

კავკასიოლოგიური ძიებანი

CAUCASIOLOGIC PAPERS

КАВКАЗОВЕДЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

№5



Ivane Javakhishvili Tbilisi State University
Faculty of Humanities
Institute of Caucasiology

CAUCASIOLOGIC PAPERS

Тбилисский государственный университет
им. Иванэ Джавахишвили
Факультет гуманитарных наук
Институт кавказоведения

КАВКАЗОВЕДЧЕСКИЕ РАЗЫСКАНИЯ

Tbilisi 2013 Тбилиси

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი
კავკასიოლოგიის ინსტიტუტი

კავკასიოლოგიური ძიებანი

თბილისი

2013

© ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2014
E-mail: caucasiologic.papers@tsu.ge; caucasiologic.papers@gmail.com
ვებგვერდი: <http://caucasiology.tsu.ge>

ISSN 1987-877X

მთავარი რედაქტორი

ც. ბარამიძე (თბილისი)

ტომის რედაქტორი

ნ. მაჭავარიანი (თბილისი)

სარედაქციო კოლეგია

რ. აბაშია (თბილისი), ი. აბდულაევი (მაჰაჩკალა), ლ. აზმაიფარაშვილი (თბილისი), ა. არაბული (თბილისი), ნ. არდოტელი (თბილისი), ტ. ასუნდოვი (ბაკო), ი. ბრაუნი (ვარშავა), ი. გაგოშიძე (თბილისი), ლ. ვარდანანი (ერევანი), ხ. თაოვი (ნალჩიკი), ჯ. კვიციანი (თბილისი), ი. კოჯიმა (ტოკიო), მ. ი. მაჭომელოვი (მაჰაჩკალა), მ. როზინი (დონის როსტოვი), რ. ვარეუელიძე (თბილისი), ვ. შენგელია (თბილისი).

სარედაქციო საბჭო

ნ. აბესაძე (თბილისი)	ს. პატიევი (ნაზრანი)
ა. აბრეგოვი (მაიკოპი)	ნ. რუხაძე (თბილისი)
ბ. ბლაჟნოკოვი (ნალჩიკი)	თ. უჯუხუ (თბილისი)
თ. გამყრელიძე (თბილისი)	დ. ფორკერი (ლაიფციგი)
რ. გორდეზიანი (თბილისი)	ქ. ქუთათელაძე (თბილისი)
გ. გოცირიძე (თბილისი)	ნ. ქუთელია (თბილისი)
მ. თეთრაძე (თბილისი)	ე. ქურთიშვილი (თბილისი)
ა. თიმაევი (გროზნო)	მ. ჩუხუა (თბილისი)
მ. ლორთქიფანიძე (თბილისი)	ა. ხალიდოვი (გროზნო)
ზ. მაღაევა (მაჰაჩკალა)	შ. ჯამბეკოვი (გროზნო)
ნ. მაჭავარიანი (თბილისი)	რ. ჯანაშია (თბილისი)
ლ. მინაშვილი (თბილისი)	ო. ჯაფარიძე (თბილისი)

Editor in Chief

Ts. Baramidze (Tbilisi)

Editor

N. Machavariani

Editorial Staff

R. Abashia (Tbilisi), I. Abdullaev (Mahachkala), T. Akhundov (Baku), A. Arabuli (Tbilisi), N. Ardoteli (Tbilisi), L. Azmaiparashvili (Tbilisi), I. Braun (Warsaw), I. Gagoshidze (Tbilisi), I. Kojima (Tokyo), J. Kvitsiani (Tbilisi), M. Magomedov (Mahachkala), R. Pareulidze (Tbilisi), M. Rozin (Rostov-on-Don), V. Shengelia (Tbilisi), Kh. Taov (Nalchik), L. Vardanyan (Yerevan).

Editorial Board

N. Abesadze (Tbilisi)	E. Kurtishvili (Tbilisi)
A. Abregov (Maykop)	K. Kutateladze (Tbilisi)
B. Bgazhnokov (Nalchik)	N. Kutelia (Tbilisi)
M. Chukhua (Tbilisi)	M. Lordkipanidze (Tbilisi)
D. Forker (Leipzig)	N. Machavariani (Tbilisi)
Th. Gamkrelidze (Tbilisi)	Z. Mallaeva (Mahackala)
R. Gordeziani (Tbilisi)	L. Minashvili (Tbilisi)
G. Gotsiridze (Tbilisi)	S. Patiev (Nazran)
Sh. Jambekov (Grozny)	N. Rukhadze (Tbilisi)
R. Janashia (Tbilisi)	M. Tetrads (Tbilisi)
O. Japaridze (Tbilisi)	A. Timaev (Grozny)
A. Khalidov (Grozny)	T. Ujukhu (Tbilisi)

Главный редактор

Ц. Барамидзе (Тбилиси)

Редактор тома

Н. Мачавариани (Тбилиси)

Редакционная коллегия

Р. Абашиа (Тбилиси), И. Абдуллаев (Махачкала), Л. Азмайпарашвили (Тбилиси), А. Арабули (Тбилиси), Н. Ардотели (Тбилиси), Т. Ахундов (Баку), Я. Браун (Варшава), Л. Варданян (Ереван), И. Гагошидзе (Тбилиси), Дж. Квициани (Тбилиси), Я. Коджима (Токио), М. И. Магомедов (Махачкала), Р. Пареулидзе (Тбилиси), М. Розин (Ростов-на-Дону), Х. Таов (Нальчик), В. Шенгелиа (Тбилиси).

Редакционный совет

Н. Абесадзе (Тбилиси)	М. Лордкипанидзе (Тбилиси)
А. Абрегов (Майкоп)	З. Маллаева (Махачкала)
Б. Бгажноков (Нальчик)	Н. Мачавариани (Тбилиси)
Т. Гамкrelидзе (Тбилиси)	Л. Минашвили (Тбилиси)
Р. Гордзениани (Тбилиси)	С. Патиев (Назрань)
Г. Гоциридзе (Тбилиси)	Н. Рухадзе (Тбилиси)
Ш. Джамбеков (Грозный)	М. Тетрадзе (Тбилиси)
Р. Джанашиа (Тбилиси)	А. Тимаев (Грозный)
О. Джапаридзе (Тбилиси)	Т. Уджуху (Тбилиси)
Е. Куртишвили (Тбилиси)	Д. Форкер (Лейпциг)
К. Кутателадзе (Тбилиси)	А. Халидов (Грозный)
Н. Кутелиа (Тбилиси)	М. Чухуа (Тбилиси)

შინაარსი

რედაქტორის წინასიტყვაობა

ც. ბარამიძე (თბილისი), მულტიკულტურალიზმი და ტოლერანტობა კავკასიაში 13

ენათმეცნიერება

ა. არაბული (თბილისი), ნ. ჯაფახიშვილი (თბილისი), დაღესტნური წარმომავლობის ერთი ქართული გვარის ისტორიიდან	25
რ. გერსამია, ნ. მამისეიშვილი, მ. საღლიანი (თბილისი), ფონოლოგიური ლექსიკის გენდერლინგვისტური ასპექტები ქართველურ ენებში	33
თ. გვანცელაძე (სოხუმი-თბილისი), აფხაზური ენის უძველესი ლექსიკონის შესახებ	44
რ. ზეკელაშვილი (თბილისი), ფატიკური კომუნიკაციის ფუნქციურ-პრაგმატიკული ანალიზი პერსონაჟთა მეტყველებაში (დავით კლდიაშვილის პიესებისა და მოთხრობების მიხედვით)	57
* ა. თიმავეი (გროზნო), სახელწოდება და ზმნურ ფუძეთა განზოგადების შესახებ ნახურ ენებსა და დიალექტებში	88
მ. ლომია (თბილისი), ოკო „უნდა“ ნაზმნარი მოდალური ელემენტის დახასიათებისათვის მეგრულში	90
ქ. მარგანი-სუბარი (თბილისი), ინფერენციისა და ეპისტემიკის ურთიერთმიმართებისათვის სვანურ ზმნაში	99
ნ. მაჭავარიანი (თბილისი), მეცხენეობის ლექსიკა აფხაზურში (სემანტიკურ-სტრუქტურული ანალიზი)	105
ს. ოშიაძე (თბილისი), სემიოტიკური სიმბოლოვანი და რეგიონული კონცეპტოსფერო	112
* ა. ხალიდოვი (გროზნო), ეთნოლინგვისტური სიტუაცია ჩრდილოეთ კავკასიაში	128

ისტორია

* რ. მ. ბეგულოვი (ყარაჩაევსკი), ყარაჩაი-ჩერქეზეთის ისტორიული ჩამოყალიბება მულტიკულტურული სივრცის პირობებში	140
* ი. უ. დადავეი (მაჰაჩყალა) სხვადასხვა ეროვნებისა და რელიგიის მქონე მოქალაქეთა თანაბარი უფლებების უზრუნველყოფის გამოცდილებიდან შამილის სახელმწიფოში	151
ს. ზედელაშვილი (თბილისი), ც. ბარამიძე (თბილისი), ლეკიანობის საკითხი სამეცნიერო ლიტერატურაში	152
ჯ. კვიციანი (თბილისი), ჩვეულებითი სამართალი კავკასიაში და მულტიკულტურალიზმის პრაქტიკა (ისტორია და თანამედროვეობა)	167

* ვარსკვლავით აღნიშნული სათაური ეკუთვნის სტატიის რეზიუმეს.

* მ. ტლოსტანოვა (მოსკოვი), არსებობს თუ არა „აღზრდისა და გრძნობის კავკასიური თანასაზოგადოება“? პლურალისტური ჰერმენევტიკის ტრანსკულტურული სუბიექტურობისა და ტრანსმოდერნული მომავლის შესახებ 188

* კ. ხ. უნუჟევი (ნალჩიკი), ადიღთა ტრადიციული კულტურა – გლობალიზაციის პირობებში მათი სულიერი განვითარების უმნიშვნელოვანესი რესურსი 193

* ფ. ჰაჯიევი (ბაქო), ა. ჰაჯიევა (ბაქო), XIX საუკუნეში თბილისის გარშემო პროვინციებში მცხოვრები ყარაფაფახების საზოგადოებრივ-პოლიტიკური აქტიურობისა და მათი ცხოვრების შესახებ 203

არქეოლოგია

*ტ. ახუნდოვი (ბაქო), ყორღანული სამარხების კულტურა 213

* ა. მაქსიმჩიკი (მინსკი), კავკასიის სამხედრო-ისტორიული მუზეუმის კოლექციის ხვედრი 227

ეთნოლოგია

*პ. აჰუნდზადე (ბაქო), თაობათა ურთიერთობის პრობლემა ტრანსკულტურულ ოჯახებში 236

ლ. ბერიაშვილი (თბილისი), რელიქტები კავკასიის ხალხთა ტრადიციულ მიწათმოქმედებაში 237

გ. გოცირიძე (თბილისი), კავკასიის ხალხთა ეთნოგრაფიული ურთიერთობების არეალური ასპექტები (კვების სისტემის მაგალითზე) ქართულ-დაღესტნური პარალელები 246

*ტ. მირზაევა (ბაქო), ნავთობსადენი „ბაქო-თბილისი-ჯეიჰანი“ როგორც რეგიონული უსაფრთხოების ობიექტი 259

ლიტერატურა, ფოლკლორი

* მ. გ. დარჩიევა (ვლადიკავკაზი), თამაშობებისა და ცეკვების სივრცის ორგანიზება ოსურ ეპიკურ ტექსტებში 280

**ნ. ა. ყიფიანი (აგრი), ყარაჩაულ-ბალყალური ენა და „ამბავი იგორის ლაშქრობის“ ენა . . . 284

ი. მამასახლისი (თბილისი), ირმის კულტი კავკასიის ხალხთა კულტურაში 285

ხ. მამისიმედიშვილი, მიწათმოქმედების ზეციური წარმომავლობის მოტივი ოსურ და ქართულ ლექს-სიმღერებში 294

* ვარსკვლავით აღნიშნული სათაური ეკუთვნის სტატიის რეზიუმეს.

Contents

Preface of Editor

Ts. Baramidze (Tbilisi), Multiculturalism and Tolerance in the Caucasus	18
--	----

Linguistics

* A. Arabuli (Tbilisi), N. Javakhishvili (Tbilisi), From the History of a Georgian Family Name of Dagestani Origin	32
* R. Gersamia, N. Mamiseishvili, M. Sagliani (Tbilisi), Gender Aspects of Phonosemantic Vocabulary in Kartvelian Languages	41
* T. Gvantseladze (Sukhumi-Tbilisi), About the Oldest Dictionary of the Abkhazian Language	56
* R. Zekalashvili (Tbilisi), Functional-Pragmatic Analysis of the Phatic Communication in the Speech of the Literary Personages (According to the Plays and Stories by David Kldiashvili)	73
A.D. Timaev (Grozny), The Processes of Generalization of Nominal and Verbal Stems in the Nakh Languages and Dialects	81
* M. Lomia (Tbilisi), Characterizing the Deverbal Modal ok'o 'must' in Megrelian Language	97
* K. Margiani-Subari (Tbilisi), Towards the Interrelation between Inference and Epistemics in the Svan Verb	104
* N. Machavariani (Tbilisi), Horse-Breeding Vocabulary in Abkhazian (semantic and structural analysis)	110
* S. Omiadze (Tbilisi), Semiotic Density and Regional Conceptsphere	117
* A.Khalidov (Russia, Grozny), The Ethnolinguistic Situation in the North Caucasus	127

History

R. M. Begeulov (Karachaevesk), History Education in a Multicultural Space of Karachay-Circassia	136
Y.U. Dadaev (Makhachkala), From the Experience of Ensuring Equal Rights of Citizens of Different Nationalities and Regions in Shamil's State	147
* S. Zedelashvili (Tbilisi), Ts. Baramidze (Tbilisi), The Issues of "Lekianoba" in the Scientific Literature	166
* J. Kvitsiani (Tbilisi), Customary Law in the Caucasus and the Practice of Multiculturalism (history and modernity)	174

* The title marked with an asterisk applies to the summary of the work.

* M.Tlostanova (Moscow) , Is there a Caucasian “Community of Sense”? On Pluritopic Hermeneutics, Transcultural Subjectivities and Transmodern Futures	187
* K.Kh. Unezhev (Nalchik) , Traditional Culture of Adyges – the most Valuable Resource of their Spiritual Development in the Conditions of Globalization.	193
* F. Hajiyev (Baku) , A.M.Hajiyeva (Baku) , About Socio-Political Activity and Lifestyle of Karapapakhs in The Surrounding Prvinces of Tbilisi in XIX Century	199

Archaeology

T. Akhundov (Baku) , A Culture of Burial Mounds (A return to what has been said)	210
A. Maksimchik (Minsk) , Destiny of the Museum Collections of the Caucasian Military-Historical Museum	221

Ethnology

* H. Akhundzade (Baku) , The Problem of Interrelation of Generations in Transcultural Families	234
* L. Beriashvili (Tbilisi) , Relicts in the Traditional Agriculture Model of Caucasus (Bean Cultures in Georgia)	245
* G. Gotsiridze (Tbilisi) , Regional Aspects of the Caucasian Peoples’ Ethno-Cultural Relations (On the Example of the Nutrition System) Georgian - Daghestanian Parallels	253
T. Mirzayeva (Baku) , “Baku-Tbilisi-Geyhan” Old Pipeline as the Subject of Regional Security	257

Literature, Folklore

M.V. Darchieva (Vladikavkaz) , Organization of Game and Dancing (Qazt) Space in The Ossetian Epic Texts	272
* N.A.Kipiani (Agri) , The Karachay-Balkar Language and the Language of “The Song of Igor’s Campaign”	284
* I. Mamasakhlisi (Tbilisi) , The Deer-cult in the Cultures of the Caucasian Peoples	293
* Kh. Mamisimedishvili (Tbilisi) , Motif of Heavenly Origination of Crop Farming in Ossetian and Georgian Songs and Rhymes	306

* The title marked with an asterisk applies to the summary of the work.

С о д е р ж а н и е

Предисловие от редактора

Ц. Барамидзе (Тбилиси), Мультикультурализм и толерантность на Кавказе	22
--	----

Языкознание

А. Арабули (Тбилиси), Н. Джавахишвили (Тбилиси), Об одной грузинской фамилии дагестанского происхождения	29
Р. Герсамиа, Н.Мамисимедишвил, М. Саглиани (Тбилиси), Гендерно-лингвистические аспекты фоносемантической лексики в картвельских языках	42
Т. Г. Гванцеладзе (Сухуми-Тбилиси), О древнейшем словаре абхазского языка	50
Р. Зекалашвили (Тбилиси), Функционально-прагматический анализ фатической коммуникации в речи персонажей (по пьесам и рассказам Давида Клдиашвили)	65
А. Д. Тимаев (Грозный), Процессы обобщения именных и глагольных основ в нахских языках и диалектах	74
М. Ломиа (Тбилиси), Характеристика мегрельского отглагольного модального элемента ok'o со значением «должен»	98
К. Маргиани-Субари (Тбилиси), К вопросу взаимоотношения инференции и эпистемики в сванском языке	102
Н. Мачавариани (Тбилиси), Лексика коневодства в абхазском языке (семантико-структурный анализ)	108
С. Омнадзе (Тбилиси), Семиотическая плотность и региональная концептосфера	115
А.И. Халидов (Грозный), Этноязыковая ситуация на Северном Кавказе	118

История

Р. М. Бегеулов (Карачаевск), Историческое образование в условиях мультикультурного пространства Карачаево-Черкесии	131
Ю.У. Дадаев (Махачкала), Из опыта обеспечения равноправия граждан разных национальностей и вероисповеданий в государстве Шамиля	141
С. Зеделашвили (Тбилиси), Ц. Барамидзе (Тбилиси), Вопрос о набегах Леков на Грузию («лекианоба») в научной литературе	160
Дж. Квициани (Тбилиси), Обычное право на Кавказе и практика мультикультурализма (История и современность)	171
М. Глостанова (Москва), Существует ли кавказское «сообщество смысла и чувства»? О плюрицентрической герменевтике, транскультурных субъектностях и трансмодерном будущем	175
К.Х. Унежев (Нальчик), Традиционная культура адыгов – важнейший ресурс их духовного развития в условиях глобализации	189
Ф. Гаджиев (Баку), А. М. Гаджиева (Баку), Об общественно-политической активности и образе жизни карапахов окрестных провинций Тбилиса в XIX веке	194

Археология

Т. Ахундов (Баку), Культура подкурганных склепов (Возвращение к уже сказанному)	207
А. Максимчик (Минск), Судьба музейных коллекций Кавказского военно-исторического музея	214

Етнология

У. Ахунзаде (Баку), Проблема взаимоотношения поколений в транскультуральных семьях	231
Л. Бериашвили (Тбилиси), Реликты в традиционной модели земледелия Кавказа (бобовые культуры Грузии)	241
Г. Ш. Гоциридзе (Тбилиси), Ареальные аспекты этнокультурных взаимоотношений народов Кавказа (на примере системы питания)	250
Т. Мирзаева (Баку), Нефтепровод «Баку-Тбилиси-Джейхан» как объект региональной безопасности	254

Литература, фольклор

М. В. Дарчиева (Владикавказ), Организация пространства игрищ и танцев (<i>хъазт</i>) в осетинских эпических текстах	263
Н.А. Кипиани (Агры), Карачаево-балкарский язык и язык «Слова о полку Игореве»	281
И. Мамасахлиси (Тбилиси), Культ оленя в культуре кавказских народов	290
Х. Мамисимедишвили (Тбилиси), Мотив небесного происхождения земледелия в осетинском и грузинском фольклоре	301

წინასიტყვაობა

ც. ბარამიძე (თბილისი)

მულტიკულტურალიზმი და ტოლერანტობა კავკასიაში

კავკასია მულტიკულტურალიზმის თვალსაზრისით განსაკუთრებული რეგიონია. კავკასიელი ხალხების ერთობის ლინგვოკულტურული მოდელი სამი ძირითადი კომპონენტისაგან შედგება: 1. იბერიულ-კავკასიური, 2. არეალურ კავკასიური, 3. პალეოკავკასიური. სამივე თანაარსებობს დროსა და სივრცეში. მათ აერთიანებთ ტრადიციული კულტურა, ამ ხალხების საერთო ისტორიული წარსული, ტოლერანტობა, რომელიც ტრადიციული კულტურის ფორმატით არის განსაზღვრული. ტრადიციულ და თანამედროვე კულტურებს შორის მემკვიდრეობითობა გაწყდა გარეშე ძალის ჩარევით.

კავკასია ოდითგანვე იყო განსაზღვრული, კონკრეტული გეოგრაფიული სივრცე და კავკასია, ამავდროულად, წარმოადგენდა და წარმოადგენს ცივილიზაციას. ამ ცივილიზაციაში მხარდი და კლებადი იყო ეთნოსების რაოდენობა და არა გეოგრაფიული სივრცე. აბორიგენ იბერიულ-კავკასიურ ლინგვოკულტურულ ერთობას პერიოდულად ემატებოდა ინდოევროპული და თურქულენოვანი ეთნოკულტურები. კავკასიურ გეოგრაფიულ სივრცეში და კავკასიურ ცივილიზაციაში მოსვლით ეს კონკრეტული ეთნოკულტურები იძენდნენ კავკასიური იდენტობის დომინანტურ მატრიცას იმ შემთხვევაშიც კი, როცა ენა შენარჩუნებული იყო (როცა ენობრივი ასიმილაცია არ ხდებოდა). აქედან გამომდინარე, კავკასიური მულტიკულტურალიზმი მომცველობითა და ტოლერანტიზმით ძლიერი ეთნოლინგვისტური ერთობა იყო, რომელიც ახდენდა მოსული – შემხვედრი ეთნოკულტურის სუპერსტრატს, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ კავკასიური მულტიკულტურალიზმი მკაცრ დომინანტურ, ინტეგრალურ ნიშანს ატარებდა. კავკასიური ცივილიზაციის დისბალანსი, დაყოფა-დანაწევრება, სხვადასხვა დამპყრობლის მიერ გავლენის სფეროებად გადანაწილება პოლიტიკური გავლენების სფეროებად ყოფდა ერთიანი კავკასიის გეოგრაფიულ სივრცეს, მაგრამ ვერ ხდებდა კავკასიური იდენტობის ინტეგრალურ ნიშანს – კავკასიელობას – დაფუძნებულს მულტიკულტურალიზმსა და ტოლერანტობის პრინციპებზე.

გარეშე ძალის ინსპირაციითა და პირდაპირი ჩარევით (ხშირად აგრესიული ფორმებით) ტოლერანტობაზე დაფუძნებული კავკასიური მულტიკულტურალიზმი დღეს რისკებისა და საფრთხეების წინაშე დგას.

მსოფლიო თანამეგობრობის, საერთაშორისო სოლიდარობისა და ამასთანავე, კავკასიური ტოლერანტობის რესტავრაციით იმ რეგიონში, სადაც ეს გარეშე ძალის მცდელობით დარღვეულია, შესაძლებელია კავკასიური მულტიკულტურალიზმის, კავკასიური ერთობის აღდგენა. მნიშვნელოვანი წვლილი ამ პროცესში ესტიმაციურ – შეფასებითი მომენტი – სწორედ იმ ეთნოსებზე მოდის, რომლებიც წარმოადგენენ ფსევდოეთნოკონფლიქტების მხარეებს (ქართულ-აფხაზური, ქართულ-ოსური, აზერბაიჯანულ-სომხური). პრობლემათა დასარეგულირებლად აუცილებელია, აგრეთვე მოძმე ეთნოსების ჩართვა. ამგვარი მიდგომა შეპირობებულია კავკასიური ტოლერანტიზმითა და ტრადიციებით. ეს მომავალი ერთიანი, კავკასიური მულტიკულტურული სივრცის პერსპექტივაა. დიალოგი დაპირისპირებულ მხარეებს შორის მომავალი ერთიანი კავკასიური მულტიკულტურული სივრცის პერსპექტივაა.

კავკასიის მულტიკულტურალიზმის, ლინგვოკულტუროლოგიური და გეოპოლიტიკური საკითხების მეცნიერული შესწავლით იკვეთება ლოკალური ცივილიზაციის კრიზისის ისტორიული და თანამედროვე მიზეზები მსოფლიოში მიმდინარე ცივილიზაციური ტრანსფორმაციის პირობებში.

კავკასიური იდენტობა გლობალიზაციის პროცესში განისაზღვრება მულტიკულტურალიზმით, რომლის საერთო ინტეგრალური (კვე) ნიშანი არის კავკასიელობა, დიფერენციალური კი – კონკრეტული ეთნოკულტურა. კულტურულ მრავალფეროვნებაში კულტურული უფლებები ხორციელდება მატერიალურ, სულიერ, ინტელექტუალურ და ემოციურ ნიშან-თვისებათა ერთობლიობით. ხელოვნებასა და ლიტერატურასთან ერთად იგი მოიცავს კავკასიელი ხალხების ცხოვრების სტილს, უნარს, ფასეულობათა სისტემებს, ტრადიციებსა და რწმენებს. აგრარული კულტურის, როგორც კულტურის მნიშვნელოვანი ნაწილის, ტრანსფორმაცია თანამედროვეობაში ხელს შეუწყობს ეკონომიკურ განვითარებას კავკასიაში.

კავკასიელი ხალხები ურთიერთპატივისცემითა და შემწყნარებლობით, ნდობითა და ურთიერთვაგებით უნდა წარმართავდნენ დიალოგს და თანამშრომლობდნენ საერთაშორისო მშვიდობისა და უსაფრთხოების გარანტიისათვის.

კავკასიური ლინგვოკულტურული მრავალფეროვნების აღიარება კაცობრიობის ერთიანობის გაცნობიერების და კულტურათაშორისი გაცვლების გაძლიერების საფუძველზე უნდა განხორციელდეს.

გლობალიზაციის პროცესი წარმოადგენს გამოწვევას და ქმნის კულტურათა შორის ახალი დიალოგის პირობებს. ამავე დონეზე ანალიზდება მსოფლიო რელიგიების, იმპერიების, იდეოლოგიებისა და თანამედროვე ტექნოლოგიების საფუძველზე კულტურის გლობალიზაციის საკითხი ისტორიულ რეტროსპექტივაში.

ტოლერანტობა, როგორც კავკასიელი ხალხების ურთიერთობის მთავარი საფუძველი, ათასწლეულების განმავლობაში ქმნიდა ერთიან ეთნოკულტურას, ეთიკასა და ეტიკეტს, ადათ-წესებს, ერთიან მსოფლმხედველობას, საერთო ისტორიულ ბედს, რომელიც, უმეტესად, გარესამყაროსთან ურთიერთობით განისაზღვრებოდა, მულტილუკტურალიზმი და ტოლერანტობა აყალიბებს თვითგამოხატვის ფორმებს, ადამიანის ინდივიდუალობის გამოვლინების შესაძლებლობებს, ადამიანისადმი პატივისცემას (ადილე ხაბზე, ნოხჩალა - კავკასიური ადათ-წესები, რომლებიც უპირატესად აგებულია ადამიანის უფლებებზე, ღირსებებზე სოციალური განსხვავებულობის მიუხედავად. ადათები იერარქიულად იყო წარმოდგენილი და გულისხმობდა კონკრეტული ადათის პრიორიტეტს და ეს პრიორიტეტი მიმართული იყო ადამიანის უფლებებისა და თავისუფლებისაკენ. ეს არის კავკასიური მენტალობის არამარტო ზნეობრივი, არამედ სამართლებრივი და პოლიტიკური მოთხოვნილება. ტოლერანტიზმის პრინციპებზე აგებული ადათები დაუწერელი კანონები იყო, მაგრამ მას საზოგადოება მტკიცედ იცავდა. ყოველივე ეს შესაძლებელს ხდიდა ეთნოკულტურათა მდიდარ მრავალფეროვნებაში შენარჩუნებულიყო სათნოება, შემწყნარებლობა, სოლიდარობა. ეს კი განაპირობებდა მშვიდობიან თანაცხოვრებას. ენობრივი მრავალფეროვნების, რელიგიის, სოციალური ან ეთნიკური წარმომავლობის, პოლიტიკური შეხედულებების, საკუთრების, სქესის, ასაკის, ფიზიკური მდგომარეობის, ანთროპოლოგიური ტიპის ურთიერთობა კავკასიაში ოდითგანვე რეგულირდებოდა ადათ-წესებით.

ყოველი ადათი გულისხმობს პუმანიზმის პრინციპებს, რაც შეაპირობებს მშვიდობას. მიუხედავად ამისა, კავკასიის ბოლო საუკუნეების განმავლობაში შეექმნა რიგი პრობლემებისა, კონფლიქტებისა, რომლებიც მონათლულია ეთნოკონფლიქტებად. არაერთგზის განხორციელდა კავკასიის ხალხების ეთნოწმენდა, გენოციდი.

საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ კავკასია, როგორც ბუფერული ზონა, სხვადასხვა ქვეყნის გეოპოლიტიკური და ეკონომიკური ინტერესების შეჯახების არენად იქცა, განსხვავებით სხვა რეგიონებისაგან. კავკასიამ დაკარგა გეოპოლიტიკური და ეკონომიკური მთლიანობა.

ცენტრალური კავკასიის ქვეყნები კი დამოუკიდებლობის მოპოვების სანაცვლოდ ისჯებიან და ირყევიან ფსევდოეთნოკონფლიქტებით. რეალურ ეთნოკონფლიქტს გამოირიცხავს კავკასიური მენტალობა და ტოლერანტიზმი. მრავალდონიანი კულტურული და რელიგიური იდენტობის (სამოქალაქო, რეგიონალური, გლობალური) პრობლემათა აქტუალიზაცია პოსტსაბჭოთა პერიოდში განხილული უნდა იქნას მშვიდობიანი კავკასიის იდეის ჭრილში, კულტურათა დიალოგის კონტექსტში, სამოქალაქო, ეთნორელიგიური და ლინგვოკულტურული საფუძვლებით.

მულტიკულტურული კავკასიის თანამედროვეობა განისაზღვრება რთულ გეოპოლიტიკურ არეალში საფრთხეების არსებობის პირობებში. ეს საფრთხეები და რისკები ბადებს კითხვებს:

1. როგორ უნდა შეერწყას გლობალიზმს უნივერსალიზმი?
2. როგორ უნდა შეერწყას ტრადიციული და ინოვაციური?
3. როგორ უნდა შეერწყას უნივერსალური და ინდივიდუალური იმგვარად, რომ რისკების მიუხედავად, შესაძლებელი გახდეს კავკასიის მულტიკულტურალიზმის შენახვა და მოდერნული ტრანსფორმაცია? გასათვალისწინებელია, რომ კავკასიელი ხალხების ბედი ნაწილობრივ გარეშე ძალებით არის განსაზღვრული.

4. შესაძლებელია თუ არა დემოკრატიული, სამოქალაქო საზოგადოების ჩამოყალიბება თანამედროვე მულტიკულტურულ საზოგადოებაში?

5. როგორ გაწონასწორდება ეთნონაციონალიზმი და კოსმოპოლიტიზმი?

6. თუ მოდერნიზაციის სახე განისაზღვრება გეოპოლიტიკური და გეოეკონომიკური მიდგომით (მხოლოდ ამგვარი მიდგომა, ჩვენი აზრით, მყიფე იქნება), მაშინ როგორი იქნება კავკასიის ინტეგრაციის შესაძლებლობა: ა) მულტიკულტურალიზმით, ბ) ადამიანის უფლებათა დაცვით, გ) ტრადიციონალიზმით?

7. შესაძლებელია თუ არა კავკასიელი ხალხებისათვის თავსმოხვეული ინტერესტთა კონფლიქტების მშვიდობიანი, ჰუმანური გადაჭრა კავკასიური ტოლერანტობით, რომლითაც ოდითგანვე გამოირჩეოდა კავკასია? კულტურათა შორის სხვაობები აღიქმება სამყაროს კულტურულ ხატად, პრაგმატული კუთხით კი მულტიკულტურალიზმი კაცობრიობის განვითარების ერთ-ერთი მთავარი პირობის ფუნქციონალურ აღიარებას წარმოადგენდა. ამგვარი ხედვა ყველას ანიჭებს არჩევანის თავისუფლებას, პიროვნების ავტონომიურობას, ღირსებას. ამგვარი გარემო გულისხმობს კონსენსუსს ადამიანთა და ეთნოსთა შორის, კომპრომისს, მაგრამ არა უპრინციპობას. ეს კონსენსუსი კავკასიელ ეთნოსთა შორის შესაძლებელია ძალის ჩარევის გარეშე არსებობდა და ამ ძალის გამორიცხვით თანამედროვეობაშიც შესაძლებელია.

8. შესაძლებელია თუ არა კავკასიელი ხალხების იდენტობის შენარჩუნება?

საკითხებისადმი ინოვაციური მიდგომა გამოსავლის პოვნის პერსპექტივაა.

კონგრესის მიზანია გამოკვეთოს შემდეგ პრობლემათა მეცნიერული საფუძვლები:

I. კავკასიური თვითმყოფადობა, მრავალფეროვნება და პლურალიზმი

- კულტურათა დიალოგი და თვითმყოფადობის, მრავალფეროვნებისა და პლურალიზმის შენარჩუნება.

- კავკასიური კულტურული მრავალფეროვნება ისევე აუცილებელია კაცობრიობისათვის, როგორც ბიომრავალფეროვნებაა აუცილებელი ბუნებისათვის. კულტურული მრავალფეროვნებიდან კულტურული პლურალიზმისაკენ მისწრაფება ხელს შეუწყობს სამოქალაქო საზოგადოების სიცოცხლისუნარიანობასა და გარანტირებულს გახდის მშვიდობას. კულტურული პლურალიზმი წარმოადგენს პასუხს კულტურული მრავალფეროვნების რეალიებზე. კულტურული პლურალიზმი კავკასიაში უნდა გახდეს კარგი ნიადაგი სამოქალაქო საზოგადოებისათვის.

- კულტურული მრავალფეროვნება კავკასიელი ხალხების განვითარების ფაქტორია, იგი უზრუნველყოფს მათ სრულყოფილ ინტელექტუალურ, ემოციურ, მორალურ და სულიერ არსებობას.

II. კულტურული მრავალფეროვნებისა და ადამიანის უფლებების ურთიერთმიმართების საკითხები

● კავკასიის ეთნოლინგვისტური მრავალფეროვნების დაცვა განუყოფლად დაკავშირებული ადამიანის ღირსების პატივისცემასთან. ის მოიცავს ადამიანის უფლებათა და ძირითად ფასეულობათა დაცვის ვალდებულებას (აღათ-წესები იცავდა ადამიანთა უფლებებს). ტრადიციულად, კავკასიური იდენტობის ფენომენი აგებული იყო სწორედ ეთნომრავალფეროვნებაში ადამიანის უფლებების დაცვაზე. ეს არის უნივერსალური, ათასწლოვანი ფენომენი, რომლითაც დაუშვებელი იყო ადამიანის უფლებებისათვის ზიანის მიყენება და ამ უფლებების გამოყენების სფეროს შეზღუდვა. ადათების მიხედვით სასჯელიც კი არ ღაზავდა ადამიანის ღირსებას.

● კულტურული უფლებები, როგორც ფაქტორი, ხელს შეუწყობს კავკასიის კულტურული მრავალფეროვნების შენარჩუნებას. კულტურული უფლებები შემოქმედებითი მრავალფეროვნების განვითარების აუცილებლობას წარმოადგენს (ადამიანის უფლებათა დეკლარაციის 27-ე მუხლი). ყოველ ადამიანს, ყოველ ეთნოსს აქვს თვითგამოხატვის, შემოქმედების განვითარების უფლება ნებისმიერ ენაზე და, განსაკუთრებით, მშობლიურ ენაზე. თითოეულ ადამიანს აქვს ხარისხიანი განათლების მიღების უფლება მისი კულტურული იდენტობის სრული პატივისცემის პირობებში (რუსეთის ფედერაციაში შემაჯავალი კავკასიის სუბიექტების კანონმდებლობა წარმოგვიდგენს ამ უფლებებს, მაგრამ მისი რეალიზაცია ცხოვრებაში შეზღუდულია გარკვეული პირობების გამო. ნაწილობრივ იგივე შეიძლება ითქვას სამხრეთ კავკასიის შესახებაც). ყოველ ადამიანს აქვს უფლება დაიცვას თავისი კულტურული ტრადიციები ადამიანის უფლებათა და ძირითად თავისუფლებათა პატივისცემის პრინციპზე დაყრდნობით. ამ თვალსაზრისით კავკასიას მნიშვნელოვანი პრობლემები აქვს. სამეცნიერო ფორუმმა უნდა გამოკვეთოს ამგვარი პრობლემები და დასახოს მათი გადაჭრის გზები.

● სამეცნიერო ფორუმმა ყველასათვის ხელმისაწვდომი უნდა გახადოს კავკასიის კულტურული მრავალფეროვნება, როგორც თვითგამოხატვისა და გავრცელების ობიექტი. კავკასიური კულტურული მრავალფეროვნების გარანტიას წარმოადგენს გამოხატვის თავისუფლება, მულტილინგვიზმი, საინფორმაციო საშუალებათა პლურალიზმი, ცოდნის თანაბარი ხელმისაწვდომობა, კულტურული მემკვიდრეობის ხელმისაწვდომობის უზრუნველყოფა.

III. კავკასიის კულტურული მრავალფეროვნება და შემოქმედება

● კავკასიური კულტურული მემკვიდრეობა შემოქმედების წყაროა. კავკასიელ ხალხთა შემოქმედებას საფუძვლად უდევს ტრადიციული კულტურა, მაგრამ იგი ვითარდება, ამავდროულად, სხვა კულტურებთან კავშირში. ამიტომ, სამეცნიერო კონგრესის მიზანია გამოკვეთოს კულტურული მემკვიდრეობის ფორმები, რათა მოხდეს მათი პოპულარიზაცია და გადაცემა მომავალი თაობებისთვის. ეს ყოველივე პირობებს შეუქმნის შემოქმედების მრავალფეროვნების შენარჩუნებას – კულტურათა დიალოგს.

● კავკასიელ ხალხთა კულტურული მემკვიდრეობა წარმოგვიდგენს მატერიალური სახის უნიკალურ პროდუქტს – კულტურულ ძეგლებსა და ნივთებს. ეს ფართო შესაძლებლობას ქმნის შემოქმედების ინოვაციური განვითარებისათვის. სამეცნიერო კონგრესმა უნდა გამოკვეთოს კულტურულ მემკვიდრეობათა შენახვისა და გადაცემის აუცილებლობა.

● საქართველოს კავკასიური პოლიტიკა ასრულებს კატალიზატორის როლს კულტურის სფეროში. პოლიტიკა შესაძლებლობას უქმნის ადამიანებსა და ეთნოსებს კულტურული ინდუსტრიის საშუალებით დაიმკვიდრონ თავი როგორც ადგილობრივ, ისე გლობალურ დონეზე. საქართველოს სახელმწიფომ, მის მიერ ნაკისრი საერთაშორისო ვალდებულებების გათვალისწინებით, განსაზღვრა კულტურის სფეროში თავისი პოლიტიკა (მაგ.: 2011 წელს დაარსდა ჩერქეზთა კულტურული ცენტრი). სამეცნიერო კონგრესის მიზანია, გამოკვეთოს აქცენტუ-

ბი კავკასიის ხალხების კულტურათა შენარჩუნების სფეროში, განსაზღვროს გზები და მეთოდები მათი შენარჩუნებისა და მხარდაჭერისათვის.

IV. კავკასიური მულტიკულტურალიზმი და საერთაშორისო სოლიდარობა

- დღევანდელობაში ძალზე დიდია ინტერესი კავკასიური კულტურული მემკვიდრეობისადმი. თანამედროვე გლობალიზაციის პირობებში კულტურული მიღწევების მიმოქცევისა და გაცვლაში არსებობს დისბალანსი. ამიტომ აუცილებელია საერთაშორისო თანამშრომლობისა და სოლიდარობის გაძლიერება, რაც კავკასიის ქვეყნებს საშუალებას მისცემს შემდგომში შექმნან მტკიცე და კონკურენტუნარიანი ინდუსტრიები, როგორც ეროვნულ, ისე საერთაშორისო დონეზე. კონგრესმა უნდა განსაზღვროს გზები და მეთოდები არსებული დისბალანსის ფონზე საერთაშორისო თანამშრომლობის გაძლიერებისათვის.

- კავკასიის სუბიექტებში სახელმწიფო სექტორს, კერძო სექტორსა და სამოქალაქო საზოგადოებას შორის პარტნიორობის განვითარება უნდა იყოს კულტურული მრავალფეროვნების შენარჩუნებისა და ხელშეწყობის აუცილებელი პირობა. კონგრესმა უნდა ჩამოაყალიბოს პარტნიორობის განვითარების მეცნიერული საფუძვლები სახელმწიფო სექტორს, კერძო სექტორსა და სამოქალაქო საზოგადოებას შორის.

“ერთიანი მულტიკულტურალური კავკასიური სახლის იდეის” ისტორია და თანამედროვეობა, ტოლერანტიზმზე შეპირობებული კავკასიური მენტალობა განსაზღვრავს კავკასიელი ხალხების მომავლის პესრპექტივებს.

P R E F A C E

Ts. Baramidze (Tbilisi)

Multiculturalism and Tolerance in the Caucasus

The Caucasus is a particular region in terms of multiculturalism. The lingua-cultural model of the unity of the Caucasian peoples consists of three principal components: 1. Ibero-Caucasian; 2. Areal Caucasian; 3. Paleo-Caucasian. The three co-exist in time and space. They are united by traditional culture, common historical past and tolerance, determined by the format of traditional culture. The interconnection between traditional and contemporary cultures was discontinued as a result of interference of external forces.

Since time immemorial, the Caucasus has been a definite, specific geographic space, and, meanwhile, it was and is a civilization. Within the civilization, the quantity of ethnoses used to either increase or decrease, however, not the geographical area. The indigenous Ibero-Caucasian lingua-cultural unity was occasionally enlarged by Indo-European and Turkic-speaking ethno-cultures. By coming to the Caucasian geographical areal and to the Caucasian civilization, those ethno-cultures acquired a dominant matrix of the Caucasian identity even when a language was maintained (when the linguistic assimilation did not occur). Hence, Caucasian multiculturalism, with its comprehensiveness and tolerance, was a powerful ethno-linguistic unity, turning a visiting ethno-culture into a superstratum, indicating that Caucasian multiculturalism bore a strict dominant integral sign. Imbalance of the Caucasian civilization, its division, its either total or partial occupation by various invaders divided the geographical areal of the Caucasus into domains of influences, however, being unable to split the integral sign of the Caucasian identity – Caucasianness, being based upon the principles of multiculturalism and tolerance.

Owing to the inspiration and immediate intervention of external forces (frequently, aggressive), Caucasian multiculturalism, being based upon tolerance, faces severe risks and threats in our days.

By means of the interference of international community, international solidarity, and, simultaneously, by way of restoring Caucasian tolerance within the region, where it has been humiliated due to the efforts of the external force, it is possible to revive Caucasian multiculturalism, Caucasian unity. In that process, in terms of the attitudinal factor, a significant contribution should be made by those ethnoses who have been parties in the pseudo-ethnic conflicts (Georgian-Abkhazian, Georgian-Ossetian, Azerbaijani-Armenian). In order to solve the problems, it is necessary to involve other brotherly ethnic groups. Such an approach has been conditioned by Caucasian tolerance and traditions. A dialogue between the opposed parties is a perspective for the united Caucasian multicultural space.

Scholarly studies of the issues of multiculturalism, cultural linguistics and geopolitics of the Caucasus demonstrate the historical and present-day causes of the crisis of the local civilization within the framework of the current civilization transformation in the world.

In the process of globalization, Caucasian identity is defined by multiculturalism, whose common key sign is Caucasianness, while a differential one is a specific ethno-culture. Within cultural diversity, cultural rights are realized by means of the integrity of material, spiritual, intellectual and emotional features. Together with arts and literature, it comprises the ways of lives of the Caucasian peoples, their value systems, traditions, and beliefs. The transformation of agriculture, as a significant part of culture, will promote economic development in the Caucasus.

Caucasian peoples should conduct a dialogue with mutual respect and tolerance, trust and mutual understanding, and cooperate to guarantee international peace and security.

The recognition of the Caucasian lingua-cultural diversity should be made based on the conceptualization of the unity of the mankind and the enhancement of intercultural exchanges.

Tolerance, as a principal foundation of the relationships of the Caucasian peoples, has for millennia created the common ethno-culture, ethics and etiquette, customs and traditions, common worldview, common historical fate, having mostly been determined by their relations with the outer world. Multiculturalism and tolerance establish forms of self-representation, opportunities of individual self-realization, human respect (Adyghe Khabze, Nokhchala – the Caucasian customs and traditions, mostly based upon human rights, dignities, irrespective of social differences). Customs were represented hierarchically and implied a priority of a specific custom, and a priority was given to human rights and liberties. This is not only the moral but also a legal and political requirement of the Caucasian mentality. Customs, based upon the principles of tolerance, were unwritten laws, strictly obeyed by a community. It made possible to retain virtue, tolerance and solidarity within the rich diversity of ethno-cultures. This conditioned peaceful co-habitation. Since time immemorial, interrelationships with respect to linguistic diversity, religion, social or ethnic background, political views, property, gender, age, physical state and anthropological type have been regulated by customs and traditions in the Caucasus.

Every custom implies principles of humanism, this being a pre-conditioning for peace. Despite the above said, in recent centuries, some problems, conflicts, referred to as ethnic conflicts, emerged in the Caucasus. Ethnic cleansing, genocide of the Caucasian peoples occurred several times.

After the break-up of the Soviet Union, as different from other regions, the Caucasus, as a buffer zone, became an arena of geopolitical and economic interests of various countries. The Caucasus lost its geopolitical and economic integrity. Instead of gaining independence, countries of the Central Caucasus are punished and shaken by pseudo ethnic conflicts. Caucasian mentality and tolerance rule out an actual ethnic conflict. The actualization of the problems of multi-level cultural and religious identity (civil, regional, global) in the Soviet period should be discussed within the framework of the idea of the peaceful Caucasus, within the context of the dialogue of cultures, with respect to civil, ethno-religious and lingua-cultural issues.

The present-day situation of the multicultural Caucasus has been shaped within the context of threats in the complex geopolitical area. These threats and risks arouse the following questions:

1. How should globalism merge with universalism?
2. How should traditional and innovative merge?
3. How should universal and individual merge so that, notwithstanding the risks, we can preserve the Caucasian multiculturalism and transform it in a modernist way? It should be born in mind that the fates of the Caucasian peoples have partially been determined by external forces.
4. Is it possible to achieve the establishment of a democratic, civil society in a present-day multicultural community?
5. How can ethno-nationalism and cosmopolitanism balance?
6. If a kind of modernization is defined by means of geopolitical and geo-economic approaches (in our opinion, only such approaches seem to be fragile), what are the opportunities of the Caucasian integration: a) by means of multiculturalism, b) by means of the protection of human rights, c) traditionalism?
7. Is it possible to achieve a peaceful, human resolution of the conflicts, imposed upon the Caucasian peoples from outside, by means of tolerance which has been an intrinsic feature of the Caucasus since time immemorial?

Differences between and among cultures are perceived as cultural images of the universe. Pragmatically, multiculturalism has been a functional recognition of one of the most principal conditions of human development. Such a view grants everybody freedom of choice, personal liberty, dignity. Such a milieu implies a consensus between a human and an ethnos; this is a compromise but not an absence of principles. The consensus

existed between and among the Caucasian ethnoses without the interference of the third party, and it is possible without its interference in our days as well.

8. Is it possible to maintain identity of the Caucasian peoples?

An innovative approach is a perspective to find a solution.

The Congress is aimed at highlighting the scholarly foundations of the following problems:

I. Caucasian self-identity, diversity and pluralism

- dialogue of cultures and maintenance of self-identity, diversity and pluralism.
- Caucasian cultural diversity is necessary for the mankind in the same way as biodiversity is for nature.

The aspiration from cultural diversity toward cultural pluralism will promote the vitality of a civil society and will guarantee peace. Cultural pluralism is a response to artifacts of cultural diversity. In the Caucasus, cultural pluralism should become a good soil for a civil society.

- Cultural diversity is a developmental factor of the Caucasian peoples; it provides for its perfect intellectual, emotional, moral and spiritual existence.

II. Issues of the interrelationship of cultural diversity and human rights

- Protection of the Caucasian ethno-linguistic diversity has been inseparably associated with the respect to human dignity. It comprises the obligation to protect human rights and basic values (customs and traditions protected human rights). Traditionally, the phenomenon of Caucasian identity was constructed upon the protection of human rights within ethno-diversity. This is a universal, millennia-long phenomenon which did not allow to damage human rights and to restrict the limits of enjoying the rights. Based on customs, even a punishment did not hurt human dignity.

Cultural rights, as a factor, will promote the maintenance of cultural diversity in the Caucasus. Cultural rights are a necessity to develop creative diversity (Art. 27 in The Universal Declaration of Human Rights). Each individual, each ethnos has a right of self-expression, creative development in any language, and, particularly, in one's mother tongue. Each individual has a right to receive a quality education provided that their cultural identity is perfectly respected (legislations of the Caucasian subjects, included in the Russian Federation, stipulate those rights, however, their actual realization is restricted due to certain reasons. The same is partially true of the South Caucasus). Every individual has a right to follow their cultural traditions based on the principles of respect of basic human rights and liberties. The Caucasus faces serious problems concerning the above said. The scholarly forum should identify such problems and find ways for their solution.

- The scholarly forum should make Caucasian cultural diversity available universally, as an object of self-expression and spread. Caucasian cultural diversity can be guaranteed by the freedom of expression, multilingualism, pluralism of mass media, equal availability of knowledge, provision for the availability of the cultural heritage.

III. Caucasian cultural diversity and creation

- Caucasian cultural heritage is a source of creation. Creative activities of the Caucasian peoples have been founded upon the traditional culture, but it also develops in relation with other cultures. Therefore, the Congress is aimed at identifying forms of the cultural heritage, in order to popularize and pass them to coming generations. These will promote the maintenance of creative diversity and the dialogue of cultures.

- cultural heritage of Caucasian peoples is a unique material product – cultural monuments and artifacts. It makes a broad opportunity for the innovative development of creative activities. The Congress should highlight the necessity of the maintenance and spread of cultural heritages.

- Georgia's Caucasian policy plays a role of a catalyzer in the domain of culture. The policy creates opportunities for individuals and ethnoses to establish themselves by means of cultural industry both locally and globally. The state of Georgia, with a view to its internationally imposed obligations, determined its policy with in the domain of culture (for instance, in 2011, the Circassian Cultural Center was founded). The Congress is

aimed at placing accents on the maintenance of cultures of the Caucasian peoples, at determining the ways and methods for their maintenance and support.

IV. Caucasian multiculturalism and international solidarity

- Presently, the interest toward the Caucasian cultural heritage has grown considerably. In the process of globalization, there is an imbalance in the circulation and exchange of cultural achievements. Therefore, it is necessary to enhance international cooperation and solidarity, enabling the Caucasian countries to create firm and competitive industries, both nationally and internationally. The Congress will have to identify the ways and methods for the enhancement of international cooperation against the background of the existing imbalance.

- In the Caucasian polities, the development of partnership among state sector, private sector and the civil society should be a necessary prerequisite for the preservation and promotion of cultural diversity. The Congress will have to establish the scientific foundations of the development of partnership among state and private sectors as well as the civil society.

Expected outcomes of the Congress

- enhancement of the international discussion on Caucasian cultural diversity;
- popularization of the studies, which, both nationally and internationally, deal with and promote the preservation and support to cultural diversity, to share pluralistic knowledge practices with the peoples of the Caucasus, thus facilitating the involvement of individuals and groups of various cultural backgrounds and their participation in diverse communities;
- essential conceptualization of the cultural rights, as an indivisible part of human rights, of the peoples of the Caucasus, and specification of their content;
- preservation of the Caucasian linguistic heritage (Every language is a specific knowledge about the universe – W. von Humboldt), and promotion of the spread of self-expression creative activities and ideas in as many languages as possible;
- promotion of Caucasian multilingualism: respect to one's mother tongue at every level of education; enhancement of the language attitudes approach; wherever possible, promotion of teaching of several languages since early age ;
- raising of awareness concerning the positive aspects of cultural diversity;
- introduction of some of the components of traditional culture into the research and educational processes; promotion of information technology for the sake of communication and sharing of the know-how, hence, effective activities within the academic domain;
- promotion of linguistic diversity in the cyber-space; promotion of the spread of the Caucasian cultural production in the digital form, and their accessibility worldwide;
- preservation and popularization of the Caucasian folklore heritage;
- respect and protection of ethnographic peculiarities;
- development of international research programs and partnership for further advancement of Caucasian Studies ;
- experts' activeness for the preservation of the Caucasian peoples' material and spiritual culture
- establishment of appropriate scholarly approaches for the preservation of cultural diversity
- active engagement of academic community;
- recognition and promotion of individual scholars, artists, and/or working groups capable of particular contributions to the cause of the popularization of cultural diversity;
- History and contemporaneity of "Common Caucasian Home," Caucasian mentality, based on tolerance, determines the perspectives of the peoples of the Caucasus.

Ц. Барамидзе (Тбилиси)

Мультикультурализм и толерантность на Кавказе

Резюме

В статье рассмотрены особенности кавказского региона с точки зрения мультикультурализма. Общее историческое прошлое кавказских народов и толерантность определяются в формате традиционной культуры, однако между традиционной и современной культурами преемственность была прервана вмешательством внешних сил. Доминантная матрица кавказской цивилизации была сохранена под интегральным знаком мультикультурализма и толерантности. В статье объясняются причины появления дисбаланса в кавказской цивилизации (перераспределение сфер влияния различными завоевателями); высказывается соображение, что несмотря на это, интегральный знак кавказской идентичности, основанный на мультикультурализме и толерантности, не был окончательно утрачен вследствие инспирации внешних сил и часто прямого и агрессивного вмешательства. Проанализированы опасности и риски, с которыми могут столкнуться мультикультурализм и толерантность на Кавказе, проанализированы также оценочные моменты, к которым должны обратиться кавказские народы для урегулирования существующих в регионе проблем, а также для определения исторических и современных причин кризиса локальной цивилизации в условиях протекающих в мире цивилизационных трансформаций.

В статье рассмотрено также значение процесса глобализации как вызова с учетом условий нового диалога между культурами: мировых религий, империй, на основе идеологий и современных технологий, вопросы глобализации культуры в исторической ретроспективе.

В работе выделены узловые вопросы основной тематики Конгресса: 1. кавказская самобытность, многообразие и плюрализм; 2. соотношение культурного многообразия и прав человека; 3. культурное и творческое многообразие Кавказа; 4. кавказский мультикультурализм и международная солидарность; ожидаемые результаты работы Конгресса. В статье рассмотрены история и современность «единого мультикультурного кавказского дома», а также кавказская ментальность, основанная на толерантности, которая определяет перспективу будущего кавказских народов.

ენათმეცნიერება

Linguistics

Языкознание

- ა. არაბული (თბილისი)
- ბ. ჯავახიშვილი (თბილისი)

დადესტნური წარმომავლობის ერთი ქართული გვარის ისტორიიდან

*გუძღვნით
აკადემიკოს მიხეილ ქურდიანის
ნათელ ხსოვნას*

ქართულ საგვარეულოთა შორის საკმაოდ მრავლად გვხვდება გვარები, რომლებიც -ელ სუფიქსით არის წარმოქმნილი. მაგალითად, ასეთ გვართა (ან, წარმოშობით, ზედწოდებათა) შორისაა: ჯაყელ-ი, თორელ-ი, ჩორჩან-ელ-ი, ჭალადიდ-ელ-ი, ახმეტ-ელ-ი, მანხან-ელ-ი და სხვ. მითითებული სუფიქსის ძირითადი ფუნქცია წარმომავლობის ჩვენებაა და ამგვარი გვარების აგებულებიდანაც აშკარად ჩანს, რომ მათი უმეტესობა კონკრეტულ ტოპონიმთან არის დაკავშირებული.

შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ასეთივე ტიპისაა იშვიათი ქართული გვარი – ჩოთანელი, რომელიც საისტორიო წყაროებში დაფიქსირებულია, როგორც სოფელ წინანდლის მკვიდრი ერთ-ერთი საგვარეულო. ეს ფაქტი დასტურდება როგორც სამი საუკუნის წინანდელი საისტორიო წყაროთი (ჯავახიშვილი 1967: 85), ასევე XIX საუკუნის საარქივო მონაცემებითაც (სცსსა, ფ. 254, ა. 3, ს. 1785).

XX საუკუნის დასაწყისიდან ჩოთანელები – ჩოთალიშვილებად იწერებიან.

1995 წლის 1 თებერვლის მდგომარეობით, ჩოთალიშვილთა საერთო რაოდენობა შეადგენდა 111 ადამიანს (სილაგაძე, თოთაძე, 1997: 220). გვარის სიმცირის მიზეზი, უპირატესად, მისი ახალგაზრდა “ასაკია”.

აღნიშნული მონაცემების მიხედვით, ისინი ძირითადად ისევ თავიანთ ძირძველ კერაზე, სოფელ წინანდალში ცხოვრობენ, ზოგიერთი მათგანი კი გადასახლებულა საქართველოს სხვა დასახლებულ პუნქტებში, უმეტესად ქალაქებში თელავსა და თბილისში.

როგორც ცნობილია, წინანდალი კახეთის ერთ-ერთი ცენტრალური სოფელია, ის მდებარეობს თელავის რაიონში, გომბორის ქედის ჩრდილო-აღმოსავლეთი კალთის ძირას, მდინარე კისისხევის (აღაზნის მარჯვენა შენაკადია) მარჯვენა ნაპირას.

სოფლის ჩრდილოეთით 1925 წელს გამოვლინდა ელინისტური და ანტიკური ეპოქის არქეოლოგიური ძეგლი, მოგვიანებით (1971 წელს) ასევე აღმოჩნდა სამაროვანი და ნამოსახლარი. ნაპოვნია ქვისა და ალიზის კედლის ნაშთები, სამეურნეო ორმოები, კრამიტის, თიხის ჭურჭლის ნატეხები და სხვ.

წინანდლიდან 5 კილომეტრის დაშორებით, მდინარე კისისხევის მარჯვენა ნაპირზე შემორჩენილია ქართული ხუროთმოძღვრების ძეგლი – XII საუკუნეში აგებული წმ. გიორგი საფარისის ანუ საფარელის მონასტრის სამეკლესიანი ბაზილიკა (რამიშვილი, ჯორბენაძე 1987: 327-328).

წინანდლის ღირსშესანიშნაობათა შორის გამოირჩევა ალექსანდრე გარსევანის ძე ჭავჭავაძის სახლ-მუზეუმი, თავისი ღვინის მარნითურთ. სწორედ ამ მარნის ბაზაზე შეიქმნა საქართველოში ერთ-ერთი უძველესი ღვინის ქარხანა, რომელიც ექსპლუატაციაში შევიდა 1887 წელს ჩატარებული რეკონსტრუქციის შემდეგ. ქარხანა უშვებს არაერთი სახეობის მაღალხარისხოვან სამარკო და ორდინარულ ღვინოს, რომელთაგან განსაკუთრებული საერთა-

შორისო აღიარება მოიპოვა და მსოფლიო გამოფენებზე ათზე მეტი ოქროს მედალი დაიმსახურა ღვინო “წინანდალმა” (წინანდლის ღვინის ქარხანა 1987: 328).

საინტერესოა, კონკრეტულად რა დროიდან იხსენიება საისტორიო წყაროებში ჩოთანელიშვილთა გვარის ფუძემდებელი – ჩოთანელი – და როდიდან უნდა დამკვიდრებულიყო იგი სოფელ წინანდალში?

XVIII საუკუნის პირველი მეოთხედით დათარიღებულ კახეთის მოსახლეობის აღწერის დავთარში, რომელიც შეისწავლა და გამოსაცემად მოამზადა აკადემიკოსმა ივანე ჯავახიშვილმა, ხსენებულ პერიოდში სოფელ წინანდალში (ხელნაწერში იხსენიება როგორც “წინაღდანი”) უცხოურია ვინმე “ჩოთანელ მღვდელს” თავისი ოჯახითურთ (ჯავახიშვილი 1967: 85).

ამ სახლო საისტორიო წყაროზე დაყრდნობით დოკუმენტურად ირკვევა, რომ ჩოთანელთა გვარი (შეიძლება – ზედწოდება) სოფელ წინანდალში ჯერ კიდევ სამი საუკუნის წინათ სახლობდა.

უკვე მომდევნო საუკუნეში, 1886 წელს ჩატარებული მოსახლეობის აღწერის მიხედვით, თელავის მაზრის სოფელ წინანდალში ცხოვრობს ჩოთანელთა 4 კომლი, რომლებიც მართლმადიდებელი აღმსარებლობის ქართველები არიან. ქვემოთ ჩამოვთვლით ჩოთანელთა თითოეული კომლის შემადგენლობას (როგორც იმხანად იყო მიღებული, აღწერაში იხსენიებიან მხოლოდ მამაკაცები):

1) ეგნატე იოსების ძე ჩოთანელის (დაბადებული 1828 წელს) კომლი. მას ჰყავდა ვაჟები: მიხეილი (დაბ. 1864 წ.), ალექსი (დაბ. 1867 წ.), ივანე (დაბ. 1874 წ.) და ალექსანდრე (დაბ. 1872 წ.).

იმავე კომლის შემადგენლობაში შედიოდა ეგნატეს უმცროსი ძმა – ნიკოლოზ ჩოთანელი (დაბ. 1844 წ.), რომელსაც ჰყავდა ვაჟი – ზაქარია (დაბ. 1885 წ.).

იმავე კომლის შემადგენლობაში არიან მოხსენიებულნი: გიორგი (დაბ. 1867 წ.), გაბრიელ (1869 წ.) და საბა (დაბ. 1870 წ.) ჩოთანელები (სცსსა, ფ. 254, ა. 3, ს. 1785: 211).

2) ივანე პეტრეს ძე ჩოთანელის (დაბადებული 1823 წელს) კომლი. მას ჰყავდა ვაჟები: ადამი (დაბ. 1857 წ.), ალექსი (დაბ. 1867 წ.), არჩილი (დაბ. 1874 წ.) და შვილიშვილი – ზაქარია ადამის ძე (დაბ. 1885 წ.).

3) გაბრიელ პეტრეს ძე ჩოთანელის (დაბადებული 1835 წელს) კომლი. გაბრიელი 1884 წელს გამოეყო თავის ძმას – ივანე პეტრეს ძე ჩოთანელს. მას ჰყავდა ვაჟები: ლევანი (დაბ. 1865 წ.), მიხეილი (დაბ. 1868 წ.) და სერგო (დაბ. 1885 წ.).

4) ალექსი სიმონის ძე ჩოთანელის (დაბადებული 1848 წელს) კომლი. ალექსი 1884 წელს გამოეყო თავის ძმას – დავით სიმონის ძე ჩოთანელს (დაბ. 1858 წ.) (სცსსა, ფ. 254, ა. 3, ს. 1785: 215).

ახლა, რაც შეხება ჩოთანელთა გვარის აგებულება-წარმომავლობას: მის ფუძეს, ზემომოყვანილი ანალოგიების მიხედვით, უნდა წარმოადგენდეს – ჩოთან-რომელსაც დაერთვის – ელ სუფიქსი. – ელ დაბოლოება მიგვანიშნებს, რომ ამ გვარს საფუძვლად უნდა ედოს ადგილის სახელი; ე. ი. საძებარია ჩოთან-ადგილის სახელი; მაგრამ ასეთი უღერადობის ტოპონიმი არ გვხვდება არც საქართველოსა (საქართველოს სსრ ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფა, 1961) და არც, საერთოდ, კავკასიის ტერიტორიაზე.

მართალია, რომ ტოპონიმი “ჩოთან” რეალურად არსებობს, მაგრამ იგი კავკასიიდან ძალიან შორს მდებარეობს. კერძოდ, შუა და ცენტრალურ აზიაში 2.450 კილომეტრზე გადაჭიმული მთათა სისტემის – ტიან-შანის (ჩინურ ენაზე – “ციური მთები”) დასავლეთ ნაწილში, მაიდანტაღის ქედზე მდებარე უმაღლეს მყინვარს, რომლის სიმაღლეც 4.100 მეტრს აღწევს, ზემოხსენებული სახელი ეწოდება (<http://www.outdoors.ru/abc/abc626.php>).

იგივე სახელწოდება აქვს ამ ქედზე მდებარე უღელტეხილს, რომლის სიმაღლეა 3.670 მეტრი (<http://www.westra.ru/passes/Passes/4765>).

აქვე დავსძენთ, რომ ფინურ-უგორული (იგივე – ურალური) მოდგმის ხალხთა ოჯახის ფინურ ჯგუფში შემაგალი ერთ-ერთი ერის, კომელების ენაზე “ჩოთან” ნიშნავს “კოჭლს” (http://www.koigorodok.ru/main/komi_russian_dictionary/ch?id=28381).

რასაკვირველია, შეუძლებელია იმაზე სერიოზული მსჯელობა, თუ რა კავშირი შეიძლება არსებობდეს ჩოთანელთა გვარსა და ტიან-შანის მყინვარ ჩოთანს, ანდა ფინურ-უგორული წარმომავლობის კომელ ხალხს შორის. ეს უფრო საკუთარ სახელთა უნებლიე დამთხვევას ჰგავს.

ზემოსხენებული საისტორიო წყაროებისა და ტოპონიმის ჩვენებასთან ერთად, ვფიქრობთ, ინტერესმოკლევული არ უნდა იყოს, თუ რა საგვარეულო გადმოცემაა შემონახული თვით ჩოთანელთა გვარის შთამომავლებში ანუ ჩოთალიშვილთა შორის.

აწ განსვენებული ცნობილი ქართველი მეცნიერი, აკადემიკოსი მიხეილ ქურდიანი (1954-2010), ახლობელ-მეგობართა შორის ხშირად იხსენებდა თავისი დედის, ქალბატონ ნათელა ჩოთალიშვილის წინანდელი ნათესავებისაგან გაგონილ შემდეგ საგვარეულო გადმოცემას: *“ჩოთალიშვილთა ანუ ჩოთანელთა წინაპარი სოფელ წინანდალში – XVII საუკუნის მიწურულს დამკვიდრდა. წარმოშობით ის ყოფილა დადესტინიდან, რომელიც ჩრდილოეთიდან უშუალოდ ესაზღვრება კახეთის რეგიონს.*

ყოველივე ეს კი ასე მომხდარა: ზემოსხენებულ პერიოდში კახეთში ულაშქრია დადესტინელთა ლაშქარს, რომელსაც მეთაურობდა ალი-ბეგი, ძე ჩოფანისა. კახელებს უმარჯვიათ და მომხდური გაუბრუნებიათ. შეტაკებაში მიხმედ დაჭრილა ალი-ბეგის უმცროსი ვაჟი, რომელიც ტკივილისაგან გონდაკარგული, ბრძოლის ველზე დარჩენილა. ის იმდენად ვაჟკაცური გარეგნობის ჭაბუკი ყოფილა, რომ კახელებს მისი მოკვლა დანაწილებათ და ხანგრძლივი მკურნალობის შემდეგ, ფეხზე დაუყენებიათ.

ჭრილობაშეხორცებულ ახალგაზრდას სამშობლოში დაბრუნება აღარ მოუსურვებია. ქართველთა მასპინძლობით მოხიბლულს, მას ქრისტიანობა მიუღია, ცოლად თავისივე ქართველი მკურნალის ასული შეურთავს და წინანდალში დასახლებულა. მისმა შთამომავლებმა, თავიანთი წინაპრების – ჩოფანისა და ალი-ბეგის პატივსაცემად, გვარად აიღეს მათი სახელების გაერთიანებული ფორმა – ჩოფან-ალი, რომელიც საბოლოოდ ჩამოყალიბდა, როგორც ჩოთანელი. XX საუკუნეში ჩოთანელები – ჩოთალიშვილებად ჩაეწერნენ”.

ისმის კითხვა: XVII საუკუნის მეორე ნახევრის დადესტანში თუ არსებობდნენ ფეოდალები, რომელთაც სახელად ერქვათ – ჩოფანი და ალი-ბეგი?

ყაზი-ყუმუხის საშამხლოს (იგივე სამთავროს), რომელიც XI-XVII საუკუნეებში არსებობდა და XVI საუკუნეში უძლიერეს სახელმწიფოს წარმოადგენდა, კერძოდ, დადესტნის სამხრეთ ნაწილთან ერთად, მოიცავდა თანამედროვე აზერბაიჯანის ჩრდილოეთს, თარღუს (ტარკის) საფეოდალოს და თვით ჩეჩნეთის გარკვეულ ნაწილსაც (ru.wikipedia.org/wiki/Казикумухское_шамхальство; lakiya.ucoz.ru/publ/6-1-0-11), სათავეში რამდენჯერმე ედგა შამხალი (იგივე მთავარი), სახელად **ჩოფანი**. მათ შორის იყვნენ: **ჩოფან იბნ ბუდაი** (მთავრობდა 1569-1574 წლებში), **სურხაი II იბნ ჩოფანი** (მთავრობდა 1605-1614 წლებში) და **ანდია II იბნ ჩოფანი** (მთავრობდა 1614-1623 წლებში) (ru.wikipedia.org/wiki/Чопан_ибн_Будай; ru.wikipedia.org/wiki/Андия_ибн_Чопан; ru.wikipedia.org/wiki/Сурхай_II_ибн_Чопан).

საგულისხმოა, რომ 1642-1700 წლებში ყაზი-ყუმუხს განაგებდა – ალი-ბეგ II (ru.wikipedia.org/wiki/Алибек_II_ибн_Тючилав), რომელიც იყო ძე **ჩოფან-მურზასი**, იგივე თიუჩილავისა (www.kanii.ru/index.php?dn=info&pa=kazkymhan).

ფრიად საგულისხმო დამთხვევაა ისტორიულ მონაცემებსა და საგვარეულო გადმოცემას შორის, რაც უფრო მეტად ზრდის ამ უკანასკნელის სანდოობას.

ამრიგად: კახეთის სოფელ წინანდალში მცხოვრები ჩოთალიშვილთა მცირერიცხოვანი გვარი სათავეს იღებს ჩოთანელთა საგვარეულოდან, რომლის ყველაზე ძველი წარმომადგენელიც (“ჩოთანელი მღვდელი”) ქართულ საისტორიო წყაროებში მოიხსენიება სამი საუკუნის წინათ, კერძოდ, XVIII საუკუნის პირველ მეოთხედში, როგორც აღნიშნულ სოფელში მცხოვრები ერთ-ერთი ოჯახის უფროსი.

აღნიშნულ საგვარეულოში შემონახული გადმოცემის თანახმად, ჩოთანელთა გვარს საფუძველი ჩაეყარა დადესტინელი ფეოდალის – ალი-ბეგ ჩოფანის ძის უმცროსი ვაჟიდან, რომელიც გაქრისტიანდა და სოფელ წინანდალში დამკვიდრდა. მისმა შთამომავლებმა, თავიანთი

წინაპრების – ჩოფანისა და ალი-ბეგის პატივსაცემად, გვარად აიღეს მათი სახელების გაერთიანებული ფორმა – ჩოფან-ალი, რომელიც საბოლოოდ ჩამოყალიბდა, როგორც ჩოთან-ელი.

ამდენად, აღნიშნული გვარი რეალურად არ არის დაკავშირებული ადგილის სახელთან და ასეთი ახსნის შესაძლებლობა ფორმალური მონაცემების რეინტერპრეტაციის საფუძველზე არის წარმოქმნილი. რეინტერპრეტაცია გულისხმობს იმას, რომ რაღაც ეტაპზე აღნიშნული ჩოფანალი-კარგავს ორშემადგენლიანი სახელის გაგებას (“ხსოვნას”) დაიწყება მისი მისადაგება ენის მოქმედ დერივაციულ მოდელთან (წარმომავლობის – ელ სუფიქსით). ასე მივიღებდით *ჩოფან-ელ-ვარიანტს, რომელიც ფუთ მინაცვლეობის შედაგად გვაძლევს საბოლოო ჩოთან-ელ-ფორმას. ამგვარი ფონეტიკური ცვლილებისათვის შდრ.: ფებერვალი//თებერვალი, ფელგამი//თელგამი, ფელამუში//თელამუში (ქავთარაძე 1964, 310).

აღნიშნულის მსგავსი რეინტერპრეტაცია იშვიათი არ არის საკუთარ სახელებში; მაგალითად, აკაკი შანიძისეული ახსნა მეჯვრისხევე-ტოპონიმისა: “ზოგ შემთხვევაში ძველი სახელი გაუგებარი გამხდარა და ცდილან მის გააზრიანებას (“ხალხური ეტიმოლოგია”)... მეჯვრისხევი – სოფელია გორს ზემოთ, მდინარე მეჯუდაზე, ძველად მას მეჯუდის ხევი უნდა პრქმეოდა” (შანიძე 1980, 140).

დასასრულ უნდა ითქვას, რომ ეს ის შემთხვევაა, როდესაც მეცნიერება გადმოცემას იღებს როგორც დოკუმენტს, მაგრამ ტოვებს შესაძლებლობას, რომ შეიძლება ახალი ენობრივი ფაქტებიც გამოჩნდეს.

ლიტერატურა:

- რამიშვილი, ჯორბენაძე 1987:** რამიშვილი რ., ჯორბენაძე ბ., წინანდალი, ქსე, ტ. XI, თბ., 1987.
- სცსსა, ფ. 254, ა. 3, ს. 1764:** საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივი, ფონდი 254, აღწერა 3, საქმე 1785.
- საქართველოს სსრ ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფა 1961:** საქართველოს სსრ ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფა 1961 წლის 1 ივლისისათვის, მეორე გამოცემა, თბ., 1961.
- სილაგაძე, თოთაძე 1997:** სილაგაძე ავთანდილ, თოთაძე ანზორ, გვარ-სახელები საქართველოში, თბ., 1997.
- ქავთარაძე 1964:** ქავთარაძე ივანე, ქართული ენის ისტორიისათვის, თბ., 1964.
- შანიძე 1980:** შანიძე აკაკი, თხზულებანი, ტ. III, თბ., 1980.
- წინანდლის ღვინის ქარხანა 1987:** წინანდლის ღვინის ქარხანა, ქსე, ტ. XI, თბ., 1987.
- ჯავახიშვილი 1967:** ჯავახიშვილი ივანე, საქართველოს ეკონომიკური ისტორიის ძეგლები, წიგნი I, დემოგრაფიული ძეგლები, აღმოსავლეთ საქართველოს XVIII საუკუნის ხალხის დავთრები, გამოსაცემად მოამზადეს დარეჯან მეგრელაძემ და ნათელა ჯავახიშვილმა, თბ. 1967.
- <http://www.outdoors.ru/abc/abc626.php>
- <http://www.westra.ru/passes/Passes/4765>
- http://www.koigorodok.ru/main/komi_russian_dictionary/ch?id=28381
- ru.wikipedia.org/wiki/Казикумухское_шамхальство
- ru.wikipedia.org/wiki/Чопан_ибн_Будай
- ru.wikipedia.org/wiki/Андия_ибн_Чопан
- ru.wikipedia.org/wiki/Сурхай_II_ибн_Чопан
- lakiya.ucoz.ru/publ/6-1-0-11
- ru.wikipedia.org/wiki/Алибек_II_ибн_Тючилав
- www.kanii.ru/index.php?dn=info&pa=kazkymhan

А. Арабули (Тбилиси)

Н. Джавахишвили (Тбилиси)

Об одной грузинской фамилии дагестанского происхождения

Среди грузинских родов довольно часто встречаются фамилии, образованные с помощью суффикса –ел. Таковы, например, фамилии: Джак-ел-и, Тор-ел-и, Чорчан-ел-и, Чаладид-ел-и, Ахмет-ел-и, Мачхан-ел-и и др. Основная функция указанного суффикса – это указать на происхождение фамилии, да и структура подобных фамилий со всей очевидностью свидетельствует о том, что большинство из них связано с конкретным топонимом.

Можно предположить, что к подобному типу фамилий относится и редкая грузинская фамилия – Чотанели, которая зафиксирована в исторических источниках в качестве одной из коренных кахетинского села Цинандали. Этот факт подтверждается как историческим источником трехвековой давности [6: 85], так и архивными данными XIX века [1].

С начала XX века фамилия Чотанели фиксируется как Чоталишвили. На 1 февраля 1995 года общее число представителей фамилии Чоталишвили составляло 111 человек [3: 220]. Столь малое число носителей данной фамилии обусловлено её «молодым возрастом».

Исходя из вышесказанного, Чоталишвили в основном все еще проживают в своем древнейшем очаге – Цинандали, но некоторые из них переселились в другие места, большей частью в Телави и Тбилиси. Цинандали, одно из центральных сел Кахети, расположено в Телавском районе, у подножия северо-восточного склона Гомборского хребта, на правом берегу реки Кисисхеви (правый приток реки Алазани).

Представляет интерес, с каких времен упоминается в исторических источниках основатель фамилии Чоталишвили-Чотанели и когда поселился он в Цинандали.

В датированном первой четвертью XVIII века давтаре (книге записей) описи населения Кахети, который исследовал и подготовил к изданию академик Иванэ Джавахишвили (1876-1940), в означенный период в Цинандали (в рукописи упоминается как «Циналдани») проживал некий «чотанельский поп» со своей семьей [6: 85]. На основе этого исторического источника документированно выясняется, что род Чотанели обитал в Цинандали еще три века тому назад.

Уже в последующий век, по данным описи населения в 1886 года, в селе Цинандали Телавского уезда проживало четыре дыма Чотанели, которые были грузинами православного вероисповедания. Ниже приведем состав каждого дыма Чотанели (как было принято в то время, в описи упоминаются только мужчины): 1) Дым Игнатия Иосифовича Чотанели (род. в 1828 г.). У него были сыновья: Михаил (род. в 1864 г.), Алексей (род. в 1867 г.), Иван (род. в 1871 г.) и Александр (род. в 1872 г.). В состав этого же дыма входил младший брат Игнатия – Николай (род. в 1844 г.), у которого был сын Захарий (род. в 1885 г.). В составе дыма упомянуты также: Георгий (род. в 1867 г.), Гавриил, род. в 1869 г.) и Савва (род. в 1870 г.); 2) Дым Ивана Петровича Чотанели (род. в 1823 г.). Его сыновья: Адам (род. в 1857 г.), Алексей (род. в 1867 г.), Арчил (род. в 1874 г.) и внук – Захария Адамович (род. в 1885 г.). 3) Дым Гавриила Петровича Чотанели (род. в 1835 г.). Гавриил в 1884 году отделился от своего брата Ивана Петровича. У Гавриила были сыновья: Леван (род. в 1865 г.), Михаил (род. в 1868 г.) и Сергей (род. в 1885 г.); 4) Дым Алексея Семеновича Чотанели (род. в 1848 г.). Алексей в 1884 году отделился от своего брата Давида (род. в 1858 г.) [1: 211-215].

Теперь, что касается структуры и происхождения фамилии Чотанели. Основой или корнем этой фамилии, исходя из вышеприведенных аналогий, должно быть – чотан – к которому добавляется

суффикс –ел, указывающий на то, что в основе этой фамилии лежит наименование места. Таким образом, следует искать место под названием «Чотан». Однако такого топонима не существует ни в самой Грузии [2], ни вообще на территории Кавказа.

Однако истина в том, что топоним «Чотан» реально существует, но далеко от Кавказа, в частности в западной части горной цепи Тянь-Шаня (по-китайски – «небесные горы»). И здесь высочайший ледник Маидентальского хребта – Чотан (4.100 м. н. у. моря) [7]. Таково же и наименование перевала (3.670 м. н. у. моря), расположенного на этом хребте [8].

Отметим здесь же, что на коми-зырянском языке (относится к пермской подгруппе финно-угорской семьи языков) слово «чотан» означает «хромой» [9]. Коми – само название двух близко родственных, имеющих общее происхождение народов (собственно коми и коми-пермяков), входящей в финно-угорскую (уральскую) семью народов.

Разумеется, что об этом факте нельзя судить со всей серьезностью, невозможно проложить нить между фамилией Чотанели и наименованием тянь-шаньского ледника и, тем более, группой народов коми, проживающих на севере Российской Федерации. Это скорее всего случайное совпадение собственных имен.

В связи с данными исторических источников и топонимии, небезынтересно, на наш взгляд, фамильное предание, сохранившееся в памяти потомков Чотанели (Чоталишвили).

Ныне покойный акад. Михаил Курдиани (1954-2010), по материнской линии – Чоталишвили, часто вспоминал рассказанное предание, услышанное от своих цинандальских родственников: «Предок Чоталишвили (Чотанели) поселился в Цинандали на исходе XVII века. По происхождению он был из Дагестана, который с северной стороны непосредственно граничит с регионом Восточной Грузии – Кахети. А случилось это так. В тот период на Кахети совершили набег дагестанцы, которыми командовал Алибек, сын Чопана. Грузинам удалось выдворить их из страны. Во время борьбы был тяжело ранен младший сын Али-бека, который, потеряв сознание от нанесенных ран, остался лежать на поле боя. Оказывается он был настолько хорош собой, обладал мужественной внешностью, что грузинам стало жаль добивать его. После долгого лечения его поставили на ноги. Но по выздоровлении молодой человек не пожелал возвращаться на родину. Очарованный грузинским гостеприимством, он принял христианство и женился на дочери своего лекаря. Его потомки, в знак уважения своих предков – Чопана и Али-бека, – взяли своей фамилией их объединенное имя – Чопан-Али, которое окончательно сформировалось как Чотан-ели. В XX веке Чотанели записались как Чоталишвили».

Ставится вопрос: существовали ли в Дагестане во второй половине XVII века феодалы по именам Чопан и Али-бек? Во главе Кази-Кумухского шамхальства, которое существовало в XI- XVII веках и в XVI веке представляло собой сильнейшее государство, охватывало, наряду с южной частью Дагестана, север современного Азербайджана, Тарк и определенную часть Чечни [10-11], несколько раз стоял шамхал по имени Чопан. В разное время шамхальством управляли: **Чопан ибн Будай** (в 1569-1574 гг.), **Сурхай II ибн Чопан** (в 1605-1614 гг.) и **Андия II ибн Чопан** (в 1614-1623 гг.) [12-14]. Примечательно, что в 1642-1700 годах Кази-Кумухом управлял Али-бек II [15], который был сыном Чопан-Мурзы, того же Тючилава [16].

Кроме того, совпадение исторических данных с фамильным преданием придает последнему большую достоверность.

Таким образом, проживающий в кахетинском селе Цинандали немногочисленный род Чоталишвили берет свое начало от рода Чотанели, старейший представитель которого («чотанельский поп») упоминается в грузинских исторических источниках еще три века тому назад, в частности в первой четверти XVIII века, как глава одного из семейств, проживающих в Цинандали.

Согласно преданию, род Чотанели берет свое начало с младшего сына дагестанского феодала Алибека, сына Чопана, который принял христианство и осел в Цинандали. Его потомки, в знак уважения своих предков – Чопана и Али-бека, взяли фамилией их объединенное имя – Чопан-Али, которое впоследствии оформилось как Чотан-ели.

Таким образом, данная фамилия реально не связана с наименованием места и возможность подобного объяснения возникла на основе реинтерпретации формальных данных. Реинтерпретация подразумевает то, что на каком-то этапе теряется понимание («память») Чопан-али как двусоставного имени и начинается его приноровление к действующей деривационной модели языка (с суффиксом –ел, указывающим на происхождение). Так мы получили бы вариант Чопан-ел-и, который путем чередования п>т дает окончательную форму Чотан-ел-и. Подобные примеры можно найти в грузинском языке, например: febervali//tebervali//felgami//telgami//telamuši [4, 310].

Подобная реинтерпретация – не редкость касательно собственных имен. Например, объяснение акад. Акакием Шанидзе топонима «Меджврисхеви»: «В некоторых случаях старое наименование непонятно и пытаются осмыслить его («Народная этимология»)… Меджврисхеви – село выше Гори на берегу реки Меджуда, в старину оно, должно быть, называлось Меджудисхеви» [5, 140].

В заключение надо сказать, что это тот случай, когда наука воспринимает предание как документ, но оставляет возможность для осмысления новых языковых фактов.

Литература:

Центральный государственный исторический архив Грузии: Центральный Государственный Исторический Архив Грузии (ЦГИАГ), фонд 254, опись № 3, дело № 1785.

Грузинская ССР, административно-территориальное деление к 1 июля 1961 года. Изд. второе, Тб., 1961.

Силагадзе, Тотадзе 1997: Силагадзе А., Тотадзе А., Фамилии и имена в Грузии. Тбилиси, 1997.

Кавтарадзе 1964: Кавтарадзе И., К истории грузинского языка, Тбилиси, 1964.

Шанидзе 1980: Шанидзе А., Сочинения, т. III. Тбилиси, 1980.

Джавахишвили 1967: Джавахишвили И., Памятники экономической истории Грузии, книга I,

Мегреладзе: Демографические памятники, Народные переписи Восточной Грузии XVIII в., под редакцией Д. Мегреладзе и Н. Джавахишвили, Тбилиси, 1967.

<http://www.outdoors.ru/abc/abc626.php>

<http://www.westra.ru/passes/Passes/4765>

http://www.koigorodok.ru/main/komi_russian_dictionary/ch?id=28381

ru.wikipedia.org/wiki/Казикумухское_шамхальство

lakiya.ucoz.ru/publ/6-1-0-11

ru.wikipedia.org/wiki/Чопан_ибн_Будай

ru.wikipedia.org/wiki/Андия_ибн_Чопан

ru.wikipedia.org/wiki/Сурхай_II_ибн_Чопан

ru.wikipedia.org/wiki/Алибек_II_ибн_Тючилав

www.kanii.ru/index.php?dn=info&pa=kazkymhan

A. Arabuli (Tbilisi)

N. Javakhishvili (Tbilisi)

From the History of a Georgian Family Name of Dagestani Origin

Summary

The paper establishes that the family of Chotalishvili, residents of Tsinandali village in the Kakheti region of Georgia, originated from the family of Chotaneli; the earliest mentioning of the representative of the latter family in Georgian historical sources dates back to the first quarter of the 18th century; this person is mentioned as the head of one of the families from this village.

According to the oral tradition preserved within the family, the Chotaneli family stemmed from the younger son of Ali-beg Chopan, a Daghestani feudal lord; the former converted to Christianity and settled down in the village of Tsinandali. His descendants adopted the family name of *Chopan-Ali*, in deference to their ancestors: Chopan and Ali-beg.

Eventually, the family name transformed into Chotan-eli, as a result of replacement of *p* with *t*. There are other instances of similar phonetic changes in the Georgian language: *pebervali//tebervali*, *pelgami//telgami*, *pelamushi//telamushi*, etc.

- რ. გერსამია (თბილისი)
- ნ. მამისეიშვილი (თბილისი)
- მ. საღლიანი (თბილისი)

ფონოსემანტიკური ლექსიკის გენდერლინგვისტური ასპექტები ქართველურ ენებში

გენდერი ანუ სოციალური სქესი დროისა და სივრცის ფაქტორების გათვალისწინებით განიხილება ფართო ფსიქოლოგიურ თუ კულტურულ კონტექსტში. გენდერი განსხვავებულია როგორც გრამატიკული, ასევე ბიოლოგიური სქესისაგან და ასახავს პიროვნების ქცევების, თვისებებისა და დამოკიდებულებების ნაკრებს, მემკვიდრეობით მიღებული ლინგვისტური სისტემის შედეგს, რომელსაც საფუძვლად ტრადიციულობა, ეროვნულობა ედება – ინდივიდის ცნობიერება ემყარება მისივე მშობლიური ენის კონცეპტუალურ თავისებურებებს.

გენდერი ენაში წარმოაჩენს, რომ ადამიანის, როგორც საზოგადოებრივი არსების ჩამოყალიბებაში გადამწყვეტ როლს თამაშობს არა ბიოლოგიური სქესი, არამედ კულტურული ფასეულობანი (აქლერტ 2012, ჩონნელდ 2013, რაუნ 2013), იგი სწავლობს ქალურ და მამაკაცურ სამეტყველო სტერეოტიპებს (ლექსიკას, სინტაქსურ კონსტრუქციებს, წინადადებათა მოდალობებს...), იკვლევს ლექსიკურ-სემანტიკურ მოდელებს, რომლებიც თავად ასახავენ მიმართებებს ცნებებთან „მამაკაცურობა“ და „ქალურობა“. ქართული ენის ენციკლოპედიური ლექსიკონი გენდერს განმარტავს როგორც სოციალურ სქესს, რომელიც ენაში წარმოაჩენს ქალისა და მამაკაცის მეტყველებისათვის დამახასიათებელ თავისებურებებს. „აქედან გამომდინარე, გენდერული ლინგვისტიკა სწავლობს ქალებისა და კაცებისათვის დამახასიათებელ სამეტყველო სტერეოტიპებს“ (ქართული ენა, ენციკლოპედია, 2008; შდრ.: Ахманова 1966).

გენდერული თვალსაზრისით, მეტნაკლებად საინტერესოა ყველა ენა, ისეთებიც კი, რომლებშიც არაა გარჩეული გრამატიკული სქესი. სამაგიეროდ, ასეთ ენებში მკაფიოააა გამოხატული მამაკაცური „მასკულიზური“ და ქალური „ფემინური“ სტერეოტიპები.

აღნიშნულ საკითხს ბოლო პერიოდში რამდენიმე ნაშრომი მიეძღვნა ძველსა და ახალ ქართულში (ქურდაძე 2002, კიკვიძე 2010, ოშიაძე 2010, ჩაჩანიძე 2011...), მაგრამ დანარჩენი ქართველური ენებისათვის ამ კუთხით პრობლემა ნაკვლევია არ არის, ქართველური ენების მონაცემები საკითხის კვლევას დასაშვებს და საჭიროს ხდის არაერთი ასპექტით.

ქართველურ ენებში გრამატიკული სქესი არ გვაქვს, ბიოლოგიური სქესი კი რეალიზებულია ლექსიკისა და სემანტიკის დონეზე, რასაც შემდეგი მაგალითები მოწმობს:

მამაკაცი - დედაკაცი (ქართ.) : კონი - ოსური (მეგრ.) : კონი - ჩილი (ლაზ.) : მარე/ღუაჟმარე - ზურალ (სვან.)

მამალი - დედალი (ქართ.) : მუმული - დადული (მეგრ.) : მამული - დადული (ლაზ.): მამილ - დედუ (სვან.)

ვაჟი - ქალი, ბიჭი - გოგო (ქართ.) : ძღაბი - ბოში (მეგრ.) : კულანი - ბერე (ლაზ.): ნაღუჟურ/ჭყინტ - დინა (სვან.)

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ აღნიშნული კიდევ უფრო შორს მიდის სვანურში და-ძმის აღმნიშვნელ ტერმინებში: **დაჩჭირ** „და ძმისთვის“, **ჭიდილ** „და დისთვის“, და **ჯიმილ** „ძმა დისთვის“, **მუხუბე** „ძმა ძმისთვის“, რომლის ანალოგიც სხვა ქართველურ ენებში არ გვაქვს.

ლექსიკურ-სემანტიკურ დონეზე რეალიზებული გენდერიც. ჩვენი საკვლევი მასალა ამჯერად შემოფარგლულია ფონოსემანტიკური ლექსიკით, რომელშიც ყველაზე მეტად გამჭვირვალეა კავშირი ფონემურ და სემანტიკურ ნიშნებს შორის. ქართველურ ენებში ამგვარი მიმართებები სხვადასხვა სემანტიკის ფარგლებში მთელ სისტემებს ქმნიან (ცემა/[და]რტემა/კვრა, ჭამა/ღეჭვა/ღრღნა, ლაპარაკი, სიარული, სიცილი...). ცნობილი ფაქტია, რომ დიფერენციალურ ნიშანთა დაპირისპირებით **გადმოიცემა ფონოსემანტიკური** შინაარსები: საგნის სიდიდე, წონა, სიმკვრივე, სუბიექტისა და ობიექტის ქცევის რაგვარობა, ინტენსივობა, გზისობა, ლოკალურობა, ინსტრუმენტის ხასიათი, მოქმედების თანმსლები ხმის რიტმი და სიმაღლე... სემანტიკურ ნიშანთა კონაში აუცილებლად უნდა გამოიყოს გენდერული ნიშანიც.

საკითხის შესწავლისათვის ჩვენ ვიკვლიეთ სამი ქართველური ენის - ქართულის, სვანურის, მეგრულის - დიალექტები, ლაზური ამ თვალსაზრისით ჯერ კიდევ არ არის შესწავლილი. რაც შეეხება ქართულ სალიტერატურო ენას, აქ მსგავსი განსხვავებები ფონოსემანტიკური ლექსიკის დონეზე თვალშისაცემი არ არის, სხვაობები მამაკაცურობასა და ქალურობას შორის ენაში არ ვლინდება.

ლექსიკურ მასალაზე დაკვირვებამ გვიჩვენა, რომ ქართული ენის თითქმის ყველა დიალექტში არსებობს ისეთი ლექსემები, რომლებიც უმთავრესად ქალს ან მამაკაცს (მოხუცს ან ბავშვს) მიემართება და იშვიათად ხდება მათი ჩანაცვლება. მაგ.:

1. გვანგვალ-ი (ლენხ.) კარგად, ლამაზად, მოკლე ნაბიჯებით სიარული დაბალი, ჩამრგვალებული ადამიანისა. „ხვალ გეყოლება იმისთანა გ გ ა ნ გ ვ ა ლ ა რძალი“ (მ. ალაგ., 1); **ქალის** შინაინი სიარული, მოკლე ნაბიჯით სვლა. ნ. ქვანქვალი (მ. ჩიქ.). (დლონტი 1984, 151).

2. ზივზიფ-ი (თუშ.) სინაზე, კონტაობა **ქალისა** (პ. ხუბ.) (დლონტი 1984, 232).

3. ჟერნება (ფშ.) რამდენიმე **კაცის** ერთად ხმამაღლა მღერა (თ. რაზიკ., „ივერია“, N 135, 1900; ი. ჭყონ.) (დლონტი 1984, 446).

4. სხინჭილ-ი (ლენხ.) გადაჭარბებული და სწრაფი ლაპარაკი **ქალიშვილისა**; ს ხ ი ნ ჭ ი -ღ ო ბ ს თამამად და სწრაფად ლაპარაკობს (მ. ალაგ., 2) (დლონტი 1984, 503).

5. ქვექვე-ი (ქართლ.) - ნელა და კოპწიად სიარული **ქალისა** (დლონტი 1984, 565).

6. ქვირქვილ-ი (იმერ.) - ტირილი, ქვითინი, მოქვირქვილე **ქალები**, ზარში დაქირავებული **ქალები**, რომლებიც ხმადაბლა ტირიან, ქვირქვილობენ, რომ გამოიყოლიონ ისინიც, ვისაც ტირილი არ ეხერხებათ (ვ. ბერ.) (დლონტი 1984, 569).

ქართულ კილო-თქმათა ლექსიკონები ხშირად არ აზუსტებენ ამა თუ იმ ლექსიკის მიმართებას ქალთან თუ კაცთან, მაგრამ ინფორმატორებთან მათი გადამოწმება საშუალებას იძლევა, რათა ამ კუთხით დაზუსტდეს მათი მნიშვნელობა. სწორედ ასეთი ლექსემაა **გადეიტკვარცალა** (იმერ.) - გადაკისკისება, გულიანი სიცილი. „ეს რო უთხარი სონიას, ერთი **გადეიტკვარცალა** : - ბენა, იმას რავა წავყობიო“ (ი. ქავთ.) (დლონტი 1984, 110).

ფონოსემანტიკური კავშირებით გადმოცემული მოქმედებათა ნიშანსები, საგნობრივი მახასიათებლები და გენდერული სხვაობები ხშირად კარგად ჩანს მიმდებარე ფორმებშიც, მაგ.:

დუნდრუც-ი (გურ.) **მოდუნდრუცულ-ი** ულაზათოდ მოყვანილი, დიდი, უხეში ტანისა; უფრო ქალზე იტყვიან (გ. შარაშ.); **დუნდრუცა** სქელი, უშნო ადამიანი, უფრო ქალზე იტყვიან. **რადუნდრუცა** პატარძალი მეიყვანე (ს. მენთეშ., დამ.) (დლონტი 1984, 214).

ბაჯაჯღანა (ქართლ., ქიზიყ., ლენხ.) უსახური, დაბალი ტანისა (კირიონი); დაბალი, სქელი და უშნო ადამიანი (ს. მენთეშ.); **ჯუჯა კაცი** (მ. ალაგ.) (დლონტი 1984, 66).

ასეთივე ვითრებაა სხვა ქართველურ ენებში. მეგრული ენის ლექსიკონები იშვიათად თუ ასახავენ გენდერულ მიმართებებს ფონოსემანტიკურ ლექსიკაში, ამის მიზეზად შეიძლება

ჩითვალოს ის, რომ ამ კუთხით **ამ ტიპის ლექსიკა** აქამდე არ გამხდარა ლექსიკოგრაფთა დაკვირვების საგანი.

ჩვენი პროექტის („ფონოსემანტიკური ლექსიკა ქართველურ ენებში: სტრუქტურული, სემანტიკური, პრაგმატიკული ასპექტები“) ფარგლებში სამეგრელოსა და სვანეთში ჩატარებულმა სამეცნიერო მივლინებამ, რომელიც სწორედ ამ ტიპის ლექსემების გენდერული მიმართულებით კვლევას ისახავდა მიზნად, ლინგვისტური სურათი ნათელი გახადა, კერძოდ, რესპონდენტთა გამოკითხვით დადგინდა, რომ **ფონოსემანტიკური ლექსიკა**, რომელიც ტ. გუდავას მიერ დადგენილი კანონზომიერებებით ასახავს ფონემურ და სემანტიკურ დიფერენციალურ ნიშანთა კავშირს, ხშირ შემთხვევაში ავლენს გარკვეულ მიმართებებს ქალურობასა და მამაკაცურობასთან ანუ გენდერულ მარკერებთან.

მოვიყვანოთ რამდენიმე მაგალითს, რომელიც, ვფიქრობთ, გამოთქმული მოსაზრების ნათელსაყოფად საკმარისი იქნება. ლექსიკონთა განმარტებით:

1. **სვესვერე, სვესვერია, სვისვალი, სვისვა** – ზედსართავი სახელის სხვადასხვა სუფიქსური ვარიანტია და ამგვარად მეგრულში გარეგნული იერის ერთ-ერთი ტიპი გადმოიცემა, კერძოდ, იგი აღნიშნავს „ღინჯს, მშვიდს; ნაზს“ (ქაჯაია 2002, 593), „ნაზი, უთქმელი“, „გასუსული, უენო“ (ქობალია 2010, 590; 592), ზმნური ფორმაა **ოსვისვინანს**, ანუ ნაზად, მშვიდად გამოიყურება. **სვასვალანს (სვასვალი)** – ამგვარად ლაპარაკობს, **მოსვასვანს (სვასვინი)** – ამგვარი, ამ ტიპის არსება დადის. რესპონდენტთა კვლევის სტატისტიკური შეჯამებით აღნიშნული ლექსემები მხოლოდ ქალს მიემართება.

2. **ფეშქვერე/ფეშქვერია** „პუტკუნა; ვარდივით გადაშლილი და ლამაზი“ (ქაჯაია). „ფუნთუშა, აფუებული“ (ქობალია 2010, 625) /**ფიშქვეალი/ ფიშქვეა** - სუფიქსური ვარიანტებია და გარეგნობა გადმოიცემა. ზმნური ფორმები: **ოფიშქვეინანს** - ამგვარი იერით გამოხედვა, ფიზიონომიის აღმნიშვნელი ზმნაა, **ფაშქვეალანს** - ლაპარაკია, **გილაფაშქვეანს** - სიარულია, „დადის“. გამოკითხვით ყველა ფორმა მიემართება **ბავშვს და ქალს**.

3. **ყირზალი** „ბუდიდან ამოვარდნილი თვალეები; თვალეზადმოკარკლული, გაყვი-ზინებული (კვაცხ), ამავე სიტყვის სუფიქსური ვარიანტია **ყერზელია; ყირზინი**, „ყვიზინი, დაჟინებული მხერა, დიდთვალეობა, თვალეზაწითლებული კვაცისა, კარკვლა თვალეებისა“ (ქობალია 2010, 651); ჩვენთვის საგულისხმოა ამ ფუძესთან დაკავშირებული კიდევ ერთი მასდარი **ყირზუა** „ბლომად, ხარბად სმა ღვინისა, გაღეშვა“, შესაბამისი ზმნური ფორმებით: **ყირზუნს** „თვრება“ და **ოყირზუნანს** „ათრობს“, ვინაიდან ქართულ (ქართველურ) კულტურაში [და]თრობის პროცესი მამაკაცთანაა დაკავშირებული, ყირზ-ძირის შემცველი ლექსიკური ერთეულების მნიშვნელობა რესპოდენტებში (სოციუმში) ასოციაციურად მამაკაცის ქცევის თავისებურებებს უკავშირდება. გამოკითხვისას იმავე რეზულტატის მქონე აღმოჩნდა სიტყვა **ღირზალი** „ამრეზილი, უხეში, ახმახი“ (ქობალია 2010, 645) / **ღერზელე** „მხნე, რიხიანი, ახმახი“ (ქობალია 2010, 642), **ღერზელი** „ბრაზიანი, გაღიზიანებული“ (ქობალია 2010, 642), **ღირზინი** „ამრეზილობა, ღრენა; მრისხანე გამომეტყველება“, **ღირზუა** „ბლომად სმა“ (ქობალია 2010, 645). ინფორმატორები ერთმნიშვნელოვნად მიუთითებენ, რომ აღნიშნული ლექსემები მიემართება მხოლოდ მამაკაცს.

4. **პისკ/ქვალი, პესკ/ქვერია, პისკ/ქვა, პესკ/ქვერე** – „მკვრივი, პუსქუნა“ (ქობალია 2010, 563), **პისქვინი** მასდარი **ოპისქვინანს** ზმნისა „სიმკვრივე; კარგ ფერხორცზე ყოფნა (ღვანწკეფი უპისქვანს ლოყებდაბუშტულია, კარგ ფერზეა, მოსუქებულია)“ (ქობალია 2010, 563). გამოკითხვით უკავშირდება ქალსა და ბავშვს, მხოლოდ ბავშვებში არ განირჩევა ბიჭი და გოგო. **გილაპასკვანს / მიოპასქვანს** - პუსქუნა, მკვრივი ქალი ან ბავშვი დადის, **პასქვალანს** –

ამგვარი ტიპაჟი ლაპარაკობს. გამოკითხულთაგან არც ერთი პირი არ უთითებს, რომ **პასუქე** ფუძისგან ნაწარმოები რომელიმე მასდარული თუ ზმნური ფუძე მიემართებოდეს მამაკაცს.

5. **ყარჭალი** – ლექსიკონთა მიხედვით: „ყანწალი, ყელმაღალი ყმაწვილის ყიალი“, მიმღებური **ყარჭალა** „ყელმაღალი, აწოწილი ყმაწვილი“ (ქობალია 2010, 649), სუფიქსური ვარიანტები: **ყირჭა**, **ყერჭელია** „ყელმაღალი“ (ქობალია 2010, 651), ზმნური ფორმა **გილეყარჭალუ** „სიარულს“ აღნიშნავს, ხოლო ასევე ზმნური ფორმა **ყარჭალანს** – „ლაპარაკობს“, ორივე მიემართება ყმაწვილ მამაკაცს, ამ შემთხვევაში გარჩეულია არა მხოლოდ გენდერული მახასიათებელი, არამედ ასაკობრივიც. ამ მხრივ საინტერესო ჩანს შედარება ლექსემასთან **ჭკვაპალი** „ჩიფჩიფი, ბებრული ლაპარაკი“ (ქობალია 2010, 712), საუბრის აღმნიშვნელი მოცემული ლექსემა, გამოკითხვის მიხედვით, მიემართება ქალს, ბავშვს, მოხუცს; ის არ ითქმის ახალგაზრდა მამაკაცზე, ბავშვებსა და მოხუცებში კი არასოდეს დიფერენცირდება გოგონა/ვაჟი, ქალი/კაცი ნიშნების მიხედვით (ა. ქობალიას ლექსიკონი შეიცავს **ჭკვაპ-** ძირისაგან სუფიქსაციის გზით მიღებულ სხვადასხვა ფორმებს, მაგრამ მათი განმარტებები არსებითად მიემართება ფონემური დიფერენციალური ნიშნის სემანტიკას, რომელიც, კონკრეტულად, მიმღებობაში აბრუბტივების თავმოყრას უკავშირდება).

სვანური ენის დიალექტური მონაცემები კი სავსებით განსხვავებულ შედეგებს გვიჩვენებენ სხვა ქართველურ ენათაგან განსხვავებით. საგანგებოდ გენდერთან მიმართებით საკითხის კვლევა არ განხორციელებულა, თუმცა ჩვენთვის საინტერესო საკითხზე გარკვეული დაკვირვებები ჰქონდა პროფესორ მიხეილ ქურდიანს, საკითხის კვლევისაკენ თავის დროზეც სწორედ მან გვიბიძგა. მართალია, სხვადასხვა ნაშრომში იყო ცდა სვანური ფონოსემანტიკური ლექსიკის შესწავლისა (სანიკიძე 1977, 22-80; ფენრიხი, სარჯველაძე, 1990; საღლიანი 1995), თუმცა აღნიშნული საკითხი დღემდე საფუძვლიანად არაა დამუშავებული. რაც შეეხება ვარლამ თოფურიასა და მაქსიმე ქალდანის, კარპეზ დონდუასა და ბესარიონ ნიჟარაძის სვანურ ლექსიკონებს, მათში იშვიათად თუ არის ასახული გენდერული მიმართებები ფონოსემანტიკურ ლექსიკაში, რასაც ვერ ვიტყვით ასლან ლიპარტელიანის „სვანურ-ქართულ ლექსიკონზე (ჩოლურული კილო)“ (1994), რომელშიც მსგავსი ფორმები საკმაოდ ხშირია, თუმცა აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ისინი, ჩოლურული მეტყველების გარდა, მთელ სისტემას ქმნიან სვანური ენის სხვა დიალექტებშიც, განსაკუთრებით კი ბაღსკვემოური დიალექტის ლახამულურ კილოკავში, რაც სავსე პირობებში მოძიებული მასალითაც დადასტურდა.

ნიშანდობლივია ისიც, რომ სვანურში ქალურობისა და მამაკაცურობის გამომხატველი განსხვავებული ზმნური ფორმების არსებობას უფრო უფროსი ასაკის ინფორმატორები ადასტურებენ. ზოგჯერ ერთი და იგივე ლექსემა სხვადასხვაგვარად განმარტება როგორც დიალექტების მიხედვით, ასევე თვით ერთი სოფლის ინფორმატორთა მიერაც, რაც, ზოგადად, დამახასიათებელია ფონოსემანტიკური ლექსიკისათვის.

სვანურშიც, მეგრულის მსგავსად, ბერძენითი ვარიანტების არსებობას ძირითადად სუბიექტის გარეგნული მახასიათებლები აპირობებენ, ამგვარი ლექსემები კი აღნიშნავენ მეტყველების არა ცალკეულ შთბუქდილებებს, არამედ შეგრძნებათა მთელ სურათს. ჩვენ მიერ მოძიებულ მასალაში კარგად ჩანს, რომ ფონოსემანტიკურ ლექსიკაში სუბიექტის როგორც (სიდიდე – სიპატარავე, სიმსუქნე – სისუსტე, ქალურობა – მამაკაცურობა, ახალგაზრდობა – სიბერე, სილამაზე – სიმახინჯე...) ხშირად გადმოცემულია ფონეტიკურად განსხვავებული ვარიანტებით, რომლებიც, ფაქტობრივად, ერთი შინაარსისაა, ანუ ქცევის რაგვარობა მსგავსია (ცუდად ლაპარაკს ან ცუდად სიარულს გამოხატავენ), თუმცა სუბიექტის მიხედვით განსხვავებები იმდენად არსებითი შეიძლება აღმოჩნდეს, რომ გაჭირდეს მათი ჩანაცვლება.

მაგალითად:

1. **კაცი:** **აყტიყტანე** (ხოლ.) „ზის მსუქანი, კრეტინი კაცი უშნო გამომეტყველებით“ (რესპ. ნ. შავრეშიანი), შდრ. ბქ. **აყულყუნე** იმავე მნიშვნელობით (რესპ. ზ. საღლიანი);

წმიჩწანე (ბზ.)/ **წმიჩწანე** (ბქ.) „დიდტუჩებიანი კაცი უშნოდ, ბრიყვულად იყურება“ (რესპ. თ. ბედიანი, ზ. საღლიანი);

აყანთხუნე (ხოლ.) „დიდი ტანის, კრეტინი, ბოროტი კაცი ულაზათოდ ლაპარაკობს“ (ლიპარტელიანი 1994, 28);

აყანყლათი (ლშხ.) „კაცი დიდი ლუკმებით, ჩქარ-ჩქარა ჭამს, ყლაპავს“ (რესპ. ო. ჯანხოთელი)

2. **ქალი:** **ანტყგანე** (ხოლ.) „მსუქანი, ფეხშიშველა ქალი მოდის“ (ლიპარტელიანი 1994, 26) (შდრ. ბზ. **წტყგანე** (რესპ. თ. ბედიანი), ბქ. **წტყიგანე** (რესპ. ლ. საღლიანი) „შილიფად ჩაცმულია“);

ანრუსტანე (ხოლ.) „მსუქანი, დიდი აღნაგობის ქალი უღარდელად მოდის“ (ლიპარტელიანი 1994, 26);

ანზგლტყენე (ბქ.) „მსუქანი ქალი უშნოდ, დონდლოდ, სხეულის მოძრაობით მოდის“ (რესპ. ზ. საღლიანი);

იბიჭყანალ (ბქ.) „გამხდარი ქალი თავხედურად, უშნოდ დადის“ (რესპ. ლ. საღლიანი);

3. **ბიჭი:** **ანბუყანე** (ხოლ.) „პატარა ბიჭი უფროსივით უდიერად მოდის“ (ლიპარტელიანი 1994, 26);

ილიტანალ (ბქ.) „ახალგაზრდა ბიჭი მეტიწრულად, გამომწვევად დადის“ (რესპ. ნ. ხორგუანი);

4. **გოგო:** **ანკგლკენე** (ბქ.) „პატარა, გონებამახვილი გოგო მოლიკლიკებს, მოგორავს“ (რესპ. ლ. საღლიანი);

ანბუჭყანე (ხოლ.) „პატარა გოგო უმადურად მოდის“ (ლიპარტელიანი 1994, 25);

იკიკანალ (ბქ.) „ახალგაზრდა, მეტიწარა გოგო მალაქუსლიანებით მეტიწრულად დადის“ (რესპ. ზ. საღლიანი);

აპრუჭე (ლშხ.) „ახალგაზრდა, მეტიწარა გოგო ნაზად ცოტას ჭამს“ (რესპ. ო. ჯანხოთელი);

აკლანწუნე (ხოლ.) „ავი, გამხდარი გოგო უშნოდ ლაპარაკობს“ (ლიპარტელიანი 1994, 17);

5. **მოსხუცი:** **იწრითწრითი** (ლშხ.) „მოსხუცი ქალი ფეხების თრევით ულაზათოდ დადის“ (რესპ. ო. ჯანხოთელი);

ანკულკუნე (ბქ.) „მოსხუცი ქალი ჩქარა მოდის, მოკუნკულებს“ (რესპ. ლ. საღლიანი);

6. **ბავშვი:** **წნტურიდანე** (ბქ.) „ზედმეტად მსუქანი ბავშვი (ბიჭი) მოდის, მოგორავს“ (რესპ. ნ. ხორგუანი);

ანკულკუნე (ბქ.) „ბავშვი (გოგო) ჩქარა მოდის“ (რესპ. ზ. საღლიანი);

აკგლჭენე (ბქ.) „პატარა ბავშვი იკრიჭება“ (რესპ. ლ. საღლიანი).

სვანურში, სხვა ქართველური ენების მსგავსად, ფონოსემანტიკური კავშირებით გადმოცემული მოქმედებათა ნიშანსები და საგნობრივი მახასიათებლები ძალზე ხშირად თავს იჩენს მიმდებარე ფორმებშიც: (ბქ.) **მეშხირ** „ღია და დიდი სახის ქალი“ (რესპ. ლ. საღლიანი), **მეშყირ** (ბქ.) „უშნოდ თვალბდაჭყეტილი კაცი ან ბიჭი“ (რესპ. ლ. საღლიანი), **მეკლიჭ** (ბქ.) „კბილბერეჭია ბავშვი (უფრო გლგონა, თუმცა ლამაზ ბიჭუნაზეც შეიძლება ითქვას“ (რესპ. ლ. საღლიანი), **წუიწუი მწრე** (ლხმ.) „არამალაღი, მსხვილი აღნაგობის კაცი“ (რესპ. რ. ჭკადუა), **გურიღან ბეფშ** (ბქ.) „მეტისმეტად მსუქანი ბავშვი (ბიჭი)“ (რესპ. ზ. საღლიანი), **მეპიტყ მწრე** (ლხმ.) „პატარა ტანის, მსუბუქი, სწრაფი, ამჩატებული კაცი“ (რესპ. რ. ჭკადუა), **კურიტან ბეფშ** (ლხმ.) „პატარა, ტანსავე ბავშვი (ბიჭი)“ (რესპ. რ. ჭკადუა) და ა. შ.

მასალაზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ სვანურში განსხვავებულია ქალების, კაცების, მოსხუცების, ბავშვების როგორც საუბრის, ასევე სიარულის, ჭამა-სმის, გამოხედვის, მიხვრა-მოხვრის, ქცევის მანერა, ანუ ესა თუ ის ლექსემა სუბიექტის ფიზიონომიას, აღნაგობას,

გამოხედვას და ა. შ. აღწერს, რომელსაც ემატება „ქალურობისა“ და „მამაკაცურობის“ დაპირისპირება, აღნიშნულს კი აქვს სისტემის სახე, ამიტომ **სვანური ფონოსემანტიკური მოდელებისთვის გენდერის აღნიშვნა ერთგვარ სემანტიკურ მარკერადაც შეიძლება ჩაითვალოს.**

ზოგადად, სუბიექტთან მიმართების საკითხი, სხვა სუბიექტთან **ჩაუნაცვლებლობა**, ხშირად არ არის აბსოლუტური და სოციუმის შეფასებით დამოკიდებულებას უკავშირდება, რაც ნაკარნახევია გარკვეული სოციოკულტურული კონტექსტით, ამიტომაც ემყარება ფრაზებს, რომლებიც რაიმე მოქმედების შეფასების ეტიკურ დაშვებას ან დაუშვებლობას გულისხმობს რომელიმე სქესისათვის, რაც განპირობებულია „ქალურობისა“ და „მამაკაცურობის“ მიმართ სოციუმის ენობრივად რეალიზებული სტერეოტიპული მსოფლმხედველობით. ის, რაც ქალისთვის უარყოფითი კონტრაციით არის გადმოცემული, მამაკაცისთვის მიუღებელია, ანუ ის, რაც მამრთან ასოცირდება, არ გამოიყენება მდედრისთვის და, პირიქით, თუცა იშვიათად გამოყენების შემთხვევაში სვანური უხერხულობის თავიდან ასაცილებლად ხშირად აღწერით წარმოებას ანიჭებს უპირატესობას, ანუ იყენებს ე. წ. აღწერით (პერიფრასტულ) კონსტრუქციებს და კონსტრუქციაში შინაარსის დონეზე მიმართავს სუბიექტის ფიზიონომიის, აღნაგობის აღწერილობას. მაგ., შდრ. ერთი მხრივ, ბქ. **იბიჭყანალ** „გამხდარი ქალი, ან პატარა გამხდარი გოგო თავხედურად დაღის“ (რესპ. ზ. საღლიანი), ბქ. **იციცანალ** „ახალგაზრდა გოგო კეკლუცობს, თვალებს ურცხვად ნაბავს, ბიჭებს ეპრანჭება“ (რესპ. ზ. საღლიანი) და, მეორე მხრივ, **იმჟი დინოლშალ იბიჭყანალ** „როგორ გოგოსავით დაღის (იგულისხმება ბიჭი)“ (რესპ. ზ. საღლიანი), **იმჟმ დინოლშალ ხწიციანე?** „რა გოგოებივით კეკლუცობ (იგულისხმება ახალგაზრდა ბიჭი, რომელსაც ქალური მანერები აქვს)“ (რესპ. ზ. საღლიანი) და ა. შ.

ზემოაღნიშნული მსჯელობიდან შეიძლება დავასკვნათ, რომ სვანური ფონოსემანტიკური ლექსიკა გენდერთან მიმართების თვალსაზრისით გამორჩეულია სხვა ქართველური ენებისაგან. ჩვენი ყურადღება მიიქცია კიდევ ერთმა ფაქტმა, ამ ენის სხვადასხვა დიექტთა ფონოსემანტიკური ლექსიკა განარჩევს არა მხოლოდ „ქალურობასა“ და „კაცურობას“, ანუ განსხვავებული სქესის ადამიანთათვის დამახასიათებელ ქცევის მანერებსა თუ ფიზიონომიას, არამედ ცხოველებსა და ფრინველებში დედად – მამალის ხმიანობას, სიარულს, სმაჭამისა და ქცევის როგორობას და. ა.შ. მაგ.: **იდოდაჟალ** (ჩოლ., ლიპარტელიანი 1994, 119), **იქურქჟანალ** (ბქ.) (რესპ. ლ. საღლიანი), **იქურქჟანიელ** (ბზ.) (რესპ. თ. ბედიანი) „დედალი ქათამი დაღის, დაცინვით ქალზეც იტყვიან“; **იდიდანალ** (ბქ.) „მამალი მედიდურად დაღის“ (რესპ. ლ. საღლიანი); **ზული** (ბქ.) „ძროხა ბღავის“ (რესპ. ზ. საღლიანი), **ბღული** (ბქ.) „ხარი ბღავის“ (თოფურია, ქალდანი 2000, 160).

რამდენად შეიძლება მქედრობა-სიყრუის მიხედვით ფონოლოგიურმა სხვაობამ მოგვცეს სემანტიკურად გენდერული დაპირისპირება? ამ მხრივ ჩვენი ყურადღება მიიქცია ფონემის დაკავშირებამ „ქალურობასა“ და „კაცურობასთან“; მცირე მასალაში, რომელიც ვიკვლიეთ სვანურისათვის, გამოიკვეთა, რომ ფონოსემანტიკურ ლექსემათა სტრუქტურულ მოდელებში მკვეთრი ფონემები გამოიყენება როგორც ქალის, ასევე კაცის მოქმედების გამოსახატავად, ქალის მოქმედების გამომხატველ ლექსემათა სტრუქტურაში ხშირია მარტივი [ჭ] და [ტ] აბრუბტივები ან უკანაენისმიერი ხშული [ყ] თანხმოვნით გართულებული [ჭყ] და [ტყ] ჰარმონიული კომპლექსები მაშინ, როცა მამაკაცის მოქმედების გამომხატველი ფონოსემანტიკური ლექსემების სტრუქტურაში ჭარბობს მარტივი უკანაენისმიერი ხშული [ყ] თანხმოვანი, ან მკვეთრი [პ] თანხმოვნით გართულებული ჰარმონიული კომპლექსი [პყ]; მქედრობაგან მამაკაცს უკავშირდება [ჯღ] და [ძღ], ხოლო ფშინიერთაგან აგებული მასალა ვერ არჩევს „ქალურობასა“ და „მამაკაცურობას“, [თხ]

კომპლექსისაგან შედგენილი მაგალითები ეხება როგორც ქალს, ასევე კაცს. აქვე შევნიშნავთ, რომ ჰარმონიული კომპლექსები ხშირად გახლენილია ნეიტრალური [გ] ან [ი]ხმოვნებით, შედეგად ვიღებთ თანმიმდევრობას [პეე], [პიე], [ძიდ] და. ა.შ

ქალი: **ანპუჭყანე** (ჩოლ.) „გამხდარი ქალი მოდის უდიერად, პატარა გულ უმადურად მოდის“ (ლიპარტელიანი 1994, 25); **ანტყგანე** (ჩოლ.) „მსუქანი, ფეხშიშველა ქალი მოდის“ (ლიპარტელიანი 1994, 26); **აპრუჭე** (ლშხ.) „ახალგაზრდა, მეტიარა გულ ნაზად ცოტას ჭამს“ (რესპ. ო. ჯან-ხოთელი); **პმიჭუნე** (ბზ.) „დიდტუჩებიანი ქალი უკმაყოფილოდ იყურება“ (რესპ. თ. ბედიანი);

კაცი: **ანპუყანე** (ჩოლ.) „პატარა კაცი ამაყად მოდის, პატარა ბიჭი უფროსივით მოდის უდიერად“ (ლიპარტელიანი 1994, 26); **იპიყანულ** (ჩოლ.) „პატარა კაცი ან ბავშვი იბლინძება, იშუქრება, ძლიერად აჩენს თავს“ (ლიპარტელიანი 1994, 131); **პყირანე** (ბქ.) „თვალეზადმოკარკლული ბიჭი უშნოდ იყურება“ (რესპ. ზ. საღლიანი); **აყუიყუნე** (ჩოლ.) „ზის მსუქანი კრეცინი კაცი უშნო გამომეტყველებით“ (რესპ. ნ. შავრეშიანი);

კაცი: მჟღერი [ძდ] კომპლექსით: **ანძღლკენე** (ბქ., ჩოლ.) „გამხდარი, ცუდი გარეგნობის კაცი მოდის“ (რესპ. ზ. საღლიანი, ნ. შავრეშიანი); **იძიდუნანალ** (ბქ.) „სქელწარბა, უშნო სახის კაცის იბღვირება“ (რესპ. ზ. საღლიანი);

მჟღერი [ჯდ] კომპლექსით: **იბჯღანანალ** (ჩოლ.) „პატარა ბიჭი გაფარჩხულად დადის“ (ლიპარტელიანი 1994, 116); **იბჯღე** (ჩოლ.) „კალთაში ისვამს პატარა ბიჭს, ან პატარა ტანის კაცს“ (ლიპარტელიანი 1994, 116);

კაცი: ფშინვიერი [თხ] კომპლექსით: **აუნთხუნე** (ჩოლ.) „დიდი ტანის, კრეცინი, ბოროტი კაცი ულაზათოდ ლაპარაკობს“ (ლიპარტელიანი 1994, 28); **იჟუთხანალ** (ჩოლ.) „დიდი ტანის კაცი ცუდად ჩაცმული დაიარება“ (ლიპარტელიანი 1994, 133);

ქალი: ფშინვიერი [თხ] კომპლექსით: **ანსღლთხუნე** (ბქ.) „გამხდარი გოგო გრძელი კაბის თრევით მოდის“ (რესპ. ლ. საღლიანი); **ითხორმალ** (ბზ.) (რესპ. თ. ბედიანი), **ითხორმალ** (ჩოლ.) „გამხდარი, მაღალი, გრძელკაბიანი ქალი დადის“ (ლიპარტელიანი 1994, 124), შდრ. ბქ. **ითხორმალ** „სიგამხდრისგან მაღალი, გრძელფეხება ქალი უშნოდ დადის“ (რესპ. ლ. საღლიანი) და სხვ.

ეს საკითხი დიდი რაოდენობის ემპირიულ მასალაზე დაკვირვებას ითხოვს და, ამდენად, მომავალი კვლევის საქმედ მიგვაჩნია.

დავასკენით: ის, რაც მორფოლოგიური კატეგორიებით არ სხვაობს ქართველურ ენებში, დიალექტებში ფონოსემანტიკური საშუალებებით განსხვავდა, ბგერწერითმა ვარიანტებმა იტვირთეს ქალის, კაცისა და ბავშვის, უკეთ, ქალურობისა და მამაკაცურობის განსხვავება, გენდერული ლინგვისტიკა კი სწორედ ქალებისა და კაცებისათვის დამახასიათებელ სამეტყველო სტერეოტიპებს შეისწავლის.

ქართველურ ფონოსემანტიკურ ლექსიკაში არსებული ამგვარი აქტიური პროცესების დაფიქსირება და კვლევა მნიშვნელოვანია, ვინაიდან ის ავლენს საზოგადოებაში სოციალური და კულტურული ფასეულობების ცვლას და გენდერლინგვისტიკაში მიღებულ ახალ მონაცემებს, მიგვითითებს გზას ენობრივი ქმნადობის ღრმა და იდუმალი სფეროსკენ, რომლის კვლევა პოზიტივისტური მიდგომის ფარგლებში გამოიცხადდება.

ლიტერატურა:

- Ахманова 1966:** Ахманова О.С. Словарь лингвистических терминов. Москва.
- Braun 2013:** Braun, Christina von Braun/ inghe Stephan [Hrsg.] Gender@Wissen, Ein Handbuch der Gender-Theorien, überarb. und erw. Aufl. Köln ; Weimar ; Wien: Böhlau.
- თოფურია, ქალღანი 2000:** ვ. თოფურია, მ. ქალღანი, სვანური ლექსიკონი. თბილისი.
- Connell 2013:** Connell, Raewyn, Gender, herausgegeben von Ilse Lenz, Michael Meuser, Wiesbaden, Springer VS.
- კიკვიძე 2010:** ზ. კიკვიძე, ენა, გენდერი და ნაციონალიზმი. თბილისი.
- Ahlert 2012:** Kahlert, Heike [rsg.] Zeitgenössische Gesellschaftstheorien und Genderforschung, Einladung zum Dialog, Wiesbaden, Springer VS.
- ლიპარტელიანი 1994:** ა. ლიპარტელიანი, სვანურ-ქართული ლექსიკონი (ჩოღურული კილო), თბილისი.
- ომიაძე 2010:** ს. ომიძე, ერთი გენდერული სტერეოტიპის შესახებ პოეზიის ენაში (ანა კალანდაძე, მუხრან მაჭავარიანი): ჟურნალი „სემიოტიკა“. თბილისი.
- სანიკიძე 1977:** ლ. სანიკიძე, გაორკეცება სვანურსა და ზანურში. იკეწ. VI.
- საღლიანი 1995:** მ. საღლიანი, სიარულის, სმისა და ჭამის აღმნიშვნელი ლექსიკა სვანურში (სადიპლომო ნაშრომი).
- ფენრიხი, სარჯველაძე, 1990:** კ. ფენრიხი, ზ. სარჯველაძე, ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი. თბილისი.
- ქართული ენა, ენციკლოპედია 2008:** ქართული ენა. თბილისი.
- ქაჯაია 2002:** ო. ქაჯაია, მეგრულ-ქართული ლექსიკონი. თბილისი.
- ქობალია 2010:** ა. ქობალია, მეგრული ლექსიკონი. თბილისი
- ქურდაძე 2002:** რამაზ ქურდაძე ენისა და გენდერის პრობლემა ქართულ სალიტერატურო ენასა და დიალექტებში: საენათმეცნიერო ძიებანი, ტ. XIII. თბილისი.
- ღლონტი 1984:** ა. ღლონტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, მეორე გამოცემა. თბილისი
- ჩაჩანიძე 2010:** ი. ჩაჩანიძე, სქესი და გენდერი: ლექსიკოგრაფიული პანორამა: სემიოტიკა. 2011 №10.

რესპონდენტები სვანური ენის მასალისათვის:

- ზოია საღლიანი - (59 წლისა), მესტიის რაიონი, სოფ. ცხუმარი.
- ლალი საღლიანი - (52 წლისა), მესტიის რაიონი, სოფ. ცხუმარი.
- ნატო ხორგუანი - (31 წლისა), მესტიის რაიონი, სოფ. ეცერი.
- თათია ბედიანი - (19 წლისა), მესტიის რაიონი, სოფ. წვირმი.
- ნატო შავერეშიანი - (33 წლისა), ღვინტეხის რაიონი, სოფ. ლეუშერი.
- ონისე ჯანხოთელი - (37 წლისა), ღვინტეხის რაიონი, სოფ. ჩიხარეში.
- როენა ჭკადუა - (63 წლისა), მესტიის რაიონი, სოფ. ლახამულა.

R. Gersamia (Tbilisi)
N. Mamiseishvili (Tbilisi)
M. Sagliani (Tbilisi)

Gender Aspects of Phonosemantic Vocabulary in Kartvelian Languages

Summary

Gender, as a socio-cultural phenomenon, differs from grammatical and biological entities. It implies a social component and, with a view to temporal and spatial factors, is explored within a broad psychological and/or cultural context; hence, it is peculiarly reflected in the language, that is, it is a good reflection of a set of acquired behaviour, features and attitudes of an individual, based on national and traditional values. Generally, gender manifests properties peculiar to women's and men's speech, that is, it is concerned with feminine and masculine speech stereotypes.

There is no grammatical gender in the Kartvelian languages. Biological differences are represented on the lexico-semantic level:

mamak'aci - dedak'aci (Geo.) : *k'oči - osuri* (Megr.) : *k'oči - oxorǰa* (Laz) : *mare/lüzmare - zural* (Svan)

mamali - dedali (Geo.) : *mumuli - daduli* (Megr.) : *mamuli - daduli* (Laz) : *mamil - dydä* (Svan)

vazi - kali, bič'i - gogo (Geo.) : *ǰyabi - boši* (Megr.) : *k'ulani - bič'i* (Laz) : *naǰǰur/č'q'nt' - dina* (Svan)

Gender distinctions are also manifested on the lexico-semantic level. Recently, the issue, with a view to Georgian (both Old and Modern) data, has been addressed in some investigations; however, other Kartvelian languages have not so far been targeted with respect to gender. Kartvelian data provide several avenues for such studies: 1. features, characteristic of women's and men's speech; investigations of gender differences with respect to vocabulary, syntactic constructions, sentence modalities; 2. investigation of lexico-semantic patterns with direct reference to masculinity and femininity.

Our present paper is concerned with the latter aspect. The investigation is based on phonosemantic vocabulary presenting the most transparent links phonemic and semantic differential properties. As a matter of fact, the opposition of differential properties in Kartvelian languages conveys phonosemantic shades: size, weight, density of an object, kind of behaviour of an individual, kind of an object, intensity, repeated action, locality, character of a tool, rhythm and voice pitch, height, character of voice accompanying an action... In Kartvelian languages (Laz has not been studied), such relations make up the whole systems within the confines of various semantic clusters (beat/hit/strike, eat/chew/gnaw, speak, walk, laugh...); both individual semantic differential properties (semes) and bunch seme patterns have been described and established.

A gender component should be necessarily identified among the set of semantic properties, especially for Svan; as far as the opposition of femininity and masculinity is of systemic character within the phonosemantic vocabulary, one may claim that reference to gender in Svan patterns is a certain semantic marker; cf.

Svan: *ip'č'q'ıl* (Upper Bal.) – s/he walks badly; a very weak woman walks; *ibič'q'anal* (Lowe Bal) – s/he walks badly, spread wide; a very weak woman walks; *ixt'ānal* (Chol. – a stout woman walks...

Georgian: *bracibruci* (Kizik.) – staggering, uneasy walking by a drunk man; *zivzivi* (Tush) – tenderness, elegance of a woman; *tatxuni* (Lechkh.) – careless walk by a woman or a child on a muddy road...

Megrelian: *t'ažali* - a woman's uncomely, bad (with respect to behaviour); *čarxali* - a man's bold, fast, restless walk; *svasvali* - a tender woman's elegant and calm walk/talk, etc.

The aforementioned tendency, i.e. the issue of correlation to one individual, when his/her substitution with another individual is not admitted, often is not absolute and depends on the evaluation of the socium, being prompted by a certain socio-cultural context; hence, it is based on phrases implying ethical (in)availability of an action for a gender, being conditioned by a community's linguistically realized stereotypical worldview on femininity and masculinity.

The establishment and exploration of such active processes within Kartvelian phonosemantic vocabulary is significant as far as they echo the change of social and cultural values within a community, new data in contemporary Language and Gender Studies.

Р. Герсамиа (Тбилиси)

Н. Мамисеишвили (Тбилиси)

М.Саглиани (Тбилиси)

Гендерно-лингвистические аспекты фоносемантической лексики в картвельских языках

Резюме

Гендер отличается как от грамматического рода, так и от биологического пола. Под гендером понимается социальный пол. Рассматривается гендер в психологическом или культурном контексте с учетом факторов пространства и времени. Соответственно, он своеобразно реализуется в языке, т. е. наглядно отражает с языковой точки зрения совокупность поведения, свойств и отношений, усвоенных личностью, в основе которых лежат самобытность и традиции. В общем гендер выявляет в языке особенности, характерные для речи мужчин и женщин, или, говоря иначе, изучает стереотипы мужской и женской речи.

Как известно, в картвельских языках отсутствует категория грамматического рода, а биологический пол реализован на лексическом/семантическом уровне:

maṃakaci – dedakaci (груз.) : **koči – osuri** (мегр.) : **ḡoci – oxor** ჯა (лаз.) : **mare/γwažmare – zural** (сван.)

mamali – dedali (груз.) : **mumuli – daduli** (мегр.) : **mamuli – daduli** (лаз.) :

mamil – dādḡ (сван.)

waži – kali, biči – gogo (груз.) : **boši – žyabi** (мегр.) : **biči – ḡulani** (лаз.) : **naγwžur/čqinḡ – dina** (сван.)

Также на лексико-семантическом уровне реализуется и гендер. Указанному вопросу в последнее время было посвящено несколько работ, выполненных на материале грузинского (древнего и современного) языка. Однако с точки зрения остальных картвельских языков эта проблема еще не исследовалась. Данные же картвельских языков позволяют рассмотреть вопрос гендера в нескольких аспектах: 1) особенности, характерные для речи женщин и мужчин. Эти особенности предполагают исследование лексики, синтаксических конструкций, модальности предложений; 2) анализ таких лексико-семантических моделей, которые отражают соотношение с понятиями «мужчина», «женщина».

Рассматриваемый нами вопрос ставит целью исследование с точки зрения именно второго аспекта, а анализируемый материал ограничивается фоносемантической лексикой, где нагляднее всего прослеживается связь между фонемными и семантическими дифференциальными знаками. Известно, что противопоставлением дифференциальных знаков в картвельских языках передаются звукоподражательные содержания: величина предмета, вес, плотность, признаки поведения субъекта и объекта, интенсивность, локальность, характер инструмента, ритм и высота голоса, характер голоса, сопровождающего действие... В картвельских языках (лазский не исследован) такие соотношения создают целые системы в рамках различной семантики («бить»/ (и) «ударять»/«толкать», «есть»/ «жевать»/ «грызть», «говорить», «ходить», «смеяться»...). Установлены и описаны как отдельные семантические дифференциальные знаки (семы), так и пучковые модели сем.

В пучке семантических знаков обязательно следует выделить гендерный знак, особенно в случае со сванским языком; т.к. противопоставление «женщины» и «мужчины» в фоносемантической лексике имеет системный характер. Можно сказать, что для сванских моделей обозначение гендера является своеобразным семантическим маркером. Ср.:

сванский:

ipliçqāl (верх.бальск.) – «плохо ходит, ходит очень слабая женщина», **ibiçqanal** (нижн.-бальск.) – «ходит, растопылив ноги, ходит очень слабая женщина», **istəlanal** (чол.) – «ходит толстая с большим животом женщина»...

грузинский:

bracibruci (кизик.) – «ходить шатаясь, походка пьяного мужчины», **zivzivi** (туш.) – «нежность женщины», **tatxuni** (лечх.) – «неосторожная походка женщины или ребенка по грязи»...

мегрельский:

ṭaʒali «некрасивая, плохая (имеется в виду поведение) походка женщины», **carxali** «петушиная, быстрая, беспокойная походка мужчины», **svasvali** «спокойная походка/разговор нежной женщины» и т. д.

Указанная выше тенденция, т.е. вопрос соотношения с одним субъектом, когда не допускается замещение другим субъектом, часто не является абсолютным и зависит от оценки социума, что продиктовано определенным социокультурным контекстом, поэтому опирается на фразы, подразумевающие этическую допустимость или недопустимость оценки какого-либо действия мужского или женского пола. Это обусловлено реализуемыми языковыми средствами стереотипного мировоззрения социума относительно мужчины или женщины.

Фиксирование и осмысление таких активных процессов в картвельской фоносемантической лексике весьма важно, т.к. оно отражает меню социальных и культурных ценностей в обществе, а также новые данные, полученные в гендерной лингвистике при современном исследовании языка.

თ. გვანცელაძე (სოხუმი-თბილისი)

აფხაზური ენის უძველესი ლექსიკონის შესახებ

თბილისში, საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკის რარიტეტების საცავში დაცულია ხელნაწერი (V-9781 S-50), რომელსაც სათაურად აქვს "*Абазинской словарь*", ხოლო ავტორად მითითებულია რუსეთის ფლოტის ლეიტენანტი *ვლადიმერ რომანოვი*. ამ ხელნაწერის პირველი მოკლე აღწერა 1964 წელს გამოაქვეყნა ამავე ბიბლიოთეკის თანამშრომელმა *ციალა ჩიკვაშვილმა* [ჩიკვაშვილი 1964: 52–53]. როგორც ჩვენთვის ცნობილი გახდა, ხელნაწერს ორიოდე წლის წინ გასცნობია ფრანგი კავკასიოლოგი, პროფ. *ბერნარ უტიე*.

ხელნაწერი სულ 74 გვერდს მოიცავს და წარმოადგენს მოკლე რუსულ–აფხაზურ ლექსიკონს. ხელნაწერი შედგება 4 ნაწილისაგან:

1. ძირითადი ნაწილი: 1–67 გვერდები, სადაც მოცემულია 1805 რუსული სიტყვისა და ფრაზის აფხაზური განმარტება;
2. დამატება („Прибавление Аццара“): გვ. 67, სადაც წარმოდგენილია 4 სიტყვის თარგმანი;
3. ფრაზეოლოგიური ნაწილი (უსათაუროდ): გვ. 69–74, სადაც შესულია 54 ფრაზის თარგმანი;
4. რიცხვითი სახელები („Счетъ Абхазской“): გვ. 73–74, სადაც მოცემულია 89 რიცხვითი სახელის თარგმანი).

ხელნაწერის მაგარი ყდის შიდა მხარეებსა და ცალკეულ ფურცლებზე არის *სევასტოპოლის ოფიცერთა ბიბლიოთეკის* ლოგო, პროფ. *მ. სარკიზოვ-სერაზინის* პირადი ბიბლიოთეკის შტამი, აგრეთვე პირველი რანგის კაპიტნის *სტეცენკოს*, საქართველოს სახელმწიფო რესპუბლიკური ბიბლიოთეკის (ამჟამად საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკის) რარიტეტსაცავის გამგის *ნ. ერისთავისა* და უცნობი პირის მინაწერები.

ამ მონაცემების მიხედვით ირკვევა, რომ ლექსიკონის ხელნაწერი სხვადასხვა დროს ინახებოდა სევასტოპოლის ოფიცერთა ბიბლიოთეკაში, მოსკოვში (1918 წლისათვის), პროფ. *მ. სარკიზოვ-სერაზინის* პირად არქივსა და საქართველოს სახელმწიფო რესპუბლიკურ ბიბლიოთეკაში. ხელნაწერთან შეხება ჰქონია პირველი რანგის კაპიტან სტეცენკოსაც.

ჩვენ მიერ ჩატარებულმა კვლევამ დაგვაადგენინა ლექსიკონის ავტორისა და იმ პირთა ბიოგრაფიები, ვის ხელშიც გაუვლია ხელნაწერს. ქვემოთ მოკლედ წარმოვადგენთ ჩვენი კვლევის ძირითად შედეგებს ლექსიკონის აფხაზური ნაწილის მოკლე ლინგვისტურ დახასიათებასთან ერთად.

1. ლექსიკონის ავტორის ვინაობა. დადგინდა, რომ თბილისში დაცული რუსულ–აფხაზური ლექსიკონის ავტორი ყოფილა აზნაური *ვლადიმერ პავლეს ძე რომანოვი*, რომლის ბიოგრაფია ერთ–ერთი საიტის მიხედვით ასეთია:

დაიბადა 1796 წლის 12 ივლისს. სწავლობდა საზღვაო კადეტთა კორპუსში. მინიჭებული ჰქონდა შემდეგი სამხედრო ჩინები: გარდემარინისა, მიჩმანისა, ლეიტენანტისა, კაპიტან–ლეიტენანტისა, მეორე რანგის კაპიტნისა, პირველი რანგის კაპიტნისა და ბოლოს კონტრ–ადმირალისა. თანაუგრძნობდა 1825 წლის დეკაბრისტთა მოძრაობას და ავრცელებდა ამ მოძრაობის ლიდერის კ. რილეევის იდეებს, რის გამოც იგი იმპერატორის განკარგულებით დააპატიმრეს, ჩამოართვეს კაპიტან–ლეიტენანტის ჩინი და სასჯელს იხდიდა პეტროპავლოვსკის ციხე–სიმაგრეში 1826 წლის 28 იანვრიდან 15 სექტემბრამდე, რის შემდგომაც კვლავ

მიანიტეს ლეიტენანტის ჩინი და სამხედრო სამსახურის გასაგრძელებლად გაგზავნეს სევასტოპოლში, შავი ზღვის ფლოტის შემადგენლობაში. მონაწილეობდა 1828-1829 წლების რუსეთ-ოსმალეთის ომში. ამ ომის დაწყების შემდგომ 1828 წლის 18 აგვისტოს ხელახლა მიანიტეს კაპიტან-ლეიტენანტის ჩინი. 1842 წელს თადარიგში გავიდა მეორე რანგის კაპიტნის ჩინით, მაგრამ ყირიმის ომის დროს მსახურობდა ჯერ ბალტიის ფლოტში, მერე კი დაუბრუნდა შავი ზღვის ფლოტს და მონაწილეობდა სამხედრო ოპერაციებში. თადარიგში ხელახლა გავიდა 1861 წელს. გარდაიცვალა 1864 წლის 11 ოქტომბერს. ვ. რომანოვს სიმამაცის გამო მიღებული ჰქონდა სახელმწიფო ჯილდოები. იყო რუსეთის საზღვაო-სამეცნიერო კომიტეტის წევრ-კორესპონდენტი. ჰიდროგრაფიულ-კლიმატოგრაფიული თვალს-აზრისით აღწერა მდ. დნესტრი, აგრეთვე სოხუმ-ყაღესა და რედუტ-ყაღეს (ამჟ. სოფ. ყულევი ხობის რაიონში) ყურეები [ვრცლად იხ.: http://www.hrono.ru/biograf/bio_r/romanov_vp.html].

სხვა საიტების მიხედვით ისიც ირკვევა, რომ 1827 წელს ვ. რომანოვი, რომელსაც ამ დროს უკვე აღდგენილი ჰქონდა ლეიტენანტის ჩინი, იალქნიანი სამხედრო გემის "დიანას" ეკიპაჟის შემადგენლობაში კრეისირებდა სევასტოპოლსა და სოხუმ-ყაღეს, აგრეთვე რედუტ-ყაღეს ნავსადგურებს შორის და სწორედ ამ დროს აღწერა ამ ორი ნავსადგურის ყურეები. ამავე საიტებზე ისიც აღინიშნება, რომ ვ. რომანოვს ამ მოგზაურობების დროს შეუდგენია ავხაზური ლექსიკონი, რომელიც მის უფროსობას პეტერბურგის საიმპერატორო მეცნიერებათა აკადემიისათვის გადაუგზავნია [იხ.: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_biography/107507/Романов; აბაზოვი 2011].

ფიქრობთ, ამ მონაცემების საფუძველზე სრულიად უდავოა, რომ თბილისში დაცული რუსულ-ავხაზური ლექსიკონის ავტორი სწორედ *ვლადიმერ პავლეს ძე რომანოვი* იყო და *მას ეს ნაშრომი უნდა შეეღებინა 1827 წელს*, როცა ლეიტენანტის ჩინით მსახურობდა შავი ზღვის ფლოტში და ხშირად სტუმრობდა სოხუმ-ყაღეს ნავსადგურს.

აქვე ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ, როგორც ჩანს, არსებობდა რუსულ-ავხაზური ლექსიკონის 2 ეგზემპლარი: ერთი მათგანი, როგორც ითქვა, ვ. რომანოვის უფროსობას პეტერბურგის მეცნიერებათა აკადემიისათვის გადაუგზავნია, მეორე კი თბილისში წარმოდგენილი ხელნაწერი უნდა იყოს. ამ დასკვნისაკენ გვიბიძგებს ის ფაქტი, რომ თბილისში დაცულ ხელნაწერს არ უზის არც პეტერბურგის მეცნიერებათა აკადემიის ბეჭედი, ან შტამპი და მასზე არც რაიმე მინაწერია გაკეთებული, რომელიც დაადასტურებდა, რომ ლექსიკონი მართლაც ინახებოდა პეტერბურგის მეცნიერებათა აკადემიაში.

2. ხელნაწერის ბედ-იბლის შესახებ. საანალიზო ლექსიკონის მინაწერების, მასზე დასმული ბეჭედ-შტამპებისა და ლოგოს ანალიზი გვიდასტურებს, რომ თბილისში დაცული ხელნაწერი თავიდანვე ინახებოდა სევასტოპოლის ოფიცერთა ბიბლიოთეკის საცავში. ამის შემდგომ ხელნაწერი საექსპერტიზოდ გადაუციათ პირველი რანგის კაპიტან *კონსტანტინე ვასილის ძე სტეცენკოსათვის* (1862–1920 წწ.), რომელსაც ხელნაწერზე წაუწერია დასკვნა: *Судя по бумаге и по почерку, словарь написан в 30-40-х годах прошлого столетия. Капитан 1-го ранга Стеценко* "ქალაქისა და ხელწერის მიხედვით, ლექსიკონი დაწერილია გასული [მე-19- თ. გ.] საუკუნის 30-40-იან წლებში. პირველი რანგის კაპიტანი სტეცენკო". ჩვენი აზრით, *ეს მინაწერი შესრულებული უნდა იყოს 1906-1910 წლებს შორის პეტერბურგში*, ვინაიდან კ. სტეცენკოს 1906 წლის 2 აპრილს მიენიჭა პირველი რანგის კაპიტნის სამხედრო ჩინი, ხოლო 1910 წლის 18 აპრილს იგი უკვე კონტრ-ადმირალი გახდა (შემდგომში იგი ადმირალიც იყო) [ვრცლად მისი ბიოგრაფია იხ.: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Стеценко,-Константин-Васильевич>].

საკვლევი ხელნაწერი 1918 წელს უკვე მოსკოვშია უცნობი პირის, თუ ბიბლიოთეკის, ან არქივის საცავში. ჩვენ მიერ საქართველოს პარლამენტის თანამშრომლებისაგან *ციალა ჩიკვა შვილისაგან და ფერიდე კვაჭაძისაგან*, აგრეთვე ნ. ერისთავის ოჯახის წევრებისაგან *გიორგი (გოგიტა) ერისთავისაგან და მარი დგებუაძისაგან* მიღებული წერილობითი და ზეპირი მონაცემებით (მადლობას მოვასხენებთ მათ მოწოდებული ცნობებისათვის) დგინდება, რომ

ხელნაწერი 1926 წელს მოსკოვში შეუქმნია საბჭოთა კავშირში სამკურნალო ფიზიკულტურის ფუძემდებელს, ცნობილ კოლექციონერს, პროფ. *ივანე მიხეილის ძე სარკიზოვ-სერაზინის* (1887–1964 წწ.), რომელსაც მისი მეგობრის, გამოჩენილი ქართველი მხატვრის *უზა ჯაფარიძის* (1906–1988 წწ.) რჩევით 1941 წლის იანვარ–თებერვალში ხელნაწერი უსასყიდლოდ უჩუქებია საქართველოს სახელმწიფო რესპუბლიკური ბიბლიოთეკისათვის, რასაც ადასტურებს ხელნაწერის ერთ-ერთ გვერდზე ბიბლიოთეკის რარიტეტსაცავის გამგის *ნათელა (მინადორა) ალექსანდრეს ასულ ერისთავის* (1900–1988 წწ.) ქართულად გაკეთებული მინაწერი და ბიბლიოთეკის მრგვალი ბეჭედი.

3. აფხაზური ენის სახელდების საკითხისათვის. ლექსიკონის ხელნაწერში აფხაზური ენა ხან მოხსენიებულია როგორც აბაზური – *Абазинской* (3-ჯერ), ხან კი როგორც აფხაზური – *Афхазской* (ერთხელ), რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ავტორს ეს 2 ტერმინი ("აფხაზური" და "აბაზური") ერთმანეთის სრულ სინონიმებად მიაჩნდა, თუმცა აფხაზური ენის აღსანიშნად უპირატესობას ტერმინ "აბაზურს" ანიჭებდა, რაზეც თუნდაც ის ფაქტი მიუთითებს, რომ სწორედ ეს ვარიანტი ფიგურირებს ლექსიკონის ავტორისეულ სათაურებში თავფურცელსა და პირველ გვერდზე: *Абазинской словарь* და *Словарь абазинской*.

როგორც სპეციალური ლიტერატურულიდანაა ცნობილი, არაბულსა და თურქულ ენებში მე-15 ს-დან თითქმის დღემდე აფხაზთა (აფსუათა) აღმნიშვნელად გამოიყენებოდა ტერმინი *აბაზა* და არაბი და თურქი ავტორები ამ სახელს ხმარობდნენ აფხაზებისა და აბაზების, ზოგჯერ კი მათთან ერთად ჩერქეზთა განმსზოგადებელ სახელადაც [ჯაფარიძე 1993: 135, 144; აბულაძე 1993: 274-276]. ამის გამო სავარაუდოა, რომ რუსეთის შავი ზღვის ფლოტის მეზღვაურებისა და ოფიცრებისათვის, მათ შორის ლექსიკონის ავტორისთვისაც, ცნობილი იყო ეს გარემოება და ვ. რომანოვმაც ამიტომ მიანიჭა უპირატესობა ტერმინ *აბაზა*-ს. შესაძლებელია სხვაგვარი ახსნაც: თვით აფხაზები 200 წლის წინათ საკუთარ ეთნიკურ ვინაობას *აბაზა* სახელითაც აღნიშნავდნენ და ვ. რომანოვმა ასახა ეს ფაქტი.

4. ლექსიკონის აფხაზური ნაწილის ენობრივი თავისებურებანი. ვლადიმერ რომანოვის ლექსიკონის აფხაზური ნაწილის ანალიზმა გვიჩვენა, რომ *აფხაზური ლექსიკა (სიტყვები და ფრაზები) ასახავს აფხაზური ენის ბზიფურ დიალექტთან უფრო ახლოს მდგომი გარდამავალი მეტყველების თავისებურებებს*. ქვემოთ მოკლედ წარმოვადგენთ ამ თავისებურებათა ერთი ნაწილის აღწერას.

4.1. ფონემატური თავისებურებანი. ლექსიკონში აფხაზური ლექსიკა წარმოდგენილია იმ დროისათვის მოქმედი რუსული დამწერლობით (კირილიცით), ყოველგვარი დამატებითი დიაკრიტიკული და სატრანსკრიფციო ნიშნების მოშველიების გარეშე, რაც, ბუნებრივია, იწვევს მრავალ უზუსტობას აფხაზურ ფონემათა გადმოცემის თვალსაზრისით (აფხაზურ ენას რუსულთან შედარებით თითქმის ორჯერ მეტი ფონემა მოეპოვება). შეცდომებს იწვევს ისიც, რომ ავტორის ყური აშკარად არ იყო შეჩვეული აფხაზურ მეტყველებას და ვ. რომანოვს უჭირდა აფხაზურ ფონემათა სწორად აღქმა: რომ არაფერი ვთქვათ სპეციფიკურ აფხაზურ ფონემათა (სამეულთა სისტემის, ლაბიალიზებულ, პალატალიზებულ, ინტენსიურ თანხმოვანთა და ნახევარხმოვანთა) გადმოცემის უზუსტობებზე, ხშირად მცდარადაა ჩაწერილი ის ფონემებიც კი, რომლებიც რუსულ და აფხაზურ ენებს საზიარო აქვთ. მიუხედავად ამისა, *განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს იმ ფაქტს, რომ ლექსიკონში ცხადად ჩანს სოხუმ-ყალეს მეტყველებაში სისინ-შიშინა თანხმოვანთა არსებობის კვალი*.

როგორც ცნობილია, ამჟამად სისინ-შიშინა თანხმოვნები წარმოდგენილია მხოლოდ აფხაზური ენის ბზიფურ დიალექტში და იქაც სხვადასხვაგვარი ვითარებაა ამ მხრივ: ოთჰარის კილოკავს შემორჩენილი აქვს შეიდივე სისინ-შიშინა ფონემა: *ძ, ც, წ, ზ, ს, ზ, ს*, ლიხნის კილოკავში არის მხოლოდ 5 მათგანი (აკლია *ზ, ს*), ააცის კილოკავში კი არსებობს მხოლოდ *ზ, ს*

ფონემები [ლომთათიძე 1976: 8–9]. ივარაუდება, რომ ავხაზთა მუჰაჯირობამდე სისინ–შიშინა ფონემათა ნაწილი მაინც უნდა არსებულებოდა ახლანდელი გუდაუთისა და ოჩამჩირის რაიონებს შორის მდებარე ტერიტორიაზეც, მათ შორის სოხუმის რაიონის მიწაზეც (ქ. ლომთათიძე, ხ. ბლაჟბა, ე. კილბა...), ამ კონტექსტში *ფასდაუდებელ დათარიღებულ დოკუმენტურ მასალას გვაწვდის ვლადიმერ რომანოვის ლექსიკონი, რომელიც ადასტურებს, რომ 1827 წელს სოხუმ-ყალბის მცხოვრებთა მეტყველებაში რეალურად არსებობდა სისინ-შიშინა თანხმოვნების ნაწილი მაინც – ზ, წ ფონემები, ანუ აქ ამ მხრივ ისეთივე ვითარება იყო, როგორიც დღეს არსებობს ქ. სოხუმთან ყველაზე ახლოს გავრცელებული ბზიფური დიალექტის ააცის კილოკავში. ამ მხრივ ლექსიკონში ასეთი ვითარებაა:*

ლაბიალიზებული სისინ–შიშინა ზ ფონემა ავტორს გადმოცემული აქვს **ЗВ** კომბინაციით: **АЗВА** (შდრ.: ბზიფ. აზა, აბჟ. აჟა "სიტყვა"); **ацваЗВОАРЬ** (შდრ.: ბზიფ. აცაზარა, აბჟ. აცაჟარა "ლაპარაკი, საუბარი"); **ицваЗВОИТЬ** (შდრ.: ბზიფ. იცაზლოტ, აბჟ. იცაჟლოტ "ისინი ლაპარაკობენ, საუბრობენ"); **ИЗВУ** (შდრ.: ბზიფ. იზე! აბჟ. იჟე! "მოხარშე!")... ერთგან იმავე თანხმოვნის აღმნიშვნელად გამოყენებულია ასოთა **ЗВЕ: ИЗВВА** (შდრ.: ბზიფ. იზე! აბჟ. იჟე! "დალიე!"), სხვაგან კი **СУ** კომპლექსიც: **АСУПА** (შდრ.: ბზიფ. აზპა, აბჟ. აჟპა "სქელი, მსხვილი"). ამ მაგალითებში ე. რომანოვის მიერ სისინა ფონემის აღმნიშვნელი **З** ასოს გამოყენება ცხადად მიანიშნებს იმაზე, რომ მას ესმოდა არა აბჟური კილოსათვის დამახასიათებელი შიშინა ლაბიალიზებული ფონემა, არამედ სწორედ სისინ–შიშინა ბგერა, რომელსაც შიშინის ეფექტი ნაკლებ ახასიათებს.

აქვე ჩვენი ყურადღება მიიპყრო ისეთმა შემთხვევამაც, როცა ლაბიალიზებული სისინ–შიშინა ზ ფონემა აღნიშნულია შიშინა ლაბიალიზაციის მანიშნებელი **Ж** ასოთი: **АтутунуЖКА** (შდრ.: ბზიფ. ათათუნჯგა, აბჟ. ათათუნჯგა "ჩიბუხი, ყალიონი"). ვფიქრობთ, ეს ფაქტი უნდა ადასტურებდეს იმ გარემოებას, რომ *1827 წლისათვის სოხუმყალბელ ავხაზთა მეტყველებაში უკვე შერყეული იყო სისინ-შიშინა თანხმოვანთა სისტემა და მათ ენაცვლებოდა შიშინა ტიპის ლაბიალიზებული ფონემები.*

ლექსიკონში ანალოგიური მერყეობა უფრო მკაფიოდ შეინიშნება სისინ–შიშინა ლაბიალიზებული **წ** ფონემის გადმოცემის მხრივ. ნაშრომში ეს ფონემა, ერთი მხრივ, აღნიშნულია სისინა ტიპის **СУ** და **СВ** ასოთკომპლექსებით: **ИкаСУ** (შდრ. ბზიფ. იკასა! აბჟ. იკაშა! "გადააგდე!"); **ИтарСВА** (შდრ.: ბზიფ. ითარსა! აბჟ. ითარშა! "ამოყარე!"); **АнаСВАРА** (შდრ. ბზიფ. აანგსარა, აბჟ. აანგშარა "მორიგება, გარიგება"), მეორე მხრივ კი იმავე ფონემის გადმოსაცემად გამოყენებულია შიშინა ბგერის აღმნიშვნელი ასოები: **Аматва иуЩА** (შდრ.: ბზიფ. ამათა ინწა! აბჟ. ამათა იშწა! "ტანსაცმელი ჩაიცვი!"); **КаЩарах** (შდრ.: ბზიფ. კაწარახ, აბჟ. კაშარახ "მიგდებული ბავშვი"); **АхЩаЩара** (შდრ.: ბზიფ. ახწასარა, აბჟ. ახშაშარა "სიცივე").

სისინ–შიშინა ლაბიალიზებულ თანხმოვან ფონემათა მოშლის პროცესს გამოუწვევია შიშინა ლაბიალიზებულ ფონემათა სისტემის რყევაც, რაზეც აშკარად მიუთითებს შემდეგი მაგალითები, რომლებშიც შიშინა ფონემები სისინა ასოების **СВ, СУ** და **УС** კომბინაციებითაა გადმოცემული: **АмуШВ** (შდრ. აბჟ., ბზიფ. ამშე "დათვი"), შდრ. აგრეთვე **АмуСВ; АСВАРА** (შდრ. აბჟ., ბზიფ. აშარა "შიში; შეშინება"); **АТЗВ** (შდრ. აბჟ., ბზიფ. ათეშა "ჩხუბი, აყალმაყალი"); **АнуСУРЬТИРА** (შდრ. აბჟ., ბზიფ. ანგშენტრა „საფლავი“ **УмСУАНЬ** (შდრ. უმშან! "ნუ გეშინია!"); **АСУНДУКОРЬ** (შდრ.: ბზიფ. აშენდუკორ, აბჟ. აშენდუკორა "სკივრი"); **АЩЦЬ ЛАМУСЬ** (შდრ. აბჟ., ბზიფ. აშეცლამშე "ხაესი").

4.2. მორფოლოგიური თავისებურებანი. სახელთა მორფოლოგიიდან ლექსიკონში საყურადღებოა სახელთა ზოგადი, სალექსიკონო ფორმის მაწარმოებელი **ა**-პრეფიქსის ნულოვანი

აფიქსით ჩანაცვლებების მრავალი შემთხვევა, თუმცა იქვე მრავალ სახელში და მასდარში თავის ადგილასაა წარმოდგენილი ა- პრეფიქსიც. შდრ., ერთი მხრივ, პრეფიქსიანი ფორმები: **Ацу** (ა-ცა) „ხარი“; **Аову** (ა-ოვ) "აღამიანი"; **Ашаха** (ა-შახა) "თოკი"...; **Азардагъ** (ა-ზარდაგ) "ზერდაგი"; **агаа** (ა-ბაა) "ღამპალი"; **Аца** (ა-ცა) "ცხელი"...; **Апшара** (ა-ფშაარა) "ძებნა"; **Агылара** (ა-გგლარა) "დგომა; დადგომა; ადგომა"; **Ахара** (ა-ხარა) "მოწევა"...; მეორე მხრივ, უპრეფიქსო ფორმები: **Квараанъ** (ა-ყარაან) "ყორანი; ყვავი"; **Тахачу** (ა-თააცა) "ოჯახი"; **Гуу** (ა-ღუ) "ფიცარი; დაფა"...; **Хага** (ა-ხაგა) "სულელი, გიჟი"; **Дагва** (ა-დაგა) "ყრუ"; **Бзия** (ა-ბზია) "კარგი"...

თვალში საცემი ფაქტია ლექსიკონში რუსული ენის ინფინიტივთა შესატყვისად მასდარების ნაცვლად ზმნის ბრძანებითი ფორმების სახით წარმოდგენის შემთხვევათა დიდი სიმრავლე. მაგალითად, რუსული **Звать** „დაძახება. მოხმობა“ აფხაზურად თარგმნილია როგორც **Чити** (ჭითი) "დაიძახე! დაიყვირე!"; სიტყვა **Измерить** "გაზომე" – როგორც **Иза** (იზა!) "გაზომე!"; სიტყვა **Менять** "გაცვლა" – როგორც **Ипсахъ** (იფსახ!) "გაცვალე!" და ა.შ. ასევე ხშირია რუსულ სახელთა შესატყვისად რომელიმე დროის ფორმაში მდგომი ზმნის თხრობითი კილოს ფორმებით, ან მთელი ფრაზით თარგმნის შემთხვევებიც. მაგალითად, ნაცვალსახელები **Нашъ** "ჩვენი" და **наши** "ჩვენები" თარგმნილია როგორც **Харахатупъ** (ჰარა დაჰტუპ) "ის ჩვენ გვეკუთვნის, ჩვენია"; **Разговоръ** "საუბარი, ლაპარაკი" – **Дняцвазвонтъ** (დიაცვაწოვოტ) "ის მას ესაუბრება, ელაპარაკება"; **Чаятъ** "სასოება, იმედი. იმედოვნება" – **Сугухонтъ** (სუგაზოვოტ) "მგონია"; **Безволосый** "უთმო" – **Ахуу имамъ** (ახუ იმამ) "მას (მამაკ.) თმა არა აქვს" და ა.შ.

ჩვენ მიერ ზემოთ გამოთქმულ მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ ლექსიკონში ასახული აფხაზური მეტყველება გარდამავალი იყო ბზიფურსა და აბჟურ დიალექტებს შორის, ყველაზე ცხადად ადასტურებს ხელნაწერში წარმოდგენილი აფხაზურ დინამიკურ და სტატიკურ ზმნათა ფინიტური წარმოების აწმყოს მაწარმოებელი სუფიქსების გამოყენების სპეციფიკა.

ლექსიკონში დინამიკურ ზმნათა აწმყოს ფინიტურ დაბოლოებად უპირატესად გამოყენებულია **-ოტ** დაბოლოება იმ ზმნებშიც, რომლებშიც მოსალოდნელი იყო **-ჟოტ**, ან **-ჟეოტ** ვარიანტები, ანუ **მომხდარა უნიფიკაცია, რაც არ ახასიათებს არც ბზიფურ დიალექტს და არც აბჟურ კილოს**. ასევე თავისებურია დინამიკურ ზმნათა ფინიტური აწმყოს მაწარმოებლად სტატიკურობის **-ჰ** სუფიქსის გამოყენების საკმაოდ ხშირი შემთხვევები, რაც **უცხოა აბჟური და ბზიფური დიალექტებისათვის**.

უნიფიკაციის შედეგია აგრეთვე სტატიკურ ზმნათა ფინიტურ აწმყოში **-ჰ** დაბოლოების ფართო ხმარება მაშინაც კი, როცა საამისო ფონეტიკური გარემო არ არსებობს: **Икнахонъ** (იკნახონ) **-ჰ** ნაცვლად მოსალოდნელი **იკნახა-ჰ** "ჰკილია, დაკიდებულია" ვარიანტისა); **Ахаонъ** (იხაა-ჰ) ნაცვლად მოსალოდნელი **იხაა-ჰ** "ტკილია, გემრიელია" ფორმისა) და სხვ.

გამოვლინდა ორიოდ შემთხვევა სტატიკური ზმნის ფინიტურ აწმყოში **-ჰ** სუფიქსის მაგიერ ოდენ **-ჰ** სუფიქსის გამოყენებისა, რაც დამახასიათებელია მხოლოდ აბაზური ენის ტაპანთური დიალექტისათვის: **агвапъ** (ააააგა-ჰ) "ახლოსაა" ნაცვლად **ააააგო-ჰ** ფორმისა); **Рыцхапъ** (ირჯცჰა-ჰ) „ისინი საცოდავები არიან" **ღრჯცჰა-ჰ** ვარიანტის მაგიერ)...

რამდენიმე სტატიკურ ზმნაში დადასტურდა დინამიკურ ზმნათა **-ოტ** **←-ოტ** სუფიქსიც, რისი ანალოგებიც დღემდე არ გამოვლენილია აფხაზურ დიალექტებში: **Цабургопъ** (იწაბურგოტ) "ჭაშმარიტებაა" ნაცვლად **იწაბურგო-ჰ** ფორმისა); **ебгаотъ** (ეებგოტ) „მთელია“ ნაცვლად **ეებგო-ჰ** ფორმისა)...

ამრიგად, მხოლოდ ეს უნიკალური ენობრივი ფაქტებიც საკმარისია იმის დასანახად, რომ ვლადიმერ რომანოვის ლექსიკონს უდიდესი მნიშვნელობა აქვს აფხაზური ენის ისტორიულ-შედარებითი კვლევის თვალსაზრისით.

5. ლექსიკური თავისებურებანი. ვლადიმერ რომანოვის ლექსიკონი მოიცავს 1952 სალექსიკონო ერთეულს (როგორც ცალკეულ სიტყვებს, ისე ფრაზებს). სიტყვები განეკუთვნება პრაქტიკულად ყველა მეტყველების ნაწილს. ტიპური ფრაზები შეტანილია არა მარტო სპეციალურ უსათაურო ნაწილში, არამედ ძირითად ნაწილშიც.

ლექსიკონში ასახული აფხაზური ლექსიკა განეკუთვნება ზოგადად აფხაზურ ძირითად სალექსიკონო ფონდს. მათი უმრავლესობა ძირეული, აფხაზური წარმომავლობისაა, თუმცა მათ გვერდით დასტურდება ჩერქეზიზმები, თურქიზმები და ქართველიზმებიც. სიტყვათა დიდი ნაწილი ფონემატური სტრუქტურის თვალსაზრისით ბზიფურ ვარიანტებთან უფრო ახლოს დგას, ვიდრე აბჟურთან.

6. სოხუმ-ყალეს მეტყველების ლინგვისტური სტატუსისათვის. საანალიზო ლექსიკონზე დაკვირვება საიმისო საფუძველს ქმნის, რათა დაფასკვნათ: *სოხუმ-ყალეს მეტყველება 1827 წლისათვის წარმოადგენდა აბჟურ და ბზიფურ დიალექტებს შორის გარდამავალ მიკროტერიტორიულ ერთეულს, რომელშიც ჭარბობდა ბზიფურისათვის დამახასიათებელი ენობრივი ფაქტები*, მაგრამ ამ მეტყველებაში დოკუმენტურად დადასტურდა ისეთი მოვლენებიც, რომლებიც საერთოდ არ ახასიათებს არც აბჟურ და არც ბზიფურ კილოებს.

რაც შეეხება ვლადიმერ რომანოვის რუსულ-აფხაზური ლექსიკონის სამეცნიერო მნიშვნელობას, იგი ქრონოლოგიური თვალსაზრისით ჩვენამდე მოღწეული აფხაზური ენის ლექსიკის ამსახველი უძველესი ორენოვანი ლექსიკონია და ფასდაუდებელ მასალას გვაწვდის ამ ენის ისტორიულ-შედარებითი კვლევისათვის. გარდა ამისა, ვ. რომანოვის ნაშრომი ასევე უძველესი ორენოვანი ლექსიკონია, რომელშიც წარმოდგენილია ერთ-ერთი მთის იბერიულ-კავკასიური ენის ლექსიკა.

ლიტერატურა:

აბაზოვი 2011: А. Ч. Абазов. Кавказ в исследованиях декабристов: В.П. Романов на черноморском побережье Кавказа. Архивы и общество. Научно-просветительский журнал. <http://archivesjournal.ru/>. 28.06.2011.

აბულაძე 1993: ც. აბულაძე. საქართველოსა და ქართველების სახელწოდებანი ოსმალურ წერილობით წყაროებში. კრებ.: საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია. თბილისი.

ლომთათიძე 1976: ქ. ლომთათიძე. აფხაზური და აბაზური ენების ისტორიულ-შედარებითი ანალიზი. I. ფონემატური სტრუქტურა და ფონეტიკური პროცესები. თბილისი.

ჩიკვაშივილი 1964: ც. ჩიკვაშივილი. კ. მარქსის სახელობის საქართველოს სსრ სახელმწიფო რესპუბლიკურ ბიბლიოთეკაში დაცული ხელნაწერებისა და საარქივო მასალების კატალოგი. შეადგინა და დასაბუჟდად მოამზადა ც. ჩიკვაშივილმა. თბილისი.

ჯაფარიძე 1993: გ. ჯაფარიძე. ქართველებისა და საქართველოს არაბული სახელწოდებანი. კრებ.: საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია. თბილისი.

http://www.hrono.ru/biograf/bio_r/romanov_vp.html

<http://decemb.hobby.ru/>

http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_biography/107507/Романов

http://ru.wikipedia.org/wiki/Стеценко,_Константин_Васильевич

Т. Г. Гванцеладзе (Сухуми-Тбилиси)

О древнейшем словаре абхазского языка

В Тбилиси, в хранилище раритетов Национальной Библиотеки Парламента Грузии под номером *V-9781* хранится рукопись *S-50*, озаглавленная «*Абазинский словарь*». Описание данной рукописи на грузинском языке было опубликовано в 1964 году сотрудником этой же библиотеки *Циалой Чиквашвили* (Чиквашвили 1964: 52-53). Несколько лет тому назад со словарем ознакомился и французский кавказовед *Бернар Утье*.

Словарь включает 74 страницы, которые разделены на 4 части:

1. Первую часть составляет русско-абхазский словарь в объеме 67 страниц (сс. 1-67, всего 1805 словарных единиц);
2. Затем следует «*Прибавление Аццара*» (с. 67, 4 словарные единицы).
3. Далее - после пустой 68-й страницы идут переводы фраз без заглавия (сс. 69-72, 54 словарные единицы);
4. Четвертый раздел содержит имена числительные под заглавием «*Счеть Абхазской*» (сс. 73-74, 89 имен).

Всего словарь содержит 1952 словарные единицы.

На внутренних сторонах переплэта и некоторых страницах имеются лого Севастопольской офицерской библиотеки, штамп личной библиотеки проф. *И.М. Саркизова-Серазини*, краткое заключение капитана первого ранга *Стеценко*, заметка анонима "*Москва 1918*" и приписка заведующего хранилищем раритетов Государственной республиканской библиотеки Грузии (ныне Национальная библиотека Парламента Грузии - НБПГ) *Н.А. Эристави* о приеме рукописи.

Из названных данных ясно видно, что рукопись словаря в разное время находилась в разных городах: *Севастополе, Москве и Тбилиси*. Нетрудно догадаться, что до *Республиканской Библиотеки Грузии* (ныне *НБПГ*) словарём владели как минимум *Севастопольская офицерская библиотека и профессор И.М. Саркизов-Серазини*. Непосредственное отношение к рукописи имел и *капитан I-го ранга Стеценко*.

1. Об авторе словаря. По данным, приведённым выше, автором словаря следует считать лейтенанта Российского Военного Флота *Владимира Романова*. Не подлежит сомнению и то, что рукопись была составлена в первой половине 19-го века, о чем пишет и капитан первого ранга *Стеценко*. Учитывая то, что сам автор называет себя лейтенантом флота, по материалам, имеющимся в нашем распоряжении, к его личности более всего подходит биография *Владимира Павловича Романова*. Приведём выдержки из его биографии с сайта http://www.hrono.ru/biograf/bio_r/romanov_vp.html:

Романов Владимир Павлович (12.7.1796 - 11.10.1864). Лейтенант Балтийского флота (2 экипаж). Из дворян. Воспитывался в Морском кадетском корпусе, куда поступил в 1810, гардемарин - 26.5.1811, мичман — 19.2.1814, лейтенант — 26.6.1818. За участие в декабристском движении отстранён от службы с чином капитан-лейтенанта — 15.1.1826. Формально членом Северного общества (декабристов - Т.Г.) не был, но знал о его существовании (как и Южного) и имел поручение от К.Ф. Рыльева распространять его идеи. Приказ об аресте: - 30.12.1825, доставлен из Херсона в Петербург на главную гауптвахту — 28.1.1826, в тот же день переведен в Петропавловскую крепость («посадить по усмотрению и содержать хорошо») в №23 бастион Трубецкого, в мае отмечен в №5 «под флагом». Высочайше повелено (15.6.1826), продержав еще 3 месяца в крепости, отправить его на службу в Черноморский флот и ежемесячно доносить о поведении. Отправлен на службу лейтенантом в

Черноморский флот - 15.9.1826. Участвовал в Русско-Турецкой войне 1828—1829 и за отличие **произведён в капитан-лейтенанты — 18.8.1828,** за раной отправлен в бессрочный отпуск — 1834, жил в Лебединском уезде Херсонской губернии. Состоял в 30-м флотском экипаже, уволен со службы капитаном 2 ранга для определения к статским делам — 22.7.1842, за прежние заслуги из надворного советника переименован в капитаны 2 ранга с правом носить в отставке мундир — 18.8.1848, вновь поступил в морскую службу — 14.4.1854, участник Крымской войны, сперва в финляндских шхерах, затем в Севастополе (контужен), произведен за отличие в капитаны 1 ранга — 26.8.1856, в 1857 г. производил опись р. Днестр, контр-адмирал с увольнением от службы — 30.8.1861, член-корреспондент Морского учёного комитета, писатель (<http://decemb.hobby.ru/>).

Из этих данных для нас важен тот факт, что ***В.П. Романов с абхазским языком мог соприкоснуться лишь в период между 15 сентября 1826 года до начала Русско-Турецкой войны, т.е. до апреля 1828 года.***

То, что наше предположение верно, подтверждается другим вариантом биографии В.П. Романова из сайта http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_biography/107507/Романов, где отмечено, что ***в 1827 году на шлюпе "Диана" он крейсировал у Абхазских берегов, причем описал заливы Сухумский и Редут-Кале (Редут-Кале то же самое приморское село Кулеви в Хобском районе Грузии, вблизи города Потти - Т.Г.).***

Идентичность автора, исследуемого нами словаря, и Владимира Павловича Романова становится несомненной при учёте еще одной информации:

«В.П. Романов в 1827 г., во время крейсерства у Черкесских и Абхазских берегов, сделал описание залива Сухум-Кале и составил карту, которая тогда же была отпечатана; описание рейдов Сухум-Кале и Редут-Кале помещено было в "Записках Ученого Комитета Морского Штаба Его Императорского Величества" за 1829 г. (ч. III), а собранный им словарь абхазского и других черкесских наречий был послан начальством Романова в Императорскую Академию Наук» (http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_biography/107507/Романов; Абазов 2011).

Таким образом, выясняется, что «Абазинской словарь», находящийся ныне в хранилище раритетов Национальной Библиотеки Парламента Грузии (НБПГ), мог составить лишь Владимир Павлович Романов, который, являясь лейтенантом Российского Военно-Морского Флота (а впоследствии контр-адмиралом), в 1827 году на шлюпе «Диана» крейсировал у берегов Абхазии и именно тогда мог работать над собиранием абхазской лексики и составлением русско-абхазского словаря (к этому времени российские военные силы уже были расположены на территории современной Абхазии в нескольких портах).

Здесь же следует отметить и то, что, видимо, существовали две рукописи словаря: один из этих экземпляров ныне хранится в Национальной Библиотеке Парламента Грузии (здесь мы анализируем именно его данные), а второй экземпляр начальством В.П. Романова из Севастополя был переслан Санкт-Петербургской Академии Наук. К сожалению, нам ничего не известно о местонахождении второго экземпляра. Думаем, что его следует искать в архивах и библиотеках Санкт-Петербурга.

2. О судьбе рукописи словаря. Как выясняется, рукопись русско-абхазского словаря в разное время находилась в Офицерской Библиотеке Севастополя, в Москве у неизвестного лица или в каком-то архиве/библиотеке (не позднее 1918 года), в личной библиотеке проф. И.М. Саркизова-Серазини (с 1926 года до февраля 1941 года), а с 1941 года по сей день хранится в Национальной Библиотеке Парламента Грузии (НБПГ, бывшая Республиканская Библиотека Грузии), где словарь был официально принят заведующим хранилищем раритетов библиотеки Нателой (Минадорой) Эристави. В какое-то время к рукописи имел доступ и капитан первого ранга Стеценко, сделавший экспертное заключение о датировке рукописи, а также сотрудник Государственной Республиканской библиотеки Грузии (ГРБГ) Циала Чиквашвили, которая в 1964 году издала краткое описание данной рукописи.

В результате наших поисков стало возможным уточнение некоторых деталей о судьбе рукописи В.П. Романова, о чем вкратце пойдет речь ниже, а именно:

В период между 1906-1910 годами рукопись для экспертизы (датировки) неизвестной организацией или частным лицом была передана капитану первого ранга ***Константину Васильевичу***

Стеценко (1862-1920 гг.), о чем свидетельствует его собственноручное заключение: "*Судя по бумаге и по почерку, словарь написан в 30-40-х годах прошлого (19-го - Т.Г.) столетия. Капитан I-го ранга Стеценко*". По нашему мнению, это заключение сделано в Санкт-Петербурге, где в то время жил К.В. Стеценко, имевший чин капитана первого ранга со 2 апреля 1906 года до 18 апреля 1910 года, когда он стал контр-адмиралом (в дальнейшем К.В. Стеценко являлся и адмиралом. См. его биографию: [http://ru.wikipedia.org/wiki/Стеценко, Константин Васильевич](http://ru.wikipedia.org/wiki/Стеценко,_Константин_Васильевич)).

Как уже было отмечено выше, рукопись к 1918 году находилась в г. Москве в неизвестной нам библиотеке, архиве или у какого-то частного лица. Нам удалось получить важные письменные и устные справки о последующей судьбе рукописи от сотрудников Национальной библиотеки Парламента Грузии *Циалы Чиквашили и Фериде Квачадзе*, а также членов семьи ныне покойной Н.А. Эристави, получившей рукопись в январе-феврале 1941 года, *Мари Дгебуадзе* и *Георгия Эристави* (пользуясь случаем, мы выражаем благодарность названным лицам за оказанную нам помощь). Из этих справок становится ясным, что рукопись словаря в 1926 году в Москве была приобретена основоположником лечебной физкультуры в СССР, известным коллекционером, проф. *Иваном Михайловичем Саркизовым-Серазини* (1887-1964 гг.), который по совету его друга, выдающегося грузинского художника *Учи Малакиевича Джапаридзе* (1906-1988 гг.) безвозмездно передал рукопись Государственной республиканской библиотеке Грузии. Рукопись была принята заведующей хранилищем раритетов названной библиотеки *Нателой (Минадзорой) Александровной Эристави* (1900-1988 гг.).

3. О названии абхазского языка. В рукописи словаря абхазский язык упомянут то как "*Абазинской*" (3 раза), то как "*Абхазской*" (один раз), что говорит о том, что автор эти термины считал полными синонимами, хотя предпочтение отдавал термину "*Абазинской*" - об этом свидетельствует то обстоятельство, что именно термин "*Абазинской*" фигурирует в авторских заглавиях словаря на титульном листе и первой странице, где читаем: "*Абазинской словарь*" и "*Словарь абазинской*".

Как известно из специальной литературы, в арабском и турецком языках с 15 в. почти по сей день термин "*Абаза*" употребляется для обозначения абхазов (апсуа), хотя это имя у арабских и турецких авторов встречается и как обобщающее название абхазов и абазин, в отдельных случаях и как имя черкесов (Джапаридзе 1993: 135, 144; Абуладзе 1993: 274-276). Исходя из этого факта, предполагаем, что русским военным морякам Черноморского Флота России, в том числе и лейтенанту В.П. Романову, имеющим определенные контакты с туркоязычным миром, было известно, что абхазы именовались как этнонимом "*Абаза*", так и именем "*Абхаз*". Именно об этом указывает параллельное употребление этих терминов в русско-абхазском словаре В.П. Романова. Возможно и другое объяснение: 200 лет тому назад сами абхазы называли себя именем "*Абаза*" и В.П. Романов отразил этот факт.

4. Языковые особенности абхазской части словаря. Анализ абхазской части словаря В.П. Романова показал, что абхазская лексика (слова и фразы) отражает особенности переходной речи, более близкой к бзыбскому диалекту абхазского языка. Ниже нами вкратце изложено описание части этих особенностей.

4.1. Фонематические особенности. В словаре абхазская лексика на письме передана на основе действующей в то время русской письменности (кириллицы), без применения каких-либо дополнительных диакритических и транскрипционных знаков, чем, естественно, и вызваны разноречивость и неточности при передаче абхазских фонем (в абхазском языке почти вдвое больше фонем, чем в русском языке).

Ошибки вызваны и тем фактором, что автор словаря явно не был привычен активно воспринимать абхазскую речь и ему довольно трудно было различать речевые особенности носителей этого языка (троечная система согласных, полугласные, лабиализованные, палатализованные, интенсивные и свистяще-шипящие согласные). Однако, несмотря на это, абхазский материал, записанный В.П. Романовым, представляет большой научный интерес с точки зрения истории абхазского языка, т.к., несмотря ни на что, предоставляет нам ценные сведения о структуре той микротерриториальной речи, которая после высылки абхазских жителей из окрестностей г. Сухуми (60-70-ые годы XIX века) сегодня

совсем не представлена на территории современной Абхазии. В этом плане особо важно то, что *в словаре рельефно отражены следы присутствия в речи г. Сухум-Кале системы свистяще-шипящих согласных.*

Как известно, ныне система свистяще-шипящих согласных представлена лишь в бзыбском диалекте абхазского языка, хотя и здесь замечается неоднородное положение по говорам: все 7 свистяще-шипящие согласные (**ʒ ʈ ʧ ʒ' ʈ' ʧ'**) представлены только в отхарском говоре, в лыхненском говоре имеются 5 из них (**ʒ ʈ ʧ ʒ' ʈ'**), а в ааинском говоре есть лишь фонемы **ʒ'** и **ʈ'** (Ломтатидзе 1976: 8-9). Ученые, исследующие абхазский язык и его диалекты, полагают, что до мухаджирства в речи абхазов (в 60-70-е гг. XIX в.), если не все фонемы, то хотя бы часть из выше приведенных согласных имелась и в речи жителей зоны между современным Гудаутским и Очамчирским районами Абхазии, т.е. это предположительно на территории нынешних Сухумского и Гульрипшского районов Абхазии (К.В. Ломтатидзе, Х.С. Бгажба, Э.К. Килба...). Именно в этом контексте *словарь В.П. Романова предоставляет нам неоценимый, документально датируемый материал, отражающий присутствие свистяще-шипящих согласных в речи жителей Сухум-Кале в 1827 году.* Из 7 согласных этого типа в словаре без всякого сомнения можно идентифицировать лабиализованные фонемы **ʒ'** и **ʈ'**, а о присутствии остальных 5 фонем мы можем лишь предполагать теоретически. В этом плане картина такова:

Лабиализованная свистяще-шипящая фонема **ʒ'** обозначена комбинацией **зв**: **Азва** (ср.: бзыб. **аʒа**, абж. **аʒа** "слово"); **ацвазварь** (ср.: бзыб. **ас-аʒага**, абж. **ас-аʒага** "разговаривать с кем-либо"); **ицузвойть** (ср.: бзыб. **ис-аʒојт**; абж. **ис-аʒојт**); **Изву** (ср.: бзыб. **иʒо!** абж. **иʒо!** "свари!")... В одном случае для передачи того же согласного употреблена комбинация **звв**: **Извва** (ср.: бзыб. **иʒ!** абж. **иʒ!** "пей!"), а в другом месте - комплекс **сү**: **Асүпа** (ср.: бзыб. **аʒра**, абж. **аʒра** "толстый"). Применение в этих примерах буквы **з**, соответствующей свистящему согласному, ясно указывает на то, что составитель словаря слышал не шипящий лабиализованный согласный **ʒ**, а именно свистяще-шипящий лабиализованный согласный **ʒ'**, менее имеющий момент шипения.

Наше внимание привлек и единственный случай передачи на письме свистяще-шипящего согласного **ʒ'** через шипящий **ж**: **Атутунужка** (ср.: бзыб. **ататəнəʒга**; абж. **ататəнəʒга** "курительная трубка, чубук"). По нашему мнению, этот единичный факт подтверждает то обстоятельство, что к 1827 году в речи жителей Сухум-Кале система свистяще-шипящих лабиализованных согласных уже была расшатана и они заменялись шипящими лабиализованными согласными.

Аналогичные особенности более отчетливо замечаются и в передаче на письме свистяще-шипящего лабиализованного согласного **ʈ'**. В словаре эта фонема обозначена, с одной стороны, комбинациями **сү** и **св**: **Икасу** (ср.: бзыб. **икаʈ!** абж. **икаʈ!** "выбрасывай!"); **Итарсва** (ср.: бзыб. **итəрʈа!** абж. **итəрʈа!** "Вытряхивай!"); **Анасвара** (ср.: бзыб. **ajnəʈага**; абж. **ajnəʈага** "мириться")... С другой же стороны, тот же согласный передается через шипящие **ш** или **щ**: **Аматва иушца** (ср.: бзыб. **амат-а иʈца!** абж. **амат-а иʈца!** "одевай одежду!"); **Кашарах** (ср.: бзыб. **ақасарах**; абж. **ақасарах** "подкидышь"); **Ахшашара** (ср.: бзыб. **ах-саʈага**; абж. **ах-саʈага** "холод").

Считаем, что к 1827 году процесс расшатывания системы свистяще-шипящих лабиализованных согласных и замены их шипящими лабиализованными согласными в речи жителей Сухум-Кале в период составления словаря был уже начат, но пока еще встречались исходные варианты словоформ. Более того, видимо, этот процесс «задел» и расшатал систему шипящих лабиализованных согласных, вызвав «неправомерную», скорей, неожиданную замену этих последних свистяще-шипящими согласными, о чем свидетельствуют примеры обозначения свистящими биграфемами **св**, **сү** и **ус** шипящего лабиализованного согласного **ш** в словах, в которых в бзыбском диалекте нет свистяще-шипящих согласных: **Амушвь** (бзыб. **амʂ**) «медведь», ср. вариант **Амусв** из словаря, **Асвара** (бзыб. **аʈага**) «страх»,

Атзъ сва (бзыб. atəzʃa) «скандал; ссора», *Анусурьтира* (бзыб. anəʃəntɾa) «могила», *Умсунань* (бзыб. umʃan!) «не бойся!», *Асундукорь* (бзыб. aʃ.əndəqɾ) «сундук», *Ащцъ ламуцъ* (бзыб. aʃəclamʃ) «мох».

4.2. Морфологические особенности. Из морфологических особенностей привлекают внимание следующие обстоятельства (здесь рассматриваем лишь часть из них):

В словаре часты факты представления имен существительных, имен прилагательных и масдаров без необходимого префикса общей формы имен **а-**, хотя там же параллельно имеются и имена и масдары с этим префиксом. Например, префикс **а-** представлен в словах: *Ацу* (**а-**с) "бык"; *Аову* (**а-**оо°э) "человек"; *Ашаха* (**а-**ʃ,аха) "верёвка"...; *Азардагъ* (**а-**zardagʃ) "гнедой"; *абаа* (**а-**baa) «гнилой», *Аца* (**а-**са) «горячий», *Апшара* (**а-**рʃ,аага) «искать», *Агылара* (**а-**gəlara) «вставать, стоять», *Ахара* (а-хага) «тянуть»... Префикс **а-** отсутствует в словах: *Квараань* (**а-**qagaan) «ворона», *Тахуцу* (**а-**taacəa) «семья», *Гуу* (**а-**γ°э) «доска», *Хага* (**а-**хага) «дурак, глупый», *Дагва* (**а-**dagəa) «глухой», *Бзия* (**а-**bzia) «хороший, добрый» и др.

Бросается в глаза и то, что в словаре очень часто вместо масдаров представлены глагольные формы в побудительном наклонении, например: слово *Звать* переведено как *Чити* (çətə!) «Зови! Кричи!», слово *Измерить - Иза* (iza!) «Измеряй! Отмеряй!», слово *Менять - Ипсахъ* (ipʃax!) «Меняй!» и т.д.

Также часты случаи, когда русское слово (имя) переведено глаголом во временной форме или описательно, как целая фраза. Например: местоимения *Наишь, наши* переведены как *Харакатунъ* (hara iahtun) «То принадлежит нам», *Разговоръ - Дицвазвоитъ* (diac.azʋojt) «Он разговаривает с ним», *Чаять - Сугухоитъ* (sg.əxʋojt) «мне думается, мне кажется», *Отвечать - Ацнь хура иахъ* (acʋpɲəga jah!) «Отвечай ему! Скажи ему в ответ!», *Безволосый - Ахуу имамъ* (əxʋə imam) «у него нет волос» и т.д.

Наше предположение о том, что в словаре В.П. Романова отражена переходная речь между абжуйским и бзыбским диалектами, подтверждают суффиксальные окончания настоящего времени динамических и статических глаголов.

В словаре в большинстве динамических глаголов употребляется окончание настоящего времени **ojt** даже в тех случаях, когда по правилам ожидалось применение вариантов **-wojt** или **-wejt**, т.е. *в словаре налицо результаты процесса унификации, что не характерно ни бзыбскому, ни абжуйскому диалектам*. Более того, *унифицированы также окончания финитного настоящего времени многих статических глаголов* и с этой функцией выступает суффикс **-бр** даже в тех случаях, когда нет соответствующей фонетической среды: *Икнахопъ* (iɣnah-**бр** вместо ожидаемого варианта iɣnaħa-**wp** "то висит"), *Ахаопъ* (iħaa-**бр** вместо ожидаемого варианта iħaa-**wp** "то сладкий, вкусный есть") и т.д.

В словаре имеются случаи использования суффикса финитного настоящего времени статических глаголов **-р**, что *вовсе не характерно для абхазских диалектов, но обычно для тапантского диалекта абазинского языка*: *агвапъ* (jaajgə-**р**) "то близко" вместо ожидаемого варианта jaajgə-**wp**, *Рыцхапъ* (iɣəħa-**р**) "они жалкие есть" вместо ожидаемого варианта iɣəħa-**wp**...

В нескольких статических глаголах *уникально* употребление суффикса финитного настоящего времени **-от** (< **-ojt**) вместо суффикса статических форм **-wp**, что *до сих пор не замечено в абхазских диалектах*: *Цабурготъ* (iɣabərg-**от**) "то истина есть" вместо ожидаемой формы iɣabərg-**wp**; *ебгаотъ* (ejbg-**от**) "то целое есть" вместо ожидаемой формы ejbgo-**wp**...

Таким образом, фиксация в словаре даже только названных морфологических особенностей дает нам право считать, что работа В.П. Романова имеет огромное значение для историко-сравнительного исследования абхазского языка.

5. Лексические особенности. Как отмечено выше, словарь В.П. Романова содержит 1952 словарных единиц (слов и фраз). Здесь представлены практически все части речи. Типичные фразы автором внесены не только в специальной фразеологической части, но и в основном тексте словаря.

Абхазская лексика, отраженная в словаре, относится к общеабхазскому основному словарному фонду. Большинство из слов являются исконно абхазскими, хотя наряду с ними представлены и черкесизмы, туркизмы и картвелизмы. С точки зрения фонематической структуры большинство слов относится более к бзыбскому диалекту, нежели к абжуйскому.

6. О лингвистическом статусе сухумкалинской речи. Анализ абхазской части словаря дает право заключить: *сухумкалинская речь являлась переходным микротерриториальным вариантом абхазского языка, занимающим место между бзыбским и абжуйским диалектами с уклоном к бзыбскому диалекту*, однако в этой речи явно присутствовали языковые факты, которые не засвидетельствованы ни в бзыбском, ни в абжуйском диалектах.

Что же касается научного значения самого словаря В.П. Романова, составленного в 1827 году, то в плане хронологии он занимает почетное первое место среди дошедших до нас словарей абхазского языка, т.к. *это самый древний словарь данного языка, одновременно являющийся самым древним словарем для всех горских иберийско-кавказских языков вообще*. Словарь предоставляет довольно компактный и важный лингвистический материал для научного исследования фонологических, фонетических, морфологических, синтаксических и лексических особенностей той речи, которая до сих пор не была известна лингвистам в документированном виде, а также дает широкие перспективы для более глубокого исследования не только абхазского языка, но и для изучения родственных иберийско-кавказских языков в целом.

Литература:

Абазов 2011: А.Ч. Абазов. Кавказ в исследованиях декабристов: В.П. Романов на черноморском побережье Кавказа. Архивы и общество. Научно-просветительский журнал. <http://archivesjournal.ru/>. 28.06.2011.

Абуладзе 1993: Ц. Абуладзе. Названия Грузии и грузин в османских письменных источниках. В сборнике: Иностранная и грузинская терминология, обозначающая Грузии и грузин. Тбилиси (на груз. яз., резюме на рус. и англ. яз.).

Джапаридзе 1993: Г. Джапаридзе. Арабские названия грузин и Грузии. В сборнике: Иностранная и грузинская терминология, обозначающая Грузии и грузин. Тбилиси (на груз. яз., резюме на рус. и англ. яз.).

Ломтатидзе 1976: К.В. Ломтатидзе. Историко-сравнительный анализ абхазского и абазинского языков. 1. Фонологическая система и фонетические процессы. Тбилиси (на груз. яз., резюме на рус. и англ. яз.).

Чиквашвили 1964: Каталог рукописей и архивных материалов, хранящихся в Государственной Республиканской Библиотеке им. Карла Маркса Грузинской ССР. Составила и подготовила к печати Циала Чиквашвили. Тбилиси (на груз. яз.).

http://www.hrono.ru/biograf/bio_r/romanov_vp.html

<http://decemb.hobby.ru/>

<http://dic.academic.ru/dic.nsf/encbiography/107507/Романов>

http://ru.wikipedia.org/wiki/Стеценко,_Константин_Васильевич

T. Gvantseladze (Sukhumi-Tbilisi)

About the Oldest Dictionary of the Abkhazian Language

Summary

The manuscript of The Russian-Abkhazian Dictionary compiled in 1827 is kept in The National Parliamentary Library of Georgia in Tbilisi. The study of its history and structure showed that its author was a Lieutenant of the Russian Fleet (hereinafter - the Rear Admiral) **Romanov Vladimir Pavlovich**. Some details of the adventure of this manuscript were found. In particular, the dictionary was presented in at least 2 pieces. One of them, the top brass of Romanov, was sent to Saint-Petersburg Imperial Academy of Sciences (its current whereabouts unknown). The copy that is now in Tbilisi was kept in different places: it was in the Sevastopol Officers' Library, in 1918 it was in Moscow, in 1926 the manuscript was bought by a collector. It was Prof. **Ivan Sarkizov-Serazini**, who, on the advice of the artist **Ucha Japaridze**, in January-February of 1941 transferred the manuscript without compensation to the Georgian State Republican Library (now The National Parliamentary Library of Georgia). In 1964 the first short description of the manuscript was published by **Tsiala Chikvashvili** – an employee of the library.

The dictionary contains 1952 lexicographic units (words and phrases), which are recorded in Russian letters (Cyrillic), no additional transcriptional marks were used. The Abkhazian part of the dictionary reflects the Abkhazian speech of Sokhum-Kale (now Sukhumi) city inhabitants. In the dictionary all parts of speech and typical phrases for everyday conversation are presented.

Vladimir Romanov's work is the oldest dictionary of the Abkhazian language. Its data are very important for the scientific research of the Abkhazian language.

Text analysis showed that the vocabulary presented in the dictionary is transitional between Abzhua and Bzyp dialects of the Abkhazian language. By a lot of signs it is closer to Bzyp dialect (for example, representation of sibilant-hushing consonants). Also the vocabulary is characterized by the features which are not found in Abzhua and Bzyp dialects. From this point of view, special attention attracts the unique specificity of formation of the Present Tense forms of static and dynamic verbs.

რ.ზექალაშვილი (თბილისი)

ფატიკური კომუნიკაციის ფუნქციურ-პრაგმატიკული ანალიზი პერსონაჟთა მეტყველებაში

(დავით კლდიაშვილის პიესებისა და მოთხრობების მიხედვით)

ადამიანის, როგორც სოციალური არსების, უპირველესი მოთხოვნებია სხვა პიროვნებებთან ვერბალური თუ არავერბალური კომუნიკაცია. საუბარი არასოდეს არ შედგება მხოლოდ რელევანტური ინფორმაციის შემცველი რეპლიკებისაგან. ზოგჯერ მისი დანიშნულება კომუნიკანტებთან ურთიერთობის დამყარება ან შენარჩუნებაა. „ვერბალური კომუნიკაცია – კოგნიტიური ინფორმაციის გაცვლა-გამოცვლა – გულისხმობს მეტაკომუნიკაციის არსებობას ანუ ენობრივ საშუალებათა გამოყენებას ამ გაცვლა-გამოცვლის რეგულირებისთვის, კერძოდ კი, ფატიკურ მეტაკომუნიკაციას, რომელშიც რეალიზებულია ენის ფატიკური ფუნქცია – ენობრივ საშუალებათა დანიშნულება სამეტყველო კონტაქტის დამყარების, მხარდაჭერისა და შეწყვეტისათვის“ (მატიუხინა 2004).

ენის ფატიკური ფუნქციისა და ფატიკური კომუნიკაციის გამოყოფა-შესწავლას განსაკუთრებით შეუწყო ხელი სამეტყველო აქტების თეორიის ჩამოყალიბებამ, რომელშიც პირველად დაისვა საკითხი გამონათქვამების კლასიფიკაციის შესახებ ილოკუციური ძალის მიხედვით (სიორლი 1986, გვ. 195-222). გამოიყო 5 ტიპის აქტი:

1. **რეპრეზენტატივები (ასერტივები ანუ მტკიცებითი აქტები):** შეტყობინება, გაკიცხვა, პროგნოზირება, კვალიფიკაცია, აღიარება...
2. **კომისივები (ვალდებულებები):** დაპირება, ფიცი, გარანტირება...
3. **დირექტივები:** თხოვნა, აკრძალვა, რჩევა, ინსტრუქცია, მოწოდება...
4. **დეკლარატივები:** დანიშვნა პოსტზე, ომის ან ზავის გამოცხადება, ეკლესიიდან მოკვეთა, რაინდად კურთხევა, პარტიაში მიღება, წოდების მინიჭება ადამიანისთვის ან სახელობისა – დაწესებულებისთვის...
5. **ექსპრესივები (რ. იაკობსონმა ამ უკანასკნელს უწოდა ემოტივები),** რომლებიც გამოხატავენ არა ინფორმაციას, არამედ გრძობებსა და ემოციებს. ესაა **მადლობა, სინანული, სიხარული, მილოცვა, ბოდიში...** შესაბამისობა გამონათქვამსა და სინამდვილეს შორის მათთვის არაა არსებითი, რადგანაც ექსპრესივის საბაზი (ის, რასაც ვულოცავთ, რისთვისაც მადლობას ან ბოდიშს ვიხდით და ა. შ.), წარმოადგენს არა ძირითად შინაარსს, არამედ ასეთი სამეტყველო აქტის წინაპირობას – მის **პრესუპოზიციას** (იხ. ენციკლ.).

ტერმინი **ფატიკური** მოდის ბერძნული სიტყვისგან „**ფატიკა**“ <“*phanai*”(phēmi < მე ვლაპარაკობ) ← *phatos*. ენის ფატიკურ ფუნქციაზე პირველად ყურადღება გაამახვილა **რ. იაკობსონმა**, მაგრამ ცნების **phatic communion** შემოტანა (1923) უკავშირდება პოლონელი სოციოლოგის, ანთროპოლოგისა და ეთნოლოგის, ბრონისლავ მალინოვსკის, სახელს. მისი განმარტებით, **ფატიკური კომუნიკაცია** არის „მეტყველების სახეობა, რომლის დროსაც სიტყვათა უბრალო გაცვლით იქმნება ერთად მყოფობის კავშირი“ (მალინოვსკი 1972: ციტირება შემდგომ ნაშრომის მიხედვით: დემენტიევი 1999, გვ. 37). მეცნიერი კონტაქტის დამამყარებელ ფუნქციას იკვლევდა სხვა ასპექტით და განავრცო მოცემული მოვლენის ჩარჩოები.

ფატიკური კომუნიკაცია (phatic communication) მოიცავს სამეტყველო აქტებს, რომლებიც მხოლოდ **სოციალურ** ფუნქციას ასრულებენ, განსხვავებით ინფორმაციისგან,

შეტყობინებებისგან, ბრძანებებისგან და ა.შ. ამ ფენომენის შესწავლას განსაკუთრებული ყურადღება დაეთმო მე-20 საუკუნის ბოლოს, მას შემდეგ, რაც გაიზარდა ინტერესი სამეტყველო ინტერაქციის კოგნიტიური და პრაგმატიკული ასპექტებისადმი. ფატიკური ფუნქცია, **რ. იაკობსონის** თვალსაზრისით, გულისხმობს სამეტყველო ინტერაქციის საორგანიზაციო ასპექტს. „ტ. გ. ვინოკურის შემდეგ სამეტყველო კომუნიკაციის ფატიკური შემადგენლის კვლევა დაიწყო, როგორც მრავალფუნქციური სამეტყველო მოვლენისა, რომელიც მოიცავს ისეთ ასპექტებს, როგორცაა: ინტერაქციის ფორმალური ორგანიზაცია (კონტაქტში შესვლა, მისი გამყარება და შემოწმება); ფატიკა, როგორც ფატიკური ურთიერთობა, ფატიკური მეტყველება, კონცენტრირებული ურთიერთქმედების კონტაქტურ ასპექტზე, სოციალური ურთიერთობების რეგულაციებზე“ (ფედოტოვა 2004, გვ. 3). მანამდე ლინგვისტიკურ კვლევებში სათანადო ყურადღება არ ექცეოდა ე. წ. „**ლაპარაკს ლაპარაკისთვის**“ და თითქოსდა არაფრისმთქმელ სასაუბრო კლიშეებს. კოგნიტიური და ლინგვოპრაგმატიკული კვლევების წინ წამოწვევამ გაზარდა ინტერესი ამ ტიპის კომუნიკაციისადმი, რომელიც დიალოგური მეტყველების განუყოფელი შემადგენელი ნაწილია სხვადასხვა საკომუნიკაციო სიტუაციაში.

მნიშვნელოვან წარმატებებს მიაღწიეს ამ ტიპის კვლევებში **მ. ბახტინის**¹ თეორიის მიმდევრებმა. ეს ეხება **სამეტყველო ჟანრების** (სჟ) სისტემატიზაციასა და აღწერას. ცალკე გამოიყო **ფატიკური სამეტყველო ჟანრებიც** (ფსჟ). ამ სფეროში მნიშვნელოვანი მიღწევები აქვს რუსულ საენათმეცნიერო სკოლას².

დიალოგურ მეტყველებაში, როგორც ადამიანური კომუნიკაციის ყველაზე გავრცელებულ ფორმაში, საკმაოდ დიდი ადგილი უკავია სწორედ ფატიკურ ენობრივ ერთეულებს. ამიტომაც, ვფიქრობთ, მისი შესწავლა საჭიროა როგორც ბუნებრივ, ისე მოდელირებულ ტექსტებში (მხატვრულ ლიტერატურაში). ტიპური ფატიკური კომუნიკაცია არის სხვადასხვა ცხოვრებისეული სიტუაციის დროს გამოყენებული გამონათქვამები: **მისალმება, მოკითხვა, ქათინაურის თქმა, მადლობა, ბოდიში, დალოცვა, დანივლება, საუბარი ამინდის შესახებ** და სხვ.

ქართულ ენათმეცნიერებაში ამ თვალსაზრისით საინტერესო კვლევებია ჩატარებული ინგლისურ, იტალიურ, ესპანურ, ფრანგულ და სპარსულ ენებთან შეპირისპირებით³. ცხადია, ტიპოლოგიური ასპექტი კიდევ უფრო ავლენს ენის ლინგვოკულტუროლოგიურ სპეციფიკას, მაგრამ სასურველია ასევე ფატიკური კომუნიკაციის სახეობებისა და გამოხატვის ექსპრესიულ-ლინგვისტური საშუალებების საფუძვლიანად შესწავლა ქართულ სალიტერატურო ენასა და დიალექტებში. ამასთანავე გასათვალისწინებელია როგორც ცოცხალი სასაუბრო ენის, ისე მხატვრული ტექსტების მონაცემები. საშურად გვესახება საქართველოს ცალკეული კუთხეების ენობრივ მონაცემთა შედარება, რადგან ფატიკურ კომუნიკაციაში ვლინდება ადამიანთა ტემპერამენტი, ხასიათი, კომუნიკაბელურობის უნარი, შეხედულებები, სამეტყველო ეტიკეტის სპეციფიკა და სხვ. მთავარი კი ყველა შემთხვევაში ისაა, რომ მოსაუბრეს სურს გამოხატოს ყურადღება, პატივისცემა, სითბო, თანაგრძნობა თანამოსაუბრისადმი (ცხადია, არ ვგულისხმობთ წყველის ფორმულებს, რომელთა ფატიკურობა ამ მხრივ, შეიძლება, სადავოდ აღმოჩნდეს).

მიუხედავად იმისა, რომ უცხოურ ლინგვისტიკაში ბევრი საინტერესო ნაშრომი შეიქმნა ამ სფეროში, არ არსებობს ფატიკურ ერთეულთა ყველასთვის მიღებული ერთიანი კლასიფიკაცია. აზრთა სხვადასხვაობა შეინიშნება იმაშიც, თუ რომელი ენობრივი ერთეული ჩაითვალოს ფატიკურად და რამდენად გამოადგება ყველა ენას ერთი და იგივე დაჯგუფება. ქართული ენისთვის მისაღებად მიგვაჩნია **ირ. დემეტრაძის** ნაშრომში გამოყოფილი 9 ფატიკური

¹ შემდგომ კვლევებზე უდიდესი ზეგავლენა მოახდინა **მ. მ. ბახტინის** შრომებმა (ბახტინი 1996).

² ვ. გოლდინის, ტ. შმელიოვის, მ. ფედოსიუკის, ა. ბარანოვის, ტ. მატვევას, ნ. ორლოვასა და სხვათა ნაშრომები.

³ იხ. ლ. გოქსაძე, ირ. დემეტრაძე (1992), ირ. დემეტრაძე (1996), ნ. ცერცვაძე (2007), მ. მჭედლიშვილი (2009; 2010), ე. გოგალაძე (2006) და სხვ.

ჯგუფი (იხ. დემეტრაძე 1996): **მისაღმება, გამომშვიდობება, მადლიერება, მობოდიშება, დაპატიჟება, შეთავაზება, დალოცვა/მილოცვა, თანაგრძნობის გამომხატველი გამოთქმები, ქათინაურები.**¹

ფატიკური კომუნიკაციის შესწავლის დროს უპირატესობა ენიჭება ცოცხალი მეტყველების ნიმუშებს, ცხადია, საინტერესო სადექსიკონო მასალაც, მაგრამ, ჩვენი აზრით, საჭიროა მხატვრული ლიტერატურის ნიმუშების შესწავლაც, რადგან მათში უაღრესად მდიდარი მასალა მოიძებნება. ანალიზის დროს ყურადღება უნდა გამახვილდეს მწერლის წარმომავლობაზე, ნაწარმოების ჟანრსა და თემატიკაზე, პერსონაჟების ხასიათზე, ავტორის მიზანდასახულებაზე და სხვ. ცხადია, ლინგვისტიკური კვლევის ობიექტი მუდამ იყო მხატვრული ნაწარმოებები, მაგრამ ეს ტექსტები ბუნებრივი არაა, მწერლის პრიზმაშია გარდასახული და მხატვრულ ჩანაფიქრს დაქვემდებარებული. ყველა ეს ასპექტი გასათვალისწინებელია მაგალითების განხილვის დროს. კვლევისთვის განსაკუთრებით საინტერესოა პიესები, რადგან მათში ჭარბობს დიალოგები და პერსონაჟთა მეტყველება ბუნებრივთან მიახლოებულია.

ამ თვალსაზრისით მდიდარ საანალიზო მასალას იძლევა **დავით კლდიაშვილის** პიესები (და ზოგიერთი მოთხრობაც), რადგან მათში მოქმედი პიერების რეპლიკები საოცრად მდიდარი, მრავალფეროვანი და ბუნებრივია. ავტორის ენობრივი სამყარო ძალზე საინტერესოა, დიალოგის მონაწილეთა მეტყველების თავისებური კოლორიტი იქმნება არა მარტო დიალექტური გრამატიკული ფორმებითა და ლექსიკით, არამედ ფატიკური ენობრივი კლიშეებითა და ფრაზებით. ზოგჯერ იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს კლდიაშვილის პერსონაჟები ერთმანეთს საუბრის გულისთვის უფრო ელაპარაკებიან, ვიდრე სხვა ღირებული ინფორმაციის გადასაცემად. მათ დიალოგებში გამოყენებულია ფატიკური კომუნიკაციის უამრავი ერთეული: **მიმართვა, მისაღმება, გამომშვიდობება, მოკითხვა, სააღერსო სიტყვები, ფიცილის ფორმულები, მადლობა, მობოდიშება, მიპატიჟება, თხოვნა, დალოცვა, მილოცვა, ქათინაური და სამეტყველო ეტიკეტის** გამომხატველი სხვა ფრაზები. თვალში საცემია **სააღერსო სიტყვების, ფიცილის ფორმულებისა და დალოცვის** სიჭარბე. პერსონაჟთა კომუნიკაციურ სტრატეგიაში ხშირად გამოიყენება ხაზგასმული **თვითდამცრობა** ადრესატის განდიდებისა და მისადმი განსაკუთრებული პატივისცემის გამოსახატავად. დ. კლდიაშვილს ზუსტად აქვს გადმოცემული იმერული სპეციფიკა ქართულ სამეტყველო ეტიკეტში და ხაზს უსვამს პერსონაჟთა **არტისტულობას**, გადაპრანჭულ **თავაზიანობას**, მისწრაფებას, გამოხატონ **კეთილგანწყობა** და **ემპათია**², თუნდაც ეს მთლად გულწრფელი არ იყოს.

დ. კლდიაშვილის პიესებსა და მოთხრობებში³ ასახულია ყოველდღიური ცხოვრებისეული სიტუაციები. გაღატაკებული აზნაურების უკიდურესი სიდუხჭირე ერთგვარ კონტრასტს ქმნის მათს დარბაისდურ მეტყველებასთან, ხოლო სხვებთან თავის მოწონება და რეალური ვითარების დამაღვის სურვილი აძლიერებს ტრაგიკომიკურობის ეფექტს. ისინი უდიდესი თავაზიანობით ესაღმებიან ერთმანეთს, მოიკითხავენ, ქათინაურებს ეუბნებიან, თავს იწონებენ უცხოებთან, ტრაბახობენ, ახლობლებთან კი ბედავენ საკუთარ გასაჭირზე საუბარს, წუწუნებენ, უჩივიან გაუსაძლის ცხოვრებას და ა. შ. ესაა მათი ყოველდღიური ყოფის შემადგენელი ნაწილი.

ენობრივი ფორმის თვალსაზრისით დიდ ადგილს იკავებს **განკერძოებული სიტყვები და გამოთქმები**: მიმართვები, შორისდებულები, მყარი ფრაზეოლოგიური ერთეულები, მოდალური სიტყვები. დიალოგები ძალიან ახლოსაა ბუნებრივთან. დასტურდება ისეთი შემთხვევებიც, როცა კომუნიკანტთა რეპლიკები თავიდან ბოლომდე ფატიკურია. თვალში საცემია, რომ ამგვარ ენობრივ ერთეულებში ხაზგასმულია მოუბარი პირის სურვილი, ასიამოვნოს თანამოსაუბრეს,

¹ საინტერესო მასალა მოიძია და გაანალიზა ამ საკითხთან დაკავშირებით იმერულ დიალექტში ეკვაწაძემ (2012). მან განიხილა ზემოთ ჩამოთვლილ ჯგუფებში შემავალი ფატიკური კომუნიკაციის ერთეულები იმერულ დიალექტურ ტექსტებში (წყველის ფორმულების ჩათვლით).

² **ემპათია** – სხვების თანაგრძნობისა და ფსიქოლოგიური მდგომარეობის გაგების უნარი.

³ მაგალითები ციტირებულია დ. კლდიაშვილის 1995 წლის ორტომეულის მიხედვით (კლდ. 1995).

გამოხატოს მისადმი სიყვარული, პატივისცემა, სიბო, ყურადღება (Tundac გულში სულ სხვას ფიქრობდეს). ეს ერთგვარი გაორება და კონტრასტი რეალურ დამოკიდებულებასა და ფატიკური კომუნიკაციით გამოხატულს შორის ამძაფრებს სიტუაციას და ტრაგიკომიკურობის ელფერს ანიჭებს მის ნაწარმოებებს.

ვოკალური მიმართებებში მოსაუბრე უამრავი საქებარი ეპითეტით ამკობს თანამოსაუბრეს, ხაზს უსვამს მის პოზიტიურ თვისებებს (ზოგჯერ არარსებულს), იყენებს ქათინაურის ელემენტებსაც (განსაკუთრებით – პიესაში *“დარისპანის გასაჭირი”*¹: *ჩემო ბატონო/ბატონო ჩემო, ჩემო მწყალობლო, ჩემო მაცხონებლო, ჩემო მაცოცხლებლო, ჩემო ცხონებავ, ჩემო სინათლე, შე დალოცვილო, ჩემო ღმერთო, ჩემო ყველაფერო...*

შეიძლება შეგვხვდეს **საკუთარი სახელი** პოსტპოზიციურ კუთვნილებით ნაცვალსახელთან ერთად, რითაც ხაზი ესმება ახლობლურ და თბილ ურთიერთობას: *პელაგია ჩემო, დარისპან ჩემო, ოსიკო ჩემო, პავლე ჩემო, მართა ჩემო; ბატონო ფილიპე, ბატონო აბესალო; ჩვეულებრივია, რომ ქალსაც მიმართონ ბატონოთი: ბატონო მართა, ბატონო ეკა, ბატონო ირინე; “ბატონობით” მიმართვაზე ერთ-ერთი პერსონაჟი მოკრძალებით პასუხობს: თვითონ ბატონო და ხელმწიფე!*

დიאלოგში ხშირადაა ჩართული **სააღერსო სიტყვები**, რომლებშიც გამოხატულია მზადყოფნა საკუთარი თავის შეწირვისა სხვისთვის: *შენ გენაცვალე; შენ სულს გენაცვალე; შენ დაგენაცვალე; შენ დაგენაცვალე მამიდაშენი; შენ დაგენაცვალე მაგ მოქარგულ ენაში; შენ არ მომიკვდე; შენი ჭირი შემეყაროს; დარისპანი ნუ მომიკვდება; თქვენ ნუ მომიკვდებით; შენი ჭირი შეყარა შენს დედას..*

ჩართულ **ეტიკეტურ ფრაზებში** გამოხატულია მოუბარი პირის სურვილი, რაც შეიძლება სასიამოვნო რამ უთხრას თანამოსაუბრეს, შეაქოს ის, შეამკოს **ქათინაურით**, ხაზი გაუსვას მათს სიხლოვესა და სიყვარულს: *დიდად სასიამოვნოა; ისევე კაი დაგემართოსთ; თუ ძმა ხარ; თუკი შემიძლია რამე, ბატონი ბძანდები; არ დაგიმაღლა, ჩემი სისხლ-ხორცი ხარ, შეხვალ ჩემს გასაჭირში; დიდი ღვთის წყალობაა, თქვენ ნუ მომიკვდებით; ჩემი თავიც გამსახუროსთ; შენ სინათლიან თვალებში რომელი უფრო მოუხდება?; ბატონო ფილიპე, შენი სულის ჭირიმე, ერთი ლეკური, ლეკური, თუ გიყვარდე; იცოცხლეთ, მთხოვნელები ბევრი დამიდიოდეს, შენი ჭირი შემეყაროს; აბესალო, შენი ჭირი შეყარა შენს დედას; ერთობ გამხარება, შენ ნუ მომიკვდება; შენ დაგენაცვალე; შენი ჭირი შემეყაროს; ჩემო კარგო მამა, შენს სულს გენაცვალე; ნეტავი შენი კარგა ყოფნით, აგეცილება მაგისათვის მაშინ.*

ადამიანები გარეგნულად გულითადად **ესაღმებთან** ერთმანეთს, **მოიკითხავენ**, თითქოს გულწრფელ კმაყოფილებას, სიხარულს გამოთქვამენ, თუკი სხვის წარმატებას ან კარგ ამბავს გაიგებენ, სინამდვილეში კი სრულიად საპირისპიროს გრძნობენ. **მისაღმების** ერთ-ერთი მაგალითია: *ოხ, ბატონ პელაგიას ვახლავართ!* თუ სახლში შემოდიან, ლოცავენ: *აქა მშვიდობა!*

მოკითხვა ძალზე გადაპრანჭული და ხაზგასმით თავაზიანია: *“რავა მშვიდობით, შენ გენაცვალე? – ვახლავართ, მართა ჩემო, ჩემი რძალი ხომ კარგადაა? – მადლობელი ვარ; ვართ ისე, მართა ჩემო, რაგარც მოგეხსენება ჩვენისთანების ამბავი”; “ივლიტა ხომ კარგადაა, შენ გენაცვალე? – გმადლობთ, კარგად ვახლავსთ”; „სხვებრ ხომ მშვიდობით, ჩემო მზახალო! – ჩემს მშვიდობით ყოფნას თქვენი ჭირი წაუღია!”*

გამომშვიდობებაც ზედმეტად რიტუალურია: *ე, მშვიდობით ბძანდებოდეთ, შვიდობით; მშვიდობით, შენი ჭირიმე, შვიდობით ბრძანდებოდეთ...*

დ. კლდიაშვილის პერსონაჟები ხშირად **უბოდიშებენ** ერთმანეთს: სუფრაზე პურ-მარილის სიმწირისთვის: *უკაცრავად ვარ ასე მცირედისათვის, მარა რაც გაგვეწყობოდეს; შეკითხვის დასმისთვის: მომიტყევთ, ნუ მიძრახავთ ჩემს უზრდელობას; ბევრი ლაპარაკისთვის:*

¹ საილუსტრაციო მასალის უმეტესი ნაწილი დამოწმებულია დ. კლდიაშვილის პიესიდან „დარისპანის გასაჭირი“, ნაწილი კი – „ირინეს ბედნიერებიდან“ (იხ. კლდ. 1995, II).

*შეგაწუხეთ მეტის ლაპარაკით, მკონი! თუკი სტუმარი წასვლას დააპირებს, ზოგჯერ პირფერობით გამოთქვამენ ღრმა წუხილს: **ოჰ, ღმერთო მომკალი**; სხვადასხვა ყოფით სიტუაციაში: **მაპატიეთ, ბატონო**; **არა, ჩემო ბატონო, რატომ ნებულობთ!** უკაცრავად, თქვენთან უკაცრავად; **ღმერთო მომკალი, გაწყენინეთ განა**; **მაპატიეთ, ბატონო ონისიმი**; **ნურას უკაცრავად, ბატონებო, ასე მიგატოვეთ!** უკაცრავად შეწუხებისათვის! თუ უკაცრავად არ ვიქნები; უკაცრავად ვარ, ბატონო სამსონ, ვწუხვარ...*

მადლობა ცალკეც არის გამოყენებული და სხვა ფატიკურ აქტებთან ერთადაც (ბოდიში, დალოცვა და სხვ.): *გმადლობთ, მადლობას მოგახსენებთ, მადლობელი ვარ, დიდად მადლობელი ვარ...*

დალოცვა: *ღმერთმა იმედი ნუ მოვიშალოს! აქა მშვიდობა! შენ გაშორა ღმერთმა ეს დღე! ღმერთმა სიკეთე გმატოსთ! ღმერთმა მოგცეთ, ჩემო ბატონო! ღმერთმა კეთილად გარონიოთ, ჩემო ბატონო! თქვენი თავი მიცოცხლოს ღმერთმა ათას წელიწადს! ისევე კაი დაგეშართოსთ! გაგაბედნიეროს, შვილო, ისე, რაგარც შენ გუნებას ენატრებოდეს! არაფერი გეწყინოს, ჯვარი დაგწერე! ჩემი თავიც გამსახუროსთ! ღმერთმა იმედი ნუ მოვიშალოს!*

ფიცების ფორმულებით პერსონაჟი ნათქვამის ჭეშმარიტებას თითქოს სარწმუნოებას მატებს, ახსენებს თანამოსაუბრეს მათი ურთიერთობის სიწმინდეს ანდა საკუთარ თავს უსურვებს რამე საშინელებას, თუკი ეს სიმართლე არ აღმოჩნდება: *ძმობას გფიცავარ; ისე მე ვიცოცხლო; ვიყვე შეჩვენებული, თუ ჭეშმარიტებას არ მოგახსენებდეთ; ის შენი კაი დედა ნუ მოგიკვდება, აბესალო, ვიყვე ღვთისაგან შეჩვენებული, თუ შენ ამაში არ ცდებოდე! შენც არ მომიკვდე, ძმობას გფიცავარ, ვიქტორ! გაფიცებ ემაწვილკაცობას; აბესალო, ძმობას გაფიცებ; მიშველე, ძმობას გაფიცებ! გეფიცებით, ტყვილა ივიქრეთ; გაფიცებ ამ შენს ძვირფას, პატიოსან მამას; გაფიცებ შენს საყვარელს დედ-მამას, მითხარი; გეფიცები, ვიქტორ, უმაგისოდ ერთ წუთას გაძლება არ შემიძლია! ისე მე ვიცოცხლო, თქვენ არ დაგიფიცავთ; მამა ზეციერმა ნუ შემასწროს ნურაფერ სიკეთეს, თუ მე რამე დანაშაულობა მიმიძლოდეს თქვენი შვილის, თქვენი ოჯახის წინაშე...*

იშვიათადაა **თხოვნა** გამოხატული მარტივად, მხოლოდ **გთხოვ** ზმნით. ხშირად ის შეიცავს სააღერსო სიტყვებს ან დაფიცებას თანამოსაუბრის მიმართ, რითაც მოუბარი ხაზს უსვამს, რამდენად ფასეულია მისთვის ამ თხოვნის შესრულება: *გაფიცებ დედ-მამას, მითხარი; გაფიცებ დედ-მამას, შენს სულს დავენაცვლე! საუკუნო მოსამხახურედ გამიხადე! თუ ჩემი ძმობა გწამს, თუ რაიმე პატივისცემა გაქვს ჩემი; მოისხი ჩემი შვილების მადლი; იცხონე სული; მოისხი ჩემი შვილების მადლი! გვევდრები, თავი დამანებო! ბატონო ფილიპე, შენი სულის ჭირიშე, ერთი ლეკური, ლეკური, თუ გიყვარდე! ბატონო ირინე, უმორჩილესად გთხოვთ, ორი წამი მითავაზოთ; თუ ჩემი ძმობა გწამს, – შენ ნუ მომიკვლები, ძალიანია! ნუ, ნუ, თუ ღმერთი გწამთ; თუ კაცის სიბრალული გაქვთ...*

დ. კლდიაშვილის პერსონაჟთა მეტყველებისთვის დამახასიათებელი სტილისტიკური ხერხია **ლიტოტესი** (ბერძნული სიტყვისაგან *litotēs* – უმნიშვნელობა, ზომიერება). ესაა „მხატვრული ხერხი, პიპერბოლის საპირისპირო – რისამე ან ვისიმე დამცრობა (მისი ამადლების მიზნით)“ (იხ. უსლ), მეორე განმარტების თანახმად, ლიტოტესი არის „ცრუ დამამცრობელი გამონათქვამი, რომელიც მაშინ გამოიყენება, როცა სურვილი აქვთ, რომ ამ დამცრობით კიდევ უფრო აამაღლონ საგანი“ (იხ. ვიკიპედია). ამ დროს გამოყენებულია მოჩვენებითი (ყალბი) დამამცრობელი გამონათქვამი. ლიტოტესის ერთ-ერთ სახეობად შეიძლება ჩაითვალოს გამიზნული **თვითდამცრობა** ადრესატისადმი პატივისცემის ხაზგასასმელად.¹

დ. კლდიაშვილის პიესებში მოუბარი პირი ხშირად საკუთარ თავს უწოდებს **უბედურს, უტვინოს, ბებერს, დედაბერს, ჭკუაშოკლეს, გამოჩერჩტებულს, უგუნურს, სულელს**. მაგალითად, “დარისპანის გასაჭირში“ მოქმედი პირი საკუთარ თავზე ამბობს: *მე უტვინო; მე უბედურ*

¹ ამ საკითხთან დაკავშირებით საინტერესო მაგალითები იხ. **ომიაძე** 2000.

რი; დაგებერდი მე უბედური; ნაცარში ამოვლიგნილი დედაბერი; ნუ შეპრისხავ ჩემი ჭკუამოკლეობისათვის; ჩემს გამოჩერჩეცებულობისაგან, ნუ გეწყინება ჩემი უგუნურობა და სისულელე; ღმერთო მომკალი, ფუი ჩემს მახსოვრობას... ბუნებრივია, იმავე დამამცრობელი სიტყვებით თანამოსაუბრემ რომ მიმართოს თავად მას, ეს უკვე შეურაცხყოფელი იქნება, დაირღვევა ეტიკეტური ნორმები და შეიძლება კონტაქტის საბოლოო შეწყვეტაც კი გამოიწვიოს.

პიესებში საკმაოდ ხშირად გვხვდება **ღვთისადმი მიმართვა** დახმარებისა და შეწვევის სათხოვნელად: ღმერთო ჩემო; ღმერთო, შემეწიე; ღმერთო, შემიბრაღე; ღმერთო, ნუ შემშლი! თუ ღმერთი გწამთ; თუ ღმერთმა ქნა; იცის ღმერთმა; დიდი ღვთის წყალობაა! კაი მოვცეთ ღმერთმა; ღმერთმა მოვცეთ, ჩემო ბატონო! ღმერთმა გაგვახაროს; ღმერთმა იმედი ნუ მოვიშალოს! ღმერთო, რატომ არ მომკლავ! ღმერთო, მოხედე ჩემს გაჭირვებულ ქვრივ-ოხრობას; ღმერთო, აღირსე ბედი ჩემს ნატალიას! ღმერთო, ბედნიერი და კეთილი თვალით შეახედვინე ჩემი შეილისათვის! ღმერთო, შენ დასწყევლე ყოველი მავნე და ბოროტი სული! ღმერთო, კეთილად დააბოღავე ჩვენი მეზავრობა! ღმერთმა სიკეთე გმატოსთ! ღმერთმა მიცოცხლოს თქვენი თავიც, ბატონო სამსონ! ღვთის გულისათვის შემეწიე; დასწყევლა ღმერთმა; ღმერთო მომკალი, გაწყენინეთ განა! შენ გაშორა ღმერთმა ეს დღე, ჩვენ რომ გვადგია; ღმერთმა კეთილად გარონიოთ, ჩემო ბატონო! მარა ღმერთმაც იცის და კაცმაც; რა ღმერთი გიწყრება! არ მოასწრებს მავათ ღმერთი ამას! ოხ, ღმერთო ჩემო, ყოველს ჩემს კეთილს შეახვედროს ღმერთმა მაგისტანა ოჯახის მოყვარული; ვიყვე ღვთისაგან შეჩვენებული (ღმერთის შემცველი მყარი გამონათქვამების შესახებ იხ. შამელაშვილი-ზეკალაშვილი, 2001, გვ. 281-287).

სტუმრის მიპატიუების დროს მასპინძელი თავსაც კი აბეზრებს მას ხევწით, უნდა აჩვენოს, რამდენად ბედნიერი იქნება ამ სტუმრობით, რამდენად დიდი პატივი იქნება ეს მისთვის: (დარისპ. ვას.), „იმედია, ...თქვენც მცემთ პატივს და ოჯახს გამინათლებთ თქვენი წვევით, პატივისცემა ჩემს კისერზე იყვეს“; „დიდად მესიამოვნებოდა, რომ არ აჩქარებულყოფიყავით“...

გაეიხსენოთ **სოლომან მორბულადის** გადამეტებული ხევწნა-მუდარა სტუმრისადმი დ. კლდიაშვილის ამავე სახელწოდების მოთხრობიდან (იხ. კლდ. 1995, I), როცა სახლში სოლომანს გასამასპინძლებლად არაფერი აქვს. მევალის მოსვლა მას სულაც არ ესიამოვნა, მაგრამ მაინც უნდა მასპინძლის მოვალეობების შესრულება: „გული რომ გაგიკეთე, იმიტომ მტოვებ, შე კაცო?!“ სტუმარი დარჩენაზე უარს ეუბნება და ბოდიშობს: „აჰ, შენ არ მომიკვდე, მე დარჩენა არ შემეძლოს... უსათუოდ ახლავე უნდა წავიდე! – გაიწია პლატონმა“. სოლომანი თავისას არ იშლის და ისევ ეხვეწება სტუმარს: „შენ არ მომიკვდე, მე შენ არ გაგიშვა!.. ბიჭო! – დაიძახა სოლომანმა: – პლატონის ცხენს უნაგირი მოხადე!“ პლატონი ისევ უარობს და მიიწვევს წასასვლელად: „შენ არ მომიკვდე, შენ, სოლომან, მე დარჩენა არ შემეძლოს!.. – და პლატონი უკან-უკან იხევდა, სოლომანის ხელებიდან თავის ხელის განთავისუფლებას ცდილობდა. – სახლში მაქვს დაბარებული, უსათუოდ მოვალ ამაღამ-თქვა, და რომ არ მივიდე ჯავრით მოკვდებიან... გამიშვი, შენი ჭირიმი... შემომადამდე, მერე ვეღარ ვივლი!“

მასპინძელი შეუვალა და თითქოს ძალზე გულწრფელად ეპატიუება პლატონს: „დაგაწვენ, დაგახურავ, დაგაძინებ... დილით ადრე ადგები და წახვალ, შე კაცო!“. სტუმარი იძულებულია მოიბოდიშოს: „მომიტევეთ, ნუ მიძრახავთ ჩემს უზრდელობას... მშვიდობით ბრძანდებოდეთ!..“ სოლომანი ისე შეიჭრა სტუმართმოყვარე მასპინძლის როლში, რომ გულწრფელად განაწყენდა: „ღმერთმანი, ერთობ მოვიღხენდი, იმისთანა გუნებაზედ ვარ, მარა, თუ ჩემთან არ გესიამოვნება ერთი სტაქანი ღვინის დაღვევა, ღმერთმა მშვიდობის გზა მოვცეს, ჩემო ბატონო!“ პლატონი ხან ბოდიშობს, ხან მადლობას იხდის და გულითადად ემშვიდობება სოლომანს: „შავას რატომ ამბობ, კაცო?! დრო არა მაქვს, თვარა ამდენი ხევწით რავა შეგაწუხებდი!.. მადლობელი ვარ... მადლობელი ვარ!.. მშვიდობით ბრძანდებოდეთ!..“

სახლში შემობრუნებული სოლომანი კი ცოლს ამას ეუბნება: „არ მომკლა ამ უხვირომ თავისი გაუთავებელი ხევწით!.. სული ამომართვა კინადამ ოჯახდაქცეულმა!..“ თან სტუმარს მოიხსენიებს დამამცირებელი სიტყვებით (უხვირო, ოჯახდაქცეული), რაც მოწმობს მისი სტუმართმოყვარეობის არაგულწრფელობას. ცოლისა და სოლომანის ბოლო რეპლიკები საბოლოო-

ოდ გვარწმუნებს, რომ ეს ყველაფერი მხოლოდ აუცილებელი რიტუალი ყოფილა და არა გუ-ლითადი მიპატიჟება, სტუმრის პატივისცემის სურვილი: *“აბა, რომ ეპატიებოდი იმ კაცს, მი-სატანად რა გეგულებოდა სახლში?! ნეტავი შენ კუდაბზიკობა არ გჭირდეს და სხვა არა მინ-და რა!.. რომ დარჩენილიყო, რას აპირობდი?”* სოლომანის პასუხი კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს, რომ ყველაფერი მოჩვენებითი და არაგულწრფელი ყოფილა: *“ერთი-ორი შეპატივებით რავა დარჩებოდა, შე ქალო!.. გადამთიელი ხომ არ არი, ჩვენებური ჩვეულება არ იცოდეს... შე-ვეპატიუე, ვალი მოვიხადე... ისე ხომ ვერ გავუშობდი, ასე არ მეთქვა... იმის შეგეშინდა, რომ არაფერი გვაქვს?! თუ არ გვაქვს – გვექნება, გვექნება!”* (კლდ. 1995, I, გვ. 51-53).

„გადამთიელი ხომ არ არი, ჩვენებური ჩვეულება არ იცოდეს“ – ეს ფრაზა მოწმობს ფა-ტიკური კომუნიკაციის პირობითობას: სოლომანი მასპინძლის როლს თვალის ასახვევად თა-მაშობს და სახლშიც ბუტაფორიული სუფრა ეგულება. სტუმარი მართლა რომ დარჩეს, დ. კლდიაშვილის პერსონაჟს საამისოდ არაფერი არა აქვს სახლში, მაგრამ იხტიბარს არ იტყვს და ამას საკუთარ თავთანაც არ აღიარებს. მასპინძლისა და სტუმრის მსგავსი დიალოგი და-მასხასიათებელია საქართველოს ზოგიერთი კუთხისთვის (მაგალითად, იმერეთისა და გურიის-სათვის). ამ ტექსტის კითხვისას თავი მართლა რომელიმე ქართულ სოფელში გვეგონია.

როგორც საანალიზო მასალა მოწმობს, რომ პერსონაჟთა მეტყველება დავით კლდიაშვი-ლის პიესებსა და მოთხრობებში დატვირთულია ფატიკური კომუნიკაციური ერთეულებით, განსაკუთრებით ეხება ეს **საალერსო სიტყვებს, ფიცილის ფორმულებს, მოჩვენებით თვითდამ-ცრობას, მობოდიშებასა და მოკითხვას**. ეს ანიჭებს მეტყველებას განსაკუთრებულ (იმერულ) კოლორიტს, მატებს პერსონაჟებს სახასიათო შტრიხებს, ამას გარდა, ხაზს უსვამს დაპირის-პირებას ნათქვამსა და რეალურ ვითარებას შორის. თითქოს პერსონაჟი არტისტულიც კია, ცდილობს ასიამოვნოს სხვას, გამოხატოს თანაგრძნობა, სიტბო, სიყვარული, ერთგვარი **ემპა-თია** (ხშირად ხელოვნური და მოჩვენებითი), რაც კიდევ უფრო აძლიერებს სიტუაციის ტრაგი-კომიკურობას. ავტორი მაქსიმალური ბუნებრიობით ასახავს იმერულ პერსონაჟებს, მათი ურ-თიერთობისა და მეტყველების დამახასიათებელ შტრიხებს.

შეიძლება ითქვას, რომ ფატიკური კომუნიკაცია საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში გა-მოირჩევა საერთოქართული (ან საერთოქართველური) ნიშნებითაც, თუმცა ვლინდება გარკვე-ული კუთხური სპეციფიკაც. ამიტომ ცალკე განსახილველია ამ კუთხეთა მეტყველებისთვის დამახასიათებელი კომუნიკაციური ვერბალური საშუალებები და მყარი ფატიკური ფორმულე-ბი როგორც ბუნებრივ საუბრებში (სხვადასხვა დიალექტურ გარემოში), ისე მხატვრულ ნა-წარმოებებში – ქართველი მწერლების მოდელირებულ დიალოგებში. როგორც განხილულმა მაგალითებმა დაადასტურა, მათ შორის ერთ-ერთი გამორჩეული ადგილი უკავია დ. კლდიაშ-ვილის ნაწარმოებების პერსონაჟთა მეტყველებას.

ლიტერატურა:

ბახტინი 1996: Бахтин М.М., Собрание сочинений в пяти томах. Том 5. Москва.

გოგალაძე 2006: ე. გოგალაძე ფატიკური კომუნიკაციისა და სამეტყველო აქტების შესახებ სპარსულში: საენათმეცნიერო ძიებანი, ტ. XXII. თბილისი, 2006.

გოქსაძე, დემეტრადე 1992: ლ. გოქსაძე, ირ. დემეტრადე ფატიკური კომუნიკაცია და ბრიტანულ-ქართული ყოფის თავისებურებანი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე. თბილისი, 1992. 4.

დემენტიევი 1999: Дементьев В. В., Фатические речевые жанры // Вопросы языкознания, 1999, № 1. <http://rudocs.exdat.com/docs/index-292452.html>

დემეტრაძე 1996: ირ. დემეტრაძე ფატიკური კომუნიკაცია და ბრიტანულ-ქართული ყოფითი განსხვავებანი (თანამედროვე ქართული და ინგლისური ენების მასალაზე): საკანდ. დისერტ. თბილისი.

ენციკლ. – Энциклопедия Кругосвет:

http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/lingvistika/RECHEVO_AKT.html?page=0,3

ვაწაძე 2012: ეკ. ვაწაძე ფატიკური კომუნიკაცია სალიტერატურო ენასა და დიალექტში: XXXII რესპუბლიკური დიალექტოლოგიური სამეცნიერო სესიის მასალები, თბილისი, 2012.

ვიკიპედია: <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9B%D0%B8%D1%82%D0%BE%D1%82%D0%0>

მალინოვსკი 1972: Malinowski B., *Phatic Communion: Communication in Face-to-Face Interaction*. Harmondsworth, 1972.

მატიუხინა 2004: Матюхина Ю. В., *Развитие системы фатической метакommunikации в английском дискурсе 16–20вв*, Харьков, 2004: <http://31f.ru/author-abstract/50-avtoreferat-razvitie-sistemy-faticheskoy-metakommunikacii-v-anglijskom-diskurse-16-20-vv.html>

მჭედლიშვილი 2009: მ. მჭედლიშვილი ფატიკური კომუნიკაციის ფუნქცია „მისაღმების“ და „დამშვიდობების“ ფორმებში (ფრანგული, ესპანური და ქართული ენების მასალებზე): საენათმეცნიერო ძიებანი, თბილისი, 2009. ტ. XXIX.

მჭედლიშვილი 2010: მ. მჭედლიშვილი ფატიკური კომუნიკაციის ვერბალური ტიპები (ფრანგული, ესპანური და ქართული ენების მასალებზე): Scripta manent. საქართველო. სამეცნიერო ჟურნალი/დია დიპლომატიის ასოციაცია, თბილისი, 2010.

ომიაძე 2000: ს. ომიაძე ყოფითი რიტორიკის ერთი პერიფრაზული სახეობის შესახებ: თსუ-ის ფილოლოგიის ფაკულტეტის ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები, წიგნი მეოთხე, თბილისი, 2000.

სიორლი 1986: Серль Дж. Р., Косвенные речевые акты: Новое в зарубежной лингвистике. Москва, 1986, Вып. XVII.

უსლ: უცხო სიტყვათა ლექსიკონი: <http://www.nplg.gov.ge/gwdict/index.php?a=term&d=3&t=23021>

ფედოტოვა 2004: Федотова В. Ю., Функционально-прагматическая характеристика фатических стратегий французского языка. Пятигорск:

http://www.academia.edu/4311946/THE_APPELATIVE_STRATEGY_IN_SPEECH_INTERACTION

შამელაშვილი-ზეკალაშვილი 2001: რ. შამელაშვილი-ზეკალაშვილი სიტყვა „ღმერთი“ მიმართვასა და შესიტყვებებში ქართულ ენაში: ქართველური მეცნიერება, ტ. 5. ქუთაისი, 2001.

ცერცვაძე 2007: ნ. ცერცვაძე ფატიკური კომუნიკაცია და მისი ტიპოლოგია იტალიურ ენაში (თანამედროვე იტალიური ენის მასალაზე), თბილისი: გამომც. „თბილისი“.

ლიტერატურული წყარო

კლდ. 1995, I, II: დ. კლდიაშვილი, თხზულებანი 2 ტომად (I ტ. – მოთხრობები; II ტ. – მემუარები, პიესები), შემდგ.-რედ.: თ. აბულაძე, ჯ. ლვინჯილია, ვ. ჯავახიძე. თბილისი: საქართველო.

Р. Зекалავილი (Тбилиси)

Функционально-прагматический анализ фатической коммуникации в речи персонажей

(по пьесам и рассказам Давида Клдиашвили)

Первейшей потребностью человека как существа социального является его вербальная или невербальная коммуникация с другими лицами. Как известно, беседа не может состоять только из реплик, содержащих релевантную информацию. Иногда ее назначение состоит в том, чтобы установить или поддержать общение с коммуникантами. «Вербальная коммуникация – осуществление обмена когнитивной информацией предусматривает наличие метакоммуникации – использования языковых средств для регулирования этого обмена, в частности – фатическую метакоммуникацию, в которой реализуется фатическая функция языка – предназначенность языковых средств к установлению, поддержанию и размыканию речевого контакта» (Матюхина 2004).

Выделению фатической функции языка и изучению фатической коммуникации особенно способствовало формирование **теории речевых актов**, в которой впервые был поставлен вопрос о классификации высказываний по их иллокутивной силе (Серль 1986, с. 195-222). Было выделено 5 типов актов:

1. **Репрезентативы (ассертивы – доказательные речевые акты):** сообщение, осуждение, прогнозирование, квалификация, признание...

2. **Комиссивы (обязательства):** обещание, клятва, гарантирование...

3. **Директивы (побудительные речевые акты):** просьбы, запреты, советы, инструкции, призывы...

4. **Декларативы:** назначение на пост, объявление войны или перемирия, отлучение от церкви, посвящение в рыцари, прием в партию, присвоение звания человеку или имени учреждению...

5. **Экспрессивы (Р. Якобсон называл их эмотивами)** выражают не информацию, а эмоции и чувства, определенное психологическое состояние говорящего (чувство **благодарности, сожаления, радости, извинения** и т.п.). Соответствие между высказыванием и действительностью для них не существенно, поскольку повод для экспрессива (то, с чем мы поздравляем, за что благодарим или извиняемся и т.п.), составляет не основное содержание, а предпосылку такого речевого акта – его пресуппозицию (см. Энцикл.).

Термин **«фатический»** происходит от греческого слова **«говорить»** «*phanai*» (*phēmi* «я говорю») ← *phatos*, на фатической же функции языка первым заострил внимание **Р. Якобсон**. Введение в оборот понятия ***phatic communion*** (*фатическое общение*) связано с именем британского социолога, антрополога и этнографа польского происхождения **Бронислава Малиновского** (1923). По его определению, это такая разновидность речи, которая «отражает заложенное в самой природе человека стремление к созданию “уз общности” между людьми и часто выглядит как простой обмен словами» (Малиновский 1972, цитир. по работе: Дементьев 1999, с. 37). Он исследовал контактоустанавливающую функцию в другом аспекте, и расширил рамки данного явления.

Фатическая коммуникация включает в себя речевые акты, выполняющие только **социальную** функцию, в отличие от информаций, сообщений, приказов и т.д. Изучению этого феномена особое внимание было уделено в конце 20-го века, после того, как возрос интерес к когнитивным и прагматическим аспектам речевой интеракции. Фатическая функция, с точки зрения Р.Якобсона, подразумевает организационный аспект

речевой интеракции. «Вслед за **Т.Г. Винокур**, фатическую составляющую речевой коммуникации начали изучать как многофункциональное речевое событие, включающее такие аспекты, как формальная организация интеракции (вступление в контакт, его поддержка и проверка); фатика как фатическое общение, фатическая речь, сосредоточенная на контактном аспекте взаимодействия, на регуляции социальных отношений» (Федотова 2004, с. 3). До сих пор в трудах по лингвистике не уделялось достаточного внимания т.н. «**беседе ради беседы**» и на первый взгляд ничего не говорящим разговорным клише. Благодаря выдвиганию на первый план когнитивных и лингвопрагматических исследований вырос интерес к коммуникациям этого типа, являющимся неотъемлемой составной частью диалоговой речи в различных коммуникативных ситуациях.

В исследованиях этого типа значительных успехов достигли последователи теории **М.М. Бахтина**¹. Это касается систематизации и описания речевых жанров (**РЖ**). Отдельно были выделены также **фатические речевые жанры (ФРЖ)**. В этой области значительные достижения имеет русская лингвистическая школа².

В диалоговой речи как в самой распространенной форме человеческой коммуникации довольно большое место занимают употребляемые именно для фатических целей языковые единицы. Поэтому, по нашему мнению, ее следует изучать как в естественных, так и в моделированных текстах. Типичной фатической коммуникацией являются высказывания, употребляемые в различных жизненных ситуациях: **приветствие, осведомление о житье-бытье, комплименты, благодарность, извинение, благословение, беседа о погоде** и др.

В грузинском языкознании в этом направлении проведены интересные исследования с сопоставлением с английским, итальянским, французским и персидским языками³. Очевидно, что типологический аспект еще больше выявляет лингвокультурологическую специфику языка. Желательно также основательно изучить виды и экспрессивно-лингвистические средства выражения фатической коммуникации в грузинском литературном языке и диалектах. При этом необходимо учитывать данные как живого разговорного языка, так и художественных текстов. Представляется целесообразным также сравнение языковых данных разных уголков Грузии, поскольку при фатической коммуникации выявляются темперамент, характер, коммуникабельность, взгляды, особенности речевого этикета. А главное, что во время такой коммуникации говорящий старается проявить внимание, уважение, теплое отношение и сочувствие к своему собеседнику (мы, разумеется, не имеем в виду формул проклятий, фатичность которых с этой стороны может оказаться спорной).

Несмотря на то, что в зарубежной лингвистике в этой области создано немало интересных трудов, приемлемой для всех единой классификации фатических единиц все еще не существует. Нет единогласия и в вопросе о том, какую языковую единицу следует считать фатической. Нам думается, что для грузинского языка наиболее удачными являются **9 фатических групп**, выделенных **И. Деметрадзе** (см. Деметрадзе 1996): **приветствие, прощание, благодарность, извинение, приглашение, предложение, благословение/поздравление, сочувствие, комплименты**.⁴

При изучении фатической коммуникации предпочтение отдается образцам живой речи, определенный интерес представляют словарные данные, но, по нашему мнению, необходимо также изучение образцов художественной литературы, так как они содержат богатый материал. При анализе внимание следует заострить на происхождении писателя, жанре и тематике произведения, характерах персонажей, поставленной автором цели и др. Конечно, художественные произведения всегда являлись объектами лингвистического исследования, однако, такие тексты не являются естественными, они переданы сквозь призму автора и подчинены художественному замыслу. Все эти аспекты необходимо принять во внимание во время рассмотрения примеров.

¹ Нужно подчеркнуть большое значение **М.М.Бахтина** для последующих исследований (см. Бахтин 1996).

² Гольдин В.Е., Шмелев Т.В., Федосюк М.Ю., Баранов А.Г., Матвеева Т.В., Орлова Н.В. и др.

³ см. Гоксадзе Л., Деметрадзе И.(1992), Деметрадзе И.(1996), Церцвадзе Н. (2007), Мchedlishvili М. (2009, 2010), Гогаладзе Е. (2006) и др.

⁴ Интересный материал по этому вопросу проанализировала в имеретинских диалектических текстах Е.Вацадзе (2012).

Наиболее интересными для исследования нам представляются пьесы, так как в них преобладают диалоги, а речь персонажей приближена к естественной. Пьесы (и некоторые рассказы) **Давида Клдиашвили** предоставляют интересный в этом смысле материал для анализа, поскольку реплики действующих в них лиц отличаются удивительным многообразием и естественностью. Язык автора богат, своеобразный колорит речи участников диалога складывается не только благодаря диалектным грамматическим формам и лексике, но и с помощью фатических фраз и языковых клише. Иногда создается впечатление, что персонажи Клдиашвили разговаривают друг с другом скорее ради самой беседы, чем для передачи сколько-нибудь важной информации. В их диалогах используется огромное количество единиц фатической коммуникации: **обращение, приветствие, прощание, осведомление о житье-бытье, ласкательные слова, формулы клятв, благодарность, извинение, приглашение, просьба, благословение, поздравление, комплимент** и другие **фразы речевого этикета**. Бросается в глаза обилие **ласкательных слов, формул клятв и благословений**. В коммуникативной стратегии персонажей часто встречается подчеркнутое **самоуничижение** для возвеличивания адресата и выражения особого уважения к нему. У Д. Клдиашвили точно передана специфика имеретинского диалекта в речевом этикете и подчеркивается артистичность персонажей, жеманная вежливость, стремление выразить расположение и эмпатию¹, хотя это может быть и не совсем искренне.

В пьесах и рассказах Д. Клдиашвили отображены повседневные жизненные ситуации. Крайняя бедность обнищавших дворян создает некий контраст с их высокопарной речью. Этот трагикомический эффект еще усиливается их желанием покрасоваться перед другими и скрыть истинное положение вещей. Они с превеликой вежливостью приветствуют друг друга, справляются о житье-бытье, рассыпаются в комплиментах, бахвалятся и стараются показать себя перед незнакомыми, в присутствии же родных брюзжат, говорят о своих бедах, жалуются на невыносимую жизнь и т.д. И это является частью их ежедневного бытия.

С точки зрения языковой формы большое место занимают **обособленные слова и выражения**: обращения, междометия, устойчивые фразеологические единицы, модальные слова. Диалоги в текстах весьма близки к естественным. Имеют место случаи, когда все реплики коммуникантов фатичны. Бросается в глаза, что в подобных языковых единицах подчеркнута желание говорящего угодить собеседнику, выразить ему свое уважение, теплое отношение, внимание, любовь (даже если в душе он думает совсем другое). Это раздвоение и контраст между истинным и проявленным при фатической коммуникации отношениями обостряют ситуацию и придает произведениям трагикомический оттенок.

При вокативном обращении говорящий щедро осыпает своего собеседника хвалебными эпитетами, подчеркивает его положительные качества (порой несуществующие), используя для этого и комплименты (особенно в пьесе Д. Клдиашвили «Невзгоды Дариспана»²: *ჩემო ბატონო/ბატონო ჩემო*³ (мой господин), *ჩემო მწყალობელო/ჩემო მაცხოვრებელო/ჩემო მაცოცხლებელო* (благодетельница моя), *ჩემო ცხონებდავ* (спасение ты мое), *ჩემო სინათლევე* (свет ты мой, свет очей моих), *მე დალოცვილო* (благословенная ты моя), *ჩემო ღმერთო* (бог ты мой), *ჩემო ყველაფერო* (ты мое все)... Ответ на обращение *ბატონო* (господин): *თვითონ ბატონო და ხელმწიფვე!* (Сам ты мой господин и повелитель!)..

В обращениях **имена собственные** встречаются вместе с постпозитивными притяжательными местоимениями, благодаря чему подчеркиваются близкие и теплые взаимоотношения: *პელაგია ჩემო* (моя Пелагия, досл. Пелагия моя), *დარისპან ჩემო* (мой Дариспан, досл. Дариспан мой) *ოსიკო ჩემო* (мой Осико), *მარტა ჩემო* (моя Марфа), *ბატონო აბესალო* (господин Абесало); характерно

¹ Эмпатия – способность сопереживать другим и понимать их психологическое состояние.

² При переводе мы пользовались изданием Д. Клдиашвили (1956, перевод: Н. Чхеидзе), но порой предпочитаем дословный перевод, чтобы точнее передать семантику фатических языковых фраз.

³ Фразы преимущественно из пьесы Д. Клдиашвили «Невзгоды Дариспана» (Клд. 1956, с. 293-316), также из пьесы «Счастье Ирины», см. (Клд. 1956, с. 260-292).

употребление обращения **ბატონო** (*господин*) даже к женщинам: *ბატონო მართა* (*госпожа Марфа*, *досл. господин Марфа*), *ბატონო ირინე* (*Госпожа Иринэ*, *досл. господин Иринэ*), *ბატონო ეკა* (*госпожа Эка*, *досл. господин Эка*)...

В диалог часто включены ласкательные слова, в которых выражена готовность принести себя в жертву ради другого: *შენ გენაცვალე!*, *შენ დაგენაცვლე* (*досл. пусть твое горе перейдет на меня*), *შენ დაგენაცვლა მამიდაშენი* (*досл. пусть твое горе перейдет на твою тетю*), *შენ სულს გენაცვალე* (*досл. пусть я умру за твою милую душу*), *შენ დაგენაცვლე მაგ მოქარულ ენაში* (*до чего же люблю твою кудрявую речь*), *შენი ჭირი შეგყაროს* (*досл. пусть твоя болезнь перейдет на меня*), *ღარისპნო ნუ მომიკვდება* (*клянусь вам, досл. пусть Дариспан умирает долго*), *შენ არ მომიკვდე* (*клянусь тебе, досл. не умирай ты у меня*), *აბესალო, შენი ჭირი შეგყარა დედას!* (*Абесало, пусть твоя болезнь перейдет на твою мать*), *თქვენ ნუ მომიკვდებით* (*клянусь вам, досл. живите вы у меня долго, не умирайте вы у меня*)...

Во включенных **этикетных фразах** четко проявляется желание говорящего сказать собеседнику что-то приятное, расхвалить его, осыпать комплиментами, подчеркнуть их особую близость: *დიდად სასიამოვნოა* (*очень приятно*), *კაი დაგემართოს!* (*пусть все у тебя будет хорошо, дай Бог вам благ*), *თუ ძმა ხარ* (*да будь моим братом*), *ბატონი ბბანდებო* (*пусть будет по-твоему, досл. будь моим господином, повелитель ты мой*), *თუკი შეძიდი რამე* (*если я в силах что-либо делать*), *არ დაგომღავ, ჩემი სისხლ-ხორცი ხარ* (*не буду скрывать, ты моя кровь и плоть*), *შეხვალ ჩემს ვასაჭირში* (*ты войдешь в мое положение*), *დიდი ღვთის წყალობაა, თქვენ ნუ მომიკვდებით* (*это божья милость, дай Бог вам долго жить*), *ჩემი თავიც გამსახუროს* (*пусть я стану вашим слугой*), *შენ სინათლიან თვალებში რომელი უფრო მოუხდება?* (*прикинь своим верным глазом, что лучше придется ей*), *ერთობ გამხარებია, შენ ნუ მომიკვდები!* (*я очень рад, живи ты долго и вечно!*).

В текстах использованы фразы, содержащие **приветствие, осведомление** о житье-бытье, **прощание, благодарность, извинение, благословение** и др.

Приветствие: люди внешне сердечно **приветствуют** друг друга, осведомляются о житье-бытье, выказывают как будто искреннее удовольствие, радость при известии об успехах другого или услышав хорошую новость, хотя на самом деле часто испытывают противоположные чувства: *ოხ, ბატონ პელაგიას ვახლავართ!* (*ох, здравия желаю вам, госпожа Пелагия*). Если кто-то входит в дом, благославляет всех словами: *Мир дому сему!*

Осведомление о житье-бытье: *«რავა მშვიდობით, შენ გენაცვალე? (ну как живете можете?), ვახლავართ, მართა ჩემო (спасибо, живем госпожней милостью!), ჩემი რძალი ხომ კარგადაა? (моя невестка, надеюсь, здорова?), მადლობელი ვარ, ვართ ისე, მართა ჩემო (я благодарна вам, живем по-маленьку, моя Марфа), რავარც მოგესხებება ჩვენისთანების ამბავი (как надлежит нашему брату, бедняку)»;* *«ივლიტა ხომ კარგადაა, შენ გენაცვალე? – გმადლობთ, კარგად ვახლავსო»* (*как Ивлита, надеюсь, хорошо, родненькая? – спасибо, ей хорошо живется*)...

Прощание ритуально и подчеркнуто жеманно: *მშვიდობით ბბანდებოდეოთ* (*прощайтесь, оставайтесь с миром*), *შვიდობით, შვიდობით, შენი ჭირი* (*с миром, прощай, душечка*)...

Персонажи Д. Квдиашвили часто извиняются друг перед другом за скудость накрытого стола: *უკაცრავად ვარ ასე მცირეცისათვის, მარა რაც ვაგვეწუბოდეს* (*извините меня, пожалуйста, за такую малость, но что поделаем*); за то, что обратились к собеседнику с вопросом: *მომიტყვეო, ნუ მიძრახავთ ჩემს უზრდელობას...* (*извините меня за мою невежливость*); за то, что сами много говорят: *შევაწუხეთ მეტის ლაპარაკით, მკობი!* (*наверное, я надоела Вам моими разговорами*); выражают большое огорчение, если гость собирается уходить: *ოჰ, ღმერთო მომკალი* (*ой, Боже, убей меня, почему я*

¹ В переводе использованы русские ласкательные обращения: *родная, родненькая, голубушка, голубка, голубчик, матушка, кума, сударыня, милая, милая моя, сударыня*, а в оригинале употреблены близкие этим словам по содержанию, но непереводаемые грузинские фатические фразы.

не умру); *მაპატიეთ, ბატონო* (извиняюсь я, господи нмой); В разных житейских случаях: *არა, ჩემო ბატონო, რატომ ნებულობთ!* (нет, мой господин, почему вы это подумали?); *უკაცრავად, თქვენთან უკაცრავად* (извиняюсь я перед вами, извиняюсь); *ღმერთო მომკალი, გაწყენბეთ განა* (Боже, убей меня, я Вас обидела, да?); *უკაცრავად, უკაცრავად!* (извините меня, извините) и т.п.

Благодарность редко встречается отдельно, в чистом виде, порой там же употреблены извинение, благословение и др.: *გმადლობთ (спасибо), მადლობას მოგახსენებთ* (позвольте мне высказать мою благодарность), *მადლობელი ვარ* (я благодарна вам), *დიდად მადლობელი ვარ* (я вам очень благодарен) ...

Благословение: *აქა მშვიდობა!* (мир дому сему!), *შენ გაშორა ღმერთმა ეს დღე!* (Боже, упусти тебя от такого дня!), *ღმერთმა მოგცეთ, ჩემო ბატონო!* (Дай Бог вам всякого блага, господин мой!), *ღმერთმა კეთილად გარონიოთ, ჩემო ბატონო!* (И да благословит вас Бог и да осветит ваш путь, мой господин); *ღმერთმა სიკეთე გმატოს!* (Пусть прибавит вам Бог всякого добра); *ისეძე კაი დაგემართოს!* (дай Бог тебе всякого блага); *გაგაბედნიეროს, შვილო, ისე, რავარც შენ გუნებან ენატრებოდეს!* (будь счастлив, сынок, как ты сам себе пожелаешь!); *ღმერთმა იძუი ნუ მოგიშალოს!* (Дай Бог тебе надежды!); *თქვენი თავი მიცოცხლოს ღმერთმა ათას წელიწადს!* (дай Бог тебе жить тысячу лет!); *არაფერი გეწეობს, ჯვარი დაგწერე!* (Не обижайся, Бог с тобой)...

Формулами клятв персонаж как бы прибавляет достоверность истинности сказанного, напоминая собеседнику о святости их взаимоотношений; иногда он желает себе какой-нибудь беды в наказание, если это не окажется правдой: *ძმობას ვვოცავარ* (я клянусь именем нашего братства), *ისე მე ვიცოცხლო* (дай мне Бог жить долго, коль я...); *ვიყვე შეჩვენებული, თუ ჭეშმარიტებას არ მოგახსენებდეთ* (будь я проклят, если же я не говорю истину); *შენს თავს ვვოცავ* (клянусь твоей жизнью!); *ის შენი კაი დედა ნუ მოგიკვდება, აბესალო* (заклинаю тебя именем твоей матери, Абесало); *გაფიცებ შენს საყვარელს დედა-მამას* (заклинаю тебя именем твоих любимых родителей); *მიშველე, ძმობას ვაფიცებ!* (помоги, заклиная тебя именем нашего братства)...

Просьба редко выражена просто лишь при помощи глагола *პროшу*. Она часто содержит ласкательные слова или клятву, чем говорящий подчеркивает, насколько важно для него исполнение этой просьбы: *გაფიცებ დედას, მოთხარო!* (Ну мать твою заклиная, скажи), *გაფიცებ დედა-მამას, შენს სულს დავენაცვლე!* (матью и отцом твоим заклиная, да возрадуется душа твоя), *საკუენო მოსამსახურედ გამიხადე!* (сделайте меня на век вашим слугой), *თუ ჩემი ძმობა გწამს* (если ты хоть капельку уважаешь меня), *მოისხი ჩემი შვილების მადლი* (во имя моих детей), *შემეწიე... ღვთის გულსთვის შემეწიე... ღმერთი შეგეწევა!* (Пособи мне... ради Господа Бога пособи... тогда и Бог тебе пособит!)... *ბატონო იბიბე, უმორხოდესად ვთხოვთ!* (Госпожа Иринэ, покорно вас умоляю!); *გვედრებო, თავი დამნებო!* (умоляю тебя, оставь меня в покое)...

Один из характерных стилистических способов речи персонажей Д. Клдиашвили – **литотес** (от греческого слова *litotēs* – незначительность, умеренность) – показное, ложное уничижающее высказывание, «художественный способ, противоположный гиперболе – преуменьшение чего-либо или кого-либо (с целью его возвеличения)» (см. Сис). Это «мнимо-уничижительное выражение, употребляемое в тех случаях, когда желают этим уничижением еще более возвысить предмет» (*Википедия*). Литотес как стилистическая фигура нарочито смягчает речь. Вместо прямого выражения употребляется противоположное ему по смыслу в соединении с отрицанием. Предмет или понятие определяется через отрицание противоположного. Одним из видов литотеса можно считать намеренное **самоуничижение** для подчеркивания уважения к адресату¹.

Приведем несколько примеров из произведений Д. Клдиашвили, когда говорящий называет себя *несчастливым, безмозглым, старым, старухой, слабоумным, разиней, легкомысленным, дураком* и т. д.

¹ По этому вопросу интересные примеры см. **Омнадзе 2000**.

Естественно, если собеседник обратился бы к нему с теми же уничижительными словами, то это было бы оскорблением, пренебрежением правилами этикета и вызвало бы окончательный разрыв отношений.

Примеры **литотеса** из пьесы «Невзгоды Дариспана»: *მე უბედური (я несчастная), მე უცვობო (я безмозглая), ღაბბერდი მე უბედური (стара я стала, несчастная, забывчива), მე უბედური, ნაცარში ამოგლიგნილი დედაბერი (я... в золе копошусь, несчастная старушка), ნუ შემრისხავ ჩემი ჭკუა-მოკლეობისათვის (только не прогневайся за скудодумие мое), ჩემი გამოჩერებულულობისაგან (не взыщи со старухи, выжившей из ума), ნუ გეწყინება ჩემი უგუნურობა და სისულელე (не прими за обиду моего недомыслия), ღმერთო მომკალი, ფუი ჩემს მახსოვრობას (убей меня боже, тьфу, что у меня за память, проклятая)...*

В пьесах часто встречается **обращение к Богу** с мольбой о помощи и поддержке: *ღმერთო ჩემო (Боже мой); ღმერთო, შემეწიე (помоги мне, Боже); ღმერთო, შემძობრალე (Боже, сжался надо мной); ღმერთო, ნუ შემშლი! (Боже, чтоб я не выжила из ума); თუ ღმერთი გწამთ (если вы верите в Бога); თუ ღმერთმა ჩნა (если Бог это допустит); იცის ღმერთმა (Бог знает); დიდი ღვთის წყალობა! (большая благодать Божия); კაი მოვცეთ ღმერთმა (Дай Бог всего хорошего вам); ღმერთმა მოვცეთ, ჩემო ბატონო! (Дай Бог вам всего, мой господин); ღმერთო, რატომ არ მომკლავ! (Боже, почему ты меня не убиваешь!); ღმერთო მომკალი, გაწყენინეთ განა! (убей меня Бог, небось я вас оскорбил?) ღმერთო, მოხვედ ჩემს გაჭირვებულ ქვრიუობრობას (Боже великий, смилуйся надо мной, бедной вдовой; досл. Обрати свои взоры на меня, вдову горемычную); ღმერთო, აღირსე ბედი ჩემს ნატალიას! (Боже, может пошлешь удачу и судьбу моей Натали); ღმერთო, ბედნიერი და კეთილი თვალით შეახედვინე ჩემი შვილისათვის! (Боже, сделай так, чтоб он обратил свои счастливые и добрые взоры на мою дочь); ღმერთო, შენ დასწყველე ყოველი მავნე და ბოროტი სული! (Боже, прокляни всякую вредную и злую душу); ღმერთო, რა დღეს შევესწარი! (Боже, почему я дожидая до этого дня); ღმერთო, კეთილად დააბოლოვე ჩვენი მგზავრობა! (Боже, заверши удачей этот наш трудный путь!); ღმერთი შეგეწევა (может пошлет тебе господь Бог удачу), ღმერთმა იმედი ნუ მოგიშალოს! (дай Бог тебе надежды); ღმერთმა მიცოცხლოს თქვენი თავიც, ბატონო სამსონ! (дай Бог вам долгой жизни, господин Самсон!); и т. д. (О высказываниях со словом Бог см. Шамелашвили-Зекалашвили 2001, с. 281-287).*

Во время **приглашения** хозяин может даже утомить гостя своими уговорами, когда стремится показать, как осчастливит его это посещение и какой честью будет оно для него: *„იმედია, ...თქვენც მცემთ პატივს და ოჯახს გამინათლებთ თქვენი წვევით, პატივისცემა ჩემს კისერზე იყვებს“ (надеюсь, и вы окажете мне честь, украсите своим присутствием мой дом!); „დიდად მესიამოვნებოდა, რომ არ აჩქარებულყავით“ (мне было бы очень приятно, если бы вы не торопились) и т. д.*

Вспомним обращенные к гостю преувеличенные мольбы и просьбы Соломана Морбеладзе из одноименного рассказа Д. Клдиашвили (Клд. 1956, с. 1-28), в то время как в доме у него нет никакого угощения. Ему неприятно, что к нему явился заимодатель, но тем не менее он приглашает его в дом: *„გული რომ ვავიკეთე, იმიტომ მტოვებ, შე კაცო?!“ (Обнадежили тебя, а ты уже бежишь?)* Платон отказывается от приглашения и готовится уйти: *„აჰ, შენ არ მომიკვდე, მე დარჩენა არ შემეძლოს... უსათუოდ ახლავე უნდა წავიდე! – ვაიწია პლატონმა“ (Клянусь тобой, не могу остаться! Мне надо ехать сейчас же! И Платон двинулся к выходу).*

Хозяин же неуклонен и как бы искренне продолжает приглашать Платона: *„შენ არ მომიკვდე, შენ, სოლომან, მე დარჩენა არ შემეძლოს!.. – და პლატონი უკან-უკან იხვედა, სოლომანის ხელებიდან თავის ხელის განთავისუფლებას ცდილობდა – სახლში მაქვს დაბარებული, უსათუოდ მოვალ ამდამ-თქვა, და რომ არ მივიდე ჯავრით მოკვდებიან... გამიშვი, შენი ჭირიმე... შემომდამდეგა, მერე ვეღარ ვივლი!“ (Клянусь твоей жизнью, не могу! – Платон понял, тщетно стараясь высвободить свою руку из руки Соломана, – Я обещал своим, что буду к вечеру; не вернусь, поди, – умрут от беспокойства. Пусты, голубчик, видишь, уже совсем стемнело. Боюсь, ночь застигнет меня в пути, ехать будет трудно). Соломан опять за свое: „შენ არ მომიკვდე, მე შენ არ ვავიშვია!.. ბიჭო! – დაიძახა სოლომანმა: – პლატონის ცხენს უნავირი მოხადე! დაგაწვენ,*

დაგახურავ, დაგაძინებ... დიღით ადრე ადგები და წახვალ, შე კაცო!“ (Клянусь тобой, не отпущу! Эй, малый! Расседлай лошадь! – Уложу, укрою, обогрею!.. Утром встанешь и поедешь своей дорогой). Гость отказывается и вынужден опять извиниться: „მომიტყვეთ, ნუ მიძრახავთ ჩემს უზრდელობას... მშვიდობით ბრძანდებოდეთ!..“ (Очень вас благодарен! Но прошу извинить. Не могу никак... Не осудите за неучтивость... Счастливо оставаться!). Соломан уже так вошел в роль гостеприимного хозяина, что отказ гостя обижает его: „ღმერთმანი, ერთობ მოვიღებენდი, იძისთან გუნებაზედ ვარ, მარა, თუ ჩემთან არ გეხიამოვნება ერთი სტაქანი ღვინის დაღვევა, ღმერთმა მშვიდობის გზა მოგცეს, ჩემო ბატონო!“ (ей-богу, здорово бы отвели душу! У меня и настроение нынче славное! Да делать нечего... Коли не хочешь опрокинуть со мной стаканчик-другой, – будь по-твоему! Счастливого пути!). Платон то извиняется, то благодарит и в конце концов ему удается попрощаться с Соломаном: „მაგას რატომ ამბობ, კაცო?! დრო არა მაქვს, თვარა ამდენი ხვეწნით რავა შეგაწუხებდი!.. მადლობელი ვარ... მადლობელი ვარ!.. მშვიდობით ბრძანდებოდეთ!“ (Зря говоришь, милый человек. Тороплюсь, а то не заставил бы упрашивать. – Спасибо! Большое за все спасибо! Оставайтесь с миром!) (см. Клд. 1956, с. 2-4).

Зайдя в дом, Соломан в разговоре с женой поминает гостя унижительными словами **უხეირო** (негодный), **ოჯახდაქცეული** (дрянной), так как тот пренебрег его угощением. Это свидетельствует о его лицемерии, а благодаря его последним репликам мы окончательно приходим к убеждению, что все это было лишь неким обязательным ритуалом, а вовсе не идущим от чистого сердца приглашением или желанием оказать честь гостю: „არ მომკლა ამ უხეირომ თავისი გაუთავებელი ხვეწნით!.. სული ამომართვა კიბლამ ოჯახდაქცეულმა!..“ (Вот одолел, бестолковый старик! Душу вымотал бесконечными просьбами, пропади он пропадом вместе со своей семьей!). А слова жены показывают всю абсурдность и ложность ситуации: „აბა, რომ ებატოებოდი იმ კაცს, მისატანად რა გე-გულეებოდა სახლში?! ნეტავი შენ კუდაბზიოდა არ გჭირდეს და სხვა არა მინდა რა!.. რომ დარჩებილიყო, რას აპირებდი?!“ (А зачем ты приглашал этого человека к ужину? Чем думал угощать его? Что у тебя есть в доме? Не водились бы за тобой эти глупые замашки! Остайся он, – что бы мы стали делать!). Ответ Соломана подчеркивает, что все это было лицемерием: „ერთი-ორი შეპატივებით რავა დარჩებოდა, შე ქალო!.. გადამთოელი ხომ არ არი, ხვენებური ხვეულება არ იცოდეს... შევეპატიე, ვალი მოვიხადე... ისე ხომ ვერ გავუშობდი, ასე არ მეთქვა... იძის შეგეშინდა, რომ არაფერი გვაქვს?! თუ არ გვაქვს – გვექნება, გვექნება!..“ (Я же не настаивал, Я только пригласил его разок-другой. Кто же остается в таких случаях? Что он, чужеземец какой, чтобы не знать наших обычаев? Я пригласил его и тем выполнил свой долг, Не мог же я отпустить его без этого, А ты уже испугалась: дома ничего нет. Сегодня нет – завтра будет) (Клд. 1956, с. 2-4). Последние слова Соломана – **«Что он, чужеземец какой, чтобы не знать наших обычаев?»** – указывают на определенную условность фатической коммуникации. Человек разыгрывает роль хлебосольного хозяина для отвода глаз, это только бутафория. Если бы гость и вправду остался, персонажу Д. Клдиашвили нечего было бы ему предложить, но он как бы сохраняет достоинство и даже перед самим собой не хочет признать горькой правды.

Как показывает анализируемый материал, речь персонажей в пьесах и рассказах Д. Клдиашвили изобилует фатическими коммуникативными единицами. Это в особенности касается **ласкательных слов, формул клятв, извинения, осведомления о житье-бытье** и показного **самоуничижения**. Все это придает речи особый (имеретинский) колорит, а персонажам прибавляет характерных черт, кроме того, подчеркивает противоречие между сказанным и реальной обстановкой. Персонаж как будто артистичен, старается угодить другим, выразить сочувствие, теплое отношение, любовь, какую-то **эмпатию** (хотя и искусственную, показную, напускную), что еще больше усиливает трагикомизм ситуации. Автор максимально естественно изображает имеретинские персонажи, самое характерное в их взаимоотношениях и речи.

Можно сказать, что фатическая коммуникация в отдельных уголках Грузии отличается также общегрузинскими (а также общекартвельскими) признаками, хотя проявляются и определенные местные

особенности. Поэтому следует отдельно рассматривать характерные для речи разных уголков Грузии коммуникативные вербальные средства и устойчивые фатические формулы как в естественных, так и в моделированных беседах (в разных диалектах). Как показали примеры, в этом отношении речь персонажей Д. Квдиашвили является одной из самых интересных в грузинской литературе.

Литература:

- Бахтин 1996:** Бахтин М.М., Собрание сочинений в пяти томах, Том 5. Москва, 1996.
- Вацадзе 2012:** Вацадзе Е., Фатическая коммуникация в литературном языке и диалекте: Материалы XXXII республиканской диалектологической научной сессии. Тбилиси, 2012, с. 28-30 [на груз. яз.].
Википедия: <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9B%D0%B8%D1%82%D0%BE%D1%82%D0%B0>
- Гогаладзе 2006:** Гогаладзе Е., О фатической коммуникации и речевых актов в персидском// Языковедческие изыскания, т. XXII, 2006, с. 86-93 [на груз. яз.].
- Гоксадзе, Деметрадзе 1992:** Гоксадзе Л., Деметрадзе И., Фатическая коммуникация и особенности британско-грузинского быта// Вестник АН Грузии. Тбилиси, 1992, 4. с. 133-137 [на груз. яз.].
- Дементьев 1999:** Дементьев В. В., Фатические речевые жанры// Вопросы языкознания, 1999, № 1, с. 37-55: <http://rudocs.exdat.com/docs/index-292452.html>
- Деметрадзе 1996:** Деметрадзе И., Фатическая коммуникация и отличия британско-грузинского быта (На материале современного грузинского и английского языков), Канд. диссерт. Тбилиси [на груз. яз.].
- Малиновский 1972:** Malinowski B., *Phatic Communion: Communication in Face-to-Face Interaction*. Harmondsworth, 1972.
- Матюхина 2004:** Матюхина Ю.В., Развитие системы фатической метакоммуникации в английском дискурсе 16-20 вв., Харьков: <http://31f.ru/author-abstract/50-avtoreferat-razvitie-sistemy-faticheskoy-metakommunikacii-v-anglijskom-diskurse-16-20-vv.html>
- Мчедлишвили 2009:** Мчедлишвили М., Функции фатической коммуникации в формах «приветствия» и «прощания» (На материале французского, испанского и грузинского языков)// Языковедческие изыскания, т. XXIX, 2009, с. 156-164 [на груз. яз.].
- Мчедлишвили 2010:** Мчедлишвили М., Вербальные типы фатической коммуникации (На материале французского, испанского и грузинского языков)// Scripta manent. Грузия, Научный журнал/ Ассоциация открытой демократии. Тбилиси, 2010, 1(5), с. 77-82 [на груз. яз.].
- Омиадзе 2000:** Омиадзе С., Об одном перифрастическом виде бытовой риторики // Труды молодых ученых филологического факультета ТГУ, кн. 4. Тбилиси, 2000 [на груз. яз.].
- Серль 1986:** Серль Дж. Р., Косвенные речевые акты // Новое в зарубежной лингвистике. Москва, 1986, Вып. XVII, с. 195-222.
- Сис:** Словарь иностранных слов: <http://www.nplg.gov.ge/gwdict/index.php?a=term&d=3&t=23021>
- Федотова 2004:** Федотова В.Ю., Функционально-прагматическая характеристика фатических стратегий французского языка. Пятигорск:
http://www.academia.edu/4311946/THE_APPELATIVE_STRATEGY_IN_SPEECH_INTERACTION_
- Церцвадзе 2007:** Церцвадзе Н., Фатическая коммуникация и ее типология в итальянском языке (На материале итальянского языка). Тбилиси: изд-во «Тбилиси» [на груз. яз.].
- Шамелашвили-Зекалшвили 2001:** Шамелашвили-Зекалшвили Р.Р., Слово «Бог» в обращениях и словосочетаниях в грузинском языке// Картвельское наследие, Кутаиси, 2001, т. 5, с. 281-287 [на груз. яз.].
- Энцикл.:** Энциклопедия Кругосвет:
http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/lingvistika/RECHEVO_AKT.html?page=0,3

Литературные источники

Клд. 1995: Д. Клдиашвили, Сочинения в двух томах (Сост.-ред.: Е. Абуладзе, Дж. Гвинджилия, В. Джавахадзе), Тбилиси: Сакартвело.

Клд. 1956: Д. Клдиашвили, Избранное (перевод с грузинского Н. Чхеидзе; под ред. А. Абашели), Тбилиси: изд-во «Заря востока», 1956.

R. Zekalashvili (Tbilisi)

Functional-Pragmatic Analysis of the Phatic Communication in the Speech of the Literary Personages

(According to the Plays and Stories by David Kldiashvili)

Summary

For verbal communication it is impossible to consist only of replies containing relevant information. One of its functions is establishing or maintaining relations between communicants. Thus, quite a large part of the speech of the dialogue participants serves this goal. This is called the **phatic communication** (phai>speaking→**phatos**; introduction of this concept refers to the name of the British sociologist, anthropologist and ethnographer of Polish origin **Bronislaw Malinowski**).

As the cognitive and linguistic-pragmatic researches started, the interest to phatic communication increased, which represents an integral component of the dialogue in different communicative situations. This component should be studied both in the natural and modelled texts.

Interesting researches are being carried out by Georgian linguists in correspondence with English, Italian, Spanish, French and Persian languages (L. Goksadze, I. Demetradze, N. Tsertsvadze, M. Mchedlishvili, E. Gogoladze and others). It is as well desirable to study fundamentally the types and expressive linguistic means of the phatic communication in literary Georgian as well as in its dialects. The data of the vivid colloquial speech alongside with the literary texts should also be considered.

From this point, the plays and stories by David Kldiashvili provide rich material for analysis, speech of their personages being particularly diverse and colorful. We can once more verify through analyzing that the linguistic world of the writer is very vivid and pictorial. The peculiarities of speech of the dialogue participants result not only from the usage of grammatical forms or lexis, but also from phatic clichés and phrases. The plays provide a very interesting material, which makes an impression that the personages speak to each other only for the sake of having conversation. They use many phatic units in their speech, such as: **sweet words**, formulas to express **appealing, swearing, greeting**, giving **regards, apologizing, gratitude, blessing, congratulating, inviting, paying** compliment and other phrases of the speech etiquette. Especially frequent are sweet words, formulas of swearing and **blessing**. Stressed **self-humiliation** in order to please the addressee should be outlined as the main communication strategy of those personages.

From the viewpoint of the language forms, isolated words are most frequent (addresses, interjections), as well as stable **phraseological units, modal words**.

D. Kldiashvili accurately represented the peculiarities of the speech spread throughout the Imeretian dialect of the Georgian Language, its contribution to the Georgian speech etiquette. The author underlined the artistic manner and exaggerated politeness of the personages, in their seeking to express kind attitude and empathy, though actually, in some situations, it can be done not quite sincerely.

А. Д. Тимаев (Грозный)

Процессы обобщения именных и глагольных основ в нахских языках и диалектах

На основе сравнительно-исторического анализа именных и глагольных основ, закономерностей фонетических процессов в структуре именных и глагольных основ нахских языков устанавливается, что вторичная (производная) глагольная или именная основа довольно часто используется в роли первой.

В структуре глагола процесс обобщения второй основы наглядно предстает при сравнительном анализе фактов исторического пути образования парносоотнесительных видовых форм единственного и множественного чисел.

В нахских языках различаются множественная форма глагола и многократная форма глагола. Н.Ф. Яковлев писал: «Множественная форма глагола отражает предметную множественность – множественность объекта или непродуктивного субъекта. В противоположность этому форма многократного вида в чеченском глаголе выражает множественность самого действия, обозначаемого этим глаголом, независимо от того, стоит ли непродуктивный субъект или объект этого действия во множественном или единственном числе» (Яковлев 1960: 206).

Вопреки мнению о том, что «по своему происхождению множественные и многократные формы глагольного корня совершенно различны, различен и способ их образования» (Яковлев 1960), установлено, что исторический путь происхождения и способов образования множественной и многократной форм один и тот же (Тимаев).

По мнению Ю.Д. Дешериева, в бацбийском языке «противопоставление основ глагола по признаку однократности и многократности являлось результатом противопоставления глагольных основ с одним и тем же лексическим значением по признаку единичности и множественности предметов, выступающих в роли субъекта (Дешериев 1953: 133). Это подтверждается фактами языка, однако стоит добавить, что разграничение многократной формы и формы множественного числа глагола в нахских языках стало фактом в дальнейшем. Дифференциация этих форм произошла позже (Тимаев 1999: 142).

В основе фонетических процессов, происходящих в структуре множественной формы и многократной формы, лежит один и тот же процесс – процесс ослабления показателя множественности **b** (→w→j) с дальнейшим слиянием с гласным древнейшей основы **a**, (**ā**):

Однократная форма		Многократная форма	
ед. ч.	мн. ч.	ед. ч.	мн. ч.
ħažaⁿ «смотреть»	ħowsaⁿ ← ħawsaⁿ ← ħabsaⁿ	ħīčžaⁿ ← ħajžaⁿ ← ħawžaⁿ ← ħabžaⁿ	ħīsaⁿ ← ħajsaⁿ ← ħawsaⁿ ← ħabsaⁿ

Исходной для многократной формы единственного числа (**ħīčžaⁿ**), однократной формы множественного числа (**ħowsaⁿ**) и многократной формы множественного числа (**ħīsaⁿ**) выступает одна и та же основа – основа единственного числа однократного вида **ħažaⁿ ← ħasaⁿ**.

На современном этапе сохранилось немного глаголов, сохраняющих полную последовательность при образовании этих форм. Иллюстрацией последовательности в образовании форм мн. ч. и многократной формы является приведенный выше четырехрядный пример. Случаи, когда глаголы нахских языков представлены полными четырехрядными формами, на современном этапе редки. Как правило, сейчас мы имеем дефектные ряды: трехформенные, двухформенные, одноформенные. Схема образования рядов дает четкое представление о процессах, произошедших в системе образования парносоотнесительных видовых

форм и форм множественного числа, из чего нетрудно сделать выводы о первичной (непроизводной) основе и основе вторичной, а также о том, какая из вторичных основ в конечном итоге является результатом обобщения основы и когда вторичная основа используется в роли первой:

Схема рядов

Единственное число		Множественное число	
однократная форма	многократная форма	однократная форма	многократная форма
a, ā	ie, iē	ow	ī
a, ā	ie, iē	ow	–
a, ā	–	ow	i
a, ā	ie, iē	–	–
a, ā	–	–	ī
–	–	ow	ī
–	–	wo, wō (←ow)	i, ī (инг. uw)
–	–	ū (инг. uw)	ī
–	ie, iē	–	–
a, ā	–	–	–
–	–	–	ī (инг. uw)
–	–	ow	–

Единственное число		Множественное число	
однократная форма	многократная форма	однократная форма	многократная форма
ħažaⁿ «смотреть»	ħiēžaⁿ	ħowsaⁿ	ħīsaⁿ
sacaⁿ «остановиться»	sīecaⁿ	sowcaⁿ	–
dāl-aⁿ «завершиться»	–	dowl-aⁿ	dīl-aⁿ
xād-aⁿ «порваться»	xīēd-aⁿ	–	–
tasaⁿ «бросить»	–	–	tīsaⁿ
–	–	qowl-aⁿ «закрыть»	qīl-aⁿ
–	–	‘wott-aⁿⁿ «ткнуть»	‘itt-aⁿ
–	–	xūdaⁿ «впитать»	xīdaⁿ
–	ħēl-aⁿ «ходить»	–	–
dāžaⁿ «пасться»	–	–	–
–	–	–	ħčaⁿ «купаться»
–	–	dowzaⁿ «узнать»	–

Анализ показывает, что гласные **ie, iē, i, ī** в структуре многократных форм, а также **ow←aw** в структуре форм множественного числа вторичны. Эти гласные представляют собой результат фонетических процессов, вызванных ослаблением губного **b** ($\rightarrow w \rightarrow j$), исторически восходящего к аффиксу множественности закономерным результатом сочетания сонантов **j, w** с первичными гласными древнейшей основы **a, (ā)** являются **i (ie), ī (iē)←a+j; ow u, ū** (в ингушском языке **uw**) **wo, wō←a+w(←b)**; в бацбийском языке **a+j→e(ē), a+w (b)→o,ō**. Как правило, показатель множественности – **b** – сохраняется в структуре многократной формы бацбийского языка:

Чеченский язык		Бацбийский язык	
однократная форма	многократная форма	однократная форма	многократная форма
tasaⁿ «бросить»	tīsaⁿ←tajsan←tabsan	tabsaⁿ	tepsaⁿ
laxaⁿ «искать»	ħēxaⁿ←lajxaⁿ←labxaⁿ	laxaⁿ	lexaⁿ←lajxaⁿ←lapxaⁿ←labxaⁿ

Как показывает схема, дефектные ряды представлены: трехформенными, двухформенными, одноформенными. Одноформенные ряды представлены гласными \bar{i} (в ингушском языке **uw**) – **līčaⁿ** (инг. **luwča**) «купаться»; **ie, iē – diestaⁿ** «опухнуть», **xīētaⁿ** «казаться» (срав. в диал. **xataⁿ**), **dowzaⁿ** «узнать»←**dabzaⁿ**.

В случаях, когда дефектными являются три ряда, представленные формы могут быть как первичными, так и вторичными по происхождению. Одноформенные глаголы с основами на гласные \bar{i} , **ie, iē, ow**, несомненно, являются производными (вторичными), где указанные гласные исторически вторичны – результат слияния древнейшей гласной первичной основы **a, (ā)** с **w (j)←b** – показателя множественности. Глаголы данного типа – результат обобщения основы: вторичная (производная) основа стала использоваться в роли первичной. Об этом свидетельствует следующее:

1) в ряде случаев в ингушском языке на месте \bar{i} , **ie, iē** имеем **uw(←aw←ab)**, который может быть лишь результатом слияния древнейшей гласной основы **a** с сонантом **j←w←b** (аффикс множественности);

2) в одном из нахских языков глаголы этого типа сохранили однократную форму с древнейшей гласной основы, а в другом произошло обобщение основы: вторичная (производная основа – основа многократной формы стала использоваться как первичная основа, уже не имеющая соотносительной видовой пары. Сравним примеры:

чеченский язык	бацбийский язык	
līēlaⁿ «ходить»	lalaⁿ	lēlaⁿ
tāⁿ «идти»(впрок)	tagaⁿ	tēgaⁿ
līēpaⁿ «сиять» «блестеть»	lapaⁿ	lēpaⁿ
diexkaⁿ «завязать» «привязать»	daxqaⁿ dexqaⁿ	
dielxaⁿ «плакать»	datxaⁿ	detxaⁿ
hādaⁿ «ринуться»	hādaⁿ	hēdaⁿ

Имеются примеры, когда в роли первичной основы выступает производная (вторичная) основа на **ow (←aw←ab)** – исторически форма множественного числа однократной формы: **lowzaⁿ** «играть», **dowzaⁿ** «узнать».

Дефектные ряды (трехформенные, двухформенные, одноформенные) в нахских языках и диалектах представлены по-разному: в одних языках или диалектах утерян один (или два-три) из рядов, в других – другой. Срв. чеч.яз.: **lāsaⁿ//lowsaⁿ** «просеять», **līsaⁿ** (инг. **luwsa**)-многократная форма; в диалектах: **lowsaⁿ-līsaⁿ//līēsaⁿ**. При сравнении данных примеров мы видим, что исторический облик четверичного ряда по аналогии с представленной выше полной схемой выглядел так:

Ед.ч., однокр. ф.	Ед. ч., многокр. ф.	Мн. ч., однокр. ф.	Мн. ч., многократ. ф.
lāsaⁿ «просеять»	līēsaⁿ	lowsaⁿ	līsaⁿ

В одних диалектах (в плоскостном диалекте чеченского языка) в значении однократной формы ед.ч. выступают параллельно исторически первичная форма **lāsaⁿ** и **lowsaⁿ** – исторически вторичная форма, выражавшая значение однократной формы множественного числа; в других диалектах (горский диалект чеченского языка и в ингушском языке) в роли однократной формы единственного числа выступает **lowsaⁿ** – исторически однократная форма множественного числа (обобщение основы – вторичная основа выступает в роли первичной).

Выше было отмечено, что некоторые глаголы, составляющие видовые пары, образуют двоичный ряд по схеме **ow-ī** (в инг. яз. **uw**); дефектными оказываются первый (**a, ā**) и второй (**ie, iē**) ряды:

Чеч., инг. яз.	Чеч. яз.	Инг. яз.	Бацб. яз.	Бацб. яз.
'owša ⁿ «жевать» (ср. ħaša ⁿ «раздавить»)	'iša ⁿ	'uwša	'apsa ⁿ	'epsa ⁿ
sowša ⁿ «подойти» (тесто)	sīša ⁿ	suwša	sapsa ⁿ	sepsa ⁿ

Сравнительный анализ нахских языков и диалектов показывает, что основы на **ow** в чеченском и ингушском языках и диалектах чеченского языка являются вторичными (см. А.Д. Тимаев – Генезис дифтонгов нахских языков). Исторически глаголы этого типа – по форме однократные глаголы множественного числа.

На современном этапе ряд глаголов с основой на **ow** выражает значение единственного и множественного числа – число не дифференцировано. Первичная основа – основа единственного числа однократной формы – была представлена с гласным **a (ā)**. Это подтверждается данными диалектов чеченского языка и бацбийского языка. Кроме того, подтверждением того факта, что исторически первичная основа указанной группы глаголов была представлена гласным **a (ā)** является качество гласной **ī** (инг. **uw**) в основе многократной формы. По мнению Н.Ф. Яковлева многократная форма от глаголов рассматриваемого типа (с основой на **ow**) «образуется от множественной формы глагольного корня, в качестве огласовки этого последнего выступает дифтонг «ий» (Яковлев 1960: 207)¹.

Анализ процессов, происходящих в структуре глагольных основ при образовании видовых форм и форм множественного числа показывает, что производящей основой для видовых форм и форм множественного числа в нахских языках служит основа однократного вида единственного числа. Все фонетические процессы в структуре основ согласуются с закономерностями изменения гласных.

Приведенные выше примеры показывают, что основы на **ow** (основы множественного числа) в чеченском и ингушском языках выступают в качестве первичных (обобщение основы). В основах же многократной формы в чеченском и ингушском языках выступают соответственно **ī, uw**. Производящей основой в обоих случаях служит несохранившаяся на современном этапе древнейшая основа с гласным **a (ā)**.

В чеченском языке при образовании многократной формы гласный **a (ā)+ j (←w←b)→ī**, в ингушском языке **a (ā)+w (←b)** – процесса дальнейшего ослабления сонанта **w** и перехода его в **j** в ингушском языке не произошло **aw→ow** (контактная ассимиляция). Ряд глаголов с основой на **ow** не имеет соотносительной пары многократной формы: **lowzaⁿ** «играть», **dowzaⁿ** «узнать». Произошел процесс обобщения основы.

Анализ фонетических процессов, происходящих в структуре глагольных основ при образовании видовых пар, позволяет установить природу дифтонгов **wo, wō**. Характер изменения дифтонгов **wo, wō**, а также регулярное соответствие чеченскому **ū** в ингушском **uw** дает основание считать, что **wo, wō, ū (uw** – в инг.яз.) в структуре основ глаголов вторичны (в бацбийском языке вместо **wo, wō** имеем соответственно **o, ō**)

¹ Закономерным для чеченского языка является процесс образования долгого **ī (ij)** в результате слияния сонанта **j** с предшествующим гласным **a(ā)**: **a⁺j→ī** с последующей дифтонгизацией. (Имнайшвили 1977: 147). Указанный процесс слияния гласных широко представлен в системе словоизменения и словообразования:

Им. п. ма́а «чувяк» ма́а «иглолка»
Род. п. ма́чⁿ←ма́а-**j**ⁿ ма́хⁿ←ма́а-**j**ⁿ
malītaⁿ «дать выпить»←malajtaⁿ←mala+itaⁿ←mala-d-itaⁿ

В нахских языках такие глаголы представлены с дифтонгами **wo**, **wō** в основе:

Чеченский язык		Бацбийский язык	
однократная форма	многократная форма	однократная форма	многократная форма
dwotta ⁿ «налить»	ditta ⁿ	dāta ⁿ	–
wotta ⁿ «воткнуть»	itta ⁿ	hoṭṭa ⁿ	heṭṭa ⁿ
xwotta ⁿ «соединить»	xitta ⁿ	xaṭṭa ⁿ	xeṭṭa ⁿ
hwotta ⁿ «стать»	hitta ⁿ	ʔotxa ⁿ	ʔetxa ⁿ
qwossa ⁿ «бросить»	qissa ⁿ	qasa ⁿ	qepsa ⁿ

Сохранившиеся архаичные формы бацбийского языка **dāta**ⁿ (чеч., инг. **dwotta**ⁿ), **xaṭṭa**ⁿ (чеч., инг. **xwotta**ⁿ), **qasa**ⁿ (чеч., инг. **qwossa**ⁿ), а также качество представленного в основе многократной формы гласного (**i**, **ī**, **ie**, **iē**) свидетельствуют о том, что **wo**, **wō** в структуре основ чеченских и ингушских глаголов вторичны. Кроме того, наряду с данными бацбийского языка, основанием для подобного вывода является тот факт, что гласные **i**, **ī**, **ie**, **iē** в структуре многократного вида могут быть получены, как отмечалось выше, при слиянии гласной первичной основы **a** (**ā**) с сонантом **j** (**←w←b**), исторически восходящим к показателю множественности. А дифтонги **wo** (в закрытом слоге), **wō** (в открытом слоге) в структуре глагола получены от дифтонга **ow←aw←ab** (где **b** – показатель множественности)²

Вторичная основа на **wo**, **wō** (историческая основа множественности объекта или субъекта) стала использоваться в качестве первичной (обобщение основы), как в случаях с использованием основ на **ow** при образовании многократной формы (см. об этом выше).

В подобных случаях можно говорить о неполном обобщении основ. О полном обобщении основ уместно говорить в тех случаях, когда мы имеем дело с одноформенным рядом **ie**, **iē**, **ī** (инг. **uw**), **u** (инг. **uw**). Глаголы с основой на **u**, **ū** не имеют соотносительных видовых пар:

Чеченский. яз.	Ингушский. яз.	Бацбийский яз.	
		однократная форма	многократная форма
dūsa ⁿ «накачать»	duwsa	dopsa ⁿ	depsa ⁿ
dūxa ⁿ «одеть, обуть»	duwxa	dopxa ⁿ	depxa ⁿ

Как видим, в чеченском и ингушском языках произошел процесс обобщения основы – вторичная основа стала использоваться в роли первичной. О том, что в указанных языках используются вторичные основы, свидетельствуют факты бацбийского языка. Гласный **o** в основе однократного вида в бацбийском языке – результат контактной ассимиляции: гласный первичной основы **a→o** под влиянием последующего губного **p** (**←b** показателя множественности). Сопоставляя основы бацбийского, ингушского, чеченского языков, процесс изменения гласных в структуре основ предстает в следующей последовательности:

бацб. яз.: **ab→ap** (**b→p**-ассимиляция по глухости)

чеч.яз.: **ab→aw→ow→wō→ū** (упрощение дифтонга)

инг.яз.: **ab→aw→uw**

Интересно сопоставить основы на **ū** (чеч. яз.), **op** (**←ab**-бацбийс. яз.), **uw** (инг. яз.) с основами на **ow** (чеч., инг.) – однократной формы, **ū** (**uw**- в инг.яз.) – многократной формы:

² Об изменении дифтонга **aw→wo** см.: Д.С. Имнайшвили: 1977: 150; А.Д. Тимаев 1983: 146-147.

Чеч.яз., инг.яз.	Чеч. язык	Ингуш. яз.	Бацб. яз.	Бацб. яз.
однок. форма	многокр. ф.	многокр. ф.	однок. форма	многокр. ф.
'owša ⁿ «жевать» (срав. чеч. ħaša ⁿ «раздавить»)	'iša ⁿ	'uwša	'apša ⁿ	'epša ⁿ
sowsa ⁿ «подойти»(тесто)	sīsa ⁿ	suwsa	sapsa ⁿ	sepsa ⁿ

Сравнительный анализ приведенных основ приводит к выводу: основы на **ū**, как и основы на **ow**, восходят к формам множественного числа – (**ū←wō←ow←aw←ab** – в результате упрощения дифтонга). В дальнейшем и в чеченском, и в ингушском языках произошел процесс обобщения основы: в чеченском языке обобщению подверглась основа на **ū** (**←wō←ow←aw←ab**), в ингушском языке – на **uw** (**←aw←ab**).

С кратким **u** в основе представлены лишь такие глаголы:

Чеченский. яз.	Ингушский. яз	Бацбийский яз.	
		однок. форма	многокр. ф.
duqaⁿ «заткнуть», засыпать»	diqa	dapqaⁿ	duqaⁿ
duzaⁿ «наполнить»	diza		
uʔaⁿ «выть»	'uwʔa	d-uʔaⁿ	–

По-видимому, **u** в основах чеченских глаголов вторичен. В пользу этого говорят данные ингушского языка, где основы на **i**, **uw** – исторически могли выражать значение множественности, а также бацб. **dapqaⁿ** – **duqaⁿ**. В чеченском и ингушском языках имеет место процесс обобщения основы. Вероятно, в ингушском языке обобщению подверглась основа многократной формы с гласными **i**, **uw** (соответствует чеченскому **ī**: чеч., инг. **qowdaⁿ** «протянуть (руку)»; многократная форма: чеч. **qīdaⁿ**; инг. **quwda**); в чеченском языке обобщению подверглась основа множественного числа на **u** (**←ow←aw**). Первичная основа была представлена с гласным **a**. Это подтверждается качеством гласного, представленного в структуре вторичных основ чеченского и ингушского языков, а также фактами бацбийского языка (**dapqaⁿ** - **duqaⁿ**).

В процессе формообразований (видовых и множественного числа) характерной является тенденция к упрощению системы, что ведет к обобщению основы – вторичные основы используются в роли первичных. Наличие дефектных рядов в былой четырехрядной системе также является показателем упрощения системы.

Вместе с тем необходимо отметить, что не все случаи наличия дефектных рядов следует рассматривать как последовательное сокращение былой четырехрядной системы. Прежде всего это относится к таким глаголам с основами **a** (**ā**), как:

lāttaⁿ «стоять»	dāgaⁿ «гореть»
dattaⁿ «испечь»	dāžaⁿ «пасть»
dataⁿ «застыть»	dāxaⁿ «жить»

Эти глаголы не имеют ни видовых пар, ни форм множественного числа.

Процесс обобщения второй основы в сфере имен наглядно предстает при сравнении фактов образования второй склоняемой основы при склонении имен существительных нахских языков и диалектов.

В роли второй основы, как правило, выступает основа родительного падежа, от которой образуются все косвенные падежи. Это нарицательные имена существительные первого типа склонения, склоняющиеся по принципу двух основ – основы именительного падежа и основы родительного падежа: от именительного падежа образуется родительный падеж, от основы родительного падежа образуются все косвенные падежи. Срав. примеры:

чеченский язык		ингушский язык
Им.	jâl «налог»	joal
Род.	jôl-aⁿ←jâl-uⁿ (oⁿ)	
Дат.	jôl-a-na	
Эрг.	jôl-wô←jôl-a-w	
Твор.	jôl-a-ca	
Вещ.	jôl-a-x	
Срав.	jôl-a-l	
Мест.	jôl-îē←jôl-a-j	

Аналогично склоняются в чеченском языке имена существительные **jâr** «бурьян», «сорняк», **ḳâg** «яма», **pâl** «гадание», **ḳâld** «творог», **lâm** «гора», **qâq** «клен», **'âz** «голос»; Срав. примеры ингушского языка: **joal**, **joarh**, **ḳoag**, **poal**, **ḳold**, **loam**, **'oaz**. Как видим, в ингушском языке вторая основа – основа родительного падежа используется в роли первой; процесс обобщения основы произошел в ингушском языке. При образовании второй склоняемой основы – основы родительного падежа гласный основы именительного падежа **â→ô** (лабиализация) под влиянием гласного V₂ (второго слога) **u** состава флексии родительного падежа с последующим его ослаблением (**u→a**). В ряде случаев в диалектах чеченского языка имеет место процесс обобщения основы: основа родительного падежа используется в роли именительного падежа. Срав.:

чеченский язык		горский диалект
Им.	ḥast «источник», «родник»	ḥost
Род.	ḥost-aⁿ←jâl-uⁿ (oⁿ)	ḥost-aⁿ
Дат.	ḥost-a-na	ḥost-a-na
Эрг.	ḥost-wô	ḥost-wô
Твор.	ḥost-a-ca	ḥost-a-ca
Вещ.	ḥost-a-x	ḥost-a-x
Срав.	ḥost-a-l	ḥost-a-l
Мест.	ḥost-îē	ḥost-îē

Сравнение следующих фактов диалектов чеченского языка показывает, что в одном из диалектов в роли именительного падежа использована основа родительного падежа – имеет место обобщения основы: **tâls** «подсумок» (плоск. диал.) – **tals** (горск. диал.); **tâls←tals-iⁿ**

(**â→ä** – палатализация гласной основы именительного падежа под влиянием гласной **i** состава аффикса родительного падежа). Срав. также примеры: **pḥaž** «конский помет» (плоск. диал.) – **pḥäž←pḥaž-iⁿ** (горск. диал.), **burk** «мяч» (плоск. диал.) – **bürk←burk-iⁿ** (горск. диал.), **kurk** «печь» (плоск. диал.) – **kürk←kurk-iⁿ** (горск. диал.), **nârs** «огурец» (плоск. диал.) – **nârs** (горск. диал.)

Процессы обобщения глагольных основ представлены более широко, чем это имеет место в именных основах.

Литература:

- Дешериев 1953:** Ю. Д. Дешериев. Бацбийский язык. М.-Л., 1953.
- Дешериев 1963:** Ю. Д. Дешериев. Сравнительно-историческая грамматика нахских языков и проблемы происхождения и исторического развития горских кавказских народов. Грозный, 1963.
- Имнайшвили 1977:** Д. С. Имнайшвили. Историко-сравнительный анализ фонетики нахских языков. Тбилиси, 1977.
- Тимаев 1983:** А. Д. Тимаев. Категория грамматических классов в нахских языках. Ростов-на-Дону, 1983. 195 с. А. Д. Тимаев. Структура парносоотнесительных видовых форм глагола в нахских языках (генезис и архетип многократной формы глагола). // *Studies in Caucasian Linguistics: Selected papers of the Eighth Caucasian Colloquium*. The Netherlands.
- Яковлев 1960:** Н. Ф. Яковлев. Морфология чеченского языка. Грозный, 1960.

A. D. Timaev (Grozny)

The Processes of Generalization of Nominal and Verbal Stems in the Nakh Languages and Dialects

Based on comparative and historical analysis of nominal and verbal stems, regularity of phonetic processes in nominal and verbal structure of the Nakh languages, it is being ascertained that a derived verbal or nominal stem is often used as a primary one.

The process of generalization of the derived stem in a verb structure is demonstrated through the comparative data analysis of forming correlative aspectual forms of singular and plural historically.

The plural and frequentative forms of a verb vary in the Nakh languages. According to N. F. Yakovlev: “The plural form of a verb reflects a subject plurality – plurality of an object or an unproductive subject. As opposed to it, the form of frequentative type of a Chechen verb expresses plurality of the action itself, denoted by the verb, regardless of whether an unproductive subject or an object of the action are in plural or in singular”. (Yakovlev 1960: 206).

Despite the opinion that “according to their origin, frequentative and iterative forms are different, it has been proved that historically the way of forming and the origin of frequentative and iterative forms is the same (Timaev).

According to Y.D. Desheriev in the Bats language "the contrast between the verb stems based on singleness and pluralness is the result of contrasting verb stems with the same lexical meaning on the basis of singularity and plurality of the objects represented as subjects (Desheriev 1953: 133). This point of view is based on the evidence from the language, but it should be noted that the distinction between the frequentative and plural forms of the verb in the Nakh languages became a fact subsequently. The differentiation between these forms took place later on (Timaev 1999: 142).

The basis of the phonetic processes within the structure of frequentative and iterative, includes the same process - the process of reducing the plurality indicator **b** ($\rightarrow w \rightarrow j$) with a further merger with a vowel of an ancient stem **a**, (**ā**):

Single		Frequentative form	
Sing.f.	Pl.f.	Sing.f.	Pl.f.
ḥažan “to look”	ḥowsan←ḥawsan←ḥabsan	ḥiēžan←ḥajžan←ḥawžan←ḥabžan	ḥīsan←ḥajsan ←ḥawsan←ḥabsan

A source for a singular frequentative form (**ḥiēžan**), a plural single once the plural form (**ḥowsan**) and a plural frequentative form (**ḥīsan**) is represented by the same stem – the stem of a singular single form **ḥažan←ḥasan**.

Currently, there are not many verbs left that preserve the full sequence when developing these forms. The four-row example given above, illustrates the sequence of development of plural forms and frequentative form. The cases when verbs in the Nakh languages are represented by a full four-row form are quite rare currently. As a rule, currently there are more of defective row: three-row forms, two-row forms, one-row forms. A scheme demonstrating the formation of verbs gives a clear picture of the processes in the system of developing correlative aspectual forms and plural forms, which makes it easy to draw conclusions about the primary (non-derivative) and secondary stems and which of the secondary stems, ultimately, becomes a result of generalization of the stem, and when a secondary stem is used as a primary:

The rows scheme

Singular	Plural form		
Single	Frequentative form	Single	Frequentative form
a, ā	ie, iē	ow	ī
a, ā	ie, iē	ow	–
a, ā	–	ow	i
a, ā	ie, iē	–	–
a, ā	–	–	ī
–	–	ow	ī
–	–	wo, wō(←ow)	i, ī (Ing.uw)
–	–	ū (инг.uw)	ī
–	ie, iē	–	–
a, ā	–	–	–
–	–	–	ī (Ing. uw)
–	–	ow	–

Singular	Plural		
Single	Frequentative form	Single	Frequentative form
ħažan “to look”	ħiēžan	ħowsan	ħisan
sacan “to stop”	sīēcan	sowcan	–
dāl-an “to end”	–	dowl-an	dīl-an
xād-an “to tear”	xīēd-an	–	–
tasan “to drop”	–	–	tīsan
–	–	qowl-an “to close”	qīl-an
–	–	‘wott-a nn “to poke”	‘itt-an
–	–	xūdan “to absorb”	xīdan
–	līēl-an «to walk»	–	–
dāžan “to graze”	–	–	–
–	–	–	līčan “to bathe”
–	–	dowzan “to recognize”	–

The analysis shows that the vowels **ie, iē, i, ī** within the structure of frequentative forms, as well as **ow←aw** within the structure of plural are secondary. These vowels represent the result of phonetic processes caused by the weakening of the labial **b** ($\rightarrow w \rightarrow j$), historically related to the plurality affix as a result of combination of sonants **j, w** with the primary vowels of the ancient stem **a, (ā)** are as follows: **i (ie), ī (iē)←a+j; ow u, ū** (in the Ingush language - **uw**) **wo, wō←a+w(←b)**; in the Bats language **a+j→e(ē), a+w (b)→o,ō**. As a rule, the indicator of plurality – **b** – is preserved within the structure of the frequentative form of the Batsbiisky language:

Chechen language		Bats language	
Single	Frequentative form	Single	Frequentative form
tasan “to drop”	tīsan←tajsan←tabsan	tabsan	tepsan
laxan “to search”	līexan←lajxan←labxan	laxan	lexan←lajxan←lapxan ←labxan

According to the scheme, the defective rows are represented by the following forms: three-row, two-row, one-row. One-row forms are represented by the vowels **ī** (in the Ingush language **uw**) – **līčan** (инг. **Luw a**) “to bathe”; **ie, iē** – **diestan** “to swollen”, **xīetan** “to seem” (compare with dialect **xatan**), **dowzan** “to meet” ← **dabzan**.

In cases when the defective forms are represented by three rows, they can be primary, as well as secondary by their origin. One-row form verbs with the stems ending with vowels **ī, ie, iē, ow**, are for sure derivative (secondary), and the vowels here are historically secondary - the result of merging the oldest vowel of a primary stem **a, (ā) c w (j) ← b** – an indicator of the plurality. The verbs of this type are the result of generalization of the stem: secondary (derivative) stem is used as primary. An evidence to this is:

1. In some cases in the Ingush language instead of **ī, ie, iē** we have **uw(←aw←ab)**, which is the result of the merger of the ancient stem vowel **a** with a sonant **j←w←b** (plurality affix)

2. In one of the Nakh languages the verbs of this type preserved the single form with the ancient stem vowel, and in the other one the stem was generalized: a secondary (derivative stem) stem of the plural form started being used as a primary one, without any comparative pair. Let us compare the following examples:

Chechen language	Bats language	
līelan “to walk”	lalan	lēlan
tān “to go”	tagan	tēgan
līēpan “to shine”	lapan	lēpan
diexkan “to tie”	daxkan	dexkan
dielxan “to cry”	datxan	detxan
ħadan “to rush”	ħadan	ħedan

There are examples in which the primary stem is represented by the derivative (secondary) stem ending with **ow(←aw←ab)** – historic form of the plural of single: **lowzan** “to play”, **dowzan** “to recognize”.

Defective rows (three-row, two-row, one-row forms) in the Nakh languages and dialects are represented differently: in some languages or dialects one (or two-three) of the rows was lost, in other languages or dialects – another. Let us compare the following examples: Chechen language: **lāsan/lowsan** “to sift”, **līsan** (Ingush **luwsa**) – frequentative form; dialects: **lowsan-līsan/līēsan**. When comparing these examples, we can see that historically the four-row form by analogy with the full scheme provided above looked like this:

Singular, Single	Singular, Frequentative form	Plural, Single	Plural, Frequentative form
lāsan “to sift”	līēsan	lowsan	līsan

In some dialects (in the Chechen dialect spoken in the flat area) in the meaning of a single form of the singular a historically primary form **lāsan** and **lowsan** – a historically secondary form, representing the meaning of a single in plural; in other dialects (mountainous dialect of the Chechen and Ingush languages) as a single in singular **lowsan** is represented – historically single form of the plural (generalization of the stem – a secondary stem is represented as a primary).

It was mentioned above that some verbs that comprise a type pair form a binary row according to the scheme **ow-ī** (in the Ingush language **uw**); the defective rows here are the first (**a, ā**) and the second (**ie, iē**):

Chechen, Ingush lang.	Chechen lang.	Ingush lang.	Bats lang.	Bats lang.
‘owšan “to chew” (cp. ħašan “to smash”	‘īšan	‘uwša	‘apsan	‘epsa n
sowsan “rise” (dough)	sīsan	suwsa	sapsan	sepsan

A comparative analysis of the Nakh languages and dialects shows that the stems with **ow** in the Chechen and Ingush languages and in Chechen dialects are secondary (see A.D. Timaev – Genesis of diphthongs of the Nakh languages). Historically the verbs of this type are single verbs in the plural.

Currently, a range of verbs with the stem ending with **ow** expresses singular and plural – the number is not differentiated. The primary stem – the stem of singular single form – was represented by the vowel **a** (**ā**). This is supported by the data from the Chechen and the Bats language dialects. Moreover, as a proof to the fact that historically a primary stem of this group of verbs was represented by the vowel **a** (**ā**) can serve a quality of the vowel **ī** (in the Ingush language **uw**) in the stem of the frequentative form. According to N.F. Yakovlev, the frequentative forms of the verbs of this type (with a stem ending with **ow**) “originate from a frequentative form of a verbal stem, and as an alternate vowel the diphthong “**иӡ**” is used (Yakovlev 1960: 207)¹.

The analysis of the processes within the structure of the verbal stems when forming the types and forms of plural shows that a productive stem for types and forms of plural in the Nakh languages is the stem of single type singular. All the phonetic processes within the structure of the stems correspond to the rules of changing the vowels.

The examples given above show that the stem ending with **ow** (stem of plural) in the Chechen and Ingush languages are represented as primary (generalizing the stem). In the words belonging to the frequentative form in the Chechen and Ingush languages, correspondingly, **ī**, **uw** are represented. A productive stem in both cases will be an ancient stem with **a** (**ā**) that was lost.

In the process of forming a frequentative form in the Chechen language the vowel **a** (**ā**)+ **j** (**←w←b**)→**ī**, and **a** (**ā**)+**w** (**←b**) in the Ingush language – the process of further weakening of the sonant **w** and its transition to **j** in the Ingush language did not take place: **aw**→**ow** (contact assimilation). A range of verbs with **ow** does not have a corresponding pair of frequentative form: **lowzan** “to play”, **dowzan** “to meet”. A process of generalizing the stem took place.

The analysis of the processes within the structure of the verbal stems when forming type pairs, allows us to establish the nature of diphthongs **wo**, **wō**. The character of changing diphthongs **wo**, **wō**, and also regular correspondence to the Chechen **ū** in the Ingush **uw** gives us a reason to suggest that **wo**, **wō**, **ū** (**uw** – in Ingush) within the structure of the stems of verbs are secondary (in the Bats language instead of **wo**, **wō** we have **o** **ō**)

In the Nakh languages such verbs are presented with diphthongs **wo**, **wō** in the stem:

Chechen language		Bats language	
Single form	Frequentative form	Single form	Frequentative form
dwottan “to pour”	dittan	dātan	–
wottan “to stick”	ʼittan	hoʃtan	heʃtan
xwottan “to connect”	xittan	xaʃtan	xeʃtan
hwottan «to become”	hittan	ʼotxan	ʼetxan
qwossan “to throw”	qissan	qasan	qepsan

¹ It is a natural phenomenon for the Chechen language to form a long **ī** (**ij**) as a result of merger of the sonant **j** with the previous vowel **a** (**ā**): **a+j**→**ī** and further diphthongization. (Imnaishvili 1977: 147). This process of the vowel merger is widely represented in the system of word change and word forming:

Nominative. **ma**
 a “a slipper” **māxa** “a needle”
 Genitive **maċīn**←**ma**
 a-jn **māxīn**←**māxa-jn**
 malītaⁿ “to give smth. to drink”←**malajta**ⁿ←**mala+ita**ⁿ←**mala-d-ita**ⁿ

The surviving archaic forms of the Bats language **dātan** (Chechen, Ingush **dwottan**), **xaṭṭan** (Chechen, Ingush **xwottan**), **qasan** (Chechen, Ingush **qwossan**), as well as the quality of a vowel represented in the stem of frequentative form (**i, ī, ie, iē**), indicate that **wo, wō** are secondary within the structure of the Chechen and Ingush verb stems. Furthermore, along with the records on the Bats language, the basis for this conclusion is the fact that the vowels **i, ī, ie, iē** within the structure of the frequentative form can be derived, as mentioned above, when the primary stem vowel **a (ā)** merges with the sonant **j (←w←b)**, which historically belongs to plural. And the diphthongs **wo** (in the closed syllable), **wō** (in the open syllable) within the vowel structure are derived from the following diphthong **ow←aw←ab** (where **b** indicates plural)¹.

The secondary stem of **wo, wō** (the historical stem of object and subject plural form) was used as the primary one (generalization of stem), as it was used when forming plural for the frequentative form of **ow** (see above).

These cases show that the generalization of stems is not complete. It is only appropriate to mention the complete generalization, when we deal with one-row **ie, iē, ī** (Ingush **uw**), **u** (Ingush **uw**). Vowels with the stem with **u, ū** do not have correlative type pairs:

Chechen	Ingush	Bats	
		Single form	Frequentative form
dūsan “to pump”	duwsa	dopsan	depsan
Dūxan “to put on”	duwxa	dopxan	depxan

As we can see, the Chechen and Ingush languages went through the generalization of stem – the secondary stem was used as the primary one. The Bats language shows that the secondary stems are used in the above-mentioned languages. The vowel **o**, in the single form stem in the Bats language is the result of contact assimilation: the primary stem vowel **a→o** is influenced by the following labial **p (←b** the indicator of plural). The process of vowel change in the stem structure can be seen, when comparing the stems of the Bats, Ingush and Chechen languages:

Bats language: **ab→ap** (**b→p**-assimilation by voicelessness)

Chechen language : **ab→aw→ow→wō→ū** (diphthong simplification)

Ingush language: **ab→aw→uw**

It is interesting to compare the stems with **ū** (Chechen language), **op** (**←ab**-Bats language), **uw** (Ingush language) with the stems with **ow** (Chechen, Ingush languages) of single form, **ū** (**uw**- Ingush language) of frequentative form:

Chechen, Ingush	Chechen	Ingush	Bats	Bats
Single form	Frequen. F	Frequen. F.	Single form	Frequen. F
‘owšan “to chew” (compare with the Chechen ḥašan “to smash”)	‘išan	‘uwša	‘apšan	‘epšan
sowsan “to rise” (dough)	sīsan	suwsa	sapsan	sepsan

A comparative analysis of these stems draws us to the conclusion that: stems with **ū**, as well as stems with **ow**, originate from plural forms – (**ū←wō←ow←aw←ab** – as a result of simplifying the diphthong). Subsequently, both in the Chechen and Ingush languages a process of generalization of the stem took place: in the Chechen language a stem with **ū** (**←wō←ow←aw←ab**) was generalized, and in Ingush – **uw** (**←aw←ab**).

With a short **u** in the stem are the following verbs only:

¹ To track the changes of diphthong **aw→wo** see: D.S.Imnaishvili, (1977: 150); A.D.Timaev (1983: 146-147).

Chechen	Ingush	Bats	
		Single form	Frequen. F
duqan “to cover”	diqa	dapqan	duqan
duzan “to fill”	diza		
’uʔan “to howl”	’uwʔa	d-uʔan	–

Obviously, **u** in stems of the Chechen verbs is secondary. The data from the Ingush language support this idea as well, where stems with **i**, **uw** – historically could express plurality, and in the Bats language **dapqan** – **duqan**. In the Chechen and Ingush languages a process of stem generalization is taking place. Probably in the Ingush language the stem of frequentative form with vowels **i**, **uw** underwent generalization (corresponds the Chechen **ī**: Chechen, Ingush **qowdan** “stretch” (a hand); frequentative form: Chechen **qīdan**; Ingush **quwda**); in the Chechen language a stem in plural with **u** (←**ow**←**aw**) underwent generalization. A primary stem was represented with the vowel **a**. A proof to this is the quality of the vowel represented within the structure of secondary stems of the Chechen and Ingush languages, and also facts from the Bats language (**dapqan** - **duqan**).

In the process of developing forms (types and plural forms) a tendency to simplify the system can be tracked, which leads to generalizing the stem – secondary stems are used as primary. The defective row in the former four-row system is an indicator of simplifying the system.

However, it should also be noted that not all of the cases of defective rows should be considered as a consecutive reduction of the four-row system. First of all, it relates to such verbs with **a** (**ā**) as:

lātta n	“to stand”	dāga n	“to burn”
datta n	“to bake”	dāža n	“to graze”
data n	“to froze”	dāxa n	“to live”

These verbs have no type pairs or plural forms.

A process of generalizing the second stem is seen when comparing the facts of forming the second declinable stem when declining the nouns in the Nakh languages and dialects.

As a secondary stem, as a rule, a form of Genitive Case is presented, and all Objective cases are formed. These are common nouns of the first type, declining according to the principle of two stems – Nominative Case stem and Genitive Case stem: the Nominative Case forms the Genitive Case, and the Genitive Case forms all the other Objective cases. Let us compare the examples:

	Chechen language	Ingush language
Nominative	jāl “a tax”	joal
Genitive	jōl-an ← jāl-un (on)	
Dative	jōl-a-na	
Ergative	jōl-wō ← jōl-a-w	
Instrumental	jōl-a-ca	
Substantive	jōl-a-x	
Comparative	jōl-a-l	
Locative	jōl-īē ← jōl-a-j	

Analogically the nouns are declined in the Chechen language **jār** “a weed”, **ķāg** “a hole”, **pāl** “a fortune-telling”, **ķāld** “curds”, **lām** “a mountain”, **qāq** “a maple”, **’āz** “a voice”; let us compare the examples from the Ingush language: **joal**, **joarh**, **ķoag**, **poal**, **ķold**, **loam**, **’oaz**. As we see, in Ingush the second stem – the stem of genitive is used as a primary one; the process of generalizing of the stem took place in the Ingush language. When forming the second declining stem – the stem of Genitive Case, a vowel of the stem of Nominative Case

$\hat{a} \rightarrow \bar{o}$ (labialization) under the influence of a vowel V2 (the second syllable) **u** of a inflexion of Genitive Case with its further weakening (**u**→**a**). In some cases in the Chechen language dialects a process of generalizing the stem takes place: the stem of genitive is used as nominative. Let us compare:

Chechen language		Ingush language
Nominative	ħast “a spring”	ħost
Genitive	ħost-an ← jāl-un (on)	ħost-an
Dative	ħost-a-na	ħost-a-na
Ergative	ħost-wō	ħost-wō
Instrumental	ħost-a-ca	ħost-a-ca
Substantive.	ħost-a-x	ħost-a-x
Comparative	ħost-a-l	ħost-a-l
Locative	ħost-īē	ħost-īē

Comparing the following Chechen language dialects shows that in one of these dialects as a Nominative Case a stem of genitive is used – stem generalization is taking place here: “cartridge pouch” (flat dialect) – **tals** (mountain dialect); **tāls**←**tals-in**

($\hat{a} \rightarrow \bar{ä}$ – palatalization of the vowel stem of Nominative Case influenced by the vowel **i** of the Genitive Case affix). Let us also compare the examples: **phāž** “horse droppings” (flat dialect) – **phäž**←**phāž-in** (mountain dialect), **burk** “a ball” (flat dialect) – **bürk**←**burk-in** (mountain dialect), **kurk** “to bake” (flat dialect) – **kürk**←**kurk-in** (mountain dialect), **nārs**←**nārs-in** “a cucumber” (flat dialect) – **nārs** (mountain dialect)

The processes of vowel stem generalization are represented wider than in the nominative stems.

References:

- Desheriev 1953:** Y.D. Desheriev. Batsbiisky Language. M.L.
- Desheriev 1963:** Y.D. Desheriev. Comparative historical grammar of the Nakh languages and the origin and historical development of the mountain peoples of the Caucasus. Grozny, 1963.
- Imnaishvili 1977:** D.S. Imnaishvili. Historical and comparative analysis of the Nakh languages phonetics. Tbilisi, 1977
- Timaev 1983:** A.D. Timaev. The category of grammatical classes in the Nakh languages. Rostov- on-Don, 1983.
- Timaev 1999:** A.D. Timaev. Structure of conjugate correlative specific forms of the verb in the Nakh languages (Genesis and the archetype of multiple forms of the verb). // Studies in Caucasian Linguistics: Selected papers of the Eighth Caucasian Colloquium. The Netherlands, 1999.
- Yakovlev 1960:** N.F. Yakovlev. Morphology of the Chechen language. Grozny, 1960.

ა. თიმაევი (გროზნო)

სახელურ და ზმნურ ფუძეთა განზოგადების შესახებ ნახურ ენებსა და დიალექტებში

რეზიუმე

თანამედროვე ნახურ ენათა სახელური და ზმნური ფუძეების ანალიზის საფუძველზე დგინდება, რომ ზმნის ან სახელის მეორეული (წარმოქმნილი) ფუძე ხშირად იხმარება როგორც პირველადი, ე.ი. მეორეული ფუძე განზოგადებულია.

მეორეული ფუძის განზოგადების პროცესი თვალსაჩინოა წყვილასპექტურ ფორმათა წარმოებისას მხოლობითსა და მრავლობითში.

ნახურში ზმნები წარმოდგენილია ოთხფორმიანი მწკრივებით: I-ერთგზისი (მომენტობრივი), ასპექტის ფორმებით მხოლობითსა და მრავლობითში; II – მრავალგზისი (დიურატიული), ასპექტის ფორმებით ასევე მხოლობითსა და მრავლობითში.

თანამედროვე ნახურ ენებში აღნიშნული მწკრივები ნაკლებია – ოთხივე ფორმა მცირერიცხოვან ზმნებს აქვთ. შდრ.

ერთგზისი ფორმები		მრავალგზისი ფორმები	
მხ.რ.	მრ.რ.	მხ.რ.	მრ.რ.
ჰაჟ ^ნ	ჰაოჟსან ^ნ < ჰაჟსან ^ნ < ჰაბსან ^ნ	ჰაჟჟან ^ნ < ჰააჟან ^ნ < ჰაჟჟან ^ნ < ჰაბჟან ^ნ	ჰაჟსან ^ნ < ჰაჟსან ^ნ < ჰაჟსან ^ნ < ჰაბსან ^ნ

ყველა დასახელებული ფორმისათვის ამოსავალია ჰაჟ^ნ (<ჰაბსან^ნ) ერთგზისი ასპექტის ფორმას მხოლობით რიცხვში.

დეფექტური მწკრივები წარმოდგენილია სამი, ორი ან ერთი ფორმით. ერთფორმიანი ზმნების ფუძეში **ა, იე, აჟ, ოჟ** ხმოვნები ისტორიულად მეორეულია. ისინი წარმოადგენდნენ ფუძეში უძველესი **ა(ბ)** ხმოვნის შერწყმის შედეგს მრავლობითობის გამომხატველ **ჟ (ფ) < ბ** ფორმანტთან: **ლაჟან** „ბანაობა“, **ლაჟან** „სიარული“ (ბაცბ. ლაჟან, ლჟან); დიესქან „შეკვრა“, „დაბმა“ (ბაცბ. დახკან, დეხკან, ხჟთან „გონება“ (ჰგონია) (დიალექტებში ხათან).

ორი ხმოვნის შემცველი ფუძეებიც მეორეულია. ასეთი ზმნური ფორმით ერთგზისი ასპექტის ფორმებს წარმოადგენენ მრ. რიცხვში **ლაჟან** „თამაში“ **ლაჟან** „დაკეცვა“.

ყველა ერთფორმიანი ზმნა, რომელთაც ფუძეში **ა, იე, აჟ, ოჟ** ხმოვნები აქვთ, მეორეულია, წარმოქმნილია, მაგრამ პირველადი ფუძის ფუნქციას ასრულებენ. მაგ:

ჩენური ენა

- ლაჟან „სიარული“
- ლაჟან „ბრწყინვა“, „ლაპლაპი“
- ხჟთან „გონება“ (ჰგონია)

ბაცბური ენა

- ლაჟან, ლჟან
- ლაჟან, ლჟან
- ხათან (ჩენური ენის დიალექტებში)

ბაცბურში შემონახული არქაული ფორმები, როგორცაა დათა „დასხმა“ (ჩენნ.-ინგუშ. დჷოთთან), ხათთან „შეერთება, გადაბმა“ (ჩენნ. ინგუშ. ხჷოთთან) ვასან „გასროლა“ (ჩენნ.-ინგუშ. ჳჷოსსან) გვიჩვენებენ, რომ ჩენნურ-ინგუშურში გვაქვს, განზოგადებული მეორეული ფუძეები.

მსგავსი შემთხვევები სახელურ ფუძეებშიც გვხვდება (სახელობითში დასტურდება წარმოშობით ნათ. ბრუნვის ფორმები). ასეთია I ტიპის ბრუნების საზოგადო არს. სახელები. შდრ.

ჩენნური ენა

სახ. დალ „გადასახადი“
ერგ. ძრლან ძალ-უ^ნ/ონ

ინგუშური ენა

ათალ

ანალოგიურად იბრუნვიან ჩენნურში არს. სახელები: დარ „შამბი“, კგ „ორმო“, ფალ „მკითხაობა“, კლდ „ხაჭო“, ლამ „მთა“, 'ზხ „ხმა, ბგერა“... ინგუშურში განზოგადდა ჩამოთვლილ სახელთა მეორე საბრუნებელი ფუძე (ნათესაობითის ფორმა ჩენნურში), რომელიც გამოყენებულია სახელობითის ფუნქციით: დოარაჰ, კოაგ, ფოაღ, კოლდ, ლოამ, 'ოაზ... შდრ. აგრეთვე: თაღს „ხურჯინი“ (ბარის კილო), სახ. ბრუნვა თაღს (მთის დიალექტი, ნათ. ბრუნვა. თაღსან < თაღს-ინ . .. ნარს „კიტრი“ (ბარის კილო) – ნარს (მთის დიალექტი), ნათ. ბრუნ. ნარსან...

განზოგადებული ფუძეები ზმნებში მეტად გვხვდება, ვიდრე სახელებში.

მ. ლომია (თბილისი)

ოკო „უნდა“ ნაზმნარი მოდალური ელემენტის დახასიათებისათვის მეგრულში

მეგრულში სიხშირით გამოირჩევა **ოკო** „უნდა“ მოდალური ნაწილაკი, რომელიც **ოკო(ნ)** „უნდა“ ზმნისაგან მომდინარეობს. ნაზმნარ მოდალურ ელემენტს ორი ძირითადი საკითხი უკავშირდება: ფორმალური ცვლილებისა და სემანტიკური ვარიაციებისა. ამჯერად მოდალური ნაწილაკის ფორმალურ ცვლილებას და მასთან დაკავშირებულ საკითხებს განვიხილავთ, რისთვისაც, პირველ რიგში, **ოკო(ნ)** „უნდა“ ზმნის სტრუქტურული ანალიზია გასათვალისწინებელი.

ოკო(ნ) „უნდა“ ზმნის სტრუქტურული ანალიზი

მეგრული **ოკო(ნ)** ქართული „უნდა“ ზმნის მორფოლოგიური ფარდია. „უნდა“ ზმნის ამოსავალი ფუძე (ძირი) **-ნ-** არის, იგივე, რაც ძველი ქართულის **უ-ნ-ებ-ნ** ზმნაში. ქართული **-ნ-** ძირის კანონზომიერი შესატყვისია ლაზური და სვანური **-ნ-**:

ქართ. **ნ-** მი-ნ-ებ-ს „მსურს“, „მინდა“, „მინდოდა“

ლაზ. **ნ-** მი-ნ-ო-ნ „მინდა“, „უ-ნ-ო-ნ „უნდა“, მი-ნ-ტ-უ „მინდოდა“

სვან. **ნ-** ხ-ო-ნ-ი „სურს“, ხ-ო-ნ-და-ხ „უნდოდათ“ (ქართველურ ენათა მასალა შეაპირისპირა და ნ- არქეტიპი საერთოქართველური ფუძეების დონეზე აღადგინა გ. კლიმოვმა) (სარჯველაძე, ფენრიხი 1990: 234).

უნდა ისტორიულად ნამყო უსრულის ფორმაა, აწმყოა უ-ნ-ა, რომელიც ზოგ დიალექტსა თუ კილოკავს – მესხურს, ქიზიყურს – დღემდე დაუცავს. შემდგომ უნდა აწმყოს ფორმად იქნა გააზრებული და ამის კვალობაზე ახალი პარადიგმული რიგი აიგო: უნდოდა, უნდოდეს (ჯორბენაძე 1993:282). „ქართული მინებს ზმნის მორფოლოგიური ფარდია მეგრულში მოკო(ნ) და გამოიყენება როგორც სუბიექტური, ისე ობიექტური წყობით. სუბიექტური წყობა: ვ-ოკო-ქ, ოკო-ქ, **ოკო-(ნ)** შდრ: ვ-უნდი, უნდი, უნდი-ს (ძვ. ქართული) და ახალი ქართულის მეშველზმნიანი ფორმები: ვუნდივარ, უნდიხარ, უნდა. ობიექტური წყობა: მ-ოკო-(ნ), გ-ოკო-(ნ), **ოკო-(ნ)**. შდრ: ახალი ქართულის მ-ინდ-ა, გ-ინდ-ა, უნდ-ა“ (ლომია 1997:17–18). **ოკო(ნ)** „უნდა“ ზმნა აწმყოს მწკრივის მხოლოდითი რიცხვის მესამე პირის ფორმაა მეგრულში როგორც სუბიექტური, ასევე ობიექტური წყობისთვის.

მოდალური ზმნიდან მოდალურ ნაწილაკამდე

1. ფორმალური დახასიათება

ცნობილია, რომ მოდალურმა ზმნამ მოდალურ ნაწილაკამდე სემანტიკური ცვლილება განიცადა როგორც ქართულში, ასევე მეგრულში. სემანტიკური ცვლილების კვალდაკვალ მოდალური ნაწილაკის ფორმობრივი ცვლილებაც მოხდა და ეს პროცესი მეგრულში ქართული-საგან განსხვავებულია: კერძოდ, მოდალური ზმნის სრული პარადიგმული ჩანაწერი ასეთია: **ოკო(ნ)** „უნდა“, ხოლო მისგან მიღებული მოდალური ნაწილაკისა კი, ასეთი: **ოკო** „უნდა“. ქართულში მოდალური ზმნა და ნაწილაკი ერთსა და იმავე ფორმას იყენებს: **უნდა**; მეგრულში სტრუქტურულ დონეზე დამოუკიდებელი სიტყვის გადაქცევა ნაწილაკად აშკარაა, ოღონდ ერთია სრული პარადიგმული ჩანაწერი და მეორეა ძირითადად რომელი ფორმითაა რეალიზებული.

ბული აღნიშნული მოდალური ზმნა მეგრულში და ემთხვევა თუ არა იგი მოდალურ ნაწილს. ცნობილია, რომ **-ნ** სუფიქსი, რომელიც მორფოლოგიური მარკერია ზმნაში, კერძოდ, **S3** პირის ნიშანია მხ. რ-ში, ჩვეულებრივ იკარგება და გარკვეულ პოზიციებში აღდგება, კერძოდ, კითხვითობის **-ო** და სხვათა სიტყვის **-ია** ნაწილაკების დართვისას: ოკო-ნ-ო „უნდა?“ ოკო-ნ-ია „უნდაო“. როდესაც „ოკო“ „უნდა“ მოდალური ნაწილაკია, არასოდეს არ აღდგება **-ნ** ფორმანტი, **S3** პირის ნიშანი; შესაბამისად, ზემოაღნიშნული საშუალებანი არასოდეს არ დაერთვის მოდალურ ნაწილაკს, როცა ის უძღვის ძირითად ზმნას, რადგან ენა მას, ცხადია, არ აღიქვამს ზმნად: მა ოკო მიდაბრთე „მე უნდა წავიდე“ შდრ: მა ოკო მიდაბრთე? „მე უნდა წავიდე?“

მაგალითები:

- სქან სქუაქ ოგურაფუშა ოკო (უნდა. PTC)¹ იდას-ო (სგლა. S3.SG.-QPTC)? (ნოდარ ჩანგელია) „შენი შვილი სასწავლებლად უნდა წავიდე?“

ეს საკითხი, ცხადია, სალიტერატურო ქართულში არ დგას: ორივე შემთხვევაში „უნდა“ ფორმა გვაქვს. ამრიგად, მოდალური ზმნისა და ნაწილაკის გარჩევა მეგრულში ფორმალურად შესაძლებელია მორფოლოგიური მარკერის – პირის ნიშნის საშუალებით.

მორფოლოგიური საშუალების გარდა, განსხვავებას მოდალურ ზმნასა და ნაწილაკს შორის აწესრიგებს

2. კონსტრუქციის აგების წესი

მეგრულსა და ქართულში **დატიური კონსტრუქცია**ა მაშინ, როცა გვაქვს მოდალური ზმნა, ხოლო მეგრულში **ერგატიული კონსტრუქცია**ა მაშინ, როდესაც გვაქვს მოდალური ნაწილაკი:

- **თი-ს**(ის.DAT) ოკო (ნდომა.PRS.S3.SG) მიდართასი-**ნ** (სგლა.SBJ.S3.SG-thatSUB) „მას უნდა, რომ წავიდე“ შდრ: თი-ს (ის.DAT) ოკო-ნ-ო (ნდომა.PRS.S3.SG-QPTC) მიდართასი-**ნ** (სგლა.SBJ.S3.SG-thatSUB)? „მას უნდა, რომ წავიდე?“

- **თი-ქ** (ის.ERG) ოკო (უნდა.PTC) მიდართას (სგლა.SBJ.S3.SG) „ის უნდა წავიდე“ შდრ: თიქ (ის.ERG) ოკო (უნდა.PTC) მიდართას-**ო**? (სგლა.SBJ.S3.SG-QPTC) „ის უნდა წავიდე?“

დატიური კონსტრუქცია

და-ს (და.DAT) ოკო (უნდა.PTC) ქუუწუასი (თქმა.SBJ.S3.SG) ჯიმას ირიფელი-**ნი**(ყველაფერი. that.SUB), მარა დიდაშა ოშქურუ „დას უნდა, რომ უთხრას ძმას ყველაფერი, მაგრამ დედის ეშინია (დან.ცან. 42,9).

ბაღანა-ს (ბავშვი. DAT) ოკო (უნდა.PTC) ბურთი ქიილაფაფასი-**ნ**(თამაში. SBJ.S3.SG.-that SUB), მარა მითინს ვაარწყე მუშ მახანას (გონა ჭითანავა) „ბავშვს უნდა, ბურთი რომ ითამაშოს, მაგრამ ვერავის ვერ ხედავს თავის თანატოლს“.

შდრ:

ერგატიული კონსტრუქცია

ბოში კათა-ქე (ახალგაზრდა.ERG), ნამუნეფითი თი ცირაში ოთხუშა მეურციე, ოკო (უნდა.PTC) **გენწყასი-ე** (ახსნა.SBJ.S3.SG.thatSUB), ცირა მუსუთი უწოლენციე, თინა „ახალგაზრდებმა, რომლებიც იმ ქალიშვილის სათხოვნელად რომ მიდიან, უნდა ახსნანო, რასაც ქალიშვილი ეტყვის, ისო“ (დან. ცან. 52,3)

სქუა-ქ (შვილი.ERG) ოკო (უნდა.PTC) დუჯერას (დაჯერება.SBJ.S3.SG) დიდას დო დდას ვაწაგენს, ვარდა ირო უბედური იყუაფუ (მარინა გოლავა) „შვილმა უნდა დაუჯეროს დედას და არასდროს არ წააგებს, თუ არა და, ყოველთვის უბედური იქნება“.

¹ ჩვენთვის საინტერესო ოდენობებს გვერდით მრგვალ ფრჩხილებში ვანიჭებთ გლოსას საერთაშორისო სტანდარტის მიხედვით)

კონსტრუქციის აგების წესი განსხვავებული აქვს მოდალურ ზმნასა და ნაწილაკს ქართულშიც: თუ „უნდა“ სურვილის გამომხატველი ზმნაა, კონსტრუქცია აქაც დატიურია, როდესაც მოდალური ნაწილაკია, კონსტრუქცია ნომინატიურია.

ბიჭ-ს (DAT) უნდა სოფელში წავიდეს შდრ: ბიჭ-ი (NOM) უნდა წავიდეს სოფელში.

როგორც ვხედავთ, ქართული და მეგრული ცდილობენ ოკო(ნ) ზმნასა და ოკო მოდალურ ელემენტს შორის არსებობდეს განსხვავება: მეგრულისთვის ეს შესაძლებელია მორფოლოგიურ-სინტაქსურ, ხოლო ქართულისთვის მხოლოდ სინტაქსურ დონეზე.

ოკო „უნდა“ მოდალური ნაწილაკის პოზიციის საკითხი

ოკო „უნდა“ მოდალური ნაწილაკი პოზიციითაც განსხვავდება მოდალური ზმნისგან. ოკო „უნდა“ მოდალური ელემენტის პოზიცია ფიქსირებული არ არის. როგორც კი ოკო(ნ) „უნდა“ ზმნისაგან ოკო „უნდა“ მოდალური ნაწილაკი განვითარდა, ის „მოძრავი“ გახდა. ფრაზაში „ოკო“ მოდალური ელემენტი შეიძლება იყოს ძირითადი ზმნის წინა პოზიციაში ან მოსდევდეს მას. თუმცა მასალის სტატისტიკურმა ანალიზმა ცხადყო, რომ უპირატესად **ოკო** მოდალური ელემენტი უსწრებს ძირითად ზმნას

- ათექ **ოკო** (უნდა.PTC) **იყუასი-ე** (ყოფნა. SBJ.S3.SG.thatSUB) ტარიელეფიში პატონქე „ეს უნდა იყოსო/გახდესო გმირების ბატონი“ (დან/ცან. 60, 33);
- ქიმერთეს დო უწიის – მუთ ქონება ქოიღუნ, მეფექ ზოჯჯ – ირფელი **ოკო** (უნდა.PTC) **მიდებლათ** (წადება.SBJ.S3.PL) ჩქია „მივიდნენ და უთხრეს – რაც ქონება გაქვს, მეფემ ბრძანა, ყველაფერი უნდა წავიღოთ ჩვენო“ (დან/ცან. 316, 15);
- ვარა წყარი **ოკო** (უნდა.PTC) **რდე** (ყოფნა SBJ.S3.SG), ვარა ღვინი „ან წყალი უნდა იყო, ან ღვინო“ (დან/ცან. 426, № 25)

როდესაც ოკო „უნდა“ მოდალური ელემენტი უსწრებს ძირითად ზმნას, ისინი შეიძლება გაითიშოს სხვა წევრით ან წევრებით, თუმცა ეს იშვიათად ხდება.

- ნდი ღონიერიენ დო დუმახვამილაფარქ **ოკო** (უნდა.PTC) გამოცდილებით დო ყურადღებით **მექცას** (მოქცევა SBJ.S3.SG) (ხუბ. 30,10) „დევი ღონიერია და დამხვედრი უნდა გამოცდილებით (ჭკვიანურად) და ყურადღებით მოექცეს.“
- სქანი პატიცემა დიდი რე ჩქიმიწკალა დო მა სი ქუდგოგურუა, მუჭო **ოკო** (უნდა.PTC) თი ცხენეფიშ **გუშაგორუა-ნ** (ამორჩევაMAS-thatSUB) „შენი პატივისცემა დიდა ჩემ მიმართ და მე შენ გასწავლი, როგორ უნდა იმ ცხენების გამორჩევა“ (დან/ცან. 130,9)

ოკო „უნდა“ მოდალური ნაწილაკი მოსდევს ძირითად ზმნას

- შური მეცუნსუნი, თინა ხოლო მოკა რე, თინა ხოლო მა **ვაგოჯუნუე** (გაყოლება SBJ.S3.SG) **ოკო** (უნდა.PTC), ეფერი მიზეზი უდუ „სული რომ მიჰყვება, ისიც მძიმეა, ისიც მე არ გავაყოლო უნდა, ისეთი მიზეზი აქვს“ (დან/ცან. 324,11);
- უმოსი ღონეში კოჩქ **გობლათ** (გავარდნა SBJ.S3.PL) **ოკო** (უნდა. PTC) მალას დო **ქვდობლათ** (დავარდნა SBJ.S3.PL) **ოკო** (უნდა.PTC) თი რაშიწკალა „უფრო მეტი ღონის კაცი გავვარდეთ უნდა მალე და დავვარდეთ უნდა იმ რაშთან (მარინა გოლაგა);
- მა ანწი მალურუ ვორექ დო ჩქიმ სქუაწკუმა **იფცხოვრე** (ცხოვრება SBJ.S3.SG) **ოკოვა** (უნდა.PTC) (მარინა გოლაგა) „მე ახლა მომაკვდავი ვარ და ჩემს შვილთან ვიცხოვრო უნდაო“.

- სი **ქიმეხვარე** (დახმარება SBJ.S3.SG) **ოკო** (უნდა.PTC), მიდართე (წასვლა SBJ.S3.SG) **ოკო** (უნდა.PTC), ზუგიდიშა დო დადიას რაში ეუნსუნ თინა **ქიმოხირე** (მოპარვა SBJ.S3.SG) **ოკო** (უნდა. PTC) დო **ქუმომციონე** (მოყვანა SBJ.S3.SG) **ოკო** (უნდა.PTC) (იანურ მესხი) „შენ დამეხმარო უნდა, წახვიდე უნდა ზუგიდიშში და დადიანს რაში რომ ჰყავს, ის მოპარო უნდა და მომიყვანო უნდა“.

როდესაც ოკო „უნდა“ მოდალური ელემენტი მოსდევს ძირითად ზმნას, მათი სხვა წევრებით გათიშვის შემთხვევა არ დასტურდება. ასეთი განლაგება ქართული სალიტერატურო ენისათვის არ არის დამახასიათებელი, მაგრამ უცხო არ არის დიალექტებისათვის. მაგალითად, მესხურში, კახურში ჩვეულებრივია კლიტიკად ქცეული „უნა“ (ნა) მოდალური ელემენტის პოსტპოზიცია. -ნა ზმნას მოსდევს და მასვე მიერთვის ენკლიტიკურად: „მე წავიდე-ნა“, „ბავშვები დავათვლინო“ (ჯორბენაძე 1989: 394).

მეგრულისათვის სპეციფიკურია ოკო „უნდა“ მოდალური ნაწილაკის **ორმაგი გამოყენების შემთხვევები: ოკო მიდართე ოკო** „უნდა წავიდე უნდა“ ტიპისა“. ასეთი რამ არც ქართულ სალიტერატურო ენაში დასტურდება და ჯერჯერობით არც დიალექტებში არ არის შემჩნეული:

- მა ასე **ოკო** (უნდა.PTC) **მიდართე** (წასვლა.SBJ.S1.SG) **ოკო** (უნდა.PTC) დო **ოკო** (უნდა. PTC) **ქიბიდე** (ყიდვა.SBJ.S1.SG) **ოკო** (უნდა.PTC) სიმინდი, ონდო ფარა ქომილუნი (მარინა გოლაგვა) „მე ახლა უნდა წავიდე უნდა და უნდა ვიყიდო უნდა სიმინდი, სანამ ფული მაქვს“.

ეს, შეიძლება ითქვას, ახალი ტენდენციაა, რომელიც ზეპირმეტყველებაში დაჩნდება, გამოცემულ ტექსტებში ვერ დავადასტურეთ. როგორც ჩანს, სპონტანური (წინასწარ მოუმიზადებელი) მეტყველების დროს ენა უფრო მეტად უსვამს ხაზს ვალდებულებას – ზმნით გამოხატული მოქმედება აუცილებლად უნდა შესრულდეს. სიხშირის თვალსაზრისით, ოკო „უნდა“ მოდალური ელემენტი უმეტესად ძირითადი ზმნის პრეპოზიციაში დასტურდება.

ე. წ. ბივერბალური კონსტრუქციის საკითხი

(რთული ქვეწყობილი წინადადების ტრანსფორმაციისათვის)

ცნობილია, რომ მოდალურნაწილაკიანი კონსტრუქცია ამოსავალში გულისხმობს პიპოტაქსურ კონსტრუქციას (პაპიძე 1984:105). როდესაც მოდალური ზმნა მოდალურ ნაწილაკად იქცევა, როგორც წესი, მაშინ დგება რთული წინადადების ტრანსფორმაციის საკითხი, თუმცა საინტერესოა, როგორ მიმდინარეობს ეს პროცესი მოდალური ზმნის არსებობის შემთხვევაშიც. ნ. აბესაძე აღნიშნავს: „მოდალური ზმნისა და ძირითადი მოქმედების გამომხატველ ზმნას შორის ისეთი მჭიდრო ურთიერთობაა, რომ საეჭვო ხდება თვით საკითხი იმის შესახებ, გვაქვს თუ არა აქ ჩვეულებრივი ქვეწყობა“ (აბესაძე 1978:15). ნ. აბესაძეს მხედველობაში ჰქონდა „მე მინდა ცოლი მოვიყვანო“ ტიპის კონსტრუქცია, რომელსაც პირობითად თუ აკუთვნებდა ქვეწყობას: „არსებითად აქ მარტივი წინადადების ახალ სახეობასთან გვაქვს საქმე, როდესაც შემასმენელი ორი ზმნით გადმოიცემა (აბესაძე 1978:15). „მინდა მოვიყვანო“ ტიპის შესიტყვებას უფრო ადრე **ბივერბალური** უწოდა ნ. კოტინოვამაც (კოტინოვი 1986). ბ. ჯორბენაძეს მიაჩნია რთული ქვეწყობილი წინადადების ერთ-ერთ ნაირსახეობად. „მინდა ვაკეთებდე“ იგივეა, რაც მინდა, რომ ვაკეთებდე, ამიტომ ამ ტიპის კონსტრუქციები დაწერილობისას ასეც იწერება: მინდა, ვაკეთებდე“ (ჯორბენაძე 1993: 275).

ქართულში ენობრივი სურათი ნათელია: რთული ქვეწყობილი კონსტრუქციის ტრანსფორმაციის (მოშლის) პირველი საფეხური, შეიძლება ითქვას, არის *რომ* კავშირის ამოღება. მეგრული მასალის ანალიზი ცხადყოფს, რომ საერთოდ და მათ შორის ამ ტიპის კონსტრუქციებშიც გამოყენებული „რომ“-ის მნიშვნელობის კავშირები ნამუდამ ან -ნი ადვილად არ იკარგება. გან-

საკუთრებით ამ თვისებას ავლენს **-ნი** კავშირ-ენკლიტიკა, რომელიც გამოყენების სიხშირით გამოირჩევა (Кипшидзе 1914; ლომია 2005). როგორ გამოიყურება კონსტრუქცია მეგრულში, როცა მოდალური ნაწილაკია მოცემული?

- მა დო სი ისინდით **ოკო** (უნდა.PTC) **ქიბლაყაფათია** (თამაში SBJ.S1.PL)(ხუბ. 268, 36) „მე და შენ ისინდით უნდა ვითამაშოთ“.
- ირფელი **ოკო** (უნდა.PTC) **მოლგებლათ**(წამოდება SBJ.S1.PL)ჩქია(დან/ცან.316,28) „ვეელაფერი უნდა წამოვიღოთ ჩვენო.“
- ჩქი **ოკო** (უნდა. PTC) **მოლგებლათ** (წამოდება SBJ.S1.PL) თი საკი, გვალო მონკა ხოლო ვარე (ნოდარ ჩანგელია) „ჩვენ უნდა წამოვიღოთ ის ტომარა, ძალიან მძიმეც არ არის“.

ამგვარი მაგალითების გვერდით დიდი სიხშირით დასტურდება **-ნი** კავშირ-ენკლიტიკიანებიც:

- მუ ორე თინა დო მუ ვარი, **ოკო** (უნდა.PTC) **ქიგვეჯო-ნი** (გაგება COND.S3.SG-thatPTC) (ხუბ. 305,16) „რა არის ის და რა არა, უნდა (+რომ) გაეგო“;
- თი ბოშიქ **ოკო** (უნდა.PTC) **მიდართასგ-ნი** (წასვლა SBJ.S3.SG-thatPTC), მარა ვაალინე, დიო მუში ჯიმას უჯინე (ნოდარ ჩანგელია) „ის ბიჭი უნდა(+რომ) წავიდეს, მაგრამ ვერ მიდის, ჯერ თავის ძმას ელოდება“.
- მა **ოკო** (უნდა.PTC) **მიდავრთე-ნი** (წასვლა SBJ.S1.SG-thatPTC) ჩქიმი დაშ ოძირაფუშა (მზია კაჭარავა) „მე უნდა წავიდე ჩემი დის სანახავად“.

ვფიქრობთ, ცალკე გამოსაყოფია იმ ტიპის მაგალითები, რომელშიც ძირითადი საუღლებელი ზმნა **-ე სუფიქსიანი კავშირებით** არის გადმოცემული:

- მა ჩქიმ დიდაშა **ოკო**(უნდა.PTC) **მიდავრთე**(წასვლა SBJ.S1.SG) „მე დედაჩემთან უნდა წავიდე“.
- გატებელი ზისხირი **ოკო** (უნდა.PTC) **გუტუე** (გაშვება SBJ.S2.SG) „გასაშვები სისხლი უნდა გაუშვა“ (დან/ცან. 420, 55).

სამეცნიერო ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ მეგრულში კავშირებითის **-ე** სუფიქსი ეტიმოლოგიურად „რომ“-ის მნიშვნელობის **-ნი** (<ინი) კავშირ-ენკლიტიკისგან მომდინარეობს ფონეტიკური ტრანსფორმაციის შედეგად (იხ. კარტოზია და სხვა, 2010). აქედან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, ჩვენ მიერ მოხმობილი მაგალითები „წმინდად“ უკავშირო შეერთების ნიმუშად ვერ ჩაითვლება. ამასთან, უნდა აღინიშნოს, რომ პარალელურად **-ე** სუფიქსიანი კავშირებითების **-ნი** კავშირ-ენკლიტიკით გართულების ტენდენციაც შეინიშნება:

- სი **ოკო** (უნდა.PTC) **სქანი** ცუდეშა **მიდართე-ნი** (SBJ.S2.SG-thatPTC) „შენ უნდა შენს სახელში (+რომ) წახვიდე“ (დან/ცან. 60, 1);
- მა ასე თენა **ოკო** (უნდა.PTC) **გავაკეთე-ნი** (გაკეთება SBJ.S1.SG-thatPTC), ჩქიმ დიდაშ მოულაშა, ვარა გუმაჭყორუ (ირმა ხარამიშვილი) „მე ახლა ეს უნდა(+რომ) გავაკეთო დედაჩემის მოსვლამდე, თორემ გამიბრაზდება“;
- რადგან ართი ძლაბი მოიყუნსუნ, შქას **ოკო** (უნდა.PTC) **გობკვათე-ნი** (გაჭრა SBJ.S1.SG-thatPTC)(ხუბ. 224, 11) „რადგან ერთი გოგო მოგყავს, შუაზე უნდა(+რომ) გაგჭრა“.

ზემოთ მოყვანილ მაგალითებში, როცა კონსტრუქციაში მოცემულია მოდალური ნაწილაკი ძირითად ზმნასთან ერთად, **-ნი** კავშირ-ენკლიტიკა დაცლილია სინტაქსური ფუნქციისაგან. ეს, როგორც ჩანს, კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს მეგრული ენის მიდრეკილებას **-ნი** კავშირ-ენკლიტიკის ხარჯზე „ქვეწილის“ ქარგა ფორმალურად მაინც შეინარჩუნოს. როგორც ჩანს, ამგვარი მიდრეკილება ზეპირმეტყველებისათვისაა დამახასიათებელი. „სვანურშიც ჩვეულებრივი კონსტრუქციაა **ხევეს ვრე ხეწეს** „უნდა, რომ ვნახო“. ასევეა ქართული ენის

დიალექტებშიც, მაგალითად ქართულში: „ისეთი ლაპარაკი იცის, სულ უნდა რო უსმინო“ (კოტინოვი 1986 : 89–90).

ეს არის ის საკითხები, რომლებიც ამ ერთი კონკრეტული მოდალური ნაწილაკის სტრუქტურულ-სემანტიკურ ანალიზს უკავშირდება მეგრულში.

ლიტერატურა:

აბესაძე 1978: ნ. აბესაძე, გრძობისა და თქმა-ბრძანების გამომხატველ ზმნათა შემცველი ქვეწიქვობილი წინადადებები სვანურში. თსუ შრომები, „ენათმეცნიერება“, ტ. 200, თბილისი.

კარტოზია და სხვა, 2010: გ. კარტოზია, რ. გერსამია, მ. ლომია, თ. ცხადაია, მეგრულის ლინგვისტური ანალიზი. თბილისი.

Кипшидзе 1914: И. Кипшидзе, Грамматика мингрельского (иверского) Языка, с хрестоматией и словарем. СПб.

კოტინოვი 1986: ნ. კოტინოვი, კილოს კატეგორია და სინტაქსის ზოგიერთი საკითხი ქართულში. თბილისი.

ლომია 1997: მ. ლომია, ოკო(ნ) „უნდა“ ზმნის შემცველი ჰიპოტაქსური კონსტრუქცია მეგრულში, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოლოგიის ფაკულტეტის ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები. I. თბილისი.

ლომია 2005: მ. ლომია, ჰიპოტაქსის საკითხები მეგრულში. თბილისი.

პაპიძე 1984: ა. პაპიძე, აწმყოს კავშირებით ფუნქციებთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხი, ქსკს, ტ. VI. თბილისი.

სარჯველაძე, ფენრიხი 1990: ზ. სარჯველაძე, ჰ. ფენრიხი, ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი. თბილისი.

ჯორბენაძე 1993: ბ. ჯორბენაძე, ნაზმნარი მოდალური ელემენტები ქართულში. ქსკს, ტ. X. თბილისი.

ჯორბენაძე 1998: ბ. ჯორბენაძე, ქართული დიალექტოლოგია. ტ. I. თბილისი.

შემოკლებანი:

დან/ცან – ქართული ხალხური სიტყვიერება, ტ. II. მეგრული ტექსტები (ქართული თარგმანითურთ). გამომცემლები კ. დანელია, ა. ცანავა, თბილისი;

ხუბ – მ. ხუბუა, მეგრული ტექსტები. ტფილისი, 1937;

ქსკს – ქართული სიტყვის კულტურის საკითხები. სამეცნიერო წერილების კრებული.

ინფორმატორები:

მარინა გოლავა, ს. ახალი ხიბულა, ხობის რაიონი, 52 წლის;

მზია კაჭარავა, ს. ონოლია, მარტვილის რაიონი, 53 წლის;

იანურ მესხი, ს. ყულიშკარი, ზუგდიდის რაიონი, 68 წლის;

ნოდარ ჩანგელია, ს. ჯგალი, წალენჯიხის რაიონი, 78 წლის;

გოჩა ჭითანავა, ს. ონოლია, მარტვილის რაიონი, 48 წლის;

ირმა ხარამიშვილი, ს. ახალი ხიბულა, ხობის რაიონი, 25 წლის.

Abbreviations

ERG – Ergative

DAT– Dative

SG – Singular

PL – Plural

S1 – Subject 1

S2 – Subject 2

S3 – Subject 3

PRS – Present

FUT – Future

SBJ– Subjective

COND - Conditional

MAS - Masdar

PTC – Particle

QPTC – Question Particle

SUB – Subordinate

M. Lomia (Tbilisi)

Characterizing the Deverbal Modal ok'o 'must' in Megrelian Language

Summary

The modal particle ok'o 'must' is rather frequent in Megrelian, originating from the verb ok'o(n) 'to want.' The verb ok'o(n) is the 3rd person singular form of the Present Screeve in Megrelian. The deverbal modal element has been associated with two principal issues: those of formal change and of semantic variations. As demonstrated by a paradigmatic record of the verb and the particle, the modal verb and the particle differ in their forms. The verb ok'o(n) drops the final suffix -n, as an S3 marker in Megrelian. In such cases, the formal coincidence between the verb and the particle is inevitable; however, linguistic controlling means enable us to determine whether the suffix -n is reconstructed, that is, it is possible to determine whether it is a verb or a particle. The interrogative particle -o, as one of the means for the reconstruction of the S3 marker, is never added to a modal particle whenever it precedes a notional verb, as far as the language does not clearly perceive it as a verb; e.g.

(1) ma ok'o midabrte "I must go;" cf. ma ok'o midabrteo? "Must I go?"

(3) skan skuak ogurapuša ok'o idaso? "Must you child go to study?"

(4) te jğabik ok'o idaso te uk'melas? "Must this girl go in this darkness?"

Note: The paper pays special attention to the cases in which a modal particle follows a verb.

Alongside with wearing out of a verbal form, the difference between a modal verb and a particle has been controlled by the construction rule, viz. there is a dative construction whenever there is a modal verb; there is an ergative construction, whenever there is a modal particle; e.g.

(1) tis ok'o midartasin "He wants to go;" cf. tik ok'o midartas "S/he must go."

It seems that the language tries to differentiate the modal verb and the particle on the morpho-syntactic level as well.

As is known, a modal particle develops from a modal verb by way of a semantic shift; specifically, in the case of the Georgian verb unda: 'to want' > 'it is needed' > 'it is necessary' (B. Jorbenadze). The same semantic way was passed by the verb in Megrelian.

As far as the modal verb implies a hypotactic construction, the paper addresses the issue of the transformation of such a construction in Megrelian.

М. Ломиа (Тбилиси)

Характеристика мегрельского отглагольного модального элемента *ok'o* со значением «должен»

Резюме

Особой частотностью в мегрельском языке выделяется модальная частица *ok'o* со значением «должен», которая образована от глагола *ok'o(n)* со значением «должен». *ok'o(n)* со значением «должен» является формой 3-го лица единственного числа глагола настоящего времени. С отглагольным модальным элементом связаны два основных вопроса: формального изменения и семантических вариаций. Как показывают парадигматические записи глагола и частицы в мегрельском, модальный глагол и частица отличаются по форме. Хотя глагол *ok'o(n)* со значением «должен» в связной речи теряет конечный суффикс **-n**, являющийся в мегрельском показателем 3-го лица субъекта, в подобном случае неизбежно совпадение форм глагола и частицы. Однако контрольными языковыми средствами можно определить восстанавливается или нет суффикс **-n**, т.е. в данной конструкции мы имеем глагол или частицу. Вопросительная частица **-o**, являющаяся одним из средств восстановления показателя 3-го лица субъекта глагола *ok'o(n)* со значением «должен», никогда не присоединяется к модальной частице, когда та предшествует глаголу, т.к. язык ее, естественно, не воспринимает как глагольную форму. Например:

- (1) *ma ok'o midabrte* «Я должен уйти». Ср.: (2) *ma ok'o midabrteo?* «Я должен уйти?»
 (3) *skan skuak ogurapuša ok'o idaso?* «Твой сын должен поехать учиться?»
 (4) *te jğabik ok'o idaso te uk'melas?* «Эта девушка должна уйти в такую темноту?»

Примечание: В докладе отдельно рассматриваются случаи, когда модальная частица следует за основным глаголом.

Различие между модальным глаголом и частицей, помимо формального износа глагола, упорядочивает также способ строения конструкций: в частности, конструкция является дативной, если налицо модальный глагол, и эргативной – если имеется модальная частица. Например:

- (1) *tis ok'o midartasin* «Он хочет уйти». Ср.: *tik ok'o midartas* «Он должен уйти».

Как видно, мегрельский язык стремится различить модальный глагол и модальную частицу также и на морфологическо-синтаксическом уровне.

Известно, что развитие модальной частицы от модального глагола происходит путем семантического сдвига. В частности, в случае с глаголом со значением «должен»: «имеет желание» > «нужно» > «необходимо» (Б. Джорбенадзе). Подобный семантический путь прошел в мегрельском языке ука-занный глагол.

Т.к. в исходе модальный глагол подразумевает сложноподчиненное предложение, в докладе анализируется вопрос трансформации конструкции такого типа в мегрельском языке.

ქ. მარგიანი-სუბარი (თბილისი)

ინფერენციისა და ეპისტემიკის ურთიერთმიმართებისათვის სვანურ ზმნაში

ეპისტემიკის პრობლემა, მისი მიმართების საკითხი ევიდენციალობასთან, დიდი ხანია, ლინგვისტთა ინტერესის საგანია. მას ჯერ კიდევ XX საუკუნის დასაწყისში მიაქციეს ყურადღება და აღწერეს ამერიკელი ინდიელების ენათა მკვლევრებმა ფ. ბოასომ (1911), ე. სეპირმა (1912) და სხვებმა.

საკითხის განმარტება სხვადასხვა ენის სპეციალისტთა მიერ არაერთგვაროვანია: ენათმეცნიერთა ნაწილი (გივონი, დენდალე, ტასმოვსკი, ნუიტსი...) თვლის, რომ შესაძლებელია ევიდენციალობის კატეგორიის ორგვარი გაგება: ფართო და ვიწრო. ფართო გაგებით, ევიდენციალობა და ეპისტემიკური (სავარაუდო, დაუზუსტებელი) მოდალობა განიხილება როგორც ერთი კატეგორია, ვიწრო გაგებით კი ეს ორი სხვადასხვა კატეგორიაა, ვინაიდან მათი შინაარსობრივი მხარე განსხვავებულია: ევიდენციალობა ინფორმაციის წყაროს მიემართება, ეპისტემიკა კი – ინფორმაციის საეჭვოობა-სავარაუდოობას (კორდი 2007: 254). სხვაგვარად: ეპისტემიკას მკვლევართა ნაწილი (ვილეტი, კოზინცევა...) განიხილავს როგორც ირიბი ევიდენციალობის სახეობას, სხვათა აზრით, ის მხოლოდ მოდალობაა. რაც შეეხება ინფერენციას, ის მიჩნეულია ინფორმაციის ერთ-ერთ წყაროდ და ენათა უმრავლესობაში ეს წყარო ინფორმაციის ეპისტემიკურობას განაპირობებს.

განსხვავებულია ევიდენციალობის გამოხატვის საშუალებებიც, რომლებიც ძირითადად სამი ტიპისაა: 1) სპეციალური გრამატიკული ფორმები, რომელთათვისაც ეს მნიშვნელობა ერთადერთია; 2) მრავალმნიშვნელოვანი გრამატიკული ფორმები, რომელნიც გამოყენებულია თავისი არაძირითადი მნიშვნელობით, ფუნქციურად; 3) ლექსიკური საშუალებები განსაზღვრულ სინტაქსურ კონსტრუქციებში. შესაძლოა, რომელიმე ენაში არც იყოს ევიდენციალობის გამოსახატავად გრამატიკული თუ სპეციალური ლექსიკური ფორმები; მაშინ ინფორმაცია მისი წყაროსა და უშუალო მომწოდებლის შესახებ გადმოიცემა ვრცელი კონტექსტით (ნიცოლოვა 2007: 108).

მრავალ ენაში (ინდოევროპულ, სლავურ ენებში...) თავად ევიდენციალობა მორფოლოგიური კატეგორია არ არის, ის ძირითადად გამოიხატება სინტაქსურად და ლექსიკურად (დამხმარე საშუალებების გამოყენებით). ქართველურ ენებში ევიდენციალობა გრამატიკული კატეგორიაა, სვანურში კი ის, როგორც კვლევაში აჩვენა, მორფოლოგიურადაც გამოხატულია და, გარდა სათანადო მწკრივებისა, ზმნაში სპეციალური მორფემაც ფიქსირდება.

ამჯერად ჩვენი კვლევა ითვალისწინებს ეპისტემიკა-ინფერენციის ურთიერთმიმართების გარკვევას სვანურ ზმნაში. როგორც ითქვა, ინფერენცია არის ინფორმაციის ერთ-ერთი წყარო, რომელიც, პერცეფციის საპირისპიროდ, მოქმედის ლოგიკურ აზროვნებას, მოქმედების კვალის მიხედვით მის მიერ გამოტანილ დასკვნას გულისხმობს. ეპისტემიკა კი საეჭვოობა-სავარაუდოობის სემანტიკაა. მრავალ ენაში ის, რაც პირდაპირი აღქმის შედეგი არ არის, მოქმედისთვის ოდენ სავარაუდოა და, შესაბამისად, საეჭვოობის ნიუანსს შეიცავს. ქართველურ ენებში ასე როდია. მაგალითად, I თურმეობითი (წაუკითხავს, უთოვია...) გამოხატავს ინფორმაციას უნახავი მოქმედების (მოვლენის) შესახებ, წყარო შესაძლოა იყოს როგორც ვერბალობა, ასევე ინფერენცია, მაგრამ ორივე შემთხვევაში ამ ინფორმაციის სანდოობის ხარისხი მაღალია, მოქმედი მხოლოდ იმას გახაზავს, რომ მას აღნიშნული მოქმედება არ უნახავს,

პროცესს არ შესწრება, ინფორმაცია მას ან მიაწოდეს (ვერბალობა), ან თავად გამოიტანა დასკვნა კვალის ნივთიერებაზე (ინფერენცია). მაშასადამე, ამ ზმნათა მნიშვნელობა ეპისტემიკური ვერ იქნება. ამ საკითხში სვანურშიც მსგავსი ვითარებაა: ე. წ. „უნახაობის“ გამომხატველი მწკრივების (I სერიის თურმეობითები, პირველი შედეგობითის უპრევერბო, მაგრამ „-ენ“ სუფიქსიანი ფორმები, ასევე ამავე მწკრივის პრევერბიანი ფორმები) გამოყენებით მთქმელის მიერ მხოლოდ მთქმელების უნახაობა ფიქსირდება და არა სავარაუდოობა.

რაც შეეხება ეპისტემიკას, საეჭვოობა-სავარაუდოობის გამომხატველი ზმნური ფორმები ქართულს არ მოეპოვება (თუ არ ჩავთვლით ხოლმეობითს, რესპ. პირობითს, რომელიც კონტექსტის მიხედვით ფუნქციურად შეიძლება გამოხატავდეს აღნიშნულ სემანტიკას ან კონიუნქტივს, რომელსაც ასევე კონტექსტისა და დამხმარე ლექსემების თანხლებით შეუძლია საანალიზო სემანტიკის გამოხატვა, მაგრამ არა დამოუკიდებლად). სვანურ ზმნას კი მოეპოვება მწკრივები, რომელთა ერთადერთი მნიშვნელობა სწორედ ეპისტემიკაა, ხოლო ამ ზმნებით გამოხატული ინფორმაციისთვის წყარო მხოლოდ და მხოლოდ ინფერენცია შეიძლება იყოს (უნახაობის ფორმებისგან განსხვავებით, რომლებიც ხან ვერბალურ წყაროს ეყრდნობიან, ხანაც ინფერენციულს).

აქედან გამომდინარე, აღნიშნულ ფორმებს შემდგომში საკუთრივ ინფერენციულ მწკრივებად მოვიხსენიებთ. ეს მწკრივებია:

- 1) ინფერენციული აწმყო (resp. მყოფადუსრული): **ადგარტნი** „აღბათ, კლავს, კლავდეს იქნება“;
- 2) უსრული პირობითი: **ადგარტნოლ** „კლავდა იქნება/აღბათ კლავდა“;
- 3) სრული პირობითი: **ადგარინა** „აღბათ, მოკლავდა“;
- 4) ძირითად პრევერბიანი სრული მყოფადი: **ადგარინე** „აღბათ, მოკლავს“, შესაძლოა მოკლას“; ჩვენ მიერ ბოლო დროს დადასტურებული მწკრივები
- 5) პირობით-შედეგობითი I: **ხედგარი** „აღბათ მოუკლავს=მონაკლავი ექნება მას ის“ და
- 6) პირობით-შედეგობითი II: **ხედგაროლ** „აღბათ, მოეკლა=მონაკლავი ექნებოდა მას ის“.

ჩამოთვლილ ზმნებს ნეიტრალური, კატეგორიული, პერცეფციული ცოდნის გამოსახატავად არასდროს იყენებს მთქმელი და, პირიქით: საეჭვოობა-სავარაუდოობას, ეპისტემიკურ მნიშვნელობას, ამ ზმნებით ცალსახად გამოხატავს ისე, რომ არც ვრცელი კონტექსტი და არც დამხმარე მოდალური საშუალებები არ სჭირდება, რათა ინფორმაციის სანდოობის დაბალი ხარისხი აჩვენოს.

ყველა ეპისტემიკური მნიშვნელობის ზმნურ ფორმას სვანურ ენაში მოეპოვება ოპოზიცია სხვა მწკრივის ან იმავე მწკრივის განსხვავებული ფორმის სახით:

ინფერენციული, ეპისტემიკური აწმყო – **ა-დ-რ-უნ-ი** „აღბათ/შესაძლოა წერს : ჩვეულებრივი, ნეიტრალური, „იდეალური ცოდნის გამომხატველი აწმყო – **ა-დ-რ-ი** „წერს“;

უსრული პირობითი – **ა-დ-რ-უნ-ოლ** „აღბათ/შესაძლოა წერდა: უწყვეტელი – **ა-დ-რ-და** „წერდა“;

სრული პირობითი – **ა-დ-რ-ნ-ა** „აღბათ/შესაძლოა დაწერდა: ე.წ. „წინდებულ-თანდებულებიანი“ (ქართული ხოლმეობითისებური წარმოების) პირობითი – **ჩ-ტ-ა-ი-რ-და** „დაწერდა“;

ძირითად პრევერბიანი მყოფადი – **ა-დ-რ-ნ-ე** „აღბათ/შესაძლოა/თუ დაწერს“ : ე.წ. „წინდებულ-თანდებულებიანი“ (ქართულისებური წარმოების) მყოფადი – **ჩ-ტ-ა-ი-რ-ი** „დაწერს“;

პირობით-შედეგობითი I – **ხ-ე-დ-რ-ი** „აღბათ უწერია=ნაწერი ექნება მას ის“ : I შედეგობითის უპრევერბო (უსუფიქსო), ექსპერიენციული ფორმა – **ხ-ო-დ-რ-ა** „დაწერია=დანაწერი აქვს მას ის“;

პირობით-შედეგობითი II – **ხ-ე-დ-რ-ოლ** „დაწერა=დანაწერი ექნებოდა მას ის“ : II შედეგობითის უპრევერბო ფორმა – **ხ-ო-დ-რ-ან** „დაწერა=დანაწერი ჰქონდა მას ის“;

ჩვენი აზრით, სწორედ ენაში ეპისტემიკური მნიშვნელობის ორგანული ზმნების არსებობა განაპირობებს დიდწილად სვანური რთული სინტაქსური კონსტრუქციების თავისებურებას და

არქაულ მოდელთან სიახლოვეს: ვინაიდან ეს ფორმები თავის თავში ორგანულად შეიცავენ პირობითობას (რასაც ქართულში „თუ“ ან სხვა რომელიმე ინფერენციული ნაწილაკი თუ კავშირი სჭირდება), ქვეწვობილ წინადადებაში ამგვარი ზმნების ჩართვისას კავშირის (სშირად კორელაციისაც) საჭიროება აღარ არის;

ასე მაგალითად: **ბეთქილ ლბთხუდართე ქქდრი,ემხუ-დორი ღტაშს ჩნჟი ჩუუიდე** – „ბეთქილი სანადიროდ [თუ] წაგა (ინფერენც. სრული მყოფადი), ერთ-ორ ჯიხვს აუცილებლად ჩამოიტანს“;

ალ ჭყინტ ხოჩჩმდ ითურუნრლ, ხოჩა მმრე ხეფსრლ – „ეს ბიჭი კარგად [თუ] ისწავლიდა (უსრული პირობითი) (=ამ ბიჭს კარგად რომ ესწავლა), კარგი კაცი გამოვიდოდა“ და სხვა...

გიერგ ეჯკალი მეთხუდორ ლი, ერე აშირ ღტაშ ეში ჩუ ხედგარი – „გიორგი იმისთანა მონადირეა, რომ ასი ჯიხვი მაინც ალბათ მოუკლავს=ეყოლება მოკლული (პირობით-შედგობითი I)“ (შდრ. შედეგობითი I: **ხოდგარა** – „მოუკლავს=მონაკლავი ჰყავს“)

გადმოქართულებისას საანალიზო ზმნები მარტივ წინადადებაში ძირითადად „ალბათ“, „შესაძლოა“, „ნეტავ“ (რიტორიკულ კითხვით წინადადებაში) ლექსემების დამატებას მოითხოვენ, რთულ ქვეწვობილ კონსტრუქციებში კი პირობითობის გამომხატველ რომელიმე მაქვემდებარებელ კავშირს: რომ, თუ.

ამრიგად, სვანურ ენაში ინფორმაციის ერთ-ერთი ძირითადი წყარო (ვერბალობის გვერდით) ინფერენციაა. ინფორმაციას, რომელიც აღნიშნულ წყაროს ეყრდნობა, მოქმედი გადმოგვცემს ორი ტიპის ზმნებით: ა) „უნახაობის“ ფორმებით და ბ) საკუთრივ ინფერენციული მწკრივებით. „უნახაობის“ ზმნები, არც ვერბალურობის და არც ინფერენციულობის შემთხვევაში, ინფორმაციის საეჭვოობა-სავარაუდოობას არ გულისხმობენ, ხოლო საკუთრივ ინფერენციული ზმნები, პირიქით, ნებისმიერ ვითარებაში ეპისტემიკური არიან, მათ აქვთ უნარი ვრცელი კონტექსტისგან დამოუკიდებლად გამოხატონ ინფორმაციის საეჭვოობა, სავარაუდოობა, ცოდნის „არაიდელურობა“.

მაშასადამე, სვანურ ენაში ინფერენციული ინფორმაცია შეიძლება იყოს ეპისტემიკური ან არაეპისტემიკური, რაც დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორ (რა საშუალებებით) წარმოგვიდგენს მას მოქმედი: როგორც საეჭვო-სავარაუდოს და გამოიყენებს ზმნის საკუთრივ ინფერენციულ მწკრივებს, თუ როგორც პერცეფციულთან გათანაბრებულს და გამოიყენებს „უნახაობის“ გამომხატველ ზმნებს.

სვანურში ეპისტემიკური მნიშვნელობის ზმნებისთვის წყარო ყოველთვის ინფერენციაა, მაგრამ ინფერენციული ყველა ზმნა ეპისტემიკური არ არის.

ლიტერატურა:

თოფურია 1967: ვარლამ თოფურია, შრომები. I. სვანური ენა I, ზმნა. თბილისი.

მარგიანი-სუბარი 2012: ქეთევან მარგიანი-სუბარი, ევიდენციალობის კატეგორია სვანურ ენაში. თბილისი.

Dendal , Tasmowski 2001: P. Dendal, L. Tasmowski, Introduction: Evidentiality and Related Notions. Journal of Pragmatics.

Givón 1982: T. Givón , Evidentiality and Epistemic Spaces, Studies in Language, Vol. 6, №1.

Корди 2007: Е. Корди, Категория эвиденциальности во французском языке, Эвиденциальность в языках Европы и Азии. Санкт-Петербург.

Ницолова 2007: Р. Ницолова, Модализованная эвиденциальная система болгарского языка, Эвиденциальность в языках Европы и Азии. Санкт-Петербург.

К. Маргиани-Субари (Тбилиси)

К вопросу взаимоотношения инференции и эпистемики в сванском языке

Проблема эпистемики, вопрос ее взаимоотношения с эвиденциальностью, давно уже является предметом интереса лингвистов. Еще в начале XX века на нее обратили внимание и описали исследователи языков американских индейцев Ф. Боас (1911), Э. Сепир (1912) и др.

Специалисты по разным языкам предлагают неоднозначное решение этого вопроса: часть языковедов (Гивон, Дендале, Тасмовски, Ньюитс) считают, что категорию эвиденциальности можно трактовать двояко: в широком и узком смысле. В широком смысле эвиденциальность и эпистемичная (предположительная, неточная) модальность рассматриваются как одна категория, а в узком смысле – это две разные категории, т.к. они имеют различные содержательные стороны: эвиденциальность соотносится с источником информации, а эпистемика – с предположительностью, сомнительностью информации (Корди 2007: 254). Иначе говоря, часть ученых (Виллет, Козинцева) рассматривают эпистемику как разновидность косвенной эвиденциальности. По мнению же других, она является всего лишь модальностью. Что же касается инференции, она считается одним из источников информации, и в большинстве языков этот источник обуславливает эпистемичность информации.

Различны и средства выражения эвиденциальности, которые в основном трех типов: 1) специальные грамматические формы, для которых это значение является единственным; 2) многозначные грамматические формы, используемые не в основном значении, а функционально; 3) лексические средства в определенных синтаксических конструкциях. Возможно в каком-либо языке и не имеется грамматических и специальных лексических форм для выражения эвиденциальности, в таком случае информация об источнике и непосредственном поставщике передается подробным контекстом (Ницолова 2007: 108).

Во многих языках собственно эвиденциальность не является морфологической категорией. Она в основном выражается синтаксически и лексически (с использованием вспомогательных средств). В картвельских языках эвиденциальность представляет собой грамматическую категорию, а в сванском, как показало наше исследование, эта категория выражена и морфологически и, помимо соответствующих скрив, в глаголе фиксируется также специальная морфема.

В данном случае наше исследование предполагает выяснение взаимоотношения эпистемики и инференции в сванском глаголе. Как уже отмечалось выше, инференция является одним из источников информации, которая, в отличие от перцепции, подразумевает логическое мышление говорящего, выводы, сделанные им по следам действия. Эпистемика же – это семантика сомнительности/предположительности. Во многих языках то, что не является результатом прямого восприятия, для говорящего – всего лишь предположение и, соответственно, содержит нюанс сомнительности. В картвельских языках – иная картина. Например, формы **заглазного I** (**caukitxavs** „оказывается/возможно он прочитал“, **uṭovía** „оказывается/возможно шел снег“...) в грузинском языке выражают информацию о невидимом действии (событии), источником может быть как вербальность, так и инференция. Но в обоих случаях степень достоверности информации достаточно высока, говорящий подчеркивает только то, что он не видел указанного действия, не присутствовал при процессе, информацию он либо получил (вербальность), либо сам сделал вывод по следам действия /события (инференция). Следовательно, значение этих глаголов не может быть эпистемичным. В сванском относительно этого вопроса имеется аналогичное положение: говорящий, используя скривы, содержащие семантику т.н. «невидимости»

(формы заглазного I и заглазного II, **беспревербная форма условно-результативного I с суффиксом -en**, а также формы этой скривы с превербами) фиксирует всего лишь невидимость действия/события, а не предположительность.

Что же касается эпистемики, в грузинском языке отсутствуют глагольные формы, выражающие сомнительность/предположительность (если не считать скривы условного, которая, исходя из контекста, может функционально выражать данную семантику, или конъюнктив, который передает анализируемую семантику также с помощью контекста и вспомогательных лексем, а не самостоятельно). В сванской глагольной системе имеются скривы, единственным значением которых является эпистемика, а для информации, выраженной этими глаголами, источником может служить только лишь инференция (в отличие от форм т.н. «невидимости», которые опираются то на вербальный источник, то на инференциальный).

Исходя из вышесказанного, в дальнейшем указанные формы мы будем называть собственно инференциальными скривами. Таковыми являются: 1) инференциальные формы наст. времени (gesp. буд. несов.): **adgarwni** «вероятно/возможно убивает»; 2) условн. несов.: **adgarwnöl** «может/наверно убивал»; 3) условн. сов. **adgrina** «наверно убил»; 4) буд. сов. с основными превербами **adgrine** «наверно убьет, возможно убьет»; скривы, засвидетельствованные нами в последнее время; 5) условн.-результат. I **xedgäri** «наверно убил = то им наверно убито» и 6) условн.-результат. II **xedgaröl** «наверно убил бы = наверно было бы убито».

Говорящий никогда не использует перечисленные глаголы для выражения нейтрального, категоричного, перцептивного знания и, наоборот: однозначно выражает сомнительность/предположительность, эпистемичное значение так, что при этом не использует ни подробного контекста, ни вспомогательных модальных средств для того, чтобы показать низкую степень достоверности информации.

В сванском языке все глагольные формы с эпистемичным значением имеют оппозицию в виде отличных форм других скрив или отличных форм этих же самых скрив:

форма инференциального, эпистемичного наст. времени – **äiruni** «наверно/возможно пишет: наст. время, выражающее обычное, нейтральное, «идеальное» знание – **äiri** «пишет»;

условн. несов. – **äirunöl** «наверно/возможно писал: непрерывное – писал»;

условн. сов. – **ad-ir-n-a** «наверно/возможно написал бы: т.н. «предлож.-послелож.» условн. (подобно образованию формы груз. условн. – **čwäirda** «написал бы»);

форма буд. с основн. превербами – **ad-ir-n-e** «наверно/возможно/если... напишет»: т.н. «предлож.-послелож.» буд. (подобно образованию форм многократности в груз. яз. – **čwäjri** «напишет»);

условн.-результат. I – **xeiri** «наверно писал =наверно то им уже написано»: беспревербная (бессуффиксная) форма результат. I, экспериенциальная – «писал – написано им (хотя бы раз)»;

условн. -результат. II – **xejröl** «вероятно написал = то им наверно написано было»: беспревербная форма результат. II – **xoirän** «написал = то у него было написано (хотя бы раз)».

По нашему мнению, именно наличие в языке органичных глаголов с эпистемичным значением обуславливает в большей степени особенности синтаксических конструкций сванского языка и сохранение до сегодняшнего дня картвельской модели: так как эти формы органично содержат в себе значение условности (для этого в грузинском языке используется частица «если» или другая инференциальная частица или союз). При включении такого рода глаголов в сложноподчиненное предложение отпадает необходимость употребления союзов (а нередко и коррелятов). Например:

Betkil lätxwiärte kädri, ešxu-jöri ŷwašš čizi čuqide – «(Если) Беткил пойдет (инференц. форма сов.буд.) на охоту, обязательно принесет одного или двух туров»;

al čqinč xočāmd itwrunöl, xoča māre xepsöl – «(Если этот мальчик хорошо учился бы (условн. несов), он стал бы хорошим человеком» и др.;

Gierg ežkāl metxwiär li, ere ašir ŷwaš eši ču xedgäri – «Георгий такой охотник, что по меньшей мере сто туров убил = будут им убиты (условн.-результат. I)» (срв. результат. I: **xodgara** «убил = оказывается то им убито»).

Анализируемые глаголы при переводе на грузинский язык в простом предложении требуют добавления лексем со значением «наверно», «возможно», «хотя бы» (в риторическом вопросительном предложении), а в сложноподчиненных конструкциях – какого-нибудь подчинительного союза со значением условности: «чтобы», «если».

Таким образом, одним из основных источников информации в сванском языке (наряду с вербальностью) является инференция. Информацию, которая опирается на указанный источник, говорящий передает глаголами двух типов: а) формами т.н. «видимости» и б) собственно инференциальными скривами. Глаголы со значением т.н. «невидимости» ни в случае вербальности и ни в случае инференциальности не подразумевают сомнительность/предположительность информации. Что же касается собственно инференциальных глаголов, то они, наоборот, в любом случае являются эпистемичными. Они способны независимо от подробного контекста выражать сомнительность, предположительность информации, «неидеальность» знания. Для глаголов с эпистемичным значением источником информации всегда является инференция, однако не все инференциальные глаголы могут быть эпистемичными.

Литература:

Топурия 1967: Топурия В. Труды, I, Сванский язык I, Глагол. Тбилиси, 1967.

Маргиани-Субари 2012: Маргиани-Субари К. Категория эвиденциальности в сванском языке. Тбилиси.

Dendal , Tasmowski 2001: P. Dendal, L. Tasmowski, Introduction: Evidentiality and Related Notions, Journal of Pragmatics.

Givón 1982: T. Givón , Evidentiality and Epistemic Spaces, Studies in Language, Vol. 6, №1.

Корди 2007: Е. Корди, Категория эвиденциальности во французском языке, Эвиденциальность в языках Европы и Азии, Санкт-Петербург.

Ницолова 2007: Ницолова Р. Модализованная эвиденциальная система болгарского языка. Эвиденциальность в языках Европы и Азии. Санкт-Петербург, 2007.

К. Margiani-Subari (Tbilisi)

Towards the Interrelation between Inference and Epistemics in the Svan Verb

Summary

In the Svan language one of the information sources (apart from the verbal one) is inference. A narrator conveys the information that is based on the mentioned source (inference) via two types of verbs: a) the so-called form of ‘not-being-seen’ and b) special inferensive screeves. The verbs of ‘not-being-seen’ express neither supposition nor suspicion in the verbal as well as inferensive case. Proper inferensive verbs are epistemic in any case. They have the ability to express suspiciousness, suppositive character of information, “non-ideality” either of an action or a fact without a context. For epistemic verbs the source is always inference, but not all inferensive verbs are epistemic.

ნ. მაჭავარიანი (თბილისი)

მეცხენეობის ლექსიკა აფხაზურში (სემანტიკურ-სტრუქტურული ანალიზი)

ენის ლექსიკის ამა თუ იმ უბანში უკუფენილია ენობრივი ერთობის ყოფის სხვადასხვაობა, რადგან ყოფის სხვადასხვაობა განსაზღვრავს სწორედ იმ თავისებურებებს, რომლებიც სხვადასხვა ენის ლექსიკური ფონდის შინაგან დანაწევრებაში შეიმჩნევა.

აფხაზური ენის ძირითად ლექსიკურ ფონდში ცხენთან დაკავშირებული ლექსიკა განსაკუთრებული სიუხვითა და მრავალფეროვნებით გამოირჩევა.

ზოგადად კავკასიასა და კერძოდ ჩრდილო კავკასიურ კულტურაში ამ ცხოველს ოდითგანვე განსაკუთრებული როლი აკისრია, როგორც გადაადგილების ეფექტურ საშუალებას, როგორც მთის მცხოვრებთა განუყოფელ ნაწილს.

აფხაზურ ფოლკლორში, ანდაზებში, პატივისცემითა და სიყვარულით მოიხსენიება ცხენი: **აჩუ აჭუე დშა ალოჟუ რჰოფტ** „ცხენს ადამიანის სისხლი აქვსო, ამბობენ“... ცნობილი აფხაზური ანდაზაა.

ცხენის უყოლობა სირცხვილად ითვლება: **მაგადუ – ჩუდა შაპრაჰა** „არასმქონე გულდილი უცხენოდ ფეხგაწვდილი“ (არის).

სემანტიკური თვალსაზრისით ცხენთან დაკავშირებული ლექსიკა შეიძლება დაიყოს მდედრობითი და მამრობითი სქესის, ნაშიერთა, ცხენის ასაკისა და ფერის მიხედვით განსხვავებულ სახელწოდებებად.

სტრუქტურული თვალსაზრისით ცხენთან დაკავშირებულ ლექსიკაში გამოიყოფა სხვადასხვა მოდელეები: ოდენფუძიანი, აფიქსაციითა და კომპოზიციით ნაწარმოები სახელწოდებანი, ცალკეა გამოსაყოფი ნასესხები ლექსემები.

აჩუ „ცხენის“ ზოგადი სახელია.

აჩაბა 1, „მამალი ცხენი, ახტა, ვაყა“; **2**, „მამალი კვიცი“

-აბ ნახევარსუფიქსი მამრობითობის აღსანიშნავად გამოიყენება. ამ სუფიქსის ამოსავალი მნიშვნელობა არის „მამა“. **აჩა +აბა** სიტყვასიტყვით ნიშნავს: „ცხენი მამა“.

აჩან „უაშატი, ჭაკი (ცხენი, ვირი და მისთ.)“

-ან ნახევარსუფიქსი მდედრობითობის გამოსახატავად გამოიყენება. მისი ამოსავალი მნიშვნელობა არის „დედა“: **აჩა +ან** სიტყვასიტყვით ნიშნავს: „ცხენი დედა“.

აჩაწეს „კვიცი“, **აჩა +წეს** ზედმიწევნით: „ცხენი ჩიტი“

აღნიშნული სუფიქსი, როგორც ქეთევან ლომთათიძემ გაარკვია, მომდინარეობს **აწეს** (ბზ. **აწეს**) „ჩიტი“ ძირიდან, რომელიც შემდეგ განზოგადდა და ნაშიერთა აღმნიშვნელ სინორჩე-სი-პატარავის გამომხატველ სუფიქსად იქცა.

ნაშიერთა **-ს** სუფიქსიან სახელებს მრავლობითში **-ს** ჩამოსცილდება და მის ადგილას დაერთვის **-რ(ა)** სუფიქსი: **აჩაწეს, აჩაწარაჟა** „კვიცები“, **ასეს** „ბატკანი“, **ასარა** „ბატკნები“, **აჰეს** „ხბო“, **აჰარა** „ხბორები“.

აჩაბაა, აჩაბააჟო „ჯაგლაგი, ჭახრაკი ცხენი“ **აჩა +აბაა**, სიტყვასიტყვით: „ცხენი დამპალი“, **აჩ +აბაა+ჟო** ზედმიწევნით: „ცხენი დამპალი ბებერი“...

აჩუზ „ქურანი, რასხი, შვინდ-წაბლისფერი ცხენი“

აზხა „სისვი, ნისლა, ტრედანა, ლურჯა ცხენი“

აზვ „დოდის ცხენი“

აზურა „ურა ცხენი“

აზლარჯ „თეთრა ცხენი“ ლარჯ კომპონენტი ხომ არ არის ქართული ლურჯიდან მიღებული? ლურჯ > ლარჯ...

აზკუარ „იორლა, თოხარიკი ცხენი“

აზეიქა „შავი ცხენი, შავრა“

აზგშაშა „კავშა, კოჭბროლი“ სამკომპონენტიანი უნდა იყოს: **აზგ+შა+შა**, **აზგ** „ოქრო“, შა „ფეხი“, **შა აზგაჯა** „თეთრი“ ზედსართავი სახელის თავკიდური ელემენტი. სიტყვასიტყვით: „ოქროს ფეხი თეთრი“.

საგულისხმოა, რომ ქართული „**კავშა**“ ლექსემა, რომელიც სულხან-საბას განმარტებით ფეხთეთრი ცხენია, „საოლაგ-თეთრი“ - ასეა განმარტებული ლექსიკონში (საბა, 1991, 346), ჩვენ აფხაზური წარმოშობისად გვესახება: **აზგაჯა** „თეთრი“ ზედსართავი სახელიდან მეტათეზისით: **აზგაჯა** > კავშა... (ჰეტერორგანული აქცესიური კომპლექსის სუპერაციის შედეგად) ამ სიტყვის ვარიანტები ქართული ენის სხვადასხვა დიალექტშიც გვხვდება, გურულში **კავშირი** „ჩლიქთეთრი“ (შარაშიძე, 1938, 82), აჭარულში **კავში** „ფეხთეთრი პირუტყვი“, **ფეხკავში** „ჩლიქთეთრი, ფეხთეთრი პირუტყვი“ (ფუტკარაძე, 1990, 33, 42) ეს უკანასკნელი ფორმა საინტერესოა, რადგან **კავშა** გამოკვეთილად „თეთრის“ მნიშვნელობითაა ნახმარი: ფეხთეთრი... მეგრულში გვაქვს **კავშირი** (სენაკი) (ბუკია, 2006, 89) სხვა ლექსემებთან ერთად: **ჩეკუნხამი**, **კუნხიგითორჩე**, **კუნხმორჩე**, ეს ლექსემები კომპოზიტებია, **ჩე** ელემენტი თეთრის აღმნიშვნელია, **კუნხი** ფეხისა. (ბუკია, 2006, 90).

თუშეცა აღნიშნული ლექსემა თავად აფხაზურში ამ მნიშვნელობით არ გვხვდება.

აზგხუნა „სადგომი, ბაგა“ **აზგ+ხუნა** პირველი კომპონენტია ლექსემა „ცხენი“, გაურკვეველია მეორე კომპონენტის მნიშვნელობა.

ამ შემთხვევაში აფხაზურ ენაში არსებული მოდელი, საზღვრულ-მსაზღვრელის ხმარებისა, დაცულია. ვითარებითი ზედსართავით გამოხატული მსაზღვრელი მოსდევს საზღვრულს.

ა-ფერცქა „ფაფარი“, **აზ აფერცქა** „ცხენის ფაფარი“, ეს სიტყვა, ჩვენი ვარაუდით, შედგება ოთხი სემანტისაგან: პირველი **ა-ფ** „წინას“ უნდა ნიშნავდეს, **რ-** მესამე პირის მრავლობითის კუთვნილების პრეფიქსი ჩანს, **ც** „კანის“ აღმნიშვნელი ლექსემაა, **-ქა** ნივთთა კატეგორიის მრავლობითობის აღმნიშვნელი ნიშანი უნდა იყოს. ზედმიწევნით: „წინა მათი კანები“... შდრ.: ქართ.: ფარცქვალი...

ცხენის ადკაზმულობის აღმნიშვნელი ლექსიკა

აჟადგრ „უნაგირი“

აჟადგრ ამახა „უნაგირის ხელი, მკლავი“

აყამჩე „მათრახი“

აღრა „აღვირი“, ნასესხები ქართულიდან

აჭაფა „ლაგამი“, პირველი კომპონენტი **აჭა** „პირია“

აწუნწად „მოსართავი“

აზოპწარშ „უნაგირის ქვეშ დასაფარებელი, თოქალთო“

ასახთანჩობა „უნაგირის ბალიშივით“

აყუნაქა „მოსართავები“

აზფერხა „მოსართავი“, პირველი კომპონენტი **აზ** „ცხენია“

ამჟღერხა „მოსართავი“, პირველი კომპონენტი **ამჟღ** „მუცელი“

აჟშეკლ „უზანგი“, პირველი კომპონენტი ცხენია, მეორე **-შ-** **აშაჟ** „ფეხი“ სიტყვის თავ-კიდური ელემენტია, **კლ** სემანტის **-კ-** ელემენტი კი აკრა „ჭერა“ მასდარიდან უნდა მომდინარეობდეს. ზედმიწევნით: „ცხენი+ ფეხ+დასაჭერი“

აჟეიმაა „ნალი“, სიტყვასიტყვით: „ცხენი ფეხსაცმელი“

ზემოთ ჩამოთვლილ მაგალითებში აფხაზურ ენაში არსებული მოდელი, საზღვრულ-მსაზღვრელის ხმარებისა, დაცულია. მიმართებითი ზედსართავით გამოსატული მსაზღვარელი წინ უძღვის საზღვრულს.

ლიტერატურა:

ბუკია 2006: მ. ბუკია, მეცხენეობისა და ცხენოსნობის ლექსიკა ზანურში, თბილისი, 2006.

ლომთათიძე 1991: ქ. ლომთათიძე, კონკრეტული სახელის განზოგადებისა და საგნობრივი მიმართების გადანაცვლების ტენდენციის შესახებ (ნაშიერთა სახელთა მიხედვით), ეტიმოლოგიური ძიებანი. თბილისი.

საბა 1991-1993: სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული. ტ. I-II. თბილისი.

ფუტკარაძე 1990: შ. ფუტკარაძე, მეცხვარეობის ლექსიკისათვის აჭარულში. აჭარული დიალექტის დარგობრივი ლექსიკა. VII. თბილისი.

შარაშიძე 1938: გ. შარაშიძე, გურული ლექსიკონი. ქართველურ ენათა ლექსიკა. I პროფესორ ვ. ბერიძის რედაქტორობით. თბილისი.

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

Н. Мачавариани (Тбилиси)

Лексика коневодства в абхазском языке (семантико-структурный анализ)

В лексике языка, на том или ином ее участке, отражено разнообразие быта языкового единства, поскольку разнообразие быта определяет именно те особенности, которые наблюдаются во внутреннем членении лексического фонда разных языков.

В основном лексическом фонде абхазского языка лексика, связанная с лошадьми, отличается особым изобилием и многообразием.

На это животное в культуре Кавказа, вообще, и в частности, в культуре Северного Кавказа с незапамятных времен была возложена особая роль, как на эффективное средство передвижения и как неотъемлемую часть жизни жителей гор.

В абхазском фольклоре, в пословицах лошадь упоминается с уважением и любовью: **აჭა ауღა იჭა алоуп рһоиф** «Говорят, что в лошади есть человеческая кровь»... гласит известная абхазская пословица.

Не иметь лошадь считалось позором **mamg'ady - ჳადა ჳაპრა** „Не имеющий ничего хвастун без лошади“.

С семантической точки зрения связанную с лошадьми лексику можно разделить на наименования, различающиеся по признаку пола (женский и мужской), по возрасту и масти лошади и ее отпрысков.

Со структурной точки зрения в лексике, связанной с лошадьми, выделяются следующие модели: содержащая только корень, наименования, образованные аффиксацией и композицией, отдельно необходимо выделить заимствованные лексемы.

აჭა общее название «лошади».

აჭაaba 1. «лошадь самец, жеребец»; 2. «жеребенок (мужского пола)»

Полусуффикс **-ab** используется для обозначения мужского пола. Исходное значение этого суффикса «отец». **აჭა+aba** слово в слово означает: «лошадь отец».

აჭан „кобыла, ослица (лошадь, осел и пр.).

Полусуффикс **-an** используется для обозначения (выражения) женского пола. Его исходное значение «мама»: **აჭა+an** слово в слово означает: „лошадь мама“.

აჭაჳს «жеребенок», **აჭა+ჳს** буквально: „лошадь птичка“

Указанный суффикс, по определению Кетеван Ломтатидзе, происходит от корня (бз. **აჳს**) «птичка», который впоследствии был обобщен и превратился в суффикс, обозначающий отпрысков и выражающий молодость-младенчество.

От **-s** суффиксных имен отпрысков во множественном числе отпадает **-s** и на его место прилагается (ставится) суффикс **-r(a)**: **აჭა+ჳს**, **აჭა+ჳარაკ'a** «жеребцы», **ასას** „ягненок“, **ასара** «ягнята», **აჳას** «теленки», **აჳარაკ'a** «телята».

აჭაabaa, **აჭაabaaz** „лошаденка, кляча“ **აჭა+abaa** слово в слово: „гнилая лошадь“, **აჭა+abaa+z** буквально: „гнилая, старая лошадь“...

აჭაaz «гнедая, черно-красная лошадь, лошадь кизилово-каштанового цвета»

აჭაჳჩа „чалая, дымчатая, сивая лошадь»

аҕәәб «скаковая лошадь»

аҕәәура «необъезженная лошадь, жеребенок»

аҕәәларз лурз «белая лошадь», а не получен ли компонент **ларз** от грузинского **лурзи** (синий)? лурз > ларз

аҕәәкыар „иноходец, иноходью шагающая лошадь“

аҕәәейка „черная лошадь, вороной“

ахәәсаҕ „белоногая, букв. с хрустальной щиколоткой“ должно быть трехкомпонентным: **ахәә+ša+š**, **ахәә** „золото“, **ša** „нога“, **š**, **аҕәәка ка** „белый“ (начальный элемент) прилагательного. Слово в слово: „золотая нога, белая“.

Показательно, что грузинская лексема **қавша**, которая по толкованию Сулхан-Саба обозначает белоногую лошадь и которая истолковывается в словаре, как «белоногий» (Саба, 1991, 346), как нам представляется, имеет абхазское происхождение: **аҕәәка ка** с метатезисом от прилагательного «белый»: **аҕәәка ка > қавша** (в результате суперации гетероорганического акцессивного комплекса) варианты этого слова встречаются и в различных диалектах грузинского языка, в гурийском **қавши** „белокопытный“ (Шарашидзе 1938, 82), в аджарском **қавши** „белоногое животное“, **пехқавшай** „белокопытное, белоногое животное“ (Путкардзе 1990, 33, 42). Эта последняя форма интересна, поскольку **қавша** строго используется в значении «белый»: белоногий... в мингрельском (в Сенаки) мы имеем слово **қапши** (Букиа 2006, 89) Наряду с другими лексемами: **шекухамі**, **қуҕигиторсе**, **қуҕиморсе** эти лексемы тоже являются композитами, элемент **се** в них обозначает белый, **куҕи** ножной (Букиа 2006,90).

Впрочем, указанная лексема в самом абхазском языке в этом значении нам не встречается..

аҕәәхуҕа «стойло, ясли» **хуҕа** первый компонент – лексема **аҕәә** „лошадь“, неясно значение второго компонента.

В этом случае соблюдена модель использования определяемого-определителя, существующая в абхазском языке. Определитель, выраженный качественным прилагательным, следует за определяемым.

арәҕсқа „грива“, **аҕәә арәҕсқа** „лошадиная грива“, это слово, по нашему предположению, состоит из четырех сегментов: первый **а-рә** должен обозначать «передний», **-г**, видимо, префикс множественного числа принадлежности, **с** лексема, обозначающая „кожу“, **-қа** должно быть признаком, обозначающим множественное число категории предметов. Буквально: „передние их кожи“... ср.: груз.: **farçqvali** (ухаживать)...

Лексика, обозначающая снаряжение лошади

акәдәр „седло“

акәдәр амаха „рука седла“

ақамсә „кну́т“

аура „уздечка“, заимствовано из грузинского

аҕара первый компонент **аҕәә** это «рот»

ақуҕад „подпруга, подседельник“

аҕәәорҕарс „подкладываемое под седло, подпруга“

асaxтанҕора „седло в виде подушка“

аҟә́әнакәа „подпруга“

аҟә́әрҟа „подпруга“, первый компонент **аҟә́** это „лошадь“

амҟә́әрҟа „подпруга“, первый компонент **амҟә́** это «живот».

аҟә́әскәа „стрема“, первый компонент **аҟә́** „лошадь“, второй **ša ašapə** „нога“ анлаут (начальный элемент) слова, эле-**к**-мент сегмента **к** же по-видимому, должен происходить от масдара **аҟа** „ловля, отлов“. Буквально: „лошадь+нога+ держащий“

аҟә́ә еімаа „подкова“, слово в слово: „обувь лошади“

В вышеперечисленных примерах соблюдена существующая в абхазском языке модель употребления определяемого-определятеля. Определитель, выраженный относительным прилагательным, стоит перед определяемым.

Литература:

Букиа 2006: М. Букиа, Лексика коневодства и верховой езды в занском языке. Тбилиси, 2006.

Саба 1991-1993: Сулхан-Саба Орбелиани, Грузинский словарь, т. I-II. Тбилиси, 1991-1993.

Путкарадзе 1990: Ш. Путкарадзе, К лексике овцеводства в аджарском языке. Отраслевая лексика аджарского диалекта. VII. Тбилиси, 1990.

Шарашидзе 1938: Г. Шарашидзе. Гурийский словарь. Лексика картвельских языков. I. Под редакцией профессора В. Беридзе. Тбилиси, 1938.

Джанашиа 1954: Б. Джанашиа, Абхазско-грузинский словарь, Тбилиси, 1954.

N. Machavariani (Tbilisi)

Horse-Breeding Vocabulary in Abkhazian (semantic and structural analysis)

Summary

Life variety of a language unity is reflected in any sphere of the language vocabulary, as the variety of life defines just those peculiarities which are observed in the internal fragmentation of a vocabulary stock of different languages.

In the basic Abkhazian vocabulary stock the vocabulary related to a horse is distinguished by its particular abundance and diversity.

Generally, in the Caucasus, and especially in the North Caucasian culture, this animal has always played a very special role as an efficient means of transformation and an integral part of highlanders.

In the Abkhazian folklore, proverbs a horse is referred to with love and respect: **аҟә́ә аҟә́ә жәа алоҟә́ә рҟә́ә** "They say, that a horse has human blood" – a well-known Abkhazian proverb.

Being horseless was considered to be shameful: "mamҟә́әду-- **ҟә́әда шапраха**" - "An arrogant without a horse is like the one with a leg outstretched".

From the semantic standpoint, a horse vocabulary could be divided according to female and male, descendants, age and different colors.

From the structural viewpoint, different models are singled out in a horse vocabulary: with a stem, with affixation and the names derived by composition. Loan lexemes should be singled out particularly.

“ačə” a general name of a horse’.

“ačəba” 1. Male horse, stallion; 2. Male foal.

A semi-suffix **-ab** is used to denote maleness. An initial meaning of the suffix is “**ačəa+ba**” – word-for-word ‘father-horse’;

“**ačəan**” mare, jenny (horse, donkey, etc.)’;

A semi-suffix **-an** denotes femaleness. The initial meaning is ‘mother’ – “**ačə+an**” - word-for-word ‘mother-horse’.

“**ačəçəs**” ‘foal’, **ačə+ç əs** ‘word-for-word ‘bird-horse’, **ačəz** ‘chestnut-colored horse’, **ačəxəa** ‘dark-grey horse’, **ačəw** ‘racing horse’, **ačəaura** ‘colt’, **ačəlarž** ‘white horse’, **ačəkuar** ‘palfrey, amble’, **ačəeikəa** ‘black horse’...

In this case, an Abkhazian model of using determinandum-determinatum is preserved. A determinandum expressed by a conditional adjective follows a determinatum.

The paper deals with the vocabulary denoting a horse’s stall, harness, sound and diseases, as well.

ს. ომიადე (თბილისი)

სემიოტიკური სიმჭიდროვე და რეგიონული კონცეპტოსფერო

ლინგვოკულტუროლოგიასა და კოგნიტიურ ლინგვისტიკაში ფართოდაა გავრცელებული ეროვნულ კონცეპტოსფეროთა შედარება, რის საფუძველზეც დგინდება სხვადასხვა ხალხის მიერ მსგავსი მოვლენების კონცეპტუალიზაციის ეროვნული თავისებურებები, ვლინდება უკვივალენტო კონცეპტები და კონცეპტური ლაკუნები.

ეროვნული კონცეპტოსფეროების გარდა გამოყოფენ პროფესიულ, ასაკობრივ, გენდერულსა თუ სხვა კონცეპტოსფეროებს. ამავე დროს, განიხილავენ სამყაროს გლობალურ სურათს, რომელიც ზოგადადამიანური აღქმის შედეგია. შეისწავლიან უნივერსალურ კულტურულსა და უნივერსალურ კოგნიტიურ კონცეპტებს. ამდენად, სავსებით გამართლებულია ეროვნულსა და გლობალურს შორის მყოფ რეგიონულ, კავკასიურ კონცეპტოსფეროზე მსჯელობა.

კავკასიურმა კონცეპტოსფერომ უნდა გააერთიანოს ის კონცეპტები, რომლებიც სხვადასხვა კავკასიელი ხალხის საერთო ხედვასა და საერთო ცოდნას დაიტევენ. აქვე უნდა დავაზუსტოთ, რომ ჩვენ კულტურულ კონცეპტთა ერთობას ვგულისხმობთ და არა კოგნიტიურს.

ლინგვოკულტუროლოგები კონცეპტს მესხიერების ერთეულად, მენტალურ წარმონაქმნად მიიხსენებენ, რომელსაც ენობრივი გამოხატულება, ღირებულებითი შემადგენელი აქვს და ეთნოკულტურული სპეციფიკით ხასიათდება. ამგვარი მიდგომის გაზიარებით შესაძლებელი გახდება „კავკასიური სულის“ გამოვლენა.

ლინგვოკოგნიტოლოგებს შორის დიდი აზრთა სხვადასხვაობაა. მათი ნაწილი კონცეპტის არც განცდითობას ცნობს, არც ენობრივი გაგარეგნების აუცილებლობას. მათ არც ეთნოკულტურული სპეციფიკა მიაჩნიათ კონცეპტის მნიშვნელოვან მახასიათებლად.

ლინგვოკულტუროლოგიურ გამოკვლევებში კი ერთიანი აზრი არ არის იმის შესახებ, თუ ენის კონკრეტულად რომელი ერთეული უკავშირდება კონცეპტს, თუმცა კავშირის არსებობას კონცეპტსა და გამოხატულების ვერბალურ საშუალებებს შორის ყველა აღნიშნავს. იგი მიაჩნიათ „სიტყვაში განზოგადებულ (სიგნიფიკაციურ) სახედ, რომელიც სამყაროს ეროვნული სურათის ფრაგმენტს ასახავს“; „კოლექტიური ცნობიერების ნებისმიერ დისკრეტულ ერთეულად, რომელიც აღნიშნავს რეალური ან იდეალური სამყაროს საგანს და ვერბალურად გამოხატული ინახება ეროვნული ენის მესხიერებაში“ (გორკაჩევი 2004, 34).

მართლაც, ენაში არსებობს კონკრეტული ლექსიკური ერთეულები, რომლებიც ნომინაციური ფორმით წარმოადგენენ მატერიალურსა და სოციალურ კულტურას, იქნება ეს ყოფის სპეციფიკური რეალიები თუ საზოგადოებრივი ინსტიტუტები, ხოლო სულიერი და ქცევითი კულტურა ლექსიკურ სემანტიკაში კონოტაციების სახით გვევლინება. ამდენად, კონცეპტისა და მისი რეალიზაციების საკითხი საკუთრივ ენათმეცნიერულ პრობლემატიკას უკავშირდება.

კონცეპტის, როგორც ვერბალურად გაცხადებული საზრისის, შესწავლა უნდა გულისხმობდეს ამ საზრისის პოვნის სფეროსა და მისი კომუნიკაციური რეალიზაციის დონის დადგენას. ამასთანავე, სიტყვა, როგორც ენის ლექსიკურ-სემანტიკური სისტემის ელემენტი, ყოველთვის რეალიზდება ამა თუ იმ ლექსიკური პარადიგმის შედგენლობაში, რის გამოც იგი შეიძლება განვიხილოთ როგორც ამ სიტყვის ლექსიკურ-სემანტიკური ვარიანტებით აგებული ლექსიკური პარადიგმის ინვარიანტი. ასევე, განვიხილოთ როგორც ამავე სიტყვის ერთ-ერთი ლექსიკურ-სემანტიკური ვარიანტის შესაბამის სინონიმთა რიგის სახელი. ყველა შემთხვევაში

კონცეპტი, როგორც წესი, მიემართება იმ სხვადასხვაგვარ სინონიმურ (ლექსიკურ, ფრაზეოლოგიურ, აფორისტულ) ერთეულთა ერთობლიობის გამოხატულების პლანს, რომლებიც ამ კონცეპტს აღწერენ ენაში. ამგვარად, კონცეპტის ცნება მთელ ლექსიკურ-სემანტიკურ პარადიგმას უკავშირდება და არა პარადიგმის რომელიმე წევრს (ომიაძე 2009, 71).

ნათელია, რომ ამ ეტაპზე კავკასიური კონცეპტოსფეროს კონცეპტთა ზუსტი წრის განსაზღვრა გადაუწყვეტელი ამოცანაა. საქმეს ართულებს იმ კვლევათა სიმცირეც, რომლებიც ცალკეულ კავკასიურ ლინგვოკულტურათა კონცეპტოსფეროს შემადგენლების შესწავლას ეძღვნება. კავკასიური კონცეპტური სივრცის აგებისათვის მხოლოდ ყველაზე არსებითი კონცეპტები რომ აღიწეროს, მათს განხილვას დიაქრონიასა და სინქრონიასში, მათს ტიპოლოგიურ შესწავლას ხანგრძლივი და ერთობლივი კვლევები დასჭირდება. აქ ჩვენ მხოლოდ საკითხის დასმის თვალსაზრისით გვსურს განვიხილოთ ერთ-ერთი გზა ყველაზე არსებითი კონცეპტების გამოსავლენად.

კონცეპტის დეფინიციურ ნიშანთა შორის სემიოტიკური სიმჭიდროვე მიგვაჩნია იმ მაჩვენებლად, რომელიც მატერიალურობით გამოირჩევა და განსხვავებულ ლინგვოკულტურათა კონცეპტების შესადარებლად უფრო მოსახერხებელი მახასიათებელია, ვიდრე, მაგალითად, განცდითობა.

კონცეპტის „სემიოტიკურ სიმჭიდროვეს“ საენათმეცნიერო ლიტერატურაში ენაცვლება ცნებები „ნომინაციური სიმჭიდროვე“ ან „ნომინაციური დანაწევრება“. ჩვენ პირველს ვანიჭებთ უპირატესობას იმიტომ, რომ მასში ნიშნურობაა გამოკვეთილი, საერთო კავკასიური კონცეპტოსფეროს შემადგენელთა გამოსავლენ ერთ-ერთ საშუალებად კი სწორედ ნიშნურობა გვესახება, რის დასაბუთებასაც შევეცდებით.

ცნება კავკასიური კონცეპტოსფერო, თავის მხრივ, გულისხმობს კავკასიური შემეცნების არსებობას, რისი აღწერაც მხოლოდ კავკასიულ ხალხთა დისკურსებზე დაკვირვებისა და მათი შედარების შედეგად არის შესაძლებელი. სწორედ შესადარებელი მასალის შემოსაზღვრისთვის მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია კონცეპტთა სემიოტიკური სიმჭიდროვის გათვალისწინება.

სემიოტიკური სიმჭიდროვე კონცეპტის ის მახასიათებელია, რომელიც გვიჩვენებს გარკვეული კონცეპტური სივრცის ენობრივი აღნიშვნის ზედმიწევნითობის ხარისხს. სემიოტიკურ სიმჭიდროვეში ჩანს სინამდვილის ცალკეულ ფრაგმენტთა არათანაზომიერი კონცეპტუალიზაცია – ზოგიერთ მოვლენას დეტალურად აღმწერი ლექსემები და მრავალი ერთსიტყვიანი სახელდება აქვს ენაში, ამასთანავე, შესაბამის კონცეპტთა ლექსიკურსა და ფრაზეოლოგიურ გამოხატულებებს შორის ვლინდება სხვადასხვა სახის სისტემური ურთიერთობა (დამაზუსტებელი, მსგავსი ან განსხვავებული), ხოლო სხვა მოვლენებს ზოგადი, არადიფერენცირებული ნიშნები შეესაბამება.

სემიოტიკური სიმჭიდროვე შეფარდებითი მაჩვენებელია – ზოგიერთ ენაში ცალკეულ კონცეპტათვის ბევრი პირდაპირი დასახელება არსებობს, ხოლო სხვა ენებში – ცოტა, ანდა სახელდებისათვის გამოიყენება არა ერთსიტყვიანი ლექსემები, არამედ აღწერითი გამოთქმები. ამის გათვალისწინებით, კავკასიურ კონცეპტოსფეროში, რა თქმა უნდა, სხვადასხვა ხარისხის სემიოტიკური სიმჭიდროვის კონცეპტები გაერთიანდებიან, თუმცა უპირველესად მაღალი ხარისხის სემიოტიკური სიმჭიდროვის მქონე კონცეპტთა გამოვლენა მიგვაჩნია.

კონცეპტის სემიოტიკური სიმჭიდროვის მაღალი ხარისხი მოწმობს კონკრეტული ლინგვოკულტურის წარმომადგენელთათვის სინამდვილის ამა თუ იმ სფეროს გააზრების აქტუალობას. თუ ენაში ერთ კონცეპტს მრავალი სახელდება აქვს, მაშინ სინამდვილის მოცემული სფერო მნიშვნელოვანია ხალხის პრაქტიკული საქმიანობისათვის და ამიტომაც გააზრება იგი ზედმიწევნით.

რაც უფრო მრავალგვარია კონცეპტის ნიშნური გამოხატვის პოტენციალი, მით უფრო ძველია იგი და მით უფრო მაღალია მისი ღირებულებითი მნიშვნელობა სახელმძღვანელო ხალხისათვის.

კონცეპტის მრავალი დასახელება, თავის მხრივ, მოწმობს მის კომუნიკაციურ რელევანტურობას, ანუ იმას, რომ მოცემულ სოციუმში ერთმანეთს უზიარებენ კონკრეტულ კონცეპტურ ინფორმაციას, დაწვრილებით განიხილავენ მას, მსჯელობენ მასზე (პოპოვა, სტერნინი 2007, 147).

ვფიქრობთ, აღნიშნული იძლევა იმის საფუძველს, რომ ადვილად მოიძებნოს ყველაზე არსებითი კონცეპტები, ის საერთო, რომლის ზედმიწევნით შემეცნებასაც საუკუნეების განმავლობაში ცდილან კავკასიელი ხალხები.

ლიტერატურა:

ვორკაჩევი 2004: С. Г. Воркачев, Счастье как лингвокультурный концепт. Москва.

ოშიაძე 2009: ს. ოშიაძე, ქართული დისკურსის კულტუროლოგიური პარადიგმა. თბილისი.

პოპოვა, სტერნინი 2007: З. Д. Попова, И. А. Стернин, Когнитивная лингвистика. Москва.

С. Омиадзе (Тбилиси)

Семиотическая плотность и региональная концептосфера

В лингвокультурологии и когнитивной лингвистике широко практикуется сопоставление различных национальных концептосфер, что позволяет выявить национальную специфику мировидения и лингвокреативности, установить этнические особенности концептуализации сходных явлений, фиксировать концепты, не имеющие эквивалентов в других языках, концептуальные лакуны и т. д.

Так как кроме национальных, выделяют профессиональные, возрастные, гендерные и т. д. концептосферы, актуален вопрос описания глобальной картины мира (являющейся результатом общечеловеческого восприятия), изучают универсальные культурные и универсально-когнитивные концепты, весьма оправдано говорить о существовании кавказской концептосферы как о совокупности региональных концептов.

Ядро региональной концептосферы составляют черты, свойственные всем кавказским народам и формирующиеся из сравнительно ограниченного набора концептов. Говоря о кавказской концептосфере, мы имеем в виду только культурные, не когнитивные концепты.

Понятие лингвокультурологического концепта (далее – концепта) не совпадает с классической дефиницией этого понятия, подразумевающей совокупность существенных признаков предмета. Современный культурологический и лингвокультурологический подход к понятию концепта, в первую очередь, считает его понятием духовной ценности, что лишней раз доказывает очередное изменение в парадигме гуманитарных наук, когда место системно-структурной парадигмы занимает антропоцентрическая парадигма. Аксиологическая окраска, сопровождающая понятие концепта, способствует его «переживаемости». Концепт поддается не просто осмыслению, но и переживанию, передавая эмоциональное отношение – симпатии либо антипатии. При таком подходе изучение набора общерегиональных концептов послужит выявлению т. н. «кавказского менталитета».

Многие лингвоконцептологи полагают, что концепты правильнее интерпретировать как единицы мышления, а не памяти. Они не считают для концепта обязательным иметь такие признаки, как «переживаемость», этнокультурная специфика, языковое выражение.

Связь концепта с вербальными средствами выражения отмечается практически во всех лингвокультурологических текстах. В этих работах концепт трактуется как «сигнификативный образ, отражающий фрагмент национальной картины мира, обобщенный в слове», как «любая дискретная единица коллективного сознания, которая отражает предмет реального или идеального мира и хранится в национальной памяти языка в вербально обозначенном виде» (Воркачев 2004, 34).

Лингвистический признак дефиниции концепта предлагает Н. Арутюнова. По ее определению, концепты – это «понятия жизненной философии», «бытовые аналоги мировоззренческих терминов», укоренившиеся в лексике естественного языка и обеспечивающие стабильность и преемственность духовной культуры этноса.

В плане выражения концепт представлен рядом языковых синонимов, тематических полей, пословиц, фольклорных и литературных сюжетов и т. п. Во всех случаях он относится сразу к нескольким лексическим единицам, всей лексико-семантической парадигме, а не к одному какому-нибудь члену этой парадигмы (Омиадзе 2009, 71).

Ясно, что на данном этапе невозможно решить задачу определения всего круга региональных концептов. Главная сложность состоит в дефиците исследований, посвященных изучению составляющих концептосфер кавказских лингвокультур. Даже описание лишь наиболее значительных концептов (например, таких как: **Время, Пространство, Жизнь, Смерть, Свобода, Воля, Истина и т. п.**) для построения регионального концептуального пространства, рассмотрение этих концептов в синхронии и диахронии, типологическое и сопоставительное изучение каждого из них требуют долговременных совместных исследований. В порядке постановки вопроса ниже предлагается один из способов выявления наиболее существенных концептов.

Среди дефинитивных признаков концепта семиотическую плотность мы считаем таким признаком, который отличается материальностью, а также является более удобным, чем признак «переживаемости», для сравнения концептов разных лингвокультур.

Параллельно с терминологическим словосочетанием «семиотическая плотность», в литературе употребляются «номинативная дробность» и «номинативная плотность». Мы предпочитаем первое словосочетание, так как в нем содержится указание на плотность знаковых элементов, т. е. акцентируется знаковость, как таковая. Именно знаковость представляется нам одним из средств выявления компонентов общекавказской концептосферы. Ниже попытаемся обосновать наше мнение.

Понятие кавказской концептосферы, со своей стороны, предполагает наличие кавказского мировидения, описание которого возможно лишь исследованием и сравнением дискурсов кавказских народов. Для ограничения сравниваемого материала считаем важным учесть семиотическую плотность концептов.

Семиотическая плотность – это характеристика, указывающая на степень подробности языкового обозначения определенного концептного пространства. В семиотической плотности проявляется несоизмеримая концептуализация отдельных фрагментов действительности – некоторые явления в языке имеют детально описывающие лексемы и много однословных наименований, притом, между лексических и фразеологических выражений соответствующих концептов проявляются системные отношения разного рода (уточняющие, уподобляющие, различительные), а другим явлениям соответствуют общие, недифференцированные знаки.

Семиотическая плотность показатель относительный – для отдельных концептов в некоторых языках имеется много прямых наименований, в других – мало, или для наименования используются не однословные единицы а описательные выражения. С учетом сказанного выше, в кавказской концептосфере, конечно, объединятся концепты, имеющие разные степени семиотической плотности, хотя первейшей задачей считаем выявление концептов с высокой степенью плотности.

Высокая степень семиотической плотности свидетельствует об актуальности (для представителей конкретной лингвокультуры) осмысления той или иной сферы действительности. Если определенный концепт имеет в языке много наименований, то это указывает на то, что данная сфера действительности значительна для практической деятельности людей и потому она осмысливается детально.

Чем многообразнее потенциал знакового выражения концепта, тем более древним является он, и тем более высока его ценностная значимость для народа, давшего ему наименование.

Множественность наименований концепта, со своей стороны, свидетельствует о коммуникативной релевантности т. е. о том, что в данном социуме люди делятся конкретной концептуальной информацией, основательно рассматривают ее, рассуждают о ней (Попова, Стернин 2007, 147).

Думается, на основе вышесказанного будет нетрудно выявить самые существенные концепты, найти то общее, которое в течение многих веков старались детально познать народы Кавказа.

Литература:

- Воркачев 2004:** С. Г. Воркачев, Счастье как лингвокультурный концепт. Москва, 2004.
Омиадзе 2009: С. Т. Омиадзе, Культурологическая парадигма грузинского дискурса. Тбилиси, 2009 (на груз. языке).
Попова, Стернин 2007: З. Д. Попова, И. А. Стернин, Когнитивная лингвистика. Москва, 2007.

S. Omiadze (Tbilisi)

Semiotic Density and Regional Conceptosphere

Summary

Semiotic density is a relative indicator – in some languages there are many direct names for particular concepts, in others – few, or for naming are used not one word lexical items, but descriptive expressions. By taking this into consideration, in the Caucasian sphere of concepts, of course, will be united concepts with different degree of semiotic density, though we consider that first should be revealed and studied concepts with high degree of semiotic density.

High quality of a concept's semiotic density indicates to the actuality of understanding of certain areas of reality for representatives of a concrete linguoculture. If one concept has many names in one language, it means that the given sphere of reality is important for practical activities of the people and that is why it is thoroughly comprehended.

The more versatile the potential of expression of the concept in signs is, the older it is and the higher is its value importance for the people who gives it name.

Multiple names of the concept, in their turn, confirm its communicative relevance, i.e., that in the given society they share specific conceptual information, discuss it in detail, debate about it.

In our opinion, the abovementioned makes it possible to easily find the most essential concepts, the common, the Caucasian peoples have been trying to thoroughly comprehend over centuries.

А.И. Халидов (Грозный)

Этноязыковая ситуация на северном кавказе

В многонациональной России проблема экологии языков особенно сложна не только потому, что многие языки находятся на грани исчезновения, но и по той причине, что на протяжении длительного времени ни в советской, ни сейчас в российской статистике и социолингвистике не определили реальный этнический состав и число языков в стране. В итогах последней Всесоюзной переписи населения (1989 г.), как известно, было указано 128 национальностей, в 2002 году в одной только России насчитали уже 182. Этнический состав населения России, конечно, не изменился: изменился сам принцип подсчета итогов переписи. Появление на этнической карте 54 национальностей (при допущении, что то же число 128 распространялось и на РСФСР) объясняется, в частности и особенно, тем, что в качестве самостоятельных этносов выделены этнические группы, включавшиеся ранее в состав других национальностей. Так, например, аварцы оказались разделены на 10 народов, говорящих на андо-цезских языках, из даргинского этноса выделили кубачинцев и кайтагцев, а затем и вовсе стали его делить на множество этносов (во всяком случае, на месте одного даргинского языка выделять полтора десятков языков). Именно в Дагестане, кстати, самая сложная этноязыковая ситуация: здесь обычно насчитывали 26 языков и народов, но всегда указывали, что это число может увеличиться, и значительно, что и происходит в последнее время.

Сложность и серьезность этноязыковой ситуации в стране, особенно на Северном Кавказе, и в другом. Не только не было в СССР, но нет и в нынешней России продуманной национально-языковой политики, направленной не на ассимиляцию, а на развитие языков всех народов России, политики, не вызывающей раздражения ни самого многочисленного этноса России – русских, ни всех остальных народов. Беспокойство не только автора приводимых ниже строк судьбой русского языка и русского этноса понятно, но вряд ли можно ставить вопрос именно так, как это делает А.В. Кравченко (и не только он), утрируя угрозу для русского языка, якобы исходящую от других этносов России: «Вторую тенденцию можно охарактеризовать как самоустранение общества и государства от контроля языковой среды, когда те или иные процессы, затрагивающие область когнитивно-коммуникативных взаимодействий, вырастая в масштабах, грозят привести (и уже приводят) к радикальному ухудшению качества языковой среды, связанному с изменением, и даже утратой, общечеловеческих культурно-ценностных ориентиров. Такая ситуация наблюдается сегодня в современном российском обществе, в котором отсутствует какая-либо поддерживаемая государством языковая политика – особенно в средствах массовой информации и книгоиздательской деятельности – а мат стал нормой в повседневном общении молодежи. *Если общество в ближайшее время не осознает настоящей необходимости вплотную заняться проблемами языковой экологии и выработкой соответствующей языковой политики на государственном уровне, может оказаться поздно: произойдет окончательный отказ от общечеловеческих ценностей, обострится регресс общественного сознания, прогрессирующий экономический упадок закончится сдачей политических позиций, страна перейдет де факто в группу слаборазвитых стран и встанет перед прямой угрозой дезинтеграции и поглощения другими этносами* (выделено нами – А.Х.). Чтобы этого не случилось, необходимо «реальное и официальное возведение русского языка в общенациональную ценность. Нужны координированные усилия общества и государства по оздоровлению языковой среды, от которой, в конечном итоге, зависит сохранение

русской культуры и русского суперэтнуса». ¹ Совершенно справедливо подчеркивая опасность для русского языка, связанную с «ухудшением качества языковой среды», автор почему-то видит ее следствие в «дезинтеграции и поглощении другими этносами»: в принципе правильные рассуждения о тенденции к отказу от общечеловеческих ценностей, актуальности проблем языковой экологии и необходимости продуманной национально-языковой политики в стране почему-то приводят автора к предостережению от угроз, которые несут в себе для русского языка и русского этноса другие народы Российской Федерации. В этих рассуждениях, внешне вроде правильных, приводят в недоумение выделенные нами курсивом слова о том, что страна перейдет в группу слаборазвитых и встанет перед угрозой поглощения другими этносами, если срочно не принять и не реализовать соответствующую языковую политику и не заняться вопросами языковой экологии. Какими этносами будет поглощена страна? А.В. Кравченко этого прямо не говорит, но, надо полагать, имеется в виду поглощение страны другими этносами, кроме русского. На самом деле языки других народов России никакой угрозы для русского языка не представляют, русский язык есть и останется общегосударственным языком и языком межнационального общения народов Российской Федерации, и если его нужно от кого-то и чего-то оберегать, то в первую очередь от сквернословия и косноязычия не только молодежи, но и очень известных в политике, культуре и даже науке людей, от неуклюжих даже, а опасных для страны реформ, которые проводятся в последнее десятилетие в образовании, делающих возможной рекомендацию в качестве словарей и справочников по русскому языку для образовательных учреждений страны издания сомнительного качества, от радетелей за судьбу русского языка, не способных ни говорить, ни писать на русском языке, придерживаясь какого-нибудь стиля и принятых орфографических и грамматических норм. А вот другие языки, в том числе те, которые юридически обладают статусом государственных в соответствующих республиках, при том развитии национально-языковых процессов, которые мы наблюдаем, уже приобрели или приобретают черты языков миноритарных и в защите нуждаются, прежде всего, именно они. Что касается идеи «русского суперэтнуса», под которым подразумевается подмена российской самоидентичности всех народов России идентичностью русской, склеить из сотен этносов один, стерев все национальные различия, сведя всё к русской культуре и русскому менталитету, вряд ли удастся, как это не удалось с культивировавшейся до недавнего времени идеей «американского суперэтнуса». Казалось бы, это хорошо должны понимать те, от кого зависит стратегия национальной и, в частности, национально-языковой политики в стране. Но на самом деле «в Москве начинают побеждать силы, считающие, что языковая и культурная русификация национальных меньшинств позволит обеспечить гарантии стабильности и единства страны. Это не означает, что там нет политиков, понимающих, что подобный подход чреват одним из двух исходов. Или это приведет к обострению отношений между федеральным Центром и субъектами федерации, что как раз и ударит по стабильности и единству страны. Или же Москва добьется языковой русификации, но получит совершенно неожиданный результат. Вместо вновь приобретенного «русского» населения, государство получит миллионы граждан, утративших своих языки и, как следствие, свои национальные культуры, но так и не ставших русскими. Ведь переход на русский язык не означает изменение менталитета, образа жизни, стереотипов поведения, духовных ценностей, в общем, культуры. И вот эта самая огромная масса, зависшая между утраченной родной и не перенятой русской культурой, и станет главной опасностью для России». ²

В этом контексте в последнее время все чаще стали подчеркивать, наряду с позитивными, и негативные последствия культивируемого в нашей стране национально-русского двуязычия, которое, при всех известных положительных моментах, имеет и обратную сторону – ведет к миноритаризации

¹ А.В. Кравченко. Экология языка и языковая политика. <http://isea.academia.edu/AlexanderKravchenko>.

² Когда появятся осетинские школы. Отрывки из интервью Т. Т. Камболова сайту WWW.OSRADIO.RU (май 2008 г.): <http://ironau.ru/kambolov-osradio.html>

остальных, кроме русского, языков. Вряд ли М.-С. Мусаев преувеличивает, предупреждая, что «...если 70% носителей малочисленного языка двуязычно, то уже необходимо принять защитные меры (по спасению языков), ибо за этой гранью ожидается потеря языка, культуры и национальных особенностей», а поскольку «в настоящее время 70% населения почти всех народов Северного Кавказа свободно владеет русским языком, очевидна необходимость «проведения соответствующей языковой политики, направленной на сохранение и дальнейшее развитие родных языков».¹ С учетом того, что русский язык выполняет в любой из республик максимальный объем общественных функций, есть основание говорить о серьезной опасности для кавказских и других национальных языков в РФ, тающейся в чрезмерном культивировании двуязычия и вытеснении «местных!» языков даже из тех сфер, которые они могли бы обслуживать. Как отмечают в этой связи С.А. Старостин и С.А. Бурлак, «на стадии двуязычия (билингвизма), когда появляются смешанные селения и даже смешанные семьи носителей языков I и II, как следствие – все владеют с детства (как родными) обоими языками. Если не принять немедленных мер по вытеснению языка II по возможности из всех сфер общения, язык I обречен».² Несколько позднее эти же авторы указали на формируемый динамикой двуязычия языковой нигилизм, порождаемый чисто прагматическим подходом к выбору языка общения: «Из двух языков выбирают тот, который выгоднее. И родители говорят с детьми не на своем «этническом» языке, а на том, который выгоднее».³ Что в конце концов неизбежно приводит к полному вытеснению «этнического языка» из всех сфер общения, в том числе устного общения в семье и с представителями своего этноса, что неминуемо приводит к отмиранию языка и следом за ним самого этноса.

«Национально-русское» двуязычие в нашей стране является следствием целенаправленной политики этнической и языковой ассимиляции, берущей свое начало с конца 30-х годов прошлого века. Впечатляющая динамика уровня владения русским языком представителями различных народов России – «результат языковой политики в области образования, точка отсчета которой – 13 марта 1938 г. – дата выхода Постановления ЦК ВКП(б) «Об обязательном изучении русского языка в школах национальных республик и областей», резко изменившего языковую политику: на всей территории СССР был взят курс на русификацию, начался постепенный перевод всех школ на русский язык, родной язык изучался в качестве предмета».⁴ В упомянутом постановлении шла речь не просто о введении дисциплины «Русский язык» в качестве обязательной во всех школах страны, оно подводило базу под замену многочисленных языков обучения одним, единым – русским языком. Ограничение функций «местных языков» в образовательной сфере, не получившее особого развития лишь в нескольких республиках бывшего СССР (Грузия, Армения, прибалтийские республики), закономерно привело к их ограничению и в остальных сферах, т. е. языки десятилетиями теряли свои позиции важнейших определителей этнонациональной самоидентификации,⁵ а над многими нависла угроза

¹ М.-С.М. Мусаев. Современные социолингвистические проблемы в северокавказском полиэтническом регионе. // Материалы региональной научной конференции «Актуальные проблемы синхронного, диахронного и контактного изучения языков Дагестана на пороге третьего тысячелетия». Махачкала, 2001, стр. 5.

² Старостин С.А., Бурлак С.А. Введение в лингвистическую компаративистику. М., 2001, стр. 66.

³ Бурлак С.А., Старостин С.А. Сравнительно-историческое языкознание. М., 2005, стр. 69-70.

⁴ Местникова А. Е. Языки коренных малочисленных народов Севера в зеркале переписей населения. // Известия Уральского государственного университета. 2010. № 5 (84), стр. 227.

⁵ Нельзя не отметить, что и в наше время делаются попытки тем или иным образом увести от этого определителя этнонациональной самоидентификации, в частности, подменой или обесцениванием самого понятия «родной язык»: «Как известно, вопросы о языках во Всероссийской переписи 2002 г. касались лишь владения языками – 9.1. Владеете ли Вы русским языком? и 9.2. Какими иными языками Вы владеете? Вопрос о родном языке в этой переписи был снят, что в свое время вызвало немало дискуссий, вплоть до выражения сомнений в научной достоверности официальных данных о языковой ситуации, основывающихся на специфическом понимании категории «родной язык» и последующей ее интерпретации [3; 11, 208–222; 10, 14–19]. Общественно-политический дискурс данного понятия уходит глубоко в ментальные конструкты этнонационального самосознания, скрывая высокий уровень языковой ассимиляции в пользу русского языка. Отсутствие культурно-отличимого подхода к выявлению родного языка как лингвистической характеристики человека предполагало, видимо,

реального исчезновения.¹ Возможно, В.В. Тишков в своей оценке этнополитической ситуации в стране прав, формулируя ее в заключении опубликованной еще 15 лет назад крупной работы таким образом: «Населяющие Россию народы не пребывают в состоянии исторического коллапса или «600-летней войны» друг с другом. С этнокультурной точки зрения ситуация, в том числе в последние годы, представляется гораздо более благополучной, чем в большинстве других крупных государств мира с многоэтничным населением. Общероссийская социально-культурная и гражданская общность отличается высокой степенью гомогенности, основанной на наследованном эгалитаризме, культурно-языковой ассимиляции или многокультурности на основе русского языка и культуры, достаточно централизованной системе экономики и управления. В России, скорее, имеет место не «столкновение цивилизаций», а то, что Зигмунд Фрейд называл «нарциссизмом комплекса малых различий». Противоречия, ксенофобия, насилие происходят в результате элитных проектов, этнического предпринимательства, борьбы за власть и ресурсы, коллективно-личностного соперничества. Этническое служит часто основой мобилизации, аргументов для переговоров или для выхода из правового пространства и социального контроля общества».² Но нельзя согласиться В.В. Тишковым в том, что этнополитическая ситуация в России была более благополучной, чем в других полиэтничных государствах мира, именно в годы написания и выхода книги В.В. Тишкова (вторая половина 90-ых годов прошлого века), и вряд ли кризис этих лет преодолен окончательно до сих пор. В наше время проблема «русского национализма» острее, чем проблема «нерусского национализма», а корни этого зла стали прорастать уже в 90-ые годы, что подчеркивается и самим В.В. Тишковым: «Однако ошибаются те, кто видит в нерусском национализме только злокозненность и эгоизм «неблагодарных националов». Политическая социология свидетельствует, что если тот или иной агент социального пространства не имеет «голоса» в системе, то он предпочитает «выход» из этой системы («voice or exit»). К сожалению, политическое и культурное пространство страны, особенно ее Центра, остается доминирующим этническими русскими и русской культурой. Достаточно привести пример избранной Государственной Думы в 1993 г., где решительно преобладают политики московского Садового кольца, а представительство регионов и этнических общин явно недостаточно. То же самое относится, даже в большей степени, к составу исполнительных органов власти, престижным позициям в офицерском и дипломатическом корпусе, в средствах массовой информации. В центральных средствах массовой информации фактически звучит только русская речь. От такой практики давно отказались многоэтничные по составу населения страны и даже те, где имеются всего лишь иммигрантские меньшинства. Крайние формы периферийного национализма стимулируются растущим национализмом среди русских (и наоборот)».³ Все более разрастающийся «уличный» «русский национализм», опасность которого для всего общества руководители многонационального федеративного государства стали только-только осознавать, начинает сменяться непредсказуемым в своих последствиях поворотом в выработку стратегии национальной политики государства, направленной на то, чтобы сплотить сотни этносов, населяющие эту страну, уже не в «многонациональный народ

выявление лишь языковой ситуации, не сопрягая ее с вопросом о национальном самосознании» (Местникова А. Е. *Языки коренных малочисленных народов Севера в зеркале переписей населения. // Известия Уральского государственного университета. 2010. № 5(84), стр. 226).*

¹ В таком положении сегодня находятся многие языки народов РФ. Ассимиляторская политика в образовательной сфере, которой был дан старт в 1938 году, привела к тому, что к середине 1950-ых гг. национальные школы в большинстве не союзных республик были ликвидированы. Это, в свою очередь, привело к тому, что в ряде республик за какие-то три десятка лет численность представителей соответствующих этносов, не считающих родным свой этнический язык, резко увеличилась. Так, например, перепись 1989 г. показала, что родными свои этнические языки не считали (следовательно, и не владели ими, или владели очень слабо) 50% карелов, 30% башкир, 20–25% татар (!), по 25 % чувашей, марийцев, мордвы, удмуртов и т.д. Перепись 2002 г. в этом отношении утешительна, наверное, только для татар и башкир, а численность тех же чувашей, марийцев, удмуртов, мордвы, а также тувинцев, бурят, калмыков и нек. др., не владеющих родным языком, не уменьшилась, а даже несколько выросла.

² Тишков В.В. Очерки теории и политики этничности в России. М., 1997, стр. 526-527.

³ Там же, стр. 121.

Российской Федерации», как они обозначены в Конституции, или в «многонациональное сообщество российских народов», а в «российскую нацию», «многонародную российскую нацию».¹ Один из главных пунктов предлагаемой стратегии национальной политики сводится к «сохранению русской культурной доминанты, носителями которой являются все народы Российской Федерации, сформированной не только этническими русскими, но и вобравшей в себя культуру всех народов России». На самом деле речь должна была бы идти о «развитии общероссийской культурной доминанты, формируемой всеми народами России», поскольку русская культурная доминанта (не культура вообще, а именно доминанта) сформирована этническими русскими, представители других народов (и России, и выходцы из многих других стран) принимали в этом участие; русская культура не вобрала в себя культуру других народов России, она вобрала в себя элементы культур других народов, точно так же, как другие, не русские, культуры вобрали в себя элементы русской культуры. Эти и многие другие формулировки целей и задач стратегии национальной политики не имеют в виду, конечно, развитие сбалансированного двуязычия, гармоничное развитие языков и культур народов России, и делаются для подмены понятия «российская гражданская идентичность» понятием «российская национальная идентичность», а поскольку речь идет об идентичности национальной, то следующий шаг, видимо, – замена первого компонента этого словосочетания на «русская». Если бы разработчики «Стратегии» идеи «строительства многокультурной нации на основе двойной и не взаимоисключающей идентичности (культурно-этнической и государственно-гражданской) граждан страны как наиболее конструктивной формулы новой России»² действительно заботились о сохранении и развитии культурного и языкового многообразия современной России, сама «Стратегия» была бы в корне иной, однако в ней явно прослеживается другая идея – ассимиляции всех нерусских народов России, унаследованная от национальной политики уже не существующего советского государства, в том числе ассимиляции через стимулированное угасание их языков.

Ускорению тенденции к постепенному «угасанию» языков народов советских автономий способствовал поворот в понимании целей национально-языковой политики, тон которому задали в 50-ые годы ученые-языковеды. Только начавшая формироваться как отдельное направление в советском языкознании социальная лингвистика начала с того, что пришла к выводу: «Опыт предшествующих периодов развития советского общества показал, что целесообразные с точки зрения общественного развития потенциальные возможности письменных языков малых народностей СССР ограничены и не отвечают на этом новом этапе возросшим духовным и материальным потребностям их носителей. Последние сами убедились в том, что дальнейшее успешное и всестороннее развитие возможно лишь через посредство русского языка, поскольку получение ими среднего общего и специального, а также высшего образования связано со знанием русского языка».³ Обосновывая целесообразность не только отказа от расширения функций языков «малых народностей», каковыми признавались фактически все народы, не образующие союзные республики, но и свертывания тех функций, которые они выполняли к этому времени, социолингвисты в 1957-1958 гг. стали широко обсуждать проблему связи между объемом функций языка и развитием словарного состава, в первую очередь научной и технической терминологии, и классификации языков по признаку перспектив функционального развития. Обсудив эту проблему на Научной сессии Отделения общественных наук АН СССР (Москва, 23-26 июня 1956), ученые-языковеды однозначно отнесли языки народов автономий ко второй группе – группе языков «бесперспективных». Конечно, это было мнение не всех участников научного форума, но голоса отдельных из них, которые «высказывались за расширение функций этих языков до функций наиболее развитых национальных языков союзных республик, как украинский, армянский, грузинский,

¹ См. Проект «Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации», разработанный рабочей группой Совета при Президенте РФ по межнациональным отношениям и разосланный в регионы для обсуждения в середине 2012 г.

² См.: Тишков В.В. Указ. раб., стр. 124.

³ Современная идеологическая борьба и проблемы языка. М.: Наука, 1984, стр. 121.

азербайджанский и др.», в частности, ставили вопрос «об организации преподавания в высшей школе и об издании научной литературы по всем отраслям знаний на этих языках», потонули в потоке выступлений «за резкое ограничение функций указанных языков», т.е. фактически за их «упразднение».¹ С этого времени судьба литературных языков народов автономий была предрешена и они с каждым годом неуклонно приближались к тому порогу, после которого у языка может не оказаться никаких шансов на сохранение.

Такие установки на планомерное свертывание функций (а если говорить прямо – на «удушение» большинства языков) в огромной стране появлялись на фоне глобального процесса отмирания языков, не сбавляющего свои обороты до сегодняшнего дня. По подсчетам М. Краусса,² в XXI веке примерно половина из 6 тысяч языков мира, скорее всего, исчезнут, а в течение следующих нескольких столетий исчезновение постигнет 90 % языков мира. М. Краусс называет это глобальной катастрофой, которую ожидает человечество в недалеком по историческим меркам будущем. Для каждого миноритарного языка это будет катастрофа локальная: во всяком случае, сейчас немного людей, в том числе среди коллег-языковедов, которые думают, что исчезновение какого-либо языка никак не отразится на судьбе всего человечества, тем более что это процесс естественный, которому мы все равно не в силах воспрепятствовать. Более того, предрекают, что в конце концов на земле останется всего несколько языков (а может быть, только один английский), которые будут вполне удовлетворять потребности людей в общении и профессиональной деятельности.³ Но были и есть также те, которые считают, что слова В. фон Гумбольдта – «если даже у народа 32 слова в языке, все равно это – цветок человечества. И этот цветок нельзя затоптать» – не банальность, каждая из таких локальных катастроф – это частичка катастрофы глобальной, неизбежной в случае полной победы глобализации в культуре, что каждый язык – это часть мировой культуры, мировой цивилизации, и исчезновение любого языка – потеря для мировой культуры: «Структура языка, в том числе языка культуры, содержит определенный способ мировосприятия данной культуры – ее культурный код», а «культурный код определяется в результате не биологического, а социального наследования»,⁴ поэтому в даже в случае сохранения «биологического кода» этнос обречен на угасание и вымирание по мере угасания своего языка, являющегося главным носителем культурного народа, и если не спохватиться вовремя и не начать принимать меры с самого начала проявления признаков миноритаризации языка (следовательно, и культуры), в какой-то момент процесс может оказаться необратимым и в лучшем случае язык останется зафиксированным для его изучения потомками. В том состоянии, в котором находится, скажем, чеченский народ сегодня, его, может быть, не слишком интересует судьба мировой культуры, но о собственной судьбе не позаботиться он не может. Обеспечить же свое будущее, не позаботившись о сохранении и развитии языка, не могут ни чеченцы, ни какой-либо другой народ. Многие языки Северного Кавказа пока не входят в число миноритарных, но перспектива войти в это число есть и у них, и в этом нетрудно убедиться, просмотрев численность и ареалы распространения языков народов Кавказа в приводимых нами далее таблицах. Любому, кто ознакомится с серьезными

¹ Дешериев Ю.Д. Закономерности развития и взаимодействия языков в советском обществе. – М.: Наука, 1966, стр. 11.

² Krauss M. The world's languages in crisis. // *Language*. V. 68, № 1, 1992.

³ *Кстати, представляется, что главная причина, по которой из сотен проектов всеобщего для всего человечества языка ни один, даже самый удачный из них – эсперанто – человечество так и не приняло, – не только и не столько национальный эгоизм, сколько бесперспективность такого всеобщего языка в перспективе: даже в случае перехода человечества на какой-нибудь (естественный или искусственный) всеобщий язык с отказом, соответственно, от национальных языков, через какие-нибудь сотни лет, если не раньше, этот язык сначала распадется на диалекты, затем диалекты сформируются в языки и человечество придет к тому же многоязычию, от которого постаралось уйти.*

⁴ Горелов А.А. История мировой культуры. Учебное пособие. М.: Флинта; МПСИ, 2011, стр. 18.

работами на эту тему,¹ станет совершенно очевидно, что перспектива оказаться без своей души – языка ожидает не только жителей Аляски или российского Севера, но и нас – народы Северного Кавказа. Из языков народов Кавказа А.Е. Кибрик выделяет, например, «больные» языки Дагестана, расположенные между «здоровыми» и «мертвыми», – гинухский, гунзибский, арчинский, годоберинский, крызский, удинский, цезский, хваршинский. Если миноритарный язык – это язык, «развивающийся» в сторону своего исчезновения, «понижения» (от музык. *минор* – «музыкальный лад, аккорд которого строится на малой терции»), то на этот путь, видимо, встали, скорее всего, и многие другие языки, не попавшие в список А.Е. Кибрика.

Как отмечают вслед за М. Крауссом З. Габуниа и Р.Г. Тирадо, языки могут исчезать или оказываться на грани исчезновения по естественным и неестественным причинам.

Естественная причина в принципе одна – увеличение разрыва (различий) между диалектами и их обособление до того предела, когда они становятся самостоятельными языками. [Не так ли получилось, что некогда единый нахский язык распался на три – чеченский, ингушский и бацбийский? Во всяком случае, на этом пути некоторые дагестанские языки – в первую очередь и особенно даргинский, который уже начали дробить на полтора десятка языков, и аварский].

Неестественных причин больше. Это: 1) стихийные бедствия, катастрофы, 2) войны, 3) господство одного языка над другим, в том числе и негативная языковая политика в полиэтничном государстве, 4) презрение носителей к собственному языку; 5) миграция значительной или большей части представителей данного народа за пределы исторической родины; и др.² Из приведенных пяти причин четыре имеют отношение к чеченскому языку – 2, 3, 4 и 5, для других народов Северного Кавказа первые две не актуальны и третья не столь актуальна, как для чеченцев. Но по причинам 4 и 5 постепенно ослабевают позиции всех языков народов и Северного Кавказа, и России в целом. Анализ объема функций письменной формы того или иного языка народов Кавказа при их сравнении с несоизмеримо широкомасштабными функциями второго (русского) языка в образовании, массовой коммуникации, особенно с учетом его безраздельного функционирования в государственном управлении, делопроизводстве, судопроизводстве, общественно-политической жизни, науке и технике, в народном хозяйстве, свидетельствует о крайней ограниченности функций этих языков. Усугубляющим фактором являлся недостаточный для овладения письменной формой родного языка объем его изучения в школе даже как предмета преподавания, непрестижность республиканской периодической печати на соответствующем языке. Основной сферой употребления языков народов Кавказа являлась сфера общения в семье и одноязычной среде, т.е. сфера, где используется устная, разговорная форма языка, при этом даже в этой сфере использование родного языка в некоторых регионах становилось минимальным. Только в последнее время наметилась тенденция к усилению функций родных языков в тех немногих сферах, в которых они могли и должны были быть ведущими и, может быть, даже единственными. Так, например, в Чеченской Республике «сфера семейно-бытовых отношений является одной из немногих, где произошли изменения в дистрибуции чеченского и русского языков в пользу первого»,³ однако это вряд ли должно пониматься как вытеснение чеченским языком русского из сферы общения в семье и одноязычной среде. Если принять во внимание так называемую интеркаляцию (вкрапление слов и оборотов русского языка в чеченскую речь при наличии эквивалентов в самом чеченском языке: *Начальник участка болх бира цо; Говорят, хьо маре яхана, и хIумма а не говоришь?*), мы находим основание считать, что происходит, наоборот, явление противоположное: вытеснение чеченского языка из бытовой сферы. С некоторыми отличиями такая ситуация сложилась

¹ См., напр.: Krauss M. The world's languages in crisis. // *Language*. V. 68, № 1, 1992; Javier Salsego Eguia. *European minority Languages*. // 2004. № 1; A. Fill. *Ecolinguistics. State of the Art 1988* // A. Fill. *The Ecolinguistics Reader: Language, Ecology and Environment*. Ed. by A. Fill, P. Muhlhausler. - L.; N. Y. : Continuum, 2001, p.43-54; Зинаида Габуниа, Рафаэль Гусман Тирадо. *Миноритарные языки в современном мире. Кавказские языки*. М., 2002.

² З. Габуниа, Р.Г. Тирадо. Указ. раб., стр. 8-9.

³ А.А. Яхьяева. *Чеченский язык в 90-е годы XX века: функции и структура*. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Грозный, 2007, стр. 96.

и в других республиках Северного Кавказа, и ее сохранение будет, конечно, означать полную утерю народами своих национальных языков.

Важной сферой, использование в которой обеспечивает и сохранение языка, и его развитие, является терминология. Между тем, вследствие ограниченности функций языков народов Северного Кавказа, тормозилось развитие их терминологических систем даже в части гуманитарных наук и учебных дисциплин, в естественно-технической части сформировавшейся терминологии практически не было. Многие понятия несобственно научного применения оставались необозначенными образованием слов с использованием собственных ресурсов языка, а при общей масштабности заимствований из русского языка (и через русский язык из других языков) процесс этот не носил системного упорядоченного характера, не приводил к формированию собственных терминологических систем. Большой удельный вес иноязычных слов в родной речи и прогрессирующий характер этого процесса – явление, которое нельзя характеризовать однозначно. С одной стороны, вряд ли разумно препятствовать заимствованиям, особенно в сфере терминологии: даже в русском языке, являющемся языком науки многие сотни лет, научная, научно-техническая, военная, военно-инженерная и другие терминологические системы формировались в своей значительной части на базе заимствований, и это не считается признаком «бедности» русского языка. С другой стороны, какие-то ограничения на пути заимствований должны быть: если язык обладает собственными ресурсами для формирования терминологии, их необходимо использовать максимально, вводить собственные термины (образовывать новые, использовать общеупотребительную лексику в терминологическом значении). Именно такой подход был использован автором при подготовке «Словаря лингвистических терминов чеченского языка»,¹ включающего около 1000 терминов.

В настоящее время языковая ситуация в республиках Северного Кавказа несколько иная, чем двадцать и более лет назад. С одной стороны, не так остро стоит проблема «обратного» («русско-национального») двуязычия, с другой – несколько снижен фактор языковой среды – наличия в республиках значительной части русского населения, которое оказывало определенное влияние на активность использования остальным населением своего родного языка, и все это в основном из-за массового оттока русскоязычного населения из-за известных событий 1990-ых-2000-ых годов не только из Чеченской Республики, но и прилегающих к ней территорий. Так, например, в Чеченской Республике доля русского населения снизилась в связи с известными событиями на ее территории в десятки раз, незначителен удельный вес русских в соседней Республике Ингушетия, существенно изменилась структура населения в других республиках Северного Кавказа. Конечно, в изменившихся условиях необходимы иные подходы и принципы в выработке и реализации языковой политики и конкретных программ в области языковой жизни, рассчитанных и на ближайшую перспективу, и на более отдаленное будущее. В частности, необходимо как-то компенсировать снижение фактора языковой среды и принять меры к тому, чтобы не произошло резкого снижения уровня владения русским языком в наших республиках.

Разрабатывая и реализуя программы, создающие условия для полноценного функционирования русского языка в северокавказских субъектах Российской Федерации, мы должны осознавать важность сохранения всех языков, на которых говорят народы Северного Кавказа, и создания условий для их дальнейшего развития. Сохраняя свое отношение к русскому языку как государственному языку Российской Федерации, языку межнационального общения, важнейшему средству, с помощью которого все население Российской Федерации имеет доступ к полноценному образованию, ко всем источникам всякой информации, мы не должны забывать, что «язык в этнических границах его носителей – это не только и не столько средство общения, сколько память и история народа, его культура и опыт познавательной деятельности, его мировоззрение и психология, закреплявшийся из

¹ А.И. Халидов. Нохчийн метталманан терминийн лугат. Сольжа-Гала, 2012. [Словарь лингвистических терминов чеченского языка. Грозный, 2012]

поколения в поколение багаж знаний о природе и космосе, о болезнях и способах их лечения, о воспитании и подготовке к жизни новых поколений людей в интересах сохранения и умножения этноса и его самобытности. Тем самым язык представляет собой форму культуры, воплощающую в себе исторически складывавшийся национальный тип жизни во всем ее разнообразии и диалектической противоречивости». ¹ Сохранение любого языка, сколько бы людей на нем не говорило, необходимо, поскольку «любой язык является выражением уникальности каждого сообщества, определенного способа восприятия и описания им реальности. Следовательно, каждому языку должны быть предоставлены все необходимые условия для развития и выполнения его функций во всех проявлениях. Каждое языковое сообщество имеет право создавать условия и привлекать разнообразные внутренние средства в целях гарантии использования языка во всех социальных сферах». ² При наличии такого права у наших народов никогда не было условий для его реализации, их функции всегда были до предела ограниченными. В ситуации, когда «язык большого народа стремится расширять сферу своего влияния», что выражается, например, в принятии федеральной целевой программы «Русский язык», повышающей статус русского языка в федеративном государстве, «язык малого народа ставит перед собой целью главным образом самосохранение». ³ Для того чтобы обеспечить это самосохранение, необходимы, кроме принятых во всех республиках законов о языках, специальные программы, имеющие своей целью определение путей и способов решения этой важнейшей для дальнейшего существования кавказских народов проблемы, основанные на осмыслении прошлого и настоящего языковой и в целом культурной жизни кавказцев.

О том, что многие языки народов Кавказа нуждаются в таких программах, свидетельствует не только крайняя ограниченность выполняемых ими функций. Дело еще и в том, что сама численность и расселение народов – носителей этих языков таковы, что в недалеком будущем на Кавказе может оказаться значительно меньше и языков, и этносов, а представление о «горе языков», о которой в свое время говорил Аль-Масуди («Един Бог перечтет разноязычные народы, живущие в горах Кабох. Гора Кабох – гора языков»), будет иметь мало отношения к нашему времени.

¹ З.К. Тарланов. Язык как универсальное средство этнического самовыражения и форма этнической культуры. // З.К. Тарланов. Избранные работы по языкознанию и филологии. Петрозаводск, 2005, стр. 623-624.

² Всемирная декларация языкового права. Статья 7.

³ Фр. Данеш, С. Чмейркова. Язык – культура – этнос. М., 1994, стр. 29.

A.I. Khalidov (Grozny)

The Ethnolinguistic Situation in the North Caucasus

The ethnolinguistic situation which has formed in the North Caucasus by now is connected with a number of factors which, on the one hand, are not conducive to the preservation and development of the languages of even large ethnic groups, not to mention the small ones, on the other hand – to a certain extent have a positive impact on the prospects for their conservation and development.

Among the former we should specify: 1) the lack of a comprehensive national language policy, which could provide the Russian civic identity with preservation of ethnic diversity and a real concern for the preservation and development of the languages and cultures of all the peoples of the country regardless of their population size and being ancient, the presence or absence of forms of statehood or national-cultural autonomy, i.e. the policy, pointed not at the assimilation, but at the development of the languages of all the peoples of Russia, the policy that causes irritation neither of the most numerous ethnic group of Russia – Russian, nor of other nations; 2) the uncertainty of the ethnic composition of the North Caucasus population which is associated both with the known "defects" of statistics and social linguistics and the actual disintegration of nations - the tendency to the fragmentation of ethnic groups which even in the recent past were considered to be one nation; 3) the objective consequences of the development of national-Russian bilingualism inevitably causing a gradual transition to a non-native (Russian) language; 4) aggravation of objective limitedness of possibility of the ethnic languages functioning by creating barriers to their functioning in the main areas which ensure the survival of the language; 5) the language and the ethnic nihilism of a considerable number of many North Caucasus ethnic groups representatives with quite a number of causes and motives generating it.

The factors of the latter row are not numerous. Here we can mention: 1) the insignificant (in some regions of the Russian Federation, for example, in the Chechen Republic and Ingushetia, even significant) change in the demographic situation, which is expressed in increasing the proportion of indigenous people in republics; 2) the appearance of possibilities of legislative regulation of issues connected with the functioning of languages, granted to the federal subjects of the RF by the Constitution of the Russian Federative State; 3) the development and adoption of national laws on languages and programs for the conservation and development of languages; 4) the awakening of national morale of the nations and desire to speak, read and write in their own language without direct linking this desire to "benefit".

Developing and implementing programs that create the conditions for the normal functioning of the Russian language in the North Caucasus regions of the Russian Federation, we must be aware of the importance of preservation of all the languages spoken by the nations of the Northern Caucasus and the creation of conditions for their further development. Thinking about the Russian language as the state language of the Russian Federation, the language of international communication, an important means by which all the peoples of the Russian Federation have access to the full-fledged education, to all the sources of many kinds of information, we should not forget that "the language in ethnic boundaries of its native speakers is not only and not so much a means of communication, but it is mostly the memory and history of the nation, its culture and the experience of learning activities, its world outlook and psychology, the mental furniture about the nature and the cosmos, consolidating from generation to generation, about diseases and methods to cure them, educating and preparing for the life of the new generations of people in the interest of preserving and multiplying the nation and its identity. Thus, lan-

guage is a form of culture incarnating historically established type of life in all its diversity and dialectical contradiction"[Z.K. Tarlanov. Language as a universal means of ethnic self-expression and a form of ethnic culture. // ZK Tarlanov. The selected works on linguistics and philology. Petrozavodsk, 2005, pp. 623-624]. The preservation of any language, notwithstanding the number of its speakers, is necessary because "any language is an expression of the uniqueness of each community, its particular mode of perception and description of the reality.

Consequently, every language must be given all the necessary conditions for developing and performing its functions in all forms. Every language community has the right to create conditions and attract a variety of domestic resources in order to guarantee the use of the language in all social spheres"[The Universal Declaration of Language Rights. Article 7].

ა. ხალიდოვი (გროზნო)

ეთნოლინგვისტური სიტუაცია ჩრდილოეთ კავკასიაში

რეზიუმე

მრავალენოვან რუსეთში ენობრივი ეკოლოგიის პრობლემა სირთულეს წარმოადგენს არა მხოლოდ იმიტომ რომ მრავალი ენა გაქრობის გზაზეა, არამედ იმიტაც, რომ არც საბჭოურ და არც დღევანდელ რუსულ სტატისტიკასა და სოციოლინგვისტიკაში არ არის დადგენილი ქვეყნის რეალური ეთნიკური შემადგენლობა და ენათა რაოდენობა. ბოლო საკავშირო აღწერის (1993 წ.) შედეგებით როგორც ცნობილია, 128 ეროვნება იყო აღრიცხული. 2002 წელს კი, მხოლოდ რუსეთში უკვე 192 ეროვნება გამოვლინდა. რა თქმა უნდა, რუსეთის ეთნიკური შემადგენლობა არ შეცვლილა; შეიცვალა აღწერის შედეგების აღრიცხვის პრინციპი. ასეთი ცვლილება გამოწვეულია იმით, რომ დამოუკიდებელ ეთნოსებად გამოყოფილია ისეთი ეთნიკური ჯგუფებიც, რომლებიც ადრე შედიოდნენ სხვა ეროვნებათა შემადგენლობაში.

რუსეთში არ არის შემუშავებული ისეთი ეროვნულ-ენობრივი პოლიტიკა, რომელიც მართლად იქნება არა რუსეთის ხალხთა ასიმილაციაზე, არამედ ენების განვითარებაზე.

ენობრივი სიტუაცია ჩრდილოეთ კავკასიის რესპუბლიკებში დღეს რამდენადმე სხვაგვარია, ვიდრე ეს იყო ოციოდე წლის წინ. ერთი მხრივ, ორენოვნების („რუსულ-როვნული“ – პრობლემა არც ისე მწვავეა, სხვა მხრივ მეტ-ნაკლებად შემცირებულია რუსულენოვანი გარემოს ფაქტორის მნიშვნელობა ჩრდილოეთ კავკასიის რესპუბლიკებში რუსულენოვანი მოსახლეობის გავლენა სხვა მოსახლეობის მიერ მშობლიური ეროვნული ენების აქტიურ გამოვლინებაზე.

ჩვენ უნდა გავაცნობიეროთ ჩრდილოეთ კავკასიაში გავრცელებული ეროვნული ენების დაცვისა და განვითარებისათვის აუცილებელი პირობების შექმნის მნიშვნელობა.

ჩვენ უნდა გვახსოვდეს, რომ „ენა მასზე მეტყველთა ეთნიკურ საზღვრებში“ ესაა არა მხოლოდ და არა იმდენად ურთიერთობის საშუალება, არამედ: ხალხის მესხიერება და ისტორია, მისი კულტურა და ცნობიერებითი შემოქმედების გამოცდილება, მისი მსოფლხედვა და ფსიქოლოგია, ბუნებასა და კოსმოსზე სხვადასხვა თაობის მიერ დაგროვილი ცოდნის მარაგი და სხვა.

ἱστορία

History

История

Р. М. Бегеулов (Карачаевск)

Историческое образование в условиях мультикультурного пространства Карачаево-Черкесии

В любом социуме историческая наука, историческое самосознание играют важную роль, в том числе в сфере регулирования социальных связей и межэтнических отношений. Одним из ключевых элементов этого процесса является историческое образование, с помощью которого можно влиять на формирование толерантных ценностей и ориентиров у подрастающего поколения. Карачаево-Черкесская республика (КЧР) – мультикультурное общество, с довольно сложной этнической составляющей. Помимо так называемых титульных народов – карачаевцев и черкесов, составляющих в совокупности 52,5% населения КЧР (Население), в республике проживает немало русских, абазин и ногайцев. Языки этих пяти этносов, общая численность которых составляет согласно данным переписи 2010 г. около 95% населения Карачаево-Черкесии (Население), закреплены в местной Конституции в качестве государственных. В то же время в КЧР проживает немало других народов, которых можно отнести к национальным меньшинствам. Часть из них (армяне, азербайджанцы, татары, украинцы и др.) расселена дисперсно; другая (осетины, греки, турки) – имеет территории компактного проживания. Между тем, осознание и признание ценности данного феномена практически не отражается в ходе преподавания региональной истории в школах и вузах республики. На наш взгляд, далеко не в полной мере и на должном уровне представлена тема межэтнического общения основных этносов. К тому же на современном этапе развития наличие в КЧР этнических меньшинств не находит своего отражения ни в политической, ни в культурной, ни в образовательной сферах жизнедеятельности.

Причин этому немало. Можно начать с того, что часов, отведенных на преподавание истории, как общероссийской, так и региональной – мизерное количество. Причем, авторы общероссийских учебников, подстраиваясь под школьную программу, освещают материал сжато, охватывая только наиболее важные, центральные, общегосударственные вопросы. Российские регионы из федеральных учебников по истории практически исчезли. Например, тема присоединения Кавказа в состав России рассматривается, обычно, в несколько предложений. Часто прослеживается тенденция обойти различные «острые углы», свойственные вышеупомянутой проблематике. По идее, эти пробелы должен был восполнить курс региональной истории, на который отводятся специальные часы в школьной программе. Он же, как представляется, призван вносить свою лепту в гармонизацию межэтнических отношений в Карачаево-Черкесии, в развитие чувства толерантности в среде подрастающего поколения, акцентировать внимание на ценности полиэтничного и поликультурного состава социума республики. Однако он не в состоянии выполнять эти функции по многим причинам. Одна из них, как уже упоминалось, – объем учебной дисциплины. Курс «История и культура народов Карачаево-Черкесии» преподается в формате один урок в неделю в 10-11 классах общеобразовательных школ республики. Почему у местного министерства образования и науки такое отношение к данному предмету не совсем понятно. Это выглядит, как минимум, странно, тем более, учитывая тот факт, что, например, в соседней Адыгее курс региональной истории начинают изучать с 6 класса и продолжают вплоть до 11 с гораздо большим объемом учебных часов.

С другой стороны, уникальность ситуации в Карачаево-Черкесии в том, что республика до сих пор вообще не имеет учебника для школ и вузов по региональной истории. Существует всего два обобщающих труда по истории КЧР, одновременно выступающих в качестве учебных пособий. Это

изданные еще в советское время «Очерки истории Карачаево-Черкесии» (Очерки 1967) и «Народы Карачаево-Черкесии: история и культура» (Народы 1998). Естественно, что первое издание устарело, поэтому именно по второму пособию школам республики рекомендовано заниматься в рамках курса «История и культура народов КЧР». Однако это учебное пособие обладает рядом фундаментальных недостатков.

Во-первых, оно очень неудачно построено в плане структуры подачи материала. Обострение межэтнических отношений в республике в период создания пособия оригинальным образом отразилось на его облике. Не сумев договориться, работники Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований, выступавшие основными авторами этого пособия, просто написали пять разделов, посвященных основным пяти народам КЧР. При этом почему-то один из разделов называется «Казачьи» и посвящен исключительно истории и культуре этой этнической группы. Это уже само по себе странно, так как казаки составляют только часть современного славянского населения КЧР. Почему раздел не назвали, допустим, «Славяне» или «Русские» и проигнорировали неказачьи группы русскоязычного населения, непонятно. При этом из истории республики «исчезли» этнические меньшинства: осетины, греки, армяне, эстонцы, татары, украинцы и др., представители которых внесли свой достойный вклад в историко-культурное развитие КЧР. Это явно ненормальная ситуация, влияющая не просто на адекватное восприятие истории, но и на воспитание толерантности и гармонизацию системы межнациональных отношений.

Во-вторых, предложенная схема учебного пособия не позволяет ни создать связной концепции региональной истории, ни проследить взаимосвязи между народами нашей республики, ни просто дать представление школьнику об основных этапах исторического развития края, расставить нужные акценты, соответствующим образом прокомментировать «болевые точки» (Кавказская война, мухаджирство и др.). То есть, школьник проходит не исторические этапы во взаимосвязи, когда он должен получать представление об узловых моментах, основных событиях и явлениях в жизни региона и всех народов, проживающих на данной территории, а, по сути, курс этнической истории. Тем более, что в реальных условиях современной школы, особенно в сельской местности, учителя из предложенного пособия преподают только соответствующие узконациональные разделы, а не останавливаются поочередно или синхронно на всех из них.

В-третьих, предложенные национальные разделы представляют собой по большей части схематичные, во многом хаотично, явно в спешке, «наваленные» материалы, затрагивающие в значительной части этнологические (этногенез, материальная и духовная культура), а не собственно исторические моменты (хронологическое, последовательное, проблемное изложение основных событий и явлений в их диалектической взаимосвязи).

Специфический характер имеют некоторые контрольные вопросы, которые ставят авторы после соответствующих разделов. Сложно понять, почему школьники в рамках курса «история и культура народов КЧР» должны непременно знать ответы на такие вопросы, как «Что вам известно о способах лечения у ногайцев и как они лечили животных?»; «Что знали ногайцы по астрономии?»; «Назовите традиционные и ритуальные блюда казачьего населения верхнекубанских станиц»? С другой стороны трудно представить как они должны ответить на вопрос «Как вели себя в годы гражданской войны белогвардейцы и некоторые красноармейцы?»

Подобные несуразности, явные и невольные ляпсусы, проблемные сюжеты и разделы можно приводить очень долго. Данное учебное пособие просто соткано из них и легче просто признать его крайне неудачным в целом, чем пытаться разобрать по составным частям.

К тому же вызывает вопросы само название курса «История и культура народов Карачаево-Черкесии». Почему авторы посчитали необходимым выделить в названии термин «народы» и ограничились при этом только пятью, остается загадкой. По идее гораздо более адекватная формулировка подобного курса «История Карачаево-Черкесии», в рамках которого будет освещаться история региона во всем ее этническом и культурном многообразии.

Таким образом, существующая сегодня система обучения региональной истории в школах Карачаево-Черкесии и отсутствие учебника по данной дисциплине приводят к тому, что учителя фактически предоставлены сами себе и преподают этот предмет, исходя из собственного видения исторического прошлого и своих убеждений. Какие это могут быть убеждения и каков процент этноцентристского, а то и просто националистического подхода в реализации учебного курса, остается только догадываться. Неудовлетворительная постановка преподавания этого предмета приводит к тому, что сегодняшние выпускники школ либо вообще не знают региональную историю, либо представляют ее себе в неполном и искаженном виде, не имеют знаний о культуре, обычаях соседних народов. В результате в республике отмечается не только заметное падение престижа исторической науки, но и рост этноцентристских, а то и просто националистических проявлений. Происходит формирование мифологизированных национальных историко-культурных концепций, а основным средством постижения истории КЧР становятся Интернет-сайты.

Существующая система не акцентирует внимание на том, что Карачаево-Черкесия – мультикультурный, полиэтнический регион, народам которого, несмотря на довольно высокий уровень конфликтности, на протяжении столетий удавалось сохранять добрососедские отношения, развивать этнокультурные контакты, взаимно обогащая друг друга. Не учитывается опыт исторического прошлого, который мог бы быть полезным сегодня. Факты того, что в прошлые века в довольно непростой обстановке центрально-кавказским народам – карачаевцам, балкарцам, кабардинцам, абазинам, осетинам, ингушам удавалось находить взаимоприемлемые формы межэтнического сотрудничества; что этнополитические элиты региона умели находить компромиссы в спорных ситуациях, взаимовыгодные решения возникавших конфликтов; что вся история края наполнена примерами военного, политического, экономического сотрудничества горских народов; что большую роль в гармонизации межэтнических отношений играли межнациональные браки, распространенные как среди аристократии, так и простого населения¹, обычаи аталычества, куначества и др. – вряд ли будут усвоены из курса преподаваемой истории подрастающими поколениями. Внимание на этих фактах не акцентируется; они игнорируются и замалчиваются. Кроме того, как об этом уже было сказано выше, в курсе региональной истории не упоминаются этнические меньшинства, ничего не говорится об их культуре, вкладе в развитие региона и т.п.

Данная проблема, на наш взгляд, выходит далеко за рамки образовательного процесса. Недостатки системы исторического образования, издержки складывающегося уровня исторического самосознания у населения оказывают определенное влияние на социокультурные, межнациональные процессы в Карачаево-Черкесии. Например, известный политический кризис в КЧР в 1999-2000 гг. не перерос в вооруженное, межнациональное противостояние во многом благодаря еще сохранившимся традициям этнокультурного общения, и своеобразной генетической памяти о том, что между народами, населяющими республику, не было в прошлом конфликтов на сугубо этнической почве. Можно, конечно, по-разному оценивать действия различных политических и общественных деятелей в тот период, но, как представляется, их деятельность была бы безуспешной не будь у вовлеченных в противостояние этнических групп памяти о традиционно дружественных, добрососедских отношениях в течении столетий. Но эта память не бесконечна. Её надо транслировать новым, подрастающим поколениям, чему собственно и должны способствовать историческая наука и образование. Иначе, когда в не столь отдаленном времени на вершины политической авансцены выйдут люди, неготовые и неспособные к межнациональному, межкультурному диалогу, ситуация может выйти из под контроля и никакая экономическая стабилизация и рост благосостояния не помогут. Тем более, что этноцентризм уже стал обыденным явлением в медийных публикациях и передачах, в бытовых разговорах. Мы уже

¹ В одной из своих работ С.А. Арутюнов писал: «Об отдельных представителях, семьях, династиях феодалов часто трудно и просто невозможно сказать к какому этносу они принадлежали». (См.: Арутюнов С.А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М., 1989. С. 87). Можно отметить, что этой характеристике, данной европейским феодальным группам, вполне соответствовала и горская аристократия.

столкнулись с фактами, когда научные работники разных национальностей просто не умеют общаться с друг другом, обсуждать спорные вопросы, находить компромиссы, организовывать научные дискуссии. Постоянно поднимается тема, связанная с территориальными спорами. Каждая из заинтересованных сторон берет за точку отчета наиболее удобный, выгодный для себя период и, затем, с опорой на «исторические факты» пытается доказать, что имеет исконные права не только на занимаемую территорию, но ещё и на земли соседей. Все чаще проявляются попытки искусственно удревнить историю своего этноса, придать ему исключительные черты, перманентно присущую ему инаковость от соседей, причем сугубо в положительную сторону. Началось конструирование образа исторического врага. У адыгов это Россия (русские), иногда маскируемые под термином «царизм», а также турки. Популярен тезис, согласно которому русские выгнали адыгов с родной земли, а на древней земле черкесов поселились сами и позволили расселиться карачаевцам, балкарцам, осетинам, ингушам и пр. У карачаево-балкарцев в образе исторического врага все чаще предстают адыги. Провозглашается, что после того как предки карачаево-балкарцев (аланы) были разбиты и рассеяны Тамерланом, их исконные земли в равнинной и предгорной местности заняли адыги (кабардинцы), которые в дальнейшем всячески «вредили» карачаевцам и балкарцам.

Эти явления все больше начинают проявляться в общественно-политической жизни. Яркий тому пример масштабное празднование в 2008 г. в соседней Кабардино-Балкарии 300-летия так называемой Канжальской битвы, в которой войска крымского хана потерпели поражение от кабардинцев и других соседних горцев. Этот повод можно было бы использовать для развития интеграционных тенденций в межнациональной сфере. Но данное событие отмечалось как сугубо кабардинский праздник. То, что балкарцы в Канжальской битве помогали кабардинцам никому не интересно. Неудивительно, что подобные действия вызывают у противоположной стороны ответную негативную реакцию и дальнейшие этноизоляционистские действия.

В связи с вышесказанным хотелось бы, во-первых, чтобы научное сообщество Карачаево-Черкесии и представители соответствующих властных структур выработали определенную концепцию обучения истории в условиях мультикультурного региона, с учетом новейших методических разработок и рекомендаций; а во-вторых, поставить под сомнение саму целесообразность узкопрофильного изучения исторического прошлого. Думается, что само построение учебников, учебных пособий и другой учебно-методической литературы по принципу моноэтничности или, если можно так выразиться, монорегиональности утратило свою актуальность. Отдельные, рафинированные истории Карачаево-Черкесии, Кабардино-Балкарии, Северной Осетии и т.д. все больше приобретают черты этноцентризма, не способствуют расширению научного кругозора учащихся. От их внимания ускользают этнокультурные контакты между соседними народами, факты взаимовлияния в материальной и духовной культуре и т.п. Между тем вряд ли можно хорошо понять, уяснить особенности исторического развития, например, Карачая или Осетии в отрыве от истории Кабарды, и наоборот. Со времен седой древности были переплетены исторические судьбы и других кавказских этносов. К тому же, если оглянуться в прошлое, то не будет нуждаться в особых доказательствах тот факт, что наиболее значимых результатов в военно-политической, социально-экономической и прочих сферах жизнедеятельности общества народы Кавказа добивались в случае совместных действий. Внимание же на подобных фактах не заостряется. Хуже того, они нередко замалчиваются, а сами события рассматриваются и освещаются только с этноцентристских позиций. В этой связи создание более интегративных в регионально-этническом плане курсов истории в северокавказских субъектах РФ выглядело бы более адекватным в контексте современных реалий и более продуктивным в плане решения стоящих перед обществом задач.

Кроме того, как представляется, необходимо серьезно задуматься о более широком внедрении в образовательную систему Северного Кавказа, а может быть и всего Большого Кавказа небольшого по объему обобщающего курса общекавказской истории, который хотя бы в краткой форме знакомил школьников с особенностями культуры горских народов и этнокультурных взаимовлияний, спецификой межэтнического общения в историческом прошлом и т.п. Это могло бы быть полезным с точки зрения

познавательности, воспитания толерантности, развития интеграционных процессов и дальнейшего развития кавказоведческой науки.

В заключение хотелось бы сказать, что представители творческой интеллигенции, научные работники должны уделять значительное внимание тем моментам нашего исторического прошлого, которые нас объединяют, которые способны развивать духовное и культурное единство народов Кавказа, так как только в условиях единого духовно-культурного пространства можно создать прочный фундамент для экономического и политического развития. Иначе беспрестанное перетягивание каната и взаимные претензии будут в лучшем случае служить бесконечным фактором политической нестабильности, а в худшем могут обернуться межнациональными конфликтами. Для того, чтобы избежать этого или хотя бы постараться минимизировать потенциальные риски, помимо всего прочего, необходима соответствующим образом откорректированная система исторического образования, которая должна вносить свою лепту в стабилизацию общественно-политической жизни, в гармонизацию межнациональных отношений в мультикультурных регионах.

Литература:

Население: Население Карачаево-Черкесии // www.wikipedia.org

Очерки 1968, 1972: Очерки истории Карачаево-Черкесии. Т.1.: С древнейших времен до Великой Октябрьской социалистической революции. Ставрополь, 1967; Очерки истории Карачаево-Черкесии. Т. 2.: Советский период. Черкесск, 1972.

Народы 1998: Народы Карачаево-Черкесии: история и культура. Учебное пособие для 10-11 классов общеобразовательных учреждений / Под. ред. В.Ш. Нахушева. Черкесск, 1998.

R. M. Begeulov (Karachaevsk)

History Education in a Multicultural Space of Karachay-Circassia

In any society the science of history, historical consciousness plays an important role, including the regulation of social relations and inter-ethnic relations. A key element of this process is the historical formation, with which you can influence the formation of tolerant values and objectives of the younger generation. Karachay-Circassian Republic (KCR) is a multicultural society, with a rather complex ethnic component. In addition to the so-called titular nations - Karachay and Cherkess, which together constitute 52.5 % of the population of KCR (Population) many Russians, Abaza and the Nogai live in the republic. Languages of the five ethnic groups, the total number of which is according to the census of 2010, about 95 % of the population of Karachay-Circassia (Population), enshrined in the Constitution as a local government. At the same time, many other nations live in KCR, which can be attributed to national minorities. Some of them (Armenians, Azerbaijanis, Tatars, Ukrainians, etc.) resettled dispersed, the other (Ossetians, Greeks, Turks) - a densely populated area. Meanwhile, awareness and recognition of the value of this phenomenon has practically no effect on the teaching of local history in schools and universities. In our opinion, not a full and proper level of interethnic communication is a topic of major ethnic groups. In addition, at the present stage of development, the presence of ethnic minorities in KCR is not reflected neither in political nor in cultural or educational sphere.

The reasons for this are many. You can start with the fact that the hours devoted to the teaching of history, as the all-Russian and regional constitute a miserly amount. Moreover, the authors of textbooks nationwide, adjusting to the school curriculum, present the material in a compressed way, covering only the most important, central, nationwide issues. Russian regions in federal history textbooks have virtually disappeared. For example, the topic of joining the Caucasus to Russia is considered normal in a few sentences. Often there is a tendency to get around various "rough edges", typical of the aforementioned issues. The idea is that these gaps would make the course of regional history, which is assigned a special watch in the school curriculum. It also appears to be designed to contribute to the harmonization of interethnic relations in Karachay-Circassia, in the development of a sense of tolerance among the younger generation, to focus attention on the value of multi-ethnic and multicultural society of the country. However, it is unable to perform this function for many reasons. One of these, as already mentioned - the amount of discipline. The course "History and Culture of the Peoples of Karachay-Circassia" is taught in the format of one lesson per week in grades 10-11 of secondary schools of the republic. Why does the local Ministry of Education and Science have such an attitude to the subject matter is not quite clear. It looks at least strange, especially given the fact that, for example, in the neighboring Adygea a course of regional history is taught from grade 6 to 11 with a much larger volume of training hours.

On the other hand, the uniqueness of Karachay-Circassia lies in the fact that the Republic still has no textbook for schools and universities on regional history. There are only two general works on the history of KCR, at the same time acting as teaching aids. They were published in the Soviet era, "Studies in the History of Karachay-Circassia" (Essays 1967) and "The People of Karachay-Circassia: History and Culture" (Peoples 1998). Naturally, the first edition is out of date, so it is the second allowance which is recommended by the schools of the republic addressed as part of the course "History and Culture of the Peoples of the KCR ". However, this tutorial has a number of fundamental deficiencies.

First, it is very poorly constructed in terms of the structure of the material. The aggravation of interethnic relations in the country during the creation of an original manual way affected its form. Having failed to reach

an agreement, the workers of Karachay-Circassia Institute for Humanities Research, being the main authors of the manual, just wrote five sections devoted to the five major nations of the KCR. For some reason, one of the sections is called "The Cossacks" and is devoted exclusively to the history and culture of this ethnic group. This

in itself is strange, because the Cossacks are only a part of the modern Slavic population of KCR. Why the section was not called, say, "The Slavs" or "Russians" and why the non-Cossack groups of Russian-speaking population were ignored, is unclear. At the same time, from the history of the republic "disappeared" such ethnic minorities as, Ossetians, Greeks, Armenians, Estonians, Tatars, Ukrainians, and others, whose representatives have made a worthy contribution to the historical and cultural development of the KCR. This is clearly an abnormal situation that affects not just the adequate perception of history, but also the promotion of tolerance and harmonization of interethnic relations.

Secondly, the proposed scheme of the manual does not allow: to create a coherent concept of regional history, trace the relationship between the peoples of our country, to give a student an idea of the main stages of historical development of the region, to place necessary emphasis, as appropriate, to comment on "hot spots" (The Caucasian War, *Muhadzirstvo* (resettlement to the Ottoman Empire), etc.). That is, the student is taught not the historical stages that are interdependent, and from which he has to get an idea of the key moments, major events and developments in the life of all the peoples of the region but, in fact, a course of ethnic history. All the more so, in the real conditions of modern schools, especially in rural areas, teachers teach only the relevant narrow national sections of, the manual and do not stop alternately or simultaneously on all of them.

Third, the proposed national sections are mostly sketchy, largely chaotic, obviously the materials "piled" in a hurry, touching mostly ethnological (ethnogenesis, material and spiritual culture), rather than actual historical moments (chronological, sequential, problem summary of the main events and phenomena in their dialectical relationship).

Some follow-up questions asked by the authors after the relevant sections have specific nature. It is difficult to understand why within the course "History and Culture of the KCR" the students should certainly know the answers to such questions as "What do you know about the Nogai treatment methods and how did they treat animals?" "What did the Nogai know in astronomy?"; "Name the traditional and ritual meals of the Cossack population of the Upper Kuban villages." On the other hand, it is difficult to imagine how they should answer the question - "How did white guards and the Red Army men behave during the Civil War?"

Such absurdities, explicit and involuntary lapses, problematic stories and sections are infinite. This tutorial is simply woven from them, and it is easier just to admit that it is unsuccessful rather than try to disassemble it into the constituent parts.

In addition, the name of the course "History and culture of the peoples of Karachay-Circassia" raises questions. Why the authors considered it necessary to highlight the term "peoples" in the course name and limited it to five, remains a mystery. In principle, much more adequate formulation of such a course would be "History of Karachay-Circassia", which would cover the history of the region with all its ethnic and cultural diversity.

Thus, the existing system of teaching the regional history in the schools of Karachay-Circassia and the absence of a textbook in the given discipline lead to the fact that teachers are actually on their own and teach the subject based on their own vision of the past and their beliefs. What are these beliefs like, and what is the percentage of ethnocentric, if not simply nationalist approach to the implementation of the course, we can only guess. Unsatisfactory statement of teaching this subject leads to the fact that today's school-leavers either do not know the history of the region or imagine it in an incomplete and distorted form, have no knowledge of the culture and customs of neighboring nations. As a result, the country is marked not only by a significant decline in the prestige of historical science, but also the growth of ethnocentric, or simply nationalistic manifestations. The formation of mythologized national historical and cultural concepts is taking place, and Internet sites are becoming the primary means of understanding the history of KCR.

The current system does not focus on the fact that Karachay-Circassia is a multicultural, multi-ethnic region, whose people, in spite of a fairly large number of conflicts, for centuries has been able to maintain good - neighborly relations and develop ethno-cultural contacts, enriching one another. The experience of the past is not taken into account, which could be useful today. The facts that in the past centuries in a rather difficult situation the Central Caucasian peoples - Karachay, Balkars, Kabardians, Abazins, Ossetians, Ingushs - were able to find mutually acceptable forms of inter-ethnic cooperation; that ethnopolitical elites of the region could find a compromise in controversial situations, mutually beneficial solutions to arising conflicts; that the whole history of the region is replete with examples of military, political and economic cooperation of mountain peoples; that a big role in the harmonization of interethnic relations played international marriages, common among both the aristocracy and the common people¹, customs of atalyk, kunak, etc. - are unlikely to be learned from the course of history taught to the younger generation. These facts is not stressed, they are ignored and silenced. Besides that, as already mentioned above, ethnic minorities are not mentioned in the course of regional history, nothing is said about their culture, contribution to the development of the region, etc.

This problem, in our opinion, goes far beyond the educational process. Deficiencies in the system of history education, the costs of the emerging level of historical consciousness among the population have some influence on a sociocultural, ethnic processes in Karachay-Circassia. For example, a well-known political crisis in KCR in 1999-2000 did not escalate into an armed, inter-ethnic conflict largely due to the still remaining traditions of ethnocultural communication, and a kind of genetic memory of the fact that in the past, between the nations of the republic there had never been conflicts on purely ethnic grounds. Of course, the actions of various political and public figures of that period can be assessed differently, but it seems that their activities would have failed, if not the memory of the traditionally friendly and good-neighborly relations for centuries among the ethnic groups involved in the confrontation. But this memory is not infinite. It must be translated to the new, younger generations, which actually contribute to the science of history and education. Otherwise, when in the not-too-distant time on the top of political proscenium will appear people are unprepared and unable to maintain an inter-ethnic, inter-cultural dialogue, the situation may get out of control and neither economic stability nor welfare gains will help. Especially because ethnocentrism has become commonplace in media publications and broadcasts, as well as in everyday conversations. We have already faced the facts when the scientists of different nationalities are simply not able to communicate with each other, to discuss controversial issues, to find compromise, to organize scientific discussions. Permanently raises a topic related to territorial disputes. Each of the interested parties takes as a point of reference the most convenient, best period and then, relying on the "historical facts", is trying to prove that it has not only the original rights to the occupied territory, but also to the neighboring lands. Increasingly evident are the attempts to artificially present their ethnic group as more antique and ascribe to it exclusive features, permanently inherent otherness from their neighbors, and especially in a positive way. Started the construction of the image of the historical enemy. For Circassians it is Russia (Russians), sometimes masked under the term "Tsarism", as well as Turks. There is a popular thesis that the Russians drove Circassians away from their native land, settled in the ancient land of Circassians and let Karachays, Balkars, Ossetians, Ingushs and peoples settle there too. For Karachay-Balkars in the form of historical enemy increasingly appear Circassians. It is stated that after the ancestors of Karachay-Balkars (Alans) were defeated and scattered by Tamerlane, their ancestral lands in the plains and foothills were occupied by Circassians (Kabardians), which then did "harm" to Karachays and Balkars in every possible way.

These phenomena are increasingly beginning to manifest themselves in social and political life. A vivid example is a large-scale celebration in 2008, in the nearby Kabardino-Balkaria, of the 300-th anniversary of the

¹ In one of his works S.A.Arutyunov wrote: "It is often difficult and simply impossible to say about certain representatives, families, dynasties of feudal lords which ethnos they belonged to". (See: Arutyunov S.A. People and cultures: development and interaction. M, 1989. P. 87). It can be noted that mountain aristocracy also corresponded to the characteristics given to the European feudal groups.

so-called Kanzhal battle in which the forces of the Crimean Khan were defeated by Kabardians and other neighboring Highlanders. This occasion could be used for the development of integration trends in the ethnic sphere. But this event was celebrated as a purely Kabardian holiday. The fact that Balkars helped Kabardians in Kanzhal battle does not interest anyone. No wonder that such actions cause negative reaction of the opposite side and further ethnoisolationist actions.

In connection with the above, first of all, it would be favourable if the scientific community of Karachay-Circassia and representatives of relevant government agencies developed a certain conception for teaching history in the multicultural region, taking into account the latest methodological developments and recommendations; and, secondly, with cast doubt on the appropriateness of narrow study of the historical past. To my mind, the very construction of textbooks, teaching aids and other educational materials on the principle of monoethnicity or, if I may say so, monoregionality has lost its relevance. The individual, refined stories of Karachay-Circassia, Kabardino-Balkaria, North Ossetia, etc. more and more acquire features of ethnocentrism, not contributing to the expansion of the scientific outlook of students. Ethnocultural contacts between the neighboring nations, the facts of interaction in the material and spiritual culture, etc. escape their attention. Meanwhile, you can hardly understand well, acknowledge the historical development of, for example, Karachay or Ossetia in isolation from the history of Kabarda, and vice versa. Since the days of antiquity have been intertwined historical destinies of other Caucasian ethnic groups as well. Moreover, if we look back, we would not need a special proof of the fact that the most significant results in the military-political, socio-economic and other spheres of society Caucasus nations sought in the case of joint actions. However, attention is not focused on such facts. Worse than that, they are often ignored, and the events themselves are considered and covered only from ethnocentric positions. In this regard, the creation of more integrative courses in terms of regional and ethnic history in the North Caucasus regions of Russia would seem more appropriate in the context of contemporary realities and be more productive in terms of solving the problems the society is facing today.

Besides, it would be favourable to think seriously about the broader implementation into the educational system of the North Caucasus, and maybe of the whole Greater Caucasus, of a brief generalizing course of Caucasian history, which would, at least shortly, acquaint students with the peculiarities of culture of mountain peoples and ethnocultural interactions, the specifics of interethnic communication in the historical past, etc. This could be useful in terms of cognition, development of tolerance, elaboration of integration processes and further development of Caucasiology as a science.

In conclusion, I would like to say that intellectuals, scientists should pay major attention to those moments in our historical past which unite us, which are able to develop spiritual and cultural unity of the peoples of the Caucasus, as only in a single spiritual and cultural space it is possible to create a solid foundation for economic and political development.

References:

Population: The population of Karachay-Circassia // www.wikipedia.org

Essays 1968, 1972: Studies in the History of Karachay-Circassia. V.1.: Since ancient time-men before the Great October Socialist Revolution. Stavropol, 1967; Essays on the History of Karachay-Circassia. V. 2.: Soviet period. Cherkessk, 1972.

The people of 1998: The people of Karachay-Circassia: history and culture. The manual for 10-11 grades of educational institutions / under. ed. V.S Nakhshiev. Cherkessk. 1998.

რ. მ. ბეგეულოვი (ყარაჩაევსკი)

ყარაჩაი-ჩერქეზეთის ისტორიული ჩამოყალიბება მულტიკულტურული სივრცის პირობებში

რეზიუმე

ნებისმიერ სოციუმში ისტორიული თვითშეგნება, მეცნიერება და განათლება მნიშვნელოვან როლს თამაშობენ, მათ შორის სოციალური კავშირებისა და ეთნოსებს შორის ურთიერთობების რეგულირების სფეროში. მათი მეშვეობით შეიძლება ზეგავლენის მოხდენა მოზარდ თაობაში ტოლერანტული ფასეულობებისა და ორიენტირების ფორმირებაზე. ყარაჩაი-ჩერქეზეთის რესპუბლიკა (ყჩრ) - საკმაოდ რთული ეთნიკური შედგენილობის მქონე მულტიკულტურული საზოგადოებაა. მაგრამ სხვადასხვა მიზეზთა გამო, ამ ფენომენის ფასეულობის შეგნება და აღიარება პრაქტიკულად არ ისახება რესპუბლიკის სკოლებსა და უმაღლეს სასწავლო დაწესებულებებში რეგიონული ისტორიის სწავლების დროს. ყარაჩაი-ჩერქეზეთის ისტორიის კურსში არ ეთმობა ყურადღება ეროვნულ უმცირესობებს, ეთნოსთა შორის კონტაქტების, ეთნოკულტურული ურთიერთობების თემას და ა.შ.

ჩვენი შეხედულებით, მოცემული პრობლემა შორს სცილდება საგანმანათლებლო პროცესის ფარგლებს. ისტორიული განათლების სისტემის ნაკლოვანებები, მოსახლეობაში ისტორიული თვითშეგნების დონის ჩამოყალიბების სირთულეები გარკვეულ გავლენას ახდენენ ყჩრ-ში მიმდინარე სოციოკულტურულ, ერთაშორის პროცესებზე. ამასთან დაკავშირებით, როგორც გვესახება, ჩრდილოეთ კავკასიის რესპუბლიკებმა უარი უნდა თქვან ისტორიული წარსულის შესწავლისადმი ვიწროპროფილურ, ეთნოცენტრულ მიდგომაზე და სასწავლო პროცესში ჩანერგონ ინტერაქტიული კურსები, რომლებიც კავკასიის ყველა ხალხის ისტორიასა და კულტურას შეეხებოდა და გააშუქებდა.

Ю.У. Дадаев (Махачкала)

Из опыта обеспечения равноправия граждан разных национальностей и вероисповеданий в государстве Шамиля

В первой половине XIX века имаму Шамилю и его сподвижникам удалось создать на территории Дагестана и Чечни уникальное многонациональное, поликонфессиональное государство. Особенность этого государства заключалось в том, что ведя в течение 25 лет героическую вооруженную борьбу за свободу и независимость против захватнической политики Российской империи, здесь впервые на Кавказе и в мире были проведены социально-экономические, военно-административные и правовые реформы, направленные на обеспечение равноправия всех граждан разных национальностей, этнических групп и конфессий.

Характеризуя государство Шамиля, известный ученый отмечал, что «Феноменальное государство, созданное Шамилем, поистине превратилось в неприступную крепость, которой регулярная царская армия не могла овладеть в течение четверти века, хотя за два года сокрушила могущественную наполеоновскую с ее «великой империей». Создание этого государства дает основание считать Шамиля умелым организатором, умным политиком и крупным руководителем народных масс, а создание 60-тысячной регулярной армии и неоднократные победы над сильнейшей царской армией характеризуют его как талантливого полководца, крупного знатока горной войны» [*Ибрагимбейли Х.М.*, 1994].

Проведенные в этом государстве социально-экономические, правовые и военно-административные реформы 1834–1859 гг. стали уникальным вкладом в мировую практику государственного строительства. Под руководством имама Шамиля была разработана и осуществлена правовая реформа на основе шариата и светских законов, создана новая единая правовая система вместо противоречивого, основанного на местных традициях и обычаях адатного права. При этом Шамиль добился сочетания правовых основ шариата, светских норм жизни с учетом традиций и обычаев разных народов и обществ, входивших в это государство.

В государстве Шамиля, в котором проживали представители более 70 равноправных национальностей, исповедующих ислам, православие, иудаизм и другие религии, были созданы относительно равные социально-экономические и правовые условия для всех граждан.

Это государство было также многонациональным по составу граждан и всех органов власти и управления. Здесь, как в одной семье, на равных правах проживали представители всех народов Дагестана, Чечни, Кавказа, других регионов Российской империи, стран Западной Европы, Азии и Ближнего Востока.

В этом государстве, основанном на соблюдении и охране прав каждого человека независимо от этнической и религиозной принадлежности с самого начала его существования, не возникал национальный вопрос, не было межнациональных проблем.

Шамиль и его ближайшее окружение, большинство набов выступали не в качестве представителей дагестанской, чеченской или какой-то другой кавказской народности, а как представители всех равноправных граждан государства, борьбу за свободу и независимость которых они возглавляли. На таком фундаментальном положении была построена и проводилась в жизнь вся социально-экономическая и правовая политика государства Шамиля.

В объединении и сплочении людей самых разных национальностей в борьбе за свою и общую свободу и независимость проявились величайшие организаторские способности имама Шамиля, его выдающихся сподвижников, в числе которых были предки многих сидящих в этом зале дагестанцев, чеченцев, ингушей, адыгов, черкесов, кабардинцев и многих других.

По характеру и содержанию проведенных в этом государстве экономических, политико-правовых, социальных и военно-административных реформ в течение 25 лет в мировой практике государственного строительства не было аналогов. В этом государстве Шамилем и его сподвижниками была фактически продумана и осуществлена социальная и правовая революция:

1) по решению государства сверху были отменены рабство и феодальная зависимость крестьян; ликвидированы на 25 лет социальные сословия ханов, беков и феодалов и обеспечено относительное равенство между всеми гражданами государства;

2) разработана и осуществлена правовая реформа на основе шариата и светских законов, создана новая единая правовая система вместо противоречивого, основанного на местных традициях и обычаях адатного права. При этом Шамиль добился сочетания правовых основ шариата, светских норм жизни с учетом традиций и обычаев разных народов и обществ, входивших в имамат;

3) вместо ликвидированной феодальной, ханской, бекской собственности создана государственная общенародная собственность – байтулмал, которая использовалась для обеспечения равных экономических возможностей всех граждан независимо от национальной и конфессиональной принадлежности. Этому же способствовали экономические реформы, проведенные Шамилем в области земельных отношений, налоговой и кредитно-финансовой политики;

4) впервые была разработана и проводилась четкая социальная политика по защите интересов всех граждан, независимо от национальной, конфессиональной и половозрастной принадлежности, позволившая «слить воедино идею исламской веры с идеей родины, стремление к улучшению материального и политико-правового положения всех граждан с идеей национальной независимости и свободы» [Омаров О., 1999. С. 22].

Особый интерес ученых в нашей стране и за рубежом и сегодня вызывает опыт организации в государстве Шамиля всеобщего начального образования детей, социальной заботы о малоимущих, стариках, женщинах, детях, инвалидах, ученых, мухаджирах, перебежчиках, гражданах иной веры, а также опыт проведения интернациональной и этноконфессиональной политики. Многие аспекты этой политики могут быть и сегодня широко использованы в деле интернационального воспитания граждан, обеспечения многоконфессионального единства и согласия как на Северном Кавказе, в Российском государстве, так и в мировом масштабе, особенно с учетом происходящих в современном мире глобальных миграционных процессов.

В ходе освободительной борьбы в Дагестане и Чечне «Шамиль слил людей в один народ, в одно племя. Как искусный коваль сваривает между собой куски железа в один толстый брус, так и Шамиль сковывает в один могучий народ разрозненные племена... Вражда уступает место дружбе, неприязнь – доверию, зато тем сильнее растет ненависть к одному общему врагу..., с которым у Шамиля нет никаких сделок», – писал Г.-А.Д. Даниялов [Даниялов Г.-А., 1996. С. 85].

За 25 лет «Шамиль добился больших успехов в таком весьма важном вопросе, как межнациональные отношения. Былая вражда, рознь между различными народностями, племенами были в значительной степени ликвидированы. Были сделаны крупные шаги на пути достижения объединения их в одно целое» [Халилов А.М., 1991. С. 154].

С началом нового этапа борьбы горцев за свою свободу, с конца 1840 г., растет число перебежчиков из царских крепостей и укреплений на сторону свободолюбивых народов Дагестана и Чечни. Это серьезно обеспокоило царское командование. Об этом свидетельствуют многочисленные документы.

В рапорте начальника левого фланга Кавказской линии генерал-майора Ольшевского генерал-лейтенанту Граббе о мерах предотвращения дезертирства нижних чинов от 9 января 1842 г. под грифом «Весьма секретно» отмечается: «Вашему превосходительству (в тексте В.пр. – Авт.) известно, что до сих пор наши военные дезертиры считались у чеченцев ясырами и принуждены были исполнять самые трудные работы. Каждый военный дезертир составлял собственность того чеченца, которым был пойман.

Ныне Шамиль изменил этот народный обычай и постановил давать свободу всем военным дезертирам. Он собрал уже до 800 человек беглецов, из коих некоторых, если они находились у сильных людей, купил, а остальных насильно отобрал. Шамиль составил при себе из этих людей стражу, дал им

оружие и отвел им землю в Даргах для поселения, но пока они выстроят себе дома, Шамиль позволил им жить у кунаков.

Дурное обращение чеченцев с нашими военными дезертирами удерживало многих неблагонадежных солдат и в особенности поляков от побегов; но если теперь они узнают, что Шамиль дает свободу дезертирам, то я боюсь, что побегии увеличатся. Я помню, что в экспедиции за Кубанью в 1834 г. чрезвычайно много бежало поляков, но побегии уменьшились, когда поляки узнали, что шапсуги дурно с ними обращаются и изнуряют тяжелыми работами.

Если мои опасения окажутся справедливыми, то я полагаю бы для удержания солдат от побегов первых пойманных дезертиров расстрелять. О чем имею честь представить на благоразумие в пр. доношу, что я с сим вместе предписал всем частным начальникам усугубить надзор за ненадежными солдатами и доложить мне тотчас о тех, кои учинят побег» [Движение горцев Северо-Восточного Кавказа... 1959. С. 329–330].

Царское командование принимало самые жестокие меры к солдатам и офицерам, переходившим добровольно на сторону Шамиля. После 1840 г. к Шамилю бежали не только русские и поляки, венгры, финны, но и многие дагестанцы, служившие у феодальных владетелей, ханов и беков, в том числе и сами состоятельные владетели и беки. Если к последним Шамиль не испытывал большого доверия, то к русским, полякам и другим перебежчикам из царских крепостей доверял во всем, помогал им всеми способами обустроить свою жизнь в столице Дарго и других населенных пунктах. Они, в свою очередь, отвечали ему верной службой и, как показала жизнь, среди них редко бывали предатели.

Командование царских войск на Кавказе по указанию императора Николая I шло на любые методы с целью приостановить массовый переход своих солдат и офицеров на сторону горцев. Дело дошло до того, что в августе 1842 г. Николай I издал специальный указ за № 847, в котором он «повелевать соизволил: дабы местное начальство требовало возвращения воинских чинов, скрывающихся у горцев, изъявивших нам покорность, но отнюдь, не выкупая их, старалось соглашать непокорных к выдаче дезертиров за соль» [Движение горцев Северо-Восточного Кавказа... 1959. С. 356–357].

Когда Шамилю поступили такие предложения, он сказал примерно следующее: «Мы сильно нуждаемся в соли, терпим многие неудобства из-за того, что в горах мало соли, вынуждены через царские крепости на равнине доставать ее за огромные деньги. Но мы обойдемся без соли и можем даже умереть от голода, чем предавать наших русских, перешедших добровольно к нам на помощь».

Говорят, что после этого поток русских перебежчиков к Шамилю еще больше усилился. К концу 1845 г. в столице Дарго и других местах у Шамиля было уже около 2000 беглых солдат и офицеров, среди которых были, кроме русских, поляки, венгры, финны и другие.

В ходе работы в архивах Москвы, Санкт-Петербурга, Махачкалы и других городов России, а также за рубежом дагестанские ученые-кавказеды не обнаружили ни одного факта, чтобы Шамиль согласился на обмен своих русских солдат и офицеров на соль. Более того, он приказал своим наивам создавать всевозможные условия для их жизни, сам оберегал их, строго наказывал тех, кто допускал малейшее неуважение к ним, неправомерные действия в отношении кого-нибудь из них. Они жили в более лучших условиях, чем дагестанские и чеченские семьи, и не хуже, чем гвардейцы Шамиля – муртазеки.

В освободительной борьбе горцев под предводительством Шамиля принимали участие немало беглых царских офицеров и солдат. Согласно показаниям бежавшего из плена рядового Максимова, «в Дарго (столица государства. – Авт.) было до 500 человек беглых солдат..., которые использовались Шамилем в качестве прислуги при орудиях...» [РГВИА. Ф. ВУА. Д. 6539. Л. 8.]. Кроме того, по свидетельству современников, у имама был целый батальон, состоявший из русских и польских солдат.

Об отношении к перебежчикам своим наивам Шамиль писал: «Знайте, что те, которые перебежали к нам от русских, являются верными нам, и вы тоже поверьте им. Эти люди являются нашими чистосердечными друзьями. Явившись к правоверным, они стали также чистыми людьми. Создайте им все условия и возможности к жизни» [Движение горцев Северо-Восточного Кавказа... 1959. С. 291–292]. На территории Имамата появляются новые поселения, в которых веротерпимость, межнациональные браки между представителями разных религий, правовое равенство становились реальностью, более того, охранялись законом.

Очевидец событий, зять имама Шамиля Абдурахман Газикумухский, писал: «У нас было много солдат, разбросанных во всех селениях, из них кое-кто принял ислам, стал хорошим мусульманином и женился на мусульманке. Были и такие, которые остались в своей вере.

Кто принял ислам, тому для пропитания отпускали ту долю продовольствия, которая была предназначена им Всевышним Аллахом в Коране, не включая его личный заработок. «Кто остался в своей вере, тот служил у кого-либо из пожелавших этого жителей селения и жил и одевался он на свой заработок» [Абдурахман из Казикумуха. 1997. С. 100].

В своем дневнике А. Руновский отмечал: «Видя, что некоторые горянки изъявили желание выйти замуж за солдат, Шамиль внес даже «дополнение к основным правилам шариата» и разрешил «девушкам... выходить замуж за солдат» [АКАК. Т. XII. С. 1398].

Как подчеркивал Шамиль в своих разъяснениях А. Руновскому, «беглые русские солдаты, принявшие ислам и сделавшиеся семейными, вели свой домашний быт по русским обычаям, представляя женам свободу и окружая их ласками и попечениями, которых не знали горские женщины... Этот русский обычай очень нравился горским девушкам, и чтобы воспользоваться удобствами его, многие из них убегали из родительских домов и являлись к имаму с изъявлением желания выйти замуж за солдата» [АКАК. Т. XII. 1904. С. 1398].

По указанию Шамиля в Ведено, рядом с древним курганом, была построена «Русская слобода», в центре которой были возведены церковь со школой для русских детей бывших безграмотных крепостных солдат.

В школе за счет казны бывшие царские офицеры обучали грамоте своих соплеменников. Недалеко был польский квартал из нескольких домов с аккуратным деревянным костелом для поляков-католиков, чуть ниже, примыкая к лесу, располагался квартал гребенских и других старообрядцев, перешедших на сторону Шамиля, в количестве 30 семей. За счет казны Шамиль помог им построить добротный скит. На левой стороне от столичного базара, где размещались торговые лавки 8 еврейских семей, имевших специальные грамоты – разрешение Шамиля на свободное ведение торговли на территории государства, была построена синагога. Особую заботу о них проявлял не только Шамиль, но и его самый близкий друг Юнус из Чиркея, жена которого Зайнаб была еврейкой. Здесь же жили семьи русских, украинцев, поляков, венгров, финнов, перешедших к Шамилю; они чинили орудия, подковывали коней, исполняли разные другие работы, получая жалованье из казны государства. Всем перебежчикам к Шамилю давали свободу и право гражданина государства. «Из бывших русских солдат были сформированы артиллерийские команды и отдельный шамилевский батальон. Казаки же вместе с чеченцами служили в кавалерии» *Далхан Хожаев*, 1998. С. 150]. Здесь же дружно жили семьи русских, армян, грузин, украинцев, поляков, венгров, финнов и других иноверцев, перешедших к Шамилю. Абдурахман из Газикумуха, описывая положение пленных или перебежавших к Шамилю солдат и офицеров, отмечал: «Солдаты обосновались там и жили мирно, довольные велением Аллаха и Шамиля. Они обрели покой, жили без притеснения. В комнатах были иконы, которым они поклонялись во время молитв, имели спиртные напитки, изготовленные из винограда, и самогон из проса и других злаков.

Они ели, пили, развлекались, особенно по большим праздникам. Из нас никто не препятствовал им в этом, так как Шамиль велел Али-Маммаду не давать никому из мюридов обидеть их ни словом, ни действием. Солдаты имели и музыкальные инструменты – гитары (танбур-лютня?), армейские кларнеты (мазамар, ед. мизмар – свирель, дудка, кларнет, рожок), привезенные из России. (Были) и пленные, и перебежавшие женщины» [Абдурахман из Газикумуха, 1997. С. 102].

Перебежчики относились к имаму Шамилю с огромным уважением и любовью за его доброе, отеческое отношение к ним. Абдурахман писал: «Солдаты, видя милосердие Шамиля к ним, служили ему чистосердечно. Они шли с ним в бой вместе с пушками, чинили их, если ломались, ухаживали за лошадьми, тянувшими пушки, подковывали их, шорничали, готовили на зиму корм... Среди солдат были и пушкари...

Из этих солдат один принял ислам и звался Хасаном. Когда у русских появилась ракета, Хасан тут же изготовил и для Шамиля ее и бросал ее в сторону русских. Но это было потом оставлено.

Если солдат проявлял отвагу, имам награждал его серебряной медалью «За отвагу», как и мусульман, и вешал ее на его плечо. Если бы с нашими пушками не было солдат, несомненно, порядок наших войск не был совершенен, как и наши сражения.

И мюридам была польза от этих солдат. Например, когда нужно было изготовить для удила части или масленку или построить дома, они обращались к их коменданту с просьбой выделить за плату плотников. Плата оставалась у солдат» [Абдурахман из Газикумуха, 1997. С. 102.].

Далее Абдурахман отмечал:

«Дома Шамяля и его детей были построены (солдатами) бесплатно, так как он их господин и кормилец. Если зимой выпадал снег на крыши его домов, то они сгребали снег лопатами и сбрасывали с крыши.

Пищей для них являлась пшеница и кукуруза, привозимые из Чечни за деньги имама. Одежда на год отпускалась им из казны имама казначеем» (хазин) Хаджиявом или мануфактурой или деньгами, чтобы они купили, чего пожелают. Вот почему солдаты в разговоре называли его (Шамяля) «наш царь Шамяль». Они сильно любили его. Их такое положение – (следствие) совершенного обхождения со стороны Шамяля.

Если б Шамяль притеснял их и заставлял бы их соблюдать мусульманские обычаи, они убежали бы от него. Кроме вреда, ничего не получилось бы» [Абдурахман из Газикумуха, 1997. С. 102.].

Факты гуманного отношения, отцовской заботы к русским и другим иноверцам со стороны имама Шамяля и его сподвижников в имамате находят подтверждение в многочисленных архивных документах, преданиях, рассказах, воспоминаниях дагестанцев и чеченцев и в наши дни.

В селении Гендерген Ножай-Юртовского района в августе 1994 г. мы записали рассказ 82-летнего Нажмудина Темиргераяева, участника ВОВ, инвалида 2 группы. Его прадедушка Хату был наибом Шамяля. Абдурахман писал о нем: «В районе Аух наибом был Хату. Это был авторитетный человек, управлял он справедливо. После его смерти на его место вступил его брат Хати, храбрый, распорядительный и умелый» [Абдурахман из Газикумуха, 1997. С.74].

Темиргераяев Нажмудин поведал нам о том, «что наиб Хату по поручению имама Шамяля ездил к барону Николаю в Герзель-аул вместе со священником отцом Алексеем и они привезли разную церковную утварь и духовые инструменты для вновь построенной церкви в столице Дарго-Ведено. Этот Алексей был среди чеченцев с начала Кавказской войны, он свободно владел чеченским, кумыкским языками. Некоторые чеченцы называли его «русский мулла», он пользовался большим уважением и авторитетом среди христиан, католиков, иудеев и мусульман, живших в столице, за его высокую порядочность, доброту и любовь к людям. Шамяль уважал и оберегал его и всегда помогал церкви из казны. Как сложилась его судьба в дальнейшем, нам не удалось узнать» [Полевой материал автора за 1994 г.].

Имам Шамяль создавал возможные условия жизни для всех, в том числе для староверов, ущемленных христианами-казаками на территории, подвластной Российской империи. Абдурахман в своих воспоминаниях, в главе XV под названием «Рассказ о двух казачьих монахах», писал:

«Однажды к нам заявили казачьи монахи из России, собирающиеся отправлять свой религиозный культ на чужбине, они были староверами.

Они просили Шамяля разрешить им жить на его земле. Тот разрешил. Они построили себе дома на возвышенности близ Дарго, в лесу, где много зелени и холодная приятная вода. Они построили еще одно строение, похожее на часовню. В углах они повесили свои иконы для поклонения. Около домов они посадили немного капусты, лука, кукурузы и (таким образом) жили спокойно.

Однажды я отправился к ним посмотреть, как они живут. Увидев меня, они оказали мне уважение, подошли ко мне. Они знали моего отца, поэтому разрешили мне войти в свое святилище (букв.: место поклонения), а моим товарищам – нет. Я вошел внутрь и увидел там много икон, светильники со свечами. Даже не знаю, откуда они берут эти свечи в чеченских лесах, где вообще нет светильников. Монахи были одеты в длинные, до пят, балахоны. Все это было для меня любопытно. Затем я вернулся домой.

По прошествии нескольких месяцев после пребывания на указанном участке они переселились в местность близ голотлинской реки. Эта местность отличается обилием фруктовых деревьев и красивой природой. Нет иного такого места, где имеется все необходимое. Здесь сохранились стены кельи и старей

церкви, построенной на белой глине (джисс) и являющейся местом поклонения христиан в былые времена. Я даже не представляю, как они узнали об этом, ведь из своего поселка они никуда не выходили. Наши люди знали эту местность и раньше, хотя подробно не были знакомы (Христианская церковь вблизи селения Датуна Шамильского района. – Авт.).

Когда они (монахи) занимались своим богослужением, никому не принося вреда ни словом, ни делом, ночью на них напали неизвестные разбойники и убили их, захватив все, что у них было.

Когда Шамиль узнал об этом, он очень переживал, так как он разрешал им жить на подвластной ему территории, и если бы знал этих негодяев, без сомнения, он отомстил бы за них» [*Абдурахман из Газикумуха*, 1997. С. 105].

Шамиль помогал иноверцам приобретать нужные книги, учебники для школ, духовые инструменты и утварь для исполнения религиозных обрядов. Он помогал строить дома, создавать свой быт, выделял землю, деньги на приобретение необходимого инвентаря и скота. Каждый житель государства, независимо от национальности и вероисповедания, чувствовал на себе заботу Шамиля и его сподвижников.

Отмечая величайшую веротерпимость имама Шамиля М.Н. Чичагова писала: «Он позволял нашим раскольникам, бежавшим в горы, строить новые часовни, поддерживать разбросанные древние храмы, свободно отправлять в них богослужение, не требуя за эти права ни податей, ни повинностей. В окрестностях Ведено существовало несколько раскольничьих скитов» [*Чичагова М.Н.*, 1889. С. 49].

Христиане и другие иноверцы в государстве Шамиля наравне со всеми гражданами за свое трудолюбие, и честность пользовались огромным авторитетом и уважением у имама Шамиля, его сподвижников, всех свободных граждан и были надежно защищены законами введенными впервые в этом государстве.

Литература:

- Абдурахман из Газикумуха, 1997.** Книга воспоминаний. Махачкала.
- АКАК. 1904:** АКАК Т. XII. Дневник А. Руновского / Под ред. А. Берже. Тифлис.
- Дадаев 2006:** Дадаев Ю.У., Государство Шамиля. Махачкала.
- Дадаев 2007:** Дадаев Ю.У., Столицы Шамиля. Махачкала.
- Дадаев 2009:** Дадаев Ю.У., Наибы и мудирь Шамиля. Махачкала.
- Даниялов 1996:** Даниялов Г.-А.Д., Имам Шамиль. Махачкала.
- Движение горцев Северо-Восточного Кавказа 1959:** Движение горцев Северо-Восточного Кавказа в 20–50 гг. XIX века.. Махачкала.
- Хожаев 1998:** Хожаев, Д., Чеченцы в русско-кавказской войне. Грозный.
- Ибрагимбейли 1994:** Ибрагимбейли Х.М., О правде истории и научной достоверности **Народно-освободительное движение горцев Дагестана и Чечни 1989:** Народно освободительное движение горцев Дагестана и Чечни в 20–50 годах XIX в.: Материалы Всесоюзной научной конференции. 20–22 июня г. Махачкала.
- Омаров 1999:** Омаров О., Национальная политика государства имама Шамиля // Ахульго № 2. РГВИА. Ф. ВУА. Д. 6539. Л.8.
- Руновский 1989:** Руновский А., Записки о Шамиле. Махачкала.
- Хаджи–Мурат 1999:** Хаджи–Мурат. Документы. Письма. Очерки. Факты.. / Автор-составитель Р.И. Иванов. М.
- Халилов 1991:** Халилов А.М., Национально-освободительное движение горцев Северного Кавказа под предводительством Шамиля. Махачкала.
- Чичагова 1889:** Чичагова М.Н., Шамиль на Кавказе и в России. СПб.
- Казиев 2003:** Шапи Казиев., Имам Шамиль. М.

Y.U. Dadaev (Makhachkala)

From the Experience of Ensuring Equal Rights of Citizens of Different Nationalities and Regions in Shamil's State

In the first half of XIX century Imam Shamil and his associates, leaders of over 25-year heroic struggle for freedom and independence against the Russian Empire, could create on the territory of Dagestan and Chechnya a unique, multiethnic, multi-religious state. In the Caucasian history it was the first political practice of successful implementation of economic, legal and social reforms aimed to achieve the equality of all citizens of different nationalities, ethnic groups and confessions.

Characterizing the particularities of Shamil's state, Ibragimbeyli writes: "The phenomenal state created by Shamil truly turned into a fortress, which regular Tsar's army could not conquer within a quarter of a century", though within two years shattered the might of Napoleon's "Great Empire"...

The creation of this state is the basic argument to consider Shamil as a skillful organizer, ingenious politician and a major leader of the masses. Creation of a 60-thousand-strong regular army and repeated victories over the strongest Czar's army characterizes him as a talented commander, a big connoisseur of mountain war".

Socio-economic, legal, military and administrative reforms carried out in that state in 1834-1859 became a unique contribution to the World practice of state building. Under the leadership of Imam Shamil was developed and implemented a legal reform on the basis of the Shari'a and secular laws, created a new, unified law system instead of the controversial and based on local traditions and customs, Adats. Shamil achieved a combination of the legal foundations of Shari'a, secular norms of life with the traditions and customs of different peoples and societies.

In Shamil's state inhabited by representatives of more than 70 nationalities, professing Islam, Orthodoxy, Judaism and other religions were created relatively equal socio-economic and legal conditions for all citizens.

From the very beginning of its existence, in this state, which was based on respect and protection of the rights of every person irrespective of their ethnicity and religion, there were no national questions, interethnic problems. Here, as in one family, on equal terms lived the representatives of all the peoples of Dagestan, Chechnya, the Caucasus and other regions of the Russian Empire, the countries of Western Europe, Asia and the Middle East.

The practice, nature and content of economic, legal-political, social and military-administrative reforms, carried out in that state for 25 years, have no analogues in the World. Shamil and his associates conceived and implemented a social and legal revolution:

1) slavery and feudal dependency were abolished; for 25 years khans, beks and other feudal lords were liquidated and all citizens of the state were provided by relative equality;

2) instead of a controversial based on local traditions Adat law, a legal reform based on the Shari'a and secular laws was implemented. Shamil achieved a combination of the legal foundations of Shari'a, secular norms of life with the traditions and customs of different peoples and societies;

3) instead of liquidated property of feuds, khans, beks was established the "baytrul-mal" (state property), which was used to ensure equal economic opportunities for all citizens regardless of their national and religious affiliation. These economic opportunities were supported by equal land-ownership rights, tax and credit-financial policy;

4) a clear social policy aimed to protect the interests of all citizens regardless of national, religious and age-sex differences allowed "to merge the idea of the Islamic faith with the idea of Motherland, with the desire to improve the material and political-legal status of all the citizens according to the notion of national independence and freedom". Today a special interest among the Russian and foreign scientists can cause the experience of organiza-

tion in Shamil's state universal primary education for children, social care for the poor, elderly, women, children, persons with disabilities, scientists, refugees, immigrants (muhadjirs), citizens of a different faith, as well as the experience in conducting international, ethnic and religious policy. Many aspects of this policy can be, and is now widely used in the international education of citizens, the maintenance of interethnic unity and harmony in the North Caucasus region of the Russian state and, taking into account global migration processes abroad.

During the liberation movement in Dagestan and Chechnya, "Shamil united people into one nation, one people. As a smith welds the pieces of iron into one thick timber, Shamil joined the scattered tribes... ", - wrote, A.D. Daniyalov.

Within 25 years, "Shamil achieved great success in this very important issue of interethnic relations. Strife between different peoples, former enmities were eliminated. Major steps towards the achievement of combining them into unity were made".

At the end of 1840, with the beginning of a new stage of fight of mountaineers for their freedom, a growing number of defectors from the Royal castles and fortifications came to the side of freedom-loving mountaineers of Dagestan and Chechnya. It seriously concerned the Royal command. This is evidenced by numerous documents.

The head of the left flank of the Caucasian line of General-major Olshevsky in his January 9, 1842 «Highly secret» report to General-Lieutenant Grabbe regarding the measures to prevent the abandonment of the lower ranks, notes: "Your excellency. As it has been known until now, our military deserters were considered by Chechens as prisoners of war (*yasirs*) and were forced to do the most difficult work. Every military deserter was the property of a Chechen who caught him. Now Shamil changed the popular custom and decided to give freedom to all military deserters. He gathered up to 800 refugees. Some of them (if they were in the hands of powerful people) he bought, and others took away by force. From these people Shamil formed a custody for himself, gave them weapons and land for settlement in Dargo, but till they built houses for themselves, Shamil permitted them to live at "kunaks"(gests). Bad treatment against our military deserters restrained from the shoots many unreliable soldiers, and especially the Poles; but if now they learn that Shamil gives deserters freedom, I'm afraid that shoots will grow. I remember that in the expedition for the Kuban in 1834 very many Poles fled, but shoots decreased when the Poles learned that Shapsugs treated them badly and tormented them by hard work....

It is my honor to submit for your decision that I together with this (report) ordered all private chiefs to exacerbate the supervision of unreliable soldiers and report to me immediately about those who will escape".

The Tsar's commanders took the strictest measures against the soldiers and officers who voluntarily came to the side of Shamil. After 1840 to Shamil fled not only Russians and Poles, Hungarians, Finns, but many Dagestanis, who served the feudal rulers, khans, beks, wealthy rulers. Russians, Poles and other defectors from the Royal castles were well treated by Shamil. He trusted them, helped them all the ways to arrange their lives in the capital of Dargo and other settlements of Dagestan and Chechnya. They, in their turn, answered him with faithful service, and, as life has shown, among them traitors were rare. Following the orders of Emperor Nicholas I, the Tsar's troop commanders in the Caucasus took any measures in order to prevent a mass transition of its officers and soldiers on the side of the mountain. It came to this, that in August 1842 Nicholas I issued a special decree № 847, in which he "commanded: let the local authorities demand to return the military, hiding in the houses of those mountain people who expressed obedience to us, but not by buying them; try to persuade the disobedient to the issuance of deserters for salt".

When Shamil received such proposals, he said approximately the following: "We are in great need of salt, we suffer from many inconveniences due to the lack of salt in the Mountains and we are forced to get salt through the Royal fortress on the plain for a lot of money. But we'll do without salt and may even die of hunger rather than betray our Russians, who came voluntarily to help us". After this the stream of Russian defectors to Shamil became even stronger. By the end of the year 1845, in the capital of Dargo and other places Shamil already had about 2000 of former soldiers and officers, among whom were, in addition to Russians, Poles, Hungarians, Finns and others.

Regarding the attitude towards defectors, Shamil wrote to his Naibs: "You know that those Russians who ran to our side are loyal to us, and you, too, believe them. These people are our true friends. By coming to the true-

believers they also became clean people. Supply them with all the necessary conditions and possibilities for life.” On the territory of Imam Shamil new settlements, in which tolerance, inter-ethnic marriages between representatives of different religions, legal equality became a reality, moreover, were protected by law. An eyewitness to the events, son of Imam Shamil, Abdurrahman Gazikumukhskii, wrote: “We had a lot of soldiers scattered in all villages, some of whom converted to Islam, became good Muslims and married Muslim women. There were those who remained in their faith. Those who accepted Islam were given the subsistence released on the share of the food, which was intended for them by Almighty Allah in the Qur'an, not including their personal earnings. “Who remained in their faith, he served at any of the wish of the villagers and lived and dressed on his earnings”.

A. Runovsky in his record noted: “Seeing that some mountain women expressed a desire to marry a soldier, Shamil even made an “addition to the General rules of Shari'a”, and authorized the girls... to marry a soldier.” As emphasized by Shamil in his explanations to A. Runovsky, “Runaway Russian soldiers who converted to Islam and became family men, leading their domestic life according to the Russian customs, granting their wives freedom and surrounding them with endearment and care which mountain women did not know... Mountain girls loved the Russian custom, and to use the facilities, many of them fled from the parental home and went to Imam to express a desire to marry a soldier.”

On Shamil's order, in Veden, next to the ancient mound, was built a “Russian settlement”, in the center of which was built a Church with a school for Russian children of former illiterate soldiers. In that school the former tsarist officers taught their compatriots to read and write. Nearby was a Polish quarter consisting of several houses with a neat wooden Church for Polish Catholics, just below, adjoining to the forest, was a quarter of the old believers, some 30 families who passed over to Shamil

At the expense of the Treasury Shamil helped them to build a good skit. On the left side from the capital's Bazaar, there were stores of 8 Jewish families who had special certificates or permissions from Shamil for free trade on the territory of the state and a synagogue was built. Not only Shamil, but also his closest friend Yunus of Chirkeya, whose wife Zainab was a Jew, took a good care of them. Here lived the families of Russians, Ukrainians, Poles, Hungarians, Finns, who had moved on to Shamil's side; they repaired guns, shoed horses, did various other jobs, receiving a salary from the funds of the state. All defectors were granted freedom and the right of a citizen of the state. “Of the former Russian soldiers were formed artillery commands and a separate Shamil's battalion. Cosacks, together with Chechens, served in the cavalry.”

Here friendly lived refugee-families of Russians, Armenians, Georgians, Ukrainians, Poles, Hungarians, Finns and other Gentiles who had moved to Shamil's side. Abdurahman Gazikumukhskii, describing the situation of prisoners or defectors to Shamil's side noted: “Soldiers settled there and lived peacefully, according to the demands of Allah and Shamil. They found serenity, lived without harassment.

In the rooms there were icons that they worshipped during prayers, they had alcoholic drinks made of grapes, and the moonshine from millet and other cereals. They had food, drinks, fun, especially on major holidays.

None of us prevented them from doing that. As Shamil had told Ali-Mammad not to allow any of the murids to offend them by word or action. The soldiers had musical instruments – guitars, army clarinets brought from Russia. There were prisoners, refugee-women... Defectors respected Imam Shamil for his great kindness and love, for his fatherly attitude towards them. Abdurahman wrote: “The soldiers, seeing Shamil's compassion to them, served him in truth. They joined him in the battle with the cannons, they repaired the weapons if broken, looked after horses carrying cannons, prepared fodder for winter... Among the soldiers were gunners... One of the soldiers converted to Islam. His name was Hassan. When in the Russian army appeared a rocket, Hasan immediately produced a similar one for Shamil and used it against the Russian side... If a soldier displayed bravery, Imam awarded him by a silver medal «For Bravery» and hung it on his shoulder.

Undoubtedly, if there were no soldier-gunners, the order of our troops and our battles could not be perfect. For murids these soldiers were also of great use. For example, when it was required to make a part for a bit or a grease box or build a house, they addressed to their commandant to allocate the cost of carpenters. The fee remained with the soldiers.” In addition, Abdurahman said: “The house of Shamil and his children was built by the soldiers for free, because he became their Lord and breadwinner. If the winter snow fell on the roofs of the houses,

they shovelled it and dropped from the roof. Their food was wheat and maize imported from Chechnya for Imam's money.

Clothes for a year were given from the Imam's Treasury (Khazin) by Khadjiyav, as well as money or manufacture to buy what they wished. That is why, the soldiers called him in conversation "our king Shamil". They loved him dearly for such a provision, for his perfect manners. If Shamil had oppressed and forced them to observe Islamic traditions, they would have run away from him. Except for harm, nothing would have come out." In his Imamate Shamil created all the possible living conditions for all citizens. He helped to build houses, allocated land, gave money for purchasing the necessary equipment and livestock. Every resident of the state, regardless of nationality and religion, felt Shamil's and his companions' care. Noting the deep tolerance of Imam Shamil, M.N. Chichagova wrote: "He allowed our dissenters, who had fled to the mountains, to build a new chapel, maintain the scattered ancient temples, to pray freely, not demanding for these rights neither taxes nor duties. In the neighborhood of Vedeno there were several settlements of dissenters". Thus, the experience in creating social and economic conditions, aimed to ensure and practice the equality of all citizens, can be used for solving contemporary problems concerned with the work of state and civic organizations of the North Caucasus, throughout Russia and in other countries.

ი.უ. დადაევი (მაჰაჩყალა)

სხვადასხვა ეროვნებისა და რელიგიის მქონე მოქალაქეთა თანაბარი უფლებების უზრუნველყოფის გამოცდილებიდან შამილის სახელმწიფოში

სტატია ეფუძნება დოკუმენტურ მასალას. ავტორი ანალიზებს და გვთავაზობს საკუთარ თვალსაზრისს სამოქალაქო უფლებებზე, ეთნიკურ და რელიგიურ ურთიერთობებზე სახელმწიფო “იმამათში”, რომელიც შამილმა შექმნა მე-19 საუკუნის პირველ ნახევარში და რომელიც მოიცავდა დღევანდელი დადესტნისა და ჩენნეთის ტერიტორიას.

ეს იყო სოციალური და ეკონომიკური პირობების შექმნის მაგალითი, რომელიც მიზნად ისახავდა უზრუნველყოფას იმამათის მოქალაქეთა თანასწორუფლებიანობა.

ამ სახელმწიფოში წარმოდგენილი იყო 70-ზე მეტი ეროვნება: მართლმადიდებლური, ისლამური, იუდაისტური აღმსარებლობით, ეფუძნებოდა შედარებით თანასწორ სოციალურ-ეკონომიკურ და სამართლებრივ ბაზისს. დღიდან მისი შექმნისა. “იმამათში“ სახელმწიფოში პატივს სცემდნენ და იცავდნენ თითოეული მოქალაქის უფლებებს, განურჩევლად ეთნიკურობისა და რელიგიისა.

ს. ზედელაშვილი (თბილისი)

ც. ბარამიძე (თბილისი)

ლეკიანობის საკითხი სამეცნიერო ლიტერატურაში

სამწუხაროდ, ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში იყო და დღესაც არსებობს აზრი იმის შესახებ, რომ ჩრდილო კავკასიელები და მათ შორის დაღესტნელები ჩამორჩენილი ხალხებია. კავკასიაში რუსეთის ექსპანსიის გამართლება იმ მოტივით, რომ რუსეთმა ჩამორჩენილ ხალხებში კულტურა შემოიტანა, მიუღებელია. ამგვარი მიდგომით, სამხრეთ კავკასიის ხალხებიც მათთვის დაბალი განვითარებისაა და რომ არა რუსეთი, მათი ისტორია სხვაგვარად წარიმართებოდა. კავკასიის დაყოფა გეოგრაფიული ნიშნით არ უნდა განაპირობებდეს მის დაყოფას კულტურული ნიშნითაც. მართალია, დღეს ჩრდილოეთ და სამხრეთ კავკასია სხვადასხვა პოლიტიკურ სივრცეშია და მათი განვითარების გზაცა და ტემპიც განსხვავდება, მაგრამ ისტორიულად კავკასიის ლინგუოკულტურული ერთიანი ქსოვილი ერთი ცივილიზაციაა, რომელმაც სხვადასხვა ეპოქაში ცვლილებები განიცადა და დღეს ტრანსფორმირებული სახე აქვს. ამჯერად შევჩერდებით კავკასიის ერთ-ერთი მულტიეთნიკური რეგიონიდან – დაღესტნიდან საქართველოს მიმართ შექმნილ პრობლემაზე - ლეკიანობაზე.

როგორც აღვნიშნეთ, აზრი იმის შესახებ, რომ ლეკიანობა აიხსნას იმგვარად, თითქოს ჩამორჩენილი, ველური ხალხი ესხმოდა თავს განვითარებულ საქართველოს, მოკლებულია მეცნიერულ არგუმენტაციას. ჩრდილო კავკასიელი ხალხების კულტურა მოაზრებულ უნდა იქნეს ერთიან კავკასიურ კულტურაში, რისი დადასტურებაც არის ის, რომ ეს კულტურა არსებობს უძველესი დროიდან. უძველესი დროიდან ჩრდილო კავკასიაში ყუბანის სათავეებიდან დასაწყველთ ჩეჩნეთამდე არსებობდა ყუბანის კულტურა, იგი გამოირჩეოდა ბრინჯაოს ნაკეთობებით. ჩეჩნეთისა და დაღესტნის ტერიტორიაზეც გავრცელებული იყო გვიანბრინჯაოს კულტურა, რომელიც კიაკენტ-ხოროჩის კულტურით იყო ცნობილი. გვიანბრინჯაოს ბოლო ეტაპზე აქ ჩანს რკინის ნაკეთობანი, რომელიც თარიღდება IX-VII საუკუნეებით (ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ისტორიის ნარკვევები, ნაკვეთი I 1968: 20). პირველი რკინის ნივთები ამ რეგიონში შეტანილი იყო სამხრეთ კავკასიიდან, ხოლო ძვ. წ-ის VII-VI სს-ში ჩრდილო კავკასიაში იწყება რკინის საკუთარი წარმოება. როგორც ვხედავთ, ქართველურ ტომებს, ყოველ შემთხვევაში აღმოსავლეთ ამიერკავკასიელებს, უძველესი პერიოდიდანვე ჰქონდათ ურთიერთობა ჩრდილო კავკასიელებთან. აღნიშნული მაგალითი შემთხვევით არ მოგვიტანია. ცხადია, რომ ჩვენი ჩრდილოელი მეზობელი კავკასიელები უძველესი დროიდანვე განვითარების საკმაოდ მაღალ საფეხურზე იდგნენ. სკვითების, სარმატების, ჰუნების და ა.შ. გამუდმებული თავდასხმები ხელს უშლიდა ჩრდილო კავკასიელთა ნორმალურ განვითარებას, მაგრამ ვერ სპობდა კულტურულ კავშირებს ამიერკავკასიასთან.

დაღესტნელი ტომების განვითარებას შეაპირობებდა, ისიც, რომ ძვ.წ. IV-III საუკუნეებში დაღესტნის მიწები შედიოდა ალბანეთის სახელმწიფოში. ალბანეთი, დაღესტნის მსგავსად, მთიან ქვეყანას ნიშნავს (ხუციშვილი 2002: 21). ანტიკური წყაროების მიხედვით ალბანეთის საზღვარი ჩრდილოეთით მოიცავდა თანამედროვე დაბლობი დაღესტნის მნიშვნელოვან ტერიტორიას, საზღვარი მდინარე სულაკამდე აღწევდა (ხუციშვილი 2002: 21). ანტიკურმა ავტორებმა შემოგვი-

ნახეს სახელები: უტიები, გელები, ლეგები, გარგარები, სიღვები, დიდურები, ზოგიერთი მათგანი დაღესტნური ტომი იყო და ალბანური სახელმწიფოს ეთნოსს წარმოადგენდა.

რომმა I საუკუნეში დიდი დარტყმები მიიყენა ალბანეთს, მათ შორის დაღესტნის ნაწილსაც. III საუკუნეში იწყება სასანიდური ირანის ექსპანსია ალბანეთზე–დაღესტანზე და მთელ ამიერკავკასიაზე. დაღესტნის ნაწილმა ალბანეთის შემადგენლობაში იარსება VIII-IX საუკუნეებამდე, ალბანეთის სახელმწიფოს მოსპობამდე.

ერთი მხრივ, ჩრდილო კავკასიამ სამხრეთ კავკასიის მიმართ შეასრულა დამცველის როლი, რადგან სწორედ აქ ხვდებოდა განსაკუთრებული წინააღმდეგობა ჩრდილოეთიდან შემოსულ ურდოებს, რომლებიც უკვე შესუსტებული ძალით თუ აღწევდნენ სამხრეთამდე. კავკასიის, როგორც განვითარების დონით ერთიანი კულტურული სივრცის დანაწილება, განვითარების სხვადასხვა დონით სწორედ ამ პერიოდიდან იწყება. კავკასიის მოსახლეობა ეკონომიკური და სოციალური განვითარებით უკვე X-XI საუკუნეებიდან აღარ იყო ერთ დონეზე. ეს განპირობებული იყო იმით, რომ სამხრეთ კავკასიელები ახლოს იყვნენ მახლობელი აღმოსავლეთის განვითარებულ ქვეყნებთან, ჰქონდათ საუკეთესო რელიეფური და ბუნებრივი პირობები, რაც განაპირობებდა დაწინაურებულ ეკონომიკურ ბაზისს. ჩრდილო კავკასიელები კი უცხო მომთაბარე ტომების შემოსევებით კარგავდნენ ბარის საუკეთესო ტერიტორიებს და მთებში ძალდატანებით ხდებოდა მათი დეპორტაცია. ეს კი განაპირობებდა მათი ეკონომიკისა და სოციალური ურთიერთობების შესუსტებას.

განსაკუთრებით უმძიმესი დარტყმები ალბანეთ-დაღესტანმა მიიღო VII-VIII საუკუნეებში ხაზარ –არაბებისაგან, რის გამოც, ფაქტობრივად, განადგურდა ალბანეთი. დაღესტნელები კი გადაურჩნენ არაბულ გავლენას და შეინარჩუნეს ნაციონალური სახე, თუმცა ისლამმა შეაღწია დაღესტანში. ქართული სამეფოს აქტიური ურთიერთობა დაღესტანთან III-IV საუკუნეებში მიმდინარეობდა. სასანიდებთან ბრძოლის დროს დაღესტნელები ხშირად ჩანან ქართველების ლაშქარში, არაბებმა ქართულ–დაღესტნურ ურთიერთობებზე უარყოფითად იმოქმედეს, თუმცა მომდევნო საუკუნეებში (IX-XIII), საქართველოს ერთ მთლიან ფეოდალურ სახელმწიფოდ გაერთიანების შემდეგ, საქართველო-დაღესტანს შორის აღდგა პოლიტიკური, ეკონომიკური და რელიგიური ურთიერთობები. დავით აღმაშენებლის დროს საქართველოსა და დაღესტანს შორის იყო კარგი ურთიერთობები („... აღავსნა კეთილითა და საბოძვრითა ...). ქართულ-დაღესტნური ურთიერთობების საუკეთესო გამოვლინებას წარმოადგენდა თამარის არჩეული პიროვნების დასმა დაღესტნის მმართველად – აღნიშნავს ეზოსმოძღვარი ბასილი.

მონღოლებისა და თემურ-ლენგის შემოსევებმა აიძულეს დაღესტნელები, ქართველების წინააღმდეგ გამოსულიყვნენ. როგორც ვხედავთ, კავკასიელთა შორის მტრობის ჩამოგდებაში თავიდანვე უცხო ძალა მონაწილეობდა. XVIII საუკუნის ისტორიკოსი ბერი ეგნატაშვილი აღნიშნავდა, რომ თემურ ლენგმა დაარბია რა ქართლი, კახეთი და შაქი, „მოერთნეს ყოველივე მკუიდრნი მის ადგილისანი, დიდებულნი და მცირენი, კავკასიანნი და ლეკნი...“ როგორც ჩანს, მათ მხარეს გადავიდნენ ლეკები. არაბების, მონღოლების, თემურ ლენგის გავლენამ განაპირობა არამარტო ისლამის გავრცელების დასრულება დაღესტანში XV საუკუნეში, არამედ არაჯანსაღი დამოკიდებულების შემოტა საქართველოს მიმართ.

საქართველო-დაღესტნის ურთიერთობებისათვის განსაკუთრებით მძიმე იყო XVI-XVIII საუკუნეები, როდესაც თურქეთი, ყირიმის სახანო და ირანი იყენებდნენ პოლიტიკური მიზნებისათვის ამ ეთნოსების ერთმანეთთან წაკიდების პოლიტიკას. თურქეთი და მასზე დამოკიდებული ყირიმის სახანო აიძულებდა დაღესტნელებს, საქართველოზე თავდასხმები განეხორციელებინათ. მიუხედავად ამისა, ქართველი მეფეები დაღესტნელ მთავრებთან დინასტიურ დანათესავებაზეც კი მიდიოდნენ: ლევან კახთა მეფეს ცოლად ჰყავდა შამხალის ქალიშვილი, ხოლო ალექსანდრე კახთა მეფის ვაჟს გიორგის–კრიმშამხალის ასული.

XVI, XVII, XVIII საუკუნეებში ირანსა და თურქეთთან ერთად დაღესტნის ხელში ჩასაგდებად დაპირისპირებაში ერთგება რუსეთიც. XVIII საუკუნეში რუსეთის, თურქეთისა და ირანის

სამხედრო ოპერაციები დაღესტანში ემსახურებოდა აღნიშნული რეგიონის ხელში ჩაგდებას. მართალია, თურქთა და ირანელთა წაქეზებით დაღესტნელებმა, კერძოდ, ხუნძებმა (ავარიელებმა) მუცალის ხანის მეთაურობით მოაწვეეს 1752–53, 1755 წლებში საქართველოზე თავდასხმები, 1785 წელს - ომარხანის თავდასხმები, მიუხედავად ამისა, ქართველებთან ურთიერთობა კატასტროფულ სახეს არ იღებდა; მეტიც, ერეკლე II და სოლომონ მეფე ხშირად მიმართავდნენ ლეკთა რაზმებს თურქეთისა და ირანის წინააღმდეგ ბრძოლაში მონაწილეობის მისაღებად.

ოსმალეთი და ირანი ცდილობდნენ, საქართველოს წინააღმდეგ ამხედრებინათ ისლამის მიმდევარი ხალხები, განსაკუთრებით - დაღესტნელები. კონფესია გამოყენებული იყო იმპერიების მიერ ფარულ იარაღად. აღსანიშნავია, რომ ლეკები ისლამური იმპერიების (ოსმალეთი, ირანი) მიერ იმართებოდნენ და არ ახორციელებდნენ თვითნებურ ქმედებებს. იმპერიებისთვის არ იყო ხელსაყრელი ერთიანი კავკასია.

ახლახან გამოცემულ წიგნებში: „ლეკიანობა საქართველოში“ (მუშლაძე 2011) და „ლეკიანობა“ (კრებული 2012) დაღესტნელები საქართველოს დაუძინებელ მტრებად არიან ნაჩვენები. ავტორთა კრებულის („ლეკიანობა“) გარეკანზევე გამოტანილია შეფასება: „ლეკიანობის სახელით ცნობილი ჩრდილოკავკასიელთა შემოსევები ისეთივე გამანადგურებელი მოვლენა იყო, როგორც ყიზილბაშობა. ამ საბედისწერო თავდასხმებმა ათასობით სიცოცხლე შეიწირა და ძირფესვიანად გააჩანაგა სამეურნეო ცხოვრება. ქართლ-კახეთის მოსახლეობა ორას ათას სულამდე შემცირდა. ისტორიის დასასრული რეალობად იქცა. **ლეკებზე სასტიკი და ვერაგი მტერი ჩვენ თითქმის არ გვეყოლია...**“ აქვე, ამავე წიგნის სატიტულო გვერდზე კვითხულობთ: „ლეკებმა განამტკიცეს თავიანთი კავშირი თურქეთთან, დააწესეს რეგულარული მიმოსვლა საქართველოზე გავლით, დაღესტნისათვის ტყვეების მთავარ სავაჭროებს ჭარსა და ახალციხეს შორის ისე, რომ საქართველო თავისი მძვინვარე მტრების უმწეო მსხვერპლად გადაიქცა...“ გატაცებულ ტყვეებს მთიელები მეურნეობაში ვერ იყენებდნენ მეურნეობის დაბალი დონის გამო. ამიტომ ტყვეები მიჰყავდათ „ამანათებად“, ე.ი. იმ მიზნით, რომ ისინი დაეხსნათ პატრონებს. ასეთი მიზნით იტაცებდნენ ლეკები ტყვეებს იმ დრომდე, ვიდრე მათ ფართო გასაქანს მისცემდა ოსმალეთის ტყვეების ბაზარი... ამიტომ მიზანშეწონილად მიგვაჩნია, ამ მოვლენას (ჩრდილოკავკასიელების თარეშს-რედ.) გუწოდოთ „ლეკიანობა“, ანალოგიურად „ჭირიანობისა“, „შიშიანობისა“, „ომიანობისა“ და სხვ.“.

ცალსახად არის შეფასებული ისტორიული მოვლენა „ლეკიანობა“ ტარიელ მუშლაძის წიგნში „ლეკიანობა საქართველოში“. ამგვარი შეფასება მოკლებულია მეცნიერულ არგუმენტაციას. ავტორი წინათქმაში „ქართველთა მახარბა“ შორის ლეკებს ყველაზე დიდ მტრად წარმოგვიდგენს და ასკენის, რომ ლეკეთმა სპარსეთსა და თურქეთთან ერთად განსაკუთრებული როლი შეასრულა საქართველოს დაქუცმაცებაში ცალკე „საქართველოებად“. მხოლოდ „რუსეთის ცარიზმის ანექსიის შემდეგ საქართველო წარმოდგენილი იყო ერთ მთლიან ქვეყნად, ოღონდაც დაქუცმაცებულ გუბერნიებად და მაზრებად. ამ პერიოდიდან რუსეთის შიშით არც ერთ მუსლიმანურ, თუ არამუსლიმანურ დამპყრობელს ვერ გაეებდა საქართველოს სამანებში შემოჭრა, თუ არ გავითვალისწინებთ, რუსეთის მიერ დასახუქრებულ ქართულ მიწებს...“. უნდა აღვნიშნო, რომ რკინის ლოგიკაა წარმოდგენილი. არც ერთ დამპყრობელს არ გაუუქმებია სამეფო ინსტიტუცია რუსეთამდე. ამით რუსეთმა მოსპო ქართული სახელმწიფოებრიობა. გუბერნიებად დაქუცმაცებული საქართველო კი რატომღაც ერთიან ქვეყნადაა მიჩნეული. ქართული მიწების გასხვისებაც სწორედ რუსეთის „დამსახურებაა“. იქვე ავტორი აგრძელებს, რომ „საქართველოს არავინ არ ინდობდა, ყველა მეზობელი ქვეყანა ცდილობდა და დღესაც ცდილობს საქართველოს მიწების მიტაცებას“... არა მგონია, ამ ზოგადი მსჯელობის მიუხედავად, არ იცოდეს ავტორმა, რომ ქართული მიწების მიმტაცებლად დღეს ისევ რუსეთი გვევლინება, ამოფარებული საქართველოს ეთნიკური უმცირესობების (აფხაზებისა და ოსების) ზურგს. მიმტაცებლებად დღეს ლეკების ინიცირება მოკლებულია ყოველგვარ ახსნას და ტენდენციური მიდგომაა. ავტორის გაფრთხილება საქართველოსადმი, რომ უნდა ფხიზლად ვიყოთ, თუ არ იქნება რუსეთის

გაგლეხა ამ ხალხებზე, მაშინ ისინი საშიში იქნებიან საქართველოსთვის, რბილად რომ ვთქვათ, ხალხთა შორის სიძულვილის გაღვივებას უფრო ემსახურება, ვიდრე ისტორიის რეალურ შეფასებას. ტარიელ მუშლაძის წიგნმა „ლეკიანობა საქართველოში“ (2011) ერთგვარად საფუძველი შეუქმნა ავტორთა კოლეგიის მიერ გამოცემულ წიგნს „ლეკიანობა“ (2012). ეს კრებული ზუსტად აგრძელებს იმ შეფასებებს, რომლებიც მოცემულია ტარიელ მუშლაძის წიგნში „ლეკიანობა საქართველოში“. უფრო მეტიც, ეს წიგნი უფრო მეტად უახლესი პოლიტიკური მოვლენების საპირწონედაა შექმნილი, ვიდრე „ლეკიანობის“, როგორც ისტორიული მოვლენის შესაფასებლად. ამ წიგნის წინასიტყვაობაში ნათქვამია: „დღეს საყოველთაოდ აღიარებულია, რომ ჩრდილოეთ კავკასია ერთ-ერთი ყველაზე ცხელი წერტილია მსოფლიოში. ამავე დროს, ეს რეგიონი სულ უფრო ჩართული ხდება რუსულ-ქართულ ურთიერთობებში“. ავტორები აღნიშნავენ, რომ ისტორია მახინჯდებოდა საბჭოთა პერიოდში და მახინჯდება დღესაც. უნდა დავეთანხმოთ, რომ საბჭოთა პერიოდში დაწერილი ისტორია ტენდენციურია, რაც შეეხება თანამედროვე ისტორიკოსებს კი, მიმაჩნია, რომ სწორედ ამ წიგნის მთავარი სათქმელი არის ტენდენციური და, როგორც აღვნიშნეთ, საპირწონე საქართველოს მიერ ჩერქეზთა გენოციდის აღიარების საწინააღმდეგოდ, რათა ისტორიის სიღრმეში ჩაუხედავ მკითველს კიდევ ერთხელ შეახსენოს ჩვენი ისტორიული მტერი - ლეკები (ჩერქეზთა შესახებ, ეტყობა, არაფერი არსებითი არ დაიძებნა, თორემ ისინიც ამ ნუსხაში აღმოჩნდებოდნენ), კიდევ ერთხელ გაუსვას ხაზი იმას, რომ საერთოებს სწორედ ჩრდილო კავკასია წარმოადგენს და „მომრიგებლად“ მხოლოდ რუსეთი გამოდგება. წიგნის წინათქმაში ვკითხულობთ: „სამწუხაროდ, ისტორიული სინამდვილე იქმნა, მახინჯდება დღესაც, რადგან საქართველო იქცა ხურდა ფულად ღიდ გეოპოლიტიკურ თამაშში. ის საერთაშორისო ძალები, რომლებსაც სურთ, ჩაგვითრიონ ავანტიურაში, რათა გამოგვიყენონ კავკასიაში დესტაბილიზაციის გამოსაწვევად, თავს გვახვევენ ერთიანი კავკასიის იდეას, რომელსაც ისტებლიშმენტის გარკვეული ნაწილი იძულების წესით ქადაგებს. წინამდებარე წიგნის მიზანია, საზოგადოებას შეახსენოს ისტორიული ფაქტები, რათა მან თავად გამოიტანოს დასკვნები, თუ რა ხდებოდა საქართველოს თავს მაშინ, როდესაც ჩრდილოკავკასიელებს რუსეთი არ აკონტროლებდა და მათ ჰქონდათ საშუალება, ჩვენ მიმართ საკუთარი პოლიტიკა საკუთარი ნებასურვილისამებრ გაეტარებინათ. წიგნში თავმოყრილი მცირედი ფაქტები საკმარისზე მეტია იმისთვის, რომ გასაგები გახდეს, თუ რა საფრთხეს გვიქადის ისტორიის გადასწორების მცდელობა და მტკიცება იმისა, რომ თურმე ჩრდილოკავკასიელები ჩვენი ისტორიული მეგობრები არიან; რომ მათთან ერთად, „მტერი“ რუსეთის გარეშე, თავს უკეთ ვიგრძნობთ, რამეთუ ჩვენ ვავხდებით რუსეთის საპირწონე. ცხადია, რომ ჩერქეზთა გენოციდის აღიარება საქართველოს პარლამენტის მიერ ასეთივე სახიფათო მიზნებს ემსახურება. არადა, დღეს უკვე ღიად საუბრობენ, რომ შეერთებული შტატები, ევროპაში თავის მოკავშირე ბრიტანეთთან ერთად მიზანმიმართულად ატარებს კურსს რუსეთის დაშლაზე, ევრაზიის ენერგორესურსებზე საკუთარი კონტროლის დაწესების მიზნით. ასეთი მიდგომის თანახმად, რუსეთის დასაშლელად ზემოხსენებული მოკავშირეები ჩრდილოეთ კავკასიას იყენებენ“. აქვე აღნიშნულია იმის შესახებ, რომ პოსტსაბჭოთა სივრცეში მიმდინარე პროცესები, განსაკუთრებით კავკასიის რეგიონში, აშშ-ის ინტერესების სფეროში შედის. ახლო აღმოსავლეთში პოზიციების განმტკიცება, ურთიერთობა ჩინეთთან, დაბაბულობა ირანთან და ბოლოს რუსეთთან გამოცხადებული გადატვირთვა (რომელმაც, ჩვენი აზრით, ვერანაირი შედეგი ვერ გამოიღო) წიგნის ავტორებს აძლევთ საშუალებას, იფიქრონ, რომ რუსეთის ადმინისტრაციას დღეს გაცილებით მეტი შანსი აქვს, რეგიონში არსებული სიტუაცია კონტროლს დაუქვემდებაროს. ავტორები თვლიან, რომ საქართველოს პრობლემატიკის ნაწილი ჩრდილოეთკავკასიელების საქციელზეა დამოკიდებული. ამის არგუმენტად იხსენებენ გასული საუკუნის 90-იანი წლების დასაწყისში აფხაზეთში მიმდინარე მოვლენებს, სადაც ჩრდილოეთკავკასიელები (განსაკუთრებით ჩეჩნები) აქტიურად იბრძოდნენ ქართველთა წინააღმდეგ... ავტორები აქვე აღნიშნავენ, რომ „მკაცრი ისტორიული რეალობაც ამაზე მეტყველებს: ქართველ ერს რომ ლეკებისგან სისხლი გექონდა გამშრალი და მათი გადამიკიდე ფიზი-

კური გადაშენების საფრთხე გვემუქებოდა, ამიტომ მოგვიწია რუსეთისთვის დახმარების თხოვნა. ლეკებზე (კრებითად იგულისხმება ჩრდილოეთკავკასიელი ტომები) სასტიკი და ვერაგი მტერი თითქმის არ გვეყოლია ისტორიაში...“

შეიძლება ითქვას, ტენდენციური, უარგუმენტო და, უფრო მეტიც, საშიში სინდრომის შემცველი განცხადებებია. არაფერს ვიტყვით, რომ ეს აზრი მეცნიერულ მიმოქცევაში არ შემოდის და არ აბნევდეს გამოუცდელ მკითხველს. ცხადია, წიგნის მიზანიც ეს არის. საჭიროდ ვთვლით რამდენიმე არსებითი ხასიათის შენიშვნის ხაზგასმას:

1. არასწორადაა გაგებული გეოპოლიტიკის არსი და ვექტორები. კავკასიის რეგიონის ინტეგრაციას ვერც გარეშე და ვერც შიდა ძალები ვერ შეაჩერებენ, რადგან იგი ისტორიული კანონზომიერებაა; გლობალიზაციის თანამდევნი პროცესია რეგიონალიზაცია და მას, მიუხედავად იმისა, რომ დღეს ჩრდილო და სამხრეთ კავკასია სხვადასხვა პოლიტიკურ სივრცეშია განფენილი, ის მაინც ერთიანი გეოგრაფიული, გეოპოლიტიკური, გნებათ, გეოეკონომიკური სივრცეა, რომ აღარაფერი ვთქვათ ერთიან კულტურულ-ცივილიზაციურ სივრცეზე, რომელმაც სხვადასხვა დროს სხვადასხვა სახის ტრანსფორმაცია განიცადა, მაგრამ მაინც გადარჩა. ევროპის ქვეყნებიც ყოფილან ურთიერთსაომარ მდგომარეობაში, მაგრამ დღეს ევროპა ერთიანი გეოპოლიტიკური და გეოეკონომიკური სივრცეა. არ არსებობს მარადიული მტრობა. ამიტომ ხალხების მარადიულ მტრად დასახვა ანტიჰუმანური და ანტიმეცნიერულია. როგორ შეძლებს დანაწევრებული კავკასია იყოს დამაკავშირებელი ხიდი აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის? როგორ შეძლებს კავკასია იყოს გამტარი ჩრდილოეთის (რუსეთი) და სამხრეთის ქვეყნებს შორის, თუ კავკასიონის ქედს მიღმა მცხოვრები მონათესავე ხალხები მტრის ხატად გვეყოლება წარმოდგენილი? თუ რუსეთის ფედერაცია (მემკვიდრე საბჭოთა და ცარისტული რუსეთისა) აღიარებს საქართველოს ტერიტორიულ მთლიანობას, პატივს სცემს ჩვენი ქვეყნის სუვერენიტეტს, ჩვენს არჩევანს, ვიცხოვროთ თავისუფალი და თანამედროვე, პროგრესული ღირებულებებით, რომელსაც ევროპულს ეძახიან, (თუმცა წარმოშობით კავკასიურია: ადამიანის თავისუფლებისა და ღირსების დაცვა, ტოლერანტობა...), მაშინ არც რუსეთისგან შეიქმნება მტრის ხატი და რუსეთი და საქართველოც შეძლებენ 21-ე საუკუნის წესრიგით ურთიერთობას.

2. ერთიანი კავკასიის იდეა თანამედროვე იმპორტი ჰგონიათ ავტორებს. უნდა შევასხენოთ, რომ ერთიანი კავკასიის იდეის ჭრილი ათასწლეულებს ითვლის და აქ ამ ფაქტების შეხსენება უხერხულადაც მეჩვენება. კავკასიის ხალხების გენეტიკური ერთობის შესახებ არაერთი უცხოელი და ქართველი მეცნიერი მსჯელობს, მათ შორის, ივანე ჯავახიშვილი, რომელიც საკითხს უდავოდ მიიჩნევს და მოგვიწოდებს, რომ ყოველი განათლებული ქართველი ვალდებულია ისე იცნობდეს კავკასიელი ხალხების ენასა და ისტორიას, როგორც საკუთარს. იბერიულ-კავკასიური მოდგმის ხალხების ნათესაობა მეცნიერულად დადასტურებულია (არნ.ჩიქობავა, ს.ჯანაშია, მ.ქურდიანი, მ.ჩუხუა, რ.აბაშია, ნ.არდოტელი, ა.ხალიდოვი, ი.ბრაუნი, მ.კუმახოვი...). მონათესავე ხალხებს შორის მტრის ხატის გაჩენა „დაყავი და იბატონეს“ პოლიტიკის მთავარი მეთოდია. ნებით თუ უნებლიედ, ეს ნაშრომიც ამ პოლიტიკის მსახურია. მისი გამოქვეყნების დროც - ჩერქეზთა გენოციდის აღიარების შემდეგ ჩრდილოკავკასიელებისაგან მარადიული მტრის ხატის შექმნა არ არის შემთხვევითი.

3. ერთიანი კავკასიის იდეა გარეშე ძალისთვის არასოდეს წარმოადგენდა ხელსაყრელ ნიადაგს. ამ იდეას ყოველთვის ებრძოდნენ და ებრძვიან დღესაც. ეს წიგნიც ამის დასტურია. მაგრამ იქვე უშვებენ ლოგიკურ შეცდომას - ერთიანი კავკასიის იდეას გარედან ვერც თავს მოგვახვევენ და ვერც განახორციელებენ, მით უმეტეს, ოკეანის გაღმიდან. ფარნავაზისთვის, ლეონტი მროველისთვის, დავით აღმაშენებლისთვისაც ხომ არ არსებობდა ნეტავ ოკეანისგაღმედი მოკავშირე? ერთიანი კავკასია კავკასიელი ხალხების შინაგანი მდგომარეობა უნდა იყოს, სულიერი მოთხოვნა, რადგან ჩვენ ერთიანი ისტორია და ბედისწერა გვერგო. გარეშე ძალებმა ერთმანეთსაც ხშირად დაგვაპირისპირეს ზემოთხსენებული პრინციპის (დაყავი და იბატონე) გამოყენებით. იმედია, ისტორიის გაკვეთილები კავკასიელი ხალხებისათვის იქნება იმის გარანტი,

რომ ჩვენი ხსნა ურთიერთთანადგომაში და ერთობაშია.

4. მკითხველის იმედი აქვს ავტორს, რომ ის სწორად განსჯის და დაინახავს, *თუ რაოდენ საშიშია დღესაც საქართველოსთვის ჩრდილოეთ კავკასია*. აღვნიშნავ, რომ დღევანდელი მკითხველი აღარ არის საბჭოთა მკითხველის მდგომარეობაში და სწორადაც შეაფასებს წარმოდგენილ მოსაზრებებს.

5. პარადოქსია რუსეთის წარმოდგენა მხსნელის როლში და ლეკებისაგან მარადიული მტრის ხატის შექმნა. ამგვარი მიდგომა კრიტიკას არ ექვემდებარება.

6. პათოსი იმის შესახებ, რომ ჩრდილოკავკასიელები არ შეიძლება „მეგობრად“ წარმოვიდგინოთ, არამედ უნდა დავტოვოთ უცვლელად შეხედულება მათი მტრობის შესახებ, მიუღებელია და სახიფათო.

7. რაც შეეხება ჩერქეზთა გენოციდის აღიარებას, ვფიქრობ, რომ ეს არის ცივილური სამყაროს მოვალეობა. რუსეთ-კავკასიის ასწლიანი ომის მართებული შეფასება ახალი თაობის ისტორიკოსთა ვალია.

8. ცდებიან, როცა თვლიან, რომ რუსეთის დაშლაზე გარეშე ძალები მუშაობენ; რუსეთი თავად „ზრუნავს“ თავისი თავის დაშლაზე. ამის არგუმენტები მრავლადაა. ისტორიული კანონზომიერებით კი მარადიული იმპერია არ არსებობს.

9. წიგნში გამოთქმულია მოსაზრება, რომლითაც არ ეპარებათ ეჭვი რუსეთის შესაძლებლობებში დაპყრობილ ქვეყნებზე, კერძოდ, ჩრდილო კავკასიაზე კონტროლის გაძლიერებაში. რუსეთმა კავკასიაში გაატარა აგრესიული პოლიტიკა. აგრესია და კონტროლი კი ვერ იქნება მარადიული დამორჩილების გარანტია.

10. მკითხველს სთავაზობენ მოსაზრებას, რომ რუსეთს დახმარება საქართველომ სწორედ ლეკების გამო სთხოვა. 1795 წელს კრწანისის ომში რუსეთს უკვე ევალებოდა სამხედრო დახმარება საქართველოსთვის, მაგრამ მას ეს არ გაუკეთებია არც მაშინ და არც მას შემდეგ. ძნელია, 2008 წლის რუსეთ-საქართველოს ომის შემდგომ რუსეთი საქართველოს მოკავშირედ დასახო. თუმცა იმედი არ უნდა დაგვარგოთ, რომ ზემოთჩამოთვლილი პირობების (საქართველოს ტერიტორიული მთლიანობისა და სუვერენიტეტის აღიარების) შემთხვევაში საქართველო-რუსეთის ურთიერთობები დარეგულირდეს.

რა თქმა უნდა, შორს ვართ იმ აზრისგან, რომ ლეკთა თარეში უნდა შეფასდეს დადებითად, მაგრამ მხოლოდ ლეკებისგან მტრის ხატის შექმნა არამართებულია. ირანი და თურქეთი ცდილობდნენ, მიზანმიმართულად წაეციდებინათ დადესტინელი ხალხები ქართველებისთვის, რომ დაეთრეუნათ თეიმურაზისა და ერეკლეს წინააღმდეგობა და მტკიცედ მოეკიდებინათ ფეხი საქართველოსა და დაღესტანში. იგივე მეთოდი გამოიყენა რუსეთის იმპერიამ, როდესაც კავკასიაში გაბატონებისათვის ცდილობდა ერეკლეს წაკიდებას. XIX საუკუნეში რუსეთმა კახეთში 1854 წელს ლეკთა თარეშის ინსპირაციის დროს, ქართულ ელიტას აჩვენა, რომ რუსეთის გარეშე საქართველოს მეზობელი და მონათესავე ეთნოსებიც გაანადგურებდნენ. ამან ჩამოაყალიბა ქართული ელიტის გაუცნობიერებელი, ისტორიულად მცდარი დამოკიდებულება მეზობელი ხალხების მიმართ, შექმნა მათ წარმოდგენაში ჩრდილო კავკასიელთა სახით მტრის ხატი. გრიგოლ ორბელიანი აღნიშნავდა: „რუსეთის წარმატება თურქეთისა და ირანის წინააღმდეგ დამოკიდებულია იმაზე, შევაკავებთ თუ არა შამილს იმ საზღვრებში, რომლებიც ახლა უჭირავს, რადგანაც მისი სახით ჩვენ ვპოვებთ მტერს უფრო საშიშსა და ძლიერს...“

ლეკიანობის განხორციელებაში პრინციპი არ შეცვლილა; შეიცვალა მხოლოდ ლეკიანობის ინსპირატორი (ირანი, თურქეთი - რუსეთი). XIX საუკუნის 70-იან წლებამდე ჩრდილოეთ კავკასია აგრძელებდა წინააღმდეგობას რუსეთის იმპერიისადმი, მაშინ, როცა საქართველოს არისტოკრატია და მაღალჩინოსნები ნაცვლად იმისა, რომ გაერთიანებულიყვნენ ჩრდილოეთ კავკასიასთან, იბრძოდნენ ჩრდილოეთ კავკასიის წინააღმდეგ რუსეთის სასარგებლოდ. ჩრდილო კავკასიელთა შეცდომა იყო ის, რომ ვერ მოხერხდა ჩრდილო-აღმოსავლეთისა და ჩრდილო-დასავლეთის წინააღმდეგობების გაერთიანება ერთიან სამხედრო ძალად რუსეთის წინააღმდეგ.

ამას დაერთო ისიც, რომ საქართველო განეიტრალებული იყო უკვე XIX საუკუნის I ნახევარშივე. ქართველთა ყველა შეთქმულება თუ აჯანყება ქართველისვე დალატითა და უნიათობით წარუმატებელი იყო. ამავდროულად, ქართულ ელიტაში დომინირებდა აზრი იმის შესახებ, რომ სასახელო იყო ქართველების მიერ ჩრდილო კავკასიელთა წინააღმდეგობის გატეხა (შამილის განეიტრალება). რუსეთის იმპერიის ქართველი გენერალი ვრ. ორბელიანი იჭავჭავაძეს სიამაყით შეახსენებდა თავის ღვაწლს ამ საქმეში: „დაღესტნის მთები ქებით გეტყვიან ღიღთა ჩვენთ საქმეს“. დაღესტნელებისაგან ქართველებისათვის მტრის ხატის შექმნამ უარყოფითად იმოქმედა XIX საუკუნის დასაწყისშივე. რუსეთის იმპერიამ წარმატებით გამოიყენა წინა საუკუნეებში ირანისა და თურქეთის მიერ ინსპირირებული ლეკიანობა თავის სასარგებლოდ და ქართული ელიტა ჩააყენა თავის სამსახურში (ილია ორბელიანი, გრიგოლ ორბელიანი...) დაღესტნელების დასამორჩილებლად. ამით რუსეთი კავკასიელების ხელითვე სპობდა კავკასიის მომავალს.

ლეკიანობა, ძირითადად XVIII საუკუნის მოვლენაა. ადრეულ საუკუნეებში ქართველებსა და დაღესტნელებს ქრისტიანობა აკავშირებდათ, მაგრამ კონფესიაზე უფრო მყარი იყო კავკასიის, როგორც ერთიანი ეთნოლინგვოკულტურული სივრცის, კავკასიური მენტალობის განცდა, რომელიც ყოველ კავკასიელ ხალხს გააჩნდა და მათ კავკასიელობის ინტეგრალური ნიშნით აერთიანებდა. ლეკთა თარეში არ იყო მშვიდობიანი და ვერც იქნებოდა, მაგრამ მათ საქართველოს სახელმწიფოებრიობის წინააღმდეგ არ გაულაშქრიათ. საქართველოს ისტორიას ქართველთა კუთხეების დაპირისპირებაც ახსოვს. ლეკიანობაც ხომ საქართველოში შინააშლილობას მოჰყვა. მართალია, ლეკიანობა მძიმე მომენტი ქართველი და დაღესტნელი ხალხების ურთიერთობაში, ამით, რა თქმა უნდა, ვერ იამაყებენ დაღესტნელი ხალხები, მაგრამ ლეკიანობაზე აქცენტირება უცვლელი მტრის ხატის შესაქმნელად მეცნიერებაში ტენდენციურ ახსნად უნდა იქნას შეფასებული. ლეკიანობა იყო წაქეზებული თარეშები ქართველთა წინააღმდეგ და ეს მოვლენა არ შეიძლება ყველა დაღესტნელ ხალხზე იქნას განზოგადებული. რუსეთის იმპერიამ მოსპო საქართველოს სახელმწიფოებრიობა 2 საუკუნის მანძილზე; ლეკიანობის უფრო მძიმე შეფასება, ვიდრე რუსეთის მიერ საქართველოს ანექსიაა და რუსეთის შეფასება, როგორც მსხნელისა, არამართებულია.

ინტერესები კავკასიელი ხალხების (კერძოდ, ქართველებისა და ჩრდილოკავკასიელების) ურთიერთობებისადმი დღესაც უცვლელია რეგიონში პოლიტიკურად დაინტერესებული დიდი სახელმწიფოების მხრიდან და ამიტომ მიგვაჩნია, რომ გადამეტებული ნეგატიური შეფასება ისტორიული მოვლენისა, ერთი მხრივ, არის რუსეთის იმპერიის მიერ ხელოვნურად, მისთვის სასარგებლოდ შექმნილი სტერეოტიპების გამოძახილი, მეორე მხრივ კი ეს არის წინააღმდეგობრივი მომენტი კავკასიური ეთნოფსიქოლოგიისათვის და ამავდროულად, სახიფათოა კავკასიაში ტრადიციული ტოლერანტობის რესტავრაცია-შენარჩუნების განხორციელებისათვის და მთლიანად კავკასიის რეგიონის შემდგომი მშვიდობიანი თანაარსებობისათვის.

ტარიელ მუშლაძის ნაშრომს „ლეკიანობა საქართველოში“ წამძღვარებული აქვს ეპიგრაფად ილია ჭავჭავაძის სიტყვები: „ერის პირქვე დამხობა, გათახსირება, გაწყალება იქედამ დაიწყო, როცა იგი თავის ისტორიას ივიწყებს, როცა მას ხსოვნა ეკარგება თავის წარსულისა“. ეპიგრაფი ქვეტექსტით გულისხმობს იმას, რომ არ უნდა დაგვაფიწყდეს, რომ ლეკები ჩვენი ისტორიული და, მაშასადამე, თანამედროვეც (წიგნის ავტორისთვის) მტრები არიან და ფრთხილად უნდა ვიყოთ. უდავოდ ფრთხილად უნდა ვიყოთ, ოღონდ არა ლეკების საშიშროების გამო, არამედ იმ აზრის გავრცელების გამო, რომელიც ამ წიგნის პრეზენტაციითაა გამოწვეული. აქ ავტორს დავიწყებია ილია ჭავჭავაძის ოცნება, რომ ენახა ერთი ხის (კავკასიის) ტოტნი (ხალხები), ახლა რომ გაყრილან, ერთ მდინარედ შეერთებული, ერთ არსებით შეკრულნი: „როს იგი ტომნი ცად მიღწეულ მძლავრ კავკასისა / ერთისა აზრით, ერთის ფიქრით განდიდდებიან? / თავისუფლების მშვენიერის სხივთ მხურვალეება / როდის დაადნობს დაჟანგებულს დიდ ხნის ბორკილსა“ (ჭავჭავაძე 2011: 30). ილია ჭავჭავაძე დამპყრობლის წინააღმდეგ კავკასიელი ხალხების გაერთიანებაში საქართველოს განსაკუთრებულ როლს გვისახავდა მიზნად, თუმცა რეალო-

ბა მწარე იყო და იგი თავისი აზრითა და ქმედებით უპირისპირდებოდა ავტორს სიტყვებისა: „ოქროს ჯაჭვი სჯობს თავისუფლებას!“ (გრ.ორბელიანი). ილია თვლიდა, რომ დაუანგებული (ვიდაცისთვის ის ოქროსი იყო) ბორკილის მსხვრევა მარტო არც ქართველს შეეძლო, არც ჩერქეზს და არც ლეკს. ასე, რომ ერთიანი კავკასია თუ ფარნავაზისეული არა, თუ მროველისეული არა, ილიასეული მაინც არის და მხოლოდ ოკეანისგაღმედი პოლიტიკოსები აქ არაფერ შუაშია. XX საუკუნეში ამ იდეის გაცოცხლება შეძლო ზვიად გამსახურდიამ, რომელმაც ილიას მსგავსად, „ქართველის“ ტყვია დაიმსახურა. ისეთი „ბედნიერია“ ჩვენი ერი, რომ თუ კვლავ აღსდგება კავკასიური იდეა, მის ავტორს კვლავ საკონტროლო გასროლით მოკლავს.

ლიტერატურა:

ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ისტორიის ნარკვევები, ნაკვეთი I, 1968 თბილისი.

ხუციშვილი 2002: ნ. ხუციშვილი, დაღესტანი. თბილისი.

მუმლაძე 2011: ტ. მუმლაძე, ლეკიანობა საქართველოში. თბილისი.

კრებული 2012: კრებული „ლეკიანობა“. თბილისი.

ჭავჭავაძე 2011: ი.ჭავჭავაძე, „აჩრდილი“ - ქართული მწერლობის საუნჯე, ტ.11. თბილისი.

С. Зеделашвили (Тбилиси)

Ц. Барамидзе (Тбилиси)

Вопрос о набегах Леков на Грузию («лекианоба») в научной литературе

В грузинской научной литературе, к сожалению, было и сейчас существует мнение, что северокавказские народы, в том числе и дагестанцы, являются отсталым народом. Представляется неприемлемым оправдание экспансии России на Кавказе под тем предлогом, что Россия принесла культуру отсталым народам. При таком подходе южнокавказские народы также являются отсталыми, поэтому если бы не Россия, то жизнь этих народов развивалась бы по-другому. Разделение Кавказа по географическому признаку не должно обуславливать его разделение по культурному признаку. Правда, сегодня Северный и Южный Кавказ находятся в различных политических пространствах, различны также пути и темпы их развития, однако исторически единая лингвокультурная ткань Кавказа является одной цивилизацией, которая испытала изменения в разные эпохи и сегодня имеет трансформированный вид.

В настоящей работе рассматривается такое явление, как «лекианоба», под которым понимаются набеги на Грузию горцев Дагестана – одного из мультиэтнических регионов Кавказа.

Как уже было отмечено, точка зрения о том, что леки – отсталый и дикий народ, осуществлявший спорадические набеги на развитую страну, лишена научной аргументации.

Культуру северокавказских народов следует рассматривать как составную часть единой кавказской культуры, существовавшей с древнейших времен.

На рубеже II и I тысячелетий до нашей эры на Кавказе от верховьев Кубани до Дагестана была распространена кобанская культура, для которой были характерны изделия из бронзы. На территории Чечни и Дагестана также была распространена культура поздней бронзы, известная под названием каякентско-харачоевской культуры (от названия сел. Харачой, ранее – Хорочой в Чечне и Каякент в Дагестане). На последнем этапе поздней бронзы здесь были распространены изделия из железа, датируемые IX-VII вв. до н.э. (Очерки истории народов Северного Кавказа 1968: 20, ч. I). Первые железные предметы были завезены в этот регион из Южного Кавказа. В VII-VI вв. до н.э. на Северном Кавказе начинают обрабатывать железо. Как видим, картвельские племена с древнейших времен активно общались с восточнокавказскими народами.

Этот пример приводится нами не случайно. Ясно, что северокавказские народы и тогда находились на довольно высокой ступени развития. Постоянные набеги скифов, сарматов, гуннов и др. мешали нормальному развитию северокавказских народов, но это не смогло прервать культурные связи с Закавказьем.

Развитие дагестанских племен было обусловлено также и тем, что в IV-III вв. до н.э. земли Дагестана входили в состав Албанского государства. Албания, как и Дагестан, значит горная страна [Хуцишвили 2002: 21].

Согласно античным источникам, границы Албании на севере охватывали значительную территорию низменности современного Дагестана и доходили до реки Сулак [Хуцишвили 2002: 21]. Античные авторы донесли до нас названия племен, входивших в албанский союз – это утии, гелы, леги, гаргары, сильвы, некоторые из которых являлись дагестанскими племенами и представляли собой этнос Албанского государства.

В I в. Рим нанес удар Албании, в том числе и части Дагестана. В III в. Сасанидский Иран захватывает Албанию, Дагестан и все Закавказье. Часть Дагестана входила в состав Албании до VIII-IX вв., т.е. до распада Албанского государства.

Северокавказские народы защищали Южный Кавказ, т.к. они оказывали упорное сопротивление пришедшим с севера ордам, которые уже с ослабленными силами проникали туда. Именно в этот период начинается распад и деформация Кавказа как единого культурного пространства. Уже в с X-XI вв. население Кавказа находилось на разных ступенях экономического и социального развития. Это было обусловлено тем, что народы Южного Кавказа поддерживали связи с соседними развитыми странами Востока, имели хорошие рельефные и естественные условия, что определяло наличие прочного экономического базиса. А северокавказские народы в результате набегов кочевых племен теряли лучшие равнинные территории и были вынуждены поселяться в горах, что в свою очередь приводило к спаду экономики и ослаблению социальных отношений.

В результате одного из самых сокрушающих походов хазар и арабов в Албанию и Дагестан в VII-VIII вв. фактически начался распад Албанского государства. Дагестанцы не подверглись арабскому влиянию и сохранили свою национальную самобытность, хотя в Дагестан проник ислам.

В III-IV вв. Грузинское царство поддерживало активные связи с Дагестаном. Во время борьбы с Сасанидским Ираном дагестанцы часто сражались в рядах грузинских войск. Арабы оказали отрицательное влияние на грузинско-дагестанские отношения, хотя в последующие века (IX-XIII вв.) после объединения Грузии в единое феодальное государство между Грузией и Дагестаном были восстановлены политические, экономические и религиозные отношения. Во времена правления Давида Агмашенебели Грузией поддерживала активные связи с Дагестаном.

Наилучшим проявлением грузинско-дагестанских отношений явилось назначение правителем Дагестана, предложенную царицей Тамар кандидатуры.

Нашествия монголов и Тимурленга заставили дагестанцев выступить против грузин. Как видим, между кавказскими народами вражду всегда сеяли внешние силы.

Историк XVIII в. Бэри Эгнатшвили отмечал, что Тимурленг разорил Картли, Кахети и Шаки и на его сторону перешли Леки. Влияние арабов, монголов и Тимурленга обусловило не только завершение распространения ислама в Дагестане в XV в., но и ухудшение отношений с Грузией.

Наиболее тяжелыми в истории грузинско-дагестанских отношений были XVI-XVIII вв., когда политика турков, Крымского ханства и Ирана была направлена на разжигание вражды между этносами. Турция и зависимое от нее Крымское ханство вынуждали дагестанцев осуществлять набеги на Грузию, хотя грузинские цари состояли в родстве с дагестанскими князьями, как, например, царь Кахетии Леван был женат на дочери Шамхала, а сын царя Кахетии Александр – на дочери Крымшамхала.

В XVI, XVII, XVIII вв. вместе с Ираном и Турцией в борьбу за покорение Дагестана подключается Россия. В XVIII в. военные операции России, Турции и Ирана в Дагестане служили захвату этого региона. В 1752-53 и в 1755 гг. дагестанцы, в частности аварцы, подстрекаемые турками и иранцами, под предводительством хана Муцала совершили набеги на Грузию, а в 1785 г. было нашествие Омар-хана. Однако, несмотря на это, отношения с Грузией не приобретали катастрофического характера, более того, царь Ираклий II и царь Соломон часто приглашали отряды леки для борьбы против Турции и Ирана. Османская империя и Иран старались настроить против Грузии мусульманские народы, особенно дагестанцев. Следует отметить, что леки подчинялись исламским империям (Османской империи и Ирану) и не осуществляли самовольных действий. Империи не были заинтересованы в существовании единого Кавказа.

В недавно вышедших книгах «Лекианоба в Грузии» [Мумладзе 2011] и «Лекианоба» [Сборник 2012], Леки показаны как злейшие враги Грузии. На обложке авторского сборника отмечается, что «Набеги северокавказских народов на Грузию, известные под названием «лекианоба», были такими же разрушительными, как и «кизилбашоба». Эти роковые набеги уносили тысячи жизней и полностью разорили хозяйственную жизнь. Население Картли и Кахети сократилось до двухсот тысяч душ. Конец истории стал реальностью. Более жестоких и коварных врагов у нас почти не было...». Там же на титульном листе книги читаем: «Леки упрочили свою связь с Турцией, учредили регулярные переходы через Грузию для продажи пленных на главных для Дагестана невольничьих рынках в Карсе и Ахалцихе так, что Грузия стала бессильной жертвой в руках своих беспощадных врагов. Горцы не могли

использовать пленных в хозяйстве в силу его слишком низкого уровня, поэтому их возвращали семьям за выкуп. С этой целью леки похищали пленнх до того времени, пока они не получили доступ на рынок пленнх в Османской империи. Поэтому считаем целесообразным назвать это явление (разгул северокавказских народов – Ред.) «лекианоба».

Узкую оценку получило историческое явление «лекианоба» в книге Т. Мумладзе «Лекианоба в Грузии». Подобная оценка лишена научной аргументации. В предисловии автор отмечает, что среди разорителей Грузии леки являются самыми большими врагами и заключает, что леки вместе с Турцией и Ираном сыграли особую роль в раздроблении Грузии на отдельные царства. Только после аннексии царской России Грузия стала единой страной, однако была разделена на отдельные губернии и мазры. После этого периода из страха перед Россией ни мусульманские, ни немусульманские захватчики не осмеливались напасть на Грузию», если не учесть раздаренные грузинские земли». Следует отметить, что здесь весьма железная логика. До России ни один захватчик не упразднил в Грузии царскую институцию. Этим Россия упразднила грузинскую государственность. А разделенная на губернии Грузия почему-то показана как единое государство. Раздача грузинских земель также является «заслугой» России. Там же автор продолжает, что «Грузию никто не шадил, все соседние страны старались и сегодня стараются захватить грузинские земли»... Не думаем, что несмотря на это общее рассуждение автор не знал бы, что грузинские земли и сегодня старается прибрать к рукам именно Россия, которая прикрывается интересами этнических меньшинств Грузии (абхазов и осетин). Сегодня инициирование леков как захватчиков не подлежит никакому объяснению и является тенденциозным подходом. Предупреждение автора, что необходима осторожность, т.к. без влияния России эти народы будут представлять для Грузии опасность, мягко говоря, больше служит разжиганию вражды между народами, а не является реальной оценкой истории. Книга Т. Мумладзе «Лекианоба в Грузии» (2011) заложила основы для создания авторской коллегией сборника «Лекианоба» (2012). В этом сборнике точно также оценивается рассматриваемое нами явление, как и в книге Т. Мумладзе «Лекианоба в Грузии». Более того, эта книга написана скорее для показа новейших исторических событий, чем такого явления, как «лекианоба». В предисловии к этой книге читаем: «Сегодня общепризнано, что Северный Кавказ является одной из наиболее горячих точек в мире. Вместе с тем этот регион все больше включается в русско-грузинские отношения». Авторы отмечают, что история искажалась и в советский период и искажается и сегодня. Следует согласиться, что написанная в советский период история тенденциозная, а что же касается современных историков, то считаем, что главная мысль этой книги также является тенденциозной и, как мы уже отмечали, все это для того, чтобы еще раз напомнить читателю, не проникшему в глубины истории, что нашим историческим врагом являются леки (как видно, насчет черкесов не нашлось существенного материала, не то и они оказались бы в числе врагов), и еще раз подчеркнуть, что опасность представлял именно Северный Кавказ, а в качестве «примирителя» выступала только Россия. В предисловии к книге читаем: «К сожалению, историческая действительность затушевывается и искажается и сегодня, т.к. Грузия превратилась в пешку в большой геополитической игре. Те международные силы, которые желают втянуть нас в авантюру для того, чтобы использовать нас для дестабилизации ситуации на Кавказе, навязывают нам идею единого Кавказа, которую определенная часть истеблишмента проповедует по принуждению. Цель настоящей книги состоит в том, чтобы напомнить обществу исторические факты, с тем, чтобы оно само сделало выводы о том, что происходило в Грузии тогда, когда еще северокавказские народы не контролировались Россией и они имели возможность осуществлять свою политику по отношению к нам в соответствии со своими желаниями. Собранные в книге немногочисленные факты достаточны для того, чтобы понять опасность искажения исторических фактов и утверждения того, что, якобы северокавказские народы являются нашими историческими друзьями, что вместе с ними без «врага» в лице России нам было бы намного лучше... Ясно, что признание геноцида черкесов Парламентом Грузии служит таким же опасным целям. А между тем сегодня открыто говорят о том, что Соединенные Штаты в Европе вместе со своим союзником Великобританией придерживаются политики, направленной на распад России с целью учреждения контроля над энергоресурсами Евразии. Согласно такому подходу, для развала России названные союзники используют Северный Кавказ». Здесь же отмечается, что протекающие в постсоветском пространстве процессы, особенно в Кавказском регионе, входят в сферу интересов США. Утверждение

позиций на Ближнем Востоке, взаимоотношения с Китаем, напряженные отношения с Ираном и, наконец, политика пересмотра отношений с Россией (которая, на наш взгляд, не дала никаких результатов), все это дает возможность авторам думать, что администрация России сегодня имеет больше шансов контролировать существующую в регионе ситуацию. Авторы считают, что часть проблем возникает в Грузии из-за северокавказских народов. Для подтверждения этого можно вспомнить события, развернувшиеся в начале 90-ых г. прошлого века в Абхазии, где северокавказские народы (особенно чеченцы) активно боролись против грузин. Авторы здесь же отмечают, что «строгая историческая реальность также свидетельствует об этом: из-за того, что набег леков создавали опасность физического истребления грузин, именно поэтому нам пришлось просить помощи у России. Более жестоких и коварных врагов, чем леки (собираательный образ северокавказских народов), у нас почти не было в истории»...

Можно сказать, что это тенденциозное, неаргументированное и, более того, опасное заявление. Можно было бы ничего не говорить, если бы эта мысль не входила бы в научный оборот и не ввергала в растерянность неопытного читателя. Ясно, что книга преследует именно эту цель.

Считаем необходимым высказать несколько замечаний:

1. Неправильно поняты сущность и вектор геополитики. Интеграцию Кавказского региона не смогут остановить ни внутренние, ни внешние силы, т.к. она является исторической закономерностью. Регионализация является современным процессом глобализации, несмотря на то, что сегодня Северный и Южный Кавказ находятся в различных политических пространствах, Кавказ все же представляет собой единое географическое, геополитическое и геоэкономическое пространство, ничего не говоря уже о едином культурно-цивилизационном пространстве, которое в разное время испытало различные трансформации, но все же сохранилось. Страны Европы также воевали друг с другом, однако сегодня Европа является единым геополитическим и геоэкономическим пространством. Вечной вражды не существует. Именно поэтому считать народы вечными врагами представляется антигуманным и антинаучным. Каким образом может служить раздробленный Кавказ связующим мостом между Востоком и Западом? Каким образом сможет Кавказ быть связующим звеном между Севером (Россией) и южными странами, если живущие за Кавказским хребтом родственные народы будут восприниматься врагами? Если Российская Федерация (наследница Советской и царской России) признает территориальное единство Грузии, будет уважать суверенитет нашей страны, наш выбор жить современными, прогрессивными ценностями, которые называются европейскими (хотя по происхождению они являются кавказскими: защита свободы и достоинства человека, толерантность...), то тогда Россию не будут воспринимать как врага.

2. Авторы считают идею единого Кавказа современным импортом. Следует отметить, что идея единого Кавказа насчитывает тысячелетия и здесь даже неудобно напоминать об этом. О генетическом единстве кавказских народов говорили многие зарубежные и грузинские ученые. Так, Ив. Джавахишвили считал, что этот вопрос представляется вообще бесспорным и говорил о том, что каждый образованный грузин обязан точно так же знать язык и историю кавказских народов, как и свой язык и свою историю. Родство иберийско-кавказских народов научно доказано (А. Чикобава, С. Джанашия, М. Курдиани, М. Чухуа, Р. Абашия, Н. Ардотели, А. Халидов, Я. Браун, М. Кумахов и др.).

Формирование образа врага в лице родственных народов является главным методом политики «разделяй и властвуй». Сознательно или неосознанно этот труд также служит этой политике. Создание этого труда также совпадает с признанием геноцида черкесов и созданием образа вечного врага в лице северокавказских народов.

3. Идея единого Кавказа никогда не представляла собой благодатную почву для внешних сил. Эта книга также является подтверждением этому. Однако там же допущена логическая ошибка – идею единого Кавказа извне никто не может ни навязать, ни осуществить, тем более заокеанская страна. Существовал ли для царя Парнаваза, Леонтия Мровели, Давида Агмашенебели заокеанский союзник? В существовании единого Кавказа должны быть заинтересованы сами кавказские народы, имеющие одну историю и одинаковую судьбу. Используя вышеупомянутый принцип («разделяй и властвуй»), внешние силы не раз настраивали нас друг против друга. Надеемся, что уроки истории помогут кавказским народам осознать то, что наше спасение в нашем единстве.

4. Автор надеется, что читатель прекрасно понимает, что Северный Кавказ и сегодня представляет для Грузии опасность. Отметим, что в отличие от советского читателя, современный читатель находится в ином положении и может правильно оценить данное соображение.

5. Парадоксальным представляется попытка выдавать Россию за спасительницу, а в лице леков видеть вечного врага.

6. Точка зрения о том, что северокавказские народы не могут быть нашими друзьями и следует видеть в них наших извечных врагов, неприемлема и опасна.

7. Что же касается признания геноцида черкесов, то думаем, что это является долгом цивилизованного мира. Правильная оценка русско-кавказской столетней войны является долгом историков нового поколения.

8. Ошибочной является точка зрения о том, что внешние силы способствуют распаду России. Россия сама способствует своему развалу. Об этом свидетельствуют многочисленные факты. Вечных империй не существует.

9. В книге высказано мнение о том, что не вызывает сомнения возможность того, что Россия может усилить контроль над Северным Кавказом. Россия проводила на Кавказе агрессивную политику. Агрессия и контроль не могут быть гарантом вечного подчинения.

10. В книге дается мнение о том, что Грузия попросила у России помощи именно из-за леков. В 1795 г. в Крцанисской битве Россия была обязана оказать Грузии военную помощь, но она этого не сделала ни тогда, ни потом. Трудно после войны 2008 г. между Россией и Грузией назвать Россию союзницей Грузии. Хотя можно надеяться, что в случае восстановления территориальной целостности Грузии и признания ее суверенитета будут урегулированы русско-грузинские отношения.

Конечно, мы далеки от мысли о том, что набеги леков на Грузию должны быть оценены положительно, однако видеть врага только в лице леков неправильно. Иран и Турция стремились настроить друг против друга грузинский народ и дагестанцев с тем, чтобы подавить сопротивление царя Теймураза и Ираклия и прочно обосноваться в Грузии и Дагестане. Тот же метод использовала Российская империя, когда ради господства на Кавказе она стремилась настроить народы друг против друга. В 1845 г. XIX в. во время инспирации набегов леков на Кахети Россия показала грузинской элите, что без нее соседние и родственные грузинам этносы также могут быть истреблены. Это способствовало формированию у грузинской элиты неосознанного и исторически неправильного отношения к соседним народам и созданию образа врага в лице северокавказских народов. Григол Орбелиани отмечал, что успех России в борьбе против Ирана и Турции зависел от того, смогли бы ли мы удержать Шамиля в тех границах, которые он тогда занимал, т.к. в его лице мы приобретали врага более сильного и опасного...»

Принцип осуществления набегов леков не изменился, изменился лишь инспиратор явления «лекианоба» (Иран, Турция, Россия). До 70-ых гг. XIX в. Северный Кавказ продолжал оказывать сопротивление Российской империи. А между тем аристократия Грузии и высокопоставленные лица вместо того, чтобы присоединиться к их борьбе за свободу, выступали против северокавказских народов в союзе с Россией. Ошибка северокавказских народов состояла в том, что они не смогли объединить сопротивление северо-восточных и северо-западных регионов в единую военную силу, направленную против России. К этому добавилось также и то, что в I половине XIX в. Грузия уже была нейтрализована. Все заговоры и восстания грузин были обречены на провал благодаря внутреннему предательству. Вместе с тем в грузинской элите доминировала мысль о том, что следовало сломить сопротивление северокавказских народов (нейтрализация Шамиля). Грузинский генерал Российской империи Гр. Орбелиани с гордостью напоминал Илье Чавчавадзе о своем вкладе в это дело: «Горы Дагестана с гордостью расскажут о наших великих делах». Создание образа врага в лице дагестанцев оказалось отрицательным для грузин уже в начале XIX в. Российская империя успешно использовала в своих интересах инспирированные Ираном и Турцией набеги леков на Грузию, а грузинскую элиту (И. Орбелиани, Гр. Орбелиани и др.) – для покорения дагестанцев. Тем самым Россия руками кавказцев губила будущее Кавказа.

«Лекианоба» в основном явление XVIII в. В ранние века грузин и дагестанцев объединяло христианство, однако сильнее конфессии оказалось восприятие Кавказа как единого этнолингвокультурного пространства, кавказской ментальности, характерное для всех кавказских народов, которые объединялись по

признаку кавказского интегрального признака. Набеги леков не были и не могли быть мирными, однако они не были направлены против грузинской государственности. История Грузии помнит и внутренние войны. Набеги леков приняли систематический характер после обострения внутренних противоречий. Правда, «лекианоба» является довольно тяжелым моментом в истории грузинско-дагестанских взаимоотношений, этим, конечно, не могут гордиться дагестанцы, однако постоянное обращение к этому явлению для создания образа вечного врага следует считать в науке тенденциозным подходом.

Набеги леков на Грузию были поощряемы и такое явление, как «лекианоба» не может быть обобщено по отношению ко всему дагестанскому народу. Российская империя упразднила грузинскую государственность на протяжении двух веков. Неправомерным представляется оценивать это явление как более тяжелое, чем аннексию Грузии Россией.

И сегодня неизменен интерес политически заинтересованных больших государств к взаимоотношениям кавказских народов (в частности грузин и северокавказских народов), именно поэтому мы считаем, что чрезмерная негативная оценка исторического явления, с одной стороны, является отголоском искусственно созданных Российской империей стереотипов, а с другой стороны, это противоречивый момент для кавказской этнопсихологии и вместе с тем представляет опасность для реставрации традиционной для Кавказа толерантности и дальнейшего мирного сосуществования Кавказского региона.

Эпиграфом книги Т. Мумладзе «Лекианоба в Грузии» служат следующие слова И. Чавчавадзе: «Разложение нации начинается тогда, когда она забывает свою историю, свое прошлое». Подтекст эпиграфа подразумевает, что леки являются нашими историческими врагами и, следовательно (для автора книги), остаются таковыми и сегодня, поэтому надо быть осторожными. Бесспорно, надо быть осторожными, но не из-за страха перед леками, а из-за распространения этого положения. Здесь автор забывает о том, что И. Чавчавадзе мечтал, чтобы разрозненные отдельные ветви (народы) одного дерева (Кавказа) слились в единую реку [Чавчавадзе 2011: 30]. И. Чавчавадзе видел особую роль грузинского народа в объединении кавказских народов, хотя реальность была жестокой, и он своими мыслями и действиями оказывался противником слов автора: «Золотые оковы лучше свободы!» (Гр. Орбелиани). И. Чавчавадзе считал, что сбросить заржавленные оковы (для кого-то они были золотыми) не под силу только грузинам или только черкесам и лекам. Поэтому если единый Кавказ не является таким, каким его хотел видеть царь Парнаоз или Леонтий Мровели, то он хотя бы такой, каким его желал видеть И. Чавчавадзе и здесь ни при чем заокеанские политики. В XX в. воплотить эту идею в жизнь смог Звиад Гамсахурдия, который подобно Илье Чавчавадзе также заслужил «пулю, пущенную грузином». Наша нация имеет такое «счастье», что если вновь возродится кавказская идея, то ее автор вновь заслужит контрольный выстрел.

Литература:

- Очерки истории народов Кавказа 1968:** Очерки истории народов Кавказа. Тбилиси, ч. 1.
Хуцишвили 2002: Н. Хуцишвили. Дагестан. Тбилиси.
Мумладзе 2011: Т. Мумладзе. Лекианоба в Грузии. Тбилиси.
Сборник 2012: Сборник «Лекианоба». Тбилиси.
Чавчавадзе 2011: И. Чавчавадзе. «Призрак». Сокровищница грузинской литературы. т. 11. Тбилиси.

S. Zedelashvili (Tbilisi)

Ts. Baramidze (Tbilisi)

The Issues of “Lekianoba” in the Scientific Literature

Summary

In the present article the authors investigate the activity of issues of “lekianoba” (the process of Lekis’ tribes invasion in Eastern Georgia) in the scientific literature. This question plays a significant role in the sphere of Caucasian studies. Lekis’ invasion in Eastern Georgia was traditionally evaluated from one point of view without studying the reasons of this historical moment. After the Georgian Parliament recognized the genocide of Circassian people, scientists of a new generation renewed the studies of this issue though they still approach this complicated question with even more tendency.

The authors of this article are impartial in their analysis and try to explain the dangers that can appear in the course of spreading of false factual materials in the scientific literature.

ჟ. კვიციანი

ჩვეულებითი სამართალი კავკასიაში და მულტიკულტურალიზმის პრაქტიკა (ისტორია და თანამედროვეობა)

ბოლო ორი საუკუნის მანძილზე კავკასიაში პერმანენტულად ხდებოდა რეგიონის სოციოკულტურულ გარემოში უცხო სამართლებრივ-საზოგადოებრივი ინსტიტუტების ინდუცირება. ამ ქმედებით, რუსეთის ცარიზმი XIX და XX ს. დასაწყისში მიზნად ისახავდა კავკასიის ხალხთა თანდათანობით ასიმილაციას, ხოლო საბჭოთა იმპერია XX საუკუნეში - ახალი, საბჭოთა ადამიანის ფორმირებას.

დღეს როდესაც უკვე ცნობილია ამ სოციალურ-კულტურული პოლიტიკის შედეგი, სამწუხაროდ, კვლავ გრძელდება კავკასიაში (ამჯერად უკვე არა ძალდატანებით არამედ ინერციულად, ნებაყოფლობით) “სხვაგან” ძიება ანალოგიური, უცხოური მოდერნიზაციული პროექტებისა. ამგვარი პროექტები, მეტადრე იმის გამო, რომ არ არიან ადგილობრივ სოციალურ-კულტურულ ნიადაგისა და მემკვიდრეობაზე მისადაგებული, არ მუშაობენ. აქედან გამომდინარე, კავკასიის საზოგადოებებში ხშირად გვესმის, რომ არ ვართ მზად ლიბერალურ-დემოკრატიული გარდაქმნებისათვის და ა. შ.

ზემოთქმულთან დაკავშირებით, ვსვამ კითხვას: ჩვენ, გარკვეულწილად, ხომ არ შევაცციეთ ზურგი ჩვენ წარსულს, კულტურას?

ჩემი სტატიის ჩარჩოში დასმულ ჩვეულებით სამართალთან და მულტიკულტურალიზმის პრაქტიკასთან დამოკიდებულება კავკასიაში ამის კარგი მაგალითია. დღეს, განსაკუთრებულ გამოვლინებას ისინი ჰპოვებენ კავკასიის მთიელ ხალხებში. აქ, ისეთი ეთნიკური მახასიათებლები, როგორცაა ენა, ტრადიცია, ტრადიციული კულტურა განსაკუთრებულად აქტუალურია. ჩვეულებითი სამართალი კი აქ დღესაც ფუნქციონირებს (ამაზე ბევრს წერენ თანამედროვე მეცნიერები ხ. დუმანოვი, ტ. აიტბეროვი, მ. ისმაილოვი, დ. შაფსუგოვი, გ. დავითაშვილი, ი. ბაბიჩი და სხვ.).

ჩვენი დაკვირვებით, კავკასიის მთიანეთში, მიუხედავად ზემოაღნიშნული პოლიტიკური პერიპეტეებისა, ჩვეულებითი სამართალი ორგანულადაა დაკავშირებული ამ ხალხების ბუნებრივ სოციალურ-კულტურული ევოლუციის პროცესებთან და აისახება მათს კოლექტიურ მეცნიერებაში, რომლის გამტარებლები ოჯახური, გვაროვნული, თემობრივი, ეთნიკური და სარწმუნოებრივი გაერთიანებებია.

კავკასიის მთიანეთში ჩვეულებითი სამართლის პრიორიტეტი სახელმწიფო სამართალთან შედარებით უფრო მეტად დაკავშირებული უნდა იყოს აქ არსებულ საზოგადოების თვითორგანიზაციის, თვითმმართველობის ტრადიციაზე. რუსეთის ცარიზმის (ნაწილობრივ) და საბჭოთა სახელმწიფოს მცდელობას სამართლებრივი სისტემის უნიფიცირება მოეხდინა კავკასიაში შედეგი არ გამოუღია. ამის მთავარ ხელისშემშლელ ფაქტორად, სწორედ რომ კავკასიის პოლიეთნიკური, გნებავთ მულტიკულტურული სივრცე გვევლინება. სოციალურ-კულტურული პლურალიზმი რეგიონში ასახვას ჰპოვებდა თემთა და თემთა კავშირების დონეზე. მულტიკულტურალიზმის პრაქტიკა, კავკასიაში რუსული მმართველობის პროცესში, სახელმწიფო სამართალთან ერთად მმართველობაში იყენებდა ადგილობრივი ჩვეულებითი სამართლის ნორმებს სავაჭრო ურთიერთობებში, მემკვიდრეობის, კონფლიქტების, სამოქალაქო, საოჯახო სფეროებში და ფაქტიურად ცხოვრების ყველა სფეროში რეგლამენტირებას ახდენდა. ამის გამო ცარიზმის უნებლიეთ მოხდა მთიელთა კულტურული მემკვიდრეობის დაცვა რის

შედგადაც XIX ს. მეორე ნახევარში, ახალ კულტურულ-ცივილიზაციურ პირობებში, მოხდა კავკასიის მთიელთა ეროვნული თვითშეგნების, საზოგადოებრივ-პოლიტიკური აზრის ჩამოყალიბება. ამ ეროვნული თვითშეგნების “ქვემოდან” ზეწოლის შედეგად ცარიზმი იძულებული იყო კავკასიაში გაეტარებინა იურიდიული პლურალიზმის პოლიტიკა. ცნობილია, რომ აქ იმ დროს რუსეთის კანონებთან ერთად მოქმედებდა ადათობრივი და შარიათის სამართლებრივი ნორმები (იხ. ვ. მიხროკოვი, ი. ბაბინი, ტ. კატანჩიევი და სხვ.), სსრკ პირობებში კი ცალსახად სახელმწიფო სამართლებრივი სისტემა იქნა გაბატონებული.

თანამედროვე, პოსტსაბჭოურ კავკასიაში შექმნილი რეალობა თხოვლობს კავკასიის ხალხების ჩვეულებითი სამართლის დაბრუნებას ადამიანის სოციალურ-კულტურულ ცხოვრებაში. ამით შესაძლებელი გახდება კავკასიის რესპუბლიკებში მულტიკულტურალიზმის პრაქტიკის “ლეგალიზაციის” შემთხვევაში წარმოიქმნას ახალი იმპულსები სოციალური ინტეგრაციის მიზნით. მულტიკულტურალიზმის სისტემა თავისი არსით დაკავშირებულია სამოქალაქო საზოგადოების, როგორც კოლექტიურობის განსაკუთრებულ ტიპთან, რომელიც დაფუძნებულია არა კულტურულ განსხვავებულობაზე და ამ თავისებურებათა ამსახველ ტრადიციებსა და სტერეოტიპებზე არამედ ზოგადი, სამოქალაქო ტიპის საზოგადოებასთან კუთვნილების თვითშეგნებაზე, ეროვნულ და სამოქალაქო ერთობაზე.

როგორც სამართლიანად ხაზს უსვამენ ტ. ხლინინა და ა. ურუშაძე, აღნიშნული პროცესის განვითარებას კავკასიაში ხელს უშლის, საბჭოთა პერიოდში ჩამოყალიბებული წარმოდგენები სახელმწიფოზე (ავტონომიებზე) როგორც ერთადერთ შესაძლებლობაზე ეროვნული კულტურის შესანარჩუნებლად და რომ მულტიკულტურალიზმის პოლიტიკას უფრო და უფრო მეტად ენაცვლებოდა ე.წ. „ნაციონალისტების“ პრაქტიკა¹. ამასთან დაკავშირებით ჩემ მიერ გაანალიზებული იქნა აფხაზურ-ქართული ინტეგრაციის პრობლემები XX-XXI სს. რომელშიც ნათლად გამოჩნდა, რომ სწორედ ეროვნულ-ტერიტორიული პრინციპით სახელმწიფოებრივი მოწყობა გახდა ერთ-ერთი ძირითადი ხელისშემშლელი ფაქტორი საქართველოში მისი ისტორიულ-კულტურული კუთხის- აფხაზეთის ინტეგრაციისა.²

ჩემი აზრით, ბოლშევიკებისაგან განსხვავებით, საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის 1918-1921 წწ. მთავრობის მიერ გატარებული პოლიტიკა, რომ ერთი სახელმწიფოს შიგნით ფართო თვითმმართველობა და კულტურული ავტონომია მინიჭებოდა აფხაზ ხალხს, ვფიქრობთ, პოზიტიური მცდელობა იყო. აღნიშნული პრობლემა ელოდება გადაწყვეტას რუსეთის ფედერაციაშიც. რუსეთის ფედერაციის სახელმწიფოს ეროვნული პოლიტიკის კონცეფციის (1996) ახალი რედაქციის პრეამბულაში გამოჩნდა ცნება “რუსეთის ნაცია“, რაც ადრე არ აღინიშნებოდა. მასში ნათქვამია, რომ “სახელმწიფოებრივი ეროვნული პოლიტიკა მდგომარეობს რუსეთის ნაციის ერთობის განმტკიცებაში და ეთნოკულტურული მრავალფეროვნების შენარჩუნებაში“. რუსეთის ნაციის ერთობის უზრუნველყოფა განპირობებულია “საერთო ფასეულობებით, ინტერესებით, ეკონომიკით, კულტურით, განათლებით, ლიდერობით, პროექტებით და ა. შ.“, ეს ყოველივე განაპირობებს ქვეყნის სტაბილურობას.³

რუსი მეცნიერების აზრით, განსხვავებით კანადის მულტიკულტურალიზმის პროექტისგან, სადაც ძალისხმევა მიმართულია ხალხთა კულტურული და ენობრივი თავისებურებების შენარჩუნებისკენ, ჩრდილო კავკასიაში ნაციის წარმოქმნის ფუნქცია ავტონომიებმა უკვე შეასრულეს. მათივე აზრით, რეგიონის რესპუბლიკების ურთიერთობა ფედერალურ ცენტრთან ამჟამად მიმართულია არა კულტურული და სამართლებრივი თავისებურებების

¹ Хлынина Т.П., Урушадзе А.Т. Показана ли российскому Кавказу политика канадского мультикультурализма // Канадский опыт мультикультурализма и российская политика на Кавказе. Материалы научно-практической конференции. Волгоград 14-15 апреля 2011, с. 79.

² ჯ. კვიციანი, აფხაზურ-ქართული ინტეგრაციის პრობლემები, თბ., 2013, გვ. 11.

³ Хлынина Т.П., Урушадзе А.Т., Указ. соч. с. 79.

⁴ Хоперская Л. Модели этнической политики в мультикультурных обществах в Канаде, на Северном Кавказе и в Центральной Азии // Канадский опыт мультикультурализма... с. 37.

ადიარებისკენ არამედ მათს ურყევ შენარჩუნებაზე. უკანასკნელი კი, მათივე აზრით, არ უპასუხებს დროის მოთხოვნებს და, რა თქმა უნდა, ეწინააღმდეგება ზემოაღნიშნული კონცეფციის ძირითად დებულებას “რუსეთის ნაციის” ფორმირებასთან დაკავშირებით.

ჩემი აზრით, საბჭოთა ავტონომიებმა ათეული წლების მანძილზე ხელი შეუწვევს ეროვნული ბიუროკრატიული და ინტელექტუალური ელიტების ჩამოყალიბებას. ეროვნული კულტურის სრულფასოვანი ჩამოყალიბება კი სინამდვილეში მეორე პლანზე იქნა გადაწეული. ამით შესაძლებელი გახდა განვითარებულიყო ეთნონაციონალიზმი, რადგან მცირე ერების ენის, ტერიტორიის, კულტურის პრობლემები, ფაქტიურად გადაუჭრელი დარჩა. შემთხვევითი არ იყო, რომ პოსტსაბჭოურ კავკასიაში ამის შედეგად მივიღეთ ეთნოსთაშორისო კონფლიქტები და არსებული ვითარება მოდერნიზაციულ გარდაქმნებსაც ემუქრება.

ჩემი აზრით, სინამდვილეში სსრკ-ის დაშლის შემდეგ დადგა დრო მულტიკულტურალიზმის იდეის ცხოვრებაში განხორციელებისა. კავკასიის ქვეყნებში (აზერბაიჯანი, საქართველო, სომხეთი, ჩრდილო კავკასია-რუსეთი) ერთიან სახელმწიფოებრივ სივრცეში სხვადასხვა ეთნოკულტურულ თანასაზოგადოებათა თანაარსებობისა.

კავკასიის მთიელმა ხალხებმა ჩამოაყალიბეს ჩვეულებითი სამართლის ისეთი ნიმუშები, როგორცაა ადიღური – ადიღე ხაბზე, აფხაზური აფსუარა და ა. შ. მათი მორალურ-ზნეობრივი ნორმები საბჭოთა იდეოლოგიას თავდაღწეული საზოგადოებისათვის დღესაც აქტუალურია და დიდ ინტერესს იწვევს (ბ. ბლაჟნიკოვი, ო. დამენია და სხვ.). ადიღე ხაბზე - ადიღე ხალხების (ადიღელების, ყაბარდოელების, ჩერქეზების) სიმბოლოა და ადამიანის ადგილი საზოგადოებაში ბევრად არის განპირობებული მისი ცოდნისა და შესრულების მიხედვით.

კავკასიის მთიანეთში ბევრ ეთნოსს ჩვეულებითი სამართლის მსგავსი სიმბოლოები დღესაც მოეპოვება. ეთნოლოგი ლ. ჯანიაშვილი ზემო სვანეთის მაგალითზე მოგვითხრობს, 90-იანი წლების სოფ. ლატალში მომხდარ ამბებთან დაკავშირებით. სოფლის უბედურება გახდა შეიარაღებული დაპირისპირებები, 7 მკვლელობა, ძარცვა, ყაჩაღობა და ამრიგად ერთმანეთთან დაპირისპირებული აღმოჩნდა 18 გვარი. თვითგანადგურების ზღვარზე მყოფი სოფ. ლატალში სათემო კრებაზე დაუდევთ **ფიცი**, შეურიგებიათ დაპირისპირებული მხარეები და სასოფლო თემისაგან შემდგარ 24 კაციან კომისიას დაუწესებია კონტროლი სოფლის, თითოეული ადამიანის უსაფრთხოების დაცვის მიზნით. დღეს, ერთ-ერთი ლატალელი მთხრობელის თქმით, სოფელის შარაზე დოღარები რომ დატოვო, ხელსაც არავინ ახლებსო.⁴

ამგვარად, კავკასიაში საზოგადოებრივი თვითორგანიზაციის დემოკრატიული პრინციპების, კერძოდ, ჩვეულებითი სამართლის სამოქალაქო მართლწესრიგში ტრანსფორმირება დროის მოთხოვნად იქცა.⁵

ჩვეულებითი სამართლის მკვლევარი ი. ბაბიჩი, აღნიშნავს, რომ ევროპაში, აშშ-სა და კანადაში გლობალიზაციის, ფართომასშტაბიან მიგრაციებთან დაკავშირებით თანამედროვე ცხოვრების გამოკვლევის მიზნით შეისწავლება და გამოიყენება სამართლებრივი პლურალიზმის მეთოდიკა. მათ მიერ, ჩვეულებითი სამართალი არ განიხილება, როგორც რაღაც არქაული, სახელმწიფომდელი სტრუქტურა. პირიქით, როგორც კ. ფონ ბენდა-ზეკმანი აღნიშნავს, პოსტინდუსტრიალურ დასავლურ საზოგადოებაში წარმოიქმნება სამართალი, რომელსაც ცოტა რამ თუ აქვს საერთო სამართლის სახელმწიფო სისტემასთან. გლობალიზაციის ტენდენციამ, წარმოებისა და ვაჭრობის სფეროში ფართომასშტაბურმა მიგრაციებმა კონფლიქტებისა და სადავო საკითხების გადაწყვეტის ალტერნატიული ინსტიტუტების განმტკიცება მოითხოვა, რომლებიც საკუთარი სამართლებრივი სისტემის შექმნისაკენ მიემართებიან.⁶

⁵ Джаниашвили Л. Традиционное право в условиях смены социально-политических систем (на примере Сванети) // Общество как субъект власти СПб, 2012, с. 136.

⁶ Квициани Д.Д. К вопросу обычного права на Кавказе (традиция и современность) // Научная мысль на Кавказе №3, 212, с. 72.

⁶ Бабич И. Концепция «правового плюрализма». теория и практика // обычное право и правовой плюрализм на Кавказе в XIX - нач. XX века. Материалы научно-практической конференции 24-26 сент. 2009. Карачаевск, 2009, с. 49.

კავკასიის ხალხთა ტრადიციული კულტურის არსებობა თანამედროვე პირობებში, ბევრად მოქმედებს ადამიანის ყოფაქცევაზე და განპირობებულია ჩვეულებითი სამართლის არსებობით, რომელიც დაფიქსირებულია ხალხის კოლექტიურ მესსიერებაში. კავკასიაში პოლიეთნიკურ გარემოში ჩამოყალიბდა უნიკალური საკომუნიკაციო კულტურა (ათალიკობა, ყონალობა, დამობილება, სტუმარმასპინძლობა, სპეციფიკური სასიგნალო სისტემა და სხვა) რომელიც ზუსტად ასახავდა მულტიკულტურალიზმის პრაქტიკას და რასაც განსხვავებულია თანხმობა, კომპრომისი, ტოლერანტულობა და სხვა ჰქვია.

ამგვარი პოლიტიკის შედეგია კავკასიის მთიელ ხალხში არსებული რელიგიური სინკრეტიზმი, კავკასიის ხალხთა ერთგვაროვანი ტრადიციული კულტურა და სხვ.

ამრიგად, ჩვეულებითი სამართალი კავკასიაში იურიდიული პლურალიზმის ტრადიციის გათვალისწინებით მოითხოვს ტრანსფორმაციას თანამედროვე საზოგადოების სოციალურ-კულტურულ ცხოვრებაში. კავკასიაში, მულტიკულტურალიზმის პრაქტიკის ტრადიცია, რომელიც დღეს ჩვენ ყოველდღიურობაში ჰპოვებს გამოვლინებას, მოითხოვს შესაბამის ინსტიტუციონალიზაციასა და სამოქალაქო საზოგადოების სისტემაში ჩართვას.

Дж. Квициани (Тбилиси)

Обычное право на Кавказе и практика мультикультурализма (История и современность)

На протяжении последних двух веков в социокультурной среде Кавказа перманентно происходило индуцирование чуждых правовых и общественных институтов. Эта политика царского самодержавия в XIX и начале XX вв. преследовала целью ассимиляцию кавказских народов, а уже позднее, в XX в., советская власть – формирование нового, советского человека.

Сегодня, когда уже известен итог подобной социально-культурной политики, на Кавказе вновь продолжается (и на этот раз не насильственно, а по инерции) поиск «чужих» модернизационных проектов, которые никак не отвечают местным социально-культурным традициям и наследию и, исходя из этого – не работают. Потому в последнее время часто говорят о том, что якобы мы ментально не готовы к либерально-демократическим преобразованиям и т. д.

В связи с вышесказанным ставим вопрос: не мы ли сами каким-то образом отделились от собственного прошлого и культуры?

В рамках нашего доклада хотим отметить, что в настоящее время традиционное отношение к обычному праву и мультикультурной практике особенно проявляется среди горских народов Кавказа. Здесь такие этнические показатели, как язык, традиции, традиционная культура, особенно актуальны. Обычное же право функционирует и сегодня, о чем пишут современные исследователи (Х. Думанов, Т. Аитберов, М. Исмаилов, Ф. Шапсугов, Г. Давиташвили, И. Бабич и др.).

По нашим наблюдениям, на горном Кавказе, несмотря на политические перипетии последних лет, обычное право органично связано с естественными процессами социально-культурной эволюции горных народов и отражается в их коллективной памяти, проводником которой являются семейные, родовые, общинные, этнические и религиозные объединения.

Здесь приоритет обычного права по сравнению с государственным правом, по-видимому, обусловлен существующей традицией самоорганизации и самоуправления общества. Политика царизма и советского государства унифицировать правовую систему на Кавказе не увенчалась успехом. И основным препятствующим этому фактором является как раз полиэтническая, поликультурная среда. Поликультурный плюрализм в регионе проявлялся на уровне общих и общинных связей. Поэтому в период русского управления Россия наряду с государственным правом использовала нормы местного обычного права в области торговых наследственных, (-) гражданских и семейных отношений, фактически регламентируя все сферы жизни. В результате царизм невольно защитил культурное наследие горцев, что во второй половине XIX в. в новых культурно-цивилизационных условиях обусловило формирование национального самосознания и общественно-политической мысли кавказских горцев. В конце концов давление национального самосознания «снизу» вынудило царизм проводить на Кавказе политику юридического плюрализма. Как известно, здесь в то время еще действовали правовые нормы адата и шариа (см.: В. Михроков, И. Бабич, Т. Катанчиев и др.), но в условиях СССР уже однозначно господствовала государственная правовая система.

В настоящем создавшееся реальное положение вещей на Кавказе требует возобновления обычного права в социально-культурной жизни человека. Это дает возможность в случае «легализации» практики мультикультурализма» стимулировать в кавказских республиках новые импульсы с целью социальной

интеграции. Система мультикультурализма своей сутью связана с гражданским обществом как особым типом коллективности, основанной не на культурных различиях и отражающих эти особенности традициях и стереотипах, а на осознании принадлежности к обществу гражданского типа, национального и гражданского единства.

Как справедливо подчеркивают Т. Хлынина и А. Урушадзе, развитию отмеченных процессов на Кавказе препятствуют сформированные еще в советский период представления о государстве (автономии) как единственной возможности сохранения национальной культуры и то, что практика мультикультурализма по большей части заменялась практикой т.н. «нация строительства»¹. В связи с этим мы проанализировали проблемы грузино-абхазской интеграции в XX-XXI вв., в результате чего пришли к выводу, что именно национально-территориальный принцип государственного устройства стал одним из мешающих факторов интеграции с Грузией ее историко-культурной области – Абхазии.²

По нашему мнению, политика правительства первой Грузинской демократической республики (1918-1921 гг.), подразумевающая присвоение широкого самоуправления и культурной автономии абхазскому народу в пределах Грузинской республики, была позитивной. Подобная проблема ждала своего решения и в Российской Федерации. В новой редакции преамбулы концепции государственной национальной политики РФ (1996 г.) появилось новое понятие – «российская нация». В преамбуле отмечалось, что государственная национальная политика заключается в упрочении единства российской нации и сохранении этнокультурного многообразия, что обеспечение единства российской нации обусловлено общими ценностями, интересами, экономикой, культурой и т. д.³

По мнению русских ученых, в отличие от проекта канадского мультиплюрализма, в котором усилия направлены на сохранение культурных и языковых особенностей народов, на Северном Кавказе автономии уже выполнили функцию образования наций. По их же мысли, в настоящее время взаимоотношения республик региона с федеральным центром направлены не на признание культурных и правовых особенностей, а на их безусловное сохранение, что не отвечает требованиям времени и безусловно противоречит основному положению вышеназванной концепции – формированию «российской нации»⁴.

Думаем, что советские автономии на протяжении десятков лет способствовали формированию национальных бюрократических и интеллектуальных элит. Полноценное же формирование национальных культур было отодвинуто на второй план, что обусловило развитие этнонационализма, поскольку проблемы языка, территории, культуры малых народов фактически остались нерешенными, и не случайно, что в результате всего этого на постсоветском Кавказе начались межэтнические конфликты и существующее положение тормозит модернизационные преобразования.

По нашему мнению, в действительности после распада СССР настало время осуществления идеи мультикультурализма, идеи сосуществования в кавказских странах (Азербайджан, Грузия, Армения, Северный Кавказ – Россия) различных этнокультурных сообществ в едином государственном пространстве.

Горские народы Кавказа сформировали такие образцы обычного права, как адыгейские – адыге хабзе, абхазские – апсуара и т. д. Их морально-нравственные нормы и сегодня актуальны в постсоветских обществах, вызывая большой интерес (Б. Бгажнопов, О. Дамения и др.). Адыге хабзе – символ адыгских народов (адыгейцев, кабардинцев, черкесов) и его знание и исполнение во многом определяет место человека в обществе.

¹ См.: Хлынина Т. П., Урушадзе А. Т., Показана ли российскому Кавказу политика канадского мультикультурализма // Канадский опыт мультикультурализма и российская политика на Кавказе. Материалы научно-практической конференции. Волгоград, 14-15 апреля 2011, с. 79.

² См., Квициани Дж., Проблемы абхазско-грузинской интеграции, Тб., 2013, с. 11 (на груз. яз.)

³ Хлынина Т.П., Урушадзе А.Т., Указ. соч. с. 79.

⁴ См. Хоперская Л. Модели этнической политики в мультикультурных обществах в Канаде, на Северном Кавказе и в Центральной Азии // Канадский опыт мультикультурализма... с. 37.

В большинстве этносов горного Кавказа и сегодня можно найти символы, похожие на обычное право. Этнолог Л. Джаниашвили рассказывает о событиях, имевших место в 90-ых годов в с. Латали (Верхняя Сванети). Несчастье пришло в селение в виде вооруженных столкновений, 7 убийств, грабежей и разбоя, в результате чего 18 родов стали заклятыми врагами. Когда селение оказалось на грани самоуничтожения, было созвано общинное собрание. На собрании примирили враждующие стороны, создали специальную комиссию из 24 сельчан, которым вменялось в обязанность вести контроль и обеспечивать безопасность каждого сельчанина. С тех пор, по словам одного их жителей с. Латали, никто даже не подберет денег, валявшихся на дороге⁵.

Таким образом, на Кавказе трансформирование демократических принципов общественной самоорганизации, в частности обычного права в гражданский правопорядок, явилось требованием времени⁶.

Исследователь обычного права И. Бабич отмечает, что в Европе, США и Канаде в связи с глобализацией и широкомасштабными миграциями с целью исследования современной жизни изучается и используется методика правового плюрализма. Причем обычное право здесь не рассматривается как архаическая, догосударственная структура. Наоборот, как отмечает К. фон Бенда-Зекман, в постиндустриальных западных обществах возникает право, которое имеет мало общего с системой государственного права. Тенденции глобализации в сфере производства и торговли, миграции потребовали, в свою очередь, для решения конфликтов и спорных вопросов утверждения альтернативных институтов, стремящихся к созданию собственной правовой системы⁷.

Существование традиционной культуры, в частности обычного права, зафиксированного в коллективной памяти народа, в современных условиях во многом влияет на поведение человека, полиэтнической среде Кавказа сформировалась уникальная коммуникационная культура (отталчества, куначества, побратимство, гостеприимство, специфическая сигнальная система и т. д.), которая точно отражала практику мультикультурализма, подразумевающую толерантность и компромисс. Все это и обусловило религиозный синкретизм и однородную традиционную культуру кавказских народов.

Таким образом, традиция мультикультурализма, которая сегодня проявляется в повседневной жизни народов Кавказа, требует соответствующей институционализации и включения в систему гражданского общества.

⁵ См. Джаниашвили Л. Традиционное право в условиях смены социально-политических систем (на примере Сванети) // Общество как субъект власти, Спб., 2012, с. 136.

⁶ См. Квициани Д. Д. К вопросу обычного права на Кавказе (традиция и современность) // Научная мысль на Кавказе, №3, 2012, с. 72.

⁷ См. Бабич И. Концепция «правового плюрализма». Теория и практика // Обычное право и правовой плюрализм на Кавказе в XIX - нач. XX в. Материалы научно-практической конференции, 24-26 сент. 2009. Карачаевск, 2009, с. 49.

J. Kvitsiani (Tbilisi)

Customary Law in the Caucasus and the Practice of Multiculturalism (history and modernity)

Summary

In the modern world among the multi-variant identifications an ethnic identification is becoming more important. Its actualization is related to the increasing of inter-relation among all countries and cultures of the world. Along with the formation of the new global order, involving of an ethnos in the spheres of post-industrial economics, policy and culture qualitatively acquires new importance. Increasing of a role and play of an ethnos in today's policy is conditioned by the repositioning of class relations from a paradigm to social and cultural 'identity' and 'difference'. Changes take place in culture, as well, in particular, transferring from a 'general culture' model into 'cultural difference' one takes place.

In this regard, to demonstrate customary law - as one basic marker of the ethnic identity of the Caucasian highlanders, is noteworthy. Its formation is connected with the history of the ethnos' self-government, moral and ethical norms and socio-cultural evolution.

Currently, the agenda is the transformation necessity of customary law of the Caucasus highlanders into civil order. Cohabitation of customary law along with a state one will make possible to formulate a new law system. It will serve as the foundation for disseminating the worldwide practice of concept of 'legal pluralism' in the Caucasus. Moreover, in the Caucasus there was a good experience for it in the 18-19th cc. The Russian empire actively implemented the multiculturalism practice within the Caucasus still when it did not exist as a scientific theory. The Russian authorities were studying the cultural heritage of the region's peoples and in many cases, institutionalized it in a society. In the 1920s the Soviet government carried out the multiculturalism practice. But in later years it was substituted by national-territorial state autonomies and at present - by republics. Such an approach leveled an ethnic factor and created an impression on a state institution as the only guarantee for the preservation of ethnic and national culture.

In the present Caucasus an issue of preserving cultural and legal peculiarities of the Caucasus ethnoses is put forward. Multiculturalism politics that is aimed to preserve the cultural and linguistic peculiarities of the ethnoses (which have not been yet formulated into nations) is gaining topicality.

The paper analyzes:

1. The need for extensive use of customary law and moral/ethnic norms of the Caucasus ethnoses;
2. Multiculturalism politics tradition of the Caucasus highlanders with the purpose of social and cultural integration of these peoples, achieving compromise in a society (Ataliq, religious syncretism, etc.);
3. Implementing multiculturalism politics among the ethnoses who have been formed into nations in the 20th c. and overcoming the myth that a state is a basic mechanism for the cohabitation of different ethno-cultural co-societies.

М. Тлостанова (Москва)

Существует ли кавказское «сообщество смысла и чувства»? О плюрицентрической герменевтике, транскультурных субъектностях и трансмодерном будущем

Пролог

Тема нашего конгресса «Мультикультурализм и толерантность на Кавказе» может быть интерпретирована двояко - и как констатация реального факта и как формулировка определенной цели, пока еще не достигнутой. На мой взгляд, актуальны обе трактовки. Ведь Кавказ исторически предоставлял множество примеров и доказательств толерантности и динамического поликультурного взаимодействия самых разных, порой противоречивых элементов. Но сегодняшнее состояние дел, увы, нередко демонстрирует сворачивание терпимого отношения к другому и попытки искусственной нивелировки мультикультурных черт и моделей в пользу этно-национального, этатистского или религиозного пуризма и так называемого «органического сообщества», что представляется опасным в формирующейся архитектуре мира, где место Кавказа пока все еще до конца не определено, где он продолжает как и прежде разрываться между разными агентами влияния и полюсами, что нередко приводит к утрате осознания кавказской идентификации как таковой и к моделям простого выживания между молотом и наковальной вместо какой-либо успешной социо-культурной самореализации, или негативного противостояния вместо выстраивания позитивных миромodelей в рамках процессов, названных колумбийским культурологом и художником А. Альбаном-Акинте, ре-экзистенцией [1] – то есть, (вос)созданием жизненных миров и самоощущения, преодолевающих несовершенство и несправедливость мира, создавая что-то иное, идущее своим путем.

В этих условиях, как это ни парадоксально, в очередной раз возрастает роль интеллектуалов, способных производить некие смыслы, актуальные для общества в целом. Несомненно, ученым и особенно гуманитариям здесь должна отводиться ключевая роль, хотя этого и не происходит и не только на Кавказе, но, к сожалению, в разных масштабах, во всем мире. И все же попробую высказать несколько соображений по поводу воображаемого и при этом наднационального кавказского сообщества и его перспектив на будущее. В духе обязательного сегодня требования определения собственной точки зрения (как всего лишь позиции, ни в коем случае не претендующей на истину) скажу, что я имею самое непосредственное отношение к Кавказу, будучи трансдиаспорным человеком, живущим в бывшей метрополии (Москве), но старающимся сохранить преимущества оптики пограничной промежуточной множественной позиции непринадлежности, не скатывающейся ни к одному из полюсов и отвечающей модели экстерности Энрике Дусселя – то есть, извне, созданного изнутри [2].

Сообщество смысла и чувства и деколониальный эстетизм

Сообщество смысла и чувства – известная метафора французского теоретика культуры, искусства и общества постмарксиста Жака Рансьера, в которой обыгрываются два значения слова “sense” - смысл и чувство. Ученый формулирует это понятие в связи с размышлениями о политической стороне эстетического опыта. Рансьер утверждает, что «сообщество смысла и чувства» представляет собой «способ видения и понимания, соединяющий вещи и практики под одним значением, которое тем самым создает определенное чувство принадлежности. Сообщество смысла и чувства вырезает место и время определенным образом, объединяя практики, формы визуальности и модели понимания» [3, 31]. Рансьер связывает его с «формой коллективного существования, которое не определяется лишь внешними проявлениями, но воплощается в живом отношении и в материальности повседневного чувственного

опыта. Общее в сообществе тем самым будет вплетено в ткань живого мира» [3, 38]. Сообщество живого опыта для Рансьера может носить негативный смысл отчужденной жизни и фальшивой однородности и равенства. Но может и сохранять гетерогенное и автономное качество сферы чувственного опыта, основанное на вечном соединении и разъединении чувства и смысла [3, 39]. Хотя я не призываю всех разделить постмарксистские установки Рансьера, мне кажется, что его понятие «сообщества смысла и чувства» вполне может быть переосмыслено и работать в отношении материала, о котором Рансьер и не подозревает, например, гетерогенной культуры Кавказа, породившей и порождающей свое подвижное сообщество смысла и чувства как некую коллективность, совместное бытие, преодолевающее и привычные плоские представления о коллективизме, особенно скептически воспринимающиеся в постсоветском пространстве, и почти всюду провалившуюся идентитарную политику, ассоциируемую с официальным мультикультурализмом, и в то же время, аморфность и безбрежный плюрализм современной посткритической теории, которая ясно показывает условность и сконструированность любых сообществ, их выдуманный и всегда лишь потенциальный, возможный характер.

Очень сложно реанимировать понятие сообщества в подобных условиях, не скатившись к либеральному смыслу общего блага (благополучия) и к марксистскому пониманию общего как общественного. На мой взгляд, гораздо перспективнее те модели, которые акцентируют чувственный, эстетический аспект политического и социального, выходящих за рамки идеологии в чистом виде. Неожиданно, подобное понимание сообщества близко к коммунитарности (общинности) многих коренных народов, например, в Центральной Америке. Это особая социально-экономическая организация, возрождаемая сегодня в полемике с господствующими практически повсюду неолиберальными моделями. Так, в месоамериканской космологии существует особое понимание человеческого сообщества, в котором мир не отделен и неотделим от человека, он существует в нем и сквозь него. Отсюда и иное понимание интерсубъективности, нежели в западной традиции [4].

По сути речь идет об особой герменевтической модели, укорененной в сфере чувственного или эстетического, скорее нежели рационального. Эстетизм – термин, который в последние годы достаточно часто встречается в размышлениях об искусстве, философии сознания, критической социальной теории. Буквально, это способность к чувственному восприятию, ощущениям и сам процесс визуального, тактильного, слухового, вкусового восприятия. В Новое время произошло порабощение эстетизма в мировом масштабе. Это была часть более широкого процесса колонизации бытия и знания (своего - как правило, домодерного, и чужого - отнесенного в сферу инаковости по месту и по времени). В результате утвердился часто неосознаваемый, но существующий уже несколько столетий жесткий и тотальный контроль над ощущениями, на которые откликаются наши тела. Эстетизм как сфера пересечения онтологии и гносеологии и как эффективный механизм производства и регулирования ощущений, неизбежно связан с телом – несовершенным инструментом, делающим, тем не менее, возможным наше восприятие и опосредующим дальнейшее мышление. В рамках так называемого аффективного поворота в теории вышло на первый план ощущение как форма взаимодействия со средой, выпадающее из общепринятых семиотических и риторических парадигм репрезентации, а также различные аффективные трактовки телесности. Но тела адаптируются к культурной среде неизбежно через свои локальные истории и то, что мы создаем или совершаем, определяется нашей гео-политикой и телесной политикой знания, бытия, ощущения.

В этом междоузлии, по словам чикано-теоретиков Глории Ансальдуа и Черри Мораги, предложивших концепцию «теории во плоти», «опыт плоти и крови» и «физические реалии нашей жизни – цвет кожи, асфальт, на котором мы выросли, наши чувственные желания – смешиваются для создания политики, рожденной из необходимости» [5, 23]. Важно акцентировать очищение наших восприятий и ощущений от наслоений навязанной нормативной эстетики как типичного продукта модерности с ее неотъемлемой темной стороной - колониальностью. Одно из самых разрушительных последствий модерности может быть определено как постоянное культивирование и поддержание социальной, культурной, гносеологической зависимости или, в терминах деколонизации выбора, глобальной колониальности бытия и знания. Колониальность не равна колониализму, хотя и связана с ним исторически. По словам Н. Мальдонадо-Торреса, «колониальность отличается от колониализма <...> Она касается дол-

современных структур власти, которые возникли в результате колониализма и определяют культуру, труд, межсубъектные отношения, продуцирование знания <...> Колониальность переживет колониализм. Она остается живой в книгах, в академических критериях, в культурных паттернах, в здравом смысле и в самовосприимчивости людей, в их надеждах и чаяниях и во многих других аспектах современной жизни. В определенном смысле мы как современные субъекты вдыхаем колониальность всюду и каждый день» [6, 250].

Тезис об размежевании с модерностью не означает призыва вернуться назад в прошлое, к эссенциалистской аутентичности или несуществующей подлинности. Скорее речь идет о саморефлексии, обыгрывании западных и незападных моделей, обогащении и усложнении перспективы видения, о ее постоянном мерцании на границе - не там и не здесь или напротив, и там и здесь и где-то еще.

Кавказское сообщество смысла и чувства

Кавказ во всем его пестром многообразии представляет яркий пример сообщества смысла и чувства как особой полипространственной герменевтической модели. На чем основано это кавказское сообщество смысла и чувства? Каковы его техники, маркеры и стратегии? Насколько оно вообще жизнеспособно в условиях глобализации, сегодняшней реполяризации мира и в то же время, тенденций к децентрации и глокализации? Каково будущее Кавказа как миниатюрной модели и, в некоторых случаях, «предыстории глобализации», если воспользоваться термином адыгского диаспорного антрополога Сатаней Шами [7], проводящей параллель между вынужденными миграциями в связи с работоторговлей и завоеванием Кавказа Россией в XIX в. и сегодняшними новыми кочевниками не по собственной воле?

Кавказ представляет собой парадигматически пограничное пространство. Это явление географическое, геополитическое, онтологическое, ведь он находится не просто на разломах горных гряд, степей, караванных путей, между морей, но также и на границах религий, империй и цивилизаций. Политолог Карл Мейер в красноречиво озаглавленной книге «Пыль империи» отмечает, что «культурно и физически Кавказ представляет собой пограничье. Его горы, простирающиеся на 600 миль от моря до моря не только формируют границу между Европой и Азией, но и отделяют два самых ранних христианских королевства Армению и Грузию от двух ветвей ислама, шиитов, которые населяют современный Азербайджан, и суннитов, живущих, в основном, на Северном Кавказе» [8, 145].

Кавказ всегда был культурным, языковым, религиозным и этническим перекрестком, отмеченным явлениями гибридизации (например, синкретическим сочетанием элементов политеизма, христианства и ислама). Различные религиозные и этнические группы сменяли одна другую, некоторые задерживались надолго и гибридизировали свои культуры с теми народами, что уже жили на Кавказе, в результате чего был соткан сложнейший и прекраснейший гобелен кавказской локальной истории. Эта территория с самого начала была пространством интенсивных культурных взаимодействий, принимая довольно активное участие в предкапиталистической полицентричной мировой экономике. Соответственно, на Кавказе были выработаны собственные уникальные толерантные пути взаимодействия с культурным многообразием, медиативные пути мышления и субъектности, отношения к другому, стратегии выживания в самых разных режимах, которые до сих пор живы в сознании людей, населяющих Кавказ, даже после разрушительного воздействия западной модернизации в ее российской, советской или сегодня, непосредственно неолиберальной форме и этно-этатистских псевдонациональных и часто реакционных форм. Именно модерность принесла на Кавказ такие изначально чуждые его космологии и этике понятия, как этнический и языковой национализм и сильное чувство этнической принадлежности, религиозный и языковой пуризм и нетерпимость, расиализацию и этнизацию, искусственные деления на главные этносы и меньшинства, на более или менее цивилизованных и европеизированных и т.д.

Геополитическое понимание границы в случае с Кавказом должно быть обязательно дополнено эпистемологическим и экзистенциальным, как в модели чикано-философа Глории Ансальдуа [9]. Здесь граница находится в постоянном состоянии транзита. Ее населяют те, кто не только приемлет противоречия, но и переводит амбивалентность в иное качество [9, 101]. Иначе говоря, это люди, которые не пересекают границы, а живут на границе, граница проходит внутри их «я». Подобная пограничная чувствительность существует и на Кавказе, оказывающемся постоянно в зоне столкновения интересов

различных империй, государств и доминирующих культур. Отсюда рождается чувствительность трикстеров, включающая различные культурные, этнические, религиозные и эпистемологические традиции и демонстрирующая определенные эмпатические модели взаимоотношения с иным. Уходя корнями в прошлое Кавказа, эта трикстерная чувствительность и очень современна, поскольку связана с субъектностью нового транскультурного мигранта эпохи глобализации, индивида, который живет в мире, а не в определенной жестко определенной национальной культуре и является странником без привязки к какой-либо конкретной территории. Но чтобы признать это толерантное начало кавказской культуры нужно перестать видеть в нем лишь экзотические музейные традиции и источник опасного терроризма и нестабильности. Необходимо дать людям возможность самовыражения в рамках более глобальной логики иного мышления и пограничной эпистемологии, которая разворачивается во всем мире сегодня.

Пограничное трикстерное позиционирование дарует эпистемологическое и коммуникативное преимущество, о котором писал Ю.М. Лотман, утверждая, что границы являются пространством интенсивной семиотизации и метафорического перевода-трансформации, где часто и обильно генерируются новые тексты и смыслы [10, 273]. Ученый назвал амбивалентные полилингвистические границы самыми горячими точками семиотизации и своеобразными переводящими механизмами, трансформирующими чужие тексты с тем, чтобы они могли быть поняты в нормативном языке определенной культуры и вместе с тем остались в достаточной мере «чужими». Без этого необходимого различия культурный диалог был бы бессмысленным, а при абсолютном различии он стал бы невозможным [11, 262]. Эта логика отвечает современной культурно-языковой и эпистемологической ситуации. Ведь именно поиск иного, а не сходства привлекает культуры и людей друг к другу.

Транскультурация /vs мультикультурализм

Кавказская ойкумена, на мой взгляд, может быть успешно интерпретирована через модель транскультурации, которая была сформулирована кубинским антропологом Ф. Ортисом в книге «Кубинский контрапункт сахара и табака» [12]. В термине «транскультурация» важна латинская приставка «транс», которая означает «над», «сверх», «через», «по ту сторону». Последние два значения особенно важны, поскольку подразумевают включение не одной, а нескольких культурных точек отсчета, курсирование между ними и особое состояние культурной потусторонности — не там и не здесь или и там, и здесь, в зависимости от индивидуального переживания этого состояния.

По определению Ортиса, аккультурация представляет собой обретение культуры в одностороннем процессе, а транскультурация предполагает две фазы — потерю или обескоренение (декультурацию) и создание новой культуры (неокультурацию). Для него одинаково важны и разрушение культур, и креативность новых культурных союзов. Ортис считал важной задачу осмысления и осознания кубинской динамически подвижной идентичности, языков и кодов культуры, ее внутреннего образа. Его привлекала возможность сконцентрировать внимание не на раз и навсегда данном понятии расы или застывшей этничности, а на динамике сложных процессов взаимонаправленного культурного взаимодействия, при которых и доминирующая культура испытывает постоянное воздействие подавляемых ею культур, в результате чего рождаются новые смыслы и новые культурные коды. Он показал, как социальные пространства, в которых люди вынуждены трудиться и существовать, обживаются ими и в результате власть оказывается живущей не только на сахарной фабрике или табачной плантации, но и в румбе или сантерии. Важно отметить неконфликтный характер этой модели, она приспособляется к предложенным властным отношениям, действует в логике трикстера, как бы обманывает их, рождая новое из разрушенного, превосходя пассивное или активное противостояние снова в акте ре-экзистенции.

Критики транскультурации чаще всего оперируют мифическим конструктом чистой, не зараженной гибридизацией культурной идентичности, хотя социальная реальность свидетельствует о принципиальной невозможности такой культурной «чистоты» ни в прошлом, ни тем более сегодня, когда транскультурация обретает глобальный характер. Важнейшим ее измерением является коммуникативное, в рамках которого иное рассматривают не как препятствие, которое нужно привести к общему знаменателю *своего*, а как вполне самостоятельного субъекта с собственными диспозициями. Общение с ним может происходить

только на паритетных, а не прежних асимметричных условиях, когда европейская тотальность воспринимала другого в своих терминах и нуждалась в нем лишь как в пассивном реципиенте своих воззрений и кодов. Полное понимание иного как синтез двух «я» или двух культур, возможно, не достижим, непременно останутся некие точки коммуникативной непроницаемости, культурно-языковой непереводаемости, предотвращающей в принципе полное присвоение иного, но зато состоится плодотворный процесс транскulturации как эгалитарного, взаимонаправленного, открытого культурного взаимодействия.

Понятие транскulturации в определенной мере противостоит мультикультурализму в его официальных неолиберальных и бутичных формах, которые, провозглашая различие на словах, на деле ведут к унификации и коммерциализации удобно упакованного различия. Смысл мультикультурного проекта в попытке справиться с нашествием «иного», найти новые пути его приручения, скрытой ассимиляции, ввести его в некие рамки, позволяющие продолжать осуществлять над ним контроль. Мультикультурализм является защитной реакцией неолиберального общества в условиях лавинообразного роста разнообразия и своеобразного культа различия и инаковости. **Имперско-колониальные родимые пятна мультикультурализма хорошо заметны и сегодня.** Но бесконечно плодящееся разнообразие, вокруг которого строится мультикультурализм, не обязательно является освободительным по своему пафосу, как не был таковым и советский вариант мультикультурализма в лице двойных стандартов риторики дружбы народов. Мультикультурализм можно назвать прямым следствием и одним из инструментов глобализации, пластично используемым доминирующей культурой и легко к ней адаптируемым. Экзотическое «иное» чтобы быть действительно принятым в мейнстрим, должно быть предсказуемо и не опасно иным, поскольку, освобождая и давая голос, мультикультурализм требует взамен жесткого соответствия определенным правилам. В мультикультурализме не меняется ни снисходительно-покровительственное отношение к иному, его объективация, ни жесткая установка на его исключение из области принятия решений [13].

В отличие от неолиберального мультикультурализма, в конечном счете, восстанавливающего ассимилятивные, объективирующие и отоваривающие тенденции, транскulturация подчеркивает взаимонаправленность, динамическую, незавершенную и открытую природу всех культурных обменов и полилогов, никогда не оканчивающихся полным синтезом или полным культурным переводом и всегда сохраняющих свое «право на непрозрачность», по словам карибского теоретика Эдуара Глиссана. Непрозрачность понимается не как закрытость внутри непроницаемой автократической культуры, но как утверждение своей особой сущности в рамках неуничтожимой уникальности. Непрозрачности могут взаимодействовать, сосуществовать, сплетаться в разные узоры. Чтобы понять это явление, надо сосредоточиться на фактуре сплетения, а не на природе его компонентов» [14]. Таким образом, приставка «транс»- с ее преодолевающим трансгрессивным драйвом предполагает включение нескольких точек зрения и мерцание как постоянное условие культурной непринадлежности или множественных принадлежностей, учитывающих плюриверсальность (вместо прежней навязываемой универсальности) истории и динамический драматизм реальных человеческих жизней, через которые проходит транскulturация.

Мультикультурные кавказские урбанистические пространства

По прошествии двух десятилетий постсоветского опыта и несмотря на все накопившиеся проблемы, все еще можно найти примеры особой толерантной транскulturальной чувствительности на Кавказе, особенно в городских сообществах и пространствах. Мультикультурный топос таких городов как Баку или Тбилиси был не результатом советской фальшивой теории пролетарского интернационализма. Корни языковой, религиозной, этнической и культурной толерантности здесь гораздо глубже и, несмотря на активную российскую демонизацию этих регионов сегодня, после достаточно короткого периода этнонационалистических взрывов, они вполне терпимы к представителям других этничностей и сохраняют транскulturальный континуум. Пространство таких (пост)колониальных мультикультурных городов несет на себе следы воздействия различных традиций и имперских моделей — его можно изучать как культурный палимпсест противоречащих друг другу или сливающихся смыслов. Но главное во всех этих мультикультурных колониальных столицах конечно же люди, собственно и создающие особый транскulturальный настрой. Причем это не руссоистские благородные дикари и не Делезовские и

Гваттариевские номады, но имеющие местное незападное происхождение образы блуждающих, медиативных, трикстерных субъектов, ведущих происхождение, например, от суфистского Аль Хадира или от странствующего Ходжи Насреддина, отмеченных особыми кодами толерантного межличностного общения, уважения к другой культуре, религии, языку, истории, логики равенства при сохранении различия. Только в этом разрезе возможна культивация иного мышления, отмеченного видением мира во всем его многообразии и одновременно, взаимосвязях тысячами нитей [15].

В постсоветском искусстве хронотопы мультикультурных столиц выражаются наиболее ярко в кино. Назову только печальный, ностальгический и поэтический фильм – рекем по безвозвратно уходящему Ташкенту Марка Вайля «Конец века. Ташкент» (1996), воссоздающему языковое, религиозное и этнокультурное многообразие, взаимопроникновение и динамизм города, джазовый настроенческий фильм о Баку Олега Сафаралиева «Прощай, южный город» (2006); сказочный Тбилиси, увиденный глазами повзрослевшего мальчика в пронзительной и лиричной картине Георгия Параджанова «Все ушли» (2012). Для героев этих фильмов приобщение к идиллии работает довольно сложным образом – не идеализируя ее до конца, воспринимая иронически, они явно предпочитают эту остранный идиллию сегодняшнему вырубленному вишневному саду с порой карикатурными знаками глобализации и коммерциализации.

В тех же случаях, когда имело место насильственное разрушение городского пространства вместе с его жителями, чаще всего в ходе военных действий, ритуалы очищения, экзорцизма, забвения и припоминания обретают иной смысл и иные формы, нередко связанные с деурбанизацией и полным возвращением к природному состоянию. Так, в обманчиво документальной повести чеченской писательницы Лулы Куни «Абрисы» (2010) через оптику несправедливой войны и ее искаженную этику, показанные глазами не воина, но убитой федералами матери двух малолетних детей, проглядывает страшный топос разрушенного Грозного с особой эстетикой постчеловеческого возвращения к природе, отмеченной, впрочем, экологическими катастрофами и катаклизмами. Природное в этой повести кое-как примиряет героиню с миром, смягчает контраст между образом довоенного идиллического Грозного, сюрреалистической копии поля брани с верещагинских картин и последующей деурбанизации и буйства наступающей природы, забирающей у людей то, с чем они не совладали.

Герменевтическая модель трактовки постсоветского мультикультурного города не может быть монопоичной и монохроничной, но только полипространственной и полихронической, развивающей и обобщающей принцип интертекстуальности. Это обстоятельство создает определенные «трудности перевода», особенно в том случае, когда общества переживают резкие ценностные ломки в короткие отрезки времени, как это произошло в постсоциалистическом мире. Так, все мои соседи по кинозалу на Международном Московском Кинофестивале 2012 года были очарованы магией параджановского фильма «Все ушли». Но они смеялись и плакали в совершенно разных местах, поскольку фильм предполагает включение в герменевтический горизонт и взаимодействие не только грузинской или шире - кавказской, но и мировой, западной и незападной, а также и советской и постсоветской культурной и художественной интертекстуальности, чем похвастаться могли далеко не все зрители.

Плюритопическая герменевтика и альтер-национальное сообщество смысла и чувства на Кавказе

В случае с Кавказом транскультурное сообщество смысла и чувства укоренено в особой геополитике и телесной политике бытия, знания и восприятия, связанной с плюритопической герменевтикой [16]. Геополитика знания, ощущения и бытия обозначает местные исторические и пространственные основания знания, восприятия, ощущения, то, что можно назвать пространственной историей. Телесная политика знания касается индивидуальных и коллективных биографических основ понимания и мышления, укорененных в локальных историях и траекториях человеческого происхождения и расселения. Это не значит, что мы раз и навсегда укоренены и заперты в наших телах и историко-культурных контекстах, но позволяет увидеть, как именно мы существуем в модерности/колониальности и как мы на нее реагируем. Необходимо осознать свою телесную политику знания, ощущения и бытия и работать с ней

посредством пограничного мышления, размежевания и ре-экзистенции. Для этого нужно реабилитировать место как совершенно конкретный локал и телесность как конкретное тело.

Плюритопическая или полипространственная герменевтика представляется мне приемлемой для интерпретации Кавказа моделью. Она ставит под сомнение позицию и однородность понимающего субъекта и движется в сторону интерактивного знания и понимания, отражающего сам процесс конструирования того пространства, которое познается. В плюритопической герменевтике заостряется вопрос о том, где находится место провозглашения или формулирования теорий, с которого понимающий субъект познает мир. Она противостоит западной монотопической герменевтике, где это место всегда находится внутри той же самой западной традиции, прочерченной из Древней Греции к постмодерной Европе в рамках мифа модерности, придуманного самим монотопическим актом понимания и затем навязанного полиязыковым и плюрикультурным пространствам [17].

Полипространственная герменевтика расшатывает и размывает обычные национальные, этнические, религиозные и языковые различия и деления, нередко сконструированные и навязанные кавказским народам извне и чаще всего со стороны различных версий модерности, да и не только модерности. Ведь еще несколько столетий назад Кавказ представлял собой созвездие независимых и полунезависимых государств или протогосударств, поочередно попадавших под влияние разных агентов и успешно балансировавших между ними. Кавказ оказывался в сфере геополитических интересов как перворазрядных западных капиталистических, так и вторичных империй модерности, таких как Россия или Османский султанат, отмеченных имперским различием и догоняющей модернизацией. В итоге Кавказ оказался в двойне подчиненном положении в силу того, что им пыталась управлять именно такая двулика империя, которая сама была интеллектуальной колонией Запада и выступала посредником западной модерности на своем Юге и Востоке в искаженных, зачастую карикатурных формах. Кавказ был и остается раздираем между несколькими моделями модернизации и векторами влияния, иногда связанными с девестернизационными тенденциями – через посредничество России, Османской империи, а сегодня Турции, стран Юго-Восточной Азии, Арабских государств, и в ряде случаев – непосредственно Запада (экономически, политически и культурно).

В этом смысле стратегии российского и советского варианта модернизации были похожими. Искусственные границы позднее породили этнические и религиозные конфликты. Смена алфавитов отрезала живительную связь с прошлым, с историей, с традицией, были придуманы и запущены новые этничности, ведь до российской модернизации на том же Кавказе не существовало идеи этничности в современном понимании и люди, гораздо более мобильные в социальном смысле, могли менять регион проживания, свой статус и имя, входить в иную систему иерархий — благодаря особому местному механизму взаимной адаптации, позволявшему этой сложной культурной множественности мирно сосуществовать. Они разделяли друг друга по культурным, религиозным, социальным и экономическим, а не этническим или даже языковым принципам. И лишь российская и особенно советская модернизация насильно ввела идею этничности и модель, основанную на этно-национальной идентичности. Были запущены атеистические кампании, репрессированы так называемые буржуазные националисты, насильственно эмансипированы женщины. Все это делалось для поддержания имперского доминирования. Довольно скоро научные имперские конструкты этничностей и наций превратились в политические инструменты, которые в свою очередь, вросли в ткань экономической, социальной и культурной жизни и стали рассматриваться самими людьми как древние и данные свыше. Поэтому для большинства жителей Кавказа сегодня нации – это уже не «воображаемые» в духе Бенедикта Андерсона [18], а вполне реальные сообщества. Как отмечает Расанаягам, этнические деления, навязанные в советское время, не были поставлены под сомнение лидерами постсоветских государств. Вместо этого, они стали подчеркивать легитимность этно-территориальной идеи нации, продвигая различные варианты этноэтатизма и просто заменив марксистскую идеологию как ее клей, этническим национализмом [19]. В результате ничего не изменилось в жизни обычного человека, который остался столь же уязвимым и беззащитным, как и раньше. Эти сконструированные деления были затем натурализованы в воображаемом самих кавказских народов,

нередко мешая формированию каких-либо позитивных пан-кавказских идентификаций, альянсов, стратегических союзов даже сегодня.

Колониальность знания и кавказоведение

Созданные первоначально с колониалистскими целями, эпистемологические механизмы, направленные на таксономизацию Кавказа в наиболее удобном виде для разного рода имперских идеологов и методологически европоцентристских гуманитарных и социальных наук, увы не были поставлены под сомнение в течение долгого времени самими кавказскими учеными. Это не полностью их вина, поскольку и советская модерность и сменившая ее западная одинаково пренебрежительно относились к локальному знанию, к пространственным историям, объявляя эпистемологические модели кавказских народов нелегитимными и требуя от ученых размышлять и писать строго в рамках того, что западная наука объявила и считает наукой. Кавказ как «гора языков» (по словам аль-Масуди) [20], включая языки культуры и аксиологические системы, начал изучаться самими кавказскими учеными с использованием собственных методологий, моделей и подходов, хотя и в диалоге и споре с западными и российскими моделями, лишь сравнительно недавно и деколонизация кавказологии от европоцентристских клише находится только в начале пути. Это связано с сохраняющейся колониальностью знания – то есть западным в основе контролем над производством и распространением определенного знания. В соответствии с этой логикой Кавказ обычно «изучался» в качестве объекта либо представителями западной науки (носителями научного авторитета), либо их российскими клонами, либо немногочисленными кавказцами, от которых всегда требовалось жесткое соответствие придуманным и навязанным западными/российскими авторитетами принципам. Все остальное объявлялось предрассудками, ненаучным или не объективным знанием. В последние два десятилетия в мире идет ускоренный процесс развенчания подобных установок, уже приведший к интереснейшим междисциплинарным субъект-субъектным социально-гуманитарным формам знания, таким, как устная история, интерактивная антропология, деколониальный выбор и т.д. Но пока эти сдвиги в геополитике знания не успели серьезно повлиять на основания кавказоведения, как и многих других дисциплин и предметных сфер. На мой взгляд, причиной является сохраняющаяся не рефлекслируемая установка на западную, якобы объективную, в основе позитивистскую науку и игнорирование новых областей и методов, расшатывающих ее каркас и логику.

Кавказ остается для Запада (мирового Севера) парадигматическим антипространством, интерпретируемым в логике гегелевской «мировой истории», которая никогда здесь не разворачивалась. И в сегодняшней глобальной геополитике он привлекает богатый или бедный Север и богатый Юг лишь в качестве символического знака гео-стратегического доминирования (что не требует капиталовложений), в то время как местное население либо пополняет ряды ничего не стоящих жизней, либо заражается неолиберальными идеологиями как современной формой зомбирования. Вместо привычной демонизации и экзотизации Кавказа, важно понять, под воздействием каких глобальных и местных факторов его история пошла таким путем. И важно, чтобы на этот вопрос ответили кавказские интеллектуалы, а не западные или российские эксперты [21].

Панкавказская идентичность, которой так боялись советские идеологи, как все еще открытая возможность, не обязательно реализуемая в жесткой политической форме конфедераций, пока не реализовавшихся не только на Кавказе, но и, например, в Восточной Европе, где после развала социалистического мира также существовали подобные планы, но совершенно точно в форме культурного воображаемого и интеллектуального взаимодействия, сегодня нередко видится лучше на расстоянии, например, со стороны внушительной кавказской диаспоры на Ближнем Востоке, в Европе, в Передней Азии, за океаном, где поздние наслоения навязанных сверху мелких этно-территориальных делений и выращенных на их основе национализмов не играют столь большой роли. Однако не стоит обольщаться и здесь, ведь кавказские диаспоры не существуют в вакууме, а всегда вынуждены вступать в сложные взаимодействия с агентами власти и влияния в своих регионах проживания. В этой ситуации опять-таки возрастает роль интеллектуалов, причем не всяких, а принципиально неангажированных в политическом смысле – позиция очень трудная для воплощения в экзистенциальном и практическом плане, но в итоге, наверное,

единственно правильная и способная привести к освобождению сознания и мышления, к восстановлению человеческого достоинства, попиравшегося самыми разными силами в течение веков.

Кавказское сообщество смысла и чувства и искусство

Неакадемические сферы искусства, литературы, кино, нерационального и не считающегося научным знания, сферы повседневности, ограниченное число интеллектуальных позиций и социальных движений представляются более приспособленными для выражения трудно вербализуемого, плавающего, плюриверсального кавказского сообщества смысла и чувства и успешного соединения стертой истории и субалтерной современности в сочетании с продолжающимися живыми традициями. Ярко это проявляется в сфере современного актуального и активистского искусства Кавказа.

Назову азербайджанского концептуалиста Баби Бадалова и его полиязыковую визуальную поэзию, смешивающую латиницу и кириллицу, грузинского художника, поэта, куратора, историка искусства Илико Зауташивили. Многие из его высказываний и работ обнаруживают начало эпистемологического неповиновения и импульс освобождения сознания от различных стереотипов и автоматических реакций, навязанных доминирующими культурными, социальными, политическими, этическими понятиями и институциями. Это касается фото-цикла «Кавказский манифест» – декларации, демистифицирующей и разлагающей экзотистский образ Кавказа и его мифическое холистское положительное самовосприятие, оказывающееся нередко крайне патриархальным и консервативным. Он обыгрывает стереотипы кавказского характера, образа жизни, ценностей и этических норм, противопоставляя внешние стереотипы, внутренние мифические идеалы кавказцев и самые последние по времени разбалансировки реальности, стереотипа и мифа, которые нередко все это обесмысливают, показывая, что никогда не существовало чистой кавказской культуры ни в отрицательном, ни в положительном смысле.

Не могу не упомянуть и творчество аварской художницы Таус Махачевой как своеобразной художественной формы интерактивной антропологии, реабилитирующей и очищающей тактильно-визуальные ощущения, как, например, в ее красноречиво названном перформансе «Delinking» (2011). Изменяющийся цвет лица как полипространственного взаимоналожения разных эпистемологических и эстетических систем становится комплексной метафорой сдвига в географии мышления и воссоздания летучего, подвижного освобождающего сообщества смысла и чувства. В работах Махачевой проблематизируются грани между человеческим (социальным) и природным, живой и неживой материей, животным и машинным. Таков протагонист «Гамсутля» (2012). Автор ставит под сомнение различные пути освоения пространства и коммуникации с природным, рукотворным, животным, машинным, человеческим, социальным и историческим. Герой принимает участие в своеобразном ритуале припоминания и реконструирования. Он пытается извлечь и осторожно воссоздать пространственную память. Посредством физического «слияния» с палимпсестом из множества культурных слоев и драматических исторических и природных событий «танцор» телесно припоминает и проживает это пространство, иронически подражая природным и архитектурным объектам, примеряя и дешифруя различные идентичности.

Синдром вторичного Юга: есть ли выход?

Ряд специфически кавказских сложностей самопозиционирования, ведущих к определенным искажениям и нюансам, можно связать с синдромом «вторичного Юга», обусловленным дискурсом вторичных же, искаженных европоцентризма и ориентализма как специфических продуктов имперского различия и ментальной колонизации. В комплексе вторичного Юга акцентировался ряд черт, ясно показывающих западное происхождение колониальности мышления и знания: это христианский элемент кавказской идентичности, акцентуация высокого расового статуса кавказцев на созданной в Европе шкале человечества в соответствии с популярной в XIX столетии квазинаучной теорией кавказской расы Блюменбаха [22], тщательно сохранявшаяся связь и принадлежность Европе, хотя и не ее сердцу. Это особое восприятие Кавказа как европейского Юга имело западное происхождение и в основе его лежало

имперское соперничество и ментальность «черной легенды», направленные против «абсолютистской России» и «коварного Османского султаната». Будущее кавказцев не интересовало на самом деле Запад ни тогда, ни теперь. Мы оставались застывшими эмблемами экзотистских фантазий и дегуманизированными аргументами в соперничестве между «российской автократией» и «западным либерализмом». Эти конструкты повлияли на саму кавказскую идентичность и привели не к классическому ориенталистскому самоотрицанию, как это произошло во многих азиатских странах, а к претензиям на европейскость и белизну. Кавказцы оказались одновременно жертвами и сообщниками в насаждении мифа белизны, выступающего в качестве одной из главных осей модерности, акцентируя статус улучшителей человеческой породы и географическую локализацию в Европе.

Эту чувствительность невозможно стереть из кавказских идентичностей и теперь, когда кавказцы оказались в парадоксальной ситуации символических чернокожих, например, для российского все более ксенофобского и мигрантофобского воображаемого. Преданное следование европоцентристскому мифу и кавказские попытки вписаться в нарратив Юга Европы, оказались тупиковыми, потому что закрыли возможности идентификации с глобальным Югом. В основе как ориенталистских, так и южистских дискурсов лежал расизм, конструирующий дискурсивное пространство самолегитимации европоцентризма. Формы противостояния ментальной колонизации, которые мы находим на Кавказе как своеобразном Юге бедного Севера, исторически оказывались не слишком успешными именно в силу вторичного комплекса Юга как одного из главных психологических объяснений этой неудачи. Сегодня этот комплекс выражается в стремлении вписаться во что бы то ни стало в существующий асимметричный мир модерности, который не дает права кавказцам, как и многим другим жителям постсоциалистического мира, быть кем-то кроме бедных родственников в Европе. Но по-прежнему в стадии становления находится и кавказский вариант эпистемологии Юга, и драйв к поиску связей и тактических коалиций с другими Югами. Ведь этот шаг потребовал бы отказаться от иллюзий принадлежности к бывшему второму миру и от снисходительного отношения к глобальному Югу сегодня. В интеллектуальном и этическом смысле он потребовал бы размежевания с самой логикой модерности, расставляющей народы на своей крайне необъективной шкале человеческого развития. А это должно вывести на первый план категорию человеческого достоинства и жизни во всей ее полноте прежде всего, в полноте самореализации индивида в сообществе вместо гонки за материальными благами модерности, за ее только и доступным нам вторым сортом.

Сложно размежеваться с мутантной парадигмой вторичного колониального различия с его двойными стандартами в сфере субъектности. Колониальные и квази-колониальные группы остаются в тисках триумфалистского вектора, повернутого в сторону эмансипации в соответствии с принципами стадильности и прогрессизма. Размежевание с этой позицией требует саморефлексивного и критического подхода. Пока на постсоветском пространстве это невозможно. Обычные люди, вброшенные в тупиковую ситуацию бедного Юга, легко становятся добычей экстремистских организаций, пополняют ряды ничего не стоящих жизней мигрантов, не слишком успешно борются за простое выживание в своих странах. Неоколониальные постсоветские элиты продолжают экономическую, социальную и культурную дискриминацию собственных народов, прячась за неолиберальными или этнонациональными лозунгами и продолжая при этом практиковать самоуничтожительную интеллектуальную зависимость от ценностей западной модерности, давя все ростки альтернативного мышления и все возможные альтерглобальные модели. Это результат внешнего имперского различия, где конститутивным элементом выступает вторичный европоцентризм, простирающийся как на колонизаторов, так и на колонизированных. Существует и утопическое видение прыжка из вторичного второго мира во вторичный первый – так и не реализованная мечта о Европе. Но какими могут быть возможные альтернативы? Либо вернуться к удушающим имперским объятиям и играть роль второсортных граждан, чей человеческий статус постоянно оспаривается, либо стать сервисными государствами богатого Севера или богатого Юга.

В отличие от Южной Америки с ее паниндейскими полушарными настроениями на постсоветском Кавказе пока продолжает существовать враждебность и отчуждение этничностей по отношению друг к другу. Это не только результат имперской политики «разделяй и властвуй», но и отсутствие осознания

своей принадлежности к более глобальному сообществу «проклятых Земли», если воспользоваться словами Ф. Фанона [23]. А это мешает создавать коалиции друг с другом и с другими иными. Таким образом существует еще один путь: Кавказу во всем его многообразии следовало бы внимательнее прислушаться к формирующимся сетям взаимодействия и диалогам по оси Юг-Юг. Будущая возможность присоединения к глобальному Югу в осмыслении и реконструировании забытых или дискредитированных моделей резистенции лежит в размежевании с логикой современного мирового (бес)порядка, а не в поисках удобного места в его удушающей таксономии. Она в осознании того, что существует много Югов, которые могут вступить в продуктивный диалог, практикуя свои модели бытия вокруг, по ту сторону и в рамках преодоления тотальности неолиберальной модерности. А это с необходимостью потребует восстановления стертого в советские годы кавказского пограничного культурного и эпистемологического сообщества не-советского, но также и не только этнического или религиозного характера, отмеченного специфическим полиязыковым континуумом сродни карибскому.

Позвольте мне привести слова аргентинского философа Марии Лугонес, очень точно сформулировавшей суть модели интересубъективных отношений, отвечающей становящемуся плюриверсальному миру и его субъекту. Она называет это путешествием по мирам других людей с любовью, переосмысляя понятие западного «агона» и игры, основанной на соревновательности (агонистике). Лугонес воспринимает любовь как суть и основу успешной межличностной и межкультурной коммуникации. Ее «человек играющий» относится к игре как к предельно «деиерархизированной», «лишенной соревновательности» и оппозиции выигравший/ проигравший, как и данных раз и навсегда правил. Это предполагает «неагрессивное» восприятие «другого», абсолютную пластичность играющего, свободно переходящего от одной миромодели к другой, а также «знание» игрока о других культурах, его равно игровое к ним отношение (включая его собственную), когда ни к одной он не относится слишком серьезно. Вместо жестко предписанных и застывших социальных ролей Лугонес выступает за пластичность и текучесть образов себя, за постоянный процесс самосозидания и саморазрушения, а также создания и уничтожения различных миров. «Мы не привязаны к единственно возможному способу выполнения действий. Когда мы играем, мы не привязываем себя к какому-то миру, не вязнем в нем. Мы там творим. Мы не пассивны» [24, 96]. Рекомендую путешествия по мирам и идентификацию с другими через эти путешествия, Лугонес понимает их как составную часть любви к другим и призывает не мириться с надменным восприятием и с теми конструктами образов людей, которые продуцирует такое восприятие, выстраивая барьеры между ними [24, 98].

Заключение

Более глобальный властный сдвиг и более визионерское лидерство необходимы, чтобы преодолеть синдром вторичного Юга. Должен начаться процесс строительства горизонтальных коалиций как внутри самого Кавказа, так и с другими Югами, что позволит восстановить утраченное глобальное измерение, чувство вписанности в глобальную историю, что требует отказа от местничества и поворота к другим формулам превращения локального в плюриверсальное. Процесс освобождения от мифов модерности активно идет сегодня по всему миру. Но на Кавказе он замедлен необходимостью доказательства собственной лояльности репрессивному государству, сохраняющимся зомбированием дискурсами модерности и, прежде всего, расизмом и идеалом принадлежности к Европе, прогрессу, «белизне», западной цивилизации. Это мешает установить коалиции с другими обитателями глобального Юга и узнать больше об идеях и позициях коренных и дискриминируемых народов в других регионах Земли. Необходимо перестать думать в рамках только лишь своих стран или даже континентов, этничностей и языков. Нужно поставить под сомнение собственную периферическую позицию в мире, осознать возможность стать частью информационного и политического пространства трансмодерного мышления и бытия вместо того, чтобы продолжать играть роль пешек в больших имперских играх западной и российской модерности, мусульманского мира или богатого и бедного Юга сегодня.

Литература:

[1] Alban Achinte A. *Textiendo textos y saberes. Cinco hijos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca, Colección Estudios (Inter)culturales, 2006.

Dussel 1996: Dussel E. *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*. Atlantic Highlands,.

Ranciere 2009: Ranciere J. *Contemporary Art and the Politics of Aesthetics. - Communities of Sense. Rethinking Aesthetics and Politics*. Durham & London: Duke University Press.

Tlostanova , Mignolo 2013: См. подробнее Tlostanova M., Mignolo W. *Learning to Unlearn. Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas*. Columbus, Ohio State University Press,.

Moraga, Anzaldúa 1981: Moraga Ch., Anzaldúa G. eds. *This Bridge Called my Back*. San Francisco, Aunt Lute Press,.

Maldonado-Torres 2007: Maldonado-Torres N. On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept. - *Cultural Studies*. V. 21, No 2-3, March/May, pp. 240-270.

Shami 2000: Shami S. Prehistories of Globalization: Circassian Identity in Motion. *Public Culture* 12(1), , p. 177–204.

Meyer 2004: Meyer, Karl. *The Dust of Empire. The Race of Supremacy in the Asian Heartlands*. London: Abacus,.

Anzaldúa 1999: Anzaldúa G. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books,.

Лотман 2002: Лотман Ю.М. История и типология русской культуры. Санкт-Петербург,.

Лотман 2000: Лотман Ю.М. Семиосфера. Санкт-Петербург,.

Ortiz 1995 [1940]: Ortiz F. *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Durham,

Тлостанова 2000: См. подробнее Тлостанова М. Проблема мультикультурализма и литература США конца XX в. М., Наследие,.

Glissant 1997 [1990]: Glissant E. *Poetics of Relation*. Ann Arbor.

Тлостанова 2013: См. подробнее Тлостанова М.В. Новые каландары в темполокальностях постзависимости. – Личность. Культура. Общество. No 3-4, (в печати).

Mignolo 1995: Mignolo W. *The Darker Side of the Renaissance* Ann Arbor: The University of Michigan Press,.

Tlostanova 2009: Tlostanova M., Mignolo W. On pluritopic hermeneutics, trans-modern thinking and decolonial philosophy. - *Encounters*, No 1,.

Андерсон 2001: Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М., Канон-Пресс,.

Расанаягам 2004: Расанаягам Й. Этничность, государственная идеология и понятие «община» в Узбекистане. – Ферганская долина. Этничность. Этнические процессы. Этнические конфликты. М., Наука, , С. 145-163.

Shboul 1979: Shboul, Ahmad A. M. *Al-Mas'udi and His World*. London: Ithaca Press,.

Tlostanova 2011: См. подробнее Tlostanova M. The South of the Poor North: Caucasus Subjectivity and the Complex of Secondary “Australism”. - *The Global South*, vol. 5, No 1. Indiana Univ. Press, Special Issue: The Global South and World Dis/Order (Spring), pp. 66-84.

The Anthropological Treatises of Johann Friedrich Blumenbach: De Generis Humani Varietate Nativa. 1795. Ed. and Trans. Thomas Bendyshe, 1865.

Фанон 2003: Фанон Ф. Отрывки из книги «Весь мир голодных и рабов». - Антология современного анархизма и левого радикализма. Том 2, Москва, , стр. 15-78.

Lugones 2003: Lugones M. *Pilgrimages/Peregrinajes. Theorizing Coalition against Multiple Oppression*. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman and Littlefield Publishers Inc., , P. 77-100.

M. Tlostanova (Moscow)

Is there a Caucasian “Community of Sense”? On Pluritopic Hermeneutics, Transcultural Subjectivities and Transmodern Futures

A “community of sense” is a “frame of visibility and intelligibility that puts things or practices together under the same meaning, which shapes thereby a certain sense of community. A community of sense is a certain cutting out of space and time that binds together practices, forms of visibility, and patterns of intelligibility” (Ranciere 2009, 31). It is a specific hermeneutic model grounded in the realm of the sensible or *aesthesis* rather than rational. And it is a community which can be found in the Caucasus in all its multiplicity and diversity. What this Caucasian community of sense is grounded in and what would be its main techniques, markers and strategies? Is it viable in the conditions of globalization, repolarizing world and, at the same time, decentralizing and glocalizing tendencies? What is the future of the Caucasus as a miniature model and in some ways “a pre-history of globalization” (Shami 2000) in all its positive and negative manifestations in the future pluriversal and transmodern world?

The Caucasian oecumena is best described through a transculturation model (Ortiz 1940). In contrast with neoliberal multiculturalism reinstating in the end the assimilating, objectifying and commodifying tendencies, transculturation stresses the reciprocity, dynamic, unfinished and open nature of all cultural exchanges and dialogues, never resulting in any complete synthesis or cultural translation, and always retaining their “right to opacity” (Glissant 1997). The “trans”- prefix with its overcoming transgressing drive presupposes the inclusion of several reference points, and negotiation as a specific condition of cultural non-belonging or a multiple belonging taking into account the pluriversality of history and the dynamic drama of real human lives through which transculturation cuts its way.

In case of the Caucasus such a transcultural community of sense is rooted in a very specific geopolitics and body-politics of being, of knowledge and of perception grounded in pluritopic hermeneutics (Mignolo 1995) which destabilizes and erodes the usual national, ethnic, religious and linguistic differences and boundaries, often constructed and imposed onto the Caucasian people from the outside and mainly from various versions of modernity with their sets of epistemic mechanisms, attempting to taxonomize the Caucasus in the most convenient way for imperial ideologies and methodologically Eurocentric humanities and social sciences. These constructed divisions were later naturalized in the imaginary of the Caucasus peoples themselves often preventing any positive pan-Caucasian identifications and alliances even today. The proverbial Caucasus as a “mountain of tongues” (al-Mas’udi’) including the cultural languages and axiological systems, have started to be investigated by the Caucasian scholars themselves using their own models, tools and approaches only relatively recently and there is still a long way to go in decolonizing Caucasiology from the Eurocentric grips. However, the non-academic spheres of art, literature, cinema, etc. seem to be better suited for the expression of this non-verbalizable floating pluriversal Caucasus community of sense. A few examples of the artistic realizations of this sensibility will be analyzed in the paper.

მ. ტლოსტანოვა (მოსკოვი)

არსებობს თუ არა „აზრისა და გრძნობის კავკასიური თანასაზოგადოება“? პლურალისტური ჰერმენევტიკის ტრანსკულტურული სუბიექტურობებისა და ტრანსმოდერნული მომავლის შესახებ

რეზიუმე

„აზრისა და გრძნობის თანასაზოგადოება“ წარმოადგენს „ხედვისა და გაგების საშუალებას, რომელიც აერთიანებს საგნებსა და პრაქტიკებს ერთი მნიშვნელობის ქვეშ და ეს მნიშვნელობა წარმოქმნის მიკუთვნებულობის გარკვეულ გრძნობას, აზრისა და გრძნობის თანასაზოგადოება გარკვეული სახით გამოკვეთს ადგილისა და დროის პრაქტიკის, ვიზუალობის ფორმებისა და გაგების მოდულების გაერთიანებით“ (რანსიერი 2009,31). ეს არის განსაკუთრებული ჰერმენევტიკული მოდელი, რომელიც განმტკიცებულია უფრო მეტად გრძნობისმიერ სფეროში ანუ ესთეზისში და არა რაციონალურ სფეროში და ეს არის თანასაზოგადოება, რომელიც პოზიტივიზაციის კავკასიაში მთელი თავისი მრავალფეროვნებით.

რას ეფუძნება აზრისა და გრძნობის თანასაზოგადოება და როგორია მისი ძირითადი მექანიზმი, მარკერები და სტრატეგიები? რამდენად სიცოცხლისუნარიანია იგი გლობალიზაციის, მსოფლის რეკლარიზაციის პირობებში და ამავე დროს რა სახისაა დეცენტრალიზაციისა და გლობალიზაციის ტენდენციები? როგორი მომავალი აქვს კავკასიას, როგორც მინიატურულ მოდელს და ზოგ შემთხვევაში, როგორც „გლობალიზაციის წინაისტორიას“ (შამი 2000). მთელი თავისი პოზიტიური და ნეგატიური ობერტონებით მომავალ პლურივერსალურ და ტრანსმოდერნულ მსოფლიოში?

კავკასიის ოიკუმენა ყველაზე მეტად აღიწერება მოდელ ტრანსკულტურაციის მეშვეობით (ოტრისი 1940). ნეოლიბერალური მულტიკულტურიზმისაგან განსხვავებით, რომელიც საბოლოო ჯამში ადადგენს ასიმილაციურ, მობიექტივებულ და ა.შ. ტენდენციებს, ტრანსკულტურაცია ხაზს უსვამს ყველა სახის კულტურული გაცვლებისა და პოლილოგიების ურთიერთიმომართულებას, მათ დინამიკურ უსრულ და ღია ბუნებას, რომლებიც არასოდეს მთავრდებიან სრული სინთეზით და ყოველთვის ინარჩუნებს თავისი „გაუმჭვირვალობის უფლებას“ (გლისანი 1997). თავსართი „ტრანს“ – თავისი გამჭოლი ტრანსგესიული დრაივით ვარაუდობს რამდენიმე თავლსაზრისით ჩართვას; ეს თავლსაზრისები ანგარიშს უწევენ ისტორიის პლურივერსალურობას და დინამიკურ დრამატიზმს რეალური ადამიანური ცხოვრებისა, რომლის მეშვეობითაც ხდება ტრანსკულტურაცია.

კავკასიის შემთხვევაში აზრისა და გრძნობის ასეთი ტრანსკულტურული თანასაზოგადოება ფესვგადგმულია თავისებური გეოპოლიტიკისა და ყოფიერების, ცოდნისა და აღქმის სფეროში, რაც დაკავშირებულია პლურიტოპიურ ჰერმენევტიკასთან (მანიულო 1995); ეს უკანასკნელი არყვეს ჩვეულ ნაციონალურ დაყოფას, რომლებიც არც თუ იშვიათად გარედანაა ხოლმე კონტრუირებული და თავსაა მოხვეული კავკასიის ხალხებს, მეტწილად მოდერნიზაციის სხვადასხვა ვერსიის სახით და ისინი მიმართულია კავკასიის ტაქსონომიზაციისაკენ, რაც ყველაზე მეტად ხელს აძლევს იმპერიის იდეოლოგიებს და მეთოდოლოგიურად ევროპაცენტრისტული ჰუმანიტარულ და სოციალურ მეცნიერებებს. ასეთი კონტრუირებული დაყოფები შემდგომ ნატურალიზებულ იქნა თვით კავკასიის ხალხთა წარმოდგენებში და ეს არაიშვიათად დღესაც ხელს უშლის რომელიმე პოზიციური პანკავკასიური იდენტიფიკაციისა და კავშირების ფორმირებას. კავკასია, როგორც ენების მთა (ალ-მასუდი), მისი ენები, კულტურები და აქსიოლოგიური სისტემები საკუთარი მეთოდოლოგიებით, მოდულებითა და მიდგომით არც თუ დიდი ხანია შეისწავლება თვით კავკასიელი მეცნიერების მიერ და კავკასიის დეკოლონიზაცია ევროცენტრისტული კლიშეებისაგან საწყის ეტაპზეა.

К.Х. Унежев (Нальчик)

Традиционная культура адыгов – важнейший ресурс их духовного развития в условиях глобализации

Сегодняшняя реальность жизни такова, что при современных средствах и масштабах массовой информации, передвижения людей и товаров, глобализация является объективным и необратимым процессом. Как явление мирового масштаба она имеет свои позитивные и негативные стороны. В частности, при глобализации непрерывно расширяются масштабы не только обмена товарами между народами нашей планеты, но и не в меньшей степени углубляется культурный диалог между ними. Идеи одних стран и народов в кратчайшие сроки становятся достоянием других. На их основе создаются другие. Достижения в технологии производства, в сфере науки, медицины, образования и т.д. отдельных ученых тоже берут на вооружение другие. Все это значительно способствует развитию человечества на пути прогресса и процветания. В этом заключается положительная роль глобализации. И это заслуживает всяческой поддержки со стороны всех народов и стран.

Однако она имеет и свои минусы. Прежде всего речь идет о том, что в условиях глобализации и современных средств массовой информации возникла реальная угроза «поглощения» культуры и языка малочисленных народов культурой более многочисленных. Навсегда могут исчезнуть с лица земли многие уникальные и неповторимые культуры малочисленных народов. Как известно, красота рода человеческого заключается в том, что он разнообразен в своей культуре.

Да, диалектика культуры любого этноса такова, что она имеет свои стадии развития и упадка, как и сам ее носитель. В этой связи нельзя не согласиться с Г. Гегелем, который отмечал, что «каждый исторический народ (он разделял народы на исторические и неисторические – К.У.) в соответствии с принципом собственного духа проходит стадии становления, расцвета и упадка, после чего, выполнив свое историческое назначение, т.е. реализовав определенную форму осознания свободы, он сходит с исторической сцены.¹ Так было со многими великими этносами на всем протяжении многовековой истории человечества. В частности, к ним относятся хатты, халды, каски, шумеры и т.д. Мы не в праве быть простыми наблюдателями исчезновения культур малочисленных народов, которые в первую очередь получают основной удар этой глобализации. Каждая страна должна заботиться о сохранении и развитии их культуры и языка, закрепляя ее законодательными базами.

Самыми уязвимыми народами в деле отрицательного воздействия глобализации в нашей стране являются горцы Северного Кавказа, в том числе адыги (черкесы). Как и остальные народы мира, они имеют уникальную и неповторимую историю и культуру. В прошлом популярный иллюстрированный журнал «Глисона» еще в 1854 году писал, что «их (адыгов – К.У.) история столь продолжительна, что за исключением Китая, Египта и Персии история другой любой страны не более чем рассказ о вчерашнем дне. У черкесов поразительная особенность: они никогда не жили в подчинении внешнему господству. Адыги терпели поражение, их вытесняли в горы, подавляли превосходящей силой, но никогда, даже на короткий исторический срок, не подчинялись никому кроме собственных законов».² А основным их законом, которому они подчинялись и жили на протяжении тысячелетий был общеизвестный адыгский этикет (адыгэ хабзэ). Он является основой, фундаментом традиционной культуры народа. В адыгском этикете нашли свое отражение, вплоть до мелочей все аспекты традиционной культуры. Для каждого

¹ Гегель Г.В. Философия культуры. Становление развития. СПб.: Лань. 1998. С.3.

² Иллюстрированный журнал «Глисона». Январь, 1854.

адыга (черкеса) адыгский этикет не только свод неписанных законов, но он его образ жизни, его образ мышления.

По существу адыгская традиционная культура – это адыгский этикет. Нет ни одного обычая, ни одной традиции, которые не отражены в адыгэ хабзэ. И чтобы понять его сущность необходимо внимательно изучить традиционную культуру народа и, наоборот, чтобы понять традиционную культуру, необходимо познать адыгский этикет. Разобраться с традиционной национальной культурой это, как метко заметил Гоголь «не в описании сарафана», а в том, чтобы смотреть на мир «глазами своей национальной стихии». Чтобы понять эту самую «национальную стихию» адыгов (черкесов), необходимо уяснить себе, в чем заключается адыгэ хабзэ, который является для этого народа способом восприятия мира природы и мира самого человека.

В тесной диалектической взаимосвязи находятся традиционная культура, адыгский этикет с ментальностью адыгов (черкесов). Это очень важный аспект проблемы, потому что ментальность – возможность человеческого сознания воспринимать и осваивать мир, в тех пределах и ракурсах, которые даны ему его культурой и эпохой. Ментальность народа – это «мыслительный инструментарий», который в определенную эпоху находится в распоряжении человека и исторически обусловлен, унаследован от предшествующего времени и вместе с тем непременно изменяется в процессе его творчества всей исторической практики. Для уяснения ментальности народа необходимо «докапываться» до более потаенного пласта его сознания и культуры.¹ И чтобы понять эти пласты культуры адыгов, необходимо разобраться в сущности адыгэ хабзэ. Он для них является культурной ориентацией, охватывает все стороны жизни каждого из них, начиная от самых незначительных моментов поведения человека, до принципа взаимоотношений этого этноса с другим народами, государствами. Адыгэ хабзэ для адыга больше, чем философская система взглядов на жизнь. Адыгэ хабзэ – это поведение человека от рождения до ухода в иной мир. С этим неписанным законом жизни он рождался и уносил его в могилу. Сложность и уникальность этого феномена заключается в том, что он пронизывал и до определенной степени и сейчас всю жизнь адыгов (черкесов), присутствуя на всех уровнях сознания и поведения людей разных возрастов, поколений, обоих полов и независимо от социального статуса каждого. Адыгэ хабзэ всегда регулировал и регулирует поступки человека в любой жизненной ситуации, будь это в быту, на производстве или на войне. Адыгский этикет формировался и функционирует как выражение ментальности адыгов, начиная с древнейшего периода их истории и всегда он приспособлялся к новым социально-экономическим и политическим условиям. Окончательно он сформировался в условиях феодализма в адыгском обществе. В адыгском этикете отражены и закреплены все права и обязанности, принципы взаимоотношений классов, имущественное, семейное, трудовое право, военная организация адыгского общества. Также в нем закреплены принципы функционирования всех традиционных общественных институтов адыгского общества, взаимоотношения с другими народами, прежде всего с ближайшими соседями и т.д.

Именно при феодализме у адыгов создается особый этикет феодалов – уэркъ хабзэ (дворянский этикет). Он создан на основе общеадыгского этикета, но он более изящный, более подчеркнуто требует соблюдения всех принципов адыгского этикета, в отличии от этикета простого народа.

В традиционной культуре адыгов, их этикете огромное внимание уделяется комплексной системе воспитания подрастающего поколения. До мелочей, как по военному уставу расписаны все принципы военно-физического, умственного, трудового, эстетического, нравственно-этического воспитания молодежи. В этом неопределимая роль адыгского этикета. Для подрастающего поколения большинство из этих принципов не потеряли своей актуальности и сегодня. Научная педагогика обязана использовать их в обучении и воспитании детей.

Непреодолимое значение имеют многие принципы адыгского этикета по взаимоотношениям членов семьи, которые представлены в нем. Очень привлекательными и полезными в нем являются многие свадебные обряды адыгов, которые детализированы в адыгском этикете и несут в себе много

¹ Гуревич А.Я. «Исторический синтез и школа Анналов». М., 1993. С.59-60.

позитивного. Большое значение придает адыгэ хабзэ уважительному отношению к человеку, особенно к женщинам и пожилым людям. Не в меньшей степени отражены в нем принципы заботливого отношения к детям и слабым. Велика роль традиционной культуры адыгов, их этикета в воспитании толерантности в каждом человеке. Толерантное отношение к любому человеку – главное требование этикета. Он даже регламентировал отношение человека к рабам и к кровным врагам. Адыгский этикет категорически запрещает оскорблять честь и достоинство каждого человека. Он предполагает воевать с врагом, ненавидеть его не унижая его чести и достоинства. В этом одна из величайших гуманистических принципов адыгэ хабзэ. Для подтверждения этих слов можно привести несколько примеров: при встрече двух кровников, потерпевший должен был отомстить, но если он являлся младшим по возрасту обидчика, то он обязан был предоставить право первого удара или выстрела обидчику, или если они оба оказались в общественном месте, то обидчик должен был покинуть это место в знак уважения к потерпевшему.

В традиционной культуре горцев Северного Кавказа, в том числе адыгов важное место занимают гостеприимство, куначество и т. д. Эти традиционные общественные институты имеют давнюю историю. И они все направлены на человеколюбие, на дружбу между народами. Л.Я. Люлье, который хорошо знал традиции и обычаи черкесов писал, что «гостеприимство – добродетель, свято чтимая у древних, сохранилась на Кавказе, а в особенности у черкесов (адыгов)».¹

Одной из значительных особенностей горского гостеприимства, адыгского в частности, является то, что оно носит сакральный (священный) характер. Не даром адыгская пословица гласит: «Гость – посланник Бога» (хьэщIэр тхьэм и лыкIуэщ). Ш.Б. Ногмов отмечал, что «... память прежнего сохранилась в преданиях о тогдашних нравах. Несмотря на все бедствия и политические перевороты, эта добродетель не ослабела и ныне. Для нас всякий путешественник, переступивший порог сакли, есть лицо священное».²

Горское гостеприимство имеет несколько основополагающих принципов, без соблюдения которых этот институт теряет всякий смысл. Во-первых, это то, что гостеприимство распространяется на любого человека независимо от национальной принадлежности, пола, возраста, политических убеждений, религиозных верований, даже на преступника. По законам горцев человек не имел права отказывать в гостеприимстве даже убийце самого близкого ему человека. Этим часто пользовались те люди, которых преследовали за их деяния. Хозяин обязан был защищать его от преследователей, пока он находился у него в доме. Но право мести вступало в силу сразу с того момента, как он покидал его дом. Одной из особенностей гостеприимства адыгов было то, что они строили специальные помещения для гостей - гостиную (хьэщIэщ) отдельно от жилого дома и хозяйственного двора. Они даже засевали специальные поля овсом или другими культурами для кормления лошадей гостей. Хан-Гирей писал, что «Не говоря уже о высшем классе, который не заботясь о собственном покое, строит приют для гостей, но и среди простого народа поставляют себе первым долгом иметь особенный дом для гостей, и гостеприимство они превозносят до высочайшей степени; зажиточные крестьяне имеют в домах своих особенные отделения для гостей: лучшая часть того, что земледелец приобретает от трудов своих оберегаема бывает на случай гостей же. Знакомец и незнакомец, равно принимаемый и угощаемый. Все стремятся оказать услужливость гостю. Наконец, неслыханно в Черкесии, чтобы гость покупал когда – нибудь что-нибудь для своего продовольствия».³

Адыги обставляли гостиную самыми лучшими предметами быта. В ней находились различные виды холодного и огнестрельного оружия и т.д. И если гостю приглянулась какая-либо из вещей, по адыгскому этикету, хозяин дарил ее гостю. В каждой адыгской семье было неукоснительное правило, что при приготовлении обеда для членов семьи, они готовили специальную долю для возможных гостей (кьэкIуэм и Iыхьэ). В традиционной культуре горцев Северного Кавказа было много и других

¹ Люлье Л.Я. «О гостеприимстве у черкес. Кавказ, 1889, №7. С. 33.

² Ногмов Ш.Б. История адыгейского народа. Нальчик, 1994. С. 67.

³ Хан Гирей. Записки о Черкесии. Нальчик, 1992. С.280-281.

гуманистических традиций и обычаев. В частности, особым уважением на Кавказе пользовались кунаки. Кунаками могли становиться представители различных национальностей и социальных слоев. Очень был популярен институт побратимства. Между побратимыми и кунаками завязывались самые близкие и братские отношения до конца их жизни. Особое место в традиционной культуре горцев занимал институт аталычества. Он служил долгие годы надежным инструментом в деле укрепления дружбы между различными фамилиями, народами. На наш взгляд, настало время возрождения многих из этих институтов, которые способствуют укреплению дружеских, братских отношений между людьми разных национальностей.

Таким образом, традиционная культура горцев Северного Кавказа, в том числе адыгов, как и любого народа нашей планеты является творчеством всего народа, многие элементы которой выдержали суровую проверку временем. Она имеет одну философию – философию видеть в каждом человеке человека. Она до сих пор остается важнейшим рычагом повышения духовности народа. В век безудержной глобализации и увеличения средств массовой информации, к сожалению, падает духовность общества, и один из рычагов противодействия ему – это традиционная культура каждого народа, особенно те ее элементы, которые «работают» на сближение народов, повышение духовности каждого человека.

Однако с огорчением необходимо констатировать, что не всегда учебные заведения, культурно-просветительские учреждения, отдельные политические руководители общества уделяют должное внимание пропаганде позитивных начал традиционной культуры. Редко мы слышим имена талантливых деятелей культуры каждого народа. Об этом мало пишут в газетах, журналах, передают по телевидению. Порой национальными героями становятся сомнительные личности, даже с нетрадиционной сексуальной ориентацией, самыми почетными людьми общества становятся люди с криминальным прошлым. Это настоящий крах духовности и человечества.

Мы убеждены, что настало время оглянуться вокруг себя и подумать о благополучном будущем грядущих поколений. Каждый народ, каждый человек имеет право не только на будущее, но и на прошлое. А из прошлого нам всем досталась традиционная культура, которая ставит превыше всего человека. Время настоятельно требует, чтобы мы сохранили традиционную культуру как важнейший рычаг повышения духовности каждого человека.

Литература:

Гегель 1998: Гегель Г.В. Философия культуры. Становление развития. СПб.: Лань.

Иллюстрированный 1854: Иллюстрированный журнал «Грисона». Январь,.

Гуревич 1993: Гуревич А.Я. «Исторический синтез и школа Анналов». М.

Люлье 1889: Люлье Л.Я. «О гостеприимстве у черкес. Кавказ, №7.

Ногмов 1994: Ногмов Ш.Б. История адыгейского народа. Нальчик.

Гирей 1992: Хан Гирей. Записки о Черкесии. Нальчик.

K. Kh.Unezhev (Nalchik)

Traditional Culture of Adyghe – the most Valuable Resource of their Spiritual Development in the Conditions of Globalization

Summary

The essence of globalization in the modern world and its place in the non-material cultural heritage are discussed in this work. Negative and positive sides of globalization are also touched upon in it. In such conditions the most vulnerable is the traditional culture of small ethnic groups of people, as Adighe (Circassian) people.

The basis of the traditional Adyghe culture is Adyghe etiquette. In the article all the aspects of traditional culture are presented in details. It regulates the behavior of every person, in every life situations, and the relationship of Adyghe (Circassian) people with other peoples are observed.

Non-material cultural heritage; Adyghe; traditional culture; globalization.

კ. ხ. უნეჟევი (ნალჩიკი)

ადიღელთა ტრადიციული კულტურა – გლობალიზაციის პირობებში მათი სულიერი განვითარების უმნიშვნელოვანესი რესურსი

რეზიუმე

სტატიაში ახსნილია თანამედროვე სამყაროში მიმდინარე გლობალიზაციის არსი და მასში არამატერიალური კულტურული მემკვიდრეობის ადგილი. ნაშრომში აღინიშნება გლობალიზაციის პოზიტიური და ნეგატიური მხარეები. აღნიშნულია, რომ ასეთ პირობებში ყველაზე დაუცველია მცირერიცხოვანი ხალხების ტრადიციული კულტურა, რომელთა რიგსაც მიეკუთვნება ადიღელი (ჩერქეზი) ხალხი.

სტატიაში აღნიშნულია, რომ ადიღელთა ტრადიციული კულტურის საფუძველია ადიღური ეტიკეტი. მასში დაწვრილებითაა წარმოდგენილი ხალხის ტრადიციული კულტურის ყველა ასპექტი. ის არეგულირებს თითოეული ადამიანის ქცევას ყველა ცხოვრებისეულ სიტუაციაში, რეგლამენტირებულია ადიღელთა (ჩერქეზთა) ურთიერთობები სხვა ხალხებთან.

არამატერიალური კულტურული მემკვიდრეობა; ადიღელები; ტრადიციული კულტურა; გლობალიზაცია.

Ф. Гаджиев (Баку)

А. М. Гаджиева (Баку)

Об общественно-политической активности и образе жизни карапахов окрестных провинций Тбилиса в XIX веке

XIX век является историческим периодом, богатым судьбоносными событиями в жизни этносов, населяющих Южно-Кавказский регион, который сопровождался многочисленными войнами, массовыми движениями, восстаниями и прочими военно-политическими и общественно-социальными процессами. Колонизаторская политика, осуществляемая в этот период Российской империей, была встречена сопротивлением ряда народов и этнических групп региона, таких как борчалинские азербайджанцы - карапахи, именуемые в русских и грузинских источниках XIX – начала XX веков «борчалинскими татарами».

Как известно, после Георгиевского трактата (1783 г.) борчалинские азербайджанцы в составе Картли-Кахетинского царства были переведены в российское подданство. В 1801 году русский император подписал манифест об упразднении Картли-Кахетинского царства и его присоединении к России. Царевич Александр Багратиони начал борьбу за свержение власти в Грузии [Исторический очерк... 1899, 323]. Азербайджанцы тоже отказывались признавать имперскую власть. Генерал И.П. Лазарев писал, что казахи, борчалинцы и вообще «татары» (азербайджанцы – Ф.Г., А.Г.) не лояльны к ним и при малейшем изменении ситуации выступают против них [АКАК 1866, 360]. А в докладе главнокомандующему русских войск на Кавказе генералу Кноррингу, подготовленному в 1802 году Лазарев отмечал, что грузинский царевич Давид перешел в ряды противников и под предлогом восстановления здоровья и свежего воздуха отправился в горы, где он сейчас живет с борчалинскими «татарами» и, наверное, больше оттуда никогда не вернется [АКАК 1866, 362].

Во времена правления Южного Кавказа А.П. Ермоловым Борчалинской, Казахской, Шамшаддильской и Шурагельской провинциям был присвоен статус «татарских дистанций». В тот же период проведение радикальных реформ в указанных «татарских» дистанциях привели к народным волнениям против русского правления. Два влиятельных агалара, возглавляющих антиправительственное движение – майор Насиб-султан Шамшаддильский и майор Мустафа-ага Шыхлинский были сосланы в Сибирь. Из-за отказа признавать русскую власть 4 марта 1822 года по приказу Ермолова был отправлен в ссылку также тифлисский ахунд (богослов) Танрыверди [АКАК 1875, 481].

В 1831 году некоторые грузинские князья создали тайную организацию, целью которой было свержение российской власти в Грузии и приступили к подготовке мятежа. Они обратились с письмом к находящемуся в Персии принцу Александру, чтобы тот вернулся в Кахетию и руководил мятежом. Указанное письмо было доставлено 25-летним жителем села Хасанходжалы Борчалинской дистанции Молла Заманом, крепостным крестьянином одного из активных организаторов заговора князя Александра Орбелиани, который принес ответ, что принц Александр уже постарел и больше не доверяет «своим грузинам» [АКАК 1881, 401].

Из актов, составленных Кавказской археографической комиссией, становится ясным, что князь А. Орбелиани поручил Молла Заману поднять «всегда к буйству готовых борчалинцев» к восстанию. С этой целью Молла Заман приводит Коса Мустафу Чылдырского и жителей Борчалинской дистанции Кадим Нагдали оглу и Вели Али Эмин оглу к А.Орбелиани [АКАК 1881, 406-407].

Однако в результате измены в 1832 году существование тайной организации было выявлено и большинство ее членов были арестованы. Среди арестованных были Молла Заман и его вышеупомянутые сподвижники-карапахи. В 1833 году Молла Заман и семинарист Талиев, который также обвинялся в организации заговора, совершают побег из тифлисской авлабарской офицерской казармы, однако вскоре вновь задерживаются Борчалинским-Демурчихасанлинским поручиком Паша бек Эминовым. За эту заслугу поручик П.Эминов в 1834 году на основе представления барона Розена удостоивается звания штабс-капитана [АКАК 1881, 414].

Из обвиняемых в причастности к заговору карапахов решением суда Кадим Нагдали оглу был отправлен на воинскую службу, Коса Мустафа за искренние показания после некоторого времени работы в качестве крепостного в Грузии был отправлен на свою родину в Чылдыр, Вели Али Эмин оглу был сначала сослан в Сибирь, а оттуда в Саратовскую губернию. А наказание Молла Замана из-за того, что он сбежал из тюрьмы было более суровым. 12 июня 1834 года Молла Заман в сопровождении жандармов был сослан в Новочеркасск, а оттуда в Архангельск на службу в батальон внутренней стражи [АКАК 1881; 410, 412-413, 422].

В начале второго тридцатилетия XIX века приблизительный показатель населения и территориальной величины татарских дистанций был таким [см.: Сборник материалов... 1870]:

Дистанция	Территория (в кв. верст.)	Население
<i>Казах</i>	2800	33500
<i>Борчалы</i>	6000	25000
<i>Пембек и Шурагель</i>	2800	22000
<i>Шамшаддил</i>	3200	16500

Во второй половине XIX века азербайджанские-карапахские населенные пункты Тифлисской губернии в административно-территориальном отношении наряду с Борчалинским уездом входили также в состав Телавского и Сигнахского уездов. В нижеуказанной таблице отображены названия и численность населения крупнейших карапахских сел Тифлисской губернии, число жителей которых превышало тысяча человек, согласно статистике 1873-1874 гг. [Сборник сведений... 1878, 377-378]:

Название села	Численность населения
<i>Сарван</i>	1671
<i>Кызылхаджилы</i>	1524
<i>Караджала</i>	1475
<i>Гёрархы</i>	1470
<i>Садахлы</i>	1065
<i>Бёюк Капанахчи</i>	1055
<i>Сарачлы</i>	1038
<i>Ак-Текле</i>	1024

Побывавший в середине XIX века в Борчалинском уезде русский историк и этнограф Василий Потто имел возможность близко ознакомиться с традициями местных азербайджанцев-карапахов. Он в своих воспоминаниях образно описывал процесс их кочевки и сравнивал его с обрядом древних народов: «Степь и в особенности горные отрасли по направлению от Тифлиса к Александрополю (Гюмри – Ф.Г., А.Г.) заняты кочевыми татарскими племенами. Горы эти, изрезанные мрачными ущельями, изобилуют роскошными пастбищами и служат главным притоном татар, укрывающихся

здесь от летнего зноя. Хотя им строго запрещается, в предупреждение беспорядков, переходить в глубину гор, однако татары все-таки занимают эти места до поздней осени, пока недостаток травы и холод, от рано выпадающего на горах снега, заставляют их возвращаться в свои аулы.

Картина подобных переселений очень живописна и напоминает собою древние переселения народов: укутанные чадрами, женщины сидят верхом по-мужски и тянутся длинной вереницею; дети помещаются на седлах за матерями, а с боков, из перекидных корзинок, выглядывают головы малюток. Это главная группа, которую сопровождают стада, ослы, навьюченные палатками, клетками с ручной птицею и прочим домашним скарбом, и весь нестройный хаос голосов покрывается скрипом ароб и резким гиканьем татар, с песнями и выстрелами джигитующих по сторонам табора.

Степь, с удалением татар, оживлявших ее своими кочевьями, принимает грустный, монотонный вид. Уныло смотрит эта даль, покрытая теперь желтою, посохшею травою; в ней остаются одни качахи^{*}, и вечные рассказы об опасностях и разбоях наполняют вечерний досуг армян, живущих в подгорных аулах. Действительно, это самое нехорошее время для путешественника. Хотя, по распоряжению местного начальства, составляется особая конная стража из молодых татар, беков и агаларов, обязанная содержать в горах разъезды, но эта формальность весьма мало успокаивает путника, потому что очень часто эти же самые агалары и беки^{**}, наскучив своим бездействием, принимаются за жизнь степного качаха» [Потто 1864, 436-437].

Великий грузинский поэт и общественный деятель Илья Чавчавадзе в газете «Иверия» описывал азербайджанцев-карапапахов проживающих в окрестных областях Тифлиса как храбрых, отважных, гордых, любезных и надежных людей:

«...Татарин с нашей местности не любит сидеть дома. Его сердце все время тянется наружу для прогулки. Лошадь и оружие, это то, что любит татарин, если он имеет лошадь и оружие, то в селе, а также дома и в семье считается мужчиной. Кочевой образ жизни делает татарина более воинственным по сравнению с людьми, ведущими оседлый образ жизни. Он хороший наездник. С детства учится ездить на коне и пользоваться оружием. Овладеть этими навыками помогает ему постоянные путешествия (яйлак-кишлакские кочевки) с семьей.

Татарин смелый, храбрый и бесстрашный. Он также приветливый и общительный. Сначала он думает, а потом говорит, легко может ввести в заблуждение и под своё влияние кого-то, вплоть до вовлечения в качагство-разбойничество. Он также предприимчивый. Хорошо знает недостатки уголовного права. Он также знает способы избежания ответственности за правонарушения. В этом вопросе ему содействует особенность татар выгораживать друг друга. У татар защищать, т.е. не предавать друг-друга считается долгом. Можно сказать, что в судебном деле каждого татарина встречаются ранее подготовленные лжесвидетели.

Если кто-то доверится татарину или татарин доверится кому-то, вряд ли они предадут друг друга. Татарин легко и безмолвно подчиняется человеку, который в его глазах олицетворяет ум, опыт и отвагу. Эта безмолвность является великой крепостью для совместного действия. Поэтому татары с легкостью объединяются и, создавая отряды, занимаются разбойничеством, и это для них обыкновенное дело. Трудно увидеть татарина, занимающегося разбойничеством в одиночку...

Татарин, как и осетин, или же если выразиться более подходящим образом как южный человек легко может занервничать и выйти из себя. Вообще он с другими обходится спокойно, сдержанно и вежливо. Но если причините ему боль, сердце отвернется, возметса за кинжал и ружье. Может скрыть свою злость, но сохранить гнев в сердце. Он гордый, не может легко смириться с оскорблением. Если ему судьбой предназначено поссориться с соседом или другом, то даже по отношению к ним не пойдет на уступки. В отместку сжечь травной скирд и даже иногда дом его оскорбишего и разозлившего, является для него обыденностью. Если его злоба не остынет, тогда доведенный до предела рассерженный татарин не воздержится даже от убийства. Часто такие преступления возникают из-за

* Качах – разбойник.

** Беки и агалары составляют род татарского дворянства

простых вещей и заставляют татарина стать качагом-разбойником. Поскольку у него никакого другого выбора не остается, так как если он будет сидеть дома, то не сможет уйти от ответственности перед законом. Поэтому у нас немало татар-качагов.

Мы отмечали, что татары больше любят проводить время вне дома. Поэтому татарин насколько бедным он ни был бы, любит красиво одеваться, носить хорошее оружие, ремень-кинжал и как правило украшения, чтобы красиво выглядеть и привлекать внимание других...

Много татаров можно увидеть с серебряным оружием и серебряными кинжалами верхом на коне...» [«Иверия» 1896].

И. Чавчавадзе в своей статье «Борчалинский уезд», опубликованной также в газете «Иверия», еще раз подчеркивал, что «татары» любят оружие, среди них много красиво одетых мужчин, однако среди них также встречаются красивые девушки [«Иверия» 1890].

В архивных источниках и в тифлисской прессе того периода часто встречаются материалы о судебных процессах с участием борчалинцев. Большинство этих дел были связаны с ссорами из-за земельных участков [см.: НИАГ ф. 26, оп. 25, д. 923; НИАГ ф. 26, оп. 25, д. 1394; НИАГ ф. 116, оп. 932, д. 7; «Закавказский вестник» 27.05.1854; «Закавказский вестник» 13.05.1854].

Как видно из вышеотмеченных статей В.Потто и И. Чавчавадзе, в XIX веке в Борчалинском уезде и в соседних карапахских краях широко было распространено «качагское» движение. Это движение было неорганизованным, далеким от политической идеи, но поддерживалось народом. Известный ученый Валех Гаджилар пишет: «Качагское движение было первой и самой распространенной формой классового противостояния и борьбы за свободу от царизма» [Гаджилар 2003, 6]. В статье «Качагское движение» Азербайджанской Советской Энциклопедии читаем: «Общественная сущность качагского движения подтверждается содействием широких народных масс его участникам. Население защищало качагов, боровшихся во благо народа. Крестьяне снабжали качагов продуктами, конями и оружием, предоставляли им ночлеги, прятали от преследования правительства. В конце XIX века с целью подавления качагского движения откомандированный в Закавказье генерал-лейтенант Д. Скалон в своем рапорте в Петербург признавал, что крестьяне гостеприимны по отношению к качагам... Качагское движение наводило страх на царских колонизаторов, которые принимали жестокие меры наказания. Властные органы направляли против качагов воинские части, отряды охраны, беспощадно расправлялись с ними... Но все эти меры не смогли предотвратить качагское движение... Качагское движение носило неорганизованный, стихийный, локальный характер и было далеко от политической сознательности» [АСЕ 1979, 105].

Барон фон-Гакстгаузен, путешествуя по Южному Кавказу в середине XIX века и подчеркивая широкое распространение качагского движения в окрестностях Тифлиса, писал: «Для того, чтобы прогуляться в окрестностях Тифлиса даже хотя бы на пол часа нужно быть вооруженным. Народ рассказывает о разбойниках с большой охотой. Как пример хочу привести рассказ об Арсене*...» [Гакстгаузен 1857, 76]

Среди прославленных Борчалинских и Казахских качагов можно отметить Тахмасибкулу, Али-ага Эюб-ага оглу Арыхлинского, Гешим-оглы, Дали-ага Али-ага оглу, Кор-Исмаил Абдаллинского, Искандер Пири оглу Мыгырлинского, Мехрали Мамли оглу Дарбазского, одного из известных агаларов региона Дашдемир ага Касумлинского и его сыновей Астан-агу и Паша-агу, также внука Дали Юсуф Акбабинского, Карим Тахинского, Керем Моллазалогу, Алай бек Мурсагулова и др.

Большинство качагов активно участвовали в русско-персидских и русско-турецких войнах своего времени и проявляли героизм в сражениях.

Исторические процессы, имеющие место в XIX веке, завершились уменьшением этнических границ карапахов Борчалинского уезда и сопредельных областей, немалая часть которых эмигрировали на территории Османской Турции и Каджарского Ирана.

* Имеется в виду житель села Марабда Борчалинской дистанции, известный грузинский качаг Арсен Одзелашвили – Ф.Г., А.Г.

Литература:

Исторический очерк... 1899: Исторический очерк Кавказских войн от их начала до присоединения Грузии. Тифлис, 1899.

АКАК 1866: Акты Кавказской Археографической Комиссии (АКАК), том 1-й. Тифлис, 1866.

АКАК 1875: АКАК, том 6-й, 1-я часть. Тифлис, 1875.

АКАК 1881: АКАК, том 8-й. Тифлис, 1881.

Сборник материалов... 1870: Сборник материалов для описания Тифлисской губернии, том 1-й, вып 1-й. Тифлис, 1870.

Сборник сведений... 1878: Сборник сведений о Кавказе (Под редакцией главного редактора Кавказского статистического комитета Н. Зейдлица), том 4-й. Тифлис, 1878.

Потто 1864: В.Потто. Воспоминания о Закавказском походе 1855-1856 г., «Военный сборник», 1864, май, XXXVIII том.

«Иверия» 1896: «Иверия», 21 сентября, 1896, № 196.

«Иверия» 1890: «Иверия», 1890, № 244-245.

НИАГ ф. 26, оп. 25, д. 923: Национальный Исторический Архив Грузии (НИАГ), фонд 26, опись 25, дело № 923, лист 10.

НИАГ ф. 26, оп. 25, д. 1394: НИАГ, ф. 26, оп. 25, дело № 1394.

НИАГ ф. 116, оп. 932, д. 7: НИАГ, ф. 116, оп. 932, дело № 7.

«Закавказский вестник» 13.05.1854: «Закавказский вестник», 13 мая 1854.

«Закавказский вестник» 27.05.1854: «Закавказский вестник», 27 мая 1854.

Гаджилар 2003: В. Гаджилар. Качагское движение в Борчалы в 19-ом веке, Тб., 2003 (на азерб. яз.).

АСЕ 1979: Азербайджанская Советская Энциклопедия (АСЕ), т. 3-й, Баку, 1979 (на азерб. яз.).

Гакстгаузен 1857: А. Гакстгаузен. Закавказский край, СПб, 1857.

F. Hajiyev (Baku)
A.M.Hajiyeva (Baku)

About Socio-Political Activity and Lifestyle of Karapapakhs in The Surrounding Princes of Tbilisi in XIX Century

XIX century is a historical period rich in important events in the life of the ethnic groups settled in the South Caucasus region, which is accompanied by numerous wars, mass movements, rebellions and other political, social and military processes. During this period, the Russian Empire's expansionist policy in the region, was met by resistance of a number of nations and ethnic groups such as Borchali Azerbaijanis - Karapapakhs, called "Borchali Tatars" in Russian and Georgian sources of XIX and the beginning of XX century.

According to the Georgiyevsk Treaty, signed on July 24, 1783 between Russia and Kartli-Kakheti kingdom, Kazakh and Shamshaddil sultanates as well as Borchali region that belonged to the Kartli-Kakheti kingdom passed under the rule of the Russian Empire. In 1800, the Russian Emperor Pavel I, declared Irakli II's son Giorgi XII king of Georgia, and his eldest son David was declared his successor. The fact of Prince David's being declared the heir of Giorgi XII caused discontent of his other sons and strife for the throne. In June 1800, Prince Alexander, who lived in Shulaver settlement of Borchali, wanted the Kazakh region that was under the direct control of the tsar, to be given under his own control. However, he was rejected. As a sign of protest to this, the prince, together with his closest people firstly went from Shulaver to Kars, and then went to the camp of a successor of the Shah of Iran, Prince Abbas Mirza, which was situated on the bank of the Araz River and was greeted with great respect. Then, living under the patronage of the Turkish Qajar dynasty, which ruled Iran, Prince Alexander began to struggle to overthrow the Russian government in Georgia [Исторический очерк... 1899, 323]. At first Azerbaijanis did not accept the Empire authority. General I. Lazarev wrote: "Kazakhs, Borchalis and the Tatars are not loyal to us in any way, even in a small change they will come against us, the khan of Ganja will also join them" [AKAK 1866, 360].

On July 23, 1801 I.P.Lazarev goes to Borchali-Demirchihasanlı and Kazakh regions and takes promise of loyalty to the Russian tsar from most of the aghas* that were under the subordination of Prince David. In the report, prepared in 1802, to the authorized representative of the Czar in the Caucasus General Knorring, Lazarev wrote that Prince David joined their opponents and that on the pretext of regaining health and getting fresh air, he went to the mountains, and now he lives with Borchali "Tatars" and perhaps will never come back [AKAK 1866, 362].

During the period when A.P. Yermolov was Commander-in-Chief in the South Caucasus, Borchali, Kazakh, Shamshaddil, Pambak and Shuragal regions were given a status of separate regions - "Tatar distances". As a result of radical reforms implemented during this period caused a wave of protests against the Russians in Kazakh, Borchali and Shamshaddil. Two influential aghas who led the rebellion against the government - Nasib sultan from Shamshaddil and Mustafa agha Shikhli were exiled to Russia. On March 4, 1822, by Yermolov's order the Akhund of Tiflis Tanriverdi was also exiled, as he did not want to accept the Russian government [AKAK 1875, 481].

In 1831 some of the Georgian "knyazs" create a secret organization to overthrow the Russians from Georgia and begin preparations for uprising. In a letter addressed to Alexander Mirza they ask him to come to Kakheti and lead the rebellion. The letter to the prince who was in Iran was taken by the most active organizers of

* agha, bay - local big landowner

the uprising, knyaz Alexander Orbeliani's serf, 25-year-old resident of the village Hasankhojali Molla Zaman who brings a reply that Alexander Mirza has grown old and no more trusts "his Georgians" [AKAK 1881, 401].

From the acts of the Caucasian Archaeography Commission it becomes clear that knyaz A. Orbeliani assigns Borchali region's villager Molla Zaman to raise "exurbetant Borchalis" to a revolt. With this purpose Molla Zaman brings Kosa Mustafa from Childir, Kadim Naghdali oglu from Borchali and Vali Ali Emin oglu to A. Orbeliani [AKAK 1881, 406-407].

However, in 1832 the existence of the secret organization was revealed, most of its members were arrested and the rebellion was suppressed. Among the arrested were Molla Zaman and his three above-mentioned Karapapak comrades. In 1833, Molla Zaman and a seminarian Taliyev, who was also blamed for organizing the uprising, escape from the officers' barracks in Avlabar where they had been kept. However, soon they were rearrested by Borchali-Damirchihanli poruchik Pasha Bey Eminov. For this service, in 1834 Pasha bay Eminov on the basis of Baron Rozen's will was given the rank of stabs-captaincy [AKAK 1881, 414].

As a result of the court decision, among Karapapakhs accused for participation in the uprising Kadim Naghdali oghlu was sent to military service, Kosa Mustafa for sincerity in interrogating was sent to his home to Childir after working as a serf in Georgia for a while, Vali Ali Emin oghlu was firstly exiled to Siberia and then from there to Saratov province. The punishment of Molla Zaman was severe as he had escaped from prison. On June 12, 1834, accompanied by gendarmes he was firstly exiled to Novocherkassk, and then to Arkhangelsk to serve in internal security battalion [AKAK 1881; 410, 412-413, 422].

In the 1830's, the area and the population of the regions located in the center of the South Caucasus, that were called "Tatar distances" was approximately as follows [See: Сборник материалов... 1870]:

Distances	Area (by Sq.verst)	Population
<i>Borchali</i>	<i>6000</i>	<i>25000</i>
<i>Kazakh</i>	<i>2800</i>	<i>33500</i>
<i>Pambak and Shuragal</i>	<i>2800</i>	<i>22000</i>
<i>Shamshaddil</i>	<i>3200</i>	<i>16500</i>

In the second half of the nineteenth century, the Turkish-Karapapak settlements in Tiflis province from administrative point were also subjected to the Telavi and Signaghi uyezds like the Borchalo uezd.

According to the statistics of 1873-1874, the population of Karapapak villages of Tiflis province exceeded 1000 people [Сборник сведений... 1878, 377-378]:

Name of village	Number of population
<i>Sarvan</i>	<i>1671</i>
<i>Kizilhajili</i>	<i>1524</i>
<i>Karachala</i>	<i>1475</i>
<i>Gorarkhi</i>	<i>1470</i>
<i>Sadakhli</i>	<i>1065</i>
<i>Boyuk Kapanaxhchi</i>	<i>1055</i>
<i>Sarachli</i>	<i>1038</i>
<i>Aktekle</i>	<i>1024</i>

Visiting Borchali uezd in 1854-1856, Russian historian and ethnographer V. Potto who had an opportunity to closely get acquainted with the lifestyle of local Azerbaijanis-Karapapakhs, in his memoirs described their immigration ceremonies to "yaylaghs" (mountainous places) in a very nice and figurative way:

"Plains, especially the mountainous areas between Tiflis and the Alexandropol (Gyumri – F.H., A.H.) are settled by nomadic Tatar tribes. In the mountains there are plenty of vast pastures cut off from one another by deep valleys, these mountains serve as the main homes for Tatars hiding here from the sultry of the summer. Despite being strictly forbidden to pass to the depth of the mountains, they stay in these areas until the end of autumn, that is till the lack of grass and the cold, due to the early fall of snow, force them to return to their villages.

It is a very picturesque view of migration, it reminds the migration of ancient peoples. Women wrapped in veil like men sitting on horses go in sequential arrangement, children being mounted on a horse and seated in behind their mothers and from the sides in thrown over baskets appear heads of small children. This is a main group, which is followed by a flock of sheep, flock of cows, tents and poultry placed into cages, and also donkeys loaded with household goods. The chaos of voices disappears among the squeak of the wagons and is drowned by the voices of Tatars singing aloud, shooting and riding about the tabor.

Mountain steppe takes a sad, monotone shape after the Tatars who with their presence revived it, move off. Only kachaks remain in these places covered with yellow and dry grass. In the evenings endless stories about dangers and kachaks' deeds fill the free time of Armenians living in the foothill villages. Indeed, this is the worst time of the year for a traveler. Even though by order of the local government there have been organized a special horse guard bands comprised of young Tatars, bays and aghas for guarding the crossroads and areas in the mountains, this formalism is not enough to calm a traveler. Because it is often these aghas and bays who oppressed by unemployment start to live the life of steppe kachak" [Иорто 1864, 436-437].

The great Georgian writer Ilia Chavchavadze (1837-1907) characterized Karapapakhs living in the regions close to Tiflis in such a way: "...Tatar of our sides does not like sitting at home. His heart is always eager to go for a walk. A Tatar loves horses and guns. If he has a horse and a gun, he is considered the man in the village, as well as the man in the family.

Nomadic lifestyle makes a Tatar more combative than those who live a sedentary life. He is a good rider. Since childhood he learns to ride and use weapons. Traveling (yaylagh-kishlak* migrations) with his family gives him such an opportunity. A Tatar is bold, brave and courageous. He is also pleasant and chatty.

First he thinks and then speaks. He can easily mislead somebody and take him under his influence and also incite him to be a kachak. He is also foreseeing. He knows the criminal law well. He also knows the ways to avoid responsibility for offense. In this respect, the support of other tatars also helps him. It is a must for Tatars to defend and not to betray each other. In almost every lawsuit case a pre-made false witnesses of a Tatar can be found.

If someone trusts a Tatar or a Tatar trusts someone, it is impossible for them to be a traitor. A Tatar easily obeys the people whom he considers smart, experienced and brave. This silent subordination is a great fortification for moving together. Therefore, they can easily join and create groups for Kachaking and it is normal for them. It is almost impossible to find someone doing kachaking alone...

A Tatar like an Ossetian, or to say more appropriately like a southern man, quickly gets nervous. Generally, for others he acts quietly, in a restrained manner and politely. However, if you hurt him, he will change and take his khanjar and rifle. He can also keep his anger in his heart, and is also able to hide his anger. He is proud, and cannot easily accept the insult and humiliation. If the fate faces them in the fight with his own neighbor or friend he will not go to compromise even for them. In order to get revenge, it is normal for them to burn the grass stacks and even homes of the ones who had insulted them and caused their anger. However, if his anger does not cool with this action the angry Tatar can even kill.

Such crimes often occur from simple things and force a Tatar to become a kachak, as there is no other choice for him. He cannot escape from persecution if he stays at home. Therefore, there are many kachaks here.

* Yaylagh-mountainous places that Karapapakhs migrate in the summer; kishlak- their own homes where they return from yaylaghs (F.H., A.H.).

We have mentioned that Tatars like going out more than sitting at home. Therefore, no matter how poor he is, a Tatar likes to dress well, carry good arms, strap-khanjar and generally to look stylish in the eyes of others...

You can often meet a horsed Tatar with silver weapons and silver khanjar... [«Iveria» 1896].

In I. Chavchavadze's article titled "Borchali uezd" published in another edition of the "Iveriya" newspaper the author once again highlighted that "tatars" like weapons very much, he wrote that there are many handsome and well-dressed men among them, and one can meet pretty women, too [«Iveria» 1890].

In archive sources and Tiflis press of that period materials regarding the judicial process of Borchalis can also be found. The reason for the majority of the cases was land conflicts. [See: GNHA F. 26, L. 25, D. 923; GNHA F. 26, L. 25, D. 1394; GNHA F. 116, L. 932, D. 7; «Закавказский вестник» 27.05.1854; «Закавказский вестник» 13.05.1854].

As it was seen from both above mentioned V.Potto's and I.Chavchavadze's articles, XIX century is a period of large-scale "kachak movement"* in the Borchali and other Karapapakh provinces. An outstanding scholar Valeh Hajilar writes: "Kachak Movement was the first and most common form of social class conflict and the struggle for freedom against the Czarism" [Hajilar 2003, 6].

In the article about "Kachak Movement" in the Azerbaijan Soviet Encyclopedia (ASE) one can read: "The social essence of kachak movement is affirmed with the support of people's masses to kachaks. The population defended kachaks who fought for their interests. Peasants supplied kachaks with, food, horses, provided them with arms, gave them a place to spend the night, and hid them from the government's prosecution. Lieutenant-General D. Skalon who was sent to the Caucasus at the end of the 19th century on an assignment to suppress the kachak movement, in the message sent to Petersburg confessed that villagers are very hospitable to kachaks ... Kachak movement frightened the tsarist colonizers and they in turn implemented strong punishment measures against kachaks. The government authorities sent military units, guarding groups against kachaks and severely punished them. Since 1894, kachaks were given to the military field court that usually took out a death verdict... However, all these measures were unable to prevent the kachak movement ... Kachak movement was a non-organized, spontaneous, and had a local character, was far from the political idea" [ASE 1979, 105].

Baron von Haxthausen who traveled to Georgia in the middle of the nineteenth century, emphasizing widespread use of kachak movement in the areas where Karapapakhs were settled wrote: "If you want to go for a walk around Tiflis for about half an hour, you should be armed. People speak about kachaks with great enthusiasm. As an example, here I want to show the history of kachak Arsen**" [Гакстгаузен 1857, 76].

Among the residents of Borchali and Kazakh regions Tahmasibgulu, Ali agha Eyyub agha oghlu from Arikhli, Hashimoghlu, Dali agha Ali agha oghlu, Kor Ismayil from Abdalli village, Iskandar Piri oghlu from Mighirli village, Mehrali Mamli oghu from Darvaz village, one of the well-known aghas of the county - Dashdamir agha from Gasimli's sons Astan and Pasha agha and also his grandson Dali Yusuf from Aghbaba, Karim from Tahla village, Kerem Mollazaloghlu from Girag Kesemen village, Halay bay Mursaqulov from Kizilhajili village and others were well-known leaders of the 19th century kachak movement.

It should be noted that during the period they lived in, the majority of kachaks participated in wars, and were distinguished in battlefields by showing bravery and heroism.

The historical processes, including wars that took place in the nineteenth century, resulted in the decrease of the ethnic boundaries of Borchali Karapapakhs, whose important part of which migrated to the Ottoman Turkey and Qajar Iran territories.

* An illegal, non-organized, spontaneous and far from a political idea movement supported by ordinary people.

** Famous Georgian kachak Arsen Odzelashvili – F.H., A.H.

Reference:

- исторический очерк... 1899:** Исторический очерк Кавказских войн от их начала до присоединения Грузии, Тифлис, 1899.
- АКАК 1866:** Акты Кавказской Археографической Комиссии (АКАК), том 1-й, Тифлис, 1866.
- АКАК 1875:** АКАК, том 6-й, 1-я часть, Тифлис, 1875.
- АКАК 1881:** АКАК, том 8-й, Тифлис, 1881.
- Сборник материалов... 1870:** Сборник материалов для описания Тифлисской губернии, том 1-й, вып 1-й, Тифлис, 1870.
- Сборник сведений... 1878:** Сборник сведений о Кавказе (Под редакцию главного редактора Кавказского статистического комитета Н. Зейдлица), том 4-й. Тифлис, 1878.
- Потто 1864:** В.Потто. Воспоминания о Закавказском походе 1855-1856 г., «Военный сборник», 1864, май, XXXVIII том.
- Iveria 1896:** «Iveria», September 21, 1896, № 196.
- Iveria 1890:** «Iveria», 1890, № 244-245.
- GNHA F. 26, L. 25, D. 923:** Georgian National History Archive (GNHA), Fund 26, List 25, Dossier № 923, Sheet 10.
- GNHA F. 26, L. 25, D. 1394:** НИАГ, ф. 26, оп. 25, дело № 1394.
- GNHA F. 116, L. 932, D. 7:** НИАГ, ф. 116, оп. 932, дело № 7.
- «Закавказский вестник» 13.05.1854:** «Закавказский вестник», 13 мая 1854.
- «Закавказский вестник» 27.05.1854:** «Закавказский вестник», 27 мая 1854.
- Hajilar 2003:** V.Hajilar. Kachak Movement in Borchali in the XIX Century, Tbilisi, 2003, p. 6 (in Azerbaijani).
- ASE 1979:** Azerbaijan Soviet Encyclopedia, vol. III, Baku, 1979, p. 105 (in Azerbaijani).
- Гакстгаузен 1857:** А.Гакстгаузен. Закавказский край, СПб, 1857.

ფ. ჰაჯიევი (ბაქო)

ა. ჰაჯიევა (ბაქო)

XIX საუკუნეში თბილისის გარშემო პროვინციებში მცხოვრები ყარაფაფახების საზოგადოებრივ-პოლიტიკური აქტიურობისა და მათი ცხოვრების შესახებ

რეზიუმე

XIX საუკუნე სამხრეთ კავკასიის რეგიონში მაცხოვრებელი ეთნიკური ჯგუფების ცხოვრებაში მნიშვნელოვანი მოვლენებით, მრავალრიცხოვანი ომებით, მასობრივი გამოსვლებით, აჯანყებებითა და სხვა სამხედრო-პოლიტიკური და სოციალურ-საზოგადოებრივი პროცესებით აღსავსე ისტორიული პერიოდი. ამ პერიოდში რუსეთის იმპერიის მხრიდან განხორციელებული კოლონიზატორული პოლიტიკა რეგიონში ბორჩალოელი აზერბაიჯანელების - ყარაფაფახების, მთელი რიგი ხალხებისა და ეთნიკური ჯგუფების მხრიდან წინააღმდეგობას წააწყდა.

სტატიაში XIX საუკუნეში თბილისის გარშემო პროვინციებში მცხოვრები ყარაფაფახების ეთნიკური საზღვრების შევიწროება და მათი მნიშვნელოვანი ნაწილის ოსმალეთის თურქეთსა და ყაჯარულ ირანში ემიგრაციის ისტორიული პროცესების გამოკვლევაა მოცემული.

აღქმელოგია

Archaeology

Археология

Т. Ахундов (Баку)

Культура подкурганных склепов (Возвращение к уже сказанному)

Долгое время одной из знаковых археологических культур Кавказа считалась Куро-Араксская культура, и многие вопросы древней истории и культуры в этом регионе мира обычно решались с учетом их отношения к ней. Вместе с тем, необходимо отметить, что отводимая к Куро-Араксской культуре огромная территория отличается множеством существенно различающихся между собой экологических ниш. Такая ситуация, естественно, обусловила определенное разнообразие в показателях этой культуры. Добавим к этому хронологические этапы, и различий окажется еще больше.

Вместе с тем, в бытовых памятниках этой культуры, в которых непременно отражена корреляция хозяйственно-бытового комплекса с окружающей средой и внешние различия естественны, единство все же достаточно хорошо выражено. В то же время в погребальных памятниках, относимых к этой культуре, единства нет. Тут имеются бескурганные и подкурганные захоронения, погребения в грунтовых ямах, в каменных ящиках и склепах, в материке и на нем, в погребениях круглой и прямоугольной форм. Различны и обряды обращения с трупом.

Подобное более чем странно в рамках одной культуры, ибо погребальный обряд отражает глубинные культуурообразующие идеологические, объединяющие основы культуры, потеря которой непременно приведет к развалу культурного единства ее носителей и самой культуры. Вероятно, отмеченные различия в погребальном обряде связаны с недостаточной изученностью погребальных памятников, нередко априори относимых к Куро-Араксской культуре, лишь из-за нахождения в отводимом ей ареале или же из-за внешнего сходства отдельных элементов инвентаря, в частности керамики.

Со временем в хронологических рамках и ареале Куро-Араксской культуры стали выделяться отдельные локально-территориальные образования, по многим параметрам отличные от нее. Одним из таких образований, на наш взгляд, были носители выделенной нами Культуры подкурганных склепов [Ахундов 1999; Ахундов 2001].

Отношение к выделению этой культуры у специалистов не однозначно и в большинстве случаев её памятники по традиции продолжают относить к Куро-Араксской культуре. Основным «аргументом» к этому является ее керамическая коллекция, имеющая определенные сходства с Куро-Араксом, хотя по другим показателям они различны.

За последние несколько лет в Азербайджане выявлены новые памятники, по всем параметрам подпадающие под наши представления о Культуре подкурганных склепов [Джалилов 2011; Джалилов 2012]. Результаты их археологического исследования еще раз убедили нас в правомочности ранее высказанных положений о наличии блока пост-Куро-Аракских культур подвижных скотоводов Южного Кавказа, одной из культур которого была Культура подкурганных склепов и что ее, ни в коем случае, нельзя смешивать с Куро-Араксской культурой. Изменение в наших представлениях лишь в том, что она не была древнейшей курганной культурой в этом регионе и ей на Южном Кавказе уже в до-Куро-Аракский и, возможно, в ране-Куро-Аракский период предшествовали более древние носители курганного обряда, связанные с Майкопским этапом носителей Урукской традиции на Кавказе [Нариманов и др. 2007; Ахундов, Махмудова 2008; Ахундов 2009].

Культуру подкурганных склепов, как видно из данного ей названия, в первую очередь характеризует наличие подкурганных погребальных камер-склепов, в которых многократно производилось подзахоронение очередных покойников.

Насыпи курганов, относимых к Культуре подкурганных склепов, в большинстве случаев сложены из булыжников, часто в сочетании с гравием, а в некоторых случаях с включением земли. Размеры их

различны, в диаметре они бывают от 5 до 24 м, а их высота достигает 3 м.. Но более характерны курганы диаметром 10-12 м при высоте 1,5 м. В большинстве случаев там, где авторам раскопок удалось исследовать насыпь, они, по их описанию, представляли собой сплошной навал камней или глиняной массы с камнями. Но на некоторых объектах удалось проследить определённый порядок в выборе и укладке материалов.

Погребальные камеры в курганах Культуры подкурганных склепов были как прямоугольного, так и круглого плана. Они устраивались как на горизонте, так и частично или полностью впускались в грунтовые ямы. Во многих случаях с северо-восточной стороны устраивался вход в камеру. Во впускных в грунт камерах он чаще имел вид дромоса или ступени. Стены камер обкладывались камнем, кирпичом, камышом, брёвнами, плахами или обмазывались глиной. Наземные камеры чаще имели турлучные стены и, вероятно, перекрытия, хотя выявлены и каменно-кирпичные строения. Последние, как и грунтовые камеры перекрывались деревянным настилом, поверхность которого покрывалась толстой глиняной массой.

Курганы Культуры подкурганных склепов в первую очередь характеризуются наличием большого количества погребенных, количество которых порой достигало нескольких десятков в одной могиле. Выявлены могилы, в которых было два и даже три яруса захоронений. Обычно в одном погребении покойники были положены в различных позах – скорчено на боку, вытянуто, сидя. Нередко при подзахоронении очередного покойника останки предшествующих сдвигались в сторону, от чего много смешанных и разрушенных костяков.

В одних памятниках часть костяков несет следы воздействия огня, в других покойники почти полностью сгорели, в третьих следы огня отсутствуют. Использовалось индивидуальное и коллективное замуровывание покойников. В камерах с погребением в два или три яруса, после заполнения площади в одном ярусе, находившиеся там останки сплошь замуровывались и поверх них производилось подзахоронение очередных покойников. По завершении использования склепа в его западной, противоположной входу стороне совершался некий огненный обряд, от которого сгорали деревянные конструкции сооружения, обгорали или полностью сгорали останки погребенных и сопровождающий их погребальный инвентарь. То есть говорить о преднамеренном трупосожжении в этих курганах не приходится.

Погребальный инвентарь в курганах Культуры подкурганных склепов, главным образом, состоял из керамических сосудов, формованных от руки, порой на тканевой основе. Количество их было близко количеству погребенных. Состав черепка, большей частью с примесью песка, хотя нередки образцы, формованные из смешанной и даже грубой глиняной массы. Качество формовки от довольно изящных тонкостенных сосудов до массивных тяжелых образцов. Различно также качество обжига, от некачественного слабо обожжённого до качественного высоко температурного. Поверхности, в основном, сглажены, но встречаются и сосуды с лощеными поверхностями. Некоторые сосуды ангобированы или тонко обмазаны. Цвет обжига от желто-розово-красного до серо-буро-чёрного. Сказанное относится и к сосудам, формованным на тканевой основе. При этом однотипные сосуды представлены в различном технологическом исполнении, к тому же нередко в комплексе одного склепа.

По формам и, видимо, назначению выделяются пять типов керамических сосудов.

Это большей частью сосуды небольшого размера, в основном представлены чашами, кувшинами с высокой цилиндрической шейкой и горшками с невысокими цилиндрическими венчиками. Кувшины в основании шейки снабжены небольшой петлевидной ручкой-ушком. Такими же ручками снабжены и горшки. Но там их две, расположены они противоположно друг другу и чаще соединяют основание горловины с закраиной венчика. В редких случаях аналогичными ручками снабжены и чаши. Украшения на сосудах, в основном, представлены косыми шпалками, сосочками.

По формам эти сосуды близки, но не идентичны сосудам Куро-Араксской культуры. Их отличает некая массивность и небрежность изготовления, несколько иная морфология форм, ограниченность типов. В то же время генетическая близость керамики обеих культур несомненна. Причина этому участие носителей Куро-Араксской культуры в сложении Культуры подкурганных склепов.

Авторы исследования курганов, относимых нами к Культуре подкурганных склепов, отмечают определенную общность этих памятников (значительной их части) и относят их к эпохе ранней бронзы. Но предложенные ими датировки в течение долгого промежутка времени растянуты почти на целое тысячелетие, т.е. от начала III - по рубеж III-II тыс. до н.э. [Гуммель 1939; Казиев 1969; Кесаманлы и др. 1978; Джафаров 1985]. В последнее время, игнорируя логику сопоставительного анализа и лишь с упором на данные калиброванных радиоуглеродных дат, возраст этих памятников значительно удревняют. Это, естественно, приводит к наложению их на Куро-Аракские памятники, что на наш взгляд, не правомочно, и мы по-прежнему склонны видеть Культуру подкурганных склепов в пост-Куро-Аракском времени – в рамках, не древнее второй половины III тыс. до н.э.

В своих прежних работах основные линии генезиса носителей Культуры подкурганных склепов мы связывали с носителями предшествующих ей Куро-Аракской и Майкопской культур [Ахундов 1999, Ахундов 2001]. В последнее время выявление и исследование Союз Булагского некрополя привели к пересмотру наших взглядов на некоторые ранее уже известные курганные памятники Южного Кавказа и еще более убедили нас в правильности этой позиции [Ахундов, Махмудова 2008].

Таким образом, возвращаясь к сказанному выше, хочу повторить, что Куро-Аракская культура и выделенная мной Культура подкурганных склепов две разные, родственные, но хронологически и культурно далеко не идентичные культуры Южного Кавказа.

Литература:

Ахундов 1999: Ахундов Е.И. Древнейшие курганы Южного Кавказа (*Культура подкурганных склепов*). Баку.

Ахундов 2001: Ахундов Т.И. Северо-Западный Азербайджан в эпоху энеолита и бронзы. Баку, 2001.

Ахундов, Махмудова 2008: Ахундов Т.И., Махмудова В.А. Южный Кавказ в кавказско-переднеазиатских этнокультурных процессах. Баку.

Ахундов 2009: Ахундов Т.И. Некрополь Союз Булаг (*Материалы к изучению кавказско-переднеазиатских связей*). Stratum plus, №2, 2005-2009. Санкт-Петербург, Кишинев, Одесса, Бухарест.

Казиев 1969: Казиев С.М. Кабалинские курганы и обряд сожжения трупов. Известия АН Азерб. ССР. №3.

Гуммель 1939: Гуммель Я.И. Раскопки в Нагорно-Карабахской автономной области в 1938 г. Известия Аз. ФАН АН СССР, №4.

Джалилов 2011 (2012): Джалилов Б.М. Об исследованиях Гейгел-Геранбойской археологической экспедиции. Археологические исследования в Азербайджане. Баку.

Джалилов 2012 (2013): Джалилов Б.М. О результатах исследований Гейгел-Геранбойской археологической экспедиции, Археологические исследования в Азербайджане 2012. Баку, 2013.

Джафаров 1985: Джафаров И.Ф. Курганы эпохи ранней бронзы в Борсунлу. Известия АН Азерб. ССР, №3.

Кесаманлы, Джафаров, Алиев 1978: Кесаманлы Г.П., Джафаров И.Ф., Алиев Т.Р. Отчет об исследованиях в 1978 г Шамхорского отряда Шамхорской археологической экспедиции. Архив Института археологии и этнографии НАНА.

Нариманов, Ахундов, Алиев 2007: Нариманов И.Г., Ахундов Т.И., Алиев Н.Г. Лейлатепе.

T. Akhundov (Baku)

A Culture of Burial Mounds (A return to what has been said)

The Kura-Arax culture had for a long time been one of the meaningful archeological cultures of the Caucasus, so many matters pertaining to the ancient history and culture of this region of the world were usually settled proceeding from their relation to this culture. At the same time, it is essential to note that a huge territory regarded as the domain of Kura-Arax culture is distinguished for lots of quite different ecological niches. Naturally, such a situation caused a certain diversity in the indicators of this culture. If we add chronological stages to this, we will see the number of differences growing.

At the same time, specific monuments of this culture that indispensably reflect the correlation of the economic-household complex with the environment and have natural external differences, express the unity well enough. Nevertheless, there is no unity in the burial monuments referred to this culture. Here there are no-mound graves, burial mounds, ground graves, stone-box and mound graves, either soil or subsoil ones, as well as round and rectangular graves. The rites of treatment with the dead body are different as well.

Such phenomenon is more than strange within the framework of a single culture because a burial rite reflects fundamental culture-forming ideological bases of a culture, the loss of which inevitably leads to the breakdown of cultural unity of its carriers and of the very culture. Probably, the above-mentioned distinctions in the burial rite stem from poor knowledge of burial monuments, which are often a priori referred to the Kura-Arax culture only because they are located within it-related area or due to the resemblance of some components of its implements, particularly, pottery with that of the Kura-Arax culture.

As time lapsed, the area of the Kura-Arax culture started distinguishing separate local-territorial formations, which differed from the very culture in terms of many parameters. In our view, one of such formations comprised the carriers of a Culture of burial mounds that we laid emphasis on (Ахундов 1999; Ахундов2001).

Specialists have different attitudes to the separation from this culture and in the majority of cases traditionally continue to refer the distinguished monuments to the Kura-Arax culture. The key “argument” is a collection of distinguished pottery works having definite similarities with that of Kura-Arax but differing from it in terms of other indicators.

Over several recent years in Azerbaijan there have been discovered new monuments whose all parameters meet our comprehension of a Culture of burial mounds (Джалилов 2011; Джалилов 2012). The results of the conducted research have once again convinced us that we were right in assuming the existence of a block of post-Kura-Arax cultures of nomadic cattle-breeders of the Southern Caucasus, one of whose cultures was a Culture of burial mounds, and that it should no way be regarded as the Kura-Arax culture. The only change in our comprehension is that it was not the most ancient culture of burial mounds in this region and that in the Southern Caucasus yet in pre-Kura-Arax period or, probably, in the early Kura-Arax period it was preceded by more ancient carriers of the burial mound rite pertaining to the Майкоп stage of carriers of the Uruk tradition in the Caucasus (Нариманов, et al 2007; Ахундов/Махмудова 2008; Ахундов 2009).

A culture of burial mounds, as it appears from the title, first of all characterizes the existence of burial mound-cells that served for multiple burial of dead bodies.

The embankments of mounds referred to a Culture of burial mounds are made mostly of cobblestones, often combined with gravel and sometimes with the earth included. They have different sizes varying from 5 to 24 in diameter, and are up to 3 meters high. However, 10-12-diameter, 1.5 meters-high mounds are more typical. In

the majority of cases where the authors of excavations managed to study the embankment mounds represented, in their description, a solid mass of stones or a clay mass mixed with stones. Nevertheless, a certain order in choice and laying of materials was detectable at some of the mounds.

Burial cells of mounds of the Culture of burial mounds were either rectangular or round. They were put either at the horizon or partially and fully in the ground. In many cases, a cell had an entrance from its northeastern side. In ground cells, the entrance most often had the form of a dromos or a footstep. The walls of the cells were built of stone, brick, cane, beams, blocks or were wattle and daub. Ground cells most often had wattle and daub walls and, probably, overhead covers, though stone and brick constructions have been discovered as well. The latter, like ground cells, were covered by wooden planking whose surface was covered with a thick clay mass.

The mounds of the Culture of burial mounds are in the first turn characterized by a great number of buried dead bodies; sometimes, this number reaches several dozens in a single grave. There have been identified graves with 2- or even 3-tier burials. Dead bodies are usually put in the graves on a side, in the crooked position, or in the sedentary position. The burial of another dead body often led to a shift of the remains of the already buried dead bodies so there have been found lots of mixed and destroyed skeletons.

In some monuments, a part of skeletons bears traces of fire; in others, dead bodies were burnt in fire almost completely; in the third group of monuments, there are no traces of fire. Dead bodies were clipped individually or collectively. In the cells with a 2- or 3-tier grave, after the 1st tier turned to be full of dead bodies, the remains of dead bodies were completely clipped; another portion of dead bodies was buried above them. After a burial in a mound was over, in its western side opposite the entrance there was performed a certain fire ritual that led to the burning of wooden constructions of the mound, and burnt down the remains of dead bodies and their accompanying grave implements. Thus, the intended burning of dead bodies in these mounds is out of question.

Burial implements in the mounds of the Culture of burial mounds consisted primarily of hand-formed, sometimes cloth-based ceramic vessels. The number of these vessels is close to the number of the buried bodies. A crock was primarily mixed with sand, though there are often specimens of mixed, even rough clay mass. The quality of forming varied from rather elegant thin-walled vessels to massive heavy specimens. The quality of baking varied as well: from a low-quality slight baking to a quality high-temperature baking. Surfaces are largely smoothened; however, the vessels with glazed surfaces are detectable as well. Some vessels are engobed or thinly smeared. The color of baking varies from yellow-pink-red to gray-dark brown-black. The same is true for the vessels formed on the cloth basis. The vessels of the same type have various technological solutions, often within a single mound.

In terms of forms and, probably, designation, there are five types of ceramic vessels.

They are largely small-size vessels representing cups, jugs with a tall cylindrical neck, and pots with short cylindrical crowns. The jugs are equipped with a little loop-shaped handle-ear at the bottom of the neck. The pots are equipped with similar handles. However, the pots have two handles located one opposite the other; these handles most often link the bottom of the neck with the edge of the crown. Cups are seldom equipped with similar handles. Decorations on the vessels are largely oblique ties, papilla.

In terms of their form, these vessels resemble but are not identical with the vessels of the Kura-Arax culture. They are notable for being, to a certain extent, massive, negligently made, as well as for a bit different morphology of forms and scantiness of types. At the same time, the genetic closeness of ceramic works of both cultures is beyond any doubt. The reason is that the Kura-Arax culture carriers contributed to the making of a Culture of burial mounds.

The authors of the study of mounds referred by us to the Culture of burial mounds point out to a certain common nature of a significant part of these monuments and date them back to the Lower Bronze Age. However, the dating of these monuments suggested within a long period of time (Гуммель 1939; Казиев 1969; Кесаманлы et al 1978; Джафаров 1985) stretches for nearly a whole millennium, i.e. from the early 3rd millennium to the boundary of the 3rd/2nd millennia BC. In contrary to the logic of comparative analysis and only with the data of radiocarbon analysis in consideration, the age of these monuments has lately been made much older. Naturally, this forces to regard them as Kura-Arax monuments, which, in our view, is not appropriate because

we continue to tend to date the Culture of burial mounds to a post-Kura-Arax period, i.e. not older than the second half of the 3rd millennium BC.

In our previous works we linked the main genesis lines of carriers of the Culture of burial mounds to the carriers of the Kura-Arax and Maykop cultures that foreran it (Ахундов 1999, Ахундов 2001). Lately, the discovery and a subsequent study of the SoyugBulag necropolis led to the revision of our comprehension of some previously known burial mounds of the Southern Caucasus and added to our conviction that this stance is right (Ахундов/Махмудова 2008).

Thus, in returning to what has been said, I would like to repeat that the Kura-Arax culture and the Culture of burial mounds that we sort out are two different, kindred but chronologically and culturally far not identical cultures of the Southern Caucasus.

References:

Ахундов 1999: Ахундов Е.И. Древнейшие курганы Южного Кавказа (*Культура подкурганых склепов*). Баку.

Ахундов 2001: Ахундов Т.И. Северо-Западный Азербайджан в эпоху энеолита и бронзы. Баку, 2001.

Ахундов, Махмудова 2008: Ахундов Т.И., Махмудова В.А. Южный Кавказ в кавказско-переднеазиатских этнокультурных процессах. Баку.

Ахундов 2009: Ахундов Т.И. Некрополь Союг Булаг (*Материалы к изучению кавказско-переднеазиатских связей*). Stratum plus, №2, 2005-2009. Санкт-Петербург, Кишинев, Одесса, Бухарест.

Казиев 1969: Казиев С.М. Кабалинские курганы и обряд сожжения трупов. Известия АН Азерб. ССР. №3.

Гуммель 1939: Гуммель Я.И. Раскопки в Нагорно-Карабахской автономной области в 1938 г. Известия Аз. ФАН АН СССР, №4.

Джалилов 2011 (2012): Джалилов Б.М. Об исследованиях Гейгёл-Геранбойской археологической экспедиции. Археологические исследования в Азербайджане. Баку.

Джалилов 2012 (2013) : Джалилов Б.М. О результатах исследований Гейгёл-Геранбойской археологической экспедиции, Археологические исследования в Азербайджане 2012. Баку, 2013.

Джафаров 1985: Джафаров И.Ф. Курган эпохи ранней бронзы в Борсунлу. Известия АН Азерб. ССР, №3.

Кесаманлы, Джафаров, Алиев 1978: Кесаманлы Г.П., Джафаров И.Ф., Алиев Т.Р. Отчет об исследованиях в 1978 г Шамхорского отряда Шамхорской археологической экспедиции. Архив Института археологии и этнографии НАНА.

Нариманов, Ахундов, Алиев 2007: Нариманов И.Г., Ахундов Т.И., Алиев Н.Г. Лейлатепе.

ტ. ახუნდოვი (ბაქო)

ყორდნული სმარხების კულტურა

რეზიუმე

ავტორი სტატიაში უბრუნდება თხუთმეტი წლის წინ მის მიერ წამოწეულ პრობლემას. გასულ პერიოდში ყორდნული სმარხების კულტურის მიმართ არქეოლოგიურ წრეებში ცალსახა დამოკიდებულება არ ყოფილა. მრავალ შემთხვევაში კერამიკულ კომპლექსთა მართოდენ ზოგიერთი მსგავსების გამო ყორდნული სმარხების კულტურის ძეგლები მიჩნეულია მტკვარ-არაქსის კულტურის ძეგლებად. ამასთანავე, სტატიის ავტორის აზრით, ყორდნული სმარხების კულტურის ახლად შესწავლილმა ძეგლებმაც დაარწმუნეს იგი ამ კულტურის ცალკე გამოყოფის მართებულობაში, რაც გულისხმობს იმას, რომ არც ერთ შემთხვევაში არ უნდა მოხდეს ამ ძეგლების მტკვარ-არაქსის კულტურის ძეგლებთან აღრევა.

ყორდნულ სმარხთა კულტურა სამხრეთ კავკასიის მომთაბარე მესაქონლე კულტურის ნაწილია, რომელიც შეენაცვლა ამ რეგიონებში მანამდე გაგრცელებულ მტკვარ-არაქსის კულტურას. მტკვარ-არაქსის კულტურა ერთ-ერთი კომპონენტი იყო ყორდნულ სმარხთა კულტურის შესაქმნელად, რამაც ხელი შეუწყო კერამიკულ კომპლექსებში ზოგიერთი მსგავსების წარმოქმნას.

А. Максимчик (Минск)

Судьба музейных коллекций Кавказского военно-исторического музея

В современной исторической литературе информация о создании и деятельности Кавказского военно-исторического музея (КВИМ)¹, а также судьбе его музейных коллекций практически отсутствует. Краткие сведения о самом музее и его отдельных экспонатах частично можно почерпнуть из периодической печати, энциклопедий, справочников, а также книг и статей, посвященных лицам, связанных с историей этого учреждения. В преобладающем большинстве эта информация носит научно-вспомогательный характер и не дает целостного представления об этом имперском «ретрансляторе» исторической памяти начала XX в. на Кавказе. Основная же масса документального материала, отражающего длительный процесс организации КВИМ и комплектования его музейного фонда, а также причин приостановления деятельности музея и передачу его коллекций в другие учреждения в настоящее время сосредоточена в архивах и не введена в научный оборот. Что же стало причиной прекращения деятельности музея? Почему он так и не возобновил свою деятельность? Какова судьба его музейных коллекций, кропотливо собиравшихся сотрудниками КВИМ на протяжении более 30 лет (1880–1910-е гг.)? И можно ли проследить маршруты передачи экспонатов бывшего КВИМ в собрания других музеев и попытаться найти их сегодня? Ответы на эти вопросы положены в основу статьи. Они не все могут быть основательными и завершенными в силу продолжения работы автора над реконструкцией событий, связанных с историей КВИМ и его коллекциями в архивах и музеях России, Грузии и Азербайджана.

Приступая к краткому изложению истории музея, его роли и функций в формировании исторической памяти имперской России следует подчеркнуть, что *КВИМ являлся продуктом своей эпохи: он был воплощением и носителем официальной трактовки присоединения Кавказа к России, представленной в исторической науке того времени*. Именно с этой позиции современный исследователь должен подходить к изучению данного объекта.

Историю КВИМ и его коллекций можно разделить на пять периодов:

1) январь 1884 – февраль 1906 гг. – *подготовительный период* (строительство здания музея, активный сбор экспонатов);

2) март 1906 – декабрь 1915 гг. – *полноценное функционирование музея* (сращивание музея с военно-историческим отделом при штабе Кавказского военного округа (ВИО ШКВО), его официальное открытие 11 февраля 1907 г., научная «паспортизация» музейных коллекций, создание полноценной научной концепции и экспозиции музея);

3) январь 1915 – февраль 1923 гг. – *эвакуация и хранение предметов в г. Ставрополь* (здание КВИМ было закрыто на ремонт, а после выполнения работ – использовалось в качестве места проведения выставок различной тематики, а с 1920 г. – передано для организации Национальной художественной галереи Грузии (НХГ Грузии); в этот период отмечается также поступление новых экспонатов, которые временно хранились в ВИО ШКВО, а также передача коллекций из драгоценных металлов и камней в Москву по распоряжению Главмузея РСФСР приблизительно в 1922 г.);

¹ В качестве синонимов в исторических источниках и литературе можно встретить другие названия музея: «Храм Славы», Кавказский или Тифлисский военный музей.

4) февраль 1923 – декабрь 1924 гг. – *решающая эвакуация экспонатов в Тифлис и хранение их в Центральном архиве Грузии* (начало дробления единого эвакуированного музейного комплекса КВИМ и передача экспонатов в исторический и этнографический музеи Тифлиса, а также НХГ Грузии);

5) с начала 1925 г. – *частичная передача коллекций КВИМ в другие музейные собрания* (Махачкала, Баку, Грозный, Краснодар).

Впервые идея о создании КВИМ была озвучена 24 января 1884 г. Главной начальствующим на Кавказе, командующим войсками Кавказского военного округа (КВО) генерал-адъютантом А.М. Дондуковым-Корсаковым, который обратился к военному министру П.С. Ванновскому с просьбой испросить Высочайшее соизволение на устройство в г. Тифлисе военно-исторического отдела при Кавказском музее. По замыслу его создателей в стенах будущего музея должна была быть увековечена память о подвигах российской армии на Кавказе в XVIII–XIX вв. и ее роль в расширении империи не только за счет Кавказа, но и Центральной Азии.

Первоначально планировалось сделать пристройку к зданию Кавказского музея, с таким расчетом, чтобы помещение военно-исторического отдела соединялось с его главным корпусом и публичной библиотекой, однако Совет попечительства женской гимназии, которая располагалась вблизи Кавказского музея, категорически отказался уступить место для постройки [Пребывание на Кавказе, с. 51]. В сложившейся ситуации А.М. Дондуков-Корсаков избрал новое место – на верхней площадке Александровского сада, выходящего на Головинский проспект. «Сад этот принадлежит казне; состоит в ведении Министерства государственных имуществ, и потому к постройке на этом месте здания не может встретиться препятствий» – докладывал он 28 декабря 1884 г. П.С. Ванновскому [Переписка (А), л. 494]. 1 апреля 1885 г. верхняя часть сада была передана военному ведомству для начала осуществления строительных работ. 9 октября того же года в основание фундамента будущего музея был заложен первый камень, а окончательно строительство было завершено в 1892 г. За этот период было израсходовано 193 тыс. рублей [О военно-историческом музее (А), лл. 27-30 об.]. Сумма включала в себя не только оплату комплекса строительных работ, но также отделку, меблировку, выплату заказов за написание батальных картин, портретов, изготовление рам, закупку и доставку экспонатов для музея.

Строительство здания музея было поручено инженерному ведомству КВО. Председателем комиссии по постройке КВИМ был начальник инженеров округа генерал А.Д. Подымов. В состав комиссии также входили: начальник ВХО ШКВО генерал И.С. Чернявский, действительный статский советник М.П. Гаккель, полковники: Ф.Н. Волков (начальник Тифлисской инженерной дистанции) и В.А. Потто (будущий директор КВИМ), директор Кавказского музея Г.И. Радде. Проект здания был подготовлен одним из активных участников застройки Тифлиса второй половины XIX в. немецким архитектором Альбертом Зальцманом. Руководство по строительству здания осуществлял капитан В.А. Болгарский [Эсадзе, с. 13].

Одновременно с постройкой здания был дан отчет началу активного сбора экспонатов. Кроме специального заказа на написание батальных картин и портретов для будущего музея источниками поступления предметов были: *закупка* наиболее ценных, тематически связанных с профилем музея предметов у частных лиц, *дар* от участников Кавказской войны или их родственников, *передача* из других музейных собраний. Так, значительную помощь в создании КВИМ оказали Артиллерийский исторический музей, Императорский Эрмитаж, Московская Оружейная палата, Петропавловский собор Санкт-Петербурга, Чудов монастырь Московском кремля, Троицкий собор лейб-гвардии Измайловского полка и т.д. В 1927 г. заведующий знаменным отделом Артиллерийского исторического музея П.И. Белавенец писал, что «в Тифлисский музей “Храм Славы” отправили все знамена, не только полков, что служили на Кавказе, но ошибочно и часть знамен гвардейских полков, даже не оставив у себя образцов. Из Эрмитажа были переданы все трофейные знамена, взятые на Кавказе и Кавказскими войсками» [Белавенец, с. 6]. Кроме знамен, в музее экспонировалось также большое количество других трофеев (бунчуки, жезлы, ключи от захваченных городов и крепостей, холодное и огнестрельное оружие и т.д.), взятых российской армией в войнах с Турцией, Персией, центральноазиатскими ханствами и северокавказскими горцами.

К началу 1910-х гг. все коллекции музея были четко структурированы и подразделялись на следующие отделы: *Отдел I – Знамена, значки, знаменные скобы и юбилейные ленты*: а) российские знамена времен царствования Анны Ивановны, Екатерины II, Павла I; знамена Ганжинские; Эриванские; Нухинские; Персидские; знамена турецкие 1828–1829 гг.; знамена и значки горские; знамена почетные ханские; знамена турецкие 1853–1856 гг.; знамена и значки грузинских пеших и конных частей; знамена конно-мусульманских полков; знамена турецкие 1877–1878 гг.; войсковые знамена; значки, принадлежащие кавказским деятелям и другие; б) Знаменные скобы; в) Александровские юбилейные ленты); *Отдел II – Портреты Высочайших Особ и кавказских деятелей*: а) писанные масляной краской; б) гравированные, а также литографии, фототипии и другие); *Отдел III – Картины*: а) писанные масляной краской; б) гравюры, литографии, фототипии, фотографические снимки и другие); *Отдел IV – Бунчуки, жезлы, булавы, ключи от городов и трон*²: а) бунчуки; б) жезлы; в) булавы; г) ключи городов; д) трон²; *Отдел V – Ордена, медали, печати и монеты*: а) ордена и медали, принадлежащие кавказским деятелям; б) коллекции медалей историческая; в) наградные медали и кресты, жалованные войскам для ношения на груди в память военных событий; г) коллекция печатей; д) монеты; *Отдел VI – Бюсты, модели, статуэтки, группы и разные фигуры*: а) бюсты; б) модели; в) статуэтки, группы и разные фигуры; *Отдел VII – Оружейный*: а) холодное оружие; б) коллекция кинжалов и бекбутов; в) образцы вооружения иностранных армий; г) огнестрельное оружие; д) образцы вооружения иностранных армий; е) коллекция пистолетов и револьверов; *Отдел VIII – Артиллерийский*; *Отдел IX – Одежда и снаряжение*: а) старинные доспехи, Высочайше жалованные вещи императору Александру III, а также предметы снаряжения, принадлежавшие разным кавказским деятелям и другие; б) образцы обмундирования и снаряжения (манекены); *Отдел X – Разные предметы и вещи*; *Отдел XI – Библиотека* (Высочайшие грамоты, альбомы и разные документы) [Опись (А)].

Полноценно музей функционировал 8 лет: с момента его официального открытия в 1907 г. до конца 1914 г., когда в результате неудач на российско-турецком театре военных действий в период Первой мировой войны вблизи г. Тифлиса возникло неблагоприятное положение, итогом которого мог стать захват турками города. В сложившейся ситуации, 18 декабря 1914 г. временно исполняющий обязанности начальника штаба Главнокомандующего Кавказской армией генерал-майор Ф.Т. Рябинкин обратился с докладом на имя Главнокомандующего графа И.И. Воронцова-Дашкова о необходимости начала эвакуации из города всех государственных учреждений [Об эвакуации (А), л. 6]. Вечером того же дня, в Штаб КВО был вызван директор музея С.С. Эсадзе, которому, в виду значительной ценности экспонатов КВИМ, было приказано приступить к эвакуации имущества музея в г. Ставрополь.

Согласно секретному рапорту С.С. Эсадзе на имя начальника штаба КВО на театре военных действий от 18 декабря 1914 г., на момент эвакуации музея в нем находилось 1060 предметов: «больших картин 25, малых картин 120, портретов царских 15, портретов деятелей 146, манекенов 30, витрин 37, остальных предметов 687» [Об эвакуации (А), л. 2]. Кроме этого при ВКО ШКВО находился архив с 25 тыс. дел, который также подлежал эвакуации. В числе неэвакуированного имущества остались только старинные пушки и почти вся артиллерия, бывшая, как в экспозиции, так и расположенная в саду по периметру здания³. 28 января 1915 г. коллекции музея были доставлены по железной дороге в

² Трон персидского принца Аббас-Мирзы (1783–1833), взятый в качестве трофея российскими войсками при вступлении в Тавриз в 1827 г. Поступил в КВИМ в 1906 г. из Московской оружейной палаты. Исследователь П. Гёзалов в работе «Знамена азербайджанских ханств как источник в изучении истории государственности» отмечает, что в 1929 г. Главнаука АЗССР командировала директора Азербайджанского государственного музея С. Мануцьяна в Грузию с целью получения данного экспоната для музея, однако командировка не увенчалась успехом [Гёзалов, с. 95]. На сегодняшний день место нахождения трона Аббас-Мирзы не установлено.

³ В 1918 г. на имя начальника военного штаба ГДР обратился гражданин Турции Абдул-Керим паша, который ссылаясь на договор о дружбе Грузии и Турции, возбудил ходатайство о передаче турецкой стороне трофейных орудий, установленных на территории Александро-Невского военного собора и КВИМ. Бывший директор музея С.С. Эсадзе, в подготовленном рапорте на имя начальника штаба ГДР, обосновал необходимость отказа передачи трофейных орудий, т.к. «Александро-Невский военный собор и Военно-исторический музей построены в ознаменование окончания Кавказской и Турецкой войны (1877–1878), орудия, которыми украшены эти исторические памятники, составляют их неотъемлемую архитектурную принадлежность. Сохранение исторической старины не допускает какого-либо нарушения и изменения в архитектурном отношении» [Черновик (А), л. 2-2 об.].

Ставрополь, где находились до начала 1923 г., а в пустующем здании КВИМ в 1920 г. власти Грузии приняли решение основать Национальную художественную галерею [Тифлис, с. 140]. С этого момента здание музея из первоначального военно-исторического профиля трансформировалось в выставочное помещение художественного музея. Политическое руководство Грузинской демократической республики (ГДР) не проявляло интереса к судьбе эвакуированного имущества, и не было заинтересовано в восстановлении деятельности КВИМ. Вопрос о возвращении эвакуированных архивных и музейных материалов был поднят Народным комиссариатом просвещения Грузинской ССР в 1923 г. Миссию по реэвакуации возложили на директора Центрального архива профессора С.Н. Какабадзе, который блестяще справился с поставленной задачей. 22 февраля 1923 г. музейные ценности были доставлены в Тифлис [Доклад, с. 280]. Сохранился архивный документ, на титульном листе которого заместитель заведующего Центрального народного музея им. Г.К. Праве сделал следующую запись: «Все пять ящиков с 240 предметами посылаются с остальными коллекциями в Тифлис 5 февраля 1923 года». [Перечень (А), л. 1]. Таким образом, эвакуированные коллекции КВИМ были возвращены обратно в Тифлис, однако они оказались не востребованными и все ящики с экспонатами были переданы на хранение в Центрархив.

Время возвращения коллекций совпало с активными процессами национально-культурного строительства на всей территории Кавказа. Ярким его проявлением стало организация и открытие республиканских музеев, которые возглавили знатоки истории и культуры региона (Г.Н. Прозрителев, Д.М. Павлов, И.А. Наврузов, Д. Шарифов, Б.А. Скилиотти).

Так, в конце 1923 г. при созданном Дагестанском краеведческом музее (ДКМ) был сформирован музейный комитет, в задачу которого входило: 1) разработка программы по пополнению отделов созданного музея, 2) проведение мониторинга коллекций в других музеях, имевших отношение к истории Дагестана. Директор музея Д.М. Павлов и члены музейного комитета были хорошо осведомлены об имевшихся музейных коллекциях КВИМ, находящихся в подвалах Центрархива Грузии. По этому поводу Д.М. Павлов писал, что поскольку эти ценности не использовались грузинской стороной, «то имелись все и формальные и нравственные основания начать хлопоты по переводу их в Дагестан» [Дагестанский музей, с. 44]. В фондах Центрального государственного архива Республики Дагестан (ЦГА РД) сохранилась документы, подтверждающие передачу Народным комиссариатом просвещения Грузии музейных предметов ДКМ. Первое обращение Совета народных комиссаров Дагестана с данной просьбой датировано декабрем 1924 г. Наркомпрос Грузии принял постановление, в котором не возражал о возвращении исторических документов (и музейных предметов), имевшихся в бывшем военно-историческом музее. Для этого необходимо было присутствие представителя со стороны Дагестана с соответствующими полномочиями [Переписка СНК (А), л. 248]. 9 февраля 1925 г. Председатель музейного комитета Дагестанского Наркомпроса сообщил в СНК Дагестана, что «для получения экспонатов для Даг[естанского] музея из Музея Грузии уполномочен студент Джамалов. Работу по отборке и высылке их в Махач-Кала предполагается закончить в конце февраля» [Переписка СНК (А), л. 251]. 20 марта 1925 г. в газете «Красный Дагестан» была помещена статья «Ценное пополнение Дагестанского музея». В ней отмечалось следующее: «... получение коллекций принял на себя Пред[седатель] Даг[естанского] ЦИКа тов. Самурский, выезжавший в Тифлис на 3 сессию ЦИКа СССР. Благодаря его настойчивости, а также благожелательному содействию Наркомпроса Грузии тов. Д. Канделаки, коллекция была получена полностью и доставлена в Дагестанский музей...» [Переписка СНК (А), л. 254]. Из Тифлиса в Махачкалу было доставлено два вагона с частью ценностей бывшего КВИМ [Дагестанский музей, с. 44]. В ее состав входило более 100 музейных предметов, в число которых входили подлинные полотна художника Ф.А. Рубо («Взятие штурмом селения Гимры 17 октября 1832 г.», «Взятие штурмом аула Ахульго 22 августа 1839 г.»)⁴, портрет Шамиля и участников Кавказской

⁴ Кроме упомянутых полотен Ф.А. Рубо в настоящее время в фондах Дагестанского государственного объединенного музея им. А. Тахо-Годи и музея изобразительных искусств им. П.С. Гамзатовой хранятся и другие работы художника: «Вступление императора Петра I в Тарки 13 августа 1722 г.»; «Взятие аула Дарго графом Воронцовым 6 июня 1845 г.»; «Штурм аула Салты

войны), а также исторические реликвии: знамена Гази-Мухаммеда, Шамиля, Хаджи-Мурата и др. [Каймаразов, с. 181; Нагиева, с. 43]. В 1927 г. третьем томе «Дагестанского сборника» были опубликованы снимки значков Хаджи-Мурата⁵.

В 1925 г. в ДГМ также были переданы шесть железных ключей от помещений Дербентской крепости из фондов Азербайджанского государственного музея (АГМ) [Дагестанский музей, с. 48]. Эти ключи были поднесены в дар генерал-лейтенанту Г.И. Глазенапу после занятия Дербента 22 июля 1806 г. В КВИМ эти предметы поступили в 1906 г. из Петропавловского собора Санкт-Петербурга [Указатель, с. 14]. Помимо этого в 1925 г. руководством ДГМ было возбуждено ходатайство перед Главмузеем РСФСР о передаче в Дагестан серебряных и драгоценных предметов КВИМ, которые в свое время были вывезены в Москву и хранились в Государственном хранилище ценностей Народного комиссариата финансов [Дагестанский музей, с. 49].

Более раннюю попытку получения коллекций КВИМ предприняла и азербайджанская сторона. По указанию военного министра Азербайджанской демократической республики (АДР), генерала артиллерии Самед-бека Мехмандарова начальник генштаба генерал-лейтенант Мамед (Матвей) Сулькевич предложил военному атташе в Грузии подполковнику Мамед-беку Алиеву собрать информацию и поднять вопрос о передаче Азербайджану предметов – символов государственности, хранившихся в бывшем КВИМ. В предписании, датированном 5 апреля 1919 г., говорилось: «По поручению Военного министра предлагаю Вам через нашего дипломатического Представителя получить разрешение Грузинского Правительства на возвращение знамен, регалий, реликвий, принадлежавших бывшим ханствам нынешнего Азербайджана: Шушинского (Карабагского), Шекинского (Нуха), Нахчеванского, Ганджинского, Эриванского и др., как то: знамена, значки, ключи от городов и прочие, которые находились в «Музее Славы» в гор. Тифлис» [Гёзалов, с. 92-93]. Однако ликвидация АДР советскими военными частями не позволило довершить задуманное. К данному вопросу вернулись позже.

5 февраля 1925 г. на заседании Совета народных комиссаров АзССР нарком просвещения Мустафа Кулиев выступил с докладом о необходимости передачи образованному в 1920 г. АГМ «всех археологических, художественных и других ценностей из ССР Грузии и РСФСР, имеющих отношение к Азербайджану и Ближнему Востоку» [Протокол (А), л. 1]. Руководство республики приняло решение о командировании директора АГМ Давуда Шарифова в Тифлис, в результате которой музей значительно пополнил свои фонды за счет коллекций КВИМ [Гарник, с. 255]. АГМ получил серию знамен (5 знамен Гянджинского ханства, 3 знамени Шекинского ханства, 2 знамени Иреванского ханства, по одному знамени Бакинского, Тебризского и Хойского ханств, 3 знамени I, II, IV закавказских конно-мусульманских полков и знамя конницы Кянгерли) [Гёзалов; Сулейманов, 1962]; ключи от городов Тебриза и Ардебилля [Дадашидзе]; 2 картины из кавказского цикла работ художника-баталиста Ф.А. Рубо: «Штурм крепости Ленкорань 1 января 1813 г.» и «Сражение под Елизаветполем 13 сентября 1826 г.» [Сулейманов, 1963], а также другие предметы.

В 1925 г. благодаря усилиям организатора и вдохновителя создания Адыгейского музея Ибрагима Наврузова и дружественным связям с известным грузинским историком С. Джанашиа в Краснодар из Тифлиса было доставлено шапсугское знамя, которое также хранилось в собрании КВИМ.

В 1926 г. С.А. Заржецкий – представитель отдела народного образования Чеченского областного исполнительного комитета – будучи в Тифлисе обратился в музей Грузии с просьбой выделить

14 сентября 1847 г.»; «Переход отряда князя Аргутинского-Долгорукова через горы из Дагестана в Закаталы в августе и сентябре 1853 г.».

⁵ 1) Отбит при движении генерала А.Н. Лидерса в 1 июля 1844 г. из Акуши к Цудахару майором Джамов-беком и штабс-капитаном Юсуф-беком. Описание: Двухконцевой, белый, полотняный, с красными углами. На полотне надписи с молитвой и изречениями из Корана: «Во имя Бога милостивого и милосердного»; «Помощь от Бога и победа верная» и т.д., а также дата: 1260 г. хиджры (1844 г.). На верш древка четырехгранное железное копье с шаром [Указатель, с. 22-23]; 2) Отбит во время осады аула Гергебиль 23 июня 1848 г. 3-й гренадерской ротой Дагестанского пехотного полка под командованием капитана Добрянского. Описание: из ситцевой материи с синими узорами, обшит по краям узкой красной каймой и бахромой, в середине полотна три концентрических круга красного и зеленого цветов; на углах значка нашиты четыре полосы красной, зеленой и желтой материи. На древке четырехгранное железное копье с двумя шарами [Указатель, с. 23-24].

экспонаты для Чеченского областного музея (ЧОМ). В результате ЧОМ были переданы картина Ф.А. Рубо «Взятие аула Гуниб и пленение Шамиля 25 августа 1959 г.»⁶, портреты генералов – участников Кавказской войны, ряд гравюр и литографий, скульптуры П.А. Самонова. В марте 1926 г. Чеченский Центральный исполнительный комитет передал музею полученную из Тифлиса другую картину художника «Смерть генерал-майора Н.П. Слепцова в деле с чеченцами 10 декабря 1851 г.»⁷ [Пономарева, с. 7]. В настоящее время установить полный перечень переданных ЧОМ предметов представляется проблематичным, поскольку его научный архив, на который ссылается в своей статье исследователь И.З. Пономарева, безвозвратно потерян в результате российско-чеченского конфликта 1994–1996 гг.

В целом, опираясь на результаты поисковой работы в архивах, библиотеках и в музейных собраниях Грузии, можно с уверенностью сказать, что, несмотря на передачу части коллекций КВИМ за пределы Грузии, большинство экспонатов музея в настоящее время находятся в фондах Национального музея Грузии (НМГ). Так, в 2011 г. автором статьи была обнаружена часть портретной галереи известных российских генералов – участников завоевания Кавказа в музее грузинской литературы им. Г. Леонидзе (А.П. Ермолов, И.Ф. Паскевич, Г.В. Розен, М.З. Аргутинский-Долгоруков, Г.В. Эрстов, Е.А. Головин, Н.М. Сипягин, В.Г. Мадатов, Н.Н. Муравьев), в 2012 г. часть коллекции знамен – в фондах НМГ [Тахнаева], в 2013 г. – несколько батальных картин Ф.А. Рубо, Н.С. Самокиша и И.К. Айвазовского в фондах музея искусств им. Ш. Амиранашвили.

Кроме этого, сегодня экспонаты бывшего КВИМ можно также найти и в Интернете. Так, на сайте «Аукционный дом Империя» (www.auction-impregia.ru) выставлено на торги ротное знамя Кизлярского гарнизонного полка, (лот № 103). Начальная стоимость лота – от 3,5 млн руб. По описанию знамя полностью совпадает с информацией Указателя по КВИМ [Указатель, с. 9].

Таким образом, можно сделать вывод о том, что проведение поэтапного комплекса мероприятий, направленных на поиск коллекций этого неизвестного музея известной войны, позволят значительно расширить сведения об истории присоединения Кавказа к России, истории музейного дела в регионе, истории самого города Тбилиси начала XX в., истории Национальной художественной галереи Грузии.

Литература:

Белавенец 1927: Белавенец, П.И. Артиллерийский исторический музей. Знаменный отдел. Краткий указатель коллекций. Ленинград.

Владимиров 2004: Владимирив А.П. Судьба одной картины // Третьяковская галерея. № 1. – Москва.

Гарник 1971: Гарник В.Я. Очерк музейного строительства в Азербайджанской ССР (1920–1964) // Очерки истории музейного дела в СССР. Выпуск 7. – Москва.

Гёзалов 2010: Гёзалов П. Знамена азербайджанских ханств как источник в изучении истории государственности. Баку.

Дагестанский музей, 1926: Дагестанский музей. Бюллетень. № 2. – Махачкала.

⁶ В 1960–1961 гг. в связи с подготовкой к открытию Грозненского художественного музея данная картина была подвержена реставрации во Всероссийском художественном научно-реставрационном центре им. И.Э. Грабаря. Сотрудники мастерских И. Суворов и В. Титов дублировали картину на новый холст, расчистили ее от записей и привели в экспозиционное состояние. Весь процесс работы был зафиксирован. В 1995 г. картина серьезно пострадала и в настоящее время она снова проходит этапы реставрации в ВХНРЦ (дублирование картины на новый холст, укрепление остатков красочного слоя, восстановление 60% утрат красочного слоя) [Владимиров, с. 45].

⁷ 19 мая 2008 г. Президент Чеченской республики Разман Кадыров в Международный день музеев передал Национальному музею ЧР фрагмент картины Ф.А. Рубо «Смерть генерал-майора Слепцова в Гехинском лесу», которая долгое время считалась потерянной в ходе российско-чеченского конфликта 1994–1996 гг.

Дадашзаде 1961: Дадашзаде М.А. О крепостных ключах двух городов // Материалы по истории Азербайджана. Том 4. – Баку.

Доклад 1924: Доклад уполномоченного народного комиссариата просвещения Грузии С.Н. Какабадзе на имя Наркома просвещения Грузии о выполнении работы по эвакуации с территории Северного Кавказа в Грузию архивов и музейных ценностей в 1923 г. // Исторический вестник. – Книга 1. – Тифлис.

Каймаразов 2007: Каймаразов Г.Ш. Образование и наука в Дагестане в XX веке. Махачкала.

Нагиева 2010: Нагиева М.К. К вопросу о возникновении и развитии музейного дела в Дагестане в конце XIX – первой половине XX вв. // Вопросы музеологии. № 2. – Санкт-Петербург.

О военно-историческом музее (А): О военно-историческом музее в Тифлисе. – Центральный государственный исторический архив Грузии (ЦГИА Грузии), ф. 1087, оп. 1, д. 123.

Об эвакуации (А): Об эвакуации Кавказского военно-исторического музея. – ЦГИА Грузии, ф. 1087, оп. 1, д. 212.

Опись (А): Опись имущества, хранящегося в Кавказском военно-историческом музее [1912]. – ЦГИА Грузии, ф. 1087, оп. 2, д. 222.

Переписка (А): Переписка по сбору экспонатов для Кавказского военного музея. – ЦГИА Грузии, ф. 1087, оп.1, д. 157.

Переписка СНК (А): Переписка Совета народных комиссаров ДАССР с Управделами делами Груз. ЦИКа за 1924–1925 гг. о передаче исторических документов-материалов Дагестанскому музею. – ЦГА РД, ф. р-168, оп. 5, д. 19.

Перечень (А): Перечень предметов Тифлисского военно-исторического музея «Храм Славы», посылаемых в Москву 20 декабря 1921 г. Ставропольским центральным народным музеем. – ЦГИА Грузии, ф. 1087, оп. 3, д. 370.

Пономарева 1975: Пономарева И.З. Из истории Чечено-Ингушского республиканского краеведческого музея // Известия Чечено-Ингушского республиканского краеведческого музея. Выпуск XI. – Грозный.

Пребывание на Кавказе 1888: Пребывание на Кавказе в 1888 г. их императорских величеств Государя императора Александра III Александровича и Государыни императрицы Марии Федоровны, с августейшими детьми, их императорскими высочествами наследником цесаревичем Николаем Александровичем и Великим князем Георгием Александровичем // Кавказский календарь на 1889 год. – Тифлис.

Протокол (А): Протокол заседания Совета народных комиссаров АзССР № 3 от 5 февраля 1925 г. – Государственный архив Азербайджанской Республики, ф. 411, оп. 1, д. 243.

Сулейманов 1962: Сулейманов Ф.И. О знаменах азербайджанских полков, участвовавших в русско-турецкой войне 1828–1829 гг. // Материалы по истории Азербайджана. Том 5. – Баку.

Сулейманов 1963: Сулейманов Ф.И. О двух картинах Ф. Рубо // Материалы по истории Азербайджана. Том 6. – Баку.

Тахнаева 2012: Тахнаева П. «Знамя Надир-шаха» – военный трофей горцев Дагестана из коллекции знамен «Храма Славы» // Новое дело. – 19 октября. – Махачкала.

Тифлис, 1925: Тифлис и его окрестности: Путеводитель / Сост. турист. отд. географ. о-ва Грузии под ред. И.А. Асланишвили. Тифлис.

Указатель, 1907: Указатель по Кавказскому военно-историческому музею. Тифлис.

Черновик (А): Черновик рапорта начальнику штаба Грузинской республики о необходимости отказа представителю Турции в передаче трофейных орудий, украшающих Храм славы и Военный собор. – ЦГИА Грузии, ф. 1438, оп. 1, д. 33.

Эсадзе 1899: Эсадзе Б.С. Краткое описание Кавказского военно-исторического музея. Тифлис.

A.Maksimchik (Minsk)

Destiny of the Museum Collections of the Caucasian Military-Historical Museum

The modern historical literature has practically no information on the creation and activities of the Caucasian military-historical museum (CMHM)⁸, as well as the destiny of its museum collections. The brief evidence of the museum itself and its certain exhibits can be partly derived from the periodicals, the encyclopedias, the directories, as well as from the books and articles, devoted to the persons being related to the history of this establishment. In the prevailing majority such information has a scientific aiding nature and it does not give the whole idea about this imperial “retransmitter” of the historical memory at the turn of the 20th century in the Caucasus. But the bulk of the documentary material, which reflects the long process of the CMHM organization and the acquisition of its museum collection, as well as the causes of the museum activities stoppage and the transfer of its collections to the other establishments, is currently concentrated in the archives and is not scientifically introduced. What was the reason for stopping the museum activities, indeed? And why was not it reopened? What is the destiny of its museum collections, which have been laboriously gathered by the workers of the CMHM over a period of 30 years (the 1880–1910s)? And is it possible to trace the routes of transferring the exhibits of the former CMHM to the collections of the other museums and to try and find them today? The answers to these questions are taken as a basis of this article. They cannot be all well-grounded and complete in virtue of the continuation of the author’s work at the reconstruction of the events, connected with the history of the CMHM and its collections, in the archives and the museums of Russia, Georgia and Azerbaijan.

Proceeding to a brief summary of the museum history, its role and functions in the formation of the historical memory of the imperial Russia, it should be emphasized that *the CMHM was a product of its epoch: it was an embodiment and a bearer of the official interpretation of the Caucasus’s joining to Russia, represented in historical studies of the day*. It is from this stand that a modern researcher should approach the investigation of this object.

The history of the CMHM and its collections can be divided into five periods:

1) January 1884 – February 1906 – *preparatory period* (construction of the museum building, active collection of the exhibits);

2) March 1906 – December 1915 – *full-fledged functioning of the museum* (merger of the museum with the military-historical division at the headquarters of the Caucasian military region (MHD HCMR), its official opening was on February 11, 1907, scientific “passportization” of the museum collections, creation of a full-blown scientific conception and museum exposition);

3) January 1915 – February 1923 – *evacuation and storage of the items in the town of Stavropol* (the building of the CMHM was closed for repairs and after the execution of the work it was used as the venue for the exhibitions of various subjects, and since 1920 it was handed over for organizing the Georgian National Art Gallery (the Georgian NAG); arrivals of new exhibits, which were temporarily kept in the MHD HCMR, as well as turning over the collections of precious metals and jewels to Moscow on the orders of the Head Museum of the RSFSR in about 1922, is observed in that period of time);

4) February 1923 – December 1924 – *reevacuation of the exhibits to Tiflis and their storage in the Georgian Central Archive* (start of partitioning the single evacuated museum set of the CMHM and handing over of the exhibits to the historical and ethnographic museums of Tiflis, as well as to the Georgian NAG);

⁸ One can meet the other names of the museum as its synonyms in the historical sources and the literature: “Temple of Glory”, the Caucasian or Tiflis Military Museum.

5) since the beginning of 1925 – *partial transfer of the collections of the CMHM to the other museum collections* (Makhachkala, Baku, Grozny, Krasnodar).

For the first time the idea of creating the CMHM has been voiced on January 24, 1884 by the Commander in Chief in the Caucasus, top military commander of the Caucasian military region (CMR), Adjutant General Dondukov-Korsakov A., who addressed his request to the Minister of War Vannovskiy P., soliciting for the royal permission to organize a military-historical department under the Caucasian Museum in the town of Tiflis. In concept of its founders the memory of the exploits of the Russian Army in the Caucasus in the 18th–19th centuries and its role in the imperial expansion not only at the expense of the Caucasus, but also the Central Asia, was to be immortalized within the walls of the future museum.

Originally it was planned to build an annexe to adjoin the building of the Caucasian Museum, so that the building of the military-historical department would be linked to its main building and public library, but the Guardianship Council of the Women's Gymnasium, located near the Caucasian Museum, refused completely to cede the site for the construction [Stay in the Caucasus, p. 51]. In such a situation Dondukov-Korsakov A. chose a new place – on the top ground of the Alexander Gardens facing Golovinsky Avenue. He reported to Vannovsky P. on December 28, 1884, “These gardens belong to the treasury, come under the powers of the Ministry of State property, and, therefore, there cannot be any obstacles to the construction of the building at this place.” [Correspondence (A), l. 494]. On April 1, 1885 the top part of the gardens was transferred to the military department to begin realizing the building work. And on the 9th of October of the same year, a future museum cornerstone was laid, and the final completion of the construction was in 1892. At that period the cost amounted to 193 thousands of rubles [About military-historical museum (A), ll. 27-30 s.o.]. The amount included not only the payment for building work package, but also decoration, furnishing, the payment for the ordered battle-pieces, portraits, framing, purchasing and delivery of the museum exhibits.

The construction of the museum building was entrusted to the engineering department of the CMR. The head of the engineers of the district, General Podymov A. was the chairman of the committee on the construction of the CMHM. The committee was also composed of the head of the MHD HCMR, General Tcherniavskiy I., the true councillor of State Gakkel M., Colonels: Volkov F. (head of Tiflis engineering distance) and Potto V. (in future – the director of the CMHM), the director of the Caucasian Museum Radde G. The project of the building was made by one of the active participants of the development of Tiflis in the second half of the 19th century, the German architect Albert Zaltzman. The management of the building construction was conducted by Captain Bolgarsky V. [Esadze, p. 13].

The building construction was a reference point for starting active collection of the exhibits. Besides special order of battle-pieces and portraits for the future museum, there were the following sources of new arrivals: *purchasing* from private persons the most valuable items, associated thematically with the museum specialization, *donation* from the participants of the Caucasian War or their relatives, *transfer* from the other museum collections. So, a considerable assistance in forming the CMHM was rendered by the historical museum of Artillery, the Imperial Hermitage, the Moscow Armoury, Petropavlovsk Cathedral in St. Petersburg, Chudov Monastery in the Moscow Kremlin, Holy Trinity Cathedral of the Izmailovsky Life Guards Regiment and so on. In 1927 Belavenetz P., the head of the banner division of the historical museum of Artillery, wrote that “not only all banners of the regiments which served in the Caucasus, but also, by mistake, the part of the Guards banners were sent to Tiflis Museum “Temple of Glory”, without even keeping their samples. The Hermitage Museum passed all captured banners taken in the Caucasus and by the Caucasian troops.” [Belavenetz, p. 6]. Besides the banners, the museum also exhibited lots of other trophies (bell-trees, batons, keys from captured towns and fortresses, cold steel and firearms and so on), taken by the Russian Army in the wars with Turkey, Persia, the Central Asian khanates and the North Caucasian mountaineers.

By the beginning of the 1910's all collections of the museum were accurately structured and subdivided into the following sections: *Section I* – banners, badges, banner cramps and anniversary ribbons: a) Russian banners of the reigns of Anna Ivanovna, Catherine II, Paul I; banners of Ganja, Erivan, Nukhinsk, Persia; Turkish banners (1828–1829); banners and badges of the mountaineers; khanate banners of honor; Turkish banners (1853–1856); banners and badges of the Georgian foot and horse units; banners of the horse-Muslim regiments;

Turkish banners (1877–1878); army banners; badges belonging to the Caucasian personalities and the others; b) banner cramps; c) Alexander anniversary ribbons; *Section II* – portraits of the Royal Persons and the Caucasian personalities: a) painted with oil; b) engravings, as well as lithographs, phototypes and others; *Section III* – Pictures: a) painted with oil; b) engravings, lithographs, phototypes, photographs and others; *Section IV* – bell-trees, batons, maces, towns keys and a throne: a) bell-trees; b) batons; c) maces; d) towns keys; e) a throne⁹; *Section V* – orders, medals, stamps and coins: a) orders and medals belonging to the Caucasian personalities; b) collections of historical medals; c) awarding medals and crosses granted to the forces for wearing on the breast in the memory of the military events; d) collection of stamps; e) coins; *Section VI* – busts, models, statuettes, groups and various figures: a) busts; b) models; c) statuettes, groups and various figurers; *Section VII* – the Armoury: a) cold steel; b) collection of all kinds of daggers; c) armory samples of the foreign armies; d) firearms; e) armory samples of the foreign armies; f) collection of guns and revolvers; *Section VIII* – Artillery; *Section IX* – clothes and outfits: a) ancient armour, objects Royally granted to Emperor Alexander III, as well as the items of the outfits belonging to different Caucasian personalities and others; b) samples of the uniform and the outfit (mannequins); *Section X* – various objects and items; *Section XI* – library (Royal diplomas, albums and different documents) [Inventory (A)].

The museum functioned fully-fledged eight years: since its official opening in 1907 till the end of 1914, when near Tiflis a disadvantage occurred as a result of failures on the Russo-Turkish combat theatre during the First World War, which could end by seizing the town by the Turks. In that situation, on December 18, 1914, the caretaker Chief of Staff of the Caucasian Army Commander-in-Chief, Major-General Riabynkin F., reported to the name of Commander in Chief, Count Vorontsov-Dashkov I., on the necessity to start the evacuation of all agencies of state from the town [About the evacuation (A), l. 6]. On the evening of the same day Esadze S., the director of the museum, who – considering substantial value of the exhibits of the CMHM – received the order to start the evacuation of the museum property to the town of Stavropol, was called to the Headquarters of the CMD.

According to the secret report of Esadze S. to the name of the Chief of Staff of the CMD on the combat theatre dated the 18th of December, 1914, by the time of the evacuation the museum contained 1060 items: “big pictures – 25, small pictures – 120, tsar’s pictures – 15, personalities’ pictures – 146, mannequins – 30, showpieces – 37, other items – 687.” [About the evacuation (A), l. 2]. Besides that, the MHD HCMR had the archive of 25 thousand affairs which was also subject to evacuation. Among the non-evacuated property there were ancient cannons only and nearly all artillery, which was both in the exposition and in the garden along the perimeter of the building¹⁰. On January 28, 1915 the museum collections were delivered by railway to Stavropol, where they remained till the beginning of 1923, and in 1920 by the decision of the Georgian authorities the empty building of the CMHM was used for founding the National Art Gallery [Tiflis, p. 140]. Since then from its initial military-historical specialization the museum building has been transformed into a showroom of the Museum of Art. The political administration of the Georgian Democratic Republic (GDR) did not display interest in the destiny of the evacuated property, and was not concerned about the reinstatement of the CMHM activities. The matter of return of the evacuated archive and museum materials was raised by the People’s Commissariat for Education of the Georgian SSR in 1923. The reevacuation mission was entrusted to Professor Kakabadze S., the director of the Central Archive, who managed the objective brilliantly. On February 22, 1923 the museum

⁹ The throne of the Persian prince Abbas-Mirza (1783–1833), taken as a trophy by the Russian troops when entering Tavriz in 1827. It came to the CMHM in 1906 from the Moscow Armoury. In the paper “Banners of Azerbaijani khanates as a source for studying statehood history” researcher Guezalov P. mentions that in 1929 the Science General of the AzSSR assigned Manutsian S., the director of the Azerbaijan State Museum, to Georgia purposely to get this exhibit for the museum, but the mission was not crowned with success [Guezalov, p. 95]. As of today the location of Abbas-Mirza’s throne is not ascertained.

¹⁰ In 1918 Mr. Abdul-Kerim pasha, Turkish citizen, referring to the treaty of friendship between Georgia and Turkey, addressed his requests to the name of the Chief of Staff of the GDR, applying for the transfer of captured guns, placed at the territory of the St. Aleksander Nevsky Military Cathedral and the CMHM. Esadze S., the former director of the museum, prepared a report to the name of the Chief of Staff of the GDR, where he substantiated the necessity to refuse the transfer of the captured guns, as the St. Aleksander Nevsky Military Cathedral and the Military and Historical Museum have been constructed in commemoration of the end of the Caucasian and Turkish war (1877–1878), and the guns, which decorate these historical monuments, compose their integral architectural accessories. The preservation of historical antiquity does not allow any breach and change in architectural relation.” [Draft (A), l. 2-2 s.o.].

valuables were delivered to Tiflis [Report, p. 280]. There is an archive document, on the title page of which a deputy director of the Prave Central State Museum wrote the following words: “All five boxes with 240 items are being sent together with the other collections to Tiflis on February 5, 1923.” [Inventory (A), l. 1]. So, the evacuated collections of the CMHM were returned to Tiflis, but they appeared to be unclaimed, and all boxes with the exhibits were transferred to the Central Archive for their storage.

The time of the return of collections concurred with active processes of cultural development all over the territory of the Caucasus. The striking manifestation of this was the organization and opening of the republican museums, headed by the connoisseurs of the history and culture of the region (Prozritelev G., Pavlov D., Navruzov I., Sharifov D., Skiliotti B.).

So, at the end of 1923, a museum committee was established under the Dagestan regional museum (DRM), which was created then. The committee task came to: 1) development of the program on the replenishment of the museum sections, 2) monitoring of the collections in other museums relating to the history of Dagestan. Pavlov D., the director of the museum, and the members of the museum committee were well aware of the available museum collections of the CMHM, stored in the cellars of the Georgian Central Archive. Pavlov D. wrote on this matter that since these valuables had not been used by the Georgian party, “there were all grounds – formal and moral – for starting soliciting their transfer to Dagestan” [Dagestan museum, p. 44]. The funds of the Central State Archive of the Republic of Dagestan (CSA RD) kept the documents, confirming the transfer of the museum items to the DRM by the People’s Commissariat for Education of Georgia. The first appeal of the Council of Peoples Commissars of Dagestan with this request is dated to December 1924. The People’s Commissar for Education of Georgia issued a decree, where it did not object to the return of the historical sources (and museum items), being available in the former military-historical museum. It should have been done in the presence of a duly authorized delegate of Dagestan [Correspondence of the CPC (A), l. 248]. On February 9, 1925 the Chairman of the museum committee of the People’s Commissariat for Education of Dagestan reported to the CPC of Dagestan that “a student Dzamalov is authorized to be given the exhibits for the Dagestan Museum from the Museum of Georgia. The work on their selection and dispatch to Makhachkala is supposed to be terminated at the end of February” [Correspondence of the CPC (A), l. 251]. On March 20, 1925 the article “Valuable replenishment of the Dagestan museum” was inserted in the newspaper “Red Dagestan”. It noted the following: “...Samursky, the Chairman of the Dagestan CEC, being in Tiflis at the 3rd session of the CEC of the USSR, assumed the receipt of the collection. Due to his persistence, as well as a benevolent assistance of Kandelaki D., the People’s Commissar of Education of Georgia, the collection was fully received and delivered to the Dagestan Museum ...” [Correspondence of the CPC (A), l. 254]. Two wagons with some of the valuables of the former CMHM have been shipped from Tiflis to Makhachkala [Dagestan museum, p. 44]. It contained more than 100 museum items, among which were the original paintings by Rubo F. (Capture of the village of Gimra by assault on October 17, 1832”, “Capture of the aul of Akhulgo on August 22, 1839”¹¹, a portrait of Shamil and the participants of the Caucasian war), as well as historical relics: the banners of Gazi-Mukhammed, Shamil, Khadzi-Murat and others [Kaimarazov, p. 181; Nagieva, p. 43]. In 1927 the pictures of the marks of Khadzi-Murat¹² were published in the 3rd volume of “Dagestan collection”.

In 1925 six iron keys from the premises of Derbent fortress were transferred to the DNM from the collections of the Azerbaijan National Museum (AzNM) [Dagestan Museum, p. 48]. These keys were donated to

¹¹ Currently, besides the mentioned paintings by Rubo F., the collections of the Dagestan National United Museum named after Takho-Godi A. and the Museum of Fine Arts named after Gamzatova P. include the other artist’s works: “Entry of Emperor Peter the Great to Tarki on August 13, 1722”; “Seizure of the aul of Dargo by Count Vorontsov on June 6, 1845”; “Assault of the aul of Salty on September 14, 1847”; “Crossing the mountains from Dagestan to Zakataly by the unit of prince Argutinsky-Dolgoruky in August and September 1853”.

¹² 1) Recaptured by major Dzamorov-bek and staff captain Jusuf-bek during the advance of General Lidars A. on July 1, 1844 from Akusha to Tsudakhar. Description: double-ended, white, linen, with red corners. The linen has legends with a prayer and aphorisms from the Koran: “In the name of GOD, Most Gracious, Most Merciful”; «Help from GOD and True Victory” and so on, as well as the date: 1260 Hejira (1844). At the top of the flagstaff – tetrahedral iron spear with a ball [Index, pp. 22-23]; 2) Recaptured by the 3rd Grenadier company of the Dagestan infantry regiment under Captain Dobrzansky’s command during the siege of the aul of Gergebil on June 23, 1848. Description: made of calico with azure patterns, edged with a narrow red border and fringe, in the middle of the linen – three concentric circles of red and green colours; four bands of red, green and yellow cloth are sewn on the corners of the mark. The flagstaff is crowned by tetrahedral iron spear with two balls [Index, pp. 23-24].

Lieutenant General Glazenap G. after the seizure of Derbent on July 22, 1806. These items came to the CMHM from the Cathedral in the Peter and Paul Fortress in St. Petersburg in 1906. [Index, p. 14]. In addition, in 1925 the administration of the DNM applied to the Central Museum of the RSFSR for the transfer of silver and precious objects of the CMHM, which once had been sent to Moscow and kept in the State depository of valuables of the People's Commissariat for Finance [Dagestan Museum, p. 49].

Earlier Azerbaijan also made attempts to obtain the collection of the CMHM. On the order of general of artillery Samed-bek Mekhmandarov, the Minister of War of the Azerbaijan Democratic Republic (ADR), Lieutenant General Mamed (Matvei) Sulkevitch, the Chief of General Staff, suggested to Lieutenant Colonel Mamedbek Aliev, the military attaché in Georgia, gathering information and raising the matter of transferring the items – symbols of nationhood, kept in the former CMHM, to Azerbaijan. The order, dated to April 5, 1919, stated: "On the order of the Ministry of War I suggest You to get, through our diplomatic Representative, the authorization of the Georgian government for returning the banners, regalia, relics which belonged to the former khanates of the present Azerbaijan: Shushinsk (Karabakh), Sheki (Nukha), Nakhchivan, Ganja, Erivan and the others, i.e. banners, badges, keys from towns and the others, which had been kept in "Museum of Glory" in Tiflis" [Gesalov, pp. 92-93]. However, the liquidation of the ADR by the Soviet military units did not make it possible to complete the intention. This matter was reconsidered later on.

On February 5, 1925, at the session of the Council of People's Commissars of the AzSSR Mustafa Kuliev, the People's Commissar of Education, made a report on the necessity of transferring "all archaeological, artistic and other valuables from the SSR of Georgia and the RSFSR, relating to Azerbaijan and the Middle East" to the AzNM created in 1920. [Report (A), l. 1]. The administration of the Republic made a decision to send Davud Sharifov, the director of the AzNM, on a mission to Tiflis. It resulted in a considerable replenishment of the museum collections at the expense of the collections of the CMHM [Garnik, p. 255]. The AzNM obtained a series of banners (5 banners of Ganja khanate, 3 banners of Sheki khanate, 2 banners of Erivan khanate, a banner per khanates: Baku, Tebriz and Khoyski, 3 banners of the 1st, 2nd and 4th Transcaucasian horse-Muslim regiments and the banner of the Kengerli cavalry unit) [Gezalov; Suleimanov, 1962]; keys from the towns of Tebriz and Ardebil [Dadashidze]; 2 paintings from the Caucasian series of works by Rubo F., the painter of battle scenes: "Assault of the fortress Lenkoran on January 1, 1813" and "Battle of Elizavetpol on September 13, 1826" [Suleimanov, 1963], as well as the other items.

In 1925, due to the efforts of Ibragim Navruzov, the organizer and the inspirer of the creation of the museum of Adygeya, and friendly ties with Dzanashia S., the famous Georgian historian, a Shapsug banner, which was also kept in the collection of the CMHM, was brought from Krasnodar to Tiflis.

In 1926 Zarzetsky S.A., the representative of the Board of Education of the regional executive committee of Chechnya, being in Tiflis, addressed his request to the museums of Georgia to allocate the exhibits for the regional museum of Chechnya (RMC). As a result, the RMC acquired the painting by Rubo F. "Seizure of the aul of Gunib and capture of Shamil on August 25, 1959"¹³, the portraits of the Generals, participants of the Caucasian war, a number of engravings and lithographs, and the sculptures of Samonov P. In March 1926 the Central executive committee of Chechnya handed over to the museum another picture of the artist, which had been brought from Tiflis "Death of Major General Sleptsov N. during the event with the Chechens on December 10, 1851."¹⁴ [Ponomareva, p. 7]. Currently it is problematic to establish a full list of the items passed to the RMC, since its scientific archive, to which the researcher Ponomareva I. refers in her article, is lost irrevocably as a result of the Russian-Chechen conflict in 1994-1996.

¹³ In 1960–1961, in connection with the preparation to the opening of the Grozny Museum of Fine Art, this picture was restored in the Grabar All-Russian Art Restoration Centre. Studio workers Suvorov I. and Titov B. duplicated the picture on a new canvas, cleared out its painted-over areas and brought it to the exhibition state. The whole working process was recorded. In 1995 the picture was seriously damaged and at present it is again undergoing the restoration stages in the ARARC (duplication of the picture on a new canvas, strengthening of the paint layer remnants, 60% restoration of the print layer lack) [Vladimirov, p. 45].

¹⁴ On May 19, 2008, the International day of museums, President of the Republic of Chechnya Ramzan Kadyrov handed over to the National Museum of the RCh a fragment of the picture by Rubo F. "Death of Major General Sleptsov in the forest of Gekhin", which was so long considered to be lost during the Russia-Chechnya conflict in 1994–1996.

On the whole, relying on the results of the research work in the archives, the libraries and the museum collections of Georgia, one can say with certainty that, despite the transfer of part of the collections of the CMHM outside Georgia, the majority of the museum exhibits can currently be found in the funds of the National Museum of Georgia (NMG). So, in 2011 the author of the article discovered a part of the portrait gallery of the eminent Russian Generals – the participants of the invasion of the Caucasus – in the Museum of Georgian Literature named after Leonidze G. (Ermolov A., Paskevich I., Rozen G., Argutinsky-Dolgorukov M., Eristov G., Golovin E., Sipyagin N., Madatov V., Muraviev N.), in 2012 – part of the banner collection – in the funds of the NMG [Takhnaeva], in 2013 – some battle-pieces by Rubo F., Samokish N. and Aivazovsky I. – in the funds of the Museum of Art named after Aminarashvily Sh.

Besides that, today the exhibits of the former CMHM can also be found on the Internet. So, on the website “Auction house Empire” (www.auction-imperia.ru) a company banner of the garrison regiment of Kizlyar is put up for tender (lot No.103). The initial cost of the lot is 3.5 million Russian rubles. By description the banner coincides completely with the data of the Index to the CMHM [Index, p. 9].

Thus, one can make the conclusion that the implementation of stepwise package of measures, aimed at the search of the collections of this unknown museum of the known war, will make it possible to expand considerably the data on the history of annexation of the Caucasus by Russia, the history of the museum affairs in the region, the history of the town of Tbilisi at the beginning of the 20th Century and the history of the National Gallery of Art of Georgia.

References:

Belavenetz, 1927: Belavenetz P.I. Historical Museum of Artillery. Banner division. Brief collections index. Leningrad.

Vladimirov, 2004: Vladimirov A.P. A picture destiny // Tretyakovskaya Gallery. No.1. – Moscow.

Garnik, 1971: Garnik V.Y. Feature about museum construction in the Azerbaijan SSR (1920–1964) // Features about the history of the museum affairs in the USSR. Edition 7. – Moscow.

Gezalov, 2010: Gezalov P. Banners of Azerbaijan khanates as a source for studying statehood history. Baku.

Dagestan museum, 1926: Dagestan Museum. Bulletin. No. 2. – Makhachkala.

Dadashzade, 1961: Dadashzade M.A. About fortress keys of two towns // Materials on the history of Azerbaijan. Volume 4. – Baku.

Report, 1924: Report of Kakabadze S.N., the authorized representative of the People’s Commissariat of Education of Georgia, to the name of the People’s Commissar of Education of Georgia on the performance of work as to the reevacuation of the archives and the museum valuables from the territory of the North Caucasus to Georgia in 1923. // Historical bulletin. – Volume 1. – Tiflis.

Kaimarazov, 2007: Kaimarazov G.S. Education and science in Dagestan in the 20th of Century. Makhachkala.

Nagieva, 2010: Nagieva M.K. To the matter about the origin and the development of the museum affair in Dagestan at the end of the 19th – first half of the 20th Centuries // The matters of museology. No.2. – St. Petersburg.

About military-historical museum (A): About military-historical museum in Tiflis. – Central National historical Archive of Georgia (CNHA of Georgia), f. 1087, inv. 1, d. 123.

About evacuation (A): About the evacuation of the Caucasian military-historical museum. – CNHA of Georgia, f. 1087, inv. 1, d. 212.

Inventory (A): Inventory of the property kept in the Caucasian military-historical museum [1912]. – CNHA of Georgia, f. 1087, inv. 2, d. 222.

Correspondence (A): Correspondence on the gathering of the exhibits for the Caucasian military museum. – CNHA of Georgia, f. 1087, inv.1, d. 157.

Correspondence (A): Correspondence of the Council of People's Commissars of the DASSR with the Department for the Affairs of the Georgian CEC for the period of 1924-1925 about the transfer of historical documents-materials to Dagestan museum. – CNA RD, f. p-168, inv. 5, d. 19.

Inventory (A): Inventory of the items of the Tiflis military-historical museum “Temple of Glory”, sent to Moscow on December 20, 1921 by the Stavropol Central National museum. – CNHA of Georgia, f. 1087, inv. 3, d. 370.

Ponomareva, 1975: Ponomareva I.Z. From the history of Chechen-Ingush Republican Regional Museum // Proceedings of the Chechen-Ingush republican regional museum. Edition XI. – Grozny.

Stay in the Caucasus, 1888: Stay of Their Imperial Majesties the Lord Emperor Alexander III Alexandrovich and the Lady Empress Maria Fedorovna with august kids, their imperial highnesses successor Cesarevitch Nikolai Alexandrovich and Grand Duke Georgy Alexandrovitch in the Caucasus in 1888 // Caucasian calendar for the year 1889. – Tiflis.

Minutes (A): The minutes of the meeting of the Council of People's Commissars of the AzSSR No.3 dated February 5, 1925 – National Archive of the Republic of Azerbaijan, f. 411, inv. 1, d. 243.

Suleimanov, 1962: Suleimanov F.I. About the banners of the Azerbaijani regiments which participated in the Russo-Turkish War in 1828–1829 // Materials on the history of Azerbaijan. Volume 5. – Baku.

Suleimanov, 1963: Suleimanov F.I. About two paintings by Rubo F. // Materials on the history of Azerbaijan. Volume 6. – Baku.

Takhnaeva, 2012: Takhnaeva P. «The banner of Nadir-shah” – military trophy of the mountaineers of Dagestan from the banners collection of the “Temple of Glory” // New to Do. – October 19. – Makhachkala.

Tiflis, 1925: Tiflis and its outskirts: The guide / Issued by the tourist bureau of the geographical society of Georgia edited by Aslanishvili I.A. Tiflis.

Index, 1907: Index of the Caucasian military-historical museum. Tiflis.

Draft (A): Draft of the report to the Chief of Staff of the Republic of Georgia on the necessity to refuse the transfer of the captured guns decorating the Temple of Glory and the Military cathedral to the representative of Turkey. – CNHA of Georgia, f. 1438, inv. 1, d. 33.

Esadze, 1899: Esadze B.S. Brief description of the Caucasian Military-Historical Museum. Tiflis.

ა. მაქსიმჩიკი (მინსკი)

კავკასიის სამხედრო-ისტორიული მუზეუმის კოლექციის ხვედრი

რეზიუმე

გამოუქვეყნებელი საარქივო და სამუზეუმო მასალის საფუძველზე გაშუქებულია კავკასიის სამხედრო-ისტორიული მუზეუმის შექმნისა და მოღვაწეობის ისტორია, რომელიც ტიფლისში XIX საუკუნის ბოლოს აშენდა. შემოთავაზებულია პერიოდიზაცია მუზეუმის ისტორიის მიხედვით. ავტორის ყურადღების ცენტრშია მუზეუმის კოლექციების ბედი 1915 წელს, მისი საქმიანობის შეწყვეტის შემდეგ. მოკლედ განხილულია ყოფილი კავკასიის სამხედრო-ისტორიული მუზეუმის ექსპონატების თბილისის, ბაქოს, მახაჩყალის, გროზნოს სამუზეუმო კოლექციებში გადაცემის პროცესი. მიუხედავად სამუზეუმო კოლექციების გადაცემისა, ავტორი აკეთებს დასკვნას იმის შესახებ, რომ ამჟამად მისი ძირითადი ნაწილი საქართველოს ეროვნულ მუზეუმში ინახება.

ეთნოლოგია

Ethnology

Этнология

У. Ахундзаде (Баку)

Проблема взаимоотношения поколений в транскультуральных семьях

Кавказ является важным географическим регионом, в котором живут народы со схожими и одновременно специфическими традициями. Значительная часть существующих традиций и неписаных правил касается семейных отношений в целом и взаимоотношений поколений в семье, в частности. Наряду с этим, семья и характеризующие ее отношения непрерывно подвергаются изменениям в соприкосновении традиций и современности. Усиление межкультурных связей и процессов миграции прямо или косвенно влияет на жизнь людей и их мировоззрение, а это в свою очередь приводит к изменениям в семейной системе и внутрисемейных взаимоотношениях. Процесс этот не обходит стороной также и кавказскую семью, которая подвергается влияниям тенденций глобализации.

В настоящее время одним из важных направлений в области исследования проблем семьи является изучение проблем транскультуральных семей. Говоря о транскультуральных семьях, мы хотим подчеркнуть, что это не просто этнически-смешанные семьи, а семьи, созданные гражданами разных стран, представителями более различных культур. Проблематика, близкая к нашей, а именно вопросы этнически-смешанных семей чаще всего рассматривались с социологической (5;6), либо с психотерапевтической (1;2) точек зрения, тем не менее многие вопросы, возникающие в ходе наблюдения транскультуральных семей требуют социально-психологического подхода. При анализе межэтнических браков более всего уделяется внимание проблемам супружеских отношений (взаимной супружеской адаптации и т.д.), но мы считаем важным также изучение специфических особенностей взаимоотношений поколений в транскультуральных семьях. Ведь характер, частота и многие другие особенности межпоколенческих отношений в достаточной степени обусловлены национальными традициями.

Проблема взаимоотношения поколений в семье многогранна, сюда относятся и детско-родительские отношения, и отношения между детьми и прародителями, а также отношения между зрелым (родители) и пожилым (прародители) поколениями. Важно отметить, что даже при создании этнически смешанных семей гражданами одной страны, в межпоколенческих отношениях могут возникнуть специфические сложности, но при этом являясь представителями разных национальностей, но выходцами одной страны, члены семьи имеют схожие мировоззренческие особенности, свойственные своему обществу в целом, что безусловно является ресурсом в преодолении барьеров семейных взаимоотношений. Тенденции, свойственные современному миру, такие как, усиление процессов миграции между странами, возрастающая открытость общества влияет на то, что если раньше создание семьи между представителями разных кавказских национальностей было привычным явлением, то сейчас на фоне усиления миграционных процессов всё чаще и чаще можно стать свидетелями вступления в брак людей, представителей абсолютно различных культур, выросших в совершенно различных частях мира. И это привносит новые особенности во внутрисемейные отношения.

Целесообразно отметить, что возникновение и увеличение количества транскультуральных семей есть не только результат процессов миграции, а также является показателем толерантности, свойственной тому или иному обществу. Толерантность к иному мировоззрению, образу жизни, иным обычаям и традициям, обобщённо говоря, терпимое отношение к многообразию мира - это показатели цивилизованного и демократического общества. Толерантное отношение к разнообразию в традициях различных этносов внутри одного общества положительно влияет на гармонизацию межличностных отношений во многих сферах социальной жизни. В этой связи следует отметить, что столкновение

различных взглядов, норм и представлений внутри одной семьи представляет собой серьёзный вызов к толерантности членов данной семьи.

Мультикультуральная среда, проявляющаяся в рамках одной семьи влияет на отношения между зрелым и подрастающим поколением. В связи с этим можно выделить ряд вопросов, имеющих, на наш взгляд, важное значение в понимании особенностей транскультуральных семей.

- В первую очередь это **функционирование семьи при сосуществовании различных подходов к воспитанию**. Какой стиль воспитания (авторитарный, демократический, попустительский и т.д.) и в связи с этим межпоколенческие отношения свойственны в целом представителям тех или иных культур? Что происходит при встрече авторитарного, демократического и попустительского стилей воспитания в рамках одной семьи? И как это в дальнейшем сказывается на преемственности поколений?
- В связи с вышеуказанной проблемой можно выделить также **анализ характера взаимоотношений между старшими и младшими с точки зрения более иерархичных либо равноправных**. Эти особенности находят своё отражение в стереотипах и установках, что является, на наш взгляд, плодотворным направлением в исследовании данной проблематики. Безусловно, преобладание иерархичных или равноправных отношений в семье связано не только с культуральными, но и личностными особенностями членов семьи, но нельзя отрицать, что культуральный, или этнопсихологические аспекты играют тут далеко не последнюю роль.
- Другой немаловажный вопрос заключается в **приемлемой частоте контактов и степени эмоциональной близости между поколениями в семье**, и как эти характеристики меняются в связи с взрослением младшего поколения. Ведь известно, что в одних культурах приветствуется более высокая частота контактов, допускается совместное проживание представителей зрелого и стареющего поколения, более тесные эмоциональные связи. В то время как в других такие тесные связи между поколениями в семье могут рассматриваться как созависимость, нарушение личного пространства, отсутствие самостоятельности и, следовательно, уход из дома детей, едва достигших юного возраста есть само собой разумеющееся явление.

Анализ и пристальное внимание к проблемам взаимоотношения поколений в транскультуральных семьях с нашей стороны являются не случайными, так как в ходе индивидуальной психодиагностики и консультации родителей-представителей различных стран и их детей в городе Баку с 2007 по 2012 гг. появилась возможность выявить ряд вышеуказанных вопросов и проблем, актуальных для исследования данных семей (16 семей). Важно отметить, что в основном поводом для обращения к психологу в этих случаях были негативизм детей (5-9 лет) по отношению к родителям, отрицание их авторитета, недисциплинированность. На первый взгляд можно отметить, что такие проблемы могут возникнуть и в однонациональных семьях и становление личности ребенка, его системы отношений часто сопряжено с кризисами и трудностями и конечно связывать это исключительно с этническим фактором неправильно. Однако в ходе психодиагностики и беседы с родителями нами было выявлено, что в корне этих проблем стоят схожие причины. Оказалось, что практически во всех этих семьях во взглядах родителей к воспитанию и приемлемой форме отношения к детям существуют значительные разночтения. И только в одном случае имел место посттравматический стресс, приведший к нарушению поведения ребёнка.

Известно, что наличие единой системы воспитания необходимо для гармоничного развития ребёнка, иными словами требования, ожидания, поощряемые формы поведения ребенка со стороны взрослых должны совпадать. Иначе ему будет сложно сориентироваться в этом огромном и незнакомом мире. Отсутствие ориентиров, либо их противоречивость отрицательно сказывается на развитии подрастающего поколения. Как отмечает психолог Потапова А.В. «результатом такого воспитания могут быть высокая тревожность, неуверенность в себе, нестабильная самооценка. Противоречивое воспитание обуславливает внутренние противоречия у ребёнка» (4;62). Повышенная тревожность и относительный авторитет родителей в семье также наблюдались в ходе работы с вышеуказанными семьями. На психоэмоциональное состояние детей, а в некоторых случаях и самих родителей также влияли перемена страны проживания, необходимость либо для отца, либо для матери адаптироваться в

чужой инокультурной иноязычной среде. Все эти факторы, безусловно, влияли на взаимоотношения между взрослым и подрастающим поколениями, а также на эмоционально-психологическую близость с поколением прародителей.

Однако проявление специфических проблем во взаимоотношениях поколений отнюдь не является поводом для однозначной критики возникновения транскультуральных семей. Эта тенденция свойственна современному миру и критическое отношение к ней не продуктивно. Но такой новый, условно говоря, тип семьи, распространяющийся в современном мире требует особого подхода при теоретических исследованиях и практической работе, основанной на глубокой внутренней толерантности специалиста и способности различать культурно-сензитивные аспекты взаимоотношений поколений в семье.

В дополнение важно отметить, что поднятые вопросы могут быть всесторонне изучены не в рамках одной дисциплины, а именно в ходе междисциплинарных исследований, на основании результатов которых станет возможной психологическая поддержка транскультуральных семей в разрешении конфликтов и сложностей во взаимоотношениях поколений.

Литература:

Annie Lau 1984: A. Lau, Transcultural issues in family therapy/ Journal of Family Therapy , 6: 91- 112

Roijen 1991: S. Roijen, Art therapy in transcultural family therapy/ Contemporary Family therapy 13(6), 563-571.

Гидденс 2004: Гидденс Э., Ускользящий мир: как глобализация меняет нашу жизнь / пер.с англ.- М. Издательство «Весь мир».

Потапова 2001: Потапова А.В., Нартова-Бочавер С.К.. Детская психологическая служба. Курс лекций. Часть II – М.;МОСУ.,122 стр.

Сизоненко 1999: Сизоненко З.Л. Межнациональная семья на современном этапе развития общества. Автореф. Канд.дис.на соиск.уч.степ.канд.соц.наук.Уфа. / <http://www.dissercat.com/content/mezhnatsionalnaya-semya-na-sovremennom-etape-razvitiya-obshchestva-na-materialakh-respubliki>.

Токарева 2013: Токарева Е.С. Межэтничный брак в системе ценностных ориентаций студенческой молодежи. // Гуманитарные научные исследования. – № 5 Май [Электронный ресурс]. URL: <http://human.snauka.ru/2013/05/3173> .

H. Akhundzade (Baku)

The Problem of Interrelation of Generations in Transcultural Families

The Caucasus is an important geographic region inhabited by peoples with similar and, at the same time, unique traditions. A considerable part of these traditions is connected with family relations as a whole and particularly with the unwritten regulations in the intergenerational relationships. At the same time, a family and its specific relations are changing constantly as a result of contiguity and contemporaneity. The growth of intercultural links as a consequence of migration processes directly or indirectly impacts the life of people and their world outlook, which, in its turn, leads to changes in the family system and family relationships. This process does not stay aside from a Caucasian family either, which is subjected to the influence of globalization tendencies.

Today, one of the most important directions of research in the sphere of family relations is directed at the issues of transcultural families. When talking about transcultural families, we would like to stress that they are not simply ethnically mixed families but families formed by citizens of different countries, representatives of different cultures. Aspects similar to ours, more exactly, issues of ethnically mixed families were most often examined from sociological (5;6) or psychotherapeutic (1;2) points of view; nevertheless, many issues stemming from observation of transcultural families require a socio-psychological approach. In the process of analysis of inter-ethnic marriages, core attention is paid to the problems of matrimonial relations (mutual matrimonial adaptation, etc.); however, we also believe that it is essential to study specific peculiarities of interrelations between generations in transcultural families. It has to be kept in mind that the character, frequency and other peculiarities of relations between generations are to a rather significant extent substantiated by specific national traditions.

The problem of interrelations of generations in a family is multisided, as it covers relations between children and parents, between children and grandparents, as well as between the mature (parents) and the old (grandparents) generations. It must be mentioned that even an ethnically mixed family created by citizens of one and the same country may lead to specific complications in interrelations between generations; however, members of the families, formed by representatives of different nationalities but natives of one and the same country, have similar world outlook, generally typical of their society, which is undoubtedly a resource to cope with barriers in family interrelations. Tendencies typical of the modern world, particularly, an increase in processes of migration among countries, and a growing openness of society resulted in the fact that, if in the past the formation of a family by representatives of different Caucasian nationalities was a common phenomenon, now, against the background of growing migration processes, it is more and more often possible to observe marriages of people, representatives of absolutely different cultures who grew up in absolutely different parts of the world. This adds new peculiarities to intra-family relations.

It would be appropriate to note that the emergence and increase in the number of multicultural families is not only a result of migration processes but also an index of tolerance which is peculiar to a certain society. Tolerance to a different world outlook, lifestyle, different customs and traditions can be summed up as tolerance to the diversity of the world: they are the indicators of a civilized, democratic society. Tolerant attitude to the diversity of traditions of various ethnic groups within a single society contributes to the harmonization of interpersonal relations in many spheres of social life. In this connection, it should be noted that the collision of different views, norms and notions in one family is a serious challenge to the degree of tolerance of the members of this family.

A multicultural milieu displayed within the frames of a single family impacts the relations between the mature and growing generations. Thus, there should be sorted out a series of issues being, in our view, important from the point of comprehending the peculiarities of multicultural families.

- First of all, this is **the functioning of a family under the coexistence of different approaches to upbringing**. What style of upbringing (authoritarian, democratic, indulgent, etc.) and, accordingly, what relations

between generations is generally typical of representatives of certain cultures? What happens when authoritarian, democratic and indulgent styles of upbringing meet in a single family? And how does this further affect the succession of generations?

- In connection with the above mentioned problem, it is also possible to distinguish the **analysis of the character of interrelations between older and younger generations from the point of view more hierarchic or equal-in-rights relations**. These peculiarities find their reflection in stereotypes and instructions, which, in our view, is a fruitful direction in the study of this topic. Beyond any doubts, prevalence of hierarchic or equal-in-rights relations in a family is linked with not only cultural but also personal peculiarities of family members; however, one cannot deny that the cultural or ethno-psychological aspects play far not the last role in this regard.
- Another important issue is **a reasonable frequency of contacts and a degree of emotional closeness between generations in a family**, and how these characteristics change as the younger generation grows older. It is clear that some cultures welcome a higher frequency of contacts, assumes joint residence of the mature and older generations, closer emotional links. At the same time, in some other cultures such close links between generations in a family may be regarded as co-dependence, violation of personal freedom, lack of independence and, hence, the fact that children who have barely become youngsters leave home is considered quite a natural phenomenon.

The analysis and close attention to the aspects of interrelations between generations in transcultural families from our side are not accidental, as in the process of individual psychodiagnostics and consultation of parents-representatives of different countries and their children in Baku City in 2007-2012 made it possible to identify a series of the aforesaid aspects and issues, which seem essential for the study of these families (a total of 16 families.) It is important to note that a psychologist was addressed in these cases primarily because children aged 5-9 treated their parents negatively, denied their authority, and violated discipline. At first sight, it seems appropriate to note that such problems may occur in a single-nation family, too and that the development of a child's personality and his system of relations often face crises and hardships so it would surely be wrong to explain this just by an ethnical factor. However, the psychodiagnostics and a conversation with parents let us identify that of these problems are caused by similar reasons. It turned out that in each of these families parents' views on upbringing and an acceptable form of treatment of children differed substantially. Only in one case there was observed a post-traumatic stress that led to a disorder of behavior of a child.

It is known that a common system of upbringing is necessary for a harmonic development of a child; in other words, parents' views about demands, expectations and preferable forms of a child's behavior from the side of his parents should match. Otherwise, a child will have difficulty in getting oriented in this huge, unknown world. Lack of cues, or their contradiction, negatively affects the upbringing of a growing generation. The psychologist A.V. Potapova considers that, "such upbringing may result in high anxiety, lack of self-confidence, unstable self-appraisal. The contradictory upbringing substantiates internal contradictions of a child"(4; 62). Instability of the authority of adult members of a family may also be added to this. The increased anxiety and incomplete authority of parents in a family were also identified as a result of work with the aforesaid families. In some cases, the psycho-emotional conditions of children and, in some instances, of their parents were affected by the change of the country of residence, or the necessity for a father or mother to get adapted to a strange culture, different language milieu. Beyond any doubts, all these factors negatively affected interrelations between the adult and growing generations as well as emotional-psychological closeness with the generation of grandparents.

However, the manifestation of specific problems in interrelations between generations is not the reason for univocal criticism of multicultural families. This tendency characteristic of the modern world, so a critical attitude towards it is not productive. However, such a new type of family spreading all over the world requires a specific approach to theoretical studies and practical work based upon a fundamental inner tolerance of a specialist and his ability to differ cultural-sensitive aspects of interrelations between generations in a family.

In addition, it must be pointed out that the complicated issues related to transcultural families require a multidisciplinary approach in order to realize psychological support for transcultural families in the solution of conflicts and difficulties in inter-generational relations.

References:

- Annie Lau 1984:** A. Lau, Transcultural issues in family therapy/ Journal of Family Therapy , 6: 91- 112
- Roijen 1991:** S. Roijen, Art therapy in transcultural family therapy/ Contemporary Family therapy 13(6), 563-571.
- Гидденс 2004:** Гидденс Э., Ускользящий мир: как глобализация меняет нашу жизнь / пер.с англ.- М. Издательство «Весь мир»,
- Потапова 2001:** Потапова А.В., Нартова-Бочавер С.К.. Детская психологическая служба. Курс лекций. Часть II – М.;МОСУ.,122 стр.
- Сизоненко 1999:** Сизоненко З.Л. Межнациональная семья на современном этапе развития общества. Автореф. Канд.дис.на соиск.уч.степ.канд.соц.наук.Уфа. / <http://www.dissercat.com/content/mezhnatsionalnaya-semya-na-sovremennom-etape-razvitiya-obshchestva-na-materialakh-respubliki>
- Токарева 2013 :** Токарева Е.С. Межэтнический брак в системе ценностных ориентаций студенческой молодежи. // Гуманитарные научные исследования. – № 5 Май [Электронный ресурс]. URL: <http://human.snauka.ru/2013/05/3173>

ჰ. ახუნდზადე (ბაქო)

თაობათა ურთიერთობის პრობლემა ტრანსკულტურულ ოჯახებში

რეზიუმე

სტატია შეეხება თაობათა ურთიერთობის აქტუალურ საკითხებს ტრანსკულტურულ ოჯახებში, რომლებიც ფართოდაა გარცელებული თანამედროვე მსოფლიოში და კავკასიის ქვეყნებშიც. მიგრაციული პროცესების ზრდის ფონზე სულ უფრო და უფრო ხშირად დასტურდება ქორწინებები აბსოლუტურად განსხვავებული კულტურების წარმომადგენლებს შორის, რომლებიც აღიზარდნენ მსოფლიოს სხვადასხვა მხარეში. ეს ფაქტიც შეიძლება განიხილებოდეს, როგორც მაჩვენებელი ამა თუ იმ საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი ტოლერანტობისა. მულტიკულტურული გარემო, რომელიც ვლინდება ერთი ოჯახის ფარგლებში, გავლენას ახდენს ძველ და მოზარდ თაობებზე.

სტატიაში გამოიყოფა რიგი საკითხებისა, რომელთაც დიდი მნიშვნელობა აქვს ტრანსკულტურული ოჯახების თავისებურებათა შესაცნობად; ეს საკითხებია: ოჯახების ფუნქციონირება ადამიანის აღზრდისადმი სხვადასხვაგვარი მიდგომის პირობებში, დამოკიდებულება უფროსებსა და უმცროსებს შორის იერარქიულობისა და თანასწორუფლებიანობის თვალსაზრისით, კონტაქტების მისაღები სიხშირე და ემოციური სიახლოვის ხარისხი ოჯახში თაობებს შორის. ავტორს აგრეთვე მოჰყავს შედეგები ტრანსკულტურული ოჯახების წარმომადგენელ მშობლებთან და შეილებთან ჩატარებული ფსიქოლოგიური და კონსულტაციური მუშაობისა, რომელიც წარიმართა 2007-2012 წლებში ქ. ბაქოში. ამ მუშაობის შედეგად განისაზღვრა ხსენებული ოჯახების ზოგი თავისებურებები, როგორცაა ასაკოვან წევრთა ავტორიტეტის არასტაბილურობა ოჯახში, ბავშვთა შფოთვები, ადაპტაციის სირთულეები და ა.შ.

ავტორი დაასკვნის, რომ მულტიდისციპლინარული კვლევებისა და პრაქტიკული მუშაობის დროს ტრანსკულტურული ოჯახები საჭიროებენ თავისებურ მიდგომას, რაც ემყარება სპეციალისტის დრმა შინაგან ტოლერანტობას და მის უნარს გაარჩიოს სენზიტიური ასპექტები თაობათა ურთიერთობისა, რომლებიც არსებობს ოჯახში.

ლ. ბერიაშვილი (თბილისი)

რელიქტები კავკასიის ხალხთა ტრადიციულ მიწათმოქმედებაში

კულტურულ მცენარეთა ასორტიმენტის სიმრავლე ამა თუ იმ ტერიტორიაზე უშუალოდ უკავშირდება უძველეს სამიწათმოქმედო ცივილიზაციებს. კულტურული მცენარეები წარმოადგენდნენ ბუნებისა, და მნიშვნელოვანწილად ადამიანის შემოქმედების პროდუქტს. აღნიშნული გარემოება განსაკუთრებით მკაფიოდაა გამოხატული საქართველოს კულტურული ფლორის მაგალითზე: საქართველოს მიწა-წყლის მრავალფეროვანმა ეკოლოგიურმა გარემომ შეაპირობა როგორც ადგილობრივ ნიადაგზე აღმოცენებული ენდემების ფართო გავრცელება და კულტივაცია, ასევე შემოტანილი კულტურების იმდენად ღრმა ადაპტაცია, რომ მათ თანდათან ადგილობრივი ფორმები წარმოქმნეს და ქართული აბორიგენული კულტურების გვერდით დაიმკვიდრეს ადგილი. მათ რიცხვშია პარკოსანი მცენარეები.

პარკოსანი კულტურები ხასიათდებიან მაღალი ბიოლოგიური თვისებებით: მათი მოყვანა შესაძლებელია განსხვავებულ ნიადაგურ და კლიმატურ პირობებში, რის გამოც გავრცელების ამპლიტუდა და ზონალური მახვენებელი მეტად ფართოა. პარკოსნების ერთ-ერთი უმთავრესი თვისებაა ნიადაგის აზოტით გამდიდრება, რასაც ძველი მეურნე რაციონალურად იყენებდა თესვბრუნვაში, ყამირი და ნასვენ მიწების ასათვისებლად, შერეულ ნათესად სხვა კულტურებთან - ხორბალი, სიმინდი.

საქართველოს ტერიტორია გვევლინება პარკოსანთა რამდენიმე ენდემური სახეობის ჩამოყალიბების ცენტრად. აქ გვხვდება ველურ მდგომარეობაში მყოფი, კულტურულ მცენარეთა თვისებების მატარებელი ფორმები, და პირიქით, კულტურული ფორმები ველურთან ახლომდგომი მახასიათებლების შესატყვისობით. საინტერესო ცნობებს გამოავლენს საქართველოში ჩატარებული არქეოლოგიური ძიებანი უძველეს ხანაში გავრცელებული პარკოსანი მცენარეების გარშემო. მათ რიცხვშია არუხლოს I და II უბნების განათხარ მასალაში ნანახი ოსპისა და ცერცვის მარცვლები. ოსპის ნარჩენები ნანახია აგრეთვე მარნეულის რაიონში ჩატარებული არქეოლოგიური გათხრების დროს.

საქართველოში გავრცელებული პარკოსანი მარცვლეულების შესახებ უძველესი დროიდან მომდინარე მრავალი ცნობა მოგვეპოვება, საჭიროა აგრეთვე აღინიშნოს, რომ ივ. ჯავახიშვილის შრომა დღემდე ერთადერთი სპეციალური წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევაა ამ ჯგუფის მცენარეთა შესახებ, სადაც ამომწურავადაა განხილული მათი ნიშან-თვისებები, წარმომავლობა. სამეურნეო დანიშნულება და სხვა (ჯავახიშვილი, 1938, 3-78).

განუზომლად მნიშვნელოვანია სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში დაცული მონაცემები, სადაც საქართველოში ოდითგან არსებულ პარკოსანთა სახელების შემცველი ყველაზე სრული ლექსიკური მასალაა წარმოდგენილი. მასთან არა მხოლოდ იმჟამად ყოფაში არსებული კულტურებია დასახელებული, არამედ ძველი ქართული ძეგლებიდან ამოკრეფილი ცნობებიც: **ოსპი, ცერცივი, ჭანდური, საკახარო, მუსუდო, ხანჭკუაღა, ლოპინარი, თერმუზი ანუ თერმია, ერვიინდი, მაშა, ცეცქაი, ბაკლა, საკადრისა, უკადრისა, ცულისპირა, ძაძა, ცერცველა, უგრეხელი, ქვშნა** და სხვ.

პარკოსანი მარცვლეულები მრავალ წერილობით ძეგლებშია მოხსენიებული: ბიბლიის ქართული თარგმანი, უძველესი “სააქიმო წიგნები” და “კარაბადინები“, რომლებიც ქრონოლოგიურად XI-XVI საუკუნეებს მოიცავს. მათი მეშვეობით შესაძლებელი ხდება წარმოდგენა ვი-

ქონით აღნიშნულ პერიოდში მოსახლეობის კვების რაციონში ამ მარცვლეულთა ხვედრითი წონისა და აგრეთვე მათი სხვადასხვა დანიშნულებით გამოყენების შესახებ. საყურადღებო ცნობებია დაცული XVI-XVII სს. რუსეთის ელჩობის აღწერის მასალებში აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოში პარკოსნების ჯიშ-სახეობათა და მათი ყოფაში მოხმარების შესახებ. იტალიელი მისიონერის დონ კრისტოფორო დე კასტელის რელაციონში, რომელიც გვიშლის მე-17 საუკუნის დასავლეთ საქართველოს სოციალური და პოლიტიკური ცხოვრების ფართო სურათს, დასახელებულია ცერცვი, ღობიო, ცერცველა, რაც ღობთან და ფეტვთან ერთად მოსახლეობის ძირითად საზრდოს წარმოადგენს (დე კასტელი, 1976).

საინტერესო ცნობებია დაცული ა. ცაგარელის “გრამოტებში”: მიტროპოლიტ მაქსიმეს და კაპიტან იაზიკოვის დღიურებში მოხსენიებულია სხვადასხვა ჯიშის პარკოსანი მცენარე (горох разных видов) და ნათქვამია, რომ უბრალო ხალხი (простой народ), რომელიც ღარიბად ცხოვრობს, ხორცეულ საკვებს თვეში ერთხელაც ვერ ღებულობს, და მათი საზრდო არის მოხარშული პარკოსნები (бобы разваренные) (Записки, 1925).

“გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთრის“ მიხედვით, რომელიც 1595 წელს იქნა შედგენილი თურქეთის მიერ ოკუპირებული მესხეთის პროვინციების (“ვილაიეთების“) აღსაწერად, პარკოსნები - მუხუდო, ოსპი და ცერცვი მცირე გამოხატვის გარდა, ყველა დასახელებული პუნქტისათვის შეწერილ საგადასახადო ნუსხაშია შესული (გ.ვ.დ.დ. 1941; ბერიაშვილი, 1976). ვახტანგ VI “დასტურლამაღში“ (XVIII ს.) დასახელებულია ცერცვი, მუხუდო, ოსპი და ღობიო (დასტურლამაღი, 1970). ვახუშტი ბაგრატიონი საგანგებოდ აღნიშნავს საქართველოში პარკოსანი მარცვლეულების დიდ სიმრავლეს და მათ ჯიშობრივ შემადგენლობას - მუხუდო, ცერცვი, ოსპი, ღობიო, საკადრისა, ძაძა, მაშა, უგრეხელი. პარკოსანი მარცვლეულების შესახებ ცნობებს გვაწვდიან ლუეიე (სვანეთში მოგზაურობა), ჰაქსტაუხენი (დუშეთის მაზრის შესახებ), კალევიტი (ზემო სვანეთის აღწერილობა), ასევე ლამბერტი, გიულდენშტედტი და სხვა ავტორები.

უდიდესია ისტორიული კოლხეთის როლი მრავალი კულტურული მცენარის გავრცელებაში და ათვისებაში. მისი ტერიტორია პარკოსნის რამდენიმე სახეობის აღმოცენების მეორად ცენტრად, მეორად სამშობლოდ ითვლება. მათ რიცხვშია ჩრდილოეთ აფრიკის აბორიგენი ვიგნა (Viგნა შინენსის). საქართველოში ცნობილი ძაძას სახელწოდებით, რომლის შემოსვლის გზად საბერძნეთია მიჩნეული. საკუთრივ ბერძნული სამყაროდან მიგრირებულ კულტურას წარმოადგენს ლუპინუსი//ლოპინარი//თერმია (უპინუს ღობა), რომელმაც საქართველოში თავისი ადგილობრივი სახელწოდება შეიძინა და ფაქტიურად მის აბორიგენად, ერთ-ერთ მთავარ კულტურად იქცა. თავისთავად, კულტურულ მცენარეთა მიგრაციის გეოგრაფია სხვადასხვა ქვეყნებს შორის ცხოველი ურთიერთობების, ამ ურთიერთობათა მრავალი ასპექტის წარმოჩენის, უძველესი ეთნოკონტაქტების დადგენის მნიშვნელოვანი წყაროცაა.

წერილობითი წყაროებისა და ყოფაში შემორჩენილი ცნობების განხილვა გამოააშკარავებს პარკოსანი მარცვლეულების გარშემო მრავალ ფაქტობრივ მონაცემს. ამ კულტურებს საქართველოში უძველესი დროიდან გააჩნიათ სახელწოდება **სამარხეო**, რომელიც სპეციალური კვლევის ობიექტი გახდა (ლ. ბერიაშვილი). არსებული ცნობების ანალიზის საფუძველზე ირკვევა, რომ ტერმინი **სამარხეო**, რომელიც ამ ოჯახში შემავალ კულტურებზე ვრცელდება, მათ მიიღეს ამ მარცვლეულთა ხანგრძლივად შენახვის უნარიდან და ფართო გამოყენების აუცილებლობიდან გამომდინარე, რაც ქრისტიანული მარხვის აკრძალვებთან არის უშუალო კავშირში.

ეთნოგრაფიული მასალა, მოძიებული საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში შეიცავს საყურადღებო ცნობებს ცერცვის (ბაკლა ცერცვი, მუხუდო) **ფქვილისა** და ცერცვის **პურის** შესახებ (ბერიაშვილი, 2005). პარკოსანთა ფქვილის სახით მოხმარების შესახებ ცნობები დასტურდება როგორც აღმოსავლეთ, ასევე დასავლეთ საქართველოში. უფრო ხშირად მას იყენებდნენ პურის ფქვილთან შერეულს. ცერცვის ფქვილისგან ამზადებდნენ მრავალ სარიტუალო ნამცხვარს, ხშიადს, ფაფებს და სხვ.

პარკოსნების ფქვილის გამოყენების პრაქტიკა მრავალი ეთნოსისათვის არის დამახასიათებელი - ბერძნები, ძველი რომანები, აზიის ხალხები (Барулина, 1950), განსაკუთრებით რელიეფურად ეს ტრადიცია ცენტრალური აზიის უძველეს სამიწათმოქმედო რეგიონშია შემონახული. ყურადღებას იმსახურებს პამირის ხალხებში ახალი წლის დადგომასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებანი: ნოვრუზის გამთენიას ოჯახის უფროსი ჩუმად დგებოდა, გადიოდა გარეთ, ჭრიდა ტირიფის ხუთ ტოტს, ადიოდა სახურავზე და ერდოდან სახლში ყრიდა. დიასახლისი ამ ტოტებს აყრიდა **ცერცვის ფქვილს** და ულოცავდა ახალ წელს (бакло улук). სახლში შესულ ოჯახის უფროსს დიასახლისი მარჯვენა მხარეზე აყრიდა ცერცვის ფქვილს და მილოცვის ტექსტს წარმოთქვამდა. ამავე დღეს, დიასახლისი ან ოჯახის უფროსი ქალთაგანი იღებდა ცერცვის ფქვილით სავსე ჯამს, დასველებულ საჩვენებელ თითს შიგ უწობდა და საცხოვრებლის კედლებზე გამოჰყავდა ფქვილის ანაბეჭდისგან შექმნილი სხვადასხვა სახის კონტური, ერთგვარი “ნახატი“, როგორცაა მწვემის, ცხვრის ფარა, ძაღლები, მთის ჯიხვი, ჩინარი და მის გარშემო ცის მნათობები, პურები და სხვა. ამ მოხატულობას ენიჭებოდა მაგიური მნიშვნელობა, რაც ხელს უწყობდა საქონლის გამრავლებას, მარცვლეულის უხვ მოსავალს და სხვ.

აღნიშნული ქმედებანი სპეციალისტების შეფასებით მიეკუთვნება **მუსლიმანობის წინარე** პერიოდის წეს-ჩვეულებათა და რწმენა-წარმოდგენათა რიცხვს, რომელთა ერთი ნაწილი ამჟამად შერწყმულია ისლამის რელიგიურ დოგმებთან; ბევრ ქვეყანაში ისლამმა ერთგვარი “ყოფითი“ ხასიათი მიიღო და კანონიკური ისლამისაგან განსხვავებით განიხილება ადგილობრივ **მუსლიმანობამდე** არსებულ რელიგიებთან უშუალო გადაჭდობილობაში (Мухитдинов, 1989; Лобачева, 1988).

დასმულ საკითხთან კავშირში ყურადღებას იმსახურებს ვ. ბარდაველიძის მონოგრაფიაში (Бардавелидзе, 1987) განხილული წეს-ჩვეულებანი. მათი შესრულება ხდება ლიფანალის დღესასწაულზე, რომელიც ახალწლის ციკლის დღეობებს განეკუთვნება და მოსავლიანობის გაზრდის, საქონლის გამრავლების იდეას უკავშირდება. ამ დღეს მიღებული იყო საცხოვრებლის კედლებზე და საოჯახო საგნებზე სხვადასხვა ცხოველის, ფრინველის, მცენარეულის, ადამიანის და სხვ. გამოსახვა. მათი შესრულება ევალბოდათ უფროსი ასაკის ქალებს შემდეგი წესით: წინასწარ მომზადებული ფქვილის სქელ ნაზავში თითის ჩაწობით ხდებოდა სიბრტყეზე სხვადასხვა კონტურის დატანა და მაგიურ-რელიგიური დანიშნულების ცხოველების, ფრინველების, ხეების, ადამიანების, მანათობლების და ა. შ. გამოსახვა, რაც მათ გამრავლებასა და დოვლათის გაზრდას ისახავდა მიზნად.

საინტერესო ანალოგს წარმოადგენს თურქეთში, თავის ეთნიკურ ტერიტორიაზე მცხოვრებ ქართველთა შორის შემორჩენილი რიტუალი: ქორწილის შემდეგ, სიძის სახლში მოყვანილ პატარძალს პირველი ეგებება დედამთილი; ჩაუდებს მას პირში შაქარს და მიჰყავს საცხოვრებლის დარბაზში გამართულ კერასთან (“მუტგავი“, “ოჯაყი“). პატარძალი ჯერ შეეხება კერის გამურულ ჯაჭვს, შემდეგ უწობს თითებს ცერცვის ფქვილით ან ცომით სავსე ჯამში და კერის გასწვრივ კედელზე გამოჰყავს სხვადასხვა საგანთა თუ არსებათა კონტურები (Путкарაძე, Узунадзе, 2013).

ზემოთ მოტანილ ქმნილებათა მსგავსება და მიზანდასახულობა მათი დანიშნულების ერთიანობაზე მიანიშნებს, რაც მიწათმოქმედ ხალხებში იმთავითვე უხვი მოსავლის მიღებისა და საქონლის გამრავლების იდეას ემსახურება. ამ რიტუალებში პარკოსანთა გამოყენების მონაცემები მიუთითებს მათს მნიშვნელობაზე ქართველთა კულტურულ მემკვიდრეობაში და ერის რეალური ყოფის სურათს ასახავს.

ლიტერატურა:

- 1 В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тбилиси.
2. Е. В. Барулина, Чечевица, М.-Л., 1946.
3. ლ. ბერიაშვილი, ქართული სამიწათმოქმედო კულტურის არქაული ელემენტები, ცერცვი - Vicia Faba, analebi, №1, თბ., 2005.
4. გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთარი (ს. ჯიქიას გამოც.), თბილისი, 1941; ლ. ბერიაშვილი, მარცვლეული კულტურები მესხეთში, „გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთრის“ მიხედვით, ივ. ჯავახიშვილის დაბ. 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული, თბილისი, 1976.
5. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული. თბილისი, 1986.
6. ქრისტოფორო დე კასტელი, ალბომი და ტექსტი (ბ. გიორგაძის გამოც.), 1976.
7. ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, წ. II. თბილისი, 1935.
8. ა. ცაგარელი, Записки..., Тиф., 1925.
9. Мухитдинов Н. А., Обряды и обычаи припамирских народностей... М., 1989, Лобачова Н. П., К истории календарных обрядов у земледельцев Средней Азии. М.. 1988.
- 10, Путкарадзе А., Узунадзе З., Грузины в Турции. «Грузины» (в печати), М., 2014.

Л. Бериашвили (Тбилиси)

Реликты в традиционной модели земледелия Кавказа (бобовые культуры Грузии)

Грузия принадлежит к Переднеазиатскому центру мирового формообразования культурных растений и считается очагом многих реликтовых видов и эндемов. Специалистами особенно акцентируется географическое расположение ее территории, с одной стороны, влажно-субтропический климат причерноморья Западной Грузии, а, с другой - равнинные и предгорные массивы умеренно-континентального климата Восточной Грузии, являющиеся мощными очагами культивируемых комплексов.

В традиционном земледелии Грузии по масштабу распространения и хозяйственному значению особое место занимают зернобобовые культуры, являющиеся одним из самых ранних пищевых продуктов человечества. Так например, соя (*Glycine*) известна в Китае за 5000 лет до н.э., древнейшими культурами являются бобы (*Vicia faba*) и нут (*Cicer arietinum*), с незапамятных времен одомашнена чечевица (*Ervum lens*). Древние семиты, арабы, иудеи использовали чечевицу как пищевой продукт широкого применения - именно от них идет всемирно известная "чечевичная похлебка": к древнеиндийской цивилизации 6-7 тысячелетий относится маш (*Phaseolus aureus (Roxb) pip*).

Территория Грузии является центром формирования нескольких эндемных видов бобовых. К ним относится, например, кавказская разновидность гороха, зафиксированная в Восточной Грузии, вошедшая в специальную литературу под названием Джавахетский горох (Жуковский 1950, 25, Декепрелевич 1926, 136) Специалисты выделяют западногрузинские сорта маша, используемого как в пищу, так и в качестве зеленого удобрения.

По масштабу распространения и хозяйственному значению в быту грузин следует выделить следующие культуры бобовых: чечевица (оспи), бобы (церцви, бакла), нут (мухудо), горох (барда), люпин (ханчкола, лопинари), маш (маша), фасоль (лобио), коровий горох – вигна (дзадза), соя (соиа).

Научными исследованиями установлен тот огромный жизненный потенциал, носителем которого являются бобовые растения. Содержанием протеина они во многом превосходят такие продукты как молоко, пшеничный хлеб; отличаются накоплением масел с высоким содержанием дефицитных аминокислот, необходимых человеческому организму, что делает их особенно ценными пищевыми продуктами. В традиционном земледелии Грузии каждый вид из семьи бобовых является повсеместно распространенной полевой и огородной культурой, активно используемой в севообороте. На сегодняшний день в быту сохранились богатые сведения о выращивании, сборе, обработке и хранении бобов. В прошлом бобы широко применялись как в повседневной трапезе (шечаманди-похлебка), так и в разные периоды религиозного поста. Бобовые зерна и приготовленные из них блюда (и выпечка) присутствовали во многих ритуалах и религиозных обрядах.

В письменных источниках вокруг бобовых культур Грузии сохранились богатые сведения. К ним относятся древнейшие медицинские книги и лечебники, охватывающие XI-XVI века. По ним становится возможным определить удельный вес бобовых различных видов в пищевом рационе населения того времени, а также характер их использования по разному назначению (как зеленого удобрения, корма для скота, в медицинских и гигиенических целях и др.).

Сведения о видах и сортах бобовых и их использования в быту имеются в материалах описаний «Российских посольств XVI-XVII вв., где сказано, что в Имеретии (Западная Грузия) сеют горох и бобы (барда, церцви), и в качестве овощей используют «боб цареградский» и «горох грузинский» (Посольство 1925, 127).

Из описания посольства князя Мышецкого и дьяка Ключарева в 1640 году, как выясняется, в Восточной Грузии, в частности в Кахетии, кроме пшеницы и ячменя, выращивали чечевицу и бобы, и царь Теймураз в постные дни прислал им бобы (Посольство, 1926, 160-161).

В «Грамотах» Ал. Цагарели опубликованы заметки митрополита Максима, где упомянуты разные виды зернобобовых растений (горох разных видов) и сказано, что и простой народ питается скудно и главной пищей им служат «бобы разваренные» (Записки, 1925, 90)

По большой книге Гурджистанского вилайета, составленной в 1596 г. турецкими властями для оккупированных ими грузинских провинций (вилайетов) Месхети, зернобобовые культуры - горох, чечевица и бобы, за редким исключением, фигурируют в списках подачей для всех населенных пунктов (БКГВ, 1941, Бериашвили, 1976).

«Альбом зарисовок и реляция» итальянского миссионера дона Кристофоро де Кастелли раскрывает масштабную картину социальной и политической жизни Западной Грузии XVII столетия. В них упомянуты бобы (церцви), фасоль (лобио) и просо, которые вместе с гоми и пшеницей составляют основную пищу населения (Де Кастелли, 1976, 18).

О хозяйственном значении бобовых растений свидетельствует «Дастурламали» царя Вахтанга VI (XVIII в.), где упомянуты бобы, горох, чечевица и лоблио (Дастурламали, 1970).

Вахушти Багратиони особенно выделяет большое количество разных видов зернобобовых растений (Вахушти 1936). Сведения о бобовых находим в описании Лювье (путешествие в Сванетию), Гакстгаузена (о Душетском уезде), Кальвейта (в описании верхней Сванетии), а также у Арканджело Ламберти, Гюльденштедта и других авторов.

Велика роль исторической Колхиды в распространении многих культурных растений. Ее территория считается вторичным центром, вторичной родиной некоторых видов бобовых. В их числе абориген Северной Африки вигна (*Vigna sinensis*), известная в Грузии как дзадза, а также бобовая культура Средиземноморья - люпин (*Lupinus alba*), получившая местное название **ханчкола**.

Бобы являются однолетней культурой и в традиционном хозяйстве представлены как орошаемыми, так и неорошаемыми формами. Одно из основных свойств этих растений выражается в обогащении почвы азотом, что рационально использовалось древними земледельцами в севообороте, при подготовке земли под пашню, для освоения целинных земель. В пищу шли как зеленые стручки, так и высушенные сухие семена, из которых в течение года готовили жидкую похлебку шечамеди.

Как показывают новейшие исследования, в древнейших очагах культуры, на протяжении тысячелетий были выработаны методы т. н. «экономического питания», в которых основное место занимало растительное сырье, и среди них особо значимое – зернобобовые культуры.

Представляет интерес вопрос соотношения семейства бобовых культур с фасолью (лобио - *Phaseolus*). На сегодняшний день абориген американского континента полностью вытеснил из потребления местные бобовые растения с многовековыми традициями, укоренившимися в народе. Однако, несмотря на всеобщее признание, фасоль в быту грузин не приобрела статус «престижного блюда» (достойного для угощения гостя) и осталась пищей для «внутреннего», каждодневного обыденного употребления. Что же касается бобов, они до последнего времени оставались блюдом праздничного застолья и участником всех семейных и общественных обрядов и ритуалов: повсеместно использовались для приготовления ритуальных хлебцов (Рача-Лечхуми, Пшави, Хевсурети, Сванети, Кахети и др.), для праздничной выпечки ко дню Св. Марии, в обрядах, направленных на размножение домашних животных и увеличения урожайности, в мистериях магического характера и др.

Этнографические материалы содержат ценные сведения об употреблении в прошлом бобовой муки (церцвис пквили) и бобового хлеба (церцвис пури) (Бериашвили 2005). Использование бобовой муки находит свое подтверждение в текстах грузинских письменных памятников, среди которых одним из самых ранних является лечебник XI века «Усцоро Карабадини» Кананели. Здесь фигурируют применяемые в разных целях «бобы крупного помола» (церцвис гергили), «бобовый сок» (церцвис цвени), «бобовые листья» (церцвис пурцели) и «бобовая мука» (церцвис пквили) (Кананели, 1940, 12-6, 44)

В медицинской книге XIII столетия - (Цигни саакимой) даны разъяснения арабских наименований бобов - бакило и муккашар - очищенный бобовый плод, а практика употребления бобовой муки дается на примере муки бакило (бакилос пквили) (Медицинская книга 1941, 97-110). Аналогичные сведения находим в книге-лечебнике «Ядигар- Дауди» (XV в.) и в «Лечебной книге» Панаскертели-Цицишвили (XVIII в.)

О применении в хлебопечении бобовой муки свидетельствуют библейские сказания: «...в трудные времена из муки чечевицы, а также ее смеси с ячменем пекли хлеб (Барулина, 1930, 12). По имеющимся источникам у шумеров, в официальных документах периода Джемдет-Насра говорится о бобовом хлебе (Синская, 1960, 87-93). Также в архивах Третьей династии Ур, в амбарных книгах царских хранилищ, наряду с хлебными злаками, постоянно присутствуют бобовая мука и бобовый хлеб (Синская).

Бобы упоминаются в грузинском переводе Библии вместе с другими зерновыми, из которых в течение всего года готовят жизненно необходимую пищу - хлеб: «... и ты, дитя человека, возьми себе пшеницу, ячмень и бобы и просо, и полбу и влей их в глиняную посуду и сотвори хлебом для своего пропитания на все времена, пока ты есть» (Мцхетская рукопись, 1985, с. 290).

Заслуживают внимание в толковом словаре С.-С. Орбелиани термины «мецерцве» и «мецерцвис кулбаки» (XVIII в.). Привлекая дополнительные лексикографические сведения становится возможным установить, что «мецерцвис кулбаки» - это «лавка торгующая бобовой мукой и зерном», а «мецерцве» - торговец бобовыми продуктами (мука, зерно) наподобие «мепуре» **хлебника** и «мегвине» - вино-торговца.

Практика использования зернобобовых для выпечки и приготовления разных мучных блюд характерна для многих этносов: древних греков, романов, славянских народов, аборигенов Америки и Африки. Хорошо сохранилась эта традиция в регионах центральной Азии, имеющих высокую культуру земледелия. Особого внимания заслуживают обряды, связанные с наступлением Нового года. Приводим некоторые из них. В канун Новруза, на рассвете, глава семьи тайком выходил из дома, срезал пять ивовых веток и, поднявшись на кровлю, сбрасывал их через дымоход в жилое помещение. Хозяйка тут же обсыпала ветки бобовой мукой (бакло улук), сыпала муку на правое плечо вошедшего в дом хозяина, который в свою очередь поздравлял всех членов семьи с Новым годом и произносил соответствующий текст пожеланий. Срезанные ветки, которые отныне считались священными, помещали в укромный уголок избы, дабы к ним никто не посмел прикоснуться (Лобачева, 1988, 95).

С Новрузом связаны и следующие священные действия: одна из старших женщин рода брала миску, наполненную бобовой мукой, окунала в нее увлажненный палец правой руки и по стенкам жилища и других хозяйственных помещений выводила контуры, своего рода рисунки, изображающие животных (овцы, вола, быка), дерево (чинару), оленя, пастуха и пр., которым приписывалось магическое значение размножения скота и увеличения урожайности (Мухитдинов, 1989, 101). На второй день Новруза было принято «поздравлять» домашний скот: хозяйка дома, войдя в хлев, обсыпала бобовой мукой головы животных и потчевала их заранее приготовленной смесью из размельченной соломы и бобовой муки.

Во время посева бобовых в поле выносили заранее вымеренные зерна, сравнительно в большем количестве, чем требовалось. Остаток несли домой, помещали в плетеную корзину и ставили вблизи очага, зерно периодически поливали. Когда зерно давало всходы, его тщательно промывали, ставили варить, и в огонь подкладывали припасенные для этого ивовые ветки, что в целом способствовало изобилию урожая и размножению скота. Это называлось «Баракати бокло» - «благодать бобов» (Мухитдинов, 1989, 98).

Анализ приведенных материалов, в которых отражены древние поверья и обычаи, связанные с идеей плодородия, дает возможность специалистам отнести их возникновение к домусульманскому периоду, часть которых в трансформированном виде слилась с догмами исламской религии. Как известно, ислам во многих странах мира принял «бытовой» характер и, в отличие от канонической догматики, рассматривается в тесной связи с местными домусульманскими религиями.

В связи с затронутым вопросом заслуживают интерес материалы, содержащиеся в монографии В.В. Бардавелидзе (Бардавелидзе, 1987). В частности, привлекают внимание обряды, выполняемые в праздник Липанал, который носил двоякий характер - был выразителем культа мертвых и, в то же время, праздником новогоднего цикла, который исполнялся перед возрождением сил природы и связывался с идеей плодородия и размножения.

В этот день сваны рисовали животных, птиц, людей, светила, деревья и др. на стенах жилища и утвари. Рисунки выполнялись густой жижицей, разведенной на воде пшеничной муки или золы пальцем, обмакнутым в эту смесь. Исполнителями этих рисунков были женщины старшего возраста. Пшеничная мука и зола в старом быту сванов использовалась в религиозно-магической практике, а изображения наносились с целью размножения животных и предметов, изображенных на рисунке.

Представляет интерес дошедший до наших дней обряд, бытующий у грузинского населения в Турции, проживающих на своей этнической территории. Завершение свадебного обряда, когда невесту привозят в дом жениха, первой на встречу ей выходит свекровь, кладет ей в рот кусок сахара и ведет ее в дом, к очагу «мутваги» или «оджаги». Здесь невеста должна сначала прикоснуться к закоптелой очажной цепи, затем погрузить пальцы в миску с бобовой мукой или мучной жижей и провести ими по стене над очагом, запечатлев на ней определенные контуры (Путкардзе, Узунадзе, 2014).

В праздник Бослоба «для придания скоту силы и здоровья» хозяйка дома выпекала начиненный бобами хлебец, называемый «хлебцом моления для семьи». К ужину пекли шесть хлебцов с гороховой начинкой для моления семьи и моления быков. В горной Раче в этот день хозяйка пекла обрядовые хлебцы с начинкой из бобовой муки, по одному для каждого члена семьи и четыре для «поздравления» скотины. Вечером хозяин брал хлебцы, сырые яйца, кусок свиного сала и в сопровождении детей, войдя в хлев, трижды обходил вокруг скотины и произносил слова «чтоб ты полнел, здоровел» и т.д. Часть хлебцов раздавали детям, а часть оставляли в хлеву (Бардавелидзе, 1957, с. 179).

В Мулахском обществе (Верх. Сванети) в день Лалашун хозяйка открывала ларь с семенами, доставала пшеницу, горох, бобы, чечевицу и из их смеси готовила кутью, а к ужину пекла хлебцы с бобовой начинкой, изображающие скот и сельскохозяйственные орудия.

Во всех вышеприведенных обрядах, смысловая схожесть которых неоспорима, прослеживается главная идея скотоводческо-земледельческого населения - увеличить количество крупного рогатого скота, размножить мелкую скотину и птицу, способствовать урожайности. Тот факт, что в этих обрядовых действиях постоянно присутствуют бобовые зерна и бобовая мука, является неоспоримым доказательством того, что эти культуры с глубокой древности тесно связаны с хозяйственной деятельностью человека.

Не углубляясь в суть данных ритуалов, которые требуют более детального обсуждения, следует заключить, что этнографические материалы о применении в быту грузин бобовой муки для хлебопечения отражают реальную картину жизни древних земледельцев и выявляют глубинные корни богатейших эмпирических традиций этноса. Эти культуры на сегодняшний день сохранили жизненный потенциал и могут принести пользу в решении серьезных экологических проблем современности.

Литература:

Бардавелидзе 1957: Бардавелидзе В.В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси.

Бериашвили 2005: Бериашвили Л. Бобовые культуры Грузии – бобы -*Vicia Faba*, ж.» АНАЛЕБИ». Тбилиси, (на груз.яз.).

Вавилов 1947: Вавилов Н.И. Центры происхождения культурных растений. Избранные труды т. II. М.-Л.,.

Жуковский 1950: Жуковский П.М. Культурные растения и их сородичи. М.,.

Джавахишвили 1935: Джавахишвили И. Экономическая история Грузии, кн. II. Тбилиси, (на груз.яз.).

Сулхан-Саба Орбелиани 1993: Сулхан-Саба Орбелиани. Грузинский словарь. Тбилиси, (на груз.яз.).

Кананели-Цецоро Карабадини (лечебник). Тбилиси, 1938 (на груз.яз.).

Сажимои 1939: Ц. Сажимои (лечебная книга). Тбилиси, (на груз.яз.).

Лобачева 1988: Лобачева Н.П. История календарных обрядов у земледельцев Средней Азии. Сб. Древние обряды, верования и культура народов Средней Азии. Москва.

Мухитдинов 1989: Мухитдинов И.А. Обряды и обычаи припамирских народностей. М.,.

Синская 1960: Синская Е.Н., Историческая география культурной флоры, М.-Л.,.

Барулина 1930: Барулина Е. Чечевица, М..

Читая 1925: Читая Г.С. Сванский «сакурцхил», Известия Музея Грузии, т. II, Тбилиси, , на груз.

Дастурламали-Уложение царя Вахтанг VI, Тбилиси, 1970, на груз.

Большая книга Гурджистанского вилайета, Тбилиси, 1941, на груз.

Павлова 1957: Павлова А.М. Вигна-культурная флора, СССР, М.-Л.,.

L. Beriashvili (Tbilisi)

Relicts in the Traditional Agriculture Model of Caucasus (Bean Cultures in Georgia)

Summary

Ethnographic materials contain rich data on the usage of leguminous plants - bean flour and bean bread - in everyday life of Georgians. Also, vast information is provided by Georgian literary sources on the usage of bean products, these are: Georgian translation of the Bible, various health care texts from XI-XV centuries, historical documents and others. Bean seeds and meals were broadly used in ancient rituals and religious ceremonies. The ceremonies carried out in Svaneti during the region's holidays called "Lipanal" and "Bosloba", dedicated to the revival of nature and fertility, deserve special attention.

In order to better analyze the issue, the article presents analogous ethnographic materials from the life of Central Asian peoples. These peoples also used bean and bean flour in religious ceremonies dedicated to the New Year holiday - Novruz. Specialists attribute this holiday to the pre-Islamic cultural layer.

გ. გოცირიძე (თბილისი)

**კავკასიის ხალხთა ეთნოგრაფიული ურთიერთობების არეალური ასპექტები
(კვების სისტემის მაგალითზე) ქართულ-დაღესტნური პარალელები**

ამ ბოლო ოცი-ოცდაათი წლის მანძილზე ანთროპოლოგიურ და ეთნოლოგიურ მეცნიერებაში მნიშვნელოვანი ადგილი დაიჭირა სიცოცხლით უზრუნველყოფის კულტურის შესწავლამ, კერძოდ, კვების სისტემისამ როგორც ამა თუ იმ ეთნოსის რეგიონალური და არეალური კულტურულ-სამეურნეო ტიპების შედარებითი კვლევის ობიექტმა.

კულტუროლოგი მკვლევარები თავიანთ ნაშრომებში ცალსახად აღნიშნავენ რომ ტრაპეზის ტრადიციული ფორმები და საკვებთა სახეობები ორგანულად არიან დაკავშირებული კულტურულ-სამეურნეო ტიპებთან და მათი სტრუქტურული თავისებურებები უმეტესწილად კვების სისტემის რეგიონალური თავისებურებებით განისაზღვრება (კვების ეთნოგრაფია, 1981, 6).

ავტორები იმ გარემოებასაც უსვამენ ხაზს, რომ ეთნოსთა კულტურულ-სამეურნეო ტიპები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან არა მხოლოდ კვებითი რაციონის ბალანსირებით, არამედ მათი ტექნოლოგიური ვარიაციებითა და სხვა სოციალური თუ რელიგიური ასპექტებით. რაც შეეხება სხვადასხვა ეთნოსთა კვებითი სისტემების მოდელების მსგავსებას ან იდენტურობას, ეს დამოკიდებულია ეკოლოგიურ გარემოზე, ქვეყნის გეოგრაფიულ და სოციალურ-ეკონომიკურ პირობებზე (ჩენსოვი, 1928, 70).

აღნიშნულ კონტექსტში გასათვალისწინებელია კიდევ ერთი გარემოება. კერძოდ ის, რომ ყოველი კვების სისტემა წარმოადგენს არა მხოლოდ მატერიალური და სულიერი კულტურის გამომხატველს, არამედ ეთნიკური ხასიათისა და ეთნიკური ჩვევების თავისებურ მარკერს; ამ მიმართულებით არანაკლები მნიშვნელობა აქვს ეთნოსთა შორის კავშირების ხარისხს და კულტურული ინტეგრაციის პროცესებს, მოდიფიკაციისა და ევოლუციის ნიშნებს, თუმცა ეს ვითარება თავისთავად ყოველთვის ერთნაირი და აბსოლუტურად უცვლელი როდია (კვების ეთნოგრაფია, 1981, 249).

დაღესტნის ხალხთა კულტურულ-სამეურნეო ტიპების შესწავლის საფუძველზე მ. ოსმანოვი წერდა, რომ კულტურულ-სამეურნეო ტიპისა და კვებითი სისტემის ფორმათა ურთიერთშედარებითი ანალიზის დროს უნდა გამოვიჩინოთ განსაკუთრებული სიფრთხილე, რადგან მაქსიმალურად უნდა წარმოჩნდეს საკვებთა სახეობების განვითარების ევოლუციური და სტადიალური ხასიათი, ყოფითი კულტურის სინქრონული და დიაქრონული ასპექტები, აგრეთვე წმინდა ისტორიულ-ტრადიციული და ეკონომიკური ფაქტორები. მაგალითად დაღესტნელი მიწათმოქმედები მესაქონლეებისაგან განსხვავებით ყოველდღიურ კვებაში ძირითად საკვებად იყენებდნენ მცენარეულ საკვებს, თუმცა ეს თავისებურება ქვეყნის სხვა კუთხეებისთვისაც არ არის გამონაკლისი, თუ არ ჩავთვლით მადაღმთიან რეგიონებს, სადაც სულ სხვა სტრატეგიული ვითარებაა (ოსმანოვი, 1996, 205).

შეიძლება ითქვას რომ, დაახლოებითდ ასეთი სურათია საქართველოშიც, თუმცა აქ პრინციპული მნიშვნელობა აქვს მკვეთრად გამოხატულ ქვეყნის რეგიონალურ ვერტიკალურ და ჰორიზონტალურ ზონალურ პარამეტრებს. მაგ. დას. საქართველო და აღმ. საქართველო.

დაღესტნელი ავტორების (ოსმანოვი, აგლაროვი) აზრით, კვებაში არსებული რეგიონალური სახეობები, მხოლოდ საკვებთა სახეობების მიხედვით (რაც თავის მხრივ სამეურნეო დარგების რაობაზეა დამოკიდებული) კულტურულ-სამეურნეო ტიპის დახასიათებისათვის პირო-

ბითია და არა გადამწყვეტი კრიტერიუმით (ოსმანოვი, 1996, 207). უფრო გასაგებად რომ ვთქვათ, მათი აზრით, თუ დადესტნის დაბლობში ძირითად საკვებად ცომეული საკვებია გამოყენებული, ხოლო მთისწინეთში ხილი და სხვა ველური მცენარეული, რომლებიც არამც და არამც არ წარმოადგენენ ტრადიციული კულტურულ-სამეურნეო ტიპის კრიტერიულ მაჩვენებლებს, მაღალმთიან ზოლში კი ეს “დეფიციტი” ბართან შედარებით საგრძნობია და გამოკვეთილი.

ასეთი მსჯელობის საფუძველზე მკვლევარი ოსმანოვი იზიარებს ს. არუთინოვის მოსაზრებას დადესტნელებისათვის კვების სისტემაში სამარცვლე-სარძევე წარმოების ხაზის განვითარებისას და მიიჩნია, რომ მაღალმთიანი ზოლისთვის ამგვარი მოდელის შემუშავება, ისეთივე არსებითი სასიცოცხლო პირობაა, როგორც ბარში საფუარიანი პურის ტექნოლოგიის გაჩენა (არუთინოვი, 1979, 78).

ზემოთ აღნიშნულიდან გამომდინარე ოსმანოვს და აგლაროვს დადესტნის ხალხთა კულტურულ-სამეურნეო ტიპებში რეგიონალური განსხვავებების და დიფერენცირების უმთავრეს მახასიათებელ ნიშნად, კვების სისტემის მაგალითზე, მაინც მოხარული ცომეული საკვები მიიჩნიათ, უფრო სწორად ისეთი სინთეზური სახეობა ცომისა და ხორცისა, როგორცაა **ხინკალი**. თვლიან რომ ეჭვს არ უნდა იწვევდეს ხინკლის დადესტნური წარმომავლობა, რადგან ხინკალი ისე როგორც რუს. “კლოცკი” ან ადიღური “გალუშკი”, თათრულ-აზერბაიჯანული “ხინგალი”, ტექნოლოგიურად მსგავსია და გენეტიკურად ავარიულ საწყისებს უკავშირდება (აგლაროვი, 1974, 84; ოსმანოვი, 1999, 120). როგორც ჩანს მათი ეს მსჯელობა უფრო ტერმინოლოგიურ ძიებას ემყარება და არა წმინდა კულინარიულს.

ჩვენ არ ვკამათობთ ტერმინ “ხინკლის” ეტიმოლოგიაზე, რომელზეც სპეციალურ ლიტერატურაში სხვადასხვა მოსაზრება არსებობს და მიგვაჩნია, რომ საკვების წარმომავლობის განსაზღვრაში ეს არ არის მთავარი. ტერმინი შეიძლება იყოს ნასესხები, ხოლო თავად საკვები უფრო ძველი. მაგალითად თუნდაც ჩინური წარმოშობის და შემდეგ ციმბირულ-რუსულად წოდებული “პელმენი”, შუა აზიური “მანტი” და სხვა. რატომ არ შეიძლებოდა ქართველებშიც მსგავსი რამ გაჩენილიყო?

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელებში (ხევსურეთი, ფშავი, გუდამაყარი) ხინკალი ითვლება მწვემსების ძირითად საკვებად, ისინი ამ კერძით უმასპინძლებოდნენ სტუმარს და როგორც წესი, იყენებდნენ რელიგიურ-საკრალურ დღესასწაულებზეც (ხატობაში); ხინკალი მზადდებოდა, როგორც ხორცის (საქონლის ან ცხვრის), ველური სანელების “კელიავის” დამატებით, ასევე სოკოსაგან, ხაჭოსაგან და სხვა ინგრედიენტებისაგან.

ბოლო ხანებში გაჩნდა ქართული ხინკლის ნოვაციური ფორმა – ქალაქური, რომლის შიგთავსი საქონლის და ღორის ხორცის შენაერთია, ნივრით, მწვანილით, ხახვითა და წიწაკით შეზავებული.

თავისი გარეგნული ფორმით ქართული ხინკალი მოგვაგონებს ასტრალურ სიმბოლიკას (მზის სხივებს – “ბორჯღაღს”), სვასტიკას, რომელიც გვხვდება პურეულ ნამცხვრებში, რიტუალურ კვერებზე, ქვაზე ან ხეზე კვეთილ ორნამენტებში. ეს დეკორი ძალიანაა გავრცელებული და ხშირად ამშვენებს მრავალი ხუროთმოძღვრული ძეგლის არქიტექტურულ ელემენტებს, საცხოვრებლის ინტერიერს (დედაბოძზე გამოსახულს) და სხვ.

ეთნოგრაფიულ მასალებზე დაყრდნობით თავისუფლად შეიძლება ვიფიქროთ, რომ საქართველოს მთიან რეგიონებში, სადაც მეურნეობის სიმბიოზური ფორმებია განვითარებული (მიწათმოქმედება + მესაქონლეობა, შესატყვისად ცომეული ხორცეულთან და სხვა პროდუქტებთან შეთავსებული) სრულიად კანონზომიერია ხინკლის, როგორც სინთეზური საკვების გაჩენა. სხვა საქმეა მისი ტექნოლოგიური ვარიაციების განვითარება ბუნებრივად, რაც კრეატიულ პროცესად შეიძლება ჩაითვალოს, მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს მის ნასესხობას ან დიფუზიურობას.

მეორე მყარი და მნიშვნელოვანი განმასხვავებელი ზონალურ-რეგიონალური კომპონენტია სასმელი, რომელიც შეიძლება იყოს როგორც ალკოჰოლური, ისე არალკოჰოლური, თუმცა

ჩრდილოეთ კავკასიაში ალკოჰოლური სასმელების მიმართ გარკვეული ტაბუაციური ნორმები შემუშავებული.

დაღესტნელებში, როგორც ამას ოსმანოვი წერს, ღვინო (ყურძნის წვენიზე დამზადებული სასმელი) ძველად გავრცელებული ყოფილა მხოლოდ დაბლობ რეგიონებში, კერძოდ “კაიტაგში“, თუმცა არა იმ ოდენობით და დოზით, როგორც სასმელის სხვა სახეობები. ეს გარემოება განპირობებული იყო ისლამის დოგმების ანუ შარიათის კანონების არსებობით, ამიტომაც ისინი უფრო ღვინის სხვა სახეობას (ძირითადად ხილისაგან დამზადებულს) იყენებდნენ. მაგ. კუმიკები სვამდნენ “ჯაბას“, კონტაგენები “მუსტის“. ამასთან ერთად ისინი ამზადებდნენ შემუშავებული ხორბლისაგან მიღებულ სასმელს „მინს“, ასევე ცნობილ “ბრაგას“. ხორბალს უმატებდნენ ქიშიშს, რის გამოც მას “ყურძნის სასმელსაც“ ეძახდნენ. ყველაზე მეტად კი მთიან რეგიონებში გავრცელებული იყო ქერისაგან დამზადებული “ბუზა“, მას უფრო ავარიელები, დილოელები, აგულები, ლაკები სვამდნენ, ნაწილობრივ კუმიკებიც.

რაც შეეხება უალკოჰოლო ხილის წვენებს ასეთი სახის სასმელები გავრცელებული იყო იქ, სადაც ხილ-კენკროვანი არსებობდა.

რეგიონალური სპეციფიკით ხასიათდება დაღესტნელებში რძის პროდუქტებისაგან მიღებული სასმელი – “აირანიც“ (თაბასარანელებში, ყუმიყებში), თუმცა უფრო პოპულარული მაინც პურისა და ალალსაგან დამზადებული “ბურახი“ რჩებოდა. ლუდი კი ოსებისაგან გავრცელდა.

დაღესტნელებისაგან სრულიად განსხვავებული სურათი გვაქვს საქართველოში, რადგან როგორც საყოველთაოდაა ცნობილი საქართველო მევენახეობის ერთ-ერთ დამოუკიდებელ გენეტიკურ ცენტრად ითვლება არქაული, აბორიგენული ვაზის ჯიშებით და ამისდა შესაბამისად ღვინის სახეობებით. ღვინო ქართული კულტურის ისეთივე ორგანული, განუყოფელი ნაწილია, როგორც პური. ზონალურად კი ვაზი ქვეყნის ბარსა და მთისწინეთის რეგიონებშია განვითარებული, მთაში კი მას, როგორც ძირითად სასმელს, ოდითგანვე ლუდი და პურის არაფი ცვლიდა (გოცირიძე, 2007, 83).

როგორც დიდი მეცნიერი, ეთნოლოგი ვერა ბარდაველიძე წერდა, არ არსებობდა ქართველი კაცის ცნობიერებაში მომენტი, დღესასწაული იქნებოდა იგი, ბავშვის დაბადება (ძეობა), სტუმრის მიღება თუ სხვა რამ, რომ ღვინით ღვინი არ გამართულიყო. დიდი ადგილი ეჭირა ღვინოს, როგორც საკრალურ სასმელს რელიგიურ დღეებში, სახსნილო თუ სამარხვო რეჟიმის მიუხედავად (ბარდაველიძე, 1957,66). რაც შეეხება ზონალობას, როგორც ზემოთ ვთქვით, მთიან ზონაში კლიმატური პირობების გამო მევენახეობა არ იყო განვითარებული და ამიტომ ღვინოს არ აყენებდნენ, თუმცა ბართან მჭიდრო კავშირის გამო, შეეძლოთ ის ბარიდან ამოეტანათ. ღვინოზე ერბო და ყველი გავცვალათ. ზოგიერთ შემთხვევაში კი ბარში (ქართლში, კახეთში) თავიანთი ნაკვეთები (ბაღები) ჰქონდათ გაშენებული. ეს სპეციფიკა ეხება არაალკოჰოლურ სასმელებს მთის ზონაში ტრადიციული იყო ე.წ. გამაგრებელი სასმელები: თუშური ნახი, ფშაური ბურახის მსგავსი სასმელი და სხვ., რომელთაც გამოკვეთილი რიტუალური ანუ საკრალური დატვირთვა არ გააჩნიათ (სალავიოვა 2008, 97).

ეთნოსთა კულტურულ-სამეურნეო ტიპოლოგიაში გარკვეული ადგილი უჭირავს აგრეთვე ყოფითი კულტურის ისეთ ელემენტებს, როგორიცაა დასახლების ფორმები, საცხოვრებელი ნაგებობები, ტანსაცმელი და სხვ. მაგრამ ამ საკითხების განხილვა საგანგებო მსჯელობის საგნად მიგვაჩნია.

ამრიგად, ზემოთ მოტანილი მასალისა და გამოთქმული მოსაზრებების საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ დაღესტნელი და ქართველი ხალხის სიცოცხლის უზრუნველყოფის კულტურის მოდელები, შესაბამისად კულტურულ-სამეურნეო ტიპები (კვების სისტემის მაგალითზე), მიუხედავად გარკვეული ზონალურ-რეგიონალური თავისებურებებისა, მთლიანობაში ემყარება ერთიან კულტურულ სივრცეში ჩამოყალიბებულ კონსტანტებს, რომელთაც უდიდესი როლი შეასრულეს კავკასიის ხალხთა ეთნოკულტურული ურთიერთობებისა და ინტეგრაციის განვითარებაში.

ლიტერატურა:

- აგლაროვი, 1974:** Агларов И.А. Очерк этнографии земледелия южного Дагестана. ДЭС, Махачкала.
- არუთინვი, 1979:** Арутюнов С.А., Хазанов А.М. Археологические культуры и хозяйственно-культурные типы, проблемы типологии и этнографии. М.
- არუთინვი, 1984:** Арутюнов С.А., Мкртумян Ю.И. Проблемы типологического исследования механизма жизнеобеспечения в этнической культуре, типология основных элементов традиционной культуры. М.
- ბარდაველიძე, 1957:** Бардавелидзе В.В., Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси.
- გოცირიძე, 2007:** გოცირიძე გ. შ. კვების ხალხური კულტურა და სუფურის ტრადიციები საქართველოში. თბილისი.
- კვების ეთნოგრაფია, 1981:** Этнография питания стран зарубежной Азии, М.
- ოსმანოვი, 1996:** Османов М.О., Хозяйственно-культурные типы (ареалы) Дагестана, Махачкала, 1996.
- სალაგიოვა, 2008:** Соловьева Л.Т., Напитки в грузинской культуре, повседневность и праздники в кн. Хмельные и иные напитки народов мира, М., Наука.
- ჩესნოვი, 1982:** Чеснов Я. В., Об этнической специфике хозяйственно-культурных типов, этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе, М.

Г. Ш. Гоциридзе (Тбилиси)

Ареальные аспекты этнокультурных взаимоотношений народов Кавказа (на примере системы питания)

В антропологической и этнологической литературе последних лет значительная роль принадлежит изучению культуры жизнеобеспечения и, в частности, системы питания как незаурядного феномена и основного компонента регионально-ареальных хозяйственно-культурных типов (далее ХКТ) того или иного этноса.

Исследователи-культурологи в своих трудах однозначно подчеркивают, что формы питания и виды блюд находятся в тесной связи с ХКТ и что структура ХКТ каждого региона в значительной степени определяется набором тех пищевых культур и блюд, которые производят местные жители (Этнография питания, 1981, 6).

Ученые также подчеркивают, что ХКТ того или иного этноса могут отличаться не только своеобразием балансировки пищевого рациона, но и технологическими вариациями их обработки и многими другими существенными элементами бытования. Что касается так называемого «пищевого единства» различных этнических групп, то она определяется сходством экологической среды, географическим характером и степенью развития хозяйственных отраслей и социально-экономическими условиями жизни (Чеснов 1982, 70).

В данном контексте надо учитывать и то обстоятельство, что каждая система питания является отражением не только характерных черт материальной и духовной культуры, но и служит маркером этнического поведения, самосознания и ментальности. Важное значение играют также межэтнические связи, парадигмы культурной интеграции, модификации и эволюции. Ярко выражена зависимость модели питания от ХКТ или ХКА, она не всегда однозначна и абсолютна, может сохраниться даже при исчезновении породившего ее ХКТ (Этнография питания, 1981, 249).

Изучая ареально-региональные особенности ХКТ дагестанского народа, М.О. Османов пишет, что рассмотрение соотношения между отраслью хозяйства, ХКТ и видами пищи должно производиться многопланово, с учетом стадийности эволюции пищи, анализируя диахронные и синхронные аспекты бытования, исторические и культурно-традиционные и экономические факторы. Например, по словам автора, равнинные земледельцы-скотоводы Дагестана XIX века, несомненно, потребляли преимущественно пищу растительного происхождения. Но эта черта системы питания была свойственна и для остальной части страны, даже высокогорной, хотя для последней не в такой степени (Османов, 1996, 205).

По-видимому, здесь бытует такая практика, что на равнине употребляли меньше животноводческих продуктов, но и это было лишь отчасти, т.к. по потреблению, например, молочных продуктов, равнина не уступала многим горным обществам, особенно горно-долинным и предгорным (Османов).

Можно сказать, что аналогичная картина проявляется и в Грузии, если не учитывать некоторые локально-зональные особенности региона как по вертикальному, так и по горизонтальному параметру.

Дагестанские ученые, культурологи М.Османов, М.Агларов и др. при исследовании региональных особенностей ХКТ, в том числе системы питания, пришли к выводу, что в элементах питания нет такой резкой границы по зонам, районам, как в самих отраслях хозяйства, в питании не обязательно речь должна идти о преодолении господствующей отраслевой продукции, имеющей признако-критериальные свойства. Элемент питания может быть более массовым, масштабным, но не критериальным, разграничивающим признаком (Османов, 1996, 207).

В целом, на равнине Дагестана потребляли больше мучных изделий, а в горных долинах – больше дикорастущих фруктов, но ни для одной из этих зон или ХКТ ни мучная пища, ни фрукты не стали критериальными. Даже в высокогорье, совершенно не имевшем фруктов, они были частью, пусть небольшой, системы питания, полученной за счет обмена с горно-долинными селениями (Османов 1996, 207).

После такой содержательной поправки автор заключает следующее.

По-видимому, к Дагестану вполне применима формулировка С.А. Арутюнова о двуединной зерно-молочной модели системы питания, сложившейся при складывании производящего хозяйства, точнее, вариация такой модели: высокоразвитое дрожжевое хлебопечение и столь же развитое многосортное сыроварение (Арутюнов, 1979, 78).

То же самое можно сказать и относительно грузинской модели системы питания, но в данной статье мы остановимся лишь на некоторых ее аспектах.

Единственным элементом системы питания, который выполняет роль дифференцирующего признака и критерия для установления региональных особенностей ХКТ Дагестана, Османов считает соотношение печеных и вареных мучных изделий и главным образом такого синтезного блюда как «хинкал». Он пишет: «Нет сомнения в том, что вареные куски теста (например, клецки, галушки), называемые «хингалом» и распространенные в некоторых других областях Кавказа (грузинские «хинкалы», азербайджанские «хингал») имеют горско-дагестанское происхождение, в частности, аварское (Аглавов, 1974, 84).

Мы не считаем обязательным спорить по поводу этимологии термина «хинкал» (аварск. «хинк, адыг. «хинг»). По этому поводу существуют разные точки зрения. Вполне допустимо, что этот термин вошел в языки других народов Кавказа (в том числе и в грузинский) из аварского. Но независимо от этого, сама пища древнее, она присуща многим народам Передней Азии. Например, «пельмени» (считают, что они китайского происхождения), «манты» - у тюркоязычных этносов и др.

В горах Восточной Грузии (Хевсурети, Пшави, Гудамакари) «хинкалы» изначально считались пищей пастухов, которую они готовили как для повседневной трапезы, так и для угощения гостей на праздниках, в том числе сакрально-религиозных (Хатоба) и т.д. В качестве начинки использовали как говядину, так и баранину, заправляя семенами дикорастущей зелени «дзира», квлиави, дикого укропа. Кроме мяса, для начинки часто использовали творог или грибы. В последнее время появилась т.н. новация - городской вариант «хинкалы». Фарш готовят из говядины со свининой, добавляя петрушку, чеснок и перец.

По своей внешней форме грузинские «хинкалы» напоминают традиционную астральную символику (лучи солнца - «борджали»), свастика, которую встречаем на ритуальных хлебах, в орнаменте резьбы по дереву, камней и др. Этот декор украшает многие памятники зодчества, интерьер жилых домов («дарбази») и др.

Можно предположить, что в тех регионах (особенно в высокогорной и предгорной зонах), где развита симбиозная система отраслевого хозяйства (полеводство + скотоводство), возникновение такого синтезного блюда как «хинкалы» (мучное блюдо с мясом) вполне закономерно. Это спонтанное явление. Другой вопрос - технологические разновидности, вариации и новации изготовления этой пищи, что является естественным креативным процессом.

Вторым более устойчивым и ярким компонентом системы питания, имеющим разграничительную функцию рационарования, являются напитки как хмельные-алкогольные, так и безалкогольные. По словам М. Османова, напитки - это обязательный каждодневный элемент пищи, который всегда служил и служит дифференциации ХКТ или ХКА (Османов, 1966, 127).

Из более распространенных традиционных напитков Дагестана автор выделяет различные хмельные напитки, а насчет вина пишет: «Правда, виноградное вино в Дагестане было только на равнине, особенно в северной части страны и Кантаге, но оно не было столь распространенным, как другие напитки... Отчасти этому способствовали исламские предписания и запреты. Поэтому становится понятней наблюдаемая особенность распространения разных видов вина. Там, где практиковалось кипячение сусла, вино имело относительное распространение (например, вино «Джаба» в засулакской кумыкии или «мусти» в Кантаге (Османов 1996, 215). Вместе с этим автор подчеркивает, что вместо вина дагестанцы часто использовали сброженные из зерна напитки, имеющие общее название «мин», а также «брагу» из изюма, которой нашли

такое словосочетание «титинламин» - виноградный мин. Основным же напитком почти по всему региону считалась ячменная (или из другого зерна) «буза», она была традиционным напитком у центральных аварцев, дидонцев, отчасти у высокогорных агулов, лезгин, локцев, даргинцев, равнинных и нижепредгорных кумыков и др.

В отдельных обществах «буза» бытовала наравне (или преобладала) с другими напитками, в том числе безалкогольными и слабоалкогольными.

Что касается соков - их не заготавливали ни в одной из зон, даже в горных долинах, где летом бывало изобилие скоропортящихся фруктов (особенно косточковых)

В целом отличительная особенность хмельных напитков Дагестана - это подавляющее преобладание хлебных, зерновых напитков - факт немаловажный и иллюстрирующий древность и крепость земледельческой традиции.

Кроме упомянутых вин (мин) дагестанцы в каждодневной пище употребляли широкоизвестный «айран» - сыворотку (азербайджанцы, табасаранцы, отчасти кумыки).

В малой степени, особенно в высокогорных районах заготавливали безалкогольный прохладительный и весьма полезный для здоровья «квас», который особенно предпочитали старожилы. Все указанные виды напитков с точки зрения их распространения и употребления имели определенные локальные особенности, выражая смещение эколого-хозяйственно-культурных и этнических обусловленностей и взаимодействия. Например, «айран» в Табасаране - результат этно-культурного влияния соседних азербайджанцев, а из крепкоалкогольных - «чача» грузинская.

Что касается самой Грузии, то грузинская традиционная культура относится к числу тех культур виноградарства, которая является самой архаичной, аборигенной отраслью хозяйства и, естественно, в быту очень высок статус виноградного вина (для равнинных и предгорных районов), а также пива и водки (для горных и предгорных местностей).

Как отмечает В.В. Бардавелидзе, у предгорных, равнинных жителей решительно все более или менее значительные моменты жизни человека - рождение ребенка, его крещение, помолвка, свадьба, похороны, семейные и общественные праздники, которые сопровождаются ритуальной распивкой виноградного вина (в низменности), в горной части пиво, по-видимому, было связано с сакральными народными представлениями о виноградном соке как о священном напитке (Бардавелидзе 1957, 66)

Что касается горных районов Пшави, Хевсурети, Тушети, Хеви, Мтиулети, Гудамакари, Сванети, Рача, то своего вина здесь не было (из-за климатических условий в этих районах виноградарство с виноделием не развито) и его привозили из равнинных регионов (Картли, Кахети).

Исходя из этого, в горских районах такие хмельные алкогольные напитки, как пиво и водка, производили в основном из выращиваемых здесь злаков (ячмень, рожь, овес), а на равнине и в предгорной зоне - водку из различных фруктов, отчасти из дикорастущих (слива, ткемали, кизил и др.). Соки готовили в ограниченном количестве и не всегда, т.к. эти соки шли на изготовление пастил и соусов.

Из слабоалкогольных напитков в некоторых районах предгорной и высокогорной зоны готовили «брагу». У тушин она называлась «нахай» и производили ее на основе брожения овсяной каши с добавлением солодки и толокна. Ее использовали в повседневных трапезах, и она не имела ритуального назначения (Соловьева, 2008, 152).

Не менее важными разграничительными компонентами региональных особенностей хозяйственно-культурных типов являются традиционные формы поселения, тип жилья и хозяйственных построек, одежда, хлебопекарные устройства и т. д., обсуждение которых подлежит специальному исследованию.

Подводя общие итоги нашего обсуждения, мы можем сделать следующее заключение:

изучение отдельных элементов традиционной модели культуры жизнеобеспечения, в частности, системы питания как основного компонента ХКТ Грузии и Дагестана, еще раз доказало, что несмотря на определенные зонально-региональные и локальные особенности, в целом, эта система является отражателем многих сходных аналогичных аспектов единого, большого ареального пространства, сыгравшая огромную роль в развитии этнокультурных взаимоотношений и интеграции народов Кавказа.

Литература:

- Агларов 1974:** Агларов И.А. Очерк этнографии земледелия Южного Дагестана, ДЭС, Махачкала.
- Арутюнов 1979:** Арутюнов С.А., Хазанов А.М. Археологические культуры и хозяйственно-культурные типы: проблема соотношения, проблемы типологии и этнографии, М.
- Арутюнов 1984:** Арутюнов С.А., Мкртумян Ю.И. Проблемы типологического исследования механизма жизнеобеспечения в этнической культуре. Типология основных элементов традиционной культуры, М.,
- Андрианов 1985:** Андрианов Б.В. Неоседлое население мира (историко- этнографическое исследование, М.
- Бардавелидзе 1957:** Бардавелидзе В.В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тбилиси.
- Гоциридзе 2007:** Гоциридзе Г.Ш.. Народная культура питания и застольные традиции в Грузии. Тбилиси . на груз.яз.
- Османов 1996:** Османов М.О. Хозяйственно-культурные типы (ареалы) Дагестана, Махачкала,.
- Соловьева 2008:** Соловьева Л.Т. Напитки в грузинской культуре. Повседневности и праздники вкл. хмельные и иные напитки народов мира, М., Наука.
- Чеснов 1982:** Чеснов Я.В. Об этнической специфике хозяйственно-культурных типов, этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе, М.
- Этнография питания 1981:** Этнография питания стран зарубежной Азии, опыт сравнительной типологии, М.

G. Gotsiridze (Tbilisi)

Regional Aspects of the Caucasian Peoples' Ethno-Cultural Relations (On the Example of the Nutrition System) Georgian - Daghestanian Parallels

Summary

In modern Anthropological and Ethnological studies the culture of ensuring life and the regional diversities of the folk nutrition system among them has a significant place.

From this point of view, the Georgian-Daghestanian parallels are of great interest. The study of the issue obviously shows that some segments from the structural, socio-economic and mental viewpoints are alike. The study shows that the reasons of this likeness are determined, on the one hand, by historical links and, on the other hand, by the integration processes taking place during many centuries in an entire cultural space and geo – ecological conditions.

Т. Мирзаева (Баку)

Нефтепровод «Баку-Тбилиси-Джейхан» как объект региональной безопасности

Развал Советского Союза создал условия для обретения союзными республиками независимости. И на Кавказе началась новая страница истории. После приобретения независимости Азербайджан и Грузия столкнулись с рядом социально-экономических и политических проблем. Решение этих проблем и определение геополитической стратегии привело к зарождению взаимного сотрудничества между государствами Кавказа. В том числе начала усиливаться роль Азербайджана и Грузии в регионе. В этом направлении велико значение нефтепровода «Баку-Тбилиси-Джейхан», получившего название «Контракта века». 20 сентября 1994 года в Баку во дворце «Гюлистан» между Государственной Нефтяной Компанией Азербайджана и 11 крупнейшими нефтяными компаниями 10 больших государств мира был заключен договор о совместной разработке месторождений Азери, Чыраг и Гюнешли и разделе долей прибыли. С заключением этого договора не осталось сомнений в реализации БТД. Претворение в жизнь «Контракта века» заложило основу концепции экономического развития Азербайджана, а также оказало положительное влияние на экономику соседних государств, в том числе Грузии.

Общая длина нефтепровода БТД составляет 1750 км: 442 км – по Азербайджану, 248 км – по Грузии, 1060 км – по Турции. По информации оператора проекта – компании ВР, для строительства нефтепровода «Баку-Тбилиси-Джейхан» было использовано 120 тысяч труб. Часть нефтепровода, которая проходит по территории Азербайджана, располагается, в основном, на равнине. Приближаясь к Грузии, высота территории, по которой проходит нефтепровод, увеличивается, и на границе Грузии нефтепровод достигает 330 метров в высоту. На территории Грузии Баку-Джейхан проходит, в основном, по горным зонам, достигающим 2000 метров в высоту. По мере приближения к Джейхану высота нефтепровода уменьшается.

Защита нефтепровода «Баку-Тбилиси-Джейхан» с правовых аспектов ратифицирована рядом официальных документов. Например, «Анкаринская Декларация» о проекте Баку-Джейхан (29 октября 1998 года), подписанная в Турции Президентом Азербайджанской Республики Гейдаром Алиевым, Президентом Грузинской Республики Эдуардом Шеварнадзе, Президентом Турецкой Республики Сулейманом Демирелем, Президентом Республики Узбекистан Исламом Каримовым после оценивания возможностей добычи и переработки нефтяных и газовых запасов в своих странах, безопасной транспортировки на мировой рынок этих запасов посредством ряда нефтепроводов; Протокол «О внесении изменений в «Соглашение между Азербайджанской Республикой, Грузией и Турецкой Республикой о транспортировке нефтяного сырья через территорию Азербайджанской Республики, Грузии и Турецкой Республики посредством основного экспортного нефтепровода Баку-Тбилиси-Джейхан», подписанный президентами Азербайджанской Республики, Грузии и Турции, и «Стамбульская Декларация» (18 ноября 1999 года), принятая на Стамбульском Саммите ОБСЕ для претворения в жизнь проекта БТД в рамках энергетического коридора Восток-Запад; «Соглашение между Азербайджанской Республикой, Грузией и Турецкой Республикой о транспортировке нефтяного сырья через территорию Азербайджанской Республики, Грузии и Турецкой Республики посредством основного экспортного нефтепровода Баку-Тбилиси-Джейхан» и дополнительные документы к этому Соглашению (26 мая 2000 года) и другие.

Парламентарии других стран-участниц соглашения утвердили эти документы в аналогичном порядке. Присвоение этим соглашениям законного статуса создало условия для начала полного действия БТД. И так, 25 мая 2005 года в Сангачальском терминале при участии Президента Азербайджанской Республики Ильхама Алиева, Президента Турции Ахмета Неджета Сезера, Президента Грузии Михаила Саакашвили,

Президента Казахстана Нурсултана Назарбаева, министра энергетики США Самуэля Бодмана, высокопоставленных лиц Великобритании, Франции, Украины, Японии, Норвегии и других стран мира была сдана в эксплуатацию азербайджанская часть основного экспортного нефтепровода «Баку-Тбилиси-Джейхан» имени Гейдара Алиева.

Итак, стратегическое значение нефтепровода «Баку-Тбилиси-Джейхан» для Азербайджана и Грузии вкратце можно охарактеризовать так:

- Сохранение экономической безопасности;
- Ускорение регионального развития;
- Повышение социального обеспечения населения;
- Повышение инвестиций, вложенных в страну;
- Обеспечение политической безопасности государства;
- Нахождение Кавказа в центре внимания на мировой арене и т.д.

Сегодня «Контракт века» анализируется с различных аспектов: социально-политического, социально-экономического, научно-исследовательского, контекста международных отношений, экономического развития, национальной безопасности и т.д. Одним из этих аспектов является систематизирование и группирование первоисточников по нефти с научно-библиографической точки зрения. Перед библиографоведением стоит важная задача научно разработать на основе единого правила и довести до информационных потребителей источники, число которых увеличивается с каждым днем. Первой эту миссию взяла на себя Азербайджанская национальная библиотека имени М.Ф.Ахундова. Сотрудники научно-библиографического отдела библиотеки «Краеведение» в 2009 году разработали и издали библиографический указатель «Нефтепровод Баку-Тбилиси-Джейхан имени Гейдара Алиева». Составителями указателя являются Г.Гусейнова, Г.Мисирова, редактор – Г.Сафаралиева, ответственный за выпуск – К.Таиров [1].

Все источники библиографического тематического пособия охватывают собранные в фонде библиотеки материалы. Этими материалами являются, в основном, книги, газеты и журналы, поступившие в библиотеку в 1994-2006 годах. Это источники на азербайджанском и русском языках, составляющие 1589 наименований. Сгруппированные в общей сложности в 35 отделах документы расположены в хронологическом и алфавитном порядке.

В указателе имеются следующие отделы: Материалы газет и журналов; Подписание «Контракта века» (Баку, 20 сентября 1994 года); Выставка «Хазарнефтьгаз-95» (Баку, 23 мая 1995 года); Международная выставка «Хазарнефтьгаз-96» (Баку, 4 июня 1996 года); Совещание, посвященное итогам двухлетней деятельности АМОК (Азербайджанской международной операционной компании) (Баку, 10 октября 1996 года); Подписание договора о совместной разработке нефтяных структур «Дан улдузу» и «Ашрафи» (Баку, 14 декабря 1996 года); Международная выставка и конференция «Хазарнефтьгаз-97» (Баку, 3 июня 1997 года); Первичная добыча нефти в азербайджанском секторе Каспийского моря (Баку, 12 ноября 1997 года); Международная выставка и конференция «Хазарнефтьгаз-98» (Баку, 2 июня 1998 год); Церемония подписания договора между ГНКАР и зарубежными нефтяными компаниями о совместной разработке морского блока «Кюрдаши» и блоков «Юго-западный Гобустан» и «Кюрсенги-Гарабаглы» (Баку, 2 июня 1998 года); VI Международная выставка и конференция «Хазар нефть, газ, нефтепереработка и нефтяная химия-99» (Баку, 1 июня 1999 года); Встреча в верхах в Стамбуле (Стамбул, 18 ноября 1999 года); Собрание представителей республиканской общественности в Президентском дворце в Баку, посвященное итогам Встречи в верхах ОБСЕ в Стамбуле; Международная выставка и конференция «Хазарнефтьгаз-2000» (Баку, 6 июня 2000 года); Подписание соглашения о проведении основного экспортного нефтяного трубопровода Баку-Джейхан (Баку, 17 октября 2000 года); Выставка и конференция «Хазар нефть, газ, нефтепереработка и нефтяная химия-2001» (Баку, 5 июня 2001 года); Подписание резолюции о начале первого этапа полномасштабной разработки месторождений «Азери-Чыраг-Гюнешли» (Баку, 30 августа 2001 года); IX Международная выставка и конференция «Хазар нефть, газ, нефтепереработка и нефтяная химия-2002» (Баку, 4 июня 2002 года); закладка первого камня фундамента основного экспортного трубопровода Баку-Тбилиси-Джейхан (Баку, 18 сентября 2002 года); Церемония закладки фундамента проходящей через

территорию Грузии части основного экспортного трубопровода Баку-Тбилиси-Джейхан (Грузия, 25 мая 2003 года); X Международная выставка и конференция «Хазар нефть, газ, нефтепереработка и нефтяная химия-2003» (Баку, 3 июня 2003 года); Церемония подписания документов, связанных с финансированием проекта Баку-Тбилиси-Джейхан (Баку, 3 февраля 2004 года); Официальный прием в честь 10-летия «Контракта века» (Баку, 20 сентября 2004 года); XI Международная выставка и конференция «Хазар нефть, газ, нефтепереработка и нефтяная химия-2004» (Баку, 2 июня 2004 года); Церемония объединения частей основного экспортного нефтепровода Баку-Тбилиси-Джейхан, проходящих через территорию Азербайджана и Грузии (Агстафа, 16 октября 2004 года); сдача в эксплуатацию Азербайджанской части основного экспортного трубопровода Баку-Тбилиси-Джейхан (Сангачал, 25 мая 2005 года); XII Международная выставка и конференция «Хазар нефть, газ, нефтепереработка и нефтяная химия-2005» (Баку, 7 июня 2005 года); сдача в эксплуатацию Грузинской части основного экспортного трубопровода Баку-Тбилиси-Джейхан (Грузия, 12 октября 2005 года); XIII Международная выставка и конференция «Хазар нефть, газ, нефтепереработка и нефтяная химия-2006» (Баку, 6 июня 2006 года); награждение главного исполнительного директора компании «BTC Со» Майкла Таунсенда орденом «Слава» за заслуги в реализации проекта основного экспортного трубопровода Баку-Тбилиси-Джейхан; Международная миротворческая акция, проведенная под девизом «Нефтепровод Баку-Тбилиси-Джейхан имени Гейдара Алиева – гарант мира, безопасности, стабильности и развития в регионе»; Присоединение Казахстана к нефтепроводу Баку-Тбилиси-Джейхан (Алматы, 19 июня 2006 года); Официальное открытие нефтепровода Баку-Тбилиси-Джейхан (Турция, Джейхан, 13 июля 2006 года); 12-летие «Контракта века» и профессиональный праздник нефтяников [2].

С целью облегчить использование пособия разработан информационно-поисковый аппарат. Составлен алфавитный указатель авторов и заглавий, список использованных газет и журналов. Материалы, относящиеся к связанным с Баку-Тбилиси-Джейхан событиям, приведены отдельно. Библиографический указатель по своей идейной цели носит ретроспективный, а как пособие для чтения научно-вспомогательный характер.

Обретение Азербайджаном 18 октября 1991 года своей независимости привело к основательному повороту в экономике республики. Наряду с этим начался быстрый переход к динамическому разностороннему развитию нашей страны, являющейся краем богатых материальных и духовных сокровищ. Разработка существующих нефтяных месторождений, а также месторождений углеводорода Азербайджанского сектора Каспийского моря, свободная продажа энергоносителей на мировом рынке и направление вырученных средств на развитие экономики, социальных, культурных и прочих сфер имеет важное внутри и внешнеполитическое значение. Азербайджан, как суверенная республика, начал развивать свою экономику как в национальных интересах, так и в контексте мировых экономических концепций. Сегодня азербайджанская нефть является одним из важнейших факторов не только с экономической, но и геополитической точки зрения.

Из всего вышеизложенного следует, что Азербайджан и Грузия, будучи приграничными государствами, демонстрируют политику добрососедских отношений и демократическую позицию в регионе.

Литература:

Нефтепровод Баку-Тбилиси-Джейхан имени Гейдара Алиева: Библиографический указатель.
– Баку, 2009. – 238 с. (На азербайджанском и русском языках).
<http://www.anl.az/down/heb-cnkn.pdf>

T. Mirzayeva (Baku)

“Baku-Tbilisi-Geyhan” Old Pipeline as the Subject of Regional Security

The collapse of the former Soviet Union (USSR) paved the way of independence of colonial countries. And a new page of history opened in the Caucasus. Earning independence put a number of socio-economic problems in front of Azerbaijan and Georgia. Eliminating these problems and establishing a geopolitical strategy created an impetus to the cooperation between the countries of the Caucasus. At the same time, the role of Azerbaijan and Georgia began to increase in the region. In this respect, “Baku- Tbilisi- Ceyhan” oil pipeline, which has received the name of the “contract of the century”, has special importance. On September 20, 1994 in Baku, “Gulistan” Palace, by signing of the agreement between the State Oil Company of Azerbaijan and 11 largest oil companies of the world’s ten largest states about joint development of the Azeri, Chirag and Gunashly fields and sharing production, there is no doubt to the implementation of the BTC. The implementation of the “Contract of the Century” both laid the foundation to the concept of economic development of Azerbaijan and showed a positive impact on the neighboring states, as well as on the economy of Georgia.

The general length of the BTC oil pipeline is 1750 km: On Azerbaijan, 442 km; On Georgia, 248 km; On Turkey, 1060 km. According to the information of British Petroleum, operator of the project, 120 thousand tubes were used for the construction of “Baku-Tbilisi-Ceyhan” oil pipeline. The part passing through Azerbaijan territory of the pipeline mostly passes from the plain. The height of the territory that the pipe will pass increases when it approaches Georgia and the pipe rises to 330 km level at Georgia’s boundary. Baku-Ceyhan pipeline passes through mountainous areas whose height is 2000 m in the territory of Georgia. The height of the pipeline reduces when it comes closer to Ceyhan.

Protecting the “Baku-Tbilisi-Ceyhan” oil pipeline from legal aspects has been ratified in a number of official documents. For example, the president of Azerbaijan Heydar Aliyev, the president of Georgia E. Shevarnadze, the president of Turkey S. Damiral, the president of Uzbekistan I. Karimov after estimating the opportunities of the the extraction and production of oil and gas resources in their countries, hazardous transporting of these resources to the world markets with a pipeline “Akara Declaration” about Baku-Ceyhan project (October 29, 1998); during OSCE summit in Istanbul for the implementation of the BTC project within the framework of the East-West energy corridor about transporting crude oil by the main export oil pipeline from the territory of the Azerbaijan Republic, Georgia and Turkey “Istanbul Declaration”(18 November, 1999) and protocol signed between Azerbaijan Republic, Georgia and Turkey “on changes to the Azerbaijan Republic, Georgia and Turkey; agreement between the Azerbaijan Republic, Georgia and Turkey and the documents attached to this Agreement (May 26, 2000) about transporting “crude oil in the territory of the Azerbaijan Republic, Georgia and Turkey by the Baku-Tbilisi Ceyhan main export pipeline, etc.

Parliament members of the other states which are the participants of the agreement have affirmed the same documents in an analogous rule. The agreement was signed; granting the status of the law has contributed to the start of full operation of the BTC. Thus, on May 25, 2005 in the Sangachal terminal main export oil pipeline’s Azerbaijan part of the “Baku- Tibilisi-Ceyhan”, named after Heydar Aliyev, put into with the participation of Azerbaijan President Ilham Aliyev, the president of Turkey Ahmet Necdet Sezer, Georgia’s President Mikheil Saakashvili, the president of Kazakhstan Nursultan Nazarbayev, the USA Minister of Energy Samuel Bodman, high ranking officials of Great Britain, France, Ukraine, Japan, Norway and other countries.

In general, the final result of the strategic importance of the “Baku-Tbilisi-Ceyhan” oil pipeline to Azerbaijan and Georgia can be characterized briefly as the following:

- Protecting economic security;
- Accelerating regional development;
- Improving social welfare of the population;
- Increasing the investments in the country;
- Ensuring the political security of the state;
- The Caucasus being in the center of attention on the world arena.

Currently different aspects of the "Contract of the Century" are analyzed: socio-political, socio-economic, international relations, economic development, national security, scientific research and others. One of the primary aspects is systematizing and grouping of primary sources of oil from scientific-bibliographic point of view. Bibliography science faces a significant problem – to develop scientifically on the basis of a single rule and deliver to the users of information the sources, whose number is increasing day by day. The first organization to undertake this mission was the National Library of Azerbaijan named after M.F. Akhundov. In 2009 the employees of the "Ethnography" scientific bibliography department of the Library prepared and published the bibliographic indexes of "Baku-Tbilisi-Ceyhan Oil Pipeline", named after Heydar Aliyev. The authors are G.Huseynova and G.Misirova, the editor - G.Safaraliyeva, responsible for launching - K.Tahirov.

All the sources of bibliographic thematic manual cover of the materials gathered in the library fund. Basically the materials are books, newspapers and magazines delivered to the library during the years 1994-2006. These are sources in Azeri and Russian languages comprising 1589. Grouped in 35 sections the documents are arranged in chronological manner according to the alphabet.

The index contains the following sections: Newspapers and magazines; Signing the "Contract of the Century" (Baku, Sept. 20, 1994); "Caspian Oil & Gas-95" Exhibition (Baku, May 23, 1995); "Caspian Oil & Gas-96" exhibition (Baku, June 4, 1996); Meeting devoted to the results of a two-year activity of AIOC (Azerbaijan International Operating Company) (Baku, October 10, 1996); "Dan Ulduzu" and "Ashrafi" - signing of the agreement on joint exploration of oil (Dec. 14, 1996); "Oil and Gas 97" international exhibition and conference (Baku, June 3, 1997); Initial oil production in the Azerbaijani sector of the Caspian Sea (Nov. 12, 1997); "Caspian Oil & Gas-98" international exhibition and conference (Baku, June 2, 1998); "Kurdashi" offshore block and the "South-West Gobustan", "Kursang-Garabagli" blocks on the joint development agreement - signing ceremony between SOCAR and foreign oil companies (Baku, June 2, 1998); "Caspian Oil and Gas, Refining and Petrochemicals-99" VI International Exhibition and Conference (June 1, 1999); Istanbul Summit (Istanbul, November 18, 1999); Meeting of the representatives of the community at the "Presidential Palace" in Baku dedicated to the results of Summit meeting of OSCE in Istanbul; "Caspian Oil & Gas 2000" international exhibition and conference (Baku, June 6, 2000); Signing the agreement On the construction of the Baku-Ceyhan Main Export Oil Pipeline (Baku, 17 October 2000); "Caspian Oil and Gas, Refining and Petrochemicals-2001" exhibition and conference (Baku, June 5, 2001); First round of signing the resolution of the full-scale development of "Azeri-Chirag-Gunashli" oilfields (Baku, August 30, 2001); "Caspian Oil and Gas, Refining and Petrochemicals, 2002," IX International exhibition and conference (Baku, June 4, 2002); Laying the foundation of the construction of the Baku-Tbilisi-Ceyhan Main Export Pipeline (Baku, September 18, 2002); the groundbreaking ceremony of the Baku-Tbilisi-Ceyhan Main Export Pipeline passing through the territory of Georgia (Georgia, May 25, 2003); "Caspian Oil and Gas, Refining and Petrochemicals, 2003," X International Exhibition and Conference (Baku, June 3, 2003); signing the documents connected with the financing of the Baku-Tbilisi-Ceyhan project (Feb. 3, 2004); Official reception in honor of the tenth anniversary of the "Contract of the Century" (Sept. 20, 2004); "Caspian Oil and Gas, Refining and Petrochemicals 2004" XI International Exhibition and Conference (Baku, June 2, 2004); Ceremony of the consolidation of The Baku-Tbilisi-Ceyhan main export oil pipeline passing through the territory of Azerbaijan and Georgia (Ağstafa, October 16, 2004); Commissioning of the Azeri section of Baku-Tbilisi-Ceyhan main export pipeline (Sanghachal, May 25, 2005) ; "Caspian Oil and Gas, Refining and Petrochemicals - 2005 " XII International Exhibition and Conference (Baku , June 7, 2005) ; Commissioning of the Georgian section of Baku-Tbilisi-Ceyhan main export pipeline (Georgia, October 12, 2005); "Caspian Oil and Gas, Refining and Petrochemicals 2006" XIII International exhibition and conference (Baku, June 6, 2006); Awarding of the Chief Executive Officer of the company "BTC Co" Michael Taunzenden with the order of "Glory" for his contribution to the implementation of "Baku-Tbilisi-Ceyhan Main Export Pipeline ";

International peacekeeping action with the motto - "Heydar Aliyev Baku-Tbilisi-Ceyhan Oil Pipeline – the guarantor of peace, security, stability and development in the region": Connecting Kazakhstan to The Baku-Tbilisi-Ceyhan Oil Pipeline (Almaty, June 19, 2006); The official opening ceremony of the Baku-Tbilisi-Ceyhan Oil Pipeline (Turkey, Ceyhan, July 13, 2006); "Contract of the Century", 12th anniversary and professional holiday of oilmen.

In order to simplify the use of the manual, was created a special information searching apparatus. An alphabetical index of authors and titles, as well as a list of used newspapers and magazines, was compiled. The materials associated with Baku-Tbilisi-Ceyhan memorable events are provided in the form of separate headings. The bibliographic index, according to its ideological goal bears a retrospective character, while as a reader it is of scientific-auxiliary nature.

For Azerbaijan the restoration of independence on October 18, 1991 became a major turning point in the economy of the republic. The country rich in material and spiritual treasures entered a period of rapid transition to the dynamic, many-sided development. Exploitation of Azerbaijan's oil reserves, as well as Azerbaijani sector of the Caspian Sea development of hydrocarbon reserves, free sale of energy resources in the world markets and directing the obtained capital to the development of economic, social, cultural and other spheres has special importance for domestic and foreign policy. As a sovereign country Azerbaijan began to develop its economy in the context of the world economy concepts as well as national interests. Today Azerbaijani oil is not only an economic standpoint, but also an important factor in the spotlight of geopolitical point of view.

From the above-mentioned, it may be concluded that Azerbaijan and Georgia as neighboring countries, demonstrate an increasingly democratic attitude in the region.

References:

Heydar Aliyev Baku-Tbilisi-Ceyhan oil pipeline: Bibliographic index. - Baku, 2009. - 238 p. (Azerbaijan and Russian languages).

<http://www.anl.az/down/heb-cnkn.pdf>

ტ. მირზაევა (ბაქო)

ნავთობსადენი „ბაქო-თბილისი-ჯეიჰანი“ როგორც რეგიონული უსაფრთხოების ობიექტი

რეზიუმე

სტატიაში მოყვანილია ცნობები ბაქო-თბილისი-ჯეიჰანის ნავთობსადენის შესახებ, რომელმაც მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა ორი მეზობელი სახელმწიფოს - აზერბაიჯანისა და საქართველოს ეკონომიკაში, რომლებმაც ყოფილი საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ დამოუკიდებლობა მოიპოვეს. აქ საუბარია „საუკუნის კონტრაქტის“ მნიშვნელოვან როლზე რეგიონული და მსოფლიო ეკონომიკისათვის. გარდა ამისა, სტატიაში ასახულია ინფორმაცია 2009 წელს აზერბაიჯანში გამოქვეყნებულ ბიბლიოგრაფიულ მაჩვენებელზე „ჰეიდარ ალიევის სახელობის ბაქო-თბილისი-ჯეიჰანის ნავთობსადენი“.

ლიტერატურა, ფოლკლორი

Literature, Folklore

Литература, Фольклор

М. В. Дарчиева (Владикавказ)

Организация пространства игрищ и танцев (*хъазт*) в осетинских эпических текстах

Пространственная система эпического текста несет сюжетобразующую нагрузку и является важнейшим элементом этнической картины мира. Осетинские эпические тексты включают Нартовские кадаги (сказания), легенды о Царциата и легенды о Дарезанта, в которых организация пространства носит уникальный характер, свойственный мифологическому сознанию народа – носителя эпоса.

Пространственный код осетинского Нартовского эпоса сконцентрирован вокруг страны Нартов (*Нарты бастæ*) с центром – селением Нартов (*Нарты хъæу*), – которое разделено на три квартала (*сертæ сыхы*) согласно делению самих Нартов на три рода – *Алæгатаæ*, *Борхетæ*, *Æхсертæггатаæ* : «*Ахæм хуызы Нартæй равæрдис сертæ сыхы, кæнæ сертæ Нарты: Уæллаг Нарт – Борхетæ, Астæуккаг Нарт – Æхсертæггатаæ ‘мæ Дæллаг Нарт – Алæгатаæ.* – Таким образом, из Нартов образовались три квартала, или три Нарта: Верхний Нарт – Бората, Средний Нарт – Ахсарттагата и Нижний Нарт – Алагата» [СН 1989: 191] (здесь и далее перевод наш – М.Д.). В данном отрывке наблюдается выстраивание пространства по горизонтали, хотя лексемы *уæллаг*, *астæуккаг*, *дæллаг* (верхний, средний, нижний) характеризуют и вертикальную ось.

Устойчивое сочетание слов «*Æртæ Нарты*» часто встречается в текстах осетинских кадагов: «*Рараст ис Сырдон, æмæ Æртæ Нарты бадыңц æмбырдаей Ныхасы. – Отправился Сырдон, и Три Нарта сидят в сборе на Ныхасе*» [НС 2003: 68], хотя упоминается и другое количество кварталов, или улиц, составляющих *Нарты хъæу* (селение Нартов) – семь или пять. Отметим, что числа с сакральной символикой – три, пять, семь («*Сфардаг æй кены дæлæ Авд Нартмæ...* – Привез он ее к **Семи Нартам...**» [НС 2005: 416]) – в осетинской традиционной культуре несут особую смысловую нагрузку, являясь эпитетами многих объектов и своеобразными кодовыми обозначениями сакральности [Дарчиева 2012: 156].

Все три Нартовских рода равноправно участвуют в военных походах, советах и пирах, неотъемлемой частью которых, наряду с ритуальным застольем, является *хъазт* (игрища, массовые танцы). Согласно этимологии В.И. Абаева, *хъазт* – ‘игра’, ‘пляска’, ‘танцы’; *бæхыл хъазт* – ‘джигитовка’ [Абаев 1973: 275], тут же автор указывает, что полисемия ‘игра’ – ‘пляска’ встречается часто, а для сравнения он приводит славянские языки.

Правомерно отнести торжество к праздничному времени, отличающемуся от времени бытового [Дарчиева 2013]. Соответственно, и праздничное поведение отличается от повседневного и требует специального места проведения. В осетинских Нартовских кадагах таким местом является *Зилахар / Зилахары быдыр / Зилахар-быдыр* – поле в стране Нартов для проведения различного рода игрищ и состязаний – *дугъ* (скачки), *фатсæй хъазт* (стрельба из лука), *хъæбысæй хæст* (борьба), *хъулаей хъазт* (игра в альчики) и др. – с целью выявления наиболее сильного из нартвовских юношей, либо с целью испытания кого-либо из героев. Описание топонима *Зилахар* дано в двух научно-популярных словарях, один из которых составлен Т.А. Гуриевым [Гуриев 1999: 37], а другой – Х.Ф. Цгоевым [Цгоев 2005: 102]. Этимологически первая часть топонима *Зилахар* восходит к глаголу *зылын* – ‘вертеть(ся)’,

‘вращать(ся)’, ‘кружить(ся)’, ‘крутить(ся)’, ‘поворачивать(ся)’, а вторая связана с древнеиранским и древнеиндийским -каг- ‘делать’ [Абаев 1989: 310].

В некоторых *кадагах* о Нартах название поля для игрищ имеет и другие варианты: *Хъазенфаз* (*Хъазен фаз*) / *Хъазенлагъз* (*Хъазен лагъз*) / *Хъазендон* / *Сименфаз* / *Симендон*, *Хъадласен* / *Хъадласены стыр фаз*, *Нарты Стыр фаз*, *Авзарсен фаз*, *Лакъондон* ; в текстах легенд о Царциата место для игр названо *Хъадласены стыр фаз* , либо *Царциаты симендон къадзех*.

Пространство игрищ и танцев в эпических текстах является неким полем или равниной, и только в легендах о Царциата – это не равнинная местность, а скала *Царциаты симендон къадзех* – букв. Царциатская скала для организации *симда*. Название этнопонима вынесено в заглавие одной из легенд. *Симендон къадзех* находится в селении Едыс и представляет собой гору с плоской вершиной, огражденной камнями. По указанию сказителя Дудара Бегизова, Царциата после каждой победы организовывали на этой площадке *симд* [Легенды о Царциата 2007: 296].

В контексте сюжетов и мотивов целесообразно рассмотрение нескольких функций *хъазт*-а:

- *хъазт* как массовое состязание;
- *хъазт* как испытание одним героем другого;
- *хъазт* как продолжение кувда / пиршества.

Все указанные функции *хъазт*-а в осетинских эпических текстах проявляются практически равнозначно. Об инициационном контексте *хъазт*-а пишет З.К. Кусаева, анализируя с этой точки зрения игру в камни (*кадаг* «Игры Батраза») и ритуальный танец нартов *симд* [Кусаева 2011б: 26].

Приведем отрывок из *кадага*, повествующего об игре Сослана с нартами: «*Авд Нартимæ хъазын байдыдта [Созырыхъо] ‘мæ сæ уæнхъаджджынтæ кодта: кæмæн -цу йæ хъус ныллыг кодта, кæмæн йæ кæстæр къух, кæмæн йæ къахы æнгуылдз, йæ хъазтмæ йын хъазт чи нæ ссардтаид* , *уыдонæй*. – С Семью Нартам начал играть [Созырыко] и оставлял их калеками: кому ухо отрезал, кому – левую (букв. младшую) руку, а кому – палец ноги; тех, кто не мог с ним состязаться (букв. тех, кто не мог его игре предложить свою игру)» [НС 2003: 378].

Массовое состязание нартовской молодежи включает обычно несколько видов игр. Так, *Борæфæрныг* отправляет своих сыновей на игры:

«*Райсомæй та сæ куы арвиты Хъазен фæзмæ .
Лæппутæ та алы хъæзтытæ куы байдайыны.* –

Утром он отправил их на **Поле для игрищ**.

Юноши начали играть в **различные игры**» [НС 2005: 351];

«*Хæмыц сæмæ Уырызмаг милмæ æхстмæ ныццыдысты*. – Хамыц и Уырызмаг **стреляли из лука по мишени**» [СН 1989: 186];

«– *Æвæццæгæн, [Хæмыц] Донбеттырты лæппутимæ быцæуей хъазы* .

– **Быцæуы хъазты** хуызæн нæу .

– Наверное, он [Хамыц] **соревнуется** (букв. играет) с сыновьями Донбеттыров **в борьбе**.

– На **борьбу** это не похоже» [СН 1989: 323].

В массовые игры вовлечены либо исключительно сами нарты («*Иу бон куы уыди, уæд Нарт сартымбыл сты чысылæй, стырæй Хъазен фæзы*. – Однажды Нарты собрались все от мала до велика на **Поле для игрищ**» [НС 2004: 373]; «*Æрымбырд ис Нарты Хъазенфæзмæ дунейы дзыллæ, дунейы адæм, зæхх цæ нæ урæдта, хур цыл не ххæсыди, дон цæ не фсæста, уыйбæрц уыдысты* . – Собралось на Нартовское поле для игрищ столько народу, что земля их не выдерживала, солнце не могло их охватить, вода не могла их напоить – столько их было» [СН 1989: 448]), либо нарты и их враги, и в этом случае игра является формой выявления сильнейшего из героев и предотвращением военных действий. Чинты и Гуны на вопрос Сослана: «...*йæ уæм фатæвзарен нæ вæййы, йæ кардфæлварен?*» («...не бывает ли у вас состязаний в стрельбе из лука, либо во владении ножом?») предлагают Сослану «сыграть» с ними: «*Кæд афтæ тынг арæхсыс, уæд -цу Нарты*

Симанфазмае 'рцу майрэмбоны. Гъеуым бавзардзыстем. – Если ты так уверен в своих силах, то приходи в пятницу на Симанфаз (букв. поляну для танцев). Там мы испытаем свои силы» [СН 1989: 341]. Записанный в Южной Осетии кадаг «Къуыппыл исерæг æлдарты фырт æмæ Батыраж» («Сын алдара, живущего на холме, и Батраз») отличается употреблением лексемы *ерыс*, заменяющей *хъазт*, что характерно как раз для южноосетинских текстов. А в современном осетинском языке *ерыс* в значении «соревнование», «состязание» используется чаще, нежели *хъазт*.

В кадагах о Нартах встречается членение пространства игрищ при массовых состязаниях: «*Нартæ 'ртæ дихы уыдысты: цу ран фатæхсæн кодтой, иннæ ран – дурæппарæн, æртыггаг ран та ерыскафт кодтой.* – Нарты были поделены на три группы: в одном месте стреляли из лука, в другом месте бросали камни, в третьем месте состязались в танцах» [СН 1989: 62]. Организация нартовских состязаний иногда не укладывается в один день, а занимает несколько дней. И здесь проявляется особый хронотоп эпического текста: «*Дыккаг бон та уæхскæстæй хъазыдысты Нартæ.* – А на второй день они состязались в **борьбе** (букв. *уæхск* – плечо, *хæст* – сражаться)» [СН 1989: 187].

Равнина для игр в другом кадаге выступает в качестве конечной точки ритуальных скачек *дугъ*: «*Дугъ та уыдзæн Ахъ денджыз æмæ Хъара денджызы æхсæн сакъадахей Нарты хъазæн лæгъзмæ. Хъазæн лæгъзы – тырыса сагъд...* – А *дугъ* будет проходить от острова посреди морей Ахъ и Хъара до нартовской равнины для игр. На равнине установлен флаг...» [НС 2010: 263].

Большой интерес с точки зрения хронотопа представляет следующий отрывок, повествующий о том, как нарт Сослан на указанном поле назначает встречу своему врагу, чтобы в честном состязании был определен победитель: «*Созырыхъо Сайнаг-æлдармæ барвыста:*

– *Майрэмбон хæстмæ ацæуæм Зилахар-быдырмæ æмæ уым ысхæцæм!*

Сайнаг-æлдарæн гæнæн нæ уыдис æмæ майрэмбоны рацыди Зилахар-быдырмæ. Сайнаг-æлдар донь 'рдыгæй лæууыди, Созырыхъо та суры 'рдыгæй, æмæ сæ кæрæдзийæн ницы сæ бон ысси, ничи никæмæн тых ыссардта (Сайнаг-æлдар-уи йæ сæр донь атылдта, æмæ дон сæрхуы ног кæны тæвдæй) æмæ та иннæ майрэмбонмæ сæмгъуыд кодтой. – Созырыко отправил гонца к Сайнаг-алдару:

– **В пятницу** давай пойдём на поле *Зилахар* и сразимся!

Сайнаг-алдару ничего не оставалось делать, и **в пятницу он пришел на поле Зилахар**. Сайнаг-алдар стоял **у реки** (букв. у воды), а Созырыко – **на суше**, и ничего не смогли они сделать друг другу, один из них не мог одолеть другого (Сайнаг-алдар окунал голову в воду, а вода имеет свойство обновлять раскаленную медь), и договорились они тогда встретиться **в следующую пятницу**» [НС 2004: 208–209]. В данном отрывке указывается на непосредственную близость воды (реки), определяющей деление пространства соперничающих героев.

Исходя из вышеуказанных примеров, можно было заметить, что *майрэмбон* – пятница – является днем недели, в который эпические герои назначают состязания. В пятницу же, согласно эпическим текстам, происходят судьбоносные сражения нартвов с их врагами. Мы предполагаем, что в осетинских эпических текстах проявляется культовое значение данного дня недели, поскольку он выступает точкой отсчета праздника, длившегося обычно три дня (как и в традиционной культуре осетин) и, следовательно, достигавшего своего апогея в воскресный день – *Хуыцаубон* (букв. день Бога). Как праздник в традиционной религии осетин, так и состязания в Нартиаде длятся три дня. В кадаге «*Батрадз æмæ Хурычызг*» («Батрадз и дочь Солнца») Солнце предупреждает поднявшегося тайком на небо Батраза: «*Уæдæ мæм хъус. Махмæ цæрджытæ æртæ бонь тыхывзарæн фæкæнынц. Кæд æртæ бонь семæ бафæразай, уæд рамбулдынае, кæннод -цу хъæстагæй ма фæуц Нартæм.* – Теперь послушай меня. У нас на **протяжении трех дней** жители состязаются в силе. Если ты сможешь выстоять с ними, то выиграешь, иначе – не обижайся» [СН 1989: 467].

В некоторых кадагах о Нартах состязательные игры связаны со временем календарных праздников, имеющих место и в современной традиционной культуре осетин. Так, скажем, праздник *Къутугæнæн*

носил аграрный характер, в этот день специально готовили конусообразные булочки. «Они символизировали сапетки для хранения зерна, – писал В.С. Уарзиати, – и имели с ними одноименные названия – *кьуту*. <...> В день праздника устраивали соревнования по стрельбе: кто быстрее и больше собьет выпеченных фигурок *кьуту*. Победитель получал в качестве вознаграждения сбитые булочки своих товарищей и был своеобразным героем дня» [Уарзиати 2007: 62–63]. Отражение этого обнаруживается в текстах Нартиады: *«Кьутугененты Донбеттырты фæсивæд фат æмæ 'рдынæй хъазыдысты. Фатæй æхстой кæрæдзийы кьутутæ* . – Во время праздника **Кьутуганан** молодежь Донбеттыров состязалась в стрельбе. Они стреляли из лука по *кьутудруг друга*» [СН 1989: 230–231]; *«Иу хатт та кьутугененты Сослан хъазыди Нарты кæстæртимæ. Æмæ цын иу æхстæн ныппырх кодта сæ кьутутæ*. – Однажды во время празднования **Кьутуганан** Сослан играл с Нартовскими юношами. И одним выстрелом разбил их *кьуту*» [СН 1989: 330]. И здесь устраиваемые игры являются закономерным продолжением праздничного ритуального застолья.

В одной из «Легенд о Царциата» игры проходят во время праздника, посвященного небесному покровителю Тутыру: *«Тутырты рæмысыдис Басыл хъазт, хъæлæй хъазт, кафт, зард аразын. Иу ныхасæй дæр, алы кафт, алы зард, алы хъазт – иууылдæр Басыл æрбахаста Ирыстонмæ* . – Во время праздника, посвященного Тутыру, Басылу пришлось в голову устроить хъазт, организовать игру в чижик, танцы, песни. Одним словом, все танцы, все песни, все игры принес в Осетию Басыл» [Легенды о Царциата 2007: 259]. Праздник Тутыртæ знаменовал переход от зимы к весне и сопровождался многочисленными развлечениями и играми [Уарзиати 2007: 54–55].

С.Г. Гагиев в монографии «Осетинские национальные игры» писал: «У осетин игры и состязания проводились на всех религиозных праздниках, но, главным образом, на общеушельских празднествах, которые продолжались иногда от трех до пяти дней. Так, в Алагирском ущелье на празднества собиралось все население ущелья. Здесь проводились игры и состязания между отдельными фамилиями. Основными видами игр были стрельба, скачки, поднятие тяжестей, метание камня, переход через горную реку Ардон по бревну, борьба, восхождение и бег на гору и т.д.» [Гагиев 1958: 7]. Эти и другие национальные игры, как видим, нашли отражение как в Нартовском эпосе осетин, так и в легендах о Царциата.

Проведение игрищ на указанном поле связывается с базовым концептом осетинской духовной культуры – *æгъдау* (закон, обычай, традиция, норма поведения, правило, порядок, этикет, приличие, нрав и т.д.): «Нарты фæсивæд сфæнд кодтой: *«Бирæ дугты Хъазæн лæгъзы куы нæуал ахъазыдыстæм; не 'гъдæуттæ куы фæрох уыдысты, нæ кадджын хъæзтытæ. Абон майрæмбон, иннæ майрæмбоны Хъазæн лæгъзмæ чи нæ рацæуа, уый хистæггæй уацайраггæй ивар фæкæндзыстæм* . – Долгое время мы уже не играли на нашей равнине; **забудутся наши обычаи**, наши славные игры. Сегодня пятница, того, кто не придет в следующую пятницу на *Хъазан лæгъз*, мы накажем» [НС 2010: 383].

На важность проведения игрищ для нартовского общества указывает и факт тщательной к ним подготовки в течение недели: *«Нартæ сæ ныхасы бадтысты 'мæ загътой: «Хъуамæ ахæм хъазт саразæм, ахæм, æмæ нæ цауд æмæ не наæхст сæ бон куыд базоной». Æмбырд кæнын байдидтой сæ хъазæнфæзмæ хохыйас дуртæ 'мæ, ставддæр нæ веййы, ахæм хъæдтæ. Æнæхсæн кьуыри фæк уыстой афтæ. Кьуырийы фæстæ Уырызмæг, Хæмыц, Бурæфарныг, Сослан æмæ æгас Нарт се нпæт дæр æрцыдысты алырдыггæй сæ Хъазæнфæзмæ* . <...> *Зæхх сæ нæ урæдта, уыйас адем æрымбырд и*. – Нарты сидели на своем *ныхасе* и решили: «Мы должны организовать такой *хъазт*, чтобы слабаки и неуклюжие знали свое место». Стали они собирать на свое поле для игрищ камни величиной с гору, деревья, толще которых не найти. Целую неделю они трудились так. Спустя неделю Уырызмаг, Хæмыц, Бурæфарныг, Сослан и все остальные Нарты пришли с разных сторон на свое **Поле для игр**. <...> Земля их не выдерживала, столько людей собралось» [СН 1989: 368]. Следует отметить, что именно этот *кадаг* («Нарты Хæмыц æмæ Сайнæг -æлдар куыд фæбыцæу сты» / «Как повздорили Нарт Хæмыц и Сайнаг-

алдар» [СН 1989: 368–373]) являет собой один из ярчайших примеров организации пространства игрищ и описания собственно игр и состязаний нартов.

Конкретизация рассматриваемого вида пространства происходит при введении в текст уточняющих топонимов: «*Уырызмаг цыд хецынма фат ама аердынаей Хъазен фазма, Бераг обаума Нарты богалтиме, уейгуытиме*. – Уырызмаг шел на **Хъазан фаз к Бараг обау** состязаться Нартовскими богатырями, с уаигами в стрельбе из лука (букв. *бераг* – известный, определенный; *обау* – курган, холм)» [НС 2003: 36]; «*Уад леппу ацыди, аемгуыдуат кам уыди, уыцы Хъазен фазма*. – Тогда юноша ушел туда, **где была назначена встреча, – на Хъазан фаз**» [НС 2004: 447].

Во всех эпических текстах состязаются молодые юноши. Однако любопытный сюжет встречается в «Легендах о Царциата». Во время застолья, проходившего у царциатов, решено было состязаться в стрельбе из лука. Никто из присутствующих не смог поразить цель. Красавица Нагъуылла подошла к старшим, попросила предоставить ей право выстрела и поразила цель. В продолжение *хъазта* Нагъуылла оказалось первой на скачках [Легенды о Царциата 2007: 77–81]. Ещё в одной легенде того же цикла встречаем: «*Царциатæ байхъуыстой аема чыззыты хорз арæст скодтой, стæй сæ Хъæдласены стыр фæзмæ арвыстой хъазынмæ*. – Царциата послушались и нарядили своих дочерей, а затем отправили их на большое поле для игр» [Легенды о Царциата 2007: 196]. Однако в последнем отрывке имеются в виду сугубо девичьи игры, не имеющие ничего общего с юношескими состязаниями (о гендерной стратификации пространства в связи с инициационными обрядами пишет З.К. Кусаева [Кусаева 2011а: 253–259]). Указанный выше отрывок является, пожалуй, единственным текстом, повествующим об участии (и более того – победе) девушки в состязаниях.

Вернемся к текстам Нартиады. На равнину для игрищ слетаются сыновья небожителей, чтобы поиграть с Нартами. Таким образом, данный топоним в *кадагах* является своего рода связующим звеном между миром небесным, в котором обитают святые покровители, и миром земным, в котором располагается *Нарты хъау*. «*Уæ, наenom, дæлæ Хъазенфæзы дауджыты фырттæ хъазынц, аема кæд дæ ныфс хæссыс, уæд -ма уыдон амбул*. – Эй, безымянный, вон на Поле для игр играют сыновья небесных покровителей, и если ты надеешься на свои силы, то иди одержи над ними победу» [СН 1989: 134]; «*Зæдтæ 'мæ уæларвон цæрджыты лæ нпутæ-у сæртахтысты Нартæм аема -у хъазыдысты цумæ Нарты фæсивæдимæ. Уæд цæ Батырадз фæдта уу хатт аема цæм рахызти, хъазыди семæ 'мæ-уу цæ сауæмбылд акодта*. – Ангелы и сыновья небожителей слетались к Нартам и играли вместе с Нартовской молодежью. Увидел их как-то Батраз и вышел к ним, играл он с ними и обыгрывал их [СН 1989: 430].

Различного рода состязания, в свою очередь являвшиеся логическим продолжением *кувда* (ритуального праздника), оканчивались известным массовым танцем *симд*. Более детальное описание пиршества с кульминацией в виде знаменитого нартовского *симда* и состязаний, объединенных в осетинском языке лексемой *хъазт*, приводится в работе В.И.Абаева «Нартовский эпос осетин»: «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» [Абаев 1990: 227–228]. Примером тому может служить следующий отрывок из *кадага* «*Уæрхаг аема Уæрхтанæг гуымиртыбæсты* » («Уархаг и Уархтанаг в стране гумиров»): «*Райсомæй Нартæ сæ Хъазенфæзмæ 'рымбырд сты 'мæ сарæст ой сæ диссаджы симд. Хæхты уонг кæмттæ нæрыдысты се мдзæгъдмæ, дæттæ сæ цыд фæурæдтой, сырдатæ 'мæ цæм мæргътæ 'рыхъуыстой, стæй цæм хур дæр худæг ныккасти*. – Утром Нарты собрались на свое **Поле для игрищ** и стали танцевать (букв. построили) удивительный симд. **До самых гор по всем ущельям** слышался шум рукоплесканий, реки приостановили свой бег, звери и птицы их слушали, и солнце, улыбаясь, смотрело

на них» [СН 1989: 74]; «Зилахары быдыры, Хъазæн лæгъзы, уыцы гуыппæмбырд сты Нарты фæсивæд. Симд самадтой уыдон Хъазæн лæгъзы. – На поле Зилахар, на равнине для игр собралась вся Нартовская молодежь. Начали они танцевать (букв. построили) *симд* на равнине» [НС 2004: 38].

Именно в описании танца нартов *симд* сказителям удавалось подчеркнуть особую связь народа с природой, когда каждому движению вторит вся земля. Подтверждений этому в текстах кадагов множество:

Къуыридаргъы дын нæртон хистæртæ
Æнæмæт бадынц, хæрынц, уæд нуазынц,
Æхсæвæй-бонæй хæстон фæсивæд
Æйтт, зæгъгæ, кафынц, хъазынц, уæд зарынц.
Æмызмæлд кодта бæстæ сæ кафтмæ,
Цин кодта дуне сæ диссаг зардмæ.
Мæргътæ сын къордгай сæ зараг кодтой
Æмæ сæ сармæ æмызмæлд кодтой.
Хъæддаг сырдатæ сæм уæд арыхъуыстой,
Тулдз бæлжæстæ сæм сæхи æнкъуыстой,
Зарыдысты сын урс æхсардзæнтæ,
Хæхтæй хъырындтой айнаг къæдзæхтæ,
Уæд дуне хъуыста Нартæн сæ зардмæ,
Уæд дуне змæлыд Нартæн сæ кафтмæ.
Сæ кафтæй сау зæхх сæ быны змæлыд,
Сæ кафтæй хæхтæ æмткæй рызтысты,
Сæ кафтæй денджыз йæ бынтæй сыхсыст,
Йæ сау улаæнтæ фæйлыдта дардмæ,
Йæ фырцинæй сæ æхста уæларвмæ.
Денджызы ‘рфæнтæй уæд рацыдыс ты
Доны цæрджытæ – уæд Донбеттыртæ,
Денджызы былмæ уæд рахызтысты,
Нарты стыр кафтмæ дардæй кастысты,
Нарты стыр кафтыл дисæй мардысты
[НС 2011: 316–317].

В течение недели нартовские старейшины
Сидят беззаботно, едят, пьют,
Ночью и днем отважные воины
От всей душе танцуют, играют и поют.
Их танцу вторила земля,
Радовался мир их удивительной песне.
Птицы стаями пели их песни
И летали над ними в такт.
Дикие звери стали прислушиваться,
Дубы покачивались в их направлении.
Пели им белые водопады,
С гор подпевали отвесные скалы,
Тогда Вселенная слушала пение Нартов,
Тогда Вселенная шевелилась под танец Нартов.
От их танца содрогалась у них под ногами черная
земля,
От их танца все горы росли,
От их танца с самого дна закипело море,
Черные волны реяли вдалеке,
От радости оно подбрасывало волны до неба,
Из морских глубин вышли тогда
Жители воды – Донбеттыры,
Вышли они на берег моря,
Смотрели они на великий танец Нартов,
Удивлялись они грандиозному танцу Нартов

Приведенный отрывок подтверждает идею о гармонизации вертикальной структуры, о единстве человека с природой и космосом, поскольку *хъазт*, как видим, охватывает все части Вселенной – землю, небесный и подводный миры.

На наш взгляд, особую смысловую нагрузку исполняемого ритуального танца передает синонимический ряд глаголов: *симд самадтой / сарæзтой* (букв. построили *симд*), *симдыл ныххæцыдысты* (взялись за *симд*), *симд стынг* (*симд* усилился). Последнее словосочетание, по В.И. Абаеву, говорит о характере танца, начинавшегося в медленном темпе, постепенно ускорявшемся и достигавшем «такой бурной силы и стремительности, что более слабые участники рисковали в нем целостностью своих конечностей и даже жизнью» [Абаев 1990: 227]. Таким образом, танец являлся своего рода *заключительным* состязанием, при котором выявлялись сильнейшие.

Согласно «Историко-этимологическому словарю осетинского языка», *аразын* – направлять, сооружать, строить, делать, отделять, наряжать [Абаев 1958: 57–58], *амайын* – складывать, сооружать, строить, стругать [Абаев 1958: 49]. Представленные лексемы не исчерпывают многозначности глаголов

аразын и *амайын*, однако ни в одном из словарей осетинского языка не отражено свойственное им значение, связанное с организацией *симда*. Отчасти это может быть объяснено тем, что устойчивые словосочетания *симд саразын* / *симд самайын* являются устаревшими и встречаются только в фольклорных текстах. Все вышеперечисленные перекликающиеся значения двух указанных глаголов выявляют свою актуальность, если знать, что нартовские юноши танцевали *симд* по кругу в несколько ярусов (юноши верхнего яруса становились на плечи тем, кто танцевал в нижнем ярусе и т.д.), выстраивая при этом подобие башни. И по сей день осетинская молодежь исполняет этот танец на религиозных праздниках, называя его *Нæртон симд* (Нартовский симд).

Из «Легенд о Царциата» в качестве текста, наиболее полно репрезентирующего составляющие концепта *хъзат* – игру, танец, песню, – можно указать легенду «Царциаты куывд» («Пир Царциатов»), в котором сказитель выделяет основные этапы организации праздника: «Царциатæ загътой: “Хъабахъ уал фехсæм”. <...> Стæй райдыдтой кафын. Ныххæцъдысты симдыл. Ничи æмбылдта Царциаты. Уыцы стыр бадты алыварс Царциатæй алчидæр æвд зылды къахфындзтыл æркодта. Кафгæйæ уеларвон цæрджытæ хæрдмæ схъудтой, донь цæрджытæ бынмæ хаудтой. Царциатæ сæ се ‘хсæн бакодтой æмæ сæ нæ хауын уагътой, нæ схъуын. Кафт дæр та фæцис æмæ ногæй фынгтыл рабадтысты. <...> Уæд Царциатæ ныззарыдысты ... – Царциата сказали: “Давайте стрелять по мишени”. <...> Затем они начали танцевать. Взялись за *симд*. Никто не мог одолеть Царциатов. Вокруг этого большого застолья каждый из Царциат в танце обошел на носках семь кругов. Танцую, небожители подпрыгивали, жители подводного царства падали. Царциата зажали их между собой и не давали им ни упасть, ни подпрыгнуть. Завершился танец, и опять уселись они за стол. <...> Затем Царциата запели...» [Легенды о Царциата 2007: 193–195].

Издавна характерное для сознания осетин восприятие пространства, нашедшее отражение в эпосе, и в настоящее время существует в сложившейся традиции. Так, В.С. Газданова писала: «В структуре пространства культовых комплексов, как правило, были места, где после моления и обрядовой литургии устраивались танцы и игры. Назывались они *симды фæз* (поляна симда). Так, в культовом комплексе Реком в Цее была поляна недалеко от святилища Мады Майрам, где после ритуального пира веселилась молодежь...» [Газданова 2007: 295].

Поле для игрищ является местом сбора нартовского войска перед ответственным походом: «Нарты тыхджын Сослан æфсæдтæ аразын байдыдта. Дзырд радта, иу майрæнбонæй инн æмæ хæдзарæн дæгхæй цæттæ куыд уой, афтæ. Нарты дынджыр *Хъазæн Лæгъзмæ* æмбырд байдыдтой æфсæдтæ . – Нартовский сильный Сослан стал собирать войска. Дал он слово, чтобы в течение недели (букв. от одной пятницы до другой) от каждого дома был готов воин. Стали собираться войска на большую нартовскую равнину для игр» [НС 2004: 240].

Помимо того, что *Зилахар* является местом проведения игрищ и танцев, в некоторых *кадагах* о Нартах – это место, выбираемое героями для охоты: «Хуызы фырт Челахæртæг *Зилахары быдырмае цуаны ацыд. Хурæн йæ сæмбæлын* , афтæ ныххæцæе Зилахары быдырмае . – Сын Хуыза Челахсартаг пошел на поле *Зилахар* охотиться. Он дошел до поля *Зилахар*, когда солнце взошло» [НС 2004: 580]. А в некоторых случаях – место дележа добычи после возвращения из военного похода *бали*: «Уырызмæг æмæ Донбеттыры хъан æрбатардтой сæ фосы конд Нартмæ, *Хъазæн лæгъзы сæ æрурседтой* . – Уырызмаг и воспитанник Донбеттыров пригнали стадо к Нартам, и организовали стоянку на поле для игрищ» [НС 2003: 262], хотя чаще для этих целей отводится специальная местность – *Уарæн фæз* (поле для дележа).

Для выгона на зимние пастбища стада крупного рогатого скота, принадлежащего нартам, собирают на указанном поле: «Ратæрут *Æвзарæн фæзмæ уæ рагъау, ацы зымæг æй æз фæхиздзынæн Гуымы быдырты!* – Выгоняйте свое стадо на *Авзаран фаз* (букв. поляну для испытаний), этой зимой я буду пасти его на Гумских равнинах», – призывает Уырызмаг [НС 2003: 432].

Сакральный характер рассматриваемого эпического топонима подтверждается сюжетом о женитьбе Сослана на красавице Бедухе, жившей в летающей башне и всячески пытавшейся ускользнуть от него. «*Æмæ тæхгæ мæсыг æруагъта [Бедуха] Зилахары быдырма. <...> Батырадз цуаны уыд, æмæ Бедухайы ссардтой Батырадзы цуанон куййтæ Зилахары быдыры.* – И летающую башню опустила [Бедуха] за поле *Зилахар*. <...> Батраз был на охоте, и охотничьи собаки Батраза нашли Бедуху на поле *Зилахар*» [НС 2004: 50].

О драматической борьбе Сослана с колесом Балцага, настигшем его на поле *Зилахар*, где герой уснул после утомительного дня, пишет Т.А. Гуриев [Гуриев 1999: 37]. Сослан просит пролетающего над ним орла: «*Борæтæм мын хъæргæнæг фæу, Хæмыц æмæ Уырызмæгæмæ – мæ дыууæ 'фсымермæ: Нарты Созырыхъо Зилахары быдыры сене цæстытылхæцæхей мæлы .* – Будь печальным вестником для Бората, для Хамыца и Уырызмага – двух моих братьев: Нарты Созырыко умирает на поле *Зилахар* в одиночестве [НС 2004: 592]».

Кроме указанного топонима и его вариантов, в осетинской Нартиаде встречаются и другие обозначения пространства для игрищ. К примеру, *Сахъолой уынг* – местность, квартал, где Сослан играл в заговоренные альчики, устанавливая правила: «*Сахъолой уынджы ахъæм хъулæй, – загъта Созырыхъо, – кæд мæ ды амбулай, уæд мын мæ сæр раке; кæд дæ æз амбулон, уæд дын дæ сæр æз ракæн дзынæн.* – В квартале *Сахъолой* сыграем в альчики, – сказал Созырыко, – если ты победишь, то отрежь мне голову; если я выиграю тебя, то я отрублю тебе голову» [НС 2004: 79]. Т.А. Гуриев обозначает местность *Сакола (Сахъола)* [Гуриев 1999: 48], Х.Ф. Цгоев называет её *Сахъолой хæхæг* [Цгоев 2005: 160], где *хæхæг* – возвышенность, холм, бугор.

Сахъола-дон – еще один вариант названия поля для игрищ («*Нарт сæрæмбырд сты Сахъола-донмæ æмæ уым хъазыдысты æмæ кафыдысты .* – Нарты собрались на *Сахъола-дон* и там играли и танцевали» [НС 2005: 112]). В эпосе также встречается топоним *Сахъандоны ныхас* (ныхас *Сахъандона*) и, очевидно, его вариант *Лахъандоны ныхас*. Интересно, что жители Куртатинского ущелья указывают точное расположение местности с таким названием близ селения Лац.

Таким образом, в осетинских эпических текстах пространство для игрищ обладает чертами, отличающими его от пространства бытового и, наоборот, соотносящими с праздничным пространством. Представления о пространстве неотделимы от хронотопа игрища, связанного с определенным временем проведения *хъазт*-а. В *кадагах* о Нартах чаще всего встречается фиксированный день недели – *майрæмбон* (пятница), фиксирована и длительность его проведения – три дня (а по другим вариантам – семь дней). А числа «три» и «семь» являются культовыми для традиционной культуры осетин и имеют яркое тому подтверждение в обрядовом и необрядовом фольклоре.

Названия поля *Зилахар* в некоторых *кадагах* заменяется вариантами, которые в обилии встречаются в разных текстах: *Хъазæнфæз / Хъазæн Фæз* (поле для игр), *Симæнфæз* (поле для *симда*), *Хъазæнлæгъз* (равнина для игр), *Æвзарæн фæз* (поле для испытаний). Описание собственно игрищ в *кадагах* – ярчайший пример образности устно-поэтического народного языка. Стилистические и художественные средства описания накала состязания в осетинских эпических текстах, на наш взгляд, требуют особого исследования.

Осетинские эпические тексты не ограничиваются *кадагами* о Нартах. Не меньший интерес представляют «Легенды о Царциата» («*Царциаты таурæгътæ*»), а также «Легенды о Даредзанах» («*Даредзанты таурæгътæ*»), в которых организация пространства игрищ в целом соответствует вышеуказанной, отличаясь лишь некоторыми нюансами. Так, в «Легендах о Царциата» площадь игрищ названа *Хъæдласæны стыр фæз* (большая равнина *Хъæдласана*), а для танцев существует отдельное место – *Царциаты симæндон къæдзех* (Царциатская скала для танцев).

В рамках заданной темы целесообразно также рассмотреть соотношения эпического и реального, поскольку осмысление пространства происходило в прочно укрепившейся в сознании народа традиции, нашедшей яркое отражение в эпических сказаниях осетин.

Литература:

- Абаев 1958:** Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М.–Л.: Издательство Академии Наук СССР.
- Абаев 1973:** Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. II. Л.: Наука.
- Абаев 1989:** Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. IV. Л.: Наука.
- Абаев 1990:** Абаев В.И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ: Ир.
- Гагиев 1958:** Гагиев С.Г. Осетинские национальные игры. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство.
- Газданова 2007:** Газданова В.С. Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин: Сб. научных трудов / Под ред. Р.С.Бзарова. Владикавказ: РИО СОИГСИ.
- Гуриев 1999:** Гуриев Т.А. Кто есть кто в аланской нартиаде. Словарь. Владикавказ.
- Дарчиева 2013:** Дарчиева М.В. «Праздничное время» в эпических сказаниях и традиционной культуре осетин (на примере праздника Аларды) // Фундаментальные исследования, №4 (Часть 4), 2013. URL: http://rae.ru/fs/?section=content&op=show_article&article_id=10000525 (дата обращения: 12.09.2013).
- Дарчиева 2012:** Дарчиева М.В. Числовая символика в Нартовском эпосе осетин // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации. Сб. научных трудов. – Владикавказ: ИПО СОИГСИ.
- Кусаева 2011а:** Кусаева З.К. Гендерный контекст обрядов инициации в мифо-ритуальных практиках осетин // Вестник СОГУ, №4. – Владикавказ.
- Кусаева 2011б:** Кусаева З.К. Эпико-ритуальная модель мировосприятия в этнической культуре осетин // Гуманитарные исследования, 2011. №4.
- Легенды о Царциата 2007:** Легенды о Царциата: эпос осетинского народа / Сост. Ф.М. Таказов. Владикавказ.
- НС 2003:** Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Книга 1. Владикавказ: Ирыстон.
- НС 2004:** Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Книга 2. Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В.А.Гассиева.
- НС 2005:** Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Книга 3. Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В.А.Гассиева.
- НС 2010:** Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Книга 5. Владикавказ: ИПО СОИГСИ.
- НС 2011:** Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Книга 6. Владикавказ: ИПО СОИГСИ.
- СН 1989:** Сказания о Нартах; В пяти томах. Том I / Сост. К.Ц. Гутиев. Орджоникидзе: Ир.
- Уарзиати 2007:** Уарзиати В.С. Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика / Сост. В.А. Цагараев, Е.М. Кочиева. Владикавказ: Проект-Пресс.
- Цгоев 2005:** Цгоев Х.Ф. Словарь осетинской мифологии и быта. Владикавказ: Ир.

M.V. Darchieva (Vladikavkaz)

Organization of Game and Dancing (Qazt) Space in The Ossetian Epic Texts

The article discusses the features of the organization of gaming space in the Ossetian epic texts, including sagas (*kadægs*) about Narta and legends of Tsartsia and Darezanta. There are identified place names, denoting the field for mass dancing and merrymaking, and their functions, as well as some differences in their using in different epic texts. Special attention is paid to holiday time and space, whose logical continuation is mass dancing and merrymaking.

The system of space in epic text brings the plot founding load and is an essential element of the ethnic structure of the world. Ossetian epic texts include Narta *kadægs* (sagas), the legends of Tsartsia and Darezanta, where the organization of the space carries a unique character, typical for mythological consciousness of the people who are the carriers of the epos.

Spatial code of Ossetian Narta epos concentrated around the country of Narta (*Narty bæstæ*) with center – village of Narta (*Narty qæw*) – which is divided into three blocks (*ærtæ syhy*) according to dividing themselves into three families / clans – *Alægatae*, *Borætæ*, *Æhsærtæggatae*: " *Ahæm huyzy Nartæy ravzærdis ærtæ syhy, kænæ ærtæ Narty: Wællag Nart – Borætæ, Astæukkag Nart – Æhsærtæggatae 'mæ Dællag Nart – Alægatae*. – Thus, from Narta were formed three quarters, or three blocks: Upper Nart – *Borætæ*, Average Nart – *Æhsærtæggatae* and Lower Nart – *Alægatae*" [KN 1989 : 191] (hereafter our translation – M.D.). In this passage there is the alignment of horizontal space, although the lexemes *wællag*, *astæukkag*, *dællag* (upper, middle, lower) are characterized by the vertical axis.

A sustainable combination of words "Ærtæ Narty" frequently occurs in the texts of Ossetian *kadags*: " *Rarast is Syrdon, æmæ Ærtæ Narty badynts æmbyrdæj Nykhasy*. – Went Syrdon and Three Narta assembly sitting on Nyqas" [NK 2003: 68], although the number of references to other neighborhoods or streets that make up the *Narty qæw* (village of Narta) – seven or five. Note that the numbers of sacred symbols – three, five, seven ("Sfardæg æj kænæ dælæ Avd Nartmæ... – He brought her to the Seven Nart... [NK 2005: 416]) – in the Ossetian traditional culture have a special meaning, being an epithet of many objects and code designations of peculiar sacredness [Darchieva 2012: 156].

All the three Narta families are equally involved in military campaigns, councils and feasts, an integral part of which, along with a ritual feast, is *qazt* (merrymaking, mass dancing). According to the etymology of V. Abaev, *qazt* is 'play', 'dance'; *bæhyl hazt* – horse riding [Abaev 1973: 275], here the author indicates that the polysemy of 'game' – 'dance' is common, and for comparison he names Slavic languages.

The festivity is rightly attributed to celebration time different from the domestic time [Darchieva 2013]. Respectively, and festive behavior differs from daily and requires a special venue. In Ossetian Narta *kadags* such a place is *Zilahar / Zilahary bydyr / Zilahar-bydyr* – a special field in the Narta country for different kinds of merrymaking and competitions – *duğ* (horse riding), *fatæy qazt* (archery), *qæbysæy hæst* (wrestling), *qulæj qazt* (alchiks game, dice), and others – to identify the most powerful of Narta boys, or to test any of the heroes. The toponym *Zilahar* is defined in two popular scientific dictionaries, one of which is composed by T.A. Guriev [Guriev 1999: 37], and the other – by H.F. Tsгоеv [Tsгоеv 2005: 102]. Etymologically, the first part of the toponym *Zilahar* dates back to the verb *zilyn* – 'turn (to be)', 'rotate (to be)', 'circle (to be)', 'twist (to be)', 'rotate (to be)', and the second is related to the ancient Iranian and Old Indian -kar- 'to do' [Abaev 1989: 310].

In some kadags about Narta the name of the field for merrymaking has other options: *Qazænfæz* (*Qazænfæz*) / *Qazænlægz* (*Qazænlægz*) / *Qazændon* / *Simænfæz* / *Simændon*, *Qædlaşæn* / *Qædlaşæny Styr fæz*, *Narty Styr fæz*, *Ævzarænfæz*, *Lak'ondon*; in the heroic legends of Tsartsiatia the place for games is called *Qædlaşæny Styr fæz* or *Tsartsiaty simændon k'ædzæh*.

Merrymaking and dancing space in the epic texts is a kind of field or plain, and only in the legends of Tsartsiatia – it is not a plain or a field, but the rock *Tsartsiaty simændon k'ædzæh* – literally *Tsartsiaty's* rock for the organization *simd*. The title of ethnotoponym is the title of one of the legends. *Simændon kædzæh* is in the village *Edys* and is a flat-topped mountain, fenced with stones. As directed by the narrator Dudar Begizov, after each victory on this site Tsartsiatia organized *simd* [Legends of Tsartsiatia 2007: 296].

In the context of subjects and motifs it is appropriate to consider several functions of *qazt*:

- *qazt* as a mass competition;
- *qazt* as testing of one hero by the other;
- *qazt* as a continuation of *kuvd* / *feast*.

All these functions of *qazt* in the Ossetian epic texts appear almost interchangeably. Z.K. Kusaeva writes about the initiation context of *qazt*, analyzing from this point of view the game with stones (kadag "Batraz Games") and the ritual dance of Narta *simd* [Kusaeva 2011b: 26].

Here is an excerpt from kadag about Soslan game with Narta: "Avd Nartimæ qazyn bajdydta [Sozryqo] 'mæ cæ uænghadzhdzhyntæ kodta: kæmæn-jw jæ qus nyllyg kodta, kæmæn jæ kæstær k'uh, kæmæn jæ k'ahy ænguyldz, jæ qaztmæ jyn qazt chi næ ssardtaid, wydonæj. – With Seven Narta started playing [Sozryko] and leave them crippled: whom cut his ear, whom – left (lit. younger) hand and to whom – toe, those who could not compete with him (literally – those who could not offer a game for his game) "[NK 2003: 378].

Mass Narta youth contest usually includes several types of games. So *Boræfærnyg* sends his sons to the game:

"*Raysomæj ta sæ kwy arvity Qazænfæzmæ.*

Læpputæ ta aly qæztytæ kwy bajdajnts. –

In the morning he sent them to the field for merrymaking.

Boys began to play various games" [NK 2005: 351];

"*Khæmyts æmæ Wyrzymæg milmæ æhstmæ nytstsydysty. –* Khamyts and Wyrzymæg went for the archery target" [KN 1989: 186];

" – *Ævætstsægæn [Hæmyts] Donbettyrty læpputimæ bytsæwæy qazy .*

– *Bytsæwy qazty huyzæn næw .*

– I think he [Khamyts] competes (literally – plays) with sons of Donbettyr.

– That does not seem like the fight" [KN 1989: 323].

In the mass contest are involved either exclusively Narta themselves ("*Iu bon kwy wydi, wæd Nart ærtymbyl sty chysylæj, styræj Qazænfæzy. –* Once Narta gathered from small to large on a merrymaking field" [NK 2004: 373]; "*Ærymbyrd is Narty Hazænfæzmæ dunejy dzyllæ, dunejy adæm, zæhh tsæ næ urædta, hur tsyl ne hhæssydy, don tsæ ne fsæsta, uyjbaerts wydysty. –* Gathered on the Narta field for merrymaking so many people that the ground could not carry them, the sun could not reach them, the water could not quench their thirst –so many they were" [CH 1989: 448]), or Narta and their enemies, and in this case the game is a form of identifying the strongest heroes and preventing hostilities. As an answer to Soslan's question: "...*je wæm fatævzaræn næ væjy, kardfælvaræn je?*" ("...have you no competitions in archery, or in possession of a knife?"), Chinta and Gouna offer Soslan "to play" with them": "*Kæd aftæ tyng aræhsys, wæd-ju Narty Simænfæzmæ 'rtsu mayræmbony. Gewym bavzardzystem. –* If you're so confident in their abilities, then come on Friday on *Simanfæz* (literally – clearing for dancing). There we will test your power" [CH 1989: 341]. Kadag recorded in South Ossetia "*Kuyppyl shæræg ældary fyrst æmæ Batyrazh*" ("*Son of living on a hill aldar, and Batraz*") use different

tokens *erys* replacing *qazt*, which is typical for the South Ossetian just texts. A modern Ossetian *erys* in the sense of "competition", "contest" is used more often than *qazt*.

In kadags on Narta found space division reveals in mass competitions: "*Nartæ 'rtæ dihy wydysty: ju ran fataæhsæn kodtoj, innæ ran – duræpparæn, ærtýggag ran ta eryskaft kodtoj.* – Narta were divided into three groups: in one place there was an archery competition, in the other – throwing stones, in the third place – competed in dancing" [CH 1989: 62]. The organization of Narta competitions sometimes does not fit into one day, and takes several days. And here appears the custom chronotop (time and space) of an epic text: "*Dykkag bon ta wæhskhæstæy qazydysty Nartæ.* – And on the second day, they competed in the fight (literally – *wæhsk* – shoulder, *khæst* – to fight)" [CH 1989: 187].

In another kadag the plain for playing is the endpoint for ritual races *duǰ* "*Duǰ ta wydzæn Aq dendzhyz æmæ Qara dendzhyzy æhsæn sak'adahæy Narty qazæn lægzæ. Qazæn læǰzy – tyrysa saǰd...* – A *duǰ* will be held from the island in the midst of the seas *Qara* and *Aq* to Narta field for play. A flag is set on the plain..." [NK 2010: 263].

Great interest from the point of view of the chronotope arouses the following passage, which tells about how to refer to the Nart specified field makes an appointment to his enemy, so that fair competition was determined the winner: "*Sozryyqo Saynæg-ældarmæ barvysta:*

– *Mayræmbon hæstmæ atsæwæm Zilahar-bydyrmæ æmæ wym yshætsæm!*

Sajnæg-ældaræn gæncæn næ wydis æmæ mayræmbony ratsydi Zalahar-bydyrmæ. Sajnæg-ældar dony 'rdygæj læwwydi, Sozryyqo ta sury 'rdygæj, æmæ kærædzijæn nitsy sæ bon ssi, niche nikæmæn tyh yssardta (Sajnæg-ældar-ju jæ sær dony atyldta, æmæ don ærhuy nog kænny tævdæj) æmæ ta innæ mayræmbonmæ sæmǰuyd kodtoj. – Sozryyko sent a messenger to Saynag-Aldar:

– On Friday, let's go to the field Zilahar and fight!

Saynag-Aldar 's nothing to do, and on Friday he came to the field Zilahar. Saynag-Aldar stood by the river (literally, water) and Sozryyko – on land, and nothing they could do to each other, one of them could not overcome the other (Saynag-Aldar dipped his head into the water, and the water has the ability to update red-hot copper), and then they agreed to meet next Friday" [NK 2004: 208-209]. In the given passage is indicated the close proximity of water (rivers), which determines the division of space of the rival heroes.

Based on the above examples, you could see that *mayræmbon* – Friday – is the day of the week on which the epic heroes appoint competition. On Friday, according to the epic texts, occur fateful battles of Narta with their enemies. We assume that the Ossetian epic texts manifest the religious significance of this day of the week as it serves as the starting point of the holiday, usually lasting three days (as in the traditional culture of the Ossetians) and, therefore, reaches its climax on Sunday – *Huytsawbon* (lit. God's day). Both the holiday in the traditional religion of Ossetians and the competitions in Nartiade last three days. In saga «*Batradz æmæ Khurychyzg*» («Batradz and daughter of the Sun») The sun secretly warns the risen to heaven Batradz: *Wædæ mæm qus. Mahmæ tsærdzytæ ærtæ bony tyhyvzaræn fækcænyns. Kæd ærtæ bony semæ bafærazai, wæd rambuldzynæ, kænnoð-iu qæstægæj ma fætsu Nartaem.* – Now listen to me. We have over three days, residents compete in force. If you can hold out with them, you will win, otherwise – no offense» [KN1989: 467].

In some *Nart kadægs* race games are related to calendar festivities, which take place in the modern traditional culture of Ossetians as well. Thus, for example, the holiday *K'utugænæn* bore agrarian character, on this day tapered rolls were specially prepared. «They symbolized baskets for grain storage – wrote V.S. Warziati – and had with them the same name – *k'utu*. < ... > On the day of the feast shooting competitions were held : who will knock off more baked figurines *k'utu* faster. As a reward the winner received buns shot by his companions and became a kind of a hero of the day» [Warziati 2007: 62–63]. A reflection of this is found in the Narta texts «*K'utugænænty Donbettyrty fæsiwæd fat æmæ 'rdynæj qazydysty. Fataei æhstoj kærædzijy k'ututæ.* – During the Kutuganan holiday, Donbettyr youths competed in shooting. They shot from the bow to *k'utu* each others» [KN 1989: 230–231]; «*Ju hatt ta k'utugænænty Soslan qazydi Narty kæstærtimæ. Æmæ tsyn iu æhstæn nyppyrh kodta sæ k'ututæ.* –

Once, Soslan was playing with Narta boys during a celebration of *K'utuganan*. And he broke their k'utus with one shot» [NK 1989: 330]. Here organize games are a logical continuation of the festive ritual feast.

In one of the "Legends of Tsartsiaata" games take place during the holiday devoted to the saint patron Tutyr: "Tutyrtu ræmysydis Basyl qazt, qælæy qazt, kaft, zard arazyn. Iu nykhasæy dær, aly caft, altsy zard, altsy qazt – iwwyldær Basyl ærbahasta Irystonmæ. – During the holiday dedicated to Tutyr, it occurred to Basyl to arrange qazt, organize the game in finch, dances and songs. In short, Basyl brought to Ossetia all the dances, all the songs, all the games" [Legend of Tsartsiaata 2007: 259]. The holiday Tutyrtæ marked the transition from winter to spring, and was accompanied by numerous entertainment events and games [Warziati 2007: 54-55].

S.G. Gagiev wrote in his monograph «Ossetian National Games»: «Ossetian games and competitions were conducted at all religious holidays, but mainly at public gorge festivities that sometimes lasted from three to five days. So, in Alagirskoye Gorge the festivities gathered the whole population of the gorge. Here games and competitions were held between separate family names. The main types of games were shooting, racing, weightlifting, tossing a stone, crossing a mountain river Ardon on a log, wrestling, running and climbing a mountain, etc.» [Gagiev 1958: 7]. These and other national games, as we see, are reflected in the Narta epos of Ossetians and in the legends of Tsartsiaata.

Conducting merrymaking on the specified field associated with the underlying concept of Ossetian spiritual culture – *ægdaw* (law, custom, tradition, norms of behavior, rule, order, decorum, decency, character, etc.): «Narty fæsvæd sfænd kodtoj: «Biræ duğty Qazæn lægzy kwy næual aqazydystæm; ne 'ğdæwttæ kwy feroħ wydzysty, næ kaddzhyn qæztytæ. Abon mairæmbon, innæ mairæmbony Qazæn lægzmæ chi næ ratsæwa, wyj histægæj watsairagæj ivar fækændzystæm. – For a long time we no longer played on our plain; our customs, our glorious games will be forgotten. Today is Friday, we will punish those who will not come to Qazan lağz next Friday, » [NK 2010: 383].

Thorough preparation for the games, which lasts the whole week, indicates to the importance of merrymaking for Narta society: «Nartæ sæ nykhasy badtysty 'mæ zağtoj: «Qwamæ ahæm qazt sarazæm, ahæm, æmæ næ tsawd æmæ ne 'naræħst sæ bon kwyd bazonoj». Æmbyrd kænyn baidytoj sæ qazænfæzmæ hohyjas durtæ 'mæ, stavddær næ væjy, ahæm qædtæ. Ænæqæn k'wryi fækwydystoj aftæ. K'wryijy fæstæ Wyrzymæg, Khæmyts, Buræfærnyg, Soslan æmæ ægas Nart se ppæt dær ærtsydysty alyrdygæj sæ Qazænfæzmæ. <...> Zæhh sæ næ urædta, wyjas adæm ærymbyrd i. – Narta sitting on their Nykhas decided: «We must organize such a qazt that the weak and clumsy knew their place». They began to gather to their field for merrymaking stones the size of a mountain, trees, as thick as they could find. For the whole week they worked so. A week later Wyrzymæg, Khæmyts, Burafærnyg, Soslan and all the other Narta from different parts came to *Qazænfæz* < ... > The Earth could not bear them, so many people gathered» [NK 1989: 368]. It should be noted that this saga («Narty Hæmyts æmæ Sainæg-ældar kwyd fæbytsæw sty» / «How Nart Khæmyts and Saynag-Aldar squabbled » [NK 1989: 368–373]) is one of the brightest examples of space organization at merrymaking and description of games and competitions of Narta.

Specification of the type under consideration is taking place with the introduction to the text clarifying place names: «Wyrzymæg tsyd hætsynmæ fat æmæ ærdynæj Qazæn fæzmæ, Bæræg obawmæ Narty bogaltimæ, wæigwytimæ. – Wyrzymæg went to *Qazæn fæz* to *Bæræg obaw* where Nart heroes compete with waigs in archery (lit. *bæræg* – known as defined; *obaw* – mound, hill)» [NK 2003: 36]; «Wæd læppu atsydi, æmğwydwat kæm wydi, wytsy Qazæn fæzmæ. – Then the young man went to where there was an appointment – at *Qazæn fæz*» [NK 2004: 447].

In all the epic texts young men compete. However, a curious story is found in «*The Legend of Tsartsiaata*». During a feast held among Tsartsiaata, it was decided to compete in archery. None of those present could hit the target. The beauty Nağuylla approached the elders, asked them to give her a right to shoot and hit the target. Qazt continued and Nağuylla came first at the races [Legends of Tsartsiaata 2007: 77–81]. In another legend, the same cycle we come across the following: «*Tsartsiaatæ bajqyystoj æmæ chydzdyty horz aræzt skodtoj, stæj sæ*

Qædlasæny styr fæzmæ arvystoj qazynmæ. – Tsartsiata obeyed and dressed their daughters, and then sent them to a large field for games» [Legend about Tsartsiata 2007: 196]. However, the last passage refers to purely girl games having nothing to do with junior competitions (Z.K. Kusaeva writes about gender stratification in space due to the initiation rite [Kusaeva 2011a: 253–259]). The above passage is perhaps the only text narrating about participation (moreover, about victory) of girls in the competition.

Let us return to the Narta texts. The plain for merrymaking flock gods' sons to play with Narta. Thus, the place-name in the sagas is a kind of link between the heavenly world, which is inhabited by the patron saints, and the earthly world, where *Narty qæw* is located. «*Wæ, nænóm, dælæ Qazænfæzy dawdzhyty fyrttæ qazynts, æmæ kæd dæ nyfs hæssys, wæd-ma wydon ambul.* – Hey, unnamed, out on the field for games are playing the children of heavenly patrons, and if you are convinced in your forces, then go and beat them» [KN 1989: 134]; «*Zædtæ 'mæ wælarvon tsærdzhyty læpputæ-iu ærtahtysty Nartæm æmæ-iu qazydysty iumæ Narty fæsvædimæ. Wæd tsæ Batyradz fedta iu hatt æmæ tsæm rahyzi, qazydi semæ 'mæ-iu tsæ sawæmbyld akodta.* – Angels and sons of gods flocked to the Narta and played with Narta youths. Batradz saw them once and came up to them, he played with them and beat them [KN 1989: 430].

Different kinds of competition, in their turn, which were a logical extension of *kwyvd* (ritual feast), ended with a well-known mass dance *Simd*. A more detailed description of the feast culminating in a famous *Nartian Simd* and competitions and united in the Ossetian language by the lexeme *qazt*, is given in the «Nart Epos of Ossetians» by V.I. Abaev: «The feast reached its Climax when the famous Nartovian dance «Simd» began. This unique and stylish vintage mass dance even now, if performed well, makes an amazing impression. Multiplied by the superhuman strength and temperament of Nartovian Titans, the legends say, shook the earth and the mountains and was a spectacular sight» [Abaev 1990: 227–228]. As an example may serve the following passage from a saga «*Wærhæg æmæ Wærhtænæg gwymirtybæsty*» («*Warkhæg and Warkhtanæg in Gwymirs Country*»): «*Raisomæg Nartæ sæ Qazænfæzmæ 'rymbyrd sty 'mæ saræztoj sæ dissadzhy simd. Hæhty wong kæmttæ nærydysty se mdzægdæ, dættæ sæ tsyd fæurædtoj, syrdtæ 'mæ tsæm mærgtæ 'ryqwystoj, stæj tsæm hur dær hudgæ nykkasti.* – In the morning, all the Narta gathered at their field for merrymaking and began to dance (literally, built) an amazing Simd. Right up to the mountains all the gorges heard the noise of applause, the river stopped running, animals and birds listened to them, and the sun, smiling, looked at them» [NK 1989: 74]; «*Zilahary bydyry, Qazæn lægzy, wytsy gwypæmbyrd sty Narty fæsvæd. Simd samadtoj wydon Qazæn lægzy.* – In the field Zilahar, on the plain for games gathered all Narta youths. They began to dance (lit. built) Simd on the plain» [NK 2004: 38].

It is in the description of Narta dance that Simd narrators were able to emphasize a special bond between people and nature, when all the earth echoes every movement. All this is evidenced in saga texts:

K'uyridærġy dyn nærton histærtæ
 Ænæmæt badynts, hærynts, wæd nuazynts,
 Æhsævæj-bonæg hæston fæsvæd
 Æitt, zæggæ, kafynts, qazynts, wæd zarynts.
 Æmyzmæld kodta bæstæ sæ kaftmæ,
 Tsin kodta dune sæ dissag zardmæ.
 Mærgtæ syn k'ordgaj sæ zaræg kodtoj
 Æmæ sæ særmæ æmyzmæld kodtoj.
 Qæddag syrdtæ sæm wæd æryqwystoj,
 Tuldz bælestæ sæm sæhi ænk'uystoj,
 Zarydysty syn urs æhsærdzæntæ,
 Hæhtæg qyrnydtoj ajnæg k'ædzæhtæ,
 Wæd dune qwysta Nartæn sæ zardmæ,

During the week Narta elders
 Sit happily eat, drink,
 Night and day, brave warriors
 The soul of the whole dance, play and sing.
 Their dance Second Earth,
 Rejoiced the world their amazing song.
 Poultry flocks sang their songs
 And flew over them intact.
 Wild beasts began to listen,
 Oaks swayed in their direction.
 Sang them white waterfalls,
 From the mountains singing along cliffs,
 Then the universe listened Narta singing,

Wæd dune zmælyd Nartæn sæ kaftmæ.
 Sæ kaftæj saw zæhh sæ byny zmælyd,
 Sæ kaftæj hæhtæ æmtkæj ryztysty,
 Sæ kaftæj dendzhyz jæ byntæj syhsyst,
 Jæ saw ulæntæ fæilydta dardmæ,
 Jæ fyrtsinæj sæ æhsta wælarvmæ.
 Dendzhyzy 'rfæntæj wæd ratsydysty
 Dony tsærdzhytæ – wæd Donbetyrtæ,
 Dendzhyzy bylmæ wæd rahyztysty,
 Narty styr kaftmæ dardæj kastysty,
 Narty styr kaftyl disæj mardysty
 [NK 2011: 316–317].

Then the universe was moving under Narta dance.
 From their dance trembled beneath their feet the
 black earth ,
 From their dance all the mountains grew,
 From their dance from the bottom boil the sea,
 Black waves floated away,
 Joy it was bouncing waves up to the sky,
 From the depths of the sea then came
 Residents of water – Donbetyr,
 They went out to the beach,
 They looked great on the dance Narta,
 They wondered grand dance Narta

This passage supports the idea of harmonizing the vertical structure, the unity of man with nature and the cosmos as *qazt*, as we see, covers all parts of the universe – earth, heaven and underwater worlds.

In our view, a special semantic load of the performed ritual dance is conveyed by a synonymous row of verbs: *simd samadtoj / saræztoj* (literally – built *simd*), *simdyl nyhhaetsydysty* (undertook *simd*) *simd styng* (*simd* increased). The last word combination, according to V.I. Abaev, speaks about the nature of the dance that began at a slow pace, gradually accelerated and reached «such a violent force and swiftness that the weaker members risked the integrity of their limbs and even their lives» [Abaev 1990: 227]. Thus, the dance is a kind of final match in which the strongest were detected.

According to the «Historical and Etymological Dictionary of the Ossetian Language», *arazyn* means –direct, construct, build, make, decorate, dress [Abaev 1958: 57–58], *amayyn* – add, build, build, chip [Abaev 1958: 49]. The submitted lexemes do not exhaust the polysemy of the verbs *arazyn* and *amayyn*, but none of the Ossetian language dictionaries reflect their intrinsic value associated with the organization of *Simd*. This could be explained by the fact that idioms *Simd sarazyn / Simd samajyn* are outdated and are found only in folkloric texts. All of the above echoing meanings of these two verbs reveal their relevance, if you know that *Narta* youths danced *Simd* in a circle in several tiers (top tier boys stood on the shoulders of those who danced in the lower tier, etc.), building up something like a tower. And to this day Ossetian youths perform this dance at religious holidays, calling it *Nærtton Simd* (*Narta Simd*).

From the «Legends of Tsartsiatæ», the text that most fully represents the constituents of the concept *qazt* – play, dance, song –we can single out the legend «*Tsartsiaty kwyvd*» («*Tsartsiaty's Feast*»), in which the narrator identifies the main steps in organizing the festival: «*Tsartsiatæ zağtoj: "Qabaq wal fehsæm". <...> Stæj rajdydtoj kafyn. Nyhhaetsydysty simdyl. Nichi æmbyldta Tsartsiaty. Wytsy styr badty alyvars Tsartsiatæj alchidær avd zyldy k'ahfyndztyl ærkodta. Kafgæjæ wælarvon tsærdzhytæ hærdmæ sqiwdoj, dony tsærdzhytæ bynmæ hawdtoj. Tsartsiatæ sæ se 'hsæn bakodtoj æmæ sæ næ hawyn wağtoj, næ sqiwyn. Kaft dær ta fætsis æmæ nogæj fyingtyl rabadtysty. <...> Wæd Tsartsiatæ nyzarydysty... – Tsartsiaty said: «Let's shoot at a target». <...> Then they started dancing. Performed *Simd*. Nobody could beat *Tsartsiaty*. Around this great feast each *Tsartsiaty* dancer walked on tiptoes seven laps. While dancing, celestials leaped, residents of the underwater kingdom fell. *Tsartsiaty* clamped them together and did not give them any chance to fall or jump. The dance ended, and they sat down at the table again. <...> Then *Tsartsiaty* sang...» [Legends of *Tsartsiaty* 2007: 193–195].*

Perception of space, which has long been characteristic of Ossetians' consciousness, as reflected in the epic, still exists in the established tradition. So, V.S. Gazdanova wrote: «In the structure of the space of religious complexes were usually places where, after prayer and ritual liturgy dances and games were held. They were called *Simdy fæz* (*Simd glade*). Thus, in the *Recom* cult complex in *Tsej* there was a glade near the sanctuary *Mady Majræm* where, after the ritual feast, youths had fun...» [Gazdanova 2007: 295].

The merrymaking field is a gathering place for Narta troops before an important campaign: «*Narty tyhdzhyn Soslan æfsædtæ arazyn bajdydta. Dzyrd radta, iu mairænbonej innæmæ hædzaræn lægæj tsættæ kwyd woj, aftæ. Narty dyndzhyr Qazæn Lægzmæ æmbyrd baidydtoj æfsædtæ.* – The Nart powerful Soslan began to collect troops. He ordered that within a week (literally from one Friday to another) one warrior from each house should have been ready. Troops began to gather on a large Narta plain for games» [NK 2004: 240].

In addition to being a venue for *Zilahar* merrymaking and dancing, in some of the Narta sagas – this is the place, chosen by heroes for hunting. «*Hwzyz fyr Chelæhsærtæg Zilahary bydyrmæ tsuany atsyd. Huræn jæ sæmbælyn, aftæ nyhhaetstsæ Zilahary bydyrmæ.* – Huyz's Son Chelahsartag went to Zilahar for hunting. He reached the field Zilahar when the sun rose» [NK 2004: 580]. And in some cases it was the place where trophies were distributed after returning from a military campaign *balts*: «*Wyryzmæg æmæ Donbettyry qan ærbatardtoj sæ fosy kond Nartmæ, Qazæn lægzy sæ ærurædtoj.* – Wryryzmæg and Donbettyr's foster-child drove the herd to Narta, and stopped the herd in the Field for merrymaking» [NK 2003: 262], although, more often, a special area is allotted for this purpose – *Waræn fæz* (a field for dividing the won property).

For pasture in winter grazing herds of cattle, belonging to the Narta, were collected in the said field: "*Ratærut Ævzaræn fæzmæ wæ ræğaw, atsy zymæg æj æz fæhizdzyæn Guymy bydyrty!* – Take out your herd to Avzaran field (lit. field for testing), this winter, I will shepherd it on Gums plains," – calls Uryryzmæg [NK 2003: 432].

The sacred character of the epic toponym under consideration is confirmed by Soslan's marriage with beauty Beduha, who lived in a flying tower and sought to elude him: "*Æmæ tæhgæ mæsyg ærwağta [Beduha] Zilahary bydyrmæ.* < ... > *Batyradz tsuany wyd, æmæ Beduhajy ssardtoj Batyradzy tsuanon kwytæ Zilahary bydyry.* – And the flying tower [Beduha] lowered onto the Zilahar field. < ... > Batraz was hunting and his hunting dogs found Beduha on the Zilahar" [NK 2004: 50].

T.A. Guriev writes about dramatic the struggle between Soslan and Baltsag's wheel, which overtook him on the field Zilahar, where the hero fell asleep after a tiring day [Guriev 1999: 37]. Soslan requests the eagle flying above him: "*Borætæm myn qærgæncæg fæu, Hæmyts æmæ Wyryzmæg mæ – mæ dywwæ 'fsymærmæ: Narty Sozyryqo Zilahary bydyry ænæ tsæstylyhætsægægæj mæly.* – Be a sad harbinger for Borata, for Khamyts and Wryryzmæg – my two brothers: Narty Sozyryqo dies on the Zilahar field alone [NK 2004: 592]".

Besides the toponym and its variants, in the Ossetian Nartiade we come across other designations of the space for games. For example, Saqolaj wyng – terrain section, part of the street, where Soslan played charmed alchiks (dices) by establishing rules: "*Saqolaj wyndzhy aqazæm qulæj, – zağta Sozyryqo, – kæd mæ dy ambulaj, wæd myn mæ sær rakæ; kæd dæ æz ambulon, wæd dyn dæ sær æz rakændzynæn.* – Let's play alchiks (dices) in the quarter Saqolaj, – said Sozyryqo, – if you win, you will cut off my head; if I win, I will cut off your head" [NK 2004: 79]. T.A. Guriev denotes the place by the name Sakola (Saqola) [Guriev 1999: 48], H.F. Tsgoev calls its Saqolaj wæzæg [Tsgoev 2005: 160], where wæzæg is a hill, hillock.

Saqola-don is another option for the name of the field for mass games ("*Nart æræmbyrd Saqola-donmæ æmæ wym qazydysty æmæ kafydysty.* – Narta gathered at Sahola-don and they played and danced" [NK 2005: 112]). In the epos we also find the place name Saqandony Nykhas (Shaqandon's Nykhas) and obviously its version Laqandony Nykhas. Interestingly, the residents of Kwyrat Gorge indicate the exact location of the real area with the same name near the village of Lats.

Thus, in Ossetian epic texts a space for mass dancing and games has features that distinguish it from domestic space and vice versa, correlated with a festivity space. Notions of space are inseparable from chronotope (time and space) of merrymaking associated with a particular time of *qazt*. In kadags about Narta the most common fixed day of the week is *mayræmbon* (Friday), and the fixed duration of the assembly – three days (according to other options – seven days). And the numbers "three" and "seven" are cultic for traditional culture of Ossetians and are clearly confirmed in ritual and non-ritual folklore.

Names of the field Zilahar in some kadægs are replaced by the options that are found in abundance in different texts: *Qazænfæz* / *Qazæn Fæz* (plain for games) *Simænfæz* (field for organization of simd), *Qazænlægz*

(plain for games), *Ævzaræn fæz* (field for testing the heroes). The description of actual games in kadægs is the clearest example of oral-poetic imagery of the folk language. Stylistic and artistic means of describing a filament competition in the Ossetian epic texts, in our opinion, require a special investigation.

Ossetian epic texts are not limited by Narta kadægs. No less interesting are the "Legends of Tsartsiaata" ("Tsartsiaty tawrægtæ") and "Legends of Daredzanta" ("Daredzanty taurægtæ"), in which the organization of space, in general, is consistent with the above, differing only in some nuances. Thus, in "The Legends of Tsartsiaata" games area is named *Qædlasæny Styr fæz* (large plain of Qædlasæn) and for mass dancing there is a separate place – *Tsartsiaty simændon kædzæh* (Tsartsiaty rock for dancing).

Within a given topic, it is also advisable to consider the correlation between real and epic, as the comprehension of space was firmly ingrained in the minds of the people tradition, which has found a vivid reflection in the epic legends of the Ossetians.

References:

Abaev 1958: Abaev V.I. Historical and etymological dictionary of the Ossetian language. Vol. I. Leningrad: Academy of Sciences of the USSR.

Abaev 1973: Abaev V.I. Historical and etymological dictionary of the Ossetian language. Vol. II. Leningrad: Nauka .

Abaev 1989: Abaev V.I. Historical and etymological dictionary of the Ossetian language. Vol. IV. Leningrad: Nauka .

Abaev 1990: Abaev V.I. Selected Works: Religion, folklore, literature. Vladikavkaz: Ir.

Darchieva 2013: Darchieva M.V. "Holiday time" in the epic legends and traditional culture of Ossetians (on example of holiday Alardy) // Basic research, №4 (Part 4), 2013. URL:http://rae.ru/fs/?section=content&op=show_article&article_id=10000525 (date of access: 12.09.2013).

Darchieva 2012: Darchieva M.V. Numerical symbols in the Ossetian Narta epos // Narta's studies in the XXI century: modern paradigms and interpretations. Sat scientific papers. – Vladikavkaz: IPO SOIGSI.

Gagiev 1958: Gagiev S.G. Ossetian national games. Ordzhonikidze: North Ossetian publishing house.

Gazdanova 2007: Gazdanova V.S. Golden rain. Research on traditional culture of Ossetians: Sat scientific papers / ed. R.S.Bzarov. Vladikavkaz: RIO SOIGSI .

Guriev 1999: Guriev T.A. Who's who in the Alan Nartiade. Dictionary. Vladikavkaz.

KN 1989: Kadægs of Narta, in five volumes. Volume I / Comp. K.TS. Gutiev. Ordzhonikidze: Ir.

Kusaeva 2011a: Kusaeva Z.K. Gender context of initiation rites in the myth-ritual practices of Ossetians // Herald SOGU, № 4. – Vladikavkaz.

Kusaeva 2011b: Kusaeva Z.K. Epic-ritual model of attitude in the ethnic Ossetian culture // Studies in the Humanities, 2011. Number 4.

Legends of Tsartsiaata 2007: Legends of Tsartsiaata: epos of the Ossetian people / Comp. F.M. Takazov. Vladikavkaz.

NK 2003: Narta Kadægs: Epos of the Ossetian people. Book 1. Vladikavkaz: Iriston.

NK 2004: Narta Kadægs: Epos of the Ossetian people. Book 2. Vladikavkaz: Publishing and printing enterprise them. V.A.Gassieva .

NK 2005: Narta Kadægs: Epos of the Ossetian people. Book 3. Vladikavkaz: Publishing and printing enterprise them. V.A.Gassieva .

NK 2010: Narta Kadægs: Epos of the Ossetian people. Book 5. Vladikavkaz: IPO SOIGSI .

NK 2011: Narta Kadægs: Epos of the Ossetian people. Book 6. Vladikavkaz: IPO SOIGSI .

Tsgoev 2005: Tsgoev H.F. Dictionary of Ossetian mythology and everyday life. Vladikavkaz: Ir.

Warziati 2007: Uarziati V.S. Selected papers: Ethnology. Cultural Studies. Semiotics / Comp. V.A. Tsagaraev, E.M. Kochieva. Vladikavkaz: Project Press.

მ. ვ. დარჩიევა (ელადიკაგკაზი)

თამაშობებისა და ცეკვების სივრცის ორგანიზება ოსურ ეპიკურ ტექსტებში

რეზიუმე

სტატიაში განიხილება სათამაშო სივრცის ორგანიზების თავისებურებები ოსურ ეპიკურ ტექსტებში, რომლებიც მოიცავს თქმულებებს (ქადაგებებს) ნართების შესახებ, აგრეთვე ლეგენდებს ცარციათასა და დარეზანთას შესახებ. გამოვლენილია ტოპონიმები, რომლებიც აღნიშნავენ მასობრივი ცეკვებისა და თამაშობებისთვის განკუთვნილ მინდორს, და მათი ფუნქციური დანიშნულება, ასევე სხვადასხვა ეპიკურ ტექსტში მათს ხმარებაში არსებული გარკვეული განსხვავებანი. განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა დღესასწაულის ქრონოტიპს, რომლის ლოგიკური გაგრძელებაა მასობრივი ცეკვები და თამაშობები.

Н.А. Кипиани (Агры)

Карачаево-балкарский язык и язык «Слова о полку Игореве»

Выдающийся памятник древнерусской литературы и исторический памятник конца XII в. «Слово о полку Игореве» породило громную исследовательскую литературу, которая вышла больше чем за два столетия, прошедших со времени его открытия. Огромен круг обсуждаемых и не решённых окончательно вопросов, связанных с этим произведением, среди которых – время создания и локализация оригинального текста памятника.

Как известно, «Слово» было обнаружено не в древнем списке (1185 г. – время событий произведения), а в относительно позднем, как предполагают исследователи, — XV или XVI в. Усилиями большого числа исследователей язык «Слова о полку Игореве» изучен уже достаточно подробно. Общий вывод этих исследований такой: язык «Слова о полку Игореве» – древнерусский язык XI-XII веков, на который наслонились орфографические, фонетические, морфологические особенности, свойственные писцам XV-XVI веков. Писцы, копируя оригинал, часто отклонялись от буквы оригинала, записывая нечто более близкое к своей живой речи. Как отклонение от оригинала в сторону своего живого языка рассматривается цоканье – неразличение аффрикат /ц/ и /ч’/.

Приведём наиболее достоверные примеры цоканья из «Слова о полку Игореве». Примеры даются из восстановленного А.А. Зализняком текста «Слова», максимально приближенного к первому изданию [6]

10. Луце жь бы потяту быти, неже полонену быти [6, с. 336].

13. съ вами, Русици, хошу главу свою приложити [6, с. 337]. Ср.: 73. Ту пирь докончаша храбрїи Русичи: сваты попоиша, а сами полегоша за землю рускую [6, с. 341].

28. ночь стонуши ему грозою птичь убуди. [6, с. 337].

112. «О моя сыновчя Игорю и Всеволоде!» [6, с. 343].

130. Галичкы Осмомысль Ярославе [6, с. 344].

178. «О Днепре Словутицю!» [6, с. 348].

183. «Чему, господине, простре горячую свою лучю на ладъ вои, в поль безводнъ жаждею имь лучи съпряже, тугою имь тули затче» [6, с. 348]. Ср. : 24. лучи у нихъ напряжени, тули отворени, сабли изьострени [6, с. 337].

А.А. Зализняк отмечает: «Как показывает опыт, в безусловном большинстве случаев диалектизмы – во всяком случае фонетические и морфологические (в отличие от лексических) – принадлежат последнему переписчику. Это даёт возможность, по крайней мере в части случаев, установить его диалектную принадлежность [6, с. 94].

Языковой мир переписчика XV-XVI в. отражает северо-западную диалектную окраску. Н. Каринский (1916 г.) определял последнего переписчика «Слова» как псковича. Эта точка зрения является до сих пор наиболее распространённой. Другие исследователи, в частности С.П. Обнорский, считали, что это был новгородец [9, статьи: «Диалектизмы в «Слове», «Псковские элементы в языке «Слова»] А.А. Зализняк определяет диалектную принадлежность переписчика как северо-западную с предпочтением к псковской. При этом самой надёжной из диалектных особенностей списка «Слова», по мнению А.А. Зализняка, является цоканье [6, с. 102-103].

В науке ставился вопрос определения территориального приурочивания и времени создания оригинала. И здесь большинство исследователей склоняется в сторону домонгольского периода и южной локализации памятника. Наиболее прочным основанием для решения этой проблемы оказывается язык «Слова».

В этом определённую роль играют восточные элементы, пронизывающие весь текст. Это касается не только значительного слоя тюркской лексики, проникшей через половецкий (кыпчакский) язык, но и самого характера «Слова»: его стиля образов, эпитетов, сравнений, метафор, аналоги которым можно найти в фольклоре некоторых тюркских народов.

Исследователи-ориенталисты единодушно признают, что тюркизмы «Слова» по своей фонетике и грамматическому оформлению относятся к огузо-кыпчакскому типу с некоторыми отзвуками болгарской фонетики.

Чрезвычайно важным представляется вывод известного тюрколога Н.Л. Баскакова: «Исключительная осведомлённость автора «Слова» в древнетюркской мифологии, шаманистических представлениях, эпосе, исключительная выдержанность в фонетическом и грамматическом оформлении тюркизмов при сохранении своеобразия огузо-половецкого языка с его болгарскими и печенежскими субстратными рефлексамми – всё это с исключительной убедительностью доказывает создание «Слова о полку Игореве» в домонгольскую эпоху автором, хотя русским, но тесно связанным родственными отношениями с половцами, следы духовного мира которых так ярко отразились в созданном им произведении [3].

Как полагаем, выводы учёного, опирающиеся на лексическое богатство «Слова», могут быть дополнены и данными фонетическими, а именно цоканьем, отразившемся, как мы полагаем, в тексте оригинала.

Попытка определить диалектную принадлежность цоканья ведёт к тюркским языкам и их носителям – хазарам, печенегам, половцам и другим народам, участникам русской истории.

Согласно Н. А. Баскакову, цоканье было характерно для языков тюрков савиро-хазарского союза, цоканье было связано с языковыми особенностями древних хазаров [2, с. 110].

Как известно, половецкий язык является мёртвым языком, оставившим следы в большинстве тюркских языков России и Средней Азии. Особую значимость среди этих языков, полагаем, представляет карачаево-балкарский язык. Современный карачаево-балкарский язык, сохраняющий ведущие черты древнетюркского языка, очень слабо подверженному влиянию нетюркских языков, относится к кыпчакско-половецкой подгруппе кыпчакской группы тюркских языков [4, с. 126]. Этногенез балкарцев и карачаевцев остаётся пока предметом научных дискуссий [7, с. 66]. Наибольшее число сторонников имеет точку зрения, согласно которой главную роль в этнообразовании карачаевцев и балкарцев сыграли носители аборигенных кавказских культур с пришлыми ираноязычными аланами, тюркоязычными племенами хазаро-болгарского круга и половцами [5].

Карачаево-балкарский язык состоит из двух диалектов: основного диалекта (опорного), составившего основу литературного языка - чокающего, и малкарского диалекта – цокающего. Ср. отражение в этих диалектах цоканья – чоканья:

Основной диалект	Малкарский диалект	Перевод
Чапракъ	Цафракъ	«лист»
Чырпа	Цырфа	«лохматый»
Чал	Цал	«седой»
Чакъ	Цакъ	«время»
Чыпчыкъ	Цыфчыкъ	«птичка»
Чолфу	Цолфу	«ложка»

Кроме этих двух диалектов, обнаруживающих системное проявление цоканья или чоканья, есть переходный холамо-бызынгиевский смешанный говор, характеризующийся совмещением особенностей обоих диалектов. В нем параллельно употребляются ч и ц: чач и цац «волосы», бычакъ и быцакъ «нож» [1, с. 79-80].

Автор «Слова о полку Игореве», обнаруживая исключительную выдержанность в фонетическом оформлении тюркизмов при сохранении своеобразия огузо-половецкого языка, полагаем, мог отразить в тексте цоканье: Русици наряду с Русичи, луци наряду с лучи, сыновчя, Славутицю.

Как представляется, цоканье в данном случае может служить важным аргументом в пользу создания первоначального текста «Слова о полку Игореве» в южной Руси. Это хорошо согласуется с тем, что «Слово» посвящено событию из жизни южной Руси – неудачному походу против половцев в 1185 году Новгород – северского князя Игоря Святославича.

Под пером переписчиков цоканье как особенность оригинала сохранялась, а в найденном списке XV-XVI вв. предстаёт уже как один из языковых признаков псковской приуроченности памятника древней русской литературы, поскольку отражает живое произношение переписчика – псковитянина.

О причинах возникновения цоканья существуют разные гипотезы, в числе которых видное место занимает гипотеза иноязычного происхождения цоканья. При этом в качестве основы явления называется только финно-угорский субстрат [8]. Мы склоняемся к теории самобытного, славянского характера генезиса неразличения аффрикат как результат внутрисистемного развития языка. Факторы внутрисистемного порядка подготовили внешнее воздействие со стороны других языков – и не только финно-угорских, но и тюркских, с которыми некоторые диалекты древнерусского языка издавна вступали в контакты.

Литература:

Акбаев 1999: Акбаев Ш.Х. Диалекты карачаево-балкарского языка в структурно-генетическом и ареальном освещении. – Карачаевск: Изд-во Карачаево-Черкесского гос. пед. ин-тач

Баскаков 1960: Баскаков Н. А. Тюркские языки. - М.: Изд-во вост. лит.

Баскаков 1978: Баскаков Н.А.. «Слово о полку Игореве». Памятники литературы и искусства XI-XVII веков. М., С. 59-68. //URL:<http://tochka.gerodot.ru/slovo/baskakov02.htm>

Баскаков 1988: Баскаков Н.А. Историко-типологическая фонология тюркских языков. - М.: Наука. //URL:http://altaica.ru/Library/Baskakov/baskakov_phon_34.pdf

Боханов 2001: Боханов А.Н., Горинов М.М. История России с древнейших времен до конца XX века. Москва: АСТ.. //URL:http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Bohan/index.php

Зализняк 2004: Зализняк А.А. «Слово о полку Игореве»: взгляд лингвиста. - М.: Языки славянской культуры. //URL:dshinin.ru/Upload_Books2/.../200901061209501.pdf.

Кучмезов 2001 : Кучмезов Б.Х. Земледелие у Балкарцев. //Этнографическое обозрение. г., № 1. //URL: http://journal.iea.ras.ru/archive/2000s/2001/Kuchmезov_2000_1.pdf

Филин 1972: Филин Ф.П. Происхождение русского, украинского и белорусского языков. Историко-диалектологический очерк. – Л.: Наука.

Энциклопедия 1995: Энциклопедия «Слова о полку Игореве» Т. 1-5. СПб.

N.A.Kipiani (Agri)

The Karachay-Balkar Language and the Language of “The Song of Igor’s Campaign”

Summary

The article reviews the phenomenon of mixture of phonemes [ɹ] and [ʁ] depicted in the “The Song of Igor’s Campaign” and concludes that “ts” - pronunciation was inherent in the original text.

The mixture of phonemes [ɹ] and [ʁ] is the phonetic feature of the Qypchaq language, language of Cuman people, residing in the steppes of South Russia in XI-XIV centuries.

The modern Karachay-Balkar language represents a direct descendant of the Cuman language in so far as the Kypchaks – Cumans historically became one of the elements of Karachay-Balkar ethnos formation.

Key words: “The Song of Igor’s Campaign” - the list and the original text, mixture of phonemes [ɹ] and [ʁ], reasons of emergence of “ts”-pronunciation, the Qypchaq (Cuman) language, the Karachay-Balkar language.

ნ.ა. ყიფიანი (აგრი)

ყარაჩაი-ბალყალური ენა და „ამბავი იგორის ლაშქრობის“ ენა

რეზიუმე

სტატია განიხილავს პოემაში „ამბავი იგორის ლაშქრობისა“ ასახულ ცანიანობას (ყ-ს მაგიერად ɹ-ს წარმოთქმა) და ასკვნის, რომ ცანიანობა დამახასიათებელი იყო ნაწარმოების თავდაპირველი ტექსტისათვისაც.

ცანიანობა წარმოადგენს ყიფალების ენის ფონეტიკურ მახასიათებელს, რომლებიც ცხოვრობდნენ სამხრეთ რუსეთის სტეპებში XI-XIV საუკუნეებში. ყარაჩაულ-ბალყარული თანამედროვე ენა წარმოადგენს ყიფალების ენის პირდაპირ შთამომავალს, ვინაიდან ყიფალები ისტორიულად გვევლინებიან ყარაჩაულ-ბალყარული ეთნოსის ჩამოყალიბების ერთ-ერთ ელემენტად.

ი. მამასახლისი (თბილისი)

ირმის კულტი კავკასიის ხალხთა კულტურაში

ისევე როგორც მთელ სამყაროში, კავკასიის ხალხთა უძველეს რელიგიებში ზომორფულ გამოსახულებებს დიდი ადგილი უჭირავს, მათ შორის ირემს. ჩვენ შევეცდებით მის განხილვას ცალკეული კულტურებისა და ეპოქების მიხედვით, ამასთანავე ვისაუბრობთ ირმის გამოსახულებებზე, როგორც ანტიკურ, ისე ქრისტიანულ ხელოვნებაში და ვეცდებით ავხსნათ მათი სიმბოლური მნიშვნელობა.

ზომორფული თემატიკა თავის საწყისს ახლო აღმოსავლეთისა და შუა აზიის ხელოვნებაში ჰპოვებს. ირმის კულტი აქ უძველესი დროიდან მკვიდრდება. იგი გრძელდება ანატოლიაში, რომელმაც მთელი შუა საუკუნეები მოიცვა და ბიზანტიურ ეპოქაშიც უდიდესი როლი ითამაშა. ირემს მრავალგვარი მნიშვნელობა ჰქონდა. მას თითქმის ყველა კულტურაში სიცოცხლის, ნაყოფიერების და განახლების სიმბოლოდ მიიჩნევენ. უძველეს ხალხთა მითოლოგიაში განსაკუთრებულ აქცენტს აკეთებდნენ ირმის რქებზე. ინდური მოთხრობის მიხედვით, მონადირეს ალაპარაკებული ირემი გადაარჩენს.

კელტების წარმოდგენით, ირმის რქები ასოციაციურად ხის ტოტებს უკავშირდებოდა. ეს უკანასკნელი კი მათთვის უწმინდეს მცენარედ ითვლებოდა. კელტები განსაკუთრებით თავჯანს სცემდნენ თეთრ ირემს, რომელიც ზებუნებრივი ძალის მისტიურ ცხოველად მიანდათ. ამასთანავე ირმის რქები მზის სხივებად აღიქმებოდა. ირემი ითვლებოდა ღმერთთან შუამავლად. მისი განტოტვილი რქები კი სიცოცხლის ხესთან ასოცირდებოდა. როგორც ცნობილია, ირმის რქებს აქვს რეგენერაციის-განახლების უნარი. კელტების წარმოდგენით, ხის ტოტებსაც აქვს უნარი ახალი ფოთლებით შემოსვით. მათი ღმერთი ცერნუნი ბუნების გამოღვიძების ციკლთანაა დაკავშირებული. იგი სახვით ხელოვნებაში ირმის განტოტვილი რქებით ან ირმით და ხარით გამოისახება.

რაც შეეხება უძველეს მათს ტომების რწმენა-წარმოდგენებს, ირემი აქ მათი ტომების წინაპრად ითვლებოდა, რის გამოც მას წმინდა ცხოველი ეწოდებოდა.

ჩინელებისთვის ირემი ბედნიერების და დღეგრძელობის სიმბოლოდ აღიქმებოდა. თავად თეთრი ირემი კი ში-სინაის სიმბოლოდ. ჩინურად სიტყვა ირემი სიუხვეს ნიშნავს. უძველეს ხალხთა მითოლოგიაში ირემი ხშირად გველს მისდევს. იგი სიმბოლურად სიკეთის ბოროტებაზე გამარჯვებად მოიაზრება, რადგან ირემი დაკავშირებულია ცასთან და სინათლესთან, გველი კი მიწისქვეშეთან. ხეთურ, შუმერულ და სემიტურ რელიგიებში ირემი დროის მოქცევის და შობის სიმბოლოდ აღიქმებოდა.

რაც შეეხება რომაულ რელიგიას, აქ ირმის გამოსახულებებს ვხვდებით ბიზანტიური ქანდაკებების სერიაში. იგი წარმოდგენილია მარტოც, უფრო ხშირად არწივთან ერთად. ამგვარი გამოსახულებები დამახასიათებელია ცენტრალური და სამხრეთ-აღმოსავლეთი ანატოლიისათვის. საკრალური ხასიათისაა არწივის გამოსახვა ირმის რქებში. არწივი მიიჩნეოდა მზის ფრინველად. იგი იყო სიმბოლო ცის ბატონისა. მისი კულტი განსაკუთრებით გავრცელებული იყო ტაურუსის და არგეს მთიან რეგიონებში. მას გამოსახავდნენ სხვადასხვა ცხოველზე

მჯდარს, განსაკუთრებით კი ირემზე. ამგვარი გამოსახულებები გვხვდება მაღალ პიედესტალებზე და სხვა.

ბერძნულ-რომაულ ტრადიციაში ირემი არის **ქალღმერთ დიანას-არტემიდას** სიმბოლო. (Kretschmer, 2008:187) ერთ-ერთი ლეგენდის მიხედვით, მდინარეში მოხანავე დიანამ მონადირე აქტეონი, რომელიც მას ფარულად უთვალივალვდა, ირმად გადააქცია. იგი განრისხებული ქალღმერთის ძაღლებმა დაგლიჯეს.

ირემი ირანში, სასანიდების ეპოქაში, უპირატეს ცხოველად ითვლებოდა. მისი გამოსახულებით იმკობოდა ფასადების დეკორი, კერძოდ, მეფის ნადირობის ამსახველი ბარელიეფები. ირმის გამოსახულება ამშვენებდა თასებს, ქსოვილებს და ლანგრებს. მაგალითად, დეილხამის დიდებული თასი, რომელზეც შაპურ II ირემს ესვრის (IV ს.).

ირემს ხშირად ვხვდებით ასევე შუა აზიის, ასევე სამხრეთ კავკასიელთა რწმენა-წარმოდგენებში. ალქიმიაში ერთრქიანი ირემი მოიაზრებოდა ფილოსოფოს მერკურის ორმაგ ბუნებად. სლავებს ირემი თავიანთ წინაპრად მიაჩნდათ. მათი წარმოდგენით, ირემს შეეძლო სხვადასხვა სასწაულების აღსრულება. მათ შორის ადამიანის ხმით ამტყვევლება. ირემი სამეფო ცხოველად ითვლებოდა. ამათანავე იგი ყველა რქიანი ცხოველის მეფედ მიაჩნდათ.

რაც შეეხება პრეისტორიული ხანის გალიის მცხოვრებლებს, ისინი ირემს თავყანს სცემდნენ კელტების ჩამოსვლამდე. ირმის რქებს გალები ბუნებრივ გვირგვინს ეძახდნენ და ძალის სიმბოლოდ აღიქვამდნენ. ამიტომაც ირმის განტოტვილი რქებით იმკობოდა ბელადების სახლები. გალებმა ირმის კულტი თავიანთი წინაპრებისაგან მიიღეს. ზოგიერთი გალების სამოსს აშიად ირმის რქების გამოსახულებები ამკობდა, როგორც სიმბოლო ძალაუფლებისა და განახლებისა. ბრავის ბორცვზე აღმოჩენილ სამარხში ნაპოვნი ირმის ძვლები მდიდარი აღკაზმულობით. მეცნიერები ვარაუდობენ, რომ ეს სამარხი რელიგიური მსხვერპლშეწირვის ადგილი უნდა ყოფილიყო. ირემმა თანდათანობით გალების რწმენა-წარმოდგენაში ადამიანის სახე მიიღო და მიენიჭა სახელი **ცერუნოსი (კერუნოსი)**.

ირმის კულტზე საუბრისას უმდიდრეს მასალას გვთავაზობს კავკასიური მითოლოგია. ჩვენ შევეცდებით სათანადო ფოლკლორული, ეთნოგრაფიული, ნივთიერი და წერილობითი წყაროების საფუძველზე ვისაუბროთ მის კულტზე და მისი სახე-სიმბოლოებით მეტყველებაზე. ქართულ ფოლკლორში ირემი და ჯიხვი ზებუნებრივი ძალისანი არიან. ისინი ხშირად ღვთაების სამყაროსთან დამაკავშირებლად გვევლინებიან. ირემი არის შიხისა და მთვარის ასულის მხლებელი. იგი ნადირთა ღვთაების ზომორფული სახე უნდა იყოს. ჯადოსნური ირემი არაერთ ქართული ზეპირსიტყვიერების ნიმუშში ფიგურირებს. ჩვენი წინაპრების რწმენა-წარმოდგენით არსებობდა ლეგენდა ირმის ნახტომის შესახებ. ღვთაებრივ ირემს მისდევდნენ ამირანი და მისი ძმები. ნადრობისას ირემზე დევნისას იპოვა განძი ქართლის მეფე ფარნავაზმა. ისევე, როგორც ზემოთ განხილულ უძველეს ხალხთა მითოლოგიაში, კავკასიელ ხალხთა წარმოდგენაშიც უდიდესი ადგილი უჭირავს ირმის რქებს. ის აქაც სიცოცხლის ხის სიმბოლოდ აღიქმებოდა. ქართულმა ეთნოსმა შემოგვინახა ერთი მეტად საინტერესო ტრადიცია: ჩვენი წინაპრები ახალი წლის დღესასწაულზე საწესო პურს ვენახის მოსავლის სიუხვის მიზნით აცხობდნენ, რომელსაც ხშირად ყურძნის მტევნის ფორმა ჰქონდა და ვაზად, ვაზის რქად ან მტევნად იწოდებოდა.

ქართულმა ზეპირსიტყვიერებამ ირმის უამრავი სახე-სიმბოლო დაიტია. ამ მხრივ აღსანიშნავია მისი სახელწოდებები: ქორბუდა, რქა ბორჯღლიანი, ოქროს რქიანი და სხვა. ირმის რქები ცას სწვდება და უფალთან მისასვლელ კიბედ გამოიყენება. საქართველოში უძველესი დროიდან სალოცავები ირმისა და ჯიხვის რქებით იმკობოდა. განტოტვილი რქები ამშვენებდა ასევე ჩვენი წინაპრების უძველეს საცხოვრის-დარბაზს და მის დედაბოძს. მატერიალურ ძეგლებზე ირმის გამოსახულებები ხშირად რელიგიურ-კოსმოგენურ კონტექსტშია მოქცეული.

ირემი ჩვენი წინაპრების რწმენა-წარმოდგენებში ჯერ კიდევ ენეოლითის ხანიდან გვხვდება. მდიდარი არქეოლოგიური მასალა ამის მხრივ ნათელი ნიმუშია. ქვაცხელების სარქველები ჯერ კიდევ ვაცისა და ირმის გამოსახულებებით იმკობა. განსაკუთრებით უმდიდრესი მასალა შეემოგვრჩა ბრინჯაოს ხანაში. ირმები ან რაიმე კომპოზიციაში არიან ჩართულნი, ან ინდივიდუალურად გამოისახებიან. საქართველოს მუზეუმებში უამრავი ნივთმტკიცება ინახება ყოველივე ამის დასტურად.

ირმის სახე საქართველოში ორგანულად არის დაკავშირებული კოლხურ-ყობანურ კულტურასთან. მისი გამოსახულებები ამკობდა **კოლხური ცულების დეკორს**. ზომორფული სიმბოლიკა თავის კულმინაციას ბრინჯაოს სარტყლებზე აღწევს. აქ ირმების გვერდით გვხვდება ფრინველების, ცხოველებისა და ქვეწარმავლების გამოსახულებები, რომლებიც ერთიან მითოლოგიურ სახედ აღიქმება. მ. ხიდაშელის აზრით, (მ. ხიდაშელი 1972:69) ქართული ბალთების სიმბოლიკა მხოლოდ ცენტრალური გამოსახულებების—ირმის კვლევით არ უნდა შემოიფარგლოს. საჭიროა შევეხეთ დამატებით ცხოველებს, რომლებიც ირემთან ერთად **ბრინჯაოს ბალთების** დეკორში გვხვდება. წარმართულ საქართველოში ირემი ხართან ერთად „ხატის ცხოველად“ არის მიჩნეული. ისინი ქართულ მითოლოგიაში პირველი ადგილის დასაკავებლად თითქოს ერთმანეთს ტოლს არ უდებენ. როგორც ცნობილია, საქართველოში ირმის დაკვლა ხატში ღვთაების პირველ შესაწირად ითვლებოდა. დემნა შენგელაია (დ. შენგელაია, თხზულებანი, ტ. 2, 1968:462), ირემს კაცთ პატრონად-ოჩოპინტრედ მიიჩნევს.

კავკასიაში არსებობდა ირმის თვითშეწირვის მრავალი მაგალითი, რომლის თანახმადაც ირემი შესაწირ ადგილზე თვითონ მიდიოდა და ტაძრის გაღაგანში წვებოდა (ყოველ მთავარანგელოზობას ზესტაფონის რაიონ სოფელ საქარაში). შესაწირი ცხოველი ქართულ მითოლოგიაში წმინდა ცხოველად ითვლებოდა. ირემს და სხვა ცხოველებს „მთის ანგელოზებს“ ანუ „კლდის ანგელოზებს“ უწოდებდნენ. ზოგიერთი გადმოცემის მიხედვით, შეწირული ირმის თუ ხარის ხორცს, როგორც წამალს, ისე ხმარობდნენ.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ კოლხურ-ყობანურ კულტურაში ფართოდ გვრცელდა ირმის სკულპტურული გამოსახულებებიც. გვიან ბრინჯაოს ხანის გრავირებულ სარტყლებზე ეს თემა კიდევ ერთხელ მეორდება. მ. ხიდაშელის აზრით, (მ. ხიდაშელი 1972:69) ბრინჯაოს ქართული ბალთები თავისი შინაარსით უკავშირდება ბუნების დედის კულტს, ნაყოფიერების ქაღალმერთს, რომელიც დიდ მსგავსებას იჩენს მთელ სამყაროში ფართოდ გავრცელებულ ამ რიგის ღვთაებებთან-ბაბილონურ იშტართან, ფინიკიელთა ასტართან, ფრიგიულ კიბელასთან, ბერძნულ არტემიდესთან და ა.შ.

რაც შეეხება შუა საუკუნეების ხელოვნებას, ცნობილია, ქრისტიანული სიმბოლიკა თავდაპირველად წარმართული ფორმების ახალი გააზრებით იწყება. ადრექრისტიანულ ხელოვნებაში ირემს მიმართავდნენ 41-ე ფსალმუნის საილუსტრაციოდ: „ვითარცა სახედ სურინ ირემსა წყაროთა მიმართა წყალთასა, ეგრე სურის სულსა ჩემსა შენდამი, ღმერთო!“ ტრადიციულად, ამ საგალობელს აღავლენდნენ კათაკმეველები მაცხოვრის ბრწყინვალე აღდგომის დამეს. ამ კონტექსტში ირემი იყო სახე-სიმბოლო იმ ადამიანისა, რომელიც ნათლისღებისთვის ემზადება (M.Хидашели, 1972: 69).

ირემი ქრისტიან ადამიანდაც მოაზრება, რომელიც მაცხოვრებელ წყაროსა დაწაფებულს. ამიტომაც გვხვდება ნათლისღების სიუჟეტის ამსახველ ადრე ქრისტიანული ხანის IV-VI სს. ეკლესიათა ქანდაკებებში, სარკოფაგებსა და მოზაიკებში ირმები. ირმების ეს თემა გარკვეული იკონოგრაფიული ცვლილებებით მეტ ხანს შემოგვრჩა ხელნაწერთა დასურათებულ მინიატურებში.

ქართული ტაძრის დეკორში მათი გამოსახულება არაერთგზის გვხვდება. ადრე ქრისტიანულ ხანაში მისი უადრესი ნიმუში **ატენის სიონის** ჩრდილოეთი კარის ტიმპანშია, სადაც

დიდ წრიულ წყალსატევს დაწაფებული ორი ირემია გამოსახული. ტიმპანის რელიეფის წყალსატევის გადატვირთული დეკორი მოგვაგონებს **რაენის გალა პლაციდიას მაგზოლეუმის მოზაიკას** (V ს.). (Kretschmer, 2008:188) ირემები, ატენის სიონის რელიეფურ დეკორში ტიმპანის გარდა კიდევ სამ რელიეფურ ქანდაკებაში აისახა. ესენია: დასავლეთ ფასადზე გამოსახული **წმ. ევსტათი პლაკიდას ნადირობის სცენა** (VII ს.) და ჩრდილოეთ ფასადზე **ე. წ თოდოსაკის ხელმოწერილ რელიეფზე ლუკიანე წველის ირემებს** (X ს.). აღსანიშნავია, რომ ატენის სიონის სამივე კომპოზიცია სხვადასხვა საუკუნეებს განეკუთვნება. (გ. აბრამიშვილი 2000: 63).

ირემების რელიეფური ქანდაკების განვითარების გზაზე მეტად მნიშვნელოვანია **ბალტიმორის ხელოვნების მუზეუმსა და დუმბარტონის კოლეჯში** დაცული სირია-პალესტინური წარმომავლობის ორი ფილა ირემების გამოსახულებით, რომლებიც VI ს. თარიღდება.

რაც შეეხება IV-VI სს. იატაკის მოზაიკებში ირემების თემის კომპოზიცია უფრო გართულებულია, რომელსაც დეკორატიულ ფონებად ვახის ლერწმები, ფრინველები და ყურძნის მტევნები დაუყვება. ამას ემატება გარკვეული მხატვრული და აზრობრივი აქცენტების სახით ფარშევანგების და შვლის ნუკრების გამოსახულებების გამოსახვა. მაგალითად შეგვიძლია მოვიყვანოთ **ბიჭვინთის VI ს. იატაკის მოზაიკა**.

ამ მხრივ, მეტად საინტერესო კომპოზიცია გვხვდება **ანანურის ეკლესიის ფასადზე**, სადაც ირემები სიცოცხლის ხესთან არიან გამოსახულნი. ღვთაებრივი ძალით არიან აღვსილნი წმინდა მამა დავით გარეჯელთან და მის სულიერ შვილ ლუკიანესთან მიმავალი ირემები, რომლებიც მათ ღმერთმა ნუგეშინის საცემლად მიუვლინა, რათა ძლიერი გვაღვის დროს თავიანთი რძით დაეპურებინათ. საინტერესოა ასევე ერთი მომენტიც ასურულ მამათა ცხოვრებიდან, კერძოდ, ის, რომ ირემები ამ წმ. მამებთან მარხვის დღეებში-ოთხშაბათს და პარასკევს არ მოდიოდნენ. კიდევ ერთი ღვთაებრივი ირემის შესახებ გვიამბობს წმინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება: წმინდა მამასთან საშველად მონადირისგან დამფრთხალი ირემი მიდის, მორჩილად დგება წმინდა მამის წინაშე, ტირის და დახმარებას სთხოვს. წმ. გრიგოლი შეისმენს ატირებული ცხოველის მუდარას და მონადირეებს ირემის ნაცვლად სხვა საზრდოს სთავაზობს. ასე შეიგრძნობს ირემი მის ღვთაებრიობას და წმინდანისაგან დახმარებაც არ აყოვნებს.

ირემზე გამოსახული არწივი ესაა ღვთაებრივი ატრიბუტი. იგი თავად ღმერთის ფრინველია. მოგვიანებით ამ ორი ცხოველის კონბინაციის ქრისტანიზირება მოხდა. ირემის რქებს შორის გამოსახა ჯვარი. ამ სახე-სიმბოლომ განსაკუთრებული დატვირთვა შეიძინა **წმ. ევსტათე პლაკიდასა და წმ. პუბერტ ლუტინელის ცხოვრებაში**. ირემი აქ ქრისტეს განასახიერებს, „რამეთუ ზეშთა თავისა გამოჩინებულისა მის მისდა ირემისა და შორის რქათა მისთა საცხოვრებელი სახე ჯუარისად იხილგებოდა ბრწყინვალე და ნათლის სახე-ფერთა და შორის სასწაულსა მას ვნებისას თვით ჩვენთვის ხორცითა ვნებული იგი ვითარცა ფიცარსა, ეგრეთ ჰაერსა ზედა გამოხატულ იყო, და ხილულისაგან მისგან ხატისა ხმაჲ ესრეთ ესმოდა: მე ვარ იესუ ქრისტე...“ (ძველი მეტაფორასული კრებული (სექტემბრის საკითხავი)1986:364-388) მეორეს მხრივ, ჯვართან ერთად წარმოდგენილი ირემი ასევე ქრისტეს სიმბოლოა.

ირემის შესახებ ქრისტიანულ სახისმეტყველებაში არაერთგზისაა საუბარი. წმინდა ბასილის დიდი თავის ნაშრომი „მკვეცათვის“ (შატბერდის კრებული X საუკუნისა, თბილისი,1979:190), ირემის სახე-სიმბოლოს საინტერესოდ განმარტავს: „სახისმეტყველმან თქუა ირემისად, ვითარმედ ჯეკმა მტერ არს გუელისად და რაჟამს იხილის და ივლტინ გუელი და შთაჯდის ჳურელად, მივიდი ირემი იგი და აღივსნის ფერდნი თვისნი წყლითა წყაროდსა და მივიდის ჳურელად, სადა-იგი გუელი დამალულ არნ და დაასხნის წყალი იგი და აღავსნის ჳურელი იგი, ვიდრემდე გამოჳდის გუელი იგი და დათრგუნის ფერკითა და

მოკლის. ვერცა მაცხოვარმან ჩუენმან იესუ ქრისტემან მოჰკლა დიდი იგი ვეშაპი ეშმაკი წყლითა ცისათა, რომელ აქუნდა ღმრთეებისა სიბრძნისაგან, რომელსა წყალსა ვერ დაუდგნეს ვეშაპთა ეშმაკთა.“

ფსალმუნში დავით წინასწარმეტყველი ბრძანებს: „ჴმამან უფლისამან განამტკიცნის მადნარნი და განაცხადნის მადნარნი“. წმინდა ბასილის დიდის განმარტებით „ირემად გულის-ჴმაჴყვენ მოციქულნი და ყოველნი წმიდანნი, ამაღლებულნი ყოველთაგან საქმეთა ზე: რამეთუ, ვინათგან ირემსა ესევეითარი ძალი აქუს, ვითარ იტყვან გამოცდილნი, ვითარმედ, იქედნე რად შეჴამოს, წამალი არს განმწმენდელი მისი, და სულისა მისისაგან ყოველნი გესლოვანნი ივლტიან; ვითარცა უბრძანა უფალმან..“

ირმის რქებში გამოსახული ჯვარი იქცა არა მარტო წმიდა ევსტათესა და ჰუბერტ ლუტიხელის, არამედ სხვა დასავლურ ქრისტიანული წმინდანის ატრიბუტადაც. მას ეხდებით მაინულ პადერბორნთან, წითელი და ღურჯი ფერებით წარმოდგენილი ჯვარი ამკობს **ფელიქს ვალოისა** და **იონეს მათას** გამოსახულებებს.

როგორც დავინახეთ, ირმის კულტს მითოლოგიაში ერთ-ერთი გამორჩეული ადგილი უკავია. იგი უძველესი დროიდან მკვიდრდება უძველესი ხალხების რწმენა-წარმოდგენებში და თითქმის ყველა კულტურაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობს. ირმის სიმბოლიკამ თავისი სიტყვა თქვა ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაშიც. იგი სიმბოლურად, ერთი მხრივ, ახლად ნათელდებულ ადამიანს განასახიერებს, ხოლო, მეორე მხრივ – თავად უფალს.

ლიტერატურა:

აბრამიშვილი 2000: გ. აბრამიშვილი ირმების სიმბოლიკა ატენის სიონის ტიმპანის რელიეფებზე. აკადემიკოს შ. ამირანაშვილის სახ. საქართველოს ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმის ნარკვევი. ტ. VI. თბილისი

შატბერდის კრებული 1969: შატბერდის კრებული X საუკუნისა. თბილისი.

შენგელაია 1968: დ. შენგელაია. თხზულებანი. ტ. II. თბილისი.

ძველი მეტაფრასული კრებული 1986: ძველი მეტაფრასული კრებული (სექტემბრის საკითხავი). თბილისი.

ხიდაშელი 1972: მ. ხიდაშელი. ბრინჯაოს მხატვრული დამუშავების ისტორიისათვის ანტიკურ საქართველოში. თბილისი.

Kretschmer 2008: H. Kretschmer, Lexikon der Symbole und Attribute in der Kunst. Stuttgart.

И. Мамасхлиси (Тбилиси)

Культ оленя в культуре кавказских народов

Как и во всех мировых религиях, в древнейших религиозных верованиях кавказских народов большое место занимают зооморфные изображения, в том числе и оленя.

В настоящей работе представлена попытка исследования культа оленя и символики его изображения в различных культурах и эпохах, в частности в античном и христианском искусстве.

Зооморфная тематика берет свое начало в искусстве Ближнего Востока и Средней Азии. Культ оленя здесь укоренился с древнейших времен. Он был характерен и для Анатолии на протяжении средних веков. Культ оленя играл важную роль и в Византийскую эпоху. Образ оленя имел богатую символику. Почти во всех культурах его считали символом жизни, плодородия и обновления. Одну из важнейших ролей в религиозных ритуалах в течение многих тысячелетий играли рога оленя. Согласно индийскому рассказу, охотника спасает говорящий олень.

По представлению кельтов, оленьи рога ассоциативно связаны с ветвями дерева, которое являлось для них священным. Кельты особо поклонялись белому оленю, которого считали мистическим животным, обладавшим сверхъестественной силой. К тому же оленьи рога воспринимались как солнечные лучи. Олень являлся посредником между богом и человеком, а его ветвистые рога ассоциировались с древом жизни. Как известно, оленьи рога обладают свойством регенерации-обновления. По представлению кельтов, у веток дерева также есть свойство воспроизводить новые листья. Их божество Цернун связан с циклом пробуждения природы. В изобразительном искусстве он представлен в образе оленя с ветвистыми рогами или быка.

В верованиях и представлениях древнейшего племени майя олень считался их племенным предком, поэтому его почитали как священного животного.

Для китайцев олень являлся символом счастья и долголетия. А сам белый олень был символом Шоу-Синя. На китайском языке слово олень означает богатство. В мифологии древних народов олень часто гонится за змеей. Символически он означает победу добра над злом, так как олень связан с небом и светом, а змея – с подземельем. В хеттских, шумерских и семитских религиях олень воспринимался как символ времени и рождения.

В римской религии изображение оленя встречается в серии византийских скульптур. Чаще он представлен вместе с орлом. Такие изображения характерны для центральной и юго-восточной Анатолии. Изображение орла с оленьими рогами имеет сакральный характер. Орел считался солнечной птицей. Он был символом небесного владычества. Его культ был особо распространен в горных регионах Тауруса и Арге. Его изображали сидящим на разных животных, а чаще на олене. Подобные изображения встречаются на высоких пьедесталах.

В греко-римской традиции олень является символом богини Дианы-Артемиды (Kretschmer, 2008: 187). Согласно одной легенде, купающаяся в реке Диана превратила в оленя охотника Актеона, который тайно наблюдал за ней. Он был растерзан собаками разгневанной богини.

В эпоху сасанидов олень считался в Иране первым животным. Его изображениями украшали декор фасадов, в частности барельефы, изображающие охоту царя. Изображениями оленя украшали чаши, холсты и сосуды. Например, великолепная чаша Дейлхама, на которой Шапур II стреляет в оленя (IV в.).

Олень часто встречается также в религиозных представлениях Средней Азии и Южного Кавказа.

В алхимии однорогий олень означал двойную природу философского Меркурия.

Славяне считали оленя своим предшественником. По их представлениям, олень мог совершать различные чудеса, например, говорить человеческим голосом. Олень считался царским животным, к тому же царем всех рогатых животных.

Жители Галлии преисторического периода почитали оленя до прихода кельтов. Рога оленя они называли природным венцом и воспринимали их как символ силы. Поэтому ветвистыми оленьими рогами были украшены дома вождей. Культ оленя галлы унаследовали от своих предков. На одежде некоторых из них была кайма с изображением оленьих рогов как символ власти и обновления. В захоронении на Бравском холме найдены останки оленя с богатыми украшениями. Ученые предполагают, что это захоронение было местом религиозного жертвоприношения. Постепенно олень в представлении галлов приобрел человеческий образ, став зверобогом под именем Цернунос (Кернунос).

Богатый материал о культе оленя мы находим в кавказской мифологии, в частности в фольклорных, этнографических, вещественных и письменных источниках. В грузинском фольклоре олень и козел являлись носителями сверхъестественной силы. Часто они связывают людей с божественным миром. Олень являлся зооморфным образом божества животных, который сопровождал дочь солнца и луны. Волшебный олень фигурирует во многих образцах грузинского устного народного творчества. Согласно представлениям наших предков, существовала легенда об оленьем прыжке. За волшебным оленем гонится Амиран со своими братьями. Во время охоты в погоне за оленем находит клад картлийский царь Парнаваз. Как и в мифологии многих древнейших народов, в представлениях кавказских народов оленьи рога также играли важную роль и воспринимались как символ древа жизни. Грузинский этнос сохранил одну весьма интересную традицию: во время новогоднего праздника наши предки пекли хлеб в год богатого урожая винограда, поэтому он часто имел форму грозди и назывался лозой, рогом лозы или гроздью.

В грузинском устном народном творчестве встречается множество образов и символов оленя. В этом смысле интересны его наименования: корбуда (живущий с ястребами), рка борджглиани (с затвердившими рогами) окрос ркани (златорог) и др. Оленьи рога достигают неба и служат лестницей к богу. С древнейших времен молебни в Грузии украшались оленьими и козьими рогами. Ветвистые рога украшали залы и главный столп в жилищах наших предков. Изображение оленей на материальных памятниках часто дается в религиозно-космогеническом контексте.

В представлениях наших предков олень встречается еще в эпоху энеолита. Прекрасным образцом в этом смысле является богатый археологический материал. Клапаны каменных печей украшали изображениями козлов и оленей. Особо богатый материал сохранился еще с бронзовой эпохи. Здесь олени являлись или частью какой-либо композиции, или же изображались индивидуально. Об этом свидетельствуют вещественные доказательства, хранящиеся в грузинских музеях.

Образ оленя в Грузии органично связан с колхско-кобанской культурой. Его изображениями украшали декор колхских топоров. Своей кульминации зооморфная символика достигает на бронзовых поясах, на которых наряду с оленем, встречаются изображения птиц, животных и рептилий, воспринимающихся как единый мифологический образ. По мнению М. Хидашели (М. Хидашели, 1972: 69), символика грузинских поясов не должна ограничиваться лишь изучением центральных изображений – оленей. Необходимо говорить и о других животных, которые вместе с оленем встречаются в декоре бронзовых поясов. В языческой Грузии олень, как и бык, считался «зверем иконы». Они занимали первое место в грузинской мифологии. Известно, что олень в Грузии считался первым животным для жертвоприношения. Демна Шенгелая (Д. Шенгелая, т. 2, 1968: 462) считает оленя заступником человека – Очопинтре.

На Кавказе существовало множество примеров самопожертвования оленя, согласно которым олень сам приходил к месту жертвоприношения и ложился во дворе храма (каждый праздник архангелов в селе Сакара Зестафонского района). Жертвенное животное в грузинской мифологии считалось священным. Оленя и других животных называли «горными ангелами», или «ангелами скал». По некоторым источникам, мясо жертвенного оленя или козла применялось как лекарство.

Следует отметить, что в колхско-кобанской культуре широко были распространены и скульптурные изображения оленей. На гравированных поясах позднебронзового периода эта тема вновь повторяется. По

мнению Хидашели (М. Хидашели, 1972: 69), грузинские бронзовые пояса по своему содержанию связаны с культом матери-природы, с богиней плодородия и сходны со всеми подобными божествами всего мира: вавилонским Иштаром, финикийским Астаром, фригийской Кибелой, греческой Артемидой и т.д.

Что касается искусства средних веков, то общеизвестно, что вначале для христианской символики было характерно обновление языческих форм. В раннехристианском искусстве образ оленя служил для иллюстрации 41-го псалма: «Как лань желает к потокам воды, так желает душа моя к Тебе, Боже!». Традиционно эти слова пелись оглашенными в светлую ночь Воскресения Господня. В данном контексте олень являлся образом и символом человека, готовящегося к Крещению (М.Хидашели, 1972: 69).

Олень символизирует и христианина, желающего припасть к спасительному источнику. Поэтому в сюжетах Крещения раннехристианского периода IV-VI вв. олени встречаются в скульптурах, саркофагах и мозаиках церквей. Тема оленя с определенными иконографическими изменениями сохранилась в миниатюрах рукописей.

Их изображения встречаются и в декоре грузинских храмов. В раннехристианскую эпоху его ранний образец находится в тимпане северных дверей Атенского Сиони, где изображены два оленя, жадно пьющих воду из большого круглого водохранилища. Перегруженный декор рельефа водохранилища тимпана напоминает мозаику мавзолея Галла Плакиды Равена (V в.) (Kretschmer, 2008:188). Олени, помимо рельефного декора тимпана Атенского Сиона, изображены еще и в трех рельефных скульптурах: сцена охоты Св. Евстафия Плакиды на западном фасаде (VII в.), а на северном фасаде изображен Лукиан, доющий оленя на т.н. рельефе Тодосакии (X в.). Примечательно, что все три композиции Атенского Сиони относятся к разным векам. На пути развития рельефной скульптуры оленей весьма значительным являются две плиты с изображением оленей сирийско-палестинского происхождения, хранящиеся в Балтиморском музее искусств и коллекции Думбартона, датированные VI веком.

В мозаике пола IV-VI вв., фоном которой являются лоза, птицы и виноградные гроздья, композиция темы оленей более усложнена. К этому добавляются изображения страусов и олененков с определенными художественными и смысловыми акцентами. В качестве примера можно привести Пицундскую мозаику пола VI в. В этом смысле весьма интересная композиция представлена на фасаде Ананурской церкви, где олени изображены вместе с деревом жизни. Олени, исполненные божественной силы, направляются к святому Давиду Гареджийскому и его духовному чаду Лукиану, которым Бог послал их в утешение, чтобы во время сильной засухи они смогли бы их выкормить своим молоком. Интересен также один момент из жизни ассирийских отцов, в частности то, что в постные дни, по средам и пятницам олени к ним не приходили. «Житие Григория Хандзтели» рассказывает еще об одном божественном олене: к святому отцу за помощью обращается напуганный охотником олень, покорно останавливается перед ним и плачет. Св. Григорий внимлет просьбе плачущего животного и предлагает охотникам вместо оленя другую пищу. Так чувствует олень божественность святого, от которого сразу получает помощь.

Орел, изображенный сидящим на олене, является божественным атрибутом. Он является божественной птицей. Позднее произошла христианизация комбинации этих двух животных. Между рогами оленя изображался крест. Этот образ-символ приобрел особый смысл в житиях святого Евстафия Плакиды и святого Губерта Лутихела. Олень здесь олицетворяет Христа (сборник (сентябрь), 1986: 364-388).

Олень с крестом между рогами является символом Христа.

В христианской литературе об олене говорится немало. Василий Великий в своём труде «О зверях» интересно трактует этот символ. Олень, изображенный с крестом между рогами, стал атрибутом не только Евстафия и Губерта Лутихела, но и других западнохристианских святых. Он встречается у Майнула Падерборна, крест красно-синего цвета украшает изображения Феликса Валоя и Иоанна Маты.

Как видно, культ оленя в мифологии занимает одно из почетных мест. Он с древнейших времен укореняется в представлениях древнейших народов и почти во всех культурах играет значительную роль. Символика оленя оказала влияние и на христианское мировоззрение. Символически, он, с одной стороны, означает новокрещенного человека, а с другой – Самого Господа.

Литература:

Сборник (сентябрь), 1986: Мученичество святого Евстафия и Феотиста и двух детей их Агапа и Феотиста.

Д.Шенгелая, Шенгелая Д. Сочинения, т. II. Тбилиси.

М.Хидашели, 1972: К истории художественной обработки бронзы в античной Грузии. Тбилиси.

Kretschmer 2008: H. Kretschmer, *Lexikon der Symbole und Attribute in der Kunst*. Stuttgart.

I. Mamasakhlisi (Tbilisi)

The Deer-Cult in the Cultures of the Caucasian Peoples**Summary**

In the ancient religions of the Caucasian peoples zoomorphic images are widely spread, and among them is a deer. We will try to consider the image according to certain epochs and cultures. In addition, we will discuss the depictions of the deer both in ancient and Christian arts and try to explain their symbolic meaning.

The zoomorphic themes originally come from the Middle East and the Central Asia. Although these motives are characteristic not only of the East. They later disseminate in the Christian West as well. In certain cases they are also found to accompany the female deities.

We will pay special attention to the Caucasian data and on the basis of discussing appropriate ethnographic, material, folkloric and written sources; and try to judge the existence of the deer-cult and its symbolism and imagery. The depictions of deer and Caucasian goats particularly increased in number in the Late Bronze Age. They reveal supernatural strength in Georgian folklore, and, additionally, appear to communicate the deity with the world.

Georgian folklore has held numerous images and symbols of a deer. Its horns reach the sky and they are applied as a ladder to the God.

A deer was an object of folk-belief in ancient Georgia as far back as in the Copper Age. The ample archeological materials present an evident example in this regard.

The image of deer is organically combined with the Colchian and Kuban culture. Its depictions adorned the décor of Colchian axes. Supposedly, the cult of this animal was linked with hunting since the ancient times. The pillar of the Georgian house hall was also fretted by the horns of a deer. The depictions of deer on material monuments often appear in the religious and cosmogoneous context.

It is supposed that the formation of certain iconographic scenes in the Christian art came under the influence of Indian epos and the hunting sets of the ancient East. The scenes with depictions of a hunting horseman and a cross on a deer's head were spread separately since the ancient times and afterwards they were disseminated over a span of the Middle Ages. In the early Christian art a deer was applied to illustrate Psalms:

‘As the deer pants for the water brooks,
So pants my soul for You, O God.’ (Psalm 42)¹

Traditionally, this hymn was offered by catechumens at Easter nights. A deer is also considered to symbolise a Christian man thirstily drinking a life-giving spring. An eagle depicted on it, being itself the God's fowl, is also a divine attribute. Later, the combination of these two beings was Christenised. The cross was inserted between the horns of the deer. This image acquired particular importance in the lives of St. Eustathius Placidus and St. Hubertus of Liege. Afterwards the cross between the horns became an attribute for a number of saints.

1 New King James Version

ხ. მამისიძედიშვილი

მიწათმოქმედების ზეციური წარმომავლობის მოტივი ოსურ და ქართულ ლექს-სიმღერებში

ოსურ ფოლკლორში რამდენიმე ვარიანტად არის ცნობილი ხალხური სიმღერა „არის მარცვლეული“ (Ес хуар), რომელიც მიწათმოქმედების ზეციურ წარმომავლობასა და მარცვლეულ კულტურათა მოყვანის ტრადიციას გადმოგვცემს.

ქართულ ენაზე სხვადასხვა წყაროდან ამ ტექსტის ორი ვერსია უთარგმნიათ. ერთი სიმღერის – „ფეტვის უხვი მოსავალი მოვიდა“ – პოეტური თარგმანი ეკუთვნის გიორგი კალანდაძეს (კავკასიური პოეზია 1959: 87-88), ხოლო მეორე – „დოვლათის ფრინველი“ ოსურიდან თარგმნეს ნაირა ბეპიევა და მერი ცხოვრებოვამ (ოსური ზეპირსიტყვიერება 2005: 37-38). ნ. ბეპიევისა და მ. ცხოვრებოვას მიერ ოსური ენიდან თარგმნილი ტექსტი, ბუნებრივია, დედანთან უფრო მეტ სიახლოვეს ამჟღავნებს (იქვე: 164-166). „დოვლათის ფრინველი“ გასული საუკუნის დასაწყისში დიგორიაში ხაძიმეთ ხადაევისგან ჩაუწერია ხალხური ტექსტების შემკრებს, სახალხო მასწავლებელს, მიხაილ გარდანოვს. ორივე ლექს-სიმღერა („ფეტვის უხვი მოსავალი მოსულა“ და „დოვლათის ფრინველი“) ერთი სიმღერის („Ес хуар“) სხვადასხვა ვერსიას წარმოადგენს, ისინი ავსებენ ერთმანეთს და ოსური მითოპოეტური შემოქმედებასა და მიწათმოქმედებასთან დაკავშირებული ტრადიციების შესახებ მნიშვნელოვან ცნობებს შეიცავენ.

სიმღერა „Ес хуар“ სრულდებოდა პურეული მოსავლის მოყვანასთან დაკავშირებულ საკულტო რიტუალებზე. ერთი იმართებოდა გაზაფხულზე, პირველი ხნულის გავლების დროს, როდესაც ოსები „ხორხორობას“ ან უბრალოდ პურეულის დღეს – „ხორ ბონს“ დღესასწაულობდნენ და, მეორე, შემოდგომით, პურეული მოსავლის ადების დროს, „ხორ სართ ქუეღის“ (პირველად მოწვეული მოსავლის ტრაპეზი) დღესასწაულზე, რომლითაც მთავრდებოდა წლის სამიწათმოქმედო სამუშაოები.

სასიმღერო ტექსტი „არის მარცვლეული“ („Ес хуар“), ისევე როგორც ზოგადად შრომის ლექს-სიმღერები, გამოირჩევა განსაკუთრებული რიტმული აღნაგობით და მის პოეტურ ორგანიზებაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებს რეფრენი, რომელიც ყოველ სალექსო ტაეპს მოსდევს: „არის მარცვლეული, არის მარცვლეული“ (Ес хуар, Ес хуар). როგორც რეფრენიდან ირკვევა, ლექსში პურეულის უხვი მოსავლის ადების სურვილია გამოთქმული. მაგიური შეძახილით „Ес хуар, Ес хуარ“ კოლექტიური შრომის მონაწილეებს რიტუალურად უნდა უზრუნველყოს მოსავლის სიუხვე. შრომის პროცესში სოლისტი წარმოთქვამდა ძირითად ტექსტს, გუნდი კი მღეროდა რეფრენს, რომელიც ქმნიდა საზეიმო განწყობილებას. რადგან სიმღერა „Ес хуარ“ კოლექტიური შრომის პროცესში გუნდურად სრულდებოდა, ტექსტი, ჟანრული თვალსაზრისით, შრომის პოეზიას უნდა მივაკუთვნოთ.

მაღალმთიანეთში მცხოვრებ ოსებს განვითარებული ჰქონდათ მეცხოველეობა, სამაგიეროდ სახნაგ-სათესი ფართობი არ ჰყოფნიდათ და საჭირო რაოდენობის მარცვლეული ვერ მოჰყავდათ. პანკისელ ოსებს ჰქონდათ ჩვეულება: როცა ხელებზე ბევრ წყალს ასხამდნენ,

ამბობდნენ: „ხორ! ხორ! ხორ!“ სიტყვა „ხორ“ (xop) ოსურ ენაზე ჰქვია მარცვლეულს, რომელითაც მთის მოსახლეობა ვერ კმაყოფილდებოდა. ხელებზე ჭარბად დასხმული წყლის დროს ნატრობდნენ, მარცვლეულიც ამდენი იყოსო (მამისიმედიშვილი 2008: 196). პურეულის მოსავალს, ოსების რწმენით, *ხორგაცილა* (მარცვლეულის ელია) მფარველობს. სასიმღერო ფორმულა „არის მარცვლეული, არის მარცვლეული“ (Ес хуар, Ес хуар), როგორც მაგიური ფორმულა, გვხვდება ოსური ხალხური პოეზიის სხვა ნიმუშებშიც, სახელდობრ, ლუდის დუღების სიმღერის დიგორულ ვარიანტში:

«еси маџгъæ уæд фæттахтæй, ес хуар, зæгъетæ!

Æхæрæ къотæრнæл – нор хумæллæг, ес хуар, зæгъетæ!

(ეს ფრინველი როცა მოფრინდება, „არის მარცვლეული“ თქვით!

ბუჩქზე – ყვითელი სვია, „არის მარცვლეული“ თქვით!

ლექს-სიმღერა „Ес хуар“-ს აქვს მითოლოგიური სიუჟეტი და გამოირჩევა საკრალური ელემენტების სიმდიდრით. მას საფუძვლად უდევს კოლექტიური წარმოდგენები. სასიმღერო ლექსის მიზანი არ არის მითიური ქმედებების ვრცელი ვარიაციებით წარმოდგენა, რადგან არქეტიპული მოვლენების ხსოვნა და ცოდნა ცოცხლობს საზოგადოებაში, ამიტომ ლექსი ძუნწად გადმოგვცემს ძირითად და არსებით მოვლენებს. მთელი ყურადღება გადატანილია ლექსის რიტმულ ორგანიზებასა და უხვი მოსავლის გამოწვევის მიზნით მაგიური ფორმულების წარმოთქმაზე. სარიტუალო სიმღერის მიზანია საწყისთან, სათავესთან დაბრუნება. „სათავე კი, – მ. ელიადეს სიტყვებით, – არის ენერჯის, სიცოცხლისა და ნაყოფიერების სასწაულებრივი ამოფრქვევა, რომელიც სამყაროს შესაქმნის დროს მოხდა“ (ელიადე 2009: 31).

ტექსტი რამდენიმე მოქმედებისგან შედგება: 1. ციდან მოფრენილი დოვლათის ფრინველისა და კეთილი დიასახლისის შეხვედრა. 2. ლუდიანი თასითა და სამი კვერით ლოცვა-ვედრების აღვლენა. 3. ზეციერთა თათბირი ვარფის მწვერვალზე. 4. ირმების შებმა უღელში ხნულის გასავლებად. 5. ზეციერთა მეორე შეკრება და თათბირი კურფის მთაზე. 6. პირველი გუთნის გამოჭედა, თუთირის შავი ხარების შებმა უღელში და პირველი ხნულის გავლება. 7. უხვი მოსავლის მიღება და მოწვეული მარცვლეულის დანიშნულება.

სიმღერა „Ес хуар“, მართალია, შრომის, კერძოდ, მოსავლის აღების პროცესში სრულდებოდა, მაგრამ ლექსში ჩართულია წარმოშობის მითი. ტექსტი აცხადებს, რომ მიწათმოქმედება და მარცვლეულის მოყვანის კულტურა ზებუნებრივი, ზეციური წარმომავლობისაა. ხალხური რწმენით, მარცვლეულს ბარაქა რომ ჰქონოდა, მოსავლის ყოველი აღების დროს აუცილებელი იყო რიტუალურად თავდაპირველი, არქეტიპული ქმედებების გამოხმოება, გახსენება და გამეორება. ტექსტის მიხედვით, ოდესღაც მოხდა ისეთი მოვლენა, რის შემდეგაც ადამიანებმა მიწის დამუშავება და მარცვლეულის მოყვანა დაიწყეს. უხვი მოსავლის მისაღებად საჭირო იყო მისი წარმოშობის ცოდნა. ამიტომ სიმღერით „იყოს მარცვლეული“ (Ес хуар) იხსენებდნენ, თუ როგორ მოიხნა სულ პირველად მიწა და როგორ მოიწიეს ადამიანებმა პირველი მოსავალი. სარიტუალო შრომის სიმღერა „Ес хуარ“ შეიცავს საწყისთა მითიურ ცოდნას. თუმცა ეს არ არის აბსტრაქტული ცოდნა, მხოლოდ თეორიული ცნობისმოყვარეობის დასაკმაყოფილებლად. მითი, როგორც სცენარი, ადამიანებს უხვი მოსავლის მისაღებად სთავაზობს სამაგალითო მოდელს, რომელსაც რიტუალი ეფუძნება. მ. ელიადეს აზრით, „საკმარისი არ არის ვიცოდეთ მხოლოდ „საწყისი“. საჭიროა ამა თუ იმ საგნის შექმნის მომენტის აღდგენაც. ეს კი სრულდება „უკან დაბრუნებით“, საწყისი, ძლიერი, საკრალური დროის აღდგენით“ (ელიადე 2009: 36).

ოსური გენეალოგიური სიმღერა მარცვლეული მოსავლის თავდაპირველი, მითიური აღების „რიტუალურ განამდვილებას“ ფოლკლორული სახე-სიმბოლოებით გადმოგვცემს. ტიპოლოგიური და შედარებითი ანალიზით შესაძლებელი ხდება ტექსტის მითოლოგიური პერსონ-

ნაუკების ამოცნობა, რომლებიც სულაც არ წარმოადგენდნენ სიმღერის მთქმელ-შემსრულებელთათვის საიდუმლოს.

ლექსში მოქმედება ხდება საკრალურ დროში, არქეტიპების ხანაში, როცა პირველად იქმნებოდა საგნები და მოვლენები. ტექსტი ღვთაებრივი გამოცხადებით იწყება: ზეციდან ბედნიერების მომტანი ფრინველი ადამიანთა დასახმარებლად მოფრინდა. ოსურ სიმღერაში დოვლათის ფრინველი იგივე მფარველი ძუარია, რომელიც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ჯვარ-ხატების მსგავსად მტრედის, წმინდა ფრინველის სახით ევლინება თავის რჩეულ მკადრებს. ოსურ სიმღერაში მითიური ამბების გახსენებით თითქოს დოვლათის ფრინველს ხელახლა იწვევდნენ. დატკეპნილ კალოზე ფრინველის ალით მოვლენილ მფარველ ძუარს კეთილი დიასახლისი სამხვეწროთი ეგებება და სამ თაფლიან კვერსა და ლუდით სავსე თასს, როგორც ზეციური არსებებისთვის აუცილებელ შესაწირს, წინ დაუდგამს. სიმღერის მთქმელი არ აკონკრეტებს კეთილი დიასახლისის ვინაობას. ვინაობის გამხელის გარეშეც, კარგად იცის რიტუალის მონაწილე საზოგადოებამ, თუ ვინ შეიძლებოდა ყოფილიყო ის, ვინც ღირსი გახდა ზეცის ბინადარს შეხვედროდა. ასეთი, ოსური ტრადიციით, რა თქმა უნდა, მხოლოდ სათანა, ზეციურთა შთამომავალი და მოკვდავთა შორის ერთადერთი ქალი იქნებოდა, რომელსაც ნართების ეპოსი ლუდის გამოგონებასა და საზოგადოებაში ცივილიზაციის საწყისების შემოტანას მიაწერს. „კეთილი დიასახლისი“ ნართების ეპოსში სათანას განუყრელი ეპითეტია. როგორც ვ. აბავეი აღნიშნავს, „ოსურ ენაში ფრაზეოლოგიზმად ქცეული გამოთქმა: He 'ფსин Сатана – „ჩვენი დიასახლისი სათანა“ – ოსი ქალის მიმართ უმაღლესი საქებარი სიტყვაა“ (აბავეი 1988: 8).

სამხვეწროს მირთმევას ტექსტში მოსდევს ლოცვა-ვედრების აღვლენა. კეთილმა დიასახლისმა ფრინველის სახით მოვლენილ მფარველ ანგელოზს ჯეჯილის დასაპურებლად ცვარნამი შესთხოვა.

ნართების ეპოსის მიხედვით, განსაკუთრებული განსაცდელის ჟამს მხოლოდ სათანა, ნართების კეთილი დიასახლისი, აცხობდა სამ თაფლიან კვერს, რომლებიც, რონგით ან ლუდით სავსე დოქთან ერთად, მთის მწვერვალზე შესაწირად მიჰქონდა. იქიდან კი რწმენით აღვსილი ქალი ღმერთს მფარველობასა და დახმარებას, ზოგჯერ კი ამინდზე ზემოქმედებას ევედრებოდა. სათანას ლოცვის ეპიზოდი ნართების ეპოსში რამდენჯერმე მეორდება: „საქმე ცუდად რომ იყო, სათანა უმაღლ მიხვდა. სასწრაფოდ გამოაცხო სამი ცალი თაფლიანი კვერი, სალოცავ მთაზე ავიდა, ეს სამი თაფლიანი კვერი და რონგით სავსე დოქი აიტანა და ლოცვა აღავლინა: „ღმერთო გამჩენო. რაკი შემქმენი, ეს თხოვნა ამისრულე...“ (ნართები 1988: 223). როგორც წესი, ქალი მხოლოდ განსაკუთრებულ, გამოუვალ სიტუაციაში თავს უფლებას აძლევს აღასრულოს ღვთისმსახურება. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა ვაჟა-ფშაველას პოემა „ბახტრიონში“ პერსონაჟი სანათა, რომელიც საყოველთაო განსაცდელის ჟამს ტრადიციის წინააღმდეგ წავიდა და ხატში კულტმსახურება აღავლინა.

ოსურ სიმღერა „Ес хуар“-ში დოვლათის ფრინველმა კეთილი დიასახლისის ვედრება შესმინა და იქიდან ვარფის, წმინდა მთის, მწვერვალზე აფრინდა. იმ გზით უნდა აიტანოს მფარველმა წმინდანმა ხორციელთა აღვლენილი ლოცვა-ვედრება ზეცის ბინადრებთან.

„დოვლათის ფრინველი გაფრინდა,
 უხვად გვაქვს ხორბალი, უხვად გვაქვს ხორბალი,
 ვარფის მწვერვალზე ჩამოჯდა.
 უხვად გვაქვს ხორბალი, უხვად გვაქვს ხორბალი,
 მის ირგვლივ შეიკრიბნენ,
 უხვად გვაქვს ხორბალი, უხვად გვაქვს ხორბალი,
 ვველაფერზე ფიქრობენ,

უხვად გვაქვს ხორბალი, უხვად გვაქვს ხორბალი,
 კაცს რითი შევეშველოთო.
 უხვად გვაქვს ხორბალი, უხვად გვაქვს ხორბალი!“
 (ოსური ზეპირსიტყვიერება 2005: 37).

სასიმღერო ტექსტი არაფერს გვეუბნება იმის შესახებ, თუ ვინ შეიკრიბნენ დოვლათის ფრინველის ირგვლივ ვარფის მთის მწვერვალზე, ლექსში ნაკლები ადგილი რჩება ეპიკური ამბების მოსათხრობად. ნართების ეპოსის შემქმნელმა ხალხმა კარგად იცის, რომ ადამიანთა დასახმარებლად მფარველი წმინდანები იკრიბებიან. ნართების ეპოსი მოგვითხრობს ზეციერთა ერთ-ერთი ამგვარი შეკრების შესახებ, როცა კერიის მფარველ საფასთან სტუმრად შეკრებილი ღვთაებები ზებუნებრივი უნარებით აღჭურვავენ სოსლანს და მას ჩუქნიან რკინის გუთანს მიწის დასამუშავებლად, წყალს – წისქვილის დასაბრუნებლად და ქარს – მარცვლის გასანიავებლად.

რა გადაწყვეტილება მიიღეს ვარფის მთის მწვერვალზე შეკრებილმა ძუარებმა? რა მოიმოქმედეს მათ კაცთა დასახმარებლად? ლექს-სიმღერა „Ес xyap“ მითიურ ამბავს აცხადებს: მათ პირველი ხნულის გასაღებად პირველი კავი გამოთაღეს, რომელშიც ირმები შეაბეს, მაგრამ ირემს ვერ მოახგნევენ. სიმღერის სხვა ვარიანტით, ირმების გარდა, უღელში ჯიხვების შებმაც უცდიათ:

„და გუთანში ხარირმები გაუბამთ.
 გუთანს ტყისკენ ეწევიან ირმები.
 ირემი ხომ საქონელი არ არის! –
 ხატებს ტყეში გაუშვიათ ირმები.
 დაუჭირავთ გრძელბეწვება ჯიხვები
 და უღელი ახლა მათთვის დაუდგამთ.
 გუთანს მთისკენ ეწევიან ჯიხვები.
 ჯიხვებისგან აბა რა ხეირია! –
 ხატებს მთაში გაუშვიათ ჯიხვები.“

(კავკასიური პოეზია 1959: 87-88).

ირემი და ჯიხვი გარეული ცხოველები არიან და, ბუნებრივია, ველურ ცხოველს ადამიანი მიწას ვერ მოახგნევენ. ამიტომ მათ, როგორც ადამიანებისთვის უცხო, ძუარები კაცთა საცხოვრისიდან უცხო, ველურ გარემოში, ტყეში ან მთაში უშვებენ. ზ. კიკნაძის აზრით, „მას შემდეგ, რაც ადამიანი, რომელიც, როგორც შესაქმის გვირგვინი, მთელი ცხოველთა სამყაროს პატრონად იყო განწესებული, მოწყდა ბუნებას და მასთან ერთად გაუუცხოვდა გარეულ პირუტყვს, დაკარგა მასზე გავლენა და პატრონობა, გარეულს სხვა პატრონი გაუჩნდა, რომელსაც თითქმის ყველა ტრადიციაში ერთი სახელი ეწოდება - "ნადირთ პატრონი" ან "ნადირთ მწყემსი" (კიკნაძე 2002: 215).

მიწა კვლავ მოუხენელი რჩებოდა. ისევ გაფრინდა დოვლათის ფრინველი და ახლა კურფის თავზე შემოჯდა. მოქმელი-მომღერალი, როგორც მოკვდავი და ხორციელი არსება, იცავს მფარველ წმინდანებთან ურთიერთობის საკრალურ ეტიკეტს და ვერბალურად არ გადმოგცემს კურფის წმინდა მთაზე ძუართა თათბირს. ის მხოლოდ შედგეს აღნიშნავს: ზეცის ბინადრებმა გამოჭედეს რკინის გუთანი, რომელშიც თუთიროს შავი ხარები შეაბეს. ფართო ხნული გრძლად გააგვეს. „-აი, მაშინ კი მოხნეს! – აცხადებს ტექსტი.

ლექსი „Ес xyap“ (ეს ხვარ) თითქოს სამყაროს საკრალურ შენებას უმღერის, რომელმაც, ფაქტობრივად, ეპოქალურ მოვლენას დაუდო სათავე და სამყაროს სტრუქტურა შეცვალა. ტექსტში ერთმანეთს უპირისპირდება ორი არსება: ირემი და ხარი, შინაური და გარეული

ცხოველი. ხარს თუთირი პატრონობს, შინაურ ცხოველთა მფარველი წმინდანი. პირველი ხნული ზეცის ბინადრებმა თუთირის შავ ხარებს გაატანინეს.

„ჩვენ თუთირმა ხარი გამოგვიგზავნა, -
შავი ხარი, თეთრქიანი, თეთრტუჩა.
და შეუბამთ შავი ხარი გუთანში.
სულ გადუნანავს იმ დალოცვილს მინდვრები“
(კავკასიური პოეზია 1959: 88).

თუთირის ხარებში იგულისხმება თუთირის დღეს დაბადებული ხარები, რომლებსაც მგელი, რადგან თუთირი მგლების პატრონად ითვლებოდა, ზიანს ვერ მიაყენებდა. თუთირის დღეს დაბადებულ ხარებს, ნართების ეპოსის მიხედვით, მინიჭებული ჰქონდათ განსაკუთრებული ძალა. ნართი ბათრაძი, ღმერთის ბრძანებით, სოფიოს აკლდამაში უნდა დაემარხათ, მაგრამ ანგელოზებმა და ძუარებმა ძვრა ვერ უყვეს, თორმეტმა უღელმა ხარმაც ვერ გასწია. ბოლოს, ღმერთის რჩევით, თუთირის დღესასწაულზე დაბადებული ორი მოხვეერი დაუბეს და ბათრაძი სოფიოს აკლდამასთან მიიტანეს.

თუთირის დღეს დაბადებულ შავ ხარებს ჰქონდათ რჩეულობისა და სიწმინდის გარეგნული ნიშნებიც: თეთრი რქები და თეთრი ტუჩები. ოსების რწმენით, მიწა, რომელსაც თუთირის დღეს დაბადებული ხარები მოხნავდნენ, უხვ მოსავალს მოიწვედა. ამიტომ, ლექსის მიხედვით, შედეგმაც არ დააყოვნა: ისეთი უხვი მოსავალი მოვიდა, თავთავი ურემს სწვდებოდა, მწერები კი თურმე სიხარულით სიმღს ცეკვავდნენ.

თემატური თვალსაზრისით, ოსური რიტუალური ლექსი „Ес хуар“ მნიშვნელოვან მსგავსებას ამჟღავნებს ქართულ ხალხურ სიმღერასთან „ორშაბათობით აშენდა.“ ამის შესახებ ლექსის თარგმანის კომენტარებში გ. კალანდაძემაც აღნიშნა (კავკასიური პოეზია 1959: 177). თუმცა მკვლევარი არც მსგავს მოტივებზე მსჯელობს და არც განსხვავებულ ელემენტებზე მიუთითებს. ქართულ ხალხურ ლექსში გვხვდება ოსური ტექსტისთვის ცნობილი სიმბოლოები, კერძოდ მთა – ცისა და მიწის კავშირის გამოხატულება, ანგელოზები, ხარი და სხვ. „ორშაბათობით აშენდა“ ხარის ადამიანის სამსახურში ჩადგომას გადმოგვცემს. ქართული ხალხური ლექსის მიხედვით, უკიდურესი გაჭირვების უამს „პირნათლიერმა“ ხარმა ნებაყოფლობით იტვირთა ადამიანთა სამსახური:

„ადამიანის შენახვა ვერავინ იღვა თავზედა,
ხენა-თესვა, ფარცხვა და ზიდვა გაჭირდა მეტად ძალზედა.
ხარმა თქვა, პირნათლიერმა: –მე დამაწერეთ რქაზედა.“
(კოტეტიშვილი 1961: 150).

თუმცა ხარის ადამიანის სამსახურში ჩადგომას ლექსი ზებუნებრივ ძალებთან აკავშირებს. პირუტყვის ნებაყოფლობითი არჩევანით გახარებულმა ანგელოზებმა ხარს ორივე თვალი დაუკოცნეს, რქებზე წყვილი სანთელი დაუნთეს, შვიდი სარტყელი უსახსოვრეს და ქვეყანაზე ადამიანთა დასახმარებლად გამოუშვეს:

„მიცვივდნენ ანგელოზები, დაჰკოცნეს ორთავ თვალზედა.
ჩამოქნეს წყვილი სანთელი, მიაკრეს ორსავ რქაზედა.
შვიდიც უბოძეს სარტყელი, გაგზავნეს ქვეყანაზედა:
წადი, ხარო, იმუშავე, ერთგულად მთა და ბარზედა.“
(კოტეტიშვილი 1961: 150).

ქართულ და ოსურ ხალხურ ტექსტებს საერთო აქვთ ხარის ადამიანთა სამსახურში ჩადგომის ზეციური წარმომავლობის მოტივი. ოსური სიმღერა „Ес хуар“ რიტუალის თანხლებით სრულდება, ხოლო ლექსში „ორშაბათობით აშენდა“ – რიტუალის გარეშე. სამაგიეროდ ტექსტში გადმოცემული ანგელოზთა ქმედება-კურთხევა, ხარის რქებზე სანთლების დანთება

დადასტურებულია პირველი ხნულის გაგვების რიტუალში. გაზაფხულზე პირველ ხნულს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ჯვრის მამულში გაავლებდნენ. ხვნის დაწყებამდე კულტმსახური დაილოცებოდა და როგორც მაშინ, როცა ანგელოზები აგზავნიდნენ ხარს ადამიანთა სამსახურში, ხუცესი ახლაც მის რქებზე წყვილ სანთელს ანთებდა.

საქართველო უძველესი სამიწათმოქმედო ტრადიციების ქვეყანაა. ქართული მითოსი და, აქედან გამომდინარე, ოსური ზეპირსიტყვიერებაც მიწათმოქმედების ზეციურ წარმომავლობას ადასტურებს.

რიტუალური სიმღერა „Ec xyap“ გვიჩვენებს, თუ რამდენად მნიშვნელოვანია საწყისთა ცოდნა, ნაყოფიერებისა და ბარაქიანობის მიზნით წინაპართა და ზებუნებრივ არსებათა ქმედებების „რიტუალური განამდილეება“ (ელიადე).

ლექსი, ისევე როგორც ზოგადად მითოლოგიური ტექსტები, წინარეწარსულში, ანუ მითოსურ დროში მომხდარ მოვლენას გადმოგვცემს, რომელიც რიტუალურად ხდება ახლაც, აწმყოშიც, სიმღერის შესრულების პროცესში და მოხდება მომავალშიც. რეფრენი – „უხვად გვაქვს ხორბალი, უხვად გვაქვს ხორბალი“ (Ec xyap, Ec xyap) – ვერბალურად და სტრუქტურულად სიმღერაში აწმყოს გამოხატავს. ტექსტში აქტუალურია საწყისი და აწმყო, ხოლო მათ შორის განვლილი დრო კი შეკუმშული. ამიტომ სიმღერა წარსულის მითიურ ამბებს პირდაპირ აწმყოსა და მომავლთან აკავშირებს, მომავალშიც უხვი მოსავლის აღების სურვილს გამოხატავს:

„წელს როგორი მოსავალიც დაგვიდგა,
 უხვად გვაქვს ხორბალი, უხვად გვაქვს ხორბალი,
 კვლავ ისეთივე მოგვივიდეს.
 უხვად გვაქვს ხორბალი, უხვად გვაქვს ხორბალი!“

(ოსური ზეპირსიტყვიერება 2005: 38).

მოსავლის ყოველ აღებას სიმღერა მითიური პარადიგმების შესატყვისად აცხადებს. ოსური სიმღერა „Ec xyap“ თითქოს კულტმსახურების ნაწილია. იმის გამო, რომ შრომა, მარცვლეულის მოყვანა, ტექსტის მიხედვით, საკრალურ ქმედებად არის მიჩნეული, ტექსტი მთავრდება დაპირებით, აღთქმის დადებით:

„ამ პურს საღვთოში (ქუვდში) მოვიხმართ,
 იყოს მარცვლეული, იყოს მარცვლეული“
 (Они кувдæн ку хуæрдзинан,
 Ec xyap, ec xyap!)

აღსანიშნავია, რომ ლექსის დასასრულს განცხადებულია მოწეული მოსავლის ძირითადი საკულტო დანიშნულება. ზებუნებრივ არსებათა მიმართ მადლიერების ნიშნად ისინი საუკეთესო მარცვლეულს ძუარებში ლუდის სადუღებლად და წმინდანების სახელზე სარიტუალო კვერების გამოსაცხობად იყენებდნენ. რელიგიურ დღესასწაულზე სალოცავში ნაკურთხი ლუდი და კვერი კი საბოლოოდ ძუართა სადილებლად გამართულ საერთო ტრაპეზს, როგორც ოსები უწოდებენ, ქუვდს დაამშვენებს.

მითი, რომელსაც ემყარება შრომის სიმღერა „Ec xyap“, ხელმეორედ აღადგენს პირველსაწყის რეალობას, უზრუნველყოფს რიტუალის ეფექტურობას და ადამიანებს სთავაზობს პრაქტიკული ქცევის წესებს. ტექსტში ვლინდება ოსი ხალხის მითოპოეტური აზროვნება და რელიგიური გამოცდილება.

ლიტერატურა:

აბაევი 1988: ვ. აბაევი, ოსთა ნართული ეპოსი. წინასიტყვაობა წიგნისა „ნართები“, გამომცემლობა „ირისტონი“, ცხინვალი, 1988

ელიადე 2009: მ. ელიადე, მითის ასპექტები, ფრანგულიდან თარგმნეს მ. ბაქრაძემ და ბ. წვერაძემ, ილია ჭავჭავაძის სახ. უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 2009

კავკასიური პოეზია 1959: კავკასიური ხალხური პოეზია. თარგმანი წინასიტყვაობითა და შენიშვნებით გიორგი კალანდაძისა, გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1959

კიკნაძე 2002: ზ. კიკნაძე, ხანში ირემი მოვიდა, „ოჩხარი“, ჯულიეტა რუხაძისადმი მიძღვნილი ეთნოლოგიურ-ისტორიული და ფილოლოგიური ძიებანი, თბ., 2002

კოტეტიშვილი 1961: ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია. გამომცემლობა „საბჭოთა მწერალი“, თბ., 1961

ნართები 1988: ნართები, ოსურიდან თარგმნა მერი ცხოვრებოვამ. გამომცემლობა „ირისტონი“, ცხინვალი, 1988

ოსური ზეპირსიტყვიერება 2005: ოსური ზეპირსიტყვიერება, წიგნი შეადგინეს და ქართულ ენაზე თარგმნეს ნაირა ბეპიევამ და მერი ცხოვრებოვამ. გამომცემლობა „კავკასიური სახლი“, თბ., 2005

Х. Мамисимедишвили (Тбилиси)

Мотив небесного происхождения земледелия в осетинском и грузинском фольклоре

В статье на основе осетинской ритуальной песни «Птица изобилия» рассмотрен мотив небесного происхождения земледелия и роль ритуалов в восстановлении архетипных действий. На основании сравнительной мифологии проанализирована типология осетинской ритуальной песни «Птица изобилия» и грузинского народного земледельческого стихотворения «Был построен в понедельник».

В осетинском фольклоре сразу в нескольких вариантах известна народная песня «Есть зерно» (Ес хуар), в которой повествуется о небесном происхождении земледелия и традиции выращивания зерновых культур.

На грузинский язык из различных источников переведены две версии этого текста. Поэтический перевод одной песни «Созрел обильный урожай проса» принадлежит Георгию Каландадзе (Кавказская поэзия 1959: 87-88), а второй – «Птица изобилия» с осетинского перевели Наира Бепиева и Мери Цховребова (Осетинская устная словесность 2005: 37-38). «Птица изобилия» была записана в начале прошлого века в Дигории от Хадзимета Хадаева собирателем народных текстов, народным учителем Михаилом Гордановым. Обе песни-стиха («Созрел обильный урожай проса» и «Птица изобилия») представляют собой различные версии одной песни (Ес хуар~), они дополняют друг друга и содержат важные сведения об осетинском мифопоэтическом творчестве и традициях, связанных с земледелием.

Песня «Ес хуар» исполнялась во время земледельческих работ, связанных со сбором урожая колосовых культур и культовых ритуалов, связанных с ними. Один из них проводился весной, во время первого бороздования пашни, когда осетины праздновали «Хорхор» или попросту день колосовых (хлебных злаков) – «Хор бон» и второй – осенью, во время сбора урожая колосовых культур, на праздник «Хор сарт кувда» (трапеза (отведывание) первого созревшего урожая), которым завершались земледельческие работы.

Песенный текст «Да будет зерно» (Ес хуар~), так же, как и в общем песни-стихи о труде, отличается особым ритмическим строем, и в его поэтической организации важную роль выполняет рефрен, который следует за каждым стихотворным таэпом: «есть зерно, есть зерно» (Ес хуар, Ес хуар). Как следует из рефрена, в стихотворении выражено пожелание сбора обильного урожая колосовых. С помощью магического возгласа «Ес хуар, Ес хуар» участники коллективного труда должны были ритуально обеспечить обильность урожая. В процессе работы солист произносил основной текст, а хор пел рефрен, который создавал праздничное настроение. Поскольку песня «Ес хуар» исполнялась хором в процессе коллективного труда, то текст, с жанровой точки зрения, надо отнести к поэзии труда.

Урожаю колосовых, по убеждению осетин, покровительствует Хоруацила (Элиа (божество) колосовых). Песенный рефрен «есть зерно, есть зерно» (Ес хуар, Ес хуар) как магическая формула встречается и других образцах осетинской народной поэзии, в частности, в дигорском варианте песни нарта Сатаны, посвященной варке пива.

«еси мæлгъæ уæд фæггæтгæй, Ес хуар, зæгъгæтæ!
Дхсæрæ къотæрбæл – бор хумæллæг, Ес хуар, зæгъгæт æ!»

Песня-стих «Ес хуар» имеет мифологический сюжет и выделяется богатством сакральных элементов. В ее основу положены коллективные представления. Целью песенного стиха не является представление мифических деяний в виде подробных вариаций, поскольку память и знания об архетипных событиях живет в обществе, поэтому стих скупко повествует нам об основных и существенных явлениях. Все внимание перенесено на ритмическую организацию текста и провозглашение магических формул с тем, чтобы вызвать обильный урожай. Целью ритуальной песни является возвращение в начало, к истокам. «Начало же, - по словам М. Элиаде, – есть чудесный выброс энергии, жизни и плодородия, который произошел во время сотворения мира» (Элиаде 2009: 31).

Текст состоит из нескольких действий: 1. Встреча прилетевшей с неба птицы изобилия и доброй домохозяйки; 2. Молитва-благословление пивным кубком и тремя лепешками; 3. Совещание небесных существ на вершине Уарпа; 4. Запряжка оленей в ярмо для бороздования пашни; 5. Второй сбор небесных существ и совет на Курп-горе; 6. Ковка первого плуга, запрягание черных быков Тутыра в ярмо и первое бороздование пашни; 7. Получение обильного урожая и предназначение собранного урожая зерновых.

Хотя песня «Ес хуар» исполнялась в процессе работы, в частности, сбора урожая, однако в стих включен и миф о происхождении. В тексте заявляется, что земледелие и культура выращивания зерновых имеет сверхъестественное, небесное происхождение. По народному убеждению, для того, чтобы зерна было бы в изобилии, при каждом сборе урожая обязательно надо было ритуально вызвать, вспомнить и повторить первоначальные, архетипные действия. Согласно тексту, когда-то произошло какое-то событие, в результате которого люди стали обрабатывать землю и выращивать зерно. Для получения обильного урожая необходимо было знать о его происхождении. Поэтому в песне «Есть зерно» (Ес хуар) вспоминали, как в самый первый раз была вспахана земля и как собрали люди первый урожай. Песня о ритуальном труде «Ес хуар» содержит в себе мифические знания о первоосновах. Впрочем, это не есть абстрактное знание, предназначенное только для удовлетворения теоретического любопытства. Миф, как сценарий, предлагает людям образцовую модель для получения обильного урожая, на которой основан ритуал. По мнению М. Элиаде, «недостаточно знать только «первооснову». Необходимо также восстановить момент создания того или иного предмета. А это делается при помощи «возврата обратно», восстановления первоначального, сильного сакрального времени» (Элиаде 2009:36).

Осетинская генеалогическая песня посредством фольклорных образов-символов повествует нам о «ритуальном превращении в действительность» первоначального, мифического сбора урожая зерновых. С помощью типологического и сравнительного анализа становится возможным распознавание мифологических персонажей текста, которые вовсе не представляют собой тайны для сказителя-исполнителя песни.

В стихотворении действие происходит в сакральное время, в эпоху архетипов, когда впервые создавались предметы и явления. Текст начинается с божественного явления: приносящая счастье птица прилетела с неба на помощь людям. В осетинской песне птица изобилия тот же дзуар, который, подобно святым покровителям горцев Восточной Грузии, предстает перед своим избранным в виде голубя, святой птицы. В осетинской песне, вспоминая мифические события, будто бы вновь вызывали птицу изобилия. На стоптанном гумне покровителя дзуара, явившегося в образе птицы встречает добрая домохозяйка с подношением и ставит перед ним три медовых лепешки и полный кубок с пивом, как необходимое для небесных существ пожертвование. Поющий песню не конкретизирует личность доброй домохозяйки. Даже без раскрытия ее личности участвующее в ритуале общество хорошо знает, кто мог бы быть тем, который стал достоин встречи с небожителем. По осетинской традиции, таковой, разумеется, могла быть только Сатана, потомок небесных существ и единственная женщина среди смертных, которой нартский эпос приписывает изобретение пива и привнесение начал цивилизации в общество. «Добрая домохозяйка» в нартском эпосе – неотъемлемый эпитет Сатаны. Как отмечает В.

Абаев, «ставшее в осетинском языке фразеологизмом выражение: Не 'фсин Сатана - «Наша домохозяйка Сатана» - наивысшее хвалебное слово по отношению к осетинской женщине» (Абаев 1988: 8).

После угощения подношением в тексте идет обращение с молитвой-мольбой. Добрая домохозяйка для подкормки всходов зерновых испросила росы у явившегося ангела покровителя.

Согласно нартскому эпосу, в период особых испытаний только Сатана, добрая домохозяйка нартов, пекла три медовые лепешки, которые, вместе с кувшином, полным ронга (осетинский хмельной напиток) или пива, несла на вершину горы для пожертвования. А уже оттуда исполненная веры женщина молила бога о покровительстве и помощи, а иногда и о влиянии на погоду. Эпизод молитвы Сатаны в эпосе нартов повторяется несколько раз: «То, что дела были плохи, Сатана догадалась сразу. Наскоро испекла она три штуки медовых лепешек, поднялась на молитвенную гору, подняла эти три медовые лепешки и полный ронгом кувшин и обратилась с молитвой: «Бог-создатель. Раз уж ты создал меня, выполни эту просьбу...» (Нарты 1988: 223). Как правило, женщина только в особой, безвыходной ситуации позволяла себе осуществить богослужение. С этой точки зрения заслуживает внимания Саната, персонаж поэмы Важа Пшавела «Бахтриони», который в час всеобщего испытания пошел против традиций и осуществил служение культуре в святилище.

В осетинской песне «Ес хуар» птица изобилия услышала мольбу доброй домохозяйки и оттуда взлетела на вершину Уарпа, святой горы. Этой дорогой должен донести святой покровитель мольбу-просьбу плотских существ до небожителей.

«Улетела птица изобилия,
У нас полно пшеницы, у нас полно пшеницы,
Присела на вершине Уарпа,
У нас полно пшеницы, у нас полно пшеницы,
Собрались вокруг нее,
У нас полно пшеницы, у нас полно пшеницы,
Думают обо всем,
У нас полно пшеницы, у нас полно пшеницы,
Чем помочь человеку,
У нас полно пшеницы, у нас полно пшеницы!»

(Осетинская устная словесность 2005: 37).

Текст песни ничего не говорит нам о том, кто собрался вокруг птицы изобилия на вершине Уарп-горы, в стихотворении остается мало места для повествования об эпических событиях. Народ, создавший нартский эпос, хорошо знает, что для оказания помощи человеку собираются святые покровители. Нартский эпос рассказывает нам об одном из подобных сборов небесных существ, когда божества, собравшиеся в гостях у покровителя очага Сафаса наделяют сверхъестественными способностями Сослана и дарят ему железный плуг для обработки земли, воду – для вращения мельницы и ветер – для проветривания зерна.

Какое решение было принято дзуарами, собравшимися на вершине Уарп-горы? Какие действия они предприняли для оказания помощи людям? Песня-стих «Ес хуар» рассказывает о мифическом событии: для бороздования первой пашни они выточили первый крюк, в который впрягли оленей, однако не сумели заставить оленей пахать. Согласно другому варианту песни, кроме оленей, в плуг попробовали впрячь и туров:

«Впрягли в плуг быков-оленей.
Тянут олени плуг к лесу.
Олени ведь не скотина! –
Небесные силы отпустили оленей в лес.
Поймали длинношерстых туров
И на сей раз на них ярмо надели.

Тянут туры плуг к лесу.
 Ну какой толк от туров! –
 Небесные силы отпустили туров в горы». (Кавказская поэзия 1959: 87-88).

Олени и туры – дикие животные и, само собой, человек не смог заставить диких животных обрабатывать землю. Поэтому их, как чужих для человека, дзуары отпустили из человеческого жилища в чужую, дикую обстановку, в лес или горы. По мнению З. Кикнадзе, «после того, как человек, который, как венец творения, был отряжен в хозяева всего животного мира, оторвался от природы и вместе с этим стал чужим для диких животных, потерял влияние и господство над ними, дикие существа приобрели другого хозяина, которого почти во всех традициях величают одним именем – «Хозяин зверей» или «Звериный пастух» (Кикнадзе 2002:215).

Земля опять оставалась невспаханной. Вновь взлетела птица изобилия и на сей раз уже присела на Курп-гору. Сказитель-певец как смертное и плотское существо соблюдает сакральный этикет взаимоотношений со святыми покровителями и не повествует нам в вербальной форме о собрании дзуаров на святой Курп-горе. Он отмечает только результат: небожители выковали железный плуг, в который впрягли черных быков Тутыра. Широкую пашню взбороздили в длину. «Вот тогда то и вспахали!» – заявляется в тексте.

Стих «Ес хуар» будто бы поет песнь сакральному построению мира, которое, фактически, положило начало эпохальному событию и изменило структуру вселенной. В тексте друг другу противопоставляются два существа: олень и бык, домашнее и дикое животное. Быка оберегает Тутыр, святыня, покровительствующая домашним животным. Бороздить первую пашню небожители предоставили черным быкам.

«Нам быков Тутыр прислал,
 Черного быка, белорогого, белогубого.
 И впрягли черного быка в плуг.
 Полностью вспахал сей благословенный бык поля».
 (Кавказская поэзия 1959: 88).

Под быками Тутыра подразумеваются быки, родившиеся в день Тутыра, которым волк не мог принести никакого вреда, поскольку Тутыр считался хозяином волков. Быки, родившиеся в день Тутыра, согласно нартскому эпосу, наделялись особой силой. Нарта Батрадза, по приказу бога, должны были похоронить в гробнице Софии, однако ангелы и дзуары не смогли сдвинуть его с места, и даже двенадцать впряженных в ярмо быков не справились с этим. В конце концов, по совету бога, к ним привязали двух бычков, рожденных на праздник Тутыра, и Батрадза перевезли к гробнице Софии.

У черных быков, родившихся в день Тутыра, были также и внешние признаки избранности и чистоты: белые рога и белые губы. По убеждению осетин, земля, которую вспахали бы быки, рожденные в день Тутыра, принесла бы обильный урожай. Поэтому, согласно стиху, и результат не заставил себя ждать: созрел такой обильный урожай, что аж колос дотягивался до арбы, а перепелки, оказывается, от радости танцевали симд.

С тематической точки зрения осетинский ритуальный стих «Ес хуар» проявляет значительное сходство с грузинской народной песней «Был построен в понедельник». На это указывал даже Г. Каландадзе в комментариях к переводу стиха (Кавказская поэзия 1959: 177). Впрочем, исследователь не рассуждает ни о похожих мотивах, ни о различных элементах. В грузинских народных стихах встречаются известные для осетинских текстов символы, в частности, гора – выражение связи между небом и землей, ангелы, бык и др. «Был построен в понедельник» повествует нам о том как бык стал на службу человеку. Согласно грузинскому народному стиху, в час крайних лишений «светлолицый» бык добровольно взял на себя человеческие дела:

«Никто не смог взять на себя содержание человека,
Пахать-сеять, боронить и таскать очень тяжело стало.
Бык сказал, светлолицый: - взвалите это на рога мои».

(Котетишвили 1961: 150).

Впрочем, поступление быка на службу человеку стих связывает с сверхъестественными силами. Ангелы, обрадованные добровольным выбором животного, поцеловали быка в оба глаза, зажгли на его рогах пару свеч, подарили на память семь поясов и отправили в мир помогать людям:

«Подбежали к ним ангелы, поцеловали в оба глаза.
вылили пару свеч, прикрепили на оба рога.
Одарили их еще и семью поясами, отправили в мир:
Иди, бык, работай, преданно в горах и долах».

(Котетишвили 1961: 150).

Для грузинских и осетинских текстов общим является мотив небесного происхождения поступления быка на службу человеку. Осетинская песня «Ес хуар» исполняется в сопровождении ритуала, а стих «Был построен в понедельник» – без ритуала. Зато переданное в тексте действие ангелов – благословление, зажжение свечей на рогах быков подтверждается в ритуале первого бороздования пашни. Весной в горной части восточной Грузии первую пашню бороздили в вотчине Джвари (святилище). До начала вспашки служитель культа (хевисбери, хуцеси) благословлял и, как и тогда, когда ангелы отправляли быка на службу человеку, он и сейчас зажигает пару свеч на его рогах.

Ритуальная песня «Ес хуар» показывает, насколько важно знание первооснов, «ритуальное превращение в действительность» действий предков и сверхъестественных существ с целью увеличения плодородности и получения достатка.

Стих, так же, как и в общем мифологические тексты, передает явления, происшедшие в давнем прошлом, т.е. в мифическое время, которые ритуально происходят и сейчас, в настоящее время, в процессе исполнения песни, и которые будут иметь место и в будущем. Рефрен – «У нас полно пшеницы, у нас полно пшеницы» (Ес хуар, Ес хуар) - вербально и структурно выражает настоящее время в песне. В тексте актуально начало и настоящее, а время, прошедшее между ними, сжато. Поэтому песня мифические события прошлого непосредственно связывает с настоящим и будущим, а также выражает желание сбора обильного урожая и в будущем:

«И какой в этом году урожай созрел,
У нас полно пшеницы, у нас полно пшеницы,
да будет такой же.
У нас полно пшеницы, у нас полно пшеницы!»

(Осетинская устная словесность 2005: 38).

Каждый сбор урожая песня провозглашает в соответствии с мифическими парадигмами. Осетинская песня «Ес хуар» будто представляет собой часть культового служения. Из-за того, что труд, выращивание зерновых, согласно тексту, признается сакральным деянием, текст заканчивается обещанием, дачей обета:

«Этот хлеб мы употребим в трапезу (Кувд),
Да будет зерно, Да будет зерно»
(Они кувдæн ку хуардзинан,
Ес хуар, ес хуар!)

(Осетинская устная словесность 2005: 38)

Необходимо отметить, что в концовке стиха провозглашено основное культовое назначение собранного урожая. Для выражения благодарности сверхъестественным существам они использовали наилучшее зерно для варки пива в дзуарах и для выпечки ритуальных лепешек во имя святых. Пиво и

лепешка, освященное на религиозный праздник в молитвенном месте, в конечном итоге украсят проведенную во славу дзуаров общую трапезу, или Кувд, как его называют осетины.

Миф, на котором основана песня о труде «Ес хуар», повторно воссоздает первоначальную реальность, обеспечивает эффективность ритуала и предлагает людям правила поведения на практике. В тексте проявляется мифопоэтическое мышление и религиозный опыт осетинского народа.

Литература:

Абаев 1988: В. Абаев, Нартский эпос осетин, Предисловие к книге «Нарты». Издательство «Иристон». Цхинвали, 1988 (на гр. яз.).

Элиаде 2009: М. Элиаде, Аспекты мифа. Перевод с французского М. Баградзе и Б. Цверадзе. Издательство Университета им. Ильи Чавчавадзе. Тб., 2009 (на гр. яз.).

Кавказская поэзия 1959: Кавказская народная поэзия. Перевод Георгия Каландадзе с предисловием и примечаниями. Издательство «Сабчота Сакартвело (Советская Грузия)». Тб., 1959 (на гр. яз.).

Кикнадзе 2002: З. Кикнадзе, Олень пришел в Хану, «Очхари», Этнологические, исторические и филологические изыскания, посвященные Джульетте Рухадзе. Тб., 2002 (на гр. яз.)

Котетишвили 1961: В. Котетишвили, Народная поэзия. Издательство «Сабчота мцeralи (Советский писатель)». Тб., 1961 (на гр. яз.).

Нарты 1988: Нарты, перевод с осетинского Мери Цховребовой. Издательство «Иристон», Цхинвали, 1988 (на гр. яз.).

Осетинская устная словесность 2005: Осетинская устная словесность, книга составлена и переведена на грузинский язык Наирой Бепиевой и Мери Цховребовой, Издательство «Кавкасиури Сахли (Кавказский дом)», Тб., 2005 (на гр. и осет. яз.).

Kh. Mamisimedishvili (Tbilisi)

Motif of Heavenly Origination of Crop Farming in Ossetian and Georgian Songs and Rhymes

Summary

There exist several variants of an Ossetian folk song *There is the crop* (Ес хуар). The song tells us about the heavenly origin of land cultivation and tradition of growing the grain crops.

The text of the song *There is the crop* (Ес хуар), like any other singing rhymes, generally, is distinguished by its peculiar rhythmic structure, with a refrain playing an important role in its poetic organization. With the magic cry *Ес хуар, Ес хуар*, the teamwork participants had to cause rich harvest.

The topic of the singing rhyme *Ес хуар* is mythological and is distinguished for the abundance of sacral elements. It is based on collective imaginations. The aim of the singing rhyme is not the representation of mythic actions in great many variations, as the memory and knowledge of the archetype events is alive in the society. Therefore, the rhyme tells about the principle and essential moments in a scarce manner, with the major attention paid to the rhythmic organization of the rhyme and pronunciation of some magic formulae to gain rich harvest.

It is true that the song *Ec xyap* was sung during the work and harvesting, in particular, but it includes a myth of origin. The text of the song states that land cultivation and harvesting the grain crops is of a preternatural and heavenly origin. In the people's belief, rich harvest could be gained only by ritual summoning, recalling and repeating the original archetype actions before each harvesting. Therefore, the song *Ec xyap* was the recollection of the first land plough and gaining harvest by the people.

The Ossetian genealogical song tells us about the 'ritual realization' of the original mythic harvesting by means of folklore signs and symbols.

The myth, on which the labor song *Ec xyar* is based, once again restores the original reality, ensures the efficiency of the ritual and offers the people the rules of practical behavior. The text shows mythological and poetic reasoning and religious experience of the Osetian people.

Thematically, the Ossetian ritual rhyme *Ec xyar* shows great similarity with a Georgian folk song *Built on Mondays*.

ჟურნალი გამოსაცემად მომზადდა თსუ გამომცემლობაში

ჟურნალზე მუშაობდნენ:

ინგლისური ტექსტის რედაქტორი

ნანა კაჭავაძე

რუსული ტექსტის რედაქტორი

ირინა კაპანაძე

გამომცემლობის კოორდინატორი

ნათია დვალი

ტექნიკური რედაქტორი

ნინო აბესაძე

0179 თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზირი 14

14 I. Chavchavadze ave., Tbilisi 0179

Tel: (995) 32 2 25 14 32

www.press.tsu.ge