

მსუბი ვოლულობი



Ivane Javakhiškvi Tbilisi State University

Faculty of Humanities

Institute of Caucasiology

Khutiso Mamisimedishkvi

Osetian folklore

ივანე ჯავახიძეის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

ეკონომიკური ინსტიტუტი

სკოლის მამისმედიცინა

ოსური ფოტოლოგი



უნივერსიტეტის
გამომცემლობა

ოსი ხალხის კოლექტიური მემკვიდრეობა, მხატვრული აზროვნება, ხანგრძლივი ცხოვრებისეული გამოცდილება და კულტურული იდენტობა ყველაზე მკაფიოდ ფოლკლორულ შემოქმედებაში გამოვლინდა.

სტუდენტი ახალგაზრდობის განსაკუთრებული ინტერესის გათვალისწინებით საქართველოში პირველად იბეჭდება ოსური ფოლკლორის სახელმძღვანელო. ავტორი წიგნში განიხილავს ოსური ფოლკლორის ჟანრობრივ შედგენილობას კონკრეტული ტექსტების ტიპოლოგიური, სტრუქტურული და მხატვრული ანალიზის მიხედვით.

წიგნი განკუთვნილია უმაღლესი სასწავლებლის სტუდენტებისთვის, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა დარგის სპეციალისტებისა და ოსური ფოლკლორით დაინტერესებული მკითხველისთვის.

რედაქტორი: ზ. კიკნაძე
რეცენზენტები: ქ. სიხარულიძე
მ. ბაკურიძე

გამოცემულია ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის საუნივერსიტეტო საგამომცემლო საბჭოს გადაწყვეტილებით.

© ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2015

ISBN 978-9941-13-415-9

სარჩევი

რედაქტორისგან	9
წინასიტყვაობა	13
შესავალი	17
ფოლკლორის განმარტება	27
ფოლკლორული შემოქმედების	
ძირითადი ნიშნები	31
ზეპირი გავრცელება	32
ანონიმურობა	34
ვარიანტულობა	36
კოლექტიურობა	39
ტრადიციულობა	40
იმპროვიზაცია	41
სინკრეტიზმი	43
ყოფითობა	45
ოსური ფოლკლორის ჟანრები	46
მითოსი	55
მითოსის განმარტება	57
მითოლოგიური მოტივები და სიუჟეტები	61
კოსმოგონიური და ანთროპოგონიური	
მოტივები ცარციათულ თქმულებებში	62
სამოთხის მითოსი (გურძიხანი და ბონვარონი)	66
წარღვნის მითოსი	71
ძუარების მითოსი	73
ქართული ფვარი და ოსური ძუარი	75
ძუარები – ქრისტიანული წმინდანები	78

ძუარლაგი	81
ძუართა დაარსების მითოსი	83
საკულტო პოეზია	99
ოსური ხალხური დღესასწაულები	101
სიმღერები ძუარებზე	109
ვასთირჯის ეპითეტები საკულტო სიმღერებში	111
მად მაირამი საკულტო ლექს-სიმღერებში	115
ალარდის სიმღერა	118
ვაცილას სიმღერა	122
ოსური რიტუალი „ცოფაი“ და წმინდა მაქსიმეს თქმულება	126
ბასილების სიმღერა	134
აფსათის სიმღერა	138
მიცვალებულის ცხენის კურთხევა (ტექსტი და რიტუალი)	148
საზღაპრო ეპოსი	193
ჯადოსნური ზღაპარი	197
ცხოველთა ზღაპარი	210
საყოფიერო-ნოველისტური ზღაპარი	213
ნართების ეპოსი	225
ჟანრული თავისებურება და ციკლები	227
გამოცემები. ტექსტების შემკრებნი და მკვლევარნი ...	230
ჟორჟ დიუმეზილი – ნართების ეპოსის მკვლევარი	233
ქრონოტოპი	238
ნართების ეპოსის წარმოშობა და ჩამოყალიბება	239
სკვითების წეს-ჩვეულებების ასახვა ნართების ეპოსში	241
ნართების საზოგადოება და მათი საქმიანობა	245
ტრადიციული გმირის ცხოვრების ეპიკური მოდელი	251
გმირის სასწაულებრივი ჩასახვა და შობა	253

წრთობა-ინიციაცია	256
ზეციერთა მფარველობა	259
ბოროტ ძალებთან ბრძოლა	261
საცოლის მოპოვება	264
ნართების ჭუბრისი და დაღუპვა	266
თქმულებები ცარციათებზე	283
ცარციათული თქმულებების ვერსიები	285
ცარციათის ეტიმოლოგია.	
ცარციათების სამარხები	290
ცარციათების საცხოვრისი	294
ცარციათების აღსასრული	295
ცარციათები და ნართები	298
შრომის პოეზია	303
პურეული მოსავლის სიმღერა	
„დოვლათის ფრინველი“	307
ლუდის მხარშველთა სიმღერა	318
ნაბდის მთელავთა სიმღერა „ონაი“	332
ქალთა საოჯახო ინდივიდუალური სიმღერები	335
საქორწილო პოეზია	339
საპატარძლოს შერჩევა	342
ურვადი და საპატარძლოს საჩუქარი	343
აცამაზის ქორწილი	346
გამოთხოვება მშობლიურ კერიასთან	347
პატარძლის ღამე – ჩინძახსავ	350
ვაისადინობა	353
საგმირო პოეზია	357
ზადალასკელი დედა	361
სიმღერა აიდარუყზე	364
სიმღერა ყირიმის ხანის ლაშქრობის შესახებ	371
სიმღერა თაიმურაზზე	374
აბრაგული სიმღერები	378

სამგლოვიარო პოეზია	383
ხმით ნატირლები	385
შესრულების ტრადიცია	386
ხმით ნატირლების თემატიკა და სტრუქტურა	388
ხმით ნატირალი „მოთქმა“	390
საძიებლები	395
ადგილთა სახელები	395
ძუარების, სალოცავებისა და ზებუნებრივ	
არსებათა სახელები	396
ფოლკლორულ და მითოლოგიურ	
პერსონაჟთა სახელები	397
საგვარეულო, ხალხი, წარმომავლობა	399
Khvtiso Mamisimedishvili, Osetian folklore	400

რედაქტორისგან

მიუხედავად იმისა, რომ ოსი ხალხი, თუ გენეტიკურად არა, ენობრივად ირანულ-სარმატულ სამყაროს ეკუთვნის, მისი ფოლკლორი, თუ ლინგვისტურ ტერმინოლოგიას გამოვიყენებთ, შეგვიძლია იბერიულ-კავკასიური ზეპირსიტყვიერების ერთ-ერთ დიალექტად, ერთ განშტოებად მივიჩნიოთ. ჯერ კიდევ არ არის გარკვეული, რა მოიტანეს ალანებმა კავკასიის მთებამდე, სად წარმოიშვა მათი სიამაყე ნართების ეპოსი – დონის სტეპებში თუ კავკასიის მთებში. იმის თქმა კი დაბეჯითებით შეიძლება, რასაც წინამდებარე მონოგრაფია ამოწმებს, რომ ახალ საბინადროში, დამხვედურთა მეზობლობაში, მათმა ზეპირსიტყვიერებამ აშკარად გადახალისება განიცადა. ამიტომაც „ოსური ფოლკლორის“ ავტორი გვერდს ვერ აუვლიდა ქართულ-ოსური ურთიერთობის თემას, ამ ორი ხალხის ფოლკლორის ერთმანეთთან გენეტიკურ თუ ტიპოლოგიურ სიახლოვეს. ეს თემა ავტორისთვის, როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საკულტო ცხოვრების ექსპერტისთვის, პრიორიტეტულია... მართალია, მონოგრაფია სახელმძღვანელოდ არის გამიზნული, მაგრამ მისი ავტორი არ კმაყოფილდება საერთო ფაქტების ოდენ აღნუსხვით, რაც, შესაძლოა, საკმარისი იქნებოდა ამ ჟანრის წიგნისთვის. იგი უღრმავდება თითოეულ ფაქტს და განიხილავს მას სტრუქტურულ და ისტორიულ ქრილში. მისთვის არ არის საკმარისი, მაგალითად, ოსური *ძუარ* და ქართული *ჯუარ* სიტყვა-ცნებების ეტიმოლოგიური იდენტობა, ან ერთის მეორისგან წარმომავლობა. მას სურს ჩასწვდეს თითოეულის სემანტიკურ სიღრმეს, გამოარკვიოს, თუ რა ინოვაციები განვითარდა სესხების შემდეგ ჟამთა ვითარებაში, რა რეალობა დგას

ოსურ საკულტო-საზოგადოებრივ ყოფაში ამ ცნების უკან, ან, გენეტიკურთან ერთად, რა ტიპოლოგიურ მსგავსებას იჩენს ოსური ძუართა სისტემა ქართულ საკულტო სინამდვილესთან.

ნიგნი სტუდენტებთან მრავალწლიანი ურთიერთობის შედეგია. დიდი სიმართლეა იმის აღიარებაში, რომ იგი ლექცია-სემინარებზე მსმენელებთან უშუალო კონტაქტში იბადებოდა, ისახებოდა ახალი შეხედულებები თუ თვალსაზრისები ამ უნიკალური, თვითმყოფადი, კავკასიაში გამორჩეული ფოლკლორის ამა თუ იმ პრობლემაზე. ეს გარემოება ანიჭებს სიცოცხლეს ამ ნიგნს და ცხოველმყოფელს ხდის მას. რაოდენ ნიშანდობლივია ავტორის შენიშვნა, რომ ამ „მცირერიცხოვანი ხალხის ფოლკლორი კიდევ უფრო მდიდარი აღმოჩნდა, ვიდრე მანამდე წარმომედგინაო“. ასე, ყველაფერი, რაც გიყვარს, ყოველთვის ამოუნწურავად გესახება და არ ცდება ამ წარმოსახვაში. მითუმეტეს, როცა საქმე ხალხურ ყოფას და შემოქმედებას ეხება. ეს ხომ უძირო ჭა არის, თუნდაც ერთი სოფელი იყოს, ხალხზე რომ არაფერი ვთქვათ. ეს სიყვარული საგნისადმი და ამოუნწურაობის გრძნობა, თითქოს უკიდევანო ოკეანის ნაპირზე დგომა, ნიგნის ყოველ მონაკვეთში ჩანს, თითოეული მათგანი დამოუკიდებელი გამოკვლევის სახეს ატარებს და სამომავლოდ პერსპექტივებს აჩენს.

ნიგნის თავისებურება კიდევ ის არის, რომ ფოლკლორული ჟანრები განხილულია არა განცალკევებით, განყენებულად, როგორც თვითკმარი რამ ერთეულები, არამედ სხვა ჟანრებთან და, რაც მთავარია, ყოფასთან კავშირში, როგორც ერთიანი შემოქმედების ორგანული ნაწილი.

„ოსური ფოლკლორი“, რომელსაც ქართულენოვანი ფოლკლორისტიკის მნიშვნელოვან შენაძენად ჩავთვლიდი, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარული ფაკულტეტის, კერძოდ, კავკასიოლოგიის ინსტიტუტის (წინათ კათედრის), წარმატებული ინიციატივაა. ეს მისი საამაყო პრიორიტე-

ტია, რადგან მსგავსი რამ არც მონოგრაფიის, არც სახელმძღვანელოს სახით მოსალოდნელ ენებზე – არც ოსურად, არც რუსულად არ არსებობს. ამიტომაც სასურველია, უფრო მეტიც, აუცილებელია „ოსური ფოლკლორის“ თარგმნა ოსურ და რუსულ ენებზე. და ეს იქნება ჩვენი მეცნიერების არა მცირედი წვლილი ოსოლოგიაში, რომელსაც ჩვენში საკმაო ხნის ტრადიცია აქვს: მის სათავეში სახელოვანი ენათმეცნიერი გიორგი ახვლედიანი დგას.

ზურაბ კიკნაძე

წინასიტყვაობა

მთის ხეობებში მცხოვრებმა ოსებმა ფრაგმენტების სახით XX საუკუნემდე შეინარჩუნეს ტრადიციული ყოფა, რომელიც საზოგადოებაში ზეპირი ტექსტების გავრცელებისა და შენახვის ხელსაყრელ პირობებს ქმნიდა. ბოლო დრომდე მალალმთიან სოფლებში ოსების ყოველდღიური ცხოვრება ეფუძნებოდა საუკუნეების სიღრმიდან მომდინარე ადათებს, პრეცედენტულ სამართალსა და რელიგიურ წარმოდგენებს. სწორედ ხალხურ ტექსტებში, როგორც კოლექტიური შემოქმედების ძეგლებში, ყველაზე მკაფიოდ გამოვლინდა ოსი ხალხის საზოგადოებრივი ცხოვრების თითქმის ყველა მხარე: ისტორიული გამოცდილება, საოჯახო ყოფა, რელიგიური რწმენა, მითოლოგიური წარმოდგენები, პოეტური აზროვნება, გმირობის იდეალი, მორალი, ადამიანის ეგზისტენცია. ოსურმა ზეპირსიტყვიერებამ მსოფლიოს ხალხთა ეპიკური შემოქმედება გაამდიდრა მრავალფეროვანი სიუჟეტებითა და მოტივებით, გმირთა დაუფინყარი, შთამბეჭდავი მხატვრული სახეებით. ნართების ეპოსის შემქმნელ ხალხს ნამდვილად შეუძლია იამაყოს თავისი ფოლკლორით.

„ოსური ფოლკლორი“, როგორც სასწავლო კურსი და ოსი ხალხის ზეპირსიტყვიერების შემსწავლელი სამეცნიერო დისციპლინა, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში კავკასიოლოგიის საბაკალავრო პროგრამას მხოლოდ 2007 წლიდან დაემატა. ამ დროიდან ვხელმძღვანელობ ლექცია-სემინარებს „ოსურ ფოლკლორში“. აღმოჩნდა, რომ ყოველწლიურად სულ უფრო და უფრო იზრდებოდა სტუდენტთა ინტერესი საგნის მიმართ. მას ირჩევდნენ როგორც ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის, ასევე სხვა

ფაკულტეტების სტუდენტებიც. ლექცია-სემინარებზე იბადებოდა არაერთი ახალი შეხედულება თუ თვალსაზრისი ოსური ზეპირსიტყვიერი შემოქმედების შესახებ.

სახელმძღვანელოს ძირითადი ნაწილი 2012–2014 წლებში დაინერა. ოსურ ტექსტებზე მუშაობა, მათი ჟანრული კლასიფიკაცია, ახალ-ახალი მასალის მოძიება, არქეტიპების კვლევა და ტრადიციული ელემენტების ანალიზი ნამდვილად გამორჩეულ შემოქმედებით პროცესს წარმოადგენდა, რომელიც სასიამოვნო მოგონებად დამრჩება. ყოველი დილა სიახლის აღმოჩენისა და ახალი ცოდნის შეძენის მოლოდინით თენდებოდა. ნართების ეპოსის შემქმნელი მცირერიცხოვანი ხალხის ფოლკლორი კიდევ უფრო მდიდარი აღმოჩნდა, ვიდრე მანამდე წარმომეგინა. აღსანიშნავია, რომ ქართულ და ოსურ ზეპირ ტექსტებში მითოლოგიების, ცალკეული სიუჟეტებისა და მოტივების საზრისის გარკვევა, სწორედ ამ ორი ხალხის ფოლკლორული შემოქმედების კომპარატივისტული და მხატვრული ანალიზით ხერხდება.

ნიგნში განხილულია რჩეული ოსური ხალხური ტექსტები, რომლებიც თავის დროზე ჩაინერეს და გამოაქვეყნეს აკადემიკოსებმა: ა. შოგრენმა, ა. შიფნერმა, ვს. მილერმა, აგრეთვე ჟ. დიუმევილმა და სხვებმა. სხვა ენებზე თარგმნილი ზეპირსიტყვიერების ნიმუშები შედარებულია ოსურ დედანთან.

ხალხური ტექსტის ჰერმენევტიკა საერთო ნიშანთა და მახასიათებელთა ერთობლიობას ემყარება. ოსური ფოლკლორის სხვადასხვა ჟანრის ნიმუშები ნიგნში განხილულია მთელთან მიმართებაში, როგორც ერთი ხალხის ტრადიციული შემოქმედების ნაწილი, საზოგადოების ყოფაში მათი ფუნქციისა და დანიშნულების მიხედვით.

ოსური ტრადიციული ყოფისა და ფოლკლორული შემოქმედებისთვის დამახასიათებელი ტერმინოლოგია სახელმძღვანელოში წარმოდგენილია ოსურ ენაზე შესაბამისი დამწერლობით. ცალკეული სიტყვების სემანტიკისა და წარმომავლობის ასახსნე-

ლად ვიხელმძღვანელე ვ. აბაევის ოსური ენის ისტორიულ-ეტიმოლოგიური ლექსიკონის ოთხტომეულით.

ამოუწურავი ოსური ფოლკლორული რეპერტუარიდან სახელმძღვანელოში ის ტექსტები განვიხილე, რომლებიც უფრო მეტად გამოხატავენ ოსი ხალხის ტრადიციულ შეხედულებებს, კოლექტიურ მენტალობას, ზნეობრივ პრინციპებს, რწმენასა და ცხოვრების ყაიდას. ოსურ ზეპირსიტყვიერებას აქვს საკაცობრიო მნიშვნელობაც. მართალია, ოსური ფოლკლორი ერთი უნიკალური ხალხის შემოქმედებით ენერგიასა და სულიერ ღირებულებებს წარმოგვიდგენს, მაგრამ ის იდუმალი სამყარო და მასში გადმოცემული სიბრძნე, თავისი მომნუსხველი მიმზიდველობით, ნამდვილად ამდიდრებს და ამრავალფეროვნებს მსოფლიოს ხალხთა კულტურულ საგანძურს.

ინდოევროპული წარმოშობის ოსმა ხალხმა კავკასიის ფოლკლორი კიდევ უფრო კავკასიური და ღირებული გახადა. წარმოუდგენელია კავკასიის ხალხთა ფოლკლორული შემოქმედება ოსური ზეპირსიტყვიერების გარეშე.

უპრეცედენტო მოვლენად შეიძლება მივიჩნიოთ ოსი ხალხის მიერ ორი განსხვავებული ეპოსის შექმნა, რომლებიც მოგვითხრობენ საგმირო ამბებს ლეგენდარული ხალხების – მოუსვენარი ცარციათებისა და ძლევა მოსილი ნართების შესახებ. ორივე ეპოსში წარმოდგენილია სრულიად თვითმყოფადი და ორიგინალური სამყარო თავისი შთამბეჭდავი გმირებითა და ანტიგმირებით. ნამდვილად უნდა გავიზიაროთ ყ. დიუმეზილის თვალსაზრისი, რომ ნართების ეპოსის ძირითადი თავდაპირველი ბირთვი ოს ხალხში ჩამოყალიბდა.

„ოსური ფოლკლორის“ სახელმძღვანელო დღემდე არ გამოქვეყნებულა არც რუსულ, არც ოსურ და არც სხვა რომელიმე ხალხის ენაზე. ის პირველად საქართველოში უნივერსიტეტის სტუდენტებისთვის დაინერა. ვფიქრობ, ოსი ხალხის ფოლკლორული შემოქმედების შესწავლა, კვალიფიციური, მაღალი კომ-

პეტენციისა და პროფესიული უნარების მქონე სპეციალისტების მომზადება, სასურველ ნაყოფს გამოიღებს და მოკრძალებულ წვლილს შეიტანს არა მხოლოდ სამეცნიერო დარგის განვითარებაში, არამედ ზოგადჰუმანური ღირებულებების დამკვიდრებაში, თანამედროვე სოციალ-პოლიტიკური და ჰუმანიტარული პრობლემების მოგვარებაში.

დასასრულ, მადლობას მოვასხენებ თსუ კავკასიოლოგიის ინსტიტუტის ხელმძღვანელს, პროფესორ ცირა ბარამიძეს, რომლის უშუალო ინიციატივით „ოსური ფოლკლორის“ კურსმა საპატიო ადგილი დაიკავა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სასწავლო-საბაკალავრო პროგრამაში. ქალბატონმა ცირა ბარამიძემ შესაძლებლობა მომცა ღრმად გავცნობოდი ოსი ხალხის ზეპირსიტყვიერებას და შემექმნა მონოგრაფიული წიგნი „ოსური ფოლკლორი“.

მადლიერებას გამოვხატავ ქალბატონ ნაირა ბეპიევას მიმართ ოსური კულტურის პოპულარიზაციაში გაწეული ღვაწლისათვის. სახელმძღვანელოში გამოყენებულია უშუალოდ ოსური დედნიდან ქართულ ენაზე ნაირა ბეპიევასა და მერი ცხოვრებოვას მიერ მაღალი ოსტატობით თარგმნილი ხალხური ტექსტები.

მადლობას მოვასხენებ თანამედროვე ჰუმანიტარული მეცნიერების თვალსაჩინო წარმომადგენელს ზურაბ კიკნაძეს. ბატონ ზურაბ კიკნაძესთან მრავალწლიანმა თანამშრომლობამ დიდძალი თეორიულ-მეთოდოლოგიური ცოდნა და გამოცდილება შემიძინა. სწორედ მასთან ერთად საქართველოს მთასა და ბარში, „ლიხს აქით და იქით“ ფოლკლორულ ექსპედიციებში მოგზაურობისას, პირად საუბრებში იბადებოდა „ოსური ფოლკლორის“ სახელმძღვანელოს შექმნის იდეა.

ავტორი

შესავალი

ოსი ხალხის შორეულმა წინაპრებმა, ირანულენოვანმა სკვითებმა და სარმატებმა ევროპისა და აზიის თვალუწვდენელი სივრცეები მოიარეს. სკვითურ-სარმატული ტომებიდან ერთი ნაწილი, ალანების სახელწოდებით, IV საუკუნეში ჩრდილოეთ კავკასიის სტეპებში მომთაბარე ცხოვრებას ეწეოდა (ამიანე მარცელიანე). მოგვიანებით, მათ შექმნეს ადრეფეოდალური სახელმწიფო – ალანთა სამეფო, რომელსაც X-XII საუკუნეებში მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონდა საქართველოს ფეოდალურ მონარქიასთან. X საუკუნეში ალანებმა საქართველოს გავლენით ქრისტიანობა მიიღეს. ქრისტიანობის გავრცელებამ კიდევ უფრო გაამყარა და ახალ სიმაღლეზე აიყვანა ქართველი და ოვსი ხალხის ურთიერთობა, ალანთა და საქართველოს სამეფო კარის წარმომადგენლებს შორის გახშირდა დინასტიური ქორწინებები: გიორგი I-ის მეუღლე იყო ოვსთა მეფის ასული, დედა უფლისწული დემეტრესი. ბაგრატ IV-ს ცოლად ჰყავდა ბორენა, ოვსთა მეფის ასული. დავით აღმაშენებლის ასული რუსუდანი გათხოვილი იყო ოვსთა მეფეზე და გახდა ალანთა დედოფალი. დიდებული თამარის დედა, გიორგი III-ის თანამეცხედრე, იყო ოვსთა მეფის ხუდდანის ასული ბურდუხანი, რომლის ღირსებითა და სილამაზით აღფრთოვანებული უცნობი ავტორი „ისტორიანში“ მას უწოდებს „მზე-მზეთას შუენებითა“. თამარის ქმარი იყო დავით სოსლანი, დედით – ბაგრატიონი, მამით – ოვსთა მეფის ძე.

ალანთა სამეფო, რომელიც მდებარეობდა ჩრდილოეთ კავკასიის დასავლეთ ნაწილში, XIII საუკუნის პირველ ნახევარში ჯერ მონღოლებმა დაიპყრეს, შემდეგ თემურ-ლენგმა საბოლოო-

ოდ გაანადგურა, ხოლო მოსახლეობის გადარჩენილი ნაწილი ჩრდილოეთ კავკასიის ბარიდან აიყარა და კავკასიონის მთებს შეეხიზნა. ისტორიკოსთა აზრით, სწორედ ამ დროიდან გახდნენ ოსები ქართველების უშუალო მეზობლები და დაიწყო მათი, როგორც მთის ხალხის, ეთნიკური ჩამოყალიბება (რ. თოფჩიშვილი).

ოსური ენა განეკუთვნება ინდოევროპულ ენათა ოჯახის ირანულ შტოს. ოსი ხალხი ჩამოყალიბდა თანამედროვე ჩრდილოეთ ოსეთის მთიანეთში ირანულენოვანი ტომებისა და კავკასიის ადგილობრივი მოსახლეობის შერევის შედეგად.

ოსების თვითსახელწოდება არის ირონი. ქართული ისტორიული წყაროები მათ ძველთაგანვე ოვსების სახელწოდებით იცნობდა. სწორედ ქართველებისგან გავრცელდა ჯერ რუსულ ენაში და იქიდან მსოფლიოს სხვა ხალხებში ეთნონიმი „ოსი“. ჩრდილოეთ კავკასიის სხვადასხვა ხეობაში დასახლებულ ოსებს არ ჰქონიათ საერთო ეთნიკური სახელწოდებაც. ისტორიკოსთა აზრით, XVIII საუკუნემდე ოსები მხოლოდ ჩრდილოეთ კავკასიის მთიანეთის ოთხ ხეობაში ცხოვრობდნენ. ესენი იყო ალაგირის, ქურთაულის, თავაურისა და დიგორის ხეობები. ხეობათა გასასვლელებში ყაზარდოელმა თავადებმა ციხე-სიმაგრეები ააგეს და ოსები მთლიანად მოწყვიტეს ჩრდილოეთ კავკასიის ბარს. მთის ვიწრო ხეობებში სიღარიბითა და უმინობით შეწუხებული ოსები XIII-XIV საუკუნეებიდან განუწყვეტლად ცდილობდნენ კავკასიის სამხრეთ ფერდობებზე გადმოსვლას და იქ დამკვიდრებას. ქართველი მეფეების მცდელობა, აღეკვეთათ ოსების ჩრდილოეთ კავკასიიდან სამხრეთის მიმართულებით გადაადგილება, დროებითი აღმოჩნდა.

ალაგირის ხეობიდან გადმოსულმა ოსებმა თანდათან დაიკავეს საქართველოს ისტორიული პროვინცია დვალეთი. ეს პროცესი XVII საუკუნეში ადგილობრივი დვალების ასიმილაციით დასრულდა (თოფჩიშვილი 2007: 94).

იმ დროს, როდესაც ქართლ-კახეთის მეფეებს სისხლის-მღვრელი ბრძოლები ჰქონდათ ირანელ და თურქ დამპყრობლებთან, შიდა ქართლის მთიანეთში (მალრან-დვალეთი) გრძელდებოდა ოსთა თარეში, ე. წ. ოსიანობა. ნასოფლარებად ქცეულ შიდა ქართლის მთიანეთში XVIII საუკუნეში ოსური დასახლებები გაჩნდა.

თავის მხრივ, XVII–XVIII საუკუნეებში ქართლის მეფეები ცდილობდნენ თავიანთი გავლენა და პატრონობა აღედგინათ ჩრდილოეთ ოსეთის ოთხივე ხეობაზე. ისინი, წინამორბედ ბაგრატიონთა მსგავსად, არ აკლებდნენ ზრუნვას ოსეთის ქრისტიანულ სინმინდეებს და მათ სახელზე უხვად გასცემდნენ შესანიშნავ ნიშნებს. ამის დასტურია ჩრდილოეთ ოსეთში რექომისა და ძივლისის ძუარებში ქართველ მეფეთა მიერ შენირული ზარები. ქართლ-კახეთის მეფეებს, რომლებსაც იმ პერიოდში შაჰებთან ვასალური დამოკიდებულება ჰქონდათ, ქვეყნის მართვა უხდებოდათ ირანის ხელისუფლების მუდმივი დევნისა და ზედამხედველობის პირობებში. მათ აიძულებდნენ მიეღოთ ისლამი, როგორც მეფობის აუცილებელი პირობა, თუმცა ისინი საიდუმლოდ მაინც აღიარებდნენ ქრისტიანობას. ამიტომ ძუარებისადმი ზარების შენირვით მეფეები არ ხელმძღვანელობდნენ პოლიტიკური მოსაზრებით. ქართლის მეფეები ოსეთში აახლებდნენ მივიწყებულ ქრისტიანობას, აღადგენდნენ სალოცავებს, მფარველ წმინდანთა სახელზე შესანიშნავს გასცემდნენ და თავიანთი მისიონერული ღვაწლიდან გამომდინარე, ოსთა მფარველი ძუარების მოძმეებად ითვლებოდნენ. მეფეები და ძუარები არა მხოლოდ ერთი და იმავე ეპითეტებით მოიხსენებიან, არამედ – მსგავსი ფუნქციებითაც. ძუარებსა და ქართველ მეფეებს ჰყავდათ საზიარო ყმები და თავიანთ ქვეშევრდომებზე ზრუნვა მათ უპირველეს მოვალეობას შეადგენდა.

XVII–XVIII საუკუნეებში შაჰებისგან დევნილი ქართლ-კახეთის მეფეები: თეიმურაზ I, არჩილი, გიორგი XI და ვახტანგ VI –

ჩრდილოეთ ოსეთის ხეობებში კულტურულ-საგანმანათლებლო და მისიონერულ საქმიანობას ეწეოდნენ. მოგვეპოვება ცნობები ქართველი მეფეების ძუარებთან ურთიერთობის შესახებ.

არჩილ მეფე თავისი ოჯახით ოსეთში, კერძოდ, თავაურისა და დიგორის ხეობებში, თვეობით, ზოგჯერ მთელი წლის განმავლობაში რჩებოდა და იქ ეწეოდა პოლიტიკურ თუ შემოქმედებით მოღვაწეობას. არჩილ მეფის ცნობილი „გაბაასებიდან“ ირკვევა, რომ რვა თვე მას ჩხერსა და დვალეთში გაუტარებია. შემდეგ ის ოსეთში, კერძოდ, ფაიქომში გადასულა და ერთი წელიც იქ უცხოვრია, სადაც თავისი „გაბაასების“ დიდი ნაწილი, 724 სტროფი დაუწერია. პოემის 725-ე სტროფში მეფე-პოეტი აღნიშნავს: – „ამას ზეით ოსეთს მითქვამს, ამას ქვეით ვიტყვი რუსეთსო“.

არჩილ მეფე ერთხანს თავის ძმისწულებთან ერთად იმყოფებოდა ოსეთის დასავლეთ ნაწილში, კერძოდ, დიგორში. მასთან ახლდნენ ლევანის ვაჟები: ქაიხოსრო, ვახტანგი (შემდეგ ვახტანგ VI) და დომენტი (ვახუშტი 1973: 482).

ვახტანგ VI-ს, რომელსაც ბავშვობაში ხან ზარამაგში, ხანაც დიგორში უხდებოდა ყოფნა, მოგვიანებით, 1711 წელს ოსეთში ულაშქრია: „აღიმხედრა სპითა შესლვად ოსეთს და შევიდა და შემუხრნა 3 (80) კოშკნი, მოწვა და მოსტყვევნა ურჩინი... და მოვიდა... ქართლს გამარჯვებული ქს. ჩლია“ (ვახუშტი 1973: 491). საფიქრებელია, რომ ეს ლაშქრობა ჩრდილოეთ კავკასიაში, რომელიც, ალბათ, ოსეთის შემომტკიცებას ისახავდა მიზნად, არქტიპულად იმეორებს, საქართველოს მთიანეთში წმინდა ნინოს მისიონერულ მოღვაწეობას და, აგრეთვე, XIII ს-ში განდგომილი ფხოვის შემოერთებისთვის ბრძოლას, როცა თამარმა იქ ქრისტიანობა აღადგინა. როგორც ჩანს, ოსები მეფეს განუდგნენ და ვახტანგ VI ამ ლაშქრობით თითქოს ახალ წესრიგს ამყარებს და ახალ საზოგადოებას აყალიბებს, ის თავის პატრონობასა და ქრისტიანობას აღადგენს ოსეთში.

საზოგადოებაში ნესრიგის შეტანას, კულტის განახლებასა და რელიგიური ცხოვრების აღორძინებას ემსახურებოდა ოსეთის სალოცავებში ქართველ მეფეთა მიერ ძუართა სახელზე შეწირული ზარები.

რექომის ძუართვის, რომელიც ცეის ხეობაში მდებარეობს, 1680 წელს გიორგი XI-ს შეუწირავს ზარი შემდეგი წარწერით: „ქ. ჩვენ ბაგრატიონიანმან ხელმწიფემ დიდისა მეფის შანავაზის შვილმან მეფემ გიორგიმ შემოგწირეთ ზარი ესე მამა წმიდას ქუეყანასა ოსეთისასა, სალოცავსა დიგორისასა და დვალეთისასა ჩუენდა სადღეგრძელოდ და გასამარჯვებლად და მეფობისა ჩვენისა წარსამართებლად. ქკს ტნიწ“ (1680 წ.) (თოგოშვილი 1969: 231).

მანამდე კი, 1673 წელს, გიორგი XI-ს ძივლისის ძუართვის შეუწირავს ზარი, რომელზეც მკაფიოდ იკითხება ქართულ ენაზე შესრულებული წარწერა: „მე, ქართლის ხელმწიფემ, მეფეთმეფე გიორგიმ, შემოგწირე ესე ზარი შენ, ზიბლისის (ძივლისის) წმინდა გიორგის ჩვენი გამარჯვებისთვის. ქორონიკონით 361“ (თოგოშვილი 1969: 231).

ზარს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა ტრადიციული საზოგადოების რელიგიურ ცხოვრებაში. მფარველი წმინდანის ქვეშევრდომები მას, როგორც ძვირფას განძს, განსაკუთრებით იცავდნენ და თვალისჩინივით უფრთხილდებოდნენ.

1683 წელს არჩილ მეფემ ასევე ზარის შეწირვით გამოხატა მოძმეობა ძივლისის ძუართის მიმართ. ზარის წარწერა იუნყება: „მე, მეფე არჩილმა, მოგიძღვენი ესე ზარი ძიბლისის (ძივლისის) ჯვარს: ღმერთმა ინებოს, რომ მის ხმაზე მოდიოდნენ ოსები სამების სადიდებლად“ (მამიევი 2010).

ჩვენ არ ვიცით, რომელმა ქართველმა მეფემ შეაბა პირველი ზარი ოსთა ძუარს. მთიელთა სალოცავებთან მოძმეობის ტრადიცია თამარისა და ლაშა გიორგის ეპოქიდან უნდა მომდინარეობდეს, რომელსაც ქართლ-კახეთის XVII-XVIII საუკუნეების გა-

მაჰმადიანებული ქართველი მეფეებიც (კონსტანტინე იმამ-ყული ხანი, დავით იმამ-ყული ხანი) იცავდნენ. ეს ერთგვარი საკრალური ურთიერთობა მფარველ წმინდანებსა და მეფეებს შორის ბაგრატიონთა დინასტიის მმართველობის ბოლომდე შენარჩუნდა (კიკნაძე 1996: 257-268).

სამნუხაროდ, ჩვენამდე ვერ მოაღწიეს სხვა დოკუმენტებმა, რომლებიც მოგვითხრობდნენ ქართველი მეფეების ძუარებთან ურთიერთობის სხვა საკრალურ დეტალებზე. თუმცა შენირული ზარები, როგორც ოსეთში საკულტო ცხოვრების აღორძინების ერთ-ერთი ყველაზე ხილული ნივთი, ქართველ მეფეთა ძუარებთან მოძმეობისა და მათი მისიონერული ღვანლის მკაფიო დასტურია. ადგილობრივი მოსახლეობის კონსოლიდაციაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ექნებოდა ქართველ მეფეთა მიერ წმინდა სალოცავისათვის შენირული ზარების ხმას, რომელიც უხმობდა ოსურ საზოგადოებას „ერთ შესაკრებელში“, როგორც ძუარის მაღიდებელ ყმებსა და ქართლის მეფის ქვეშევრდომებს.

XVIII საუკუნის შუა წლებიდან ჩრდილოეთ კავკასიაში, მათ შორის, ოსეთშიც, რუსეთის გავლენა გაძლიერდა.

1744 წელს რუსეთის მთავრობამ შექმნა ოსეთის სასულიერო კომისია. ის თითქმის მთლიანად დაკომპლექტებული იყო ქართველი სასულიერო პირებით, რომლებიც ოსეთის მიუვალ ხეობებსა და მაღალმთიან სოფლებში რუდუნებითა და სასოებით განამტკიცებდნენ ქრისტიანობას. ქართლის მეფე თეიმურაზ II და ანტონ I ხშირად ხვდებოდნენ კომისიის წევრებს. კომისიის ხელმძღვანელი არქიმანდრიტი პახომი საქართველოდან ფულად სახსრებს იღებდა ჩრდილოეთ კავკასიაში ქართველი ტყვეების გამოსახსნელად და სამშობლოში დასაბრუნებლად. ქრისტიანობის გარდა, ქართველი სასულიერო პირები ოსებს შორის ქართულ მწიგნობრობასაც ავრცელებდნენ, ისინი ოს ბავშვებს ქართულ წერა-კითხვას ასწავლიდნენ. არქიმანდრიტ

პახომის ინიციატივით 1764 წელს მოზდოკის ციხე-სიმაგრესთან ოსი ბავშვებისთვის გაიხსნა სკოლა, მანამდე კი ის ქართული სკოლის გახსნას აპირებდა ქურთაულის ხეობაში.

შენიშვნა: შუა საუკუნეებში ოსეთში ღვთისმსახურების დროს ქართულ ენასა და დამწერლობას იყენებდნენ. სწორედ ამით აიხსნება ოსურ ენაში ქართული ან ქართული ენის გავლენით დამკვიდრებული საკრალური, საღვთისმეტყველო ლექსიკის სიმდიდრე.

XVIII საუკუნის ბოლოს ოსმა სწავლულმა იოანე იალღუზიძემ (გაბარათი) (1775-1830) ქართული გრაფიკის საფუძველზე შექმნა ოსური დამწერლობა. დღემდე მოღწეული პირველი ოსური ხელნაწერი შესრულებულია ქართული გრაფიკით ი. იალღუზიდის მიერ და თარიღდება 1802 წლით.

1771 წლიდან ოსეთის სასულიერო კომისიას ხელმძღვანელად რუსი სასულიერო პირი დაუნიშნეს და იგი რუსი სასულიერო პირებით შეავსეს. რუსეთის პოლიტიკური აქტიურობა სულ მალე ჩრდილოეთ ოსეთის რუსეთის შემადგენლობაში შეყვანით გაფორმდა. 1774 წელს, თურქეთთან ქუჩუკ-კაინარჯის ზავის დადების შემდეგ, რუსეთმა ჯერ ყაზარდო შეიერთა, ხოლო შემდეგ თავისი ბატონობა ჩრდილოეთ კავკასიაში ოსეთის ოთხივე ხეობაზე დაამყარა. 1792 წელს ოსეთის სასულიერო კომისიამ არსებობა შეწყვიტა.

1801 წელს ქართლ-კახეთი რუსეთის გუბერნიად გამოცხადდა. ქართველები და ოსები ერთი იმპერიის, ერთი სახელმწიფოს შემადგენლობაში აღმოჩნდნენ. ისტორიულმა ბედმა ეს ორი ხალხი კიდევ უფრო დააკავშირა ერთმანეთს.

XIX საუკუნის დამდეგიდან ოსები შიდა ქართლის მთიანეთიდან მასიურად სახლდებოდნენ მთისწინეთშიც. XIX საუკუნის მეორე ნახევარში რუსეთის მთავრობამ და სინოდმა ოსებს ნებართვა მისცა, გადასულიყვნენ შიდა ქართლიდან და დასახლე-

ბულიყვნენ თბილისის გუბერნიის სახაზინო და საეკლესიო მინებზე.

XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში ოსებმა კომპაქტური დასახლებები შექმნეს აღმოსავლეთ საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში, კერძოდ, ახმეტის, ლაგოდეხის, ყვარლის, გურჯაანის, დუშეთის, ბორჯომის, ქარელის, ხაშურის, გორის, თეთრიწყაროს რაიონის სოფლებში. ოსთა ნაწილი სახლდებოდა სახაზინო მინებზე, ზოგი ადგილობრივი ფეოდალისგან იჯარით იღებდა, ხოლო ზოგიც კერძო საკუთრებაში ყიდულობდა მიწას. ხშირად ისინი შუა საუკუნეების ქართული ფეოდალური ნასოფლარების სიახლოვეს მკვიდრდებოდნენ.

საქართველოს I რესპუბლიკის წლებში (1918-1921 წწ) შიდა ქართლში ბოლშევიკური პროპაგანდის გაძლიერების შედეგად სიტუაცია გამწვავდა. 1920 წლის მაისში ბოლშევიკებმა ჯავის რაიონში აჯანყება მოაწყვეს, რომელშიც, სამწუხაროდ, ოსური საზოგადოების ნაწილიც ჩაითრიეს. საქართველოს მთავრობა იძულებული გახდა იქ წესრიგი შეიარაღებული ძალის გამოყენებით აღედგინა.

1921 წელს საბჭოთა რუსეთმა საქართველო დაიპყრო. სულ მალე, 1922 წელს, საბჭოთა ხელისუფლებამ შიდა ქართლში „სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქი“ შექმნა. 1924 წლის 7 ივლისს ჩრდილოეთ კავკასიის ცენტრალურ ნაწილში შეიქმნა კიდევ ერთი ოსური სახელმწიფოებრივი წარმონაქმნი ჩრდილოეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქი, რომელიც 1936 წელს ავტონომიურ რესპუბლიკად გადაკეთდა.

XX საუკუნეში საქართველოში მცხოვრები ოსები თითქმის ადაპტირებული იყვნენ ქართულ ყოფასა და კულტურასთან, რასაც ქართველებსა და ოსებს შორის შერეული ქორწინებების განსაკუთრებულად მაღალი პროცენტული მაჩვენებელიც ადასტურებს. საქართველოს სოფლებსა და ქალაქებში, ქარხნებსა და ფაბრიკებში, სახელმწიფოს მართვა-გამგეობის ორგანოებსა

და კულტურულ დანესებულებებში ქართველები და ოსები ერთად შრომობდნენ და ერთად იღვწოდნენ ქვეყნის უკეთესი მომავლისთვის. თუმცა პოსტსაბჭოთა პერიოდში განვითარებული პოლიტიკური პროცესების შედეგად შიდა ქართლში (ცხინვალის რეგიონში) მდგომარეობა უკიდურესად დაიძაბა. 2008 წლის აგვისტოში იქ კონტროლის აღსადგენად რუსეთ-საქართველოს შორის სისხლისმღვრელი ბრძოლა გაჩაღდა, რომელიც რუსეთის ფედერაციის მიერ ცხინვალის რეგიონის, ე. წ. სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქის ოკუპაციით დასრულდა.

ჩემს მიზანს არ წარმოადგენს ქართულ-ოსური ურთიერთობების პოლიტიკური ანალიზი. მხოლოდ იმიტომ, რომ წარსულის მოვლენები მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს ნებისმიერი ხალხის შემოქმედებაზე, ეთნოსოციალურ სტრუქტურასა და ფოლკლორის ჟანრულ სისტემაზე, საჭიროდ ჩავთვალე ოსი ხალხის განვლილი ისტორიული გზის ზოგადი მიმოხილვა.

ალან-ოსების კულტურული იდენტობის, ხანგრძლივი ცხოვრებისეული გამოცდილებისა და მხატვრული აზროვნების გამომხატვის ერთადერთ საშუალებას XX საუკუნემდე ფოლკლორული შემოქმედება წარმოადგენდა. მაღალმთიან სოფლებში მცხოვრები ოსები მითოსის დაუნერელი კანონებით აგრძელებდნენ ყოველდღიურ ცხოვრებას, რომელიც ეფუძნებოდა არქეტიპებს, მფარველი წმინდანის კულტს, საკრალურ ზეპირ ისტორიებსა და პრეცედენტულ-ჩვეულებით სამართალს. ოსები ზეპირად გადასცემდნენ მომავალ თაობებს მითიური მოვლენების ცოდნას, ძრწოლით ანდობდნენ ინიციაციურ საიდუმლოებებსა და ყვებოდნენ ვრცელ ეპიკურ ტექსტებს გმირთა საარაკო თავგადასავალზე. მთიან ოსეთში ტრადიციულ ზეპირ ტექსტებზე დაფუძნებული ცოდნა არეგულირებდა საზოგადოების შიგნით თუ მის გარეთ მომხდარ კონფლიქტურ სიტუაციებს, წარმართავდა ყოფა-ცხოვრების ყველა სფეროს.

სანამ ჟანრების მიხედვით ოსური ხალხური ტექსტების განხილვას დავინწყებთ, ჯერ განვმარტოთ ხალხური შემოქმედების ფუნდამენტური საკითხები: რა არის ფოლკლორი? რა სპეციფიკა აქვს ფოლკლორულ შემოქმედებას? როგორ იქმნება ხალხური ტექსტი?

ლიტერატურა

- ვახუშტი 1973:** ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, გამომც., „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1973.
- თოგოშვილი 1969:** გ. თოგოშვილი, საქართველო-ოსეთის ურთიერთობა XV-XVIII სს. გამომც., „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1969.
- თოფჩიშვილი 2007:** რ. თოფჩიშვილი, კავკასიის ხალხთა ეთნოგრაფია, „უნივერსალი“, თბ., 2007.
- კიკნაძე 1996:** ზ. კიკნაძე, ქართული მითოლოგია, I, ჯვარი და საყმო, ქთ., 1996.
- მამიევი 2010:** М. Мамиев, Святой Георгий в осетинской религиозной традиции. <http://www.rushill.ru> 2010.



ფოლკლორის განმარტება

ფართო გაგებით, ფოლკლორი არის ხელოვნების განსაკუთრებული დარგი, რომელიც ხალხში ზეპირად იქმნება და ზეპირად სრულდება. ფოლკლორი დაკავშირებულია საზოგადოების ტრადიციულ ყოფასთან და მას ადამიანთა კოლექტიური მეხსიერება ინახავს. ხალხური ტექსტი ეფუძნება უნივერსალურ ფორმათა სისტემას, კერძოდ, ტრადიციულ მსოფლმხედველობრივ ელემენტებს, ტიპოლოგიურ სიუჟეტებსა და მხატვრულ სახეებს. დროსა და სივრცეში ფოლკლორული ნაწარმოები ვარიანტების სახით ვრცელდება და მეტ-ნაკლებად ინარჩუნებს თვითმყოფადობას. ფოლკლორი, როგორც ზეპირი მხატვრული შემოქმედება, განკუთვნილია მოსასმენად და წარმოდგენილია სანახაობრივი ელემენტებით.

მართალია, ფოლკლორი ჯერ კიდევ უდამწერლობო საზოგადოების წიაღში ჩაისახა, მაგრამ ხალხური ტექსტების მიმართ მეცნიერული ინტერესი გვიან გაჩნდა. ფოლკლორისტიკა, ზეპირსიტყვიერების შემსწავლელი ფილოლოგიური მეცნიერება, დასავლეთ ევროპაში XVIII საუკუნის ბოლოს წარმოიშვა. ფოლკლორისტიკის ფუძემდებლები იყვნენ რომანტიკოსები. ფოლკლორისტიკის, როგორც სამეცნიერო დარგის ჩამოყალიბებაში განსაკუთრებული წვლილი შეიტანეს გერმანელმა რომანტიკოსებმა, ძმებმა, იაკობ და ვილჰელმ გრიმებმა. მიუხედავად იმისა, რომ მეცნიერება საკმაოდ გვიან დაინტერესდა ზეპირსიტყვიერებით, „ფოლკლორი კაცობრიობასავით ძველია“ (ა. დანდესი). ფოლკლორის სიძველე ზოგადი ცნებაა და ის ტრადიციის არქაულ მოდელს გულისხმობს. ფოლკლორისტიკაში უფრო მნიშვნელოვანია, რას წარმოადგენს ტექსტი ამჟამად და რა არის მისი საზრისი, ვიდრე იმის გარკვევა, თუ როგორი იყო ტექსტი ჩანერამდე. თუმცა შესაძლებელია ზოგიერთი ფოლკლორული მო-

ტივისა და სიუჟეტის წარმომავლობის რეკონსტრუქცია საზოგადოების ყოფაში დადასტურებული ტრადიციების მიხედვით. თავის დროზე ვ. მილერმა და ჟ. დიუმეზილმა ისტორიულ-შედარებითი მეთოდის გამოყენებით ოსების ნართული ეპოსის ზოგიერთი სიუჟეტი სკვითების წეს-ჩვეულებებს დაუკავშირეს.

ხალხური სიტყვიერების, ზოგადად, ხალხური შემოქმედების აღმნიშვნელი საერთაშორისო ტერმინი „ფოლკლორი“ საკმაოდ გვიან გაჩნდა სამეცნიერო ლიტერატურაში. პირველად ტერმინი „ფოლკლორი“ გამოიყენა ინგლისელმა მეცნიერმა უილიამ თომსმა. მან 1846 წელს სტატია სათაურით „Folklore“ დაბეჭდა ჟურნალ „ათენეუმში“. უილიამ თომსმა ორი ანგლოსაქსური სიტყვისგან შექმნა კომპოზიტი (Folk – ხალხი და Lore – სიბრძნე) ფოლკლორი. შესაძლებელია, ფოლკლორისტის ყურადღებამ ტექსტიდან, მის უკეთ შესაცნობად, ფოლკის ცნობიერებისაკენ გადაინაცვლოს. ეს კი გააფართოებს ფოლკლორისტიკის საგნის სფეროს.

ხალხი (folk), რომელიც ქმნის სიბრძნეს (lore), წარმოადგენს ხანგრძლივი დროის მანძილზე ჩამოყალიბებულ, საერთო ნიშნების მქონე საზოგადოებას, მყარ ერთობას, რომელიც ცხოვრობს განსაზღვრულ გეოგრაფიულ სივრცეში, სადაც მან, როგორც მოდგმამ, განიცადა რელიგიური და ენობრივი კონსოლიდაცია. მას აქვს ზეპირი სიუჟეტებით შენახული ცოცხალი მოგონება დასაბამიერ მოვლენებზე, წარსულზე, წინაპრებზე, საერთო მტრებზე, გამირებასა და წმინდანებზე.

საზოგადოების წევრთა კოლექტიური აქტივობის გამოსავლენად ხელსაყრელ პირობებს ქმნიდა ყოველწლიური დღესასწაულების ციკლი, საერთო ტრაპეზი, სამეურნეო საქმიანობა, ძეობა, ქორწილი, სტუმარმასპინძლობა, ლხინი, ნადირობა, ომი, თარეში, ეპიდემია, მიცვალებულის დაკრძალვა. თითოეულ აქტივობას საფუძვლად ედო ტრადიციული ქცევისა და აზროვნე-

ბის სტერეოტიპული ფორმები, რომლებიც ცალკეული ელემენტების სახით აისახებოდა ხალხურ ტექსტებში.

სოციუმის შიგნით მიმდინარე ყოფითი პროცესები ბიძგს აძლევდა საზოგადოებაში მხატვრული აზროვნების ტრადიციული ტიპებისა და მოდელების აღმოცენებას, ფოლკლორული მოტივებისა და სიუჟეტების შექმნას, საერთო შეხედულებებისა და პოეტური გემოვნების ჩამოყალიბებას.

ფოლკლორი არ არის მხოლოდ მხატვრული ტექსტი; ფოლკლორი არის ყველაფერი, რაც ხალხის წიაღში იბადება და ემსახურება მას, აკმაყოფილებს მის მოთხოვნილებებს. შეიძლება ეს იყოს მაღალმხატვრული პოეტური ნაწარმოებიც და უბრალოდ მოყოლილი ნარატივიც, მოკლებული რაიმე შემკულობას, მაგრამ იგი მაინც იმსახურებს ყურადღებას, როგორც გარკვეული მენტალობის გამომხატველი ტექსტი.

ფოლკლორული შემოქმედების ძირითადი ნიშნები

ხალხური ტექსტის სრულყოფილი ანალიზისთვის საჭიროა ფოლკლორული შემოქმედების უზოგადესი კანონებისა და ფოლკლორის თეორიის საკითხების ცოდნა, მათ შორის, თუ როგორ წარმოიშობა და იქმნება ზეპირსიტყვიერი ტექსტი, რა მიზნით სრულდება და რეალიზდება კოლექტივში და ბოლოს, როგორ იქცევა ის მთელი სოციუმის, ხალხის საკუთრებად.

ხალხური ტექსტის მხატვრულ-ესთეტიკური ღირებულების ძირითადი კრიტერიუმების გათვალისწინების გარეშე შეუძლებელია ფოლკლორული შემოქმედების გაგება.

ზეპირსიტყვიერებას აქვს მკაფიოდ განსაზღვრული და მკვეთრად ჩამოყალიბებული სპეციფიკური ნიშნები, რითაც იგი არსებითად განსხვავდება ლიტერატურისგან, ე. წ. მწერლური, ინდივიდუალური შემოქმედებისგან, ესენია: გავრცელების ზე-

პირი ფორმა, ვარიანტულობა, ანონიმურობა, კოლექტიურობა, ტრადიციულობა, ყოფითობა და სინკრეტიზმი.

ფოლკლორული შემოქმედება წარმოადგენს ხელოვნების განსაკუთრებულ ფორმას. ფოლკლორის სპეციფიკის შესწავლა სცილდება ფილოლოგიური მეცნიერების ფარგლებს, რაც განაპირობებს ფოლკლორისტიკის, როგორც სამეცნიერო დისციპლინის სირთულეს. ზეპირსიტყვიერების შესასწავლად მნიშვნელოვანია ეთნოლოგიის, მუსიკათმცოდნეობის, ლიტერატურის თეორიის, დიალექტოლოგიის, სოციოლოგიისა და მეცნიერების სხვა დარგების მონაცემები. მეცნიერების სხვადასხვა დარგი ფოლკლორულ ნაწარმოებს განსხვავებული კუთხით განიხილავს. ფოლკლორი, თავისი სირთულიდან გამომდინარე, დღემდე რჩება განსაკუთრებული კვლევისა და ინტერესის ობიექტად. საკუთრივ ფოლკლორისტიკა შეისწავლის ხალხურ ხელოვნებას, ხალხის მხატვრულ შემოქმედებას; მუსიკალური ფოლკლორისტიკა სწავლობს ხალხურ მუსიკას; ქორეოგრაფიული ფოლკლორისტიკა – ხალხურ ცეკვებს; ფილოლოგიური ფოლკლორისტიკა – ხალხური სიტყვის ხელოვნებას.

ზეპირი გავრცელება

ფოლკლორის ერთ-ერთი სპეციფიკური ნიშანი არის ზეპირი გავრცელება. ლიტერატურული ნაწარმოები იწერება და წერილობით ვრცელდება. ხალხური ტექსტი ზეპირად იქმნება და ვრცელდება. კოლექტიური მეხსიერება ინახავდა ისეთ ხალხურ ტექსტებს, რომლებიც აკმაყოფილებდნენ სოციუმის ყოფით მოთხოვნებსა და საზოგადოების მხატვრულ გემოვნებას, სხვანაირად ის ვერც გავრცელდებოდა და ვერც ადამიანთა ხსოვნა შეინახავდა. ფოლკლორს ზოგჯერ მეხსიერების ხელოვნებასაც უწოდებენ.

ზეპირი გადაცემა ყოველთვის მიმდინარეობს მოსმენილის ცვლილებით: ზოგი ელემენტი ინახება, ზოგი – იკარგება.

ერთი და იმავე ხალხური ტექსტის ყოველი ახალი ჩანაწერი განსხვავდება ყველა წინა ჩანაწერისგან. განსხვავება ვლინდება თვით ერთი და იმავე მთქმელის მიერ გამეორებულ ტექსტებშიც. ნაწარმოების ზეპირი გზით გავრცელებისას მნიშვნელოვანია, თუ ვისგან მოისმინა მთქმელმა ტექსტი და რა ასაკში. გასათვალისწინებელია, აგრეთვე, მთქმელის მეხსიერება, ტალანტი, მის მიერ გადმოცემული ამბის ყოფითი ნიუანსები და სხვ. ფოლკლორული ნაწარმოების ზეპირი გავრცელება თავისთავად გულისხმობს, რომ საქმე გვაქვს უკვე შემოქმედებით შედეგთან.

ხალხური ტექსტის ზეპირი გზით გავრცელების პროცესში სტიქიურად ხდებოდა ისეთი სახეების შერჩევა, რომლებიც მსმენელზე ზემოქმედებას მოახდენდა, მას გააკვირვებდა და აღტაცებაში მოიყვანდა. ამასთანავე, ისეთი ელემენტები და ნიშნები, რომლებიც ერთპიროვნული ინოვაციის შედეგად ან, შეიძლება, შემთხვევით მოხვდა ზეპირ ტექსტში, იღვენებოდა.

რადგან სხვადასხვა ჟანრის ფოლკლორულ ტექსტებს შესრულებისა და ზეპირად წარმოთქმის არაერთგვაროვანი, განსხვავებული პირობები ჰქონდათ, ცოდნის გადაცემაც სხვადასხვა ხერხითა და გზით ხდებოდა.

შელოცვის ტექსტებს, მაგიური ზემოქმედების ძალა რომ არ დაეკარგათ, სწავლობდნენ საიდუმლოდ და ყველასგან შეუმჩნევლად. საკულტო ტექსტებისა და სადიდებლების ცოდნას მომავალი კულტმსახური გარდაცვლილი წინაპრებისგან სიზმარში ეუფლებოდა. ძუარის მსახური ამ გზით ეზიარებოდა საკრალურ სიბრძნეს. ზეპირი ცოდნის რიტუალური ფორმით გადაცემა ფოლკლორის სხვა ჟანრის ტექსტებსაც ახასიათებდა. მათი უმეტესობა ცერემონიების თანხლებით სრულდებოდა: სააკვნო სიმღერებს წარმოთქვამდნენ ახალგაზრდა დედები ჩვილ ბავშვებთან, შრომის სიმღერებს – მუშაობის პროცესში, ზღაპ-

რებს – ღამით, ძირითადად, ზამთარში, სადღეგრძელოებს – საერთო ტრაპეზზე, ნეფე-დედოფლის დალოცვის ტექსტს – კერიის ჯაჭვთან, შელოცვებს – ჩურჩულითა და ბუტბუტით, ხმით ნატირლებს – მიცვალებულის ცხედართან და ა. შ. თვით ისეთი ჟანრის ტექსტებსაც, რომლებიც დაკავშირებული არ იყო რაიმე რიტუალთან, ასრულებდნენ სიმღერით ან რიტმული მოძრაობით. შესაბამისად, მსმენელი აუდიტორიის მეხსიერებაში ღრმად იბეჭდებოდა ხალხური ტექსტის მთქმელი-იმპროვიზატორის ხმა, მელოდია, მიმიკა. ფოლკლორული ნაწარმოების ყოველი ახალი წარმოქმნის დროს ხდებოდა იმპროვიზაციის ამ ელემენტების განახლება, გამეორება და აქტივიზაცია. ზეპირი გავრცელება ფოლკლორის არსებითი ნიშანია, აქედან წარმოდგება მისი სახელწოდება ზეპირსიტყვიერება.

შენიშვნა: შეცდომაა, როცა ამბობენ და წერენ: „ხალხური ზეპირსიტყვიერება“. ხალხური სიტყვიერება თავისთავად წარმოადგენს ზეპირ შემოქმედებას, ხოლო ზეპირსიტყვიერებაში მოიაზრება ხალხური ტექსტები. სწორი ფორმა არის ხალხური სიტყვიერება ან ზეპირსიტყვიერება. ასევე, ყოველად დაუშვებელია, როცა წერენ და ამბობენ: „ხალხური ფოლკლორი“.

ანონიმურობა

ხალხურ ტექსტს არ ჰყავს ერთი კონკრეტული ავტორი, რადგან ფოლკლორული შემოქმედებითი პროცესი არ ცნობს ავტორობის საკითხს. ხალხურ ტექსტს არა მხოლოდ ერთი ადამიანის, არამედ მთელი ხალხის მეხსიერება ინახავს. შესაბამისად, ფოლკლორული ნაწარმოების წარმოქმნა შეუძლია ყველას, ვინც იცის ტექსტი და არ ეკრძალება მისი შესრულება.

შენიშვნა: მთქმელ-შემსრულებელთა მცირე ჯგუფი ფლობდა საკრალური, მაგიური და მისტიკური შინაარსის ტექსტების ცოდნას, რომელთა გათქმაც არ შეიძლებოდა. მათი ცოდნა საიდუმლოდ უნდა შენახულიყო განდობილთა ვინრო წრეში...

ვერ დავასახელებთ ვერც ერთი კონკრეტული ხალხური ტექსტის შემსრულებელს, რომელიც შეიძლება მის ავტორად მიგვეჩნია. რასაკვირველია, საზოგადოებაში იყვნენ განსაკუთრებული პოეტური ნიჭით დაჯილდოებული ადამიანები, რომელთა გონებაშიც ყალიბდებოდა თავდაპირველი ტექსტი, მაგრამ პირველი შემსრულებელი ფოლკლორულ ნაწარმოებს ქმნის არა „საკუთარი პიროვნული ჩანაფიქრის“ მიხედვით, არამედ ისეთს, როგორიც ხალხს მოეწონებოდა და მთლიანად გამოხატავდა ხალხის სათქმელს. ინდივიდი, ფოლკლორული ნაწარმოების შემსრულებელი, ტექსტში იყენებს ტრადიციულ ე. წ. მზამხატვრულ ფორმებს და ხალხური თხრობისთვის დამახასიათებელ ელემენტებს, რომლებიც გადადის ერთი ტექსტიდან მეორეში და ხშირად ზეპირსიტყვიერების მთელ ჟანრებს მოიცავს. ფოლკლორი იქმნება საავტორო ინდივიდუალობის გარეშე. „უპიროვნობა“ წარმოადგენს ზეპირსიტყვიერების ერთ-ერთ თავისებურებას. ფოლკლორული ნაწარმოების მხატვრული ქსოვილი, თხრობის სტილი მთლიანად ხალხური პოეტიკის ნესებს ემყარება. ხალხურ რეპერტუარში მაშინ მოხვდება ტექსტი, თუ ის გარდაიქმნება საზოგადოების მხატვრული გემოვნების შესაბამისად; „ფოლკს“ აქვს თავისი ყაიდა და პოეტური ყალიბი, რომელშიც იძიერნება ყოველი ფოლკლორული ნარატივი, თითოეული ხალხური პოეტური ტექსტი.

ანონიმურობა ფოლკლორისა და ენის საერთო ნიშანია. არც ენას და არც ფოლკლორულ ტექსტს არ ჰყავს ავტორი. ხალხურად ნოდებული ყველა სიტყვიერი თუ არასიტყვიერი ტრადიციისადმი ღრმა ინტერესს ფოლკლორისა და ენის საიდუმლოე-

ბით მოცული წარმომავლობაც აძლიერებს. ფოლკლორისგან განსხვავებით, ანონიმურობა არ არის ლიტერატურის სპეციფიკური თვისება. ლიტერატურულ ნაწარმოებს ყოველთვის ჰყავს ავტორი და თუ ტექსტი ანონიმურია, ასეთ შემთხვევაში ავტორმა თვითონ არ ისურვა ვინაობის გამჟღავნება ან მის შესახებ ცნობები ვერ შემოგვინახა ისტორიამ.

ვარიანტულობა

ხალხური ტექსტი არსებობს ვარიანტების სახით. შეუძლებელია ერთ რომელიმე მათგანს უპირატესობა მივანიჭოთ. ზოგიერთ ეპიზოდს ან მოტივს ერთი ვარიანტი უკეთ გადმოგვცემს, მეორე – ნაკლებად. არქეტიპულ ინვარიანტთან მიახლოება და თავდაპირველი სიუჟეტის რეკონსტრუქცია მხოლოდ მოპოვებული ვერსიების ერთობლივი ანალიზით ხერხდება. ვარიანტები ავსებენ და ამდიდრებენ ერთმანეთს.

ვარიანტების წარმოშობას რამდენიმე მიზეზი იწვევს, სახელდობრ, ხალხური ტექსტის ზეპირი გავრცელება, შესრულების განსხვავებული სიტუაცია, აუდიტორიის განწყობა-მოთხოვნილება და შემსრულებლის პოეტური გემოვნება. ვარიანტების გაჩენას ხელს უწყობს, აგრეთვე, ტრადიციულ საზოგადოებაში ავტორობის უფლების არარსებობაც. ფოლკლორულ შემოქმედებაში არ მოიძებნება ერთი ავტორისგან გამოსული კანონიკური ნაწარმოები და, თუ ის არ არის საკრალური ხასიათის ტექსტი, მისი შესრულების თანაბარი უფლება აქვს საზოგადოების ნებისმიერ წევრს, ვისაც ამის სურვილი და ტალანტი აღმოაჩნდება.

ერთსა და იმავე ტექსტს ყოველი ახალი შემსრულებლის მიერ, მისი პოეტური გემოვნებისა და ნიჭის მიხედვით, შეიძლება დაემატოს ან გამოაკლდეს ზოგიერთი მოტივი ან მხატვრული

ელემენტი. ფოლკლორული ნაწარმოების ყოველი ახალი შესრულება ბადებს მის ახალ ვარიანტს. ყოველ ფოლკლორულ ნაწარმოებს იმდენი ვარიანტი შეიძლება ჰქონდეს, რამდენი შემსრულებელიც ეყოლება.

მაგალითად, ხელახალი ჩანერის დროს სასიმღერო ტექსტში შეიძლება რაღაც შეიცვალოს. ახალ ვარიანტზე გავლენა იქონიოს მომღერლის განწყობილებამ, შესრულების განსხვავებულმა პირობებმა და მსმენელთა შემადგენლობამ. ახალი ვარიანტების გაჩენაში დიდ როლს ასრულებს იმპროვიზაცია, რომელზეც ქვემოთ ვისაუბრებთ.

მსგავსი ვარიანტები ჩნდება მაშინ, როცა ფოლკლორული ნაწარმოები ცოცხლობს და არსებობს შემსრულებელთა ერთ წრეში. ასეთ შემთხვევაში ხალხური ტექსტი ინარჩუნებს თვითმყოფადობასა და ერთიანობას.

გეოგრაფიულად დაშორებულ და განსხვავებულ ყოფით გარემოში ზეპირ ტექსტს ახალი გარემოებები ემატება. ფოლკლორული ნაწარმოების თავდაპირველ ვარიანტთა ერთიანი წრე ირღვევა. ახალ გარემოში შეიძლება წარმოიშვას ზეპირი ტექსტის ვარიანტთა ახალი წრე.

ვარიანტები ერთმანეთისგან შეიძლება განსხვავდებოდნენ სახეობრივი წყობით, კომპოზიციურ-სიუჟეტური შედგენილობით, თემატურ-სტილური ხასიათით, მაგრამ ცალკეული განსხვავებები არ გამოირიცხავენ დანარჩენი სხვა კომპონენტების უცვლელობასა და დამთხვევას. ისინი ავსებენ ერთმანეთს პოეტური ელემენტებით. ზოგიერთი ვარიანტი სათქმელს სხარტად და მიმზიდველად გადმოგვცემს, ზოგიც – ბუნდოვნად და ნაკლებულად, მაგრამ ერთი ტექსტის ყველა ვარიანტი ინარჩუნებს საერთო ფუნქციასა და მეტ-ნაკლებად უცვლელ იდეურ-სახეობრივ სტრუქტურას.

ვარიანტულობის პრობლემას ხშირად უკავშირდება ფოლკლორული ნაწარმოების საზღვრების საკითხი. დროისა და სივ-

რცის ფაქტორების ზემოქმედებით იცვლება ხალხური ნაწარმოები, თავდაპირველი ნაწარმოების საზღვრები იშლება, გამოკლებებისა და დამატებების შედეგად იქმნება ახალი ტექსტი საკუთარი იდეური სახეებით, კომპოზიციით, თემატურ-სტილისტური თავისებურებებით.

შენიშვნა: ზეპირი შესრულების დროს ერთ ფოლკლორულ ნაწარმოებში შეიძლება შევიდეს და შეერიოს სხვა ტექსტის ზოგიერთი კომპონენტი. ერთი ელემენტის, მოტივის ან სიუჟეტის მექანიკურ მიბმას მეორე ნაწარმოებზე კონტამინაცია ეწოდება. ფოლკლორულ შემოქმედებაში გვხვდება სიუჟეტური კონტამინაცია, საერთო ადგილების კონტამინაცია, ფრაზეოლოგიური ფორმულების კონტამინაცია. კონტამინაცია (contaminatio ლათ. – შერევა) ფოლკლორული შემოქმედების სპეციფიკურ-სტილისტურ თავისებურებას წარმოადგენს, რომელიც დამახასიათებელია ზეპირსიტყვიერების ყველა ჟანრისთვის.

ხალხურ ტექსტზე დიდ გავლენას ახდენს ზეპირი გავრცელება, „მოგზაურობა“ ერთი კუთხიდან მეორეში. ამ დროს ტექსტში იცვლება დიალექტური ფორმები, ლექსიკა, მასში მითითებული გეოგრაფიული ადგილების სახელწოდება, მხატვრული ელემენტები. ფოლკლორული ნაწარმოები იცვლება დროშიც. ყოველ ახალ თაობას მასში შეაქვს ნოვაცია.

არ არის გამორიცხული, დროსა და სივრცეში კოლექტიურ მეხსიერებაზე მინდობილ ფოლკლორულ ტექსტში მთლიანად დაირღვეს სტრუქტურა და ნაწარმოები საგრძნობლად დაშორდეს თავის არქეტოპულ ინვარიანტს, მაშინ ძველის ფრაგმენტები ცალკეული ტრადიციული ელემენტებით უკვე ახალ ტექსტში, ახალ ფოლკლორულ ნაწარმოებში გააგრძელებს სიცოცხლეს.

კოლექტიურობა

ფოლკლორის სპეციფიკური ნიშნები დაკავშირებულია ერთმანეთთან. მისი თუნდაც ერთი ნიშანი თავისთავად მოიაზრებს სხვა სპეციფიკური მახასიათებლების არსებობას. ხალხური ტექსტი მხოლოდ ერთი ადამიანის მიერ არ ვრცელდება. მის შენახვა-გავრცელებასა და ვარიანტების შექმნაში თაობები იღებენ მონაწილეობას. ხალხური ტექსტი დაცლილია ინდივიდუალიზმისაგან.

ფოლკლორი იმიტომ არ ატარებს ინდივიდუალიზმის ნიშნებს, რომ ის იქმნება შემოქმედებითი აქტის მრავალჯერადი გამეორების შედეგად.

ხალხური ტექსტის შემსრულებელი ნაწარმოებში გამოხატავს არა საკუთარ პოზიციას, არამედ საზოგადოების სათქმელს, ითვალისწინებს მის გემოვნებასა და მხატვრულ მოთხოვნილებას, ასრულებს კოლექტივის ერთგვარ „დაკვეთას“. ფოლკლორულ ნაწარმოებში გამოხატული აზრი მისაღები უნდა იყოს საზოგადოებისთვის. ზეპირსიტყვიერებაში უპირატესობა ენიჭება საერთო კოლექტიურ მეხსიერებასა და მსოფლმხედველობას, ამიტომ, შეიძლება ითქვას, რომ ფოლკლორი კოლექტიური შემოქმედების ნაყოფია. „კოლექტიურობა“ თვალსაჩინოდ ვლინდება გუნდურად შესრულებულ ნაწარმოებთა გარეგნულ ფორმაში. საზოგადოების წევრთა კოლექტიური აქტივობა ქმნის ხალხური ტექსტის წარმოსათქმელად შესაფერის სიტუაციას, განაწყობს შემსრულებელს და აძლევს შემოქმედებითი ნიჭის გამოვლენის იმპულსს.

კოლექტიურ შემოქმედებით პროცესში ტექსტის რეალიზაციის მიზნით ჩამოყალიბდა მხატვრულ საშუალებათა მთელი სისტემა, პოეტიკის მკაცრად განსაზღვრული და დაკანონებული პრინციპები, ცალკეული ჟანრებისთვის დამახასიათებელი თხრობის ტიპები და მოდელები, სტერეოტიპული გამოთქმები,

რომლებიც არ არის ერთი ადამიანის გამონაგონი ან შექმნილი. მისი „ავტორობა“ მთელ ხალხს ეკუთვნის. ფოლკლორულ შემოქმედებას გამოსახვის ერთიანი მხატვრული ფონდი აქვს. ფოლკლორული შემოქმედება სრულად ასახავს ტრადიციული კულტურის შემნახველი ხალხის მენტალობას, სულიერ ცხოვრებას, მათი ყოფის სტილსა და ყაიდას.

ტრადიციულობა

ხალხური ტექსტის სიცოცხლისუნარიანობას ტრადიცია განაპირობებს. თაობიდან თაობას ის ტრადიციის ძალით გადაეცემოდა. ლათინური სიტყვა *tradicio* აღნიშნავს გადაცემას. ხალხური ნაწარმოები ყალიბდება ერთი პირიდან მეორეზე ზეპირი გადაცემის შედეგად. ფოლკლორული ტრადიცია, როგორც შემოქმედებითი პროცესი, უარყოფს ინდივიდუალიზმს. წარმოქმნილი ვარიანტები განსხვავდებიან ერთმანეთისგან, მაგრამ მათ შორის რჩება ძირეული მსგავსება. ვარიანტებს შორის მსგავსებას ტრადიცია განაპირობებს. შემსრულებელი ტრადიციის ძალით უნარჩუნებს ხალხურ ტექსტს მსგავსებას არქეტიპულ ინვარიანტთან, იგივე თავდაპირველ ვარიანტთან. ფოლკლორული ნაწარმოების დინამიკა წარმოშობს სტერეოტიპებსა და ტექსტის უცვლელ კომპონენტებს, რომლებმაც ტრადიციული ელემენტების სახე მიიღეს. მათი გენეზისი ბოლომდე მკაფიოდ არ არის გარკვეული. რ. გენონის აზრით, ტრადიციული ელემენტები, თუნდაც დაკნინებულად და დაქუცმაცებულად მოღწეული, შორს არის არა თუ ხალხური წარმოშობისაგან, არამედ ადამიანური წარმოშობისაც კი არ არის. მკვლევარმა ფოლკლორულ შემოქმედებაში ტრადიციული ელემენტების განსაკუთრებულ როლზე გაამახვილა ყურადღება. ფოლკლორული ნაწარმოების ვარიანტებში საქმე გვაქვს არა მოდელის

უბრალო გამეორებასთან, არამედ ტრადიციის ძალით კონკრეტული ენობრივი კონსტრუქციებისა და კონკრეტული სტრუქტურების აღდგენასთან.

ტრადიციულ საზოგადოებაში ფოლკლორულ ტექსტს აქვს უტილიტარული ღირებულება. თუ ხალხში ფოლკლორული ნაწარმოების შესრულების სურვილი და აუცილებლობა გაქრა, ტექსტი დაკარგავს აქტუალობას, ყოფიდან „ამოვარდება“ და, თუ არ იქნა ჩანერილი, ის სამუდამოდ მიეცემა დავინწყებას. თავისი ხასიათითა და ბუნებით კონსერვატიულია ფოლკლორის შემნახველი საზოგადოება, რომელიც ისე ცხოვრობს და იქცევა, როგორც ცხოვრობდნენ და იქცეოდნენ მათი წინაპრები. ტრადიციული ადამიანის ყოფა ეფუძნება წინაპართა ქცევებისა და საქმიანობის მოდელებს, რომლებიც ტრადიციის ძალით გადაეცემოდა მომავალ თაობებს. ტრადიციულობა გულისხმობს, როგორც ყოფაში, ასევე ხალხურ ნაწარმოებში ტრადიციული ელემენტების დაცვას, ინდივიდუალიზმისა და ნოვაციის შეზღუდვას.

იმპროვიზაცია

ყოველი ფოლკლორული ნაწარმოები რეალურად არსებობს მხოლოდ შესრულების მომენტში. ზეპირი ტექსტის გადმოცემის პროცესში (მღერა, თხრობა) შემსრულებელი ინარჩუნებს ერთგვარ ავტონომიას. ამიტომ ნაწარმოები განიცდის მეტ-ნაკლებ ცვლილებას, შემსრულებლის მხრიდან სხვადასხვა ჩარევასა და არაერთგვაროვანი ხარისხის დინამიკას. ხალხური ნაწარმოების ცვლილების ერთ-ერთ სახეს ჰქვია იმპროვიზაცია, რომელიც ფოლკლორული დინამიკის ნაწილს წარმოადგენს. ზეპირი ტექსტი იმპროვიზაციისთვის მუდამ არის ღია და გახსნილი.

ზეპირსიტყვიერების შემქმნელი საზოგადოების კონსერვატიულობის მიუხედავად, ფოლკლორული ნაწარმოები მაინც განიცდის მოდერნიზაციას. ხალხური სიტყვიერების ყოველჟანრს აქვს იმპროვიზაციის გამოვლენის საკუთარი ტრადიცია, საკუთარი სფერო, საშუალება და თავისებურება. იმპროვიზაცია მთლიანად ტრადიციულ ელემენტებს ემყარება, რომლებსაც აქვთ მხატვრული ღირებულება. იმპროვიზაცია გულისხმობს ტექსტის სახელდახელოდ, წინასწარმოუმზადებლად შეთხზვასა და ექსპრომტად შესრულებას. ის განსაკუთრებით ვლინდება სასიმღერო ლექსებსა და ხმით ნატირლებში. იმპროვიზატორი ტრადიციული მხატვრული მარაგიდან ირჩევს ისეთ ელემენტებს, რომლებიც ტექსტის შესრულების დროს გამოადგება. იმპროვიზაციის დონე მთლიანად დამოკიდებულია მთქმელზე. გასათვალისწინებელია, თუ რამდენად არის დამოკიდებული მომღერალი ადგილობრივ ტრადიციაზე. ის ბაძავს იმ შემსრულებელს, ვისგანაც ტექსტი შეითვისა და ორიენტირებულია ნოვაციაზე, ახალი ტრადიციის შემოტანაზე, რომელშიც აისახება სხვა ადგილზე შესრულებული ნაწარმოების შემოქმედებითი თავისებურება.

იმპროვიზაცია, ვ. ანიკინის აზრით, არის ტრადიციული ელემენტების ერთგვარი კომბინაცია, რომელიც მიმდინარეობს ახალი მხატვრული საშუალებების გაჩენით (ანიკინი 1996: 153). ყოველი ფოლკლორული ჟანრი ინარჩუნებს ერთგვარ თანაფარდობას ტრადიციულ ელემენტებსა და იმპროვიზაციის საფუძველზე დასაშვებ ცვლილებებს შორის. იმპროვიზატორი სარგებლობს ტრადიციული ელემენტების ჟანრული მარაგით. იმპროვიზაცია გულისხმობს ერთგვარ სიახლეს, ისეთი ელემენტის დაფიქსირებას, რომელიც მანამდე არ იყო ნაწარმოებში. ერთსა და იმავე ტექსტსაც კი ზოგჯერ მთქმელი განსხვავებულად ასრულებს. დინამიკა ვრცელდება ტექსტის მოტივთა შედგენილობაზე. ზოგიერთი ელემენტი შეიძლება ამოვარდეს, ან

გაჩნდეს დამატებითი მოტივი სხვების ჩამოშორების გარეშე. აგრეთვე სიმღერაში შეიძლება მოტივთა პირდაპირი ჩანაცვლებაც. როცა საქმე გვაქვს სასიმღერო ტექსტის დეფორმაციასთან, ტრადიციულად მყარ ელემენტებს ახალი მოტივი მექანიკურად უერთდება. იმპროვიზაციის დროს ნაწარმოების შინაგანი მნიშვნელობის მქონე თემატური მოტივები არ იცვლება, დაცულია, აგრეთვე, კომპოზიცია და ტექსტის იდეურ-სახეობრივი დომინანტი. ისინი ქმნიან ზეპირი ნაწარმოების სტატიკურ „ბირთვს“, რომელიც იცავს ტექსტის მხატვრულ მთლიანობასა და სტრუქტურულ სიმყარეს.

იმპროვიზაციის, როგორც შემოქმედებითი ცვლილების, საშუალებას შემსრულებელს თვითონ ზეპირი ტექსტი ანიჭებს, რადგან ფოლკლორული ნაწარმოები არ არსებობს გაქვავებული სახით. აგრეთვე, არ არსებობს კანონი, რომელიც რეგლამენტირებას გაუწევს ტექსტის აგებულებას, სტრუქტურასა და სტილისტურ-სახეობრივ თავისებურებას.

ფოლკლორული ნაწარმოების ცალკეული ნაწილებისა და ელემენტების ცვლილებას მხოლოდ იმპროვიზაცია არ იწვევს. ცვლილება, იმპროვიზაციის გარდა, შეიძლება გამოიწვიოს სხვადასხვა მიზეზმა, კერძოდ, შემსრულებლის ცუდმა მეხსიერებამ, ტრადიციის ყოფიდან ამოვარდნამ, ტექსტის სხვა ადგილზე გავრცელებამ, დრომ და ა. შ.

სინკრეტიზმი

შემოქმედებითი სპეციფიკიდან გამომდინარე, ფოლკლორულ ნაწარმოებში შესრულების დროს თავს იყრის მხატვრული გამოსახვის არაერთი ელემენტი, როგორიცაა: ცეკვა, სიტყვა, სიმღერა, მელოდია...

სხვადასხვა ფორმისა და მიმდინარეობის, მოძღვრებების, ხელოვნების დარგებისა და აზროვნების ტიპების უსისტიემო შერწყმას ფართო გაგებით სინკრეტიზმი ჰქვია. ამიტომ შეიძლება საუბარი რელიგიურ სინკრეტიზმზე, ფოლკლორულ სინკრეტიზმზე და სხვ.

რადგან ფოლკლორული ნაწარმოები ზეპირად იქმნება და განკუთვნილია მოსასმენად, იგი წარმოდგენილია სანახაობრივი ელემენტებით.

ხალხური ტექსტის შემსრულებელი აუდიტორიაზე შთაბეჭდილების მოხდენის მიზნით მხატვრული გამოსახვის მრავალ საშუალებას მიმართავს. ზოგიერთი ტექსტი სრულდება სიმღერით, ჰანგისა და პლასტიკური მოძრაობის თანხლებით, ზოგიც ნიღბებს, კოსტიუმებსა და სხვა დამხმარე საშუალებებს იყენებს. სინკრეტული ხელოვნების მაღალი დონე განსაკუთრებით გუნდურ ლექს-სიმღერებსა და რიტუალურ ტექსტებში დასტურდება (მაგ., ცხენის კურთხევის რიტუალი, ცეკვა-სიმღერა „ცოფაი“ და სხვ.), სადაც გამოყენებულია დრამატული ხელოვნების სხვადასხვა ფორმა. სინკრეტულ ხასიათს ატარებს ოსური ხალხური ტექსტების დიდი ნაწილი, რომლებშიც ხელოვნების სხვადასხვა ჟანრის ელემენტები დაუნაწევრებლად თანაარსებობენ.

სინკრეტიზმი არის დაუნაწევრებლობა, უწყვეტობა, შერწყმული მდგომარეობა, როცა ამ მოვლენის შემადგენელი ნაწილები თანაარსებობენ მხოლოდ მთელის ნაწილებად და არასოდეს მის გარეშე.

ყველა ხალხური თამაშობა ატარებს სინკრეტულ ხასიათს. სხვადასხვა ჟანრის ტექსტებში სინკრეტიზმი გვხვდება განსხვავებული ხარისხით. ის უფრო მეტად ახასიათებს საწინააღმდეგობრივ ლექს-სიმღერებს. კერძოდ, სინკრეტული შემოქმედების ნიმუშებია საკულტო და სამეურნეო დანიშნულების ლექს-სიმღერები, ხმით ნატირლები, შელოცვები და, გარკვეულწილად,

ბალადები. ბალადები ოსი ხალხის ტრადიციაში სიმღერით სრულდება მუსიკალურ აკომპანიმენტზე. ვ. აბაევის ცნობით, ოსურმა ეპიკურმა სიმღერამ ჩვენამდე ორი სახით მოაღწია. ერთს ჰქვია *ქადაგი* (kadæg) და მეორეს – *ზარაგი* (zaræg). ორივეში შესამჩნევი იყო სინკრეტიზმის ნიშნები. ქადაგის ტიპის სიმღერად ითვლებოდა ნართული და ზოგიერთი სხვა ეპიკური ტექსტი, რომელიც თორმეტსიმინან არფაზე სიმღერით სრულდებოდა.

ვ. ანიკინი მიუთითებს სინკრეტიზმის ნიშნებზე ზღაპარშიც. მკვლევარის აზრით, ზღაპრის, როგორც ზეპირი მონათხრობის ზოგიერთი ნაწილი, კერძოდ, სასიმღერო-სათამაშო პასაჟები, შეიძლება სცენაზეც განესახიერებინათ (ანიკინი 1996: 157). ეს თვალსაზრისი სრულებითაც არ არის საფუძველს მოკლებული, რადგან, ცნობილია, რომ ზეპირ პროზაში ზღაპარს ოდესღაც სხვა როლი ჰქონდა მინიჭებული, ხოლო საბავშვო ზღაპრებში ნამდვილად გვხვდება სასიმღერო ჩანართები და დრამატული თამაშები.

ყოფითობა

ფოლკლორს აქვს კიდევ ერთი განსაკუთრებული გამაერთიანებელი სპეციფიკური ნიშანი – ყოფითობა, რომელზეც ქართულ ფოლკლორისტიკაში პირველად ზ. კიკნაძემ გაამახვილა ყურადღება და ის ზეპირი შემოქმედების ძირითად მახასიათებლად მიიჩნია. „ხალხის სიბრძნე“ მხოლოდ სიტყვას არ მოიცავს. იგი მთლიანად ადამიანთა ყოფას ასახავს. ზეპირსიტყვიერი ტექსტი გარკვეულ სიტუაციაში კონკრეტული ყოფითი მოვლენების გამოსახატავად იქმნება და სრულდება. მაგალითად, საძებრო ლექსები ახალშობილისადმი მიძღვნილ ზეიმზე წარმოითქმის, საკულტო ტექსტები – რელიგიურ რიტუალზე წმინდან-

თა სადიდებლად, ნაბდის მთელავთა სიმღერა – შრომის პროცესში, ხმით ნატირალი მიცვალებულის დატირების დროს, იგივე შეიძლება ითქვას შელოცვებზე, საქორნილო ლექს-სიმღერებზე და ა.შ. ხალხური ტექსტი უნდა გაანალიზდეს ყოფითი კონტექსტის გათვალისწინებით. ზ. კიკნაძის აზრით, ყოფითობა არსებით გავლენას ახდენს ფოლკლორის შედგენილობაზე და მის ჟანრულ სისტემას განსაზღვრავს.

ოსური ფოლკლორის ჟანრები

ყოველი ფოლკლორული ნაწარმოები თავისი შემოქმედებითი შესაძლებლობებითა და განსაკუთრებული ნიშნებით არსებობს რომელიმე ჟანრის ფარგლებში.

ჟანრი ფრანგული სიტყვაა (genre) და აღნიშნავს ხელოვნების რაიმე დარგის ნაწარმოებთა ისეთ ერთობლიობას, რომლებსაც აქვთ ფორმისა და შინაარსის მიხედვით ერთნაირი ნიშნები და მახასიათებლები, ეს იქნება სიუჟეტური, სტილისტური და სხვა. ამის მიხედვით არსებობს ჟანრები მუსიკაში, ლიტერატურაში, ფოლკლორში. ფოლკლორის თითოეულ ჟანრში საერთო მახასიათებლების მქონე ტექსტები ერთიანდება, რაც გამოიხატება ნაწარმოების მხატვრულ ფორმაში, შინაარსსა და შესრულების პრაქტიკაში.

ლიტერატურისა და ფოლკლორის ჟანრული სისტემა უნივერსალურია. პროზაული და პოეტური ნაწარმოებები, ეპიკური, ლირიკული და დრამატული ტექსტები გვხვდება როგორც მწერლობაში, ისე ხალხურ შემოქმედებაში. თუმცა ლიტერატურული ნაწარმოები ერთი კონკრეტული ავტორის მხატვრული ჩანაფიქრის რეალიზაციას წარმოადგენს, ხოლო ფოლკლორული ტექსტები საზოგადოების (ფოლკის) ყოფის მოთხოვნილების შესაბამისად იქმნება და მთელი კოლექტივის მსოფლმხედ-

ველობასა და მხატვრულ აზროვნებას გამოხატავს. ზეპირსიტყვიერების ჟანრებს ისეთი ნიშან-თვისებები ახასიათებთ, როგორიც ლიტერატურულ ჟანრებს არა აქვთ.

ჟანრი ყალიბდება როგორც სტრუქტურულ-სახეობრივი და კომპოზიციურ-პოეტური ორგანიზაციის ტიპი. თითოეული ხალხური ტექსტი თავისი მხატვრული და თემატურ-შინაარსობრივი ნიშან-თვისებების მიხედვით ერთ რომელიმე კონკრეტულ ჟანრში ერთიანდება. ჟანრულ სისტემაში საკუთარი ადგილის მიჩინით შესაძლებელი ხდება ხალხური ტექსტების კლასიფიკაცია. ნაწარმოებთა მხოლოდ თემატური სიახლოვე არ განაპირობებს ჟანრის არსებობას. ზ. კიკნაძემ ზეპირსიტყვიერი ჟანრები ტრადიციული საზოგადოების ყოფით სტრუქტურას დაუკავშირა და ხალხური ტექსტების კლასიფიკაციის უნივერსალური მოდელი წარმოადგინა. ფოლკლორულ ნაწარმოებებს აქვთ უტილიტარული მიზნები. ზეპირსიტყვიერების ჟანრები ყოფიდან არის ამოზრდილი.

ჟანრი აერთიანებს შინაარსობრივი და ფორმალური ნიშნებით ტიპოლოგიურ ტექსტებს. იმისთვის, თუ რომელ ჟანრს უნდა მივაკუთვნოთ ესა თუ ის ხალხური ნაწარმოები, ვ. პროპის აზრით, უნდა გავითვალისწინოთ ტექსტის „ყოფითი გამოყენება“, „შესრულების ფორმა“ და „დამოკიდებულება მუსიკასთან“ (პროპი 1976: 37). ეს კრიტერიუმები ერთობლივად განსაზღვრვენ ჟანრს და არა ცალ-ცალკე.

ჟანრები განსხვავდებიან ერთმანეთისგან თავიანთი სტრუქტურული აგებულებით, კომპოზიციით, მხატვრული გამოსახვის საშუალებებით, თემატური ნიშნებით და სტილისტური ფორმულებით. თითოეულ ჟანრს აქვს თავისი წესი, სისტემა, პოეტიკა, სხვადასხვა ელემენტების ჩანაცვლების თავისი კანონი. მათი განხორციელება, რეალიზაცია ხდება ფოლკლორული პროცესის დროს. ფოლკლორში ჟანრული კომპონენტები მუდმივად მეორდება. სწორედ ამ მიზეზით მკვლევარები ადგენენ ფოლ-

კლორული სიუჟეტების, მოტივების, სტერეოტიპული გამოთქმების საძიებლებს.

მართალია, ჟანრული სისტემა ზოგად, უნივერსალურ მოდელს წარმოადგენს, მაგრამ ოსური ფოლკლორის ჟანრები საკუთრივ ოსი ხალხის საზოგადოებრივ ყოფას, ტრადიციულ საქმიანობასა და ისტორიულ გამოცდილებას ეფუძნება. ის აირეკლავს არა მხოლოდ ოსი ხალხის ტრადიციულ ყოფას, არამედ საზოგადოების მენტალობის სტრუქტურასაც. ოსი ხალხის იდენტობის საერთო ნიშნები და მახასიათებლები: რელიგიური რწმენა და საზოგადოებრივი ყოფის სოციალური სტრუქტურა, გეოგრაფიული არეალი და სამეზობლო, საერთო მტერი და გმირები, წარსულის ხსოვნა, ენა და ადათი – გავლენას ახდენდა, აყალიბებდა და განსაზღვრავდა ოსური ფოლკლორის ჟანრულ თავისებურებას.

ხალხური ტექსტების კლასიფიკაციისთვის ამოსავალი მახასიათებლები შეიძლება იყოს განსხვავებული. შეგვიძლია ცალ-ცალკე დავაჯგუფოთ პროზაული და პოეტური ძეგლები, რიტუალური და არარიტუალური, საკრალური და სეკულარული ტექსტები, გუნდური და ინდივიდუალური ლექს-სიმღერები. თუმცა ყოველი ამგვარი მიდგომა ჟანრული კლასიფიკაციისთვის იქნება ცალსახა და ზედაპირული. ფოლკლორულ ნაწარმოებს ჟანრულ სისტემაში ადგილი უნდა მივაკუთვნოთ იმის მიხედვით, თუ რა ფუნქცია აქვს ხალხურ ტექსტს საზოგადოების ყოფაში (ზ. კიკნაძე), რას უკავშირდება ის, ადამიანის დაბადებას, ზეციურ ძალებთან ურთიერთობას, შრომას, ბრძოლას, ლხინს, ქორწილს, დემონური ძალების წინაშე შიშს თუ ადამიანის გარდაცვალებას.

ჟანრული სისტემის ჩამოყალიბება ფოლკლორული ნაწარმოებების მხოლოდ უტილიტარულმა ხასიათმა არ განაპირობა. დღემდე გაურკვეველი რჩება, რა დროიდან ჩამოყალიბდა ზე-

პირსიტყვიერი ჟანრები თავისი მკაცრად განსაზღვრული სტრუქტურითა და შინაარსობრივი ნიშნებით.

ვ. ანიკინი ჟანრული სისტემის წარმოშობას ისტორიული თვალსაზრისით განიხილავს. მისი აზრით, ხალხური ტექსტის არაერთგზის შესრულებით, მრავალჯერადი შემოქმედებითი აქტით ტიპურ სახეებსა და ფორმებს შორის ძლიერდება შესაბამისობა, მიმდინარეობს სტრუქტურის უნივერსალიზაცია. როცა ტიპობრივი უნიფიკაციის პროცესი მიდის ბოლომდე, ფოლკლორში იქმნება კალაპოტი, საიდანაც უკვე მომდინარეობს ჟანრული ნიშნებით ერთტიპური ნაწარმოებები (ანიკინი 1996: 95).

ოსური ფოლკლორის ჟანრული შემადგენლობა მრავალფეროვანია. მასში წარმოდგენილია მსოფლიო ფოლკლორის თითქმის ყველა ცნობილი ჟანრი. გადმოცემას, ლეგენდას ოსურ ენაზე ჰქვია *თაურად* (таурæг), ხოლო ეპიკური ჟანრის პოეტურ სიმღერებს – *ქადაგ* (кадæг). ანდაზას ოსურ ენაზე ეწოდება *ამბისონდ* (æмбисонд), ზღაპარს – *არღაუ* (аргъау), ლიროეპიკურ სიმღერას – *ზარაგ* (зарæг), ხმით ნატირალს – *ყარაგ* (хъарæг) და სხვ. ამდენად, ტერმინები: *ზარაგ*, *ქადაგ*, *ყარაგ*, *თაურად*, *არღაუ*, *ამბისონდ* – გამოიყენება ოსური ხალხური ტექსტების ჟანრული სპეციფიკის აღსანიშნავად.

ფორმალურ-თემატური თვალსაზრისით ოსურ ფოლკლორში შეიძლება რამდენიმე ძირითადი ჟანრი გამოვყოთ, რომლებსაც ცალკეულ თავებში შესაბამისი ტექსტებით განვიხილავ.

პროზა

- მითოსი (კოსმოგონიური და ანთროპოგონიული მოტივები ოსურ ხალხურ ტექსტებში, მითიური ხალხები, სამოთხის მითოსი, მითოლოგიური გადმოცემები ძუარების შესახებ, ესქატოლოგიური მითები).

- საზღაპარო ეპოსი (არაკები ცხოველებზე, საყოფაცხოვრებო ნოველა, ჯადოსნური ზღაპარი).
- საგმირო-სათავგადასავლო ეპოსი (ნართების ეპოსი, დარქანიანთა ციკლის თქმულებები და გადმოცემები ცარციათებზე).

პოეზია

- საკულტო-მითოლოგიური პოეზია (ვასთირჯი, მად მაირამი, ვაცილა ოსურ ლექს-სიმღერებში, რიტუალური სიმღერა „ცოფაი“, ალარდი დაავადებათა პრევენციის სიმღერებში, ბასილები ოსურ რიტუალურ პოეზიაში, აფსათი სამონადირეო ლექს-სიმღერებში).
- შრომის პოეზია: ა) სამინათმომქმედო ლექს-სიმღერები. ბ) ლუდის მხარშველთა სიმღერები გ) ქალთა საოჯახო საქმიანობის ამსახველი ლექს-სიმღერები.
- მაგიური პოეზია
- საგმირო პოეზია: ა) საბრძოლო სიმღერები; ბ) ბალადები
- სატრფიალო პოეზია.
- საოჯახო-საყოფაცხოვრებო პოეზია (სააკვნო, ენის გასატეხი, საბავშვო, სუფრული, საქორწილო, სამგლოვიარო).
- მცირე ფორმის ჟანრები: ანდაზა, გამოცანა.

ფოლკლორული ჟანრები არ არიან იზოლირებული. ისინი ერთმანეთს უკავშირდებიან პოეტიკის წესებით, მხატვრული სახეებით, ცალკეული მოტივებითა და სიუჟეტებით. ისინი ხშირად გავლენას ახდენენ ერთმანეთზეც.

ჟანრებს შორის საზღვრის გავლება ზოგჯერ გარკვეულ სირთულეს ქმნის. საგმირო-სათავგადასავლო ეპოსის ცალკეული ნაწილები ფოლკლორულ შემოქმედებაში წარმოდგენილია

როგორც პროზაული მონათხრობის სახით, ისე პოეტურად, გალექსილი და სასიმღეროდ განწყობილი. პროზაული მითოლოგიური გადმოცემების გვერდით გვხვდება პოეტური მითოლოგიური სიმღერები.

ტრადიციულ საზოგადოებაში ადამიანი მთელი თავისი ცხოვრების მანძილზე, დაბადებიდან გარდაცვალებამდე, მონაწილეობას იღებდა რიტუალებში და მისი შესაბამისი ხალხური ტექსტების შესრულებაში. თავის მხრივ, სააკვნო სიმღერები, მაგიური ტექსტები, შრომის ლექ-სიმღერები, მფარველ წმინდანთა სახელზე აღვლენილი სადიდებლები და მითოლოგიური გადმოცემები, სატრფიალო და საქორწილო სიმღერები, საბრძოლო ლექსები და საგმირო ეპოსები, სამგლოვიარო ტექსტები და ხმით ნატირლები აყალიბებდნენ საზოგადოების თითოეული წევრისა და მთელი სოციალური მსოფლშეგარძნებას, მხატვრულ გემოვნებას, სოციალურ სტატუსს. ხალხური ტექსტი, მხატვრულობის გარდა, დანახული უნდა იყოს რელიგიურ, სოციალურ და პრაგმატულ განზომილებაში.

ოსურ ფოლკლორში ყველა ჟანრი თანაბარი მრავალფეროვნებით არ არის წარმოდგენილი. ოსური ფოლკლორი განსაკუთრებით მდიდარია ვრცელი ეპიკური ტექსტებით, მითოლოგიური გადმოცემებითა და სარიტუალო-საწესჩვეულებო ლექს-სიმღერებით.

კავკასიის ერთი ხალხის ზეპირსიტყვიერი ფონდიდან ცალკეული მოტივები და სიუჟეტები გადადიოდა მეზობელი ხალხების ფოლკლორულ რეპერტუარში და გავლენას ახდენდა მის ჟანრულ შედგენილობაზე. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთსა და ჩრდილოეთ ოსეთის ხეობებში ჩამოყალიბდა მფარველ წმინდანთა თაყვანისცემის საერთო მოდელი. შესაბამისად, როგორც ოსურ, ისე ქართველ მთიელთა ზეპირსიტყვიერებაში დასტურდება მსგავსი სიუჟეტებზე აგებული საკულტო-მითოლოგიური შინაარსის ტექსტები. ხალხური ტექსტები მარადიულ

გაზაფხულზე ოსურ ფოლკლორში თამარის ქართული მითოსის გავლენით ჩამოყალიბდა. ასევე ოსური ხალხური ტექსტები დარეჯანიანებზე ქართული „ამირანიანიდან“ არის ნასესხები. თავის მხრივ, ოსური ფოლკლორიდან გავრცელდა ქართველ მთიელებში ნართული ეპოსის ცალკეული სიუჟეტები.

ოსებმა, აფხაზებმა, ვაინახებმა და ადიღეს ხალხებმა შექმნეს ნართების ეპოსი მსგავსი სიუჟეტებით, მოტივებითა და პერსონაჟებით. ნართების ეპოსი მეტ-ნაკლებად გავრცელდა და გადამუშავდა ადგილობრივ ნიადაგზე ჩრდილოეთ კავკასიის თითქმის ყველა ხალხის ზეპირსიტყვიერებაში. ოსური ფოლკლორის ჟანრებზე მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა ნართების ეპოსმა. ნართების ეპოსის ცალკეულმა ელემენტებმა ოსური ზეპირსიტყვიერების თითქმის ყველა ჟანრში ამა თუ იმ ფორმით შეაღწია. ნართების ეპოსის გავლენა ოსური ფოლკლორის თითქმის ყველა ჟანრის ტექსტებში მხოლოდ ზოგიერთი ნართი პერსონაჟის ხსენებითა და მონაწილეობით, ნართული მოტივებისა და სიუჟეტების გავლენით, მითოპოეტური რემინისცენციებით და გამოთქმებით არ შემოიფარგლება. სხვადასხვა ჟანრის ზეპირსიტყვიერ ტექსტებში ძირითადი საზრისი და სათქმელი ხშირად ნართების ავტორიტეტით არის გამაგრებული.

ფოლკლორული ჟანრების ჩამოყალიბების ისტორიული ასპექტის კვლევა ძალიან რთულია და მნიშვნელოვანი დასკვნის გამოტანის საშუალებას არ იძლევა. ფოლკლორი არ არის დოკუმენტური, წერილობითი შემოქმედება. ოსური ხალხური ტექსტების შეკრება ძირითადად დაიწყო XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან. არ ვიცით, ფორმისა და შინაარსის მიხედვით რა თავისებურებას ამჟღავნებდნენ ეს ტექსტები უფრო ადრე, წინა საუკუნეებში და მათ ვერც ძველ ვარიანტებთან შევადარებთ. რადგან ხალხური ტექსტი ზეპირად იქმნება და ზეპირად ვრცელდება, შეუძლებელია რომელიმე ფოლკლორული ნაწარმოების დათარიღება. ფოლკლორული ჟანრების გენეზისისა და

ხალხური ტექსტების ისტორიული ძირების კვლევა მხოლოდ ვარაუდების გამოთქმის შესაძლებლობას გვითვებს. ზეპირსიტყვიერების თითოეული ჟანრი ხალხის შემოქმედებით გამოცდილებასა და ტრადიციას ემყარება, რომელიც საუკუნეების სიღრმიდან მომდინარეობს.

ლიტერატურა

- ანიკინი 1996:** Аникин В. П., Теория Фольклора, курс лекций, Московский гос. университет имени М. В. Ломоносова, Филологический факультет, Москва, 1996.
- კიკნაძე 2008:** ზ. კიკნაძე, ქართული ფოლკლორი, თსუ გამომცემლობა, 2008.
- პროპი 1976:** Пропп В. Я., Фольклор и действительность: Избранные статьи. М., 1976.



ძიუმბო



ოსი ხალხის წარმოდგენები სამყაროზე, ადამიანზე, სამყაროში არსებულ საგნებსა თუ მოვლენებზე, მათ წარმოშობასა და დანიშნულებაზე აისახა მითოლოგიურ გადმოცემებსა და სარიტუალო ტექსტებში. მითოსი, ცალკეული მოტივებისა და მითოლოგიების სახით, შეიძლება შეგვხვდეს ოსური ფოლკლორის სხვადასხვა ჟანრის ნაწარმოებში.

მითოსის განმარტება

მითოსი მოგვითხრობს საკრალურ ამბავს სამყაროს წარმოშობისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების საწყისი მოვლენების შესახებ. ძველბერძნულ ენაში თავდაპირველად მითოსი აღნიშნავდა თხრობას, ჩვეულებრივ ამბავს.

მითოსი არ ეფუძნება გამონაგონსა და ერთი ავტორის ინდივიდუალურ მხატვრულ ჩანაფიქრს. იგი, მხატვრული ლიტერატურის მსგავსად, არ წარმოგვიდგენს სინამდვილეს ტროპული მეტყველების სახეებით, მეტაფორებითა და შედარებებით, რომლებიც საგანთა და მოვლენათა მხოლოდ ზედაპირულ მსგავსებას ემყარება. მითოსი არა მსგავსებას, არამედ საგანთა და მოვლენათა სიღრმისეულ იდენტობას წარმოგვიდგენს. მითოსი არც მსჯელობითა და სილოგიზმებით ცდილობს ჭეშმარიტების დამტკიცებას. მითოსი, მასში გადმოცემული ამბით, ადამიანთა ცნობიერებაში აღბეჭდილი სიმბოლოებითა და იგავური თხრობის მეშვეობით, უშუალოდ ასახავს ჭეშმარიტებას სინამდვილეზე. ტრადიციული საზოგადოება მითოსს ნამდვილ ამბად მოიაზრებს, რომელიც აწესრიგებს და წარმართავს საზოგადო-

ების ყოფა-ცხოვრების ყველა სფეროს. მითოსური ამბების ცოდნას ადამიანთა ზეპირი მეხსიერება ინახავს.

მირჩა ელიადეს (1907-1986) განმარტებით, მითებში მოთხრობილი ამბავი მიჩნეულია სიმართლედ, რადგან მას შეხება აქვს სინამდვილესთან და საკრალურია, რადგან ის ზებუნებრივ არსებათა ქმედებებს გადმოგვცემს. მითოსი მოგვითხრობს მხოლოდ იმაზე, რაც ოდესღაც რეალურად მოხდა, ხოლო მის შედეგებს ადამიანი თავის ირგვლივ ყოველდღიურ ყოფაში ხედავს.

მითოსში სამოქმედო სივრცე განსაზღვრულია. მოქმედება ძირითადად ხდება კონკრეტულ გეოგრაფიულ სივრცეში. მასში ასახული გეოგრაფიული ლანდშაფტი, ადგილთა სახელწოდებები, რეალური გარემო ამალღებს მითში გადმოცემული ამბის სანდოობასა და სინამდვილის ხარისხს.

არსებითად განსხვავდება ერთმანეთისგან მითოსური დრო და ზღაპრის განუსაზღვრელი დრო. მითოსში მოქმედება ხდება წარსულში, თუმცა არა ისტორიულ წარსულში, არამედ მითოსურ, ისტორიამდელ წარსულში. მითოსური დრო რიტუალის სახით აღდგება ისტორიულ დროში. ზღაპარს კი, მასში გადმოცემული ამბით, შეხება არა აქვს ჩვენს დროსთან.

მითოსური დრო არის ძლიერი, საკრალური დრო, იგივე არქეტიპების ხანა, როცა პირველად იქმნებოდა საგნები და მოვლენები, „როცა რაღაც ახალი, მნიშვნელოვანი და ძლიერი მთელი თავისი სისრულით გაცხადდა“ (ელიადე). პირველად შექმნილი საგნები არქეტიპებია. სამყარო და მისი ნაწილები, ადამიანი, საზოგადოებრივი ყოფა, სოციალური, სხვადასხვა ინსტიტუციები – ყველაფერი მითოსურ დროში, არქეტიპების ხანაში შეიქმნა. ადამიანები ისტორიულ დროში მხოლოდ იმეორებენ მითოსურ ქმედებათა მოდელებს.

მითს არ აინტერესებს ქრონოლოგია, არც მოვლენათა სიზუსტე და ისტორიული პიროვნებების ნამდვილობა. ჩვეულებრივი ისტორიოგრაფიისაგან განსხვავებით, რომელიც ისტორი-

ულ დროში მომხდარ მოვლენებს იკვლევს, მითი ისტორიული დროის მიღმა ჩადენილ ქმედებებს ასახავს. მითებში გაცხადებული ამბების ერთობლიობა ქმნის საკრალურ ისტორიას.

მითოსური დრო არის ღია ისტორიული დროის მიმართ, რომლის ყველა ანმყოში შეიძლება აღდგეს მითოსი რიტუალის მეშვეობით, „როცა შეიძლება ხელახლა დაესწრო ღვთაებრივი ქმნილებების სანახაობას, კვლავ შეხვდე ზებუნებრივ არსებებს და ერთხელ კიდევ შეისწავლო მათი შემოქმედებითი გაკვეთილი“ (ელიადე).

მითოსი შეიცავს ეზოთერულ ცოდნას. მითების ცოდნით ადამიანი კავშირს ამყარებს ზებუნებრივ ძალებთან, ეზიარება საგანთა წარმოშობის საიდუმლოს და ახორციელებს მათზე კონტროლს.

მითოსი წარმოდგენილია ვრცელი და მოკლე ტექსტებით. ცნობილია უძველესი მითოლოგიური ეპოსები შუმერულ, აქადურ და უგარიტულ ენებზე, აგრეთვე სკანდინავიური მითოლოგიური ეპოსი – „უფროსი ედა“. მითოლოგიური მოტივებით მდიდარი ნართების ეპოსის გარდა, ოსურ ფოლკლორში დასტურდება მითოლოგიური შინაარსის ტექსტები ძუარებზე, რომლებიც გადმოგვცემენ არა მხოლოდ საკრალურის დაარსებასა და ზებუნებრივ არსებათა ქმედებებს, არამედ იმ მოვლენებსაც, რომლებიც საზოგადოებრივ ცხოვრებას დაედო საფუძვლად, ქცევის წესებს, ადამიანებისა და ზეციურ არსებათა ურთიერთობას.

მითოსი შეიძლება არსებობდეს ნახატის ან სიტყვის სახით. ოსური ენის დიგორულ დიალექტზე ცისარტყელას ჰქვია „სოსლანის მშვილდი“ (Сослан æндурæ). ეს სახელწოდება მითოლოგიური აზროვნების შედეგია, რომელიც შეკუმშულად შეიცავს საგნის შესახებ რაღაც ამბავს ან მინიშნებას.

მითოსი არსებობს რიტუალის სახით. ემილ დიურკემი რიტუალს უწოდებს ამოქმედებულ მითოსს. რიტუალის დროს აღდგება საკრალური დრო და ნამდვილდება მითში გადმოცემული ამბავი. ზ. კიკნაძის აზრით, ყოველ რიტუალს საფუძვლად

უდევს მითი, როგორც სცენარი. ოსური ფოლკლორი მდიდარია სარიტუალო ტექსტებით, როგორიცაა: ცეკვა-სიმღერა „ცოფაი“, ცხენის კურთხევის რიტუალი, პირველი ხნულის გავლენის რიტუალური ლექს-სიმღერა „დოვლათის ფრინველი“ და სხვ. რიტუალის მიზანია საწყისთან დაბრუნება და ზებუნებრივ არსებათა შემოქმედებითი აქტების გამეორება, როდესაც მითიური არსებები აწმყოში ეცხადებიან და რიტუალის მონაწილეთა თანამედროვენი ხდებიან. რიტუალი „ასაბუთებს“ მითში გადმოცემული ამბის ქვეყნარტებას.

მითს საფუძვლად უდევს მითოლოგემა, რომელიც რაიმე მოვლენის საწყისს წარმოგვიდგენს. ზ. კიკნაძე მითოლოგემას უწოდებს მითოლოგიური ტექსტის საშენ მასალას. მითოლოგემას ხშირად იყენებენ უნივერსალური, მსოფლიოს ხალხთა კულტურაში ფართოდ გავრცელებული მითოლოგიური სიუჟეტების, სცენების, სახეების აღსანიშნავად. მითოლოგემა, როგორც მითოლოგიური მსოფლმხედველობის შემცველი მოკლე სიტყვიერი გამოთქმა, გვხვდება არამითოლოგიურ ტექსტებშიც.

შუაგულის მითოლოგემა, ისევე როგორც ზოგადად მითოსი, კოსმოგონიურია თავისი წარმოშობით. ნართების საცხოვრისი განასახიერებს სამყაროს შუაგულს, როგორც საუკეთესო ადგილს, პერიფერიებში კი ცხოვრობენ ბოროტი ძალები, რომლებთან ბრძოლაც უხდებათ ნართ გმირებს. შუაგული მითოლოგიურ ცნობიერებაში აღიქმება, როგორც საუკეთესო და ყველაზე ჰარმონიული ადგილი. ის მითოლოგიურ ტექსტებში განასახიერებს საკრალურ ცენტრს, რომლის თვალსაჩინო გამოხატულებაც ოსურ (არა მხოლოდ ოსურ) ტრადიციაში არის კერია. სამყაროს შუაგულსა და საკრალურ ცენტრს წარმოადგენს წრიულ რიტუალურ ცეკვებში წრის შიგნით მოთავსებული საგანი. ნებისმიერი წრიული მოძრაობა გულისხმობს ცენტრის არსებობას. წრიული მოძრაობით სრულდებოდა ოსური რიტუალი „ცოფაი“, რომლის მიზანიც იყო საკრალური ცენტრის მონიშვნა და განახლება.

ცისა და მიწის კავშირის მითოლოგემაც თავისი არსითა და დანიშნულებით არის კოსმოგონიური. ცასა და მიწას შორის არის უხილავი კავშირი, თუმცა მითოლოგიურ ტექსტებში მას შეიძლება გამოხატავდეს ნებისმიერი ფიზიკური საგანი. ოსურ მითოსში ცისა და მიწის კავშირს გამოხატავს ძუარის სახელზე აღმართული ნაგებობა, წმინდა ხე, კერიის ჯაჭვი – რახისი, აგრეთვე ოქროს კიბე, რომლითაც მად მაირამი ციდან დედამინაზე ჩამოდის.

შენიშვნა: აქადური მითოლოგემა – *რიქის შამე უ ერცეთიმ* – ცისა და მიწის კავშირს აღნიშნავს. ოსურ ენაზე *რახისი* ჰქვია ჯაჭვ-საკიდელს, რომელიც სიმბოლურად ცისა და მიწის კავშირს გამოხატავს. სიტყვა *რახისი* შეიძლება ირანულენოვანმა ტომებმა მესოპოტამიელი მეზობლებისაგან ისესხეს.

დაბრუნების მითოლოგემა ხშირად გვხვდება ეპიკურ ტექსტებში. გმირი უნდა დაბრუნდეს იქ, საიდანაც გავიდა. დაბრუნების მითოლოგემაზეა აგებული ჯადოსნური ზღაპარი.

მითოლოგემები ბევრია. ძირითადი კოსმოგონიური მითოლოგემების გარდა, შეგვიძლია დავასახელოთ სამოთხის მითოლოგემა, გველეშაპის მითოლოგემა, ხელახალი შობის მითოლოგემა, წარღვნის მითოლოგემა და სხვ.

მითოლოგიური მოტივები და სიუჟეტები

მითოლოგემის გაშლით მივიღებთ მითოლოგიური შინაარსის ნარატივს. ოსური მითები შინაარსის მიხედვით მრავალფეროვანია, მაგრამ ის უფრო ხშირად წარმოდგენილია ცალკეული მოტივებისა და სიუჟეტების სახით. კოსმოგონიურ და ანთროპოგონიურ წარმოდგენებს ვხვდებით ცარციათულ თქმულებებში. საზოგადოებაში ცივილიზაციის საწყისების შემოტანასა და კულტურული გმირების მოღვაწეობას გადმოგვცემს ნართების ეპოსის

ზოგიერთი ეპიზოდი. მარადიული გაზაფხულისა და მისი დაკარგვის მითოსი აისახა ხალხურ ტექსტში „გურძიხანი და ბონვარნონი“. ოსურ ზეპირსიტყვიერებაში არის მითოლოგიური გადმოცემების მთელი ციკლი, რომლებიც მოგვითხრობენ სალოცავეების (ძუარების) დაარსების, ძუარებისა (მფარველი წმინდანები) და ადამიანების ურთიერთობის შესახებ. ოსურ ეპიკურ ტექსტებში ვეცნობით მითიური ხალხების – ნართებისა და ცარციათების მოუსვენარ ცხოვრებას, მათ ჰუბრისსა და დაღუპვას.

მ. ელიადეს სიტყვებით რომ ვთქვათ, მითოსი, პირველ რიგში, აცხადებს ღვთიური გეგმის არსებობას, საზოგადოების ცხოვრებაში უზენაესი ღმერთისა და ზებუნებრივ არსებათა მონაწილეობას.

ოსურ თქმულებათა პერსონაჟები არიან განსხვავებული სტატუსისა და ფუნქციის მქონე ზეციური არსებები: მგზავრთა და მამაკაცთა მფარველი ვასთირჯი, მოსავლისა და ამინდის გამგებელი ვაცილა, ზეციური მჭედელი ქურდალაგონი, კერიის მფარველი საფა, წყალთა გამგებელი დონბეთირი, წვრილფეხა საქონლის მფარველი ფალვარა, მგლებისა და მსხვილფეხა საქონლის პატრონი თუთირი, ქართა გამგებელი გალაგონი, ყვავილბატონების უფროსი ალარდი, ნადირობის მფარველი აფსათი, საიქიოს მეკარე ამინონი, საიქიოს გამგებელი ბარასთირი და სხვ. ისინი, ოსური ტექსტების მიხედვით, იცნობენ ერთმანეთს, ხშირად იკრიბებიან საღვთო ნადიმზე და ადამიანთა დასახმარებლად გადაწყვეტილებებს იღებენ.

კოსმოგონიური და ანთროპოგონიური მოტივები ცარციათულ თქმულებებში

მითოსი თავისი არსით კოსმოგონიურია, რადგან ის ყოველთვის რალაცის სანყისს გადმოგვცემს. კოსმოგონიური ტექსტები მოგვითხრობენ მთელი სამყაროს ან მისი ნაწილების შექმნის შესახებ. ოსურ მითოსში გვხვდება კოსმოგონიური მოტივის

შემცველი სიუჟეტური ტექსტი. კერძოდ, კოსმოგონიით იწყება ცარციათული თქმულებები, რომელიც მიანიშნებს ნარატივის არა სიძველეზე, არამედ ოსი ხალხის კოსმოგონიურ წარმოდგენებზე, რომლის მიხედვით, სამყაროს შექმნა ანგელოზებისა და ძუარების ნადიმზე გადაწყდა. მნიშვნელოვანი მოვლენის წინ ზეციური ძალების ნადიმი და თათბირი დამახასიათებელია ოსური ხალხური ტექსტებისთვის. ოსური მითოსის თანახმად, სამყაროს შექმნა მზისა და მთვარის დამორიშორებით დაიწყო.

ტექსტი: „იმ დროს დღე და ღამე არ განირჩეოდა. მთელ ქვეყანაზე მხოლოდ სინათლე მეფობდა. მნათობები მორიგეობით ათბობდნენ ღვთაებებს, ანგელოზებს, მათ მეგობრებს“ (თქმულებები 2009: 12).

სამყაროს შემოქმედი, ოსური მითოსის მიხედვით, არის ღმერთი. მან მისცა დედამიწის ფორმა ღრუბლებს, რომელიც, როგორც „კოსმოგონიური მასალა“ მონაწილეობს შესაქმის პროცესში.

ტექსტი: „ღმერთმა აიღო ხელში ღრუბლის ქულები და გულდაგულ დააგუნდავა. ღრუბლების გუნდა გაფართოვდა, გაიზარდა და დედამიწაც ასე შეიქმნა. მიწამ ადგილი კი დაიკავა, მაგრამ ცხელდებოდა და ღელავდა. გამძვინვარებული ქარი მტვერსა და მიწას იტაცებდა, ზოგან თხრიდა, ზოგან, პირიქით, აკოკოლავებდა, აგროვებდა და ასე გაჩნდა დედამიწაზე ღრანტეები, მთები, ვაკე თუ მალლობი. მიწა სამოთხესავით ადგილას დამკვიდრდა, მაგრამ ირგვლივ სულიერის ქაჭანება არ იყო – არც არავინ დადიოდა, არც არავინ დაფრინავდა“ (თქმულებები 2009: 13-14).

მსოფლიოში ცნობილი ოთხი კოსმოგონიური მოდელის ფონზე, რაც უნდა პრიმიტიულად მოგვეჩვენოს სამყაროს შექმნის ეს ფორმა, იგი მაინც ასახავს ხალხურ წარმოდგენას ისეთ

დასაბამიერ მოვლენებზე, როგორც არის მზისა და მთვარის დაშორიშორება და შედეგად დღის და ღამის წარმოშობა, ღრუბლების გაჩენა და დედამიწის რელიეფის შექმნა.

ოსური ანთროპოგონიური წარმოდგენები დასტურდება ცარციათულ თქმულებებში. ის ადამიანის შექმნას სიუჟეტის სახით გადმოგვცემს, რომელშიც ძირითად როლებს ღმერთი და მზე ინანილებენ. ოსური მითოსი სრულ შესაბამისობაშია მსოფლიო მითოლოგიებთან, რომლის თანახმად, სამყარო, ადამიანის გარეშე, არ არის სრულყოფილი.

ტექსტი: „დედამიწაზე სულიერი არ ჭაჭანებდა. მზემ დახედა დედამიწას, მოეწონა, მაგრამ დანალვლიანდა და ღმერთს შესჩივლა: – იმ საუცხოო ქვეყანაში სულიერის ჭაჭანება არ არის და რა გამახარებსო.

ღმერთმა შექმნა ქვემძრომები, მწერები, მხეცე-ბი... მზე მაინც წუხდა, რადგან სამყაროს შექმნა დასრულებული არ იყო. მას უნდოდა, ღმერთს ისეთი არსება შეექმნა, რომელიც მიწას გაალამაზებდა და დაცავდა“ (თქმულებები 2009: 14-15)

ცარციათების თქმულებების მიხედვით, ღმერთმა შექმნა პირველი ადამიანი ცარძოი. ადამიანის გაჩენის აუცილებლობა ყოვლისშემოქმედს მზემ შთააგონა. მზეს უნდოდა, ღმერთს ისეთი არსება შეექმნა, რომ მას მიწის გაალამაზება და ცოცხალი არსებების დაცვა შეძლებოდა, რომელიც, თუ ძალ-ღონით არა, ჭკუით მაინც ყველაზე ძლიერი იქნებოდა.

ძველი მითოლოგიებისა და ბიბლიის მსგავსად, ოსურ მითოსშიც ძირითად მასალად ადამიანის შესაქმნელად გამოყენებულია მიწა.

I ტექსტი:

„ღმერთმა თიხა მიწა მოზილა, შიგ კლდის ქანები შეურია, თიხა მიწა ამითი უფრო მკვრივი გახადა, მერე მთის ანკარა წყა-

რო მიასხურა და გაჩნდა კაცი. მიწისაგან ტანი შექმნა, კლდის ქანებისაგან – თავი, მთის წყაროსაგან – სისხლი“ (თქმულებები 2009: 15).

II ტექსტი:

„ღმერთმა დაიბარა თავისი შიკრიკი და უთხრა:

– წადი და დედამიწიდან მომიტანე კლდის ქანების გუნდა და წყალი.

შიკრიკმა მოიტანა, მოართვა ღმერთს.

ღმერთმა გუნდას წყალი დაასხა, კლდის ქანები შეურია, მათრახი გადაუჭირა და მიწაზე ჩამოაგდო.

ბრძანა ღმერთმა:

– იქეცი სულიერად!

მინარევეები სისხლად, ხორცად და ძვლებად იქცა. მერე ფეხზე დადგა, სიარული დაიწყო, ირგვლივ მიმოიხედა, გაიარ-გამოიარა, ქვეყნიერება მოეწონა“ (თქმულებები 2009: 20).

ტექსტის მიხედვით, პირველი ადამიანი, რომელიც ღმერთმა თიხისა და კლდის ქანებისგან შექმნა, სულიერ არსებად მათრახის დარტყმის შედეგად გადაიქცა. მათრახი, როგორც ერთი სულიერის მეორე არსებად გადაქცევის ჯადოსნური საშუალება, ხშირად გვხვდება ოსურ ხალხურ ტექსტებში, მათ შორის, ნართების ეპოსშიც.

ცარციათული თქმულებების მიხედვით, პირველშექმნილი არსება მოკლებული იყო ელემენტარულ ადამიანურ უნარებს: „კაცი გაჩნდა, მაგრამ რა გინდა! ვერც ლაპარაკობდა, არც არაფერი ესმოდა. მაშინ ქარის ღვთაება გალაგონმა კაცის ყურებში ერთი ძლიერად დაუსტვინა და ყურებში ფანდირის სიმების საამო ჰანგები მოესმა. კაცი სრულყოფილ ქმნილებად იქცა“ (თქმულებები 2009: 15).

კოსმოგონიური და ანთროპოგონიური მოტივები ცარციათების თქმულებებში ორადორი ვარიანტით არის წარმოდგენილი. ორივე ვარიანტი დ. ბეგიზოვისგან არის ჩანერილი. სამწუ-

ხაროდ, არ მოგვეპოვება კოსმოგონიური და ანთროპოგონიური სხვა ოსური ტექსტები, რომლებიც ურთიერთშედარებისა და მითოსური სურათის სრულყოფილად დახატვის საშუალებას მოგვცემდა.

ცარციათული თქმულებებისა და ნართების ეპოსის ცალკეული ეპიზოდები გვიდასტურებენ, რომ სამყარო და ადამიანი ისეთი, როგორც არის, გახდა ზებუნებრივ არსებათა ჩარევის შედეგად. ზეციური არსებები იკრიბებიან და ბჭობენ, როგორ აქციონ ადამიანი სოციალურად აქტიურ, კულტურულ-რელიგიურ არსებად. ოსური მითოსის მიხედვით, მინათმოქმედება, იარაღის დამზადება, ნადირობის წესები, ლუდის დუღება, ძუარების სამსახური, ქორწილი, მიცვალებულის დაკრძალვა ადამიანებს ზეციურმა არსებებმა ასწავლეს.

სამოთხის მითოსი

(გურძიხანი და ბონვარონი)

ოსური ფოლკლორი იცნობს ხალხურ ტექსტებს საუკეთესო წარსულზე, მარადიულ გაზაფხულზე, როცა ადამიანთა მოდგმას უკვდავება ჰქონდა მინიჭებული. ადამიანები არც ბერდებოდნენ და არც ავადმყოფობა აწუხებდათ. მათ საცხოვრისში წელიწადის დროები ერთმანეთს არ ენაცვლებოდა, მუდამ გაზაფხული იდგა. მთებსა და მწვერვალებზე, როგორც ახლა, თოვლი და ყინული კი არ იდო, არამედ მწვანე ბალახი იზრდებოდა და უამრავი ყვავილი ხარობდა. გაზაფხულის ზამთრით ჩანაცვლება, უკვდავებისა და სამოთხისებური ყოფის დაკარგვა, ბიბლიური ტრადიციის ანალოგიურად, მითებშიც აკრძალვის დარღვევას უკავშირდება.

ოსური თქმულებების უმრავლესობა ნართების ეპოქას იდეალურ ხანად მიიჩნევს, რომელიც ზოგჯერ სამოთხისებურ ყო-

ფას უტოლდება. ზოგიერთი ვარიანტით, ისინი თითქოს ფლობდნენ კიდეც მინიჭებულ უკვდავებას, რომელიც მათ ღმერთთან დაპირისპირების გამო დაკარგეს.

მარადიული გაზაფხულის მითოსს მნიშვნელოვანი გამოკვლევა უძღვნა ზ. კიკნაძემ. ქართულ მითოლოგიაში მარადიული გაზაფხულის მითოსი თამარ მეფეს უკავშირდება (კიკნაძე 2008: 61-66).

ოსური მითოსი იცნობს მარადიული გაზაფხულის შესახებ ხალხურ ტექსტს „გურძიხანი და ბონვარონი“, რომელშიც ამქვეყნიურ სამოთხეს, როგორც დიდებულ წარსულს, თამარ მეფე და თამარის ეპოქა გამოხატავს. მისი ერთ-ერთი ვარიანტი XIX საუკუნის 90-იან წლებში ალ. მაჩაბელს უცნობი ოსი მთქმელისგან ჩაუნერია. ეს ტექსტი სათაურით „თქმულება თამარ დედოფალზე“ დაიბეჭდა 1898 წელს „აკაკის კრებულის“ მერვე ნომერში. თამარის მითოსის ოსურ ვარიანტს წარმოდგენს, აგრეთვე, ხალხური გადმოცემა „გურძიხანი და ბონვარონი.“ ოსურ ტექსტში თამარ მეფე გურძიხანად (← გურჯი ხანუმი) იწოდება. ბონვარონი კი ოსურ ენაზე ჰქვია ცისკრის ვარსკვლავს, რომელიც გურძიხანს სკივრში ჰყოლია დატყვევებული. „გურძიხანი და ბონვარონი“ ქართულ ენაზე თარგმნა მერი ცხოვრებოვამ და გიორგი ბესთაუთის რედაქტორობით 1974 წელს გამოქვეყნდა „ოსური ზღაპრების“ კრებულში.

როგორც მარადიული გაზაფხულის ქართული მითოსი, ისე მისი ოსური ვერსიაც, აკრძალვის დარღვევის გამო, სამოთხისებური ყოფის წარმავალი წუთისოფლით შეცვლას გადმოგვცემს.

გურძიხანის მითოსში მოქმედება ხდება კონკრეტულ გეოგრაფიულ სივრცეში. თქმულებაში ნახსენებია ტოპონიმები: ქუთათი (ქუთაისი), რაჭა, ონი, კუდარო. გურძიხანი ცხოვრობდა ხურბადანის მთაზე, რომელსაც, გადმოცემის მიხედვით, აკრძალვის დარღვევის შემდეგ ბრუტსაბძელა დაერქვა. ოსურ თქმულებაში გვხვდება ისტორიული ანაქრონიზმები, რომლებიც ზოგადად დამახასიათებელია ხალხური თხრობისათვის.

ტექსტში ნახსენებია სტამბოლი, სადაც ბერძენთა მეფის ჯადოსნური თევზის სანახავად წავიდა გურძიხანი.

ტექსტი: „ადრე ძალზე შორეულ წარსულში, ერთი დედოფალი ცხოვრობდა, ძალზე ჭკვიანი, სახელად გურძიხანი ერქვა.

იმ დროს თოვლი არ მოდიოდა ხოლმე და ქვეყანა მუდამ ათასფრად იყო აყვავებული. ირგვლივ გადამწვანებულ მინდვრებში პირუტყვი უმწყემსოდ იალალობდა. გურძიხანი ხურბადანის მთაზე ცხოვრობდა. იქ ედგა საოცარი სასახლე, რომელსაც სახურავად ამომავალი ვარსკვლავი ედგა, იატაკად ძვირფასი ქვა ეგო და კედლები კი სარკისა ჰქონდა.

ერთ მშვენიერ დღეს გურძიხანმა გადაწყვიტა სტამბოლში წასულიყო. იმ ხანებში ბერძენების ხელმწიფეს ისეთი თევზი დაუჭერია, რომელიც ადამიანის ენაზე მეტყველებდა და მკითხაობდა. გურძიხანმა თავის მოახლეებს შორის ყველაზე ჭკვიანი და ლამაზი ქალი – ყარუ აირჩია და წაიყვანა. სამიჯ კაცი გაიყოლა და გაუდგნენ გზას.

გამგზავრებამდე გურძიხანმა იხმო თავისი მეკუჭნავე, სასახლის ყველა გასაღები ჩააბარა და მკაცრად გააფრთხილა, ყველაზე ძლიერ იმ რვა გასაღებისთვის ეგდო ყური, ცალკე რომ ჰქონდა ასხმული თასმაზე.

გურძიხანს რვა სკივრი ჰქონდა ერთმანეთში ჩადგმული და კლიტით დაკეტილი. მეკუჭნავეს უთხრა გურძიხანმა: „აჰა, ჩემო ერთგულო, საყვარელო კუდა, გაბარებ ჩემი სასახლის გასაღებებს და ჩემს დაბრუნებამდე შენ იქნები აქ დიასახლისი. მხოლოდ დაიხსომე: თუ გინდა, რომ ჩვენც მშვიდობით დავბრუნდეთ და შენც კარგად დაგვხვდე, ამ სკივრის კარებს ნუ გააღებ, თორემ უწინ შენ დაილუპები და მერე ჩვენც დაგვლუპავ, ვეღარ ვიხილავთ ერთმანეთს“.

ნავიდა გურძიხანი და დარჩა სახლში კუდა თავისი გასაღებების ასხმულებით. გურძიხანის წასვლისთანავე შეუჩნდა ეშმაკი კუდას და დაკარგა მოსვენება. ჩაუვარდა ცნობისმოყვარეობა, რა იქნება ამ სკივრში დამალულიო.

სამი დღე და ღამე ითმინა, ითმინა კუდამ და მერე წასძლია სულმა. ადგა და გარეთა სკივრის კარი გააღო. არაფერი იყო სკივრში გარდა თავისზე უფრო მომცრო სკივრისა. მერვე სკივრამდე რომ მივიდა, გულმა ძგერას უმატა. კუდას ეშმაკი არ ასვენებდა, გული ეუბნებოდა: „გახსენ, კუდა, ეგ სკივრი და გურძიხანის მაგივრად შენ დაჯდები სადედოფლო სკამზე.“

ბევრი იყოყმანა თუ ცოტა კუდამ, აჯობა ეშმაკმა. ახადა ყუთს თავი თუ არა, ისკუპა ყუთიდან ბონვარონმა (*ცისკრის ვარსკვლავმა*) და ცაზე არ დასკუპდა! არ გაუვლია წუთს და ციდან ფანტელ-ფანტელი თოვლი წამოვიდა. სულელ კუდას ჯერ გული შეუღონდა, მერე როცა მოსულიერდა, კლდიდან გადაიჩეხა და ხევში სულ ნაფლეთ-ნაფლეთ ჩაცვივდა მისი სხეული. სამ დღეში გურძიხანმა ქუთათის ქალაქამდე ჩააღწია თავისი მხლებლებით. აქ ფანტელ-ფანტელ თოვა რომ დაიწყო, მიხვდა გურძიხანი, კუდამ სიტყვა გატეხა და თოვლის მომყვანი ღვთაება ბონვარონი სკივრიდან ამოუშვა.

დაბრუნდა ქუთათიდან გურძიხანი. თოვლი კი ბარდნიდა და ბარდნიდა. რაჭას რომ მიუახლოვდნენ, იმ სისქე თოვლი დასდო, ცხენებს მოსართავებამდე სწვდებოდა. გამოეგებნენ რაჭველები და წინ გადაუდგნენ: „ჩვენთან შეიცადეთ გამოდარებამდე, თორემ თოვლი ცხენებს დაგიხრჩობთ“. არ დაუჯერა გურძიხანმა, მაინც განაგრძო გზა. მარტო ეს უთხრა რაჭველებს: „ამ ადგილს დღეის შემდეგ ონი დაერქვასო“, რადგან თოვლი უკვე ბეჭებამდე მისწვდა ცხენებს. აქედან რომ გავიდნენ, ამინდი კიდევ უფრო გაუარესდა. როგორც იყო ერთ ხეობას მიაღწიეს, მაგრამ ამის იქით ველარ შეძლეს წასვლა: ცხენიან ხალხიანად

გაიყინენ და ჯირკვებივით დაეყარნენ. ამის შემდეგ ამ ადგილს კვიდირ (*კუნძი*) – კუდარო შერჩა სახელად.

ხურბადანის მთას სახელად მას შემდეგ ბურსაბქელას ეძახიან, რადგან გურძიხანი კუძას გასაღებებს რომ აბარებდა, ერთგულმა მსახურმა ყარუმ ყურში უჩურჩულა: „მე არ ვენდობი კუძას, მოგატყუებს ეგ ბურ (*ყვითელი*) მელა“ (ოსური ზღარები 1974: 251).

ქართული მითის სხვადასხვა ვარიანტების მიხედვით, თამარს ყუთში დატყვევებული ჰყავდა სულლუმი, მერცხალი, ცისკრის ვარსკვლავი, თოვლის ვარსკვლავი, შუქურ ვარსკვლავი ან ზოგადად ზამთრის მომყვანი ფრინველი, რომლის ანალოგიც ოსურ ხალხურ ტექსტში არის ბონვარონი, იგივე ცისკრის ვარსკვლავი.

ქართული თქმულებისგან განსხვავებით, ოსურ ტექსტში აკრძალვის დარღვევა გაძლიერებულია ეშმაკის მოტივით. გურძიხანის მსახურმა (მეკუჭნავე) კუძამ ეშმაკის ნაქეზებით გაალო სკივრი, რომ იქნებ თამარის ტახტს დაპატრონებოდა. ეშმაკის მიერ კუძას ცდუნება, აკრძალვის დარღვევა და, ამის გამო, მარადიული გაზაფხულის წარმავალი ნუთისოფლით ჩანაცვლება ოსურ ტექსტში სამოთხის დაკარგვის ბიბლიურ პარადიგმას წარმოადგენს. მას შემდეგ, რაც კუძამ სკივრი გაალო, იქიდან ბონვარონი ამოფრინდა და გაზაფხული ზამთარმა შეცვალა. ოსური ტექსტის მიხედვით, დაილუპა აკრძალვის დამრღვევი კუძა, ის კლდეში გადაიჩეხა, რაც თქმულებაში დაცემის სიმბოლოდ აღიქმება. გურძიხანმა, დაკარგული სამოთხის დედოფალმა, ველარ შეძლო მთაზე ასვლა. სამოთხისებური ყოფა დაცემულმა და წარმავალმა ნუთისოფელმა შეცვალა.

აღ. მაჩაბლის მიერ ჩანერილ ვარიანტშიც იგივე ფინალი მეორდება: თამარმა ველარ შეძლო ბრუტსაბქელას მთაზე ასვლა, რადგან ის ღრმა თოვლს დაეფარა. თამარს დაუწყევლია: შენს თოვლს თოვლმა მოუსწროსო. მას შემდეგ ბრუტსაბქელის ძველ

თოვლს ახალი უსწრებს. ასე გაჩნდა ოსეთში ზამთარი, თორემ იქ თოვლი მანამდის არ მოდიოდა, მთელ ბრუტსაბძელზე ვენახი იყო გაშენებულიო,“ – მოგვითხრობს გადმოცემა (აკაკის კრებული 1898: 19-20).

თამარ მეფე ოსური ხალხური ტექსტების პოპულარულ პერსონაჟს წარმოადგენს. ზოგიერთი ოსური თქმულება თამარ მეფის საკრალურ საქმიანობას გადმოგვცემს და, ისევე როგორც ქართული ტრადიცია, მას ეკლესია-მონასტრების მშენებლობას მიაწერს. თამარ მეფის შეწირული ოქროთი სბელებს ეკლესია აუგიათ და მას ოქროს ძუარს (Сызгъæрин дзуар) უწოდებდნენ. (ლეგენდები 1972: 153) ოსური გადმოცემის თანახმად, თამარ მეფეს მაცხოვრის ქედზე აუშენებია ტაძარი, სადაც გალუევები ყოველ წელს შესანიშნავად მიდიოდნენ წმინდანის სადიდებლად (ლეგენდები 1972: 153).

წარღვნის მითოსი

მსოფლიოს თითქმის ყველა ძველი მითოსი მოგვითხრობს ლეგენდარულ ხალხებზე, რომლებიც დიდი სტიქიური კატასტროფებისა თუ ღვთის სასჯელის გამო აღიგავნენ პირისაგან მიწისა. ოსური თქმულებებიც იცნობენ მითიურ ხალხებს – ნართებსა და ცარციათებს, რომლებიც განადგურდნენ. ისინი ქედმაღლობამ და ამპარტავნობამ იმსხვერპლა.

ოსურ ფოლკლორში გვხვდება ბიბლიური წარღვნის გახალხურებულ სიუჟეტზე აგებული თქმულება „არიგი და მაგირა“. ტექსტის მიხედვით, როდესაც დედამიწაზე ხალხი გამრავლდა, ადამიანებმა ღმერთი დაივიწყეს. მხოლოდ ერთი ცოლ-ქმარი ლოცულობდა ღმერთს, ხატსა და ანგელოზებს. ცოლს არიგი ერქვა, ქმარს – მაგირა. ღმერთმა მათთან მერცხალი გამოგზავნა და დაარია, რომ გაეკეთებინათ კიდობანი და შიგ თითო

ნყვილი პირუტყვი და ფრინველი შეეყვანათ, აგრეთვე, ყველა ჯიშის მცენარე, დაეკეტათ კიდობნის კარები და სამი დღე არ გაეღოთ. მართლაც, დაიწყო წარღვნა და ბოლოს, ისევე როგორც ბიბლიაში ნოეს ოჯახი, ოსურ თქმულებაშიც მხოლოდ არიგა და მარიგა გადაურჩნენ წარღვნას (ლეგენდები 1972: 135-136). სხვა მხრივ, ოსური ზეპირსიტყვიერი ტექსტები არ ინახავენ უნივერსალური წარღვნის ხსოვნას.

ლიტერატურა

- ელიადე 2009:** მ. ელიადე, მითის ასპექტები, ილიას უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 2009.
- თქმულებები 2009:** ოსური თქმულებები, თარგმნა ნაირა ბეპიევმა, გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2009.
- კიკნაძე 2008:** ზ. კიკნაძე, ქართული ფოლკლორი, თსუ გამომცემლობა, თბ., 2008.
- ლეგენდები 1972:** ოსური ზღაპრები და ლეგენდები, თარგმნა მერი ცხოვრებოვამ, გამომცემლობა „ირისტონი“, ცხინვალი, 1972.
- ოსური ზღაპრები 1974:** ოსური ზღაპრები, თარგმნა მერი ცხოვრებოვამ, გამომცემლობა „ირისტონი“, ცხინვალი, 1974.



Ժամանակն աստուծո



ოსური ფოლკლორის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ჟანრს შეადგენს მითორელიგიური შინაარსის ტექსტები ძუარებზე. ძუარების რწმენას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა ოსური ტრადიციული საზოგადოების კონსოლიდაციაში და ის დღესაც დიდ როლს ასრულებს ოსი ხალხის ყოველდღიურ ცხოვრებაში. ჩრდილოეთ ოსეთში ძუარების „ტრადიციული რელიგიური რწმენა“ (როგორც იქ ამჟამად უწოდებენ) თითქმის სახელმწიფო რელიგიის რანგშია აყვანილი. ზოგიერთი ძუარის დღეობა ჩრდილოეთ ოსეთში გამოცხადებულია რესპუბლიკის საერთო სახალხო დღესასწაულად.

ძუარებისადმი ოსების ტრადიციულმა რწმენამ დღემდე ზეპირი ტექსტებისა და რიტუალების სახით მოაღწია.

ქართული ჯვარი და ოსური ძუარი

ოსური ფოლკლორის ცნობილი მკვლევარი ვ. მილერი ასე განმარტავს ძუარს: სიტყვა „ძუარი“ (дзур) ნასესხებია ქართული ჯვარიდან და აღნიშნავს ჯვარს (крест), სამლოცველოს, წმინდა ადგილს, ღვთაებრივ ძალას და წმინდანს (მილერი 1882: 240). ოსური ძუარის ქართულიდან წარმომავლობას ადასტურებს ცნობილი ოსი მეცნიერი ვ. აბაევიც. მისი აზრით, ისევე როგორც ქრისტიანულ ღვთისმსახურებასთან დაკავშირებული მთელი რიგი ტერმინები, ძუარიც ოსურ ენაში ქართულიდან არის შესული და მას აქვს ისეთივე სემანტიკა, როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ჯვარსა და ხატს (აბაევი 1958: 401).

ეჭვგარეშეა, რომ მფარველი წმინდანისა და მისი მიწიერი საბრძანისის აღმნიშვნელი სიტყვა „*ძუარი*“ ოსურ ენაში გაჩნდა ქართული კულტურის გავლენით ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის რელიგიური საზოგადოებების მფარველ წმინდანთა ზოგადი სახელი არის *ჯვარი*. თუმ-ფშავ-ხეცსურეთში *ჯვარს* მსაზღვრელად ახლავს იმ თემ-სოფლის ან ადგილის სახელწოდება, რომელსაც წმინდანი მფარველობს და მისი მიწიერი საბრძანისი მდებარეობს: *გუ-დანის ჯვარი*, *კარატის ჯვარი*, *ხახმატის ჯვარი*, *ანატორის ჯვარი* და სხვ. ქართველ მთიელთა ტრადიციის მსგავსად, ოსურ საკულტო პრაქტიკაშიც ყოველ თემს თავისი მფარველი *ძუარი* ჰყავს და ზოგიერთი მათგანი მოიხსენიება ტოპონიმური სახელწოდებებით: *რექომი ძუარი*, *ძივლისი ძუარი*, *რეგახი ძუარი* და სხვ.

ოსი ხალხის რელიგიურ ყოფაში ქრისტიანობის პაგანიზაციის უფრო ფართო მასშტაბის მიუხედავად, ძუარს ოსურ ენაში ისეთივე მნიშვნელობა აქვს, როგორც *ჯვარსა* და ხატს ქართული ენის მთის დიალექტებში, ანუ ძუარს ისეთივე ფუნქცია აქვს ოსების ტრადიციულ ყოფაში, როგორც *ჯვარსა* და ხატს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საყმოებში. საკულტო ნაგებობა, რომელშიც ოსები ძუარს ადიდებენ, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის *ჯვარ-ხატთა* სამლოცველოების ანალოგიურია. გარდა ამისა, ოსური ტრადიციით, ძუარის ადგილსამყოფელი შეიძლება იყოს *ეკლესია*, *ეკლესიის ნანგრევი*, წმინდა ხე და სხვ.

ქართული ენიდან არის შესული ოსურში ქრისტიანულ წმინდანთა და ანგელოზთა სახელები: *თარანჯელოზ* (მთავარანგელოზი,) *მიქელგაბრიელთა* (მიქელგაბრიელი), *სანიბა* (სამება). ქართული ენის გავლენით დამკვიდრდა ოსების რელიგიურ ყოფაში ძუართა დღესასწაულების ზოგიერთი სახელწოდება: *ქასუთა* (ქაშუეთობა), *ათინავი* (ათენგენობა), *ჯეორგუთა* (გიორგობა).

ოსური ტრადიციით ძუართა რამდენიმე ჯგუფი გამოიყოფა: 1. ძუარები, რომლებსაც მთელს ჩრდილოეთ ოსეთში იცნობენ და თაყვანს სცემენ (რექომის ძუარი, მიქალგაბირთა, ხეთაგის ძუარი, ტბაუ ვაცილა); 2. ხეობის მფარველი ძუარები, რომლებსაც ხეობაში შემავალი ყველა სოფლის მცხოვრები ადიდებს (ძივლისის ძუარი, სანიბა, ავდ ძუარი...); 3. სასოფლო ძუარები (ფირი ძუარი, რეგახი ძუარი და სხვ.); 4. გვარის მფარველი ძუარები (ჯერიათი ძუარი); 5. ოჯახის მფარველი ძუარები. ოსების რწმენით, ყოველ ადამიანს ჰყავს თავისი მფარველი ანგელოზი. ანგელოზურ არსებას ოსურ ენაზე ჰქვია *ზედი* და *დაუაგი*. ისინი უფრო ხშირად მრავლობით რიცხვში არიან ნახსენები და ანგელოზთა დასს, ანგელოზთა ზეციურ მხედრობას განასახიერებენ. სიტყვაზედი (Зедд, ИЗедд) მომდინარეობს ირანული ენიდან.

შენიშვნა: შუა საუკუნეებში ცენტრალური კავკასიის მთიანეთში ჯვარ-ხატების თაყვანისცემის საერთო მოდელი ჩამოყალიბდა. ვაინახებში ჯვარ-ხატების თაყვანისცემის კულტი სათანადოდ შესწავლილი არ არის. საკრალური შინაარსის შემცველი ვაინახური ტოპონიმების ნაწილი: *ჯარიახი* (ჯვრის წყალი), *ჟერდიე ნივ* (გიორგის ხატი), *ხუცა ინ* (ხუცესის ხეობა), *თიშუოლ ნივ* (ღვთისმშობლის ხატი) და სხვ. – გვიდასტურებს, რომ ჩეჩნები და ინგუშები იქ ისლამის დამკვიდრებამდე ჯვარ-ხატებს (ნივ, ნიუ, ერდა) ადიდებდნენ. *ნივ*, *ნიუ*, *ნი* ვაინახურ ენებზე აღნიშნავს, ხატს, წმინდანს.

ჩრდილოეთ ოსეთის მთიანეთში, სახელდობრ, ალაგირის, ქურთათის, თაგაურისა და დიგორის ხეობებში მფარველ წმინდანთა კულტი ვრცელდებოდა როგორც ზეპირი გზით საქართველოს მთიანეთიდან და, მათ შორის, დვალეთიდან, ისე ოფიციალური, კანონიკური გზით, საქართველოს სამეფო ხელი-სუფლებისა და მართლმადიდებლური ეკლესიის მხარდაჭერით.

საქართველოს ერთიანი ფეოდალური მონარქიის დაცემის შემდეგ, მონგოლთა ბატონობისა და თემურ ლენგის შემოსევების პერიოდში, ოსეთში არაერთი ეკლესია და მონასტერი განადგურდა. თუმცა, ქრისტიანული ეკლესიის ნანგრევებზე, მოგვიანებით, ხალხური რელიგიური კულტი აღორძინდა. ადგილობრივი მცხოვრებლები ძუარს, როგორც მფარველ წმინდანს, თაყვანს სცემდნენ და ადიდებდნენ. ოსების უმრავლესობა თავს მიიჩნევს მართლმადიდებელ ქრისტიანად, ნაწილი კი აღიარებს სუნიტურ ისლამს, რომელიც მათ ყაზარდოელებისაგან XVII-XVIII საუკუნეებში მიიღეს.

ძუარები – ქრისტიანული წმინდანები

თანამედროვე მკვლევარების ერთი ნაწილი ძუარებს სამეცნიერო ლიტერატურაში ღვთაებებად მოიხსენიებს. XVIII საუკუნის ქართველი მეცნიერი ვახუშტი ბაგრატიონი თავის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ნაშრომში „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“, რომელშიც ოსების ყოფასა და რელიგიურ რწმენას განიხილავს, ძუარებს არ უწოდებს ღვთაებებს. ვახუშტი ოსებზე არსად წერს, რომ ისინი წარმართები არიან. ის გარკვევით აღნიშნავს, რომ „ნარჩინებულნი მათნი არიან მაჰმადიანნი და დაბალნი გლეხნი – ქრისტიანენი“ (ვახუშტი 1973: 638).

ძუარების დაყოფა ღვთაებებად დარგობრივი ფუნქციების მიხედვით ძირითადად საბჭოთა იდეოლოგიის გავლენით აიხსნება. საბჭოთა კავშირში, როგორც წარმართულ-ათეისტური ტიპის სახელმწიფოში, უფრო მისაღები იყო მეცნიერებს ეკვლიათ წარმართული ეპოქის ღვთაებები, ვიდრე ტექსტები გახალხურებულ ქრისტიანულ წმინდანებზე. იდეოლოგიური სტერეოტიპებიდან გამომდინარე, ძუარს ღვთაების სტატუსი ძირითადად საბჭოთა ეპოქის მკვლევარებმა მიანიჭეს. მეფის რუსეთის პერიოდის მეც-

ნიერები ძუარებს არ უწოდებდნენ ღვთაებებს. ვ. მილერის (1848-1913) ცნობით, „ოსები ძუარებს არასოდეს მოიხსენიებდნენ ღმერთის სახელწოდებით. ოსი არასოდეს იტყოდა, რომ ვასთირ-ჯი ან ფალვარა არის ღვთაება“ (მილერი 1882: 239).

შენიშვნა: ოსი ხალხის მითოსს წარმოგვიდგენს ლ. ჩიბიროვი თავის უაღრესად საინტერესო ნაშრომში „ოსი ხალხის ტრადიციული სულიერი კულტურა“ (ჩიბიროვი 2008). ავტორი ძუარებთან დაკავშირებულ ხალხურ ტექსტებს, ოსი ხალხის მითოპოეტურ შემოქმედებასა და ტრადიციულ შეხედულებებს ანიმიზმს, ტოტემიზმსა და სხვა მაგიურ რწმენა-წარმოდგენებს უკავშირებს. ძუარების თავყვანისცემას ლ. ჩიბიროვი ოსი ხალხის ცრურწმენის გამოვლინებად მიიჩნევს. თანამედროვე დასავლური მეცნიერება კი (მ. ელიადე, კ. ლევი-სტროსი, რ. გენონი და სხვ.) მითს განიხილავს ტრადიციული საზოგადოების თვალთახედვით, რომ მითი არის ნამდვილი ამბავი, უფრო მეტიც, ის არის წმინდა გადმოცემა, რომელიც სამყაროზე ან მის ნაწილებზე არსებით ჭეშმარიტებას შეიცავს.

ოსები აღიარებენ ერთ ღმერთს, რომელსაც ოსურ ენაზე ჰქვია „ხუცაუ“. საკულტო ტექსტებში მისი ეპითეტი არის „ღიდი“ – „სთირ“ ხუცაუ. მითოლოგიური გადმოცემების მიხედვით, ის არის ერთადერთი და არ ჰყავს თანასწორი. დანარჩენ ზეციურ ბინადრებს კულტმსახურნი მიმართავენ არა როგორც ღვთაებებს, არამედ როგორც მფარველ წმინდანებს, ძუარებსა და ანგელოზებს. არც ერთ მათგანს არა აქვს ხალხურ ტექსტებში ღვთაების სტატუსი.

ძუარი შუამავალია ღმერთ ხუცაუსა და ადამიანებს შორის. ღმერთი ერთია, ძუარები – ბევრი. ისინი ხუცაუმ შექმნა და გამოგზავნა ადამიანთა დასახმარებლად. ოსურ ტრადიციაში ძუართა

გავრცელებული სახელწოდება ხუცაუ ძუარ (хуыцау дзуар) – ღვთის ძუარი – მიუთითებს, რომ ძუარები ღმერთის, ხუცაუს შვილები არიან. „ღვთისა (хуыцау) და ღვთისგან შექმნილი ძუარების მადლი არ მოკლებოდეთ თქვენს ოჯახებს!“ – მიმართავს ძუარლაგი მლოცველს და პირველად ხუცაუს ახსენებს (აგნაევი 1999: 172). ანალოგიურია ჯვარ-ხატთა შესახებ ქართველ მთიელთა შეხედულებაც. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ღმერთი ერთია, მას ჰქვია მორიგე ღმერთი. ყველა თემს ჰყავს თავისი მფარველი ჯვარი, იგივე მფარველი წმინდანი. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ჯვარის სინონიმი არის ხატი (икон), ღვთისშვილი (ღმერთის შვილი), ღვთისნასახი. ისინი ღმერთმა გამოგზავნა ადამიანთა მფარველად და დასახმარებლად.

შენიშვნა: ოსების უზენაესი ღმერთის სახელის „ხუცაუს“ (ლეზგიურ ენაზე – „ხუცარ“) ეტიმოლოგია ირანული და სხვა ენობრივი მონაცემებით ვერ იხსნება. გამოითქვა მისი ქართულ „ხუც“ (ხუცესი <– უ-ხუცეს-ი) ძირთან ნათესაობის თვალსაზრისი (აბაევი 1960: 16-17). ჩრდილოეთ კავკასიის მთიელებმა ერთი ღმერთის იდეა, როგორც ჩანს, ქრისტიანული რწმენის მიღების შემდეგ შეიმეცნეს.

ძუარებისადმი ოსების თაყვანისცემა არ არის წარმართობა, ორწმენიანობა, მრავალღმერთიანობა, მართლმადიდებლურ-წარმართული სინკრეტიზმი და არც ქრისტიანობამდელი რელიგია. ძუარების კულტი სწორედ ქრისტიანობის წიაღში, ოს ხალხში ქრისტიანული რელიგიის გახალხურების შედეგად (რადგან ის ზეპირი სახით ინახებოდა ხალხის მეხსიერებაში) ჩამოყალიბდა. ძუარების კულტი თავისი შინაარსით არის გახალხურებული რელიგია და ის ქრისტიანულ ყაიდაზეა აგებული.

ძუარლაგი

ქართველები და ოსები საქართველოს მთიანეთისა და დღევანდელი ჩრდილოეთ ოსეთის მრავალ სალოცავში ბოლო დრომდე ერთად აღნიშნავდნენ რელიგიურ დღესასწაულებს. კულტმსახურება ძუარებში იმავე სახით სრულდება, როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ჯვარ-ხატებში.

ძუარში რიტუალს უძღვება *ძუარლაგი* (дзурлы лага) – (ძუარ – ჯვარი, ლაგ – კაცი). სიტყვა *ძუარლაგის* აღნაგობას აშკარად ეტყობა ქართული ტრადიციის გავლენის კვალი (ძუარლაგი – ძუარის კაცი <– ხატის კაცი, ჯვარის მსახური). საქართველოში, კერძოდ, ჯავისა და ცხინვალის რაიონში მცხოვრებ ოსებში კულტმსახურის აღმნიშვნელი სიტყვა დეკანოზი, ქართველ მთიელთა (მთიულეთ-გუდამაყარი) საკულტო პრაქტიკიდან უნდა შესულიყო, სადაც ჯვარ-ხატთა მსახური საეკლესიო იერარქიაში უფროსი მღვდლის დეკანოზის სახელს ატარებს.

ძუარლაგს ირჩევდნენ, თუმცა დასტურდება პრეცედენტი, როცა მას მემკვიდრეობით გადაეცემოდა ძუარის სამსახური. ოსური მითოლოგიური ტექსტები მოგვითხრობენ ძუარლაგობის ზეციური წარმომავლობის შესახებ. ძუარლაგი, ისევე როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ხუცესი, ხევისბერი და დეკანოზი, იყო შუამავალი ადამიანებსა და მფარველ წმინდანებს (ძუარებს) შორის. ხუცესის მსგავსად ძუარლაგიც საგანგებოდ მარხულობდა და იწმინდებოდა დღესასწაულის დაწყებამდე.

ოსები და ქართველი მთიელები მფარველ წმინდანთა განდიდებისა და თაყვანისცემის მიზნით, კულტმსახურების დროს იყენებენ ერთსა და იმავე საკრალურ საგნებსა და სიმბოლოებს. ძუარლაგი ზარებშებმული საკულტო დროშით ადიდება ღმერთსა და ძუარებს. ისევე როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში

ნეთში, ოსებშიც საკულტო დროშა განასახიერებს აბსოლუტურ სინმინდეს, მფარველ წმინდანს. თვით დროშის ოსური სახელწოდება, „თრსა“ (тырса), ქართული ენიდან არის ნასესხები.

შენიშვნა: ოსურ ენაში ქართულიდან ნასესხებ დ თანხმოვნით დაწყებულ სიტყვებში ხდება მჟღერობის დაკარგვა და დ ბგერას თ თანხმოვანი ენაცვლება: დროშა → თრსა; დვალი → თუალი).

ძუარლაგი ლოცავს მახვენარს, ამწყალობნებს ძუარისთვის შესანიერ კურეტსა და ცხვარს, „სერავს“ სარიტუალო კვერებს, ჩირითებს (Чиритæ). უშუალოდ ძუარლაგის ხელმძღვანელობით ტარდება მსხვერპლშენიერვა. ისევე როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, ოსებშიც რელიგიური რიტუალის აუცილებელ ატრიბუტს წარმოადგენს ლუდი (луды).

რელიგიურ რიტუალს ძუარში იწყებდა *ძუარლაგი* (ძუარის კაცი), რომელიც ადავლენდა ლოცვა-დამწყალობნებას. ძუარლაგი საკულტო ტექსტებში პირველად ადიდებდა დიდ ღმერთს *სთირ ხუცაუს* (Стыр Хуыцау), შემდეგ – *ვასთირჯის* (დიგ. ვასკერგი), *ვაცილას*, *მად მაირამს* და დანარჩენ ძუარებს.

ძუარს, როგორც მფარველ წმინდანსა და შუამავალს ღმერთ ხუცაუს წინაშე, ძუარლაგი შესთხოვს მოსავლისა და საქონლის ბარაქას, ვაჟის დაბადებას, შვილების გამრავლებას, ავადმყოფის გამოჯანმრთელებას, შორს ნასულის მშვიდობით დაბრუნებას. ოსების რწმენით, ყველაზე დიდი ძალა მიენერებათ იმ ძუარებს, რომლებიც ქრისტიანული ეკლესიების ნანგრევებთან დაარსდნენ.

მფარველ ძუართა სახელწოდებებისა და საკრალური ლექსიკის გარდა, სავარაუდოდ, ოსურ მითორელიგიურ ტექსტებში სხვა ელემენტებიც ქართული ყოფიდან შევიდა და აისახა. ამჯერად მხოლოდ რამდენიმე მათგანზე შევაჩერებ ყურადღებას.

ძუარების შესახებ ოსური მითოლოგიური ტექსტების შინაარსი, სტრუქტურა, სიმბოლიკა, იდეოლოგია და საზრისი ქართველ მთიელთა ანდრეზების ანალოგიურია.

ძუართა დაარსების მითოსი

ოსი ხალხის კოლექტიურმა მეხსიერებამ დღემდე შეინახა სახეცვლილი ქრისტიანული სიუჟეტები, საკრალური სიმბოლოები და საღვთისმსახურო ტერმინოლოგია.

ოსური მითორელიგიური ტექსტები მოგვითხრობენ ძუარების დაარსების საკრალურ ისტორიებს. ძუარები ზეციური სამყაროდან სხვადასხვა სახით ევლინებიან თავიანთ რჩეულებს: ზოგჯერ ადამიანის გარეგნობით, ხან ცეცხლის სვეტის, საკრალური ნივთის, ხანაც მტრედის ან ირმის სახით და თვითონ ირჩევენ მიწიერ საბრძანისს. ძუარი არსდება ადამიანის ნებისაგან დამოუკიდებლად. ზოგიერთი ტექსტი გადმოგვცემს სინმინდის დაარსებაში ძუარლავის მონაწილეობას. ოსური მითოსი ჰიეროფანიის ადგილს ძუარის მიწიერ საბრძანისად მიიჩნევს.

საყოველთაოდ ცნობილ ძუარებზე საკრალურ ისტორიებს ჩრდილოეთ ოსეთის ყველა ხეობაში იცნობენ. ძუარების მითოსი იმავე ტიპის სიუჟეტებითაა გადმოცემული, როგორც ანდრეზები ქართველ მთიელთა ჯვარ-ხატების შესახებ.

ძუართა დაარსების ანდრეზებში რამდენიმე მოდელი გამოიყოფა, რომლებიც ასევე დამახასიათებელია ჯვარ-ხატთა საკრალური ისტორიებისთვის. მათგან ყველაზე ნიშანდობლივია ციდან საგნების ცვენა, ხარის მიერ ძუარის მიწიერი საბრძანისის აღმოჩენა, ნანგრევში ჩამარხული საგანძურის ადგილზე სალოცავის აღმართვა და მტრედის სახით მოფრენილი ძუარისგან სინმინდის დაარსება.

ჯაჭვ-საკიდელი. ოსურ ხალხურ ტექსტებში მფარველი წმინდანის დაარსების ერთ-ერთი მოდელს წარმოადგენს ციდან საგნების ცვენა, რომელიც ძუარების ზეციურ წარმომავლობაზე მიანიშნებს. საკრალური ნივთების ციდან ჩამოცვენის მოტივი გვხვდება ჰეროდოტეს სკვითურ ისტორიაში და ქართველ მთიელთა ანდრეზებში. თუმცა ჰეროდოტეს ტექსტში საგნების ციდან ცვენის მითოლოგემა გადმოგვცემს არა სალოცავის დაარსებას, არამედ სკვითებში მეფობის წარმოშობას. საკრალური ისტორია ზოგჯერ მფარველი წმინდანის დაარსებასა და მეფობის წარმომავლობას ერთი და იმავე მოდელით წარმოგვიდგენს. მათ, ორივეს, მეფობასაც და მფარველი წმინდანის კულტსაც, იდენტური ნიშან-თვისებები აქვთ, ორივე მიჩნეულია ზეციური წარმოშობის მოვლენად.

ხევსურული ანდრეზის თანახმად, შიბისა და თასის ციდან ჩამოვარდნის ადგილას დაარსდა კარატის ჯვარი (ანდრეზები 2009: 58-59).

ჩრდილოეთ ოსეთში ქურთათის ხეობის სათემო სინწინდის – ძივლისის ძუარის დაარსებაც ჯაჭვ-საკიდლის ციდან ჩამოგდებას უკავშირდება.

ტექსტი: ქურთათის ხეობაში ერთხელ შუა ზაფხულში უჩვეულოდ დიდი თოვლი მოსულა. ირგვლივ ყველაფერი თოვლს დაუფარავს. ძივლისელებს დაუნახავთ, რომ სოფლის მახლობლად, ერთ მოშიშვლებულ ადგილას, საერთოდ არ იდო თოვლი. ისინი იმდენად გაცებულან, რომ გადაუწყვეტიათ ახლოდან ენახათ ეს უცნაური მოვლენა. ძივლისელებს გაუკვალავთ თოვლი, მისულან იმ ადგილას, სადაც მიწა თოვლს არ იკარებდა და რას ხედავენ! მიწაზე ბალახი თურმე მწვანედ ბიბინებდა, ორ ჯაჭვ-საკიდელს კი, მწვანე ბალახზე, ჯერ კიდევ ორთქლი ასდიოდა. ხალხი მიხვდა, რომ ეს ჯაჭვები ზეციდან იყო ჩა-

მოცვენილი და იმ ადგილას სალოცავი აუშენებიათ. ასე დაარსებულა ძივლისის ძუარი. იმ დღიდან ქურთათის ხეობის მცხოვრებლები ძივლისის ძუარს ეთაყვანებოდნენ. ის ჯაჭვები კი, როგორც ღვთიური სასწაულის დადასტურება, კვლავაც ძივლისის ძუარში ინახება. მისი დღესასწაულის დღეს (15 ივლისს) ჯერ ძუარლაგი ადიდებს ღმერთსა და ძუარებს, ხოლო შემდეგ მლოცველები, ერთი ჯაჭვით – მამაკაცები, მეორე ჯაჭვით – ქალები, მადლს გამოსთხოვენ მფარველ წმინდანს (ძივლისის ძუარი).

ჯაჭვ-საკიდელსა და შიბს ქართველი მთიელებისა და ოსების საკულტო პრაქტიკაში აქვს საკრალური დანიშნულება. ის ცისა და მიწის კავშირს გამოხატავს. ხალხური ლექსის მიხედვით, ლაშარის ჯვრის მუხა, სანამ ზურაბ ერისთავი მოჭრიდა, ცას ოქროს შიბით უკავშირდებოდა: „წმინდა გიორგი მეც ვიყავ, ცას ვეზი ოქროს შიბითა“, – აცხადებს ლაშარის ჯვარი ერთერთ საკულტო სიმღერაში.

ოსურ თქმულებაში ძუარი ზეციური ჯაჭვების გამოჩენით ნიშანს აძლევს საზოგადოებას და მყარდება კომუნიკაცია ზებუნებრივ ძალებსა და ადამიანებს შორის. ჯაჭვ-საკიდლის დაცემის ადგილას სალოცავის დაარსების აუცილებლობა ცის ბინადართა საკრალური ქმედებებითა და ავტორიტეტით არის გამყარებული. იმ საზოგადოებამ, რომელმაც ძივლისში ციდან ჩამოგდებული ჯაჭვები იხილა, იცის, რომ პირველი ჯაჭვ-საკიდელი ვასთირჯის თხოვნით ზეციურმა მჭედელმა ქურდალაგონმა გამოჭედა და კერიის მფარველმა საფამ ზეციდან მიწაზე ჩამოაგდო, როგორც კერიის ჯაჭვის ნიმუში. ახლა კი მათ თვალწინ ხდება საკრალურის განახლება.

თქმულების მიხედვით, ძივლისელებმა გაცხელებული ჯაჭვ-საკიდლები იხილეს, რაც იმის ნიშანია, რომ ეს ნივთები ცეცხლმოდებული უნდა წამოსულიყო ციდან, როგორც ცეცხლის

სვეტი, სვეტი ნათლისა. მაგრამ მას შემდეგ, რაც ძუარმა თავისი ნებით თავისი მიწიერი საბრძანისი აირჩია, ცეცხლი ჩაქრა და ჰიეროფანიის შემსწრეებს თოვლის სიახლოვეს მხოლოდ გაცხელებული საკიდლები დახვდათ. ამით ძუარმა ხალხს მიკარების საშუალება მისცა, რათა ამიერიდან იქ, იმ ადგილას, ძივლისში ვასთირჯის კულტს დასდებოდა საფუძველი. ხევსურული ანდრეზის თანახმად, „ცითავ ცეცხლი ჩამოჩნდავ შიბის აღითაო, ხატის აღე კი ყოფილიყვაო“ (ოჩიაური 1967: 180),

ოსურ ტექსტში ძუარის მიერ თავის მიწიერ საბრძანისად ზეციური ჯაჭვებით „შემოხაზული“ ადგილი, ძივლისის დათოვლილ ლანდშაფტზე გადარჩენილი მწვანე ბალახი, სინმინდის, მარადიული გაზაფხულისა და სამოთხის ნიშან-სიმბოლოს წარმოადგენს.

ქართული ანდრეზების მიხედვით, ჰიეროფანიის ყველაზე გავრცელებული ნიშანი არის კერიაზე, ჯაჭვ-საკიდლის ქვეშ ამოსული იფანი და მასზე შემოხვეული გველი. მეორე ვარიანტით, გველი ჩამოჰყვება ჯაჭვ-საკიდელს, ჩაძვრება კერიაზე შემოდგმულ ქვაბში და წამლავს საჭმელს, რომლითაც თითქმის მთელი ოჯახი იღუპება. გადარჩებიან მხოლოდ ოჯახის რძალი და პატარა ბავშვი. ჯვარი იკავებს ამონყვეტილი ოჯახის ფუძეს და იქ, კერიაზე, შუაგულში, როგორც საუკეთესო ადგილზე, მისი სახელობის სალოცავი აღიმართება.

ზეციური წარმომავლობის ჯაჭვ-საკიდლის თემაზე ოსმა ხალხმა არაერთი გადმოცემა შემოინახა. მათ შორის საყურადღებოა „ჯერიათების რახისი“ (ჯაჭვ-საკიდელი), რომელიც ერთი საგვარეულოს მფარველი ძუარის დაარსებას გადმოგვცემს.

ტექსტი: სოფელ კადგარონში ჯერიათებს ერთ წვიმიან საღამოს თავიანთი სახლიდან დაუნახავთ, რომ მათ სათიბში დადგმულ თივის ზვინზე რალაც ბრიალებდა. ჯერ უფიქრიათ, ალბათ მეხი დაეცა ზვინს, თივა სადაცაა ჩაიწვებაო და ზვინთან მისულან. ყველანი

გაოცებულან, როცა ზვინის თავზე წითელი, კაშკაშა, გავარვარებული რახისი – ჯაჭვ-საკიდელი უნახავთ, მაგრამ ბალახს თურმე ცეცხლი არ ეკიდებოდა. ჯერიათები მიმხვდარან, რომ ის იყო ზეციური წარმომავლობის ჯაჭვი, ქურდალაგონის გამოჭედული, რომლებსაც მათი წინაპრები სალოცავებში ინახავდნენ. ჯერიათებმა რახისის ჩამოგდების ადგილას სალოცავი ააგეს და იმ დღიდან ისინი, როგორც ძუარისგან ხელდებულები, ეთაყვანებოდნენ მფარველ წმინდანს (ტუაევა).

კერიის ჯაჭვი ოსურ ტრადიციაში უდიდეს სინმინდეს წარმოადგენდა. ოსები კერიის ჯაჭვთან დებდნენ ფიცს, ლოცულობდნენ და ოჯახის ახალი წევრი დასალოცად მიჰყავდათ. ციდან ჩამოგდებული ჯაჭვ-საკიდელი, როგორც უმაღლესი საკრალური სტატუსის მქონე საგანი, სალოცავის დაარსების მიზეზი ხდება.

ღვთაებრივი წარმოშობის ჯაჭვებს ოსებიცა და ქართველი მთიელებიც ზეციურ სამყაროსთან კომუნიკაციის საშუალებად იყენებდნენ. რელიგიური რიტუალის დროს მლოცველები მას ხელში იჭერდნენ და მფარველ წმინდანს დახმარებას შესთხოვენ. ასეთივე საიდუმლო წარმოშობის ჯაჭვი ლომისის ჯვარში დღემდე ინახება. ჯალაბაურების ჯაჭვს, რომელსაც საკრალურ ნივთად მიიჩნევდნენ და ლაშარის ჯვარში ინახებოდა, მორჩილების ნიშნად ფშავლები კისერზე იდებდნენ და მფარველ წმინდანს ავადმყოფობისგან განკურნებას შესთხოვდნენ (ბარდაველიძე 1974: 24).

ხარი. ზოგიერთი ძუარის მინიერი საბრძანისის აღმოჩენა, ოსური გადმოცემების მიხედვით, ხარს უკავშირდება. ოსების ტრადიციულ ყოფაში ისევე, როგორც სხვა მინათმოქმედი ხალხების სამეურნეო ცხოვრებაში, ხარს მნიშვნელოვანი როლი ენიჭებოდა. ცნობილია ხარის მონაწილეობა პირველი ხნულის

გავლების საკრალურ რიტუალში. რელიგიურ დღესასწაულზე მლოცველები საუკეთესო ხარებს ძუარებს სწირავდნენ. განსაკუთრებით მაღალი საკრალური ავტორიტეტი ჰქონდათ თუთირის თვეში დაბადებულ ხარებს. ნართების ეპოსის მიხედვით, თუთირის დღესასწაულზე დაბადებულმა ორმა მოზვერმა აიტანა სოფიოს აკლდამამდე ბათრადის ცხედარი.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში უძილაურთ თემის მფარველ წმინდანს, კოპალას, ჰყავდა კურეტები, რომლებიც გათავისუფლებული იყვნენ ყოველგვარი სამინათმოქმედო საქმიანობისგან.

ოსური გადმოცემების მიხედვით, საკუთარი ხარები ჰყოლია, აგრეთვე, ერთ-ერთ ყველაზე პოპულარულ წმინდანს ვასთირჯის, რომლის ნება-სურვილით, ადამიანის ხელის გარეშე, აგებულა პირველი სალოცავი – რექომი ძუარი. რექომი ძუარის აგება ვასთირჯის ჯერ კიდევ მაშინ გადაუწყვეტია, როცა მთებზე თოვლი არ მოდიოდა და ყინულის ნაცვლად მწვერვალებზე ბალახი მწვანედ ბიბინებდა. თქმულება მოგვითხრობს რექომი ძუარის დაარსებაში ვასთირჯის ხარების მონაწილეობის შესახებ, რომლებიც მფარველი წმინდანის დავალებით მოქმედებდნენ.

ტექსტი: ერთხელ ვასთირჯიმ გადაწყვიტა ოსებისთვის ისეთი ხისგან აეშენებინა სამლოცველო, რომელიც სამუდამოდ იქნებოდა და არასოდეს დაღპებოდა. ასეთი ხეები კი მხოლოდ მთის მეორე მხარეს იზრდებოდა. ვასთირჯიმ უბრძანა თავის ხარებს, რომ გადმოეზიდათ იქიდან მორები იმ მთაზე, სადაც ახლა მყინვარია, რექომის პირდაპირ. ურემი ტყეში ხეებით თავისით დატვირთულა და ხარები მითითებული გზით, გამცილებლის გარეშე, წამოსულან. ერთ ადგილას, სადაც ხარები გაჩერებულან, ხეები ურმიდან გადმოცლილა და ხარებიც ისევ ვასთირჯისთან დაბრუნებულან. მორებისგან თავისით აგებულა სა-

ლოცავი, ადამიანის დახმარების, ადამიანის ხელის
გარეშე (მილერი 1882: 256).

ურემში შებმული ვასთირჯის ხარების მიერ სალოცავის
ასაშენებლად წმინდა ხეების გადაზიდვა და ძუარის მინიერი
საბრძანისის აღმოჩენა გვაგონებს ბიბლიურ მოთხრობას უფ-
ლის კიდობანზე, რომელიც ურემში შებმული უღელდაუდგმელი
ძროხებით გადაიტანეს ფილისტიმელთა ქვეყნიდან ისრაელთა
სასაზღვრო დაბაში. ბიბლიის მიხედვით, ისინი „გზას მიჰყვე-
ბოდნენ და ზმუოდნენ, არც მარჯვნივ გადაუხვევიათ, არც მარ-
ცხნივ. ყანაში, სადაც ძროხები გაჩერდნენ, „ურმის ხეები დაჩე-
ხეს, ფურები კი აღსავლენ მსხვერპლად აღუვლინეს უფალს“ (I
მეფ. 6: 1-14).

ურემში შებმული ხარებით სინმინდის გადატანა ერთი ად-
გილიდან მეორეზე და საკრალური ცენტრის აღმოჩენა გავრცე-
ლებული მითოლოგემაა ქართულ ზეპირსიტყვიერებაშიც. ამ მი-
თოლოგემაზეა აგებული ლომისის, წმინდა მაქსიმესა და ძარნე-
მის წმინდა გიორგის დაარსების ტექსტები. ძველი ბერძნული
მითი მოგვითხრობს, რომ ძვირფასი დის, მშვენიერი ევროპას
საძებნელად წასული კადმოსი, წინასწარმეტყველების თანახ-
მად, გაჰყოლია ძროხას და სწორედ იმ ადგილას, სადაც პი-
რუტყვი დაწოლილა, ქალაქი თებე დაუარსებია. ქართულ ან-
დრეზებშიც ხარები ზებუნებრივი ძალების ბრძანებით მოქმე-
დებენ და ადამიანებს მფარველი წმინდანის ნებას უცხადებენ.

ოსები ხარებშებმულ ურემზე დებდნენ ასევე მეხისაგან
გარდაცვლილის ცხედარს, ხარებს უშვებდნენ და სადაც ისინი
გაჩერდებოდნენ, მიცვალებულს იქ მარხავდნენ. იმ ადგილზე კი
ხეს რგავდნენ და სალოცავ ნიშს აარსებდნენ. ყოველწლიურად
ვაცილას პატივსაცემად ისინი ხესთან მსხვერპლს სწირავდნენ.
მეხდაცემულის დაკრძალვას უკავშირდება ოსური რიტუალი
ცოფაი, რომელზეც ქვემოთ საგანგებოდ ვისაუბრებთ.

ირყაუ ხუცაუ ძუარის დაარსებაც, ოსური მითოსის თანახმად, ხარს უკავშირდება. ვასთირჯის ბრძანებით სოფლის მლოცველი ხელნმინდა მოხუცი მიჰყვება ნახირიდან გამორჩეულ ქორა ხარს, რომელიც უჩვენებს, თუ სად უნდა აღიმართოს სამლოცველო (კუვანდონი).

ტექსტი: ერთხელ თურმე ირყაუში შავი ჭირის ეპიდემია მძვინვარებდა. ხალხი წყდებოდა, ოჯახები იღუპებოდა. სოფლის ერთ-ერთ უხუცესს, პიპო გურციევს, რომელიც ხალხის გადარჩენისთვის ლოცულობდა, სიზმარში ვასთირჯი გამოსცხადებია და უთქვამს, რომ მეორე დილით მისულიყო სამწყემსურში, ნახირიდან გამოსულ თეთრ ხარს გაჰყოლოდა და, სადაც ის დაწვებოდა, იმ ადგილზე აღემართა კუვანდონი – ძუარის სამლოცველო, მისთვის ხარი შეენირა და ლოცვა აღევლინა, რის შემდეგაც შავი ჭირი შეწყდებოდა.

დილით რომ გაუღვიძია, პიპო გურციევს ყველაფერი ისე გაუკეთებია, როგორც ვასთირჯიმ უბრძანა. ხალხი მართლაც გადარჩენილა, ეპიდემია შეჩერებულა, მაგრამ თვითონ პიპო იმავე საღამოს გარდაცვლილა (ირყაუ ხუცაუ ძუარ).

მითოლოგიური გადმოცემების მიხედვით, ძუარები სიზმარში ევლინებიან თავიანთ რჩეულებს და უცხადებენ საიდუმლოს. ირყაუ ხუცაუ ძუარის დაარსების ტექსტი გადმოგვცემს არქეტაპულ ქმედებას, რომელმაც სოფელში ახალ ყოფას დაუდო სათავე.

განძი. ოსური მითოსის თანახმად, განძს ძუარი იცავს და პატრონობს, ან ძუარი თავის ყმებს განძის სახით ეცხადება. განძის მოტივით განსაკუთრებით მდიდარია ქართული მითოსი, რომელიც მოგვითხრობს საიდუმლო საგანძურებზე. განძის ფუნქციები და საკრალური ნიშნები, განძისა და ჯვარ-ხატების,

განძისა და ადამიანების ურთიერთობა საფუძვლიანად შეისწავლა ზ. კიკნაძემ (კიკნაძე 1996: 151-168).

ანდრეზების მიხედვით, ყველაზე პოპულარული ადგილი, სადაც განძი შეიძლება აღმოჩნდეს, არის ნანგრევი. საიდუმლო საგანძურებში აღმოჩენილ ნივთებს შორის მითოსი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას თასს ანიჭებს. ხევესურული ანდრეზის თანახმად, ციდან ჩამოცვენილი შიბისა და თასის მიწაში დამარხვის ადგილას აღმართეს კარატის ჯვარი (ანდრეზები 2009: 58-59). ოსურ ტრადიციაში თასი განსაკუთრებული პატივისცემით სარგებლობს, რომლის არქეტიპად შეიძლება ნართების ვაცამონგა მივიჩნიოთ.

ერთ-ერთი ოსური გადმოცემის მიხედვით, მივინყებულნი ძუარი ხალხს განძის სახით ეცხადება. სოფელ რეგახში ძუარის კულტის განახლებას გადმოცემა ეკლესიის ნანგრევში ჩამარხულ განძს უკავშირებს. რჯულისა და წმინდანის მფარველობის გარეშე დარჩენილმა სოფლის მოსახლეობამ რელიგიური კულტის აღორძინებით განსაცდელს თავი დააღწია. კულტმსახურების აღდგენით სოფლის წინაშე რწმენის, გადარჩენისა და ბედნიერი მომავლის პერსპექტივა იშლება.

ტექსტი: ერთხელ სოფელ რეგახის მცხოვრებლებს შავი ჭირი დარევიათ. ეპიდემია ხალხს თურმე მუსრს ავლებდა, როცა ბრძენი მოხუცის რჩევით რეგახელებს ერთი ადგილი გაუთხრიათ. მინის ქვეშ ეკლესიის კედლები გამოჩენილა, რომლის შუაგულშიც უნახავთ საიდუმლო სამალავი. სამალავში ისეთი ნივთები ყოფილა ჩამარხული, რომლებსაც უნინ რელიგიურ დღესასწაულებზე ღვთისმსახურების დროს იყენებდნენ. იქ უნახავთ, აგრეთვე, სალუდე თასი. როგორც კი ძველ ნასაყდრალთან პირველი ლოცვა აღუსრულდებათ, ეპიდემია სოფელში მაშინვე შემწყდარა. ხალხს იქ დაუნესებია – ხუცაუ ძუარის

თაყვანისცემა, რომელსაც სოფლის სახელის მიხედვით რეგახი ძუარიც ჰქვია. ამჟამად რეგახი ძუარში რელიგიურ დღესასწაულზე იმ სოფლიდან წასული ყველა გვარი მიდის და მფარველ წმინდანს ეთაყვანება. სამალავეში აღმოჩენილი სალუდე თასი სასწაულმოქმედი ყოფილა: ძუარის პატივსაცემად გამართულ ტრაპეზზე რამდენი კაციც უნდა ყოფილიყო, იმ სალუდე თასში ჩასხმული ლუდი მინც ყველას ჰყოფნიდა. მოგვიანებით თასი ვილაცას მოუპარავს. ოლონდ ამის შემდეგ თასს უწინდელი თვისება დაუკარგავს (რეგახის ძუარი).

საყოველთაო განსაცდელი, რომელიც რეგახს დაატყდა, ძუარის გამოჩენის მოახლოებაზე მიანიშნებს. ისევე როგორც მინაში ჩაგდებული თესლიდან უნდა ამოიზარდოს მცენარე და მოისხას ნაყოფი, მინაში ჩამარხული განძიც უეჭველად გამოავლენს თავის საკრალურ ბუნებას. საიდუმლო საგანძურში თასის გამოჩენა საკულტო ცხოვრების დასაბამზე მიანიშნებს. ხევსურული ანდრეზის თანახმად, შუბნურის ჯვარი დაარსდა იმ კერიასთან, სადაც საიდუმლოდ თუშეთიდან წამოღებული საკულტო თასი ჩაფლეს. შუბნურის ჯვარი, კერიასთან ჩამარხული თასიდან ამოზრდილი წმინდა ხის – იფანის, ან მასზე შემოხვეული გველის სახით ეცხადება ოჯახის წევრებს და განსაცდელს მოუვლენს. ჯვარი განდევნის ყველას, უკლებლივ, და იმ დღიდან თავის მიწიერ საბრძანისად დაიჭერს გათავისუფლებულ ადგილს (ანდრეზები 2009: 61-62).

ხეთაგის ტყის სასწაული. ჰიეროფანია, როგორც ზებუნებრივი სასწაული, სხვადასხვა სახით ვლინდება და მისი მომსწრე, როგორც წესი, ძუარის ერთგული ყმა ხდება. თქმულება, რომელიც ხეთაგი ვასთირჯის დაარსებას გადმოგვცემს, თითქოს სრულიად რეალურ ვითარებას ასახავს. გმირის სამოქმედო ასპარეზიც არ სცილდება კონკრეტულ გეოგრაფიულ სივრცეს.

თქმულების მთავარი პერსონაჟი არის ყაზარდოში მცხოვრები თავადის უმცროსი ვაჟი ხეთაგი. უფროსმა ძმებმა გაქრისტიანებული ხეთაგის მოკვლა გადაწყვიტეს. ვასთირჯი, მგზავრთა და მეომართა მფარველი წმინდანი, ღვთაებრივი ძალით იცავს განსაცდელში ჩავარდნილ, დევნილ ხეთაგს. ის ადგილი, სადაც ზებუნებრივი სასწაულით გადარჩა ჭაბუკი, იძენს საკრალურ სტატუსს და ხდება ხეთაგი ძუარის საბრძანისი.

ტექსტი: ყაზარდოში უცხოვრია მოხუც თავადს – ინალს. მას სამი ვაჟი ჰყოლია: ბიასლანი, ტასოლთანი და ხეთაგი. როცა უფროს ძმებს შეუტყვეიათ ხეთაგის გაქრისტიანება, მისი მოკვლა განუზრახავთ. ხეთაგი მშობლიური სოფლიდან გაქცეულა. ძმები დადევნებია. ოსეთში, სოფელ სუადაგის მახლობლად, ისინი დასწევია. ხეთაგს გარდაუვალი სიკვდილი ემუქრებოდა უფროსი ძმებისგან და საშველად მას დახმარება ვასთირჯისთვის უთხოვია. განსაცდელის ჟამს ხეთაგს ციდან ხმა ჩამოესმა: „ხეთაგ, ტყისკენ!“ რადგან ტყემდე ჯერ კიდევ დიდი მანძილი იყო დარჩენილი და ჭაბუკი მტრებს ტყეში ველარ შეასწრებდა, სირბილისაგან არაქათგამოცლილს უთქვამს: „ხეთაგი ტყეში ვერ შეასწრებს, დაე, ტყემ მოუსწროს ხეთაგს!“ მართლაც, მყისვე ხშირი ტყე ზეანეულა, ალაგირის ხეობის ფერდობიდან გადმოსულა მდინარე არდონის მეორე ნაპირზე, ხეთაგის გარშემო დაშვებულა და ჭაბუკისთვის საფარველი დაუდვია. მომხდარი სასწაულით თავზარდაცემულ უფროს ძმებს სასწრაფოდ დაუტოვებიათ ის ადგილი. ხეთაგს იმ ტყეში ერთი წელი გაუტარებია, შემდეგ კი გადასულა სოფელ ნარში და იქ თურმე ხეთაგურების გვარს დაუდო სათავე. იმ ფერდობზე, საიდანაც ტყე გადმოსულა, ახლა მხოლოდ ბალახილა იზრდება. ასე გაჩენილა ხეთაგის ტყე ან, როგორც ქალები ამბობენ, მრგვალი ტყის სალოცავი (Тым-

ныпхъады дзуар). ქალები დღემდე არ ახსენებენ წმინდანის სახელს და მხოლოდ მსაზღვრელი სახელით ან ფუნქციის მიხედვით მოიხსენიებენ: „მამაკაცების მფარველი“. ასევე „მრგვალი ტყის წმინდანი“ ოსი ქალები ხეთაგის ვასთირჯის გულისხმობენ. ოსებში დღემდე ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული დალოცვა ასეთია: – „როგორც დიდმა ღმერთმა ხეთაგი გადაარჩინა, ისე თქვენც გიშველოთ!“ (პოპოვი 1995: 70).

ტექსტი მოგვითხრობს, თუ როგორ იხსნა მფარველმა წმინდანმა განსაცდელისგან ხეთაგი, რომელსაც სასწაული მოუვლინა და უჩვენა მფარველი წმინდანის ღვთაებრივი ძლევამოსილება. ხეთაგის ამბავი რამდენიმე მოტივს შეიცავს. თქმულება ტიპოლოგიური სიუჟეტებით გადმოგვცემს ზებუნებრივ სასწაულს, საფარველის დადებას, გვარის წარმოშობას, სალოცავის დაარსებასა და კულტის აღმოცენებას.

ღმერთის სამი ცრემლი. თარანჯელოზის, მიქალგაბირთასა და რექომის სალოცავების დაარსებისა და მათი ზეციური წარმომავლობის შესახებ მოგვითხრობს ნართული თქმულება. ტექსტის მიხედვით, ბათრადის დაღუპვის შემდეგ ღმერთმა ძუარებსა და ანგელოზებს ნართი ჭაბუკის სოფიოს აკლდამაში დაკრძალვა უბრძანა. ძუარებმა და ანგელოზებმა ბათრადის ცხედარი ვერ ასწიეს, ვერც თორმეტმა უღელმა ხარმა დაძრა გარდაცვლილი. მაშინ ღმერთმა ურჩია, რომ თუთირის დღესასწაულზე დაბადებული ორი მოზვერი შეებათ უღელში ცხედრის წასაღებად. შეაბეს ძუარებმა თუთირის დღესასწაულზე დაბადებული ორი მოზვერი და ბათრადი სოფიოს აკლდამამდე აიტანეს, მაგრამ ახლა შიგ შეტანა გაუჭირდათ.

„ანგელოზებმა ისევ ღმერთს მიმართეს, აუხსნეს საქმის ვითარება.

- იგი ჩემგან საჩუქარს ითხოვსო, – თქვა ღმერთმა და ციდან სამი ცრემლი ჩამოაგდო.

ეს იყო და ანგელოზებმა თავისუფლად შეიტანეს სოფიოს აკლდამაში ბათრადის ცხედარი და დამარხეს.

იქ, სადაც ღმერთის სამი ცრემლი დაეცა, სამი სალოცავი აღიმართა: თარანჯელოზი, მიქალგაბირთა და რექომი“ (ნართები 1988: 272).

საერთო მოტივები და სიმბოლოები. როგორც ირკვევა, ძუარების კულტის წარმოშობასა და კულტმსახურების წესების ჩამოყალიბებაში მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა ქართულმა გარემომ. თუმცა ეს პროცესი არ ყოფილა ცალმხრივი. ოსური ყოფიდან შემოვიდა ქართველ მთიელთა ტრადიციაში არაერთი მნიშვნელოვანი ელემენტი. ეს ორი ხალხი მაღალი სულიერი ფასეულობებით ამდიდრებდა ერთმანეთის ტრადიციებს. აღსანიშნავია, რომ ფშავ-ხევსურეთის საყმოების მფარველი წმინდანის სახელი – იახსარი ოსური სიტყვიდან მომდინარეობს და აღნიშნავს გულადს, მამაცს.

ოსური გადმოცემები ძუარებზე და აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ჯვარ-ხატთა ანდრეზები ქმნიან საერთო ჰერმენევტულ წრეს. ტექსტებში ძუარები და ჯვარ-ხატები წარმოდგენილია ერთი და იმავე საკრალური სიმბოლოებით, ესენია: ცეცხლის ღრუბელი, წმინდა ფრინველი, ნათლის სვეტი, ზეციური ჯაჭვი, მიწაში ჩამარხული წმინდა თასი, სამსხვერპლო ქორა ხარი.

აღსანიშნავია, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ანდრეზების მსგავსად, ალაგირის ხეობაში სამ ადგილას სალოცავის დაარსება ძუარის მტრედის სახით მოფრენას უკავშირდება.

ოსურ თქმულებებს, რომლებიც საკრალურის დაარსებას გადმოგვცემენ, ყველაზე მეტი სიახლოვე აქვთ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მითორელიგიური შინაარსის ტექ-

სტებთან – ანდრეზებთან. ეს სიახლოვე მხოლოდ საკრალური ნიშნებისა და სიმბოლოების გარეგნული მსგავსებით არ შემოიფარგლება. სახეზეა ცალკეული მოტივებისა და სიუჟეტების კიდევ უფრო სიღრმისეული თანხვედრა. ისევე როგორც ჯვარი, ძუარიც არსდება იქ, სადაც ციდან წმინდა საგნები ცვივა ან წმინდა ფრინველი დაფრინდება; ის ციდან სვეტად ჩამოდის, მოძრაობს ცეცხლის ღრუბლის სახით; მოგზაურობს მეზობელ თემებსა და ხეობებში. ერთგულ მსახურად და თავის ძუარლაგად „დაიჭერს“ ამორჩეული გვარის წევრს; სჯის მოყმეს, რომელმაც უმნიშვნელო დახმარებისთვის შეანუხა ძუარი; ძუარი არის ტყვის მხსნელი; ძუარის რჩეული პოულობს წმინდა საგანძურს; ძუარლაგი ხედავს სიზმარში მფარველ წმინდანს, ესაუბრება ძუარს და მისი დავალებით მოქმედებს.

ოსური ძუარებისა და ქართველი მთიელების ჯვარ-ხატთა დაარსების ანდრეზები ერთი საერთო წყაროდან იღებენ სათავეს.

ლიტერატურა:

აბაევი 1960: Абаев В. И., Дохристианская религия алан, XXV международный конгрес востоковедов, Доклады делегации СССР. Издательство восточной литературы. Москва, 1960.

აგნაევი 1999: Агнаев Г., Осетинские обычаи, «ურდონ», Владикавказ, 1999.

ანდრეზები 2009: ზ. კიკნაძე, ანდრეზები (აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის რელიგიურ-მითოლოგიური გადმოცემები), ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 2009.

- ბარდაველიძე 1974:** ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ტ. 1, „მეცნიერება“, 1974.
- ირიყაუ ხუცაუ ძუარ:** Раздел: Святыя места Осетии, Святилище Ирыхъæуы Хуыцауы дзуар, <http://www.osetins.com>
- კიკნაძე 1996:** ზ. კიკნაძე, ქართული მითოლოგია, I, ჯვარი და საყმო, ქთ., 1996.
- კოკიევი 1930:** Кокиев Г. А., Святилища Даргавского ущелья, журнал „Схидный свет“, Харьков, 1930. №12. www.pocss.ru
- მამისიმედიშვილი 2012:** ხ. მამისიმედიშვილი, რეცენზია ლ. ჩიბიროვის წიგნზე „ოსი ხალხის ტრადიციული სულიერი კულტურა, ჰუმანიტარულ კვლევათა ჟურნალი „კადმოსი“, 4, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 2012.
- მილერი 1882:** Миллер Вс., Осетинские этюды, II, М., 1882.
- ოჩიაური 1967:** თ. ოჩიაური, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, „მეცნიერება“, თბ., 1967.
- პოპოვი 1995:** Попов К. П., Священная роща Хетага / Сев.-Осет. респ. о-во «Памятники Отечества»; Мин-во охраны окружающей среды и природ. ресурсов РСО-Алания. Владикавказ: Ир, 1995.
- რეგახი ძუარი:** Раздел: Святыя места Осетии, Святилище Хуыцауы дзуар в Ретахе, <http://www.osetins.com>
- ტუაევა:** Туаева А., Тайны древней земли Иристон, <http://www.iris-ton.com>
- ჩიბიროვი 2008:** Чибиров Л. А., Традиционная духовная культура осетин, РОССПЭН, Москва, 2008.

ცაგარაევი: Цагараев В., Осетинские дзуарлаги. <http://www.anaharsis.ru>

ძივლის ძუარი: Раздел: Святыя места Осетии, Святылище Дзывгъысы дзуар, <http://www.osetins.com>



საქალაქო სამსახური



ოსურ პოეტურ ფოლკლორში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია საკულტო-სარწმუნოებრივი შინაარსის ლექს-სიმღერებს მფარველ წმინდანებზე – ძუარებზე, რომლებსაც, კლასიფიკაციის მიხედვით, ძირითადად სანესჩვეულებო პოეზიის ჟანრს აკუთვნებდნენ. ფართო გაგებით ფოლკლორული შემოქმედება დაკავშირებულია საზოგადოების ყოფასა და წეს-ჩვეულებებთან. სანესჩვეულებო ფოლკლორში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია კალენდარულ და საოჯახო-სანესო პოეზიას.

ლექს-სიმღერებს, რომლებიც ხალხური კალენდრის მიხედვით, წლის ერთ კონკრეტულ დღეს, კონკრეტულ დღესასწაულზე სრულდებოდა, კალენდარულ პოეზიას უწოდებენ.

ოსური საკულტო პოეზიის განხილვამდე, ჯერ მოკლედ გავეცნოთ ოსურ ხალხურ დღესასწაულებს, სადაც ხშირად სრულდებოდა ძუარებთან დაკავშირებული ლექს-სიმღერები.

ოსური საკულტო დღესასწაულები

ოსური ხალხური დღეობები წმინდანთა ხსენების ქრისტიანულ კალენდარს ემყარება, რომელიც იქ შუა საუკუნეებში ქართული კულტურის გავლენით დამკვიდრდა. საბჭოთა მეცნიერები ხალხურ დღეობებს არ აკავშირებდნენ ქრისტიანობასთან და მას, უბრალოდ, კალენდარულ დღესასწაულებს უწოდებდნენ, რომელსაც სამ ნაწილად – ზამთრის, საგაზაფხულო და საზაფხულო-საშემოდგომო დღესასწაულებად ჰყოფდნენ.

ჯერ კიდევ ა. ზისერმანი მიუთითებდა, რომ „ოსებს ჰქონდათ განუსაზღვრელად მრავალი დღეობა“ (ზისერმანი 1878:

86). მათგან ნაწილი მიეკუთვნებოდა საოჯახო დღესასწაულებს, ზოგიც – საერთო სათემოს.

ყველ ოსურ ხალხურ დღეობას ჰქონდა თავისი სცენარი, დანიშნულება, ფუნქცია და კონკრეტული მიზანი. თუმცა ადვილი შესამჩნევია ოსურ მითორელიგიურ პრაქტიკაში მათი საერთო ნიშნები. თითქმის ყველა დღესასწაულს, თუ რიტუალი სალოცავში ტარდებოდა, ძუარლაგი უძღვებოდა. ის აღავლენდა ძუართა სადიდებელს. ყველა დღესასწაულისთვის საგანგებოდ მზადდებოდა ლუდი და სრულდებოდა მსხვერპლშენირვა.

ოსური ტრადიციით, ზამთრის დღესასწაულები იწყება *ციპურსობით*, რომელიც ახალი წლის დადგომამდე ერთი კვირით ადრე იმართება და უკავშირდება შობას. ციპურსობის დღეს ოსები დილიდანვე ბავშვებითა და ოჯახის წევრებით მიდიოდნენ სალოცავში. მზის ჩასვლის შემდეგ კი თითოეული ოჯახი თავის სახლთან დიდ კოცონს ანთებდა. ბავშვები კოცონზე ხტებოდნენ, მღეროდნენ, მხიარულობდნენ. უფროსები ლოცულობდნენ: „ – რაც მწუხარება და უბედურებაა, სულ ამ ცეცხლში დაიწვას და დაიდაგოსო“. ზოგიერთი გადმოცემით, ციპურსობის დღესასწაულზე ცეცხლს ანთებდნენ ყრმა იესოს გასათობად, რომელიც სიცივეში მოევლინა ქვეყნიერებას. აღსანიშნავია, რომ დეკემბერს ოსები უწოდებენ ციპურსის თვეს (*цыппурсы маѣ*) შობის თვეს. შობის ორმოცდლიან მარხვას უკავშირდება დღესასწაულის სახელწოდება ციპურსი, რომელიც მომდინარეობს ძველი ირანული სიტყვიდან და აქვს ორმოცის სემანტიკა (აბაევი 1958: 323).

ციპურსობის შემდეგ ოსები აღნიშნავდნენ *დუაი ასთაუს*. მას დუაი ასთაუ, ანუ ორს შუა იმიტომ ერქვა, რომ ის ორ დღესასწაულს – *ციპურსობასა* და *ნოგ ბონს* (ახალ წელს) შორის ტარდებოდა. დუაი ასთაუს ჰქვია, აგრეთვე, *хәйрәдҗыты 'хәев* – ეშმაკების ღამე. იმავე დღეს სვანები აღნიშნავენ დღესასწაულს, რომელსაც ჰქვია *ჰორუნეესგა*, სიტყვასიტყვით ორთა შუა.

ზამთრის ციკლის განსაკუთრებული დღესასწაული იყო *ნოგ ბონი* (ახალი წელი). მთის სოფლებში ნოგ ბონის დღესასწაულზე იმართებოდა კარნავალური სანახაობანი ნიღბების გამოყენებით, კარდაკარ სიარული. დიგორის ხეობაში მცხოვრები ოსები კი ამ დღისთვის საგანგებოდ აცხოვდნენ ბასილებს, ცხოველებისა და ადამიანების გამოსახულებით.

ნოგბონის მეექვსე დღეს ოსები აღნიშნავდნენ *დონსკაფანს* (Доныскъѣѣѣѣ, წყალკურთხევა). დილით ადრე ოჯახის პატარძალი და მოზრდილი გოგონები რიტუალური ნამცხვრებით მიდიოდნენ წყაროზე, ლოცულობდნენ და წყლის ასულებს – *დონ ჩიზჯითას* – ევედრებოდნენ ბედნიერ მომავალს. წყალში ყრიდნენ რიტუალურ ნამცხვრებს შინაური საქონლის გამოსახულებით, რათა მოემადლიერებინათ წყლის ასულები. ოსების რწმენით, *დონსკაფანის* დღეს, ვინც წყაროზე პირველი აავსებდა ჭურჭელს და შინ მიიტანდა, ის იმ წელიწადს ყველაზე ბედნიერი იქნებოდა (ჩიბიროვი 2008: 390).

ზამთრის ციკლის დღესასწაულები მთავრდებოდა *ქომახსანით* (პირის შეკვრა, ком – პირი, ахцѣн – შეკვრა, მარხვის დაწყება), რომელიც დიდმარხვის წინ მთელი ორი კვირა გრძელდებოდა. პირველ კვირას ერქვა ხორციელი და მეორე კვირას *ურს კვირი* (თეთრი კვირა), იგივე ყველიერი, აღება. კვირის თითოეულ დღეს ოსები სხვადასხვა წმინდანს ადიდებდნენ და მიცვალებულებს იხსენებდნენ. *ქომახსანის* ბოლო კვირა საღამოს ოჯახის წევრები საოჯახო ინვენტარს რეცხავდნენ, სახლს ალაგებდნენ, ბანაობდნენ და განმენდილი ხვდებოდნენ *მარხოს* (мархо, მარხვა).

მარხოს პირველი სამი დღე ემთხვეოდა *თუთირის* დღესასწაულს. ოსების რწმენით, *თუთირი* (წმინდა თევდორე ტირონი) მგლებს მფარველობდა და მისი ნებართვის გარეშე მგლებს არ შეეძლოთ შინაური პირუტყვისთვის ზიანის მიყენება. ამიტომ

მარხოს პირველ სამ დღეს განსაკუთრებით მკაცრად უქმობდნენ და მას ერქვა *თუთირ ქომდარან* (Тутыры комдарап). ტყეში, მთაში ან მინდორში ღამით გარეთ დარჩენილი პირუტყვი მგელს რომ არ შეეჭამა, ოსები თუთირის დღესასწაულზე აკეთებდნენ მგლის პირის შესაკრავს. ბანრით შეკრულ სავარცხელს, მაკრატელსა და ცულს ბოდზე აბამდნენ და სწამდათ, რომ მგელი მათ პირუტყვს ზიანს ველარ მიაყენებდა.

საგაზაფხულო დღესასწაულებს მიეკუთვნება პურეულის დღე – *ხორ-ხორ* (хор-хор), პირველი ხნულის გავლება, რომელსაც ყოველთვის დიდმარხვის მეორე კვირის სამშაბათს აღნიშნავდნენ და *ვაცილას* ადიდებდნენ. მას ერქვა ასევე *ხორ ბონ* – პურეულის დღე. ხორხორობისთვის ოსები განსაკუთრებით ემზადებოდნენ და მას ყველა ოჯახი აღნიშნავდა. დღესასწაულს მართავდნენ საერთო სასოფლო მოედანზე, რომელიც ითვლებოდა *ყაუზადის* (хъаузад), სოფლის მფარველი ანგელოზის, მოვლინების ადგილად. იქ მიჰქონდათ ხაბიზგინები და სადღესასწაულო კერძები, აგრეთვე, არაყი და ლუდი. დღესასწაული იწყებოდა წინამძღოლის, იგივე გუთნისდედის არჩევით, რომელიც უეჭველად წარმატებული, წმინდა და „კარგი ფეხის“ კაცი უნდა ყოფილიყო. იმ წელიწადს ის გაუძღვებოდა მიწის სამუშაოებს. შემდეგ მამაკაცები უღელში აბამდნენ ხარებს და ისინი მიჰყავდათ უახლოესი მამულისკენ. იქ გამრიგე, არჩეული გუთნის დედა, გაავლებდა სამ რიტუალურ კვალს, ნახნავში თესლს ჩაყრიდა და მას ფეხით შედგებოდა. რიტუალის დასრულების შემდეგ, ყველანი სოფელში ბრუნდებოდნენ და იმართებოდა საერთო ტრაპეზი – *ქუვდ*. ნადიმის დაწყების წინ სოფლის უხუცესი წარმოთქვამდა საკულტო ტექსტს, ის ჯერ ადიდებდა საერთოოსურ და სოფლის მფარველ წმინდანებს, ხოლო შემდეგ ვაცილას ევედრებოდა უხვ მოსავალს. ლოცვის დამთავრებისთანავე იმართებოდა ნადიმი თეატრალიზებული წარმოდგენების თანხლებით. ახალგაზრდები ცეკვავდნენ და მღეროდნენ სიმღე-

რებს. კარნავალური დღესასწაულის მთავარი პერსონაჟი იყო გუთნისდედა – მინდვრის სამუშაოების არჩეული წინამძღოლი.

დიდმარხვის მესამე და მეოთხე კვირის შაბათს ოსები მიცვალებულთა სულებს ასხენებდნენ და მათი „სტუმრობის“ დღეს – *ლაუზგანანს* (лаузганан) – აღნიშნავდნენ. *ლაუზგანანს* შეესატყვისება სვანების დღესასწაული *ლიფანალი*, რომელიც იმავე დღეს იმართებოდა. *ლიფანალის* რიტუალს ჰქონდა ისეთივე კომპოზიცია და ფუნქცია, როგორიც *ლაუზგანანს*. ოსებიც და სვანებიც იმ დღით მიცვალებულთა სულებს მასპინძლობდნენ.

დიდმარხვის მეოთხე კვირის ოთხშაბათ დღეს კი ოსები უწოდებდნენ *ასთაუმარხოს* (астаумархо), ანუ შუა მარხვას (астау – შუა, мархо – მარხვა). ხეცურეთში იმავე დღეს მსგავსი რიტუალი ტარდებოდა და მას ერქვა მარხოშუობა. *ასთაუმარხოს* (მარხოშუობას) ოსები, ისევე როგორც მათი მეზობელი ქართველი მთიელები, განსაკუთრებით უქმობდნენ.

შენიშვნა: სვანებიც განსაკუთრებულად აღნიშნავდნენ შუა-მარხვას და მას ლიმკვი/ისგლილჩაალს უწოდებდნენ. დიასახლისი საგანგებოდ ამ დღისთვის რიტუალურ პურებს აცხობდა, რომლებსაც ოჯახის წევრები ვახშამზე სრული დუმილის დაცვით შეექცეოდნენ.

ვისაც ახალი მიცვალებული ჰყავდა, აღდგომიდან ერთი კვირით ადრე, შაბათ დღეს საკურთხს ამზადებდა. ამას მოსდეგდა ვნების კვირა და *ქუაძანი* (күадзан, პირის გახსნა), იგივე აღდგომა, რომელსაც ოსები ყველგან დიდი ზარ-ზეიმით აღნიშნავდნენ. მომდევნო კვირას ისინი მართავდნენ ასევე დიდ დღესასწაულს *ბაღდარანს* (багдәрән).

საგაზაფხულო დღესასწაულებს მიეკუთვნება *ქასუთა* (касутә) – ქაშუეთობა, რომელსაც აღნიშნავდნენ თავაურის, ქურთათის და თრუსოს ხეობაში მცხოვრები ოსები. ქურთათის ხეო-

ბაში იყო სალოცავი *ქასუთ ძუარი* (касуты дзуар – ქაშუეთის ჯვარი). აღდგომიდან ორი კვირის შემდეგ ოსები დღესასწაულობდნენ *მიქალგაბირთას* (мыкалыгабыртæ). შემდეგი საგაზაფხულო დღესასწაულები ეძღვნებოდა ეპიდემიებისა და ყვავილბატონების მფარველ *რინი ბარდუაგსა* (Рыны бардуаг) და ალარდის (алаурды), აგრეთვე, შინაური წვრილფეხა საქონლის მფარველ *ფალვარას* (фæлвæра).

აღდგომიდან მეექვსე კვირის ხუთშაბათს ოსები აღნიშნავდნენ *ზარდარავანს* (зæрдæრæвæн) – ამალლებას, ხოლო მეექვსე კვირას *თიხოსთობას* (Тыхосты дзуар). *ზარდავარანის* მომდევნო კვირის შაბათს, სულიწმინდის მოფენის დღესასწაულის წინა საღამოს, თავაურის ხეობის სოფელ სანიბაში იმართებოდა *ქარდაგხასანი* – кардаг хассан (სიტყვასიტყვით, სახლში ბალახის მოტანის დღე), იგივე სანების დღესასწაული. სანიბას სახელობის სალოცავები მრავლად არის ოსეთის მთიანეთში. *ქარდაგხასანს* ემთხვევა *თარანჯელოზის* (Таранджелоз) დღესასწაული, ხოლო მას მოსდევს და მთელი კვირა გრძელდება ცეის ხეობაში რექომის დღესასწაული. სააღდგომო ციკლის დღეობებს მიეკუთვნება, აგრეთვე, *დაუჯითობა* (Дауджыты дзуар), *ხეთავობა* (Хетæджы Уастырджы), *კახცგანანი* (Кæхцгæнæн), *ვაცილობა*, რომლებსაც ივნის-ივლისში აღნიშნავენ და დღესასწაულის გამართვის თარიღს აღდგომიდან ითვლიან.

ჩრდილოეთ ოსეთის მთიანეთში საგაზაფხულო-სააღდგომო დღეობათა ციკლი მთავრდება *ათინაგის* (атынаг) დღესასწაულით, რომელსაც ოსები ივლისის მეორე კვირის შემდეგ, თიბვის დანყების წინ აღნიშნავდნენ. ოსეთის ოთხივე ხეობაში (ალაგირი, თავაური, ქურთათი, დიგორი) ყველა სოფელს ჰყავდა თავისი მფარველი წმინდანი და მათ სახელზე აღმართულ სალოცავებში ყველგან ზეიმობდნენ *ათინაგს*. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ჯვარ-ხატთა ყველაზე ცნობილი დღესასწაუ-

ლი ათენგენობა და ოსთა ათინაგი თითქმის ერთსა და იმავე დროს იმართება. სიტყვა ათინაგი (атынаг ← ათინოგენი) მომდინარეობს IV საუკუნის ქრისტიანი წმინდა მოწამის სახელიდან და მისი ხსენების დღე, რომელიც თანამედროვე ქრისტიანული კალენდრით 19 ივლისს იმართება, ამთავრებს საადღგომო ციკლის დღესასწაულებს.

ზაფხულის დღესასწაულებს შორის მნიშვნელოვანი იყო 28 აგვისტოს ღვთისმშობლის მიძინების დღის აღნიშვნა, რომელსაც ოსები *მაირამ ქუაძანს* (Майрæмы куадзæн) უწოდებენ.

საშემოდგომო დღესასწაულებს მიეკუთვნებოდა *იჩინა* (ичына), რომელიც ტარდებოდა დიგორის ხეობაში ცხვრის საშემოდგომო პარსვის დროს. მკვლევართა აზრით, დღესასწაულის სახელწოდება მომდინარეობს ქართული სიტყვიდან ენკენია → იჩინა.

საშემოდგომო დღესასწაულებს მიეკუთვნებოდა *ხორ სართ ქუვდი* (хоры сарты куывд), სიტყვასიტყვით, პირველად მოწეული მოსავლის ტრაპეზი, რომლითაც მთავრდებოდა წლის სამინათმოქმედო სამუშაოები. პირველად მოსავალს იღებდნენ ძუარის მამულებში, რომელსაც ერქვა *იუმაიაგ ძუარ ხუმთა* (иумæйаг дзуары хуымтæ). იქ მოწეულ მოსავალს ოსები იყენებდნენ ძუარებში ლუდის სადულებლად, არყის გამოსახდელად და ქაღების გამოსაცხობად. თითოეულ ძუარს თავისი სახნავ-სათესი მიწა ჰქონდა. ზოგიერთ მთიან რაიონში, სადაც ძუარებისთვის არ იყო გამოყოფილი სახნავ-სათესი მიწები, მის მაგივრობას წევდა საერთო სათიბი. სათიბს განსაზღვრულ ფასად აძლევდნენ ერთ-ერთ სოფლელს, რომელსაც სანაცვლოდ უნდა გაემართა ტრაპეზი *ხორ სართ ქუვდის* დღესასწაულზე (ჩიბიროვი 2008: 477-478). სალოცავთა (ძუარის, ჯვარის) მამულების დამუშავების ტრადიცია, ხევსურეთისგან განსხვავებით, ოსეთის მთიანეთში ბოლო დრომდე ვერ შემორჩა. ხორ სართ ქუვ-

დის საერთო ტრაპეზის დამთავრებისთანავე ოსები გადიოდნენ სამკალში და ისევე როგორც პირველი ხნულის გავლების დროს, ახლაც, პირველი ყანაში შედიოდა ყველაზე წარმატებული მამაკაცი, რათა უხვი მოსავალი მიეღოთ. მას კვალში სხვები მიჰყვებოდნენ. სამინათმოქმედო სამუშაოები ოსებში იწყებოდა ხორხორის დღესასწაულით და მთავრდებოდა ხორ სართ ქუევით. ხშირად ორივეს ერთი და იმავე სახელწოდებით აღნიშნავდნენ და ორივეს ერქვა *ხორ ბონ* – პურეულის დღე.

წლის მანძილზე გამართული აგრარული დღესასწაულების სერიიდან ოსურ ტრადიციაში უკანასკნელად შეიძლება ჩაითვალოს *ზგუმონ 'ხსავი* (ЗГУМОН 'ХСАВИ), რომელიც ქართულ ენაზე სიტყვასიტყვით არის „ჩალის წუხრა“. *ზგუმონ ხსავი* იმართებოდა კალოობის დამთავრების შემდეგ და სიმბოლურად გამოხატავდა მინდვრის სამუშაოების დასრულებას, ესე იგი, არა მარტო პურეულის დაბინავებას, არამედ ნამჯის აღებასაც. მას აღნიშნავდნენ შაბათ საღამოს ოჯახურ წრეში, სადაც ოჯახის უფროსი უხვი მოსავლისა და ბარაქის გამოთხოვის მიზნით ალავლენდა ძუართა სადიდებელს.

თავისი მნიშვნელობითა და განსაკუთრებული მასშტაბით ოსების კალენდარული დღესასწაულების წლიურ ციკლში გამოირჩევა ვასთირჯისადმი მიძღვნილი დღეობა, რომელიც ცნობილია *ჯეორგუბას* (ДЖЕОРГУБАС, გიორგობა) სახელწოდებით. *ჯეორგუბას* ოსები აღნიშნავდნენ მაირამ *ქუაძანის* დღესასწაულიდან 12 კვირის შემდეგ და ის ყოველთვის ნოემბერში ტარდებოდა. დღესასწაული ზოგჯერ ერთი-ორი კვირა გრძელდებოდა. ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, ოსები ძველად *ჯეორგუბას* გაზაფხულზეც, კერძოდ, 23 აპრილსაც აღნიშნავდნენ. ჩრდილოეთ ოსეთის ოთხივე ხეობის თითქმის ყველა სოფელს ჰქონდა ვასთირჯის სალოცავი, წმინდანის მიწიერი საბრძანისი. მათ შორის ყველაზე პოპულარული იყო ალაგირის ხეობაში ნიხასის ვასთირჯი, აგრეთვე, ქურთათის ხეობაში ძივლისის ძუარი –

ძივლისის ვასთირჯი. ვასთირჯის მიწიერ საბრძანისს წარმოადგენდა როგორც ბაზილიკური და გუმბათიანი ტრადიციული ქრისტიანული ტაძრები, ისე ქვის მშრალი წყობით აღმართული ნაგებობები, რომლებიც, გარეგნულად, შეიძლება ითქვას, იყო აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ჯვარ-ხატების იდენტური. ვასთირჯის სახელობის სალოცავ ნიშებად გვხვდება, აგრეთვე, ქვა, ერთი ხე ან წმინდა ტყე.

ჯეორგუბასთან დაკავშირებულ დღესასწაულზე ყველაზე მნიშვნელოვანი იყო პირველი კვირის სამშაბათი, რომელსაც ერქვა *ვასთირჯი ხსავ* – *уастырджи 'хсав* (ვასთირჯის ღამე), როდესაც მფარველ წმინდანს ყველა ოჯახი საღვთო ძღვნითა და ღამისთევით სტუმრობდა. ზოგიერთი ცნობით, ძივლისის ძუარში ჯეორგუბას დღესასწაულზე გამართულ თამაშებში ხშირად 300-400 ახალგაზრდა მონაწილეობდა, ხოლო ჯირითში – 200-300 მხედარი. ნოემბერში ოსებს უკვე აღებული და დაბინავებული ჰქონდათ მოსავალი, ასევე დამთავრებული იყო მიწათმოქმედებასთან დაკავშირებული საქმიანობა, რაც ხელს უწყობდა დღესასწაულის მასშტაბური, გრანდიოზული სახით წარმოდგენას. აღსანიშნავია, რომ ოსებში ჩამოყალიბდა მტკიცე ტრადიცია, რომ ყველა ახალდაქორწინებულ წყვილს *ჯეორგუბას* დღესასწაულამდე ორი კვირის მანძილზე უნდა ჰქონოდა ქორწილი. ასე რომ, ხალხური დღესასწაულების წლიური ციკლი ოსებში *ჯეორგუბით* მთავრდებოდა.

სიმღერები ძუარებზე

მფარველი წმინდანის მიმართ აღვლენილი სიმღერები ძირითადად რელიგიურ რიტუალზე სალოცავში გუნდურად სრულდება. თუმცა იმდენად პოპულარულია ამ ტიპის სიმღერები, რომ ოსები ძუარებს უმღეროდნენ ყველგან: მთის მწვერვა-

ლებზე აღმართულ სალოცავებში და საერთო სადღესასწაულო ტრაპეზზეც.

ოსური ხალხური მუსიკა ეყრდნობოდა ზეპირ ხალხურ ტრადიციებს. მისი, როგორც ხელოვნების დარგის ჩამოყალიბებაში გასათვალისწინებელია ქრისტიანული ღვთისმსახურების გავლენა და კავკასიური სუბსტრატი.

მამაკაცთა მიერ შესრულებული ოსური ხალხური გუნდური სიმღერები მრავალხმიანია, რითაც ის განირჩევა ქალთა სასიმღერო რეპერტუარისგან. ტექსტის პოეტურ ორგანიზებასა და კომპოზიციაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებს რეფრენი, რიტორიკული შეძახილი და მიმართვა. ძუარებზე შექმნილი ხალხური ნაწარმოებები საყურადღებოა არა მხოლოდ ფილოლოგიური, არამედ მუსიკალური ფოლკლორისტიკის თვალსაზრისითაც. მკვლევართა შეხედულებით, ამ ტიპის სიმღერებში მუსიკალურ ინვარიანტსა და პოეტურ ვარიანტებს შორის სიღრმისეული კავშირი დასტურდება.

ოსურ საკულტო-მითოლოგიურ პოეზიაში შეიძლება გამოვყოთ სიუჟეტური ლექსები, ე. წ. ეპიკური ფორმის ნაწარმოებები და ლოცვითი ლექსები, ე. წ. მცირე ლირიკული ფორმის ტექსტები.

ლოცვით ლირიკულ ლექსებს აქვთ მარტივი სტრუქტურა. ის უფრო თავისუფალია მხატვრული ელემენტებისგან და მონოდებულია რელიგიური გრძნობის გადმოსაცემად.

საკულტო-მითოლოგიური სიმღერების პერსონაჟები, როგორც წესი, არიან მფარველი წმინდანები. ყველაზე მეტი პოპულარობით სარგებლობს ის ლექს-სიმღერები, რომელთა პერსონაჟიც არის ვასთირჯი (წმინდა გიორგი), ვაცილა (წმინდა ილია) და ღვთისმშობელი მარიამი (მად მაირამ). სასიმღერო ტექსტებში განდიდებულია, აგრეთვე, სხვა ზეციური არსებები: ნადირობის მფარველი აფსათი, ბასილები, ალარდი.

შენიშვნა: საკულტო ლექს-სიმღერებში არ განვიხილავ რელიგიურ დღესასწაულებზე კულტმსახურთა მიერ აღვლენილ ძუართა სადიდებლებს.

ოსურ საკულტო ლექს-სიმღერებში გამოყენებულია ამ ჟანრისთვის დამახასიათებელი მიმართვის ფორმა. მფარველი წმინდანისადმი მიმართვას მნიშვნელოვანი მხატვრული და ემოციური დატვირთვა ენიჭება. შემსრულებელი თითქოს ცდილობს ძუარის ყურადღების მიპყრობას. ის იწვევს ლოცვის განცდას, მიმართვაში გამოხატულია მფარველი წმინდანის სიდიადე, მისდამი მოწინება და პატივისცემა. მთქმელი არ მიმართავს მას, როგორც თანასწორს, გამოხატავს განსაკუთრებულ თავმდაბლობას. მიმართვაში სჭვივის რწმენა, რომ მფარველი წმინდანი მიანიჭებთ წყალობას.

საკულტო სიმღერებში ძირითადი ნაწილი ეთმობა ხვეწნა--ვედრებას, მთქმელი-მომღერალი ძუარს შესთხოვს წყალობას, ოჯახისა და შინაური ცხოველის გამრავლებას, სნეულის განკურნებას, მტერზე გამარჯვებას, უხვ მოსავალს, ნადირობაში დახმარებას, მგზავრობაში მფარველობას.

საკულტო შინაარსის ტექსტებში მომღერლები ხოტბას ასხამენ მფარველ წმინდანებს, რომლებზეც, მათი აზრით, დამოკიდებულია საზოგადოების კეთილდღეობა.

საკულტო სიმღერებში ძუარები შემკობილი არიან თავიანთი ღვთაებრივი ძალის გამომხატველი ატრიბუტებით, ფუნქციური მახასიათებლებით.

ვასთირჯის ეპითეტები საკულტო სიმღერებში

ოსურ ფოლკლორში მრავალ ვარიანტად არის ცნობილი სიმღერები მგზავრობა და მეომარ მამაკაცთა მფარველ ვასთირჯიზე. ოსების თითქმის ყოველ აულს აქვს ვასთირჯისადმი

მიძღვნილი სიმღერის საკუთარი ვარიანტი. ოსური ენის დიგორულ დიალექტზე წმინდა გიორგის ჰქვია ვასკერგი (Уаскерги).

ვასთირჯის სადიდებელ სიმღერებს მხოლოდ მამაკაცები ასრულებდნენ, რადგან, ოს ხალხში დამკვიდრებული ტრადიციის მიხედვით, ქალებს მისი სახელის წარმოთქმა ეკრძალებოდათ და მას მოიხსენიებენ ფსევდონიმით ლაгты дзуар (მამაკაცების სალოცავი, ჯვარი).

ლექს-სიმღერებში ვასთირჯის, როგორც მფარველი წმინდანისა და ზეციური არსების, სიმბოლოდ წარმოდგენილია ოქრო, რომელსაც ხალხურ ტრადიციაში სინმინდისა და ღვთაებრივი ბუნების გამომხატველ ლითონად მიიჩნევენ.

ოსურ სასიმღერო ლექსებში წმინდა გიორგის ჰქვია ოქროს ვასთირჯი (სიღზარინ ვასთირჯი – сыгъæрин уастырджи), ოქროსფრთიანი (сыгъæрийнаæ базургин). სოფელ სბაში სალოცავს უწოდებენ სიღზარინ ძუარს (ოქროს ჯვარი, სალოცავი). შეიძლება ითქვას, რომ ოქრო (სიღზარინ) ძუარების ზოგად ეპითეტსაც წარმოადგენს. ნ. ანთელავას ცნობით, ოსურ ხალხურ ტექსტებში სიღზარინ გვხვდება, აგრეთვე, ქრისტეს ეპითეტად: «Майрæмы фырт сыгъæрин Чырысти» – „მარიამის ვაჟი ოქროს ქრისტე“ (ანთელავა 2011: 123). ანალოგიურია ბავშვთა მფარველი წითელი ალარდის ეპითეტი მითოპოეტურ სასიმღერო ტექსტებში: „ჩვენი ოქროს წითელი ალარდი“ (на сыгъæрин Сырх Аларди). ოქროს მითოლოგემა უნივერსალურია და ის საკრალურ სიმბოლოდ ითვლება. ქართულ საკულტო ტექსტებშიც საკრალურის გამოხატვის ფუნქცია ენიჭება ოქროს თას-განძს. ანდრეზებში მოთხრობილია ოქროსშიბიან და ოქროს თასის გამომტანელ ღვთისშვილებზე. ფშაურ სადიდებელში თამარის ეპითეტი „ოქროსგვირგვინიანი“ სინმინდისა და მეფობის საერთო სიმბოლოს წარმოადგენს. ზეციურ მეფობას გამოხატავს კვირიას ეპითეტი „ოქროსკარავიანი“ (მამისიმედიშვილი 2009: 62).

სასიმღერო ტექსტებში გვხვდება ძუართა როგორც ზოგადი ხასიათის ეპითეტები (რომლებიც მიესადაგება ყველა მფარველ წმინდანსა და გვიჩვენებს მათ საკრალურ ბუნებას), ასევე გამოყენებულია მფარველ წმინდანთა ინდივიდუალური ხასიათის მითოლოგიური სინტაგმები (რომლებიც ძუართა კონკრეტულ ფუნქციებს გადმოგვცემს).

ლექს-სიმღერებში ვასთირჯი შემკულია ქრისტიანულ ტრადიციაში დამკვიდრებული ეპითეტებით: „მაღალი“ (стып), „მართალი“ (рæсти), „მწყალობელი“ (хорзæхæй), „თვალცეცხლოვანი“ (цæхæрцæст), „ქველი“ (хъæбатыр), „ძლიერი“ (тыхджын) და სხვ., რომლებიც მფარველ წმინდანთა ღვთაებრივი თვისებების ზოგად მახასიათებლად უნდა მივიჩნიოთ.

ოსურ საკულტო ტექსტებში ვასთირჯი თეთრნაბადმოსხმული მოხუცი მხედრის სახით არის წარმოდგენილი. ირონულ დიალექტზე შექმნილ ხალხურ სიმღერაში ვასთირჯის ეპითეტი არის თეთრწვერა (ყრცოცხ). ოსური ტრადიციისგან განსხვავებით, ქართულ იკონოგრაფიაში წმინდა გიორგის ძირითადად უწვერული ვაჟის სახით გამოხატავდნენ.

ოსების რწმენით, ვასთირჯი ითვლება მეომართა და მგზავრთა მფარველ წმინდანად. წმინდა გიორგის ეპითეტი – მგზავრთა მფარველი – გვხვდება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საკულტო ტექსტებში. ხახმატის ჯვრის ეპითეტი არის „გიორგი მგზავრის ანგელოზი“. როგორც ქართულ, ისე ოსურ ტრადიციაში წმინდა გიორგის, როგორც მგზავრთა მფარველ წმინდანს, საპატიო ადგილი უკავია. ოსები სამგზავროდ წასულ მოყმეს ყოველთვის ვასთირჯის ავედრებენ. შორეული მგზავრობიდან დაბრუნებული მამაკაციც წმინდანის მიმართ სამადლობელს ადავლენს. ამიტომ ვასთირჯი სასიმღერო ტექსტში წარმოდგენილია ეპითეტით – „მგზავრთა მფარველი“.

ვასთირჯის სიმღერა

ვაი-ვაი, შენზე ვლოცულობთ, ვასთირჯი, ჰეი!
ვაი, სოი, ოი, შენზე ვლოცულობთ,
ოი, დავლოცოთ ოქროს ვასთირჯი!
ოი, სოი, ოი, შენ გლოცავთ.
თეთრწვერა, ნისქვილს მიმავალო, ოქროს ვასთირჯი!
ოი, კვლავაც გლოცავთ, ეი!
ვაი, ოი და კვლავაც დავლოცავთ!
ოი, შენი ჭირი ჩვენ!
ოი, შენზე ვლოცულობთ, ვასთირჯი, ეი!
ვაი, ისევ შენ გემუდარებით, ეი!
ოი, სოი, ოი, ვილოცოთ,
– ამბობს მგზავრთა მფარველი ვასთირჯი,
ვაი, ოი, ჩვენო მაღალო, კვლავ გლოცავთ“.

(ოსური სიტყვიერება 2005: 25).

საკულტო სიმღერებში ძუარების ფუნქციები და საკრალური თვისებები გადმოცემულია მოკლე სიტყვიერი გამოთქმებით: მიმართებითი ხასიათის სინტაგმებითა და ფრაზეოლოგიზმებით. ზოგიერთი მათგანი ტექსტში მეტაფორულ მნიშვნელობას იძენს. ისინი შეიცავენ მითოლოგიური ხასიათის ცოდნას, დაფუძნებულს ოსი ხალხის ტრადიციებსა და რელიგიურ მსოფლმხედველობაზე, რომელიც ადგილობრივ ნიადაგზე გადამუშავდა და თაობიდან თაობას ზეპირად გადაეცემოდა.

მითოლოგიურ ლექს-სიმღერებში ძუართა ეპითეტებად წარმოდგენილი პოეტური სინტაგმები და სხვა სახის სიტყვიერი ფორმულები მფარველ წმინდანებს სხვადასხვა ნიშნით ახასიათებენ. სასიმღერო ტექსტებში ისინი გამოყენებულია ძუართა სადიდებლად. ძუართა საკრალურ ისტორიებსა და მათ ღვანლს სასიმღერო ტექსტის შემსრულებლები არასოდეს გადმოსცემდნენ ვრცელი ნარატივებით და მხოლოდ მითოლოგიური მოკლე პოეტური ფორმულებით კმაყოფილდებოდნენ, რადგან მათი

მნიშვნელობა ისედაც კარგად იყო ცნობილი მსმენელი საზოგადოებისთვის. ამიტომ სასიმღერო ლექსის მხოლოდ ერთი ტაეპი – „შენ გლოცავთ, თეთრწვერა, წისქვილს მიმავალო, ოქროს ვასთირჯი“ (дәумә куы кувәм, урсноцоь, куыройдзау, сыгъæрин уастырджи), საკმარისია აუდიტორიისთვის ვასთირჯის ერთ-ერთი საკრალური ისტორიის გასახსენებლად.

მად მაირამი საკულტო ლექს-სიმღერებში

ოსურ ხალხურ ტექსტებში ღვთისმშობელ მარიამს ჰქვია მად მაირამ (Мады Майрæм) – დედა მარიამი. ღვთისმშობლის აბსოლუტურ დედობას გამოხატავს ქართულ ფოლკლორში დამკვიდრებული სინტაგმა – დედა მარიამი და, როგორც ჩანს, ის ამ ფორმით დამკვიდრდა ოსურ ტრადიციამიც. ოსები მად მაირამს ცის ბინადართა შორის ყველაზე კეთილ, სათნო და მოწყალე წმინდანად მიიჩნევენ.

მად მაირამის სახე ოსურ ხალხურ ტექსტებში გამითიურებულია და წმინდანისადმი მიძღვნილი ლექს-სიმღერები გამოირჩევა საკრალური ელემენტების სიმდიდრით.

ხალხური სიმღერის ერთ-ერთი ვარიანტის მიხედვით, მად მაირამი, როგორც მფარველი წმინდანი, ადამიანებს უზენაეს ღმერთთან შუამავლობს. მინაზე ჩამოსასვლელად ის ციდან ოქროს კიბეს უშვებს. მას ადამიანებთან ღვთიური მადლი და წყალობა ჩამოაქვს. ოქრო, როგორც ღვთაებრივი ლითონი, კიბის საკრალურობაზე მიანიშნებს.

„ღვთისმშობელმა მარიამმა
ოქროს კიბე ჩამოუშვა,
ზეციდან ძირს ჩამობრძანდა“.

«Хуыцауы ныййарæг Мадымайрæм
Уæларвæй рауагъта сызгъæрин асин,
Æрцыдис зæххон адæммæ».

(ოსური სიტყვიერება 2005: 26. 154)

კიბე ზეცის ბინადრების ადამიანებთან ურთიერთობის სიმბოლოს წარმოადგენს და, ისევე როგორც ბიბლიური იაკობის სიზმარში, ოსურ სასიმღერო ტექსტშიც, კიბე ცისა და მიწის კავშირს განასახიერებს.

აღსანიშნვია, რომ ვაინახურ ენებზე მთასა და კიბეს ერთი და იგივე სახელი ჰქვია – ლამ, რადგან მთაც და კიბეც წარმოადგენს სხვადასხვა სიბრტყეზე გადანაცვლების საშუალებას. ქისტური ტრადიციით კიბეს, რომლითაც სასაფლაომდე მიცვალეზულს მიასვენებენ, ჰქვია, აგრეთვე, ლამ.

ლაშარის ჯვრისადმი მიძღვნილ ლექსში კიბე გვხვდება საკრალური მნიშვნელობით. წმინდა გიორგის საყმოსგან მირთმეული ძღვენი ღმერთთან კიბის საშუალებით ააქვს:

„წმინდა გიორგი მეც ვიყავ,
ცას ვეზი ოქროს შიბითა,
ხმელგორზე მედგა ბერმუხა,
ზედ ავდიოდი კიბითა,
ჩემს საყმოს შემონაძღვენი
ღმერთთან ამქონდა იმითა...“

(ხალხური ანთოლოგია 2010: 15).

კიბე, როგორც ოსურ, ისე ქართულ მითოსში, ცასა და მიწას შორის საკომუნიკაციო საშუალებას წარმოადგენს. ამ გზით ზეცის ბინადრები უკავშირდებიან მიწიერ სამყაროს. ღვთისმშობელი მარიამი, ოსური სიმღერის მიხედვით, აღადგენს ცისა და მიწის კავშირს.

ღვთისმშობელი ოს ხალხში ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული წმინდანია. ლექსის მიხედვით, ყოველი მთიდან ხეობებს მად მაირამის (დედა მარიამის) სალოცავი გადმოჰყურებს, რომელსაც მლოცველები ხარსა და ყურყვითელა ბატკანს სწირავენ. ლექსი გადმოგვცემს, რომ დაბურულ ტყეში წმინდანის სადიდებელი ლუდის მოსამზადებლად სვია იზრდება, ხორბლის ხოდაბუნებში კი სალუდე მარცვალი მწიფდება.

რიტუალური ლექს-სიმღერით უშვილოები დედა მარიამს შვილს შესთხოვენ, ხოლო ისინი, ვისაც შვილები ჰყავთ, მათ მფარველობას ევედრებიან:

„ღვთისმშობელო, დედა მარიამ,
თითოეულ გორაკზე ხომ შენი სალოცავია,
შენთვის შესაწირავი რქებიანი ხარია,
უშვილონი შვილს გთხოვენ, ღვთისმშობელო მარიამ,
ყოველ დაბურულ ტყეში შენთვის მოსულა სვია,
ხორბლის ხოდაბუნებში სალუდე მარცვალია,
ყურყვითელა ბატკანი შენთვის დასაკლავია,
შენ ჰფარვიდე ჩვენს შვილებს, ღვთისმშობელო მარიამ!“

(ოსური სიტყვიერება 2005: 26).

ტექსტში გამოხატულია მონივნება და პატივისცემა მფარველი წმინდანის მიმართ, აგრეთვე, რწმენა, რომ დედა მარიამი შესმენს მათ თხოვნა-მუდარას და წყალობას მოუვლენს.

აღსანიშნავია, რომ ჩრდილოეთ ოსეთის მთიანეთში ბავშვის შობიდან ცოტა ხნის შემდეგ დედები რიტუალური ქადებითა და სასმელით მიდიოდნენ მად მაირამის სალოცავში, რომელიც თითქმის ყოველი სოფლის შემოგარენში ერთ წმინდა ხესთან ან ვერტიკალურად აღმართულ ქვასთან იყო დაფუძნებული. დედები თაყვანს სცემდნენ და ლუდს ასხურებდნენ ხეებს ლოცვა-ვედრებით: „ო, დედა მარიამ, რძის მომგვრელო, რძის მოცემას გვევედრებით!“ (მილერი 1881: 290). ქალიშვილები წმინდანს სა-

სურველ მამაკაცზე გათხოვებასა და ბედნიერი ოჯახის პატარ-
დლობას შესთხოვდნენ. აღსანიშნავია, რომ მად მაირამის სა-
ლოცავთან მიჰყავდათ უშვილო ქალები და ის დედები, რომ-
ლებსაც მხოლოდ გოგონები უჩნდებოდათ და, სათანადო
მსხვერპლშენივასთან ერთად, მად მაირამს ვაჟების „გამოგ-
ზავნას“ ევედრებოდნენ. აქვე უნდა ითქვას, რომ პარასკევს ანუ
მარიამის დღეს (майрамини) ოსი ქალები უქმობდნენ და არავი-
თარ შემთხვევაში საკერავს ხელს არ მოჰკიდებდნენ (ანთელავა
2012: 92).

ლ. ჩიბიროვი, ხალხურ ტექსტებში წარმოდგენილი თვისე-
ბების მიხედვით, მად მაირამს ნაყოფიერებისა და ბარაქიანობის
მფარველ ქალღვთაებასთან აკავშირებს (ჩიბიროვი 2008: 473).
აღსანიშნავია, რომ ოსურ მითოპოეზიაში ისევე, როგორც ზო-
გადად ქრისტიანულ ტრადიციაში, დედა მარიამი აბსოლუტურ
დედობასთან არის გაიგივებული. ხალხურ ცნობიერებაში მან
დედებისა და მშობიარე ქალების მფარველი წმინდანის ფუნ-
ქციები შეიძინა. ოსურ ხალხურ ტექსტებში მად მაირამის, რო-
გორც მფრველი წმინდანის სახის ამგვარ ინტერპრეტირებას
ხელი შეუწყო ღვთისმშობლის იკონოგრაფიამაც, სადაც მარად-
ქალწული დედა ახალშობილ ჩვილ ბავშვთან ერთად არის გამო-
სახული. აქედან გამომდინარე, მად მაირამზე, როგორც დედე-
ბის მფარველ წმინდანზე, ოსურ ხალხურ ტექსტებში გაჩნდა
ახალი მოტივები და ფოლკლორული ნარატივები, რომლებიც
პაგანიზაციის ელემენტებს შეიცავენ.

ალარდის სიმღერა

ოსებში გავრცელებულია ყვავილბატონებისა და წითელბა-
ტონების გამომწვევ დაავადებათა მფარველ ალარდისადმი
მიძღვნილი რიტუალური სიმღერები. ოსური ენის ირონულ დია-

ლექტზე მას ჰქვია ალარდი, ხოლო დიგორულ დიალექტზე – ალუარდი. ნაკლებ სარწმუნოდ მეჩვენება ზოგიერთი მეცნიერის (რ. შტაკელბერგი) თვალსაზრისი ყვავილბატონების მფარველის სახელწოდება ალაურდის კახეთის ალავერდიდან წარმომავლობის შესახებ. ოსურ ენაზე ალდარი ჰქვია ბატონს. შეიძლება ყვავილისა და წითელას გამომწვევ დაავადებათა მფარველის სახელი მომდინარეობდეს სიტყვიდან ალდარი (Алдар).

ალარდი ადამიანებს თავის სტუმრობას ბავშვის ტანზე წითელი გამონაყარით ამცნობდა. ალარდის მოსამადლიერებლად მრავალფეროვან რიტუალებს ატარებდნენ და მას განსაკუთრებულად უმასპინძლებოდნენ. ბატონებით დაავადებულ ბავშვს ყველა სურვილს უსრულებდნენ, რადგან მიაჩნდათ, რომ ბავშვის პირით ბატონები ლაპარაკობდნენ.

ქ. სიხარულიძე ყვავილბატონების მოსამადლიერებლად ოსებში გავრცელებული რიტუალის შესახებ წერს: „როცა ბავშვი ყვავილით გახდებოდა ავად, დედის მეგობარი ქალები იკრიბებოდნენ ოჯახში. აცხობდნენ კვერებს, რომლებზეც საკმეველს დებდნენ. სამი კვერი ეჭირათ ბავშვის თავს ზემოთ (თავშემოვლის მსგავსად). ქალები წრიულად დგებოდნენ საწოლის გარშემო. შემდეგ სიარულით წრეს უვლიდნენ და მღეროდნენ: „ო, ნათელო ალაურდებო, თქვენ გვედრებით, ვმხიარულობთ და ვიღიმებით, რადგან თქვენ მიიღეთ მონყალეა და გვესტუმრეთ. თეთრ ხარებს დაგიკლავთ, ბავშვს კი თეთრი მარმაშების დანიავებით გავაგრილებთ. მოგიმზადებთ გემრიელ კვერებს საუკეთესო ჭვავითა და ხაჭოთი. მოგიდუღებთ კარგ ლუდს. გაგამგზავრებთ იქ, სადაც მინაზე რბილი ბამბაა დაგებული, რომ რბილად დანვეთ“ (სიხარულიძე 2007: 67).

წრიულ მოძრაობას მართავდნენ ბავშვის ირგვლივ, რადგან მიაჩნდათ, რომ მის სხეულში იყო ალარდი. ამიტომ შუაგული საკრალურ ცენტრს განასახიერებდა. საკრალურ ცენტრში გადის სიმბოლური უხილავი (ან ხილული) ღერძი, ზეციური და მი-

ნიერი სამყაროს კომუნიკაციის საშუალება. ეს შეიძლება იყოს ოსურ მითოლოგიაში კიბე, რომლითაც ალარდები ზეციდან დედამიწაზე ჩამოდიან და იქიდან კი უკან თავიანთ „სამშობლოში“ ბრუნდებიან: „აჩუქეთ ჩვენს ბავშვს ჯანმრთელობა. მაშინ მოგამაგრებთ ვერცხლის მშვენიერ ფრთებს და თქვენ შეძლებთ სამშობლოში დაბრუნებას! – მიმართავდნენ სახადმეყრილი ბავშვის მშობლები ალარდს“ (სიხარულიძე 2006: 67). ხალხის რწმენით, სწორედ ამ კიბით უნდა აიტანონ ხორციელთა შენირული მსხვერპლი უზენაეს ღმერთთან ზეცის ბინადრებმა.

ალარდისადმი მიძღვნილი სარიტუალო სიმღერის მიხედვით, მისი ეპითეტი არის წითელი (красн). ქართულ მითოლოგიურ ტექსტებშიც ყვავილბატონები, დაავადების ერთ-ერთი სახელწოდების მიხედვით (წითელა, წითურა), დაკავშირებულია წითელ ფერთან.

ბატონებით დაავადებული ბავშვის ოთახს წითელი ფერის ნაჭრებითა და სხვა აქსესუარებით რთავდნენ. ოსურ ხალხურ ლექს-სიმღერაში ალარდი, წითელი ფერის გარდა, წარმოდგენილია, აგრეთვე, ზოგადად ძუარებისა და სხვა ზეციური ძალებისთვის დამახასიათებელი ზოგადი ეპითეტებით, როგორცაა: „წათელი“, „ოქროსი“, „ფრთოსანი“:

„აგერ ზეციდან მოვლენილი
ჩვენი წითელი, ოქროს ალარდი,
ცეკვა-ცეკვით მობრძანდება,
სიცილ-სიცილით ნაბრძანდება,
ოი, მას შემოვევლეთ!“

(ოსური სიტყვიერება 2005: 28).

წითელი, როგორც ალარდის ეპითეტი, წმინდანის ინდივიდუალური მახასიათებელია. ალარდის ეპითეტები, წითელი და ოქრო, სინონიმურ მნიშვნელობას იძენენ და ორივე მის ღვთაებრივ ბუნებაზე მიუთითებს. ოსები თაყვანს სცემენ სირხ ძუარს

(წითელ სალოცავს, ჯვარს), რომელიც პოპულარულია მთელ ოსეთში. შესაძლოა, სირხ ძუარი (сырх дуар) თავდაპირველად აღარდის სახელობის სალოცავიც ყოფილიყო და შემდეგ შეითავსა მან სხვა მფარველ წმინდანთა ფუნქციებიც. მაგ., ოსები ახლა სირხ ძუარში ვასთირჯისაც მოიაზრებენ.

აღარდის სახელწოდება აისახა ჩრდილოეთ ოსეთის ტოპონიმებშიც: Алардыйы рагъ – აღარდის ქედი, Алаурдий дор – აღაურდის ქვა და სხვ. (დარჩიევა: 2012).

აღარდის, როგორც მრისხანე ზეციური არსების, გაბრაზება არ შეიძლებოდა და დიდი ეპიდემიების დროს დაავადებულთა ახლობლები მღეროდნენ, ცეკვავდნენ და ცდილობდნენ აღარდის კეთილგანწყობის მოპოვებას. სასიმღერო ტექსტში მთქმელი მომღერლები წარმოსახვით შესაძლებლობას გამოხატავდნენ სიტყვებით: „წითელი, ოქროს აღარდი ცეკვა-ცეკვით მობრძანდება და სიცილ-სიცილით ნაბრძანდება.“ ხშირად ეპიდემიით დაუძლურებული, მომაკვდავი ადამიანები საკუთარი ფეხით ჩუმი ლილინით მიდიოდნენ აკლდამებში და იქ ფანდურით ხელში, წმინდანის სადიდებელი სიმღერებით ეგებებოდნენ სიკვდილს.

აღარდის მიმართ განსაკუთრებულ შიშს გრძნობენ ოსები. „დაგატყდეს აღარდის რისხვა!“ – ოსებს ყველაზე საშინელ წყევლად მიაჩნიათ.

აღარდი, ოსების რწმენით, ცხოვრობს ზეცაში და იქიდან ოქროს ან ვერცხლის კიბით ეშვება. მის სახელს განსაკუთრებით ქალები ადიდებენ და მას ცხვარს ან ბატკანს სწირავენ. ჩრდილოეთ ოსეთის ოთხივე ხეობაში ვხვდებით აღარდის სახელობის სალოცავებს, რომლებიც ყოველთვის სოფლიდან ზურგშექცევით დგანან, რათა სოფლისკენ „არ გამოეხედათ“. ლოცვის დროს აღარდს მიმართავენ: „ზურგი შეგვაქციე და ამის შემდეგ ნულარ დაგვენახები...“ (ანთელავა 2013: 20).

ალარდის სახელობის დღესასწაულს ოსები აღდგომის შემდეგ, სხვადასხვა დროს, მაისსა და ივნისში, თუმცა, უეჭველად, ორშაბათ დღეს აღნიშნავდნენ. მრისხანე წმინდანს, როგორც წესი, მსხვერპლს სწირავდნენ, იშლებოდა საერთო ტრაპეზი – ქუვდი, ახალგაზრდები ცეკვავდნენ და მღეროდნენ, იმართებოდა ჯირითი.

ვაცილას სიმღერა

ვახუშტი ოვსთა რწმენა-წარმოდგენების შესახებ წერს: „გარნა ყოველთავე უწყიან მზგავსი კერპისა, რომელსა უწოდებენ ვაჩილას, რამეთუ შესწირვენ ელიას თხასა და ჯორცსა შესჭამენ თვთვე, ხოლო ტყავსა გასჭიმავენ მაღალსა ძელსა ზედა და თაყვანი-სცემენ ტყავსა მას დღესა შინა ელიასასა, რათა არა მოუღინოსთ ელიამ სეტყუანი და მოსცეს ნაყოფნი ქუეყანისანი“ (ვახუშტი 1973: 638).

როგორც ჩანს, მკვლევარმა იცოდა, რომ ვაცილას კულტი დაკავშირებული იყო წმინდა ელია წინასწარმეტყველის სახელთან და მას ოსთა რელიგიურ ყოფაში არ ჰქონდა კერპის სტატუსი. თუმცა, რადგან ვაცილასადმი მიძღვნილ რიტუალებს ოსები აღავლენდნენ არა ქრისტიანულ ტაძარში, არამედ ხალხური ტრადიციის მიხედვით აღმართულ ძუარში, ვახუშტიმ „ვაჩილას“ სალოცავს უწოდა „მზგავსი კერპისა“. ზუსტ ცნობას გვანვდის ვახუშტი მსხვერპლშენიერვის შესახებ. ელიას, რომელსაც ოსები ზოგიერთ კილოზე „ვაჩილასაც“ უწოდებენ, როგორც საქართველოში, ასევე ჩრდილოეთ ოსეთის ოთხივე ხეობაში, რელიგიურ დღესასწაულზე თხას სწირავდნენ და სადღესასწაულო ტრაპეზს მართავდნენ. ვახუშტი მკაფიოდ განმარტავს აგრეთვე მსხვერპლშენიერვის მიზანს. მისი აზრით, ოსები ვაცილა-ელიას

თაყვანს სცემდნენ, „რათა არა მოუღინოსთ ელიამ სეტყუანი და მოსცეს ნაყოფნი ქუეყანისანი“.

ვაცილა, რომელსაც დიგორულ დიალექტზე ჰქვია ელია, ოსური ხალხური ტექსტების მიხედვით, არის დარ-ავდრის გამგებელი. რადგან ამინდს უკავშირდება მოსავლის სიუხვე, ხალხი პატივს მიაგებს ვაცილას და მისი სახელობის ძუარები ოსების მრავალ სოფელში გვხვდება. ამინდის გამგებლობა მიენერება ელიას ქართული ტრადიციითაც. საქართველოს ყველა კუთხეში ყოველწლიურად 20 ივლისს (ძვ. სტილით) იმართება ელიობა, წმინდანისადმი მიძღვნილი დღესასწაული.

ისევე როგორც ვასთირჯი და სხვა ძუარები, ვაცილებიც, მითოლოგიური ლექს-სიმღერების გარდა, გვხვდებიან ოსური ხალხური ეპიკური ტექსტების, მათ შორის, ნართების ეპოსის პერსონაჟებად. ვაცილა ზოგჯერ მრავლობით რიცხვში მოიხსენიება. ნართულ თქმულებებში ვაცილათებისა და ბათრადის ბრძოლა ეპიკურ ჭრილშია გადაწყვეტილი.

ვაცილასადმი მიძღვნილი სიმღერები გამოირჩევა ვერბალური ნაწილის სიძუნწით, მთელი ყურადღება გადატანილია რიტორიკულ შეძახილზე, ტექსტის რიტმულ აღნაგობასა და მელოდიაზე. სიმღერაში, რომელსაც აქვს მიმართვის ფორმა და ლოცვითი შინაარსი, მთქმელი-მომღერალი ცნობილი ქრისტიანული ეპითეტებით („მწყალობელი“, „კეთილი“) ამკობს ვაცილას და ცდილობს წმინდანის ყურადღების მიპყრობას:

„აგერ მალლობზე ბრძანდები, ვაი,
ვაი-ვაი, ჩვენო მწყალობელო, ვაი,
ვაი-ვაი, კეთილო ვაცილა, ვაი!“

(ოსური ზეპირსიტყვიერება 2005: 28).

ოსურ საკულტო ტექსტებში ვაცილა კიდევ რამდენიმე ეპითეტით მოიხსენიება: *ტბაუ ვაცილა*, *ურს ვაცილა* და *ხორ ვაცი-*

ლა. „ტბაუ“ არის ტოპონიმი თავაურის ხეობაში, სოფელ ლამარდონის მახლობლად, მაღალი მთის მწვერვალის სახელწოდება. ტოპონიმური ეპითეტი „ტბაუ“ წმინდანის მინიერ საბრძანისზე მიაწინებს. ვაცილას მეორე ეპითეტი „ურს“ ოსურ ენაზე აღნიშნავს თეთრს და ზეციერი არსების სინმინდეს, მის საკრალურობას გამოხატავს. თეთრი გვხვდება წმინდა გიორგის ეპითეტად ქართულ ტრადიციაშიც. რაც შეეხება ვაცილას მესამე ეპითეტს „ხორ“, ოსურ ენაზე ჰქვია პურეულს, მარცვლეულს, ხორბლეულს და წმინდანის ფუნქციას, მის მიერ პურეული მოსავლის მფარველობას აღნიშნავს. ოსები ეპითეტით „ხორ“ ვაცილას მიმართავენ პირველი ხნულის გავლების დროს, კერძოდ, ხორხორობის დღესასწაულზე და პურეული მოსავლის აღების დროს. ოსური ტრადიციით, მარცვლეული კულტურის მოყვანა ზეციური წარმომავლობისა. ნართების ეპოსის მიხედვით, ვაცილამ გადასცა ხორბლის პირველი სათესლე მარცვლები კერიის მფარველ საფასთან სტუმრად მყოფ სოსლანს და უთხრა: „ – მივცემ მე ამ ხორბლის მარცვლებს ნართებს. გაზაფხულზე, როგორც კი მიწა გაიღვიძებს, დათესონ და წლიდან წლამდე საჭირო სარჩოს მოიწვევენ“ (ნართები 1988: 105).

„ხორ ვაცილას“ (პურეულის ვაცილას) ოსები პურეული მოსავლის სიუხვესა და ბარაქიანობას შესთხოვენ. თხოვნა-მუდარა და უხვი პურეული მოსავლის წყალობის იმედი სჭვივის ვაცილას მიმართ აღვლენილ ოსურ ლექს-სიმღერებში:

„ხორ-ვაცილა ჩვენი მწყალობელია, ვაი, ვაი!
მარცვლეულს გვინყალობებს ვაცილა, ვაი!
საქონელს კი – ფალვარა, ვაი!

(ოსური ზეპირსიტყვიერება 2005: 28).

ვაცილას კულტი ოსურ მითორელიგიურ ტრადიციაში დაკავშირებულია ბიბლიურ ელია წინასწარმეტყველის სახელთან

და, როგორც ჩანს, ვაცილას თაყვანისცემა ადგილობრივ ნიადაგზე ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ, ქართული კულტურის გავლენით დამკვიდრდა.

ვაცिला-ელიას ზებუნებრივი თვისებები: დარ-ავდრის გამგებლობა, ამინდზე ზემოქმედება, ჭექა-ქუხილის გამონვევა და მეხის ჩამოგდება – წმინდა ელია წინასწარმეტყველის სასწაულებს უკავშირდება. ბიბლიის მიხედვით, თავის მიწიერ ცხოვრებაში ელია თიშბელს შეეძლო ისრაელში წვიმისა და გვალვის გამონვევა (3. მეფ. 17: 1). ასევე, ბიბლია მოგვითხრობს, რომ მთის მწვერვალზე მყოფი ელია წინასწარმეტყველის ბრძანებით „ჩამოიჭრა ცეცხლი ციდან და შთანთქა“ დასწრეული ახაზია მეფის წარგზავნილი ორი ორმოცდაათეული (4. მეფ. 1: 9-14). ბოლოს კი, უფალმა ცეცხლოვან ეტლში შებმული ცეცხლოვანი რაშებით ელია თიშბელი ცად აიყვანა (4. მეფ. 2: 11).

წმინდა ილიას თაყვანისცემა ფართოდ გავრცელდა აღმოსავლეთ და სამხრეთ სლავებში. ბიბლიური ტრადიციის მიხედვით, მას ყველგან ამინდზე ზემოქმედებას შესთხოვდნენ (მაკაშინა 1982: 83-101).

ოსებს სწამდათ, რომ ღმერთის მითითებით ვაცिला დედამიწას გავარვარებულ ისარს უშენს. ამ ისრით დაღუპულები კი წმინდანებად ითვლებოდნენ. რადგან მეხდაცემულის სიკვდილს ოსები ვაცილას მიანერდნენ, ამიტომ გარდაცვლილს ისინი არ დასტიროდნენ, არამედ მის გარშემო იკრიბებოდნენ, წრეს შეკრავდნენ და მართავდნენ რიტუალურ ცეკვა-სიმღერას „ცოფაის“:

„ცოფაი ქომგარონი,
ცოფაი თქვენი მფარველი,
ცოფაი აღდარი.“

ერთი მღერის, სხვები ბანს აძლევენ:

„ეი, ეი, გვწყალობდეს ჩვენი მფარველი!“
ოი, ტაბუ ავადმყოფთა მფარველს!
ეი, ეი, დიდება ჩვენს მფარველს! (სოკაევა 2010: 115).

ცოფაის ეტიმოლოგია და მნიშვნელობა დღემდე გაურკვეველია. ზოგიერთი მკვლევარი უარყოფს მის ირანულ წარმომავლობას და ადგილობრივ კავკასიურ სამყაროსთან აკავშირებს.

მკვლევართა (ვ. აბაევი, ლ. ჩიბიროვი) აზრით, ცოფაი არის სარიტუალო ცეკვა-სიმღერა. „ცოფაი“ XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში აღწერა გერმანელმა მოგზაურმა ა. შტიოდერმა, რომლის ცნობით, სარიტუალო სიმღერა შემოიფარგლებოდა ერთადერთი მისამღერით: „ო, ელია, ელია! აღდარი ცოფაი“ (შტიოდერი 1967: 54-56). ორსიტყვიან მიმართვაში – „აღარდი ცოფაი“ – პირველი ნაწილი წარმოადგენს ეპითეტს, ხოლო მეორე ნაწილი კი მფარველი წმინდანის სახელს ან ფსევდონიმს უნდა აღნიშნავდეს. როგორც ცნობილია, აღდარი ოსურ ენაზე ჰქვია ბატონს. ამგვარი ფორმით კი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საკულტო ტექსტებში ჯვარ-ხატებსა და მფარველ წმინდანებს მიმართავენ: „თავადო მთავარანგელოზო“, „ბატონო ხთიშობელო“, „მთავარო მთავარანგელოზო“, „ხელმწიფე ხთიშობელო“ (სადიდებლები 1998).

ოსური რიტუალი „ცოფაი“ იმართება ვაცილას სადიდებლად, მეხდაცემულის გასაპატიოსნებლად, აგრეთვე, მფარველი ძუარის ახალი მიწიერი საბრძანისის საკრალიზაციის მიზნით. ცეკვა-სიმღერა „ცოფაის“ მნიშვნელოვანი ანალოგიები დაექმნება წმინდა მაქსიმეს ქართულ ფოლკლორულ ვერსიებთან.

ოსური რიტუალი „ცოფაი“ და წმინდა მაქსიმეს თქმულება

დასავლეთ საქართველოში, კერძოდ, ლეჩხუმში, დეხვირის თემში, XIX საუკუნის 80-იან წლებამდე, კალობის დროს, დეხვირიდან მურამდე, სადაც ტრადიციის მიხედვით მდებარეობს წმინდა მაქსიმე კონფესორის საფლავი, ადგილობრივი გლეხები

და სასულიერო პირები გამოდარების მიზნით ამინდის გამოთხოვის რიტუალს მართავდნენ (ჩიქოვანი 1971).

ოსური სარიტუალო ცეკვა-სიმღერა „ცოფაი“ და ლეჩხუმში გავრცელებული წმინდა მაქსიმეს თქმულება მსგავს მითოკულტუროლოგიურ ელემენტებს ეფუძნება. მათი ტიპოლოგია და სტრუქტურული ანალიზი არქეტიპული ინვარიანტის რეკონსტრუქციისა და საერთო კულტურული სუბსტრატის, ძირითადი სიუჟეტური ხაზის გამოკვეთის საშუალებას იძლევა.

მაქსიმეს შესახებ ჩანერილი ფოლკლორული ტექსტების მიხედვით, ლეჩხუმში, დეხვირის თემის სოფლებში, კალოობის დროს, ქარეიშვილ-ჭაბუკიანი თავის ხარებს, მაძღრები რომ ყოფილიყვნენ, ღამით მეზობლის ყანებში აძოვებდა. მაქსიმე იცავდა ყანებს ქარეიშვილის ხარებისგან და შეუმჩნეველად იქიდან ერეკებოდა. მაქსიმემ ამხილა ქარეიშვილი უღირს საქციელში, მაგრამ ვერ შეასმინა და ამიტომ მას სასჯელი მოუვლინა: კალოობის დროს, როცა ყველას კალოზე მზე აცხუნებდა და ძნებს ლენავდნენ, ქარეიშვილის კალოს თავზე ღრუბელი ედგა და აწვიმდა. წვიმა ქარეიშვილს პურეულის გალენვისა და მოსავლის დაბინავების საშუალებას არ აძლევდა. ასე გამეორდა რამდენჯერმე. შეწუხებულმა ქარეიშვილმა ერთხელაც გადმოიღო თოფი და ღრუბელს ესროლა. ღრუბლიდან მოკლული მაქსიმე ჩამოვარდა. შეწუხდა მკვლეელი და მაქსიმე საიდუმლოდ დამარხა, თუმცა მეორე დღეს წმინდანი საფლავიდან ამოსული დახვდა. ქარეიშვილმა მაქსიმე ახლა სხვა ადგილზე დამარხა, მაგრამ კვლავ იგივე გამეორდა. მესამე დამარხვის შემდეგ ქარეიშვილ-ჭაბუკიანს სიზმარში მაქსიმე გამოეცხადა და უბრძანა: უხმარ მარხილზე დაედო მოკლულის ცხედარი, უღელში შეება უხედარი ხარები და გაეშვა. სადაც ხარები გაჩერდებოდნენ, წმინდანი იქ დაემარხა. ქარეიშვილი ასეც მოიქცა. ხარებმა გაიარეს გვირგვინიშის წვერი, ორბელის წვერი და ბოლოს მურში გაჩერებულან, სადაც ქარეიშვილს მაქსიმე დაუმარხავს, ხოლო შემდეგ იქ

წმინდა მაქსიმეს სახელობის ეკლესია აუგიათ. კალოობის დროს, ხანგრძლივი წვიმებით შეწუხებული დეხვირის თემის მამაკაცები განმენდილი და ნამარხულევი იკრიბებოდნენ სოფლის შუაგულში, მორჩილების ნიშნად კისერზე „ღვლეჯებს“ იდებდნენ, ლიტანიითა და გალობით ისინი იმავე გზას გადიოდნენ, რომელიც წმინდა მაქსიმეს დაკრძალვის დღეს ხარებმა გაიარეს და წმინდანს გამოდარებას შესთხოვდნენ.

ოსური რიტუალისა და მაქსიმეს თქმულების ძირითად ქსოვილს მსგავსი მოტივებითა და საკრალური ინვენტარით გადიდრებული ელემენტები ქმნიან, როგორცაა: პურეული მოსავლის მფარველობა, ბუნების სტიქიური ძალების მონაწილეობა, მეხდაცემულის სიკვდილი, დაღუპულის რამდენჯერმე დაკრძალვა, ხარების მიერ მიცვალებულის საფლავის აღმოჩენა, სალოცავის დაარსება, ჰიეროფანიის ადგილის რიტუალური მსვლელობით საკრალიზება, საკრალური ცენტრის ყოველწლიური განახლება, ამინდის გამოთხოვა. მათ შორის ზოგიერთი ელემენტი და მითოლოგემა უნივერსალურ კატეგორიას განეკუთნება, ზოგიც – კერძო გამოვლინებას.

ლენხუმურ ზეპირ ტექსტებში მაქსიმე, ისევე როგორც ელიავაცილა, პურეული მოსავლის, ჭირნახულის მფარველად გვევლინება. ის იცავს ყანებს ქარეიშვილ-ჭაბუკიანის ხარებისგან.

მაქსიმე, ელიავაცილას მსგავსად, ამინდს განაგებს. ურჩ ქარეიშვილ-ჭაბუკიანს მან წვიმა მოუვლინა. ხალხური ტექსტების მიხედვით, ცა, რაც უნდა მონმენდილი ყოფილიყო, თუ მაქსიმე დაღმა იზამდა ხელს, წვიმას დაუშვებდა, თუ აღმა იზამდა, ისევ დარი იყო; მაქსიმე ნისლში გამოეხვევა და სანწიმარ ღრუბლად მოევლინება სოფელს; მაქსიმე ცოდვილის კალოს ცვარავს და პურის გაღწევას არ ანებებს; მაქსიმე საშინელ წვიმას დაუშვებს ქარეიშვილის კალოზე და წლის მოსავალი ღვარს მიაქვს (ჩიქოვანი 1971: 75).

ოსური რიტუალი „ცოფაი“ ეძღვნება მეხისაგან გარდაცვლილს, რომლის დაღუპვაც, ხალხური ტრადიციით, დარ-ავდრის გამგებელ ვაცილას მიენერება. ლეჩხუმურ თქმულებაში, მართალია, მაქსიმე ქარეიშვილის ნასროლი ტყვიით იღუპება, მაგრამ, გადმოცემის მიხედვით, ქარეიშვილმა თავის კალოზე ჩამონოლილ ღრუბელს ესროლა თოფი, მოულოდნელად კი ღრუბლიდან ქარეიშვილის თოფით მოკლული მაქსიმე ჩამოვარდა. ღრუბლისთვის თოფის სროლა მაქსიმეს თქმულების ამ ეპიზოდში შეიძლება ამინდის დაშინების რიტუალის გამოძახილიც იყოს. ცნობილია, რომ ხუნძები ღრუბელს თოფს ესროდნენ, რომ მისთვის მიმართულება შეეცვლევინებინათ და სეტყვა თავიდან აერიდებინათ (სიხარულიძე 2006: 139).

ოსები მეხისგან გარდაცვლილს მეხის ჩამოვარდნის ადგილას მარხავდნენ, საფლავზე სამ დღე-ღამეს მორიგეობდნენ და ცეკვა-სიმღერით ვაცილას ადიდებდნენ. თუ წვიმები გაგრძელდებოდა, ჭირისუფლები მიცვალებულს საფლავიდან იღებდნენ, ცხედარს მარხილზე ან ურემზე უდებდნენ, მასში ხარებს შეაბამდნენ, გაუშვებდნენ და სადაც ხარები გაჩერდებოდნენ, იქ გარდაცვლილს, რიტუალური ცეკვა-სიმღერა „ცოფაის“ თანხლებით, ხელმეორედ მარხავდნენ. შემდეგ იმ ადგილას ხეს რგავდნენ, სალოცავს აარსებდნენ და ვაცილას პატივსაცემად ყოველწლიურად მსხვერპლს სწირავდნენ.

ქართული ტექსტის მიხედვით, ქარეიშვილმა მაქსიმე მიწას სამჯერ მიაბარა. თუმცა, გამოდარების ნაცვლად, წვიმები გაგრძელდებულა. როგორც ოსური რიტუალის, ისე მაქსიმეს ტექსტის მიხედვით, გარდაცვლილს ხარებშებმულ ურემზე (მარხილზე) ათავსებენ, ხარებს თავის ნებაზე უშვებენ და სადაც ისინი გაჩერდებოდნენ, მიცვალებულსაც იქ მარხავდნენ. ორივე შემთხვევაში საფლავს წმინდა ადგილად მიიჩნევდნენ, დაკრძალვის ადგილი საკრალურ მნიშვნელობას იძენდა და იქ მფარველი წმინდანის სახელზე სალოცავს აგებდნენ. ხარის მი-

ერ სინმინდის აღმოჩენა გავრცელებული სიუჟეტია როგორც ოსურ, ისე ქართულ ხალხურ ტექსტებში. ოსური ტრადიცია რეკომი ძუარის საბრძანისის აღმოჩენას ვასთირჯის ხარებს მიაწერს. სვანეთში გავრცელებული გადმოცემის თანახმად, ორ ბუღას უღელი დაადგეს და გაუშვეს. იმ ადგილას, სადაც ხარები გაჩერდნენ, თარგლეზერის ეკლესია ააგეს. ხარებმა აღმოაჩინეს ლომისისა და ძარწემის წმინდა გიორგის მიწიერი საბრძანისიცი.

ოსური ცეკვა-სიმღერა „ცოფაი“ ღრმა კოსმოგონიური სიმბოლიზმის შემცველია: მისტერიის მონაწილენი მეხდაცემულის ან მისი საფლავის გარშემო დიდ წრეს შემოხაზავდნენ და ხელჩაკიდებულები მართავდნენ სარიტუალო ცეკვა „ცოფაის“. როგორც წესი, მოცეკვავეებს წრის გადაბიჯება ეკრძალებოდათ. ერთ-ერთი მონაწილე წარმოთქვამდა სასიმღერო ტექსტს, ხოლო სხვები იმეორებდნენ: «Ой, алай, ой, алай! Алай цоппай бестен хуарзей!» (ოი, ალაი, ცოფაი, ყველას წყალობა).

წრიული მოძრაობა და ბრუნვა-ტრიალი მიზნად ისახავდა საგნის საკრალიზებას ან საკრალურის განახლებას. წრის შიგნით, შუაში მოთავსებული საგანი წარმოადგენდა საკრალურ ცენტრს, რომელიც, ამასთანავე, განსახიერებდა სამყაროს შუაგულს. ის შეიძლება ყოფილიყო კერია, საკულტო დროშა, ეკლესია, წმინდა ხე, კულტმსახური ან თვითონ წმინდანი. წრე თავისთავში გულისხმობს ცენტრსაც (ალავერდაშვილი 2013: 36). ცოფაის რიტუალის დროს წრის შუაში არის მეხდაცემულის საფლავი ან მისი ცხედარი. იმ ადგილას, რომელიც უნდა იქცეს საკრალურ ცენტრად და ზეციურ ძალებთან კომუნიკაციის საშუალებად, რგავენ ხეს ან აგებენ სამლოცველოს, როგორც სამყაროს ღერძის განსახიერებას. ხე, სამლოცველო და კერია ურთიერთმონაცვლე საკრალური ობიექტებია. საკრალურ სივრცეში შესაბამის მატერიალურ ინვენტარზე რიტუალური ქმედებები განახლებს საზოგადოების ცოდნასა და აძლიერებს მფარველი

წმინდანის მიმართ კოლექტივის რელიგიურ რწმენას. რიტუალის გზით ხილული საგნებისა და მატერიალური ობიექტის ზებუნებრივ ძალებთან დაკავშირება განაპირობებს მათ საკრალურ იმიჯს და მათზე მუდმივგანახლებად კოლექტიურ ცოდნას.

მფარველი წმინდანის მიწიერი საბრძანისის ირგვლივ რიტუალურ ცეკვა-სიმღერებს მთელ კავკასიაში იცნობენ. რიტუალური ფერხისების ძირითადი კომპოზიციაც ერთნაირია.

წრიული რიტუალური ცეკვა მეხდაცემულის საფლავზე, სალოცავის დაარსება და ხის დარგვა განასახიერებს ცისა და მიწის კავშირს, დედამიწის ჭიპისკენ, სამყაროს ცენტრისკენ მიმართულ კოსმიურ ღერძს. „ცოფაის“ რიტუალი და მაქსიმეს მისტერია (ზ. კიკნაძის ტერმინით) არის ერთგვარი მექანიზმი, რომლის საშუალებითაც ხდება ადგილის საკრალიზება. ორივე რიტუალური სისტემა, რომელიც აისახა მაქსიმეს თქმულებასა და ოსურ „ცოფაიში“, ერთ მიზანს ემსახურება: მოხაზოს წმინდა ადგილი, მონიშნოს საკრალური ცენტრი, სადაც მფარველი წმინდანის სალოცავი აღიმართება.

„ცოფაი“, როგორც რიტუალური ცეკვა, იმართებოდა, აგრეთვე, ძლიერი გვალვების დროს. რიტუალის მონაწილენი ვაცილას ევედრებოდნენ წვიმის მოყვანას, კარდაკარ დადიოდნენ, ასრულებდნენ „ცოფაის“ და ვაცილას სადიდებელ სიმღერებს. ანალოგიურ მითორიტუალურ მოდელს ეფუძნება მაქსიმეს მისტერიაც.

გადმოცემის თანახმად, მაქსიმეს მურში დაკრძალვის შემდეგ საშინელი წვიმები გაგრძელდა. მოსახლეობა კალოს ველარ ლენავდა. წმინდა მაქსიმეს მკვლელი სინანულში ჩავარდა. მაშინ მან ჩვენება ნახა. ქარეიშვილს წმინდა მაქსიმე გამოეცხადა და ასწავლა, თუ როგორ უნდა ელოცათ წვიმის შესაჩერებლად. იმ დღიდან, ყოველ კალოობას იმართებოდა რელიგიური დღესასწაული მურობა, რომელიც კარნავალურ ელემენტებსაც შეიცავდა. დეხვირის ციხესთან იკრიბებოდა განწმენდილი და ნა-

მარხულევი მოსახლეობა, ძირითადად მამაკაცები, რომლებიც მორჩილების ნიშნად კისერზე „ღვლეჭებს“ იბამდნენ. ისინი, სასულიერო პირების თანხლებით, ფეხშიშველი იმავე გზით მიდიოდნენ წმინდა მაქსიმეს საფლავზე, რა გზაც მაქსიმეს დაკრძალვის დღეს გაიარეს „უსხმა“ მოზვრებმა. მისტერიის მონაწილენი რიტუალური მსვლელობით მფარველ წმინდანს გამოდარებას შესთხოვდნენ:

„წმი-და მაქ-სი-მე, ო-ი-ო-ჰო, ჰო,
და-რი- გვი-ბო-ძე, ა-ა-ა-ა
შე-გვი-ხვე-ნი-ე!“ (ჩიქოვანი 1971: 79).

ყოველწლიური რიტუალური მსვლელობა დეხვირის ციხიდან მაქსიმეს საფლავამდე კოსმოგონიური სიმბოლიკის შემცველია. მსვლელობა საკრალური ცენტრის განახლების მიზნით ეწყობოდა. კალოობის დროს მისტერიის მონაწილენი თავიანთი ქმედებით რიტუალურად იმეორებდნენ იმას, რაც ოდესღაც მოხდა. სალოცავის დაარსებას ჰიეროფანია უდევს საფუძვლად. რიტუალი კი განამტკიცებდა სინმინდის განსაკუთრებულ ხარისხს და მფარველი წმინდანის მიწიერი საბრძანისის საკრალურ ავტორიტეტს. მ. ელიადეს აზრით, სამყაროს ყოველწლიური განახლება ყველაზე მნიშვნელოვან რელიგიურ ცერემონიას წარმოადგენდა: „სამყაროს განახლება კი შესაძლებელია მხოლოდ იმის გამეორებით, რაც უკვდავებმა გააკეთეს მას ჟამსა შინა, შესაქმეს რომ იმეორებდნენ“ (ელიადე 2009: 42-43).

ჭირნახულის მფარველობა, ამინდის მართვა, მიცვალებულის რამდენჯერმე დაკრძალვა, მიცვალებულის ხარებშებმული ურმით გადატანა და წმინდა ადგილის აღმოჩენა ოსური რიტუალი „ცოფაისა“ და მაქსიმეს თქმულების საერთო სიუჟეტს ქმნის. მართალია, წმინდა მაქსიმეს ამინდის გამოთხოვის რიტუალში საკრალური ცენტრის ირგვლივ წრიული მოძრაობის ნაცვლად ვხვდებით რიტუალურ მსვლელობს, მაგრამ ორივე ცერე-

მონიას მიზნად ჰქონდა სივრცის საკრალიზება და ამინდის გამოთხოვა. რიტუალის მონაწილეებს მურობის დღესასწაულზე წინ მღვდელი მიუძღვოდათ. ასევე ადგილობრივი ხუცეს-ხევისბრები ხელმძღვანელობდნენ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დიდ დღესასწაულებზე ჯვრის დროშით წმინდა ადგილების მოლოცვას. რიტუალის მიზანი იყო საკრალურის განახლება, სივრცის საკრალიზება.

ამინდის გამოთხოვის ოსური ცეკვა-სიმღერა „ცოფაისა“ და წმინდა მაქსიმესადმი მიძღვნილი ლექსუმური რიტუალის სტრუქტურა გვიჩვენებს, რომ ორივეს, როგორც სცენარი, მსგავსი აგებულების მითი უდევს საფუძვლად. ორივეს ჰქონდა ერთი და იგივე ფუნქცია და მიზანი. წმინდა მაქსიმეს თქმულება-რიტუალში გამოყენებულია წმინდა ელიას კულტთან დაკავშირებული ელემენტები. ორივე გამოირჩევა სინკრეტული ხელოვნების მძაფრი დრამატული ფორმით. ისინი ატარებენ საიდუმლო რიტუალის სიმბოლურ ნიშნებს და აქვთ მკვეთრად გამოკვეთილი რელიგიურ-მისტიკური შინაარსი. მას ასრულებენ ერთი რელიგიური საზოგადოების წევრები, ერთი თემის ან საგვარეულოს წარმომადგენლები. წრიული ცეკვა-მოდრაობა საკრალური ობიექტის ირგვლივ ისევე, როგორც ტაძრის გარშემო ლიტანია დიდი დღესასწაულებისა და საერთო განსაცდელის ჟამს, ადასტურებს საზოგადოების რელიგიურ კონსოლიდაციას მფარველი წმინდანის წინაშე.

მაქსიმეს მისტერიასა და ოსური „ცოფაის“ რიტუალურ კომპოზიციაში ვხვდებით არქეტიპული მოვლენებისა და სიმბოლოების თავისებურ მოდელირებას. მაქსიმეს მისტერიასა და ოსური „ცოფაის“ რიტუალურ კომპოზიციაში ვხვდებით არქეტიპული მოვლენებისა და სიმბოლოების თავისებურ მოდელირებას. მაქსიმეს ლექსუმურ თქმულება-ცერემონიაში საქმე გვაქვს ფოლკლორული შემოქმედების სპეციფიკურ-სტილურ თავისებურებასთან, ე. წ. კონტამინაციასთან, კერძოდ, ელია წინასწარმეტყ-

ველთან დაკავშირებული ხალხურ წარმოდგენების, მოტივებისა და რიტუალური ელემენტების მიბმა-შერევასთან.

სარიტუალო ცეკვა-სიმღერა „ცოფაი“ (ჩოფაი), ოსების გარდა, დასტურდება ყარაჩაელებში, ბალყარელებსა და აფხაზებში. როგორც ირკვევა, კავკასიის ხალხებში ჩამოყალიბდა მსგავსი სტრუქტურის მქონე ამინდის გამოთხოვის მითორიტუალური სისტემა. მას იცნობდნენ ქართველებიც და ეს მოდელი, როგორც სცენარი, საფუძვლად ედო წმინდა მაქსიმესადმი მიძღვნილ მისტერიას.

ბასილების სიმღერა

ბასილების დღესასწაული საახალწლო ციკლს მიეკუთვნება. საახალწლოდ ოსი ქალები აცხობდნენ ნახევრად მრგვალ რიტუალურ ქაღებს, აგრეთვე, ნამცხვრებს, ცხოველების, ფრინველებისა და ადამიანების ფიგურებით, რომლებსაც ბასილებს (басилтæ) უწოდებდნენ. ბასილებს ჰქონდათ სხვადასხვა ფორმა და ხშირად კუთხეებში ჯვრებს უკეთებდნენ. მკვლევარები მიიჩნევენ, რომ ბასილების დაცხობას ჰქონდა საკრალური დანიშნულება, რათა დამდეგ წელს ოჯახისთვის მოეტანა ღვთის წყალობა: ბედნიერება, უხვი მოსავალი და საქონლის ნამატი.

ბასილების ტრადიციას კარგად იცნობენ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში. იმდენად პოპულარული იყო ოსებში ბასილობის დღესასწაული, რომ დიგორის ხეობის მცხოვრებლები იანვარს ბასილების თვეს (басилти маѣтæ) უწოდებდნენ. ბაშილას სახელით იცნობენ იანვარს ყარაჩაელები და ბალყარელებიც.

ბასილების ტრადიცია დაკავშირებულია IV საუკუნის ქრისტიანი წმინდანის ბასილი დიდი კაბადოკიელის სახელთან, რომლის ხსენების დღეს მართლმადიდებლური სამყარო 1 იანვარს აღნიშნავს.

ოსების რწმენით, ბასილები იყვნენ ანგელოზური არსებები და ოჯახს მფარველობდნენ. ბასილობის დღესასწაულზე იმართებოდა კარდაკარ ჩამოვლის კარნავალური რიტუალი. კარნავალში მონაწილეობას იღებდა სოფლის ახალგაზრდობა, რომელიც ბასილობის აღსანიშნავად საგანგებოდ ემზადებოდა. ვ. ვარზიათის ცნობით, დღესასწაულის დადგომამდე ისინი იკრიბებოდნენ და ირჩევდნენ ღონისძიების უფროსს, რომელიც ხელმძღვანელობდა რიტუალში მონაწილე ჯგუფებს, აგრეთვე, შესანიშნავის შეგროვებასა და მის განაწილებას (ვარზიათი 1995).

ბასილობის ღამეს, როცა ახალი წელი დგებოდა, ახალგაზრდები მორიგეობით, ჯგუფ-ჯგუფად, მხიარული ჟივილ-ხივილითა და საბასილო სიმღერების შესრულებით მიდიოდნენ თითოეული თანასოფლელის ოჯახში. რიტუალის მონაწილე ახალგაზრდები შემოსილი იყვნენ საკარნავალო ტანსაცმლით. მათ ეცვათ ბენვიანი, კერძოდ, ცხვრის ტყავის გადმობრუნებული ქურქები, ხოლო სახეზე ეკეთათ ნაბღისგან დამზადებული ნიღბები – ცასგომ (шаргом). ახალგაზრდები ჩერდებოდნენ თითქმის ყველა სახლთან და ოჯახის თითოეულ წევრს ულოცავდნენ ახალი წლის დადგომას, ბასილობას. ისინი ხუმრობით, ცეკვა-სიმღერით, სიცილითა და შეძახილებით საერთო მხიარულებაში აბამდნენ თანასოფლელებს. რიტუალის შემსრულებლები ყველა სახლს სიხარულით ავსებდნენ და მათ მთელი წლის მანძილზე ბედნიერებასა და სიხარულს უსურვებდნენ. კარდაკარ სიარულის დროს ახალგაზრდები ასრულებდნენ სარიტუალო სიმღერებს. ოსური ფოლკლორი იცნობს ბასილების სასიმღერო ტექსტის ორ ვერსიას: ერთ მათგანს დიგორულ დიალექტზე ჰქვია ბასილები (басилѣ), ხოლო ირონულ დიალექტზე – ხაძარონთა (хадзаронтѣ). რიტუალის მონაწილენი ჯერ ბასილებს ადიდებდნენ, შემდეგ ოჯახის დიასახლისს წულის შობას

უსურვებდნენ, ბოლოს კი – ოჯახის უფროსს ნადირობაში წარმატებას:

„ოი, ბასილებო, ბასილებო,
კარგო ბასილებო, ჰოი, ჰოი,
ჰოი, თქვენმა დიასახლისმა ვაჟი შვას,
ჰოი, თქვენი ოჯახის უფროსმა ირემი მოკლას.“

(ოსური სიტყვიერება 2005: 28-29).

რომელ პერსონაჟებს განასახიერებდნენ ტყავით შემოსილი რიტუალის მონაწილენი, რომლებსაც შინაურ ცხოველთა ნიღბები ჰქონდათ მორგებული? ბასილების როლის ერთგვარ იმიტაციას ხომ არ წარმოადგენდა მათი მოძრაობა? როგორც აღვნიშნეთ, რიტუალურ ბასილებსაც ცხოველთა ფიგურალური გამოსახულებებით აცხობდნენ. ცხოველის ბენვი ფარავდა პერსონაჟის ადამიანურ ბუნებას. მკვლევართა აზრით, ცხოველის ტყავი და ბენვი, რომლებშიც გამოწყობილი იყვნენ მონაწილენი, მიჩნეულია სიუხვისა და ბარაქიანობის სიმბოლოდ. მთელი ამ თეატრალიზებული ცერემონიის მიზანი სიუხვისა და ბარაქის რიტუალური გამოწვევა უნდა ყოფილიყო. ნაყოფიერი და მოსავლიანი წელიწადის უზრუნველსაყოფად მასპინძლები კარნავალში მონაწილე ძვირფასი სტუმრებისთვის სურსათ-სანოვანებს არ იშურებდნენ. თუმცა კარდაკარ ჩამოვლის საბასილო რიტუალს, იმ სახით როგორც შემორჩა ოსურ ხალხურ ტრადიციაში, თითქმის დაკარგული აქვს თავდაპირველი მნიშვნელობა და მან სამხიარულო-გასართობი ფუნქცია შეიძინა.

რიტუალის მონაწილენი საერთო საბასილო ტრაპეზისთვის საჩუქრებს სიმღერით თხოულობდნენ: არაყს, ლუდს, ღორის ნეკნებს, სამ ხაჭაპურს. თუ მასპინძელს სიძუნწეს შეამჩნევდნენ, ერთი სიმღერის დასრულების შემდეგ, მეორე გუნდი დაიწყებდა სიმღერას:

„ჩვენი საბასილო მოგვეცით, მოგვეცით,
ლურჯი ბოთლით ცხარე არაყი,
შავი დოქით შავი ლუდი, შავი ლუდი,
მოშიშხინე ღორის ნეკნები, ღორის ნეკნები,
ჩვენი სამი ხაჭაპური, ჩვენი სამი ხაჭაპური,
გამოგვიტანეთ, გამოგვიტანეთ,
ოი, ბათა, თქვენთან მოვდივართ.
თუ ძუნნი ხარ, არ მოვალთ.
გავბრუნდებით უმაღლ.“

(ოსური სიტყვიერება 2005: 28-29).

ტექსტში მთელი ყურადღება გადატანილია მელოდიაზე. თხოვნის გაძლიერების მიზნით გამოყენებულია გამეორება. სიმღერა გრძელდებოდა იქამდე, სანამ მასპინძელი რიტუალის მონაწილეებს არ გამოუტანდა ყველს, მოხარშულ ქათამს, კვერცხს, არაყსა და სხვა სასმელ-საჭმელს. რიტუალში მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა გროტესკსა და პანტომიმს. ზოგჯერ მელილოეები მართავდნენ ჩხუბის ინსცენირებას, რომლის დროსაც ერთ-ერთ მათგანი „იღუპებოდა“. მის „გასაცოცხლებლად“ კი საჭირო იყო სურსათ-სანოვაგე და ამ ხერხით ხშირად მასპინძლებს დამატებითი ნობათის გამოტანა უხდებოდათ. სიკვდილის იმიტაციითა და გაცოცხლებით რიტუალის მონაწილე პერსონაჟი მოკვდავ და მკვდრეთით აღმდგარ ღვთაებას განასახიერებდა. ქართულ ბერიკაობის რიტუალშიც კარნავალის მონაწილეებს თუ მასპინძელი არ გამოუტანდა სანოვაგეს, ბერიკები ეზოში გაუგორდებოდნენ, რაც ხალხს ცუდ ნიშნად მიაჩნდა (ქურდოვანიძე 2001: 91).

აღსანიშნავია, რომ ოსურ საბასილო რიტუალსა და ქართულ ბერიკაობაში გვხვდება მსგავსი სტრუქტურული ელემენტები. ქართული ბერიკაობა-ყეენობა აღმოსავლეთ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ყველიერის კვირაში იმართებოდა და დიდმარხვის პირველ ორშაბათამდე გრძელდებოდა. მკვლევარ-

რები ბერიკაობა-ყეენობას, აგრეთვე, კვდომა-ალორძინების მისტერიის გამოხატულებად მიიჩნევენ. მსგავს რიტუალებს, რომლებსაც წელიწადის სხვადასხვა დროს ასრულებდნენ, მთელ ჩრდილოეთ კავკასიაში იცნობდნენ.

აფსათის სიმღერა

*„გუშინ შვიდნი გურჯანელნი
სანადიროდ წასულიყვნენ“.*

ხალხური

ტრადიციულად ადამიანის საქმიანობის ძირითადი სფერო იყო მინათმოქმედება და მესაქონლეობა. ბიბლიის მიხედვით, ღმერთმა შექმნა ცხოველთა და ფრინველთა სამყარო. ღმერთმა განაწესა ადამიანი მათ მწყემსად და პატრონად: „გამოსახა უფალმა ღმერთმა მიწისაგან ველის ყველა ცხოველი და ცის ყველა ფრინველი და მიჰგვარა ადამს, რომ ენახა, რას დაარქმევდა“ (დაბ. 2: 19). ადამიანს განსხვავებული ურთიერთობა აქვს შინაურ და გარეულ ცხოველებთან. შინაური ცხოველი არის თვინიერი და ადამიანის სამსახურში განწესებული, ადამიანი ზრუნავს მასზე, მწყემსავს და პატრონობს. გარეულ ცხოველებთან მას სხვა სახის ურთიერთობა ჩამოუყალიბდა. ადამიანს არ შეუძლია გარეული ცხოველების თავის სამსახურში ჩაყენება და მათზე მზრუნველობა. მას მხოლოდ განსაზღვრული წესების დაცვით მათი მონადირება შეუძლია. ტრადიციულ საზოგადოებაში გარეულ ცხოველებზე ნადირობას ქცევებისა და წესების მთელი სისტემა განსაზღვრავდა.

მთის ხალხებში, უწყალო ნიადაგისა და სახნავ-სათიბი მიწების სიმწირის გამო, ნადირობა ხშირად საკვების მოპოვებისა

და თავის რჩენის ერთადერთ საშუალებას წარმოადგენდა. ამავე დროს ნადირობა წმინდა საქმედ იყო მიჩნეული.

გარეულ ცხოველს თავისი მფარველი, პატრონი და მწყემსი ჰყავს. კავკასიის ხალხთა მითებში ნადირთმწყემსი წარმოდგენილია როგორც ზოომორფული, ასევე ანთროპომორფული სახით. ის შეიძლება ყოფილიყო როგორც ქალი, ასევე – კაციც.

ხალხური ტექსტები ნადირთმწყემსს სხვადასხვა სახელწოდებით იცნობენ, მაგრამ მათ აერთიანებთ მსგავსი ნიშნებიც, რომლებიც საერთო ტრადიციიდან იღებენ სათავეს.

ქართულ სამონადირეო ტექსტებში ნადირთმფარველებად გამოყვანილი არიან ტყის დედოფალი ტყაში მაფა და კლდის ბინადარი დალი. მთხრობელები მათ მომაჯადოებელ სილამაზეს გვიხატავენ. „როგორც დალისთან, ასევე ტყაშ მაფასთან მონადირეს სასიყვარულო ურთიერთობა აქვს და ეს არის გარანტი მონადირის წარმატებისა“ (კიკნაძე 2005: 195). პოეტური და პროზაული გადმოცემები მოგვითხრობენ ილბლიან მონადირეებთან დალისა და ტყაში მაფას სასიყვარულო ურთიერთობებზე, აგრეთვე, ნადირთპატრონთა სასტიკი შურისძიების შესახებ.

თავისუფალი სვანის მასალებით, სვანეთში მონადირე, კლდის დალის გარდა, ნადირობაში გამარჯვებისთვის თხოვნით მიმართავდა ღმერთს, წმინდა გიორგის და აფსათს. მ. ჩიქოვანის აზრით, მატრიარქატის დროის კეთილი ღვთაება დალი თანდათან ბოროტ ტყის ქალად გარდაისახა და მის ადგილს კაცღვთაება აფსათი იჭერს (ჩიქოვანი 1959). თუმცა, ფოლკლორული მასალების მიხედვით, ნადირთმფარველი პარალელურად შეიძლება ყოფილიყო როგორც მამრი ღვთაება, ისე ქალღვთაება. ზოგჯერ კი ნადირთა გამგებლები და-ძმის სახით არიან წარმოდგენილი, რომლებიც რიგრიგობით მფარველობენ ნადირთა ჯოგებს.

ერთ-ერთ სვანურ ლექს-სიმღერაში ნადირთღვთაება აფსათი მოხსენიებულია ქალღმერთ დალის შვილად. მართალია, ისინი ერთად მოქმედებენ და აჯილდოებენ მონადირეს, მაგრამ, ო. ონიანის აზრით, დალის, როგორც ნადირობის ქალღვთაების ფუნქციები ტექსტში შეკვეცილია, დაქვეითებული და იგი ოჯახის დიასახლისის როლშია გამოყვანილი, ხოლო მისი შვილი აფსათი კი წარმოდგენილია მამრი ღვთაების, ნადირთპატრონის ფუნქციით (ონიანი 2009: 195).

აფსათის შესახებ სვანური ხალხური ტექსტები მეტად მწი-რია და არ იძლევა მისი, როგორც მითოლოგიური პერსონაჟის სრულყოფილად აღქმის საშუალებას. აფსათზე უფრო მეტი ხალხური ტექსტები მოიძებნება ოსურ ფოლკლორში. რადგან ირანული მოდემის ხალხთა მითოლოგიისთვის უცხო იყო ნადირთპატრონის კულტის არსებობა, ოსურ მითოლოგიაში პერსონაჟ აფსათს კავკასიური სუბსტრატის გამოვლენად მიიჩნევენ. კავკასიური სუბსტრატით ხსნის ვ. აბაევიც ოსურ ხალხურ ტექსტებსა და რწმენა-წარმოდგენებში აფსათის, როგორც ნადირთმწყემსის არსებობას (აბაევი 1990: 133). ამავე სახელწოდების ნადირთ ღვთაება გვხვდება ყარაჩაელებისა და ბალყარელების ხალხურ ტექსტებშიც.

მართლაც, ნადირთ მწყემს აფსათს ისეთივე თვისებები გააჩნია, როგორიც აფხაზურ ხალხურ ტექსტებში აჟვეიფშას, ჩერქეზულში – მეზითხას, ქართულში – ოჩოპინტრეს და ა.შ. მაგრამ, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ოსებმა, ბალყარელებმა, ყარაჩაელებმა, ადიღეელებმა, აბხაზებმა და ქართველმა მთიელებმა საერთო მითოლოგიური ელემენტებით გამდიდრებული სამონადირეო ფოლკლორი შექმნეს. სიტყვა „აფსათის“ დამაჯერებელი და სარწმუნო ეტიმოლოგია სამეცნიერო ლიტერატურაში არ მოიძებნება. ნ. ანთელავას აზრით, Аѳсати ოსურში ქართული ენიდან უნდა იყოს შესული. ტერმინის დაბოლოება

„И“ ფორმანტს მკვლევარი ქართული ენის სახელობითი ბრუნვის ნიშნად მიიჩნევს (ანთელავა 2012: 32).

ოსური ხალხური ტექსტებისა და რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით ნადირთ მწყემსი აფსათი გარეულ ცხოველებს მწყემსავს და პატრონობს. ოსური ტრადიცია მისი სახელობის საკულტო ნაგებობას არ იცნობს. თუმცა მონადირეები მას ლოცვით მიმართავენ და ნადირობაში დახმარებას შესთხოვენ. აფსათის ადგილსამყოფელი არის სავსოხის მთაზე, რომელიც ნართების ეპოსში ძირითად მოქმედებათა საკრალურ ცენტრს წარმოადგენს. აფსათს, ისევე როგორც ზოგადად ნადირთმფარველს, შეუძლია დახოცილი და შეჭმული ნადირის ძვლებიდან მისი გაცოცხლება. მონადირეები ნადირობაში წარმატებასაც და ხელის მოცარვასაც აფსათს უკავშირებდნენ. აფსათის დახმარების გარეშე მათ შეუძლებლად მიაჩნდათ ნადირის მოკვლა.

აღსანიშნავია, რომ ჩრდილოეთ ოსეთის მთიანეთში მონადირეებს შემუშავებული ჰქონდათ განსაკუთრებული, სამონადირეო ლექსიკა, რომელსაც მხოლოდ ნადირობის დროს იყენებდნენ. ვინც ნადირობას არ მისდევდა, იმან არც მონადირეთა „ენა“ იცოდა (ჩიბიროვი 2008: 206). სამონადირეო ენის არსებობა ოს ხალხში მონადირეობის მაღალ კულტურასა და ნადირობის ხანგრძლივ ტრადიციაზე მიუთითებს.

ნადირობა რომ წარმატებული ყოფილიყო, სანადიროდ წასვლის წინ ოსი მონადირეებიც იმავე სახის აკრძალვებს იცავდნენ, როგორსაც კავკასიის სხვა მთის ხალხებში. მაგალითად, ოსების რწმენითაც, არ შეიძლებოდა ნადირის დიდი რაოდენობით ხოცვა და ნადირთმწყემსის განრისხება. დანიშნულ ადგილზე მისვლის შემდეგ, მონადირეთა წინამძღოლი აფსათის მიმართ ლოცვას აღავლენდა და სახლიდან წამოღებულ რიტუალურ ქადაბს სერავდა. თუ ნადირობა წარმატებული იქნებოდა, დაბრუნებისას მონადირეები იმავე ადგილას ჩერდებოდნენ, ანთებდნენ ცეცხლს და აფსათის სახელზე რიტუალურ მწვადებს

– ახსრფამბალთას (აქხსრფაჰმნაჰლტაჰ) ამზადებდნენ. სამონადირეო აკრძალვებისა და ქცევების დანესებას ნართების ეპოსი აფსათს მიაწერს. როდესაც კერიის მფარველ საფასთან შეკრებილი ზეცის ბინადრები ნართ სოსლანს ასაჩუქრებდნენ, ნადირთპატრონმა აფსათმა ყველას გასაგონად თქვა: „ – ვუწილადებ ჩემი საქონლიდან ნართებს, მაგრამ მთლად მუქთად არა: ვინც სანადიროდ წამოვა, თან სამი ხაჭაპური წამოილოს, ჩემი სახელი ახსენოს და სავხობზე რომ ნადირს მოკლავს, მარჯვენა ბარკალი ყოველთვის პირველ შემხვედრს უწილადოს“ (ნართები 1988: 104). ამ წესს, ისევე როგორც მაღალმთიან კავკასიაში ყველგან, ოსი მონადირეებიც მტკიცედ იცავდნენ. ნადირობის მფარველ აფსათს სამ ხაჭაპურს სწირავდნენ და პირველ შემხვედრს მოკლული ნადირის ბარკალს უყოფდნენ.

აფსათი (დიგ. ავსათი) არის ნართული თქმულებების ეპიკური პერსონაჟი. ნადირთმწყემსმა აფსათმა ნართ აცას ერთხელ ოქროს სალამური უსახსოვრა, რომელიც სიკვდილის წინ აცამ თავის შვილს, აცამაზს გადასცა. სალამურის ხმაზე სამყარო სამოთხისეულ წესრიგს უბრუნდებოდა: ქორბუდა ირმები ხარის ხმით ყვიროდნენ, დატოტვილ რქებს ცისკენ წევდნენ და ნარნარად ცეკვავდნენ, სავხობის შავი თხები შავ პიტალოებზე ჩამორბოდნენ და რქაგრებილ ხარ-ჯიხვებთან მსუბუქ სიმდს აბამდნენ, ავსათის ურიცხვი ჯოგები კლდის ძირს ასკდებოდნენ, მოტიტვლებული მინდვრები ათასფერი ყვავილით იფარებოდა და ზედ პეპლები დაფარფატებდნენ, მარადიულმა მყინვარებმა დნობა იწყეს...“ (ნართები 1988: 283).

ავსათმა აგუნდა მზეთუნახავსა და აცამაზს ვერცხლის დიდებული საქორწილო ეტლი აჩუქა, რომელშიც შვიდი ქორბუდა ირემი იყო შებმული.

ოსური ეპოსის მიხედვით, ნართი გმირების თავგადასავალში მნიშვნელოვანი მოვლენები ნადირობის დროს ხდება. სწორედ ნართების ეპოსში ასახული სამონადირეო მოტივები და

ნარმოდგენები მიაჩნია ე. ვირსალაძეს კავკასიური ნარმოშობის ელემენტებად, ამ რეგიონის მითოსური მსოფლმხედველობისთვის ორგანულად და დამახასიათებლად, ადგილობრივი სუბსტრატის გამოვლინებად (ვირსალაძე 1964: 99).

ოსურ ფოლკლორულ რეპერტუარში გვხვდება ნადირთ-მწყემს აფსათისადმი მიძღვნილი ლიროეპიკური სიმღერებიც.

სასიმღერო ტექსტის მიხედვით, აფსათი არის მსცოვანი, რომელსაც მთის კალთაზე დილით დიდი ხის ქვეშ ტკბილად სძინავს, მისი შვიდი ვაჟი კი მას ხან ფოთლიანი რტოებით ბუზებს უგერიებს, ხანაც ისინი ვახშამს ამზადებენ. ტ. მახაურის აზრით, „ბერძნულ პანს მოგვაგონებს ოსური ნადირთღვთაება აფსათი, მაგრამ ის პანივით მარტოხელა როდია, გარს ახვევია საკუთარი ვაჟების ამაღლა და განცხრომით სძინავს (მახაური 2008: 24). აღსანიშნავია, რომ ოსურ ეპიკურ და ლიროეპიკურ ტექსტებში მფარველი წმინდანები პერსონიფიცირებული არიან და ზოგიერთ მათგანს ჰყავს შვილები: ვასთირჯის შვილს ჰქვია ძამბოლათი, ვაცილას ვაჟს – თემსიყო, აფსათის ძეს – ბუძუმარი, სხვა ვერსიით – ჟუჟუმარგი. ისინი თითქოს ადამიანების მსგავსად ცხოვრობენ და მოქმედებენ. ოსურ ტექსტებში ზეცის ბინადრები ადამიანურ თვისებებთან ერთად ფლობენ ღვთაებრივ ბუნებას, ისინი ადამიანებზე მაღლა დგანან და მათ მფარველობენ.

ყარაჩაულ-ბალყარული ფოლკლორის მიხედვით, აფსათს ჰყავს უმშვენიერესი ქალიშვილი, რომელიც განთქმულ მონადირეს – ბინოგერს სამფეხა თეთრი ირმის სახით ევლინება:

„მესამე ფეხი იმ ორ ფეხზე მაღალი ჰქონდა,
საქალამნე სადგისივით ჩლიქები ჰქონდა,
რქები კი ჰქონდა, როგორც შამფური.“

(კავკასიის ფოლკლორი 2008: 945).

ბიინოგერი ციცაბო კლდის წვერზე დაენია თეთრ ირემს, რომელმაც დასალუბავად განწირულ მონადირეს თავისი ნამდვილი ვინაობა გაუმჟღავნა:

„არც ჯინი ვარ, არც შეითანი,
არც ირემი, რომ დამიმიზნო და მესროლო,
არც ფურირემი, რომ გამომწველო.
მე ირემი კი არადა, აფსათის ლამაზი ასული ვარ.“

(კავკასიის ფოლკლორი 2008: 946).

აფსათის ასული ყარაჩაულ-ბალყარულ მითოსში ისეთივე თვისებებით არის წარმოდგენილი, როგორც დალი – სვანურ სამონადირეო ტექსტებში. ორივე ნადირთპატრონი მონადირეს ზომორფული და ანთროპომორფული სახით ეცხადება. ადამიანის ურთიერთობა ნადირთღვთაებასთან საბედისწერო სახეს იღებს და, როგორც წესი, ტრაგიკულად მთავრდება. აფსათის ასული დალის მსგავსად წყევლის ბიინოგერს:

„ფეხქვეშ მღელვარე ზღვა გქონდეს,
თავს ზემოთ – მხოლოდ ცის სიმაღლე,
აქეთ-იქიდან ისე მჭიდროდ მოგადგნენ კლდენი,
შეითანიც ვერ გაეტიოს“.

(კავკასიის ფოლკლორი 2008: 946).

აფსათის ასულისგან დაწყველილმა მონადირემ თხუთმეტი დღე დაჰყო კლდის ქიმზე. მკლავზე ხორცი აიჭრა და იმას სჭამდა, კანჭზე ხორცი აიჭრა და თავის ერთგულ ძალს იმით კვებავდა.

ბიინოგერი სასიკვდილოდ არის განწირული. მას არც ძმის მზრუნველობა და არც საყვარელი ყაბარდოელი ქალის ხვეწნა--ვედრება შველის. ის ვერ ჩამოდის კლდის ქიმიდან და, საბოლოოდ, აფსათის ასულისგან დაწყველილი, ჩამოვარდება და და-

იკეპება „როგორც სახინკლე ხორცი“. ხალხურ ტექსტში, მართალია, არ არის ზუსტი მინიშნება, მაგრამ, სავარაუდოდ, ყარაჩაულ-ბალყარულ სიმღერაში ბიინოგერი აფსათის ასულმა ლაღატისა და ყაბარდოელი ქალის სიყვარულის გამო დაღუპა.

აფსათის შესახებ ერთ-ერთი ცნობილი ოსური სასიმღერო ტექსტის პირველ ნაწილში გამოხატულია მთქმელის ლირიკული განცდები, მონივნება და პატივისცემა ნადირთ მწყემსის მიმართ. როგორც ცნობილია, მონადირეობა დაკავშირებული იყო რისკსა და ხიფათთან. ადამიანი ყველაზე მეტად იქ, ნადირთ პატრონის სამფლობელოში, ვიდრე სხვა ნებისმიერ ადგილზე, განიცდიდა ბუნების სტიქიურ ძალებს და, ამასთანავე, გრძობდა საკუთარ უმწეობას. ამიტომ მონადირეები ცდილობდნენ ნადირთპატრონის გულის მოგებასა და მის მომადლიერებას. ოსურ ფოლკლორში პოპულარულია სიმღერა შვიდი მონადირის შესახებ, რომლებიც აფსათს ლოცვითი შინაარსის ლექს-სიმღერით ნადირობაში შეწვევას სთხოვენ:

„ეჰი აფსათ, შეგვენიე,
მოგვეც ქორბუდა ირემი,
მოგვხედე და შეგვეწყალებ.
შენზე მლოცველი სუყველა,
აგვავსე შენი წყალობით.
გამობრძანდი, გადმოგვხედე
მალლობიდან დაბლობში მყოფთ.
გამობრძანდი, გადმოგვხედე,
მხცოვანო აფსათ, შეგვენიე.“

(ოსური სიტყვიერება 2005: 26-27)

სიმღერის მეორე ნაწილს აქვს ეპიკური შინაარსი, რომლის სიუჟეტიც აფსათისა და მონადირეების ურთიერთობას ასახავს.

ტექსტის მიხედვით, ხეობის ბოლოში სადღაც თოფმა იგრი-ალა. აფსათმა, როგორც ნადირთ პატრონმა, მყისვე გაიღვიძა,

ნამოხტა და თავის ვაჟებს ხმაურის მიზეზი გამოჰკითხა. აფსათის ყველაზე ფეხმარდი ვაჟი სასწრაფოდ გავარდა, ხელი მოიჩრდილა და, რაც დაინახა, მამას შეატყობინა:

ქვემოთ, ხეობის ბოლოდან შვიდი მხედარი მოიმღეროდა. შავ ცხენებზე ამხედრებულ მონადირეებს თოფი მხარილღივ ეკიდათ და აფსათს ევედრებოდნენ:

„გამობრძანდი, გადმოგვხედე,
მალლობიდან დაბლობში მყოფთ.
ჩვენო აფსათ, შეგვინყალე,
ირმის ჯოგი გვინყალობე!“

(ოსური სიტყვიერება 2005: 26-27).

ოსური სიმღერის მიხედვით, აფსათმა შვიდი მხედრის ლოცვა-ვედრება შეისმინა. მან თავის ვაჟებს სტუმრების პატივისცემა, ირმის ჯოგის მორეკა და შესაფერისი გამასპინძლება უბრძანა. აფსათს, როგორც ნადირთპატრონსა და ნადირთმწყემსს, როგორც მასპინძელს, ტყეში სტუმრად მოსულ მონადირეთა დახვედრა მართებდა. თუმცა სამონადირეო სიმღერის სხვაგვარი დასასრულიც არის შესაძლებელი.

მაგრამ ვინ არის ის შვიდი, შვიდ შავ ცხენზე ამხედრებული მონადირე? ქართულ ხალხურ სასიმღერო პოეზიაში არის ერთი ტექსტი, რომელშიც გადმოცემულია სანადიროდ წასული შვიდი გურჯანელი მონადირის თავგადასავალი. ლექსის მიხედვით, მათი ნადირობა ტახზე იღბლიანი ყოფილა:

„გუშინ შვიდნი გურჯანელნი
სანადიროდ წასულიყვნენ,
იქ მოეკლათ თეთრი ტახი,
ხორცი მოემრავლებინათ,
მოეკლათ, ხორცი ემრავლათ,
სხვა ნაპირზე წასულიყვნენ“.

ლექსში ტახზე წარმატებულ ნადირობას მოსდევს ჯიხვებზე უიღბლო ნადირობა. ჯიხვი, სამონადირეო ტრადიციის მიხედვით, წმინდა ცხოველად მიიჩნევა. „სხვა ნაპირზე“ წასულ შვიდ გურჯანელ მონადირეს ჯიხვზე ნადირობაში ხელი მოეცარა: შვიდმა მონადირემ შვიდ-შვიდჯერ ესროლა ნადირს, მაგრამ წარუმატებლად. მხოლოდ ბერმა პაპამ შეძლო ჯიხვის მონადირება:

„შვიდთა ვესროლეთ შვიდ-შვიდი,
არც ერთი არ მოეკიდა,
ესროლა ბერმა პაპამა,
ჯიხვი რქით გადმოეკიდა“.

პაპის ეპითეტი „ბერი“ მხოლოდ მის ხანდაზმულობას არ გამოხატავს. ის მოხუცის სინამდინეზეც მიანიშნებს. სინამდინე მისი იღბლიანი ნადირობის მიზეზი უნდა ყოფილიყო. სანადიროდ წასულ მონადირეს სინამდინის ისეთივე ხარისხით დაცვა მოეთხოვება, როგორც ბერს, ხევისბერს, ჯვარში შესვლის წინ.

ლექსს აქვს საკრალური შინაარსი, რადგან ნადირობა ადამიანთა საქმიანობის საკრალურ სფეროს განეკუთვნებოდა. ლექსში საკრალური რიცხვის – შვიდის – ხშირი ხსენებაც ამის დასტურია. როგორც ჩანს, შვიდ მონადირეს უფრო მეტი სინამდინე მოეთხოვებოდა ნადირთპატრონისგან.

სხვა ქართული ბალადის მიხედვით, შვიდმა მონადირემ შვიდ-შვიდჯერ უშედეგოდ ესროლა ვეფხვს მაშინ, როცა ბიძის პირველივე ნასროლზე „ვეფხვი მწკლიდ ჩამეეკიდა“:

„შვიდ ძმათა, მერვეს ბიძასა ვეფხვი კლდით გადმოგვეკიდა.
შვიდთავ ვესროლეთ შვიდ-შვიდი, ვეფხვს ერთიც არ მეეკიდა.
მერვემ ესროლა ბიძამა, ვეფხვი მწკლით ჩამეეკიდა.
შვიდნივემც ქალად გვაქცივნა, ყროლ კაცს საქმარედ აგვეკიდა!
ეს ჩვენი თოფ-იარაღი ჭალას მურყვანზე დაჰკიდა!“

(ხალხური ანთოლოგია 2010: 83).

როგორც ჩანს, უძველეს სამონადირეო ტრადიციასთან გვაქვს საქმე, როცა მონადირეთა საკრალურ რაოდენობას მათი იღბლიანი ნადირობა უნდა უზრუნველყო. ოსური ლექს-სიმღერა ბოლომდე არ გადმოგვცემს, თუ როგორ უმასპინძლა ნადირთმწყემსმა აფსათმა შვიდ მონადირეს. ჩვენამდე მხოლოდ ლიროეპიკური ტექსტის ფრაგმენტმა მოაღწია. შვიდი მონადირის წარმატება ოსურ სიმღერაში მათ მიერ სინმინდისა და ქცევის წესების დაცვაზე და, შესაბამისად, აფსათის კეთილგანწყობაზე იქნებოდა დამოკიდებული.

ოსურ და ქართულ ხალხურ პოეზიაში პოპულარული ყოფილა შვიდი მონადირის მოტივი. ორივე ტექსტი, ქართულიც და ოსურიც, სავარაუდოდ, საერთო არქეტიპული ინვარიანტიდან მომდინარეობს.

მიცვალებულის ცხენის კურთხევა

(ტექსტი და რიტუალი)

ოსურ სამგლოვიარო რიტუალებს შორის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია მიცვალებულის ცხენის კურთხევას. ოსების რწმენით, მიცვალებულს ამ ქვეყნიდან სულეთში გასამგზავრებლად და საიქიოს გზაზე დაბრკოლებების გადასალახად უეჭველად სჭირდებოდა ცხენი, რომელიც იმ ქვეყნად მოემსახურებოდა. ცხენს, როგორც წესი, გარდაცვლილი მამაკაცის სახელზე აკურთხებდნენ.

ცხენის კურთხევის ტექსტის ოსური სახელწოდება გადმოიცემა კომპოზიციით *ბახფაღდისან* (ბახფაღდისან), რომლის პირველი ნაწილი *ბახ* (ბახ) აღნიშნავს ცხენს, ხოლო მეორე ნაწილი – *ფაღდისან* (ფაღდისან) – გამოხატავს შეწირვას, კურთხევას, ქმნას, მოხდენას.

ცხენის კურთხევის ტექსტს წარმოთქვამდა საიდუმლო რიტუალებში განდობილი და საზოგადოებაში პატივცემული უზუცესი, რომელსაც ერქვა *ბახფალდისავი* (ცხენის შემწირველი). ის ფლობდა ცხენის კურთხევის ტექსტის სრულყოფილ ცოდნასა და დეკლამაციის ხელოვნებას. ასეთ მოხუცებს ჩრდილოეთ ოსეთის შორეულ სოფლებშიც იცნობდნენ და ხშირად იწვევდნენ მიცვალებულის დაკრძალვაზე.

ცხენის კურთხევის (ნæхфалдисæв) რუსული თარგმანი 1843 წელს ა. შოგრენმა ჟურნალ „მაიაკში“ გამოაქვეყნა (შოგრენი 1843), მოგვიანებით, 1868 წელს, ა. შიფნერმა გამოსცა „ოსური ტექსტები“. კრებულში მან მოათავსა ცხენის კურთხევის ორი ვერსია, სახელდობრ, ერთი – ვ. ნორაევის ოსურ ენაზე ჩანერილი ნიმუში (რუსულ ენაზე თარგმანითურთ), ხოლო მეორე – ა. შოგრენის ადრე გამოქვეყნებული ტექსტი (შიფნერი 1868: 25-30; 36-38). ასევე ცნობილია ვ. მილერისეული ცხენის კურთხევის დიგორული ვარიანტი, შესაბამისი რუსული თარგმანითა და კომენტარებით (მილერი 1881: 109-115). ცხენის კურთხევის კიდევ ერთი ვარიანტი გვხვდება 1987 წელს ცხინვალში გამოქვეყნებულ ბ. გატიევის წიგნში „Суеверия и предрассудки у осетин“. кн. 3.

2005 წელს ქართულ ენაზე (ოსურ დედანთან ერთად) გამოქვეყნდა ცხენშენიერვის ტექსტი, რომელიც ოსურიდან თარგმნეს ნ. ბეპიევმა და მ. ცხოვრებოვამ (ოსური სიტყვიერება 2005: 46-52). ცხენშენიერვის ხუთივე ვარიანტი (ა. შოგრენის, ა. შიფნერის, ვ. მილერის, ბ. გატიევისა და ნ. ბეპიევის გამოქვეყნებული ვერსიები) განსხვავდება ერთმანეთისგან, მაგრამ მათ შორის სხვაობა არ არის სიღრმისეული, ოთხივე ტექსტს აქვს მსგავსი სტრუქტურა და საერთო საზრისი, ისინი სხვადასხვა დეტალებით ავსებენ ერთმანეთს.

ცხენის კურთხევის რიტუალს საფუძვლად უდევს ოსი ხალხის მითორელიგიური წარმოდგენები საიქიო ცხოვრებაზე, რომლის მიხედვით, გარდაცვლილს იმ ქვეყნად ჰქონდა ისეთივე

მოთხოვნები, როგორც მინიერ ცხოვრებაში. ამიტომ ნათესავები გარდაცვლილს ისე ამზადებდნენ, როგორც რეალურ ცხოვრებაში ემზადებიან შორეული მგზავრობის წინ.

ბახვალდისაგი ცხენის კურთხევის ტექსტში აღწერს იმ მისტიკურ, რთულ და სახიფათო მოგზაურობას, რომელიც მიცვალებულის სულს უნდა გაეგლო ბენვის ხიდიდან და საიქიოს კარიბჭიდან სასუფევლამდე. ტექსტში აქტუალურია გზის თემა, რადგან საიქიოს თითოეული „კადრი“ ცხენის კურთხევაში დანახულია გზიდან, მგზავრის პოზიციიდან.

როგორც ცნობილია, ადამიანი გარდაცვალების შემდეგ საბოლოოდ მკვიდრდება ახალ სტატუსში. ტრადიციულ საზოგადოებაში ადამიანს ცხოვრების გზაზე, დაბადებიდან გარდაცვალებამდე, უხდებოდა მრავალი დაბრკოლების გადალახვა. თავისი ყოფიერების სხვადასხვა ეტაპზე ადამიანი პასუხს აგებდა განვლილ ცხოვრებაზე და საზოგადოებას ერთგვარ ანგარიშს აბარებდა. საზოგადოებასა და მის კონკრეტულ წევრს შორის ურთიერთვალდებულება და ურთიერთპასუხისმგებლობა ყველაზე მძაფრად ვლინდება სამგლოვიარო რიტუალებში.

ცხენშენირვის ცერემონიის მიზანი იყო მიცვალებულის აღჭურვა სულის ცხენით, რომელსაც უნდა მიეყვანა გარდაცვლილი იმქვეყნად მისთვის გამზადებულ ადგილზე. ცხენშენირვის რიტუალი მოწოდებული იყო მიცვალებულისთვის დაელოცა საიქიოში გასავლელი გზა, რის შემდეგაც, ოსების რწმენით, გარდაცვლილი ახალი სტატუსით გააგრძელებდა მარადიულ ცხოვრებას წინაპრების სულთა საუფლოში.

ცხენის კურთხევის ტექსტს აქვს ესქატოლოგიური შინაარსი. მასში აღწერილია მომავლის უკანასკნელი მოვლენები: სამსჯავრო, ჯოჯოხეთი (*ზინდონი*) და სამოთხე (*დანათი*).

ცხენის კურთხევა, როგორც წესი, ტარდებოდა უშუალოდ დაკრძალვის წინ სოფლის სასაფლაოზე, მიცვალებულის საფლავთან ან საგვარეულო აკლდამასთან. თუმცა მაღალმთიან

ოსურ სოფლებში, სადაც სასაფლაო განთავსებული იყო ციცაბო, კლდოვან ფერდობზე, ცხენს ზოგჯერ სახლიდან მიცვალებულის გამოსვენების შემდეგ ეზოში აკურთხებდნენ. მაჰმადიანი ოსებიც ცხენშენიერის რიტუალს ატარებდნენ არა სასაფლაოზე, არამედ გარდაცვლილის ეზოში.

მიცვალებულის სულეთში გასამგზავრებლად ირჩევდნენ საუკეთესო ცხენს, რომელსაც რიტუალისთვის განსაკუთრებით ამზადებდნენ. მას გარდაცვლილის უფროსი, გამოცდილი ნათესავი რთავდა და კაზმავდა. ცხენს უნაგირის ქვეშ ბალიშის ნაცვლად უფენდნენ უხმარ ტარსიკონს ან ზოგჯერ ქვრივი ქალის თავსაფარს. თუ გარდაცვლილი ახალგაზრდა იყო, ცხენს ზურგზე ფოჩიბიან აბრეშუმის ბალდადს აფარებდნენ. კისერზე ფაფარს ურთავდნენ. უნაგირზე ჰკიდებდნენ ჩაბალახს, შოლტსა და საბრძოლო იარაღს. ცხენს კუდსა და ფაფარს უწნავდნენ, რომლებსაც სხვადასხვა ფერის აბრეშუმისა და სატინის ბაფთებით უმშვენებდნენ. ქალები მიცვალებულისთვის საჩუქრად იხსნიდნენ სამკაულებს – ბეჭდებს, ყელსაბამებს, სამაჯურებს – და ცხენის მოსართავად იყენებდნენ. ცხენისთვის მომზადებული ჰქონდათ ცოტა ფეტვი ან ქერი, როგორც საგზალი. ცხენი ისე იყო მორთულ-მოკაზმული თითქოს შორეულ მოგზაურობაში მიდიოდა. ცხენის კურთხევის დროს ცდილობდნენ რიტუალისთვის დადგენილი წესებით ეხელმძღვანელათ, სხვა შემთხვევაში, ოსების რწმენით, რიტუალი დაკარგავდა თავის დანიშნულებას (რახნო 2010: 218).

ცხენის გამძღოლს ხელში ეკავა უხმარი მათრახი. ცხენი მიჰყვებოდა კუბოს და მიაცილებდა მიცვალებულს სოფლის სასაფლაომდე ან საგვარეულო აკლდამამდე. სასაფლაოზე მიჰქონდათ აგრეთვე დაკრძალვის დღეს დაკლული ცხვრის ტყავი და სასმელი. ხალხი, რომელიც მიცვალებულის დაკრძალვას ესწრებოდა, საფლავის ირგვლივ წრიულად იკრიბებოდა. ამის შემდეგ იწყებოდა ცხენის კურთხევის ძირითადი რიტუალი. კუ-

ბოს თავთან მორთულ-მოკაზმული ცხენი მიჰყავდათ. ცხენი რომ მშვიდად ყოფილიყო, მას პირზე მარცვლეულით სავსე თოფრას ჰკიდებდნენ. შეჯგუფებული ხალხიდან გამოდიოდა *ბახფალდისაგი*, ცხენის წინ ჩერდებოდა, აღვირს ხელში უდებდა მიცვალებულს, თვითონ იღებდა ლუდით სავსე თასს ან არყით სავსე ყანწს და წარმოთქვამდა ცხენის კურთხევის (*ნაхѣлди-саян*) ვრცელ ტექსტს.

ოსური „ცხენის კურთხევა“ წარმოადგენს ესქატოლოგიურ ხალხურ ტექსტს, რომელიც მოგვითხრობს საბოლოო დასასრულზე, ადამიანის საბოლოო ბედზე, გადმოგვცემს ადამიანის სულის საბოლოო დამკვიდრებას ახალ სტატუსში. რის შესახებაც „ცხენის კურთხევა“ გვიცხადებს, მისი უშუალო მხილველი მხოლოდ მიცვალებული შეიძლება გახდეს. ის თითქოს ხილვებზეა აგებული. რიტუალის მონაწილე მსმენელი კურთხევანში გადმოცემულ ამბავს აღიქვამს როგორც ნამდვილად მომხდარს ან აუცილებლად მოსახდენს. ტექსტში საიქიო ცხოვრებისა და სულეთში მიცვალებულთა გავლილი (გასავლელი) გზის აღწერა შეიცავს ეზოთერულ ცოდნას მიღმა სამყაროზე.

ფორმის მიხედვით *ბახფალდისანი* არის სრულქმნილი პოეტური ნაწარმოები, კომპოზიციურად შეკრული და მყარი სტრუქტურის მქონე ტექსტი. ის განეკუთვნება ლიროეპიკურ ჟანრს, რადგან მასში მძაფრი ადამიანური განცდებით არის გადმოცემული მიღმა სამყაროს მისტიკური სცენები. „ცხენწენირვის“ ზოგიერთ ეპიზოდს აქვს, აგრეთვე, ხევსურული ნაქადაგარის ფორმა და შეიცავს წინასწარმეტყველებას საიქიო ცხოვრებაზე.

ცხენის კურთხევის ტექსტი, ფოლკლორული ტრადიციის შესაბამისად, თაობიდან თაობას ზეპირი სახით გადაეცემოდა. თუმცა ბახფალდისაგები მიუთითებენ, რომ იმის ცოდნა, რაზეც ტექსტში საუბრობენ, ღვთაებრივი გამოცხადების შედეგად შეიძინეს. ცხენის კურთხევის ტექსტზე გარკვეული გავლენა უნდა

მოეხდინა სახარებასა და აპოკრიფულ ლიტერატურას, რომლის ცალკეული ეპიზოდები ზეპირი გზით ვრცელდებოდა ჩრდილოეთ ოსეთის მთის ხეობებში.

ცხენის კურთხევის ტექსტის სტრუქტურა და ძირითადი შინაარსი, რამდენადაც ზეპირად შესრულებულ ტექსტს შეუძლია, ინარჩუნებს მეტ-ნაკლებ სიმყარეს. თუ არ ჩავთვლით ფოლკლორული ნაწარმოებისთვის დამახასიათებელ ვარიანტულ განსხვავებებს, ყოველ მიცვალებულთან ცხენის კურთხევის (*бѣхѣлдисаѣн*) ერთი და იგივე ტექსტი სრულდებოდა. *ბახფალდისაგი* „მოჰყვებოდა მიცვალებულის ღირსებებს, შემდეგ მხატვრულად ახასიათებდა საიქიოში მიმავალს, მისი გზის სიძნელეებს, რომელთა დასაძლევად მას უეჭველად ცხენი ესაჭიროებოდა. ამასთან მისი სიტყვა გამოირჩეოდა მაღალმხატვრობითა და მსმენელზე ზემოქმედების დიდი უნარით“ (ჩეთითი 1988: 83).

ცხენის კურთხევის ტექსტში *ბახფალდისაგი* აღწერდა გარდაცვლილი მოყმის სულის შესვლას საიქიოში, მის მიერ სასუფევლამდე განვლილ გზას, რომელიც, ხალხის წარმოდგენით, ყოველ მიცვალებულს უნდა გაევიღო. კაი ყმის სასუფეველში დამკვიდრების ტექსტი შეიძლება გამოეყენებინათ ნებისმიერი გარდაცვლილის ცხენის კურთხევის რიტუალში. ცნობილია ვ. მილერის მიერ გამოქვეყნებული *ბახფალდისანი*, რომელშიც მოთხრობილია სოსლანის თანამებრძოლის და მასთან ერთად გორის ციხის გამტეხის, ზიმაიხოს ვაჟის არზიმაიხას მიერ საიქიოს გზის გავლა და მისი სამოთხეში დამკვიდრება.

ცხენის კურთხევის ტექსტის მთავარი პერსონაჟი არის საიქიოს გზაზე შემდგარი, სულის ცხენზე ამხედრებული, მრავალი ღირსებით შემკული გარდაცვლილი მოყმე. მთელი ტექსტი ორიენტირებულია მის მოძრაობაზე. მთავარი გმირის გარდა, ტექსტში მონაწილეობენ მფარველი წმინდანები, მითოლოგიური პერსონაჟები და, რაც მთავარია, საიქიოს ბინადრები. ტექ-

სტი მონოდებულია, მსმენელს განუმტკიცოს რწმენა იმქვეყნიურ მარადიულ ცხოვრებაზე.

ბახფალდისანს აქვს მყარი სტრუქტურა. ის იწყება მიცვალებულის ამქვეყნიური, განვლილი გზის შეფასებით, ან ღმერთის განდიდებით და მთავრდება მიცვალებულის იმქვეყნიური, მარადიული ცხოვრების დალოცვით. დალოცვა-განდიდების ამ ორ დასაწყის და დასასრულ ფორმულებს შორის არის მოქცეული ცხენის კურთხევის ძირითადი ეპიკური ნაწილი, რომელიც პირობითად შეიძლება ხუთ ნაწილად დავყოთ: 1. ზეციერთა მონაწილეობა ცხენის არჩევა-მომზადებაში საიქიოში გასამგზავრებლად; 2. ბენვის ხიდი და საუბარი ამინონთან; 3. ცოდვილები და მართლები საიქიოში; 4. ბავშვები სამოთხის შესასვლელთან; 5. სასუფეველში დამკვიდრება. ცხენის კურთხევის ვარიანტებს შორის ყველაზე ვრცელი არის მესამე ნაწილი, საიქიოში ცოდვილთა ტანჯვისა და მართალთა ნეტარების ამსახველი სცენები.

გარდაცვლილზე, როგორც წესი, მხოლოდ კარგს ამბობენ. *ბახფალდისაგიც* (ცხენის დამკურთხებელი) იცავს საყოველთაოდ დამკვიდრებულ ტრადიციას. კურთხევის დასაწყისში ის მიცვალებულის განვლილ ცხოვრებას აფასებს და აცხადებს: „კარგი კაცი იყო და მოკვდა. კარგი ცხენი უნდა შევწიროთ.“ გარდაცვლილის პირად ღირსებებზე უფრო ვრცლად მოგვითხრობს ცხენის კურთხევის შოგრენისეული ტექსტის დასაწყისი: „უფალო ღმერთო, დღეს წავიდა ღირსეული ადამიანი, ის იყო ძალიან კარგი კაცი, რომლის მსგავსიც მხოლოდ ერთია ზეცაში, ახლა ყველა, აქ მოსული, მასზე ტირის. ის იყო ყველას დამპურებელი, ყველას შემრიგებელი და ამიტომ ყველას უყვარდა. წმინდა გიორგი ძმობაში ეფიცებოდა...“ (შიფნერი 1868: 25). ცხენის კურთხევის ზოგიერთი ვარიანტი იწყება ღმერთის განდიდების ფორმულითა და მიცვალებულის სულის დალოცვით: „დიდება შენდა, ღმერთო! შენ შეგვქმენი. დღეის იქით ამათ მეტ დარდს ნულარ მოხკერძებ, ნათელშიც იქნები, (სახელი)! შე-

ნი საყვარელი ცხენი იყო და შენიანები შენ გწირავენ. გახსნილი გქონოდეს გზა სამოთხისკენ, გახსნილი გზითაც მისულიყავი ბარასთირთან“ (შიფნერი 1868: 36). ანალოგიური დასაწყისი აქვს მიცვალებულის სულის კურთხევის ფშავხვესურულ ვერსიებს. განსხვავებას ქმნის საიქიოს გამგებლის *ბარასთირის* ხსენება.

ცხენის კურთხევის ტექსტს აქვს ქრისტიანული დალოცვის მარტივი და რთული დასასრული ფორმულები. ყველაზე უმარტივეს ლოცვით ფორმულაში *ბახფაღღისავი* ერთი და იმავე სიტყვების სამჯერ გამეორებით გარდაცვლილს სამოთხეში დამკვიდრებასა და მარადიულ ნათელს უსურვებს: „სამოთხეში შესულიყავი! იყავ ნათელში, იყავ ნათელში, იყავ ნათელში! ამინ, ამინ, ამინ!“ (შიფნერი 1868: 38)

როგორც ცნობილია, ოსური ფოლკლორის ყველა ჟანრში გვხვდებით ნართების ეპოსის ცალკეულ ელემენტებს. გამონაკლისს არც ცხენის კურთხევის ტექსტი წარმოადგენს. ერთ-ერთი ყველაზე ვრცელი ნართული ამბავი „სოსლანის მოგზაურობა საიქიოში“ და ცხენის კურთხევის ტექსტი საერთო სიუჟეტზეა აგებული, ორივე ნაწარმოებში გვხვდება პარალელური ეპიზოდები და მოტივები. ყოველ მიცვალებულს, როგორც „ცხენშენირვიდან“ ირკვევა, სასუფევლისკენ იმავე გზის გავლა უხდება, რომელიც, ნართების ეპოსის მიხედვით, გაიარა სოსლანმა. უფრო ზუსტად, ოსების რწმენით, ყველა მიცვალებული სააქაოდან საიქიოში ერთსა და იმავე გზას გადის, ამიტომ ყოველი ახალი შესრულებისას „ცხენშენირვის“ ტექსტში აღწერილი სცენები მეტ-ნაკლებად უცვლელი რჩება.

ცხენის კურთხევის ტექსტი თავდაპირველ არქეტიპულ ქმედებას გვიცხადებს, კერძოდ, ზეციური რაშით მიცვალებულის მგზავრობას მიღმა სამყაროში. ტექსტში ძირითადი მოქმედება ხდება საიქიოს გზაზე. რადგან მგზავრი სწრაფად გადის მანძილს, სივრცე და ლანდშაფტი ხშირად იცვლება. ცხენის კურ-

თხევის ტექსტში მოქმედება ხდება უცხო, ცოცხალთაგან უხილავ მიღმა, თითქოს ვირტუალურ სამყაროში. თუმცა ტექსტი გვისახელებს იმ ადგილებს, სადაც განსაკუთრებული დაბრკოლების გადალახვა უხდება საიქიოს მგზავრს და ისინი სულეთის ერთგვარ „ტოპონიმებს“ წარმოადგენენ, როგორცაა: საიქიოს კარი, ბენვის ხიდი, გზაჯვარედინი, შუა გზა, სამოთხის კარიბჭე, რძისფერი ტბა, მწვანე მინდორი. საიქიოს ბინადართა სამოქმედო ასპარეზი, რომელიც პარალელური სივრცისა და დროის შთაბეჭდილებას ქმნის, არ არის ერთფეროვანი. მართალია, ტექსტში ნახსენებია მთები, კლდეები, ტბები, ველები და მდინარეები, მაგრამ საიქიოს ლანდშაფტი განსხვავდება ნუთისოფლის ბუნებისგან. საიქიოს უცნობი სივრცე, მის ბინადართა უცნაური ქცევებით, ტექსტში აღძრავს სიუცხოვის განცდას.

ბახვალდისაგის წარმოთქმულ ცხენის კურთხევის ვარიანტებში მოქმედების დრო ხშირად იცვლება. *ბახვალდისაგი* მოქმედებას გადმოგვცემს ხან როგორც წარსულში მომხდარს, ხან – აწმყოში და ხან როგორც მომავალ დროში მოსახდენ-შესაძლებელს. მაგრამ ის, რაც „ცხენშენიერვაში“ ხდება, სცილდება ჩვეულებრივ, ამქვეყნიურ ქრონოტოპს. ტექსტში მოქმედება, რომელიც სწრაფად ვითარდება, ხდება მითოსურ დროში. ეს დრო რიტუალურად მეორდება ყოველ აწმყოში, ყოველ მიცვალებულთან, რადგან ყველა გარდაცვლილმა რიტუალურად იგივე გზა უნდა გაიაროს, რომელიც ოდესღაც ზეციურმა არსებებმა აკურთხეს და პირველმა მიცვალებულმა გაიარა. რიტუალის გზით ხდება თავდაპირველი მითიური მოვლენების გამომხობა. *ბახვალდისაგიც*, სულის ცხენიც და მიცვალებულიც იმეორებენ იმ პირველ, არქეტიპულ ქმედებებს. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ საიქიოს გზა სასუფევლამდე ნუთისოფლის გზის ერთგვარ პარადიგმას წარმოადგენს. ტექსტის ძირითადი ნაწილი მაინც გარდაუვალ მომავალზე მოგვითხრობს, რომელიც უნდა გადაიტანოს საიქიოში მიმავალმა მხედარმა. ტექსტი ორიენტირებული

ლია იქით, რომ მსმენელს თვალნინ გადაუშალოს იმქვეყნიური ცხოვრება და გააცნოს საიქიოში მომხდარი მოვლენები.

„ცხენშენირვის“ დასაწყისი მიცვალებულის საიქიოში გასამგზავრებლად სულის ცხენის შერჩევას გადმოგვცემს. ტექსტის ამ ნაწილში მოქმედება საკრალურ დროსა და სივრცეში ხდება, რადგან სულის ცხენის შერჩევაში ზეციური არსებებიც მონაწილეობენ. მართალია, რეალურად, სულის ცხენს, სანამ მიცვალებულის სახელზე აკურთხებდნენ, ჩვეულებრივ საყოფაცხოვრებო დანიშნულებისთვის იყენებდნენ, მაგრამ, ცხენის კურთხევის ტექსტის მიხედვით, დაუშვებელია საიქიოში გამგზავრება ისეთი ცხენით, რომელიც მხოლოდ გამწვევ ძალასა და გადაადგილების საშუალებას წარმოადგენს. სულის ცხენი უნდა ფლობდეს განსაკუთრებულ უნარ-ჩვევებს, ამიტომ ის ზღაპრულ და მიუწვდომელ თერქ-თურქის ქვეყანაშიც უძებნიათ, საიდანაც მხოლოდ ერთხელ ნართების უხუცესმა ურუზმაგმა და მისმა უსახელო ვაჟმა საუკეთესო ცხენების რემა გამოირეკეს. „ცხენშენირვის“ მიხედვით, საიქიოში გასამგზავრებლად შესაფერის ცხენს მაინც ვერსად მიაგნეს, რადგან მიცვალებულის სულისთვის საკადრისი ცხენი მხოლოდ ზეცაში, მგზავრთა და მამაკაცთა მფარველ ვასთირჯის რემაში შეიძლება მოიძებნოს:

„ცაში ყვითელი კლდის ძირას,
ვასთირჯის – დიდება მის სახელს, –
სამი რაში ჰყავს:
აქეთა რომელიცაა, ხელს ნუ ახლებ, იკბინება,
იქითასაც ნუ წამოიყვან: წიხლი იცის,
შუაში მდგარი აირჩიე.“

(ოსური სიტყვიერება 2005: 46-47.)

საიქიოში გასამგზავრებლად ცხენი ზეციურმა არსებებმა უნდა გაამზადონ. ამიტომ *ბახფალდისავი* მიმართავს მიცვალე-

ბულს, რომ სულის ცხენი ზეცაში, ღვთაებრივ მჭედელს – *ქურ-დალაგონს* მიჰგვაროს, რომელიც ოქროს ნალებს გამოუნ-რთობს და მას ოქროს ლურსმნით დაუჭედავს. მზის ვაჟი მახა-მათი უნაგირს აჩუქებს, მთვარის ვაჟი – აღვირ-მოსართავს.

საიქიოში მიცვალებულის გასამგზავრებლად მომზადებაში ზეციერთა მონანილეობას განსაკუთრებით ვრცლად გადმოგ-ვცემს ჯერ კიდევ XIX საუკუნის I ნახევარში ა. შოგრენის მიერ ჩანერილი ცხენის კურთხევის ტექსტი (შიფნერი 1868: 25-26). ცხენის კურთხევის შოგრენისეულ ვარიანტში გადმოცემულია ადამიანებისა და ზეციური არსებების ისეთივე ჰარმონიული ურთიერთობა, როგორც ნართების ეპოსშია აღწერილი, როცა საფასთან მიწვეული ზეცის ბინადრები სოსლანს აჯილდოებ-დნენ.

მნიშვნელოვანი მოვლენის წინ ზეციურ არსებათა თათბირი ხშირად გვხვდება ოსურ მითოლოგიურ ტექსტებში. ისინი თათ-ბირობენ მიცვალებულის საიქიოში გამგზავრების წინაც, რად-გან ოსების რწმენით, ცის ბინადრები განაგებენ ადამიანთა ბედს წუთისოფელში. სწორედ მაშინ, როდესაც ადამიანი ამთავ-რებს თავის ამქვეყნიურ ყოფას, ზეციურმა არსებებმა პირვე-ლებმა უნდა დაულოცონ გარდაცვლილს სასუფეველის გზა.

ცხენის კურთხევის დიგორული ვარიანტის მიხედვით, საიქიოში მიმავალი ახალგაზრდა მგზავრი ანგელოზი ჰგონიათ ზეციურ არსებებს, რომლებიც ჭაბუკს ცხენის მოსაკაზმავად გზაზე სხვადასხვა ნივთებს ჩუქნიან. „ – ზადი (ანგელოზი) მო-დის, – ამბობენ ისინი. – დაუაგი (წმინდანი) მოდის“, – ამბობენ ისინი. „ – მე არ ვარ ზადი, – თქვა მან. – მე არ ვარ დაუაგი, – თქვა მან. – ლარიბი ადამიანი ვიყავი, ძმებისმოყვარე ვიყავი, სოფლისმოყვარე ვიყავი, ახლობლების დამხმარე ვიყავი, გა-მარჯვებულების მტერი ვიყავი, სისხლისამლები ვიყავი, მიცვა-ლებულებთან მივდივარ“ (მილერი 1881: 109). დიგორულ ცხენის კურთხევის ტექსტში მიცვალებულის სულის ანგელოზურ არსე-

ბად მიჩნევა ეხმიანება თუშური „დალაის“ სტრიქონებს, რომელიც ასევე მოყმის საიქიოში შესვლას ეხება: „ნეტავ შენ, საიქიოსა შიგ შეხვალ მტრედის ფერადო, დალაი...“ (ხალხური ანთოლოგია 2010: 163-164). ზ. კიკნაძის აზრით, მიცვალებულის სულის მტრედის სახით წარმოდგენა, რასაც ხუცობის ენაზე („ჯვართ-ენაზე“) სულიწმინდა ეწოდება, უნდა გამოხატავდეს ხალხურ თვალსაზრისს, რომ „მტრედის ფერად ანუ სულიწმინდის სახით მხოლოდ კაი ყმები შედიან საიქიოში“ (კიკნაძე 2008: 307).

ცხენის კურთხევის ვარიანტების უმრავლესობას აქვს მიმართვის ფორმა. *ბახფალდისაგი* მიმართავს გარდაცვლილს, ურჩევს, თუ როგორ უნდა გადალახოს დაბრკოლებები საიქიოსკენ მიმავალ უცხო გზაზე. *ბახფალდისაგის* რჩევა-დარიგებას, რომელიც იმ თავდაპირველი მითიური ქმედების ცოდნას ემყარება, ისმენს ცხენის კურთხევის რიტუალის ყველა მონაწილე.

მიცვალებულის სიკვდილის შემდგომ მოგზაურობაში პირველი დაბრკოლება ბენვის ხილამდე, საიქიოს მეკარე ამინონთან შეხვედრამდე გამოჩნდება.

ჯადოსნური ზღაპრის გმირისაგან განსხვავებით, რომელსაც, წუთისოფლის გზაჯვარედინთან მისულს, არ ჰყავს მრჩეველი და გზის გამგნები, „ცხენშენირვის“ მთავარ პერსონაჟს ზეციური არსება ან საიქიოს მეგზური ეხმარება. ცხენის კურთხევის ტექსტის ზოგიერთი ეპიზოდი ჰგავს ნაქადაგარს და შეიცავს წინასწარმეტყველებას. *ბახფალდისაგი* საიქიოს მგზავრს იმ ცოდნას გადასცემს, რომელიც ოდესღაც ზეციერებმა ასწავლეს მათ წინაპრებს. ის ურჩევს საიქიოს მგზავრს, არ წავიდეს მარჯვნივ, რადგან ის არის მოსისხართა გზა; აფრთხილებს, არ წავიდეს მარცხნივ, რადგან ის არის ბოროტმოქმედთა სავალი გზა და მხოლოდ შუა გზას გაჰყვეს. „ცხენშენირვის“ ტექსტში ხშირად ვლინდება ცენტრისკენული მოძრაობა, მოქმედების ეპიცენტრად შუა ადგილის ამორჩევა, რადგან შუაგული ცისა

და მიწის საუკეთესო, ჰარმონიული ადგილია. ტექსტში შუაგულისკენ ლტოლვა სხვადასხვა სახე-სიმბოლოებით ვლინდება: მიცვალებულის საკადრის ცხენს ვერც მარცხნივ პოულობენ და ვერც მარჯვნივ მიაგნებენ; ვასთირჯის სამი ცხენიდან არც აქეთას უნდა ახლონ ხელი, არც იქითას, შუაში მდგარი უნდა აირჩიონ და ახლაც, გზაჯვარედინთან, იგივე წუთისოფლის დასასრულთან, მისულ საიქიოს მხედარს ბახფალდისაგი შუა გზაზე ნასვლას ურჩევს:

„შუა გზას გაჰყევ,
ერთი ბენვის ხიდან მიგიყვანს,
მაგრამ არ შედრკე, არ შეშინდე,
ცხენს მათრახი გადაუჭირე
ისე ძლიერ, რომ ხელისგულზე ტყავი აგასკდეს,
ცხენს კი ბარძაყზე – ხორცი.
და მიადგები მკვდართა საუფლოს.“

(ოსური სიტყვიერება 2005: 47).

ცხენშენირვის ტექსტში ბენვის ხიდი წარმოადგენს საიქიოსკენ მიმავალ გზაზე ყველაზე შემადრწუნებელ ადგილს, ცოცხალთა და მიცვალებულთა სამკვიდრებლების გზაგასაყარს, სადაც მთავრდება მოკვდავთათვის ნაცნობი, ჩვეულებრივი გარემო და ხიდს იქით, მდინარის გაღმა იწყება პირველი ხილვის თავზარდამცემი სიუცხოვე. ბენვის ხიდის ეპიზოდში იკვეთება ფსიქოლოგიური მოტივი – შეუცნობლის წინაშე შიში და უმწეობა, რადგან ტექსტის მიხედვით, „ახალგაზრდა ცხენი არის მფრთხალი, ახალგაზრდა მხედარი – გამოუცდელი“ (მილერი 1881: 115). ამიტომ *ბახფალდისაგი* მოსალოდნელი განსაცდელის შესახებ წინასწარ აფრთხილებს საიქიოს მხედარს და ბენვის ხიდან განსაკუთრებული შემართების გამოჩენას ურჩევს. ტექსტში საიქიოს მგზავრის გასაგონად, მის გასამხნეებლად ხშირად ისმის შეძახილი: – „ნუ შეშინდები!“ ნაწარმოებს

თავიდან ბოლომდე გასდევს სულეთში მიმავალი მგზავრის მიმართ *ბახფალდისაგის*, „ცხენშენირვის“ იგივე ლირიკული გმირის, მხურვალე თანაგრძნობა: „მიხვალ ბენვის ხიდთან! ნურაფრის ნუ შეგეშინდება! ზემოდან დაგყვირებენ, ქვემოდან ამოგდახებენ, – იმათგან ერთი წამრთმეგია, მეორე მაცდუნებელი. ნურაფრის ნუ შეგეშინდება! ცხენს მათრახი გადაუჭირე ისე ძლიერ, რომ ხელისგულზე ტყავი აგასკდეს, ცხენს კი ბარდაყზე – ხორცი! გადახვალ ხიდზე, მიხვალ ამინონთან“ (შიფნერი 1868: 36).

ოსური ხალხური ტექსტების მიხედვით, საიქიოს გამგებლის *ბარასთირის* გარეშე არავის შეუძლია სულეთში შესვლა ან გამოსვლა. *ბარასთირის* განკარგულებით საიქიოს მეკარე *ამინონი* აღებს მიცვალებულთა ქვეყნის კარებს, ხოლო *ბარასთირი* მიცვალებულებს, მათი ამ ქვეყნად ჩადენილი ქმედებების მიხედვით, ანაწილებს სამოთხეში (ძანათში) ან ჯოჯოხეთში (ზინდონში).

ცხენის კურთხევის თითქმის ყველა ვარიანტში საიქიოს კარიბჭესთან მისულ მხედარს *ბახფალდისაგი* (ცხენის მაკურთხებელი) ურჩევს ქვეყნის განსაზღვრული წესების დაცვას, რომლის არქექტიპსაც ნართების ეპოსში ვხვდებით. მიცვალებულთა ქვეყანაში მიმავალი მხედარი საიქიოს კარებთან მზის ჩასვლამდე უნდა მივიდეს, რადგან დაგვიანებულ მგზავრს მკვდართა საუფლოში მეკარე *ამინონი* აღარ შეუშვებდა. ოსების რწმენით, მზის ჩასვლის შემდეგ გათენებამდე საიქიოს კარები იკეტებოდა და არავის ჰქონდა იქ შესვლის ან იქიდან გამოსვლის უფლება. ამით აიხსნება მიცვალებულის მზის ჩასვლამდე დაკრძალვის ტრადიციაც. მზის ჩასვლის შემდეგ არ შეიძლებოდა მიცვალებულის დატირებაც. ქართულ ხალხურ პოეზიაში გმირის დაღუპვა მზის ჩასვლასთან ასოცირდება. ჩამავალ მზეს მკვდრის მზესაც უწოდებენ. ზოგიერთ შემთხვევაში *ბარასთირი* მიცვალებულს სახლში წასვლის ნებას რთავდა, მაგრამ ის მზის ჩასვლამდე უეჭველად უნდა დაბრუნებულიყო მიცვალებულთა

ქვეყანაში, რადგან მზის ჩასვლის შემდეგ დაიკეტებოდა კარები და მას საიქიოში აღარავინ შეუშვებდა. ერთხელ *ბარასთირმა* მიცვალებულთა ქვეყნიდან გამოუშვა ურუზმაგის უსახელო ვაჟი. ნართების ეპოსი მოგვითხრობს ურუზმაგის უსახელო ვაჟის საიქიოში დაბრუნების სევდიან ისტორიას. რადგან მზე უკვე ჩადიოდა და ბიჭს მიცვალებულთა საუფლოში შესვლა აგვიანდებოდა, სათანა ღმერთს შეევედრა: „ღმერთო, უზენაესო! თუ დედის გულში ჩახედვა შეგიძლია, გთხოვ, მთებს ოდნავი შუქი მიანათე!“ სასწაულმაც არ დააყოვნა და ვაჟმა მშვიდად შეძლო საიქიოში შესვლა (ნართები 1988: 86). ნართების ეპოსში ბენვის ხიდი არ გვხვდება. მის ნაცვლად არის საიქიოს კარები, რომელსაც არაერთი ნართი პერსონაჟი გაივლის. ზოგი მიცვალებულთა ქვეყნიდან იმ კარებით გამოდის ცოცხალთა ქვეყანაში და შემდეგ კვლავ იმავე გზით ბრუნდება (ურუზმაგის უსახელო ვაჟი) სულეთში. საიქიოს კარები მაგარია და ყველას, ვისაც მოესურვება, არ შეუძლია იქ შესვლა და გამოსვლა. ნართების ეპოსიდან ცნობილია, რომ მოკვდავთაგან მხოლოდ ერთმა, სოსლანმა შეძლო სულეთის მოხილვა, თუმცა სოსლანის, როგორც ცოცხალი ადამიანის, შესვლა საიქიოში არალეგიტიმურია, რადგან მეკარე *ამინონი* მას არ აძლევდა მიცვალებულთა ქვეყანაში ცოცხლად შესვლის უფლებას, სოსლანმა ძალით შეგლიჯა კარები და საიქიოში მაინც შეაღწია (ნართები 1988: 148).

ბახფალდისანი, *ანუ ცხენის კურთხევის ტექსტი*, მთლიანად იზიარებს ნართების ეპოსის გამოცდილებას. ისევე როგორც სათანამ, საიქიოში მიმავალმა მხედარმაც ლოცვა უნდა წარმოთქვას, რომ მთებზე მზის სხივი გამოკრთეს. სოსლანივით ქუსლი უნდა ჰკრას საიქიოს კარებს, რომ ის გაიღოს:

„მზე ჩავიდაო“, – ასე გეტყვიან. ლოცვა წარმოთქვი:
„ღმერთო მაღალო, იყავ მონყალე, მთის წვერებზე
მზის ნათელი გამოაბრწყინე!“

მთებზე მზის სხივი გამოკრთება,
ქუსლი ჰკარ კარებს და გაიღება.“

(ოსური სიტყვიერება 2005: 47.)

ოსების რწმენით, *ამინონი ბარასთირის* დავალებით მოქმედებს. ის დგას საიქიოს კარებთან ან ბენვის ხიდთან. *ამინონი* მასთან მისულ თითოეულ გარდაცვლილს ეკითხება, თუ რა ბოროტება ჩაუდენია ან რა სიკეთე გაუკეთებია სიცოცხლეში. *ამინონი* ამის მიხედვით აფასებს მიცვალებულის მიწიერ ცხოვრებას და უჩენს ადგილს *ძანათში* (ДЗАНАТ) ან *ზინდონში* (ЗИНДОН).

ცხენის კურთხევის ა. შიფნერის გამოქვეყნებული ვარიანტი სრულად ეთანხმება მიცვალებულის საიქიოში შესვლის ოსურ რწმენა-წარმოდგენებს. *ბახფალდისავი* მიმართავს საიქიოსკენ მიმავალ მხედარს:

„ბენვის ხიდს გაღმა, როცა მიხვალ შენ ამინონთან, ის გკითხავს: „რა სიკეთე გიქმნია და რა – ბოროტება?“ უპასუხე: „მე არ ვყოფილვარ არც ბოროტი და არც კეთილი, მაგრამ მიწაზე მე ვცხოვრობდი მუდამ სიმართლით“. გეტყვის: – „მაშ შენ გექნება პირდაპირი გზა სამოთხისკენ.“ შეჯდები ცხენზე, წახვალ იქით და მიაღწევ კარებს სულეთის. მაგრამ ის კარი შენ წინაშე დაიკეტება. დაინევ უკან, დაბრუნდები კვლავ ამინონთან და ჰკითხავ ახლა საიქიო ქვეყნის მეკარეს: „სად წავიდე, წინ კარები გამომიკეტეს, თუ შენ გზაში დიდხანს მე არ შემაჩერებდი შენი კითხვებით, უფრო ადრე მივიდოდი სულეთის კართან.“ „ნადი, იჩქარე, – გეტყვის სულთა ქვეყნის მეკარე, – შესთხოვე მზეს, მცირე სხივი მიანათოს მათათა მწვერვალებს“. უმაღვე მთაზე გამოჩნდება მზისა ნათელი და გაგეღება საიქიოს მძიმე კარები“ (შიფნერი 1868: 37).

სულეთში მიმავალი მგზავრის საუბარი საიქიოს მეკარე *ამინონთან* ცხენის კურთხევის ტექსტში აუცილებელი სტრუქტურული ერთეულია, თუმცა ზოგიერთ ვერსიაში *ამინონთან*

მგზავრის დიალოგი გამოტოვებულია. შოგრენისეულ ვარიანტში ამინონი დგას ბენვის ხიდის წინ, მდინარესთან. ის საიქიოში მიმავალ მგზავრს ბენვის ხიდზე ისე არ გაატარებდა, სანამ არ დაკითხავდა. ოსების რწმენით, *ამინონმა* გამოკითხვის გარეშეც იცოდა ყველაფერი გარდაცვლილთა შესახებ, თუ ცოცხალთა ქვეყანაში ვინ როგორ იცხოვრა. ახლა მხოლოდ სურდა გაეგო, ბენვის ხიდთან მოსული მგზავრი იცრუებდა თუ წრფელი გულით მოინანიებდა ჩადენილ შეცდომებს. თუ მიცვალებული სიმართლეს იტყოდა, *ამინონი* მას ბენვის ხიდზე გაატარებდა და უშუამდგომლებდა ნართების წინაშე. მაგრამ თუ ის იცრუებდა, მას საშინელი განსაცდელი დაატყდებოდა: *ამინონი* მას სისხლით მოსვრილი ცოცხით სცემდა ტუჩებში. მართალია, ამის შესახებ არაფერია ნათქვამი ცხენის კურთხევაში, მაგრამ, სავარაუდოდ, *ამინონი* ტყუილის მთქმელს მდინარეში ჩააგდებდა. ტექსტის მიხედვით, სწორედ *ამინონის* დასმულ კითხვებზე მიცვალებულის გაცემული პასუხების სისწორე განსაზღვრავდა ბენვის ხიდზე მის წარმატებას, შეძლებდა თუ არა მის გადალახვას: „და აი, ჰკითხა ამინონმა საიქიოსკენ მიმავალ მხედარს: რა ნახა და რა სიკეთე გააკეთა იმ ქვეყანაში? მიცვალებულმა ყველაფერი უამბო, არაფერი შეალამაზა. როცა ამინონი დარწმუნდა, რომ ის სიმართლეს უყვებოდა, ნება დართო გადასულიყო ხიდზე. ამინონმა მას თან გააყოლა მეგზური, რომელიც ნართების მიწამდე მიაცილებდა. ხოლო სხვებს, რომლებიც ცრუობდნენ, ჯოჯოხეთში აგზავნიდა. მიცვალებულმა როგორც კი მიიღო ნებართვა, პირდაპირ წავიდა ხიდისკენ, რომელიც ისე ირყეოდა მის ქვეშ, თითქოს აი და უნდა ჩაქცეულიყო. რადგან მიცვალებული იყო მართალი ადამიანი და გაბედულად მიდიოდა, ხიდი უფრო ფართო და მაგარი ხდებოდა... (შიფნერი 1868: 27).

როგორც ნესი, ტექსტში წარმოსახული მიღმა სამყარო, თავისი უცნაური საგნებითა და მოვლენებით ადამიანში თავზარდამცემ შიშს უნდა იწვევდეს. ბენვის ხიდთან მისულ საიქიოს

მგზავრს, რომლის შესახებაც *ბახვალდისაგი* მოგვითხრობს, გარდაუვალი მომავლის წინაშე არ ეუფლება შიში და ძრწოლა. მას რწმენა და ამ ქვეყნად განუელი მადლი ამარჯვებინებს. ის უკუაგდება ყოველგვარ შიშს, თავისი სიმართლით უყოყმანოდ გაივლის ბენვის ხიდზე და გადალახავს საიქიოს ზღურბლს.

შენიშვნა: ხიდი სხვადასხვა მითოლოგიაში ერთმანეთთან აკავშირებს ორ განსხვავებულ სამყაროს. ცხენის კურთხევის ოსურ დედანში (შიფნერი 1868: 26) საიქიოს ხიდს ჰქვია არა ბენვის, როგორც ქართულ მითოლოგიაში, არამედ ხის, მორის (დირე, ქანდარა) ხიდი. სომხურ ენაში კი სიტყვასიტყვით არის ვინრო ხიდი. ჟ. დიუმეზილის აზრით, საიქიოში გადასასვლელი ხიდის მაზდეანიზმიდან მომდინარეობა ეჭვს არ უნდა იწვევდეს, ხოლო თვითონ ხიდი, როგორც მითოლოგიური ელემენტი, გვხვდება ისეთ მითებში, რომლებიც დაკავშირებულია დაკრძალვის რიტუალთან (დიუმეზილი 1976: 78). თუმცა ვერ გამოვრიცხავთ ქართულ გავლენასაც. ოსურმა ენამ სიტყვა «ХИД» შეიძლება ქართულიდან იხსება. შოგრენის ვარიანტის მიხედვით, საიქიოში გადასასვლელ ყველა სახის ხიდს, ვინროს, მორის თუ ბენვის ხიდს, მართალი სულის წინაშე აქვს გაფართოვების თვისება, ხოლო თუ მასზე ცოდვილი გაივლიდა, ის კიდევ უფრო მეტად განვრილდებოდა და მახვილის პირით ბასრი გახდებოდა. ქართული ხალხური ლექსის მიხედვით, „კუპრზე ძეს ბენვის ჯიდაჲ, შავეთში ამბობდიანო: „ცოდვიანნ გადიყრებიან, მადლიანნ გადმოდიანო“ (შანიძე 1931: 230).

ბენვის ხიდის გადალახვის შემდეგ, მდინარის გაღმა, ცოცხალთა ქვეყნიდან მისული მგზავრი ხედავს სრულიად უცხო სამყაროს – მიცვალებულთა საუფლოს. სულის ცხენზე ამხედრე-

ბული მგზავრის თვალწინ საიქიოს გზაზე ერთმანეთს ენაცვლება ცოდვილთა მარადიული ტანჯვისა და მართალთა ნეტარების პარალელური სცენები. მეტაფორული სურათები მგზავრში ინვეეს გაცებას და აღძრავს ცნობის წადილს, გაიგოს სულეთის ბინადართა დასჯისა თუ დაუსრულებელი ბედნიერების კონკრეტული მიზეზები.

სასულიერო მწერლობა იცნობს აპოკრიფულ ნაწარმოებს „ღვთისმშობლის მიმოსვლა ჯოჯოხეთში“. იგი მოგვითხრობს ანგელოზთა თანხლებით წმინდა მარიამის მოგზაურობას იმ სასტიკ და პირქუშ სამყაროში, სადაც გარდაცვლილებს ამ ქვეყნად ჩადენილი ცოდვების გამო სასჯელად მარადიული სატანჯველი ერგოთ. ჩრდილოეთ ოსეთში ზეპირი გზით გავრცელებულ ქრისტიანულ ლიტერატურას შესაძლებელია გავლენა მოეხდინა და ცალკეული ელემენტები შეეცანა ცხენის კურთხევის ტექსტში. ორივე ნაწარმოები, „ღვთისმშობლის მიმოსვლა ჯოჯოხეთში“ და „ცხენშენირვა“, ცოდვილთა ტანჯვის მიზეზს კითხვა-მიგების საშუალებით გადმოგვცემს.

სულეთში სტუმრად მისულ სოსლანს მიცვალებულთა იმ ქვეყნიური სასჯელისა თუ მარადიული ნეტარების საიდუმლოს უხსნის ბედუხა, მისი გარდაცვლილი მეუღლე. „ცხენშენირვის“ ვარიანტების მიხედვით, მიცვალებულს საიქიოს მოხილვაში მეგზურობას ხან მზის ვაჟი მახამათი უწევს, ხან ამინონის შერჩეული გამცილებელი, ხანაც – ტექსტის მთხრობელი, ლირიკული გმირი. ცხენის კურთხევანში საიქიოს სცენები წარმოდგენილია მომავალ დროში. *ბახტალდისაგი* წინასწარ ამზადებს გარდაცვლილს და უამბობს, თუ მიცვალებულთა საიქიო ყოფის როგორი სურათები გადაიშლება მის თვალწინ და რა პასუხს მიიღებს იგი თავისი მეგზურისგან. კითხვა-პასუხი ლაკონიურად, მოკლე პოეტური ფრაზებით გადმოგვცემს ადამიანთა ნაკლზე, აგრეთვე სასჯელზე, რომელიც მიცვალებულთა სულეებს დაატყდათ საიქიოში ამ ქვეყნად ჩადენილი ცოდვების გამო. გამ-

ცილებლის პასუხები გაჯერებულია სახარებისეული პათოსით: „უკეთუ ვინმე იყოს ბოროტი, არა მიიღოს კეთილი“.

ცხენის კურთხევის სხვადასხვა ვარიანტში მიცვალებულთა ტანჯვისა და ბედნიერების ამსახველი მეტაფორული სცენების რაოდენობა იცვლება. ზოგში მეტია, ზოგში – უფრო ნაკლები. საიქიოს მგზავრი ხედავს უცნაურ სურათებს: ყელზე გველისა და თავზე ბაყაყის ტყავით შემოსილ ქალს; მახათით კლდეების მკერავ დედაკაცს; აგრეთვე ქალს, რომლის მკერდზეც წისქვილის ქვეები ბრუნავენ და კლდის ქიმებს ფქვავენ; ძუკნა ძალღს, მუცელში მონკანკავე ლეკვებით; რამდენიმე მგლოვიარე ქალს, რომლებსაც ძაღლები და ვირები აწამებენ; ძირგავარდნილი გოდრით მთაზე ქვიშის მზიდავ მამაკაცს; კაცს, რომელსაც ხარი უღვაშს უღეჭავს; ყინულებში მჯდარ და ცალი ფეხით ხიდზე დაკიდულ მამაკაცებს. აგრეთვე, კაცს, რომელსაც სახლად კვერცხის ნაჭუჭი აქვს, კარებად – ნემსი, გზად კი – დანის პირი. *ბახფალდისანის* მიხედვით, სულეთის ბინადართა ამქვეყნიური ცოდვა და საიქიო სასჯელი განონასწორებულია ერთმანეთთან. საიქიოს მოხილვის ეპიზოდში მოქმედება სწრაფად ვითარდება. თითქოს დროც არ ყოფნის სულეთის მეგზურს ვრცელი ახსნა-განმარტებების მისაცემად, რადგან ცოდვილთა საიქიო სამყოფელიც ისევე სწრაფად უნდა გაიაროს სულეთის მგზავრმა, როგორც ბენვის ხიდი. გამცილებელი მოუწოდებს სულის ცხენზე ამხედრებულ მგზავრს: „გზა განაგრძე, შეიძლება მათმა ცოდვამ გზა გაგიმრუდოს!“ (მილერი 1881: 109).

სოსლანის მოგზაურობა საიქიოში ცოდვილთა ტანჯვის გაცილებით მეტ ეპიზოდს გადმოგვცემს. ზემოთ მოყვანილი სცენების გარდა, სოსლანი ხედავს ჯოჯოხეთის სულისშემძვრელ სურათებს: ფეხით, მკლავით, ენით და კისრით დაკიდულ ადამიანებს, რომელთა ქვეშ ცეცხლმოდებული რიყის ქვეები გიზგიზებდა; ტბაში ბაყაყებთან, გველებთან და სხვა ქვენარმავლებთან ჩაყრილ ხალხს, რომლებიც ხან ჩაყვინთავდნენ, ხან ამოყ-

ვინთავდნენ; მწოლარე ქალს, რომელსაც ცხვირის ნესტოებიდან შალისა და ჩითის ნაჭრები გამოსჩროდა, მარჯვენა მკლავზე კი ცეცხლი ეკიდა; ტანზე ყინულმოდებულ მოხუცებს, რომლებიც ყინულის სამართებლით წვერს იპარსავდნენ, უფრო მეტად კი იწინკინდნენ; ქალს, რომელსაც ხვლიკები ძუძუებს უწოვდნენ; გულაღმა მწოლარე ქალს, რომლის მკერდზეც წისქვილის ქვეები გამალებით ბრუნავდნენ, საფქვავე კი არსად ჩანდა; აკლდამაში ჩამომჯდარ დედიშობილა ბიჭს, რომელსაც ცხვირიდან სისხლნარევი ლეზვი სდიოდა, პირიდან კი სისხლი გადმოსჩქეფდა. ყველა შველასა და გადარჩენას ითხოვდა (ნართები 1988: 148-152). მიცვალებულთა სულების საიქიო სასჯელის ანალოგიური სცენები გვხვდება ფალაური ეპოქის სპარსულ ნაწარმოებში „არდა ვირაფას წიგნში“ (არდა ვირაფა 1977: 98-111). როგორც ჩანს, მასში ასახული საიქიო ტანჯვის სცენები ზეპირი სიუჟეტებით ვრცელდებოდა აღმოსავლეთსა და დასავლეთში. მოგვიანებით იტალიელმა პოეტმა დანტე ალიგიერმა დაწერა ვრცელი პოემა „ღვთაებრივი კომედია“, რომელშიც ავტორმა შთამბეჭდავად დახატა საიქიო ცხოვრების სურათი.

ცხენის კურთხევის ტექსტში განსაკუთრებულ მხატვრულ და ემოციურ ეფექტს ქმნის კონტრასტული სცენები: ერთგან ხარის დიდ ტყავზე ცოლ-ქმარი ვერ იყოფს სარეცელს, ხოლო მეორეგან კურდღლის მომცრო ტყავზე ცოლ-ქმარს ჰყოფნის ადგილი და კიდევაც რჩებათ. მიზეზი მარტივია: პირველ წყვილს იმ ქვეყნად ერთმანეთი არ უყვარდა და საიქიოშიც გრძელდება სიძულვილით გამოწვეული მათი ტანჯვა-წამება, მეორე წყვილს კი „ერთმანეთი ძლიერ უყვარდა, როცა იქ იყვნენ და ასეა აქაც“ (ოსური სიტყვიერება 2005: 48). ერთგან რძის მწურავ ქალს მხოლოდ კვერცხის ზომა ყველი ამოჰყავს, მეორეგან კი ქალი პანანინა კოჭობიდან ისეთ დიდ ყველს აკეთებს, რომ ჯოხით ძლივს აბრუნებს. ტექსტის მიხედვით, სიცოცხლეში ერთი ძუნწი იყო, მეორე – ხელგაშლილი, გულუხვი. საიქიო-

შიც შესაბამისად მიეზლოთ. ერთგან სამი კაცი ზის ყინულის სკამებზე, ყინულის მაგიდები უდგათ და ყინულის ხელჯოხები უპყრიათ, სწორად კი სხედან, მაგრამ მრუდედ ლაპარაკობენ. მეორეგან კი ვერცხლის მაგიდასთან, ვერცხლის ხელჯოხებით, ვერცხლის სკამებზე გვერდულად ზის სამი კაცი, რომლებიც სწორად მსჯელობდნენ. ტექსტის მიხედვით, ყინულის ხელჯოხიანი კაცები მოსამართლეები იყვნენ მიწიერ ცხოვრებაში, ქრთამს იღებდნენ და დამნაშავეებს ამართლებდნენ. ვერცხლის ხელჯოხიან მოსამართლეებს კი ყოველთვის სამართლიანი განაჩენი გამოჰქონდათ. საიქიოშიც შესაბამისი ხვედრი ერგოთ.

მიცვალებულის სამოთხეში დამკვიდრება *ბახფალდისანის* ფინალურ ნაწილს წარმოადგენს. ახალი სტატუსით მარადიული ცხოვრების გასაგრძელებლად საიქიოს მხედარმა კიდევ ერთხელ უნდა გამოავლინოს თავისი ღირსება და განსაკუთრებული უნარი. შოგრენის ვარიანტის მიხედვით, საიქიოს ბინადართა იმქვეყნიური ყოფის მოხილვის შემდეგ სულის ცხენზე ამხედრებული საიქიოს მგზავრის წინაშე კიდევ ერთი დაბრკოლება, კიდევ ერთი გზაჯვარედინი გამოჩნდება: ერთი გზა ცაში მიდის, წმინდანებთან; მეორე – დაბლა, ჯოჯოხეთში, ბოროტ სულებთან; მესამე – შუა გზა, პირდაპირ სამოთხისკენ. სამოთხე, როგორც ყველაზე ჰარმონიული ადგილი, მითოლოგიურ ტექსტებში გამოხატული არის შუაგულით. ამიტომ სულის ცხენზე ამხედრებული მგზავრი, რომელიც სასუფევლისკენ ილტვის, შუა გზას ირჩევს. შუა გზა მას მიიყვანს ნართების სამკვიდრებელში, რომელიც ცხენის კურთხევის ვარიანტებში სამოთხედ არის მოაზრებული, სადაც მიცვალებულს, თუკი ის იმსახურებს, აქვს შანსი, ურუზმაგის (ან ბარასთირის) გვერდით დაიკავოს საპატიო ადგილი.

ბახფალდისანის თითქმის ყველა ვარიანტის ფინალურ ნაწილში სხვადასხვა ასპექტით ვლინდება ქრისტიანული ელემენტები და სახარებისეული პარადიგმები. ეჭვგარეშეა, რომ სახა-

რების ეპიზოდები ხალხში ზეპირად ვრცელდებოდა და ცალკეული მოტივების სახით აისახებოდა ოსურ ხალხურ ტექსტებში. სასუფევლის ვინრო და ფართო გზის არჩევის სახარებისეულ მოტივს ვხვდებით ცხენის კურთხევის შიფნერისეული ვარიანტის ფინალურ ნაწილში. საიქიოს მკვიდრთა იმქვეყნიური ყოფის მოხილვის შემდეგ მხედარი კვლავ არჩევანის წინაშე აღმოჩნდება. *ბახფალდისაგი* კვლავ შემწის ფუნქციას ითავსებს და მგზავრს მიმართავს: „იქიდან ნახვალ და შენ წინაშე ორი გზა გამოჩნდება: ერთი – ვინრო, მეორე – ფართო. დაადექი ვინრო გზას და ის მოგიყვანს სასუფეველში“ (შიფნერი 1868: 38). ნუთისოფლის ვინრო („ინროების“, „შეჭირვების) გზის ანტონიმი და სასუფევლის მეტაფორა ამ კონტექსტში შეიძლება იყოს ფართო, როგორც „რიგ-ვედას“ ერთ-ერთ ჰიმნშია ნათქვამი: „მითრამ მოუპოვა ადამიანებს ფართობა სივინროვეში, სამკვიდრებელისკენ გასასვლელი“. ცხენის კურთხევის ტექსტში სასუფეველში მოსახვედრად ფართო გზის ნაცვლად ვინრო გზის არჩევისას მგზავრი სახარების ცოდნით ხელმძღვანელობს: „შედით ვინრო კარიბჭით, ვინაიდან ფართოა კარიბჭე და განიერია გზა, რომელსაც დაღუპვისკენ მიჰყავს და მრავალნი დადიან მასზე. ვინაიდან ვინროა კარიბჭე და ვინროა გზა, რომელსაც სიცოცხლისაკენ მიჰყავს და მცირედნი ჰპოვებენ მას“ (მათე 7: 13-14).

ცხენკურთხევის პერსონაჟი – საიქიოს მგზავრი, როგორც ჩანს, იმ მცირედთა შორის აღმოჩნდა, რომელმაც არა მხოლოდ საიქიოს ვინრო გზა აირჩია, არამედ მანამდეც მან ნუთისოფლის ვინრო, განსაცდელიანი გზით იარა. *ბახფალდისაგი* სულის მხედარს აუწყებს, რომ ის ამ არჩევანით სასუფეველს დაიმკვიდრებს. ნათქვამის ჭეშმარიტებას კი *ბახფალდისაგი* ქრისტიანული რელიგიის ავტორიტეტით ამყარებს: „თავისი კარიბჭის წინ შეგეგებება მარიამის ვაჟი ოქროს ქრისტე (Майраемы фырт

сыгъзæрин Чырысти) და შეგიყვანს შიგნით. იქ შენი საკვები იქნება თეთრი რძე და ტკბილი შაქარი“ (შიფნერი 1868: 38).

ცხენის კურთხევის ტექსტში სამოთხე წარმოდგენილია თავისი უნივერსალური სიმბოლური ნიშნებით. ის შუაგულში მდებარეობს და მიცვალებულს იქ მისვლა, ბენვის ხიდის გადალახვისა და საიქიოს კარების გაღების შემდეგ, მხოლოდ შუა გზით შეუძლია. სამოთხეში მინდორი მუდამ მწვანედ ხასხასებს, რომელიც მარადიულ გაზაფხულს გამოხატავს. ამის მიუხედავად, იქ არ არის არც მზე და არც მთვარე, როგორც ესაია წინასწარმეტყველი ამბობს: „ღარ გექნება შენ მზე დღის სინათლედ და მთვარის ნათება არ გაგინათებს, არამედ უფალი გეყოლება საუკუნო სინათლედ და შენი ღმერთი – შენს დიდებად“ (ესაია 60: 19).

შეიძლება ვიფიქროთ, რომ სამოთხეში მზის მაგივრობას ნევს რძისფერი ტბა, რომელიც მინდვრის შუაგულში მოჩანს და მის ირგვლივ ოქროსქოჩრიანი ბავშვები თამაშობენ. ცხენის კურთხევის ვარიანტების უმრავლესობაში ბავშვები და ნართი გმირები სამოთხის შეუცვლელი ბინადრები არიან. სამოთხეში დამკვიდრება შეუძლიათ სახელოვან მეომრებსა და მართალ ადამიანებს. სამოთხის კარის წინ კი რჩეულებს იესო ქრისტე ელოდებათ.

შოგრენის ვარიანტის მიხედვით, სამოთხეში შესული მიცვალებული ხედავს წრიულად ჩამომსხდარ ნართებს, რომლებიც მგზავრის დანახვისთანავე ფეხზე წამოდგნენ. მის წინაშე პირველი ბარასთვერი (იგივე ბარასთირი, სამოთხის გამგებელი) წარდგა და უთხრა: „შენ იყავი ჭკვიანი და ღირსეული ადამიანი, ჩვენ გიცნობდით და პატივს გცემდით, დაჯექი თავში და განაგე ჩვენი ცხოვრება“, მაგრამ მიცვალებულმა პირველობაზე უარი განაცხადა. მაშინ ბარასთვერმა უთხრა: „თუ არ გინდა დაიკავო პირველი ადგილი, მაშინ დაჯექი ბოლოში და გვემსახურე.“ მიცვალებულმა ამ შეთავაზებაზეც უარი განაცხადა და უპასუხა:

„მე იმ ქვეყანაში ბევრი ვემსახურე ყველას და მეკავა უკანასკნელი ადგილი (შიფნერი 1868: 29).

სასუფეველში პირველი და უკანასკნელი ადგილის დაკავების მოტივს ცხენის კურთხევის ტექსტში საფუძვლად უდევს მაცხოვრის სიტყვები: „და აჰა, ესერა, არიან უკანასკნელნი, რომელნი იყვნენ პირველ, და არიან პირველნი, რომელნი იყვნენ უკანასკნელ“ (ლუკა 13: 30). „ცხენშენირვა“ სამოთხეში შესული მხედრის კიდევ ერთ გამოცდას კითხვა-მიგების საშუალებით გადმოგვცემს. პერსონაჟის პასუხებში ვლინდება ქრისტიანული რელიგიის ფუნდამენტური საკითხების ცოდნა, რომლის ცალკეული ელემენტები სახარებისეულ იგავებში იძებნება. „ცხენშენირვის“ მიხედვით, ამ ცოდნით უნდა იხელმძღვანელოს მხედარმა ნუთისოფლისა და საიქიოს გზაზე, ასეთია ინიციაციის ლოგიკა, სხვანაირად სასუფეველი მიუწვდომელი იქნება.

სასუფეველში შესული მხედარი, რომელმაც იქ დაასრულა თავისი განსაცდელებით სავსე მოგზაურობა, უარს აცხადებს როგორც პირველი, ისე უკანასკნელი ადგილის დაკავებაზე. პერსონაჟის ქცევა ქრისტიანულ ზნეობას ემყარება და სახარებისეული სიბრძნით საზრდოობს. მან ნუთისოფელში ღირსეულად იცხოვრა, ის ნებაყოფლობით თავმდამბლად ემსახურა ყველას. მან იცის, რომ არ უნდა დაიკავოს სამოთხეში პირველი ადგილი, რადგან შეიძლება იქ მასზე უფრო საპატიო ადამიანი მოვიდეს. ქრისტიანულ ესქატოლოგიაში და მისი გავლენით ხალხურ ტექსტებში სამოთხეს გამოხატავს ქორწილი, ქორწილი სასუფეველის კონოტაციას შეიცავს. ცხენის კურთხევის ტექსტში სასუფეველი, სადაც *ბარასთვერი* საიქიოს მხედარს პირველ და უკანასკნელ ადგილს სთავაზობს, წარმოადგენს საქორწილო ნადიმზე სტუმართა დაპატიჟების სახარებისეული იგავის პარადიგმას.

ლუკას სახარებიდან ცნობილია იგავი ქორწილში პირველი და უკანასკნელი ადგილის დაკავების შესახებ. როცა იესომ შე-

ამჩნია, რომ მიწვეულები პირველ ადგილებს ირჩევდნენ, უთხრა მათ იგავი: „თუ ვინმემ ქორწილში მიგიწვიოს, ნუ დაჯდები პირველ ადგილზე, რადგან შეიძლება შენზე უფრო საპატიო სხვა ჰყავდეს მოწვეული, რომ არ მოვიდეს შენი და მისი მანვევარი და არ გითხრას: დაუთმე ამას ადგილი! მაშინ შერცხვენილმა უნდა დაიკავო უკანასკნელი ადგილი“ (ლუკა 14: 8-9). სამოთხეში შესული მგზავრი ბარასთვერის წინაშე უფლის მიერ განცხადებული სიბრძნით ხელმძღვანელობს, რომელიც მას ახალ პერსპექტივას გადაუშლის. სულის მხედარს, რომელსაც აქ, ნუთისოფელში, ბოლო ადგილი ეკავა, იქ, ქორწილში ანუ სასუფეველში ერგო ყველაზე საპატიო სამყოფელი, შუა ადგილი წრეში – მითოლოგემურად ყველაზე ჰარმონიული და სრულყოფილი ადგილი. თავისი სიტყვითა და ქმედებით მან წარმოუდგენელი დიდება მოიპოვა, როგორც საქორწილო სუფრის ბოლოში მჯდარმა სახარებისეულმა სტუმარმა, რომელსაც დამპატივებელმა უთხრა: „მეგობარო, გადაბრძანდი უფრო მაღლა! მაშინ გექნება მეტი დიდება ყოველი თანამეინახის წინაშე“ (ლუკა 14: 10).

ნართების საზოგადოება იდეალურ მამაკაცად მიიჩნეოდა იმას, ვინც გონიერებასთან ერთად, ყველაზე მამაცი და ზნეკეთილი იქნებოდა, ვინც მუცელს არ ასდევდა, წრეგადასულ სმას ერიდებოდა, კაცობის უმძიმეს ტვირთს ბოლომდე წესითა და პატივით ზიდავდა, ვინც ქალთან ურთიერთობაში ყველაზე წესიერი გამოდგებოდა და თავის დიასახლისს ყველაზე მეტს მოუთმენდა. ეპოსის მიხედვით, ამ თვისებების მქონე ნართებს შორის ერთადერთი ბათრადი აღმოჩნდა. ნართებმა მას გამოცდაც მოუწყეს: „კვირიდან კვირამდე წვეულებაზე ისხდნენ. სუფრა ისე გაანწყვეს, რომ ბათრადი ვერც ერთს ვერ მისწვდენოდა. მას კვირიდან კვირამდე პირში ლუკმა არ ჩაუდვია, მაინც დანარჩენებზე უფრო მხიარულად მღეროდა და ყველაზე მოხდენილად ცეკვავდა“ (ნართები 1988: 257).

ქრისტიანული ესქატოლოგიის მიხედვით, ადამიანის სასუფეველში შესვლა დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორ იცხოვრა მან ამქვეყნად და როგორ გაკვალა სასუფეველისკენ მისასვლელი გზა. ზ. კიკნაძის აზრით, „ნუთისოფელში „დაგროვილი“ ღირსებები საიქიოში საგზლად მიჰყვება ადამიანს და განსაზღვრავს მის მდგომარეობას“ (კიკნაძე 2008: 307). ცხენის კურთხევის ტექსტი ირიბად მიგვანიშნებს ამქვეყნიურ ცხოვრებაში გამოვლენილ იმ ადამიანურ თვისებებსა და ქცევებზე, რომლებიც უზრუნველყოფენ მიცვალებულის დამკვიდრებას სასუფეველში. სახარების მიხედვით, მხოლოდ მისთვის გაიღება სასუფეველის კარები, ვინც შეინარჩუნებს თავის თავში ბავშვურ სიმინდესა და სისპეტაკეს. ამ თვალსაზრისით „ცხენშენირვის“ ფინალური ნაწილი და სახარებისეული იგავები სრულ თანხმობაში არიან ერთმანეთთან. მათ შორის სიღრმისეული იდენტობა ვლინდება. ოთხთავის სინოპტიკურ ნაწილში მოწაფეების კითხვაზე, ვინ უფრო დიდია ცათა სასუფეველში, „იესომ მოუხმო ბავშვს, ჩააყენა მათ შუა და უთხრა: „ჭეშმარიტად გეუბნებით თქვენ: თუ არ მოიქცევით და არ იქნებით, როგორც ბავშვები, ვერ შეხვალთ ცათა სასუფეველში. ამრიგად, ვინც თავს დაიმდაბლებს, როგორც ეს ბავშვი, ის იქნება უდიდესი ცათა სასუფეველში“ (მათე 18: 3-4). ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელის აზრით, ბავშვების სახით მაცხოვარმა თავის მოწაფეებს სიმდაბლის გზა უჩვენა. ბახფალდისანის მიხედვით, საიქიოს მგზავრმა ბავშვებს ზოგს ქუდი გაუსწორა, ზოგს – ფეხსაცმელი, ზოგსაც ქამარი შემოარტყა, ყველას მოეფერა და გზა ისე განაგრძო. საიქიოს მხედარმა ნებაყოფლობითი სამსახური უნდა გაუწიოს ბავშვებს, უფროსი უმცროსის მსახური უნდა გახდეს, რათა თვითდამდაბლებით ამაღლების ღირსი გახდეს.

სასუფეველში ბავშვების გართობა-თამაშსა და ჟრიამულობას ქართული ხალხური ლექსიც წარმოგვიდგენს:

„ბაღვების საფერებლადა წყალი გადმაჰყრის მძივსაო,
დაეხვევიან ბაღვები, ჟრიაშული დგა ცისაო.“

ცხენის კურთხევის სხვადასხვა ვარიანტების მიხედვით, სამოთხეში, რძისფერ ტბასთან, ბავშვები თამაშობენ, სამოთხის გზას ოქროსქოჩრიანი ბიჭი განაგებს. ის ღვთის ბავშვია, რისი დასტურიც არის მისი თმის ფერი. ტბის რძის შეფერილობა და ტბის რძესთან მსგავსებაც, რომელიც ოქროს, როგორც ღვთიური ლითონის, შესატყვისის წარმოადგენს, სამოთხის ერთ-ერთი ნიშანია. სასუფეველის კარებთან საიქიოს მგზავრს ბავშვები ეგებებიან: „ბიჭები მოირბენენ შენთან რძისფერი ტბიდან. „დედა მოდის!“ – იტყვიან ისინი. „მამა მოდის!“ – იტყვიან ისინი. „თქვენი მამა მოვა თქვენთან, თქვენი დედა მოვა თქვენთან“. ის ჯიბიდან იღებს ვაშლებს და ყველას უნაწილებს. – „მაჩვენეთ, საით არის გზა?“ – „გზა არ არის ჩვენს გამგებლობაში, ჩვენ შორის არის ოქროსქოჩრიანი ბიჭი, გზას ის განაგებს.“ ოქროსქოჩრიანი ბიჭი მიიღებს მასთან, წინ გაუძღვება... სამოთხის კარი ჭექით გაიღება“ (მილერი 1881: 115).

ცხენის კურთხევის სხვა ვარიანტებშიც სასუფეველში შესასვლელად ბავშვების დახმარებას უპირობოდ აცხადებს. საიქიოს მხედრის მგზავრობაში ერთ-ერთ ყველაზე გარდამტეხ მომენტში, სამოთხის კართან, ბავშვები მგებრის როლს ასრულებენ. *ბახფალდისანის* ფინალური ნაწილი აცხადებს: ძნელია სამოთხეში შესვლა, ის მხოლოდ ბავშვების ხათრით გაიღება, რადგან ბავშვები ღვთიური მადლის თანაზიარნი არიან. ცხენის კურთხევის ტექსტში სასუფეველში დამკვიდრების მოტივი მთლიანად სახარებისეული კონცეპტით საზრდოობს. საიქიოს მგზავრისა და სამოთხის ბავშვების შეხვედრას ნ. ბეპიევისა და მ. ცხოვრებოვას ქართული თარგმანი ემოციურად, მძაფრი ლირიზმით გადმოგვცემს:

„კვლავ ივლი, ივლი, სამოთხის კარს მიაღწევ ბოლოს,
მოგეგებება ბავშვების გუნდი,
ზოგი – ქამარში ქუდგაჩრილი, სხვა – ხელში ქამრით,
ზოგს ფეხთ ეცმევა, ალბათ, უკულმა.
ზოგი მამიკოს დაგიძახებს, ზოგი – დედიკოს.
უთხარი: – მე არც მამა ვარ და არც დედათქვენი.
მაგრამ შენ მაინც მიეფერე –
ზოგს ქუდი შეუსწორე, ზოგს ფეხსაცმელი,
ზოგსაც ქამარი შემოარტყი წელზე ლამაზად,
გაგიჭირდება სამოთხეში შესვლა ძალიან,
მაგრამ იმ ბავშვთა ხათრით მაინც კარს გაგიღებენ“.

(ოსური სიტყვიერება 2005: 49-50).

იგივე სურათი გადაეშალა საიქიოში სოსლანს, რომელმაც, ძლევამოსილ ნართებს შორის ერთადერთმა, მოახერხა ცოცხალი შესულიყო მიცვალებულთა ქვეყანაში. სოსლანს შეეცოდა ამწვანებულ ველზე მოთამაშე ბავშვები, რომლებსაც ქუდები წელში გაეჩარათ, ქამრები ყელზე გამოენასკვათ და ფეხსაცმელი უბეში ჩაეწყოთ. სოსლანმა ტანსაცმელი ყველას გაუსწორა, წესის მიხედვით ჩააცვა, მერე შეჯდა ცხენზე და გზა განაგრძო. ბავშვებმა კი ლოცვა გააყოლეს.

ცხენის კურთხევის ტექსტს აქვს ესქატოლოგიური დასასრული. *ბახფალდისანი* მთავრდება მიცვალებულის სამოთხეში დამკვიდრებით. ეს არის საბოლოო დასასრული. ვ. მილერისეულ ვარიანტში სამოთხეში შესული მხედრის დანახვისთანავე ხალხი ფეხზე დგება და ეგებება. – „სად ცხოვრობდი? როგორ ცხოვრობდი? – ეკითხებიან ისინი. – მე ვიყავი არზიმაიხა, ზიმაიხოს ვაჟი, ღამით დავიბადე, დღისით სოსლანთან ერთად დავდიოდი სათარემოდ, გორის ციხე-სიმაგრე გავტყეხე, ცდაში მოვიპოვე სახელი, არა ასაკით და ასე მოვალწიე ამ ადგილს“ (მილერი 1881: 115).

ზიმაიხოს ვაჟს – არზიმაიხას, ნართების ეპოსის ერთ-ერთ ეპიზოდურ პერსონაჟს, თავის უპირველეს ღირსებად და საზოგადოების წინაშე დამსახურებად ნადავლისთვის სოსლანთან ერთად სათარეშოდ სიარული და გორის ციხის გატეხა მიაჩნია, რაც, ტექსტის მიხედვით, კიდევაც განსაზღვრავს მის ადგილს სასუფეველში. ცხენის კურთხევის მიღერისეული დიგორული ვერსია მთავრდება მოწოდებით: „დასვით თავში, რომ ის იყოს სოსლანის თანამგზავრი და იჯდეს ურუშმაგთან ერთად. სადაც მათი სულების სამყოფია, იქ იყოს ამ მიცვალებულის სული!“ (მიღერი 1881: 115).

ბ. გატიევის მიერ ჩანერილი ცხენის კურთხევის ტექსტის მიხედვით, რომელიც სამოთხის აღწერას შეიცავს, მიცვალებულის სულის საბოლოო ადგილსამყოფელს ბარასთირი განსაზღვრავს: „როცა სამართლიანმა და მოწყალე ბარასთირმა მოისმინა შენი გულწრფელი აღსარება, თავის სამყოფელში მიგიღო, სადაც მარადიულად დატკბები სამოთხის ყველა სიკეთით: შენი ცხენი შენს მახლობლად იბალახებს, ხოლო სანოვაგე და სასმელი, როგორც არ ჰქონია არც ერთ მიწიერ მეფეს, დღითიდღე მოგემატება“ (გატიევი 1987: 156).

ცხენის კურთხევის თითქმის ყველა ვარიანტი მიცვალებულის სულის დალოცვით მთავრდება:

„იქ, სამოთხეში, ბარასთირის მარჯვენა იქნები.
ღმერთმა გამყოფოს ნათელში და
რაც პატივი გცა ხალხმა, ისიც ალალი იყოს.
ცხენი შენთვის შემოგვინირავს
და როგორც ის ჩვენ აქ გვემსახურა,
შენც გემსახუროს. ნათელში იყავ!“

(ოსური სიტყვიერება 2005: 52).

ტექსტის დასრულების შემდეგ ბახფალდისაგი მიცვალებულის სულის სახელზე მოყვანილ ცხენს თავზე რამდენიმე წვეთ

ლუდს ასხამდა და აგემოვნებინებდა, რაც მიცვალებულისთვის ცხენის გადაცემას აღნიშნავდა. იმ თასს, რომლიდანაც ცხენს დააღვინა, მარჯვენა წინა ფეხით ატეხინებდა. თასის ნამტვრევებს, როგორც წესი, საფლავში ყრიდნენ, რასაც არქეოლოგიური გათხების მონაცემებიც ადასტურებს.

ამის შემდეგ *ბახფალდისაგი* მიცვალებულს მკერდზე პეშვით მიწას აყრიდა სიტყვებით: „ნათელში იყავ! დაე, შენი ცხენი იყოს შენთან ერთად იმ ქვეყნად! ახლა მოდით ახლობლებო, ნათესავებო, მეგობრებო, დაადინეთ ცრემლი და დაიტირეთ! (რახნო 2010: 218). რიტუალის შემადგენელი ნაწილი იყო ცხენის სამჯერ შემოტარება საფლავის გარშემო. პროცესს უეჭველად მიჰყვებოდა გარდაცვლილის ქვრივი, რომელიც თმას იჭრიდა და მიცვალებულს საფლავში ატანდა. რიტუალი მთავრდებოდა ცხენის სიმბოლური მსხვერპლშენივით. *ბახფალდისაგი* სულის ცხენს დანით ყურს უსერავდა. ჟ. დიუმევილის აზრით, ამას აკეთებდნენ იმ მიზნით, რომ მიცვალებულს იმ ქვეყნად თავისი ცხენი ამოეცნო (დიუმევილი 1976: 42). ზოგჯერ სულის ცხენს ყურის წვერს აჭრიდნენ და მიცვალებულს საფლავში ატანდნენ.

რიტუალის საბოლოო ნაწილს (ამ წესს ხევსურეთშიც იცნობდნენ) წარმოადგენდა მორთულ-მოკაზმული ცხენის გაჭენება, რომელიც მისი საიქიოში გაგზავნის იმიტაციას ქმნიდა. ცხენს ტარსიკონსა და კოლენკორს ხსნიდნენ და ღარიბებს აძლევდნენ. რიტუალის დამსწრე რომელიმე ახალგაზრდა სულის ცხენზე ჯდებოდა და იქამდე აჭენებდა, სანამ ოფლს არ გამოადენდა. იმ დღიდან ცხენი მიცვალებულის საკუთრებად ითვლებოდა და იკრძალებოდა მისი ყოფითი საჭიროებისთვის გამოყენება.

ცხენის კურთხევის ტექსტი ამავე დროს არის მაღალმხატვრული ფოლკლორული ნაწარმოები. მ. დარჩიევამ გამოიკვლია ცხენის კურთხევის მხატვრული თავისებურება და მიუთითებს ტექსტში პოეტური სიტყვიერი ფორმულების სიმდიდრეზე, მე-

ტაფორებზე, ეპითეტებზე, რეფრენზე, პარალელიზმზე, ქრისტიანულ ფრაზეოლოგიზმებზე, რომლებიც ქმნიან ნაწარმოების მხატვრულ მთლიანობას (დარჩიევა 2012: 86-87).

ცხენის კურთხევის ტექსტს და მთლიანად ცხენშენიერვის რიტუალს ოსების ტრადიციულ ყოფაში ჰქონდა განსაკუთრებული საზოგადოებრივი დანიშნულება და მაღალი საკრალური ავტორიტეტი. ტექსტი, რიტუალთან ერთად, სოციუმს განუმტკიცებდა რწმენას იმქვეყნიურ მარადიულ ცხოვრებაზე, თემის თითოეულ წევრს უმაღლებდა ღირსების გრძნობას, გადასცემდა ზნეობრივ სიბრძნესა და ცოდნას იმქვეყნიურ ცხოვრებაზე, უნერგავდა საღვთო შიშს. ის საზოგადოებას უმტკიცებდა პატივისცემას ადამიანის განვლილი ცხოვრების მიმართ. მართალია, ტექსტი და რიტუალი კონკრეტულ მიცვალებულს ეძღვნებოდა, მაგრამ ის გამიზნული იყო ხალხის გასაგონად. მიცვალებულის დაკრძალვის რიტუალზე შეკრებილ საზოგადოებას ცხენის კურთხევის ტექსტი შეახსენებდა ზნეობრივი პრინციპების დაცვის აუცილებლობას, ადამიანურ მოვალეობას, აგრეთვე, პასუხისმგებლობას ღმერთისა და ხალხის წინაშე.

ცხენშენიერვის ტიპოლოგია. სულის ცხენის კურთხევის წეს-ჩვეულებას იცნობენ ქართველი მთიელები, ვაინახები და აფხაზები, რომელთა ტრადიციაშიც რიტუალის თანმხლები ტექსტები თითქმის არ შემორჩა, ან თუ შემორჩა მცირე ფრაგმენტების სახით.

„ცხენშენიერვის“ ტექსტთან ერთგვარ სიახლოვეს ამჟღავნებს თუშური „დალაი“. თუმცა, ოსური რიტუალისგან განსხვავებით, „დალაი“ მიცვალებულის წლისთავზე სრულდებოდა, როცა ეწყობოდა დოღი და მას მხედრები ასრულებდნენ. „დალაობის“ რიტუალში აუცილებლად მონაწილეობდა მიცვალებულის სახელზე მორთული ცხენიც. ოსური ცხენის კურთხევის მსგავსად „დალაის“ ტექსტში აღნიშნული იყო მიცვალებულის ღირსებები და მისი შესვლა საიქიოში, ვერცხლით განყობილ

სუფრასთან, საიქიოს ბინადარ მეღვინეებსა და ხუცეს-დიაკონებთან შეხვედრა. „დალაიში“ არ გვხვდება საიქიოს აღწერა, ცოდვილთა ტანჯვისა და მართალთა ნეტარების ამსახველი სცენები, დიალოგები, სიუჟეტური ეპიზოდები.

აღსანიშნავია, რომ თუშური „დალაი“ უფრო მეტ კანონიკურობას ამჟღავნებს და ყოველი სამგლოვიარო რიტუალის დროს თითქმის ერთი და იგივე ტექსტი სრულდებოდა, როცა *ბალხვალდისავი* ცხენის კურთხევის წარმოთქმის დროს უფრო მეტი იმპროვიზაციისა და ინოვაციის უფლებას იტოვებდა. თუშური „დალაი“, ოსურ ცხენის კურთხევასთან შედარებით, არის გაცილებით მცირე ზომის ტექსტი, თუმცა სტრუქტურულად და კომპოზიციურად უფრო მყარი და პოეტური თვალსაზრისით უფრო მეტად მოწესრიგებული ნაწარმოები (ანთოლოგია 2010: 163-164).

ხევესურული და ოსური ცხენის კურთხევის რიტუალი მსგავსი სტრუქტურული ელემენტებისგან შედგება. ხევესურული ტრადიციის თანახმად, „მიცვალებულთან დააყენებენ მის „სულის ცხენს“, რომლის აღვირი მიცვალებულს მარცხენა ხელში ჰქონდა გამობმული“ (მაკალათია 1935: 202). მიცვალებულის პატივსაცემად და მისი სულის საცხონებლად ხევესურები, ისევე როგორც სხვა კავკასიელი მთიელები, დოღს მართავდნენ. „სულის ცხენს“ თავ-კისერზე მძივ-ლილით გამართული საფაფრე და საშუბლე ეკეთა. მისი წინამძღოლობით რიგში დაწყობილი მხედრები სამჯერ შემოუვლიდნენ ფარდაგზე გაშლილ მიცვალებულის ტალავარს და მიემართებოდნენ მიცვალებულის ნათესავის სოფლისკენ. ცხენები დოღში, როგორც წესი, შეუკაზმავი გამოჰყავდათ. „ჭირის პატრონის“ ნათესავი მხედრებს ტაბლას უდგამდა. ბოლო ტაბლიდან მხედრები „ჭირის პატრონის“ სოფელში ბრუნდებოდნენ და იწყებოდა ნამდვილი შეჯიბრება. რომელი ცხენიც პირველი მივიდოდა ფინიშთან, გამარ-

ჯვებული ის იქნებოდა. რიგის მიხედვით აჯილდოებდნენ და-
ნარჩენ ცხენებსაც.

ქართველ მთიელთა წარმოდგენით, მამაკაცს ცხენი საიქი-
ოშიც სჭირდება. ერთ-ერთ ლექსში მიცვალებული თავმომწო-
ნედ აცხადებს: „გვერდით გვიბავის ცხენები, დაყაჯრულები,
ლაგმითა“. ფშავში ჩანერილი ტექსტის მიხედვით კი, საიქიოში
მოხვედრა მხოლოდ სულის ცხენით იყო შესაძლებელი:

„სულეთში სადამ ჩავედი, ჩემის მიმინოს ცხენითა,
შემომყვენენ მოქიშპეები, მოლალატენი ენითა“
(მაკალათია 1934: 157).

ხევსურულმა ზეპირსიტყვიერებამ შემოგვინახა ცხენის
კურთხევის ტექსტის მხოლოდ ფრაგმენტი, რომელსაც მიცვა-
ლებულის სახელზე საგანგებოდ შეკაზმულ-მორთული ცხენის
შესანიშნად სულის ხუცესი აღავლენდა. *ბახჯალდისაგის* მსგავ-
სად, სულის ხუცესიც ხევსურული კურთხევის ტექსტში მიცვა-
ლებულს მიმართავდა: „ეს ცხენივ შენიმც საჯმარ იქნებავ, შე-
ნიმც საფერჯე იქნებავ, დიაციმცავ შენ საჯმარ იქნებავ, ნაბღია-
ნიმც მაგივავ, ლაგამ-ავშარაიანივ, ნალლურსმანიანივ, სან-
თელ-დაკრულიმც მაგივავ...“ შემდეგ გრძელდება ჩვეულებრივი
სულის ხუცობა (სადიდებლები 1998: 60).

სულის ხუცესი, ცხენის კურთხევის გარდა, წარმოთქვამდა
სულის ხუცობის, სულის წყაროს დალოცვისა და მიცვალებუ-
ლის სახელისდების ტექსტებსაც. ამ ტექსტებით უშუალოდ
მიცვალებულს მიმართავდნენ და ცოდვების მიტევებას, საიქი-
ოში უხვ სუფრასა და „იალში“ ანუ სამოთხეში ყოფნას უსურვებ-
დნენ. სულის ხუცობის ტექსტის მიხედვით, ღმერთმა შექმნა
მიცვალებულთა სამუდამო ადგილსამყოფელი, რომელსაც
ჰქვია სულეთი. ხუცესი მიცვალებულის სულს ღმერთს ავედ-
რებდა: „სულეთის გამჩენ ღმერთმ მაგახმარასთ ეს ტაბლაჲ“;

„რასაც ჩემის უენპირობით დაგაკლებთ, სულეთის გამჩენ ღმერთიმც დაგიმატებთ“; „ღმერთო, სულიც შენ გეპარების და, კაციც შენ გეხვეწების“; „ღმერთო, გეძახს ნიქაი (გარდაცვლილის სახელი), ღმერთო, გეხვეწების, ღმერთო, შაიხვენე, ღმერთო, იხვაიშნე!“ „სულეთის გამჩენ დალოცვილ ღმერთმ შენ ენა-პირ დიდხანს აუბნას!“ – მიმართავენ სახელისდების წარმოთქმის შემდეგ სულის ხუცესს ჭირისუფლები. სამოთხეს ხევსურულ სახელისდების ტექსტში ჰქვია იალი. ხოლო „საიალო“ არის სამოთხეში გასამწესებელი მიცვალებული: „შენამც საიალო სწორ-ამახანაგჩიამც ზდგეხარ!“ – ამბობს სულის ხუცესი და გარდაცვლილს დაუბრკოლებლად, გახსნილი გზით (როგორც ოსურ ცხენის კურთხევის ტექსტში) უსურვებს სასუფეველში შესვლას: „იალში გზაიმც ხსნილ გაქვ, სულიმც იალი, გზათამც ინათებ, ბნელშიამც ნუ დასჩები“ (სადიდებლები 1998: 96). იალი და ბნელი ტექსტში ისეთივე ანტონიმურ წყვილს წარმოადგენს, როგორსაც სამოთხე და ჯოჯოხეთი. მიცვალებულის დალოცვის ხევსურული ტექსტები სრულად შეესაბამება ქრისტიანულ წარმოდგენას სასუფეველზე, „სადა იგი არა არს ჭირი, მწუხარება, არცა ურვა, არამედ სიხარული და ცხოვრება იგი დაუსრულებელი“. იალი ხევსურულ ტექსტებში, სამოთხის გარდა, ზოგადად არის ბედნიერების, სიხარულის აღმნიშვნელი სიტყვა. „ეს წვერის არყიან ბოთლანი შენამც გაიალებს!“ – მიმართავს ხუცესი მიცვალებულის სულს სახელისდების ტექსტში.

ხევსურული სახელისდებანი ფრაგმენტულად წარმოგვიდგენს საიქიოს სურათს. ხალხური რწმენით, სულეთში ქრისტიანებისთვის სუფრა აქვთ გაშლილი, იქ ანგელოზები ხარობენ და სულიწმინდას ადიდებენ, მადლისმქმნელი ხალხი ნეტარებს, ცოდვილები კი იტანჯებიან და თავიანთ შეცდომებს ინანიებენ. სახელისდების მიხედვით, საიქიოში „ქრისტიან პურობენ, ანგელოზ ჟამობენ, ცოდვიან ნანობენ, მადლიან განისვენებენ, სულიწმინდა მოიხსენების“ (სადიდებლები 1998: 94).

შენიშვნა: საიქიოში, ე.წ. სულეთ-შავეთში მოგზაურობენ და საიქიოს ამბებს გადმოგვცემენ მესულთანეები. ბიბლია მოგვითხრობს ყენდორელი მესულთანე ქალის შესახებ, რომელმაც საული გარდაცვლილ შამუელს შეახვედრა. სამუელმა მეფეს გარდაუვალი დალუპვა უწინასწარმეტყველა (1 მეფ. 28: 8-19).

ცხენის კურთხევისა და ცხენშენირვის ნიშნებს ატარებს ხევსურთა ყოფასა და ზეპირსიტყვიერებაში დადასტურებული ზოგიერთი სხვა ტრადიცია. ცნობილია, რომ ცხენის „მისამბარეო“ რიტუალი ტარდებოდა ხახმატის ჯვარში, სადაც ცხენის სამეშვლოს მსხვერპლად სწირავდნენ. ალ. ოჩიაურს დამონებული აქვს ამლის ჯვრის ნაქადაგარი, რომელშიც ღვთისშვილი აცხადებს: „ძალი და შაძლება მაშინ მქონდა, როცა სამის წლის რემათ მიხოცდნენო“ (ოჩიაური 1988: 91).

სკვითურ-სარმატული და ალანური ეპოქის კატაკომბებში არქეოლოგებმა აღმოაჩინეს მიცვალებულთან ერთად დაკრძალული ცხენები სრული აღჭურვილობით. ამიტომ მკვლევარები მიცვალებულის სახელზე ცხენის კურთხევის ოსური რიტუალის ძირებს სკვითურ-სარმატულ ტრადიციებში ეძებდნენ. ზოგიერთი ჩანანერი, რომელიც დაგვიტოვა ჰეროდოტემ სკვითების შესახებ, მართლაც, ცალკეული ეპიზოდებისა და მოტივების დონეზე სიახლოვეს ამჟღავნებს ოსურ ხალხურ ტექსტებსა და ტრადიციებთან. ჰეროდოტეს ისტორიიდან ცნობილია, რომ სკვით მეფეებს იმ ქვეყნად საუკეთესო ცხენების რიტუალური მსხვერპლშენირვით აცილებდნენ. მეფის გვამს 40 დღის განმავლობაში დაატარებდნენ მთელ სკვითიაში, ოლქიდან ოლქში და მას ყველგან დასტიროდნენ. ისინი მწუხარებას თვალსაჩინოდ გამოხატავდნენ: ყველა სკვითი იჭრიდა ყურის წვერს, იჭრიდნენ აგრეთვე თმას, ისერავდნენ ხელებს, იკანრავდნენ შუბლსა და ცხვირს. სკვითები მეფესთან ერთად მარხავდნენ მის ცოლს, მსახურს, ცხენს, იარაღსა და ჭურჭელს (ჰეროდოტი IV, 73).

ჟ. დიუმეზილი, არცთუ უსაფუძვლოდ, სკვითური დაკრძალვის რიტუალის გამოძახილს ხედავს ოსურ წეს-ჩვეულებებში. ესენია: 1. მიცვალებულის სახელზე ნაკურთხი ცხენისთვის ყურის წვერის მოჭრა. 2. გარდაცვლილის ქვრივის მიერ თმის მოჭრა. 3. გლოვის ნიშნად სახის დაკანწრა. 4. საოჯახო ნივთებისა და ჭურჭლის საფლავში ჩატანება (დიუმეზილი 1976: 43).

ჰეროდოტეს ცნობით, მეფის გარდაცვალებიდან ერთი წლის შემდეგ სკვითები მეფის 50 ყველაზე ბეჯით მსახურსა და 50 საუკეთესო ცხენს ახრჩობდნენ. შემდეგ შიგნავდნენ და ასუფთავებდნენ მათ შიგთავსს, ბოლოს ბზით გამოტენიდნენ, შეკერავდნენ და საფლავის ირგვლივ მათ მარგილებზე დგამდნენ. ცხენებზე დამაგრებული შეწირული მსახურები მხედრებივით გამოიყურებოდნენ (ჰეროდოტე IV, 72). რასაკვირველია, შეწირულ ცხენებს ჰქონდათ მიცვალებულის მომსახურებისა და მისი საიქიოში წაყვანის დანიშნულება. ჟ. დიუმეზილის აზრით, საიქიოდან მომავალი სოსლანის ბზით გატენილი ცხენის ეპიზოდი ინახავს სკვითურ „საიქიოს ცხენებზე“ ზუსტ მოგონებას (დიუმეზილი 1976: 43).

შენიშვნა: აღსანიშნავია, რომ ინდური *აშვამედხას* (aśva-medha) რიტუალიც ითვალისწინებდა ერთწლიანი ხეტიალის შემდეგ, ისევე როგორც სკვითებში, სამსხვერპლო ცხენის დახრჩობას.

ძველი ინდური ტრადიცია იცნობს რიტუალს, რომლის სახელწოდებაც არის *აშვამედხა*, იგივე ცხენშეწირვა, aśva – ცხენი (მდრ. ქართ. აჩუა), medha – შეწირვა. ვედების რელიგიაში ის იყო ერთ-ერთი უმთავრესი სამეფო მსხვერპლშეწირვა, რომელსაც დეტალურად აღწერს „იაჯურვედა“, ხოლო ფრაგმენტულად გადმოგვცემს „რიგვედა“ (X, 56). *აშვამედხა* ტარდებოდა გაზაფხულზე სამყაროს განახლების მიზნით. რიტუალი დაკავშირებული იყო სამეფო ხელისუფლების ლეგიტიმაციასთან და მიზნად

ისახავდა ძლიერებისა და დიდების დაუფლებას, ასევე სამეფოში ნაყოფიერების, ბარაქიანობისა და კეთილდღეობის დამყარებას.

ოსური და ინდური ცხენშენირვის რიტუალის მიზნები სრულიად განსხვავდებოდა ერთმანეთისგან, მაგრამ მათ ჰქონდათ საერთო ელემენტები. ისევე როგორც ოსური ცხენის კურთხევის რიტუალში, *აშვამედხას* ცერემონიებში მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა სარიტუალო ცხენის მორთვა-მოკაზმას. მთავარი დედოფალი მეფის ორ ცოლთან ერთად ულავს უსვამდა *გხის* – არომატულ გამდნარ კარაქს. მეფის ცოლები რთავდნენ ცხენის თავს, კისერსა და კუდს ოქროს სამკაულებით. როგორც ოსური ცხენშენირვის რიტუალი ტარდებოდა კურთხევის ტექსტის თანხლებით, ასევე ინდური *აშვამედხა* მიმდინარეობდა მანტრის ლოცვების დეკლამაციით. ვედურ რიტუალში საზეიმოდ მორთულ ცხენს სამჯერ შემოატარებდნენ სამსხვერპლო ბოძის ირგვლივ, რომელიც სამყაროს ღერძს განასახიერებდა. ოსებთან ცხენს ასევე სამჯერ შემოატარებდნენ საფლავის ირგვლივ, რომელიც, კ. რეხნოს აზრით, განასახიერებდა მოდელირებულ ცენტრს (რეხნო 2010: 218). ოსური ცხენის კურთხევის რიტუალში შენირვის აქტი გამოიხატებოდა ცხენის ყურის გასერვით ან ყურის წვერის წაჭრით, რომელსაც მიცვალებულს თავქვეშ უდებდნენ და სამარეში ატანდნენ. ინდური ცხენშენირვის ცერემონია კი ითვალისწინებდა სარიტუალო ცეცხლის მახლობლად სამსხვერპლო ცხენის რიტუალურ შენირვას 609 შინაურ და გარეულ ცხოველთან ერთად. დედოფლები კი ასობით მსახურის თანხლებით და მანტრის ლოცვების დეკლამაციით ულავს გარშემო უვლიდნენ. ამის შემდეგ იწყებოდა ცერემონიის ყველაზე მნიშვნელოვანი ნაწილი, რომელიც რიტუალური ნეკროფილიისა და ზოოფილიის ელემენტებს შეიცავდა: მეფის მთავარი ცოლი მთელი ღამის განმავლობაში მკვდარ ულავთან კოპულაციის იმიტაციას ეწეოდა. ამავე დროს სხვა დედოფლები

იქვე, შორიახლოს, აღავლენდნენ რიტუალურ ბილნსიტყვაობასა და წარმოთქვამდნენ უწმანურ ფრაზებს (კეიტი 1914: 615-616).

აშვამედბა მთავრდებოდა ცხენის დანაწევრებით. იგი გამოხატავდა ხელახალ შესაქმეს, სამყაროს რიტუალურ განახლებას, რომელიც ძველი ინდური ტრადიციის მიხედვით, პურუშას სხეულის ნაწილებისგან შეიქმნა. თავისი მითოლოგიური სტატუსით *აშვამედბა* შეესაბამებოდა პურუშას მსხვერპლშენირვას.

მიუხედავად იმისა, რომ ოსური „ცხენშენირვა“ მიცვალებულის საიქიოში გასამგზავრებელ რიტუალს წარმოადგენდა და *აშვამედბასგან* სრულიად განსხვავებული მიზნები ჰქონდა, ვფიქრობ, უეჭველად უნდა გავითვალისწინოთ მ. ელიადეს მოსაზრება ცხენშენირვის რიტუალის ინდოევროპული წარმოშობის შესახებ. შედარებითი მითოლოგიის არაერთი მონაცემი ცხენშენირვის ინდოევროპული წარმოშობის თვალსაზრისს გვიდასტურებს.

ოსური ცხენის კურთხევის ტექსტს ინდოირანული მოდგმის ხალხთა მითოლოგიასთან, ცხენის შენირვის რიტუალის გარდა, საიქიოში მოგზაურობის მოტივიც აახლოებს.

ოსურ ხალხურ ტექსტებში საიქიოს *ბარასთირის* სამეფოსაც უწოდებენ. *ბარასთირის* ეპითეტებია: საიქიოს გამრიგე, სამოთხის მბრძანებელი. ზოგიერთი მკვლევარი მიცვალებულთა მეუფე *ბარასთირის* სახეში ზოროასტრიზმის გავლენის პირდაპირ კვალს ხედავდა. ფალაურ ენაზე შექმნილ არდა-ვირაფის ნიგნში შემონახულია ზოროასტრისტთა მოგზაურობა ცაში და ჯოჯოხეთში. თუმცა მკვლევართა უმეტესობა ბარასთირს საკუთრივ ოსური მითოლოგიის პერსონაჟად მიიჩნევს.

ჟ. დიუმეზილი პარალელს ავლებს საიქიოში მოგზაურობის ამსახველ ოსურ ტექსტებსა და ბრაჰმანთა ისტორიებს შორის. ძველმა ინდურმა მითოლოგიამ, მართალია, ცოტა იცის ჯოჯოხეთის შესახებ, მაგრამ ვედებიდან ცნობილია ღმერთ ვარუნას ვაჟის ბჰრიგუს ექსტატიური მოგზაურობა საიქიოში. ღმერთი

ვარუნა ფიქრობს, რომ ბჰრიგუს დაეუფლა ამპარტავნობა, ამიტომ მის სულს ჯოჯოხეთში აგზავნის. ბჰრიგუ იქ ესწრება კიდევ ზოგიერთ რიტუალურ დანაშაულში ბრალდებულთა დასჯას. ბჰრიგუს თვალწინ გადაიშლება საიქიოს ბინადართა ცხოვრების ისეთივე საიდუმლოებით მოცული და ამოუხსნელი სცენები, როგორსაც ვხვდებით ცხენის კურთხევის ოსურ ტექსტსა და საიქიოში სოსლანის მოგზაურობის ეპიზოდში. ბჰრიგუ ვერ აცნობიერებს საიქიოში დანახულ-განცდილსა და მათ ასახსნელად მიმართავს მამას – ვარუნას ზუსტად ისე, როგორც სოსლანი, რომელმაც ვერ შეძლო ამოეცნო საიქიოს „ჭკუის სასწავლი“ შეხვედრების აზრი და მათი ახსნა სთხოვა თავის გარდაცვლილ მეუღლეს – ბედუხას. უ. დიუმეზილმა პირველმა დაუკავშირა ერთმანეთს სოსლანისა და ბჰრიგუს მოგზაურობა საიქიოში. მისი აზრით, ორივე მითს შეიძლება საერთო არქეტიპი ჰქონოდა საფუძვლად (დიუმეზილი 1976: 79).

ბჰრიგუს, არდა ვირაფის, ოსური „ცხენშენირვისა“ და სოსლანის საიქიოში მოგზაურობის ტექსტებს შორის, რა თქმა უნდა, არის განსხვავებაც. ზოგიერთი მათგანი უფრო სრულად წარმოგვიდგენს საიქიოში მოგზაურობას, ზოგიც შემოიფარგლება იმქვეყნიური სურათების მხოლოდ განსაზღვრული რაოდენობის წარმოდგენით. ყველა მათგანში ცოდვილთა დანაშაული ძირითადად ზნეობრივ-ეთიკურ ხასიათს ატარებს. ამ ტიპის ტექსტებს ჰქონდა დიდაქტიკურ-აღმზრდელი ფუნქციაც.

არავითარ ეჭვს არ იწვევს, რომ მიცვალებულის სახელზე ცხენის კურთხევის ოსური ხალხური ტექსტი და წეს-ჩვეულება წარმოადგენს ცხენშენირვის ძველი რიტუალის ტრანსფორმირებულ სახეს. როგორც ჩანს, უძველესმა ინდოევროპულმა მითმა უნივერსალური სახე მიიღო და მას კავკასიის ხალხებაც იცნობდნენ. ცხენშენირვის რიტუალზე გავლენა მოახდინა მსოფლიო რელიგიებმა და მან სხვადასხვა ტრადიციაში განსხვავებული დანიშნულება შეიძინა.

ლიტერატურა

- აბაევი 1990:** Абаев В.И., Избранные труды в 4-х т. Т.1. Владикавказ, 1990.
- ალავერდაშვილი 2013:** ქ. ალავერდაშვილი, სანესო ფერხულების შესწავლისათვის, საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მოხსენებათა კრებული, ვერა ბარდაველიძე – 100, გამომც. „უნივერსალი“, თბ., 2013.
- ანთელავა 2012:** ნ. ანთელავა, ოსური მითები და რიტუალები, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 2012.
- ანთოლოგია 2010:** ხალხური პოეზიის ანთოლოგია, შედგენილი ზ. კიკნაძისა და ტ. მახაურის მიერ, „მემკვიდრეობა“, თბ., 2010.
- არდა ვირაფა 1977:** არდა ვირაფ ნამაკ, „არმაღანი“, აღმოსავლური მწერლობის ნიმუშები, თბ., 1977.
- ბარდაველიძე 1957:** Бардавелидзе, В. В., Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тб., Изд. АН ГССР, 1957.
- ბეკოევი 2012:** Бекоев В., Народная поэзия в системе традиционной культуры осетин, автореферат, диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук, Махачкала, 2010.
- გატიევი 1987:** Гатиев Б., Суеверия и предрассудки у осетин//ППКОО. кн. 3. Цхинвали, 1987.
- დარჩიევა 2012:** Дарчиева М. В., Вербальный код осетинского обрядового текста, Владикавказ, 2012.
- დიუმეზილი 1976:** Дюмезиль Ж., Осетинский эпос и мифология, „Наука“, Москва, 1976.
- ელიადე 2000:** Элиаде М., Шаманизм и архаическая техника экстаза, изд. „София“, 2000.

- ელიადე 2009:** მ. ელიადე, მითის ასპექტები, ილიას უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 2009.
- ვარზიათი 1987:** Уарзиати В., *Народные игры и развлечения осетин*, Конь в обрядах и играх, *Орджоникидзе: Ир*, 1987. <http://www.anaharsis.ru/biblio/Vilen/Uarz-51.htm>
- ვარზიათი 1995:** Уарзиати В., Праздничный мир осетин, Северо-Осетинский институт гуманитарных исследований, Владикавказ, 1995. <http://www.iriston.com/nogbon>
- ვახუშტი 1973:** ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, გამომც. „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1973.
- ვირსალაძე 1964:** ე. ვირსალაძე, ქართული სამონადირეო ეპოსი (დაღუპული მონადირის ციკლი), გამომც. „მეცნიერება“, თბ., 1964.
- კავკასიის ფოლკლორი 2008:** კავკასიის ხალხთა ფოლკლორი, პროექტის ავტორი და მთავარი რედაქტორი ნაირა გელაშვილი, გამომც. „კავკასიური სახლი“, თბ., 2008.
- კეიტი 1914:** Keith A. B., *The Veda of the black Yajus school entitled Taittiriya sanhita.* – Cambridge: Harvard University Press, 1914. <http://archive.org/details/vedablackyajuss02keitgoog>
- კიკნაძე 2005:** ზ. კიკნაძე, მონადირის ორმაგი ცხოვრება, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXV, ეძღვნება პროფესორ ვერა ბარდაველიძის დაბადებიდან 100 წლისთავს, თბ., 2005.
- კიკნაძე 2008:** ზ. კიკნაძე, ქართული ფოლკლორი, თსუ გამომცემლობა, თბ., 2008.

- მაკალათია 1934:** ს. მაკალათია, ფშავი, 1934.
- მაკალათია 1935:** ს. მაკალათია, ხევსურეთი, 1935.
- მაკაშინა 1982:** Макашина Т. С., Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян, Сб., Обряды и Обрядовый фольклор, издательство „Наука“, Москва, 1982.
- მამისიმედიშვილი 2009:** ს. მამისიმედიშვილი, ჯვარ-ხატები საკულტო ტექსტებში, „უნივერსალი“, თბ., 2009.
- მახაური 2009:** ტ. მახაური, ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული ნარკვევები, წიგნი II, გამომც. „უნივერსალი“, თბ., 2008.
- მილერი 1881:** Миллер В., Осетинские этюды, Ч. 1-3, М. 1881.
- ნართები 1988:** ნართები, ოსურიდან თარგმნა მ. ცხოვრებოვამ, „ირისტონი“, ცხინვალი, 1988.
- ონიანი 2009:** ო. ონიანი, კულტურული გმირის პრობლემა ქართულ ფოლკლორში, თსუ გამომცემლობა, თბ., 2009.
- ოსური სიტყვიერება 2005:** ოსური ზეპირსიტყვიერება, წიგნი შეადგინეს და ქართულ ენაზე თარგმნეს ნაირა ბეპიევამ და მერი ცხოვრებოვამ, გამომცემლობა „კავკასიური სახლი“, თბ., 2005.
- ოჩიაური 1988:** ალ. ოჩიაური, ქართული ხალხური კალენდარი, ხევსურეთი (არხოტის თემი), „მეცნიერება“, თბ., 1988.
- რახნო 2010:** Рахно К., Посвящение коня в погребальном обряде осетин и его украинские паралели; Материалы международной юбилейной научной конференции „Россия и Кавказ“ (6-7 октября 2009 г., Владикавказ). – Владикавказ, 2010.
- სადიდებლები 1998:** ჯვარ-ხატთა სადიდებლები, ტექსტები შეკრიბეს, შესავალი, ლექსიკონი და საძიებლები

- დაურთეს ზ. კიკნაძემ, ხ. მამისიმედიშვილმა და ტ. მახაურმა, „ნეკერი“, თბ., 1998.
- სიხარულიძე 2006:** ქ. სიხარულიძე, კავკასიური მითოლოგია, გამომც. „კავკასიური სახლი“, თბ., 2006.
- სოკაევა 2010:** Сокаева Д. А., Обозначение сакрального центра в осетинском обряде и несказочной прозе (устные рассказы), *Вестник Челябинского государственного университета, № 17 (198). Филология. Искусствоведение. Вып. 44. 2010.*
- შანიძე 1931:** ა. შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევისურული, სახელმწიფო გამომცემლობა, ტფილისი, 1931.
- შიფნერი 1868:** Шифнер А., Осетинские тексты, собранные Д. Чонкадзе и В. Цораевым, Императорская академия наук, С-Петербург, 1868.
- შოგრენი 1843:** Шегрен: А., Религиозные обряды осетин, ингушей и пр. // Маяк, Т. 7. 1843.
- შტიოდერი 1967:** Штедер, А. О., Дневник путешествия из пограничной крепости Моздок во внутренние местности Кавказа, предпринятого в 1781 году // Осетины глазами русских и иностранных путешественников. Орджоникидзе: Северо-Осетин. книж. изд-во, 1967.
- ჩიბიროვი 2008:** Чибиров Л. А., Традиционная духовная культура осетин, РОССПЭН, Москва, 2008.
- ჩიქოვანი 1959:** მ. ჩიქოვანი, ქართული ეპოსი, წიგნი I, საქ. მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1959.
- ჩიქოვანი 1971:** მ. ჩიქოვანი, ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები, თბ., 1971.
- ხალხური ანთოლოგია 2010:** ხალხური პოეზიის ანთოლოგია, შედგენილი ზ. კიკნაძისა და ტ. მახაურის მიერ, გამომცემლობა „მემკვიდრეობა“, თბ., 2010.



საზღვარეულო უკონსი

ზღაპარი ხალხური მხატვრული პროზის ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული და პოპულარული ჟანრია. მისი უძველესი დადასტურება გვხვდება ჯერ კიდევ ძველმეგვიტურ მწერლობაში. ზღაპარი, ისევე როგორც ყველა სახის ხალხური შემოქმედება, მკაფიოდ გამოხატავს ერის ნაციონალურ თავისებურებას. მართალია, ზღაპარი ღრმად ეროვნული ნაწარმოებია, მაგრამ მსოფლიოს ხალხთა ზღაპრების ძირითადი ფონდი მსგავს სიუჟეტებზეა აგებული.

ოსურ ენაზე ზღაპარს ჰქვია არღაუ (аргъау). ოსური ზღაპრების ნაციონალურ სპეციფიკას ქმნის მთხრობელის ენა, პერსონაჟთა ცხოვრების სტილი, ტრადიციული ელემენტები და სიტყვიერი ფორმულები, აგრეთვე, სოციალური ურთიერთობები და მთავარი გმირის სახე, რომელიც განასახიერებს ოსი ხალხის წარმოდგენებს ადამიანის საუკეთესო თვისებებზე.

ზღაპრების კლასიფიკაციის სხვადასხვა ვერსიები არსებობს. ტრადიციულად ზღაპრებს სამ ტიპად ყოფენ: ა) ცხოველთა ზღაპარი; ბ) საყოფაცხოვრებო-ნოველისტური ზღაპარი და ვ) ჯადოსნური ზღაპარი. თითოეულ მათგანს აქვს განსხვავებული სტრუქტურა, შინაარსი და საზრისი. ამდენად, ხალხური პროზის ამ სამივე სახეობის ზღაპრის სახელწოდებით მოხსენიება ფორმალურ ხასიათს ატარებს.

ოსური ზღაპრების შეკრება და გამოქვეყნება დაიწყო XIX საუკუნის 70-იანი წლებიდან. ჯანტემირ და გაცირ შანაევების შეკრებილი ჯადოსნური და ცხოველთა ზღაპრები პირველად 1870 წელს დაიბეჭდა თბილისში, „კავკასიის მთიელთა შესახებ ცნობების კრებულში“ (Сборник сведений о кавказских горцах). ვ. მილერმა ოსური ჯადოსნური ზღაპრები შეიტანა თავის „ოსურ

ეტიუდებსა“ (1881 წ.) და „დიგორულ თქმულებებში“ (1902 წ.). ოსური ზღაპრები ქვეყნდებოდა, აგრეთვე, XIX საუკუნის 80-90-იანი წლების რუსულ გაზეთებში („Терские ведомости“, „Кавказ“, „Тифлисский листок“, „Новое обозрение“ და სხვ.), რომლებიც იმ დროს გამოდიოდა თბილისსა და ვლადიკავკაზში. ოსურ ზღაპრებს ხშირად ბეჭდავდნენ ქართული ჟურნალ-გაზეთები: „აკაკის კრებული“ (1890 წ.), „ივერია“ (1880-1890 წწ), „დროება“ (1880), „ნობათი“ (1880), ოსური ზღაპრები ქვეყნდებოდა XX საუკუნის დასაწყისის ოსურ გაზეთებშიც.

საბჭოთა პერიოდში მშობლიურ ენაზე ოსური ზღაპრების რამდენიმე კრებული გამოქვეყნდა. მათ შორის აღსანიშნავია: ს. მამიევის „ზღაპრები და გადმოცემები“ (1930 წ.), „სამხრეთ ოსეთის ფოლკლორი“ (1936 წ.), „ოსური ზღაპრები“ (1956 წ.) და „ოსური ხალხური ზღაპრები“ ოთხ ტომად (1959-1962 წწ.).

ოსურ ზღაპრებს იწერდნენ და კრებდნენ ა. შიფნერი, ვ. მილერი, ვ. ნორაევი, დ. ჭონქაძე, დ. შანაევი, გ. შანაევი, გ. ჩოჩიშვილი, გ. ერისთავი, გ. გურიევი, დ. ბეგიზოვი და სხვები.

საბჭოთა პერიოდში ქართულ ენაზე ხშირად ქვეყნდებოდა ოსური ზღაპრები. 1957 წელს ცხინვალში ალ. ლლონტის რედაქტორობით, შესავალი წერილითა და შენიშვნებით დაიბეჭდა დუდარ ბეგიზოვის მიერ შეკრებილი „ოსური ზღაპრები და ლეგენდები“, რომელიც კიდევ ერთხელ გამოიცა ცხინვალში 1972 წელს. 1974 წელს ცხინვალში გამოქვეყნდა „ოსური ზღაპრები“, რომელშიც შევიდა ჯადოსნური ზღაპრები. 1975 წელს ქართულ ენაზე გამოქვეყნებულ „ოსურ ზღაპრებში“ კი, რომელიც გიორგი ბესთაუთის რედაქტორობით დაიბეჭდა, ძირითადად შესულია ცხოველთა არაკები და საყოფიერო ნოველები. ქართულ ენაზე გამოცემული ყველა საზღაპრო კრებული ოსურიდან თარგმნა მერი ცხოვრებოვამ.

ჯადოსნური ზღაპარი

ოსური ზღაპრების კლასიფიკაციის პირველი ცდა ეკუთვნის ა. ბიაზიროვს. პოსტსაბჭოთა პერიოდში დაიწერა დისერტაცია „რუსული და ოსური ჯადოსნური ზღაპრების ისტორიულ-შედარებითი შესწავლა“ (სოკაევა 1999). გამოქვეყნდა, აგრეთვე, ოსური ჯადოსნური ზღაპრების საძიებელი აარნე-ანდრეევის სისტემის მიხედვით (სოკაევა 2004). თუმცა ოსური ჯადოსნური ზღაპრები ყველაზე მეტ სიახლოვეს ამჟღავნებს არა რუსულ, არამედ კავკასიის ხალხთა საზღაპრო სიუჟეტებთან, მათ შორის ქართულ ტექსტებთან.

ზღაპარი ადვილად გადადის ერთი ხალხის საზღაპრო ფონდიდან მეორეში და ყოველთვის იძენს ნაციონალურ თავისებურებას. ამას მკაფიოდ ადასტურებს „აარნეს სისტემის“ მიხედვით შედგენილი საერთაშორისო საზღაპრო სიუჟეტების კატალოგი.

უნივერსალურ ელემენტებსა და მოდელზე აგებულ სიუჟეტებში პერსონაჟს აქვს ოსური ყოფისთვის დამახასიათებელი ნიშნები. ოსურ ჯადოსნურ ზღაპრებში გვხვდება საერთაშორისო სიუჟეტები:

გმირის შეხვედრა და ბრძოლა დევებთან (ვაიგებთან), აგრეთვე, სხვადასხვა ბოროტ არსებებთან.

მალიქს სურს წაართვას გმირს მზეთუნახავი ცოლი და მას ძნელ დავალებას აძლევს. მზეთუნახავი ცოლის დახმარებით გმირი შეასრულებს ყველა დავალებას და იმარჯვებს („მალიქი და მისი მონადირე“).

გაქცევა კუდიანისგან. გმირი თავს დააღწევს კუდიანს (ან დევს) ჯადოსნური საგნების გადაგდებით, რომლებიც დაბრკოლებად გადაექცევა ანტაგონისტს გზაზე („ბატონი და შვიდი ძმა“, „ორი ძმა“, „სამი ძმა და ერთი და“).

მზეთუნახავს აქვს ჯადოსნური სარკე. საქმროებს, რომლებიც ვერ შეძლებენ დამალვას, მზეთუნახავი აკვლევინებს და მათ თავებს მარგილზე წამოაგებენ. გმირი სამჯერ დაემალება მზეთუნახავს სხვადასხვა ცხოველების (მგელი, არწივი, მელია, თევზი) დახმარებით. ბოლოს გმირი იმალება სარკის უკან, მზეთუნახავი მას ველარ იპოვის და ჭაბუკს მისთხოვდება („ციური სარკის ზღაპარი“).

გმირი მოიპოვებს ჯადოსნურ ნივთებს – მფრინავ ხალიჩას, უჩინმაჩინის ქუდს და სიუხვის სუფრას, მათი დახმარებით ძლევს ანტაგონისტს და მზეთუნახავზე ქორწინდება (“ოცი ძმის ზღაპარი“).

სიკვდილის წინ მამამ დაუბარა ვაჟებს, რომ სამი ღამე ედარაჯათ მისი საფლავისთვის. მამის დავალება მხოლოდ უმცროსმა ძმამ შეასრულა. მამის საფლავზე ის კლავს გველეშაპს და ცოლად ირთავს მზეთუნახავს. ეს ნაწილი კონტამინაციაშია სხვა სიუჟეტთან: დევი იტაცებს გმირის მზეთუნახავ ცოლს, რომელსაც ქმარი ათავისუფლებს სიძე-ფრინველებისა და გრძნეული რაშის დახმარებით („ნაცარქექია ალიბეგი“). იგივე სიუჟეტი არის გამოყენებული ზღაპარში „ბრმა და მისი ვაჟები“. გმირს მოტაცებული მზეთუნახავი ცოლის დაბრუნებაში ეხმარება ჯადოსნური თევზი და გრძნეული რაში.

უცნაური ამხანაგები (ბელტიყლაპია, ტბის მხვრეპავი, წისქვილის ქვებით მორბენალი) მთავარი გმირის ნაცვლად ასრულებენ ძნელ დავალებას („დედისერთა“).

ჭაბუკი ნადირობისას დაინდობს ირემს, რომელიც სანაცვლოდ გმირს ძნელი დავალების შესრულებაში ეხმარება. საბოლოოდ ვაჟი ქორწინდება მზეთუნახავზე („ვერცხლისრქება ირემი“).

მადლიერი გველი ნატვრისთვალს გაატანს ვირს თავის პატრონთან, რომელიც შეიცნობს ცხოველთა ენას და გამდიდრდე-

ბა. ცოლს სურს გამოსტყუოს საიდუმლო. კაცს ვირი და მამალი გადაარჩინენ („მადლიერი ვირი“).

უმცროსი ძმა დებს მიათხოვებს ყვავს, არწივსა და ყორანს, რომლებიც შემდეგ ეხმარებიან მას მოტაცებული ცოლის დაბრუნებაში („ნაცარქექია ალიბეგი“).

მელიას დახმარებით გმირი ქორწინდება ხელმწიფის ასულზე. მელია გაურიგდება მწყემსებსა და მინის მუშაკებს, რომ აღიარონ თავი გმირის მსახურებად. მელია მას მოუპოვებს დევის (ვაიგის) სასახლეს და სიუჟეტი გრძელდება („ჩერთიმხანი“).

მზეთუნახავი-ბაყაყი: ბიჭი ეძებს საცოლეს იქ, სადაც მისი ნატყორცნი ისარი დაეცა, ჭაობთან. მისი საცოლე აღმოჩნდება ჭაობის ბაყაყი, რომელიც მზეთუნახავად გადაიქცევა. მასთან კონტამინაციაშია სხვა სიუჟეტი. ვაჟი არღვევს აკრძალვას და კარგავს ცოლს. ბოლოს ჯადოსნური ნივთების საშუალებით მას იბრუნებს („ბაყაყის ტყავი“).

დედინაცვალს სძულს გერი გოგონა და ქმარს ტყეში გაატანს. მამა ტოვებს ქალიშვილს ცარიელ ქოხში, რომელშიც ცხოვრობს დათვი. გოგონა აჭმევს და უვლის დათვის ბელს. დათვი მას გამოცდის. ბელის დახმარებით ქალიშვილი ასრულებს დათვის დავალებას. დათვი უხვად ასაჩუქრებს ობოლ გოგონას და სახლში დააბრუნებს. დედინაცვალი ახლა თავის ქალიშვილს აგზავნის იმ ქოხში. გოგონა არ აჭმევს ბელს და ბელიც არ ეხმარება. საბოლოოდ მას დათვი შეჭამს („ობოლი ქალიშვილი“).

დედინაცვლისგან დევნილი ობოლი და-ძმა ტყეს შეაფარებს თავს. ძმა ირმის ნაფეხურიდან დალევს წყალს და გადაიქცევა ირმად. დას ბატონიშვილი წაიყვანს ცოლად. კუდიანი თვითონ ჩაენაცვლება გოგონას, რომელსაც ტბაში ჩააგდებს და ბატონიშვილს თავს ცოლად წარუდგენს. ის ირმის დაკვლასაც მოითხოვს. ყველაფერი გაცხადდება. ბატონიშვილი ტბიდან ამოიყვანს ნამდვილ ცოლს, მას გააცოცხლებს, ირემს კი მათრახს

გადაჰკრავენ და ის კვლავ ვაჟად გადაიქცევა. კუდიანს დასჯიან, მას ცხენის ძუაზე გამოაბამენ.

ქმარი ჭაკ ცხენად და ძუენა ძალად გადაიქცევა. ის ნაბდის მათრახით სჯის მოლაღატე ცოლს („ცოფანის საკვირველი ამბავი“).

ნაბდის მათრახი: მზე მისცემს უფროს ძმას ნაბდის მათრახს, რომლითაც დებისგან დაკლულ უმცროს ძმას გააცოცხლებს, ხოლო დებს გააქევაებს („მზის საკვირველება“). სხვა ზღაპარში ჯადოქარი ნაბდის მათრახით ჭაბუკს გადააქცევს მეძებრად, ხოლო ვაჟი დაბერებულ მშობლებს, იმავე მათრახის გადაკვრით, გააახალგაზრდავებს („ციური სარკის ზღაპარი“). ნაბდის მათრახის დარტყმით ნახშირი ოქროდ იქცევა, ხოლო დაუნდობელი მალიქი – ქეციან თხად („მალიქი“). ნაბდის მათრახი გვხვდება ოსური ტარიელიანის სიუჟეტშიც. უფროსი ძმა სტარეჯანს ნაბდის მათრახს გადაჰკრავს და მისი სხეულიდან ეშმაკებს განდევნის, ხოლო როცა სტარეჯანი დაიღუპება, მას ნაბდის მათრახით აცოცხლებენ. ნაბდის მათრახი დასტურდება ცარციათულ თქმულებებსა და ნართების ეპოსშიც.

ასეთი მაგალითების მოყვანა მრავლად შეგვიძლია. ოსური ხალხური ზღაპრები სრულ შესაბამისობაშია სიუჟეტთა ევროპულ საძიებლებთან, მათ შორის, აარნე-თომპსონის კატალოგთან. ოსურ ზღაპრებზე დიდი გავლენა მოახდინა ფოლკლორის სხვა ჟანრებმა, კერძოდ, საგმირო-საისტორიო ტექსტებმა და ნართების ეპოსმა, აგრეთვე, არასაზღაპრო პროზამ, თქმულებებმა.

ოსურ ზღაპრებში ზოგჯერ გვხვდება ნართული ეპოსის გაზღაპრებული სიუჟეტები: ზღაპარში „ალდარის რძალი“ ჩართულია ურუზმაგის ტყვეობის გაზღაპრებული ვერსია, როცა ალდარი ჭკვიანი რძლის გონიერებითა და სიმარჯვით თავს დააღწევს ტყვეობას. ზღაპარში „ბოროტი კაცი და მისი ვაჟი“ გამოყენებულია სოსლანის საიქიოში მოგზაურობის სიუჟეტი.

ზოგიერთი ოსური ზღაპარი ასე იწყება: „ნართების სოფელში ცხოვრობდა ერთი ცოლ-ქმარი...“ ნართების ეპოსსა და ოსურ ჯადოსნურ ზღაპრებს შორის მსგავსება უფრო ხშირად მყდავ-ნდება მოტივებისა და ეპიზოდების დონეზე. ნართულმა ელემენტებმა ორიგინალური ელფერი შესძინა ოსურ ზღაპრებს.

ზღაპრებში აისახა ოსური ყოფის რეალიები: მამის განსაკუთრებული უფლებები შვილების მიმართ, ძმებს შორის უფროსუმცროსობის ტრადიცია, რძლის მოვალეობა ქმრის ოჯახში და სხვა. ოსურ ზღაპრებში სხვადასხვა პერსონაჟის როლისა და ფუნქციის შემსრულებლად გვევლინება თეთრი და შავი ალდარი, თეთრი მთის თეთრი დევი, ხან ხარბი და ხანაც მოხერხებული ალდარი, სასტიკი მალიქი.

ოსური ჯადოსნური ზღაპრების რეპერტუარში ერთსიუჟეტოანი ტექსტები არ არის ბევრი. უმრავლეს შემთხვევაში გვხვდება ორი და მეტი სიუჟეტის შეერთება ანუ სიუჟეტური კონტამინაცია. იქიდან ერთი არის ცენტრალური, ძირითადი სიუჟეტი, ხოლო სხვები – მასზე დამოკიდებული, რომლებიც ავსებენ და ავითარებენ ძირითად სიუჟეტს.

სამოქმედო სივრცე ჯადოსნურ ზღაპარში არის განუსაზღვრელი. იმ ქვეყანას, სადაც ზღაპრის პერსონაჟები მოქმედებენ, არა აქვს სახელწოდება. ზღაპარში არ გვხვდება ტოპონიმები. ზღაპრის ქვეყანა არ არის კონკრეტული. ზღაპარი განსხვავდება მითისგან, რომელშიც მოქმედება ხდება განსაზღვრულ გეოგრაფიულ სივრცეში, ხოლო დედამიწის ზედაპირზე დარჩენილია მითოლოგიურ ქმედებათა კვალი, რომელიც ადამიანებს ოდესღაც მომხდარ მითიურ მოვლენებს ახსენებს. ზღაპარში მოთხრობილი ამბების ნაკვალევი კი არ მოიპოვება რეალურ სამყაროში. მას შეხება არა აქვს ჩვენს სივრცესთან.

როგორც ზღაპრული ქვეყნის სახელწოდებაა უცნობი, ისე მთავარ გმირს არა აქვს საკუთარი სახელი, რადგან ის ერთია და ყველას განასახიერებს. ამიტომ ჯადოსნური ზღაპრის მთავარი

გმირი შეიძლება იყოს, უბრალოდ, ახალგაზრდა მონადირე, ჭკვიანი სასიძო, ღარიბი ბიჭი, ობოლი ქალიშვილი, დედისერთა, მალიქის უმცროსი ვაჟი, მეჯინიბე, ნაბოლარა, შავი ალდარის ვაჟი. ზოგჯერ მთავარ გმირს ჰქვია სახელი, მაგრამ ის უფრო მეტსახელს წარმოადგენს, რომელიც გმირის უნარსა და თვისებებს გამოხატავს. ქართულ და ოსურ ზღაპრებში პერსონაჟის სახელი ნაცარქექია – ФАНЫКГУЫЗ (ფანკეუზ) მთავარი გმირის საქმიანობაზე მიანიშნებს. ოსურ „რვა ძმის“ ზღაპარში მთავარი გმირი, თიხივზარი, ხუთკუნჭულას ორეულს წარმოადგენს. პერსონაჟის სახელს (თიხივზარი) აქვს ძალის, ფიზიკური ძალის გამოცდის სემანტიკა (← ТЫХАВЗРАН).

ზღაპრის დასაწყისში მთხრობელი ზოგჯერ პერსონაჟთა მოქმედების ასპარეზად წარსულს ასახელებს: „დიდი ხნის წინათ ცხოვრობდა ერთი შავი ალდარი“. მიუხედავად ამისა, შეუძლებელია ზღაპარში ასახული მოვლენების დათარიღება, რადგან ის არ წარმოადგენს ისტორიულ დროს, ჩვენს წარსულს.

ზღაპრის დრო განსხვავდება, აგრეთვე, მითოსური დროისგან, რომელიც ისტორიამდელ, მითოსურ წარსულში მომხდარ რეალობას ასახავს და შეხება აქვს აწმყოსთან.

ზღაპრის მოქმედება მთხრობელს ზოგჯერ აწმყოში გადმოაქვს და პერსონაჟის ამჟამინდელ მდგომარეობას გადმოგვცემს: „შავი ალდარის ვაჟი თავისი ოთხი ცოლით დღესაც ბედნიერად ცხოვრობს“. მონათხრობი ნამდვილად აწმყოს წარმოგვიდგენს, მაგრამ ზღაპრის პერსონაჟთა ასპარეზი არ არის ის აწმყო, რომელშიც ჩვენ, ადამიანები, ვცხოვრობთ. ისინი თითქოს სადღაც, პარალელურ დროსა და სივრცეში, მარადისობაში განაგრძობენ სიცოცხლეს. ჯადოსნურ ზღაპარში მოქმედების დრო განუსაზღვრელია.

ზღაპარში ჯადოსნური სამყაროს მხატვრულ წარმოსახვაში მნიშვნელოვანი როლი ენიჭება როგორც პერსონაჟთა სამოქმედო განუსაზღვრელ ქრონოტოპს, ისე ჯადოსნურ ნივთებსა და

უცნაურ მოვლენებს. მფრინავი ხალიჩა, ციური სარკე, უჩინმარჩინის ქუდი, ნაბდის მათრახი, ადამიანის გადაქცევა სხვადასხვა ცხოველად, ჩვეულებრივი ნივთების (სავარცხელი, წყალი, შავი ქვა) სასწაულმოქმედი ძალა, გმირის სტუმრობა ქვესკნელსა და ზესკნელში, ჯადოქარი და კუდიანი დედაბერი, ანთროპომორფული და ზომომორფული არსებები, მზის ვაჟი, მთვარის ასული, შვიდთავიანი და ცალთვალა დევი, მოლაპარაკე ცხოველები, ყველანი ერთად ქმნიან ზღაპრის თავისთავად და განუმეორებელ სამყაროს.

დანიელი მეცნიერის აქსელ ორლიკის აზრით, „ფოლკლორული მონათხრობი ფორმალურად უფრო მონესრიგებულია, ვიდრე წარმოგვიდგენია“. მისი აზრით, ხალხური ტექსტის ძირითადი ეპიკური კანონებია დასაწყისისა და დასასრულის კანონი, განმეორების კანონი, კონტრასტის კანონი, ფინალური ვითარების მნიშვნელობა და თავმოყრა მთავარი გმირის გარშემო.

ქართული ჯადოსნური ზღაპრისგან განსხვავებით, რომელიც ხშირად ვრცელი სიტყვიერი ფორმულით იწყება, ოსურ ზღაპარს აქვს მარტივი დასაწყისი, რომელიც უმეტესად მთავარი გმირის ან მისი მშობლების წარმომავლობას, სოციალურ სტატუსსა და ოჯახურ მდგომარეობას გვაუწყებს: „იყო ერთი ღარიბი კაცი“, „იყო ერთი უშვილო ცოლ-ქმარი“, „იყო ერთი მალიქი“. ზღაპრის დასაწყისში პერსონაჟის ხასიათის, თვისების ან გარეგნობის გამომხატველი ეპითეტი აზუსტებს გმირის ვინაობას: „იყო ერთი განთქმული მონადირე“, „იყო ერთი ხარბი ალდარი“, „იყო ერთი ბრმა კაცი“, „იყო ერთი ზარმაცი და უქნარა კაცი.“

ოსურ ზღაპარში არ გვხვდება არც ვრცელი დასასრული სიტყვიერი ფორმულები, რომლითაც მდიდარია ქართული ხალხური ზღაპრები („ჭირი იქა, ლხინი აქა...“, „ელასა, მელასა...“, „ციდან სამი ვაშლი ჩამოვარდა“, „ქორწილში მეც ვიყავი..“ და სხვ.). ოსურ ზღაპარს აქვს მოკლე, ტრადიციული დასასრული

ფორმულები: „მათ მოსვლამდე ნურაფერი დაგაკლდებათ“, „მათ მოსვლამდე კარგად იყავით“, „იმათ მოსვლამდე ნურაფერი გეტკინოთ“.

ზღაპრის აგებულების შესახებ ფუნდამენტური ნაშრომი შექმნა რუსმა მეცნიერმა ვ. პროპმა, „ჯადოსნური ზღაპრის მორფოლოგია“ („Морфология волшебной сказки“, Ленинград, 1928). ვ. პროპმა შედარებით-ტიპოლოგიური მეთოდის გამოყენებით შეისწავლა 100 რუსული ზღაპარი. რადგან ზღაპარი უნივერსალურ ჟანრს წარმოადგენს, პროპის დასკვნები ვრცელდება ყველა ხალხის ჯადოსნურ ზღაპრებზე. ვ. პროპმა ზღაპარი დაყო შემადგენელ ნაწილებად და აღწერა მთლიან ტექსტთან მათი ურთიერთკავშირი (პროპი 1928). ზღაპარში ერთი და იგივე მოქმედება ხშირად სხვადასხვა პერსონაჟებს მიენერებათ, რამაც მკვლევარს საშუალება მისცა ზღაპარი შეესწავლა მოქმედ პირთა ფუნქციების მიხედვით. აღმოჩნდა, რომ ჯადოსნურ ზღაპარში ფუნქციათა რაოდენობა იყო ცოტა, ხოლო პერსონაჟები, რომლებიც ამ ფუნქციებს ასრულებდნენ – ბევრი. სწორედ ამით აიხსნება ზღაპრის ორმაგი თვისება. ფუნქციების შემსრულებელ პერსონაჟთა სახეები მრავალფეროვანია, ხოლო მათ მიერ შესრულებული ფუნქციები კი ძირითადად ერთფეროვანი. ამრიგად, ზღაპრის ხერხემალს ქმნის მოქმედ პირთა ფუნქციები, რომლებიც წარმოადგენენ ზღაპრის მუდმივ, უცვლელ ელემენტებს. ჯადოსნური ზღაპრის შესწავლის საფუძველზე პროპმა ჩამოაყალიბა რამდენიმე დებულება: 1. ზღაპარში ფუნქციათა რიცხვი არის განსაზღვრული და ის არ აღემატება 31-ს. 2. ფუნქციათა თანამიმდევრობა ყველა ზღაპარში არის უცვლელი. 3. აგებულების მიხედვით ყველა ჯადოსნური ზღაპარი არის ერთი ტიპის.

ვ. პროპმა ფოლკლორული ტრადიციის სტრუქტურული ფორმების ანალიზით შეძლო ჯადოსნური ზღაპრის ფუნდამენტური პრინციპების შესწავლა.

ზღაპარში სიუჟეტი ვითარდება დასაწყის და დასასრულ ფორმულებს შორის. ძირითადი ამბავი იწყება გმირის სახლიდან გასვლით და მთავრდება მისი შინ დაბრუნებით. სახლიდან გასვლა არის პირველი მოქმედება, პირველი ფუნქცია, ხოლო გმირის შინ დაბრუნება – ბოლო მოქმედება, უკანასკნელი ფუნქცია. დანარჩენი ფუნქციები, რომელთა რაოდენობა არ უნდა აღემატებოდეს 29-ს (შეიძლება იყოს ნაკლები), მოთავსებულია ამ ორ სვლას შორის. ზღაპარში ძირითადი მოქმედება ხდება გარეთ. პირველ სვლას, გმირის შინიდან გასტუმრებას, მოსდევს აკრძალვა, რომელიც ყოველთვის ირღვევა. გმირი სახლიდან გაჰყავს რაღაცის ნაკლებობას (არ ჰყავს ცოლი, არ აქვს საჭირო ნივთი ან საგანი), ოჯახის ერთ-ერთ წევრს რაღაც აკლია ან გმირი გაიგებს, რომ ანტაგონისტი მისი ოჯახის ერთ-ერთ წევრს ავნო. საძიებელი საგნის მოსაპოვებლად წასული გმირი ხიფათებით აღსავსე გზაზე იცდება და მას ჩუქნიან ჯადოსნურ ნივთს. გმირს დახმარებას სთავაზობენ. ის მიაღწევს ან მას გადაიყვანენ დანიშნულების ადგილამდე, სადაც უეჭველად აღმოჩნდება საძიებელი საგანი. გმირი და ანტაგონისტი უშუალოდ უპირისპირდებიან ერთმანეთს და იწყება მათ შორის ბრძოლა. ანტაგონისტი იმარჯვებს, თუმცა დროებით. საძიებელ საგანს გმირი სხვადასხვა საშუალებით მაინც მოიპოვებს და ბრუნდება. ანტაგონისტი გამოედევნება გმირს, რომელიც თავს დააღწევს მდევნელს. ამ მოქმედებით მთავრდება ზოგიერთი ზღაპარი. თუმცა ზღაპრების უმრავლესობა გმირს ახალ განსაცდელს უმზადებს: ცრუ გმირი ისაკუთრებს (ან იტაცებს) გმირის მონაპოვარს. გმირი ხელმეორედ მიდის საძიებელი საგნის მოსაპოვებლად და მას ახალი დაბრკოლებების გადალახვა უხდება. გმირი შინ უცნობი სახით, უცხო გარეგნობით ბრუნდება. ცრუ გმირი წამოაყენებს უსაფუძვლო მოთხოვნას. გმირს აძლევენ რთულ ამოცანას, რომელსაც იგი ამოხსნის. ნამდვილ გმირს ამოიცნობენ, ხოლო ცრუ გმირს თუ ანტაგონისტს ამხელენ.

გმირს ეძლევა ახალი გარეგნობა. მტერი ისჯება. გმირი ქორწინდება და მეფდება. ამით მთავრდება ზღაპარი.

ზღაპარში ერთი ფუნქცია მეორისგან, როგორც მხატვრული აუცილებლობა, ლოგიკურად გამომდინარეობს და მათი თანამიმდევრობა ქმნის ზღაპრის სამყაროს, მის შინაარსს.

თ. ქურდოვანიძის აზრით, მზა ფორმულები, სტერეოტიპული აღწერილობები და მაგიური ქმედებები, თავისი ტიპობრიობით ყველა ზღაპრის კუთვნილებაა და თავისუფლად გადადის ერთი სიუჟეტიდან მეორეში, ერთი ტექსტიდან მეორეში (ქურდოვანიძე 2001: 173).

ზღაპრის ერთ-ერთ სტილურ თავისებურებად უნდა მივიჩნიოთ რეტარდაცია, იგივე თხრობის გაჭიანურება ანუ მოქმედების შეფერხება, რასაც მეზღაპრე ნათქვამის სამგზის გამეორებით აღწევს. საგნის, მოვლენის ან მოქმედების გასამმაგება ზღაპრის დამხმარე ელემენტს წარმოადგენს. გასამმაგებული შეიძლება იყოს როგორც ატრიბუტული ხასიათის ზოგიერთი დეტალი (სამი წელი, სამი ძმა, სამთავიანი დევი), ისე ცალკეული ფუნქციები და მთელი სვლები (სამი დავალება, სამი წლით სამსახური, სამი ცდა ანტაგონისტის დასამარცხებლად). მოქმედების გამეორების დროს გმირს ორჯერ აქვს უარყოფითი შედეგი, ხოლო მესამედ აღწევს წარმატებას, დადებით შედეგს.

მოქმედ პირთა ფუნქციები ზღაპრის მუდმივ და უცვლელ მორფოლოგიურ ერთეულებს წარმოადგენენ. ვ. პროპის აღმოჩენამ ზღაპრის პერსონაჟთა უსაზღვრო რაოდენობა მინიმუმამდე დაიყვანა. ზღაპარში ხშირად ერთსა და იმავე ფუნქციას სხვადასხვა პერსონაჟი ასრულებს. მაგნე ზღაპარში შეიძლება იყოს კუდიანი დედაბერიც, დევიც და ბოროტი დედინაცვალიც. მნიშვნელობა არა აქვს, გმირს ვინ დაასაჩუქრებს ჯადოსნური ნივთით, მეფე, ჯადოქარი თუ მწყემსი, ამით მჩუქებლის ფუნქცია არ იცვლება. ზღაპრის სტრუქტურის გასააზრებლად არანაირი მნიშვნელობა არა აქვს მოქმედებას ვინ ასრულებს – მო-

ნადირე თუ სოვდაგარი, ალდარი თუ ღარიბი გლეხის ბიჭი. ამდენად, მნიშვნელობა ენიჭება არა პერსონაჟთა საზღაპრო ვინაობას, არამედ რაობას, თუ რა ამოცანას ასრულებს იგი, რა ფუნქცია ეკისრება. ზღაპარში პერსონაჟის სტატუსი მისი სამოქმედო ფუნქციით უნდა განისაზღვროს და არა ვინაობით (ზ. კიკნაძე). ზღაპარში არსებითია, თუ რა ფუნქციას ასრულებს პერსონაჟი. ფუნქციები ზღაპარში განანილებულია შვიდ პერსონაჟს შორის. ესენია:

1. მთავარი გმირი.
2. გამსტუმრებელი.
3. მავნე.
4. შემწე.
5. მჩუქებელი.
6. ანტიგმირი (ცრუგმირი).
7. მეფის ასული.

შეიძლება ზღაპარში იყოს შვიდ მოქმედ პირზე ნაკლებიც, როდესაც ორ ფუნქციას (დავუშვათ, შემწისა და მჩუქებლის როლს), ერთი პერსონაჟი ითავსებს, მაგრამ ზღაპარში არასოდეს არ გვხვდება შვიდ პერსონაჟზე მეტი.

მთავარი გმირის სახიფათო თავგადასავალზე მოგვითხრობს ზღაპარი. დანარჩენი 6 პერსონაჟი თავის ფუნქციას ასრულებს მთავარ გმირთან მიმართებაში. მათ სხვა დანიშნულება არა აქვთ. ზღაპრის ერთ-ერთი ძირითადი კანონია პერსონაჟთა თავმოყრა მთავარი გმირის გარშემო. მთავარ გმირს ხშირად განასახიერებს უმცროსი ძმა, ობოლი ან სასწაულებრივად შობილი ყმაწვილი.

გამსტუმრებელი შინიდან აგზავნის გმირს რთული დავალების შესასრულებლად. მისი როლი ზღაპარში მხოლოდ ამ ფუნქციით შემოიფარგლება.

მავნე ხვდება გზაზე საძიებელი საგნის მოსაპოვებლად წასულ გმირს, რომელსაც ის აბრკოლებს და საფრთხეს უქმნის.

მავნის როლს ოსურ ზღაპრებში ასრულებს დევი (ვაიგი), კუდიანი დედაბერი, ბოროტი ალდარი და სხვ.

შემნე ზღაპარში მაშინ გამოჩნდება, როდესაც გმირს საფრთხე დაემუქრება. ის შეიძლება იყოს როგორც ადამიანი, ისე ჯადოსნური ცხოველი ან ფრინველი: ფასკუნჯი, ოქროს თევზი, არწივი, რაში, მგელი და სხვ. შემნე ეხმარება მას ძნელი დავალების შესრულებაში. შემნის გარეშე გმირი ვერ გადალახავდა დაბრკოლებას.

მჩუქებელი აწვდის გმირს ჯადოსნურ საგანს, რომელიც ეხმარება მიზნის მიღწევაში. ზოგჯერ ზღაპრებში შემნისა და მჩუქებლის როლს ერთი და იგივე პერსონაჟი ასახიერებს, რომელიც გამოცდის მთავარ გმირს და, როცა დარწმუნდება მის ღირსებაში, გადასცემს ჯადოსნურ საგანს.

ანტაგონისტი ან ცრუ გმირი ჯადოსნურ ზღაპარში წარმოადგენს მთავარ მონინალმდგეს. ის უზურპატორია, რადგან ითვისებს იმას, რაც მას არ ეკუთვნის. ცრუგმირი ისაკუთრებს გმირის უმთავრეს მონაპოვარს. ის გამართავს ცრუქორწილს და იმ დროს, როცა ცრუგმირი თავზე სამეფო გვირგვინს იდგამს, დაბრუნდება მთავარი გმირი. იქ ხდება განკითხვა, დასჯა და იმართება ნამდვილი ქორწილი.

მეფის ასულს, რომელსაც ოსურ ზღაპრებში ალდარის ქალიშვილი ენაცვლება, აქვს ერთადერთი ფუნქცია, ის უნდა გაათავისუფლოს ან მოიპოვოს მთავარმა გმირმა და მასზე იქორწინოს.

მთავარი გმირი გამოხატავს ზღაპრის ძირითად საზრისს, მის იდეოლოგიას. მას წარმოუდგენლად რთული დავალების შესასრულებლად უხდება შორეულ მოგზაურობაში წასვლა. მიზნის მიღწევა ზეადამიანურ ძალისხმევას მოითხოვს. გმირი გზაჯვარედინზე უყოყმანოდ ირჩევს ყველაზე სახიფათო გზას, რომელზეც ჯერ არავის გაუვლია, ან იქიდან ცოცხალი ჯერ არავინ დაბრუნებულა. მარტოდმარტო, მაგრამ გამარჯვების რწმენით აღვსილი, ის დაადგება უცხო გზას, რათა თავისი მისია

შეასრულოს, თავისი შესაძლებლობები ამოწეროს, თავისი ადამიანური ვალი მოიხადოს. გმირის სულიერი სიძლიერე და გამბედაობა თავდაპირველად დაფარულია მისი მოჩვენებითი სისუსტითა და ბავშვური გულუბრყვილობით. თუმცა დაბრკოლებების გადალახვისას თანდათან ვლინდება მთავარი გმირის ღირსება, მისი უჩვეულო უნარები და მანამდე დაფარული კეთილშობილური თვისებები. ის არის თავმდაბალი, მიმტევებელი, კეთილი, უანგარო, მამაცი, მიზანმიმართული, უხვი, უშიშარი, ერთგული, ოპტიმისტი. სწორედ ამ თვისებების წყალობით, ყველაზე უნუგეშო სიტუაციაშიც კი, მდგომარეობა მის სასარგებლოდ შემოტრიალდება. ის თავგანწირვით მიიწევს და ილტვის სანატრელი მიზნისაკენ. ერთ-ერთ ეპიზოდში გმირი მოიჭრის საკუთარ ხორცს და კვებავს ჯადოსნურ ფრინველს. ამ ქმედებით ის მსხვერპლს გაიღებს ქვესკნელიდან ზესამყაროში მოსახვედრად. თანდაყოლილი ღვთაებრივი სიბრძნით ის უძლებს გამოცდას, ამიტომ მას ეხმარებიან და ჩუქნიან ჯადოსნურ საგანს, რომელიც მიზნის მიღწევაში ეხმარება. გმირი გადალახავს ნუთისოფლის ყველა დაბრკოლებას, ის „ცხოვრების გზაზე“ ძლევს მტრულ ძალებს, იმარჯვებს და ვალმოხდილი ბრუნდება შინ, სადაც არის ქორწილი, რომელიც დღესაც გრძელდება. ზ. კიკნაძე ჯადოსნურ ზღაპარს უწოდებს ესქატოლოგიურ ეპოსს, რადგან, მისი აზრით, „ზღაპრის დასასრული არ არის მხოლოდ სიუჟეტური დროის დასასრული, ის აბსოლუტური დასასრულია, რომლის საუკეთესო სიმბოლო ქორწილია“ (კიკნაძე 2008: 91).

მთავარი გმირი განასახიერებს ხალხის იდეალს ისეთ ადამიანზე, რომელმაც წარმატებით გადალახა ცხოვრების ყველა დაბრკოლება და ღირსეულად განვლო ნუთისოფლის გზა. მსოფლიო ხალხთა ფოლკლორში ჯადოსნური ზღაპრის პოპულარობას მისი აბსოლუტური, ბედნიერი დასასრული და მთავარი გმირის მხატვრული სახე განაპირობებს.

ცხოველთა ზღაპარი

ცხოველთა ზღაპრებს აქვთ მარტივი კომპოზიცია. ამ ტიპის ტექსტებში მთავარ როლს ასრულებენ ცხოველები და ფრინველები. თუ მასში ადამიანიც მონაწილეობს, მას აქვს მეორეხარისხოვანი ფუნქცია. ოსური ცხოველთა ზღაპრების პერსონაჟები არიან მელია, მგელი, დათვი, მწყერი, თაგვი, ხარი, ცხენი, თხა, ღორი და ა. შ. მთავარი პერსონაჟის მიხედვით შესაძლებელია ცხოველთა ზღაპრების თემატური კლასიფიკაცია, ხოლო ფორმალური მახასიათებლების გათვალისწინებით ხერხდება მათი სტრუქტურული და სემანტიკური კლასიფიკაცია.

ოსური ფოლკლორი იცნობს ისეთივე არაკებს ცხოველებზე, რომლებიც მოიძებნება საერთაშორისო იგავურ ფონდში. ერთი და იგივე სიუჟეტები ხშირად მეორდება ქართულ და ოსურ ზღაპრებში.

ცხოველთა ზღაპრებს ზოგიერთი მკვლევარი მითოლოგიურ საფუძველს უძებნიდა და მათში ტოტემისტური მსოფლმხედველობის ანარეკლს ხედავდა. ცხოველთა ზღაპრების პერსონაჟებში შეუძლებელია დავინახოთ ადამიანთა წინაპარი ტოტემები, რომლებმაც არ ისურვეს ადამიანებად ყოფნა და ცხოველებად დარჩნენ. ცხოველთა ზღაპრები განსხვავდება ასევე ეტიოლოგიური მითებისგან, რომლებშიც ხშირად ცხოველები მონაწილეობენ, მაგრამ, ეტიოლოგიური მითებისგან განსხვავებით, ცხოველთა ზღაპრები არ ინახავენ ცოდნას საგანთა და მოვლენათა წარმოშობის შესახებ.

ცხოველთა ზღაპრებში დრო და სივრცე განუსაზღვრელია, ის საერთოდ მოწყვეტილია ადამიანურ ქრონოტოპს, თუმცა მასში პერსონაჟები ადამიანებივით საუბრობენ, მოქმედებენ და მათი ურთიერთობა ხშირად გადმოცემულია დიალოგებით.

ოსური ცხოველთა ზღაპრებშიც ძირითადი მოქმედება ხდება გზაზე. სიუჟეტი ხშირად იწყება საჭმლის საშოვნელად გამო-

სულ ცხოველთა შეხვედრა-დამეგობრებით და მთავრდება კონფლიქტით, ურთიერთმტრობითა და გაუტანლობით. არცთუ იშვიათად ცხოველები ერთმანეთს ატყუებენ და ღუპავენ. დაპირისპირებულ მხარეებს წარმოადგენენ ძლიერები და სუსტები, გარეული და შინაური ცხოველები, ცხოველები და ფრინველები. როგორც წესი, მათ შორის იმარჯვებს ყველაზე მარჯვე და მოხერხებული პერსონაჟი.

მტრობითა და გაუტანლობით აღსავსე სივრცეში, სადაც, ზღაპრის მიხედვით, ცხოველები მოქმედებენ, ხშირად ვაწყდებით კომიკურ სცენებს. ოსურ ზღაპრებშიც კომიკურ სიტუაციას ქმნის მელია, რომელიც ტრიქსტერის თვისებებს ავლენს სხვა პერსონაჟებთან ურთიერთობაში. მელიას მსხვერპლი ხშირად ხდება ბრიყვი პერსონაჟი. ოსურ ზღაპარში, რომლის სახელწოდებაც არის „როგორ დაღუპა თავისმა უჭკუობამ აქლემი“, მელია აბრიყვებს და ღუპავს აქლემს, შეცდომაში შეჰყავს მაჩვი, ატყუებს მგელსა და დათვს, ბოლოს კი, ოინბაზობით, ეშმაკობითა და მახვილგონივრული ნათქვამით აიცილებს ნადირთა რისხვას (ოსური ზღაპრები 1975: 5-6). მელიას მოქმედება ზღაპარში ქმნის კომიკურ სიტუაციას და მისი საძრახისი საქციელი მსმენელში მხოლოდ ღიმილს იწვევს. ამის გამო, ცხოველთა ზღაპარს ვერ მივიჩნევთ მორალისტურ ნაწარმოებად, რადგან ცხოველები პასუხს არ აგებენ თავიანთ გაუმართლებელ საქციელზე. მას არა აქვს მორალის გაგება.

ჭკუის სასწავლელი და მორალისტური მოტივი შეიძლება მხოლოდ ისეთ არაკებში დავინახოთ, რომლებშიც კონტრასტული პერსონაჟები მოქმედებენ. მართალია, მელია ატყუებს და ღუპავს თავისზე ძლიერ მგელსა და დათვს, მაგრამ თავისზე სუსტთან ის ყოველთვის მარცხდება. ოსური ზღაპარი „მელია და მწყერი“, რომლის ანალოგი გვხვდება ქართულ ფოლკლორშიც, ცხოველისა და ფრინველის დამეგობრებით იწყება, რაც ნამდვილად მათი თანაცხოვრების სურვილით არის ნაკარნახე-

ვი. მწყერი მსუნაგ მელიას ქათმის ხორცს, ხაჭაპურსა და ქადას აშოვნივს. ამის მიუხედავად, ცბიერი მელია გაუმართლებლად იქცევა და „მეგობარ“ მწყერს შეჭმას დაუპირებს, თუმცა მელიაზე სუსტი, მაგრამ გონიერი მწყერი საბოლოოდ მოახერხებს მის მოტყუებას და განსაცდელს თავს დააღწევს (ოსური ზღაპრები 1975: 4-5).

ზღაპარში „ბებერი მგელი“ ასევე კონტრასტული პერსონაჟები მონაწილეობენ: ერთ მხარეზეა დაუნდობელი მგელი, მეორე მხარეს კი ისეთი უწყინარი შინაური ცხოველები, როგორებიც არიან ცხენი, ერკემალი და დეკეული, რომლებსაც შეჭმას უპირებს მტაცებელი ნადირი. თუმცა გარეული ცხოველი თავისივე სიხარბის მსხვერპლი ხდება. გაუმაძღრობა გონებას უკარგავს მგელს. ცხენი მას ნიხლით შუბლს ჩაუმტვრევს, ერკემლები ფერდებს შეუღენავენ, ბოლოს კი დეკეულის შეჭმის სურვილით აყმუვლებულ მგელს ხალხი „მიასიკვდილებს“ (ოსური ზღაპრები 1975: 3).

მართალია, მგელს ცემით ლამის სული ამოხადეს, მაგრამ, სიხარბის გამო, ის კვლავ ბრწყინდება ოსურ არაკში „დედა ღორი და მგელი“. წყლის მოსატანად მდინარეზე ჩასულ დედა ღორს მგელი ზურგზე შეახტა და შეჭმა დაუპირა. საფრთხეში ჩავარდნილი ღორი არ დაიბნა და შესაჭმელად მოსულ მგელს თავისი ნორჩი შვილებიდან ერთ-ერთის მიცემას შეჰპირდა.

მაგრამ დედა ღორმა მოატყუა შეპირებული გოჭის მისაღებად მოსული ნადირი, რომელსაც კარი არ გაუღო. მშიერი და გაბრაზებული მგელი ახლა ყვავმა გააბრიყვა. მეორედ მოტყუებამ კიდევ უფრო გაამწარა ცხოველი და ჯავრისგან გული გაუსკდა (ოსური ზღაპრები 1975: 10-11).

ცხოველთა ზღაპრებში პერსონაჟები ავლენენ ადამიანურ თვისებებს. მელია არის ცბიერი და ოინბაზი, დათვი – ბრიყვი, მგელი – ხარბი, აქლემი – უგუნური, ცხენი – ჭკვიანი. ისინი არ იცვლიან თავიანთ ზნეს და ყოველ ზღაპარში ერთსა და იმავე

თვისებას ავლენენ და ამ სახით გადადიან არაკიდან არაკში. ზ. კიკნაძის აზრით, ამიტომაც ეს არაკები მთლიანობაში შეიძლება ჩაითვალოს ცხოველთა ერთიან ეპოსად (კიკნაძე 2008: 92-101).

ცხოველთა ზღაპრები განსხვავდებიან იგავეებისგან, რომლებშიც მონაწილეობენ ცხოველები და იგულისხმებიან ადამიანები. ცხოველთა ზღაპრებში არ არის ალეგორია, მისი პერსონაჟები ცხოველებად რჩებიან იმ სამყაროში, სადაც მოქმედებენ, სადაც ერთმანეთს ხვდებიან და ბოლოს შორდებიან.

ცხოველთა ზღაპრები განსაკუთრებით პოპულარულია ბავშვებში. თ. ქურდოვანიძის აზრით, „ბავშვების ინტერესი მათდამი განპირობებულია არა მარტო მოთხრობათა შინაარსის უბრალოებით, არამედ იმითაც, რომ ყმანვილებს უყვართ ცხოველები, რომლებიც ზღაპარში ადამიანებზე ფიქრობენ და ლაპარაკობენ“ (ქურდოვანიძე 2001: 160-161). ამ ტიპის ზღაპრებში მოთხრობელი თანაუგრძნობს სუსტს, რომელიც თავისი გონიერებითა და სიმარჯვით ძლევს განსაცდელს.

საყოფიერო-ნოველისტური ზღაპარი

საყოფიერო-ნოველისტური ზღაპარი არის მხატვრული პროზის შედარებით მცირე ფორმის ნაწარმოები, რომელშიც მოქმედება ხდება რეალურ სოციალურ-ყოფით გარემოში და მასში მონაწილეობს პერსონაჟთა შეზღუდული რაოდენობა. ტექსტი აგებულია ძირითადად ერთ ან იშვიათად რამდენიმე სიუჟეტზე. საყოფიერო-ნოველისტური ზღაპარი, რომელიც მხატვრულ გამონაგონს ემყარება, გადმოგვცემს სხვადასხვა ფენის ადამიანთა სრულიად რეალურ სოციალურ პრობლემებს. მასში ჯადოსნური ელემენტები მინიმუმამდეა დაყვანილი. ნოველისტური ზღაპრის მთავარი გმირი ხშირად არის დაბალი სოცია-

ლური წრის წარმომადგენელი, რომელსაც აქვს კონკრეტული ყოფითი მიზნები. ის კომიკური ოინებით, მოხერხებულობითა და სიმარჯვით აღწევს მიზანს, ატყუებს და ამარცხებს ბრიყვ მონინაალმდეგეს.

ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, საყოფიერო ზღაპარი ჩამოყალიბდა ანექლოტური მონათხრობების გაშლა-განვითარებით.

საყოფიერო-ნოველისტურ ზღაპარს, რადგან ის თავისი ფორმით, სამოქმედო სივრცით, პერსონაჟთა ფუნქციებითა და საზრისით არსებითად განსხვავდება ჯადოსნური ზღაპრისა და ცხოველთა ეპოსისგან, უწოდებენ ხალხურ ნოველას. მკვლევართა ნაწილს ცხოველთა ეპოსის, საყოფიერო ნოველისა და ჯადოსნური ზღაპრის გაერთიანება ერთი სახელწოდების ქვეშ გაუმართლებლად მიაჩნია. ჯადოსნური ზღაპრისაგან განსხვავებით, საყოფაცხოვრებო ზღაპარი არის ირონიული, დამცინავი. მასში ირონია გამსჭვალავს მთელ თხრობას. როგორც ჩანს, საყოფიერო ზღაპრები უფრო გვიან გაჩნდა, ვიდრე სხვა ტიპის ზღაპრები, ამიტომ ის გამოირჩევა ჯადოსნური ელემენტების სიმცირითა და ოინბაზური სიუჟეტების სიმრავლით. ნოველისტურ ზღაპრებში იშვიათად საუბრობენ ცხოველები. თ. ქურდოვანიძის აზრით, „ნოველების შემქმნელთა მთელი ყურადღება იქითკენაა მიმართული, რომ სიუჟეტური მოქმედება თავშესაქცევი იყოს, აიყოლიოს მსმენელი და გაართოს“ (ქურდოვანიძე 2001: 189).

ისევე როგორც ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში, ოსურ ფოლკლორშიც ხალხური ნოველების სიუჟეტური რეპერტუარი მრავალფეროვანია. მათი უმრავლესობა დადასტურებულია საერთაშორისო საზღაპრო ფონდში.

ოსური ხალხური ნოველის პერსონაჟი არის რეალური სოციალური წრის წარმომადგენელი: მასში მონაწილეობს ბრიყვი კარისკაცი, ხარბი აღდარი, ჭკვიანი პატარძალი, მოხერხებული მოჯამაგირე, გაიძვერა ქოსატყუილა, მართალი გლეხი, ეშმაკი

ქურდი, ოინბაზი ბიჭი, ზარმაცი კაცი, გაბრიყვებული მიკიტანი და სხვ.

საყოფიერო ნოველისტური ზღაპრის მთავარი პერსონაჟი ძირითადად არის ტრიქსტერი, რომელიც სხვადასხვა ხრიკებით მყისიერად რეაგირებს ნებისმიერ სიტუაციაზე და იმარჯვებს.

ოსური ხალხური ნოველა გამოირჩევა ტრიქსტერული მოტივების სიმდიდრით. ტრიქსტერი პერსონაჟი გვხვდება ოსურ ნართების ეპოსშიც, სახელდობრ, სირდონი. მასზე საგანგებოდ სხვა თავში გვექნება საუბარი. ახლა კი გავარკვიოთ, რა ფენომენის მატარებელია ტრიქსტერი, რომელიც ხშირად საყოველთაოდ დადგენილი წესების სანინააღმდეგოდ იქცევა და ზოგჯერ ქაოსის ელემენტებიც შეაქვს საზოგადოებაში.

ტრიქსტერი (*trickster*) ინგლისური სიტყვაა და აღნიშნავს მატყუარას, ოინბაზს, გაქნილს. ტერმინი ტრიქსტერი სამეცნიერო ლიტერატურაში 1956 წელს შემოიტანა ამერიკელმა მეცნიერმა პოლ რადინმა. ტრიქსტერში გამოყოფენ რამდენიმე ფუნქციას, მას აქვს სხვადასხვა რიტუალებში უწყინარი გამართობის, ხუმარას ფუნქცია, რომელიც ნიღაბაფარებული განასახიერებს მეფეს, ყაენს, მფარველ წმინდანსა და სხვა ზებუნებრივ არსებას. მითოლოგიურ ტექსტებში მას მორგებული აქვს კულტურული გმირის როლი და მონანილეობს მსოფლიოს მოწყობაში. ის ზოგჯერ ებრძვის სამყაროს სტიქიურ ძალებს.

ტრიქსტერის კომიკური ოინები მის მიერ გაბრიყვებულ და გონებაშეზღუდულ მონინააღმდეგესთან ურთიერთობაში არცთუ იშვიათად ვლინდება ცხოველთა ეპოსში და ანეკდოტებში. ევროპულ ცხოველთა ეპოსში ტრიქსტერის როლს ასრულებს მელია, ხოლო აფრიკულ ზღაპრებში – კურდღელი. ტრიქსტერული მოტივებით მდიდარია, აგრეთვე, ანეკდოტური მოთხრობები მოლა ნასრედინზე.

საყოფიერო ზღაპრებში პერსონაჟთა მიზნები არის პრაგმატული, რომლებიც ყოველდღიური ყოფითი საჭიროებით არის

ნაკარნახევი. ისინი, მართალია, რეალურ სამყაროში მოქმედებენ, მაგრამ მათ აქვთ განსხვავებული ჩანაფიქრი და ქცევის უცნაური წესები, რომლებსაც საკუთარი გეგმის რეალიზაციისთვის იყენებენ.

ოსურ ხალხურ ნოველაში მთავარი გმირის რამდენიმე ტიპი გამოიყოფა. ერთ-ერთი მათგანი არის დაბალი ფენიდან გამოსული ღარიბი ახალგაზრდა, რომელიც ტყუილებით აბრეყებს ძუნწ ალდარს და ხელთ იგდება მის ქონებას. ოსურ ხალხურ ნოველაში „ღარიბი კაცის ბიჭი და ხარბი ალდარი“ მთავარ გმირად გვევლინება ტრიქსტერი. მოჯამაგირე ბიჭმა დაარწმუნა ალდარი, რომ ჭამას გადაეჩვია და მისი მიწვდილი საკვები აღარ სჭირდებოდა. ხარბ ალდარს შეშურდა, იფიქრა, თუ თვითონაც შიმშილს გაუძლებდა, უფრო მდიდარი გახდებოდა. ბიჭის ნაქეზებით ძუნწმა ალდარმა შიმშილი დაიწყო, ბოლოს ისე დაუძლურდა, სიკვდილის პირამდე მივიდა. ეშმაკმა ბიჭმა მღვდელი მიუყვანა საზიარებლად. მღვდელმა ალდარს ჰკითხა: – ვის უტოვებ შენს ქონებას? ალდარს ეგონა, მღვდელი ეკითხებოდა, თუ ვის აბრალებდა მის სიკვდილს და ხელი მწყემსი ბიჭისკენ გაიშვირა. ალდარი მოკვდა, ხოლო მღვდელმა მთელი მისი ქონება ღარიბ ბიჭს დაუმტკიცა (ოსური ზღაპრები 1975: 94). მთავარი გმირი ანადგურებს მოწინააღმდეგეს. ეს ქმედება ტექსტში განეიტრალებულია იუმორით. მთხრობელი ისე გადმოსცემს ნოველას, რომ მოჯამაგირე ბიჭის სიმარჯვემ და ალდარის სიბრეყვემ მსმენელში მხოლოდ ღიმილი გამოიწვიოს.

საყოფაცხოვრებო ზღაპრებში ირონია მიმართულია ძუნწი, ხარბი და უსამართლო ადამიანების წინააღმდეგ. ნოველაში „საჩივრები ღარიბ კაცზე“ პატიოსან გლეხს ყველა უსამართლოდ ეპყრობა. მან მთელი წელი მოჯამაგირედ იმუშავა მდიდართან და მხოლოდ ერთი დღე გააცდინა. უმადურმა ბატონმა ღარიბ კაცს აღარც პური აჭამა და თან ხელმწიფესთან ჩივლით დაემუქრა. ნავიდნენ ხელმწიფესთან. გზაში გლეხი ტალახ-

ში ცხენიანად ჩაფლულ აღდარს მიეხმარა. მოეჭიდა ცხენს კუდში და აღდარი ტალახიდან ამოათრია, მაგრამ ცხენის კუდი კი ხელში შერჩა. უმადური ცხენის პატრონიც ღარიბ კაცს ხელმწიფესთან ჩივილით დაემუქრა. სანყალი კაცი ახლა წყაროზე გამოსულ ქალს მიეხმარა ჭურჭლის მხარზე შედგმაში, მაგრამ ქალიც აყვირდა: – მხარი მატკინე, ჩემი მოკვლა გინდოდა, ხელმწიფესთან გიჩივლებო. ქალმა თავისი ქმარი გაგზავნა საჩივრელად. თითქოს მთელი სამყარო დაირაზმა ღარიბი კაცის წინააღმდეგ.

ბოლოს ძონძებით შემოსილი კაცი შეხვდათ, როცა მან გაიგო რაშიც იყო საქმე, ტანსაცმელი გამოიცვალა, მომჩივან დამქირავებელს, აღდარსა და უმადურ ქალს ხელმწიფის მოსამართლედ გაეცნო და ღარიბი კაცის სასარგებლოდ გამოიტანა განაჩენი. მან ქალიც ღარიბ კაცს არგუნა, ცხენიც და ბატონის სიმდიდრეც. სამართალმა პური ჭამა. ტრიქსტერის როლში აქ ძონძებში გამოწყობილი კაცი გვევლინება, რომელიც იცვლის ტანსაცმელს, ძველ იერს და მომჩივანთა წინაშე ხელმწიფის მოსამართლის სტატუსით წარსდგება (ოსური ზღაპრები 1975: 70-73).

ნოველაში მაქციობის ნაცვლად, რომელიც დამახასიათებელია ჯადოსნური ზღაპრებისთვის, ვხედავთ გმირის სახისა და ჩაცმულობის შეცვლას, ტანსაცმლის გამოცვლას, მისი გარეგნული იერისა და ცხოვრების ყაიდის უფრო რეალურ ცვალებადობას. ძონძებით შემოსილი ღარიბი კაცი მომჩივანთა მზაკვრულ ხრიკებს წინ აღუდგება ჭკუითა და მოხერხებულობით.

ტრიქსტერის მოქმედება საყოფიერო ნოველაში მოულოდნელობის ეფექტს ემყარება. ის ზოგჯერ საკმაოდ ახალგაზრდა ვაჟის ან ქალიშვილის იერით გვევლინება, თუმცა იგი ფლობს ბრძენი მოხუცის გამოცდილებას. მას შეუძლია ამოიცნოს იგავური თხრობის საიდუმლო, რომელიც წარმატებასა და დიდებას მოუტანს. ოსურ ნოველაში „აღმოსავლეთის აღდარი და დასავლეთის აღდარი“ ტრიქსტერის თვისებებს ავლენს ყმანვილი,

რომელსაც შუა სიცხეში ცეცხლი გაეჩაღებინა და გამვლელ-გამომვლელს გათბობას სთავაზობდა. ის დასავლეთის აღდარის შუაკაცებს იგავებით პასუხობს, რომლის მიხედვით, მამამისი დილაუთენია ჩხუბის დასათესად წასულა, დედამისი – ცრემლის გასასესხებლად, ხოლო უმცროსი ძმა – სახლის უკან ხრიოკზე სანადიროდ. აღდარის შუაკაცებმა უცნაურ ბავშვში, ცხოვრებისეული გამოცდილებით აღჭურვილი მოხუცის სიბრძნე ამოიცნეს და მას დასავლეთის აღდარის დახმარება სთხოვეს, რომელსაც აღმოსავლეთის აღდარი ავინროვებდა. აღმოსავლეთის აღდართან შუამავლად მისულმა ყმანვილმა მეტაფორული საუბრითა და იგავური ქცევებით ამხილა მისი უსამართლობა, უხერხულ მდგომარეობაში ჩააყენა ახირებული ბატონი. უცნაური ახალგაზრდის სიბრძნითა და სიმარჯვით აღფრთოვანებულმა აღდარმა ჭაბუკს საკუთარი ასული მიათხოვა და უთხრა: – „ამდენი წელია ჩემი მოსაწონი სასიძო ვერ ვნახე. სამოყვროდ ივარგებ, ისეთი ჩანხარ. მომიცია ჩემი გოგო, ღმერთმა ტკბილად შეგაბეროთ“ (ოსური ზღაპრები 1975: 64).

როგორც ვხედავთ, ხალხურ ნოველაში ბრიყვი და სულელი პერსონაჟის პარალელურად მოქმედებს ჭკვიანი და ბრძენი გმირი, რომელიც ყველაზე რთულ და უნუგეშო სიტუაციას თავის სასარგებლოდ შემოატრიალებს. ხალხურ ნოველაში „აღდარის რძალი“ ვერავინ ამოხსნა დატყვევებული აღდარის იგავური დანაბარები. ერთმა ერთი თქვა, მეორემ – მეორე. ბოლოს ახალ პატარძალს ჰკითხეს რჩევა. ჭკვიანი პატარძალი ამოხსნის დატყვევებული აღდარის შემოთვლილი იგავის საიდუმლოს თვრამეტჯერ თვრამეტი ცალრქიანი ხარისა და თვრამეტჯერ თვრამეტი წყვილრქიანი ხარის შესახებ. საზრიანი რძალი ტყვეობიდან იხსნის მამამთილს. „ამის შემდეგ, – მოგვითხრობს ნოველა, – ჭკვიან, გონიერ რძალს გვარში ყოველთვის დიდი პატივისცემა და დაფასება ჰქონდა“ (ოსური ზღაპრები 1975: 120).

ნოველაში მთავარი გმირი მეტაფორული ქცევებისა და იგავური თხრობის ამოცნობით აღწევს წარმატებას.

დატყვევებული აღდარისა და გონიერი რძლის სიუჟეტი გვხვდება ნართების ეპოსშიც. ნართულ თქმულებაში თვრამეტჯერ თვრამეტი ცალრქიანი ხარისა და თვრამეტჯერ თვრამეტი ნყვილრქიანი ხარის იგავის ავტორად ურუზმაგი გვევლინება, ხოლო ბრძენი ქალის როლს ეპოსში, როგორც წესი, სათანა ასრულებს, რომელიც ამოხსნის იგავის საიდუმლოს და ბრძოლით გაათავისუფლებინებს ნართების დატყვევებულ უზუცესს.

ხალხური ნოველის ერთ-ერთი მთავარი პერსონაჟი არის მატყუარა, მის ერთადერთ მიზანს, ყოველგვარი მოტივაციის გარეშე, წარმოადგენს სხვების მოტყუება. ის, მართალია, ატყუებს განურჩევლად ყველას, ვისი გაბრიყვებაც შეიძლება, მაგრამ იგი არ მოქმედებს ბოროტი განზრახვით, ანგარებით და ამიტომ არც ჩადენილ საქციელზე მოეკითხება პასუხისმგებლობა. მისი ოინები მხოლოდ ღიმილს იწვევს მსმენელში. ოსური საყოფიერო ნოველა „მატყუარა“ მოგვითხრობს ისეთ კაცზე, რომლის ოინბაზობით შენუხებული მეზობლები იძულებული გახდნენ მისთვის მახლობელ სოფელში მცხოვრებ აღდართან ერივლათ. მატყუარამ გააცურა თორმეტი კაცი მის დასაჭერად მოსული აღდარი და მას ცხენი დასცინცლა, რომელიც თითქოს ტყუილის ხელსაწყობის მოსატანად სჭირდებოდა. აღდარის დედას კი საიქიოდან მცირე ხნით გამოშვებულ მგზავრად გაეცნო, თუმცა სასახლეში მიპატიჟებაზე უარი განუცხადა, რადგან მალე დაღამდებოდა და საიქიოს მეკარე სულეთში აღარ შეუშვებდა, აღარც ბენვის ხიდზე გაატარებდნენ. სამაგიეროდ მატყუარამ სანყალ დედაკაცს გარდაცვლილი შვილის საიქიოში ცხოვრების შესახებ უამბო: – შენ შვილს სულ ატლასის ტანსაცმელი აცვია, თეთრ ცხენზე ზის და ბარასთირს ეთამაშება, იმაზე სახელოვანი საიქიოში არავინ არისო. ბოლოს მატყუარა მთავარ სათქმელს მიადგა და უთხრა: – შენმა შვილმა საიქი-

ოში უზარმაზარი სახლები აიშენა, მაგრამ ასი თუმანი დააკლდა და იმასლა ნაღვლობსო. აღდარის დედამ, რომელიც ენდო მგზავრის სიტყვებს, მაშინვე გამოუტანა ასი თუმანი და მატყუარამაც იმ წუთშივე მოუსვა (ოსური ზღაპრები 1975: 229-232). ტრიქსტერი პერსონაჟი ყველაზე დიდი საფრთხისა და განსაცდელის ჟამს ინარჩუნებს ენთუზიაზმს, ხალისსა და მხიარულობას. მას მხოლოდ ადამიანების მოტყუება შეუძლია. ის არ იცნობს სხვა სახის ურთიერთობას. ნოველა დაუსრულებელ შთაბეჭდილებას ტოვებს, რადგან თვითონ მატყუარას ოინბაზობას არა აქვს საზღვარი და დასასრული.

საყოფიერო ნოველაში სამოქმედო ასპარეზზე გამოსული ღარიბი და უქნარა კაცი ცდილობს ეშმაკური ხრიკებით გაძდინდეს. მის სამიზნეს ალალი და გულუბრყვილო ადამიანები შეადგენენ, რომლებსაც ტყუილითა და ოინბაზობით ასულელებს. გაიძვერა პერსონაჟის მთელი ქმედება ასოციალურია და საბოლოოდ ის აღმოჩნდება სამარცხვინო სიტუაციაში და ახლა თვითონ ხდება სხვების დასაცინი.

ხალხური ნოველის ცბიერი პერსონაჟის სიეშმაკე და გონიერება ზოგჯერ დაფარულია მისი მოჩვენებითი სისუსტითა და უმწეობით. ტყუილისა და სიეშმაკის დემონსტრირება ხდება იქ, სადაც საკმარისი სიბრყვეა. ოსურ ნოველაში „ტყუილს მოკლე ფეხები აქვს“, რომელსაც საერთაშორისო საზღაპრო ფონდში გავრცელებული სიუჟეტი უდევს საფუძვლად, გაიძვერა და ოინბაზი პერსონაჟის როლში ზარმაცი და უქნარა კაცი გვევლინება. მან ეშმაკობით ცხოვრება, თავისზე სულელის მონახვა და მისი მოტყუება გადაწყვიტა. ერთ დღეს აილო გუდა, შიგ მარცვალ-ნახევარი ქერი ჩააგდო, გაბერა, ზურგზე მოიგდო და აღდარის სოფლისკენ გასწია. იქ ერთ ეზოში შევიდა, გუდა ეზოში დააგდო, თვითონ კი მასპინძლებთან მუსაიფი გააბა. ქათმებმა გუდა გამოკენკეს და მარცვალი შეჭამეს, სანაცვლოდ, ეშმაკმა კაცმა მოტყუებული მასპინძლებისგან საუკეთესო ქათამი მიი-

ლო. სხვაგან ცხვრებს ქათამი ფეხქვეშ გაათელინა და სამაგიეროდ „დაზარალებულმა“ მასპინძლებს მსუქანი ყოჩი შეაწერა. სხვა სახლის ეზოში ერკემალი გათამამებულ ხარებს შუა გამოაბა, რომ რქებზე წამოეგოთ. მართლაც, ცბიერმა სტუმარმა გაბრიყვებულ მასპინძლებს რქებზე წამოცმული ყოჩის სანაცვლოდ ხარი დასცინცლა. სიხარბემ და პატიოსანი ადამიანების მოტყუების აზარტმა ოინბაზი აღდარის სახლთან მიიყვანა. გაიძვერა კაცი მსახურებმა შეიპატიჟეს, ხარი ბოსელში დაუბეს, თვითონ კი სასტუმრო ოთახში დააბინავეს. სტუმარი მალე აღდარის შვიდ ასულს გაუშინაურდა, მიეხმატკბილა, გააცინა, ხან კენჭაობა ეთამაშა, ხან – ნკიპურტი და აცქაცუცქა. სინამდვილეში კი ბოროტი განზრახვა ამოძრავებდა. ღამით აღდარის ულამაზეს ქალიშვილს, დუდუს, დანა მოჰპარა, თავის ხარს ყელი გამოსჭრა და სისხლიანი დანა ისევ დუდუს ჩაუდო ჯიბეში, რათა ხარის სანაცვლოდ ახლა აღდარის ქალიშვილი ჩაეგდო ხელში. ასეც მოხდა. რადგან სისხლიანი დანა ღამაზ დუდუს აღმოაჩნდა ჯიბეში, გაბრიყვებულმა აღდარმა სტუმრის შეურაცხყოფა ვერ აიტანა და თავისი ქალიშვილი მას გაატანა.

ნოველაში „ტყუილს მოკლე ფეხები აქვს“ წინა პლანზე წამონეულია მთავარი მოქმედი პირის დაბალი ინსტინქტები, მსუნაგობა და ავხორცობა, მაგრამ მისი საქციელი სულაც არ ხდება მორალური განსჯის საგანი. ტექსტში ერთმანეთს ენაცვლება მთავარი პერსონაჟის სიეშმაკე და ხალხის სიბრიყვე.

თითქოს აღდარის ქალიშვილზე დაქორწინებით უნდა დამთავრდეს ოინბაზის სიცვლქე, მაგრამ ხალხს სულაც არ მოსწონს უქნარა და გაიძვერა ადამიანი. ხალხური ნაწარმოები მთავარ პერსონაჟს თავისივე ტყუილების მსხვერპლად წარმოგვიდგენს. მატყუარა, რომელიც აქამდე ეშმაკური ხრიკებით ცდილობდა ხალხის გაბრიყვებასა და მიზნის მიღწევას, თვითონ ხდება დაცინვის ობიექტი. მწყემსებმა აღდარის სახლიდან წამოსულ თაღლითს უმასპინძლეს, ავახშმეს და დააძინეს. შემდეგ

კი, მისი გუდიდან აღდარის ქალიშვილი ამოიყვანეს და მის მაგივრად ძაღლის ლეკვი ჩაუსვეს, რომელმაც მეორე დღეს იღბლიანი მოგზაურობითა და ხალხის მოტყუებით გახალისებულ ოინბაზს, საკოცნელად მიშვერილი ტუჩები მოაჭამა (ოსური ზღაპრები 1975: 48-51). ნოველის უქნარა და ცბიერ პერსონაჟს სურდა სხვებისთვის ქონების წაგლეჯა, გემრიელად მირთმევა, გამდიდრება, აღდარის ქალიშვილებთან გართობა. აქედან მომდინარეობს მისი ყველა ჩანაფიქრი და საქციელი. ნაწარმოების საზრისი ასეთია: სხვისი გაბრიყვებით, სიცრუითა და გაიძვერობით მოპოვებული წარმატება ეფემერულია, ადამიანს არ შერჩება, ტყუილს მოკლე ფეხები აქვს.

ოსური და ქართული საყოფიერო ზღაპრები გამოირჩევა საერთო ელემენტების სიმდიდრით, სიუჟეტებისა და პერსონაჟების მსგავსებით, თითქმის იდენტურია მათში ასახული სოციალური ფონი და პრობლემატიკაც, რაც ქართველებისა და ოსების მჭიდრო ურთიერთკავშირით არის გამოწვეული. ამ ორი ხალხის ფოლკლორულ შემოქმედებას მსგავსი ზნეობრივი და მორალური პრინციპები, სიკეთესა და ბოროტებაზე ერთი და იგივე მენტალური შეხედულებები უდევს საფუძვლად.

ქართული საზღაპრო ეპოსის პოპულარული ნაწარმოები „ნაცარქექია“ ცნობილია ოსურ ფოლკლორშიც. „ნაცარქექიას“ (Фаныхкыуыз) ქართული და ოსური ტექსტი ერთმანეთის იდენტურია (ოსური ზღაპრები 1975: 55-59). მთავარი გმირის გონიერება და გამჭრიახობა შენიღბულია ისეთი უცნაური საქმიანობით, როგორც არის კერიასთან ნაცრის ქექვა და ფიქრი. ნაცარქექია ავლენს ტრიქსტერული პერსონაჟის თვისებებს. ხალხურ ნოველაში ერთმანეთს უპირისპირდება, ერთი მხრივ, ფიზიკურად სუსტი და მოხერხებული, ხოლო, მეორე მხრივ, ფიზიკურად ძლიერი და ბრიყვი პერსონაჟი. ნაცარქექიას სახლიდან მიაქვს არა საბრძოლო იარაღი ან რაიმე ჯადოსნური ნივთი, არამედ ყოველდღიური ყოფისათვის განკუთვნილი საგნები:

ჭყინტი ყველი, ნაცარი და სადგისი. წუთისოფლის გზაზე დაბრკოლების გადასალახად მდინარის პარას მისული პერსონაჟის ხელში ამ, ერთი შეხედვით, უმნიშვნელო საგნებმა თითქოს ჯადოსნური ძალა შეიძინეს. ჭყინტი ყველის, ნაცრისა და სადგისის გამოყენებით ნაცარქექია მოიპოვებს უპირატესობას მეტოქეზე, ხოლო შემდეგ ჭკუითა და გონებით, ტყუილითა და ოინბაზობით იმორჩილებს თავისზე გაცილებით ძლიერ, არაადამიანურ არსებებს – დევებს, ვაიგებს. ნაცარქექია, ჯადოსნური ზღაპრის მთავარი გმირის მსგავსად, შინ გამდიდრებული და სახეცვლილი ბრუნდება. ზ. კიკნაძის აზრით, „ნაცარქექიას წარმატება არის არა დროებითი, როგორც ქოსატყუილასი ან მის მსგავსთა, არამედ საბოლოო“ (კიკნაძე 1988: 108).

საყოფიერო ზღაპრების მთელი სამყარო და პერსონაჟთა სამოქმედო სივრცე შევსებულია ბრიყვი, სულელი და მატყუარა ადამიანებით. ისინიც კი, რომლებიც წარმატებას აღწევენ, გამოირჩევიან უცნაური ჩანაფიქრით, სასაცილო ქცევებითა და განსხვავებული აზროვნებით. ხუმრობა, ტყუილი და სიბრიყვე, ეს მათი ცხოვრების სტილია. მოულოდნელობის ეფექტი და ლაღი იუმორი კიდევ უფრო აძლიერებს ნოველებში გადმოცემული ამბის მხატვრულ ჩანაფიქრს. ის მუდამ იზიდავდა სეირების მოყვარულ მსმენელს, რამაც განაპირობა ფოლკლორული შემოქმედების ამ სახალისო ჟანრის განსაკუთრებული პოპულარობა.

ლიტერატურა

კიკნაძე 1988: ზ. კიკნაძე, ქართული ფოლკლორი, თსუ გამომცემლობა, თბ., 1988.

ლეგენდები 1972: ოსური ზღაპრები და ლეგენდები, თარგმნა მ. ცხოვრებოვამ, გამომცემლობა „ირისტონი“, ცხინვალი, 1972.

ოსური ზღაპრები 1975: ოსური ზღარები, თარგმნა მ. ცხოვრებოვამ, გამომცემლობა „ირისთონი“, ცხინვალი, 1975.

პროპი 1928: Пропп В. Я., Морфология волшебной сказки, изд-во ЛГУ, Ленинград, 1928

ქურდოვანიძე 2001: თ. ქურდოვანიძე, ქართული ფოლკლორი, გამომცემლობა „მერანი“, თბ., 2001.



ნამთვწილ გვამსი



ჟანრული თავისებურება და ციკლები

ნართების ეპოსი წარმოადგენს ოსური ზეპირსიტყვიერი შემოქმედების ყველაზე მნიშვნელოვან ძეგლს, რომელმაც დიდი გავლენა მოახდინა ოსური ფოლკლორის სხვა ჟანრებზეც. ნართები არიან ეპიკურ თქმულებათა ლეგენდარული გმირები, მეომრები და მათი ამბავი ოსურმა ფოლკლორმა ეპოსის სახით შემოინახა.

ეპოსი ფართო გაგებით არის კომპოზიციურად შეკრული და მყარი სტრუქტურის მქონე თხრობითი ჟანრის ნაწარმოები, რომელიც პოეტურად ან პროზაულად გადმოგვცემს მითოლოგიურ ამბავს, პერსონაჟთა საგმირო ან სამიჯნურო თავგადასავალს, ხალხის წარსულს. ამიტომ ეპოსის თემატიკა მრავალფეროვანია. მსოფლიო ფოლკლორში გვხვდება მითოლოგიური, ისტორიული, სამიჯნურო-რომანტიკული და საგმირო-სათავგადასავლო ეპოსები. ეპოსი შეიძლება წარმოდგენილი იყოს როგორც ვრცელი ნარატივებით, ისე შედარებით მოკლე ეპიკური ტექსტებით.

ნართების ეპოსი არის მითოლოგიური მოტივებით მდიდარი საგმირო-სათავგადასავლო ჟანრის ნაწარმოები. ის მოგვითხრობს ნართი გმირების ცხოვრების შესახებ. ეპოსის მთავარ გმირებს, რომლებიც ნათესაურ კავშირში არიან ერთმანეთთან, ჰქვიათ ნართები, ისევე როგორც გერმანული ეპოსის გმირებს აქვთ საერთო სახელი – ნიბელუნგები.

ნართების ეპოსი წარმოადგენს მრავალსიუჟეტოვანი ნაწარმოებს, რომელშიც ჩართულია სხვა ჟანრის ტექსტები და ლექს-სიმღერები. გმირების დაბადება და წრთობა, ზეციურ არსებებთან ურთიერთობა და საზოგადოებაში ცივილიზაციის საწყისების შემოტანა, ბოროტ ძალებთან ბრძოლა და საცოლის მოტა-

ცემა, ღმერთთან დაპირისპირება და, ბოლოს, გამირების დაღუპვა შეადგენს ნართების ეპოსის ძირითად სიუჟეტურ ქსოვილს. ნართების ეპოსში აისახა ოსი ხალხის ფუნდამენტური შეხედულებები გარესამყაროსა და ცხოვრებაზე, ადამიანის დანიშნულებაზე, ცხოვრების საზრისზე, ღმერთთან ურთიერთობასა და გამირობის იდეალზე.

მკვლევართა ვარაუდით, თავდაპირველად უნდა შექმნილიყო ცალკეული სიუჟეტები რომელიმე გამირის ან რაიმე მოვლენის შესახებ. საერთო სიუჟეტებსა და მოტივებზე აგებული ტექსტები, როგორც წესი, ქმნიან ერთ ციკლს. რამდენიმე ციკლის შეერთების შედეგად კი თქმულებებმა ნართებზე ერთ მთლიან ეპოსში მოიყარეს თავი, რომელსაც აქვს დასაწყისი და გარდაუვალი დასასრული.

ნართების ეპოსის ოსურ ვერსიაში პერსონაჟები ქმნიან ოთხ თანამიმდევრულ თაობას, მკვეთრად გამოხატული გენეალოგიური ციკლიზაციით. კერძოდ, ეპოსში ისახება რამდენიმე ცენტრალური ციკლი: 1. ახსარისა და ახსართაგის ციკლი; 2. ურუზმაგისა (ურინზმაგი) და სათანას ციკლი; 3. სოსლანის (სოზირიყო) ციკლი; 4. ბათრადის ციკლი; ოსურ ნართების ეპოსში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია, აგრეთვე, თქმულებათა ციკლს ცბიერ სირდონზე.

მთავარი ციკლების გარდა ოსურ ნართების ეპოსში მოიძებნება ათობით ტექსტი სხვადასხვა გამირებზე, როგორცაა: აცამაზი, არახძავი, სავაი, თოთრადი, სიბალცი, აისანა და სხვ. ზოგიერთი მკვლევარი ამ „მცირე ციკლებს“ ოდესღაც არსებულ ვრცელთა ნამსხვრევებად მიიჩნევს.

ოსურ ფოლკლორში ნართების ეპოსი სიმღერისა და თხრობის სახით დასტურდება. ტექსტების ის ნაწილი, რომლებიც სიმღერით სრულდებოდა ხალხი „ნართულ ქადაგებს“ უწოდებდა. თქმულებათა დიდ ნაწილს პროზაულად, თხრობით გადმოსცემ-

დნენ. მოიძებნება ისეთი ტექსტებიც, რომლებშიც ნართების ამბავი შერეულად, თხრობითა და სიმღერით გადმოიცემოდა.

შენიშვნა: სიტყვა ქადაგს ოსურ ენაში აქვს ქართულისაგან განსხვავებული სემანტიკა. ქადაგი (кадағи) მომდინარეობს ინდოირანული ენებიდან და ოსურ ენაზე ჰქვია მითოეპიკურ პოეტურ სიმღერას, გადმოცემას, თქმულებას, რომელსაც მუსიკალურ აკომპანემენტზე ასრულებდნენ. მაგ., Нарты каджытæ – ნართული თქმულებები, Нарты Уырымæджы кадағи – ნართი ურუზმაგის თქმულება (ქადაგი).

ნართების ეპოსი გავრცელებული იყო თითქმის მთელ ჩრდილოეთ კავკასიაში. ხალხურ ტექსტებს ნართებზე იცნობდნენ ოსები, აფხაზები, ყაბარდოელები, ჩერქეზები, აბაზები, ადიღელები, ყარაჩაელები, ბალყარელები, ჩეჩნები და ინგუშები. ნართები მოიხსენიებიან საქართველოს მთიანეთის (სვანეთი, რაჭა, ხევსურეთი) ზეპირ ტექსტებში. ნართების ეპოსის ცალკეული სიუჟეტები და გაზღაპრებული ვერსიები გვხვდება ზოგიერთი დაღესტნელი ხალხის (ლაკები, ხუნძები, თურქულენოვანი ყუმუხები...) ფოლკლორში. ეპოსის აფხაზური ვერსიის გაზღაპრებული ტექსტები დასტურდება სამეგრელოშიც. ნართების ეპოსის ფრაგმენტები ცნობილი იყო XIX საუკუნეში კავკასიიდან თურქეთში ერთიანად გადასახლებული მუჰაჯირი უბიხებისათვის. ვ. აბაევის აზრით, ჩვენ წინაშეა, საკმაოდ იშვიათი შემთხვევა, როცა ეპოსი არ იფარგლება კონკრეტული ნაციონალური ჩარჩოებით და ეკუთვნის სხვადასხვა ხალხს. მართალია, ნართების ეპოსის ნაციონალური ვერსიები მეტ-ნაკლებად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან, მაგრამ ისინი ზოგადად მაინც ერთი ტიპისაა.

გამოცემები. ტექსტების შემკრებნი და მკვლევარნი

ნართული თქმულებების პირველი ჩანაწერები ეკუთვნის ქართველ მწერალს დანიელ ჭონქაძესა და ხალხური ტექსტების ოს შემკრებს ვ. ნორაევს. დ. ჭონქაძე შესანიშნავად ფლობდა ოსურ ენას და მას სასულიერო აკადემიაშიც ასწავლიდა. დ. ჭონქაძეს რუსეთის მეცნიერებათა აკადემიის დავლებით შეუდგენია რუსულ-ოსური ლექსიკონიც. თუმცა ნაშრომის დასრულება მას არ დასცალდა. 1960 წელს დ. ჭონქაძე 30 წლის ასაკში გარდაიცვალა. რუსულ-ოსური ლექსიკონის ის ნაწილი, რომელიც მწერალს შეუდგენია, ამჟამად დაცულია საქართველოს მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდში.

აკადემიკოსმა ა. შიფნერმა დ. ჭონქაძისა და ვ. ნორაევის ჩანერილი ნართული თქმულებები რუსულ ენაზე თარგმნა, კომენტარები დაურთო და დაბეჭდა 1868 წელს „ოსური ტექსტების“ სახელწოდებით კრებულში „Записки Академии наук“. გამოქვეყნებულმა ტექსტებმა ოსური ფოლკლორის მიმართ მკვლევართა განსაკუთრებული ინტერესი გამოიწვია.

ნართული თქმულებების შეკრებას დიდი ამაგი დასდო ოსური ყოფისა და ისტორიის დაულალავმა მკვლევარმა ვ. პფაფმა, რომელმაც ხალხური ტექსტები ნართებზე 1871 წელს გამოაქვეყნა ქალაქ თბილისში, რუსულენოვან კრებულში „Сборник сведений о кавказских горцев“. ამავე კრებულში გამოქვეყნდა XIX საუკუნის 80-იან წლებში ჯანტემირ და გაცირ შანაევების მიერ ჩანერილი ნართული თქმულებები, რომლებიც გამოირჩევა მაღალი მეცნიერული ღირებულებით.

ოსური ფოლკლორის შესწავლის საქმეში უდიდესი ღვაწლი მიუძღვის ცნობილ რუს მეცნიერს, აკადემიკოს ვ. მილერს. მან რუსულ ენაზე გამოაქვეყნა მრავალი ნართული თქმულება ვრცელი კომენტარებით. ეს მასალები მკვლევარმა ძირითადად

მოათავსა თავის ცნობილ „ოსურ ეტიუდებსა“ (1881 წ.) და „დიგორულ თქმულებებში“ (1902 წ.).

ვ. მილერის შრომებმა ოსი ინტელიგენცია დააინტერესა მშობელი ხალხის ისტორიით, ეთნოგრაფიითა და ფოლკლორით. XIX საუკუნის 80-90-იან წლებში გამოჩნდა ოსური ფოლკლორის შემკრებთა ახალი ჯგუფი: ა. ყაითმაზოვი, ი. სობიევი, ს. ტუკაევი, მ. გორდანოვი, გ. გურიევი და მ. ტუგანოვი. მათ მრავალი ნართული ზეპირი ტექსტი გამოაქვეყნეს ჩრდილოეთ კავკასიის პერიოდულ გამოცემებში.

XX საუკუნის 40-იან წლებში ნართების ეპოსის სრულყოფილი ტექსტის გამოსაცემად შეიქმნა „ნართული კომიტეტი“. თქმულებათა ვარიანტების გამოსავლენად და ადრე ჩანერილი ტექსტების სისტემაში მოსაყვანად ჩატარდა მნიშვნელოვანი სამუშაო. მოწეყო ექსპედიციები ოსებით დასახლებულ სოფლებში. ექსპედიციებმა გამოავლინა არა მხოლოდ ახალი ვარიანტები, არამედ შეგროვდა ეპოსთან დაკავშირებული მუსიკალური ფოლკლორიც.

ნართების ეპოსის ერთ-ერთი ყველაზე სრულყოფილი და თვალსაჩინო კრებული ოსურ ენაზე პირველად საქართველოში, ქალაქ ცხინვალში ჯერ კიდევ 1942 წელს დაიბეჭდა. ცოტა მოგვიანებით იგი რუსულ ენაზე პოეტურად ითარგმნა და მოსკოვში საბჭოთა კავშირის მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობამ 1957 წელს გამოაქვეყნა. ამ გამოცემას აქვს ნაკლიც, რადგან იგი წარმოადგენს თავისუფალ ლიტერატურულ თარგმანს.

მოგვიანებით, 1946 წელს, ნართების ეპოსი ოსურ ენაზე დაიბეჭდა ჩრდილოეთ ოსეთშიც. მისი პირველი რუსული თარგმანი ეკუთვნის ი. ლიბედინსკის, რომელიც ჯერ 1948 წელს ძაუჯიყაუში გამოიცა, ხოლო მომდევნო 1949 წელს დაიბეჭდა მოსკოვშიც (ლიბედინსკი 1948).

ნართების ეპოსის მრავალ გამოცემას შორის აღსანიშნავია 2003-2012 წლებში ვლადიკავკაზში ოსურ ენაზე გამოქვეყნებუ-

ლი ნართების თქმულებები შვიდ ტომად, რომელიც შეადგინეს და კომენტარები დაურთეს თ. ხამიცაევამ და შ. ჯიქიათმა.

ქართულ ენაზე ნართების ეპოსი პირველად 1947 წელს თარგმნეს გ. ლეონიძემ, ვ. გორგაძემ და ს. ფაშალიშვილმა, მაგრამ ის ითარგმნა არა ორიგინალიდან, არამედ პნკარედიდან. ნართების ეპოსის ქართულ ენაზე ამეცყველებში უდიდესი ღვანლი მიუძღვის ოს მწერალსა და მთარგმნელს ქალბატონ მერი ცხოვრებოვას. უშუალოდ დედნიდან მერი ცხოვრებოვას მიერ ქართულ ენაზე შესანიშნავად თარგმნილი ნართების ეპოსი ორჯერ – 1977 და 1988 წლებში გამოქვეყნდა. თუმცა ამ გამოცემებს აქვთ ერთგვარი ნაკლიც, რადგან ტექსტებს არ ახლავთ პასპორტი, მითითებული არ არის მთქმელისა და ჩამწერის ვინაობა, აგრეთვე ტექსტის ჩაწერის დრო და ადგილი. უფრო სრულყოფილი სახით ნართული თქმულებები 2014 წელს თბილისში გამოქვეყნდა ორ ნიგნად, ქართულ და ოსურ ენებზე. ნიგნებს ერთვის შესაბამისი სამეცნიერო აპარატი: ტექსტების ინდექსი, პასპორტი, შენიშვნები და ლექსიკონი. ნიგნი შეადგინა და ქართულ ენაზე თარგმნა ნ. ბეპიევმა (ნართები 2014). თბილისში გამოქვეყნებულ აკადემიურ ორნიგნეულში შესულია რჩეული ხალხური ტექსტები ვლადიკავკაზში ოსურ ენაზე დაბეჭდილი ნართების ეპოსის შვიდტომეულიდან.

ნ. ბეპიევის „ნართები“ ძირითადად ემყარება ადრე გამოცემული კრებულების ციკლიზაციის პრინციპს, მეტიც, მასში გვხვდება ნართ გმირებზე ზოგიერთი ისეთი ციკლის თქმულებები, რომლებიც თვით მერი ცხოვრებოვას ქართულ ენაზე თარგმნილ კრებულშიც კი ვერ მოხვდა, მათ შორის სავასა და ბორას ციკლის თქმულებები, გადმოცემები ვარხთანაგებზე. ნ. ბეპიევმა ნიგნი გაამდიდრა ქართულ ენაზე ადრე თარგმნილი ტექსტების ახალი ვარიანტებით, მათ შორის პოეტური ტექსტებით. მართალია, ნართების ეპოსმა ოსური ფოლკლორის თითქმის ყველა ჟანრზე მოახდინა გავლენა, მაგრამ, ვფიქრობ, კრე-

ბულში მოხვდა ზოგიერთი ისეთი ნარატივი და ლექს-სიმღერა, რომელიც ნაკლებად ან საერთოდ არ უკავშირდება ნართ გმირებს.

ჟორჟ დიუმეზილი – ნართების ეპოსის მკვლევარი

ნართების ეპოსის კვლევაში განსაკუთრებული წვლილი მიუძღვის ფრანგ მეცნიერს ჟორჟ დიუმეზილს. მან შექმნა ფუნდამენტური შრომები რამდენიმე მიმართულებით: შედარებით მითოლოგიასა და ფოლკლორისტიკაში, რელიგიის ისტორიასა და კავკასიოლოგიაში. მისი ერთ-ერთი საუკეთესო ნაშრომია „ოსური ეპოსი და მითოლოგია“ (ფრანგულიდან ითარგმნა და რუსულ ენაზე გამომცემლობა „ნაუკამ“ დაბეჭდა 1976 წელს მოსკოვში).

ჟ. დიუმეზილი (Georges Edmond Raoul Dumezil) დაიბადა 1898 წლის 4 მარტს ქ. პარიზში. 1924 წელს ის გახდა მეცნიერებათა დოქტორი. 1925 წლიდან 1931 წლამდე სტამბულის უნივერსიტეტში კითხულობდა ლექციების კურსს რელიგიის ისტორიაში. 1931-1933 წლებში იყო უპსალეს (შვედეთი) უნივერსიტეტის ლექტორი. 1935 წლიდან დაბრუნდა პარიზში და სათავეში ჩაუდგა ინდოევროპელი ხალხების შედარებითი მითოლოგიის კათედრას. 1937-1948 წლებში კითხულობდა სომხური ენის კურსს. 1948-1968 წლებში College de France-ში ხელმძღვანელობდა ინდოევროპული ცივილიზაციების კათედრას. 1968 წელს ის გავიდა პენსიაში საპატიო პროფესორის ნოდებით.

მითოლოგიის შესასწავლად ჟ. დიუმეზილიმა მოიმარჯვა სრულიად ახალი და სწორი მეთოდოლოგია. ის თვლიდა, რომ მითის გაგება და ახსნა შეუძლებელი იქნებოდა, თუ მას მოვწყვეტდით იმ ხალხის ყოფა-ცხოვრებასა და ტრადიციას, სადაც

ნარმოიშვა და ჩამოყალიბდა კონკრეტული მითოლოგიური ნარატივი თუ რიტუალი.

მითოსი, გარკვეული არსით, ინახავს, ირეკლავს საზოგადოების სოციალურ სტრუქტურას. ჟ. დიუმეზილის აზრით, მხოლოდ სოციალური სტრუქტურის შესწავლის შედეგად შეიძლება მასზე დაფუძნებული რელიგიური და მითოლოგიური წარმოდგენების სწორად გაგება და ამოცნობა.

ჟ. დიუმეზილის ვარაუდით, უძველეს ნარსულში ინდოევროპელ ხალხებში უნდა ყოფილიყო სამი ფუნქციის მქონე სოციალური ფგუფი: 1) რელიგიური, კულტმსახურთა; 2) სამხედრო, მეომრების; 3) სამეურნეო, მშრომელების. ეს სამნაწილიანი სოციალური დაყოფა, დიუმეზილის აზრით, აღიბეჭდა ინდოევროპელი ხალხების რელიგიურ და მითოლოგიურ სისტემაში. ხალხური ეპიკური ტექსტების პერსონაჟებში, გმირებსა და ღვთაებებში, რომლებიც სულაც არ წარმოადგენდნენ ხალხის უსარგებლო ფანტაზიის ნაყოფს.

ოსურ ეპოსში ნართი გმირები დაყოფილი არიან სამ გვარად. ეს გვარებია: ალაგათები, ახსართაგები და ბორათები. ალაგათებს, რომელთა სახლშიც ნართები იკრიბებიან საკულტო ნადიმზე, ჟ. დიუმეზილის აზრით, ეპოსში აქვთ პირველი, კულტმსახურთა ფუნქცია; ახსართაგები, რომლებიც გამოირჩევიან მეომრული სულისკვეთებით, წარმოადგენენ მეორეს, მეომრების ფუნქციას; ბორათები, განთქმული სიმდიდრით, განასახიერებენ მესამეს, სამეურნეო ფუნქციას.

ჟ. დიუმეზილი სამი სოციალური ფუნქციის განაწილების არქეტიპს ხედავს ჰეროდოტეს „ისტორიაში“ მეფობის წარმოშობის სკვითურ მითში. ჰეროდოტეს მიხედვით, ტარგიტაოსის ვაჟებმა: ლიპოქსაისმა, არპოქსაისმა და ყველაზე უმცროსმა კოლაქსაისმა – იხილეს ციდამ საგნების ცვენა. ზეციდან სკვითების ქვეყანაში ჩამოვარდა ოქროს გუთანნი, ოქროს ცული და ოქროს თასი. პირველად ოქროს ნივთებთან ახლოს მივიდა უფ-

როსი ძმა, უნდოდა დაუფლებოდა, მაგრამ როცა მიუახლოვდა, ცეცხლი წაეკიდა ოქროს. შუათანა ძმამაც ვერ შეძლო განძის აღება, ისიც ცეცხლმა უკუაქცია. მესამედ მივიდა მათთან სულ უმცროსი ძმა და ცეცხლი ჩაქრა, ისე რომ მან წაიღო ეს ნივთები თავის სახლში. სასწაულის შემდეგ უფროსმა ძმებმა უმცროსს გადასცეს მთელი ძალაუფლება და მეფობაც მასზე გადავიდა (ჰეროდოტე, IV. 5).

ჟ. დიუმეზილის აზრით, თასი არის საკრალური ჭურჭელი და მის საკულტო-რელიგიურ დანიშნულებაზე მიუთითებს; ცული არის საომარი იარაღი და მას აქვს სამხედრო-საბრძოლო დანიშნულება, ხოლო გუთანი არის სამინათმოქმედო იარაღი და მის სამეურნეო ფუნქციაზე მიუთითებს. შესაბამისად, კოლაქსაისი, რომლისგანაც დასაბამი დაედო სკვითების სამეფო დინასტიას, თავის თავში აერთიანებს სამივე ფუნქციას, როგორც უზენაესი ქურუმი, მთავარსარდალი და მინათმოქმედი. ჟ. დიუმეზილის აზრით, თასი, რომელსაც აქვს საკულტო-რიტუალური მნიშვნელობა, ასიმბოლოებს პირველ ფუნქციას, ცული – მეორეს, ლაშქრობის ფუნქციას, გუთანი და უღელი – მესამეს, სამეურნეო დანიშნულებას.

„სამი ფუნქციის თეორია“ დიუმეზილმა ჩამოაყალიბა ნართების საზოგადოებაში სამი გვარის (ახსართაგები, ალაგათები, ბორათები) სოციალური სტრუქტურის ანალიზზე დაყრდნობით. ნართული თქმულებების ზოგიერთი ვარიანტი, მართლაც, გვაძლევს საფუძველს, ვიფიქროთ, რომ ამ სამ გვარს შორის განანილებული საზოგადოებრივი ფუნქციები (კულტმსახურება, ბრძოლა, სიმდიდრე) შეესაბამება სხვა ინდოევროპელი ხალხების რელიგიასა და მითოლოგიაში „სამფუნქციონალობის“ პრინციპს. ალაგათებთან ნართები იკრიბებოდნენ საკულტო სუფრაზე და მათი ფუნქცია იყო კულტმსახურება. ახსართაგები განთქმულნი იყვნენ სიმამაცითა და განასახიერებდნენ მეომარულ კლანს, ხოლო ბორათები, რომლებიც ცნობილი იყვნენ

სიმდიდრით, წარმოადგენდნენ მესამე ფუნქციას. ეს თემა განსაკუთრებით დეტალურად არის დამუშავებული ჟ. დიუმეზილის წიგნის „Mythe et epopée“ (1968) ერთ-ერთ თავში, რომელსაც ჰქვია „Trois familles“.

ეპიკურ თქმულებათა ვარიანტების მიხედვით, ახსართაგების გვარს მიეკუთვნებოდნენ ცნობილი ნართი გმირები: ურუზმაგი, ხამიცი, სოსლანი და ბათრაძი. ახსართაგებთან დაპირისპირებულ ბორათების გვარს ეპოსში წარმოადგენს ბურაფარნიგი თავისი შვიდი ვაჟით. ალაგათების გვარის გმირებზე ნართულ თქმულებათა ვარიანტები ბუნდოვან ცნობებს გვანჯდის და მათზე ერთიანი ჩამოყალიბებული პოზიცია არ არსებობს. ვ. აბაევის აზრით, ცალკეული გმირების ამა თუ იმ გვარისთვის მიკუთვნებაში მთქმელთა დიდი გაურკვევლობა იგრძნობა.

ჟ. დიუმეზილის „სამმაგ თეორიას“ ჰყავდა როგორც მომხრეები, ასევე მოწინააღმდეგეები.

XIX საუკუნის 60-იან წლებში ჩრდილოეთ კავკასიის მთიელების მნიშვნელოვანი ნაწილი, რუსეთის დაპყრობითი ომების შემდეგ გადაასახლეს „ერთმორწმუნე“ თურქეთში, სადაც კავკასიელმა მთიელებმა მეტ-ნაკლებად შეინარჩუნეს თავიანთი ენა, წეს-ჩვეულებები და ტრადიციები. ეს „მეორე კავკასია“ გახდა დიუმეზილის შესწავლის ობიექტი. პირველად 1930 წელს და 1954 წლიდან მოყოლებული, თითქმის ყოველწლიურად ის სამეცნიერო მივლინებით ჩადიოდა თურქეთის კავკასიელებში. ფრანგი მკვლევარი იქ იწერდა ხალხურ ტექსტებს, სწავლობდა მათ ყოფასა და ფოლკლორს. გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ ჟ. დიუმეზილს თურქეთში მცხოვრები კავკასიელი ხალხების ფოლკლორისა და მათი ენების შესწავლის საქმეში უდიდესი დამსახურება მიუძღვის.

ჟ. დიუმეზილი ოსურ ნართების ეპოსში გამოჰყოფს ძირითად ციკლებს: „ურუზმაგი და სათანა“, ხამიცი და ბათრაძი“,

„სოზირიყო (სოსლანი)“, აგრეთვე მეორეხარისხოვან ციკლებს – „სირდონი“, „აცამაზი“ და სხვა. ავტორი ოსური ნართების ეპოსის თითოეული ციკლის ტექსტებს უდარებს შესაბამის ყაბარდოულ, ადიღურ, ბალყარულ და სხვა ვარიანტებს. ვს. მილერის კვალდაკვალ, კიდევ უფრო მტკიცე არგუმენტებით, ჟ. დიუმეზილმა დაამტკიცა ნართების ეპიკური ტრადიციების მსგავსება სკვითებისა თუ დღევანდელი ოსების წეს-ჩვეულებებთან.

1948 წელს ფრანგულ, ხოლო 1959 წელს გერმანულ ენაზე ჟ. დიუმეზილმა გამოაქვეყნა წიგნი „ლოკი“, რომელშიც ავტორმა გაავლო შორს მიმავალი პარალელები ნართ სირდონსა და სკანდინავიურ ღვთაება ლოკს შორის, თუ როგორ მტრობს ნართი სირდონი სოსლანს და ასევე სკანდინავური ღვთაება ლოკი მზის ღმერთს – ბალდრის, რის შედეგადაც იღუპება როგორც სოსლანი, ასევე ბალდრიც.

ნართების ეპოსთან დაკავშირებით დიუმეზილის თვალსაზრისი და იდეები ახალი მასალის გამოვლენისა და თეორიული პოზიციის გაღრმავების შემდეგ ზოგჯერ იცვლებოდა, მაგრამ, როგორც ვ. აბაევი აღნიშნავს, ფრანგ მეცნიერს ერთ საკითხზე, თავისი მოღვაწეობის მთელი ორმოცი წლის მანძილზე, არ შეუცვლია თვალსაზრისი: მან შეინარჩუნა ურყევი რწმენა, რომ კავკასიის ხალხთა ნართულ ეპოსებს შორის უძველესი და ორიგინალური იყო ოსური ნართული თქმულებების ძირითადი ფონდი, რომელიც მემკვიდრეობით უნდა მიეღოთ ოსებს სკვითურ-სარმატული და ალანური ეპოქის ტრადიციებიდან.

ჟ. დიუმეზილმა ფრანგულ ენაზე გამოსცა ოსური ნართების ეპოსი, სხვადასხვა ნაციონალური თქმულებების პარალელური ეპიზოდების თარგმანითა და თხრობით, ტექსტებს დაურთო გამოკვლევა და მნიშვნელოვანი კომენტარები (დიუმეზილი 1965).

ქრონოტოპი

კავკასიის ხალხთა თქმულებების მიხედვით, ნართები ცხოვრობდნენ „გოლიათების ეპოქაში“. ნართები კავკასიის ხალხთა ზეპირ ტექსტებში წარმოადგენენ მითიურ ხალხს, რომელიც ცხოვრობდა არა ისტორიულ დროში, არამედ წინარეისტორიულ, მითოსურ დროში. ეპოსში, ერთი შეხედვით, მოქმედება ვითარდება პირველქმნადობის დროში. ნართების ეპოქა თითქოს წინ უსწრებდა ჩვენს ისტორიულ დროს, რის შთაბეჭდილებასაც სხვადასხვა წარმოდგენები აძლიერებს: თითქოს ნართები იყვნენ იმ ხალხების წინაპრები, რომლებიც მათზე თქმულებებს მოგვითხრობენ.

არც თუ იშვიათად ნართების მოქმედებათა არეალი ტოპონიმიზებულია. ნართები ილაშქრებენ გურის ან ხიზის ციხე-სიმაგრეზე, რომლის დასაცავად ალდარები ძუარებსა და ანგელოზებს უხმობენ. ოსურ ნართებში მოქმედება ხშირად ხდება სავხოხის მთაზე (შავი მთა) ან ზილახარის ველზე, მაგრამ ეს სახელწოდებები ნაკლებად მიუთითებენ კონკრეტულ ადგილზე. ისინი ტექსტებში საკრალური ცენტრის მნიშვნელობას იძენენ, სადაც ეპოსის განსაკუთრებული მოვლენები ხდება და სადაც ნართი გმირები სპორტულ ასპარეზობებსა და გრანდიოზულ სიმდის მართავდნენ.

ოსური ნართების ეპოსში მოქმედება დიდი მდინარეების, ტბებისა და ზღვების მახლობლად, ან თვალუწვდენელ ტრამალებზე ხდება. ახსართაგი ჩადის ზღვის ფსკერზე, სადაც ცხოვრობს დონბეთიერების ასული ძერასა და მასზე ქორწინდება. თქმულებებში ხშირად არის ნახსენები შავი ზღვა (sea денджыз). სკივრი, რომელშიც ურუზმაგი იჯდა და მდინარეს გაატანეს, წყალმა შავი ზღვის ნაპირზე გამოიყვანა. ნართები ხან შავი და ხან თეთრი ზღვის სანაპიროებს მიუყვებიან სათარემოდ.

ნართების ეპოსის „დრო-ჟამული მდინარება“ (ზ. კიკნაძის ტერმინით) და მასში ასახული სივრცე განუსაზღვრელია და ჩაკეტილი. ის ზღაპრულ დროსა და სივრცეს მოგვაგონებს, მაგრამ ნართების ეპოსი არ არის ზღაპარი. თავისი სტრუქტურით, პერსონაჟთა რაობითა და, რაც მთავარია, დასასრულით ის არსებითად განსხვავდება ზღაპრისაგან, რომლის საბოლოო ფინალიც არის გმირის შინ დაბრუნება და ქორწილი. ოსური ეპოსი მთავრდება ნართების ღმერთთან დაპირისპირებით, გმირებისა და ზოგადად ნართი ხალხის დაღუპვით.

ნართების ეპოსის წარმოშობა და ჩამოყალიბება

სიტყვა „ნართის“ წარმოშობასთან დაკავშირებით მკვლევარებს არა აქვთ საერთო თვალსაზრისი. ჟ. დიუმევილი მიიჩნევს, რომ ტომობრივი სახელწოდება ნართი მომდინარეობს სკვითური სიტყვიდან „uiri“ და აღნიშნავს გმირს. ჟ. დიუმევილის აზრით, სკვითური „uiri“ უკავშირდება სანსკრიტულ-ირანულ „nar“-ს (uiri ← nar), რომლის სემანტიკაც არის „კაცი“, „მებრძოლი“.

მკვლევართა ვარაუდით, ნართების საკუთარი სახელები: ვარხაგი, ახსარი, ახსართაგი, ურუზმაგი, ქალის სახელი აცირუხსი, საკრალური თასის ვაცამონგას სახელწოდება ირანული წარმოშობისაა.

ვ. აბაევის აზრით, მართალია, ალან-ოსებში ათასწლობით არსებობდა ეპიკური სიმღერები გმირებზე, მაგრამ მათი საერთო სახელწოდება „ნართ“ უნდა გაჩენილიყო ალანური ეპოქის დასასრულს, ეს კი მონღოლთა ბატონობის პერიოდს (XIII-XIV სს) უკავშირდება. სხვა მკვლევართაგან განსხვავებით, ვ. აბაევი სიტყვა „ნართს“ არ აკავშირებს ირანულენოვან სამყაროსთან. ისევე როგორც მონღოლურიდან არის ნასესხები რუსული ბლინების მთავარ გმირთა საერთო სახელწოდება „богатырь“

(გოლიათი), ვ. აბაევის აზრით, სიტყვა „ნარ“, ასევე მომდინარეობს მონღოლური ფუძიდან ნარა – „მზე“, მასზე -თ (тә) სუფიქსის დამატებით (ნარ-თ), რომელიც ოსურ ენაში წარმოადგენს არსებითი სახელების მრავლობითი რიცხვის მაჩვენებელს. აღსანიშნავია, რომ ამავე პრინციპით იწარმოება დღემდე ოსური გვარები. ვ. აბაევის აზრით, სიტყვა „ნართი“ კავკასიის სხვა ხალხებში ოსური ფორმით შევიდა, რომელიც წარმოქმნილია ოსური საგვარეულო სახელების ტიპის მიხედვით და აღნიშნავს მზის შვილებს, მზის შთამომავლობას (აბაევი 1988: 24).

ჟ. დიუმევილი წერს: „სწორედ ოსებთან და უეჭველად, კიდევ მათ შორეულ წინაპრებთან ჩამოყალიბდა ეპოპეის ბირთვი, მისი მთავარი პერსონაჟები. ვიცი, რომ ამ მსჯელობის დაბეჭდვით გულს ვატკენ ჩემს ჩერქეზ და აფხაზ მეგობრებს, მაგრამ magis amica veritas (ჭეშმარიტება უფრო ძვირფასია), თავის საფუძველში ნართული ეპოსი ოსურია. იგი ბევრ მეზობელ ხალხთან იყო ადაპტირებული, მრავალფეროვნად ტრანსფორმირდებოდა, დანაკარგებითა და გამდიდრებებით, განსაკუთრებით სხვადასხვაგვარი მორალური ელფერის შექმნით“.

ნართების ეპოსი შექმნეს ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხებმა შორეულ წარსულში და ის ყალიბდებოდა მრავალი საუკუნის განმავლობაში. ნართების ეპოსის წარმოშობისა და განვითარების ეტაპების აბსოლუტური სიზუსტით დადგენა შეუძლებელია. ნართების ეპოსის ონომასტიკის, ცალკეული ციკლების, მოტივებისა და სიუჟეტების ყოველმხრივი ანალიზის საფუძველზე ვ. აბაევი მიიჩნევს, რომ ნართების ეპოსი ყალიბდებოდა ორ თარიღს შორის, ძველი წელთაღრიცხვის VII-V საუკუნეებიდან ახალი წელთაღრიცხვის XIII-XIV საუკუნეებამდე. შემდეგ საუკუნეებში, ვ. აბაევის აზრით, ნართების ეპოსში არსებითი ცვლილებები აღარ უნდა მომხდარიყო.

სკვითების წეს-ჩვეულებების ასახვა ნართების ეპოსში

ნართები მხოლოდ ეპიკურ თქმულებათა პერსონაჟები არიან. ისტორია არ იცნობს ხალხს ნართების სახელწოდებით. თუმცა მკვლევარები ნართების ამბავს დიდი ისტორიული მოვლენების ანარეკლად მიიჩნევენ. ნართების ეპოსში დასტურდება სტეპებში მცხოვრები ხალხის ტრადიციები და წეს-ჩვეულებები.

ვს. მილერმა და ჟ. დიუმეზილმა აჩვენეს, რომ ნართების ეპოსის ზოგიერთ სიუჟეტს მსგავსება-ანალოგიები დაეძებნება ოსების შორეული წინაპრების სკვითურ-სარმატული ტომების იმ ყოფასა და ჩვეულებებთან, რომელთა შესახებაც ჰეროდოტემ შემოგვინახა ცნობები ჩვ. წ-მდე V საუკუნის ქრონიკებში.

ნართების ეპოსში სკვითურ-სარმატული და ალანური ეპოქის ტრადიციების ერთგვარ გამოძახილს წარმოადგენს სკალპებისგან შეკერილი ქურქი, რომელსაც სოსლანი ატარებდა.

ტექსტი: სოსლანმა გადანყვიტა ნართებს შორის ყველაზე გამორჩეულად ეცხოვრა. ამ მიზნით კაცის თავისა და პირსახის ტყავებით ქურქის შეკერვა მოისაზრა. ასეთი ქურქის შექმნა მანამდე ვერავის მოეხერხებინა. სოსლანი კაცს რომ მოკლავდა, პირზე ტყავს წვერულვაშიანად აძრობდა და მთელი ქურქის სამყოფი ტყავი მოაგროვებდა (ნართები 1988: 114).

უბებში ჩასაყენებელი თავ-პირის ტყავის მონაპოვებლად სოსლანმა საყოლას მინდორზე ოქროსქორჩინან ელთაყანს კოჭის თამაში შესთავაზა, თან უთხრა: – თუ შენ მომიგებ, თავი მომიჭერი; ხოლო თუ მე მოვიგე, თავი უნდა მოგკვეთო...

საბოლოოდ სოსლანმა ელთაყანს ჯადოქრობით აჯობა, თავზე ტყავი გადააძრო, წამოიღო და ქა-

ლიშვილებმა სოსლანის ქურქს ეს ტყავი ჩაუყენეს უბეებად (ნართები 1988: 115-116).

ვს. მილერის აზრით, ნართების ეპოსში სკალპებისგან შეკერილი სოსლანის ქურქის მოტივი სკვითური დროიდან მომდინარეობს და სკვითების წეს-ჩვეულებას ასახავს, რომელსაც ჰეროდოტე აღწერს:

ტექსტი: [სკვითებს] ბრძოლაში დახოცილების თავები მეფესთან მიაქვთ, რადგან თავს რომ მიიტანენ, ნადავლშიც წილს იღებენ, ხოლო თუ არ მიიტანეს თავი, არაფერს მიიღებენ. თავს ისინი ასე ატყავებენ: შემოსერავენ მას ირგვლივ, ყურებთან, შემდეგ იღებენ ხელში და თავს კანიდან გამობერტყავენ, მერე ხარის ნეკნით კანს ხორცს აცლიან და ხელებით ქნიან, რომ დაარბილებენ, ხელსახოცად ხმარობენ. ჩამოჰკიდებენ იმ ცხენის ლაგამზე, რომელსაც თვითონ დააჭენებენ და ამაყობენ, რადგან ყველაზე დიდ ვაჟკაცად ის ითვლება, ვისაც ყველაზე მეტი აქვს ასეთი კანის ხელსახოცი. ბევრი მათგანი იცვამს ასეთი გატყავებული კანებისაგან გაკეთებულ მოსასხამს, რაც ისევეა შეკერილი, როგორც ქურქი“ (ჰეროდოტე IV, 64).

სკალპების ძვირფას ნადავლად მიჩნევის ტრადიცია, როგორც ჩანს, დიდხანს გაგრძელდა. ცნობილია, რომ, ალანები, ოსთა უშუალო წინაპრები, დახოცილთა თავებიდან აგლეჯილ ტყავებს საომარ ცხენთა სამკაულად იყენებდნენ.

მტრისათვის სკალპის აძრობის ჩვეულებით არ შემოიფარგლება ნართების ეპოსის სიუჟეტების მსგავსება სკვითურ ადათ-წესებთან. მკვლევარები პარალელს ავლებენ ნართების საკრალურ თას ვაცამონგასა (ნართამონგა) და სკვითი მეომრე-

ბისთვის განკუთვნილ ღვინით სავსე თასს შორის. ორივე თასი გმირობის წარმოჩენას ისახავდა მიზნად.

ტიქსტი: წელიწადში ერთხელ თითოეული ოლქის მმართველი სასამისში შეაზავებდა ღვინოს და ასმევდა მხოლოდ იმ სკვითებს, რომელთაც მტერი ჰყავდათ დახოცილი, ხოლო ვისაც არ ჩაედინა ეს საქმე, არც კი გაასინჯებდა ამ ღვინოს და ისინი ცალკე ისხდნენ ხოლმე შერცხვენილები: რადგან ეს მათთვის უდიდესი სირცხვილია. ხოლო ისინი, ვისაც ძალიან ბევრი ჰყავდა დახოცილი, ორ თასს ღებულობენ ერთად და ორივედან ერთბაშად სვამენ (ჰეროდოტე IV, 66).

ამავე ტრადიციას ადასტურებს სკვითებში არისტოტელეც თავის „პოლიტიკაში“, რომლის მიხედვით, სკვითების ერთ-ერთი დღესასწაულის დროს მას, ვისაც ჯერ ერთი მტერიც არ ჰყავდა მოკლული, ნება არ ჰქონდა ჩამოტარებული თასიდან დაეღია.

სკვითი მეომრების სარიტუალო-სადღესასწაულო თასი გვაგონებს ოსურ ეპოსში წარმოდგენილ ვაცამონგას, რომელიც ნართების დიდ საგანძურში ერთ-ერთ ძვირფას განძად იყო მიჩნეული. მას ასეთი თვისება ჰქონდა: თუ ადამიანი თავის მიერ ჩადენილ ვაჟკაცობაზე სიმართლეს იტყოდა, ვაცამონგა ხელის მოუკიდებლად, თავისთავად აიწედა და მთხრობელის პირთან გაჩერდებოდა; ხოლო თუ მთხრობელი ტყუოდა, ვაცამონგა ადგილიდანაც არ დაიძვროდა. ამით ვაცამონგა საშუალებას აძლევდა ნართებს გაერჩიათ ნამდვილი გმირები.

შენიშვნა: აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მეტად ფასობდა და ჯვარ-ხატთა ერთ-ერთ ძირითად განძს წარმოადგენდა საკრალური თასი – სახუცო კოჭობი, რომელიც მფარველი ღვთისშვილის უმ-

თავრეს სინმინდეს განასახიერებდა. სახუცო კოჭობით ადიდებდა საკულტო რიტუალზე მფარველ ჯვარ-ხატებს ხუცესი და შესთხოვდა საყმოს მფარველობას. ხუცეს-ხევისბრების გარდა, არავის ჰქონდა სახუცო კოჭობთან, ჯვრის უმთავრეს სინმინდესთან, მიახლოებისა და სადიდებლის აღვლენის უფლება. ფშავის ზოგიერთ თემში მამაკაცები ჯვარ-ხატის კარზე გამართულ დღესასწაულზე დადგმული საყეინო თასიდან რიგრიგობით, ხელისმოუკიდებლად, სვამდნენ ლუდს და „კაი ყმის“ შესანდობარს წარმოთქვამდნენ.

ნართები ვაცამონგას გმირების გამოსავლენად და გმირობის განმსაზღვრელად იყენებდნენ, სკვითებში ღვინით სავსე თასი გმირობისთვის ჯილდოდ გამოიყენებოდა, ქართველ მთიელებში კი ძირითადად საკულტო დანიშნულება ჰქონდა. მას საჯვარხატო დღესასწაულზე, მფარველ წმინდანთა განდიდების გარდა, გმირების დასალოცადაც იყენებდნენ. აღსანიშნავია, რომ მეფობის წარმოშობის სკვითურ მითში, ციდან ჩამოვარდნილ ოქროს ნივთებს შორის, ერთ-ერთ სინმინდეს ოქროს თასი წარმოადგენდა.

სოსლანის საიქიოში მოგზაურობის ეპიზოდი შეიცავს ზოგიერთ ელემენტს სკვითური ცხენშენირვის რიტუალიდან, რომელიც ცნობილია ჰეროდოტეს ისტორიიდან. ნართების ეპოსის მიხედვით, საიქიოდან მომავალმა სოსლანმა თავისი მომაკვდავი ცხენი ტიკად ამოიღო, ნამჯით გამოტენა, უნაგირი დაადგა და გზა გააგრძელა. ანალოგიურ მოტივს ვხვდებით სკვითურ რიტუალშიც. სკვითები გარდაცვლილ მეფეს საიქიოში გასამგზავრებლად ცხენებს სწირავდნენ, რომლებსაც შიგნეულობას აცლიდნენ, უწმენდნენ მუცელს, ტენიდნენ თივით და შემდეგ კერავდნენ. ჟ. დიუმეზილის აზრით, საიქიოდან მომავალი სოსლანის ცხენის თივით გამოტენა აშკარად სკვითური რიტუალის ანარეკლს წარმოადგენს (დიუმეზილი 1976: 43).

მარჯვენა მკლავის მოკვეთის სკვითური ტრადიციის ტრანსფორმირებულ სახეს ვხვდებით ნართების ეპოსში, კერძოდ, ბათრადის შურისძიების ეპიზოდში. ჰეროდოტეს ისტორიიდან ცნობილია, რომ სკვიტები ტყვეებიდან გამოარჩევდნენ ყოველ მეასეს და მას ომის ღმერთს მსხვერპლად სწირავდნენ. სკვიტები მსხვერპლად შეწირულ მტერს მარჯვენა მკლავს სჭრიდნენ და ჰაერში ისროდნენ.

ბათრადმა შურისძიების მიზნით, მამის სისხლის ასაღებად საინაგ-ალდარი მოკლა. ნართების დასარწმუნებლად ბათრადმა მას მარჯვენა მკლავი მოაჭრა და სათანას მიაერთვა. სათანამ, მართალია, შეაქო ბათრადი შურისძიების აღსრულების გამო, მაგრამ სთხოვა, მკლავი პატრონისთვის დაებრუნებინა და მიცვალებული საიქიოში დამცირებული არ გაეშვა. ეპოსის მიხედვით, „ბათრადმა მოჭრილი მკლავი, დააბრუნა, საინაგ-ალდარს გულზე დაადო და წარმოთქვა: „შენმა წილმა მინამ ხალვათად მიგიღოს! შენი ცოდვა ნუ მომენევა, მამა მომიკალი და მეც ვალი გადაგიხადე. აი, შენი მკლავი დაგიბრუნე“ (ნართები 1988: 265).

მტრისათვის მარჯვენა მკლავის მოკვეთის ტრადიცია ხევსურებში ბოლო დრომდე, XX საუკუნის დამდეგამდე შემორჩა. ხევსური მეომრები ბრძოლაში მოკლული მტრის მოჭრილ მარჯვენას ქავის კარზე ჰკიდებდნენ და მათი რაოდენობა ვაჟკაცობის ერთ-ერთ საზომად ითვლებოდა.

დამარცხებულ, მოკლულ მტერს მარჯვენა მკლავის მოკვეთა პატივითა და ღირსებით დაკრძალვის უფლებას ართმევდა.

ნართების საზოგადოება და მათი საქმიანობა

ნართების ეპოსი წარმოადგენს მნიშვნელოვან წყაროს ტრადიციული საზოგადოების ყოველდღიური ყოფის, მართვა-გამგეობის, სოციალური სტრუქტურისა და საქმიანობის შესახებ.

ოსურ ტექსტებში ნართები წარმოდგენილია სამი გვარით, რომლებიც განაწილებული არიან ტერიტორიული პრინციპით სამ უბნად: ზემო ნართები დასახლებული იყო ალაგათებით, შუა ნართები – ახსართაგებით, ქვემო ნართები კი ბორათებით. ყ. დიუმეზილის აზრით, თითოეულ გვარს ჰქონდა თავისი სახე, ერთგვარი „სპეციალობა“, გამორჩეული უნარი: ბორათები განთქმული იყვნენ სიმდიდრითა და ქონებით, ალაგათები – ჭკუა--გონებით, ახსართაგათები კი მამაცობითა და ფიზიკური სიძლიერით, მაგრამ ბორათებიც ახსართაგებზე არანაკლებ მამაცი მეომრები იყვნენ. ალაგათების სახლში ნამდვილად იმართებოდა გრანდიოზული ნადიმები. ომებს შორის პერიოდში, ნართებს თუ არ ჰქონდათ შეხვედრები ნიხასში, მაშინ ისინი იკრიბებოდნენ ალაგათების სახლში, ლუდით სავსე თასებს ცლიდნენ და გატაცებით ცეკვავდნენ მაგიდაზე. თუმცა სალხინო სუფრა ბორათებთანაც დიდი პატივით სარგებლობდა.

საზოგადოების მართვა-გამგეობის უმაღლეს ორგანოს ნართების ეპოსში წარმოადგენს ნიხასი, იგივე მამაკაცთა კრება, რომელზეც განიხილავდნენ მნიშვნელოვან საკითხებს. მასზე დასწრება შეეძლო ყველა ნართ მამაკაცს. ისინი ნიხასში ადგილებს ინაწილებდნენ ასაკისა და დამსახურების მიხედვით. თანამედროვე ოსურ ენაზე ნიხასი აღნიშნავს საუბარს, მამაკაცთა სათათბირო ადგილს.

შენიშვნა: ნიხასი მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა ოსურ ტრადიციულ საზოგადოებაში. ის გვხვდება ჩრდილოეთ ოსეთისა და ისტორიული დეკალეთის თითქმის ყველა სოფელში. ნიხასი იმართებოდა შემოღობილ ადგილზე, ღია ცის ქვეშ და მას ჰქონდა ერთგვარი სათათბირო დარბაზის სახე, რომელიც განყოფილი იყო რამდენიმე რიგად ჩამწკრივებული ქვის სკამებით ოვალურ მოედანზე. ქვებზე ადგილებს, როგორც წესი, მამაკაცები უფროსუმ-

ცროსობის მიხედვით ინანილებდნენ. აღსანიშნავია ქურთათის ხეობაში სოფელ ლაცის ნიხასი, სადაც ქვეები განყობილი იყო სამ რიგად, პირველ რიგში იყო 3 სკამი, მეორეში – 11 და მესამე რიგში – 20 სკამი. ცენტრალური ადგილი ეკავა ურუზმაგის სავარძელს. ოსურ სოფლებში ყოველი ნიხასის არქეტიზს წარმოადგენდა ნართების ნიხასი.

ისტორიულ დვალეთში, კერძოდ, აულ ქალაქში (Калаки) (მამისონის ხეობა), სადაც სალოცავის კედლებზე გვხვდება ძველი ქართული წარწერები, საბრძოლო კოშკის გვერდით შემორჩენილია ნიხასის ფრაგმენტები. ქვის სკამებზე გამოსახულია საიდუმლო ნიშნები და ადამიანის ფორმის მსგავსი სქემატური ფიგურები (გუტნოვი 2013).

ე. მელეტინსკის აზრით, ნართებში ნიხასს უნდა ჰქონოდა მამაკაცთა საიდუმლო ორგანიზაციის ფუნქცია (მელეტინსკი 1963: 163). ამას მკვლევარი შემდეგი გარემოებებით ხსნიდა: მაშინაც კი, როცა ნართებს მტერი კარს ჰყავდათ მომდგარი, ნიხასში იმართებოდა არა მარტო მამაკაცთა თათბირი, არამედ საიდუმლო ცეკვები და ასპარეზობანი. ნიხასში დასწრებისა და თათბირში მონაწილეობის მისაღებად ნართ ახალგაზრდებს ჯერ უნდა გაეცლოთ ინიციაცია, გამოცდა, გადაეტანათ ერთგვარი განსაცდელი. ნიხასში დასწრება ეკრძალებოდათ ქალებს.

შენიშვნა: ნიხასს ოსურ ტრადიციულ საზოგადოებაში ჰქონდა საკანონმდებლო, სასამართლო და აღმასრულებელი ორგანოს დანიშნულება. იქ იმართებოდა სასამართლო სხდომები, განიხილავდნენ მიწათსარგებლობისა და თავდაცვის საკითხებს, სამხედრო თარეშის გეგმებს. თუმ-

ცა, გვიან შუა საუკუნეებში ნიხასს მხოლოდ სა-
თათბირო ფუნქციად შემორჩა, რადგან თით-
ქმის ყველა ძირითად საკითხს იქ ადგილობრივი
ფეოდალები – ალდარები, ბადელიათები და
ცარგასათები წყვეტდნენ.

ნართები ცხოვრობდნენ ინდივიდუალური ოჯახებისგან
შემდგარ, საოჯახო თემში. მათ საცხოვრებელ სახლს ჰქვია ხა-
ძარი, სადაც ანთია კერია და მზადდება სადილი.

შენიშვნა: ოსური სიტყვა *ხაძარი*, მართალია, აღნიშნავს
საცხოვრებელ სახლს, მაგრამ იგი, პირველ
რიგში, ენოებოდა ტრადიციულ საცხოვრე-
ბელს, სადაც იყო კერია, ენთო ცეცხლი და ეკი-
და *რაბისი* – ჯაჭვ-საკიდელი. ამ თვალსაზრი-
სით, არ არის გამორიცხული ოსური *ხაძარი*
(хадзар) მომდინარეობდეს ქართული სიტყვი-
დან „ხანძარი“.

ოსურ ეპოსში საოჯახო ურთიერთობის თემას მნიშვნელო-
ვანი ადგილი უკავია. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა ურუზ-
მაგისა და სათანას, ხამიცისა და ბიცენონის ქორწინება, აგრეთ-
ვე, აცამაზის დაქორწინება მზეთუნახავ აგუნდაზე და სოსლა-
ნის დაქორწინება ჯერ ჩელეხსართაგის ქალიშვილ ბედუხაზე,
ხოლო შემდეგ – მზის ასულ აცირუხსზე.

ოსური ნართული თქმულებებიდან ძნელია დასკვნის გამო-
ტანა, ენდოგამიურ თუ ეგზოგამიურ ქორწინებაზე იყო დაფუძ-
ნებული ნართების ოჯახი. ურუზმაგი თავდაპირველად დაქორ-
წინებული იყო ალაგათების მზეთუნახავ ელდაზე, ხოლო შემ-
დეგ ის გახდა თავისი დის სათანას ქმარი. ვ. აბაევის აზრით,
ღრმა არქაიკა იგრძნობა თქმულებაში ურუზმაგსა და სათანაზე,
როგორც პირველ ადამიანურ ან ღვთაებრივ წყვილზე (აბაევი
1988: 8).

შ. ინალ-იფას აზრით, ოსურ ნართების ეპოსში აისახა ლევი-რატის ნიშნები (ინალ-იფა 1969: 36). ამის დასტურია ძერასას დაქორწინება ვარხაგზე. თუმცა, ვ. აბაევის აზრით, ძერასას თავისსავე მამამთილზე – ვარხაგზე გათხოვება გამოძახილია ჯგუფური ქორწინების, რომლის დროსაც ერთი ჯგუფის ყველა მამაკაცს მეორე ჯგუფის ყველა ქალზე ჰქონდა უფლება.

ოსურ ნართების ეპოსში აისახა, აგრეთვე, ურვათის გადახდის ტრადიცია. თქმულებების მიხედვით, ნართები მართავდნენ დიდებულ ქორწილს, რომელსაც ზეცის ბინადრებიც ესწრებოდნენ. ისინი იხდიდნენ მიცვალებულთა სულის მოსახსენებელ აღაპებსაც.

ნართების ძირითადი საქმიანობა იყო ბრძოლა, თარეში და ნადირობა. მათი მხიარული შეკრებები ნადიმით, გრანდიოზული სიმღით, ცეკვა-თამაშითა და ასპარეზობებით მთავრდებოდა.

ნართები, პირველ რიგში, იყვნენ მეომრები. მთელ ცხოვრებას ისინი საქონლის გამოსარეკად ლაშქრობებსა (ბალცები) და თარეში (ხათანები) ატარებდნენ. თარეშით, ნადირობით ან სხვა გზით მოპოვებული ქონება ყველა ნართზე თანაბრად ნაწილდებოდა. ნართებს ჩამოყალიბებული ჰქონდათ სამხედრო დემოკრატიაზე დაფუძნებული მეომრული საზოგადოება. მტერთან ბრძოლაში, საერთო სამხედრო ოპერაციებში ისინი ავლენდნენ გვაროვნული სოლიდარობის გრძნობას და ერთმანეთს ეხმარებოდნენ განსაცდელში, სასიკვდილო საშიშროების წუთებში. ნართებში მოქმედებდა სისხლის აღების წეს-ჩვეულება, რომელზეც ეპოსის არაერთი ეპიზოდი მოგვითხრობს.

ნართების შრომითი საქმიანობის შესახებ ეპოსი ნაკლებად ინტერესდება. ნართები იყვნენ საუკეთესო მონადირეები. ნართი გამირების ცხოვრებაში ყველაზე სახიფათო ეპიზოდებს, როგორც აუცილებლობა, წინ უძღვის ნადირობა. ისინი მისდევდნენ მიწათმოქმედებას. მიწის დამუშავება ნართებს ზეცის ბინადრებმა ასწავლეს. ნართებს მოჰყავდათ პურეული მოსავალი

და ქერი, რომელიც მათ ლუდის მოსადუღებლადაც სჭირდებოდათ. ნართები ეპოსში ხშირად გამოყვანილი არიან როგორც მწყემსები. ისინი თავიანთ საქონლის ჯოგებს თვალუნვდენელ იალაღებზე აბალახებდნენ. საძოვრების ხელში ჩაგდების მიზნით მათ ხშირად უხდებოდათ ბრძოლა გოლიათებთან და უძლიერეს ალდარებთან.

ნართები ამუშავებდნენ რკინასაც და მისდევდნენ მჭედლობას. ეპოსში ხშირად არის ნახსენები ზეციური მჭედელი ქურდალაგონი. ნართები იყენებდნენ რკინის იარაღებს. ბათრადის ეპითეტი არის ფოლადოვანი.

ნართები გამოირჩეოდნენ ზებუნებრივი თვისებებით. ისინი ფლობდნენ ჯადოსნურ იარაღს, გრძნეულ თასს – ვაცამონგას და მაგიურ ჯაჭვის პერანგს – ცერექის რვალს, რომელიც ომის ხსენებაზე პატრონს თვითონ მოერგებოდა ტანზე, მასში ისარი ვერ ატანდა და ვერც ხმალი ქრიდა. ნართებს ჰყავდათ გრძნეული, გულთმისანი რაშები. ისინი გადაადგილდებოდნენ თვალუნვდენელ სივრცეში, მათ შორის ზეცაში და სულთა სამეფოში. ეპოსის პერსონაჟები არიან და ნართ გმირებთან მეგობრობდნენ ზეცის ბინადრები: მზე და მზის ასული, მგზავრთა და მეომართა მფარველი ვასთირჯი, პურეული მოსავლისა და დარ-ავდრის გამგებელი ელია, კერიის მფარველი საფა, მგლების მწყემსი თუთირი, წვრილფეხა საქონლის მფარველი ფალვარა, მიცვალებულთა სულების მბრძანებელი ბარასთირი, საიქიოს მეკარე ამინონი, ზეციური მჭედელი ქურდალაგონი, ნადირთ მწყემსი აფსათი, წმინდა ნიკოლა, თარანჯელოზი, დაუაგები, ვაცილები და ძუარები.

ნართების ეპოსში მოიხსენიება ერთი ღმერთი ხუცაუ, რომელსაც უნდა ემორჩილებოდა ყოველი მიწიერი არსება და ზეცის ბინადარი. თქმულებაში ვხვდებით კულტმსახურებას ლუდიანი თასითა და სამი ხაჭაპურით. მას ნართების დედა სათანა

ვაზკვიფის მთაზე ძუარებს სწირავდა და ლოცვა-ვედრებას ალავლენდა.

ნართების ეპოსში აისახა ოსი ხალხის სოციალური სტრუქტურა, სოციუმის შიგნით და მის გარეთ მიმდინარე კონფლიქტები, ტრადიციული ყოფა და წარმოდგენები გარესამყაროზე. ეპოსი ტიპოლოგიური სიუჟეტებით გადმოგვცემს მეომრული საზოგადოების ცხოვრებას, ბრძოლებს, ფასეულობებს, რომლებიც ოსი ხალხის ისტორიულ გამოცდილებას ემყარება.

ტრადიციული გმირის ცხოვრების ეპიკური მოდელი

ნართების ეპოსი მრავალპერსონაჟიანი ნაწარმოებია. მასში გმირების ოთხი თაობა მონაწილეობს, მაგრამ ეპოსის მთავარ საზრისს რამდენიმე პერსონაჟი გამოხატავს და ძირითადი გმირობები მათ მიეწერებათ. ნართი გმირები ერთმანეთისგან განსხვავდებიან თავიანთი ხასიათით, თვისებებითა და ფუნქციებით, თუმცა მსოფლიოს ხალხთა ეპოსები გმირთა თავგადასავალს მსგავსი მოდელებით წარმოგვიდგენს.

მკვლევართა აზრით, ეპიკური გმირის თავგადასავალი ასახავს რიტუალების თანამიმდევრობას, რომელსაც ექვემდებარებოდნენ ადამიანები ტრადიციულ საზოგადოებაში. როგორც წესი, გადასვლის რიტუალები ტარდებოდა შობის, ინიციაციის, ქორწილისა და სიკვდილის შემთხვევებში. ისინი სხვადასხვა სიუჟეტითა და მოტივით აისახებოდა ნებისმიერი გმირის ეპიკურ თავგადასავალში. ინიციაციის ძირებს შეიძლება მივაკვლიოთ პრაქტიკულად ყველა ხალხის შორეულ ტრადიციებში. ინიციაციის ელემენტები სხვადასხვა საზოგადოებაში თანდათანობით ყოფიდან ამოვარდა და დაიკარგა. თუმცა ყოფიდან გამქრალი

ძველი ადათები და რიტუალები ფოლკლორული მოტივებისა და სიუჟეტების სახით შემორჩა ხალხურ ეპოსებში.

ნართების ეპოსი ნაწილობრივ მისდევს იმ მოდელს, რომელიც საერთოა მრავალი ეპიკური გმირისათვის. ზ. კიკნაძე ამ ეპიზოდებს უწოდებს ზღურბლებს, რომლებიც აღნიშნავენ გმირის გადასვლებს მისი ყოფიერების ახალ-ახალ ვითარებაში (კიკნაძე 2001: 13).

ნართების ეპოსში მეტად მნიშვნელოვანია ესქატოლოგიური მომენტი. ეპოსის თითქმის ყველა ძირითადი ნაციონალური ვერსია ნართების დაღუპვით სრულდება. ილუპება არა მხოლოდ მთავარი გმირი ან რომელიმე მეორეხარისხოვანი პერსონაჟი, რაც, შეიძლება, ბუნებრივად მოგვჩვენებოდა, არამედ – მთელი ნართული საზოგადოება. ესქატოლოგიური მოტივი განსაკუთრებით მძაფრად ვლინდება ნართების ეპოსის ოსურ ვერსიაში. მასში მნიშვნელოვანი ფუნქცია ენიჭება ეპიზოდებს ნართი ხალხის ცხოვრების უკანასკნელ მოვლენებსა და მათ დაღუპვაზე.

ნართების ეპოსი, ისევე როგორც ქართული „ამირანიანი“, ჰუბრისზეა აგებული. ზ. კიკნაძე ტრადიციული გმირის ტრაგედიას ჰუბრისთან აკავშირებს. ამირანის აღზევებას მოსდევს დაცემა, უფალთან შერკინება და მიჯაჭვა (კიკნაძე 2001: 7-55). ნართოლოგიაში მკვლევარები დღემდე ამ საკითხით არ დაინტერესებულან და ნართების დაღუპვასაც სხვაგვარ ახსნას უძებნიან (ფორმაციათა ცვლილება, ძველი და ახალი რელიგიების დაპირისპირება და სხვა).

ის გზა, რომელსაც ნართები გადიან თქმულებებში, თითქოს ნაცნობია ძველი ეპოსების გმირებისთვის, თუმცა მათ აქვთ უნიკალური თვისებებიც. ნართი პერსონაჟების თავგადასავალში გვხვდება როგორც ტიპური ეპიზოდები, გმირის სასწაულებრივი შობა, წრთობა, სოციუმთან ზიარება, საგმირო საქმეები, საცოლის მოტაცება, აღზევება და სიკვდილი, ისე განსხვავებულ-

ლი ელემენტებიც, რომლებიც მხოლოდ ნართი გმირებისთვის არის დამახასიათებელი. თითოეული ეპიზოდი, როგორც გარდამტეხი მომენტი და განსაცდელი, მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს გმირის მომავალ ცხოვრებაზე.

გმირის სასწაულებრივი ჩასახვა და შობა

ნართების ეპოსის თითქმის ყველა მთავარი გმირი სასწაულებრივად იბადება, რაც მათ არაჩვეულებრივ წარმოშობაზე მიუთითებს. მათ მოვლინებაში ხშირად ზეცის ბინადრები მონაწილეობენ. ასეთი ეპიზოდი, როგორც წესი, არ გვხვდება რეალური ადამიანების ცხოვრებაში. ნართ გმირებს დაბადებისას საოცარი ამბები გადახდებათ. მათ შობას ხშირად წინ უძღვის სასწაულებრივი ჩასახვის ეპიზოდი.

სათანა, ნართი გმირების დედა და აღმზრდელი, მიცვალებულთა აკლდამაში დაიბადა. მისი მშობლები იყვნენ დონბეთი-რების ასული ძერასა და მამაკაცთა მფარველი ვასთირჯი. ძერასას დაკრძალვიდან მესამე ღამეს, აკლდამა, რომელშიც მიცვალებული ესვენა, განათდა და შიგ ვასთირჯი გაჩნდა. გადასცხო ნაბდის მათრახი მიცვალებულს და ძერასა, როგორიც სიცოცხლეში იყო, შვიდჯერ იმაზე უკეთესად გადაიქცა. ვასთირჯიმ როცა აისრულა წადილი, კვლავ გადასცხო ნაბდის მათრახი ძერასას და ქალი ისევ მიცვალებულად გადაიქცა. ცხრა თვის შემდეგ აკლდამის წინ ნართების ჭირად დაბადებულმა სირდონმა ჩაიარა. აკლდამიდან მას ბავშვის ტირილი შემოესმა და ნიხასში შეკრებილ ნართებს აცნობა. ამბის გასაგებად ძერასას უფროსი ვაჟი ურუზმაგი წავიდა, გაალო აკლდამის კარი, შევიდა და შიგ და გამოიყვანა პატარა გოგონა. ბავშვს სათანა დაარქვეს (ნართული თქმულებები 1948).

სასწაულებრივად მოვლენილ და არაჩვეულებრივი წარმომავლობის სათანას თან დაჰყვება ღვთაებრივი უნარები, რომლითაც იგი ნართ გმირებს წარმატების მიღწევაში ეხმარება.

ნართების ეპოსის მთავარი გმირის სოსლანის შობაც საერთო მოდელის ნაწილის წარმოადგენს. სოსლანი ჩაისახა ქვაში. სათანას უებრო სილამაზით, მისი სხეულის უჩვეულო სითეთრით, მწყემსი ისე მოიხიბლა, რომ გული აუჩქროლდა, იქვე ქვაზე დაეშვა და გაანაყოფიერა.

სათანა მიხვდა ამ ამბავს და დღეების გამოთვლა დაიწყო. როცა დრო შესრულდა, სათანამ იმ ქვის დასამსხვრევად ნართი ყმანვილები წაიყვანა. ქვა შუაგულამდე რომ დაიყვანეს, ყმანვილები შინ დააბრუნა, თვითონ კი ქვას გული გაუპო და იქიდან ბიჭი ამოიყვანა. წამოიყვანა ბავშვი და ზრდიდა; სახელად სოსლანი უწოდა (ნართები 1988: 101) სოსლანის ქვიდან შობაც ახალშობილის არაჩვეულებრივ წარმოშობაზე მიუთითებს. ეპოსში სოსლანის შობის ეპიზოდი უძველეს მითოლოგიურ ტრადიციას ეფუძნება. როგორც ცნობილია, ქვიდან იშვა მზისა და სინათლის ღვთაება მითრა.

ნართების უშიშარი, მამაცი და ზნესრული ვაჟკაცი, ფოლადოვანი ბატრადი მამამისის ბეჭებშუა ამოზრდილი მუნუკიდან დაიბადა. მისი მშობლები იყვნენ არყიზისკბილიანი ნართი ხამიცი და ბიცენთების ასული ბიცენონი. ბიცენონი იყო მაქცია. როგორც დონბეთირების შთამომავალი, ის დღისით ბაყაყის ტყავში (ზოგიერთი ვარიანტით, კუს ბაკანში) იჯდა, ღამით კი მზეთუნახავი ხდებოდა. ბიცენონი ფლობდა ქალღმერთის თვისებებს, მაქციობისა და ბარაქის მინიჭების უნარს: რასაც ხელს შეახებდა, ის აღარ გამოილეოდა. ნართების ჭირად გაჩენილი სირდონის მიზეზით, ბიცენონმა ნართების ქვეყანა დატოვა და სამშობლოში, ბიცენთების იდუმალ ქვეყანაში გადაიხვეწა. განშორების წინ კი ხამიცს დაუბარა:

„ – შენგან ბიჭზე ფეხმძიმედ ვარ. ჩემი ძუძუთი რომ გამეზარდა, დედამინაზე ცალი და ბადალი არ ეყოლებოდა: ვერც დანა გაჭრიდა, ვერც ისარი გაატანდა. მაგრამ ახლა რაღა! მომიშვირე ბეჭები და ჩანასახს შიგ ჩაგბერავ.

ბიცენონმა ჩანასახი ორივე ბეჭებშია ჩაასუნთქა და ხამიცს ბეჭებშია მუნუკი ამოებურცა. ბიცენონმა ხამიცი დაარიგა, რომ სათანასთვის ყველაფერი მოეყოლა და ის ეტყოდა, მუნუკი როდის გაეკვეთა.

მართლაც, სათანამ დღეებისა და თვეების გამოთვლა დაინყო და დრომ რომ მოაწია, ხამიცს მუნუკი გაუკვეთა, საიდანაც გავარვარებული ბიჭი ამოხტა. ბიჭი წელს ზემოთ ფოლადისა იყო, წელს ქვემოთაც – ფოლადისა. ამოხტა ფოლადის ბიჭი და ზღვაში მოადინა ტყაპანი.

ცისფრად მოკამკამე ზღვის წყალი ერთიანად ნისლად იქცა, ცას მისწვდა და ზღვა დაშრა. მაგრამ ნისლი თანდათან გაცივდა, წვიმა თქემად წამოვიდა, ზღვა კვლავ აივსო და ნაპირიდან გადმოვიდა“ (ნართები 1988: 211).

ბათრადს დაბადებიდან თან დაჰყვა ღვთაებრივი უნარები. მას შეუძლია ამინდზე ზემოქმედების მოხდენა, ქარიშხლის გამონწვევა. ზოგიერთი მკვლევარი ბათრადის თვისებებში დარ-ავდრის, ჭექა-ქუხილისა და ომის ღვთაების ნიშნებზე მიუთითებს.

ბათრადის შობას ერთგვარი პარალელები დაეძებნება ქართული ეპოსის გმირ ამირანთან. ამირანის დედა არის ქალღმერთი დალი. ქალღმერთის თვისებებით არის დაჯილდოებული ბათრადის დედა ბიცენონიც. ამირანის მამა არის უცნობი მონადირე. ნადირობის დროს გაიცნო ხამიცმაც ბიცენთები. არც ამირანს და არც ბათრადს დედის საშოში ყოფნა თავის დრომდე არ დასცალდათ, რისი მიზეზიც ორივე შემთხვევაში გახდა ქალღმერთის შეურაცხყოფა და აკრძალვის დარღვევა. როგორც დალი, ასევე ბიცენონიც დარწმუნებულია: მათ ნაშიერებს რომ დედის საშოში დასცლოდათ, დედამინის ზურგზე ველარავინ

მოერეოდათ. ამირანი დანაკლის დღეებს კურატის თუ ხბოს ფაშეში ატარებს, ბატრადი კი – თავისივე მამის, ხამიცის ბეჭებშია ამოზრდილ მუნუკში.

ნართები თავისი წარმომავლობით ზეციურ ძალებს ენათესავებიან. ნართები დედის ხაზით დაკავშირებული არიან წყალთან და წყალქვეშა სამეფოს მბრძანებელ დონბეთირებთან. ძერასასა და წყალთა მფლობელ გათაგის შეუღლების შედეგად დაიბადა ნართების ბოროტი გენია (нарты фьдндылыз) სირდონიც.

ნართი გმირების დრამატულ თავგადასავალში შობა ერთ-ერთი ყველაზე მთავარი და მნიშვნელოვანი ეპიზოდია, რომელიც მათ დიდებულ მომავალზე მიანიშნებს.

წრთობა-ინიციაცია

არქაულ საზოგადოებაში განსაკუთრებული მრავალფეროვნებით გამოირჩევა სოციუმთან ზიარების რიტუალი, რომელსაც განსხვავებულ ტრადიციებშიც კი ტიპოლოგიური ელემენტები და სიმბოლოები მოეპოვება.

ინიციაცია გულისხმობს რომელიმე სოციალურ ჯგუფსა თუ საიდუმლო საზოგადოებაში ინდივიდის გადასვლას განვითარების ახალ საფეხურზე, ახალ სტატუსში. ინიციაციის დროს ინდივიდი ეზიარება სამყაროს სასიცოცხლო ძალებს. ეპოსებში ეს გამოიხატება განსაკუთრებული ფიზიკური ძალ-ღონის მინიჭებით. განდობის რიტუალით ის შეიმეცნება ტომის საიდუმლოს, ძველ მითებსა და ხალხურ სიბრძნეს. საიდუმლოს ჩატარების დროს ხდება მისი ერთგვარი შეწირვა, კურთხევა და ხელდასხმა.

ნართების ეპოსში სოსლანისა და ბატრადის წრთობა ინიციაციის მკაფიოდ გამოხატულ ელემენტებს შეიცავს.

სოსლანი რომ გახდეს სოციუმის სრულუფლებიანი წევრი, ასაკობრივი ცვლილების ზღვარზე მან უნდა გაიაროს წრთობა-ინიციაცია, რომელიც ტრადიციულ ყოფაში ამავე დროს გულისხმობს დაქორწინების უფლებისა და მეომრის ფუნქციის მიჩვენებას.

სასწავლებრივად მოვლენილმა სოსლანმა იცის, რომ თუ ზეციურმა მჭედელმა ქურდალაგონმა მგლის რძეში არ აწრთო, სრულყოფილი გმირი ვერ გახდება.

ქურდალაგონი ეპოსში ნართების თითქმის ყველა თაობის გამოჩენილ გმირთა ნათლიად გვევლინება. ვარხაგის ვაჟებსაც მან დაარქვა სახელები: ახსარი და ახსართაგი.

ქურდალაგონმა სოსლანის საწრთობად ასი ტომარა მუხის ნახშირი და ასი ტიკი მგლის რძე მოითხოვა.

სოსლანის წრთობა ორი ნაწილისაგან შედგება. თავდაპირველად მას ერთ ტაფოებში ასი ტომარა ნახშირი დააყარეს და ასი ქურიდან დაუბერეს. ცნობილია, ფინიკიური რიტუალი, რომლის დროსაც მამა ვაჟს მსხვერპლად სწირავდა მოლოქს და მას წვაფდნენ. ნართების ეპოსში სოსლანისა და ბათრადის ინიციაცია კვდომა-აღდგომის ელემენტებსაც შეიცავს. ძველ ხალხებში ინიციაცია სხვადასხვაგვარად სრულდებოდა, თუმცა ამ ადათს ყველგან ყმანვილის სქესობრივი მომწიფების დროს ასრულდებდნენ.

სოსლანის ინიციაციის მეორე საფეხური, ყმანვილის მგლის რძეში განბანა, არქაულ მოტივს წარმოადგენს. ისევე როგორც სოსლანის ქვიდან შობა, რძეში განბანაც გმირის მზიურ ბუნებაზე მიუთითებს. როცა ნახშირში გავარვარებულმა ვაჟმა სიცილი დაიწყო, ქურდალაგონმა სოსლანი ცეცხლიდან გამოიღო და მგლის რძით სავსე გობში მოისროლა. გობი ოთხი თითის დადებით მოკლე აღმოჩნდა. როცა სოსლანის სიგრძე-სიგანის გობს აკეთებდა, ქურდალაგონი შეცდომაში შეიყვანა სირდონის სიტყვებმა: – იცით, გობს ვისთვისაც ამზადებთ და მაინც ოთხი

თითის დადებით გრძელს აკეთებინებთო. ქურდალაგონი სირდონის ნათქვამმა დააეჭვა და გობი ოთხი თითის დადებით მოკლე დაიჭირა. მგლის რძით სავსე გობში სოსლანი მთლად წმინდა ფოლადისად გადაიქცა. რადგან გობი ოთხი თითის დადებით მოკლე იყო, სოსლანს ფეხების გაშლის საშუალება არ ჰქონდა, მგლის რძემ მუხლის თავები ვერ დაუფარა და სხეულის ეს ნაწილი ჭაბუკს უწრთობი დარჩა, რაც მომავალში საბედისწერო როლს შეასრულებს გმირის ცხოვრებაში.

შენიშვნა: ერთ-ერთი ნართული თქმულების მიხედვით, ახსარი, დონბეთიერების რჩევით რძის ტბაში აბანავებს მოკლულ ახსართავს და აცოცხლებს.

ბათრადის წრთობაც სოსლანის ინიციაციის მსგავს ელემენტებს ემყარება. ბათრადიც ქურდალაგონმა აწრთო. სოსლანისგან განსხვავებით, ბათრადის ცეცხლში წრთობა თვეზე მეტ ხანს გრძელდებოდა. ერთი თვე რომ მიიწურა, ქურდალაგონმა გულში თქვა: „აქამდე ხამიცის ვაჟი, ალბათ, დანახშირდებოდა, წავიდე ჩონჩხის ძვლები გარეთ გამოვყარო.“ ქურდალაგონი მამით ხელში მივიდა, მაგრამ ნახა, რომ ჭაბუკს ცეცხლი არ ეკარებოდა. ქურდალაგონის რჩევით ბათრადმა ურჩხულები დახოცა და ზეციურმა მჭედელმა ყმანვილი ურჩხულების დანახშირებული ნაწილებით გამოაწრთო. ინიციაცია იგივეა, რაც მეორედ დაბადება. ინიციაციის დროს მეორდება ბათრადის შობის ელემენტები. როგორც ახალშობილი ბათრადი ზღვაში გადახტა, ახლაც, ქურიდან გამოღებული ბათრადი ქურდალაგონმა ზღვაში მოისროლა. როგორც პირველი შობის შემდეგ, ახლაც ზღვა ადუღდა და დაშრა – ორთქლად ავარდა ცაში. ამჯერად ბათრადი სოსლანით მთლიანად ფოლადად იქცა. რადგან წყალი დაშრა, ერთი ნაწილი უწრთობი დარჩა. საბოლოოდ უწრთობი ნაწილი ბათრადის დაღუპვის მიზეზი გახდება მისი ცხოვრების ყველაზე დრამატულ წუთებში.

მ. ელიადეს აზრით, „ინიციაციის წყალობით ყმანვილი გარდაიქმნება სოციალურად პასუხისმგებელ და კულტურულად გაღვიძებულ პიროვნებად“ (ელიადე 1963: 100). სოსლანისა და ბათრადის წრთობა აუცილებელი სტრუქტურული ერთეულია წართების ეპოსში. ინიციაციის რიტუალის გავლის შემდეგ წართი გამირები იძენენ ზებუნებრივ ძალ-ღონეს, იცვლიან ასაკობრივ თუ სოციალურ სტატუსს, მათ ენიჭებათ დაქორწინების, საზოგადოების მართვა-გამგეობასა და ბრძოლაში მონაწილეობის უფლება, მათ აღიარებდნენ ტრადიციული საზოგადოების სრულუფლებიან წევრებად.

ზეციერთა მფარველობა

წართები დავლათიანი და ძლევამოსილი გამირები არიან. ზეცის ბინადრებმა წართ გამირებს განსაკუთრებული ძალ-ღონე და ზეადამიანური თვისებები დაამადლეს. ეს მოტივი ამირანის ქართულ ეპოსშიც მკაფიოდ არის გამოხატული. ამირანი იესო ქრისტეს ნათლულია. ქვეყანაზე სიკეთის დასამკვიდრებლად და დევების გასანადგურებლად მას ძალა ღმერთისგან აქვს მინიჭებული.

წართების ეპოსში ზეცის ბინადრები გამირებს მფარველობდნენ და მათთან მეგობრობდნენ. გაჭირვების ჟამს წართები ღმერთს შესთხოვდნენ დახმარებას. „წართებს ლოცვა ყოველთვის აუხდებოდათ ხოლმე,“ – გადმოგვცემს ეპოსი (წართები 1988: 125). თქმულებების მიხედვით, მფარველი წმინდანები განსაკუთრებულად ზრუნავდნენ წართებზე. მათ გაანდეს რჩეულ გამირებს ცივილიზაციის სანყისების საიდუმლოება.

წართების ეპოსის ზოგიერთი პერსონაჟი კულტურული გამირის ნიშნებს ატარებს. კერიის მფარველ საფასთან სტუმრად შეკრებულ ზეცის ბინადრებთან ერთად მიპატიჟებული იყო

სოსლანიც, რომელსაც ღვთაებებმა ნართების საზოგადოებაში ცივილიზაციის საწყისების შეტანის მისია დააკისრეს. ღვთაებებმა სათითაოდ ადღეგრძელეს სოსლანი და ნართებს შეძლება და იღბალი დაამადლეს. მამაკაცთა მფარველმა ვასთირჯიმ სოსლანი საბრძოლო იარაღით, თავისი ბასრი ხმლით დააჯილდოვა; ნადირთ მწყემსმა ავსათმა ნართებს თავისი საქონლიდან ნადირის მოკვლა უწილადა; წვრილფეხა საქონლის მფარველმა ფალვარამ ცხერის ფარების მგლებისგან დაცვა აღუთქვა; ქურდალაგონმა თავის სამჭედლოში გამოჭედილი გუთანი აჩუქა, რომლითაც ნართებს გაზაფხულზე მიწა უნდა მოეხნათ. დარავდრის გამგებელმა ვაცილამ სოსლანს ხორბლის მარცვლები გადასცა, რომელიც ნართებს გაზაფხულზე უნდა დაეთესათ და წლიდან წლამდე საჭირო სარჩო მოენიათ. ქართა მბრძანებელმა გალაგონმა ხორბლის გასანიავებლად, ბზისა და ჩენჩოსგან გასასუფთავებლად ნართებს ქარის გაგზავნა აღუთქვა; დონბეთიერი სოსლანს თავისი ქალიშვილების გაფრთხილებას შეჰპირდა, რომლებიც წისქვილის ბორბლებს ხორბლის დასაფქვავად შეუფერხებლად დაატრიალებდნენ.

ნართი ბათრადი ხშირად სტუმრობს ზეცაში მფარველ წმინდანებს ან წყალქვეშა სამეფოში დონბეთიერებს. სათანას ლოცვის შემდეგ კი, ღვთის ბრძანებით, ის მიწაზე ბრუნდება.

ნართი გმირები ფლობენ საიდუმლო ხატიაგურ (ხატის) ენას, რომლის საშუალებითაც აღებენ რკინის სკივრს, ეუფლებიან წინაპართა დანატოვარ საგანძურს, საბრძოლო იარაღს, ჯაჭვის პერანგს, ბასრ ორლესულსა და სხვ.

შენიშვნა: გამოითქვა თვალსაზრისი, რომ ხატიაგური ენა უნდა მომდინარეობდეს ქართული სიტყვიდან „ხატის ენა“, „ჯვართენა“, რომელზეც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში კულტმსახურნი საჯვარხატო რიტუალებს აღავლენდნენ. ჯვარხატო მსახურების მრავალი ელემენტი დაედო

საფუძვლად ოსებში ძუართა თაყვანისცემას. შე-
საბამისად, ხატიანური ენა ხატის (ჯვრის) საი-
დუმლო ენის ანალოგიით უნდა გაჩენილიყო
ოსურ ხალხურ ტრადიციაში.

ბოროტ ძალებთან ბრძოლა

ნართი გამირების ერთ-ერთი მთავარი საქმიანობა იყო ბრძოლა. ეპოსი მოგვითხრობს ნართების შორეული ლაშქრობე-
ბის შესახებ. მტერთან შერკინება, რომელიც უმეტესად ორთაბ-
რძოლის სახეს ატარებს, კონკრეტულ მიზანს ისახავდა. ნართი
გამირები იბრძვიან ტერიტორიების, კერძოდ, საძოვრების, ხელ-
ში ჩასაგდებად, საცოლის მოსატაცებლად და სისხლის ასაღე-
ბად. ისინი მიდიან სათარემოდ პირუტყვის გამოსარეკად. ნარ-
თები თავს არ ზოგავდნენ ტყვეობაში ან გასაჭირში ჩავარდნი-
ლი მოძმის გადასარჩენად.

ნართი გამირები თითქმის არასოდეს ებრძვიან ჩვეულებრივ
ადამიანებს. ეპოსში ნართების მტრებს განასახიერებენ ბორო-
ტი სანყისის მატარებელი გოლიათები, დევები (ვაიგები), ქაჯე-
ბი (каджи) და სხვა დემონური ძალები.

ურუზმაგის ბრძოლა ცალთვალა დევთან ოდისევსისა და
პოლიფემის სიუჟეტის ანალოგიურია. ურუზმაგმა გავარვარე-
ბული შამფურით დევს ერთადერთი თვალი გამოთხარა, მეორე
დილით კი, თხის ტყავში გახვეული, გამოქვაბულიდან გამოეპა-
რა და თან დევის ცხვრის ფარები გამოირეკა ნართების სოფლი-
საკენ.

ეპოსის მიხედვით, გოლიათები ფლობდნენ უზარმაზარ ფა-
რებსა და თვალუნვდენელ იალალებს, სადაც ზამთრობითაც
მუხლამდე ბალახი იზრდებოდა. გოლიათებსა და ვაიგებს აქვთ
კოლოსალური ძალა და მათი დანახვა ნართ ძალგულოვანებშიც

კი შიშს იწვევს, მაგრამ მათ არა აქვთ ჭკუა-გონება და ნართებთან ბრძოლაში სრულ სიბრიყვეს იჩენენ. ნართები უმეტესად ჭკუითა და გონებით ძლევენ დემონურ არსებებს.

გოლიათებთან ბრძოლაში უნიკალურ, გმირი-გრძნეულის თვისებებს ავლენს სოსლანი. ბევრად ძლიერ მონინაალმდეგესთან გამართულ ორთაბრძოლაში ის ახერხებს სიტუაციის მართვას, ანტაგონისტის გაბრიყვებას და სრულ გამარჯვებას. სოსლანი ჯადოსნურ გამარჯვებებს ზოგჯერ ამინდზე ზემოქმედებით (ყინვის მოვლინებით) აღწევს.

სოსლანის საგმირო თავგადასავალში ერთ-ერთი ცენტრალური ეპიზოდია გოლიათ მუქარასთან ბრძოლა, რომელიც ზამთრის საძოვრების დაუფლების მიზნით გაიმართა. სოსლანის ბრძოლა მუქარასთან ერთგვარი შეჯიბრების სახეს ატარებს. სოსლანმა ეშმაკობითა და მოხერხებით დაამარცხა მუქარა, რის შემდეგაც ნართებმა ხელში ჩაიგდეს საზამთრო საძოვრები.

სოსლანმა მარტოდმარტომ დაამარცხა ხიზის მთაზე ვარბის ჯარები, წაართვა მათ ქონება, განძეული, რაც კი რამ გააჩნდათ და ნართებს მიუტანა.

ბათრადი ნართებს უბრუნებს დევებისგან მიტაცებულ ტერიტორიას და იმ დღიდან თვალუწვდენელ იალალებზე ნართების პირუტყვის ჯოგები თავისუფლად ბალახობდნენ (ნართები 1988: 219). ბათრადის ბრძოლას დევებთან, შეიძლება ითქვას, დასასრული არა აქვს. მან მოკლა ჭრელწვერა დევი, ცალთვალა დევი ავსარონი და მისი ვაჟი ალეფი, ბათრადმა შემუსრა ხიზის ციხე, რომელსაც აღდართან ერთად დუაგები და ანგელოზებიც იცავდნენ. მან დედაბუდიანად განყვიტა ბოროტი საწყისის მატარებელი ქაჯები და გაათავისუფლა ნართების ქალ-რძალი, რომლებიც თეხის ვაჟ მუქარას ჰყავდა დატყვევებული. ბათრადმა იხსნა ქაჯების მიერ კედელზე გაკრული სოსლანი და ბორათებისგან სასიკვდილოდ გამეტებული ურუზმაგი.

ვაიგებისა და გოლიათების დამარცხებაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებს ნართების დედა – ბრძენი სათანა, რომელსაც აქვს წინასწარმეტყველებისა და მოსალოდნელი სიტუაციის წინასწარ განჭვრეტის უნარი. სათანას რჩევის გათვალისწინებით მოიპოვეს ნართებმა არაერთი დიადი გამარჯვება.

შენიშვნა: სოსლანის თავგადასავალში ერთ-ერთ სამარცხვინო ეპიზოდს წარმოადგენს თოთრადის ღალატით მოკვლა. სოსლანი თოთრადთან ორთაბრძოლაში მოქმედებს არა ფიზიკური ძალით, არამედ მაგიითა და ეშმაკობით. სახელგანთქმული ნართი ჭაბუკი, ფაქტობრივად, დამარცხდა, მაგრამ მან სათანას დახმარებით შეაშინა თოთრადის ცხენი ეყვნებით, მგლის ტყავით, ათასგვარი ჯადოებითა და ავგაროზებით. სოსლანი კლავს კეთილშობილ და ძლიერ თოთრადს. ე. მელეტინსკის შეფასებით, ნართების გმირი ქალი სათანა ამ ეპიზოდში გვევლინება კუდიანი დედაბრის როლში, როგორც ბოროტი და მშიშარა სოსლანის გრძნეული დედა. ე. მელეტინსკი ვარაუდობს, რომ სოსლანისა და თოთრადის ორთაბრძოლის ეპიზოდი გვიანდელი ეპოქის იდეალებით საგმირო მითოსის ერთგვარ გადაფასებას გამოხატავს (მელეტინსკი 1963: 183).

ეპოსი ნართი გმირების წარმატებას მაინც ღვთის წყალობას მიაწერს. თქმულებების მიხედვით, ნართები ბოროტების შავბნელ ძალებზე გასამარჯვებლად ღმერთს შესთხოვდნენ დახმარებას. ღმერთს ესმოდა ნართების ლოცვა-ვედრება და მაღლს არ იშურებდა.

საცოლის მოპოვება

ნართი გმირების ჰეროიკულ თავგადასავალში ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ეპიზოდს საცოლის მოპოვება წარმოადგენს. ეპოსის თითქმის ყველა ქალი პერსონაჟი არის მრავალი ღირსებით შეკული, არაჩვეულებრივი წარმოშობის მზეთუნახავი. ისინი გამოირჩევიან ღვთაებრივი უნარებითა და თვისებებით. მათ შეუძლიათ გარდასახვა. ნართების ბაღში მტრედის სახით მოფრენილი ძერასა იტაცებს ოქროს ვაშლს. ძერასა არის წყალქვეშა სამეფოს მბრძანებლის დონბეთირის ასული. ახსართაგი წყალქვეშა სამეფოში ჩადის და ცოლად ირთავს მშვენიერ ძერასას.

ნართ გმირებს საცოლის მოსაპოვებლად დიდი ბრძოლების გადატანა უხდებათ. ისევე როგორც ქართულ „ამირანიანში“, ნართების ეპოსშიც საცოლის მამის დამარცხება ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ეპიზოდია.

ზოგიერთი ნართული თქმულების მიხედვით, მზეთუნახავის ხელში ჩასაგდებად გმირმა უნდა მოკლას საცოლის მამა. ბედუხას მოსატაცებლად სოსლანმა ალყა შემოარტყა ხიზის ციხეს, ეშმაკობით ძლია და მოკლა ხიზის ციხის მფლობელი ჩელესართაგი.

საცოლის დასაუფლებლად საკმარისი არ არის მხოლოდ გმირის არაჩვეულებრივი წარმოშობა, ამისათვის მან უნდა გადაიხადოს ომები და გაიაროს ჭირსახდელი. აქულა მზეთუნახავის დავალებით ბათრადი კლავს შვიდთავიან ფრთოსან დევს – ყანდარგისს და ათავისუფლებს თავის შორეულ წინაპარ ვონის, რომელსაც ურჩხული მეჯოგედ ამუშავებდა.

ნართების ეპოსის მზეთუნახავი მამის ერთადერთი ასულია და ის მაღალი მთის მწვერვალზე, განმარტოებით აგებულ კოშკში ცხოვრობს. სამოთხის სიმწვანით შემკული მთის მწვერვალი და იდუმალი კოშკი, სადაც მზეთუნახავი იმყოფება (აქულა, აცირუხსი, აგუნდა), ქალის არაჩვეულებრივ წარმოშობაზე მიანიშნებს. ზ. კიკნაძის აზრით, კოშკი, რომელშიც გამოკეტილია

ქალიშვილი, მისი საინიციაციო ადგილია და ინიციაციის პერიოდი მთავრდება მაშინ, როცა ვაჟს შეუძლია მისი მოპოვება [კიკნაძე 2001: 26].

სოსლანს ნადირობის დროს მზის ასული აცირუხსი ოქროს-ბენვიანი ირმის სახით ევლინება. ირემს გმირი სავსოხის მთაზე აჰყავს გამოქვაბულში. მზის ასულიც განძს ასახიერებს, რომელსაც მზიური ბუნების მქონე, მგლის რძეში ნაწრთობი სოსლანი უნდა დაეუფლოს.

შენიშვნა: იგივე საკრალური ნიშნები: მზე, ნადირობა, ირემი, გამოქვაბული, განძი – ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრებაში“ ფარნავაზის მეფურ დიდებასა და მეფობის წარმოშობის საიდუმლოს გვიცხადებს.

სოსლანს, აცირუხსზე რომ ექორწინა, დაევალა ურვათის გადახდა: ზღვის პირას რკინის შავი გალავნის აგება, გალავნის ოთხივე კუთხეში აზა მცენარის ფოთლების დარგვა და სამასი სული ნადირის მორეკა. აზა მცენარის ფოთლების საშოვნელად კი სოსლანმა გამოიჩინა ზეადამიანური გმირობა. მან იმოგზაურა საიქიოში, მიცვალებულთა სულების სამეფოში. გარდაცვლილი ცოლის, ბედუხას დახმარებით სოსლანმა მოიპოვა აზა მცენარის ფოთლები, დაბრუნდა საიქიოდან და ცოლად შეირთო მზის ასული.

ნართ გმირებს განსაცდელის გადალახვისა და გამარჯვებუბის მოპოვების შემდეგ მზეთუნახავი ცოლად მიჰყვებათ. ახსართაგი ცოლად ირთავს ძერასას, ურუზმაგი – ალაგათების ელდას, შემდეგ – სათანას, ხამიცი – ბიცენტების ასულ ბიცენონს; ბათრაძი ქორწინდება აგუნდა მზეთუნახავზე, სოსლანი ჯერ ბედუხაზე, მისი გარდაცვალების შემდეგ კი – მზის ასულ აცირუხსზე, მაგრამ ნართების ამბავი ზღაპარი არ არის, რომ ქორწილით დასრულდეს. ნართ გმირებს წინ დიდი განსაცდელი ელოდებათ.

ნართების ჰუმბრისი და დაღუპვა

ნართების ეპოსი, სხვა პერსონაჟებთან შედარებით, უფრო რელიეფურად წარმოგვიდგენს ორი გმირის – სოსლანისა და ბათრადის დაბადებიდან სიკვდილამდე განვლილ გზას, მათ თავგადასავალს. ძირითადი საგმირო საქმეებიც, თქმულებების მიხედვით, მათ მიეწერებათ.

საცოლის მოსაპოვებლად სოსლანმა და ბათრადმა ზეადამიანური გმრობა ჩაიდინეს. საცოლის მოპოვების შემდეგ მათი მომრევი ქვეყანაზე თითქმის აღარავინ დარჩა. ეპიკურ თხრობას თავისი კანონები აქვს და გმირის თავგადასავალი უნდა დასრულდეს. როგორც წესი, ეპიკური გმირი აღზევების მწვერვლიდან თანდათანობით კი არ ეცემა, არამედ ის უეცრად, მყისიერად ჯადოსნურ შერკინებაში იღუპება. სოსლანი და ბათრადი სასწაულებრივად დაიბადნენ და ბოლოს, ცხოვრების გარდამტეხი მომენტების გადალახვის შემდეგ, ისინი იღუპებიან საიდუმლო ვითარებაში. ამ ეტაპზე მათ აღარ ჰყოფნით ძალა დაბრკოლების გადასალახად. ლორდ რაგლანის აზრით, ტრადიციულ ეპოსებში ერთ დროს სახელმოხვეჭილი და უძლიერესი გმირი ღმერთს განარისხებს და ხალხს აიმხედრებს, რაც იწვევს მის გარდაუვალ დაღუპვას (რაგლანი 1965). მსგავსი ელემენტები პირდაპირ თუ ირიბად გვხვდება ნართი გმირების თავგადასავალშიც.

სოსლანის დაღუპვა. სოსლანის საბედისწერო ბრძოლას ბალსაგის ბორბალთან და მის დაღუპვას წინ უძღვის ნადირობა, როგორც აუცილებლობა მნიშვნელოვანი ამბის წინ. ნადირობისას სოსლანმა ტბასთან წყლის დასალევად მისული ფურირემი შეამჩნია, „ისეთი ლამაზი, ისეთი სრულქმნილი, როგორც ამომავალი ვარსკვლავი“. სოსლანმა მშვილდი დაუმიზნა, მაგრამ ფურირემი ქალწულად იქცა. ის ბალსაგის ასული აღმოჩნდა და ვაჟს ცოლად წაყვანა სთხოვა: „ – სოსლან, მე შენთან შესახვედ-

რად ზეციდან აქ ჩამოვდივარ და ვერასოდეს კი ვერ გხვდები, სადა ხარ? ამდენი წელიწადია, შენ გელოდები, ახლა ცოლად უნდა შემიერთო“ (ნართები 1988: 166).

შენიშვნა: სანადიროდ წასული სოსლანის შეხვედრა ბალსაგის ასულთან თითქმის უცვლელად მეორდება მრავალ ვარიანტში და ეს ეპიზოდი ნართი ჭაბუკის თავგადასავალში მყარ სტრუქტურულ ერთეულს წარმოადგენს.

სოსლანმა არა მხოლოდ უარყო ქალიშვილთან სასიყვარულო ურთიერთობა, მას შეურაცხყოფაც კი მიაყენა. ზეციური ქალწული უცხო ფრინველად გადაიქცა და განრისხებული სოსლანს დაემუქრა: „ – ნართელო სოსლან, მე ბალსაგის ქალიშვილი გახლავარ და ვნახოთ, თუ არ განანო!“ (ნართები 1988: 166).

ზეციური ქალწული სოსლანს გაეცნო როგორც ბალსაგის ქალიშვილი (ზოგიერთი ვარიანტით – მზის ასული), თუმცა ნადირობისას ჯერ ირმის სახით მოვლენილი და შემდეგ უცხო ფრინველად გარდასახული ქალწული ნადირთ ღვთაების ყველა ნიშან-თვისებას ატარებს. ამ სახით ქართულ მითებში მონადირეს ტყაში მაფა ან დალი ეცხადება. ისინი რჩეულ მონადირეებს სასიყვარულო ურთიერთობას სთავაზობენ და მათ, შესაბამისად, ან სიკეთესა და დიდებას სწევენ, ან დაღუპავენ. სამეგრელოსა და სვანეთში გავრცელებული ზეპირი ტექსტების მიხედვით, რჩეული მონადირეები დალისა და ტყაში მაფას საიდუმლო საყვარლები არიან. საიდუმლოს გათქმას ან ქალღვთაების სიყვარულის უარყოფას მუდამ მოსდევს ნადირთ მწყემსის რისხვა და მონადირის დაღუპვა.

სოსლანის ზეციურ ქალწულთან შეხვედრა მონადირისა და ნადირობის ქალღმერთის ურთიერთობის მოტივზეა აგებული, რომელიც მრავალ ვარიანტად გვხვდება დაღუპული მონადირის ციკლის სვანურ ხალხურ ტექსტებში. ნართების ეპოსში ზე-

ციური ქალწული ნადირობის მრისხანე ქალღმერთ დალის მსგავსად იქცევა. მან არ აპატია სოსლანს სასიყვარულო ურთიერთობაზე უარის თქმა, შეურაცხყოფა და ვაჟს სასიკვდილო განაჩენი გამოუტანა. შეურაცხყოფილმა ქალწულმა დახმარება სთხოვა თავის მამას – ბალსაგს, რომელმაც სოსლანის გასანადგურებლად ციდან ბორბალი გამოგზავნა.

შენიშვნა: მსგავს სიუჟეტს ვხვდებით გილგამეშის ეპოსში, რომელიც მოგვითხრობს ქალღმერთ იშთარის სიყვარულზე. მან შესთავაზა გილგამეშს გამხდარიყო მისი ქმარი. გილგამეშმა უარყო ქალღმერთის სიყვარული. განრისხებულმა იშთარმა სთხოვა ცის ღმერთს ანუს, შეექმნა გიგანტური ხარი, რომელიც გმირს მოკლავდა. ამ შემთხვევაში გილგამეში და ენქიდუ ხარს ამარცხებენ.

ბალსაგი, ნართების ეპოსის მიხედვით, არის პერსონიფიცირებული ზეციური არსება. ჟ. დიუმევილი ბალსაგის ბორბლის სოლიარულ სიმბოლიზმზე ამახვილებს ყურადღებას. ციდან გრიალ-გრიალით წამოსულმა ბორბალმა ჯერ შუბლზე დაარტყა სოსლანს, შემდეგ – მკერდზე, მაგრამ მან სოსლანის ფოლადისებურ სხეულს ნაკანრიც ვერ დაამჩნია. სოსლანმა ბალსაგის ბორბლის შეპყრობა და დათრგუნვაც შეძლო, ორი ნეკნიც ჩაუმტვრია და ბრძოლაზე საბოლოოდ ხელიც ააღებინა, მაგრამ ბალსაგის ბორბალთან ბრძოლის ეპიზოდში დამღუპველ როლს ასრულებს სირდონი, უარყოფითი, მაგრამ კომიკური პერსონაჟი, რომელიც ბალსაგის ბორბლის წამქეზებლად გვევლინება. მან გადააფიქრებინა ბორბალს ბრძოლაზე ხელის აღება და მას გაანდო სოსლანის საბედისწერო საიდუმლო, რომ ჭაბუკს მუხლები ჰქონდა უწრთობი. ერთ დღეს, როცა სოსლანი ზილახარის ველზე ნადირს მუცელზე ხოხვით ეპარებოდა, ბალსაგის ბორბალმა ქურდულად ზედ მუხლებზე გადაუარა, ფეხები წააცალა

და მუხლებმოკვეთილი ჭაბუკი იქვე დატოვა. ამდენად, სოსლანს, ისევე როგორც სვანური სიმღერების პერსონაჟ მონადირეს, ზეციური ძალები ნადირობის დროს ლუპავენ.

შენიშვნა: სოსლანის თავგადასავალს თავიდან ბოლომდე გასდევს ცბიერ სირდონთან საბედისწერო დაპირისპირება. ერთ-ერთი ნართული თქმულება გადმოგვცემს, თუ როგორ აიმხედრა სოსლანმა სირდონი. ერთხელ სირდონმა თავისი ვაჟი სანიშნოზე დასვა და უთხრა: – ესროლეთ ჩემს ბიჭს, თუ მოარტყამთ და მოკლავთ, თქვენი არაფერი მინდა. ხოლო თუ ვერ მოახვედრებთ და ვერ მოკლავთ, კომლზე თითო ხარი უნდა მომცეთ.

ნართი ახალგაზრდები ყოველდღე ესროდნენ, მაგრამ ერთიც ვერ მოახვედრეს. სირდონი თავს მოგებულად თვლიდა, სიცილით კვდებოდა და კომლზე თითო ხარის ასაკრეფად ემზადებოდა. თან ყმანვილებს მასხარადაც იგდებდა. სწორედ ამ დროს საიდანღაც სოსლანიც გამოჩნდა... სოსლანმა ესროლა სირდონის ვაჟს და ერთი სროლით გაათავა ბიჭი.

მივიდა სირდონი შვილთან, წაილო, გაუთხარა სამარე და დაასაფლავა. იმ დღის შემდეგ სირდონი სოსლანს მტრად გადაეკიდა (ნართები 1988: 128).

ნართებმა სოსლანი დიდი პატივით დაკრძალეს: ბაჯალლო ოქროს კუბო და აბრეშუმის სუდარა გაუმზადეს. საფლავი ხამიცმა და ურუზმაგმა გაუთხარეს, დაკრძალვის წინ სოსლანმა ითხოვა, მისი სისხლი აეღოთ და ბალსაგის ბორბალი მოეკლათ. როგორც დაიბარა, თავისი მშვილდ-ისარი თან ჩააყოლეს და სამარესაც სამი სარკმელი დაატანეს, აღმოსავლეთიდან, შუაში და დასავლეთიდან, რათა ყველა მხრიდან მისთვის მზეს დაეხედა.

ბალასაგის ბორბალი სოსლანის დისწულმა მოკლა და დედის ძმის სისხლი აიღო, ხოლო სირდონი, რომელიც შეურაცხყოფდა მიცვალებულის საფლავს, სოსლანის სამარიდან ნასროლმა ისარმა იმსხვერპლა.

ბათრადის დაღუპვა. ერთხელ ნართებმა თავიანთ თავყრილობაზე ბათრადი ყველაზე ძლიერ, სრულყოფილ, ზნეკეთილ ვაჟკაცად აღიარეს. წინაპართა საპატიო და ძვირფასი განძი ჭაბუკს მათ ერთხმად მიაკუთვნეს. ბათრადმა არაერთხელ იხსნა ნართები დაღუპვისგან, მან შემუსრა ბოროტი არსებები, რომლებიც საფრთხეს უქმნიდნენ ნართებს. ყველა ბრძოლა და ასპარეზობა ბათრადის ტრიუმფალური გამარჯვებით მთავრდებოდა. მის რჩეულობას ადასტურებდა ნართების საკრალური თასი ვაცამონგაც, რომელიც ბათრადის საგმირო ამბების თხრობისას, ჭაბუკის გმირად აღიარების ნიშნად, თავისით აიწეოდა და მთხრობელის პირთან ჩერდებოდა.

ზეადამიანური უნარები, ფიზიკური სიძლიერე, გმირად აღიარება ბათრადში თანდათან ბადებს ქედმაღლობისა და ამპარტავნობის განცდას, რომელიც ჭაბუკს უქმნის ეგზისტენციალურ საფრთხეს. ბათრადის ჰუბრისი დრამატულ სახეს იძენს ხამიცის სისხლის ასაღებად ჩადენილ ჰიპერაქტიულ ქმედებებში. ამ დროს ბათრადი იმყოფებოდა თავისი ძლიერების მწვერვალზე. ის მამის დასაფლავებას ვერ დაესწრო, კვლავ შორეულ მხარეს იყო სათარეშოდ წასული. სათანა, როგორც ჩანს, წინასწარ გრძნობდა, რომ შურისძიება ჭაბუკს უდიდეს საფრთხეს შეუქმნიდა, ამიტომ ის უმალავდა ბათრადს ხამიცის გარდაცვალების ნამდვილ მიზეზს. ჭაბუკმა აიძულა სათანა ეთქვა სიმართლე და მისგან შეიტყო, რომ ბორათების ბურაფარნიგის ნაქეზებით საინაგ-ალდარმა მოკლა მისი მამა – ხამიცი. საზღვარი არ ჰქონდა ბათრადის მრისხანებას. ის შეიპყრო შურისძიების დაუოკებელმა წყურვილმა. მამის სისხლის ასაღებად ბათრადი იჩენს გაუგონარ სისასტიკეს და ყველა შესაძლო მონაწილეს

ულმოზლად უსწორდება. სათანას დახმარებით, მან შური იძია მამის მკვლელზე, ეშმაკობით სძლია საინაგ-ალდარს, ჯერ თავი გააგდებინა, შემდეგ მარჯვენა მკლავი მოჰკვეთა და, როგორც გამარჯვების უტყუარი ნიშანი, სათანას მიუტანა.

ბათრადმა არ დაინდო ბურაფარნიგი, რომლის დავალებითაც მოკლა საინაგ-ალდარმა ხამიცი. ბათრადმა არ აცალა ბურაფარნიგს ორლესურის ამოღება და თავი გააგდებინა. ჭაბუკის შურისძიების წყურვილი ამანაც არ დააცხრო. მან ბურაფარნიგის შვიდი ვაჟი სახლიდან გაიტყუა, ერთმანეთის მიყოლებით დადევნებულ ბიჭებს შემოუბრუნდა და შვიდივე დახოცა. გამძვინვარებულმა ბათრადმა ბურაფარნიგის ვაჟებს დასჭრა თავები, რომლებიც ხურჯინში ჩაალაგა და ბორათების ეზოში წაიღო. მოჭრილი თავები ჭაბუკმა ბურაფარნიგის ცოლსა და შვიდ რძალს წინ დაუყარა. ქალების ღრიალმა და წყევლა-კრულვამ კიდევ უფრო გააცოფა ბათრადი, სისხლისგან მთვრალმა ვაჟმა რვანივე შავი ზღვის პირას გაირეკა, ქალები უღელში შეაბა და მთელი დღე ფეხშიშველები ეკლის კალოზე არბენინა.

სისასტიკემ და შურისძიების წყურვილმა მარტოსულად აქცია ბათრადი. მამისეული სამი რაშის გამო, მან ორთაბრძოლაც კი გამართა სოსლანთან, რომელიც მხოლოდ სათანას თხოვნით დაინდო და არ მოკლა. საბედისწერო ნუთებში ბათრადის გვერდით აღარ ჩანს ბრძენი სათანა, რომლის რჩევასაც ჭაბუკი მუდამ ითვალისწინებდა. ბათრადი ჰუბრისმა მოიცვა, რომელიც უდიდეს საფრთხეს უმზადებდა ერთ დროს ყველაზე სრულყოფილ და ზნეკეთილ ვაჟკაცს.

როცა უცხო ველარავინ მოიძებნა შურისძიების რისხვის დასატეხად, ბათრადი ახლა შინაურებს, თავისიან ნართებს – ახსართაგებს დაუპირისპირდა. მან კიდევ ერთხელ შეკრიბა ერთად ნართები და უსამართლოდ დასდო ბრალი ხამიცის სიკვდილში და დედამისის – ბიცენონის ნართების სოფლიდან გაგ-

დებაში. მამის სისხლისა და დედის შეურაცხყოფის სანაცვლოდ ის საფასურის ანაზღაურებას ითხოვდა და ნართებს აბსურდული მოთხოვნა წაუყენა: სახლის ასაშენებლად მათ უნდა მიეტანათ ბათრადთან იელის ბოძები, ეხსიყადის თავხეები და ახსნარნისის კოჭები. ბათრადმა, რა თქმა უნდა, იცოდა, რომ ამ სახეობის ბუჩქოვანი მცენარეებისგან ნართები ბოძებს, თავხეებსა და კოჭებს ვერ დაამზადებდნენ.

ბათრადის ბრძანება უფრო ახირებას ჰგავდა და ჭაბუკის პატივმოყვარეობის დაკმაყოფილებას ისახავდა მიზნად. ნართებმა ვერ შეძლეს ბათრადის დავალების შესრულება და ჭაბუკმა მათ ახალი მოთხოვნა წაუყენა: ხამიცის მათარა ნართებს ძვირფასი აბრეშუმის ნამწვით უნდა აევსოთ.

ნართებმა ცოლები და ქალიშვილები შიშვლები დაყარეს, რაც კი აბრეშუმის ტანსაცმელი ებადათ, ვირს ერთ საპალნედ აჰკიდეს, ვაზკვიფის მწვერვალზე აიტანეს და დაწვეს, მაგრამ ბათრადმა ცეცხლს ქარბორბალა მოუვლინა და ნართებმა ნამწვით სათითის გავსებაც ვერ შეძლეს. ბათრადის აგრესიული ქმედებები ნართების დამცირებასა და შევიწროებას ისახავდა მიზნად. მან წყალიც კი დაუნყვიტა ნართებს და ისინი წყურვილისგან ლამის სიკვდილის პირას მიიყვანა. მოხუცებისა და ბავშვების თხოვნით, მართალია, ბათრადმა წყალი გამოუშვა, მაგრამ ნართებს ჭაბუკის მუდმივი აგრესიისა და მუქარის გადატანა უხდებოდათ. ბათრადი არის სრულიად მარტოდმარტო, ფიზიკური ძალის ამარა. ის ერთი, ახლა უკვე როგორც ანტიგმირი, უპირისპირდება ნართების მთელ სოციუმს. თავისი საქციელით მან საზოგადოება აიძვინდრა.

შენიშვნა: ამავე მოტივზეა აგებული რამდენიმე ქართული თქმულება საზოგადოებასთან დაპირისპირებულ ცხრა ძმაზე. რიცხობრივი სიმრავლითა და მატერიალური ფუფუნებით გაბუდაყებული ძმები თანასოფლელებს ქედმაღლურად უყურებდნენ, მათ

ავიწროებდნენ, ართმევდნენ პატარძალს, საქონელს, მიწას. შედეგად, ცხრა ძმის ოჯახს, სადაც ცხრა აკვანი ირწეოდა და ცხრა რძალი ტრიალებდა, ღვთის რისხვა დაატყდა (ანდრეზები 2009: 262-263).

ნართებმა ბათრადისგან თავის დასაღწევად და საშველად ცბიერ სირდონს მიმართეს. ეშმაკმა სირდონმა შეძლო ბათრადის დარწმუნება, რომ ხამიცი ანგელოზებისა და ძუარების წაქეზებით მოკლეს. სირდონმა ბათრადის მთელი აგრესია ზეციური არსებების წინააღმდეგ მიმართა. ბათრადმა ახლა ანგელოზებსა და ძუარებს დაუწყო ცაში დევნა. ჭაბუკმა ზეციურ არსებათა რისხვა დაიწია, მაგრამ ბათრადს არც ხმალი და არც ტყვია არ ეკარებოდა, ის მხოლოდ თავისი დღით უნდა მომკვდარიყო. ამიტომ ღვთის ბრძანებით, როდესაც ბათრადი ხაზმის ველზე ანგელოზებსა და ძუარებს ებრძოდა, მზემ მთელი წლის მანძილზე დასახარჯი სიცხე გამოუშვა. ბათრადი რომ არ გაგრილებულიყო, ღმერთმა ყველა წყარო და მდინარე დააშრო. ჭაბუკი მზის სიმხურვალით გავარვარდა და ვერც წყალში გაგრილება შეძლო. ის მთლად ნაკვერცხლად გადაიქცა. ფოლადოვან ბათრადს, რადგან წრთობისას ქურდალაგონის ქურაში ერთი ნაწლავი უწრთობი დარჩა, ის გადაეწვა, დაეცა და მოკვდა.

ბათრადი და ამირანი. ტიპოლოგიური მოტივები გვხვდება ბათრადისა და ქართული ეპოსის გმირ ამირანის თავგადასავალში. ბათრადიც და ამირანიც სასწაულებრივად დაიბადნენ. დევებთან და გველეშაპთან მებრძოლი ამირანი, რომელსაც იესო ქრისტემ ზეადამიანური ძალ-ღონე დაამატა, ბოლოს ისევე, როგორც ბათრადი, ჰუბრისმა შეიპყრო. ბათრადისა და ამირანის დაპირისპირება ცასთან, ზეცის ბინადრებთან, ღმერთთან, საბოლოოდ მარცხით მთავრდება. ბათრადმა ყველა საშუალება ამოწურა, რადგან ღმერთი ჭაბუკს მზის სიმხურვალით ანადგურებს, ხოლო ამირანის ორთაბრძოლა ნათლიასთან

კავკასიონის ერთ-ერთ მთაზე მიჯაჭვით მთავრდება. ღმერთთან მეზრძოლი ბათრადისგან განსხვავებით, ამირანს დრო ეძლევა ცოდვების მოსანანიებლად (ზ. კიკნაძე). ამირანის მსგავსად, ბათრადიც ტრაგიკული გმირია და ის თანაგრძნობას იმსახურებს. ღმერთი არც ბათრადს იმეტებს ჯოჯოხეთისთვის. ანგელოზებმა ღვთის დასტურითა და წყალობით ბათრადის დაკრძალვა სოფიოს აკლდამაში შეძლეს. ღმერთმა სამი ცრემლით დაიტირა ტანჯული გმირი. სადაც ღმერთის სამი ცრემლი დაეცა, იქ ცოდვების მოსანანიებლად სამი ტაძარი აღიმართა.

ბათრადი და მეფე არტური. ნართულ თქმულებებს შორის მოიძებნება ბათრადის დაღუპვის განსხვავებული ვერსიაც, რომელიც თავის დროზე ჟ. დიუმეზილმაც გამოაქვეყნა (დიუმეზილი 1930: 69). ტექსტის მიხედვით, საზოგადოებასთან და ზეციურ არსებებთან დაპირისპირებულმა ბათრადმა, რომელიც ღვთისგან იყო დასჯილი და დასნეულებული, ნართებს სთხოვა თავისი ძლევაშეიღწეოდა ხმლის ზღვაში ჩაგდება. ჭაბუკმა იცოდა განგების ნება, რომ ის, როგორც უკვდავი, მხოლოდ მისი კუთვნილი ხმლის ზღვაში ჩაგდებით გათავისუფლდებოდა აუტანელი ტანჯვისაგან, რომ ბოლოს და ბოლოს დადგებოდა მისი სიკვდილის ჟამი. თავისი სიკვდილით კი ბათრადი იხსნიდა ნართებს, რომლებიც მისი გადამდები სნეულებისგან იხოცებოდნენ.

ჟ. გრისვარი თავის წიგნში „ტბაში ჩაგდებული ხმლის მოტივი“ მიუთითებს ბათრადის გარდაცვალებისა და არტურ მეფის დაღუპვის საერთო ელემენტებზე, რომელთა შორის უპირველესი მნიშვნელობა ენიჭება ჯადოსნური ხმლის მითოლოგიას (გრისვარი). ჟ. გრისვარი არტურ მეფის დაღუპვის ეპიზოდს უდარებს ბათრადის გარდაცვალების ერთ-ერთ ვერსიას.

სოლსბერის ბრძოლის შემდეგ სასიკვდილოდ დაჭრილმა მეფე არტურმა უბრძანა თავის ერთგულ ქვეშევრდომ გრიფლეტს მახლობელ ტბაში ჩაეგდო სამეფო ხმალი ესკალიბორი. ბათრად-

მაც და მეფე არტურმაც იციან, რომ ხმლის წყალში ჩაგდებას ჯერ სასწაული და შემდეგ მათი დაღუპვა მოჰყვება. ორივე შემთხვევაში ხდება სასწაული: ბათრადის ხმლის ზღვაში ჩაგდებისთანავე ტალღები აიშალა, ამოვარდა ქარიშხალი, ზღვა აქაფდა და განითლდა, ხოლო არტურ მეფის ეპიზოდში, გრიფლეტმა დაინახა, ტბიდან ამოსული ხელი, რომელმაც აიღო ესკალიბორი, მათ სამ-სამჯერ მოუღერა და გაქრა. სასწაულის შემდეგ მაშინვე იღუპება ბათრადი. მეფე არტურიც, რომელიც ფლობდა საიდუმლო ცოდნას, ხვდება, რომ მოახლოებულია მისი სიკვდილი. ის ემშვიდობება თავის ერთგულ თანამგზავრს – გრიფლეტს და საიდუმლო ვითარებაში უცნაური ხომალდით გაშლილ ზღვაში უჩინარდება. სამი დღის შემდეგ კი გრიფლეტი შავ სამლოცველოში აღმოაჩენს ძვირფასი მეფის საფლავს.

როგორც ირკვევა, მეფე არტურისა და ბათრადის დაღუპვის ეპიზოდებს ერთი და იგივე მითოლოგიური მოტივი უდევს საფუძვლად.

ხალხური ტექსტის ეპიკური კანონის თანახმად, სულ ერთია, მთავარი გმირი არარეალური, გამოგონილი პერსონაჟი იქნებოდა თუ ისტორიული პირი, მისი ცხოვრების გარდამტეხი მომენტები მაინც ერთ მოდელს უნდა მისადაგებოდა. ამიტომ, ლ. რაგლანის აზრით, ძირითადი ყურადღება უნდა გამახვილდეს არა მხოლოდ გმირის ხასიათსა და თვისებებზე, არამედ იმაზეც, თუ რა მიენერება ტრადიციულ გმირს ან რა ჩაუდენია (რაგლანი 1965). ნართების ეპოსში გვხვდება გმირის დაღუპვის ორი ტრადიციული მოდელი და ორივე ჰუბრისზეა აგებული. სოსლანის დაღუპვის ეპიზოდს საფუძვლად უდევს უძველესი მითოლოგიამა მითოსური მონადირის გარდაუვალი მარცხის შესახებ, რომელსაც ჰუბრისის მოტივი აძლიერებს. ხოლო ბათრადის დაღუპვის ეპიზოდში ნართი ჭაბუკი, ისევე როგორც მრავალი ეპოსის ტრადიციული გმირი, ხალხს აიმხედრებს და ღმერთს განარისხებს, რასაც, შესაბამისად, მოსდევს მისი დაღუპვა.

ნართი ხალხის აღსასრული. ჰუბრისი, როგორც განსაცდელი, შეიძლება გახდეს ცალკეულ ადამიანთა დაღუპვის მიზეზი. საკუთარ შესაძლებლობებზე აღმატებულმა წარმოდგენამ, ამპარტავნობამ და ქედმაღლობამ იმსხვერპლა ბათრადი და სოსლანი. თქმულებების მიხედვით, ჰუბრისი შეიძლება დაატყდეს როგორც ერთ ადამიანს, ისე მთელ სოციუმს. ნართების საზოგადოების დაპირისპირება ღმერთთან კულმინაციური ადგილია ეპოსში.

ქედმაღლობისა და ამპარტავნების მსხვერპლი ჯერ ცალკეული გმირები ხდებიან, ხოლო შემდეგ ჰუბრისი ნართების მთელ საზოგადოებას მოიცავს. „ძღვევამოსილმა ნართებმა ცხოვრება სულ ომებში გალიეს. უამრავი მოძალადე დაუმარცხებიათ. ისეთი აღარავინ გადარჩათ, ვისზეც ღონეს გამოსცდიდნენ,“ – გვიამბობს ოსური ეპოსი. ძალგულოვანი ნართები, რომლებსაც ძალაც და ღონეც ზეციერებისგან ჰქონდათ მიწიერი სულ იმის ცდაში იყვნენ, ვის შებოძდნენ, ღონე ვისთან ეცადათ. განსაკუთრებულმა ფიზიკურმა ძალამ და მტრებთან ბრძოლაში მოპოვებულმა გამარჯვებებმა ნართებს გადაჭარბებული წარმოდგენა შეუქმნა საკუთარ თავზე. მათ წარმოიდგინეს, რომ მოპოვებული ყველა წარმატების წყარო თავად იყვნენ და ღმერთი უარყვეს.

ნართებისთვის საბედისწერო აღმოჩნდა ეშმაკი სირდონის რჩევა: „ღმერთს რომ ლოცულობთ, ერთი ღონეც გაუსინჯეთ... ნულარ ილოცებთ, დაივინყეთ მისი სახელი. სახლებს ისეთი მაღალი კარები შეაბით, შიგ შესვლისას თავის დახრა რომ არ დაგჭირდეთ, თორემ ღმერთი იფიქრებს, თაყვანს მცემენო. ასე მოიქეცით და იგი თვითონ მოგძებნით (ნართები 1988: 367). განსაცდელის წინაშე დადგა ნართების მთელი საზოგადოება. მათ შეეძლოთ არ მიეღოთ რჩევა სირდონისა, რომლის ეპითეტიც ეპოსში არის „ნართების ბოროტი გენია“ („Нарты фыднылыз“). ის გახდება ნართი გმირებისა და ბოლოს მთელი საზოგადოების

უბედურების სათავე. სირდონმა, რომელიც ხიდის ყურთან ცხოვრობს მიწისქვეშა საიდუმლო სახლ-ლაბირინთში და ერთგვარ ხთონურ სამყაროს განასახიერებს, იცის, რას ფიქრობენ ნართები, იცის, თუ რა ხდება ახლა და ისიც იცის, თუ რა მოხდება მომავალში.

ვ. აბაევის შეფასებით, „სირდონი თავისებური „ანტიგმირია“, მისი საქციელი ხშირად ასოციალურია, ე. ი. მიმართულია მთლიანად კოლექტივის საზიანოდ“ (აბაევი 1988: 21).

ნართების დალუპვის შესახებ თქმულებათა ერთი ვარიანტი ასე იწყება: „როცა ნართები ჯერ კიდევ სრულ ძლიერებაში იყვნენ, როცა მათთვის ღია იყო გზა ზეცისაკენ...“ სწორედ მაშინ, როცა მათ მოპოვებული ჰქონდათ უფლის მადლი და უკვდავება, როცა „ლოცვა ყოველთვის აუხდებოდათ ხოლმე“, ნართებმა მიიღეს მაცცია და ცბიერი სირდონის რჩევა.

ნართებმა უარყვეს ღმერთი, ზეცისკენ მიმავალი გზა და დაჰყვნენ ნებას სირდონისა, რომელსაც, როგორც ჯადოსნური უნარების მქონე ეშმაკეულს, შეეძლო ძველ ქუდად, კუდიან დედაბრად, ახალგაზრდა ქალად და მოხუცად გადაქცევა. სირდონის რჩევით, ნართებმა მიივიწყეს ღმერთის ლოცვა, სახლებსაც მაღალი კარები შეაბეს, რომ ღმერთს არ ეფიქრა, თაყვანს მცემენო.

ნართების მაღალი კარები, ისევე როგორც ბაბილონის ცამდე მაღალი გოდოლი, მიანიშნებს საზოგადოების უკიდურეს ამპარტავნებასა და ქედმაღლობაზე, ღმერთთან დაპირისპირებაზე და „ჯანყზე ცის წინააღმდეგ“ (ზ. კიკნაძე).

შენიშვნა: ქართული თქმულება მოგვითხრობს სიმდიდრითა და შეძლებით გაბუდაყებული ცხრა ძმის შესახებ, რომლებსაც სოფელ გვიდაქეში (გუდამაყარი) უცხოვრიათ. ერთხელაც დიდი ციხის აშენება გადაუნყვეტიათ. როცა ციხე აუშენებიათ, საღვთო მაღალისთვის დაუძახიათ: „ეხლა კი დაგისწორ-

დით, საღვთოო!“ მათ ხატი გასწვრომია და ყვე-
ლანი გაუნყვეტია (ანდრეუები 2009: 265).

ახლოვდება სასჯელი. ნართების დაპირისპირება ღმერთთან მათი აღსასრულის გარდაუვალობაზე მიანიშნებს. თუმცა ღმერთმა გადარჩენის შანსი მაინც მისცა ნართებს და შუამავლად მათი საყვარელი ფრინველი – მერცხალი – მიუგზავნა. ნართები არ ცხრებოდნენ: – გამოვიდეს ღმერთი, უნდა შევეჭიდოთო.

ღმერთმა ნართებს არჩევანის საშუალება მისცა: ან ძირ-
ფესვიანად განყვეტდა ყველას, ან ცუდ ნაშიერს დაუტოვებდა.

ნართებმა ითათბირეს და ბოლოს ურუზმაგის ნათქვამს დასთანხმდნენ: ცუდ ნაშიერს უძიროდ გადაშენება ამჯობინეს (ნართები 1988: 368).

ნართებმა დაკარგეს ქარიზმა და დავლათი. ღმერთმა მათ მოსავალს ბარაქა გაუქრო: გალენავდნენ ნართები რამდენიმე ბუღულ ქერს და მხოლოდ ერთი ტომარა მარცვალი გამოდიოდა. ბოლოს მათ იხილეს შემადრწუნებელი სასწაული: სამკალად რომ გადიოდნენ, მათი ყანები ნედლდებოდა და მწვანე ხდებოდა, ღამე – გავიდოდნენ, ყანა კვლავ გადამწვანდებოდა ხოლმე. ნართები მოსავალს ველარ იღებდნენ.

შენიშვნა: მსგავს სასჯელს იცნობს ლეჩხუმში, დეხვირის თემში გავრცელებული წმინდა მაქსიმეს თქმულება. იგი მოგვითხრობს, თუ როგორ გაუქრო წმინდანმა ქარეიშვილის მოსავალს ბარაქა. ღვთის ურჩი ქარეიშვილი თავის საქონელს კალოობის დროს, ღამლამობით, სხვის მამულში გასაძლომად ერეკებოდა და თანასოფელთა ყანებს ანადგურებდა. ქარეიშვილი დაუპირისპირდა სოფელს და სანაცვლოდ წმინდანმა მას განსაცდელი მოუვლინა: იმ დროს, როდესაც სოფელში მზე აცხუნებდა და ყველა პურეულს ლენავდა, ქარეიშვილის კალოს თავზე ღრუბელი ჩნდებოდა

და გასალენად დაყრილ ძნებს ნამავდა, გაბუდა-
ყებული ქარეიშვილი ველარ ახერხებდა თავის კა-
ლოზე ძნების გალენვას და მარცვლეული მოსავ-
ლის დაბინავებას (ჩიქოვანი 1971).

ნართებმა დაკარგეს მინიჭებული უკვდავება და ღმერთმა
მათ შიმშილიც მოუვლინა, თუმცა ისინი თავთავთან ერთად ღე-
როსაც ფქვავდნენ და ერთი წელიწადი ასე გაატარეს. მერე
თქვეს: „ღმერთს ხომ ჩვენ თვითონ შევუთვალეთ – მარადიულ
სიცოცხლეს მარადიული დიდება გვიჩვენიაო“. ამის თქმა იყო
და ყველამ თავისთვის საფლავის გათხრა დაიწყო და შიგ ცვი-
ოდნენ.

შენიშვნა: ქართული თქმულების მიხედვით, რიცხოზრივი
და მატერიალური სიმდიდრით გაბუდაყებული
ცხრა ძმა თანასოფლელებს ავიწროებდა და საკუ-
თარი სიძლიერით ტკებოდა. ერთ დღესაც მათ
სათიბში წყალი გაეყინათ, სახლში რძე, აკვანში
ბავშვის შარდი. „უბედურებაა ჩვენს თავსო,“ –
უთქვამს დედას. ღამე ამდგარან და თორმეტი
დღე თავიანთი საფლავები უთხრიათ... თორმეტი
დღის შემდეგ სულ განყვეტილან, ერთიც არ დარ-
ჩენილა ცოცხალი (ანდრეუები 2009: 264).

ქედმალობამ, ამპარტავნობამ, ზეაღმატებულმა წარმოდ-
გენამ საკუთარ თავზე და ღმერთთან დაპირისპირებამ ნართები
სრულ განადგურებამდე მიიყვანა. სახელოვანმა ნართებმა ვერ
შეძლეს მათ ცხოვრებაში ყველაზე საშიში და საბედისწერო
დაბრკოლების გადალახვა. ნართები დაიღუპნენ. მათი განად-
გურება ცალკეული გმირების გაბუდაყებამ და სოციუმის შიგ-
ნით არსებულმა გარემოებებმა განაპირობა.

ლიტერატურა

- აბაევი 1988:** ვ. აბაევი, ოსთა ნართული ეპოსი, ნართები, ოსურიდან თარგმნა მ. ცხოვრებოვამ, გამომცემლობა „ირისტონი“, ცხინვალი, 1988.
- ანდრეზები 2009:** ზ. კიკნაძე, ანდრეზები, (აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის რელიგიურ-მითოლოგიური გადმოცემები), ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 2009.
- გრისვარი 1969:** Grisward J. H., Le motif de l'épée jetée au lac: la mort d'Artur et la mort de Batradz // Romania, revue trimestrielle consacrée à l'étude des langues et des littératures romanes fondée en 1872 par Paul Meyer et Gaston Paris, publiée par Félix Lecoy. Paris: Société des amis de la Romania, 1969. t. 90, N 3-4, p. 289-340. t.91, p. 473-514.
- გუტნოვი 2013:** Гутнов Ф., Роль нихаса в структуре власти осетинских обществ позднего средневековья, "Дарьял" (литературно-художественный и общественно-политический журнал), Владикавказ, №2, 2013.
- დიუმეზილი 1930:** Dumézil G., Légendes sur les Nartes, Paris, 1930
- დიუმეზილი 1965:** Dumézil G., Le Livre des Héros. Légendes sur les Nartes. Gallimard, Paris, 1965.
- დიუმეზილი 1976:** Дюмезиль Ж., Осетинский эпос и мифология, „наука“, М., 1976.
- ინალ-იფა 1969:** Инал-Ипа Ш. Д., Исторические корни древней культурной общности кавказских народов (Опыт сравнительного изучения нартского эпоса), Сборник „Сказания о нартах – эпос народов кавказа“, изд-во „наука“, М., 1969.

- კიკნაძე 2001:** ზ. კიკნაძე, ქართული ხალხური ეპოსი, „ლოგოსი“, თბ., 2001.
- კიკნაძე 2008:** ზ. კიკნაძე, ქართული ფოლკლორი, თსუ გამომცემლობა, თბ., 2008.
- ლიბედინსკი 1949:** Осетинские нартские сказания, пер. Ю. Либединского, Дзауджикау., 1948.
- მელეტინსკი 1963:** Мелетинский Е. М., Происхождение героического эпоса, Ранние формы и архаические памятники, М., 1963.
- მილერი 1881:** Миллер Вс., Осетинские этюды, II, М., 1881.
- მილერი 1902:** Миллер Вс., Дигорские сказания, М., 1902.
- ნართები 1988:** ნართები, ოსურიდან თარგმნა მ. ცხოვრებოვამ, გამომცემლობა „ირისტონი“, ცხინვალი, 1988.
- ნართები 2014:** ნართები, წიგნი შეადგინა და ქართულ ენაზე თარგმნა ნაირა ბეპიევმა, გამომცემლობა „უნივერსალი“, თბ., 2014.
- რაგლანი 1965:** L. Raglan, The Hero of Tradition, The Study of Folklore, ed. Dundes A., University of California and Berkley, 1965.
- შიფნერი 1868:** А. Шифнер, Осетинские тексты, собранные Д. Чонкадзе и В. Цораевым, Императорская академия наук, С-Петербург, 1868.
- ჩიქოვანი 1971:** მ. ჩიქოვანი, ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები, თბ., 1971.



თქმულუბნი სასიხათუბი



მკვლევართა ნაკლები ყურადღება ხვდა წილად ოსურ თქმულებებს ცარციათებზე, რომელიც ოსურ ენაზე პირველად 2007 წელს გამოქვეყნდა (ცარციათების თქმულებები, ძაუჯიყაუ, 2007, წიგნი შეადგინა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო თეიმურაზ თაყაზთიმ). სულ მალე ცარციათების თქმულებები ქართულ ენაზე თარგმნეს ნაირა ბეპიევა და მერი ცხოვრებოვამ და 2009 წელს დაბეჭდა გამომცემლობა „უნივერსალმა“. „ოსურ თქმულებებს“ წინ უძღვის ზ. კიკნაძისა და ტ. გურიევის წინასიტყვაობა. ზ. კიკნაძე წიგნის წინასიტყვაობაში ყურადღებას ამახვილებს ცარციათების ტრაგიკულ აღსასრულზე და ეპოსის შემნახველი ხალხის მაღალ ზნეობრივ შეგნებაზე მიუთითებს: „განაჩენი, – წერს ზ. კიკნაძე, – რომელიც ღმერთმა ნართებსა და ცარციათებს ამპარტავნობის, ხოლო ხვირიმთებსა და ბიღვილათებს სიხარბისთვის გამოუტანა, ამ ეპიკური თქმულებების შემქმნელი ხალხის მაღალ ზნეობრივ შეგნებას მონიშნავს“.

ცარციათული თქმულებების ვერსიები

თქმულებები ცარციათებზე წარმოადგენს ერთ მთლიან ნარატივს თავისი დასაწყისითა და დასასრულით. მასში ასახულია ლეგენდარული ხალხის ტრაგიკული თავგადასავალი – ცარციათების მოუსვენარი, მშფოთვარე, სასტიკ ბრძოლებზე დაფუძნებული ცხოვრება, მითიური წინაპრიდან მოყოლებული სრულ განადგურებამდე. თუმცა ხალხურ ტექსტებს ცარციათებზე არ აქვთ ისეთივე მყარი სტრუქტურა და კომპოზიციური მთლიანობა, როგორც ეპოსს სახელოვან ნართებზე.

მეცნიერთა შორის ცარციათებს პირველად ახსენებს დოქტორი ვ. პფაფი 1872 წელს ქ. ტფილისში რუსულ ენაზე გამოქვეყნებულ წიგნში „კავკასია“, რომელშიც ავტორი გადმოგვცემს ჩრდილოეთ ოსეთის მთიანეთში თავისი მოგზაურობის შთაბეჭდილებებს. „სოფელ გალიათისა და კამუნტას მცხოვრებლებმა, – წერს ვ. პფაფი, – ჩვენთან გასაყიდად მოიტანეს საუცხოო ძველი ნივთები, რომლებიც მახლობელი საფლავებიდან ამოედოთ. მათი აზრით, ეს ნივთები ეკუთვნოდათ ცარციათებს, რომლებიც იქ ოსების მოსვლამდე ცხოვრობდნენ“ (პფაფი 1872).

ცარციათების ეპოსი ჩვენამდე მოღწეულია, შეიძლება ითქვას, თითქმის მხოლოდ დ. ბეგიზოვის მიერ ჩანერილი ტექსტებით. სამწუხაროდ, ნაკლებად (ან თითქმის არ) მოგვეპოვება სხვა ვარიანტები, რომლებიც შეავსებდნენ დ. ბეგიზოვის მიერ შეკრებილ ტექსტებს. თუმცა, ფ. თაყაზოვის ცნობით, დ. ბეგიზოვის გარდა, ტექსტები ცარციათებზე თავის დროზე ჩაუწერია ვ. ცაბაევსაც, მაგრამ ვ. ცაბაევის ჩანაწერები დღემდე არსად გამოქვეყნებულა (თაყაზოვი 2009). ქართველი ფოლკლორისტებიდან ცარციათების ეპოსზე თვალსაზრისი პირველად გამოთქვა ი. მეგრელიძემ. მან გასული საუკუნის 50-იან წლებში ჯავის რაიონში მდიდარი ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მასალა შეკრიბა, აგრეთვე, შეისწავლა ლიახვის ხეობის ეპიგრაფიკული ძეგლები, რომლებიც მოგვიანებით ერთად გამოქვეყნდა მონოგრაფიის სახით „სიძველეები ლიახვის ხეობაში“, თბ., 1984. ი. მეგრელიძის ცნობით, მას გადმოცემები ცარციათების შესახებ მოუსმენია ჯავის რაიონის სოფლებში, კერძოდ, მსხლებში, გუფთასა და ედისში. ამის შესახებ ი. მეგრელიძე წერს: „რაც ჩვენ ცარციათებზე გუფთასა და მსხლებში მოვისმინეთ, ისა და ზოგი ახალი მასალა ასახულია იმ 100 გვერდამდე ჩანაწერების შერწყმულ ვარიანტში, რომელიც ჩვენ ვასილ გიორგის ძე ცაბაევმა გაგვაცნო“ (მეგრელიძე 1984: 244). სამწუხაროდ, ვ. ცაბაევის მიერ ცარციათებზე ჩანერილი ტექს-

ლებების ხელნაწერებს, რომლებსაც ი. მეგრელიძე და ფ. თაყა-ზოვი ახსენებენ, ჯერჯერობით ვერსად მივაკვლიე. როგორც ჩანს, ი. მეგრელიძე ცარციათების ცაბაევისეულ ვარიანტს იცნობდა. მას თავის ნაშრომში მოჰყავს ეპიზოდები თქმულებებიდან, რომლებიც სიახლოვეს კი ამჟღავნებენ ბეგიზოვის მიერ ჩანერილ ტექსტებთან (ანუ თქმულებების იმ ვარიანტებთან, რომლებიც ქართულ ენაზე ნ. ბეპიევმა თარგმნა), მაგრამ განსხვავებაც არის. ნ. ბეპიევისეულ თარგმანში გვხვდება პერსონაჟი კავკაზი, რომელსაც ი. მეგრელიძისეულ ტექსტში ჰქვია ყაუგასი, რაც ოსურიდან ქართულად ითარგმნება, როგორც სოფლის მცველი (ყაუ – სოფელი, გას – დამცველი, მამასახლისი). ვ. ცაბაევის შეკრებილ თქმულებებში არ უნდა იყოს კოსმოგონიური და ანთროპოგონიური მოტივები, რომლებსაც ბეგიზოვის ვარიანტში, შესაბამისად, ნ. ბეპიევის თარგმანში, დიდი ადგილი აქვს დათმობილი. ვ. ცაბაევისეულ ვარიანტში, რომელიც ასევე ჯავის რაიონის სოფლებშია ჩანერილი, ყურადღებას იპყრობს ქართული ან ქართული გზით შესული სახელების სიმრავლე, როგორიცაა შავლე, გუდარა და სხვ.

ჩრდილოეთ ოსეთში ვრცელი სიუჟეტური ნარატივები ცარციათებზე ნაკლებად დასტურდება. იქ მითიური ცარციათების მხოლოდ დაღუპვის ტექსტებს იცნობენ. როგორც ჩანს, ხალხური ცნობიერება ცარციათების ცხოვრების ყველაზე მნიშვნელოვან და შთამბეჭდავ ეპიზოდად მათ ტრაგიკულ აღსასრულს მიიჩნევს (მამისიმედიშვილი 2010: 243-244). ჩრდილოეთ ოსეთში შემონახულია მხოლოდ ცალკეული ნარმოდგენები და გამონათქვამები ლეგენდარულ ცარციათებზე. იქ ახლაც უჩვეულო სიტუაციასა თუ მოვლენაზე ამბობენ: ცარციათებივით სიკვდილი, ცარციათებივით მშვიერი, ცარციათების საოცრება. გამოთქმებიდანაც ნათელი ხდება, რომ მოუსვენარ ცარციათებს თავს დასტყდომიათ შიმშილი, გადახდენიათ საკვირველი ამბები, ჰქონიათ საოცარი ნივთები და სხვ.

ეპიკური ტექსტები ცარციათებზე, შედარებით სრული სიუჟეტებითა და, რაც მთავარია, თავისი დასაწყისითა და დასასრულით საქართველოში მცხოვრებმა ოსებმა შემოინახეს. თუ როგორ იყო დაცული ჩვენში ოსური კულტურა, ყოფა და ფოლკლორი, მკაფიოდ ადასტურებს საქართველოში მცხოვრები ოსებისგან ჩანერილი ცარციათული თქმულებების შედარებით სრული ვარიანტები. როგორც აღვნიშნეთ, ეპიკური თქმულებები ცარციათებზე ძირითადად ჩანერილია ჯავის რაიონში. ცალკეული ტექსტები კი შეუკრებიან გორის, ქარელისა და ყაზბეგის რაიონის ოსებით დასახლებულ სოფლებში, აგრეთვე, სოფელ გუჯარეთში. ცნობილია, რომ ოსებმა სამხრეთში, კერძოდ, საქართველოში, უკეთესად შეინარჩუნეს მშობლიური ენა, ეროვნული იდენტობა, ყოფითი და ზეპირსიტყვიერი ტრადიციები, ვიდრე ჩრდილოეთ ოსეთში.

გ. ჩურსინს ჯავის რაიონში ლევან ბეგიზოვისგან ჯერ კიდევ გასული საუკუნის 20-იან წლებში ჩაუნერია ცარციათების აღსასრულის შესახებ გადმოცემები, რომლებიც ნართების დაღუპვის მსგავს სიუჟეტზეა აგებული. ჩურსინის მასალების მიხედვით, ცარციათები გაამაყდნენ და ამის გამო ღმერთმა მათი დაღუპვა გადაწყვიტა. ღმერთმა, ისევე როგორც მოუსვენარ ნართებს, ცარციათებსაც ჯერ ბარაქა გაუქრო. მათი ყანები ღამით მოსამკელი იყო, დღისით მწვანედ ბიბინებდა. მაშინ ცარციათებმა ორკაპიანი წვერი დაუმაგრეს ისარს და შორიდან ესროდნენ თავთავებს. რასაც ისრებით მონყვეტდნენ, იმით გადიოდნენ იოლას. არაბუნებრივი, საშინელი აღსასრული ხვდათ წილად ცარციათებს. ამიტომაც ოსები ყველაფერს, რაც არაჩვეულებრივია და ადამიანებში გაკვირვებას იწვევს, უწოდებენ „ცარციათულ საოცრებას“, ცარციათების ამბავს ჰგავსო, ცარციათების საკვირველი საქმის გამეორებააო, ქართულად იგივეა, რაც მეორედ მოსვლის (წარღვნის) დროის ამბავიაო. რაც მთავარია, თქმულებათა მთხრობელებს ცოცხლად წარმოუდგენი-

ათ ის საშინელი უბედურება, რომელიც ცარციათებს ოდესღაც, როგორც ღვთის სასჯელი, თავს დაატყდათ.

ბ. კუფტინი სოფელ ხვცეში მიუთითებს ტოპონიმზე „ცარციათების (შარშიათების) ბორცვი“. არქეოლოგიური გათხრების შედეგად ცარციათების ბორცვის ქვეშ აღმოჩენილ არტიფაქტებს მკვლევართა განსაკუთრებული ინტერესი მოჰყოლია (კუფტინი 1949: 36).

ცარციათების დაღუპვის შესახებ ტექსტები ჩაუნერიათ 1927 წელს ეთნოლოგიურ-ლინგვისტურ ექსპედიციაში ბ. ალბოროვსა და ბ. კარსანოვს. ამის შესახებ ბ. ალბოროვი წერს თავის გამოუქვეყნებელ ნაშრომში „ეთნონიმი „ცარციათი“ ოსურ ხალხურ თქმულებებში“ (ალბოროვი 1927). მისი აზრით, ცარციათების აღსასრულის შესახებ გადმოცემები შენახულია ქურთათის ხეობის მცხოვრებლებში და იქ თავის დროზე ფოლკლორული მასალები ჩაუნერიათ ს. ჯანაევს და გ. ხადიკოვს. უფრო მეტი ცნობები შემონახულია პროფესორ გ. ფ. კოკიევის შრომებში (კოკიევი 1928). მას ხალხური ტექსტები ცარციათებზე ჩაუნერია ს. ძივლისში (ჩრ. ოსეთი). მისი აზრით, იქ ოდესღაც, ოსების მოსვლამდე, ცარციათებს უნდა ეცხოვრათ. ტექსტების მიხედვით, ისევე როგორც დარეჯანიანები და ნართები, ცარციათებიც, სიამაყისა და ამპარტავნობის გამო, ღმერთს დაუსჯია.

დიგორის ხეობაში ჩანერილი ტექსტების მიხედვით, ცარციათები ძლიერ გაამაყებულან. მათ უარი უთქვამთ ღვთისა და ძუარების სამსახურზე. ისევე როგორც ნართებს, ცარციათებსაც თავიანთი სახლების შესასვლელი აუმაღლებიათ, რომ ღმერთს არ ეფიქრა, თავს მიხრიან და თაყვანს მცემენო. ღმერთმა გაბუღაყებული ცარციათები ცეცხლში ამოხუგა. გადარჩენილები ოჯახის წევრებთან ერთად აკლდამაში შედიოდნენ და იქ იღუპებოდნენ. ხანძრის შემდეგ ღმერთმა წარღვნა მოავლინა, რომელმაც გადარეცხა გაუნმინდურებული მიწა, საიდანაც ოსეთის მთები და ხეობები წარმოიშვა.

ცარციათის ეტიმოლოგია. ცარციათების სამარხები

გ. კოკიევის განმარტებით, ტერმინი ცარციათი ხშირად ისმის ოსურ ენაში, როგორც სიმრავლის გამომხატველი ფრაზეოლოგიზმი. მაგ., „ცარციათები მოდიან“ აღნიშნავს, რომ ბევრი ხალხი მოდის, ქვეყანა აყრილა.

ლ. მელიქსეთ-ბეკოვი ცარციათებს რამდენიმე განმარტებას უძებნის. მისი აზრით, სიტყვა „ცარციათი“ შესაძლოა მომდინარეობს გამოთქმიდან „ცარგასათი“, რომელიც აღნიშნავდა პრივილეგირებულ წოდებას დიგორიაში. ცარციათი ან ცარცათითქოს განძს, მიწაში დამარხულ მატერიალურ ძვირფასეულობას გამოხატავს; და ბოლოს, მელიქსეთ-ბეკოვი შესაძლებლად მიიჩნევს, რომ „ცარციათი“ იყოს ეთნონიმი იმ ტომისა, რომელიც ოდესღაც კავკასიის მთებში ცხოვრობდა, ახლა კი მათ საიდუმლოს მინისქვეშა აკლდამები ან ყურღანები ინახავენ (მელიქსეთ-ბეკოვი 1924).

უცნობი ადამიანების ძვლებით ამოვსებული, მიტოვებული და საიდუმლოებით მოცული ძველი სამარხები ხალხში ახალი მითოსის აღმოცენების საფუძველს ქმნიდა. ამ ტიპის აკლდამები შემონახულია ჩრდილოეთ ოსეთში სოფელ ლაცის, ძივლისის, გალიათის, სანიბას მახლობლად, აგრეთვე, საქართველოში, კერძოდ, ზემო ლიახვის ხეობაში, სოფელ სთირფაზისა და ედისის სიახლოვეს. გ. კოკიევის ცნობით, ხალხში დაცული იყო გადმოცემები, რომ ძველი სამარხები არ არის ოსების და ოდესღაც ისინი ცარციათებს ეკუთვნოდათ (კოკიევი 1928: 47). ალაგირის, ქურთათისა და დიგორის ხეობებში შემორჩენილ მიცვალებულთა აკლდამებსა და კატაკომბებს ხალხური ტრადიცია ცარციათების კუთვნილებად აცხადებს. ასე რომ, აკლდამებმა, გამქრალი ხალხის – ცარციათების – მხოლოდ ჩონჩხადქცეული ძვლები შემოგვინახა, როგორც სასტიკი მოგონება.

ჩრდილოეთ ოსეთში სანიბის ხეობის მცხოვრებლებს დღემდე სწამთ, რომ სოფელ სანიბას ჩრდილოეთით, მთებზე, სადაც შემონახულია აკლდამები და კატაკომბები, მდებარეობდა ცარციათების სოფელი. ცარციათებს ღმერთმა სასჯელად შავი ჭირის ეპიდემია მოუვლინა. ჟამიანობა მთელ ხეობას მოსდებია. გარდაცვლილების დამარხვას ისინი თურმე ველარ აუდიოდნენ. ამიტომ მათ გაუკეთებიათ კატაკომბები. დასაღუპავად განწირულებს ყველაფერი: თავიანთი ქონება, სურსათი, საოჯახო ნივთები – მიწისქვეშა აკლდამებში ჩაუტანიათ და იქ დალოდებიან სიკვდილს. გ. ჩურსინის ცნობით, ჩრდილოეთ ოსეთში აულ ჩმის მახლობლად ერთ-ერთ მაღლობს ჰქვია „ცარცა“, სადაც არქეოლოგებმა აღმოაჩინეს ადამიანის ძვლები, ჭურჭელი, ბრინჯაოს იარაღები და სხვა საგნები (ჩურსინი 1925: 5).

ცარციათების ხსოვნა ასახულია ოსურ რიტუალებშიც. ე. ბარაქოვას ცნობით, სოფელ არხონის მცხოვრებლები დიდმარხვის დროს, მარტის თვეში, კვირა დღეს, ცარციათების მოსაგონებლად სუფრაზე აწყობდნენ საგანგებოდ გამომცხვარ სარიტუალო ქადებს, სასმელსა და ცარციათებს იხსენებდნენ, მათ შესანდობარს სვამდნენ (ბარაქოვა 1936).

ჯავის რაიონის სოფელ ედისსა და მის მახლობელ სხვა სოფლებში შემორჩენილია ძველი საფლავები. ადგილობრივი მცხოვრებლების რწმენით, ეს საფლავები ეკუთვნოდათ ცარციათებს, რომლებიც იმ ტერიტორიაზე ოსების მოსვლამდე ცხოვრობდნენ. გ. ჩურსინის ცნობით, ხანგრძლივი გვალვების დროს ოსები წვიმის მოსაყვანად მიმართავდნენ მაგიურ რიტუალებს. კერძოდ, ედისსა და სხვა მახლობელი სოფლების მცხოვრებლები თხრიდნენ ძველ, ე. წ. ცარციათთა საფლავებს, ძვლებს იღებდნენ და ასველებდნენ. წვიმის მოსვლას ევედრებოდნენ ვაცილას. შემდეგ ძვლებს ისევ იმავე სამარხში აწყობდნენ (ჩურსინი 1925: 77). წვიმის გამოთხოვის მიზნით ძველი საფლავიდან მიცვალებულის ძვლების ამოღება, მდინარეში ჩაკიდება და

დასველება, როგორც მაგიური ქმედება, გვხვდება კავკასიის სხვა ხალხებშიც (მამისიმედიშვილი 2008: 345-346).

ცარციათების ეპოსი მნიშვნელოვან ცნობებს გვაწვდის მიცვალებულთა დაკრძალვის შესახებ. თქმულებების მიხედვით, ცარციათები მიცვალებულებს აკლდამებში ათავსებდნენ. როდესაც ცარძოისა და ბონვარნონის ვაჟი – ახვი ევგვიპარებთან ბრძოლაში დაიღუპა, სადაც მისი დამწვარი ცხედარი იპოვეს, იმ ადგილას აკლდამა გააკეთეს: „დამწვარი ახვი შიგ შედეს, მკლავის კიდური კი აკლდამის კარებთან ააყუდეს“ (თქმულებები 2009: 52), „ცარციათებმა თავიანთ მიცვალებულებს აკლდამები გაუკეთეს, შიგ დაასვენეს ისინი და უკან გამობრუნდნენ“ (თქმულებები 2009: 56), „წამოიღო დედამ თავისი შვილის ხათაგოს გვამი ცარციათებთან. ააშენეს უზარმაზარი აკლდამა და იქ დაასვენეს. დედამაც იქვე დალია სული და ისიც მის გვერდით დაკრძალეს“ (თქმულებები 2009: 77), „სუამ თავისი ძმის ტანი წამოიღო. აკლდამა გააკეთა, იქ შედო“ (თქმულებები 2009: 91), ღმერთმა ცარციათებს ჭირი მოუვლინა... სანამ შეეძლოთ, თავიანთი მიცვალებულები აკლდამებში შეჭქონდთ, მაგრამ აკლდამები გვამებით გაივსო“ (თქმულებები 2009: 121). ცარციათების თქმულებების მიხედვით, ყველას თავისი საგვარეულო აკლდამა ჰქონდა და დიდ სირცხვილად ითვლებოდა მიცვალებულის სხვა აკლდამაში დატოვება.

აკლდამებში მიცვალებულთა დაკრძალვის წესი გავრცელებული იყო კავკასიის მაღალმთიანეთში, მათ შორის, ვაინახებსა და ქართველ მთიელებშიც. მაღალმთიანეთში მიცვალებულთა აკლდამებში დაკრძალვის ტრადიციას მეცნიერები უტილიტარულ მიზეზებს უძებნიან, კერძოდ, მცირემინიანობას, მაღალმთიანეთის კლდოვან რელიეფსა და სტიქიურ უბედურებებს (ომი, ეპიდემია), როცა ადამიანებს დრო აღარ რჩებოდათ მიცვალებულთათვის საფლავების გასათხრელად.

გ. ჩურსინი წერს, რომ ცარციათების დაღუპვის შემდეგ ქვეყანა დაცარიელებულა და ტყედ ქცეულა. მისი აზრით, ამის შემდეგ იქ ჩრდილოეთიდან მოსულან ოსები და ცარციათების ნასახლარზე დამკვიდრებულან (ჩურსინი 1925: 7). ამრიგად, ცარციათების შესახებ ცალკეული გადმოცემები შენახული იყო ჩრდილოეთ ოსეთში – ალაგირის, ქურთათის და დიგორის ხეობებში, აგრეთვე, საქართველოში – ჯავის რაიონის სოფლებში, ანუ იმ გეოგრაფიულ არეალში, სადაც საუკუნეების მანძილზე ცხოვრობდა დვალეების ტომი (დვალეები: ოსურად – თვალი, თვალთა).

აღსანიშნავია, რომ ჩრდილოეთ ოსეთის მთიანეთში დვალეების აღსასრულის შესახებ ყვებოდნენ იმავე შინაარსის ტექსტებს, როგორსაც ნართებისა და ცარციათების შესახებ. გადმოცემების მიხედვით, დვალეები ღმერთსა და ძუარებს უგულოდ ლოცულობდნენ, ამიტომაც განადგურდნენ (კოკიევი 1928: 43).

ვინ არიან ცარციათები? ასეთი სახელწოდების ხალხი ქვეყანაზე არსად ცხოვრობს, არც კავკასიაში და არც სხვაგან სადმე. დღემდე მოღწეული არც ერთი წერილობითი ისტორიული წყარო არ ადასტურებს ამ ეთნონიმს. ცარციათები მითიური ხალხია. ეპოსი მათ თითქოს სამყაროს პირველ მცხოვრებლებად წარმოგვიდგენს. თქმულებების მიხედვით, ცარციათები ღმერთისგან შექმნილი პირველი ადამიანის – ცარძოისა და ღმერთის დისშვილის – მითიური ბონვარნონის (ცისკრის ვარსკვლავის) შთამომავლები იყვნენ.

აღსანიშნავია, რომ ცარძოი სწორედ ცოლმა, ზეციურმა ბონვარნონმა აზიარა სიბრძნეს. მან ქმარს ზეციდან ჩამოგდებული ჯადოსნური ქვისგან ცეცხლის გამოყენება, აგრეთვე, ისრის წვერებისა და ხმლის გაკეთება ასწავლა. ძველი მითოსების მსგავსად, ცარციათების ეპოსშიც ქალის მეშვეობით ეზიარება პირველი მამაკაცი სიბრძნეს, მისი დახმარებით ხდება სრულყოფილი და სოციალურად მომწიფებული ადამიანი.

როგორც ნართებისა და დარეჯანიანთა ციკლის ოსური თქმულებები, ცარციათების ეპოსიც მდიდარია მითოლოგიური მოტივებით.

ცარციათების საცხოვრისი

ეპოსის მიხედვით, ცარციათები მთებსა და ხეობებში ცხოვრობდნენ. მათ ხუთ უბანს ხუთი მხრიდან ჰქონდა შესასვლელი. ცარციათების მაღალი კოშკები ცას წვერს აბჯენდნენ. კოშკებისთვის ისეთი მაღალი გალავანი შემოევლოთ, კაცს რომ თვალი აენვდინა, თავიდან ქუდი ჩამოუვარდებოდა. მათი ვეებერთელა სახლები ვარსკვლავებივით ბრდღვიალებდნენ. ცარციათების წვივმაგარი რაშების ფლოქვები ნაპერწკლებს ყრიდნენ, მათი მტვერი ცასა და მიწას ფარავდა, მიწას კი გვრგვინვა გაუდიოდა. ცარციათების ძროხების ბლავილი ხეობას აყრუებდა, ყორების რქების ჯახაჯუხი კაცს ომი ეგონებოდა, მათი ხეობები შავი წვრილფეხა და თეთრი საქონლის ჯოგებით იყო სავსე. ცარციათები მისდევდნენ მონადირეობას, მიწათმოქმედებასა და მეცხოველეობას. ისინი ხშირად აწყობდნენ ყაჩაღურ თავდასხმებს.

ცარციათებსაც ჰქონდათ ბედნიერი ცხოვრების საარაკო ხანა. სუას ეპიზოდი ცარციათების ცხოვრების საუკეთესო დრო--ყამზე მოგვითხრობს: „შორს იყო განთქმული სუას სახელი. ორი ადამიანი რომ საუბრობდა, აუცილებლად სუას ახსენებდნენ, მის სახელს ფიცულობდნენ. სუას შვიდთვალიანი ციხე ჰქონდა, შვიდთვალიანი კოშკი. ღვთის მადლით, სუა სახელოვნად და ნამუსიანად ცხოვრობდა“ (თქმულებები 2009: 58). ღვთის წყალობამაც არ დააყოვნა და სუას ოჯახი ხვავითა და ბარაქით აავსო. მისი საქონელი შვიდ ხეობაში არ ეტეოდა. „ცხოვრობდა სუა თავის უამრავ მსახურთან ერთად. მალლიდან ღმერთი სწყალობდა და დაბლა მიწის მადლი ეწეოდა“ (თქმულებები 2009: 59). ცარცია-

თების სიმშვიდესა და სამოთხისებურ ყოფას გარესამყაროსგან ცამდე ასული ცეცხლის ენები იცავდნენ. ეპოსის მიხედვით, სუას სამყოფელი იდეალური ადგილია, სადაც თითქოს „ჰარმონიაშია მოქცეული ცისა და მიწის ძალები“.

ზ. კიკნაძის აზრით, „სუა სიკეთისა და კეთილგონიერების მაგალითი უნდა ყოფილიყო ცარციათებისთვის, მთელ მხარეში ბედნიერი ცხოვრება უნდა დამყარებულიყო, მაგრამ, როგორც ყოველთვის ხდება, ადამიანების შურმა და სიხარბემ სძლია სიკეთესა და უშურველობას“ (კიკნაძე 2009: 8).

ცარციათების აღსასრული

„შეიქმნა დიდი მტერობა...“

დ. გურამიშვილი

ცარციათების თქმულებებში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ექსატოლოგიური და აპოკალიფსური შინაარსის ეპიზოდებს.

თქმულებების მიხედვით, ცარციათების ბედნიერ ცხოვრებასა და სამოთხისებურ ყოფას სიძულვილმა, შურმა და მტრობამ ბოლო მოუღო. ერთმანეთს დაუპირისპირდნენ მეზობლები: გაბრიყვებული ხვირიმთები და მცირერიცხოვანი ნიბირთები, ხარბი ბიღვილათები და ამაყი ცარციათები.

ცარციათების ეპოსში აისახა სასტიკი და დაუნდობელი ბრძოლები. სამკვდრო-სასიცოცხლოდ დაპირისპირებული მტრები ერთმანეთს არ ინდობდნენ: მოჭრილ თავებს ისრის წვერზე წამოაცვამდნენ და მოწინააღმდეგის სოფლის შუაგულში ისროდნენ; დახოცილებს თავსა და ყბას თაღგამივით ათლიდნენ; საცხოვრებლებს უზუგავდნენ, ხოცავდნენ დამარცხებულებს, უკლებლივ ყველა სულიერს, არ ინდობდნენ მოხუცებს, ქალებსა და ბავშვებს. ბუნებაც გაავეებული იყო კაცთა სისასტიკით.

ცარციათების მიერ თვით საძულველი ფიდალიზის მიმართ გამოტანილ სასტიკ განაჩენსაც ეპოსი ერთგვარი პროტესტით გადმოგვცემს: „ცარციათებმა ფიდალიზი ერთი მაღალი მთის მწვერვალზე აიტანეს, იქ ცეცხლი დაანთეს და შიგ ჩაუძახეს. გაიმეტეს, ცოცხლად წვავდნენ ფიდალიზს და ცეცხლს სულ ტკაცატკუცი გაჰქონდა. ცოცხლად დაწვეს სანყალი კაცი. მთა გაავებული იყო. ამიტომ, სადაც დამწვარი ფიდალიზის ფერფლი მოხვდა, იმ ადგილებში ბალახიც აღარ ამოინწვერა. მთას ავი ფერი დაედო“ (თქმულებები 2009: 94).

ეპოსში გადმოცემულია სხვადასხვა ხალხების ურთიერთმტრობისა და განადგურების შემზარავი სურათი: ცბიერმა ბილვილათებმა, რომლებიც ნიბირთების მამულს დაპატრონებოდნენ, წააქეხეს ისინი ცარციათების წინააღმდეგ. ცარციათებმა ჯერ დაუშალეს ნიბირთებს მტრობა, მაგრამ ვერაფერს რომ გახდნენ, ღამით შეიპარნენ, თავიანთი დანებით ამოხოცეს და ცეცხლი წაუკიდეს მათ საცხოვრისს. მიწას დახარბებული ბილვილათები და ხვირიმთები, თითქოს იმის გამო, რომ გული შესტკიოდათ წვირიმთებზე, დაუპირისპირდნენ ცარციათებს. განდევნეს ისინი თავიანთი მიწა-წყლიდან და ერთ დროს სახელგანთქმული ცარციათები მანანწალა ბრბოებად აქციეს. ერთმანეთის მიწების ხელში ჩასაგდებად ახლა ბილვილათები და ხვირიმთები დაერივნენ, მათ შორის ისეთი სასტიკი ბრძოლები გაჩაღდა, რომ ორივეს შავი დღე გაუთენდა, სულიერის ჭაჭანება აღარ დარჩა მათ სოფლებში. ასეთი წყევლაც სცოდნიათ ოსებს: „ისე დაიქცნენ და ამოწყდნენ შენი ავად მახსენებელნი, როგორც – ხვირიმთები და ბილვილათებო!“ (თქმულებები 2009: 97).

წერილობითი წყაროებიდან ცნობილია, რომ ოსეთის მთიანეთში, სადაც გავრცელებულია თქმულებები ცარციათების შესახებ, შუა საუკუნეებში სხვადასხვა ისტორიულ ხალხებს უცხოვრიათ. ისინი ომებმა და სხვა სტიქიურმა უბედურებებმა იმსხვერ-

პლეს. ხალხთა ბრძოლის ერთ-ერთ ასეთ საარაკო სურათს, რომელიც ჟღერებს გამართულა, ქართული ბალადაც გადმოგვცემს:

„ – მაღლა მთას მოდგა
უცხო ფრინველი,
უცხო ფრინველი,
თეთრი ფრთიანი,
ბოლო წითელი.
- ჟღერებს ჩამოდგა დიდი ლშქარი,
დიდი ლაშქარი – ოსი და დვალი.
ომი შეიქმნა ცისკრისა ჟამსა,
ცისკრისა ჟამსა, გამთენიასა:
ქნევა ხმალისა, ძგერა შუბისა.
ხმალი ორპირი სისხლში ცურავდა,
შუბის ნალენი ზეცას ცვიოდა,
მესამე დღესა ჩამოცვიოდა.
ვაჟკაცთ ყვირილით მიწა იძროდა,
სისხლისა ღვარსა კაცნი მოჰქონდა“
(ძველი 1913: 115).

ქართული ბალადა ხალხთა ჟღერისა და განადგურების ისეთივე აპოკალიფსურ სურათს წარმოგვიდგენს, როგორსაც ოსური თქმულებები ცარციათებისა და მათი მეზობელი ხალხების დაღუპვის შესახებ. საგმირო ლექსში თითქოს დაპირისპირებული ყველა მხარე იღუპება. რ. თოფჩიშვილის აზრით, ლექსში „მაღლა მთას მოდგა“ აისახა დვალეთში შემოჭრილი ოსების ბრძოლა ადგილობრივ დვალეებთან, რის შემდეგაც სწორედ მაშინ მოხდა მოსახლეობის ეთნიკური შეცვლა საქართველოს მთიანეთის ერთ-ერთ უძველეს პროვინციაში – დვალეთში (თოფჩიშვილი 2009: 135).

შენიშვნა: ცარციათების თქმულებებში ყურადღებას იქცევს არა მხოლოდ ზოგიერთი საკუთარი სახელის ქართული ჟღერადობა, არამედ ეთნონიმ „ცარციათის“ ერთგვარი ქართული შესატყვი-

სიც – ცერცეტი, რომელიც არის ბრიყვი, ჩერჩეტი, სულელი ადამიანის ეპითეტი. ხალხურ მეტყველებაში მეზობელი კუთხეების ეთნონიმები ზოგჯერ გამოიყენებოდა გროტესკული სემანტიკით. ცარციათთან სიახლოვეს ამჟღავნებს აგრეთვე სიტყვები: წერწეტი, კერკეტი და ჩერჩეტი. თუმცა ბ. კუფტინის აზრით, სიტყვა ცარციათში მოიაზრება ჩერქეზების ეთნიკური სახელწოდება. ის ვარაუდობს, რომ ქართულ ენაში დადასტურებული ჩერჩეტი, ცერცეტი, წერწეტი და კერკეტი ეთნონიმ ჩერქეზიდან მომდინარეობს (კუფტინი 1949: 40).

ცარციათების საგა მთავრდება ტრაგიკულად, მთელი ხალხის განადგურებით. შესაძლოა ოსურმა ფოლკლორმა ცარციათული თქმულებებით იმ რეგიონში ოდესღაც დაღუპული, ისტორიიდან გამქრალი რომელიღაც ტომის ხსოვნა შემოგვინახა. მსოფლიო მითოლოგია იცნობს ამ ტიპის გადმოცემებს დაღუპული ხალხების შესახებ.

ცარციათები და ნართები

ნართებზე ოსებს შემორჩათ უამრავი თქმულება, ცარციათებზე კი გადმოცემების მხოლოდ მცირე ნაწილი. ნართებისა და ცარციათების ეპიკურ თქმულებებს შორის მსგავსება ტიპოლოგიურიც არის და გენეტიკურიც. ცარციათული ისტორიების გადმოსაცემად ოსურმა ხალხურმა შემოქმედებამ ისეთივე მოდელი გამოიყენა, როგორც დადასტურებულია ნართულ ქადაგში. ნართებსა და ცარციათებზე ცნობები არ დასტურდება არც ერთ ისტორიულ წყაროში და მათი ამბავი შემონახულია მხოლოდ ხალხურ ტექსტებში, ამიტომ მათ ისტორიულ ხალხებად ვერ მივიჩნევთ. ცარციათების მითიურ არსებობას კი ადამიანთა ძველ-

ბით ამოვსებული მდუმარე აკლდამები ადასტურებენ, რომლებიც, ხალხური გადმოცემებით, ცარციათებს ეკუთვნოდათ.

ოსური ხალხური ტექსტების მიხედვით იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს ნართები და ცარციათები ერთ ეპოქაში ცხოვრობდნენ. მართალია, მათ საცხოვრისს ერთმანეთისგან მთა აშორებთ, მაგრამ ნართების ქვეყნიდან ცარციათებამდე მისვლა, ისეთივე ძნელია, როგორც მიღმა სამყაროში მოხვედრა. ცარციათების ქვეყანას ცამდე ასული ცეცხლის ენები იცავენ.

ნართების ეპოსი არ ახსენებს ცარციათებს, მაგრამ ცარციათების ეპოსი მოგვითხრობს ნართ ურუზმაგზე. ცარციათ სუას ქებამ მის ყურამდეც მიაღწია. ურუზმაგს სუას გაცნობა მთელ ქვეყნად უღირდა. ნართების უხუცესი ერთადერთი იყო ნართი დევგმირებიდან, რომელმაც ცარციათების საოცარ ქვეყანაში იმოგზაურა. ცარციათების ქვეყნამდე ცხენის სამი თავგანწირული ნახტომით მან ძნელად სავალი გზა განვლო. ცარციათ სუას სიბრძნე, სიმდიდრე და სტუმარმასპინძლობა აღაფრთოვანებს ნართ ურუზმაგს. როგორც ზ. კიკნაძე აღნიშნავს, „ერთმანეთს ხვდება ორი ღირსეული ადამიანი, უცხოობა დაძლეულია, უცხონი ძმები და ახლობლები ხდებიან. არავითარი მტრობა, არავითარი შური ურუზმაგისგან, რომელიც რწმუნდება სუას უპირატესობაში“ (ზ. კიკნაძე 2009: 7). ურუზმაგი თავის ქვეყანაში ბრუნდება სუას ნაჩუქარი ურიცხვი საქონლით, რომელიც ბრძენმა უხუცესმა თანაბრად გაუნანილა ნართებს, თავისი წილიდან კი დიდი საღვთო გადაიხადა, სუას სახელი ნართებსაც გააცნო, იქაც სანაქებო გახადა.

ნართებისა და ცარციათების ეპიკურ თქმულებებს შორის არის სიღრმისეული მსგავსება. ისევე როგორც ნართები, ცარციათებიც დევგმირები არიან. ისინი გამუდმებით იბრძვიან, გამოირჩევიან განსაკუთრებული ფიზიკური ძალითა და მოხერხებულობით.

ნართების ეპოსში გვხვდება ტყუპების მოტივი (ახსარი და ახსართაგი, ურუზმაგი და ხამიცი), რაც დამახასიათებელია აგრეთვე ცარციათული თქმულებებისთვის (ახვი და ნალვილა, ბურაბერდი და ბურანაგი).

ნართებიცა და ცარციათებიც ენათესავებიან დონბედთირებს, დონბედთირების ქალები მათ ცოლებად მოჰყავთ; ნართები და ცარციათები ხან მტრობენ და ხანაც მეგობრობენ ზეციურ არსებებთან.

ნართებშიც და ცარციათებშიც ცივილიზაციის საწყისების შემოტანა ქალს უკავშირდება, ნართებში – სათანას, ცარციათებში – ქალის სახით პერსონიფიცირებულ ბონვარნონს.

ცარციათებსაც ნართებივით ნადიმებისა და საღვთოების გადახდა უყვარდათ. ისინი უზარმაზარ სუფრებს შლიდნენ, რომელსაც კაცი ბოლოს თვალს ვერ მიანვდენდა. ცარციათებმაც ნართებივით შეუდარებელი მოლხენა, ცეკვა და სიმღერა იცოდნენ.

ნართი გმირების ცხოვრებაში საბედისწერო როლს თამაშობს „ნართების ბოროტი გენია“ – სირდონი, ცბიერი, ჯადოსანი და მაქცია. მას ეშმაკური რჩევებით დალუპვისაკენ მიჰყავს ნართები. ამ ფუნქციას ცარციათების თქმულებებში ასრულებს ქალი პერსონაჟი მიმი, ბუნებით ქაჯი და ეშმაკი, რომელსაც უბედურება მოაქვს ცარციათებისთვის.

ნართებისა და ცარციათების ეპიკურ ტექსტებს ყველაზე მეტად აახლოვებს ჰუმბრისის მოტივი. ნართებმა და ცარციათებმა უარყვეს ზეცისკენ მიმავალი გზა, დაივიწყეს ღმერთი, სახლებსაც მაღალი კარები შეაბეს, რომ ღმერთს არ ეფიქრა, თავყანს მცემენო. „მაღალი კარები“ მათ ამპარტავნობაზე მიგვანიშნებს.

„არ უნდოდა ღმერთს ცარციათების ამონყვეტა, მაგრამ ისინი ისე გათამამდნენ, ღმერთიც დაივიწყეს, თავიანთი სალოცავებიც მიატოვეს“, – მოგვითხრობს ხალხური ტექსტი (თქმულებები 2009: 58).

ნართების ეპოსიც და ცარციათული თქმულებებიც საზოგადოების ღმერთთან დაპირისპირებით მთავრდება. ორივე ხალხი ღვთის სასჯელით იღუპება: „ღმერთმა ცარციათებს ჭირი მოუვლინა და მაინც ვერ გატეხა. ჭირსაც გაუმაგრდნენ. მაშინ ღმერთმა ცეცხლის ღვთაებას სთხოვა და ცეცხლი წაუკიდა ცარციათებს. მათი უმეტესობა ამ ცეცხლში დაიწვა. სანამ შეეძლოთ, თავიანთი მიცვალებულები აკლდამებში შეჰქონდათ, მაგრამ აკლდამები გვამებით გაივსო... ვინც გადარჩა, ისინი მაინც არ ტყდებოდნენ. მაშინ ღვთის ნებით, მიწა გაიპო და დიდი ზვავი წამოვიდა. ზვავს კი ცხელი ამღვრეული მასა და დიდი ცხელ-ცხელი ქვები მოჰქონდა. ცარციათები, რომლებიც ომს გადაურჩნენ, ზვავის ქვეშ მოყვნენ... გაქრნენ ცარციათები“ (თქმულებები 2009: 121).

ნართებიც და ცარციათებიც ჰუბრისის მსხვერპლი გახდნენ. ღმერთმა ისინი დასაჯა და აღგავა პირისაგან მიწისა. ეს არ უნდა იყოს ფორმალური დამთხვევა. ჰუბრისის პრობლემა ნიშანდობლივია ოსი ხალხის ფოლკლორისთვის, რომელიც გმობს სისასტიკეს, მტრობას, ქედმაღლობასა და ამპარტავნობას.

ლიტერატურა

ალბოროვი 1927: Алборовов Б., Этноним „Царциате“ осетинских нар-тских сказаний, www.darial-online.ru/.../alborov.shtml.

ანდრეზები 2009: ზ. კიკნაძე, ანდრეზები (აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის რელიგიურ-მითოლოგიური გადმოცემები), თბ., 2009.

ბარაქოვა 1936: Баракова Е. Е., Этнографические записи в Уаладжироне, 1936.

თოფჩიშვილი 2009: რ. თოფჩიშვილი, ეთნიკური პროცესები შიდა ქართლში, კრებულში „საქართველოში არსე-

- ბული კონფლიქტები და მშვიდობის პერსპექტივები“, თბ., 2009.
- კიკნაძე 2009:** ზ. კიკნაძე, ცარციათების აღსასრული, წიგნიდან „ოსური თქმულებები“, მასალები შეკრიბეს და წიგნი შეადგინეს ნ. ბეპიევმა და ნ. პოპიაშვილმა, 2009.
- კოკიევი 1928:** Кокиев Г. Ф., Склеповые сооружения горной Осетии, Владикавказ. 1928.
- კუფტინი 1949:** Куфтин Б. А., Археологическая маршрутная экспедиция 1945 года в юго-осетию и имеретию, Тб., 1949.
- მამისიმედიშვილი 2008:** ხ. მამისიმედიშვილი, პანკისი, წარსული და თანამედროვეობა, თსუ გამომცემლობა, თბ., 2008.
- მამისიმედიშვილი 2010:** ხ. მამისიმედიშვილი, ცარციათების აღსასრული, ჰუმანიტარულ კვლევათა ჟურნალი „კადმოსი“, 2, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 2010.
- მეგრელიძე 1984:** ი. მეგრელიძე, სიძველეები ლიახვის ხეობაში, თბ., 1984.
- მელიქსეთ-ბეკოვი 1924:** Меликсет-Беков Л., „К Археологии и этнологии Туальской Осетии“, ЗНА, вып. 1, Тифлис, 1924.
- ოსური თქმულებები 2009:** ოსური თქმულებები, მასალები შეკრიბეს და წიგნი შეადგინეს ნ. ბეპიევმა და ნ. პოპიაშვილმა, 2009.
- პფაფი 1872:** Пфаф В., Описание путешествия в Осетию, Кабарду и Дигорию. В кн.: Кавказе. Т.2. Тифлис, 1872.
- თაყაზოვი 2009:** Таказов Ф., Южные осетины сохранили еще более древний эпос, чем нартский (www.iriston.info).
- ჩურსინი 1925:** Чурсин Г.Ф., Осетины, Этнографический очерк, Тф., 1925.
- ძველი 1913:** ძველი საქართველო, II, ტფ., 1911-1913.



Ծնունդի Տոյ



ფიზიკურ-გეოგრაფიულმა და კლიმატურმა პირობებმა მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა კავკასიის მაღალმთიან ხეობებში მცხოვრები ოსი ხალხის სამეურნეო საქმიანობაზე. მეურნეობის წამყვან დარგებს ოსებში, მცირემიწიანობის მიუხედავად, მინათმოქმედება და მეცხოველეობა წარმოადგენდა. ოსურ ფოლკლორში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ისეთ ლექს-სიმღერებს, რომლებიც შრომის პროცესში სრულდება და სრულად ასახავს ოსი ხალხის სამეურნეო საქმიანობას. მკვლევარებს შრომის პოეზია სიტყვიერი ხელოვნების ერთ-ერთ უძველეს ჟანრად მიაჩნიათ, რომლის მეტრსა და სტრუქტურას სწორედ შრომის რიტმული თანმიმდევრობა განსაზღვრავს. მუშაობის დროს სიმღერისა და შრომის რიტმი სრულად შეესაბამება ერთმანეთს, ამიტომ სიმღერა უადვილებთ ადამიანებს შრომის პროცესსა და ზრდის მის ნაყოფიერებას. შრომის გარეშე ადამიანის ამქვეყნიური არსებობა წარმოუდგენელია. სწორედ შრომის საშუალებით აღწევს ადამიანი ფიზიკურ და სულიერ სრულყოფას.

ბიბლიური და ბაბილონური ტრადიციის მიხედვით, ადამიანის უმთავრესი დანიშნულება იყო მიწის დამუშავება და ღმერთების სამსახური: „აიყვანა ადამი უფალმა ღმერთმა და დაასახლა ედემის ბაღში მის დასამუშავებლად და დასაცავად“ (დაბადება 2: 15). მიწის დამუშავება გახდა ადამიანის ძირითადი საქმიანობა წუთისოფელშიც. სამოთხიდან გამოდევნის შემდეგ უფალმა ადამს მიწის მუშაკობა დააკისრა: „გაუშვა იგი უფალმა ღმერთმა ედემის ბაღიდან, რომ დაემუშავებინა მიწა“ (დაბადება 3: 23). სხვადასხვა ხალხთა მითები მიუთითებენ მინათმოქმედების ზებუნებრივ წარმოშობაზე, განსაკუთრებით თვალსაჩინოა ეს ბერძნულ სამყაროში, სადაც მინათმოქმედება ქალ-

ღმერთ დემეტრას მიერ აღმოჩენილად და დაარსებულად არის მიჩნეული.

ოსური ზეპირსიტყვიერება სრულ თანხმობაშია ბიბლიასა თუ ძველ მითოლოგიებში გამოხატულ თვალსაზრისთან, რომ ადამიანებმა შრომა და მინის დამუშავება ზეციური არსებების დახმარებით ისწავლეს. ამიტომ, ოსური ხალხური ტექსტების მიხედვით, ადამიანთა საქმიანობის არაერთი დარგი: მინათმოქმედება, ლუდის დუღება, მეცხოველეობა – საკრალურ სფეროს განეკუთვნება. შრომის ლექს-სიმღერებში ხშირად მონაწილეობენ ან ხსენდებიან ცის ბინადრები, რომლებსაც ოსები უხვ მოსავალს, საქონლის გამრავლებას და ნაწველ-ნადღვების ბარაქიანობას შესთხოვდნენ.

ოსური ხალხური შრომის ლექს-სიმღერები დაკავშირებულია ამ ხალხის მეურნეობის ტრადიციულ დარგებთან. ლექსებში აისახა შრომის პროცესი, სამეურნეო საქმიანობასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები და წეს-ჩვეულებები.

მეურნეობის ზოგიერთი დარგი ხანგრძლივ და მძიმე ფიზიკურ შრომას მოითხოვდა, ამიტომ მასში რამდენიმე ადამიანისაგან შემდგარი ჯგუფი მონაწილეობდა. შესაბამისად, კოლექტიური შრომის პროცესში სიმღერაც გუნდურად სრულდებოდა. თუ ერთი ადამიანი მუშაობდა, მაშინ მისი თანმხლები სიმღერაც ინდივიდუალურ შემოქმედებას განეკუთვნებოდა.

ოსურ ტრადიციულ საზოგადოებაში შრომითი საქმიანობა განაწილებული იყო ქალებსა და მამაკაცებს შორის. ამიტომ ზოგიერთი შრომის სიმღერა მიეკუთვნებოდა ქალთა რეპერტუარს და ზოგსაც მხოლოდ მამაკაცები ასრულებდნენ. საქმიანობის სფეროების განაწილებისა და მათი შესრულების პრაქტიკის მიხედვით ოსური შრომის ლექს-სიმღერები ორ ჯგუფად იყოფა: ა) ქალთა გუნდური და ინდივიდუალური შრომის ლექს-სიმღერები და ბ) მამაკაცთა გუნდური და ინდივიდუალური შრომის ლექს-სიმღერები.

პურეული მოსავლის სიმღერა „დოვლათის ფრინველი“

ოსურ ფოლკლორში რამდენიმე ვარიანტად არის ცნობილი ხალხური სიმღერა „დოვლათის ფრინველი“, 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 ბეპიევმა 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 ჩაუნერია ხალხური ტექსტების შემკრებს, სახალხო მასწავლებელს მიხაილ გორდანოვს. ორივე ლექს-სიმღერა („ფეტვის უხვი მოსავალი მოსულა“ და „დოვლათის ფრინველი“) ერთი სიმღერის („Ес xyap“) სხვადასხვა ვერსიას წარმოადგენს. ისინი ავსებენ ერთმანეთს და ოსური მითოპოეტური შემოქმედებისა და მიწათმოქმედებასთან დაკავშირებული ტრადიციების შესახებ მნიშვნელოვან ცნობებს შეიცავენ.

სიმღერა „დოვლათის ფრინველი“ 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 აღების დროს, „ხორ სართ

ქუედის“ (პირველად მონეული მოსავლის ტრაპეზი) დღესასწაულზე, რომლითაც მთავრდებოდა წლის სამინათმოქმედო სამუშაოები.

სასიმღერო ტექსტი „დოვლათის ფრინველი“, 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 xyap, Ес xyap). როგორც რეფრენიდან ირკვევა, ლექსში პურეულის უხვი მოსავლის აღების სურვილია გამოთქმული. მაგიური შეძახილით – „Ес xyap, Ес xyap“ – კოლექტიური შრომის მონაწილეებს რიტუალურად უნდა უზრუნველყოთ მოსავლის სიუხვე. შრომის პროცესში სოლისტი წარმოთქვამდა ძირითად ტექსტს, გუნდი კი მღეროდა რეფრენს, რომელიც ქმნის საზეიმო განწყობილებას. რადგან სიმღერა „Ес xyap“ კოლექტიური შრომის პროცესში გუნდურად სრულდებოდა, ტექსტი, ჟანრული თვალსაზრისით, შრომის პოეზიას უნდა მივაკუთვნოთ.

მაღალმთიანეთში მცხოვრებ ოსებს განვითარებული ჰქონდათ მეცხოველეობა, სამაგიეროდ, სახნავ-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“ (хор) ოსურ ენაზე ჰქვია მარცვლეულს, რომლითაც მთის მოსახლეობა ვერ კმაყოფილდებოდა. ხელებზე ჭარბად დასხმული წყლის დროს ნატრობდნენ, მარცვლეულიც ამდენი იყოსო (მამისიმედიშვილი 2008: 196). პურეულის მოსავალს, ოსების რწმენით, *ხორვაცილა* (მარცვლეულის ელია) მფარველობს. სასიმღერო ფორმულა „არის მარცვლეული, არის მარცვლეული“ (Ес xyap, Ес xyap), როგორც მაგიური ფორმულა, გვხვდება ოსუ-

რი ხალხური პოეზიის სხვა ნიმუშებშიც, სახელდობრ, ლუდის დუღების სიმღერის დიგორულ ვარიანტში:

«еси маџгѡа уѡд фѡтгѡхтѡџ, ес хуар, зѡгѡетѡ!»

Аѡსѡრѡ кѡтѡрнѡл – нор хумѡллѡг, ес хуар, зѡгѡетѡ!

(ეს ფრინველი როცა მოფრინდება, „არის ხვავიო“, თქვით!

ბურქზე – ყვითელი სვიაა, „არის ხვავიო“, თქვით!).

ლექს-სიმღერას „დოვლათის ფრინველი“ („Ес хуар“) 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 გამოქვდა, თუთირის შავი ხარების შებმა უღელში და პირველი ხნულის გავლება; 7. უხვი მოსავლის მიღება და მონეული მარცვლეულის დანიშნულება.

სიმღერა „დოვლათის ფრინველი“, მართალია, შრომის, კერძოდ, მოსავლის აღების პროცესში სრულდებოდა, მაგრამ ლექსში ჩართულია წარმოშობის მითი. ტექსტი აცხადებს, რომ მინათმოქმედება და მარცვლეულის მოყვანის კულტურა ზებუნებრივი, ზეციური წარმომავლობისაა. ხალხური რწმენით, მარცვლეულს ბარაქა რომ ჰქონოდა, მოსავლის ყოველი აღების დროს აუცილებელი იყო რიტუალურად თავდაპირველი, არქეტიპული ქმედებების გამოხმობა, 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 „დოვლათის ფრინველი“ იხსენებდნენ, თუ როგორ მოიხნა სულ პირველად მიწა და როგორ მოიწიეს ადამიანებმა პირველი მოსავალი. სარიტუალო შრომის სიმღერა „დოვლათის ფრინველი“ („Ес xyap“) 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 ფოლკლორული სახე-სიმბოლოებით გადმოგვცემს მარცვლეული მოსავლის თავდაპირველი, მითიური აღების „რიტუალურ განამდვილებას“. ტიპოლოგიური და შედარებითი ანალიზით შესაძლებელი ხდება ტექსტის მითოლოგიური პერსონაჟების 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 აღით 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, ზეციერთა შთამომავალი და მოკვდავთა შორის ერთადერთი ქალი იქნებოდა, რომელსაც ნართების ეპოსი ლუდის გამოგონებასა და საზოგადოებაში ცივილიზაციის სანყისების შემოტანას მიაწერს. „კეთილი დიასახლისი“ ნართების ეპოსში სათანას განუყრელი ეპითეტია. როგორც ვ. აბაევი აღნიშნავს, „ოსურ ენაში ფრაზეოლოგიზმად ქცეული გამოთქმა: Не’ фсин Сатана – „ჩვენი დიასახლისი სათანა“ – ოსი ქალის მიმართ უმაღლესი საქებარი სიტყვაა“ (აბაევი 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, აცხოვდა 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 უმალ 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 აძლევს თავს უფლებას ღვთისმსახურება აღასრულოს. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა ვაჟა-ფშაველას პოემა „ბახტრიონში“ პერსონაჟი სანათა, რომელიც საყოველთაო განსაცდელის ჟამს ტრადიციის წინააღმდეგ წავიდა და ხატში კულტმსახურება აღავლინა.

ოსურ სიმღერაში „Ec xyap“ დოვლათის ფრინველმა კეთილი დიასახლისის ვედრება შეისმინა 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,
ყველაფერზე ფიქრობენ,
უხვად გვაქვს ხორბალი, უხვად გვაქვს ხორბალი,

კაცს რითი შევეშველოთო.
უხვად გვაქვს ხორბალი, უხვად გვაქვს ხორბალი!“
(ოსური ზეპირსიტყვიერება 2005: 37).

სასიმღერო ტექსტი არაფერს გვეუბნება, 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 – ნისქვილის დასაბრუნებლად და ქარს – მარცვლის გასანიავებლად.

რა გადაწყვეტილება მიიღეს ვარფის მთის მწვერვალზე შეკრებილმა ძუარებმა? რა მოიმოქმედეს მათ კაცთა დასახმარებლად? ლექს-სიმღერა „დოვლათის ფრინველი“ მითიურ ამბავს აცხადებს: მათ პირველი ხნულის გასავლებად პირველი კავი გამოთალეს, რომელშიც ირმები შეაბეს, მაგრამ ირემს ვერ მოახგნევიან. 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 გრძელბუნვება 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 მოახგნევენებს. 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 მოუხგნელი რჩებოდა. ისევ გაფრინდა დოვლათის ფრინველი და ახლა კურფის თავზე შემოჯდა. მთქმელი-მომღერალი, როგორც მოკვდავი და ხორციელი არსება, იცავს მფარველ წმინდანებთან ურთიერთობის საკრალურ ეტიკეტს და ვერბალურად არ გადმოგვცემს კურფის წმინდა მთაზე ძუართა თათბირს. ის მხოლოდ შედეგს აღნიშნავს: ზეცის ბინადრებმა გამოჭედეს რკინის გუთანი, რომელშიც თუთიურის შავი ხარები შეაბეს. ფართო ხნული გრძლად გაავლეს. „ – აი, მაშინ კი მოხნეს!“ – აცხადებს ტექსტი.

ლექსი „დოვლათის ფრინველი“ 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 თუთიური პატრონობს, შინაურ ცხოველთა მფარველი წმინდანი. პირველი ხნული ზეცის ბინადრებმა თუთიურის შავ ხარებს გაატანინეს.

„ჩვენ თუთირმა ხარი გამოგვიგზავნა, –
შავი ხარი, თეთორქიანი, თეთორტუჩა.

და შეუბამთ შავი ხარი გუთანში.

სულ გადუხნავს 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. გარდაცვლილი ნართი ბათრადის ცხედრის სოფიოს აკლდამასთან მიტანა, ღმერთის რჩევით, მხოლოდ თუთირის დღესასწაულზე დაბადებულმა ორმა მოზვერმა შეძლო.

თუთირის დღეს დაბადებულ შავ ხარებს ჰქონდათ რჩეულობისა და სინმინდის 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, მწყრები კი თურმე სიხარულით სიმდს ცეკვავდნენ.

თემატური თვალსაზრისით, ოსური რიტუალური ლექსი „დოვლათის ფრინველი“ 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. ოსურ ხალხურ ლექსში გვხვდება ქართული 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, უკი-

დურესი გაჭირვების უამს „პირნათლიერმა“ ხარმა ნებაყოფლობით იტვირთა ადამიანთა სამსახური:

„ადამიანის შენახვა ვერავინ იდვა თავზედა,
ხვანა-თესვა, ფარცხვა და ზიდვა გაჭირდა მეტად ძალზედა.
ხარმა თქვა, პირნათლიერმა: –მე დამანერეთ რქაზედა.“
(კოტეტიშვილი 1961: 150).

ქართული ლექსი „ორშაბათობით აშენდა“ ხარის ადამიანის სამსახურში ჩადგომის მოტივს 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:
ნადი, ხარო, იმუშავე, ერთგულად მთა და ბარზედა.“
(კოტეტიშვილი 1961: 150).

ქართული და ოსური ხალხური ტექსტებისთვის საერთოა ხარის ადამიანთა სამსახურში ჩადგომის ზეციური წარმომავლობის მოტივი. ოსური სიმღერა „დოვლათის ფრინველი“ რიტუალის თანხლებით სრულდება, ხოლო ლექსში „ორშაბათობით აშენდა“ – რიტუალის გარეშე. სამაგიეროდ ტექსტში გადმოცემული ანგელოზთა ქმედება-კურთხევა, ხარის რქებზე სანთლების დანთება დადასტურებულია საქართველოში პირველი ხნულის გავლების რიტუალში. გაზაფხულზე პირველ ხნულს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ჯვარის მამულში გაავლებდნენ. ხვნის დაწყებამდე კულტმსახური დაილოცებოდა და როგორც მაშინ, როცა ანგელოზები აგზავნიდნენ ხარს ადამიანთა სამსახურში, ხუცესი ახლაც მის რქებზე წყვილ სანთელს ანთებდა.

რიტუალური სიმღერა „დოვლათის ფრინველი“ გვიჩვენებს, თუ რამდენად მნიშვნელოვანია სანყისთა ცოდნა, ნაყოფიერებისა და ბარაქიანობის მიზნით წინაპართა და ზებუნებრივ არსებათა ქმედებების „რიტუალური განამდვილება“. ლექსი, ისევე როგორც ზოგადად მოთოლოგიური ტექსტები, წინარენარსულში, ანუ მითოსურ დროში მომხდარ მოვლენას გადმოგვცემს, რომელიც რიტუალურად ხდება ახლაც, აწმყოშიც, სიმღერის შესრულების პროცესში და მოხდება მომავალშიც. რეფრენი – „უხვად გვაქვს ხორბალი, უხვად გვაქვს ხორბალი“ (Ес хуар, Ес хуар) – ვერბალურად და სტრუქტურულად სიმღერაში აწმყოს გამოხატავს. ტექსტში აქტუალურია სანყისი 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 „დოვლათის ფრინველი“ 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,
Ес хуар, ес хуар!)

აღსანიშნავია, რომ ლექსის დასასრულს განცხადებულია მონეული მოსავლის ძირითადი საკულტო დანიშნულება. ზებუნებრივ არსებათა მიმართ მადლიერების ნიშნად ისინი საუკეთესო მარცვლეულს ძუარებში ლუდის მოსადულებლად და წმინდანების სახელზე სარიტუალო კვერების გამოსაცხობად იყენებდნენ. რელიგიურ დღესასწაულზე სალოცავში ნაკურთხი ლუდი და კვერი კი საბოლოოდ ძუართა სადიდებლად გამართულ საერთო ტრაპეზს, როგორც ოსები უწოდებენ, ქუვდს დაამშვენებს.

მითი, რომელსაც ემყარება შრომის სიმღერა „დოვლათის ფრინველი“, ხელმეორედ აღადგენს პირველსაწყის რეალობას და ადამიანებს სთავაზობს პრაქტიკული ქცევის წესებს. ტექსტში ვლინდება ოსი ხალხის მითოპოეტური აზროვნება და რელიგიური გამოცდილება.

ლუდის მხარშველთა სიმღერა

*„არ იცოდე ლუდი – არ იცი სიხარული.“
შუმერული ანდაზა*

ლუდს ადამიანები უძველესი დროიდან მოიხმარდნენ რელიგიურ რიტუალებზე ღმერთების სადიდებლად. ლუდი ამშვენებდა სადღესასწაულო სუფრას ძეობებსა და ქორწილებში. მას იყენებდნენ მიცვალებულის დაკრძალვისა და წესის აგების დროს. ლუდი, როგორც ღმერთებისა და ადამიანების საყვარელი სასმელი, ხშირად მოიხსენიება შუამდინარულ და სკანდინავიურ მითებში.

სკანდინავიური მითოსის მიხედვით, ომში გამირულად დაღუპულ მეომრებს ასგარდში ელოდებოდათ ოდინის სასახლე – ვალჰალა, სადაც ისინი ასების გვერდით დაიმკვიდრებდნენ ად-

გილს, ღმერთებთან ერთად მიუსხდებოდნენ გაშლილ სუფრას და ლუდს შეექცეოდნენ.

ერთ-ერთი ხევესურული ლექსის მიხედვით, სიკვდილი „ნარჩევ“ ვაჟებს საიქიოში ლუდით გამასპინძლებას ჰპირდება:

„სიკვდილმ თქვა: „სულეთ ჯარს დავსხამ ნარჩევის ვაჟებისასა,
წინითი ჩხუტსა ჩამუდგამ, კოშს ჩამურიგებ რვლისასა“
(შანიძე 1931: 214).

„ნარჩევ ვაჟებში“, ბუნებრივია, იგულისხმებიან ბრძოლაში გმირულად დაღუპული მოყმეები, რომლებსაც საიქიოში, ისევე როგორც ვალჰალას, ოდინის სასახლეში, ლუდით გაუმასპინძლდებიან.

ლუდი, ოსური ტრადიციის მიხედვით, სადღესასწაულო სუფრისა და რელიგიური რიტუალის განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენს. ლუდით სავსე თასით ადიდებდნენ ძუარლაგები (კულტმსახურნი) ძუარებსა და მფარველ წმინდანებს. ლუდიანი თასით აცილებდა ბახფალდისაგი მიცვალებულს საიქიო გზაზე. ამიტომ ლუდს ოსურ საზოგადოებაში საკრალური ღირებულება ჰქონდა მინიჭებული. ლუდის ტრადიციული მოხმარების წესჩვეულება ოსებმა დღემდე შემოინახეს.

სხვადასხვა გადმოცემების მიხედვით, ლუდის მომზადება ადამიანებს ღმერთებმა ასწავლეს. ძველევგვიპტური მითის მიხედვით, ღმერთმა ოზირისმა ლუდის მომზადების საიდუმლო რეცეპტი ქურუმებს გაანდო. ლუდის ზეციურ წარმოშობას გვიდასტურებს ოსური სიმღერაც, რომელიც ლუდის გამოგონებას მფარველ წმინდანს – ვასთირჯის მიაწერს:

„ვოი, ლუდიო, ლუდი,
ვასთირჯის გამოგონილი ლუდი!“

"Уай, бәғәны, дам, бәғәны,
Уастырджийы фәлдисгә бәғәны!"
(ოსური სიტყვიერება 2005: 35)

სხვა ვერსიით, ლუდი ვასთირჯისა და ძერასას ასულმა, გმირი ნართების გამზრდელმა სათანამ გამოიგონა: „ხეზე ერთი ჩიტი შემოჯდა და ხეზე შემოხვეული სვიის სამი მარცვალი აკენკა. მერე გადმოფრინდა და გასაშრობად გაფენილ ხორბალზე დასკუპდა. ალაოს მარცვალს ჩაუნისკარტა და გადაყლაპა. სულ ცოტა ხანში ის ძირს გაგორდა და აფრთხილდა.

მინაზე მოფართხალე ჩიტი ნართმა ურუზმაგმა დაინახა, აიყვანა ხელში და სათანას მიუყვანა. სათანამ ჩიტი ამბარზე დასვა. ამბრიდან ხორბალს იღებდნენ და მოკლების ნაცვლად უფრო ემატებოდა. გაბრუებული ჩიტი მალე მოსულიერდა. ამან სათანა დააფიქრა. ურუზმაგს ჩიტის ამბავი გამოჰკითხა. მანაც დანვრილებით მოუთხრო, როგორ შეჭამა ჩიტმა სვიის მარცვლები, მერე სველი ალაოს მარცვალი და როგორ გაგორდა მინაზე.

დაფიქრდა გონიერი სათანა და ჩიტის გაბრუების მიზეზი გამოიცნო. გამოხადა ქერისაგან ლუდი, საფუარად სვიის ყვითელი ფოთლები გამოიყენა და ამის შემდეგ ნართებს მშვენიერი, საამო სასმლით უმასპინძლდებოდა“ [ნართები: 98].

ოსური ნართების მსგავსად ფინურ ხალხურ ეპოსშიც ლუდის გამოგონება ქალს მიენერება. კაპომ (ანუ ოსმოთარმა), ფინელ გმირთა წინაპრის, კალევალას ასულმა, პირველად მოადულა ლუდი ქერისა და თაფლნარევი ალაოსგან. ლუდის დუღების ღირსშესანიშნავ ამბავს ეძღვნება კალევალას მე-20 რუნა, რომელშიც მითიური წინაპრის მიერ ლუდის მომზადება აღქმულია როგორც არქეტიპული ქმედება. ეპოსის მიხედვით, კაპო (ოსმოთარი) ჯერ უნდა გასცნობოდა სასმელის წარმოშობის საიდუმლოს და მხოლოდ ამის შემდეგ უნდა შესდგომოდა ლუდის მომზადებას. მანამდე კი რუნა მოგვითხრობს სვიისა და ქერის გაჩენის ისტორიას (კალევალა: 167).

ოსურ ენაზე ლუდს ჰქვია *ბაგანი* (баганы). როგორც ჩანს, ოსები უძველესი დროიდანვე იცნობდნენ ამ სასმელს, რადგან

გვხვდება ლუდის აღმნიშვნელი ოსური სახელის შესატყვისი ხორეზმული ფორმა *bakanin*, აგრეთვე, ირანული – *bagini*, რომელიც ბრინჯის, ფეტვის ან ქერისაგან მომზადებულ სასმელს ჰქვია. ფონეტიკურად ოსურ ბაგანთან (*ბაგაენი*) დიდ სიახლოვეს ამჟღავნებს ძველი ინდური *bhanga, bangha*, რომელიც კანაფისგან დამზადებულ ნარკოტიკს აღნიშნავს. ვ. აბაევის აზრით, ლუდის ზოგიერთი სახელწოდება (მაგ., ხორეზმული *bakan*) შესაძლოა მიღებულია *kanab* ფორმის (*ბაკან—კანაბ*) მეტათეზისით (აბაევი 1958: 244-245).

ისევე როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ჯვარ-ხატებში, ოსეთშიც სათემო სადღესასწაულო *ქუვდისთვის* ლუდი ძირითადად მზადდებოდა საკრალურ ადგილზე, სალოცავის მახლობლად აღმართულ სამეურნეო დანიშნულების ნაგებობაში, რომელსაც ოსურ ენაზე ჰქვია *ბაგანსტონი* („*ბაგაენისტონი*“) – სალუდე.

ბაგანსტონი, ჯვარ-ხატთა სალუდის მსგავსად, წარმოადგენს არცთუ დიდი მოცულობის დარბაზს. *ბაგანსტონში* ძირითადად ის ნივთები ინახებოდა, რომლებიც ლუდის მოსადუღებლად სჭირდებოდათ, მათ შორის, დიდი მოცულობის სპილენძის ქვაბები, უზარმაზარი ხის კოდი, რომლის სიმაღლეც ზოგჯერ ორ მეტრსაც აღწევდა. მას, როგორც წესი, ერთი მთლიანი ხისგან თლიდნენ და მას ლუდის დასაწმენდად იყენებდნენ.

ძუარში სამეურნეო საქმეებს უძღვებოდა რამდენიმე კონკრეტული ოჯახი, რომლებსაც ყოველი რელიგიური რიტუალის დასრულების შემდეგ წილისყრით ირჩევდნენ მომდევნო დღესასწაულის მოსამზადებლად და ჩასატარებლად. მათ ევალებოდათ სადღესასწაულო ტრაპეზის მომზადება, ლუდის გამოსახდელად შეშის მოტანა, ქერის შეგროვება, წყლის მოზიდვა, აგრეთვე, გამასპინძლება და სხვა დამხმარე სამუშაოების ჩატარება. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში არჩეულ პირებს,

რომლებიც ხატ-სალოცავების სამეურნეო საქმეებს უძღვებოდნენ, ერქვათ დასტურ-ხელოსნები, ხოლო ოსეთში – *ფსმთა* (ФЫСЫМТÆ), მასპინძლები. მათ მფარველი წმინდანის მსახურების პერიოდში მოეთხოვებოდათ განსაკუთრებული სიმშინდის დაცვა და სიმშვიდის შენარჩუნება, ეკრძალებოდათ ბილწსიტყვაობა, ჩხუბი, ინტიმური ურთიერთობა.

შენიშვნა: თუ ძუარის დღესასწაულს მთელი ხეობა ან მთელი კუთხე აღნიშნავდა, მაშინ *ფსმთა* (ФЫСЫМТÆ) შეიძლებოდა ყოფილიყო არა ერთი ან რამდენიმე ოჯახი, არამედ – მთელი სოფელიც, რომლის მცხოვრებლებსაც მოეთხოვებოდათ დღესასწაულის ორგანიზება.

ბაგანსტონში ლუდის დუღებას უშუალოდ *ბაგანი განაგები* – ლუდის მხარშველები (ნაგაჲნი გაგაგ) უძღვებოდნენ, რომლებსაც სასოფლო და სათემო რელიგიური დღესასწაულისთვის ლუდის მოსამზადებლად კენჭისყრით ან მკითხავის მეშვეობით ირჩევდნენ. „*ბაგანსტონში* მომზადებულ ლუდთან მიახლოება და მისი შეხედვაც კი, *ბაგანი განაგის* გარდა, ყველას სასტიკად ეკრძალებოდა. ლუდის წაღება სალოცავში მხოლოდ მას ან მისი ოჯახის რომელიმე წევრს შეეძლო. არჩევის დღიდან *ბაგანი განაგს* თავი „სუფთად“ უნდა შეენახა და არავითარ შემთხვევაში არ უნდა შეესრულებინა ისეთი სამუშაოც კი, როგორიც იყო ბოსლის ან თავლის გამომწმენდა“ (ანთელავა 201 :39).

ლუდის მომზადებას *ბაგანსტონში* დღესასწაულამდე ორი კვირით ადრე იწყებდნენ. *ფისიმთები* აგროვებდნენ ქერს. ყოველი ოჯახი ვალდებული იყო განსაზღვრული რაოდენობის მარცვლეული გაეღო სათემო-სადღესასწაულო ლუდის მოსამზადებლად.

შენიშვნა: რადგან, ნართების ეპოსის მიხედვით, ლუდის გამოგონება სათანას მიენერება, ჩვეულებრივი საოჯახო სადღესასწაულო ნადიმებისთვის ოსებში დამკვიდრდა ქალის მიერ ლუდის დუღების ტრადიცია.

ლუდის, როგორც სასმელის, საკრალურ სტატუსს მისი საკულტმსახურო გამოყენება განსაზღვრავდა. ოსური ტრადიციით, ისევე როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, ლუდს ამზადებდნენ რელიგიური რიტუალებისთვის, რათა ადამიანებს სამსახური გაენიათ მფარველი წმინდანებისთვის. ლუდის მოსამზადებლად კი საჭირო იყო სამინათმობქმედო პროდუქტი – პურეული მარცვლეული.

ძველი აღმოსავლური მითორელიგიური თვალსაზრისის მიხედვით, ადამიანის დანიშნულებასა და მისი ამქვეყნიური არსებობის მიზანს მიწის დამუშავება და ზეციური არსებების სამსახური წარმოადგენდა. ნართების ეპოსი სრულად იზიარებს შუამდინარულ შეხედულებას სამყაროში ადამიანის საზრისის შესახებ.

ოსური ეპოსის მიხედვით, ნართებს ლუდი განსაკუთრებით უყვარდათ. ლუდის მოსამზადებლად, სვიასთან ერთად, მათ აუცილებლად უნდა ჰქონოდათ მარცვლეული, რომლის მოყვანაც მინათმობქმედების ცოდნით იყო შესაძლებელი. საზოგადოებაში მინათმობქმედების საწყისების შემოტანა, ოსური მითოლოგიით, სოსლანს მიენერება. ერთ-ერთ ნართულ თქმულებაში მოთხრობილია, თუ როგორ დააჯილდოვეს ზეცის ბინადრებმა ღმერთების ნადიმზე მიწვეული სოსლანი: *ქურდალაგონმა* ნართ ჭაბუკს მისცა რკინის გუთანის მიწის დასამუშავებლად, *ვაცილამ* – პურეულის მარცვლები, *დონბეთირმა* წყალი – ნისქვილის დასაბრუნებლად, *გალაგონმა* ქარი – მარცვლის გასანიაველად. სამაგიეროდ, მადლიერი სოსლანი ღვთაებებს დაჰპირდა, რომ

მარცვლეულით ლუდს გამოხდიდა და დღესასწაულებზე მათ სახელს განადიდებდა [ნართები 1988: 105].

ოსურ ტრადიციაში იმდენად პოპულარულ სასმელად ითვლება ლუდი, რომ ოსურმა ზეპირსიტყვიერებამ დღემდე შემოგვინახა ლუდთან დაკავშირებული ლექს-სიმღერების მრავალი ვარიანტი. ოსი მკვლევარი ვ. ვარზიათი ლუდთან დაკავშირებულ ზეპირ პოეტურ ტექსტებს სუფრულ სასიმღერო ჟანრს მიაკუთვნებს. თუმცა გასათვალისწინებელია მისი შესრულების თავდაპირველი და უმთავრესი პრაქტიკა. ოსური სიმღერები ლუდზე სრულდებოდა ლუდის მომზადების პროცესში და ის რელიგიური რიტუალისთვის განკუთვნილი სასმელის საკრალიზაციას ისახავდა მიზნად. ამიტომ ეს ტექსტები, როგორც შრომის პროცესის, საკრალური საქმიანობის განუყოფელი ნაწილი, უნდა მივაკუთვნოთ შრომის პოეზიის ჟანრს.

ერთ-ერთი ხალხური ტექსტი „სიმღერა ლუდზე“ (БѢГѦННЫЯ ЗАРѦГ) გადმოგვცემს მითიურ ამბავს, როცა „მას ჟამსა“ პირველად ისწავლეს ადამიანებმა ლუდის მოდულება. როგორც წესი, ლუდის მომზადებას თან ახლდა მითიური მოვლენების გახსენება, რომლის დანიშნულებაც იყო რიტუალის მონაწილეთა ზიარება სანყისთან. დღესასწაულისთვის საკრალური სასმელის მოსამზადებლად არჩეული მამაკაცები ამ სიმღერით გადმოსცემდნენ ლუდის წარმოშობის საიდუმლოს: მაშინ, როცა ყველაფერი პირველად იქმნებოდა, მთიდან ველზე ჩიტი გადმოფრინდა, რომელმაც მსხმოიარე ხეზე შემოხვეული სვიის მარცვლები აკენკა. ჩიტს თავბრუ დაეხვია და მინაზე დაეცა, ის კაცმა იპოვა და სათანას მიუყვანა. სათანამ ჩიტი ცეცხლთან გაათბო. ჩიტმა არწყია და სვიის მარცვლები გადმოყარა... როგორც ვხედავთ, სასიმღერო ტექსტი იმეორებს ნართების ეპოსში გადმოცემულ ამბავს ლუდის გამოგონების შესახებ. ორივე ტექსტი გვიჩვენებს, რომ სამყაროს ყოველ მნიშვნელოვან ობიექტს აქვს თავისი ისტორია, თავისი მითოსური წარსული. სიმღერაში გამოხა-

ტულია ადამიანების სიახლოვე გარემომცველ სამყაროსთან, ბუნებასთან, რომელიც არქაული საზოგადოებისთვის არ იყო მიუწვდომელი და უსაზრისო. ტექსტის მიხედვით, სათანასა და ურუზმაგს ესმით ბუნების ენა. კაცი, იგივე ნართების უხუცესი ურუზმაგი, არ ტოვებს უპატრონოდ ხიდან ჩამოვარდნილ ჩიტს, ხოლო სათანა ბუნებასთან განსაკუთრებული სიახლოვის უნარით სწვდება სამყაროს საიდუმლოებას, ახერხებს ჩიტის საქციელის ამოცნობას და ქმნის ლუდს, ადამიანების საყვარელ სასმელს.

თუმცა მხოლოდ ქერი არ არის საკმარისი ლუდის მოსაღებლად და, ტექსტის მიხედვით, სათანა კაცს (იგულისხმება ურუზმაგი) გზავნის ოქროს ვასთირჯისთან ალაოს მარცვლების მოსატანად:

<p>‘Уаџаџ, дам, хохмџ арвыста Ёмџ сыгъзџрин Уастырджийџ Зады нџмгугытџ џрхаста, Уыдонџџ бџгџџны бантыдта.’</p>	<p>„კაცი აგერ, იმ მთაზე გაგზავნა, და ჩვენი ოქროს ვასთირჯისგან ალაოს მარცვლები მოატანინა, იმით ლუდი მოაღულა.“ (ოსური სიტყვიერება 2005:35; 163).</p>
---	---

ოსური სიმღერის მიხედვით, ლუდის მოსამზადებელი ალაოს მარცვლებიც ადამიანებს ოქროს ვასთირჯიმ გადასცა.

შენიშვნა: ცნობილია, რომ სვიის, როგორც აუცილებელი ინგრედიენტის, ლუდის მომზადების პროცესში გამოყენება ადამიანებმა გვიან, დაახლოებით VIII-IX საუკუნეებიდან დაიწყეს. მანამდე კი, ლუდს მის გარეშე ამზადებდნენ.

ერთ-ერთი ოსური ტექსტი, კერძოდ „სიმღერა ლუდზე“ (Бџгџџныйы зарџџг), როგორც სცენარი, საფუძვლად ედო ბაგანსტონში ლუდის გამოხდის რიტუალს. ლუდის მხარშველები მითური ამბების გახსენებით, ინახავდნენ წინაპრებისგან ბოძე-

ბულ ცოდნას და „აღადგენდნენ იმ „საწყისს“, ანუ იმ დროს, როცა ყალიბდებოდა მათი ყოფის საფუძვლები“ (ელიადე). რიტუალურ სიმღერას, მითიური ამბების გახსენებასა და საწყისთან დაბრუნებას მიზნად ჰქონდა ლუდის როგორც საკულტო დანიშნულების სასმელის საკრალიზება. სასიმღერო ტექსტის შინაარსი ლუდის მითიურ წარმოშობას აცხადებს. რადგან მის შექმნაში ვასთირჯი მონაწილეობდა და ლუდში ვასთირჯის გამოგზავნილი ალაოს მარცვლები ერია, ამიტომ საუკეთესო ლუდი მომზადდა:

“Ой, бѣгѣны, дам, бѣгѣны! „ოი, ლუდიო, ლუდი!
Ой, бѣгѣны, сой бѣгѣны, ოი, ლუდი, სვიანი ლუდი,
Сой бѣгѣны, амонды бѣгѣны სვიანი ლუდი, ბედის ლუდი.
Уаѣѣй нырмаѣ, дам, бѣзыдтам.” მას შემდეგ ვისწავლეთ მისი მომზადება.“
(ოსური სიტყვიერება 2005:35; 163).

„სიმღერა ლუდზე“ უკვდავყოფს ლუდის შემქმნელ მითიურ წინაპრებს. ტექსტი მათი დალოცვით მთავრდება:

„ოი, ლუდიო, ლუდი, ოი, ლუდი, სვიანი ლუდი!
მას შემდეგ ვისწავლეთ მისი მომზადება.
დიდხანს იცოცხლოს იმ ჩიტმა, უფრო დიდხანს კი – სათანამ!“
(ოსური სიტყვიერება 2005:35).

მითოლოგიური შინაარსი უდევს საფუძვლად ოსურ სიმღერას „როგორ ამზადებენ შავ ლუდს“ (Сау бѣгѣны цамаѣй Вѣй-ѣй). სასიმღერო ტექსტი, როგორც სათაურიდან ირკვევა, აღწერს ლუდისთვის საჭირო ინგრედიენტების მომზადებისა და გამოხდის პროცესს. მას, როგორც წესი, *ბავანსტონში* ლუდის მომზადების თანხლებით *ბავანი განაგები* (ლუდის მხარშველები) ასრულებდნენ და ეს ტექსტიც ლუდის საკრალიზებას ისახავდა მიზნად.

სიმღერის მიხედვით, ლუდისთვის საჭირო ხორბლეულის მოსაყვანად მინდორს *თუთირის* ხარებს ახვნევიანებდნენ:

„თუთირის შობილი შავი ხარები,
ო, მათრობელა, სვიანო, შავო ლუდო!
მინდორში ხნულს გაავლ-გამოავლებენ,
თეთრწვერა კაცი მითეს-მოთესავს.“

(ოსური სიტყვიერება 2005:34).

პურეული მოსავლის მოყვანასთან დაკავშირებულ ლექს-სიმღერებშიც ხშირად არის ნახსენები *თუთირის თვეში* დაბადებული თეთრტუჩა შავი ხარები, რომლებსაც ოსები საკრალურ თვისებებს მიანერდნენ. თუთირი, ოსური მითოლოგიის თანახმად, მსხვილფეხა საქონელს მფარველობს. დიდმარხვის პირველ სამ დღეს ოსები *თუთირის დღესასწაულის* აღსანიშნავად მკაცრად უქმობდნენ და მარხულობდნენ. სიმღერა „როგორ ამზადებენ შავ ლუდს“ ოსი ხალხის მითოსურ ცნობიერებას გამოხატავს, რომლის თანახმად, თუ მინდორში პირველ ხნულს *თუთირის დღეს* დაბადებული თეთრტუჩა შავი ხარები გაავლებდნენ, უეჭველად უხვ მოსავალს მოიწვედნენ.

ხალხურ ტექსტში ფერთა გადანაწილებას აქვს მითოლოგიური საფუძველი. სიმღერაში „როგორ ამზადებენ შავ ლუდს“ სალუდე ხორბლის მოყვანაში ორი პერსონაჟი მონაწილეობს, თეთრწვერა კაცი და თეთრთმიანი ქალი. მათი თმა-წვერის თეთრი ფერი ძუარის ხოდაბუნებში მოფუსფუსე მოხუცების სინმინდეზე მიანიშნებს. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ეთნოგრაფიული სინამდვილიდან ცნობილია, რომ რელიგიური დღესასწაულისთვის სალუდე მარცვლეული ჯვარის მამულებში ჯვარის დასტურ-ხელოსნებს მოჰყავდათ, რომლებსაც განსაკუთრებული სინმინდის დაცვა და თავშეკავება მოეთხოვებოდათ. სიმღერა „როგორ ამზადებენ შავ ლუდს“ დანვრილებით გადმოგვცემს თეთრწვერა კაცისა და თეთრთმიანი ქალის საქმიანობას, რომელსაც რიტუალური ელფერი დაჰკრავს:

„თეთრწვერა კაცი და თეთრთმიანი ქალი
მიცელ-მოცელავენ, თავთუხის ძნებად მიდგამ-მოდგამენ,
უღელი ხარით მიათრ-მოათრევენ,
კალოს პირას დადგამენ,
მამლის ყვილზე მიშლი-მოშლიან,
სადილობისას ააბულულებენ.“

(ოსური სიტყვიერება 2005:34).

სიმღერა სალუდე ხორბლის მოყვანაში თეთრწვერა კაცისა და თეთრთმიანი ქალის განსაკუთრებულ წვლილზე მოგვითხრობს და მათი საქმიანობის თითოეულ დეტალზე ამახვილებს ყურადღებას, როგორცაა: ხვნა-თესვა, მკა, ძნების დადგმა, კალოზე გალენვა, მარცვლის განიაგება, გაშრობა, წისქვილში დაფქვა, ბრტყელძირა სპილენძის ქვაბში მოდუღება, საფუარის მოკიდება, სხვა ჭურჭელში გადაღება და შავ კათხაში გადმოსხმა.

ვინ შეიძლება იყვნენ სიმღერის პერსონაჟები – თეთრწვერა კაცი და თეთრთმიანი ქალი? თუ გავითვალისწინებთ, რომ ოსური ფოლკლორის ყველა ჟანრის ტექსტებში ვხვდებით ნართული სიუჟეტებისა და მოტივების გავლენას, სიმღერის ორი იდეალური მოხუცი პერსონაჟი ნართების უხუცეს ურუზმაგსა და კეთილ დიასახლის სათანას გვაგონებს. სიმღერა ლუდის არქექიპულ მზადებას გადმოგვცემს, ხოლო მისი ფინალური ნაწილი ლუდის რიტუალურ სმას აღგვინერს:

„თეთრწვერა მოხუცი მიილოც-მოილოცება,
თვალეზბრიალა ვაჟი ცოტას მოსვამს,
თეთრწვერა ბერიკაცები თავს მოიყრიან,
შავ კათხას ერთმანეთს მიაწვდ-მოაწვდიან.
ასე მზადდება შავი ლუდი,
ო, დიდებულო შავო ლუდო!“

(ოსური სიტყვიერება 2005:35).

ერთ-ერთი ოსური სასიმღერო ტექსტი, რომლის სათაურიც არის „ლუდის მხარშველთა სიმღერა“ (Бæгæны æнтауджыты зæрæг), თვალსაჩინოდ გვიდასტურებს, რომ ლუდს რიტუალური სიმღერების თანხლებით ამზადებდნენ. ტექსტი 1936 წელს ჩაუნერია ოს საზოგადო მოღვაწეს ა. თიბილოვს. „ლუდის მხარშველთა სიმღერას“ აქვს მიმართვის ფორმა და ლოცვითი შინაარსი. *ბაგანი განაგები* ხოტბას ასხამენ და ლოცავენ ლუდს, როგორც საღვთო სასმელს:

„ნართების სათანას ხელი შეგხებოდეს,
სიდამონის მაღლი გენიოს,
იალლუზის ღონე მოგცეს,
ყუსაგონის – ბარაქა.“

(ოსური სიტყვიერება 2005:35).

ლუდის მხარშველები, პირველ რიგში, პატივს მიაგებენ ლუდის მითიურ გამომგონებელს – სათანას და სიუხვე-ბარაქიანობის მიზნით, მისი, როგორც იდეალური მასპინძლის, ხელის შეხებას უსურვებენ საღვთო სასმელს. სიმღერა შემდეგ ახსენებს ლეგენდარულ ოს გმირებს – *სიდამონს*, *იალლუზსა* და *ყუსაგონს*. ვ. ვარზიათის აზრით, სამი ოსი გმირი თავისი თვისებებით სიმღერაში სიმბოლურად ასახიერებს სოციალური მოწყობის სამფუნქციურ მითორელიგიურ სტრუქტურას (სულიერება, სიმამაცე, სიმდიდრე), რომელიც დამახასიათებელი უნდა ყოფილიყო ინდოირანული მოდგმის ხალხთა ყოფისთვის (ვარზიათი 1995). სიმღერის მიხედვით, *სიდამონი* ფლობს მაღლს, ანუ სულიერებას, *იალლუზი* – ღონეს, ანუ გმირობას და *ყუსაგონი* – ბარაქას. რიტუალური სასმელის ამ ნიშან-თვისებებით დალოცვა, როგორიცაა მაღლი, ღონე და ბარაქა, ოსების ტრადიციულ ყოფაში ლუდის საკრალურ დანიშნულებასა და განსაკუთრებულ პრესტიჟს ადასტურებს (ვარზიათი 1995).

სიმღერაში, რომელსაც აქვს დალოცვის ფორმა, არ ივინყებენ ადრესატს, ვის სახელზეც ლუდი მოამზადეს და მას ღვთის შეწევნას უსურვებენ. რადგან ლუდის მომზადება, ოსების ტრადიციით, ზეციურ არსებათა სამსახურს წარმოადგენს, ლუდის მხარშველი განუელი შრომისა და გარჯის სანაცვლოდ ასევე ღვთის მადლს მოეღოს.

„ვისთვისაც გამოგზადეს, იმას შეეწიოს.

ჩემი ხელი და ფეხი კეთილი ყოფილიყოს!

ვინც შესვამს, ერბოსავით შეერგე!

მე კი შენი მადლი მინილადე!“

(ოსური სიტყვიერება 2005:35).

ოსური სიმღერები ლუდზე სრულდებოდა, როგორც ინდივიდუალურად, ასევე – გუნდურად.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში თოთხმეტი წლის ყმაწვილი „მასმურად“ ითვლებოდა და ლუდის გამოხდის დროს ის საერთო მსმელთა სიაში შეჰყავდათ. ნადირაძე ლუდის დაღვევით ახალგაზრდის სრულფასოვან მამაკაცად აღიარებას ინიციაციის უძველესი წესის გამოხატულებად მიიჩნევს (ნადირაძე 2010).

ლუდი, როგორც რიტუალური სასმელი, ხშირად მოიხსენიება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ზეპირსიტყვიერ ტექსტებში. ჯვარ-ხატთა ტრაპეზზე ის იმდენად პოპულარული სასმელია, რომ ლუდის სახელწოდება ხევსურულ ტრადიციაში მამაკაცის საკუთარ სახელად (ალუდა) ქცეულა.

ხევსურები ლუდიანი თასით წარმოთქვამდნენ ჯვარ-ხატთა სადიდებლებს, კოდის გახსნის, სულის ხუცობის, სახელისდებანის, დაფიცების, ძმადგაფიცვის, „ხარ-ქვაბით შაყრის“, სამანის ჩადგმის, დარისხებისა და სახლის განათვლის ტექსტებს. კულტმსახური, ასევე, საგანგებოდ ლოცავდა მესაფუჟრეს, ლუდიან თასებსა და სანდეს.

ხევსურთა რწმენით, „მხოლოდ ლუდიან თასზე დანთებული სანთლები ანათებენ საიქიოს, ღმერთი მხოლოდ ლუდით იდიდების, სანთლები მარტო ლუდიან თასს ეკვრისო“ (შ. არაბული 2006).

ისევე როგორც ოსები, ხევსურებიც რამდენიმე სახეობის ლუდს ამზადებდნენ. ხევსურულ სიმღერებში შექცებულია შავი ლუდი:

„მოსვლამც ქნა კათა სტუმართა, შინ წასვლა წესიმც არ იყვა!
ან დგომა შავის ლუდისა, გათავებამც არ იყვა!“
(შანიძე 1931: 198).

ზოგიერთი ხევსურული ლექსი კი ხოტბას ასხამს თეოზე მყეფარ ფხიზელ ძალლსა და მათრობელა ლუდს: „ეს ლუდი მათრობელა სჯობს, ძალლი – თეოზე მყეფარი“. თუშური ალუდიც იმავე მეთოდითა და დანიშნულებით მზადდებოდა, როგორც ოსური და ხევსურული ლუდი.

შენიშვნა: ჩრდილოეთ ოსეთის საზოგადოებებსა და აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საყმოებში ლუდის დუღებისა და გამოყენების ერთი და იგივე ტრადიცია არსებობდა. ოსი მეცნიერი ვ. აბაევი მიიჩნევს, რომ ქართველმა მთიელებმა ლუდი ოსებისგან შეითვისეს. ე. ნადირაძემ თავის მონოგრაფიაში „ქართული ლუდი“ მკაფიოდ ჩამოაყალიბა თავისი არგუმენტები იმის შესახებ, რომ საქართველოში ლუდის წარმოებისა და საკრალური გამოყენების პრაქტიკა ჯერ კიდევ უძველეს პერიოდში, წინა აზიის ცივილიზაციებთან, ლუდის კულტურის ამ კლასიკურ ქვეყნებთან (შუმერები, ხეთები, ურარტუ) კულტურულ-სამეურნეო ურთიერთობის შედეგად ჩამოყალიბდა. საკუთარი თვალსაზრისის საილუსტრაციოდ მეცნიერს მოჰყავს მდიდარი არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მასალა, მათ შორის, თრიალეთის ერთ-

ერთ ყორღანში აღმოჩენილი, ჩვენს წელთაღრიცხვამდე II ათასწლეულით დათარიღებულ ვერცხლის თასზე გამოსახული რიტუალური სცენები, რომლებიც მთავარი ღვთაებისადმი წმინდა სასმელის შეწირვას ასახავს. (ნადირაძე 2010: 9). საქართველოში მარცვლეული კულტურის მოყვანის ხანგრძლივი, შეუწყვეტელი და რთული სისტემის არსებობა კი, მკვლევარის აზრით, აქარწყლებს ყოველგვარ თვალსაზრისს, რომ ქართველებმა ლუდის დუღება ჩრდილოეთ კავკასიელი მეზობელი ოსებისგან გადმოიღეს (ნადირაძე 2010: 35). ვფიქრობ, ალან-ოსების შორეული მომთაბარე წინაპრები იცნობდნენ ლუდს, როგორც სასმელს, მაგრამ მისი საკრალური გამოყენება, ისევე როგორც ძუართა თაყვანისცემის ტრადიცია და საკულტო რიტუალები, ოსებმა შუა საუკუნეებში ქართველ მთიელებთან უშუალო მეზობლობაში, მათთან კულტურულ-სამეურნეო ურთიერთობის შედეგად შეითვისეს.

ნაბდის მთელავთა სიმღერა „ონაი“

ოსები, ისევე როგორც მათი მეზობელი ქისტები და ლეკები, ნაბდის საუკეთესო ოსტატებად ითვლებოდნენ. შრომის პოეზიის ქალთა გუნდურ რეპერტუარს მიეკუთვნება „ნაბდის მთელავთა სიმღერა“ (Нымæт уæрджыты зарджытæ), რომლის მრავალი ვარიანტიც მოიძებნება ოსურ ფოლკლორში. ამ სიმღერის პირველი ქართული თარგმანი 1959 წელს გ. კალანდაძემ გამოაქვეყნა, 2005 წელს კი დაიბეჭდა ნ. ბეპიევისა და მ. ცხოვრებოვას მიერ უშუალოდ დედნიდან შესრულებული რამდენიმე ვარიანტის თარგმანი.

ნაბდის მოთელვა ხანგრძლივ და მძიმე ფიზიკურ შრომას მოითხოვდა, ამიტომ ნაბადს ამ საქმის მცოდნე ქალებისგან

შემდგარი ჯგუფი ამზადებდა. ნაბდის მოთელვის პროცესს თან ახლდა სიმღერა, რომელიც ქალებს შრომას უადვილებდათ. სიმღერის რიტმი დაკავშირებული იყო ნაბდის მთელავი ქალების ხელების მოძრაობასთან. სიმღერის რიტმს სოლისტი ხან აჩქარებდა, ხან ანელებდა. „ნაბდის მთელავთა სიმღერის“ ყოველი ტაეპი ტექსტის ყველა ვარიანტში იწყება ერთგვარი რეფრენითა და შეძახილით – „ეი, ონაი, ეი“, რომელიც ლექსის რიტმულ ორგანიზებაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებს:

„ეი, ონაი, ეი, მოთელეთ, მთელავებო,
ეი, ონაი, ეი, მოთელეთ, ჩემო მზენო.
ეი, ონაი, ეი, კარგი კაცის ნაბადია.“
(ოსური სიტყვიერება 2005:39).

შრომის ლექს-სიმღერებში სიუხვისა და ბარაქის გამონვევის ან წარმატებული შედეგის მიღწევის მიზნით გვხვდება არაერთი მაგიური ფორმულა, რომელიც რეფრენის ფუნქციასაც ასრულებს და ტექსტის პოეტურ ფორმასაც აწესრიგებს. თანამედროვე ოსურ ენაში „ონაის“ მნიშვნელობა გაუგებარია. ვ. აბაევი „-აი“ დაბოლოებას ვოკატივის ნიშნად მიიჩნევდა. ვ. აბაევის აზრით, გამოთქმაში „ონაი“ შეიძლება წმინდა იოანე ნათლისმცემლის პაგანიზებული სახე მოიაზრებოდეს (აბაევი 1973: 228):

„ეი, ონაი, ეი, ჰეი, ღმერთო, ხელი მოგვიმართე,
ეი, ონაი, ეი, კარგი ნაბადი გამოსულიყოს!“
(ოსური სიტყვიერება 2005:39).

ტექსტის მნიშვნელოვანი ნაწილი ეთმობა მიმართვა-მონოდეებას, რომ მთელავებს მხარ-მკლავი არ მოდუნებოდათ და, შესაბამისად, შრომის რიტმი არ შეენელებინათ. სოლისტი ცდილობდა, მახვილგონივრული სიტყვიერი გამოთქმებითა და პოეტური შედარებებით მეტი სიხალისე შეეტანა ნაბდის თელვის პროცესში:

„ეი, ონაი, ეი, კატის ბენვზე უფრო,
ეი, ონაი, ეი, კარგი მოსათელია,
ეი, ონაი, ეი, მარჯვეს ხელში,
ეი, ონაი, ეი, სისქე ემატება,
ეი, ონაი, ეი, ზარმაცის ხელში,
ეი, ონაი, ეი, უფრო იცრიცება,
ეი, ონაი, ეი, ხელი გაანძრიეთ,
ეი, ონაი, ეი, დაუჩქარეთ მთელავებო!“

(ოსური სიტყვიერება 2005:39).

„ონაის“ ციკლის ლექს-სიმღერებში განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს იმ პერსონაჟის დახასიათება, ვისთვისაც ქალები ნაბადს ამზადებენ.

ტექსტის მიხედვით, ქალები სანეფო ნაბადს ამზადებენ, სანეფო კი თვალცეცხლა ბიჭია, რომელიც გოგოებს „მათრახის წვერით ირჩევს და გვერდზე მოქცეული ქუდქვეშიდან მათ ღიმილით შეჰყურებთ“. თუ მოთარეშე კაცის ნაბადია, მაშინ ის, სიმღერის მიხედვით, უმთვარო ღამეშიც ისე თარეშობს, როგორც – დღისით“. ტექსტში დახატულია კაი ყმის იდეალი, თუმცა „ონაის“ ეს ნაწილი მოთარეშე კაცის თვისებებსა და სიამაყეს ჰიპერბოლიზირებულად წარმოგვიდგენს: ის კლდის პიტალოებს მკერდით ანგრევს, ხელმწიფის ციხე-სიმაგრეს ქუსლით ლენავს, უვალ ქედებზე გზებს იკვლევს, მისი მათრახის დარტყმა ცის ქუხილს ჰგავს, ზურგიდან შეხედავ – კოშკი გეგონება, ცხენზე ამხედრებული მთას ედრება. სიმღერის სოლისტს ნაბადის მომავალი მესაკუთრის ხოტბა მთავარ საქმეს არ ავიწყებს და ნაბდის მთელავებს მიმართავს:

„ეი, ონაი, ეი, აი, ასეთი მოთარეშეა,
ეი, ონაი, ეი, აი, მოთელეთ, მოთელეთ,
ეი, ონაი, ეი, აი, მხარ-მკლავი გაანძრიეთ!“

(ოსური სიტყვიერება 2005:40).

ტექსტი ზოგჯერ მთავრდება ნაბდის მთელავთა წინამძღოლის მონოდებით: „ეი, ონაი, ვინც უმცროსია, წამოდგეს და ხომამსათი მოგვიმზადოს.“ ხანგრძლივი შრომა, ბუნებრივია, იწვევდა დაღლას. შესვენების დროს სუფრის გაშლა მათ შორის უმცროსს ევალეობდა, რომელსაც, სიმღერის მიხედვით, ნაბდის მთელავი ქალებისთვის ხომამსათი – ყველის, ერბოსა და მოხალული ქერის ფქვილისაგან მომზადებული კერძი უნდა მიერთმია.

ნაბდის მთელავთა სიმღერა ცნობილია აფხაზურ ფოლკლორშიც. ხოლო ყარაჩაულ-ბალყარულ ტექსტებში მას ჰქვია „ინაი“.

ქალთა საოჯახო ინდივიდუალური სიმღერები

ოსურ ფოლკლორში მრავალ ვარიანტად გვხვდება ლექს-სიმღერები, რომლებიც ნაციონალური კერძების მომზადების პროცესს ასახავს. “ძიქკას სიმღერა“ განეკუთვნება ქალთა რეპერტუარს და ინდივიდუალურად სრულდება, რომელსაც ოსი ქალები ყველის ფაფის – ძიქკას მომზადების დროს მღეროდნენ:

„ციდაიონი ძიქკას ხარშავს, ვერ ველირსეთ ცხიმის გაშლას,
წვიმა მოდის აქაც, იქაც, ცხიმს არ იგდებს ჩვენი ძიქკა!
ჩვენო ძიქკა, მოფაფავდი! გარეთ ისევ წვიმს,
ფაფავდება ჩვენი ძიქკა და იკეთებს ცხიმს.“

(ოსური სიტყვიერება 2005:33).

ჩრდილოეთ ოსეთის მთიანეთში თითქმის ყველა ოჯახში ჰქონდათ ხორბლეულის ხელის საფქვავე დოლაბი, რომელსაც ოსები, როგორც საკულტო დანიშნულების ნივთს უვლიდნენ და უფრთხილდებოდნენ. დოლაბზე დაფქვა ქალთა საოჯახო საქმიანობის ერთ-ერთ სფეროს წარმოადგენდა. ფქვის დროს შესრულებული სიმღერები ოსურ ფოლკლორში სულ რამდენიმეა

შემორჩა. ეს სიმღერები ინდივიდუალიზმის ნიშნებს ატარებს, გამოირჩევა ემოციურობით და ქალის ფიქრებს ასახავს.

კარაქის დღეება ხანგრძლივ და მძიმე ინდივიდუალურ შრომას მოითხოვდა. შესაბამისად, „კარაქის დღეების დროს სამღერიც“ ინდივიდუალურ შემოქმედებას განეკუთვნება. სიმღერის რიტმი შეესაბამებოდა სადღეების მოძრაობას. ტექსტი თავისი შინაარსით მაგიურ პოეზიას უახლოვდება:

„იქეც ერბოდ, იქეც ერბო-კარაქად
და ამოდი ჩემი თავის ხელა.“
(ოსური სიტყვიერება 2005:33).

სხვა ვარიანტებში კარაქის მდღეებავი რძეს შემლოცველის მსგავსად მიმართავს და უბრძანებს ხარის თავზე უფრო დიდ ერბოდ და თაფლად გადაქცევას. დიასახლისი ცდილობს ნაყოფიერების გამონწვევას. ტექსტი მაგიური ფორმულების გამოყენებით, ფორმითა და დანიშნულებით შელოცვის ჟანრს უახლოვდება. სიმღერას აქვს სევდიანი ტონალობა:

„ერბოდ იქეც, თაფლად იქეც,
ხარის თავზე დიდი,
ცრემლზე უფრო კრიალა,
ბრძენთა დასალოცი.“
(ოსური სიტყვიერება 2005:33).

შრომის ლექს-სიმღერები გამოირჩევა მხატვრული უბრალოებით, მიმართვის კონკრეტული ფორმებით, მუსიკალურ-ინტონაციური მრავალფეროვნებით. მხატვრული საშუალებები ამალღებს სასიმღერო ტექსტების ემოციურ ჟღერადობას. ლექსებში უფრო ხშირად გვხვდება რიტორიკული შეძახილი, შთაბეჭდილების გაძლიერების, ან მაგიური ზემოქმედების მიზნით ერთი და იგივე სიტყვებისა და გამოთქმების გამეორება, ხმაბაძვითი სიტყვები, რეფრენი-მისამღერი და სხვ.

ლიტერატურა

- აბაევი 1958:** Абаев В., Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. 1, „наука“, Москва-Ленинград, 1958.
- აბაევი 1973:** Абаев В., Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. 2, „наука“, Ленинград, 1973.
- აბაევი 1988:** ვ. აბაევი, ოსთა ნართული ეპოსი, წინასიტყვაობა ნიგნისა „ნართები“, გამომცემლობა „ირისთონი“, ცხინვალი, 1988.
- ანთელავა 2012:** ნ. ანთელავა, ოსური მითები და რიტუალები, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 2012.
- არაბული 2006:** შ. არაბული, ისტორიული თავგადასავალი ხევსურთა, 2006, <http://khevsureti.ge/?p=82>
- ელიადე 2009:** მ. ელიადე, მითის ასპექტები, ფრანგულიდან თარგმნეს მ. ბაქრაძემ და ბ. წვერაძემ, ილია ჭავჭავაძის სახ. უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 2009.
- ვარზიათი 1995:** Уарзиати В., Из истории скифо-сакского наследия, журнал „Дарьял“, №4, 1995.
- კავკასიური პოეზია 1959:** კავკასიური ხალხური პოეზია, თარგმანი წინასიტყვაობითა და შენიშვნებით გ. კალანდაძისა, გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1959.
- კალევალა:** კალევალა, კარელურ-ფინური ხალხური ეპოსი, <http://interesi.files.wordpress.com/2011/06/kalevala.pdf>
- 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.
- მამისიმედიშვილი 2008:** ხ. მამისიმედიშვილი, პანკისი (წარსული და თანამედროვეობა), თსუ გამომცემლობა, თბ., 2008.
- ნადირაძე 2010:** ე. ნადირაძე, ქართული ლუდი, მერიდიანი, თბ., 2010.
- ნართები 1988:** ნართები, ოსურიდან თარგმნა მ. ცხოვრებოვამ, გამომცემლობა „ირისტონი“, ცხინვალი, 1988.
- ოსური სიტყვიერება 2005:** ოსური ზეპირსიტყვიერება, წიგნი შეადგინეს და ქართულ ენაზე თარგმნეს ნ. ბეპიევამ და მ. ცხოვრებოვამ, გამომცემლობა „კავკასიური სახლი“, თბ., 2005.
- შანიძე 1931:** ა. შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევსურული, სახელმწიფო გამომცემლობა, ტფ., 1931.

ოს და ქართველ ხალხს ხანგრძლივი ურთიერთობის მანძილზე მსგავსი წეს-ჩვეულებები ჩამოუყალიბდათ და, შესაბამისად, საერთო თემებითა და მოტივებით გამდიდრებული ფოლკლორი შექმნეს. ეს მსგავსება განსაკუთრებით ვლინდება საქორწილო ტრადიციებსა და საქორწილო პოეზიაში. ქართველებსა და ოსებს შორის ხშირი შერეული ქორწინებები ხელს უწყობდა საერთო ელემენტებზე დაფუძნებული საქორწილო პოეზიისა და წეს-ჩვეულებების ჩამოყალიბებას.

დაქორწინება უმნიშვნელოვანესი მოვლენაა ადამიანის ცხოვრებაში. ქორწინება აკავშირებს ორ ადამიანს, ანათესავებს ოჯახებს, გვარებს, აახლოებს ხალხებს. ქორწინების შედეგად იბადება შთამომავლობა, ხდება სხვადასხვა ტრადიციებისა და კულტურების შერწყმა.

დაქორწინების შემდეგ, როგორც წესი, ადამიანის ცხოვრება უფრო მაღალ საფეხურზე ინაცვლებს. ტრადიციულ საზოგადოებაში ქორწინებას ჰქონდა რიტუალური სახე. დაქორწინებული იცვლიდა თავის ასაკობრივ და სოციალურ სტატუსს, ამიტომ ქორწილისთვის საგანგებოდ ემზადებოდა როგორც საპატარძლოს, ისე სასიძოს ოჯახი.

ოსური საქორწილო რიტუალი გამოირჩევა მხატვრული მთლიანობით. ქორწილის მონაწილეებს განაწილებული ჰქონდათ თავიანთი როლები, რომელსაც სასიმღერო ლექსების, დალოცვისა და სხვა სიტყვიერი ფორმულების წარმოთქმით ასრულებდნენ. რიტუალში ვხვდებით საკრალურ და მაგიურ ქმედებებს. განვიხილოთ საქორწილო რიტუალის სტრუქტურა და მისი შემადგენელი ელემენტები ცალ-ცალკე.

საპატარძლოს შერჩევა

ოსური საქორწილო რიტუალი სამ ნაწილად შეიძლება დავყოთ: წინასაქორწილო პერიოდი, ქორწილი და ქორწინების შემდგომი პერიოდი.

ტრადიციულად ქალ-ვაჟის დაქორწინების საკითხს მშობლები წყვეტდნენ. დაქორწინების პირველი ეტაპი იყო საპატარძლოს შერჩევა. ქალ-ვაჟის დაქორწინებაში დიდ როლს ასრულებდა მაჭანკალიც (минæвар). ვაჟებს ქალის „დაკვლევა-გასინჯვის“ შესაძლებლობა ჰქონდათ ძუარების დღესასწაულზე, ქორწილში, სამგლოვიარო ცერემონიებზე, სოფლის წყაროზე და სხვ.

აუცილებლობას წარმოადგენდა საპატარძლოდ ისეთი ქალი შეერჩიათ, რომელიც „ერგებოდათ“, ანუ დასაოჯახებელი წყვილი არ უნდა ყოფილიყო ერთი გვარის, ფიცმოყვრობითა და ნათელმბრონობით დაკავშირებული, ერთმანეთის მოსისხლე და საერთო ძუარის მფარველობის ქვეშ მყოფი. გასათვალისწინებელი იყო ქალ-ვაჟის სოციალური სტატუსი და ქონებრივი მდგომარეობაც. ქალის შერჩევასა და დიდ ყურადღებას აქცევდნენ მის მუყაითობასა და გარჯილობას, აგრეთვე – გარეგნობას.

ოსური საქორწილო ლექს-სიმღერა „თოლდა“ ვაჟის მიერ საცოლის შერჩევას ეძღვნება. სიმღერას, როგორც ჩანს, გუნდი ასრულებდა, რადგან ტექსტში მთელი აქცენტი გადატანილია რეფრენზე:

„ვოი, თოლდა, თოლდა,
ლხინში სიარული რომ დავინწყე,
ვოი, თოლდა, თოლდა,
გოგოების თვალთვალიც მაშინ დავინწყე,
ვოი, თოლდა, თოლდა.
ლამაზების თვალთვალი როცა დავინწყე,

ვოი, თოლძა, თოლძა,
ჩემთვის გოგოს შერჩევაც მაშინ დაინწყე“.
(ოსური სიტყვიერება 2005: 54).

ხალხური სიმღერა ქალიშვილის გათხოვებასთან დაკავშირებით საპატარძლოს მშობლების განცდებსა და სასიძოსადმი მათ დამოკიდებულებასაც გადმოგვცემს:

„გოგოს დედამ ეს რომ შეიტყო,
ვოი, თოლძა, თოლძა,
ოხვრა-ვიში მაშინ დაინყო,
ვოი, თოლძა, თოლძა.
ეს რომ გოგოს მამამ გაიგო,
ვოი, თოლძა, თოლძა,
ურვადზე საუბარი მაშინ დაინყო“.
(ოსური სიტყვიერება 2005: 54).

სიმღერის მიხედვით, ქალიშვილის გათხოვება და მისი მშობლიურ კერასთან დაშორება ინვევდა მშობლების ნუხილს. ქალ-ვაჟის დაქორწინებას ზოგჯერ დაბრკოლებას უქმნიდა ოსურ ყოფაში დამკვიდრებული ურვადის გადახდის ტრადიცია.

ურვადი და საპატარძლოს საჩუქარი

ჩრდილოეთ ოსეთის მთიანეთში, განსაკუთრებით დიგორიაში, დაქორწინების ერთ-ერთი კომპონენტი იყო ურვადის გადახდა. სასიძოს ქალის მშობლებისთვის უნდა გადაეხადა ურვადი, ქალის ერთგვარი გამოსასყიდი. ვაჟი ქალის მშობლებს ურვადს ნაღდი ფულით, საქონლით, სპილენძით ან სხვა სახით უხდიდა. ხშირად ურვადს დახარბებული მამა, ანგარიშს არ უწევდა ქალიშვილის ნება-სურვილს, მის გრძნობებს და მას მდიდარ, მაგრამ უღირს პიროვნებაზე ათხოვებდა. ხარბი, სასტიკი,

უსულგულო მამის სახე და უსიყვარულოდ გათხოვილი ქალის მძიმე სოციალური ხვედრი, ხალხურ ტრადიციებზე დაყრდნობით, შთამბეჭდავად ასახა ოსმა მწერალმა ჩერმენ ბეჯიზათმა თავის მოთხრობაში „ახლევათების რძალი“.

დაქორწინების მეორე ეტაპი იყო ნიშნობა (НЫСАНГАРЗ ДАТТЫН), როცა დადებითად წყდებოდა ქალ-ვაჟის დაქორწინების საკითხი სიმბოლური ნივთის გადაცემით. ოსურად პატარძალს ჰქვია *ჩინძ*, საპატარძლოს – *ჩნძაგ*. ნიშნობას მოსდევდა ქორწილი საპატარძლოს სახლში, რომლის ოსური სახელწოდებაც არის *ჩზგარვისთ* (ЧЫЗГАРВЫСТ). ამის შემდეგ ქორწილი გრძელდებოდა სასიძოს სახლში და მას ოსურ ენაზე სიტყვასიტყვით ჰქვია – პატარძლის მოყვანა – *ჩნძხასთ* (ЧЫНДЗХАСТ). აღსანიშნავია, რომ ოსურ ენაში სიტყვა ქორწილის სემანტიკა უკავშირდება პატარძალს, რომელიც საზეიმო რიტუალის მთავარ პერსონაჟს წარმოადგენს. ალბათ, ამიტომ ქორწილს ოსურ ენაზე, ასევე სიტყვასიტყვით, ჰქვია პატარძლის ღამე – *ჩნძახსავ* (ЧЫНДЗАХСАВ).

ოსური ტრადიციით, ქალს უნდა გაემზადებინა არა მხოლოდ მზითვევი, არამედ საჩუქრებიც საქმროს ოჯახის წევრებისა და მისი ნათესავებისთვის. მაცრულ სიმღერაში „ალაი“ ჩამოთვლილია პატარძლის მზითვევი და საჩუქრები, რომლებიც მას საქმროს ოჯახში მიჰქონდა: შვიდ-შვიდი ლეიბი, რვა-რვა საბანი, სკივრით ფართალი, აბრეშუმის თეთრი საპერანგე – დედამთილისთვის, თივთიკის საჩოხე – მამამთილისთვის, უმცროსებისთვის – ტოლადი და ქამარი, დამბაჩისთვის – სარტყელი. ამავე სიმღერაში მაცრები ლოცავენ და ხოტბას უძღვნიან საპატარძლოს (ჩინძაგს), რომელმაც ნაყოფიერება და ბარაქა უნდა შეიტანოს საქმროს ოჯახში. მაცრული სიმღერა საპატარძლოს მშვენიერებას მეტაფორებით გადმოგვცემს. საპატარძლო არის

შემოუსვლელი თავთუხი, კეთილი მერცხალი, ის ოჯახში თავლერბო, ხოლო უბანში ანგელოზი იქნება:

„ბედნიერი დღე გათენდა, ოი, ალაი, ოი, ალაი!
შემოუსვლელი თავთუხი, ოი, ალაი, ოი, ალაი!
კაცთმოყვარე მერცხალი, ოი, ალაი, ოი, ალაი!
მოგვყავს ჩვენთან, ოჯახში ოი, ალაი, ოი, ალაი!
კარგად ზრდილი გოგონაა, ოი, ალაი, ოი, ალაი!
ოჯახში თავლ-კარაქი, ოი, ალაი, ოი, ალაი!
უბანში ანგელოზი, ოი, ალაი, ოი, ალაი!
იქნება ის, ოი, ალაი, ოი, ალაი!

(ოსური სიტყვიერება 2005: 55).

სხვა ოსურ სიმღერაში ქალის შუბლი შედარებულია სავხოხის (შავი მთის) ჯიხვთან, წარბები – თეთრი მთის არჩვთან, ამაცი მზერა – დაბურული ტყის ირემთან, ხშირი თმა – ჩელის დათვთან, ლალი ნავარდი – შავი ტყის შველთან, ფრთხილი მზერა – შემოდგომის მელიასთან, გულ-მკერდი – თეთრ გედთან და თვალეები – ვარსკვლავთა სხივებთან (ოსური სიტყვიერება 2005: 54-55).

ვაჟისა და ქალის მშობლები ურთიერთშეთანხმების საფუძველზე ნიშნავდნენ ქორწილის დღეს. ჩრდილოეთ ოსეთის მთიანეთში დანიშნულ წყვილს ქორწილს ძირითადად გიორგობის თვეში უხდიდნენ, კერძოდ, ჯეორგუბის დღესასწაულამდე ორი კვირის განმავლობაში, კონკრეტულ დღეს.

ვაჟის ოჯახი საპატარძლოს მოსაყვანად საგანგებოდ არჩევდა მაყრებს, *ჩინძხასაგებს* – სიტყვასიტყვით, პატარძლის ნამყვანი – ЧИНДЖАХÆСÆГ (ოსური ლექსიკონი 2014: 787). *ჩინძხასაგები* გამოირჩეოდნენ თვალტანადობითა და სიტყვა-პასუხით. მათ შორის უეჭველად უნდა ყოფილიყვნენ მომღერლები და მოცეკვავეები.

საქორწილო რიტუალის აუცილებელი მონაწილე იყო ხელისმომკიდე, რომელსაც ნიშნობის შემდეგ ახლო მეგობრებიდან ირჩევდა სასიძო. ხელისმომკიდეს პატარძლისთვის ძმობა უნდა გაენია და მის ძმად იწოდებოდა. უფრო ხშირად ირჩევდნენ ორ ხელისმომკიდეს: პირველს ერქვა *კუხლხაცავი* (кѹхылхѧѧѧ – სიტყვასიტყვით – ხელისმომკიდე), ხოლო მეორეს – *ამძუარჯინ* (ამ-ძუარ-ჯინ, ჯმძუარძჟინ), იგივე მეჯვარე.

აცამაზის ქორწილი

ნართების ეპოსი მოგვითხრობს აცამაზის დიდებული ქორწილის შესახებ, რომელიც შეიძლება ოსური ტრადიციული ქორწილის არქეტიპად განვიხილოთ. საინაგ-ალდარის ქალიშვილზე დასაქორწინებლად სავხოხის მთაზე ნართ აცამაზს მაცრებად ზეცის ბინადრები – ვასთირჯი, ნიქოლა, ავსათი და ელია ახლდნენ. სავხოხის მთიდან საპატარძლო ნართების სოფელში ვერცხლის ეტლით წამოიყვანეს, რომელშიც შვიდი ქორბუდა ირემი იყო შებმული. „მაცრიონს დედოფლის მზითევი შვიდი ურმით გამოატანეს. აგუნდას ხელისმომკიდედ წმინდა ვასთირჯი ჰყავდა, მაცრად – ნართი ურუზმაგი, მათ წინ ნიქოლა მიუძღოდა, დროშა ველ-მინდვრის ღვთაებას მიჰქონდა, წმინდა ელია მაცრიონის წინ ცხენს მოათამაშებდა...“ (ნართები 1988: 289). ნართების ხაძარში მისულმა მაცრებმა საქორწილო სიმღერები დააგუგუნეს, უბადლო დიასახლის სათანას კარიდან მიუმღერეს, თეთრწვერა ურუზმაგმა დაქორწინებული წყვილი დალოცა, თათართუფმა კი ნართების სადიდებელი სიმღერა აღავლინა. აღსანიშნავია, რომ ოსურ საქორწილო სიმღერებში ხშირად არიან ნახსენები ნართი პერსონაჟები, მათ შორის, როგორც საპატარძლოს, ისე საქმროს ოჯახში მომღერლები მუსიკალურ

აკომპანემენტზე ასრულებდნენ ნართულ სიმღერებს (ქადაგებს) აცამაზის ქორნილის შესახებ.

ოსურ ქორნილში ნართი პერსონაჟებისა და ზეცის ბინადართა როლები განანილებული აქვთ საპატარძლოსა და სასიძოს ნათესავეებს, მაყრებს.

გამოთხოვება მშობლიურ კერიასთან

ოსური ქორნილი საზეიმო ვითარებაში ტარდებოდა. მაყრები მხიარული შედახილითა და თოფების სროლით უახლოვდებოდნენ საპატარძლოს სახლს, სადაც იმართებოდა საქორნილო ნადიმი ცეკვა-თამაშისა და სიმღერის თანხლებით.

საქორნილო ცერემონიალის ერთ-ერთ დრამატულ ნაწილს წარმოადგენს პატარძლის გამომშვიდობება საოჯახო კერიასთან. კერია და მასზე ჩამოკიდებული ჯაჭვი (раhis), რომელიც კერიის მფარველმა საფამ შექმნა, სინმინდის სიმბოლოს და ოჯახის საკრალურ შუაგულს წარმოადგენს. სანამ მაყრები პატარძალს მამის სახლიდან წაიყვანდნენ, ხელისმომკიდე მას კერიის ირგვლივ სამჯერ შემოატარებდა, ყოველ შემოვლაზე ქალი რახისს (ჯაჭვ-საკიდელს) ხელით უნდა შეხებოდა და სიმბოლურად გამომშვიდობებოდა მშობლიურ ოჯახს. გარშემოვლის დროს თან დაჰყვებოდნენ გოგონები სიმღერით, რომელსაც რეფრენად გასდევდა სიტყვები: „აღაი, ოი, აღაი, აღაი-ბულაი“. სასიმღერო ტექსტი მრავალ ვარიანტად იყო ცნობილი და ყველა ვერსია პატარძალს ასხამდა ხოტბას:

„აი ბედნიერება მივიდა!

კიდევ ვიტყვით: აი ბედნიერება მივიდა!

ბედნიერ დღეს საპატარძლო მიემგზავრება!

ასეთი საოცარი საპატარძლო არსად არავის უნახავს!

მშობლიურ სახლში ფარნა დატოვა,
 თავის საკუთარ სახლში ფარნა შეაქვს.
 მისი ხელისმომკიდე – წმინდა თათართუპი,
 მისი მეგობარი – ლამაზი ლამაზთა შორის,
 მად მაირამი – მისი მრჩეველი;
 მისი მკერდიდან მზე ანათებს,
 მისი თვალები – ვარსკვლავები,
 მისი შუბლიდან ფარნა იყურება.
 ნართი ურუზმაგი – უფროსი სტუმართა შორის,
 ასეთი ლამაზი სტუმრები არსად არავის უნახავს!
 ზღაპრულ საქორნილო სუფრას ამზადებენ!
 უზარმაზარი ქვაბები შავი ლუდით,
 ნართი სათანა – მათი დიასახლისი,
 ნართი ახალგაზრდები ემსახურებიან,
 ნართი სოსლანი – ანანილებს.
 ასეთი ლამაზი სტუმრები არსად არავის უნახავს.“
 (ძეგლები 1992: 95)

კერიასთან გამოთხოვების შემდეგ პატარძალს ოჯახის უფროსი ლოცავდა და არიგებდა, რომ მას არ დაეინყებოდა ახლობლები და არ შეერცხვინა მამის სახლი, ყოფილიყო გამრჯე, შრომისმოყვარე და ნამუსიანი.

სახლიდან გასვლამდე ვაჟის მაყრები იწყებდნენ საპატარძლოს დედასთან გამოსამშვიდობებელ ცერემონიას. მაყრები ასრულებდნენ სიმღერას „პატარძლის დედას“, რომელსაც ერთგვარი სამგლოვიარო ელფერი დაჰკრავდა. სიმღერაში გამოთქმულია წუხილი, თუ როგორ უნდა გაეძლო მოხუც დედას, როცა მზესავით მოციმციმე, ვარსკვლავით მოციაგე მის ქალიშვილს სხვის სახლში წაიყვანდნენ. სასიმღერო ტექსტი წარმოადგენს პატარძლის დედისადმი მაყრების მიმართვას:

„ჰეი, დედი, დილა დგება, ვარაიდა!
 ჰეი, დედი, პატარძლის წამყვანს შენი სულიც თან მიაქვს,

ჩვენ მიგვყავს შენი ლამაზი ქალი!
მიგვყავს შენი რიჟრაჟზე წამომხტომი ქალი
და, აბა, მზეს როგორღა დაინახავ?
როგორ უნდა გაძლო, მოხუცო დედავ?“

(ოსური სიტყვიერება 2005: 57-58).

ლექს-სიმღერა ხოტბას ასხამს საპატარძლოს, მის სილამაზეს, შრომის სიყვარულს. ტექსტის მიხედვით, საპატარძლო არის რიჟრაჟზე წამომხტარი, გვიან ღამემდე მოფუსფუსე, დედის კალთაზე მიბმული, შუადღისას დაუზარელად წყლის მიმწოდებელი, კერიის ნაკვერჩხლის შემხვევი, უთენია ცეცხლის ამნთები, ნებიერა ქალი, საპატარძლოდ გამზადებული. სასიმღერო ტექსტით მაყრები პატარძლის დედას უხატავენ იმ რეალობას, რომელიც მისი ოჯახიდან ქალიშვილის წაყვანას მოჰყვება:

„როგორ გაუძლებ დედი!
ლოგინის გამშლელ-ამკეცი შორ გზას გაუყვება,
დღეს დაგემშვიდობება და საცოლე ვაჟები
აღარც გამოიხედავენ შენი სახლისაკენ, დედი!

(ოსური სიტყვიერება 2005: 58).

სასიმღერო ტექსტი მთლიანად მოწოდებულია, რომ საპატარძლოს დედას კიდევ უფრო გაუმძაფროს საყვარელი ქალიშვილის მშობლიური ოჯახიდან წაყვანით გამოწვეული სევდა--მწუხარება. ლექსის ფინალი მკაფიოდ გამოხატავს იმ დრამატიზმს, რომელსაც ქალიშვილის კერიასთან დაშორება იწვევს:

„ჰე, ჰე, რომ უკვე მიგვყავს,
ჰე, ჰე, რომ შენ რა გეშველება,
ახლა მზე უკვე გადაიხარა,
გამზადე შენი ნებიერა ქალი, დედი!“

(ოსური სიტყვიერება 2005: 58).

ლექს-სიმღერა „პატარძლის დედას“ (нанайы зарæг) თავისი ტემბრითა და მელოდიით, ლექსიკითა და ფრაზეოლოგიით გოდების ჟანრს უახლოვდება, რაც არ არის შემთხვევითი (ერმინა 1991: 137). ქორნილი და გარდაცვალება მიეკუთვნება გადასვლის რიტუალებს ერთი სოციალური კატეგორიიდან სხვა ფაზაში. საპატარძლო ამთავრებს თავისი ცხოვრების ერთ პერიოდს, როგორც ქალწული და „იზადება“ გათხოვილი ქალის სტატუსით, რომელიც ახალ ცხოვრებას დაიწყებს ქმრის სახლში.

სამგლოვიარო სიმღერის „პატარძლის დედას“ დასრულებისთანავე ქალის ნათესავები განსაკუთრებულ მხიარულ ჰანგზე იწყებდნენ სიმღერას მგზავრთა და მამაკაცთა მფარველ ვასთირჯიზე. სიმღერა მაყრონს გამგზავრებას აუწყებს. ოჯახის უფროს ქალს ხაძარიდან გამოაქვს სამი ხაჭაპური, მოზრდილი თასით ლუდი. ლუდიანი თასით ილოცება უფროსი ქალი და ხელისმომკიდე. მაყრები კი ოჯახს ემშვიდობებიან სიმღერით, რომელიც საპატარძლომაც უნდა ნაილილინოს: „საფა, ზეციურო საფა, მომეცი ბედნიერი გზა, ბედნიერი ოჯახი, ბედნიერი მომავალი...“ ამით მთავრდება *ჩზგარვისთი* – ქორნილი პატარძლის სახლში.

პატარძლის ღამე – ჩინძახსავ

(კერიასთან ზიარება)

ოსური ქორნილი დატვირთული იყო სიმბოლური ქმედებებით. ვაჟის სახლში მიყვანისთანავე ხელისმომკიდე, *კუხლხაცაგი* (КЪУХЫЛХÆЦÆГ) საპატარძლოს კერიასთან მიიყვანდა და ჯაჭვსაკიდლის (რახისის) ირგვლივ სამჯერ შემოატარებდა. მათ თან მოჰყვებოდა გოგონების ჯგუფი სასიმღერო ტექსტით, რომლის მისამღერიც იყო „ალაი, ოი, ალაი, ალაი-ბულაი“. კერიის გარშე-

მოვლის შემდეგ სიმღერა წყდებოდა, ყველა დამსწრე ფეხზე დგებოდა, რადგან იწყებოდა საზეიმო რიტუალის ყველაზე მნიშვნელოვანი ნაწილი – კერიის მფარველობის ქვეშ საპატარძლოს მიღების ცერემონია. ქალი მიდიოდა ჯაჭვ-საკიდელთან, მიიზიდავდა რახისს (ჯაჭვ-საკიდელს), მის წინაშე ქედს მოიხრიდა, რაც სიმბოლურად ქალის საფას მფარველობაში შესვლას გამოხატავდა. დედამთილის მიერ თაფლ-ერბოს მომზადებას და პატარძლისგან მის დაგემოვნებას ასევე სიმბოლური დატვირთვა ენიჭებოდა: პატარძალს ოჯახი სიტკბოთი და ბარაქით უნდა აევისო, ხოლო დედამთილსა და რძალს ისეთივე ტკბილი ურთიერთობა ჰქონოდათ, როგორი სიტკბოც გააჩნდა თაფლისა და ერბოს ნაზავს. ბარაქისა და სინმინდის სიმბოლოს გამოხატავს, აგრეთვე, პატარძლის მიერ საქმროს ოჯახში სალუდე თასის მიტანა. ოსებში ლუდი წმინდა სასმელია, ხოლო თასი, ისევე როგორც ლეგენდარული ნართების ვაცამონგა, ყველაზე პატივსაცემი და საკრალური საგანი.

საქორწილო ცერემონიალის ერთ-ერთი აუცილებელი ნაწილი იყო ოჯახის უფროსის მიერ პატარძლის დალოცვა. უხუცეს მამაკაცს სამ ხაჭაპურსა და ლუდით სავსე თასს მიართმევდნენ და ის წარმოთქვამდა ლოცვას. დალოცვა, როგორც წესი, იწყებოდა ღმერთის ხსენებით, რომელსაც უხუცესი, ძირითადად, დაქორწინებულთა გამრავლებასა და მტკიცე ოჯახის შექმნას შესთხოვდა:

„ოი, ღმერთო, დიდება შენს სახელს,
ღმერთო, საშვილიშვილოდ დაამოყვრე,
ნათესავ-მოყვარე უმრავლე,
შერიე, როგორც თივამი ბალახი,
ამყოფე, ვით კრუხი წინილებიანი,
დათვი ბელებიანი, ხე ფესვებიანი,
ოჯახში ტკბილი, სახელიანი.“

(ოსური სიტყვიერება 2005: 58-59).

საქორწილო ნადიმის დაწყებამდე პატარძალს მთელ სახლს შემოატარებდნენ და შემდეგ მისთვის განკუთვნილ ოთახში შეჰყავდათ, სადაც საქორწილო ზეიმის განმავლობაში მასთან მნახველები შედიოდნენ, ფატას ან ჩადრს უწევდნენ და ასაჩუქრებდნენ.

საქორწილო ნადიმი მიმდინარეობდა საკარნავალო გუნდური სიმღერებისა და ცეკვების თანხლებით, ზოგიერთი მათგანი შეიცავდა ეროტიკულ მოტივებს, მათ შორის აღსანიშნავია ცეკვა-სიმღერა „ჩეფენა“, რომელიც იმართებოდა მაშინ, როცა საქორწილო ნადიმი ექსტაზში შედიოდა. „ჩეფენა“ სიმდის ერთ-ერთი სახეობაა და მას ვაჟები ასრულებდნენ. ცეკვა წრიული მოძრაობით სრულდებოდა. გუნდის ხელმძღვანელი ან მორიგე, როგორც მას უწოდებდნენ, უნდა ყოფილიყო მახვილგონიერი, შემოქმედებითი ფანტაზიით დაჯილდოებული ჭაბუკი, რომელიც დგებოდა წრის შუაგულში და სასიმღერო ტექსტს წარმოთქვამდა, ხოლო გუნდი – მისამღერს: „ოი, ჩეფენა, ჩეფენა!“ ან „ოი, ოი, ჩეფენა!“ მელოდიას ერწყმის მხიარული, სახუმარო, ხშირად ორაზროვანი ტექსტი, რომელშიც პატარძალსაც ახსენებდნენ:

„ახალ პატარძალს აკოცე,
გული ტრფიალით დაკოდე.
აბა, ყოჩაღად, ყმანვილო!
შე ქოჩორგადავარცხნილო!“

(კავაკასიური პოეზია 1959: 90).

ტექსტის ყოველ სტრიქონს მოსდევდა რეფრენი „ოი, ჩეფენა“. ტექსტში თითო მუსიკალური პერიოდი წარმოდგენილია ორწინადადებიანი ფრაზებით. შინაარსობრივი და აზრობრივი დატვირთვა მოდის პირველ წინადადებაზე, ხოლო მეორე წარმოდგენს მისამღერს. ცეკვა-სიმღერა „ჩეფენას“ ჰყავდა თავი-

სი მორიგე. ვინც ცეკვის საერთო წესებს არ დაემორჩილებოდა, მორიგე მას მათრახს ურტყამდა. სასიმღერო ტექსტით ხშირად მორიგესაც კიცხავდნენ და ემუქრებოდნენ:

„ჩვენი მორიგე გავტყობოთ! –
ნეტავ სად მიიპარება?
გოგოებს თვალით ანიშნებს –
შესთხოვს გაულონ კარები.“

(კავკასიური პოეზია 1959: 91).

ცეკვა-სიმღერა „ჩეფენა“ ზოგჯერ ქალ-ვაჟს შორის გაბაასებით სრულდებოდა. ქალ-ვაჟი ერთმანეთს მახვილგონიერებაში ეჯიბრებოდა. სასიმღერო ტექსტში ქალი ვაჟს მიმართავს: „– გადავიქცევი ჯიხვად, ავალ მთის მწვერვალზე, მაშინ რაღას მიზამ? გუნდი: ოი, ჩეფენა, ჩეფენა! ვაჟი პასუხობს: – გადავიქცევი მონადირედ, დაგუნევი და მაშინ რაღას იზამ? გუნდი: ოი, ჩეფენა, ჩეფენა“ (გოზდანოვა 2010). საქორწინლო სუფრა ხშირად გათენებამდე გრძელდებოდა.

პატარძალს ფატას (ყЫЗ) ხელისმომკიდე – *კუხლხაცავი* (кУХЫЛХÆЦÆГ) ხსნიდა და ფატის მოხსნას (ყЫЗИСÆН) რიტუალური დანიშნულება ჰქონდა. რიტუალის დროს პატარძალთან მიჰქონდათ სამი ხაჭაპური და თასით ლუდი, ხელისმომკიდე დალოცავდა, პატარძალს ცხრა ვაჟსა და ერთ ცისფერთვალემა ქალიშვილს უსურვებდა, რის შემდეგაც მოხდიდა ფატას.

ვაისადინობა

ქორწილის დამთავრებისთანავე ქალი იწყებდა ჩვეულებრივ საოჯახო საქმიანობას, ხოლო პატარძლის ურთიერთობას ქმართან, მამამთილთან და ქმრის ნათესავებთან განსაზღვრავდა

ოსებში მტკიცედ ჩამოყალიბებული წეს-ჩვეულება ვაისადინობა (уайсадын). ვაისადინობა წარმოადგენდა აკრძალვების მთელ სისტემას, რომელსაც ახალდაქორწინებული წყვილი უნდა დამორჩილებოდა. მასში შედიოდა სახის დამალვა, უმძრახობის დაცვა, ხალხისგან მორიდება. ცოლ-ქმარს აკრძალული ჰქონდა საზოგადოებაში ერთმანეთთან საუბარი და ინტიმური გრძნობების გამოხატვა. ვაჟს არ შეეძლო სხვების თანდასწრებით შვილის ხელში აყვანა. ახალგათხოვილი ქალი, პატივისცემის გამოხატვის მიზნით, სამი წლის განმავლობაში არ საუბრობდა მამამთილის თანდასწრებით, ხოლო შემდეგ, აკრძალვის მოხსნის მიზნით, მამამთილი იხდიდა საღვთოს (ქუვდს), მფარველ ძუარს ცხვარს სწირავდა და რძალს ასაჩუქრებდა.

ოსურ ხალხურ პოეზიაში არის ერთი ლექს-სიმღერა, რომელშიც გამოთქმულია აზრი იმ მამაკაცთა შესახებ, რომლებსაც ჰყავდათ კარგი, ცუდი, ავი ან მეორე ცოლი. ლექსი რიტორიკულ შეკითხვებზეა აგებული და ცოლქმრული ურთიერთობების ერთგვარ ზნეობრივ შეფასებას შეიცავს:

- ვისაც კარგი ცოლი ჰყავს, ის ლხინში რატომ მიდის?
- გამუდმებით ლხინი შინ აქვს.
- ვისაც ცუდი ცოლი ჰყავს, მკვდრის სატირლად რაღად მიდის?
- მას ყოველდღე მკვდარი შინ ჰყავს.
- ავი ცოლი ვისაც ჰყავს, გველის რაღად ეშინია?
- ყოველდღე გველი შინ უზის.
- ორი ცოლი ვისაც ჰყავს, გამშველებლად სადღა მიდის?
- ყოველდღე ის თავის სახლში გამშველებელია.

(ოსური სიტყვიერება 2005: 59).

ოსური საზოგადოების ზედა ფენაში მიღებული იყო, აგრეთვე, ორცოლიანობა. ოს აღდარებს, უშვილობის ან სხვა მიზეზით და პირველი ცოლის თანხმობით, მათზე დამოკიდებული გლეხების ფენიდან მოჰყავდათ მეორე ცოლი, რომელსაც ერქვა

ნომილუსი. ნომილუსი ხშირად ქმრის ან მისი ოჯახის მხრიდან ძალადობის მსხვერპლი ხდებოდა და დისკრიმინაციას განიცდიდა. ნომილუსი ქალის მძიმე ხვედრს გადმოგვცემს ოსი მწერალი სოზირიყო ყულათი მოთხრობაში „ნომილ-უსი“.

ლიტერატურა

გოზდანოვა 2010: Гозданова В.С., Традиционная осетинская свадьба: миф, ритуалы и символы, 2010.<http://www.iris-ton.com/nogbon/news.php?newsid=580>

ერემინა 1991: Еремина В. И., Ритуал и фольклор, „Наука“, Л., Наука, 1991.

კავკასიური პოეზია 1959: კავკასიური ხალხური პოეზია, თარგმანი წინასიტყვაობითა და შენიშვნებით გ. კალანდაძისა, გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1959.

ოსური ლექსიკონი 2014: ოსურ-ქართული ლექსიკონი (Ирон-гуырдыиаг дзырдუат), მთავარი რედაქტორი ნ. ბეპიევი, გამომცემლობა „უნივერსალი“, თბ., 2014.

ოსური სიტყვიერება 2005: ოსური ზეპირსიტყვიერება, წიგნი შეადგინეს და ოსურიდან თარგმნეს ნ. ბეპიევამ და მ. ცხოვრებოვამ, გამომცემლობა „კავკასიური სახლი“, თბ., 2005.

ქეგლები 1992: Памятники народного творчества осетин, Трудовая и обрядовая поэзия, т. 1. Владикавказ, Ир., 1992.



საგმირო სოფია



ოსი ხალხის პოეტურ შემოქმედებაში ღრმად აღიბეჭდა წარსულის ჰეროიკული მოვლენები, მთის ხეობებში მომხდარი ორთაბრძოლები და ცალკეული შეტაკებები. თუ წართი პერსონაჟები ზღაპრულ სივრცეში ებრძვიან გოლიათებს, დემონურ ძალებსა და ზებუნებრივ არსებებს, ოსურ საგმირო ლექს-სიმღერებში მოქმედება რეალურ ყოფით გარემოში მიმდინარეობს. გმირი ებრძვის რეალურ მონინალმდეგეს, მტერს, რომელიც, ერთი მხრივ, საფრთხეს უქმნის საზოგადოების ფიზიკურ არსებობას, ხოლო, მეორე მხრივ, აერთიანებს ბრძოლაში ჩაბმულ ხალხს. ამ ტიპის ლექს-სიმღერების მთავარი გმირი არის რეალური პირი, რომელსაც იცნობს საზოგადოება. ტექსტების უმრავლესობა პერსონაჟებს საკუთარი სახელებით წარმოგვიდგენს. საგმირო ლექსები, როგორც წესი, აღვივებდა სოციუმის ნაციონალურ და პატრიოტულ გრძნობებს. მოგონება საერთო გმირებზე, საერთო წარსულზე და იმ კონკრეტულ ადგილებზე, სადაც სისხლისმღვრელი ბრძოლები გაიმართა, კიდევ უფრო აძლიერებდა საზოგადოების ერთიანობის განცდას.

საგმირო ლექს-სიმღერებმა, რომლებსაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიუძღვით საზოგადოების კონსოლიდაციაში, სხვა ჟანრებთან შედარებით ოსურ ფოლკლორში ყველაზე მეტ მხატვრულ სრულყოფილებას მიაღწიეს და ისინი დღესაც აგრძელებენ სიცოცხლეს. საგმირო პოეზიას ვ. აბაევი უწოდებდა „ოსური ხალხური სიმღერის კლასიკას“.

ოსურ საგმირო ლექს-სიმღერებში ასახვა ჰპოვა ისტორიულმა მოვლენებმა, ყირიმელი თათრების შემოსევებმა და ყაზბარდოელი თავადების ძალმომრეობამ, ოსური საზოგადოების შიგნით მიმდინარე გვაროვნულმა და ფეოდალურმა ურთიერ-

თობებმა, აგრეთვე, აბრაგობის თემამ, რომელიც აქტუალური გახდა XIX საუკუნის მეორე ნახევარში მთელ ჩრდილოეთ კავკასიაში, მათ შორის, ოსეთში. ამ ჟანრის პოეტურ ნაწარმოებებს, რადგან საფუძვლად უდევთ რეალურად მომხდარი მოვლენები და მასში მონაწილეობენ სავსებით რეალური, ზოგჯერ ისტორიულად ცნობილი პირებიც, უნოდებენ საგმირო-საისტორიო ფოლკლორს. მათში ასახული ტოპონიმები და ადგილობრივი გარემო აადვილებს ლექს-სიმღერებში გადმოცემული საგმირო ამბის ლოკალიზებას. მართალია, საგმირო-საისტორიო პოეზიაში არ გვხვდება ჯადოსნური ელემენტები და ზღაპრული სასწაულები, მაგრამ ის არც სინამდვილის ზუსტ სურათს ასახავს. ისტორიულ მოვლენებსა და გმირობა-ორთაბრძოლის სცენებს ოსური ფოლკლორი წარმოგვიდგენს ეპიკური და ბალადის ტიპის ლირიკული სიმღერებით. ისინი აგებულია ტიპოლოგიურ მხატვრულ სიუჟეტებზე და მდიდარია ტრადიციული შედარებებით, მეტაფორებითა და ეპითეტებით. ჰიპერბოლიზებულია როგორც ბალადის მთავარი მოქმედი პირის თავგანწირვა, ისე მტრის სახე, რათა გადატანილი განსაცდელით გმირი კიდევ უფრო მეტი დიდებით შეიმოსოს მომავლის თვალში.

საგმირო ლექსს, მისი შესრულების წესის მიხედვით, საქართველოს მთიანეთში, კერძოდ, ხევსურეთში, *სიმღერეს* უწოდებენ. ოსურ ენაზე მას ჰქვია *ზარაგ*. სიმღერით, მუსიკალური აკომპანემენტის თანხლებით სრულდებოდა ბალადები კავკასიის სხვა ხალხებშიც. საგმირო ლექსს ჩეჩნურ-ინგუშურ ენებზეც ჰქვია სიმღერა – „*ილლი*“ („თურფალა *ილლი*“ – საგმირო სიმღერა). აღსანიშნავია, რომ ბალადის ტიპის ვაინახური და ოსური საგმირო სიმღერები, ქართულის მსგავსად, ყოველთვის გმირის დაღუპვით არ მთავრდება.

ოსურ საგმირო-საისტორიო სიმღერებს ტრადიციულად ყოფენ სამ ჯგუფად: 1. ლექსები გარეშე მტრების წინააღმდეგ;

2. გვაროვნული და ფეოდალური ურთიერთობების ამსახველი ლექს-სიმღერები; 3. ლექსები აბრაგებზე (ბეკოევი 2010: 37).

საგმირო სიმღერის მთავარი გმირი ძირითადად იბრძვის მამულისა და ღირსების დასაცავად. ძალიან იშვიათად სიმღერაში მთავარ პერსონაჟად ქალი გვევლინება, რაც თავისთავად საზოგადოებაში მის მაღალ სოციალურ როლზე მიუთითებს.

ზადალასკელი დედა

საგმირო სიმღერა „ზადალასკელი დედა“ (задаляски нана) კონკრეტულ ისტორიულ ვითარებას ასახავს. ტექსტი ბარის დიგორში მტრის შემოსევას სისხლის წვიმად წარმოგვიდგენს და ქვეყნის განადგურებას თემურ ლენგის შემოსევას მიაწერს. ლექს-სიმღერა ორი ნაწილისაგან შედგება. პირველი, ერთგვარი ექსპოზიციური ნაწილი, ტრადიციული მხატვრული ხერხებით გადმოგვცემს მტრის წინააღმდეგ დიგორელი ვაჟების თავგანწირულ ბრძოლას, აყვავებული სოფლების ნგრევასა და ბარდეკლად გადაქცევას:

„სისხლის წვიმა წამოვიდა ბარის დიგორიაში,
შავ ბოლს უშვებს თემურ-ლენგი მწვანე მინდორში.
დიგორელი ვაჟკაცების დადგა დიდი რიგი,
როგორც რკინის ღობე, შემოერთყნენ ირგვლივ.
იცლებოდნენ სისხლად, მიდიოდნენ მკვდრეთს,
წყდებოდნენ და მაინც არ იხრიდნენ ქედს.
ცეცხლი ბუგავს დაბლობს,
და დიგორა მაშინ უცბად წაილეკა.
ეს მწვანე წალკოტი დარჩა ბარდს და ეკალს.“

(ოსური სიტყვიერება 2005: 43).

ჩამქრალ კერიასთან მიტოვებული ბავშვების ტირილში ქვეყნის სრული დაქცევის სურათი იხატება. ლექს-სიმღერა უპატრონოდ დარჩენილი ბავშვების სავალალო, უნუგემო ყოფას გვიხატავს:

„დარჩენ უპატრონოდ, პატარები მაშინ,
ტირილით ქექავდნენ სახლის ნაცარ-ნახშირს.“

(ოსური სიტყვიერება 2005: 43).

მთავარი მოქმედი გმირი, ზადალასკელი დედა, სასიმღერო ტექსტის მხოლოდ მეორე ნაწილში ჩნდება. მისი საკუთარი სახელი სასიმღერო ტექსტმა ვერ შემოგვინახა და ის ზოგადი სახელით იწოდება – „ნანა“ – დედა, რომელიც უფროსი ქალისადმი მოკრძალებასა და პატივისცემას გამოხატავს. ზადალასკელი დედა იმ გმირთა რიცხვს მიეკუთვნება, რომლებმაც უკიდურესი გაჭირვების ჟამს თავისთავზე იტვირთეს დაობლებული ბავშვების გადარჩენის მისია. მან შეუძლებელი შეძლო, ფეხით შემოიარა დიგორიის გადამწვარი სოფლები, ერთად შეკრიბა უპატრონოდ დარჩენილი უდედმამო ბავშვები, მტერს გაარიდა და მიუვალ მთებში გაჭირვებით გაზარდა. ბალადა გვიხატავს ობლებზე მზრუნველ ნანას, რომელიც ბავშვებს დედობრივი სიყვარულით ზრდიდა და მტრისაგან იცავდა:

„უცხად, მათდა ბედად, გაჩნდა ერთი ქალი,
მიანოდა პური, მიანოდა წყალი.
თან წაასხა ყველა, როგორც ცხვართა ფარა,
ვით საკუთარ შვილებს – ისე მოუარა.
მოარიდა ბოროტს, მტაცებელს თუ მპარავს.
აიყვანა ზემოთ – ზადალესკის თავზე,
ხან ბალახებს აჭმევს, ხან ჰყავს მხოლოდ წყალზე.“

(ოსური სიტყვიერება 2005: 43).

საგმირო ლექსებსა და ბალადებს ხშირად, როგორც ნესი, თან ახლავს პროზაული გადმოცემაც, იგი ავსებს და აზუსტებს ტექსტში გადმოცემულ ამბავს, რის გარეშეც ბუნდოვანი იქნებოდა ბალადის შინაარსი. ზადალასკელი დედის კეთილშობილურ საქციელს სხვებიც განუწყვია სიკეთის საკეთებლად. ერთ-ერთი გადმოცემის თანახმად, ნანა როცა თავისი ბავშვებით ზადალესკში მისულა, იქ მისთვის ბავშვების სხვადასხვა ოჯახში გადანაწილება და მათი აღზრდა შეუთავაზებიათ. ნანას ბავშვების გასხვისებაზე უარი უთქვამს. თუმცა სოფლელებს და უფრო ერთ-ერთ შეძლებულ გვარს, თექიეებს ბავშვებისთვის ზადალესკში საერთო სახლი აუშენებიათ და, როგორც შეეძლოთ, ისე ეხმარებოდნენ ქალს ბავშვების აღზრდაში. ნანას ყველა ბავშვი ღირსეულად აღუზრდია: ქალიშვილები გაუთხოვებია, ვაჟები დაუქორწინებია და ნანას ოჯახიც უფრო გამრავლებულა:

ნამოზარდა ყველა, დავაჟკაცდნენ უკვე,
ისეთები გახდნენ – ყველა გამზრდელს უქებს.

ნანას გარდაცვალებამ ყველას გული ატკინა. პატივსაცემი მოხუცი ღირსეულად დაუკრძალავთ და მის ხსოვნას ხალხი დღემდე პატივს მიაგებს:

მიიცვალა დედა, ირგვლივ გლოვა სუფევს,
დიდებით დაკრძალეს, – ყველას დედა უკვე.
დღესაც ყველა ამ ქალს სანთელ-საკმელს უკმევს.“
(ოსური სიტყვიერება 2005: 44)

ზადალასკელი დედის გმირობა და ხალხურ ტექსტში გადმოცემული ამბავი, როგორც ჩანს, საფუძვლად დასდებია სოფელში სინმინდის, კულტის აღმოცენებას. ნანას გარდაცვალების შემდეგ ის სახლი, სადაც ქალმა ობლად დარჩენილი ბავშვები გაზარდა, წმინდა, სალოცავ ადგილად გამოუცხადებიათ და

დღემდე ყოველი წლის ივლისის მესამე შაბათს ოსები იქ აღნიშნავენ ნანა ზადალესკის დღეს (ზადალესკი *ნანა ბარაგბორ*). ნანა ზადალესკის მსხვერპლს სწირავენ, ანთებენ სანთელს, ჭრიან ქაღებს, დღესასწაულისთვის საგანგებოდ ამზადებენ ლუდს; ნანას შესთხოვენ ბავშვებისა და ახალგაზრდების მფარველობას, ავადმყოფობისგან განკურნებას. ნ. ანთელავას აზრით, სავსებით შესაძლებელია, ნანას კულტი უკავშირდებოდეს ზადალესკში ერთ დროს არსებულ მარიამ ღვთისმშობლის სახელობის სალოცავს – „მად მაირამს“ (ანთელავა 2012: 70). ნანას განსაკუთრებით ის ოჯახები ლოცულობენ, რომლებსაც წლის განმავლობაში ქალიშვილები შეეძინათ. ისინი სალოცავში მიდიან ზვარაკითა და სანთელ-საწირით. ნანა ზადალესკის ქალებისა და ბავშვების სალოცავსაც უწოდებენ.

სიმღერა აიდარუყზე

ჩრდილოეთ ოსეთის დასავლეთ ნაწილში, კერძოდ, დიგორში, ფეოდალური ურთიერთობები თემურ ლენგის ლაშქრობის შემდეგ ჩამოყალიბდა, როცა ბარის ალანიიდან ადგილობრივი სოციალური ელიტა მთის ხეობებს შეეხიზნა და იქ ძალაუფლების მოსაპოვებლად დაიწყო ბრძოლა. გადმოცემის მიხედვით, დიგორში თავისი ხალხით მისულა ვინმე ბადელი და ადგილობრივი მოსახლეობისთვის შეუთავაზებია მტრის თავდასხმებისგან დაცვა. სამაგიეროდ დიგორელებს უნდა გადაეხადათ საფასური – ყოველ კომლს თითო საწყაო მარცვლეული ან ერთი ბატკანი. ბადელის შთამომავლები თანდათანობით დიგორის ორი ნაწილის – ვალაგქომისა და თაფან-დიგორის მფლობელები გამხდარან, დვალეთიდან მოსული ცარგასები სთირ-დიგორში

გაბატონებულან. თავაურის ხეობაში კი დანინაურებულ ფენას ალდარები შეადგენდნენ.

დიგორში ბარის ალანების გამოჩენას, როგორ ირკვევა, სოციალურ ჯგუფებს შორის შეტაკება მოჰყოლია. ალანელი ფეოდალები ხალხურ ტექსტებში იდენტიფიცირებული არიან ბადელიათებად. ახალ საცხოვრისში მათ ჯერ ერთმანეთთან, ხოლო შემდეგ მთიელ უხუცესებთან გააფთრებული ბრძოლებით მოიპოვეს სოციალური პრივილეგიები. სისხლისმღვრელი ბრძოლების შედეგად მთიან ოსეთში ზოგიერთი დანინაურებული გვარი განადგურდა, ზოგიც განიდევნა და იქ ალდარებისა და ბადელიათების ფეოდალური მმართველობა დამყარდა.

მკვლევართა ვარაუდით, ოსურ ფეოდალურ ელიტას სწორედ თავაურელი ალდარები, დოგორელი ცარგასათები და ბადელიათები შეადგენდნენ. მათ შორის კი ყველაზე მეტად დანინაურებულან ბადელიათები.

ბადელიათების გამოჩენამდე დიგორელები ცხოვრობდნენ თანასწორი უფლებებით და საზოგადოებას უძღვებოდა ნიხასი, რომელიც იკრიბებოდა სტონას ველზე. დიგორელები სადავო საკითხების მოსაგვარებლად და საომრად ირჩევდნენ წინამძღოლს. დიგორელთა ერთ-ერთი სახელგანთქმული წინამძღოლი ყოფილა აიდარუყი.

ოსურ ფოლკლორში მეტად პოპულარულია საგმირო ლექსი „სიმღერა აიდარუყზე“, რომელიც დიგორში ფეოდალური ურთიერთობების ჩამოყალიბების პროცესს ასახავს. საგმირო სიმღერა მხატვრული სახეებით გადმოგვცემს აიდარუყის დაპირისპირებას ბადელაანებთან (ბადელიათებთან). ხალხურ ტექსტში აიდარუყი წარმოდგენილია როგორც მამაცი მეომარი, გამოცდილი წინამძღოლი, ბრძენი მრჩეველი, სამართლიანი მსაჯული, საუკეთესო მხედარი, უბადლო მონადირე და გულისხმიერი ძმადნაფიცი. სულიერ თვისებებთან ერთად, ის ყოფილა მე-

ტად მოხდენილი ვაჟკაციც. გმირის მეტოქე ბადელიათების ქალ-რძალს აიდარუყი მამაკაცობის ეტალონად მიაჩნდა:

„აიდარუყი აი, მაშინ იყო აიდარუყი!
ახლად მოფიფქულ თოვლზე სანადიროდ რომ დადიოდა,
ბადელანთ ქალ-რძალნი მის ნაკვალევზე
ფეხსაცმლის თარგს რომ ჭრიდნენ,
ხოლო მის ჩრდილზე – ჩოხის თარგს.“

(ოსური სიტყვიერება 2005: 42).

ბადელანთ ქალებს განსაკუთრებით აიდარუყის ვაჟკაცური თვისებები იზიდავდათ. მსგავს მოტივს ვხვდებით ქართველ მთიელთა საგმირო პოეზიაშიც. ღირსეული მტრის მიმართ ქალის სათუთ განცდებს გადმოგვცემს ხევსურული საგმირო სიმღერა ხირჩლა ბაბურაულზე. მითხოველ ქალებს, ერთი მხრივ, ხირჩლა ბაბურაულის დანახვის სურვილი იპყრობთ, მეორე მხრივ, აშინებთ ქისტეთის დაუძინებელი მტრის გამოჩენა:

„ტიტულის კიდურ გაჯვრიტეს მითხოველთ ქალებმ ცქერითა:
„როს გამოჩნდება, ნეტარა, ბაბურაული ფრენითა?
ჭირჩლავ, ნუმც გამასჩენილხარ თავის ლურჯაის ცხენითა!“

(შანიძე 1931: 12).

ოსური „სიმღერის“ მიხედვით, ბადელიათების ქალ-რძალს დიგორელი ჭაბუკი გულში ჩაუვარდა და აიდარუყისთვის თავის მოსაწონებლად ისინი ათას ხერხს მიმართავდნენ:

„ბადელანთ ქალებმა მკერდი მისთვის აიკოკრეს.
მათმა რძლებმა კი მკერდი წინ წამოიწვიეს.“

(ოსური სიტყვიერება 2005: 42).

აიდარუყმა შეძლო საზოგადოებაში სრული თანხმობის დამყარება. ის ძალ-ღონეს არ იშურებდა დიგორელთა დასაცა-

ვად. ზოგიერთი გადმოცემით, სწორედ მაშინ გამოჩენილა პირველად ბადელიათების წინაპარი ბადელი დიგორში. აიდარუყს ის მიუღია და თავშესაფარიც მიუცია. პირველი ცეცხლსასროლი იარაღიც დიგორში ბადელის შემოუტანია. პირველივე ბრძოლაში მას მომხდური მტერი დაუმარცხებია, ამის გამო ბადელის დიგორელთა ნდობა მოუხვეჭია. ის პირველი გადიოდა თურმე მტრის წინააღმდეგ საბრძოლველად. სამსახურის სანაცვლოდ ბადელი ყოველი ოჯახიდან თითო საწყაო პურეულ მოსაგავლს იღებდა. ერთხელაც მოუსავლიანი წელი ყოფილა და ხორბლეულის ნაცვლად მისთვის ბატკნები მიუციათ. დიგორელებისთვის ბატკნით გასამრჯელოს გადახდა ბევრად უფრო მოსახერხებელი იყო, რადგან მათ ძირითად საქმიანობას მეცხვარეობა-მესაქონლეობა წარმოადგენდა და თანაც ისინი მუდამ მარცვლეულის ნაკლებობას განიცდიდნენ. ამ ცვლილების შემდეგ ბადელი გამდიდრებულა – მალე კომლზე გადახდილი თითო ბატკანი დიდ ფარად გადაქცეულა (ბლიევი 2000). ბადელი ჯერ ლეზგორელ გოგონაზე დაქორწინებულა, შემდეგ კი – ყარაჩაელი თავადის ასულზე. მისი ოჯახი სწრაფად გაზრდილა. ბადელის ვაჟები გამოირჩეოდნენ განსაკუთრებული ძალ-ღონით. თუმცა, სიმღერის მიხედვით, აიდარუყს სიმამაცით მაინც ვერავინ ჯობდა.

საგმირო ლექსი ფრაგმენტულად გვიხატავს აიდარუყის სიმამაცის ძირითად ეპიზოდებს. ერთხელ დონიფარსელ ძმობილს თუღლიათ თულაბეგს აიდარუყისთვის საუკეთესო ცხენი უჩუქებია, რომლითაც ბადელიანთ რჩეულ ვაჟებთან ერთად საჯირითოდ წასულა. ბალადა გადმოგვცემს, რომ აიდარუყმა, ვისაც მხარი გაჰკრა, „ყველა ყვავ-ყორნებივით მიმოფანტა“.

როგორც ჩანს, აიდარუყი არ ენდობოდა ბადელიათებს და არ აძლევდა მათ დიგორში გაბატონების საშუალებას. აიდა-

რუეს ბადელიათების დიდ ოჯახში მცველიც კი დაუყენებია, რათა მათი მოქმედებისთვის თვალ-ყური მიედევნებინა:

„ბადელანთ დიდი ბადელის – მაცუთის –
შუა სახლში მცველი რომ დააყენა,
აიდარუყი აი, მაშინ იყო აიდარუყი!“
(ოსური სიტყვიერება 2005: 42).

საგმირო ლექსი კონტრასტულად წარმოგვიდგენს, ერთი მხრივ, აიდარუყის სიჭაბუკესა და მის ვაჟკაცურ თვისებებს, ხოლო მეორე მხრივ, მის სიბერეს, როცა გმირს აღარ შეეძლო ბადელიათების მზარდი გავლენისთვის წინააღმდეგობის გაწევა:

„ახლა კი დაბერდა იგი,
ფარასკართის ნიხასში მყოფს გააჟრჟოლა,
რაკი ბადელაანი რიგში ჩამსხდარან.“
(ოსური სიტყვიერება 2005: 42).

ფარასკართის ნიხასში აიდარუყს იმიტომ გააჟრჟოლა, რომ მას აწევს ასაკობრივი ტვირთი: მისი მეტოქე ბადელაანი „რიგში ჩამსხდარან“, ხოლო მას, თავის დროზე გამორჩეულ ვაჟკაცს, არ ხვდა წილად ბრძოლის ველზე სიკვდილი. მამაკაცის ნორმალური სიკვდილი კი არის სიკვდილი ბრძოლაში. ხევსურულ ლექსში თინიბეჟი, იმის გამო, რომ სახლში დაუდგა დალუპვის ნამი, „გულსუნადინოდ კვდებოდა“.

საბოლოოდ, მოხუცმა აიდარუყმა ვერ შეძლო ხალხის დარწმუნება, რომ ისინი არ მინდობოდნენ და არ დამორჩილებოდნენ ბადელიათებს. ფიზიკურმა სიძლიერემ, სიბრძნემ და სიმდიდრემ ბადელი გავლენიან კაცად აქცია. თანდათან ის გახდა დიგორელთა წინამძღოლი მტრის წინააღმდეგ ბრძოლებში და მშვიდობიანი ცხოვრების დროს გადანყვეტილების მიმღებიც. ბადელის შვილებისგან მომდინარეობს შვიდი გვარი: აბისალთი,

ქუბათი, თულანთი, ყარაჯთი, ბითითი, ჩეგემთი და ქაბანთი, თუმცა ყველა მათგანი იწოდებოდა ბადელიათად (ბადელის შთამომავლებად). ამ დროიდან ეს გვარები მართავდნენ დიგორს და იცავდნენ ქვეყანას გარეშე მტრებისგან. ძლევა მოსილმა ბადელიათებმა სათემო საძოვრები და სახნავ-სათესი მიწები თავიანთ საკუთრებად გამოაცხადეს, ხოლო თავისუფალი დიგორელები გახდნენ მათზე დამოკიდებული. ისინი მუშაობდნენ ბადელიათების სასარგებლოდ (ბლიევი 2000).

საგმირო ლექსის მიხედვით, აიდარუყს არ დარჩა ღირსეული მემკვიდრე, ხოლო მის ფაფარაშლილ მერანს აღარ ეყოლება მამაცი მხედარი. აიდარუყის „უგერგილო“ ვაჟი კი ვერც ცხენს მოუვლის და ვერც მამასავით იჯირითებს:

„აიდარუყი იმქვეყნად ხომ საფლავში გადაბრუნდება,
მის ფაფარაშლილ თეთრ მერანზე
მისი უგერგილო ვაჟი რომ შეჯდება,
შვიდი კაცის დიდ სტონაზე მის მერანს
დილიდან სალამომდე თოკზე მიბმულს,
მშიერ-მწყურვალს რომ დატოვებს.“

(ოსური სიტყვიერება 2005: 43).

უპატრონოდ დარჩენილი დიგორის სიმბოლური სურათი იხატება, როდესაც საგმირო სიმღერა აიდარუყის გარეშე, პატრონის მზრუნველობას მოკლებული ცხენის სავალალო მდგომარეობას გვიხატავს. ლექსში გამოთქმულია პესიმისტური დასკვნები. ტექსტის მიხედვით, სხვა პატრონი გამოუჩნდება აიდარუყის ცხენს, რომლითაც შვიდი ვაყაცის ახალგაზრდობა შეუსვენებლად იჯირითებს, მისი უზანგებიდან რკინის ქალამანს გამოჭედავენ, სამკერდულს კი წვრილ-წვრილ თასმებად დაჭრიან, რის გამოც „იმქვეყნად მყოფი აიდარუყი, აღბათ, საფლავში გადაბრუნდება“.

საგმირო სიმღერა გამოხატავს წუხილს ბადელიათების გაბატონების გამო და აიდარუყის სიკვდილს დიგორელების დაღუპვად მიიჩნევს:

„ჰაიტ, დიგორა, თქვენი დაღუპვის დღე დამდგარა!“

დიგორში გაბატონების შემდეგ, ბადელიათები თავს ესხმოდნენ ოსეთის სხვა ხეობებსაც. ერთ-ერთი საგმირო სიმღერის მიხედვით, მწვანე მდელოზე შეიყარნენ ბადელაანები და უმცროსებს მოუწოდეს: წავიდეთ ვალაგირში (ალაგირის ხეობა) საალაფოდ, წამოვასხათ დიდი ჯოგი და ჩვენს უფროსებს ვასიამოვნოთო. მართლაც წავიდნენ და როცა დიდ ჯოგებს მოერეკებოდნენ,

„ამოეფარა კარებს მოხუცი,
ყირიმული თოფი მოიმარჯვა,
დაუწყო სროლა მოძალადეებს,
პირველმა ტყვიამ გადმოაგდო
მათი სარდალი ლალი ცხენიდან.“

სხვებმა კი მიატოვეს ნაქურდალი და გაიქცნენ (ჩლაიძე 2006: 111). „აიდარუყის სიმღერაში“ რეალურობის განცდას ამძაფრებს გმირის სამოქმედო გეოგრაფიული სივრცის, მიკროსამყაროს ასახვა. საგმირო ლექსში გვხვდება ტოპონიმები: დონიფარსი, სადაც აიდარუყის ძმადნაფიცი თულიანთ თულაბეგი ცხოვრობდა, აგრეთვე, სოფელი ფარასკართი და მისი ნიხასი. გვხვდება დიგორის სხვა ტოპონიმებიც: დიდი სტონა, შვიდი ვაყაცი.

სიმღერა ყირიმის ხანის ლაშქრობის შესახებ

ოსურ საისტორიო ზეპირსიტყვიერებაში აისახა ოსი ხალხის ბრძოლა გარეშე მტრების წინააღმდეგ. მოძალადე აგრესორებად სასიმღერო ტექსტები ყაზარდოელ თავადებსა და ყირიმის ხანს წარმოგვიდგენს, ხოლო ბრძოლის ადგილად – ჩრდილოეთ კავკასიის მთის ხეობებს.

საგმირო სიმღერა „ელბერდუყ თულანთი“ (ვარიანტ. „სიმღერა ყირიმის ჯარზე“) ისტორიულ რეალობას, კერძოდ, ყირიმელი თათრების წინააღმდეგ დიგორელების ბრძოლას ასახავს. მხატვრული თვალსაზრისით, ეს ბალადა ოსური საგმირო პოეზიის საუკეთესო ნიმუშად ითვლება. ტექსტი გ. ძაგუროვს 1926 წელს ჩაუნერია თათარყან თულანოვისგან. „სიმღერა ყირიმის ჯარზე“ წარმოადგენს ტიპურ ბალადას.

ბალადის მიხედვით, მაცნემ დიგორელებს თავზარდამცემი ამბავი აუწყა: ყირიმის ხანი უთვალავი ჯარით დიგორის დასაპყრობად წამოსულა. მოულოდნელმა ამბავმა მთელი ხეობა ააფორიაქა. ტექსტში მოვლენები სწრაფად ვითარდება: მტერი ხეობისკენ მიიწევს და მთქმელს თითქოს დრო არ რჩება ამბის გადმოსაცემად. მთავარი გმირი ელბერდუყ თულანთი, ბადელიათების სამაგალითო წარმომადგენელი, ბალადაში გვევლინება, როგორც მამაცი და უშიშარი წინამძღოლი. მან ჭენებით შემოირბინა დიგორის სოფლები შეძახილით: – „დიგორელებო, ყირიმელები ბევრნი არიან, მაგრამ არც ჩვენ ვართ ლაჩრები. გავიდეთ მათ შესახვედრად, ვიდრე არ მოსულან. დავიკავოთ საბრძოლო კოშკები!“ დიგორელთა ყველა სოფელი მშობლიური კუთხის დასაცავად მტრის წინააღმდეგ დაირაზმა.

დაპირისპირებულ მხარეებს ბალადა მეტაფორულად წარმოგვიდგენს. ყირიმის ხანის ლაშქარი შავი ნისლია. მტრის ჯართან ელბერდუყ თულანთის გამოჩენა კი – მუხის ჭექა:

„დარგონიდან დიგორიის ხეობამდე გზა შავმა ნისლმა დააბნელა.
მეხმა დაიგრილა და მთებიდან თეთრი ღრუბელი ჩამოეშვა.
არა, შავი ნისლი არ იყო. ეს ყირიმელი ხანის ჯარი მოდის.
და მთებიდან წამოსული კვამლი არ არის თეთრი ღრუბელი,
დაბლა მეხის ნაცვლად სხვა რამ დაეცა,
ეს დიგორელი ელბერდუყ თულანთია.“

(ოსური პოეზია 1974).

ლექს-სიმღერა ელბერდუყ თულანთის მტერთან შეტაკებას ბუნების სტიქიური ძალების გააქტიურებას უდარებს. ბალადაში თითქოს კოსმიური ბრძოლის სურათი იხატება. ყირიმის ხანის ლაშქართან დიგორელთა სისხლისმღვრელი შერკინება წარმოდგენილია, როგორც მეხის ტყორცნა, ქარიშხალი და სისხლის წვიმა.

„მთებში სისხლის წვიმა დიდხანს იღვრებოდა.
მეხი ჭექდა, ქარიშხალი არ ცხრებოდა“.

(ოსური პოეზია 1974).

სიმღერა ბრძოლის მხოლოდ მნიშვნელოვან დეტალებზე ამახვილებს ყურადღებას. ელბერდუყ თულანთის გარდა, მტრის წინააღმდეგ თავი ისახელა ძანყალიცის სამმა ვაჟმაც, რომლებსაც ბალადა კავკასიის მთის ხალხებში გმირის სიძლიერის გამოხატველი მეტაფორით მოიხსენიებს და მგლებს უდარებს:

„ანაზდად სამი მამაცი მგელი შევარდა ფარის შუაგულში.
არა, არც მგლები იყვნენ და არც მგლის ლეკვები,
რომლებმაც ცხვრის ფარა გაანადგურეს.
ის ძანყალიცის სამი ვაჟი იყო,
ხოლო მათ წინ ყირიმელთა ურდო.“

(ოსური პოეზია 1974).

ლექსის ფინალში ბალადის ლირიკული გმირი დიგორელებს აღმატებული ტონით ულოცავს გამარჯვებას და მტრის დამარცხებას ყირიმული ფოლადის დაღეწვას უწოდებს.

„ოი, დიგორელებო, გაიმარჯვეთ ხანებზე,
ყირიმული ფოლადი დალენეთ.
სისხლში მოთხვრილი თასოლთანი ბრძოლაში მოკლეს.
დიდია მათი მწუხარება?“

(ოსური პოეზია 1974).

დიგორელებმა ბრწყინვალე გამარჯვება მოიპოვეს, მაგრამ არ ჩანს, რა ბედი ენია ელბერდუყ თულანთის. მთქმელი დუმს, არაფერს გვეუბნება. ვაჟა-ფშაველას პოემა „ბახტრიონშიც“ არ იციან გამარჯვებულმა ფშაველებმა თავიანთი ბრძენი მეთაურის ბერი ლუხუმის გაუჩინარების მიზეზი.

კიდევ ერთი პარალელიზმი შეინიშნება ვაჟას პოემასა და ოსურ ლექსს შორის. ორივე ნაწარმოების ფინალი ამხელს მოლალატესა და ქვეყნის პირის გამტეხს: „ბახტრიონი“ – წინოლას, ხოლო ოსური ბალადა – იმ მოყმეს, რომელმაც ყირიმის ხანს დიგორში მისასვლელი ბილიკები მიასწავლა. სასიმღერო ტექსტი სარკაზმით გადმოგვცემს მოლალატის სამარცხვინო საქციელს, როცა დიგორელები მტერს გაცხარებით ებრძოდნენ, ის მსუქან მწვადსა და შავ ლუდს მიირთმევდა. ბალადა არაფერს გვეუბნება გამცემის დასჯაზე, რადგან ყველაზე დიდი სასჯელი მისთვის მოლალატის სახელია:

„მსუქანი მწვადითა და შავი ლუდით მუცელი ვინ ამოიყორა?
ეს ის არამზადაა, ვინც მთის ბილიკებზე
ხანს დიგორელებთან მისასვლელი გზა მიასწავლა“

(ოსური პოეზია 1974).

სასიმღერო ტექსტს აქვს ბალადებისთვის დამახასიათებელი დასრულებული კომპოზიციური წყობა და მყარი სტრუქტურა.

სიმღერა თაიმურაზზე

ყაზარდოელი თავადების ძალმომრეობა და მათი ცალკეული ჯგუფური თავდასხმები ოს ხალხზე აისახა საგმირო ლექსში „სიმღერა თაიმურაზზე“, რომელიც თავისი კომპოზიციური ნყობით, სტრუქტურით, თემატიკით, მასში ასახული მძაფრი განცდებითა და ტრაგიკული დასასრულით მიეკუთვნება ბალადის ჟანრს. „სიმღერა თაიმურაზზე“ გმირის დაღუპვით მთავრდება. ტექსტში მოქმედება ხდება რეალურ გეოგრაფიულ გარემოში, კერძოდ, ჩრდილოეთ ოსეთის მთიანეთში, ხარხის კლდოვან მთებში. ბალადის მთავარი გმირი არის თავაურელი ჭაბუკი თაიმურაზ ქოძირთი. მსმენელზე მძაფრი, ემოციური შთაბეჭდილების მოსახდენად ბალადა თაიმურაზის სიკვდილის-ნინა განცდებს პირველ პირში გადმოგვცემს. ტექსტის ეპიკური ნაწილი მთავარი გმირის მონოლოგებზეა აგებული. თაიმურაზი მიმართავს დედას და უშუალოდ გმირის ამ მონათხრობიდან ვეცნობით დრამატულ ისტორიას.

პირველი მონოლოგი ბალადის ერთგვარ ექსპოზიციურ ნაწილს წარმოადგენს. თაიმურაზი დედას დიდთავა ირემზე (сёрджин сар) სანადიროდ წასვლის სურვილს უცხადებს და სთხოვს დილისთვის გემრიელი და მსუბუქი საგზალი მოუმზადოს. აქედან ჩანს, რომ გმირი საგანგებოდ ემზადება შინიდან წასასვლელად, როგორც ხევსურული ბალადის პერსონაჟი იონეური, რომელსაც: „დედა დაუცხოვს საგძალთა, მამა უბანდავს ჯღანთაო.“

ბალადაში „სიმღერა თაიმურაზზე“ მოქმედება სწრაფად ვითარდება. მომდევნო ეპიზოდი უკვე ნადირობის შედეგს გადმოგვცემს. თაიმურაზის „ნადირობა“ წარმატებული აღმოჩნდა. ცოტა ხნის შემდეგ სოფელში სანადირო ადგილიდან თაიმურაზის მოკლული „ირმის“ ბლავილი შემოესმათ.

მაგრამ ნადირობა ბალადაში ალეგორიულ მნიშვნელობას იძენს. მოკლული „დიდავა“ ირმის (сёрджин сар) დაფარულ მნიშვნელობას გმირის სიკვდილისწინა მონოლოგში ვეცნობით. როგორც ირკვევა, თაიმურაზს მოუკლავს არა ქორბუდა ირემი, არამედ ყაბარდოელი ფეოდალების წინამძღოლი, მათი სასტიკი და ძლიერი თავადი:

„მთაში ირემი მოვკალ, გაგეხარდება განა?!...–
არც გაგეხარდეს, დედი, ნურც გენყინება ნანა!
ო, განა მართლა ირემს გადავეყარე გზაში –
ყაბარდოელთა თავადს ტყვია გავარტყი თავში.“

(კავკასიური პოეზია 1959: 96).

გმირი მტერთან ბრძოლის მიზეზსაც გადმოგვცემს. ყაბარდოელი თავადები ოსეთის მთებში დათარეშობენ და ძალადობენ. ბალადის მიხედვით, მათ ავი ზრახვა ამოძრავებთ:

„სისხლის ამლები მოდის, ავად გვიპირობს წვევას,
ხარხის ხევიდან მტერი, შემოეფინა მწვერვალს.“

(კავკასიური პოეზია 1959: 97).

ისინი შეურაცხყოფენ და დასცინიან თაიმურაზს. მათ თავხედობას საზღვარი არა აქვს. გმირი მიმართავს ყაბარდოელ თავადებს და ამხელს მათ უსამართლობას:

„თაიმურაზი ეტყვის: – სისხლისმწოველო მგლებო,
ჩვენი ნაშრომით ძლებით, ჩვენს ნასახლარზე მეფობთ!
და მწირ კლდეებშიც ახლა აღარ გვასვენებთ, გვდეგვით,
ჩემს გმირობასაც ნახავთ, დაგიბნელდებათ დღენი“...

(კავკასიური პოეზია 1959: 97).

როგორც ცნობილია, ყაბარდოელმა თავადებმა ოსები აიძულეს ჩრდილოეთ კავკასიის ბარიდან მაღალ მთებში ასულიყ-

ვენენ. მათ ოსებს ხეობიდან ბარში გასასვლელი გზებიც ჩაუკეტეს და იქ ციხე-სიმაგრეები ააგეს. მთის ვიწრო და უნაყოფო ხეობებში მცხოვრებ ოსებს ყაზარდოელები მაინც არ ასვენებდნენ და ავიწროებდნენ. ბალადის ერთ-ერთ ვარიანტში თაიმურაზი მიმართავს ყაზარდოელ თავადებს:

„გაგვდევნეთ ჩვენი ლამაზი, აყვავებული ველ-მინდვრებიდან ყინულიან, მწირ მთებში და აქაც არ გვასვენებთ“ (ბეკოევი 2010).

ბალადაში კულმინაციას შებრძოლების ეპიზოდი წარმოადგენს. თაიმურაზი ურთულეს სიტუაციაში მარტოლმარტო ებრძვის მრავალრიცხოვან მტერს. ყაზარდოელ თავადთა ნასროლი ტყვიები მისკენ სეტყვასავით მოდიოდა. მომაკვდავი გმირი დედის შეკერილ ჩოხას ცერექის ჯაჭვის პერანგს (Церехы жгачей) აგონებს, რომელსაც ნართი სოსლანი ატარებდა. ცერექის ჯაჭვის პერანგი საბრძოლო განგაშის დროს გმირს თავისით ეცმებოდა. მას არც მტრის მახვილი სჭრიდა და არც ტყვია ეკარებოდა. მომაკვდავი გმირის დედისადმი მიმართვაში მკაფიოდ იხატება ვერაგ მტერთან ბრძოლის სურათი:

„როს შევეჯახე მთაში დუშმანს ვერაგს და აშარს,
შენი ნაკერი ჩოხა ჰგავდა ცერექის ჯავარს.
ვერც მტრის მახვილი სჭრიდა, ვერც მიეკარა ტყვია,
ჩემგან ნამუსრი მტერი ხარხის კლდეებზე ყრია“.

(კავკასიური პოეზია 1959: 97-98).

თაიმურაზი არ შეუშინდა მტრის სიმრავლეს, მან მედგარი წინააღმდეგობა გაუწია ყაზარდოელ თავადებს, მოკლა მათი წინამძღოლი, მაგრამ მტრის რიცხოზრივმა უპირატესობამ თავისი გაიტანა და თაიმურაზი გმირულად დაიღუპა. ხარხის ხეობის მთები მისი გმირობის უტყვი მონმენი გახდნენ:

„მაგრამ იმძლავრეს ჩემზე ახლად მომხდურმა მტრებმა –
ხარხის ხეობამ ნახა, როგორ დამგლიჯეს მგლებმა.“

(კავკასიური პოეზია 1959: 98).

ბალადის ფინალში გმირი მოკრძალებულ საყვედურს უთ-
ვლის ქოძირაანთ, თავის ახლობლებს, იმის გამო, რომ ჭრელ
ხარში არ გადააცვლევინეს თოფი, რომელიც მტრის წინააღ-
მდეგ „საკვირველ საქმეს“ ჩაადენინებდა:

„ქოძირაანო ძმანო, ეგ თქვენი ჭრელი ხარი
დღეს ჩემს ქელებში დაჰკალთ, არ შემირცხვინოთ გვარი.
თოფში მინდოდა გაცვლა, არ დამანებეთ მაშინ,
თორემ საკვირველ საქმეს დღეს ჩავიდენდი მთაში.“

(კავკასიური პოეზია 1959: 98).

მომაკვდავი გმირი უკანასკნელად მიმართავს დედას თხოვ-
ნით, რომ არ მიეცეს მწუხარებას, რადგან მან სახელის სანაც-
ვლოდ დათმო საკუთარი სიცოცხლე:

„შენ ნუ იდარდებ ჩემთვის, ჩემო კეთილო ნანა,
ხარხის მაღალი მთანი წარბშეუხრელი დგანან.
აქ მოვამტვრიე, ნანა, იმ ჩემს „ქორბუდას“ რქები.
სახელოვანი წაველ, წინ წავიმძლვარე მტრები“.

(კავკასიური პოეზია 1959: 98).

ბალადაში მომაკვდავი გმირის მონოლოგი, რომელიც მისი
სიცოცხლის უკანასკნელ წამებსა და დაღუპვას გადმოგვცემს,
კიდევ უფრო ამძაფრებს ტრაგიზმის განცდას. ლექს-სიმღერის
დასასრულს ბალადის მთქმელი კიდევ ერთხელ მიმართავს გმი-
რულად დაღუპულ ვაჟკაცს, რომლის სიმამაცემაც ხარხის მთე-
ბი და ხეობა გააკვირვა:

„ხევი კლდოვანი ხარხის შენს სიმამაცეს ჰკვირობს,
ოი, იმედო ხალხის – ქოძირაანთა გმირო.“

(კავკასიური პოეზია 1959: 99).

„სიმღერა თაიმურაზზე“ გმირის მომხდურთან უთანასწორო ბრძოლას გადმოგვცემს. ამ ტიპის ბალადები მრავლად გვხვდება ქართულ ფოლკლორშიც. ტ. მახაური ბალადების ოთხ ტიპს გამოყოფს და ერთ ჯგუფს, მისი აზრით, სწორედ მოწინააღმდეგესთან გმირის უთანასწორო ბრძოლის ამსახველი ბალადები შეადგენენ (მახაური 2003: 28).

ქ. ცხურბაევამ გამოთქვა თვალსაზრისი, რომ საგმირო ლექს-სიმღერები სამგლოვიარო პოეზიის წიაღიდან აღმოცენდა (ცხურბაევა 1965). მიცვალებულის სახელზე ჩრდილოეთ ოსეთში, ისევე როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, აწყობდნენ დოლსა და მიზანში სროლას. მაგრამ თუ ვინმე გმირულად დაეცემოდა ბრძოლაში, მისი სახელის უკვდავსაყოფად ქმნიდნენ საგმირო-სახოტბო სიმღერებსაც. ქ. ცხურბაევას აზრით, საგმირო სიმღერა ხმით ნატირლის შემდგომ განვითარებას, უფრო მაღალ საფეხურს წარმოადგენს. მკვლევარის თვალსაზრისი ანგარიშგასაწევია, რადგან ხმით ნატირლებსა და საგმირო ლექსებს ნამდვილად დაეძებნებათ საერთო ადგილები, საერთო თემატიკა და სტრუქტურული ელემენტები. ცალკეული საგმირო სიმღერები შეიძლება კიდევ შეიქმნა ხმით ნატირლების შემდგომი გადამუშავების შედეგად, მაგრამ უნდა ვიფიქროთ, რომ ტრადიციულ საზოგადოებაში იმთავითვე იქნებოდა მოთხოვნა შექმნილიყო სახელოვან გმირებზე სახოტბო სიმღერები. საგმირო სიმღერებსაც და ხმით ნატირლებსაც თავისი ფუნქცია და დანიშნულება ჰქონდათ ხალხურ ყოფაში, რომელიც მათ ჟანრულ სპეციფიკას განსაზღვრავდა.

აბრაგული სიმღერები

ოსური საგმირო ლექს-სიმღერების ერთი ჯგუფი აბრაგთა მიძიმე ცხოვრებასა და ხალხის მჩაგვრელებთან წინააღმდეგ მათ

ბრძოლებს ასახავს. მსოფლიო ფოლკლორი იცნობს არაერთ სიმღერასა და გადმოცემას სხვადასხვა ეპოქის ე. წ. „კეთილშობილ ყაჩაღებზე“. სოციალური უსამართლობის წინააღმდეგ მებრძოლი რობინ ჰუდი, ქოროლლი, არსენა და სხვები ხალხის საყვარელი გმირები გახდნენ. მათ საპატიო ადგილი დაიკავეს ზეპირ ისტორიებსა და ფოლკლორულ ტექსტებში.

XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის I ნახევარში აბრაგობამ კავკასიაში რთული სოციალური მოვლენის სახე მიიღო. აბრაგებს უწოდებდნენ ინდივიდუალურად, პარტიზანულად მებრძოლ მთიელებს, რომლებიც თავს ესხმოდნენ რუსეთის ჯარს და მათ ნახევრად სამხედრო ტიპის დასახლებებს. საბჭოთა პერიოდშიც აბრაგებზე არაერთი ხალხური სიმღერა შეიქმნა (მამისიმედიშვილი 1997: 53-58).

ოსური ხალხური ლექს-სიმღერების მიხედვით, აბრაგები ებრძვიან როგორც ადგილობრივ აღდარებს, ისე მეფის რუსეთის მოხელეებს. აბრაგები იყვნენ ამაყი და თავისუფლებისმოყვარე ადამიანები, რომლებმაც თავიანთი ცხოვრების გზად ველური თავისუფლება – ძარცვა და ყაჩაღობა აირჩიეს. ისინი ტოვებდნენ თავიანთ კერას, მშობლიურ ადგილს და მიდიოდნენ მთებში, ტყეებში და სხვა მიუვალ ადგილებში. არცთუ იშვიათად ეს ცალკეული მებრძოლები ერთიანდებოდნენ ყაჩაღურ ჯგუფებად, აწყობდნენ გამუდმებულ თავდასხმებს ადგილობრივ ფეოდალებსა და სახელმწიფო მოხელეებზე. ნაძარცვ ქონებას, პირუტყვსა და სხვა ნაყაჩაღარს კი ისინი ღარიბებს ურიგებდნენ. ხალხური სიმღერები მათ გმირის თვისებებით, „კეთილშობილ ყაჩაღებად“ წარმოგვიდგენს.

ოფიციალური ხელისუფლება, რომელიც აბრაგობას ყაჩაღობასთან აიგივებდა, ეწეოდა მის წინააღმდეგ შეურიგებელ ბრძოლას, მიმართავდა მკაცრ ზომებსა და რეპრესიებს.

აბრაგი, ერთი მხრივ, თითქოს ასრულებდა კეთილშობილურ მისიას, იბრძოდა სოციალური უსამართლობის წინააღმდეგ, მე-

ორე მხრივ, კი თესავდა შიშს, გზას უკაფავდა ბოროტებას, აგრესიასა და ძალადობას. ხალხური სიმღერები განასხვავებს ჩვეულებრივი მძარცველებისგან აბრაგებს, რომლებიც გულწრფელად გამოხატავდნენ თავიანთ პროტესტს სოციალური უსამართლობის წინააღმდეგ.

ოსური აბრაგული სიმღერები გამსჭვალულია ხალხის თავისუფლებისმოყვარე სულით. მისი მთავარი პერსონაჟი არის ძლიერი, მამაცი და მემბოხე სულის მქონე ადამიანი, რომელიც მიზნის მისაღწევად გაივლის მრავალ განსაცდელს. ხალხი ლექს-სიმღერებით ქმნიდა აბრაგთა პოეტურად განდიდებულ მხატვრულ სახეებს. ვ. ბეკოვის აზრით, ამ ტიპის სიმღერებში იხატება აბრაგთა ცხოვრების ტიპური სურათები: მიუვალი მთის ხეობები, სწრაფი ცხენი, იარაღი და ბოლოს, თვითონ ბუნება, რომელიც საიმედოდ იცავდა მთა-ველად გაჭრილ მემბოხეებს გარდაუვალი დაღუპვისგან. ხალხური ტექსტებიდან ჩანს, რომ ხალხი თანაუგრძნობდა აბრაგებს, რომელთა სიცოცხლესაც მუდმივად ემუქრებოდა საფრთხე. მძიმე და ხიფათით აღსავსე ცხოვრების მიუხედავად, აბრაგული სიმღერების გმირი სულიერად არ ეცემა და ბოლომდე თავისი იდეალების ერთგული რჩება.

ოსურ სასიმღერო ფოლკლორში, ისევე როგორც ჩრდილოეთ კავკასიის სხვა ხალხების ზეპირსიტყვიერებაში, მრავლად არის ტექსტები სახელგანთქმულ აბრაგებზე, მათ შორის ყველაზე ცნობილია „სიმღერა აბრაგ ყუღზე“, „სიმღერა ცომაყ ცირიხათზე“, „სიმღერა ქუცჩი ყუბალთიზე“, „სიმღერა სალა გაგლოევზე“ და სხვა მრავალი.

ლიტერატურა

- ბეკოევი 2010:** Бекоев В. И., Народная поэзия в системе традиционной культуры осетин, Автореферат, диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук, Махачкала, 2010.
- ბლიევი 2000:** Блиев М.М., Бзаров Р.С., История Осетии с древнейших времен до конца XIX в. „Ир“., Владикавказ, 2000.
- მამისიმედიშვილი 1997:** ხ. მამისიმედიშვილი, ვაინახები და ქართველი მთიელები, „ლომისი“, თბ., 1997.
- მახაური 2003:** გ. მახაური, ქართული ხალხური საგმირო ბალადა (სინამდვილე და პოეზია), „ლომისი“, თბ., 2003.
- ოსური პოეზია 1974:** Осетинская народная поэзия. Изд. второе, дополненное, Орджоникидзе, Ир., 1974. <http://irattta.com/pesni/3331-pesnja-o-krymskom-vojjske.html>
- შანიძე 1931:** ა. შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევსურული, ტფილისი, 1931.
- ჩლაიძე 2006:** ლ. ჩლაიძე, კავკასიური ფოლკლორი, „კავკასიური სახლი“, თბ., 2006.
- ცხურბაევა 1965:** Цхурбаева К. Г., Об осетинских героических песнях, Орджоникидзе, 1965.
- ხამიцаევა 1973:** Хамицаева Т.А., Историко-песенный фольклор осетин. Орджоникидзе, 1973.



სამეცნიერო ჯგუფი



ხმით ნატირლები

ოსურ ტრადიციაში ადამიანის ყოფიერების სამი უმთავრესი მომენტი: შობა, ქორწინება და გარდაცვალება – მხოლოდ ერთ კონკრეტულ ადამიანთან ან ერთ ოჯახთან დაკავშირებულ მნიშვნელოვან მოვლენას არ წარმოადგენდა. ბავშვის დაბადებას, ქალ-ვაჟის დაოჯახებასა და მიცვალებულის დაკრძალვას, როგორც სამ ფუნდამენტურ ეტაპს ადამიანის ცხოვრებაში, საზოგადოება აღნიშნავდა და მთლიანად რიტუალურ ხასიათს ატარებდა.

განსაკუთრებით მაღალი საზოგადოებრივი დატვირთვა ჰქონდა მიცვალებულის დაკრძალვას, როცა ადამიანი თავისი ნაკლითა და ღირსებით ასრულებდა ამქვეყნიურ ყოფას, საბოლოოდ წყვეტდა ხილულ ურთიერთობას საზოგადოებასთან, მის ნევრებთან. სამგლოვიარო რიტუალი, როგორც მიკუთვნების ფაზა-ცერემონია (rites incorporation), ერთგვარად აჯამებდა გარდაცვლილის ამქვეყნიურ ცხოვრებას და გზას ულოცავდა მას იმ ქვეყანაში შესასვლელად.

ოსურ ტრადიციაში სამგლოვიარო რიტუალის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ნაწილი იყო მიცვალებულის დატირება. მიცვალებული არ უნდა დაეკრძალათ დაუტირებლად, რადგან ის, როგორც საზოგადოების წევრი, მთელი ცხოვრების მანძილზე თანასოფლელებთან ერთად შრომობდა, იბრძოდა, ლოცულობდა, მონაწილეობდა საზეიმო დღესასწაულებში, საკულტო და სამგლოვიარო რიტუალებში. მისი გარდაცვალება ოჯახის წევრებში, მეზობლებში, ნათესავეებსა და ნაცნობ-მეგობრებში ინვევდა დარდსა და მწუხარებას.

შესრულების ტრადიცია

ისევე როგორც ხევსურულ ტრადიციაში, სადაც ქალს ეკრძალებოდა ქმრისა და ვაჟიშვილის სიტყვებით დატირება, ოსებშიც, რაც უფრო ახლობელი იყო მიცვალებული, ჭირისუფალს უფრო მეტი თავშეკავების გამოჩენა მართებდა. ოსი ქალები განსაკუთრებულ მოკრძალებას იჩენდნენ გარდაცვლილი ქმრის ცხედართან და მის სახელზე არ წარმოთქვამდნენ ხმით ნატირალს. სხვა მხრივ, ხმით ნატირლის შესრულება შეეძლო ყველას, ვისაც ჰქონდა სურვილი და, რაც მთავარია, ტექსტის წარმოთქმის ნიჭი და უნარი. ხმით ნატირლებს ოსებში ტრადიციულად ქალები ასრულებდნენ. ე. ბესოლოვას ცნობით, ოს მამაკაცებს არ შეეძლოთ სიტყვებით, ანუ ხმით მიცვალებულის დატირება. თუმცა ეს წესი ზოგჯერ ირღვეოდა. ოსი მამაკაცები, ყოველგვარი მოკრძალების გარეშე, თავიანთ მნუხარებას გამოხატავდნენ მოთქმით იმ შემთხვევაში, თუ გარდაცვლილი იყო მთელ თემში გამოჩენილი და დამსახურებული კაცი. მამაკაცები დასტიროდნენ, აგრეთვე, ომში დაღუპულ მეომრებსა და განსაკუთრებულ სიტუაციაში ტრაგიკულად გარდაცვლილ ადამიანებს. შედარებით მცირე მოცულობა და ლაკონიურობა ახასიათებთ მამაკაცთა მიერ შესრულებულ ხმით ნატირლებს, რომლებიც გამოირჩევიან მძაფრი საგმირო-ეპიკური ელემენტებით.

ოსურ სოფლებში მრავლად იყვნენ შემოქმედებითი ტალანტით დაჯილდოებული პროფესიონალი მოტირლები – *ყარაგანაგები* (хъарæггæнæг), რომლებსაც შეეძლოთ ტირილით, მოთქმითა და გოდებით მიცვალებულის ღირსებების, მისი ამქვეყნიური ყოფის ოსტატურად გადმოცემა. მიცვალებულთან ხმით ნატირლების შესასრულებლად ისინი ხშირად ოსების შორეული სოფლებიდანაც მოჰყავდათ. მიცვალებულის პატივისცემა მოტირალთა (*ყარაგანაგ უსთა*) რაოდენობის სიმრავლითაც ფას-

დებოდა. პროფესიონალი მოტირლები, სამგლოვიარო ტრადიციების მცოდნე და საზოგადოებისგან პატივცემული ქალები, ღრმად განიცდიდნენ სხვების მნუხარებას და დატირების დროს ისინი ხშირად გამოდიოდნენ დაქვრივებული ქალის, დაობლებული ბავშვისა და მარტოხელა დედის როლში.

შენიშვნა: ყარაგანაგ (ყარაგანაგ) ოსურ ენაზე სიტყვა-სიტყვით ნიშნავს მოტირალს, მოზარეს, ხოლო ყარაგ (ყარაგ) – დატირებას, გლოვას, ნატირალს.

ოსური ტრადიციით, სამძიმარზე მისასვლელად ქალები ერთად იკრიბებოდნენ და ჯგუფ-ჯგუფად მიდიოდნენ ქირისუფალთან სამძიმრის სათქმელად. ქალებს შორის ერთ-ერთი, ხმით ნატირლების წარმოთქმაში ყველაზე დახელოვებული, ჯგუფს მოთქმა-გოდებით წინ მიუძღვოდა. სხვები კი ხმამაღალი ტირილით ხმას უბამდნენ. მიცვალებულის დატირების ამ წესს ოსები უწოდებენ *ირონ ფანდაგს* (ოსური გზა). მიცვალებულის ცხედართან ქალები მონაცვლეობით ასრულებდნენ დატირების ტექსტებს (ჩეთითი 1988: 81).

ოსებში გავრცელებული ყოფილა როგორც ინდივიდუალური, ისე გუნდური ნატირლები. ორივე მათგანი შეიცავს იმპროვიზაციის ელემენტებს. გუნდური დატირების ნიმუშს წარმოადგენს „დადაა“ (დადააჰ), რომელსაც, ს. ჟუსკაევის ცნობით, ალაგირის ხეობაში XIX საუკუნის შუა წლებშიც ასრულებდნენ (ჟუსკაევი 1855). ძირითად ტექსტს წარმოთქვამდა პროფესიონალი მოტირალი, გუნდი კი მღეროდა რეფრენს: „დადაა, დადადაა“ (დადააჰ, დადადააჰ). ე. ბესოლოვა ოსურ „დადაასა“ და თუშურ „ზარს“ შორის საერთო ელემენტებზე ამახვილებს ყურადღებას (ბესოლოვა 2012).

ხმით ნატირლების თემატიკა და სტრუქტურა

შინაარსით ხმით ნატირლები განსხვავდებიან ერთმანეთისგან, რადგან თითოეული მათგანი წარმოითქმის ერთი კონკრეტული მიცვალებულის სახელზე. ყოველ ხმით ნატირალს ჰყავს ერთი ავტორ-შემსრულებელი, თუმცა, როგორც წესი, ხალხურ ტრადიციაში არ განიხილება ავტორობის საკითხი, რადგან ინდივიდუალური შემსრულებელი მოთქმის დროს ეყრდნობა ხალხური პოეტიკის ფორმებს და ნატირალში იყენებს გლოვის ტრადიციულ ფორმულებს, რომლებიც უცვლელად გადადის ერთი ტექსტიდან მეორეში.

ინდივიდუალური შემსრულებელი ხმით ნატირალს (ყარაგ, хъарæг) ქმნის ყოველგვარი წინასწარი მომზადების გარეშე. დამტირებელს, მართალია, კონკრეტული სამგლოვიარო სიტუაცია წარმოათქმევინებს ტექსტს, მაგრამ მას თითქოს ტრადიცია კარნახობს, თუ როგორი ნატირალი უნდა შეასრულოს, რომლითაც იგი გამოხატავს არა იმდენად საკუთარ, არამედ უფრო იქ შეკრებილი საზოგადოების საერთო განწყობილებას. ხმით ნატირალში ხშირად არის მიმართვა მიცვალებულისადმი, თუმცა ეს მიმართვა უფრო სამძიმარზე მოსული ადამიანების გასაგონად არის გამიზნული, ვისგანაც ჭირისუფალი მოელის ყურადღებასა და თანაგრძნობას. ამდენად, საზოგადოება, რომელიც ბანს აძლევს მოტირალს და მიცვალებულის ცხედართან ქმნის სამგლოვიარო განწყობილებას, შეიძლება მხატვრული ტექსტის, კერძოდ, ხმით ნატირლის თანავტორად და თანამონაწილედ მივიჩნიოთ. დატირების ერთი კონკრეტული ტექსტი მხოლოდ ერთხელ წარმოითქმის და ის სხვა მიცვალებულთან აღარ მეორდება. მეორდება მხოლოდ გამოსახვის ფორმულები. ყოველ მიცვალებულს კონკრეტულ მოტივზე აგებული ტექსტი

ეძღვნება. ამიტომ ყოველი ახალი მიცვალებულის დატირების დროს იცვლება ხმით ნატირლის მოტივი.

ოსურ ხმით ნატირლებს (*ყარჯთა*, *хъарджытæ*) არა აქვთ ისეთი მკაცრი, კანონიკური აგებულება, როგორც ბალადებს. ზოგიერთ ტექსტში დამტირებელი ვრცლად გადმოგვცემს მიცვალებულის ღირსებებს, ზოგი – უფრო მოკლედ. მართალია, ხმით ნატირლების სტრუქტურული მოდელი მეტ-ნაკლებად იცვლება ყოველი ახალი შესრულების დროს, მაგრამ ყველა ტექსტში იძებნება საერთო ადგილები და მზა სიტყვიერი ფორმულები. ხმით ნატირალს აქვს თავისი პოეტიკა, ტრადიციული სამგლოვიარო სიმბოლიკა, პოეტური გამეორებები, რიტორიკული შეკითხვა-შეძახილი და სტერეოტიპული გამოთქმები. ე. ბესოლოვას აზრით, ოსური ნატირლების პოეტურ ორგანიზებაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებს კუმულაციური ფორმით წარმოდგენილი, ერთმანეთზე ასხმული მოტივები, როცა ერთ მოტივს მოსდევს მეორე, მეორეს – მესამე და ა. შ. ცალკეული მოტივები ერთმანეთს უკავშირდება პოეტური ინტონაციითა და სინტაქსური კონსტრუქციებით. ოსური ნატირალი იწყება მიცვალებულისადმი რიტორიკული შეკითხვით: თუ რატომ დატოვა და დააობლა გარდაცვლილმა ოჯახი. მოტირალი იქვე აღნიშნავს, თუ როგორ მძიმე იქნება გარდაცვლილის გარეშე ცხოვრება. შემდეგი სტრუქტურული ერთეული ნატირალში არის გარდაცვალების მიზეზის გადმოცემა, რომელსაც მოსდევს ტრადიციული სიტყვიერი ფორმულებით მიცვალებულის ქება.

ოსური ხმით ნატირალი, *ყარაგ* (*хъарæг*) არის ლიროეპიკური ჟანრის პოეტური ნაწარმოები, რომელიც მხატვრული ხერხებით გადმოგვცემს მოტირალის ემოციურ განწყობილებას, ძვირფას ადამიანთან დაშორებით გამოწვეულ მწუხარებას, ურთიერთობას გარდაცვლილთან, შეხედულებას სიკვდილ-სიცოცხლეზე. დამტირებელი ტექსტში ერთგვარად აფასებს მიც-

ვალეზულის ამქვეყნიურ ცხოვრებას, წარმოგვიდგენს გარდაცვლილის პიროვნულ ღირსებებსა და დადებით თვისებებს: შრომისმოყვარეობას, სამართლიანობას, სინმინდეს, სტუმარმასპინძლობას, მისი, როგორც საზოგადოების წევრის, ფუნქციასა და ავტორიტეტს. რაც უფრო ნიჭიერია დამტირებელი, მით უფრო მდიდარია ტექსტის სახეობრივი სისტემა.

მიცვალებული არის ხმით ნატირლის მთავარი პერსონაჟი. დამტირებლის მიზანია წარმოადგინოს გარდაცვლილი მამის, დედის, ძმის, ქალიშვილის იდეალური სახე (ბესლოვა 2012). ზოგჯერ ნატირალში წარმოდგენილი მხატვრული სახე გარდაცვლილის რეალურ თვისებებს სცილდება, მაგრამ დამსწრე საზოგადოების თვალში ის მაინც არ კარგავს დამაჯერებლობას.

ოსური ხმით ნატირლები, რომელთა უმრავლესობა მონოლოგებზეა აგებული, მიეკუთვნება სინკრეტულ შემოქმედებას. ხმით ნატირლებისა (ყარჯთა) და სამგლოვიარო რიტუალის ერთი მთლიანი დრამატული სურათის ორგანიზებაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებს როგორც ტექსტი და სიტყვა, ისე ბანი, ტირილი და პლასტიკური მოძრაობა. ყველა ელემენტი ერთად მნახველ-მსმენელში აღძრავს მძაფრ გრძნობებს, დრამატიზმის განცდას. საუკეთესო ნატირლებს არ ივინყებდნენ და ადამიანები ერთმანეთს უზიარებდნენ. საბოლოოდ მას ხალხის ხსოვნა ინახავდა და მომავალ თაობას ზეპირად გადასცემდა.

ხმით ნატირალი „მოთქმა“

ოსური „მოთქმა“ მსგავსებას ამჟღავნებს თუმ-ფშავ-ხევსურულ ხმით ნატირლებთან. ოსური „მოთქმის“ საკმაოდ ვრცელ ტექსტს აქვს დასაწყისი და ერთგვარი დასასრული. დასაწყისში მოტირალი უბოდიშებს სამძიმარზე მოსულ საზოგადოებას,

რომ არ შეუძლია თავშეკავების გამოჩენა და საკუთარ ტკივილს ყველას თვალწინ გამოხატავს, ყველას უზიარებს:

„ვოი, ნურავინ განმსჯის, ნურავინ, ჩემნო მზენო,
ასე რომ დამეცა ოჯახი,
ასეთი გლოვის დღე რომ დამიდგა!“

(ოსური სიტყვიერება 2005: 45).

„მოთქმას“ აქვს დასასრული, რომლითაც მოტირალს გამოვყავართ ტექსტის ძირითადი ლირიკული ნაწილიდან. ახლობლის დაღუპვით სასონარკვეთილი ქალი ნატრობს სიკვდილს და ჰპირდება საზოგადოებას, რომ საკუთარ უბედურებას თავზე აღარავის მოახვევს. საერთო ემოციური ფონის გასაძლიერებლად ტექსტის ფინალში მოტირალი იყენებს რიტორიკულ შეკითხვას და წყევლის ფორმულას:

„მაგრამ დაბნელდეს ჩემთვისაც მზე, დღე დამიბნელდეს,
განა ტირილით ვინმე მკვდრეთით მობრუნებულა?
ამაზე მეტად მოთქმა-გოდებით თუ შეგანუხობთ,
პირი ამევსოს ქვითა და მიწით“.

(ოსური სიტყვიერება 2005: 46).

ტექსტის ძირითადი ნაწილი შეიძლება ხუთ ნაწილად დავყოთ. თითოეულ ნაწილში მოტირალი თანაგრძნობას ითხოვს იმათგან, ვისაც შვილი ცეცხლში დაენვა ან ადიდებულ წყალში დაეხრჩო, ვისაც მარჩენალი დაბურულ ტყეში, ხის ძირას დაელუპა ან მტრის ტყვიამ იმსხვერპლა. ტექსტის ყოველი ნაწილის ბოლოს მოტირალი სვამს რიტორიკულ შეკითხვას:

„რატომ არ მოთქვამს ისიც ჩემსავით
ამ საცოდავი მკვდრის სასთუმალთან?“

მოტირალი ღრმა მწუხარებით, პოეტური ფორმების გამოყენებით გადმოგვცემს შვილის ცეცხლში დაწვით ან წყალში

დახრჩობით, ქმრის შრომის დროს ან მტრის ხელით დაღუპვის ტრაგიზმს:

„ვოი, ვისაც ძლივძლივობით გაზრდილი შვილი,
თავის შემნახველ-დამმარხველი
აღელვებულმა წყალმა მოსტაცა,
ქვიშა ლეიბად უქცია და წყალი კი საბნად.
თევზნი უჩინა სამარემდე მიმცილებლებად,
ასე გაგზავნა მოშთობილი სულთ საუფლოში,
რატომ არ მოთქვამს ისიც ჩემსავით
ამ საცოდავი მკვდრის სასთუმალთან?“

(ოსური სიტყვიერება 2005: 45).

მთიან სოფლებში განსაკუთრებით ხშირი იყო უბედური შემთხვევები, როცა სიკვდილი უდროოდ სტაცებდა ოჯახს პატრონსა და უკანასკნელ მარჩენალს. მოტირალი არც იმათ ივიწყებს:

„ვოი, დაბურულ ტყის შუაგულში,
მარჩენალი რომ ხის ქვეშ მოუყვა,
ცივი თოვლი რომ სუდარად ექცა,
ქარი მოზარედ,
ხოლო ნადირი კი ჭირისუფლად,
რატომ არ მოთქვამს ისიც ჩემსავით
ამ საცოდავი მკვდრის სასთუმალთან?“

(ოსური სიტყვიერება 2005: 46).

განსაკუთრებით დრამატულად გვიხატავს მოტირალი „წყეულ ომში“ მამაკაცის დაღუპვით გამოწვეულ გულისტკივილს:

„ვოი, ვისი შემნახველ-დამმარხველიც, ვისი პატრონიც
იმ წყეულ ომში წყეული მტრის ნასროლი ტყვიით
ისე გაცივდა, თვალის დამხუჭიც არ გამოუჩნდა,
წყალიც ვერავინ მიაწოდა, როცა იძახდა: „წყალი, წყალიო!“
ისე წავიდა წყურვილისგან ხახაგამშრალი.

რატომ არ მოთქვამს ისიც ჩემსავით
ამ საცოდავი მკვდრის სასთუმალთან?“
(ოსური სიტყვიერება 2005: 46).

ხმით ნატირლებში რეალისტურად იხატება მარჩენლის გარეშე დატოვებული ოჯახის უნუგემო მდგომარეობა. ერთი ოსური ნატირალი კი პოეტური სახე-სიმბოლოებით გადმოგვცემს დაობლებული ბავშვების მძიმე ხვედრს:

„ახლა მათ შესამოსად მზის სხივები ექნებათ,
შავი მინა – ფეხსაცმლად, ხის ფოთლები – ქუდად“.
(ბეკოევი 2012: 28).

განსაკუთრებული დრამატული პათოსით გამოირჩევა გარდაცვლილ ბავშვზე ნატირალი. გულმოკლული დედა მწუხარებით ეკითხება სიკვდილს, რატომ დააშორა უმწეო პატარას, რომელსაც ჯერ არ შეუძლია დამოუკიდებლად ცხოვრება, რომელიც ჯერ კიდევ დედის ალერსსა და ზრუნვას საჭიროებს. ამიტომ უბედური ქალი მთელ ცხოვრებას მის ძებნაში გაატარებს.

ოსურ ნატირლებში სჭვივის მიღმა სამყაროს რწმენა. დამტირებელი გარდაცვლილს აბარებს სათქმელს ამ ქვეყნიდან უფრო ადრე წასულ ნათესავებსა და ნაცნობ-მეგობრებთან. ის მიცვალებულს ურჩევს, თუ როგორ უნდა მიაღწიოს ნართების ქვეყნამდე, რომელიც ოსურ ხმით ნატირლებში მეტაფორულად მიცვალებულთა სამკვიდროს განასახიერებს.

ლიტერატურა

ბეკოევი 2012: В. Бекоев, Народная поэзия в системе традиционной культуры осетин, автореферат, диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук, Махачкала, 2010.

- ბესოლოვა 2012:** Е. Бесолова, Общее и особенное в структуре осетинского обрядового плача; Современные проблемы науки и образования, № 3, 2012; www.science-education.ru/103-6539
- ოსური სიტყვიერება 2005:** ოსური ზეპირსიტყვიერება, წიგნი შეადგინეს და ქართულ ენაზე თარგმნეს ნაირა ბეპიევამ და მერი ცხოვრებოვამ, გამომცემლობა „კავკასიური სახლი“, თბ., 2005.
- ჟუსკაევი 1855:** Жускаев С., Похороны у осетин-оладжирцев; Закавказский вестник, № 9, 1855.
- ჩეთითი 1988:** რ. ჩეთითი, ოსური თეატრის ხალხური სანყისები, „ხელოვნება“, თბ., 1988.

საძიებლები

ადგილის სახელები

- ალაგირი 18, 77, 93, 95, 106, 108, 290, 293, 370, 387
ბურსაბძელა
(ბრუტსაბძელა) 67, 70, 71
გალიათი 286, 290
გორი 24, 176, 177, 288
გურის ციხე 238
გუფთა 286
დარგონი 372
დვალეთი 18, 19, 20, 21, 77, 246, 247, 297, 364
დიგორი 18, 20, 21, 59, 77, 103, 106, 107, 112, 119, 123, 134, 135, 149, 158, 177, 196, 231, 289, 290, 293, 307, 309, 343, 361, 362, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373
ედისი 286, 290, 291
ვაზკვიფის მთა 251, 272
ვალაგქომი 364
ვარფის მთა 309, 312, 313
ზადალესკი 362, 363, 364
ზარამაგი 20
ზილახარის ველი 238, 268
თაგაური 18, 20, 77, 105, 106, 124, 365, 374
თაფან-დიგორი 364
თერქ-თურქის ქვეყანა 157
ირყაუ 90
კახეთი 119
ლენხუმი 126, 127, 128, 129, 133, 278
ლიახვის ხეობა 286, 290
მოზდოკი 23
მსხლები 286
ოსეთი 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 51, 71, 75, 77, 78, 81, 83, 84, 93, 106, 107, 108, 117, 121, 122, 141, 149, 153, 166, 196, 231, 246, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 293, 296, 321, 322, 331, 335, 343, 345, 360, 364, 365, 370, 374, 375, 378
ჟღელე 297
რეგახი 76, 77, 91, 92
სავხოხის მთა 141, 238, 265, 345, 346
სანიბა 76, 77, 106, 290, 291
სთირფაზი 290
სთირ-დიგორი 364
სტონას ველი 365
ტიტულის კიდური 366
ფაიქომი 20
ფარასკართი 368, 370
ქალაქი 247
ქართლ-კახეთი 19, 21, 23
ქურთაული 18, 23
ქურთათი 77, 84, 85, 105, 106, 108, 247, 289, 290, 293
ყაბარდო 23, 93, 359,
შავი ზღვა 238, 271
ცეის ხეობა 21, 106
ცხინვალი 25, 81, 149, 196, 231
ძივლისი 19, 21, 76, 77, 84, 85, 86, 108, 109, 289, 290

ჩხერი 20
ხარხი 374, 375, 376, 377
ხვცე 289
ხიზის ციხესიმაგრე 238, 262, 264

ხურბადანი 67, 68, 70
ჯავა 24, 81, 286, 287, 288,
291, 293

**ძუარების,
სალოცავებისა და ზებუნებრივ
არსებათა სახელები**

ალარდი 50, 62, 106, 110,
112, 118, 119, 120, 121, 122, 126
ამინონი 62, 154, 159, 161,
162, 163, 164, 166, 250
აფსათი 50, 62, 110, 138, 139,
140, 141, 142, 143, 144, 145, 146,
148, 250
ბარასთირი 62, 155, 161, 162,
163, 169, 171, 177, 186, 219, 250
ბასილები 50, 103, 110, 134,
135, 136
ბასილი დიდი 134
გალაგონი 62, 65, 260, 323
მად მაირამი 50, 61, 82, 110,
115, 117, 118, 348, 364
მარიამ ღვთისმშობელი 364
წმინდა ნიკოლა 250
დალი 139, 140, 144, 255, 267,
268
დონბეთირი 62, 238, 253,
254, 256, 258, 260, 264, 323
დონ ჩიზჯითა 103
რექომი 19, 21, 76, 77, 88, 94,
95, 106, 130
საფა 62, 85, 124, 142, 158,
250, 259, 313, 347, 350, 351

ფალვარა 62, 79, 106, 124,
250, 260
ქურდალაგონი 62, 85, 87,
158, 250, 257, 258, 260, 273, 323
ყაუზადი 104
ძივლისის ძუარი 19, 21, 77,
84, 85, 108, 109
წმინდა გიორგი 21, 85, 89, 110,
112, 113, 116, 124, 130, 139, 154
წმინდა მაქსიმე 89, 126, 127,
128, 131, 132, 133, 134, 278
ხუცაუ 79, 80, 82, 90, 91, 97,
250
მიქალგაბირთა 76, 77, 94, 95,
106
რეგახი ძუარი 76, 77, 92
თიხოსთი ძუარი 106
ლაშარის ჯვარი 85, 87
ლომისის ჯვარი 87
ტბაუ ვაცილა 77, 123
ვასთირჯი 50, 62, 79, 82, 85,
86, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 108,
109, 110, 111, 112, 113, 114, 115,
121, 123, 130, 143, 157, 160, 250,
253, 260, 319, 320, 325, 326, 346,
350

ვაცილა 50, 62, 77, 82, 89,
104, 110, 122, 123, 124, 125, 126,
128, 129, 131, 143, 260, 291, 323
ზადი 158
თათართუფი 346
თარანჯელოზი 76, 94, 95,
106, 250

თუთირი 62, 88, 94, 103, 104,
250, 309, 314, 315, 326, 327
იასხარი 95
იესო 102, 171, 172, 174, 259,
273
ირყაუ ხუცაუ ძუარ 90
ჩირისტი (Чырысти) 112, 171

ფოლკლორულ და მითოლოგიურ პერსონაჟთა სახელები

აგუნდა 142, 248, 264, 265,
346
ავსარონი 262
აიდარუყი 364, 365, 366, 367,
368, 369, 370
ალეფი 262
ამირანი 252, 255, 256, 259,
273, 274
არზიმაიხა 153, 176, 177
არიგი 71, 72
არტური 274, 275
აქულა 264
აცამაზი, 142, 228, 237, 248,
346, 347
აცირუხსი 239, 248, 264, 265
ახვი 292, 300
ახსართაგი 228, 234, 235,
236, 238, 239, 246, 257, 258, 264,
265, 271, 300
ახსარი 228, 239, 257, 258,
300
ბაბურაული 366
ბადელი 364, 367, 368, 369

ბათრაძი 88, 94, 95, 123, 173,
228, 236, 245, 250, 254, 255, 256,
257, 258, 259, 260, 262, 264, 265,
266, 270, 271, 272, 273, 274, 275,
276, 315
ბალსაგი 267, 268, 269, 270
ბედუხა 166, 187, 248, 264,
265
ბიინოგერი 143, 144, 145
ბიცენონი 248, 254, 255, 265,
271
ბონვარონი 66, 67, 69, 70
ბურაბერდი 300
ბურანაგი 300
ბურაფარნიგი 236, 270, 271
გილგამეში 268
გრიფლეტი 274, 275
გურძიხანი 62, 66, 67, 68, 69,
70
დალი 139, 140, 144, 255, 267,
268
დევი 198, 199, 201, 203, 206,
208, 261, 262

ელბერდუყ თულანთი 371,
372, 373
ენქიდუ 268
ვარხაგი 239, 249, 257
ვარხთანაგი 232
ვონი 264
ზიმაიხო 153, 176, 177
თაიმურაზ ქოძირთი 374
თეხი 262
თიხივზარი 202
თოლდა 242, 243
თოთრაძი 228, 263
იალლუზი 329
იონეური 374
იშთარი 268
კუძა 68, 69, 70
ლოკი 237
მაგირა 71
მუქარა 262
ნაღვილა 300
სავა 228, 232
სათანა 162, 219, 228, 236,
245, 248, 250, 253, 254, 255, 260,
263, 265, 270, 271, 300, 311, 312,
320, 323, 324, 325, 326, 328, 329,
346, 348
საინაგ-ალდარი 245, 270,
271, 346
სანათა 312
სიდამონი 329
სირდონი 215, 228, 237, 253,
254, 256, 257, 258, 268, 269, 270,
273, 276, 277, 300

სოსლანი 17, 59, 124, 142,
153, 155, 158, 162, 166, 167, 176,
177, 184, 187, 200, 228, 236, 237,
241, 242, 244, 248, 254, 256, 257,
258, 259, 260, 262, 263, 264, 265,
266, 267, 268, 269, 270, 271, 275,
276, 313, 323, 348, 376
სტარეჯანი 200
სუა 294, 295, 299
ტყაში მაფა 139, 267
ურუზმაგი 157, 162, 169,
177, 200, 219, 228, 236, 238, 239,
247, 248, 253, 261, 262, 265, 269,
278, 299, 300, 320, 325, 328, 346,
348, 399
ფანკეუზი 202
ფიდალიზი 296
ქარეიშვილი 127, 128, 129,
131, 278, 279
ყანძარგისი 264
ყირიმის ხანი 371, 372, 373
ყუსაგონი 329
ჩელესართაგი 248, 264
ცარძოი 64, 292, 293
ძანყალიცი 372
ძერასა 238, 249, 253, 256,
264, 265, 320
ხამიცი 236, 248, 254, 255,
256, 258, 265, 269, 270, 271, 272,
273, 300
ხეთაგი 77, 92, 93, 94
ხირჩლა 366

საგვარეულო, ხალხი, წარმომავლობა

ალაგათები 234, 235, 236, 246, 248, 265	290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302
ახსართაგები 234, 235, 236, 246, 271	ბილვილათები 285, 295, 296 ბიცენტები 254, 255, 265
ბადელიათები 248, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371	ბორათები 234, 235, 236, 246, 262, 270, 271
ევგვიპარები 292	თექიევიები 363
ქოძირაანთები 377	ნიბირთები 295, 296
ცარგასათები 248, 290, 365	ხეთაგურები 93
ცარციათები 15, 50, 62, 64, 65, 71, 285, 286, 287, 288, 289,	ხვირიმთები 285, 295, 296 ჯერიათები 86, 87

Khvtiso Mamisimedishvili

Osetian folklore

Text-book for university students

Collective memory, artistic thinking, long life experience and cultural identity of the Osetian people are most clearly seen in the folklore of this people.

By considering the special interest of young students, this is the first text-book of Osetian folklore printed in Georgia. The author considers the genre content of the Osetian folklore based on the results of typological, structural and artistic analysis of concrete texts.

The book is designated for the students of higher educational establishments, specialists of humanitarian sciences and readers interested in Osetian folklore.

ხვთისო მამისიმედიშვილი

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ასოცირებული პროფესორი. რამდენიმე მონოგრაფიისა და ასამდე სამეცნიერო ნაშრომის ავტორი. მათ შორის ავტორი წიგნებისა: „ვაინახები და ქართველი მთიელები“ (1997), „პანკისი, წარსული და თანამედროვეობა“ (2008), „ჯვარ-ხატები საკულტო ტექსტებში“ (2009).

გამომცემლობის რედაქტორები:

გარეკანის დიზაინერი

დამკაბადონებელი

რუსუდან მიქენაია

მარინე ჭყონია

ნინო ებრალიძე

ხათუთა ბადრიძე

0179 თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზირი 14

14, Ilia Tshavtchavadze Ave., Tbilisi 0179

Tel 995(32) 225 14 32

www.press.tsu.ge