ჩრდილოეთ ოსეთში ოსების

რაოდენობა 12 ათასით გაიზარდა, ხოლო საქართველოში კი 30 ათასით. დროის ასეთ მოკლე პერიოდში მოსახლეობის ამ სისწრაფით ზრდა კი იმაზე მიუთითებს, რომ ჩვენ მიერ გამოყოფილ 20 წლის განმავლობაში ოსთა მოძრაობა არ შეწყვეტილა, პირიქით, უფრო აქტიურად მიმდინარეობდა. სრულიად ვეთანხები ბ-ნ ანზორ თოთაძეს, მართლაც, საგულისხმოა გავითავლისწინოთ ის ფაქტიც, რომ გადმოსახლებულთა დიდი ნაწილი ძირითადად ჯანმრთელი, მხოლოდ ახალგაზრდა შუა ხნის ასაკის მოსახლეობა გახლდათ.

ოსთა საქართველოს ტერიტორიაზე გადმოსახლება მთელი XX საუკუნის განმავლობაში გრძელდება, რაც თავისთავად აისახა მათ საერთო ზრდაში. ისინი საქართველოს აღმოსავლეთ ტერიტორიაზეც გადადიან. XX საუკუნის მიწურულისთვის კი მათი რიცხვი მთელი საქართველოს მაშტაბით 160 ათასს აღემატება.

ქართველ ხელისუფალთა სურვილის გარეშე ოსი მოსახლეობის ასეთი სისწრაფით ზრდა შეუძლებელი იქნებოდა. მეტიც, რომ არა ჩვენი ქვეყნის მესვეურთა მხარდაჭერა, თანადგომა და კეთილგანწყობა ოსები ვერც კი მოახერხებდნენ ჩვენს მიწა წყალზე დასახლებას და რაც მთავარია მშვიდობიან თანაცხოვრებას. სწორედ ტრადიციული მეგობრობისა და მეზობლური ურთიერთგაგების შედეგი იყო, ერთი მხრივ, ოსთა მხრიდან საქართველოს მიწა-წყალზე გადმოსახლების სურვილი, მეორე მხრივ, კი ქართველთა მხრიდან შესაფერისი პირობების შექმნა, ხელშეწყობა და მათი ასეთი ზრდა მთელი საქართველოს მაშტაბით.

რა თქმა უნდა, მესამე ძალა რომ არ ყოფილიყო ქართველები და ოსები ნებისმიერი სახის კონფლიქტის მოგვარებას მშვიდობიანი გზით მოახერხებდნენ, ამდენწლიანი ურთიერთობის პატივსაცემად და ურთიერთგაგებაზე დაყრდნობით. თან აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ქართველები ეთნიკურ უმცირესობის ჩაგვრით ან მათი უფლებების შეზღუდვით არ გამოირჩევიან. ისტორიიდან ცნობილია, რომ ქართველებს ოსების მიმართ ძალმომრეობისთვის არასდროს მიუმართავთ და მათ წინააღმდეგ ბრძოლის პირველ დამწყების როლში არასდროს გამოსულან. ამდაგვარი ისტორიული რეალობის მიუხედავად, მესამე ძალის ჩარევამ ასეთ მყარ და მშვიდობიან ურთიერთობას წერტილი დაუსვა. საინტერესოა რ. თოფჩიშვილის მოსაზრება, რომელიც ოსების მიგრაციის შემდგომ, მათი განსახლების ისტორიის სამ პერიოდს გამოყოფს. პირველი პერიოდი იყო ოსების ცხოვრება ქართული სახელმწიფოების პირობებში. ზუსტად ამან განაპირობა ქართული კულტურისადმი პატივისცემა და ენის შესწავლა. მეორე და მესამე პერიოდში (ცარიზმისა და საბჭოთა იმპერიის პირობებში), პირიქით, დაიწყო ქართველებთან ოსების გაუცხოება. ზედმიწევნით

სწორადაა შენიშნული ამ პერიოდების მახასიათებელი ნიშან-თვისებები. სწორედ საბჭოთა კავშირის მიერ გატარებულმა პოლიტიკამ ჩატეხა ხიდი ქართველ და ოს მოსახლეობას შორის, რომლის აღდგენაც დღესაც მრავალ სირთულესთანაა დაკავშირებული.

1910-იან, ასევე 1990-იან წლებში არსებული კონფლიქტებისა და დაპირირსპირების მაგალითზე დაყრდნობის მიუხედავად, სამწუხაროდ, არ გვეყო არც გამოცდილება და არც გამჭრიახობა იმის, რომ 2008 წლის აგვისტომდე იგივე შეცდომები არ დაგვეშვა და საბოლოოდ ვითარება კიდევ ერთ სამხედრო დაპირისპირებად არ მიგვეყვანა. ვერ შევძელით ვერც ქართველებმა და ვერც ოსებმა, რომ საუკუნეების განმავლობაში მეგობრულად მყოფნი ისევ ძველ ფესვებს დავბრუნებოდით. აგვერჩია ტრადიციული მშვიდობიანი გზა, ყოველგვარი გართულებისა და ექსესების გარეშე. ამის შეუძლებლობის გამო შედეგი მეტისმეტად მძიმეა, რადგან ოკუპირებულია ჩვენი ქვეყნის ტერიტორია, ცხინვალი. დღეს საქართველოს რეგიონებში: ქვემო ქართლში, კახეთში, ქვემო სვანეთში, მცხეთა-მთიანეთში ცხოვრობს ოსი მოსახელობის ის ნაწილი, რომლებსაც საქართველო თავის სამშობლოდ მიაჩნიათ და ქართული გარემო აქვთ გასიხლხორცებული. ოსების ეს კატეგორია იგივე პირობებითა და უფლებებით სარგებლობს როგორც საქართველოს მთლიანი მოსახლეობა. როგორც ჩანს, ეჭვგარეშეა, რომ შიდა ქართლის მიმდებარე ტერიტორია ოდითგანვე ძირძველი ქართველი ტომებითაა დასახლებული. ამ ფაქტს ამყარებს იქ აღმოჩენილი ნებისმიერი არქეოლოგიური ძეგლი, ეპიგრაფიკა, ტოპონიმები თუ ენობრივი მასალა და ცხადყოფს, რომ ოსთა კომპაქტური ჩამოსახლება XVII საუკუნიდან იწყება. ისიც ფაქტია, რომ ამ რეგიონში არსებული კონფლიქტები და დაპირისპირებები ყველაზე მეტად ქართველ და ოს მოსახლეობას აზარალებს. ამიტომ ორივე მხარეს გვამრთებს გონივრული გადაწყვეტილების მიღება და ისეთი გზის არჩევა, რომელიც კვლავ მშვიდობიან თანაცხოვრებამდე მიგვიყვანს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1) ვახუშტი ბატონიშვილი „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“. თბ., 1991
2) ანზორ თოთაძე „ოსები საქართველოში: მითი და რეალობა“. თბ., 2006
3) ანზორ თოთაძე „საქართველოს დემოგრაფიული პორტრეტი“. თბ., 1993
4) ჯონი კვიციანი „ეროვნული უმცირესობანი საქართველოში“. თბ., 2011

5) როლანდ თოფჩიშვილი «Осетины в Грузии: миф и реальность». თბ., 2016
6) გ. თოგოშვილი საქართველო-ოსების ურთიერთობა XV-XVIII საუკუნეები. თბ., 1969

Givishvili Givi

OSSETIANS ON THE TERRITORY OF GEORGIA

One of the many problems of Georgia is the undecided issue of Tskhinvali and so called South Ossetia. Many-years relation of Georgians and Ossetians incurs the serious loss due to intervention of external forces. The fact that Tskhinvali territory is occupied and the large part of Ossetian population claims for Shida Kartli allegedly being their belonging since the ancient time and demands its autonomy, causes frustration.

Those groundless claims, expressed by Ossetians encouraged by third party and implying announcement of South Ossetia as the autonomy could not be discussed and accepted. We should review the history and throw light over the issue.

As in Georgian as in foreign sources Shida Kartli has anciently been mentioned as the integral part of Georgia, settled by ancient Georgian tribes. This fact is substantiated by any archeological monument, epigraphic, toponyms or language material found there. It is to be mentioned that based upon the description of XIII century, the population of the West Georgia was completely settled by Georgians which, on its side, is confirmed by Italian missioners.

Immigration of Ossetians in our homeland began from the second half of XIII century. The reason is considered as the campaigns of Mongolians as in the North Caucasus as on the territory of Georgia. And the colonies of Ossetians in mountains of Kartli appeared since the middle of XVII century. Their immigration in lowland launched from the end of XVIII century and lasted for whole XX century. All of these have been supported by the battles against external enemies and decrease of population of the country.

We know from the history that Georgians have never applied to coercion against Ossetians, nor have ever been initiators of struggle against them. Exactly the policy followed by Soviet Union sowed hostility between Georgian and Ossetian population and its eradication is linked to many complications today. Exactly this term “the South Ossetia” is introduced by the direct support and organization of Russia.

It is fact that the conflicts and controversies being in course in this region cause the loss mostly for Georgian and Ossetian population. So, both parties should make reasonable decision and choose such way which again leads us to peaceful cohabitation.

ელენე გოგიაშვილი
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,
ფოლკლორისტიკის კათედრა-ასისტენტ პროფესორი
საქართველო, თბილისი

საერთოკავკასიური საზღაპრო სიუჟეტი მწყემსისა და მუსიკალური საკრავის შესახებ ქართულ და ოსურ ფოლკლორში

მოხსენება ნაწილია პროექტისა „ქართულ-კავკასიური ფოლკლორული ურთიერთობები: მე-19-20 საუკუნეების წყაროები და თანამედროვე ნარატივები“, რომელიც მიზნად ისახავს, საერთაშორისო სამეცნიერო წრესა და ფართო საზოგადოებას გააცნოს ქართული და ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხთა ფოლკლორული ურთიერთობები ისტორიულ-გეოგრაფიული გარემოსა და ინტენსიური კულტურული კავშირების გათვალისწინებით (პროექტი ხორციელდება ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორისტიკის კათედრაზე შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის ხელშეწყობითFR/532/2-154/13).

ქართული ხალხური ზღაპარი „წიქარა“ და ოსური ხალხური ზღაპარი „ობოლი ბიჭი“ საერთაშორისო კატალოგის *The Types of International Folktales, Helsinki 2004* მიხედვით, მიეკუთვნებიან საზღაპრო ტიპს ATU 313 - სასწაულებრივი გაქცევა, მეტად გავრცელებულს კავკასიის ხალხთა ფოლკლორში.

სიუჟეტის საფუძველს წარმოადგენს უძველესი მითი შინაური ცხოველისა და მისი პატრონის მეგობრობის შესახებ, რომელსაც იცნობს კავკასიაში მცხოვრები თითქმის ყველა ხალხი. მსგავსებას ვხვდებით ქართულ და ოსურ ზღაპრებშიც, რომლებშიც ადამიანსა და ცხოველს შორის მეგობრობაზეა მოთხრობილი (ქართულში ხარი, ოსურში - ერკემალი). ამ ზღაპრების ქართულ და ოსურ ვერსიებს რამდენიმე საერთო კომპონენტი აქვთ, კერძოდ: 1) ხარი//ერკემალი, 2) ბიჭი//ობოლი, რქა, 3) მუსიკალური ინსტრუმენტი (ჩასაბერი: სალამური, აჭარპინი, ან სიმებიანი:ჩონგური, ჭიანური). ზღაპრების ფაბულა ასე-

თია: ხეზე მჯდარი ბიჭი, რომელიც ცხოველის მიერ ნაჩუქარ საკრავზე უკრავს, საკრავის დაკარგვის შემთხვევაში ქმედითუუნარო ხდება.

„წიქარას" შესახებ ქართულ ფოლკორისტიკაში საგანგებო გამოკვლევა არ დაწერილა. მკვლევრები მას ხარის კულტთთან დაკავშირებული საკითხების გამო ეხებიან. თამარ ოქროშიძე წიქარას ხარის კულტის გადმონაშთად მიიჩნევდა (ოქროშიძე 1969, 131-157), ასევე ხარის კულტსა და ხელოვნებას უკავშირებდა წიქარას დიმიტრი ჯანელიძე (ჯანელიძე 1948, 62-69). რუსუდან ჩოლოყაშვილი "წიქარას" განასხვავებს ტრადიციული ხალხური ზღაპრისგან და მის საფუძველს უძველეს რწმენა-წარმოდგენებში ხედავს (ჩოლოყაშვილი 1998, 140).

„წიქარას" ყველაზე ცნობილი ვარიანტი ასეთია:

ერთგული ხარი წიქარა პატრონს ბოროტი დედინაცვლისგან იხსნის და ალვის ხეზე შესვამს, თან საჭირო და სალხინო სალამურებს აძლევს. ბიჭს მოტყუებით ჩამოიყვანენ ხიდან ხელმწიფის მსახურები და ცხრაკლიტულში დაამწყვდევენ. ბიჭი მერცხალს მოატანინებს ხეზე დარჩენილ სალამურებს, დაუკრავს და წიქარას საშველად მოუხმობს. წიქარას ცხრაკლიტულის მტვრევისას ცალი რქა მოტყდება. ამ დროს სოროდან თაგვი გამოძვრება და წიქარას რქის გამთელებას ჰპირდება, თუ წიქარა მერე თავის ლეშს აჭმევს. წიქარა თანხმდება, გამოიხსნის ბიჭს და ისევ ალვის ხეზე აჰყავს. ერთხელაც მოენატრა ბიჭს წიქარა, დაუკრა სალამურზე და წიქარა აღარ მოვიდა. წავიდა ბიჭი მის საძებნელად, იარა და ბოლოს მკვდარი იპოვა. აღარ დაუკრავს მას მერე არცერთი სალამური, შეძვრა მის გვამში და მოკვდა მასთან ერთად.

ამ ვარიანტის პირველწყაროა საბავშვო ჟურნალ „ჯეჯილის" 1890 წლის მეორე ნომერში დაბეჭდილი ტექსტი, გამოქვეყნებული თედო რაზიკაშვილის მიერ. ამ რედაქციით შევიდა „წიქარა" ბევრ გამოცემაში.

„წიქარა" კომპოზიციურად ჯადოსნური ზღაპარია, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ მის ტრაგიკულ დასასრულს – წიქარას რქა ტყდება ცხრაკლიტულის მტვრევისას და მეგობრის გამოსახსნელად თავს არ იშურებს, თაგვს საკუთარ გვამს ჰპირდება, თუ ის რქას გაუმრთელებს. წიქარა ბიჭს ცხრაკლიტულიდან გამოიყვანს, მაგრამ თვითონ კვდება. ბიჭი შეძვრება მის გვამში და ისიც კვდება მასთან ერთად. დამაფიქრებელია, როცა ერთი ზღაპარი ორგვარი დაბოლოებით არის ხალხში გავრცელებული.

ჟანრის განსაზღვრისთვის უპირველესად „წიქარას" სტრუქტურა გვხვდება თვალში. ვ. პროპის სქემის მიხედვით, ზღაპრის პირველ სვლას შეადგენს ბიჭისა და წიქარას გაქცევა, ანტაგონისტთან ბრძოლა ჯადოსნური საგნების გადაგდების მეშვეობით, დევნისგან გა-

დარჩენა და ალვის ხეზე ასვლა. ეს ერთი დასრულებული ზღაპარია.მეორე სვლა იწყება აკრძალვის დარღვევით (ბიჭი ჩამოდის ხიდან) და მთავრდება გმირის დაბრუნებით (წიქარა ისევ ხეზე შესვამს). ამ სვლაში ჩართულია კიდევ ერთი სვლა, როცა წიქარას რქა მოტყდება. აქ უკვე შემწე – წიქარა იქცევა გმირად, რომელსაც თავის მხრივ სჭირდება ასევე შემწე. გამოჩნდება თაგვი, რომელიც ერთდროულად არის შემწეც და მჩუქებელიც, რაკი მოთხოვნას უყენებს. ეს სვლა მთავრდება რქის გამრთელებისთანავე და ამის შემდეგ დასრულდება წინა სვლაც – ბიჭს წიქარა ისევ ალვის ხეზე დააბრუნებს.

არსებობს „წიქარას" სხვა ვარიანტებიც, ჩაწერილი საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში: კახური, იმერული, რაჭული, ფშაური.

ეს სიუჟეტი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, გავრცელებულია ოსურ ფოლკლორშიც.

„წიქარა" უნდა იყოს მითი-ზღაპარი, რომლის ვარიანტებს აქვთ რამდენიმე საერთო კომპონენტი. ესენია: ხარი, ბიჭი, რქა და მუსიკალური ინსტრუმენტი. კავკასიურ ფოლკლორში საერთოა გაქცევის ეპიზოდი და დადევნების მოტივირება: ანტაგონისტისათვის საჭიროა მსხვერპლი.

ხეზე მჯდარი ბიჭი, რომელსაც ხარისგან ჯადოსნური სალამური აქვს მიღებული, ქმედითუუნარო ხდება, როცა საკრავს კარგავს. მის გამოსახსნელად (ანუ პირვანდელი მდგომარეობის, სიცოცხლის უნარის აღსადგენად) ბრძოლაში ხარს რქა ტყდება და ამით ძალა ეკარგება. ბიჭს ხარის გარეშე სიცოცხლე არ შეუძლია. როგორც კი მის გვამს პოულობს, შეძვრება შიგნით და კვდება მასთან ერთად.

ბიჭისთვის სალამური იმასვე ნიშნავს, რასაც ხარისთვის რქა. ძალის და ქმედითუნარიანობის გამოცლა სიკვდილის ტოლფასია, ყოველ შემთხვევაში, მისი წინა საფეხურია. ხარი და ბიჭი უერთმანეთოდ ვერ იცოცხლებენ. თუ ერთ-ერთმა ძალა დაკარგა, მეორეც განწირულია.

მითოსისა და ზღაპრის ურთიერთობის საკითხი დღემდე მკვლევართა ყურადღების ცენტრში დგას. ფოლკლორისტიკაში ყოველთვის აქტუალურია ჟანრთა განსაზღვრისა და მათი სწორი კლასიფიკაციის საკითხი. ეს ძირითადად იმით არის გამოწვეული, რომ სუფთა სახით თითქმის არცერთი ჟანრი არ არსებობს და მეცნიერები მათი განმარტების დროს გარკვეულ სირთულეებს აწყდებიან. ჟანრები თანაარსებობენ რა ერთმანეთის გვერდით, განუწყვეტელ ურთიერთგავლენას განიცდიან. მაგალითად, არსებობს ზღაპრები, რომლებშიც დაკონკრეტებულია მოქმედების ადგილი და ამის გამო ისინი ჟანრობრივად თქმულებას უახლოვდებიან. არსებობს ტექსტები,

რომლებშიც სასწაულის შესახებ არის მოთხრობილი და ამიტომ ისინი ლეგენდასა და ზღაპარს შორის მერყეობენ. ზოგ საყოფაცხოვრებო ზღაპარს თავისუფლად შეიძლება ანეკდოტი დაერქვას. ეპოსის ნიმუშებს კი ხშირად ჯადოსნური ზღაპრის ფორმა აქვთ.

ზღაპრული ელემენტების სიჭარბე თქმულებებსა და მითოლოგიურ გადმოცემებში და პირიქით, მითოსის გადამწყვეტი როლი ზღაპრის სიუჟეტის განვითარებაში - ზოგადად დამახასიათებელია ხალხური ტექსტებისთვის.

მითოსური ელემენტების ძიება ნებისმიერ ტექსტში და მითუმეტეს ზღაპარში დიდ სიფრთხილეს მოითხოვს. როგორც კი რომელიმე მოტივი, პერსონაჟი ან რაიმე ელემენტი ზღაპარში ხვდება, იგი კარგავს ყოფილ ფუნქციას და იძენს ახალს, ხანდახან პირვანდელისგან სრულიად საწინააღმდეგოს – დამოკიდებულია ზღაპრის სიუჟეტზე, თუ რომელ ფუნქციას განუწესებს იგი მითოსურ პერსონაჟსა ან ელემენტს.

ამავე დროს არსებობს ზღაპრები, რომლებშიც მითოსურ ელემენტებს არა თუ არ დაუკარგავთ თავისი მნიშვნელობა, სიუჟეტის განვითარებაზეც ახდენენ ზემოქმედებას – ეს ურთიერთობა ზღაპარსა და მითოსს შორის ყველაზე მკაფიოდ ტექსტის ფინალურ ეპიზოდებში ვლინდება – ზღაპარი ტრაგიკულად მთავრდება, ან დაუსრულებელია. ამგვარ ტექსტებს პირობითად შეიძლება „შერეული ჟანრი“ ვუწოდოთ.

ფოლკლორისტიკაში დღემდე აქტუალურ საკითხად რჩება ჟანრთა განსაზღვრისა და მათი სწორი კლასიფიკაციის საკითხი. მითოსი „სუფთა სახით“ არ არსებობს და მკვლევარები განსაკუთრებულ სირთულეებს აწყდებიან მითოლოგიური გადმოცემების განმარტებისას. ამ მხრივ კავკასიური საზღაპრო სიუჟეტი მწყემსისა და მუსიკალური საკრავის შესახებ „მითი-ზღაპრის“ მეტად საინტერესო სახეს წარმოადგენს. ეს უნდა იყოს მითოლოგიური გადმოცემა, რომელიც სტრუქტურულად ჯადოსნური ზღაპრის მსგავსია.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ოსური 1974: ოსური ზღაპრები. თარგმნა მერი ცხოვრებოვამ. ცხინვალი: გამომცემლობა „ირისთონი“, 1974.

ოქროშიძე 1969: ოქროშიძე თ., ქართული ფანტასტიკური ზღაპრის პერსონაჟები (ხარი), – ქართული ფოლკლორი, III. თბ.: "მეცნიერება", 1969. გვ. 131-157.

პროპი 1984: პროპი, ვ.: ზღაპრის მორფოლოგია. თბ.: "მეცნიერება", 1984.

ჩოლოყაშვილი 1998: ჩოლოყაშვილი რ., უძველეს რწმენა-წარმოდგენათა კვალი ქართულ ხალხურ ზღაპრულ ეპოსში. სადოქტორო დისერტაცია. თბ. 1998.
ძიძიგური 1974: ძიძიგური შ., ქართული დიალექტოლოგიის მასალები, თბ.: "განათლება", 1974.
ხალხ. სიტყვ. V: ხალხურისიტყვიერება, V ტ. მ. ჩიქოვანის რედ. თბ.: "საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა", 1956.
ჯანელიძე 1948: ჯანელიძე დ., ქართული თეატრის ხალხური საწყისები, თბ.: "სახელგამი", 1948.
ATU: Uther, Hans-Jörg: The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson. Part 1. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2004.

Gogiashvili Elene

CAUCASIAN FOLKTALE TYPE ON A SHEPHERD AND HIS MUSICAL INSTRUMENT IN GEORGIAN AND OSSETIAN FOLKLORE

Georgian folktale “Tsikara” [“The Red Ox”] and Ossetian folktale “The Orphan”, widely spread in folklore of Caucasian peoples, belong to the folktale type ATU 313 –*The Magic Flight*, according to the *The Types of International Folktales, Helsinki 2004*. The stories of these folktales are based on the archaic plot of the friendship between an animal and a human. The main character in Georgian folktale is an ox, in Ossetian – a sheep. Theses folktales have some common components, namely, (1) ox (or sheep), (2) an orphan, (3) musical instrument.

One of the frequent problems in the folklore study is the question on definition and classification of the genres. In this point of view, the folktale type on a shepherd and his musical instrument presents a very interesting form of the mythological folktale. These texts may be myths, having a structure of the magic tale.

ELMIRA GUTIEVA
Research associate at the Ossetian linguistic department
Vladikavkaz, Russia

FAMINE IN THE LAND OF THE NARTS AND ITS POSSIBLE HISTORICAL PRECEDENT

Nartæ sagas are folklore texts which for centuries have been preserved via reciting, singing and passed down to each next generation in Ossetia. As such they constitute an invaluable source of creative mythological potential of the ethnic Ossetians. But, not less importantly, they must be regarded as important source of information on the history of the forefathers of the modern Ossetians, and they were passed down as such, with a special mission – to conserve the unwritten long, but not forgotten past in the ethnic memory.

Brilliant researches by great scholars, their scientific erudition and respect for the texts of Nartæ kadags provided a place of honor for the Nartæ epic among world epic systems. The bibliography includes rather a long list of works studying these folklore texts from the standpoint of the mythological and neomythological approaches, as well as from the historical perspective. Historical analysis of the Nartæ epics, which is less subjective than mythological, is hindered by a number of objective reasons. The epic tales were emerging and being cumulated for many centuries, synthesizing and mythologizing historical events of different chronological layers. Alongside with the long history of its creation, the territorial dispersion of nomadic Scythian-Sarmatian-Alans should be noted. Moreover, the identification of the Nartæ heroes with historical persons is difficult due to the aberration of historical memory, mythical reinterpretation of reality, lack or loss of spatial and temporal markers, plots migration and fusion of several historical layers into one mythological series, etc. In addition, the historical elements of the plot, scattered in the narrative, often are not recognized as such, and their character remains latent.

The question of the sufficient minimum of the coinciding elements of the plot is also relevant. In various epic traditions one and the same event is inevitably subjected to national specific mythological processing of different degree and nature.

Besides, when comparison of texts of different genres is undertaken - epic tales and chronicles, the identity or similarity of events and characters can be obscured because of the different set of priorities of the creators of the texts. Thus, a feast can be a focus of epic narration, stimulating poetic imaginativeness of both tellers and listeners, while historians would record or

highlight political, or social, or economic, or religious aspect of the event.

Scarcity of information makes kadags impervious for historical analysis. Numerous wars and conquests are narrated in the Nartæ tales, but it is next to impossible to state their historical parallels. Another recurrent topic is famine, and we cannot even state, if the famines mentioned in the kadags are different or refer to the same event.

In the present research we try to locate in history the famine, which is the background of the events related in the kadag "On Unnamed Son of Uruzmag" *(Уырызмæджы æнæном лæппу)*:

"*A year of famine came to the land of the Nartæ. The grain did not sprout, the grass did not grow, but withered away. The Nartæ were dying of hunger*".

Lapidary as it is, the description provides ground for certain speculations.

The failure of food crops because of natural causes is the most evident and frequent reason for outbreak of famine. There are several recorded variants of this kadag, but only in one of them drought is named as a reason for the calamity. Is it not mentioned in other variants, because it is self-evident? Anyway, drought seems a more likely reason than, say, untimely and severe frosts, since Nartæ were suffering from hunger lying in the open air: brave youths, lean and hungry-looking lay in the square, "which looked more like a battle-field".

Summarizing explicitly stated and implicit information, we can assume, that famine caused by drought struck vast territories (in the zone) and was long-continued, causing great sufferings and high death toll among population of the region. Large scale of the famine accounts for passivity of the men, otherwise, the mighty Narts warriors would have undertaken military expedition to their nearest realms and gain provisional\food trophies necessary for the survival of their people, since Nartæ have their own time-proven and quite predictable algorithm of overcoming strains of starvation, in all other kadags they either unleash war or go hunting and on the successful return give everyone a share of the booty.

Yet this time there was a woman, Satana\Shatana, "the first lady" [1;22], who did much to relieve the sufferings of her compatriots distributing food to them. From the Nartæ epic we know that she was the wife of the elder of the Nartæ, that she was his half-sister, that her son was hidden in the palace of sea deities.

Such outline makes it possible to compare the situation with the "famine, of which Suetonious and others speak [2]. Among "others" are: Lucas, Tacitus, Eusebius, Orosius, Bede the Venerable, Josephus Flavius. The account of the latter, whose record is the most extensive, enables to regard the "great famine in Syria" in the mid-first century A.D. as the historical precedent of the famine in the land of the Nartæ.

It is believed that this great famine was caused by a drought in the Nile River Basin, which was the breadbasket of the Roman Empire [3].

To describe it, Flavius states only that "*a famine did oppress them at that time, and many people died for want of what was necessary to procure food withal*" [4].

Names most often associated with this disaster are: Claudius, the Roman emperor, whose reign was marred by several severe outbreaks of famine; the procurators Cuspius Fadus and Tiberius Alexander, who were in the governorship at this time; Agabus, one of "the seventy" disciples of Christ, the prophet of famine, who famously foretold it; Paul and Barnabas, who brought *famine-relief offering* from Antioch. But one name, Helena, Queen of Adiabene, is of special interest, since it allows to parallel this story with the events and characters of the Nartæ sagas.

Chapters 2-4 of book XX from "Antiquities of the Jews" of the ancient Jewish historian Josephus Flavius narrate the story of the royal family of the Adiabene, a vassal state in Parthian confederation, a province on the northern extremities of the Tigris River, a region with very diverse and changeable political, ethnic and religious landscape, and, hence, very short-lived toponyms. In contrast with other place names and proper names is the continuance of the name of its capital. The town of Arbela\Erbil\Arbil\Irbil, Arbairā in Old Persian, also known as Hewler, is one of the oldest continuously inhabited areas in the world [5*; 259–302], also famous as the zone of a decisive battle between* the army of Darius and Alexander the Great.

The extensive title of Chapter 2 of Josephus' *Antiquities of the Jews* is "How Helena the Queen of Adiabene, and her son Izates, embraced the Jewish religion; and how Helena supplied the poor with corn, when there was a great famine at Jerusalem".

The information relevant for the present research is that, like the queen of the Nartæ Queen Helena distributed food among the starving population, but in a less miraculous way. Satana called her subjects to a feast and fed them with what she had stored in her reserves for years, "*when the Nartæ had plenty and were feasting, they sent home to me my honoured share, and I stored it up carefully, and now it will serve a good purpose*" [6; 69], "*having heard the news (about feast) the Nartæ flooded into Wyryzmæg's home. All from the smallest to the greatest, from the youngest to the eldest, gathered together. Tables were set up and filled with food and drink*" [6; 70]. Helena, when she learnt about the sufferings of the starving people, "*sent her servants to buy grain in Egypt, queen Helena sent some of her servants to Alexandria with money to buy a great quantity of corn, and others of them to Cyprus, to bring a*

cargo of dried figs" [4] . *And as soon as they were come back, and had brought those provisions, which was done very quickly, she distributed food to those that were in want of it, and left a most excellent memorial behind her of this benefaction, which she bestowed on our whole nation*.

Satana's grateful compatriots also never forgot about her benefaction and immortalized her in their epics. But gratitude for charity Helena manifested was not the only motive to commemorate Helena in Jewish memory. She is remembered as an avid proselyte. Flavius takes a special interest in the royal family of the Adiabenites, since they were "highly pleased with the Jewish customs" and she and her sons forwent formal conversion to Judaism. Conversion of the kings of this state was the most triumphant case of the proselytism of the Jewish missionaries of that time.

Peder Borgen in his book "Early Christianity and Hellenistic Judaism" calls it "religio-political proselytism" [7;52], as it is probable that religio-political factors also were of importance in a situation, in which Adiabene sought to keep as much independence as possible from the Parthians, Armenians, and the Romans [8;60-66].

Flavius, a Jewish historian, most expectedly narrates the story from the Jewish perspective and is highlighting piety and charitableness of Helena and her sons and seems not to care about the pedigree of the royal Adiabenites. Since Flavius leaves no evidence about the personal information of his protagonists we can assume the most plausible options. Most likely they were Iranian-speaking. Scientists presume that they were Eastern Iranian, probably Saks. Based on names of the Adiabene rulers, Ernst Herzfeld suggested a Saka/Scythian origin for the royal house of the kingdom[9;148, 10].

Helmut Humbach, however, showed that these names were common west middle Iranian names [11; 120]. Another important argument is the kind of close-kin marriage of the king and queen of Adiabene. Like Satana Helena was a wife of the ruler, who was her half-brother. "*Monobazus, the king of Adiabene, who had also the name of Bazeus, fell in love with his sister Helena, and took her to be his wife, and begat her with child*" [4].

In Nartæ studies the family of the Uruzmag and Satana was considered as protogene couple by V.I.Abaev [12]. But by J.Dumezil this incestual marriage has been recognized as the Iranian or Zoroastrian heritage in the Nartæ kadags. This custom was permitted by Zoroastrian religion and regarded marriage between close relatives such as brother and sister to be the highest form of marriage [13; 246]. The opinion of the latter accords with the present hypothesis, we do not know from what religion royal Adiabenites were converted to Judaism, but there is every ground to suggest that Iranian-speaking royals were formerly Zoroastrian, and the queen could be pagan on her father's side, since we presume that her father was an Alan. This fact can account for the name of

the queen. Her Alanic origin is probable, since religiously and ethnically diverse Adiabene had a mixed population, and Pliny names four tribes inhabited the region of Adiabene: *Orontes*, *Alani*, *Azones* and *Silices [14]*.

Alongside with similarity of plot motifs, the reliable means of establishing connections between characters is the etymological analysis of anthroponyms. "No name is preserved in the epic by accident; each of them may be a reflection of some fact of historical and cultural values" [15;107]. Outwardly there is no ground for comparison of the names of two heroines – Satana\Shatana and Helena\Helen\Ellen.

In our opinion, the name Helena, as Flavius calls the Queen, could be derived from the ethnonym and be suggestive of her descent. The ethnonym Alan quite easily and naturally becomes an anthroponym, which can be illustrated by its numerous derivatives in the list of proper names of many nations across Europe. Helen\Ellen could be ethnic Alanian. *Helen* could be the Greek form of phonetically similar variant of the ethnonym *Alan*.

The fact of not referring to a woman by her first name accords with the general gender asymmetry and disregard for female personal names both in history and epics. Ethnic identity of a woman could be more relevant in the multiethnic society (and Adiabene had a mixed population), likewise, the ethnicity of a wife among the wives of her husband in polygamous families (and king Monobazus had many sons from many of his wives) could be more important than her name, especially if that was a foreign name.

Another interesting argument in the dispute about names was provided by archaeological researches. And that again takes us to the fact of the change of religion by the queen of Adiabene. Newly converted Helena not only donated rich presents to the Second Temple: a golden candelabra, a tablet of gold, on which she had a certain portion of the Torah inscribed, and golden handles to be attached to all vessels; but also commissioned to build a beautiful mausoleum, later became known as the Tombs of the Kings, on the outskirts of Jerusalem. Josephus tells us that Helene in her lifetime built pyramids over the intended tomb. She ordered, that she and her sons were to be buried there after their death.The bodies of both Helene and her son Izates were then transferred to Jerusalem and buried in the royal sepulchre she had built while in the city. This tomb was discovered by the French archaeologist Louis de Saulcy, who conducted the first systematic archaeological dig in Jerusalem in the middle of the nineteenth century.

In 1863 de Saulcy managed to unearth the Tomb of the Kings and discovered several sarcophaguses there. He recorded an interesting description of opening them and discovering in one the remains of a body wrapped in a shroud with gold embroidery, which immediately disintegrated upon being exposed to the air.

This sarcophagus from the Tomb of the Kings had a two-line Aramaic

inscription צדן מלכתא, which can be transliterated as ⍰*dhmlkth* and, correspondingly, translated as *the queen/Tsadah the queen* [16; 165–167.] This inscription frustrated expectations of all who were sure that this tomb corresponded to Flavius' records and had to be the resting place of the queen Helena. Several explanations have been advanced so far.

It was inferred that the queen's Persian name was *Sadan*, while *Helena* was her Greek name. Others suggested, that the sarcophagus may have belonged to another member of the royal family – perhaps an unknown wife of either Izates or Monobazus II.

Some believe that the word "tzaddan" in the inscription is a reference to the provisions (*tzeda* in Hebrew) that Helena supplied to Jerusalem's poor and to the Jewish kingdom in general [17; 182–88.]. It turns out that the question of comparing Satan\Sadan and Helena\Ellen was generated first within the realm of archaeology, while we advanced our hypothesis on the basis of epic data. The former version, that the queen's Persian name was *Sadan,* is the closest to our concept, but we can specify the second part of syllogism: *Helena* was not a Greek name of the queen, but rather anthroponymized ethnonym, suggestive of her descent.

The coincidence of the number of motives suggests neither migration of the story nor its borrowing. We assume that these are two independent fixations – written and oral - of the same historical event: the famine of the mid-first century AD. Tales about the famine in the land of Nartæ and Satan is the 20-century-long preservation and development within Alano-Ossetian epic tradition stories about their compatriot Queen of Adiabene, the great ruler of the 1st century. While written in the Greek language Josephus' narrative of the history of the life and blessings of the royal family, whom the author could have known personally, was recorded directly in the time when these events took place. Accordingly, the emphasis in this work is different,

highlighting the fact of proselytism.

Our presumption is based on the comparison of the proper names and data of archaeological research as well as on coinciding plot motives.

1. Гуриев Т.А. Наследие скифов и алан. Владикавказ, 1991г.
2. ATS Bible Dictionary
3. Hitchcock's Dictionary of Bible wordpress.com/2012/11/11/agabus/
4. Иосиф Флавий. Иудейские древности,в 2–х томах, пер. с гр. Г. Генкеля. М., 1996.
5. *Novácek, K. "Research of the Arbil Citadel, Iraq, First Season". Památky archeologické (XCIX) 2008. 258-302.*
6. Ossetian Epic Nartæ. \Transl. by W.May. Vladikavkaz, 2009.

7. Borgen, P. Early Christianity and Hellenistic Judaism. Edinburgh, 1998.
8. Neusner, J. Conversion of Adiabene to Judaism. //Journal of Biblical Literature, Vol. 83, No. 1 (Mar., 1964), pp. 60-66.
9. Herzfeld, E. Zoroaster and his world, Volume 1, p. 148, Princeton university press, University of Michigan. 1947.
10. Herzfeld, E., Walser, G. The Persian Empire. // Studies in geography and ethnography of the ancient Near East, p. 23, University of Michigan. 1968.
11. Humbach, H. Prods Oktor Skjaervo, 1983, The Sassanian Inscription of Paikuli Pt. 3,1.
12. Абаев В.И. Нартовский эпос осетин. Циклы, сюжеты герои. Сказания о нартах. Осетинский эпос. М., 1978.
13. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976.
14. Pliny the Elder. The natural history. book VI, chap. 30. Harvard University Press, 1938-1963.
15. Гуриев Т.А. Историческая основа некоторых антропонимов в осетинском нартовском эпосе. Фольклор и историческая этнография. М., 1983.
16. Yardeni, A. , Price, J., Misgav, H., "123. Sarcophagus of Queen adan from the 'Tomb of the Kings' with Aramaic inscription, 1 c. CE," in Hannah M. Cotton et al., eds., *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae* , vol. 1.1 Berlin. De Gruyter, 2010, pp. 165–167.
17. *Schick, C. "The (So-Called) Tombs of the Kings at Jerusalem" PEFQS 29 (1897): 182–88.*

Gutieva Elmira

FAMINE IN THE LAND OF THE NARTS AND ITS POSSIBLE HISTORICAL PRECEDENT

Brilliant researches by great scholars, their scientific erudition and respect for the texts of Narts' kadags provided a place of honor for the Narts' epic among world epic systems, an interest in the study of the folklore texts from the standpoint of the mythological and neomythological approaches, and comprehension of their significance, as an important source of information on the history of the forefathers of the modern Ossetians.

Historical analysis of the Narts' epics is hindered by a number of objective reasons. Alongside with the long history of its creation, the territorial dispersion of nomadic Scythian-Sarmatian-Alans should be noted. Moreover, the identification of the Narts' with historical persons is difficult due to the

aberration of historical memory, mythical reinterpretation of reality, lack or loss of spatial and temporal markers, plots migration and fusion of several historical layers into one mythological series, etc. In addition, the historical elements of the plot, scattered in the narrative, often are not recognized as such, and their character remains latent. The question of the sufficient minimum of the coinciding elements of the plot is also relevant. In various epic traditions one and the same event inevitably is subjected to national specific mythological processing of different degree and nature. Besides, the comparison of texts of various genres – epic tales and chronicles, should be undertaken.

In our study, parallel content analysis is applied to the texts of a kadag "On Unnamed Son of Uruzmag" and chapters from the book of the ancient historian Josephus Flavius "Antiquities of the Jews". The coinciding plot motives lead us to believe, that the famine, described in the Narts' kadag could be an epic fixation of real events of the mid-1 c. BC, witnessed and recorded by Josephus Flavius. The results of the textual analysis are confirmed by comparison of the proper names and data of archaeological researches. This approach enables to set some historical prototypes of the Narts' heroes, to bring some light to the problem of localization of the Alans in the 1c. BC, and to include Jewish monotheism in the discussion of religious confrontations among the Iranian-speaking Alans.

ЗАРЕМА ЗАНГИЕВА,
Владикавказский институт управления
Владикавказ, Россия

ЭТНОЛИНГВОКУЛЬТУРНЫЙ КОНЦЕПТ «ДУША» В ОСЕТИНСКОЙ, РУССКОЙ И АНГЛИЙСКОЙ ЯЗЫКОВЫХ КАРТИНАХ МИРА

Картины мира в разных языках имеют свои характерные особенности, так как существуют различия в восприятии, концептуализации и репрезентации мира языковыми средствами. Данная статья посвящена сопоставительному анализу ключевого фрагмента английской, русской и осетинской языковых картин мира – концепту «душа». Посредством анализа значений лексических единиц, репрезентирующих этот концепт в трёх языках, выявлено общее и особенное в восприятии, понимании и вербализации представлений о душе.

Ключевые слова: межкультурная коммуникация, национальный характер, менталитет, концепт «душа», фразеологические единицы.

World Pictures in different languages have their own characteristics, as there are differences in perception, conceptualization and representation of the world through language. This article focuses on the comparative analysis of the key fragment of English, Russian and Ossetic language pictures of the world – the concept of "soul". Through the analysis of meanings of lexical units represented the concept in three languages, general and specific in perception, understanding and verbalization of ideas about the soul is revealed.

Keywords: intercultural communication, national character, the mentality, the concept of "soul", phraseological units.

Современная наука признает, что картины мира в разных языках имеют свои характерные особенности, так как существуют различия в восприятии, концептуализации и репрезентации мира языковыми, достаточно существенными, средствами, изучение которых может послужить выявлению общих и специфических особенностей картин мира в разных языках.

В менталитете разных народов можно выделить ряд «врожденных» концептов, базовых понятий, развивающихся независимо от языка, что мотивируется отличительными особенностями в мировоззрении, культуре, образе жизни, традициях и обычаях этносов, обусловливающих различия в содержательном их наполнении [3, с. 12].

В статье речь идёт об универсалии, встречающейся во всех культурах и составляющей их ценностный мир – концепте русск. *“душа”, “сердце”,* осет. *“уд”, “зæрдæ”,* англ. *“soul“, “heart”, “mind”*

Анализируемое базовое понятие в разноструктурных языках является ключевым для раскрытия и понимания экзистенциальных представлений о нематериальной сущности человека в различных культурах, представляет собой один из важных, базовых элементов, формирующих языковую картину мира, закрепляющуюся и сохраняющуюся в национальном менталитете. В условиях Республики Северная Осетия-Алания большинство учащихся и студентов, изучающих английский язык и культуру, наряду с русским владеют осетинским языком и воспитаны в лоне родной (осетинской) культуры. У них возникает необходимость восприятия и понимания английской культуры, одним из каналов постижения которой является анализ концепта «душа». Однако в ситуации отсутствия осетинско-английских и англо-осетинских словарей возникает необходимость дополнительного обращения к русскому языку как к источнику, опосредующему понимание интересующей культуры. Вот почему исследование этнолингвокультурного концепта «душа» в английском, русском и осетинском языках, проведенное в рамках настоящей работы, – это еще один шаг к разгадке феномена национального характе-

ра, к расширению представлений о языковой картине мира и пониманию специфики иноязычных культур, что входит в разряд приоритетов в современном глобализирующемся мире [7, с.38].

Анализ генезиса подходов к трактовке понятия «душа» показал, что исторически, наряду с бытовым пониманием, возникли анимистические представления древних людей о ней, в которых она предстает как особая сверхъестественная сила, обитающая в чувственно воспринимаемом окружающем мире, зависимом от воли и произвола этих душ. Следом за этим пониманием зародились и на протяжении веков развивались религиозные воззрения и общенаучные представления о душе.

Для выяснения содержательного наполнения концепта «душа» в английском, русском и осетинском языках изучались словари как источники информации. Такой подход выдвинут С. Г. Тер-Минасовой, предлагавшей провести анализ семантики слов, выражающих понимание данного базового понятия, используя определения, приведенные в словарях рассматриваемых разноструктурных языков [8, с. 134].

Анализ словарей позволил выявить массив лексических единиц, репрезентирующих концепт «*душа*» в английском, русском и осетинском языках (*soul, heart, mind / душа, сердце / уд, зæрдæ*), общие и особенные значения которых можно представить в виде таблицы.

Соответствие значений слов, используемых для вербализации концепта «*душа*» в английском, русском и осетинском языках

Английский язык (soul, heart, mind)	Русский язык (душа, сердце)	осетинский язык (уд, зæрдæ)
нематериальная часть человека, которая, как полагают, существует вечно	нематериальное начало жизни	особая нематериальная субстанция, независимая от тела
освобожденный от телесной оболочки дух умершего человека	противопоставляемое телу бессмертное существо, остающееся после смерти человека	дух
	бессмертное духовное существо, одаренное разумом и волею	
внутренний мир человека	внутренний, психический мир человека, его сознание	внутренний психический мир человека
особенности характера	свойство характера, а также человек с теми или иными свойствами	свойство характера, основные черты личности
нравственная природа или	нравственное, духовное на-	

совесть	чало	
чувствительность, способность сочувствовать	символ души, переживаний	символ души, переживаний
часть человека, которая считается центром воли	место нахождения воли	
место нахождения эмоций, привязанности, любви (в противовес голове как месту нахождения интеллекта); сокровенные мысли и чувства	место нахождения любви, страсти, чувств, настроений	настроения, чувства,
	вдохновение, воодушевление	
человек	человек	живое существо, человек,
человек как вдохновитель чего-нибудь	вдохновитель чего-нибудь, главное лицо	
о человеке при выражении фамильярности, жалости, презрения	дружеское фамильярное обращение к кому-нибудь, чаще с прибавлением слова «моя»	
	крепостной крестьянин	
	о человеке, являющимся всеобщим любимцем	
человек, считающийся образцом или воплощением добродетели		
ум, разум		
чувства расовой гордости, социальной и культурной солидарности (среди афро-американцев)		
		жизнь

Из таблицы видно, что нами обнаружен ряд ***общих*** значений слов, вербализирующих концепт «*душа*» в английском, русском и осетинском языках. К ним относятся:

– нематериальная часть человека, которая, как полагают, существует вечно;

– освобожденный от телесной оболочки дух умершего человека;

– внутренний, психический мир человека (включающий эмоции, чувства, волю, характер);

– сам человек.

Наряду с общими зафиксированы ***особенные*** значения слов, репре-

зентирующих концепт «*душа*» в указанных языках. В их числе:

– в английском и русском языках – «человек как вдохновитель чего-нибудь», «фамильярное обращение при выражении жалости, презрения»;

– в русском – «крепостной крестьянин»;

– в английском – «ум, разум», «человек, считающийся образцом или воплощением добродетели», «чувства расовой гордости, социальной и культурной солидарности (среди афроамериканцев)»;

– в русском – «вдохновение, воодушевление», «человек, являющийся всеобщим любимцем»;

– в осетинском – «жизнь».

В ходе исследования светских источников было установлено, что английскому слову «*soul*» соответствует русское «*душа*» и осетинское «*уд*». Например:

- *apoorlittlesoul; soulbrother/sister* – великодушный человек; душа-рубаха; родственная душа – *уды гага* – голубчик, душечка; (букв. «*зернышко души*»), *уды хай* (букв. *доля*, *часть души),* родственная душа;

- *toloseone'ssoul* - загубить душу - *уд рауæлдай кæнын* - отдать душу;

- *to put one's soul into smth. / to have one's heart in smth. / to put life into smth* - вкладывать всю душу – *уд дæттын* – отдать душу;

- *to go deep into smb's soul* - западать в душу / западать в сердце – *зæрдæйы ныххизын*.

Встречаются также случаи, когда для репрезентации концепта «*душа*», помимо указанных слов, в английском языке употребляются лексемы «*heart*», «*mind*», «*life*», «*spirit*» (иногда даже как разные варианты одного случая употребления примера), тогда как в русском языке – слово «*сердце*», а в осетинском – «*зæрдæ*», букв. «*сердце*».

Следует отметить, что толковые словари русского языка предлагают от трёх до шести словарных дефиниций слова *сердце*, в то время как английские – восемь и более значений.

Заметим, что в английских словарях, кроме основных значений, присутствуют такие определения слова *heart*(*сердце*), как

moodorfeeling (настроение или эмоции), например, *changeofheart* (перемена настроения);

courageorenthusiasm (смелость/мужество или энтузиазм), например, *toliftuponefsheart* (мужаться, собраться с духом), *tohaveenoughhearttodosmth* (иметь мужество сделать что-либо).

Английскому *heart* свойственна память, например, *byheart* (наизусть, по памяти), и в данном случае можно провести параллель с осетинским языком, где проявление этого интеллектуального процесса также

возложено на *зæрдæ* – «сердце»: например, *зæрдыл дарын* (помнить, «держать на сердце»).

Приведем наиболее интересные и наглядные примеры:

- поговорить с кем-либо по душам: англ. *tohaveahearttalkwithsmb.;* осет. *зæрдæ æргом кæнын; зæрдæ зæрдæмæ дзурын, ныхас кæнын;*

- брать за душу: англ. *topullatsmb'sheartstrings;* осет. *зæрдæйæ уидæгтæ тонын (скъуынын);*

- как бог на душу положит: англ. *to do smth. as the spirit moves one*;

- вдохнуть душу (воодушевить, поднять настроение): англ. *to infuse life into smth. / to put spirit into smth.;* осет. *фæзæрдæджын кæнын;*

- камень на душе / камень на сердце: англ. *one's heart is heavy;* осет. *зæрдæ ныддур уын/ зæрдæ ныллæуын/ зæрдæ ныссау уын.*

Сравнительный анализ концептов *душа/дух* и *сердце* в русской, английской и осетинской лингвокультурах обнаружил, что ведущую роль в сфере проявления эмоций и чувств в сознании представителей русской лингвокультуры заняло понятие *душа,* в то время, как ванглийской и осетинской концептосферах – *сердце*. Проиллюстрируем несколькими примерами с фразеологическими единицами (далее – ФЕ), эмотивная сторона которых выражена концептом *душа* в русском языке и концептом *сердце* в английском и осетинском языках, при этом рассматриваемые ФЕ выступают эквивалентами; ср.: русская пословица *чужая душа - потемки* на английский язык передается: *astranger'sheartisadeepwell* (досл. *сердце незнакомца – глубокий колодец*), а на осетинский: *зæрдæй зæрдæмæ ныккæсын нæй* (досл. *нельзя заглянуть из сердца в сердце*). Можно также сопоставить следующие фразеологические выражения: *до глубины души; в глубине души; душа переполняется*, которые на английском языке звучат как *fromthebottomofone'sheart* (досл. *со дна сердца; от всей души*), а на осетинском как *зæрдæбынæй дзурын* (*говорить от сердца, от души*).

Приведённые нами примеры подтверждают положение о том, что в русской лингвок-ультуре вместилищем и центром средоточия эмоций явля-ется *душа*, а в английской и осетинской – *сердце*.

Для описания характера человека русская лингвокультура предлагает следующие слова и выражения с концептом *душа*: *добрая душа,душа нараспашку, душевный, черная душа*. На английский язык эти выражения передаются с помощью концепта *сердце*: *kind-hearted, open-hearted, warm-hearted.* Подобную картину мы наблюдаем и в осетинском языке: *зæрдæхæлар, зæрдиаг, сау зæрдæ.*

Для выражения английского концепта *soul/spirit* очень важны понятия

heart(*сердце*) и *mind* (*разум*). Это явление прослеживается также в осетинском языке, в котором концепт *зæрдæ* (*сердце*) практический вытесняет концепт *уд* (*душа/дух*), особенно в сфере проявления чувств и эмоций.

Таким образом, мы пришли к следующим выводам: основные лексические значения существительных *душа* и *сердце*, являющихся семантически ведущими словами в составе рассматриваемых фразеологических единиц, совпадают. Несмотря на это, мы не можем не подчеркнуть некоторые отличия в восприятии данных основополагающих, центральных в представлении человека о себе, концептов представителями русской, английской и осетинской лингвокультур.

Концепт *душа* занимает уникальное место в мировосприятии представителей русского лингвокультурного сообщества. *Душа* отождествляется с личностью человека, его жизнью, это этически ценное, особенное понятие, поэтому так популярны представления об «открытой», «широкой», «загадочной» русской душе среди иностранцев, поэтому так велико количество фразеологических единиц с компонентом *душа* в русском языке. Концепт *душа* ярко и разносторонне представлен во фразеологизмах и характеризуется многочисленными признаками. Он носит абстрактный характер и тесно связан с внутренним миром человека: выражает эмоции, настроение, характер, чувства. Это один из ключевых концептов русской лингвокультуры. Сознание русского народа адаптировало высшую функцию за органом наивной анатомии человека – *душою*, приписав ему основную жизненную энергию и «отодвинув» *разум* на второй план [6, с.141].

Для английской лингвокультуры свойственна материализация понятия *душа*. Отношение к человеку, его настроению, эмоциям, чувствам, характеру у представителей английской культуры, прежде всего, ассоциируется с *сердцем* – конкретным органом человеческого тела. Представление о *душе* дифференцировано недостаточно четко и объединено в своем повседневном восприятии как отражающее довольно узкую сферу. То, что в английском языке представлено фразеологическими единицами с компонентом *сердце*, в русском зачастую выражается при помощи компонента *душа*. Очевидно, потому, что английской культурой воспитываются сдержанность, стремление не показывать свои чувства окружающим. Фразеологических единиц, отражающих эмоциональную сферу концептов, немного [5, с. 140].

Подобную закономерность мы можем проследить и например осетинской лингвокультуры, где концепт *зæрдæ* (*сердце*) в сознании представителей осетинской лингвокультуры играет более значимую роль по сравнению с концептом *уд* (*душа*) [2, с. 138].

Сердце – это своего рода тотем, имеющий определенный денотат. Мы знаем, как выглядит сердце, как оно устроено. Сердце материально, оно имеет конкретное место расположения, более того, мы всегда можем услышать или почувствовать его ритм. В восприятии носителей осетинской культуры *сердце* является хранилищем внутренних состояний и чувств человека, его характера, воли и настроения, симпатий и антипатий, радости и горя, а также религиозных воззрений. Мы знаем, что с последним ударом сердца заканчивается жизнь человека. Что касается *души*, то можно только предполагать, как она выглядит, где расположена, так как *душа* - сущность нематериальная, невидимая и не имеющая определенного денотата [4, с. 139].

Сказанное выше позволяет говорить о сакральном характере концепта *зæрдæ* в ментальном представлении осетинского народа, о трепетном и крайне осторожном отношении осетин к этому органу человека. Доказательством этого феномена являются также и сохранившиеся до настоящего времени национальные традиции, не имеющие аналогов в христианской религии.

К примеру, традиционный обряд *зæрдæвæран,* когда семья, поминая ушедшего в мир иной близкого человека, приносит в жертву ягненка, а сердце его закапывает на могиле умершего в знак памяти о покойном в их сердцах [1, с.67].

Данное исследование показало, что лингвокультурные концепты не являются статичными единицами, они находятся в постоянном изменении. Традиционная модель человека в русской лингвокультуре, где *душа* и *дух* являются центром, постепенно подвергается изменению: концепт *дух* отходит на периферию. В английской и осетинской лингвокультурах данные концепты заметно вытесняются концептом *сердце*.

В целом, концепты *душа/дух* и *сердце* открывают широкое поле для исследований как в области лингвистики, так и лингвопсихологии, антропологии и этнокультурологии. Изучение базовых понятий *душа/дух* и *сердце* поможет приблизиться к культуре и миропониманию другого народа, носителя изучаемого языка, так как репрезентируют взгляд человека внутрь своего мира, способствует лучшему пониманию души, духа и сердца своего народа.

Список литературы:

1. *Бесолова Е. Б.* Отражение системы мировоззренческих знаний осетин в языке и его когнитивной структуре. Известия СОИГСИ. 2014. № 14 (53). С. 63-72.
2. *Бесолова Е. Б., Дзодзикова З.Б.*Осетинские фразеологизмы в переводе

на русский язык. В сборнике: Проблемы осетинского языкознания Сборник научных трудов. Орджоникидзе, 1984. С. 135-143.
3. *Варданян, Ю. В.* Генезис общенаучных подходов к трактовке души / Ю. В. Варданян, Л. В. Варданян // Современное образование: психолого-педагогические проблемы и опыт решения: Материалы межрегиональной научно-практической заочной конференции «Актуальные психолого-педагогические проблемы в науке и практике» (28 – 29 сентября 2006 г.) / под ред. Ю. В. Варданян / Мордов. гос. пед. ин-т. – Саранск, 2006. – С. 4 - 17. – 0,82 п.л. / 0,41 п.л.
4. *Зангиева З.Н.* Сопоставительный анализ фразеологизмов русского и осетинского языков // Современные технологии обучения. Сборник статей и тезисов. Владикавказ, 2008. С. 137-146.
5. *Зангиева З.Н.*Фразеологизм – феномен языка и культуры // Полилингвальное образование как основа сохранения языкового наследия и культурного разнообразия человечества. Материалы II Международной научной конференции, проходившей под эгидой и при финансовой поддержке ЮНЕСКО. 2008. С. 137-142.
6. *Зангиева З.Н., Цховребова Б.Ф.*Проблема семантического анализа фразеологических единиц современного русского языка // Россия и Европа: связь культуры и экономики. 2013. С. 139-143.
7. *Манукян Г. Г., Зангиева З. Н.* Национально-культурная специфика речевой коммуникации // Сборник студенческих научных статей. Составитель С. Е. Ногаева. Владикавказ, 2009. С. 37-40.
8. *Тер-Минасова С. Г.* Язык и межкультурная коммуникация. М.: Слово / Slovo, 2000. – 146 с.

Zangieva Zarema

PECULIARITIES OF THE USAGE OF PHRASEOLOGICAL UNITS IN OSSETIC NART EPOS

In this article the lexical-semantic features of the usage of phraseological units and their forms in the languages with different structures are covered in comparative aspect. The comparison is fulfilled on the material in the Nart sagas.

As is known, the common language picture of the world as such does not exist, it consists of the components of its national language pictures of the world. The national mentality, i.e. peculiarities of perception and integration of the world and of man himself, as well as the grading system, values and ethical requirements inherent in the creative part of the people are reflected and

shaped by him to a large extent.

Phraseology is especially highlighted language component, the most peculiar, particular, able to express not only the features of the language, but also the attitude of its speakers concentrated.

The cultural role of the phraseology of any language lies in the fact that it widely uses and reflects culturally significant material and spiritual realities and values for its carriers, and does it so cleverly and effectively.

Comparative study of the semantics of different languages, in addition to its linguistic significance is important because it allows a better understanding of all originality and specificity of the spiritual order and the thinking of the peoples who created these languages.

A study conducted in the framework of this work is another step toward unraveling the phenomenon of national character, an expanded view of the language picture of the world, an understanding of the specifics of foreign language culture, which is included in the priority category in the modern globalized world.

თამარა ზიგერ-პოპიაშვილი
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, დოქტორანტი
საქართველო, თბილისი

კოსმოგონიური მითები გერმანულ და ოსურ მითოლოგიაში

მითები და მითოსური სამყარო ყველა ერის ცნობიერებაში სხვადასხვაგვარადაა გარდასახული. ბიბლიური თემების, სიუჟეტების გადმოცემა სხვადასხვა ხალხთა მითოლოგიაში ასევე სხვადასხვაა, თუმცა მათ შორის მაინც შესაძლებელია ზოგიერთი საგულისხმო პარალელის გავლება. უნდა ღინიშნოს, რომ მითოლოგიური ეპოსის ძირითადი ხაზი, მაინც ბიბლიიდან მოდის და არცაა გასაკვირი, რომ შემდეგი განვითარება ამ ხაზისა ინდივიდუალურია და ამდენად, განსხვავებულიც. ეს მსგავსება-განსხვავებულობა მრავალი ერის წიაღში შექმნილი კოსმოგონიური მითების შემთხვევაშიც ანალოგიურადაა გასაანალიზებელი. კოსმოგონიური მითების ძირითადი ნაწილი სამყაროს შექმნის თავისებური ისტორიაა, ”რომელშიც ღმერთები მონაწილეობენ. ის მოგვითხრობს სამყაროს, მცენარეთა და ცხოველთა შექმნის, ბუნების მოვლენათა, ადამიანის, ადამიანური საზოგადოების, კაცობრიული ცივილიზაციის, საგნების, საყოფაცხოვრებო კულტურის წარმოშობის ამბავს. მათი მთავარი პერსონაჟები დემი-

ურგები („ნახევარშემოქმედნი“) და ე. წ. „კულტურული გმირები“ არიან.” (კიკნაძე, 2007:67).

გერმანულ კოსმოგონიურ მითებში გამოკვეთილია ადამიანის შექმნისა და მისი გამრავლების ისტორია. პირველად ტაციტუსის თხზულებებში ვხვდებით გერმანულ პანთეონში უძველესმა ღვთაებამ როგორ შექმნა მიწა. გაჩნდა მისი ვაჟი – მანი – პირველი ადამიანი დედამიწაზე და მისი სამი ვაჟისაგან ადამიანთა მოდგმაც გამრავლდა. ტაციტუსისგან ვგებულობთ, რომ გერმანული მითოლოგიის მიხედვით, მათი პანთეონის უძველესი ღვაება იყო ტუისტო, რომლის ვაჟის მანის სამი ვაჟისაგან გამრავლებულა ადამიანთა მოდგმა, “რომელიც შემდეგ დაიყო სამ ნაწილად: ოკეანის პირას მცხოვრებთ ერქვათ ინგევონები, შედარებით ცენტრალურ ადგილას მცხოვრებთ – ჰერმიონები, ხოლო ყველა სხვა დანარჩენს- ისტევონები. სამივე ეთნონიმი დაკავშირებული იყო მანის სამი ვაჟის სახელებთან” (8. ინტერნეტი).

ადამიანთა მოდგმის შესახებ მსგავსი ეთნოგენიური და გენეალოგიური მითები მრავალი ხალხების საგანძურშია განფენილი. სამყაროს შექმნისა და კაცთა მოდგმის გამრავლების ასეთი სქემა, რასაკვირველია, თვით ბიბლიიდან მოდის. ბიბლიური გენეალოგიის მიხედვითაც, ღმერთმა შექმნა სამყარო, ადამიანი, შემდეგ კი ნოეს სამი ვაჟის – სემის, ქამისა და იაფეტისაგან გამრავლდა კაცთა მოდგმა.

ღმერთისა და ადამიანების დამოკიდებულება სხვადასხვაგვარია სხვადასხვა ხალხთა მითებში. “საინტერესოა, რომ გერმანული მითოლოგია გენეალოგიურად აკავშირებს ღმერთებსა და ადამიანებს, რაც დამახასიათებელია არქაული საზოგადოებისათვის, განსხვავებით ბიბლიური ღმერთისაგან, რომელიც იყო უზენაესი შემოქმედი და არა ადამიანთა წინაპარი” (8. ინტერნეტი).

ნართების ეპოსშიც სამი გვარისაგან: ახსართაგათა, ალაგათა და ბორათა, ჩნდება მთლიანი მოდგმა ნართებისა. ნართების თქმულებებში ცალკეა მოთხრობილი სამი ნართების შექმნის ისტორია, რომელიც ღვთიურ არსებებს უკავშირდება (“სამი ნართები”); ამ მითის მიხედვით, :”ნართებისაგან გაჩნდა სამი უბანი: ზემო ნართები – ბორათები; შუა ნართები – ახსართაგატები; ქვემო ნართები – ალაგათები. მათ სამი ნართები ერქვათ. ყველა მათგანი, უპირველესად სახელისათვის იბრძოდა”(2014:80). სამი ნართები ერთმანეთს ტოლს არაფერში უდებდნენ (“სამი ნართების დოღი”).

საგულისხმოა, რომ ნართების წარმოშობა ღვთიურ წარმოშობილობას უსვამს ხაზს. ვასილ აბაევის დასკვნით: “ნართები წარმოიშვნენ წყლის ღვთაების ასულის ძერასასაგან. ეს კავშირი ნართებისა წყლის სტიქიასა და მის მეუფე დონბედთირებთან, დაჟინებით გასდევს მთელ ეპოსს... უმრავლესი ვარიანტების მიხედვით ნართების სამი გვარი არსებობდა: ახსართაგათა, ბორათა და ალაგათა. ცალკე-

ული გმირების ამა თუ იმ გვარისათვის მიკუთვნებაში მთქმელთა დიდი გაურკვევლობა იგრძნობა, მაგრამ ვარიანტების შედარებითი ანალიზის საფუძველზე შეიძლება დადგინდეს, რომ ძალზე სახელგანთქმული გმირები: ურუზმაგი, სათანა, ხამიცი, სოსლანი, ბათრაძი იყვნენ ახსართაგის შთამომავლები... ბორათების გვარის წარმომადგენელია ბურაფარნიგი თავისი შვიდი ვაჟით... ნართების დაყოფა ცალკეულ და ხშირად ერთმანეთისადმი მტრულ გვარებად, აშკარა მინიშნებაა გვარივნულ წყობილებზე და ცოცხლად გვაგონებს ძველ სკანდინავიური ეპიკური გმირების დაყოფას სამ სახელგანთქმულ გვარად, რომლებიც განწირულნი არიან მოდგმის უდიდესი სახელისა და უდიდესი ტანჯვებისათვის: ვოლზუნგები, ნიფლუნგები და ბუდლინგები" (აბაევი,1988: 7).

საინტერესოა კიდევ ერთი პარალელი, უძველესი ოსური ეპოსი, ნართების ეპოსი, ღმერთთან, ღვთაებებთან ურთიერთობის მრავალ თქმულებას მოიცავს (მას ღვთაებათა პანთეონში საკუთარი ღვთაებები ჰყავს და მათთან ურთიერთმიმართება უაღრესად საინტერესოდაა მათ თქმულებებში გადმოცემული), უფრო მეტიც, ნართების ეპოსის პერსონაჟები ღვთიური წარმომავლებისები არიან: ბათრაძი დედის მხრიდან და სირდონი მამის მხრიდან – ასევე წყლის შვილები არიან.

საინტერესოა, რომ გერმანელ ტომთა გაერთიანებული ეთნონიმია –ინგევონი, მათ წინაპრად კი ითვლებოდა ღმერთი ინგი, რომლის სახელიც უკავშირდება სკანდინავიური პანთეონის ერთ-ერთ მთავარ ღმერთს ინგვი-ფრეირს. ეს არის მიწის ნაყოფიერების ღმერთი, რომელსაც ჰყავდა ტყუპისცალი და – ფრეია. მას მიაწერენ საკუთარ ძმასთან სექსუალურ კავშირს. ინგვი-ფრეიას უკავშირდება სკანდინავიური სამეფო საგავრეულოს –ინგლენგების წარმომავლობა, რომელთა შთამომავლებიც ნორვეგიისა და შვედეთის ისტორიულ კონუნგებად ითვლებოდნენ. მსგავსი ეთნოგონიური და გენეალოგიური მითები სკანდინავიაში შუა საუკუნეების ეპოქამდე იყო პოპულარული.

აქ აუცილებელია გავავლოთ პარალელი სათანასა და ურუზმაგის – და-ძმის შეუღლებაზე. როგორც ცნობილია, ურუზმაგი გამორჩეული ვაჟკაცი იყო. თემში სახელოვანი და ყველაფრით რჩეული – გარეგნობითაც და შინაგანი თვისებებიტაც. თქმულება, "როგორ გახდა სათანა ურუზმაგის ცოლი" სწორედ ამ და-ძმის შეუღლებაზეა აგებული. ისევე, როგორც ფრეიასა და მისი ძმის ინგვის კავშირი. სურუზმაგი რომ დავაჟკაცდა, ალაგაანთ ასული, ელდა შეირთო. ცოტა ხანში სათანაც გასათხოვარი გახდა და იფიქრა ურუზმაგზე კარგ საქმროს დსად ვიშოვიო და თვითონვე უთხრა ეს წინადადება უსრუზმაგს: კარგი სხვა გვარში რატომ უნდა გაუშვაო. ძმამ იუარა, ეგ როგორ შეიძლებაო, მაგრამ სათანამ მაინც მოახერხა და ხრიკების მოშველიებით ურუზმაგის ცოლი გახდა. ეს ასე მოახერხა: ერთ დღეს ურუზმაგი სამოგზაუროდ, საალაფოდ (ბალც) გაემგზავრა ერთი

წლით. ცოლს. – ელდას დაუბარა: მე ერთი წლით მივემგზავრები, ჩამს ჩამისვლამდე საჭმელ-სასმელი მოიმარაგე, რომ ჩამოვალ, უამრავი მნახველი მომივა და აბა შენ იცი, სახელოვნად გავუმასპინძლდეთო. ელდამ ყველაფერი მოიმარაგა, და აი, დადგა დრო, ლუდის მოხარშვისა. სათანამ მის რონგს ჯადო გაუკეთა და არა და არ დუღდებოდა რონგი. საგონებელში ჩავარდნილმა სათანას შესჩივლა. მან კი სანაცვლოდ რძალს სთხოვა: შენი საქორწინო სამოსი ერთი ღამით მათხოვე და მე ამ რონგს მოვამზადებო. ურუზმაგი სანამ მოვიდოდა, სათამა მოხსნა ჯადო რონგს და მოადუღა. მერე კი დანაპირები მოშთხოვა რძალს და პირველივე ღამეს რონგნასვამ ურუზმაგს მიუწვა. გამწარებული რძალი ბევრს ცდი;ლობდა შეეღწია მათ საწოლ ოთახში, მაგრამ ვერას გახდა, დარდით გარდაიცვალა. ურუზმაგმა მხოლოდ დილით შეიტყო, რომ დასთან წოლილიყო იმ ღამეს. ბევრი ინანა, მაგრამ ისევ სათანამ დაამშვიდა. ნურაფრის გერიდება, ეს ამბავი ხალხს მალე მიავიწყდებაო.

სათანასა და ურუზმაგის სისხლაღრევით ქორწინებაში შსაზლებელია ენდოგამური ადათის გამოძახილი დაგვენახა, მაგრამ აქ უფრო სხვა რამაა გასააზრებელი. სათანაცა და ურუზმაგიც წყლის ასულის, წყალთა მფლობელის გალაგონის ასულისაგან იშვნენ. ასევე მეორდება ეს ინდო-ირანული ხალხების რელიგიურ და მითოლოგიურ ძეგლში რიგვედაში: და-ძმა იამი და იამა ადამიანთა მოდგმის წინაპრები არიან. თვით ისინი კი იშვნენ ღვთაება განდარვასა და "წყლის ასულისაგან". სათანა აქტიურობს, ურუზმაგი ეწინააღმდეგება. აქ ეჭვს არ იწვევს მითოლოგიური საფუძველი, მაგრამ გასათვალისწინებელია იკონკრეტული ისტორიული თვისებებიც., კონკრეტული ხალხის კონკრეტული ისტორიის თვისებები... აქ იკითხება გვაროვნული წტობა, მატრიარქატის გადმონაშთებით (სათანა) (აბაევი,1988: 28).

ამგვარი პარალელები ერთგვარი დასტურია იმისი, რომ ნართეების ეპოსი უაღრესად საინტერესო ეპოპეაა მრავალი თვალსაზრისით.

მართალია, ნართების ეპოსში მითები სამყაროს შექმნის შესახებ არ გვხვდება. მაგრამ ამისათვის ოს ხალხს აქვს საგანგებოდ შექმნილი მთლიანი ეპიკური ციკლი – ცარციათების თქმულებები, რომელშიც გადმოცემულია სანყაროსა და პირველი ადამიანის - ცარცოს შექმნის (შემდეგ ცარციათების გამრავლების) ისტორია. აქ, ისევე როგორც გერმანულ მითოლოგიაში, დაწვრილებით არის გადმოცემული ადამიანის შექმნამდელი სამყაროს ისტორია. საგანგებოდაა წარმოდგენილი პირველი ადამიანის შექმნის ისტორიაც (პოეტური და პროზაული ვარიანტები), რომელიც შემდეგ მრავლდება და მთელი მოდგმა ცარციათებისა ევლინებიან სამყაროს. "ღმერთმა აითო ხელში ღრუბლის ქულები დაგულდაგულ დააგუნდავა, ღრუბლების ქულა გაფართოვდა, გაიზარდა და დედამიწაც ასე შეიქმნა... მიწა სამოთხესავით ადგილას დამკვიდრდა, , მაგრამ ირგვლივ სულიერის ჭაჭანება

არ იყო. არც არავინ დადიოდა, არც არავინ დაფრინავდა” (ოსური თქმულებები, 2009:13-14).

მზეს არ მოეწონა უსიცოცხლო დედამიწა და ღმერთს შეჰხედა:ჩემი სხივები ძალიან დადარდიანებულები ბრუნდებიან დედამიწაზე მოგზაურობიდან – საუცხოო ქვეყნებში სულიერის ჭაჭანება რომ არააო.

“ღმერთმა მიწაზე გაიარა, ხელში ცეცხლოვანი მიწა აიღო დააქუცმაცა, , ცოტა შეისვენა, მერე გადაყარა და ბრძანა: - სულიერებად იქეცითო! ამ თიხა მიწისაგან გაჩნდნენწვრილი ქვემძრომები:გველები, ხოჭოები, მატლები, ბუზები, ბუსუსა ჭიები” (გვ. 14). მზე კვლავ უკმაყოფილო იყო.ამის შემდეგ ღმერთმა მზის თხოვნით ისევ თიხა მიწისაგან “შექმნა პატარ-პატარა მხეცები: მგლები, დათვები, კურდღლები, მელიები, ირმები, ჯიხვები, და სხვები” (ოსური თქმულებები, 2009:15). შექმნილი არსებები ერთმანეთს ჭამდნენ, არ ინდობდნენ, ბუნების სილამაზეს ანადგურებდნენ.

ყველაზე განსაკუთრებული ოსურ კოსმოგონიურ მითებში, ისევე, როგორც გერმანულ მითებში, სწორედ ადამიანის შექმნას უკავშირდება. ყველაფრის მიუხედავად, მზე უკმაყოფილოა და ამას აცხადებს კიდეც.

უკმაყოფილო მზეს მოციქული მიუგზავნა ღმერთმა, რა არ მოსწონდა შეეთვალა: “ის ამ მშვენიერ სამყაროსმასხარაგ იგდებს. მე ასეთი სულიერები არ მჭირდება, მე მინდა ისეთი არსებები, რომლებსაც მიწის გალამაზება, მათი დაცვა შეუძლიათმე მინდა ისეთი ქმნილება შქმნას, რომელიცთუ ღონით არამ ჭკუით მაინც ყველაზე ძლიერი იქნება. აბა ეს რასა ჰგავს, მისი შექმნილები ერთმანეთსა ჭამენ. მე კი მინდა, ისეთი არსებები შექმნას, რომლებიც ერთმანეთს არ დაყლაპავენო” (ოსური თქმულებები, 2009:15). მზე სამყაროს არსს ადამიანში ხედავს. სწორედ ადამიანია მიჩნეული ქაოტურ სამყაროში წესრიგის შემტანად.

ამიტომაც მიაჩნია მზეს, რომ ადამიანის გარეშე ცხოვრება, სამყარო უინტერესოა. მზის შემონათვალი ღმერთს მოციქულმა მოახსენა.

ღმერთმა გადაწყვიტა, მზის ეს სურვილიც აღესრულებინა. ისევ დედამიწას მიაშურა, აიღო თიხა მიწა, მოზილა, შიგ კლდის ქანები გაურია, მერე მთის ანკარა წყარო მიაპკურა, და გაჩნდა კაცი. მიწისაგან ტანი შქმნა, კლდის ქანებისაგან თავი, მთის წყაროსაგან – სისხლი. ეს ფიზიკური პროცესი ღმერთმა, თავისი ყოვლისშემძლეობის წყალობით, სულის შთაბერვით გაასრულა.

ძალზე საინტერესოდ არის გადმოცემული კაცში სულის შთაბერვის ისტორია (გალაგონის ძალით). “კაცი გაჩნდა, მაგრამ რა გინდა! ვერც ლაპარაკობდა, არც არაფერი ესმოდა.მაშინ ქარის ღვთაება გალაგონმა ერთი ძლიერად დაუსტვინა და კაცის ყურებში ფანდირის სიმების საამო ჰანგები მოესმა. კაცი სრულყოფილ ქმნილებად იქცა” (ოსური თქმულებები, 2009:15).

კოსმოგონიურ მითებში ღვთაებებთან ერთად ბუნების სამყაროს ჰარმონიას ადამიანები ქმნიან. უსასრულო, უზარმაზარ სივრცეში სწორედ უპირველესი, ჰარმონია ჩანს დარღვეული, ეს კი , როგორც ამ მითებშია ჩაქსოვილი, ადამიანის მოვლენასთან არის დაკავშირებული. გაჩნდა თუ არა სხვა სულიერ არსებებთან ერთად ადამიანი: "მზემაც გადმოიხედა, მთვარეც გამოჩნდა. ცხოვრებამ გაიღიმა.კაცი დადიოდა მიწაზე, ხან ერთ მხარეს დასახლდა, ხან მეორე მხარეს დაბინავდა. თავი მონადირეობით გაჰქონდა ... ის კაცი მიდი-მოდიოდა, ერთ ადგილას არ ჩერდებოდა, მუდმივად მოძრაობდა" (ოსური თქმულებები, 2009:15). ღქმულებების მიხედვით, ამ მოძრაობამ შეიტანა ქაოსში და ურთიერთხოცვა-ჟლეტაში წესრიგი. საინტერესოა, რომ ეს კოსმოგონიური მითი ოსურ მითოლოგიაში პოეტური ფორმითაც არის შემონახული:

"გადიოდა დრო. კაცი ასე გამუდმებით მოძრაობდა, მიმოდიოდა.
სადაც უღამდებოდა, იქ იყო მისის სახ ლ-კარი,
ცისქვეშ მყოფს – მზის პერანგი ემოსა,
მიწაზე მოსიარულეს – მიწის ფეხსაცმელი ეცვა".
(ოსური თქმულებები, 2009:20)

როგორც აღვნიშნეთ სამყაროსა და კაცის შექმნის ბიბლიისეული ისტორია ასეა გარდაქმნილი ცარციათების ეპოსში.

საინტერესო პარალელები შეინიშნება ნართების ეპოსის ერთერთ პერსონაჟს –სირდონსა და გერმანულ მითების გმირს შორის.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგადად, გერმანული და ოსური მითოლოგიაში მრავალი საგულისხმო პარალელიარსებობს. ნართების საყვარელი ფრინველი – მერცხალი – ზეცის ბინადრებთან მათი მუდმივი შუამავალი, გერმანულ მითოლოგიაში ბედნიერების მომტან ფრინმონახული, რომელიც მრავალი ხალხსი ნსულიერ საგანძურთან გარკვეულ სიახლოვეს ამჟღავნებს. ეს რასაკვირველია დასტურია,ვეღად მიიჩნევა.

ამრიგად, ოსურ მითოლოგიაში მრავალი საინტერესო კოსმოგონიური მითია დაცული, რომლებშიც სამყაროსა და ადამიანის წარმოშობის შესახებ გარკვეული ქარგაა გადმოცემული. გარდა იმისა, რომ აქ ბიბლიური სიუჟეტების ერთგვარ გარდასახვასთან გვაქვს საქმე, ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ ეს მითები გარკვეულწილ სიახლოვეს ამჟღავნებს სხვა ხალხების სულიერ საგნძურში დაცულ გადმოცემებთან, მათ შორის გერმანულ მითებთან.

ლიტერატურა:

1. ნართები, ოსურიდან თარგმნეს გ. ლეონიძემ, ვ. გორგაძემ, ს. ფაშალიშვილმა, სტალინირი, 1947;
2. ნართები, ოსურიდან თარგმნა მერი ცხოვრებოვმა, ცხინვალი, 1988;

3. ვ. აბაევი, ოსთა ნართული ეპოსი, წიგნში: ნართები, ცხინვალი, 1988;
4. ოსური ზეპირსიტყვიერება, წიგნი შეადგინეს და თარგმნეს ნ. ბეპიევმა და მ. ცხოვრებოვამ, თბ., 2005;
5. ზურაბ კიკნაძე, ქართული ფოლკლორი, თბ., 2007;
6. ოსური თქმულებები, წიგნი შეადგინეს ნ. ბეპიევმა და ნ. პოპიაშვილმა, თბ., 2009;
7. ნართები, ოსურიდან თარგმნა ნაირა ბეპიევმა, თბილისი 2014.

Ziger-Popiashvili Tamar

COSMOGONIC MYTHS IN GERMAN AND OSSETIAN MYTHOLOGY

German cosmogonic myths show the evolution of mankind and their spread.For the first time in the writings of Tacitus, we come across the German pantheon of ancient divinity and the creation of land.How his son was born – Mann – the first man on the earth, and from his three sons the human race has multiplied.

The genealogical myths of the human race is kept in the myths of different people everywhere.The Creation of the universe and the propagation of mankind as a scheme, of course, comes from the Bible itself.According to the Biblical genealogy God created the world, man, and then from the three sons of Noah – Shem, Ham and Japheth the human race was multiplied.

In the Nart Epic three names (Akhsartagata, Alagata and Borata) lay the foundation to a whole generation of Narts. Interestingly, the ancient Ossetian epic, Nart epic, which includes many tales about Gods, Goddesses, Deitiesand their relationship, myths about the creation of the universe can not be found.In order to do this, the Ossetian people have a special entire epic cycle –the Legends of the Tsartsiats, which shows the history of how the first human Tsartso was created (afterwards leading to the multiplication of the Tsartsiats). Here, as in the German mythology, in detail is set out the world history before humans. Specially the first human history (the poetic and prose versions), which is then multiplied by the whole race and the Tsartsiats' universe appears.

The article deals with the many parallels between the German and Ossetian mythology, including the fact that the favorite bird of the Narts– the swallow – heaven's permanent resident and intermediary between two worlds in the German mythology is considered as the bird of happiness.

ТАТЬЯНА КОРНАЕВА,
Заслуженный учитель РФ

СВЕТЛАНА ЦАЛЛАГОВА,
Заслуженный учитель
РСО-Алания
Владикавказ, Россия

МАСТЕРСКАЯ КАК ИНТЕРАКТИВНАЯ ТЕХНОЛОГИЯ ОБУЧЕНИЯ

Одной из первостепенных задач любого государства является обеспечение права каждого человека на получение образования, поскольку именно образование является потенциалом, который создает условия для справедливого общества, основанного на принципах демократии, свободы и устойчивого развития. Образование выступает также важнейшим средством самореализации личности, осознающей цель, смысл и ценность своего существования в мире.

«ОБРАЗОВАНИЕ ДЛЯ ВСЕХ» является одной из целей, обозначенных в Декларации тысячелетия, получившей старт в 2000 году на «саммите тысячелетия» и принятой всеми странами мира. Таким образом ,вопросы КАЧЕСТВЕННОГО образования являются одними из приоритетных. Говоря о качественном образовании, мы имеем в виду образование, направленное на развитие личности с учетом уникальных особенностей, интересов, способностей каждого ребенка. Какэтогодобиться? На сегодняшний день существует огромный опыт в области образовательной политики, масса методик, объединяющих в себе аспекты развивающего обучения. Это методы, направленные на самопознание и развитие интеллекта, самооценки, взаимооценки и т.д. Именно на развитие этих качеств и направлена французская методика «Новое образование». Девиз этой методики: «Способны все». Технологию мастерских пропагандирует группа французских педагогов – практиков, приверженцев свободного воспитания Ж-Ж Руссо, Л. Толстого, Л.С. Выготского, С. Френе и других. Сегодня у данной технологии много последователей в разных государствах, в том числе в России и Грузии. Кстати, в мае месяце текущего года по инициативе Центра грузино-осетинских отношений и лично профессора, доктора филологических наук Наиры Беппиевой на базе Тбилисского Государственного Университета имени Иване Джавахишвили. Учителя - практики Северной Осетии знакомили с ней учителей осетинского языка грузинских школ, ведущих осетинский язык в местах компактного проживания осетин во внутренних районах Грузии.

В технологии мастерских главное не сообщать информацию, а передать способы работы в любой области науки и деятельности. Передать способы работы по освоению знаний, а не готовые знания. Задача очень не простая. Но результат, выражающийся в овладении учащимися творческими умениями, добытыми самостоятельно знаниями, в формировании личности, способной к самосовершенствованию, не оценим. Не зря Мастера (а именно так называют создателя мастерской) сравнивают с садовником, выращивающим растение – ребенка ,создающим условия для реализации заложенных в нем природных задатков.

Мастерская как локальная технология охватывает определенную часть учебной дисциплины, конкретной воспитательной задачи. Кстати, сейчас идет работа по созданию мастерской «Южный Кавказ в истории Владикавказа». Технология состоит из ряда заданий, которые направляют работу учащихся в нужное русло, но внутри каждого задания участники свободны. Они осуществляют выбор пути исследования, выбор средств достижения цели, выбор темпа работы. Мастерская обычно начинается с актуализации знаний каждого по данному вопросу, которые обогащаются знаниями товарищей по рабочей группе. Знания корректируются в общении с другой группой и затем объявляются классу.

В технологии мастерских разработаны алгоритмы для типичных надпредметных задач, таких как поиск подхода к решению задачи. Панель – она дает возможность всем желающим высказать свою точку зрения на проблему.

Технология мастерской предполагает такие составляющие как индукция (настрой на саморазвитие) социализация (сверка с точкой зрения участников группы), разрыв (инсайт), творчество (творческий опыт), позиция Мастера – позиция консультанта, который не стремится передать готовые знания, а старается задействовать разум, сделать его активным, разбудить то, что скрыто.

Мастерская закладывает основы для прочного усвоения знаний, снимает блокировку творческого потенциала, заложенного природой, у каждого ее участника В итоге он сможет повторить слова Н. Бердяева применительно к себе: «Я не согласен принять никакой истины иначе, иначе как от свободы и через свободу».

Алгоритм мастерской: индикатор-деконструкция-реконструкция-первичная социализация-информационный посыл- творчество-новая социализация-кульминация творчества-рефлексия.

Индикатор

Класс разделён на 4 группы. У каждой группы на столе предмет. У 1-ой - уголёк, у 2-ой - синяя краска, у 3-ей - портрет Леонардо да Винчи, у 4-ой -портрет Байрона.

Деконструкция

Мастеровые разглядывают предметы, мастер раздаёт карточки со словами, из которых просит составить ассоциации с предметами.

Слова: художник, ребёнок, талант, романтика, влюблённый, самопожертвование, рисунки, скалы, горы, окрылённый, жизнь, перо, любовь, страдания, свобода, многогранный, меланхолия, народ, мир, нищета, совесть, сирота, аул, молодость, разносторонний, небо, звёзды, земля, облака, природа, слёзы, горе, печаль, радость, грусть, воля, рабство, желание, подвиг, служить, сражаться, воспевать, непризнанный, гордость...

Реконструкция

Мастеровые выбирают слова из карточек и составляют ассоциации. Читают свои примеры.

Мозговой штурм

Мастер просит связать предметы, определить между ними логическую связь. Мастеровые пытаются найти связь между предметами.

Слово Мастера:

Предметы, которые вы описывали, не случайны. В них содержится скрытая информация, а точнее тема нашей мастерской "Два горца - две судьбы". Мы сегодня погрузимся в поэтический мир двух горцев: осетина Коста Хетагурова и грузина Николоза Бараташвили.

(Даётся возможность ещё раз уточнить, с каким именем соотносится тот или иной предмет).

Почему же именно эти предметы на ваших столах?

Уголёк - им в детстве на скалах в ауле Нар рисовал Коста, у него не было красок и карандашей. ***Леонардо да Винчи*** - так осетинского поэта назвал писатель К.Фадеев **("Коста - своего рода Леонардо да Винчи осетинского народа").** ***Байрон*** - за меланхолию и грусть грузинского поэта 19 века Николоза Бараташвили называли "грузинским Байроном". ***Синяя краска*** **-** синий цвет был любимым цветом Николоза. (Звучит отрывок из песни Сергея Никитина "Синий цвет" на стихи Бараташвили).

Первичная социализация

Мастер раздаёт поэтические тексты. Мастеровые находят в них слова, которые, на их взгляд, являются стержневыми, подчёркивают их.

Информационный посыл

Чтение отрывков с подчёркнутыми словами вслух.

Из примеров: **«родство», «доверие»**

Кто овдовел, несчастен не навеки.
Он сыщет в мире новое родство.
Но, разочаровавшись в человеке,
Не ждем мы в жизни больше ничего.

Кто был в своем доверии обманут,
Тот навсегда во всем разворожён.
Как снова уверять его не станут,
Уж ни во что не верит больше он.(Бараташвили)

«мир», «равенство»

И обновлённый мир отдастся вечно миру,
С презреньем бросив нож, запекшийся в крови,
Не упрекай меня! -И я настрою лиру
Тогда для равенства, свободы и любви...(Коста)

«храм»

Жрецом и жертвой был я сам.
В том тихом храме средь пустыни
Курил я в сердце фимиам
Любви - единственной святыне (Бараташвили)
При чём толпа? Ничтожная рабыня
Пустых страстей - дерзает пусть на всё!
Весь мир - мой храм, любовь - моя святыня.
Вселенная - отечество моё...(Коста)

«память»

Они стараются, чтоб их дела
Хранило с благодарностью преданье,
Хотя, когда наш мир сгорит дотла,
Кто будет жить, чтоб помнить их деянья?
Но мы сыны земли, и мы пришли
На ней трудиться честно до кончины.
И жалок тот, кто в памяти земли
Уже при жизни станет мертвечиной.(Бараташвили)

Всю жизнь любил ты горы эти,
Стремился бедных защитить.
Так чем же нам тебе ответить,
Чем память нам твою почтить?
Все, как один, пойдём мы к свету -
К тому, что ты зажёг во мгле.
Но горе нам, что больше нету
Тебя, живого на земле. (Коста)

(Были ещё предложены слова:**«разлука», «чужбина», «жизнь», «красота»** и пр.)

Мастер предлагает найти среди стихов поэтов два созвучных по силе звучания и эмоциональному воздействию произведения.(Это «Мерани» Бараташвили и «Горе»Коста. В принципе, мастеровые могут предложить и другие варианты, важно, чтобы они могли аргументировать свой выбор).

Мастер:

При кажущейся схожести поэтических мотивов и жизненных перипетий (оба поэта влачили нищенскую жизнь, испытали множество лишений и страданий, хранили в душе неразделённую любовь, рано ушли из жизни), творчество Коста Хетагурова и Николоза Бараташвили два совершенно уникальных и самобытных явления. Писатель-эмигрант Гайто Газданов сказал: «Никто не видит мир так, как его видишь ты, потому что ничьи глаза не похожи на твои, ничьё восприятие не похоже на твоё, ничьё чувство не может быть таким, как то, которое ты испытываешь». Я предлагаю вам наполнить новым содержанием слова, которые вы сегодня читали. Дать им другое звучание и другой смысл.

Творчество

Мастеровые пишут краткие эссе на тему нравственных категорий (возможно и стихи).

Новая социализация

Обмениваются работами. Читают их. Выдержки из работ мастеровых:

❖ «Любовь - святыня?! Эти слова не о сегодняшнем мире, полном лжи, лицемерия, насилия... Как мало любви,- её просто не хватает...»

❖ «Память - это, когда помнят через века не тебя, а то, что ты сделал и оставил после себя..»

❖ «Самое страшное в жизни - разочарование... Перестаёшь верить человеку, который вчера был для тебя идеалом, а сегодня оказался пустышкой...»

❖ «Не знаю слова я страшней: «Толпа!» Безумство в нём, и злость, и пустота»

❖ «Раньше говорили «чужбина», а сейчас –«заграница». Раньше это означало чужое, холодное, страшное. Сейчас - заманчивое, тёплое, развлекательное».

❖ «Иногда смотришь на красивых людей и ничего не чувствуешь. А иногда увидишь некрасивого, на первый взгляд, человека, а потом он улыбнётся и как-будто солнце выглянуло,- так тепло и хорошо становится на душе. И кто же из них красив?»

❖ «Отчизна - это где мы, могилы наших предков... Это не всегда лёгкая жизнь и судьба... Это то, что ни поменять, ни продать, ни купить нельзя... Это то, что с нами навсегда: с рождения и до смерти...»

Кульминация творчества

Мастеровые вывешивают свои работы, делятся впечатлениями (они ощущают себя творческими людьми).

Рефлексия

Мастер просит поднять руки тех, кому понравилась мастерская,

кому не понравилась, кто узнал что-то новое, кто в себе обнаружил ранее ему неизвестное.

Литература:

Педагогические мастерские, интеграция отечественного и зарубежного опыта.

Окунев А. Как учить не уча.

Селевко Г. Современные образовательные технологии.

Мастерская: «Два горца – две судьбы».

(Сравнительный анализ поэтического наследия К. Хетагурова и Н. Бараташвили).

Kornaeva Tatiana, Tsalagova Svetlana

MASTER CLASSES AS INTERACTIVE EDUCATIONAL TECHNOLOGY

The priority challenge of any state is to ensure the educational right for everyone as only education is the same potential that makes conditions for creating a just society, based on the principles of democracy, freedom and stable developing. Education also serves self-realization of any individual, makes him aware of the purpose, meaning and value of his existence in this world.

~Education for All" is one of the objectives denoted in the Millennium Declaration launched at the Millennium Summit in 2000 and adopted by all the world countries. Thus the question of the quality of education is one of the top questions. Speaking about the education quality we mean the education aimed at personal development that takes into account unique features, interests and individual abilities of every child.

How can we achieve the aim? Today there is a great deal of experience on education, lots of techniques and methods, combining numerous aspects of developing training. Among them there are techniques aimed at self-knowledge, self-esteem, development of intelligence, etc.

The new French technology "New Education" is the same thing serving to develop such qualities in a person. The Motto of the technology is "Everyone is Capable". The technology of master classes is popularized by a group of French practical teachers who are the followers of Jean Jacques Rousseau, L. Vygotsky, L. Tolstoy, S. Frene (the founders of the theory "Free Education"). This theory has a lot of followers in many countries including Russia and Georgia.

By the way in May this year a group of Ossetian practical teachers from North Ossetia have shared their experiences with the Georgian teachers who

provide instructions in a native language for the Ossetian pupils in their places of compact accommodation in the interior of Georgia.

ლაშა კანთელაშვილი
კავკასიის საერთაშორისო უნივერსიტეტი, სტუდენტი
საქართველო, თბილისი

ცხინვალის რეგიონის კონფლიქტი

ძველი დროიდან ქართველ და ოს ხალხებს მჭიდრო ეკონომიკური და პოლიტიკური ურთიერთობა ჰქონდათ. ჩრდილოეთით მცხოვრებ მეზობლებთან-ოსებთან ნორმალური ურთიერთობა საქართველოსთვის მნიშვნელოვანი იყო ჩრდილოეთის მხრიდან უშიშროების უზრუნველსაყოფად. საქართველო ხშირად იყენებდა ოსთა დაქირავებულ რაზმებს სამხედრო მიზნებისათვის. ურთიერთობა ქართველ და ოს ხალხს შორის მრავალმხრივ სასარგებლო იყო.

არქეოლოგიური, ანთროპოლოგიური, ენათმეცნიერული და ნარატიული წყაროების თანახმად, ოსთა გენეზისი მიმდინარეობდა ჩრდილოკავკასიის მთიანეთის ცენტრალურ ნაწილში VI-IX საუკუნეებში, X-XII საუკუნეებში დასრულდა ოსური ეთნოსის ჩამოყალიბება, რაც გახდა ბაზა ოსი ხალხის შემდგომი ეთნიკური განვითარებისა. ოსი ხალხის ჩამოყალიბებაში მონაწილეობდა 2 მთავარი კომპონენტი: ადგილობრივი „კავკასიურენოვანი“ ეთნიკური მასივი, რომელიც ანთროპოლოგიურად მიეკუთვნება ფართოსახიან, ბრტყელთავიან, „კავკასიონურ ტიპს“ და მოსული ირანულენოვანი ვიწროსახიანი, გრძელთავიანი ალანები. საბოლოოდ კი გაიმარჯვა მოსულთა ენამ და დამხვდურთა ფიზიკურმა ტიპმა. ამდენად, I-IX საუკუნეთა მანძილზე საუბარი შეიძლება ალანთა და ქართველთა ურთიერთობებზე და არა ოს-ქართველთა ურთიერთობებზე.

ქართველ და ოს ხალხს შორის ინტენსიურ ურთიერთობებს ხელს უწყობდა დინასტიური ქორწინებები, რაც განსაკუთრებით გახშირდა XI-XII საუკუნეებში.

ქართველებსა და ოსებს შორის ურთიერთობა მეტწილად ნორმალური და კეთილმეზობლური იყო, მაგრამ საკმარისი იყო გარეშე ანუ მესამე ძალის ჩარევა, რომ მათ შორის ურთიერთობა დაძაბულ ხასიათს იძენდა.

უტყუარი ცნობა გვიანშუასაუკუნეებში საქართველოს ტერიტორიაზე ოსთა კომპაქტური დასახლების შესახებ განეკუთვნება XVII საუკუნის დამდეგს.

XVIII საუკუნის 70-იან წლებში მდგომარეობა რამდენადმე შეიც-

ვალა, ქართლში მეტი ოსი ჩანს, ვიდრე აქამდე იყო. 1802 წელს ახალგორში ცხოვროდნენ ქართველები და სომხები; ჯავაში მხოლოდ ქართველები; ცხინვალში კი ქართველები, სომხები და ებრაელები. 1804 წელს უკვე ცხინვალში ცხოვრობს 12 კომლი ოსი.

სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქი შეიქმნა 1922 წლის აპრილში ყველანაირი იურიდიული საფუძვლების გარეშე, ქართველი ხალხის სუვერენული უფლებების და საქართველოს ტერიტორიული მთლიანობის უხეში დარღვევით.

1990 წლის 20 სექტემბერს სამხრეთ ოსეთის საოლქო საბჭოს მე-14 სესიამ მიიღო გადაწყვეტილება სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქის სამხრეთ ოსეთის საბჭოთა დემოკრატიულ რესპუბლიკად გარდაქმნის შესახებ. იმავე დღეს მიღებულ იქნა დეკლარაცია სამხრეთ ოსეთის დამოუკიდებელი რესპუბლიკის სუვერენიტეტის შესახებ და შეწყდა საქართველოს კანონმდებლობა.

1990 წლის ოქტომბერში საქართველოში არჩევნებში მრგვალმა მაგიდამ გაიმარჯვა. სამხრეთ ოსეთის ხელისუფლებამ არჩევნებს ბოიკოტი გამოუცხადა. მათ სამხრეთ ოსეთის არჩევნები 7 დეკემბერს დანიშნეს, რასაც მათი გათვლით რუსეთთან ხელშეკრულების გაფორმება უნდა მოჰყოლოდა. ქართული მხარე ითხოვდა არჩევნების გადადებას წინააღმდეგ შემთხვევაში ავტონომიის გაუქმებით იმუქრებოდა. 7 დეკემბერს სამხრეთ ოსეთის ხელისუფლებამ არჩევნები ჩაატარა, რომლის საპასუხოდაც 11 დეკემბერს საქართველოს უზენაესმა საბჭომ სამხრეთ ოსეთის ავტონომია ერთხმად გამოაცხადა გაუქმებულად. ოლქის გაუქმების შემდეგ პარტიზანული ბრძოლები განახლდა. ქართული ხელისუფლების უდიდესი შეცდომა იყო, რომ ჯერ გაუაზრებლად გააუქმა ავტონომია, შემდეგ კი დაიწყო კახეთიდან, ბორჯომის რაიონიდან და ა.შ. ოსებს მასიური გამოყრა საკუთარი სახლებიდან. ქალაქი ცხინვალი კი ქართველებისგან დაიცალა. სსრკ იშლებოდა და ბორის ელცინმა გორბაჩოვის საწინააღმდეგოდ მხარი დაუჭირა სამხრეთ ოსეთის ავტონომიის გაუქმებას. მალე სსრკ დაიშალა და ოსები ისევ მოტყუებულები დარჩნენ.

1992 წელს შევარდნაძემ და ელცინმა ხელი მოაწერეს სამშვიდობოების შეშვებას კონფლიქტის ზონაში.

გასაგები იყო სამშვიდობო ინიციატივები, მაგრამ ბევრი რამე ბუნდოვანი რჩებოდა. მაგალითად, რა სახელი უნდა დარქმეოდა დროებით ადმინისტრაციულ ერთეულს. თუ მას დაერქმებოდა ოსეთი, მაშინ ქართულ მხარეს არგუმენტი აღარ რჩებოდა იმისთვის თუ რატომ არ უნდა გაერთიანებულიყვნენ სამხრეთ და ჩრდილოეთ ოსეთი. ექსპერტთა აზრი განსხვავებული იყო ამ საკითხზე.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. „ქართველი და ოსი ხალხების ურთიერთობის ისტორიიდან“-1991 წ. საზოგადოება „მაცნე“
2. ცხინვალის რეგიონი (2004-2007)-პოლიტოლოგიის ინსტიტუტი
3. „მშვიდობა, უსაფრთხოება და სტაბილურობა შიდა ქართლში“-ადგილობრივი თემების მონაწილეობით შემუშავებული სტრატეგია. 2011წ.
4. „სამხრეთ ოსეთი“ საქართველოში-ავთანდილ საღულაშვილი
5. „ქართულ-ოსური კონფლიქტი“-სამშვიდობო გზის ძიება (ექსპერტების მიერ ჩატარებული კვლევა) 2011 წ.

Kantelashvili Lasha

CONFLICT OF TSKHINVALI REGION

Since the ancient time Georgian and Ossetian people have had close economic and political relationships. Dynastic marriages which rose in 11-12 centuries have been promoting friendly ties between these two nations. Relationships were mostly neighboring and stable. However if the third force interfered with domestic affairs, relationships would become tense. The Ossetian people rebelled in 1918 which negatively influenced the peace process. Since 1922 an autonomous region of south Ossetia had been existing for 70 years. In 1990 the situation was worsened and a bridge of friendship broke through for a few decades. The terms such as “Georgian-Ossetian conflict”, “South Ossetia”, etc are often emphasized which is an anti-state tendency because this is an imposed, ideological confrontation which is harmful for both sides.

დავით კუნჭულია
ილია ჭავჭავაძის სახელობის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი, მაგისტრანტი
საქართველო,თბილისი

ისტორია და მომავლის ხედვები

ქართველი და ოსი ხალხის ურთიერთობა, როგორც ყველას კარგად მოგეხსენებათ, არ დაწყებულა დღეს და გუშინ, არამედ საუკუნეებს ითვლის. ალან-ოვსებსა და ქართველ ხალხს შორის სამხედრო-პო-

ლიტიკური დაპირისპირებისა თუ თანამშრობლობის, ასევე დინასტიური კავშირების მაგალითები მრავლად გვხვდება ისტორიის მანძილზე.

ოსთა მასობრივი დასახლებები ქართლში სავარაუდოდ დაახლოებით მე-17 საუკუნეში გაჩნდა, შიდა ქართლის ტერიტორიაზე. ამას როგორც ჩანს ხელს უწყობდა ის გარემოება, რომ იმ დროისათვის ქართლ-კახეთის ტერიტორიაზე მკვიდრი მოსახლეობის რაოდენობა მკვეთრად შემცირებული იყო, უმთავრესად ომიანობის გამო.

მე-19 საუკუნეში რუსეთმა თანდათანობით მოახდინა ქართული სამეფო-სამთავროების ანექსია. 1864 წლიდან უქმდება ყმა-გლეხობის ინსტიტუტი და შიდა ქართლის ოსური მოსახლეობა ქართულ არისტოკრატიულ წრეს აღარ ექვემდებარება.

1918-21 წლებში, საქართველოს პირველი, დემოკრატიული რესპუბლიკის არსებობის პერიოდში, შიდა ქართლის რაიონში ხდება აჯანყება, რომლის წინააღმდეგ სამხედრო ძალის გამოყენება გახდა საჭირო.

საბჭოთა ანექსიის შემდგომ, შიდა ქართლის ტერიტორიაზე შეიქმნა ე.წ „სამხრეთ ოსეთის“ ავტონომიური ოლქი, რომელმაც 1990 წლამდე იარსება, შემდეგ კი კონფლიქტი.

ქართველი და ოსი ხალხების ურთიერთობა ამ პერიოდში ძალზედ თბილი, უშუალო და მეგობრული იყო. იქმნებოდა შერეული ოჯახები, არაერთი ქართულ-ოსური შერეული ოჯახი არსებობს დღემდე. 2008 წლის ომმა კიდევ უფრო დააშორიშორა ეს ორი ხალხი და დიდი ნაპრალი წარმოშვა მათ შორის.

ჩვენი მიზანი იყო შესაძლებლობის ფარგლებში გაგვეგო, თუ რა დამოკიდებულება აქვთ დღესდღეისობით ცხინვალის რეგიონში მცხოვრებ ოსებს ქართველებისა და საქართველოსადმი? როგორ უყურებენ ისინი საკუთარი რეგიონის მომავალს? რა მოლოდინები და იმედები აქვთ? როგორია მათი კოლექტიური მეხსიერება საქართველოსადმი? და ასევე, რამდენად ძლიერია ქართულ მოსახლეობაში დაკარგული რეგიონების(ამ შემთხვევაში ცხინვალის რეგიონის) ხსოვნა და რა დამოკიდებულება აქვს ქართულ მოსახლეობას ოსების მიმართ?

ამ კითხვებზე პასუხის გასაცემად ინტერნეტ-სივრცეში ინფორმაციების ძიება გახდა საჭირო. ინტერნეტ-სივრცეში ყველაზე მეტად აისახება სხვადასხვა ფორმით(სოციალურ ქსელებში, ფორუმებზე) რას ფიქრობს და რას გრძნობს ხალხი.

ოსურ საიტებსა და ფორუმზე აშკარად იგრძნობა და დომინირებს 2008 წლის ომის ხსოვნა. ამ ომმა დიდი ზეგავლენა მოახდინა ცხინვალის რეგიონის მოსახლეობის შეგნებასა და ფსიქიკაზე და კოლექტიური მეხსიერების ფორმირებაშიც უმნიშვნელოვანესი და ძალ-

ზედ უარყოფითი როლი ითამაშა. როცა ოსურ საიტებსა და ფორუმებს გადახედავთ, ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, რომ ოსები იმ ომის მოგონებებით ცხოვრობენ და თითქოს გამუდმებით იხსენებენ ომის პერიპეტიებს. ეს კი გარდაუვალს ხდის ქართველების, როგორც მტრებისა და თავმდასხმელების წარმოჩენას.

როცა ეთნო-ფსიქოლოგიურად ასეთი განწყობა ყალიბდება ხალხში მეორე ხალხის მიმართ, ეს ძალიან სერიოზულ ბარიერებს ქმნის ამ ორ ხალხს შორის და მათ შორის ნებისმიერი სახის და, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანურ, კულტურულ ურთიერთობებს ძლიერ აფერხებს და თითქმის შეუძლებელს ხდის. ყველანაირი კავშირის მცდელობაც კი შეიძლება ასეთი კოლექტიური მეხსიერების მქონე საზოგადოებამ აღიქვას როგორც ღალატი, გამყიდველობა და ამის მაგალითად გამოდგება ქართულ-ოსური ფორუმი, რომლის მონაწილე ერთ-ერთ ჟურნალისტს, თემურ ცხოვრებოვს ფიზიკურად გაუსწორდნენ. ძალიან საინტერესოა თემურ ცხოვრებოვის მიერ ცხინვალში ჩატარებული გამოკითხვა. „ცოტახნის წინ ცხინვალში პატარა გამოკითხვა ჩავატარეო მიყვება თემური. ერთ ოჯახში მივედი, რომელსაც ომის დროს შვილი დაეღუპა და ვეკითხები, რას იტყვით საქართველოსთან საზღვარი რომ გაიხსნას მეთქი. ხელები გაასავსავეს, რას ამბობ, არ გვინდაო. მერე ოჯახის დიასახლისს ვკითხე, როგორც ვიცი, თქვენს შვილს თქვენი დაც გლოვობს, რომელიც საქართველოში ცხოვრობს-მეთქი, მართალი ხარო, მერე იმ დის ნახვა არ გინდა- მეთქი? კიო, მიპასუხა და დაფიქრდა.

ბოლოს ასე დაასრულა - მეშინია ხმამაღლა ვთქვა, საზღვრის გახსნის მომხრე რომ ვარო. მიამბობდა თემური ამ ისტორიას და დაჟინებით ამბობდა, რომ ადამიანებს მიმოსვლის უფლება უნდა მიეცეთ. საწინააღმდეგო არც ჩვენ გვაქვს არაფერი, მაგრამ, სამწუხაროდ, ეს ჩვენს დონეზე არ წყდება-მეთქი. ჰოდა, ძლიერი სამოქალაქო საზოგადოება რომ გვყავდეს, ამის გაკეთება ბევრად ადვილი იქნებოდა. ამას მთავრობები ეწინააღმდეგებიანო.„

ეს და ასეთი მომენტები ძალზედ ნიშანდობლივია, რადგან აშკარაა, ცხინვალის რეგიონში მცხოვრებ იმ ადამიანებს (და ასეთი ალბათ არაერთია, რადგან როგორც ვიცით, უამრავი შერეული ქართულ-ოსური ოჯახი არსებობდა და არსებობს დღემდე)- სწორედ ასეთ ადამიანებს ენატრებათ საზღვრის მეორე მხარის დარჩენილი ახლობლები, მეგობრები, ნათესავები, თუმცა რეგიონში არსებული პოლიტიკური მდგომარეობის გამო, ისინი ვერ ბედავენ ხმამაღლა იმის თქმას, რომ ქართველებთან ურთიერთობის აღდგენის მომხრე არიან. ადამიანური სიყვარული უფრო ძლიერია ვიდრე ბოროტმახსოვრობა. იმ ძველი და უაღრესად თბილი ურთიერთობების გახსენება კიდევ ერთხელ ამტკი-

ცებს, რომ მიუხედავად სისხლიანი დაპირისპირებებისა, ორ ხალხს შორის მშვიდობიანი, მეგობრული ურთიერთობა შესაძლებელია და ამაში ხელისშემშლელი პოლიტიკური რეჟიმია.

ასევე ძალიან საინტერესოა ოსი მეომრის ისტორია. „პატარა ბიჭი ვიყავი, როდესაც ქართველებსა და ოსებს შორის კონფლიქტი მომწიფდა. უბანში ბიჭები ბევრს ვლაპარაკობდით ამაზე... იმ დღეს, 1989 წლის ნოემბერში, როდესაც 15 ათასამდე ქართველი ცხინვალისკენ დაიძრა, საბოლოოდ დავრწმუნდით, რომ ტყვია გავარდებოდა. ჭკუის დამრიგებელი არავინ გვყავდა და ჩვენც ვცდილობდით, ყველა გზით მოგვეპოვებინა იარაღი, რათა "სამშობლო" დაგვეცვა... 1990 წლიდან, როდესაც ჩვენმა ოლქმა `ადამონ ნიხასის~ პოზიცია გაიზიარა, უკვე ყველაფერი ნათელი იყო, - რადიკალური ქმედებებისთვის მზად ვიყავით. შემდეგ კი ცხინვალში ახალჩამოყალიბებული ეროვნული გვარდიის ნაწილი შემოიყვანეს და ყველაფერი აირია. ბრმა იდეოლოგიას ვიყავი აყოლილი და სიცოცხლეც არ მენანებოდა", - ასე იხსენებს ქართულ-ოსურ ომს მაშინდელი ომის მონაწილე 54 წლის დაურ ჩოჩიევი, რომელიც წლებია უცხოეთში ცხოვრობს", - წერს სამხედრო-ანალიტიკური ჟურნალი "არსენალი" სტატიაში სათაურით "რას ჰყვება ოსი მეომარი სამაჩაბლოს ომზე".

როგორც ვიცით, ცხინვალის რეგიონში პირველი კონფლიქტის პერიოდში, ქართველებსა და ოსებს ძალიან ახლო ურთიერთობა ჰქონდათ, არსებობდა უამრავი შერეული ოჯახი და სწორედ ამ გარემოებამ განაპირობა ასე ტრაგიკული ისტორიების წარმოშობა, რადგან ხდებოდა ისეც, რომ ერთი ოჯახის წევრები ერთმანეთს უპირისპირდებოდნენ. „ბრმა იდეოლოგიას ვიყავი აყოლილი“ - ნიშანდობლივია ოსი მეომრის ეს სიტყვები. არსებობს ფასეულობები, რომლის გამოც შესაძლებელია ადამიანური ურთიერთობების გაწყვეტა გახდეს საჭირო, თუმცა ალბათ შეიძლებოდა რომ კონფლიქტი ამ ზომამდე არ მისულიყო, სიყვარულით და ურთიერთდათმობით(ისევ და ისევ ამ ფასეულობათა შენარჩუნების პირობით)მშვიდობიანი თანაცხოვრების გაგრძელება თავიდან აგვაცილებდა ამ საშინელ ტრაგედიას.

"90-იანი წლების საომარი მოქმედებების დროს დამჭრეს მძიმედ, ფრისში შეტაკებისას. შემდეგ ცხინვალის "ომონის" ბიჭები შემოგვეშველნენ, მაგრამ ამასობაში ერთი მჭიდი გადამატარეს. არ ვიცი, ჩემს თანამებრძოლებს მკვდარი ვეგონე თუ იმ არეულობაში სულაც არავის გავახსენდი, ერთი სიტყვით, სახლში, რომელსაც თავს ვაფარებდით, მარტო დავრჩი. მეზობელ ქართველს ვუპოვივარ და ოსებთან მივუყვანივარ. ომს სენტიმენტები არ უყვარს, მაგრამ ფაქტია, რომ ვიღაც უცნობმა ქართველმა, მაშინდელი რეალობიდან გამომდინარე, მტერმა, სიკვდილს გადამარჩინა", - აღნიშნავს დაურ ჩოჩიევი.

როგორც ვხედავთ, იყო შემთხვევები, როცა ადამიანური სიყვა-

რული უფრო მაღლა დგებოდა ვიდრე მტრობა, ოსი მეომრის ეს ნაამბობი ამის კარგი დასტურია.

"ომის შემდეგ რამდენიმე წელი მკურნალობამ მომიწია, რომ ფეხზე დავმდგარიყავი. ყველა ძვალი დამსხვრეული მქონდა, ხერხემალიც კი დამიზიანდა. ამიტომ უამრავი ოპერაცია გავიკეთე. დიდი ხნის განმავლობაში მოსკოვში რეაბილიტაციის ცენტრში დავდიოდი, სადაც რამდენიმე ქართველი გავიცანი. ისინიც ჩემს დღეში იყვნენ, დაინვალიდებას ებრძოდნენ. ოღონდ ისინი აფხაზეთში ომის ჭრილობებს ატარებდნენ სულით და სხეულით. საერთო ენის გამონახვა არ გაგვჭირვებია, მაგრამ ომზე არასდროს ვსაუბრობდით. პრობლემები ერთნაირი გვქონდა, ჯანმრთელობის, უსახლკარობის, უმუშევრობის... შემდეგ ერთ-ერთმა მათგანმა ბიზნესი წამოიწყო და დანარჩენებიც ჩაგვრთო. ერთხელ ერთ ქართულ რესტორანში ვიყავით, როდესაც სხვა მოქეიფე ჯგუფი შემოგვიერთდა. ისინიც ქართველები იყვნენ. ძალიან გაუხარდათ, რომ გაიგეს, ქართველები და ოსები ერთად ვქეიფობდით. იქ ჩვენ ერთი სამშობლო გვაქვს და იმის სადღეგრძელოს ვამბობდით... მაგრამ შემდეგ კიდევ ერთი შემოგვიერთდა და ოსებს წაგვკბინა, ჯაყოები ხართ ყველანიო... მე ჯანმრთელობა არ მაძლევდა საშუალებას მისთვის პასუხი გამეცა, მაგრამ ასეც რომ არ ყოფილიყო, ხელის გატოკება არ დამჭირდებოდა, თავად ქართველებმა გაიყვანეს გარეთ. ვთხოვე, ხელი არ დაერტყათ, ჩვენ გამო რომ მოხვდება, დაიბოღმება. ჯობია, თავად მიხვდეს ყველაფერსმეთქი", - დასძენს დაურ ჩოჩიევი.

ეს და მსგავსი მაგალითები გვარწმუნებენ იმაში, რომ ადამიანური ურთიერთობების აღდგენა კვლავ შესაძლებელია და რომ ხიდი სამუდამოდ არ ჩატეხილა. უფროსი თაობის წარმომადგენლებს, როგორც ქართველებს, ისევე ოსებს კარგად ახსოვთ ის მშვიდობიანი, მეგობრული ურთიერთობები და თანაცხოვრება, მეგობრული და, რაც მთავარია, სულიერი ერთობა-რადგან ოსებიც და ქართველებიც ერთი და იმავე სარწმუნოების აღმსარებელნი არიან, რაც უაღრესად მნიშვნელოვანია. ბოლო პერიოდის კონფლიქტმა სწორედ უფროს თაობაში ვერ შეძლო გადაეფარა თანაცხოვრების და სიყვარულის ხსოვნა, რომელიც ნელ-ნელა, როგორც შავი მიწიდან თავამოყოფილი ყვავილი-კვლავ იდგამს ფესვს და ამ ადამიანების(როგორც ქართველების, ისევე ოსების) გულში სიყვარულის და მეგობრობის მონატრებად იქცევა. მაშინ, როცა შორი-შორს მყოფთ ერთმანეთის ხსენებაზე ხშირად მხოლოდ კონფლიქტი გვახსენდება, პირადად შეხვედრისთანავე კონფლიქტი უკანა პლანზე გადადის და ადამიანური სიყვარულის და ურთიერთობების გახსენება იწყება. ეს კიდევ ერთხელ ადასტურებს, თუ რამხელა ძალა აქვს სიყვარულს და რომ ერთადერთი

რეალური გზა საქართველოს ტერიტორიული, სულიერი და ცნობიერი გაერთიანებისა მხოლოდ და მხოლოდ მიტევება და სიყვარულია, არა ომისა და სისხლისღვრის ხსოვნა, არამედ წარსული სიყვარულისა და ურთიერთობების გახსენება და, აქედან გამომდინარე, კვლავ ცოცხალი იმედი, რომ თუკი ეს ადრე ხდებოდა შესაძებელია კვლავაც მოხდეს და აღდგეს ორ ხალხს შორის ურთიერთობა, რადგან მხოლოდ წარსულის ხსოვნა თანდათანობით გაფერმკრთალდება, თუ კვლავ არ მოხდა ურთიერთობათა განახლება. სწორედ ახლა მივადექით ჩვენს უმთავრეს პრობლემას.

საქმე ის გახლავთ, რომ პოლიტიკური რეჟიმის გამო ცხინვალის რეგიონის მცხოვრებთ ფაქტიურად ქართველებთან ურთიერთობის საშუალება არ გააჩნიათ. რეგიონში აღარ ცხოვრობს ქართული მოსახლეობა, რადგან უკანასკნელი ომის შემდგომ ისინი საკუთარ ქვეყანაში ლტოლვილები გახდნენ, შესაბამისად ცხინვალის რეგიონის ოსებს, განსაკუთრებით ახალგაზრდებს, რომელთაც ახლა უყალიბდებათ ცნობიერება და მათ შორის ქართველი ხალხის მიმართ დამოკიდებულება-მათ არ აქვთ უშუალო შეხება ქართველებთნ, არ უგრძვნიათ ქართველებისგან არც სითბო, არც ყურადღება, არც სტუმართმოყვარეობის კეთილი წესი და სიყვარული. მათი ცნობიერება, როგორც ჩანს, ყალიბდება ამ შეხედულების საფუძველზე, რომ ქართველები არიან მტრები, თავდამსხმელები, რომელთაც ომში დახოცეს მათი თანამემამულე ჯარისკაცები და მშვიდობიანი მოსახლეები. ოს ახალგაზრდობას, სავარაუდოდ, სწორედ ასეთი დამოკიდებულება უყალიბდება ქართველების მიმართ. მათთვის შესაძლოა მისაბაძი იყოს არა წარსული კეთილი ურთიერთობები, არამედ ომის მაგალითები და ის ოსი მეომრები, რომლებაც თავის ისახელეს ან თავის შესწირეს ქართველებთან ომს. რაც შეეხება ქართველებს, სახელმწიფო, რა თქმა უნდა, დღემდე შეუცვლელად აყენებს მსოფლიო დონეზე ამ საკითხს და იღებს კიდეც დასავლეთიდან მხარდაჭერას და აღიარებას, რომ ცხინვალის რეგიონი საქართველოს განუყოფელი ნაწილია, მაგრამ საქმე ის გახლავთ, რომ რეალურად მოსახლეობაში და განსაკუთრებით ახალგაზრდებში, დაკარგული რეგიონების ხსოვნა თანდათანობით სუსტდება. ეს ხსოვნა ალბათ ჯერ კიდევ ძლიერი და ცოცხალია იმ ოჯახებში, რომლებმაც უშუალოდ საკუთარ თავზე განიცადეს ომის საშინელებები და რომელთაც ახსოვთ საკუთარი ახლობლები, რომლებიც საზღვრის მეორე მხარეს დარჩნენ.

კვლავ და კვლავ ხაზი უნდა გაესვას ახალგაზრდებს და მათ როლს, რადგან მხოლოდ და მხოლოდ ქართველ და ოს ახალგაზრდებს შორის ურთიერთობების კვლავ აღდგენით, გაცოცხლებით და სისხლიანი კოლექტიური მეხსიერების ნაცვლად მეგობრული ურთიერთობების მაგალითების შექმნით არის შესაძლებელი რეალურად ამ

ორი ხალხის კვლავ დაახლოება. შესაძლოა, სწორედ ეს წლებია გადამწყვეტი წლები, როცა სამშობლოს სიყვარული და სინდისი ჩვენგან მოითხოვს აქტიურობას, რომ ამ ურთიერთობათა ნაღვერდალი, რომელიც ჯერ კიდევ ღვივის არ ჩაინავლოს და ჩაინაცროს. გასაგებია

მოხსენებას დავასრულებთ უწმინდესისა და უნეტარესის, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია მეორეს სიტყვებით, რომლითაც მან ოსებს მიმართა 2015 წელს, ფერისცვალების დღესასწაულზე, სამთავროს მონასტერში აღვლენილ წირვაზე, რომელსაც ვლადიკავკაზიდან, ახალგორიდან და ცხინვალიდან ჩამოსული ოსები ესწრებოდნენ: „ეს არის ადგილი, სადაც მუხლი მოუდრეკია ბევრ მეფეებს, დაღვრილა ბევრი სისხლი და ცრემლი. დღევანდელი დღე განსაკუთრებულია. სტუმრად არიან ისრაელიდან, წმინდამიწიდან არაბი სასულიერო პირები, პეტერბურგიდან – ქართველები და რუსეთის წარმომადგენლები. მე ვფიქრობ, რომ განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს, რომ ტაძარში იმყოფებიან ოსები, ვლადიკავკაზიდან, ცხინვალიდან, ახალგორიდან და სხვა პირები. ჩვენ გულით მოგესალმებით. ჩვენ უნდა გვახსოვდეს, რომ ვართ ძმები და ვერაფერი ძალა ვერ შეარყევს ჩვენს ძმობას"

გამოყენებული ლიტერატურა:

http://www.for.ge/view.php?for–id=22516&cat=9
http://www.interpressnews.ge/ge/sazogadoeba/342562-patriarqi-osi-erovnebis-moqalaqeebs-mimarthavs-veraferi-dzala-ver-shearyevs-chvens-dzmobas.html?ar=A
http://qartlosi.org/cms/1362409147
http://www.radiotavisupleba.ge/a/2105880.html

Kunchulia Davit

HISTORY AND VISIONS OF THE FUTURE

The history of relationship of Georgian and Alan-Osetian peoples multiunits thousand years. They always had some kind of relationship through these centuries: political, economical, cultural, military and etc.

Most of the historians think, that the capital settlement of Osetian people In Georgia, on the territory of “Shida Qartli”, appeared first in the 17th century. There was dearth of labour in this region, mainly because of wars. Osetian peasants used to fit Georgian cultural and social system.

After the 19 century, when Russia annexed Georgian kingdoms and principalities, region of “Shida Qartli” became part of Russia’s empire (as well as

all of Georgian kingdoms and principalities). In the period of the First Georgian democratic Republic (1918-21) there was an insurrection in the Cxinvali's region, but Georgian government (military forces) managed to calm it down.

After the occupation of Georgia by Red army, in "Shida Qartli" was created an avtonomical region, so called "South Osetia", which existed till 1990 year and then that horrible war...

The friendship of these two peoples was very warm and various (Cultural, economical, identical religion – orthodox christianity). The last war, in 2008, had and has very bad influence on the relationship of these two peoples. How Osetians and Georgians see the history and contemporaneity of this conflict? What they think about each other? What are the barriers between these two peoples today? We will try to answer these questions.

მიხეილ მახარაძე
ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, საქართველო, ბათუმი

ოთარ ჯიოთის შემოქმედების ზოგიერთი ასპექტი

ოთარ ჯიოთი /ჯიოევი/ (1928-1999) იმ ქართველ ფილოსოფოსთა გვერდით იყო, ვინც გასული საუკუნის 60-იანი წლებიდან ნოვატორული იდეებით გამოიჩინა თავი და დიდ წვლილი შეიტანა საქართველოში ფილოსოფიის აღმავლობაში, მათ შორის, ფილოსოფიის არამარქსისტული დარგების დაამკვიდრებაში. სწორედ ამიტომაც მას სხვა ქართველ ფილოსოფოსებთან ერთად განსაკუთრებული ადგილი უკავია XX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართულ ფილოსოფიაში.

ჯიოთი ღრმასაფუძვლიანად იკვლევდა ისტორიის ფილოსოფიის, კულტურის ფილოსოფიის, კულტურისა და შემოქმედების, ზნეობისა და შემოქმედების, ისტორიზმის და ჰუმანიზმის საკითხებს, ისტორიული აუცილებლობის ბუნებას და სხვა.

ეს საკითხები ჯიოთის განხილული აქვს სხვადასხვა ნაშრომებსა და სტატიებში, რომლებიც გამოქვეყნებულია ქართულ და რუსულ ენებზე.

ჯიოთის დასაბუთებული მოსაზრებები კულტურისა და ფილოსოფიის მიმართებაზე, ისტორიული აუცილებლობის ბუნებაზე, ისტორიზმსა და ჰუმანიზ-მზე, კულტურასა და შემოქმედებაზე და სხვა მახლობელ საკითხებზე ახალი სიტყვა იყო არა მხოლოდ ქართულ ფილოსოფიაში.

საყურადღებოა ჯიოთის თვალსაზრისი ფილოსოფიაზე, რო-

გორც ეპოქისა და კულტურის თვითცნობიერებაზე. ასევე საინტერესო და საყურადღებოა მისი მოსაზრებები ხელოვნების, მხატვრული ლიტერატურის ადგილზე ამა თუ იმ ერის სულიერ ცხოვრებაშ.

ჯიოთის ასევე დიდი წვლილი მიუძღვის კულტურის ფილოსოფიურ გააზრებაში,

კულტურისა და ფილოსოფიის მიმართების გარკვევაში. თავის ნაშრომში - „კულტურა და ფილოსოფია“, ის მსჯელობს კულტურისა და ფილოსოფიის არსზე და შემდეგ აჩვენებს მათ შორის კავშირსა და ამ კავშირის შინაგან აუცილებლობას.

კულტურის ერთი გაგებით, კულტურა არის ის, რაც ადამიანს შეაქვს სამყაროში. ქართულ ფილოსოფიაში კულტურის სწორედ ამგვარი გაგება იყო აქტუალური. კულტურის ამგვარი გაგების საფუძველზე შეიძლება ვილაპარაკოთ შრომის კულტურაზე, დასვენების კულტურაზე, ვაჭრობის კულტურაზე, და ა.შ. ჯიოთის შენიშვნით, კულტურის ამგვარად წარმოდგენა საშუალებას არ გვაძლევს შევაფასოთ ესა თუ ის ცვლილება კულტურის სფეროში.

ჯიოთი მიიჩნევს, რომ ამ სიძნელის გადასალახავად კულტურად უნდა ჩავთვალოთ არა ყველაფერი ის, რაც ადამიანს შეაქვს სამყაროში, „არამედ ის, რაც ადამიანს ადამიანური შეაქვს სამყაროში, ის, რასაც ადამიანური მოქმედების კვალი ატყვია“ /**ჯიოევი** 2008, 11/.

ჯიოთის აზრით, კულტურა არის არა ადამიანის მიერ შექმნილის /მატერიალური ნივთების, ხელოვნებისა და ლიტერატურულ ნაწარმოებების, მეცნიერული შეხედულებების და სხვა/ მექანიკური ჯამი, არამედ სამყაროსადმი, საზოგადოებისა და თვით ადამიანისადმი ადამიანის დამოკიდებულების გამოხატვა კულტურის მოვლენებით /**ჯიოევი** 2008, 11/.

თავისი მოსაზრების დასადასტურებლად ჯიოთის მოჰყავს ეგვიპტის აკლდამები და პირამიდები. ამ ძეგლებში ჩანს იმდროინდელ ეგვიპტელთა არა მხოლოდ მეცნიერული და ტექნიკური შესაძლებლობები, არამედ მათი ღირებულებითი დამოკიდებულებები, წარმოდგენები მაგალითად, სიკვდილსა და სიცოცხლეზე და სხვა მოვლენებზე. ავტორი ამ კუთხით იხილავს, აგრეთვე, ძველი ბერძნებისა და ჩინელების შემოქმედებას, მათ ღირებულებით დამოკიდებულებებს.

კულტურის ცნების ზოგადი განხილვის შემდეგ, ჯიოთი ცალკეული ადამიანის კულტურის საკითხებს იხილავს. ცალკეული პიროვნების კულტურის შემადგენელი ნაწილებია - ცოდნა და უნარები. ადამიანმა თუ ბევრი იცის და მრავალმხრივი უნარები გააჩნია, ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავს, რომ ის კუტურული ადამიანია. ავტორი სანიმუშოდ დოსტოევსკის შემოქმედებას მიმართავს, უფრო სწორად დიდი მწერლის შემოქმედებასთან დამოკიდებულება აქვს მას მხედველობაში. დავუშ-

ვათ, რომ ადამიანი კარგად იცნობს დოსტოევსკის შემოქმედებას, იცის მისი ნაწარმოებების პერსონაჟთა სახელები, სმენია მისი პოეტიკის შესახებ და ა. შ. მაგრამ მხოლოდ ამ საკიტხების ცოდნა არ არის საკმარისი, რომ ეს ადამიანი კულტურულად ჩაითვალოს.

აქ მთავარი არის ის, თუ რამდენად აქვს გათავისებული დოსტოევსკის შემოქმედების „მცოდნე“ პიროვნებას მწერლის ნაწარმოებთა მთავარი აზრი, მიმართულება, ღირებულებითი ორიენტაციები. თუ იცის ყველაფერი ეს მან და თანაუგრძნობს თუ არა მწერლის შემოქმედების მთავარ იდეებს, ღირებულებებს, განიცდის მათ, როგორც საკუთარს, ჩართულია თუ არა მის მსოფლხედვაში. ამ საკითხებზე დადებითი პასუხების შემდეგ, შეიძლება ვილაპარაკო ამა თუ იმ პიროვნების კულტურულობაზე. ამ საკითხზე ჯიოთის საბოლოო დასკვნა ასეთია: „ადამიანის კულტურას ის კი არ განსაზღვრავს, თუ რა ცის და რა შეუძლია მას, არამედ უმთავრესად ის, თუ რას აფასებს ის, რას სცემს პატივს და როგორ გამოიხატება ეს მის მოქმედებაში“ /**ჯიოევი** 2008, 13/.

საინტერესოა ჯიოთის თვალსაზრისი კულტურისა და ფილოსოფიის ურთიერთმიმართებაზე. ამის გასარკვევად ის, კულტურის არსის გადმოცემის შემდეგ, იძლევა ფილოსოფიის გაგებას. მისი აღნიშვნით, ფილოსოფიის, როგორც კულტურის მთლიანობის შემადგენელი ნაწილის გაცნობიერებას ხელს უშლის ის გარემოება, რომ ხშირად ფილოსოფიას წარმოადგენენ, როგორც განყენებულ - პრაქტისგან მოწყვეტილ თეორიულ მსჯელობას. ასეთი შეფასებისას ემყარებიან იმას,რომ ფილოსოფიას განმარტავენ, როგორც სამყაროს უზოგადესი კანონზო-მიერების შესახებ მეცნიერებას. ავტორის საინტერესო აზრით, სინამდვილეში, მატერიალური და სულიერი სამყაროების გამაზრებელი ფილოსოფია ისევე კონკრეტულია, როგორც მატერიალური და სულიერი სინამდვილე /**ჯიოევი** 2008, 15/.

ფილოსოფიის არსის გადმოსაცემად კი, ჯიოთი ყურადღებას აქცევს იმ გარემოებას, რომ ფილოსოფია არკვევს სამყაროში ადამიანის ადგილს, რაც ნიშნავს სამყაროს ძირითად ტენდენციებთან ადამიანის დამოკიდებულების გამომჟღავნებას. ეს კი ნიშნავს ადამიანის ცხოვრების მიზნებისა და იდეალების განხილვას. ყველაფერი ამის გათვალისწინებით, ფილოსოფია სულაც არ არის განყენებული მეცნიერება და იგი ემსახურება ადამიანის ცხოვრებისეული მიზნისა და დანიშნულების გარკვევას. აქ თავისი აზრის განსამტკიცებლად, ავტორი იმოწმებს ტოლსტოის აზრს, რომლის თანახმადაც, **ფილოსოფია ცხოვრების მეცნიერებაა** /**ჯიოევი** 2008, 16/.

ფილოსოფიის რაობის გარკვევისას ჯიოთი ზურაბ კაკაბაძის თვალსაზრისს ემყარება და აღნიშნავს, რომ „საბოლოო ანგარიშით

ფილოსოფიის საზრისი ცხოვრების ორიენტირის გარკვევაში მდგომარეობს“ /**ჯიოევი** 2008, 17/. ამ ამოცანას რომ გაართვას თავი ფილოსოფია უნდა დაემყაროს სამყაროს ძირითადი ტენდენციებისა და ადამიანის ბუნების ცოდნას. საკითხისადმი ამგვარი მიდგომა, ავტორის აზრით, ფილოსოფოსებს არ გამოუგონიათ და „ადამიანთა ცხოვრების წესი იმაზეა დამოკიდებული, თუ რას მიიჩნევენ ისინი უფრო არსებითად და მნიშვნელოვნად სამყაროში“ /**ჯიოევი** 2008, 18/.

ჯიოთის საყურადღებო აზრით, ადამიანისა და საზოგადოების ცხოვრების ერთ-ერთ მთავარი ნიშანია მისი ისტორიულობა. ფილოსოფიამ აუცილებლად უნდა გაუწიოს ანგარიში ადამიანის ისტორიულობას, იმას, რომ განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე და სხდსხვაგვარ პირობებში ადამიანს სხვადასხვანაირად წარმოუდგება თავისი ცხოვრება. ყოველივე ამის გათვალისწინებით, ავტორი აქ საყურადღებო მოსაზრებას გამოთქვამს: „ამიტომაც ამბობენ ფილოსოფიაზე, რომელმაც პასუხიუნდა გასცეს კითხვას ადამიანის ცხოვრების საზრისის შესახებ, რომ **ის არის ეპოქის ძირითადი ტენდენციების გაცნობიერება, კულტურის თვითცნობიერება“** /**ჯიოევი** 2008, 21. ხაზგასმა ჩემია - მ.მ./.

ჯიოთი ყურადღებას ამახვილებს იმ გარემოებაზე, თუ ხშირად რატომ არიან ადამიანები მტრულად განწყობილი ფილოსოფიისადმი. ამის გაგება არ არის ძნელი. ადამიანთა უმრავლესობა ცხოვრობს არა ღირებულებებით, არა მაღალი იდეალებით, არამედ ყოველდღიური ცხოვრებით. ფილოსოფია კი, რომლის მთავარი ამოცანაც ადამიანის ცხოვრების საზრისის გარკვევაა, ადამიანებს ისეთ ორიენტირებს უსახავს, რომელიც ჩვეულებრივ მოკვდავთათვი სრულიად ზედმეტი ტვირთია. მათთვის სრულიად საკმარისია საზოგადოებაში გამეფებული, ერთგვარად „აპრობირებული“ ცხოვრების წესები. ამ პრინციპებით მოქმედ და მცხოვრებ ადამიანთათვის ფილოსოფიის მიერ შემოთავაზებული იდეალები მიუღებელია, რადგანაც ისინი მყუდროებას ურღვევენ. ამიტომაც ისინი ფილოსოფიის მიმართ მტრულად არიან განწყობილი.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ფილოსოფიის მიმართ ამგვარ დამოკიდებულებას ამჟღავნებენ არა მხოლოდ ჩვეულებრივი მოკვდავები, არამედ მეცნიერები და არც თუ იშვიათად ხელოვნების წარმომადგენლებიც კი. ჯიოთი მეტი სიცხადისთვის მხატვრულ ლიტერატურასთან ყოველდღიური ცხოვრებით მცხოვრები ადამიანის დამოკიდებულებას იხილავს. ადამიანები ხშირად წიგნებს გართობის მიზნით კითხულობენ, მაგრამ „არ მოსწონთ, როცა ეს ლიტერატურა მათ ისეთ პრობლემებზე დააფიქრებს, რომლებსაც თავს არიდებენ“ /**ჯიოთი** 2008, 25/.

ჯიოთის შეხედულებებიდან იკვეთება კულტურისა და ფილოსოფიის აუცილებე-ლი ერთიანობა. ეს ერთიანობა განსაკუთრებით თვალში საცემია ხელოვნებაში, კერძოდ მხატვრულ ლიტერატურაში. იქნება ეს ლიტერატურული ნაწარმოები თუ ხელოვნების ძეგლი, მისი ნამდვილი არსის გასაგებად აუცილებელია ჩავწვდეთ მასში მოცემულ იდეებს, „ეს იდეები კი, როგორც წესი, ეპოქის ფილოსოფიურ ძიებებთან არის დაკავშირებული“ /**ჯიოევი** 2008, 26/.

საყურადღებო და საინტერესოა ჯიოთის აზრი ხელოვნების, მხატვრული ლიტერატურის ადგილზე ამა თუ იმ ერის სულიერ ცხოვრებაში. მისი აღნიშვნით, „ყოველი ერის კულტურა ყველაზე თვალნათლივ მის ხელოვნებაში, მის ლიტერატურაში ვლინდება“ /**ჯიოევი** 2008, 26/.

ნაშრომის დასასრულს ჯიოთი მსჯელობს ადამიანის, კულტურისა და ფილოსოფიის აუცილებელ შინაგან კავშირზე. მისი აზრით, ფილოსოფიისგან დაცლილი კულტურა სხვა არაფერი იქნება თუ არა, მაცოცხლებელ იდეებს მოკლებული ადამიანის ტექნიკური მიღწევების, ცოდნისა და თანაცხოვრების ერთობლიობა. თავის მხრივ კულტურას მოკლებული ფილოსოფია კი, განყენებულ ცნებათა უაზრო ტრიალი.

რა მიმართებაშია ყველაფერ ამასთან ადამიანი? ამ კითხვაზე ჯიოთის პასუხი ასეთია: „ადამიანი, რომელსაც კულტურის დაუფლება უნდა, არ შეიძლება ზურგი შეაქციოს ფილოსოფიას. კულტურა ბოლოს და ბოლოს ადამიანის ღირებულებათა განხორციელებაა“ /**ჯიოევი** 2008, 27/. თუკი გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ „ღირებულებათა ურთიერთობების დახასიათება კი ფილოსოფიაა“, მაშინ ნათელი გახდება „სამების“ - ადამიანი-კულტურა-ფილოსოფია, აუცილებელი შინაგანი კავშირი და ერთიანობა.

ამ საკითხზე ჯიოთის საბოლოო დასკვნა ასეთია: „ფილოსოფია, მსოფლმხედველ-ლობა ადამიანის მოქმედების, მისი ცხოვრების კულტურაა, ხოლო ადამიანი არ შეიძლება არ ზრუნავდეს თავისი ქცევის, თავისი ცხოვრების კულტურაზე“ /**ჯიოევი** 2008, 28/.

ჯიოთის შემოქმედებაში განხილულული საკითხტა ფარტო წრიდან ყურადღებას მივაქცევთ ერთს, რომელიც მრავალმხრივ არის საინტერესო და რატომღაც აქამდე არ გამხდარა განხილვის საგანი. საქმე ეხება ჰუმანიზმს და მის შეფასებას XX საუკუნის ევროპულ ფილოსოფიაში.

ეს სკითხი საინტერესოა ორი კუთხით:

1/ საქართველოში რენესანსისა და ჰუმანიზმის საკითხების კვლევის დიდი ტრადიციების /შ. ნუცუბიძე, შ. ხიდაშელი, მ. მახარაძე/ მიუხედავად, ჰუმანიზმზე ჯიოთის გამოთქმული კრიტიკულ მოსაზ-

რებებში /1974 წ./ არაფერია ნათქვამი ამ მიმართებით ქართულ ფილოსოფიაში არსებულ ვითარებაზე.

2/ თავის მხრივ, ჯიოთის პოზიციის გასაჯაროებისშემდეგ გამოქვეყნებულ ქართველ ფილოსოფოსთა ნაშრომებში არაფერია ნათქვამი ამ საინტერესო მოსაზრებების შესახებ.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ჰუმანიზმის ტრადიციულ გაგებას არ იზიარებდნენ ჰაიდეგერი და სარტრი, რაც სათანადოდ არის შეფასებული და ასახული ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში /მახარაძე 2009, 34-37/.

რაც ითქვა სულაც არ უშლის ხელს განვიხილოთ ჯიოთის მოსაზრებები და შეფასებები ჰუმანიზმზე, მისი პრინციპების შინაგან წინააღმდეგობებზე. კერძოდ, ვნახოთ თუ როგორ აფასებს ჯიოთი ჰუმანიზმისადმი კრიტიკულ დამოკიდებულებას ევროპულ ფილოსოფიაში.

ჯიოთის აღნიშვნით, ტრადიციულ გაგებით - ჰუმანიზმმა ადამიანი დააყენა სამყაროს ცენტრში და მოუწოდებდა მის განთავისუფლებას გარეშე, ტრასცენდენ-ტური ძალების დაქვემდებარებისგან. /**Джиоев** 1974, 102/. ჰუმანიზმი მოითხოვდა სიკეთეზე, ბედნიერებასა და თავისულებაზე ადამიანის უფლების აღიარებას. ამასთან, ყველაფერ ამის განხორციელებას მოითხოვდა არა იმქვეყნიურ, არამედ ამქვეყნიურ სამყაროში. რაც მთავარია ამ მოთხოვნის განხორციელებისადმი ოპტიმისტურად იყო განწყობილი.

ჯიოთის აზრით, ჰუმანიზმის ასეთი ოპტიმიზმის შინაგან წინააღმდეგობას აცნობიერებდნენ ჯერ კიდევ რენესანსის ხანაში. განმანათლებლობის ეპოქაში ჟან ჟაკ რუსომ თვალნათლივ აჩვენა პროგრესის {ჰუმანიზმის პოგრესის} წინააღმდეგობრივი ბუნება. რუსომ ამით საფუძველი ჩაუყარა ჰუმანიზმის კრიტიკას, რასაც მხარი დაუჭირეს XIX-XX საუკუნეებში. ავტორი ჰუმანიზმისადმი კრიტიკული დამოკიდებ-ულების არსს ასე აყალიბებს: „გულუბყვილო ოპტიმიზმი, გარდაუვალი პროგრესის დაუსაბუთებელი რწმენა - ასეთია ჰუმანიზმის მისამართით წამოყენებული პირველი ბრალდება ბურჟუაზიული კულტურის კრიზისის ეპოქაში“ /**Джиоев** 1974, 102/.

ვნახოთ რაში მდგომარეობს ჰუმანიზმის შინაგანი წინააღმდეგობა ჯიოთის მიხედვით.

ჰუმანიზმის ეპოქის ოპტიმიზმის პირველი ნაკლის განხილვისას ჯიოთი ფიხტესა და ნიკოლაი ბერდიაევის ურთიერთ საპირისპირო თვალსაზრისებს განიხილავს. ფიხტეს მიხედვით, ბუნებაში ყოველგვარი სიკვდილი, დაბადებაა, რადგანაც ბუნება მხოლოდ სიცოცხლეა; სიკვდილი ახალი სიცოცხლის საფუძველია. რაც შეეხება ბერდიაევს, მასთან პროგრესი ყვავის სასაფლაოზე და ადამიანთა მოდ-

გმის ცხოვრე-ბაში ყველაფერი ემორჩილება ხრწნადობის კანონს; რომ ყოველი ადამიანის სიკვდი-ლი თავისი გვამით საფუძველს ამზა-დებს ახალი სიცოცხლისთვის, რომელსაც იგივე ხვედრი ელოდება /**Джиоев** 1974, 103/.

უნდა აღინიშნოს, რომ ჰუმანიზმის ნაკლზე მოხმობილი ფიხტესა და ბერდიაევის შეხედულებები და მათი ჯიოთისეული შეფასებები, ბუნდოვანი და არადამაჯერე-ბელია. ეს შეფასებები ვერ განამტკი-ცებს ჰუმანიზმისადმი კრიტიკულ დამოკიდებუ-ლებას. სამაგიეროდ, ამ შეფასებას გარკვეულად ავსებს ჰეგელის ფილოსოფიის ოპტიმიზ-მის შესახებ კრიტიკული თვალსაზრისი, რომელიც ეკუთვნის ნცშეს და გადმოცემულია ჯიოთის ნაშრომში. ნიცშეს აზრით, {გულუბყვი-ლო} ისტორიული ოპტიმიზმის ერთ-ერთი საფუძველი ჰეგელის ფი-ლოსოფიაა. სწორედ ამ ისტორიული ოპტიმიზმის გამო ჰეგელის ფი-ლოსოფია გახდა კრიტიკის ობიექტი მე-19 საუკუნის დასავლეთის ფილოსოფიაში. ჯიოთის აზრით, „ამ კრიტიკამ დაუდო სათავე მოძ-რაობას, რომელიც კირკეგორისა და ნიცშეს გავლით ისტორიისა და ადამიანის ექსისტენციალურ გაგებამდე მივიდა“ /**Джиоев** 1974, 104/.

რაკი ჰეგელის ფილოსოფიას ოპტიმიზმს საყვედურობენ და ეს საკითხი ჰუმანიზმთან მიმართების კონტექსტშია განხილული, შეიძ-ლება დავასკვნათ: ჰუმანიზმის ერთი არსებითი ნაკლი მისი უსაფუძ-ვლო ოპტიმიზმია.

ჰუმანიზმის კიდევ ერთ ნაკლად, - ჯიოთის აღნიშვნით, - დასავ-ლეთის კრიტიკოსები მიიჩნევენ სიცოცხლის ძალების მსხვერპლად მიტანას სულიერი ღირებულებებისადმი. ერთი შეხედვით, ეს უსა-ფუძვლო საყვედურია და ჰუმანიზმი ამას არ იმსახურებს, რადგანაც ის სწორედ ამქვეყნიურს, მიწიერს იცავს. მაგრამ კრიტიკოსების აზ-რით, მართალია ჰუმანიზმი იბრძოდა ტრანსცენდენტური ძალების დაქვემდებარებისგან ადამიანის განთავისუფლებისთვის, მაგრამ სა-კუთრივ მიწიერს მიიჩნევდა ზეციურად /Джиоев 1974, 104/.

ჯიოთი მიიჩნევს, რომ ამგვარი კრიტიკა არც თუ უსაფუძვლოა, რადგანაც „ადამიანის ჰუმანისტური სახე, ნამდვილად ცალმხვრივია, მას აკლია სიცოცხლისუნარიანობა და ამიტომაც არ შეუძლია ჰუმა-ნურობის იდეალების განხორციელება“ /**Джиоев** 1974, 104/. ავტორის შენიშვნით, ამგვარი ჰუმანიზმი გადაიზრდება ჰუმანურობაზე ლაყ-ბობაში, ფრაზიორობაში, როგორც ეს არის თომას მანის <<ჯადოს-ნური მთის>> გმირის - სეტემბრინისთვის. რა თქმა უნდა, აქ ავტორს მხედველობაში აქვს აღორძინების ეპოქის ჰუმანიზმი და ჰუმანისტუ-რი იდეები.

მიგვაჩნია, რომ აღორძინების ეპოქის ჰუმანიზმის ასე მკაცრი შეფასება, მით უმეტეს, XIX-XX საუკუნეების გადასახედიდან, გადა-

ჭარბებულია. ჯიოთი ამ აზრს უკრიტიკოდ იღებს, რაც ვფიქრობ, რბილად რომ ვთქვათ, გაუმართლებელია.

ჯიოთი ეხება, აგრეთვე, ექსისტენციალისტების - ჰაიდეგერისა და სარტრის უარყოფით დამოკიდებულებას ტრადიციული ჰუმანიზმისადმი. ასე მაგალითად, ჰაიდეგერი ჰუმანიზმს აკრიტიკებდა არა იმ აზრით, თითქოსდა ის ანტიადამიანუ-რობას იცავდა, არამედ იმ აზრით, რომ არასაკმარის დონეზე აყენებდა ადამიანში ადამიანურობას. ასეთივე დამოკიდებულება ჰქონდა ტრადიციული ჰუმანიზმისადმი სარტრსაც. მისთვის კატეგორიულად მიუღებელი იყო ჰუმანიზმის ჰერდერისეული დაფუძნება, რომლის თანახმადაც - ჰუმანიზმი ადამიანისთვის ისევე ბუნებრივია, როგორც მუნებრივია დედისთვის შვილზე ზრუნვა /**Джиоев** 1974, 105/.

როგორც ვხედავთ ტრადიციული ჰუმანიზმისადმი ევროპული ფილოსოფიის დამოკიდებულება კრიტიკულია. ქართულ ფილოსოფიაში ამას ყურადღება მიაქცია ჯიოთიმ. სამწუხაროდ, ეს პოზიცია ქართულ ფილოსოფიაში აქამდე რეაგირების გარეშე დარჩა. ვიდრე საბოლოოდ შევაფასებდეთ აღნიშნულ ვითარებას, კიდევ ერთი ქართველი მეცნიერის პოზიციასაც შევეხოთ ამ საკითხზე.

ცნობილი მეცნიერის, გერმანისტისა და ევროპული კულტურის ღრმა მცოდნის - ნოდარ კაკაბაძის /1924-2007/ კრიტიკული შენიშვნები ეხება რენესანსული მსოფლმხედველობის დამკვიდრებით გამოწვეულ უარყოფით შედეგებს XIX-XX საუკუნეების ევროპულ სინამდვილეში.

მართალია თომას მანის შემოქმედებაზე ნ. კაკაბაძის მონოგრაფიაში მსჯელობა ეხება რენესანსული მსოფლმხედველობის უარყოფით შედეგებს, მაგრამ ის ასპექტი, რაზედაც მიდის მსჯელობა აღნიშნულ მონოგრაფიაში, არის რენესანსში ჰუმანისტური შრე.

რენესანსმა, - ნ. კაკაბაძის აზრით, - თავის უფლებებში აღადგინა ხორცი, გრძნობა, ბიოლოგიური მოთხოვნილებები. ერთი სიტყვით, რენესანსმა შექმნა ჰარმონიულად განვითარებული ადამიანის იდეალი. მაგრამ ის, რაც ადრე პროგრესული იყო, როგორც შუა საუკუნეების ასკეტიზმისადმი რეაქცია და ადამიანის ემანსიპაციას წარმომოადგენდა, თანდათანობით თავის მეორე უკიდურესობაში გადაიზარდა: ადამიანი ინსტიქტების მონა გახდა, მასში გაიღვიძა მხეცმა. ამით, XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნეში აბსურდამდე დავიდა რენესანსის მიერ ხორცის რეაბილიტაცია. ავტორის აზრით, აღნიშნული გარემოებით უნდა იყოს განპირობე-ბული თანამედრვე დასავლეთში შუა საუკუნეების სულის რეაბილიტაციის ცდები, მაგალითად, ნეოპლატონიზმის აღორძინება /**Какабадзе** 1985, 108/.

საბოლოოდ, - ნ. კაკაბაძის აზრით, - თანამედროვე დასავლეთში, ფაქტობრივად „რენესანსული“ ადამიანის კარიკატორული ფორმით წარმოსდგა - ადამიანი მომხმარებელი, რომელშიც სულზე გაბატონებულია სხეული, ხორცი.

ადამიანის რენესანსულ მოდელსა და XX საუკუნის ადამიან-მომხმარებელს შორის პირდაპირი კავშირის დამყარება, სადავოდ მიგვაჩნია, რადგანაც ადამიანის რენესანსული ტიპის თვალსაზრისი არ უნდა ნიშნავდეს მხოლოდ ხორცის რეაბილიტაციას სულის ხარჯზე და უფრო მათ ჰარმონიას გულისხმობს.

ამ შემთხვევაში უფრო მთავარი ის არის, რომ ქართულ მეცნიერებაში ნ. კაკაბაძის მიერ გამოთქმულია მოსაზრება ადამიანის შესახებ რენესანსული თუ ჰუმანისტური კონცეფციის ნეგატიურ ხვედრზე ახალ დროში. ეს კი თავის მხვრივ ეხმაურება ევროპული ფილოსოფიის კრიტიკულ შეფასებებსა და დასკვნებს აღნიშნულ საკითხში.

შევაჯამოთ განხილული საკითხი. რენესანსისა და ჰუმანიზმის პრობლემებს ქართველი მკვლევრები ისტორიულ ჭრილში განიხილავდნენ. რა თქმა უნდა, საქმეს დიდად წაადგებოდა თუკი ამ თვალსაზრისს თანამედროვეობის პოზიციიდან განვიხილავთ. ასევე შეიძლება ითქვას ჯიოთის პოზიციაზეც, ოღონდ ამ შემთხვევაში ქართველ მკვლევართა თვალსაზრისები საჭიროებდა შეფასებას და გათვალისწინებას.

ჯიოთის დამსახურება არის ის, რომ ქართულ ფილოსოფიაში გაავრცელა ჰუმანიზმისადმი ევროპელ ფილოსოფოსთა კრიტიკული შეფასებები და ჩამოაყალიბა საკუთარი პოზიცია ამ საკითხზე.

ჯიოთის მრავალმხრივი შემოქმედებიდან ორი ასპექტი განვიხილეთ და ვნახეთ თუ რა საყურადღებო თვალსაზრისები აქვს მას გამოთქმული.

ლიტერატურა:

1. **მახარაძე, მიხეილ.** რენესანსი, ჰუმანიზმი და ქართული რენესანსის საკითხები. გამომც., „შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი“. ბათუმი, 2009.
2. **ჯიოევი, ოთარ.** კულტურა და ფილოსოფია. გამომც., „შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი“, ბათუმი, 2008 /ქართულ და ოსურ ენებზე/.
3. Джиоев, Отар. Материалистическое понимание истории и буржуазная философия. «Мецниереба». Тбилии, 1974.
4. Какабадзе, Нодар. Томас Манн. Грани творчества. Тбилиси, 1985.

Makharadze Michael

SEVERAL ASPECTS OF THE WORKS BY OTAR JIOTI

Otar Jioti/Jioev/ (1928-1999) has an outstanding place in the second half of the last century in Georgian Philosophy. He was the graduate of Georgian Philosophical School and remained his faithful servant for the rest of his life.

Jioti was along with other Georgian Philosophers who in the 60-ies came out with innovative ideas and their goal was to established non-Marxist disciplines in Georgia.

Jioti thoroughly researched the history of philosophy as well as cultural philosophy, culture and creativity, morality and creativity, historicism and humanism, the nature of historical necessity and other.

These issues are discussed in Jioti's different works, most of them being published in Russian ("Historical necessity of Nature" 1967; "The materialist understanding of history and bourgeois philosophy" 1974; "Culture and human life" 1985 and etc.)

Jiotis reasoned opinions on the culture and philosophy, the historical necessity of nature, historicism and humanisms, culture and art, and the others was a new and innovative approach in Georgian philosophy and not only.

Interesting ideas are expressed by Jioti about the internal connection which is essential to human, culture and philosophy. In his opinion, culture without philosophy would be be empty, devoid of life-giving ideas, a mere combination and co-existence of human technical achievements and knowledge.

Also notable is Jioti's view of philosophy, as the era of self-consciousness, cultural self-consciousness.

Jioti makes interesting opinions about the importance of literature in the nation's spiritual life. He notes that "one of the nation's culture is most evident in its art, and revealed in literature."

Jioti believes that culture should not be considered as anything that puts people in the world, "but that of the human person to the world, something that bears the traces of human action."

It is also important to outline Jioti's importance in defining the role and place of the Kita Megrelidze. It was he who paid attention to Megrelidze creations.

Jioti was an outstanding scholar of the history of philosophy and culture philosophy and his contribution to the philosophical interpretations of culture should be properly studied and researched.

ДЗЕРАССА МИНДЗАЕВА
Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева
Владикавказ, Россия

ТАКСОНОМИЧЕСКОЕ ОПИСАНИЕ ОСЕТИНСКИХ И АНГЛИЙСКИХ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИХ ЕДИНИЦ, ОБЪЕКТИВИРУЮЩИХ ЭМОЦИИ РАДОСТИ И СЧАСТЬЯ

Для осетинской эмоциональной языковой картины мира характерно понимание счастья как наивысшей степени радости**. В наш список вошли 105 фразеологических единиц, из которых 33 – полевой материал** [8].

Радость – положительная базовая эмоция, которой свойственна кратковременность, а интенсивная долговременная радость способна перерасти в более сложное и сильное чувство – счастье.

Анализ семантических коннотаций эмоции радости в осетинской фразеологии выделил ряд различий и сходств с английскими фразеологическими единицами. Осетинские фразеологизмы могут быть классифицированы на такие группы, как:

1. собственно номинация радости, счастья (*уæларвмæ хауын* – «радоваться», *фырцинæй цъырцъырагау зары (разг.)* – букв. «петь как сверчок от радости», «очень весёлый», «счастливый»);

2. степень интенсивности радости:

а) наивысшая степень – счастье (*арвмæ сырæзын* – букв. «вырасти до небес», «испытывать сильное счастье, радость, веселье», «быть на седьмом небе от счастья, радости»; *фурцийнæй зæнхæ дæр нæбал уинуй (разг.)* – букв. «от радости он даже землю не видит», «очень счастливый», «рад-радешенек», «быть на седьмом небе от счастья»; *арвы цъупмæ стæхын (разг.)* – букв. «взлететь на вершину горы», «прыгать от радости», «быть на седьмом небе от счастья»);

б) восторг (*фырцинæй нæ куыдзыл дыккаг къæдзил разад (разг.)* – букв. «от радости у нашей собаки вырос второй хвост», «очень счастливый», «очень довольный», «в восторге», «рад-радёшенек»);

в) приподнятое/хорошее настроение (*абон йæ рахиз къахыл лæууы (рабадт) (разг.)* – букв. «сегодня он стоит на правой ноге (встал с правой ноги)», «в хорошем, приподнятом настроении», «в хорошем состоянии»; *цард йæ уды бацыд (разг.)* – букв. «жизнь вошла в душу», «в отличном настроении»);

г) удовольствие (*хъустæ хæрдмæ хауынц* – букв. «уши выпадают наверх», «радоваться»);

3. активно переживаемая радость, которая находит внешнее проявление:

а) веселость (*циндзинад къепи кæнын (разг.)* – букв. «кайфовать», «радоваться жизни», «веселиться», «пировать»; *арвы цъупмæ стæхын (разг.)* – букв. «взлететь на вершину горы», «веселиться»);

б) ликование (*фырцинæй кафын (разг.)* – букв. «танцевать от чрезмерной радости», «в полном восхищении, восторге»; *фырцинæй базыртæ разад (разг.)* – букв. «от счастья выросли крылья», «ликовать», «радоваться», «ног под собой не чуять», «лететь как на крыльях (от радости)»);

4. легкое, беззаботное состояние, вызванное отсутствием омрачающих эмоций или обстоятельств:

а) беззаботность (*рог зæрдæимæ цæуын (разг.)* – – букв. «идти с лёгким сердцем», «беззаботность», «веселье», «с легким сердцем»);

б) удовлетворённость (*диссаджы райгонд дæн (разг.)* – букв. «быть удивительно довольным», «быть чрезвычайно довольным», «быть в восторге»);

5. внешний источник возникновения эмоции *(искæй зæрдæ барухс кæнын* – букв. «осветить чьё-либо сердце», «обрадовать кого-либо», «поднять, улучшить настроение кому-либо»);

6. притворная, чрезмерно наигранная радость (*æвзагæй стæрын* – букв. «облизывать языком», «демонстрировать неподобающе чрезмерную показную радость в корыстных целях»);

7. внешние проявления эмоции:

а) смех (*доны хæл-хæлау худын* – букв. «смеяться, издавая звук бегущей воды», «сильно смеяться»; *тъæнгтæ скъуыдтæ фæуын* – букв. «кишки порвались», «сильно смеяться»);

б) пение (*фырцинæй булæмаргъау зары (разг.)* – букв. «петь как соловей от радости», «готовый петь от радости», *фырцинæй цъырцъырагау зары* – букв. «петь как сверчок от радости», «готовый петь от радости»);

в) танец (*фырцинæй кафын (разг.)* – букв. «танцевать от чрезмерной радости», «в полном восхищении, восторге», «пританцовывать от восторга»; *фырдисæй йæхи нал æмбары (разг.)* – «перестать себя понимать от удивления», «потерять рассудок от счастья», *фырцинæй уæрыккау кафын (разг.)* – букв. «плясать как ягнёнок от радости», «в полном восхищении, восторге», «пританцовывать от восторга»);

г) специфические ощущения в груди (*зæрдæйы судзы арт* – букв. «в сердце горит огонь», «сильно радоваться»; *зæрдæ цæхæр фесты* – букв. «сердце превратилось в искру», «сильно радоваться»; *зæрдæйы туг хъазы* – букв. «кровь играет в сердце», «сильно радоваться»);

д) блеск в глазах (*цæстытæй арт æфтауын* – букв. «извергать огонь из глаз», «сильно радоваться»; *цæстытæй зынджытæ хауынц* – букв. «из глаз выпадают головешки», «сильно радоваться»);

е) неадекватное поведение (*ныхас дзыхы нæ рæхсы* – букв. «слово не намётывается во рту», «слова путаются от радости»; *фырцинæй маймулиау йæхи дары (разг.)* – букв. «вести себя как обезьяна от чрезмерной радости», «ошалеть от радости»);

ж) временная потеря рассудка (*æрра куыдзау хъæлдзæг (разг.)* – букв. «весёлый, как сумасшедший пёс», «очень весёлый»).

Для осетинской эмоциональной языковой картины мира характерно понимание *счастья* как наивысшей степени *радости*. В наш список вошли 105 фразеологических единиц, из которых 33 – полевой материал (Приложение. Таблица № 22).

Эмоция *радость* в английском языке представлена в нашем списке 48 фразеологическими единицами. Анализ семантических коннотаций эмоции *радость* в английской фразеологии позволяет классифицировать их на следующие группы:

собственно номинация радости (*happy as a possum up a gum-tree* – «безмерно счастлив», «рад-радёшенек»);

степени интенсивности эмоции радости:

а) блаженство на грани со счастьем (*be/jump over the moon* – «прыгать от радости», «быть на седьмом небе от счастья»*; float on a cloud* – «прыгать от радости», «быть на седьмом небе от счастья»);

б) восторг (*be all over smth* – «быть в восторге от чего-либо»*; go ape for/over smb/smth* – «быть в восторге», «ошалеть»);

в) приподнятое/хорошее настроение (*in (good) heart* – «в хорошем, приподнятом настроении»; *in fine/high fettle* – «с легким сердцем»);

г) удовольствие (*get a bang out of smth* – «получать огромное удовольствие от чего-либо»*; get a kick out of smth* – «получать огромное удовольствие от чего-либо»);

активно переживаемая радость, которая находит внешнее проявление:

а) весёлость (*merry as the maids* – «очень весёлый», «жизнерадостный», «рад-радёшенек»; *merry as cricket* – «очень весёлый», «жизнерадостный», «рад-радёшенек»*; as a marriage-bell* – «очень весёлый», «жизнерадостный», «рад-радёшенек»);

б) ликование (*float on a on clouds/air* – «ликовать», «радоваться», «быть на седьмом небе от счастья», «ног под собой не чуять от счастья»);

легкое, беззаботное состояние, вызванное отсутствием омрачающих эмоций или обстоятельств:

а) беззаботность (*a light heart* – «беззаботность», «веселье», «с легким сердцем»);

б) удовлетворенность (*as pleased as a dog with two tails* – «очень довольный», «в восторге»; *like a dog with two tail s* – «очень довольный», «в восторге»);

источник (как правило, внешний) радости (*put heart in smb* – «вернуть кому-либо хорошее расположение духа, подбодрить кого-либо; морально поддержать»*, give smb a lift* – «обрадовать кого-либо, поднять, улучшить настроение кому-либо»*, be meat and drink to smb* – «доставлять огромное довольствие кому- либо»);

эмоция радости, связанная с темпераментом, чертами характера (*merry as cricket* – «очень весёлый», «жизнерадостный», «полный жизни»; *gay as a lark* – «очень весёлый», «жизнерадостный»);

номинация внешних проявлений высокой степени радости (*sing like a lark* – «распевать весело, звонко, от полноты радости»*; cry content with* – «петь от радости, кричать от удовольствия»).

Несмотря на существенные сходства в том, как счастье и радость интерпретируются англичанами и осетинами, в ходе анализа выявились и некоторые различия.

Так, в отличие от осетинского языка, где *счастье* выступает в качестве наивысшей степени *радости*, в английском языке эти два чувства достаточно четко разграничиваются.

Счастье – это «зонтичное», сложное чувство, состоящее из нескольких составляющих. В предъявленном здесь списке английских фразеологических единиц, овнешняющих эмоцию *счастья*, представлены такие коннотации данного чувства, как:

номинация чувства *счастье* (*happy as a king* – «очень счастливый», «на седьмом небе от счастья»*; happy as a lark* – «очень счастливый», «на седьмом небе от счастья»);

степень интенсивности данной эмоции (*couldn't be happier* – «абсолютное счастье»; *the seventh heaven of*...– «седьмое небо», «верх блаженства», «состояние наивысшего восторга»);

внешнее проявление эмоции *счастья* (*sing like a lark – «*распевать весело, звонко, от полноты счастья»);

разностороннее, комплексное воздействие чувства *счастья*, которое может заставить забыть обо всем (*happiness takes no account of time* – «счастливые часов не наблюдают»).

Связь *радости* с *чертами характера* и *темпераментом* человека, её испытывающего, никак не отразилась в изученном нами осетинском материале.

В то время, как большинство английских фразеологических единиц репрезентируют собственно *радость* и различные её степени, подавляющее большинство осетинских фразеологизмов репрезентируют внешние

проявления, а также ощущения, сопровождающие данную эмоцию.

Немало поразил нас и тот факт, что в английской фразеологии никак не отразились такие, запечатленные в осетинской языковой картине мира, важные и заслуживающие внимание грани *радости* и *счастья*, как «*злорадство*» (*сæкæры къæртты ахæрды хуызæн уын, къах æркъуырын* – «радоваться чьему-либо несчастью») и «*безграничное счастье*» (*æнæкæрон амонд (разг.)* – «безграничное, бесконечное счастье»; *йæ циндзинадæн кæрон нæй (разг.)*– «его счастью не было предела») соответственно.

Литература:

Дзабиты З.Т. Ирон æвзаджы фразеологион дзырдуат. – Цхинвал, 2003.

Кунин А.В. Большой англо-русский фразеологический словарь. - М.: Русский язык - Медиа; 5-е издание, 2006 г. - 1210 с.

Cambridge International Dictionary of Idioms. Cambridge university Press, 1998. - 587 p.

Collins COBUILD Dictionary of Idioms. M.: ООО «Изд-во АСТ»: ООО «Изд-во Астрель», 2004.-751 с.

Cowie A.P., Mackin R., McCaig I.R. Oxford dictionary of English idioms. Oxford university press, 2000. - 685 p.

Hornby A.S. Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English / A.S. Hornby. Oxford University Press, 2000. - 1537 p.

Longman Essential Activator. Essex: Addison Wesley Longman limited, 1997.-997 p.

http://pro-psixology.ru/sovremennye-psixologicheskie-teorii.html (дата обращения 22.10.2016г.)

Mindzaeva Dzerasa

TAXONOMIC DESCRIPTION OF OSSETIAN AND ENGLISH PHRASEOLOGICAL UNITS OBJECTIFYING EMOTIONS OF LOVE AND HATRED

The report, made in line with cognitive semantics, actively developing at the moment, considers phraseological means of externalization of basic emotions of love and hatred in English and Ossetian languages. Studying the level and specifics of the representation of emotions by means of secondary nomination in the Ossetian and English, the author of the report tried to reveal the degrees of the studied emotions in these linguocultural communities.

The research is relevant and new: for the first time the nomenclature of means of the secondary nomination of basic emotions in the Ossetian and English emotional world-image is studied.

According to the collected stuff the author identifies the specific basic emotion of each phraseological unit, the range of different shades of the emotions of hatred and love, that are reflected in the Ossetian and English phraseology. The phraseological units denoting the studied emotions are classified semantically. It is established that each of the emotions under nalysis represents an individual complex concept the structure of which has a whole system of values, specifying the nature and the characteristics of the effects caused by the basic emotions.

It is obvious that the scope of the report does not allow to present the variety of all the colors and attributes of all the basic emotions and the effects they cause. Therefore, the author considered it appropriate to illustrate the semantic analysis using as examples widely represented emotions of hatred and love, characterized by a high degree of representativeness in the English and Ossetian phraseology.

ЛАРИСА МОРГОЕВА
кандидат филологических наук,
старший научный сотрудник СОИГСИ
Владикавказ, Россия

ЯЗЫКОВЫЕ ОБРАЗЫ КОНЦЕПТУАЛЬНОГО ЗНАЧЕНИЯ В ТЕКСТАХ НАРТОВСКОГО ЭПОСА ОСЕТИН.

В процессе развития и сохранения родного языка огромное значение имеет его исследование с привлечением в качестве языкового материала текстов фольклорного содержания, поскольку именно они наиболее явственно демонстрируют способность языка сохранять и передавать информацию, накопленную народом, проверенную временем и отточенную мастерством сказителей. Вариативность, которая при этом наблюдается в текстах одного и того же содержания, никак не умаляет их ценности, а имеющиеся в них речевые обороты и описательно-образные обозначения, возникшие на основе метафоры, эвфемизации и табу, возвращают наш взор к морально-нравственным воззрениям собственного народа.

Такой уникальной способностью обладают тексты Нартовского эпоса осетин, который широко представлен в диалектах и наречиях. Понятно, что в каждом варианте сохранены крупицы языковой архаики того ущелья, в котором бытовал и оттачивался тот или иной вариант сказания, поэтому переоценить их этнолингвистическую значимость крайне сложно.

В различных вариантах обнаруживаются отдельные слова, ныне относимые к разряду архаизмов и диалектизмов, идиомы, значение которых без опоры на текст и этнографические знания сложно раскрыть, а также яркие образные выражения со сложными сочетаниями смыслов концептуального содержания.

Так, наряду с названиями предметов быта, воинского снаряжения, с забытыми географическими и ландшафтными обозначениями, вытесненными современными терминами, часто калькированными или заимствованными из других языков, внимание привлекают образные выражения с явным тяготением к устойчивости, причем, как самостоятельной, так и в составе речевых формул осетинского языка.

Среди означенного пласта лексико-фразеологических единиц отдельной группой выделяются названия предметов, наделенных *сакральным* значением, магическая сила которых подкрепляется определенными сюжетными оформлениями. Это создает благоприятные условия для формирования этических представлений и этикетных норм поведения, одновременно являясь эффективным способом их сохранения.

Сæрты сæры цыт – «честь головы голов». Описательное название любого вида головного убора, который в мировоззрении осетин имеет символическое значение мужской чести, является неприкосновенным, и любое посягательство на него в виде грубого или небрежного обращения приравнивалось к осквернению и унижению чести и достоинства. Потерять головной убор, бросить на поле брани считалось позорным. Большим унижением считалось порвать мужчине шапку, играться с головным убором.

Для усиления выражения всей значимости и важности этого атрибута одеяния и воинского снаряжения использован мощный образ, созданный при помощи семантического повтора важного во всех культурах концептуального сочетания *сæр* «голова» + *цыт* «честь»:

Фæлæ ныл уым ахæм цау æрцыд:
Нæ къахыдарæс, ***сæрты сæры цыт***
Махæн ныр абон уым бапырх ысты,
Фаты бырынкъæй ныббырæгътæ сты. (т.6, стр. 262)

«Но с нами произошел там такой случай:
Наша обувь, честь головы голов
Сегодня у нас там рассыпались,
От острия стрелы превратились в клочья» (пер. постр.).

В данном контексте легко просматривается оправдание, сожаление и в некотором роде даже стыд за то, что не уследили за своим снаряже-

нием, и особенно за головным убором. Об этом как раз свидетельствует последовательность перечисления, т.е. сначала обувь как допустимое явление, затем указывается головной убор как редкостное явление. Таким образом, на наш взгляд, сообщается степень ожесточенности боев.

Это словосочетание имеет все признаки устойчивости, а также по природе своей является эвфемистическим.

Сочетание **Хæххон дзигло** «Горский дзигло» относится к классу сращений, в котором лексический компонент *дзигло* утратило свое самостоятельное значение и употребляется исключительно в данном сочетании. Так, в осетинских фольклорных и эпических текстах великаны называют людей, попавших к ним в руки:

- *Бирæ ахсат! – дзуры сæм Сослан*

- *Хорз цæрай,* ***хæххон дзигло****!– дзуапп ын радтой кæфахсджытæ. – Кæдæм дарыс дæ фæндаг?* (т.2, стр.39).

- Много вам наловить! – обращается к ним Сослан.

- Хорошо живи, горский *дзигло*! – ответили ему рыбаки. – Куда держишь свой путь? (пер. постр.).

Фæздæгджын сихор «обед с дымком» (**æвæздæг сихор** «обед без дыма») – такие обороты-характеристики свежеприготовленной горячей или холодной пищи встречаются в нартовском эпосе:

-Фысым дын стæм:
Кæд дæ фæнды –
Фæздæгджын сихор*;*
Кæд дæ фæнды –
Æвæздæг сихор,
Тагъд дæ уæд
Фæраст кæндзынæн. (т. 2, с.191)

«Мы для тебя хозяева (дома):
Если ты хочешь –
Обед с дымком;
Если ты хочешь –
Без дыма, -
Быстро тебя
Тогда я отправлю» (пер. постр.).

Фыдбылызы дзæкъул «мешочек бедствий»– так называют того, который чинит много зла и неприятностей. Выражение достаточно распространенное в обыденной речи и по семантической спаянности относится к фразеологическим сочетаниям, устойчивость которых обусловлена метафорической образностью и имеет варианты замены одного из компонентов, при которых в корне меняется их семантика:

масты дзæкъул «мешочек неприятностей, душевной боли», *хины дзæкъул* «мешочек хитрости», *фыдбылызы къæртт* «кусочек бедствия» и др.

Нартæ æмæ Боратæ æмæ Дарежантæ уыдысты æртæ мыггаджы: Боратæ уыдысты ыставд адæм, Дарежантæ уыдысты ахуыр адæм, Нарт та уыдысты ***фыдбылызы жæкъул***. (т.3, с.107) –«Нарты, Бораевы и Даредзаны были тремя фамилиями (родами): Бората (Бораевы) были крупными (толстыми) людьми, Даредзаны были обученными (учеными) людьми, а Нарты были *фыдбылызы дзæкъул* (мешочком бедствий)».

Здесь отмечается особенность в использовании устойчивого сочетания – усиливается метонимическим употреблением, и множество людей характеризуется формой единственного числа.

Нафы куывд – сочетание, означающее народный праздник, который праздновался изобилием молитвенных подношений. Сохранилось выражение, бытующее в народном употреблении и также обладающее признаками устойчивости: *Кæд мын* ***Нафы куывды*** *нæ бадыс!* – «Будто ты на празднике Нафа сидишь!». В каждом селении имелось специальное молитвенное место (*кувæндон*) Найфат. Отсюда и другой вариант приведенного выражения : *Кæд мын* ***Найфаты куывды*** *нæ бадыс!* – «Будто ты на празднике Найфата сидишь!». Или: *Ныццыди дæлзæхмæ æмæ сæ баййæфта Нафы куывды мидæг.* (т.3. с.157) – «Спустился (он) в подземное царство и застал их во время празднования дня Нафа».

Сочетание **Сухты цагъд** многократно встречается в сказаниях нартовского эпоса и означает «полное истребление, уничтожение». Семантика компонентов, составляющих данное сочетание, и само происхождение этого сочетании доподлинно неизвестно.

Æмæ аздæхтис Къадзиты калачы Батырадз æмæ сæ цæгъдын байдыдта æмæ сæ ***Сухы цагъд*** *ныккодта.* (т.3. с.155) – «И развернулся в городе (поселении) Казиевых Батрадз и начал их уничтожать и истребил их (подобно *сухам*)».

Æддæмæ чи лыгъди, уый Созырыхъойы кард йæ астæуыл лыг кодта, рудзынгæй чи лыгъд, уый та Сослан мардта. Афтæмæй сæ уым ***сухы цагъд*** *фæкодтой*. (т. 1, с.395).– «Тех, кто выходил наружу, настигал нож Созрыко и разрезал пополам, тех, кто с окна выпрыгивал (бежал), Сослан убивал. Таким образом их там уничтожили, как сухов».

Значение идиомы выводится из контекстной семантики, опираясь на которую многие ученые (в том числе В.И.Абаев, В.Кузнецов), вероятно, предполагают, что «*сух*» является названием некогда существовавшего народа (племени), истребленного аланами. Сравним другие устойчивые сочетания осетинского языка, в основе которых также лежит понятие

«удара»: *гæндзæхтæ цæгъдын,* (диг. *тæппæзтæ цæгъдын*) «биться в агонии», *тъæнгтæ цæгъдын (*диг. *хæлæрттæ цæгъдын)* «возмущать, выводить из себя, быть ненавистным»(букв. «кишки взбивать»), *сæнттæ цæгъдын* «бредить».

В сказаниях часто встречается семантический синоним *Сæртæ æмæ гуыртæ фæуын (бакæнын)* – букв. «превратиться в головы и туловища». Так характеризуют битву, сражение, в котором разлетаются в разные стороны головы и туловища. Вот объяснение данного сочетания, встречающегося в самом тексте сказания: *Батыражæй чи раирвæзы, уый Уырызмæджы шилхъыл сымбæлы, æмæ йæ гуыр æддæмæ ахауы, йæ сæр мидæгæй аззайы* «Кто спасается от Батрадза, тот натыкается на секиру Урузмага, и его туловище (грудь) выпадает наружу, а голова остается внутри» (т.3. стр. 94).

Сравним это объяснение с уже оформившимся устойчивым сочетанием, закрепленном в языке: *…уышы хуытæм ахæм фæранк фæкуысси ис, æмæ, шыдæриддæр уыдысты, сæртæ æмæ гуыртæ фесты* – «у этих свиней есть такой нож, что все они, сколько их было, стали головами и туловищами» (т.3, стр. 92).

Еще одним интересным устойчивым сочетаниям, на наш взгляд, является **Нарты фæхъæуинаг** «изгой Нартов (тот, кого можно лишиться)». Так оскорбительно называют Сырдона, показывая свое желание перестать его видеть среди нартов.

– Дæ хорзæхæй, Сырдоны хæдзæр кæм ис, уымæн ды дæр ницы зоныс? Уыцы фарст фæкодтон, æмæ, Гæтæджы фырт, Нарты фæхъæуинаджы хæдзар кæм ис,уымæн, марадз зæгъай, æмæ исчи исты зоны. –«Будь добр, ты тоже не знаешь, где находится дом Сырдона? Так выспрашивал я, сына Гатага, изгоя Нартов (букв. «подлежащего исключения из нартов»), дом где находится, и поди скажи, что кто-то что-нибудь знает». (Т.4, с.150).

В разговорном употреблении сочетание распадается и чаще встречается в качестве просторечного обращения без компонента «нарты».

Выражение **сауджыны бахы сæфт фæкодта** «исчез подобно лошади священника (поп**а**)» – фразеологизм, происхождение которого не выводится из общей семантики компонентов, его составляющих, а также не подкрепляется сюжетным развитием ни в одной из сказаний.

Уыцы агуырд æй кодта (хъуджы), фæлæ йæ иу уынæг нæй, дæлзæхх фæци сауджыны бæхау. – «С таким упорством ее искал (корову), но ее никто не видел, исчезла подобно поповской лошади».

Учитывая саму жанровую специфику нартовских сказаний, перво-

начально заключающуюся исключительно в устном изложении эпических сюжетов, полагаем, что это выражение является ничем иным, как образным сравнением с ситуацией (историей), известной самому сказителю, возникшей в памяти непосредственно в момент изложения эпического сюжета, и использованной в качестве стилистического приема.

Подобное сравнения с действительной ситуацией, при использовании которого возникает яркий запоминающийся образ, можно считать классическим механизмом появления новых устойчивых выражений. Сравним, к примеру, с иными подобными: *Джызæлы хъомгæс* «гизельский пастух», *Хъазийы хъазт* «игра Кази» и др.

Наоборот, важным и значимым концептуальным смыслом обладает выражение **Мæ æрц – уе'уазæг!** – «Мое копьё – ваш гость!», которым сопровождается некогда существовавший обычай вверения путником (странником) себя в руки хозяина дома. Сложность и одновременно привлекательность этого обычая описана в самом тексте сказания:

Йæ бæх йæ æрцыл фидар æрбаста
Æмæ бадзырдта къулбадæг усмæ,
Къулбадæг усмæ, хъæмп-халагъудмæ:
«Уæ, хæдзаронтæ, мæ æрц – уе уазæг!
Мæ фæндаджы бар, мæ фæндаггаг мын!» (т.6. с. 283).

«Свою лошадь крепко привязал к своему копью
И крикнул колдунье,
К колдунье в ее шалаш, накрытый соломой:
«Эй, домочадцы, мое копьё - ваш гость!
Право моей дороги, дорожную мне снедь!» (пер. постр.).

Приведенный отрывок дает возможность отчётливо представить не только сам процесс почти обрядового действа, но и понять важную ценность статуса гостя в осетинской культуре, которая позволяет ждать и рассчитывать на уважение к себе. Возможно, требовательный тон, звучащий в самом тексте, является стилистическим приемом, направленным на привлечение особого внимания к этому обычаю.

Наряду с устойчивыми сочетаниями, приведёнными выше, в сказаниях встречается целый комплекс слов и словосочетаний одной тематической группы, компоненты которого обнаруживают склонность к афористичности. Тяготение к афористичности связано с наличием оттенка «неизвестности» в семантике каждого номинативного обозначения.

Так, **удхæссæн хæбрæгъ –** букв**.** «предмет (багор) для изведения душ». В отдельных текстах встречается как **удисæн хæбрæгъ** и обозначает. какое-то демоническое снаряжение, предназначенное для нака-

зания и изведения душ людей, попавших под их власть. Тут неизвестность в том, что, предположительно, предмет должен имеет какой-то конкретный вид и форму, о чем нам не сообщается. Из самого сочетания мы имеем информацию только о его предназначении (для изведения душ) и лексему *хæбрæгъ*, означающий любой старый, изношенный от частого использования, предмет:

Сæ иу уæд дзуры: «Цы ма йæм кæсæм?
Удхæсссæн хæбрæгъ цæуылнæ хæссæм,
***Цæрддзуйы** дуæрттæ цæуылнæ кæнæм,*
Уымæн йæ удæй цæуылнæ хъæзæм?»
Уæд иннæ дзуры: «Нырма тагъд ма кæн!
Йæхицæй уал ын ныр ам фæхъазæм!» (т.6, с.38).

«Один из них тогда говорит: «Что еще на него смотреть?
Багор изведения душ почему не принесем,
Врата ада почему не открываем?
Его душой почему не играем (не издеваемся)?»
Тогда другой говорит: «Пока не торопись!
Пока над ним самим поиздеваемся!» (пер. подстр.).

Сæры хъæрзæн – так называется одна из частей пещеры демонов. Крыльцо ада (чистилище); такое злостное место, где плененные люди вместе (в унисон) стенают и плачут, откуда слышны их стоны.

Цæрддзу – так называется место, где обитают демоны, ад. Отсюда происходит глагольное сочетание **цæрддзу кæнын** – хъизæмарæй мæлын.

Æхсар æмæ Æхсæртæг кæрдтæ фелвæстой,
Дæлимонты дын сурын райдыдтой,
***Сæры хъæрзæнмæ** куы бахæццæ сты,*
Уæд дæлимонтæ уым фæтар сты.
***Цæрддзуйы** дуарттæ уæд фегом кодтой,*
***Удисæн хæбрæгъ** семæ рахастой*
Æмæ та ногæй уæд фæзындысты,
Æхсаритимæ ысхæцыдысты (т.6, с.125).

«Ахсар и Ахсартаг стремительно вынули ножи,
Демонов стали догонять.
Когда достигли врат (крыльца) ада,
Тогда демоны исчезли (испарились).
Врата ада тогда открылись,
Вынесли с собой багор изъятия душ
И опять вновь возникли,

С Ахсарами вступили в бой» (пер. подстр.).

В приведенных отрывках упоминаются одновременно все приведенные нами лексические обозначения мифических реалий потустороннего мира, что подтверждает наличие достаточно чётких представлений о потустороннем мире и его влияние на мир земной.

Склонность к афористичности подобных лексических обозначений обуславливается ещё и тем, что они находятся в тесном переплетении с такими важными концептуальными смыслами, как *«душа», «человек», «страдание»* и др.

Источники

1. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Издательстов академии наук СССР, Москва-Ленинград, 1958 г.
2. Осетинско-русский словарь / Ред. А.М.Кесаев. – 4-е изд. – Владикавказ: 1993.
3. Осетинско-русский словарь / Составители: Бигулаев Б, Гагкаев К, Кулаев Г., Туаева О.: Северо-Осетинское книжное издательство. – Орджоникидзе, 1962.
4. Нарты кадджытæ: Ирон адæмон эпос (Нартовские сказания: Æпос осетинского народа) / Составитель текстов и словарных статей Т.А.Хамицаева; научный редактор Ш.Ф. Джиккаев: Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И.Абаева - Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В.А.Гассиева. Кн. 2. – Владикавказ. 2004 г.; Кн. 3 – 2005 г.; Кн. 4 – 2007 г.; Кн. 6 – 2011 г.

Morgoeva Larisa

LINGUISTIC IMAGES OF THE CONCEPTUAL MEANING IN THE OSSETIAN NARTS' EPOS TEXTS

During the development and conservation of the native language is crucial studying it with involvement of the folklore texts as language material, as they most clearly show language ability to retain and transmit information collected by the people, time-tested and perfected the skill of narrators. Variability, which is thus is observed in the texts of the same content, does not detract from their value, and are available in their speech patterns and descriptive and figurative designations appeared on the basis of metaphors, euphemisation and taboos, returning our sight to the moral and ethical views of our people.

Ossetian Nart epic texts have such a unique ability, which is widely

represented in the dialects. Clear those in each variant are stored grains of the language archaic of the gorge, in which it was common and hone one or another version of the legend, so it is extremely difficult to overestimate of their ethno-linguistic significance.

In various variants, some words are found, now attributed to the category of archaisms and dialectisms, idioms whose meaning without relying on text and ethnographic knowledge is difficult to uncover and bright figurative expressions with complex combinations of meanings conceptual content.

ალექსანდრე მღებრიშვილი
გორის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტი, პროფესორი საქართველო, გორი

რუსულ-ქართული ურთიერთობები და ქართველთა და ოსთა ერთობლივი ბრძოლა რუსული კოლონიალისტური პოლიტიკის წინააღმდეგ კავკასიაში

ქართულ-ოსური ურთიერთობები ოსთა საქართველოში თანაცხოვრების სხვადასხვა ეტაპზე არაერთგვაროვანი გახლდათ.

თითქმის მთელი XIX საუკუნის განმავლობაში ოსთა ძირითადი განსახლების არეალს კავკასიის მაღალმთიანი ხეობები წარმოადგენდა. ოსთა საკითხით სხვადასხვა დროს XIX საუკუნის არაერთ რუსულენოვან წყაროს გამოუხატავს დაინტერესება. მაგალითად, სახელწოდებიდან („ირ“, „ირონ“) გამომდინარე ირანულენოვან ტომებთან მათ საერთო ფუძეზე მიანიშნებდა ბარონი უსლარი: "Осетины или, лучше сказать оссы, сами себя называют иронами, название, происходящее несомненно от одного корня с иранцами..."[1].

განსხვავებული მოსაზრება გააჩნია ა. ანდრეევს, რომლის თქმითაც ამ პერიოდის კავკასიაში (მხედველობაში გვაქვს XIX ს. - ა. მ.) ოსები ყველაზე უფრო შესწავლილ ხალხთა რიცხვს მიეკუთვნებიან: "Они составляют одну из наиболее изученных национальностей на Кавказе. Однако, известностью этой они обязаны не своему могуществу, а скорее тем различным теориям, которыми ученые пытались объяснить происхождение и родственные связи этих горцев. Кто видел в них алан; кто - представителей арийскаго племени, братьев германцев и персов; кто - азов, родственных тем, которые переселились в Скандинавию; кто, наконец – семитов....."[2].

ოსების განსახლების არეალი კავკასიის მაღალმთიანიზოლში

მდებარეობს. იმ პერიოდის არაერთი სტსტისტიკური ცნობა საქართველოს ტერიტორიაზე ოსი ეროვნების მოსახლეობას საერთოდ არ ახსენებს. მაგალითად, XIX საუკუნის 60-იანი წლების ერთ-ერთი რუსულენოვანი სტატისტიკური მონაცემის მიხედვით თბილისის გუბერნიაში მოსახლე ხალხებს შორის ქართველებთან ერთად ნახსენები არიან: სომხები, თათრები, რუსები, გერმანელები და ებრაელები. ყველა დანარჩენ ხალხთა საერთო რაოდენობად კი მოცემულია მხოლოდ 2, 2/3 პროცენტი[3].

თუ ზემოთ წარმოდგენილ სურათს გავითვალისწინებთ, საცხოვრებელი ადგილების შესაბამისად, ოსთა ცხოვრების დონე ამ დროისათვის ძალზე დაბალია. ნ. ვორონოვის აზრით, ოსები, სიღარიბით და სიძუნწით გამოირჩეოდნენ[4].

იმავე ავტორის ცნობით, მთიანი ოსეთის ნიადაგის მცირემოსავლიანობამ მიიყვანა მოსახლეობა უკიდურეს სიღარიბემდე. ოსები ყოველთვის განიცდიდნენ ისეთი პროდუქტების სიმცირეს, როგორებიცაა - მარილი და პური. მიწა მოსახერხებელია ხორბლის მოსაყვანად, მაგრამ უკანასკნელ ხანებამდე გაუგონარი ფასი აქვს: ღირს იმ ცხოველად, რომელიც მასზე დაეტევა. მიწის ნაწილი, რომელსაც დაიკავებს მწოლარე ძროხა, ღირს ერთი ძროხა, სხვა ერთი ცხვარი და ა.შ. ეს მცირემიწიანობა გახლდათ მიზეზი, რომ ოსთა ნაწილი გადასახლდა კავკასიონის მთავარი ქედის სამხრეთ ფერდობზე და ნებაყოფლობით მისცა თავი ქართველი თავადების ყმობას. ამგვარად, დიდი და პატარა ლიახვის, ქსნის, სხვა ხეობებისა და მათი შენაკადების დაკავებით ოსები გახდნენ თავადი ერისთავებისა და მაჩაბლების ყმები... ყველა დანარჩენი ოსი ღარიბია, თითქმის შიშველი და უკიდურესად ცუდად ჩაცმული. ცხოვრობენ მიწურებში, დანგრეულ კოშკებში და მიტოვებულ სიმაგრეებშიც კი [5].

ოსთა მძიმე სოციალური ფონი განაპირობებდა მათ თანდათანობით ჩამოსახლების დასაწყისს საქართველოში, უფრო კონკრეტულად, შიდა ქართლის მთიან ზოლში, რაც, ძირითადად, XVIII საუკუნის დამდეგიდან ხორციელდებოდა კუდაროს, ჟამურის, დიდი და პატარა ლიახვისა და თრუსოს სათავეებში.

XIX საუკუნის რუსულენოვანი წყაროების თანახმად, 1802 წელს ცხინვალის რეგიონში მხოლოდ ქართველები, ებრაელები და სომხები მოსახლეობენ[6].

მკაცრი კლიმატური პირობები და მცირემიწიანობა იყო ის ძირითადი ფაქტორები, რომლებიც განაპირობებდა ოსთა თანდათანობით ჩამოსახლებას ბარის მიმართულებით. სამხრეთის კალთებზე ჩამოვაკებულ ოსთა უმრავლესობა სწავლობდა ქართულს და ხდებოდა მათი ქართულ მოსახლეობასთან შერევა.

შეიძლება ითქვას, რომ ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი ოსთა მიერ ავაზაკობისა და მძარცველობისაკენ მიდრეკილებისა გახლდათ საერთო სიღარიბე, რაც სხვადასხვა სუბიექტურ და ობიექტურ მიზეზთაგან გახლდათ გაპირობებული. საგულისხმოა, რომ ხასიათში და ყოველდღიურობაში გამჯდარი ეს თავისებურებანი განსაკუთრებულად აისახა ოსთა რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებში. ა. ანდრეევის სიტყვით რომ ვთქვათ: ოსთა რელიგია - ეს ქრისტიანული, ისლამური და წარმართული შეხედულებების და რიტუალების წარმოუდგენელი ნარევია[7].

როგორც ზემოთ მივუთითებდით, ეს თავისებურებანი ძალზე საინტერესოდ აისახა ოსთა, როგორც ეთნოგრაფიულ წარსულში, ისე მათ რელიგიურ წარმოდგენებშიც. ვფიქრობთ, საილუსტრაციოდ იმის გახსენებაც იკმარებდა, რომ ოსეთში XX საუკუნემდე მოიპოვებოდა ქურდების, ყაჩაღების, მკვლელების მფარველი ღვთაებების არსებობის ფაქტები. მაგალითად, ფართოდ გახლდათ ცნობილი ალაგირის თემში მდებარე შავი მხედრის ჯვარის (Саубараг) ღამის თავგადასავალთა მაძიებლების, მპარველთა და მოძალადეთა მფარველი ღვთაების სახელი. არანაკლები პოპულარობით გამოირჩეოდა მკვლელთა მფარველი ჯვარ-სალოცავი „ფარინჯი ძუარ“ და ა.შ.

ყოველივე ამას ერთვოდა დაბალი სოციალური ფონი, განვითარების დაბალი საფეხური და განათლების დონის მკვეთრად გამორჩეული ჩამორჩენილობა. ოსთა საქართველოს ტერიტორიაზე ჩამოსახლების, მათი ქართულ კულტურასთან, ტრადიციებთან ზიარების და ზოგადად ქართველ ხალხთან შერევის დაწყებისთანავე ზემოთ ჩამოთვლილ ხარვეზთა თვალშისაცემი გამოსწორება უცხო თვალისთვისაც კი არ დარჩენილა შეუმჩნეველი.

"Масса осетин была безграмотна, погрязала в суевериях. У осетин, живших в горных трущобах, даже заключенные договоры отмечались на бирках, вместо летописей служили звериные головы и рога, которые привешивали в память к домам и молельням. Только в Южной Осетии, поддерживавшей сношения с Грузией, попадались грамотные люди. Для религиозно - нравственнаго просвещения народа нужно было позаботиться о переводе на осетинский язык Евангелия, богослужебных книг и пр. Одни старались применить к делу церковно славянский алфавит, другие - грузинский..."[9].

ოსთა ისედაც მძიმე მდგომარეობა კიდევ უფრო დამძიმდა XIX საუკუნის დამდეგს რუსეთის ცარიზმის მიერ საქართველოს ანექსიის შემდეგ. რუს მოხელეთა თვითნებობამ ხალხის ყოველგვარ მოლოდინს გადააჭარბა. ჩინოვნიკების თავგასულობა, უსამართლობა მძიმე ტვირთად დააწვა ადგილობრივებს და, განსაკუთრებით, საქარ-

თველოს სამხედრო გზისპირა მოსახლეობას. მათ, ყველა სხვა „სიკეთესთან“ ერთად, ემატებოდათ ამ გზის გაწმენდის, გაფართოების, რუსული ჯარის ნაწილების სურსათით და სხვა საშუალებებით უზრუნველყოფის ვალდებულებანიც.

რუსული კოლონიზატორული უღლისაგან XIX საუკუნის დასაწყისში იულონ, ფარნაოზ და ალექსანდრე ბატონიშვილების მიერ წამოწყებულ განმათავისუფლებელ მოძრაობაში აქტიურად ჩაება ოსი მოსახლეობაც. აჯანყებულ ოსთა რაზმები თავს ესხმოდნენ რუსულ სამხედრო შენაერთებს, საგუშაგოებს და მნიშვნელოვან ზიანს აყენებდნენ.

აღნიშნული მოვლენები სისტემატური განსჯის საგანი ხდება XIX საუკუნის რუსულ ისტორიოგრაფიაში.

ერთ-ერთი რუსი ავტორი ა. სოკოლოვი ჯერ ოსთა დასახასიათებლად იძლევა გარკვეულ განმარტებას: „Народ же кроме женщин, старый и малый, около нас толпился, оказывая ко всему удивление, как дикие, а мы должны были соблюдать величайшую осторожность, чтобы они нас не обокрали, по враждебной склонности, и особенному их к тому искусству“[10]. ხოლო შემდეგ დასძენს, რომ ისინი მოსყიდულნი არიან ბაგრატიონთა მიერ, რუსული ჯარის ნაწილების საქართველოში შემოსვლის ხელშესაშლელად: „Осетинцы, в горах живущие, по дороге из России в Грузию, были подкуплены Багратионами, с тем, чтобы они препятствовали проходу войск из России в Грузию“ (საუბარი ეხება 1802 წელს - ა. მ.)[11].

XIX საუკუნის ცნობილი რუსი ავტორი ნ. დუბროვინი თავის საყურადღებო ნაშრომში „ამიერკავკასია“, ზემოთ ხსენებული მოვლენების შეფასებისას მიუთითებდა, რომ ბატონიშვილები: ალექსანდრე, იულონი და ფარნაოზი ნათლად ხედავდნენ, პირდაპირი გზითა და ძალით ისინი სასურველ მიზანს - რუსეთის ქვეშევრდომობისგან გათავისუფლებას ვერ მიაღწევდნენ, ამიტომ გადაწყვიტეს, საიდუმლო შეთქმულებებითა და მოსახლეობის მღელვარების გზით რამენაირად დროებითი შედეგისთვის მაინც მიეღწიათ[12].

ბუნებრივია, ამ გამოსვლების დროს შექმნილი ქართველთა და ოსთა რაზმები რუსული რეგულარული ჯარების დამარცხებას ვერ უზრუნველყოფდა. აჯანყებულთა დამარცხების შემდეგ ადგილობრივი მოსახლეობის წინააღმდეგ რუსთა მხრიდან არაერთი სადამსჯელო ოპერაცია განხორციელდა. იგივე დუბროვინი ზემოთ ხსენებულ ნაშრომში მიუთითებს ოსთა ე.წ. „დამშვიდებისა“ და ფარნაოზ ბატონიშვილის შეპყრობის შემდეგ შვიდ ათეულ ადამიანზე მეტის პასუხისგებაში მიცემის ფაქტზე[14].

1801 წლის შემოდგომაზე ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმების შემდეგ ქართველ ბატონიშვილთა მიერ ქვეყანაში გაშლილმა ეროვ-

ნულ-განმათავისუფლებელმა მოძრაობამ მარცხის მიუხედავად, გარკვეული შედეგი გამოიღო. ოსი მოსახლეობის უმრავლესობა მტკიცედ დადგა საქართველოს გვერდით და საკუთარი მხარდაჭერა და ერთგულება გამოხატა.

ქართველთა და ოსთა მხარდამხარ ბრძოლა ცარიზმის რუსეთის გავლენისაგან საქართველოს გასათავისუფლებლად განსაკუთრებულ ფაზაში შევიდა იმავე საუკუნის 10-ანი წლების ბოლოს.

1810 წლის ივნისის ბოლოს აჯანყდა ცხინვალის ჩრდილოეთით მცხოვრები მოსახლეობა, რომელსაც სოლომონ II მიერ ახალციხის საათაბაგოდან ჩამოყვანილი 24 წლის ლეონ (ლევან) იულონის ძე ბაგრატიონი ჩაუდგა სათავეში. ლეონი კარგად იცნობდა ამ მხარეს. იულონ ერეკლეს ძეს ციხე-სიმაგრე და სამსართულიანი სასახლე ჰქონდა სოფელ ბელოთში, სადაც მისი ოჯახი 1795 წლიდან მუდმივად ცხოვრობდა. ქართლ-კახეთში რუსეთის მმართველობის დამყარებამდე ქსნისა და გვერდისძირის მამულები იულონის სამფლობელოს წარმოადგენდა, შესაბამისად ამ მხარის მცხოვრებნი იულონის ქვეშევრდომები იყვნენ. მათ შორის ოსური მოსახლეობაც იყო. 1803 წელს გორის კაპიტან-ისპრავნიკ ენოხინის მიერ ჩატარებული აღწერის მიხედვით, საქართველოს საზღვრებში ამ პერიოდში ოსები კომპაქტურად მოსახლეობენ ძირითადად მდინარეების: დიდი და პატარა ლიახვის, ქსნის, ფრონეს, ფცის და არაგვის ზემო წელის მთიან ზოლში, ასევე, ისტორიული დვალეთის ტერიტორიაზე. ერეკლე II და ბაგრატიონთა სხვა წარმომადგენლები ოსების ეკონომიკური და კულტურული მდგომარეობის გაუმჯობესებისათვის მუდმივად ზრუნავდნენ. ოსებიც ერთგულებით პასუხობდნენ. ეს გამოვლინდა 1810 წელს დაწყებულ აჯანყებაშიც, რომელსაც მკვეთრად გამოხატული პოლიტიკური მიზნები ჰქონდა: ქართლ-კახეთისა და იმერეთის სამეფოების დამოუკიდებლობის და ბაგრატიონთა დინასტიის აღდგენა. საქართველოში მცხოვრები ოსები უყოყმანოდ ჩაებნენ აჯანყებაში, რითაც ბაგრატიონთა დინასტიისა და ქართული სამეფოს მხარდაჭერა და ერთგულება დაადასტურეს[15].

გენერალ-მაიორ პოტტოს რედაქციით თბილისში 1902 წელს დაბეჭდილი ერთ-ერთი რუსულენოვანი ნაშრომი საგულისხმო ცნობებს გვაწვდის ქართველთა და ოსთა ანტირუსული აჯანყების შესახებ.

მღელვარება და პირველი თავდასხმა ოსთა მხრიდან დაიწყო საქართველოში რუსული ხელისუფლების დამყარებისთანავე: „Теперь, осетины считали уже нас виновниками тягостнаго своего положения и ненависть, которую раньше питали к грузинам, перенесли на русских. Волнения начались с самаго открытия в Грузии нашего правительства. Осетины нападали на наши войска...“[17].

მოცემული პერიოდის სამხედრო მოწერ-მოწერასა და სხვა დოკუმენტებზე დაყრდნობით წარმოდგენილი ნაშრომი იუწყება, რომ 1810 წელს ირანის წაქეზებით საქართველოში ჩამოვიდა რუსთა მიერ დატყვევებული ბატონიშვილი იულონის მემკვიდრე, ლევანი, რომელიც ბიძასთან, ბატონიშვილ ალექსანდრესთან, ერთად იმყოფებოდა სპარსეთში.

გამოირჩეოდა რა, რუსების მიმართ აგრესიით, ლევანი 1810 წლის 26 ივლისს ეწვია სოფელ კეხვს, საიდანაც დაუკავშირდა ქართველ თავადაზნაურობას და საქართველოს განმათავისუფლებელ ბრძოლაში მხარდაჭერისაკენ მოუწოდა.

ოსეთში ლევანს ნიყიერი ნიადაგი დახვდა ჩანაფიქრის განსახორციელებლად. ოსებმა მიიღეს იგი, მისცეს თავშესაფარი და აღუთქვეს ყოველგვარი დახმარება.

საქართველოს მმართველი გენერალ-მაიორი ახვერდოვი ყველა ზომას მიმართავდა ლევანის მომხრეთა დასაკავებლად და გასანეიტრალებლად, ხოლო მთავარმართებელი ტორმასოვი დიდად აფასებდა გატარებულ ღონისძიებებს და ურჩევდა ახვერდოვს, რომ მეამბოხეები არ დაენდო და ამასთან, მეტი სიმკაცრისაკენ მოუწოდებდა[18].

ბატონიშვილ ლევანისადმი ოსთა განსაკუთრებულ ერთგულებაზე მიუთითებენ შემდეგი სტრიქონები: «Мятеж все более и более распространялся по Осетии. Число сторонников Левана увеличилось настолько, что не оставалось никакой надежды покончить с ним путем подкупа...» [19].

ცხინვალის გარნიზონის გაძლიერების და კაპიტან ვრონსკის მიერ ცხინვალის მახლობლად ამბოხებულთა წინააღმდეგ განხორციელებული წარმატებული სამხედრო ოპერაციის შედეგად დაკავებულ იქნა ამბოხებულ მაჩაბელთა ზოგიერთი წარმომადგენელი და ლიკვიდირებულ იქნა აჯანყებულ ოსთა რვა ათეულ წევრზე მეტი. შეიძლება ითქვას, რომ ეს გახლდათ პირველი ფაზის დასასრული.

მიუხედავად ოსთა მხრიდან შეუპოვარი თავდაცვისა, აჯანყებულები ვერ უძლებდნენ რუსთა რეგულარული შენაერთების შეტევებს და უკან იხევდნენ. აქვე განხორციელდა მეამბოხეთა ერთ-ერთი აქტიური მონაწილისა და მოთავის დურმიშხან თუსიშვილის ლიკვიდაციაც.

ასეთივე წარმატებული აღმოჩნდა რუსული მხარის მიერ მეორე მიმართულებით წარმოებული საომარი მოქმედებებიც.

მეამბოხეები დამარცხდნენ. ლევან ბატონიშვილმა მაღალ მთებს შეაფარა თავი.

ლევან ბატონიშვილმა ღირსეული ადგილი დაიმკვიდრა XIX საუკუნის დამდეგის ქართული ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის ისტორიაში.

რუსულმა ხელისუფლებამ უმკაცრესი სადამსჯელო ღონისძიებები გაატარა ამბოხებულთა წინააღმდეგ. დაარბიეს, გადაწვეს და გაანადგურეს ორ ათეულზე მეტი სოფელი, უამრავი საგვარეულო კოშკი, ფიზიკურად უსწორდებოდნენ ადგილობრივ მოსახლეობას და ა.შ.

რუსებმა დასაჯეს აჯანყებაში მონაწილე ქართველი თავადებიც. თეიმურაზ ბაგრატიონის ცნობით: „შეიპყრეს მაჩაბელი ლუარსაბ და ბაადურ ბორტიშვილი. მაჩაბელი ლუარსაბ წარგზავნეს პყრობილად რუსეთსა შინა და ბაადურ მოკუდა ციხესა ტფილისისასა პყრობილად, და შთამოართვეს თავიანთი კერძი ყმა და მამული და დადვეს სახელმწიფოდ, ვითარცა ჯავახიშვილს და თარხნიშვილებს, ძეთა დემეტრესათა“[23].

ქართველთა და საქართველოში მცხოვრებ ოსთა თანაცხოვრების ხანგრძლივი პერიოდის მანძილზე, შეიძლება ითქვას, ბოლშევიკური რუსეთის ასპარეზზე გამოსვლამდე ოსთა შორის არანაირი სეპარატისტული ზრახვები არ არსებობს. პირიქით, XIX საუკუნის დასაწყისში ისინი ერთგულად დგანან ქართველ ბატონიშვილთა გვერდით და მათ მხარდამხარ იბრძვიან რუსეთის ცარიზმის წინააღმდეგ.

«Среди осетин начались (ავტორს მხედველობაში აქვს XIX საუკუნის პირველი მეოთხედი - ა. მ.) возмущения, выражавшияся иногда дерзкими нападениями на самыя войска, при следовании их по военно-грузинской дороге. Это вызвало ряд военных экспедиций в горы» [24].

ოსთა შესახებ საგულისხმო ცნობები აქვს მოპოვებული დ. ლავროვს. მას შემდეგ, რაც ოსთა თავდაპირველი წარმოშობის წყაროდ ირანულ ტომებს ასახელებს, ლავროვი ვრცლად საუბრობს ოსთა ერთგულებაზე ქართველ ბატონიშვილთა მიმართ და მათ მიერ რუსეთის სამხედრო ნაწილებზე განხორციელებული თავდასხმების შესახებ.

«По тем или другим причинам, но грабежи и разбои, затихшие на некоторое время, стали повторяться теперь чаще и чаще. Хищники стали нападать уже не только на частных проезжих, но и на военныя команды, военные транспорты и т. п.» [25].

საყურადღებოა ის გარემოება, რომ აჯანყებულ ოსებთან გამართული მოლაპარაკებების ერთ-ერთ მთავარ ფიგურად ავტორის მიერ დასახელებულია აზნაური იალღუიძე, ხოლო მოვლენათა ცენტრად მოხსენიებულია ცხინვალი.

«В период этих смут не малую услугу русским властям по уговариванию и усмирению этих бунтовавших в Южной Осетии лиц оказал осетинский дворянин Ялгуидзе. Главным центром как русских властей по управлению южными осетинами, так и вообще района событий Южной Осетии, было сел. Цхинвал, по среднему течению притока Куры - Лияхвы» [26].

ერთ-ერთი საგულისხმო ცნობა, რომელიც XIX საუკუნის რუსულ წყაროებშია დაცული, ცხინვალის მისადგომებთან ოსთა შეიარაღებული რაზმების რუსულ ნაწილებზე თავდასხმას ასახავს. ეს და სხვა მსგავსი ღონისძიებანი მიზნად ისახავდნენ საქართველოში რუსეთის დამპყრობლური პოლიტიკის წინააღმდეგ ბრძოლას და საქართველოს სამეფო სახლის კანონიერ უფლებებში აღდგენისათვის ხელშეწყობას.

სამწუხაროდ, ქართულ-ოსურ პოზიტიურ ურთიერთობათა შენარჩუნება ვერ მოხერხდა გასული საუკუნის დამდეგისათვის. როდესაც საქართველომ გამოაცხადა დამოუკიდებლობა და 1918-1921 წლებში დემოკრატიულ რესპუბლიკას წარმოადგენდა, ბოლშევიკური რუსეთის დიდი ძალისხმევითა და აქტიური მეცადინეობით დამოუკიდებელი საქართველოს წინააღმდეგ ქართლში დასახლებულ ოსთა რამდენიმე შეიარაღებული გამოსვლა მოეწყო.

მიუხედავად საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობის მხრიდან არაერთი დათმობისა, საბჭოთა რუსეთის მიერ წაქეზებული ოსების ნაწილი კიდევ უფრო მეტს მოითხოვდა და კვლავ აგრძელებდა ბრძოლას. ოსების მიერ საქართველოს კუთვნილ მიწა-წყალზე ავტონომიური ერთეულის მოთხოვნა შეიარაღებული აჯანყების ფონზე მიმდინარეობდა. ცხინვალისა და ჯავის რაიონებში მცხოვრები ოსები იარაღით ხელში გამოვიდნენ დამოუკიდებელი საქართველოს წინააღმდეგ. აჯანყება დაიწყო 1918 წლის 14 მარტს სოფელ ერედვში. 18 მარტს აჯანყებულებმა დაბა ცხინვალი აიღეს და იქ საბჭოთა ხელისუფლება გამოაცხადეს. ოსებმა წამებით მოკლეს გიორგი მაჩაბელი, სანდრო კეცხოველი, პეტრე ეფრემიძე, კოსტა ყაზიევი, კოტე ცერცვაძე. მათ მიზანს წარმოადგენდა საბჭოთა ხელისუფლების დამყარება, არარსებული „სამხრეთ ოსეთის“ გამოყოფა საქართველოდან და საბჭოთა რუსეთთან შეერთება. 1920 წლის 8 მაისს, სოფელ როკში ოსებმა საბჭოთა ხელისუფლება გამოაცხადეს, ხოლო საბჭოთა ოსეთი რსფსრ შემადგენელ ნაწილად აღიარეს. აჯანყებულთა დასახმარებლად ჩრდილოეთ ოსეთიდან გადმოვიდნენ ის რაზმები, რომლებიც აქ შიდა ქართლში ოსთა 1919 წლის აჯანყების დამარცხების შემდეგ გადავიდნენ. საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის შეიარაღებულმა ძალებმა, რომლის სათავეში ვალიკო ჯუღელი იყო, აღკვეთა ოსთა გამოსვლები.

რუსეთის უხეში ჩარევა საქართველოს საშინაო საქმეებში ნათლად გამოიკვეთა 1920 წლის 17 მაისის რსფსრ საგარეო საქმეთა სახალხო კომისრის ჩიჩერინის მიერ საქართველოს მთავრობისადმი გამოგზავნილი ნოტით. ნოტის შინაარსი ასეთი იყო: „ჩვენ შეშფოთებით გავიგეთ, რომ „სამხრეთ ოსეთში“, სადაც გამოცხადებულია საბჭოთა

რესპუბლიკა, ასეთი ხელისუფლების მოსპობისათვის გაგზავნილია ქვეითი ჯარები. თუ ეს სწორია, ჩვენ მტკიცედ მოვითხოვთ გაიწვიოთ თქვენი ჯარები ოსეთიდან, ვინაიდან მიგვაჩნია, რომ ოსეთს ისეთი ხელისუფლება უნდა ჰყავდეს, როგორიც სურს. საქართველოს ჩარევა ოსეთის საქმეებში იქნებოდა სრულიად გაუმართლებელი ჩარევა უცხო საქმეებში“[28].

აღნიშნულ ნოტას, ბუნებრივია, მკვეთრი რეაქცია მოჰყვა საქართველოს ხელისუფლების მხრიდან. იმავე წლის 20 მაისის საპასუხო ნოტაში ნათქვამია, რომ “საქართველოს ფარგლებში „სამხრეთ ოსეთი“ არ არსებობს, არამედ საქართველოს ფარგლებში არსებობენ ოსური სოფლები, რომლებიც მდებარეობენ თბილისის გუბერნიის გორის მაზრაში, ეს სოფლები შეადგენენ საქართველოს უდავო ტერიტორიას... ეს ტერიტორია ხელშეკრულებით შედის საქართველოს საზღვრებში და იქ სხვა ხელისუფლება, გარდა საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის ხელისუფლებისა დაუშვებელია“[29].

მიუხედავად იმისა, რომ საქართველო-რუსეთს შორის 1920 წლის მაისში გაფორმებული ხელშეკრულების შესაბამისად რუსეთი სცნობდა საქართველოს დამოუკიდებლობას და იღებდა ვალდებულებას მის საშინაო საქმეებში ჩაურევლობასთან დაკავშირებით, უკვე მომდევნო წლის ქართული პერიოდული პრესა წერდა: „საბჭოთა მთავრობას ერთი ფრიად დამახასიათებელი თვისება დაჰყვა თან: კაცმა არ იცის, როდის აიღებს იგი იარაღს იმის წინააღმდეგ, ვისაც ხელშეკრულებით ეკვრება. ეტყობა, პირობას იმიტომ სდებენ, რომ არ აასრულონ და წინდაწინვე არიან დარწმუნებულნი ამაში“[30].

აკი ასეც მოხდა. რუსეთის მიერ ქვეყნის ანექსიის შედეგად 1921 წლის 25 თებერვალს დამოუკიდებელმა საქართველოს დემოკრატიულმა რესპუბლიკამ შეწყვიტა არსებობა და საბჭოთა რუსეთს შეუერთდა.

ამრიგად, XIX საუკუნის 10-ანი წლების მოვლენები, ჩვენ მიერ გაშუქებულია იმავე პერიოდის რუსულენოვანი წყაროების მიხედვით. როგორც წარმოდგენილი მასალებით ირკვევა, საქართველოში მცხოვრები ოსები ქართული სახელმწიფოებრიობის და ქართული სამეფო სახლის მიმართ ერთგულებით გამოირჩევიან. ქართველთა მხარდამხარ იბრძვიან ცარიზმის რუსეთის დამპყრობლურ-კოლონიზატორული პოლიტიკის წინააღმდეგ, აქტიურად არიან ჩართულები საქართველოში წარმოებულ ეროვნულ-განმათავისუფლებელ მოძრაობაში და მათში სეპარატისტული განწყობილებანი არ არსებობს.

ქართულ-ოსურ ურთიერთობათა კვლევისას ნიშანდობლივია, რომ ოსური სეპარატიზმი ბოლშევიკური რუსეთის წიაღში აღმოცენებული მახინჯი რეალობის შედეგია. საქართველოში მცხოვრებ ოსთა ქართულ მოსახლეობასთან ხანგრძლივი ურთიერთობის მანძილზე ამ ორი ერის

ურთიერთთანაცხოვრების უამრავი ნათელი ფურცლის დამადასტურებელი მაგალითები მრავლად იკითხება, როგორც საქართველოს ისტორიის, ასევე უცხოელ ავტორთა უამრავ თხზულებაში.

ამ ურთიერთობების ტენდენციურად, ცალმხრივად შეფასება, ყალბ ისტორიულ ფაქტებს ეფუძნება და საზოგადოების შეცდომაში შეყვანას ისახავს მიზნად, რაც დაუშვებელი და ყოვლად უშედეგო მცდელობაა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. П. К. Услар, Древнейшія сказанія о Кавказе, Тифлис 1881, ст. 327;
2. А. П. Андреев, От Владикавказа до Тифлиса, Тифлис 1895, ст. 78-79;
3. Н. И. Воронов, Сборник статистических сведений о Кавказе, Том I, Тифлис 1869, ст. 49;
4. Н. Дубровин, История войны и владычества русских на Кавказе, Том I, Санкт-Петербург 1871, ст. 288;
5. Н. Дубровин, История войны и владычества русских на Кавказе, Том I, Санкт-Петербург 1871, ст. 287;
6. Акты собранные кавказской археографической комиссией, Том I, Тифлис 1866;
7. А. П. Андреев, От Владикавказа до Тифлиса, Тифлис 1895, ст. 87;
8. М. Владыкин, Путеводитель и собеседник в путешествии по Кавказу, часть I, Москва 1885, ст. 187;
9. П. Надеждин, Опыт географіи Кавказскаго края, Тула 1891, ст. 113;
10. А. Соколов, Путешествие мое в имеретию с линии кавказской, Москва 1874, ст. 8;
11. А. Соколов, Путешествие мое в имеретию с линии кавказской, Москва 1874, ст. 123;
12. Н. Дубровин, Закавказье (от 1803 – 1806 года), Санкт-Петербург 1866, ст. 357;
13. Н. Дубровин, Закавказье (от 1803 – 1806 года), Санкт-Петербург 1866, ст. 361;
14. Н. Дубровин, Закавказье (от 1803 – 1806 года), Санкт-Петербург 1866, ст. 372;
15. http://expertclub.ge
16. Утверждение русскаго владычества на Кавказе (под редакцией генерал – маиора Потто), Том II, Тифлис 1902, ст. 225;
17. Утверждение русскаго владычества на Кавказе (под редакцией генерал – маиора Потто), Том II, Тифлис 1902, ст. 226;

18. Утверждение русскаго владычества на Кавказе (под редакцией генерал – маиора Потто), Том II, Тифлис 1902, ст. 229;
19. Утверждение русскаго владычества на Кавказе (под редакцией генерал – маиора Потто), Том II, Тифлис 1902, ст. 230;
20. Утверждение русскаго владычества на Кавказе (под редакцией генерал – маиора Потто), Том II, Тифлис 1902, ст. 231;
21. Утверждение русскаго владычества на Кавказе (под редакцией генерал – маиора Потто), Том II, Тифлис 1902, ст. 235;
22. Утверждение русскаго владычества на Кавказе (под редакцией генерал – маиора Потто), Том II, Тифлис 1902, ст. 237;
23. http://expertclub.ge
24. А. П. Андреев, От Владикавказа до Тифлиса, Тифлис 1895, ст. 80-81;
25. Д. Лавров, заметки об Осетии и осетинах, Тифлис 1883;
26. Д. Лавров, заметки об Осетии и осетинах, Тифлис 1883;
27. Утвержденіе русскаго владычества на Кавказе, Том I, (Под руководством начальника штаба Кавказскаго военнаго округа генерал-лейтенанта Н. Н. Біьлявскаго; под редакціей генерал-маіора Потто), Тифлис 1901, ст. 173;
28. http://expertclub.ge;
29. http://expertclub.ge;
30. გაზ. „სახალხო საქმე“, 1921, 3/II;

Mghebrishvili Aleksandre

RUSSIAN-GEORGIAN RELATIONS AND GEORGIAN–OSSETIAN JOINT STRUGGLE AGAINST RUSSIA'S COLONIAL POLICY IN SOUTH CAUCASUS

The work covers Russian-Georgian relations mainly based on Russian sources of XIX and Russian-Georgian sources of first half of the XX century. As it turns out, Ossetians inhabited in Georgia are devoted to Georgian Statehood and Royal House of Georgia. They struggle side by side with Georgians against colonial policy of Russian Empire. They are actively involved in national-liberation movement of Georgia and there is absolutely no separatist spirit in them.

While researching Georgian-Ossetian relations, it is evident that Ossetian Separatism is the result of Bolshevism reality. There are lots of good examples of Georgian – Ossetian co-existence and relations as in Georgian historical resources as well as in many works of foreign authors.

The goal of the work is the following:

- Analysis of Russian-Georgian Relations in XIX century and in the beginning of XX century;
- Examples of joint struggle of Georgians and Ossetians inhabited in Georgia against Russia's colonial policy;
- Highlights of Sovietization of Georgia and Russia's rude interference in internal affairs of Georgia on the basis of historical development;
- Analysis of the main causes of Ossetian-Georgian ethnic problems;

Studied materials cover:

- Proper assessments and analysis about Russian-Georgian relations, important problems of Georgian-Ossetian joint fights for the purpose of liberating Georgia from the influence of Russia;
- Highlights of main causes of ethnic problems and their nature;

Hypothesis outlined during research:

1) Ossetians struggle side by side with Georgians against colonial policy of Russian Empire. They are actively involved in national-liberation movement of Georgia;

2) While researching Georgian-Ossetian relations, it is evident that Ossetian Separatism is the result of Bolshevism reality

მარიამ ნოზაძე
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სტუდენტი საქართველო, რუსთავი

ქართველი და ოსი ხალხის კულტურული ურთიერთობები

ოსები უძველესი ხალხია და მათ შესახებ უამრავი ცნობაა დაცული სხვადასხვა ისტორიულ დოკუმენტებში. ყველაზე მეტი ოსი საქართველოსა და რუსეთის ფედერაციაში ცხოვრობს. საქართველოში მცხოვრებ ოსთა ძირითადი რაოდენობა ცხოვრობს აღმოსავლეთ საქართველოში, უმეტესად შიდა და ზემო ქართლში, ნაწილობრივ - კახეთში. ოსები კომპაქტურად არიან დასახლებულნი დასავლეთ საქართველოს სამ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ კუთხეში - კუდაროში, ზემო იმერეთსა და ზემო რაჭაში.

ქართულ–ოსური ურთიერთობები ქართული სახელმწიფოებრიობის ჩამოყალიბების გარიჟრაჟზე დაიწყო.

ქართველთა და ოსთა მტკიცე კავშირ–ურთიერთობების დამადასტურებელია ის დინასტიური ქორწინებები, რომლებიც ქართველთა და ოსთა შორის არსებობდა: გიორგი III, რომელიც საქართველოს XII საუკუნეში მართავდა, დაქორწინებული იყო ოსთა მეფე ხუდანის ქალიშვილზე - ულამაზეს ბურდუხანზე. თამარის მეუღლე იყო ოსი უფლისწული, იმ ეპოქის გამოჩენილი სარდალი - დავით სოსლანი.

აღსანიშნავია, რომ უამრავ ბრძოლაში ოსები ქართველების მხარდამხარ თავდაუზოგავად იბრძოდნენ.

გარდა სამხედრო და საბრძოლო ურთიერთობებისა, ქართველთა და ოსთა შორის ოდითგანვე ჩამოყალიბებული იყო კულტურული ურთიერთობები - ქართველები ზრუნავდნენ ოსთა განათლებაზე და დიდ ყურადღებას უთმობდნენ ამ საკითხს.

პირველი წიგნი ოსურ ენაზე დაიბეჭდა 1798 წელს მოსკოვის სინოდალურ სტამბაში, გაი თაყაევისა და პავლე გენცაუროვის მიერ შესრულებული რუსული გრაფიკის საფუძველზე.

ოსი ხალხის ლიტერატურასა და ცხოვრებაში ასევე ქართულ–ოსურ ურთიერთობის გაღრმავებაში მნიშვნელოვან ადგილს იკავებეს იოანე იაღლუზიძე, რომელიც პირველი ოსი მწერალი, პუბლიცისტი, პოეტი და საზოგადო მოღვაწე იყო. იოანე იაღლუზიძე ქართველი და ოსი ხალხების კულტურული ურთიერთობის ნამდვილი განსახიერება იყო. ამის მაგალითია ორიგინალური ნაწარმოებები ქართულ ენაზე, ქართული წიგნების თარგმნა ოსურად. მწერლის შემოქმედება მშობელ ოს ხალხთან არის დაკავშირებული.

ქართული კულტურის ტრადიციებზე აღზრდილმა იოანემ დიდი ღვაწლი დასდო ოსური კულტურის განვითარებას, ოსური დამწერლოის განვითარებას, ბეჭდვითი ლიტერატურის შექმნას, წერა-კითხვის მცოდნე ოსთა რიცხვის ზრდას. მან ქართული ენის საფუძველზე შეადგინა ოსური დამწერლობა. ქართულიდან ოსურად თარგმნა ცისკრისა და მწუხრის ლოცვები, კატეხიზმო და კურთხევანი, რომელიც მოსკოვში დაიბეჭდა. იოანე იაღლუზიძე მნიშვნელოვან ადგილს იკავებდა "ოსეთის სასულიერო კომისიაში". ამ კომისიაში ქართველი სასულიერო პირებიც იყვნენ: პეტრე ავალიანი, ვასილ ცერაძე, ნიკოლოზ სამარღანიშვილი...

ცალკე აღნიშვნის ღირსია ცნობილი მწერლისა და საზოგადო მოღვაწის დანიელ ჭონქაძისა და მისი მამის, ოსეთის კომისიის ისიონერი მღვდლის გიორგის ღვაწლის აღნიშვნა. 1837 წლიდან მღვდელი გიორგი ჭონქაძე ოჯახთან ერთად ოსეთში ცხოვრობდა და აქტიურ საგანმანათლებლო მოღვაწეობას ეწეოდა. მისმა შვილმა, დანიელმა მოზდოკის სასულიერო სასწავლებელში საფუძვლიანად შეისწავლა ოსური. დანიელი ამ ენას ჯერ სტავროპოლის სასულიერო სემინარია-

ში ასწავლიდა, შემდეგ კი, თბილისის სემინარიაში. ‘‘ ოსურ კულტურას დიდი ამაგი დასდო თბილისის სასულიერო სემინარიის მასწავლებელმა, მწერალმა დანიელ ჭონქაძემ (1830-1860 წწ). მან შეადგინა ქართულ-ოსური და ოსურ-ქართული ლექსიკონები.“

გარდა ისტორიული და კულტურული ურთიერთობებისა ქართველებსა და ოსებს სარწმუნოებაც აერთიანებთ. ოსების უმრავლესობა ოფიციალურად აღიარებს ქრისტიანობას, უმცირესობა მაჰმადიანობას – თუმცა ოსები მიჰყვებიან ტრაციებს და წინაპრების წეს–ჩვეულებებსა - აღნიშნავენ იმ დღესასწაულებს, რომლებსაც აღნიშნავდნენ მათი წინაპრები. ‘‘ოსები ძირითადად ქრისტიანები არიან (მხოლოდ ჩრდ. ოსეთის ურუხის ხეობის რამდენიმე სოფელში ცხოვრობენ მუსლიმი ოსები). ოსეთის ქრისტიანიზაცია ხანგრძლივი პროცესი იყო. ზოგიერთი მეცნიერის აზრით, ისინი IV საუკუნეში გაქრისტიანდნენ. ალან-ოსების მეორე ნაწილმა, «ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, ქრისტიანობა საქართველოდან მიიღო (VII ს-ში). ასე რომ, ქრისტიანობა ოსეთში ბიზანტიისა და საქართველოს ზეგავლენით გავრცელდა. X საუკუნიდან ქრისტიანობა ალან-ოსთა ოფიციალურ სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა.“

ქართველი და ოსი ხალხის მეგობრობა განსაკუთრებით გაღრმავდა მე 19 საუკუნის 60-იანი წლებიდან, როდესაც საზოგადოებრივი ცხოვრების სარბიელზე გამოვიდა ეროვნულ- განმათავისუფლებელი მოძრაობის სახელოვანი თაობა ილია ჭავჭავაძის მეთაურობით. ‘‘თვითონ ილია დიდის გულმოდგინებით ზრუნავდა მეზობელ ხალხებთან კარგი მეგობრული ურთიერთობის დამყარებისათვის. იგი თავის კრიტიკულ-პუბლიცისტიკურ წერილებში არა ერთგზის ოსი ხალხის ცხოვრებას, ახასიათებს მათ მებრძოლ ბუნებასა და გამბედაობას, გმირულ სულსა და თავისუფლების მოყვარეობას, მიუთითებს ის ისტორიულ ფესვებზე, რომლებიც ერთმანეთთან აკავშირებს ამ ორ ხალხს. მან 1877 წელს „ივერიაში“ (№ XIII) სპეციალური წერილი დაბეჭდა სათაურით - „ ვინ არიან ოსნი.“

ქართული საზოგადოებრივი აზრის წარმომადგენელთა ურთიერთობა ოსეთთან ნათლად მჟღავნდება ოსური ლიტერატურის ფუძემდებლის კოსტა ხეთაგუროვისა და ქართველი მწერლების ურთიერთობაში. კოსტა ხეთაგუროვი ოსი ხალხის დიდი პოეტი და მხატვარი, შესანიშნავი მოქალაქე იყო. ამიტომ, ბუნებრივია, ვინც კეთილი განზრახვით იყო განწყობილი ოსი ხალხისადმი, მას პირველ რიგში კოსტასთვის უნდა ეცა პატივი. კოსტა ხეთაგუროვის მეგობარ ქართველ საზოგადო მოღვაწეთა უბრალო ჩამოთვლაც ბევრ მნიშვნელოვან საკითხს აშუქებს. ‘‘იმ ქართველ მოღვაწეთა შორის, რომლებიც ახლოს იცნობდნენ ოსი ხალხის ცხოვრებასა და კულტურას, ერთ-ერ-

თი პირველი ადგილი უჭირავს მიხეილ ზაალის ძეს ყიფიანს, მე -19 საუკუნის 60-იანი წლების ღირსეულ წარმომადგენელს. მიხეილ ყიფიანს ცხოვრება და მოღვაწეობა ჩრდილოეთ კავკასიაში, კერძოდ კავკავში (ახლანდელი ქალაქი ორჯონიკიძე) მოუწია. ცნობილმა საზოგადო მოღვაწემ პეტრე უშიკაშვილმა 1881 წელს კავკავში ყოფნის დროს, პირველად გამოთქვა სურვილი იქ ქართული სკოლის დაარსების შესახებ. 1888 წლის 10 ნოემბერს მიხეილ ყიფიანის თაოსნობით გაიხსნა კავკავში ქართული სკოლა. აქვე არსებობდა ბანკი, ჭრა-კერვის სკოლა და კლუბი, სადაც თავს იყრიდნენ მოწინავე ნაწილი ქართული საზოგადოებისა: ლუარსაბ ბოცვაძე, ტიტე კახიძე, პართენ გოთუა და სხვები.

ცნობილია, რომ კოსტა პირადად იცნობდა და ახლო მეგობრობა ჰქონდა ალ. ყაზბეგთან. საზოგადო მოღვაწე იოსებ იმედაშვილი, იაგორ ღუდუშაურის ნაამბობით გადმოგვცემს, რომ კოსტა ხეთაგუროვი ხშირად დადიოდა ალექსანდრე ყაზბეგთან, ჩერდებოდა მასთან რამდენიმე დღით, კითხულობდნენ, მუსაიფობდნენ და დროს კამათში ატარებდნენო. "ავადმყოფი ალ. ყაზბეგი, როცა საავადმყოფოში წლების განმავლობაში უყურადღებოთ იმყოფებოდა, კოსტამ მწვავედ განიცადა მეგობარი ქართველი მწერლის უმწეო მდგომარეობა და აღშფოთებულმა ხმა აიმაღლა. მან გაზეთ „სევერნი კავკაზში" 1893 წლის 3 მაისის თარიღით გამოაქვეყნა წერილი, რომელშიც გაისმა სასტიკი პროტესტის ხმა ავადმყოფი მწერლისადმი საზოგადოების ასეთი გულგრილი დამოკიდებულების წინააღმდეგ."

ნათელია, რომ თვით ქართველი ხალხიც გულისხმიერად ეპყრობოდა დიდ ოს პოეტს. ქართველი და ოსი ხალხების მტკიცე მეგობრული ურთიერთობის წყალობით კოსტა ხეთაგუროვის მგზნებარე შემოქმედება ქართველი ხალხის ფართო მასების ძვირფას საკუთრებად გადაიქცა. მოწინავე ქართველი ინტელიგენცია ჯერ კიდევ პოეტის სიცოცხლეში იცნობდა მის შემოქმედებას, ზოგიერთი მისი ლექსი ქართველ მუსიკოსთა შემწეობით მუსიკალური კულტურის განძად გადაიქცა.

ოსური მხატვრული სიტყვის საგანძურში საკუთარი მოკრძალებული წვლილი შეიტანა დავით ანტონის ძე ჯიოევმა. მშობლიური ერის და იმავდროულად, ქართველი ხალხის მოტრფიალე ოსი მწერალი ყოველმხრივ ცდილობდა თავისი ლიტერატურული გმირებისათვის მეტი ადამიანური, დადებითი თვისებები ჩაენერგა. დავით ჯიოევის შემოქმედებაში მკვლევარები განსაკუთრებით გამოყოფენ ავტობიოგრაფიული ხასიათის რომანს „ უძლეველი ძალა". რომანი საკმაოდ სწრაფად გახმაურდა და ითარგმნა ქართულ და რუსულ ენაზე.

ქართველი და ოსი ხალხების კულტურული დაახლოებისათვის მნიშვნელოვანი ნაბიჯი გადადგა ოსმა მწერალმა და შესანიშნავმა მთარგმნელმა გიორგი ბესთაუთმა. მის მიერ ოსურ ენაზე შესრულე-

ბული „ვეფხვისტყაოსნის“ თარგმანი დღემდე უნაკლოდ, უკონკურენტოდ ითვლება.

ქართულ-ოსური ლიტერატურისა და მეცნიერების გამორჩეული ფიგურაა ნაფი ჯუსოითი. იგი დაიბადა ჯავის რაიონის მაღალმთიან სოფელ - ნოგყაუში. პოეტი თავის შემოქმედებაში ქართველ და ოს ხალხს სიყვარულისა და ურთიერთგაგებისაკენ მოუწოდებს. მისი ლექსები, ნოველები არაერთხელ გამოიცა როგორც ქართულ, ისე რუსულ ენებზე. 1988 წელს არჩეული იქნა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტად. დოც. ა. ცოტნიაშვილი ჯუსოითის მთარგმნელობითი საქმიანობის შესახებ წერს: „საქართველოსადმი გულწრფელ სიყვარულს ნაფი ჯუსოითი გამოხატავს პუბლიცისტურ წერილებში, ხოლო ილიას, აკაკისა და სხვა კლასიკოსთა შდევრების ოსურ ენაზე თარგმანებით მან მტკიცე სულიერი ხიდი გასდო ორ ხალხს შორის.“

აღნიშნულ პერიოდში ქართველი მწერლებიც არა მარტო წერენ ოსებსა და ოს ხალხზე, არამედ უდიდესი სიყვარულით თარგმნიან ოს მწერალთა ნაწარმოებებს ქართულ ენაზე. სიყვარულით მოკიდეს ხელი ოს პოეტთა საუკეთესო პოეტურ ნაწარმოებთა თარგმანს პოეტებმა გრ. აბაშიძე, ი. გრიგალაშვილმა, რ. მარგიანმა და სხვებმა. ტრადიციად იქცა ოსური პოეტური ნაწარმოების გამოცემა ქართულ ენაზე. თითქმის ყველა წამყვანი ოსი პოეტის ნაწარმოებები გამოიცა ცალკე წიგნად ქართულ ენაზე, როგორც თბილისში ასევე ცხინვალში.

ასეთი ურთიერთობები არ გაწყვეტილა მომდევნო ხანაშიც. 1974-1990-იანი წლები ეს იყო ქართველთა და ოსთა შორის კულტურულ-ლიტერატურული ურთიერთობის ყველაზე ნაყოფიერი ხანა.

მდგომარეობა შეიცვალა 90-იანი წლის შემდეგ, როდესაც ქართველთა და ოსთა შორის ურთერთობა დაიძაბა, მოხდა ყველასათვის წარმოუდგენელი ქართულ-ოსური კონფლიქტი, რომელმაც გათიშა ეს ორი ერი ერთმანეთისაგან, მოიშალა ნათესაური ურთიერთობები.

პოსტკონფლიკტურ სიტუაციაში საჭირო გახდა გზების ძიება, რომლებიც ამ ორ ხალხს დაახლოვებდა. შეიქმნა რამდენიმე არასამთავრობო ორგანიზაცია.

საუკუნეების განმავლობაში ჩამოყალიბებული ისტორიულ-კულტურული ურთიერთობები არ უნდა მიეცეს დავიწყებას. დღემდე სწორედ ამ ურთიერთობებმა მოგვიყვანა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ბეპიევი ნ., ოსური თქმულებები, გამომცემლობა „უნივერსალი“, თბ., 2009

2. ბეპიევი ნ., ნართები, გამომცემლობა „უნივერსალი“, თბ., 2014
3. რელიგიები საქართველოში, თბ., 2008
4. ეთნოსები საქართველოში თბ., 2008
5. მღებრიშვილი ა. მე–20 საუკუნის ცხინვალის ლიტერატურულ-კულტურული ცხოვრების ისტორიისათვის „ თბილისის უნივერ-სიტეტის გამომცემლობა“ თბ., 2003
6. გოზალიშვილი. შ. , კოსტა ხეთაგუროვი „სამხრეთ ოსეთის სა-ხელგამი“, სტალინირი, 1960
7. თოთაძე ა, ოსები საქართველოში http://soa.gov.ge/geo/mivitsyebul-tsinaparta-kavshirebi

Nozadze Mariam

CULTURAL RELATIONS BETWEEN GEORGIAN AND OSSETIAN PEOPLE

The Ossetians are the ancient people and there are kept a lot of notifications about them in historical documents. The most of Ossetians live in Georgia and Federation Of Russia. The main quantity of Ossetians live in Eastern Georgia, mostly inside of Kartli(Shida Kartli) and upper Kartli(Zemo Kartli) and partially in Kakheti. The Ossetians have a compacted settlement in three historical-ethnographical regions of Western Georgia: In Kudaro, Upper Imereti and Upper Racha.

The Georgian-Ossetian realtions started when the Georgia's state was forming.

The confirming examples of solid relations between Georgians and Ossetians are that dynastical weddings, which were around theese people: Giorgi III, who was the king of Georgia in XII century, got married with Burdukhani, the daughter of the king of Ossetian's called Khudani. The husband of Tamari was an Ossetian prince, the notable commander of that epoch.

It is clear that in many battle, Ossetians were selflessly fighting with Georgians. Except the military relations it was formed the deep cultural relations between Georgians and Ossetians. For it's part Georgians cared about education of Ossetians and also Georgians concessioned a big attention for this matter.

გიორგი ოთხმეზური
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი საქართველო, თბილისი

შიდა ქართლის მთიანეთის სათავადოთა ისტორიისათვის
(ეპიგრაფიკული ძეგლების მიხედვით)

XIV-XV სს-ში საქართველოში განვითარებულმა სოციალ-პოლიტიკურმა მოვლენებმა განაპირობა ერთიანი ქართული ფეოდალური მონარქიის დაშლა სამეფო-სამთავროებად და სათავადოთა სისტემის ჩამოყალიბება. შიდა ქართლი, ბუნებრივად, ქართლის სამეფოს შემადგენლობაში აღმოჩნდა. საკუთრივ შიდა ქართლის ჩრდ. მთიან ნაწილში, ცხინვალის რეგიონში,[1] ერთი დიდებული (ქსნის საერისთავო) და რამდენიმე მცირე (სამაჩაბლო, საამირეჯიბო, საფალავანდიშვილო, საფავლენიშვილო და სხვ.) სათავადო ჩამოყალიბდა.

მას შემდეგ, რაც ქსნის საერისთავო ერისთავთა მამულად ანუ სათავადოდ იქცა (XV ს-ის დასაწყისი), მოხდა სამოხელეო თანამდებობის – ერისთავი – გაგვარება.[2]

ქსნის საერისთავო ცხინვალის რეგიონის დაახლოებით 30%-ს მოიცავდა. ერისთავები აქტიურ კულტურულ-საგანმანათლებლო და აღმშენებლობით მოღვაწეობას ეწეოდნენ. მათი ხელშეწყობით ლარგვისსა და ყანჩაეთში მნიშვნელოვანი სამწიგნობრო კერები ჩამოყალიბდა, მდიდარი ბიბლიოთეკებით. ქსნის ერისთავთა საგვარეულო საძვალე და რეზიდენცია საუკუნეების განმავლობაში ლარგვისის მონასტერი იყო. მტრის თუ სტიქიის მოძალების შედეგად არაერთგზის დაზიანებული და აღდგენილი ლარგვისის მონასტრიდან XVI-XVII სს-ის მიჯნაზე ერისთავთა რეზიდენცია ახალგორში, ხოლო საგვარეულო სამარხი იკორთაში იქნა გადატანილი. ლარგვისის წმ. თევდორეს გუმბათოვანი ტაძარი, ძველი ეკლესიის (XIV ს.) ადგილზე „აღწენდა კეთილმსახურის ერისთავის დავითის და კეთილმოწრმუნის დედისა მისისა ქეთევანის მიერ, ძისა მათისა შალვას კეთილად აღსაზრდელად...“ დავით ერისთავის (1753-1774 წწ.) მიერ 1759 წ. აგებუ-

[1] ცხინვალის რეგიონში მოიაზრება საბჭოთა ხელისუფლების მიერ 1922 წ. საქართველოს ფარგლებში ჩამოყალიბებული „სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქი“ (ცხინვალის, ახალგორის, ზნაურის და ჯავის რაიონები), ამჟამინდელი თვითგამოცხადებული ე.წ. „სამხრეთ ოსეთის რესპუბლიკა“.

[2] სამოხელეო თანამდებობის სამემკვიდრეო საკუთრებად გადაქცევის შემდეგ, თანამდებობათა გაგვარების სხვა შემთხვევებიც გვაქვს. მაგ. ზევდგინიძეები გახდნენ ამილახვრები, გაბელიძეები – ამირეჯიბები, არაგვის ერისთავები – ასევე ერისთავები და სხვ.

ლი ეკლესიის ხის კანკელზე ხატმწერმა იოანემ მაცხოვრისა და ღვთისმშობლის ხატები გამოსახა. მოყვანილი წარწერა მაცხოვრის ხატზე მოათავსა და შესრულების წელიც მიუთითა: „...ხატი დახატულია ქორონიკონს ჩღქბ“ (=1762 წ.).[1]

იკორთის ეკლესიის ქტიტორები არიან გიორგი III-ისა (1156-1184 წწ.) და თამარის მეფის (1178/1184-1210 წწ.) თანამედროვე ცნობილი პოლიტიკური მოღვაწეები, სამეფო კარის ვაზირები – ამირსპასალარი ჭიაბერი, მსახურთუხუცესი ვარდან დადიანი და სხვ. 1172 წ. აგებული ტაძარი ხუთი საუკუნის შემდეგ განაახლეს როდამ დედოფალმა და იესე ქსნის ერისთავმა (1660-1675 წწ.) თოთხმეტსტრიქონიანი მხედრული წარწერა ეკლესიის დას. კარის თავზეა ამოკვეთილი: „ჩვენ, დედოფალთა-დედოფალმა როდამ, დიდისა მეფეთ-მეფისა შანაოზის ცოლ-ყოფილმან და ერისთავთ-ერისთავმან იესე ვიგულსმოდგინეთ... მთავარანგელოზის ტაძარი ხელახლად ხელ-ვყავით... როგორც ამ დედებულ მონასტერს ეკადრებოდა... ქორონიკონსა ტქა, შანაოზის მეფობასა, ინდიქტიონსა იე“.[2]

ორივე თარიღი, ქორონიკონით მოცემული და ვახტანგ V შაჰნავაზის (1658-1675 წწ.) მეფობის მეთხუთმეტე (იე=15) ინდიქტიონი, იძლევა 1673 წ. წარწერაში როდამი „დედოფალთა-დედოფლად“ და, ამავე დროს, „შანაოზის ცოლ-ყოფილად“ იხსენიება. ვახტანგ V-მ ირანის შაჰ აბას II-ის (1642-1666 წწ.) ბრძანებით, გამეფებისთანავე იქორწინა როსტომ მეფის (1633-1648 წწ.) ქვრივ მარიამ დედოფალზე. ბერი ეგნატეშვილის ცნობით, ვახტანგს „ესუა ორივე ცოლად, რამეთუ ესხნეს როდამთანა ძენი და ასულნი“[3] (ექვსი ძე და ორი ასული), ხოლო ვახუშტი ბაგრატიონის მიხედვით ვახტანგმა „განუტევა როდამ და იქროწინა მარიამსა ზედა“[4]. ქრისტიანული მორალიდან და საეკლესიო კანონმდებლობიდან გამომდინარე ორცოლიანობა ყოვლად დაუშვებელია. მაგრამ ვახტანგ V შაჰნავაზი გამაჰმადიანებული იყო. საფიქრებელია, რომ ირანის შაჰის სურვილის საწინააღმდეგოდ, ქრისტიანული ნორმების აშკარად დაცვას, ვახტანგი და როდამი მოერიდებოდნენ. როდამი, როგორც ჭეშმარიტი ქრისტიანი, ვეღარ მიიჩნევდა ვახტანგს მეუღლედ. ამიტომაც იწოდება წარწერაში „დედოფალთა-დედოფლად“ და „ცოლ-ყოფილადაც“. როდამ დედოფალი მხოლოდ ვახტანგის გარდაცვალების შემდეგ აღიკვეცა მონაზვნად. „რო-

[1]Е. Такаишвили, Археологические экскурсии, разыскания и заметки,V, 1915, с. 87-91.

[2]ი. მეგრელიძე, წარწერები და სხვა სიძველეები იკორთაში, საქართველოს მეცნ. კადემიის საზოგადოებრივ მეცნ. ანყოფილების მოამბე, №3, 1963, გვ. 183.

[3]ერი ეგნატაშვილი, ახალი ქართლის ცხოვრება, პირველი ტექსტი, ქართლის ცხოვრება, ტ. II, ს. ყაუხჩიშვილის გამოც., 1959, გვ. 435.

[4]ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, ს. ყაუხჩიშვილის გამოც., 1973, გვ. 447.

დამ-ყოფილი ცქემოსანი ეკატერინე“ (+1679 წ.) სვეტიცხოველშია დაკრძალული.[1]

იკორთაში არიან დაკრძალულნი 1660 წლის კახეთის აჯანყების გმირები, შალვა და ელიზბარ ქსნის ერისთავები. ტაძარში ქსნის ერისთავთა საგვარეულოს წარმომადგენელთა XIX ს-ის ეპიტაფიებია.

ქსნის ერისთავთა სახლისშვილები, ერისთავისშვილები არიან თავადი რატიშვილები. მათი კუთვნილი მამულები წილკნელისა და სამთავნელის სამწყსოში იყო გაერთიანებული. 1669 წლის საბუთის ცნობით, რატიშვილი სთავაზობს რომანოზ წილკნელს, რომ თუ თელოვანი გახდებოდა მათი განსასვენებელი, მაშინ მთელი ნიშანი[2] წილკნელს მიკუთვნებოდა, სამთავნელს კი მხოლოდ ერთი საწირავი და ერთი გადასახურავი, ხოლო კაბენს (იგულისხმება ყანჩაეთის კაბენის ეკლესია, ახალგორის რ-ნი) დაკრძალვის შემთხვევაში პირიქით – მთელი ნიშანი სამთავნელს ერგებოდა, წილკნელს კი მხოლოდ საწირავი და გადასახურავი.[3]როგორც ჩანს, რატიშვილთა საძვალე კაბენის მონასტერი გახდა. ეკლესიაშია დაკრძალული 1756 წ. გარდაცვლილი ფაზია რატიშვილი: „...ჩვენ, რატიშვილი ფაზია აწ ბნელსა და დამარღვეველსა საფლავსა შინა უჩინო ვიქმენ, ვითარ კუალი ნავისა, რომელ მიწით შობილი მიწადვე ვიქეც. აწ გევედრები ყოველთა მხილველთა და აღმომკითხველთა შენდობის ყოფისათვის. აღვესრულე ქორონიკონს უმდ“. მხედრული წარწერა მარმარილოს ფილაზეა ამოკვეთილი.[4]

ქსნის ერისთავებს თავისი ყმა-აზნაურებიც (ჟურული, კორინთელი, მჭედლიძე, გარეყანიძე...) ჰყავდათ.

ქსნის ხეობაში, წირქოლის მიდამოებში, საკუთარი ციხე და მონასტერი გააჩნდათ აზნაურ ჟურულებს. ქსნის საერისთავოში მათ მონაპირის ფუნქცია ჰქონდათ დაკისრებული.[5]

წირქოლის წმ. გიორგის ეკლესიის ინტერიერში ნუსხურნარევი

---

[1]გ. ოთხმეზური, სვეტიცხოვლის ეპიგრაფიკა, სვეტიცხოველი – საიუბილეო გამოცემა, 2010, გვ. 143.

[2]ნიშანი – მიცვალებულის პატრონისათვის დაწესებული საეკლესიო გადასახადი.

[3]საქართველოს ცენტრალური საისტორიო არქივი, №1448-5013; პირთა ანოტირებული ლექსიკონი, XI-XVII სს-ის ქართული ისტორიული საბუთების მიხედვით, IV, ტომი შეადგინეს მ. სურგულაძემ და დ. კლდიაშვილმა, 2007, გვ. 56.

[4]ყანჩაეთის კაბენი IX ს-შია აგებული. გასული საუკუნის შუა ხანებში ჯერ კიდევ იხილვებოდა ფრესკული წარწერის ფრაგმენტი, რომელშიც ტაო-კლარჯეთის სამეფოს დამაარსებლის, აშოტ ბაგრატიონის (+826 წ.) და იხსენიებოდა: „...ნეტარი ადარნასეს ასული ლატავრა...“, Р. Маписашвили, В. Цинцадзе, Архитектура нагорной части исторической провинции Грузии Шида-Картли, 1975, გვ. 25-28. 1980-იან წლებში წარწერა უკვე მთლიანად გადასული იყო.

[5]ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, Qd-7118; ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი, III, შეადგინეს თ. ენუქიძემ, დ. კლდიაშვილმა, მ. სურგულაძემ; გამოსაცემად მოამზადა მ. სურგულაძემ, 2014, №41, გვ. 113-117.

ასომთავრულით შესრულებული ორსტრიქონიანი ფრესკული წარწერაა შემორჩენილი: „წმიდაო ეკლესიაო... წმიდაო გიორგი, შეიწყალე ჟურულ“.

წირქოლის ღვთისმშობლის ეკლესიის[1] შელესილობაზე XI-XVII სს-ის ათი გრაფიტოა ამოკაწრული.[2] მათგან ორი გრაფიტო დემეტრე ჟურულის და მისი მამის, გარდაცვლილი გირშელის მოსახსენებელი წარწერებია: 1. „ჟურულსა დემეტრეს, შეუდვენ ღმერთმან, ამენ“; 2. „სული გირშელისი შეიწყალენ ღმერთმან, მისსა შვილსა დემეტრეს, შეუნდვენ ღმერთმან“.

წარწერები პალეოგრაფიული ნიშნებისა და შინაარსის მიხედვით XV ს-ით უნდა დათარიღდეს. ჟურულების პირველი მოხსენიება ქართულ ისტორიულ დოკუმენტებში XV ს-დან გვხვდება.[3]

1774 წელს ერეკლე II-მ ქსნის საერისთავო გააუქმა, მიწების უმეტესი ნაწილი ჩამოართვა ერისთავებს, სახასოდ გამოაცხადა და უფლისწულებს, გიორგის (ქსნის ხეობა) და იულონს (პატარა ლიახვის ხეობა) გადასცა. გიორგი XII-მ (1798-1800 წწ.) შემდეგ თავის შვილებს, იოანესა და ბაგრატს გადაუნაწილა.[4]როგორც ჩანს, იოანეს „ნაწილში“ აღმოჩნდა საკორინთლო, აზნაურ კორინთელების საფეოდალო, ტერიტორია მდ. ქსანსა და მეჯუდას შორის.[5]საკორინთლოს სოფ. იკოთის (მდ. ქსნის მარცხენა ნაპირზე, ახალგორიდან 3 კმ-ში) წმ. მარინას ეკლესიის 1798 წლის წარწერის თანახმად „ქალწულ მოწამე, წმიდაძ

---

[1]წირქოლის ღვთისმშობლის ეკლესია საამშენებლო წარწერის თანახმად აგებულია X ს-ში, ლეონ III აფხაზთა მეფის (857-967 წწ.) ზეობისას, ქართული წარწერების კორპუსი, I, ლაპიდარული წარწერები, შემდგ. ნ. შოშიაშვილი, 1980, №117.

[2]ი. გელაშვილი, წირქოლის ღვთისმშობლის ეკლესიის ნაკაწრი წარწერები, ივ. ჟავახიშვილის სახ. ისტორიის და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები, IV, გვ. 195-203.

[3]ი. გელაშვილი (დასახ. ნაშრ., გვ. 196-197) ჟურულების მოსახსენებელ წარწერებს პალეგორაფიული ნიშნების მიხედვით XIV ს-ით ათარიღებს. ჩემი აზრით, წარწერათა პალეოგრაფია არ ეწინააღმდეგება მათი XV ს-ით დათარიღებას. ამდენად, დოკუმენტების მონაცემების გათვალისწინებით, ვფიქრობ, უპირატესობა XV ს-ეს უნდა მიენიჭოს.

[4]ქსნის საერისთავოს გაუქმების საბაბი გახდა გიორგი ერისთავის ლავშირი ალექსანდრე ბაქარის-ძესთან (ვახტანგ VI-ის შვილიშვილი), ერეკლე II-ს საწინააღმდეგოდ მიმართული. 1081 წლისათვის ქსნის ერისთავებმა ყმა-მამულის ნაწილი დაიბრუნეს, მაგრამ საერისთავოს აღდგენა ვეღარ მოახერხეს. ვ. ღუნაშვილი, ქსნის საერისთავოს პოლიტიკური ისტორია, 2007, გვ. 305-306.

[5]კორინთელები – ქართლის დიდგვაროვანი ფეოდალები X-XI სს-ში. გვარი წარმოსდგა ქსნის ხეობის სოფ. კორინთადან. გვიან შუა საუკუნეებში დაემცრნენ და აზნაურთა წოდებას მიეკუთვნენ. ნ. შოშიაშვილი, კორინთელები, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, 5, 1980, გვ. 674.

ესე მარინა“-ს შესთხოვს შემწეობას იოანეს მეუღლე. „განმაახლი ეკლესიისა, მეფის სძალი, წერეთლის ასული ქეთევან... ქორონიკონს უპვ“. (მარმარილოს ფილა 6 სტრ. მხედრული წარწერით ჩასმულია ეკლესიის სამხრ. კარის თავზე).[1]წარწერა ამ მხარეში სამეფო ოჯახის უზენაესობას მიუთითებს,

იკოთის წმ. მარინას ეკლესია, ამავე დროს, კორინთელთა განსასვენებელიც იყო. ეკლესიის მცველთან ინახებოდა თხუთმეტი წლის ასაკში გარდაცვლილი „აზნაურ დავით კორინთელის და ნანას ასული მაგდან“-ის საფლავის ქვა, მარმარილოს ფილა მხედრული წარწერით. მართალია ეპიტაფია დაზიანებულია და ქორონიკონის აღმნიშვნელი გრაფემები არ იკითხება, მაგრამ წარწერა 1798 წ-ის სამშენებლო (განახლების) წარწერის იდენტური ხელით არის შესრულებული და იმავე დროით უნდა დათარიღდეს.[2]

ქართულ მასმედიაში (და ზოგ შემთხვევაში სამეცნიერო ლიტერატურეშიც) ცხინვალის მხარეს „სამაჩაბლო“-ს სახელით მოიხსენიებენ, რაც არ ასახავს რეალობას. როგორც ზემოთ გვაქვს აღნიშნული, სამაჩაბლოს რანგის (საშუალო და მცირე) სათავადოები რამდენიმე იყო აღნიშნულ ტერიტორიაზე, ხოლო ქსნის ერისთავთა დიდებული სათავადო რეგიონის თითქმის 30%-ს მოიცავდა. სახელწოდება „სამაჩაბლო“ თავად მაჩაბელთა გვარიდან მომდინარეობს, რაც აჩაბეთის[3] მფლობელობასთანაა დაკავშირებული.

ქართულ ისტორიოგრაფიაში გამოთქმულია თვალსაზრისი, რომ მაჩაბელთა წინაპრები იყვნენ აზნაური თავხელიძეები, ხოლო გვარი „მაჩაბელი“ წარმოდგება სახელისაგან „მაჩაბელი“.[4]ეს მოსაზრება თირის სამონასტრო კომპლექსის (ცხინვალის რ-ნი) სამრეკლოს წარწერის მონაცემებს ემყარება. ექვსსტრიქონიანი ასომთავრული წარწერა სამრეკლოს აღმ. კედელზე, შესასვლელის არქიტრავის ქვაზეა ამოკვეთილი:

„თავხელიძეთა სიაოშ და რატის და ასათს და ხელს და მაჩაბელსა და მშობელთა მათთა შეუნდვენ ღმერთმან, ამინ“.[5]

---

[1] ე. თაყაიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 59.

[2] გ. ოთხმეზური, შიდა ქართლის მთიანეთის ეპიგრაფიკა, კრ. „ოსთა საკითხი“, 1996, გვ. 155.

[3] აჩაბეთი – სოფ. ცხინვალის რ-ნში (ახლა ზემო და ქვემო აჩაბეთი), მდ. ლიახვის მარჯვენა ნაპირზე. „თამარაშენს ზეით ერთვის თირის მონასტრის – ბევი. ამ ბევზედ გორის ძირს, არის აჩაბეთი, სასახლე და ციხე მეფეთა“, ბატონიშვილი ვახუშტი, დასახ. ნაშრ., გვ. 370-371.

[4] ნ. ანდღულაძე, თირის მონასტრის წარწერები, საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის „მაცნე“, ისტორიის... სერია, 1969, №6, გვ. 202; ჯ. გვასალია, სამაჩაბლო, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, VIII, 1984, გვ. 709.

[5] თირის წარწერები მრავალჯერ იქნა გამოცემული. პირველი პუბლიკაცია

აქ მოხსენიებული მაჩაბელ თავხელიძე არ შეიძლება იყოს მაჩაბელთა საგვარეულოს ფუძემდებელი. „მაჩაბელი“ თავისი ფორმით გვარია. სავარაუდებელია, რომ გვარსახელი „მაჩაბელი“ იქცა პირის სახელად და არა პირიქით (ისევე როგორც პირის სახელებად გადაიქცა გვარსახელები – გამრეკელი, მხარგრძელი და სხვ.). მითუმეტეს, რომ მაჩაბელი ჯერ კიდევ XIII ს-ის II ნახევრის საბუთში იხსენიება.[1]ამასთან, წარწერაში მაჩაბელი სულ ბოლოს სახელდება, რაც მის უმცროსობას მიუთითებს. ეპიგრაფიკულ ძეგლებში, ისევე როგორც დოკუმენტებში, ერთი ოჯახის წევრებისა თუ სახლიკაცების დასახელებისას, ასაკობრივი თანმიმდევრობა მკაცრად იყო დაცული. ნაკლებ სავარაუდოა, რომ თავხელიძეთა საგვარეულოს ყველაზე უმცროსი წარმომადგენელი გამხდარიყო გვარის უფროსი – თავადი და სათავე დაედო სათავადო საგვარეულოსათვის.

თირის წარწერებში თავხელიძეთაგან მხოლოდ ხელას, ალექსანდრე I დიდის (1412-1442 წწ.) მოლარეთუხუცესის სახელია ცალკე დაფიქსირებული. ღვთისმშობლის ეკლესიაზე (აგებულია XIII ს-ში) მიშენებული – საძვალე ეკვდერის დას. კედელზე ამოკვეთილია ორსტრიქონიანი ასომთავრული წარწერა:

„+მოლარეთუხუცესისა ხელას ერთგულსა
მახატლიშვილსა ბევროზს შეუნდოს ღმერთმან“.

მაგრამ ხელა რომ გამხდარიყო ახალი სათავადო-საგვარეულოს ფუძემდებელი, მაშინ მისი შთამომავლები ხელაშვილები იქნებოდნენ და არა მაჩაბლები.

მამა-შვილი, ასათ და მოლარეთუხუცესი ხელა იხსენიებიან თავხელიძეთა „დაწერილში“ კათალიკოს ელიოზისადმი (1399-1419 წწ.).[2]დოკუმენტის მონაცემები მხარს უჭერს თირის წარწერების მიღებულ დათარიღებას: 1) „თავხელიძეთა მოსახსენებელი“ – სამრეკლოს წარწერა, XIV ს-ის დასასრ.; 2) „მახატლიშვილი ბევროზის შესანდობელი – ეკვდერის წარწერა, XV ს-ის პირველი მეოთხედი.

ეკუთვნის ცნობილ ფრანგ ქართველოლოგ მ. ბროსეს. ერთ-ერთი უკანასკნელი ნ. ანდღულაძეს, რომელსაც განხილული აქვს ყველა წარწერა და მითითებული აქვს ყველა წინა გამოცემა (დასახ. ნაშრ., გვ. 195-208).

[1]ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი, I, შემდგ. თ. ენუქიძე, ვ. სილოგავა, ნ. შოშიაშვილი, 1984, №43, გვ. 186-189.

[2]საქართველოს ცენტრალური საისტორიო არქივი, №1449-1638; ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი, II, შემდგ. თ. ენუქიძე, ნ. თარხნიშვილი, ბ. ლომინაძე, ტომის რედაქტორი მ. სურგულაძე, 2013, №16, გვ. 74-75. დოკუმენტი თარიღდება კათალიკოს-პატრიარქ ელიოზ II-ის ზეობის მიხედვით. ჩემი აზრით, შესაძლებელია დოკუმენტის ქრონოლოგიური ჩარჩოების უფრო დავიწროვება. ხელა თავხელიძე ალექსანდრე I დიდის მოლარეთუხუცესი იყო. ამიტომ საბუთის გაცემის ქვედა ზღვარი ალექსანდრე I-ის გამეფების წელი იქნება და დოკუმენტიც 1412-1419 წწ-ით დათარიღდება.

ამდენად, მაჩაბელთა თავხელიძეთაგან, კერძოდ, მაჩაბელ თავხელიძისაგან წარმომავლობას მართალია ვერ გავიზიარებთ, მაგრამ „მაჩაბელი“ სახელის არსებობა თავხელიძეებში ამ ორ საგვარეულოს შორის გარკვეულ კავშირზე ნამდვილად მიგვანიშნებს. მაჩაბლები, შეიძლება ითქვას, თავხელიძეთა ტერიტორიული მემკვიდრეები არიან. თირის მონასტერი მათი საგვარეულო სამარხი გახდა. 1654 წელს აქ დაუკრძალავთ ზურაბ მაჩაბლის ასული (დაზიანების გამო წარწერაში მისი სახელი არ იკითხება):

„+უკეთუ ეს ენებოს ცნობა, სამარხოვანს ამას მდებარეა
როქი გვამი მაჩაბლის ზურაბის ასულის... ვინც იხილოთ
შენდობა ბრძანეთ. ქორონიკოსნ ტმბ.“

ათსტრიქონიანი მხედრული წარწერა ღვთისმშობლის ეკლესიის სამხ. შესასვლელთანაა მოთავსებული.

XVII ს-ის II ნახევარში თირის მონასტერი თაქთაქიძეებს გადაეცათ. ღვთისმშობლის ეკლესიის ჩრდ. ეკვდერის დას. კარის ტიმპანზე ამოკვეთილი მხედრული წარწერის მიხედვით, მროველმა ფილიპე თაქთაქიძემ და მისმა ძმებმა 1682 წ. ეკლესიას მიაშენეს ეკვდერი – თაქთაქიძეთა საგვარეულო საძვალე და წმ. ნიკოლოზის სახელზე აკურთხეს. ფილიპე მროველი აცხადებს, რომ „ოდეს ბედნიერს ხელმწიფისაგან ჩვენ ნათესავთა სასაფლაოდ, სამკვიდროდ, სამამულოდ მოსცემოდა ესე მონასტერი, მამა-პაპანი მარხულ იყვნეს, მათი მოშლა აღარ იქნებოდეს. ეკვდერი აღვაშენეთ, სასაფლაოს შევუმატეთ, ქორონიკონს ტო“.

იმავე ეკვდერზე, დაახლოებით იმავე დროის, ფილიპე მროველის მოსახსენებელი წარწერაცაა (ასომთავრული) ამოკვეთილი: „მოიხსენე უფალო, ამისი აღმშენებელი მროველი ფილიპე, ამინ“.

ფილიპე მროველისა და მისი ძმების საამშენებლო წარწერაში მოხსენიებული „ბედნიერი ხელმწიფე“ გიორგი XI (1676-1688. 1695-1703 წწ.) უნდა იყოს. ვახტანგ VI თავისი პირმშო, ბატონიშვილ როსტომის 1689 წ. ეპიტაფიაში სოფ. თირსა და მონასტერს მამულობით მოიხსენიებს:

„...იყავ სამკვიდროსა მამულსა ჩემსა სოფელსა ამას... მიიცვალა ძე ჩემი პირმშო, ბატონიშვილი როსტომ და დავფალ ეკლესიასა ამას შინა, სამკვიდროსა მამულსა ჩემსა. ქრისტეს აქეთ ჩქპთ“ (=1689 წ.).

წარწერა შესრულებულია ღვთისმშობლის ეკლესიის კანკელის წინ მდებარე საფლავის ქვაში ჩასმულ მარმარილოს ფილაზე (მხედრული, 12 სტრ.).

მაჩაბელთა საგვარეულო საძვალემ თირიდან საბაწმინდაში (ცხინვალის რ-ნი) გადაინაცვლა. გიორგი XI-მ თირის სანაცვლოდ ალხაზ მაჩაბელს უწყალობა საბაწმიდაში სახასო საყდარი. იქ არიან დაკრძალულნი გიორგი მაჩაბლის მეუღლე, იოთამ ამილახვარის ასული ელენე (+1745 წ.), ზაალ მაჩაბელი (+1759 წ.). დას. მინაშენზე გიორგი მა-

ჩაბლის მოსახსენებელი წარწერა იყო ამოკვეთილი. წარწერები პირველად მ. ბროსემ ნახა.[1] დღეს ორივე საფლავის ქვა მიწითაა დაფარული.

საბაწმინდის მიდამოებშია „ძელიცხოველის“ ეკლესია, რომელიც მხედრული წარწერის შემორჩენილი ფრაგმენტის მიხედვით, ერის დახმარებით მოხატა ზაქარია კურდღელაშვილმა და სამრეკლოც აუშენა. წარწერა XIX ს-ის შუა ხანებით თარიღდება.[2]

როგორც ზემოთ გვაქვს აღნიშნული, სათავადოთა სისტემის ჩამოყალიბება ქვეყნის პოლიტიკური და სოციალ-ეკონომიკური განვითარების კანონზომიერი შედეგი იყო. ქართლის საფალავანდიშვილოს დაარსება გამონაკლისია ამ საერთო წესიდან – ის სასისხლო დავის შედეგად წარმოიქმნა.

XV-XVI სს-ის ქართული ისტორიული საბუთების ცნობით, რამინ გაბელიძე-ამირეჯიბის ძმამ, აბულახსარ[3] ამირეჯიბისშვილმა[4] მოკლა საიოშ ფალავანდიშვილის მამა. ალექსანდრე იმერთა მეფის (1484-1510 წწ.) 1488 წლის განჩინებით რამინ გაბელიძე-ამირეჯიბმა სიაოშ ფალავანდიშვილსა და მის ძმებს (ბევროზ, ზვიად, ბეჟან, ჩიჟან, ფალავანდი, რუსი, მზეჭაბუკ, დავით, ივანე) „სისხლის საზღაურში“ გადასცა „ოქონა მონასტერი და სოფელი სხვითა ეკლესიებითა“.[5] შიდა ქართლში დამკვიდრებულმა პირველმა ფალავანდიშვილებმა (მანამდე მხოლოდ იმერეთში სახლობდნენ) თავისი მფლობელობის დამადასტურებელი იურიდიული დოკუმენტები შექმნეს აღმართული ეკლესიების, მათზე მოთავსებული თავისი პორტრეტული გამოსახულებებისა და ეპიგრაფიკული ძეგლების სახით.[6]

სოფ. გომართასა და ოჟორას ეკლესიებზე შემორჩენილ ფრესკულ და დაპიდარულ წარწერებში სიაოშ ფალავანდიშვილისა და მისი ოჯახის წევრების სახელებია დაფიქსირებული.

გომართას ერთნავიანი დარბაზული ტიპის ეკლესიამ ძალიან დაზიანებული სახით მოაღწია ჩვენამდე. ერთ დროს მთლიანად მოხატული ინტერიერიდან მხატვრობა და ფრესკული წარწერების მხოლოდ მცირე ნაწილია შემორჩენილი. მაგრამ რაც შემოგვრჩა ისიც კი

---

[1] ს. მაკალათია, ლიახვის ხეობა, 1971, გვ. 39.

[2] ი. მეგრელიძე, ლიახვის ხეობის სიძველეები, 1984, გვ. 77.

[3] აბულახსარის სახელი დოკუმენტში არ იხსენიება. მისი იდენტიფიცირება არაპირდაპირი ცნობებითაა შესაძლებელი. იხ. გ. ოთხმეზური, ქართული ფეოდალური საგვარეულოების ისტორიიდან, ამირეჯიბი, გვ. 21-29.

[4] ამირეჯიბებად, ერისთავებად, ამილახვრებად იწოდებოდნენ საგვარეულოს უფროსი შტოს წარმომადგენლები, ხოლო გვერდითი შტოს წევრები კი ამირეჯიბიშვილებად, ერისთავისშვილებად, ამილახვრიშვილებად.

[5] ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, Hd-8731.

[6] გ. ოთხმეზური, ქართული ფეოდალური საგვარეულოების ისტორიიდან, ამირეჯიბი, 2009.

უფლებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ გომარეთის ეკლესიის ქტიტორები სწორედ 1488 წლის საბუთში დასახელებული ფალავანდიშვილები არიან. ეკლესიის ჩრდ. კედელზე პილასტრებს შორის სამი საერო პირის პორტრეტია განმარტებითი ფრესკული წარწერებით:

1) სიაოშ; 2) ბევროზ; 3) ზვიადი;

როგორც ვხედავთ, გომართას ეკლესიაში შემორჩენილი ქტიტორთა პორტრეტები იგივე თანმიმდევრობითაა წარმოდგენილი, როგორც 1488 წლის დოკუმენტში (ეს კიდევ ერთი დადასტურებაა იმისა, რომ დოკუმენტებსა და ეპიგრაფიკულ ძეგლებში წარმოდგენილ ერთი ოჯახის წევრებს შორის ასაკობრივი იერარქია მკაცრად იყო დაცული). ეკლესიის სამხრეთ კედელზეც გამოსახულია 5 საერო პირის პორტრეტი, მაგრამ მათი თანხმლები განმარტებითი ფრესკული წარწერები გადასულია და აღარ იკითხება. ალბათ, ესენიც 1488 წლის საბუთში მოხსენიებული სიაოშ ფალავანდიშვილის ძმები არიან.[1]

ასევე ძლიერ დაზიანებული სახით მოაღწია ჩვენამდე ოჟორის ეკლესიამ (ეკლესია აღმართულია სოფლიდან 2 კმ-ში, ტყეში). მის კედლებზე, თაღებსა და კაპიტელებზე მხატვრობის კვალია შემორჩენლი. ეკლესიას ჩრდ. და სამხრ. მინაშენები აქვს. სამხრ. მინაშენის-შესასვლელთან აგდია მასიური ბალავარის ქვა, რომელსაც ორმაგი ლილვი შემოუყვება. ცენტრში ტოლმკლავა ჯვრის რელიეფური გამოსახულებაა. ჯვრის ქვედა მკლავის ორივე მხარეს სტილიზებული ჯვრებია. მათზე ამოღარულია სამსტრიქონიანი ასომთავრული წარწერა:

1. წმიდაო ღმრთისმშობელო მეოხ
2. ექმენ სიაოშს,
3. ალექსანდრეს ძესა.
4. ბალავარის ქვის ქვედა ნაწილზეც ამოღარულია 1 სტრ. ასომთავრული წარწერა"

„+ადიდოს ღმერთმან ამის უდაბნოსა პატრონნი ყოველნი – სიაოშ, ზვიადი, თინათინი, ფალავანდი და ძენი მათნი".

როგორც მოყვანილი წარწერებიდან ჩანს, ოჟორის ეკლესიის ქტიტორებიც სიაოშ ფალავანდიშვილი და მისი ოჯახის წევრები არი-

[1]ამრიგად, გომართას ეკლესიის აგება და მისი მოხატვა 1488 წლის შემდგომი ხანებით, XV ს-ის დასასრულით (ან უკიდურეს შემთხვევაში XV-XVI სს-ის მიჯნით) უნდა დათარიღდეს. წარწერები შესრულებულია ასომთავრული დამწერლობით. სიაოშის სახელი ასომთავრულთან ერთად მხედრული დამწერლობითაც არის გადმოცემული. გომართას ეკლესიის წარწერები გამოცემული აქვს ს. მაკალათიას (ფრონეს ხეობა, 1963, გვ. 64), პატ. მეცნიერი ვერ კითხულობს შუა ფიგურის – ბევროზის განმარტებით წარწერას, რომელმაც დაზიანებული სახით მოაღწია ჩვენამდე, ხოლო სიაოშის განმარტებითი ასომთავრული წარწერიდან შემორჩენლი ბოლო ორი გრაფემა – „ოშ" მიიჩნია სიტყვის – „ოშკი" დასაწყის გრაფემებად.

ან. ამასთანავე პირველი წარწერიდან ვგებულობთ აბულახსარ ამირეჯიბის მიერ მოკლული სიაოშ ფალავანდიშვილის მამის სახელს.[1]

ქართული დამწერლობის უძველესი ნიმუშები სწორედ შიდა ქართლიდან გვაქვს შემორჩენილი – ზემო ნიქოზი, უბრნისი, V ს. მართალია ნიქოზი ე.წ. „სამხრეთ ოსეთის“ ფარგლებს გარეთაა ნუ ოკუპირებული ტერიტორიის მიღმა, მაგრამ ის სულ სამიოდე კილომეტრშია ცხინვალიდან და გეოგრაფიულად ასევე შიდა ქართლის ჩრდ. მთიან ნაწილს განეკუთვნება.

XV-XVIII სს-ში ზემო ნიქოზი ფავლენიშვილთა მფლობელობაშია. XVII ს-ის დასასრულს მათ ნიქოზის ეკლესიასთან სამრეკლო ააგეს.

სამრეკლოს საამშენებლო წარწერაში მოხსენიებულია როინ ფავლენიშვილი და მისი მეუღლე თუხარი: „ღმერთო, შეუნდვენ ამის სამრეკლოსა მაშენებელსა ბატონ როინს“ – „ღმერთო შეუნდვენ მისსა მეცხედრესა თუხარს“. სამრეკლოს კიდევ 3 წარწერაში მოხსენიებულნი არიან მშენებელი ხელოსნები, გალატოზები: უხუცესი მემარნიშვილი მახარებელ, მარკოზ და გურიტიშვილი გიორგი.[2]სამრეკლოს აგების თარიღი როინ ფავლენიშვილის მოღვაწეობის დროის მიხედვით დგინდება. XVII ს-ის დასასრული (და არა გვიანფეოდალური ხანა[3] ან XVI-XVII სს.[4])

XIX ს-ში, 1889 წ. და 1891 წ. ზემო ნიქოზის ორივე ეკლესიას, ღვთაების და მთავარანგელოზთა, საქართველოს ეგზარხოსის პალადის ლოცვა-კურთხევით, გორის მაზრის თავადაზნაურთა კომიტეტის მატერიალური მხარდაჭერით, ზემო ნიქოზელთა მონაწილეობით და სხვადასხვა პირთა შემოწირულობებით რესტავრაცია ჩაუტარდა. ორივე ეკლესიაზე ორენოვანი, ქართულ-რუსული წარწერებია ამოკვეთილი. წარწერებში დასახელებულნი არიან გორის მაზრის თავადაზნაურთა წინამძღოლი მარშალი სულხანიშვილი, გორის სასულიერო სასწავლებლის ინსპექტორი გიორგი საძაგლიშვილი, ნიქოზელი მღვდელი იოანე დავითაშვილი და თავადი ზაქარია ფავლენიშვილი. როგორც 1889 წლის წარწერაშია აღნიშნული, რესტავრაცია გაკეთდა „в память чудесного избавления Государя Императора Александра III и его Августейшего семейства 17 октября 1888 г.“ აქ, როგორც ჩანს იგულის-

[1]ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, Qd-9586ლ „ლექსიკონი“, IV, გვ. 280-281.

[2]ნიქოზის წარწერების შესახებ იხ. ი, მეგრელიძე, სტალინირის და ზემო ნიქოზის სიძველეები, სტალინირის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები, ტ. I, 1952, გვ. 36-59; ქართული წარწრრების კორპუსი, I, №5, გვ. 93-95.

[3]საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ენციკლოპედიური ლექსიკონი, ავტორ-შემდგენელნი: ე. გაბიძაშვილი (ხელმძღვანელი), მ. მამაცაშვილი, ა. ღამბაშიძე, 2007, გვ. 569.

[4]ჯ. გვასალია, ნ. ანდღულაძე, ზემო ნიქოზი, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, 4, 1979, გვ. 509-510.

ხმება ალექსანდრე III-ზე განხორციელებული ტერორისტული აქტი.

რუსულ წარწერებში ქართული გვარები რუსული ფორმითაა მოცემული: სულხანოვი, ფავლენოვი, საძაგელოვი, დავიდოვი.

ჩვენს მიერ მოტანილი მასალა, ცხადია, აღნიშნული მხარის სხვა ეპიგრაფიკული ძეგლების გათვალისწინებით, რომელთა ქრონოლოგიური ჩარჩოები V-XVIII სს-ია, მოწმობს, რომ ცხინვალის რეგიონი, ისევე როგორც შიდა ქართლი მთლიანად, ქართული ხუროთმოძღვრული ძეგლებითა და ქართული წარწერებითაა მოფენილი, რომ ეს ტერიტორია ყოველთვის ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიის და ქართული სახელმწიფოს განუყოფელი ნაწილი იყო, ძირითადად ქართველებით დასახლებული, რომელთა სალაპარაკო, ლიტერატურული, სახელმწიფო და საეკლესიო ენა იყო ქართული.

Otkhmezuri George

HISTORY OF SHIDA KARTLI DUCHY
(Research based on Epigraphic monuments)

In XIV-XV centuries in Georgia, due to the political and socio-economic changes arising the Duchy system of administration arose. After the collapse of Kartli Estate, the territory of Shida Kartli was divided among the various dukes. The northern, mountainous part of Shida Kartli, the historical region (were now the self-proclaimed republic of South Ossetia exists) one huge Ksani Estate and minor Duchies arose (Samachablo, Saamirejibo, Sapalavandishvilo, Sapavlenishvili, etc.). Epigraphic monuments have preserved important statements about the representatives of the families by an epitaphor by memorial inscriptions in a building.

About 30% of Tskhinvali region was under the control of the Dukes of Ksani. The construction (reconstruction) works carried out by Queen Rodham and Duke Iese is inscribed on the crypt as well as the epigraph on the western door of the Church Ikorta, dating from 1673..

Ksani residence, repeatedly damaged Largvisi monastery and the construction of a new church at the site is written on the wooden iconostasis of 1762 and is painted on the icon as well.

Kabeni Monastery prohibited magistrates Ratishvili`s partition (epitaph by Phasia Ratishvili, 1756).

Girshel, Demetrius and George Juruli ornate memorial (1 and 2 graffiti mural, XIV-XV cc.) Protected in Tsirkoli Virgin Mary and St. George's churches.

Family dispute led to the formation of Kartli Palavandishvili Duchy. The founder of the Duchy, Saiosh Palavandishvili and his brothers formed their own legal documents proving their ownership in form of epigraphic

monuments. Gomartasa and Ozhora churches and the mural and lapidary inscriptions have recorded their names (XV-XVI centuries).

The monastery of Tyre, along with its lapidary inscriptions, confirm the ownership of Tavkhelisdzes (XIV-XV centuries), then Machabels (XV-XVII centuries) and at last Taktakidzes (XVII century). The burial places of Machabels was moved from Tiri to Kheiti, to Sabatsminda Monastery. There are buried Giorgi Machabeli's wife Helen (+1745) And Zaal Machabeli (+1759). The memorial inscription about Giorgi Machabeli is carved on the western addition of the church

During XV-XVIII centuries Nikozi belonged to Pavnelishvils. Bell inscriptions (inscription 4) mentions Roin Pavlenishvili as a donor, along with his wife Tukhar and the craftsmen.

In 1889 and 1891 restorations were done to the Gvtaeba and Mtavarangelozi churches, where in a bilingual (Georgian-Russian) inscriptions the name of the donor appears – Duke Zakaria Pavlenishvili.

ნიკოლოზ ოთინაშვილი
გორის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტი
საქართველო, თბილისი

ქართულ-ოსური ურთიერთობები ანთროპონიმულ-ტოპონიმიკური ძიებანი

როგორც ვახუშტი ბაგრატიონი თავის „საქართველოს გეოგრაფიაში“ აღნიშნავს „შემდგომ ჩინგიზ ყეენთა მოსვლისა, ბათო ყეენმან მოსრნა ოვსეთი და მოახრნა, ხოლო ოვსნი შემოივლტოდნენ კავკასიათა შინა“...

ამ მოვლენის შემდგომ ცხადია დასუსტდა როგორც საქართველოს სამეფო, ისე ჩრდილო კავკასიის პოლიტიკური გაერთიანებები. ამ დროიდან იწყება ქართული და ოსური მოსახლეობის ინტეგრაცია, ენობრივი ინტერფერენცია. ყოველივე ამის შემდეგ ჯერ დვალეთში და მაღრან-დვალეთში გაჩნდა სუბსტრატული ფენები, შემდგომ კი ქართლის ზემო მხარეში და ბარში. ყოველივე ამას თან სდევდა ასობით ქართული და ოსური ლექსიკური ერთეულების შეთვისება. ამჯერად დავასახელებთ რამდენიმე ლექსიკურ ფაქტს, რომლებიც ანთროპონიმიასა და ტოპონიმიაში გვხვდება.

იალღუზიშვილი - იალღუზიძეს საცხოვრებელი სოფელი იყო ფხვენისი და ისინი ამილახვართა აზნაურები იყვნენ.

1725 წლის ივლისის 14-ის გირავნობის წიგნი მოცემული ერასტი ფავლენიშვილის მიერ გივი ამილახვრისადმი: ფავლენიშვილი გივი

ამილახვარს გირაოთ აძლევს თავის ყმებს გვრიტიშვილებს პაპუნას, ბერსა და ოთარს.

ყოველივე ამის მოწმედ სხვებთან ერთად მოყვანილიაოტია იალღუზიშვილი (დოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან, 1, 1940, გვ. 612).

1692 წელს ერეკლე პირველმა ფხვენისში მცხოვრები იალღუზიშვილები იოთამ ამილახვარს უბოძა (პ.ა.ლ. 1993).

1765 წელს ერეკლე მეორემ დიმიტრი ამილახვარს მამულები ჩამოართვა და იალღუზიშვილები სამეფო ყმებად გამოაცხადა, მალე უკან დაუბრუნა.

დიმიტრი ამილახვრისშვილი 1798 წელს თავის ყმას უბოძებს „ამოწყვეტილი იალღუზიშვილის“ ყმის ნაჭერ მიწას. 1801 წელს ალექსანდრე ამილახვრისშვილი ერთ საბუთში წერს: „ეს აზნაურისშვილი ჩვენნი იალღუზიშვილები ამოწყდნენ დაშთა მათი მამული ბეითალმანად“ (დ. გვრიტიშვილი, ფეოდალური საქართველოს სოციალური ურთიერთობების ისტორიიდან), ეს უნდა იყოს მიზეზი, რომ მათი მამულები გაბარათებს მისცეს სვერის ხეობის სოფელ ზალდაში. ყოველივე ამან ავტომატურად გამოიწვია გაბარათების მიერ იალღუზიძე-იალღუზიშვილის გვარის მიღება. სოფელ ფხვენისის ნათლისმცემლის ეკლესიაში ეხლაც არის იალღუზიშვილის საფლავი წარწერით, რომელიც ძნელად იკითხება.

ჩვენი ჩაწერილი მასალებიდან სოფელ ზალდაში, ინფორმატორები: რამან, ელიოზ, იასონ, გერსან გაბარაევები განსხვავებული ვერსიებით ყვებიან პოემა „ალღუზიანის“ ავტორის იოანე იალღუზიძის ცხოვრების ამბავს. იოანე აღიზარდა ერეკლე მეფის კარზე და განათლებაც იქ მიიღო. იოანე იალღუზიძეს სახლი ჰქონდა სოფელ ქვემო ზალდაში, მისი დახმარებით ეკლესია ააშენეს სოფელში 1820 წელს, რომელიც ეხლაც დგას.

ალღუზაანთ შთამომავლობიდან ცხოვრობდა რამან გაბარაევი, რომელიც ზემო ზალდაში აგებული მერვე საუკუნის ძეგლის „ლალისას“ მცველი იყო და ყველას კეთილი მასპინძელი, იგი ადრე გარდაიცვალა, რომელიც ყოველთვის ამაყობდა თავის ნათესაობით იალღუზიძის გვართან. რაც შეეხება გაბარათებს, რამდენიმე ოჯახი ფხვენისშიც ცხოვრობდნენ და ერთი ოჯახი ახლაც არის.

თომაშვილის გვარზე იოანე ბაგრატიონი წერს: „ჩუმანა სომეხი მოვიდა დედაწულითურთ საქართველოსა შინა თავადობის ხარისხით და მიღებული იქნა მეფეთაგან და ასწყდნენ რა გვარნი ამისნი დაშთა ერთი ყმა მცირე და ზრდიდა ბებია თვისი. ჟამსა თურქთაგან დაპყრობისა ქართლისა, წარვიდნენ დასახიზნავად მთასა კავკასიისა როკად წოდებულსა და მუნ ბებიამან მისმან აქორწინა კარგსა ოჯახისა

გვარისა ქალსა ზედა და შვა მუნ ძენი და ბებია ამათი მოვიდა ძღვნითა ისაყ ფაშისა თანა და ევედრა შვილისშვილთა თვისთათვის და ფაშამან მისცა ადგილი ხელთუბანი და შთამოვიდნენ მუნ თუმანიანნი და რომელ დაშთა მასვე ადგილსა როკასა იწოდებიან თომანიანად და ასენი თუმანიანად. გაგვარებული აქვთ თუმანისშვილები, რომელი არიან რამოდენიმე სახლად: სულხანის შვილები, მანუჩარის შვილები, ბირთველის შვილები...

როგორც ტექსტიდან ჩანს, ხელთუბანში დამკვიდრებულები არიან თუმანიშვილები, როკაში მცხოვრებნი თომაშვილები.

თაგი თომაშვილს წყალობის წიგნს 1780 წელს აძლევს ბაქარის შვილი ალექსანდრე: „ესე წყალობის წიგნი გიბოძეთ შენ აზნაურიშვილს თომაშვილს თაგის იმისათვის, რომ ჩვენის მამა-პაპისათვის თქვენს მამა-პაპათა მრავალი უმსახურნიათ და ერთგულნი და თავდადებულნი ყოფილან და ამად ჯამაგირი გაგვიჩენია შენთვის, რომ ყოველ წელიწადს გეძლეოდეთ ორმოცდაათი მარჩილი (სცსს ფ. 1461).

დღეისათვის თომაშვილის გვარის ადამიანები ცხოვრობენ გორის რაიონის სოფელ აძვში, ესენია: ილია, გურამ, ლევან, ზურაბ, გიორგი, ვახტანგ, ნოდარ, იოსებ თომაშვილები, რომლებმაც კარგად იციან თავიანთი გვარის ისტორია.

ფრონეს ხეობის სოფელ ბალთაში ცხოვრობენ თომაევები ასევე სოფელ ყელეთში, რომლებმაც ასევე კარგად უწყიან თავიანთი გვარის წარმომავლობა.

ნასოფლარი **კუსჯითა** მდებარეობს ჯავის ხეობაში, სოფელ ვანელის დასავლეთით. **კუს** ოსურად კედელში დატანებული ცარიელ ადგილს ნიშნავს. მრავლობითში იქნება კუსჩიტა, მაგრამ კუსჯითას კოშკებს ეძახიან, მართლაც აქ არის რამდენიმე კოშკი, ორივე ენის სახელდება გამოხატავს მრავლობითს რაც დღევანდლამდე შემორჩა.

ფრონეს ხეობაში პატარა დასახლება კეცოვანი იმიტომ დაერქვა, რომ აქ მოიპოვება თიხა, რომლისგანაც კეცებს და სხვა სახის ჭურჭელს აკეთებდნენ. ბუნებრივია, რომ იქ მცხოვრებ ტასოევებს, ხასიევებს, ქოზაევებს ამ ტოპონიმისათვის ეწოდებინათ ჭეშიათი. ქართული კ ოსურში გადასულია აფრიკატ ჩ ან ჭ-ში.

ასეთივე მდგომარეობაა არკნეთის მაგალითზე, როცა აქაც კ გადადის ჩ-ში - არჩნეთი ან არჭნეთი.

ამავე მხარეში მრავლობითის სუფიქსით არის ნაწარმოები ბაღიანი ოსურშიც შერჩენილია ეს ნიშანი და ეწოდება ბაყაანი, მაგრამ ფუძეში ქართული ღ გადადის ყ-ში, რაც ბუნებრივი მოვლენაა.

ლეხურის ხეობის სათავეში პატარა დასახლება იკეთი ოსურად გამოითქმის როგორც იჩეთი, ან ქვითკირი - ქვიჭირი.

ვახუშტი ბაგრატიონი თავის „საქართველოს გეოგრაფიაში“ აღნიშნავს: „თაგაურის მდინარე გამოსდის მყინვარის კავკასსა და სოხისასა, მოვიწროვდების ხოხის მთის ჩამოსულის მთითა. ამან მოიგო სახელი თვისი ხოხვით სვლისათვის, რამეთუ ძნიად გარდვალს ცხენნი მასზედა, გარნა მკვირცხლნიცა ჭირითა, და კვალად მზღვრისას კასრა-ვალა - გირს შორისი მთა.

როგორც მეცნიერი წერს ხოხის მთის სახელი მიღებულია სახელზმნიდან ხოხვა, რომელიც აღნიშნულია მის მიერვე შედგენილ რუკაზეც და აწერია ხოხი. იგი ნარის წყლის აღმოსავლეთით არის აღნიშნული და სათავე სწორედ ამ მთაშია აღნიშნული.

2015 წელს გამოსულ წიგნში სათაურით: „ქართულ-ოსური და ოსურ-ქართული სასაუბრო“. ხოხ - ნიშნავს მთაში, რაც ჩვენი ვარაუდით, ერთ-ერთი საუკეთესო მაგალითია ორივე ენის მონაცემების ურთიერთგადასვლაში.

მიგვაჩნია, რომ ასეთი ელემენტები, რომლებიც როგორც ცენტრალურ კავკასიონზე ისე მთის იქით და აქეთ საკმარისი რაოდენობით არის წარმოდგენილი და მათი კვლევა ორივე ენების მონაცემების საშუალებით კარგი მაგალითი იქნება იმისა, თუ როგორ უნდა ჩავატაროთ ჭეშმარიტი კვლევა, რომელიც მხოლოდ გაამდიდრებს ჩვენს ისტორიულ და დღევანდელ რეალობას, რომელიც ასე საჭიროა არა მარტო მეცნიერული, არამედ პოლიტიკური თვალსაზრისითაც.

ლიტერატურა:

1. პირთა ანოტირებული ლექსიკონი, თბ., 1993, გვ. 180.
2. ფეოდალური საქართველოს სოციალური ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1955, გვ. 127.
3. გვასალია ჯ., აღმოსავლეთ საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ნარკვევები, თბ., 1983, გვ. 109-111.
4. ბაგრატიონი ვ., საქართველოს გეოგრაფია, თბ., 1997, გვ. 114.
5. უკლება დ., აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანი მხარეების ლანდშაფტები, თბ., 1974.
6. საქართველოს ცენტრალური არქივი, ფ. 1461.
7. ქართულ-ოსური და ოსურ-ქართული სასაუბრო, თბ., 2015, გვ. 30.

Otinashvili Nikoloz

GEORGIAN-OSETIAN RELATIONS ANTHROPONYMIC-TOPONYMIC SEARCHES

According to Vakhushti Bagrationi's «Geograpy of Georgia» after Chingiz Kaen, Bato Kaen annihilated Osetia. After this event the kingdom of Georgia was weakened as well as the North Caucasian political units. And since that time the integration and language interference began between the population of Georgian and Osetian people. After that first in Dvaleti and then in Zemo Kartli appeared substrutam layers. Which was followed by the assimilation of the Gerogian-Asetian lexical units Let us give some examlpes of some words which can be found in anthroponyms and toponyms.

Ialguzishvili (surname). The inhanitants of these surnames lived in the willage of Pkhvenisi and they were Amilakhvari's squires. The above-mentioned names were annihilated in the 19th century their lands were given to the Gabarashvilis. So the surnames of the Ialguzishvilis were substituted into the Gabarashvilis in the willage of Zalda. As to the surbanes of Tomashvili we have the surnames of Tomaev. But they aren't similiar athnic groups. They live in Prone ane Mejuda Gorges.

ნინო პოპიაშვილი
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,
ფილოლოგიის დოქტორი
საქართველო, თბილისი

აფხაზური და ოსური ენების სწავლება: საკითხის დასმისათვის

საქართველო მრავალეთნიკური ქვეყანაა, რაც სხვადასხვა ისტორიულმა თუ სოციალურმა ფაქტორმა განაპირობა. საბჭოთა კავშირში საქართველოს იძულებით გაწევრიანების შემდეგ ქვეყნის ტერიტორიაზე შეიქმნა აფხაზეთის რესპუბლიკა და სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქი. აფხაზური ენა არის საქართველოში მცხოვრებ ეთნიკურ აფხაზთა ენა, იგი ეკუთვნის იბერიულ-კავკასიურ ენათა ოჯახს. აფხაზური ენა ძირითადად გავრცელებულია საქართველოს ტერიტორიაზე, აფხაზეთის ავტონომიურ რესპუბლიკაში. ოსური ენა ეკუთვნის ინდოევროპული ენათა ოჯახს და გავრცელებულია საქართველოს ტერიტორიაზე, ძირითადად სამხრეთ ოსეთის ყოფილი ავ-

ტონომიური ოლქის ტერიტორიაზე. ორივე რეგიონში მეოცე საუკუნის 90-იანი წლებიდან არ ვრცელდება ქართული იურისდიქცია და წარმოადგენს დეფაქტო დამოუკიდებელ რესპუბლიკებს. ოსური ენა ასევე გავრცელებულია რუსეთის ფედერაციაში, ჩრილოეთ ოსეთის რესპუბლიკა „ალანიაში“, ასევე, საქართველოს კონტროლირებად რამდენიმე რაიონის სოფლებში.

საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ, მეოცე საუკუნის 90-იანი წლებიდან დაიწყო ჯერ ქართულ-ოსური კონფლიქტი (1991-1992 წ. წ.) ხოლო შემდგომ, ქართულ-აფხაზური შეიარაღებული კონფლიქტი (1992-1993 წ. წ.). 2008 წელს კი, ქართულ-ოსური ურთიერთობების კვლავ გამწვავების შემდეგ, მოხდა აგვისტოს ომი.

კონფლიქტების დაწყების სხვადასხვა მიზეზს ასახელებენ, თუმცა ერთ-ერთ მიზეზად ყოველთვის მიიჩნევა ენების სწავლება, მათ შორის, ნაციონალური ენის სტატუსი და აფხაზური და ოსური ენების სწავლების საკითხები. ქართულ-აფხაზური და ქართულ-ოსური ურთიერთობები საუკუნეებს ითვლის. მიუხედავად ამისა, დღემდე არ შესწავლილა აფხაზური და ოსური ენების სწავლების საკითხი არც ისტორიული და არც თანამედროვე კუთხით.

აფხაზური და ოსური ენების სწავლება მეცხრამეტე საუკუნეში დაიწყო. მეოცე საუკუნეში უკვე არსებობდა რამდენიმე საგანმანათლებლო ცენტრი როგორც დაწყებითი განათლების, ისე შემდგომი განათლების მისაღებად. აღსანიშნავია, რომ აფხაზურ და ოსურ ენებს ასწავლიდნენ საგანგებოდ შექმნილ სკოლებში ქართველი, აფხაზი და ოსი ინტელიგენციის წარმომადგენლები. თბილისში უნივერსიტეტის დაარსებისთანავე (1918 წ.) პროფესორთა საბჭომ განიხილა აფხაზური და ოსური ენების სწავლების საკითხი, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დამაარსებლისა და რექტორის, პროფესორ ივანე ჯავახიშვილის ინიციატივით, დაევალათ ქართველ პროფესორებს (გ. ახვლედიანი და სხვ.) ამ საკითხის ორგანიზება. მაგ. აფხაზური ენა 1924 წლიდან ისწავლებოდა თბილისის უნივერსიტეტში, ოსური ენა მეოცე საუკუნის 90-იან წლებამდე 50-ზე მეტ სკოლაში ისწავლებოდა და სხვ.

შესასწავლი საკითხის აქტუალობას რამდენიმე ფაქტორი განაპირობებს. მათ შორის ის, რომ აფხაზური და ოსური ენების სწავლების საკითხი კომპლექსურად დღემდე არ არის შესწავლილი. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ აღნიშნული საკითხი არის ინტერდისციპლინური და წარმოადგენს როგორც ქართული პედაგოგიური აზრის ისტორიის მნიშვნელოვან ნაწილს, ისე ჰუმანიტარულ და სოციალურ მეცნიერებათა კვლევის არეალსაც.

აფხაზური და ოსური ენების სწავლების საკითხის შესწავლა,

რაც გულისხმობს როგორც აფხაზური და ოსური ენების სწავლების ინდივიდუალურ განხილვას, ისე შედარებით შესწავლას, რადგან:

1. აფხაზური და ოსური ენები საქართველოში მცხოვრები ეროვნული უმცირესობების ენებია (შესაძლებელია დაზუსტება: აფხაზი ერი არის საქართველოს ტერიტორიაზე მცხოვრები ავტოქთონი ერი);

2. აფხაზური ენა ისწავლება მხოლოდ საქართველოში და აფხაზეთის ტერიტორიაზე აქვს სახელმწიფო ენის სტატუსი ქართულ ენასთან ერთად, ხოლო ოსური ენა იყო ოფიციალური ენა ქართულთან და რუსულ ენებთან ერთად ქართულ-ოსურ კონფლიქტამდე, მეოცე საუკუნის 90-იან წლებამდე, კონფლქიტის გამომწვევ ერთ-ერთ მიზეზად კი ოსური ენის სტატუსის დაკარგვა სახელდება

3. აფხაზური და ოსური ენები გადაშენების საფრთხის პირას მყოფი ენებია;

4. აფხაზური და ოსური ენების სწავლება მიმდინარეობდა და მიმდინარეობს საქართველოს ტერიტორიაზე;

5. აფხაზეთში და სამხრეთ ოსეთის ყოფილ ადმინისტრაციულ ოლქში არ ვრცელდება ქართული იურისდიქცია, რაც იმას ნიშნავს, რომ ეს საკითხები პოლიტიკურ ჭრილშიც განიხილება და აფხაზური და ოსური ენების სწავლების ისტორია და თანამედროვე მდგომარეობის შესწავლა მჭიდროდ არის დაკავშირებულ კონფლიქტთან, ასევე, კონფლიქტის მოგვარების ეტაპებთან როგორც დასაწყისში, ისე მშვიდობის მშენებლობის ყველა საფეხურზე;

6. საქართველო 1999 წლიდან მიერთებულია ენების ევროპულ ქარტიას, რომლის მიხედვითაც საქართველოში მცხოვრები უმცირესობების, მათ შორის აფხაზური და ოსური ენების სწავლების ვალდებულება არსებობს. ამ ფონზე აღნიშნული ენების სწავლების ისტორია და თანამედროვე მდგომარეობა მნიშვნელოვანი და საჭიროა.

მნიშვნელოვანია ქართულ-აფხაზური და ქართულ-ოსური ამ ურთიერთობების პედაგოგიური გამოცდილება, პედაგოგიური ისტორია. აფხაზური და ოსური ენები დღემდე ისწავლება როგორც ივანე ჯავაიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში, ისე საქართველოს სხვა უნივერსიტეტებში. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ საქართველოს იურისდიქციაში არსებულ საჯარო სკოლებში ისწავლება აფხაზური და ოსური ენები (თბილისი, ლაგოდეხის რაიონი, ყვარლის რაიონი და სხვ.).

აფხაზური და ოსური ენების შესწავლა და სწავლების მეთოდიკის შემუშავება მეცხრამეტე საუკუნეში დაიწყო და დღემდე გრძელება. მნიშვნელოვანია ქართველი, აფხაზი და ოსი მეცნიერების: გიორგი ახვლედიანის, ვარლამ ჩიქობავას, აკაკი შანიძის, ნიკო მარის, ან-

დრეი შეგრენის, ჟორჟ დიუმეზილის, ვასილ აბაევის, თეიმურაზ გვანცელაძის, ნანა მაჭავარიანის, ალექსი კვარაცხელიას, ქეთევან ლომთათიძის, პეტერ ანრეევის, ვიაჩესლავ ჩირიკობას, გიორგი კილიმოვის, თამერლან გურიევის, შტეფი იუნგერის, ნაფი ჯუსოითის, იოსტ გიპერტის, სონია გიპერტ-ფრიცის, ცირა ბარამიძის და სხვათა წვლილი აფხაზური და ოსური ენების შესწავლისა და სწავლების ასპექტების საკითხებში. პროფ. თ. გვანცელაძის 2010 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში „აფხაზური ენის ფუნქციონირება განათლების სფეროში“. სადაც ახლადმიკვლეულ წყაროებზე დაყრდნობით აღნიშნულია, რომ: „1810 წელს, როცა აფხაზეთის სამთავრო ჯერ კიდევ ინარჩუნებდა ნომინალურ დამოუკიდებლობას, ისტორიაში პირველად წინადადება განათლების სფეროში აფხაზური ენის გამოყენების შესახებ წამოაყენა აფხაზეთის მთავრის პირადმა მოძღვარმა, ქართველმა დეკანოზმა, იოანე იოსელიანმა. მისი პროექტით, სოფელ ლიხნში, აფხაზეთის მთავრის რეზიდენციასთან უნდა გახსნილიყო სასულიერო სასწავლებელი, სადაც აფხაზ ბავშვებს მიეცემოდათ შესაძლებლობა, მიეღოთ სასულიერო განათლება დედაენაზე. ამ წინადადებას მხარს უჭერდა აფხაზეთის მთავარი, მაგრამ რუსეთის ხელისუფლებამ მასზე უარი განაცხადა“ (გვანცელაძე 2013). მნიშვნელოვანია საქართველოში ოსური ენის სწავლებასთან დაკავშირებული საკითხებიც, პროფ. ნ. ბეპიევის ნაშრომში, „ოსთა განათლების საკითხი“ აღნიშნულია: „1828 წელს საქართველოს ეგზარხოსის განჩინებით გაიხსნა პირველი სასულიერო სკოლები ჯავაში, ედისში, ჩესელთასა და ბეყმარში. ბავშვები განათლებას იღებდნენ ქართული ანბანის საფუძველზე შედგენილი სახელმძღვანელოებით. უკვე 1864 წელს აქ იყო 9 სასულიერო სკოლა, სადაც 140 მოსწავლე სწავლობდა“ (ბეპიევი).

მნიშვნელოვანია საკითხის რამდენიმე კუთხით განხილვა: აფხაზური და ოსური ენების სწავლების ისტორიული და თანამედროვე ასპექტების შესწავლა, კერძოდ, ამ საკითხის სინქრონულ და დიაქრონულ ასპექტებზე დაკვირვება, როდის და როგორ ისწავლებოდა აფხაზური და ოსური ენები, რა მეთოდებითა და მასალების გამოყენებით, ვინ იყვნენ პირველი მასწავლებლები, როგორი იყო პირველი სახელმძღვანელოები, რა მასალები არსებობს ამ კუთხით და ასევე, რა ვითარებაა დღეს აფხაზური და ოსური ენების სწავლების კუთხით. აღნიშნული საკითხების დამუშავება ხელს შეუწყობს აფხაზური და ოსური ენების სწავლების საკითხის გაანალიზებას, ასევე, სამომავლო პერსპექტივაში აღნიშნული ენების სწავლების მეთოდოლოგიის განსაზღვრას.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ბეპიევი 2009. ნაირა ბეპიევი, თბილისის სასულიერო სემინარია და ოსთა განათლების საკითხი, ჟურნ. ქრისტიანობის კვლევები, ტ. 2, თბ., 2009

ბეპიევი 2011. შედარებითი გრამატიკა ბილინგვური სწავლების დისკურსში (ქართული და ოსური ენების მაგალითზე), ჟურნ. ბილინგვური განათლება, #7. თბ., 2011

გვანცელაძე 2010. თეიმურაზ გვანცელაძე, აფხაზური ენის ფუნქციონირება განათლების სფეროში, ელექტრონული სამეცნიერო რეფერირებადი ჟურნალი „სპეკალი“ http://www.spekali.tsu.ge/index.php/ge/article/viewArticle/2/20

გვანცელაძე 2011. თეიმურაზ გვანცელაძე, აფხაზური ენა. სტრუქტურა, ისტორია, ფუნქციონირება. თბ., 2011

გვანცელაძე 2013. თეიმურაზ გვანცელაძე, აფხაზური ენა და ქართული გრაფიკა, ელექტრონული სამეცნიერო რეფერირებადი ჟურნალი „სპეკალი“ http://www.spekali.tsu.ge/index.php/ge/users/authorBio/34

აფხაზური ენა საქართველოში. ენის გზამკვლევი, რეგიონული ან უმცირესობათა ენების ევროპული ქარტია, 2016

ოსური ენა საქართველოში. ენის გზამკვლევი, რეგიონული ან უმცირესობათა ენების ევროპული ქარტია, 2016.

Popiashvili Nino

TEACHING ABKHAZIAN AND OSSETIAN LANGUAGES

Georgia is a multi – ethnic country due to various historical or social factors.Afterthe accession to the Soviet Union, the Republic of Abkhazia and South Ossetian Autonomous Region were established in the territory of Georgia. Abkhazian language is the language for the ethnic Abkhazians living in Georgia, it belongs to the Iberian – Caucasian language family. Abkhazian language is spread in the territory of Georgia, West Georgia, Autonomous Republic of Abkhazia. Ossetian language belongs to Indo – European language family and is spread in the territory of Georgia, mainly in the territory of the former autonomous region of South Ossetia. Georgian jurisdiction has not applied to both regions since the 90s of the twentieth century and they are de facto independent republics. Ossetian language is also spread in Russian Federation, the republic of North Ossetia «Alania», as well as in the villages of some regions under the control of Georgia.

After the collapse of the Soviet Union, from the 90s of the 20th century began the Georgian – Ossetian conflict (1991 – 1992) first and then, the Georgian – Abkhazian armed conflict (1992 – 1993). In 2008, after the aggravation of Georgian – Ossetian relations, there occurred the August war.

There are different opinions about the reasons for starting conflicts but one of the reasons is always considered to be the teaching of languages, including the national language status and issues about teaching Abkhazian and Ossetian languages. Georgian – Abkhazian and Georgian – Ossetian relations count centuries. Nevertheless, the issue about teaching Abkhazian and Ossetian languages has not been studied yet, neither in historical nor in modern terms.

ანი რაზმაძე, ხატია ჩხვიმიანი
ივანე ჯავახიშვილის თბილისის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი, სტუდენტი
საქართველო, თბილისი

„ქართულ-ოსური ურთიერთობების პოლიტიკური ასპექტები 2008 წლის კონფლიქტიდან დღემდე: ნაკლოვანებები და გამოწვევები“

ქართველებსა და ოსებს შორის კულტურული და პოლიტიკური ურთიერთობები ისტორიულმა წარსულმა განაპირობა. სავსებით ლოგიკურია ისიც, რომ განსხვავებულ დროის მონაკვეთში ეს უკანასკნელი სხვადასხვა სპეციფიკითა და თავისებურებებით ხასიათდებოდა. ჩვენი საკონფერენციო თემის ფარგლებში არ მიმოვიხილავთ ამ ორი ერის საერთო მრავალსაუკუნოვან ისტორიას, არამედ შევეცდებით გამოვიკვლიოთ კონკრეტული პერიოდი, რომელიც მოიცავს დროის მონაკვეთს 2008 წლის აგვისტოს ომიდან დღევანდელობამდე. აშკარაა, რომ სწორედ ეს უკანასკნელი წარმოადგენს ყველაზე დაძაბულ და ამავდროულად საინტერესო საკვლევ საგანს მკვლევართათვის. საბჭოთა დანატოვარი, რომელმაც ნაციონალიზმის მეშვეობით დიდ ,,წარმატებას“ მიაღწია და მსგავსი პოლიტიკის მხარდამჭერთა გეგმა შეასრულა, ქართველ და ოს ხალხს შორის არსებულ მშვიდ დამოკიდებულებას ბოლო მოუღო. აგვისტოს ომს ნათლად განსხვავებული განმაპირობებელი ფაქტორები გააჩნდა, თუმცა მეტნაკლები სხვაობებით შეიძლება ითქვას, რომ ის უკვე შემუშავებული პოლიტიკის გაგრძელებას წარმოადგენდა.ნაშრომის ფარგლებში შევეცდებით განვიხილოთ დროის მოცემული პერიოდი, კონკრეტულად კი რა ნაკლოვანებებითა და თავისებურებებით ხასიათდებოდა იგი

და დღესდღეობით რა გამოწვევების წინაშე იმყოფება ქართულ-ოსური ურთიერთობები. აღნიშნულის ანალიზის საფუძველზე შევეცდებით ჩვენივე ჰიპოთეზის დადასტურებასა და საბოლოოდ დასკვნების გაკეთებას.

მოცემული ნაშრომის საკვლევ კითხვას შემდეგნაირი ფორმულირება ექნება: რა განვითარება ჰპოვა ქართულ-ოსურმა ურთიერთობებმა აგვისტოს ომის შემდეგ დღევანდელობამდე, რა გავლენა მოახდინა აღნიშნულმა კონფლიქტმა მასზე?

რაც შეეხება კვლევის ჰიპოთეზას: „აგვსიტოს ომმა რადენადმე დაძაბა ქართულ-ოსური ურთიერთობების ფორმატი და შეამცირა მისი ინტენსივობა“.

ლიტერატურის მიმოხილვა

აღსანიშნავია, რომ 2008 წლის აგვისტოს ომიდან დღევანდელობამდე პერიოდი მრავალი მკვლევარის შესწავლის ობიექტს წარმოადგენს. შესაბამისად, ლიტერატურის მიმოხილვის ნაწილში შევეცდებით სხვადასხვა ავტორების კვლევების მიერ შემუშავებული თეორიების განხილვას.

აკადემიურ და სამეცნიერო ლიტერატურაში წარმოდგენელია მრავალგვარი თეორია და შეხედულება სამხრეთ ოსეთის კონფლიქტის ფუნდამენტური მიზეზების შესახებ. მაგალითად, ზოგიერთი მკვლევარი ამტკიცებს, რომ აღნიშნული ძალადობრივი კონფლიქტის საფუძველი არის რუსეთის ჰეგემონური მისწრაფება რეგიონში დომინანტურ ძალად ჩამოყალიბებისა. სხვები აყალიბებენ თეორიებს, რომლებიც მიუთითებენ იმ ფაქტზე, რომ კონფლიქტების გამომწვევი უპირველესი მიზეზი არის საქართველოს მთავრობის უყურადღებობა და ცუდი მოპყრობა ეთნიკურად ოსი მოსახლეობისადმი, რომლებიც საქართველოს ტერიტორიაზე ცხოვრობენ. გარდა აღნიშნული თეორიებისა, მკვლევართა ნაწილი ადანაშაულებს დასავლეთს რუსეთის ისტორიული გავლენის სფეროების ხელყოფაში. ექსპერტთა ბოლო ჯგუფი ასევე მიუთითებს, რომ საბჭოთა კავშირის დაშლა არის ერთ-ერთი მიზეზი სამხრეთ ოსეთში კონფლიქტების გაჩაღებისა. შესაბამისად, ჩნდება ლოგიკური კითხვა: რომელი თეორია ან მტკიცებაა ყველაზე ზუსტი და სრულყოფილი? ფაქტია,რომ რეალობაში არცერთ თეორიას არ შეუძლია სრულყოფილად ახსნას სამხრეთ ოსეთის შეიარაღებული კონფლიქტის ძირეული მიზეზები, თუმცა სხვადასხვა კვლევითი მიგნებების განხილვა მნიშვნელოვანია საკითხის კომპლექსური ანალიზისთვის.

მოკლე ისტორიული მიმოხილვა

როდესაც ვსაუბრობთ ქართულ-ოსურ ურთიერთობებზე 2008 წლის აგვისტოს ომიდან დღემდე, აუცილებლად უნდა აღინიშნოს ის-

ტორიული ფონი, თუ როდის იწყება ქართველებსა და ოსებს შორის ურთიერთობების გაღრმავება, საიდან ჩამოსახლდნენ ოსები საქართველოში და როგორ მოხდა მათი ძალაუფლების თანდათანობით გაძლიერება. ვინაიდან და რადგანაც საკმაოდ ძნელია გარკვეული მოვლენისა და პროცესის გაანალიზება, როდესაც არ ფლობ ინფორმაციას იმ ისტორიულ ვითარებაზე, როცა ესა თუ ის მოვლენა მოხდა. აღსანიშნავია, რომ ქართულ-ოსური ურთიერთობები მრავალსაუკუნოვან ისტორიას მოიცავს, რაც განპირობებულია მათ შორის ეკონომიკური და პოლიტიკური კავშირებით. ერთი მხრივ, საქართველოს ხელისუფლების ინტერესებში შედიოდა, რომ მეგობრული და მშვიდობიანი ურთიერთობა ჰქონოდა ჩრდილოეთით მოსაზღვრე მეზობელთან. მეორე მხრივ, კი საქართველოს ამგვარი დამოკიდებულება განპირობებული იყო ოსების სამხედრო რესურების გამოყენების გამო. ვინაიდან,როგორც ცნობილია, ჩვენი ქვეყანა ხშირად იყენებდა ოსთა დაქირავებულ რაზმებს, რომლებიც, თავის მხრივ, აღნიშნულის სანაცვლოდ გარკვეულ ნადავლსა და საჩუქრებს ღებულობდნენ.

აღსანიშნავია,რომ ქართულ-ოსური ურთიერთობების დაძაბვა 1980-იანი წლებიდან დაიწყო.ეს იყო პერიოდი,როდესაც საბჭოთა კავშირში მნიშვნელოვანი ეკონომიკური და პოლიტიკური გარდაქმნები მიმდინარეობდა,რომელიც მიხეილ გორბაჩოვმა განახორციელა.სწორედ ამ უკანასკნელს ასახელებენ კომუნიზმის მარცხისა და ცივი ომის დასასრულის წინამძღვრად,რადგან განხორციელებულმა რეფორმამ თანდათან შეამცირა კომუნისტური პარტიის ძალაუფლება და გავლენა.

2008 წლის კონფლიქტის მოკლე ანალიზი

ფართომასშტაბიანი შეიარაღებული კონფლიქტი 2008 წლის შვიდ აგვისტოს დაიწყო, რუსეთმა საქართველოს ტერიტორიის მნიშვნელოვან ნაწილზე კონტროლი დაამყარა. კონფლიქტის პირველი ეტაპი 12 აგვისტოს დასრულდა, მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა საფრანგეთმა და ზოგადად ევროკავშირმა, სწორედ მათი შუამდგომლობით მოხდა ცეცხლის შეწყვეტის შესახებ ხელშეკრულების დადება.

2008 წლის აგვისტოში „გაყინულიმა კონფლიქტმა“ თვისობრივად ახალი სახე შეიძინა. რუსეთის უხეშმა, პირდაპირმა სამხედრო ინტერვენციამ საქართველოს და მსოფლიოს ზოგადად ახალი გამოწვევებისა და საფრთხეების განცდა გაუჩინა. აგვისტოს ხუთდღიანმა ომმა ახალი მსოფლიო წესრიგს და მის წონასწორობას გარკვეული პრობლემები შეუქმნა, რამდენად ნიშნავდა იგი ახალ ცივ ომს და მის ცხელ წერტილს ძნელი სათქმელია, თუმცა იგი მნიშვნელოვნად ახდენდა გავლენას მსოფლიო პოლიტიკურ რეალობაზე.

8 ივლისიდან ე.წ. სამხრეთ ოსეთის საჰაერო სივრცეში ჩნდებიან

რუსული თვითმფრინავები. როგორც მაშინდელმა რუსეთის საგარეო საქმეთა მინისტრმა განაცხადა, მსგავსი ქმედება გამოწვეული იყო ერთადერთი მიზნით, შეეჩერებინათ საქართველოს მხრიდან სამხრეთ ოსეთზე წამოსული შეტევები. რუსული თვითმფრინავების შემოსვლა შეფასდა როგორც საქართველოს ტერიტორიული მთლიანობის დარღვევა. საქართველო-რუსეთს შორის ივლისში განვითარებულმა მოვლენებმა საერთაშორისო საზოგადოების განსაკუთრებული ყურადღება მიიქცია. გაეროს უშიშროების საბჭოს დახურული სხდომის მთავარი განსახილველი თემა ამ დროისთვის რუსეთის მიერ განხორციელებული უკანონო საფრენი რეიდები იყო.

ივლისის ბოლოდან არსებული მდგომარეობის მკვეთრი ესკალაცია შეინიშნებოდა. როგორც ოსური, ასევე ქართული მხრიდან გაიზარდა სროლების დროს გარდაცვლილი ადამიანთა რიცხვი. დაიწყო სოფლების დაბომბვა,რამაც მსხვერპლის რაოდენობა კიდევ უფრო გაზარდა.ჩრდილოეთ ოსეთიდან დაიწყო მშვიდობიან მოქალაქეთა ევაკუაცია, ისინი ტოვებდნენ საცხოვრებელ სახლებს და შედარებით უსაფრთხო ადგილას გადადიოდნენ. აღსანიშნავია, რომ უკვე ამ დროისთვის ქართული მხრიდან კეთდებოდა მნიშვნელოვანი განცხადებები, რომ სამხრეთ ოსეთში ხდებოდა შეიარაღებული ბანდ-ფორმირებების თავმოყრა და რომ ხელოვნურად ხდებოდა ომის წინაპირობების შექმნა კოკოითის და მისი მხარდამჭერი რუსული მხარის მიერ.

7 აგვისტოს სამხრეთ ოსეთმა ღიად დაადანაშაულა ქართული მხარე ცხინვალის და მისი მიმდებარე ოსური სოფლების მიმართულებით მასიური საარტილერიო ცეცხლის გახსნაში, მაშინ როდესაც ქართული მხარე საპირისპიროდ ავრცელებდა განცხადებას დაბომბილი ქართული სოფლების შესახებ.

რუსეთის მხრიდან განსაკუთრებული ყურადღება მახვილდებოდა ორ ფაქტზე: 1. რუსეთის ფედერაცია არ დაუშვებდა საკუთარი მოქალაქეების მასობრივ ხოცვას და 2. ეს უკანასკნელი ყოველთვის იყო მშვიდობის გარანტორი კავკასიის ხალხებისათვის და ის კვლავ გააგრძელებდა მასზე დაკისრებულ ,,მისიას“.

პასუხი რუსეთის ფედერაციის მხრიდან სწრაფადვე მოჰყვა მათ განცხადებებს და ამ უკანასკნელმა დაიწყო ფართო მასშტაბიანი საჰაერო დაბომბვები საქართველოს ტერიტორიაზე, დაქირავებული ჯარები შეიყვანა სამხრეთ ოსეთის ტერიტორიაზე და გაანადგურა ვაზიანის და მარნეულის სამხედრო ბაზები კონფლიქტის პირველ ეტაპზე.

აგვისტოს 5 დღიანი ომის განმავლობაში, რუსეთის ფედერაციამ უხეშად განახორციელა ოსეთსა და საქართველოს შორის არსებულ

დაძაბულობაში ჩართვა. ფაქტობრივად შეიძლება ითქვას, რომ კონფლიქტს თავიდანვე ორმხრივი ხასიათი ჰქონდა და ის არ იყო კონფლიქტი სამხრეთ ოსეთსა და საქართველოს შორის, არც ოს და ქართველ ხალხს შორის,იგი წარმოადგენდა საქართველო-რუსეთის კონფრონტაციას, რომელსაც ბაზისად გაყინული კონფლიქტი ჰქონდა.

სამრეთ ოსეთში არსებული თანადროული მდგომარეობის მიმოხილვა

2008 წლის აგვისტოს ომმა მკვეთრად ნეგატიური ასახვა ჰპოვა სამხ. ოსეთში არსებულ პოლიტიკურ თუ სოციალური ცხოვრების რეალიებზე, რომელმაც საქართველოსგან დამოუკიდებელი ორგანიზმის სახით დაიწყო განვითარება.სწორედ ამიტომ საჭიროდ მიგვაჩნია ამ უკანასკნელ საკითხს საქართველოს ხელისუფლების მიერ განსახორციელებელი ღონისძიებების ასპექტში შევხედოთ. რა უნდა გააკეთოს ქართულმა მხარემ არსებული სიტუაციის დასტაბილურებისა და ნორმალიზებითვის? მოცემულ კითხვაზე პასუხის გაცემით სამხრეთ ოსეთში არსებულ მდგომარეობას მრავალფეროვან ასპექტებში წარმოვაჩნეთ.

შოთა მალაშხიას წიგნში „კონფლიქტების ანატომია“ მკვეთრად აქვს მითითებული, რომ ქართულ მხარეს ურთიერთობების წარმართვა 4 მიმართულებით შეუძლია,რაც სტრასბურგის,ჰააგისა და სხვა მსოფლიო დონის ინსტაციებში „გაყინული კონფლიქტების“ თაობაზე საქმის განხილვას გულისხმობს. რამდენად რეალურია სამართლის ძიება იმ პირობებში, როდესაც დაპირისპირებულ მხარეს უკომპრომისო რუსეთის ფედერაცია წარმოადგენს?- სამართლიანი შეკითხვაა,რომელიც ყურადღებასა და მასზე რეაგირებასაც იმსახურებს.

ჩვენი თვალთახედვით, ოსური მხარესთან ინტეგრაციის საკითხების განხილვისას მნიშვნელოვანია კონფლიქტების დარეგულირებაში ახალგაზრდების ჩართულობასაც მივაქციოთ ყურადღება. დღეს ინფორმაციული ტექნოლოგიების ეპოქაა და შესაძლებელია მსოფლიოს ნებისმიერ ადგილთან დაკავშირება, ინფორმაციის მოძიება და გადაცემა, მაგრამ ცხადია, რომ ქართული საზოგადოება ნაკლებადაა ინფორმირებული რეგიონში მიმდინარე პროცესებზე. საზოგადოების ასეთი მდგომარეობა მეტ-ნაკლებად გამოწვეულია მედიის არაეფექტური მუშაობითაც. რაც ეჭვს გვიჩნეს რომ სახელმწიფოსთვის ნაკლებად პრიორიტეტული გამხდარა ეს თემა, თუმცა ცხადია, რომ სწორედ საერთო ღირებულებები განაპირობებდა კავკასიის ხალხთა შორის ურთიერთობების ნორმალიზებას, რომლებიც თავის ფუნდამენტად მეცნიერებასა და განათლებას გულისხმობენ, კონფლიქტის მოგვარებაში კი მათ უმნიშვნელოვანესი ადგილი უჭირავთ.

კონფლიქტის ზონაში მცხოვრებ და დევნილ საზოგადოებას სწორი ინფორმაცია უნდა მიეწოდოს არსებულ კონფილქტსა და მას-

ში ჩართული მხარეების შესახებ. ცხადია რუსული მხარის მიერ საქართველოს „მტრის ხატად“ წარმოჩენის პოლიტიკა იქ ძლიერ აქტუალურია, ამიტომ საინფორმაციო ბერკეტების გამოყენება დღეს ისე, როგორც არსდროს მართებს საქართველოს ხელისუფლებას.

ასევე მნიშვნელოვანია არასამთავრობო სექტორის აქტიურობა კონფლიქტის დარეგულირების პროცესში. ადამიანის უფლებების სფერო სწორედ სამოქალაქო საზოგადოების ორგანიზაციების კომპეტენციაა, მათ აკისრიათ კონფლიქტის ზონაში მცხოვრები მოსახლეობისა და იქიდან დევნილი საზოგადოების დაცვის პირდაპირი ვალდებულება, რომელთა უგულვებელყოფასაც ინტენსიურად ეწევიან რუსი სამხედროები..

ოკუპირებული ტერიტორიების დაბრუნება იდეა გადის ოსებსა და ქართველებს შორის ფორმირებული საერთო ღირებულებით ფუნდამენტსა და კულტურულ სიახლოვეში. არაფერი ისე მძლავრ დადებით გავლენას არ იქონიებს მოცემულ კონფლიქტზე, როგორც „სახალხო დიპლომატიით“მიღწეული შედეგი.

დასკვნა

2008 წლის აგვისტოს ომმა რადიკალურად განსხვავებულ ფაზაში გადაიყვანა ქართულ-ოსური ურთიერთობები. ჩვენი კვლევის ჰიპოთეზას: „აგვსიტოს ომმა რამდენადმე დაძაბა ქართულ-ოსური ურთიერთობების ფორმატი და შეამცირა მისი ინტენსივობა“, ცხადია, დადებით პასუხს ვცემთ და გამოვთქვამთ სურვილს, რომ აღნიშნულის გამოსასწორებლად საქართველოს ხელისუფლება სწორ ნაბიჯებს გადადგამს. იმედი გვაქვს მედია საშუალებები ძლიერ სამოქალაქო სექტორთან ერთად ჩაერთვებიან აღნიშნულ პროცესში და „სახალხო დიპლომატიის“ მეშვეობით მოახდენენ ურთიერთობების დათბობას. არაფერი ისე დადებით ეფექტს არ იქონიებს კონფლიქტის ნორმალიზებაში, როგორც ქართული საზოგადოების აქტიური ჩართულობა და ცნობიერების მკვეთრად ამაღლება, თუ კი ადეკვატურად გაანალიზდება კონფლიქტის თემა, მისი გადაჭრაც შესაძლებელი იქნება.

გამოყენებული ლიტერატურა:

Haro, F. W. (2010). *Georgia and the Caucasus Region.* New York : Nova Science Publishers.

Jentzsch, G. (2009). *What are the main causes of conflict in South Ossetia and how can they best beaddressed to promote lasting peace?* . The BSIS Journal of International Studies.

Ratliff, R. (2006). *South Ossetian Separatism in Georgia.* ICE Case Studies .

Robinson, D. M. (2010). *Black Sea Security : International Cooperation and Counter-trafficking in the Black Sea Region.* Amsterdam : IOS Press.
თოთაძე, ნ. (2014 წლის 3 აპრილი). *ქართულ–აფხაზურ–ოსური ურთიერთობები.* http://totadze.blogspot.com/2014/03/blog-post–4.html-დან
მაცაბერიძე, მ. (2014). *კავკასიის კონფლიქტების შედარებითი ანალიზი.* თბილისი.

Razmadze Ani, Chximiani Xatia

"GEORGIAN-OSSETIAN RELATIONS' POLITICAL ASPECTS FROM CONFLICT IN 2008 TO THE PRESENT:DISADVANTAGES AND CHALLENGES"

Cultural and political relations between Georgians and Ossetians is conditioned by historical past.It is quite logical that a different time period the latter was characterized by a variety of specifics and peculiarities.Our conference subject did not discuss this topic within the long history of the two nations,but we will try to examine specific period,which covers the period from August 2008 to the present.It's clear that the latter being the most tense and exciting object of the study researchers.We will try to work within the given time period,in particular what defects and peculiarities have charactarised it and what are the challenges facing the Georgian-Ossetian relations?After the analysis of our hypothesis,we will try to verify and eventually pass judgment.

Our conference paper's main survey question will be:What developed in the Georgian-Ossetian relations from the august war to the present,what is the impact of these conflicts on it?

As for Research hypothesis:`we consider that “august war” was the main reason for worsening relations between Georgia and south Ossetia,we discuss intensity and format of these relations and try to sum up what is the impact of these conflict on it”.

Our conference paper will be divided in structural units. each of them will be dedicated in specific subjects. We discuss a brief historical background and represent literature reviewabout this subject. We try to analyze the period from August 2008 to the present and highlight a characteristic features of Georgian and south Ossetian relations. We also outline the role of international organizations for neutralization of this conflict and conduct research which will try to make our conference paper more interesting .

Our interest is to answer the most important question about developing the Georgian-South Ossetian relations from august war to the present and sum up what is the impact of these conflicts on it.

ИРМА ДЗАГОЕВА
соискатель отдела осетинского языкознания СОИГСИ ВНЦ РАН
Владикавказ, Россия

ОБ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ СПЕЦИФИКЕ ЗООНИМА *БИРÆГЪ* «ВОЛК» В ОСЕТИНСКОМ, РУССКОМ И ГРУЗИНСКОМ ЯЗЫКАХ

Поскольку с древних времен человек и животное живут в тесном взаимодействии друг с другом, особое место во многих языках занимают ФЕ, содержащие образы животных.

Ср.: у Ш. Балли: «Извечное несовершенство человеческого разума проявляется также и в том, что человек всегда стремится одухотворить то, что его окружает. Он не может представить себе, что природа мира бездушна; его воображение постоянно наделяет жизнью неодушевленные предметы, но это ещё не всё: человек постоянно приписывает всем предметам внешнего мира черты и стремления, свойственные его личности» [Балли, 2001:115].

В статье нами исследован зооним ***бирæгъ*** *волк* в осетинском, русском и грузинском языках. ФЕ с зоонимом ***бирæгъ*** *волк* отражает различные характеристики человека: психические свойства, физические свойства, повадки, умения, навыки, черты внешности, физиологические особенности.

Наше исследование представляет собой попытку выявить общие и отличительные черты зоонима ***бирæгъ*** *волк* в осетинском, русском и грузинском языках.

В осетинской культуре ***бирæгъ*** *волк* был тотемным животным, наряду с медведем волк как «древнее тотемное животное обладало магической силой предотвратить любые злые козни» [Чибиров, 1972:117]. Предки осетин носили амулеты из волчьих зубов, в Нартских сказаниях Сослана искупали в волчьем молоке для закалки, то есть ***бирæгъ*** *волк* являлся защитой от всего злого.

Конечно же, во ФЕ мы не можем не отметить хищную природу этого животного. Волк свиреп и опасен, невероятно вынослив, но, несмотря на это, очень понятлив, осторожен, верен товарищам по стае. Они прирожденные охотники, но редко нападают на людей. Волк не всегда бывает свирепым, наполнив свой желудок, свернётся клубочком и хорошенько вздремнёт. Что же показало наше исследование?

Лингвокультурный анализ фразеологических единиц с компонентом-зоонимом ***бирæгъ*** *волк* выявил следующие характеристики волка как животного, которые используются для обозначения внутренних и внешних качеств человека, его образа жизни.

Ср. например:

1. «***Беспечность»;*** содержится только в осетинском языке:

Фиййауы ривæддон – бирæгъты ˊ рхъавæн – букв.: отдых пастуха – нацеленность для волка.

2. ***«Сноровка»;*** содержится только в осетинском языке:

Йæ февнæлд – бирæгъау, ивылд донау – йæ куыст – букв.: у него хватка как у волка, его работа как большой поток воды.

3. «Лентяй»; содержится в осетинском , русском и грузинском языках:

Куыстыл уæнгмард, хæрдыл та – бирæгъ – букв. к работе вял, к еде словно (как) волк.

Куыстыл хъеллау æмæ æрдæгмард, хæрдыл та – бирæгъау æнæфсис – букв.: на работе шатается и вялый, в еде ненасытный как волк; **груз: мушаобиствис зармациа, чъамиствис мгеливит гаумадзгъариа, русск: на работу позади последних, на еду наперёд первых.**

4. «Мудрость»; содержится в осетинском и грузинском языках:

Бирæгъ бахæрыны бæсты куыдз бахæрæд – букв.: чем волк поест, пусть лучше собака съест; **груз: джобиа дзагълма шечамос видре мгелма или волк (джобиа дзагълма шечъамос, видре - мгелма или волк, что меня не трогает, пусть живет хоть тысячу лет, мгели ромелиц ме ар махлебс ицховрос атаи цъели (мгели, ромелиц ме пирс ар дамакаребс, ицховрос атаси цъели.**

Зæронд бирæгъ, фæлтæрд, царды алцыдæр чи федта, кæмæй ницы ирвæзы, ахæм адæймаг – букв.: старый волк, испытанный, тот, кто в жизни видел все, тот ничего не упустит; **груз: дзвел мгелс арапери шеешлеба**.

5. «Осторожность; содержится в осетинском и грузинском языках:

Æнæууæнк лæгæй бирæгъау дæхи хъахъхъæн – букв.: берегись недоверчивого человека, как волка; **груз: даундобари къацис гешинодес , рогорц - мглиса, или: пожалел баран волка, да ничего не вышло, шеецода батканс мгели, маграм арапери ар гамоувида.**

6. «Справедливость»; содержится в осетинском и грузинском языках:

Иуæй-иу хатт лæг бирæгъы ˊ вварс дæр фæвæййы – букв.: иной раз человек становится и на защиту волка; **груз: зогджер адамиани мгелсац ицавс.**

7. **«*Мелочность»;*** содержится в осетинском и грузинском языках:

Бирæгъ ысмæгуыр æмæ йæ зæронд хæстæ иста – букв.: волк обеднел и стал брать свои старые долги; **груз: роца мгели гагъарибда, дзвели валеби гаахсенда.**

8. ***«Жадность»;*** содержится в осетинском и грузинском языках:

Бирæ фосæй бирæгъ дæр не фсæды – букв.: большим количеством

скота даже волк не наедается, **груз: беври саконлит мгелиц вер гадзгъеба.**

Зыд лæг æмæ зыд бирæгъæй уæлдай нæй – букв.: нет разницы между жадным человеком и жадным волком, груз: **дзунцъи адамианса да дзунцъ мгелс шорис гансхвавеба ар арис .**

Мæрдты бирæгъау лæбуры – букв.: хватает как волк из страны мертвых.

Бирагъау ын бафсис нæй – ненасытен, как волк, груз: **мгеливит гаумдзгъари.**

Бирæгъы комы – фыды хай – букв.: в пасти волка– кусок мяса, **груз: мгелс хорцис начъери чауварда хахаши.**

9. «***Алчность»;*** содержится в осетинском и грузинском языках:

Чидæр бирæгъты комæй ыстæг иста – букв.: кто-то из пасти волка кость забирал, **груз: вигъаца мгелс дзвалс артмевда, или: волк подыхал-овца резвилась, мгели къвдебода-баткъанс ухарода.**

10. ***«Бедность»;*** содержится только в осетинском языке:

Мæгуыры тæнæй бирæгъ кæсы – букв.: из бока бедного волк выглядывает.

Мæгуыры фарсæй бирæгъ ныуы – букв.: из бока бедного волк воет.

11.*«Слабость»;* содержится только в осетинском языке:

Бирæгъ дæр, йæ тæнтæй рухс кæмæн цæуы, уымæ хъавы – букв.: волк прицеливается к тому, у кого бока светятся.

12. ***«Беспардонный»;*** содержится в осетинском и грузинском языках:

Æфсæст бирæгъау йе рагъы нуæрттыл ратул-батул кæны – букв.: катается на мышцах спины как сытый волк, груз: **мадзгъари мгеливит зургзе котриалобс).**

13. «Неэкономный»; содержится в осетинском и грузинском языках:

Бирæгъау куы -ˈфсæст, куы -ˈ ххормаг – букв.: как волк то сытый, то голодный; груз: **мгеливит хан мадзгъари, хан мшиери.**

14. ***«Завистливый»;*** содержится в осетинском и грузинском языках:

Стонг бирæгъы каст кæны – букв.: смотрит, как голодный волк; груз: **мшиери мгеливит ихъуреба.**

15. ***«Безвольный»;*** содержится только в осетинском языке:

Стонг бирæгъ куыдзы бын дæр атулы – букв.: голодный волк даже под собакой катается.

16. ***«Бессовестный»;*** содержится только в осетинском ?! языке:

Æххормаг бирæгъ кæртмæ лæбуры – букв.: голодный волк ломится во двор. груз: Мшиери мгеливит ицъевс шигнит .

17.*«Обжора»;* содержится только в осетинском языке:

Фырхæрд бирæгъан дæр нæ тайы – букв.: обжорство даже волк не переваривает.

18. *«Эгоизм»;* содержится в осетинском и грузинском языках:

Бирæгъæн йæ холы йæхи вæййы – букв.: падаль волка только его, груз: **мгелс лешс веравин цъаартмевс.**

Бирæгъы царм скæнын, адæмæн æнæуынон уæвын – букв.: одеть шкуру волка, быть ненавистным к людям.

груз: **мглис тхъавши гахвеули кацистви садзулвелиа.**

19.*«Непослушный»;* содержится в осетинском и грузинском языках:

Бирæгъæн сæгъы мехъхъ худын у – букв.: для волка блеяние козы – смех, груз: **тхис къикъини мгелс сасацилод ечвенебодао**.

Бирæгъæн æмбисæндтæ хастой, уый тæ – ауадзут мæ уалæ сагъ фæлидзы.

груз: мглис тавзе сахаребас къитхулобднен да – гамишвит мтазе цхвари мидисо.

если жеребенок кобылу не слушает, его волк забирает.

букв.: ту квици цхенс ар усменс, мгели цъаигъебсо.

груз: смысл.: дедис цъин морбенал квицс мгели шечъамсо.

20. *«Лидерство»;* содержится только в осетинском языке:

Лыстæг фосмæ бирæгъ æмхиц у – букв.: волк близко держится около мелкого скота.

21.*«Беспризорный»;* содержится в осетинском и грузинском языках:

Дзæгъæл фосæн – бирæгъ сæ хицау – букв.: у беспризорного скота хозяин – волк, груз:

упъатроно саконлис пъатрони мгелиао.

Дзæгъæл фосы бирæгъ хæры – букв.: беспризорный скот ест волк.

груз: **упъатроно саконелс мгели шечъамсо.**

Бæрнæг фосмæ бирæгъ æмхиц у – букв.: к ответственному скоту волк падок.

22.«Полноправный»; содержится в осетинском, русском и грузинском языках:

Фысым бирæгъ, уазæг – фыс – букв.: хозяин волк, гость – баран; русск.: **хозяин – барин;** груз: **маспидзели мгелиа, стумари - цхвариао.**

23.*«Доверчивый»;* содержится только в осетинском языке:

Чидæр бирæгъы чъылдымыл фæхсын баста – букв.: кто-то к спине волка окорок привязывал.

24.*«Несоответствие в обществе»;* содержится в осетинском и грузинском языках:

Бирæгъ æмæ фыс никуы фидауынц – букв.: волк и баран никогда не дружат, груз: **мгели да баткъани арасодес мегобробен, или: волка встречай по-волчьи, лису – по-лисьи: мгелс мгеливит дахвди, мелас – меласавит.**

25.*«Недоверие»;* содержится только в осетинском языке:

Бирæгъы лæппынтæй хъæбулгæнæн нæй – букв.: волчонка нельзя назвать сыном.

26.«Жадный»; содержится в осетинском, русском и грузинском языках:

Æххормаг бирæгъ – зыд, (кæрæф, æнæфсис чи у, ахæм адæймаг) – мшиери мгели дзунцъиао.

нельзя ставить хозяином скота волка, т.е. трусливого, ненасытного человека, груз: **мгелс цхвари миабаресо.**

27.«Сильный»; содержится в осетинском и грузинском языках:

Бирæгъау нуарджын – (хъæдтых чи у, ахæм адæймаг) – мускулистый как волк, сильный человек, груз: **мгеливит дзлиери** или **дай бог, чтобы наша коза волка поймала гъмертма кнас, ром чвенма тхам мгели даичъирос.**

28.«Обманщик»; содержится в осетинском, русском и грузинском языках:

Бирæгъ фысы цармы – (хинæйдзаг хъуыдытæ æмбæхсын чи фæразы, хæлар ахаст дарыны руаджы, ахæм) – вероломный, коварный, мошенник, обманщик; русск.: **волк в овечьей шкуре**, груз: **мгели баткънис тхъавши.**

29.«Изворотливый, ловкий»; содержится в осетинском и грузинском языках:

Дыууæ бирæгъы йæ нæ бахæрдзысты – (фидар, сæрæн, зын фæсайæн, фæлтæрд, зын басæттæн) – букв.: два волка его не съедят, крепкий, ловкий, такой, которого трудно обмануть, испытанный.; груз: **исети дзлиериа, ром мгелиц вер моерева.**

30.«Ненасытный»; содержится только в осетинском языке:

Мæрдты бирæгъ – (зыд, кæрæф, æнæфсис, мард бастъигъыныл, афистæг кæныныл чи нæ ауæрды) – букв. волк покойников, несытный, тот, который не побрезгует снять шкуру с умершего.

31.«Неуважение»; содержится в осетинском и грузинском языках:

Бирæгъы цармуæм æрхастон, – (искæмæ æнæуынон ахаст дарын) – букв.: я шкуру волка принесла вам, т.е. кого-то не замечать, не ценить; груз.: **мглис тъхъави могитане.**

32.«Бессовестный»; содержится в осетинском и грузинском языках:

Бирæгъы цармы алæсын – (адæймагдзинады миниуджытæ фесафын; æнæгъдау, æнæфсис уæвын, тæригъæд нæ зонын) – букв.: залезть в шкуру волка, т.е. потерять человеческие качества, невоспитанный, ненасытный, никого не жалеть.

Бирæгъы мыггаг – (зыд, налат, æнæфсис чи у, ахæм) – букв.: порода волка, т.е. алчный, ненасытный, наглый.

Бирæгъы мæрдгæс (рæгъаугæс) кæнын – (зыд, кæрæф, æнæфсис лæджы бæрн исты бакæнын) – букв.: поручить алчному, ненасытному человеку.

Бирæгъы къахыл хай бæттын – (зыд, кæрæф адæймаджы бæрны исты бакæнын) – букв.: поручить алчному, ненасытному человеку, груз.: **мгелс даемсгавса.**

33.«Позорник»; содержится в осетинском и грузинском языках:

Бирæгъы сырд фæкæнын – (ægады тард фæкæнын, дурæй-дзагъдæй фæсурын)– букв.: выгнали как волка, выгнать с позором, закидать камнями; груз.: **гаагдес мгеливит. или ловит волк, но и волка ловят: мгели ичъерс, маграм мгелсац ичъерен.**

При анализе ФЕ, содержащих признаки, определяющие внутренние, внешние качества, черты характера человека, его социальное положение с зоонимом ***бирæгъ*** *волк* в осетинском, русском, грузинских языках мы

Обнаружили, что из 33 признаков выявляется 22 сходства признаков. Среди них 4 сходства ФЕ осетинского, русского и грузинского языков, 18 сходств осетинского и грузинского языков.

Несмотря на разницу ФЕ в языках этих народов, у них есть и много общего. По мнению И.Е. Тимошенко, «основное понятие нравственности, идеи добра и зла, предписания здравого смысла и выводы эмпирических наблюдений природы и навыков животных более или менее одинаковы у всех народов» [Тимошенко, 1897: 17].

Литература:

1. *Балли Ш.* Французская стилистика**.** М.: Едиториал УРСС, 2001.–398 с.
2. *Тимошенко И.Е.* Литературные первоисточники и прототипы трёхсот русских пословиц и поговорок. Киев: Типография П.Барского, 1897.– 200с.
3. *Чибиров Л.А*. О некоторых пережитках зоолатрии у осетин// Материалы по этнографии Грузии XVI – XVII вв. Тбилиси: Мецниереба, 1972. –381 с.

Источники

4. *Гуытъиаты Хъ*. Ирон æмбисæндтæ.Дзæуджыхъæу, 1976.
5. *Дзабиев З.Т*. Фразеологический словарь осетинского языка. Цхинвал, 2004.

Dzagoeva Irma

ZOONYM'S *BIRŒG* "WOLF" ETHNOCULTURAL SPECIFICS IN OSSETIAN, RUSSIAN AND GEORGIAN

Linguocultural analysis of phraseological units with component-zoonym *biræg* "wolf" has identified the characteristics of a wolf as an animal, which are used to describe the internal and external characteristics of man, his lifestyle and behavior. Compare, for example:

a) "**Unconcern**"; is found only in Ossetic:

Fiyyauy rivæddon – birægty 'rhavæn – literally: shepherd's rest – sight for wolves.

b) "**Dexterity**"; is found only in Ossetic:

Yæ fevnæld – birægau, ivyld Donau – yæ kuyst – literally: his grasp – like a wolf, as a hollow water – his work.

c) "**Lazybones**"; contained in Ossetian, Russian and Georgian:

Kuystyl uængmard, hærdyl that – biræg – literally: work listless, eats – like a wolf.

Kuystyl hellau æmæ ærdægmard, hærdyl that – birægau ænæfsis – literally: in the shaky and sluggish, food insatiable – as a wolf; Georgian: mushaobis dros zarmatsia, chamis dros – mgelivit gaumadzgari; Russian: to work behind the latter, on the first meal in advance.

g) "**Wisdom**"; contained in the Ossetian and Georgian:

Biræg bahæryny bæsty kuydz bahæræd – literally: than the wolf eats, it's better to eat a dog; Georgian: Joby dzaglma shechamos vidra mgelma, mgeli romelits iu ar mahlebs itshovros atai tseli wolf, that I will not touch, let it live for a thousand years.

d) "**Caution**; contained in the Ossetian and Georgian:

Ænæuuænk lægæy birægau dæhi hahhæn – literally: bewares distrustful man as a wolf; Georgian: dandobeli katsis geshinodes, rogots – mglisa regretted wolf sheep but nothing came of it, sheetsoda batkans mgeli, magram ushvelida races?

e) "**Justice**"; contained in the Ossetian and Georgian:

Iuæy-uy Hutt læg birægy 'vvars dær fævæyyy – literally: sometimes people can protect the wolf; Georgian: zogdzher kasi mgelsats itsavs.

g) "**pettiness**"; contained in the Ossetian and Georgian:

Biræg ysmæguyr æmæ yæ zærond hæstæ ista – literally: a wolf has become poorer and their old debts to take; Georgian: roca mgeli gagaribda dzveli valebi gaahsenda.

Volume of abstracts does not permit to dwell on all the attributes of zooleksem "wolf" because of three different cultures comparison, which will be taken by us in the report.

ДЗЕРАССА ДЗЛИЕВА
старший научный сотрудник,
кандидат искусствоведения, СОИГСИ
Владикавказ, Россия

ЖАНРОВО-СТИЛЕВЫЕ ОСОБЕННОСТИ ХОРОВОДОВ В КОНТЕКСТЕ ПРАЗДНИЧНОЙ ОБРЯДНОСТИ ОСЕТИН

В настоящей статье рассматриваются вопросы народной хореографии функционирующих в контексте праздничной обрядности осетин. Подробно рассмотрены музыкально-типологические особенности игровых и орнаментальных хороводов. Автор приводит позиции различных исследователей на вопросы генезиса, семантики, функций и исторического развития. Также в статье выявлены преобразования касающиеся исторической динамики и основные тенденций развития традиционной музыкально-хореографической культуры осетин.

***Ключевые слова*:** традиционная культура Осетии, народная хореография, хоровод, танцевальный этикет, историческое развитие.

Танцевальная культура осетин развивалась под влиянием различных факторов: географических, исторических, экономических и социально-бытовых. Традиции осетинской хореографии уходят корнями в массовые народные игрища и обрядовые практики. Как пишут исследователи, «на начальной стадии своего развития танец не представлял собой самостоятельного рода искусства. Он входил в состав смежных действий – процессов игровых, обрядовых и других, с которыми был слит в одно синкретическое целое»[1].

Народная культура осетин включает разнообразные виды музыкально-хореографических форм, значительная часть которых бытовала в разнообразных праздничных ситуациях, объединенных понятием *хъазт*. Значение этого слова чаще всего переводится как ‘пляски’[2]. Кроме того,

[1] *Уарзиати В. С.* Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика. С. 180.

[2] Обычно это слово переводится с осетинского как «танцы». Этим же термином обозначаются разнообразные виды осетинской народной хореографии, которые, как нам представляется, более уместно обозначать как «плясовые». В связи с

хъазт имеет смежные значения – ‘шутить’, ‘играться’, ‘забавляться’ и содержит эротическую коннотацию. Данным термином обозначается и организация пространства для гуляний, а также само плясовое действо.

В традиционной культуре осетин *хъазт* был единственным местом, где можно было выбрать себе невесту. Д. Шанаев писал: «Обычай дозволяет девушкам в это время нарушать свою обычную затворническую жизнь, и своим соучастием оживлять общественные увеселения. <…> На хъазт сходится вся молодежь, не связанная еще брачными узами, причем само собою является возможность для всяких наблюдений, делаемых молодыми людьми, с целью выбора себе подруг жизни. Девушка, при всех своих телесных достоинствах, слывущая скромною в своем околотке, мастерицею в рукоделии, да еще с задатками доброй и опытной хозяйки, составляет идеал невесты»[1]. Как в ранних этнографических источниках, так и современных полевых материалах значится, что *хъазт* устраивался на свадьбе для холостой молодежи. Гармонист Б. Газданов вспоминал, что взрослые и старики находились в отдалении, чтобы не смущать младших[2].

Танцевальное пространство *хъазта* обрисовывает символический танцевальный круг, для которого характерна регламентация положения участников, связанная с устойчивым подразделением на «мужскую» и «женскую» половины.

Особой символической нагрузкой в танцевальном круге были наделены также категории «правое» и «левое».

«Стоят парни справа, а девушки слева, потому что движение должно было быть против солнца! Поэтому когда парень подходил к девушке, он брал ее под левую руку, и они двигались дальше»[3].

Регламентированы были и другие аспекты танцевального поведения участников *хъазта*. Так, девушке не полагалось поднимать во время пляски глаза выше газырей[4] парня, считалось также неприличным повернуться к партнеру спиной.

Руководителем плясок был *чегъре* [чехрé] (букв. ‘проводник’, ‘посредник’) – мужчина, обладавший хорошим знанием ритуала и имевший организационные навыки. Символом его власти была плеть или особым образом украшенная палка (фаллическая символика), по указаниям которой выходила плясать та или иная пара. По преимуществу, руководитель находился в центре танцевального круга.

этим мы придерживаемся перевода термина *хъазт* как *пляски*, что отлично от общепринятого в осетинской фольклористике.

[1] *Шанаев Д. Т.* Свадьба у северных осетин… С. 2.

[2] Дзлиева Д. М. ЭВФ 002–002.

[3] Дзлиева Д. М. ЭВФ 003–037.

[4] Газыри – патроны на груди черкески.

Некоторые параметры организации танцевального пространства *хъазта* подверглись существенным историческим изменениям. Например, в современной фольклорной ситуации положение пляшущих во многом зависит от типа и способа обустройства помещения, в котором происходит *хъазт*.

Б. Галаев обозначает два основных способа координации хореографии с музыкальным компонентом: «Традиционные народные пляски исполняются в быту либо под мужскую хоровую песню, либо под инструментальные плясовые наигрыши (вариации на темы традиционных плясовых напевов)»[1]. Развивая идеи Галаева, мы также выделяем два типа форм – обозначим их как ***песенно-хореографические*** и ***инструментально-хореографические***, – обладающих единством жанрово-стилевых характеристик, исходящих из их функции – организации и поддержки движения. Общая функциональность отмечается также В. Газдановой, которая считает, что «свадебные танцы и песни карнавального характера имели в своей основе элементы магии плодородия и выполняли важную роль психо-эмоциональной релаксации участников обрядовых игр»[2]. Удельный вес песенно-хореографических форм в осетинской культуре невелик: отдельные образцы встречаются в источниках раннего времени[3], в том числе в публикациях[4], изредка – в современных полевых записях[5]. Инструментально-хореографические формы демонстрируют мощную динамику в ходе исторического развития. К концу XX в. они практически полностью вытесняют хороводные и плясовые песни, тогда как еще в конце XIX в. по преимуществу были распространены пляски под мужское пение[6].

Отметим две взаимосвязанные тенденции исторического развития музыкального компонента осетинских хороводов и плясок: 1) переход от сугубо вокальной поддержки хореографического движения к инструментальной; 2) изменения в составе музыкального инструментария, связанные с вытеснением старинных музыкальных орудий инструментами новой формации.

---

[1] Осетинские народные песни, собранные Б. А. Галаевым... С. 13.

[2] *Газданова В. С.* Традиционная осетинская свадьба... С. 150.

[3] НА СОИГСИ. Ф. фольклор, д. 17, п. 9, л. 64; Ф. фольклор, д. 133, п. 345, т. VII, л. 31; Ф. фольклор, д. 15, п. 8/2, л. 128.

[4] *Туганов М. С.* Осетинские танцы… С. 73; Ирон адæмон сфæлдыстад (Осетинское народное творчество). С. 351.

[5] Дзлиева Д. М. ЭВФ 002–029.

[6] *Галаев Б. А.* Осетинская народная музыка // Осетинские народные песни, собранные Б. А. Галаевым... С. 12–13; *Алборов Б. А.* Осетинские танцы… С. 368; *Уарзиати В. С.* Народные игры и развлечения осетин. Орджоникидзе: Ир, 1987. С. 40.

Поскольку основным инструментом современной фольклорной традиции является гармоника, и большая часть танцевальных мелодий исполняется на этом инструменте, характеристике музыкальных образцов на осетинской хроматической гармонике отводится основное место, а наигрыши на других инструментах приводятся в качестве сопоставительного материала.

При типологическом исследовании народной хореографии осетин нами было выявлено две группы хороводов.

К первой группе относятся *игровые хороводы,* объединенные понятием ***чепена***. Игровое начало подчеркивают такие элементы структуры, как ведущая роль корифея – *чегъре,* наличие игрового сценария, применение атрибутики, сообразной игровому контексту, использование имитаций как характерного приема игрового поведения и др. *Чепена* является строго ритуальным жанром осетинского фольклора и функционирует в контексте обрядов жизненного цикла, к числу которых относится свадьба. Музыкальное воплощение *чепена* связано исключительно с песенно-хореографическими формами.

Ко второй группе принадлежат *орнаментальные хороводы*, объединенные понятием ***симд***. Как считают исследователи, основной идеей *симда* является воспроизведение космогонических мифов. Наиболее образно утверждение С. Джанайты: «Красивым и величественным танцем молитвой “Симд” воспроизводилась самая возвышенная из когда-либо известных моделей мироздания – своеобразная живая мандала, которая со всеми магическими схемами движения (линиями, перекрещениями, кругами, разворотами) воссоздавала, грациозно и грандиозно, последовательность сотворения Вселенной, Земли и Солнца, соединение духа и материи, зарождения жизни и человечества»[1].

На значение *симда* в народной культуре осетин указывают многочисленные упоминания его в пословицах, сказках, эпических сказаниях Нартов. В частности, В. Абаев отмечает: «Кульминации своей достигало пиршество, когда начинался знаменитый нартовский пляс – “Симд”. Этот старинный своеобразный и стильный массовый танец даже сейчас, при хорошем исполнении, производит впечатление внушительное. Помноженный на нечеловеческую мощь и темперамент нартовских титанов, он, по уверению сказаний, сотрясал землю и горы и являл из ряда вон выходящее зрелище»[2].

---

[1] *Джанайты С. Х.* Три слезы Бога. Владикавказ: Издательско-полиграфический центр СОИГСИ, 2007. С. 15.

[2] *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Наука, 1990. Т. 3. С. 227.

Музыкальная поддержка *симда* связана как с песенно-хореографическими, так и с инструментально-хореографическими формами.

Игровые хороводы. Этимология слова *чепена* в полной мере не ясна. Б. Алборов пишет: «Что означает "*Кепена*" трудно сказать. Судя по характеру танца – подпрыгивания и приседания – можно понимать, что корень слова восходит к "*гæпп*" – "прыжок"». Однако с нашей точки зрения *чепена* восходит к персидскому كايف – «удовольствие, наслаждение».

Подобная хореография с родственным наименованием зафиксирована также и у балкарцев: Судя по характеру танца – подпрыгивания и приседания – можно понимать, что корень слова восходит к "*гæпп*" – "прыжок"»[1]. Подобная хореография с родственным наименованием зафиксирована также и у балкарцев: «Народный танец *Тепана* популярен во всех селах Балкарии. <…> Он известен в двух вариантах: трудовом и свадебном»[2].

В ранних источниках отмечается ритуальное значение *чепена,* когда хоровод с текстами эротического содержания исполнялся на третий день свадебного пирования в темное время суток стариками, взявшимися под руки, в кругу[3]. В более поздних свидетельствах раскрываются иные контексты исполнения этой группы хороводов. Так, в работе Алборова, опубликованной в 1947 г., отмечается: «Еще сравнительно недавно в том доме, в котором была новобрачная, молодежь, а в прошлом и старшее поколение, танцевали подряд три дня с утра до вечера. По окончании обычных танцев старшие из танцоров и просто гостей собирались в хоровод – круг, брали друг друга под руки или же опирались руками на плечи друг друга и, раскачиваясь медленно, запевали в такт песню <…>. Танец продолжался до тех пор, пока участникам хороводного танца "Чепена" хозяева не вынесут съестного и выпивку. Выпив и закусив, участники высказывают с прибаутками добрые пожелания новобрачным, обычно – рождение у них 7 сыновей и одной синеокой девушки, и расходятся»[4].

Во второй половине XX в. начался процесс постепенного структурного обособления *чепена* от свадебной обрядности, который привел к тому, что в современной ситуации хоровод исполняется на молодежных

---

[1] *Алборов Б. А.* Осетинские абречьи песни // Некоторые вопросы осетинской филологии. Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гассиева, 2005. С. 360.

[2] *Кудаев М. Ч.* Карачаево-балкарские народные танцы. Нальчик: Эльбрус, 1984. С. 69.

[3] *Галаев Б. А.* Осетинская народная музыка… С. 7–20.

[4] *Алборов Б. А.* Осетинские абречьи песни… С. 360–361.

гуляньях, довольно часто – во вторичных формах.

Основной массив данных повозяет довольно подробно описать стуктуру данного хоровода: его участники стояли по кругу, а *чегъре* (ведущий) – в центре. Обычно в функции распорядителя хоровода выступал «один из лучших певцов, танцоров и балагуров. Он задавал общий тон хороводу: запевал импровизируемый текст песни, которую подхватывали участники танца»[1].

Чегъре играл ключевую роль в организации танцевального пространства – все игровые задания ведущего требовалось беспрекословно исполнять всем участникам. Уарзиати отмечает, что «роль руководителя [речь идет о *чегъре. – Д. Д.*] можно было оспаривать. Если он был слишком строгим или недостаточно веселым, то из массы танцующих кто-нибудь запевал о предложении сменить ведущего и хорошенько его проучить: бросить в воду или поколотить, что незамедлительно приводилось в исполнение»[2].

В научной литературе специфика *чепена* как фольклорного жанра не определена. Хореография *чепена* включает в себя как игровые элементы, так и орнаментальные (движение по кругу), однако более выражено в нем игровое начало.

Хореографические особенности *чепена* до некоторой степени определяются содержанием текстов, которые включают в себя игровые команды танцующим:

- *рахизырдæм чепена* (‘вправо *чепена*’);
- *галиуырдæм чепена* (‘влево *чепена*’);
- *кæдзтæ-мæдзтæ чепена* (‘зигзагообразно *чепена*’);
- *иугай къахыл чепена* (‘подскоками на одной ноге *чепена*’);
- *дзуццæг бадтæй чепена* (‘вприсядку *чепена*’) и т. д.

Команды могут приобретать вид сложноорганизованных конструкций, объединяющих в последовательности два или более игровых действия:

- *къухтæ зæххыл æрхойут → уæ цæсгомыл æрсæрфут* (‘ударьте руки об пол → оботрите их о лицо’);
- *рахиз фæрстыл æрххуссут → æмæ сын сæ пъол расæрфут → сæ рыгтæ сын расæрфут → се ‘фсинæн æнцон дæр уа* (‘ложитесь на правый бок → и вытрите им пол → и пыль оботрите, чтоб хозяйке легче было’) [3] и др.

В тексте хороводной песни, приведенной собирателем М. Берзено-

[1] *Уарзиати В.* Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика… С. 227.
[2] Там же. С. 228.
[3] Ирон адæмон сфæлдыстад (Осетинское народное творчество). С. 347.

вым, игровое начало проявляется в особенностях построения поэтической композиции по принципу кумуляции в средней части сюжета (вопросы и ответы, связанные с темой брака, представлениями о жизни и смерти):

В эту ночь чем накормили нашу новобрачную?
Чем, как не красным шашлыком из мяса зайца.
На небе летит ворона, у ней во рту солома
– К чему эта солома?
– К тому, чтобы устроить гнездо и вывести в нем пташек.
Кони наши быстры, мечи остры – ломай их о грудь врагов![1].

В песнях данной группы представлены также сюжеты эротического плана, отражающие идею свадьбы как соединения мужского и женского начал. Маркером этой группы сюжетов является применение своеобразной лексики, на символическом уровне описывающей коитус. Вероятно, и само слово *чепена* некогда принадлежало кругу табуированной лексики, обладавшей особой символической нагрузкой. Недаром слово *чепена* входит в рефрен песенной строфы, обязательно произносится в зачинном разделе текста и в его завершении. В настоящее время зафиксировать песни эротического содержания на осетинской свадьбе непросто. В ряде записей *чепена* карнавально-эротические элементы поэтики снимаются или замещаются более нейтральными. Например, в записи 1963 г. запевала заменяет строки с эротической символикой распевом гласных «а» или «о». В рефрене она поет *алай-булай,* а подпевающий ей хор вторит – *уайра уайтау.*

Подводя итоги анализа текстов, отметим, что вектор исторических изменений текстов *чепена* связан с нивелировкой его обрядовых функций, наиболее четко проявляющих себя на уровне эротического содержания и наличия особого рода рефренов. Цепочку преобразований можно выстроить следующим образом – от табуированных припевов *чепена* и *алай-булай* к общекавказскому возгласу, не обладающему глубинной семантикой – *уайра уайтау.*

Музыкально-стилевые особенности хороводных песен *чепена* однородны в типологическом отношении, что обусловлено единством их функций. Необходимость поддержки хоровода и наличие игрового начала делает музыкально-ритмические и композиционные особенности ведущими в организации песенной формы. Темп исполнения всегда довольно быстрый и имеет тенденцию к постепенному ускорению к концу.

---

[1] *Берзенов М. Н.* Очерки об Осетии. Чиндз–ахсав. Сой–сой // Кавказ. 1850. № 95. Цит. по: Периодическая печать Кавказа об Осетии и Осетинах / сост. Л. А. Чибиров. Цхинвали: Ирыстон, 1981. Кн. 1. С. 117.

В интонационном отношении группа напевов *чепена* также обладает едиными характеристиками: довольно узким диапазоном развертывания мелодической линии, ее относительной неразвитостью, скованностью. Вопросо-ответный принцип соотношения разделов композиции проявляется на уровне ладового сопряжения двух опорных тонов каждого из разделов песенной строфы – движение от побочной к основной опоре (в запеве), ее утверждение как главенствующей (в рефрене).

Итак, музыкально-стилевые особенности *чепена,* проявляющиеся в ведущем значении музыкально-временных параметров организации, тесно связаны с хореографической составляющей фольклорного текста. Все они принадлежат одному типу строфики и обнаруживают принципиальное сходство вариантов, зафиксированных на разных исторических срезах осетинской музыкальной культуры.

Таким образом, песенно-хореографические формы, объединенные понятием *чепена*, сформировались в системе свадебного обряда, но на определенном этапе исторического развития их ритуальные функции были утрачены, а на первый план вышло игровое начало. В настоящее время игровые хороводы получают жизнь во вторичных формах – за пределами свадьбы, во время различных молодежных гуляний.

Несмотря на современные контексты функционирования *чепена,* структурно-типологические особенности хороводных песен этой группы оказываются достаточно стабильными – сохранены песенная строфика, ритмика, общий характер интонирования, декламационная подача поэтического текста, принцип соотношения разделов (запев / хоровой рефрен). Бóльшим изменениям подвергаются тексты, где происходит подмена исходных смыслов, купирование семантически значимых элементов поэтики (прежде всего, эротических), упрощение текстов в целом, что в совокупности приводит к утрате обрядовой функциональности игрового хоровода.

Орнаментальные хороводы. В осетинском фольклоре представлены различные типы *симдов,* первая и единственная классификация которых осуществлена М. Тугановым[1]. К древнейшим видам народной хореографии общинно-родового строя исследователь относит *Нæртон симд* [нартон симд] и *Тымбыл симд* [тымбыл симд], к переходным от общеродовых к парным – *Нагъуай симд* [нагъуай симд] и *Симд сандæрахъ* [симд шандэрахъ]. В описаниях Туганова дана историко-стилевая оценка различных вариантов *симда*. Описывая каждый из видов, автор обособляет формы хореографии по историко-стилевому принципу: «Симд старинный»[2], «Симд старинный, более сложный»[3], «Сандрак № 2,

[1] *Туганов М. С.* Осетинские танцы… С. 68–94.
[2] Там же. С. 76.
[3] Там же. С. 78.

более поздний»[1]. Кроме того, Туганов делает наблюдения о динамике исторического развития *симдов* во второй половине XIX – начале XX вв. Ссылаясь на объяснения носителей традиции – Цыппу Байматова и Левана Бегизова, Туганов указывает, что старинные *симды* бытовали в 1860–1870-е гг., но уже в 1880–1890-е гг. в хореографии *симда* произошли значительные изменения, когда в результате «ускорения темпов и сокращения сложных “па” народ переходит к самому простому рисунку – прямолинейному танцу»[2].

В нашей полевой практике также были зафиксированы упоминания некоторых разновидностей орнаментальных хороводов:

«Были разные виды <…> Есть еще *Иу къахыл симд* [‘Симд на одной ноге’. – *Д. Д.*], а еще – простым ходом танцевали»[3].

Кроме того, нам встретились описания *симда*, в литературе не представленные:

«Вот, например, “Хромой симд” в народе [наигрывает мелодию. – *Д. Д.*]. И это на полу-плие[4] идет: садится человек, одна нога вперед [показывает, напевая мелодию голосом. – *Д. Д.*]. Это массовый танец – берут друг друга под руки. “Хромой” – это под характер шага, по-осетински – *Къуылых симд*»[5].

Оценивая преобразования *симда* на протяжении XX в., отметим, что некогда самостоятельные виды этого хоровода оказались утрачены, отдельные орнаментальные элементы получили новую жизнь в сценической практике танцевальных коллективов, откуда вновь вернулись в естественную среду бытования и заметно фольклоризировались.

Ведущая тенденция исторического развития *симда* связана с объединением хореографических элементов из различных видов хоровода в один. Поскольку основной контингент свадебного *хъазта* составляет молодежь, прошедшая школу ансамблей народного танца, их сценический опыт оказывает сильное влияние на облик современной фольклорной традиции в целом. Особенностью *симда* является неустойчивость последовательности основных орнаментальных элементов, тогда как в сценической хореографии предполагаются жестко заданные координаты композиционной структуры. Решение о выборе того или иного хореографического элемента осуществляется первой парой, которая одновременно является и ведущей. Тем самым, в структуре *симда* новой форма-

[1] Там же. С. 80.
[2] Там же. С. 79.
[3] Дзлиева Д. М. ЭВФ 003–027.
[4] Русифицированный вариант термина *demi-plié* (фр.), который обозначает полуприседание.
[5] Дзлиева Д. М. ЭВФ 003–027.

ции в большей степени, нежели раньше, проявляется игровое начало.

Старинный *симд* основан на двух базовых элементах, которые обозначаются на осетинском языке как *рæнхъ* [рэнк] – ‘ряд’ (все стоят в линию – «один за одним») и *тымбыл* [тымбы́л] – ‘круг’. *Рæнхъ* и *тымбыл* в современной хореографической практике также преобразовываются, составляя более сложные орнаментальные композиции. *Таким образом* современный *симд* включает в себя множество разнообразных хореографических элементов: некоторые из них имеют устоявшееся название, другие – нет. В активном бытовании находятся русифицированные наименования французских балетных терминов (например, *шен, до за до* и др.) и русские обозначения орнаментальных элементов (*волна, птичка, крест, поворот* и др.).

Оценивая хореографическую традицию осетин в динамике ее исторического развития, отметим, что в прошлом танцевальный этикет *симда* был каноничен. Главным свойством *симда* было взаимодействие танцующих в паре. По свидетельствам информантов, в народной традиции существовал кодекс правил и запретов, которые требовалось неукоснительно соблюдать. В современной фольклорной традиции этикетные формы поведения танцующих уже не так значимы.

«Нам говорили так – когда уже взял под руку свою пару, отпускать ее нельзя, нельзя и пару менять. Раньше симд долго танцевали, и даже делали перерыв. Однажды девушка попала в пару с парнем, а в перерыве ей брат сказал, что он кровник[1] с их фамилией. Девушка, чтоб больше не выходить с ним танцевать, спряталась, но парень добился своего, и заставил выйти опять с ним, потому что это оскорбление было бы для него»[2].

В музыкальном оформлении *симда* зафиксированы **хороводные песни** и **инструментальные наигрыши**. Как было отмечено выше, песенные *симды* весьма немногочисленны и представлены в публикациях поэтическими текстами, без напевов. Поскольку в современной традиции пласт плясовых песен практически утрачен, определить с каким именно видом *симда* они были связаны, можно только гипотетически.

Среди текстов *симда*[3] выделяются образцы с брачной тематикой. Приведем один из текстов, включающий мотивы благопожелания, приглашение к танцу и финальный заздравный тост:

---

[1] Кровник – человек, находящийся с кем-либо в отношениях кровной мести.

[2] Дзлиева Д. М. ЭВФ 003–040.

[3] См., например, некоторые источники: Памятники народного творчества осетин… С. 113–115; Ирон адæмон сфæлдыстад (Осетинское народное творчество)… С. 345, 351; *Гарданти М. К.* Рагон дигорон царди æгъдæуттæ: Уадзимистæ (Произведения) / сост. Э. Б. Скодтаев. Владикавказ: ИР, 2007. С. 33–34; Осетинские народные песни, собранные Б. А. Галаевым… С. 181.

Вон туман стелется,
Уæй, уæй, уæй, станцуйте симд, хорошие друзья.
Вот к нам счастье пришло!
Дорогие друзья, порадуйтесь этому счастью,
Давайте-ка мы спляшем симд все вместе
Ради нашего друга по одному разу
И выпьем по одной!
Уæ, ура, уæй дæла-рупп![1]

Тема брачной игры прослеживается и в других песенных текстах. Группа вариантов одного сюжета построена по принципу диалога и словесной игры-соревнования между парнем и девушкой. В тексте ниже вопросы задает юноша, а девушка отвечает на них в символической форме:

Юноша: Девушка, отчего ты не показываешь свои две косы?
Девушка: О еллон[2] *юноша, для чего мне показывать свои две косы: гриву шаулоха*[3] *ты никогда не видел?*
Юноша: Девушка, отчего ты не показываешь свои две брови?
Девушка: О еллон юноша, для чего мне показывать свои две брови: дохлых щенят ты никогда не видел?[4]

В другом варианте текста, обозначенном при публикации как *рагон синди зар* [ра́гон си́нди зар] (букв. ‘песня старинного симда’), девушка задает юноше трудные задачи (как в волшебной сказке) и интересуется тем, как он собирается их решать. Диалог между участниками состоит исключительно из вопросов, когда вопросы одного собеседника являются одновременно и ответами на вопросы другого собеседника. Примечательно, что каждый из участников диалога задает один и тот же вопрос – «что ты мне еще скажешь?», который выступает в качестве своеобразного рефрена песенной композиции.

Идея диалога-соревнования между парнем и девушкой находит соответствия символике хореографических движений балкарского танца *сандыракъ*. «Движение девушки означает: “Хотя я нахожусь на земле (левая рука показывает на землю), я полечу вверх (правая рука указывает на небо) и превращусь в журавля”. Парень говорит своим движением: “Крепко обниму тебя своими руками. <…> Когтями зацеплюсь, чтобы

[1] Ирон адæмон сфæлдыстад (Осетинское народное творчество)… С. 345–346.
[2] Этнический термин, встречается в фольклоре, этимологически означает ‘аланский’, в современном языке употребляется как “благородный, наделенный всеми добродетелями”. См. об этом подробнее: *Таказов Ф. М.* Дигорско-русский словарь. Владикавказ: Алания, 2003. С. 263.
[3] *Саулох* – название высоко ценимой в старину породы лошадей.
[4] Памятники народного творчества осетин… С. 270.

схватить журавля”»[1]. Вероятно, и в осетинской традиции подобные тексты могли координироваться с *симдом сандæрахъ*[2].

Ряд поэтических текстов песенных *симдов* связан с корильными мотивами. Например, известны корильные тексты, относящиеся к роду Дулаевых:

Запевала: Вон, Дулаевы!
Хор: Ой орайда ой!
Запевала: Их курицы многодетны!
Хор: Ой, орайда ой.
Запевала: В корыте деревянная чаша!
Хор: Ой орайда ой!
Запевала: А их девушкам в теплой спальне объятья!
Хор: Ой орайда ой![3]

Из числа плясовых песен, связанных с хореографией *симда*, в современной традиции осетин сохранился один величальный сюжет. Как было отмечено выше, Туганов связывает этот текст с *тымбыл симдом*, однако в ходе полевой работы нам удалось зафиксировать факт исполнения этой песни под *нæртон симд*. Возможно, что в данном случае речь идет о «вторичной» приуроченности песни к определенному виду хореографического движения, поскольку в поэтическом тексте упоминаются герои Нартовского эпоса[4].

Напевы под *симд* весьма разнообразны в музыкально-типологическом отношении.

К первой группе относятся напевы, идентичные по структурным и интонационным показателям *чепена,* чему отчасти способствует наличие игровых элементов и широко трактованная диалогичность. Вопросо-ответное соотношение разделов композиции прослеживается на разных уровнях художественной организации: соло / хор; смысловая часть текста / асемантические возгласы «уæрæйдæ-рæйдæ» [уарайда-райда], «уæрæйдæ» [уарайда]; отклонение от основной ладовой опоры / утверждение основной тональности. С напевами этой группы связаны как корильные, так и величальные сюжеты.

Ко второй группе относятся напевы, связанные с брачными текстами диалогической структуры и обладающие иными структурно-типологическими характеристиками. Есть сведения, что «в давнее время, танцуя симд, <…> сначала пел парень, потом девушка»[5]. Если в записях 1920–1930-х гг.

[1] *Кудаев М. Ч.* Карачаево-балкарские народные танцы… С. 55–56.
[2] *Туганов М. С.* Осетинские танцы… С. 80.
[3] НА СОИГСИ. Ф. фольклор, д. 45-1, п. 21, с. 18.
[4] Там же.
[5] НА СОИГСИ. Ф. фольклор, д. 15, п. 8/2, л. 128.

фиксировались сугубо песенные формы, то в настоящее время те же поэтические тексты представлены в песенно-инструментальных версиях.

Вопросо-ответный принцип построения текстов приводит к формированию единицы периодичности более крупного масштаба – сдвоенной музыкально-поэтической строфе, в которой объединены два построения, соответствующие высказываниям участников диалога – девушки и юноши. Идея укрупнения поддерживается и другими, собственно музыкальными средствами, где инструментальный проигрыш между сдвоенными строфами в два раза крупнее, нежели после каждой обычной строфы (см. Пример 13).

Из числа хороводных песен, ныне функционирующих в рамках свадебного *хъазта* в инструментальной версии, отметим *Симд Дулаевых.* Его структурные особенности в целом соответствуют песенным образцам, однако наблюдаются и специфические приемы инструментального орнаментирования. Откликом на запросы современности можно считать и возникновение новых авторских подтекстовок данного наигрыша, существенно отличающихся от текста старинной песни.

Инструментальные наигрыши образуют самый обширный пласт музыкального сопровождения орнаментальных хороводов. Записи инструментальной музыки представлены значительным объемом фактов, зафиксированных на различных этапах осетинской фольклористики

В современной фольклорной традиции на *хъазте* особенно популярны *Туальский симд, Заманкульский симд, Кударский симд, Дигорский симд*, а также широко исполняются авторские версии традиционных наигрышей, в частности, созданные Б. Газдановым.

Несмотря на разнообразие наигрышей в музыкально-типологическом отношении, все они обладают жанровым единством, которое прослеживается на уровне формообразования. Для всех инструментальных наигрышей под *симд* характерен общий принцип строения композиции – многократное повторение пары периодичностей типа **(a+a) + (b+b)**. Их масштабы соотнесены как равновеликие, составляют четырехтакты или восьмитакты.

Возможно, что определенная свобода композиции наигрышей связана с идеей построения танца и является музыкально-хореографической особенностью *симда* в целом. Одним из главных принципов взаимодействия музыки и хореографии становится соотнесенность между собой всех структурных элементов. Как свидетельствуют народные исполнители, каждый новый рисунок хореографической композиции «принято начинать с новой фразы»[1]. Если переход пар в *симде* требует

[1]Дзлиева Д. М. ЭВФ 003–039.

большего времени, то это закономерно приводит к увеличению числа повторов идентичного музыкального материала.

В некоторых случаях общая композиция наигрышей зависит и от ряда иных условий. Образцы, зафиксированные в отрыве от хореографического компонента, специально по просьбе собирателя, обладают признаками формы высшего порядка. К примеру, один из наигрышей под *симд* имеет черты трехчастной формы, где средний раздел выделяется благодаря интенсивному музыкальному развитию, связанному с ладогармоническим обновлением, тональными сдвигами и модуляциями, тогда как в репризе осуществляется возвращение к начальному изложению.

Специфическим свойством музыкального содержания *симдов*, является объединение различных видов наигрышей в цикл. Данную тенденцию отмечали и другие исследователи. Цхурбаева пишет, что «в 1937 году композитор <…> Ахболат Аликов записал в селении Дур-Дур исполнение Тугановым Нартовских танцевальных мелодий под общим названием “Нæртон симд”. Музыка нартон симд представляет собой четырехчастную танцевальную сюиту»[1]. Опираясь на сведения, полученные от А. Аликова, Цхурбаева фиксирует различные темпы звучания частей цикла *симдов*[2]. О темповой динамике, присущей *симдам*, рассуждает и Абаев: «в сказаниях нередко встречается выражение: “simd ystyng i” ‘симд усилился, стал напряженным’. Это выражение дает основание думать, что пляска начиналась в медленном темпе, и, постепенно ускоряясь, приобретала стремительный и бурный характер»[3].

Обобщая наблюдения, касающиеся исторического развития *симда*, заметим, что с течением времени значительно меняются его функции. В прошлом это был ритуальный хоровод, исполняемый при священнодействиях: «“Симд”-у придавалось огромное идеологическое значение, поэтому для исполнения его все древние осетинские святилища оформлялись рукотворными площадками “Симды фæз” (‘Площадка для симда’), и размеры их достигали больших, иногда гигантских, масштабов»[4]. Потеряв ритуальное значение, *симд* переходит в разряд бытовых танцев и начинает функционировать в рамках *хъазта*, в том числе свадебного.

В настоящее время орнаментальные хороводы отнюдь не всегда включаются в свадебный обряд. Лишь в одной четверти проанализированных нами свадебных церемоний было зафиксировано исполнение

---

[1] *Цхурбаева К. Г.* Предисловие // Грикурова Л. Осетинские танцы. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1961. С. 34.

[2] Там же. С. 34.

[3] *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 3… С. 449.

[4] *Джанайты С. Х.* Три слезы Бога… С. 15.

симда, что связано не столько с угасанием традиции, сколько со сложностью танца, требующего скоординированности и синхронности движений всех участников – для присутствующих на свадьбе гостей это является практически невыполнимой задачей.

Dzlieva Dzerassa

GENRES AND STYLISTIC ROUNDELAYS FEATURES IN THE OSSETIAN FESTIVE RITES CONTEXT

Summary: The article deals with the folk choreography functioning in the context of Ossetian festive rites. The musical and typological features of gaming and ornamental roundelays are considered in detail here. The author quotes different researchers positions on questions of genesis, semantics, functions and historical development. Article also identifies the transformations of the historical dynamics and the basic tendencies of development of traditional Ossetian musical and choreographic culture.

Keywords: traditional Ossetian culture, folk choreography, roundelays, dance etiquette, historical development.

ЖАННА ТАРХАНОВА
соискатель кафедры всеобщей истории и политологии СОГУ им. К.Л.Хетагурова
Владикавказ, Россия

К ВОПРОСУ О РОЛИ СМИ НЕПРАВИТЕЛЬСТВЕННЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ В ОСВЕЩЕНИИ ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИХ КОНФЛИКТОВ В ЮЖНОМ КАВКАЗЕ

Этнополитические конфликты, начавшиеся в регионе Южного Кавказа вскоре после распада СССР и прекращения существования социалистической системы, сопровождались также информационным противостоянием между конфликтующими сторонами. В ходе нее противоборствующие стороны путем воздействия на гражданское население, властные структуры, а также вооруженные силы противника, посредством распространения специально отобранной и подготовленной информации, информационных материалов стремились достичь своих политических, экономических и военных целей. В этом отношении характерным является деятельность СМИ в ходе грузино-югоосетинского конфликта, апогеем которого стала война в Южной Осетии в августе 2008 г. Именно в этот период была продемонстрирована вся мощь пропагандистских возможно-

стей вовлеченных в вооруженное противостояние государств и контролируемых правительствами масс-медиа.

В контексте изучения комплекса факторов, воздействующих на процесс развития этнополитических конфликтов в Грузии, интересным представляется деятельность СМИ неправительственных организаций, учрежденных с целью освещения грузино-осетинских и грузино-абхазских встреч с участием представителей гражданского общества. По итогам состоявшихся встреч публиковались разные материалы, отражающие позицию правозащитников о важности начала конструктивного диалога между сторонами конфликта. Однако в периоды трансформации этнополитического противостояния в фазу вооруженного конфликта работники СМИ, как правило, руководствовались патриотическими настроениями и защищали интересы исключительно своего народа и государства. В таких случаях практически вся информационная политика (включая и деятельность оппозиционных СМИ) солидаризировалась с официальными проправительственными масс-медиа. Исключением условно можно считать деятельность отдельных представителей неправительственных организаций (т.н. третьего сектора), которые, казалось бы, пытались освещать конфликт и его последствия с учетом мнения противоборствующих сторон. В этом отношении высоким представлялся мобилизационный потенциал СМИ, учрежденных и издающихся НПО: их социально-политическая роль в немалой степени возрастала в контексте продолжающихся острых этнополитических конфликтов. В Южном Кавказе неправительственные СМИ оказывали все большее воздействие на общественное мнение и в этом отношении объективно могли способствовать мобилизации миротворческого потенциала в связи с теми геополитическими изменениями, которые произошли в этом регионе после августовской войны в Южной Осетии 2008 г.

В условиях процессов глобализации, сопровождающихся развитием информационных технологий, роль масс-медиа и СМИ в межнациональных и этнополитических конфликтах возрастала. Масс-медиа оказывали заметное влияние на внутринациональную аудиторию, неуклонно возрастало их влияние на этнополитические процессы на международном уровне. В этих условиях НПО, стремившиеся взять на себя роль медиатора в межэтническом диалоге (в отличие от официальных СМИ), должны были руководствоваться конструктивным подходом при обсуждении комплекса проблем, связанных с мирным урегулированием этнополитических конфликтов, ликвидацией их последствий. Официально спектр практической работы НПО представлялся весьма широким: он включал в себя миротворческие проекты, журналистские расследования и т.д. Поскольку одной из сфер деятельности НПО являлись политологические

дискуссии на тему этнополитических конфликтов в Южном Кавказе, можно было отметить важность проводимых ими исследований, в частности, касающихся роли СМИ в мирном разрешении этих конфликтов.

В этом контексте интересным представляется изучение опыта работы участников проекта по грузино-осетинскому гражданскому диалогу «Точка зрения»[1]. В рамках этого формата НПО встречаются грузинские и осетинские эксперты, представители гражданского общества для обсуждения подходов по укреплению мер доверия между двумя обществами, в результате таких встреч создается благоприятная среда для проведения исследовательской работы по темам, касающихся миротворческого процесса.

Участниками проекта «Точка зрения» при посредничестве модераторов обсуждаются вопросы, связанные с языком освещения этнополитических конфликтов, особенностями деятельности СМИ в сопредельных государствах, интересами конфликтующих сторон и др.[2] Отмечая важность обсуждения вопросов в рамках обозначенного проекта, грузинский журналист И. Берулава одновременно подчеркивал, что в молодых государствах, возникших на постсоветском пространстве, включая Грузию, вполне отчетливо наблюдалась зависимость «традиционных СМИ от власти», превращение журналистики в «пресс-службы, обслуживающие власть»[3].

Терминология и топонимика, используемая в СМИ, также стала важным предметом дискуссий и споров в ходе встреч, поскольку как в Грузии, так и на Западе используется терминология, где Южную Осетию рассматривают, как часть Грузии. Соответственно Южная Осетия, признанная Россией 26 августа 2008 г., по-прежнему считается в грузинских СМИ, как официальных, так и неправительственных, «оккупированной Россией грузинской территорией», а югоосетинская столица вместо «Цхинвал», называется «Цхинвали». Между тем, целенаправленное использование оскорбительных для осетин терминов и названий их страны не способствуют восстановлению доверия, тем более что грузинская сторона продолжает линию по дискредитации югоосетинского независимого государства.

---

[1]Материалы, издаваемые в рамках проекта «Точка зрения», см. на сайте: http://www.pointofviewdialogue.com

[2]См. материалы, издаваемые в рамках грузино-осетинского гражданского диалога: http://www.media.ge/ru/portal/news/301820/ http://www.pointofviewdialogue.com/index.php/articles/analiticheskie-stati/item/137-internet-izdanie-gruzino-osetinskogo-grazhdanskogo-dialoga

[3]http://www.pointofviewdialogue.com/index.php/component/k2/item/175-gruzinskie-smi-i-territorialnyie-konfliktyi

С другой стороны, на весьма низкой эффективности работы участников миротворческих проектов сказывается тот факт, что среди них отсутствуют представители российских НПО, поскольку Россия официально не считается стороной грузино-югоосетинского этнополитического конфликта. Но так как грузинская сторона продолжает считать Россию страной, оккупировавшей принадлежащие Грузии абхазскую и югоосетинскую территории, позиция российских представителей также могла была быть представлена в ходе встреч участников проекта, как альтернативная грузинской и западной точкам зрения, и это было бы справедливо, отмечает грузинский политолог Г. Рцхиладзе[1].

В целом, отмечая позитивную сторону начавшегося в 2015 г. грузино-осетинского диалога в рамках проекта «Точка зрения», имеющего также свое информационное интернет-издание, можно предположить, что материалы, издающиеся по итогам встреч участников проекта, вызовут определенный интерес как среди исследователей, так и пользователей, интересующихся вопросами грузино-осетинских взаимоотношений.

Tarkhanova Zhanna

THE ROLE OF THE MEDIA PUBLISHED BY NON-GOVERNMENTAL ORGANIZATIONS IN THE COVERAGE OF INTER-ETHNIC CONFLICTS IN THE SOUTH CAUCASUS

Armed interethnic Georgian-South Ossetian conflict, as well as other inter-ethnic wars in the territory of the former Soviet Union, has acquired distinct features of the information war having created the myths and stereotypes invented by the conflicting parties. The apogee of the information war was the August or Five-Day War in 2008 that showed all the power of propaganda opportunities of the states involved in the armed confrontation, as well as the government-controlled media.

Unlike the propagandisticcliches used by the government media, the publications authored by the representatives of non-governmental sector (NGO) covering armed conflicts and post-conflict situations are characterized by a more moderate rhetoric and the attempt to avoid aggressive calls, and refuse from propaganda patterns.

In the context of the Georgian-South Ossetian conflict, of interest are the media that were founded to highlightthe joint Georgian-Ossetian / Georgian-Abkhazian meetings of the civil society participants. These meetings result in the publications reflecting the approaches of human rights activists to the resumption of dialogue between the parties to the conflict. In times of military

[1]http://georgiamonitor.org/detail.php?ID=185

conflict, protracted ethno-political conflicts in the South Caucasus, the media representatives, as a rule, start to be guided by patriotic moods, and pursue the interests of the nation and the state. In such cases, the information policy of even oppositional media starts associating itself with the official pro-governmental media. Unlike this kind of media, the representatives of non-governmental organizations, the so-called third sector, tryto cover the conflict and its effects taking into account the views of both sides of the conflict. In this regard, the author proposes to consider the publication in the media prepared as a result of the meetings of activists of the nongovernmental sector in South Ossetia and Georgia, to analyze the peacekeeping potential of such publications and articles. The author opines that the mobilization capacity of the media established and published by NGOs is high. The social-political role of the mediabelonging to non-governmental organizations increases in the context of inter-ethnic conflicts; the role of such media is influential in the South Caucasus and can mobilize the peacekeeping potential in connection with the geopolitical changes that have taken place in 2008.

The role of the media is high with regard to the impact on the intra-national audienceand is significantly increasing at the international level. Being an independent actor, they are of dual and contradictory character, but, certainly, they affect the processes of ethno-cultural and even interethnic interaction; therefore, in the context of an armed ethnic conflict, the role of the media in a modern ethno-cultural interaction becomes interconnected and can both contribute to settlement and to incitement of new hotbeds of tension.

Non-governmental organizations accepting the role of a mediator in the inter-ethnic dialogue, as opposed to the official media, deliberately chose a constructive approach when discussing conflicts resolution or discussing their consequences.

The range of NGOs is wide varying from peacebuilding projectsto investigative journalism; and taking into account that one of the spheres of their activity is political science discourses related to the subject of inter-ethnic conflicts in the South Caucasus (the activities are transparent, many organizations publish newsletters, publications and have Internet sites, and the minutes of meetings are published in the Internet),the potential of such researches is important in the study of the value and role of the media in the settlement of inter-ethnic conflicts in the Caucasus.

Non-governmental organizations pay particular attention to the language of reporting of conflicts, helping to reduce speech aggression in the media when covering the conflicts and their consequences, as well as postconflict processes.

ნინო სატკოევა
საქართველოს ეროვნული მუზეუმი
ექსპერტ–სპეციალისტი
საქართველო, თბილისი

საქართველოს ეროვნული მუზეუმის კოლექციებში დაცული კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლები ცხინვალის რეგიონიდან

ცხინვალის რეგიონი (ყოფილი სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქი) საქართველოს უძველესი ისტორიული პროვინციაა, სადაც საუკუნეების განმავლობაში მშვიდობიანად თანაცხოვრობდნენ კავკასიური ეთნოსის წარმომადგენლები-ოსები და ქართველები.

შიდა ქართლის ამ კულტურულად მდიდარ რეგიონში საუკუნეების მანძილზე იქმნებოდა მატერიალური და სულიერი კულტურის უძვირფასესი ნიმუშები, ქართულ-ოსური ურთიერთობების ამსახველი დოკუმენტური და ნივთიერი მასალა, რომელთა დიდმა ნაწილმა თავი მოიყარა საქართველოს ეროვნული მუზეუმის (ს. ჯანაშიას სახ. საქართველოს ისტორიის მუზეუმი, შ. ამირანაშვილის სახ., საქართველოს ხელოვნების მუზეუმი, გ. ჩიტაიას სახ. ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის მუზეუმი „ღია ცის ქვეშ“) ფონდსაცავებში. ესაა არქეოლოგიური, ეთნოლოგიური, ნუმიზმატიკური, ფოტო, დოკუმენტური, ნივთიერი და ა.შ. კოლექციები, რომლებიც მოიცავენ რეგიონის ოთხივე ადმინისტრაციულ რაიონს – ცხინვალის, ახალგორის, ყორნისისა და ჯავის. არტეფაქტების ნაწილი მსოფლიო კულტურისუნიკალური ძეგლია.

კოლექციების ქრონოლოგიური ჩარჩო საკმაოდ დიდია: ძველი ქვის ხანის ადრეული ეტაპი (აშელი)–XIX ს–ის ბოლო.

ცხინვალის რეგიონი განსაკუთრებულად გამოირჩევა არქეოლოგიური ძეგლების სიმდიდრით. ხელსაყრელი ბუნებრივი პირობების გამო აქ ადამიანი პალეოლითის ადრეული საფეხურიდან, აშელიდან დასახლდა. პირველყოფილ

ადამიანთა სადგომები- წონას და კუდაროს გამოქვაბულები ჯავის რაიონში, ლაშე–ბალთა ყორნისის რაიონში და სხვა, აქ ზღვის დონიდან 1600–2100 მ. სიმაღლეზეა აღმოჩენილი, რითაც იგი გამორჩეულია მსოფლიოში.

მღვიმეთა კულტურულ ფენებში მოპოვებული ქვის სხვადასხვასახეობისაგან–ანდეზიტი–სგან, იასპისგან, ქალცედონისგან, კირქვური კაჟისაგან და ა. შ. დამზადებული ხელცულები,წვეტანები, მჭრელი იარაღები, სახოკები, მსგავს იარაღთა საუკეთესო ტიპებს წარმოადგენს.

რეგიონში ადამიანთა ცხოვრების კვალი ჩანს ისტორიის განვითარების ყველა შემდგომ ეტაპზე. ამაზე მიუთითებს შემდეგი არქეოლოგიური მასალა:

ბრინჯაოს შუბისპირები (ძვ.წ.II ათასწლეულის IIნახ.) -სოფ. თიღვა, ყორნისის რ-ნი;

ქვის ყალიბები (ძვ,წ. II ათასწლეულის II ნახ.) – ცხინვალის ნაცარგორა;

ბრინჯაოს საკიდები ირმისა და ვერძის გამოსახულებით, მამაკაცის მინიატურული ქანდაკება, (ძვ.წ. VII –VI სს) -ახალგორი;

ბრინჯაოს სამაჯურები (ძვ.წ. VII-VI სს.) -ცხინვალი, სოფ. ერედა, ახალგორის რ-ნი;

ბრინჯაოს შტანდარტის თავი მხედრის გამოსახულებით (ძვ.წ. VI ს.) - სოფ.საძეგური, ახალგორის რ-ნი;

ძვ. წ. I ათასწლეულის Iნახ.-ში რეგიონის ტერიტორიაზე ხდება აღმოსავლურ და დასავლურ ქართულ კულტურათა გავრცელების საზღვრების ურთიერთკვეთა, რაზედაც ნათლად მიუთითებს ძვ. წ. VIII – VII სს-ით დათარიღებული ე.წ.“ ცხინვალის განძი“.

აქწარმოდგენილიაგრაფიკული ორნამენტებით შემკული და დახვეწილობით გამორჩეული კოლხური ცული, ასევე აღმოსავლეთ საქართველოში გავრცელებული ორპირა ცული.

უაღრესად საინტერესოა რგოლები, რომლებიც არქეოლოგების აზრით საქონელბრუნვისთვის იყო განკუთვნილი და პირველყოფილი ფულის როლს ასრულებდა.

განძში სულ 18 ექსპონატია. იგი 1909 წელს ეროვნებით სომეხ, ცხინვალის ერთ-ერთ მოქალაქეს მიუყიდია კავკასიის მუზეუმისათვის.

კულტურულად დაწინაურებული დასახლების მანიშნებელია ძვ.წ. IV– III სს.-ით დათარიღებული ე.წ. „ახალგორის განძი“. ადრეანტიკური ხანის ეს არქეოლოგიური ძეგლი 1908 წელს აღმოჩნდა ქსნის ხეობაში, სოფ.საძეგურთან. ნივთები შეაგროვა და კავკასიის მუზეუმისათვის შეიძინა ექვთიმე თაყაიშვილმა. განძის ოქროს სამკაულები (დისკოსებრი ორნამენტირებული ფირფიტები, გომბეშოს გამოსახულებიანი ყელსაბამი, სასაფეთქლე საკიდები,წრიული საყურეები,საბეჭდავი–ბეჭდები სფინქსის და გრიფონის გამოსახულებით და სხვა) ადგილობრივი ნაწარმია და ოქრომჭედლობის ბრწყინვალე ნიმუშებს წარმოადგენს.

ვერცხლის ნივთებიდან აღსანიშნავია ფიალები, ასევე ახალგორული ტიპის ბრინჯაოს ლაგმები, რომლებიც ჯერჯერობით მხოლოდ საქართველოშია აღმოჩენილი.

გარდა ზემოთჩამოთვლილისა, არქეოლოგიური კოლექციებიდანსაყურადღებოა შემდეგი მასალა:

ახალგორის რ-ნის სოფ. ყანჩაეთში ძვ.წ. IV ს.-ით დათარიღებული ბრინჯაოს ზარაკებიანი ჭვირული შტანდარტი, ვერცხლის ბეჭედი- საბეჭდავი და ვერცხლის მოსევადებული თასი;

ახალგორის რ-ნის სოფ. ზაყორიდან ახ.წ. I-III სს. დათარიღებული ბრინჯაოს ბალთა და გიშრის, სარდიონის, ქალცედონისა და ფერადი მინის მძივები;

ცხინვალის რ-ის სოფ. ქლივანადან ამავე პერიოდით დათარიღებული ბრინჯაოს ბალთა;

ახალგორის რ-ნის სოფ.ალევში ახ.წ. V-VII სს. დათარიღებული ქალის სამკაულები, მოსართავები და მონეტები.

ცხინვალის რეგიონის ტერიტორიაზე ხუროთმოძღვრების განვითარების მაღალი დონის მაჩვენებელია ს.ჯანაშიას სახ. საქართველოს ისტორიის მუზეუმსა და საქართველოს ხელოვნების მუზეუმის კოლექციებში დაცული ქრისტიანული ტაძრების ფასადების რელიეფური ქანდაკების ნიმუშები, ასევე ქვის კანკელის მოხატულობა. აღნიშნული სამუზეუმო მასალის მნიშვნელობა კიდევ უფრო იზრდება, რადგან ხშირ შემთხვევაში ეს ტაძრები სხვადასხვა მიზეზთა გამო პირვანდელი სახით აღარ არსებობს. ესენია:

ახალგორის რ-ნის სოფ. წირქოლის ტაძრის კანკელის რელიეფური ფრაგმენტები, VIII ს;

ახალგორის რ-ნის სოფ. არმაზის ეკლესიის კანკელის მოხატულობა, რომელიც უძველესია წინა აზიის ქრისტიანული ტაძრებში, IX ს;

ჯავის რ–ნის სოფ. ნადარბაზევის ეკლესიის რელიეფური დეკორი „ორი ანგელოზი“, X ს;

ცხინვალის რაიონის სოფ.ბიეთის ეკლესიის წარწერა იოვანე ერისთავთ-ერისთავის ტაძრის აღმშენებლად მოხსენიების შესახებ, X ს;

ცხინვალის რ-ნის სოფ. ტბეთის ეკლესიის ბალავრის ქვა, X ს-ის შუა წლები.

განსახილველ თემასთან პირდაპირი კავშირის გამო შეგვიძლია ძეგლთა ჩამონათვალს დაემატოს ქართლში, ზედაზნის ტაძრის კანკელის ფილა, სადაც ოსთა მეფე ორდუხ (დედოფალ ბორენას მამა) და კახეთის მეფე,ქორეპისკოპოსი კვირიკე III გამოსახული, XI ს.

ქარგულობის უბრწყინვალეს ნიმუშს წარმოადგენს XVII საუკუნით დათარიღებული ცაი (დაფარნა) იკორთის ტაძრიდან, რომელზედაც მაცხოვრის მიძინებაა ასახული.

XVIII საუკუნეში ოსთა განსახლებას ცხინვალის რეგიონის ტერიტორიაზე ასახავს საქართველოს ისტორიის მუზეუმის სამეცნიერო ბიბლიოთეკაში დაცული ვახუშტი ბაგრატიონის ”საქართველოს ატლასის” რუკები. მასვე შეუდგენია ქართლის და ოსეთის ღერბები.

ცხინვალის რეგიონის ტერიტორიაზე ქართველებისა დაოსების კეთილმეზობლურმა თანაცხოვრებამ განაპირობა ამ ორი ხალხის ყოფითიცხოვრების მსგავსი ფორმების ჩამოყალიბება.

ამ მხრივ საინტერესოა საქართველოს ისტორიის მუზეუმის ფონდსაცავებსა და მუზეუმში „ღია ცის ქვეშ“ დაცული შემდეგი სამუზეუმო მასალა:

ოსური ერდოიანი სახლი, დედაბოძი და ერდო, XIX ს, ჯავის რ-ნი;

ხის ტახტი და სასოფლო-სამეურნეო დანიშნულების ნივთები, XIX ს., ჯავის რ-ნი;

ოჯახის თავის „ხისტარის“ ხის სავარძლები, XIX ს;

ლუდის ოსური სასმისები, XIX ს;

დიდი და პატარა სირჩა,XIX ს. ახალგორის რ-ნის სოფ. ელოიანი;

ხის სასმისი „კვანჩხა“, XIX ს. ჯავის რაიონის სოფ. დოდოთი;

ხის სამარილე, XIX ს., ახალგორის რ-ნის სოფ. დადიანეთი;

თიხის ქოთანი, XIX ს., ცხინვალის რ-ნის სოფ. ქურთა;

ოსური ჩანგი, XIX ს.,

ქამარი, XIX ს., ცხინვალის რ-ნის სოფ. აჩაბეთი;

ოსური თოჯინა, XIX ს.

საჭიროა ამ სამუზეუმო კოლექციების, კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლების პოპულარიზაცია, რათასაზოგადოებამ დაინახოს – ამ ორი ხალხის მრავალსაუკუნოვან ურთიერთობას, აწმყოსა და წარსულის გარდა, ექნება კიდევ უფრო საინტერესო ხვალინდელი დღე და მომავალი.

Satkoeva Nino

TSKHINVALI REGION CULTURAL HERITAGE MONUMENTS PRESERVED IN COLLECTIONS OF THE GEORGIAN NATIONAL MUSEUM

The Tskhinvali region (former Autonomous District of South Ossetia) is the ancient historical province where humans have lived since the stone age. On the territory of the region Ossetians and Georgians–representatives of the Caucasian ethnic group – have coexisted peacefully for centuries.

In this culturally rich region of Shida Kartli the most precious examples of material and non-material culture, documents or materials reflecting Georgian-Ossetian relations were being created throughout centuries. Most of these materials were preserved in funds of the Georgian National Museum (S. Janashia Museum of Georgia, S. Amiranashvili Museum of Fine Arts, Giorgi *Chitaia* Open Air *Museum* of Ethnography). These include archaeological,

ethnological, numismatic, photographic, documentary materials and objects, including all four administrative regions of the district: Tskhinvali, Akhalgori, Kornisi and Djava. Most of these are unique monuments of the world culture. The chronological scale of these collections is wide and spans from the early stone age (acheul) to the end of the 19th century. The mentioned materials are the monuments of the cultural heritage of Georgian and Ossetian people. They represent historical sources, based on which we can reconstruct the picture of the history of the region. We need to promote both this history and the museum collections and present them to viewers in order for the society to see that the centuries-long relations between the Georgian and Ossetian people guarantees that beside the present and the past, this relationship is going to have a more interesting future.

გიორგი სოსიაშვილი
გორის სახელმწიფო სასწავლო
უნივერსიტეტის რექტორი, პროფესორი
საქართველო, თბილისი

რობერტ კერ პორტერის ცნობები ოსების შესახებ

დიპლომატი, მოგზაური, მხატვარი და მწერალი რობერტ კერ პორტერი (ფსევდონიმი რეინოლდ სტეინკირკი) დაიბადა 1777 წლის 26 აპრილს, დურამში, უილიამ პორტერის ხუთშვილიან, ტრადიციულ, ბრიტანულ ოჯახში. რობერტის მამა – უილიამი 23 წელი ქირურგად მუშაობდა დრაგუნთა მე-6 ბატალიონში. იგი გარდაიცვალა 1779 წელს და დაკრძალულ იქნა სტ. ოსვალდში, დურამში.[1] მომავალი მხატვრის წინაპრები იყვნენ აგინკურტის ბრძოლის მონაწილე – უილიამ პორტერი და როიალისტი ენდიმიონ პორტერი. რობერტის დედა გახლდათ ჯეინ პორტერი (1745-1831), დურამის მკვიდრის – რობერტ ბლენკინსონის ქალიშვილი. ჯეინ პორტერი გარდაიცვალა ეშერში, სურეის საგრაფოში 86 წლის ასაკში. რობერტის უფროსი ძმები იყვნენ: უილიამ ოგილვიე პორტერი. იგი ფლოტში ქირურგად მუშაობის შემდეგ, 40 წლის განმავლობაში ბრისტოლში ექიმის პროფესიას ემსახურებოდა. უილიამ ოგილვიე გარდაიცვალა 1850 წლის 15 აგვისტოს 67 წლის ასაკში. რობერტის მეორე ძმა იყო პოლკოვნიკი ჯონ პორტერი, რომელიც მანის კუნძულზე 1810 წელს 38 წლის ასაკში აღესრულა. რობერტს ორი დაც ჰყავდა, ჯეინ (გარდ. 1850 წელს) და ანა მარია

[1] http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/6412.php; W. M. Armstrong, The many-sided world of Sir Robert Ker Porter, *The Historian,* # 25, Washington, 1962, p. 36-58.

(გარდ. 1832 წელს) პორტერები. ორივე მათგანი მწერალი იყო. რობერტმა სიყრმის წლები ედინბურგში გაატარა, სადაც დედამისი შვილებთან ერთად საცხოვრებლად 1780 წელს გადავიდა.

პორტერის განსაკუთრებული ნიჭიერება მხატვრობაში მალე კიდევ უფრო შესამჩნევი გახდა. 1792 წელს მან მხატვართა საზოგადოებისაგან ბიბლიური პერსონაჟის – „ენდორის ჯადოქრის“ შესრულებისათვის ვერცხლის პალიტრა მიიღო. რობერტ კერ პორტერის ნამუშევრები იმ დროისათვის ცნობილი იყო მისი ფსევდონიმით – რეინოლდ სტეინკირკის სახელით. თექვსმეტი წლის ასაკში მან შოდერიჩის ეკლესიის საკურთხეველი მოხატა. 1794 წელს კი რომის კათოლიკური ეკლესიის სამლოცველოსთვის ქალაქ პორტსმუტში იესო ქრისტეს მიერ ქარიშხლის დაცხრომის სცენა შეასრულა. 1799 წელს პორტერმა კემბრიჯში წმინდა იოანეს კოლეჯში შექმნა ნახატი „უდაბნოში მლოცველი წმინდა იოანე“. 1799 წელს რობერტ კერ პორტერი დებთან – ჯეინთან და ანა მარიასთან ერთად ლონდონში ცხოვრობდა. მათი ოჯახი ლეიკერსკვერზე მდებარე საცხოვრებელში დაბინავდა, სადაც ადრე სამეფო სამხატვრო აკადემიის დამფუძნებელი და პირველი პრეზიდენტი ჯოშუა რენოლდსი სახლობდა. რობერტი მხატვართა კლუბის წევრი გახდა. ამ დროისათვის ის უკვე აღიარებული შემოქმედი იყო. ნიჭიერ ხელოვანს ასეთი წარმატება სამხედრო ისტორიისადმი მიძღვნილმა ბატალურმა კომპოზიციებმა მოუტანა. აღსანიშნავია, რომ XVIII საუკუნის ბოლოს ინგლისში ფრიად გავრცელდა მხატვარ რობერტ ბარკერის ფართო ფორმატის ფერწერული პანორამები. მან პირველად 1780 წელს წარმოადგინა „ედინბურგის პანორამა“, რომელიც 360% იანი სრული მიმოხილვის საშუალებას იძლეოდა. მას შემდეგ სპრინგ-გარდენზე მდებარე დიდ დარბაზში და სტრენდზე მდებარე „ლისეუმის“ თეატრის შენობაში მუდმივად ეწყობოდა ამ მხატვრული მიმართულების ფერმწერთა ნამუშევრების ჩვენებები. ამ მიმართულების მიხედვით ფართო ფორმატში ასახავდნენ ქალაქის ხედებს, საზღვაო ბატალიებს, ასევე სხვადასხვა სამხედრო ბრძოლის პანორამებს. 1800 წლის 17 აპრილიდან 1801 წლის 10 იანვრამდე „ლისეუმში“ გამოფენილმა რობერტ კერ პორტერის პირველმა პანორამამ „იერიში სერინგაპატამაზე“ საზოგადოებაზე წარუშლელი შთაბეჭდილება მოახდინა. პორტერმა 1803 წელს რამდენიმე ნახატი შეასრულა თომას მურის „ანაკრეონისათვის“. ეს ნახატები ჯონ ვენარამინიმ ნაპოლეონის საწინააღმდეგოდ მიმართული გრავიურების სერიისათვის გამოიყენა. 1793-1798 წლების ისტორიული მოვლენების ყველაზე ტრაგიკული ეპიზოდები--მასობრივი მკვლელობები იაფფსა და ტულონში საფუძვლად დაედო პორტერის 4 ნახატს.*

* გამოთქმულია მოსაზრება, რომ პორტერის ნახატების მიხედვით შექმნილ გრავიურებს შეეძლოთ გავლენა მოეხდინათ გოიას გრაფიკულ სერიალზე:

1803 წელს პორტერმა ვესტმინსტერის მილიციაში დაიწყო სამსახური. 1805 წელს მან კაპიტნის ჩინი მიიღო, თუმცა ოჯახის დაჟინებული თხოვნის გამო მხატვარს უარის თქმა მოუწია რეგულარული ჯარისკაცის პროფესიაზე, რაც პორტერს ყველაზე მეტად იზიდავდა.

სანკტ-პეტერბურგში ყოფნისას მან რუსი დიდგვაროვნის თეოდორ შერბატოვის ქალიშვილის – მარიას (1780-1827) კეთილგანწყობა დაიმსახურა. მალე მათ შორის რომანი გაიბა, თუმცა წყვილის ურთიერთობას იმ დროის პოლიტიკურმა მოვლენებმა ხელი შეუშალა. პორტერს სასწრაფოდ მოუწია რუსეთის დატოვება. რუსეთის მეფემ ნაპოლეონ ბონაპარტთან 1807 წელს, ხელი მოაწერა ტილზიტის ხელშეკრულებას, რამაც რუსეთი დიდი ბრიტანეთის მოწინააღმდეგე საფრანგეთთან დააკავშირა. რობერტ კერ პორტერმა 1807 წელს ფინეთის გავლით, რუსეთი დატოვა და შვედეთში გადავიდა.

მოგზაურობის შთაბეჭდილებები პორტერის მიერ არის ილუსტრირებული. 1810 წელს მან გამოაქვეყნა: „წერილები პორტუგალიიდან და ესპანეთიდან.“ 1811 წელს რუსეთის იმპერატორის მიწვევით პორტერი კვლავ რუსეთში ჩავიდა. 1812 წლის 7 თებერვალს იგი დაქორწინდა თეოდორ შერბატოვის ქალიშვილზე. ქორწინების შემდეგ მისი მეუღლე მარია შერბატოვი ლედი პორტერად იწერებოდა.[1]

რუსეთში ნაპოლეონის არმიის შეჭრამ ხელი შეუშალა ახლად დაქორწინებულთა ინგლისში გამგზავრებას. მხოლოდ 1813-1814 წლებში მოახერხა ლედი პორტერმა მეუღლის სამშობლოს მონახულება. რობერტ პორტერს ბრიტანეთის მთავრობამ რუსეთში მცხოვრები თანამემამულეების სიცოცხლისა და უსაფრთხოების მეურვის რწმუნება უბოძა. ამან საშუალება მისცა მხატვარს 1812 წლის ისეთი ისტორიული მოვლენების მოწმე გამხდარიყო, როგორიცაა: ნაპოლეონის არმიის რუსეთის ტერიტორიაზე შეჭრა, ბოროდინოს ბრძოლა, მოსკოვის გადაწვა და შემდეგ ნაპოლეონის განდევნა მოსკოვიდან. ამ მოვლენების შესახებ პორტერმა შექმნა წიგნი: „მოთხრობა 1812 წელს რუსეთში ჩატარებული კამპანიის შესახებ“ წიგნს თან ერთვოდა კუტუზოვის გრავირებული პორტრეტი და ორი რუკა. აღნიშნული წიგნი ფრანგულ და გერმანულ ენებზეც ითარგმნა და რამდენჯერმე გამოიცა. რუსეთის ეროვნულ ბიბლიოთეკაში ინახება ამ წიგნის ინგლისური ვარიანტის ერთი ეგზემპლარი, რომელიც ოქროთი მოვარაყებულ

”ომის საშინელებანი.” მოსაზრება პორტერის შემოქმედების მკვლევარს პროფ. ჰომბრიჩს ეკუთვნის. Ренне Е., Художник сэр Роберт Кер Портер в России, http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/6412.php.

პორტერის მიერ შესრულებული ნახატების უდიდესი ნაწილი დაცულია ბრიტანეთის მუზეუმში, რომლებიც საჩუქრად პორტერის დამ, ჯეინმა გადასცა R. D. Barnett, Sir Robert Ker Porter, *British Museum Society Bulletin,* 7, June, 1971.

[1] Архив кн. Воронцова. М., 1882, Т.23, С.91, №41.

ყდაშია ჩასმული. ეს წიგნი იმპერატორ ალექსანდრე I ავტორმა გადასცა. 1813 წელს იმპერატორი და მისი მეუღლე მარია ფეოდორის ასული პორტერის ქალიშვილის-მარიას ნათლიები გახდნენ. ამის აღსანიშნავად იმპერატორმა პატარა პორტერს ბრილიანტის ყელსაბამი აჩუქა.*

1813 წელს რობერტ კერ პორტერს ინგლისის მეფემ გეორგ IV თავის რეზიდენციაში-კარლტონ-ჰაუსში, რაინდის წოდება უბოძა. რუსულ არისტოკრატულ ოჯახთან დანათესავების შემდეგ პორტერი მიღებულ იქნა რუსეთის უმაღლეს სამხედრო და დიპლომატიურ წრეებში. მხატვარი და დიპლომატი კარგად ერკვეოდა 1812-1813 წლების სამხედრო–პოლიტიკურ მოვლენებში, რამაც ასახვა ჰპოვა მისი შთაბეჭდილებების კრებულში. 1813 წელს, პორტერი სამშობლოდან რუსეთში გაემგზავრა. 1817 წელს მან დაგეგმა მოგზაურობა სანკტ--პეტერბურგიდან თეირანისაკენ. აღსანიშნავია, ის ფაქტი, რომ 1815 წელს ბრიტანეთის კონსული სპარსეთში სერ გორ უოზლი თეირანიდან ლონდონში ბრუნდებოდა, ინგლისელმა დიპლომატმა გავლით მოინახულა სანკტ-პეტერბურგი. იგი შეხვდა ა. ოლენინს--საიმპერატორო საჯარო ბიბლიოთეკის დირექტორს და სამხატვრო აკადემიის პრეზიდენტს. უოზლი ა. ოლენინს ოქროს ბეჭედზე სპარსულად ამოტვიფრული დაზიანებული წარწერის ამოკითხვაში უნდა დახმარებოდა. სანკტ-პეტერბურგში ყოფნისას ბრიტანელმა კონსულმა რობერტ კერ პორტერიც მოინახულა. კონსულმა ინგლისელ მხატვარს მეტად საინტერესო ცნობები მიაწოდა სპარსეთის შესახებ, რამაც პორტერს ირანში მოგზაურობის სურვილი კიდევ უფრო გაუმძაფრა. გარდა ამისა, მათ იმსჯელეს სპარსეთში პორტერის დიპლომატიურ სამსახურში მოწყობის შესახებ, თუმცა პორტერმა სპარსეთში დიპლომატიური თანამდებობა ვერ მიიღო. პორტერის რუსეთში მოღვაწეობის მკვლევარი ე. რენნე გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ პორტერს სპარსეთის მონახულების იდეა შესაძლოა გასჩენოდა 1815-1816 წლებში პეტერბურგში სპარსეთის დელეგაციის ყოფნის დროს. 1815 წელს საიმპერატორო კარზე ჩასულ სპარსულ დელეგაციას მირზა აბდულ ჰასან-ხანი ხელმძღვანელობდა, რომელსაც რუსეთის ხელისუფლებასთან სასაზღვრო საკითხები უნდა გაერკვია.* ამ მოსაზრებასთან ერთად ე. რენნე აღნიშნავს: „ვინ იცის იქნებ ის (რობერტ კერ პორტერი – გ.ს) ბრიტანული მთავრობის დავალებით მოქმედებდა, მთავრობისა, რომელსაც გააჩნდა მუდმივი ინტერესი სპარსეთისა და

* გადმოცემის თანახმად ა. ს. პუშკინმა მარია რობერტის ასულს უძღვნა თავისი ლექსი: "ვსვამ მერის სადღეგრძელოს". მარია მეგობრობდა პუშკინთან დაახლოებულ დებთან---მ. თ. და ნ. ო. სმირნოვებთან. Ренне Е., Художник сэр Роберт Кер Портер в России, http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/6412.php.

ინდოეთის მისადგომებთან მდებარე ოლქებში არსებული ვითარების გარკვევისა.“[1]

ჩვენი აზრით, პორტერმა ბრიტანეთის მთავრობის საიდუმლო დავალებით იმოგზაურა სპარსეთში. თუ რა დავალება ჰქონდა, ამაზე ქვემოთ შევჩერდებით. სპარსეთის დელეგაციის ხელმძღვანელთან პორტერმა მოლაპარაკება გამართა. აბდულა ჰასან-ხანმა მისი მოგზაურობის შესახებ ირანში წერილებიც გაგზავნა.

ექსპედიციის დასრულების შემდეგ ა. ნ. ოლენინმა რუსეთის სასულიერო საქმეთა და სახალხო განათლების მინისტრს სპეციალური ანგარიში წარუდგინა და პორტერის სამეცნიერო ექსპედიციას ძალზე მაღალი შეფასება მისცა. ირანში განხორციელებული მოგზაურობის ამსახველი დღიურები პორტერმა ორ ნაწილად გამოსცა. მოგზაურობის დროს მან 200-ზე მეტი ნახატი შეასრულა. მისი 87 ნახატის მიხედვით ი. კარკმა გრავიურები შექმნა, რაც პორტერის წიგნს დაერთო. სპარსეთში მოგზაურობის დროს შესრულებული ნახატების დიდი ნაწილი პორტერის გარდაცვალების შემდეგ მისმა დამ – ჯეინმა ბრიტანეთის მუზეუმს გადასცა. საისტორიო მეცნიერებისათვის განსაკუთრებით ფასეულია ის ნამუშევრები, რომლებზეც აღბეჭდილია უძველესი ძეგლები და არქეოლოგიური ნაშთები.

როგორც მისი ერთ-ერთი წერილიდან ირკვევა,[**] იგი სპარსეთში ბრიტანეთის მთავრობის საიდუმლო დავალებას ასრულებდა. წერილის შინაარსის გარდა, პორტერის საიდუმლო აგენტობას ადასტურებს მხატვრის მიერ სამშობლოში გაგზავნილი ტექსტის ბოლო წინადადება, იგი თხოვნით მიმართავს ადრესატს, რათა მან არ გაამხილოს წერილის ავტორის ვინაობა: „თუ ეს ინფორმაცია იქნება თქვენთვის სასარგებლო, მე კვლავ და კვლავ გაფიცებთ–თქვენს გულის სიღრმეში შეინახოთ ჩემი, როგორც თქვენი ინფორმატორის ვინაობა“.[2]

პეტერბურგში დაბრუნებულმა პორტერმა იმპერატორ ალექსანდრე I საჩუქრად გადასცა აღმოსავლეთში შეგროვილი რამდენიმე ნივთი, ასევე თავისი წიგნის ფრანგულენოვანი გამოცემა. საჯარო ბიბლიოთეკას მოგზაურმა ალბომი უსახსოვრა, სადაც ძველი სპარსული ძეგლების ჩანახატები იყო. როგორც აღვნიშნეთ პორტერის ექ-

---

[1] Ренне Е., Художник сэр Роберт Кер Портер в России, http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/6412.php.

[**] აღნიშნულ წერილს, 1994 წელს, ოქსფორდში---ბოდლეანის ბიბლიოთეკაში მიაკვლიეს. წერილის ადრესატი უცნობია, თუმცა შინაარსიდან ჩანს, რომ იგი ინგლისის უმაღლესი პოლიტიკური წრის ერთ-ერთი წარმომადგენლის სახელზეა დაწერილი. Ренне Е., Художник сэр Роберт Кер Портер в России, http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/6412.php; Notes by Sir Robert Ker Porter. Bodlean Library. Modern papers Library, Ms. Eng. Hist. C. 409. P. 32-34.

[2] იქვე.

სპედიციამ ოლენინისაგან ძალზე მაღალი შეფასება მიიღო. პორტერი იმდენად შენიღბულად მოქმედებდა, რომ ალექსანდრე პირველს მის საქმიანობაში არანაირი ეჭვი არ შეუტანია. რუსეთის ხელისუფალმა ბრიტანელ მხატვარს 2. 5 ათასი მანეთის ღირებულების ოქროს ბეჭედი აჩუქა, რომელზეც მისი ინიციალები იყო ამოტვიფრული.[1]

პორტერი ერთხანს ბრიტანეთში გაემგზავრა და მოკლეხნიანი ვიზიტის შემდეგ კვლავ რუსეთში დაბრუნდა. თუმცა, აქაც მცირე ხანი დაჰყო. 1825 წელს მხატვარი ვენესუელაში დიდი ბრიტანეთის კონსულად დაინიშნა. სამხრეთ ამერიკაში იგი ოჯახის გარეშე წავიდა.[2] ლედი პორტერმა მეუღლესთან ერთად წასვლა ვერ მოახერხა, იგი შვილის აღზრდით იყო დაკავებული. ვენესუელადან პორტერი თავის ოჯახის წევრებს წერილებს უგზავნიდა და რუსეთში დაბრუნების სურვილს გამოთქვამდა.[3]

ლედი პორტერის სამხრეთ ამერიკის კონტინენტზე ჩასვლას მისმა ავადმყოფობამაც შეუშალა ხელი. იგი მუცლის ტიფით იყო დაავადებული, რაც 1826 წლის 27 სექტემბერს მისი გარდაცვალების მიზეზი გახდა. პორტერის შვილის აღზრდა მისმა ნათესავებმა და მეგობრებმა იტვირთეს. დიპლომატიური სამსახურის დროს რობერტი 15 წელი კარაკასში ცხოვრობდა. ესპანეთის გავლენისაგან გათავისუფლებული ქვეყნიდან ინგლისელი დიპლომატი მოხსენებებს გზავნიდა ბრიტანეთში საგარეო საქმეთა სამინისტროს მდივნის-ჯორჯ კანინგის სახელზე.[4]

პორტერი სამხრეთ ამერიკაშიც მალე გახდა პოპულარული. ამ პერიოდის განმავლობაში, ის დიპლომატიური საქმიანობის გარდა ხატვასაც განაგრძობდა. მან რამდენიმე ნახატი შეასრულა, მათ შორის: „ქრისტეს მიერ ბავშვის განკურნება“, „აი, ადამიანი“, „წმ. იოანე აპოკალიფსის წერის დროს“, ასევე სამხრეთ ამერიკის კონტინენტის გმირის და კოლუმბიის რესპუბლიკის დამაარსებლის სიმონ ბოლივარის პორტრეტი. აღსანიშნავია, ის ფაქტი, რომ 1836 წელს ვენესუელას კონგრესთან არსებულმა ჰერალდიკის კომისიამ პორტერის კონსულტაციით სახელმწიფო გერბი შექმნა.

კონსულად ყოფნის პერიოდში პორტერი აქტიურად ცდილობდა, რომ აღმოეფხვრა რელიგიური დაპირისპირება ადგილობრივი კათოლიკეებს და ვენესუელაში მცხოვრებ არაკათოლიკე უცხოელებს შორის. ბრისტოლში მცირეხნიანი ვიზიტის შემდეგ, რობერტ პორტერი

---

[1] იქვე.

[2] Марина М. В старом, радушном дворянском гнезде на Арбате // Русская старина, 1909, Т. CXL. С. 608.

[3] Ренне Е., Художник сэр Роберт Кер Портер в России, http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/6412.php.

[4] იქვე; R. K. Porter, Caracas diary, 1825–1842, Caracas, 1966.

დასთან – ჯეინთან ერთად სანკტ-პეტერბურგში თავისი ქალიშვილის და სიძის მოსანახულებლად გაემგზავრა. აქ მათ გარკვეული პერიოდი დაჰყვეს. 1842 წლის 3 მაისს, მან თავის ძმას სანკტ-პეტერბურგიდან წერილი გაუგზავნა. წერილის მიხედვით მხატვარი ინგლისში გამგზავრებას აპირებდა, მაგრამ ნიკოლოზ I გამოსამშვიდობებელი საღამოს შემდეგ, ეტლში მან გონება დაკარგა და მეორე დღეს გონზე მოუსვლელად გარდაიცვალა. რობერტ კერ პორტერი დაკრძალულია სანკტ-პეტერბურგში, უცხოელებისთვის განკუთვნილ სასაფლაოზე. მის სამშობლოში, ბრისტოლის მონასტერში პორტერების ოჯახის უკვდავსაყოფად განთავსებულია მარმარილოს დაფა, სადაც მხატვრისა და მოგზაურის სახელიც არის ამოტვიფრული. როგორც აღვნიშნეთ, რობერტ პორტერმა 1817–1820 წ.წ. კავკასიაზე გავლით აზიის ქვეყნებში იმოგზაურა.[1] პორტერმა ექსპედიციაში სამი წელი დაჰყო და მოგზაურობისას გაკეთებული ჩანაწერები ორ წიგნად გამოსცა.[2] ეს არის მოგზაურის და მხატვრის უზარმაზარი ნაშრომი, რომელშიც დაცულია ძალზე საინტერესო ინფორმაცია აზიის უძველესი ქვეყნების, აქ მცხოვრები ხალხების ისტორიული და თანამედროვე ყოფის შესახებ. მოგზაური დაწვრილებით გადმოგვცემს კავკასიასა და აზიაში მცხოვრები მოსახლეობის ისტორიას, მათ წეს–ჩვეულებებს. ჩანაწერებს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას სძენს ის ფაქტი, რომ ავტორი აღწერილი მოვლენების და ფაქტების თვითმხილველია. პორტერი ეყრდნობა მისი წინამორბედი მოგზაურების, ასევე თანამედროვე და წინა საუკუნეების ცნობილი ისტორიკოსების და გეოგრაფების თხზულებებს, ზეპირსიტყვიერ გადმოცემებს. მის ჩანაწერებს კიდევ უფრო მეტ ღირებულებას სძენს პორტერის მიერ შესრულებული ჩანახატები, რაც აღწერილი ადგილების ვიზუალურ წარმოდგენასაც გვიქმნის. მოგზაურობის დროს მან შეასრულა არაერთი მნიშვნელოვანი ჩანახატი, სადაც გამოსახა აღწერილი ქვეყნების რელიეფი, უძველესი ძეგლები, ისტორიული პერსონაჟები, თანამედროვე პოლიტიკური მოღვაწეები. აზიის უძველეს ქალაქებში ყოფნისას გადაწერა ლურსმული წარწერები, გადმოხატა ძველი ტაძრების კედლებზე არსებული რელიეფური გამოსახულებანი. რობერტ კერ პორტერმა ირანში საქართველოზე გავლით იმოგზაურა. ინგლისელი მხატვრის

[1] R.D. Barnett, Sir Robert Ker Porter - Regency artist and traveller, *Iran-2* (1972), pp. 19-24, plates 1-12; N. E. Vasilieva, About the history of Sir Robert Ker Porter's album with his sketches of Achaemenid and Sassanian monuments, *Archaeologische Mitteilungen a*(1994), pp. 339-48, plates 104-11.

[2] TRAVELS GEORGIA, PERSIA, ARMENIA, ANCIENT BABYLONIE, During the 1817, 1818, 1819 and 1820, By Sir Robert Ker porter, Vol. I, London, 1821; TRAVELS GEORGIA, PERSIA, ARMENIA, ANCIENT BABYLONIE, During the 1817, 1818, 1819 and 1820, By Sir Robert Ker porter, Vol. II, London, 1822;

ცნობები საქართველოს შესახებ თხზულების პირველ ტომშია. ბრიტანელი მოგზაურის ნაშრომში ძალზე საინტერესო ცნობებია ოსების შესახებ. რობერტ კერ პორტერი საქართველოში დარიალის ხეობით შემოვიდა. თავის თხზულებაში ის საუბრობს დარიალის ხეობაში მცხოვრები ტომების მხრიდან გახშირებულ თავდასხმებზე. ბრიტანელი მოგზაური არ აკონკტერეტებს, თუმცა თავდამსხმელებში ის ოსებს უნდა გულისხმობდეს, რადგან გზის ეს მონაკვეთი ოსების მიერ კონტროლდებოდა და რუსეთის ხელისუფლებას დიდი ძალისხმევა ჭირდებოდა ოსთა თავდასხმების აღსაკვეთად, მოგზაური წერს: „დერიალი (იგულისხმება დარიალი-გ.ს)რუსული სამხედრო სადგური, იყო ის ადგილი, სადაც ღამე უნდა გაგვეთენებინა. როდესაც ვუახლოვდებოდით ამ საგუშაგოს, გზა უფრო მეტად გაურკვეველი გახდა, მისი უმეტესი ნაწილი კლდეში გაყვანილ მიწისქვეშა გასასვლელში გადიოდა. დერიალი დაახლოებით ერთი მილით არის დაშორებული საგუშაგოდან. გამოვედით მდინარის ნაპირთან, რომელიც ციცაბო უფსკრულის ძირში გადიოდა; აქედან, ხის ხიდზე გადავედით და საგუშაგოს რაზმის დაცვის ქვეშ, უსაფრთხოდ მივაღწიეთ გასაჩერებელ ადგილს. გავიგეთ, რომ ადგილობრივ მოთარეშეებს დაკავებული ჰქონდათ გზის ის მონაკვეთი, რომელიც ჩვენ მეორე დღეს უნდა გაგვევლო; გამცილებლების უსაფრთხოების მიზნით, დილით ადრე, საგუშაგოს ოფიცერმა მათ დასარბევად ქვეითი რაზმი გაგზავნა. შესაბამისად, ჩვენი მოგზაურობა შეყოვნდა, სანამ არ მივიღეთ ოპერაციის წარმატებით დასრულების ამბავი.“[1] ჩვენი აზრით, ამ მოთარეშეებში მოგზაური ოსებს უნდა გულისხმობდეს. ოსების მხრიდან მგზავრების გაძარცვის ფაქტები ძალზე ხშირი იყო. აღსანიშნავია, რომ ისინი გზის იმ მონაკვეთის გავლაში, რომელსაც თვითონ აკონტროლებდნენ, მგზავრებისაგან გასამრჯელოს იღებდნენ. ამის შესახებ ძალზე საინტერესო ცნობებს გვაწვდის XVIII საუკუნის 70-ან წლებში საქართველოში ნამყოფი გერმანელი მოგზაური იოჰან ანტონ გიულდენშტედტი. იგი წერს: „მათ ბევრი უსიამოვნება მიაყენეს რუსულ რაზმებს ხაზზე; თუმცა ისინი მათგან მოშორებით ცხოვრობენ, მაგრამ თავს ესხმოდნენ და ხოცავდნენ მგზავრებს, რომლებიც საქართველოდან მოდიოდნენ და საქართველოში მიემართებოდნენ, თავს ესხმოდნენ ზედ თერგის ხაზზე, როცა მათ დრო და დრო ჭკუას ასწავლიდნენ ხოლმე“[2] „ჭკუის სწავლებაში“ გერმანელი მოგზაური რუსეთის ხელისუფლების მიერ ოსთა დასამორჩილებლად გატარებულ ზომებს გულისხობს. თერგის ხეობაში არსებულ ოსებით დასახლებულ ადგილებზე, რომ მგზავრობა

[1] გ. სოსიაშვილი, რობერტ კერ პორტერი და მისი ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ., 2015, გვ. 43.

[2] გ. სოსიაშვილი, გერმანელი მოგზაურები ოსების შესახებ, თბ., 2007, გვ. 68.

საშიში იყო ამას სხვა მოგზაურებიც აღნიშნავენ. 1825 წელს საქართველოში ჩამოსული ბრიტანელი მოგზაურის რობერტ ლაიელის, ინფორმაციით, მის მოგზაურობამდე ერთი თვის წინ, დარიალთან ახლოს, ადგილობრივმა მაცხოვრებლებმა ორი კაზაკი მოკლეს.[1] გერმანელმა მოგზაურმა იოჰან კოლმა, რომელიც ოსთა ყოფა-ცხოვრებით იყო დაინტერესებული კავკასიაში 1828 წელს იმოგზაურა, ოსებით დასახლებულ ადგილებში მას მეგზურობა ოსმა ბელადებმა გაუწიეს, თუმცა ზოგიერთ ხეობაში განსახლებული ოსების მხრიდან თავდასხების საფრთხე მაინც არსებობდა. ამის შესახებ კოლი წერს: „მათი (ოსების ბელადების – გ. ს) შუამავლობით თითქმის ყველგან კარგად გვხვდებოდნენ. მხოლოდ ზოგჯერ, როცა ამა თუ იმ ხეობის მაცხოვრებლებს არ ენდობოდნენ, იქით არ გვიშვებდნენ.“[2] ოსებით დასახლებულ ტერიტორიაზე მოგზაურობის საფრთხის შესახებ საინტერესო ცნობას გვაწვდის გერმანელი მოგზაური ჰაქსტჰაუზენი. მან საქართველოში 1843 წელს იმოგზაურა. გერმანელი მკვლევარი დაინტერესებული იყო ოსი ხალხის ყოფა-ცხოვრებით. მან სამეცნიერო ექსპედიცია მოაწყო ოსებით დასახლებულ სოფლებში. როგორც ჰაქსტჰაუზენი წერს, მისი ექსპედიცია დაცული რომ ყოფილიყო: „მმართველმა გენერალმა (როგორც გ. გელაშვილი მიუთითებს, სავარაუდოდ ნაიდჰარდტმა) გამატანა სათანადო ბრძანებები ოსების მეზობლად მყოფ რუს მოხელეებთან, რათა დავეცავით და დამხმარებოდნენ.“[3] ოსების მხრიდან გახშირებულ თავდასხმების შესახებ ინფორმაციას გვაწვდის XIX საუკუნის I გერმანელი მოგზაური ედუარდ აიხვალდი, რომელმაც 1826 წელს იმოგზაურა საქართველოში. იგი აღნიშნავდა, რომ ოსები იმ დროისთვის მხოლოდ რუსეთის სამხედრო ძალის მეშვეობით იყვნენ“ ლაგამ-ამოდებულნი“.[4] რუსული სამხედრო რაზმის მიერ ჩასაფრებული ოსების განდევნის შემდეგ რობერტ კერ პორტერს საშუალება მიეცა დარიალის ხეობას კარგად გაცნობოდა: „მე გამომიჩნდა დრო დამეთვალიერებინა ქვეყნის ის ნაწილი, რომე-

[1] Travels in Russia, the Krimea, the Caucasus, and Georgia by Robert Lyall, vol. I, London, 1825, p. 37

[2] გ. გელაშვილი იოჰან კოლის ცნობები ოსების შესახებ, ახალი და უახლესი ისტორიის საკითხები, №1(9), 2011, გვ. 297.

[3] გ. გელაშვილი, ჰასტჰაუზენის ცნობები ოსების შესახებ, ახალი და უახლესი ისტორიის საკითხები, 1(5), 2009, გვ. 372. აღსანიშნავია, რომ არამარტო მთაში მცხოვრები ოსების მხრიდან იყო თავდასხმები თერგის ხეობაში არსებულ გზით მოსარგებლე მგზავრებზე, XIX საუკუნის I მეოთხედის რუსული დოკუმენტური მასალიდან ჩანს, რომ აგრესიით ბარში ჩამოსახლებული ოსებიც გამოირჩეოდნენ. იხ. ვ. ითონიშვილი, ნარკვევები კავკასიის ისტორიიდან, თბ., 2002, გვ. 236, 237. 238.

[4] გ. სოსიაშვილი, გერმანელი მოგზაურები ოსების შესახებ, თბ., 2007, გვ. 101.

ლიც წინა ღამით გამოვიარეთ.“[1] ინგლისელი მოგზაურის რობერტ კერ პორტერის ინფორმაციით თერგის ხეობის ერთ მონაკვეთში თავდამსხმელებს საფარი ჰქონდათ მოწყობილი. ყაჩაღები თავს ესხმოდნენ მგზავრებს, რაც მსხვერპლით მთავრდებდა. ზოგიერთ შემთხვევაში მგზავრები გაქცევას ასწრებდნენ, თავდამსხმელები კი გაქცეული მგზავრების ნადავლს ინაწილებდნენ: „პირქუში სილამაზე არ ტოვებდა ჩვენს მარშრუტს დერიალიდან იმ ხეობამდე, საიდანაც ჯარისკაცებს დაუპატიჟებელი სტუმრები უნდა გაედევნათ. იქ, ერთი უდაბური ადგილი ვნახეთ, რომელსაც მისი ყოფილი მობინადრეები იყენებდნენ. ჩვენს მარცხნივ არსებული დაბლობი სავსე იყო დიდი რაოდენობით დაბალი სქელი ბუჩქებით და ფიჩხით. ადამიანის თვალისგან კარგად დამალული ეს ბუნებრივი თხრილი, მთის მისადგომებთან მთავრდებოდა. ჩასასვლელი რთული ჩანდა, მაგრამ ჩვენ, თავგადასავლის მოყვარულებმა, ჩასვლა შევძელით. აქ საკმაო რაოდენობის ხალხი ჩადის, დაბურულ ბუჩქნარში იმალება, სანამ არ გამოჩნდება მსხვერპლი, რომ თავს დაესხან. სანამ უსაფრთხოების ზომებს მიიღებდნენ, გაწმინდავდნენ გზას და ბუჩქებს, ეს გზა ძარცვის და სისხლისღვრის ადგილი იყო. მთის ყაჩაღებმა კარგად იცოდნენ ბილიკები და ყოველთვის ახერხებდნენ გაქცევას. ჩასაფრებულები ელოდებოდნენ კოლონის მოახლოვებას. ბუჩქნართან და დამსხვრეული კლდეების სიახლოვეს მყოფნი, ცეცხლს უშენდნენ დაბნეულ ხალხს, ზოგი იღუპებოდა, ზოგი დაჭრილი იყო. ხოლო ვინც გადარჩებოდა, ხშირად უკან გარბოდა და გამარჯვებულებს რჩებოდათ ნადავლი, რომელსაც დინჯად, აუჩქარებლად ინაწილებდნენ.“[2] ინგლისელ მხატვარს ოსი თავდამსხმელების დანახვისას სურვილი ჰქონდა, რომ მათი ჩანახატი გაეკეთებინა, თუმცა, ესკორტის რუს ოფიცერს ამის ნებართვა არ მიუცია, იმ მიზეზით, რომ გაჩერებული მგზავრისთვის თავდამსხმელებს რაიმე ხიფათი არ მოეწიათ: „ჩვენ გაძლიერებული ესკორტით გავუდექით გზას, ყაჩაღებს არ შევუწუხებივართ, თუმცა რამდენჯერმე დავინახეთ მძარცველთა სხვადასხვა დაჯგუფებები, რომლებიც მაღლა, კლდეებზე დაძვრებოდნენ. მათი სასოწარკვეთილი მდგომარეობა და ჩაცმულობა გააძლიერებდა სალვატორ როზას (იგულისხმება იტალიელი მხატვარი, მუსიკოსი, მსახიობი და პოეტი სალვატორე როზა 1615-1673 წ. წ) ამ სცენის ნახატს. იყო ალბათობა მათთან გზაზე შეხვედრისა. ესკორტის ოფიცერი ნებას არ მრთავდა ჩანახატი გამეკეთა, იმიტომ, რომ ნებისმიერ წუთს ბუჩქებიდან გამოვარდნილ ყაჩაღს შეეძლო სიცოცხლეს გამოე-

[1] გ. სოსიაშვილი, რობერ კერ პორტერი და მისი ცნობები საქართველოს შესახებ, გვ. 44.

[2] გ. სოსიაშვილი, რობერტ კერ პორტერ და მისი ცნობები საქართველოს შესახებ, გვ. 46-47.

სალმებინა ჩამორჩენილი მგზავრი. ცდუნებას ბოლომდე ვერ ვუძლებდი, ერთხელ თუ ორჯერ, გამცილებლებთან ერთად ვეცადე რამდენიმე უბრალო ჩანაწერით დამემახსოვრებინა ეს დიდებული მთები, რომლებიც შეიძლება ვეღარასდროს მენახა.“[1] რობერტ კერ პორტერი აღწერს ყაზბეგში მცხოვრებ ოსებს. ისინი ადგილობრივი ფეოდალის ყაზბეგის ქვეშევრდომები იყვნენ მათ საკუთარი ბელადი ჰყავდათ. ჩამოსახლებული ოსები ქრისტიანული აღსარებლობისანი იყვნენ, თუმცა მათი ერთი ნაწილი ისლამს და კერპთაყვანისმცელობას მისდევდა. მოგზაური წერს: „როდესაც ჩავედით სოფელ ყაზბეგში, დაახლოებით, დღის 2 საათი იყო. ...სახლი, სადაც მე შევჩერდი ჩემი ეტლის აუცილებელი შეკეთების დროს, ეკუთვნოდა ქვრივ ქალს. მისი მეუღლე ადგილობრივი თავკაცი იყო. მას რუსების ჯარში კარგი და ერთგული სამსახურისთვის გენერალ-მაიორის წოდება უბოძეს. აქ მაცხოვრებელ ხალხში მიღებული არ იყო გვარების ქონა. ამიტომ გარდაცვლილმა(მოგზაური უნდა გულისხმობდეს გაბრიელ ყაზბეგს, რომელმაც მამის სახელი „ყაზიბეგი“ გვარად აქცია. მისი შვილიშვილი იყო გენერალ-ლეიტანანტი გიორგი ნიკოლოზის ძე ყაზბეგი),[2] რათა შეწყობოდა თავის ახალ პატრონებს – რუსებს, აიღო გვარი ყაზბეგი, იმ უძველესი მთის სახელი, რომლის ჩრდილშიც ის და მისი წინაპრები დაიბადნენ და ცხოვრობდნენ. სოფელმაც ამ პიროვნებისგან მიიღო ეს სახელწოდება - ყაზბეგი. ყაზბეგში დასახლებულნი არიან ოსები. ეს ხალხი შერეული რწმენისაა. მათ შორის არიან ქრისტიანები, მუსულმანები და კერპთაყვანისმცემლებიც. სოფელი ყაზბეგი, ისევე როგორც მის ახლოს მდებარე სხვა სოფლები, დასახლებულია უმეტესად ქრისტიანებით, რომლებსაც იგივე სარწმუნოება აქვთ, რაც ქართველებს. მათი ცოტა ხნის წინ გარდაცვლილი ბელადი ცნობილი იყო თავისი ერთგულებით ქრისტიანული რელიგიის მიმართ. ის მაგალითს აძლევდა თავის ხალხს, მკაცრად იცავდა რელიგიურ ადათ-წესებს, ხშირად აღავლენდა ლოცვებს, იცავდა მარხვას და წმინდა დღესასწაულებს. მან შეძლო ყველა მოექცია თავისი გავლენის ქვეშ. მოსახლეობა მონაწილეობდა არა მარტო ქრისტიანული წესების შესრულებაში, არამედ დიდი პატივისცემით ეპყრობოდა და იცავდა განადგურებულ შენობებს, სადაც ოდესღაც მათი წინაპრები ლოცვებს აღავლენდნენ ერთადერთი ღმერთისადმი. ყაზბეგმა თვითონ ააგო ახალი, შესანიშნავი ეკლესია თავისი ქრისტიანი ძმებისთვის. ტაძარი აშენდა იმ ადგილას, სადაც ადრეც ეკლესია იყო აღმართული, რომლის ნანგრევებს ახლაც დიდ პატივს სცემენ. ძველი ეკლესია აშენებული იყო დაახლოებით 600 წლის წინ ცნობილი ქართველი

[1] იქვე, გვ. 47.

[2] გ. ავალიანი, რუსი და ქართველი ხალხების საბრძოლო თანამეგრობის ისტორიიდან, თბ., 1967, გვ. 183-184.

დედოფლის თამარის მიერ. ამ მმართველის ერთგულებამ ქრისტიანული რელიგიისადმი მრავალი ხალხი მოაქცია ქრისტიანულ სარწმუნოებაზე, ის ხალხი, რომელიც მის სამეფოს ექვემდებარებოდა. დღესაც პოულობენ საყვარელი დედოფლის სახელზე აგებულ დაზიანებული და ჩამოშლილი ნაგებობების ნაშთებს.“[1] ყაზბეგში არსებული ოსური მოსახლების შესახებ ინფორმაციას გვაწვდის ბრიტანელი მოგზაური რობერტ ლაიელი. იგი აღნიშნავს, რომ ყაზბეგის ძირითად მოსახლეობას ოსები წარმოადგენდნენ. მათი უმეტესობა ქრისტიანი იყო. ყაზბეგში მცხოვრები ოსები ქართველების მოკავშირეები იყვნენ, რაც ლაიელის ინფორმაციით მათი მთიელი ძმების გაღიზიანებას იწვევდა. მთიელი ოსების უკმაყოფილების მიზეზი იყო, ბარში ჩამოსახლებული ოსების ქრისტიანული რწმენა, ასევე მათი რუსეთის ხელისუფლებისადმი ერთგულება.[2] ყაზბეგის ტერიტორიაზე ოსები იალბუზსა და ყაზბეგს შორის არსებული ქედის მონაკვეთიდან იყვნენ ჩამოსახლებულნი. აღნიშნულ ტერიტორიაზე ოსების დასახლებას ადასტურებს იოჰან კოლი. იგი წერს: „ისინი სახლობენ დიდი ქედის იმ მონაკვეთზე, რომელიც მოქცეულია იალბუზსა და ყაზბეგს, ანუ „ჯვრის მთას შორის“.[3] პორტერ საუბრობს ოსთა ბელადზე. საქართველოში ჩამოსახლებულ ოსებს რომ თავიანთი ბელადები ჰყავდათ, ამას იოჰან კოლიც ადასტურებს, მას პასკევიჩის დავალების შესაბამისად 1828 წელს ოსთა რამდენიმე ბელადი დაუპატიმრებია, ხოლო შემდეგ ისევ გაუთავისუფლებია, სწორედ ამ ბელადებს გაუწევიათ მისთვის ოსებით დასახლებულ ხეობებში მეგზურობა.[4] პორტერი საუბრობს ოსების შერეულ რწმენაზე. ქრისტიანული სარწმუნოების გარდა ოსების ერთი ნაწილი რომ ისლამს აღიარებდა, ხოლო ნაწილი კი კერპთთაყვანისმცემელი იყო ეს სხვა წყაროებითაც დასტურდება.[5]

---

[1] იქვე, გვ. 49-50.

[2] Travels in Russia, the Krimea, the Caucasus, and Georgia by Robert Lyall, vol. I, London, 1825, p. 42.

[3] გ. გელაშვილი იოჰან კოლის ცნობები ოსების შესახებ, გვ. 296.

[4] იქვე, გვ. 297.

[5] აუგუსტ ჰაქსტჰაუზენი საქართველოს შესახებ, გერმანულიდან თარგმნა, შესავალი, კომენტარები, საძიებლები დაურთო გია გელაშვილმა, თბ., 2011, გვ. 166-168; Г. Сосиашвили, Из истории религиозной жизни осетин, Археология, этнология, фольклористика Кавказа, Тб., 2010, стр. 543; გ. სოსიაშვილი, გერმანელი მოგზაურები ოსების შესახებ, თბ., 2007, გვ. 34; ვახუშტი ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. ქართლის ცხოვრება IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ., 1973. გვ. 638; ზ. ანჩაბაძე, თ. ბოცვაძე, გ. თოგოშვილი, მ. ცინცაძე. ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ისტორიის ნარკვევები, ნაკვ. I, თბ., 1969, გვ. 237. ხ. ქოქრაშვილი. რუსეთის რელიგიური პოლიტიკა საქართველოში (XIX ს-ის I ნახევარი), წიგნში: რუსული კოლონიალიზმი საქართველოში, თბ., 2008, გვ. 49. ედუარდ

ინგლისელი მოგზაურის მიერ ოსების გაქრისტიანებასთან დაკავშირებით თამარ მეფის ხსენება შემთხვევით არ არის. გერმანელი მოგზაური ჰაქსტაუზენი წერს, რომ ოსებით დასახლებულ ტერიტორიაზე გვხვდება ქვის ეკლესიები, რომელთა აგებაც თამარ მეფეს უკავშირდება. ოსებში ქრისტიანული სარწმუნოება თამარს მისი ინფორმაციით 1171-1198 წლებში უნდა შეეტანა.[1] ოსების გამქრისტიანებლად თამარ მეფეს მიიჩნევს გერმანელი მოგზაური ედუარდ აიხვალდიც.[2] გაქრისტიანების მიუხედავათ რობერტ კერ პორტერის ცნობით ოსები დახელოვნებულნი იყვნენ მოსახლეობის ძარცვასა და მკვლელობებში: „ამბობენ რომ დღევანდელი ქრისტიანი ოსების მოდგმა ყველაზე ცივილიზებულად ითვლება კავკასიაში მცხოვრებ მთის ხალხებს შორის (შესაძლოა მოგზაური ზეპირ ინფორმაციებს, ან სხვა მოგზაურთა ცნობებს ეყრდნობოდა. აღსანიშნავია, რომ ოსთა ყოფაცხოვრების აღმწერი გერმანელი მოგზაური ბევრ მსგავსებას ხედავდა ოსებსა და გერმანელებს შორის).[3] შესაძლოა ეს ასეცაა, მაგრამ მიუხედავად იმისა, რომ ისინი ქრისტიანები არიან და უკეთესი კანონებიც აქვთ, ოსები მშვენივრად არიან გაწაფული დაყაჩაღებასა და მკვლელობებში, როგორც მათი მუსულმანი კერპთაყვანისმცემელი ძმები. ოსი მამაკაცები ფიზიკურად ძლიერები, აქტიურები და კარგი აღნაგობის არიან. მათი ადათ-წესები ისეთივეა, როგორც ჩერქეზების. მათ ვერ ნახავთ წელზე შემორტყმული ხმლის გარეშე. ხანჯალი განიერია სახელურთან, ხოლო ბოლოში წვეტიანი. მისი სიგრძე 18 ინჩია. (ინგლისური სიგრძის საზომი ერთეული, უდრის 25,4 მ.მ.ს) ყველა მამაკაცი იარაღასხმულია. თითოეული სახლი პატრონისთვის ციხესიმაგრეს წარმოადგენს.“ ოსების აღკაზმულობის შესახებ პორტერის ცნობას ადასტურებს გერმანელი მოგზაური იოჰან კოლიც. მისი ინფორმაციით: „უკლებლივ ყველა შეიარაღებულია. თურქების მსგავსად, წინისკენ გვერდზე ჰკიდიათ მოღუნული, ან სწორი ხმალი. ქამარში გარჭობილი აქვთ გრძელი ხანჯალი. გრძელ, მწვანე თოკზე შებმული თოფი და ორი დამბაჩა უკან ზურგზე აქვთ გადაკიდებული.“[4] პორტერის ცნობით ქრისტიანული ძეგლები, რომელთა აგებაც დაკავშირებული იყო თამარ მეფის სახელთან ოს ხალხში დავიწყებას მიეცა. მისი ინფორმაციით ქრისტიანული სარწმუნოება ისლამმა ჩაანაცვლა. მუსლიმანური სარწმუნების გავრცელება ოსმლეთის პლიტიკის გააქტიურების შედეგად ხდებოდა. სამხრეთ კავკასიაში გავ-

---

აიხვალდი საქართველოს შესახებ, გერმანულიდან თარგმნა, შესავალი და საძიებლები დაურთო გია გელაშვილმა, თბ., 2005, გვ. 150.

[1] გ. გელაშვილი, ჰაქსტჰაუზენის ცნობები ოსების შესახებ, გვ. 378.

[2] გ. სოსიაშვილი, გერმანელი მოგზაურები ოსების შესახებ, გვ. 106.

[3] იქვე, გვ. 397, 399.

[4] იქვე, გვ. 307.

ლენის გავრცელების შემდეგ ოტომანთა იმპერიის მესვეურნი ცდილობდნენ ჩრდილოეთ კავკასიაში გაბატონებასაც. სწორედ ამის შედეგი იყო ჩრდილოეთ კავკასიაში სახანოების ჩამოყალიბება და ისლამის გავრცელება. პორტერის ინფორმაციით ოსმალთა იმპერიის მესვეურნი ოსი მოსახლების გამაჰმადიანებაში ფულს ხარჯავდნენ: „ქვეყნის იმ ნაწილში მრავალი ნათელი და ლამაზი სოფელია, რომლებშიც უმთავრესად მუსულმანები და კერპთაყვანისმცემლები სახლობენ. ყველაფერი, რაც დაკავშირებული იყო ქართველი დედოფლის თამარის მიერ დაარსებულ და შექმნილ ქრისტიანულ ძეგლებთან, დავიწყებას მიეცა ამ კუთხეში. გავრცელებულია მუსულმანური სარწმუნოება, რომელმაც შეცვალა ქრისტიანობა, რასაც ხელი შეუწყო სულთნების პოლიტიკამ. ისინი გარკვეულ თანხას აძლევდნენ იმ ოჯახებს, რომლებიც თანხმდებოდნენ ბავშვების გამაჰმადიანებაზე.“[1] რობერტ კერ პორტერის ცნობით რელიგიური აღმსარებლობის მიუხედავათ ოსებს კეთილი სულების სწამდათ: „მიუხედავად იმისა, თუ რომელი რელიგიის მიმდევრები არიან ეს მთის ტომები, ყველას სწამთ, რომ მათ იცავს კეთილი სული, რომელსაც ისინი ევედრებიან ხოლმე დახმარებას უბედურებისა და ავადმყოფობის დროს, ასევე შინაური შუღლის მოსაგვარებლად, ომების წარმოებისას, ქარავნებისა თუ ცალკეული მგზავრების გაძარცვისას. ზოგიერთი ოსი მამაკაცი ამ მხარეში დასაქმებულია იმით, რომ ზამთარში დახმარებას უწევს მგზავრებს თოვლიან მთებში ასვლის დროს.“[2] ოსებში რომ კეთილი და ბოროტი სულების თაყვანისცემა გავრცელებული იყო, ამას სხვა ავტორებიც ადასტურებენ. როგორც გერმანელი მოგზაური იაკობ რაინეგსი აღნიშნავს: „მათ სწამთ კეთილი და ბოროტი სულების გავლენით მოქმედი ძალების არსებობა, რომლებსაც საკუთარ სახელებსაც კი არქმევენ. სწამთ, რომ სულების სიჯიუტის დაშოშმინება მარხვით, შეწირულობით და მსხვერპლშეწირვით შეუძლიათ.“[3] ოსებში გავრცელებულ ცრურწმენების შესახებ ცნობებს გვაწვდის ასევე გერმანელი მოგზაური ჰაქსტჰაუზენი. მოგზაური წერს: „მათ ჰყავთ წინასწარმეტყველები, ჯადოსნები და კუდიანები, რომლებიც მათ წინასწარმეტყველებენ.“[4] მისი ინფორმაციით ოსებს კატას, ძაღლს და ვირს ჯადოსნურ ცხოველებად მიიჩნევდნენ.[5] რობერტ კერ პორტერს კაიშაურთან ოსი მეცხვარეები უნახავს, თუმცა მისი ცნობიდან არ ჩანს მათი წარმომავლობა. კაიშაურთან ახლოს ოსების შესახებ ინ-

[1] გ. სოსიაშვილი, რობერტ კერ პორტერი და მისი ცნობები საქართველოს შესახებ, გვ. 54.
[2] იქვე, გვ. 54-55.
[3] გ. სოსიაშვილი, გერმანელი მოგზაურები ოსების შესახებ, გვ. 84.
[4] გ. გელაშვილი, ჰაქსტჰაუზენის ცნობები ოსების შესახებ, გვ. 385.
[5] იქვე, გვ. 385

ფორმაციას გვაწვდის რობერტ ლაიელიც. ძალზე საინტერესოა, რომ ის მდ. არაგვთან ტყეში შეხვდა ოსურ ოჯახს.[1] სავარაუდოდ ოსები ამ ადგილებში ჯერ კიდევ არ იყვნენ დასახლებულები.[2] რობერტ კერ პორტერი აღწერს ოს მეცხვარეთა გარეგნობას: „7 ოქტომბერს დილის 6 სთ-ზე, ესკორტისა და კაზაკების თანხლებით, მივატოვეთ კაშოური. ჩვენ გადავედით პატარა, მაგრამ კარგად აშენებულ ხიდზე და აღმოვჩნდით მდინარე არაგვის მეორე ნაპირზე. იმ ადგილას არაგვი მხოლოდ 20-30 ფუტის სიგანისაა. ხეობა ორივე მხრიდან გარშემორტყმულია მდიდარი ტყით. გავიარეთ პატარა და კოხტა სოფლები. იქ მიწა ყველგან დამუშავებული იყო. ადგილობრივ მოსახლეობას მოჰყავს ფეტვი, ქერი, ხახვი და თუთუნი. მათ ისეთი დიდი რაოდენობის ცხვარი და თხა ჰყავთ, რომ მთები ხშირად დაფარულია ცხვრის ფარებით. მეცხვარეებმა მშვიდობიანი და კარგად ნაკვები ადამიანების შთაბეჭდილება დატოვეს. ყველა მათგანს ქამარზე განმასხვავებელი ნიშნები ეკიდა, მხრებზე კი თოფი ჰქონდა ჩამოკიდული. ჩვენ მეცხვარეებს შევხვდით მაშინ, როდესაც მთავარ გზაზე გასასვლელს ვეძებდით. მათი აღჭურვილობა საბრძოლო აღკაზმულობას აღემატებოდა. გარდა ზემოაღნიშნულისა, მათ ჰქონდათ ხმლები, რაღაც მოგრეხილი საგანი. თითოეული მათგანის ქამართან დამაგრებული იყო ტყავით დაფარული მრგვალი, პატარა ფარი, რომელიც უცნაურად იყო ლურსმებით მოჭედილი. ეს მეცხვარეების აღჭურვილობა ძალიან წააგავს ინგლისელი მეფის ჰენრი V (იგულისხმება ჰენრი V ლანკასტერი – 1413-1422 წ.წ. მან განაახლა ასწლიანი ომი საფრანგეთთან 1415 წელს). მეისრეების აღჭურვილობას. როგორც მითხრეს, ეს მთიელი მეცხვარეები ძალიან არიან დაოსტატებულები ხმლის ხმარებაში. ისინი მუსულმანი და კერპთაყვანისმცემელი ოსი ტომების წარმომადგენლები იყვნენ.“[3] როგორც ზემოთ აღინიშნა ოსების აღკაზმულობის შესახებ საინტერესო ცნობები დაგვიტოვა გერმანელმა მოგზაურმა იოჰან კოლმა. მისი ინფორმაციით, ოსები ატარებდნენ ჯაჭვის პერანგს და ჯაჭვისავე ჩაჩს, ხოლო უნაგირზე ეკიდათ პატარა ფარი, რომელსაც სამმაგი ტყავი ეკრა, ფარს შუაში რკინის ბურთის მსგავსი ამონაბურცი ჰქონდა, ხოლო მას და არშიას შორის ფოლადის

[1] Travels in Russia, the Krimea, the Caucasus, and Georgia by Robert Lyall, vol. I, London, 1825, p. 51.

[2] როგორც რ. თოფჩიშვილი მიუთითებს, XVIII ს.-ის 70-იან წლებში არაგვის ერისთავის მფლობელობაში 130 კომლი ოსი იყო. 1780 წლის მონაცემებით თრუსოს ხეობაში ცხოვრობდა 73 კომლი ოსი, 1831 წლის მდგომარეობით ხევში 12 კომლია აღნუსხული. რ. თოფჩიშვილი, საქართველოში ოსთა ჩამოსახლებისა და შიდა ქართლის ეთნოისტორიის საკითხები, თბ., 1997, გვ. 157.

[3] გ. სოსიაშვილი, რობერტ კერ პორტერი და მისი ცნობები საქართველოს შესახებ, გვ. 59.

ბევრი რგოლი იყო დაჭედებული.[1] შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ინგლისელი დიპლომატის, მოგზაურის და მხატვრის რობერტ კერ პორტერის თხზულება საინტერესო ინფორმაციას გვაწვდის ოსების შესახებ. მართალია, მისი ცნობები ფრაგმენტულია, თუმცა ერთგვარად ავსებს სხვა უცხოელ ავტორთა ჩანაწერებს ოსთა ყოფა-ცხოვრების და საქმიანობის შესახებ. ბრიტანელი მოგზაურის ცნობებს განსაკუთრებულ ღირებულებას სძენს ის ფაქტი, რომ პორტერი აღწერილი ფაქტების და მოვლენების თვითმხილველია.

Sosiashvili Giorgi

ROBERT KER PORTER`S INFORMATION ABOUT THE OSSETS

Painter, writer and diplomat Robert Ker Porter was born in England, namely, in Durham on April 26, 1777 one of the five children of William Porter. Robert was an ancestor of the Irish family. His father William (died in 1779) a surgeon in the 6th battalion of Dragoons. Mother of the future traveler was Jane Porter (1745-1831). Robert Ker Porter finished the Royal Academy of Britain and became a painter of an army sketches. Soon the Tsar Alexander I of Russia invited him in Saint Petersburg to paint the Admiralty Hall. In 1817 from Saint Petersburg Porter began travelling to Theiran through the Caucasus. His tour continued from Isfahan to the ancient Persepolis, from here travelled to Ecbatana and Bagdad. Porter made notes during his travels: "Travelling to Georgia, Persia, Armenia, Ancient Babylon in 1817-1820". In 1821-1822 his notes were published in London in two volumes. The first volume describes Georgia. Porter gives interesting information about the Ossets. The British traveler came to Georgia through Darial. He speaks about frequent attacks on the passengers, who used to travel on this road. He does not specify, but he means the Ossets as the attackers, because the mentioned road was controlled by the Ossets and the Russian government made certain efforts to put an end to their attacks. Porter also describes the religious life and dressing of the Ossets, who settled in Georgia. We consider that Porter`s information, as a witness, is rather valuable and complements other travelers` information about the Ossets.

[1] გ. გელაშვილი, ჰასტჰაუზენის ცნობები ოსების შესახებ, გვ. 307.

მედეა ტურაშვილი
სახალხო დამცველის აპარატი, მრჩეველი
საქართველო, თბილისი

ქართულ-სამხრეთ ოსური კონფლიქტის საფასური ქართველი და ოსი საზოგადოებისათვის

დამოუკიდებლობის მოპოვებიდან მალევე, საქართველო კონფლიქტებისა და არასტაბილურობაში ჩაძირული აღმოჩნდა. შეიარაღებულმა დაპირისპირებამ ყოფილი სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქის ტერიტორიაზე სერიოზული დარტყმა მიაყენა ქართულ-სამხრეთ ოსურ ურთიერთობებს, საქართველოს სახელმწიფოს ეკონომიკასა და პოლიტიკურ მდგრადობას და ქართული და ოსური საზოგადოებების განვითარების შესაძლებლობებს.

კონფლიქტი იწვევს ნგრევას, ავტორიტარიზმს, ადამიანის უფლებების დარღვევასა და განვითარების შეფერხებას, რაც თავის მხრივ ამწვავებს კონფლიქტს და ხელს უწყობს დაძაბულობას. კონფლიქტების შედეგად ყველა ზარალდება, თუმცა მოუგვარებელი კონფლიქტები კიდევ უფრო მეტი ზიანის მომტანია საზოგადოებებისათვის.

ჩემი მოხსენების მიზანია წარმოაჩინოს ის საფასური, რომლის გაღებაც ქართულ და ოსურ საზოგადოებებს უწევთ 25 წლიანი მოუგვარებელი კონფლიქტების გამო და გაანალიზოს პროგრესისა და განვითარებისათვის დაკარგული რესურსები და პოტენციალი. მოხსენებაში აქცენტი გაკეთდება ჰუმანიტარულ ასპექტებსა და სოციალურ ყოფაზე, ადამიანის უფლებებზე, ადამიანური რესურსების განვითარებასა და დემოკრატიაზე.

კონფლიქტი როგორც თვით-შეცნობის საშუალება

კონფლიქტები ხელს უწყობს იდენტობის შექმნასა და ერის ჩამოყალიბებას, რადგან ის ქმნის ერთი იდენტობის მატარებელი ჯგუფის საზღვრებს, ხელს უწყობს ინდივიდებს გაიზიარონ საერთო ინტერესები და საფრთხეები, ეხმარება მათ ჯგუფის ერთობის შენარჩუნებაში „საერთო მტრის“ წინააღმდეგ და აერთიანებს მათ საერთო მიზნისათვის. როგორც კი „განსხვავებულის“ არსი საზოგადოებაში ფეხს მოიკიდებს, ისეთი საზოგადოებრივი კატეგორიები როგორიცაა მტერი, უცხოელი, ეთნიკურობა, ეროვნება ყოფს ადამიანებს იდენტობის სხვადასხვა ჯგუფებად.[1]

საქართველოშიც, კონფლიქტებმა ხელი შეუწყო ქართველების,

[1]Vivien, Jabri. (1996) *Discour seson Violence: Conflict Analysis Reconsidered.* Manchester and New York: Manchester University Press.

ოსებისა და აფხაზების იდენტობის ფორმირებას და ერთმანეთის წინააღმდეგ განაწყო ისინი, როგორც ურთიერთგამომრიცხავი ფენომენი. საქართველოს შიდა ქართლის რეგიონში მცხოვრები ნებისმიერი ეთნიკურად ქართველი და ოსი ადამიანი გეტყვით, რომ 1990-იანი წლების ომებამდე, ყოველდღიურ ცხოვრებაში, ისინი ერთმანეთს უბრალოდ ვერ ასხვავებდნენ და ეთნიკური განსხვავებების შესახებ არაფერი იცოდნენ.თუმცა, ომის მიმდინარეობისას, მათ დაიწყეს საკუთარი ეროვნების გაცნობიერება და ამ იდენტობის მატარებელ ჯგუფებთან თვით-იდენტიფიცირება. ეთნოსის საკითხმა ფესვები იმდენად გაიდგა ადამიანების გონებაში, რომ ის თავდასხმის, დისკრიმინაციისა და სიძულვილის საფუძველიც კი გახდა.აღნიშნულმა გარემოებამ კიდევ უფრო წაახალისა „ქართველობა“, „ოსობა“, „აფხაზობა“, „მათი უნიკალურობა“, „ანტიკურობა“, „უზენაესობა“ და ასე შემდეგ.1990-იანი წლების კონფლიქტებმა და შეიარაღებულმა დაპირისპირებამ გამოიწვია ქართველების, აფხაზებისა და ოსების ეთნიკური „გამოღვიძება“, რაც დაეხმარათ მათ ერის ჩამოყალიბების პროექტებში, თუმცა ეს პროექტები მხოლოდ ეთნიკურ ნიშანზე იყო დაფუძნებული.

კონფლიქტების გავლენა სოციალურ ყოფაზე

საქართველოში, კონფლიქტების სხვადასხვა ტალღამ დაახლოებით 20, 000 სიცოცხლე იმსხვერპლა[1], შედეგად დატოვა 260 000ზე მეტი იძულებით გადაადგილებული პირი[2], დაახლოებით 20 000 ლტოლვილი[3] და სხვა გადაადგილებული პირები, რომლებმაც ოფიციალური სტატუსი არ გააჩნიათ. ამავდროულად, კონფლიქტებს თან სდევდა უზარმაზარი მატერიალური ნგრევა და ეკონომიკური სირთულეები, რამაც შემდგომში ხელი შეუშალა პოლიტიკურ სტაბილურობას.

ქართული, ოსური და აფხაზური საზოგადოებებისთვის კონფლიქ-

[1]Human Rights Watch-ის 1995 წლის ანგარიშის მიხედვით, აფხაზეთი ომის დროს დაახლოებით 10 000-15 000 ადამიანი დაიღუპა. მიჩნეულია რომ დაახლეობით 1000 ადამიანი დაიღუპა სამხრეთ ოსეთში 91-92 წლის ომის დროს და დაახლოებით 1000 2008 წლის ომის დროს.

[2]262 186 ადამიანია დარეგისტრირებული როგორც იძულებით გადაადგილებული პირის. სახალხო დამცველის სპეციალური ანგარიში იძულებით გადაადგილებულ პირთა უფლებრივი მდგომარეობის შესახებ, 2014. იხილეთ: https://drive.google.com/file/d/0BzKRMBDU8J3dSWhHWlRRUDNqUGs/view; მაგრამ ეს რიცხვი არ მოიცავს იმ ადამიანებს, რომლებიც სხვა ქვეყნებში წავიდნენ საცხოვრებლად. მათი ზუსტი რიცხვი უცნობია.

[3]2004 წლის დეკემბრისათვის საქართველოდან ჩრდილოეთ ისეთში იძულებით გადაადგილებული პირი იყო 19,025. International Crisis Group (2005) *Georgia-South Ossetia: Refugee Return the Path to Peace,* Europe Briefing N°38.

ტების შედეგები ჯერ ისევ არ აღმოფხვრილა. მაგალითისთვის, მიგრაციის რიცხობრივი მაჩვენებელი, რომელიც კონფლიქტის როგორც პირდაპირი ისე არაპირდაპირ შედეგია, უბრალოდ შოკისმომგვრელია:

– საქართველოს მოსახლეობა, სამხრეთ ოსეთისა და აფხაზეთის მაცხოვრებელთა გამოკლებით, 1989-2014 წლებში 4,789,226-დან 3,729,635-მდე შემცირდა, რაც 14%-იანი კლებაა;

– სამხრეთ ოსეთის მოსახლეობა 1989-2010 წლებში 86,454-დან სავარაუდოდ 20,000-30,000-მდე შემცირდა,[1] რაც 65-77 %-იანი კლებაა;

– აფხაზეთის მოსახლეობა 1989-2011 წლებში 525,061-დან 240,705-მდე შემცირდა, რაც 54%-იანი კლებაა.

ზემოთ მითითებული ციფრები შეიძლება შეფასებული იქნეს, როგორც დემოგრაფიული კატასტროფა. სოციალურ-ეკონომიკურმა სიდუხჭირემ და განვითარების შესაძლებლობების სიმწირემ ომის შემდეგაც ბევრი აიძულა დაეტოვებინა ქვეყანა. დემოგრაფიულ ცვლილებას ბუნებრივად თან ერთვის "ტვინების გადინება" და ადამიანური შესაძლებლობებისა და კაპიტალის გაფლანგვა, რასაც პოტენციურად შეეძლო ხელი შეეწყო საზოგადოების განვითარებასა და პროგრესისათვის. კვლევები აჩვენებს, რომ საქართველოდან მიგრირებულ ადამიანების უმეტესობას აქვს უმაღლესი განათლება და მაღალი პროფესიული კვალიფიკაცია. ჯამში, უნივერსიტეტის დიპლომის მქონე მიგრანტების რაოდენობა 55%-ს შეადგენს, თუმცა, მათი უმრავლესობა დასაქმებულია მათი სპეციალობისათვის შეუსაბამო სამუშაოზე.გარდა ამისა, მიგრანტების უმრავლესობა, (დაახლოებით 70%-80%) საუკეთესო სამუშაო ასაკისაა -20-დან 50 წლამდე.[2]ეს რა თქმა უნდა ქართული საზოგადოებისათვის და მისი განვითარებისათვის სერიოზული დანაკარგია.

კონფლიქტებმა და ნაციონალისტურმა ტენდენციებმა ნეგატიური ასახვა ჰპოვა ქვეყნის ეთნიკურ შემადგენლობაზეც: საქართველო დატოვა ეთნიკური უმცირესობების მნიშვნელოვანმა ნაწილმა, რის შედეგადაც, მათი რიცხვი 1989 წელს არსებული 30%-იდან, 2002 წელს

[1] International Crisis Group (2010) *South Ossetia: The Burden of Recognition,* Europe Report N°205.

[2] European Training Foundation (2013) M*igration and Skills in Armenia and Georgia: Comparative Report*. იხილეთ: http://www.etf.europa.eu/webatt.nsf/0/226927FBAE4DA4E2C1257B4D0043A93E/$file/Migration&skills–Georgia.pdf; Caucasus Research Resource Centres- Georgia (2008) *Migration and Return in Georgia: Trends, Assessments, and Potential*. იხილეთ: http://www.crrc.ge/uploads/files/research–projects/CRRC–MigrationReport–FINAL–23JAN2008.pdf.

17%-მდე შემცირდა.[1]იგივე შეიძლება ითქვას სამხრეთ ოსეთსა და აფხაზეთზეც, სადაც ეთნიკური მოზაიკის ცვლილება დიდ წილად ომის დროს გაძევებული ეთნიკურად ქართველი მოსახლეობის ხარჯზე მოხდა. 1989 წლის მონაცემების მიხედვით, აფხაზეთის ავტონომიური რესპუბლიკის მთლიანი მოსახლეობა მოიცავდა 45.7%-ეთნიკურად ქართველს, 17,8%-ეთნიკურად აფხაზს, ხოლო დარჩენილი მოსახლეობა შედგებოდა რუსების, ბერძნების, სომხებისა და სხვა ეროვნების წარმომადგენლებისაგან.2011 წელს, აფხაზური მონაცემებით, აფხაზები შეადგენენ ტერიტორიის ამჟამინდელი მოსახლეობის 50.71%-ს, ქართველები-17.93%-ს, სომხები-17.39%-ს, რუსები-9.17%.[2]სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქის მთლიანი მოსახლეობა 1989 წლის აღწერის მიხედვით მოიცავდა: 66% ოსებსა და 29% ქართველებს. დღესდღეობით, სამხრეთ ოსეთში დარჩენილია მხოლოდ 2,500 ეთნიკურად ქართველი, რომლებიც ძირითადად ახალგორის რაიონში ცხოვრობენ[3], რაც დაახლოებითმოსახლეობის 8-12 %-ს შეადგენს.

ეს სტატისტიკა მიუთითებს, რომ ქართული, ოსური და აფხაზური საზოგადოებების სოციალურ ყოფაც შეიცვალა. როგორც ზემოთ აღინიშნა, სამხრეთ ოსეთმა და აფხაზეთმა დაკარგა ეთნიკურად ქართველი საზოგადოების მნიშვნელოვანი ნაწილი, რამაც შედეგად გამოიწვია ოჯახური და ნათესაური კავშირების წყვეტა,განსაკუთრებით სამხრეთ ოსეთში, სადაც მოსახლეობის დაახლოებით 40 პროცენტი შერეული ოჯახებისაგან შედგებოდა.ეს ნიშნავს, რომ აღმოიფხვრა მრავალეროვანი თანაარსებობის უამრავი ტრადიცია, რაც მოსახლეობის ცხოვრების წესს წარმოადგენდა.დაინგრა ოჯახები, გაწყდა მეგობრული, ნათესაური, მეზობლური კავშირები.

იძულებითმა გადაადგილებამ და დევნილობამ ადამიანები აიძულა შეეცვალათ საცხოვრებელი ადგილი სამსახური, ცხოვრების სტილი და მიემართათ თავის გადარჩენის ახალი სტრატეგიებისათვის.იძულებით გადაადგილებული პირებისათვის შეიცვალა რელიგიური დღესასწაულების აღნიშვნის ტრადიცია.მათ უკვე აღარ შეუძ-

[1]2014 წლის საყოველთაო აღწერის დეტალური ანალიზი ჯერ არ არის მომზადებული, თუმცა სავარაუდოა რომ ეთნიკურ უმცირესობათა რაოდენობა კვლავ შემცირებულია..

[2] The population of Abkhazia stands at 240,705, *AbkhazWorld*, 29 დეკემბერი 2011.იხილეთ:
http://abkhazworld.com/aw/current-affairs/534-the-population-of-abkhazia-stands-at-240705#sthash.L5taTsfT.dpuf.

[3] International Crisis Group (2010) *South Ossetia: The Burden of Recognition,* Europe Report N°205.

ლიათ ოჯახის წევრების საფლავებზე გასვლა, მათთვის პატივის მისაგებად.

კონფლიქტები, დემოკრატია და ადამიანის უფლებები

მსხვერპლის რაოდენობა, დაუცველობა, უნდობლობა, ეთნიკური დაპირისპირება შეიარაღებული კონფლიქტის დროს და მისი დასრულების შემდეგ, ხელს უწყობს შეუწყნარებლობას, რადიკალიზმს და ზრდის ავტორიტარიზმისა და კორუფციის რისკებს.კონფლიქტისა და კონფლიქტის შემდგომი მყიფე მდგომარეობის პირობებში, მთავარ მსხვერპლს სწორედ დემოკრატია წარმოადგენს.

დემოკრატიზაცია საქართველოს ყველა მთავრობის გაცხადებულ პოლიტიკას წარმოადგენდა, მაგრამ როგორც კი მმართველი ელიტები პოპულარობის შემცირებას გრძნობდნენ, როგორც წესი გარეშე საფრთხეებით იწყებდნენ აპელირებას მხარდამჭერთა მობილიზებისა და არადემოკრატიული მმართველობის გამართლების მიზნით.მაგალითისთვის, საქართველოს დედაქალაქში, 2007 წლის ნოემბერში გამართული საპროტესტო აქციების შემდგომ, რომლებიც პირველი ფართომასშტაბიანი ანტი-სახელისუფლებო დემონსტრაცია იყო ვარდების რევოლუციის შემდეგ, მმართველი ელიტების რეაგირება იყო რუსული კონსპირაციის შესახებ ინფორმაციის გავრცელება და იმის განცხადება, რომ ყველაფერზე პასუხისმგებელი „ბნელი ძალები“ იყვნენ.ერთ-ერთი მკვლევარის თანახმად: „რუსეთის აჩრდილი სამაშველო რგოლივით იყო პრეზიდენტ სააკაშვილისათვის, როდესაც მისი პოლიტიკური იღბალი მცირდებოდა“.[1]

აღსანიშნავია, რომ საგარეო საფრთხეების მატებასთან ერთად, მატულობდა ადამიანის უფლებების მდგომარეობის გაუარესება. ეს განსაკუთრებით ცხადი გახდა 2008 წლის ომის შემდგომ, როდესაც მთავრობამ და მმართველი პარტიის წარმომადგენლების განცხადებების ლეიტმოტივი იყო, რომ რთულია ადამიანების უფლებების დაცვა, როდესაც მტერი დედაქალაქიდან 40 კილომეტრის მანძილზე იმყოფება.

აღნიშნული ტენდენცია უცხო არაა სამხრეთ ოსეთისა და აფხაზეთისთვის, სადაც ქართული სახელმწიფო და ქართველებიროგორც ერი ზოგადად წარმოჩენილია, როგორც „პატარა ერის“ „გადარჩენისთვის“ ეგზისტენციალური საფრთხე. ამ მდგომარეობაში, ნებისმიერი უთანხმოება ან კრიტიკული მოსაზრება აღიქმება, როგორც „ღალატი“, ხოლო ქართველები დემონიზირებულნი არიან. სავსებით აშკარაა, რომ შეუწყნარებლობა, დისკრიმინაცია, პირადი თავისუფლებებისა და სამოქალაქო თავისუფლებების დარღვევა აქ ჩვეული პრაქტიკა. ადამიანის უფლებების დაცვაზე საერთაშორისო ზედამხედველობის

[1] Scott Radnitz (2012) The Politics of Foreign Intrigue in the Caucasus, PONARS Eurasia Policy Memo No. 243.

არარსებობა აძლიერებს ამ ერთეულებში არადამოკრატიულ მმართველობასა და სამოქალაქო და პოლიტიკურ აქტივისტთა იზოლაციას.

ცხინვალში მცხოვრებმა ერთმა რესპონდენტმა შემდეგნაირად განმარტა სამხრეთ ოსეთში არსებული მდგომარეობა: „მოსახლეობაში გაბატონებულია აზრი, რომ მათ უნდა შეასრულონ ყველაფერი, რასაც მთავრობა მოსთხოვს და მთავრობის მოთხოვნები მისაღები უნდა იყოს ყველასათვის. ნებისმიერი განსხვავებული აზრი აღიქმება, როგორც სახელმწიფოს წინააღმდეგ მიმართული ქმედება. შესაბამისად, განსხვავებული აზრის მქონე ადამიანები აქ ფაქტიურად არ არსებობენ. თუ კი ასეთები არიან, ისინი ჩუმად არიან და ელიან როდის გაქრება კონფლიქტის აჩრდილი და განსხვავებული აზრის ქონა სახელმწიფოსათვის საზიანოდ აღარ იქნება აღქმული“.[1]

კონფლიქტურ და პოსტკონფლიქტურ სიტუაციებში, არადემოკრატიული მმართველობის გამართლების კიდევ ერთ სტრატეგიას წარმოადგენს დამოუკიდებელი მედიასა და სამოქალაქო აქტივისტებზე ზეწოლა, რომლებიც საზოგადოებებში არსებულ პრობლემებზე საუბრობენ. სამხრეთ ოსეთისა და აფხაზეთის აქტივისტები და დამოუკიდებელი ჟურნალისტები მუდმივად წარმოჩინებულნი არიან როგორც მოღალატეები ან სულაც უცხოეთის აგენტები, რომელთა ძირითად მიზანსაც, დე ფაქტო დამოუკიდებლობის მყიფე სტატუს ქვოს განადგურება წარმოადგენს.[2]ერთერთი გავლენიანი უფლებადაცვითი ორგანიზაციის თანახმად, სამხრეთ ოსეთსა და აფხაზეთში „ადამიანებს არ შეუძლიათ აზრის თავისუფლად გამოხატვა ან საკუთარი უფლებების დასაცავად გაერთიანება. თუნდაც ყველაზე ლეგიტიმური კრიტიკა წარმოდგენილია, როგორც ღალატი”.[3]

ასეთი პოლიტიკის გამო, ის ადამიანები, რომლებსაც სამშვიდობო ინიციატივებსა თუ სამშვიდობო მოძრაობის წამოწყება სურთ მუდმივად საფრთხის ქვეშ იმყოფებიან და არ შეუძლიათ სოციალური ან პოლიტიკური ცვლილებებზე გავლენის მოხდენა. შესაბამისად, ქართულ, ოსურ და აფხაზურ საზოგადოებებში სამშვიდობო მოძრაობა ვერ ჩამოყალიბდა მასშტაბურ და გავლენიან მოძრაობად.

შეიძლება ითქვას, რომ კონფლიქტები წარმოადგენს დემოკრატიის, ადამიანის უფლებებისა და განსხვავებული აზრის უარყოფის მთავარ მიზეზს. FIDH-ის ანგარიშში აღნიშნულია, რომ ყოფილი საბჭოთა კავშირის ყველა კონფლიქტის ზონაში (აფხაზეთი, სამხრეთ

[1]ავტორის ინტერვიუ, 2015.

[2] International Federation for Human Rights (2014) Assessing Human Rights Protection in Eastern European Conflict and Disputed Entities. Available at: https://www.fidh.org/IMG/pdf/rapport−disputed−entities−uk-ld3.pdf.

[3]იგივე.

ოსეთი, მთიანი ყარაბახი, ყირიმი, დნესტრისპირეთი) უგულვებელყოფილია ადამიანის ძირითადი უფლებები და გაბატონებულია მდგომარეობა, სადაც „არ არსებობს ეროვნული მექანიზმები, რადგან დე იურე ხელისუფლებას ძალიან მცირე გავლენა გააჩნია დე ფაქტო ხელისუფლებაზე. კანონის უზენაესობის არარსებობა და კორუფციის მაღალი დონე ადგილობრივ კანონმდებლობასა და სასამართლოებს უკიდურესად არაეფექტურს ხდის... ომბუდსმენის ოფისები არ არის დამოუკიდებელი და პოლიტიზირებულია; მოქალაქეებს გააჩნიათ ძალიან მცირე სამოქალაქო ცნობიერება და აქედან გამომდინარე, არ შეუძლიათ საკუთარი უფლებების დაცვის მოთხოვნა“[1]. აღნიშნული ტენდენცია პირდპირ კავშირშია მოუგვარებელ კონფლიქტებთან.

დასკვნა

აშკარაა, რომ კონფლიქტი იწვევს ნგრევას, ავტორიტარიზმს, ადამიანის უფლებების დარღვევასა და განვითარების შეფერხებას, რაც თავის მხრივ ამწვავებს კონფლიქტს და ხელს უწყობს დაძაბულობას. კონფლიქტების შედეგად ყველა დაზარალდა, თუმცა კიდევ უფრო მეტი ზიანის მომტანი მოუგვარებელი კონფლიქტი აღმოჩნდა. ოსებმა და აფხაზებმა დამოუკიდებლობა გამოაცხადეს ომამდელი მოსახლეობის გარეშე და იზეიმეს რუსული აღიარება, თუმცა, ამას ადგილობრივი მაცხოვრებლების ცხოვრების დონისა და უფლებებისმნიშვნელოვანი გაუმჯობესება არ მოჰყოლია. პირიქით, ისინი კიდევ უფრო მეტად დამოკიდებული გახდნენ რუსეთზე, ხოლო იზოლირებული დანარჩენი მსოფლიოსაგან.

საქართველოს ტერიტორიული მთლიანობა დარღვეულია. ამის გარდა, მან დაკარგა ომამდელი მოსახლეობის დიდი ნაწილი, მიიღო დიდი რაოდენობის იძულებით გადაადგილებული პირები და კვლავ უსაფრთხოების გამოწვევების წინაშე დგას. 1990-იანი წლებისა და 2008 წლის მცდარი გათვლები პრაგმატიზმით უნდა შეიცვალოს. აუცილებელია სტრუქტურული რეფორმები დემოკრატიზაციის, უმცირესობებისა და ადამიანის უფლებების დაცვის, მართლმსაჯულების ხელმისაწვდომობის, კანონის უზენაესობის გამყარებისა და სიღარიბის აღმოფხვრისათვის, ასევე, მომავალში დაძაბულობის ესკალაციის თავიდან აცილებისა და სხვადასხვა ჯგუფების მშვიდობიანი თანაცხოვრების უზრუნველყოფის მიზნით.

სტაბილურობისა და მშვიდობის დამკვიდრების მიზნით, ქართულ, აფხაზურ და ოსურ საზოგადოებაში აუცილებელია დამოკიდებულებისა და პოლიტიკური კულტურის ფუნდამენტური ცვლილება.

[1] იგივე.

შეუძლებელია მშვიდობის უზრუნველყოფა დემოკრატიის გარეშე, რადგანაც დემოკრატია არის მშვიდობიანი მოლაპარაკებების, კომპრომისების, დავების არაძალადობრივი გზით გადაჭრისა და განსხვავებების პატივისცემის საშუალება. დემოკრატიის პირობებში, სამოქალაქო ომებისა და ძალადობის ნაკლები რისკი არსებობს. [1]

მეორე მხრივ, შეუძლებელია სოციალური, ეკონომიკური და პოლიტიკური განვითარების მიღწევა მშვიდობის გარეშე გამომდინარე იქიდან, რომ კეთილდღეობის უზრუნველსაყოფად, აუცილებელია მშვიდობიანი პოლიტიკური გარემო და სტრუქტურული რეფორმები, რომლებიც მოიცავს ადამიანის უფლებებს, ადამიანის საჭიროებებსა და ადამიანის უსაფრთხოებას. როგორც ერთერთმა მეცნიერმა აღნიშნა, „მშვიდობა არის განვითარება, ამ სიტყვის ყველაზე ფართო მნიშვნელობით".[2]

Turashvili Medea

COST OF GEORGIAN-SOUTH OSSETIAN CONFLICT FOR GEORGIAN AND OSSETIAN COMMUNITIES

Georgia was plagued by conflicts and instability after the independence. Armed struggle on the territory of the Former Autonomous Oblast of South Ossetia dealt a heavy blow on Georgian-South Ossetian relations, on economic and political stability of Georgian state and on the development opportunities of Georgian and Ossetian societies.

Conflicts causes the destruction, authoritarianism, human rights violations and underdevelopment also leads to conflicts and escalation. All sides loose from the conflicts and more so from unresolved conflicts.

The proposed thesis aims at illustrating the cost that Georgian and South Ossetian societies incur due to unresolved conflict of 25 years and analyze lost

[1]მრავალი მეცნიერი წარმოადგენს მტკიცებულებას იმის თაობაზე, რომ დემოკრატიული საზოგადოებებში ეთნიკური ან სამოქალაქო ომების წარმოება ნაკლებ შესაძლებელია. ხოლო იმ შემთხვევაში, როდესაც სახელმწიფოს დემოკრატიული მმართველობის მქონე მეზობლები ჰყავს, ნაკლებად სავარაუდოა მისი ჩართულობა შიდა ეთნიკურ კონფლიქტში. Havard Hegre and Martin Austvoll Nome (2010) Democracy, Development, and Armed Conflict, Paper presented to the 2010 Annual Meeting of the American Political Science Association, Washington DC. იხილეთ: https://havardhegre.files.wordpress.com/2013/09/hegre–nome–apsa2010.pdf ; Sambanis, Nicholas (2001) Do *Ethnic and Non-ethnic Civil Wars Have the Same Causes?,* Journal of Conflict Resolution Volume 45, Issue 3.

resources and potential for the progress and development. It will focus on humanitarian aspects, social life, human rights, human resource development and democracy. This will help too understand the missed opportunities, but also suggest reverse scenarios which normalization and peace could potentially bring about.

ტარიელ ფუტკარაძე
საქართველოსსაპატრიარქოსანდრია
პირველწოდებულისსახელობისქართული
უნივერსიტეტისსრული პროფესორი,
საქართველო, თბილისი

სახელმწიფო ენისა და ეთნიკური უმცირესობის ენ(ებ)ის შესწავლა-სწავლების პრობლემები

(საქართველოსა და თურქეთის ენობრივი სიტუაციის მიხედვით)

ძველ საქართველოში სახელმწიფოს საზღვრებს ქართული ენის სტატუსი განსაზღვრავდა: ქართლად ფრიადი ქუეყანაჲ (მრავალი მხარე! - ტ.ფ.) აღირაცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეიწირვის და ლოცვაჲ ყოველი აღესრულების...". რუსეთის იმპერიის კავკასიაში, კერძოდ, საქართველოში დამკვიდრების შემდეგ, 1801 წლიდან, იწყება ქართულის, როგორ საეკლესიო და სახელმწიფო ენის სტატუსის დაკნინება. 1918-1920 წლებში გარკვეულწილად გაიზარდა ქართული ენისადმი, როგორც სახელმწიფო ენისადმი, ყურადღება.

1921 წლიდან 1990-91 წლების მიჯნამდე საქართველო ოკუპირებული და ანექსირებული იყო საბჭოთა რუსეთის მიერ; შესაბამისად, საბჭოთა პერიოდში ისევ დამცრობილ იქნა ქართული ენის ღირსება და საქართველოს ტერიტორიაზეც სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფის საურთიერთო ენად ისევ რუსული დარჩა.

რუსული ენის გაბატონებამ გამოიწვია ქართველთა დისკრიმინაცია და არა ქართველთა პრივილეგირება (კადრების შერჩევა ხდებოდა რუსული ენის ცოდნის დონის მიხედვით, რაც უხეშად არღვევდა თვითსაბჭოთა კონსტიტუციასაც კი). თვით საქართველოს დედაქალაქის დაწესებულებათა უმრავლესობაშიც კი საქმისწარმოება რუსულ ენაზე წარმოებდა.

1990 წლის 28 ოქტომბერს საქართველოს ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის ზეწოლით საერთაშორისო წნეხის ქვეშ მყოფი საბჭოთა იმპერიის ხელისუფლება იძულებული გახდა, საქართველოში დაენიშნა პირველი მრავალპარტიული, დემოკრატიული და არა

საბჭოური არჩევნები. ამ არჩევნებში ქართველმა ერმა გამოხატათა ვისინება და თავისი ნდობის მანდატი გადასცა ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის ლიდერს ზვიად გამსახურდიასა და მის ბლოკს "მრგვალი მაგიდა - თავისუფალი საქართველოს".

ახალარჩეულმა საქართველს რესპუბლიკის უზენაესმა საბჭომ საკანონმდებლო ორგანიში შექმნა ქართული ენის ქვეკომისია (რომლის ხელმძღვანელი იყო ამ სტრიქონების ავტორი) და მიზნად დაისახა ქართულიენისსახელმწიფოებრივისტატუსისრეალურიამოქმედება. მალევე, ქართულენაზეგადავიდა საქმისწარმოება ყველა სახელმწიფო დაწესებულებაში. ეთნიკურმა უმცირესობებმა დაიწყეს სახელმწიფო ენის სწავლა. განათლების სფეროში გადაისინჯა სასწავლო პროგრამები; კერძოდ, ამოღებულ იქნა ისეთისასწავლო კურსები, როგორიცაა სსრკავშირისისტორია, მარქსიზმ-ლენინიზმი, სოციალისტურიპოლიტეკონომია, საზოგადოებათმცოდნეობა, დიალექტიკურიდაისტორიულიმატერიალიზმი და სხვ. მეტი ყურადღება დაეთმო ქართული ენისა და ლიტერატურის სწავლებას. საქართველოშიდამკვიდრდდა ქართულენოვანისკოლისპრიორიტეტი (შემცირდა რუსულისკოლები; ძირითადად დარჩა მხოლოდრუსულიმოსახლეობისათვის). ყველაფერი გაკეთდა, რომ საქართველოს სახელმწიფოში ქართული ენის, როგორც სახელმწიფო ენის, სტატუსი რეალურად დაცულიყო. საქართველოს ხელისუფლება ასევე, გეგმავდა, კონსტიტუციურ ჩარჩოებში მოექცია აფხაზურის, ოსურის და უმცირესობათა სხვა ენების დაცვა-განვითარება. 214

სამწუხაროდ, საქართველოს სახელმწიფო ენისფუნქციონირების აღორძინებადა უმცირესობათა ენებისათვის ადეკვატური ზრუნვა შეაჩერაა საქართველოს გარედან ორგანიზებულმა სახელმწიფო გადატრიალებამ; კერძოდ, **საბჭოთა კავშირის დსთ-დ ტრანსფორმაციის პროცესში** რუსეთის ხელისუფლებამ ქართველთაერთი ნაწილის ხელშეწყობით დაამხო საქართველოს კანონიერი ხელისუფლება და აფხაზთა, სომეხთა და ოსთა გარკვეული ჯგუფების გამოყენებითგანახორციელა ქართველი მოსახლეობის გენოციდი აფხაზეთსა და ცხინვალის მხარეში; შესაბამისად, საქართველოს ამ მხარეებიდან სრულად გამოიდევნა ქართულენოვანი განათლება და ქართული ენა, როგორც სახელმწიფო ენა და მისი ადგილი დაიჭირა რუსულმა ან საქართველოს ეთნიკური უმცირესობის სხვა ენამ.ეთნიკური უმცირესობებით დასახლებულ საქართველოს სხვა მხარეებში ჩაკვდა ქართული ენის სწავლისა და ქართულენოვანი განათლების ინტერესი; შეჩერდა უმცირესობათა ენებისათვის დაგეგმილი აქტივობები.

საქართველოს დამოუკიდებლობის აღდგენის შემდეგ 25 წელი გავიდა, მაგრამ საქართველოს სახელმწიფო ენა სრულად მაინც ვერ

ფუნქციონირებს საქართველოს ტერიტორიაზე (საქართველოს მეოტხედი ისევ უკუპირებულია რუსეტის მიერ!); საქართველოს სხვა კუთხეებშიც ქართული ენა ვერ იქცა საქართველოს ეთნიკური უმცირესობების განათლებისა და ინტელექტუალური ცხოვრების ენად. უმცირესობების სასკოლო თუ უმაღლესი განათლება იშვიათადაა საქართველოს სახელმწიფო ენაზე - ძირითადად ისევ რუსულ, ან უმცირესობების ენებზეა; შესაბამისად, დღეს უმცირესობების წარმომადგენლებიიშვიათად თუ ფლობენ სახელმწიფო ენას, რაც ართულებს აქტიურ საზოგადოებრივ სამოქალაქო ცხოვრებაში მათ ჩართვას.

უმცირესობების მიერ ქართულის, როგორც სახელმწიფო ენის, შესწავლას დღეს ხელს უშლის:

- საბჭოური ინერციით, უმცირესობების სწრაფვა, პრაქტიკული საჭიროებიდან გამომდინარე შეისწავლონ უფრო მრავალრიცხოვანი ხალხის ენა (ძირითადად. ისევ რუსული ენა); ნაკლებადაა გაცნობიერებული ახალი რეალობა: საქართველო დამოუკიდებელი სახელმწიფოა და მხოლოდ სახელმწიფო ენის შესწავლითაა სრულფასოვანი ჩართვა ამ ქვეყნის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში;

- რუსული ოკუპაცია ცხინვალის მხარესა და აფხაზეთში; რუსული ოკუპაციის გამო ამ მხარეებში საფრთხის ქვეშაა აფხაზური და ოსური ენებიც;

- ქართული ენის, როგორც სახელმწიფო ენის (და არა, როგორც "მეორე ენის") შესასწავლი სახელმძღვანელოების ნაკლულოვნება; ასევე, სათანადო კვალიფიკაციის მქონე პედაგოგებისა და ფინანსური რესურსების სიმწირე.

საქართველოს ენობრივი პოლიტიკის დაგეგმვის მიმართულებით დღემდე გადაუწყვეტელია 14 აპრილის, როგორც სადღესასწაულო დღის, კვალიფიკაციის საკითხიც, რომელიც, ჩემი აზრით, არსებითია ბევრი გარემოების გამო:

1978 წლის 14 აპრილს, საქართველოს მოსახლეობის ღირსეულმა შვილებმა, ქართველებმაც და სხვა ეთნიკური ჯგუფების წარმომადგენლებმაც, დავიცავით საქართველოს სახელმწიფო ენის სტატუსი, შესაბამისად, 14 აპრილი ოფიციალურად უნდა აღინიშნებოდეს საქართველოს სახელმწიფო ენის დაცვის დღედ და არა - მხოლოდ ქართველთა დედაენის დღედ;შდრ.:

14 აპრილი დღემდე ოფიციალურად კვალიფიცირდება, როგორც ქართველთა დედაენის დღე; ასეთი სახელდება ნაკლებად იძლევა საშუალებას, 14 აპრილი იზეიმონ საქართველოს მოქალაქე ეთნიკურმა სომხებმა, აზერბაიჯანლებმა, რუსებმა, ოსებმა, აფხაზებმა და ა.შ. დედაენად მიჩნევის შემთხვევაში ამ დღეს რა უნდა იზეიმონ, მაგალი-

თად, საქართველოს მოქალაქე სომხებმა? თუკი 14 აპრილი ხელისუფლების მიერ ოფიციალურად გამოცხადდება საქართველოს სახელმწიფო ენის დღედ, დარწმუნებული ვარ, საქართველოს მოქალაქენი ამ დღეს პატივისცემით აღნიშნავენ არა მხოლოდ თბილისში, ბათუმში, ზუგდიდსა თუ თელავში, არამედ, ახალქალაქშიც, მარნეულშიც, წალკაშიც... მოვა დრო, ცხინვალშიც, გალშიც, სოხუმშიც და ა.შ.

ვფიქრობ,14 აპრილის სახელდება მხოლოდ ქართველთა დედაენის დღედ აკნინებს 35 წლის წინანდელი მოვლენის ზოგადსახელმწიფოებრივ მნიშვნელობას და ხელს არ უწყობს ჩვენი ეთნიკური უმცირესობების ინტეგრაციას ქართულენოვან სახელმწიფოში.

სახელმწიფო ენის მიმართულებით თანამედროვე საქართველოს უმთავრესი გამოწვევაა ქართული ენის ტექნოლოგიზება:

თანამედროვე თუ მომავალი ტექნოლოგიური ნახტომების პირობებში ქართული სალიტერატურო ენა კულტურულ ენათა რიგში რომ დარჩეს, საამისოდ აუცილებელია, დროულად განხორციელდეს ჯერ ნაწერი, შემდეგ კი, უახლოეს მომავალში, ზეპირი ტექსტის ავტომატური თარგმანი; ეს შესაძლებელს გახდის, რომ საქართველოს მოქალაქემ თავის სახელმწიფო ენაზე მიიღოს გლობალურ ქსელში არსებული ინფორმაციები.თავის დროზე მსოფლიოს მრავალი ენა დაიკარგა იმიტომ, რომ მისმა მფლობელმა ხალხმა დროულად ვერ შექმნა დამწერლობა თავისი დედაენისათვის; თანამედროვე პირობებში ბევრი მრავალსაუკუნოვანი სამწიგნობრო ტრადიციის ენა და სახელმწიფო ენა გაქრება, თუკი მოცემული ენა დროულად ვერ გახდება ინტერნეტსივრცის, ავტომატური თარგმანების, ულტრათანამედროვე ტექნიკის ზეპირი ბრძანებით მართვის ენა; კერძოდ, ვფიქრობ, აუცილებელია, სახელმწიფოს პროგრამული დაფინანსებით (და არა, მოკლევადიანი საგრანტო წესით) დროულად განხორციელდეს მრავალპროფილიანი გრძელვადიანი პროექტი, რომლის პროდუქცია იქნება კომპიუტერული პროგრამები, რომლებიც:

ა) ქართულ ზეპირ მეტყველებას გადააქცევს ნაბეჭდ ტექსტად,

ბ) ავტომატურად აამეტყველებს ქართულ ნაბეჭდ ელექტრონულ ტექსტს,

გ) გააციფრებს ნაბეჭდ პროდუქციასა და ხელნაწერებს,

დ) განახორციელებს სრულყოფილ ავტომატურ ქართულენოვან მართლწერას,

ე) განახორციელებს ავტომატურ თარგმანს ქართულიდან სხვა ენებზე და პირიქით...

წარმოდგენილი ამოცანების განსახორციელებლად ასევე პროგრამული დაფინანსებით სასწრაფოდაა შესაქმნელი:

1. ქართული ენის დიდი ელექტრონული განმარტებითი ლექსი-

კონი /სადაც შევა როგორც სალიტერატურო ენის, ასევე, ქართველთა დიალექტების ლექსიკაც/;

2. ელექტრონული მრავალდარგოვანი ტერმინოლოგიური ლექსიკონი;

3. სამწიგნობრო ენის ნორმების ინტერაქტიული ვებპორტალი;

4. საკუთარი სახელების ნორმატიული ელექტრონული ლექსიკონი;

5. ქართული ენის ტექსტების ეროვნული კორპუსი, სადაც შევა ქართული სალიტერატურო ენის მასალაც და ქართველთა დიალექტური მონაცემებიც /მეგრულ-ლაზური და სვანური იდიომების ჩათვლით/ და სხვ.

შედარებით ვრცლად შევეხებით ქართული ტექსტების ეროვნული კორპუსის საკითხს:

ქართული ტექსტების ეროვნული კორპუსი (სალიტერატურო ქართულისა და ქართველური დიალექტების მონაცემები) ქართულ ენას შეუნარჩუნებს ისტორიულ ეროვნულ (გამაერთიანებლურ) და კულტურულ ფუნქციას. დღეს არის მცდელობა, ქართული ტექსტების კორპუსის პარალელურად დაიგეგმოს /და შეიქმნას/ მეგრული, სვანური და ლაზური ტექსტების დამოუკიდებელი კორპუსებიც. უახლოეს პერიოდში ენობრივი კორპუსი იქცევა ერის /ეთნიკური ჯგუფების/ იდენტობის უმთავრეს განმსაზღვრელ ფაქტორად, შესაბამისად, ქართული ტექსტების ეროვნული კორპუსის ნაცვლად ოთხი დამოუკიდებელი „ენის" კორპუსის (ქართულის, მეგრულის, ლაზურის, სვანურის) შექმნის მცდელობა მოემსახურება მავანთა ინტერესს, ენობრივ-ეთნიკურ-კულტურულად დაანაწევროს მრავალსაუკუნოვანი ქართველი ერი. ასევე, პრობლემურია არნ. ჩიქობავას ენათმეცნიერების ინსტიტუტის პროექტიც: "საქართველოს ლინგვისტური პორტრეტი", რომლის მიხედვითაც ქართული ენის პარალელურად დამოუკიდებელ ენებად ითვლება მეგრულ-ლაზური და სვანური; აქ სხვა წინააღმდეგობაცაა: საქართველოს მოსახლეობის "ლინგვისტური პორტრეტი" ვერ შეიქმნება მხოლოდ ქართველური ენობრივი სამყაროს ბაზაზე; **საქართველოს „ლინგვისტურ პორტრეტში" მოაზრებული უნდა იყოს საქართველოში მცხოვრები ეთნიკური უმცირესობების ენებიც.**

რაც შეეხება საკუთრივ ქართველურ მასალას:

ვფიქრობ, ლოგიკურია, მეგრულ-სვანური-ლაზური დიალექტური მასალა, სხვა ქართველურ დიალექტურ (ხევსურულ, იმერულ, ტაოურ, ჰერულ, კახურ, მესხურ...) მონაცემებთან ერთად შევიდეს ქართული ენის ერთიან ეროვნული კორპუსში დიალექტების სტატუსით.

ქართული ეროვნული კორპუსის ამგვარი ორგანიზება ლოგიკური გაგრძელება იქნება ჩვენი წინაპრების მრავალსაუკუნოვანი მაგისტრარული ხაზისა, რომლის მიხედვითაც საქართველოს ყველა კუთხის ქართველობა მრავალი საუკუნის მანძილზე ერთიან სამწიგნობრო კულტურას ქმნის.

სერიოზულ ცვლილებებს მოითხოვსარსებული ეროვნული სასწავლო გეგმაც. საჭიროა შეიქმნას ქართული სალიტერატურო ენის სწავლების ერთიანი კონცეფცია სწავლების ყველა საფეხურისათვის; ამასთან, საგანგებო ღონისძიებებია გასატარებელი მასწავლებელთა მაღალ დონეზე მომზადებისათვის და არა მხოლოდ - გადამზადებისათვის.ასევე, აუცილებელია, შემუშავდეს **სახელმწიფოს პრაგმატული მიდგომა ქართველთა ზეპირი საშინაო მეტყველებების გადასარჩენად**, რომელთაც ნამდვილად ემუქრებათ საფრთხე; კერძოდ, განსაკუთრებით დიდი საფრთხის წინაშე არის: სვანური, ტაოური, ლივანური, იმერხეული, რაჭული, ხევსურული, თუშური, მოხეური... ქართველთა ეს კილოები ჩვენს თვალწინ ქრებიან! შესაბამისად, აუცილებლად მიგვაჩნია, სასკოლო საგნად შემოვიღოთ: **„ქართველთაენობრივი სამყარო“,** რომლის პირველ ნაწილში წარმოდგენილი იქნება ყველა ქართველური დიალექტის გავრცელების არეალი და მეტყველების ნიმუშები, ხოლო მეორე ნაწილში შევა სპეციალური კითხვარი და ინსტრუქცია, რომ მოცემული ქართველური კილოს მფლობელს საშუალება ჰქონდეს, შეისწავლოს და წარმოაჩინოს მისი კუთხური მეტყველების ლექსიკა.

სახელმწიფო ენის მოვლა-პატრონობის თვალსაზრისით რადიკალურად განსხვავებულია თურქეთის ენობრივი პოლიტიკა:

ოსმალეთის იმპერიიდან მოყოლებული დღემდე, თურქების მიერ დაფუძნებულ სახელმწიფოში დაპყრობილი ტერიტორიების შემომტკიცებისათვის იყენებდნენ როგორც ისლამს, ასევე, თურქულ ენას; კერძოდ, სახელმწიფო ენად და სასკოლო განათლების ენად მკაცრად ამკვიდრებდნენ თურქულ ენას. სწორედ ამის შედეგია, ის, რომ დღეს თურქეთის სახელმწიფოში მცხოვრები ყველა ეთნიკური უმცირესობა ფლობს სახელმწიფო ენას - თურქულ ენას; განათლების სისტემაც ძირითადად თურქულენოვანია. თურქეთის ხელისუფლება აქტიურია თურქული ენის ტექნოლოგიზების მიმართულებითაც.

თურქეტში ბოლო პერიოდამდე ნაკლები ყურადღება ექცეოდა უმცრირესობების ენებს, შესაბამისად, უმცირესობების ენები და დიალექტები დღეს გაქრობის საფრთხის წინაშე დადგა (მაგ., ეთნიკური ქართველების ახალმა თაობამ საერთოდ აღარ იცის ისტორიული დედაენა). ბოლო პერიოდში თურქეთის ხელისფლების მიერ შემუშავებული ახალი რეგულაციის საფუძველზე, მოსწავლეთა მშობლებს უფლება აქვთ, "ადგილობრივი ენებისა და დიალექტების" ჩამონათ-

ვალიდან აირჩიონ რომელიმე მათგანი; თუმცა,**ამგვარი არჩევანის რეალიზებას ხელს უშლის:**

– უმცირესობების ენების შემსწავლელი სახელმძღვანელოების არარსებობა;

– შესაბამისი კვალიფიკაციის პედაგოგების სიმცირე;

– არჩევითი საგნების ჩამონათვალში რელიგიური ტიპის საგნების დომინირება;

– ძველი დროის ინერციით უმცირესობებში დარჩენილი შიში, რომ ისტორიული დედაენის არჩევის შემთხვევაში, მომავალში არ დაისაჯონ ხელისუფლების მიერ...

აღსანიშნავია ისიც, რომ "ადგილობრივი ენებისა და დიალექტების" ჩამონათვალში ცალ-ცალკეა ქართული და ლაზური:

ისტორიული წყაროების მცოდნე განათლებულმა ხალხმა იცის, რომ ლაზი ისტორიული ქართველია და მისი შემოქმედებაც ქართული კულტურის ნაწილია; კერძოდ: ტერმინი "ლაზი" სხვა არაფერია, თუ არა "მეგრელის" უცხოური, ბერძნული სახელწოდება: ძველ ტექსტებში უცხოური ტერმინი ლაზი მეგრელად ითარგმნებოდა და პირიქით – ეგრისის მკვიდრი – მეგრელი – ბერძნულად ლაზად ითარგმნებოდა; როგორც მაგ., ქართველი ითარგმნება, როგორც – Georgian.

ფაქტია ისიც, რომ დიდი ქართული კულტურის ერთ-ერთი უმთავრესი შემოქმედია ძველი ეგრისის ქართველობა, რომელთა შთამომავლები ვართ: მეგრელებიც, იმერლებიც, გურულებიც, აჭარლებიც, ლივანელებიც, მაჭახლელებიც და ლაზებიც – დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობა. დღეს მეგრელის საოჯახო მეტყველებაა მეგრული, აჭარელისა – აჭარული, კახელისა – კახური... ასევე, სარფელი ლაზისა - ლაზური, ხოლო ყველა ამ ქართველის სამწიგნობრო ენაა ქართული სალიტარატურო ენა, რომელიც დაფუძნებული ქართულ ანბანზე. ჩემი აზრით, ასევე, თურქეთელი ლაზებისთვის ლაზურის სწავლებაც და ეროვნული სალიტერატურო ენის (ქართულის) სწავლებაც უნდა დაეფუძნოს ქართულ ენასა და ქართულ ანბანს.

სამწუხაროდ, თურქეთის ლაზებმა არ იციან ქართული სამწიგნობრო კულტურის ისტორია და ჰგონიათ, რომ ეს კულტურა შექმნეს აღმოსავლეთელმა ქართველებმა და არა – ლაზებმა, მეგრელებმა, აჭარლებმა და სხვ. ამის გამოა, რომ ისინი თავისად არ თვლიან ქართულ სამწიგნობრო კულტურას, იოვანე ლაზის მონასტერში შემონახულ ქართულ ანბანს და სხვ. შესაბამისად, ცდილობენ თავიანთი კუთხური მეტყველება წამოწიონ წინა პლანზე.

წესით, ინფორმირებული ლაზი მოსურნე უნდა იყოს, რომ თავისი ლაზური მეტყველება ისწავლოს ქართული ანბანით, იმიტომ რომ ქართული ანბანი მისიცაა. დღეს, სამწუხაროდ, ლათინური ანბანით

ასწავლიან ლაზურს.ლაზურ ფონეტიკას და ლაზურ ბგერებს ქართული ანბანი უფრო შეესაბამება. ქართული ანბანი კარგად ასახავს იმ ფონემებს, რომელიც აქვს ლაზურ მეტყველებას, ხოლო ლათინური ანბანი ამ ბგერით სისტემას არ შეესაბამება… კარგია, რომ ლაზური მეტყველების სწავლება დაიწყება და გადარჩება ლაზური დიალექტი, მაგრამ სჯობია, ლაზებმა მშობლიური კილო ასწავლონ ქართული ანბანით და არა ლათინური ანბანით. გარდა ამისა, სახელმძღვანელოების პრობლემაც დგას.

საინტერესოა ერთი ისტორიაც:

ლაზებს ჯერ კიდევ 90-იან წლებში ლათინური ანბანის მიხედვით დაუწერეს "ლაზური დედაენა"; კერძოდ, კრემლის ზრუნვით, დედაენა დაიწერა თბილისში და მოსკოვის გავლით გერმანელმა ფოიერშტაინმა გერმანიდან ეს 'დედაენა" ჩაიტანა თურქეთში. ვფიქრობ, ეს ფაქტიც ცხადყოფს: კრემლიც იყო დაინტერესებული, ლაზებს არ ეპოვნათ ქართული ფესვები.

დასასრულს, იმედს გამოვთქვამ, საქართველოსა და თურქეთში მიმდინარე პროცესები ქმნის შესაძლებლობას, საქართველოში ქართული ენა, როგორც სახელმწიფო ენა, მისაწვდომი იქნება საქართველოს ყველა მოქალაქისათვის, ხოლო თურქეთში სათანადო ყურადღება მიექცევა ავტოქთონი ქართველების დედაენას - ქართულ ენას და ორივე ქვეყანაში დაცული იქნება როგორც სახელმწიფო ენის სტატუსი, ასევე, ეთნიკური უმცირესობების ენობრივი უფლებები.

Putkaradze Tariel

CONDITIONS OF LEARNING AND TEACHING THE STATE LANGUAGE AND LANGUAGES OF ETHNIC MINORITIES (according to the Linguistic Situation in Georgia and Turkey)

In 1921, Georgia was occupied and annexed by the Soviet Russia; correspondingly, Russian was the language of communication for various ethnic groups living on the territory of Georgia. 25 years have passed since the restoration of independence of Georgia. However, the state language of Georgia has not turned into the language of education and intellectual life for the ethnic minorities living in the country. Language of instruction in schools and universities of ethnic minorities is seldom Georgian and mainly the language of minorities; thus, the minorities know their mother tongue quite well, but they are less likely to know the state language that prevents their active participation in the civil life.

Learning Georgian as a state language is prevented by the following factors:

- Influenced by the Soviet inertia, ethnic minorities aspire to study languages of bigger nations for practical needs (mainly, this language is Russian); they are not aware of the new reality that Georgia is an independent state and only in condition of learning the state language they will be able to participate fully in public life of this country;

- Russian occupation in Tskhinvali and Abkhazia; Due to the Russian occupation, Abkhazian and Ossetian language are under the threat;

Lack of the textbooks of Georgian as a state language (and not as the 'second language');

- besides, lack of teachers with appropriate qualification and problem of financial resources.

Turkey has the opposite situation:

All the ethnic minorities speak the state language; education system is basically in Turkish. Until recently little attention has been paid to the minority languages; respectively, minority languages and dialects are under the threat of disappearance (e.g. new generation of the ethnic Georgians do not know their historical mother tongue). Based on a new regulation developed recently by the Turkish government, students' parents are entitled to choose one language from the list of 'the local languages and dialects'; unfortunately, **realization of this kind of choice is impeded by the following factors:**

- Lack of textbooks for learning minority languages;
- Lack of teachers with appropriate qualification;
- Dominance of religious subjects in the list of optional subjects;
- Fear stimulated by the inertia of the past to remain in minority in case of choosing the mother tongue and to be punished by the state…

Current situation in Georgia and Turkey creates the possibilities to overcome al the abovementioned problems in the nearest future.

მექა ხანგოშვილი,
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი
საქართველი, თბილისი

ნართ-ერსთხოელები ვაინახურ საგმირო ეპოსში ფჰარმათი-ვაინახთა პრომეთე

ვაინახები (ჩეჩნები, ინგუშები, ქისტები) ერთ-ერთი უძველესი ხალხია, რომელთაც ოდითგანვე აქვთ თავიანთი თვითმყოფადი ისტორია და კულტურა. მათმა წინაპრებმა ჩვენს ეპოქამდე დიდი ხნით ადრე შექმნეს მითოლოგია, მატერიალური და სულიერი კულტურა,

რომელთაც კავშირი აქვს უძველეს ცივილიზაციებთან. ვაინახურ მითოლოგიასა და ფოლკლორში შემუშავებულია სამყაროს ორიგინალური კონცეფცია, თუმცა ამის შესახებ მეცნიერების ფართო წრისთვის ჯერჯერობით ცოტა რამ არის ცნობილი. ასევე იშვიათობას წარმოადგენს მეცნიერული ნაშრომები ვაინახურ მითოლოგიაზე, ფოლკლორზე, რომლებიც ასახევენ ამ ხალხის უძველეს ისტორიასა და კულტურას. ამ მხრივ პირველ მერცხლად გვევლინება 19 საუკუნის მეორე ნახევრის ინგუში განმანათლებლის ჩახ ახრიევის ნაშრომები, როგორიცაა: „რამდენიმე სიტყვა ინგუშური თქმულებების გმირებზე“, „ჩეჩნური თქმულებებიდან“ და სხვ., რომლებიც მეტყველებენ, რომ ავტორი მშვენივრად იცნობდა თავისი ქვეყნის სულიერ სამყაროს, მისი ყოფის განსაკუთრებულობას.

განსაკუთრებით საყურადღებოა მის მიერ აღმოჩენილი თქმულებები და გადმოცემები ნართ-ერსთხოელების ეპოსისა, რომლებიც პირველ რიგში ძვირფასია იმით, რომ მოგვითხრობენ ვაინახების წინაპრების უძველეს კულტურაზე.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ჩეჩნური და ინგუშური ხალხური სიტყვიერება ძალიანახლოსაა ერთმანეთთან, როგორც ენობრივი, ისე თემატური თუ იდეური თვალსაზრისით და ამიტომ გვექნება რა საუბარი ჩეჩნურ თუ ინგუშურ ხალხურ სიტყვიერებაზე, იგულისხმება ერთიანი ვაინახური ფოლკლორი.

ვაინახურ მითოლოგიაში ნართები განასახიერებენ კეთილ, დაჩაგრულთა ინტერესების დამცველ რაინდებს, რომლებიც მზად არიან შეებან ბოროტ ძალებს, ხშირ შემთხვევაში გოლიათ, უდიდესი ფიზიკური ძალის მქონე შარიან ერსთხოელებს. ეს უკანასკნელნი ქართული ზღაპრული დევების მსგავსად დათარეშობენ ქვეყანაზე და ხალხის ხარჯზე ცხოვრობენ.

ჩახ ახრიევი ასე ახასიათებს ნართ-ერსთხოელებს: „ყველა ვაინახურ თქმულებებსა და სიმღერებში გმირებად გვევლინებიან ნართები და ერსთხოელები ურთიერთსაწინააღმდეგო ხასიათებით. პირველნი გამოხატავენ უმაღლესი ხარისხის სიკეთესა და სამართლიანობას. ხალხის ხსოვნაში ნართები წარმოგვიდგებიან რაინდებად, სუსტის დამცველებად და ამიტომაც ისინი ეწევინ შეუწყვეტლივ ბრძოლას ერსთხოელებთან, რომლებიც ხალხურ გადმოცემებში ხასიათდებიან ბოროტ, მზაკვარ, შურიან ხალხად“.

ერსთხოელების ბოროტ ხასიათზე მეტყველებს მათი აღსასრული: ერთ-ერთი ლეგენდის მიხედვით, ერსთხოელებს (ისინი, ჩვეულებრივ, 60 კაცის ოდენობით მოიხსენებიან და ინგუშურ გადმოცემებში ერთი წარმოშობისანი არიან) კი სწამდათ ღმერთი, მაგრამ ყოველთვის წინააღმდეგობას უწევდნენ მის ნება-სურვილს, რის გამოც

ღმერთიც სათანადოდ სჯიდა. მაგალითად, როცა ხორბალს დათესავდნენ, მხოლოდ ბალახი ამოდიოდა, უპუროდ დარჩენილები ნანადირევის ამარა იყვნენ, მაგრამ მოხარშავდნენ ხორცს და აყროლებული მძორი ამოჰქონდათ ქვაბიდან. განრისხებულმა ერსთხოელებმა პროტესტის ნიშნად წითელი გამდნარი სპილენძი დალიეს და დაიღუპნენ. უკანასკნელად ტანჯვით მოკვდა სოლსა სესქას ძე, ერსთხოელების წინამძღოლი და ასე შეწყვიტეს გოლიათებმა არსებობა.

რაც შეეხება ნართებს, ერსთხოელების დაღუპვის შემდეგ მათ დიდხანს იარსებეს. ვაინახების ზოგიერთი გვარი, განსაკუთრებით ინგუშური, თავიანთ წინაპრებად ნართებს მიიჩნევს. ნართები დიდი პოპულარობით სარგებლობენ ვაინახებში, ისინი ვაჟკაცობის ეტალონად არიან მიჩნეულნი: ვისიმეს საქციელის ან პიროვნების შექება თუ უნდათ ამბობენ: "ნართხო სანნა ქადიე ვა იზ" (ნართივით ყოჩაღია ის). სამაგიეროდ თუ ვინმე უხეშად, უზრდელურად იქცევა ერსთხოელს ადარებენ: "ერსთხუო სანნა ჩუღიერთ" (ერსთხოელივით მოიწევსო).

ისე, ძალიან ხშირად, ნართ-ერსთხოელები ვაინახურ ფოლკლორში ერთად მოიხსენებიან, როგორც ხალხის მოწინააღმდეგე მხარე. იმის საილუსტრაციოდ, თუ როგორ ახერხებდა ზოგჯერ ხალხის წრიდან გამოსული უბრალო, უმნიშვნელო პიროვნება ეშმაკობით ნართ-ერსთხოელებზე გამარჯვებას და რამდენად ახლოს დგას ვაინახური ზღაპრები ქართულ ზღაპრებთან, არამარტო თემატიკით, არამედ სიუჟეტითაც კი..

ზოგიერთ ჩეჩნურ თქმულებებში ნართ-ერსთხოელები ერთ ხალხად, ერთ ეთნოსად არიან წარმოდგენილი, თანაც უარყოფით კონტექსტში.

ნართ-ერსთხოელები ხალხს ძარცვავენ, ეწევიან პარაზიტულ ცხოვრებას ხალხის ხარჯზე ისე, როგორც „ამირანში" ცხრა ძმა დევი. ამ და სხვა მთელ რიგ თქმულებებში ნართ-ერსთხოელები, ქართული ფოლკლორის დევების დარად, ხალხის მტრებად გვევლინებიან. თუ „ამირანში" ცხრა-ძმა დევის ოჯახი ამოწყვიტა სახალხო გმირმა ამირანმა, ნართ-ერსთხოელებზე თქმულებაში „ნართ-ერსთხოელების დაშინება" ხალხს მშველელად გამოუჩნდა ერთი ღარიბი, საწყალი კაცი, რომელმაც, როგორც ნაცარქექიამ, ხაჭოთი, ფქვილითა და სადგისით, რა თქმა უნდა, ეშმაკური ჭკუის წყალობით, დაამარცხა შვიდი ძმა ნართ-ერსთხოელი, რომლებიც სოფლიდან გადაიკარგნენ.

საინტერესო ისტორიულ ცნობებს გვაწვდის თქმულება „ნართ-ერსთხოელების მეფე ნაურაზი", სადაც ნათქვამია, რომ ჩვენს ქვეყანაში, ჩეჩნეთ-ინგუშეთში ნაცხოვრებ ნართ-ერსთხოელებზე ბევრი თქმულება არსებობს, მათ ჩეჩნეთის ქვეყანაში, თერგის ნაპირებზე და ინგუშეთში უცხოვრიათ".

მაშასადამე, ჩეჩნეთ-ინგუშეთის ტერიტორიაზე აღმოჩენილი ე. წ. „ციკლოპური“ ნამარხები, მათი საცხოვრებლების ნანგრევებია და ისტორიკოსებში არსებული მოსაზრება ამ ტერიტორიაზე, უძველეს დროში გოლიათების ცხოვრების შესახებ, ჩვენი აზრით, სიმართლეს მოკლებული არ არის. ნართ-ერსთხოელები თქმულებებში გოლიათური ტანისა და უდიდესი ძალ-ღონის ადამიანებად იხსენიებინ. აქ ნათქვამია, რომ ნოჟაი-იურთის ირგვლივ ცხოვრობდნენ ნართ-ერსთხოელები, რომელთა მეფე - ნაურაზი დასახლებიდან შორიახლო, მთის წვერზე ცხოვრობდა, სადაც ამჟამად მხოლოდ ციხე-კოშკის ნანგრევების ლოდებიღა ჩანს.

დადასტურებულია, რომ არა თუ უძველეს დროში, შუა და გვიანდელ ფეოდალურ ხანაშიც კი ვაინახებში სოციალური დიფერენციაცია არ არსებობდა. იმაზეც კი დიდი დავა არსებობს, მოხდა თუ არა ფეოდალური ურთიერთობის ჩასახვა უფრო გვიან, რუსეთის მიერ კავკასიის დაპყრობისა და ახალი საზოგადოებრივი ურთიერთობის დანერგვის მცდელობისას მთიელებში. საერთოდ, თანამედროვე ცხოვრებაშიც კი ვაინახების საზოგადოებრივი ყოფა ემყარება გვაროვნულ, თეიფურ ურთიერთობებს. როგორც ჩანს, ნართ-ერსთხოელებს, რომლებსაც ვაინახები თავის ისტორიულ წინაპრებად მიიჩნევენ, ჰყავდათ თვაიანთი თავადი (ეელა) და მეფე (ფაჩაჰ), რაც საინტერესოა იმით, რომ მათში სოციალური დიფერენციაცია მიმდინარეობდა.

როგორც ეტყობა იმ პერიოდში ჩეჩნები საკმაოდ ძლიერნი ყოფილან, რადგან ბუმბერაზობით, ძალ-ღონითა და მრისხანებით განთქმულ ნართ-ერსთხოელებს არ ეპუებიან და გარეკვასაც უპირებენ.. საერთოდ, თანამედროვე ცხოვრებაშიც კი ვაინახების საზოგადოებრივი ყოფა ემყარება გვაროვნულ, თეიფურ ურთიერთობებს. როგორც ჩანს, ნართ-ერსთხოელებს, რომლებსაც ვაინახები თავის ისტორიულ წინაპრებად მიიჩნევენ, ჰყავდათ თვაიანთი თავადი (ეელა) და მეფე (ფაჩაჰ), რაც საინტერესოა იმით, რომ მათში სოციალური დიფერენციაცია მიმდინარეობდა.

სოლსა სესქას ძის თანამებრძოლი, მისი საქმეების თანამონაწილე და მეგობარი ფათარაზ ხამჩას ძე[1], ასევე ნართ-ერსთხოელი, დიდ ჰუმანიზმსა და ხალხის კეთილდღეობისათვის თავდადებას იჩენს თქმულებაში ნართ-ერსთხოელებზე.[2]

ერთხელ სოლსა და ფათარაზი შორეული გზიდან ბრუნდებოდნენ სახლში ექვს სხვა ერსთხოელთან ერთად. მათ გზაზე ძალიან მო-

[1] ერთ-ერთი მთავარი გმირი ნართ-ერსთხოელების საგმირო ეპოსში.

[2] Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. Саратов. 1996.

შივდათ და ერთ მოხუცებულ ქვრივს ესტუმრნენ. ქვრივმა წყალი დადგა ქვაბით, რომელშიც ხარი მოთავსდებოდა და მხოლოდ ნეკნის სამი ნაჭერი ჩააგდო მოსახარშად. შემდეგ ტომრიდან ერთი მუჭა ფქვილი ამოიღო, დაიწყო მოზელვა და პურის გამოცხობა. ერსთხოელები განცვიფრებული შეჰყურებდნენ ქვრივის საქმიანობას: "ეს ვინ შეშლილია! ნუთუ იგი ფიქრობს ჩვენს დაპურებას - მშივრების - სამი ნეკნი ხორცითა და მუჭა ფქვილით?" მაგრამ საოცრება მოხდა: "უცბად ერთი მუჭა ფქვილმა მთელი ვარცლი გაავსო, ხოლო სამმა ნეკნმა ქვაბი აავსო ხორცით." განცვიფრებული შეჰყურებენ ერსთხოელები ამ საოცრებას და ქვრივს უთხრეს: "აგვიხსენი ამის მიზეზი! ჩვენ ძალიან გვაკვირვებს მცირესი დიდად გადაქცევა."

თურმე ყველაფრის მიზეზი, უფრო სწორად, სიძუნწის მიზეზი, ქვრივის სიტყვებით, ფათარაზი ყოფილა: თურმე ასეთი ბარაქა არსებობდა მის გაჩენამდე; სამი ნეკნი ხარისა ყოფილა, რომელიც დაუკლიათ მის დაბადებამდე და ფქვილიც მის ქვეყნად მოვლენამდე დაფქული აღმოჩნდა, ხოლო როგორც კი ქვეყნად გაჩნდა ფათარაზი, ყველაფერი გაქრა.

შეწუხდა ერსთხოელი, როგორ აღვადგინოთ უწინდელი ბარაქა და დამოკიდებულია ეს მასზე თუ არა, დაინტერესდა, მაგრამ ეს ქვრივმა უკვე აღარ იცოდა.

აქ ჩაერთო ბათაკა-შირტგა, ნართ-ერსთხოელების ეპოსის ერთ-ერთი თვალსაჩინო პერსონაჟი. ამ თქმულებაში საგულისხმო არის ის, რომ მძვინვარე ერსთხოელი, რომელიც მზადაა დაუფიქრებლად გადაეშვას ორთაბრძოლაში, ვინც არ უნდა იყოს და არანაირი საამისო საბაბიც რომ არ არსებობდეს, ყოველთვის მზადაა სათარეშოდ და საძარცვად, ამჟღავნებს მაღალ იდეალებს, თავგანწირვას ხალხის კეთილდღეობისათვის. ეს თქმულება იდეურად ენათესავება ნართ-ერსთხოელის საგმირო ეპოსის ყველაზე ღირსშესანიშნავ მითს ფჭარმათზე - ვაინახთა პრომეთეზე.

მითი "ფჭარმათი" ნართ-ერსთხოელების ისტორიამდელ ცხოვრებაზე მოგვითხრობს და თავისი თემითა და იდეით ძალიან ახლოს დგას ბერძნულ მითთან პრომეთეს შესახებ, ენათესავება ქართულ ამირანს, აფხაზურ აბრსკილს, ოსურ აცამაზს. საერთოდ, ადამიანებისა და ღმერთების ქიშპობის, უფრო სწორად, ადამიანის ბრძოლას ღმერთებთან თავიანთი უფლებების დასაცავად სხვადასხვა ხალხების მითოლოგიაში ერთ-ერთი წამყვანი თემაა. ესაა თემა ადამიანის ძლიერებისა, რომელიც უმხედრდება ღმერთებს და თავს წირავს თავისი ხალხის კეთილდღეობისათვის. ფჭარმათი თავისი იდეალებით, თავისი ხალხისადმი თავდადებით, ნებაყოფლობითი თვითშეწირვით, არა თუ უტოლდება ბერძნულ პრომეთეს, მასზე მაღლაც კი დგას, რა-

შიც დავრწმუნდებით ამ მითის იდეური ანალიზით.

მითის შესავალში, როგორც ეს დამახასიათებელია ვაინახური ზღაპრებისათვის, მსმენელს უსურვებენ სიკეთეს, დიდხანს სიცოცხლეს, დაინტერესებას მას თავისი ამბით. ერთი სიტყვით, წინასწარ ამზადებენ მსმენელს საოცარი ამბის მოსასმენად და კონკრეტულად მიუთითებენ კიდეც სიუჟეტის თემაზე.

მითში აღწერილ ადგილებში "იმ დროში ჩვენს წინაპრებს - ნართ-ერსთხოელებს" უცხოვრიათ, რომლებიც მთებივით ბუმბერაზები იყვნენ ტანად და ბედაურებიც გოლიათები ჰყავდათ, სახლობდნენ ხეობებში, გამოქვაბულებში და მაღალ კოშკებში. ასეთი ფიზიკური ძალის მქონე გოლიათები, რომლებიც, მითის თანახმად, უზარმაზარ ლოდებს ხელით ფშვნიდნენ და შორს ისროდნენ, რომელთა "ყვირილი მთებს, ძახილი კი ცას აზანზარებდა", უკიდურეს გაჭირვებაში იყვნენ, რადგან არ ჰქონდათ ცეცხლი, არსებობისათვის აუცილებელი რამ.

ცეცხლის მფლობელი სიელა[1] ცნობილი იყო თავისი სისასტიკითა და შეუბრალებლობით, მუდამჟამს კრიჭაში ედგა ნართ-ერსთხოელებს, მაშხალაზე შემომჯდარი ცის ცარგვალს შემოივლიდა, საშინელ ხმაურს ატეხდა, თითქოს ცა და ქვეყანა იქცევაო და თავსხმა წვიმასა და სეტყვასთან ერთად მეხთატეხას დაატეხდა ხოლმე დედამიწას.

ვინ არის სიელა, "ცის მეუფე", რომელსაც ცეცხლიც გააჩნდა, ძალ-ღონეც შესწევდა, შიშის ზარი დაეცა გოლიათი ნართ-ერსთხოელებისათვის, რომლის ხელშიც იყო მათი ბედ-იღბალი: "ავიც და კარგიც სიელას ხელში იყო. ავზე ხელგაშლილი იყო სიელა, კარგზე- ხელმოჭერილი. სიკეთე დიდი ტანჯვის ფასად ეძლეოდათ ადამიანებს, ხოლო ბოროტებას ხელგაშლილად არიგებდა."

ვაინახთა წარმართულ რელიგიის მიხედვით, ღმერთების პანთეონში უმთავრესია დეელა, მთავარი ღმერთი, ხოლო მის შემდეგ ყველაზე დიდი ძალაუფლება გააჩნია წვიმის, სეტყვის, ქარიშხლისა და ჭექა-ქუხილის ღმერთს სიელას, რომელიც განაგებს ბუნების ასტრონომიულ მოვლენებს. პირქუში, სალი კლდებით გარშემორტყმულ, ასევე უხეში სტილით ქვებისაგან აშენებულ კოშკებში მცხოვრები მთიელები ბავშვობიდანვე ეჯახებოდნენ მკაცრ ბუნებრივ მოვლენებს: მთიდან დაქანებულ თოვლის ზვავებს, ქვათა ცვენას, მეწყერებს, წყალდიდობებს, ნათესებისა და ტყეების გამანადგურებელ ქარიშხლებს, გამაყრუებელ ჭექა-ქუხილს და სხვა მოულოდნელ და გაუთვალისწინებულ უბედურებებს, მათ მიაჩნდათ, რომ ყოველი მათი უბედურების მიზეზი სიელა იყო და მისი გულის მოგებას ცდილობდნენ: თავიანთ საცხოვრებელთან, ჩვეულებრივ სოფლის შესასვლე-

[1] სიელა - ჭექა-ქუხილის ღვთაება.

ლებში აღმართავდნენ პატარა სვეტის მაგვარ ოთხკუთხოვან სალოცავებს პატარა ნიშებით, რომლებიც უმთავრესად სამხრეთისაკენაა მიმართული და რომელთაც "სიელინგი"[1] ეწოდებოდათ.

უძველეს დროში სიელას და ადამიანებს შორის ბრძოლა იყო გაჩაღებული, სასტიკი და დაუნდობელი, ამ ბრძოლაში ნართ-ერსთხოელები იჩაგრებოდნენ. ცაში მათ უბედურებას თანაუგრძნობდა სათა, მზის სხივოსანი სიელ-სათა, სიელას შეყვარებული, ნართ-ერსთხოელების დედა, მაგრამ ისიც უძლური იყო, რადგან სიელასი ეშინოდა.იმ პერიოდში თავის თანამოძმეებთან ერთად მთაში ცხოვრობდა მჭედელი ფჭარმათი,[2] რომელიც გამოირჩეოდა არამარტო ფიზიკური სიძლიერით, არამედ დიდი შრომისმოყვარეობითა და თავისი ხელობის მაღალი ოსტატობით. იგი ნართ-ერსთხოელებისაგან იმითაც განსხვავდებოდა, რომ ცხოვრების მიზნად დაესახა ხალხის სამსახური, მუდამ ფიქრში იყო, როგორ ეშველა ბედშავი მოძმეებისათვის და გაეჩინა მათთვის ცეცხლი.

თავაზიანი, ხელგაშლილი, ღონიერი ნართი ცოტას ლაპარაკობდა და ძალიან ბევრს მუშაობდა. იგი ბევრს ფიქრობდა, ჭირი როგორ შეემსუბუქებინა ადამიანებისათვის. იმის განსჯაში იყო, როგორ წაერთმია სიელასათვის ცეცხლი და მიეტანა ხალხისათვის.

ბედაური ცხენი ჰყავდა ფჭარმათს, რომელსაც არც საფერხედ ხმარობდა და არც უღელში აბამდა, იალაღებზე გაშვებული ჰყავდა თურფალი[3], სადაც თავისუფლად დანავარდობდა. როცა ნართები ეტყოდნენ ფჭარმათს, რატომ გყავს თავისუფლად იალაღებზე გაშვებული ცხენი, „ბედაური მხედრის ხელში უნდა გამოიწვრთნას, ვაჟკაცი-ბრძოლაშიო" მტკიცედ პასუხობდა: „მისმა ხმამ არგუნის[4] ხეობა ააგუგუნა, მთები შეაზანზარა, მძინარე სიელა გამოაღვიძა და გვერდი აცვლევინა." როგორც კი პატრონის ხმა გაიგონა, ბედაური უმალ გაჩნდა ფჭარმათთან.

ფჭარმათმა ერთადერთი სწორი გადაწყვეტილება მიიღო: თავად მიეღო დარტყმა და თავისი ხალხი გადაერჩინა სიელას რისხვისაგან. მართლაც, რომ ღირსეულ გზას მიმართა, სამუდამო დიდების შარავანდედით შეიმოსა: "გაგიმარჯოთ! თქვენს მაგიერ სატანჯველში მე

[1] სიელინგ - პატარა სიელა, ნაწარმოებია სიელასაგან -"ინგ" კნინობითი ბოლოსართის დართვით.

[2] ფჭარმათი - სახელი ფჭარმათი ნაწარმოებია სიტყვისაგან ფჭარ, რაც მჭედელს ნიშნავს ვაინახურად.

[3] თურფალი - გმირი, ნაწარმოებია სიტყვისაგან თურ, რაც ვაინახურად ხმალს ნიშნავს. აქ ცხენის სახელია.

[4] არგუნი - მდინარე ჩეჩნეთში, რომელიც სათავეს ხევსურეთში იღებს.

უნდა ჩავდგე! ბედნიერებას გისურვებთ! ჩემზე ნუ იდარდებთ!"

ფჰარმათი სიელამ თავის მოადგილეს, ცალთვალა უჟას მყინვარის წვერზე ჯაჭვებით დააბმევინა, რომ სიცივესი და ყინვაში მარადიულად ეტანჯა. მაგრამ არც ეს იკმარა სიელამ და ამბოხებული ნართი ყოველდღიურ სატანჯველში მისცა:

ფჰარმათის უდრეკელობით განრისხებული იდა თავის ფოლადის ნისკარტს ქვაზე ალესავს და დაუწყებს ხოლმე ღვიძლის კორტნას, მაგრამ "ფჰარმათს ერთი კვნესაც არ ამოხდება. იმის თვალებში ცრემლი არასოდეს დაისადგურებს, დიდ ტანჯვა-წამებას ქედუხრელად უძლებს!"

"იმ დროიდან ნართ-ერსთხოელმა ვაჟკაცმა ტირილი არ იცის!"- გვაუწყებს მითი და მართალიცაა: ვაინახ ვაჟკაცებში ცრემლი, ტირილი, ვაი-ვიში უდიდეს სირცხვილად ითვლება. თუ კაცმა მწუხარებას ვერ გაუძლო და ატირდა, იგი უკვე ვეღარ აღიდგენს ვაჟკაცის სახელს, რა გმირობაც არ უნდა ჩაიდინოს. რატომ აირჩიეს ჩეჩნებმა თავის სიმბოლოდ მგელი? იმიტომ რომ იგი სისხლის უკანასკნელ წვეთამდე იბრძვის, იბრძვის უხმოდ და კვდება უხმოდ.

მითი ფჰარმათზე ბოლოვდება ცეცხლის მოტაცების შედეგად კლიმატის ცვლილების აღწერით.

ნართ-ერსთხოელებზე შექმნილი მითები ქმნიან უაღრესად საინტერესო, თემატურად მრავალფეროვან ეპოსს, რომელიც საყურადღებოა სხავადასხვა მეცნიერული თვალსაზრისით.

Khangoshvili Meka

NART – ERSTKHOS IN VAINAKH HEROIC EPOS PHARMARTHI AS PROMETHEUS OF VAINAKHS

Vainakhs (Chechens, Ingushs, and Kists) are one of the most ancient people in the world who always had their own unique culture and history. Long time before our epoch ancestors of Vainakh people created mythology, material and spiritual culture, which are very much linked to the ancient civilizations of the world. Vainakh mythology and folklore created original concept of the universe although there is lack of information about it for wider circle of the scientists.

The special place in Vainakh heroic epos takes the tale about Nart-Erstkhoels that obviously indicates the richness of the culture of ancestors of Chechen and Ingush people.

In current epos, the Narts are acting as king and good knights who defend the rights of oppressed people and are ready to fight against the evil

forces-frequently they are giant, captious Erstkhoels with immense physical power. The Erstkhoels, like Georgian mythical Devs, are raiding the country and live at the expenses of the people.

Narts are very popular among Vainakh people. They are considered as the samples and standard of bravery. As someone among Vainakh community is prized for his bravery, people say "*nartkhosannaqadievaiz*" (He is as gutsy as Narts), on the contrary if someone behaves impolitely, roughly, people compare it Erstkhos "esrtkhuosannachughiert" (He moves closer rudely and behaves like Erstkhos).

Some scientists consider so-called Cyclopean constructions, discovered in Chechen-Ingushetia, as remains of Nart-Erstkhoian dwellings.

Significant part of the Nart-Erstkhoian heroic epos is the myth about Pharmarth – Promotheus of Vainakh people. It narrates history before the life of Nart-Erstkhoians and with its plot and idea stands close to the Greek myth about Prometheus, also it relates the tales of Georgian Amiran, Abkhazian Abrskil and Ossetic Atsamaz.

The myths about Nart-Erstkhoians create very interesting, non-routine epos, which is significant in many ways from scientific point of view.

МАДИНА ХУДАЛОВА
аспирант СОИГСИ им. В.И. Абаева
Владикавказ, Россия

ТЕРМИН *БОЛАТ* "*БУЛАТ*" И ЕГО ПРОИЗВОДНЫЕ

Исконность термина болат "булат" до сих пор неустановлена. По Ф.Е. Коршу, слово "булат" заимствовано из персидского, где звучит п ŷ л â д. В арабском оно получило вид ف و ل ا ذ (фŷлâδ), ف و ل ا د (фŷлâд). В армянском языке, где заимствование из персидского – п о λ о п а т, п о λ п а т, п о λ о в а т (означает меч-кладенец), у курдов – пŷлâ, пîлâ. Иранская этимология для термина *булат* не выявлена. Ф.Е. Корш также предполагает, что он мог произойти от индийского "павîра-м", названия какого-то острого инструмента. Какого – не известно. Но так как плуг имеет по-индийски эпитет *павîрáвант*, то ясно, что оружие п а в î р а-м было режущее, а не колющее [Древности восточные IV, 1912: 7]. Индийские клинки неоднократно упоминаются в Шах-Намэ, что говорит о их почёте у персиян, напр. в рассказе о смерти Фаруда:

Но увидал Фаруд его шишак,
И меч индийский вытащил смельчак.
(Фирдоуси, 1972: 399)

Франк Миклошич и А. Преображенский также считают, что слово пришло через тюрк. из перс. pūlād “сталь” [Miklosich, 1886: 24] [Преображенский, I, 1910 – 1914: 674]

Слово булат широко распространено на Востоке: **перс**. *pūlād*, **пехл**. *pūlāvat*, **араб**. *fūlād*, **сир**. *pld*, **сев.тюрк**. *bulat*, **монг**. *bolot,* **груз**. *poladi*, **арм**. *p`otovat`, potp`at`*, **чеч**. *bolat*, **русск**. *булат*, **укр**. *булат*

Разные авторы по-разному передают дефиницию слова булат. По Фасмеру, *булат* «сорт стали, стальной клинок» (Фасмер, I, 1986: 238). В этимологическом словаре славянских языков Миклошича *булат* переводится как “сталь” [Miklosich, 1886: 24]

Очень важно в данном случае дать точное определение термину *булат,* так как он отличается от обычной стали своеобразной внутренней структурой и видом («узором») поверхности, высокой твёрдостью и упругостью. В противном случае речь пойдет не о термине *болат* “булат”, а о синониме слова *сталь.* Наиболее точное определение термина *болат* “булат” даёт А. Преображенский: “булат” – узорчатая, лучшая сталь; меч, нож, булатный. [Преображенский, I, 1910 – 1914: 52]. Подтверждает слова учёного и великий русский металлург Д.К. Чернов: «...самая лучшая сталь, которая когда-либо, где-либо производилась, есть, без сомнения, булат». А «генерал от металлургии» Павел Аносов пишет: “...под словом булат каждый россиянин понимает металл более твёрдый и острый, чем обычная сталь” [Мезенин, 1985: 47].

Первые сведения о булате до нас дошли от участников походов Александра Македонского в Индию. По их словам, мечами индусов можно было рубить камни и рассекать в воздухе шёлковые ткани. Из Индии в восточные страны ввозили вутцы – “хлебцы” из стали. Они имели вид плоской лепешки диаметром около 12,5 см, толщиной 0,25 см и весом около 900 г. Каждый такой хлебец разрубался пополам на равные части, чтобы покупатель мог рассмотреть строение металла. Из булатной стали делали в основном холодное оружие [Мезенин, 1985: 46].

Искусством обработки стали много веков владели индийские мастера. В 1154 г. арабский путешественник и географ Эдризи писал, что “индусы в его время славились производством стали и ковкой мечей”. Узоры, рисунки на металле были самой главной внешней отличительной особенностью булатных мечей. На некоторых булатах узоры были видимы невооруженным глазом сразу после полировки. На других узоры

появлялись только после травления соком растений. Узор мог быть крупным или мелким.

Мастера тщательно хранили секрет производства булата, передавая его из рода в род. Было несколько известных центров по изготовлению булата. Особенно славился этим сирийский город Дамаск. Там уже 1800 лет назад существовала первая крупная мастерская по изготовлению стали и производству оружия из индийского вутца.

Мечи из Дамаска в средние века попадали даже в африканские племена. Название – дамасская сталь позже стало собирательным понятием булатной стали, изготовлявшейся в разных странах. Из Дамаска через Персию (Иран) вутцы доставлялись в Европу. Кстати, булат на английском языке – *damask,* а на немецком – *damast.* “Дамасские" клинки были менее хрупкими и меньше деформировались, чем обычные. Но помимо высокого качества, это оружие обладало еще одним достоинством, снискавшим ему огромную славу, – красотой. Дамаскатура создавала на поверхности нового клинка драгоценный радужный перелив” [Кардини, 1987: 49].

В древности каждый мастер, умеющий делать булат, приготовлял его по способу, только одному ему известному. Поэтому булаты, изготовленные в разных странах, имели и различные свойства. В литературе часто не делают различия между индийским булатом (вутцом), дамасской сталью и японским булатом. Между тем каждый из трех методов изготовления придавал металлу особые свойства.

Важно также заметить, что в Иране железо знали давно и называли его «*пулад*». В Индии железный век начался только на рубеже VIII и VII веков до нашей эры; между тем на Переднем Востоке и в Закавказье переход к массовому железному производству произошел на 400 – 500 лет раньше. Одни из железоделательных центров здесь охватывал части современных Турции, Армении, Грузии и Ирана. В XII – XI веках до нашей эры в этом районе находилась древняя страна Пулуади. По мнению академика АН Грузинской ССР Г.А.Меликишвили, с нею связаны названия стали в ряде восточных языков. Отсюда и второе название индийского вутца – «*пулад*». От этого слова исходит русское слово «булат», которое и закрепилось за индийской сталью. Мечи, кинжалы, сабли и ножи из неё часто называли «булатами» [Гуревич, 1985: 92].

Секреты изготовления оружейной стали часто терялись из-за того, что их слишком тщательно прятали.

В словарях осетинского языка слово *болат* переводится как “булат”, “сталь”, “стальной”, “крепкий”. В. И. Абаев предполагает, что осетинское слово *болат* усвоено из тюркского, а старое скифское слово

для “стали” – *andān* [Абаев, I, 1958: 265].

В Нартовском эпосе термин *болат* “булат” встречается повсеместно и выступает, по классификации В.М. Лейчика, в значениях *признака и процесса* [Лейчик, 2012: 42]. Все значения термина мы сгруппировали, как

1) *признака;* “булатный”, иногда с краткими местоимениями и глаголом *уæвын* “быть”. О значимости булата в эпосе говорит и тот факт, что уже у прародителя Нартов, Сауассы, среднего из трёх сыновей звали Булатношейный, а старшего – Борæ – булатнорождённым. Ср.

Нартæн Сауассæ уыдис сæ фыдæл, Предок Нартов был Сауассæ

Æртæ фырты дын райгуырдис уымæн: Трое сыновей родилось у него

Борæ – ***болатгуырд***, ысгуыхт, ænærцæф, Борæ – *болатнорожденный*,…

Болатбæрзæй æмæ Дзыллæу –*Болатношейный* и Дзыллæу – цæхæрцæст. Искроглазый. (НК, VI, 2011: 27). (подстр. пер.).

Болатбæрзæй – буквально “булатная шея”. Важно заметить, что излюбленным типом имен в скифском были имена двухсоставные, т. е. образованные из двух самостоятельно значимых основ – composita. Во второй части – именная основа, а первая часть служит определением ко второй.

В.И. Абаев их относит к типу *karmadharaya u bahuvrïhi* [Абаев, 1949: 229]. Ср. *arya-paisa (Ariapeitliës)* «арийского облика»; *agya-farna (Aripharnes)* «арийский фарн»; *al(y)a-xsar-* *(Aleksarthos)* «арийская доблесть». Имя *Болатбæрзæй* могли дать ребенку, только хорошо зная свойства булата, указывая на его прочность. Имена предков обычно передаются не меняясь. А так как эпос начал формироваться в период до нашей эры, то можно предположить, что с булатом наши предки уже тогда были хорошо знакомы.

Сам *Сæуæссæ* представлен в эпосе также булатным.

...Йæ зынг цæстытæ цæхæртæ калдтой,
Сырх пиллон уагътой ***йæ болат уæнгтæ****...*
...Его огненные глаза блестели,
Красным пламенем горело *его*
булатное тело…
(НК, IV, 2011: 84). (подстр. пер.).

Булатными в эпосе являются и другие герои: Батрадз, Сослан, Хæмыц. Ср. “*Фæцагъта нæ Батрадз, æмæ нын ратт бар, куыд æй амарæм афтæ”.* “*Акæнут æй æнæдон быдырмæ æмæ уым хæцут йемæ, æмæ уый* ***у*** *иууылдæр* ***болат****, фæлæ йæ сæры астæу ис æрхуы нæмыг,*

æмæ уымæй у йæ мæлæт, æмæ цалынмæ стæвд уа, æмæ стайа уыцы нæмыг, уалынмæ хæцут йемæ"(НК, III, 2005: 509). – "Поведите его в безводное место и там воюйте с ним, он полностью *булатный*, а в голове у него медная пуля, и от этого его смерть, и пока не нагреется и не растает та пуля, до тех пор воюйте с ним" (подстр.пер.).

Немало в эпосе сказаний, где термин *болат* используется со словом *æндон "стальной"*. Ср. *Батрадз дын уæд донæн йе'ннæ фарсмæ* ***болат æндонæй*** *агæпп ласта* (НК, III, 2005: 312). – "Тогда Батрадз на другую сторону воды (реки, моря, океана) перепрыгнул *булатной сталью*" (подстр. пер.). Ср.

...Созырыхъо мын мæ фæрск асаста,
Марынвæнд дын мæ бынтон ыскодта...
Йæ ныхмæ лæууын, нæй, никæй бон у,
Мæлын нæ комы, ***болат æндон у…***
…Созырыхъо мне ребро поломал,
Решил меня совсем убить…
Противиться ему никто не может,
Нет смерти ему, из *булатной стали* он…
(НК, VI, 2011: 417)
(подстр.пер.).
"...Æз адæймагæн не'сбæздзæнæн,
…Я не смогу называться человеком
Ку нæ мæ байсæрдайтæ, уæд"
Если вы меня не закалите"
Уомæн гъæуй сæдæ кунци,
Для этого нужно сто мехов,
Æвддæс бæлæгъи берæгъи æхсир.
Семнадцать чанов волчьего молока.
...Уотемæй байсæрдтонцæ Сослани.
...Таким образом закалили Сослана
Æ уæргутæн нæ бахъæрттæй,
До колен не дошло,
Тæссонд уæрагæй байзадæй Сослан,
С незакалёнными коленями остался Сослан,
Еугур **æндон болат** фестадæй.
А тело превратилось в стальной булат. …(НК, II, 2004: 14 – 15).
(подстр.пер.).

В осетинском языке часто существительное и прилагательное отмечаются одной лексической единицей, что свидетельствует об

архаичности языка. В данном случае эти два термина *æндон и болат* синонимы и переводятся как “сталь”, “стальной”. Поэтому не совсем понятен смысл словосочетания *æндон болат* “стальной булат”. Можно предположить, что сказитель хотел сказать “булатная сталь”, но тогда слово *булат* как прилагательное в роли определения должно стоять перед именем существительным. В осетинском языке нет чёткой грани между именем существительным и именем прилагательным, так как морфологические показатели отсутствуют у имени прилагательного, и многие имена существительные могут употребляться в значении имён прилагательных, как в данном случае. Только по синтаксической функции имени прилагательного выступать в роли определения при существительном, предшествуя ему, можно определить, какое из данных слов выступает в качестве имени прилагательного.

Также в этом сказании даётся описание процесса получения и закалки булатной стали. Уже тогда наши предки знали, что просто сталь и булатная сталь проходят разные виды закалки и, вероятнее всего, владели этими технологиями. Обычная сталь закаляется в воде, а булатная – в другой жидкости (в данном случае – это волчье молоко). По историческим сведениям, в древней Сирии клинок нагревали до цвета вечерней зари и шесть раз вонзали в ягодицы молодого раба. Известны приемы подобной закалки стали охлаждением в теле свиньи, барана или телёнка. Оказывается, это связано с химико-термической обработкой стали, которая называется цианированием. “Под цианированием понимают процесс насыщения поверхности стали одновременно углеродом и азотом. По сравнению с цементированным (углеродным), цианированный слой обладает более высоким сопротивлением износу, немалой твёрдостью, хорошей устойчивостью против атмосферной коррозии” [Гуревич,1985: 150]. В Нартовском эпосе есть сказание, где показан такой способ закалки. Ср. *Уырызмæг* ***цирхъы*** *фистоныл ныххæцыди, рахаста йæ æд кæрддзæм æмæ йæ фæхсыны фæтъыста.* ***Цирхъ*** *цæхæртæ скалдта ’мæ кæрддзæмы ’нцад æрлæууыди. Уырызмæг æй йæхиуыл æрбаста. Иннæ фæхсынмæ бахаста фаты фындз æмæ йæ фæтъыста фæхсыны, уæд уый дæр æрсабыр ис. Æрдын йæ уæлæ ’ркодта ’мæ фатдоны фат нытъытъыста. Æртыггаг фæхсын бахаста Уырызмæг æмæ арцы фындз уым фæтъыста. Арц ма йæ фæздæг ысуагъта, стæй йæ Уырызмг й’ армы айста*. – “Урузмаг взялся за рукоять *меча*, вынес его вместе с ножнами и воткнул в тушу. От *меча* полетели искры, и *меч* успокоился. Ко второй туше он поднёс наконечник стрелы и воткнул в тушу, наконечник стрелы успокоился. Третью тушу занёс Урузмаг и воткнул в неё наконечник копья. Наконечник копья задымился, и Урузмаг взял его в руки” (НК, I, 2003: 252).

Уый куы адард и, уæд цин кæны Созырыхъо: "Гъæй, дæ рынтæ дын бахæрон, хуыцауæн, ныр мæ чылдым куы фæцаразон иу къæдзæхмæ æмæ иннæ къæдзæхыл мæ ***болат зæнгтæй*** *куы рахæцон, уæд додой йæ сæр фæци*"(НК, I, 1990: 184). – "Обрадовался Созырыхъо, отдалившись от него: "Эх, съесть мне твои болезни, боже! Если теперь привалюсь спиной к какой-нибудь скале, в другую скалу упрусь *булатными ногами*, горе тогда его голове!" (НК, II, 1989: 126). Здесь слово *зæнгтæ* употребляется в значении "ноги". Известно, что колени Сослана остались незакалёнными.

Многочисленны примеры с производными булата в эпосе. В сказаниях с булатом связана, прежде всего, лексема *кард*, которая встречается в значениях "нож" и "меч". Ср. *Сатана* ***болат кардæй*** *фæкъæрт кодта Хæмыцы чъылдым, æмæ дзы мæнæ рагæпп кодта сывæллон* (НК, III, 2005: 53). – "Сатана *булатным ножом* вспорола спину Хамыца, и оттуда выпрыгнул ребенок" (подстр. пер.).

Булатный меч (нож) ассоциируется в Нартовском эпосе с сакральностью. Многие народы в древности обожествляли своё оружие. В IV веке до нашей эры скифы поклонялись мечу, приносили ему жертвы. "Их мечи и боевые кони – это настоящие сокровища, персонифицированные, подобно мечу Роланда Дюрендалю, или боевому коню Ожье Датчанина Бьерефорту" [Кин, 2000: 186]. У германцев было в обычае давать имя прославленному клинку.

В одном из сказаний описывается процесс получения из булатной стали меча, который превосходил по качествам франкский меч.

...Куырдазмæ Борæ цæрдæг нызгъордта,
…К кузнецу Борæ быстро побежал,
Болат æндонæй ног кард ыскодта, –
Из *булатной стали* сделал новый меч,
Йæ иу къухæй уый куырды куыст кодта,
Одной рукой он работу кузнеца делал,
Иннæмæй та йæм цæхæр лæвæрдта.
А другой – угли ему подавал,
Куыддæр ысцæттæ йæ ног ***болат кард***,–
Как только был готов его новый *булатный меч*,–
Зæронд фæринк кард къулыл сауыгъта.
Старый франкский меч на стену повесил.
(НК, VI 2011: 14 .– 15). (подстр.пер.).

Уый та йын загъта: "*Уырызмæг ма уымæй хуыздæр у, æмæ Нарты фæсивæдæн сæ* ***болат кæрдтæ*** *æрхæссын кæны, йæ сау бæрзæй сæм бадары, цæвын æй байдайынц, æмæ сæ кæмттæ сæ кæмттæ сæ*

цæгæтты хуызæн свæййынц " (НК, I, 2003: 170). – "А он ему говорит: "Уырызмæг тем лучше, что заставляет Нартовскую молодежь принести свои *булатные мечи*, подставляет им свою чёрную шею; начинают её рубить, и у мечей острия затупляются (подстр. пер.)".

Основным отличием булатного оружия было такое свойство, как самозатачиваемость. Это свойство булата также показано в эпосе. *Ср. "Уæд ма мæм иу лæвæр ис ноджыдæр – мæ* ***кард****" "Æмæ дын æм цы миниуæг ис?" – "Хуыцау ме 'вдисæн, дæ цæст цы фена, хъæдæй, дурæй йæ цæуыл рауадзай, – цыргъдæр йеддæмæ къуымых нæ кæны". – "Гъæ, уæууæй, Сослан, æмæ махæн не 'фсинтæм цыхт лыг кæнынæн ахæм* ***кæрдтæ*** *куы ис" (НК, II, 2004: 164).* – "У меня для тебя есть подарок – мой *меч*. "Каким свойством он обладает?" "Бог мне свидетель, что твой глаз увидит, что бы ты им ни рубил: дерево, камень, – он становится только острее". "Эх, Сослан, такими ножами наши хозяйки сыр режут"(подстр. пер.).

…Куырдазмæ Борæ цæрдæг нызгъордта,
…К кузнецу Борæ быстро побежал,
Болат æндонæй ног кард ыскодта, –
Из *булатной стали* сделал новый меч, –
Йæ иу къухæй уый куырды куыст кодта,
Одной рукой он работу кузнеца делал,
Иннæмæй та йæм цæхæр лвæрдта.
А другой угли ему подавал,
Куыддæр ысцæттæ йæ ног ***болат кард****, –*
Как только был готов его новый *булатный меч*,–
Зæронд фæринк кард къулыл сауыгъта…
Старый франкский меч на стену повесил…
(НК, IV 2011: 14.– 15).
(подстр. пер.).

Встречаются в сказаниях и булатные наконечники стрел. Ср. "*Хуыцау сын æй ма ныббарæд уæлзæххы Нарты Уæхтæнæджы фырттæн! Мæ чызг Дзерассæ-рæсугъд сахуыр и æмæ цыди Нарты Бурæфæрныджы цæхæрадонмæ, рæсугъд фæткъуы хæрынмæ, цыбæлæй цæллаг рувасы хуызы, гъемæ йæ иу æхсæв Уæхтæнæджы фырттæ фехстой фат æмæ æрдынæй, афтæмæй йын* ***болат фаты æрттигъ*** *атыдта йæ тæны, йæ игæры фæрчимæ, æмæ мæлы"(НК, I, 2003: 28)* – Пусть Бог не простит сыновьям наземного Нарта Бурæфæрныга! Моя дочь, Дзерасса-красавица, повадилась в сад Бурæфæрныга красивое яблоко срывать в образе лисы, и в один вечер сыновья Уæхтæнæга

выстрелили в неё из лука, таким образом *булатный наконечник* стрелы оторвал часть печени, и умирает она (подстр.пер.). *Уалынмæ сæм тугдзых хъæрццыгъатæ сæхи рауагътой. Уырызмæг сæ* ***болат фатæрттигъæй*** *æхста, æмæ зæхмæ ызгъæлдысты, лæппу та сын сæ бырынчъытæ лыг кодта æмæ сæ йæ хызыны нывæрдта. (НК, I, 2003: 387).* – "В это время на них налетели хищные ястребы. Уырызмæг их стрелял стрелами с *булатными наконечниками*" (подстр. пер.). Из сюжета видно, что в борьбе с непростым врагом и оружие должно было быть соответствующее, поэтому и говорится в сказании о булатных наконечниках.

Хотя исторические факты подтверждают, что "абсолютное большинство наконечников у скифов было отлито из бронзы и реже из железа" [Мелюкова, 1964: 23], можно предположить, что в сказании упоминается железный век, когда предки осетин уже были знакомы с производством железа и стали, а Уырызмæг как вождь Нартов мог себе позволить булатные наконечники стрел. Следует также заметить, что в одном сказании слово *фатæрттигъ* пишется слитно, букв. "стрелонаконечник", а в другом раздельно – *фаты æрттигъ* "наконечник стрелы".

Термин *болат* "булат" используется в эпосе и метафорично. Ср. "*Уырызмæг, ацы сахат мæ бæх хæцын райдайдзæн æфсæн уырсимæ. Райдианы хæцыдысты æмæ сæ* ***болат цæфхæдтæ*** *кæрæдзиуыл хойын куы сисой, уæд ахæм арт ссæудзæнис, æмæ зæххы цъар судздзани* (НК, I, 2003: 260). – "Урызмæг, в этот момент мой конь начнет бороться с железным жеребцом. Когда они начнут свои булатные подковы бить друг об друга, тогда такое пламя вспыхнет, что будет гореть оболочка земли" (подстр. пер.).

Стандартные подковы делались из мягкой низкоуглеродистой стали, но так как кони у Нартов необычные, то и подковы непростые – булатные. "Жизнь кочевников, варваров, не мыслилась без лошадей, поэтому для этих народов характерно особое, подчас мистическое и сакральное отношение к коню" [Кардини, 1987: 5].

2) *процесса;* со значением закалиться, используется вспомогательный глагол *суын* "стать". Ср. *Термин болат "булат" с вспомогательным глаголом суын "стать". Ср. Нур ба мин лилагъз искæнæ 'ма мæ Курд-Ала-Уæргонæн байсæрун кæна, йе ба айдагъ болат исуон (НК, II, 2004: 11).* – "Теперь мне сделайте ларец, и пусть меня закалит Курдалæгон, чтобы я стал булатным" (подстр.пер.).

Таким образом, материал Нартовских сказаний об основных героях дает основание предположить, что предки осетин издавна занимались

добычей и обработкой различных металлов, могли получать сталь, а также высокоуглеродистую сталь – *булат*. Как тут не вспомнить провидческие слова В.И. Абаева, писавшего, что «материальная культура нартовских воителей вполне отвечает той эпохе, о которой сигнализирует их общественный и хозяйственный быт. Перед нами – ж е л е з н ы й в е к в его начальный, романтический период [Абаев, 1990: 224 – 225].

Библиографический список:

1. *Абаев В.И*. Историко-этимологический словарь осетинского языка в 4-ти т. Т. I. – М.: Наука, 1958. – 655с.
2. *Преображенский А.* Этимологический словарь русского языка. Т. I. – М.: Типография Г. Лисокера и Д. Совко, 1910 – 1914. – 680 с.
3. *Franz Miklosich.* Etymologisches wörterbuch der slavischen sprachen. – Wien Wilhelm Braumüller 1886. – 548 с.
4. *Фасмер Макс*. Этимологический словарь русского языка в 4-х томах. Т. I – М.: "Прогресс", 1987. – 832 с.

Источники

5. Нартæ. Ирон адæмы героикон эпос. 1 чиныг. – М.: Наука, 1990. – 431ф.
6. Нарты. Осетинский героический эпос в трёх книгах. Книга 2. – М.: Наука, 1989. – 496 с.
7. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. I чиныг. – Дзæуджыхъæу: Ирыстон, 2003.– 589 ф.
8. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. II чиныг. – Дзæуджыхъæу: Ирыстон, 2004. – 896 ф.
9. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. III чиныг. – Дзæуджыхъæу: Ирыстон, 2005.– 711 ф.
10. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. VI чиныг. – Дзæуджыхъæу: Ирыстон, 2011.– 543 ф.

Литература:

11. *Абаев В. И.* Избранные труды. Религия. Фольклор. Литература. – Владикавказ: Ир, 1990. – 639 с.
12. *Гуревич Ю. Г*. Загадка булатного узора. – М.: Знание, – 1985. – 290 с.
13. *Корш. О. Е.* Некоторые персидские этимологии. Оттиски из "Древностей Восточных", Т. IV. – М.: Типография "Крёстного календаря", 1912. – 18 с.
14. *Кин Морис*. Рыцарство. М.: Научный мир, 2000. – 518с.
15. *Лейчик В. М*. Терминоведение: Предмет, методы, структура. Изд. 5-

ое, испр. и доп. – М.: Книжный дом “Либроком”, 2012. – 264 с.
16. *Мезенин Н. А.* Занимательно о железе. 3 изд., перераб. и доп. – М.: Металлургия, 1985. – 176 с.
17. *Мелюкова А.И.* Вооружение скифов. – М.: Наука, 1964. – 88 с.
18. *Хаким Абулькасим Фирдоуси*. Шах-Намэ. – М.: Художественная литература, 1972.- 798 с.

Xudalova Madina

TERM "BOLAT" AND ITS DERIVATIVES IN THE OSSETIAN EPOS

V. I. Abaev and A. S. Tchikobava wrote more than once of the necessity of studying the certain vocabulary connected with human household activity. It’s know that if macrolexicon dating back to the basic lexical fund of language, includes only a general nomination, microlexicon combines the names of each semantic unit.

The Ossetian language widely presents an extensive range of denominations connected with metallurgy and including not only weapons, but common domestic items imprinted in Nartiada.

Nart sagas vocabulary reflects ancient economic, social and cultural organization of the Ossetians. The thematic group “Metallurgical Terminology” includes the names of steel (Bolat ‘Damask’) and its derivatives such as the names of weapons; and epic heroes such as Batrads, Soslan, Khamits, are considered to be made of steel as well.

The power of a tribe was determined by the availability of weapons at the dawn of the Iron Age. Eventually they learnt how to make weapons of high-carbonic steel. The damask is considered to belong to that very kind of steel. The secret formulae of making weapons were often lost because of the fact they were hidden too thoroughly. And the secret of damask steel was forgotten as well. Enormous efforts were made to reestablish those ancient recipes. Sometimes it took years, decades or even ages.

It can be assumed that oral transmission was invented to keep the secret of making damask steel as the written version of it could be lost or got into enemies’ hands or be burnt. And such form of oral transmission had become epos.

ზაზა ცოტნიაშვილი
სდასუ – ს პროფესორი
საქართველო, თბილისი

კონფლიქტი გარდამავალ პერიოდში

(ცხინვალის რეგიონის მაგალითზე)

გარდამავალ პერიოდში ყოფის სირთულიდან გამომდინარეობს კონფლიქტის განვითარების შესაბამისი ნიადაგი. საბჭოთა წყობილებიდან დემოკრატიულ სისტემაზე გადასვლა სსრკ-ის რღვევითა და დამოუკიდებელი პოსტსაბჭოთა ქვეყნების ფორმირების რთული პროცესით არის წარმოდგენილი; მისი ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანი ეთნიკური ნიშნით გაღვივებული კონფლიქტია; საბჭოთა პერიოდი სამხრეთ ოსეთის ავტონომიურ ოლქში ქართველთა შევიწროებისა და დისკრიმინაციის, გაოსება-გარუსების კრემლის გეგმაზომიერი პოლიტიკითაა ნიშანდობლივი, რასაც თბილისის საბჭოთა, მაგრამ ქართულმა ხელისუფლებამ წინააღმდეგობა ვერ გაუწია, პირიქით, ყოველი ცკ-ს მდივანი გულმოდგინედ ასრულებდა დირექტივებს. ერთგულების დასადასტურებლად კი ამ მიმართულებით მეტ ინიციატივას იჩენდა.

რუსეთის ინტერესი ჩვენს ეპოქაში მთელი სისრულით 1989-1992 წლებში გამოვლინდა იმ ფორმით, რასაც შეეწირა საქართველოს სახელმწიფოებრივი ინტერესები და მრავალი ქართველი და ოსი ადამიანის ცხოვრება – გამოხატული მძიმე გუშინდელი, დღევანდელი და გაურკვეველი ხვალინდელი დღით; კონფლიქტმა უმძიმესი ფორმა მიიღო 2008 წელს და საქართველოს მხრიდან ყოფილი ავტორნომიური ერთეულების სრული ტერიტორიის ფაქტიური კონტროლის დაკარგვით დასრულდა. საქართველოში 2012 წლის 1 ოქტომბერის შემდგომ მიმდინარე ხელისუფლების ტრაზიციის პირობებში, კვლავ დიდ პრობლემად რჩება გარდამავალი პერიოდის კონფლიქტები, რასაც რუსეთის პრემიერ–მინისტრ დ. მედვედევის განცხადებაც ადასტრუებს: „რუსეთი ყოველთვის ამბობდა, რომ ჩვენ მზად ვართ საქართველოს ახალ ხელისუფლებასთან დიალოგისათვის, მაგრამ რა თქმა უნდა, არსებული პოლიტიკური რეალობებისა და აფხაზეთისა და სამხრეთ ოსეთის დამოუკიდებლობის შესახებ მიღებულ გადაწყვეტილებასთან შესაბამისად, რომლებიც რუსეთმა აღიარა“ [1]

მკვლევარი რ. ჯორბენაძე შენიშნავს, რომ დღევანდელ საქართველოში საზოგადოების განვითარება გარდამავალ პერიოდშია. საბჭოთა კავშირის დაშლამ, „ცივი ომის“ დასრულებამ დიდი ცვლილებები გამოიწვია, არა მარტო ყოფილი საბჭოთა კავშირის ტერიტო-

რიაზე, არამედ მთელ მსოფლიოში. პოსტსაბჭოური ეპოქა განსხვავებული ქვეყნებისთვის სხვადასხვა სახით წარიმართა, ევროპაში ყოფილი სატელიტი ქვეყნები მიმართულნი არიან პოსტკომუნისტური პერიოდის შემდგომ განვითარებაზე. ეს პერიოდი საკმაოდ ხანგრძლივია მათთვის, რომელიც მე–20 საუკუნის 80–იანი წლებიდან დაიწყო. ჩვენს ქვეყანაში ჯერ კიდევ პოსტკომუნისტური პერიოდია, რაც პოლიტიკურ, ეკონომიკურ განვითარებაში გამოიხატება. [2]

კონფლიქტურ სახელმწიფოებში - აზერბაიჯანში, ტაჯიკეთსა და საქართველოში მოსკოვმა სამხედრო ინტერვენცია „სამშვიდობო“ საფუძვლებზე გაამართლა, როდესაც ახალ დამოუკიდებელ რესპუბლიკებში, ან მათ შორის, როგორც შიდა, ასევე საგარეო უთანხმოებები წარმოიშვა. დანარჩენი მსოფლიო განსაკუთრებულად შეფიქრიანებული იყო იმ ფაქტით, რომ რუსეთი, უკრაინა, ყაზახეთი და ბელორუსია მათ ტერიტორიებზე განთავსებული საბჭოთა კავშირის ბირთვული იარაღის მემკვიდრეები იყვნენ. [3]

საქართველოს მნიშვნელოვანი რეგიონის - ყოფილი სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქის მოსახლეობის უმძიმესი ყოფა, ძირძველი ქართული სამკვიდროს წარსული და დღევანდელობა, მისი მომავალი პოლიტოლოგთა და კონფლიქტოლოგთა ინტერესის საგანი იყო და კვლავაც რჩება.

მკაფიოდ გვახსოვს საბედისწერო უახლესი წარსული, რომლის ფესვებიც ისტორიულ წარსულშია საძიებელი. ცნობილი ისტორიკოსი ვახუშტი ბაგრატიონი საქართველოში ოსთა ჩამოსახლებასთან დაკავშირებით წერდა: “ამ მთის ადგილებთან რაოდენი ოვსნი დავსწერეთ, პირველად სახლებულან ქართველი გლეხნი, შემდგომად მეპატრონეთა მათთაგან გარდმოსახლებულან ოვსნი; და ქართველნი ბართა ბინა ჩამოსულან, ვინაიდან მტერთაგან ბარის შინა კაცნი შემცირებულან.” [4] დასახელებული კონფლიქტის მაგალითზეც ნათლად ჩანს, რომ ისტორიულ რეალობას მძლავრი პოლიტიკური ნების პირობებში შესაძლოა შეეცვალოს სახე და ფორმა, რაც გარდამავალ პერიოდში გაცილებით სწრაფად ხდება.

ცხინვალის რეგიონში განვითარებლი მოვლენების ქრონიკა ცალსახად ადასტურებს, რომ გარდამავალი პერიოდის რთული პოლიტიკურ პროცესების პირობებში ეთნიკური კონფლიქტი რეგიონზე კონტროლის ერთგვარ მექანიზმად გვევლინება. ამჯერად ვიმოწმებთ ავტორთა ჯგუფის (პაატა ზაქარეიშვილი, რევაზ ჯორბენაძე, თინათინ ხიდაშელი, კონსტანტინე კუბლაშვილი, ივლიანე ხაინდრავა, გიორგი გოგია, თენგიზ შერგელაშვილი, მიხეილ მირზიაშვილი, ლია ტოკლიკიშვილი, ხათუნა მაისაშვილი, დავით დარჩიაშვილი) მიერ მომზადებულ კვლევას „ქართულ-ოსური კონფლიქტის მიზეზების,

დინამიკის, გადაწყვეტის გზების ძიებისა და სავარაუდო მიმართულებების შესახებ“ .

მედიასაშუალებები, და განასკუთრებით ამ პერიოდისთვის მასობრივად პოპულარული ბეჭდვითი ორგანოები, აქტიურად ჩაებნენ კონფლიქტის ნებსით თუ უნებლი გაღვივებაში, ადგილობრივი ოსური და რუსული გაზეთები, რომლებიც ცალსახად გამოხატავდნენ ხელისუფლების აზრს მიზანმიმართული მიჯრითი თანმიმდევრობით მკითხველს შეახსენებდნენ ავტონომიურობის მნიშვნელობას ოსი ხალხისთვის და მე–20 საუკუნის 20–იანი წლების მენშევიკური საქართველოს სამხედრო აგრესიას ოსი ხალხის განადგურების მიზნით. იბეჭდებოდა ოსი პოეტების ლექსები და პოემები აღნიშნულ პერიოდში ოსური მოსახლეობის მძიმე ხვედრის შესახებ. ოსურ მოსახლეობაში ჩამოყალიბდა სამფეროვანი ქართული დროშისადმი შეურიგებელი დამოკიდებულება, ქუჩაში ასეთი სიმბოლიკის გამოჩენა ანტიოსურ ნაბიჯად აღიქმებოდა.

1989 წლის 27 იანვარს გაზეთ „ლიტერატურულ საქართველოში“ გამოქვეყნდა იურისტის, პროფესორ თამაზ შავგულიძის, სტატია, რომელიც ეხებოდა ენის საკანონმდებლო სტატუსს. ციტატა: „ოსეთის ავტონომიური ოლქის ტერიტორიაზე საქმის წარმოება, მოქმედი კანონმდებლობის თანახმად, უნდა მიმდინარეობდეს სახელმწიფო ენაზე - ქართულ ენაზე. ამავე დროს, ოლქში ფართოდ უნდა იყოს გამოყენებული რუსული და ოსური ენები“.

ორი კვირის შემდეგ „ლიტერატურულ საქართველოში“ დაიბეჭდა მკითხველის - ინჟინერ ნოდარ ნებიერიძის - წერილი რედაქციისადმი სათაურით: „დავიცვათ სახელმწიფო ენის სტატუსი“. ციტატა: „1988 წლის ნოემბერში ქალაქ ცხინვალში რესპუბლიკური გაერთიანების „საქაგრომშენის“ მეთხუთმეტე ტრესტის გორის მოძრავ-მექანიზებულ კოლონას, რომელიც სხვადასხვა სამონტაჟო სამუშაოებს ატარებდა სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქის ტერიტორიაზე, ქალაქ ცხინვალის №3503 შემნახველმა ბანკმა უარი უთხრა ხელფასების გაცემაზე“. უარის მიზეზი იყო ის, რომ დოკუმენტები შედგენილი იყო ქართულ ენაზე, რომელიც ბანკის თანამშრომლებისთვის გაუგებარი იყო. ამ ახსნა-განმარტებას ხელს აწერდნენ ბანკის თანამშრომლები: ჯიოევი და გიგოლაევი.

„ლიტერატურული საქართველოს“ 1989 წლის 5 მაისის ნომერში დაბეჭდილია გამოხმაურება აფხაზეთში მომხდარ მარტის მოვლენებზე, როცა სოხუმში „ილია ჭავჭავაძის საზოგადოების“ ინიციატივით გაიმართა არასანქცირებული მიტინგი, რამაც გამოიწვია აფხაზთა და ქართველთა შორის არსებული დაპირისპირების კიდევ უფრო გაღრმავება. გუდაუთის გაზეთ „ბზიფში“ (1989 წლის 4 აპრილი) წე-

რილი გამოაქვეყნა გაზეთის მკითხველმა ვოზბამ. მისი წერილის გვერდით დაიბეჭდა სამხრეთ ოსური ნაციონალ-სეპარატისტული მოძრაობის, „ადამონ ნიხასის“, ერთ-ერთი ლიდერის, ალან ჩოჩიევის, წერილი: „ძვირფასო აფხაზო მეგობრებო“. ვოზბა თავის წერილში აღნიშნავდა, როგორ თანაუგრძნობდა ავტონომიური რესპუბლიკის ხელისუფლება არაფორმალ ქართველთა მიტინგს. ვოზბა მოუწოდებდა ხალხს, დაეცვა თავისი მიწა და ენა ქართველი ექსტრემისტებისგან. ამგვარ სეპარატისტულ კამპანიას სათავეში ჩაუდგა გუდაუთის მცირეტირაჟიანი რაიონული გაზეთი „ბზიფი“, რომელშიც დაიბეჭდა მკითხველების - ტატიანა ბოკუჩავასა და ვანო დგებუაძის წერილები აფხაზეთის ტერიტორიაზე ქართული ენის საჭიროების არარსებობის შესახებ. ქართული მასმედიის მხრიდან ამ პუბლიკაციებს მოჰყვა მეტად მწვავე რეაქცია.

1989 წლის 9 აპრილის შემდეგ ეროვნულ-გამანთავისუფლებელი მოძრაობის ერთ-ერთი ლიდერი ზვიად გამსახურდია ხდება ქართული საზოგადოებრივი აზრის ძირითადი ჩამომყალიბებელი და გაზეთ „ლიტერატურულ საქართველოს“ სარედაქციო პოლიტიკის რეალური წარმმართველი. მან ამ გაზეთს გადმოაბეჭდინა თითქმის ყველა პუბლიკაცია გაზეთ „ბზიფიდან“, მათ შორის, ზემოხსენებული ჩოჩიევის წერილი (რომელიც ქართველი საზოგადოებისთვის მანამდე უცნობი იყო) და ვოზბას წერილიც.

ამის შემდეგ „ლიტერატურულ საქართველოში“ დაიბეჭდა ღია წერილი-მიმართვა საქართველოს კომპარტიის ცენტრალური კომიტეტის, საქართველოს უმაღლესი საბჭოს პრეზიდიუმისა და გაზეთ „ლიტერატურული საქართველოს“ რედაქციისადმი. მიმართვა, რომელშიც დაგმობილია ალან ჩოჩიევის პოზიცია, ერთხმად არის მიღებული სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქის მშრომელთა დეპუტატების საოლქო საბჭოს სესიაზე 1989 წლის 6 მაისს. მიმართვის ავტორები გმობდნენ ალან ჩოჩიევის პოზიციას და აცხადებდნენ, რომ ეს იყო არა ოსი ხალხის ნების გამომხატველი, არამედ ექსტრემისტული დაჯგუფება „ადამონ ნიხასისა“ და მისი ლიდერის პოზიცია. ამავე ნომერში დაიბეჭდა ოსი ინტელიგენციის წარმომადგენლების წერილები, რომლებშიც მკაცრად იყო გაკრიტიკებული ჩოჩიევის პოზიცია.

1990 წლის 22 ნოემბერს საქართველოს რესპუბლიკის ახლადარჩეულმა უზენაესმა საბჭომ გააუქმა სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქის სახალხო დეპუტათა საბჭოს 1990 წლის 20 სექტემბრის გადაწყვეტილება ავტონომიური ოლქის ე.წ. „სამხრეთ ოსეთის საბჭოთა დემოკრატიულ რესპუბლიკად“ გარდაქმნის შესახებ და, აქედან გამომდინარე, მის მიერ მიღებული ყველა გადაწყვეტილება, მათ შორის 1990 წლის 2 დეკემბრისთვის არჩევნების დანიშვნისა და ჩატარების

შესახებ. საქართველოს უზენაესმა საბჭომ მიმართა „სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქის“ ტერიტორიაზე მაცხოვრებელ ყველა მოქალაქეს, განსაკუთრებით ოსი ეროვნების მოქალაქეებ, მიეცათ სწორი შეფასება სეპარატისტთა სახიფათო მოქმედებებისათვის, რომელსაც შესაძლოა მოჰყოლოდა საერთო დესტაბილიზაცია და მძიმე, გაუთვალისწინებელი შედეგები.

1990 წლის 28 ნოემბერი - სამხრეთ ოსეთის საბჭოთა დემოკრატიული რესპუბლიკის სახალხო დეპუტატთა საბჭოს მე-16(2) სესიამ მიიღო გადაწყვეტილება სამხრეთ ოსეთის საბჭოთა დემოკრატიულ რესპუბლიკას გადაერქვას სახელი და ეწოდოს სამხრეთ ოსეთის საბჭოთა რესპუბლიკა. ამოღებულია სიტყვა „დემოკრატიული“. გადაწყვეტილებას ხელს აწერს ტ. კულუმბეგოვი როგორც სამხრეთ ოსეთის საბჭოთა რესპუბლიკის სახალხო დეპუტატთა საბჭოს აღმასკომის თავმჯდომარე. იმავე სესიაზე ეთხოვა საბჭოთა კავშირის უზენაეს საბჭოს, ეცნო „სამხრეთ ოსეთის“ საბჭოთა რესპუბლიკა საბჭოთა ფედერაციის სუბიექტად. სესიამ სამხრეთ ოსეთის საბჭოთა რესპუბლიკის უმაღლესი საბჭოს არჩევნები 9 დეკემბრისათვის დანიშნა. 1990 წლის 9 დეკემბერს სამხრეთ ოსეთში ჩატარდა შესაბამისი არჩევნები. ცხინვალის ოფიციალური ინფორმაციით, არჩევნებში მონაწილეობა მიიღო მოსახლეობის 71%.

კომენტარი: 1990 წლის მიწურულს დადგენილებების ომი, რომელსაც, თანდათან „ცხელი ომის“ მზარდი ნიშნებიც ახლდა თან, კულმინაციას აღწევს. : 1990 წლის 11 დეკემბერს საქართველოს უზენაესი საბჭოს მიერ მიღებულ იქნა კანონი, რომლითაც საქართველოს რესპუბლიკის კონსტიტუციის 104-ე მუხლის მე-3 და მე-11 პუნქტების შესაბამისად საქართველოს რესპუბლიკის უზენაესმა საბჭომ გააუქმა სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქი. მასთან ერთად გააუქმა სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქის სახალხო დეპუტატთა საბჭო, მისი აღმასრულებელი და განმკარგულებელი ორგანო - კომიტეტი და ოლქის სხვა სახელმწიფო ორგანოები. გარდა ამისა ცნობილ იქნა ბათილად და იურიდიული ძალის არმქონედ ე. წ. „სამხრეთ ოსეთის საბჭოთა რესპუბლიკის“ უმაღლესი საბჭოს 1990 წლის 9 დეკემბრის არჩევნები და მისი შედეგები[16].

ამ კანონში აღინიშნებოდა, რომ სამხრეთ ოსეთის სეპარატისტული ძალები ცდილობენ საქართველოს ჩამოაცილონ მისი ისტორიული, გაუსხვისებელი ნაწილი. სამხრეთ ოსეთის ავტონომიის გაუქმების მიზეზებად კი მოხმობილი იყო შემდეგი არგუმენტები: 1) 1922 წელს სამხრეთ ოსეთის ავტონომია შეიქმნა მკვიდრი ქართველი მოსახლეობის ნების საწინააღმდეგოდ და საქართველოს ინტერესთა საზიანოდ; 2) ოს ხალხს აქვს საკუთარი სახელმწიფოებრიობა სსრკ-ს

ტერიტორიაზე; 3) სამხრეთ ოსეთში საქართველოში მაცხოვრებელ ოსთა მხოლოდ მცირე ნაწილი ცხოვრობს.

იმავე დღეს საქართველოს უზენაესმა საბჭომ საგანგებო მდგომარეობა გამოაცხადა ყოფილი ავტონომიური ოლქის ტერიტორიაზე და მიიღო „კანონი საგანგებო წესების შესახებ“[17]. შესაბამისი შესწორება შეიტანეს საქართველოს რესპუბლიკის კონსტიტუციაში.

1990 წლის 14 დეკემბერს საქართველოს ეროვნული კონგრესის პრეზიდიუმი, რომელიც ოპოზიციაში იმყოფებოდა ზვიად გამსახურდიას ხელისუფლებასთან, აკეთებს განცხადებას, სადაც ნათქვამია, რომ „საქართველოს უზენაესი საბჭოს გადაწყვეტილება, მიუხედავად მისი სამართლიანობისა, ამ მომენტისთვის არის გაუმართლებელი“.

აღნიშნული პოლიტიკური ორგანო, კონგრესი, ერთადერთი არ იყო საქართველოში, რომელსაც აფიქრებდა უზენაესი საბჭოს გადაწყვეტილების მართებულობა. ამ კანონის წინააღმდეგ უზენაესი საბჭოს რამდენიმე დეპუტატმაც აღიმაღლა ხმა. მაგრამ მთლიანობაში, სამხრეთ ოსეთის ავტონომიის, მეტიც, ამგვარი სახელწოდების წაშლა საქართველოს პოლიტიკური რუკიდან ასახავდა ქართველებში დომინირებულ განწყობას. ესგანწყობა შეიძლება დახასიათდეს როგორც ნაციონალისტური. თავად უზენაესი საბჭოს მიერ მიღებული კანონის რიგი პასაჟებიც დაღდასმული იყო უფრო ემოციური ნაციონალიზმით, ვიდრე პოლიტიკური და, განსაკუთრებით, სამართლებრივი კორექტულობით. ამდენად, ეს კანონი და „ლიტერატურულ საქართველოსა“ თუ სხვა გაზეთებში გამოქვეყნებული პუბლიცისტიკა დიდად არ განსხვავდებოდა ერთმანეთისაგან. სხვაგვარად ძნელი შესაფასებელია ავტონომიის გაუქმების ზემოხსენებული არგუმენტები: სათუოა სამართლებრივი ლოგიკა არგუმენტისა, რომ რადგან რომელიმე ხალხს სადმე აქვს სახელმწიფოებრიობა, სხვა ქვეყნის ტერიტორიაზე მის კომპაქტურად მოსახლე ნაწილს ავტონომია არ შეიძლება ჰქონდეს. ასევე გაუგებარია სამართლებრივი ვალიდურობა არგუმენტისა, რომ ათეული წლების წინ სამხრეთ ოსეთის ავტონომია შეიქმნა ქართველი მოსახლეობის ნების საწინააღმდეგოდ და საქართველოს საზიანოდ. ასეთი არგუმენტით ოპერირებას, სულ მცირე, სპეციალური კომისიის შექმნა და საკითხის სერიოზული კვლევა და განსჯა ესაჭიროებოდა. [5]

ფაქტია, რომ სამხრეთ ოსეთის ლიდერთა გადაწყვეტილებები ადექვატური და სამართლებრივად გამართული არ იყო, მაგრამ თბილისის, კერძოდ კი გამსახურდიას ხელისუფლების პასუხი ასევე სრულიად არაპროპორციულად უნდა შეფასდეს. ყოველივე ამას ვერაფერი, გარდა კონფლიტის შემდგომი ესკალაციისა, ვერ მოჰყვებოდა.

1989 – 90 წლების მოვლენები არის კონფლიქტის ესკალაციის

დასაწყისი. საინფორმაციო ომი გადაიზარდა მხარეთა პოლიტიკურ-სამართლებრივ დაპირისპირებაში. მიმდინარეობს მხარეთა პოზიციებისა და ინტერესების პოლარიზაცია.

სამხრეთ ოსეთში მოვლენები ტრაგიკულად შეტრიალდა 1991 წლის 5-6 იანვარს ღამით, ქ. ცხინვალში ქართულ მილიციის ფორმირებების შეყვანის შემდეგ. ამ აქციის შემდეგ კონფლიქტის ესკალაციამ პრაქტიკულად შეუქცევადი ხასიათი მიიღო.

გარდამავალი პერიოდისთვის დამახასიათებელი ხანგრძლივი (ხშირად 50-60 წელი) დროის პარალელურად კონფლიქტურ რეგიონებს შეჯახებებით გამოწვეული დამატებითი სირთულეები დიდ პრობლემებს უქმნით განვითარების გზაზე. პოსტსაბჭოური პერიოდის ხანგრძლივობა არ შეიძლება ყველა ქვეყნისთვის მსგავსი ყოფილიყო იმ გამოცდილებიდან გამომდინარე, რაც ამ ქვეყნებს ჰქონდათ. გარდამავალი პერიოდის ხანგრძლივობას რ. დარენდორფი სამ ეტაპად ყოფდა: 1. 6 თვე კონსტიტუციური რეფორმებისათვის; 2. 6 წელი რეფორმების განხორციელებისათვის; 3. 60 წელი სამართლებრივი საზოგადოების აშენებამდე.

ზ. ბჟეზინსკიმ გარდამავალი პერიოდი სამ ფაზად დაყო: 1. პოლიტიკური ტრანზიტულობა და ეკონომიკური სტაბილურობა (1–5 წლამდე); 2. პოლიტიკური სტაბილიზაცია და ეკონომიკური ტრანზიტულობა (3–10 წლამდე); 3. პოლიტიკური კონსოლიდაცია და ეკონომიკური განვითარება (5–15 წელი და მეტი).

სავარაუდო გარდამავალი პერიოდი, ანუ სოციალიზმიდან კაპიტალისტურ მოწყობაში გადასვლა, 50–60 წელს მოიცავს. ეს წლები საჭიროა რათა პოსტკომუნისტური პერიოდი შეიცვალოს ახლით, ანუ დემოკრატიული საზოგადოებით. ლ. ბალცეროვიჩი (1990) მიიჩნებს, რომ გარდამავალი პერიოდის შესწავლა მოითხოვს მკაცრ ანალიზს, სადაც შემდეგი ცვლადები უნა იქნეს გათვალისწინებული: წარსული პირობები; რა ცვლილებები ახლავს ტრანსფორმაციას თან (ამ პროცესის დამოუკიდებლობა); პლიტიკური ქმედება, რომელსაც ხელისუფლება მოცემულ სფეროში იყენებს; ტრანსფორმაციის შედეგი.

როგორც რ. ჯორბენაძე შენიშნავს: „ჩვენი ქვეყნის განივთარებაში შემობრუნება საბჭოური ტოტალიტარული საზოგადოებიდან მოხდა, სწორედ ასეთი გადასვლა არის მტკივნეული და კონფლიქტებით აღსავსე. გზა ახალი საზოგადოებრივი ორგანიზაციისაკენ არის დემოკრატიისაკენ მოძრაობა, საუკეთესო შემთხვევაში. ბუნებრივია, ეს გზა წინააღმდეგობებითაა აღსავსე, რადგან თუ კ. პოპერის ტერმინებს გამოვიყენებთ – კაცობრიობის ისტორია დახურული საზოგადოებიდან ღია საზოგადოებისკენ გადასვლის სწრაფვაა. ასეთ საზო-

გადოებებს სხვადსხვა ტერმინებით აღნიშნავენ: დემოკრატიული – არადემოკრატიული; კონსტიტუციური – ერთმმართველობა; პრულარისტული – მონისტური და სხვა... პოლიტიკურ კონფლიქტებს შორის მნიშვნელოვანი სახელმწიფოებრივი კონფლიქტი, რომელიც სახელმწიფოებრივ ძალაუფლებით სისტემაში მიმდინარეობს, ეს არის ინსტიტუციონალური საჯარო პოლიტიკური კონფლიქტები. " [2]

1991 წელს საბჭოთა კავშირის დაშლას ძველი იმპერიის ბევრ ნაწილში სამოქალაქო ომი, რელიგიური დევნა და ეთნიკური ამბოხებები ახლდა თან. რუსეთი რჩება ეთნიკურად მრავალფეროვან ქვეყნად, რომელიც ჯერ კიდევ ცდილობს გადალახოს კონფლიქტური ეთნიკური ჯგუფების ძლიერი ცენტრიდანული ძალა, მით უმეტეს, რომ ზოგიერთ მათგანს სუვერენული დამოუკიდებლობა სურს. ამ ჯგუფების რუსულ სახელმწიფოში წარმატებული ინტეგრაცია დაუმთავრებელ საქმედ დარჩა ახალი ათასწლეულის დასაწყისში.

ეთნიკურად მრავალფეროვანი რუსეთის შენარჩუნება და შიდა მართვა მხოლოდ ერთი პრობლემაა; თუმცა, სხვადასხვა ეთნიკური დაპირისპირება, რომელიც გავლენას ახდენს საგარეო პოლიტიკურ ურთიერთობებსა და პოლიტიკურ კავშირებზე რუსეთსა და ყოფილი საბჭოთა კავშირის ბევრ ახალ დამოუკიდებელ რესპუბლიკას შორის, განსხვავებული სახის პრობლემებს წარმოშობს. მაგალითად, მიუხედავად იმისა, რომ უკრაინა და რუსეთი დამოუკიდებელ სახელმწიფოთა თანამეგობრობის ორგანიზაციის წევრები არიან, მათ შორის გარკვეულმა უთანხმოებამ მაინც იჩინა თავი. ამ პრობლემის ერთი ნაწილი ისტორიულია. უკრაინა (განსაკუთრებით კიევი) რუსეთის ისტორიული დაბადების ადგილია (კიევის რუსეთი). ის, 40 მილიონიანი მოსახლეობით, აღმოსავლეთ ევროპის ერთ-ერთი ყველაზე დიდი ქვეყანაა (უხეშად რომ ვთქვათ, მეზობელი პოლონეთის ზომის). უკრაინის კუთვნილ სტრატეგიულ ნახევარკუნძულზე, რომელიც ყირიმის სახელწოდებითაა ცნობილი, არის შავი ზღვის სანაპიროზე არსებული უძრავი ქონების მნიშვნელოვანი ნაწილი. ყირიმის დღევანდელ მოსახლეობას დიდი რუსები [უკრაინელებს მცირერუსებს უწოდებენ] წარმოადგენენ, რომლებმაც ჩაანაცვლეს ადგილობრივი მოსახლეობა, ყირიმელი თათრები მას შემდეგ, რაც სტალინმა ისინი ციმბირში გადაასახლა 1930-იან წლებში. როდესაც 1994 წლის იანვარში პრორუსული ნაციონალისტი აირჩიეს ყირიმის პრეზიდენტად, იგი იმუქრებოდა, რომ უკრაინისაგან გამოყოფისა და რუსეთთან შეერთების მოთხოვნით რეფერენდუმს ჩაატარებდა. მიუხედავად იმისა, რომ რეფერენდუმი არ ჩატარებულა, უკრაინის გაყოფის ალბათობას დასავლეთ (უკრაინულ) და აღმოსავლეთ (რუსულ) ნაწილებად, ვერ გამოვრიცხავთ. კრიზისი წარმატებით მოწესრიგდა 1990-იანი წლების შუა

პერიოდში. დაწესდა ორმაგი კონტროლი ყოფილ საბჭოთა საზღვაო საწარმოებსა და სამხედრო ძალებზე სამხრეთ უკრაინის საპორტო ქალაქ სევასტოპოლში (ყირიმის ნახევარკუნძულზე), რაც კიდევ ერთხელ მიუთითებს მომავალი კონფლიქტის შესაძლებლობაზე რუსეთსა და უკრაინას შორის. კრიზისი ამოიზარდა ამ ორ ყოფილ პარტნიორს შორის არსებული ამბიციური და კონფლიქტური ინტერესებიდან ყოფილი საბჭოთა კავშირის შავი ზღვის საზღვაო ტექნიკის მფლობელობის საკითხის გარშემო. მიუხედავად იმისა, რომ უთანხმოება მშვიდობიანად გადაწყდა 1997 წელს (რუსეთმა მიიღო ფლოტის 80 პროცენტი, თუმცა დათანხმდა, რომ თავად პორტი უკრაინას ეკუთვნოდა), ეს კიდევ ერთხელ გვახსენებს, რომ ეს ორი დიდი სლავური სახელმწიფო დღეს უფრო მეტოქეები არიან, ვიდრე ძმები (მიუხედავად იმისა, რომ ისტორიისა და ეთნიკურობის თვალსაზრისით ისინი შეიძლება აღვიქვათ, როგორც ერთი და იმავე ოჯახის ხის ორი განშტოება). ასეთივე აქტიური ან პოტენციური კონფლიქტის მრავალი სხვა მაგალითი არსებობს. მაგალითად, 1997 წელს ყაზახეთში (რომელიც რუსეთს ესაზღვრება) მოსახლეობის 51 პროცენტი იყო ყაზახი და 32 პროცენტი რუსი. დაპირისპირება ორ ჯგუფს შორის ყაზახეთის საზოგადოებრივ მშვიდობას ემუქრება იმდენად, რამდენადაც ასეთ შემთხვევაში რუსეთის ინტერვენციის შესაძლებლობა იზრდება. ეთნიკური და პოლიტიკური დაპირისპირება მოხდა მოლდოვაში, სახელმწიფოში, რომელიც ესაზღვრება რუმინეთს ყოფილი საბჭოთა კავშირის დასავლეთ საზღვარზე. რუსეთის მიერ მოლდოვაში ეთნიკური რუსების მიერ წამოყენებული ტერიტორიული მოთხოვნების მხარდაჭერამ (რომლებიც მთელი მოსახლეობის 13 პროცენტს შეადგენენ), გამოიწვია უთანხმოებები, ერთი მხრივ, მოლდოველ რუსებსა და ადგილობრივ მოლდოველებს (რომლებიც მოსახლეობის 65 პროცენტია) და მეორე მხრივ, რუსეთისა და მოლდოვეთის მთავრობებს შორის. [3]

გარდამავალ პერიოდში ინსპირირებული ეთნიკური კონფლიქტი განვითარების ჩვეულ სტადიებსა და ფაზებს გადის, რაც ძირითადად გამოიხატება საწყისი ქმედებეიდანა და დაბალი კონფლიქტური აქტივობიდან სრულ ნგრევამდე განვითარებაში. ცხინვალის რეგიონში კონფლიქტის განვითარების სრული ლოგიკური ხაზია წარმოდგენილი.

კონფლიქტის ესკალაციის აღსაწერად გამოიყენება: ა)მზარდი ცვლილებების, ბ)ორგანზომილებიანი და გ)ციკლური სქმები. კონფლიქტის ესკალაციის აღსაწერად ავტორები ძირითადად მზარდი ცვლილებების სქემას იყენებენ. ფ. გლასის ზრით, კონფლიქტს გააჩნია 9 სტადია, რომელიც სამ ფაზაში ნაწილდება:

პირველი ფაზა – ამ ფაზას ახასიათებს საწყისი ქმედებები და კონფლიქტის დაბალი ინტენსივობა. სტადიები: 1–შემთხვევითობა, ცდა გაერთიანების, რომელიც იწვევს დაძაბვას; 2–მხარეთა პოლარიზაცია და დებატები. დებატები ინტელექტუალური ძალადობით ვითარდება; 3–საქმე და არა სიტყვები;

მეორე ფაზა – ამ ფაზაში ურთიერთობები დაძაბულობის წყაროდ გამოდის. სტადიები: 4–რეპუტაციის შელახვა და დაჯგუფებების შექმნა; 5–სახის დაკარგვა. მოწინააღმდეგეზე მითები შეიქმნა. ურთიერთობები უფრო იძაბება; 6–დამუქრების სტრატეგიები ჭარბობს;

მესამე ფაზა – ამ ფაზაში მხარეთა შორის შეჯახება უხეშ სახეს იღებს. სტადიები: 7–სისტემატურად იყენებენ დესტრუქციულ აქტებს და მეორე მხარის მიმართ მკაცრ სანქციებს შეიმუშავებენ; 8–მტრის ძალისმიერ ცენტრებზე შეტევები ხორციელდება; 9–სრული დანგრევა და თვითგანადგურება.

რუსეთის მიზანი და ინტერესი ჩვენს ეპოქაში მთელი სისრულით 1989-1992 წლებში გამოვლინდა იმ ფორმით, რასაც შეეწირა საქართველოს სახელმწიფოებრივი ინტერესები და მრავალი ქართველი და ოსი ადამიანის ცხოვრება – გამოხატული მძიმე გუშინდელი, დღევანდელი და გაურკვეველი ხვალინდელი დღით; კონფლიქტმა უმძიმესი ფორმა მიიღო 2008 წელს და საქართველოს მხრიდან ყოფილი ავტორნომიური ერთეულების სრული ტერიტორიის ფაქტიური კონტროლის დაკარგვით დასრულდა. საქართველოში 2012 წლის 1 ოქტომბრის შემდგომ მიმდინარე ხელისუფლების ტრაზიციის პირობებში, კვლავ დიდ პრობლემად რჩება გარდამავალი პერიოდის კონფლიქტი კოკრეტულად ცხინვალის რეგიონში. დასახელებული კონფლიქტის მაგალითზეც ნათლად ჩანს, რომ ისტორიულ რეალობას შესაძლოა შეეცვალოს სახე და ფორმა, რაც გარდამავალ პერიოდში გაცილებით სწრაფად ხდება.

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. „რიანოვოსტი“, Russia Ready for Dialogue with Georgia - PM Medvedev – http://en.rian.ru/russia/20121129/177808418.html;
2. რ. ჯორბენაძე, პოლიტიკური კონფლიქტების მართვა, 2001;
3. თ. მაგშტადტი, გავიგოთ პოლიტიკა, თბ., 2011;
4. ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თბ., 1941;
5. ავტორთა ჯგუფი (პაატა ზაქარეიშვილი, რევაზ ჯორბენაძე, თინათინ ხიდაშელი, კონსტანტინე კუბლაშვილი, ივლიანე ხაინდრა-

ვა, გიორგი გოგია, თენგიზ შერგელაშვილი, მიხეილ მირზიაშვილი, ლია ტოკლიკიშვილი, ხათუნა მაისაშვილი, დავით დარჩიაშვილი), ქართულ-ოსური კონფლიქტის მიზეზების, დინამიკის, გადაწყვეტის გზების ძიებისა და სავარაუდო მიმართულებების შესახებ http://www.nplg.gov.ge/gsdl/cgi-bin/library.exe

Tsotniashvili Zaza

MEDIA GLOBALIZATION THROUGH SOCIAL NETWORK AND ITS INFLUENCE ON LOCAL CONFLICT (Tskhinvali region)

Despite the ideological and positional differences, communication between opposite sides of conflict through social network often results warming up of their relations. Open discussion is a good opportunity to find out the truth, which is why people living on the occupied teritorries intentionally do not have access to internet or the quality of internet is very low.

Artificial barriers created between georgian and ossetian people ("wired fences", low quality of internet) serves one purpose – realization of goals of the main force influencing the conflict.

Intensive development of social networks gives hope that this can be a good way to bring the historical warm relationships back into the old normal track.

РИМА ФИДАРОВА
Доктор филологических наук, профессор, СОИГСИ

ИРИНА КАЙТОВА
Кандидат филологических наук, доцент, СОГУ
Владикавказ, Россия

ДРЕВНЯЯ МОДЕЛЬ МИРА В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ ОСЕТИН

В эпических сказаниях осетин представлена удивительно гармоничная и совершенная древняя модель мира, основанная на определенной духовной системе.

Прежде всего в соответствии с ней Вселенная – арена борьбы добра и зла, т.е. в ней заключена могучая духовно-нравственная сокровенная сущность, которая только и способна дать мощный первотолчок, зарядить мощной духовной энергией, способной противостоять всему и

вся на протяжении всей последующей истории этноса-народа-нации, – вплоть до сегодняшнего дня.

Как первобытное мышление утверждало столь фундаментальную концепцию своего мироустройства? Прежде всего оно показывало, что выжить во Вселенной, которая есть не что иное, как арена ожесточенной и никогда не прекращающейся борьбы добра и зла, возможно только благодаря справедливой духовной системе (т.е. своего мира), в которой боги (тут мифологическое сознание прибегало к авторитету богов и дуагов) либо наказывают, либо одаривают человека за недостойную (неправедную) или достойную (праведную) жизнь.

Но это все духовно-нравственная, т.е. моральная сторона древней модели мира, а как физически, реально она выстраивается?

Прежде всего древний человек представляет мир пространственно так: что находится слева и позади. То есть в его сознании четыре направления составляют все пространство мира. Это четыре направления представляют четыре стороны света, т.е. горизонталь мира. Вертикаль же представлена трехчленной структурой: верх (небо), земля и низ (подземелье). При этом недоступное небо первобытное сознание населило богами, которыми правит Солнце, а низ – темными силами, чертями. Кроме того, низ – это еще и царство мертвых. А середину вертикальной структуры составляет Земля, на которой живут люди.

В центре пространственной схемы мирозданья – вертикальная ось мировой системы – модели, т.е. Священный центр.

Вертикальная ось мира связывает все три сферы и человека с Богом.

В истории Геродота территория Скифии также представляет собой четырехгранник, в центре которого находится то священное место, куда упали золотые дары богов.

Осетинская традиция сохранила принципы мифологического мироустройства. Скажем, село Лац Куртатинского ущелья как бы огорожено с Четырех сторон вертикальными камнями-цыртами, установленными, согласно преданию, великанами (уайыгами), воплощающими Хаос, по велению могущественных нартов. Так с помощью Хаоса (великанов-уайыгов) было организовано пространство обитания жителей села, т.е. Космос. Самим же великанам-уайыгам было запрещено переступать границы села.

Осетинское село – стройный четырехгранник, в центре которого в форме четкого круга располагался Ныхас, т.е. место общественных собраний жителей. Такова была Пространственная модель организованного Космоса. По такому же принципу строились дом, могила, храм,

город, государство. И не удивительно: такова была общая Пространственная модель мироустройства. Точно также воспринимались древним сознанием все видимые объекты: гора, дерево, тело человека или животного. И в целом воспринимается органическая связь Космоса и человека, Неба и Земли, т.е. «живая связь всего со всем». Единство же троичной модели мира: стыки, где небо сходится с Землей, т.е. сакральная духовная сущность бытия, оберегает Космос от Хаоса, небытия. А стыки воспринимаются как «край света», т.е. мифологический «горизонт».

Мировое дерево (модель Вселенной) состоит из трех сфер по вертикали: корни (подземелье), ствол (земля), ветки (небо). Оно – не только пространственный ориентир для мифологического сознания, но и ориентир во времени, т.к. отражает представление древнего человека о времени. Ведь дерево связано сферами с предками, современниками и потомками. Таким образом мифологическое сознание воплощает свои представления о прошлом, настоящем и будущем.

Круг символизирует идею единства, завершенности, совершенства. В целом же круг – это схема, объединяющая время, ритм и пространство. Именно круг воплощал представление древних о гарантии защищенности, ведь их пугали открытость, разомкнутость, незавершенность.[1] «Здесь мы попадаем в поле действия числового символизма, в пространстве которого сразу следует отметить особую мифологическую универсалию – три сакральные зоны по вертикали и четыре направления по горизонтали составляли в архаичном сознании магическое число семь как синтез статичного и динамичного аспектов Вселенной. Такими же священными символами мировой модели могли быть и числа: 9 (3х3); 12 (3х4); 36; 49 и т.д. По древнеиндийским (древнекитайским) представлениям, тело человека отражало в себе эту же магическую числовую символику. Так, голова имеет семь врат: два глаза, две ноздри, два уха и рот; а все тело, включая анус и гениталии, имеет девять врат. Примечательно, что древнеиндийская философия вбирала в себя понятие «даршан», переводимое с санскрита как «видение, взгляд, способность переживать, приобретать опыт, понимание». Считалось, что с помощью даршан открывается Истина в ее целостности, полноте и непротиворечивости. Одной из важнейший даршан является «санкхья», в переводе с санскрита означающая «число».[2]

Данный пространственно-временной «скелет» модели Вселенной «нарастал» мифологическим сознанием своеобразными первоэлементами мироздания: земля, вода, воздух и огонь. При этом Земля воспринима-

лась в образе Священной матери, родящей женщины. В сознании древнего человека оживало Божество земли, опекающее и оберегающее общину, общественную группу, этнос, т.е. субъекта, который обрабатывал данный земельный участок, место, где он проживал. Мужем же материземли был небесный Бог–отец, оплодотворяющий ее своим божественным светом-огнем (молнией) и дарующий ей и всему живущему на свете весеннюю влагу. Словом, и вода – важнейший первоэлемент мирозданья. В христианской традиции крещения вода очищает душу и тело человека от грехов, способствуя как бы его перерождению. То есть вода связана в мифологическом сознании с Богиней-прародительницей и Мировым древом.[3]

Первомир ассоциируется с библейским Раем до грехопадения, т.е. до испробования человеком плода от Древа добра и зла. То есть первомир в представлении древних предков олицетворял собой завершенное миротворство, основополагающие принципы которого были нарушены грехопадением, т.е. после того, как человек вкусил плод от Древа жизни, в результате хлынули на несчастное человечество соблазны и несчастья, Хаоса, стихии. Единственно, чем могли защищаться люди от этого Хаоса – это система ритуальных запретов,[4] нарушение которой грозило уже полным разрушением мироустройства, скажем, в виде всемирного потопа.

В нартовском эпосе нартовский Космос от Хаоса спас герой Ахсартаг, важнейшая эстетическая функция которого в эпосе – восстановления целостности данного Космоса. Суть в том, что близнецы-братья Ахсар и Ахсартаг охраняют сад от загадочных птиц, которые повадились тайком проникать в сад Нартов и воровали волшебные яблоки нартов. В связи с этим сюжетом в эпосе развивается один из древнейших мотивов – Мотив Пути героя. В данном случае дорога связана со смертью: герой вынужден совершить путь в Преисподнюю. Волею судеб герой проходит путь смерти, познает важнейшую тайну бытия – тайну смерти и возвращается обновленным, спасенным от смерти.[5]

Принцип организации мифологического пространства, в целом мироустройства универсален. Скажем, и в зодчестве, в традиционном застолье и т. д.

«В нартовском эпосе селения делятся на верхнее, среднее и нижнее, также верх, середину и низ имеет горизонтальная проекция традиционного осетинского застолья». И это естественно: «эпический текст в разных версиях... сюжета показывает одну и ту же семантическую схему – модель Мирового древа».[6]

В. Уарзиати в структуре осетинского застолья, особенно в трех жертвенных пирогах, усматривал своеобразную символику, отражение древней троичной модели мира, которая воплощала важнейшие жизненные категории древних: Хуыцау (Бог) – Хур (Солнце) – Заxx (Земля): Солнце как символ жизни отсутствует. В связи с этим В. Уарзиати полагал, что три пирога в вертикали моделируют мифологическое пространство, делят его на три сферы: небо, землю и подземелье, также отраженные и в образе Мирового древа.[7]

Словом, «информация о трех осетинских жертвенных пирогах в точности повторяет эпический текст о трех котлах над очагом, где очаг выступает сакральным центром – кругом дома – квадрата как гармонизированного, обитаемого пространства. Четыре стены дома маркируют четыре стороны света, но в дополнение к этому эпический текст приводит еще один символ – наличие четырех братьев вокруг очага (сестры)...

Символика котла как энергосберегающей зоны мира пришла в осетинскую этнокультуру из далеких скифских времен. По сведениям Геродота, в священной скифской местности Эксампей находился огромный медный котел, способный вместить в себя до 20 тысяч литров. Нереальность существования подобного гиганта объясняется его местонахождением, проясняющим его священный смысл, – быть для скифского народа символом энергии его мира. В осетинской этнокультуре реальный пивной котел передавался как святыня рода из поколения в поколение».[8]

Довольно любопытны функции первоэлементов Земли, Огня, Воды.

Так, огонь, активное творческое начало, воспринимается как мужская производящая сила. А Земля обладает порождающей женской функцией. Соединение Неба и Земли, т.е. ритуальное совокупление дает огонь, воплощающий жизнь. И именно данным смыслом обусловлены сакральные связи с очагом, хорошо отраженные в культе скифской богини Табити.

Как отмечает Л.А. Чибиров, Вс. Миллер и Ж. Дюмезиль сравнивали скифскую клятву очагом с подобной же осетинской клятвой, ведь у осетин домашний очаг и огонь в нем были всегда символом жизни. Перед Новым годом осетины отмечают праздник домашнего очага. Именно у домашнего очага осетины и их предки поклонялись культу предков. И каждый считал своим долгом поддерживать свой родовой огонь, не дать ему угаснуть. В целом очажная цепь в представлении древних соединяет верх (Небо), очаг, где сидит семья, и Низ (Земля). Так очаг составлял своеобразную ось Мирового древа.[9]

В обрядовой новогодней песне-басилта: «В него (в дом) с неба спущена цепь из ста звеньев. На ней подвешен котел с четырьмя ручками. В нем туша откормленного барана. Под ним жаркий огонь из

оленьих рогов. Вокруг него счастливая семья...».[10]

Как отметил В. Цагараев, «Очаг, котел и круг семьи составляют то организованное пространство, которое было отмечено нами как древняя модель мира, представляемая сакральной геометрической фигурой – круг в квадрате. На котле недвусмысленно выделены четыре ручки – четыре основных направления, вследствие чего окружность функционально становится тождественной квадрату. Круг и квадрат в таком случае можно рассматривать как два варианта единой модели организованного пространства».[11]

Как отмечает Е.Е. Кузьмина, у скифов огонь символизирует солнце и плодородие, ассоциируется с Древом жизни и культом Богини-Матери.[12]

В целом так своеобразно отражается в осетинском нартовском эпосе этический дуализм Космоса и Хаоса, добра и зла, света и тьмы, тепла и холода, ночи и дня, жизни и смерти, мужчины и женщины, – т.е. суть важнейших бинарных оппозиций, взаимодействие которых и составляет сам процесс созидания мира, процесс запущения механизма бытия.

Основной космогонический сюжет заключается в сотворении мира (Космоса): Бог-отец (молния, меч – фаллос) соединяется с Матерью-Землей. И в результате возникает жизнь, т.е. движение, огонь.

Святость очага была абсолютной. Именно к очагу подводили нового члена семьи – невесту, чтобы «вписать» ее в члены данной семьи. Так же если кровнику удавалось коснуться цепи очага, он был спасен: его уже не могли убить, ведь он временно как бы становился членом семьи.

О важности в жизни очага говорит и обычай, когда в результате смерти мужа или когда в семье не оставалось мужчин, жена надевала на себя очажную цепь как символ прекращения рода.

Интересен вопрос о происхождении древних людей в мифологическом сознании. Так, родителями первого скифа, Таргитая, «были Зевс и дочь реки Борисфена»; «Геракл, гоня быков Гериона, прибыл» в Скифию, где его застала непогода. Геракл заснул, а его кони исчезли. Проснувшись, Геракл пошел их искать и в пещере встретил полудеву, полузмею, которая поставила условие: получишь коней, если со мной вступишь в любовную связь. Он согласился и получил коней, а у девы-змеи родились предки скифов. По первому варианту – это Липоксай, Арпоксай и Колаксай, в их царствование на землю упали золотые предметы: плуг, ярмо, секира и чаша, т.е. сакральные дары, т.е. фарн, благополучие.[13]

Литература:

1. Топоров В. Н. О ритуале Введение в проблематику//Архаичный ритуал в фольклоре и раннелитературных памятниках – М., 1988. С. 9.
2. Цагараев В. Золотая яблоня нартов. – Владикавказ, 2000. С. 24.
3. Там же. С. 25.
4. Евзлин М. Космогония и ритуал. – М., 1993. С. 72.
5. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. – М., 1978.
6. Цагараев В. Указ. соч. С. 33.
7. Уарзиати В. Народные игры и развлечения осетин. – Орджоникидзе, 1987. С. 13
8. Цагараев В. Указ. соч. С. 33.
9. Чибиров Л. А. Древние пласты духовной культуры осетин. – Цхинвал, 1984. С. 138.
10. Памятники народного творчества осетин. – Владикавказ, 1992. С. 220.
11. Цагараев В. Указ. соч. С. 35.
12. Кузьмина Е. Конь в религии саков и скифов//Скифы и сарматы. – Киев, 1977. С. 105.

Fidarova Rima, Kaitova Irina

"THE ANCIENT MODEL OF THE WORLD IN NART EPOS OF THE OSSETIANS"

Presented in the Nart epos of the ancient model of the world based on a spiritual system.

According to it, the universe is the place of the struggle between good and evil, i.e., it is the mighty spiritual and moral innermost essence, which gave the first impulse and a kind of powerful spiritual energy to Narts.

The ancient Structure model of the world built in the Nart epic is complex and multifaceted.

First of all, the subject of the epos represents the spatial world, i.e. in his mind the four directions or four directions make up the entire space of the world, a horizontal world. Vertical consists of a threefold structure: the upper (heaven), the earth and the bottom (dungeon). In heaven the gods live and the Sun, land of the living sled and their enemies in the dungeon there are the devils. In the center of the spatial scheme of the universe - the Sacred center.

A special role in the structure of the ancient mythological model of the world plays nychas, i.e. a place of the nartovian society meetings as a powerful factor in the organization of social existence and social consciousness sledges.

МАРИНА ДЖИКИЯ
Тбилисский государственный университет
им. Ив. Джавахишвили, профессор
Тбилиси, Грузия

ТЮРКСКИЕ ИМЕНА СОБСТВЕННЫЕ В ОСЕТИНСКОЙ АНТРОПОНИМИИ

В лексическом фонде любого языка значительное и весьма своеобразное место занимают имена собственные. Антропонимия – это часть лексики языка, живо реагирующая на изменения в социальной, культурной, политической жизни общества, постоянно развиваясь, обновляясь, меняясь и вбирая в себя имена соседних и отдаленных народов на протяжении многих веков.

С этой точки зрения каждый тип собственных имен дошел до нас из прошедших эпох и его можно считать определенной исторической категорией. Многие онимы, восходящие своими корнями к глубокой древности, так и вещают о своей давности.

Анализ имен собственных весьма ценен для гуманитарных наук и, в первую очередь, для лингвистики, поскольку большинство этих имен содержит информацию о месте и времени своего происхождения.

Нужно отметить, что нам не встретилось имя, созданное единым волевым актом, которому не предшествовало бы апеллятивная стадия. Исходные апеллятивные слова, к которым восходят собственные имена, содержат широкий спектр информации, относящийся к различным областям жизни и деятельности обшества. И именно антропонимы наделены определенной функцией хранения и передачи информации.

Иногда ономастическая лексика дает ключ к исследованию как истории языка, так и истории этносов. Часто учет антропонимов является совершенно необходимым для определения семантических изменений, грамматического строения и этимологических истоков слов. Генезис собственного имени и его функционально-информационная специфика обуславливают выделение ономастики в качество отдельной лингвистической дисциплины, чего не случилось при изучении других логических классов с языковым статусом.

В словарном составе любого языка присутствуют как изначально присущие ему, так и заимствованные имена собственные. Появление пластов иноязычных антропонимов связано с религией, политическим положением, литературным влиянием, культурно-экономической близостью и др. Но в процессе генезиса антропонимических единиц предпочтение отдается

территориальной близости и историко-культурному контакту этносов.

В осетинском именнике помимо исконно-осетинского именослова вобраны византийско-христианские (греческие, латинские, древнееврейские), славянские и русские, персидские, грузинские, арабские, тюркские, монгольские, адыгские и др. онимы; выявился пласт тюркизмов, причиной оседания которого послужили тесные контакты осетин с тюркоязычными народами на протяжении многих веков. В глубоком прошлом ираноязычные кочевники, скифы, занимали значительные территории от Дуная и Восточной Прибалтики примерно до Урала. Предполагательны контакты скифов с древними тюрками – гуннами. Позднее главенствующую роль в Скифии заняли сарматы. Гранича с хазарами, одним из многочисленных тюркских племён, аланы являлись серьезной военной и политической угрозой для хазарского каганата. Византия неоднократно разыгрывала «аланскую карту» в своих постоянных имперских амбициях по отношению к Хазарии**:** используя географическое расположение единоверцев-алан навязывала хазарам свои политические планы. Позднее хазары были разгромлены древнерусским государством и окончательно добиты половцами. К началу XIII в. аланы в союзе с половцами сразились с монголами (1222 г.), вторгшимся на Северный Кавказ, но ни одна из сторон победу одержать не смогла. Осенью 1238 г. началось завоевание Алании, переживавшей период политической децентрализации и раздробленности. Исход борьбы решился в пользу завоевателей. В результате кампании значительная часть равнинной Алании оказалось захваченной татаро-монголами. Затем среднеазиатский эмир Тамерлан (Тимур) вторгся на территорию современной Северной Осетии. Следовательно, тюркизмы заимствовались не всегда в результате мирных встреч аланов с гуннами, хазарами, кыпчаками и северокавказскими тюркскими народами. Тесные культурные и экономические связи были у осетин с карачаевцами, балкарами, кумыками и ногайцами. С этой точки зрения каждая лексическая единица дошла до нас из прошедших эпох и ее можно считать определенной исторической категорией. Многие тюркизмы, восходящие своими корнями к глубокой древности, вещают о давности заимствований.

Наибольшая часть тюркской антропонимики – это онимия арабско-персидская. Арабский выступал языком религии и науки и, как известно, в жизни стран Ближнего Востока он исполнял аналогичную латыни роль. А проникновению персизмов способствовала весьма популярная персидская литература.

Формирование тюркской антропонимической системы проходило в сложном переплетении субстратных, адстратных и собственных элементов, являющихся показателями многообразия культурных слов, освоенных или выработанных в результате преемственного развития социально-

политических систем (Махпиров, 1990, $В_{4–7,8}$). Различные конфедерации тюркских племен в доисламский период были привержены буддизму, шаманизму, манихейству, зороастризму, христианству.

Наукой доказано, что слова конкретного языка, «путешествуя», со временем теряют связь с первоначальным значением и изменяются по нормам языка-приемника. Иногда эта перемена столь резка, что установление языка-источника возможно лишь предположительно. Это особенно касается личных имен, которые в большинстве случаев воспринимаются в языке-заемщике как простое соединение слогов, без ассоциации.

Рассуждения относительно семантики большой части антропонимов ограничиваются определением значения корня. Рассмотрев заимствованные тюркские имена собственные, мы онимы по антропоцентрической тематике были распределены в следующие семантические группы: этноантропонимы, топоантропонимы, социальные термины, слова, обозначающие родство, имена, связанные с харизматическими и религиозными представлениями, термины родства, зоофорные антропонимы и др.

Именование человека по какому-либо характерному признаку – довольно ранний этап антропонимизации. Слова, обозначающие физической облик человека, телесные недостатки или другие отличительные приметы, начали выполнять функцию прозвищ, которые присваивались эпонимам.

В осетинском антропонимике из группы тюркских описательных антропонимов в качестве имени собственного нам встретился **Джиджи** ‘милый, симпатичный’(Козырева, 1989, 248). Оказалось, что этим словом пользуются кударо-джавцы при обращении к матерям и бабушкам.

Из тюркских терминов родства в осетинском именослове засвидетельствовано **Биби** ‘тетя, сестра отца’ (Козырева, 1989, 251).

Имя, по определению известного ономаста В. А. Никонова, это социальный знак. Социальная функция имен особенно заметна на материале именника прошлых лет. Антропонимы знати тюркского общества, феодальной верхушки, как правило, были многосоставными. Превращение многих арабско-персидско-тюркских титулов, званий, обозначающих социальный статус или должность, в личное имя или в компонент сложного имени можно считать особенностью антропонимии народов Ближнего и Среднего Востока. Султан и Бай, Мирза и Мелик, Ага и Хан, Бег и Эмир, Шах и Паша – звания, ставшие именами собственными. Эти слова в составе сложных личных имен не воспринимаются как дополнительные определения, а используются как формальный антропонимический компонент, как словообразовательное средство, подобные аффиксу.

Тюркская титулатура, военно-чиновничьи звания и термины социального положения встречаются и в осетинском именослове. Манифестантом этой «породы» личных имен является тюркский средневеко-

вый термин **бег** ‘господин, дворянин, князь, феодал’, который фигурирует как нарицательное имя (см. бег, туркач, ælдар (Бепиева, 2014, 72), а также встречается в качестве имени собственного**: Бег** (Козырева, 1989, 249). В результате фонетико-фонологических процессов это слово произносилось по-разному**:** в азербайджанском – bək, казахском – бай, кыпчако-тюркском – бий, карачаево-балкарском – би. Весьма часты сложные имена со вторым компонентом -бек||-би**:**

Адылби (Козырева, 1989, 249), Ädылыбег (Фриц, 1984, 3), Аланбек (Гогичаева, 1980, 35), Алибек (Гогичаева, 1980, 35), Асламбек (Бондалетов, 1980, 18), Атаби (Фриц, 1984, 3), Бастырбек (Бондалетов, 1980, 19), Батарбек (Гогичаева, 1980, 35), Бухарбег (Фриц, 1984, 3), Душанбег (Козырева, 1989, 249),), Елбай (Козырева, 1989, 249), Заурбек (Бондалетов, 1980, 18), Ирбек (Бондалетов, 1980, 19), Казбек (Бондалетов, 1980, 18), Майрбек (Бондалетов, 1980, 18), Марзабек (Гогичаева, 1980, 35), Мурзабек (Бондалетов, 1980, 18), Мышырби (Козырева, 1989, 249), Сланбек (Гогичаева, 1980, 35), Сосланбек (Бондалетов, 1980, 19), Тамби (Козырева, 1989, 249), Темурбек (Гогичаева, 1980, 35), Хазби (Бондалетов, 1980, 18), Хамби (Гогичаева, 1980, 35), Ханби (Фриц, 1984, 3), Хасамби (Гогичаева, 1980, 32), Хъыжылбег (Козырева, 198 9, 249).

Редки сложные имена с первым компонентом -бек||-би**:**

Бекмурза (Гогичаева, 1980, 32), Бексолтан (Фриц, 1984, 3), Бекыжае (Козырева, 1989, 249), Биаслан (Фриц, 1984, 3).

В качестве имени собственного выступает также **Хан** ‘царь, император’ общий тюркский термин китайского происхождения. При правлении караханидов (X век) этот титул распространился в Иране, Афганистане и Индии. В этих странах ‘хан’ украшал имена правителей провинции, первых министров, государственных чиновников и великих полководцев. В Средней Азии титул хана давался только султану, обладателю трона, падишаху. Частое употребление тюркоязычными народами сложных имен со стабильным вторым компонентом ***–хан*** отмечал еще В. В. Радлов (Радлов, 1893, I_3). Имена содержащие **-хан:** Азавхан (женск.) (Фриц, 1984, 3), Азаухан (Козырева, 1989, 248), Алихан (Бондалетов, 1980, 18), Таетаерхъан (Козырева, 1989, 249), Хамби (Гогичаева, 1980, 35), Ханби (Фриц, 1984, 3), Ханджери // Хангери (Фриц, 1984, 3), Чабахан (Бондалетов, 1980, 18).

К женщинам из гаремов правителей восточных стран обращались добавляя *хан* к имени господина. Эта форма обращения к женщинам высшего сословия перешла и на имена женщин более низкого ранга и широко распространилась.

В качестве антропонимов встречаются этнонимы. Как известно, за человеком закреплялось название племени, и наоборот, объединениям

племен, общин, фамилии давалось имя конкретного лица. В древности осетины особое магическое значение придавали названиям племен, народностей и их подразделений. Так, в осетинском именослове нам встретились следующие тюркские этнонимы: Агуыж, Агуидза, Агуижар восходят к этнониму огуз (Козырева, 1989, 249), Гагуыдз, Гуызе – к этнониму гагауз (Козырева, 1989, 249), Ногъа – к этнониму ногайцы (Козырева, 1989, 249), Узбек (Козырева, 1989, 249), Татари (Бондалетов, 1980, 18), Таетаерхъан (Козырева, 1989, 249).

У нас один пример топоантропонима, им является **Беслан**< тюрк. bejaslan ‘господинн’, ‘лев’. Город Беслан основан в 1847 г. переселенцами из других районов Осетии и назван Бесланыкау – ‘селение Беслана’ по имени местного феодала Беслана Тулатова. В итоге идентификации топонима и личного имени установлен топоантропоним тюркского происхождения в качестве имени собственного и в грузинской средк (засвидетельствован в сванском именнике).

Древнетюркское /deŋiz/ ‘море’в осетинском именеслове судя по звонкому анлауту оказался из огузских языков – **Денгиз** (Козырева, 1989, 249), тогда как источником осевшегося в грузинской среде Тенгиза (с глухим анлаутом) являются кыпчакские языки .

Что касается зоофорных антропонимов: названия животных в качестве имен собственных можно полагать остаточным следом табуистического чередования с сопутствующей харизмой. Таково весьма распространенное имя Аслан ‘лев’ (Бондалетов, 1980, 20; Козырева, 1989, 248), Асламбек (Бондалетов, 1980, 18), Асламурза (Козырева, 1989, 249).

Иногда имена в основе имеют названия металлов: Темир ‘железо’(Козырева, 1989, 249), оно же в составе сложного Темиркан (Бондалетов, 1980, 18), Дзантемир (Бондалетов, 1980, 19).

В осетиноведении, богатом историческими и лингвистическими исследованиями, изучением аланской антропонимии занимались**:** В.Миллер, М.Фасмер, В.Абаев, И. Гарматта, Г.Моррисон, К. Гагкаев, Т. Гуриев, М. Исаев, Т. Козырева, Л.Гогичаева и др. Мы постарались снабдить комментариями бытующие в осетинском пространстве тюркские имена.

В завершении приводим слова известного ономастика А. В. Суперанской: «В имени всегда, независимо от воли называющих, отражаются культура и социальная жизнь общества».

В случае антропонимии – это так.

Литература:

Бепиева, 2014 – Грузинско-осетинский словарь, Осетино-грузинский словрь. Главный редактор – проф. Наира Бепиева, изд. «Универсали», Тбилиси; Гурдзиаг-ирон дзырдуат, Ирон-Гурдзиаг дзырдуат;

Сæйраг редактор – проф. Наирæ Беппиты.
Бондалетов, 1980 – Бондалетов В. Д. Имена осетин г. Моздока – Ономастика Кавказа, Северо-Осетинский госуниверситет им. К. Л. Хетагурова, Орджоникидзе.
Гогичаева, 1980 – Гогичаева Л.В. Осетинские мужские имена, заимствованные из русского языка – Ономастика Кавказа, Северо-Осетинский госуниверситет им. К. Л. Хетагурова, Орджоникидзе.
Исаева, 1980 – Исаева З. Г. Основные пласты осетинской антропонимии – Ономастика востока, «Наука», Москва.
Козырева, 1989 – Козырева Т. З. Осетины – Системы личных имен у народов мира, «Наука», Москва.
Махпиров, 1990 – Махпиров В. И. Древнетюркская ономастика (опыт системного анализа) – Тезисы докладов международного симпозиума "Theoretical problem sofa sianand African Languages", Либлице (Чехословакия).
Радлов, 1893 – Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий, т. II, 13. Санкт-Петербург.
Фриц, 1984 – Fritz S. Schichten der ossetischen Onomastik (пользуюсь рукописью).

Jikia Marika

THE TURKİC PROPER NAMES IN OSETHIAN ANTHROPONYMS

The borrowing of proper names is a reflection of cultural influence.

In our paper are examined the Turkic stratum in the treasury of Osethian proper names as result a centuries-old history of contacts between the Osethian and Turkic (Karachais, Balkars, Kumyks, Noghais and Crimean Tatars) peoples. From the historic point of view makes for easier understanding of penetration of Turkic words, those adopted not at once but only successive Turkic migrations made them use in every-day life.

The territorial closeness and historical-cultural context of the ethnos are the preferable factors in studying the genesis of borrowing proper names. The part of the borrowed anthroponyms is of a great interest from the viewpoint of the study of the general onomastics too.

The body of the Turkic lexemes, word-forms and word-combinations, that are adapted for anthroponymis and found in the Osethian onomastics, acts as a tool for the information storage and transmission.

The semantics of the most of words of the Turkic origin is quite transparent. On this very basis have been fixed ethnoanthroponyms (/**gaguy**%,guyze/ **'**Gagauz', /nogja/ **'Noghai'**, /aguy**ž, aguy**%a, aguy**žar**/

‘Oghuz’, Tatari ‘Tatar’, **Uzbek ‘Uzbek’,** topoanthroponym (Beslan, Dengiz), social terms (Beg, /xan/), the names denoting various features and qualities /ǯiǯi/‘likeable’, the terms of relationship (Bibi ‘aunt, futhers sister’), the word denoting metals – /temyr/ ‘iron’.zoophorical names (Aslan ‘lion’), etc.

რუსუდან ჩოლოყაშვილი
შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, ფილოლოგიის დოქტორი
საქართველო, თბილისი

ტიპოლოგიური მოტივებით გაჯერებული ქართულ-ოსური ნოველისტური ზღაპრები

ფოლკლორთან და, ამ შემთხვევაში, ზღაპართან დაკავშირებით უნდა ითქვას, რომ მონათესავე თუ მეზობელ ხალხთა ზეპირსიტყვიერების ურთიერთმიმართებაში შესწავლა მრავალი სასიკეთო შედეგის მომცემია. თითქოს ზღაპართან დაკავშირებით ეს არ უნდა იყოს აუცილებელი, რადგან ტიპოლოგიურია მსოფლიოს ხალხთა ზღაპრული სამყაროს მოტივები, მაგრამ ამ მოტივთა დაფარული არსის სწორად გასააზრებლად სხვადასხვა ხალხთა ნაწარმოებებში არაერთი ისეთი დეტალის აღმოჩენაა მოსალოდნელი, რაც გაგვიადვილებს მათი მითოსური ფესვების, თავდაპირველი არსის სწორად გააზრებას. ეს კი სასიკეთო იქნება არა მარტო ამ ხალხების ზეპირსიტყვიერების შესწავლისათვის, არამედ ზოგადად ფოლკლორისტიკისათვისაც.

ზღაპრების მოტივებისა და სიუჟეტების მსგავსების გამოა, რომ არსებობს მსოფლიოს ხალხთა ზღაპრების მოტივთა საძიებლები. თუმცა აქვე უნდა ითქვას, რომ ზოგიერთ ხალხთა ზღაპრების ცალკეული მოტივები დღესდღეობით ისეა სახეშეცვლილი, რომ ძალისხმევაა საჭირო მათი ერთობის ამოსაცნობად. ამ მხრივ სულ სხვა მდგომარეობა გვაქვს ამიერკავკასიის ხალხების ზღაპრებთან მიმართებაში. პირველ რიგში ეს ითქმის ოსი, აფხაზი და ქართველი ხალხების ზღაპრულ ეპოსთან დაკავშირებით. აქ უხვად ვხვდებით ზღაპართა საერთო სიუჟეტებს და რაც მთავარია, მსგავს მოტივებს. მათი ურთიერთ მიმართებაში შესწავლისას ეს მსგავსება ხშირად ცალკეული დავიწყებული დეტალების აღდგენაში გვეხმარება და მეტი სინათლე შეაქვს ცალკეული მათი თავდაპირველი დანიშნულებისა და ძირითადი იდეის ამოცნობაში.

ამჯერად განვიხილავთ ქართველი და ოსი ხალხების ზღაპრული ეპოსებიდან მხოლოდ ორი სიუჟეტის მქონე ზღაპრებს: „ნაცარქექიასა“ და ქურდის სიუჟეტებთან დაკავშირებულთ. მე ადრე ამ ორივე ტიპის ზღაპრები მაქვს შესწავლილი ქართული ნიმუშების მიხედვით

და ორივე ზღაპრის მთავარი გმირები – ნაცარქექია თუ ქურდი უძველეს რწმენებთან მიმართებაში გავიაზრე: ქურდის სახეში დავინახე კულტურული გმირის ტრანსფორმირებული პერსონაჟი (ჩოლოყაშვილი 2004: 113-115); ნაცარქექიაში კი – მოკვდავი და მკვდრეთით აღმდგომი ღვთაების ტრანსფორმაციის ერთ-ერთი სახესხვაობა (ჩოლოყაშვილი 2004: 164-166; 2015: 72-80); ჩვენ ახლა გვაინტერესებს, რამდენად მიესადაგება ასეთი გააზრება ამ სიუჟეტების მქონე ოსური ზღაპრების გმირებს და შევეცდებით მოვიპოვოთ ისეთი დეტალებიც, რაც გაამყარებს ადრე მიღებულ დასკვნებს.

გიორგი ბესთაურთი „ოსური ზღაპრების“ ქართული გამოცემის ბოლოსიტყვაობაში წერს, რომ ზღაპრები, სხვა მრავალ სიკეთესთან ერთად ხიბლავდა და ყოველთვის მოხიბლავს ადამიანის გულს... თავისი სიბრძნის დაუშრეტელობით... და რომ ზღაპარი, საერთოდ ფილკლორი, ერთგვარი მხატვრული ბიოგრაფიაა მისი შემოქმედი ხალხისა... ფანტაზიის სამოსელში წარმოგვიდგენს მისი შემქმნელი ხალხის ზნესა და ადათს, შინაგან კულტურასა და ეროვნულ კოლორიტს, მის ცხოვრებისეულ გამოცდილებას და ინდივიდუალურ „მეს“ (ბესთაური 1974: 385). დიახ, ზღაპარი სიბრძნის მატარებელია, გადამცემი თაობიდან თაობაზე და ხალხიდან ხალხზე.

„ნაცარქექიასა“ და ქურდის სიუჟეტის მქონე ზღაპრებში ამჯერად მინდა ყურადღება გავამახვილო ტყუილის მოტივზე, რომელიც საერთოდ ხშირია ყველა ხალხთა ნოველისტურ ზღაპრებში. ამ ტიპის ნაწარმოებების გმირი ხშირად გამარჯვებას სწორედ მეტოქის არაერთგზის მოტყუების საშუალებით აღწევს. მითოსური გააზრებით კი ტყუილის ცოდნა დიდ ღირსებად ითვლება, რამეთუ ტყუილად დღეს ჩვენ მიგვაჩნია ის, რაც უძველეს პერიოდში ამქვეყნიური სამყაროსათვის გაუგებარი იყო, იმქვეყნიური სამყაროსათვის კი ნამდვილად ითვლებოდა. ამდენად, ტყუილის მცოდნე „იმ“ ქვეყანას ნამყოფად და იქიდან დაბრუნებულად ითვლებოდა, ასეთი კი მხოლოდ ღვთაება შეიძლება ყოფილიყო. ქართულ ზღაპრებში გვხვდება ამ ტიპის დავალებები: მითხარი ყველაზე დიდი ტყუილი; ან მითხარი სამი ტყუილიო. ზღაპარში სამი ტყუილი ისეთივე რთული სათქმელია, მისი უთქმელობა კი ისევე საშიში, როგორც ყველა სხვა რთული დავალება ჯადოსნურ ზღაპარში (ჩოლოყაშვილი 2004: 111). ეს მოთხოვნა გამოცდაა გმირისა, იმის გასაგებად, ის ნამდვილად გამორჩეულია, თუ ერთ-ერთი რიგითი. ამიტომ არის, რომ ასეთი ტყუილის მცოდნე ერთადერთია. შედარებით მოგვიანო პერიოდის ზღაპრებში ასეთი ტყუილის მცოდნე ჯილდოვდება კიდეც. მართალია, აქ განსახილველ ზღაპრებში ისინი საგანგებო ჯილდოს არ იღებენ, მაგრამ სასურველ მიზანს ყოველ ცდაზე აღწევენ. ასევე, ზღაპრებში ტყუილად ისიც გაიაზრება, რაც ძველად წესი იყო და აუცილებლად შესასრულებელი ადათი, დღეს კი მისი მნიშვნელობა დაგვიწყნია.

დღევანდელი მსმენელისათვის „ნაცარქექიასა“ და ქურდის სიუჟეტის მქონე, როგორც ოსური, ასევე ქართული ზღაპრების მთავარი გმირები თითქმის ყოველ ნაბიჯზე იტყუებიან, სწორედ ამ ტყუილებით გადიან ისინი ფონს და ძლიერ მეტოქეებს – დევებსა თუ ხელმწიფეებს ამარცხებენ. ისიც უნდა ითქვას, რომ სულაც არ არის იოლი, ისეთი ტყუილების თქმა, რომ სხვა ვერ მიგიხვდეს და დააჯერო, ე.ი. ეს სერიოზულ საზრიანობას მოითხოვს, თუმცა განსახილველი ზღაპრების გმირთა ამ ნიშნით დაფასება არ იქნება გამართლებული. აქ მთავარი ის არის, რომ ისინი სულაც არ ამბობენ ტყუილს და არც მოხერხებით ცდილობენ სხვის მოტყუებას, უბრალოდ ზღაპრის მთქმელს და მითუმეტეს მის მსმენელს თუ მკითხველს აღარ ახსოვს ის სიბრძნე რაც, თავის დროზე ამ „ტყუილში“ იგულისხმებოდა. ერთი შეხედვით, ხშირად იტყუებიან სხვა ნოველისტური ზღაპრების გმირებიც. ე.ი. მათი ნათქვამი თუ ქმედება ჩვენ დღეს გვგონია ტყუილი, თორემ თავის დროზე აქ გარკვეული საკრალური მნიშვნელობის ქმედებებთან გვქონდა საქმე. ასე, მაგალითად, როდესაც ოსურ ზღაპარში ნაცარქექია ნაცრით სავსე გუდას დაანარცხებს და საშინელ კორიანტელს დააყენებს, ან ქართული ზღაპრის ნაცარქექია გაქცევისას ნაცრით სავსე გუდას რომ ჩხვლეტს და ისე აამტვერებს იქაურობას, რომ აღარაფერი ჩანს. ამით ისინი თავის გამორჩეულობას უსვამენ ხაზს. დიდი კორიანტელის დაყენება ხომ უსწრაფესს შეუძლია, ასეთი კი ღვთაებაა. გარდა ამისა, ნაცარი, მითუმეტეს კერიის ნაცარი, ყველასთვის არ არის ხელმისაწვდომი, ის მხოლოდ გამორჩეულთ გააჩნიათ; ასევე ქვას წყალი (შრატი, რძე) გამოადინოს, ამის ძალა მხოლოდ ღვთაებას შესწევს და ქრისტიანული სამყაროსათვის ქართული გადმოცემის მიხედვით, ეს ქრისტე ღმერთია და მას კლდიდან რძეც გამოუყვანია. ტყუილს ჰგავს ისიც, ქართულ ზღაპრში დევის ზურგზე შემომჯდარი ნაცარქექია ცას ხელით რომ ეჭიდება, ოსურ ზღაპარში უკეთ ჩანს მისი არამიწიერება – ნაცარქექია ამბობს: „ცას ვკიდივარ რკინის ჯაჭვით და იმიტომ გეჩვენება მსუბუქიო“. თან თავის ძალას კისერში სადგისის ჩარჭობით აგრძნობინებს (ცხოვრებოვა 1974: 55). ქართულ ფოლკლორში – ზღაპრებშიც და პოეზიაშიც არის მაგალითები ღვთაების თუ ანგელოზების ზეციდან ჯაჭვით (შიბით) ჩამოსვლისა. ჯაჭვი კი, როგორც კიბე, სამყაროს ხის – მთელი სამყაროს გამაერთიანებლის ფუნქციის მატარებელია. აკი ქართულ ზღაპარში ნაცარქექია დევს სადგისის გარდა ზოგ ვარიანტში ჩხირს ურჭობს თავისი სიმძიმის დასტურად. ჩხირი სამყაროს ხის მონატეხია მითოსური გააზრებით და ეს სწორედ ის ჩხირია, რომლითაც ნაცარქექია ოჯახის კერიის ნაცარს „ქექავს“, უფრო სწორედ, მას ნაცრით საკრალური დანიშნულების გამოსახულებები გამოჰყავს.

არც დევია ისეთი სულელი, როგორც ეს დღეს წარმოგვიდგენია. ის ამ, ყველაფერზე შეფიქრიანდა და სახლშიც მიიწვია ნაცარქექია

სტუმრად. კერიის პირასაც კი გაუშალა შვიდმა ძმა დევმა ლოგინი. მაგრამ მათ საბედისწერო შეცდომა დაუშვეს, რასაც ემსხვერპლნენ კიდეც – გადაწყვიტეს სტუმარ-მასპინძლობის ტრადიციული ადათის დარღვევა – ღამე სტუმრის მოკვლა, რის განსახორციელებლადაც ყველაფერი გააკეთეს: ღამე ერდოდან ქვა და ხე ჩამოაყარეს ნაცარქექიას თავზე. თუმც ნაცარქექიას წინასწარ ჰქონდა თადარიგი დაჭერილი – ღამე ადგილი შეინაცვლა და გადარჩა კიდეც; ადათის გამტეხნი კი დაისაჯნენ: ჯერ დიდძალი ქონება – თავიანთი ოქრო-ვერცხლი მიუზიდეს ნაცარქექიას სახლში, შემდეგ კი მღვდლის შეცდენით ნაცარქექიასათვის სამაგიეროს გადახდა მოინდომეს და დაიღუპნენ კიდეც, მღვდელიც თან გაიყოლეს ქამრით გამობმული. ნაცარქექიამ ომახიანად შეჰკივლა მომხდურებს. „დაფრთხნენ დევები და უკან გამოიქცნენ, ზედ გამობმული მღვდელიც თრევა-თრევით გაიყოლეს და ქვებზე და კლდეებზე ხეთქებით სული გააფრთხობინეს“ (ცხოვრებოვა 1974: 56). ქართულ ზღაპარში მღვდლის ფუნქციას მელია ასრულებს. სტუმარი, უცხო, სხვა ქვეყნიდან მოსული ხომ უძველესი რწმენით ღვთაებად ითვლებოდა. ე.ი. ამ ზღაპარში გენეტიკურად ღვთაებრივი წარმოშობის არსება იმარჯვებს, მის წინააღმდეგ მოქმედნი კი ისჯებიან.

ამგვარივე ვითარება გვაქვს ქურდის სიუჟეტის მქონე როგორც ოსურ, ისე ქართულ ზღაპრებში. ის ყოვლის შემძლედ მიიჩნევა, ყველა რთული ამოცანის იოლად შემსრულებლად. ყოველივე ამას ის სხვათა მოტყუებით ახერხებს. საერთოდ ნოველისტურ ზღაპარში, ჯადოსნურიდან განსხვავებით, მეტოქის მოკვლა ძირითადად აღარ ხდება, მის დასამარცხებლად გამასხარავება და მოტყუება საკმარისია (ჩოლოყაშვილი 2015: 80). ტყუილის ცოდნა ღირსებად ითვლება ნოველისტურ ზღაპარში. მის გმირს გამოცდასაც უწყობენ ტყუილის ცოდნაში, რომ გაიგონ, ღირსია თუ არა სიკეთისა (ჩოლოყაშვილი 2004: 111). ეს ქვეყანა ხომ, მითოსური გააზრებით, „იმ“ სამყაროს გადაბრუნებულ სახედ ითვლებოდა და აქ ნათქვამი ტყუილი იმქვეყნიურ სიმართლედ გაიაზრებოდა. ამდენად ქურდი, რომელიც ტყუილებით გადის ფონს, გახლავთ იმქვეყნიური ცოდნის მატარებელი და ამდენად მის გამარჯვებას წინ არაფერი დაუდგება. ის შესაბამისად ჯილდოვდება კიდეც. მაგალითად, კვერი ნამდვილი ტყუილის მთქმელს ეკუთვნის; ხოლო ყოვლისშემძლე ქურდს, ქართულ ზღაპარშიც და ოსურშიც ხელმწიფემ (ალდარმა) ქალიშვილი შერთო ცოლად „და მშვენიერი ქორწილიც გადაუხადა“ (ცხოვრებოვა 1974:133). ე.ი. ქურდობა, მითოსური გააზრებით სულაც არ არის დასაძრახი ხელობა, რამეთუ ყოველგვარი სიკეთე, ცოდნის ჩათვლით, რაც ამ ქვეყანაში არსებობს, „იმ“ ქვეყნიდან, მიცვალებულთა სამყაროდან ითვლება გამოტაცებულად უძველესი რწმენით. ეს კი მხოლოდ გამორჩეულთ შეეძლოთ. მას შემდეგ რაც ხდება ზღაპრის ცალკეულ მოტივ-

თა თავდაპირველი მნიშვნელობის დავიწყება, ის კარგავს საკრალურ დატვირთვას, აზრს იცვლის და ხდება მისი ტყუილად გააზრება და ხშირად ღიმილსაც იწვევს.

ძლიერი ქურდი ტყუილების მთელი სერიით არა მარტო უცხოს ტოვებს ხახამშრალს, არამედ თავის მასწავლებელს, ხეზე ასულს, საცვალსაც კი ხდის, თავისი ყოვლისშემძლეობა რომ დაუმტკიცოს. უფროსი ქურდიც უსაზღვროდ კმაყოფილი დარჩა შეგირდის შესაძლებლობით (ცხოვრებოვა 1974: 209-2011). ქურდი იმის ქურდია, – თუნდაც მეგობრის სახლიდან რომ აუცილებლად რაღაც უნდა გამოაყოლოს ხელს. ამიტომაც ზღაპარში „ნარელი და ალაგირელი“ (ცხოვრებოვა 1974: 211-213) ისინი ერთმანეთის სახლებიდან იპარავენ დამარილებულ ხორცს, მაგრამ მას შემდეგ, რაც თავს აკლდამას შეაფარებენ, ბევრს იცინებენ თავიანთ საქციელზე, ამ ხორცს შეწვავენ და ერთადაც მოულხენენ. აკლდამა ხომ სხვისი არ არის და საერთო რიტუალური დანიშნულების ნაგებობაა, სადაც მათი მეგობრობა კიდევ უფრო განმტკიცდება. ოსურ ზღაპარში „მატყუარა“ ქურდი პირდაპირ მატყუარად იწოდება. მან ალდარს ჯერ ცხენი დასტყუა, ალდარის დედას ასი თუმანი – შენს გარდაცვლილ ვაჟს ჭირდება და „იმ“ ქვეყანას წავუღებო. თან მიანიშნა, „მეკარეები აღარ შემიშვებენ, აღარც ხიდზე გამატარებენ თუ დამაღამდაო.“ არადა, მითოსური გააზრებით, „იქ“ მისასვლელად მართლაც ხიდი იყო გასავლელი, მას მცველები ჰყავდა და „იქ“ მისვლაც მზის ჩასვლამდე უნდა მომხდარიყო. გარდა ამისა, სტუმარი, უცხო „იმ“ ქვეყნიდან მოსულად ითვლებოდა, ამიტომაც მისი დაუსაჩუქრებლად გაშვება არაფრით არ შეიძლებოდა. ე.ი. ამ ოსურ ზღაპარში პირდაპირ არის ნათქვამი, რომ ალდარის დედამ მიცვალებულთა სამყაროდან მობრუნებული სტუმარი დაასაჩუქრა. ეს მინიშნება ამყარებს ჩემ მიერ ქართული ზღაპრების მიხედვით გამოთქმულ მოსაზრებას, თუმცა ასეთი მინიშნებები ქართულ ზღაპარში არ არის. ოსურ ზღაპარში ალდარმა ასი თუმნის ამბავი რომ გაიგო, დაედევნა მატყუარას, მაგრამ წაღებულის დაბრუნების ნაცვლად ისე გაუხდა საქმე, რომ ჩექმები, პალტო და მეორე ცხენიც გაქცეულს გაატანა.

როგორც ვხედავთ, ამ ორი ხალხის ზღაპართა ტიპოლოგიურ მოტივებში ბევრი ისეთი დეტალი იჩენს თავს, რაც გვეხმარება მეტი სიზუსტით ამოვიცნოთ უძველესი საფარველით მოცული საკითხები, უკეთ გავიაზროთ მათში მთელი რიგი დეტალები და თუნდაც მეტი დამაჯერებლობა შევძინოთ არსებულ დასკვნებს.

დამოწმებანი:

ბესთაუთი 1974: ბესთაუთი გ. ბოლოსიტყვაობა, წიგნში: ოსური ზღაპრები, ცხინვალი: „ირისთონი“, 1974.
ჩოლოყაშვილი 2004: უძველესი რწმენა-წარმოდგენების კვალი ქართულ ზღაპრულ ეპოსში, თბ.: „ნეკერი“, 2004.
ჩოლოყაშვილი 2015: ზღაპარმეტყველებიდან სიტყვიერებამდე, თბ.: „ნეკერი“, 2015.
ცხოვრებოვა 1974: ცხოვრებოვა მ. (მთარგმნელი) ოსური ზღაპრები, ცხინვალი: „ირისთონი“, 1974.

Cholokashvili Rusudan

GEORGIAN-OSETIAN FAIRY TALES REPLETE WITH TYPOLOGICAL MOTIVES

The most popular fairy tale “Natsarqeqia” (lazy bones) creates the universal characters and motives both in Georgian and Osetian fairy tales. Like Georgian fairy tale bnacarqeqia (lazy bones) is devoted to his family and sanctuary : “younger was always sitting by fire and was always delving into ash (Osectian version 1974:26)” while delving he was painting and molding cult images. He defended the tomb of his father: first day he killed roe, the next day he killed doe, on the third day he killed dragon; he also managed to marry his three sisters. According to the Georgian fairy tale all this was his father’s last will. He married himself and his brothers on three girls. He defeated 7 giants using the following sacral things taken from his home: one pack of his sanctuary ash, milk cheese and iron owl (in Georgian version of the tale there is the stick the piece of the universe tree), he became the owner of the giants fortune and bring everything to his family and sister-in –laws. Several motives of Osetian tales are also met in other Georgian tales: “Khutkunchula” manages to save himself from giants, in “Mdzletamdzle” physically weak Natsarqeqia manages to defeat hog etc.There also are many typological evidences on stealing motives in Georgian and Osetian tales. Stealing was not considered to be bad the behavior at all from the mythological point of view, as all the knowledge possessed by human in the world had been considered to be seized from “that” world.

მერაბ ჩუხუა
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისი სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის პროფესორი, საქართველო, თბილისი

ოსური ხვცაუბონ „კვირა“ ლექსემის მნიშვნელობის თაობაზე იბერიულ-კავკასიური ენებისათვის

კვირის აღმნიშვნელი სიტყვა ოსურში რთული შედგენილობისაა, მაგრამ ამავდროულად მას გამჭვირვალე ეტიმოლოგია აქვს – ხვცაუბონ „კვირა“ (воскресенье) ფორმაში გამოიყოფა ხვცაუ „ღმერთი“და ბონ „დღე“, ანუ ღმერთის დღე. კვირა დღე პლანეტარული კალენდრით მზის დღეს ემთხვევა მრავალ ენაში: ლათ. dies solis, ინგლის. sunday, მეგრ.-ლაზ. ბჟა-შხა // ბჟა-ჩხა ← *ბჟა-შ-დღა „მზის დღე“, სვან. მიჟ-ლადელ „id“... ოსური ენის გამოჩენილი მკვლევრის ვ. აბაევის დაკვირვებით ქრისტიანობის გავრცელების შემდგომ პერიოდში გაქრისტიანებულ ხალხთა ნაწილში კვირა (=მზის დღე) გახდა უფლის დღე, ანუ ღმერთის დღე: ლათ. diea dominica, იტალ. dominica, ფრანგ, dimanche და ა. შ. ქრისტიანობის გავრცელების შემდგომ ამავე პრაქტიკით განხორციელდა ოსურში კალკირება კვირის გაგებისა და შეიქმნა ქრისტიანული მოდელი ღმერთის დღე, ოსურად – ხვცაუ-ბონ [აბაევი IV, გვ. 256]. ამ ტერმინში პირველი ნაწილი, ანუ ღმერთის აღმნიშვნელი სიტყვა ხვცაუ კავკასიური წარმომავლობისაა, ხვცაუ ოსურში ერთიანი ღმერთის აღმნიშვნელად მხოლოდ X საუკუნეში ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ იქნა დამკვიდრებული იმ ხალხების ზეგავლენით, რომლებმაც უფრო ადრე მიიღეს ქრისტიანობა. ასეთ ხალხად ვ. აბაევი ქართველებს მიიჩნევს და სწორედ ქართული პრაქტიკის მიხედვით გახდა ოსურში ხვცაუ ღმერთი ზოგადად. ოსური სიტყვის წყაროდ ქართულში ვ. აბაევს ქართული სიტყვა ხუც-ი დაუსახავს, საიდანაც წარმოიშვა ღვთის მსახურების აღმნიშვნელი ტერმინი ხუც-ობ-ა და ხუც-ურ-ი საღმრთო ანუ საეკლესიო დამწერლობა მხედრულის საპირისპიროდ. ვ. აბაევი სავსებით სწორად ეძიებს ქართული ხუც- ფუძის შესატყვისებს იბერიულ-კავკასიურ ენებში და მიუთითებს ლეზგიურ ხუც-არ „ღმერთი“ ფორმაზე, რომელიც, ავტორის აზრით, მრავლობით რიცხვში დგას, ისევე, როგორც სპარსული yazdān. დაღესტნურ ხუც-ა ფუძეს ვ. აბაევი ხედავს სახელში ხუცა-დათ, რომელიც ერთ-ერთი თემის სახელია აღმოსავლეთ დაღესტანში [აბაევი IV, გვ. 255-256]. აქვე დავამატებთ, რომ იგივე ფორმა (ლეზგიური) მეორდება, უმნიშვნელო ფონეტიკური ცვლილე-

ბებით, ხინალუღურ ენაში – ღუცარ „ღმერთი“. ეს უკანასკნელი, ალბათ, ლეზგიური ნასესხობაა, მაგრამ სხვა ლეზგიურ ენებში, 2

ვფიქრობთ, კანონზომიერი შესატყვისებიც იჩენს თავს და ასეთად ჩვენ მივიჩნევთ თაბას. ჴარც, რუთულ. ჴარც-ალ „ფუძის ანგელოზი“ house-spirit სიტყვებს. რაც შეეხება ოსურ ხვცაუ ფორმას, იგი შეიძლება, ჩერქეზული (ყაბარდოული) სახეობა იყოს პალეოკავკასიური არქეტიპისა, რომელიც ამ ენებისთვის დამახასიათებელი - სუფიქსით არის გაფორმებული, შდრ. ჩერქ. ბზ „რქა“ – ბზ- „ირემი“, ანუ „რქიანი“, შ „ცხენი“ – შ- „მხედარი“, ანუ „ცხენოსანი“... ანალოგიურად ხვცაუ და ხვცაუ-. ამ ლოგიკით გამოდის, რომ ღმერთის აღმნიშვნელი კიდევ ერთი ფუძე იყო პოვნიერი იბერიულ-კავკასიურ ენებში – ქართ. ხუც-ი : დაღესტ. ხუც- / ღუც- / ჴარც- : ჩერქ. ხვცაუ-. ეს უკანასკნელი ოსურმა შემოგვინახა ჩერქეზული ნასესხობის სახით.

მაგრამ ოსური ენის წიაღში შექმნილი ხვცაუ-ბონ „კვირა“ სიტყვის მნიშვნელობა კავკასიური ენებისათვის მხოლოდ ამით არ ამოიწურება. თავისთავად გამჭვირვალე მოდელი ღმერთის დღე=კვირა (ხვცაუ-ბონ), ჩვენი აზრით, ბევრად უფრო ძველია, იგი ქრისტიანობამდე ჩანს შექმნილი და ამის ნათელ ნიმუშად დაღესტნურ ენათა მასალა გამოდგებოდა. მხედველობაში გვაქვს ის შემთხვევები დაღესტნურ ენებში, როცა კვირის აღმნიშვნელი გარკვეული (არაგამჭვირვალე) ეტიმოლოგიის კომპოზიტები ან უბრალო დერივატები ფიქსირდება ცალკეულ დაღესტნურ ენებში:

ანდ. წობოლ „კვირა“
ახვახ. ჭაბაჟო „კვირა“
კარატ. წაბარ-ზობი „კვირა“
ტინდ. წაბაჲ „კვირა“
ჭამალ. წაბაბ-მია „კვირა“
ხინალ. ზული „კვირა“
დარგ. (გუბდ.) ყათი „კვირა“

თუ ოსური ხვცაუ-ბონ „კვირა (= ღმერთის დღე) მოდელის მიხედვით განვიხილავთ დაღესტნურ მასალას, აღმოჩნდება, რომ ანდიურ ენათა წობ- / წაბ- / ჭაბ სხვა არაფერია, გარდა ღმერთისა. ანდიურ ენათაგან მხოლოდ ერთშია დღეს შემორჩენილი ღმერთის აღმნიშვნელი საკუთრივ დაღესტნური ეტიმოლოგიის სიტყვა. ასეთია ანდიური ენის რიქვანის მეტყველება, სადაც წობ არის ღმერთი, ანუ ანდიურ წობ-ოლ არის ღმერთის შემცველი სიტყვა. ჩვენი აზრით, მისი ადეკვატური სეგმენტაცია იქნება წობ-ო-ლ-, რომელიც უფლისა/ღმერთისა უნდა იყოს, შდრ. ანდ. ბესუნ „დანა“ – ბესუნ-ო-ი „დანის“, ანუ წობ-

ო-ლ ნათესაობითი ბრუნვის ფორმაა წარმოშობით და 3 უდრის ძველ ქართულ უფლ-ის-ა ტერმინს, რომელიც კვირის მნიშვნელობით გამოიყენებოდა.

ამრიგად, ოსური ენის დახმარებით გაიშიფრება ლაღესტნური მონაცემები, კერძოდ, ანდიურ ენათა მასალა, სადაც ხუთ ენაში აღვადგინეთ ღმერთის აღმნიშვნელი თავდაპირველი სიტყვა. ესენია: კარატ., ტანდ., ჭამალ. წაბ- : ანდ. წობ : ახვახ. ჭაბ-. ჩვენი დაკვირვების სისწორეში ვრწმუნდებით ბგერათშესატყვობათა ჩვენებითაც, შდრ.: ანდ. ო: ტინდ., ჭამალ., კარატ., ახვად. ა და ანდ., ტინდ., ჭამალ. წ : ახვახ. ჭ. ანდიურ ენებში ღმერთის აღმნიშვნელად გამოყოფილ წაბ- / ჭაბ-/ წობ- ძირებს კანონზომიერი პარალელები ეძებნება ნახურ ენებში, შდრ. წოვა-თუშ. წიდბ „ღმერთი, კერპი“, უფრო მეტიც, სიტყვათა ამავე რიგში შეიძლება შემოვიტანოთ საერთოქართველური *წიფ- „წრფელი, წმინდა“, რომელიც ჩანს ქართ. წრფ-ელ-ი და ლაზურ მ-ჭიფ-ა „წმინდა; სუფთა“ სიტყვებში (შდრ. ინგუშ. წუ, ჩეჩნ. წ, „წმინდა; ქურუმი“) და „იქნებ, აფახური ა-აფ „ჭინკა“ (?) ფორმაც.

ანდიური წობ-ო-ლ „უფლისა, კვირა“ სიტყვის ეტიმოლოგია, რომელიც ოსური ხგცა-ბონ „კვირა“ კომოზიტის წყალობით გაიშიფრა, თავად ხდება საფუძველი ხინალუღური ზული „კვირა“ სიტყვის წარმომავლობის დადგენის გზაზე. მართალია, მატერიალურად ხინალუღური ზული არ უდგება ანდიურ წობოლ ფორმას (მათ სხვადასხვა ეტიმოლოგია ახასიათებთ), მაგრამ აგებულება კი ერთნაირი უნდა ჰქონდეთ, ანუ, ჩვენი დაკვირვებით, ისევე, როგორც ანდიური არის ღმერთისა /უფლისა (=კვირა) ხინალუღურიც უნდა შეიცავდეს ზულ-ძირს და -ი ფორმანტს. ხინალუღური მორფოლოგია იძლევა -ი-ს გამონაწევრების შესაძლებლობას, ვინაიდან ამ ენაში -ი ნათესაობითი ბრუნვის ყველაზე გავრცელებული ნიშანია, შდრ.:

სახელობითი ბრ. ნათესაობითი ბრ.

ქი „ცხვარი“ ქი-ი „ცხვრისა“

წვა „სახლი“ წვო-ი „სახლისა“

ბოღუმ „ღერო“ ბეღუმ-ი „ღეროსი“

ზუნგუროღ „ზარი“ ზუნგურღ-ი „ზარისა“...

გამოდის, რომ ზულ-ი არის ნათესაობითი ბრუნვის ფორმა, რომელშიც ხინალუღურ ენაში დაკარგული ღმერთის აღმნიშვნელი ზულ- სახელი არის შემონახული. და ამგვარი დასკვნა მართებული ჩანს, ვინაიდან ერთ-ერთ დაღესტნურ ენაში მსგავსი ბგერითი შედგენილობის სიტყვა დღესაც ღმერთს 4

მიემართება. მხედველობაშია ლაკური ზალ // ზალ „ღმერთი“ ალომორფები. ლაკ. ზალ: ხინალ. ზულ საერთოდაღესტნური *ზალ-

„ღმერთი“ არქეტიპის სუფლექსებად მიიჩნევა. ლაკური ზალ // ზალ „ღმერთი“ სიტყვის კანონზომიერ შესატყვისს ხედავენ ჰურიტულ Zawalli „ღმერთი“ ფორმაში [სტაროსტინი, ნიკოლაევი 1994:1097], რომელსაც გვერდში ამოუდგება უკვე ხინალუღური ზულ- „ღმერთი“, ზულ-ი „უფლისა; კვირა“ ფორმები.

დაგვრჩა კიდევ ერთი ძირი - დარგუული ყათი „კვირა“. ვფიქრობთ, აქაც ერთ-ერთი უძველესი სახელი ღმერთისა იმალება. ეს უნდა იყოს ყათ-, რომელსაც ეტრუსკული catha "sun, sun god, Helios" უკავშირდება გენეტიკურად.

ამრიგად, დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ოსური ხგცაბონ „კვირა“ (= ღმერთის დღე) იძლევა გასაღებს არაერთი იბერიულ-კავკასიური ენის კვირის აღმნიშვნელი სიტყვების წარმომავლობის ძიების გზაზე. თავად ოსური ტერმინი შეიქმნა უძველეს პერიოდში, ყოველ შემთხვევაში, ქრისტიანობის გავრცელებამდე ამავე ენის წიაღში, ისევე, როგორც დაღესტნურ ენებში, რადგანაც მსგავსი (ერთგვაროვანი შედგენილობის) სიტყვათა ქრისტიანულ პრაქტიკად დასახვა დაღესტნური ენებისათვის არ გამოდგება, გამომდინარე იმ ცნობილი რეალობიდან, რომ დაღესტანში ქრისტიანობა არ ყოფილა ისე გავრცელებული, რომ ამ ენებში კვირის აღნიშვნის ქრისტიანულ მოდელს ასე ფართოდ ემუშავა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

В. И. Абаев, Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. 4 - Ленинград, 1989.

S. A. Starostin, S. L. Nikolayev, A North Caucasian Etymological Dictionary, Moskow, 1994.

Языки Народов СССР IV - Иберийско-Кавказские Языки, Москва, 1967.

Бернард Комри, Маджид Холилов, Словарь языков и диалектов народов северного Кавказа, Лейпциг-Махачкала, 2010. 5

Merab Chukhua

Towards the importance of Ossetian *xvicawbon* ‘Sunday’ for the Iberian-Caucasian languages

In the Iberian-Caucasian languages a week-day ‘Sunday’ is connected either with ‘the sun’ (Kartvelian) or ‘fair’ (Dagestanian) or it is borrowed from Georgian (in Vainakh ***ḳira/ḳirye***, in Tsova-Tushian – ***geps <- (msgeps-i) // ḳvira’***). Though there are occasions when in some Dagestanian languages

unclear etymological composites and derivatives occur:

Andi ***ҫobol*** 'Sunday'
Akhv. ***ҫabažo*** **"**id."
Karat. ***ҫabar-zobi*** **"**id."
Tindi ***ҫabay*** **"**id."
Jamal. ***ҫabab-mil'a*** **"**id."
Khinal. ***zuli*** **"**id."
Darg. (Gubden.) **ą̈ ati "**id."

I believe that like in Ossetian, the source for these Dagestanian lexemes is the 'God', i.e. 'Sunday' = 'Day of the God' = Oss. ***xvicawbon***.

In Andi ***ҫob*** is used with the meaning of the 'God' even today. Cf.: Oss. ***xvicaw*** (=Lezg. ***ɣuc,*** Khinal. ***ɣucar*** **"**God"). A Khinal. ***zul-i*** – 'Sunday' in which a natural correspondence of a Lak word ***zval >// zal*** – the 'God' is preserved should denote the 'God'; Cf. Lak **zval**- : Khinal. **zul**- "God".

შორენა შამანაძე
ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახ. უნივერსიტეტი
საქართველო, თბილისი

ნათელა ჩიტაური
ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახ. უნივერსიტეტის დოქტორი
საქართველო, თბილისი

კულტურული ძალადობა ეთნოკონფლიქტურ დისკურსში

ადამიანური ყოფის ერთ-ერთი აქტიური თანამგზავრი აგრესია და ძალადობაა. თეორიული კონცეფციები განიხილავს აგრესიისა და ძალადობის გამოვლინებებს როგორც ისტორიულ ჭრილში, ასევე კონკრეტული დრო/სივრცის გათვალისწინებით; ასევე ამ ფენომენების მრავალგანზომილებიან ბუნებას, მათ ფორმირებაში ბიოლოგიური, ფსიქოლოგიური, სოციოლოგიური, პოლიტიკური ფაქტორების მონაწილეობას.

დღევანდელმა რეალობამ მოიტანა კულტურული ძალადობის განსხვავებული ასპექტები, რომელნიც ორგანულად დაუკავშირდა სამყაროში მიმდინარე გლობალურ პროცესებს. საზღვრების მოშლის, ტრანსკულტურული კომუნიკაციების, გაძლიერებული მიგრაციების ფონზე იდენტობები, კულტურები შეეცადნენ აქამდე ჩაკეტილი საბ-

ჭოთა თუ სხვა კოლონიურ-დახურული სივრცეებიდან გამოსვლას, მაგრამ გვირაბიდან სინათლისაკენ სვლა სწორხაზოვანი არ აღმოჩნდა: აღმავალი ეკონომიკის, დემოკრატიულობის, მულტიკულტურალიზმის, ჰუმანური იდეების კვალდაკვალ თავი იჩინა ე.წ. "გვერდითმა მოვლენებმა", როგორებიცაა: ტერიტორიული და რელიგიური კონფლიქტები, იდენტობათა, ეთნორელიგიურ მოდელთა დაპირისპირება, ცივილიზაციათა შეჯახება, აგრესიისა და ძალადობის განსხვავებული გამოვლინებები.

მოსალოდნელი იყო, რომ კულტურული გლობალიზაცია უფრო მეტად შეაკავშირებდა ხალხებს, ჩამოაყალიბებდა საერთო ფასეულობებს, თუმცა მოხდა პირიქით. ცხოვრებამ „ერთ გლობალურ სოფელში", გლობალიზაციის ფართო კულტურმა სპექტრმა მოიტანა საერთო მასკულტურაში ჩაკარგვის შიში და გამოიწვია საპირისპირო რეაქცია: ამ შიშმა, უნიფიკაციის საფრთხემ აიძულა ადამიანები გაეხსენებინათ თავიანთი ისტორია, კულტურა. ამგვარმა პათოსმა განსაკუთრებულად მოიცვა მცირე ერები, რომელთაც აქტიურად დაიწყეს ფიქრი საკუთარი იდენტობის გადარჩენასა და დაცვაზე, მოძებნეს გლობალიზაციის ზეწოლისგან თავდაცვის მექანიზმები. ამის საპირისპიროდ ძლიერი სახელმწიფოები შეეცადნენ დიქტატის შენარჩუნებას.

ეთნიკური კონფლიქტების გამწვავება ასევე შეიძლება შეფასდეს, როგორც რეაქცია საბჭოთა პერიოდის აბსტრაქტულ ინტერნაციონალიზმზე, რაც უკავშირდებოდა ნაციონალური კულტურების, ცხოვრების წესის სპეციფიკის ნიველირებას. საბჭოთა კავშირის მემკვიდრე რუსეთი ვერ შეეგუა იმპერიის დანგრევას და დღემდე იბრძვის გავლენის სფეროების აღსადგენად. ოთხმოცდაათიან წლებში ის იბრძოდა პირდაპირი ხერხებით. სწორედ ეს იყო ეთნოკონფლიქტებისა და ომების მიზეზი. დღეისათვის რუსეთმა შეცვალა სტრატეგია და მისი ბრძოლის სტრატეგია გახდა კულტურული ძალადობა, ე.წ. "სოფტ პოწერ".

ეთნოკონფლიქტებმა ააშკარავებს ზოგადად ადამიანური ბუნების შედარებით შეუმჩნეველ პლასტებს. ეთნოკოფლიქტებში ადამიანთა ქცევას განაპირობებს უხსოვარი დროიდან დაგროვილი კულტურული მემკვიდრეობის შეგრძნება. თანამედროვე ადამიანზე ზემოქმედებს, ერთი მხრივ, განსხვავებულ კულტურათა ურთიერთშეღწევადობის პროცესი, მეორე მხრივ, სამყაროს ათვისების, მასთან ურთიერთობის კულტურის არქაული ფორმები. ამიტომაც ნებისმიერი კრიზისისას ეთნიკურ ჯგუფებს შორის არსებული ნორმალური ურთიერთობები წამიერად ინგრევა. ამ დროს ამუშავდება კულტურის არქაულ ფორმებთან დაბრუნების პროგრამა, რომელიც უკვე გამქრალი გვეგონა. შეიძლება უცბად აღმოჩნდეს, რომ ვიღაც კონფლიქტის გადაჭრის გზას ხედავს რომელიმე ეთნიკური ჯგუფის და-

ჩაგვრასა და გაძევებაში. კაცობრიობის ისტორია, რომელიც თავისთავად გულისხმობს ჰუმანიზაციის გარკვეულ გამოცდილებას, უარყოფდა არქაული წარმოდგენების პოლარიზაციას და ქმნიდა კულტურის ახალ პლასტებს. თუმცა ჰუმანიზაციის პროცესი ყოველთვის თანაბრად არ მიმდინარეობდა და წყდებოდა ხოლმე, რადგან ადამიანები ცდილობდნენ კრიზისებზე, ისტორიის გამოწვევებზე არქაულ სათავეებთან დაბრუნებით ეპასუხათ. ეს ხდებოდა სხვადასხვა ფორმით, თვით კანიბალიზმის, რასიზმის ჩათვლით (პირდაპირი და გადატანითი მნიშვნელობით), რაც უცბად შეიპყრობდა ხოლმე მთელ ქვეყნებს, რომლებიც უცბად ივიწყებდნენ კულტურის ყველა მიღწევას და გამწარებით ცდილობდნენ პირველყოფილ ინსტიქტებთან დაბრუნებას. იქმნებოდა ეთნიკური განსაკუთრებულობის იდეა, რასაც პრაქტიკულად მოჰყვება ხოლმე „ეთნიკური წმენდები“.

პოსტსაბჭოთა პერიოდმა გამოკვეთა ის, რომ მომავალში კონფლიქტების წყარო იქნება არა პოლიტიკა, ეკონომიკა ან იდეოლოგია, არამედ ეთნოკულტურული და ნაციონალური განსხვავებები. “არ ქრება ნაციებისა და ნაციონალიზმის ხანძარი, რადგან დედამიწის მოსახლეობის დიდი უმრავლესობა ისევ მისდევს თავის ეთნიკურ სტილსა და ნაციონალურ დისკურსებს” (სმითი 2008: 201).

დღევანდელ ეთნოკონფლიქტურ დისკურსში ალბათ მოულოდნელი არ უნდა იყოს სწორედ კულტურული ძალადობის გააქტიურება. კულტურული ძალადობა, როგორც ძალადობის ერთ-ერთი ფორმა, აუცილებლად გულისხმობს თავად კულტურული მოვლენების მოდიფიკაციებს, მოიცავს კულტურის იმ აპექტებსა თუ ყოფიერების სიმბოლურ სფეროებს, წარმოდგენილს რელიგისა და იდეოლოგიის, ენისა და ხელოვნების, ემპირიული და ფორმალური მეცნიერების (ლოგიკა და მათემატიკა) სახით, რომლებიც შეიძლება გამოყენებულ იქნას პირდაპირი და სტრუქტურული ძალადობის ლეგიტიმაციისათვის. კულტურულ ძალადობას მივყავართ იქამდე, რომ პირდაპირი და სტრუქტურული ძალადობა აღიქმება სამართლიან აქციებად. კულტურის მეშვეობით მართლდება ექსპლუატაცია, რეპრესიები, ინდივიდუალური და ჯგუფური აგრესიული ქმედებანი.

მეორე მხრივ, კულტურის რეჟიმი, რომელიც ტრადიციებსა და იდენტობის ღირებულებებზე დგას, პოლიტიკურ რეჟიმთან შედარებით გაცილებით მყარი და ძნელად დასარღვევია. იდენტობათა, ეთნორელგიურ მოდელთა, ცივილიზაციათა შეჯახების პროცესებში კონფლიქტის უმთავრესი ღერძი კულტურასა ფასეულობებზე გადის და სწორედ ისინი კულტურა და ტრადიციული ფასეულობები იქცევა ხოლმე კულტურული ძალადობის უპირველეს მსხვერპლად. ამ დროს ძალადობა და აგრესია უხილავია.

ეთნოკონფლიქტებს თავისთავად მოჰყვება ახალი მიგრაციები, რომელნიც დღეს გასაკუთრებულ ფენომენად იქცევა მათი სტრუქ-

ტურისა და თავისებურებათა გამო. როგორც ირკვევა, კულტურული ძალადობის მექანიზმები ძლიერდება სწრაფად ცვალებად საზოგადოებაში, როდესაც ძველი წესები და ფასეულობანი აღარ შეესაბამება რეალურ ურთიერთობებს, ხოლო ახლები ჯერ არ ჩამოყალიბებულა. სწორედ ეთნოკონფლიქტურ მიგრაციებში აქტიურდება ფსიქო-სოციალური ასპექტები: კულტურული შოკი, კულტურული დისტანცია, კულტურული ადაპტაცია, აკულტურაცია, ორმაგი გაუცხოების მომენტი, შეცვლილი სოციოპოლიტიკური გარემო, იდენტობების ტრანსფორმაციები, კულტურული მეხსიერების დომინანტი კომუნიკაციურ მეხსიერებასთან შედარებით, კულტურათა შეჯახება, რაც წარმოშობს კულტურული ძალადობის განსაკუთრებულ შემთხვევებს.

ამ გამოწვევათა განხილვისა და გადაჭრის პროცესში, მნიშვნელოვანია, კონცეფციათა შემუშავების ინტერდისციპლინური გზები: კონფლიქტთა და აგრესიათა მოგვარება შეუძლებელია კულტურისა და სოციალურ-პოლიტიკური კვლევების ერთობლივი დისკურსის გარეშე, ასევე მსოფლიო გამოცდილება. ესაა ერთი მხრივ, წარსულიდან ნამემკვიდრევი კულტურული სტერეოტიპების მიხედვით ტომობრივ-ეთნიკურ საფუძველზე ერი-სახელმწიფოს ჩამოყალიბება, მეორე მხრივ - იდეალური სამოქალაქო საზოგადოების, ანუ სამართლიანი სახელმწიფოს შექმნა. ამგვარი დუალისტური ოპოზიცია აყალიბებს მეთოდოლოგიურ საფუძველს, რომელსაც უნდა დაეფუძნოს ხალხთა შორის არსებული კონფლიქტების განხილვა და გადაჭრა.

რაოდენ საოცარიც არ უნდა იყოს, დღეს, დემოკრატიის ზეობის ხანაში, პოსტმოდერნის შემდგომ პერიოდში, მედიასა თუ მეცნიერებაში აქტიურად განიხილება სხვადასხვა ინფორმაციული ზომბირების, დარგობრივი სტრუქტურალიზმის გზით ადამიანში შემოქმედებითი საწყისის ჩაკვლის, ბიოსფეროს მოთხოვნილებათა გავლენით ადამიანის კაპიტალიზმის სისტემის 'მონა-რობოტად' ქცევის პრობლემები. მომხმარებლური საზოგადოების მატერიალიზმი და მერკანტილიზმი მოქმედებს არა პირდაპირი ძალადობით, არამედ სწორედ კულტურული ძალადობის მექანიზმების მეშვეობით. მნიშვნელოვანია და უკვე დამკვიდრებული პარადიგმაა ე.წ. მშვიდობის მეცნიერება - ახალი ტრანსდისციპლინური დარგია, რომელიც მოიცავს ფილოსოფიის, ფსიქოლოგიის, მათემატიკის, პოლიტიკური მეცნიერების, სოციოლოგიის სფეროებს და იკვლევს ძალადობის მიზეზებს და მასთან ბრძოლის საშუალებებს. მისი ფუძემდებელი იოჰან გალტუნგი[1] თვლის, რომ დღეს, როგორც არასდროს, უდიდესი მნიშვნელობა

[1] წარმოშობით ნორვეგიელი, მუშაობდა არა მარტო ოსლოში, არამედ მსოფლიოს მრავალ ქვეყანაში. იგი არის 70-იან წლებში სტოკოლმში შექმნილი მსოფლიო პრობლემების ინსტიტუტის დირექტორი და დამფუძნებელი

ენიჭება კულტურას: კონფლიქტების, ძალადობის, აგრესიის საპირწონედ მხოლოდ არაძალადობა: ტოლერანტობა, ემფატია და სოლიდაროობა თუ გამოდგება, რომელიც აუცილებლად ითვალისწინებს განათლების, კულტურის, ხელოვნების როლის გაძლიერებას და ეფუძნება შემოქმედებითობას.

ამ კონტექსტში საინტერესოა ასევე ამერიკელი სოციოლოგის რონალდ ინგლჰარტის თეორია თვითგადარჩენისა და თვითგამოხატვის ღირებულებათა ოპოზიციური სოციალური მოქმედების მოდელის შესახებ, რაც გულისხმობს იმას, რომ თვითგადარჩენის ფუნქცია აქტიურდება საზოგადოებაში, სადაც ბრძოლა მატერიალური კეთილდღეობისათვის ყველაზე მნიშვნელოვანია და სხვა ფასეულობისათვის ადგილი აღარ რჩება, თვითგამოხატვის ფუნქცია კი აქტიურდება იქ, სადაც დიდი ხნის მანძილზეა შენარჩუნებული ცხოვრების/კეთილდღეობის მაღალი ხარისხი და ადამიანის უფლებები უმნიშვნელოვანესი ღირებულებაა. თვითგამოხატვა სწორედ შემოქმედებითობისა და ხელოვნების საშუალებით რეალიზდება.

ცხადია, რომ ეთნოკონფლიქტების შედეგების გაანალიზების პროცესებში უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება თავად ხელოვნების ნიმუშებში, ლიტერატურულ ნაწარმოებებში კულტურული ძალადობის ფაქტების რეპრეზენტირებას.

ხელოვნება არის იდენტობათა, კულტურათა შემნახველი და ამსახველი ისტორიულ ჭრილში ანუ წარმოგვიდგენს ამა თუ იმ ეთნიკური ჯგუფის მენტალურ სახეს, ეს კი არკვევს ამა თუ იმ კონფლიქტის რეალურ საფუძვლებს. ასევე: ხელოვნება თავადაც ქმნის იდენტობათა და კულტურულ პარადიგმებს. იგი თავისი არსით ჰუმანურია, ასახავს მარადიულ ფასეულობებს, ამიტომაც კონფლიქტების დისკურსში ის მუდამ იქნება პოზიტივის, სიკეთის, მშვიდობის მხარეს.

ამ შემთხვევაში გვინდა განვიხილოთ ზაზა ურუშაძის ფილმი "მანდარინები", რომელიც ამერიკის კინოაკადემიის პრემია „ოსკარზე" ნომინირებულ უცხოენოვან ფილმებს შორის დასახელდა. ფილმი ქართულ-ესტონური ერთობლივი პროდუქციაა.

გამოვყოფთ რამდენიმე მნიშვნელოვან მომენტს:

მთავარი გმირები აფხაზები არ არიან, კონფლიქტის ფაქტები ქართულ-ჩეჩნურ-ესტონური ურთიერთობების ფონზე ვითარდება. ომის დროს ესტონეთის ხელისუფლებამ იქ მცხოვრები ესტონელები გაიყვანა, მაგრამ რამდენიმე თავისი სურვილით დარჩა აფხაზეთში. ფილმის პერსონაჟთა შორისაა ორი ესტონელი, რომლებსაც აფხაზეთში მანდარინების პლანტაცია აქვთ. ერთი ცდილობს საკუთარი ბიზნესი ომის დროსაც გააგრძელოს, ხოლო მეორე, უბრალოდ, ვერ ტოვებს თავის საქმესა და სახლს.

ფილმში აღწერილია ერთ-ერთი ესტონელის, ივოს, სახლში მოხვედრილი დაჭრილი ქართველი და ჩეჩენი ჯარისკაცების ურთიერთო-

ბა. ამ ფილმში ომი და, ასე ვთქვათ, კონფლიქტთა გარეგნული გამოხატულებები ცოტაა. სამაგიეროდ, არის შინაგანი, სიღრმისეული ვნებები, რომელნიც სწორედ ამ ომიდან ამოიზარდა და რომელთა გაშიფრა და ინტერპრეტაციაა უაღრესად მნიშვნელოვანია.

კონფლიქტი ვითარდება არა ბრძოლის ველზე, არამედ სახლში, ერთ ლოკალურ სივრცეში. ნიკა – მსახიობი, რომელსაც თავის ვალად მიაჩნია სამშობლოს დაცვა. მძიმედ დაჭრილი მოხვდება ივოს სახლში იგი ცდილობს გააგებინოს ჩეჩენ მეომარს, რომ აფხაზეთი საქართველოს ნაწილი და რომ ის – აჰმედი – არასწორად ომობს. აჰმედი უშიშარი ჩეჩენი მეომარი, რომელსაც აფხაზები ფულს უხდიან და იგი ამით ოჯახს არჩენს. გარკვეული მიზეზების გამო ემტერება ქართველებს და შესაბამისად, ნიკასაც. აქ მთავარი სტუმარ-მასპინძლობის წესების მექანიკური დაცვა არა არის. ამ შემთხვევაში ამუშავდება ადამიანის თანდაყოლილი ინსტიქტები თუ მექანიზმები ღირსებისა და ადამიანობის გადასარჩენად. ორ ურთიერთსაწინააღმდეგო ბანაკში მყოფი ადამიანები აცნობიერებენ, რომ ამქვეყნად მთავარი ამ კონფლიქტში მოგება ან წაგება კი არ არის, არამედ იმ ძარღვის, იმ მუხტის მიგნებაა, რომელიც ადამიანებს ამ კონფლიქტებს დააძლევინებს.

ფილმში, როგორც ილია იტყოდა, არ არის "წყალში გადავარდნა", ანუ სიყვარულის განცდები და ტრაგედიები, მაგრამ იქმნება სულისშემძვრელი დრამა ეთნოკონფლიქტის მსხვერპლებზე, რომლებიც ეძებენ გადარჩენის გზებს.

ჩვენი აზრით, აქ ყველაზე შთამბეჭდავია "გარედან მაყურებელი" პერსონაჟი ივო, რადგან რეჟისორმა და სცენარის ავტორმა მას ამ კონფლიქტში დიდი მისია დააკისრა. ივო ცდილობს ადამიანებს დაანახოს ჭეშმარიტი ფასეულობანი და შესაბამისად, გამოსავალიც ამ ფსიქოსოციალური კონფლიქტების ლაბირინთებიდან. ამას ახერხებს კიდევაც იმიტომ, რომ ომისა თუ ამდენი გზასაცდენილი ადამიანების არსებობის და ამდენი ადამიანური შეცდომების მიუხედავად, მას არა აქვს დაკარგული ადამიანების ნდობა, სხვებშიც ცდილობს აღმოაჩინოს და გააძლიეროს ნდობის ფაქტორი, ამ შემთხვევაში მისთვის არა აქვს მნიშვნელობა, რა ეროვნებისაა ეს ადამიანი: აფხაზი, ჩეჩენი თუ ქართველი. შესაბამისად, რეჟისორი გვეუბნება, რომ ნდობის ფაქტორი მნიშვნელოვანია და ეწინააღმდეგება აგრესიას სწორედ ეთნოკონფლიქტურ ვითარებაში: თუ ენდობი მოწინააღმდეგის სიტყვას ან ქმედებას, მაშინ ქრება ყველანაირი, მათ შორის კულტურული ძალადობის სურვილი და ჩნდება მოწინააღმდეგის ღირებულებებისა და მენტალობის დაფასების შესაძლებლობა.

ეს არის ფილმი ომზე, მაგრამ ფილმი ომის გარეშე, ასახავს ერთ კონკრეტულ სიტუაციას და ეთნოკონფლიქტის ფსიქოსოციალური ასპექტების წარმოჩენით შესაძლებელს ხდის იმის განსჯას, თუ როგორ შეიძლება მოხდეს კულტურული ძალადობის მექანიზმების გა-

უვნებელყოფა დაძაბულ ეთნოკონფლიქტურ სიტუაციაში. სწორედ ესაა ხელოვნების მისიაც: არა მხოლოდ არსებული ფაქტების, რეალობის, არამედ შესაძლო გამოსავლის ჩვენება, მარადიულ ფასეულობათა ძებნა.

დამოწმებული ლიტერატურა:

სმითი 2008: ენტონი დ. სმითი. ნაციონალური იდენტობა. გამომც. ლოგოსი, მთარგმნ. ლელა პატარიძე.

Shamanadze Shorena,
Chitauri Natela

CULTURAL VIOLENCE IN ETHNO CULTURAL DISCOURSE

Aggression and violence are inseparable companions of human nature. Presently, there are around thirty theoretical concepts about aggression and violence. There has already been established the so-called paradigm a “science of peace”, a new interdisciplinary field which includes the areas of philosophy, psychology, mathematics, political science, sociology and explores the causes of violence. The realities of the twenty-first century (globalization, removal of established boundaries, migration, transformation of cultures and identities, "the clash of civilizations", the latest terrorist acts) and their analysis have shown that among physical, direct, structural and other incidents of violence especially topical is cultural violence which drives humans to physical violence or suicide by means of invisible hierarchical system.

According to the anomie theory, the mechanisms of cultural violence act *rapidly in a changing society*, when old rules and values no longer correspond to the real relations, and new ones have not yet been formed. Such reality is created in émigré environment for many reasons: cultural shock, cultural distance, cultural adaptation, double alienation moment, changed sociopolitical environment, transformation of identities.

Violence can only be opposed by non-violence, which is based on empathy and creativity. The way out is in a creative approach –new extraordinary perceptions and 'carnivalization” (Mikhail Bakhtin). The task of a modern man is to deny the existing stereotypes and cliches – disobey the 'politically correct dictate'. Through the forms of carnivalization it is

possible to conduct polyphonic discourse, where the world is presented not as one dominant domain of force, but as a "gamut of parallel colors".

Creativity is an important thing in prevention of cultural violence in ethnocultural discourse. As it turns out, the maintenance of intellectual potential, own culture is possible through permanent development, seeking for new ways of creativity.

სოფიო ჯავახიშვილი
ივანე ჯავახისვილის სახელობის თბილისის
სახალმწიფო უნივერსიტეტის სტუდენტი
საქართველო, თბილისი

ნართების ეპოსის კვლევის ისტორია, ნართოლოგიის კვლევა თანამედროვე ეტაპზე

მითები და ლეგენდები თანამედროვე საზოგადოებაშიც არ კარგავს აქტუალობას, რაც რამდენიმე მიზეზითაა განპირობებული: ლიტერატურული ღირებულება, მასში არსებული თემატიკის მრავალფეროვნება, ისტორიულ და კულტურული ღირებულებაც არ უნდა გამოგვრჩეს თვალთახედვიდან. აღსანიშნავია, რომ მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხეში არსებული მითი თუ ლეგენდა არსებითდ ერთსა და იმავე შინაარსს ეფუძნება, რაც კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს ადამიანთა მოდგმის ერთობასა და მსგავსებას. ასე რომ, ერთი შეხედვით ზღაპრულ და ფანტასტიურ ამბებში შესაძლებელია იმ რეალობის დანახვა, რომელიც თითოეულ ერს გააჩნია.

მითოლოგია ჩვენს რეგიონში საკმაოდ ძველი და მრავალფეროვნებით გამორჩეული სამყაროთი ხასიათდება. მათ შორის, აღსანიშნავია, ჩრდილოეთ კავკასიაში გავრცელებული ნართების ეპოსი. ტერმინის ეტიმოლოგია დაკავშირებულია ოსურ ენასთან და ,,გმირს“ ნიშნავს. პირველი ჩანაწერი ნართებზე ყაბარდოელ ავტორს შორა ბეგმურზინ ნოგმას ეკუთვნის. ამბები გადმოცემულია როგორც პროზის ასევე ეპიკური სიმღერების სტილში.

ნართების წინაპრებად ირანული წარმომავლობის ტომები: სკვითები, სარმატები და ალანები მიიჩნევა. (ეს უკანასკნელები კი ოსი ხალხის წინაპრებად). ნართები ირანულად მოსაუბრე სამყაროს ფანჯრადაა შეფასებული განსაკუთრებით კი ოსური ვერსიები. მაგალითისთვის, ფილოლოგი ჯორჯ დუმეზილი ოსურ იერარქიულ დაყოფას იყენებს და ნართებს სამ კლანად ყოფს. მისი ჰიპოთეზის თანახმად კი, პროტო-ინდო-ევროპელები სწორედ ამგვარად იყვნენ დაყოფილი: მებრძოლები, მოძღვრები და ხალხი.

თამერლან გურიევის თანახმად, ოსი ხალხის უძველესი წინაპრები - სკვითები ჩვენს წელთაღრიცხვამდე VIII-VII საუკუნეების შემდეგ აღმოსავლეთ ევროპამდე მივიდნენ და შავი ზღვის ნაპირზე დასახლდნენ. მათი ეპიკური თავგადასავლები ოსი ხლხის თქმულებებში აირეკლა. ეპოსი ვითარდებოდა და გამუდმებით მდიდრდებოდა XIV საუკუნის ბოლომდე. მაშინ დაუნდობელი თემურ ლენგის მეომრებმა ოსი ხალხის წინაპრები ამოწყვიტეს და ეპოსის განვითარება შეფერხდა. უამრავი თქმულება დაიკარგა, მაგრამ რაც გადარჩა, იმანაც მსოფლიო ხალხების უდიდესი ყურადღება მიიპყრო.

ეპიკური თხზულებები ძალზე ხშირად ცალკეულ თქმულებებს ან სახელგანთქმული გმირების ისტორიებს მოგვითხრობენ. პროფესორი გ.დ. სანჟეევი ეპოსს ადარებდა ესტაფეტას, მისი აზრით, თქმულებებს ერთი ეპოქიდან მეორეში, ერთი საუკუნიდან მეორე საუკუნეში ესტაფეტასავით გადასცემენ. მართლაც, ყველა თაობა, თავის იდეალებს ხატავს ისე, რომ ძველს, უმეტესად, შლის.

ნართების ეპოსში მატრიარქატის კვალი აშკარაა: ამის ნათელსაყოფად სათანას სახეც კმარა. მსოფლიოს ფოლკლორში არის მრავალი ქალი- გმირი, მაგრამ მათგან ყველაზე გამორჩეული, ყველაზე ადრინდელი და ძლიერი არის სათანას სახე.

მითიური ხატებები მრავლად გვხვდება ნართიადაში: ღმერთი, მზე, თვე, ავსათი, ქრდალაგონი და ბევრი სხვა მოწმობს, რომ ამ ეპოსს ინდოევროპული საფუძველი აქვს. ამ კონცეფციას ავითარებდნენ ვსევოლოდ მილერი, ჯორჯ დიუმეზილი , ვასილ აბაევი და სხვა სწავლულები.

რაც შეეხება ნართების სხვა მითოლოგიასთან მსგავსებას, შესაძლოა ითქვას, რომ გარკვეული მოტივები ბერძნული მითოლოგიიდანაც ფიგურირებს. მაგალითად, მთაზე მიჯაჭვული პრომეთე. ამ მსგავსების განმსაზღვრელად, მეცნიერებს ანტიკური ბერძენთა და კავკასიელ ხალხთა ადრეული მჭიდრო ურთიერთოება ესახებათ. ამის ნათელი მაგალითია ოქროს საწმისის მითი.

ბიბლიოგრაფია:

https://en.wikipedia.org/wiki/Ossetian–mythology
https://en.wikipedia.org/wiki/Nart–saga
http: //press.princeton.edu/chapters/i10766.pdf
http://www.nplg. gov.ge/gwdict/index.php?a=term&d=3&t=26887
ნართები 2014, გამომცემლობა უნივერსალი

javaxisnvili Sofio

MODERN STUDY OF NART SAGAS AND HISTORY OF IT

Myths and legends are important to us today for a number of reasons. They have value as literature, offering universal themes and they help us to see how much humankind had and has in common.

Every culture has its own mythology and legends but in spite of the differences we see in various myths and legends, it is good to know that deep down, people are the same. So it is unfair to consider myths as only a piece of fantasy and fairy tale. All those stories reflect the geography of the culture, the values of the culture, and the history of the culture.

History of mythology in our region is one of the oldest in the world. Notably, The north Caucasus is famous for its Nart Sagas. The term,,nart" comes from the Ossetian name of Narts which is plural of nar. The word nar is of Iranian origin and means,,hero",,,man".

The first written account of the material is due to the Kabardian author Shora Begmurzin Nogma. The stories exist in the form of prose tales as well as epic songs.

It is generally known that all the Nart corpora have an ancient Iranian core, inherited from the Scythians, Sarmatians, and Alans. (The Scythians being the ancestors of the Ossetians.) In VIII- VII B.C they reached Eastern Europe and settled in Black sea area. Ossetian myths and legends are based on their epic adventures and stories. Ossetian epos was blossoming and getting richer until XIVth century.

There are various interesting facts about Narts. One of them is the sign of matriarchy. There is a famous woman Satana who is also considered as a mother goddess, mother of the Narts. There are many prototypes of Satana worldwide but the unique thing about her is that she is the oldest and the strongest woman character.

Besides the characters there are also iconic figures in Narthyad : God, Sun, Month, Avsati, Qrdalagoni and others . above mentioned underlines the fact that this epos has an Indo-European roots. Some authors agreed to that including Vsevolod Miller, George Dumesill, Vasil Abaev and so on.

ნიკო ჯავახიშვილი
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისი სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ასოცირებული პროფესორი
საქართველო, თბილისი

მათე ალბუთაშვილის ცნობები პანკისელ ოსთა შესახებ (XIX-XX საუკუნეების მიჯნა)

პირველი ქისტი ეთნოგრაფის, მწერლის, ფოლკლორისტისა და პედაგოგის მათე ომანის ძე ალბუთაშვილის (1863-1950) გამოკვლევა „პანკისის ხეობა (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული და გეოგრაფიული აღწერა)“ წარმოადგენს აღნიშნული ხეობის შესწავლის პირველ ცდას.

მ. ალბუთაშვილის ნაწარმოების ხელნაწერი დაცულია ჩვენთან. ამ ათიოდე წლის წინათ, ის წიგნად გამოვეცით (იხ.: მათე ალბუთაშვილი, პანკისის ხეობა (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული და გეოგრაფიული აღწერა)“, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, შესავალი და შენიშვნები დაურთეს პროფესორებმა გიორგი და ნიკო ჯავახიშვილებმა, თბილისი, 2005).

მათე ალბუთაშვილის წინაპართა გვარი ყოფილა - აიაური. მათ ღილღოში უცხოვრიათ. ისინი ჯერ მითხოში გადასახლებულან, ხოლო შემდეგ უცხოვრიათ სოფლებში:ჯარეგოში, ჩაბანოსა და ხორბალოში. საბოლოოდკი დასახლებულან პანკისის ხეობის სოფელ ჯოყოლოში (ამჟამად შედის კახეთის მხარეში შემავალ ახმეტის რაიონში).

ალბუთაშვილთა შორის არიან როგორც ქისტები, ასევე ქართველებიც.

მ. ალბუთაშვილი დაიბადა 1863 წლის იანვარში, სოფელ ჯოყოლოში. მან სწავლა დაიწყო 1874 წელს თიანეთის სკოლაში, საიდანაც 1877 წელს ალვანის სკოლაში გადავიდა. მისი დამთავრების (1880) შემდეგ ის ჩაირიცხა თელავის სასულიერო სასწავლებელში. მისი დამთავრების შემდეგ მან დაასრულა და თბილისის სასულიერო სემინარია. მსახურობდა მშობლიური სოფლის ჯოყოლოს სკოლაში მასწავლებლად და მღვდლად - წმინდა გიორგის ეკლესიაში, სადაც დიდი მუშაობა გასწია პანკისელი ქისტების გასანათლებლად და გასაქრისტიანებლად.

პანკისის ხეობის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული და გეოგრაფიული შესწავლა მ. ალბუთაშვილმა მეცხრამეტე საუკუნის უკანასკნელი მეოთხედიდან დაიწყო.

მათე ალბუთაშვილის ზემოხსენებულ ნაშრომში დაცულია საყურადღებო ცნობები პანკისის ხეობაში ჩასახლებული ოსების შესახებ.

1901 წლის მონაცემებით, პანკისის ხეობაში უცხოვრია ოსთა 79 კომლს (276 სულს), რომლებიც ძირითადად განსახლებულნი ყოფილან სოფლებში: წინუბანში (30 კომლი), ქვემო ხალაწანსა (15 კომლი) და დუმასთურში (24 კომლი) (იხ.: მათე ალბუთაშვილი, პანკისის ხეობა, თბ., 2005, გვ. 82-84).

იმავდროულად, გარდა ზემოთქმულისა, ოსთა რამდენიმე კომლს უცხოვრია სოფელ კუწახტაშიც, სადაც ძირითადად ამ რეგიონის მკვიდრი მოსახლენი - ქართველები ცხოვრობდნენ.

ოსების გარდა, პანკისის ხეობაში ცხოვრობდნენ: აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელები, კერძოდ, თუშები, ფშავლები და ხევსურები, ასევე, XIX საუკუნეში ჩრდილო კავკასიიდან გადმოსახლებული ვეინახები (ჩეჩნებისა და ინგუშების გამაერთიანებელი თვითსახელწოდება), რომელთაც ადგილობრივი მოსახლეობა ტრადიციულად - ქისტებს ეძახდა.

მ. ალბუთაშვილის ცნობით, პანკისის ხეობაში ოსთა დასახლებანი XIX საუკუნის მიწურულს გაჩენილა. ოსები გადმოსახლებულან შიდა ქართლის მთიანეთიდან, კერძოდ, გორის მაზრის ჩრდილოეთი ნაწილიდან.

თხზულების ავტორი ყურადღებას ამახვილებს პანკისის მოსახლეობის და მათ შორის ოსების სასოფლო-სამეურნეო წეს-ჩვეულებებზე, რომლებიც განსხვავდებოდა კახეთის მკვიდრი მოსახლეობის ანალოგიური წეს-ჩვეულებებისაგან.

ნაწარმოებში აღნიშნულია, რომ მეცხრამეტე საუკუნის ბოლოს, „ალაზნის მარცხენა ნაპირზე დიდძალი ოსობა გადმოსახლდა. მათ მამული, ტყე, მინდორი თითქმის ჩალის ფასად იყიდეს. ახლა დუისელები სახნავ მამულს 5-6 ვერსის სიშორეზე, სხვაგან ქირაობენ. ოსთა თითო კომლი მოხნავს და დათესავს 5-6 დღის პურსა და სიმინდს, ზოგი ქერსა და ფეტვს. მამულები დაბლა ჭალაში აქვთ სარწყავში და საშუალოდ 20-30 ფუთ ხორბალს, 40-50 ფუთ სიმინდს იღებენ. ერთ წელს რომ სიმინდი დათესონ, მეორე წელს პურს სთესავენ, რადგან ნასიმინდარმა კარგი ყანა იცის.

აქ არ იციან ივლის-აგვისტოს ნახნავი, რომელსაც ზემო კახელები ანეულს ეძახიან. ისინი შემოდგომაზე თესავენ და ფარცხავენ. აქ შემოდგომაზე, ოქტომბერში მოხნავენ და კიდეც დათესავენ უფხო პურს, ხოლო სიმინდს თესავენ გაზაფხულზე და აპრილში დაფარცხავენ. შემოდგომას დათესილი უფხო პური შემოდის ივლისში და მკიან კიდეც. ყანამ ბალახი არ იცის, მაგრამ თუ აბალახდა, გამარგვლა წე-

სად არა აქვთ. დათესილი ყანა ღვთის ამარად არის დარჩენილი, ხოლო საქონლისაგან დაცულია. საჭირო ადგილას ღობესაც შემოავლებენ, მეველეც იციან და რაკი ჯეჯილი თავს ამოყოფს, იქ საქონლის გატარება შეუძლებელია. საითაც ნათესობაა, იქით საქონლის საძოვარი არც არის, ცოტ-ცოტა კვლების მეტი“ (იხ.: მათე ალბუთაშვილი, პანკისის ხეობა, თბ., 2005, გვ. 144-145).

პანკისის ხეობაში დასახლებულ ოსებს ჰქონიათ მიწური და ღარიბულად მოწყობილი სახლები, ისევე, როგორც თავდაპირველ საცხოვრისში.

მათე ალბუთაშვილი წერს: „ოსები აქ დასახლებულნი არიან 1885-1890-იან წლებში, გორის მაზრიდან. მიწური სახლები აქვთ, როგორც ქართლში სცოდნიათ. საკომლეთი: წინ დერეფანი, შიგნით - სახლის მოწყობილობა ძალიან საბრალო“ (იხ.: მათე ალბუთაშვილი, პანკისის ხეობა, თბ., 2005, გვ. 89-90).

პანკისში დასახლებული ოსები ყოფილან მართლმადიდებელი ქრისტიანები, თუმცა მათ შენარჩუნებული ჰქონიათ არაერთი ტრადიციული, წარმართული ზნე-ჩვეულება. ისინი მეტყველებდნენ მშობლიურ ენაზე, თუმცა ქართულიც სცოდნიათ.

სოფელ კუწახტაში მცხოვრებ ოსებს სახნავ-სათესი მიწები იჯარით ჰქონიათ აღებული იქ მათზე ადრე დასახლებული ფშავლებისაგან.

პანკისელი ოსები გამოირჩეოდნენ სტუმართმოყვარეობით. დღეობებსა და დაკრძალვაზე ისინი დიდ ხარჯს ეწეოდნენ.

მ. ალბუთაშვილის ნაწარმოებში ვკითხულობთ: „ სტუმრის პატივი უყვართ. დღეობაზე და მიცვალებულზე დიდი ხარჯი და მომზადება იციან. სხვა დროს ნაკლები პურისჭამა აქვთ.

ქრისტიანობაზე თავსა სდებენ, მაგრამ ქრისტიანობისა არაფერი მოსდგამთ, გარდა ველური მამაპაპური წეს-ჩვეულებებისა. ჰიგიენური და სანიტარული მდგომარეობა არ არის სახარბიელო.

ენა ოსური აქვთ, თუმცა ქართულადაც ლაპარაკობენ. უყვართ სწავლა, მაგრამ სკოლიდან შორს არიან“ (იხ.: მათე ალბუთაშვილი, პანკისის ხეობა, თბ., 2005, გვ. 90).

პანკისელ ოსებს ჰყოლიათ საჭმლის მომზადებაში დახელოვნებული მზარეულები, რომლებიც მთელ ხეობაში ყოფილან სახელგანთქმულნი.

მათე ალბუთაშვილი წერს: „ბევრს უთქვამს, ქელეხი დაილოცოს ოსისაო“ (იხ.: მათე ალბუთაშვილი, პანკისის ხეობა, თბ., 2005, გვ. 97).

ალბუთაშვილისავე შეფასებით, პანკისელი ქისტი მოსახლეობა „ვერ არის საჭმლის გემრიელი გამკეთებელი. მასალა და ერბო არ

ეზოგება, მაგრამ შეზავებაში ვერ არის დახელოვნებული, როგორც მაგალითად, მათი მეზობელი ოსები... როცა ბევრი ნამცხვარი სჭირდებათ, გარეშე სოფლებში, ოსებში ან ფშავლებში აცხობენ“ (იხ.: მათე ალბუთაშვილი, პანკისის ხეობა, თბ., 2005, გვ. 135).

პანკისის ხეობაში მოსახლე ქისტი და ოსი მამაკაცები თავიანთი იერითა და ჩაცმულობით ერთმანეთს წააგავდნენ (იხ.: მათე ალბუთაშვილი, პანკისის ხეობა, თბ., 2005, გვ. 122).

პანკისელ ქისტთა და ოსთა შორის დროდადრო დაძაბული ურთიერთობა სუფევდა.

მათე ალბუთაშვილის თხზულებაში ვკითხულობთ: „1905 წელს, საქართველოში პირველი რევოლუციის წელს, მთელი ხეობის ხალხი - ქართველი (თუში, ფშაველი), ქისტი და ოსი ერთმანეთს უფიცავდა სიმართლეზე. მაშინ იქ ერთმა ქისტმა ფიცი რომ გაათავა, ბოლოს დაატანა: - „ჰირიი ცა ლოორუშ“ ანუ ოსების ჩაუთვლელადო“ (იხ.: მათე ალბუთაშვილი, პანკისის ხეობა, თბ., 2005, გვ. 202).

ამრიგად, პირველი ქისტი ეთნოგრაფის, მწერლის, ფოლკლორისტისა და პედაგოგის მათე ალბუთაშვილის გამოკვლევაში „პანკისის ხეობა (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული და გეოგრაფიული აღწერა)“ დაცულია საყურადღებო ცნობები პანკისის ხეობაში ჩასახლებული ოსების შესახებ.

Javakhishvili Niko

MATE ALBUTASHVILI'S NOTIFICATIONS ON OSSETIANS LIVING IN PANKISI (margins of XIX-XX centuries)

The first Qist (Chechen) ethnographer, writer and teacher Mate Albutashvili's (1863-1950) research "The Pankisi Valley (the historic, ethnographic and geographic description)" represents the first attemptof the Pankisi Valley (Gorge).

The author started research of this issue in the last quarter of the XIX century. He graduated from Telavi theological school and Tbilisi theological seminary. He served as a teacher at his native village Jokolo school and as a clergymanat St. Giorgi church. He did his best to Christianize and educate the Quists living in Pankisi.

There are important notifications in the research of M. Albutashvili on Ossetians living in the Pankisi Valley. For 1901 there were 79 families (276 persons) of Ossetians living in Pankisi, in the villages: Tsinubani (30 families),

Qvemo Khalatsani (15 families), Dumasturi (24 families) and several families in Kutsakhta.

Besides, Ossetians, Georgian mountaineers, specifically, the Tushis, the Pshavels and the Khevsurs and also, the Qists, settled their in XIX century were living inthe Pankisi Valley too.

Ossetian's settle ments appeared in the Pankisi Valley in the second half of the XIX century. They were resettled from Gori district of Kartli region. There they had the mud-huts as they did in Gori. They were orthodox Christians, but were keeping some of the traditional, pagancustoms. They spoke in Ossetian language, but all knew Georgian. They were famous with hospitality. On name days and funerals they were spending much money. They had renowncooks in the whole Valley.

გამომცემლობა „უნივერსალი“

თბილისი, 0179, ი. ჭავჭავაძის გამზ. 19, ☎: 2 22 36 09, 5(99) 17 22 30
E-mail: universal@internet.ge; universal505@ymail.com