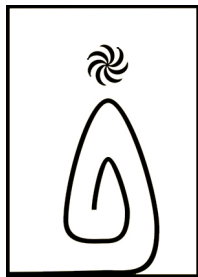


ანთროპოლოგიური კვლევანი

Anthropological Researches

I



თბილისი

2010

UDC(უაკ)572(051.2)

ა-655

საქართველოს ანთროპოლოგთა ასოციაციის კრებული განკუთვნილია სპეციალისტთა და დაინტერესებული საზოგადოების ფართო წრისთვის.

The Collected Articles of the Association of Georgian Anthropologists is dedicated to a wide readership, experts and students concerned with anthropology.

რედაქტორები:

პროფ. ნინო აბაკელია
პროფ. ქეთევან ხუციშვილი

პასუხისმგებელი მდივანი:

ისტ. დოქტ. ქ. ალავერდაშვილი

ისტ. დოქტ. მანუჩარ ლორია

სარედაქციო კოლეგია:

ისტ. მეცნ. დოქტ. ნუნუ მინდაძე
პროფ. ნუგზარ მგელაძე
პროფ. თინათინ ღუდუშაური

რეცენზენტები:

ისტ. დოქტ. ხათუნა იოსელიანი

ისტ. მეცნ. დოქტ.
ნოდარ შოშიტაიშვილი

ჟურნალის ყდის დიზაინი:
კოტე იანტბელიძე

© საქართველოს ანთროპოლოგთა ასოციაცია, 2010

გამომცემლობა “უნივერსალი”, 2010

ყველა უფლება დაცულია.
All rights reserved.

ISSN 1987-8338

Editors:

Prof. Nino Abakelia
Prof. Ketevan Khutsishvili

Responsible secretary:

Doctor of Historical Sciences:
Ketevan Alaverdashvili
Doctor of Historical Sciences:
Manuchar Loria

Editorial Board:

Dr. Nunu Mindadze
Prof. Nugzar Mgeladze
Prof. Tinatin Ghudushauri

Reviewers:

Doctor of History:
Khatuna Ioseliani
Doctor of historical Sciences:
Nodar Shoshitaishvili

The design of the cover:
Kote Iantbelidze

შინაარსი
CONTENTS

წინასიტყვაობა..... 9
Preface..... 15

ქეთევან ხუციშვილი, ქართული ანთროპოლოგიური
(ეთნოლოგიური) სკოლის ისტორია..... 30
Ketevan Khutsishvili, The History of Georgian Anthropological
(Ethnological) School..... 19

ნინო აბაკელია, რამოდენიმე შტრიხი ოქსფორდის
სამეცნიერო ცხოვრების თავისებურებანზე..... 31
Nino Abakelia, On Some Characteristic Features of Oxford
Scientific Lifestyles..... 38

ანთროპოლოგიური ბიოგრაფიები
ANTHROPOLOGICAL BIOGRAPHIES

ნუგზარ მგელაძე, ფრანც ბოასი – თანამედროვე ამერიკული
ანთროპოლოგიის ფუძემდებელი..... 43
Nugzar Mgeladze, Franz Boas the Founder of Modern American
Anthropology..... 61

თინათინ ღუდუშაური, კლიფორდ გირცი –
ინტერპრეტაციული ანთროპოლოგია..... 62
Tina Ghudushauri, Clifford Geertz – Interpretive Anthropology..... 68

გენდერული ანთროპოლოგია
GENDER ANTHROPOLOGY

მარია ჯეშოკი, ქალთა განათლება მეჩეთში, ქალთა
განათლებლობა და სულის გადასარჩენი სიმღერები:
ჩინელ Hui მუსლიმ ქალებს, რომელთაც ახსოვთ Jingge
ახსოვთ ისტორია (ოქსფორდი, გაერთიანებული სამეფო)..... 82
Maria Jaschok, Women’s Mosques Education, Female Ignorance and
Chants to Save Souls: Chinese Hui Muslim Women Remembering
Jingge, Remembering History (Oxford, UK)..... 69

ელკე კამი, ქალები და ღირსება საქართველოში
(მარბურგი, გერმანია)..... 88

Elke Kamm, Women and honour in Georgia (Marburg, Germany) 83

ვიზუალური ანთროპოლოგია
VISUAL ANTHROPOLOGY

მანუჩარ ლორია, ანთროპოლოგიური ფილმის ველზე
გადაღების თავისებურებანი..... 89

**Manuchar Loria, The Peculiarities of Field-shooting of an
Anthropological Film..... 94**

ისტორიული ანთროპოლოგია
HISTORICAL ANTHROPOLOGY

გუჯეჯიანი როზეტა, ტრადიციული ქართული მენტალობის
ისტორიიდან (“მეფე” ქართველ მთიელთა ცნობიერებაში)..... 95

**Gujejiani Rozetta, From the History of Traditional Georgian Mentality
(“King” in the Consciousness of Georgian Mountaineers)..... 107**

პატარიძე ლელა, ტერიტორიული და კულტურული
იდენტობები გაქრისტიანების კონტექსტში..... 109

**Pataridze Lela, Territorial and Cultural identities in the Context
of Christianization..... 133**

მუსიკალური ანთროპოლოგია
MUSICAL ANTHROPOLOGY

ქავთარაძე მარინა, პიროვნების თვითიდენტიფიკაციის
პრობლემა დიმიტრი შოსტაკოვიჩის შემოქმედებაში..... 134

**Kavtaradze Marina, The Problem of Self-identification of Personality
in Dimitri Shostakovich’s Creative Works..... 142**

შილაკაძე მანანა, ეთნომუსიკოლოგიის დეფინიციისათვის..... 143

Silakadze Manana, Towards the Definition of Ethnomusicology..... 156

პოლიტიკური ანთროპოლოგია
POLITICAL ANTHROPOLOGY

ბათიაშვილი ნუცა, ისტორიის ძალა და სიმბოლური
ფორმები: საქართველოს “რევოლუციური
პოლიტიკა” (ვაშინგტონი, აშშ)..... 172

**Batiashvili Nutsa, Power of History and Symbolic Forms:
Georgia’s “Revolutionary” politics (Washington, USA)..... 157**

შტეფან ფოელი , ჩვეულებითი სამართალი ქვემო ქართლის სვანურ სოფლებში (მარბურგი, გერმანია).....	177
Stephane Voell , Practice of Traditional Law in Svan Villages in Kvemo Kartli, Georgia (Marburg, Germany).....	172

რელიგიური ანთროპოლოგია
RELIGIOUS ANTHROPOLOGY

აბაკელია ნინო , სარტყელი – ბალთა კომპლექსის საკულტო და კოსმოლოგიური განზომილებებისათვის ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში.....	178
Abakelia Nino , On the Cultic and Cosmic Dimensions of the Belt-Buckle Complex in Georgian Mythic-Ritual System.....	188

ალავერდაშვილი ქეთევანი , რიტუალური ფერხულების სიმბოლიკის შესწავლის საკითხისათვის.....	193
Alaverdashvili Ketevani , Towards the Investigation of Ritual Round-dance Symbolism.....	211

გოცირიძე გიორგი , “ჯადოსნური სარკე” (ქართული ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით).....	212
Gotsiridze Giorgi , “Magic Mirror” (According to Georgian Ethnographic Field Data).....	223

სკიამა ლიდია , ვენეციური ზედსახელები და კარნავალური კულტურა.....	236
Sciama Lidia , Venetian Nicknames and the Carnival Culture (Oxford, UK).....	224

ჩიქოვანი ვახტანგი , მთიულური სახლის ინტერიერის სიმბოლური ორგანიზაციის დახასიათებისათვის.....	237
Chikovani Vakhtangi , Symbolic Organization of Space in the Interior of a Mtiuletian House.....	247

სამედიცინო ანთროპოლოგია
MEDICAL ANTHROPOGY

მინდაძე ნინო , ქართული ტრადიციული სამედიცინო კულტურის ანთროპოლოგიური კვლევა საქართველოში.....	248
Mindadze Nino , Anthropological Study of Georgian Traditional	

medical Culture in Georgia..... 260

დევისი ჯანეტი, მოხუცები და კრიზისში მყოფი მათი
ოჯახები: “ხანშიშემესულობა და უკმაყოფილობა”
(ოქსფორდი, გაერთიანებული სამეფო)..... 265
Davies Janette, Elders and their Families in Crisis: “Ageing and
its Discontent” (Oxford, UK)..... 261

ხელოვნების ანთროპოლოგია
ART ANTHROPOLOGY

ნათია ჯაყელი, ქართული ხალხური დღესასწაული და
ტრადიციული სუფრა ფიროსმანის შემოქმედებაში..... 266
Natia Jaqeli, Georgian Religious Festivals and Traditional Supra
in Pirosmani’s Art..... 275

მარიამ კვარაცხელია, ნარცისის მეტამორფოზა..... 276
Mariam Kvaratskhelia, The Metamorphosis of Narcissus..... 279

რეცენზიები
BOOK REVIEWS

ჯოხაძე გრიგოლი, “ქართლის ცხოვრების სამყარო”,
რეცენზია ლელა პატარიძის ნაშრომზე..... 281
Jokhadze Grigol, “The World of Life of Kartli”, the Review
on Lela Pataridze’s Monograph: Political and Cultural Identities
in 4th-5th cc. Georgian Community: The World of Life of
Kartli. Tbilisi, Caucasian House. 2009..... 281

ჯოხაძე გრიგოლი, „ადამიანები და სიწმინდეები“, რეცენზია
ზურაბ კიკნაძის მონოგრაფიაზე: „ქართლი გაქრისტიანების
გზაზე: ადამიანები და სიწმინდეები“, თბილისი,
კავკასიური სახლი, 2009..... 290
Jokhadze Grigol, „Humans and Holiness“, the review on
Zurab Kiknadze’s Monograph: „Georgia on its Way to
Christianization, Tbilisi, Caucasian House, 2009..... 290

თარგმანი
TRANSLATION

ჯონ ჰილი, სახლი: გატეხილი და გამთელელებული გულები
(თარგმანი და შენიშვნები დაურთო ნინო დამბაშიძემ)..... 299

John Hill, Home: the Making or Breaking of the Heart (Translation and afterword by Nino Ghambashidze)	322
--	-----

ხსოვნა

IN MEMPRIAM

“ლელა პატარიძე – შემოქმედებითი გზა და რამდენიმე შტრიხი პორტრეტისთვის”.....	323
“Lela Pataridze – creative development and some strokes for the Portrait of the Scientist.....	323

სოსო ჭანტურიშვილი.....	330
Soso Chanurishvili.....	330

თინა ოჩიაური.....	333
Tina Ochiauri.....	333

მანანა შილაკაძე.....	335
Manana Shilakadze.....	335

წინასიტყვაობა

წინამდებარე კრებული საქართველოს ანთროპოლოგთა ასოციაციის პირველი პერიოდული გამოცემაა, რომელიც მიზნად ისახავს ფართო მკითხველს, ექსპერტებსა და სტუდენტებს გააცნოს ახალი იდეები და მიდგომები კულტურულ ანთროპოლოგიაში საქართველოსა და მის ფარგლებს გარეთ.

საქართველოს ანთროპოლოგთა ასოციაცია 2010 წელს დაფუძნდა. მისი მიზანი კვლევითი, ანალიტიკური და სასწავლო საქმიანობაა. ასოციაცია გეგმავს სემინარების, დისკუსიების, კონფერენციების მოწოდებას, ისევე როგორც, საგამომცემლო და მთარგმნელობით საქმიანობას. ასოციაციის უვიდით უკვე ჩატარდა საერთაშორისო რეგიონალური სემინარი: „ანთროპოლოგიური მიდგომები რელიგიისა და სექულარიზმის კვლევისას“. წინამდებარე კრებული მომავალში საქართველოს ანთროპოლოგთა ასოციაციის საანგარიშო გამოცემად გვესახება. შევეცდებით მასში აისახოს დარგის განვითარებაში მიმდინარე ძირითადი ტენდენციები თემატური თუ მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით.

კრებულის შედგენაში მონაწილეობა მიიღო სხვადასხვა ქვეყნის მეცნიერმა და, შესაბამისად, ერთმანეთის გვერდიგვერდ თემატურად დალაგდა ქართველ და უცხოელ მეკვლევართა ნაშრომები, რომელთაც განსაზღვრეს კრებულის სტრუქტურა. წარმოდგენილი სტატიები განაწილებულია ქვესათაურების მიხედვით, რაც ნათლად აჩვენებს კულტურული ანთროპოლოგიის როგორც დარგის მრავალმხრივობასა და კოლიზმს.

ამგვარად, კრებული ანთროპოლოგიის ქვედარგების მიხედვითაა აგებული. ზოგი მათგანი სიახლეა ქართული სამეცნიერო სივრცისათვის, ზოგ სფეროში კი დიდი ხანია საინტერესო კვლევები წარმოებს და გარკვეული მიღწევებიც არსებობს. ტერმინოლოგიური თვალსაზრისით, ბევრი რამ შეიძლება უცხო იყოს ქართველი მკითხველისათვის, მაგრამ მიგვაჩნია, რომ ქართული ანთროპოლოგიური (ეთნოლოგიური) სკოლის განვითარების მიმდინარე ეტაპი თავად მოითხოვს მიმდინარე კვლევებისათვის მსოფლიოში უკვე აპრობირებული და აღიარებული ტერმინებისა და სახელწოდებების მიმოქცევაში შემოტანასა და დამკვიდრებას. ვფიქრობთ ქართველი მკითხველისათვის საინტერესო იქნება გენდერული, ვიზუალური, ისტორიული, მუსიკალური, პოლიტიკური, რელიგიის, სამედიცინო და ხელოვნების ანთროპოლოგის საკითხები, ისევე როგორც გამოჩენილ ანთროპოლოგთა ბიოგრაფიები, ახალი თარგმანები თუ ნაშრომების მიმოხილვა.

კრებული იწყება სტატიით „ქართული ანთროპოლოგიური (ეთნოლოგიური) სკოლის ისტორია“ (ქ. ხუციშვილი) მასში ნაჩვენებია

საქართველოში მიმდინარე პროცესები, რომლებიც ანალოგიური იყო დასავლეთ ევროპაში მიმდინარე პროცესებისა. ასევე, ნაჩვენებია თუ როგორ ხდებოდა თანდათან საკვლევი თემატიკის განვითარება და როგორ დაიწყო საქართველოში გამოკვეთილი, მკაფიო მეთოდის განსაზღვრით დამოუკიდებელი სკოლის ფორმირება და განვითარება.

სტატიას “*რამოდენიმე შტრიხი ოქსფორდის სამეცნიერო ცხოვრების თავისებურებაზე*” (ნ. აბაკელია), ქართული რეალიიდან გადაყვართ ბრიტანულ (კერძოდ, ოქსფორდულ) სამეცნიერო ცხოვრებაში. სტატიაში გაშუქებულია ორი არაფორმალური მიმდინარეობის (“ინკლინგებისა” და გენდერულ საკითხებზე მომუშავე ოქსფორდულ მეცნიერ-ქალთა ჯგუფის) სამეცნიერო ცხოვრება. ნაჩვენებია, თუ როგორ ჩაისახა მამაკაცი მეცნიერებით ორიენტირებულ ოქსფორდში, ერთგვარი გამოწვევის სახით მეცნიერ-ქალთა მოძრაობა, რომელიც საბოლოოდ ოქსფორდის უნივერსიტეტის გენდერული კვლევის ცენტრად ჩამოყალიბდა.

ქვეთავი, რომელიც ანთროპოლოგიურ ბიოგრაფიებს მოიცავს, ამერიკული ანთროპოლოგიის ფუძემდებლის ფრანც ბლასისა (ნ. მგელაძე) და კლიფორდ გირცის (თ. ღუდუშაური) ინტერპრეტაციული ანთროპოლოგიასთან დაკავშირებულ საკითხებს ეხება და სპეციალისტების გარდა, ალაბათ, განსაკუთრებით საინტერესო და მნიშვნელოვანი სტუდენტებისათვის იქნება.

გენდერული ანთროპოლოგიის ქვესათაურის ქვეშ, სტატიაში „ქალთა განათლება მეჩეთში, ქალთა გაუნათლებლობა და სულის გადასარჩენი სიძღვრებები: ჩინელ Hui მუსლიმ ქალებში, რომელთაც ახსოვთ Jingge ახსოვთ ისტორია“ (მ. ჯემოკი) განხილულია ჩინური ყოფისთვის დამახასიათებელი და ფართო საზოგადოებისთვის ნაკლებად ცნობილი ჩინელი ქალებისათვის განკუთვნილი უნიკალური მუსლიმური ინსტიტუტი – ქალთა მეჩეთები, რომელნიც 17 საუკუნიდან მოყოლებული არაფორმალური განათლებით უზრუნველყოფდა მუსლიმ ქალებს. ნაჩვენებია თუ როგორ გამოიყენება განათლება, როგორც კოლექტიური ეთნო-რელიგიური იდენტობის ერთგვარი საკომუნიკაციო არხი და იდეების გადაცემის საშუალება სოციალურ და, ასევე გენდერულ ურთიერთობებში და სხვ.

ამავე ქვესათაურის ქვეშაა მოქცეული სტატია, რომელიც ეხება ქალების ღირსების გაგებას საქართველოში (ე.კამი). სტატიაში მკვლევარი კონკრეტულ ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაყრდნობით ცდილობს გამოკვეთოს წეს-ჩვეულებათა მყარი სისტემა, რომელიც ღირსებისა და სირცხვილის აღქმას ეხება.

ვიზუალური ანთროპოლოგიის ქვესათაურის ქვეშ, სტატიაში “ანთროპოლოგიური ფილმის ველზე გადაღების თავისებურებანი” (მ. ლორია) მეთოდოლოგიური ექსკურსის შემდეგ, ნაჩვენებია თუ

რა მნიშვნელობა აქვს ეთნოგრაფიული ინფორმაციის მოპოვებას და მეთოდოლოგიას (საველე სამუშაოების სწორად დაგეგმვას, შემოქმედებით წვერებს შორის ფუნქციონირებას, ფილმის რეალურ დროში გადაღებას, გადაღებისას კონცეფციის შემუშავებას და მონტაჟის პროცესს) ანთროპოლოგიური ფილმისათვის.

ისტორიული ანთროპოლოგიის ქვესათაურის ქვეშ, სტატიაში “ტრადიციული ქართული მენტალობის ისტორიიდან (“მეფე ქართველ მთიელთა ცნობიერებაში”) (რ. გუჯუჯიანი) განხილულია თუ როგორ და რატომ ფოკუსირდებოდა ქართული მენტალობა ორ დიდ და წმინდა მეფის სახელზე – ვახტანგ გორგასალთან და თამარ მეფესთან არა მარტო საქართველოში, არამედ მის ფარგლებს გარეთ (კერძოდ დღევანდელი თურქეთის ტერიტორიაზე მცხოვრებ) ქართველებშიც.

ნაშრომში: “ტერიტორიული და კულტურული იდენტობები გაქრისტიანების კონტექსტში” (ლ.პატარიძე) განხილულია თუ რატომ არის ტერიტორიული იდენტობა ადამიანის ეროვნული ცნობიერების ერთერთი ყველაზე უმნიშვნელოვანესი კომპონენტი ამ ცნობიერების განვითარების ყველა საფეხურზე, იქნება ეს ეთნიკური იდენტობა, *ეთნის* იდენტობა თუ ნაციონალური იდენტობა.

მუსიკალური ანთროპოლოგიის ქვესათაურის ქვეშ, ნაშრომში “პიროვნების თვითიდენტიფიკაციის პრობლემა დიმიტრი შოსტაკოვიჩის შემოქმედებაში” (მ. ქავთარაძე) ნაჩვენებია თუ რა გზით ახერხებდა და როგორ გამოხატავდა შემოქმედი (დ. შოსტაკოვიჩი) ტოტალიტარული რეჟიმისადმი რეზისტენციას და მისგან თავის დაღწევას. თუ როგორ მოხვდა “ებრაული” მოტივები არაებრაელი კომპოზიტორის შემოქმედებაში და როგორ გამოიხატა ინტონაციისა და მუსიკალური სიმბოლოების მეშვეობით (რომელიც ორმაგი კოდის პრინციპითაა შექმნილი) პროტესტი ტოტალიტარული რეჟიმის წინააღმდეგ.

სტატიაში “ეთნომუსიკოლოგიის დეფინიციისათვის“ (მ.შილაკაძე) გარჩეულია დეფინიციონალური სიმრავლე და მათთან დაკავშირებული სირთულეები: ეთნომუსიკოლოგია განხილულია, როგორც ეთნოლოგია/ეთნოგრაფია და მუსიკალური ფოლკლორის სინთეზი. ნაჩვენებია ეთნომუსიკოლოგიის ინტერესების სფეროები, განვითარების გზები და სხვ.

პოლიტიკური ანთროპოლოგიის ქვესათაურის ქვეშ, სტატიაში “ისტორიის ძალა და სიმბოლური ფორმები: საქართველოს “რევოლუციური პოლიტიკა” (ნ. ბათიაშვილი), ძირითადად, ახსნილია თუ რა გავლენა მოახდინა ვარდების რევოლუციამ შემდგომი პერიოდის ქართულ პოლიტიკურ და კულტურულ სივრცეებზე.

ნაშრომში: “ჩვეულებითი სამართალი ქვემო ქართლის სვანურ სოფლებში” (შ.ფოფელი) ნაჩვენებია, რომ ჩვეულებითი სამართალი სა-

ქართველოს სხვადასხვა რეგიონში ყოველდღიური ცხოვრების მნიშვნელოვან ნაწილს შეადგენდა. ნაშრომში ხაზგასმულია, რომ ჩვეულებითი სამართალი, მხოლოდ საქართველოს მთიანი რეგიონის და კერძოდ, სვანეთისა და ხევსურეთისთვის დამახასიათებელი ფენომენი კი არ ყოფილა (სადაც ეს პრაქტიკა ტრადიციულად შეისწავლებოდა), არამედ, ასევე, ძლიერად განვითარებული იყო ბარშიც, რაც ნაკლებად იყო შესწავლილი. აღნიშნული სტატია ყველაფერთან ერთად იმითაც არის საინტერესო, რომ ეს ფენომენი “აუთსაიდერის” თვალითაა დანახული და გამოკვლეული (ანუ კულტურის ემიკური ანალიზის ერთერთი მაგალითია).

რელიგიური ანთროპოლოგიის სათაურის ქვეშ რამოდენიმე სტატიაა გაერთიანებული. სტატიაში “სარტყელი-ბალთა კომპლექსის საკულტო და კოსმოლოგიური განზომილებისათვის ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში” (ნ. აბაკელია) ნაჩვენებია სამოსის დაწვეილებული ელემენტების სარტყლისა და ბალთის სიმბოლური ველები. სამოსის აღნიშნული ელემენტების სიმბოლური ფუნქციების განხილვისას ნაჩვენებია განსხვავებული (ადამიანური და კოსმიური) საუფლოები, რომლიდანაც ისინი მომდინარეობენ და რომელშიც ისინი ფუნქციონირებენ.

სტატიაში “რიტუალური ფერხულების სიმბოლიკის შესწავლის საკითხისათვის” (ქ. ალავერდაშვილი) ფერხულები განხილულია, როგორც ღერძის გარშემო მბრუნავი სიმბოლური “ნაგებობები”; ნაჩვენებია თუ რა ფუნქციების გამო შეიძლება იყოს ფერხული საზოგადოების ერთიანობის სიმბოლო და სამყაროს სამივე დონის საკომუნიკაციო არხის ფუნქციების მატარებელი.

ნაშრომში “ჯადოსნური სარკე” (ქართული ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით) (გ.გოცირიძე) ნაშრომში შესწავლილია რელიგიურ-მაგიური ფუნქციის მქონე ჯადოსნური სარკე, რომელიც ასოცირდება სიკვდილ-სიცოცხლესთან, ქონების ძიებასთან, გმირის თავგადასავალთან, ავსულების წინააღმდეგ ბრძოლასთან და სხვ.

ნაშრომში “ვენეციური ზედსახელები და კარნავალური კულტურა” (ლ.სკიამა) ორი გამოკვლევის საფუძველზე, რომელიც ეხება ადრემოდერნული ხანის ევროპას, ნაჩვენებია, რომ კარნავალები მიუხედავად იმისა, რომ უშუალოდ არ ცვლიან სოციალურ სტრუქტურებს, ისინი მუდმივად იძლევიან გზაწმინდებს ცვლილების საჭიროებაზე და სურვილებზე, გადმოსცემენ სახელმწიფოსა და ეკლესიის მხრიდან შევიწროებებზე მკვეთრ და მკაცრ კრიტიკას.

სტატიაში “მთიულური სახლის ინტერიერის სიმბოლური დახასიათებისთვის” (ვ.ჩიქოვანი) ნაჩვენებია, თუ რა გადამწვეტ გავლენას ახდენს სამყაროს სურათი და ცხოვრების წესი ყველა დონის სოციალური ორგანიზაციის წევრთა ყოფაქცევის ნორმებსა და საწესჩვეულებო პრაქტიკის ფორმირებაზე. ნაჩვენებია “სახლის წესში”

(ე.ი. სახლთან დაკავშირებულ მითო-რიტუალურ კომპლექსში) თუ როგორ რეპროდუცირდება მაღალი დონის სოციალური ორგანიზაციის შიგნით შემუშავებული ცხოვრების წესისა და მისი შესაბამისი სამყაროს მითოლოგიური სურათის უმთავრესი ნიშან-თვისებები, სხვებთან ერთად დრო-სივრცის სოციალიზაციის მომენტებიც.

სამედიცინო ანთროპოლოგიის ქვესათაურის ქვეშ, სტატიაში “ტრადიციული ქართული სამედიცინო კულტურის ანთროპოლოგიური კვლევა საქართველოში” (ნ.მინდაძე) ყურადღება გამახვილებულია, თუ როგორ ფოკუსირდება სამედიცინო ანთროპოლოგია “დაავადების” ფენომენზე. ნაჩვენებია თუ რამდენად მნიშვნელოვანია ადამიანთა დაავადებების მკურნალობა, როგორც ბიოლოგიური, ასევე სოციო-კულტურული ასპექტითაც.

ნაშრომში “მოხუცები და კრიზისში მყოფი მათი ოჯახები: ხანშესულობა და უკმაყოფილება” (ჯ. დევისი) ნაჩვენებია ალცჰაიმერის დაავადებით შეპყრობილ ადამიანთა ბედი და სოციალური სტატუსი საზოგადოებაში. მოტანილია მიზეზები, თუ რის გამო უნდა მიენიჭოთ მათ პრიორიტეტი მოხუცებულთა თავშესაფარში მისაღებად და სხვა.

ხელოვნების ანთროპოლოგიის რუბრიკაში გვიხარია, რომ მოხვდა ორი ახალგაზრდა სტუდენტის სტატია, ამ პრინციპის დაცვას მომავალშიც შევეცდებით და ვეცდებით ვაჩვენოთ ახალგაზრდა სტუდენტების მიღწევები.

ნაშრომი “ქართული ხალხური დღესასწაული და ტრადიციული სუფრა ფიროსმანის შემოქმედებაში” (ნ.ჯაყელი) ეხება ქართული ხალხური დღესასწაულის როლს ქართულ ყოფასა და ფიროსმანის შემოქმედებაში.

მეორე ნაშრომი “ნარცისის მეტამორფოზა” (მ.კვარაცხელია) ეხება მეტამორფოზის თემას შემოქმედებაში. რისთვისაც ახალგაზრდა მკვლევარი ირჩევს ს. დალის “ნარცისის მეტამორფოზას”. ამ მხატვრული ნაწარმოების მთავარ საყრდენს, მისი აზრით, დუალურობა უნდა წარმოადგენდეს, ორი პოლუსის შერწყმა, გარდაქმნა და კათარსისი. ავტორის აზრით, იყო შემოქმედი ნიშნავს შეგუძლოს გარდაქმნა – მეტამორფოზირება... ყოველი ნახატის შექმნის შემდეგ შემოქმედი “კვდება” და შემდეგ ახლიდან იბადება, იგი განიცდის ემპათიას და ნახატთან ერთად იბადება თავიდან. ეს კი კათარსისია სუბლიმაციის გზით.

კრებულის მნიშვნელოვან ნაწილს ბოლო დროს გამოსული წიგნების მიმოხილვა წარმოადგენს. კერძოდ, კრებულში წარმოდგენილია გრიგოლ ჯოხაძის რეცენზიები ზ. კიკნაძის ნაშრომზე “ქართლის ცხოვრების” სამყარო და ლელა პატარიძის ნაშრომზე: “ქართლი გაქრისტიანების გზაზე: ადამიანები და სიწმინდეები”.

კრებულში შედის, აგრეთვე, თარგმანის რუბრიკა, რომელიც წარმოდგენილია ჯონ ჰილის ნაშრომით (მთარგნელი ეთნოლოგი ნ. დამბაშიძე): “სახლი: გატეხილი და გამთელებული გულები”.

კრებული მთავრდება უდროოდ წასული კოლეგების – ლელა პატარიძისა (მ. ჩხარტიშვილი), სოსო ჭანტურიშვილის (ნ. აბაკელია; ქ. ხუციშვილი), თინა ოჩიაურის (ნ.ინდაძე), მ.შილაკაძის (რ. წურწუმის, თ. გაბისონია) – შესახებ მოგონებებით. ასეთია კრებულის შინაარსი, რომელიც ალბათ კიდევ უფრო იმითაა აღსანიშნავი, რომ მასში ყველა თაობის წარმომადგენლი მონაწილეობს. იმედი გვაქვს მკითხველი ინტერესით გაეცნობა წარმოდგენილ სტატიებს.

რედაქტორებისგან

PREFACE

The present collection of articles is the first issue of the Association of Anthropologists of Georgia, which aims to introduce new attitudes and new ideas of anthropology to the wide audience, experts and students concerned with anthropology. The scientists of different countries and cultures, experts of varied fields and undergraduates participated to create this volume. Consequently the present articles were arranged around the special topics under the different headings, showing the multifarious and holistic aspects of anthropology.

The journal opens with the article “the History of Georgian anthropological (ethnological) school (K.Khutsishvili) in which the characteristic processes in Georgia are compared with the analogical processes of Western Europe. It also demonstrates how the research topics developed gradually and how the independent school with its precise method had been formed and developed in Georgia.

The next article – “On some characteristic features of Oxford scientific way of life” (N.Abakelia) – transfers the reader from Georgian reality to the British (in particular, to Oxford) scientific realm. It deals with the problems of the two scientific groups (the “Inklings” and Oxford women group working on Gender Studies) and shows how the women scientists challenged male-oriented Oxford scientific circles with their works and how this activity caused the formation of the Gender Study Center at Oxford, etc.

The sub-title: Anthropological biographies: includes the articles: “Franz Boas – the Founder of Modern American Anthropology (N.Mgeladze) and Cliford Geertz – The Interpretive Anthropology (Tina Ghudushauri) through which the reader is introduced into the life and problems connected with the founder of Modern American Anthropological School Franz Boas and C. Geertz’s Interpretative anthropology. Besides experts, these articles might be of special interest for the students of Anthropology.

In the article, under the heading – Gender Anthropology, “Women’s Mosques education, female ignorance and chants to save souls: Chinese Hui Muslim women remembering Jingge, remembering History” (M.Jashock) reader is introduced into a little known part of the history of China and the contribution made by unique Islamic institution, women’s mosques, which started from 17th century provided women with informal education, etc. The article shows how education serves as a conduit of transmission of both continuity of a collective ethno-religious identity as well as of ideas of transmission in both social and gender relations, etc.

In the article (under the same sub-title) “Women and honor in Georgia” (E.Kamm), the author introduces reader into the problems of honor and shame in Georgia in which the author demonstrating the emic analysis of culture tries to find out the conservative and firm system of customs on which honor and shame are based and constructed.

In the sub-division of visual anthropology, in the article: “the Peculiarities of Field-shooting of an Anthropological Film” the importance of gathering of ethnographic field data and methodology (the importance of right planning of field tasks, shooting of the film in real time, the development of conception during the film-shooting and cutting and pasting, etc.) for the anthropological film are discussed.

The article (under the heading of Historical anthropology): “From the history of traditional Georgian mentality (“king” in the consciousness of Georgian Mountaineers)” (R.Gujejiani) aims to show how and why Georgian mentality was focused on the two great and holy figures (the king Vakhtang Gorgasali and the queen Tamar) of Georgian history not only inside Georgia, but also among the Georgians now living beyond its borders (in particular on the historical territories of Georgia now in Turkey).

The article “Territorial and cultural identities in the context of Christianity” demonstrates the problem why is a territorial identity is considered to be one of the most important components of national consciousness on its every level of development.

Musical anthropology encloses two articles. The article “the Problem of self-identification of the individual” (M.Kavtaradze) shows how did the composer managed to express his protest against the totalitarian regime in the Soviet Union. How did Jewish rhythmic-intonations occurred in the creative work of the composer of non-Jewish descent. And how was his protest against the regime expressed by means of intonation and musical symbols (i.e. by double coding principle).

In the article “Towards the definition of ethnomusicology” (M.Shilakadze) the variety of definitions and difficulties associated with them are discussed. Ethnomusicology is viewed as the synthesis of ethnology/ethnography and musical folklore. The author shows the spheres of ethnomusicology and the ways of their development.

The sub-division of political anthropology consists of two articles. The first article, “Power of history and symbolic forms: Georgia’s “revolutionary” politics” (N.Batiashvili), reveals the “revolutionary politics” of Georgia and explains how the Georgian political and cultural spaces were influenced and developed by the “rose revolution” (what kind of impact Georgian political and cultural spaces had after the “rose revolution”).

The second article of the same sub-division, “practice of traditional law in Svan villages in Kvemo Kartli, Georgia (S.Voell), states the fact that the traditional law constituted the important part of everyday life of the population of Georgia in its different parts. A special emphasis is made on the fact that it was not characteristic only for Svaneti or Khevsureti (i.e. for the mountainous parts of Georgia) where the practice had been studied, but it was precisely developed in the lowlands as well (which were not described and fixed). Here we again have the example of the emic analysis of the cultural fact.

Under the sub-title of religious anthropology several articles are enclosed. In the article: “On the cultic and cosmic dimensions of the belt-buckle complex in Georgian mythic-ritual system” (N.Abakelia), the functions of symbolic spheres of paired elements of garment – belt and buckle – are shown. The paper reveals how the symbolic spheres of juxtaposed and paired elements of garment (belt and buckle) differ. The author attempts to show the distinctive realms (human and cosmic) from which they derive and uncover how did they function in Georgian tradition.

The article “Towards the investigation of ritual round-dance symbolism” (K.Alaverdashvili) shows that Georgian round dances can be viewed as the symbolic images of cosmos rotating round its axis which penetrates through the centre of the world. It is shown why the round dances might be the symbols of entirety and the means of communication at all three levels of the world.

In the article “the Magic mirror” (according to Georgian ethnographic field data) (G.Gotsiridze) the religious and magic functions of magic mirrors are studied which in Georgian tradition were associated with death and birth, quest for fortune, adventure of a hero, battle against the evil spirits, etc.

In the article “Venetian nicknames and the carnival culture” (L Sciama) the author investigates in what extent carnival, widespread throughout the European Mediterranean, contains elements of protest and rebellion against the ruling government and bureaucracies. Examining the two studies of carnival in early modern Europe, the author concludes that carnivals do not immediately alter social structures but they certainly provide opportunities to put about messages that communicate the need and desire for change and convey sharp criticism of state and church oppression.

The article “Symbolic organization of space in the interior of Mtiuletian house” (V.Chikovani) reveals the importance of the image of the world and the family customs and their influence on the behavior of every member of social organization at every level and on the formation of ritual practice. In the mythic-ritual complex of household the main traits and characteristics of the organized life style are shown as well as the image of the world associated with them and how time and space socialization are reproduced within the high level social organization.

In the sub-division of medical anthropology, the article: “Anthropological study of Georgian medical culture in Georgia” (N.Mindadze) is focused on the phenomenon of “illness” and the importance of its medical treatment from biological and socio-cultural aspects.

In the paper “Elders and their families in crisis: aging and its discontents” (J. Davis) the author shows the perspectives, fate and the social status of the people with dementia in the society. The author considers why such people have an important reason for admission in hospital or nursing house, etc.

Under the heading – “Art anthropology” the two articles of undergraduate students are placed. By publishing their achievements, we hope, they will be

encouraged in their endeavors in the fields of their interests. The first article” in this subdivision – “Georgian religious festivals and traditional *supra* in Pirosmeni’s art” (N.Jaqeli) – is dedicated to the creative work of Georgian Artist Pirosmeni and the role of religious festivals in Georgian life style and the creative work of Pirosmeni himself.

The other article “the Metamorphosis of Narcissus“ (M. Kvaratskhelia) is dedicated to the motif of metamorphosis in creative work of S. Dali. According to the author the main supports of S.Dali’s Metamorphosis of Narcissus” are the problem of duality, amalgamation/fusion of two poles, metamorphosis and catharsis. According to the observations of the author, to be creator means to be able to transform, to experience metamorphosis... After the creation of every new work the creator “dies” and then is born again. It undergoes empathy and then is born again together with the drawing. And this, according to the author, can be viewed as catharsis through sublimation.

To our mind, the reviews of the currently published books comprise the important part of the journal. Under the heading: book reviews Grigol Jokhadze’s two reviews: “the World of Life of Kartli” on Lela Pataridze’s monograph (Political and cultural Identities in 4th-5th cc. Georgian community: the world of Life of Kartli, Tbilisi, Caucasian House, 2009) and “humans and holiness” on Zurab Kiknadze’s monograph “Georgia on its way to Christianization, Tbilisi, Caucasian House, 2009) are presented.

The journal also has the subdivision of translations, which, we hope, will also be continued in the following issues. In this volume it is presented by N.Ghambashidze’s translation of John Hill’s: “House: broken and healed hearts”.

The rubric “In memoriam” contains the commemorations on the eminent Georgian scholars Lela Pataridze (by M.Chkhartishvili), Soso Chanturishvili (N.Abakelia; K.Khutsishvili). T.Ochiauri (N.Mindadze) and M.Shilakadze (R.Tsursumia. T gabisonia).

It is remarkable that the volume is based on the works of experts of varied fields and of different generations and different countries, as well as undergraduates. They provide new data and original discussions. It is hoped it will interest both: a wide readership and experts. Some familiar materials included are for students and general reader.

The Editors

The History of Georgian Anthropological (Ethnological) School

1. Origins and first steps

The collection of ethnographic data in Georgia has a long history. Detailed descriptions of Georgian and other Caucasian people are preserved in Georgian written sources dating from the fifth century (*Jakob Khutsesis' Shushanikis Tsameba* – Martyrdom of Shushanik). The first scholar who tried to analyze this ethnographic data was Vakhushti Batonishvili¹ in the eighteenth century. In his “Description of Georgian Kingdom” (Batonishvili: 1973) he gave an overview of Georgian customs, economy, material culture, etc. and discussed the features of Georgian ethnographic groups². The work is supplemented by regional maps.

From the middle of the nineteenth century, interest in ethnographic research grew in Georgia, as it did elsewhere in Europe and Russia. In 1850 the Caucasian Department of the Russian Geographic Society was opened in Tbilisi. Based on it, on 22 May 1852 the Caucasian Museum was founded under the supervision of Rafiel Eristavi (1824-1901), a Georgian writer and statesman. The Museum became a centre of activities for the members of the national movement. They tried to use museum activities for the embodiment of their ideas regarding the fixation and popularization of ethnic culture and after being perceived as dangerous for the empire, it was closed in 1856. In 1865, a new museum called “Museum of the Caucasus” opened its doors. The director of the museum Gustav Rade³ has collected the wide range of artifacts from the whole Caucasus. Consequently, the activities were focused on gathering ethnographic collections and organizing exhibitions. These actions were meant to contribute to popularization of ethnography.

In the second half of the nineteenth century the leader of the Georgian national movement, Ilia Chavchavadze⁴, founded a working group, which collected ethnographic data throughout Georgia and published articles in Georgian periodical issues. During this period the ethnographic idea was bound up with the national movement, which raised such questions as the autonomy and unity of Georgian people, their cultural features and origins. A vivid interest in folklore also developed at this time, as did the work on mountaineers, social organization, marriage forms and family relations. In this period, ethnographic data was collected and analyzed by Vazha-Pshavela, A. Kazbegi, T. Sakhokia, N. Khizanishvili, B. Nijaradze, I. Margiani, I. Gvaramadze, D. Janashvili, M. Janashvili, N. Janashia and others – many of them well-known writers and/or statesmen. Their articles, published in Georgian and Russian periodicals, not only consisted of ethnographic descriptions, but also of analysis and interpretation. In their literary works, these authors used ethnography as a source for novels and poetry. These works now provide important documents for historical anthropologists.

2. Institutional formation.

In the beginning of the XX century among the Georgian cultural elite has increased the interest in Georgian customs and traditions, this caused the foundation of the Georgian Historical and Ethnographic Society in 1907. The Society carried out several expeditions in different parts of Georgia and gathered archaeological, ethnographic and folkloristic data, which were published in the periodicals “Antiquities of Georgia” (saqart’velos siz’veleli) and “Ancient Georgia” (z’veleli saqart’velo). Photographic and other kinds of documentation of material culture and descriptions of villages and communities throughout Georgia were carried out. Such prominent scholars as Ivane Javakhishvili, Dimitri Bakradze, Alexandre Khakhanashvili, Niko Marr, Mose Janashvili etc. contributed to these activities. The main aim of their publications was on the one hand the documentation of what was seen as traditional life, and on the other hand the attraction of societies’ attention to the Georgian cultural heritage.

Great attention was also paid to the gathering of materials for expositions. Consequently, a main trend of research was the study of material culture. The museum development stimulated further ethnographic researches but the studies were limited to the description of material artifacts, their typology and classification and the classification of their stage of development.

Another important stage in the development of Georgian anthropology is related to the Historical-Archaeological Institute of the Caucasus. It was founded in 1917 by the Russian Academy of Sciences. Its leader was the academician Niko Marr. One of the main trends of the Institute was to carry out ethnographic research in the whole Caucasus. Around the same time (1918), the Tbilisi State University was founded. Thus, in the short time of existence of the Democratic Republic of Georgia (1918-1921) and in the early years of Soviet rule, three strong scientific centers were active: the Georgian Historical and Ethnographic Society; the Historical-Archaeological Institute of the Caucasus and the Tbilisi State University. The State Museum was added to this list in the 1920s, when in 1926, owing to the efforts of the eminent anthropologist Giorgi Chitaia (1890-1986), an ethnographic department was inaugurated, which carried out 42 expeditions in Georgia and in the North Caucasus during the period of 1926-1957.

Giorgi Chitaia also played a leading role in the establishment of the Department of Archaeology and Ethnology in Tbilisi State University in 1929. From 1940 the Department of Ethnography became an independent unit, again headed by Giorgi Chitaia. Together with his teaching activities, he continued his research works. In this period, Giorgi Chitaia wrote his textbook on general ethnology⁵ named “Svetebi”.

In 1931, the Historical-archaeological Institute of the Caucasus was turned into the “Institute of Caucasiology”. In 1936 its name was changed into Niko Marr Institute of Language, History and Material culture (EnIMKI). In 1935 the ethnologic sector was opened in its framework, from 1938 called ethnographic section. In 1941 the Institute was divided into two institutions: Institute of

Languages and Institute of History (Melikishvili ed.1988 pp.16-17). The reason of the division was the appearance of the new generation scholars, strengthening of the schools in linguistics, history etc.

In 1950, the Georgian Historical and Ethnographic Society turned into the Georgian Society of History, Archaeology and Folklore and from 1976, it is known as Georgian Historical Society.

The Institute of History, run by Georgian Academy of Sciences, was renamed into Institute of History, Archaeology and Ethnography in 1964 (istoriis: 1988: p.43). From 1981 onwards, two ethnographic departments were working: the Department of the Ethnography of Georgia (Head: Giorgi Chitaia) and the Department of Ethnography of the Caucasus (Head: Alexi Robakidze). Thus, Chitaia with his department was working on problems regarding Georgia, whereas Robakidze's department was focused on the study of Georgian-Caucasian parallels and of societies and cultures in the North Caucasians. The tension between Chitaia and Robakidze became the base of reorganizations on the institutional level and establishment of new departments.

At the Tbilisi State University, the discipline of anthropology underwent significant changes, too. In 1981, the Department of Ethnography of Georgia was reorganized and three new departments created: the Department of Ethnographic Research of Material Culture and Economy (Head: Giorgi Chitaia), the Department of Ethnographic Study of Social Relations (Head: Valerian Itonishvili) and the Department of Ethnographic Research of Spiritual Culture (Head: Tinatin Ochiauri) (Melikishvili ed. 1988: pp. 60-62). This reorganization also paid tribute to the increased number of scholars. Many of them former students of Chitaia, they continued to use the "complex-intensive" method.

3.G. Chitaia and the complex-intensive research method.

The "complex-intensive" method was the foundation of a new stage in the development of Soviet Georgian anthropology. This stage was triggered by concerns about methodology. A main impact on the future development of anthropology in Georgia was the introduction of the so-called complex-intensive research methods by Giorgi Chitaia and his followers (V. Bardavelidze, R. Kharadze etc.).

Giorgi Chitaia was educated in the University of Petersburg. In 1911-17 he was a student of the Faculty of Orientalistics. He was well acquainted with the scientific literature of that time and dedicated to the development of anthropology in Georgia. After returning home, he started to work as a teacher in a Gymnasium in Poti (city in Western Georgia). Chitaia's scholarly activities began in Soviet period: from 1922 onwards, he worked in the Georgian State Museum. As in the whole Soviet Union, the only ideological approach was Marxism-Leninism; the scholars were obliged to follow the evolutionary approach. Thus, the main research theme was the study of so-called survivals in all spheres of culture. According to this point of view, main fields of study were the pre-Christian and pre-Islamic worldviews in

the Caucasus, Georgia-Caucasian historical parallels, the traditional social organization and traditional law. Attempts were made to find out about the so-called Caucasian substrata. The main research method was field ethnography (including observation and interviewing).

In the middle of the 1920-ies, Chitaia developed its own field method called “complex-intensive research method”. Giorgi Chitaia described “complex-intensive method” as a study of ethnographic realities based on the principle of historicism, with particular consideration of the unity of basic and secondary events. For this purpose, objective-qualitative descriptions were considered superior to subjective-quantitative ones. In an article “qart’uli et’nologია” (Georgian ethnology) published in 1926 the Georgian periodical – “Mimomh’ilveli” (Chitaia, 1926, pp.247-261). Chitaia wrote: “The ethnographic reality must be studied as it is there and very carefully, with a classification of the ethnographic facts, distinguishing their levels of difference and synthesis of ethnographic, historical and archaeological facts”. He further on discussed the needs of the discipline and stressed the importance of systematically gathered “real ethnographic facts”, which can only be collected during ethnographic fieldwork and have to comprise archaeological and historical data.

In a famous statement, Chitaia argued that the „deepness” of ethnographic observation is more important than its “wideness”(Chitai, 1926). According to the underlying agenda of the complex-intensive method, Georgian ethnographers preferred to study a small district intensively than “ethnographic realities” on a large territory. They consider the ethnographic reality as a system of complex, sometimes contradictory events, in which there is permanent tension between the new and the old.

Regarding the study of such a complicated system as culture, Giorgi Chitaia proposed systematic data gathering in certain locality, searching various tasks by the participant observation.

The method found wide and extensive application by the representatives of Chitaias’ school. Expeditions of two and more weeks were carried out by a group, including ethnographers, historians, painters, architects etc. and in various parts of the Caucasus and Georgia. Data was collected through participant observation, interviewing and visual documentation of facts. The data was analyzed later collectively during the meetings in the Departments, where each member of the expedition presented a report of their activities. The end product was a publication. As a result of such expeditions, a great number of data was collected, some of them published, but most of them preserved in the archives of the Institutions.

Chitaia himself worked on several problems of Georgian ethnography, such as Georgian agriculture, architecture, ornaments and the ethnic history of Georgians. He also developed the guidelines of the so-called Georgian historic-ethnographic atlases. The first atlas was dedicated to agricultural economy.

In some sense, Chitaia’s method can be compared to the Geertzian thick description. A thick description is stressing the meaning of the context and ethnog-

raphers are considered to be interpreters. G. Chitaia as well mentioned the necessity of understanding the context in both diachronic and synchronic layers. But his attitude was historical-comparative and thus oriented to revealing the diachronic info-connections of “ethnographic realities”, i.e. the line of development.

The new method and conception of ethnological research offered by Chitaia became the foundation of the second generation of Georgian Soviet anthropology in the Soviet period, consisting of scholar like Vera Bardavelidze, Rusudan Kharadze, Alexi Robakidze, Stephane Mentetashvili. Popular research themes were Georgian material culture, economic and social relations, spiritual culture, Georgian-Caucasian parallels and contemporary life style. Thus, the traditional number one topic “material culture” was replaced by new ones.

4. Main trends of research.

In the soviet period, the state was funding scientific research and each year, several expeditions were planned and carried out. The Georgian ethnological school was quite well known in the Soviet scholarly circles. Georgian ethnologists were publishing their articles in the central periodic issue of ethnologists of that time – “Sovjetskaja Etnographia” (Soviet Ethnography). According to the changing ideological-political attitudes, the scholarly trends and approaches were also unstable. One example is the anti-Marrism-campaign which also heavily influenced Georgian ethnographers. Soviet ideology demanded the study of evolution and in so doing, the reconstruction of the past for revealing allegedly objective and universal rules of development. Within this perspective, all habits, rites and life modes of the pre-Soviet period was labeled as non-progressive and even harmful.

In Georgia, as in the whole Soviet Union, ethnography was considered as a branch of history. The theoretical foundation was Historical Materialism with its normative worldview. Consequently, the aim of the ethnographers was not to study the contemporary mode of life, but to identify the survivals of archaic ways of life. In the 1920s and 30s, Soviet ethnography was primarily concerned with the practical task of bringing communism to “backward” Soviet people and to the study of modernity. In the 1940s, the emphasis was shifted onto studying the lives of workers and peasants, a process which continued throughout the 1950s until the beginning of the 1960s (Melikishvili: 2000). These trends also applied in Georgia.

In the 1930s, researchers began to examine the new socialist culture, often focusing on a single village, collective farm (kolkhoz), industrial organization or a factory (Robakidze: 1983: 117). The analysis of data was guided by the official ideology rejecting all that was old and traditional and embracing the new as an example of the victory of the socialist way of life. Georgian ethnographers more or less managed to avoid these directives and attempted to use a comparative approach, contrasting old and new ways of life.

Thus, the traditional research topics for Georgian ethnologists were added up by new themes. Georgian ethnologists began to study new i.e. Soviet being and culture. On the one hand, it was a very exiting period to study the transition (or rather extermination) of traditional into something very new in essence and form. On the other hand, the scholars had not the choice; they were pressed by the Communist ideology. Most of the researches of Georgian ethnologists are examples of the attempt to subordinate the ideological approach to an analysis based on data. Most researches were carried out studying the field of beliefs and material culture.

In 1950, publications appeared discussing the modifications presently going on in families, public and economic relations and material culture. But also dwelling structures, clothes and other ethnographic artifacts were studied in different areas of Georgia. The research method was the complex-intensive one described above. One of the first examples of such work was the work on the village Tortiza (Gori district) called: "New mode of life in the village Tortiza" (G. Chitaia, M. Gegeshidze, I. Chkonia: 1951). In this monograph, the modern life of the villagers is addressed following a comparative-historical analysis, based on materials gathered by the group of authors using Chitaia's method.

In a similar vein, the decrease of the meaning and importance of the system of kinship in Georgia and its replacement by other social systems, based on economic connections as in the case of collective farms (kolkhozes) was discussed and analyzed according to ethnographic data (e.g. Chkonia I. New being in Makharadze district kolkhozes, MGE, VI Tb. 1953). In studies of family and kinship relations, most attention was paid to the transformation of the role of women in the society. Of course these processes were considered as the only possible and necessary way of development. The vanishing of the difference between the urban and rural areas was also stressed, and this new circumstances were regarded as an appropriate new stage of development. It was considered that the kolkhozes played a leading part in these transformations.

These research trends were influenced by the economic projects of the Communist Party. For example when the building of a hydroelectric power station in the Samgori district caused rapid social changes in the district and its function, several ethnographic expeditions were carried out in this region in the 1950s. They were studying the ongoing changes and trying to reveal objective rules of socialist reconstruction. A good example of comparative analysis was a cooperative research of Georgian and Ukrainian researchers. They studied two kolkhozes (in the Ukrainian Genich district and in the Georgian Makharadze district), which had mutual economic relations (Tcach, Chkonia; 1968).

The first work on the life of workers appeared in 1950. Main attention was paid to economic enterprises, which have been founded before the revolution (manganese production in Chiatura, mining in Tkibuli etc.). These topics were discussed in the articles and works of A. Robakidze, G. Javakhishvili, L. Gabunia, M. Gegeshidze, R. Todua and N. Kakhidze in the edited volume "Ethnographic data

on old and new being of Tkibuli miners”, as well as in the article “Being and culture of workers of Tbilisi Wagon-engineering industrial unit” by N. Bregadze, M. Kandelaki, J. Eriashvili and L. Beriashvili (1965). Alexi Robakidze suggested continuing working with the complex-intensive method to study modernity (Robakidze, 1952). Special attention was paid to the ethnic constitution of workers, to interethnic marriages, the upbringing of children in workers families, and the equality of men and women. The data was gathered in the silk factories of Tbilisi and Telavi as well as the Wagon-engineering factory in Kutaisi. But the studies of kolkhozes, soviet farms and factories didn’t turn into main research topics. They were mainly contributions to the ideological demand of the time, characterized by the citation of Marxism-Leninism classics, the use of “appropriate” terminology and decisions drawn according to the Marxist understanding of historical development. Georgian ethnographers were mostly interested in studying religious beliefs, Georgian-Caucasian (mainly North Caucasian) similarities and Georgian traditions.

Although the Georgian ethnographic school was formed on the principle of common ethnological science at the beginning of the century, the process was cut short for the reasons already outlined (Melikishvili: 2000). But despite of this, a number of important field works were carried out by the Georgian ethnographers during the soviet period, and unique ethnographic data in Georgia and the North Caucasus were collected. Some thematic approaches were also quite innovative, e.g. S. Makalatia discussed the consequences of the study of sexual relations, N. Khizanishvili and S. Makalatia stressed on the significance of the cultural context in the study of violence etc.

After the 1960s, less attention was paid to modern life in Georgia. The new wave of studies started to examine the role of tradition in the modern context. These traditions were officially to be classified either as harmful relics to the socialist project, or as potentially useful for the progressive ideology.

In 1970s, the Soviet Union started a campaign against so-called “harmful traditions”. On 24 November 1975, the Central Committee of Communist Party of Georgia issued the decree “On strengthening the measures against the harmful rites and traditions”. It was meant to overcome those traditions considered as destructive survivals. Georgian ethnographers were suggested to elaborate recommendations to support the idea of the necessity of changes. In this course, expeditions and publications were financed. This was mostly used as an opportunity, and various “ethnographical realities” were studied and described, mostly without negative attitude. On the contrary, some works highlighted the idea to cultivate some traditional forms in the present to enrich the last. Chitaia came to the conclusion that empirical knowledge must be used and developed, as e.g. the traditional agricultural knowledge etc. (Chitaia, 1981). In this context, Gegeshidze scrutinized the terms “tradition” or “ethno-culture” (Gegeshidze; 1978). Another discourse was concerned with the comparative study of ethnographic parallels. In this period, a third generation of Soviet Georgian ethnog-

raphers began to study methodological tasks (e.g. Nino Chinchaladze, Salome Gabunia)

Together with the above mentioned, the most wide and important researches were carried out on the problems of Georgian traditions. In this period were written Tedo Sakhokia's and Sergi Makalatia's works with rich ethnographic data on various constitutive elements of Georgian ethnographic groups, Vera Bardavelidze wrote on the Georgian pre-Christian belief system (traditional public-sacral monuments in highlands of East Georgia), Rusudan Kharadze's dealt with a "Svan village in the past" (1964), Alexi Robakidze examined "Patronymy among the Caucasian folks" (1973), and Mikheil Gegeshidze discussed "Georgian traditional transportation means" (1956). Together with the academic texts there were published several popular issues, for the wide circle of readers.

Intensive expedition activities were continued till the collapse of the Soviet Union. The financial assistance was provided by the central government. It was very convenient for the research institutions and for the researchers as well. Students of Tbilisi State University were also involved in these activities. New research trends developed were ethnomusicology, traditional medical culture, study of anthropometrical models etc.

5. Present situation.

In the early 1990s, the process of revising the theoretical approaches has begun. Ethnologists (mainly from the younger generation) tried to find ways of merging ethnology, cultural and social anthropology and to start with new themes and problems, such as ethnicity, conflicts, gender, globalization issues etc. New challenges came into play after the collapse of the Soviet Union. Institutionally and methodologically, the changes were so rapid that some ethnographers stated a "crisis of ethnography". Nowadays the scientific consideration of the development of the discipline and the search for the ways of improvement is reflected in the newly started discussion on the problem of paradigmatic changes and the correlation of ethnology and anthropology.

Presently, there are two ethnological departments in the Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology: the department of Ethnology of Georgia and department of Ethnology of the Caucasus. Their priority is oriented on the study of Abkhazia and Tskhinvali region. As fieldwork is impossible to carry out in the above mentioned regions, the study of IDP's from these regions becomes an important topic.

These two departments work closely with the Ethnology Department of Tbilisi State University, with a focus on the study of conflicts, migration processes, gender issues, problem of identity and ethnicity and Ethnology Department of Georgian National Museum, with the focal point on material artifacts. The main question in the discussion of ethnological circles seems to be the question of correlation of ethnology and anthropology.

During the reforms in 2006-7s, the scientific-research institutions were subordinated to the Ministry of Education and Science. Institutions became independent juridical persons. They have become more independent, but the financial sources are so small, that the expedition activities have almost come to the end. The shortage of state founding rendered the application of the “complex-intensive research method” almost impossible, as it depends on a group and their collective fieldwork. Such kind of group projects can only be supported by the international foundations⁶ – if at all.

Conclusions

In Soviet times, the Georgian ethnographic school was faced to different kinds of difficulties regarding its substantial or institutional development. In the first stage in 1930s, Georgian ethnologists found themselves in a rather hard situation. On the one hand, they ought to be the followers of new Marxian-Leninian ideology in their research, on the other hand, their background and work was not always Marxian. Significant works of the period are works of Vera Bardavelidze (Bardavelidze, 1941; 1953), Rusudan Kharadze (Kharadze, 1939), Micheil Gegeshidze (Gegeshidze, 1975), Tinatin Ochiauri (Ochiauri, 1954), Julietta Rukhadze (Rukhadze, 1976), Anzor Kaldani (Kaldani, 1989), etc. Most of them worked with Giorgi Chitaia’s complex-intensive field method. The application of this method in fieldwork caused the collection of a huge number of data in a comparably short period of time – published in several works, but also preserved as data in the archives.

The main discourse of the Soviet time in the Georgian ethnological school was the relevance of ethnology for the study of ethnic cultures. Together with working on the officially assigned topics, Georgian ethnologists were intensively gathering and analyzing field data in Georgia and the Caucasus (mainly in the North Caucasus). Looking for an ancient “Caucasian substrata”, they collected the data not primarily connected to the Soviet demands. On the other hand, Georgian ethnologists were giving their contribution to building Soviet ethnography, where several topics (as nationalism) were understudied. Georgian ethnologists managed to collect unique data, to develop the continuity of the Georgian anthropological school and to give an input to methodological and theoretical tasks. After the collapse of the Soviet Union, formation of independent state was followed by the transitional stage of ideological, institutional and methodological transformations. These circumstances have influenced the further development of discipline. Nowadays the scientific consideration of the development of the discipline and the search for the ways of improvement is reflected in the newly started discussion on the problem of paradigmatic changes and the process of shifting to anthropology. The start of discussion on terminological, theoretical-methodological issues and the current problems of anthropology is a step to carry out an attempt of analysis of the current social changes and processes in the region from the new point of view.

Notes:

1. Vakhushti Batonishvili - Bagrationi (1696-1757), geographer, historian and cartographer, Son of the King Vakhtang VI
2. The term “ethnographic group” was developed in Russian ethnology to describe the local groups with their local variations of features and element inside the ethnic group. The idea was, that ethnographic group is a constituent part of the ethnic group, with the same origins and shared culture with local characteristics.
3. Gustav Rade (1831-1903), a German scholar who worked in Tbilisi for more than 40 years. He was mostly known as “traveler-scholar”, biologist and geographer, but worked on ethnological issues, too.
4. Iliia Chavchavadze (1837-1907), Georgian writer and statesman. Founder and the leader of Georgian national movement, creator of national periodical issues, such as “Saqart’velos Moambe”, “Iveria”, organizer of the Georgian national Bank etc.
5. Term ethnology was used as a definition for social and cultural anthropology. In the Soviet space anthropology meant the discipline studying the mechanisms of biological [evolution](#), [genetic](#) inheritance, [human adaptability](#) and variation, i.e. it was a name of biological or physical anthropology. The discipline studying cultural variations was called ethnology, later changed to ethnography, and it was implicated into the humanities as a branch of historical disciplines
6. e.g. the projects on conflicts in polyethnic society - „Latent Conflict in Polyethnic Society” and „Security Strategy in Polyethnic Society in Terms of Unstable Caucasus“, carried out in 1998-2002 by the group of researchers from the Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology (L. Melikishvili, N. Javakhadze, L. Khutsishvili, V. Shubitidze, S. Bakhia, N. Jalabadze, K. Khutsishvili, N. Tsintsadze) supported by J.D. and C. MacArthur Foundation.

References:

- Bardavelidze: Bardavelidze V. qartvelta udzvelesi sarts-munoebis istoriidan (On history of ancient beliefs of Georgians), Tbilisi “Metsniereba” (in Georgian). 1941.
- Bardavelidze: Bardavelidze V. 1953. Qartuli (svanuri) saweso grafikuli xelovneba (Georgian (Svan) ritual graphical art) Tbilisi “Metsniereba” (in Georgian).
- Batonishvili: Batonishvili V. *agtsera samefoisa saqartvelosi (Description of Georgian Kingdom)*, in “*Kartlis Tskhovreba*” ed. S. Kaukhchishvili, Vol.4 Tbilisi (in Georgian). 1973.

- Chitaia: Chitaia G. *Chemi tskhovrebis gzebsa da bilikebze (The ways and paths of my life)*, Tbilisi: "Metsniereba" (in Georgian). 1991.
- Chitaia: Chitaia G. *Qartuli etnologia (Georgian ethnology)*, *Mimomkhilveli I Tfilisi pp.249-261*(in Georgian). 1926.
- Chitaia: Chitaia G. *etnografia da tanamedroveoba (Ethnography and modernity)*, in *Literatural Georgia* (in Georgian). 1981.
- Chkonia: Chkonia I. *Akhali kofa makharadzis raionis kolmeurneobashi (New being in Makharadze district kolkhozes)*, MGE, VI Tbilisi (in Georgian). 1953.
- Gegeshidze: Gegeshidze M. *Etnikuri kultura da tradiciebi (Ethnic culture and traditions)*, Tbilisi: "Metsniereba" (in Georgian). 1978.
- Gegeshidze: Gegeshidze M., Chitaia G, Chkonia I., *Axali yofa goris raionis sof. Tortizis kolmeurneobashi (New mode of life in the village Tortiza)*, in *Mimomkhilveli II*, Tbilisi (in Russian). 1951.
- Itonishvili: Itonishvili V. *Kartuli etnografiis narkvevebi, (Esseys in Georgian Ethnography)*, Tbilisi: "Metsniereba" (in Georgian). 1989.
- Kaldani: Kaldani A. *qartuli traditsiuli satskhovrebeli komplexebi (Georgian trtaditional dwelling complexes)* Tbilisi "Metsniereba") (in Georgian). 1989.
- Kharadze: Kharadze R. *Didi ojakhis gadmonashtebi svanetshi (Survivals of extended family in Svasnetia)*. Tbilisi (in Georgian). 1939.
- Melikishvili: Melikishvili G. ed. *Istoriis, arqeologiis da etnografiis institute, (Institute of History, Archaeology and Ethnography)*, Tbilisi: "Metsniereba" (in Georgian). 1988.
- Melikishvili: Melikishvili L. *etnografia tu etnologia (Ethnography or Ethnology)*, "Metsniereba", Tbilisi (in Georgian). 2000.
- Ochiauri: Ochiauri T. *qartvelta udzvelesi sarwmunoebius istoriidan (From the history of ancient religious beliefs of Georgians)* 1954. Tbilisi (in Georgian). 1954.
- Robakidze: Robakidze A. *К некоторым спорным вопросам этнографического изучения нового быта (On some problems of ethnographic study of modern being)*, *Sovetskaya Etnografia*, 2, Moscow (in Russian). 1952.
- Robakidze: Robakidze A. *Пути развития Грузинской советской этнографии (1922-1982гг.) (The paths of development of Georgian Soviet ethnography (1922-1982))*, "Metsniereba", Tbilisi (in Russian). 1983.
- Rukhadze: Rukhadze J. *khalkhuri agrikultura dasavlet saqartveloshi (Traditional agriculture in West Georgia)*, 1976. Tbilisi (in Georgian). 1976.
- Tkach, Chkonia: Tkach N. Chkonia I. *Социалистическое соревнование трудящихся Геничевского района Украины и Махарадзевского района Грузии, Из истории украинно-грузинских связей (Socialist competition between the workers of Genich district in Ukraine and Makharadze district in Georgia, From history of Ukrainian-Georgian connections)* Tbilisi (in Russian). 1968.
- Tsagareishvil: Tsagareishvil T. *Giorgi C'it'aia, "Metsniereba"*, Tbilisi (in Georgian). 1993.

ქართული ანთროპოლოგიური (ეთნოლოგიური)
სკოლის ისტორია

ქართული ანთროპოლოგიური (ეთნოლოგიური) სკოლის დაფუძნება XX საუკუნის 20-იან წლებში გიორგი ჩიტაიას სახელს უკავშირდება, თუმცა, ამისათვის საფუძველი XIX საუკუნეში მომზადდა. სტატიაში განხილულია ის წინაპირობები, რომლებიც ეთნოგრაფიული მასალის დაგროვებამ შექმნა ყოფითი რეალებით დაინტერესებისათვის. ნაჩვენებია, რომ საქართველოშიც ისეთივე პროცესები მიმდინარეობდა, როგორც დასავლეთ ევროპაში, როდესაც დარგის ჩამოყალიბების გარიჟრაჟზე ეთნოგრაფიული თემატიკა მჭიდროდ გადაჯაჭვული აღმოჩნდა ეროვნულ იდეასთან და შესაბამისად ეროვნულ მოძრაობასთან. ამ პერიოდით თარიღდება კულტურული ელიტის დაინტერესება ფოლკლორით და ძალისხმევის მიმართვა მისი პოპულარიზაციისკენ. სტატიაში აღწერილია, თუ როგორ ხდებოდა თანდათან საკვლევი თემატიკის გაფართოება. ხოლო გიორგი ჩიტაიას მიერ ეთნოგრაფიული კვლევის სპეციფიკის განმარტების, კვლევის საგნის, ობიექტისა და რაც უმთავრესია მეთოდის მკაფიო განსაზღვრით იწყება დამოუკიდებელი სკოლის ფორმირება. სტატიაში ასევე ნაჩვენებია მეთოდოლოგიურ-თემატური ცვლელელების საფეხურები და მათი მიზეზები; დარგის ინსტიტუციონალიზაციის ეტაპები; სასწავლო და კვლევითი ცენტრების მდგომარეობა და დღევანდელი ვითარება.

რამოდენიმე შტრიხი ოქსფორდის სამეცნიერო ცხოვრების
თავისებურებანზე



არწივი და ბავშვი
The Eagle and Child

ოქსფორდის უნივერსიტეტზე და მის სამეცნიერო ცხოვრებაზე წერა მცირე ფორმატში შეუძლებელია, ამიტომ გადავწყვიტე შემოვფარგლულიყავი მხოლოდ ზოგიერთი (მაგრამ მნიშვნელოვანი) შთაბეჭდილებით, რომელიც მივიღე 2009 წელს ოქსფორდში სამეცნიერო მივლენების დროს იქ არსებული სამეცნიერო ტრადიციით და ზოგიერთ გამორჩეულ მეცნიერთან ურთიერთობით.

მდინარე ტემზისა და ჩერვილის გადაკვეთაზე (შესაბამისად, ინგლისის შუაგულში) დაარსებული და აგებული ოქსფორდი უკვე ათას წელზე მეტია, რაც ინგლისის ისტორიაში ცენტრალურ როლს თამაშობს. საუკუნეების მანძილზე ის იყო ბრიტანეთის უდიდესი სახელების სახლი მათი

ფორმირების წლებში. ათობით ბრიტანელ პრემიერ მინისტრს (მათ შორის თამნედროვეებიდან მარგარეტ თეთჩერს (მოგვიანებით, ბარონესა თეთჩერს), თონი ბლერს, დევიდ კამერუნს) განათლება სწორედ ოქსფორდში აქვთ მიღებული. ტრადიციულად, განათლებას ოქსფორდში იღებდა და იღებს მრავალი უცხოელი სტუდენტიც, მომავალი ჩინოსნები სანამ თავის ქვეყანაში დაბრუნებულნი მაღალ პოსტს დაიკავებდნენ (ბოლო დროს ამ უკანასკნელთა შორის ბილ ქლინთონიც იყო) (ორანი, 2002).

ოქსფორდის უნივერსიტეტში მრავალი უდიდესი მოაზროვნე ან ასწავლიდა ან თვითონ სწავლობდა (ამისათვის საკმარისია მრავალთაგან მხოლოდ რამოდენიმე სახელის გახსენება: ვილიამ მორისი, მეთიუ არნოლდსი, თ.ს. ელიოტი, რობერტ გრეივისი, ჯონ გოლსვორსი, ოლდოს ჰაქსლი, აირის მერდოკი, ეველინ ვო, ოსკარ უაილდი, ლუის ქეროლი, ჯ. ტოლკიინი, ენდრიუ ლენგი, ენდრიუ ლოიდ ვებერი და სხვა მრავალი. შეუძლებელია გაიგო თუ როგორ ვითარდებოდა ქალაქი და უნივერსიტეტი თუ მხედველობაში არ მიი-

ღებ მის მჭიდრო კავშირს ეკლესიასთან საუკუნეების მანძილზე. უნივერსიტეტის მარიამ ღვთისმშობლის ეკლესია, რომელსაც ჰაი სტრითის ეკლესიასთან ჩაეყარა საფუძველი, სწორედ ის ადგილია, რომლის გარშემოც უნივერსიტეტი განვითარდა.

ორი თვალშისაცემი არქიტექტურული ნიშანი განასხვავებს ოქსფორდის უნივერსიტეტის წმ. მარიამის ეკლესიას სხვებისაგან: საოცარი სამხრეთის პორტიკი (რომელიც გადის ჰაი სტრითზე, აშენებული არქივისკოპოს ლოდის (1575-1645) დროს), დაგრეხილი შაქარყინულისდაგვარი სვეტებით, რომელიც ბერნინის წმ. პეტრეს ტაძრის (რომში) დიდი ბაღდახინის რეკლიკას წარმოადგენს და მეორე – დიდი კოშკი შვეული შპილით.

უნივერსიტეტის წმ. მარიამ ღმრთისმშობლის ეკლესიის უკან რედკლიფის სკვერია და ჯეიმს გიბბის შედევრი, უნივერსიტეტის გული – რედკლიფის კამერაა (პირველი მრგვალი ბიბლიოთეკა მსოფიოში, რომელიც დასრულდა 1748 წელს). დღეს კამერა ბოდლეის ბიბლიოთეკის შემადგენელი ნაწილია.

ოქსფორდი ცნობილია თავისი სპორტული ცხოვრებითაც. მაგალითად მისი ყოველწლიური შეჯიბრება ნაოსნობაში კემბრიჯის წინააღმდეგ დღემდე მთავარ სპორტულ მოვლენას წარმოადგენს. ოქსფორდი პატარა აურზაურიანი ქალაქია, სადაც ყოველ კვადრატულ ფუტთან ასობით ცნობილი ადამიანის სული ასოცირდება, რომელთა შეგრძნება დღესაც შესაძლებელია მის ვიწრო მოსახლეობასა და ხეივანებში.

ორგინალური ვერ იქნები თუ იტყვი, რომ ოქსფორდი ის ადგილია, სადაც მნიშვნელოვანი ამბები ხდება და ხდებოდა საუკუნეების მანძილზე. ყოველთვის შესაძლებელია შენობების მიღმა აღმოაჩინო ადამიანები, რომლებიც ცხოვრობდნენ და მოღვაწეობდნენ იქ. მაგალითად *ინქლინგები* ანუ არაფორმალ დისკუსანტა ლიტერატურული ჯგუფის წევრები, რომლებიც დაკავშირებული იყვნენ ოქსფორდის უნივერსიტეტთან თითქმის ორი დეკადის განმავლობაში (1930 – 1949). მის ყველაზე ერთგულ და ცნობილ წევრებში მოიაზრებოდნენ ჯ. ტოლკინი და კ. ლუისი.

ინქლინგები იყვნენ ლიტერატორი ენთუზიასტები, რომლებიც ხოტბას ასხამდნენ ნარატივის მხატვრულ ლიტერატურაში და ხელს უწყობდნენ ფანტაზიის განვითარებას მასში. “ზუსტად რომ განისაზღვროს”, ამბობდა უორენ ლუისი, ინქლინგები არც კლუბს წარმოადგენდნენ და არც ლიტერატურულ საზოგადოებას, თუმცა ორივეს ფუნქციას ითავსებდნენ”. და კიდევ ერთი რამ ახასიათებდა იმ დროისა და ადგილის უნივერსიტეტის ლიტერატურულ ჯგუფებს (და ეს მნიშვნელოვანია) – ის ყოველთვის *მამაკაცებისაგან* შედგებოდა. (მაგალითად დოროთი სიირზი, რომელიც ზოგჯერ ინქლინ-

გად მოიაზრება და იყო ლუისისა და ვილიამსის მეგობარი, არასდროს ესწრებოდა ინქლინგების შეხვედრებს).

ინქლინგების შეკრებათა პრინციპულ მიზანს წარმოადგენდა დისკუსიანტა წევრების დაუმთავრებელი ნაშრომების კითხვა და სერიოზული გარჩევა შეხვედრებზე. 1949 წლამდე ინქლინგური კითხვები და დისკუსიები იმართებოდა მაგდალენის (მაუდლინის, როგორც მას გამოთქვამენ) კოლეჯში. ინქლინგები და მათი მეგობრები, როგორც ცნობილია იკრიბებოდნენ არაოფიციალურად თავდაპირველად ლუდხანებში /ფაბეში, მოგვიანებით, რეგულარულად სამშაბათობით ადგილობრივ ლუდხანაში, რომლის სახელი დღემდე არის “არწივი და ბავშვი” (the Eagle and Child) სეინთ ჯაილსის ქუჩაზე, მოგვიანებით შეხვედრებმა გადაინაცვლა აღნიშნული ქუჩის გადასწვრივ – “კრაფსა და დროშაში” (The Lamb and Flag) (ამბობენ ამ ლუდხანაში თომას ჰარდი წერდა თავის რომანებს).

ამგვარად, ოქსფორდის სამეცნიერო ცხოვრებისთვის თვალშისაცემ დამახასიათებელ და სპეციფიკურ ნიშანს წარმოადგენდა სამეცნიერო დისკუსიების გაგრძელება სემინარების შემდეგ ლუდხანებში, სადაც ადამიანები უფრო მეტად იხსნებოდნენ, კამათობდნენ, კონტაქტებს ამყარებდნენ... ყველაფერი ეს კი ხდებოდა მამაკაცებით-ორიენტირებულ გარემოში, სადაც ქალს ნამდვილად მცირე ან უფრო ზუსტად საერთოდ არანაირი როლი არ გააჩნდა.

აქედან გამომდინარე, ვფიქრობ, შემთხვევითი არ იყო, რომ ამგვარ გარემოსა და არაუბრალო სიტუაციაში ჩამოყალიბდა ოქსფორდის გენდერული კვლევის ცენტრი, რომლის დაარსებასთან ცნობილი ოქსფორდელი აფრიკანისტის შირლი არდენერის სახელი ასოცირდება.



შირლი არდენერი
Shirley Ardener

მისი კოლეგების მოგონებების მიხედვით 1970 წლიდან მოყოლებული შირლი არდენერმა “თავისი ინტელექტი, შემოქმედება და ენთუზიაზმი ქალთა კვლევების განვითარებაზე მიმართა ოქსფორდში” (დევისი, ვოლდრენი, 2007)

“ქალების” კატეგორია პრობლემიზირებულ იქნა სხვადასხვა კონტექსტში ქალთა ინდივიდუალურ კულტურულ მოდელებში. ყველაფერი კი დაიწყო ქალი სოციალური ანთროპოლოგების არაოფიციალური შეხვედრებით სემინარებზე. აღნიშნული სემინარები ფოკუსირდებოდა ქალთა პრობლემების შესწავლაზე კროს-კულტურულ პერსპექტივაში. სემინარებზე ყველა კონცენტრირებული იყო ერთმანეთის დასკვნებზე და იმართებოდა საინტერესო დისკუსიები. იმის გამო, რომ პროფესორი მათ არ ამღებდა უფლებას ეს შეხვედრები ჩაეტერებინათ ინსტიტუტში, ამი-

ტომ მათ გადაინაცვლეს *დედოფალ ელისაბედის სახლში* (ეს უკანასკნელი 60-ანი წლებში ჩამოყალიბდა, როგორც ოქსფორდის საკონფერენციო, ლექციებისა და მეცადინეობების საუნივერსიტეტო ცენტრი, 80-ანი წლებიდან, როგორც საერთაშორისო კვლევების ცენტრი და სხვ). აქედან დაიწყო პრაქტიკა, რომლის შედეგადაც შეიქმნა ქალების პრობლემებზე მომუშავე კროს-კულტურული კვლევების ცენტრი. ჟ. ვოლდრენის გამოთქმით შირლი არდენერი, როგორც ოქსფორდის ანთროპოლოგიური წრის არაფორმალური აღმონაწილე სრულიად უნიკალურ პოზიციაში – ინსაიდერ/აუტსაიდერის პოზიციაში (დევისი, ვოლდრენი, 2007). მიუხედავად იმისა, რომ მისი ცოდნა და საველე გამოცდილება აღიარებული იყო, ის ხელმძღვანელობდა სტუდენტებს და კითხულობდა ლექციებს, იგი სამეცნიერო სისტემაში არაფორმალად რჩებოდა. *სემინარი დედოფალ ელისაბედის სახლში*, ოქსფორდში ოფიციალური ანთროპოლოგიური პროგრამის მიღმა რჩებოდა.

10 წელზე მეტი ხნის განმავლობაში ისინი, როგორც ჯგუფი, იკრიბებოდნენ *სემინარებზე დედოფალ ელისაბედის სახლში* ქალების კვლევის კროს-კულტურულ პერსპექტივებთან დაკავშირებით. ცენტრის წევრები წარმოადგენდნენ მულტი-დისციპლინარულ მკვლევართა ერთობლიობას, რომელთაც ფონად ჰქონდათ სოციალური ანთროპოლოგია, გეოგრაფია, ისტორია, ლიტერატურა, სამართალი სოციალოგია და პოლიტიკა.

ყოველკვირეული *სემინარები* გრძელდებოდა ყოველ *სემესტრში*, სანამ 1983 წელს მისმა მონაწილეებმა არ გადაწყვიტეს დაეარსებინათ ქალების საკითხებზე კროსკულტურული კვლევის ცენტრი (CCCRW) ოფისით *დედოფალ ელისაბედის სახლში*. დამაარსებლები იყვნენ შირლი არდენერი, სანდრა ბიურმანი, ელენ ქალავი, ელიზაბეთ ქროული, ალენ ლოუ, იონა მეიერი, ელისონ სმითი. მოგვიანებით მათ შეუერთდნენ, ჟულია ლესლი, რენატა ბარბერი, ჯუდიტ ოუქლი და სორაია ტრემეინი, და მრავალი სხვა ვინც კი თავისი აკადემიური წვლილი შეიტანა *სემინარებზე* სადოქტოროზე მუშაობის დროს (დევისი, ვოლდრენი, 2002).

ამგვარად, ცენტრის შექმნისას ნათელი იყო, რომ კვლევები ქალთა პრობლემებზე არც პრესტიჟული და არც მეტად სასურველი იყო მამაკაცი-მკვლევარებით დომინირებულ ოქსფორდში. ცენტრის წევრები კი ცდილობდნენ გაეშუქებინათ ქალთა პრობლემები კროს-კულტურულ პერსპექტივაში იმ დროს, როდესაც ამგვარი საკითხები თვალნათლივ უგულვებელყოფილი იყო ბრიტანული ანთროპოლოგიის მიერ. *სემინარს* რომელზეც ისინი იკრიბებოდნენ დაარქვეს *ოქსფორდელი ქალების სოციალური ანთროპოლოგიის სემინარი*. აქ მოდგაწეობდა არაფორმალ ქალთა ბირთვი, რომელიც იკვლევდა ქალთა პრობლემას ყველა შესაძლებელ კონტექსტში. გენდერული

კვლევის საერთაშორისო ცენტრი ოფიციალურად დააარსდა *დედოფალ ელისაბედის სახლში* 1983 წელს (ასევე, როგორც ქალების კვლევის კროსკულტურული კვლევის ცენტრი) კვლევების საწარმოებად გენდერის, კულტურის და განვითარების საკითხებზე. ამ დროისთვის ცენტრი მსოფლიოს ყველა კუთხიდან უკვე იღებდა მოწვეულ მეცნიერებს და, ასევე, იმ მეცნიერებს, რომლებიც გარკვეულწილად მონაწილეობდნენ არა მარტო ცენტრის ფარგლებში, არამედ *დედოფალ ელისაბედის სახლშიც* და, უფრო ფართოდ, ოქსფორდის უნივერსიტეტშიც. ამგვარად, ოქსფორდში, რომელშიც მამაკაცთა სამეცნიერო სისტემები ბატონობდა, ჩამოყალიბდა *ოქსფორდელ ქალთა სოციალური ანტროპოლოგიის ცენტრი*, როგორც ერთგვარი გამოძახება.

შირლი არდენერი მისი ერთერთი დაამარსებელი და დირექტორი იყო 1983-1997 წწ. დღეს არის მთავარი ასოცირებული მეცნიერი საერთაშორისო განვითარების დეპარტამენტისა, ოქსფორდის უნივერსიტეტის სოციალური და კულტურული ანთროპოლოგიის ინსტიტუტის ასოცირებული მკვლევარი.

გენდერული კვლევებთან ერთად, შირლი არდენერი თანამოაზრეებთან – ჯონათან ვებერთან, თამარ დრაგაძესთან, იან ფაულერთან და ლიდია სკიამასთან – ერთად ოქსფორდის უნივერსიტეტში ატარებდნენ სემინარების სერიას, სათაურით *“ეთნიკურობა და იდენტობა”*, რომელიც თავის დროზე დააარსა ცნობილმა აფრიკანისტმა ანთროპოლოგმა ედვინ არდენერმა. ეს სერიები ფოკუსირდება კულტურის ეთნიკურ, ისტორიულ, რელიგიურ და სხვა ელემენტებზე, რომელიც მიკუთვნილობის გრძნობას აღძრავს ინდივიდებსა და სოციალურ ჯგუფებში და საშუალებას აძლევს მათ იპოვონ მნიშვნელობა, საკუთარ სოციალურ იდენტობაში და განასხვავონ თავი სხვებისაგან. როგორც გამოჩნდა, გენდერული კვლევები და ეთნიკურობის საკითხები ნაწილობრივ ფარავდნენ ერთმანეთს და ამას მოჰყვა სემინარებიდან გამომდინარე ნაშრომები, კერძოდ ოქსფორდის ანთროპოლოგიური ჟურნალი *ეთნიკურობასა და იდენტობაზე*, რომელიც ედვინ და შირლი არდენერებმა დააარსეს.

როდესაც ედვინი მოულოდნელად გარდაიცვალა 1987 წელს, შირლიმ ჯონათან ვებერს (ედვინის ყოფილ დოქტორანტსა და ოჯახის მეგობარს) სთხოვა შეერთებოდა მას და გაეგრძელებინა ედვინის სემინარები *“ეთნიკურობასა და იდენტობაზე”*, ასე რომ, თამარ დრაგაძესთან ერთად, ისინი სამნი გაუძღვნენ ამ სემინარს და შეიქმნა სემინარულ მუშაობაზე აღმოცენებული წიგნების მთელი სერია. ამ შემადგენლობით სემინარები ტარდებოდა 2002 წლამდე, სანამ ჯ. ვებერი არ გადავიდა სხვა უნივერსიტეტში. ახლა ამ სემინარებს ხელმძღვანელობენ შირლი არდენერი და ლიდია სკიამა.

როგორც ედვინ არდენერის მოწაფე და მისი საქმეების გამგრძელებელი ჯონატან ვებერი იგონებს (ვებერი, 2007), ედვინ არდენერმა ჟურნალი დააარსა სოციალური ანთროპოლოგიის ახალი მიდგომებისა და იდეების გასავრცელებლად.

ჟურნალი, როგორც შირლი აღნიშნავდა, რაღაც მაგიური ძალების მოქმედებით აგრძელებდა რეგულარულად გამოსვლას ყოველი სემესტრის ბოლო კვირას, რაც ერთგვარ სასწაულს წარმოადგენდა, რადგან ის გამოდიოდა ყოველგვარი დაფინანსების გარეშე და ემყარებოდა მცირერიცხოვანი წრის ენთუზიაზმსა და მოხალისეობას. ამ პატარა და არაფორმალურმა მოხალისეთა ჯგუფმა, რომლის სულიერ ღერძს შირლი წარმოადგენდა, შესძლო სპეციალური ატმოსფერო, სპეციალური ხარისხი შეექმნა, რომელსაც შეეძლო ინსპირირება და რომელიც მოკრძალებით და თავისებურად ცვლიდა სამყაროს. წარმოდგენის შესაქმნელად თუ რა სერიას მოიცავდა აღნიშნული სემინარები ამისთვის საკმარისია დავასახელოთ თემატიკა: დროის სოციალური კონსტრუქცია, ბიუროკრატიული იდენტობები, ქვეყანა და ტერიტორიალურობა, მამებთან იდენტობა, სამოსი და ეთნიკურობა, იდენტობა და მუსიკა, ტურიზმი.

აქვე გავაგრძელებდი სიტყვას შირლიზე და ვიტყვი, რომ შირლი, იმ ადამიანთა ჯგუფს მიეკუთვნება, რომელნიც ყველასთვის და განსაკუთრებით ახალგაზრდა მეცნიერებისთვის საყრდენი და



შირლი არდენერი, ნინო აბაკელია, ლიდია სკიამა ოქსფორდის პაბში სემინარის შემდეგ
Shirley Ardener, Nino Abakelia, Lidia Sciamia at Oxford Pub after the seminar

სტიმულის მიმცემია, მათი საქმეები ინსპირატორია.

ოქსფორდში ყოფნისას ბედნიერება მქონდა უშუალოდ შემეგრძნო ის სამეცნიერო ატმოსფერო, რომელიც მხოლოდ ოქსფორდისთვისაა დამახასიათებელი. სემინარები, ტრადიციული დისკუსიები სემინარების შემდეგ ლუდხანებში... ურთიერთობა გენდრეული კვლევის ცენტრის თანამშრომლებთან, თვალსაჩინო მეცნიერებთან მარია ჯემოკთან (ცენტრის ჯანეტ დევისთან (ასევე

მის მეუღლე ჯეფთან ერთად, რომელთა დახმარებით აღვმოჩნდი უელსში და საშუალება მომეცა შემეგროვებინა სავსე ეთნოგრაფიული მასალა ველზე), პაოლა ჰეინონენტთან, არაჩვეულებრივად სა-

ინტერესო ანთროპოლოგთან, ჯეკი ვოლდრენთან... რაც მთავარია შეგხვდი შირლი არდენერს, ოქსფორდში მოარულ ლეგენდას, რომელმაც მიმიწვია თავის სემინარზე, რომელსაც იგი ლიდია სკიამასთან ერთად ატარებს. ბედნიერება მქონდა ორივე სემინარზე, რომელიც შირლი არდენერის სახლს უკავშირდება წამეკითხა მოხსენებები. ამბობენ რომ მონაწილეები ხდებოდნენ ამ სემინარების ერთგულნი და არასდროს აცდენდნენ მას. მეც იგივე განვიცადე ამასთან დაკავშირებით და შემიძლია ვთქვა, რომ ეს იყო არაჩვეულებრივი გამოცდილება სოციალურ და კულტურულ ანთროპოლოგიაში.

დაბოლოს, ჩემთვის მოულოდნელი აღმოჩენა იყო ოქსფორდის ამგვარი მამაკაცური მეცნიერული სამყარო, რომელშიც ფაქიზმა, ნონ-კონფორმისტმა და თავისუფალმა ქალმა – შირლი არდენერმა (რომელიც ჩემს წარმოსახვაში ქართველი მეცნიერი ქალის პროფ. ვბარდაველიის სახესთან ასოცირდება) საფუძველი ჩაუყარა ახალ საქმეს, ახალ აზროვნებას, რომელმაც ახალი პერსპექტივები გახსნა პრიტანულ ანთროპოლოგიაში.

გამოყენებული ლიტერატურა:

დევისი, ვოლდრონი: Janette Davies and Jacqueline Waldren, *Gendering Oxford: Shirley Ardener and Cross-Cultural Research*, in the Book; Identity and Networks (Fashioning Gender and Ethnicity Across Cultures), Edited By Deborah Fahy Bryceson, Judith Okely and Jonathan Webber, Berghan Books, New York*Oxford, 2007.

დრეაგაძე: Tamara Dreagadze, *Circumstance, Personality, and Anthropology*, in the Book; Identity and Networks (Fashioning Gender and Ethnicity Across Cultures), Edited By Deborah Fahy Bryceson, Judith Okely and Jonathan Webber, Berghan Books, New York*Oxford, 2007.

ჰორანი: David Horan, *Oxford: A cultural and literary companion* (Cities of the Imagination), Signal Books, Oxford, 2002.

ვებერი: Jonathan Webber, Shirley's Magic, in the Book; Identity and Networks (Fashioning Gender and Ethnicity Across Cultures), Edited By Deborah Fahy Bryceson, Judith Okely and Jonathan Webber, Berghan Books, New York*Oxford, 2007.

On some characteristic features of Oxford scientific lifestyle

It is incredible to write about the Oxford scientific life in a short account like this. That's why I decided to limit myself only with some impressions (though very important ones), which I had during the Fellowship program in Oxford in 2009 and which I received by the private contacts with some colleague-scientists.

Founded on the intersection of the rivers the Thames and the Chervil (and consequently, in the midst of England) Oxford has played a central role in English history for more than thousand years.

Over centuries, Oxford University has been home to many of Britain's greatest names in their formative years. Dozens of British Prime ministers – including seven out of the last ten (among them Margaret Thatcher (later baroness Thatcher), Tony Blair, David Cameron) were educated there and many students from abroad have benefited from the Oxford experience before going on to high office in their own countries (among them - Bill Clinton) (Horan, 2002).

At Oxford university many of Britain's greatest thinkers either taught or were taught (it is suffice to mention and recollect the names of only few of them such as Sir Christopher Wren, William Morris, Mathew Arnolds, T.C. Eliot, Robert Graves, John Galsworthy, Aldus Huxley, Iris Murdock, Oscar Wilde, Lewis Carroll, C. S. Lewis, J. R. R. Tolkien, Andrew Lang, Andrew Lloyd Weber, etc). It is impossible to understand the development of the city and the university without the close ties with the Church over centuries. St Mary's Church in the High Street is the place around which the University grew up. There are two great architectural features of St. Mary's; the first- the astonishing baroque south porch leading on to the High, built in Archbishop Laud's time (1575-1645), with its candy-twist columns representing the replica of Bernini's great baldecchino on St Peter's in Rome. The other feature is the great tower and its spire, completed in the early fourteenth century. Behind St Mary's lies traffic free Radcliffe Square around Gibb's masterpiece, the heart of Oxford - the Radcliffe Camera (the first round library in the world, which was completed in 1748). Today the Camera is an extension of the Bodleian Library.

As is known, Oxford is also famous of its sport events and achievements. The annual boat race against Cambridge is still a major national sporting occasion, although all those taking part are amateurs and unknown to the wider public, etc.

Oxford is a little bustling city where hundreds of famous people's souls are associated to every square foot, whom one can still feel alongside of narrow streets and alleys.

It won't be original if we say that Oxford is the place where important things happen and have been happening for hundreds of years. There is always more to find out about its buildings and the men and women who have lived and worked among them. Beyond the houses one can discover the people who lived and worked there. To such belong e.g. the Inklings or non-formal discussants, the members of literary group, which were associated with the University almost for nearly two decades (1930-1949). Among the most regular and devoted members were J.R.R. "Tollers" Tolkien and C.S. "Jack" Lewis. The Inklings were literary enthusiasts who praised narrative in fiction and encouraged the writing of fantasy to develop in them. "Properly speaking", wrote Warren Lewis, "Inklings was neither a club nor a literary society, though it partook of the nature of both.

And it was very typical for university literary groups in their time and place (and it is very important) – it was always comprised of men (e.g. Dorothy L., Sayers, sometimes claimed as an Inklings, was a friend of Lewis and Williams, but never attended Inklings meetings).

Readings and serious discussions of the members' unfinished works were the principal purposes of meetings. Until 1949 the Inklings readings and discussions occurred during Thursday evenings in C. S. Lewis's college rooms at Magdalen College (or Maudlin, as it is pronounced). But the Inklings and friends were also known to gather informally on Tuesdays at midday at a local public house, The Eagle and Child, familiarly known as The Bird and Baby, or simply The Bird. The pub retains its name up to nowadays). Later pub meetings were at the Lamb and Flag across the St Giles's street (they say Thomas Hardy used to write his novels there). Thus very Oxford way of scientific life was to continue seminar discussions in nearby pubs, where discussants were more relaxed, more open and communicable and could develop further contacts. And all this was performed in the male-oriented Oxford, where women had little or no role at all.

Consequently, I think, it was not accidental that in such dominant male systems, sophisticated situation and conditions as were at Oxford at that time the Gender Study Center had been founded, by Oxford notorious scholar of African studies – Shirley Ardener.

According to her Colleagues and friends, "since the early 1970s Shirley Ardener has applied her intellect, creativity and enthusiasm to the development of women's studies at the University of Oxford and further afield". The category "women" were problematised in different contexts. These approaches increased ways of considering women in society. And everything started from the informal seminar meetings of social anthropology. (Davies, Waldren: 2007).

The mentioned seminars were focused on the cross-cultural studies of women and everybody was concentrated on the issues of others and interesting discussion were being held. As the professor did not allow them to hold the meeting at the institute, they moved to Queen Elizabeth House (the latter since 1969s became as Oxford University Center were conferences, lectures and different kinds of studies were performed and which starting from 1980s

developed in the International Studies Center, now the Oxford Department of International Development). From here started the practice on the basis of which was founded the Center of Cross-Cultural Studies – working on the problems of women.

As J. Waldren has noted Shirley Ardener was in the unique position of being an “informal” member of the Oxford anthropology circle, an insider / outsider at Oxford. Despite the fact that her knowledge and field experience were recognized, her position in the system remained informal. The Seminar at *Queen Elizabeth house*, remained outside the official anthropological program. (Davies, Waldren, 2007, 250).

During more than 10 years they, as a special group, convened at seminars at Queen Elizabeth House to discuss *Women studies* from the cross-cultural perspective. The members of the Centre represented the unity of multi-disciplinary researchers with the background of social anthropology, geography, history, literature, law, sociology and politics.

Weekly seminars continued each term until 1983, when the participants decided to form the Centre for Cross-cultural Research on Women (CCCRW), with an office at Queen Elizabeth House. The founder members of the Centre were Shirley Ardener; Sandra Burman; Helen Callaway; Elizabeth Croll, Alaine Low, and Alison Slith. Later members included Julia Leslie, Renate Barber, Judith Okley and Soraya Tremayne; Cecillie Swaisland and many others who made vital academic contributions to the seminars during their DPhil studies at Oxford (Davies, Waldren, 2007, 252).

Thus at the time of creation of the Centre, it was quite clear that women’s studies were “neither a prestigious nor a welcome research area in male-dominated Oxford (Spaas 1994, cited from Davies, Waldren, 2007, 252). The members of the centre meanwhile tried to elucidate women’s problems in all possible contexts from cross-cultural perspective though at that time such problems were ignored by British anthropology.

The International Gender Studies Centre officially was founded at Queen Elizabeth House in 1983 (at the same time as the Women’s Study Centre in) in order to study the problems of gender, culture and development.

By that time the Centre had already been receiving the visiting Fellows from around the world who participated not only within the Centre but also Queen Elizabeth House, and the wider University of Oxford. Thus at Oxford, ruled by the male systems, the Centre of social anthropology of Oxford women was founded as a challenge. Shirley Ardener was the founding director of the Centre of Cross-Cultural Research on Women during 1983-1997.(Now She is the Senior associate scientist at the Department of International development, Associate Researcher at the Institute Social and Cultural Anthropology).

Apart Gender Studies, Shirley together with her friends and team-mates – Jonathan Weber, Tamara Dragadze, Jan Fowler and Lidia Sciana ran the seminars on Ethnicity and Identity, which was founded in due time by eminent

scholar on African studies Edwin Ardener. These series of seminars were focused on ethnic, historic, religious and other elements of culture, which awoke the sense of belonging in individuals and social groups and gave them opportunity to find out the social meaning of self-identification and distinguish themselves from the others. These seminars resulted Oxford Anthropological Journal on Ethnicity and identity, founded by Shirley and Edwin Ardener.

When Edwin died unexpectedly in 1987 Shirley asked Jonathan Weber (Edwin's former Doctorate and later friend) to join her in continuing his (Edwin's) Ethnicity and Identity seminar, so, together with Tamara Dragadze, the three of them ran the seminar and eventually produced a book series based on it. The seminars in this membership continued until J. Weber moved to another university in 2002. Now these seminars are run by Shirley Ardener and Lidia Sciana.

As Jonathan Weber recollects (Weber, 2007), *Journal of Anthropological Society of Oxford* was founded by Edwin Ardener in 1970 to disseminate new approaches in social anthropology. The journal had been published at the end of each term by some magic powers (it was really the work of magic as it was not officially listed as a part of the Institute of Social and Cultural Anthropology) and was based on the hard work of a relatively small group of enthusiastic volunteers.

This small informal circle of enthusiastic volunteers was able to create turned out to be magical – something that had a special atmosphere, a special quality, something that could inspire and in its own modest way change the world. Just to give a sense of the range, the themes included, for example, the social construction of time, bureaucratic identities, land and territoriality, the identity of fathers, dress and ethnicity, identity and music, art, tourism (Weber, 2007). I would add here that Shirley belongs to such persons, who supports and inspires everybody and gives stimulus especially to young people.

During my stay at Oxford in 2009 (on Hilary term) I had the opportunity to experience the scientific atmosphere, which is very Oxford and nothing can be compared with it: seminars, traditional discussions after the seminars in public houses... communication with interesting scientists Maria Jashock (now the director of GSM), Janette Davies (who was so helpful at Oxford and so kind together with her husband, the reputed geologist Jeffrey Davies, as to show me the famous archaeological sites of Britain and then to take me to Wales and give me rare chance to gather some ethnographic field data there), Paola Heinonen (she was the first from IGS with who I bumped into at Blackwells' on the first day of my arrival and since then she never stopped taking care of me during all my stay), Jackie Waldren, Fiona Moore and many others. And what is very important I had honor to meet Shirley Ardener, walking legend of Oxford, who was so kind as to invite me at her Seminar, which she runs with Lidia Sciana. I had the chance to participate in both seminars (in the seminar of Ethnicity and Identity at the Institute of Social and Cultural Anthropology and in at Gender Study Centre at Queen Elizabeth House) and to discourse on particular subjects.

They say the participants usually were charmed by the seminars and never missed them. I felt the same and can add that it was an extraordinary, exceptional experience in Social and Cultural Anthropology.

In the end, I must confess, that it was a great surprise to discover such male-oriented scientific world at Oxford in which fragile and non-conformist Shirley Ardener full of discretionary powers (which in my perception is associated with notorious Georgian woman scholar Prof. Vera BARDavididze) has given rise to the new initiative, new ideas which opened new horizons in British Anthropology.

References:

- Davies, Waldren: Janette Davies and Jacqueline Waldren, *Gendering Oxford: Shirley Ardener and Cross-Cultural Research*, in the Book; Identity and Networks (Fashioning Gender and Ethnicity Across Cultures), Edited By Deborah Fahy Bryceson, Judith Okely and Jonathan Webber, Berghan Books, New York, Oxford, 2007.
- Dragadze: Tamara Dreagadze, *Circumstance, Personality, and Anthropology*, in the Book; Identity and Networks (Fashioning Gender and Ethnicity Across Cultures), Edited By Deborah Fahy Bryceson, Judith Okely and Jonathan Webber, Berghan Books, New York, Oxford, 2007.
- Horan: David Horan, *Oxford: A cultural and literary companion*, (Cities of the Imagination), Signal Books, Oxford, 2002.
- Weber: Jonathan Webber, Shirley's Magic, in the Book; Identity and Networks (Fashioning Gender and Ethnicity Across Cultures), Edited By Deborah Fahy Bryceson, Judith Okely and Jonathan Webber, Berghan Books, New York, Oxford, 2007.

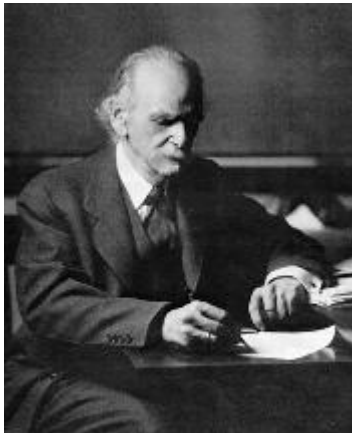
ნუგზარ მგელაძე

ანთროპოლოგიური ბიოგრაფიები:

1. ფრანც ბოასი – თანამედროვე ამერიკული ანთროპოლოგიის ფუძემდებელი

I

(სალექციო ჩანაწერები)



„ბიოგრაფიული ანთროპოლოგია“ ანთროპოლოგიის უაღრესად საყურადღებო მიმართულებაა. ანთროპოლოგიური თეორიების ფუძემდებელთა ბიოგრაფიებით ჩვენ ვეცნობით არა მხოლოდ გამოჩენილ ადამიანთა ცხოვრებისეულ ნიუანსებს, მათ მიერ ანთროპოლოგიური ცოდნის დასაუფლებლად განვლილ გზას, არამედ სამეცნიერო მემკვიდრეობას, ანთროპოლოგიურ თვალსაზრისებსა და შეხედულებებს, ამა თუ იმ თეორიული მიმდინარეობისა თუ სკოლის წარმომადგენელთა მეცნიერული კონცეფციების ფორმირების პროცესს, რაც ეხმარება ბაკალავრიატის სტუდენტებს, მაგისტრებს, დოქტორანტებსა და, საერთოდ, ჰუმანიტარულ და სოციალურ მეცნიერებათა სისტემაში მომუშავე პირებს უკეთ შეიმეცნონ დარგის უმთავრესი დანიშნულება, საგანი, მიზნები და ამოცანები, ნორმატიული კულტურის რიგი ელემენტის არსი. ბიოგრაფიების მეშვეობით მათ საშუალება ეძლევათ დაწვრილებით შეისწავლონ საგნის ისტორია, ძველი, ახალი და უახლესი ანთროპოლოგიური სკოლები, მიმდინარეობები და თეორიული მიმართულებები.

* * *

ფრანც ბოასი – (1858-1942 წლები).
ძირითადი შრომები:

1. Boas F. The Kwakiutle of Vancouver Island, New York, 1909.
2. Boas F. The Mind of Primitive Man, New York, 1911.

3. **Boas F.** History of the American race. –“Annals of the New York Academy of Sciences”, vol. XXI, New York, 1912.
4. **Boas F.** Mythology and Folktales of the North American Indians. – The Journal of American Folklore”, vol, 27, No. 106, 1914.
5. **Boas F.** The Eruption of Deciduous Teeth among Hebrew Infants. – The Journal of Dental Research, vol. VII, no. 3, 1927.
6. **Boas F.** Primitive Art, New York, 1927.
7. **Boas F.** Anthropology and modern life, New York, 1928.
8. **Boas F.** Some Problems of Methodology in the Social Sciences.-“The New Social Science”, Chicago, 1930.
9. **Boas F.** The Tempo of Growth of Fraternities. – “Proceedings of the national Academy of Sciences”, Vol. 21, No 7, 1935.
10. **Boas F** (Ed.). General Anthropology, Boston, 1938.
11. **Boas F.** Race, Language and Culture, New York, 1940.
12. **Boas F.** Race and democratic society, New York, 1946.
13. **Boas F.** The Central Eskimo, Lincoln, Nebraska – University of nebraska press, 1964.
14. **Boas F.** Kwakiutl Ethnography, Chicago, 1966.

* * *

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ლუის ჰენრი მორგანი (**Lewis Henry Morgan**) დიდი ნიჭით დაჯილდოებული, ფართო ინტელექტუალური დიაპაზონის, ერუდირებული და ღრმად მოაზროვნე ადამიანი იყო, რომელმაც წარუშლელი კვალი დატოვა ისტორიოგრაფიაში და განსაკუთრებული ადგილი დაიკავა არა მარტო ამერიკულ, არამედ, ზოგადად, მსოფლიო ანთროპოლოგიაში. მიუხედავად ამისა, თანამედროვე ანთროპოლოგია, როგორც მეცნიერება, პროფესიული განვითარების თვალსაზრისით, ამერიკაში ფრანც ბოასის შემოქმედებისა და მოღვაწეობის საფუძველზე განვითარდა. ფრანც ბოასის გავლენა ატარებდა არა მარტო ინდივიდუალურ, არამედ ინტელექტუალურ და ინსტიტუციონალურ ხასიათს. ამიტომ იყო, რომ მან, როგორც მეცნიერმა და პიროვნებამ, გადამწყვეტი როლი ითამაშა ანთროპოლოგიის აკადემიურ დისციპლინად ჩამოყალიბების საქმეში, სხვადასხვა ანთროპოლოგიური ტიპის ასოციაციისა თუ ჟურნალის დაარსებაში. იგი იყო თანამედროვე ანთროპოლოგიის ფორმირების პიონერი. მოწაფეები მას მოფერებით „მამა ფრანცს“ ეძახდნენ. ასევე, მას უწოდებდნენ „ამერიკული ანთროპოლოგიის მამასა“ და „ანთროპოლოგიის არქიტექტორს“. XX საუკუნის I ნახევარში ამერიკაში განსაკუთრებით უნდა გამოიყოს ფრანც ბოასის სკოლა მისი შესანიშნავი წევრებით – რუთ ფულტონ ბენედიქტით (**Ruth Fulton Benedict**), მარგარეტ მიდით (**Margaret Mead**), კლარკ უისლერით (**Clark**

Wissler), ალფრედ კრობერიტ (**Alfred Kroeber**), რობერტ ლოუით (**Robert Lowie**), ედვარდ სეპირით (**Edward Sapir**) და სხვებით, რომლებმაც უაღრესად დიდი როლი შეასრულეს თანამედროვე ანთროპოლოგიის, განსაკუთრებით, სოციოკულტურული ანთროპოლოგიის ჩამოყალიბებაში და იგი თვისობრივად სრულიად ახალ დონეზე აიყვანეს. ისინი ფრანც ბოასის სიცოცხლეშივე იყვნენ არაერთი ცნობილი წიგნის ავტორი და გავლენას ახდენდნენ ანთროპოლოგიურ თეორიებზე არა მარტო ამერიკაში, არამედ ევროპისა და დანარჩენი მსოფლიოს რიგ ქვეყანაში.

ფრანც ბოასის მიმდევრებსა და მოწაფეებს *ბოასელებს* უწოდებდნენ. სამეცნიერო წრეებში თვლიან, რომ მათ იმდენი წერეს კულტურაზე, რომ ამერიკაში ანთროპოლოგიის ერთ-ერთ ძირითად მიმართულებას **კულტურული ანთროპოლოგია** ეწოდა. სწორედ ფრანც ბოასმა გაუღვიძა კულტურის შესწავლისადმი ინტერესი თავის მოსწავლეებს, განსაკუთრებით ადრინდელ მოწაფეებს. ცნობილია, რომ ფრანც ბოასმა ედვარდ ტაილორის (**Edvard Burnett Tylor**) შეხედულება კულტურაზე პოზიტიური რაკურსით გააანალიზა და ავტორისეული შეფასებები უმეტეს შემთხვევაში მართებულად მიიჩნია. სხვათა შორის ედვარდ ტაილორის ერთ-ერთი წიგნი სახელწოდებად „ანთროპოლოგიას“ ატარებს და მასში განხილულია არა მარტო ბიოლოგიურ ანთროპოლოგიასთან დაკავშირებული პრობლემები, არამედ ზოგადად ადამიანის უნივერსალური ბიოსოციალური თვისებები – ენა, კულტურა, უფრო კონკრეტულად, ძველი და თანამედროვე ადამიანი, ცხოველები, ადამიანთა რასები, ენა და რასა, დამწერლობა, ცივილიზაცია, ტექნიკა, მეცნიერება, სულიერი სამყარო, ისტორია და მითოლოგია, საზოგადოება და სხვა (იხ. **Тайлор**, 1898). ფრანც ბოასისა და მისი მოსწავლეების მიერ ამ და ზემოთ დასახელებული ფაქტების პოპულარიზაციამ, ასევე, ხელი შეუწყო იმას, რომ ამერიკაში ეთნოგრაფიასა და ეთნოლოგიას კულტურული ანთროპოლოგიის სახელწოდება მინიჭებოდა. დროთა განმავლობაში ანთროპოლოგიის ფარგლებში ამ მიმართულებებმა კვლევის და შესწავლის ობიექტის გათვალისწინებით დამოუკიდებელი უჯრედების შინაარსი შეიძინა.

XX საუკუნის 30-იანი წლებიდან ამერიკულ ანთროპოლოგიაში განვითარების ახალი ეტაპი დაიწყო. ამ პერიოდისათვის ამერიკის შეერთებულ შტატებში საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მდგომარეობა შესამჩნევად შეიცვალა. 1929–1932 წლებში აღინიშნებოდა კრიზისი. პრეზიდენტ რუზველტის ხელისუფლება ცდილობდა შეენარჩუნებინა ეკონომიკური სტაბილურობა და უზრუნველყო საერთო დემოკრატიული რეჟიმი. ეს ყველაფერი იდეურ ატმოსფეროზეც აისახა.

XX საუკუნის 30-იან წლებამდე ამერიკული ანთროპოლოგია მთლიანად ორიენტირებული თუ იყო ფრანც ბოასის შეხედულებებ-

სა და გამოკვლევებზე, ამ პერიოდის შემდეგ, ფრანც ბოასის მოწაფეები მის იდეებსა და თეორიებს უკვე მრავალმხრივ ინტერპრეტაციას უკეთებდნენ, რის საფუძველზეც წარმოიქმნა სხვადასხვა მიმართულება, რომელთა შორის განსაკუთრებით უნდა გამოიყოს ფსიქოლოგიური ანუ ეთნოფსიქოლოგიური სკოლა.

ფრანც ბოასი 1858 წლის 9 ივლისს ჩრდილო-დასავლეთ გერმანიაში – ვესტფალიაში, ქალაქ მინდენში, ბოას მეიერისა (**Meier Boas**: 1823-1899 წლები) და სოფია ბოას მეიერის (**Sophie Meyer Boas**: 1828-1916 წლები) მდიდარ ებრაულ ოჯახში დაიბადა. მის მიერ აღ-



წერილი მოგონებები არაერთ ბიოგრაფიაში აისახა. ოჯახურ გარემოცვაზე ზეგავლენა იქონია 1848 წლის რევოლუციურმა იდეებმა, რამაც ბევრი აალაპარაკა საარჩევნო უფლებებზე, პრუსის თავისუფლებაზე, ლიბერალურ-დემოკრატიული ცნობიერების არსებობის აუცილებლობაზე. მშობლები, რელიგიური მრწამსის თვალსაზრისით, ინარჩუნებდნენ შინაგან და ემოციურ კავშირს იუდაიზმთან, მაგრამ, როგორც ბიოგრაფები აღნიშნავენ, ამას ნაკლები გავლენა მოუხდენია მომავალი ანთროპოლოგის ინტელექტუალურ თავისუფლებაზე.

უფრო მეტიც, სწორედ მის ირგვლივ შექმნილმა საზოგადოებრივ-პოლიტიკურმა და სულიერმა გარემომ განსაზღვრა ფრანც ბოასის ანთროპოლოგია და სოციალური აქტივობა თუ სოციალური პრობლემატიკის მისეული ხედვა.

ფრანც ბოასმა განათლება სამშობლოში, საკუთარ ქალაქში მიიღო, შემდეგ კი სხვადასხვა უნივერსიტეტში სწავლობდა. მისი შემოქმედება, დღიდან მეცნიერული მუშაობის დაწყებისა, თემატურად საოცრად მრავალფეროვანი იყო, რაც მეცნიერის ერუდიციაზე მომიჯნავე დარგებში ღრმად განსწავლულობასა და ცოდნის დიდ დიაპაზონზე მეტყველებდა. მანამ, სანამ ფრანც ბოასს ანთროპოლოგიისადმი ინტერესი გაუჩნდებოდა, იგი გეოგრაფიასა და ფიზიკას ჰაიდელბერგის, ბონისა და კიელის უნივერსიტეტებში სწავლობდა. ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტში ბაკალავრის ხარისხი მიიღო, კიელის უნივერსიტეტში კი ფიზიკურ გეოგრაფიაში დაწერა სადოქტორო დისერტაცია ზღვის წყლის ფერის შესახებ. იგი განსწავლული იყო არამარტო გეოგრაფიაში, არამედ საკუთრივ ფიზიკასა და მათემატიკაშიც. სხვათაშორის, ფრანც ბოასმა სადოქტორო დისერტაცია წყლის ფერების შესახებ კიელში 23 წლის ასაკში, 1881 წელს, სწორედ ფიზიკაში დაიცვა და ფილოსოფიის დოქტორის (**Ph. D**) ხარისხი მიენიჭა. შემდეგ უკვე ამერიკაში, 1889 წელს, ფრანც ბოასმა სწავლება დაიწყო კლარკის უნივერსიტეტში, სადაც მიიღო დოქტორის ხარისხი ანთროპოლოგიაში. 1992 წელს კლარკის

უნივერსიტეტში ფინანსური პრობლემები შეიქმნა, რის გამოც ბევრმა თანამშრომელმა, მათ შორის ფრანც ბოასმაც, უნივერსიტეტი დატოვა.

ფრანც ბოასმა გაიარა ერთწლიანი სამხედრო სამსახური, რის შემდეგ გადაწყვიტა მეცნიერებაში კონკრეტული ნაბიჯები გადაედგა და ადამიანთა საზოგადოებები შეესწავლა, თუმცა ამისათვის მას სათანადო ფინანსები არ გააჩნდა. როგორც ცნობილია, რამდენიმე წარუმატებელი მცდელობის შემდეგ, 1883 წლის ივნისში, მეცნიერს მოუხერხებია შეერთებოდა გერმანულ ექსპედიციას არქტიკაში. იგი მიზნად ისახავდა *ინუიტების* – ესკიმოსების საზოგადოების შესწავლას იმის დასადგენად, თუ რამდენად იყო შესაძლებელი ადამიანთა ცხოვრებისა და გარემოს ურთიერთმიმართების განსაზღვრა ერთი კონკრეტული, მაგრამ არცთუ ისე მარტივი გამოკვლევით.

ჩრდილოეთ კანადაში – ბაფინის მიჯაზე (**Baffin Land**) გეოგრაფიული კვლევების პერიოდში ფრანც ბოასი ცხოვრობდა ცენტრალური ესკიმოსების გარემოცვაში და ეწეოდა სავსე კვლევა-ძიებას. ბაფინის კუნძულზე, კანადის არქტიკაში, 50 გრადუსიანი ყინვის პირობებში მან ერთი წელი გაატარა. ბაფინის სანაპიროების მიმდებარე ადგილებში შეაგროვა ინუიტების ლეგენდები, შეისწავლა მათი რიტუალები და საკულტო-სადღესასწაულო ცერემონიები. როგორც ბიოგრაფები მიუთითებენ, საბოლოო ჯამში, ესკიმოსთა შორის ეთნოგრაფიული მუშაობით ფრანც ბოასი მაინც უკმაყოფილო და თითქოს იმედგაცრუებულიც კი დარჩა, რადგან თვლიდა, რომ უმნიშვნელო რაოდენობის მასალების შეკრება შეძლო, მაგრამ დროთა განმავლობაში იგი მიხვდა, რომ არქტიკაში გატარებულმა ერთმა წელმა ანთროპოლოგიური შეხედულებების ფორმირებაზე უადრესად დიდი გავლენა იქონია. სწორედ ამ ექსპედიციიდან დაიწყო მისი ადამიანთმცოდნეობით დაინტერესება. პრაქტიკული ცხოვრების სიმკაცრეებთან შეგუებამ მასზე დიდი გავლენა მოახდინა, გეოგრაფიიდან ანთროპოლოგიაში გადაინაცვლა და ანთროპოლოგიის დაწვრილებითი შესწავლა დაიწყო. გზა გეოგრაფიიდან ანთროპოლოგიისაკენ იყო ხანგრძლივი, მაგრამ მეცნიერული თვალსაზრისით უადრესად სასარგებლო. საფუძვლიანმა მომზადებამ გეოგრაფიაში, ლიგვისტიკასა და კულტუროლოგიაში, შესაბამისად, მეცნიერების სხვადასხვა დარგის ფართო სინთეზმა, ბუნებრივია, მას ლოგიკური შედეგები მისცა და დაეხმარა კომპლექსურად და გლობალურად გაეაზრებინა ადამიანთან დაკავშირებული პრობლემების უზარმაზარი წრე. სწორედ კვლევითი მრავალმხრივობაც გახლდათ ერთ-ერთი ფაქტორი იმისა, რომ ანთროპოლოგიამ, როგორც მეცნიერების დამოუკიდებელმა დარგმა, სწრაფი ტემპით დაიწყო ფორმირება. ანთროპოლოგია – მეცნიერება ადამიანის შესახებ დაუკავშირდა ფრანც ბოასის სახელს. მკვლევარის მრავალგანზომილუ-

ბიანი განსწავლულობა გახდა მიზეზი იმისა, რომ ანთროპოლოგიამ იმთავითვე მოიცვა ოთხი ძირითადი – ბიოლოგიური (ფიზიკური), კულტურული (სოციალური/სოციოკულტურული), არქეოლოგიური და ლინგვისტური – მიმართულება. შემთხვევითი არ ყოფილა, ფრანც ბოასი პერსპექტიულ მეცნიერებს კულტურული ღირებულებების კვლევის პარალელურად, ინდიელთა განსახლების არეალებში ლინგვისტიკაში, განსაკუთრებით სოციოლინგვისტიკაში, ლინგვოკულტუროლოგიასა და არქეოლოგიაში წინასწარ მომზადებას რომ სთხოვდა. ამის საუკეთესო მაგალითი კი ედვარდ სეპირია (**Edward Sapir**), რომელმაც ლინგვისტურ ანთროპოლოგიაში განსახედურული ამოცანების გადაჭრის მიზნით, სწორედ ფრანც ბოასის დაკვალიანებით დაიწყო მუშაობა (იხ. **Сепир**, 1993). პრობლემის ამდაგვარმა ხედვამ დროთა განმავლობაში ანთროპოლოგიის ინტეგრაციული ფუნქცია საგრძნობლად გაზარდა და დღეს იგი ამა თუ იმ მიმართულებით ადამიანთან და სოციუმთან დაკავშირებულ ფაქტიურად თითქმის ყველა ასპექტს იკვლევს, როგორც დიაქრონულ (**ისტორიული ანთროპოლოგია**), ისე სინქრონულ სიბრტყეზე, თეორიული და მეთოდოლოგიური დაკვირვებების ჩათვლით. ამჟამად, ჩაღრმავებული ინტერდისციპლინარული კვლევები მიმდინარეობს **სტრუქტურული ანთროპოლოგიის**, **ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგიის**, **ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის**, **იურიდიული ანთროპოლოგიის**, **ეკონომიკური ანთროპოლოგიის**, **პოლიტიკური ანთროპოლოგიის**, **სამედიცინო ანთროპოლოგიის**, **გენდერული ანთროპოლოგიის**, **ძაღადობის ანთროპოლოგიის** სფეროში. ანთროპოლოგია მომავლის მეცნიერებად იქცა.

1885 წელს, როცა ფრანც ბოასი იმიგრაციაში ამერიკის შეერთებულ შტატებში წავიდა, მისი ცხოვრება კარდინალურად შეიცვალა. ფაქტობრივად, ეს იყო არქტიკიდან დაბრუნების შემდეგ პერიოდში. ფრანცმა ამჯერადაც წარუმატებლად სცადა სამსახურისა და სტიპენდიის მოპოვება. იგი სხვადასხვა მეცნიერულ ჟურნალებში იწყებს რედაქციულ მუშაობას. 1886 წელს ბრიტანეთის კოლუმბიის სამხრეთ ნაწილში მან თანამშრომლობა დაიწყო ჟურნალში – „კანადის გეოლოგიური მიმოხილვა“ და მცირე გამოკვლევაც კი ჩაატარა კუნძულ ვანკუვერის მოსახლეობაში.

1887 წელს, როცა ფრანც ბოასი სავლელ სამუშაოებიდან ნიუ-იორკში დაბრუნდა, მუშაობა დაიწყო რედაქტორის ასისტენტის თანამდებობაზე ჟურნალში „**Science**“. სწორედ ამ ხანებში იგი დაქორწინდა მარია კრასკოვიჩერზე (**Marie Krackowizer**: 1861-1929 წლები) და ამერიკის მოქალაქეობაც მიიღო.

ამავე პერიოდში, 1885-1896 წლებში, რამდენიმე მუზეუმისათვის ფრანც ბოასმა განახორციელა სავლელ დაკვირვებები ჩრდილოეთ ამერიკის წყნარი ოკეანის ჩრდილოეთ სანაპირო რეგიონებში (**The**

North Pacific Coast of North America). ამ სამუშაოთა ნაწილი მოხმარდა მსოფლიო ფორუმის პროექტს, რომელიც ჩიგაკოში 1892-1893 წლებში უნდა გამართულიყო. პროექტი ითვალისწინებდა ადგილობრივი ამერიკული კულტურის ფართო პუბლიკისათვის გაცნობას. ჯგუფის ცხოვრების – ერთობლივი თანაცხოვრების კონცეფცია, რომელიც პირველად დაამუშავა ფრანც ბოასმა, *დიორამას (Diorama)* სახელწოდებით გახდა ცნობილი. 1895 წელს ფრანც ბოასი ნიუ-იორკში გაემგზავრა, რათა გამხდარიყო ბუნების ისტორიის ამერიკულ მუზეუმში (**American Museum of Natural History**) ეთნოლოგიისა და სომატოლოგიის ასისტენტ კურატორი. მან, ასევე, 1896 წელს ლექციების კითხვა დაიწყო ფიზიკურ ანთროპოლოგიაში კოლუმბიის უნივერსიტეტში, სადაც 1899 წელს ანთროპოლოგიის პროფესორი გახდა. რამდენიმე ათწლეულის მანძილზე კოლუმბიის უნივერსიტეტში იგი ორ სემინარს ატარებდა, რომელიც წინასწარ მის მიერ შემუშავებული სამუშაო გეგმების საფუძველზე ეხებოდა სტატისტიკურ მეთოდებსა და ჩრდილოეთ ამერიკის ინდიელთა ენებს. ფრანც ბოასი აირჩიეს მეცნიერებათა ნაციონალურ აკადემიაში. სწორედ ამ პერიოდში მისი ხელშეწყობით ჩამოყალიბდა „ამერიკის ანთროპოლოგიური ასოციაცია“ და განახლდა ჟურნალი „ამერიკელი ანთროპოლოგი“ (**American Anthropologist**). მის მრავალმხრივ სამეცნიერო პოტენციალსა და ორგანიზაციულ უნარზე მეტყველებდა ისიც, რომ იგი 1917 წელს გახდა „ამერიკული ლინგვისტიკის საერთაშორისო ჟურნალის“ დამაარსებელი, რომელიც ისე, როგორც „ამერიკული ანთროპოლოგია“, დღესაც გამოდის. არქეოლოგიის სკოლის დაფუძნებამ მეხიკოში პირდაპირი აქცენტები დასვა და განსაზღვრა ანთროპოლოგიის საგნობრივი ჩარჩოები.

* * *

ფრანც ბოასის წარმატებებს საფუძველად სავსე და კაბინეტური ხასიათის კოლოსალური შრომა ედო. წარმატებული ანთროპოლოგის კარიერა ფაქტიურად წინასწარ ჩამოყალიბებული მეცნიერული ინტერესებით იყო განსაზღვრული. მისი მოღვაწეობის მთელი პერიოდი – დაწყებული XIX საუკუნის 80-იანი წლებიდან, ამის დასტურია.

ფრანც ბოასი პოპულარული გახდა ჩრდილოეთ ვანკუვერისა და ბრიტანეთის კოლუმბიის მოსაზღვრე მატერიკის, კანადის *კვაკიუტლების (The Kwakiutle Indians)* ინდიელებზე დაწერილი წიგნებით, სადაც მეცნიერმა ჩამოაყალიბა კულტურის ახალი კონცეპტუალური გაგება, დაადგინა, რომ კულტურის შესწავლისათვის აუცილებელი იყო საზოგადოებაში არსებული ყველა ტიპის გამოვლინების განსაზღვრა. ფრანც ბოასის თვალსაზრისით, კულტურის შესახებ ფაქტების კომპლექსურად შეკრება აუცილებელი წინაპირობა იყო გარ-

კვეული სახის კულტურის შესამეცნებლად. ეს იყო მეთოდოლოგიური ხასიათის დასკვნები და მათ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდათ კულტურული ანთროპოლოგიის დარგობრივი ჩარჩოების განსასაზღვრავად. ფრანც ბოასმა გახმაურებული წიგნი – „წინარი ოკეანის სანაპიროს ინდიელთა მითები და ლეგენდები“ გერმანულად დაწერა და დიდი ხანი არაა, რაც იგი ინგლისურ ენაზე ითარგმნა. ამ პუბლიკაციით, რომელიც არაერთი ანთროპოლოგის მიერ ქრესტომატიულ წიგნადაა აღიარებული, ჩვენ ბევრი რამ გავიგეთ კანადისა და ალიასკის ინდიელთა კულტურის შესახებ. ფრანც ბოასის გამოკვლევების საფუძველზე კანადისა და ამერიკის შეერთებული შტატების სტუდენტები სწავლობდნენ მრავალ საკითხს, რომელიც ინდიელთა ფოლკლორთან იყო დაკავშირებული. ეს წიგნი გადაითარგმნა მაშინ, როცა „ბრიტანეთის კოლუმბიის ინდიელთა ენების“ შესახებ გრანდიოზული პროექტის ფარგლებში თარგმანზე გამოიძებნა შესაბამისი დაფინანსება. სხვათა შორის, ათობით კონსულტანტი იყო მოწვეული, რათა თარგმანთან დაკავშირებული ნიუანსები გააზრებულიყო, გაშიფრულიყო ცხოველთა, მცენარეთა სახელწოდებები, გეოგრაფიული დასახელებები. უკვე ასი წელი გავიდა, რაც ეს სქელფიანი წიგნი არსებობს და მისი მეშვეობით ჩვენ ვეცნობით ინდიელთა მითოლოგიურ გმირებს, გასაოცარ ისტორიებს, მხარეში დასახლებულ ტომებს და სხვა.

რატომ მიიქცია ფრანც ბოასის ყურადღება მაინცადამაინც წინარი ოკეანის სანაპიროებმა და არა არიზონის უდაბნოებმა, ფლორიდის ჭაობებმა თუ დიდი ტბების მიდამოებმა. ფრანც ბოასის ბიოგრაფები ამ ტიპის კითხვებს საკმაოდ ხშირად სვამენ ხოლმე და თავადვე პასუხობენ: შესაძლოა იმიტომ, რომ აქ იყო უნიკალური გარემო კულტურის განვითარებისათვის. ინდიელები ცხოვრობდნენ „ქვის ხანაში“. მათ არ იცოდნენ როგორი იყო ბორბალი, არ იცოდნენ დნობით რკინის მიღება, თუმცა ბუნებრივი სიმდიდრეები იმდენად თვალშისაცემი იყო, ადგილობრივი მოსახლეობისათვის საკვების მოძიება დიდ სიძნელეს არ წარმოადგენდა. უამრავი ცხენ-ირმის



ჯოჯი, ზღვის ხამანწკები, იოლად მოსაპოვებელი ნადავლი და ბუნების სხვა საჩუქარი, ტყეში ნაირფეროვანი სოკო ინდიელებს საშუალებას აძლევდა უმოკლეს დროში შეექმნათ საკვების მარაგი და თავისუფალი დრო გამოეყენებინათ დასვენებისათვის, კერასთან ზღაპრების მოყლისათვის, მაგიური წარმოდგენებისათვის.

1886 წლისათვის ფრანც ბოასი 28 წლის ენერგიით აღსავსე ახალგაზრდა იყო. იგი ქალაქ ვიქტორიას ესტუმრა ესკიმოსებთან მოგზაურობის შემდეგ, სადაც ბერლინის მუზეუმი-

სათვის კრებდა გეოგრაფიულ მასალებს. იმ დროისათვის ვიქტორია ამერიკის კონტინენტის ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილის მთავარი სავაჭრო ცენტრი იყო. ბუნებრივია, ამის გამოც ქალაქში ყველა ხალხისა და ტომის წარმომადგენლები იკრიბებოდა. ეს იყო შესანიშნავი ეთნოგრაფიული გარემო რესპონდენტთა მოზიდვის თვალსაზრისით. უბრალოდ, ქალაქში სეირნობითაც შესაძლებელი იყო შორეული კანადიდან და ალიასკიდან მეტად საჭირო ადამიანებს შეხვედროდი. ეს კი ეთნოგრაფისათვის ველზე, შეიძლება ითქვას, „კომფორტული“ ვითარება იყო. აქ კარგად ჩანდა ადგილობრივ ინდიელთა ენებისა და ჩვეულებების ურთიერთ თანაფარდობა. ბრიტანეთის კოლუმბიის კუნძული და სანაპიროები ფრანც ბოასის დროს დღემდე არც თუ ისე ბევრ იმ გამონაკლისთა შორის იყო, სადაც ძველი და უძველესი ცივილიზაციები თეთრი ადამიანის გავლენის გარეშე ჯერ კიდევ იყო შემონახული. აქ, ფრანც ბოასი დარწმუნდა მისი დიდი პროექტის განხორციელების დრო რომ დადგა. უპირველესად, მეცნიერმა ტომთა განსახლების სქემის შედგენა დაიწყო. პარალელურად კრებდა ინდიელთა ზღაპრებს. როგორც უმეტეს მოგზაურ-მკვლევარს, ფრანც ბოასსაც, სამწუხაროდ, ფული საკმარისი არ ჰქონდა და იგი იძულებული გახდა თავისი ბიუჯეტი სამ თვეზე გადაენაწილებინა. ადვილი წარმოსადგენია ასეთ პირობებში მას როგორი კოლოსალური შრომის ჩატარება მოუწევდა. ხომალდიდან ინდიელთა კანოეში, კანოედან სანაპიროზე, დიდ მანძილებზე ფეხით სიარული ან რთული გზების გადალახვა ცხენით და ყველაფერი ეს ყოველდღიურად ხდებოდა. მეცნიერს, ბუნებრივია, რჩებოდა თავისუფალი დრო, როცა იგი არ მგზავრობდა, მაგრამ ამ დროსაც, მოპოვებული წყაროების დამუშავებასა და დახარისხებას ახმარდა. როცა საუბრობენ ფრანც ბოასის ბიოგრაფიაზე და მიუთითებენ ასე დატვირთული რეჟიმის არსებობაზე, ხშირად იმასაც აღნიშნავენ, რომ მისი მუშაობა არც ერთი წუთით არ წყდებოდა. წარმოდგინეთ მდინარეზე მოძრავი მცირე ხომალდი, ხომალდიდან ამოსული შავი მასიური ბოლი, ხომალდის გემბანი და მგზავრებს შორის ფრანც ბოასი, რომელიც გამუდმებით ეძებდა ინდიელებს, საათობით ბაასობდა მათთან და აკეთებდა ჩანაწერებს. ფაქტიურად, მეცნიერის კომუნიკაბელობამ წარმატება განსაზღვრა. ზოგიერთი ენის უცოდინარობის მიუხედავად, იგი ნებისმიერ პირთან ახერხებდა კონტაქტის დამყარებას. ბევრი ფრანც ბოასის ანგარიშების გაცნობისას საკუთარ თავს უსვამდა კითხვას – რამდენად სანდოა მის მიერ ჩაწერილი ზღაპრები, მითები და ლეგენდები? მკვლევრის ამ დღიურებში არსებობს ტექსტები, მოპოვებული ჩრდილო-დასავლეთის ყველა ხალხის (სალიში, კვაკიულტი, ნუტკა, ხაიდა, ტლინგიტი, ბილოგკა...) წარმომადგენლისაგან. აქედან გამომდინარე, მან თუ ყველა არა, რამდენიმე სხვადასხვა ენა მაინც იცოდა, რაც საკმაოდ

რთულ საქმეს წარმოადგენდა, მითუმეტეს, რომ თითოეული ტომის ენას თავისი დიალექტი ჰქონდა, თუმცა ხშირად მიუთითებენ, რომ ზოგიერთი ენის საფუძვლების ცოდნის მიუხედავად, იგი ძირითადად მთარგმნელების დახმარებით მუშაობდა ან იყენებდა *ჩინუკის* დიალექტს, რომელიც სავაჭრო საგნების გაცვლა-გამოცვლის პირობებში გამოიყენებოდა, როგორც უნივერსალური საკომუნიკაციო საშუალება.

ფრანც ბოასი ინდიელთა კედრის სახლებში სასურველი სტუმარი იყო. მას ხშირად იწვევდნენ ოლქში განხორციელებულ თითქმის ყველა დღესასწაულზე. სამი თვის მანძილზე ფრანც ბოასმა მრავალი მეგობარი შეიძინა – დაწყებული მაღალი რანგის ჩინოვნიკიდან, დამთავრებული შორეული კუნძულებიდან კანოეთი მოცურებული მოხატული და ტატუირებული ინდიელებით. ფრანც ბოასის დღიურში წერია: „ხვალ უნდა ვეწვიო დოქტორ ტოლმის, ინდიელთა საკითხებში აგენტს, დოქტორ პაუელას და კათოლიკ მღვდელს. უნდა დაუკავშირდე ფოტოგრაფს და, შესაძლებელია, სკოლის მასწავლებელს... მე, ალბათ, ვიქტორიაში ცნობილი ვარ, როგორც „უჯიშო ძაღლი“, იმდენად უსირცხვილოდ ვექებ ნაცნობობას ყველა ჯურის ხალხთან,” მაგრამ მუშაობის ამ სტილმა სრულად გაამართლა. როცა იგი დეკემბრის ბოლოს უაღრესად გადაღლილი და დაქანცული ვანკუვერში დაბრუნდა, განაცხადა, რომ მისმა ხელნაწერმა 326 გვერდს მიაღწია. ვანკუვერში იგი მხოლოდ საწოლსა და დასვენებაზე ოცნებობდა.

ფრანც ბოასის საექსპედიციო პროექტი ბრწყინვალედ განხორციელდა. რუქების შედგენისა და ზღაპრების ჩაწერის გარდა, მკვლევარმა შეკრიბა ინდიელთა ხელოვნების ნიმუშები, რითაც შეიძლებოდა ევროპული მუზეუმების დაინტერესება და ამის საფუძველზე საკმაო ფულის თავმოყრა, თუმცა მალე სამუშაოების გაგრძელების მიზნით დაფინანსება მან მეცნიერების განვითარების ბრიტანული ასოციაციიდან მიიღო. 1888 წელს მეცნიერების განვითარების ბრიტანულმა ასოციაციამ (**British Association for Advancement of Science**) თხოვნით მიმართა ფრანც ბოასს შეეგროვებინა ეთნოგრაფიული მასალები ჩრდილო-დასავლეთ სანაპიროს მოსახლეობაში. პირველი მართლაც წარმატებული ექსპედიციის შემდეგ, 1889 წელს, ჩრდილო-დასავლეთ სანაპიროზე ამავე ასოციაციამ დააფინანსა მეორე სავლეთ ექსპედიცია, რომლის დროსაც ფრანც ბოასმა შეისწავლა ადგილობრივი მოსახლეობის ენები, შეაგროვა ანთროპომეტრული ფაქტები (იხ. **Boas, 1922**), დაადგინა *კვაკიუტლისა* და *ციმშიანის* ტომთა სოციალური ორგანიზაციის ფორმები. ამ ინიციატივის საფუძველზე ფრანც ბოასს საშუალება ჰქონდა მომდევნო ოთხი წელი კვლავ ექსპედიციაში გაეტარებინა, სადაც შემდეგში მართლაც გააგრძელა ზღაპრების ჩაწერა, ენების შესწავლა და გაქ-

რობის საფრთხის წინაშე მდგომი ინდიელთა ტომის ხელოვნების უნიკალური ნაწარმოებების შეკრება. უკვე საყოველთაოდ აღიარებულია, რომ ფრანც ბოასი იყო არა უბრალოდ ზღაპრების შემკრები, არამედ აკადემიური სკოლის წარმომადგენელი. იგი იწერდა ერთი და იმავე მითის ათობით ვარიანტს, ქმნიდა ერთგვარ რუკას, რომლითაც საზღვრავდა ადგილს, სადაც ლეგენდა დაიბადა და ადგენდა, თუ როგორ ვრცელდებოდა მისი ვარიაციები ტომთა შორის. ლეგენდა დროთა განმავლობაში ხშირად იცვლებოდა, იქნდა დამატებებს ან, პირიქით, კარგავდა ცალკეულ დეტალს. საველე მუშაობის ამდაგვარი მეთოდის საფუძველზე მეცნიერს ადვილად შეეძლო ცალკეულ თარგმანში შეენიშნა უზუსტობა და ადგილზევე გამოესწორებინა.

თანდათანობით ფრანც ბოასის წინაშე ჩამოყალიბდა წინაპრების მონაწილეობით მოქარგული მსოფლიოს მაგიური სურათი, სადაც ადამიანები და ცხოველები იყვნენ ერთი და იმავე რგოლის ორი გამოვლინება. ყვაეების, დათვების, ვეშაპების, თაგვებისა და ბუნების სხვა წარმომადგენელთა – ადამიანთა და ცხოველთა სიმბიოზური სახეების გვერდით ამ სამყაროში ბინადრობდნენ მრისხანე წარმოსახვითი ფრინველები, ადამიანის მჭამელი იდუმალი წყლის ურჩხულები. ფრანც ბოასის შემდგომ კვლევაში ფართო ადგილი ეკავა არა მარტო უშუალოდ ტექსტების შეკრებას, არამედ ინდიელთა სოციალური წყობის, მათი დასვენების, ომების, მაგიური ჩვეულებებისა თუ მისტიკური ქცევების, საიდუმლო საზოგადოებების შესწავლასაც.

ფრანც ბოასი დაწვრილებით გაეცნო XIX საუკუნის II ნახევრის კლასიკოს ევოლუციონისტთა შემოქმედებასა და შეხედულებებს, რის საფუძველზეც, როგორც სპეციალისტებს მიაჩნიათ, მალე დარწმუნდა იმ ეთნოგრაფიული წყაროების შეზღუდულობაში, რომელთა საფუძველზეც მათ პრობლემათა ფართო განზოგადოება მოახდინეს. ფრანც ბოასი თითქოს არ უარყოფდა ევოლუციურ იდეებს, მაგრამ სინამდვილეში იგი ფიქრობდა, რომ ბიოლოგიური ევოლუცია მეცნიერულად უნდა დადასტურებულიყო. მეცნიერი რეალობაში გამორიცხავდა შეცდომების დაშვების შესაძლებლობას, თუმცა კულტურული ევოლუციის მომხრეთა ერთი ნაწილი ამ უადრესად მნიშვნელოვან მოთხოვნას ყოველთვის როდი ითვალისწინებდა. ფრანც ბოასის მოღვაწეობის პერიოდში ევოლუციონისტური იდეები თანდათობით მოქველდა და გამოიყენებოდა, როგორც ვიწრო, ისე ფართო მნიშვნელობით. მერვინ გარბარინოს მიხედვით, მისი ვიწრო მნიშვნელობა ვლინდებოდა მაშინ, როცა მიმდინარეობდა კამათი იმის შესახებ, ხელოვნება განვითარდა თუ არა, ვთქვათ, აბსტრაქტული წარმოდგენების საფუძველზე, ხოლო ფართო შინაარსი მან

მიიღო ადამიანის ისტორიის გაურკვეველი განზოგადოების პროცესში (Garbarino, 1977:48, 47-50).

ფრანც ბოასი ნათლად ხედავდა, რომ ანთროპოლოგიას სჭირდებოდა ახალი მიდგომები. იგი ცდილობდა თავიდან აეცილებინა თეორიული გამოსვლები მანამ, სანამ არ მოიპოვებდა ახალ, უკეთეს და სრულ ინფორმაციას. დამწვები მასწავლებლის სტატუსშიც, იგი სტუდენტებს სთხოვდა, შეეგროვებინათ რაც შეიძლება მეტი ეთნოგრაფიული მასალა. მისი მიზანი იყო გოტალურად აღედგინა თითქმის ყველაფერი და მაქსიმალურად ცდილობდა თავი შეეკავებინა განზოგადოებებისა და შედარებებისაგან მანამ, სანამ კონკრეტულ მონაცემზე სრულ და ამომწურავ ინფორმაციას არ მოიპოვებდა. ამ პერიოდისათვის იგი თვლიდა, რომ თეორიები თავისით წარმოიშობოდა. უტყუარი ფაქტებით თავდაჯერებულს იმედი ჰქონდა, ბოლოს და ბოლოს შესაძლებლობა მიეცემოდა, რათა ადამიანის ქცევის განზოგადოება მოეხდინა, თუმცა სიცოცხლის ბოლო წლებში ფრანც ბოასი მივიდა მისთვის სამწუხარო დასკვნამდე – ეს ფაქტიურად შეუძლებელი იყო. არსებობდა გარკვეული მოვლენები, რომელთაც ფრანც ბოასი აღიქვამდა, როგორც ინდივიდუალური ფსიქოლოგიისა და უნიკალური ისტორიული მოვლენის შედეგს.

ფრანც ბოასი კვლევითი სამუშაოების წარმატებით განხორციელებისათვის სტუდენტებისაგან, როგორც აღინიშნა, უპირველესად, ფაქტების დაგროვებას მოითხოვდა, რაც თანდათანობით ამერიკული ანთროპოლოგიისათვის დამახასიათებელ ნიშნად იქცა. სტუდენტებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა უნდა მიენიჭებინათ კულტურის ელემენტთა მოძრაობის გზებისა თუ ტრაექტორიის განსაზღვრისათვის, მათი სიმრავლის რეესტრისათვის და განხორციელებინათ კულტურის ამა თუ იმ ელემენტზე სხვადასხვა ფართოდ გავრცელებულ აზრთა თავმოყრა. როცა ევოლუციონისტები კულტურაში მსგავსებას ეძებდნენ, მაშინ ფრანც ბოასი მათ მრავალფეროვნებას აკვირდებოდა. ზოგიერთი კრიტიკულად განწყობილი ავტორი დელავდა იმის გამო, რომ ასეთმა მიდგომამ ფრანც ბოასს თითქოს ხელი შეუშალა წარმოეჩინა დასახული ამოცანის გოტალური სურათი.

ფრანც ბოასმა ანთროპოლოგიური თეორიები განავრცო კულტურული რელატივიზმის ინტეგრაციით და დარწმუნდა ისტორიულ პარტიკულარიზმში (ისტორიული პარტიკულარიზმის შესახებ დაწვრილებით იხ. Ember, 1985:181-182). კულტურული რელატივიზმი განსხვავებულ ხალხებსა თუ ადამიანებში იყო ისტორიული, სოციალური და გეოგრაფიული გავლენის შედეგი. თი-



თოეულ დასახლებასა თუ პოპულაციას ჰქონდა ერთგვაროვანი და ერთობლივად განვითარებული კულტურა. ისტორიული პარტიკულარიზმი თითოეული კულტურის ნაწილია უნიკალური ისტორიით. იგი არ ცნობს პრინციპს მათზე უნივერსალური კანონები ზემოქმედების შესახებ. ამ შეხედულების ნიშნები გაჩნდა ადრეულ ევოლუციონისტთა წრეში ჯერ კიდევ ლუის ჰენრი მორგანთან და ედვარდ ტაილორთან, რომლებმაც შემოგვთავაზა საფეხურები, რომელთაც კულტურა თანმიმდევრულად გადიოდა. ფრანც ბოასის გერმანულ ინტელექტუალურ ფონზე, როგორც ეს ლიტერატურაშია მიხნეული, დიდი გავლენა მოახდინა ადოლფ ბასტიანმა (**Adolf Bastian**), ალექსანდრე ფონ ჰუმბოლდტმა (**Alexander von Humboldt**), რუდოლფ ვირხოუმ (**Rudolf Virchow**), სოციალური ფორმების იზოლაციაზე დიფუზიისა და მიგრაციის ზემოქმედების თეორიული პოსტულატების ავტორმა, გეოგრაფმა – ფრიდრიხ რატცელმა (**Friedrich Ratzel**). ფრანც ბოასმა ყურადღება გაამახვილა კულტურის შიდა წყობაზე და კულტურას ბუნებრივი ხედვითა და პარტიკულარისტული მიდგომით შიგნიდან დააკვირდა. მან ბევრი რამ შეითვისა ვილჰელმ დილტისაგან (**Wilhelm Dilthey**), რომელსაც, როგორც ფილოსოფოსს, სოციალური მეცნიერების სფეროში გააჩნდა მენტალიტეტის შესახებ ისტორიული ნაშრომი. სხვათა შორის, ბოასელები კულტურასთან დაკავშირებით პრინციპულად სვამდნენ უმნიშვნელოვანეს კითხვას: არის თუ არა კულტურა რეალობა თუ იგი აბსტრაქციას წარმოადგენს?. ის მართლაც არსებობს თუ მხოლოდ ჩვენს წარმოსახვაშია? ბუნებრივია, ფრანც ბოასზე გავლენას ახდენდა ეთნოგრაფების მიერ ჩამოყალიბებული კულტურის განმარტებები და ამანაც განაპირობა, როცა იგი კულტურას არა არტეფაქტად, არამედ არტეფაქტის იდეად თვლიდა (**Garbarino, 1977:49**).

ევოლუციონისტურ შეხედულებებთან დაპირისპირებისას თავის კვლევებში ფრანც ბოასი ისტორიის როლს არ გამორიცხავდა. უფრო მეტიც, ფრანც ბოასს ისტორიული ანთროპოლოგიის სულისჩამდგმელად და ისტორიული ანთროპოლოგიური სკოლის ჩამომყალიბებლად თვლიან, რითაც მან განსაზღვრა ამერიკული ანთროპოლოგიური აზრის განვითარება XIX საუკუნის მიწურულიდან XX საუკუნის შუა ხანებამდე (შდრ. ამერიკულ „ისტორიულ სკოლას“ – იხ. **Марков, 2004:39**). ძირითადად იგი ყურადღებას ამახვილებდა სპეციფიკურ ისტორიებზე და სჯეროდა, რომ თითოეული საზოგადოება მხოლოდ საკუთარი წარსული შემეცნებიდან გამომდინარე უნდა ყოფილიყო გაგებული. იგი ფიქრობდა, რომ თითოეული კულტურა განცალკავებული ისტორიული პროცესის უნიკალური პროდუქტი, მიზეზობრივ და განსხვავებულ ფასეულობათა მრავალფეროვანი კომბინაციების ისტორიული გამოვლინება იყო. ასეთი პოზიციის გამო, ხშირად, ფრანც ბოასსა და მის მიმდევრებს ტერმინ – „ისტო-

რიულ პარტიკულარიზმს” მიაწერენ. კულტურული ფაქტი საუკეთესოდ იხსნებოდა ისტორიული მოვლენის საფუძველზე. მეცნიერი ახასიათებდა ისეთ მსგავს კულტურულ ფორმებს, რომლებიც წარმოქმნილი იყვნენ განსხვავებულ წინამავალ გარემოში, თუმცა მოვლენის მიზეზ-შედეგობრივი ახსნა არათუ ძნელად, არამედ ზოგჯერ შეუძლებლადაც კი მიაჩნდა. ფრანც ბოასი ერთმანეთისაგან მიჯნავდა დროს და მასში მოქცეულ სპეციფიკურ საზოგადოებებს. იგი ეწინააღმდეგებოდა ვარაუდს, რომ კულტურული ევოლუცია ფეხდაფეხ მიყვებოდა ყველა ტიპის საზოგადოებას. ფრანც ბოასის აქცენტი ძირითადად კულტურაზე იყო გადატანილი და მისი კრიტიკული დამოკიდებულება კლასიკური ევოლუციონისტური სკოლის წარმომადგენელთა შეხედულებებისადმი განპირობებული იყო არა იმიტომ, რომ ევოლუციონისტებმა სცადეს ისტორიული რეკონსტრუქციების განხორციელება, არამედ იმიტომ, რომ ისინი ამას აკეთებდნენ მცირე ფაქტობრივ მონაცემებზე დაყრდნობით, თანაც ტომობრივი თუ გვაროვნული დაჯგუფებები (**Tribal People**) შედარებითი მეთოდის საფუძველზე მიაკუთვნეს პრეისტორიულ ადამიანთა გაერთიანებების კატეგორიას. აქ, ფრანც ბოასმა ხაზი გაუსვა იმას, რომ ტრიბალურ დაჯგუფებებს ისეთივე ხანგრძლივი ისტორია ჰქონდა, როგორიც ცივილიზებულ ხალხებს (**Garbarino, 1977:48**).

ფრანც ბოასი – ამერიკელი ანთროპოლოგიური სკოლის ერთ-ერთი უდიდესი წარმომადგენელი, რომელსაც განსაკუთრებული წვლილი მიუძღვის ანთროპოლოგიური, ეთნოლოგიური მეთოდისა და მეთოდოლოგიის დამუშავებაში, კულტურის ელემენტებს ამა თუ იმ ხალხის განსაზღვრულ სოციალურ და გეოგრაფიულ გარემოში ისტორიულ მოვლენებთან მჭიდრო კავშირურთიერთობაში განიხილავდა. ამასთან, იგი ითვალისწინებდა მსგავსი სოციალური წყობის ხალხთა ფსიქიკური ერთიანობის ფაქტორსაც, რასაც შეეძლო დასაშვებია, ანალოგიურ კულტურულ ფასეულობათა წარმოშობის განპირობება. მიუხედავად იმისა, რომ ფრანც ბოასს მოღვაწეობა ანთროპოლოგიური მეცნიერების ჩამოყალიბებისა და განვითარების რთულ პერიოდში მოუწია, ისტორიზმისადმი მისი პოზიტიური დამოკიდებულება სავსებით გასაგებია. ამერიკულმა ანთროპოლოგიამ პარტიკულარული საზოგადოებების ისტორიულ შესწავლასთან ერთად სხვა მნიშვნელოვანი მოსაზრებებიც განავითარა. ფრანც ბოასს ჰქონდა ნაშრომები არა მარტო ჩრდილოდასავლელი ინდიელების ეთნოგრაფიაში, არამედ ლინგვისტიკაში, ფიზიკურ ანთროპოლოგიაში და არქეოლოგიაში.

ფრანც ბოასმა ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიება დაიწყო კლასიკურ ეთნოლოგიაში ადოლფ ბასტიანის (**Adolf bastian**), ედვარდ ტაილორის, ლუის მორგანის, ლებოკის, ჰერბერტ სპენსერის (**Herbert Spencer**) მოღვაწეობის პერიოდში, რომელთაც ევოლუციურ სკოლას

აკუთვნებდნენ. ამ დროს გერმანიაში დიფუზიონიზმისა და ანთროპოგეოგრაფიის თეორიის შემოქმედი ფრიდრიხ რატცელი ცენტრალურ ფიგურას წარმოადგენდა. ფრანც ბოასის გერმანული წარმომავლობაც განსაზღვრავდა იმას, რომ იგი კარგად იცნობდა გერმანულენოვან ლიტერატურას და, შესაბამისად, ფრიდრიხ რატცელის შემოქმედებასაც. მას გააჩნდა სერიოზული არგუმენტები, რაც საფუძველს აძლევდა უკვე აღრეულ ნაშრომებში ფრიდრიხ რატცელისა და ევოლუციონისტების შეხედულებები უარყოფითად შეეფასებინა. მართალია, ბაფინის მიწებისაკენ იგი მიემართებოდა ფრიდრიხ რატცელის გეოგრაფიის ძლიერი გავლენით, მაგრამ მას დასცილდა მაშინ, როცა იგი მოგზაურობდა ესკიმოსებში, უკვე ლუის მორგანის ნაშრომების ზეგავლენით (იხ. **Аверкиева**, 1946:106).

ფრანც ბოასი 1937 წელს კოლუმბიის უნივერსიტეტში გახდა ანთროპოლოგიის ემერიტუს პროფესორი. მან მთელი ცხოვრება დაუთმო ანთროპოლოგიურ კვლევებს და ხელი შეუწყო ანთროპოლოგიის მეცნიერებად აღიარების საქმეს. მისი გაზრდილი მოწაფეები შემდეგში საყოველთაოდ ცნობილი ანთროპოლოგები გახდნენ. მეცნიერი, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, არაერთი წიგნის ავტორი იყო, რომლებმაც საპატიო ადგილი დაიკავეს არამარტო საბუნებათმეცნიერო, არამედ ჰუმანიტარულ და სოციალურ მეცნიერებათა სისტემაში. მოღვაწეობის ბოლო ხანებში ფრანც ბოასს, როგორც კოლუმბიის უნივერსიტეტის ემერიტუს პროფესორს, ახლო ურთიერთობები ჰქონდა და საფაკულტეტო კლუბში ხშირად სადილობდა კიდევ პროფესორ პოლ რივეტთან (**Paul Rivet**) და სხვა კოლეგებთან ერთად.

სპეციალისტთა აზრით, ფრანც ბოასის ნაშრომები შეუფასებელია. კაცობრიობის წინაშე მისი დამსახურება იყო არა მხოლოდ ის, რომ მან შეკრიბა განსაცვიფრებელი მითები და ლეგენდები, ხანგრძლივი დრო მოანდომა მოგზაურობასა და გვერდიგვერდ ცხოვრობდა ქვის ხანის ადამიანებთან, არამედ ისიც, რომ საქვეყნოდ გააუღერა დასკვნა იმის შესახებ, რომ მსოფლიოს ყველა ხალხი ინტელექტუალური და კულტურული პოტენციალით არის თანაბარი. ერთი შეხედვით არც თუ ისე უწყინარი ეს თვალსაზრისი შესაძლოა ჩვეულებრივ მოვლენად მოგვეჩვენოს, მაგრამ ეს ასე არაა თუ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტსაც, რომ ფრანც ბოასი სტატიებს იმ დროს – XX საუკუნის პირველ ნახევარში – აქვეყნებდა, როცა ნაციონალური რეჟიმი, გერმანული ნაციზმი და ამერიკაში რასისტული განწყობა ჭარბობდა. მართალია ფრანც ბოასი პოლიტიკოსი არ იყო, მაგრამ მას გააჩნდა მტკიცე მოქალაქეობრივი პოზიცია. იგი პირველ რიგში მეცნიერი იყო. ამიტომ ნაციონალურ პრობლემასაც მეცნიერული პრიზმიდან აშუქებდა. შემთხვევითი არ იყო მისი გამონათქვამი: „თუ შევკრებთ მესამედ ყველაზე ჭკვიან, კულტურ-

რულ და ემოციურად სტაბილურ ადამიანებს, მაშინ მსოფლიოს ყველა რასა იქნება წარმოდგენილი”. სპეციალისტების განმარტებით ეს იყო არა ლოზუნგი, არამედ ათწლეულების მანძილზე გულმოდგინე სამეცნიერო მუშაობით დასაბუთებული ფაქტი.

1942 წლის 21 დეკემბერს ფრანც ბოასი 84 წლის ასაკში ნიუ-იორკში გარდაიცვალა. საფრანგეთის აკადემიის წევრი კლოდ ლევი-სტროსი (**Claude Levi-Strauss**) ფრანც ბოასის გარდაცვალებას ამერიკაში ასე აღწერს: „დეკემბრის იმ დღეს ჩვენ კოლუმბიის უნივერსიტეტის კლუბში ლანჩზე შევხვდით. ქალაქში სუსხიანად ყინავდა. ფრანც ბოასი, საპატიო ემერიტუს პროფესორი, მოვიდა გახუნებული ბეწვიანი ქუდით, რომელიც, შესაძლოა, ერთ-ერთი მოგზაურობის დროს ესკიმოსების ნაჩუქარი იყო. მრავალ სტუმარს შორის მოწვეული იყო ბოასის ქალიშვილი, რამდენიმე ძველი მეგობარი და ყოფილი სტუდენტები. საუბარი მიმდინარეობდა თავისუფლად, მაგრამც ბოასი უეცრად შეინძრა, წამოიწია და როგორც ელექტრონული ძაბვით განგმირული ადამიანი სკამთან ერთად იატაკზე დაეცა... ქალიშვილსა და ვაჟს მწუხარება დაუტოვა¹. ჩვენ წყნარად დავტოვეთ ადგილსამყოფელი იმის გაცნობიერებით, რომ ამ ქვეყნიდან წავიდა ყველა დროის უდიდესი ეთნოგრაფი... როცა მე ვფიქრობდი მისი წიგნებისა და სტატიების ფანტასტიკურ რაოდენობაზე, პუბლიკაციების მრავალფეროვნება მანცვიფრებდა იმითაც, რომ მათში შეინიშნებოდა დარგობრივი დინამიკა – ანთროპოლოგიიდან ფოლკლორამდე, არქეოლოგიიდან ლინგვისტიკამდე, გეოგრაფიიდან ეთნოლოგიამდე, წვრილმანი დეტალების განხილვიდან ყოვლისმომცველ თეორიულ განზოგადებამდე... „მე საკუთარ თავს ვეუბნებოდი, რომ ჩვენ გაუხდით არამარტო თავისი საქმის აღიარებული ოსტატის, არამედ XIX საუკუნის ერთ-ერთი ბოლო ისეთი გიგანტი მოაზროვნის ამქვეყნიდან წასვლის მოწმე, რომლის მსგავსიც, შესაძლოა, ვეღარასოდეს ვნახოთ”. უინგეით თოდმა (**Wingate Todd**) საყოველთაოდ განაცხადა, რომ ფრანც ბოასი იყო ჩვენი დროის გამოჩენილი და ერთ-ერთი ყველაზე უფრო ნაყოფიერი მეცნიერი. რობერტ ლოუიმ კი ფრანც ბოასის გარდაცვალების შემდეგ ნეკროლოგში უმაღლესი შეფასება მისცა ფრანც ბოასის განვლილ ადამიანური და

¹ ფრანც ბოასი მრავალშვილიანი იყო. შვილები: ელენე ბოასი იამპოლსკი (**Helene Boas Yampolsky**: 1888-1963 წლები), ერნესტ ფილიპ ბოასი (**Ernst Philip Boas**: 1891-1955 წლები), ჰედვინგ ბოასი (**Hedwing Boas**: 1893-1894 წლები), გერტრუდ ბოასი (**Gertrud Boas**: 1897-1924 წლები), ჰენრი ჰერბერტ დონალდსონ ბოასი (**Henry herbert Donaldson Boas**: 1899-1925 წლები), მარია ფრანცისკა ბოასი (**Marie Franziska Boas**: 1902-1987 წლები).

მეცნიერული ცხოვრების გზას. რობერტ ლოუის აღიარებით ფრანც ბოასი „იყო დიდი ანთროპოლოგი და დიდი ადამიანი“.

ილუსტრაცია

ფრანც ბოასის პერსონალური ფოტოები.

ფრანც ბოასის მიერ დემონსტრირებული კვაკიუტლის ტომის ცერემონიული ცეკვა.

ლიტერატურა:

- ავერკიევა: Аверкиева Ю.Л., Франц Боас. – «Кавказский этнографический сборник», Москва, 1946.
- ბარფილდი: Thomas Barfield. Boas Franz. – “The Dictionary of Anthropology”, Oxford, 1997.
- ბეიკერი: Lee D. Baker. The Location of Franz Boas within the African American Struggle. – “Critique of Anthropology”, vol. 14 (2), 1994.
- ბეიკერი: Lee D. Baker. Franz Boas Out of the Ivory Tower. – “Anthropological Theory”, vol. 4 (1), 2004.
- ბაშკოვი: Ira Bashkow. A Neo-Boasian Conception of Cultural Boundaries. – “American Anthropologist”, vol. 106 (3), 2004.
- ბოასი: Franz Boas. Report on an Anthropometric Investigation of the Population of the United States. – “Journal of American Statistical Association”, 1922.
- ბუნზლი: Matti Bunzl. Boas, Foucault and the “Native Anthropologist”. – “American Anthropologist”, vol. 106 (3), 2004.
- გარბარინო: Merwyn S. Garbarino. Socio-cultural Theory in Anthropology (A Short History), Chicago, 1977.
- გეთია: Fran Getya. Jews, Multiculturalism and Boasian Anthropology. – “American Anthropologist”, vol. 99 (4), 1997.
- ემბერი: Carol R. Ember, Melvin Ember. Anthropology, London, 1985.
- კრობერი: Alfred Kroeber. An Authoritarian Panacea. – “American Anthropologist”, vol. 51 (2), 1949.
- ლოუი: Robert H. Lowie. Franz Boas (1858-1942). – Biographical Memoir, 1947.
- მარკოვი: Г. Е. Марков. Немецкая этнология, Москва, 2004.
- მონაგჰანი, ჯესთი: John Monaghan and Peter Jast. Social and Cultural Anthropology (A Very Short Introduction), Oxford, 2000.

- სემორ-სმიტი: Charlotte Seymour-Smith. “Boas Franz. – Macmillan Dictionary of Anthropology”, London, 1986.
- სეპირი: Э. Сепир. Статус лингвистики как науки. – «Избранные труды по языкознанию и культурологии», Москва, 1993.
- ტილორი: Эд. Б. Тайлор. Антропология. Введение к изучению человека и цивилизации (перевод с английского И. С. Ивина), С.-Петербург, 1898.
- პრაისი: David Price. Anthropologists as Spies. – ”The Nation”, vol. 271, Number 16, 27, 2000.
- პრაისი: David Price. The Shameful Business: leslie Spier on the Censure of Franz Boas. – “History of Anthropology Newsletter”, vol. XXVII (2), 2001.
- ჰარტი: Mitchel Hart. Franc Boas as German, American, Jew. – “German - Jewish Identities in America”, 2003.
- ჰერბერტი: Lewis Herbert. Boas, Darwin, Science and Anthropology”. – “Current Anthropology”, vol. 42 (3), 2001.
- ჰერბერტი: Lewis Herbert. Franz Boas: Boon or Bane. – “Reviews in Anthropology”, vol. 37 (2-3), 2008.
- ჰოლოუეი: M. Holoway. The paradoxical Legacy of Franz Boas – Father of American Anthropology”. – “Natural History”, 1997.
- [http://en.wikipedia.org/wiki/Franz Boas](http://en.wikipedia.org/wiki/Franz_Boas).
- <http://www.jstor.org/stable/535755>, accessed may 28, 2009.
- <http://www.ampilsoc.org/library/mole/b/boas.htm>.
- <http://ka.wikipedia.org/wiki/%E1%83%A4%E1%83%AO%E1%83%90%E1%83%9C%E1%83%AA%E1%83%91%E1%83%9D%E1%83%90%E1%83%A1%E1%83%98%>.
- http://www.cecstate.wa.gov/history/publications_detail.aspx?p=42.

Anthropological Biographies:

1. Franz Boas – Founder of Modern American Anthropology

I

(Lecture Notes)

The author of the article introduces the reader into the life of the founder of modern American anthropological school - Franz Boas and the problems connected with the foundation of the discipline.

From the professional viewpoint, the development of the American anthropology as a science was based on Franz Boas's creative works and his scientific activities..

Franz Boas became interested in human studies since his early expeditions and turned his interests from geography to anthropology and began its thorough study. Broad education and knowledge of different disciplines gave him opportunity to study human societies from different angles and aspects. Due to his multi-dimensional erudition anthropology now is comprised of four main directions: biological (physical), cultural (social/socio-cultural), archaeological and linguistic. At present in-depth interdisciplinary researches are taking place in the following spheres: structural anthropology, psychological anthropology, philosophical anthropology, legal anthropology, economic anthropology, political anthropology, medical anthropology, gender anthropology and violence anthropology. Anthropology became a science of future.

კლიფორდ გირცი – ინტერპრეტაციული ანთროპოლოგია

კლიფორდ გირცი (1926-2006) – ამერიკელი ანთროპოლოგია, ინტერპრეტაციული მიმართულების წარმომადგენელი, რომელმაც დიდი ზეგავლენა მოახდინა ამერიკული კულტურანთროპოლოგიის განვითარებაზე. 1950 წელს მან მიიღო ფილოსოფიის ბაკალავრის, ხოლო 1956 წელს ჰარვარდის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის დოქტორის ხარისხი. წლების განმავლობაში ასწავლიდა ბერკლისა და ჩიკაგოს უნივერსიტეტებში. 1970 წლიდან პრინსტონის უნივერსიტეტის უმაღლესი კვლევების ინსტიტუტის სოციალურ მეცნიერებათა პროფესორია და იმავედროულად ჩიკაგოს უნივერსიტეტის ახალი ერების შედარებითი კვლევის კომიტეტის აღმასრულებელი დირექტორი და ანთროპოლოგიის პროფესორი. 1972 წლიდან ჟურნალ “დედალუსის” რედკოლეგიის წევრია. ძირითად კვლევებს აწარმოებდა ჩრდილო აფრიკასა და სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიაში, შესაბამისად, მისი ნაშრომების მნიშვნელოვანი ნაწილი ეძღვნება სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიისა და ჩრდილოეთ აფრიკის ტრადიციულ რელიგიებს და კულტურის ტრადიციულ ელემენტებს თანამედროვე მსოფლიოში. იგი თანამშრომლობდა *ედვარდ შილზთან* და *ტალკოტ პარსონსთან*, რომლის სტუდენტი იყო ჰარვარდში, ახლოს იდგა სტრუქტურულ ფუნქციონალიზმთან რელიგიური სისტემებისა და საზოგადოების კვლევებში, თუმცა მისი სამეცნიერო ინტერესის სფეროს წარმოადგენდა კოლექტიურ ქმედებათა (ადათები, რიტუალები, დღესაწაულები) სიმბოლური ასპექტები მათ კავშირში სამყაროს შესახებ ადამიანის ზოგად წარმოდგენებთან და თავისებურ “ეთნიკურ” დამოკიდებულებებთან. გირცმა საფუძველი დაუდო ახალ მიმართულებას - ინტერპრეტაციულ ანთროპოლოგიას, რომელმაც შეითვისა ტრადიციული ამერიკული კულტურანთროპოლოგიის, ჰერმენევტიკის, სოციოლოგიური კონცეფციისა და ენის ანალიტიკური ფილოსოფიის იდეები. მისი თეორიის საფუძველს წარმოადგენს ე. წ. “გაჯერებული ან სიღრმისეული აღწერილობა”, *thick description, dicte Beschreibung*. მან გაიზიარა და გააძლიერა ვებერის კულტურის სემიოტიკური კონცეფცია, რომლის მიხედვითაც კულტურა ესაა სიმბოლოთა ბადე, რომელიც ადამიანმა მოქსოვა, მაგრამ თვითონვე გაეხვია ამ ბადეში. იმ მნიშვნელობების გაგება, რომელიც ადამიანის მიერაა შექმნილი, შესაძლებელია მხოლოდ მეცნიერული ექსპერიმენტების მეშვეობით და ობიექტური კანონების ძიების გზით, მაგრამ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება სუბიექტურ ინტერპრეტაციას, რომლისთვისაც ყველაზე მთავარია ამა თუ იმ ფაქტისა და მოვლენის აზრი, მნიშვნელობა. მისი კონცეფციის თანახმად კულტურული ფენომენები

სიმბოლურ ფენომენებს წარმოადგენენ და აქედან გამომდინარე კულტურის კვლევა პრაქტიკულად ნიშნავს სიმბოლოთა და სიმბოლურ ქმედებათა ინტერპრეტაციას. დამოკიდებულება სიმბოლოთა რაობასთან მიმართებაში ანთროპოლოგებსა და კულტუროლოგებს შორის არერთგვაროვანი და ხშირ შემთხვევაში სადისკუსიოა, გამორჩეული ავტორი ამ თვალსაზრისით სწორედ გირცია, რომელმაც ყველზე სრულყოფილად ჩამოაყალიბა კულტურის სიმბოლური კონცეფცია.

კულტურა გირცისთვის ესაა “მნიშვნელოვანი სტრუქტურების სტრუქტურული იერარქია, რომელიც შედგება ქმედებების, სიმბოლოებისა და ნიშნებისგან” (გირცი 1973: 5). გირცი ამტკიცებს, რომ ეთნოგრაფის (იგი ყოველთვის ამ ტერმინს ხმარობს) მიზანია არა ფაქტების უბრალო ფიქსაცია (ზედაპირული აღწერილობა), ან მცდელობა შეადწინოს მოცემული კულტურის მატარებლის შემეცნებით პროცესებში, რაც მას XX საუკუნის 90-იან წლებამდე მაინც სრულიად უპერსპექტივოდ ესახებოდა, არამედ შედწევა მის მნიშვნელობათა სისტემაში და მათი ინტერპრეტაცია. ეთნოგრაფმა უნდა გაიგოს კულტურის მნიშვნელობათა სისტემა მათი შემქმნელის თვალსაზრისით, დააფიქსიროს საკუთარი გამოცდილება და მოქებნოს სპეციფიკური ტერმინოლოგიური შესაძლებლობები ყველაფერი ამის მეცნიერულად გადმოსაცემად. მხოლოდ ასეთი “გაჯერებული, სიღრმისეული აღწერილობა” შეიძლება გახდეს საფუძველი ანთროპოლოგიური თეორიებისთვის.

სერიოზული ადგილი მის მეცნიერულ შემოქმედებაში ეთმობა შუამავლის როლის მეთოდოლოგიურ ანალიზს. ეს შუამავლებია (განწყობა, მოტივაცია, მეცნიერის ინტერესი), რომლებიც აუცილებლად აღმოჩნდებიან ფაქტებსა და ამ ფაქტების მეცნიერულ ინტერპრეტაციას შორის. მან იერარქიულად დააღაგა კულტურის ყველა არტეფაქტი - ნათესაური სისტემები, რელიგია, პოლიტიკური სისტემები, ეკონომიკა და ასახუთებდა, რომ მათი რეალიზება ხდება ორ სიბრტყეში: ცნობიერ და ქვეცნობიერ დონეზე. ქვეცნობიერის კვლევამ იგი, ბუნებრივია, დაახლოვა სტრუქტურალიზმთან და ფსიქონალიზმთან. ანთროპოლოგისთვის ყველაზე მნიშვნელოვან მომენტად მიიჩნევა საველე გამოკვლევებს, კერძოდ ისეთი ფენომენების შესწავლას, როგორებიცაა ურთიერთობები, განწყობა, სიმბოლოები, რომლებსაც ადამიანები ყოველდღიურ ცხოვრებაში იყენებენ და ყურადღებას ამახვილებდა ამ მოვლენათა პრაქტიკულ მნიშვნელობაზე. სერიოზული გამოკვლევები ჩაატარა გირცმა ინდონეზიაში, სადაც განსაკუთრებული ყურადღება დაუთმო რელიგიურ სისტემებს. *ინტერპრეტაციული ანთროპოლოგია ცდილობს იმ სიმბოლოთა ინტერპრეტაციას, რომლებიც ადამიანის ცხოვრებას აზრსა და მოწესრიგებულობას აძლევენ.*

გირცის გაგლენა არ შემოიფარგლება მხოლოდ მისი უშუალო ინტერესების სფეროთი. მას ისეთი მეცნიერებიც კი კითხულობენ, რომლებიც იშვიათად ეცნობიან ერთმანეთის ნაშრომებს. ისიც უნდა ითქვას, რომ მას არა მხოლოდ მეცნიერები კითხულობენ.

გირცის ნაშრომებს სერიოზული ლიტერატურული ღირსებები გააჩნია. სწორედ ამიტომ მის ჯილდოებს შორის არის ლიტერატურის კრიტიკოსთა საზოგადოების ნაციონალური პრემია ნაშრომისათვის “მუშაობა და ცხოვრება. ანთროპოლოგი, როგორც ავტორი“ (1988), რომლის გმირები საყოველთაოდ ცნობილი ოთხი ანთროპოლოგია: ბ. მალინოვსკი, რ. ბენედიქტი, ეევანს-პრიხარდი და კ. ლევი-სტროსი. გირცი ისტორიაზე, ფსიქოლოგიაზე, ფილოსოფიაზე და ლიტერატურაზე დაყრდნობით ახდენდა რიტუალების, ხელოვნების ნიმუშების, რელიგიური სისტემების, სხვადასხვა ინსტიტუციების მნიშვნელობის გაანალიზებას და დეკოდირებას. მისი ნაშრომები შეყვანილია მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ გამოქვეყნებულ საუკეთესო ნაშრომების სიაში.

ანთროპოლოგიური მოღვაწეობა გირცმა 1950-იან წლებში ინდონეზიაში დაიწყო, რომელმაც ის იყო დამუკიდებლობა მოიპოვა.

მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ დაიწყო კოლონიური სისტემის რღვევა და მსოფლიოს რუკაზე დაახლოებით 50 ახალი სახელმწიფო გაჩნდა, ამიტომ ამერიკაში შეიმჩნეოდა გაძლიერებული ინტერესი ანთროპოლოგიური კვლევების და განსაკუთრებით ახალი ერების შესწავლის სფეროში. ამან განაპირობა ახალი ერების შემსწავლელი კომიტეტის დაარსება, რომელშიც გირციც მიიწვიეს. ინდონეზიურ მასალაზე შექმნილი მისი პირველი შრომები ნაკლებად ატარებენ თეორიულ ხასიათს, ესაა ემპირიული გამოკვლევები, რომლებიც მთლიანად სავლელ მასალას ეფუძნება. მისი თეორიული მოსაზრებები თავმოყრილია ორ გახმაურებულ ნაშრომში “კულტურის ინტერპრეტაცია“ (1973) და “ლოკალური ცოდნა“ (1983).

“კულტურის ინტერპრეტაციაში“ შევიდა მისი ორი ყველაზე ცნობილი გამოკვლევა “სიდრმისეული აღწერილობა“ და “ღრმა თამაში“. შენიშვნები მამლების ჩხუბის შესახებ ბალიზე“. გირცს მიაჩნია, რომ ეს თამაში, რომელიც ბალიზე განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობს წარმოადგენს რთულ საზოგადოებრივ მოვლენას და სრულიად ჯდება სემიოტიკურ კულტურულ კონტექსტში.

მისი აზრით მამლების ჩხუბის მეშვეობით ბალიელი საკუთარ კულტურას ისე ხედავს, როგორც პრიზმაში-გარდატეხილ, შემცირებულ, კონცენტრირებულ ფორმაში. გირცის აზრით (გირცი 1973: 23), ეს “სოციალური მატრიცის სიმულაციაა“. ადამიანები სიმბოლურად ამცირებენ ერთმანეთს და ალევორიულად ითმენენ ამ დამცირებას ერთმანეთისგან. ჩუმად უხარიათ როდესაც იმარჯვებენ და განიცდიან თუ მარცხდებიან. მაგრამ სინამდვილეში არავისი სტა-

ტუსი იცვლება. ამგვარად კეთდება დასკვნა, რომ მამლების ჩხუბს ბალიზე ისეთივე დანიშნულება გააჩნია, როგორც ევროპელისთვის წიგნს, სპექტაკლს ან მუსიკას – ასწავლის მათ რეაგირებას საზოგადოებრივ ანტაგონიზმზე, ოღონდ მეტაფორულ დონეზე. ფიქცია, მოდელი, მეტაფორა – მამლების ჩხუბი ეს არის გამოხატვის საშუალება. მისი ფუნქციაა არა საზოგადოებრივ ვნებათა დაცხრობა ან გაღვივება (თუმცა რეალურად ერთიც და მეორეც ხდება), არამედ, ფრთების, ბუმბულის, სისხლის მეშვეობით მათი ასახვა. მამლების სისხლიანი ბრძოლა გირცის აზრით მთლად ის არაა, რაც რეალურად ხდება ადამიანთა საზოგადოებაში, არამედ (და ეს მისი აზრით უფრო უარესია) ის, რაც გარკვეულწილად ხდება მათ წარმოსახვაში. გამოდის, რომ სოციალური სტატუსის პრობლემა მეტაფორულად სიკვდილ-სიცოცხლის პრობლემაა.

თავის ნაშრომებში გირცი მკვეთრ ზღვარს ავლებდა კულტურასა და სოციალურ სტრუქტურას შორის და ამით ემიჯნებოდა ლევისტროსის მოსახრებებს, რომლის აზრითაც რიტუალები, ინსტიტუციები და კულტურის სხვა ასპექტები შეიძლება კარგად გაანალიზდეს იმ მიზნებიდან გამომდინარე, რომელსაც ისინი ემსახურებიან.

თუ სოციალური სტრუქტურა შეიცავს რეალობის ეკონომიკურ, პოლიტიკურ და სოციალურ ასპექტებს, *კულტურა გირცის აზრით წარმოადგენს “სიმბოლოებით გამოხატულ მნიშვნელობათა ერთობლიობას”*, რომელიც უზრუნველყოფს ადამიანებს “კოორდინატთა სისტემით“ რეალობის აღსაქმელად. კულტურა ერთგვარად ავსებს ნაპრაღს იმას შორის, რაც ადამიანს მოცემული აქვს, როგორც ბიოლოგიურ სახეობას და რაც მას ჭირდება, რათა გაერკვეს რთულ და ასე სწრაფად ცვალებად სამყაროში. ევოლუცია გირცის აზრით ძირითადად ადამიანის აზროვნებას ეხება და საკმაოდ ორიგინალურად ვითარდება. *იგი მიიჩნევს, რომ ადამიანისთვის მნიშვნელოვანი იყო არ იმდენად ადაპტაცია გარემო პირობებთან და არსებობის შენარჩუნება, არამედ ადაპტაცია საზოგადოებასთან. ადაპტაციის ამ ტიპმა ანუ დანარჩენ ადამიანებთან შეგუების აუცილებლობამ ადამიანისგან სრულიად განსხვავებული, სპეციფიკური უნარების გამომუშავება მოითხოვა.* ამის შედეგად ადამიანის ტვინის მუშაობა მთლიანად დამოკიდებულია კულტურული რესურსების გამოყენების უნარზე, რომელიც არის არა დანამატი ადამიანისთვის არამედ მისი გონებრივი მოქმედების ძირითადი შემადგენელი ნაწილი. იგი თვლის, რომ კულტურული ფენომენების შესაცნობად მთავარია არა ის რას “აკეთებენ“ ისინი, არამედ რას “ნიშნავენ“ ისინი ანუ მთავარია მნიშვნელობა. საკუთარ მეთოდს მან “მჭიდრო, გაჯერებული აღწერილობის მეთოდი“ უწოდა და მიიჩნევს, რომ კულტურული ფენომენების შესწავლა შიგნიდან უნდა მოხდეს, იმ სფეროში სადაც მათ მნიშვნელობა აქვთ.

რამდენადაც გირცხ კულტურა ესმის როგორც “მნიშვნელობათა ბაღე“, აზრების სისტემა, რომელიც ადამიანის შექმნილია და მას გარემომცველ სამყაროში ორიენტაციის საშუალებას აძლევს, იგი არ ეთანხმება იმ მეცნიერთა მოსაზრებებს, რომელთაც კულტურა საკუთარ თავში ჩაკეტილ, ადამიანისგან მოწყვეტილ რეალობად მიაჩნიათ. ასევე არ მოსწონს კულტურის განმარტება, როგორც ქცევათა მოდელების ერთიანობისა, რომლებიც ამა თუ იმ საზოგადოებას გააჩნია. განსაკუთრებით მიუღებელია მისთვის შეხედულება, რომ კულტურა კონცენტრირებულია ადამიანის გონებასა და გულში. გირცი თვლის, რომ კულტურის კონკრეტული კვლევები გულისხმობს პირველ რიგში კულტურული უნივერსალების ანუ იმ ემპირიული ერთგვაროვნების ძიებას, რომლის აღმოჩენა ზნე-ჩვეულებათა მრავალფეროვნებაში დროსა და სივრცეში ყველგანაა შესაძლებელი; მეორეა – აღმოჩენილი უნივერსალების მისადაგება ადამიანის ბიოლოგიური, სოციალური ან ფსიქოლოგიური ორგანიზაციის უკვე ცნობილ კონსტანტებთან. შესაძლებელი რომ იყოს საკაცობრიო კულტურის მოუწესრიგებელი მრავალფეროვნებიდან ისეთი ჩვეულებების გამოცალკევება, რომელიც ყველა ლოკალური ვარიანტისთვის საერთოა და მათი კავშირის დადგენა სუბკულტურის დონეზე განლაგებულ უცვლელ კოორდინატებთან, მაშინ შესაძლებელი იქნებოდა საუბარი საერთოსაკაცობრიო კულტურულ თავისებურებათა გამოვლენის გზაზე მიღწეული გარკვეული წარმატების შესახებ და ამ გზით ანთროპოლოგია განსაზღვრავდა კულტურის ადგილს ადამიანის კონცეფციაში, ისეთივე მკაფიოსა და მყარს, როგორცაა ბიოლოგიის, სოციოლოგიის ან ფსიქოლოგიის მიერ განსაზღვრული სფეროები. განმანათლებლობის ეპოქის საზოგადოებრივ აზროვნებაში არსებობდა შეხედულება ე. წ. **consensus gentium**-ის შესახებ, რომლის თანახმად არის რაღაც, რასაც ყველა ადამიანი სამართლიანად, ნორმალურად, სასიამოვნოდ მიიჩნევს და ამიტომ ეს რაღაც ნამდვილად სამართლიანი, ნორმალური და სასიამოვნოა. ამ დამოკიდებულების არსებობა გარკვეული ფორმით სავარაუდოდ ყოველთვის და ყველგან ახასიათებდა ადამიანს. თუმცა ასეთი დამოკიდებულების გავრცელებამ ანთროპოლოგიაში, რომელიც XX საუკუნის 20-იანი წლებიდან დაიწყო კლარკ უისლერის მიერ შემოთავაზებული “უნივერსალური კულტურული პატერნის“ იდეით, შემდეგ ასახვა ჰპოვა 40-იან წლებში ბრონისლავ მალინოვსკის “უნივერსალურ ინსტიტუციურ ტიპებში“ და უკვე მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ ჯონ მერდოკის მიერ გამოკვლეული “კულტურის საერთო დეტერმინანტებით“ დასრულდა, ამ მოსაზრებას ერთგვარი სიახლე შესძინა. კერძოდ, დამკვიდრდა კლაკონის მიერ შემოთავაზებული თეორია, რომ კულტურის ცალკეული ასპექტები სპეციფიკურ ფორმებს იღებენ მხოლოდ ისტორიული შემთხვევითობების შედეგად,

დანარჩენი კი განპირობებულია უნივერსალური ფენომენებით. ამრიგად ადამიანის კულტურული ცხოვრება ორ ნაწილად დაიყო: პირველი არაა დამოკიდებული ადამიანის შინაგან მიდრეკილებებზე, ხოლო მეორე სწორედ ამ მიდრეკილებათა ემანაციას წარმოადგენს.

ანთროპოლოგიური ცოდნის თავისებურება გირცისთვის იმაში მდგომარეობს, რომ, თეორიული მსჯელობა მჭიდროდაა დაკავშირებული კულტურის მოვლენათა ინტერპრეტაციასთან, მათგან მოწყვეტით თეორია უსაგნო და აბსტრაქტული ხდება. კულტურის ანალიზი ანუ მისი ეთნოგრაფიული აღწერა ნიშნავს ინტერპრეტაციის ინტერპრეტაციას ანუ ესაა მეორადი ინტერპრეტაცია იმ სამყაროსი, რომლის მუდმივ აღწერასა და ინტერპრეტაციას ამ კულტურის შემქმნელი ადამიანები ახდენენ. “კულტურის არსებობა თავისთავად გულისხმობს მისი ინტერპრეტაციის პროცესს, ხოლო იყო კულტურის მატარებელი ნიშნავს იყო მისი ინტერპრეტატორი“ (გირცი 1997: 5) ზოგადად რომ ვთქვათ კულტურა, *გირცის აზრით, არის სამყაროს ინტერპრეტაციის მცდელობა, ხოლო კულტურანთროპოლოგიური კვლევები სამყაროს მეორადი (ანუ მეცნიერული) ინტერპრეტაციაა.* ამ მეცნიერების სფეროში აღწერასა და ახსნას შორის სხვაობა ნიშნავს “სიღრისეულ აღწერილობასა“ და “დიაგნოზს“ შორის სხვაობას. ანუ *სხვანაირად რომ ითქვას გამოიკვლევა ის, თუ მოცემულ ქმედებას (მოვლენას) რა მნიშვნელობა გააჩნია ადამიანისთვის, რომელიც მას ასრულებს და დგინდება, რა ინფორმაციას შეიცავს ეს ქმედება იმ საზოგადოების შესახებ, რომელიც კვლევის ობიექტს წარმოადგენს.* აქედან გამომდინარე ინტერპრეტაციული ანთროპოლოგია გასაგებს და ნათელს ხდის იმას, რაც ხშირად გაუგებარია სხვა ადამიანებისთვის იმის გამო, რომ ისინი განსხვავებული კულტურის საზოგადოებას ეკუთვნიან. თავის მხრივ სხვადასხვა კულტურის წარმომადგენლებს შორის ურთიერთგაგების ფაქტორის გაძლიერება ხელს უწყობს მათ შორის კომუნიკაციის გააღვივლებას. შესაბამისად, საბოლოო ჯამში, ანთროპოლოგიის მიზანია კულტურათა დრმა და საფუძვლიანი შესწავლის გზით ადამიანური დიალოგის დისკურსის გაფართოება. ამასთან გირცს მიაჩნდა, რომ ამის კეთება არა მარტო ძალზე მნიშვნელოვანი და აუცილებელია, არამედ მიმზიდველიც. მის ამ განწყობას საკუთარი პროფესიის მიმართ კარგად ასახავს გახმაურებული და პოპულარული ფრაზა, რომელიც სწორედ მის სახელს უკავშირდება. თავის ერთერთ ბოლო ნაშრომში “ფაქტის შემდგომ. ორი ქვეყანა, ოთხი ათწლეული და ერთი ანთროპოლოგი“ (1995 წ.), რომელიც მემუარულ ხასიათს ატარებს, იგი წერდა: “ანთროპოლოგია ეს ცხოვრების გატარების შესანიშნავი საშუალებაა. საინტერესო, მიმზიდველი და ძალიან სახალისო“.

ლიტერატურა:

- Geertz: Geertz C. 1973: The interpretation of cultures, Selected Essays, NY
Geertz: Geertz C. 1983: Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology, NY
გორცო: Гирц К. 1997: Влияние концепции культуры на концепцию человека, Антология исследования культуры, т. 1.

Tinatin Ghudushauri

Cliford Geertz - Interpretive Anthropology

Cliford Geertz is an American anthropologist, who had a great impact on the development of American cultural anthropology and founded a new trend in it - interpretive anthropology. He takes as the basis of his theory the so called "thick description". Geertz has presented the semiotic conception of culture, according to which culture is the web of symbols spun by man himself, but to understand their meanings is possible only by the scientific experiments and in searching for the objective principles.

In his scientific works, the methodological analysis of the role of mediator is significant. These mediators are mood, motivation, scientists' interest, who by all means will be found between the facts and the interpretation of these facts. He has hierarchically placed all the artefacts of culture - relative systems, religion, political systems, economics and analysed and decoded them at the same time argued that all these are realised in two planes: conscious and unconscious (or subconscious ?) levels. His generalised scientific views are as follows:

- Culture represents 'the unity of meanings expressed by symbols, which supplies (provides) humans with the system of coordinates to perceive reality. In other words, it is an effort to interpret the world, and that cultural anthropology researches are the secondary (i.e. scientific) interpretations.
- Evolution means more adaptation to the society than to the surrounding conditions. This type of adaptation or the need of adaptation with the other people caused the development of absolutely different and specific capacities (capabilities).
- For the recognition of cultural phenomena it is important not what do they "do", but what do they mean i.e. meaning is of dominant importance.
- Consequently, in the final analysis, the goal (objective) of anthropology is by means of deep and basic research to extend the discourse on man.

Maria Jaschok

**Women's Mosques Education, Female Ignorance and Chants to Save Souls:
Chinese Hui Muslim Women Remembering *Jingge*,
Remembering History¹**

'... I can only imagine what the scope of women's problems might be. It is only in quiet back-lanes and through the cracks of doors that I have caught a glimpse of one or two...' (Wang Zengshan 1933, in Xuanbian II:1383-4).

Introduction

The history of women's mosques is a long one, its unique manifestation of independent institutions, *Nixue* or *Nüsi* (women's [Koranic] school or women's mosque) goes back over 300 years, emerging from complex historical and socio-political negotiations over the nature of Muslim identity in Chinese diaspora and over means to keep faith alive and religio-ethnic identity intact. The incorporation of women into educational projects during late Ming and early Qing Islamic renaissance (17th century), inspired by Hui Muslim intellectuals and educationalists, was born of the need to bring religious knowledge into families and families into mosques (Allès 2000; Jaschok and Shui 2000). The growth and consolidation of women's own space of worship, education and congregation were only halted with the religious persecutions of the 1950s, and only hesitantly resumed in the course of less repressive government treatment of religions during the 1980s. The long period of persecution and silencing of religious expression scars the memories still. Women's mosques have reopened, or, especially in the Muslim communities of central China, have been built anew, most especially since the late 1990s²; but women's remembering of the past is as ever precarious.



When we researched into what Shui Jingjun and I knew had been a flourishing feature of female religious culture, women's *Jingge* (religious chants)³, we initially encountered silence, feigned ignorance, even outright refusal to acknowledge such a past tradition. It began to change when, on one afternoon, an old lady began to chant.

Chanting Jingge, at women's mosque in Henan Province⁴

Everyone was enthralled, particularly as none of the younger women and girls had ever heard *Jingge*. From this unexpected beginning, when the elderly Muslim woman Li Xiangrong recalled a chant known as *Kuhua* (Grieving Song), women together with researchers have begun to collect chants, sometimes mere fragments, which were once the staple of women's mosques. Li Xiangrong, from the famous Wangjia Hutong Women's Mosque in Kaifeng, has stirred memories in others of her generation, and the elderly women have begun to teach *Kuhua* to young girls and have started to talk of what life was like for earlier generations of women, particularly the years before 1949, during the Republican era, when *Jingge* were at their height of popularity. The chants are now starting to be revived also in neighboring mosques, with *Ahong* (resident female religious leader) eager to prompt older believers' memory before it is too late. And a bridge is thus spanned across a lost time, with these *Jingge* communicating the suffering, joys, the faith and aspirations of past generations of believing women for younger women to hear and to listen to.

Historical context

At the turn of the 20th century, not only China's domestic weaknesses and international humiliations, but also the ever-growing presence of Christianity and deepening influence of Western ideas and political ideologies led Chinese intellectuals to profound individual and collective self-assessment through hard-hitting intellectual and philosophical debates. They asked how cultural renewal and political change were to be facilitated. Among those Chinese intellectuals who engaged in an incisive questioning of their past and the search for national solutions were also Muslim intellectuals reappraising their own history, the place of Islamic culture and of Muslims in a modernising Chinese society.

Sharing in the general spirit of investigation and reform, Minguo Hui scholars also turned their attention to the predicament of women and children, advocating education of girls, the unbinding of feet, the liberation of women and equality between the sexes. But in their conception of the liberation of women, they differed in certain respects from other Chinese thinkers whose arguments bore increasingly the imprint of the secular bias of intense Anti-Christian sentiments.⁵ Muslim writers on the whole saw no conflict between attainment of equal rights of the sexes, the liberation of women and religious belief. On the other hand, it can be argued that the reformist agenda of Muslim intellectuals did not receive widespread popular support among Muslim communities because of the irritation aroused by 'the women's question'. Ma Songting *Ahong* noted that 'This is an unprecedented innovation, and not many share these ideals. Those who have understanding of Islam are still fewer in numbers and regard this as *Yiduan* (heterodoxy). As for those who possess knowledge, they are filled with outrage, but in the face of so much opposition, seeking subsidies from the government is out of the question' (in Li Xinghua and Feng Jinyuan, eds, 1985,

Xuanbian II:1036). Muslim reformers had to tread cautiously, confining themselves to general observations on the situation of women and on their vital contributions to eradicating ignorance and backwardness in society.⁶

Very clearly, Muslim scholars sought a balance between Western women's liberation perceived as negation of religious faith and of harmonious family life, on the one hand, and on the other hand, women's liberation as grounded in educated faith, social engagement, and mutual respect between men and women. Blind learning from 'the West' was considered as fallacious as rigid adherence to traditionalist conceptions of gender relations.

We can ascertain also from these writings that Republican scholars viewed the development of both *Nüsi* (women's mosques) and *Nüxue* (women's Koranic schools) as perfectly attuned to the contemporary reformist zeitgeist. The emergence of modern Arabic-Chinese girls' schools, *Awen nuxüe*, a trend noted in Heilongjiang Province, was seen as furthermore facilitating the emergence of outstanding women (in Li and Feng, 1985, *Xuanbian* II:1366). It appears that even traditionalists among scholars saw the development of women's mosques as fulfilling essential needs. Commenting in 1936 on the situation of Islam in Beijing with its women's mosques and women's Koranic schools, Wang Mengyang says that whilst 'it is not appropriate for women to congregate' there are however special needs to be taken into consideration, such as ordinary women's requirement for a place for ablution and for an educated *Ahong* to lead them in prayer (in Li and Feng, 1985, *Xuanbian* II:1344).

The culture of Women's Mosques

Women's mosques in Henan were cited as an illustration of the flourishing state of Islam at the turn of the 20th century. The entire province of Henan had about 300 mosques, and the city of Kaifeng demonstrated its importance as a religious center with its numerous sites of worship. In the 1910s, seven mosques for men and eight women's mosques were listed. More than thirty *Ahong* and over 120 *Hailifan* (students of Islam preparing to be ordained as *Ahong*) were at the service of a community of over 3,500 Muslim households (Zhonghua Xuxing Weibanhui Diaocha Teweihuibian, reprint 1985: 735, 741; also see Shui and Janschok 2002:133-42). At a more popular level, between the turn of the 20th century and the Republic, Islamic tracts and widely-known religious songs were published and distributed among Muslim believers. These communities were particularly influenced by the spread of a popular culture of songs and recitals, such as *Jingge* which appeared in *Mumin Quanshange*, compiled in 1918 by the Shangqiu *Ahong* Li Fuzhen. These *Jingge*, constituted the staple of worship for Muslim female congregations (Li Fuzhen 1935).

The most effective populariser of Islamic popular songs during the years of Minguo is considered Wang Chunli. Wang Chunli fell back on popular ballads and tunes to attract attention to the message of Islam. Muslims, men and women, liked, and retained, what they heard, the most influential were the songs called

Qingzhen quanjiaoge, in short, *Quanjiaoge* (Islamic Songs for Religious Instruction).

In the 1920s, a spate of publications of all these popular Islamic songs accelerated their nationwide dissemination among China's Muslim population (*Qingzhen Quanjiaoge* 1922, *Qingzhen Tongsuige* (Islamic Popular Songs) 1924, see Yu Zhengui and Yang Huaizhong 1993: 598-600). In 1934, Wang Chunli's compilation of *Jingjie Alin Xuanyan Lüe* (Guidelines for *Ahong*) was printed in Shanghai (Yu and Yang 1993:357-9).

Jingge

Gender has inscribed performance, form, and transmission of *Jingge*. Whereas men copied down the lyrics, women tend to recollect through oral recital (but some female *Ahong* resort to *Xiaoerjing*⁷ – use of Arabic or Persian characters to transliterate Chinese - to copy the lyrics), with some of the songs only recited in the ambience of women's mosques. This makes performance of religious songs, *Nian Jingge*, an integral and a unique part of the traditional women's mosque culture.⁸

This tradition speaks to the history of women, to their communal life and faith, to their relations with men and to male religious authority. And it does so most eloquently as the very terminology, so our erstwhile reconstruction suggests, is embedded in gendered meanings.

Nevertheless, the evaluation of *Jingge* in many conversations with male *Ahong* as somewhat inferior didactic tools and their association with deficient religious knowledge, as well as with social contexts of poverty and marginality, may be seen as emblematic of the difficult course of female religious organization in China's Islam. The use of common Chinese language and reliance largely on oral transmission appear in stark contrast with the highly regarded *Shige* (sacred hymns), copied and transmitted by male scholars, and because in print preserved as representative heritage of Muslim religious life, its language and style considered appropriately elegant, refined and poetic.

The fate of the *Jingge* tradition exposes multifarious inequalities: on the one hand, men's religious culture, emphasizing literacy and access to Islamic knowledge through the written word; on the other hand, the tradition of women's mosques with their dependence on abridged Persian texts to convey teachings of the Koran considered pertinent to women's moral guidance, *Nürenjing*, the use of *Xiaoerjing* (Arabic/Persian transliteration of Chinese) and a core oral culture of instruction, worship and transmission.

Moreover, associations of the practice of *Jingge* with illiteracy, rural backwardness, low spirituality, have made younger generations of female *Ahong* and ordinary believers reject these songs as embarrassing legacy and antithesis of modernity, their place the rustic courtyards of old women who do not know better.⁹

Muslim women's own knowledge of the origin and place of *Jingge* in women's mosque culture is vague and ranges between 'several generations' to 'more than 200 years'. Based on an analysis of content and characteristics of the songs, judging also from the scope of transmission of the work of the renowned Qing scholar, Liu Zhi (ca. 1655-1745; e.g., *Wu Geng Yue* (Brightness of Dawn), *Qingzhen Sanzijing* (Islamic Primer)), we suggest that their origins lie in the emergence of Islamic female education in the early Qing era, when popular tunes must have appeared the most appropriate means of spreading rudimentary religious knowledge. With the development of women's Koranic schools and mosques, the influence of *Jingge* would have also spread (Jaschok and Shui 2000). Such beginning might explain why *Jingge* have always been considered inferior to sacred hymns, part of worship in men's mosques. As 'rudimentary' educational tools, and given perceptions of women's spiritual deficiencies, *Jingge* were tainted by the gender of those who utilized them.

To summarize the major uses of *Jingge*: (1) they were used as an educational tool to teach young girls basic Islamic knowledge and the scriptural languages; (2) they added animation and pleasure to the discipline of learning, much like the function of music lessons in modern school curricula; (3) they were considered useful, because accessible and easy methods of instructing mature women in religious knowledge; (4) they brought release, speaking to women's emotions, suffering and expectations, to their sense of loss and their unhappiness; (5) they enhanced communal life in a women's mosque by the pleasure they provided, and they reinforced a more emotional identification with women's own site of congregation, making the mosque community a family of like-minded women; (6) the recital of Arabic and Persian *Jingge* had the effect of strengthening Islamic faith, and identity, by evoking suffering in exile, and by sustaining the collective memory of a spiritual origin in Muslim ancestry and an Islamic homeland.

Diversity of Jingge

We have identified three broad types of *Jingge* based on linguistic criteria: The *Songs to Instruct in Pronunciation of Arabic* (alphabetically organized) to which belong *Bianba*, *Luanba* and *Tiaozebu* (practice of pronunciation is in random order). We surmise that *Bianba* or *Luanba* emerged as important educational tool during the first important Islamic cultural movement (late Ming/early Qing (Jaschok and Shui 2000, Shui and Jaschok 2002), and that many are the creation of contemporary Muslim scholars. Considered suitable for the level of children, they remain educational tools in women's mosques until the present.

Songs in Arabic and Persian. The long history of their transmission and influence of diverse local dialects have obscured the linguistic and often semantic origins. For *Nü Ahong*, they are effective sources of inspiration, vital to aid in instruction in the core precepts of faith, principal Muslim duties, the lives of saints and ritual knowledge. They also tell of women martyrs, of female

paradigms of Muslim virtue, and of salvation through submission to God. *Ahong* in the course of interpretation translate their meaning first into *Jingtangyu* (religious linguistic medium used by Muslims which fuses Arabic, Persian and Chinese into a unique form of communication) and then into ordinary Chinese. Whilst the narrative sweep and basic plots of songs have changed little over time, local differences, however, are noted in details of interpretation and emphasis, related to an individual *Ahong*'s learnedness, subtlety of understanding and pedagogical skills.

Most numerous and rich in content are *Chinese-Language Jingge* from which I shall present three representative chants. They provide ritual and doctrinal knowledge and exhort Muslims to fear God, fulfill their duties and remain pious and obedient. Ballads also narrate women's morality, *Funü daode*, virtues and women's spiritual and emotional life. Only in rare cases do we know the author, in the majority of these *Jingge* anonymous interpreters and singers have over generations preserved, shaped and, wherever they felt it was called for, altered phrasings and words to reflect changed realities.

Performing and Remembering Kuhua (grieving song)

The following *Kuhua* was performed for us by Li Xiangrong from a Kaifeng women's mosque. The narrative concerns a young woman, who meets a young man at a mosque. He persuades her to read the scriptures, and their attraction develops into mutual love. Before the marriage can take place, he leaves for Weihe County in Gansu Province to study Islam; there he dies. The young girl weeps at night, shedding secret tears, lamenting her loss. She is overheard, so says the story, her lament recorded, and thus it has come to be familiar to many women. Li Xiangrong remembers that neither maidens nor young married women were allowed to take part, it was to be for the ears of middle-aged and old women only (*Da guinü xiao xifu bu neng nian, zhi you banlaode lao taitai neng nian*). She was allowed by her parents to learn these *Jingge* at the women's mosque during the 1940s.

Li Xiangrong loved *Jingge* from her earliest years. Her natal, as well as her husband's home, are located close to the mosque, and she has lived there her entire life. At the time that she learned about Islam, her local mosque was led by the senior *Ahong* and three subordinate *Ahong*. Between 20 to 30 girls were instructed in Islam, the youngest six or seven years old, the oldest between 16 to 17 years. The education was regulated by strict discipline and days filled with instruction, with the resident *Ahong* teaching basic Islamic knowledge and *Jingge*. After some time of instruction would have passed, an *Ahong* would say, Girls, now how about reciting a *Jingge*! And then everyone would join in the singing. In those years, women's mosques were filled with women and girls. It had felt good. Li Xiangrong was happy then.

***Kuhua (Grieving Song)*¹⁰**

Ai! Yearning for you, I am yearning for a man of true knowledge. They say there is no comfort sitting on a wooden bench, studying the holy books. I have never sought possessions, sought riches and honour; for you, I have not married the official, I have married the honorable *Erlin* [scholar with profound knowledge of the Islamic scriptures]

I thought when the roses bloom, we will be together, the roses are blooming, but we are apart

I thought when the peony unfolds its petals, your studies are done, but like the *Luomi* [?] only loneliness and sadness abound

I thought when the cockscomb blossoms, it would break into smiles, but you have given me sunflowers instead, their heads drooping

I thought that pomegranate would drench the courtyard in red, but you gave me flower-petals from the pear tree, shivering in white; Compassionate God, have mercy on me!

I thought that when *Baila* [?] flowers bloom, all the people would like them well, but I did not know that when your *Gaizheng* [?] flowers opened, there was no one to gaze upon them. Compassionate God, have mercy on me!

I thought that when the phoenix descends on the parasol tree, skipping from branch to branch, happiness would fill us; I did not know that you'd give me prickly branches on which the phoenix caught, lacerating the heart

I thought that as the *Juzheng* [?] opens its petals, we shall grow old together, but I did not know that you'd give me orchids and never reach the end of the road

I thought that you would ride your horse up and down the main street, I did not know that your horse would gallop over the wall and never return

I thought that the geese and duck would happily swim along the river, I did not know you would will them into the mouth of death

I thought that the peach blossom would bring forth fruit, I did not know that the peanut plant would blossom, but its seeds end up scattered on the ground. Compassionate God, oh have mercy on me.

Nature, with its seasonal flowers and plants, its wildlife and its familiar landscapes, supplies the expressive language through which are evoked love, faith, sorrow and loss. The *Jingge* tells us of women forced, not unlike their contemporaries, to wait at home for their beloved one in anticipation and dread. But unlike other women around them, they can turn to their God for consolation.

For the historian Vera Schwarcz, memory does no more, and no less, than acknowledge the fragmented nature of all human time. Memory 'is the knowledge that an absence has to be bridged with words' (Schwarcz, 1998), troubling, and destabilizing the oppressive hold of 'the lexicon of public events', of the dominance of official historiography over personal remembrance. But there is an active side to memory, as Paul Ricoeur (1999) points out. In the act of remembering, when memory is a voice rendered in a social space of support and

affirmation, the joint ritual of remembering may transform even a Grieving Song into an assertion of hope.

The following chant, equally popular, had already been transcribed and now forms part of *Yisilan Jiaoyi Ge* (Kaifeng, privately printed: 55-57). This *Jingge* addresses women and men.

***Hao Ren Ge* (Song of A Good [Muslim] Person)**

Allah created all creatures

Only Human Beings are its Crown

Among Human Beings are the Good

And moreover, There are Those, who Excel

The Good before anything else, show Devotion

The Good before anything else [*xiaoti*] defer to their Elders

The Good [*zhi lianchi*] value honesty of character

The Good honour the Rites of Worship

The Good Do Not Indulge in Wine

The Good Do Not Attach themselves to Prostitutes

The Good Do Not Gamble

The Good Do Not Let Themselves be Swayed by Sentiment

The Good Do Not Depend on Riches

The Good Do Not Abuse Power

The Good Do Not Instigate [Evil]

The Good Do Not Harbour Envy

The Good Do Not Speak False

The Good Do Not Make Game [of Someone]

The Good Do Not Engage in Idle Talk

The Good Do Not Defame

The Good Have No Depraved Friends

The Good Do Not Squander

The Good Do Not Sink Into Indolence

The Good Do Not Fritter Away [Possession]

The Good Do Not Behave Frivolously

The Good Do Not Adorn Themselves

The Good Labour Hard

The Good Study diligently [*siben*] the Sacred Texts

The Good Love Their Country

The Good Abide by Law and Discipline

The Good Are Not Overbearing

The Good Are Not Equivocal

The Good Provide Succour in Adversity

The Good Practise Kindness

The Good Facilitate Convenience [for others]

The Good Allow for Bargains

The Wicked Curse The Good
 The Good Speak Truth
 The Wicked Assault The Good
 The Good Look to Defend Themselves
 No Matter How Trivial or Great
 The Good have a Conscience without Guilt
 The Rich Do Good,
 Beneficent deeds merit Afterlife
 The Poor Do Good,
 Engendering Benefits Unimaginable.
 The Young Do Good,
 Much Prestige awaits the Older Generations
 The Old Do Good,
 Absolving greatly a life's sins
 The Weak Do Good,
 The Strong Feel Ashamed and Sorry
 The Wicked Do Good,
 Reputation increases thousand-fold
 The Good, treasured by Their Village and their Party
 The Good, their Nation's lucky Charm
 Each and Everyone Does Good
 This is the meaning of this Song.

An extensive list of attributes defines 'the good' (and thus also 'the bad') conduct of both Muslim women and men. Muslim exemplary ethical values, personal and public conduct, express themselves in industrious habits, good and law-abiding citizenship, fearless practice of Islamic faith and rites in the face of all obstacles and temptations, dominated by what in the sociology of religion, using Weber's typology of social action, is referred to as 'affectual' and 'value-rational' motivation (Hill, 1973:235). Afterlife, absolution of sin, and so on, these are pronounced a direct outcome of Muslim goodness in action. But there is a strong sub-text of rational thought. Good life engenders wider change, whether respective of individual or national salvation. 'The Good, [are] treasured by their Village and their Party; the Good, their Nation's lucky Charm'. It is a *Jingge* chanted as assertion of robust faith in a time of flux, of moral uncertainty and glaring social inequalities. Regardless of gender, class, age, education, wealth, within this symbolic universe all are subject to the final judgment of Allah.

Quanjiaoge (Song of Instruction)

Often of a solemn and didactic nature, religious songs whether praising filial piety, *Quan xiaoge*, or hailing virtuous women, *Xiao gu xian* (Virtuous sister-in-law), testify to the intermingling of diverse local cultural traditions and to their shared gender prescription (Dong and Arkush 2000). I have chosen one

central text addressed to women, still beloved today because it expresses women's unique experiences and history.

Quan Funü (Exhorting Women) (*Yisilan Jiaoyi Ge:82-85*)

Women, Listen and Be Enlightened,
Not to Learn, Not to Ask, This is Poor Conduct.
In Childhood to Miss Out on Religious Instruction, Is Never
To Grow into Adulthood,
In Matters of Faith Not Understanding, Is Violating God's Law.
Not Praising Allah, Not Practising Filial Piety, Not Fearing Afterlife.
Living and Dying in Confusion, This is Oblivion to the Passage of Time.
As For Women Who Worship, The Rewards are Especially Great,
Worshipping Day after Day, And the Rewards are Doubled.
As For The Prophet's Daughter Fatima, Hers Was A Character Unrivalled,
Ayesha Spread The Faith for the Prophet in Mecca.
Khadeejah, To Be the Prophet's Companion, Married When Already Forty
Years of Age,
To Assist the Prophet to Proclaim God's Word, Sacrificing Wealth,
Abandoning Home.
Just as These Esteemed and Virtuous Women of Highest Moral Character,
So You, Sisters, may Learn to Follow in their Footsteps.
Should You Fall into Evil Habit (*E-xi*) and Not be Open to Wise Counsel,
When Punishment Is Metered Out At Death, There is No Recourse.
Have You not Thought Of Who Created You?
In Whose Jurisdiction Are Life And Death?
Who Provides You with Food and Drink, Who Calls Upon You?
Darkness Turns Bright, Brightness Turns Dark (*Heile ming, mingle hei*), Where
To are You Hastening?
Heaven and Earth, and all its Creatures, Who has been their Maker?
Paradise and Hell are Within Whose Control?
Acknowledge - Your Life is God's Creation.
Allah Made Parents for Procreation, thus comes about Family.
Sincerely believing In God, His Invisibility, Is Peace And Serenity, Is the Way,
Neither of Outer Form, Nor of Inner Materiality, God Is Always, Everywhere.
Take Cognizance of God, Who Holds The Cosmos Within His Control
And the Whole World will Arise With New Vigour (*Tiaoyang pushi*).
Is this Not Just Like Our Own Life, Not Parting from Home,
We Observe the Five Pillars of Faith, Worship God the Almighty,
To one's utmost, We Practice Filial Piety, Respecting and Obeying Parents.
Each Day, Five times, We Pray, Asking for Protection of the Family,
We Submit to Parents-in-Law, Follow Our Husband, Gently Bringing
Up the Children.

Filled with certain ambiguities, open to different interpretations, what understanding does this *Jingge* yield about how women's subjectivities were molded during a time of social and cultural transformation? It certainly brings confirmation of the importance of religious women's roles in family and society, but it also demands of women to ask questions, to be curious, to engage in learning and to understand the impact they have on people around them. This was my informant's interpretation of this chant. Guo *Ahong* has been presiding over women's mosques now for many years, and this *Jingge* is among her favorite ones¹¹.

Women are exhorted from a young age to learn about their faith. To awaken to the presence of God is to evade falling into sinfulness. Pressing hard on women is the passage of time which is mortal time, transient in nature. Fatima, Ayesha, Khadeejah are the great Islamic role models, women who were close to the Prophet, and ordinary women are exhorted to emulate them. Their characters, their religious mission, their readiness to sacrifice wealth and status for the Higher Good, providing assistance to those [men] who are serving God, give all believing women inspiration and motivation.

Then follows the dire warning of consequences of 'evil habits' (*E-xi*) for afterlife, and this is strengthened by a vivid rendering of God's power and control over the cosmos. Only here can the source of eternal life, and of new life, be found. Within this depiction of God's universe, woman's role emerges as central pillar upon which the survival of family, of all, rest. Past, present, future, afterlife, woman is the axis on which all revolves.

The *Jingge* urges women to walk the path of enlightenment. Women's ignorance of doctrine, of central Islamic duties, is fatal not only to their own prospect of immortality, the *survival of all depend* on women's willingness to educate themselves into conscious and enlightened subjects. Women are called upon as educators to shape the fate of those around them; in this calling they are also given roles of central importance to Muslims. They are placed centre stage, are called upon to become conduits of change – and in assuming this responsibility, one might argue, they are empowered to exercise agency.

Reflections

How do we as researchers 'redeem' the meaning that is dormant in texts, often only depending on fragments of texts? How far do these fragments from 'recovered' *Jingge* allow us to interpret the subjectivities of believing women? Whose subjectivities do they reflect, given that multiple authorship, performers, audiences are unknown to us? What can their words tell us about faith and aspiration when their outer expressions, body language, their sound of voice are gone?

The anthropologists John and Jean Comaroff (1992) say that we as researchers need to acknowledge that 'there will be people who stand to suffer from the way in which social memory is fixed'. In the study of marginalized

groups, where voices have been muted for so long, how can we ensure that we do not exacerbate inequities and distortions of their lives' meanings? It appears to me that our task is both humble and challenging: we need to engage in work, together with our community of studied women, which ultimately might be the foundation of new 'archives' of historical scholarship, supporting alternative interpretations for narratives missing from mainstream histories. Because, unless we replenish diverse sites of knowledge, how can we ensure that our histories will continue to be told from the margins?

References

Primary sources

- Liu Zhisan Lao Ahong Shiji* (Collected Chants of the Revered Ahong Liu Zhisan), n.d.
- Qingzhen Tongsuge* (Islamic Popular Songs), 1924.
- Qingzhen Quanjiaoge* (Islamic Songs for Religious Instruction), 1922.
- Zhengzhou Beida Mosque, *Musilin Changshi* (Muslim Common Reader), n.d.
- Zhengzhou Yuyuanli Mosque, *Jingwei Zhenzhu Zhi Lu* (Respecting the Path of Allah), n.d.
- Zhengzhou Yuyuanli Mosque, *Yisilan Jiaoyi Ge*, n.d.
- Zhongguo Minjian Gequ Jicheng. Henanjuan* (The Chinese Folksong Collection, Henan Volume), Beijing 1997.

Secondary sources

- Beiping Chengda Shifan Xuexiao, *Chengda Wen Hui* (Chengda Anthology), Beiping 1932
- Bi Yun, Funü dui shidai yingyoude renshi (Women's proper understanding of their times) in: *Nü Qingnian Yuekan* (Female Youth Periodical) 14 (1935), pp.33-35.
- Comaroff, John and Jean, *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press 1992.
- Dong Xiaoping and R.D. Arkush, *Xiangcun Xiqu Biaoyan yu Zhongguo Xiandai Minzhong* (Rural Popular Opera Performance and China's Modern Populace), Beijing 2000.
- Fei Zhengqing and Liu Guangjing (eds), *Jian Qiao Zhongguo Wanqingshi 1800-1911* (Cambridge China History Late-Qing 1800-1911), Vol. II, Beijing 1993.
- Hill, Michael, *A Sociology of Religion*, London 1973.
- Hsiung, Ping-Chun, Maria Jaschok and Cecilia Milwertz, with Red Chan (eds.), *Chinese Women Organising. Cadres, feminists, muslims, queers*, Oxford 2001.

- Jaschok, Maria and Shui Jingjun, *The History of Women's Mosques in Chinese Islam*, Richmond, Surrey 2000.
- Kilby, Jane, Redeeming memories: the politics of trauma and history, in: *Feminist Theory* 3 (2002) 2, pp.201-210
- Li Xinghua and Feng Jinyuan (eds.), *Zhongguo Yisilanjiaoshi Cankao Ziliao Xuanbian* (The History of Chinese Islam Selected Source Materials), 2 vols. Ningxia 1985.
- Li Xinghua, Qin Huibin, Feng Jinyuan and Sha Qiuzhen, *Zhongguo Yisilanjiaoshi* (History of Chinese Islam), Beijing 1998.
- Liu Yihong and Qi Qianjin (comp.), *Yisilanjiao Yishu Baiwen* (Comprehensive Introduction to Islamic Art), Beijing 1996.
- Lutz, Jessie Gregory, *China and the Christian Colleges 1850- 1950*, Ithaka 1971.
- Ma Jigao, *Funü you jia waichu* (Women leaving home) in *Yue Hua* (The Bright Crescent)7(1935)1, 10 January.
- Mees, Imke, *Die Hui – Eine moslemische Minderheit in China. Assimilationsprozesse und politische Rolle vor 1949*, München 1984.
- Rees, Helen, *Echoes of History: Naxi Music in Modern China*, Oxford 2000.
- Ricoeur, Paul, Memory and Forgetting, in: Richard Kearney and Mark Dooley (eds), *Questioning Ethics. Contemporary debates in philosophy*, London 1999, pp.5-11.
- Schwarcz, Vera, *Bridge Across Broken Time. Chinese and Jewish Cultural Memory*, New Haven and London 1998.
- Shanghai Yisilan Funü Zazhishe, *Yisilan Funü Zazhi* (Islamic Women Magazine), First Issue 3 June, 1936.
- Shi Xiaoyan, Kangzhan shiqi lunxianqude du du chang (Opium, Gambling, and Prostitution in Lunxian District during Anti-Japanese War period), in: *Henan Wenshi Ziliao* (Henan Historical Source Materials) 3 (1993), pp.186-192.
- Shui Jingjun and Maria Jaschok (revised and translated edition), *Zhongguo Qingzhen Nüsishi* (The History of Women's Mosques in China), Beijing 2002.
- Ye Hanming, *Zhutide Zhuixun. Zhongguo Funiushi Yanjiu Xilun* (In Search of Subjectivities: Historical Studies of Chinese Women), Xianggang 1999.
- Yu Zhengui and Yang Huaizhong, *Zhongguo Yisilan Zhuyi Tiyao* (Topical Outline of Chinese Islam), Ningxia 1993

**ქალთა განათლება მეჩეთში, ქალთა გაუნათლებლობა და
სულის გადასარჩენი სიმღერები: ჩინელ Hui მუსლიმ ქალებს,
რომელთაც ახსოვთ Jingge ახსოვთ ისტორია**

ჩინეთის ნაკლებად ცნობილი ისტორიის ნაწილია ჩინელი ქალების ცხოვრებისთვის განკუთვნილი უნიკალური ისლამური ინსტიტუტი, ქალთა მეჩეთები (qingzhen nūsi). 17 საუკუნიდან მოყოლებული მისმა ევოლუციამ უზრუნველყო არაფორმალური განათლებით მუსლიმი ქალები. ამ პროცესის კულმინაცია მოდის 19-ე საუკუნეზე, რომლის განმავლობაში უფრო პერმანენტული ინსტიტუტები აყალიბებენ ისტორიულ ფონს ქალთა საკუთარი რწმენებისა და პრაქტიკის წარმოქმნის არსაწერად. ამ ტრადიციათა შუაგულში ექცევა განათლება. განათლება უნდა გაგებულ იქნას, როგორც ზეპირსიტყვიერებით გადაცემული ცოდნის, სიბრძნის, ღირებულებათა კორპუსი, რომელიც დღემდე ისწავლება ქალთა მეჩეთებში ცენტრალურ ჩინეთში. განათლება, ასევე, გამოიყენება, როგორც კოლექტიური ეთნო-რელიგიური იდენტობის (ე.ი. ჰუი მუსლიმი უმცირესობის იდენტობა არამუსლიმურ მასპინძელ საზოგადოებაში, ჩინეთში) ერთგვარი საკომუნიკაციო არხი და იდეების გადაცემის საშუალება სოციალურ და, ასევე, გენდერულ ურთიერთობებში. უფრო მეტიც, სტატიაში განიხილება ქალთა მეჩეთის კულტურის ყველაზე ცოცხალი, ვიბრირებადი ასპექტები, სიმღერათა ზეპირი გადაცემების ტრადიცია, როგორც საგანმანათლებლო იარაღი გაუნათლებელი ქალებისთვის და გოგონებისთვის. როგორც ქალთა ღრმა იმაგინაციის წყაროს აღნიშნულ სიმღერებს შევყვართ ქალთა რწმენებსა და ცხოვრებაში წერილობითი საბუთების გარეშე. ისინი ქმნიან ხიდს ძველი ცოცხალი თაობის არამყარ ხსოვნასთან, რომელთა რწმენამ, ასე მტკივნეულად განიცადა გამოცდა რელიგიური დევნის დროს, რომელიც გამყარდა კომუნისტური მმართველობით 1949 წელს.

Women and honour in the Republic of Georgia

In the 1960s there had been a discussion about honour and shame in the Mediterranean area – the so called honour and shame societies (e.g. Peristiany 1974). The term of honour is seen as a social control – as a system of rules within the society, where the behaviour of the individual reflects on the entire group. The individual behaviour is judged by the others, within a system of norms, which is assumed by socialisation and imitation. Every person has to act “right” in the sense of this system. To act in the expected way also implies to keep ones honour or even to raise ones honour.¹

To step from the Mediterranean Sea to the Black Sea and face the Republic of Georgia – one can also find a strong system of rules concerning honour and shame. Here I will put my focus on the situation of women in the Republic of Georgia and about their social lives in consideration on the term of honour and shame. Especially for women, honour is connected to their sexual behaviour and virginity does play an important role in this context.

I started doing field work in Georgia in 2001. Thanks to the Volkswagen Foundation, who finances this project (2009 – 2011), I am working on the issue of Gender relations and the connection to Traditional Law². Since July 2009, I am working and living on a regularly basis in the region of Tetriskaro, 40 km south of the capital Tbilisi. Tetriskaro is considered as a multiethnic city. People in Tetriskaro told me that during the Soviet Period mostly Armenians, Azeris, Russians and Greeks lived there. After the collapse of the Soviet Union almost the entire population of the Greeks migrated to Greece, while a part of the Russian and the Armenian population migrated to Russia. Within 20 years the population in Tetriskaro declined from 32 000 to 8 000 inhabitants. Still you will find a mixed ethnic population in Tetriskaro - Armenians, Russians, Georgians and Azeris live next to each other and you will hear a mixture out of different languages. A lot of empty houses remained and remind the observers of times long past.

I choose to live in Tetriskaro to gather comparable scientific material and take part in daily life – participant observation (Malinowski, 1967), a term which is still widespread among researchers. In daily interviews I am questioning mostly women at the age varying from 19 up to 85 from mostly Georgian families. Talking about honour, it is important to clarify, which terms are used concerning “honour” and “shame” in Georgia. The most important terms are: *patiosneba* (პატიოსნება), *ghirseba* (ღირსება), *sindisi* (სიბედობა) and *namusi*

¹ Cf. for example Gilmore 1987, Peristiany 1974, Vogt 1994.

² <http://projectgeorgia.wordpress.com> (22th of June 2010).

(*ბაძუბო*). The word “shame” is translated into *sirchwili* (*ბორცხვილი*). (Georgian-English Dictionary, 2006: Shukia Apridonidze et al.).

patiosneba (*პატიოსნება*): 1) honour, uprightness, 2) having respect

ghirseba (*ღირსება*): 1) worth, 2) dignity, honour, 3) self-respect, 4) quality, standard, 5) (social) title, rank, 6) gravity

sindisi (*სინდისი*): 1) conscience

sindisieri (*სინდისიერი*): conscientious, honourable, principled

namusi (*ნამუსი*): honour, conscience

sirchwili (*ბორცხვილი*): 1) shame, embarrassment, mortification, 2) disgrace.

I mentioned some short explanations of the terms, but I am not a linguist and will not go into further details. It is not my priority to find out the linguistic term of honour and shame. It is more important for me to listen to the people’s connotation about these terms and to find out which importance people attach to honour and shame, especially towards women’s honour.

To start interviews, I usually ask the name of the interview partner, age, marital status and profession. Later on I ask what is important for a woman to be an honourable woman (*ghirseba*, *patiosneba*, *sindisi*, *namusi*). Mostly my entire interview partners answered, they think *patiosneba*, *ghirseba* and *sindisi* are connected to each other. An honourable woman should take care of her family and be faithful to her husband.

I also asked how men can gain honour. I was told if a husband has a lot of lovers it will raise his status of honour. For men, it is not as important to be faithful to their partners as it is for women. For women, in contrast, it is dishonourable and considered as shameful to have an extramarital affair. One woman told me, if she would know about an affair her husband could have with another woman, she would divorce, but if she does not know about it, it would not bother her. To keep up the appearance of an intact and happy family is the priority behind the statement of “not wanting to know about an affair”. In her opinion, men are allowed to have affairs but they have to hide it. They are not allowed to show it in public, because it would reduce the reputation of the family. And reducing the reputation of ones family also means a reduction of the family’s honour.

Another story was told to me in a village close to Tetriskaro, where I stayed 2009 for two month. My field assistant and me went to take interviews and walked down the street. We saw three old women sitting on a bench in front of a house looking curiously at us. So we felt invited to have an interview with them. I asked them how they got married and where they first met before marriage. They told me that they are now more than 80 years old and are married for more than 60 years. Their parents arranged the wedding, so the couples did not know each other before. After asking some questions about their opinion to the terms of honour and shame, they answered that women have to be loyal to their husband and to their family. I asked, if men also have to be loyal to their

wives, they told me, actually they have to but in reality they do not practice it. One woman started telling us a story about the affairs of her husband.

She told us that once she received a phone call from her neighbour, who told her, her husband is seeing another woman out on the street. The women run out of the house, saw the two and beat the woman with a stick. (When I asked, why she just beat the woman and not her husband, she was laughing.) Also the other women on the bench were telling about the affairs their husbands had. It became like a TV-Show, where the candidates had to beat each other by telling the most bizarre story. We left about five minutes later and talked a lot about this situation on the way home.

On the next day we walked along that street again. One of the three old women was sitting on the bench and excitedly beckoned us. We came closer and she nervously said why we told everyone about the affair of her husband? We assured her we did not tell anyone about the story she told us. She wanted to see my notebook to make sure nobody could read my writing (which was in German) and calmed down a little. But after a while she blamed us again by saying we would decrease her reputation in the village. We told her, that we did not tell a word to anybody about the story she has told us. She was still very nervous when we left.

Now this interview became much more interesting to us. The woman was afraid of the public's opinion. Whether she told the truth or not, in any case her reputation would suffer from the story she told. Therefore she was very nervous and wanted to make sure we did not talk to anybody about her story.

On one hand, reputation and the public's opinion are very important to raise and keep the status of honour – for men and for women. On the other hand, honour for women is mostly connected to their sexual behaviour and their work in the household. Women are much more subdued by their husbands, their families and their neighbours. In patriarchal societies, like Georgia, the honour of women is connected to their sexual behaviour, which can be proved by their virginity. With her honour she reflects the honour of her husband. When she behaves modest, shameful and conforming to the standards, she will be accepted in the society and is considered as an honourable daughter, bride and wife. After marriage the husband is responsible to control and watch his wife's behaviour. If a verbal slander towards the women occurs, the offender does first hurt the honour of the men and not till then he affects the honour of the women. It is the men's duty to reconstruct his own honour and in doing this, he also reconstructs the honour of his wife. Therefore is the honour of women first and foremost the honour of men. She herself has no possibility to reconstruct her honour - it is the duty of her husband.

If a woman does not behave in the way, she is expected to, e.g. she has an affair with another men, she directly disgraces the honour of her husband. Again it is the duty of the man to reconstruct his honour. He has the right to exclude his

wife from the family, or decides to get divorced or in the last resort he might kill his wife to regain his honour.

The norms of behaviour are produced on one hand through education and on the other hand through the “right” behaviour, in the sense of the norms, which are given by the society and which are confirmed by the society through daily imitation. In Georgia, girls and boys are reared differently. Girls are supposed to help their mothers in the household. Girls are strongly controlled by their mothers, fathers and brothers, while boys experience much more freedom.

Traditionally it was the duty of men to work and support the family. After the collapse of the Soviet Union it was and it is difficult for many men to find the work, they agree on. Therefore many women seek for jobs. The traditional roles change and mostly men are suffering from it. Women use the new possibilities to emancipate themselves through education in school, university and working abroad. But still it is difficult for women to escape the traditional thoughts about their behaviour concerning honour and shame. In Georgia marriage and children are the ticket of coming of age and becoming a full member in society. It is connected with honour and reputation and fulfils the social norms within the society.

This topic always was relevant in the interviews I have taken. After I finished my questions it was me who was asked whether I am married and have children. I had to deny it and suddenly I was surrounded by suggestions whom I could marry from their own family or their neighbourhood.

The Georgia, the meaning of marriage is strongly connected to an economical agreement of two people with their families and is seen as a further process of education, where the couple will experience another stage in life. Virginity does play a significant role for women before marriage. A woman has to be a virgin - if not, the husband has the right to send her back to her family. A Georgian woman is considered as pure and sacred when she remains her virginity until marriage. In interviews with hospitals in Tbilisi I found out that some men were asking for a certificate to confirm their wife’s virginity. What many women and men do not know is the fact, that the Hymen is not an evidence of virginity. Many women do not even have one by birth and some of the women do not bleed, when they first have sexual intercourse with a man, because their hymen does not break at first time. Some women might break their hymen of other ways, e.g. sports or using tampons. Some hymen are very elastic and will break when the woman gives birth to the first child. So the missing blood on the bed sheet is not an evidence for not being a virgin. Despite that, many women want to get sure to be a virgin or want to “revirginatize” and seek help by various private hospitals. In many countries in the world, where virginity is a cultural and social phenomenon, this kind of business is attractive for hospitals and their staff. A *Hymen reconstruction* surgery does cost between 200 to 700 Dollars and like shown in a documentary on Georgian TV a month ago, this operation is much

more frequented in Georgia than for example cosmetic nose surgery (which is also done very often in Georgia).

This is one reason why some couples decide on early marriage to avoid the discussions of sex before marriage and remaining virgin until marriage with their families. But this will cause just another problem. Most young married couples divorce after one year of living together. They find out quickly, that marrying at the age of 14 or 16 does not solve all the problems but create new ones.

The construct of honour and shame reduces especially women in their daily activities. Their behaviour is always observed by the family and the society – in villages more than in the cities. The emphasis of being a virgin until marriage may cause an additional pressure on women. Especially women are interested in new possibilities, e.g. in education abroad or in working and earning their own money. Within those changes, it will be interesting to see, what will happen with the model of “honour and shame” in future.

Bibliography

- Chatwin: Chatwin, Mary Ellen 1996. Foodways and Sociocultural Transformation in the Republic of Georgia 1989-1994. Tbilisi: Metsniereba Press of the Academy of Sciences of Georgia. VIII, 196 pp.
- Dragadze: Dragadze, Tamara 1988. Rural Families in Soviet Georgia: a Case Study in Ratcha Province (International Library of Anthropology). London et al.: Routledge. XII, 226 pp.
- Gilmore: Gilmore, David D. (ed.) 1987. Honour and Shame and the Unity of the Mediterranean (Special Publication American Anthropological Association, 22). Washington: AAA. 136 pp.
- Herzfeld: Herzfeld, Michael 1980. "Honour and Shame: Problems in the comparative Analysis of Moral Systems". IN: *Man*, New Series (15). 339-351.
- Kotthoff: Kotthoff, Helga 1990. "Der Recke im Pantherfell und das Veilchen im Moose?" Geschlechterrollen in Georgien. In: *Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst* 3: 40-46.
- Luzbetak: Luzbetak, Louis J. 1951. Marriage and the Family in Caucasus: a Contribution to the Study on North Caucasian Ethnology and Customary Law (*Studia Instituti Anthropos*, 3). Wien: St. Gabriel Mission Press. XVI, 272 pp.
- Malinowski: Malinowski, Bronislaw 1967. Ein Tagebuch im strikten Sinne des Wortes. Neuguinea 1914-18. Frankfurt am Main: Syndikat Autoren- und Verlagsgesellschaft. 271 pp.

- Odermatt: Odermatt, Susanne [2000, unpubl.]. Zur Bedeutung sozialer Netze in Georgien. Alltagsbewältigung und soziale Kontrolle. Eine Studien in Tbilissi [BA thesis University of Zürich]. Zürich. 113 pp.
- Peristiany: Peristiany, Jean G. (ed.) 1974 [1966]. Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society (The Nature of Human Society). Chicago: University of Chicago Press. 265 pp.
- Vogt, Zingerle: Vogt, Ludgera & Arnold Zingerle (ed.) 1994. Ehre. Archaische Momente in der Moderne (stw; 1121). Frankfurt am Main: Suhrkamp. 318 pp.

ელკე კაბი

ქალები და ღირსება საქართველოში

გასული საუკუნის სამოციან წლებში დისკუსია მიმდინარეობდა ღირსებასა და სირცხვილზე ხმელთაშუაზღვისპირეთში ე.წ. “ღირსებისა და სირცხვილის საზოგადოებებში”. ნაშრომში ტერმინი ღირსება განიხილება, როგორც სოციალური კონტროლი – წესების სისტემა საზოგადოებაში, რომელშიც ინდივიდის ქცევა ასახავს მთელი ჯგუფის ქცევას. ინდივიდის ქცევას განსჯიან სხვები, ნორმების სისტემის შიგნით, რომელიც მიღებულია სოციალიზაციისა და იმიტაციის მეშვეობით. ყველა პიროვნება უნდა მოქმედებდეს “მართებულად” ამ სისტემაში, რნიშნული გზით მოქმედება გულისხმობს საკუთარი ღირსების დაცვას ან სხვისი ღირსების ამაღლებასაც კი.

ხმელთაშუაზღვისპირეთიდან შავიზღვისპირეთში გადანაცვლებისას და კერძოდ საქართველოში შესაძლებელია წეს-ჩვეულებათა მყარი სისტემის აღმოჩენა, რომელიც ღირსებასა და სირცხვილს ეხება. აქ მკვლევარის ყურადღებას იპყრობს ქალების მდგომარეობა საქართველოში და მათი სოციალური ცხოვრება ღირსებასა და სირცხვილთან მიმართებაში. ჩატარებული კვლევის შედეგად მკვლევარი შემდეგ დასკვნებს აკეთებს:

ღირსებისა და სირცხვილის მნიშვნელობა კვლავ თვალშისაცემია საქართველოში. ტრადიციულად, ქალების ღირსება დაკავშირებულია მათ სექსუალურ ქცევასთან, ხოლო კაცების – მამაკაცურობასთან, სიძლიერესთან და თავდაჯერებულობასთან. აღნიშნულ თემას ღირსებასა და სირცხვილზე მკვლევარი აკვირდებოდა თეთრიწყაროს რაიონის ქალთა ყოველდღიურ ცხოვრებაში.

მანუჩარ ლორია

**ანთროპოლოგიური ფილმის
ველზე გადაღების თავისებურებანი**

ვიზუალურმა ანთროპოლოგიამ ერთმანეთს დაუახლოვა ანთროპოლოგია და კინემატოგრაფია. ამ მიმართულების სამეცნიერო დარგად ჩამოყალიბება დაიწყო XX საუკუნის 60 - იან წლებში, როცა ამერიკის შეერთებულ შტატებში საფუძველი ჩაეყარა ამ სფეროების კულტურულ ანთროპოლოგიაში ინსტიტუციურად გაფორმებას. ასევე, ამერიკულ ანთროპოლოგიურ ასოციაციაში დაარსდა ჟურნალი და შესაბამისი სექცია. დაარსების მიხედვით, ანთროპოლოგია კინემატოგრაფიის თანატოლია: პირველი კინოგადაღებები დოკუმენტური იყო. 1888 წ. ბრიტანელი ექსპედიციის დროს ა. ხეიდენმა კამერით გადაიღო ძმები ლუმერები, აბორიგენების ცეკვა, ხოლო 1908 წ. ვ.ფ. სივერსენმა შექმნა ფილმი კავკასიელი მთიელების შესახებ (ქრისტოფოროვა, 2006:98; მაგიდოვი, 2000: 51).

ვიზუალური ანთროპოლოგიისათვის მნიშვნელოვანია ეთნოგრაფიული ვიზუალური ინფორმაციის მოპოვება და ანალიზი, ანთროპოლოგიური თუ ეთნოგრაფიული ფილმების მომზადება და ა.შ.

საქართველოში, ისე როგორც მთელ პოსტსაბჭოურ სივრცეში, ბოლო წლებში შედარებით ხელმისაწვდომი გახდა ვიდეოტექნიკა, რამაც მკვლევარებს საშუალება მისცა ვიდეოკამერით სამუშაოდ გასულიყვნენ ბუნებრივ გარემოში. თუმცა პრობლემა ისაა, რომ ქართულ ენაზე არ არსებობს მეთოდური ლიტერატურა ვიზუალური ანთროპოლოგიის შესახებ. ამერიკასა და ევროპაში გამოცემული სახელმძღვანელოები ნაკლებად ხელმისაწვდომია ჩვენს ქვეყანაში. აქედან გამომდინარე, აუცილებელია მოხდეს ამ სახელმძღვანელოების ადაპტაცია ქართულ სინამდვილესთან, კერძოდ, საქართველოში არსებულ კვლევის მეთოდებთან, არსებულ მატერიალურ სირთულეებთან, ცუდ ტექნიკურ ბაზასთან და სხვ.

ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ასეთი პრობლემაა – სავსე მეთოდები ვიზუალურ ანთროპოლოგიაში. ბრონისლაგ მალინოვსკის აზრით, სავსე სამუშაოების ძირითადი მიზანია „დაიჭირო ადგილობრივი მაცხოვრებლის მთავარი აზრი და მისწრაფება ამ სფეროში“.

ეს სიტყვები დღემდე რჩება ანთროპოლოგიის ღოზუნგად. საშუალებები, რომლითაც ეს მიზანი მიიღწევა, შემდეგია: აუცილებელია იცხოვრო და კონტაქტი გქონდეს ყოველდღე ადგილობრივ მოსახლეობასთან, რათა ისინი შეეჩვიონ მკვლევართან ურთიერთობას; საჭიროა ენის ცოდნა, რომ არ მოხდეს ინფორმაციის დამახინჯება; მკვლევარმა უნდა მოახდინოს ყურადღების კონცენტრაცია ყველა ურთიერთდაკავშირებულ მოვლენაზე კულტურაში, რადგან მათი კავშირი იმდენად მჭიდროა, რომ ერთის გამოტოვებით ირღვევა ინფორმაციის მთლიანობა; მკვლევარმა არ უნდა მიანიჭოს მნიშვნელობა ისეთ მოვლენებს, რომლებიც მისი ინტერესის სფეროში არ შედის, მთავარი ყურადღება უნდა იქნას გამახვილებული ყოველდღიურ ცხოვრებაზე; მკვლევარი, რომელსაც აინტერესებს კულტურის ესა თუ ის მოვლენა, აუცილებლად უნდა აკვირდებოდეს ადამიანების ქცევას – პირდაპირი შეკითხვებით ის სრულ ინფორმაციას ვერ მოიპოვებს, ხალხი ნაკლებად აქცევს ყურადღებას კულტურას, აღიქვამს მას როგორც თავისთავად გამომდინარეს.

მალინოვსკის მოღვაწეობიდან დაწყებული (1914 წ. როდესაც ის გაემგზავრა ექსპედიციაში მელანეზიაში, ითვლება სოციალური ანთროპოლოგიის დასაბამის წლად – ბრიტანული დისციპლინის ვარიანტად), ცნება „ველი“ რჩება გამოცანად დასავლური ანთროპოლოგიისათვის და ყოფილი საბჭოთა ეთნოგრაფიისათვის. „ველი“- მხოლოდ მოთხოვნა არ იყო საკვლევი კულტურის გასაგებად, ეს იყო განსაკუთრებული ტექნიკა სხვისი კულტურის გასაგებად და ამ კულტურის საკუთარ ენაზე გადმოსაყვანად. ანთროპოლოგი ის პიროვნებაა, რომელიც დეტალურად წვდება ადამიანს და სხვადასხვა ხალხის ცხოვრებას, ეს ბაზისია, რომელიც აგებულია ინტენსიურ და ინტელექტუალურ გამოკვლევებზე (ქრისტოფოროვა, 2006: 98-99.).

ცნობილი ანთროპოლოგი ასენ ბალიქსი, ავტორი ანთროპოლოგიური ფილმისა „ნეთსილიკელი ესკიმოსები“, იხსენებს თავის ფილმზე მუშაობის დეტალებს და აღნიშნავს ჩვენთვის საინტერესო, 1950 წელს კოლუმბიის უნივერსიტეტში მარგარეტ მიდის საველე სამუშაოებზე ჩატარებული სემინარის მნიშვნელობას, სადაც განიხილებოდა აუდიო-ვიზუალური ფიქსაციის მეთოდებთან დაკავშირებული საკითხები. ეს მეთოდი მარგარეტ მიდის მიერ პირველად 1936 წელს, ბალიზე საველე ექსპედიციის დროს იქნა გამოყენებული და იგი დღესაც არ კარგავს აქტუალობას.

მარგარეტ მიდი აღნიშნავდა, რომ: ფილმის ეთნოგრაფიულ ტრადიციებს ვიზუალური ანთროპოლოგიისათვის აქვს უპირველესი მნიშვნელობა. სუფთა კინემატოგრაფიული მოსაზრებები გადადის მეორე

ადგილზე; ნებისმიერი ხელოვნური დადგმები ან მისი მცდელობა გამორიცხული უნდა იქნეს შემოქმედებითი ჯგუფის მიერ; გადაღება თავიდან ბოლომდე უნდა მიმდინარეობდეს რეალურ დროში და ველზე უნდა ხდებოდეს ყველა მიმდინარე მოვლენის გადაღება; ანთროპოლოგი უნდა ინიშნავდეს მოქმედი პირების შესახებ ინფორმაციას. ეს უნდა იყოს ფილმი, როგორც ჩანაწერი, დოკუმენტი შემდგომი ანთროპოლოგიური ანალიზისა; ფილმის შექმნის ყველა ეტაპზე უნდა მონაწილეობდეს ანთროპოლოგი – საველე გამოკვლევების, კონცეპციის შემუშავების, გადაღებებისა და მონტაჟის დროს (ბალიკსი, 2002: 30-40. ასევე დაწერ. იხ. ბალიკსი, 1987, 1995; მიდი, 1995).

საველე მუშაობის პერიოდში მნიშვნელოვანი მომენტი ა ეთნოსის კულტურის ვიდეომონიტორინგი. იდეა შემდეგი წარმოდგენებიდან გამომდინარეობს: კულტურის სწრაფი დინამიკიდან, თანამედროვე კულტურის მოზაიკურობიდან, რომელიც შედგება უამრავი მიკროკულტურისა და ჯგუფური კულტურისგან – ნაციონალური, რეგიონალური, რელიგიური, ასაკობრივი, პროფესიული და ა.შ. (იხ.: ალექსანდროვი, 1998; შამილაძე; ლორია, 2008).

საველე მუშაობისა და მონიტორინგის საფუძველზე იქმნება საინტერესო საგანმანათლებლო და სამეცნიერო ფილმები. ვიდეომონიტორინგის მეთოდი ჩვენს მიერაც იქნა გამოყენებული საველე სამუშაოების დროს. პირველად 2007 ბეშუმსა და გოდერძის უღელტეხილის ზონაში. სადაც მოხდა თითქმის ყველა სეზონური დასახლების შემოფლა და მათზე სათანადო მასალების შეგროვება ცალკეული ასაკობრივი და გენდერული ჯგუფის წარმომადგენლებისაგან. გადაღებული იქნა დიდძალი ფოტო (500 სურათი)¹ და 4 საათი ვიდეომასალა. მოპოვებული მასალის საფუძველზე მომზადდა ფილმი „**ალპური დასახლება აჭარაში (გოდერძის უღელტეხილი – ბეშუმი – *კახობე*, 2007, 159-160; ჩელებაძე, 2007, 168-171; ლორია, 2008.- <http://ethnobs.ru...>)**“²; მეორედ 2010 წელს ჭვანის ხეობაში გადაღებული იქნა რძის პროდუქტებისა და დათვისფეხა თხილამურის მომზადება, ხალხური თამაშები – ჯოსა-ბილა, კოლტაშის გაქნევა.³ გადაღებული მასალების საფუძველზე წელსვე მომზადება რამოდენიმე ფილმი.

¹ ფოტოები გადაღებულია მანუჩარ ლორიას მიერ

² სცენარის ავტორი და რედაქტორი ნოდარ კახიძე, რეჟისორი მანუჩარ ლორია, ოპერატორ-მემონტაჟე თენგიზ ვადაჭკორია

³ ექსპედიციის ხელმძღვანელი მანუჩარ ლორია და მარი შალიკავა, ოპერატორი თენგიზ ვადაჭკორია.

ანთროპოლოგიურმა ფილმმა უნდა შეითავსოს რეჟისორის ხელოვნება და ანთროპოლოგის ერუდიცია. არსებობს არსებითი განსხვავებები ანთროპოლოგიასა და კინოს შორის, რაც შემდეგში მდგომარეობს: ანთროპოლოგი იწვევს მუშაობას თეორიული პრობლემებისა და გეგმის გამომუშავებით, რეჟისორი კი – იდეისა და სცენარის; ანთროპოლოგი აგროვებს მასალას კითხვებისა და დაკვირვების გზით, რეჟისორი კი იღებს ძირითად მასალას; ანთროპოლოგი აანალიზებს მეცნიერული თვალსაზრისით მოპოვებულ მასალას, რეჟისორი კი ამონტაჟებს გადაღებულ მასალას; ანთროპოლოგი ამთავრებს ნაშრომს წერილობითი დასკვნით, რეჟისორის დასკვნა კი ფილმია (იხ.: *Хаїძე*, 2000).

რეჟისორისა და ანთროპოლოგის ერთობლივმა ნამუშევარმა საბოლოო ჯამში უნდა გასცეს პასუხი კითხვას – რა არის ვიზუალური ანთროპოლოგიისთვის თეორიული თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი და როგორ შეიძლება ადამიანისა და ეთნოსისათვის დამახასიათებელი ასპექტების ასახვა ვიზუალურად ანთროპოლოგიურ ფილმში.

ანთროპოლოგიური ფილმისათვის მასალის შეგროვება, დახარისხება, აკინძვა და შეკვრა დიდ შრომას მოითხოვს. ფილმი უნდა იყოს დაფუძნებული ეთნოგრაფიულ პრინციპზე. რაც უფრო გაცნობიერებულია ეს პრინციპი მით უფრო მაღალია მისი მხატვრული და ტექნიკური ხარისხი (იხ.: *ლორია*, 2009).

ამრიგად, ანთროპოლოგიური ფილმისათვის მნიშვნელოვანია საველე სამუშაოების სწორად დაგეგმვა და შემოქმედებითი ჯგუფის წევრებს შორის ფუნქციების განაწილება. გადაღებები თავიდან ბოლომდე უნდა მიმდინარეობდეს რეალურ დროში და ფილმის შექმნის ყველა ეტაპზე საჭიროა ანთროპოლოგის თანამონაწილეობა – საველე გამოკვლევების, კონცეპციის შემუშავების, გადაღებებისა და მონტაჟის პროცესში.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- ალექსანდროვი: Александров *Е.В.*, обоснование и принципы визуально-антропологического мониторинга. – Открытие и сообщаемость культуры: гуманитарный симпозиум, Институт Гуманитарного Партнерства, Москва, 1998;
- ბალიქსი: Balikci Asen. The Legacy of Margaret Mead: the Case of Visual anthropology. In: Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological Research. Vienna, vol. 8, 1987.
- ბალიქსი: Balikci Asen. Reconstructing Cultures on Film. In: Principles of Visual Anthropology. P. Hockings ed. Mouton., 1995;
- ბალიქსი: Баликси А. Фильмы об эскимосах нетсилик.– Северный археологический конгресс, Доклады, Екатеринбург-Ханты-Мансийск, 2002.
- კახიძე: კახიძე ნ. ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ეთნოლოგიისა და კულტურული ანთროპოლოგიის განყოფილების 2007 წლის სამეცნიერო კვლევითი მუშაობის ანგარიში.- ნბი, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ეთნოლოგიის პრობლემები, I, ბათუმი, 2007.
- კახიძე: Кахидзе Н., Лория М. Видео мониторинг альпийского поселение в Аджарии. – Многонациональная Россия: этнология и кино-антропология», Екатеринбург, 2008. – <http://ethnobs.ru/other/262>; http://rfaf.ru/rus/news_b1037_view_p1.
- ლორია, ვადაჭკორია: ლორია მ., ვადაჭკორია თ. ანთროპოლოგიური ფილმი, თბილისი, 2009.
- მაგიდოვი: Магидов В.М. Прошлое, настоящее и будущее визуальной антропологии.– Сборник статей по визуальной антропологии. М., 2000.
- მიდო: Mead Margaret. Visual Anthropology in a Discipline of Words. In: Principles of Visual Anthropology. P. Hockings, ed. Mouton, 1995.
- ქრისტოფოროვა: Христофорова О.Б. Визуальная антропология: российская действительность и зарубежный опыт, 2006.
- ხაიდერი: Хайдер К. Этнографический фильм, М., 2000.
- შამილაძე, ლორია: Шамиладзе В., Лория М. Полевые исследования и принципы визуально-антропологического мониторинга.– Инновационные аспекты исследования культуры, археологии, этнологии и лингвистики стран Черноморского бассейна, Батуми, 2008.
- ჩელებაძე, ვარშალომიძე: ჩელებაძე ნ., ვარშალომიძე ჯ. ეთნოგრაფიული ექსპედიცია ბეშუმში. – ნბი, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ეთნოლოგიის პრობლემები, I, ბათუმი, 2007.

**The Peculiarities of Field-shooting
of an Anthropological film**

Visual Anthropology is neither a simple cinema nor a simple anthropology. It is a cultural activity where cinema art, humanities and information technologies interact in order to receive and inculcate the little known sides of ethnic groups in social practice of visual information to accomplish the dialogue between cultures.

The history of the anthropological film is one of the parts of the history of the history of cinematography. An anthropological film should be based on the ethnographic conception. Creating an anthropological film the author is based on the ethnographic conception that makes the film not only more ethnographic, but also much better from the aesthetic point of view.

It is extremely important for an anthropologist to be involved in every step of the anthropological film making process. It is not enough to show an anthropologist holding a microphone in the film like in many other projects. Theoretically, an ethnographer must be the first to leave for the field and later analyze the situation in a monograph, then return to the field with a film producer, who, in his turn, would have made a film thoroughly thought out on the base of the monograph.

The comparative accessibility of video equipment in Georgia in the last years has given the opportunity to the researcher to work in the field expeditions with cameras. The problem is that there is not any methodology of field works and training appliances of visual anthropology published in the Georgian language yet. And the text-books, published in the USA and Europe are difficult to access in our country. Besides, there is a necessity to adapt the western training aids with the Georgian reality – the methods of field works used in Georgia, the difficulties of material processing with their utilization in the teaching processes.

An anthropological film can be an important means of the anthropological research. However, that requires something more than a simple mechanical joint of a film and anthropology. Mutual understanding of two principal rules is necessary: a cinematograph should accept the scientific demands of anthropology; an anthropologist should adjust to the technical abilities of a cinefilm. Film producers should think ethnographically, or scientifically; anthropologists should think like a cinematographer, or visually. There are mutual invitations of cooperation and the flourishing of anthropologic film making today witnesses that these invitations are accepted.

Nowadays visual anthropology, based on the modern grounds of the newest cinema-video technologies, is one of the most significant fields in the investigations of Georgian scientist-researchers. It is also important for the university system, particularly in Batumi Shota Rustaveli State University.

როზეტა გუჯეჯიანი

ტრადიციული ქართული მენტალობის ისტორიიდან
("მეფე" ქართველ მთიელთა ცნობიერებაში)

*“წმიდარ მთავარანგელოზო მხერისაო... აღიღენ
მეფენი ბაგრატონიანნი... ერთობილი საქართველო და
ერთობილნი სვანნი”
XIII–XIV საუკუნეების ხატის წარწერა სვანეთში*

ქართული კულტურის ამა თუ იმ ელემენტზე, მათ შორის მენტალურ მახასიათებლებზე საუბარი, ჩვენი მდიდარი ისტორიიდან გამომდინარე, უძველესი დროიდანვეა შესაძლებელი. არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზი ავლენს სიმბოლოებისა და სარიტუალო პრაქტიკის მრავალ არქაულ პასაჟს, რომელიც ერთიანია ყველა ქართული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული თემისათვის/ჯგუფისათვის თვით უძველეს ხანაშიც კი (ივ. ჯავახიშვილი, 1979; გ. ჩიტაია, 1941; ვ. ბარდაველიძე, 1968; ნ. აბაკელია, 1997; მ. ხიდაშელი, 2005 და სხვა). ხოლო გაქრისტიანების ხანიდან უკვე საისტორიო წყაროებით დასტურდება ერთიანი ქართული კულტურისა და ამ კულტურის შემადგენელი მენტალური მახასიათებლების არსებობა ქართველ ერში.

ტრადიციული ქართული მენტალობა განსაკუთრებული სიმკვეთრით ეთნოგრაფიულ მასალაშია წარმოდგენილი. ბუნებრივია, მენტალობის ელემენტები ყველაზე ხანგრძლივად ტრადიციულ საზოგადოებაში ფუნქციონირებს, ტრადიციულ სოციუმები კი ეთნოლოგთა კვლევის სფეროა, ამიტომაც ქართული მენტალობის მრავალი ნიშანი ეთნოლოგთაგან არის გამოვლენილი და ამ მხრივ, მეტად საყურადღებო მასალა მთიელთა ყოფაშია ფიქსირებული. ქართველმა მთიელებმა ლეგენდების, ანდრეზების, ჰარ კების მეშვეობით მთელი ფერადოვნებით შემოგვინახეს ტრადიციული მენტალობის მახასიათებლები. მათ თაობიდან თაობას გადასცეს უმნიშვნელოვანესი მენტალური ღირებულებები, რომელთა შორის ერთ-ერთი მთავარი სიმბოლო "მეფე" იყო. ხსოვნა მირონცხებული, ანუ ღვთით მოვლენილი და ქვეყნისათვის თავდადებული მეფეებისა, კრავდა და ადუღაბებდა მთიელთა ტრადიციული მენტალიტეტის ერთ-ერთ ნიშანს – ერთგულებას მეფისა და სამშობლოსადმი.

მენტალობის ეს მახასიათებლები ერთგვარად ფოკუსირებულია ორი, დიდი და წმინდანად შერაცხული მეფის – **ვახტანგ გორგასლისა და თამარის შესახებ** არსებულ ლეგენდა-გადმოცემებში. ამ მეფეებთან დაკავშირებულ ისტორიულ ხსოვნაში წარმოჩენილია ზოგადად ქართველთა ცნობიერებაში “მეფესთან” მიმართებით შემონახული მსოფლმხედველობრივი მოტივები:

**“ვახტანგ მეფე ღმერთს უყვარდა
ციდან ჩამოესმა რეკა,
იალბუზზე ფეხი შედგა,
დიდმა მთებმა იწყეს დრეკა”.**

უკვე ამ პირველივე სიუჟეტურ ქარგაში თავმოყრილია “მეფე”-სთან დაკავშირებული ქართული ტრადიციული კულტურის მნიშვნელოვანი მენტალური ფასეულობები: **მეფე ღვთისგან ნაკურთხია, მირონცხებუღია, შესაბამისად, კი ზებუნებრივი ძალის მქონეა, და რაც მთავარია, მეფე ერისათვის, ქვეყნისათვის თავდადებულია.** ცხადია, ამგვარი მენტალური პასაჟები ოდინდელია, რაც უთუოდ **ბიბლიური მოტივებიდან მომდინარე და საისტორიო ტრადიციით განმტკიცებულია**¹. წერილობითი წყაროებით (ჯუანშერი, სუმბატ დავითის ძე და სხვა), საქართველოს სამეფო დინასტია – ბაგრატიონთა სამეფო სახლი – დავით წინასწარმეტყველის, ებრაელთა მეფის შთამომავლადაა მიჩნეული (ქართლის ცხოვრება, 1955, 243, 372-386).

ვახტანგ გორგასალთან დაკავშირებული ლეგენდები საქართველოს ბევრ მხარეშია შემონახული. **სავარაუდოდ, ვახტანგ გორგასალს უკავშირდება საერისთაო დროშა “ლემი”,** რომელიც სვანეთის ერთ-ერთი დიდი სიწმინდეა და დღემდე ქართველ მთიელთა (სვანთა) სიამაყის საგანს წარმოადგენს. დროშას ქართული ენის სვანურ დიალექტებზე “ლემ”-ს უწოდებენ, რაც სალიტერატურო ქართულით “ლოშ”-ს ნიშნავს, ვიზუალურად კი დროშა **მკელს** გამოსახავს (ვ. ბარდაველიძე, 1963; რ. თოფჩიშვილი, 2002, 79). დროშა, მკვლევართა დაკვირვებით, ურჩხულისნაირი შტანდარტების ტიპს მიეკუთვნება. მსგავსი დროშები დამოწმებულია პართელებთან, სკვითებთან, სარმატებთან და დაკებთან (II ს.), რომაელებთან (III ს.) და სასანიანთა მეფეებთან (IV ს.), რომლებმაც იგი პართელებისაგან გადაიღეს, ამგვარი შტანდარტები არსებობდა შუა საუკუნეების ბიზანტიასა და დასავლეთ ევროპაში (ვ. ბარდაველიძე, 1963, 142; ს. ბარნაველი, 1953, 28-29). სვანეთში დროშის ნაჭერს პერიოდულად ცვლიდნენ, ახალს კერავდნენ, ძველს კი სათუთად ინახავდნენ სეტის წმიდა გიორგის მონასტერში. დროშა და მასთან დაკავშირებუ-

¹ საკითხთან დაკავშირებით იხ. მ. კარბელაშვილი, ბაგრატიონთა დინასტია და ქართული პოლიტიკური თეოლოგია; – ლიტერატურული ძიებანი, XX, თბ., 1999, გვ., 96-128.

ლი სახელმწიფო მოხელე – “მელომე” – იხსენიება წერილობით წყაროებშიც (პ. ინგოროყვა, 1941) და იგი გულისხმობს XIV–XV საუკუნეების სვანეთის ერთობილი ჭევის ხელისუფალს, რომელსაც ევალებოდა ლაშქრის შეკრება და მეფისათვის დახმარების აღმოჩენა.

ჩვენი დროისათვის დროშას წელიწადში ორჯერ, დღესასწაულებზე გამოასვენებენ ეკლესიიდან. ამ დროს ერთი რჩეული მხედარი მაღლა აღმართული, გაშლილი დროშით შემოუვლის სეტის მოედანს, მლოცველები კი ღოცულობენ მთელი საქართველოს მშვიდობიანობისა და გამარჯვებისათვის. გადმოცემით, დროშა თამარ მეფეს შეუკერავს და სვანეთის ჭევისათვის უბოძებია (რ. გუჯეჯიანი, 2006). თავისთავად, ეს გადმოცემაც მეტად ფასეულია, იგი გამოხატავს მოწიწებას დიდი მეფისადმი. ფაქტია, ისტორიულმა მეხსიერებამ ყველაზე მკაფიოდ სწორედ თამარ მეფის სახელი შემოინახა და ქართველი ერის უდიდესი კულტურული მონაპოვრები მას დაუკავშირა. მაგრამ ამ კონკრეტულ შემთხვევაში, დროშა, სავარაუდოდ, ბევრად ადრეულია და იგი ვახტანგ გორგასალსა და მის ეპოქას უნდა უკავშირდებოდეს.

ცნობილია, მგლისა და ღომის გამოსახულებები ამკობდა ვახტანგ გორგასლის ჩაბაღასს, მემატიანის თქმით, “ვახტანგ მეფესა შეექმნა ჩაბაღასი ოქროსი, და გამოესუა წინათ მგელი და უკანათ ღომი; და რომელსა კერძსა იძლეოდიან ქართველნი, მუნითცა მიმართოს და მოსრის სპისა მისგან სპარსთასა, ვითარცა ღომმან კანჯარნი. მიერთგან ვერღარა შეუძლებდეს სპარსნი წყობად მისა, რამეთუ დაისწავლეს იგი, რომელსა ეწერა მგელი და ღომი, და ვითარცა იხილიან ვახტანგ, თქვან: “ღურ აზ გორგასალ”, რომელ არს ესე “მირიდეთ თავსა მგლისასა”. და მის მიერ სახელ-ედვა ვახტანგ მეფესა გორგასალ” (ქართლის ცხოვრება, 1955, 180). ამ გამოსახულების გამო შეარქვეს სპარსელებმა ვახტანგს “გორგასალი” – “მგელთავა”.

ამავე დროს, წერილობითი წყაროებით, ვახტანგ გორგასლის დროის სვანეთი აქტიურ პოლიტიკურ ერთეულად, მეფის მხარში მდგომ საერისთავოდ მოჩანს: ცნობილია, V საუკუნეში სპარსეთი და ბიზანტია იბრძოდნენ საქართველოში გაბატონებისათვის. წყაროების თანახმად, სვანეთის საერისთავო დიდ წინააღმდეგობას უწევდა ბიზანტიას. ამ ეტაპზე ვახტანგ გორგასალი ჯერ კიდევ სპარსელების მეკავშირე იყო და მათი დახმარებით ცდილობდა დასავლეთ საქართველოდან ბიზანტიელების განდევნას. სვანებმა დახმარებისთვის “იბერებს”, ანუ ვახტანგ გორგასალს მიმართეს და როგორც ჩანს, საქართველოს ამ დიდმა მეფემ სვანეთი და თაკვერი უშუალოდ იბერიას შემოუერთა, რაც დასტურდება იმდროინდელ ერისთავთა ნუსხითაც: “სამნადირ ერისთავი შიდა ეგრისისა და სუ-

ანეთისა”, ”ბაკურ, ერისთავი მარგვისა და თაკუერისა” (ქართლის ცხოვრება, 1955).

საყურადღებოა, რომ ისტორიულმა მეხსიერებამ თვით XVIII საუკუნემდე შემოინახა ვახტანგ გორგასლის სვანეთში მობრძანების ისტორია, აღწერს რა სვანეთის სეტიის მონასტერს, ვახუშტი ბატონიშვილი მიუთითებს ამ გადმოცემაზე: “აქა არს... სახიზარი სუეტის ცხოველის სამკაულ-საუნჯისა, რომელსა შინა იტყვან სუეტის-ცხოველის კანკლის ყოფასა დღესაცა, რომელი მოიღო გორგასალ ინდოეთიდან, წითლის იაგუნდისა ქმნილი” (ბატონიშვილი ვახუშტი, 1973, 788-789).

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, **სავარაუდოა, რომ დროშა “ლემი” სწორედ ვახტანგ გორგასალმა უბოძა სვანეთის საერისთავოს ქვეყნის გაერთიანებისათვის გამართულ ბრძოლებში გამოვლენილი გმირობისათვის. ტრადიციებისადმი განსაკუთრებული ერთგულებით გამორჩეულმა მხარემ კი ეს დროშა დღემდე დაიცვა და შემოინახა.**

საგულისხმოა, რომ მკვლევართა აზრით, გაერთიანებული საქართველოს სხვადასხვა კუთხის დროშათაგან ვიცნობთ მხოლოდ ამ დროშას. ისევე როგორც საქართველოს სახელმწიფო დროშა, სვანეთის ეს დროშაც იყო ძალაუფლების ნიშანი და ლაშქრის მთლიანობის სიმბოლო (ს. ბარნაველი, 1953, 27; ვ. ბარდაველიძე, 1963).

მეორე დიდი მეფე, რომლის სახელიც შემოუნახავს ყველა ქართულ ტერიტორიულ-ეთნოგრაფიულ თემს//ჯგუფს და აგრეთვე, ქართული სახელმწიფოს კულტურულ-პოლიტიკური მფარველობის ქვეშ მყოფ სხვა კავკასიელ ხალხს (თ. მიბზუანი, 1977), – **წმიდა თამარია.**

თამარ მეფეს ეთაყვანება ყველა მხარისა და რელიგიური აღმსარებლობის ქართველი. თამარ მეფესთან დაკავშირებული გადმოცემები – კოლექტიური ხსოვნის გასოცარი ხანდაზმულობისა და დროში გამძლეობის იშვიათი ნიმუშებია.

ეთნოგრაფიული მასალა თამარ მეფეს უკავშირებს თითქმის ყოველ ეკლესიას (ნაეკლესიარს), ციხეს, ძველებურ თაღოვან ხიდს, არხსა და წყაროს წყალს. გადმოცემებში ასახულია საისტორიო წყაროებიდან და საეკლესიო ტრადიციებიდან შემეცნებული მომენტები: თამარ მეფის დროინდელი საქართველოს სიდიადე, ძლიერება და სოციალური ყოფის სტაბილურობა, სამხედრო გამარჯვებები, კულტურული აღმშენებლობა, თამარ მეფის წმინდანობასთან დაკავშირებული უმშვენიერესი ლეგენდა-თქმულებები და სხვა. ცალკე გამოიყოფა ლეგენდა-გადმოცემათა ის ნაწილი, რომელიც ლოკალური ნიშნებითაა აღჭურვილი: ყოველი კუთხის ქართველი ხაზგასმით საუბრობს წმიდა მეფის განსაკუთრებულ დამოკიდებულებაზე მის

კონკრეტულ მხარესთან, მაგალითად, სვანებს მტკიცედ სწამთ, რომ სწორედ სვანეთი უყვარდა მეფეს გამორჩევით, მაგრამ ასევე სჯერათ ხევსურებს, აჭარლებს, კლარჯებს, ჭანებს//ლაზებს... ამავე დეროს, საქართველოს ყველა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში მიგვითითებენ წმიდა მეფის უკანასკნელ განსასვენებელზე და ა. შ.

თამარ მეფის სახელი შემონახულია როგორც აღმოსავლეთ, ასევე, დასავლეთ და სამხრეთ-დასავლეთ ქართველთა ტრადიციულ ყოფაში, აგრეთვე, თურქეთის რესპუბლიკის შემადგენლობაში მოქცეულ ისტორიული საქართველოს ნაწილშიც (კლარჯეთი, ტაო, ჭანეთი//ლაზეთი).

ფშაური მასალით, “თამარ ნეფე სულ ეკლესიებს აშენებდა... ის იმდენი წმინდანი ყოფილა, რომ ზღვებზე ანაფორა დაუგავ ისე დავალა ზღვაზე და ჰაერში. მაშინ თამარს ზღვაში სამანად ისარ ჩაუგავ და ხმელეთი ჩვენკე დაუგდიაო” (ვ. ბარდაველიძე, 1941 – 2003, 61). თამარ მეფის ჯვარი ფშაველთა მნიშვნელოვანი სალოცავია. ხატის დღეობისადმი მიძღვნილი “ფერჯისული” შემდეგი ტექსტისაა:

“პირველად ღმერთი ვაჭსენოთ,
ეგ უფრო დიდებულია.

**მემრ თამარ ნეფე ვაჭსენოთ,
ეგ ღმერთთან წილდებულია.**

ლაშარის ჯვარიც ვაჭსენოთ,

ეგ ყმაზე თავდებულია...” (ვ. ბარდაველიძე, 1941 – 2003, 63).

სვანური მასალაც თამარ მეფეს წმინდანად მიიჩნევს. დღესაც, თამარ მეფეზე საუბრისას სვანი მთხრობელები ფეხზე დგებიან, ისევე როგორც ღვთისა და სალოცავების ხსენებისას და ამჟამადაც აღავლენენ ჰიმნს წმიდა მეფისადმი:

“ჰოი, სიხარულო, თამარ დედოფალო,
ყველაზე ლამაზო, თამარ დედოფალო!
კბილი – მარგალიტი, თვალ-წარბი – გიშერი,
შავი დაღალები აბრეშუმისა;

თავზე მუხარადი, წელზე ჯავარდენი,
ატლასის კაბაზე – რკინის აბჯარი;
ცხენი – ქვიშისფერი, ლაგამი – ოქროსი,
ლაგამი – ოქროსი, ტახტი – ვერცხლისა
ეცერს მობრძანდები, თამარ დედოფალო,
თამარ დედოფალო, თამარალი” (ლექსო... 1985, 24).

“როცა სვანები ძველს დროზე ლაპარაკს ჩამოაგდებენ, თამარ დედოფალზე მსჯელობა ერთადერთს საყვარელს და საინტერესო თემას წარმოადგენს” (ბ. ნიჟარაძე, 1973, 86). სვანეთში შემონახულია თამარ მეფის რეზიდენცია უშგულის თემში და მრავალი ეკლესიისა და ციხის მასშენებლადაც წმიდა მეფეა მიჩნეული.

ფშავსა და სვანეთში თამარ მეფე სასწაულმოქმედ მკურნალად ითვლება. სვანეთში სწამთ, რომ თამარ დედოფალი ხელის შეხებით კურნავდა მიძიმე ავადმყოფებს (რ. გუჯეჯიანი, 2006). ფშაური მასალით, **თამარ მეფე “აქიმ დედოფალია”**: “შენამც იდიდები, დიდებულ თამარ ნეფეო, დელეს აქიმ-დედოფალო... მკურნალთად წამალთა გამამწერელო”. მდიდარი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზის საფუძველზე ნ. მინდაძე ვარაუდობს, რომ ფშავში თამარ მეფის “აქიმ დედოფლად” მიჩნევას რეალური საფუძველი ჰქონდა, ფშავში, ივრის ხეობაში, არტანსა და ყვარას შუა თამარ-დელის სალოცავში მოქმედებდა თამარ მეფის აგებული დედათა მონასტერი, სადაც, ბუნებრივია, სასწაულოც იქნებოდა, რადგან მონასტრების ერთ-ერთ ფუნქციას სწეულთა მფარველობა და დახმარება წარმოადგენდა (ნ. მინდაძე, 2008, 76-85).

ხევესური მასალით, “ხევესური ხევისბერი, როგორც ფშაველი, თავის “დიდებაში” არ დაივიწყებს თამარს არა დროს და სხვათა შორის ასე მოიხსენიებს: – **დიდო თამარო, დედოფალო, საქართველოს დამრიგებელო**, შენ მიეც წყალობაო” (ვაჟა-ფშაველა, 1986, 600).

თამარ მეფისა და ლაშა-გიორგის სახელებს გადაეჯაჭვა ფშავის უმთავრესი რელიგიური სიწმიდე ლაშარის ჯვარი. “ლაშარი წმინდა გიორგის მთავარი ხატის ადგილის სახელია არაგვის ფშავში. ამიტომ წმინდა გიორგი ლაშარობით მოიკსენიებაო. **წმინდა** გიორგი ლაშარისა თამარ ნეფის დროსა ცხოვრობდა და ის სულ ურჯულოებზე ლაშქრობდა, ქისტსა, ლეკსა და სხვა მტრებსა სტეხდაო. ამისათვის საფშაველო იმედოვანი იყო საქართველოზე” (ვ. ბარდაველიძე, 1941–2003, 61). ლაშარის ჯვრის წმიდა მუხის წაქცევა ქართველ მთიელებს საქართველოს ბედის ჩარხის უკუღმა დატრიალების მომასწავებლად მიუჩნევათ: “მას შემდეგ გასტეხია საქართველოს იღბალი და ფშავის ბედიც უკან და უკან წასულა” (ვაჟა-ფშაველა, 1986, 574). ანუ, ამ გადმოცემითაც თვალნათლივ მოჩანს ქართველი მთიელის (ფშაველის) ფიქრისა და ზრუნვის მთავარი ობიექტი – საქართველო. საქართველოს ბედნიერებასა თუ უბედობას კი, მთიელთა ცნობიერებით, აპირობებს ქართველთა დამოკიდებულება სარწმუნოებისა და მეფისადმი, – წმიდა მეფის მიერ დაარსებული რელიგიური კულტის ობიექტის (თამარ მეფისა და ლაშა-გიორგისაგან დაფუძნებული ლაშარის ჯვარი და ლაშარის ჯვრის მუხა) დამსობის შედეგი მათთვის ქვეყანას შემდგომში თავს დატეხილ ისტორიულ ქართველებში ცნაურდება.

ადმოსავლეთ საქართველოს მთის ტრადიციული ყოფისათვის დამახასიათებელ ერთ მნიშვნელოვან მენტალურ მახასიათებელზე ყურადღება გაამახვილეს ვ. ბარდაველიძემ, მ. კანდელაკმა და რ. თოფჩიშვილმა. საქმე ეხება **ქართველი მეფეებისა (სამეფო ხელისუფლების) და ლაშარისა და გუდანის ჯვრების (ფშავ-ხევესურეთის**

ცენტრალური ჯვარ-სალოცავების) ე.წ. “ძმადნაფიცობის” შესახებ არსებულ გადმოცემებს. ცნობილია, “სამეფო ხელისუფლების მესვეურნი არაერთგზის ეფიცებოდნენ ძმად ლაშარს, გუდანს, იყენებდნენ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში უძველესი ტრადიციით მომდინარე მოდემოქმეობის ინსტიტუტის მყარ ნორმებს... მთის სინამდვილეში ქართველი მეფე “უნათესავდებოდა” თემის მფარველ ღვთაებას, როგორც ტოლი ტოლს... ამ აქტით სამეფო ხელისუფლება ოფიციალურად აღიარებდა... მთის სოციალურ-რელიგიურ წყობას. მთიელთა მოხსენიება “უნჯ ყმებად” (გიორგი XII სიგელი) ხომ მათი დაცვა იყო ბარის თვითნებობისაგან” (მ. კანდელაკი, 1987, 189-190). რ. თოფჩიშვილი, ეთნოგრაფიულ მასალაზე (ვ. ბარდაველიძე, 1982, 14-15) დაყრდნობით გამოკვეთს სხვა მნიშვნელოვან მომენტსაც: “მთაში ამოსული მეფეები თავიანთ მოძმე ჯვარ-ხატებს ესაუბრებოდნენ და შემდეგ სალოცავის სურვილს, დანაბარებს ხალხს გადასცემდნენ. ასე უსაუბრია ხევსურეთში მეფე ერეკლეს გუდანის ჯვართან. მთიელებთან ურთიერთობის ეს ფორმა, როგორც ჩანს, ერთნაირად მისაღები იყო როგორც სამეფო ხელისუფლებისათვის, ისე თვითმმართველობით მცხოვრები მთიელთა თემებისათვის. მეფის ხელისუფლებას მოძმეობის ინსტიტუტის საშუალებით ისინი ჩართული ჰყავდა სახელმწიფოებრივ ცხოვრებაში” (რ. თოფჩიშვილი, 2002, 44). შედეგად კი ქართველი მთიელი ერთგულად ემსახურებოდა ცენტრალურ ხელისუფლებას, იცავდა საქართველოს საზღვრებს და ინახავდა უმთავრეს ტრადიციულ ქართულ ღირებულებებს. მენტალობის ეს მნიშვნელოვანი მახასიათებლები თავმოყრილია ცხავატის თემის ცეცხლიჯვრის დეკანოზის ლოცვაში: “ღმერთო, დიდებულო, შენ უშველე ყველა ქრისტიან კაცს, ჩვენს ხელმწიფეს; დიდებულო ცეცხლისჯვორო, მტერს ნუ მორევ ჩვენს საქართველოს და ჩვენ მეფეს” (რ. თოფჩიშვილი, 2005, 44).

აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ თამარ მეფის ხსოვნა დაცულია საქართველოს ფარგლებს გარეთ მცხოვრებ ეთნიკურ ქართველებში: შავშეთის, კლარჯეთის, ტაოს, ჭანეთის//ლაზეთის, ლიგანისა და ზედა მაჭახლის ხეობების ქართველ მთიელებში. ამ მხარეების ეთნოგრაფიულ ყოფაში შემონახულ თამარ მეფის ხატებასთან დაკავშირებულ ლოკალურ ნიუანსებს ერთგვარი კეთილი ტონალობები შემოაქვს ზოგადქართულ მასალაში. ეთნოგრაფიული მასალით თამარ მეფეს უკავშირდება ამ მხარეების თითქმის ყველა ისტორიული ძეგლი: (ეფრატისა და ჰერეთის ნაეკლესიარები, ეკლესიათა და ციხეთა დამაკავშირებელი საიდუმლო გვირაბები მაჭახელში; გოგნარის ციხე მურღულში, დიობნის ციხე იმერხევში, სათლელისა და უსტამისის ციხეები შავშეთში და სხვა (ზ. ჭიჭინაძე, 1911; ტ. ფუტკარაძე, 2007; რ. მალაყმაძე, 2008; რ. გუჯეჯიანი, 2007-2008). მშენებლობებთან დაკავშირებული სიუჟეტური ქარგა თითქმის

ერთგვაროვანია, სხვადასხვა ლეგენდით, წმიდა მეფეს ეკლესიების მშენებლობის დროს მერცხლები და წეროებიც კი ეხმარებოდნენ, ფრინველებს ნისკარტით ქვა და ქვიშა მიჰქონდათ (ა. არაბული, 2002; 513). “თამარს ჰყავდა თეთრი რაში ისეთი, რომ ერთს დღეს შეეძლო მოეველო ოშკი, იშხანი, ოთხთა ეკლესია და პარხალი. კობაკის¹ მახლობლად უჩვენებენ კლდეს ხელისგულის გამოსახულებით და ამბობენ, ეს თამარ მეფის ხელის ნაშთიაო” (ე. თაყაიშვილი, 1991, 220-221). პარხლისწყლის ხეობის ზემო სოფლებში “დღემდის დარჩენილია ძველი გრძელი არხი... გაჭრილია კლდეში რამოდენიმე ვერსის სიგრძეზე... ამას მიაწერენ თამარ მეფეს” (ე. თაყაიშვილი, 1991, 221); ხოფასთან, ბუჯაღში – “მეფა წკარია” (ჭანეთი//ლაზეთი), ოთინგოს აბანოა – ლივანის ხეობაში და სხვა (ი. ყიფშიძე, 1939; რ. მაღაყმაძე, 2008).

ზედა მაჭახლის მასალით, **“სანამ თამარაჲ აქ იყო, მაჭახელს ზამთარი არ სცოდნია, ჩვენს დიდ დედებს კარჩხალზეც პური უთესიათ”** (რ. გუჯეჯიანი, 2008). საგულისხმოა, რომ ტაო-კლარჯეთისაგან გეოგრაფიულად და ისტორიული ბედ-იღბლით ესოდენ დაშორებულ ქართულ მხარეში – სვანეთში, ზუსტად იდენტური მასალაა ჩაწერილი: **“თამარ მეფის დროს სვანეთში ზამთარიც არ ყოფილა, მუდამ გაზაფხული იყო”**. სხვა ლეგენდით, რომელიც მთელ საქართველოშია გავრცელებული, თამარ მეფეს შუქურვარსკვლავი დაუტყვევებია, ვისი ნებართვითაც მოდიოდა საქართველოში ზამთარი. შედეგად კი თამარის მეფობისას, ღვთის წყალობით, საქართველოში ზამთარი არ დგებოდა, ბუნება მწვანედ ხასხასებდა და იშვებდა ყოველი სულდგმული (ა. არაბული, 2002, 513). იმერხეული (შავშეთი) ლეგენდით, “თამარაი ჩვენი დიდია; თამარაი აქ ყოფილა, ეს ციხე იმან ააშენა, აქ ქილისაი ყოფილა, სკოლის თავზე და იმ ციხიდან აქ გადმოფრენილა” (ტ. ფუტკარაძე, 2007, 60). ცხადია, ქართველებში, მათ შორის, ჩვენი ქვეყნის თანამედროვე საზღვრებს მიღმა მცხოვრებ ეთნიკურ ქართველებში (აღმსარებლობით მუსლიმებში) დღემდე შემონახული რწმენა თამარის სასწაულთმოქმედობის შესახებ, უნივერსალური ხასიათისაა, თამარ მეფე ხომ საეკლესიო ტრადიციით, წმინდანი, შესაბამისად, სასწაულთმოქმედი იყო და იგი სალოცავ ხატს წარმოადგენდა ქართველი მთიელებისათვის. ზ. ჭიჭინაძე აფიქსირებს მენტალური კუთხით მეტად საყურადღებო ინფორმაციას: “ქართველ მაჰმადიანებს... თამარ მეფის ლოცვა სცოდნიათ, ლოცვაში გამოხატული ყოფილა, რომ თამარ მეფე არ მომკვდარა, ის ღმერთთან ზის, წმინდანებთან იმყოფება; ის კიდევ

¹ კობაკი იგივე ქობაძეა. ამ და პარხლისწყლის ხეობის კიდევ რამდენიმე სოფელში დღემდე ცხოვრობენ ქართველები და თამარ მეფის შესახებ გადმოცემები ამჟამად ფიქსირდება ამ მხარეში (რ. გუჯეჯიანი, 2007).

მოვა ოდესმე, და ჩვენს თხოვნას შეისმენს, აჭარას ნახავს, თავის ბეგიებს დაემდურება... აჭარაში ზოგიერთი ფანატიკოსი ხოჯა-მოლეები ბრძანებენ, რომ თამარ მეფე თათარი (მაჰმადიანი) იყოვო” (ზ. ჭიჭინაძე, 1911, 36-37). როგორც ვხედავთ, სამასწლოვანი ოსმალური რეჟიმის მიუხედავად, აჭარლებმა, მათ შორის, თვით მუსულმანური რელიგიის მსახურებმაც კი შემოინახეს დიდი მეფის ხსოვნა და ეს ხსოვნა, დროთა განმავლობაში, **მათი ქართველობის ნიშნულად// მარკერად ჩამოყალიბდა.** გაუსაძლისი სოციალურ-პოლიტიკური წინეხის შედეგად გამუსლიმებული ქართველები, სარწმუნოების შეცვლის მიუხედავად, **მაინც ქართველებად დარჩნენ და ქართულ ეთნიკურ კულტურას – წარმოდგენილს თამარ მეფის ხატებაში – საკუთარ კულტურად მიიჩნევენ.**

ბუნებრივია, თამარ მეფის ძღვეამოსილმა სამხედრო ასპარეზობებმა წარუშლელი კვალი დატოვეს ქართველთა ცნობიერებაში. ქართული სახელმწიფოს დიდი გამარჯვებები ლაიტმოტივად მოსდევს მთელ ჩვენს შემდგომ ისტორიულ მესხიერებას და ეს მოტივი ქვეყნის აღმშენებლობის სტიმულად გვევლინება. ამ მხრივ, მნიშვნელოვანი ფაქტი ფოლკლორში დასტურდება: გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ცნობილი ხალხური ლექს-სიმღერა **“თამარ მეფე და ხონთქარი”,** რომელშიც ხატონადაა ასახული თამარ მეფის საბრძოლო გამარჯვებები, აჭარაშია შექმნილი:

“თამარ მეფე და ხონთქარი
მაღალმა ღმერთმა წაჰკიდა,
ზღვაში ჩაუშო ხომალდი,
ზედ აღმასები დაჰკიდა.
ზედ დასხა ქართველთ ლაშქარი,
მრავალ წყალობას დაჰპირდა” (ქ. სიხარულიძე, 1949, 72).

ეს სიუჟეტიც უნივერსალურია და მთელ საქართველოშია გავრცელებული, მაგალითად, მისი სვანური ვარიანტი ასეთია:

“თამარ მეფე, თამარე, სად ყოფილხარ, თამარე?
ვის ეომე, ვინ დარისხე, ვინ დაამხე, თამარე?
მტერი დაგიმარცხებია, დავლით მოხვალ თამარე,
სვანეთს მოხვალ, დავლით მოხვალ, ძღვევით
მოხვალ, თამარე”
(ლექსო... 1985, 25).

მაგრამ ამ შემთხვევაში საყურადღებო სხვა რამაა: ოსმალთაგან დაპყრობილ და გამუსლიმებულ ქართველთა შთამომავლები – **სამხრეთ-დასავლეთ ქართველები თავიანთ მეფედ თამარს მიიჩნევენ და არა ხონთქარს, თამარის ძღვეამოსილებას შეჰხარიათ და არა ხონთქარისას.**

ამ მიმართულებით, განსაკუთრებით ფასეულია ჭანურ//ლაზურ საისტორიო ფოლკლორში გამომკრთალი თამარ მეფის სახება, რო-

მელსაც ზ. თანდილაგამ მიაკვლია. მკვლევარმა ყურადღება გაამახვილა თურქი მოგზაურის ევლია ჩელების მიერ ლაზეთში ჩაწერილ (XVII ს.) ლექსზე. ეს ლექსი პირველი ლაზური ფოლკლორული ჩანაწერია და არაბული ტრანსკრიპციით ჩაწერილი ქართული (ლაზური) მასალა, ბუნებრივია, უამრავი ხარვეზისა და უზუსტობის შემცველია. რთული ლინგვისტური კვლევა-ძიების შედეგად, ზ. თანდილაგამ აღადგინა ლექსის თავდაპირველი ფორმა:

“თუნას არ უღუნ თაბანჩარუ,
თამარ პანდა ფალიკარუ,
აფხაინკა ღურატუ-ნა,
გებლაფეის დოხვამუ (ან: გებლაფეის-თი ხვამუ).

სალიტერატურო ქართულზე გადმოტანის შემდეგ ლექსი ამგვარად უღერს:

“ქვეყნად ერთია დამბაჩიანი,
თამარ მუდამ გმირი,
ამხანაგი რომ მომკვდარიყო,
დამარხული დალოცა (ან: დამარხულსაც ღოცავდა)”

(ზ. თანდილაგა, 1972, 151-163).

თამარ მეფის სახელი ჭანთა (ლაზთა) მესხიერებაში XX საუკუნის დასაწყისისათვის ჯერ კიდევ დაცული ყოფილა (ტოპონიმები, გადმოცემები). ჭანური (ლაზური) მასალით, თამარ მეფეს ჭანები//ლაზები განსაკუთრებულად დაულოცავს და მათი ხელოვნება უკურთხებია, ამიტომაც ვართ ლაზები განთქმულ ხელოსნები—ო (ზ. თანდილაგა, 1972, 161). ჩვენი ისტორიული ძნელბედობიდან გამომდინარე, სამხრეთ-დასავლური ერთ-ერთი ქართული თემი – ჭანეთი (ლაზეთი) – დღეს ფაქტიურად მოწყვეტილია ქართულ სამყაროს და ქართველობასთან იდენტობაც მხოლოდ ერთეულ ლაზებს თუ აქვთ გააზრებული, მაგრამ მათი ქართველობის და ქართულ კულტურულ-პოლიტიკურ სივრცეში ოდითგან არსებობის დამადასტურებელი ფაქტები ეთნოგრაფიულ მასალებშიცაა დაფიქსირებული, რაც განსაკუთრებით მკაფიოდ თამარ მეფის ხანასთან დაკავშირებით მოჩანს. ჭანთა//ლაზთა ისტორიულ მესხიერებას ეს ხანა და თვით თამარ მეფე მარადიულად შემორჩა.

ცხადია, თამარ მეფის დროინდელი ძლევაძმოსილი საქართველო ყველა შემდგომი დროის ქართველის სიამაყის საგანია და განსაკუთრებით სასიხარულოა ამ მასალის არსებობა ქართული სახელმწიფოს იურისდიქციის მიღმა დარჩენილ ეთნიკურ ქართველებში. ბუნებრივია, კონკრეტული ქრისტიანული რელიგიური ცოდნა (თამარ მეფის წმინდანობის შესახებ) აქ დაკარგულია, მაგრამ ტოპონიმები, ლეგენდები და ძველი დიდების მატერიალური ნაშთები (ციხეები, ხიდები, ნაეკლესიარები), ქართველობასთან იდენტობის

მასულდგმულელებელი მომენტებია და ეს საგულისხმო მენტალური პასაჟები თვალსაჩინოდაა წარმოჩენილი ეთნოგრაფიულ მასალაში.

დიდი მეფის ხატებაში ფოკუსირებულია ყველა მხარისა და რელიგიური აღმსარებლობის ქართველის იდენტობა ქართველობასთან და ქართულ კულტურასთან. წმიდა მეფის ხსოვნაში საქართველოს დიადი წარსულით გამოწვეული სიამაყე, ნაკლებ სახარბიელო თანამედროვე მდგომარეობა და უთუო ნათელი მომავლის რწმენა ურთიერთგადაჯახებულია და შეიძლება ითქვას, თამარ მეფის ხსოვნა ქართველთა ქართული მენტალობის მასაზრდოებელი წყაროა, რომელიც, ამავე დროს, ჩვენი ეროვნული კულტურისა და დღევანდელი ქართველის მიერ ძველ, ტრადიციულ ქართველთან, ტრადიციულ მენტალობასთან გადებული ხიდის სიმბოლოსაც წარმოადგენს.

ეთნოგრაფიული მასალით ცხადია, რომ ქართული ტერიტორიულ-ეთნოგრაფიული თემები/ჯგუფები დღემდე ინახავენ ტრადიციული ყოფის ისეთ ნიუანსებს, ისეთ ეროვნულ მენტალურ მახასიათებლებს, თვითმყოფადი ქართული კულტურის გასაოცარი მობილობის კიდევ ერთ დასტურად რომ გვევლინება. ერთგულება რელიგიისა და ცენტრალური ხელისუფლებისადმი (მეფისადმი) მთიელთა ტრადიციული მენტალობის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი და სიცოცხლისუნარიანი ღირებულებაა და იგი ერთგვარი რეზიუმირებული, დაწინებილი სახით განსაკუთრებით მკაფიოდ სვანური მასალით მოჩანს: უმძიმეს პერიოდში, როდესაც საქართველოს სამეფო-სამთავროებად დაშლას ეყრებოდა საფუძველი, სვანეთის ერთი თემი – ლატალი საოცარი მუხტით ანთებულ ლოცვას ადავლენდა: “**წმიდაო მთავარანგელოზო მხერისაო... ადიდენ მეფენი ბაგრატონიანნი... ერთობილი საქართველო და ერთობილნი სვანნი**” (XIII-XIV საუკუნეების ხატის წარწერა).

ამგვარი მენტალური მომენტები უძლიერესი ნიშაა ქვეყნის აღმშენებლობისა და განვითარებისათვის და იგი ერთგვარი მონაცემთა ბაზაა საქართველოს საზღვრებს მიღმა მოქცეული ეთნიკური ქართველების თანამედროვე ქართულ კულტურულ სივრცესთან ინტეგრირებისა და ადაპტაციისათვის. ისტორიულ მეხსიერებაში დავალებული თამარ მეფისა და XII საუკუნის ძლიერი საქართველოს, რომელსაც სვანები “**ჰეებედნიერ ქ ყვანა**”-ს ეძახიან, ხსოვნის მიზეზი და მიზანი სწორედაც რომ ქართული სახელმწიფოს შემდგომი აღორძინება და განვითარებაა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- აბაკელია: ნ. აბაკელია, სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, თბ., 1997.
- არაბული: ა. არაბული, ბაგრატიონთა საგვარეულოს “ღვთისნებითობის” თეორია და ხალხური სიტყვიერება; კრ., ლიტერატურული ძიებანი, XXIII, თბ., 2002.
- ბარდაველიძე: ვ. ბარდაველიძე, ივრის ფშავლებში დღიური, თბ., 1941-2003.
- ბარდაველიძე: ვ. ბარდაველიძე, სიცოცხლისა და სიუხვის ხე ქართველთა სარწმუნოებაში, – მსე, XIV, თბ., 196
- ბარდაველიძე: ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან დროშა “ღემ”, მკელი-ძაღლი, – მსე, XII-XIII, თბ., 1963.
- გუჯეჯიანი: რ. გუჯეჯიანი, საველე-ეთნოგრაფიული დღიურები, 2007-2008 წლები.
- გუჯეჯიანი: რ. გუჯეჯიანი, ქართველ მთიელთა მენტალობის ისტორიიდან (თამარ მეფის ხატება სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში), – კავკასიურ-ახლოაღმოსავლური კრებული, XII, თბ., 2006.
- ბარნაველი: ს. ბარნაველი, ქართული დროშები, თბ., 1953.
- ვაჟა-ფშაველა: ვაჟა-ფშაველა, ღამარობა, თხზულებანი, თბ., 1986.
- თანდილავა: ზ. თანდილავა, ღაზური ხალხური პოეზია, ბათუმი, 1972.
- თაყაიშვილი: ე. თაყაიშვილი, სამუსულმანო საქართველო, – ქართული ემიგრანტული ლიტერატურა, დაბრუნება, ტ. I, თბ., 1991.
- თოფჩიშვილი: რ. თოფჩიშვილი, ეთნოისტორიული ეტიუდები, წიგნი I, თბ., 2005.
- თოფჩიშვილი: რ. თოფჩიშვილი, ქართველთა ეთნიკური ისტორია და საქართველოს ეთნოგრაფიული მხარეები, თბ., 2002.
- ინგოროყვა: პ. ინგოროყვა, სვანეთის საისტორიო ძეგლები, II, თბ., 1941.
- კანდელაკი: მ. კანდელაკი, ღამარის ჯვარი ფშაველთა ყოფაში, – მსე, XXIII, თბ., 1987.
- ლექსო..., ლექსო არ დაიკარგები, თბ., 1985.
- მაღაყმაძე: რ. მაღაყმაძე, ლიგანის ხეობა, თბ., 2008.
- მიბჩუანი: თ. მიბჩუანი, თამარ მეფის ნაკვალევზე, – ჟ. რიწა, სოხუმი, 1977.
- მინდაძე: ნ. მინდაძე, ქალი და ძველი სამედიცინო კულტურა, წიგნი I, – ნ. ხაზარაძე, ნ. მინდაძე, ღვთისმშობლის სარტყლის ქვეყანაში, თბ., 2008.
- ნიჟარაძე: ბ. ნიჟარაძე, თამარ დედოფლის ხსოვნა თავისუფალ სვანეთში, – კრ. ეთნოგრაფიული წერილები სვანეთზე, თბ., 1973.

- სისარულიძე: ქ. სისარულიძე, ქართული ხალხური საგმირო-საისტორიო სიტყვიერება, თბ., 1949.
- ფუტკარაძე: ტ. ფუტკარაძე, იმერტყევის მეტყეველი მიწა-წყალი, ქუთაისი, 2007.
- ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, თბ., 1955.
- ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. IV, თბ., 1973.
- ყიფშიძე: ი. ყიფშიძე, ჭანური ტექსტები, ტფ., 1939.
- ჩიტაია: გ. ჩიტაია, სიცოცხლის ხის მოტივი ღაზურ ორნამენტში, – ენიმკის მოამბე, ტ. X, თბ., 1941.
- ჭიჭინაძე: ზ. ჭიჭინაძე, თამარ მეფე ქართველ მაჰმადიანთა ზეპირის ცნობებით, ტფ., 1911.
- ხიდაშელი: მ. ხიდაშელი, რიტუალი და სიმბოლო არქაულ კულტურაში, თბ., 2005.
- ჯავახიშვილი: ივანე ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წ. I, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. I, თბ., 1979.

Rozeta Gujejiani

**From Georgian Traditional History of Mentality
("King" in Georgian Mountaineers consciousness)**

Taking into consideration Georgian history, it is possible to speak about different elements of Georgian culture and among them about mental characteristics starting from the remote past. Archaeological and ethnographic data reveal symbols and ritual practices which constitute the layer of entire Georgian culture. Since conversion to Christianity literary sources attest the existence of general mental characteristics in Georgian people.

Some problems of mentality had been studied by Georgian ethnologists and considerable data had been fixed on different problems of the way of life of Georgian mountaineers. A lot of preserved signs associated with mental characteristics are attested among Georgian mountaineers. One of the most significant symbols among them is "king". The memory on the anointed or appointed by the God king devoted for the homeland, fastened the dedication towards the king and the homeland of mountaineers.

These mental characteristics are focused on the two great and holy kings of Georgia - Vakhtang Gorgasali and Queen Tamar who constantly recur in local legends and sayings. In the historical memory and Georgian consciousness general views and motifs about the kingship and kings are revealed: that the kings are

blessed, anointed and appointed by the God i.e. in consequence they constantly share the supernatural powers and what is most important the king is devoted to the Fatherland. These beliefs are fed from the Biblical passages and strengthened by the historic tradition.

Ethnographic data associated King Tamar with almost every historical monument. One can find the topics from the historic sources and the Church traditions in these legends: the power, greatness and stability in social life, military victories, cultural building, legends on the holiness of the Queen Tamar, etc. From that point of view, the brotherhood institutes of the sanctuaries are of interest among mountaineers.

The memory of Queen Tamar is also preserved among the ethnic Georgians now living beyond the borders of Georgia (the population of Shavsheti, Klarjeti, Tao, Chaneti/Lazeti, Ligani, Upper Machaxela gorges now the territory of modern Turkey).

The sense of identity of every Georgian is integrated in the image of the great king regardless of religious confession and place of habitation. The pride for the great past, less exiting modern conditions and the belief in better future are interwoven in the memory of the sacred king and one might say that the remembrance of king Tamar is the feeding source of Georgian mentality and is equal of bridge spanning between the contemporary and the old, traditional Georgians and their mentality.

The ethnographic data reveals that the territorial communities// groups preserve such mental characteristics, that once again justifies the surprising mobility of original Georgian culture.

The strong devotion to religion and central authority (the king) is one of the main and living values of mountaineer's traditional mentality. Such mental characteristics is a very helpful and strong niche for further development and it is a kind of database for ethnical Georgians which are beyond the borders of Georgia to feel integrated with the cultural space of modern Georgia.

ტერიტორიული და კულტურული იდენტობები გაქრისტიანების კონტექსტში

ტერიტორიული იდენტობა ადამიანის ეროვნული თვითცნობიერების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი კომპონენტია ამ ცნობიერების განვითარების ყველა საფეხურზე, იქნება ეს ეთნიკური იდენტობა, *ეთნის* იდენტობა თუ ნაციონალური იდენტობა.

ნაციისა და ეთნოსის თეორიის დღეს ერთ-ერთი ყველაზე ავტორიტეტული მკვლევარის ენტონი სმითის აზრით, ნაციის სტანდარტული დასავლური მოდელის ძირითადი კომპონენტებია: “ისტორიული ტერიტორია, სამართლებრივ-პოლიტიკური საზოგადოება, და საერთო სამოქალაქო კულტურა და იდეოლოგია”. ე. სმითის მიერ ჩამოყალიბებული ნაციონალური იდენტობის ძირითადი მახასიათებლების ჩამონათვალი ასეთია:

1. ისტორიული ტერიტორია, ან სამშობლო
 2. საერთო მითები და ისტორიული მემსიერება
 3. საერთო საზოგადოებრივი მას-კულტურა
 4. ყველა წევრისთვის საერთო სამართლებრივი უფლებები და მოვალეობები
 5. საერთო ეკონომიკა წევრთა ტერიტორიული მობილურობით.
- (Smith 17)

სმითი დეტალურად ეხება თითოეულ ამ კომპონენტს. აი რას ამბობს ის ტერიტორიული იდენტობის როლის შესახებ ნაციის იდენტობის დასავლურ მოდელში:

მოდით, უფრო დეტალურად განვიხილოთ ნაციის ეს დასავლური ‘სამოქალაქო’ მოდელი. უპირველეს ყოვლისა, ეს არის სივრცული თუ ტერიტორიული კონცეფცია. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, ნაცია უნდა ფლობდეს კომპაქტურ, კარგად განსაზღვრულ ტერიტორიას. ადამიანები და ტერიტორია, ასე ვთქვათ, უნდა ეკუთვნოდნენ ერთმანეთს ისე, როგორც ამას პოლანდიელების შემთხვევაში ვხედავთ. ადრეული პოლანდიელები საკუთარ თავს განიხილავდნენ როგორც მაღალი ზღვებისგან ჩამოყალიბებულ ხალხს, რომელმაც გამოჭედა (სიტყვა-სიტყვით) ის მიწა, რომელსაც ფლობს და თავის საკუთრებად აქცია. მაგრამ ასეთი მიწა არ შეიძლება იყოს ნებისმიერ ადგილას; ის არ არის ჩვეულებრივი მიწის ფართობი. ის არის და უნდა იყოს ‘ისტორიული’ მიწა, ‘სამშობლო’, ჩვენი ხალხის ‘აკვანი’ მაშინაც კი (როგორც ეს თურქების შემთხვევაშია), როცა ის პირველსაცხოვრისს არ წარმოადგენს. ‘ისტორიული მიწა-წყალი’ არის იქ, სადაც ადგილი და ხალხი განიცდიდა კეთი-

ღისმყოფელ ურთიერთზეგავლენას საუკუნეების მანძილზე. სამშობლო ხდება ისტორიული მეხსიერებისა და ასოციაციების საცავი, ადგილი, სადაც 'წვენი' ბრძენი წინაპრები, წმინდანები და გმირები ცხოვრობდნენ, შრომობდნენ, ღოცულობდნენ და იბრძოდნენ. ყოველივე ამის გამო მშობლიური მიწა უნიკალური ხდება. მისი მდინარეები, სანაპიროები, ტბები, მთები და ქალაქები 'საკრალურ' მნიშვნელობას იძენს. ამ თავყვანისცემისა და აღფრთოვანების ადგილების მნიშვნელობას შეიძლება ჩაწვდნენ მხოლოდ განდობილნი, რაც ნიშნავს, ნაციის თვითშეგნების მქონე წევრები. ასევე, ამ მიწის ბუნებრივი რესურსებიც მხოლოდ მისი ხალხის კუთვნილებაა, 'უცხოები' მას ვერ მოიხმარენ და ვერ გამოიყენებენ. ნაციონალური ტერიტორია თვითკმარად უნდა იქცეს. ავტარქია არის როგორც სამშობლოს საკრალურობის დაცვის, ასევე ეკონომიკური ინტერესებით ნაკარნახევი (Smith 12-13).

ტერიტორიული იდენტობა ეთნიკური იდენტობისათვის, შესაძლოა, ისეთი განმსაზღვრელი ელემენტი არ იყოს, როგორც ეს ნაციის დასავლურ მოდელშია, მაგრამ ტერიტორიული მიჯაჭვულობისა და ტერიტორიული სიმბოლოების მნიშვნელობა აქაც დიდია. მოვუსმინოთ ისევ სმითს. ეთნიკური ერთობაში, რომელსაც თავად ავტორი ფრანგული სიტყვით ეთნი (ethnie) აღნიშნავს, და რომელშიც კარგად ჩამოყალიბებულ ეთნიკურ თვითცნობიერებას (შეიძლება მას ისტორიულ-კულტურული თვითცნობიერებაც ვუწოდოთ) გულისხმობს, გამოყოფს რამოდენიმე ატრიბუტს. ესენია:

1. კოლექტიური საკუთარი სახელი,
2. საერთო წინაპრის მითი,
3. ზიარი ისტორიული მეხსიერება,
4. საერთო კულტურის ერთი ან მეტი განმასხვავებელი ელემენტი,
5. განსაკუთრებულ მშობლიურ მიწა-წყალთან ასოცირება,
6. სოლიდარობის შეგნება პოპულაციის მნიშვნელოვან ნაწილში.

(Smith 24)

როგორც ვხედავთ, ტერიტორიული იდენტობა ეთნის იდენტობის ერთ-ერთ (რიგით მეხუთე ადგილზეა) აუცილებელ კომპონენტად იგულისხმება, თუმცა მისი ადგილი და მნიშვნელობა ალბათ სხვადასხვა ეთნიკური ერთობის შემთხვევაში შეიძლება სხვადასხვაგვარი იყოს¹.

¹ ეთნის და ეთნიურობის სხვადასხვა დეფინიციაში შეიძლება განსხვავებულ პოზიციაში იყოს დასმული ტერიტორიული ელემენტი. მაგალითად, რენფრიუ ასეთ ჩამონათვალს გვთავაზობს

1. საერთო ტერიტორია ან მიწა-წყალი.
2. საერთო ჩამომავლობა.

ენტონი სმითი *ეთნის* ცნობიერებაში ტერიტორიულ იდენტობის მითოლოგიურ და სუბიექტურ ასპექტებს უსვამს ხაზს. კერძოდ ის წერს:

ასევე, შეიძლება გარკვეულ ტერიტორიულ სივრცეებთან და მასში არსებულ განსაკუთრებულ ადგილებთან დამოკიდებულებას პქონდეს მითიური და სუბიექტური ხასიათი. სწორედ ეს კავშირები და ასოციაციებია უფრო მნიშვნელოვანი ეთნიკური იდენტიფიკაციისთვის, ვიდრე ამ ტერიტორიაზე ცხოვრება ან მისი ფლობა. ეს არის ის, რასაც ჩვენ ვეკუთვნით. ხშირად ეს არის საკრალური მიწა, ჩვენს მამაპაპათა, ჩვენს რჯულმდებელთა, ჩვენს მეფეთა, ჩვენს ბრძენთა – პოეტთა და მღვდელთა მიწა, და ამიტომ არის ის ჩვენი სამშობლო. ჩვენ ისევე ვეკუთვნით მათ, როგორც ისინი ვეკუთვნიან ჩვენ. გარდა ამისა, სამშობლოს საკრალური ცენტრი ეთნის წევრებს მის გარშემო შეიკრებს, ანდა შორიდან შთააგონებს მათ, ვინც ხანგრძლივ გადასახლებაში იმყოფება. ამდენად, ეთნის ძლიერი ნოსტალგიისა და სულიერი კავშირის დამყარების მეშვეობით შეუძლია იარსებოს ისეთ სიტუაციაშიც, როცა ის ხანგრძლივად გაყრილია სამშობლოს. ასეთია მეტწილად ისეთი დიასპორული ერთობის ბედი, როგორიც არიან ებრაელები და სომხები. (Smith 25-26)

როგორც ვხედავთ, ავტორი ეთნის ცნობიერებაში დიდ როლს ტერიტორიის საკრალიზაციას და სივრცის მითოლოგიურ-სიმბოლურ გააზრებას უსვამს ხაზს. ისიც ადვილი შესამჩნევია, რომ ნაციის, მაშასადამე ეროვნული ცნობიერების დასავლური მოდელის განხილვის დროსაც არც თუ პატარა ადგილი ასეთსავე მითოლოგიური მნიშვნელობით დატვირთულ ტერიტორიას ეკუთვნის. სამშობლო არ არის ნეიტრალური სივრცე, ის არის “ჩვენი” ტერიტორია და “ჩვენი” წინაპრების (დროის განზომილება შემოდის სივ-

-
3. საერთო ენა.
 4. წეს-ჩვეულებებისა თუ კულტურის ერთობა.
 5. რწმენა-წარმოდგენების ან რელიგიის ერთობა.
 6. სახელი ან ეთნონიმი, რომელიც ჯგუფის იდენტობას გამოხატავს.
 7. თვით-ცნობიერება, თვით-შეგნება.
 8. საერთო ისტორია ამ წარმომავლობის მითი.

Renfrew, C.(1995) “Prehistory and the identity of Europe, or, Don’t let be beastly to the Hungarians’ in P. Graves-Brown, S. Jones and C. Gamble (eds). *Cultural Identity and archaeology. The construction of European Communities*, London: 125-37. ციტირებულია წიგნიდან Ray Laurence. “Territory, Ethnonyms and Geography: the construction of Identity in Roman Italy. in Ray Laurence and Joanne Berry (ads). *Cultural Identity in the Roman Empire*. London and New York: Routledge 2001.

რცეში!) საქმეებით (კულტური ელემენტი იჭრება!) მონიშნული და განწმენდილი.

დიქტომია “ჩვენსა” და “უცხოს”, “შიგა” და “გარე“-ს შორის ადამიანის სივრცული ორიენტაციის და სივრცული დამოკიდებულებების უნივერსალური მოდელია. ასეთ გამოკიდებულებებზე ლაპარაკობს მირჩა ელიადე, როდესაც ის დროისა და სივრცის საკრალიზაციაზე, პროფანულსა და საკრალურ სივრცეზე მსჯელობს. სივრცის საკრალიზაციის გზით იქმნება “ჩვენი” ტერიტორია ეს კი რელიგიურ ცნობიერებაში პროფანულ სივრცეში საკრალური დროის შემოჭრის გზით ხორციელდება. სივრცე უნდა გახდეს *imago mundi*, აქ უნდა პერიოდულად განახლდეს და განმეორდეს “შესაქმე”, უნდა აღდგეს “ის დრო, როცა ეს ყოველივე იქმნებოდა” (ელიადე 1996). ამგვარად, “ჩვენი” სივრცის აღქმა ადამიანისათვის დაკავშირებულია საკრალურობასთან, სიმბოლოებთან (იქნება ეს რელიგიური შინაარსის, კულტურულის, ისტორიულის თუ ეთნიკურის). “ჩვენი” სივრცე ყოველთვის იყო და არის ის ადგილი, სადაც არ არის “უცხო”, “სხვა”, “უცნობი” და ამდენად “არა ჩემი” “საშიში” ტერიტორია. რელიგიური იდენტობის ცვლილების კონტექსტში, ბუნებრივია, ხდება სივრცის, ტერიტორიის ხელახალი გააზრება უკვე ახალი რელიგიური სიმბოლიზმის საშუალებით. ამდენად, საფიქრებელია, რომ ქრისტიანიზაციის პროცესი ერთგვარი სტიმულის როლს შეასრულებდა, რათა ერთობას მოენიშნა საკრალური შინაარსით დატვირთული ქსელი “თავის” საკუთარ ტერიტორიაზე.

ტერიტორიული იდენტობა თანაცხოვრების ნებისმიერ დონეზე შეიძლება დადასტურდეს: ოჯახს, თემს, პოლისს, ეთნოსსა თუ ნაციას საკუთარი, მისთვის სპეციფიური ტერიტორიული იდენტობა ახასიათებს. შეიძლება ლაპარაკი ტერიტორიული იდენტობის (ისევე როგორც საერთოდ იდენტობის) სხვადასხვა დონეებზე. ერთი იდენტობა კი არ აუქმებს მეორეს, არამედ “გადაფარავს” მას. მაგალითად, დღევანდელ მსოფლიოში აქტუალურია რეგიონული ან გლობალური სივრცის მიმართ იდენტობის ჩამოყალიბება. ეს კი ხდება არა ნაციონალურ-ტერიტორიულ იდენტობასთან დაპირისპირებით, არამედ მისი “შემოყვანით” ამ სივრცეში [Smith Chap.7, 143-179]. რომის იმპერია შესანიშნავი მაგალითია ამ თვალსაზრისით. აქ ერთსა და იმავე დროს არსებობდა რომის, როგორც პოლისის იდენტობა, რომელიც სამოქალაქო ცნობიერებაზე იყო დაფუძნებული, ამავე დროს ყალიბდებოდა ე. წ. *Tota Italia-ს* (მთელი იტალია) ცნობიერება, რომელიც თავის მხრივ მოიცავდა სხვადასხვა ტომთა თვიშეგნებას და მათ ტერიტორიულ იდენტობებს, არსებობდა ასევე ერთიანი რომაული სივრცის ოიკუმენური (იმპერიული) ცნობიერება (ლორენსი 2001).

ტერიტორიული იდენტობა არის საზოგადოების ცნობიერებაში არსებული “ჩვენი” ტერიტორიის წარმოსახვითი ხატი. როგორ იქმნება ის? ამ იდენტობის შექმნის პროცესი საუკუნეები გრძელდება, როგორც სმითი ამბობს ეს არის პროცესი რომლის დროსაც *ადგილი და ხალხი განიცდიდა კეთილისმყოფელ ურთიერთზეგავლენას საუკუნეების მანძილზე*. ეს პროცესი მართლაც ორმხრივია, ერთის მხრივ საზოგადოება ტოვებს თავისი ცხოვრებისა და შემოქმედების კვალს გარკვეულ ტერიტორიაზე დგამს ციხეებს, ეკლესიებს, ძეგლებს, ქმნის “ჩვენი” ტერიტორიის მენტალურ ხატებს: წერს ისტორიებს, გეოგრაფიებს, წმინდანთა და გმირთა ცხოვრებებს, რომლებიც ჩვენი ტერიტორიის კონკრეტულ ნაწილებში ხდება და ამდენად ამ ტერიტორიებს სიმბოლური მნიშვნელობებით ავსებს. მეორეს მხრივ, ამ შემოქმედების შედეგად შექმნილი ლანდშაფტი უკვე გარედან ზემოქმედებს ადამიანზე და მისი იდენტობის ფორმირებას უწყობს ხელს.

მაშასადამე კოლექტიურ იდენტობაზე ზემოქმედებს საზოგადოების გარემომცველი სივრცეც: იქნება ეს ქალაქური გარემო, რელიგიურ-საკულტო სივრცე თუ ერთობის კუთვნილი, მშობლიური ტერიტორიის იდეალური მოდელი–სიმბოლო. როგორც დევიდ პეტსი წერს, *სოციალური და კულტურული იდენტობების დაგეგმვისა და განხორციელების... ერთ-ერთი საშუალება არის... რიტუალური და ქალაქური სივრცის ორგანიზება*. როგორც წესი ხდება ისე, რომ კოლექტიურ კულტურულ იდენტობაზე ზემოქმედებს და ლანდშაფტის კონტროლს ახორციელებს ძალაუფლებისა და მატერიალური რესურსების მფლობელი ელიტა (*ლორენსი 2001: 79*). მას, ბუნებრივია, იდეოლოგიური მიზნებიც ამოძრავებს. ასე რომ, ლანდშაფტის ინტერპრეტაციამ ამ კუთხით, შესაძლოა, საინტერესო იდეოლოგიური ხასიათის ინფორმაცია მოგვცეს.

სივრცის ორგანიზების მეშვეობით გარკვეული დასკვნები შეიძლება მოცემული საზოგადოების რელიგიურსა და კულტურულ იდენტობაზეც გააკეთდეს. იდეოლოგიური თუ რელიგიური მიზნებით ორგანიზებული გეოგრაფიული თუ კოსმოლოგიური სივრცე თავის მხრივ ყოველდღიური ცხოვრების პროცესში ახდენს *ადამიანის ცნობიერებაში იმ სტრუქტურებისა და სტრატეგიების ჩანერგვას, რომელიც შემდგომ საზოგადოების ფორმირებას იწვევს (ლორენსი 2001: 79)*.

ზემოთქმულის გამო თანამედროვე ისტორიოგრაფია ადამიანის, საცხოვრებელ გარემოს, სივრცეს, ლანდშაფტს აღარ განიხილავს მხოლოდ როგორც ადამიანისაგან იზოლირებულ ობიექტურ რეალობას. ლანდშაფტს ის იხილავს ადამიანის აღქმასა თუ შემოქმედებასთან მჭიდრო კავშირში. *ლანდშაფტის პუნქტები აღარ არიან უბრალოდ ნეიტრალური არეები, რომლებიც თავიანთ თავში და თავიანთი*

თავისათვის არსებობენ, არამედ ისინი არიან მნიშვნელობით აღსავსე ადგილები, რომლებიც საკუთარ მნიშვნელობას სხვა სივრცეებთან, მატერიალურ საგნებთან თუ ადამიანების არსებობა-არარსებობასთან კავშირში იძენენ (ლორენსი 2001: 81-82).

რელიგიური და კულტურული იდენტობის ფორმირების პროცესში განსაკუთრებული ადგილი საკრალური სივრცის ორგანიზებას უჭირავს. უკვე არსებობს მცდელობა, რომ გამოიკვეთოს მეცნიერების სპეციფიური დარგი, რომელიც გულისხმობს არა იზოლირებულად არქიტექტურის, სახვითი ხელოვნების, რიტუალური თუ ვერბალური შემოქმედების შესწავლას, არამედ ერთიანი საკრალური სივრცის ორგანიზების პროცესის შესწავლას, რომელიც ყველა ამ კომპონენტს ურთიერთკავშირში განიხილავს. ასეთ მეცნიერებას ზოგიერთნი *ჰიეროტოპიას* უწოდებენ. (ლიდოვი 2006: 9-31) ალექსეი ლიდოვი ამ დარგის დეფინიციას ასე წარმოადგენს: *ჰიეროტოპია ეს არის საკრალური სივრცეების შექმნა, რომელიც განიხილება როგორც შემოქმედების განსაკუთრებული სახე, ასევე როგორც ისტორიული კვლევის სპეციალური სფერო, სადაც გამოვლინდება და განაწილებს ამ ტიპის შემოქმედების კონკრეტული მაგალითები.* (ლიდოვი 2006: 10)

რელიგიური მოქცევა ძალზე აქტიური შემოქმედების ხანაა სწორედ ამ თვალსაზრისით. ახალი რელიგია ახალ იდეოლოგიურ ამოცანებს დასახავს ინტელექტუალური და ძალაუფლების მქონე ელიტის წინაშე. ახალი სიმბოლოთა სისტემის, მითების და იდენტობების დანერგვის აუცილებლობას მოაქვს სივრცისა და ლანდშაფტის ახლებური დაგეგმვის, რეალიზებისა და გააზრების პროცესი. სწორედ ამ პროცესის თვალის გადევნება ძალზე კარგად დაგვანახებს თუნდაც ერთ მაგალითს იმისა, თუ როგორ შეიძლება წარმართოს კონკრეტულ საზოგადოებაში რელიგიური და კულტურული იდენტობის ქმნადობის პროცესი, რომლის ერთ-ერთი კომპონენტი ნამდვილად არის ახალი საკრალური სივრცის მშენებლობა (ორგანიზება) ან, რაც იგივეა, ახალი ჰიეროტოპული პროექტის დაგეგმვა და განხორციელება.

ჰიეროტოპიული პროექტების კვლევას ძალზე ნაყოფიერად არქეოლოგიური, არქიტექტურული, სახვით-ხელოვნებითი, რიტუალური, ლიტურგიული, ვერბალური მასალის საფუძველზე ახდენენ. ამ თვალსაზრისით ნარატიული წყაროების (აგიოგრაფიული ტექსტების თუ იდეოლოგიურ-ისტორიული ნარატივის) გამოყენებაც ძალზე საინტერესოა. განსაკუთრებით, როცა ეს ტექსტები საკრალური ან პოლიტიკური სივრცის ერთგვარ ვერბალურ კომენტარს წარმოგვიდგენს.

ქართლის მოქცევის ამსახველი ტექსტები მდიდარ მასალას იძლევა ამ პრობლემის საკვლევად. შეიძლება ითქვას, რომ ამ მიზანდასახულობით „მოქცევა ქართლისაჲ“, „ქართლის ცხოვრება“ და

სხვა ისტორიული ტექსტები არ ყოფილა შესწავლილი. მათზე დაკვირვება კი საკმაოდ რელიეფურ სურათს იძლევა საქართველოს მთელი ისტორიის მანძილზე, ყოველ შემთხვევაში, იმ ხანაში, როცა ქვეყნის ჰიეროტოპიულმა ხედვამ კულმინაციას მიაღწია.

რაში მდგომარეობს ჰიეროტოპიის პრინციპი და რა განაპირობებს მას? პასუხი თითქოს მარტივია. იგი მდგომარეობს იმ უბრალო ფაქტში, რომ ადამიანს, ადამიანთა კოლექტივს აქვს მოთხოვნილება იცხოვროს იმ სივრცეში, რომელიც მის მენტალობას (რელიგიურ, კულტურულ და სხვა) შეესატყვისება. ადამიანი თავად აწყობს და აწესრიგებს თავის სასიცოცხლო სივრცეს და, როგორც კულტუროგენური და რელიგიური არსება, თავის ყაიდაზე, ღირებულებების მიხედვით გარდაქმნის მას. ეს მოთხოვნილება და მზაობა ლანდშაფტის, ტერიტორიის, ზოგადად, სივრცის გარდასაქმნელად თავს იჩენს გარდატეხების ხანებში, როცა ქვეყანა (ხალხი) ახალი რეალობათა მიღების აუცილებლობის წინაშე აღმოჩნდება.

როდესაც საქართველოში გაქრისტიანების პროცესის თანმხლები კულტურული და ტერიტორიული იდენტობის ცვლილებას ვიკვლევთ, ორი ტიპის ნარატიულ ტექსტს უნდა დავეყრდნოთ. ეს არის საკუთრივ ქართლის გაქრისტიანების შესახებ თხრობა (*მოქცევაი ქართლისაი* და მასში შემავალი *ნინოს ცხოვრება*) და *ქართლის ცხოვრება*, მისი დასაწყისი ნაწილი (განსაკუთრებით ფარნავაზიდან ვახტანგ გორგასლამდე). ამ ტექსტების ხსენებული კუთხით შესწავლამ დაგვარწმუნა, რომ ისინი ტერიტორიული იდენტობის სრულიად სხვადასხვა ასპექტებს ეხებიან. თუ *ნინოს ცხოვრება* საკრალურ-რელიგიური ადგილების მონიშვნის კულტურულ პროცესს ასახავს, *ქართლის ცხოვრება* ძირითადად პოლიტიკური სივრცისა და პოლიტიკურ-ადმინისტრაციული ერთეულების საზღვრების მონიშნვით არის დაკავებული.

ქართლის ცხოვრება, როგორც ოფიციალური ისტორიოგრაფია, დაკავებულია ტერიტორიის პოლიტიკური ასპექტით, ხოლო *ნინოს ცხოვრება* – რელიგიურ-რიტუალურით; ამასთანავე, პოლიტიკურ სივრცესთან და ტერიტორიულ იდენტობასთან მიმართებით *ქართლის ცხოვრება* გახაზავს განგრძობადობას, უცვლელობას და სტაბილურობას, ხოლო საკრალურ-რელიგიურ ტოპოსთან მიმართებით – *ნინოს ცხოვრება* სიახლესა და ცვლილებაზე ამახვილებს ყურადღებას. პირველი ორიენტირებულია წარსულზე, მეორეს ესქატოლოგიურ ელფერი გადაჰკრავს.

ცხადია, თითოეულ ჟანრს თავისი თემატური და იდეოლოგიური ჩარჩო აქვს და ამ ჩარჩოს ფარგლებში ავლენს და ასახავს მიმდინარე კულტურულ თუ მენტალურ პროცესებს.

**კოლექტიური კულტურული და ტერიტორიული იდენტობანი
ქართლის ცხოვრებაში (მირიანიდან ვახტანგ გორგასლამდე)**

ტერიტორიული იდენტობის კვლევის დროს, ბუნებრივია გეოგრაფიულ და ისტორიულ თხზულებებს ძალზე დიდი მნიშვნელობა ენიჭება. ამიტომ, უპირველეს ყოვლისა, უნდა გავაცნობიეროთ, თუ რას ემყარება გეოგრაფიულ აღწერილობათა ლოგიკა როგორც გეოგრაფიული ისე ისტორიული შინაარსის ტექსტებში.

როგორც ვახუშტი ბაგრატიონი აღნიშნავს, საისტორიო თხზულება – “მატიანე” – უნდა შედგებოდეს ოთხი ნაწილისაგან: ადგილის აღწერის ანუ გეოგრაფიისაგან, ნათესავთმეტყველების ანუ გენეალოგიისაგან, წლისმრიცხველების ანუ ქრონოლოგიისაგან და მოქმედების აღწერის ანუ იმისაგან, რასაც ლათინურ მწერლობაში უწოდებდნენ *res gestae*:

არამედ ესე მატიანე განიყოფების ოთხწილად: ადგილის აღწერად, ნათესავთმეტყველებად, წლისმრიცხველობად და მოქმედების აღწერად... ჩუენ ქართველთა მატიანე შემოიპყრობს სამსა მას წილსა მატიანისასა არამედ წლისმრიცხველობასა ნათესავთმეტყველებასა მცირედ, ხოლო მოქმედების აღწერასა განავრცელებს...” (ყაუხჩიშვილი 1973: 4)

მაშასადამე, ვახუშტი ბაგრატიონი შენიშნავს, რომ ქართლის ცხოვრება “ადგილის აღწერას” საერთოდ არ შეიცავს, ნათესავთმეტყველებასა და წლისმრიცხველებას კი მცირედ. მართლაც, მისი თხზულება “აღწერა სამეფოსა საქართველოსა” ქართლის ცხოვრების ამ ხარვეზთა შევსებას ისახავს მიზნად. ვახუშტი ბატონიშვილი თავის საისტორიო თხზულებას სწორედ ვრცელი გეოგრაფიული გამოკვლევით იწყებს და ამით ის ისტორიული მეცნიერების დარგის დასავლური ტრადიციების გამგრძელებლად გვევლინება. მაგრამ რამდენად სამართლიანია ვახუშტი, როცა ის ლაპარაკობს გეოგრაფიული ცოდნის (ადგილის აღწერის) არარსებობაზე ქართლის ცხოვრების მატიანეში. ჩვენ ვიცით, რომ თავად ვახუშტის აღწერილობა ქართლის სამეფოს შესახებ სწორედ იმ გეოპოლიტიკურ ცოდნას ეფუძნება, რომელიც ქართლის ცხოვრებაშია მოცემული. ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად ჯერ გავიხსენოთ, თუ როგორი იყო შუა საუკუნეების ავტორთა (მემატიანეთა თუ ისტორიკოსთა) დამოკიდებულება სივრცისა და ტერიტორიის აღწერის მიმართ.

როგორც შუა საუკუნეების დასავლური ისტორიოგრაფიის მკვლევარი ბერნარ გენე წერს, შუა საუკუნეების ისტორიკოსებს ჰქონდათ სივრცის შეგრძნება და მისი შესწავლის მიმართ ინტერესი. ამ მხრივ ისინი ანტიკური ისტორიოგრაფიის ტრადიციებს ეფუძნებოდნენ. ლათინური რიტორიკის კანონები პირდაპირ თუ ირიბად მკვიდრდებოდნენ შუა საუკუნეების დასავლეთში. ლათინური რიტო-

რიკა კი ავტორებს ურჩევდა, რომ თავი არ აერიდებინათ სივრცის აღწერის შემცველი გადახვევებისაგან, რადგან ასეთი აღწერები მკითხველსა და მსმენელს ანიჭებდნენ სიამოვნებას და ამასთანავე მისთვის სარგებლობა მოჰქონდათ. რადგან, როგორც ამბობდა ციცერონი “მოვლენათა ბუნება მოითხივს დროის თანმიმდევრობასა და ადგილის აღწერას” (გენე 2002: 194). ანტიკური რიტორიკის კანონების მიხედვით, გეოგრაფიული აღწერილობა უნდა ყოფილიყო შემდგარი ქვეყნის აღწერისაგან, იმ ადამიანების აღწერისაგან, რომლებიც ამ ქვეყანაში ცხოვრობდნენ და ბოლოს მისთვის დამახასიათებელი განსაკუთრებული მოვლენებისაგან (*mirabilia*). ახ. წ. პირველ საუკუნეში პლინიუს უფროსმა თავის ისტორიაში გადმოსცა სამყაროს აღწერილობა. III საუკუნეში სოლინუსმა *ღირსსახსოვარ მოვლენათა კრებულში* აღწერა ქვეყნები, ადამიანები და ცხოველები და განსაკუთრებით საოცრებებზე გაამახვილა ყურადღება. V საუკუნეში ოროზიუსი გვაძლევს სამყაროს მხარეებისა და აქ მოსახლე ხალხების გრძელ სიას. ხოლო VII საუკუნეში ისიდორე სევილიელი მოკლედ აჯამებდა მის წინამორბედთა გამოცდილებას (გენე 2002: 196).

ანტიკური, განსაკუთრებით ლათინურენოვანი, ისტორიოგრაფიული ტრადიციის მიხედვით ისტორიული თხზულება იმ ქვეყნის გეოგრაფიული აღწერილობით უნდა დაწყებულიყო, რომლის ისტორიასაც მოგვითხრობდა ავტორი. მაგალითად, იულიუს კეისარი თავის ისტორიული თხზულების *ომი გალებთან* დასაწყისში დეტალურად აღწერდა გალიის ქვეყანას. ასევე იქცეოდა სალუსტიუსი თავის *იუგურტინულ ომებში*, როცა აფრიკის მიწის ესკიზურ არწერას გვაწვდიდა. ბერნარ გენე ხაზს უსვამს, რომ შუა საუკუნეების ავტორები არა მხოლოდ მისდევდნენ ამ ტრადიციას, არამედ ხშირად თავიანთი ისტორიული თხზულებების შესავლებში უშუალოდ სარგებლობდნენ ანტიკურ ავტორთა აღწერილობებით. ასე მაგალითად, ანგლების ისტორიის ავტორი – ბედა (VIII ს.) აღწერდა ბრიტანეთს და ამ დროს სარგებლობდა პლინიუსის, ოროზიუსისა და სოლინუსის თხზულებებით. გვიანანტიკურ ხანაში შექმნილი თხზულება “ალექსანდრიანი” ერთ-ერთი იმ ნაწარმოებთაგანი იყო, რომლებიც კვებავდნენ შუა საუკუნეების ავტორთა და მკითხველთა გეოგრაფიული ცოდნისა და შემეცნების წყურვილს. ბერნარ გენე ასე აჯამებს შუა საუკუნეების ავტორთა გეოგრაფიული ინტერესებისა და ანტიკური ტრადიციის ურთიერთმიმართების საკითხს დასავლურ კულტურაში:

ეს მეტ-ნაკლებად უჩვეულო მოთხრობები, მეტ-ნაკლებად ზუსტი აღწერილობანი, მეტ-ნაკლებად მშრალი ჩამონათვლები, მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე ფართო მოწონებით სარგებლობდნენ, და, როცა ისტორიკოსს უნდოდა მოეთხრო ქვეყნებისა და ხალხების შესახებ, ის პირდაპირ თუ ირიბად დახ-

მარებისათვის ამ ავტორთა მონათხრობს მიმართავდა” (გენე 2002: 196).

ჰეროდოტედან მოყოლებული, ბერძენი და რომაელი ავტორები ლაპარაკობდნენ მოცემულ ტერიტორიაზე მცხოვრები ეთნოსის შესახებ. ესებოდნენ მათ წარმომავლობას, ენას, ღმერთებს, წმინდა ადგილებს, დღესასწაულებს, რიტუალებს, ცხოვრების წესს. ეს ცოდნა ჯერ არ იყო გამიჯნული ერთმანეთისაგან როგორც ცალკეული დარგები: გეოგრაფია, ისტორია და თუნდაც ეთნოგრაფია. ანტიკური ხანის ბერძნული ისტორიოგრაფიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მახასიათებელია მისი აღწერითობა და ინტერესი უცხო ქვეყნების მიმართ. როგორც ჰერბერტ ბატერფილდი ამბობს, ისტორიისადმი ინტერესი საბერძნეთის იონიურ ნაწილში წარმოიშვა და ის დიდწილად აღმოსავლეთის ქვეყნებთან ურთიერთობით იყო ნაკარნახები (ბატერფილდი 1981: 118-137).

გეოგრაფია ანტიკურ კულტურაში იყო ქვეყნების მთავარი მახასიათებლების აღწერა. ამავე დროს, ითვლებოდა, რომ ამ აღწერილობის საფუძველზე უნდა შესაძლებელი ყოფილიყო რუკის შედგენა. რუკის შედგენაზე აქცენტის გაკეთება კარნახობდა გეოგრაფოსებს აღწერის კონკრეტულ მეთოდოლოგიას. მაგალითად, ნებისმიერი გეოგრაფიული აღწერის (თუნდაც სტრაბონის გეოგრაფია) შესავალი სანაპირო ზოლის აღწერით უნდა დაწყებულიყო. ეს რუკის-შედგენის პრინციპი, რეი ლორენსის აზრით, “არის იმპერიული პროექტის ნაწილი”. ეს ის აუცილებელი ცოდნაა, რომელიც იმპერიის მართვას ჭირდება. “ბერძენები და რომაელები ტერიტორიასა და ეთნოსს შორის მჭიდრო კავშირს ხედავდნენ, განაგრძობს ლორენსი, და ქვეყნის აღწერა მათთვის ამ ორივე კომპონენტის თანაბარუფლებიან შესწავლას და გადმოცემას გულისხმობდა” (ლორენსი 2001: 97).

ამ ტიპის ისტორიულ-გეოგრაფიული აღწერის კარგ მაგალითად გამოდგება ქართველი მკითხველისათვის კარგად ცნობილი, ახ. წ. II ს-ის ავტორის ფლავიუს არიანეს *მოგზაურობა შავი ზღვის გარშემო*, სადაც შავი ზღვის სანაპიროების აღწერასთან ერთად საქართველოს ისტორიულ ტერიტორიაზე მოსახლე არა ერთი ტომის არსებობაა დადასტურებული. არიანე წერს:

შემდეგი ტომები გავიარეთ: ტრაპეზუნტელების მოსაზღვრენი, როგორც ქსენოფონტიც ამბობს არიან კოლხები, და ტომს, რომელიც უგულადესია და ტრაპეზუნტელთა მოსისხლე მტურია, ქსენოფონტი დრილებს უწოდებს. მე კი ვფიქრობ, რომ ისინი სანები არიან... ამათ გვერდით არიან მაკრონები და ჰენიოხები, მათი მეფე ანქიალეა. მაკრონების და ჰენიოხების მეზობლები ძიდრიტები არიან, ესენი ფარსმანის ქვეშევრდომნი არიან. ძიდრიტების გვერდით ლაზები არიან. ლაზების მეფე მალასაა, რომელსაც ტახტი შენგანა აქვს მიღებული. ლაზების მეზობლე-

ბი აფსილები არიან, მათმა მეფემ იულიანემ მეფობა შენი მამისაგან მიიღო. აფსილების მეზობლები აბასკები არიან. აბასკთა მეფე რესმაგაა, ამასაც ტახტი შენგანა აქვს მიღებული. აბასკთა მეზობლები სანიგები არიან, მათ მიწაზე იმყოფება სებასტოპოლისი. სანიგთა მეფემ სპადაგამ შენგან მიიღო ტახტი. (ფლავიუს არიანე 1961: 42-43)

ფლავიუს არიანე აქ ანტიკური ისტორიოგრაფიისა და გეოგრაფიული აღწერის ტრადიციას აგრძელებს. ნაშანდობლივია, რომ ამ ერთი მოგზაურობის შედეგად, არიანემ ბევრად მეტი ინფორმაცია გადმოგვცა დასავლეთ საქართველოს იმდროინდელ ეთნიკურ სურათზე, ვიდრე *ქართლის ცხოვრების* წერის მრავალსაუკუნოვანმა ტრადიციამ. როგორ ავსხნათ ეს გარემოება? *ქართლის ცხოვრების* შემადგინებელ სათანადო ინფორმაცია აკლდათ, თუ სხვა რაიმე მიზეზი არსებობდა საამისოდ?

ამგვარად, ჩვენი მიზანია გავერკვეთ თუ როგორია სივრცისა და ტერიტორიის აღწერის ლოგიკა *ქართლის ცხოვრებაში* და რამდენად ასახა ამ თხზულებამ შუა საუკუნეების ქართველთა ტერიტორიული თუ სხვა იდენტობანი. როგორ აღწერს და ასახავს *ქართლის ცხოვრება* ეთნოსს და მის ტერიტორიას. რა კავშირს ხედავს ის ტერიტორიასა და ეთნოსს შორის? აღწერს თუ არა ის “სხვის” ტერიტორიას და რამდენად აღწერს – “თავისას”? არის თუ არა მისთვის ტერიტორიის საზღვრები საკრალური, სტაბილური, ბუნებრივი თუ საზღვრები მისთვის განუსაზღვრელია და ცვალებადი? რა ემოციურ და ეკზისტენციალურ ცნებებში აღწერს ის ქვეყნის ტერიტორიის ნაწილზე პოლიტიკური კონტროლის დაკარგვას ან საზღვრების კონფიგურაციის ცვლილებას? არის თუ არა ყველანაირი ტერიტორია მისთვის ერთნაირად ძვირფასი და საინტერესო თუ სახელმწიფო ტერიტორიის შიგნით რაიმე სახის დიფერენციაციას აქვს ადგილი? ერთი სიტყვით, ჩვენი ამჟამინდელი ამოცანაა გავარკვიოთ, თუ როგორია *ქართლის ცხოვრებაში* ქართლის სამეფოს ტერიტორიის გამოსახვის პრინციპი? როგორია სახელმწიფოებრივი ტერიტორიული მოდელი *ქართლის ცხოვრებაში* ან, რაც იგივეა, როგორია სახელმწიფოებრივ-ტერიტორიული მოდელი ქართლის სამეფოს ოფიციალური – მმართველი წრეების თვალთ?

ცალსახად უნდა ითქვას, როცა *ქართლის ცხოვრებას* ვიხილავთ, ძალზე ძნელია სივრცისა და ტერიტორიის მიმართ რაიმე იმის მსგავსი მიდგომა დავადასტუროთ, როგორსაც ანტიკურ მწერლობაში ან თუნდაც მასზე დაფუძნებულ შუა საუკუნეების საისტორიო ტრადიციაში ვხვდებით. უცხო ქვეყნებისადმი ინტერესი, აღწერითობა, რომელიც ტერიტორიის გარდა ეთნოსებსა და მათ თავისებურებებზე ლაპარაკობს – ყოველივე ეს სრულიად უცხოა ქართული საისტორიო ტრადიციისათვის. რა ინტერესები ამოძრავებდათ იმ

ადამიანებს, ვინც *ქართლის ცხოვრებას* ქმნიდნენ? ერთი შესედე-
თაც ნათელი ხდება, რომ აქ იდეოლოგიური მიდგომა არის წამყვა-
ნი. ავტორის/ავტორთა მიზანი არ არის მრავალფეროვნების აღწერა
და წერილობით დაფიქსირება. მათ პოლიტიკური თუ ადმინისტრა-
ციული ერთეული და მისი მთლიანობა უფრო მნიშვნელოვნად მიაჩ-
ნიათ, ვიდრე ეთნო-კულტურული ან ლინგვისტური სიჭრელე მის
შიგნით.

ქართლის ცხოვრება ეთნიკურ თუ ტომობრივ სიჭრელეს ამა
თუ იმ ტერიტორიაზე არ ახსენებს. მისთვის ეთნოსი და ტერიტორია
იგივეობრივია. სადაც არის “ქართლი” (სამეფო), იქ არიან *ქარ-
თველნი, ყოველნი ქართველნი, მკვიდრნი ქართლისანი* (ყაუხჩიშვი-
ლი 1055: 20-35). *ფარნავაზის ცხოვრების* ავტორისათვის საკმარისია
იმის აღნიშვნა, რომ მოცემულ ტერიტორიაზე არის ერთიანი მეფო-
ბა. მეფე არის სახელმწიფოებრივი წესრიგის (ტერიტორიულ-ადმი-
ნისტრაციული დაყოფა), რელიგიური და თვით ენობრივი ერთობის
წყაროც. *ფარნავაზის ცხოვრებაში* ქვეყნის საერისთავოებად დაყო-
ფა ტერიტორიულ-ადმინისტრაციულ პრინციპს ეფუძნება და მემპტი-
ანე არსად აღნიშნავს, თუ რა და რა ტომები ცხოვრობენ ამ ტერი-
ტორიაზე. ეთნოსში რელიგიური და ლინგვისტური ელემენტის არ-
სებობაც კი *ფარნავაზის ცხოვრებაში* წარმოდგენილია როგორც სა-
ხელმწიფო ინსტიტუცია. აქ საგანგებოდ აღნიშნულია, რომ სამეფო
კულტი *ფარნავაზ* მეფის დაფუძნებულია: “და ამანვე *ფარნავაზ* შექ-
მნა კერპი დიდი სახელსა ზედა თვისსა: ესე არს არმაზი, რამეთუ
ფარნავაზს სპარსულად არმაზ ერქუა” (ყაუხჩიშვილი 1955: 25). მე-
ფეს მიეწერება სახელმწიფო ენის შემოღებაც: “ამან *ფარნავაზ* გა-
ნავრცო ენა ქართული და არღარა იზრახებოდა სხვა ენა ქართლსა
შინა თვინიერ ქართულისა და ამან შექმნა მწიგნობრობა ქართული”
(ყაუხჩიშვილი 1055: 26). სიტყვა “განავრცო” გულისხმობს ერთი
ენის გავრცელებას მოცემული ტერიტორიის ფარგლებში. მაშასადა-
მე, აქ ბუნებრივად კი არ არის გავრცელებული ეს ენა და მასთან
ერთად მწიგნობრობა (დამწერლობა), არამედ *ფარნავაზმა განავრცო*
ისინი. ამიტომ ხსენებულ პასაჟში სახელმწიფო ენა და კულტურული
ერთობა იგულისხმება და არა ეთნიკური. სრული ეთნიკურ-ტომობრი-
ვი ერთგვაროვნება არც ივარაუდება სახელმწიფოს მთელს ტერიტო-
რიაზე, მაგრამ *ქართლის ცხოვრება* არ ისახავს მიზნად ასახოს ტო-
მობრივი, ეთნიკური, ლინგვისტური სიჭრელე. ეს ამოცანა არ არის
მისი უანრით განსაზღვრული. სახელმწიფოებრივი იდეოლოგიის მა-
ტარებელი თხზულების შინაგანი ლოგიკა მას არ ავალებს ქვეყნის
შინაგანი მრავალფეროვნების ასახვას. აქ აისახება მხოლოდ ის, რაც
სახელმწიფოებრივ დონეზეა ინსტიტუციონალიზებული.

განსხვავების, სიჭრელის, მრავალფეროვნების ხარჯზე სახელ-
მწიფოს კომოგენურობის, ერთიანობის, და თანაზომიერი, რაციონა-

ლური დაყოფის (ადმინისტრაციული და არა ტომობრივ-ეთნიკური) მომხრეა სწორედ ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი პოზიცია და არა “იმპერიული პროექტი”. ასე მაგალითად, რომის იმპერატორის ავგუსტუსის ადმინისტრაციული სისტემა იტალიის რეგიონში და არა იმპერიის მასშტაბით, არ იყო აგებული გეოგრაფიული ლოგიკით. რეგიონების მოწყობა დამყარებული იყო მათი რომთან მიმართების პრინციპზე. თერთმეტი რეგიონი დანომრილი იყო, ხოლო რიგითი ნომერი იზრდებოდა რომიდან მისი სიახლოვის პრინციპით (ლორენსი 2001: 97). მაშასადამე, სატომო სახელის მაგივრად, პროვინციას ნომერი უნდებოდა, ხოლო რუკის შედგენის პრინციპს პროვინციის ცენტრთან (რომთან) მიმართება ცვლის. ავგუსტუსის ადმინისტრაციული დაყოფის სისტემა სახელმწიფო იდეოლოგიის ნაწილი იყო, მაგრამ როგორც დავინახეთ, ამ იდეოლოგიას ისტორიული და გეოგრაფიული უანრის განვითარებაზე გავლენა არ მოუხდენია.

ქართლის ცხოვრებაში იმის მსგავსი სახელმწიფოებრივ-იდეოლოგიური პოზიცია იკვეთება, როგორც იმპერატორ ავგუსტუსის მიერ განხორციელებულ ადმინისტრაციულ სისტემაში. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ *ქართლის ცხოვრება* სწორედ სამეფო სახლის პატრონაჟით შექმნილი ოფიციალური ისტორიოგრაფიაა, არ უნდა გაგვიკვირდეს, რომ იმ ტერიტორიაზე, სადაც ფლავიუს არიანე სხვადასხვა ტომთა სამოსახლო სივრცეს განარჩევდა, *ქართლის ცხოვრების* ავტორი მხოლოდ ეგრისის საერისთავის ხედავს და შესაბამისად მის ეპონიმად ეგროსს მიიხნევს:

ხოლო ეგროსს მისცა ქუეყანა ზღვის ყურისა, და უხინა საზღვარი: აღმოსავლით მთა მცირე, რომელსა აწ ჰქვიან ღიხი; დასავლით – ზღუა; [ხრდილოთ] მდინარე მცირისა ხაზარეთისა, სადა წარსწუთების წუერი კაკახისა. ხოლო ამან ეგროსს აღაშენა ქალაქი და უწოდა სახელი თვისი ეგრისი. (ყაუხნიშვილი 1955: 5).

ფარნავაზის ცხოვრების მიხედვით კი დასავლეთ საქართველოში გამოყოფილია ორი საერისთავო; ერთი არგვეთის (“მარგვის”) და მეორე ქუჯის სამფლობელო – ეგრისი: “ეგრის წყალსა და რიონს შუა ზღვითგან მთამდე” (ყაუხნიშვილი 1955: 24). ასეთ დაყოფასაც, როგორც ისტორიულ-გეოგრაფიული გამოკვლევები ცხადყოფენ, უფრო პოლიტიკური საფუძველი ჰქონდა, ვიდრე ეთნიკურ-ტომობრივი. როგორც ცნობილია, არგვეთის ტერიტორიის უკიდურეს დასავლეთ საზღვარს ჯერ კიდევ ფარნავაზის დროს აგებული ციხეები შორაპანი და დიშნა იცავდნენ. ამ ციხეებს ქართლისა და ეგრისის სამეფოთა დაპირისპირების დროს მნიშვნელოვანი პოლიტიკური და სამხედრო ფორპოსტის როლი ენიჭებოდათ როგორც ერთი ისე მეორე მხარისათვის. (მუსხელიშვილი 1977: 105-106). ამგვარად, არგვეთის საერისთავოს ცალკე წარმოდგენა *ფარნავაზის ცხოვრებაში* პოლი-

ტიკურ-ადმინისტრაციული საზღვრის მონიშვნის მაგალითია და არა ეთნიკურ-ტომობრივის.

ფარნავაზის ცხოვრებაში ერისთავთა სახელწოდება ძირითადად მათი სატახტო ქალაქის სახელწოდებიდან არის ნაწარმოები. ასეთებია: ხუნანის ერისთავი, სამშვილდის ერისთავი, წუნდის ერისთავი, ოძრხის ერისთავი². შესაძლოა ერისთავის ან საერისთავოს სახელწოდება პროვინციის სახელიდანაც იყოს ნაწარმოები, როგორც მაგალითად ერისთავი კახეთისა ან კლარჯეთისა. მაგრამ ჩანს, რომ საერისთავო პროვინციის ეთნოგრაფიულ საზღვრებს მთლიანად არ ემთხვევა. *ფარნავაზის ცხოვრების* ერისთავთა ნუსხაში იქვე მოცემულია განმარტება, თუ რომელ პროვინციას მოიცავს ესა თუ ის საერისთავო. მაგ. კახეთის ერისთავის დასახელებისა და საერისთავოს ფარგლების მითითების შემდეგ მემატინანე /რედაქტორი აღნიშნავს: *რომელ არს კახეთი და კუხეთი*. ასევე განმარტავს რედაქტორი სხვა საერისთავოებს და მათ პროვინციის სახელწოდებით მოიხსენიებს მაგალითად, ხუნანის საერისთავოს შემთხვევაში ნათქვამია “რომელ არს გარდაბანი”. ეს განმარტებები, ვფიქრობ, უფრო გვიანდელი რედაქტირების შედეგად გაჩნდა ტექსტში; ხოლო მთავარი ტერიტორიული მსაზღვრელი ამ საერისთავოებისა არის აქვე მითითებული გეოგრაფიული საზღვრები: მდინარეების, მთების, ზღვის თუ მომიჯნავე პოლიტიკური ერთეულის სახელწოდება. მაგალითად, *ბერდუჯის მდინარითგან ვიდრე ტფილისამდე და ვაჩიანთამდის*, ანდა *ფანვართგან ვიდრე თავადმდე მტკურისა და სხვა*.

სხვა ქართული წყაროებიდან ჩანს, რომ საქართველოს ტერიტორიაზე გარდა საერისთავოთა ფარგლებში დასახელებული ტოპონიმებისა თუ ეთნონიმებისა, სხვა ეთნო-ტერიტორიული ერთეულებიც იყო. მაგალითად, წმინდა ნინოს სამისიონერო საქმიანობის კონტექსტში აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში რამოდენიმე სხვადასხვა ტოპონიმსა თუ ეთნონიმს ვხვდებით.

წარვიდა [წმ. ნინო] და დადგა წობენს. და მოუწოდა მთეულთა, ჭართაღელთა და ფხოველთა და წილკანელთა... და გარდავიდა ერწუდ და დადგა ქაღეთს, დაბასა ედემს, და ნათელ სცა ერწუ თიანელთა. და ყუარელთა ესმა ესე და გარდაკრბეს თოშეთა... და ნინო შთავიდა კხოეთა და დადგა კაწარეთს და მონათლნა კხოელნი და სოჯნი ერთიურთ მათით. (აბულაძე 1964: 88-89)

ცხადია, წმინდანის სამისიონერო მოღვაწეობის აღწერისას მემატინანის პოზიცია სრულიად განსხვავებულია. მას წმინდანი მის ცოცხალ პიროვნულ თუ ეთნიკურ გარემოში აინტერესებს. მისთვის

² *ფარნავაზის ცხოვრების* ერისთავთა სია იხილეთ აქვე, გვ.15.

მთავარია აჩვანოს როგორ მიიღო ეს მისია ამა თუ იმ ტომმა, ქალაქის, დაბისა თუ სოფლის მოსახლეობამ. სახელმწიფო, თავის პოლიტიკური თუ ადმინისტრაციული საზღვრებით მისთვის მეორეხარისხოვანია.

ასეა თუ ისე, საერისთავოთა საზღვრები ზოგი შესაძლოა მთლიანად და ზოგიც ნაწილობრივ ქვეყნის მხარეთა და აქ განსახლებულ ტოთა და ისტორიულად ჩამოყალიბებულ პროვინციათა საზღვრებს ითვალისწინებდა და ეფუძნებოდა. მაგრამ *ქართლის ცხოვრების* როგორც სახელმწიფო იდეოლოგიის გამომხატველი ძეგლის პოზიცია იმგვარია, რომ ის არ ცდილობს ჩაუღრმავდეს დეტალებს და ტერიტორიულ-ეთნოგრაფიული აღწერილობით გაამდიდროს თავის თხზულებას. მართალია, საერისთავოებს თავიანთი სახელები აქვთ, *ქართლის ცხოვრებაში*, და ისინი არ არიან ოდენ დანომრილნი როგორც ავეუსტუსის ადმინისტრაციულ სისტემაში, მაგრამ აქ არ გამოიკვეთება და არ კონკრეტდება, თუ რომელი ტომის სახელია და რა სპეციფიური ნიშნები – გარეგნული სახე, ყოფითი თუ წეს-ჩვეულებითი ან სხვა კულტურული თავისებურებები აქვთ მის მცხოვრებლებს.

ვახუშტი ბაგრატიონი უბრუნდება გეოგრაფიული აღწერილობის კლასიკურ პრინციპებს, მას თავის “აღწერაში” შემოაქვს ბუნების – რელიეფის, მდინარეების, ფლორისა თუ ფაუნის გაგრძელების დეტალები, აღწერს საქართველოში მცხოვრებ ქართველურ და არაქართველურ ტომებს მათ ანთროპოლოგიური ნიშნებს, ტემპერამენტს, წეს-ჩვეულებებსა თუ ხასიათობრივ თავისებურებებს. ნიშანდობლივია, რომ ვახუშტი თვისობრივად ახალ ისტორიას ქმნიდა, და ქმნიდა მაშინ, როცა ფაქტობრივად *ქართლის ცხოვრების* წერის ტრადიცია თავად შუა საუკუნეების ქართული სახელმწიფოს ტრადიციასთან ერთად აღსასრულს უახლოვდებოდა.

საერთოდ *ქართლის ცხოვრების* დასაწყისი ნაწილი ქართლოსიდან არჩილის ჩათვლით სრულიადაც არ არის დარიბი ტერიტორიულ გეოგრაფიული ინფორმაციით. მაგრამ ეს არ არის “ადგილის აღწერა” ანტიკური გაგებით (ქვეყნები, ხალხები და საოცრებები). ეს არის საკუთარი ტერიტორიის მოხაზვა, იმ ტერიტორიისა, რომელსაც აღწერა არ ესაჭიროება, რადგან ივარაუდება, რომ მკითხველი მას ისედაც კარგად იცნობს. თუ *ქართლის ცხოვრება* იდეოლოგიური ძეგლია და ამის ჩვენება მგონი წინა თავებში შევძელი, მაშინ მისი წარმოსახვითი მკითხველი არის სწორედ ამ იდეოლოგიის სამიზნე. იდეოლოგია კი თავისუფალთა ფენას, უმთავრესად არისტოკრატობას მიემართება. სწორედ ის არის კულტურის მატარებელიც, შუა საუკუნეების მკითხველისათვის აუცილებელი სახსრების მქონეც (ხელნაწერი ხომ საკმაოდ ძვირი სიამოვნება იყო შუა საუკუნეებში), და საკმაო სამხედრო ძალისა და გავლენის პატრო-

ნიც იმისათვის, რომ სამეფო სახლმა მის ცნობიერებაზე ზემოქმედება აუცილებელ და მნიშვნელოვან ამოცანად ცნოს.

ქართული არისტოკრატია, საფიქრებელია, რომ ყოველგვარი წერილობითი აღწერილობების გარეშე იღებდა თავისი ქვეყნის გეოგრაფიული და პოლიტიკური სურათის დეტალური ცოდნას, რომელიც არისტოკრატული აღზრდა-განათლების აუცილებელი შემადგენელი ნაწილი იქნებოდა. სხვაგვარად სამხედრო არისტოკრატია ვერ იარსებებდა. თავისი ქვეყანა თუ საერისთავო, ქალაქი თუ დაბასოფელი მან იცოდა ისე, როგორც დღეს ვიცით საკუთარი ბინის კონფიგურაცია, ვიცით ჩვენი ქუჩა თუ ქალაქი. ქვეყანა თავისი რელიეფით, თავისი სავარგულებით, ტყეებით, მდინარეებით აქტუალურად შემოდოდა არისტოკრატის ცხოვრებაში, რადგან ეს იყო მისი ძალაუფლების სიმბოლოც, საარსებო სახსარიც, სატრანსპორტო ქსელიც, თავდაცვის სისტემაც, შემოსავლის წყაროც და გართობის საშუალებაც. ამიტომ *ქართლის ცხოვრების* ისტორიოგრაფიულ ტრადიციაში არ არის სივრცის აღწერა ამ აზრის ანტიკური რიტორიკის გაგებით. აღწერის გზით ხდება “უცხო” შემოყვანა ნაცნობ სივრცეში, რაც ოიკუმენის ფართო იდენტობის შექმნას უწყობს ხელს. *ქართლის ცხოვრება* კი ესება და ოპერირებს იმ სივრცული და ტერიტორიული ნომენკლატურით, რომელიც უკვე “მისია”, რომელიც კარგად ნაცნობია და ამიტომ მას აღწერა არ ესაჭიროება, ეს უკვე არის “ჩვენი” ტერიტორია; აქ არ შეიძლება იყოს რაიმე მსგავსი იმისა, რასაც ანტიკურ თუ შუა საკუნეების სამყაროში *mirabilia* (საოცრება, უცხო რამ) ეწოდებოდა.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ *ქართლის ცხოვრებაში* წამყვანია მეფობის იდეა. მეფე და განსაკუთრებით პირველი მეფე – მეფე-არქეტიპი ფარნავაზი გვევლინება ყველა სახელმწიფოებრივი და კულტურული ინსტიტუციის დამფუძნებლად (მსაგვსი ტრადიცია დასტურდება სასანურ ირანში ის რაპი 1997: /// თუმანოვი) ქართლის სამეფოში. თვით სახელმწიფო ტერიტორია, მისი საზღვრები და ტერიტორიულ ადმინისტრაციული სისტემა მეფის მიერ არის ფორმირებული და ამდენად მისივე საკრალური ფიგურა ანიჭებს ამ საზღვრებს ლეგიტიმაციას. როგორც ვთქვი, *ქართლის ცხოვრებაში* ტერიტორიის ერთ-ერთი უმთავრესი ასპექტი არის საგამგეო და სამფლობელო. მაგრამ აქაც ერთგვარი დიფერენციაცია არსებობს. ერთი მხრივ არის საკუთრივ სახელმწიფო საზღვარი, რომელიც ერისთავთა ნუსხით არის მონიშნული და მეორეს მხრივ არის მეფის საგამგეო ტერიტორია. თუ პირველი საზღვრის შეცვლა ტერიტორიის დაკარგვის აზრით ტრაგიკულ ნოტებს აღძრავს მატიანეში, მეორის ცვლილება გაცილებით უფრო მშვიდ ვითარებაში ხორციელდება. მიტომ საკუთრივ “ქართლის საზღვარი” არის ის ტერიტორია,

რომლის მიმართ მოცემულ ერთობას აქვს იდენტობის განცდა, ხოლო მეორე შემთხვევაში ასეთი რამ არ დასტურდება.

მირიანის ცხოვრების დასაწყისში ნათქვამია, რომ როდესაც სპარსთა მეფემ არდაშირმა შეისმინა ქართველთა ვედრება მისცა მათ თავისი ძე მეფედ და *დასუა მცხეთას*. სპარსეთის შაჰან შაჰმა თავის ძეს *მისცა ქართლი, სომხითი, რანი, მოვაკანი და პერეთი*. გამოდის, რომ მირიანი მთელი სამხრეთ კავკასიის (ქართლის, სომხეთისა და ალბანეთის) მმართველად დაუნიშნავთ. შაჰმა დაუტოვა მირიანს მის ძეს ორმოცი ათასი მხედარი – *სპარსნი*, მაგრამ აქვე მემკვიდრე საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ სპარსეთის მეფემ *არა დასხნა ქართლისა საზღვართა სპარსნი იგი* (ყაუხჩიშვილი 1955: 64-65). აშკარაა, მემკვიდრე განარჩევს ქართლის საზღვარს და მეფის სხვა სამფლობელოს. თუ სხვა სამფლობელოში სპარსეთის ჯარი დგას და ამდენად სპარსეთის იმპერიის სუვერენული უფლებები ვრცელდება “ქართლის საზღვრებში” სპარსეთის ჯარი არ დგას. სპარსთა მეფის ეს გადაწყვეტილება წარმოდგენილია როგორც მის მიერ ქართველთათვის თავდაპირველად მიცემული ფიცის შესრულება. ფიცის პირობა კი შემდეგი იყო: “არა აღრევა სპარსთა და წარჩინებულად პერობა ჩვენი” (“ჩვენში” იგულისხმებიან ქართლის წარჩინებულები – “ერისთავნი ქართლისანი”) (ყაუხჩიშვილი 1955: 63). მდენად, მემკვიდრე ხაზს უსვამს, რომ საკუთრივ ქართლის ტერიტორია ანუ “საზღვარი” დაპყრობილი სპარსთაგან არ არის, რადგან ადგილობრივ არისტოკრატიას თავისი წარჩინებული სტატუსი უპყრია, რაც მას საკუთარი კულტურული იდენტობის ხელშეუხებლობის გარანტიას აძლევს. “ერისთავნი ქართლისანი” ამბობენ, რომ თუ მათი ეს მოთხოვნა არ იქნება დაკმაყოფილებული “და უკეთუ სჯულსა მამათა ჩუნთასა მოგვიღებდეს (ე.ი. წაგვართმევდეს), და ჩუნ ზედა სპარსთა წარჩინებულ ჰყოფდეს, და ნათესავსა მეფეთა ჩუნთასა მოსწყუედდეს, მაშინ სიკუდილი უმჯობეს არს თავთა ჩუნთათვის ვიდრე მონახვასა ესევეთარისასა.” (ყაუხჩიშვილი 1955: 63). ამ პასაჟში აშკარად იკვეთება არა მხოლოდ კულტურული, არამედ ტერიტორიული იდენტობის საზღვრებიც. საკუთრივ ქართლის სამეფოს საზღვრებში მყოფი არისტოკრატია მოითხოვს თავისი კულტურული ისტორიული ღირებულებების, სოციალური სტატუსის და ტერიტორიული სუვერენიტეტის შენარჩუნებას. საკუთრივ ქართლის სამეფოს საზღვრები კი, ჯერ კიდევ *ფარნავაზის ცხოვრების* ერისთავთა სიით არის მონიშნული. *მირიანის ცხოვრების* მიხედვით რაიმე მნიშვნელოვანი ცვლილება ამ ტერიტორიულ საზღვრებში არ ივარაუდება. აი ეს სიაც:

მაშინ ფარნავაზ უშიშ იქმნა ყოველთა მტერთა თვისთაგან და მეფე იქმნა ყოველსა ქართლსა და ეგურსა ზედა. და

განამრავლნა ყოველნი მხედარნი ქართლოსიანნი, განაწესა ერისთავნი რვანი და სპასპეტი.

ერთი ვაგზავნა მარგვის ერისთავად, და მისცა მცირით მთითვან, რომელ არს ლიხი, ვიდრე ზღუ[რ]ადმდე [ევრისისა], რიონს ზემოთ. და ამხვე ფარნავაზ აღაშენნა ორნი ციხენი, შორაპანი და ღიმნა.

და ვაგზავნა მეორე კახეთისა ერისთავად, და მისცა არაგვითვან ვიდრე პერეთამდე, რომელ არს კახეთი და კუხეტი.

ესამე ვაგზავნა ხუნანისა ერისთავად, და მისცა ბერდუჯის მდინარითვან ვიდრე ტფილისამდე და გაჩიანთამდის, რომელ არს გარდაბანი.

მეოთხე ვაგზავნა სამშვილდის ერისთავად, და მისცა სკვირეთისა მდინარითვან ვიდრე მთამდე, რომელ არს ტაშირი და აბოცი.

მეხუთე ვაგზავნა წუნდის ერისთავად, და მისცა ფანგართვან ვიდრე თავადმდე მტკურისა, რომელ არს ჯავახეთი და კოლა და არტანი.

მექექსე ვაგზავნა ოძრხის ერისთავად, და მისცა ტასისკართვან ვიდრე არსიანთამდის, ნოსტის თავითვან ზღუამდის, რომელ არს სამცხე და აჭარა.

მეშვიდე ვაგზავნა კლარჯეთის ერისთავად, და მისცა არსიანთვან ზღუამდე. და მერვე, ქუჯი იყო ერისთავი ევრისისა.

ხოლო ერთი დაადგინა სპასპეტად და მისცა თბილისითვან და არაგვითვან ვიდრე ტასისკარამდე და ფანგარადმდე, რომელ არს შიდა ქართლი. და ესე სპასპეტი იყო შემდგომადვე წინაშე მეფისა, მთავრობით განავებდის ყოველთა ერისთავთა ზედა. (ყაუხნიშვილი 1955: 24-25)

სწორედ ეს შემოფარგლული ტერიტორია, სადაც მეფე “ავზავნის” ერისთავებს არის საკუთრივ ქართლის სამეფო³. მირიანის ცხოვრებიდან კარგად ჩანს ისიც, რომ ტერიტორიული იდენტობა ისტორიულ და კულტურულ იდენტობასთან მჭიდრო კავშირში გაიაზრება. შემთხვევითი არ არის, რომ სანამ მირიანს (7 წლის სასანიან უფლისწულს) გაამეფებდნენ ქართლის სამეფოში, სპასპეტთან იკრიბებიან ერისთავნი ქართლისანი. ერისთავები სპასპეტის გარშემო შესაძლოა სიმბოლურად, მაგრამ მაინც გამოხატავენ ქვეყნის მთელ

³ ეგრისს აქ ერთგვარად შუალედური ადგილი უჭირავს – ეს მიწა შემოდის ქართლში, რადგან მისი გამგებელი ქუჯი ფარნავაზის ერისთავადაა სახელდებული და სიაშიც არის შეყვანილი (ერთია რვათავან), მაგრამ ამავე დროს მის შესახებ არ ითქმის სიტყვა “ვაგზავნა” როგორც სხვა ერისთავებზე, რაც მიანიშნებს ეგრისის საერთავოს განსაკუთრებულ ნახევრად დამოუკიდებელ სტატუსზე.

ტერიტორიას რვა საერისთავოს და სასპასპეტოს, სწორედ ეს არის “საზღვარი ქართლისა”. საზოგადოების ზედა ფენას, რომელიც ამ სახელმწიფო სივრცეს აკონტროლებს იმავდროულად პრეტენზია აქვს თავისუფლად “ეპყრას” მამათა სჯული. “მამათა ჩვენთა სჯულში” ბევრი რამ იგულისხმება: აქ ისტორიული მესხიერების მომენტიც არის, ეთნიკურ-ნათესაობითიც, რელიგიური წეს-ჩვეულებითი, ერთი სიტყვით ამ ერთ ფრაზაში სავსებით ტევადად და არაორაზროვნედ გადმოცემულია იმ რთული ფენომენის შინაარსი, რომელსაც დღეს კოლექტიურ კულტურულ იდენტობას ვუწოდებთ. მირიანის გამეფების სიუჟეტიდან კარგად ჩანს, რომ თავად მეფეც ვადლებულია დაიცვას ის კულტურული ღირებულებები, რომლებიც “მამათაგან” გადმოეცა ადგილობრივ არისტოკრატიას.

მირიანი სწორედ ამ ღირებულებების დაცვის გამო არის შეფასებული მემატნიანის მიერ როგორც საუკეთესო მეფე – “უმეტეს ყოველთა მეფეთასა”. გთავაზობთ მირიანის გამეფების სიუჟეტის დამაგვირგვინებელ პასაჟს:

და აღიზარდა მირიან მსახურებასა მას შუნა შვიდთა მათ კერპტასა და ცეცხლისასა. ხოლო შეიყუარნა ქართველნი, და დაივიწყა ენა სპარსული და ისწავა ენა ქართული. და კმატა შემკობა კერპთა და ბომონთა, კეთილად იპყრნა ქურუმნი კერპტანი, და ყოველთა მეფეთა ქართლისათა უმეტეს აღასრულებდა მსახურებასა მას კერპთასა, და შეამკო საფლავი ფარნავაზისი. (ყაუხჩიშვილი 1955:65)

ამ ციტატაში ჩამოთვლილია ფაქტობრივად ქართლის სამეფოს არისტოკრატის ეთნო-კულტურული იდენტობის საზღვრები, რომელშიც შედის მამათა რელიგია, კულტმსახურება, ენა, ადგილობრივი წარმოშობის მეფეთა ნათესაობა (ეთნიკური ასპექტი). ეს ყოველივე კი პოლიტიკურად გარანტირებულ სივრცეზეა პროეცირებული. აქ ტერიტორიას, არისტოკრატულ *ეთნისა* და მის კულტურას შორის ტოლობის ნიშანია დასმული. ყველა ეს კატეგორია აშკარად ერთმანეთის იდენტურია. ვფიქრობ, *მირიანის ცხოვრებაში* გასაოცარი სიცხადით და პიდაპირობით არის გაცნობიერებული ქართლის სამეფოს არისტოკრატული *ეთნის* იდენტობის მარკერები.

ვფიქრობ, საჭიროა განმარტებისათვის მკითხველს შევასხენო, თუ რა იგულისხმება არისტოკრატული *ეთნის* ცნებაში. როგორც თანამედროვე ეთნიკურ და ნაციონალურ კვლევათა წარმომადგენლები ამბობენ, ნაციებზე და ნაციონალიზმზე ლაპარაკი მხოლოდ მოდერნული ეპოქიდან იწყება. ის ეთნო-კულტურული გრძნობები და განწყობილებები, რომლებიც მანამდე ე. ი. შუა საუკუნეებსა და ანტიკურობაში არსებობდა შეიძლება დახასიათდეს როგორც ეთნიკური ერთობის ცნობიერება. ეთნიკური ერთობის, ანუ როგორც ენტონი სმიტი მას უწოდებს *ეთნის* იდენტობაში ძალუმად არის შეჭ-

რილი ისტორიულ-ტერიტორიული, ეთნიკური, კულტურულ-რელიგიური ცნობიერება. ამ ცნობიერების მქონე შეიძლება იყოს არა მთელი ერთობა, როგორც ნაციის შემთხვევაში, არამედ მისი ერთი ნაწილი – არისტოკრატია. ისეთ ეთნიკურ ერთობას, სადაც ძირითადი კულტურულ-ისტორიული ცნობიერების და ღირებულებების მატარებელია არისტოკრატია არისტოკრატიულ *ეთნის* უწოდებენ. (სმითი 2008: 111)

ახლა დავუბრუნდეთ ზევით დასმულ შეკითხვებს და განვაგრძოთ *ქართლის ცხოვრების* “დაკითხვა”. ამათგან ნაწილს, ვფიქრობ, უკვე გავეცი პასუხი. რა შეიძლება ითქვას ასეთ შეკითხვაზე: რა ემოციურ და ეკზისტენციალურ ცნებებში აღწერს *ქართლის ცხოვრება* ქვეყნის ტერიტორიის ნაწილზე პოლიტიკური კონტროლის დაკარგვას ან საზღვრების კონფიგურაციის ცვლილებას?

ფეროზს “რანის ერისთავს” (კავკასიის ალბანეთის ძველი სახელწოდება) მირიანმა უკვე როგორც სპარსეთის შაჰის მოხელემ კავკასიაში მისცა ქვეყანა “ხუნანიოგან ბარდავამდე მტკვრისა ორივე კერძი” (ყაუხჩიშვილი 1955: 68-69) ამავე ფეროზს მირიანმა მისცა “ასული თვისი ცოლად”. ფეროზის სამფლობელოთა შემდგომი ბედიც ცნობილია მემატიანისათვის. მეფე ბაქარმა მირიანის უფროსმა ვაჟიშვილმა თავის “დისიძეს” ფეროზს “რომელსა აქუნდა რანი ბარდავამდის მიცემული მირიანისგან, მისცა მის წილ სამშვილდითგან მიღმართ ქვეყანანი ვიდრე თავადმდე აბოცისა. მაშინ ღა ნათელ ილო ფეროზ და ერმან მისმან” – ამბობს მემატიანე. მაშასადამე, ბაქარს ფეროზისთვის უკვე საკუთრივ ქართლის ტერიტორია დაუთმია. ფეროზი, როგორც ჩანს, სამშვილდის ერისთავი გამხდარა. სწორედ ამ დროს გაქრისტიანდა ფეროზი. აქ ისეთსავე ტოლობას ვხედავთ ტერიტორიულსა და კულტურულ იდენტობას (ამ შემთხვევაში ქრისტიანული რელიგიის სახით) შორის, როგორც მირიანის დროინდელ “ერისთავთა ქართლისათა”-ს შემთხვევაში. როდესაც ფეროზს მირიანისაგან “რანი ბარდავამხის” ე. ი. არა საკუთრივ ქართლის სამეფოს მიწა-წყალი ჰქონდა მიცემული, ეს მას არ ავალდებულებდა ქრისტიანი გამხდარიყო. მაგრამ, როდესაც მისმა სამფლობელომ ქართლის საერისთავოთა ფარგლებში გადმოინაცვლა, ვითარება შეიცვალა “და მაშინღა ნათელ ილო ფეროზ და ერმან მისმან”.

ბაქარის შვილის – მირდატის ძის – ვარაზ ბაქარის დროს, როგორც მემატიანე გადმოგვცემს, შემოვიდნენ სპარსნი “ხარკისა დადებად”. ვარაზ ბაქარი “ეზრახა” სპარსთა ერისთავს და ითხოვა მშვიდობა მისგან. ამის საპასუხოდ სპარსთა მხარის პირობა ასე უღერდა “პირველად მომეც რანი და მოვაკანი, რამეთუ საზღვართა სპარსეთისგანთა არს, ხოლო თქვენდა კმა არს ქართლი...” ზავის შედეგად სპარსთა ერისთავს პეროზის “შვილნი” ტყვედ წაუყვანია,

ხოლო მათი ქვეყანა (იგულისხმება სამშვილდითგან ვიდრე თავად-მდე აბოცისა) “საზღვარი ქართლისა მოსცა ვარაზ-ბაქარსვე” (ყაუხჩიშვილი 1955: 136-137). ზავის პირობებით, მაშასადამე, ქართლის მეფეს სპარსელთათვის დაუთმია ის ტერიტორია, რომელიც არ შედიოდა საკუთრივ ქართლის სამეფოს საზღვრებში. ამიტომ აქ ტერმინი “მოუღო საზღვარი” ანუ წაართვა სამეფოს ტერიტორია არ არის ნახმარი, პირიქით, ხაზგასმულია, რომ “საზღვარი ქართლისა მოსცა ვარაზ-ბაქარსვე”. შესაბამისად, ასეთი დანაკარგი მემატიანისა და, უნდა ვიფიქროთ, თავად ქართული *ეთნისტისაც* არ იქნებოდა ტრადიციის ტოლფასი.

სულ სხვაგვარი ვითარებაა, როდესაც საკუთრივ ქართლის სამეფოს „საზღვარს“ (ტერიტორიას) მიიტაცებს მოწინააღმდეგე.

საკუთრივ ქართლის სამეფოს საზღვრის დაკარგვა ავტორის მიერ განცდილია როგორც კატასტროფა –ღვთის რისხვა, რომელიც ქართველებს დაატყდათ თავს იმის გამო ღვთის წინაშე ცოდვა გაამრავლეს. მემატიანე ორ ასეთ შემთხვევას ადარებს ერთმანეთს. ერთი ვახტანგ გორგასლის მცირეწლოვნობის ჟამს მოხდა. ავტორი გვიყვება, თუ როგორ შემოიჭრნენ “ოვსნი” და მოტყვევნეს ქართლი “თავითგან მტკვრისა, ვიდრე ხუნანამდე”. მათ მოაოხრეს, მაგრამ ვერ დაიპყრეს ქვეყანა, ტყვედ წაიყვანეს ვახტანგის უმცროსი და – “სამისა წლისა ქალი”. მტრის მიერ ქვეყნის აოხრების და აწიოკების აღწერას მოსდევს კულმინაციური მომენტი იმ უბედურებისა, რომელიც ქართველთ თავს დაატყდათ: “გამოვიდნეს ბერძენნი აფხაზეთით, რამეთუ ბერძენთა ჰქონდა ეგრისწყალს ქუემოთ კერძი ყოველი, და დაიპყრეს ეგრის-წყლითგან ვიდრე ციხე-გოჯადმდე.” სწორედ ამ დროს, როცა ბერძნებმა საკუთრივ ქართლის სამეფოს საზღვრები გადმოლახეს და მისი ტერიტორია მიიტაცეს, “მაშინ იწყო გლოვა და წუხილი ყოველთა ზედა ქართველთა” (ყაუხჩიშვილი 1955: 146). მაშინ მემატიანე “ერს” ათქმევინებს

განვამრავლეთ ცოდვა ღრმთისა მიმართ, და არა კეთილად ვიპყართ სჯული ქრისტესი და წესი იოვანეს მცნებისა. სამართლად მოაწია ღმერთმან ჩუენ ზედა ესე რისხუა, რამეთუ მივუცნა ჩუენ წარტყუენვად უცხოთა ნათესავთა, და მივვიღო ჩუენ საზღვარი ბერძენთაგან, ვითარცა მიუღო ვარაზ-ბაქარს მეფესა კლარჯეთი. და იგი ცოდვითა ვარაზ-ბაქარისითა მოიწია, რამეთუ ვერ კეთილად ეპყრა სჯული ქრისტესი. ხოლო ესე არა მეფეთა ჩუენთა ცოდვისაგან იქმნა, არამედ ერისა ცოდვისაგან (ყაუხჩიშვილი 1955: 146).

ეს პასაჟი ამოღებულია ქართლის ცხოვრების იმ ნაწილიდან, რომელიც გამოყოფილია სათაურით *ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა*. ჩანს, რომ გორგასლის ცხოვრება აშკარად იცნობს და ეყრდნობა ქართლის ცხოვრების ვახტანგამდელ საისტორიო ტრადი-

ციას; ვარაზ-ბაქარი, ის მეფეა, რომლის დროსაც შემოვიდნენ სპარსნი, ნაწილობრივ მის შესახებ ზევით უკვე ვისაუბრე. ის, *ქართლის ცხოვრების* მიხედვით, მართლაც ცოდვილი მეფეა: *ესე იყო კაცი ურწმუნო და მოძულე სჯულისა*. მის დროს მართლაც *განდგნენ კლარგნი ვარაზ-ბაქარისა ან და მიერთნეს ბერძენთა...* და დაიპყრეს ბერძენთა თუხარისი და ყოველი კლარჯეთი ზღვითგან არსიანთამდე. და დარჩა ვარაზ-ბაქარს ქართლი თვინიერ კლარჯეთისა და ჰერეთი და ეგრისი. (ყაუხჩიშვილი 1955: 136-137) ასევე, როგორც ცოდვილსა და ურწმუნოს იცნობს და მოიხსენიებს ამ მეფეს გორგასლის მემამულიანეც და წინამორბედი მემამულიანის მსგავსად, თვლის, რომ სახელმწიფო ტერიტორიის დაკარგვა სწორედ ამ ჩადენილ ცოდვათა შედეგად მოვლენილი სასჯელი იყო. ავტორის პოზიცია ამ საკითხთან დაკავშირებით შემდეგია: ბერძნებმა ქართლის სამეფოს ტერიტორია მიიტაცეს ვარაზ-ბაქარის მეფობის დროს. ეს თვით ვარაზ-ბაქარის ურწმუნოების ბრალია. მსგავსი სიტუაცია გორგასლის დროსაც განმეორდა, მაგრამ ამაში მეფე დამნაშავე არ არის –ის მორწმუნე და ღვთისმოშიში მეფეა... ამიტომ ავტორი თვით ქართველებს ათქმევინებს: ეს უბედურება ჩვენი ურწმუნოების გამო მოხდაო; ამგვარად, ჩანს, რომ ტერიტორიის დაკარგვა: “საზღვრის მოღება” და ქვეყნის “დაპყრობა” მატთანეში შეფასებულია, როგორც ყველაზე მძიმე სასჯელი, რომელიც ცოდვათა და და უღმერთოებათა გამო ეწევა ქვეყანას.

საერისთავოთა ნუსხისა და მათი საზღვრების მშრალი ჩამონათვალის გარდა *ქართლის ცხოვრება* ტერიტორიულ-გეოგრაფიულ ინფორმაციას მაშინაც გვაწვდის, როცა სამეფო სახლის წევრების ტერიტორიულ-უფლებრივ საკითხებზეა საუბარი. მაგალითად, *ქართლის ცხოვრება* საკმაოდ დეტალურ ინფორმაციას გვაწვდის მირიანის გვერდითი შტოს – რევიანების სამფლობელოს შესახებ და იმ უფლებრივ-პოლიტიკურ რეალიებზე, რომლებიც ბაქარიანებსა და რევიანებს შორის მომხდარა. თუ ჩვენ რევიანების შესახებ გამოთქმულ რეპლიკებს ამოვკრეფთ *მირიანის ცხოვრებიდან*, მისი შვილის ბაქარის ცხოვრებიდან და ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებიდან, შევძლებთ, რომ თვალი გავადევნოთ რევიანთა სამფლობელოების ცვლილებათა დინამიკას IV-V სს-ის მანძილზე.

და მეფობდა მირიან მუნ ქართლს, რანს, ჰერეთს და მოვაკანს. და აქუნდა ეგრისიცა ვიდრე ეგრის წყლამდე; და მისცა ძესა მისსა რევს საუფლისწულოდ კახეთი და კუხეთი, და დასუა იგი უჯარმას, რევ და ცოლი მისი სალომე, ასული თრდატისი, და ცხოვნდებოდეს ივინი უჯარმას. (ყაუხჩიშვილი 1955: 70-71).

მაშინ მეფემან ბაქარ, შუამდგომელობისა ბერძენთა მეფისა და სპარსთა მეფისათა, დაწერა ხელით-წერილი ძმისწულთა

მისთა დედისა მათისა ხალომესგან ესრეთ, ვითარმედ: “ვიდრემდის იყოს ნათესავი ბაქარისი, რომელსა ეძლოს პერობა მეფობისა, მისი იყოს მეფობა, და არაოდეს ძებნონ მეფობა ნათესავთა რევითა”... მაშინდა მოიყვანნა ძმისწულნი მისნი და მისცა კუხეთი, და დასხნა რუსთავს ერისთავად. (ყაუხჩიშვილი 1955: 131).

ნათესავისაგან მირიან მეფისა მოერწმუნისა ვახტანგ და დანი მისნი დარჩომილ იყვნეს: ივინი იყვნეს ნათესავნი ბაქარ მირიანის ძისა. ხოლო მირიან და გრიგოლ იყვნეს ნათესავისაგან რევითა, მირიანისვე ძისა, და აქუნდა მათ კუხეთი, და ცხოვრებოდეს რუსთავს ციხე-ქალაქსა. რამეთუ შემცირებულ იყვნეს ურთიერთსა კლვითა. (ყაუხჩიშვილი 1955: 159).

როგორც ვხედავთ, მირიანის დროს რევს აქვს კახეთი და კუხეთი. როგორც ჩანს, ეს ერთი საერისთავოა (თუმცა ნათქვამია “საუფლისწულოდ”) ამ დროს ცენტრით უჯარმაში (შეადარე ფარნავაზის ცხოვრების საერისთავოთა სია, აქვე, გვ.15). შემდეგ, ბაქარის დროს რევიანები მხოლოდ კუხეთს ფლობენ და სხედან რუსთავში ერისთავად. ე. ი. კუხეთი ცალკე საერისთავოდ გამოყოფილა და რუსთავი კუხეთის საერისთავოს ცენტრი გამხდარა.

შემდეგ, ვახტანგ გორგასლის დროს რევს შთამომავლებს მირიანსა და გრიგოლს ვხედავთ ისევ ციხე-ქალაქ რუსთავში კუხეთის მფლობელად, მაგრამ უკვე არა ერისთავად. როგორც ვახტანგის ცხოვრების ერისთავთა ნუსხაშია მითითებული, კახეთი და კუხეთი ისევ ერთი საერისთავოა, როგორც მირიანის სიცოცხლეში იყო, მაგრამ ამ საერისთავოში რევიანები აღარ ერისთავობენ, რადგან ერისთავად აქ დასახელებულია ვინმე “დემეტრე, ერისთავი კახეთისა და კუხეთისა” (ყაუხჩიშვილი 1955: 185). ამგვარად, ცხადია ქართლის ცხოვრება ტერიტორიას განიხილავს პოლიტიკურ ძალაუფლებასთან, დინასტიური და არისტოკრატიული წარმომავლობის ლეგიტიმურ უფლებებთან მჭიდრო კავშირში. სივრცე და ტერიტორია აქ უპირველეს ყოვლისა სამფლობელო თუ საგამგეოა, ეს არის საზღვარი, სადაც ესა თუ ის საგვარეულო შტო თუ დინასტია თავის ლეგიტიმურ უფლებების ახორციელებს.

ვფიქრობ, მოყვანილი მაგალითები ცხადყოფენ, თუ რას ნიშნავს ქართლის ცხოვრებაში საზღვარი ქართლისა ეს არის საკუთრივ ქართული სახელმწიფოს ტერიტორია, სადაც ქართველთა მეფის (თუნდაც სასანური წარმომავლობის) სუვერენული უფლებები ვრცელდება. ეს ის ტერიტორიაა, სადაც ქართველი წარჩინებულები (ანუ არისტოკრატიული ეთნი) ელიან და მოითხოვენ კიდევ “კეთილად პერობას” და “არა აღრევას” უცხო ერთობასთან. საკუთრივ ქართლის საზღვრებშია სწორედ წარმოდგენილი ის 8 საერისთავო და სასპასპეტო, რომელიც პირველთგანვე ფარნავაზის შექმნილად

არის გამოცხადებული. საერისთავოთა ჩამონათვალი თავისი საზღვრებით ფაქტობრივად არის ქართლის სამეფოს ლეგიტიმური ტერიტორიის პოლიტიკური მოდელი. ამ ტერიტორიას და მისი მფლობელი ეთნის ეთნო-კულტურულ იდენტობას შორის არა უბრალოდ მჭიდრო არამედ იგივეობის კავშირი არსებობს.

ქართლის ცხოვრებაში გეოგრაფიული აღწერილობის ლოგიკით ყველა შემთხვევაში ტერიტორია ისეა მითითებული, რომ ჩანს, ავტორი მის დახასიათების არავითარ აუცილებლობას არ ხედავს, რადგან ივარაუდება, რომ ამ სივრცეს მკითხველი ისედაც იცნობს. ეს არის “მისი” სივრცე, “მისი” ტერიტორია. სივრცე, უპირველეს ყოვლისა, არის დინასტიის თუ ადგილობრივი არისტოკრატიის ძალაუფლების სიმბოლო – სამფლობელო და საგამგეო ტერიტორია. აქ ტერიტორიის ფლობის სამართლებრივი მომენტი უფროა გახაზული, ვიდრე შემეცნებითი თუ წმინდა ლიტერატურულ-გასართობი.

ქართლის ცხოვრების დამოკიდებულება ტერიტორიის მიმართ ავლენს, რომ ეს არის “შიდა მოხმარების” ისტორია. მისი მიზანი არ არის გარე სამყაროს აღწერა, სხვადასხვა ხალხებისა თუ ქვეყნების შემეცნება, ის რასაც რეი ლორენსი “იმპერიული პროექტის ნაწილს” უწოდებს. აქ მთავარია სამფლობელო, მისი საზღვრები, როგორც ის არეალი, სადაც სახელმწიფოს უზენაესი ხელისუფლება ვრცელდება და სადაც ადგილობრივი არისტოკრატიული ეთნი თავის სოციალურ და კულტურულ იდენტობას ახორციელებს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- აბულაძე: აბულაძე, ილია (რედ.). *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. I. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1964.
- ბათერფილდი: Butterfield, Herbert. “The Rise of Classical Historiography”. *The Origins of History*. London, 1981.
- გენე: გენე, ბერნარ. *შუა საუკუნეების დასავლეთის ისტორია და ისტორიული კულტურა*. თარგმანი ფრანგულიდან რუსულ ენაზე. მოსკოვი: იაზიკი სლოვიანსკოი კულტური, 2002.
- ელიადე: Mircea. *The Sacred and the Profane*. San Diego, New York, London, 1987.
- ელიადე: ელიადე, მირჩა. “მითოსი – პარადიგმული მოდელი, ინგლისურიდან თარგმნა ლ. პატარიძემ”. *კლდეკარი*, 1996 №1, 191-200.
- მუსხელიშვილი: მუსხელიშვილი, დავით. *საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები*, I. თბილისი: მეცნიერება 1977.

- ლორენსი: Laurence, Ray. "Territory, Ethnonyms and Geography: the construction of Identity in Roman Italy". In Ray Laurence and Joanne Berry (eds). *Cultural Identity in the Roman Empire*. London and New York: Routledge 2001.
- ლიდოვი: А.М. Лидов, Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования. Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси, Москва, "Индрик", 2006.
- რაპი: Rapp, Stephen Harold. *Imagining History at the Crossroads: Persia, Byzantium, and The Architects of the Written Georgian Past*. Vol. I. A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (History) in The University of Michigan 1997.
- სმიტი: Smith, Antony D. *National Identity*. Reno, Las Vegas, London: University of Nevada Press. 1991.
- ფლავიუს არიანე: ფლავიუს არიანე. *მოვზაურობა შავი ზღვის გარშემო*. თარგმანი, გამოკვლევა, კომენტარები და რუკა ნათელა კეჭელაძისა, თბილისი: მეცნიერება 1961.
- ყაუხიშვილი: ყაუხიშვილი, სიმონ (რედ.). *ქართლიც ცხოვრება*, ტ. I. თბილისი: სახელგამი, 1955.
- ყაუხიშვილი: ყაუხიშვილი, სიმონ (რედ.). *ქართლიც ცხოვრება*, ტ. IV. ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. თბილისი: საბჭოთა საქართველო 1973.

Lela PatariZe

Territorial and Cultural Identities in the Context of Christianity

We-groups, based on collective cultural identity, are primarily mnemonic entities. They simply do not exist without the historical memory. The strength of in-group bonds and the degree of consolidation do depend on what is the configuration of the ethnic and national historical narrative, on how vital its principal proofs are. The present article has been focused on one of the most principal historical monuments of the pre-modern Georgian historiography *Kartlis Tskhovreba* ("The Life of Kartli"), having always been of special interest in Georgian Studies; however, it was traditionally studied as a source for the sake of the immediate information provided by the work, that is, it was concerned in order to find out what had happened, and there was almost no concern with how it was reflected in social perceptions.

The author demonstrates why is a territorial identity is considered to be one of the most important components of national consciousness on its every level of development.

მარინა ქავთარაძე

პიროვნების თვითიდენტიფიკაციის პრობლემა
დიმიტრი შოსტაკოვიჩის შემოქმედებაში

ლიტერატურა დიმიტრი შოსტაკოვიჩზე დიდი და მრავალფეროვანია – დაწყებული მისი ცხოვრებისა და შემოქმედების, ცალკეული ჟანრისა თუ ნაწარმოების ფუნდამენტური ანალიზიდან, დამთავრებული კომპოზიტორის მოგონებებით. ყველა, ვინც კი მიმართა მის შემოქმედებას, გამოხატა თავისი დამოკიდებულება ამ ჭეშმარიტად გიგანტური ფიგურისადმი, და უპირველეს ყოვლისა გამოავლინა თავისი დამოკიდებულება მის მიმართ, განსაზღვრა რა კომპოზიტორის ადგილი მარადიულ ღირებულებათა სისტემაში. ამავე დროს შოსტაკოვიჩის სახელი გახდა თავისებური სიმბოლო დროისა, რომელშიც ის ცხოვრობდა, და რაოდენ პარადოქსულადაც არ უნდა ჟღერდეს ეს, სიმბოლო სრულიად განსხვავებული – იმის გათვალისწინებით თუ რა კუთხით შევხედავთ მას, რაც კიდევ უფრო მეტად უსვამს ხაზს მისი შემოქმედების და პიროვნების მნიშვნელობას მსოფლიო კულტურის ისტორიაში.

საბჭოთა იდეოლოგიის პირობებში ხელოვანთა მხოლოდ მცირედმა ნაწილმა, შეძლო არ გამტყდარიყო, ხშირად საკუთარი სიცოცხლის ფასად წინ აღდგომოდა ტოტალიტარულ რეჟიმს; ამ პირობებში თითოეული ადამიანი თავის გზას პოულობდა გამოსავლისათვის, ყოველ მათგანს თავისი კომპრომისები და ზღვარი ჰქონდა, რომლის გადაბიჯების უფლებას საკუთარ თავს აძლევდა; რამდენი იდეოლოგიურად მიუღებელი ნაწარმოები, „თაროზე შემოდებული“ ელოდა თავის დროს, ან დარჩა დაუმთავრებელი და განუხორციელებელი. მაგრამ საკმარისია ამ პერიოდის მუსიკის გულდასმით მოსმენა და ანალიზი, ნაწარმოებების შექმნის თარიღების შედარება იმ მოვლენებთან, რომლებიც ქვეყანაში ხდებოდა, რომ ბევრი რამ სხვა ელფერს იძენს.

საყოველთაოდ ცნობილია ბგერა-სიმბოლოების მნიშვნელობა შოსტაკოვიჩის შემოქმედებაში, მათ შორის განსაკუთრებული დატვირთვა აქვს მის მონოგრამა „DSCH“-ს (D. Schostakovich), რომლითაც შექმნილი ავტოპორტრეტი, ამავე დროს, საკუთარ „მე“-ზე პროექცირებული XX საუკუნის კატაკლიზმებით სავსე კაცობრიობის პორტრეტი, ტრაგიკული და მრავლისმეტყველი. ამ საკითხთან დაკავშირებით განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს ებრაული თემისადმი მი-

მართვა დიმიტრი შოსტაკოვიჩის შემოქმედებაში, რომელიც არაერთ კითხვას ბადებს.

რატომ იკავენ შოსტაკოვიჩის შემოქმედებაში ესოდენ დიდ ადგილს ებრაული თემა? რატომ იზიდავდა მის შემოქმედებით ფანტაზიას ის მხატვრული სახეები, რომელიც საბჭოთა კავშირში არაოფიციალურად აკრძალული იყო და იდევნებოდა? რატომ მიმართავდა ის მათ მონოგრამასთან ერთად?

ამ კითხვებზე პასუხი მომცა შოსტაკოვიჩის მეგობრის, ისააკ გლიკმანის მოგონებებმა და მისდამი შოსტაკოვიჩის მიერ მიწერილი წერილების პუბლიკაციამ (**გლიკმანი 1993**), თავად შოსტაკოვიჩის მემუარებმა – «Свидетельства», რომელიც გამოსცა სოლომონ ვოლკოვმა (**ვოლკოვი 1979**) და მისივე წიგნმა «Шостакович и Сталин» (**ვოლკოვი 2005**); მათ განამტკიცეს კომპოზიტორის შემოქმედებასთან დაკავშირებული ჩემი მოსაზრებები, რომელთა დადასტურებაც მის ნააზრევში და შემოქმედებაში ვნახე; ასე დაიბადა ეს თემა.

რუსულ მუსიკაში ცნობილია ებრაული თემისადმი მიმართვის ფაქტები ისეთი კომპოზიტორების შემოქმედებაში როგორცაა გლინკა, სეროვი, მუსორგსკი, რუბინშტეინი. მაგრამ ებრაული მათ მუსიკაში უფრო „ეკზოტიკურ“, „ორიენტალურ“, ერთჯერადი გამოყენების ხასიათს ატარებდა. სხვაგვარია შოსტაკოვიჩის დამოკიდებულება ამ თემისადმი;

დიმიტრი შოსტაკოვიჩი ებრაული კულტურისა და მუსიკისადმი ინტერესს იჩენდა მთელი ცხოვრების მანძილზე. ცნობილი პიანისტი ქალის მარია იუდინას მტკიცებით შოსტაკოვიჩი „მეტაფორულად“ ებრაელობასთან მთელი ცხოვრება იყო დაკავშირებული, თუმცა წარმოშობით ის იყო პოლონელი და ებრაული მის სისხლში წვეთი არ ყოფილა. შესაძლოა, რომ ის ისწრაფვოდა ებრაელების წინაშე მითითური დანაშაულის გამოსყიდვისაკენ, რაც ნაკლებ სავარაუდოა, ან ცდილობდა ამ გზით მიეცა გამოსავალი საკუთარი სულიერი „დევნილობისათვის“, ტანჯვის შეგრძნებისათვის არსებული რეჟიმის პირობებში, რის გამოც საკუთარი თავის ებრაელობასთან იდენტიფიცირებას ახდენდა. ნიშანდობლივია, რომ გუსტავ მაღერის მსგავსად ებრაული მუსიკიდან ის უპირატესობას ანიჭებდა ყოფით ჟანრებს, აკეთებდა აქცენტს მათ ტანჯვით, „ტირილის“ ინტონაციებზე, ჰენამისოტონიკურ კილოზე, რომელიც ასე სახასიათოა ებრაული მუსიკისათვის.

შესაძლოა, შოსტაკოვიჩისათვის პრინციპულად მნიშვნელოვანი იყო იმ ადამიანებთან საკუთარი თავის გაიგივება, რომლებსაც სდევნიდნენ და კლავდნენ; მან მშვენივრად იცოდა რა იყო II მსოფლიო ომი, გულაგი და ხალაკოსტი.

როგორც ცნობილია, პოსტსაბჭოურმა ეპოქამ მოახდინა ღირებულებათა გადაფასება და „ინფლაცია“. არ დაინდო მან შოსტაკო-

ვინც. „სიმართლე“ მის შესახებ გახდა არაერთი წიგნის, სიმპოზიუმის თუ ფესტივალის თემა, განსაკუთრებით უცხოეთში. უფრო ადრეული რუსული გამოცემები შოსტაკოვიჩის შესახებ „ეპოქის ნიშნითაა“ აღბეჭდილი; მაგალითად, ს. ხენტოვას 1986 წელს გამოსული ფუნდამენტური მონოგრაფია 2 ტომად, რომელიც დიმიტრი შოსტაკოვიჩის ცხოვრებისა და შემოქმედების დეტალურ აღწერას ახდენს, „ვირტუოზულად ახერხებს“ დაფაროს მისი შვილის, დირიჟორ მაქსიმ შოსტაკოვიჩის არსებობის ფაქტი, რომელიც 1981 წლიდან, ემიგრაციაში იმყოფებოდა ევროპაში.

დიმიტრი შოსტაკოვიჩის შესახებ არსებულ თანამედროვე რუსულ და დასავლურ ლიტერატურაში, ხშირად გეხვედება მოსაზრებები, რომ ის ოფიციალური კომპოზიტორი, „მშიშარა“ და „რეჟიმის მსახური“ იყო. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მავანთათვის „პოლიტიკურად“ მიუღებელი აღმოჩნდა მისი პიროვნება, რომელიც მათი აზრით ღიად უნდა დაპირისპირებოდა არსებულ რეჟიმს. არსებობს აგრეთვე ვარაუდი იმის თაობაზე, რომ 1936 წლის შემდეგ ის თავად კი არ წერდა სტატიების და გამოსვლების ტექსტებს, არამედ მხოლოდ ხელს აწერდა მათ. სოლომონ ვოლკოვის მირ გამოქვეყნებულმა შოსტაკოვიჩის მემუარებმაც ვერ გადაარწმუნა ოპოზიციონერები საწინააღმდეგოში. არა და როგორ გულახდილად ჟღერს კომპოზიტორის სიტყვები მისი ყველაზე საყვარელი ნაწარმოების - მე-14 სიმფონიის შესახებ: *«Тюремные камеры – страшные норы. Люди ждут. Можно с ума сойти от страха. Многие не выдерживают напряжения. Я знаю об этом. Ожидание казни – одна из тем, которые меня мучили всю жизнь. Многие страницы моей музыки про это».*

მუსიკას გააჩნია თავისთავადი ღირებულება, მაგრამ მან შეიძლება ნათელი მოჰფინოს არა მარტო ნაწარმოების შექმნის პროცესს და დაგვეხმაროს უფრო ღრმად შევიგრძნოთ ხელოვანის სულიერი ტკივილი და მისი ტრაგედია, არამედ მისი მისიაც ამ საზოგადოებაში

ებრაული თემა სსრკ-ში ფაქტიურად აკრძალული იყო. ხელისუფლება დროდადრო აწყობდა ანტისემიტურ კამპანიებს „მავნებლებთან“, „კოსმოპოლიტებთან“, „მარგინალ-ვეიცმანისტებთან“, „მკვლელ ექიმებთან“, „სიონისტებთან“ ბრძოლის სახით. 1952 წელს კი მასიურად დახვრიტეს ებრაული ლიტერატურის მოღვაწეთა ის ნაწილი, რომელიც იდიშს ფლობდა.

შოსტაკოვიჩის პროტესტი არსებული რეჟიმის მიმართ ნაწარმოებების ინტონაციურ ბუნებაში, მის მრავალშრიან დრამატურგიულ სტრუქტურაში, მის ორმაგ კოდირების პრინციპზე აგებულ მუსიკალურ სიმბოლოებში გამოიხატებოდა. მემუარებში ვკითხულობთ *«Для меня еврейский народ превратился в символ: в нем сосредоточена была вся незащитность человека. После войны я попытался передать это*

ощущение в своей музыке. Для евреев тогда наступили нелегкие времена, хотя какое время было для них легким?» (2,56)

საკუთრივ ებრაული მუსიკით დაინტერესება შოსტაკოვიჩის შემოქმედებაში 40-იანი წლებიდან შეიმჩნევა და აშკარად უკავშირდება მის უსაყვარლეს მოწაფეს ვენიამინ ფლეიშმანს, რომელიც 1941 წელს ომში ტრაგიკულად დაიღუპა. შოსტაკოვიჩმა თავის მოვალეობად ჩათვალა დაესრულებინა და გაეორკესტრებინა, მის მიერ შეთავაზებული სიუჟეტის – ჩეხოვის მოთხრობის მიხედვით შექმნილი ფლეიშმანის ოპერა „როტშილდის ვიოლინო“ (ერთადერთი ჩვენამდე მოღწეული მისი ნაწარმოები), რითაც ფაქტიურად უკვდავყო მოწაფის სახელი. თავად ეს ფაქტი შეიძლება განვიხილოთ როგორც ადამიანური და შემოქმედებითი “გმირობა“, იმის გათვალისწინებით, რომ ოპერაზე მუშაობა შოსტაკოვიჩს ევაკუაციაში, უძიმეს პირობებში ყოფნისას უწევდა და თანაც ეს უანრი მისთვის ტაბუდებული იყო 1936 წლის შემდეგ; მას შემდეგ, რაც ოპერა „კატერინა იზმაილოვას“ უწოდეს „სუმბური მუსიკის ნაცვლად“ და უსამართლოდ კრიტიკის ქარ-ცეცხლში გაატარეს. ოპერა „როტშილდის ვიოლინოში“ აშკარად შეიგრძნობა შოსტაკოვიჩის სტილი. ერთი მხრივ, ფლეიშმანი, როგორც მისი მოწაფე, ცხადია, პედაგოგის გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა. მაგრამ უნდა ვივარაუდოთ, რომ ყვალაფერი რაც დაკავშირებულია ებრაულ მუსიკასთან ამ ნაწარმოებში, თავად ფლეიშმანს ეკუთვნის, ვინაიდან არსებული ცნობებით ის იზრდებოდა რელიგიურ ოჯახში, იცნობდა სინაგოგურ ღვთისმსახურებას, თავად უკრავდა ვიოლინოზე კლესმერულ ორკესტრში და ღრმად ჰქონდა შესისხლხორცებული თავისი კულტურის მდიდარი ტრადიციები. მეორე მხრივ, როგორც სჩანს, აღინიშნება უკუგავლენა მოსწავლისა მასწავლებელზე, რადგან სწორედ ამ პერიოდიდან მოყოლებული შოსტაკოვიჩის „ენობრივ ველში“ მოექცა ებრაული მუსიკა და მის შემოქმედებაში განჩნდა ებრაული მოტივები. ამ სამყაროში შოსტაკოვიჩი ფლეიშმანის წყალობით მოხვდა, რაც არა შემთხვევითი, არამედ გარკვეულწილად მისი შემოქმედებითი და მოქალაქეობრივი პოზიციის გამოსატულებაც გახდა. ცნობილია შოსტაკოვიჩის გამონათქვამი ებრაულ მუსიკაზე: *«...она может показаться веселой, тогда как на самом деле трагична. Почти всегда еврейская музыка – это смех сквозь слезы»; «И этот проклятый жид даже самое веселое умудрялся играть жалобно» (Скрипка Ротшильда).*

საკუთრივ შოსტაკოვიჩის პირველი ნაწარმოები, რომელშიც ებრაული თემა მნიშვნელოვან ადგილს იჭერს, არის საფორტეპიანო ტრიო №2 (1944), (VIII სიმფონიის კამერული პარალელი) მიძღვნილი უდიდესი ერუდიციის მქონე მუსიკისმცოდნის ივან სოლერტინსკისადმი, რომელმაც, როგორც ცნობილია, დიდი გავლენა მოახდინა შოსტაკოვიჩის მუსიკალური ინტერესების ფორმირებაზე. ტრიოს

ფინალური, IV ნაწილი არსებითად ებრაული ცეკვაა, ტრაგიკული ცეკვა. ამ ნაწილში ჩართული ებრაული თემა თითქოს ასახავს იმ სისასტიკეს, რომელსაც ნაცისტები და კომუნისტები სჩადიოდნენ ებრაელობის მიმართ. საინტერესოა ისიც, რომ გაცილებით გვიან, 1960 წელს გერმანიაში დაწერილ №8 – ავტობიოგრაფიულ კვარტეტში ამ თემას კომპოზიტორი იყენებს ყველაზე მნიშვნელოვანი ნაწარმოებებიდან ციტატების და მონოგრამა DSCH-ს გვერდიგვერდ; ცნობილია, რომ ამ ტრიოს ფინალის მიხედვით ცნობილია ბალეტ-მაისტერმა ლ. იაკობსონმა დადგა ერთაქტიანი ბალეტი „საქორწილო კორტეჟი“, რომლის ებრაულ მოტივებზე შექმნილი სიუჟეტი და ქორეოგრაფია შთაგონებული იყო მარკ შაგალის ვიტებსკის პერიოდის ნახატებით.

VIII კვარტეტის შესახებ, რომელიც ოფიციალურად ეძღვნება „ფაშიზმისა და ომის მსხვერპლთა ხსოვნას“, შოსტაკოვიჩი თავის მეგობარს, ისააკ გლიკმანს წერდა: „გარეკანზე შემოდლო პირდაპირ დამეწერა – ეძღვნება ამ კვარტეტის ავტორის ხსოვნას“.



კვარტეტის ოფიციალური მიძღვნა ასახული ქვესათაურში, მხოლოდ შირმა იყო მისი საკუთარი ბიოგრაფიის ქვეტექსტისათვის; VIII კვარტეტი იყო შოსტაკოვიჩის შინაგანი საპროტესტო პასუხი მისი პარტიაში იძულებით შესვლაზე. აქ გამოყენებულია ციტატები შოსტაკოვიჩის ნაწარმოებებიდან, რომლებიც მთელი მისი შემოქმედებითი გზის უმნიშვნელოვანეს ეტაპებს ასახავენ: თემები I, VIII, X სიმფონიებიდან, საფორტეპიანო ტრიოდან, ჩელოს კონცერტიდან, ოპერიდან „კატერინა იზმაილოვა“, მასში გამოყენებული სიმღერის თემით «Замучен тяжелой неволей», რომელსაც წინ უძღვის სიკვდილით დასჯის ეპიზოდის მუსიკა კინოფილმ „ახალგაზრდა გვარდიიდან“. ამ „ავტოკოლაჟის“ შემდეგ კვარტეტის II ნაწილის კულმინაციურ მომენტში ჩნდება ებრაული თემა საფორტეპიანო ტრიოდან, როგორც ავტორისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობის დაშიფრული ინფორმაციის მატარებელი; აქ ის კიდევ უფრო ემოციურად ჟღერს. მონოგრამა „DSCH“-დან ინტონაციურად ამოზრდილი ეს თემა თავის თავში ატარებს მის ძირითად მარცვალს, სეკუნდურ ინტონაციას, ავსებს მას, შედის მასთან დიალოგში. ამ ციტატის სემანტიკა, ასოცირებული „მუდმივ ტანჯვასთან“, ნიშნობრივია შოსტაკოვიჩისათვის, რომელმაც ამ ნაწარმოებში თავისი ცხოვრებისეული კრედილო გამოხატა.

ვოკალური ციკლი „ებრაული ხალხური პოეზიიდან“ (სოპრანოს, კონტრალტოს, ტენორისა და ფორტეპიანოსათვის, თხზ.79) შეიქმნა 1948 წელს, „კოსმოპოლიტების“ წინააღმდეგ წამოწყებული კამპანიის პერიოდში. ცეკას ავადსახსენებელმა დადგენილებამ – „ვანო მურადელის ოპერა „დიადი მეგობრობის“ შესახებ“, რომელმაც ფორმალისტში დაადანაშაულა შოსტაკოვიჩი, პროკოფიევი, მიასკოვსკი, ხაჩატურიანი, კაბალევსკი, შებალინი, საქართველოშიც კპოვა გამოძახილი ანდრია ბალანჩივაძის მიმართ გამოტანილი მკაცრი ბრალდების სახით. როგორც ცნობილია, ამ დადგენილებას წინ უძღოდა კულტურის სფეროში მთავარი იდეოლოგიის, ჟდანოვის შეხვედრა მურადელთან და დიდი თეატრის დირექტორთან ლეონტიევთან, რომელიც შეხვედრის შემდეგ გულის შეტევით გარდაიცვალა. ამ მოვლენების კვალდაკვალ, 1948 წლის შემოდგომაზე შოსტაკოვიჩი გაათავისუფლეს პროფესორის თანამდებობიდან დაბალი პროფესიული დონის გამო! სწორედ ამ პერიოდში, დაიწერა ვოკალური ციკლი „ებრაული ხალხური პოეზიიდან“, როგორც კომპოზიტორის თავისებური პროტესტი. 1948 წლის 25 სექტემბერს დიმიტრი შოსტაკოვიჩმა საკუთარ დაბადების დღეს სახლში მოაწყო ნაწარმოების მოსმენა და შეასრულა ეს ციკლი მის პირველ ვარიანტში, რომელიც ტრაგიკული შინაარსის მქონე 8 სიმღერისაგან შედგებოდა. როგორც სჩანს, მოგვიანებით „წინდახედული“ მეგობრების რჩევით შოსტაკოვიჩმა ციკლს დაუმატა 3 სიმღერა (დასრულების თარიღი 24 ოქტომბერი), რომელთა გარეგან შრეში საბჭოთა იდეოლოგიის კვალი აღინიშნება: ებრაელები ნათელ მომავალს საბჭოთა კოლმეურნეობაში პოულობენ. მაგრამ, ამავე დროს, მასში კოდირებულია სიტყვა-სიმბოლოები, რომლებიც ამ ციკლის ტრაგიკული შინაარსის სიღრმისეულ შრეებს ასახავენ. საგულისხმოა, რომ 1949 წელს დააპატიმრეს „ებრაული ხალხური პოეზიის“ კრებული შემდგენლები ი. დობრუშინი და ა. იუდიცკი, მანამდე კი ებრაული კულტურის მრავალი მოღვაწე; ისე რომ ამ სიტუაციაში შოსტაკოვიჩი ვერც კი იფიქრებდა ვოკალური ციკლის საჯარო შესრულებაზე, რომელიც მხოლოდ 1955 წელს შედგა.

ამავე კონტექსტში უნდა იქნას განხილული სავიოლინო კონცერტი №1, თხზ. 77 (1948 წ.) მიძღვნილი მისი პირველი შემსრულებლისადმი – დავიდ ოისტრახისადმი; ისიც შესრულებას 7 წელი ელოდა (შესრულდა ასევე 1955 წელს). სწორედ ამ ნაწარმოების II ნაწილის ფინალში (ც. 67), „ებრაული“ თემის გატარების შემდეგ პირველად გამოიყენა კომპოზიტორმა თავისი მონოგრამა DSCH, რომელმაც მის შემდგომ ნაწარმოებებში წამყვანი ადგილი დაიკავა. ამ თემათა – ებრაულისა და მონოგრამის ასეთი მეზობლობა, შესაძლოა, სულაც არ იყო შემთხვევითი შოსტაკოვიჩისათვის, რომელიც ხშირად მუსიკით ამბობ-

და იმას, რისი თქმაც სიტყვით არ შეეძლო და დევნილ ებრაელობასთან თვითიდენტიფიკაციას ამ გზით ახდენდა.

სიმებიანი კვარტეტის №4, რე მაჟორი, თხზ. 89 (1949) შექმნის და შესრულების თარიღებს შორის შუალედი 6 წელია. მისი IV ნაწილი, ისევე როგორც ტროში დაწერილია ებრაულ მასალაზე.

შოსტაკოვიჩის საფორტეპიანო პრელუდიებისა და ფუგების მელოდიური წყაროების განხილვისას ხშირად მიუთითებენ მათ ხალხურობაზე, მხედველობაში აქვთ რა მათი რუსული წარმომავლობა.

ამ კონტექსტში ძნელი არ არის დავინახოთ ზოგიერთ მათგანში ებრაული ელემენტი (პრელუდია და ფუგა №8, პრელუდია №17, ფუგა №19, ფუგა №24), განსაკუთრებით ბოლო ფუგაში, სადაც ძირითადი აზრობრივი დატვირთვის მქონე, პიანისიმოდან ამოზრდილი ებრაული თემა გრანდიოზულ მასშტაბებს აღწევს. შოსტაკოვიჩის შემოქმედების სხვადასხვა მკვლევართან ხდება ან ამ ფაქტის უბრალო კონსტატაცია, ებრაული წარმომავლობის ხაზგასმის გარეშე, (ა. დოლჟანსკი, 2) ან მხოლოდ ვოკალურ ციკლთან „ებრაული ხალხური პოეზიიდან“ მათი კავშირის ხაზგასმა (მ. სობინინა, 3).

კიდევ ერთი მიმართვა ებრაული თემისადმი – შოსტაკოვიჩის №13 სიმფონიაა, რომელშიც ყველაზე სრულად აისახა მისი დამოკიდებულება ძალადობისადმი. „*Наш отец ненавидел всякое насилие, а уж тем паче войну*“ – ამ სიტყვებით იხსენებს მაქსიმ შოსტაკოვიჩი მამას. 1961 წელს გამოცემულმა ევგენი ევტუშენკოს ლექსმა *«Бабий яр»*; რომელიც კომპოზიტორს მისმა უახლოესმა მეგობარმა ისააკ გლიკმანმა მიაწოდა, იმ დროს საზოგადოებაზე საოცარი შთაბეჭდილება მოახდინა; პირველად ებრაული თემა დადებითი პოზიციიდან თანაგრძნობით, ღიად გაისმა ოფიციალური გამოცემის ფურცლებიდან. მართალია, ეს ჯერ არ იყო ანტისემიტიზმის ოფიციალური აღიარება საბჭოეთში, მაგრამ თავად პუბლიკაციის ფაქტი უკვე იმედისმომცემი ფაქტი იყო. შოსტაკოვიჩმა ამ ვოკალურ სიმფონიაში ევტუშენკოს პოეტური ტექსტისადმი მიმართვით, სპეციფიკური საშემსრულებლო შემადგენლობით (სოლისტის, ბანების გუნდის და ორკესტრისათვის), შეიძლება ითქვას, პირველად თავის შემოქმედებაში დაუფარავად, ღიად, პლაკატურად გააცხადა ნაწარმოების იდეა, რაც მანამდე სრულიად წარმოუდგენელი იყო. თავად კომპოზიტორი არაერთგზის უსვავდა ხაზს ამ ოპუსის მნიშვნელობას მისთვის.

ჩელოს II კონცერტის შესახებ (1966) შოსტაკოვიჩი წერდა ი. გლიკმანს: „II ნაწილში და III ნაწილის კულმინაციაში უღერს თემა, რომელიც ძალიან გავს ოდესურ სიმღერას „*Купите дублики*“, (რომელიც უკვე ჰქონდა გამოყენებული ოპერა „ცხვირში“, მ.ქ.) ვერაფრით ამიხსნია რითია ეს გამოწვეული, მაგრამ ძალიან გავს“.

აღსანიშნავია ისიც, რომ ებრაული თემისადმი მიმართვისას შოსტაკოვიჩი თითქმის არ იყენებს ციტატებს, ისეთ წმინდა ებრა-

ულ ნაწარმოებშიც კი, როგორცაა ვოკალური ციკლი “ებრაული ხალხური პოეზიიდან“. მართალია, აქ შეიძლება მელოდიური საქცევების, ტრადიციული ებრაული მუსიკისათვის დამახასიათებელი „ტანჯვითი“ ან „ფრეილაქსის“ ტიპის, ოდესური „*Kyните тублики*“-ს ტიპის კილო-ინტონაციების ამოცნობა; მაგრამ ძირითადად, ეს მაინც შოსტაკოვიჩისეულ მხატვრულ პრიზმაში გარდატეხილი ებრაული მუსიკაა.

«Если говорить о музыкальном воздействии, то еврейская народная музыка оказала на меня самое неизгладимое впечатление. Никогда не устаю ее слушать: она многогранна, она может показаться веселой, тогда как на самом деле трагична. Почти всегда еврейская музыка – это смех сквозь слезы. Евреи так много страдали, что научились скрывать свое отчаяние. Это ее свойство близко моему пониманию музыки: в ней всегда должно быть два слоя..». (შეიძლება გავიხსენოთ შოლომ ალეიხემის სიტყვები „ნახევარი სახე იცინის, ნახევარი ტირის“ მკ). კომპოზიტორის მიერ გამოთქმული ეს მოსაზრება იძლევა გასაღებს მისი მუსიკისა და საზოგადოდ ცხოვრების შოსტაკოვიჩისეული გაგებისათვის. იმ პირობებში, რომელშიც მუშაობდა ეს დიდი მუსიკოსი გაჩნდა განსაკუთრებული დამოკიდებულება შემოქმედებისადმი, როცა მას საკუთარი აზრების, გრძნობების გამოსახატავად მათი „დაშიფვრა“ და „ორმაგად“ კოდირებული ენის გამოყენება უწევდა, რომელიც ხშირად გასაგები მხოლოდ მისთვის იყო. ამ კუთხით „ებრაული“ თემები მის შემოქმედებაში არა შემთხვევითი, არამედ თვითიდენტიფიკაციის შეგნებული აქტია, გზავნილია, რომელიც ასახავს შოსტაკოვიჩის დამოკიდებულებას მისი დროისა და რეალობისადმი.

ლიტერატურა:

- გლიკმანი: И. Гликман – "Письма к другу. Дмитрий Шостакович – Исааку Гликману"/ [Санкт-Петербург](#)., DSCH, Композитор „1993“
- ვოლკოვი: С.Волков – «Свидетельство. Мемуары Д.Д. Шостаковича» (რუსულ ენაზე: Aufgezeichnet und herausgegeben von Solomon Volkow. Hamburg, 1979).
- ვოლკოვი: С.Волков – «Шостакович и Сталин. Художник и царь», Москва, «Эксмо», 2005.
- დოლჟანსკი: А Должанский. – «24 прелюдии и фуги Шостаковича», – Ленинград., “Музыка», 1970.
- სობინინა: М.Собинина – «Шостакович – симфонист», Москва, “Музыка», 1976.

**The problem of self-identification of individual in
Dimitri Shostakovoich's creative work**

Under the pressure of Soviet ideology only few artists managed to resist totalitarian regime; in such conditions every individual tried to find the way out of it. The analysis of the musical compositions of the mentioned period, the comparison of their dates with the events which had been taking place in the country elucidate both the artist and his epoch. The creative work of Shostakovich is a clear example of this, who using the Jewish musical rhythmic-intonation strived to find the way out from his own spiritual state of "persecution" in the existing regime conditions. For that reason he identified himself with the Jewish people.

In the article the compositions of various genres had been analyzed from that standpoint, there he appeals to the everyday life genres, accentuating suffering, "wailing" intonations using heterisotonic harmony. Shostakovich's protest against the existing regime was expressed by the intonation of the composition, multilayer dramatic structure and the musical symbols constructed by the use of double coding principle. "Jewish" motifs were not arbitrary in his creative work, but they constituted the conscious act of self-identification, the message to the recipient.

ეთნომუსიკოლოგიის დეფინიციისათვის

მეცნიერების ნებისმიერი დარგის დეფინიციას განსაზღვრავს მისი საგნობრივი სფერო, რომელიც ყალიბდება სამეცნიერო ტრადიციის, მეცნიერების რეალური გამოცდილების საფუძველზე და რომლის ფორმირება არის ისტორიული, პერმანენტული პროცესი.

მომიჯნავე სამეცნიერო დისციპლინების სინთეზის, ინტეგრაციისა თუ დიფერენციაციის შედეგად იქმნება ახალი მიმართულებები, ახალი დარგები. ეს ეხება მუსიკისმცოდნეობის – მუსიკოლოგიის სფეროსაც. ხალხური მუსიკალური კულტურის შემსწავლელი დარგის აღმნიშვნელად სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში სხვადასხვა დროს არსებობდა და ზოგჯერ თანაარსებობდა ტერმინები – *მუსიკალური ეთნოგრაფია*, *მუსიკალური არქეოლოგია*, *ეთნომუსიკისმცოდნეობა*, *ეთნომუსიკოლოგია*, *ეთნოსაკრავთმცოდნეობა*, *ეთნოერგოლოგია* ამ სახელწოდებათა არსებობა და ცვლილებები სხვადასხვა გარემოებებით იყო გაპირობებული შესაწავლი ობიექტის ფარგლების და კვლევის ასპექტების ცვლილებების შესაბამისად (ჩეკანოვსკა, 1983: 10; შილაკაძე, 1972: 185-186; 1991: 3).

ეთნომუსიკოლოგიის არსის გასარკვევად უნდა გავითვალისწინოთ მისი ისტორია ეთნოლოგიასთან კავშირში, რადგანაც, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, იგი მისი ერთ-ერთი მიმართულებიდან ჩამოყალიბდა. სპეციალურ საცნობარო ლიტერატურაში დამკვიდრებული განმარტების თანახმად, ეთნოგრაფია არის მეცნიერება მსოფლიოს ხალხთა (ეთნოსთა) შესახებ. მის გვერდით იხმარება ეთნოლოგია (რომელიც საბჭოურ სივრცეში იყო გავრცელებული XX ს.-ის 30-ან წლებამდე და დღემდე მიღებული ევროპის ბევრ ქვეყანაში). პარალელურად გამოიყენებოდა ტერმინები Народоведение („ნაროდოვედენიე“ რუსულად), narodopis (სლოვაკურად, სლოვენურად), ludoznawstwo (პოლონურად). გერმანულენოვან ლიტერატურაში იყო Volkskunde, Völkerkunde, Ethnologie, შეედეთსა და ნორვეგიაში Folkeminer და Folklivsforskning. ინგლისურენოვან ლიტერატურაში სოციალური (ინგლისი) და კულტურული (აშშ) ანთროპოლოგია (Social anthropology, Cultural anthropology). ეთნოგრაფია გაგებული იყო როგორც აღწერილობითი, ეთნოლოგია – თეორიული დისციპლინა (ბრომლეი, ტოკარევი, 1988: 21-41).

ქართველი მეცნიერის აკად. გ. ჩიტაიას (1890-1986) ერთ-ერთ პირველ ნაშრომში (ჩიტაია, 1926), რომელშიც ჩამოყალიბებულია დარგის მიზნები, ამოცანები, კვლევის მეთოდი, პრინციპულად არის გამიჯნული ეთნოგრაფია და ეთნოლოგია. 30-ანი წლებიდან საბჭო-

ურ სივრცეში მიღებული სახელწოდების შემდეგ საქართველოშიც *ეთნოგრაფია* დამკვიდრდა (ამის მიზეზების შესახებ იხ მედიქიშივილი, 2000).

რამდენადაც ეთნოლოგია შეისწავლის ხალხს/ხალხებს (ეთნოსს/ეთნოსებს), მათი ყოფის, საქმიანობის ყველა სფეროს სხვადასხვა კუთხით და ასპექტით, უკავშირდება მრავალ მომიჯნავე დისციპლინას (ისტორია, არქეოლოგია, ფსიქოლოგია, სოციოლოგია, ბოტანიკა, მედიცინა, რელიგიათმცოდნეობა, ხელოვნებათმცოდნეობა, მუსიკათმცოდნეობა, ენათმეცნიერება და სხვა). მათი სინთეზის, ინტეგრაციის შედეგად, განსაკუთრებით გასული საუკუნის 70-ანი წლებიდან სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოიწერა შესაბამისი ტერმინები: ეთნობოტანიკა, ეთნოზოოლოგია, ეთნოგეოგრაფია, ეთნოლინგვისტიკა, ეთნოდემოგრაფია, აგროეთნოგრაფია, ეთნოეკოლოგია, ეთნოარქეოლოგია, ეთნოსოციოლოგია, პალეოეთნოგრაფია, გამოყენებითი ეთნოგრაფია/ანთროპოლოგია, ეთნოხელოვნებათმცოდნეობა (Anthropology of Art), ეთნომუსიკოლოგია (ჩისტოვი, 1986: 265-266; ეთნოგრაფია და მომიჯნავე დისციპლინები, 1988: 84-106; მედიქიშივილი, 2000: 6-7).

მუსიკალური ეთნოგრაფია საკმაო ხნის მანძილზე *მუსიკალურ ფოლკლორისტიკას* შეესაბამებოდა. ორივე განიხილებოდა როგორც ხალხური მუსიკალური შემოქმედების შემსწავლელი დარგი, რომელიც მუსიკის თეორიის, მუსიკის ისტორიის, მუსიკალური კრიტიკის, საკრავთმცოდნეობის გვერდით მუსიკისმცოდნეობის სფეროში შედიოდა (ენციკლოპედია, მუსიკათმცოდნეობა; ენციკლოპედიური ლექსიკონი, 1959).

მუსიკალური ეთნოგრაფია // მუსიკალური ფოლკლორისტიკა დამოუკიდებელ სამეცნიერო დისციპლინად ჩამოყალიბდა XIX ს.-ის II ნახევარში. იგი თავდაპირველად იყო წმინდა აღწერილობითი მეცნიერება, რომელიც აფიქსირებდა ზეპირი ტრადიციის სპეციფიკურ მასალებს. XX ს.-ის 20-ანი წლების დასაწყისში გერმანიასა და ინგლისში გაჩნდა ახალი მიმართულება – ე. წ. შედარებითი მუსიკისმცოდნეობა, რომელიც იკვლევდა მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხთა (ძირითადად კოლონიური ქვეყნების) მუსიკას. ეს მიმართულება იმდროინდელ სამეცნიერო ლიტერატურაში სხვადასხვა სახელწოდებით გვხვდება. ესენია: შედარებითი მუსიკისმცოდნეობა (გერმ. Vergleichende Musikwissenschaft, ფრანგ. musicologie comparee, ინგლ. comparative musicology), მუსიკალური ეთნოლოგია (გერმ. Musikethnologie), ეთნომუსიკოლოგია (ინგლ. ethnomusicology), მუსიკალური ფოლკლორისტიკა (გერმ. Musikalische Volkskunde, რუს. Музыкальная этнография) (ჩეკანოვსკა, 1983: 10-11).

ამ დარგის საგანი და მიზნები 1885 წლიდან იკვთება. მისი კვლევის სფერო იფარგლებოდა ტრადიციული მუსიკით და კვლევის

ძირითადი ობიექტი ჩინური, ინდური, მექსიკელ ინდიელთა და სხვა-თა მუსიკა იყო. 1885 წ. გამოქვეყნებულ გვიდო ადლერის (1855-1941) სტატიაში (ადლერი, 1885) სისტემატიზებულია მუსიკათმცოდნეობის დარგები და შედარებითი მუსიკისმცოდნეობა გამოყოფილია დამოუკიდებელ დისციპლინად. მის ამოცანად დაისახა სხვადასხვა ხალხთა ხალხური სიმღერების კვლევა ეთნოგრაფიული მიზნისათვის (ჩეკანოვსკა, 1983: 34).

დარგის ფუძემდებლად მიჩნეულია ერიკ მორიც ჰორნბოსტელი (1877-1935, განათლებით ქიმიკოსი), რომელმაც შექმნა სკოლა – მისი მოწაფეები და თანამშრომლები (ფ. ბოზე, მ. შნაიდერი, მ. კოლინსკი, ე. ემსპაიმერი, ი. კუნსტი და სხვები) შემდგომში ხელმძღვანელობდნენ ეთნომუსიკოლოგიური კვლევის ცენტრებს ბერლინში, ვენაში (ჩეკანოვსკა, 1983: 38-40). XX ს-ის 30-ან წლებში ე. წ. დიდმა გერმანულმა სკოლამ გერმანიიდან აშშ-ში გადაინაცვლა (ლოს-ანჯელესი, ბლუმინგტონი).

რუსეთში მუსიკალური ეთნოგრაფიის (იქ ამ სახელწოდებით იყო) ფუძემდებლად ითვლება ნ. თ. ფინდუიზენი (1868-1928). XX ს-ის დასაწყისში მუსიკალური ეთნოგრაფიის ცენტრად იქცა მოსკოვის უნივერსიტეტთან არსებული ბუნებისმეტყველების, ანთროპოლოგიისა და ეთნოგრაფიის მოყვარულთა საზოგადოების ეთნოგრაფიული განყოფილების მუსიკალურ-ეთნოგრაფიული კომისია, რომელიც იკვლევდა რუსეთის იმპერიაში შემავალი ხალხების მუსიკალურ ფოლკლორს. ამ კომისიის დავალებით დაიწყო და გაშალა მუშაობა საქართველოში ეთნომუსიკოლოგიის ფუძემდებელმა დიმიტრი არაყიშვილმა (1873- 1953).

XX ს-ის 50-60-ან წლებშიც სხვადასხვა ქვეყანაში ისევ სხვადასხვა ტერმინი რჩებოდა ხალხური მუსიკის შემსწავლელი დარგის აღმნიშვნელად: ეთნომუსიკოლოგია (ინგლისი, საფრანგეთი, იტალია, უნგრეთი, რუმინეთი), მუსიკალური ეთნოლოგია (გერმანია), მუსიკალური ეთნოგრაფია // მუსიკალური ფოლკლორისტიკა (საბჭოური სივრცე მთლიანად, პოლონეთი) (ზეგერი, 1966: 194; ბოზე, 1953: 17-18, 140, 142; შილაკაძე, 1991: 19). კვლევის პროფილიც სხვადასხვაგვარი იყო – სოციოლოგიური, ზოგადკულტურული, ბგერათა ფიზიკური თვისებები, ესთეტიკური პრობლემები, მუსიკის აღქმის ფსიქოლოგია. XX ს-ის 70-ანი წლებიდან ამ დისციპლინის ობიექტი დაფორმულდა როგორც ყველა კონტინენტისა და ქვეყნის ტრადიციული მუსიკა (ჩეკანოვსკა, 1983: 13-15). მეთოდოლოგია ეყრდნობა მომიჯნავე დარგების, უფრო მეტად, ლინგვისტიკის მეთოდოლოგიას და მეთოდებსაც. ესენია: შედარებით-ანალიტიკური, ისტორიულ-გეოგრაფიული, ფუნქციონალური, სტრუქტურული, სოციოლოგიური, ფსიქოლოგიური, ისტორიული, კარტოგრაფიული (ჩეკანოვსკა, 1983: 27-32; შილაკაძე, 1991: 34-35).

ტერმინი “ეთნომუსიკოლოგია” შემოიტანა 1950 წ. ჰოლანდიელმა ი. კუნსტმა (ზემცოვსკი, 1988: 74-75). რუსულენოვან სამეცნიერო ლიტერატურაში 60-ანი წლებიდან ჩნდება ტერმინი ეთნომუსიკისმცოდნეობა (этномузыкознание) – “ეთნომუსიკოლოგიის” კალკი, რომელშიც იგულისხმებოდა ხალხური მუსიკის შემსწავლელი მეცნიერება, რომელიც მუსიკისმცოდნეობის, ფოლკლორისტიკისა და ეთნოგრაფიის // ეთნოლოგიის სინთეზს წარმოადგენდა. საბჭოთა კავშირში მუსიკალური ეთნოგრაფია განიხილებოდა როგორც ზოგადი მუსიკისმცოდნეობის ნაწილი, მაგრამ ამასთანავე, ზოგადად ეთნოგრაფიასთან ფოლკლორისტიკასთან, სოციოლოგიასთან კავშირში. “მუსიკალური ეთნოგრაფიის საგანია ტრადიციული ყოფითი (უპირველეს ყოვლისა ფოლკლორული) მუსიკალური კულტურა... მუსიკალური ეთნოგრაფია შეისწავლის ხალხურ მუსიკას, ამავედროულად, უპირველეს ყოვლისა, როგორც “ენას” – სპეციფიკური მუსიკალურ-გამომსახველობითი საშუალებების სისტემას, მეორე მხრივ, როგორც “მეტყველებას” – სპეციფიკურ საშემსრულებლო “ქცევას”... მუსიკალურ-ეთნოგრაფიული გამოკვლევები დასახული მიზნის შესაბამისად მრავალფეროვანია, შეიცავს სპეციალურ მუსიკალურ ანალიზს (მუსიკალურ-აკუსტიკური წყობა, კილო, რიტმი, ფორმა და სხვა). მათში გამოყენებული მომიჯნავე დარგების (ფოლკლორისტიკა, ეთნოგრაფია, ესთეტიკა, სოციოლოგია, ფსიქოლოგია, ლექსმცოდნეობა, ლინგვისტიკა და ა.შ.) და ზუსტი მეცნიერების (მათემატიკა, სტატისტიკა, აკუსტიკა) მეთოდები და აგრეთვე კარტოგრაფირება... მუსიკალური ეთნოგრაფიის თანამედროვე მეთოდთა იყენებას მუსიკალური კულტურის კომპლექსურ და სისტემურ მიდგომას” (ზემცოვსკი, 1982: 578-579).

საბჭოურ მეცნიერებაში ეს დარგი უფრო ფოლკლორისტიკული მიმართულებით დაწინაურდა. მუსიკალური ფოლკლორის მონაცემები მიჩნეულ იქნა მნიშვნელოვანეს წყაროდ კულტურისა და ეთნოკულტურული ურთიერთობების უძველესი პლასტების კვლევისათვის. XX ს.-ის 60-70-ან წლებიდან გამოჩნდა სტატიები, სადაც დასმული იყო საკითხი მუსიკალური მონაცემების გამოყენების აუცილებლობაზე ეთნოლოგიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი პრობლემის – ეთნოგენეზის რიგი საკითხების გადაწყვეტისას (ბ. ბარტოკი, თ. რუბცოვი, ი. ზემცოვსკი და სხვები). ეთნოგენეზი ეთნოლოგიის ერთ-ერთი რთული და მნიშვნელოვანი პრობლემაა. იგი მოითხოვს კომპლექსურად სხვადასხვა მეცნიერებათა (ეთნოლოგია, არქეოლოგია, ანთროპოლოგია, ისტორია, ლინგვისტიკა) მონაცემების ანალიზს. ამ პრობლემის შესწავლაში მუსიკალური მასალა, განსაკუთრებით მისი განვითარების ადრეული საფეხურების ამსახველი ძველი პლასტები, ინტერესის საგანი გახდა. ასევე მნიშვნელოვნად წარმოჩნდა მუსიკალურ კულტურათა კონტაქტების, ურთიერთობების შედარებითი შეს-

წავლა, რომლის კლასიკური ნიმუშია ცნობილი უნგრელი კომპოზიტორის, ფოლკლორისტის ბელა ბარტოკის (1881-1945) შრომები, რომლებშიც გამოკვლეულია უნგრეთის მეზობელ ხალხთა სიმღერები მათი საერთო ნიშნების დადგენის მიზნით და ამის საფუძველზე უნგრული მუსიკალური ფოლკლორის კავშირი ევროპის სხვა ხალხთა მონათესავე კულტურებთან (ბარტოკი, 1996).

ეთნოგენეზის პრობლემატიკაში მუსიკალური ენის მონაცემების მნიშვნელობა სამეცნიერო წრეებში აღიარებული იქნა, რაზედაც მეტყველებს ამ თემისადმი მიძღვნილი არაერთი ნაშრომი. ასეთთა რიცხვს განეკუთვნება ვ. ვინოგრადოვის შრომები ყირგიზების ეთნოგენეზის პრობლემის შესახებ მუსიკალური ფოლკლორის მონაცემების შუქზე (ვინოგრადოვი, 1960, 348-360; 1968), საერთო სლავური მუსიკალური ენის რეკონსტრუქციის შესახებ ფ. რუბცოვის ნაშრომი (რუბცოვი, 1962). მუსიკალური სლავისტიკის დარგში მნიშვნელოვანია ვ. გოშოვსკის ნაშრომი (გოშოვსკი, 1971). ავტორის აზრით, მუსიკალური ენა, ავლენს უფრო მეტ კონსერვატიულობას, ვიდრე მეტყველება, სამეცნიერო ენა (გოშოვსკი, 1971: 12) და ტრადიციული გლეხური სიმღერის ინტონაციები, განსაკუთრებით საწესო და შრომის სიმღერებისა, წარმოადგენს სარწმუნო მასალას მუსიკალური კულტურის უძველესი წარსულის შესასწავლად. ამ მხრივ იგი არის არა მარტო არქეოლოგიური და ლინგვისტური მასალის ტოლფასი, არამედ სანდოობის მხრივ კიდევაც აღემატება მას (გოშოვსკი, 1971: 14). ეთნოგენეზის, ხალხთა ისტორიულად ჩამოყალიბებული ნათესაობისა და ურთიერთკავშირის ასახსნელად მუსიკალური ენის ეროვნული საფუძვლების გამოყენების მნიშვნელობას ეხება ი. ზემცოვსკი (ზემცოვსკი, 1972).

ეთნოგენეზის პრობლემატიკის შესწავლაში ჩართულ იქნა ტრადიციული სამუსიკო საკრავები როგორც წყარო, როგორც არტეფაქტი – მატერიალური კულტურის ძეგლი, ამ კუთხით დაისვა საკითხი კ. ვერტკოვის შრომებში (ვერტკოვი, 1972: 97-113). რუსულბალტიურ-ფინური ურთიერთგავლენების ხასიათის გარკვევის ცდა რუსული სიმებიანი ინსტრუმენტის – გუსლის მაგალითზე იყო ი. ტინურისტის ნაშრომი (ტინურისტი, 1977: 16-29).

ეთნოკულტურული კავშირების დადგენის საქმეში ყოფაში დადასტურებული ფაქტის შესწავლის საფუძველზე მიღებული დასკვნების მნიშვნელობა ჩანს ერთი ფრიად საინტერესო ტრადიციის მაგალითზე. ეს არის ტუვაში გავრცელებული ყელისმიერი სიმღერის ტრადიცია – ერთი კაცის მიერ ერთდროულად ორი ტონის (ორი სახვადასხვა სიმაღლის ბგერის) გამოცემა, რომელიც ცნობილია მხოლოდ თურქულ-მონღოლური ჯგუფის ოთხ ხალხში სამხრეთ ციმბირსა და ცენტრალურ აზიაში და ერთადერთ თურქულენოვან ხალხში, რომელიც მათგან ათასეული კილომეტრითაა დაშო-

რებული და აღმოსავლეთ ევროპაში ცხოვრობს (ვაინშტაინი, 1980: 149-156; ტრან ქუანგ ჰაი, 2002: 266-283). ყელისმიერი სიმღერა, კულტურის იმ სპეციფიკურ მოვლენათა რიცხვს განაკუთვნებს, რომლის გავრცელებაც წინათ რეალური ეთნიკური კავშირების საფუძველზე მოხდა (ვაინშტაინი, 1980: 155-156).

უკანასკნელ ხანებში გამოქვეყნებული მასალების მიხედვით, მუსიკალური ფოლკლორი განიხილება როგორც ეროვნული იდენტიფიკაციის წყარო: „ეროვნულობის ფენომენში კულტურის მნიშვნელობის განსაზღვრის იდეაში მუსიკა იძენს გადამწყვეტ მნიშვნელობას, როგორც ეროვნული ხელოვნების ფართო კონცეფციის ერთ-ერთი განშტოება“ (პიოტროვსკა, 2008: 98).

ფოლკლორისტიკასა და ეთნოგრაფიის//ეთნოლოგიის საგნობრივი სფეროების და ურთიერთმიმართების საკითხს XX საუკუნის 60-70-ანი წლებიდან მოკიდებული, თითქმის 20-30 წლის მანძილზე არაერთი ნაშრომი მიეძღვნა (პროპი, 1964; ჩისტოვი, 1968; 1971; 1986; ზემცოვსკი, 1968 და სხვა). რუსულენოვან სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოიკვეთა მისწრაფება ეთნოგრაფიისა და ფოლკლორისტიკის შესასწავლი სფეროების საზღვრებისა და მომიჯნავე ან მონათესავე მეცნიერებებთან ურთიერთობის უფრო მკვეთრად განსაზღვრისაკენ (ჩისტოვი, 1986: 253). ითქვა, რომ ფოლკლორისტიკა წარმოადგენს ფილოლოგიურ და ეთნოგრაფიულ მეცნიერებას, რამდენადაც თითოეული ფოლკლორული მოვლენა ყოველთვის, ერთსა და იმავე დროს წარმოადგენს ხალხური ყოფის ფაქტსაც და სიტყვიერი ხელოვნების ფაქტსაც, თითოეული ფოლკლორული მოვლენა არის ყოფითიც და ესთეტიკურიც. გამოიკვეთა, რომ ფოლკლორისტიკა არის მეცნიერება ფოლკლორის – ხალხური შემოქმედების შესახებ, რომელშიც იგულისხმება არა მარტო სიტყვიერი ხელოვნება, არამედ გამოყენებითი ხელოვნებაც, ხალხური მუსიკაც, ქორეოგრაფიაც. ხალხურ შემოქმედებას შეისწავლის ფოლკლორისტიკა, მაგრამ ხალხურ შემოქმედებას როგორც ყოფის მოვლენას შეისწავლის ეთნოლოგიაც (ჩისტოვი, 1986: 276). ასეთმა მიდგომამ მუსიკალური ფოლკლორისა და ეთნოლოგიის ურთიერთმიმართების საკითხიც დასვა, რამაც განაპირობა ეთნოლოგიაში მუსიკალური ფოლკლორისტიკის მონაცემების, როგორც წყაროს მნიშვნელობის მიმართ ინტერესის გაზრდა.

ცნობილია, რომ ტერმინ “ფოლკლორს” ადრე ფართო მნიშვნელობა ჰქონდა, იგი აღნიშნავდა სიბველეთა გარკვეულ სფეროს, რომელიც მოიცავდა არა მარტო ხალხურ პოეტურ შემოქმედებას, არამედ გამოყენებით ხელოვნებასაც, რწმენა-წარმოდგენებს, წეს-ჩვეულებებსა და ტრადიციული ხალხური კულტურის სხვა მხარეებსაც, ხალხის მთელ სულიერ ცხოვრებას... (კოკიარა, 1960). “შემდეგ ამ ტერმინის მნიშვნელობამ ევოლუცია განიცადა, შეიცვალა ფოლ-

კლორის შესწავლის ასპექტები (არქეოლოგიური, ისტორიული, ფსიქოლოგიური, სოციოლოგიური, ეთნოგრაფიული). ტერმინის მნიშვნელობამ მოიცვა თითქმის მთელი სულიერი კულტურა და მატერიალური კულტურის ზოგიერთი სფეროც, შემდეგ კი ისევ დაიწყო ამ ტერმინის მნიშვნელობის დავიწროება” (გუსევი, 1967: 34,77; ს. მელეტინსკი, 1960: 6).

ზემოთ აღნიშნული გვქონდა, რომ *მუსიკალური ფოლკლორისტიკა* გაიგივებული იყო *მუსიკალურ ეთნოგრაფიასთან*. ეს განაპირობა იმ გარემოებამ, რომ მუსიკალური ფოლკლორი თავიდანვე შემოდიოდა ეთნოლოგიის ინტერესების სფეროში. მაგალითად, ჟურნალ “*Zeitschrift für Ethnologie*”-ში სისტემატურად იბეჭდებოდა მუსიკალური ფოლკლორისტიკული გამოკვლევები. ასევე რუსულ ჟურნალ “*Этнографическое обозрение*”-ში იბეჭდებოდა ხალხური მუსიკისადმი მიძღვნილი სტატიები. ეთნოლოგიის//ეთნოგრაფიის იმ სფეროს, რომელიც ხალხურ მუსიკას საგანგებოდ იკვლევდა, თავისი სპეციფიკის საზგასასმელად მუსიკალური ეთნოგრაფია//ეთნოლოგია ეწოდა. “*მუსიკალური ეთნოგრაფია*” ეწოდება პოლონელი მეცნიერის ანა ჩეკანოვსკას ნაშრომს /*Ethnografia musiczna. Metodologia I metodyka. Warszawa, 1971*), რომელიც რუსულ ენაზე ითარგმნა და გამოიცა 1983 წელს (ჩეკანოვსკა, 1983). ეს არის საფუძვლიანი, აკადემიური ნაშრომი, რომელშიც განხილულია ამ დისციპლინის მეთოდოლოგიის, მეთოდების საკითხები, მიმდინარეობები, სკოლები. ამ ნაშრომიდან კარგად ჩანს, თუ რამდენად მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია მუსიკალურ ეთნოლოგიაში ეთნოლოგიის მიმდინარეობებს, სკოლებს, მეთოდებს, (ევოლუციონისტურს, სოციოლოგიურს, ფუნქციონალურს, კარტოგრაფიულს).

ეთნომუსიკოლოგიის ისტორიას იწყებენ 1880-ანი წლებიდან, მას შემდეგ, რაც ხმის ჩამწერი აპარატი – ფონოგრაფი იქნა გამოგონებული (1877). გამოვლინდა, რომ სხვადასხვა ეთნოსთა მუსიკის (იგულისხმება ზეპირი გზით მოღწეული, ხალხური, ტრადიციული მუსიკის) ბგერათრიგები არ ემთხვეოდა ევროპაში მანამდე ცნობილ ბგერათრიგებს. ამის შემდეგ იწყება ბგერათა აკუსტიკური გაზომვები (ელისი, 1885; ჩეკანოვსკა, 1983:35, 102; ზემცოვსკი, 1988:105). ტერმინი „ეთნომუსიკოლოგია“ შემოიტანა 1950 წელს პოლანდიელმა ი. კუნსტმა. ეთნომუსიკოლოგიის თანამედროვე მეთოდოლოგია დაეფუძნა ისეთ მეცნიერთა კვლევებსა და ნაშრომებს, როგორც იფუნენ კ. ზაქსი, კ. ბრელოუ, ბ. ბარტოკი, ვ. ვიორა, ჩ. სიგერი და სხვები (ზემცოვსკი, 1988:105).

აქვე აღვნიშნავ, ეთნომუსიკოლოგია XX ს.-ის 90-ან წლებამდე განიხილებოდა როგორც ეთნოლოგიის ერთ-ერთი მიმართულება, რომელიც ეთნოლოგიის მეთოდებით იკვლევდა ტრადიციულ მუსიკალურ კულტურას და განსხვავდებოდა მუსიკალური ფოლკლო-

რისტიკისაგან, რომელიც იკვლევს ამავე ობიექტს როგორც მხატვრულ მოვლენას (შილაკაძე, 1991). ამაჟამად მასში ინტეგრირებულია ხალხური მუსიკის ყველა ძირითადი ასპექტი – სამუსიკისმცოდნეო, აკუსტიკური, ფოლკლორისტული, ეთნოგრაფიული, სოციოლოგიური, ფსიქოლოგიური, კულტუროლოგიური (И. Земцовский, 1988: 105). ეთნომუსიკოლოგია საკმაოდ მომძლავრდა და დამოუკიდებელი დისციპლინად ჩამოყალიბდა. არსებობს საერთაშორისო ორგანიზაცია – ევროპის ეთნომუსიკოლოგიური სემინარი (European Seminar of Ethnomusicology, ESEM), რომელიც ყოველწლიურად მართავს სემინარს ევროპის რომელიმე ქვეყნის ერთ-ერთ სამეცნიერო ცენტრში (ამ საერთაშორისო ორგანიზაციის წევრები საქართველოდან არიან ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორები, პროფ. ნ. მაისურაძე და პროფ. მ. შილაკაძე).

მეცნიერების განვითარების გზაზე ყოველი ახალი ეტაპი იწყება შესასწავლი ობიექტის სფეროს ცვლილებით (გაფართოებით, დავიწროებით, მომიჯნავე დარგთან ინტეგრაციით და სხვა), ფაქტობრივი მასალის დაგროვების, მეთოდოლოგიური სიხსნეებისა და მეთოდების ცვლილებების საფუძველზე, რის შესაბამისადაც დეფინიციებიც იცვლება, ზუსტდება. ამის მკაფიო მაგალითია ტერმინი „ფოლკლორი“. ასეთი ცვლილებები (საკვლევი ობიექტის გაფართოება/დავიწროება, მომიჯნავე დარგებთან ინტეგრაცია), გვაქვს დასახელებულ დისციპლინებში. იკვეთება ახალი პრობლემატიკა, ახალი თემატიკა, რომელიც ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფართო სპექტრის ჩართვას ითხოვს. ყოველივე ეს ზრდის მეცნიერული კვლევის სიღრმეს, მოითხოვს მეთოდოლოგიის გადახედვას (ბრედნიხი, 2001: 77-100).

ეთნოლოგიის საგნობრივი სფეროს ბირთვია მყარი მახასიათებლები, რომლებიც წარმოადგენს ეთნოსების ერთმანეთისაგან განმასხვავებელ თავისებურებებს, რომელთა ერთობლიობაც ქმნის განუმეორებელ მთლიანობას, თავისთავადობას. ეთნოლოგიის სფეროში ექცევა საზოგადოებრივი ცხოვრების ის ფართო ველი, რომელშიც უფრო მკაფიოდ ვლინდება ეთნიკური კულტურის სპეციფიკა. სწორედ ეს ედო საფუძველად ქართული ეთნოლოგიური სკოლის ფუძემდებლის გ. ჩიტაიას მთავარი ამოცანის – ქართველთა ეთნიკური თავისებურების განსაზღვრას, რაშიც გულისხმობდა „მატერიალური და სულიერი კულტურის სპეციფიკურ თავისებურებათა კონკრეტულ ერთიანობას“ (გეგეშიძე, 1980:39). ეთნოლოგიის ობიექტი არის ხალხი, ეთნოსი, ფაქტოლოგიური ბაზა – ეთნიკური კულტურა, მრავალდარგოვანი და მრავალასპექტიანი, მრავალსაუკუნოვანი ტრადიციით. ეთნოლოგიის სპეციფიკაა ის, რომ მას არა აქვს თითქმის არცერთი სფერო, რომელიც მომიჯნავე მეცნიერებასთან არ იყოს კავშირში. ამიტომ არის მასში სხვადასხვა მიმართულებანი, რომლებიც წარმოადგენენ ეთნოგრაფიის გეოგრაფიასთან, ლინგვის-

ტიკასთან, ბოტანიკასთან, მუსიკასთან და სხვა დარგებთან სინთეზის შედეგს – ეთნოგეოგრაფია, ეთნოლინგვისტიკა, ეთნოდემოგრაფია, ეთნოსოციოლოგია, ეთნოფსიქოლოგია და სხვა (ჩისტოვი, 1986: 265-266;).

ზემოთ აღინიშნა, რომ ეთნოლოგიის სფეროში ყოველთვის შემოდის მუსიკალური ფოლკლორი. ქართული ეთნოლოგიური სკოლის ფუძემდებელი აკად. გიორგი ჩიტაია განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა ქართული მუსიკალური ფოლკლორის როგორც ეთნოგრაფიული წყაროს შესწავლას. შემთხვევითი არ იყო რომ საქართველოს აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის ისტორიის, ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილებაში წლების მანძილზე თანამშრომლობდნენ ქართული მუსიკალური ფოლკლორისტიკის ცნობილი წარმომადგენლები (დ. არაყიშვილი, გრ. ჩხიკვაძე, შ. ასლანიშვილი, ვ. ახობაძე, ბ. გულისაშვილი, თ. მამალაძე). გ. ჩიტაია ზრუნავდა იმაზე, რომ მოემზადებინა სათანადო მუსიკალური განათლების მქონე კადრები, რომლებიც შეძლებდნენ ეთნოლოგის პოზიციებიდან შეესწავლათ მუსიკალური ფოლკლორი. 60-ანი წლების დასაწყისში გააქტიურდა მუშაობა ამ მიმართულებით აკად. გ. ჩიტაიასა და პროფ. ვ. ბარდაველიძის ხელმძღვანელობით. მომზადდა სადისერტაციო ნაშრომები, რომლებშიც ეთნოგრაფიული სკოლის მოთხოვნების შესაბამისად იყო შესწავლილი ქართული ხალხური მუსიკა (სასიმღერო შემოქმედება და სამუსიკო საკრავები). ეს ნაშრომები ეფუძნებოდა მასალას, რომელიც ავტორთა მიერ უშუალოდ ველზე იყო შეკრებილი გ. ჩიტაიას მიერ შემუშავებული საველე ეთნოგრაფიული მუშაობის კომპლექსურ-ინტენსიური მეთოდით. ხალხური მუსიკალური შემოქმედება განიხილებოდა როგორც წყარო, როგორც ისეთი ინფორმაციის მატარებელი, რომელიც საშუალებას იძლევა დასმულ იქნას საერთოქართული მუსიკალური ენის გენეზისის, ჩამოყალიბებისა და განვითარების საკითხები ქართველი ხალხის ეთნიკური ისტორიის შუქზე (მაისურაძე, 1983; 1989). ქართული ტრადიციული საკრავები განიხილება როგორც მატერიალური მუსიკალური კულტურის ძეგლები, ქართულ-ჩრდილოკავკასიური ეთნოკულტურული ურთიერთობების დამადასტურებელი ფაქტები (შილაკაძე, 1991; 2007).

როგორც აღვნიშნეთ, მეცნიერების განვითარების სხვადასხვა ეტაპებზე შესასწავლი ობიექტის სფეროს ცვლილების გამო დეფინიციებშიც ცვლილებები ხდება. დეფინიციების მრავალგვარობა და სინონიმების სიმრავლე ართულებს ზოგიერთი ტერმინით ოპერირებას. ამიტომ დროულად მიმაჩნია ტრადიციულის გვერდით სავსებით კანონზომიერად გაჩენილი ახალი ტერმინოლოგიის გარკვევა. კერძოდ, მათში ნაგულისხმევი შინაარსის, მასშტაბების, ძირითადი პრინციპების მკაფიოდ ჩამოყალიბება, ყოველი ტერმინის, ახალი მი-

მართულებების ობიექტის, საგნის, მეთოდოლოგიის, მეთოდისა და ამოცანების დაკონკრეტება.

ამგვარად, ეთნომუსიკოლოგია არის მეცნიერების დარგი, ჩამოყალიბებული ეთნოლოგიისა/ეთნოგრაფიისა და მუსიკალური ფოლკლორისტიკის სინთეზის შედეგად. მისი სახელწოდება ნაწარმოებია ეთნოლოგიაში შემავალი ზოგიერთი დარგის სახელწოდების (ეთნობოტანიკა, ეთნოლინგვისტიკა, ეთნომედიცინა და მისთანათა) ანალოგიურად. XX ს.-ის მიწურულამდე პარალელურად, შეიძლება ითქვას, სინონიმებად იხმარებოდა ტერმინები *მუსიკალური ეთნოგრაფია*, *მუსიკალური ფოლკლორისტიკა*, *ეთნომუსიკისმცოდნეობა*, *ეთნომუსიკოლოგია*. XXI ს.-ის დასაწყისიდან (შეიძლება უფრო ადრინდანაც) ყველგან, მათ შორის საქართველოშიც მკვიდრდება ტერმინი ეთნომუსიკოლოგია (შდრ. შილაკაძე, 1991; მაისურაძე, 2001: 299-301), ალბათ, მისი მობილურობის გამოც. „ამჟამად მასში ინტეგრირებულია ხალხური მუსიკის ყველა ძირითადი ასპექტი – სამუსიკისმცოდნეო, აკუსტიკური, ფოლკლორისტული, ეთნოლოგიური, სოციოლოგიური, ფსიქოლოგიური, კულტუროლოგიური“ (ზემცოვსკი, 1988: 76). ეთნომუსიკოლოგია საკმაოდ მომძლავრდა. იგი აქტიურად ვითარდება. გაფართოვდა მისი კვლევის სფერო და მეთოდები. მეცნიერები, აღჭურვილი თანამედროვე ტექნიკის შესაბამისი აპარატურით, იკვლევენ მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხთა კულტურას. ამ კვლევაში დიდი როლი შეასრულა და ასრულებენ ფონოგრაფიკები, რომლებიც ორგანიზებულ იყო ვენაში 1900 წლიდან (რ. ვალაშეკი, რ. ლახი) და 1902 წლიდან ბერლინში (კ. შტუმპფი, ო. აბრაჰამი, ე. ჰორნბოსტელი, კ. ზაქსი). მათ გარდა არსებობს 1944 წ. დაარსებული ხალხური მუსიკის საერთაშორისო არქივი, პუშკინის სახლის ფონოგრაფიკები (სანკტ-პეტერბურგი), ადამიანის მუზეუმის არქივი (პარიზი), ხალხური სიმღერის არქივები კონგრესის ბობლიოთეკაში (ვაშინგტონი), ტრადიციული მუსიკის არქივი ინდიანის უნივერსიტეტში (აშშ) და ეთნომუსიკოლოგიისა კალიფორნიის უნივერსიტეტში (აშშ). 1947 წლიდან მოქმედებს იუნესკოსთან არსებული ხალხური მუსიკის საერთაშორისო საბჭო, რომელსაც აქვს სხვადასხვა ქვეყანაში თავისი კომიტეტები და სპეციალური ჟურნალები. არსებობს ეთნომუსიკოლოგიის საზოგადოების ჟურნალი *Ethnomusicology* (აშშ), შედარებითი მუსიკათმცოდნეობის საერთაშორისო ინსტიტუტი (ბერლინი), საერთაშორისო ორგანიზაცია *European Seminar of Ethnomusicology (ESEM)*, რომელიც ყოველწლიურად მართავს საერთაშორისო სემინარს ევროპის რომელიმე ქვეყნის შესაბამის სამეცნიერო ცენტრში, გამოდის საერთაშორისო ჟურნალები *Journal of International Folk Music Council (Jahrbuch of International Folk Music Council)*, *Ethnomusicology* (აშშ), *Jahrbuch für musikalische Volks- und Völkerkunde* (ბერლინი), *Acta Ethnomusicologica* (ბუდაპეშტი).

უკანასკნელ წლებში გამოქვეყნებული შრომების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, მუსიკალური ფოლკლორისტიკა ინტეგრირებული ჩანს ეთნომუსიკოლოგიაში. შეიცვალა ხალხური მუსიკის შესასწავლი რესურსებიც და კვლევის შესაძლებლობანიც. თითქმის დამკვიდრდა ტერმინი „ეთნომუსიკოლოგია“, რომელიც ჩაენაცვლა მანამდე სამეცნიერო მიმოქცევაში არსებულ ტერმინებს და რიგ შემთხვევაში დაფარა კიდევ. ტერმინის დამკვიდრება განაპირობა მასში არსებულმა ინტერდისციპლინურობის პრინციპმა და თავად ტერმინის მობილურობამ.

ეთნომუსიკოლოგია განხილულ უნდა იქნას როგორც ინტერდისციპლინური დარგი, რომელიც სწავლობს ტრადიციულ მუსიკალურ შემოქმედებას ყველა ასპექტით – როგორც მხატვრულ მოვლენას, როგორც ყოფის მოვლენას, როგორც ესთეტიკურ ფენომენს.

დამოწმებული ლიტერატურა:

- ადლერი: G. Adler, Umfang, Ziel und Methode der Musikwissenschaft – “Vierteljahresschrift für Musikwissenschaft”, Jahrgang 1. 1885.
- ბარტოკი: Барток, Б., Народная музыка Венгрии и соседних народов, Москва: Музыка. 1996.
- ბოზე: Bose, F., Musikgeschichtliche Aspekte der Musikethnologie. – Archiv für Musikwissenschaft, Wiesbaden, Heft 3. 1966.
- ბრედნიხი: Brednich Rolf W., Quellen und Methoden. In: Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. hrs. R. W. Brednich, Berlin:Reiner, 2001, 77-100.
- ბრომლეი, ტოკარევი: Бромлей Ю.В., Токарев, С. А., Этнография, – Свод этнографических понятий и терминов, Москва: «Наука», 1988, 21-41.
- გეგეშიძე: მ., გიორგი ჩიტაია, თბილისი: „მეცნიერება“, 1980.
- გოშოვსკი: Гошовский, В. У истоков народной музыки славян (Очерки по музыкальному славяноведению, Москва: Советский композитор. 1971.
- გუსევი: Гусев В. Е., Эстетика фольклора, Ленинград, 1967.
- ეთნოგრაფიული და მომიჯნავე: Свод этнографических понятий и терминов, Москва: «Наука», 1988.
- ელისი: Ellis, A. J. Tonometrical Observations on some Existing Nonharmonic Scales. – Proceedings of the Royal Society. 1885.
- ელისი: On the Musical Scales of Various Nations. – Journal of the Society of Arts. 1885a.
- ენციკლოპედია: Большая Советская Энциклопедия, 2-е изд.

- ენციკლოპედიური ლექსიკონი: Музыкальная Энциклопедия (в 6-ти томах). Главный редактор Ю. В. Келдыш, Москва: Советский композитор.
- ვაინშტაინი: Феномен музыкального искусства, рожденный в степях. – Советская этнография, 1980, №1, 149-156.
- ვერტკოვი: Музыкальные инструменты как павятеики этнической историко-культурной общности народов СССР. – Славянский музыкальный фольклор. М.-Л.: Музыка, 1972. с. 97-113.
- ვინოგრადოვი: Проблема этногенеза киргизов в свете некоторых данных их музыкального фольклора. – Вопросы музыкознания, (Отв. ред. Ю. В. Келдыш), М.: Музгиз, 1960. с. 348-360.
- ვინოგრადოვი: Музыка советского Востока, Советский композитор. 1968.
- ზეგერი: Seeger Horst, Musklexikon, II, Leipzig. 1966.
- ზემცოვსკი: Земцовский И. И., К спорам о жанрах, – Советская музыка, 1968 №7, 104-107.
- ზემცოვსკი: Фольклористика как наука. – Славянский музыкальный фольклор. М.-Л.: Музыка, 1972. с.7-79.
- ზემცოვსკი: Этнография музыкальная. – Музыкальная Энциклопедия (в 6-ти томах). Главный редактор Ю. В. Келдыш, т. 6, 1982. с. 578-581, Москва: Советский композитор.
- ზემცოვსკი: Этномузыкология, – Свод этнографических понятий и терминов, Москва: «Наука», 1988, 105-106.
- კოკიარა: Коккьяра Дж., История фольклористики в Европе, Москва, 1960.
- მაისურაძე: ქართული ხალხური მუსიკა და მისი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ასპექტები, თბილისი: მეცნიერება (რუს. რეზ.). 1989.
- მაისურაძე: ქართული მუსიკალური ეთნოლოგიის (ეთნომუსიკოლოგიის) პროგრამა – მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXIV, თბ., 2001, с. 299-301.
- მელეტინსკი: Мелетинский Е. М., О книге Дж. Коккьяры „История фольклористики в Европе“, Москва, 1960, с.5-15.
- მელიქიშვილი: მელიქიშვილი ლ., ეთნოგრაფია თუ ეთნოლოგია, თბილისი: „მემატიანე“, 2000.
- პიოტროვსკა: PPiotrowska, A., Folklore as a Source of National Identifikation in Music. – The Third International Symposium on Traditional Polyphony. Tbilisi: State Conservatoire, 2008, p.p. 97-118.
- პროპი: Принципы классификации фольклорных жанров. – Советская этнография, 1964, №4, 147-154.
- რუბცოვი: Иинтонационные связи в песенном творчестве славянских народов (Опыт исследования), Л.: Советский композитор.

- ტინურისტი: Где во гусли звонили? (Опыт картографирования народных музыкальных инструментов). – Этнографические исследования Северо-Запада СССР. Л.: Наука (Ленинградское отделение), 1977. с. 16-29.
- ტრან ქუანგ ჰაი: Tran Quang Hai, Polyphony in one Throat. – The First International Symposium on Traditional Polyphony. Tbilisi: State Conservatoire, 2002. pp. 266-283.
- შილაკაძე: შილაკაძე მ. ქართული ხალხური საკრავები და საკრავიერი მუსიკა, თბილისი: მეცნიერება (რუს. და გერმ. რეზ.). 1971.
- შილაკაძე: შილაკაძე მ. მუსიკალური ეთნოგრაფიის საგანი, – მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XVI-XVII, 185-190, თბილისი: მეცნიერება. 1972.
- შილაკაძე: შილაკაძე, მ., ეთნომუსიკოლოგიის საგანი, მეთოდები და ამოცანები, თბილისი: „მეცნიერება“. 1991.
- შილაკაძე: შილაკაძე, მ., ტრადიციული სამუსიკო საკრავები და ქართულ-ჩრდილოკავკასიური ეთნოკულტურული ურთიერთობანი, თბილისი, „კავკასიური სახლი“. 2007.
- ჩეკანოვსკა: Чекановска А., Музыкальная этнография. Методология и методика, М.: Сов. композитор. 1983.
- ჩისტოვი: Чистов К. В. Фольклор и этнография, – Сов. этнография, 1968, №5, 3-12.
- ჩისტოვი: Чистов К. В. О взаимоотношении фольклористики и этнографии, – Сов. этнография, 1971. №5, 17-24.
- ჩისტოვი: Чистов К. В.: Народные традиции и фольклор. Очерки теории. Л.: Наука (Ленинградское отделение). 1986.
- ჩიტაია: ჩიტაია გ., ქართული ეთნოლოგია, – მიმომხილველი, 1926; შრომები; III, 2001, თბილისი: „მეცნიერება“, გვ. 21-32.

Towards the Definition of Ethnomusicology

The article aims to show the problems of definitions of one of the fields of musicology – investigating the folk musical culture, which at different times had been defined differently: as musical ethnography, musical archaeology, ethnomusicology, ethno-instrumentalism etc. The author tried to show that the changes of the name in this field were caused by the changes in the research approaches in the subject matter.

The author shows, how ethnomusicology as a field of science developed and formed as a result of synthesis of one of the branches of ethnology/ethnography with musical folklore. Its name is derived by analogy to some of the other branches of ethnology (ethno-botany, ethno-linguistics, ethno-medicine, etc.). Since the beginning of the 19th century almost everywhere, including Georgia, the term ethnomusicology has been inculcated, in which all the fundamental aspects of folk music: musicological, acoustic, folkloristic, ethnologic, sociological, psychological, culturological (the term predominantly used in former Soviet Union) are integrated. Now, the ethnomusicology is actively developing. The spheres of interests are expanded and the methods and approaches are worked out. Currently, the scientists explore the musical cultures of various peoples of the world. Phono-archives played and still have a huge role in these investigations. Since 1947 the International Council of folk music at UNESCO, which has the committees and special journals in various countries, has been functioning. The Society for Ethnomusicology has issued the journal “Ethnomusicology”. There are some other international journals, as well. Thus the inculcated term “ethnomusicology” has substituted other terms which were in scientific circulation until then. Hence, ethnomusicology is regarded as an interdisciplinary branch, studying traditional musical creative work from different aspects: as an artistic, everyday life and esthetic phenomena.

Nutsa Batiashvili

**Power of History and Symbolic Forms:
Georgia's 'Revolutionary' politics
December 2008**

The winter of 2007-2008 witnessed turmoil in the political life of Georgia. Several months of political unrest were followed by the re-election of president Saakashvili, and this in turn sparked a new series of protests and demonstrations on the streets. The riots were over political disputes between the government and the opposition parties, at the centre of which was the issue of democracy. All these events were characterized by an abundance of political performances and symbolic displays, and this makes it possible to explore a number of conceptual issues – both for Georgia and for the anthropology of the state.

Two events in particular stood out with remarkable symbolic power and can serve as a starting point for interpreting this dense and complex socio-political context. Both occurred in the milieu of the 2008 presidential elections, and both had implications far beyond the sphere of politics.

Upon his re-election in 2008, president Saakashvili visited Bagrati church in the western part of Georgia following the official inauguration in the capital city of Tbilisi. He went there to perform a symbolic ritual in the ruins of the ancient Orthodox Church. Four years earlier, in 2004, Saakashvili marked the beginning of his presidency with a similar pilgrimage to Gelati Cathedral (Wertsch & Batiashvili, in press). The meaning of these trips to Gelati is obvious to most Georgians and its power derives from the collective memory of 11th – 13th centuries¹ known as the revival, or golden age of Georgia.

In the Georgian national narrative this is the period that an integrated strong country emerged, one that was free from external enemies and under the rule of a powerful monarch who was tolerant with the people but cruel to traitors. It stands in contrast to other historical epochs in Georgian collective memory and is also taken to exemplify a state of 'normalcy'. In the Georgian imagination it is taken to represent their 'essence', the genuine "us" (Wertsch 2001). The nation has generally failed to return to the conditions of this glorious golden age for a number of reasons. Competing narratives have emerged to account for these reasons. Some involve ideas about Georgia's inability to identify 'traitors' when this needed, and most identify these traitors as individuals, usually noblemen, who were seeking power and were willing to collaborate with the enemy in order to obtain it.

The day after the 2008 presidential elections even before the official results had been announced, opposition leaders and several thousand of supporters gathered in the centre of Tbilisi to protest the ‘falsified’ exit poll results. For the next several days opposition leaders marched to the Central Election Commission (CEC), confronting the CEC chief Levan Tarkhnishvili. At one point Levan Gachechiladze² an opposition leader and Saakashvili’s rival in the presidential elections shouted at Tarkhnishvili, “You are a cheat and should resign!”

In order to understand the significance of this episode, one must turn to the events of 2003 that became known as the Rose Revolution. This revolution involved several events including public demonstrations in the city center of Tbilisi, the opposition’s gathering in front of the Election Commission and city courts; demanding a fair count of the votes and the resignation of President Shevardnadze later. But among these, one of the first decisive and memorable moments, one that somehow marked the beginning of revolutionary movement was Saakashvili’s (then opposition leader, current president of Georgia) confrontation with the head of the CEC.

The resemblance of the scene in 2008 with that of 2003 was striking and stands out as an illustration of a more general tendency in the opposition’s political approach. In what follows I will argue that opposition’s efforts in 2008 at gaining public support and at legitimizing their actions relied heavily on the power of symbolic performances that have acquired legitimacy through historical precedents. These precedents have extraordinary significance in public imagination, for which Rose Revolution was a quintessential point in recent years.

Narrative tool

In order to proceed with my argument let me outline key theoretical concepts devised in this paper. The starting point is the assumption about collective remembering as mediated action where narratives function as cultural tools to mediate remembering (Wertsch 2001). Wertsch argues that “narrative is one of a few different instruments we have for representing settings, actors, and events of the past” (2001:55-56). Narratives frequently involve some sort of simplifying devices, like “schemes” (Bartlett 1995) in order to make logical connection between occurrences, identify characters, and construct the events (Mink). In short narratives represent events in a way that “grasps together” their meaning. They are “cognitive instruments” (Mink 1978) through which we are able to process and classify information. The idea of narrative form as cognitive instrument is based on Kantian claims about “Universal History”. In Mink’s paraphrase of Kant he says: “we cannot make sense of history, unless it is possible to discover in it a single theme, a ‘regular movement, [that] beyond ... mere chronologies there should be a “larger theme about the movement and direction of history” (Mink 1981:190). Eventually, what narrative form does it help make of events and how they relate to each other. It ensures some degree of

predictability by harnessing a “moralizing impulse” (White) on which stance is taken in relation to these events.

When trying to interpret or understand events we usually search for meaning and the implications they might have. It is in this “effort after meaning” as Frederic Bartlett frames it (1995:44) that we deploy the he called “schemes” to find recurrent themes and link them in a coherent way.

Wertsch distinguishes between “specific narratives” and “schematic narrative templates”. The former include more specific information on place, time, and actors, whereas the latter are more like a general formula which establishes the relationships among variables such as in mathematics, where in the formula $A+B=C$, A could be equal to 3, 10, or even (3+5), as long as its relationship to B and C remains constant. Thus, narrative templates can apply to a number of events occurring at different times and places. For instance the Rose Revolution can be framed both as a specific narrative and as an instantiation of a narrative template. In the first case it will tell a story of peaceful demonstrations held in the streets of Georgia in 2003 to overthrow corrupt government led by Eduard Shevardnadze. If viewed from the perspective of a schematic narrative template, it might be represented as a general story of a successful struggle by peaceful people against unfair domination.

Popular resistance narrative

A major episode in recent Georgian history that gave rise to iconic image of crowded streets of Tbilisi was in the late 1970’s when Georgians protested against the attempt by Soviet authorities to abolish Georgian as a state language. Later in 1980s and early 1990s permanent mass demonstrations played a role in Georgia’s separation from the Soviet Union. After independence the first national government came to power. But shortly, increasing dissatisfaction with the first president found its way to “street politics,” and these forms of popular resistance led to civil war in the 1990s. Hence, up until the success of the Rose Revolution the traumatic events of the 1990s, including a civil war thwarted the historical legitimacy of popular “street politics” in Georgians’ perception, but the Rose Revolution helped overcome the fears instilled by the civil war. By overshadowing recent ‘failures’ it has finally and fundamentally legitimized the forms of political expression and resistance that proved successful in 2003³.

Of course the connection between public resistance and political transformation is not a simple matter of direct causality. There were other complex political processes taking place behind the scenes, especially in the case of the collapse of the Soviet Union. But the iconic image of crowded streets in Georgian’s public memory has come to signify the story of people fighting for freedom, where justice is always on the *street’s* side. As outlined above, establishing such a link between the events derives in part from the power of narrative form, where one historical diversion from the pattern cannot upset an established “narrative truth” (Mink 1981:197).

This kind of popular resistance is one of the dominant themes that runs through the Georgian historical narrative and is part of the Georgian self imagination', something that Georgians call "Georgianness". An example of this can be found on the web page "Kartuli Idea – *The Georgian Idea (about history of Georgia and History of the National-Liberation Movement in Georgia)*" created by historian Levan Z. Urushadze⁴. The text contains a condensed version of Georgia's history of some 3000 years organized around "national-liberation movements" where the people always fight for patriotic causes. The title of the text "*about the history of Georgia and the History of the National-Liberation Movement in Georgia*" speaks for itself, but following lines were especially revealing:

"The Georgian Nation (people) never reconcile to the violent abolition of their statehood and Russian domination. During 116 years of domination of the Tsarist Russia (1801-1917) the National-liberation movement never ceased. Uprisings against Russian domination in Georgia took place in 1802, 1804, 1810, 1811-1813, 1819-1820, 1821, 1824, 1829, 1830, 1832, 1838-1840, 1850, 1856-1857, 1858, 1861-1863, 1866, 1876-1878, 1905-1906, and 1907."⁵

This paragraph with its long list of years collapses different events into a general pattern and urges the reader to fit their imagination around what is the most emblematic image of national resistance for contemporary Georgians. The text, which is probably intended for a foreign audience, (it is written in English) leaves out several centuries of Georgian history – jumping from the Golden Age of the 12th-13th centuries to Russian annexation several centuries later. The main body of the text is dedicated to this period and takes the reader up to the recent Russian-Georgian war, and includes more detailed description of the rebellions and uprisings that followed Georgia's occupation by the Red Army in 1921. It features photos of all major figures who fought against the Red Army as well as photograph of the first president of Georgia – Zviad Gamsakhurdia presented first and foremost as a leader of National Liberation Movement. Right after this photo is a picture of President Saakashvili and a photo depicting a crowded Freedom Square in Tbilisi as Saakashvili led his people in the Rose Revolution. Interestingly, the second president of Georgia – Eduard Shevardnadze is altogether missing from this historical narrative. He had no part in any sort of liberation movement and as such is excluded from the narrative that depicts Georgians as freedom-fighters.

Other examples that convey Georgians as people fighting for a patriotic cause (as opposed to fighting for a state) could be found in Georgian history textbooks. For instance in a 1968 history textbook several chapters appear under similar headings: "The struggle of the Georgian people for independence in the XVI century" (p 114); "The struggle of the Georgian people against the Ottoman invaders" (p 119); "The struggle of the Georgian people for independence in the XVII century" (p 123); "Popular uprising in Kakheti" (p 128); "The struggle against colonial and social repression in the first half of XIX century" (p 171);

and “The struggle of the Georgian people against social and national repression” (p 203). Each of these represents different instances of *people’s* rebellions with their attendant heroes and villains.

Internal traitors’ narrative

In a paper on “Mnemonic Communities” Wertsch and Batiashvili discuss Georgia’s national narrative under the heading “Foiled attempts to return to the Golden Age”(2008, in press)⁶. This narrative asserts that Georgians are constantly trying to integrate their historic territories, and build a strong state free from external enemies. But according this narrative these attempts are thwarted by appearance of new powerful enemy who tries to divide and conquer the country, and these enemies are usually aided by people inside the country who in their turn try to gain power and thus are willing to collaborate with the enemy in order to advance their positions. These collaborators are identified in the Georgian national narrative as internal traitors, without whom enemies would have had much more difficulty in defeating the united nation. In history textbooks they appear in different epochs usually as noblemen who want to maintain their dominant position in a region rather than be under the rule of centralized monarchy. They are portrayed as seeking advantage while the country is under threat from an external enemy.

A passage in a 1968 history textbook describes one such instance: “Byzantine [who was trying to conquer Georgian territories in the 11th century] was supported by noblemen fighting inside the country for its disintegration” (p 60). In another case it is the Mongols who are the external enemy: “In a country without a monarch, some lords who had been strengthened by the Mongols were striving to get hold of all power. Their conduct was unrestrained, and alongside the invaders they robbed the population.” (p 91). In another chapter something similar appears: “In 1756 reactionary noblemen conspired against the King. Their goals were to assassinate the King and his family and to bring to the throne someone more favorable to them.” (p 148).

During the 11th-13th centuries one of the reasons for King David IV’s success in integrating the country and defeating external enemies is assumed to be his strong hand against people who went against his will and tried to obtain power themselves. Thus, two constitutive elements of this narrative template are: a) threat from external enemy, and b) individuals inside the country who aid the enemy by resisting centralization of the state.

In Georgia’s political discourse, attempts to direct attention to an external threat coming from Russia have often been met with extreme irritation either from public or from opposition leaders. For Georgians it is quite clear that if the country’s leaders point to an “external enemy” when faced with internal political opposition, they are implying that the opposition is acting as a historical traitor. There is no need even to utter the actual words “traitor.” The narrative is so powerful and clear that virtually everyone can figure out the hidden part. The

ability to evoke interpretations and refer to pre existing meanings has to do with referential function of narrative tools:

The referential function of narratives concerns their potential to refer to the setting, characters, and events. The basic relationship involved in this function is between narratives and the objects they represent (Wertsch 2002:57).

The referential function of narratives involves more than simply referring to setting, actors, and events. A crucial fact about narratives as cultural tools is that they make possible to carry out “configurational act” [...] often discussed under the heading of emplotment [...]. A crucial factor [...] of emplotment is the “sense of ending” around which narratives are organized.”(Wertsch, 2002:58).

What kind of “sense of ending” can reference to the “external enemy” evokes for Georgian public? As mentioned above, threat from external enemy directly links events to the familiar setting that is pre-given in Georgian narrative template. In this setting external enemy’s attempts to invade the country are aided by the efforts from internal collaborators. Thus reference to such threat, in the face of internal struggles, carries out “configuration” or “plot” mentioned in the quote that gives not only the “sense of ending” but has the potential to identify and label the actors. In our case the outcome will be labeling opposition as traitor.

What I have attempted to present so far are two perspectives that that can be found in Georgian collective memory – perspectives that either highlight popular resistance or internal traitors. They are different not because they stand in neat opposition, but because they emphasize different recurring patterns or trends throughout centuries. Thus they can be viewed as complementary parts of one and the same story of the Georgian people’s unwillingness to reconcile with external domination. In this account Georgians are constantly striving on behalf of the independent, strong state that they were able to build in the 12th century under the rule of the powerful monarch David the Builder. But apart from the Golden Age period these attempts have been constantly thwarted not only by the appearance of a “new enemy” but by internal “traitors.” David the Builder represents a powerful monarch who not only was able to execute people’s will and liberate the country, but managed to contain and punish with extraordinary cruelty those “internal traitors” who resisted his power. This narrative does not entail an “either/or” opposition. Instead of imposing a choice between depicting Georgian people as *either* “brave hearts” *or* collaborators, it incorporates *both* trends. However, depending on the context and political discourse Georgians tend to emphasize only one of these two. Such selectivity reflects “moralizing impulse” the White discusses in his analysis of the narrative representation of reality.

So far, I have only outlined the premises for interpreting two events or rather two dramaturgical encounters that I introduced in the beginning: Saakshvili’s pilgrimage to the ancient monastery at Gelati and Gachechiladze’s “surge” in the CEC building. They could be described as performative acts that

embody and symbolize the two themes of Georgian history in national consciousness. Behind these embodiments were narratives that I have outlined above.

In this analysis Saakshvili's performance instantiated the narrative about Georgia's eternal mission of uniting its historical soils and domesticating the enemies and traitors that stand in the way of accomplishing this mission. At the same time, the political opposition in Georgia has responded to the accusation of standing in the way of this mission by framing themselves in the narrative of popular resistance which has equal degree of validity. The scene with Gachechiladze breaking into the Central Election Commission to demand a fair count of the votes involves all these narrative strands. Each of the statements involved in this case relied on an attempt to identify 'heroes' and 'villains' in the contemporary Georgian context.

But it is only in this context that we see them in opposition to each other. It is only here that we can observe how two narratives which in their nature have nothing inherently contradictory with one another can be deployed by different groups as competing and even conflicting frames of reference. If an observer of the political situation during 2008 elections relied on the Golden Age narrative implied in Saakshvili's inaugural performances to make sense of the situation, s/he would have interpreted the opposition's actions as that of 'traitors' who resisted the will of the Georgian people and its leader to liberate and strengthen the country amidst the threat from external enemy, namely Russia. And indeed, some people made exactly these accusations. On the other hand, if the opposition's rallies were to be interpreted through the spectrum of a narrative about popular movements against unjust domination and repression, then clearly the "villains" were not among the anti-government demonstrators.

Bakhtin, addressivity, and text

In his article "The problem of the Text in Linguistics, Philology, and the Human Sciences" Bakhtin points out that subject study of human sciences is "thought about others' thoughts ..." and he argues that these are accessible to the researcher only through the form of "texts." He asserts that text should be understood in a very broad sense that goes beyond "verbal texts", but in actuality his interests focused primarily on the latter (1986:103).

Later in the same essay Bakhtin writes "The problem of incarnating the text. The boundaries of this incarnation. A human act is a potential text and can be understood (as a human act and not a physical action) only in the dialogic context of its time (as a rejoinder, as a semantic position, as a system of motives)" (1986:107). Although no further clarifications follow this passage gives us a clue as to what Bakhtin had in mind as a text which went far beyond verbal expression.

With this in mind, I would like to take freedom and conceptualize the encounters in question (two political acts) as texts. Rather than naming them as events, it seems to me they manifest properties that are ascribed to utterance,

because they are ultimately communicative and involve addressee. They are played out in a way that resembles dramaturgical act, where not only actual words uttered are meaningful, but the whole scene or scenery - space and time, as well as what Goffman calls “setting”, bodily movements, speech acts, acts that precede it, and context that stretches beyond immediate circumstances or what Bakhtin calls “nearest social setting”. All of these have to be involved in interpreting the meaning of acts (or texts). Here, each act stands for what utterance is in Bakhtin’s text and is a “link” in the “chain of utterances”. What this means is that every utterance responds to some other utterances, to some voices that have spoken same words, that may precede it and be spatially and temporally distant. In that sense the meaning of the text is never limited to this particular one but reaches out to other ones, and is thus always a link in a chain of texts.

Earlier in the same essay Bakhtin points out that “if there is no language behind the text, it is not a text, but a natural (not signifying) phenomenon” (1986:105). It is exactly for this reason that I think following events could be read as texts. So, how are Bakhtin’s ideas revealing for the case that I am arguing here?

As described above, we are looking at two events that occurred almost simultaneously in the context of the heated political discourse after the 2008 presidential elections. On the one hand, there are ongoing protests and demonstrations held in the city center of Tbilisi amidst which an opposition leader breaks into the CEC building and confronts its chief. Meanwhile, Saakashvili travels to the western part of the country, remote from where all the action is, to perform his inaugural ceremony in the medieval cathedral built by the country’s most powerful ruler during the period known as Golden Age of Georgia.

Here, I want to use Bakhtin’s concepts to interpret these two performances as “texts” or “utterances” which are spatially distant, nevertheless occupy same conceptual space and are inevitably addressed to each other. In order to interpret these performances as texts (or utterances) according to Bakhtin behind each of them should be a system of “conventional signs”. Conventional signs, in this case, appear in the form of historical narratives that I have outlined above - shared by the collectivity of people who are involved in this interaction. Thus they are not devoid of “linguistic repeatability” they represent something that is pre-given and shared by most of the participants.

Repeatable and reproducible here are collective memories represented through narrative forms. So, it is these repeatable, conventional symbols (narratives) that must be recognized by members of a collective that political actors depend on when addressing an audience. This aspect of the utterance that is reproducible and repeatable is what Bakhtin described as the first pole of the text. At the same time utterance always enacts something unique. Thus the second aspect on the other hand, its uniqueness and individuality, is linked with “other texts (unrepeatable) by special dialogic relations” and is related to the “aspect of

authorship” (1986:105). Both political actors (Saakashvili and Gachechiladze) were physically addressing someone other than each other. Both performances were directed at a general audience that could be counted on to interpret the ongoing debate by harnessing conventional signs - in this case narrative tools that were pre-given. Gachechiladze’s performance was alluding to the narrative of popular resistance where justice had to be on the people’s side and thus framed Saakashvili’s government as an oppressor who stood against the people’s will.

At nearly the same time, and several hundred miles away Saakashvili performed a ritual similar to the one that four years earlier marked the beginning of his presidency and had been interpreted as declaration of himself to the general public as a leader who came with the mission to do what David the Builder did in 12th century. Only this time (in 2008) his pilgrimage was directed toward the internal opposition, or “collaborators.” and although symbolized same narrative of the Golden Age, now it highlighted the aspect of internal traitors in the face of Russia who was given a hand by opposition’s actions. What his act pronounced, without actual words being uttered, would have sounded something like this: “We are on our way of accomplishing King David’s mission but you (opposition) are preventing this with your conduct that meets Russia’s interests...you are collaborating with the enemy, you are the traitors”. But in fact his words were:

A united Georgia needs our unity now, to work together towards our many common goals ... the time for division has passed ... the goals we share as citizens of Georgia are far more important than what separates us ... it is [the] unity and sense of national purpose that we must strive to maintain ... So, now let us come together to join that work! Many parties, but one Georgia! Different religions, but with faith in one God! Different ethnic groups, but one country! Five crosses, but one flag! Strength in unity! So that whatever our beliefs or opinions, we can turn to our children and grandchildren, when our own days have neared their end, and tell them: we have done all we could so that you can continue Georgia’s great journey, in prosperity, in peace, and in freedom. May God bless and protect Georgia (www.civil.ge).

It is exactly this addressivity, this dialogicality of two texts that exemplifies Bakhtin’s second pole – uniqueness and individuality of any utterance. In another time and space enactment of those same symbols (narratives) by the exact same authors would have resulted in yet different kind of dialogue.

In addition statements were made and acts performed by political leaders that addressed their audience not with an intention to make an informative statement but with an intention to invoke certain emotions. Words are intended to gain people’s hearts. Such an effort must make sure that the words uttered or acts performed in front of an audience positions an actor in the right place from spectator’s perspective. Saakashvili’s performatives were directed at reasserting and rearticulating himself as *the* ruler under which Georgia will be reintegrated, at the same time through devising same narrative tool relating opposition’s role

to that of the historical ‘traitors’. The places he chose to do this – two medieval cathedrals both symbolizing Georgia’s Golden Age – were crucial for determining his actions as such.

Beyond ‘popular resistance’ narrative: opposition and Rose Revolution

My further interpretations consider opposition’s actions not only as performances embodying popular resistance narrative and its dialogic relationship to Saakashvili’s acts as such, but also as attempts to associate its techniques with Rose Revolution.

In reality, Rose Revolution instantiates only one episode in the narrative of popular resistance, but as most recent and quite successful one it has provided not only interpretive means but also particular techniques of political expression. How these techniques have been deployed by opposition will be further discussed, but for the moment it is important to emphasize that behind opposition’s actions was not a specific narrative about the Rose Revolution but a longstanding narrative template of popular resistance. We will see how this general plot, with the Rose Revolution serving as a specific instantiation, has been employed by political actors. Again, their obvious intent was not simply to represent the past, but to use the past in order to frame themselves, ascribe meaning to ongoing events, and what is more important claim legitimacy of their actions.

Thus, many of the opposition’s actions in this period were ritualized performances and spectacles that index the Rose Revolution, from which, I argue, they derived their legitimacy. The assumption of this paper is that the Rose Revolution that had created a moment of Durkheimian “effervescence” served as a founding moment against which all future expressions of legitimacy must be measured and assessed. As Paul Manning argues:

Like all successful revolutions the [Rose Revolution] worked as a one-off ritual that remade its social context in its own image, stipulating its own persuasive effects. But in contrast to certain anthropological perceptions of what ritual does, this revolution did not reflect an unchanging cosmology (e.g. Tambiah 1985). Rather as a revolution, it seemed to create a new cosmology, a self-conscious “new reality” (2007:173).

Hence, what Manning calls “one-off ritual” has been “recycled” and “entextualized” (Spitulnik 1997) into the daily reality of Georgia’s ‘Rose’ democracy. But what is more important in the light of the 2008 events is that the power of the Rose Revolution does not derive so much from the specific narrative about it as from the narrative template that it instantiates. We can think of it as a ritual mediated by the meanings of the “popular resistance narrative.”

Earlier in this paper, I made a claim that Gachechiladze’s act related to the sentiments of ‘popular resistance narrative’ but I did not reveal how it did so. In fact, Gachechiladze’s march into the Central Election Commission and his emotional confrontation with its chief re-voiced a text that instantly evoked the

memories of how Rose Revolution started with Saakashvili's intrepid confrontations with various political authorities. It was a re-enactment of a specific narrative that, in turn, had already drawn on the power of a narrative template. But this scene served only as one single part of a whole configuration rest of which could be grasped only by the virtue of cultural tool. Following these claims it turns out that specific narratives about the Rose Revolution became a cultural tool, first in terms of the techniques of political resistance they provided and second, in the way they enacted techniques symbolized the popular resistance narrative.

If my claims are valid, then the opposition's actions in 2008 represented a sort of **double mediation**, where the popular resistance narrative template was used to make sense of the Rose Revolution as a one-off ritual, and then by reproducing or mimicking it, the opposition was drawing on the meanings more deeply entrenched in collective memory. In this line of reasoning, the scene described above where Gachechiladze confronts the CEC authority did not simply reflect a specific narrative about the Rose Revolution, but a deeper narrative template that already embodied these historical meanings.

But why does this re-voicing have to entail such a complex process as double mediation? Why could it not be accounted for by a simple analogy between two events? The answer is that without pre-existing meanings and patterns in historical consciousness, the Rose Revolution's legitimacy could have been easily undermined or revised in the light of dissatisfaction with Saakashvili government. Even those who were not very enthusiastic about accomplishments of Rose Revolution could not easily discredit it because of the historical meanings attached to it and hence to the reading of the 2008 protests.

Rose revolution has already been evaluated as a successful event, central to which are the forms of political expression and resistance. Its forms proved legitimate and Rose Revolution now stands for larger historical values than it represents itself, reference to it calls the claim for the same legitimacy. Through associating one event with another the meaning, the value, the significance or the authority could be derived from its associate. This is what I call **referential authority**. Take for instance Cinderella story; it is enough to mention *cruel step-mother* and a *pumpkin* in order to instantly recognize the fairy-tale. Application of correct schema results in certain value judgments and in some instances calls for action.

In this vein, it makes sense why struggles over the spatial positioning were so imperative in opposition's attempts. They were important details in whole configuration. Squares and streets where majority of the protests have taken place are paramount in their historical significance. All of the revolutions, struggles for freedom against Soviet State, coups, civil uprisings are directly related to these spaces. Rustaveli Avenue was the centre-stage of Rose Revolution or what Goffman calls its "front".

On January 17, 2008 when Rustaveli Avenue was wrapped up in preparation works for the major ceremony of the inauguration, the nine party opposition coalition was holding an 'outdoor' press conference several feet away from the Parliament building. The government's attempt to displace the protest was a form of political and spatial marginalization. On the other hand the opposition's effort to re-occupy these spaces was not only directed at re-centering but re-defining through the space they occupied. Through such spatial association the opposition's protests acquired different meaning and legitimacy.

Conclusion

Politics is still far from being a positive science, let alone an exact science. [...] In politics we have not found firm and reliable ground. Here there seems to be no clearly established cosmic order; we are always threatened with a sudden relapse into the old chaos. [...] The belief that man by the skillful use of magic formulae and rites can change the course of nature has prevailed for hundreds and thousands of years in human history. In spite of all the inevitable frustrations and disappointments mankind still clung stubbornly, forcibly, and desperately to this belief. It is, therefore, not to be wondered at that in our political actions and in our political thoughts magic still holds its ground

Ernest Cassirer, Myth of the State.

The interpretations outlined in this paper explore the implications of Rose Revolution in a contemporary political context. The Rose Revolution has been claimed as a founding moment, a paradigmatic shift, against which present and future forms of political expressions are to be measured. But in reality it also reflects a longstanding symbolic matrix, a sort of cultural tool for public performance which was available for use by members of a collective..

Its legitimacy and authority have been established not only by virtue of its successful use in contemporary political debate, but by the way it signifies deep collective memories. On a deeper level of analysis, we can see how it interacts with other cultural tools, such as Golden Age narrative, in this particular context and how they are manipulated by different actors to fit their goals and interests. Its performatives have transformed into the ritual that enacts national myth. As an event it finds (or it will find) verbal expression as only one instance of popular resistance narrative, where along with other episodes it exemplifies a basic theme of the Georgian self-imagination. But for now, it is a cultural tool that not only helps to interpret reality but provides legitimate techniques to transform reality, in that it is more of a political tool than a cognitive instrument. Albeit all cultural tools invent reality in one way or another, but here I have tried to show particular ways in which Rose Revolution did so.

References:

- Althusser: Althusser, L. 1971. *Ideology and Ideological State Apparatuses*. In *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York: Monthly Review Press.
- Bartlett: Bartlett, F.C. 1995. *Remembering: A study in experimental and social psychology*. Cambridge: Cambridge University Press (first published in 1932).
- Bakhtin: Bakhtin, M.M. 1986. *Speech Genre and other late Essays*. Editors Caryl Emerson and Michael Holquist, Austin: University of Texas Press.
- Butler: Butler, Judith 1997. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge.
- Cassirer: Cassirer, E. 1946. *Language and Myth*. New York: Dover publications Inc. translated by Susanne K. Langer.
- Cassirer: Cassirer, E. 1967. *Myth of the State*. New Haven and London: Yale University Press.
- Cole: Cole, J. 2001. *Forget Colonialism? Sacrifice and the art of memory in Madagascar*. Berkeley University of California Press.
- Fliegelman: Fliegelman, Jay. 1993. *Declaring Independence: Jefferson, Natural Language, and the Culture of performance*. Stanford University Press.
- Goffman: Goffman, E. 1959. *Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, New York: Doubleday Anchor Books.
- Hill: Hill, Jane 1999. *Read My Article: Ideological Complexity and the Over-determination of Promising in American Presidential Politics*. In "Regimes of Language: Ideologies, Politics and Identities". School of American Research Advanced Seminar Series.
- Kulynych: Kulynych J. Jassice. 1997. *Performing Politics: Foucault, Habermas, and Postmodern Participation*. Polity Volume XXX, Number 2.
- Manning: Manning, Paul 2007. *Rose-Colored Glasses? Color Revolutions and Cartoon Chaos in Postsocialist Georgia*. Cultural Anthropology, Vol 22 Issue 2, pp 171-213.
- Mink: Mink, L.O. 1981. *Narrative Form as a cognitive instrument*. In R.H. Canary and H. Kozicki, eds., *The writing of history: literary form and historical understanding*. Madison University of Wisconsin Press pp. 129-149.
- Sawyer: Sawyer, Suzana. 2004. *Crude Chronicles: Indigenous Politics, Multinational Oil, and Neoliberalism in Ecuador*. Durham NC: Duke University Press.
- Spitulnik: Spitulnik, Debra. 1997. *Social Circulation of Media Discourse and the Mediation of Communities*. Journal of Linguistic Anthropology 6(2):161-187 American Anthropological Association.
- Wertsch: Wertsch, James. 2002. *Voices of Collective Remembering*. Cambridge University Press.

Wertsch: Wertsch, V. J & Batiashvili. 2008. *Mnemonic Communities and Conflict* In press

White: White, H. 1981. The value of narrativity in the representation of reality. In W.J.T. Mitchell, ed., *On Narrative* Chicago: University of Chicago Press, pp. 1-23.

Internet sources:

www.civil.ge Georgian online magazine

www.24saati.ge Georgian daily newspaper. English version of the website
www.24hours.com

www.rustavi2.com Rustavi 2 television broadcasting

www.youtube.com

“Kartuli Idea – The Georgian Idea (About History of Georgia and History of the National-Liberation Movement of Georgia)” by Dr. Levan Urushadze at www.geocities.com

ნუცა ბათიაშვილი

**ისტორიის ძალა და სიმბოლური ფორმები:
საქართველოს “რევოლუციური პოლიტიკა” (2008)**

წინამდებარე ნაშრომში ჩემი ძირითად მიზანს წარმოადგენდა ამეხსნა თუ რა მნიშვნელობა და გავლენა ჰქონდა ვარდების რევოლუციას შემდგომი პერიოდის ქართულ პოლიტიკურ და კულტურულ სივრცეზე. 2003 წლის ვარდების რევოლუციის საყოვეთაოდ აღიარებულმა წარმატებამ არა მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი პოლიტიკური ტექნოლოგიების ლეგიტიმაცია მოახდინა, არამედ თავი დაიფუძნა, როგორც კულტურულ-პოლიტიკურმა ფენომენმა, რომელიც პოლიტიკური ქმედებების საზომად იქცა ხალხისა და პოლიტიკური აქტორებისთვისაც. ვარდების რევოლუციის მნიშვნელობა, როგორც პოლიტიკური, ასევე, როგორც კოგნიტური ინსტრუმენტისა აშკარა გახდა ბოლო დროინდელ პოლიტიკური ქმედებების კონტექსტში. მას ხშირად იყენებს როგორც ოპოზიცია საკუთარი ქმედებების ლეგიტიმაციის საშუალებას, ასევე, ხელისუფლებაც საკუთარი სახალხო ავტორიტეტის შესახსნებლად, რომელმაც ამ რევოლუციის შედეგად მოიპოვა ძალაუფლება. მაგრამ წინამდებარე ნაშრომის ძირითადი მცდელობა არის გამოამყვანოს ის სიმბოლური “მატრიცა” რომელზეც ვარდების რევოლუციის ავტორიტეტი და

ლეგიტიმურობა არის დაფუძნებული. სიმბოლური მნიშვნელობები, რომელზეც აღნიშნული მოვლენის პოლიტიკური და კოგნიტური მნიშვნელობა ეფუძნება, ქართული კოლექტიური მეხსიერებიდან მომდინარეობს. როგორც ასეთი ვარდების რევოლუცია ეხმაურება იმ ღირებულებებსა და მნიშვნელობებს, რომელიც კოლექტიურ მეხსიერებაში არსებობს და ყოველდღიურობაში მოცემულია ნარატივის ფორმით. სწორედ ამ ნარატივებში, როგორც სიმბოლურ ფორმებში, რომელიც ხშირად ყოველდღიური დისკურსის ნაწილია, ვლინდება ძირითადი “ისტორიული” შტრიხები რომლის ემოციურ ექვივალენტადაც იქცა ვარდების რევოლუცია. ყოველივე ამის გამოსავლენად ნაშრომში აღწერილი და გაანალიზებულია 2008 წლის პოლიტიკური მოვლენები, რომლის დროსაც ქართველი ხალხი მომსწრე გახდა ოპოზიციის მხრიდან გაუთავებელი დემონსტრაციებისა და გაფიცვების. მათი ტექნიკები, ქმედებები და წარმოდგენითი აქციები ვარდების რევოლუციის მოვლენების ერთგვარ მიმიკრიას წარმოადგენდა. ამგვარი მზგავსებები ერთგვარ გარანტად იქცა ოპოზიციის ქმედებების ლეგიტიმაციისათვის. ჩემი ნაშრომის მცდელობაა აჩვენოს თუ რა სიმბოლური ძალის საშუალებით გახდა ასეთი ავტორიტეტისა და ლეგიტიმურობის მოპოვება შესაძლებელი.

Practice of Traditional Law in Svan Villages in Kvemo Kartli, Georgia¹

Traditional law is in various regions in the Republic of Georgia an important part of daily life. Conceptions of honour and clan structures have an impact on economic activities. There are documented cases of blood feud in the country. Decollectivisation led to numerous land conflicts which were more often than not mediated with traditional law. Numerous conflicts are settled outside of courts with the help of elders and mediators. But traditional law is not only a phenomenon in the remote highlands of Svaneti and Khevsureti, where its practice was mainly studied. Traditional law is also strong in the lowlands, what is only rarely described.

I will discuss the practice of traditional law of the Svan population in lowland Kvemo Kartli and present some first findings of an ongoing research project in Georgia. My thoughts are rather preliminary, unstructured and I will not here today my findings in a wider theoretical frame. My paper is about an informal village council and a car accident in the municipality of Tetrtskaro in Kvemo Kartli, how reference to traditional law is made and how the local state administration reacts to it.

I will argue that the practice of traditional law in the migrated community has its place despite the missing foundations, i.e. the clan structure and the authorities of the elders. The state and its administration or the police are surely present in Kvemo Kartli. But its representatives are only rarely showing up. Also because of this, the people of the village created themselves a council, of which they say that it is made according to their tradition. The state has nothing against this council. Apparently it even respects it, but acts immediately if e.g. a risk of blood feud is evolving, like it might have been the case after the car accident.

Svan resettlement to Kvemo Kartli

I mainly work with the Svan population in Kvemo Kartli. The Svans are originating from Svaneti but can be found nowadays in a lot of parts in Georgia.

¹ This text is based on the paper with the same title, presented in the workshop “Law in the Caucasus: anthropological perspectives on legal practice” (Convenors: Stéphane Voell and Lavrenti Janiashvili) on the occasion of the conference of the European Association of Social Anthropologists (EASA) in Maynooth, August 24-27, 2010. The fieldwork took place inside of the research project “The Revitalisation of Traditional Law in the Republic of Georgia” (financed by the Volkswagen-Foundation) at the Institute for Comparative Cultural Research of the Philipps University (Marburg, Germany), in cooperation with the I. Djavakhishvili Institute for History and Ethnography (Tbilisi, Georgia).

They speak their Svan language which is not written or taught in schools. In Kvemo Kartli, the Svan language is getting lost slowly. Svan is a Kartvelian language, like Georgian (which all the Svans do speak), but it cannot be understood by other Georgians.

In the winter of 1986/87 – it was still Soviet Georgia – heavy snowfall and avalanches destroyed numerous villages in Upper and Lower Svaneti. Rapidly, the Socialist government made plans to resettle entire villages from Svaneti to various regions in Georgia. These people are called ‘eco-migrants’ in Georgia, migrants because of ‘ecological’ reasons. Numerous villages emerged directly from the drawing board, like the village of Chivchavi which will be presented later.

There are also new eco-migrants from Svaneti. In the last ten years new streams of Svans arrived to Kvemo Kartli, e.g. into the village of Abeliani. This time, these are rather economic reasons (and not ecological) which drove the people to leave their highlands. In Soviet times, as the Svans tell, electricity and water was operational, there was work, and the roads were usable even in deep winter. Nowadays, many villages remain isolated for months in the highlands. These conditions lead the families to leave Svaneti. But there are also other Svans from the Kodori-valley in Abkhazia, who – after staying in several other places in Georgia – went to Kvemo Kartli. The Svans left Abkhazia because of the wars at the begin of the 1990s and in August 2008. These new eco-migrants are meeting the old ones in the same region. But there are no villages built for the new migrants. They resettled mostly in villages which were left behind by the former Greek population.

Village council and traditional law

Abeliani is such a Greek village. The village consists of around 80 for the region characteristic Greek stone houses. In the 1990s the Greek start to leave the village. Only one Greek is still living in Abeliani. The first Svans arrived from Upper Svaneti in 2001. Today, there are around 45 families from Upper Svaneti and from the Kodori valley permanently living in the village.

Though the village appears rather in good conditions there were numerous problems. The school was not working, i.e. there were no teachers and the building was in very bad conditions. There was no drinking water in the village and the bad infrastructure made the use of cars difficult. An important problem was and still is the property situation in the village. Some families are registered officially, some not, because it costs money. As the Greeks just did leave the village and the Svans, just a short time ago, little by little did arrive (backed by no official organisation), the regional state administration did not take care of the half empty village.

There was no spokesman in the village. So the villagers, who came from different regions, different families at different times with no specific plan, found themselves together with no organisation. But there was a lot of work to do, e.g.

about 40 children could not use their school and left every day to a few kilometres distanced neighbour village. For Georgians, a village without a working school cannot be considered as a working village.

Some of the first settlers decided then to create a council of six men. This council should sit together and organise the day-to-day activities in the village and should be the main actor for demands of the village toward the regional state administration. Most interestingly, from the start it was decided that the six people in the council should not be the same every year. The reason for this is that if some men would stay longer in the council, they might get too predisposed, too biased in their decisions. The council chooses from the men of the village the new six men for the next year. The council pays attention that each man of the village should take part in the council one day.

They are different kind of traditional councils existing in Svaneti. The idea of the council is not something new. But still, it is interesting to note that the Svans in Abeliani created out of nothing a council which is still working. Moreover, they embedded it in the traditional ideology. Each spring, when the new council has been appointed by the outgoing members, male representatives from each family of Abeliani meet at the church of St George. Here, the new members of the council are presented to the village and the council has to swear an oath on an icon that they will manage well and impartially the affairs of the village. In the same way, the representatives of the families of the village have to swear an oath on an icon in order to respect the work, the measures and the decisions of this council.

To swear an oath on an icon is a special feature of the traditional law in Svaneti. It is done to find out the truth in conflict mediation or to oblige people to respect their duty. For example, if during a search for the causes of a conflict a statement is made, one can ask the person who made that statement to swear an oath on an icon that the statement made was the truth. The man would then swear before God and the community on an icon that he did tell the truth. At the beginning or the end of a mediation all parties in the conflict generally swear an oath on an icon that the conflict is over and that the outcome of the mediation will be respected. Thus, everybody asserts before God and the community that they will accept the mediation process and the verdict of the jury.

The council is working, but without creating miracles. They organised help from the state and with men from the village they did some basic renovations of the school. Now the school with its 40 pupils is working. Some improvement of the infrastructure was done and half of the village has now drinking water. Cattle-breeding is a large part of their subsistence. But there is no money to hire a herdsman. For this reason the members of the council organise the herdsmen by themselves, and post the list in the village centre. The council is perhaps now the main representative organ of the village.

The council should also not be overestimated. It has no real authority to order someone to do something. Also, if there is a conflict in the village, e.g. if

drunken Svans are heavily struggling or if some mediation is needed, the council is not responsible for it. They only inform older people in the village to sit together to try to find a solution.

Car accident and traditional law

The village of Chivchavi was planned on a drawing table. A lot of fast build, similar looking houses, at least from the basic structure, can be found there. The families came one by one from Lower Svaneti, once their house was finished. Most of the families originate from one municipality in Lower Svaneti. This is a big difference to the above mentioned village of Abeliani. The families in Chivchavi knew themselves and lived even together before coming to their new village. Since 21 years now this village is existent. It has an officially appointed head of the village, a member of the regional parliament, has a brand new church with priest and is generally better embedded in the local state administration. In the village are some elders, who act as mediators for internal conflicts, e.g. in property relations or after fights between young people. After an accident which led to a dead young Svan there were also attempts for mediating the case. But there were rejected, which means that some action of revenge might have emerged ...

The Svans practice even today blood feud. This can happen because of numerous reasons, e.g. if somebody was killed, even in an accident, and the mediation process between the conflicting parties did not come to an end. Often, the offended party try to avenge its dead family member. Generally the male members of one extended family tries to kill a member of the other family. There were mainly two possibilities to avoid a process of blood feud, i.e. the mediation of the conflict or the persecuted family had to leave the region.

In July 2009, in the centre of the regional capital Tetrtskaro, a young boy from Chivchavi was killed in a car accident. The driver was a Svan from Abeliani. He drove much too fast, apparently bumped on the curbstone and did touch the boy from Chivchavi of around 22 years of age. The boy named Gia was, as people tell, flying through the air and was even dead before hitting the ground. According to the family of the victim, the driver was drunk, but the blood was not tested by the police. The family from Chivchavi even accused the police that they did wait a while on purpose before testing for alcohol in the blood. I have the impression that a dead person after a car accident can be considered as deplorable misfortune but not as an act on purpose, whereas a drunken driver killing a man seems to be a more serious incident.

According to my information the driver of Abeliani was afraid of the revenge of the Svans and did flee from Tetrtskaro to Tbilisi. The capital of Georgia is around one hour away from Tetrtskaro. Only there he turned himself in to the police. Apparently, he considered himself there more secure from the revenge of the Svans of Chivchavi. The trial took later place in Tetrtskaro. The driver was punished and went for four years to jail.

It is still difficult to get a clear picture out of all the different accounts of the case. The versions of the case differ from narrator to narrator. Sometimes the driver was drunk, and sometimes not. Sometimes it was suggested that in fact another driver was the culprit. Some people say that they were afraid of blood feud while other claimed that blood feud would happen here in Tetrtskaro. But apparently, shortly after the accident did happen, but before the driver turned himself in to the police, some elders from Abeliani went to the village of Chivchavi to ask for a mediation process.

These elders went to Chivchavi and they were received by the family of the victim, but the latter did not agree to start mediation. In theory, this means a blood feud might take place. After the negotiations did fail to start mediation, only then, as the people told me, the young driver did surrender to the police. Maybe he thought to be in better hands there.

It was difficult to talk to the victim's family about the case. One man told us, that after the accident they should have gone directly to Abeliani and burn down the house of the driver. But they were so in grieve that they could not. And now, when the driver will be out of jail after some years, and no mediation will be under way, a blood feud may start. But I have to add, that the family in question consists of five cousins which are all around 70. Will they practice the blood feud? I could not talk intensively to their children, but my impression is that they are not on the way to go for a blood feud.

Still, the police immediately tried to control the situation, perhaps because of fear that the situation might get more difficult. Also, the family of the culprit, who just arrived to Abeliani, did leave shortly after the incident the village, in order to respect the feelings of the family of the victim, how it is said.

I personally think that a blood feud will not occur in this case. The reason for this is also because the father of the dead boy has no further sons. One man in Chivchavi told me: "Look at the father! He's so old and who knows if he would still be alive when the driver will come out of jail in some years. The father of the victim is alone to revenge is son." Earlier, a feud meant that one extended family stood together against the other. But in Chivchavi, the extended family is indeed deeply mourning for the dead boy, but is taking no further steps in a revenge process.

But the idea is there, and also the police seems to be cautious of it. The family of the driver did leave the village, maybe because they were afraid that a reaction of the family of Chivchavi might be provoked with their presence. People of Abeliani and Chivchavi say that there might and should be some mediation and compensation after the culprit will have left the prison. The period in jail seems like a time out, a moment to think, before talking again on the conflict between the villages.

Conclusion

With these two examples of the practice of traditional law I wanted to illustrate that the idea of traditional law is there, that it is practiced from time to time, but that it cannot be conceived as a functioning frame of reference for all social actions. The state is not as weak as at the begin of the 1990s. But the local state administration is not rich and does not have the funds, e.g. to rebuild the streets of all little villages. The local administration is not present in every village. The informal council in Abeliani, in which people try to organise themselves on a certain level, is accepted by the state administration. It does not cause any harm and even compensate the fact that the administration did not really care of the newly arrived citizens. The former mayor of the region, so it was told, said that if one wants to see a village who take its life in its own hand one should go to Abeliani! There might be similar arrangements in other non-Svan villages. For me it was interesting to note, that with the swearing of an oath on the icon and references to similar councils in Svaneti, the councils was ideological embedded in traditional legal procedures.

In relation to the accident the police possibly wanted to act fast. The topic of blood feud with the Svans is widely known in Georgia. The Svan driver did flee from the region because of fear of revenge. One can say that as long traditional law does not bother the state administration its practice might prevail. But when it comes to more heavy cases which go beyond the border of the village, the state is interfering. The practice of traditional law in Kvemo Kartli appears like an improvisation on a theme, which everybody respects but only if it does fit with the individual plans of the villagers.

შტეფან ფოელი

ჩვეულებითი სამართალი ქვემო ქართლის სვანურ სოფლებში

მკვლევარი საველე ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე, რომელიც შეკრებილია მის მიერ ქვემო ქართლის სვანურ სოფლებში 2010 წელს, აფიქსირებს ფაქტს, რომ ჩვეულებითი სამართალი შეადგენდა საქართველოს სხვადასხვა კუთხის ყოველდღიური ცხოვრების განუყოფელ ნაწილს. ყურადღება საგანგებოდ მახვილდება ფაქტზე, რომ ის დამახასიათებელი იყო არა მარტო სვანეთისა და ხევსურეთისთვის (ე.ი. საქართველოს მთიელთათვის), სადაც ეს პრაქტიკა ჩვეულებრივ შეისწავლებოდა, არამედ ბარის მოსახლეობისთვისაც (რაც არ იყო აღწერილი და დაფიქსირებული აქამდე).

ნინო აბაკელია

**სატყელო-ბალთა კომპლექსის საკულტო და კოსმოლოგიური
განზომილებებისათვის ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში**

წინამდებარე სტატია ეხება სამოსის დაწვეილებულ ელემენტებს სარტყელსა და ბალთას, რომელთა სიმბოლური ველები განსხვავებულია. სარტყლისა და ბალთის სიმბოლური ფუნქციების განხილვისას შევეცდებით ვაჩვენოთ განსხვავებული (ადამიანური და კოსმიური) საუფლოები, რომლიდანაც ისინი მომდინარეობენ და როგორ ფუნქციონირებენ ისინი ქართულ ტრადიციაში. მიზნის მისაღწევად გამოვიყენებთ როგორც ეთნოგრაფიულ, ასევე არქეოლოგიურ მასალას.

ზოგადად, ყოფაში წელზე შემორტყმული გარკვეული სახის ქამრები / სატყელები მიანიშნებენ მისი მატარებლის კონკრეტულ სტატუსზე და იმ ძალებზე, რომლებიც მათშია ჩადებული. სარტყელი ასევე იზიარებს ძაფის, თოკის, ჯაჭვის სიმბოლიზმს (შევალიე, დებრაი: 1994). რამდენადაც ქამარი ადამიანის სხეულს გარს ერტყმის და იბმება (იკვრება), ამდენად მას ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში დაცვის გარდა “ბედის დაბმის” ფუნქციაც გააჩნია.

სარტყელი როგორც გარკვეული პირობის, ფიცის, აღთქმის განსხეულება და ნიშანი ხშირად იზიარებს საკრალურ ან ინიციაციურ თვისებებს და ამგვარი ასპექტები მრავალი ხალხის (და მათ შორის ქართველთა) რიტუალებსა და ტრადიციებშიც ვლინდება. განსაკუთრებულ სიმბოლიზმს იძენს “სარტყლის შებმა” ან მისი “შეხსნა”, რომელიც ქართველთა რიტუალურ ცხოვრებაში სხვადასხვანაირად ვლინდება და უმეტეს შემთხვევაში ბრძოლის და ბედ-იღბლის იდეას უკავშირდება. მოკლედ შეჩერდებით თვითოეულ მათგანზე.

ეთნოლოგიური გამოკვლევების (აბაკელია: 1997, 108-131) თანახმად, ბედის პერსონიფიკაციას ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში “ბედისმწერლები წარმოადგენენ, რომლებიც ადგილობრივი პერცეფციით შავებში ჩაცმულ (ხშირად, ხანში შესულ) ქალებად წარმოიდგინებიან. მათი რიცხვი ძირითადად, სამს არ აღემატება (თუმცა, ზოგჯერ შვიდით ან ცხრითაც შეიძლება შეიცვალოს). მრავალ ტრადიციაში ბედ-იღბლის ქალ-ღვთაებები ძაფის მრთველებად და მქსოველებად აღიქმებიან [შდრ. პლატონის ცნობას, რომელიც თა-

ვის მხრივ, უფრო ძველ მითოლოგიურ წყაროს ეყრდნობოდა, რომლის მიხედვით მოიღობის დედას – ანანკას მუხლებზე თითისტარი ელო (ხატება, რომელიც, როგორც ცნობილია ძაფის დართვის მოტივს სამყაროს ღერძის მოტივთან აერთიანებს)]. მოგვიანო განვითარების შედეგად, ბიზანტიურ ხელოვნებაში თითისტარი და ძაფის დართვა ღვთისმშობლის ხატთან (კერძოდ ხარების სცენასთან, იერუსალიმის ტაძრის წმინდა კრეტსაბმელის ქსოვასთან და ახალი სიცოცხლის მუცლად ღებასთან) ასოცირდება.

ადამიანის დაბადებისას ბედ-იღბლის ქალღვთაებები ქსოვენ ახლად დაბადებულის ბედ-იღბალს (შდრ. “ბედნიერ პერანგში” დაბადებულის მოტივს), მისი ცხოვრების მთელ გზას. შესაბამისად, გავრცელებული რწმენა-წარმოდგენებით, ძაფის გაწვევტა სიცოცხლის ძაფის გაწვევტას, სიკვდილს მოასწავებდა.

საინტერესო რიტუალი არის დაფიქსირებული საინგილოში, რომლის მიხედვით: ახალის წლის შუა დამეს როდესაც ყველას ეძინა, ოჯახის დიასახლისი რთავდა ძაფს, ოჯახის უფროსი ფხიზლობდა და საუბრით ართობდა მეუღლეს; როდესაც ძაფი დაირთვებოდა, ორივე ჩუმად, ოჯახის ყველა მძინარე ვაჟს მაჯაზე ძაფს შეაბამდა, რომელიც მათ სამი დღე უნდა ეტარებინათ. ახლად დართულ ძაფს ყველაფერს ახვევდნენ – ავეჯს, ჭურჭელს, დედაბოძს და სხვ. აღნიშნული რიტუალით, ჩვენი აზრით, დედას, რომელიც თავისი რიტუალური როლით და ფუნქციებით ბედის მწერელს გვაგონებს, მომავალი ახალი წლისთვის ვაჟებისთვის ჯანმრთელობა და კეთილდღეობა უნდა დაეხედებინა.

ამრიგად, ქართულ ტრადიციაში, კოსმოლოგიურ პლანში ბედისმწერლები ქსოვენ და განსაზღვრავენ ადამიანის ბედ-იღბალს, ყოფით პლანში – ოჯახის დიასახლისი, რომელიც იმეორებს ბედისმწერლის ქმედებას. ეს უკანასკნელი ძაფის დართვისა და მისი ადამიანებზე და საგნებზე შემოხვევის გზით ცდილობს დაიცვას მომავალ ახალ წელს ოჯახი და ოჯახის ყველა წევრი არასასურველი ძაღების ზემოქმედებისაგან, რომლებიც განსაკუთრებულად აქტიურდებიან, ადგილობრივი რწმენებით, სეზონების ცვლის (ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ახალი წლის დადგომის) დროს. ახალ წელს უკავშირდება, აგრეთვე, კარგი ბედის დაბედებაც, რომელიც შესაძლებელი ხდება ოჯახში ფეხ-ბედნიერი მეკვლეს მოსვლის და შესაბამისი რიტუალების ჩატარების მეშვეობით.

ბედ-იღბლის მოტივი, ასევე, ვლინდება ბავშვის დაბადებასთან დაკავშირებულ რიტუალებში, რომელშიც წინაქრისტიანული ქალღვთაება ნერჩი რეკონსტრუირდება (რომელიც ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ მარიამ ღვთისმშობელმა ჩაანაცვლა) (აბაკელია: 1991). მასთან სპეციალური სალოცავი რიტუალები ასოცირდება. აღნიშნული რიტუალის წარმმართვეი ბებია ქალი იყო, ხოლო მონაწი-

ლენი – საგვარეულოდან მოწვეული ქალები. სალოცავი რიტუალის შესრულება აუცილებელ პირობად იყო მიჩნეული, რომ ბავშვი და მთელი საგვარეულო მომავალში უნაყოფო არ დარჩენილიყო.

ფუნქციონირება ამგვარი კომბინაცია (ანუ ნაყოფიერებისა და ბედ-იღბლის მიმნიჭებლობა) ჩვენი აზრით, ასევე, მიიკვლევა რომაულ ღვთაება ფორტუნაში, რომელიც რომაულ ტრადიციაში გავრცელებული რწმენების მიხედვით ბედ-იღბლის, ნაყოფიერებისა და მშობიარობის მფარველი იყო.

ქართულ ტრადიციაში ბედის შეცვლისა და დაბმის, მიჯაჭვის მოტივი, ასევე, მიიკვლევა “ხატზე გადაცემის” წეს-ჩვეულებაში, რომელიც როგორც წესი სრულდებოდა ეკლესიის ეზოში (ან სამკედლოში), რომლის დროსაც ღურსმნები მიეჭედებოდა საკრალურ ხეზე (ან სახლში – დედაბოძზე, რომელიც, თავის მხრივ, სამყაროს ღერძს წარმოადგენს მიკროკოსმურ დონეზე). ამ ქმედებებით, გავრცელებული რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით, დამნაშავე ადამიანის ბედი მიჭედებული და შესაბამისად ჩაკეტილი, შეკრული უნდა ყოფილიყო (მდრ. ბედკრულს), მანამდე, სანამ ე.წ. “გამოსასყიდი რიტუალი” არ შესრულდებოდა.

აქ კვლავ გავიხსენებთ ეტრუსკების ქალღვთაება ნორციას / ნურტის (რომაულ პერიოდში იდენტიფიცირებულს ფორტუნასთან), რომლისთვისაც უცნაური და აუხსნელი რიტუალი სრულდებოდა ყოველწლიურად; აღნიშნული რიტულის შესრულების დროს მისი ტაძრის კარებებზე ღურსმნები იჭედებოდა. ზემოთ ხსენებულმა ქართულმა ტიპოლოგიურმა მაგალითმა შეიძლება შუქი მოფინოს ღვთაებისადმი (ფორტუნასადმი) მიძღვნილ ყოველწლიურად შესრულბულ წეს-ჩვეულებას, რომელიც მას ბედ-იღბლის იდეასთან აკავშირებს.

თოკის შემოკვრის უძველეს წესს მაჯაზე (სხვა შემთხვევაში წელზე, ყელზე...) შეიძლება, ერთი მხრივ, დამცველი ფუნქციები ჰქონოდა, ხოლო მეორე მხრივ – ადამიანზე სასურველი თვისებების (დღეგრძელობის, სიბრძნის და სხვ.) “დასაბმელი” საშუალება ყოფილიყო. მოგვიანებით ამგვარი ამულეტები, რომლებსაც ხელზე, ყელსა და წელზე შეოირტყამდნენ, როგორც ცნობილია, დამცველი სამაჯურების, სარტყლებისა და ყელსაბამის ფორმას იღებს (აბაკელია: 1977, 108-130).

სარტყლის შეკვრისა და გახსნის სიმბოლიზში ქართულ საკრალურ პოეზიაში, წმ. გიორგის სახელთან ასოცირდება. სადღესასწაულო საკრალური ტექსტი რომელშიც წმ. გიორგის სახელი ფიგურირებს შემდეგნაირია:

“დღესამ დღეობა ვისია,
წმინდისაგორგისია.
გიორგი გალაგანზედა

უქამრო იარებოდა,
გიორგის გადმონავალზე
ხე ალვად ამუსულიყო.
იმას მოესხა ყურძენი,
საჭმელად მოწეულიყო,
იმის შემცოდვე ქალ-ვაჟი
უდროოდ დაშაულიყო...”

ლექსში გადმოცემულია, როგორც ამას თ. ჯაფელი წარმოაჩენს, დევ-კერპებთან ბრძოლიდან დაბრუნებულ წმ. გიორგის სახე, რომელსაც როგორც ბრძოლიდან დაბრუნებულს საბრძოლო ქამარი შეუხსნია. სარტყლის შებმა სარტყლის შეხსნისგან განსხვავებით ომისთვის მზადებას აღნიშნავს (“ემზადე გუდანის ჯვარო, წელთ შამოირტყი ხმალია”) (ჯაყელი: 1990, 29).

სარტყლის შეხსნისა და შებმის (შემორტყმისა და მოხსნის) სემანტიკური ამბივალენტობა, ჩვენი აზრით, რამდენადაც ის *შინადად გარეთ* (სააქაოდან საიქიოში) გასვლასთან, შესაბამისად ერთი მოდალობიდან მეორეზე გადასვლას გულისხმობს, მიგვანიშნებს მის ზღვრულ სიმბოლიზმზე.

ზღვრის სიმბოლიზმთან დაკავშირებულად მიგვანიშნა ბრინჯაოს გრავირებული სარტყლების დეკორი, რომლებიც აღმოჩენილია აღმოსავლეთ საქართველოს, ჩრდილოეთ სომხეთისა და დასავლეთ აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე. დღეისთვის დაგროვებული მასალის მიხედვით, აღნიშნული არტეფაქტების ქრონოლოგიური ჩარჩო ძვ. წ. IX- VII საუკუნეებს მოიცავს (ხიდაშელი: 1982).

სარტყლის მაგიურ და რიტუალურ ფუნქციებზე მიგვანიშნებს ბრინჯაოს სარტყლების დეკორი, რომელიც, მკვლევართა აზრით, დვთაებრივი ნადირობის (უფრო ზუსტად, საკრალური ნადირობის) ამსახველი უნდა იყოს, რამდენადაც ამ ტიპის სარტყლებზე წმინდა ნადირობის სცენებია გამოსახული (მ.ხიდაშელი: 1982; 2001; 2005). სარტყლის ფუნქციებიდან გამომდინარე მიგვანიშნა, რომ გრავირებული სარტყელი მონადირის სამოსის აუცილებელი ატრიბუტი და, შესაბამისად, მისი სტატუსის მაჩვენებელიც უნდა ყოფილიყო. სარტყლის ტარება, ისევე როგორც მონადირის მიერ მაგიური ბეჭდის ფლობა, რომელსაც ტყის დედოფალი აძლევს მონადირეს, როგორც თავის რჩეულს მიგვანიშნა, რომ ბედ-იღბალთან არის დაკავშირებული (აბაკელია: 2006, 201-213).

ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ქართული ხალხური საფერხულო სიმღერის ერთერთი უძველესი ნიმუში: “ქალსა ვისმეს ერქვა შროშანაო...” რომელიც რაჭასა და სვანეთში იქნა დაფიქსირებული XIX საუკუნის ბოლოს და რომელიც გაზაფხულზე სრულდებოდა. აღნიშნული საფერხულო სიმღერა ლიტერატურაში ბუნების ძალთა აღორძინებას, კოსმიურ მოვლენას – გაზაფხულის დადგომას უკავ-

შირდებოდა; იგი, ასევე, განსაზღვრულია, როგორც ღვთაებისადმი მიძღვნილი უძველესი ჰიმნი, რომლის სათანადო შესრულებას მონადირისათვის იღბლიანი ნადირობა უნდა მოეტანა (ვირსალაძე: 1964, 178-180). საფერხულო საწესო სიმღერის ტექსტი რომელიც წინამდებარე კვლევისთვის ძალზე მნიშვნელოვანია, შემდეგნაირია:

“ქალსა ვისმე, ქალსა ვისმე,
ერქვა შროშანაო.
ხუთსა თითსა, ხუთსა თითსა,
ეცვა ბეჭედაო.
ბეჭდის თვალსა, ბეჭდის თვალსა
მოლი მოსულაო;
მოლის თავსა, მოლის თავსა
ნაძვი ასრულაო.
ნაძვის წვერსა, ნაძვის წვერსა
ქორს ბუდე ედგაო,
ბუდე იყო, ბუდე იყო აბრეშუმისაო,
კვერცხი ჰქონდა,
კვერცხი ჰქონდა იაგუნდისაო.
გადმოსჩეკა, გადმოსჩეკა
მარგალიტისაო.
ღმერთო ერთი, ღმერთო ერთი
ჩემთვის გაზარდეო,
სხვა ათასი, სხვა ათასი
სხვისთვის გაზარდეო.
სანადიროს, სანადიროს
გზა გაუწაღდეო, ინადიროს ინადიროს
მოკლას ირემიო, ეიკიდოს, ეიკიდოს
შინ მოიტანოსო
მაგ ირემსა, მაგ ირემსა
ბეწვი შეგლიჯეო.
მაგ ბეწვისა, მაგ ბეწვისა
ჩოხა დამირთეო.
ნაგულარი, ნაგულარი
წინდა –პაიჭიო.
ჩემო ქმარო, ჩემო ქმარო
ლომო და გმიროო.
მაგ ალვის ხეს,
მაგ ალვის ხეს ტოტი შესტეხეო.
მაგ ტოტისა, მაგ ტოტისა
სახლი დამიდგიო.
ნაფოტარი(ით), ნაფოტარ(ით)
წისქვილ-ბოსელიო ...” (ე.ვირსალაძე, 1964, 189-190).

რამდენადაც ციტირებულ ტექსტს სპეციალური გამოკვლევა მიეძღვნა (აბაკელია: 2006, 201-212; Abakelia: 2006,49-54) აქ მხოლოდ დასკვნებს მოვიტანთ: აღნიშნული ტექსტის ანალიზმა გვაჩვენა, რომ იგი უფრო დიდი მითის ნაწილს უნდა წარმოადგენდეს, რომელიც ნადირობას, მონადირისა და ქალღვთაების სასიყვარულო ურთიერთობას და რჩეულობის ინსტიტუტს უკავშირდება. საწესო ლექსის უფრო ფართო კონტექსტში განხილვა მასთან დაკავშირებულ ახალ ინფორმაციულ ნაკადებს წარმოშობს. ქალის სახელი შროშანა, რომელიც სურნელოვანი, თეთრი მთის ყვავილის (ლილიის) აღმნიშვნელია, მას ერთი მხრივ ოდორისტულ კოდში რთავს, ხოლო მეორეს მხრივ, ყვავილის ცენტრიდან გამომავალი ფურცლების გამო, რომელიც ცენტრიდან გამოსხივებას შეიძლება შევადაროთ გენონისეული გაგებით, მას სამყაროს სიმბოლიზმთან აკავშირებს (გავისხენოთ ეგვიპტურ შესაქმის მითში ან ინდუისტურ ტრადიციაში ლოტოსი, როგორც სამყაროს გამოვლინება, რომელზეც ღვთაებაა გამოსახული და სხვ.).

ქალღვთაება შროშანასთან რამოდენიმე აზრობრივად თანხვედრილი სიმბოლო ასოცირდება. მაგ., ყვავილი და ბეჭედი. ორივეს (ბეჭედსა და ყვავილს), როგორც წრის მანიფესტაციას, წრის ყველა მითოლოგიური მნიშვნელობა მიუღია და მათ შორის თვითობისაც ანუ სიცოცხლის ყველაზე არსებითი ასპექტიც იუნგისეული გაგებით (თვითობაზე იხ.: იუნგი: 2005), რომელიც ყოველთვის მის აბსოლუტურ სისრულეზე მიაწვდის.

სხვა სიმბოლოთა აგებულება, რომელსაც ტექსტში ვხვდებით, ეფუძნება წრისა და ღერძის გამოსახულებას. თვლიანი ბეჭედი, როგორც წრე სამყაროს წარმოსახვითი სურათხატია. მის ცენტრში ამოსული ნაძვის ხე, ღერძული სიმბოლიკის მნიშვნელობისაა (ცენტრის და ღერძის სიმბოლიზმთან დაკავშირებით იხ. ელიადე: 1958) შესაბამისად, წრეში (მოძრაობის სიმბოლო), ამოსული ხე (უძრაობის სიმბოლო), მოძრაობისა და უძრაობის მიმართების მაჩვენებელია.

ჰორიზონტალურ პროექციაში ხე, ზოგადად, სამყაროს ჭიპად არის მიჩნეული, ხოლო ვერტიკალში – სამყაროს ღერძად (გენონი: 2000).

მცირემასშტაბიანი სამყაროს მოდელის სტრუქტურა, რომელსაც ბეჭედი იძლევა კოსმიური ასპექტი გააჩნია. ხოლო ბეჭედი იმ სურათხატს გვაძლევს, რომელშიც დრო და სივრცე (“აქ” და “ახლა”) იჭრება და იქმნება რეალობა, მთლიანობა.

ამრიგად, მონადირე საზოგადოების ის პრივილეგირებული პირია, რომელსაც ქალღვთაების კეთილგანწყობის გამო შეუძლია, ნება ეძლევა მივიდეს საკრალურ ცენტრთან, მიაღწიოს სამოთხისეულ მდგომარეობას და დროებით დაეუფლოს მთლიანობას.

მონადირის გასვლა გარეთ და შეხვედრა ქალღვთაებასთან, მასთან სატრფიალო ხელშეკრულების დადება და ამით ბედის მოპოვება უკვე მის განსაკუთრებულ სენსიტივობაზე მიუთითებს. პრაქტიკულად, მონადირის არაჩვეულებრივად გამახვილებული გრძნობების მეშვეობით ვლინდება საკრალური სამყარო. მონადირე ამ შემთხვევაში განსხვავდება საზოგადოების სხვა წევრებისგან საკუთარი რელიგიური განცდების ინტენსივობით. მისი სულიერი ცხოვრება ფარული უნარების გამო უფრო ღრმა და შინაარსიანია, ვიდრე სხვა დანარჩენი ხალხისა. მონადირის შეხვედრისას ქალღვთაებასთან ხდება მისი ტრანსფორმაცია ჩვეულებრივიდან არაჩვეულებრივში – რჩეულში.

მთლიანობა ზემოთ მოტანილი წრიული საფერხულო რიტუალითაც გამოიხატებოდა. ქ. ალავერდაშვილის მიერ შესწავლილი ფერხულებში (ზემყრელო, სახატო ფერხულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში) სამყაროს წრებრუნვის იდეაა გამოხატული სამყაროს ღერძის გარშემო, ცისა და მიწის კავშირი საკრალურ ცენტრში, დროის ციკლური მდინარეობა, რაც სამყაროს წესრიგს, ნაყოფიერებას, კეთილდღეობას და სხვ. უკავშირდება (ალავერდაშვილი: 2004, 24; 2005). მაგრამ სხვადასხვა კონტექსტში მოქცეული თითოეული ფერხული განსხვავებული სიმბოლური მნიშვნელობისაა.

რას შეიძლება უკავშირდებოდეს სამონადირეო ციკლში ჩართული ფერხული და რისი სიმბოლო შეიძლება იყოს იგი? ამაზე შეიძლება ტექსტმა გვიპასუხოს, რომელიც რეალურად ქალღვთაების ინვოკაციაა და შესრულების წესმა, რომელსაც მთელი სოფელი ასრულებს. ორივე, როგორც ვერბალური, ასევე არავერბალური ქმედებები ერთმანეთს ავსებენ და ესმარებიან ერთმანეთს და ორივე ერთად – მონადირეს. საფერხულო მოძრაობებით “დახატული” ფორმა, ჩვენი აზრით, შესაძლოა იდენტიფიცირებულ იქნას ლაბირინთთან, ხოლო ცეკვა – ლაბირინთულ ცეკვასთან. აღნიშნულ კონკრეტულ სიტუაციაში ცეკვის მიზანია გაამხნევოს მონადირე და გაუძღვეს მას უხილავ ბილიკზე, რომელიც წარმავალიდან წარუვალ სფეროში მიემართება (შდრ. შამანების ცეკვას, რომელიც ესმარება შამანს გავიდეს სულიერ სამყაროში ან შივას ცეკვას ცეცხლოვან წრეში, რომელიც შესაქმეს უკავშირდება).

მაგრამ ას უნდა ნიშნავდეს ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ინვოკაციის შემცველი ფერხული? თუ გავითვალისწინებთ საკრალური ცეკვების სხვადასხვა ფუნქციას (მაგ.: საკრალური ცეკვის მეშვეობით შამანი გადის სულიერ სამყაროში; შივას საკრალური ცეკვა ცეცხლოვან წრეში შესაქმეს უკავშირდება და სხვ.) და ასევე თუ მხედველოვებობაში მივიღებთ იმ გეომეტრიულ ნახაზს, რომელიც ამ ცეკვებით იქმნება, მაშინ ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ რომ აღნიშნულ საფერხულო საკრალურ ცეკვის მიზანი იყო იმ ბილიკის, იმ

გზის დახატვა, რომელიც უნდა გაეგლო მონადირეს და რომელიც შეიძლება განისაზღვროს როგორც ლაბირინთული ცეკვა (ცეკვა-ლაბირინთი) ან სულიერ სამყაროში გასასვლელი სიმბოლური გზა. საკრალური ცეკვის მიზანი იყო გაემხნეებინა მონადირე და გაეცილებინა იგი უხილავ ბილიკზე რომელსაც ის უნდა გაეყვანა წარმავალიდან წარუღვალ სამყაროში. ჩემი აზრით იგივე იდეა უნდა იყოს გამოსატყული ადრებრინჯაოს ხანის გრაფირებულ სარტყლებზეც. ზემოთ ხსენებულ გრაფირებულ ბრინჯაოს სარტყლების (ძვ.წ. IX – VII საუკუნეები) კიდებზე შესაძლებელია ლაბირინთის ჯგერედინი მოდელის იდენტიფიცირება, რომელსაც უკვე ეთნოგრაფიულ დონეზე გააჩნდა გამოკვეტილი რელიგიური მნიშვნელობა ქართველებისთვის.

ჩვენი აზრით, ლაბირინთის მოდელი (რომელიც შეიძლება იყოს კონცენტრული წრეებისაგან, კვადრატებისგან ან რომელიმე სხვა გეომეტრიული ფიგურისგან შემდგარი) შეიძლება იდენტიფიცირებული იქნას ზემოთ ხსენებული ბრინჯაოს გრაფირებული სარტყლების კიდებზე შექმნილ გამოსახულებებთან; ლაბირინთის მოდელი ეთნოგრაფიულ დონეზე ავლენს გამოკვეთილ რელიგიურ ფუნქციებს ქართველთა რწმენა-წარმოდგენებში. მაგრამ რა შესაძლებელი მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს ბრინჯაოს სარტყლებს? რომელნიც მეცნიერების მიერ გაიგივებულია ღვთიური ნადირობის და პურობის სცენებთან? სარტყელი თავად მიუთითებს მის მფლობელზე ე.ი. მონადირეზე, რომელსაც იმისათვის რომ ენადირა სამოთხისმსგავს საკრალურ ცენტრში ქალღვთაების გულის მოღობა და თანხმობა ესაჭიროებოდა, რაც არ იყო ადვილი საქმე და სადაც მისასვლელი მხოლოდ ქალღვთაების რჩეულს ჰქონდა. აღნიშნული რწმენა-წარმოდგენების ფონზე გასაგები ხდება თუ რატომ სრულდებოდა საფერხულო სიმღერები მთელი სოფლის მიერ, რაც გულისხმობდა ქალღვთაების ინვოკაციას, რომელსაც მონადირისთვის იღბლიანი ნადირობა უნდა უზრუნველყო. ფერხულების ზოგადი ელემენტები მოიცავს მოძრაობების სპირალურ კომპლექსურობას, გამეორებით რევერსიებს (ერთ მხარეს ბრუნვას, შეჩერებას და შემდეგ საპირისპირო მხარეს ტრიალს), თითქოსდა განმეორებადი წინააღმდეგობების გამო შეჩერებების შემდეგ ხელახალ ფორმად ქმნას, რომლებიც სიმბოლურად შეიძლება დახვეულ ბილიკებს წარმოადგენდნენ. მისადგომები საკრალურ ცენტრში იყო რთული და გმირს (ამ კონკრეტულ შემთხვევაში მონადირეს) უნდა დაეძლია ლაბირინთული სიძნელეები. ჩვენი აზრით, საფერხულო სიმღერების ქორეოგრაფია ლაბირინთული კონსტრუქციების სიმბოლიზმს ავლენს.

ამგვარად, საკვლევი ფერხულის ტექსტი ქალღვთაემისადმი მოწოდებაა; ხოლო რაც შეეხება ქორეოგრაფიას საფერხულო ცეკ-

ვისას ის ძნელი გზის სირთულეთა მაგიური დაძლევის საშუალებაა, რომელიც უნდა დახმარებოდა მონადირეს გზის გავლაში.

ფერხულის თუ მაგიური ლაბირინთის შესრულება / წარმოდგენა, მაგიური და დამცავი სარტყლის ფლობა (შესაძლოა მაგიურ ბეჭედთან ერთად), ჩვენი აზრით, უნდა დახმარებოდა მონადირეს საკრალური ცენტრის სახიფათო ძიებაში.

ზემოთ თქმულის ანალიზი ვარაუდის საშუალებას იძლევა, რომ საკრალური ნადირობა უშუალოდ დაკავშირებული იყო საზღვრის გარღვევასთან და შესაბამისად, ლაბირინთის დაძლევასთან (რომელიც, თავის მხრივ, რთული და სახიფათო გზის დაძლევის სიმბოლოა). ბრინჯაოს სარტყლებზე გრავირებული საკრალური ლაბირინთი მოგვიანო განვითარების შედეგად შესაძლოა შეცვლილიყო ჭვირული ბაღთებით (ა.წ. 3 და 2 საუკუნეები); ეს უკანასკნელნი, ჩვენი აზრით, ძალზე ლაკონურად აჩვენებენ საკრალურ ცენტრის სიმბოლიზმს და მის მფლობელ ტყის დედოფალს ზომორფულ იპოსტასში (იგი შესაძლოა წარმოდგენილი ყოფილიყო გარკვეული სახეობის ცხოველით ან ჰიბრიდული არსების სახით) და, ასევე, ლაბირინთის აბრევიატურას.

ამგვარად, სარტყელი-ბაღთას კომპლექსი წარმოაჩენდა რა კონტრასტს წარმოავალსა და წარუვალ სამყაროებს შორის “იწერებოდა” “სამყაროს მოდელში”, რომელიც ასოცირდებოდა გარკვეულ მითო-რიტუალურ კომპლექსებთან და შესაბამისად ქართული კულტურის სხვადასხვა კატეგორიასთან.

დამოწმებული ლიტერატურა:

აბაკელია: Абакелия Н., Миф и ритуал в Западной Грузии. Тб., 1991.

აბაკელია: აბაკელია ნინო, *სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში*, თბ., 1997.

აბაკელია: აბაკელია ნინო, *სიმბოლო-ანალოგიები და იმპლიციტური “თეოლოგია” ერთ საწესო საფერხულო სიმღერაში*, კავკასიურ-ახლო აღმოსავლური კრებული, თბ., 2006.

აბაკელია: აბაკელია ნინო, “*ექსტაზური მოგზაურობის მოტივი ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში*”, მეორე საერთაშორისო სიმპოზიუმი; ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები, მასალები, ნაწილი I, თბ., 2009.

ალავერდაშვილი: ალავერდაშვილი ქეთევანი, *საკრალური გეომეტრია*, თბ., 2004.

- ალავერდაშივილი: *წრიული რიტუალური ფერხულების სიმბოლუკოსათვის ქართული ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით*, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, 25., თბ., 2005.
- ბარდაველიძე: Бардавелидзе В.В., *Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен* Тб., 1957.
- გენონი: Генон Р., *Символы священной науки*, М., 2002.
- ელიადე: Eliade M., *Patterns in Comparative Religion*, N.Y., 1958.
- ვირსალაძე: ვირსალაძე ელენე, *ქართული სამონადირეო ეპოსი (დალუპული მონადირის ციკლი)*, თბ., 1964.
- იუნგი: იუნგი კ. გ., *ფსიქოლოგია და ალქიმია*, თბ., 2005.
- კიკნაძე: კიკნაძე ზურაბი, *მონადირის ორმაგი ცხოვრება*, თბ., 2005.
- სურგულაძე: სურგულაძე ირაკლი, *ხალხური ორნამენტი*, თბ., 1987
- ხიდაშელი: ხიდაშელი მანანა, *ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეულ რკინის ხანაში* (ბრინჯაოს გრაფიკული სარტყლები). გამოკვლევა და კატალოგი, თბ., 1982.
- ხიდაშელი: ხიდაშელი მანანა, *სამყაროს სურათი აქრქაულ საქართველოში*, თბ., 2001.
- ხიდაშელი: ხიდაშელი მანანა, *რიტუალი და სიმბოლო არქაულ კულტურაში*, თბ., 2005.
- შევალიე, ლეებრანი: Cevalier Jean, Alain Gheebrent, *The Penguin Dictionary of Symbols* (translated from the French by John Buchnan-Brown), London, 1994.
- ჯაყელი: ჯაყელი თამარი, *საუფლო ხე ალვა*, ჯვარი ვაზისა, 2, თბ., 1990



აღმოჩენილია მცხეთის მახლობლად, ნაბადრების სამაროვანზე, ინახება მცხეთის არქეოლოგიურ ბაზაში.

On the Cultic and Cosmic Dimensions of the Belt-Buckle Complex in Georgian Mythic-Ritual System

The paper deals with the juxtaposed and paired elements of garment – belt and buckle, the symbolic fields of which differ. An attempt is made to show the distinctive realms (human and cosmic from which they derive and to show how they function in Georgian tradition. Certain kinds of belts girded on the waist point to the definite status of the bearer and the powers invested in him / her. It also shares the symbolism of chain, thread and rope.

As an embodiment of a contract, oath or vow undertaken, the belt often partakes of a sacral or initiatory quality and these aspects belong to the rites and traditions of different peoples (and among them Georgians)). Encircled round the waist it aims to protect and defend from evil spirits, from evil spells, purifies its bearer and gives him strength.

In Georgian tradition, the symbolism of fastening and loosing of belt is revealed in the sacral poetry of Georgians and is associated with name of St George. The fragment of this sacral poetry as follows:

“Whose day is today?

St George’s day is today.

Upon enclosure, St George walked untied (without girdle).

A sacred tree has grown on St. George’s footprints,

It bore the grapes of vine, mature (ripe) to taste,

Those, who did not taste them,

Were prematurely injured”.

The fragment reveals the situation after St George’s battle with the evil powers, represented by mythological creatures called Dev-kerpni in Georgian. As T, Jaqeli had observed St George has untied his belt as was the custom after the battle. Per contra when a person or on a higher level saint prepared for a battle he girded himself with a belt (Comp: “Be ready for battle saint of Gudani by and gird the belt and sword”).

The semantic ambivalence of fastening and loosing reveals its connection with the other realm, when it is necessary to penetrate through the other loci and as such alludes to the border symbolism.

In Georgian tradition rope, thread and chain encircled round the waist, wrist and neck have on the one had defensive functions, on the other hand – they represent the binding means of certain qualities such as longevity, wisdom, wellbeing, etc.

Spinning of yarn is united with the motif of the Fate Goddess at *axis mundi*, which on its turn implies the aspects of spinning or writing the fates of humans. The same ideas are expressed in the rituals of “fastening” of good luck, which in Georgian tradition are primarily found during the winter solstice festivals. (It is suffice to recall the rituals associated with the First foot on the New Year’s day, whose

function is to leave a happy and good footprints and consequently the good luck for the household, or a ritual practice according to which the mother of the family used to coil spun red yarn on the wrists of male members of the family, etc.).

The motif of fate is also revealed in the childbirth and mortuary rituals. In childbirth rituals, the image of pre-Christian deity Nerchi can be traced (after the conversion to Christianity substituted by Virgin Mary), which also combined the aspects of fortune and fate. That sort of combining of functions can be detected in the image of Roman deity Fortuna which in Roman tradition was believed to be the Goddess of fortune, fecundity and childbirth.

In Georgian tradition the motif of changing and fastening the fate is revealed in the ritual of “transferring of somebody’s fate to the spiritual judgment of the icon (predominantly of St George) performed in the churchyard (or in smithy) during which the nails were fixed in the sacred trees (or in the Mother pillars of dwellings, the latter on its turn functioning as *axis mundi* on the microcosmic level). By this action, it was believed that the fate of the guilty person was nailed up on the sacred tree until the redemption ritual would not be performed. Here we would recall the deity of Etruscans - Norcia /Nurti (In the Roman period identified with the deity Fortuna) for whom a strange and ambiguous ritual had been performed annually, during which nails were wedged, fixed in the gates of her temple.

The above describes typological Georgian parallel might shed light to this strange custom performed annually on the divinity’s celebration day.

Wearing of belt (like owning the magic ring of the Goddess, given to the hunter by the Queen of the Woods) is also associated with the motif of fortune and ill-fortune.

We have a very rare mention of the name of the Goddess in one of the round dance songs directly associated to the hunting. The sacred text of the round dance is as follows:

“There was a woman,
There was a woman,
Called Shroshana,
Who wore finger-rings
On all her five fingers;
There was a grassy land on the ring,
On the ring,
There was a fir-tree in the grassy land,
in the grassy land;
There was a hawk nest on top of the fir-tree,
on top of the fir tree,
It was a silken nest,;
Pearl birds were hatched,
were hatched
Dear Lord, dear Lord,

let one grow for me,
 Thousand others, thousand others
 for the others.
 Make the way clear with a hatchet,
 Let him have a happy hunting,
 a happy hunting,
 Let him hunt a deer,
 Let him lay it over the back,
 Let him bring it home.
 Pull out the hair from the deer,
 from the deer,
 Spin for me a coat (a chokha-coat, i.e. a national garment for men)
 From the core, from the core
 Spin or me the socks.
 Oh, my husband, oh, my husband,
 Oh, my Lion and hero
 Break a branch from that poplar,
 from that poplar,
 Build a poplar house from that poplar branch,
 from that poplar branch
 And a mill and a cattle-shed from the chips
 from the chips.

Possession of the ring implies the following succession of events: the election of the hunter by the goddess and presenting the hunter with a magic ring, that works wonders. The possession of this ring makes him a temporal king of the woods.

The analysis of the text makes it possible to suggest, that it is the only part of the great body of hunting myths, which retells us about the love affairs between the mortal hunter and immortal Goddess and, consequently, deals with the institution of election. Examination of the ritual text in far more wider context causes new informational streams that are associated to it.

The name of the goddess Shroshana, which in Georgian literally means “the lily of the mountain” points to the epiphany in a sign. The sweet scent of the flower, which is considered to be one of her emblems, places the goddess into the odoriferous code and the flower petals emanating from the core (the center) can be compared with the radiation from the center in Genon’s sense and which associates it with the symbolism of the world (compare with the lotus flower in the Egyptian Creation myth or in the Hindu tradition, on which a deity is depicted, etc.).

However, several conceptually similar symbols are associated with the deity Shroshana: e.g. flower and ring (i.e. the symbols of the world, the Unity and the Self). The symbols (the ring and the flower) being the manifestation of the circle, have adopted all the mythological meanings and among them of the

Self or of the very substantial aspect of the Being in Jung's sense (See K.G.Jung, 2005), which points to its absolute perfection.

The symbols met in the text are built on the images of a circle and an axis. The ring with a stone on it, as a circle, is an imagined projection and picture of the world. The evergreen fir tree (or in the other cases poplar) grows in the center of the World and also shares the symbolism of the axis of the world. (see: M.Eliade, 1958,1975). Hence the tree (the symbol of immobility and steadiness) grown up in the center of the circle (the symbol of mobility and movement), points to the opposition: fixed /volatile, unmoved principle/ movement, mobile / immobile.

In the horizontal projection, the tree, generally, is considered to be the navel of the earth, in the vertical plane - the axis of the world (R.Genon, 2000, M.Eliade, 1958, 1975).

The world structure, given on the ring, has a cosmic aspect and time and space (here and now) penetrate into reality.

The idea of the unity and continuity are also expressed by the very form of round dances (or many-storey round dances), that usually are performed around a tree, a banner, a specially constructed tower, etc. The round dances, according to K.Alaverdashvili (2001), express the idea of rotation around the sacred center. As is known, according to the local beliefs, wrong, inaccurate or non-rhythmic performance of a round dance could cause crop-failure, cattle-plague, illness and even death of people and reverse.

The symbols manifested in the myths (the myth of the killed hunter) and rituals (round dances performed in mythologized situations) also appear in the archaeological visual data from Colchis. Here I mean the signet (or intaglio ring) in the grave of the Noble Warrior in Vani i.e. in Colchis (the 1st half of the IV c. B.C.), with the inscription of "Dedatos" on it. On the surface of the ring the Mistress of the Wild Nature is depicted, seated under the sacred tree at the center of the ring. In the right hand she holds a vial, in the left one - supposedly a branch of the same sacred tree under which she sits. The Goddess is regarded to be the patron Goddess of the Warrior, called Dedatos.

All these archaic symbols imply ontology and reveal the correspondence of a mystical order between various (cosmological, anthropological, psychical) levels of cosmic reality.

To my mind, a criss-cross pattern of maze can be discerned on the edges of engraved early- Bronze Age belts; the maze pattern on the ethnographic level show distinct religious functions in the folk beliefs of Georgians. But what possible meanings might have mazes on the early-Bronze belts?

The reply is on the engraved plot of the Caucasian bronze belts (9th-7th c. BC) which by the scholars are recognized as scenes of sacred hunting. The belt itself pointing to its owner i.e. a hunter, who in order to receive the approval of hunting deity had to get into the paradisiacal sacred centre, that was not an easy thing to do and is accessible only for the elect).

Against this background it becomes quite clear why the sacred round dances had been performed before hunting by the whole village (I mean in Georgian tradition) which implied the invocation upon the Goddess who had to give a good fortune in hunting to the hunter. Common elements of round dances include a convoluted complexity in the dancer's movements, repeated reversals (turnings and returning), and a series of patterns variously reformed after regular interceptions end represented winded passages.

The access in the sacred centre was difficult and a hero (in this particular case a hunter) had to overcome the labyrinthine difficulties. In our opinion the choreography of round dances also reveal the symbolism of labyrinthine constructions. Thus the text of the round dance in question is the invocation of the Goddess; and as for the choreography of the round dance it is a magic means of overcoming the difficult path or better to say difficulties of which has to be trodden by the hunter. The performance of round dance song had to help the hunter to overcome the difficulties and obstacles on his way to the sacred grove. the performance of round dance or magical maze dance and owing of magic belt (Sometimes together with owning of magic ring) to our mind, helped the hunter in his perilous quest.

According to our analyses, the sacred hunting is directly associated with idea of overcoming the maze (which in its turn symbolizes the difficult path that must be overcome).

The sacred labyrinth engraved on the belts in later development might be substituted by the open work buckles (3rd an 2nd c. BC) which in my opinion, in a very laconic way display the sacred center symbolism together with the Mistress of the Woods represented in the zoomorphic revelation (it can be figured in the image of certain species of animals or hybrid creatures) and the abbreviation of the maze.

Thus belt-buckle complex contributing to the contact between the transient and intransient worlds is “inscribed” in the “pattern of the world” which associated it with the definite mythic-ritual complexes and consequently with the various categories of Georgian culture.



ბაზლი მუცროლოგიების მუზეუმის კოლექციიდან
Buckle from the Metropolitan Museum Collection

რიტუალური ფერხულების სიმბოლიკის შესწავლისათვის

ჰერმან ჰესე წერდა, რომ მუსიკა და ცეკვა, სხვა ხელოვნებათა მსგავსად, პრეისტორიულ ხანაში მაგიის ერთ-ერთი უძველესი და ძირითადი ატრიბუტი იყო. დაწყებული რიტმით (ტაშის კვრა, ფეხების ბაკუნის, ხის ძელაკების დარტყმები, დოღზე დაკვრის ხელოვნება), იგი მძლავრ და გამოცდილ საშუალებას წარმოადგენდა მრავალთა ერთ წყობაზე შესაწყობად, გულებისა და სუნთქვისათვის ერთიანი რიტმის მისანიჭებლად, ადამიანთათვის მარადიული ძალების მოხმობის და შელოცვის, ცეკვის, შეჯიბრის, ლაშქრობის, ღვთისმსახურებისაკენ მოსაწოდებლად. ეს საწყისური, სუფთა და პირველქმნილი ბუნება მუსიკამ უფრო დიდხანს შეინარჩუნა, ვიდრე ყველა სხვა ხელოვნებამ. საკმარისია გავიხსენოთ ისტორიკოსებისა და პოეტების მრავალრიცხოვანი გამონათქვამები მუსიკის შესახებ. პრაქტიკულად არც მარშებს და არც ცეკვას არასოდეს დაუკარგავს თავისი მნიშვნელობა (ჰესე: 1969:52).

ცნობილი ხელოვნების ისტორიკოსი პ. ელისი განიხილავდა ცეკვას, როგორც მოვლენას, რომელშიც ყველაფერი ემორჩილება მეტრის, წესრიგის მტკიცე წესებს, ფორმის საერთო კანონების მკაცრ თანმიმდევრობას და მთელისადმი ნაწილების მორჩილებას. ეს ნიშნები მთელ სამყაროს ახასიათებს და შეიძლება ითქვას, რომ მთელი სამყარო ცეკვაა (ელისი: 1929).

მირჩა ელიადე აღნიშნავდა, რომ საწყისურად ყველა ცეკვა საკრალური იყო, ანუ სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მათ ზეადამიანური მოდელი გააჩნდათ. ყოველი ცეკვა იქმნებოდა *in illo tempore*, მითოსურ პრადროში, მითოსური წინაპრის, ღვთაების თუ გმირის მიერ. ქორეოგრაფიული რითმების მოდელი ადამიანის მიწიური ცხოვრების გარეთ არსებობს. ცეკვა მუდამ არქეტიპული უესტის იმიტირებას ახდენს ან მითოსურ მომენტს აღნიშნავს. ერთი სიტყვით, ეს არის გამეორება და „საწყისური დროის“ რეაქტუალიზაცია (ელიადე: 1949:53; ელიადე: 1987: 50).

ლუკიანეს დიალოგში “ცეკვისათვის”, რომელიც ფაქტობრივად ცეკვის წარმომავლობას და ისტორიას მოიცავს, ლიკინე, დიალოგის ერთ-ერთი მონაწილე, განუმარტავს მეგობარს, რომ თავისი წარმომავლობით ცეკვა ღვთაებრივი ხასიათისაა და თავიდან საკულტო რიტუალთან, მსხვერპლშეწირვასთან და მისტერიულ საიდუმლოებასთან იყო დაკავშირებული, რომ ცეკვა არსებითად წარსულის ისტორიაა და მოცეკვავემ ყველაფერი უნდა იცოდეს ქაოსიდან დაწყებული (სამყაროს პირველსაწყისების გაჩენიდან) კლეოპატრას დრომდე. დახელოვნებულმა მოცეკვავემ კარგად უნდა იცოდეს მი-

თოლოგიური სიუჟეტები და შეედლოს ყველაზე დრამატული სიუჟეტების ცეკვით გადმოცემა (ლუკიანე: 1990).

ცეკვის სიმბოლური და რიტუალური ფუნქციები მეტად მრავალფეროვანია. იმის გამო, რომ ცეკვა გარკვეულ რიტმს ემორჩილება, იგი ხელს უწყობს სამყაროს ორგანიზაციას და ციკლურ მოწესრიგებას, წარმოადგენს მიწასა და ზეცას შორის კავშირის, ჰარმონიის დამყარების საშუალებას, შეუძლია გამოიწვიოს წვიმა, ხელი შეუწყოს გამარჯვებას, სიყვარულს, ნაყოფიერებას; იგი კრეაციის, სამყაროს მოწესრიგების, დაცვის და ამავე დროს რეინტეგრაციის საშუალება, ვიტალური, ინტელექტუალური მოძრაობაა; ანტიკურ საბერძნეთშიც, ინდიელთა მზის ცეკვებშიც, ჩინურ, ინდურ და სხვ. ცეკვებშიც არსებობდა კავშირი მოცეკვავეთა მოძრაობასა და პლანეტების მოძრაობას შორის; ცეკვები კავშირშია კოსმოლოგიურ, ინიციაციურ სიმბოლიკასთან. ითვლებოდა, რომ დერვიშების წრიული ცეკვები ღმერთამდე აღამაღლებდა მათ. ცეკვა ზეციური წყალობის მიღების საშუალებას წარმოადგენდა. ნაყოფიერების გამოთხოვნას ემსახურებოდა საგაზაფხულო ცეკვები. ძველგვიპტურ ცეკვებში თვით ღვთაებანი იღებდნენ მონაწილეობას. ძველ საბერძნეთში ცეკვის, რითმული მოძრაობების საშუალებით გადმოცემული იყო მითოლოგიური სცენები. მათი მიზანი იმ კოსმიური და მისტიკური ძალების განახლება იყო, რომლებიც წარსულში მოქმედებდა. რელიგიური და კოსმიური ცეკვა წარმოადგენდა კრეატორისა და კრეაციის იდენტიფიკაციის რიტუალს. იგი უკავშირდებოდა ენერჯიას, ძალას, რომელიც განაგებს სამყაროს ტრანსფორმაციებს (შევალიე, გეერბრანი: 1973: ტ. II; კერლოტი: 1994; სამსონი: 1987; სესლავისკაია: 1990). ინდუისტურ ხელოვნებაში შივას ცეკვა გამოხატავდა ერთდროულად ქვეყნიერების შექმნას, შენარჩუნებას და განადგურებას, რაც განიხილებოდა როგორც ღმერთის განუწყვეტელი ქმედების ეტაპები. შივამ – „ცეკვის უფალმა“ (ნატარაჯა) – გაუმხილა წმინდა ცეკვის პრინციპები ბრძენ ბჰარატამუნის, რომელმაც მოახდინა მათი კოდიფიცირება. მოძრაობა გაგებულა როგორც ბრუნვა უძრავი ღერძის გარშემო. ცნობილ ქანდაკებაზე შივა ცეკვავს ქაოტური მატერიის დამარცხებულ დემონზე, მისი დოლის დარტყმის ხმა კი შესაქმის აქტს შეესაბამება (ბურკჰარტი: 1999: 47,49).

მეფერხულეთა წრეში ჩამდგარი ადამიანები ქმნიდნენ მტკიცე ცოცხალ ჯაჭვს, რომელიც ფაქტობრივად მთელ საზოგადოებას განასახიერებდა, კიდევ უფრო განამტკიცებდა მის ერთიანობას და ურთიერთკავშირს. წრის ცენტრში ჩამდგარი ღვთისმსახურის მიერ საკრალური სასმელით დარწმუნებულნი ახალი ენერჯიით აღივსებოდნენ და გაძლიერდებოდნენ. ფერხული განსაკუთრებით კარგად წარმოაჩენს ამ ერთობას. „ფერხულში ჩაბმა“ საერთო საქმეში მონაწილეობის მიღებასაც აღნიშნავს, „ცხოვრების ფერხულში ჩაბმა“ კი

საერთოდ ცხოვრებას. ამგვარი წრიული საწესო ცეკვები დიდი თერაპიული ძალის მატარებლად ითვლებოდა. ცნობილია რიტუალები, როდესაც ავადმყოფის გარშემო წრიული ქმედებებისა და ცეკვის საშუალებით ხდებოდა მისი განკურნება.

კ. გოლეიზოვსკი წერდა, რომ „საფერხულე ცეკვებსა და სიმღერებს სასწაულმოქმედი მნიშვნელობა ენიჭებოდა. ხალხური შეხედულების მიხედვით, ამ საფერხულო გაერთიანებას სამკურნალო თვისებაც გააჩნდა“. ზოგჯერ მათ ასრულებდნენ გაუნძრევლად, ზოგჯერ უბრალოდ იხსდნენ და მღეროდნენ (ქორნიცკაია: 1983: 221).

მკვლევართა აზრით, ფერხულების უძველესი ფორმა წრისებური უნდა ყოფილიყო. ამაზე მეტყველებს საფერხულო წყობის ძველი ქართული სახელწოდებანი. ტერმინები „ძნობა“, „მძნობარი“, „მძნობრი“, ივ. ჯავახიშვილის აზრით, უძველეს ხანაში უმთავრესად გუნდობრივობის ცნებასთან იყო დაკავშირებული და უფრო სარწმუნოებრივ ცეკვის ამსრულებელთა გუნდებს გულისხმობდა (ჯავახიშვილი: 1990: 46-48).

სულხან-საბა ორბელიანს „ფერხული“ განმარტებული აქვს, როგორც „მრგვალად წყობა“, განსხვავებით „ფერხისა“-სგან, რომელიც „მრავალ მობმით როკვაა“ და როგორცა ჩანს მწკრივში ცეკვის აღმნიშვნელია.

ფერხულის აღსანიშნავად იხმარებოდა „მრგვალიც“. ასე მაგალითად: მონადირეები ანთებულ ლამპრებს „მხარსა შეიდებენ, ეგრე მრგვალსა დააბმენ“ („ხელმწიფის კარის გარიგება“); „ყოველნივე ურთიერთას მოკიდებულ არიან, ვითარცა მრგულისმომგლეტთა მწყობრნი“ (სარჯველაძე, 1995). დ. ჯანელიძე აღნიშნავდა, რომ „მრგვალის“ ასახსნელად საინტერესოა, რომ სვანური „მურგუალ“ ნიშნავს მთელს, ყოველს (ჯანელიძე, 1948; გვ. 154). ასე რომ „მრგვალი“, „მრგვალის დაბმა“ წრიული ფერხულის აღმნიშვნელი ძველი ტერმინი უნდა იყოს (ჯანელიძე: 1948; თათარაძე: 1970; გვარამაძე: 1987).

უნდა აღინიშნოს, რომ სვანურ ფერხულებში ფეხის მოძრაობათა უძველეს თანმიმდევრობას ანუ საფერხულო სვლას ეწოდებოდა „მურგვალ ჭიმს“ ანუ წრიული სვლა (ნაბიჯი). უეჭველია, რომ წრიული სვლა დამახასიათებელი იყო წრიული ფერხულებისათვის, რომელთაც „მურგვალი“ ეწოდებოდათ და წრის ფორმა ჰქონდათ (თათარაძე: 1970: 4-5). დ. ჯანელიძის კლასიფიკაციით ხუთგვარი წყობის ფერხულებს ვხვდებით: ა) წრისებური, ხელმობმით წყობის ერთ-ორ და სამსართულიანი ფერხულები; ბ) ერთი ან ორი რკალისაგან შემდგარი ფერხულები; გ) წრისებური ხელმოუბმელი, ერთიმეორის ზურგშექცევით მოძრავი ფერხულები; დ) ფერხისები, რომელთაც არა აქვთ მრგვალი, წრისებური წყობა. ფერხისა ორ ან სამ მწკრივად იყოფა, ხელმობმული მწკრივები ერთიმეორის პირისპირ ეწყობიან და ურთიერთთან მისვლა-მოსვლით ცეკვავენ და მოძრაობენ; ე) რთული

საფერხულო წყობა აერთიანებს ფერხულთა ყველა ნაირსახეობას. ასეთია, მაგალითად, მეგრული ოსხაპუე და ზოგი სვანური ფერხული (ჯანელიძე: 1948: 185, 216).

მ. იაშვილი ქართული მრავალხმიანობის განვითარების პროცესში გამოიყოფა სამ საფეხურს: აკორდულ-ქორალურ წყობას, პოლიფონიურსა და ჰომოფონურს. ეს საფეხურები შეესაბამება ქართული ხალხური სიმღერის სამ სტილისტურ კატეგორიას. „აკორდულ-ქორალური“ ანუ „საფერხულო“ წყობა, რომელიც ქართული მრავალხმიანობის ქვაკუთხედს წარმოადგენს, გულისხმობს ქორეოგრაფიულ და მუსიკალურ საწყისთა ერთიანობას. ძველქართულ პროფესიულ მუსიკაში ორი ჟანრის – „საგალობლის“ და „ძნობის“ არსებობა საფუძვლიანი არგუმენტია „აკორდულ-ქორალური“ ანუ „საფერხულო“ წყობის კულტივირების „სიძველის“ დასადასტურებლად. ამასთან „ძნობა“ სინკრეტული ტიპისა იყო. მასში ერთ მთლიანობაში შერწყმული იყო ქორეოგრაფიული და მუსიკალური საწყისი. იგი წარმოადგენდა ფერხულს სიმღერის თანხლებით და საკულტო ცეკვის სინონიმი ანუ წარმართული რიტუალის გადმონაშთი იყო. ქორეოგრაფიული ფორმით „ძნობა“ წრიულ ფერხულს, „მრგვალო წყობას“ წარმოადგენს. (იაშვილი: 1987).

გ. შარაშიძის მოსაზრებით, ქართველ მთიელთა ცეკვაში ასახულია ძირეული დაპირისპირება საზოგადოებას, კულტურას, „შინას“ სამყაროსა და ბუნებას, „გარეს“ სამყაროს შორის, ანუ კონტინუალურსა და დისკრეტულს შორის. ცეკვა თარგმნის თავისი სპეციფიკური საშუალებებით პოზიტიური და ნეგატიური ურთიერთობების სისტემას, რომელიც განსაზღვრავს კულტს, რომელსაც იგი ეკუთვნის. ძირეული ოპოზიცია უწყვეტსა და წყვეტილს შორის უნდა გამომჟღავნდეს აქ ამა თუ იმ ფორმით. აქ ერთმანეთს უპირისპირდება ორი ქორეოგრაფიული ტიპი, რომელთაგან ერთი ცდილობს მოძრაობათა უწყვეტობის მიღწევას, მეორე კი პირიქით, მკვეთრი, დაუკავშირებელი ქესტებით გამოხატავს მისწრაფებას ერთიანობის გაწყვეტისაკენ. პირველი ტიპის ცეკვის აღწერისას იგი ხაზს უსვამს, რომ მოცეკვავეთა ორსართულიანი „შენობა“ მოძრაობს ორმაგი წრიული მოძრაობით, როგორც დედამიწის სფერო: იგი ბრუნავს თავისი ღერძის გარშემო და ამავე დროს გადაინაცვლებს სალოცავის მიმართულებით. მონაწილენი ნელა ცეკვავენ და ფრთხილობენ, რომ არ დაინგრეს „შენობა“, რომელსაც ისინი ქმნიან. ამ ქორეოგრაფიის კონტინუალური ხასიათი ნათლად ჩანს და კიდევ უფრო ღრმავდება თვით ნაბიჯების ხასიათის მიხედვით: მოცეკვავეებმა აუცილებლად ერთდროულად უნდა გადაადგან ფეხი და ერთიდაიგივე მოძრაობა გააკეთონ. ერთგვარობა უკავშირდება ცეკვის ყველა ასპექტს და ისევე კარგად შეიმჩნევა მონახაზში, როგორც მოძრაობებში. იგი მიეკუთვნება რელიგიის სფეროს და აღნიშნავს

კულტის ყველაზე საკრალურ ფაზას. გ. შარაშიძის აზრით წრე, წრიული ცეკვები უკავშირდება უწყვეტი მოძრაობის ერთგვარობას და უწყვეტობის აღნიშვნის მისია აქვს, მაგრამ ეს მნიშვნელობა არ არის უცვლელი და იცვლება განსახილველი სისტემების შესაბამისად (შარაშიძე: 1968: 709-712).

საქართველოს მთის მოსახლეობაში ფერხულები და მათი თანმხლები სიმღერები, უკანასკნელ დრომდე ძირითადად შემონახულია როგორც საწესო ცეკვები, ამიტომ საფერხულო სიმღერების ჟანრი მთის კუთხეებში, კერძოდ კი ხევსურეთში, გამოიყოფა საწესო საფერხულო სიმღერების სახელწოდებით (მაისურაძე: 1971: 40).

წრიული რიტუალური ფერხულებისა და წრის მნიშვნელობას დიდი ყურადღება დაუთმო ვ. ბარდაველიძემ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა სასულიერო ტექსტების, შემდეგ კი ლიფანაღის მხატვრობის შესწავლისას (ჭრელა „ფერხულთან“ დაკავშირებით). მისი აზრით, ფერხულის შესახებ არსებულ მასალას ქართველი ტომების უძველეს სარწმუნოებრივ შეხედულებათა აღსადგენად დიდი მნიშვნელობა აქვს. ქორბელელას, ფერხისაის, მათთან დაკავშირებული და სხვა სასიმღეროები ხთიშვილთა შესახებ წეს-ჩვეულებათა და მსოფლმხედველობის ანარეკლს წარმოადგენს და გადაჭარბებული არ იქნება იმის თქმა, რომ ეს მასალა თავისებურ გასაღებს წარმოადგენს ქართველ ტომთა უძველესი რელიგიის დასადგენად (ბარდაველიძე: 1938:10; ბარდაველიძე: 1953; ბარდაველიძე: 1968).

თუშური ორსართულიანი წრიული ფერხულის - ქორბელელას აღწერისას ვ. ბარდაველიძე აღნიშნავდა, რომ ამ ფერხულის მიხედვით მომავლის წინასწარმეტყველება ხდებოდა: თუ ქორბელელა იქცეოდა ან ქორბელელას საგალობელი ირეოდა, მაშინ ეს საჭონლის, მიწის მოსავლისა და ადამიანის ზიანს მოასწავებდა და, პირიქით, ქორბელელას ჯეროვნად შესრულება სიუხვის, სიკეთისა და ბედნიერების მომასწავებელი იყო. ქორბელელას საგალობელში ის ხთიშვილი მოიხსენიება, რომლის სახელობის დღეობაზეც ეს ცეკვა სრულდებოდა, და მას მოუწოდებენ პურის მოსავალი გაადიდოს და საჭონელი და ადამიანები გაამრავლოს. ამასთან ერთად, ვ. ბარდაველიძის მოსაზრებით ქორბელელას საგალობელი მადლარი ვაზის კულტს ასახავდა. ტექსტის ეს ნაწილი ფერხულისაგან დამოუკიდებელი საგალობლის სახითაც არის დამოწმებული ხევსურეთსა, ფშავსა და ხევში, ხოლო ცალკე ლექსად კახეთსა და ქართლშია ფიქსირებული. ხევსურეთში მას ჯვარში დღეობის დროს ე.წ. ზე-დამდგენი გალობდნენ. ასევე ხატში დღეობის დროს წარმოითქმოდა ის ხევში და, ალბათ, ფშავშიც. ამ საგალობლის გავრცელების ესოდენ ფართო არეალი იმის მაჩვენებელია, რომ ქორბელელა, როგორც საწესო საცეკვაო-საგალობელი, ყველა ქართველი ტომისათვის საერთო უნდა ყოფილიყო. მიუხედავად იმისა, რომ თვითველი

ქორბელელას სასიმღერო გარკვეულ ხთიშვილს მოიხსენიებს და მის სახელზეა განკუთვნილი, ყველას შინაარსი თავის ძირითად ნაწილში საფესებით ერთნაირია და ფორმის მხრივაც ერთსა და იმავე ფრაზებშია ჩამოყალიბებული. მასში მოცემულია: 1. იმ ღვთისშვილის სახელი, რომლისთვისაც დღეობაა განკუთვნილი, 2. ღვთისშვილისადმი მიმართვა პურის მოსაგლის, საქონლის და ადამიანთა მატებაზე და 3. ბოლოს (ან თავში) მოცემულია ეპიზოდი ხთიშვილის სახელობის ხატის კარზე აღვის ხის ამოსვლის შესახებ. ქორბელელას და ფერხისაის სასიმღეროები სრულდებოდა ხატში ანუ ჯვარში ფერხულის დროს. თუშეთში ხატის მამულის გარკვეულ ადგილზე, უფრო ხშირად მამაკაცების სადგომ ადგილზე, რამდენიმე კაცი მხარი-მხარს გადაებმოდა და წრეს მართავდნენ. მეორე წყება მამაკაცებისა მათ მხარზე შეადგებოდა და აგრეთვე მხარი-მხარს გადაებმოდა. ეს ორსართულიანი წრე ნელი ნაბიჯით და სათანადო რიტმის დაცვით ხატის შენობისაკენ გაემართებოდა, თან მარჯვნივ ტრიალებდა და ქორბელელას სასიმღეროს ამბობდა. სასიმღეროს თითო მუხლს ორიპირად ამბობდნენ და, თუ სასიმღეროს ტექსტი მთავრდებოდა ხატის კარზე მისვლამდე, მას თავიდან გაიმეორებდნენ. ზოგჯერ, როდესაც ცეკვის მოსურნე ახალგაზრდობა ბევრი იყო, ქორბელელას ორ-სამ წრეს გააკეთებდნენ. მაშინ თითოეული წრე რიგ-რიგობით იმეორებდა სასიმღეროს ერთსა და იმავე მუხლს ორჯერ. ქორბელელაზე თუში იკვლევდა თავის მომავალს: თუ ქორბელელა იქცეოდა და სიმღერაც ირეოდა, მაშინ საქონელი და ადამიანი დაგვეხოცებაო და პირიქით, თუ ქორბელელა კარგად მიდიოდა და სიმღერაც შეწყობილ-შეხმატკბილებული იყო, მაშინ საქმე კარგად წავივით, ფიქრობდნენ ძველად თუშები. ხატის კართან ქორბელელა იშლებოდა და სიმღერაც წყდებოდა. ხევესურული ფერხისაიც ხატის მახლობლად დგებოდა. მოცეკვავენი ერთმანეთს ხელიხელ გადაებმოდნენ და წრეს აკეთებდნენ. წრის მონაწილენი ორ გუნდად იყვნენ გაყოფილნი და მათი მეთაურები წრეში ერთი-მეორის პირდაპირ იდგნენ. წრე დაიწყებდა მარჯვნივ ტრიალს, თან ნელი ნაბიჯით მიემართებოდა ხატის კარისაკენ და თან ფერხისაის სასიმღეროს ასრულებდა. სიმღერას იწყებდა ერთი გუნდის მეთაური და მას მისი გუნდი ბანს აძლევდა, შემდეგ მეორე გუნდის მეთაური იმავე სიტყვებს გაიმეორებდა და მისი გუნდი კი მას ბანს მისცემდა. ასე მღეროდნენ სასიმღეროს თვითეულ მუხლს ორ-ორჯერ და ხატის კარის შორი-ახლო ფერხისაი დაიშლებოდა და სიმღერაც შეწყდებოდა. ხშირად ეს ფერხული დღეობის დასასრულს ხატიდან წასვლის დროს იმართებოდა, წრე ხატის მოშორებით დგებოდა და სოფლისაკენ მიემართებოდა. მაშინ ამ ფერხულში ქალებიც იღებდნენ მონაწილეობას (ბარდაველიძე: 1938; ბარდაველიძე: 1953; ბარდაველიძე, 1968).

ვ. ბარდაველიძე თვლიდა, რომ წრიული ცეკვების აზრსა და დანიშნულებას კარგად გამოავლენს საწესო მოქმედებათა მთელი კომპლექსი, რომელშიც წრიული ცეკვები შედიოდა, როგორც საწესო მოქმედების ერთ-ერთი სახეობათაგანი. მაგალითისათვის ავტორი განიხილავდა „ბატონებთან“ დაკავშირებულ „თავშემოვლებისა“ და გარშემოვლის რიტუალს, როდესაც ხორციელდებოდა წრის სახის ქმედებანი - ავადმყოფის გარშემო წრის გაკეთება, მის ირგვლივ შემოვლა და „ბატონების“ სახელზე განკუთვნილი შესაწირავის, სხვადასხვა საბოძვარისა და საზვარაკო საქონლის შემოტარება. გარშემოვლა ხდებოდა ცეკვითა და გალობით. იგი მიიჩნევდა, რომ ბატონებთან დაკავშირებული თავშემოვლების რიტუალი, ცხოველების ამა თუ იმ ღვთაების სახელზე დაყენების რიტუალი, წმ. ბარბარესთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები და სხვ. საშუალებას იძლევა ჩავთვალოთ, რომ მზის ღვთაების ეპითეტები, ემბლემები, მისთვის მიძღვნილი საგნები ასახავენ ამ მნათობის თვისებებს - სიმრავლეს, ნათებას, ბრწყინვალეობას. ამ თვალსაზრისით შეწირვის თავისებური რიტუალის განხილვისას, რომელიც ამა თუ იმ ობიექტს ასტრალური ღვთაებისადმი მიკუთვნებულ ობიექტად აქცევდა, იგი ასკვნიდა, რომ აქ აქცენტირებული იყო მნათობთა ერთ-ერთი თვალსაჩინო მხარე, კერძოდ კი წრიული მოძრაობის, ტრიალის დინამიური თვისება. ის ფაქტი, რომ შეწირვის რიტუალის ჩატარების შემდეგ ცხოველი გადაიქცეოდა წმინდა ცხოველად, გვაძლევს გასაღებს ამ თავისებური რიტუალის თავდაპირველი აზრის გაგებისათვის. როგორც ჩანს, ითვლებოდა, რომ წრიული მოძრაობის საშუალებით, აგრეთვე წითელი და თეთრი ფერის ტანსაცმლის ჩაცმით, ხდებოდა ასტრალურ ღვთაებათა ბუნებასთან ზიარება, ზეციურ მნათობთა თვისებებისა და ძალის მიღება, მათ მოძრაობაში თანამონაწილეობის გზით შესაძლებელი იყო ასტრალურ ღვთაებათა წრეში მოხვედრა და მათ სახელზე შეწირვა. ვ. ბარდაველიძე აღნიშნავდა, რომ წრიული სახის მოქმედებანი უკავშირდება ასტრალური საფეხურის სარწმუნოებრივ მსოფლმხედველობას. ქართველთა სარწმუნოებრივ წარმოდგენებში წრისებური და მრგვალი ობიექტები მზისა და სავსე მთვარის გამოსახულებებთან იყვნენ დამსგავსებული და ასოცირებული. მისი აზრით, უმართებულო არ უნდა იყოს, თუ დავასკვნით, რომ ასტრალური რელიგიის განვითარების მაღალ საფეხურზე ქართველ ხალხში უნდა არსებულიყო ძველი აღმოსავლური რელიგიებისათვის დამახასიათებელი, წრიული ბრუნვის სწავლება, რომლის მიხედვით ადამიანის სიკვდილ-სიცოცხლის ბედი ღვთაებრივი ბედის მამუღავნებელ მნათობთა წრიულ ბრუნვას უკავშირდება. ქართველთა რელიგიურ პრაქტიკაში ესოდენ ფეხმოკიდებული და გავრცელებული ცეკვები მიძღვნილი იყო ღვთაებების, გაღმერთებული ნაყოფიერების ძალისა და ბუნე-

ბის აღორძინების განდიდებისადმი, აგრეთვე ხალხის მძლეოსნობისა მისთვის თავდადებული ცალკეული გმირებისადმი. ამგვარი საწესო ცეკვების წარმომსახველი უნდა ყოფილიყო თავდაპირველად, მისი აზრით, ქალ-ვაჟთა და ითიფალურ მოცეკვავეთა ჭრელები, რომლებიც ლიფანალის საწესო მხატვრობაში აღიბეჭდა (ბარდაველიძე; 1953: 129; ბარდაველიძე; 1957: 196-197).

ბორჯღაღის ორნამენტთან დაკავშირებით წრისა და წრიული ბრუნვის მნიშვნელობას განიხილავდა ი. სურგულაძე, რომელიც წერდა, რომ თანახმად ძველი მსოფლიოს ხალხების კოსმოგონიური შეხედულებებისა, მიწა უძრავი იყო, ხოლო ცა და ციური სხეულები ბრუნავდნენ მის გარშემო. ამდენად, ამ ნიშანთა ჯგუფი ცისა და ციური სხეულების მოძრაობის სპეციფიკურ აღწერილობად უნდა მივიჩნიოთ. როცა მბრუნავი ჯვარი სხვა ნიშნებისაგან დამოუკიდებლადაა გამოსახული, იგი ზოგადად განყენებულ ბრუნვის იდეას გადმოგვცემს, ხოლო კერძო შემთხვევებში კი, როცა მას დაბოლოებაზე დაერთვის რაიმე ნიშანი, საქმე ეხება ამ ნიშნის გადაადგილებას ქვეყნიერების 4 მხარესთან მიმართებაში. ბრუნვის იდეა უნივერსალური მოვლენაა ძველი მსოფლიოს ხალხების აზროვნებაში და მბრუნავი ჯვარი მას გამოსახავს უადრესად ლაკონური და რაფინირებული ფორმით. განსხვავებით ჯვრისაგან, მბრუნავი ნიშანი ერთი მიმართულებით ბრუნვას გადმოგვცემს. იგი ციურ სხეულთა როტაციული მოძრაობისა და შესაბამისად, სეზონთა ცვალებადობაზე დამყარებული დროის თანმიმდევრული, ციკლური დინების აღმნიშვნელია, რომელიც ძველი ხალხების თვალსაზრისით წრიული სახით წარმოიდგინებოდა. (სურგულაძე, 1986 – გვ. 64). მისივე აზრით, სადღესასწაულო რიტუალური მსვლელობების მონაწილეთა რიგის მიერ ხდებოდა შემოვლა, გარშემოვლა სოფლისა ან სოფლებისა რიტუალის ძირითადი იდეების შესაბამისად. რიტუალის მონაწილენი მთელი სამოქმედო პროცესით კრავდნენ წრეს, რადგან მათი მსვლელობის მიზანი არ იყო რაიმე გეოგრაფიულ ან საკულტო პუნქტთან მიღწევა. შემოვლილი ტერიტორია წარმოგვიდგება როგორც სამყარო მისტერიის პრაქტიკული და იდეოლოგიური განფენისა და ამ ნიშნით როგორც აღნიშნული, ორგანიზებული სივრცე, უპირისპირდება დანარჩენს, არაორგანიზებულ სამყაროს, აღუნიშვნელს. დღესასწაულის სივრცობრივი, წრიული გააზრება მას დამოუკიდებელ მიზნობრივ ღირებულებას ანიჭებს. იგი უკავშირდება კონცეფციას, რომელიც წარმოგვიდგენს დროის აღრიცხვის წრიულ, ციკლურ წესს, შესაბამისად ბუნების კვდომა-აღორძინებისა. ეს იდეა ვლინდება ბრინჯაოს ბალთების დეკორშიც, სადაც ხშირია წრის, ანუ შემოვლის პრინციპზე აგებული კომპოზიციები. საფიქრებელია, რომ აღნიშნული მასალა ასახავს კავკასიური მითოსის ფორმირების ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ეტაპს და მას შესაბამისი

რელიგიურ-კოსმოგონიური ასპექტიც გააჩნია. აღნიშნულ კომპოზიციებში მოცემულია სამყაროს ყველა სკნელის სიმბოლიკა და ისინი კომპოზიციურად წრის, ციკლის სახით არიან წარმოდგენილი, რაც არ იძლევა მათი სემანტიკური არეალის მხოლოდ ასტრალური წარმოდგენებით შემოფარგვლის საშუალებას. მსგავსი რელიგიურ-მითოლოგიური შინაარსის კომპოზიცია ი. სურგულაძის აზრით წარმოდგენილია ყანჩაეთის შტანდარტზეც. ეს კომპოზიცია წრიულადაა აგებული და ამდენად იდეური საფუძვლით უახლოვდება სარტყელებზე გამოსახულ და ხალხურ დღესასწაულებში შემორჩენილ რიტუალურ მნიშვნელობებს (სურგულაძე: 1981: 115, 116; ხიდაშელი: 2001). ამავე იდეის განცხადებას წარმოადგენს რიტუალური ფერხულები (ზოგჯერ მრავალსართულიანი), ორპირული (ორგუნდიანი) სიმღერები, საქანელებზე ქანაობა და ა.შ. (სურგულაძე: 1987).

როგორც ი. ზემცოვსკი წერს, საჭიროა ჩავუკვირდეთ და შევიგრძნოთ რიტუალურ ფერხულთა სემანტიკა, წარმოვიდგინოთ მათი რეალური არსებობა რეალურ სოფლურ გარემოში. მთელ სოფელზე გაგლა წარმოადგენს მთელი თავისი სამყაროს სიმბოლურ დაპატრონებას (დათვალიერებას, მხატვრულ „ათვისებას“). ამ თვალსაზრისით, ისრისა და წრის სახეები არ ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს: ორივე სიმბოლურად მოიცავს „სამყაროს“ მთლიანობას... ფერხული არ არის უბრალოდ ქორეოგრაფია, ამა თუ იმ ნაბიჯის, მოძრაობის ურთიერთშეთანხმება. ფერხული – სტიქიაა, რეალური და მხატვრული სინამდვილის იმ სინკრეტული ერთიანობის მძლავრი კომპონენტი, რომელიც ძველთაგან კვებავდა ხალხურ შემოქმედებას... რიტუალში წრე ერთგვარი წერტილი, დახშული სფეროა, მიკროსამყარო, რომელიც ასახავს წარმოდგენებს მაკროსამყაროზე. რიტუალურ ფერხულში ბრუნავს მელოდია, ადამიანები კი თავისი დახშული „სამყაროს“ წრეში ტკეპნიან ადგილს. თუმცა არ უნდა გავამარტივოთ წრიული მოძრაობის სიმბოლიკა: აქ არა მარტო დახშულ წრეზე ბრუნვაა, არა მარტო სტრუქტურული უწყვეტობა და განმეორებაა, არამედ იმის განუმეორებლობის ნიშანიც, რაც პრინციპში განმეორებადია (ზემცოვსკი: 1987: 41,77).

წრე კარდინალურ სიმბოლოთაგან ერთ-ერთს წარმოადგენს. როგორც ცნობილია, მაშინ, როცა თავისუფალი, ძალდაუტანებელი მოძრაობა წრიული, მომრგვალებულია – შეჩერება, სტაბილურობა უკავშირდება კუთხოვან ფიგურებს, მკვეთრ და წყვეტილ, არათანაბარ ხაზებს. წრისაგან განსხვავებით კვადრატი ანტი-დინამიური ფიგურაა. კვადრატი სივრცის ფიგურაა, წრე, სპირალი კი დროისა. ქრისტიანულ სიმბოლიკაში კვადრატი დროის კუთვნილებაა, მარადიულობა კი წრითაა გამოხატული. ეს უკანასკნელი გამოხატავდა ჯერ წელიწადს, შემდეგ ზომავდა დროს, შემდეგ მარადიულობას

და ბოლოს დაუსაბამოს აღმნიშვნელი იყო (შევალიე-გეერბრანი: 1973. I; კერლოტი: 1994).

ყურადღება მივაქციოთ იმას, რომ ცენტრის და ღერძის სახეები, სიმბოლოთა დინამიკაში, კორელატურია და განსხვავდება ერთმანეთისაგან მხოლოდ ხედვის კუთხით. კოლონა, სვეტი, დანახული თავისი წვეროდან, წარმოადგენს ცენტრალურ წერტილს; ჰორიზონტიდან დანახული, პერპენდიკულარულად კი იგი ღერძს წარმოადგენს. ამგვარად ერთი და იგივე საკრალური ადგილი, რომელიც ყოველთვის სიმადლისაკენ ისწრაფვის, ერთდროულად არის ცენტრიც და სამყაროს ღერძიც. ამგვარად, იგი წარმოადგენს თეოფანიის პრივილეგირებულ ადგილს. როგორც ცნობილია, ცენტრი ხშირად გამოხატულია შემადლების საშუალებით: მთა, ბორცვი, ხე, კოშკი, ციხე, ოფვალსი, ქვა და სხვ. ცენტრის ცნება მჭიდროდ უკავშირდება კომუნიკაციური არხის ცნებას. ცენტრს გააჩნია როგორც სპირიტუალური, ისე მატერიალური მნიშვნელობა. მისტიკური საკვები იღვრება ცენტრიდან ისევე, როგორც ბიოლოგიური - დედის სისხლიდან. ცენტრი შეიძლება განხილულ იქნას, თავის ჰორიზონტალურ განფენილობაში, როგორც სამყაროს სურათი, როგორც მიკროკოსმი, რომელიც თავის თავში შეიცავს სამყაროს ყველა ვირტუალობას, ხოლო თავის ვერტიკალურ განფენილობაში – როგორც გადასვლის, მიჯნის ადგილი სამყაროს ზეციურ, მიწიურ და ინფერნალურ დონეთა შორის. ეს არის ყველაზე ძლიერი ინტენსივობის მატარებელი წერტილი (ელიადე: 1987; ელიადე: 1949; ელიადე: 1965; შევალიე, გეერბრანი: 1973. I).

რაულის მიხედვით, წრებრუნვა, ტრიალი, რაც წრის დინამიურ განსაზღვრებას წარმოადგენს რიტუალსა და ხელოვნებაში, წარმოშობს მაგიურ ძალას, მათ შორის დამცავ ძალას, რადგანაც ქმნის ხელშეუხებელ ტერიტორიას – წრეს (კერლოტი: 1994).

მნიშვნელოვანია, რომ ქართულ რიტუალურ ფერხულებში წრის სახით ერთმანეთზე მხარი მხარს გადაბმული მოცეკვავენი ტრიალებენ წრის ცენტრში მდგომი ხევისბერის გარშემო, რომელსაც ხელში დროშა უჭირავს. წრის შუაგულში შეიძლება იდგეს ან ხევისბერი დროშით ხელში, ან დასტური, რომელიც ხატის ლუდს ასმევს მოცეკვავეებს; მეფერხულენი გარს უელიან ხეს, სალოცავს, კოშკს (სვანეთში თოვლის კოშკს, რომელსაც შუაგულში ჯოხი აქვს დატანებული, თავზე კი დროშა ან ჯვარი აქვს დამაგრებული), ზოგჯერ კოშკზე ხატია მოთავსებული. როგორც ცნობილია, ხეც, დროშაც, ციხეც, კოშკიც, მთაც სხვა ანალოგიურ სიმბოლოებთან ერთად (კვერთხი, შუბი, ჯოხი და ა.შ.), სამყაროს ცენტრის მასზე გამავალი ღერძის სიმბოლოებს წარმოადგენდნენ (ელიადე: 1965; შევალიე, გეერბრანი: 1973; მხმ: 1992).

მეფერხულეთა წრის ცენტრში ხშირად ფიგურირებს კოშკი, რეალურად არსებული ან თოვლისგან სპეციალურად აშენებული. თვით მეფერხულეთა წრეც, როდესაც ერთმანეთის მხრებზე შემდგარი ადამიანები ფერხულს ცეკვავენ, განიხილება, როგორც სართულებიანი ნაგებობა, ერთგვარი კოშკი თუ ციხე. სვანეთში დღესასწაულს „კოშკობას“ (მურყვამობას) უწოდებდნენ, თუშეთში ცენტრში მდგარ მუსიკოსს „მეციხოვნეს“ ეძახდნენ. საყურადღებოა ფერხულთა სახელწოდებანიც – „ქორბელელა“, „ციხე-ბუნა“ და ა.შ. კოშკი, ციხე ცენტრისა და მასზე გამავალი ღერძი ერთ-ერთ სიმბოლოს წარმოადგენს ხის, დროშის, სალოცავის და სხვა სიმბოლოთა მსგავსად).

ფერხული “ქორბელელა” შეიძლება განვიხილოთ როგორც სართულებიანი, მაღალი შენობა (შეად. სულხან-საბა: „ქორი - სახელი სახლზეც აგებული; ქორედ-ქორედი – ოთხი, ხუთი სახლი სახლზე შენებული.“ „ქორბელელად დაწყობა“, „დაბელელა“ საკულტო ბელის გადახურვის სტრუქტურასთან დაკავშირებული ტექნიკური ხერხის აღნიშვნელია და გარდიგარდმოდ დაწყობას ნიშნავს (ბარდაველიძე: 1974: 18)).

კოშკი ეწოდებოდა აგრეთვე ზოდიაქალურ თანავარსკვლავედს, ბურჯს. თავის მხრივ ბურჯი (კოშკი, გოდოლი) საბჯენს, საყრდენს, მზიდ კონსტრუქციას (მაგ. მასიურ ბოდს) აღნიშნავს (სულხან-საბა: 1966; აბულაძე: 1973; კვიციანი: 1971).

ცნობილია ფართოდ გავრცელებული, დამკვიდრებული მოტივი ქართულ ფოლკლორში, რომელიც ერთმანეთს უკავშირებს ციხის დანგრევა-წაქცევას და ადამიანის სიკვდილს (მაგ.: „ბაკურ-ხევს ციხე დაიქცა ნაგები ბასრის ქვისაო, / ჯაბანას ებრძვის სიკვდილი, ჭეხვა დგა, ელვა ცისაო“... „აღვანში კოშკი წაიქცა, ნაგები აგურისია, / მოგვიკლეს გორგაიისძე, მოკლეს შემრტყმელი ხმლისია“... (შანიძე: 1984: 167, 257). ავის მომასწავებელია დღეობის დროს ფერხულის შესრულებისას არევ-დარევა და მოცეკვავეთა შენობის დაშლაც.

ამავე დროს უნდა აღინიშნოს, რომ ფერხულის შესრულებით შეიძლებოდა მდგომარეობის გამოსწორებაც. აულ ხოდში ძუკაევების გვარი ყოველ ზაფხულს სათიბში გასვლის წინ სიმღერითა და ცეკვით აღნიშნავდა აულის უხილავი პატრონის, არვიაგდის დღეს. არვიაგდი წარმოადგენდა საგვარეულო კოშკს, სადაც იმყოფებოდა კაუი-ზაედი ანუ აულის ანგელოზი. ხოდელებს სჯერათ, რომ უხსოვარ დროში ეს კოშკი მეხის დაცემის შედეგად გადაიხარა, თავით მეზობელ კოშკს დაეყრდნო და ამგვარ მდგომარეობაში იმყოფებოდა სამი დღის განმავლობაში. მაშინ ძუკაევების მთელმა გვარმა შექმნა წრე, ტრიალებდა კოშკის გარშემო სამი დღის განმავლობაში და დღედაღამ მღეროდა შესაბრალის სიმღერას მისამღერით, რომელიც მეხის დაცემასთან დაკავშირებით შეიქმნა. მეოთხე დღის

დადგომისას კოშკი ყველას თვალწინ სწრაფად წამოიშრება და წინანდებური მდგომარეობა მიიღო (გატიევი: 1987: 191).

საინტერესოა ერთი ცნობილი ხალხური ლექსი, სადაც სამყაროს შუაგულში აღმართული კოშკი ერთგვარი გნომონის, ღერძის როლს ასრულებს, რომლის გარშემოც წუთისოფელი ბრუნავს:

“იდუმლის კოშკო, მადალო, სასეიროზე დგახარო,

მოწყენილთ გულსა გაუშლი, მახარობელსა ჰგავხარო.

ქვეშ ქალნი მოგისხდებიან, შენ, ჩრდილო, სითკენ წახვალო?”

“როგორ ვერ ხედავ, ყმაწვილო, უღვაშაშლილო, ახალო?-

მეც ისე ვბრუნავ, როგორც შენ ამ წუთისოფელს დახვალო.”

(ჭინჭარაული: 1985: 139).

ხე და კოშკი ურთიერთმონაცვლე, იდენტური სიმბოლოებია, რომლებიც ცასთან შიბით არიან შეერთებული. ეს უკანასკნელი მომენტი კი ხისა და კოშკის სიმბოლიკის კოსმოგონიურ განკუთვნილობაზე მიუთითებს. თავიანთი საფუძვლით ისინი მიწიერი წარმოშობისა არიან და ცას რაღაც გარეგანი, მესამე შუალედური ელემენტით უნდა დაუკავშირდნენ. ასეთი შუალედური ელემენტი არის შიბი, ჯაჭვი (სურგულაძე: 1986: 155, 192). ხისა და კოშკის ანალოგიური მნიშვნელობა ჰქონდა ირმის რქებსაც (სურგულაძე: 1986; ხიდაშელი: 2001; 2004).

უაღრესად საინტერესოა არქეოლოგიური მასალა, სადაც რიტუალური ცეკვის, ფერხულის სცენებია წარმოდგენილი. მ.ხიდაშელის აზრით, ყურადღებას იმსახურებს ყაზბეგის განძიდან ერთი სარიტუალო ძეგლი – ბრინჯაოს ღერო, რომელზეც სამი ზარია დაკიდებული, ცენტრში გამოსახულია ჯიხვის თავი, სამ იარუსად განაწილებული მაღალი რქებით. რქებზე დგას მამაკაცის ითიფალური ფიგურა, კვერთხით ხელში. ბრინჯაოს ღეროს ორივე ბოლო, ასევე სამ იარუსად დაყოფილი რქებით არის დამთავრებული. ავტორის აზრით, ცხოველთა რქები, ამ შემთხვევაში, გააზრებულია, როგორც ვერტიკალურად აგებული, სამი სკნელისგან შემდგარი სამყარო, ხოლო ანთროპომორფული არსება, როგორც ამ სამყაროს გამგებელი (ხიდაშელი: 2004: 152).

ხის, კოშკის, დედაბოდის, რქების, ჯაჭვის (ძეწკვის), შიბის ვერტიკალურობა, ე.ი. “ზე” და “ქვე” სამყაროთა შორის გადამყვანი და ცენტრზე გამავალი საკომუნიკაციო საშუალების ფუნქცია ცნობილია და გამოვლენილია ფოლკლორული, ეთნოგრაფიული თუ არქეოლოგიური მასალის საფუძველზე.

შიბის, ჯაჭვის საშუალებით ღვთაებები მოძრაობდნენ, ციდან ხეზე ჩამოდიოდნენ. ცის სამყარო ღვთაებათა საბრძანისია, რომელიც ადამიანთა სამყაროსთან შიბით, ჯაჭვით და ა.შ. არის შეერთებული და ამ გზით ღვთაებები ჩამოდიან კაცთა სამყაროში. ასეთივე სიმბოლოა ყამარის “ცაზე დაკიდებული” კოშკი, ე.ი. კოშკი,

რომელიც ცასთან ჯაჭვით ყოფილა შეერთებული. ამ გზით შეიძლება გადასვლა სამყაროდან სამყაროში. ასეთივე გადასვლის მაგალითია ცასთან შიბით შეკრული ხმელგორის მუხა ლაშარის ჯვარში (სურგულაძე: 1986: 177), შურის ციხე და ალვის ხე, რომლებზეც ოქროს შიბი იყო გაბმული და რომელზეც ანგელოზები მიდი-მოდიოდნენ და სხვ.

ცნობილია კორელაცია შენობასა და კოსმოსს შორის. საცხოვრებელი შენობა განიხილებოდა როგორც კოსმოსი, ცენტრს კი წარმოადგენდა ის ადგილი, რომელიც კონსეკრირებული იყო რიტუალებისა და ლოცვის მეშვეობით, რადგან ასეთ ადგილებში მყარდებოდა კონტაქტი ზებუნებრივ ძალებთან (აბაკელია:1991:111).

ამ სქემაში შეიძლება ჩავთვალოთ რიტუალური ფერხულებიც, რომლებიც აღწერილია როგორც ერთგვარი კოშკი, შენობა, ხშირად სართულებიანი შენობა (მაგ. ფერხულის სახელწოდება “ქორბელელა” (ქორი – სართული, აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ბედელიც ჯვარის შენობების აუცილებელი შემადგენელი ნაწილია), ციხე-ბუნა, ფერხულის ცენტრში მდგომის სახელწოდება – “მეციხოვნე”, ორსართულა ფერხული და სხვ.).

შენობის ზედა სართული, ზეთასთვალი, ისევე როგორც ფერხულის ზედა სართული, უკავშირდებოდა ზეცას, ქვედა სართული, ძირისთვალი, ქვედა წყება კი მიწას. ნიშანდობლივია ამ თვალსაზრისით ერთ-ერთი ფერხულის ტექსტში ნახსენები “ზემყნელი” და “ქვემყნელი” მეფერხულეთა ზედა და ქვედა წყების აღსანიშნავად.

ფერხული “ზემყნელი”: ეს ფერხული ძველად იცოდნენ. ქვემო რგვლად ერთი მწკრივია დაბმული, მერე ზედ ავლენ, მხრებზე შეადგამენ ფეხს და ზეითაც ერთი მწკრივი შეიკრება, უვლიან გარშემო და მღერაინ:

ზედა მწკრივი: ქვემყნელი ხარ, ზემყნელი ვარ,
ზეით ამოდიო.

ქვედა მწკრივი: ზემყნელი ხარ, ქვემყნელი ვარ,
ქვეით ჩამოდიო (მაისურაძე, ი.: 1939)

ფერხული “სამყრელო”: ყველიერის ბოლო დღეს, კვირას, საღამო ხანზე ხალხი შეიკრიბებოდა მოედანზე. კაცები ფერხულს დააბამდნენ. 7-8 კაცი მჭიდროდ გადახვევდნენ მკლავებს მხარი-მხარს მიტანით, ამათ მხრებზე სხეები ავიდოდნენ, ისინიც ფერხულს დააბამდნენ, ყველანი ნელ-ნელ ირხეოდნენ და თამაშით მღეროდნენ:

ქვედა წრე იძახდა: სამყრელო, სამყრელო, ძირს ჩამოდი სამყრელო,

ნუ გეშ, ნუ გეშინია, ქვეშ ბუმბული გიგია.

ზედა წრე პასუხობდა: – როგორ არ მეშინია,

ცაში ბეწვით ვკიდივარ.

(ვარ.: ცასა ბეწვი ჰკიდია)

ამას რამდენჯერმე გაიმეორებდნენ და მერე ზედა წრე ერთბაშად შეძახილთ ძირს ჩამოხტებოდა.(მაისურაძე, ი: 1945).

თუ ფერხულებს განვიხილავთ როგორც მთელი კოსმოსის, სამყაროს განსახიერებას, რომელიც სამყაროს ღერძის გარშემო ბრუნავს, ბუნებრივია მისი შემადგენელი ნაწილების, სართულების ამავე კონტექსტში განვიხილო. ფერხულის ზედა სართული ზეცის, ზედაიერის(სვ.), ზემო სამყაროს განსახიერებაა, ქვედა სართული კი მიწის, ქვემო სოფლის, ქვედა იარუსისა (შეად. აგრეთვე სახარებისეული “თქვენ ქუესკნელისა მისგანნი ხართ და მე ზესკნელისა მისგანი ვარ, თქვენ ამის სოფლისაგანი ხართ, მე არა ამის სოფლისაგანი ვარ (იოანე 8, 23))(ამასთან დაკავშირებით იხ. “ქვეყანა“-ს, “ყანა“-ს და მასთან დაკავშირებული ენაში შემორჩენილი სივრცის აღმნიშვნელი ტერმინები. ბრეგაძე: 1982; სურგულაძე: 1986).

“ზემყრელოს” ტექსტში ნახსენები “ცაში ბეწვით ვკიდივარ”(ან “ცასა ბეწვი ჰკიდიას”) უიგივდება შიბს, ჯაჭვს, ძეწვეს, რომელიც ციდან ეშვება და ვერტიკალურად განლაგებულ სამყაროს დონეთა შემაკავშირებელ და საკომუნიკაციო საშუალებას წარმოადგენდა.

წრიული ფერხულები გამოხატავენ მთელი სამყაროს, ვერტიკალზე განლაგებული მისი სამივე დონის წრებრუნვის იდეას ხის მუხდის-ის გარშემო, ცისა და მიწის კავშირს საკრალურ ცენტრში, დროის ციკლურ მდინარებას, რაც ბუნებრივია, უკავშირდება წესრიგს, ნაყოფიერებას, კეთილდღეობას და ა.შ. (ალავერდაშვილი, 2000).

გასაგები ხდება დღეობებზე ფერხულის ცეკვის აუცილებლობა, რასაც მთხრობლები აღნიშნავენ: „ფერხული აუცილებლად უნდა ეცეკვათ. მგლოვიარე თუ იყო ვინმე, ფეხს მაინც გაუსვამდა - აუცილებელი იყო“. „მგლოვიარე ხშირად დამინახია მოფარებულში ფეხს რომ მაინც გაუსობს. არ შეიძლება იქიდან ადამიანი უცეკველად წამოვიდეს.“ (ალავერდაშვილი: 1985). „ხატში მხვეწარმა უნდა იცეკვოს, რომ ხატი წყალობდესო, ამიტომ წლოვანების განურჩევლად აქ ყველანი თამაშობდნენ.“ (მაკალათია: 1985: 13,209). „ქალები უფრო სუფრის ბოლო მხარზე ისხდნენ. აქვე იმართებოდა თამაშობა. ხნიერი დედაკაცებიც კი თამაშობდნენ, რადგან სავალდებულო იყო ხატში მხიარულობა. რაც უნდა დარდიანი ყოფილიყო, ხატში მაინც არ შეიძლებოდა არ ემხიარულა“ (ოჩიაური: 1991: 80, 267). „ფერხისაის“ ჩაბმამდის ჯარიდან წასვლის უფლება არავის ჰქონდა“ (ცოცანიძე: 1990: 95).

თუ შევაჯამებთ, დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას შემდეგი: ყოველგვარი წრე აუცილებლობის ძალით გულისხმობს ცენტრის არსებობას. როგორც კი მოცეკვავენი წრეს შეკრავენ, წრის შიგნით წარმოიქმნება საკრალური სივრცე თავისი ცენტრით. ფერხულებში ეს ადგილი შეიძლება ეჭიროს ხატის მსახურს ხატის დროშით

ხელში, დასტურს საკრალური ლუდით, მეჩონგურეს (რომელსაც „მეციხოვნეს“ ეძახიან), მოცეკვავეთა წრის შუაგულში შეიძლება აღმოჩნდეს ხე, სალოცავი, ციხე, კოშკი (სვანეთში თოვლის კოშკი შუაგულში ჩატანებული ჯოხით) და ა.შ., რომელსაც მეფერხულენი გარს უვლიან. შეიძლება ითქვას, რომ ამ სახით ცენტრი ერთგვარად მატერიალიზებულია. როგორც ცნობილია ხეც, ხატის დროშაც, ციხეც, კოშკიც, სალოცავიც საკრალურ ცენტრზე გამავალი Axis mundi-ს სიმბოლოებს წარმოადგენენ, ასე რომ საქმე სამყაროს ღერძის გარშემო ვერტიკალურად განლაგებული კოსმოსის ყველა დონის წრებრუნვასთან გვაქვს.

წლის მნიშვნელოვან მომენტებში შესრულებული რიტუალური ფერხულები მეფერხულეთა მოძრაობასა და სამყაროს მოძრაობას შორის სიღრმისეულ კავშირს ავლენს. დღესასწაულზე ფერხულის სწორი, რიტმული მოძრაობა, ზუსტი შესრულება სტიმულს, ბიძგს აძლევს და ხელს უწყობს სამყაროს განახლებას, გაჯანსაღებას, ახალი ენერგიით ავსებას, კვებას მას, როგორც მეფერხულებს საკრალური სასმელი.

“ფერხულში ჩაბმა” საერთო საქვეყნო საქმეში მონაწილეობას აღნიშნავს. “ცხოვრების ფერხული” წუთისოფლის სინონიმია. შეიძლება ითქვას, რომ ფერხული ტრიალებს ისევე, როგორც მთელი სამყარო, ისევე როგორც წუთისოფელი, როგორც დროის მდინარეა ზედროული ცენტრის გარშემო, როგორც ჩრდილი მზის საათში უძრავი გნომონის გარშემო. შესაბამისად ავისმომასწავებელია დღესასწაულზე რიტუალური ფერხულის შესრულებისას არევ-დარევა, რიტმის დარღვევა, წყვეტილი შესრულება, მოცეკვავეთა შენობის დაშლა და სხვ. გასაგები ხდება ფერხულის შესრულების მიხედვით წინასწარმეტყველების შესაძლებლობაც. ფერხულისა და მისი თანმხლები სიმღერის არაზუსტ, არარიტმულ, ცუდ შესრულებას, სამყაროში ქაოსი, არეულობა შეაქვს და შედეგად სიკვდილიანობა, უნაყოფობა და სხვა უბედურებანი მოჰყვება. და პირიქით, ფერხულის სწორი, რიტმული, კარგი შესრულება სამყაროში წესრიგის, მშვიდობისა და ნაყოფიერების გარანტია.

ფერხული არა მარტო სამყაროსა და დროის ბრუნვას, ტრიალს გამოხატავს ცენტრის გარშემო, იგი ერთგვარად სამყაროს სტრუქტურასაც ასახავს (მხედველობაში გვაქვს ზოგიერთი სართულებიანი ფერხული). იგი ხაზს უსვამს და განამტკიცებს საცეკვაო წრეში მეფერხულეთა, ანუ ანუ საზოგადოების ერთიანობას, ხოლო ფერხულის ცენტრზე გამავალი სამყაროს ღერძი სამყაროს სამივე დონის დამაკავშირებელ საკომუნიკაციო არხს წარმოადგენს.

“ერთმ ბერიკაცმ თქვა: ფანდურნი ვის მისცენით, ფანდურით გვიმღერას. ფანდურ მისცეს მომღერალს. სრუ ერთ მუხლზე ხალხი სხავ. მომღერალმა თქვა: ხალხნო, ყველან დავიხოცებით. მკვდარ

უნდა დავღმარხოთ, ცოცხალნ ცოცხლად უნდა ვიყვნეთ, მტერს უნდა მაგრა დაუხვდათ, სიკვდილსაც არ გაუტყდათ, მტერსაც. ქვე თუ ვიმღერებ, წესრიგს ვაყენებ” (შანიძე: 1984: 48).

ა. შანიძის მიერ ხევისურეთში დაფიქსირებული ეს ეპიზოდი, რომელიც ფანდურზე სიმღერის საჭიროებას შეეხება (საქმე ეხებოდა მიცვალებულისათვის რიგის გადახდას), შეიძლება საწესო ფერხულების შესრულების აუცილებლობაზეც გავრცელდეს. შეიძლება ითქვას, რომ ცხოვრება ფერხულია. *ქვე თუ ვიმღერებ, წესრიგს ვაყენებ.*

გამოყენებული ლიტერატურა:

- აბაკელია: აბაკელია ნ. სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, თბ., 1997.
- აბაკელია: აბაკელია ნ. ზღურბლისა და კარის სიმბოლიკისათვის ქართულ ტრადიციაში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXV, თბ., 2005.
- აბაკელია: Абакелия Н. Миф и ритуал в Западной Грузии. Тб., 1991.
- აბულაძე: აბულაძე, ი. ძველი ქართული ენის ლექსიკონი. თბ., „მეცნიერება“, 1973.
- ალავერდაშვილი: ალავერდაშვილი, ქ. საველე დღიურები. ლენტეხის რ-ნი. 1985 წ. (ხელნაწერი).
- ალავერდაშვილი: ალავერდაშვილი, ქ. საველე დღიურები. იმერეთი. 1988 წ. (ხელნაწერი).
- ალავერდაშვილი: ალავერდაშვილი ქ. ცენტრის სიმბოლიკისათვის ზოგიერთ ქართულ ფერხულში, ჟურნ. ”ანალები”, 2000, №1
- ბარდაველიძე: ბარდაველიძე, ვ. აღმოსავლეთ საქართველოს ქართველი მთიელების სასულიერო ტექსტები. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის. ნაკვეთი I. ტფ., 1938.
- ბარდაველიძე: ბარდაველიძე, ვ. სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. I. ახალწლის ციკლი. თბ., მეცნ. აკად. გამომც., 1939.
- ბარდაველიძე: ბარდაველიძე, ვ. ივრის ფშავლებში (დღიური). „ენიმკის მოამბე“. ტ. XI, თბ., 1941.
- ბარდაველიძე: ბარდაველიძე, ვ. ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები. თბ., საქ. მეცნ. აკად. გამომც., 1953.
- ბარდაველიძე: ბარდაველიძე, ვ. სიცოცხლისა და სიუხვის ხე ქართველთა სარწმუნოებაში. კრებ. „საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები“. თბ., „მეცნიერება“, 1968.

- ბარდაველიძე: ბარდაველიძე, ვ. აღმოსავლეთ საქართველოს ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები. ტ. I. ფშავი. თბ., „მეცნიერება“, 1974.
- ბარდაველიძე: Бардавелидзе, В.В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, Изд. АН Грузинской ССР, 1957.
- ბრეგაძე: Брегадзе, Н.А. Очерки по агроэтнографии Грузии. Тб., „Мецნიერება“, 1982.
- ბურკჰარტი: Буркхардт, Т. m Сакральное искусство Востока и Запада, М., 1999.
- გატიევი: Гатиев, Б. Суеверия и предрассудки у осетин. „Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах“. III. Цхинвали, „Ирыстон“, 1987.
- ელიადე: Eliade, M. Traité d'histoire des religions. Paris, 1948.
- ელიადე: Eliade, M. Le mythe de l'éternel retour. Paris, 1949.
- ელიადე: Eliade, M. Le sacré et le profane. Paris, Gallimard, 1965.
- ელიადე: Элиаде, М. Космос и история. Москва, „Прогресс“, 1987.
- ელისი: Ellis, H. The dance of life. N.Y., 1929.
- ზემცოვსკი: Земцовский, И.И. По следам веснянки из фортепианного концерта П. Чайковского. Историческая морфология народной песни. Л., „Музыка“, 1987.
- იაშვილი: Иашвили, М. Об истоках грузинского многоголосия. Тб., „Хеловნება“, 1987.
- თათარაძე: თათარაძე ა. ქართულ ცეკვათა განმარტებანი. თბ., 1986.
- კერლოტი: Керлот, Х.Э. Словарь символов. Москва, Reffe-book, 1994.
- კვიციანი: კვიციანი, თ. უროთმოძღვრული განმარტებითი ლექსიკონი. თბ., „განათლება“, 1971.
- მაისურაძე: ი. მაისურაძის ეთნოგრაფიული მასალები (სოფ. ჭობარეთი, მოქმედი არხილ ჯვარიძე, 1939 წ.), ახალციხის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმი, ე.დ. №3141.
- მაისურაძე: ი. მაისურაძის ეთნოგრაფიული მასალები (სოფ. უდე, მოქმედი მიხა კობაძე, 1945 წ.), ახალციხის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმი, ე.დ. №3141.
- მაისურაძე: მაისურაძე, ნ. აღმოსავლეთ საქართველოს მუსიკალური კულტურა. თბ., „მეცნიერება“, 1971.
- მაკალათია: მაკალათია, ს. ფშავი. თბ., „ნაკადული“, 1985 (II გამოც.).
- მსმ: Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т., М., Сов. Энци., 1992.
- ოჩიაური: ოჩიაური, აღ. ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი (ხევსურეთი. არხოტის თემი). თბ., „მეცნიერება“, 1988.
- ოჩიაური: ოჩიაური აღ. ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (ფშავი). თბ., „მეცნიერება“, 1991.

- ონიაური: ონიაური თ. მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. თბ., „მეცნიერება“, 1967.
- ჟორნიცკაია: Жорницкая, М.Я. Народное хореографическое искусство коренного населения Северо-Востока Сибири. М., „Наука“, 1983.
- სამსონი: Самсон, Л. Ритмы радости. Традиции классических индийских танцев. Нью-Дели - М., 1987.
- სარჯველაძე: სარჯველაძე, ზ. ძველი ქართული ენის ლექსიკონი. თბ., თსუ, 1995.
- სულხან-საბა: სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული. წიგნი I. თბ., „საბჭოთა საქართველო“, 1966.
- სურგულაძე: სურგულაძე, ი. მთა-თუშეთის ციხე-ნაგებობათა ორნამენტები. „ძეგლის მეგობარი“, №7, 1966.
- სურგულაძე: სურგულაძე, ი. ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა. თბ., „მეცნიერება“, 1986.
- სურგულაძე: სურგულაძე, ი. სივრცობრივი ასპექტები ქართველთა რელიგიურ და მითოსურ წარმოდგენებში. „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, XXIII, თბ., „მეცნიერება“, 1987.
- თათარაძე: Татарадзе, А.А. Древнейшие грузинские (сванские) хороводы. Тб., 1970 (дисерт. на соискание ученой степени канд. ист. наук).
- შანიძე: შანიძე, ა. ქართული კილოები მთაში. თსზ. 12 ტომად. ტ. I, თბ., 1984.
- შარაშიძე: Charachidzé, G. Le système religieux de la Géorgie païenne. Paris, 1968.
- შევალიე, გეერბრანი: Chevalier, Gheerbrant, 1973 – Dictionnaire des symbols. t.I. paris, Seghers, 1973.
- ცოცანიძე: ცოცანიძე, გ. გიორგობიდან გიორგობამდე (ეთნოგრაფიული ექსკურსები თუშეთის ახლო წარსულში). II გამოც., თბ., „მეცნიერება“, 1990.
- ჭინჭარაული: ჭინჭარაული ა. “ლექსო არ დაიკარგები”, რედ. შემდგ. ალ. ჭინჭარაული, თბ., 1985.
- ხიდაშელი: ხიდაშელი, მ. სამყაროს სურათი არქაულ საქართველოში. თბ., „ნეკერი“, 2001.
- ხიდაშელი: ხიდაშელი მ. არქაული ეპოქის დღეობებზე შესრულებული რიტუალების კოსმოგონიური კონცეფცია. მსე, XXVI, თბ., 2004.
- ჯავახიშვილი: ჯავახიშვილი, ივ. ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები. თბ., “ხელოვნება”, 1990.
- ჯანელიძე: ჯანელიძე, დ. ქართული თეატრის ხალხური საწყისები. წ. I. თბ., სახელგამი, 1978.

**Towards the investigation of the symbolism
of Georgian round dances**

The paper aims to examine the Georgian round dances in the image of the cosmos which rotates round the axis that penetrates the centre of the world. The constituent parts of it – the tiers are considered (contemplated) in the same context.

“To perform the round dance” means to be involved in the worldly deeds. While dancing in the circle it emphasizes and confirms the unity of the participants i.e. the wholeness of the society.”The round dance of life” is synonymous of the world itself.

The round dance whirls, rotates in the manner of the world in the significant moments of the year. The movements of the dancers in the performed ritual reveal the basic, fundamental likeness of the rotation of the world.

The rhythmic performance of the round dance together with the song accompaniment promotes, stimulates and facilitates the renovation, recovering and filling with the new energy the world. It feeds the dancers in the same way as the sacred drink does. Consequently uneven and untrue, false performance of the dance and mess and confusion while dancing, the “deconstruction of the building of the dancers” is a sign of evil luck which will plunge the whole society into the chaos, fruitlessness, death and other misfortunes. Many circled round dances represent the rotation in the all three levels around the axis mundi i.e. in the sacred center of the junction of the Heaven and the Earth.

ჯადოსნური სარკე

(ქართული ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით)

უძველეს ხალხთა კულტურაში ხშირად ვხვდებით ეგ. წ. ჯადოსნურ სარკეებს, რომელსაც გარკვეული მაგიურ-რელიგიური ფუნქცია მიეწერება. ესაა სიკვდილ-სიცოცხლის, ბედის ძიების, გმირის თავგადასავლის, ბოროტი ძალების წინააღმდეგ ბრძოლის და ავი თვალისაგან დაცვის მოტივაციები, რაც კარგად ჩანს არქეოლოგიურ მასალებში (სამარხებში ჩატარებული ნივთები), მითოლოგიურ და ფოლკლორულ გადმოცემებში, ხალხურ წეს-ჩვეულებებსა და რიტუალებში. არქეოლოგიურ ლიტერატურაში ამ თემისადმი მიძღვნილი არა ერთი გამოკვლევა არსებობს, მაგრამ ეთნოლოგიაში (განსაკუთრებით ქართული სინამდვილის მაგალითზე) დღემდე თითქმის არაფერია დაწერილი.

აღნიშნული პრობლემით ჯერ კიდევ 1985 წელს დაინტერესდნენ, როცა როგორც ასპირანტი სანქტ-პეტერბურგში (იმ დროს ლენინგრადში) მიკლუხო მაკლას სახელობის ანთროპოლოგიისა და ეთნოგრაფიის მუზეუმში „კუნსტკამერაში“) დაცულ იური და სოფიო მარის მიერ ირანიდან 1926–1928 წლებში მოპოვებულ კოლექციებს ვეცნობოდი. სხვადასხვა სახის საყოფაცხოვრებო ნივთებს შორის ჩემი ყურადღება მიიქცია ხის ან ტყავის ჩარჩოებში ჩასმულმა, ვერცხლით მოვარაყებულმა ამაღლამიანმა სარკეებმა. ზოგიერთ მათგანს თან ახლდა არშიებზე ამოტვიფრული ყურანიდან ამოკრებილი ციტატები, რაც მათ განსაკუთრებულ რიტუალურ დანიშნულებაზე მიგვანიშნებდა. ამ ეგ. წ. აღმოსავლურ სარკეებიდან გამოირჩეოდა ერთი შედარებით პატარა ზომის სარკე, რომლის ამაღლამზეც საინტერესო სიუჟეტური სცენა იყო გამოსახული. მაშინ დავწერე პირველი სტატია ამ თემაზე და „საბჭოთა ხელოვნებაში“ გამოვაქვეყნე (გოცირიძე, 1985: 105–110). მას შემდეგ 25 წელი გავიდა და დღეს სარკეს სხვადასხვა მიზეზების გამო კვლავ მივუბრუნდი. მკითხველს ვთავაზობ წინარე სტატიის შესწორებულ და გადამუშავებულ ვარიანტს.

„კუნსტკამერის“ სამუზეუმო ფონდების სარეგისტრაციო ჟურნალში დასახელებული სარკე სპარსული ვერცხლის სარკის სახელწოდებითაა ფიქსირებული. მისი ჩარჩო მთლიანად ვერცხლის თხელი ფენითაა დაფარული და გაწყობილია მცენარეული ორნამენტებით (7-7 ორნამენტი მარჯვნივ და მარცხნივ, 5-5 თავსა და ბოლოში, სულ 24 ორნამენტი. განსაკუთრებით საინტერესოა სარკის ამაღლამის ცენტრალური ნაწილი, რომელზეც სადღესასწაულო (საქორწინო) ცერემონიალია გამოსატყლი. ჩვენი კვლევის წინაშე დად-

გა ორი საკითხი 1. აგვეხსნა სიუჟეტის არსი კომპოზიციურად და 2. დაგვედგინა თუ რა განაპირობებდა სარკის მონაწილეობას კონკრეტულ შემთხვევაში – საქორწინო რიტუალში.

ცნობილია, რომ სარკე ძველთაგან ადამიანის ცხოვრების უცილობელი ატრიბუტი იყო. ყოფის ამ მნიშვნელოვან პრაქტიკულ საგანს, ისე როგორც ყველა სხვა უტილიტარულ, გამოყენებით ნივთს თავისი განვითარების ხანგრძლივი ისტორია აქვს. პირველი ცნობები ლითონის, ბრინჯაოს ან ვერცხლის სარკეების გამოყენების თაობაზე განეკუთვნება მე-3 ათასწლეულს ჩვენს ერამდე. ბრინჯაოს ხანის სარკეები უმეტესწილად ძველი აღმოსავლეთის ცივილიზირებული ქვეყნებისათვისაა დამახასიათებელი (ხაზანოვი 1964; 31). ამ პერიოდით თარიღდება საქართველოში აღმოჩენილი სარკეების უმეტესი ნაწილიც ისინი გამოირჩევიან წმინდა მოპრიალებული ზედაპირითა და ზურგზე გრავირებული – რელიეფური უზორებით (ვაგოშიძე 1985). ფორმით მრგვალი და მოკლე სახელურიანი სარკეები სცოდნიათ წინა აზიასა და ძველ საბერძნეთშიც, რისი დასტურიცაა ტერაკოტული ქანდაკებები, რომელთაც ხელში სარკეები უჭირავთ (მუხიტდინოვი 1973; ლიტვინსკი 1964).

რაც შეეხება შუშის სარკეებს, მათი წარმოება რომაელებს დაუწყიათ დაახლოებით პირველ საუკუნეში. შუა საუკუნეების ადრეულ საფეხურებზე კი ისინი თითქმის გამქრალან, ხოლო მე-13 საუკუნიდან კვლავ გამოჩენილან. მე-16 საუკუნიდან მოყოლებული ვითარდება რა მოკალეულ-ამალგამიანი სარკეების წარმოება, კლასიციზმისა და ბაროკოს სტილის ბატონობის დროს შეინიშნება მათი დეკორატიული გაფორმების მრავალფეროვნება და ფორმათა მრავალგვარობა (ჯიბის სარკეებიდან დაწყებული, დამთავრებული უხარმაზარი „ტუალეტებით“). სარკეებს იყენებდნენ კედლებისა და ბუხრების მოსაპირკეთებლად, შენობათა ინტერიერების გასაღამაზებლად*.

მე-20 საუკუნის დასაწყისიდან ფუნქციონალიზმის ტენდენციური განვითარების შედეგად სარკეებმა დაკარგეს რა ოდინდელი რელიგიური ხასიათი, ფუნქცია, მხოლოდ ყოფითი დანიშნულების საგნებად გადაიქცნენ. მანამდე კი, წარსულში სარკეს იყენებდნენ არა მხოლოდ უტილიტარული მიზნით, არამედ როგორც მაგიური ფუნქციის მქონეს, რომელთანაც დაკავშირებული იყო არა ერთი რიტუალური წეს-ჩვეულება.

სარკის მაგიური დანიშნულებისა და გამოყენების თაობაზე საკმაოდ ფართო სამეცნიერო ლიტერატურა არსებობს, რომელიც

* სხვათა შორის ეს ტრადიცია საქართველოშიც შეინიშნება. თანამედროვე საცხოვრებელი სახლების აივნებზე სარკვა ერთ-ერთ კედელზე მიმაგრებული.

ძირითადად არქეოლოგიური კვლევა-ძიების შედეგებს ემყარება (Шылов 1959). არქეოლოგიური მონაცემების მიხედვით სარკეები უმეტესწილად ქალის სამარხებშია აღმოჩენილი და თითქმის ყველა (ძალიან მცირე გამონაკლისის გარდა) გატეხილია. მათ ემჩნევათ საგანგებოდ მიყენებული ზიანი (ხაზანოვი 1964). საქართველოშიც მცხეთასა და არმაზის ხევის ტერიტორიაზე გათხრილ სამარხებში, სარკეების (უმეტესობა) დაზიანებულია. აღნიშნულმა გარემოებამ მკვლევარებს აფიქრებინა, რომ უძველეს დროში მიცვალებულის დაკრძალვის დროს სარკეებს საგანგებოდ ტეხდნენ გარკვეული მაგიურ-რელიგიური მოსაზრებების გამო. ა. ხაზანოვის აზრით სარკეები იმ ავგაროზებისა და ამულეტების რიცხვს უნდა მივაკუთვნოთ, რომელთაც ადამიანები სიცოცხლეში თან ატარებდნენ, როგორც ავი თვალისაგან თავდასაცავ საშუალებას, ხოლო გარდაცვალების შემდეგ მათ საფლავში იმ მიზნით ატანებდნენ, რომ სარკეს „იმ ქვეყანაშიც“ პატრონისათვის იგივე ფუნქცია შეესრულებინა, რომელსაც სააქაოში ასრულებდა (ხაზანოვი 1964; 89). ვ. შილოვი ფიქრობდა, რომ ეს ჩვეულება საზოგადოების განვითარების იმ საფეხურის გადმონაშთური მოვლენაა, როდესაც ხალხური რწმენით სიკვდილის არსი სხეულისა და სულის გაყრით აიხსნებოდა. უძველეს ადამიანთა წარმოდგენით სიკვდილის დროს სული ტოვებდა სხეულს, ეს უკანასკნელი კი მიწისათვის უნდა მიებარებინათ, ამიტომაც მისთვის საჭირო ნივთებს საგანგებოდ აზიანებდნენ, რათა მათ სხეულსაც გაეყოფა სული და იგი პატრონის სულს შეერთებოდა (ე. ი. სული სულს და სხეული სხეულს). ეს იყო დრო როცა ყველა საგანი გასულიერებულად ჰქონდათ წარმოდგენილი (შილოვი 1959: 438). ფრეზერი წერდა, რომ პირველყოფილთა შეხედულებით სარკეში აირეკლებოდა მათი სული. ისინი ჩრდილსა და სარკეში არეკლილ გაორებულ გამოსახულებას აღიქვამდნენ როგორც სულის გამოვლინებას (ფრეზერი 1922: 93). ალბათ ამით აიხსნება ის შიში, რომელსაც განიცდიდა კოლონიზაციის პერიოდში აბორიგენი მოსახლეობა სარკეში ჩახედვისას, რასაც არა ერთმა ევროპელმა მოგზაურმა მიაქცია ყურადღება. საგულისხმოა, რომ ძველ რუსულ ქალაქებში დღემდეა შემორჩენილი შეხედულება – თითქოს სარკეს მკვდრის აღდგენა შეეძლოს, რამეთუ სულს ძალა შესწევს უკან გამობრუნებისა (ხაზანოვი 1964: 71). მსოფლიოს მრავალ ხალხში (და მათ შორის ჩვენშიც) ახლაც სრულდება რიტუალი, რომლის თანახმადაც მიცვალებულის დროს ჭირისუფლები სარკეს ან კედლისაკენ შეაბრუნებენ ან მასზე თეთრ ქსოვილს გადააფარებენ.

მრავალრიცხოვანი არქეოლოგიური გათხრების შედეგად აღმოჩენილი ქალ-ღვთაებათა ტერაკოტული ქანდაკებები, რომელთაც ხელში სარკეები ეჭირათ, მკვლევართა ერთ ნაწილს აფიქრებინებს ამ საგნების ასტრალურ რწმენა-წარმოდგენებთან კავშირზე (მუხიტ-

დინოვი 1973: 11). სხვათა აზრით ისინი გამარჯვების მომნიჭებელ სიმბოლურ დანიშნულებაზე მეტყველებენ. ზოგი მეცნიერი კი მათ ნაყოფიერების ფუნქციას მიაწერს. საინტერესოა ვანის ტერიტორიაზე აღმოჩენილი ურარტული ბრინჯაოს სარკე, გრავირებული სალტეებით და საკრალური სიმბოლოებით დატვირთული, რომელიც ძვ. წ. VII საუკუნით თარიღდება. მისი ახსნა ისტორიკოსმა ნანა ბახსოლიანმა სცადა. მისი თქმით: სარკის სალტეებზე ორივე მხრივ წრიულად მოძრავი სხვადასხვა ცხოველები და ფრინველებია გამოსახული; ფიგურათა მიმართულება ზედა და ქვედა ზონებისაკენ აღნიშნავს ადამიანის გააზრებულ შემეცნებას, რომელიც მზის ამოსვლა-ჩასვლას, დღე-ღამის მონაცვლეობას, სინათლის და წყვიადის დაპირისპირებას უკავშირდება, რაც დროის ციკლური აღქმისა და გააზრების საფუძველია. მკვლევარი იქვე განმარტავს სიუჟეტში წარმოდგენილ ფიგურებისა და გამოსახულებების საკრალურ მნიშვნელობას („წმ. ხეს“, ცხოველებიდან: ხარს, თხას, ლომს, ტახს; ფრინველებიდან: იხვს, რქიან ჩიტს როგორც ღვთაებათა იპოსტარებს) და ასკვნის, რომ ურარტული ხელოვნების ეს ნიმუში (სარკე), ჩვეულებრივ არა საყოფაცხოვრებო არამედ რიტუალური დანიშნულების საგანი უნდა ყოფილიყო, მაგიური წარმოდგენების მიხედვით სიკვდილ-სიცოცხლის ორმაგი ფუნქციის მატარებელი (ბაღსოლიანი 2010, 349^{*}). ჩვენ აქ არ შეუდგებით აღნიშნულ შეხედულებათა შესახებ დაწვრილებით მსჯელობას რამეთუ ამ შეხედულებებს ძირითადად არქეოლოგიური მასალების გააზრება უდევს საფუძველად, ჩვენი მიზანი კი ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული მონაცემების გაანალიზებაა, რამეთუ ამ დარგთა მონაცემები არა თუ ადასტურებენ არქეოლოგიური კვლევის შედეგების სისწორეს, არამედ მათ ახალი მასალებით ავსებენ და ამაგრებენ.

დაუბრუნდეთ მარების კოლექციებში დაცულ სპარსულ „ვერცხლის სარკეს“.

სარკის ამალგამზე ასახულ სიუჟეტურ მოქმედებაში აქცენტი ძირითადად გამახვილებულია ქალისა და მამაკაცის გამოსახულებაზე, მათ სადღესასწაულო ტანსაცმელი აცვიათ, თავზე გვირგვინები ახურავთ, ხელში კი სასმისები უჭირავთ. წინ ორი სასანთლე უდგათ, ხოლო თავს ზემოთ ბროწეულები უწყვიათ. ქალ-ვაჟის მარჯვენა და მარცხენა მხარეს მუსიკოსები სხედან. ერთ წყვილს სიმებიანი საკრავი უჭირავს ხელში, მეორეს კი ჯვრის ფორმის ხემიანი ინსტრუმენტი. მუსიკოსების წინ მუტრიბები ცეკვავენ. თითქმის ყველა პერსონაჟთან უხვადაა გაბნეული ბროწეულის, ხორბლისა და ხმე-

* ნ. ბაღსოლიანს მადლობას მოვახსენებ ჩემი სტატიის გამოყენებისა და კორექტული ინტერპრეტაციისათვის ცერემონიალის (ქალები ცალკე სხდებიან, კაცები ცალკე).

ლი ხილის მარცვლები, პურის თავთავები, ყვავილები, ტკბილეული. ერთგან მზესუმზირას ყვავილიც მოსჩანს (სურათი №3).

წარმოდგენილი სიუჟეტი, რომ უთუოდ საქორწინო ცერემონიალის ამსახველია ამას შემდეგი მონაცემები ადასტურებენ:

1. სიუჟეტის საერთო ფონი სადღესასწაულოა (ყვავილოვანი ორნამენტები, სასმისები; მოცეკვავეები (მუტრობები, მუსიკოსები) და სხვ.).

2. ქალ-ვაჟს თავზე გვირგვინები ადგათ, რომლებიც საქორწინო ტანსაცმლის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან კომპონენტს წარმოადგენენ.

3. ამაღლამზე გამოხატული პერსონაჟებიდან ნეფის გარდა ყველა ქალია, რაც სპარსული ტრადიციის თანახმად, მხოლოდ „აქლის“ ანუ ქორწინების დროსაა მიღებული.

4. სურათზე ნათლად ჩანს რომ ნეფე-პატარძალი ყველსათვის თვალსაჩინო, საგანგებოდ შერჩეულ, შემადლებულ ადგილზე სხედან და მუტრობები (მოცეკვავეები) მათ საპატივცემულოდ ცეკვავენ, რაც ასევე სპარსული საქორწინო ტრადიციითაა განპირობებული (გალუნოვი 1930; 187).

5. სიუჟეტურ კომპოზიციაში უხვადაა გამოყენებული ბროწეული, ხმელი ხილი, ტკბილეული, ხორბალი, ყვავილები და სხვ. საგნები რომელთა მონაწილეობაც სპარსულ ქორწინებაში, სიუხვე-ბარაქიანობისა და ნაყოფიერების გამომხატველ. სიმბოლურ დანიშნულებაზე მეტყველებს (კისლიაკოვი 1959; 197).

ამრიგად, აღნიშნული მონაცემების საფუძველზე შეიძლება საბოლოოდ დავადგინოთ, რომ სპარსული ვერცხლის სარკის ამაღლამზე ნამდვილად საქორწინო ცერემონიალია ასახული. ვფიქრობთ კონკრეტულ შემთხვევაში მისი არსებობა ირანელთა ყოფაში მყარად დამკვიდრებული ტრადიციის შედეგი უნდა იყოს. როგორც ჩანს თითოეული ოსტატი ამ ხელობას საკუთარი ფანტაზიითა და შემოქმედებითი უნარით ამდიდრებდა, მიმართავდა რა ამისათვის სათანადო ორიგინალურ ხერხებსა და საშუალებებს. თვით ტრადიციის არსს (ამაღლამზე საქორწინო ცერემონიალის გამოსახვას), ჩვენი ვარაუდით უპირველეს ყოვლისა სარკის ის მაგიურ-რელიგიური ფუნქცია განაპირობებდა, რომელიც მას საქორწინო წეს-ჩვეულებებში მონაწილეობის გამო მიეწერებოდა და რომლის ახსნაც საკუთრივ ამ წეს-ჩვეულებების რიტუალურ ხასიათში უნდა ვეძიოთ. საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ რამოდენიმე მაგალითს ირანული ქორწინებიდან:

ძველი სპარსული ტრადიციის თანახმად ნიშნობიდან ქორწილამდე არსებულ პერიოდში, სადღესასწაულო დღეებში, სასიძოვალდებული იყო საპატრულო სხვადასხვა სახის საჩუქრებით მოეკითხა, საჩუქრებში სარკე აუცილებლად უნდა ყოფილიყო. მაგალითად, „ყურბან-ბაირმის“ (მსხვერპლშეწირვის) დღესასწაულზე სასი-

ძო დანიშნულს „უგზავნიდა“ ერთ ცხვარს, რომელსაც რქებზე ოქროსფერი ფურცლები ჰქონდა დამაგრებული, ხოლო შუბლზე სარკე. ქორწილის დღის მოახლოებისას სიძე სხვა საგნებთან ერთად (შაღის ქსოვილი, სანთელი, ყურანი, ტკბილი და სხვ.) საპატრულოს უგზავნიდა სარკეს, რომელსაც იმ ოთახში დგამდნენ, სადაც აყდი უნდა შესრულებულიყოს. სარკის წინ წყვილ სანთელს ანთებდნენ ჯამით ხილს, ერბოსა და ჭიქა წყალს დგამდნენ. ქალ-ვაჟს ერთმანეთი აუცილებლად ამ სარკეში უნდა დაენახათ, რადგან მათი მომავალი ცხოვრების გზა ბედნიერად გაეგლოთ. ამას გარდა ქალის მზითვეშიც სარკე აუცილებლად შედიოდა. მას როგორც ბედის ავგაროზს გათხოვილი ქალი დიდი სიფრთხილითა და მოკრძალებით ეპყრობოდა. პატარძლის გამყოფელ ქალებსაც, როცა ის საქმროს სახლში გადაყავდათ, ხელში სარკეები ეჭირათ (გალუნოვი 1930; 187-189).

ქორწინებაში სარკის რიტუალური გამოყენების თაობაზე საინტერესო მასალა მოწმდება ფერეიდნელ ქართველებშიც. მათი გადმოცემით როცა პატარძალს ვაჟის სახლთან მიიყვანდნენ, მას წინ ლანგრით ხელში სადედამთილო შემოეგებებოდა. ლანგარზე სარკე და ჭიქა წყალი იდგა, აქვე იყო ტკბილეული, ხმელი ხილი და ხორბლის მარცვლები. სადედამთილო „ახანძალს“ (პატარძალს) ჯერ სარკეში ჩაახედებდა, მერე სახეზე წყალს „მიაწკაპწკაპებდა“ და თავზე ტკბილეულსა და ხორბლის მარცვლებს გადააყრიდა – ნიშნად გამრავლებისა და ბედნიერებისა. სანთიობოშიც (ნეფე-პატარძლის საძინებელ ოთახში) ვიდრე იქ ახლადდაქორწინებულებს შეიყვანდნენ, ვაჟის დედა ტკბილეულის სუფრაზე ჭიქა წყალსა და სარკეს დადგამდა, რათა ნეფე-პატარძალს სარეცელის ზიარებამდე ამ სარკეში დაენახათ ერთმანეთი. საკუთრივ ქორწილშიც (ლხინში), ვიდრე საქორწილო ხარს დაკლავენ, მას რქებს ჯერ ინით შეუღებავდნენ, მერე კი ზედ წყვილ სანთელს აანთებდნენ და რქებს შორის სარკეს ჩაუდგამდნენ. „ჯეჰაზშიც“ (მზითვეში) სარკე აუცილებლად უნდა შესულიყო (გოცირიძე 1981; 88).

საყურადღებოა, რომ ირანის მომთაბარე ტომებში – ბახთიარებში (ვის მეზობლადაც ფერეიდნელები ცხოვრობდნენ), მზითვის გადატანას დემონსტრაციული ხასიათი ჰქონდა. პროცესიას, რომელსაც ქალის ნივთებით სავსე ყუთები მიჰქონდა წინ ახალგაზრდა კაცი მიუძღვებოდა რომელსაც მას ხელში დიდი სარკე ეჭირა (ტრუბეცკოი 1975)

საქორწინო სარკე რომ მზითვის ძვირფასი სამკაული იყო, ამას ქართული მზითვის წიგნებიც მოწმობენ (იაშვილი 1974). სამზითვო სარკის გატანების ჩვეულება ზოგიერთ კუთხეში დღემდე შემონახული. მაგალითად აჭარაში მზითვის სარკეს ბალიშში ჩააკერებდნენ, მას გვერდებზე ვარდებს ამოუქარავდნენ და ამ ლამაზად

გაწყობილ საჩუქარს („მუჯღებელიმს“) მახარობლის ხელით გააგზავნიდნენ სასიძოს ოჯახში (ბექაია 1974).

1980 წელს კახეთის ეთნოგრაფიულ ექსპედიციაში მუშაობის დროს ერთ-ერთმა მთხრობელმა გვითხრა, რომ სამზითვო სარკე ქალის ბედის, მისი მომავალი ცხოვრების მეგზურია, მას სიფრთხილით უნდა მოეპყროს ქალი, რადგან თუ იგი გატყდა მისი ბედიც გატყდება. ქმარს დაკარგავს და სიცოცხლე ტანჯვად გადაექცევა. მთხრობელის ამ სიტყვებმა უნებლიეთ ცნობილი სპარსული მწერლის სადუყ ჰედაათის მოთხრობა „გატყხილი სარკე“ გაგვახსენა. მოთხრობის მთავარი გმირი უიღბლო სიყვარულისა და აუხდენელი ოცნებების მსხვერპლი ხდება. სარკე ამ ნაწარმოებში ბედის აგვაროზის ფუნქციას ასრულებს (ჰედაათი 1970).

სარკე, როგორც ადამიანის ბედისა და სიცოცხლის განმგებელი მაგიურ-რელიგიური დანიშნულების საგანი, მსოფლიოს მრავალი ხალხის ზეპირსიტყვიერებაშია ასახული – თქმულებებში, ლეგენდებში, ზღაპრებში. გავიხსენოთ ჩინელები, რომელთაც სარკის მონაწილეობით მეტად თავისებური ორიგინალური წესჩვეულებები გააჩნიათ. მათში (ირანელების მსგავსად) მიღებული ტრადიციის თანახმად როცა პატარძალი საქმროს სახლში გადაყავთ, გულზე უმაგრებენ პატარა სარკეს ვითარცა ბედის აგვაროზს, ავი თვალი-საგან თავდასაცავად საშუალებას. არსებობს ჩინური ამულეტების (მინიატურული სარკეების) მთელი წყება, ზურგზე ამოტვიფრული წარწერებით მომავლის წინასწარ-მეტყველური ქადაგებით. მოვიყვანოთ რამოდენიმე მათგანს:

1. „ამ სარკის პატრონი, იყავი მუდამ ძლიერი, უხვი და ბარაქიანი, დოვლათით აივსოს შენი ოჯახი, ყოველ დღეს მოეტანოს შენთვის სიკეთე და ბედნიერება, არ შეგმთხვეოდეს ავი და ცუდი“;

2. თუ ამ სარკეს ატარებ, იგი შენ ბედნიერებას მოგიტანს, დაგიცავს ყოველივე დარდისა და ჭმუნვისაგან.

3. ამ სარკის სადარი მხოლოდ წყალია, სარკე წმინდაა ვითარცა წყალი და ნათელია ვითარცა მზე, ატარე იგი. ის შენ სიხარულსა და ბედნიერებას მოგანიჭებს.

ძველ ჩინურ თქმულებებში სარკე სიყვარულისა და ერთგულების სიმბოლოდაა გამოყვანილი. ერთი ძველი გადმოცემის თანახმად ცოლ-ქმარს დროებით განშორებისას ერთმანეთისათვის სარკეები უჩუქებიათ. რამოდენიმე ხნის შემდეგ კი როცა ქალმა ქმარს უღალატა, ეს ამბავი მას (ქმარს) სარკემ შეატყობინა. იგი კაჭკაჭად გადაიქცა და ყველაფერი უამბო (ლავროვი, 1927). ერთმანეთისათვის სარკეების ჩუქება მეუღლეთა შორის, საკმაოდ ძველი და გავრცელებული ჩვეულება იყო ძველი აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებშიც.

სარკეს ფალოსური კულტის მსგავსად გამანაყოფიერებელი და ძლიერების მომნიჭებელი ფუნქციაც ჰქონია დაკისრებული. ერთ-ერთ

თურქმანულ ლეგენდაში, რომელიც 1928 წელს სამხრეთ თურქმენეთში პ. არბეკოვსა და ტ. მაჩნევს ჩაუწერია, ვკითხულობთ:

„ძველ დროში ცხოვრობდა დედოფალი ქაქა-შირი. მას ჰქონდა სარკე, რომლის მაგიური ძალის შემწვობით ყველა მოწინააღმდეგეს ამარცხებდა. როცა აღექსანდრე მაკედონელს დედოფლის დამორჩილება განუზრახავს, მისთვის უამბნიათ ამ ჯადოსნური სარკის ამბავი. მეფე ვეზირებს დათაობირებია, რომელთაც ხელმწიფისათვის ასეთი რჩევა მიუციათ: 40 მეომარი ვაჟკაცი 40 ასულზე დააქორწინე, ცოლებმა ქმრების გამანაყოფიერებელი სითხე ერთ ჭურჭელში უნდა მოათავსონ. იქიდან სარკე გაკეთდება, რომელიც გამარჯვებას მოგიტანსო. ასეც მოქცეულა მეფე და დედოფალი ქაქა-შირი დაუმარცხებია“ (აბივერდის სიძველენი 1931; 48).

ჯადოსნური სარკის მაგიური დანიშნულება ქართულ ხალხურ ზღაპრებშიც მრავლად მოწმდება, სადაც მას სხვადასხვა მნიშვნელობასთან ერთად ადამიანის ბედის, მისი თავგადასავლის ძიების ფუნქციაც მიეწერება და გამარჯვების მოპოვების ძალაც. მაგ. წიქარას ზღაპარში როცა გაქცეული გმირი მღევარს სარკეს ესვრის, მის უკან კლდე აღიმართება.

ნიშანდობლივი ფაქტია ისიც, რომ როგორც ეთნოგრაფიულ ყოფაში, ასევე ხალხურ თქმულებებში თუ ლეგენდებში სარკის მოვალეობას ხშირად წყალი ასრულებს, რაც ბუნებრივია მათი (წყლისა და სარკის) საერთო თვისების ზედაპირზე გამოსახულების არეკვლის გამოა გამოწვეული.

ვარაუდობთ, რომ ამ მნიშვნელობით ყოფაში პირველად მინც წყალი უნდა ყოფილიყო გამოყენებული, რადგან მას, ისე როგორც სარკეს, ადამიანის ბედის, სიცოცხლისა და თავგადასავლის მაუწყებელი ძალა მიეწერება. მაგ. ვ. აბაევის განმარტებით სარკის ტაჯიკური სახელწოდება იდენტურია წყლის ძველი სპარსული სახელწოდებისა „აინ“ (აბაევი 1959; 4). გავისხენოთ ვეფხისტყაოსანი. მამიდის მიერ შერისხული ნესტან-დარეჯანი წყალს გაატანეს. ტარიელი რომ ამას შეიტყობს იგი მდინარეს ეკითხება დაკარგული სატრფოს ამბავს. პოემის ხალხურ ვერსიაში ვკითხულობთ:

„აი შენ წყალო, შენ წყალო არაგვიანო

არც გესროლებს ისარი, არც შუბნი გეცემიანო

ნეტავ რა უყავ ჩემი მზე, წყალო შენ არემიანო

შენი მზე წყალმა წაიღო, შენი აღარა ქვიანო

სხვას თუ აღარას დაგაკლებ, აღართუ დაგლევ ტიალო“

(ჩიქოვანი 1937; 190).

შესაძლოა იგივე სიმბოლური მოტივი იგულისხმებოდეს რუსთაველის პოემის იმ ეპიზოდში, როცა პოეტი ავთანდილისაგან ტარიელის პირველი ხილვისას ამბობს:

... „ნახეს უცხო მოყმე ვინმე, ჯდა მტირალი წყლისა-პირსა“.

რაოდენ სიმბოლურია ყოველივე ეს ძველი შუამდინარული მითოლოგიის გმირებთან შედარებისას. განა იზიდა ოზირისის ძებნას წყალთან მდგარი ტიეფის ცრემლებით არ გამოხატავს?

დაახლოებით ანალოგიურადაა გააზრებული წყლის ძალა ძველ თურქულ თქმულებაში „დედე ქორქუთის ამბავი“. თქმულების გმირი ყაზანი, წყალთან მიიჭრება და შესთხოვს დაკარგული ურდოს ამბავს.

„ო, წყალო, კლდეებზე ჩქეფვით ჩამომაველო წყალო,
ო, ხის გენებზე მოთამაშე წყალო, ო, წყალო ჰასანისა და
ჰუსეინის მწუხარებაგ, ო, წყალო ბალ-ბაღჩების მშვენიერებაგ,
იცი თუ არა ჩემი ურდოს ამბავი“ (ჩიქოვანი 1979).

წყალში ადამიანის ბედის, მისი მომავალი ცხოვრების წინასწარ-მეტყველების იდენტურია „სარკეში ჩახედვის“ ხალხური ჩვეულება, რომელიც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში დღესაც სრულდება. გავისხენოთ ეს ჩვეულება.

„ახალი წლის თებერვლის შუა რიცხვებში, მაშინ როცა სომხებში „სუფსარქისის“ დღესასწაული იწყება, ქალიშვილი ქალები სარკეში ჩასახედად ემზადებიან. ისინი წინასწარ იჭერენ საამისო თადარიგს, აწყობენ ოთახს, მას ჯერ ჩამოაბნელებენ, მერე მაგიდაზე თეთრ სუფრას გადააფარებენ, რომელზეც სარკესა და ჭიქა წყალს დადგამენ, ჭიქაში კი ჯვარნაწერ ბეჭედს ჩააგდებენ (წყალი 9 წყაროდან ან 9 მეზობლიდან უნდა მოიტანონ). ღამის 12 საათზე, როცა შუალამე გადაწვება, სარკის ორივე მხარეს სანთლებს აანთებენ. ოთახში ის პირი დარჩება, ვინც სარკეში უნდა ჩაიხედოს. იგი დიდხანს უცქერს სარკეში არეკლილ ჭიქას, სადაც ჩაშვებულ ბეჭედში საბელო უნდა ამოვიდეს (გამოჩნდეს). ამბობენ თუ მაძიებელს ბედი ადრე ეხსნება გამოსახულებაც მალე გამოჩნდებაო, ხოლო თუ გვიან, დიდი ხნის ლოდინის შემდეგ. და თუ ბედი საერთოდ არ ეხსნება, მაშინ გამოსახულებაც არც გამოჩნდება. ზოგიერთის ცრურწმენით თუ მაძიებელს დიდხანს სიცოცხლე არ უწერია, შეიძლება მიცვალებულის სასახლე ამოუვიდესო სარკეში, ამიტომაც შიშის გამო ბევრი ვერ ბედავს ამ რიტუალის შესრულებას (გოცირიძე 2010: 405–406).

სარკისა და წყლის ბედის მაძიებელი მაგიურ-რელიგიური დანიშნულების თაობაზე კიდევ ბევრი მაგალითის მოტანა შეგვეძლო, მაგრამ იგი ძალიან შორს წაგვიყვანდა, ამიტომაც ჩვენს მიერ საილუსტრაციოდ მოყვანილი მასალები სრულიად საკმარისად გვეჩვენება სარკის იმ ფუნქციის წარმოსაჩენად, რომელშიც ადამიანის ბედისა და მომავალი ცხოვრების წინასწარმეტყველური გააზრებაა ნაგულისხმევი. ეჭვს გარეშეა ისიც, რომ სწორედ სარკის ზემოთდასახელებული ფუნქცია განაპირობებდა ამ საგნის საქორწილო რიტუალურ-წეს-ჩვეულებებში გამოყენებას, რამეთუ ქორწინება თავის-

თავად ადამიანის სიცოცხლისა და ცხოვრების ახალი ეტაპის დასაწყისია, იგი სათავეს უდებს გამრავლება-განაყოფიერებასა და ბედნიერებას, რამაც გაცნობიერებული სახით ასხვა ჰპოვა ხალხურ ტრადიციულ აზროვნებასა და შემეცნებაში.

ამრიგად, საკითხის ირგვლივ შეიძლება შემდგენაირად ვიფიქროთ:

1. ხალხური რწმენა-წარმოდგენები სარკეს ადამიანის ბედის, მისი მომავალი ცხოვრების განმგებელ მაგიურ-რელიგიურ ფუნქციას მიაწერს, რაც შესაბამისად აისახა ეთნოგრაფიულ ყოფაში, საქორწინო წეს-ჩვეულებებში ხალხურ ზეპირსიტყვაობაში, თქმულებებსა და ლექსებში.

2. სარკისადმი დაკისრებული ზემოთაღნიშნული მაგიური დანიშნულება საფუძვლად დაედო ამ საგნის მხატვრული გაფორმების, ამალგამის მოვარაყების, მოხატვის ტრადიციას.

3. ყოველივე ზემოთქმულის თვალსაჩინო დასტურს წარმოადგენს სპარსული ვერცხლის სარკის ამალგამზე ასახული საქორწინო-სიუჟეტური კომპოზიცია, რომელიც მეტად ორიგინალურ-ტრადიციული გამოყენებითი ხელოვნების საინტერესო ნიმუშად უნდა ჩაითვალოს.

და ბოლოს: სარკის წარმომავლობისა და განვითარების ისტორიამ (მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენ არ გვიცდია მისი გენეზისის ქრონოლოგიური ძიება და შემოვიფარგლეთ მხოლოდ ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული მონაცემებით), გვიჩვენა რომ ძველი ოსტატები იცავდნენ რა ეპოქის მოთხოვნათა შესაბამის ესთეტიკურ პრინციპებს, სარკის დამზადების დროს ყურადღებას ამახვილებენ მათ მიზნობრივ დანიშნულებაზე (აკეთებდნენ ამულატებს, საქორწინო, სამზითვო, საოჯახო, სასაჩუქრო თუ სხვ. დანიშნულების სარკეებს). იყენებდნენ სამისოდ მხატვრული დამუშავების სხვადასხვა ხერხებსა და მეთოდებს (მოჩუქურთმება, მოვარაყება, მოსევალება). მათ მიერ დამზადებული ნივთები, რომლებიც შემდეგ ხელოვნების ნიმუშებად იქცეოდნენ, ერთნაირად საინტერესო იყო როგორც ფორმის ასევე მისი დეკორატიული გაფორმების თვალსაზრისით. ვფიქრობთ ყოველივე ამის გათვალისწინება ურიგო არ იქნება თანამედროვე ყოფითი დანიშნულების საგნების ქარხნული წესით დამზადების დროსა, ვინაიდან, ან ლამაზი საგნები, მეტადრე ძველებურ ნიმუშებთან მიმსგავსებულნი, ერთის მხრივ მაღალი ესთეტიკური გამოხატვას ემსახურება და მეორეს მხრივ წარსულის დღეთა ქვეცნობიერ გააზრებას.

დამოწმებული ლიტერატურა:

- აბივერდის სიძველენი: Древности Абивердского района, Труды средне-азиатского университета, серия 11, вып. 3, Ташкент 1931.
- ბახსოლიანი: ბახსოლიანი ნანა, ბრინჯაოს სარკე ურარტუდან, თბ., 2010, ხელნაწერი.
- ბექაია: ბექაია მზია, ძველი და ახალი საქორწინო ტრადიციები აჭარაში, ბათუმი 1974.
- გაგოშიძე: გაგოშიძე იულონი, სარკეები ქართულ არქეოლოგიურ მასალებში, ზეპირი ინფორმაცია. ავტორს მადლობას მოვასხენებ მოწოდებული ცნობისათვის.
- გოცირიძე: გოცირიძე გიორგი, ქორწინება ფერეიდნელ ქართველებში, თბ., 1981.
- გოცირიძე: გოცირიძე გიორგი, საქორწინო სარკე, ჟ. „საბჭოთა ხელოვნება“, თბ., 1985.
- გოცირიძე: გოცირიძე გიორგი, სუბსარქისის დღესასწაული თბილისელ სომხებში, კრ. კავკასიის არქეოლოგია, ეთნოლოგია, ფოლკლორისტიკა, თბ., 2010.
- გალუხოვა: Галунова Р. А. Средняя "Персидская свадьба, Сб., М.А.Э. IX, Л. 1930.
- კისლიაკოვი: Кисляков Н. А. Брак и семья у Таджикив, Л., 1959.
- ლავროვა: Лаврова М. А. Китайское зеркало Ханского времени, материалы по этнографии, т. IV, вып. 1, Л. 1927.
- ლიტვინსკი: Литвинский Б. А. Зеркало в верованиях древних ферганцев, С. Э. 1964, №3.
- მარი: Марр С. М. к изучению персидской свадьбы Сб., МАЭ, IX. Л. 1930.
- როსტოვცევი: Ростовцев, Представление монархической власти в скифии и на востоке, известия Археологической комиссии вып. 49, 1913.
- ტრუბეცკოი: Трубецкой В. Н. Бахтиары, М., 1975.
- ჩიქოვანი: ჩიქოვანი მ., ქორქუთის წიგნი და ქართული სამონადირეო ეპოსი, მაცნე, ისტორიის სერია, №3, თბ., 1979.
- შილოვი: Шилов В. П. Колиновский Курганный магильник, материалы и исследования по археологии СССР, №60, М., 1959.
- ხაზანოვი: Хазанов А. М. религиозно-могическое понимание зеркал у сарматов, С. Э. 1964.
- ჰედაიათი: ჰედაიათი სადეჟე, ლაღე (მოთხრობები, თარგმანი თ. კე-შელავასი), თბ., 1970.
- Swallow: Swallow P. W. An cientchines brohse hirrors peiping 1937.
- Hirth: Hirth: F. Chinese Metallic Mirrors With Notes On Some Ancient Specimens Of The Mus E Guimet, Paris
- შევალიე, გეერბრანი: Chevalier, Gheerbrant, 1973 – Dictionnaire des sym-bols. t.I. Paris, Seghers, 1973.

Magic Mirror

(According to Georgian Ethnographic Field Data)

The so-called magic mirrors, whose distinctive feature is to perform religious-magical function, have often been referred to in the cultures of ancient peoples. They are associated with death and life, search for fortune, the hero's adventure, combat with evil forces, etc. Apart from medieval cultural monuments (terracotta sculptures and grave goods) the above motives are reflected in mythology and folklore, in fairy tales and legends, in everyday customs and traditions, in wedding ceremonies and folk religious concepts.

This topic is well studied in archeology. We are the first to introduce it into scientific circulation from the ethnological point of view, taking into consideration the Georgian reality.

According to the archaeological data, some terracotta figurines hold a hand mirror (a symbol of fertility or of the sun). From ethnographic point of view, mirror is not simply a household object, but the necessary dowry item. In the modern everyday life it has not only utilitarian value. Of special note are ancient mirrors in blued frames with the wedding feast depicted over their amalgam.

The study has revealed that a mirror has a dual meaning in the folk belief: in one case it is a symbol of happiness, in the other case it is a herald of misfortune, associated with soul of the deceased and with the other world. It was believed that breaking a mirror would bring bad luck to the family. If grave goods found with the body include a mirror, it is predominantly broken.

Religious-magical insights and certain customs for searching the fortune, related to mirror and associated with the semiotic world conception, are discussed in the paper.

Venetian Nicknames and the Carnival Culture

*Tis known, at least it should be, that throughout
All countries of the Catholic persuasion,
Some weeks before Shrove Tuesday comes about,
The people take their fill of Recreation,
And buy repentance, ere they grow devout,
However high their rank, or low their station,
With fiddling, feasting, dancing, drinking, masking,
And other things which may be had for asking
(Lord Byron. Beppo)*

Introduction

This paper is based on fieldwork notes as well as literary sources.

The latter include *Venetian Worlds. Nobility and the Cultural Construction of Society* (Goteborg, Sweden, 1993), Bakhtin's essays on *The Dialogic Imagination* and his book *Rabelais and His World*.

The phrase 'Carnival Culture', in the title of my talk, comes from his book on Rabelais (1984).

I must say at once that we can hardly speak of Carnival in general, since its celebrations, rituals and 'moods' are clearly very different in different periods, places and historical circumstances. I am well aware that relating Renaissance material to my recent fieldwork involves a very long time-jump: many gaps will need to be filled for a more complete study. However, concerning Italy, and Venice in particular, it is in that early period that there developed styles and rituals that were to prove enduring, and to become the basis for endless revivals, repetitions and quotations – albeit under different social and political circumstances.

A connection between Carnival and nicknaming I hope will become self-evident as I proceed. The main point, however, is that, as Marcel Mauss has shown in his essay on 'The Notion of Person, both naming and masquerading are intimately tied with issues of personal identity (1950, English translation 1979).

The main question I have posed in this paper is:

Were Venetian Carnivals and nicknaming expressions of resistance to authority, or did they, as has often been stated, fundamentally contribute to maintain the established order?

The Venice Carnival

Like other city rituals and folk traditions, the Venice Carnival has repeatedly been abandoned and then revived (partly to benefit the tourist industry). The latest revival began in the 1980s, more or less coinciding with my early research in the northern lagoon island of Burano.

A conversation with a woman, when I was just initiating my fieldwork - now over twenty years ago – first drew my attention to both Carnival and nicknaming. The woman, then generally thought to be quite extravagant, was sometimes bestowed the title of *putana* - one used very liberally, not always in its literal sense of prostitute, but also to describe someone slovenly or flirtatious. The woman, Sabina, was considered unusual, but really quite a good laugh, ‘a right genuine Buranella’, and my fieldwork hostess thought I might like to meet her. Sabina had often acted in dialect comedies and was very happy to assure me that her speech was truly the most authentic traditional Buranello dialect. She also told me that it was she and her friends who a few years earlier had decided to revive the Carnival tradition:

It must have been about seven-eight years ago. I said: 'are we really all dead in this island? Here goes Christmas, Carnival after Carnival and we see no sign of jollity and fun!' So, we got together, a few good people, and we started to dress up. Everyone participated, even the students... We had Chinese, we had Japanese... all sorts. We staged a few sketches - things that really happened in Burano fifty or a hundred years ago. Then we made a recording of all the nicknames and we broadcast them as loud as we could from the loudspeaker in the main square. People were splitting with laughter!

At that time, as I wanted to get on with my study of kinship, environmental and housing problems, I did not pursue topics implicit in Sabina's description of Carnival and of her role in reviving it. However, her mention of death and of feelings of deadness in the Xmas season and during too quiet a Carnival, unmarked by any performance or celebration, was of great interest. Moreover, the islanders' collective laughter at their own nicknames and their decision that they should be recorded and kept for posterity were clear signs of social change and of their growing detachment from a custom that may have caused them some embarrassment in the past.

On rereading my notes, I realized that Sabina had offered me some clues that became clear in light of reflection: above all, the connection between death, or ‘deadness’ in the depth of winter, Carnival and rebirth, [as well as the continued association of Carnival with a comic vision of life].

Names, surnames and nicknames

In their accounts of attitudes to nicknaming in a number of European societies, ethnographers reported very diverse and contrasting views: for example, Peter Mewet, working in a Scottish crofting village, saw nicknaming as part of an in-language apt to create cohesion (1982: 238); on the other hand, anthropologists working in Spain, especially David Gilmore, described nicknaming in a Spanish village as a manifestation of hostility – essentially petty and cruel, a source of great misery and humiliation; in his words, 'a symbolic castration.' (1982: 687-700).

For Buranelli, as we have seen, while nicknames may on occasion be resented, their being recorded for posterity and laughed at during Carnival are clear signs of detachment and of a desire to consign them to a more 'rude' and 'primitive' past.

I shall leave that there for the moment, to look at naming processes in general we can return to it later.

In Italian law every person has a right to the forename and the surname attributed to her/him at birth. (*prenome* and *cognome*).

Changes or additions to the name are not allowed, unless they are brought about following legal procedures. Moreover, if the image or reputation and decorum of a person and of his relations is thereby damaged, the legal authority may order that such abuse be stopped and the damage be compensated for (articles 6 and 10, 1081:10). According to tradition, first names are given at baptism for Catholics. For Jews, at circumcision for boys and at the father's first reading of the Law in Synagogue for girls. With secularization, many people name their offspring at the time of registration in the city's communal offices, or *anagrafe*.

The newborn may be given the forename of a grandparent, either dead or alive, a baptismal sponsor, or the saint of the day when she or he was born or baptized. Names can also be chosen freely, following new fashions and cultural preferences.

More relevant from our point of view is the history of surnames. These, according to historians of language, began to be fixed between the eleventh and the fourteenth centuries, a period of strong urban expansion and internal migration, also characterized by the emergence of the vernacular, and, not least, the development of literacy.

A linguistic analysis of Italy's telephone directories (conducted in the early nineteen-eighties) shows that Venice and the Veneto region have the highest occurrence of surnames in dialect. This is due, in the first place, to the fact that surnames were institutionalized very efficiently, as far back as the eleventh century, thanks to the development of the city's mercantile and entrepreneurial social classes and the early consolidation of its administrative structure. Another reason is the high prestige of the dialect, which is still widely spoken. Indeed, when the city joined Italy in 1866, Venetians were not disposed to adopt Italian or italianized surnames.

Surnames throughout the peninsula have been classified in different categories. Almost a third derive from ethnic designators, like *Turk*, *German*, *Greek*, or from toponyms, like *of France*, *from Milan*, *of the Valley* and *of the Hill*.

Many surnames are based on personal names of Greek, Latin, Germanic or Hebrew derivation. From Latin we have *Adriani*, *Cesari*, etc.; from Greek, *Alessandri*, *Alessi*, *Cristofori*, *Teodori*; German, *Alberti*, *Bernardi*; from Hebrew, *Adami*, *Mattei*, *Serafini*.

Surnames based on the names of trades or professions are also very widespread, especially in the north of Italy. Examples are *Smitsh*, *Shoemakers*, *Medics*, or, for Venice, *Carpenters*, *Clerisc*, *Barbers* and *Soldiers*.

Some surnames express a wish for the newborn, for example, *Welcome*, *A-Hundred-Years*, *Thank-God* and *God-Raise-you*. Others, like *Badly-born*, *Ill-begotten*, *Badweather*, *Aggravation*, *Burden*, *Badgift*, *Mis-shapen*, *Ill-sghaped* were either exorcism meant to avert misfortune, or they may have expressed genuine resentment against the newborn.

Several surnames, imposed by priests or officials, imply the child was illegitimate; examples *God's House*, *Exposed*, *Innocents*, *Pigeon*, *Uncertain*, *from God*, *Given*, *Found*, *God-knows* and *Of-love*.

Patronymics or matronymics, like De Martino, D'Amico, Lo Monaco and De Maria, are few.

Surnames that describe, sometimes ironically or even offensively, some physical or behavioural trait of the bearer, obviously derive from nicknames. We thus have, *Reds*, *Merry*, *Bad-weed*, *Astutes*, *Drinkwater*, *Goodwine*, *Pick-a-Quarrel*, *Marzipan*, *Gulp-the-lard*, *Tear-the Wolf* and *Carry-on*.

It is of interest that about a third of Burano's surnames are either based on first names or nicknames. Others have no obvious meaning, and may have been of some significance to those who bore or applied them, while a certain number of nicknames, based on the vernacular names of fishes, birds, tools or trades clearly reflect the island's environment.

I shall discuss connections between nicknaming and Carnival in time, it is enough for now, to remember that naming in general is associated with birth, and with the development of a social identity, in the context of relationship with others: family and God-parents for the newborn, while nicknaming occurs later, mainly in the peer group (although some nicknames, like surnames, are inherited from parents or grandparents).

The Venice Carnival

Asa Boholm's book, *Venetian Worlds: Nobility and the Cultural Construction of Society* begins with an account of Venetian society, mainly in the Renaissance and Baroque periods.

She writes: during almost ten centuries of independence as a republican city-state, Venice was ruled by an increasingly closed elite, of about 200 patrilineal families, 12 of which supposedly traced their origins to the very beginnings of the state. The population was divided into three social classes, or 'estates': the nobility, the citizens; and the largest group, the popolani.

The social institution that dominated was that of the *House* (cf. Levi-Strauss). For Venetians, *casa* also meant family. Brothers would inherit the father's estate collectively and usually continue to live together in the family palace. Large families were divided into branches, bearing the same surnames, but distinguished by toponyms, often based on some feature of their houses, *Della Torre*, *Dalla Terrazza*, etc., and generally described as nicknames.

In the Eighteenth century, the later period of Venice's independence, only one of the brothers was encouraged to marry, in order not to split the estate. While this had economic advantages, it gave rise to concern over continuity; if the marriage was not fertile, the family line, and, most important, the family name, would be lost. Therefore, marital choices were critical, both from the point of view of the family patrimony and of continuity and weddings were celebrated with lavish banquets, sometimes lasting several days, or even a month (as for the Pisani-Moretta family). Celebrations were marked by high spirits, and they included music, burlesque and pantomimes as well as scurrilous songs towards the newlywed couple.

Mummers (a far cry from the religious mummers that traditionally performed near churches) made fun of the spouses and their families. They wore grotesque masks, representing pagan deities, quite alien to Christian notions of Divinity, and sometimes they performed full-length allegories based on mythological themes. They also brought gifts, which they delivered to the spouses, without uttering a word, and they generally behaved with confident familiarity as if they were members of the house.

As Boholm emphasizes, the masked figures were impersonations of dead ancestors meant to recall archaic times, as they came to celebrate the new alliance between two houses brought about by the wedding. Emphasis on procreation was also symbolized by offerings of hen's eggs and biscuits made of pine nuts, suggestive of fertility, for the bridegroom, and a silver basket with thimble and needles for the bride, on the day after the wedding.

Given that the favourite season for weddings, January and February, roughly coincided with Carnival, and that its celebrations replicated those of wedding festivities, Boholm concludes that the Venice Carnival continued a long tradition of pre-Christian winter festivities. As in the Roman *saturnalia*, common themes were the suspension of rank, emphasis on eating and drinking in company, sexuality and freedom. Boholm thus agrees with Italian folklorists' descriptions of Carnival as an agrarian feast to secure prosperity and a celebration of the new year related to the winter solstice.

Her main point, that the masked figures that appear in so many pictures of the Venetian Carnival, like mummers at weddings, are impersonating the dead is supported by linguistic evidence, given that the word for 'mask' is actually *larva*; one of the Latin terms for a potentially malevolent ghost or spectre (like *Lemures*, and in contrast to the gentler *Lares*). During Carnival, the dead, like other marginal people, the poor and the strangers, were brought into the community and invited to partake of hospitality.

In country areas, for example, Friuli, Carnival itself is represented as a person; toward the end of the season he is put on trial by an advocate and accused of crimes such as lewdness, lying and wickedness. He then writes his will, which is usually in comic verse, and is read out loud to the cheering crowd. He is finally

led to his execution (in effigy) and burnt on a bonfire. As Boholm concludes, 'Like Frazer's "Dying God", Carnival then stands between death and rebirth.

In her view, the main theme of Venice's Carnival was that of the renewal of life, while the presence of the dead, symbolized the continuity of tradition and the strength of lineal history. The collective celebration of the community, with a focus on the house was fundamentally a conservative affirmation.

However, while her understanding of the Carnival's continuity with Rome's Saturnalia, and in general pre-Christian midwinter celebrations is certainly valid (and indeed agrees with folklorists' interpretations), her emphasis on its conservative character may not be entirely correct. Indeed her study lacks data on Venice's popular and citizen classes, and fails to include any consideration of linguistic aspects of Carnival.

A better basis for an anthropological understanding of Carnival is **Bakhtin's** Essays on *The Dialogical Imagination* and his book on Rabelais' *Gargantua and Pantagruel*.

Unlike Boholm, whose sources mainly concerns the Venetian aristocracy, Bakhtin explored the connections between Carnival, nicknames, and the vernacular language of the street and the marketplace in medieval and early Renaissance Europe in great depth and detail.

In the following paragraphs I have summarized some of his ideas, mainly from an integral Italian translation.

His discussion begins with a sharp criticism of earlier scholars and folklorists who failed to understand the true nature of laughter, and especially, to quote his phrase, 'the people's *creative* laughter'.

As he writes,

In the pre-Romantic and Romantic period there developed a narrow concept of folklore; this left no room for studying the market place and the aesthetics of laughter in all their different expressions. Worse still, the nature of the people's laughter was distorted because concepts of humour were those of modern bourgeois aesthetics" (Cf. Gramsci 1975: 2311-2317. Notebook 27).

In his view, folklorists relegated the study of popular culture to a marginal place, and they entirely *failed to understand its vitality and its power in opposing authority and criticizing oppression, be it of a political, economic or religious nature* (my italics).

In Bakhtin's description, festivities of the Carnival type include ritual spectacles: pageants, and comic street shows with their clowns, jugglers, charlatans, mountebanks, giants and dwarfs; the vast literature of comic parody (oral and written) in Latin, dog Latin or vernacular, as well as large repertoires of oaths, curses, popular blazons - and, I must add, nicknames.

All of these were sharply set apart from official Church, and political ceremonials; according to Bakhtin, they created a second world which was parallel and sometimes opposed to that portrayed by historians and literary

scholars - but one that exercised a strong influence on writers such as Boccaccio, Shakespeare, Cervantes and Lope de Vega. In his view, ritual laughter was also widespread among primitive people, and in pre-class society serious and comic aspects of the world had equal status and recognition: gradually they became the expression of folk consciousness.

Medieval Carnivals were completely free from religious dogmatism and piety. On the contrary, they parodied the Church's cult. Like spectacles, in which no distinction is made between actors and spectators, they are 'at the margins between art and life'.

Bakhtin defines the genre exemplified by Rabelais' work as 'grotesque realism', and its aesthetics as the aesthetics of laughter, apt to free the conscience from the hypocritical seriousness associated with authority. [In his view, 'feast' does not only mean 'rest', but it contains an important spiritual dimension.] Like Boholm, he relates Carnival to moments of crisis and renewal in nature, in the human life cycle, or in society. But, unlike Boholm, he associates such times with the populace, rather than the nobility. Such moments, he writes, were the "second life of the people, who for a time, during Carnival, entered the utopian realm of community, freedom, equality and abundance."

Bakhtin is well aware that, in reality, such feasts sanctioned the existing pattern of things and were just a temporary liberation from the hardships of poverty and social distinctions. However, in his view, the suspension of hierarchical precedence brought about a type of communication free from all the norms of politeness that would have been impossible in everyday life.

The most relevant to our theme of nicknaming are Bakhtin's observations on Rabelais' language; as verbal etiquette is relaxed, he writes, abusive language and insulting words can be used - even against the deity... and profanities acquire the nature of laughter. He recognizes that the comical spirit he describes can be cruelly cynical, but it is also rich with ambivalence. It at the same time asserts and denies... as extravagant praise is mixed with abuse.

Parodies and travesties, profanations and comic crownings and uncrownings humiliate and ridicule, but, in his view, the "Carnival is far distant from the negative parody of modern times... Bare negation is completely alien to folk culture" (200). Insult, affront, abuse, vituperation are transformed into praise and glorification into derision... It is a relativistic world, with no absolute denial - one in which the lower part of the body and its functions are associated with birth, prosperity and renewal.

Concerning language, he points out that Rabelais was the first to record words from different fields of knowledge, such as medical, botanical, culinary or natural ones. For example, he included the Breton fishermen's nicknames for fishes, as well as the names of illnesses, which often appeared side by side with some injurious nickname (or with the name of a Saint, like Anthony, Vitus, and Rock the healer, Syphilis was Dame Verolle, etc.). None of those words had yet

entered any scientific taxonomy or literary text before (they had not been subjected to any form of abstraction and systematization).

He observes that, in Rabelais, most proper names are like nicknames: some, (like *Gargantua*, *Grandgusier*, *Gargamelle*, *Pantagruel*) are taken from tradition and have a precise etymology, but for others the writer creates artificial etymologies which are in themselves rich with humour. They are like nicknames, because they characterize the personage who bears them; and they implicitly contain a judgment.

Bakhtin defines such names as 'semi-proper'. He writes,

They were something like *nicknames*, [*they were*] *almost, but not quite, proper names*. '[Vernacular words that enter literary texts for the first time, are in some ways close to proper names, but they are at the same time comparable to nicknames]. There thus seems to take place a weakening of barriers between proper names and common nouns, since both tend towards the same point: the praising/insulting nickname/ (nomignolo elogiativo/ingiurioso). Indeed, in his view, all nicknames are ambivalent; they at the same time praise and insult.

The boundary between names and nicknames is not a rigid one. The grammatical definition 'common noun' is lost, every thing becomes an individual and new relationships are brought to light. Old ideological and semantic connections between things and words are destroyed through parody. (If a man is called 'werewolf' or 'cat', clearly the semantic connection has changed. 'Cat' now has two referents: 'small feline' and the person so designated. Bakhtin quotes 'Coq-a-l'ane'). Things and their names, released from the chains of dying associations, thus, acquire an absolutely free individuality, and their names become close to joyful nicknames... the barriers between persons and things are weakened as they all become protagonists in the Carnival drama of the death of the old world and the simultaneous birth of the new.

Boholm and Bakhtin obviously agree on the pre-Christian origins of Mediterranean Carnivals and on their character as periods of transition and renewal. However, Boholm, writing specifically on *ancient regime* Venice, entirely rejects Bakhtin's view of Carnival as bringing about an atmosphere contrary to that of the official hierarchical and authoritarian society. In her view, while on an individual level Carnival may have worked as an outlet for aggression, enabling members of society to bear oppression and hunger for the rest of the year, elements indicating rebellion against the ruling order of church and government were absent or not very strong.

The dominant imagery was one of death and reproduction, with sexual parodies related to the celebration of marriages, which, as we have seen, were very numerous at Carnival time. But messages lampooning the ruling order, and critical commentaries on specific institutions, whether of the Church or the state, seem not to have been particularly common' (85).

In Boom's view, Carnival may have provided an outlet, but it was not truly subversive, because transgression was 'authorized'. Like comedy, it was an

example of law-enforcement - a reminder of the existence of the law (Umberto Eco 1984: 6).

My understanding of the Venice Carnival - on the contrary - comes closer to Bakhtin's. Only a very partial interpretation of Venetian history could represent the city as one free from social protest and disharmony.

Boholm seems to have subscribed to a long-lived 'myth of Venice', and of the goodness of its institutions and its political structure. However, an apparent lack of social discord may have been due to the fact that the Venetian government, and its headstrong nobility, were so very good at repressing any form of disorder.

For the Sixteenth century we can find evidence in the history of the government's attitude to Venice's vernacular comedies, usually composed for and performed during Carnival.

The Comedies

Such comedies at the same time illustrate an important aspect of Carnival, and provide examples of the popularity and comic potential of nicknames. Furthermore, a continual alternation of permissiveness and strict control on the part of the government is a good illustration of the authoritarian and conservative attitudes of the city's elite.

To understand Venetians' concern with social control, it is of relevance to recall that the government was so weary of disorder that proposals that Venice should have a university were repeatedly rejected. Noblemen and rich Venetians were sent to Padua - where they were relatively free to express their youthful high spirits, away from the capital city, then concerned with order and control of its cosmopolitan port.

Indeed the earliest comedies in the local dialect were composed and performed in Padua by an actor-writer, Angelo Beolco. Beolco was in fact a cultured and creative man, but, as the illegitimate son of a young peasant woman and a prosperous landowner, he was very familiar with the lives and the speech of those who toiled in the Paduan countryside. (Beolco became a competent and successful administrator in the lands of Alvise Cornaro). The name of the main character of his first comedy (*La Pastoral* (1517-1518) Ruzante, eventually became his permanent nickname. The play, followed by numerous others, was the first of a genre of peasant comedies defined as *mariazi*, a word formed with the pejorative 'azzi' added to 'marriages', i.e., rude peasant marriages. (Incidentally, it is interesting that the sketch recited for me by Sabina in Burano, was a dialogue in the *mariazo* tradition, a somewhat antagonistic repartee between two women trying to arrange a marriage for their respective offspring).

The humour and the language of Beolco's *mariazi* were very close to those described by Bakhtin, and, while they cannot be said to be explicitly subversive, they show peasant life in ways that go well beyond the conventional representation of villains as stock figures. A critic writes of Beolco's deep sensitivity and describes his treatment of peasants as sometimes 'voluble and

merry, but always compassionate and open to historical realities'. Indeed, as well as showing the risible ignorance and 'earthiness' of peasants, his works clearly disclose their hardships, and the cruelties of their conditions.

Beolco' s rustic comedies were very popular with Venetians, but the city also had its own comic writer, Andrea Calmo. His humour was city-based and in his plays laughter is mainly aroused through the encounters of people of different provenances and different languages in Venice's crowded streets and busy port. Here too names and nicknames are an important feature.

[In later life. Calmo turned to the writing of 'facetious' letters and Epitaphs in the language of Venice's peripheral islands. While these are parodies of the then reigning vogue of such genres in the stilted language of 'official' poets, Calmo' s apparently captured the dialect and humour of Venetian fishermen. His works remain an important source for linguists and historians of culture.] In both Beolco's and Calmo's works, as Bakhtin observed for Rabelais, there is no rigid boundary between names and nicknames: all tend to the comical and express the protagonists' humour.

As we have seen, the Attitude of the government to such entertainment was, to say the least, changeable. On the one hand, Venice was the first of all Italian cities to have a public theatre (San Luca), on the other hand, its preachers railed against all freedom, which they regarded as license, and its elite often took a very guarded or contradictory stance (see Frulovisi). Venetian historians thus write of 'the growing intolerance against anything that would disturb the peace of the city... and of the prohibition to sing, dance and get drunk in the streets... Even the tolerance traditionally granted at Carnival was restricted, when, in 1550, the privilege of organizing the celebrations of Maundy Thursday was removed from the common people and assigned instead to public officials, who would contain it 'within the terms of a reassuring repetition, without those excesses that rendered it indecorous for the public dignity.' (Derosas, 'Morality and justice in '500-'600 Venice', in Cozzi 1980: 445.)

Decrees to limit the use of masks were issued every few years. For example, in 1339 they were forbidden in the night, in 1458 men were ordered not to dress up as women or clowns; and 1585 it was decreed that they should not carry arms; not enter the churches and the nuns' parlors, or the gaming houses, especially those frequented by women.

Conclusions

Boholm's and Bakhtin's writings on Carnival have offered me an opportunity to compare different critical approaches: the first, although based on secondary historical sources, is essentially a structural analysis based on the opposition of Carnival and lent and the archetypal pattern of death and re-birth. I have found such a treatment reductive - and ultimately historically inaccurate. As literary critics have remarked that of death and rebirth is 'the archetype of all archetypes'; in its simplest form, it always repeats the same plot, and is proof against criticism because of its generality.

By contrast, Bakhtin's studies, strongly based on linguistic and literary arguments, seem to reach a better understanding of Carnival, street life and folk humour. His remark that to fully understand Rabelais' work, one should first be familiar with popular culture, certainly appeals to an anthropologist. I agree with his view of medieval and renaissance Carnivals are expressions of a parallel social world that contested officialdom and dogmatism through laughter, ambiguity and the bodily grotesque' (that is to say that protest could be expressed not only through language or violent action, but also through bodily gesture, and the people's invasion of streets and squares).

As we have seen, theatres were repeatedly ordered to be closed and masking controlled or forbidden, but nicknaming certainly could not be stopped. Although it is essentially based on processes almost identical to those through which surnames are formed, and it goes back to an older, pre-literate, tradition, it has constantly been denigrated and marginalized (it can be legally opposed). An explanation as to why nicknaming continued, therefore, probably lies in the vitality of vernacular speech and popular culture at the Venetian periphery.

[And I say *probably* because things have been changing very fast].

References:

- Apollonio: Apollonio, M. *Storia del teatro italiano*. Firenze. 1981.
- Bakhtin: Bakhtin, M. *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*. Torino. 1979 (1965).
- Bakhtin: Bakhtin, M. 'Folk Humour and Carnival Laughter' in Pam Morris, ed. *The Bakhtin Reader*. London. 1994.
- Boholm: Boholm, A. *Venetian Worlds. Nobility and the Cultural Construction of Society*. Gothenburg. 1993.
- Chojnacki: Chojnacki, S. 'In search of the Venetian Patriciate: Families and Factions in the Fourteenth Century'. In Hale, J.R., ed., *Renaissance Venice*. London. 1973.
- Cozzi: Cozzi, G. *Repubblica di Venezia e stati italiani: politica e giustizia dal secolo xviii al secolo xviii*. Torino. 1982.
- Davis: Davis, J.C. *The Decline of the Venetian Nobility as a Ruling Class*. John Hopkins Press. Baltimore. 1962.
- De Felice: De Felice, E. *I cognomi italiani*. Bologna. 1980.
- De Felice: De Felice, E., *Nomi e cultura*. Venezia. 1987.
- Derosas: Derosas, R. 'Moralità e giustizia a Venezia nel '500-'600. Gli esecutori contro la bestemmia', in G. Cozzi, ed., *Stato, Società e Giustizia nella repubblica veneta (sec.xv-xviii)*. Roma. 1980.
- Eco: Eco, U. Introduction to Sebeok, T.A., ed., *Carnival*. Berlin. 1984.

- Frazer: Frazer, J.C. 'The Dying God' in *The Golden Bough*. London. 1911.
- Frye: Frye, Northrop. *Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton. 1957.
- Gilmore: Gilmore, D. 'Introduction: the shame of dishonor' and 'Honor, honesty, shame: Male status in contemporary Andalusia', in *Honor and Shame and the and the Unity of the Mediterranean*. Washington. 1987.
- Ginzburg: Ginzburg, C. *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Torino. 1966.
- Gluckman: Gluckman, M. *Order and Rebellion in Tribal Africa*. London. 1963.
- Goody: Goody, J., *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Cambridge. 1983.
- Gramsci: Gramsci, A. 'Osservazioni sul folclore,' in Gerratana, ed., *Quaderni del carcere*. Torino. 1975 (1935).
- Lane: Lane, F. *Venice: A Maritime Republic*. Baltimore. 1973.
- Le Roy Ladurie: Le Roy Ladurie, *Carnival in Romans. A People's Uprising at Romans. 1579-1580*. London. 1981.
- Levi-Strauss: Levi-Strauss, C. *The Way of the Masks*. London. 1983 (1971).
- Mazzarotto: Mazzarotto, B.T. *Le Feste Veneziane*. 1961.
- Mewett: Mewett, P. 'Exiles, Nicknames, Social Identities and Production of Local Consciousness in a Lewis Crofting Community', in A. Cohen ed., *Belonging, Identity and Social Organization in British Rural Cultures*. Manchester. 1982.
- Michiel: Michiel, G.R., *Origine delle feste veneiane*. Milano. 1829.
- Molmenti: Molmenti, P. *La storia di Venezia nella vita pubblica e privata*. Bergamo. 1887.
- Obici: Obici, M.. *Maschere e travestimenti nella tradizione del carnevale di Venezia*. Venezia. 1981
- Padoan: Padoan, G. *La commedia rinascimentale veneta (1433-1565)*. Vicenza. 1982.
- Romano: Romano, D. *Patricians and Popolani. The Social Foundations of the Venetian State*. London and Baltimore. 1987.
- Ruggiero: Ruggiero, G. *The Boundaries of Eros. Sex Crime and Sexuality in Renaissance Venice*. Oxford. 1985.
- Sciama: Sciama L D. *Venetian Island: Environment, History and Change in Burano*. Oxford. 2003.
- Tassini: Tassini, G., *Feste, spettacoli, divertimentie piaceri degli antichi veneziani*. Venezia. 1890, 1961.
- Toschi: Toschi, P. *Le origini del teatro italiano*. 1955.
- Wickham: Wickham, G. *A History of the Theatre*. Oxford. 1985.

ვენეციური მეტსახელები და კარნავალური კულტურა

შერქმეული სახელების გამოყენება ხმელთაშუაზღვისპირეთის სოფლებსა და მცირე ზომის საზოგადოებებში ფართოდ გავრცელებული მოვლენაა. ამგვარი ზედსახელები, რომლებიც გვერდს უვლიან სახელების დარქმევის ყველანაირ ბიუროკრატიულ პროცედურებს, ხშირად უპატივცემულობის გამომხატველია და შესაძლოა იწვევდეს წყენას, მაგრამ ისინი უნდა იქმნებოდნენ იუმორით: ამის შესაძლებლობას კი კარნავალი იძლევა. კარნავალის დროს, როგორც ეს ბახტინმა აჩვენა, შეურაცყოფები შესაძლოა გარდაიქმნენ ქებად და საყოველთაო მხიარულების ნაწილად. მაგრამ, ამავე დროს, ხომ არ შეიცავს კარნავალი ამბოხებისა და პროტესტის ელემენტებს მმართველი ხელისუფლებისა და ბიუროკრატიის მიმართ? ორი გამოკვლევის შესწავლის საფუძველზე, რომელიც ეხება ადრე-მოდერნული პერიოდის ევროპას, მკვლევარი მიჰყავს დასკვნამდე, რომ, რამდენადაც კარნავალები უშუალოდ არ ცვლიან სოციალურ სტრუქტურებს, მაგრამ მუდმივად იძლევიან გზავნილებს ინფორმაციით ცვლილებების საჭიროებებზე და სურვილებზე, გადმოსცემენ სახელმწიფოსა და ეკლესიის მხრიდან შევიწროებებზე მკვეთრ კრიტიკას.

**მთიულური სახლის ინტერიერის სიმბოლური
ორგანიზაციის დახასიათებისათვის**

სამყაროს სურათი და ცხოვრების წესი გადამწყვეტ გავლენას ახდენს ყველა დონის სოციალური ორგანიზაციის წევრთა ყოფაქცევის ნორმებსა და საწესჩვეულებო პრაქტიკის ფორმირებაზე. მათში სპეციფიკურად მოდელირდება ხსენებული წყაროებიდან მომდინარე ინფორმაცია. ამიტომაც, რომ ყოფით წეს-ჩვეულებებს ზოგჯერ გარდასულ დღეთა „მახსოვრობის ბლოკებსაც“ უწოდებენ. ამგვარად აკუმულირებულ ნორმატულ ინფორმაციას განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ეთნორგაფიის ქცევათმცოდნეობითი ასპექტებისათვის. ეს მასალა გარდასული ეპოქების ისეთი განზომილებების რაობის დადგენის საშუალებასაც იძლევა, როგორცაა დრო-სივრცისადმი დამოკიდებულების საკითხი. ამ განზომილებების ცოდნის გადაჭარბებით შეფასება ძნელია, რადგან მხოლოდ ისინი სრულქმნიან შესასწავლი ეპოქის საზოგადოებრივი ცხოვრების სურათს¹.

აღნიშნულ საკითხებს განსაკუთრებით საინტერესოს საოჯახო ყოფასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებზე დაკვირვება ხდის. სახლის წესში (სახლთან დაკავშირებული მითო-რიტუალური კომპლექსი) თავისებურად რეპროდუცირდება მაღალი დონის სოციალური ორგანიზაციის შიგნით შემუშავებული ცხოვრების წესისა და მისი შესაბამისი სამყაროს მითოლოგიური სურათის უმთავრესი ნიშანთვისებები, სხვებთან ერთად დრო-სივრცის სოციალიზაციის მომენტებიც. ეს მონაცემები უხვადაა გაბნეული ვერბალური, ქმედითი და საგნობრივი მოდელირების სხვადასხვა სახეებში, რიტუალებსა და ფოლკლორში, დასახლების ერთეულების (კარ-მიდამო, უბანი, სოფელი, თემი, ხევი, ქვეყანა), საცხოვრებელი ნაგებობის თუ ქცევის სტერეოტიპების სივრცული სტრუქტურირების წესებში, სახლის კონსტრუქციულ დეტალებსა და დეკორში².

ისევე როგორც სახლის წესი ოჯახის მასშტაბში „იმეორებს“ მსხვილი სოციალური ორგანიზაციების ცხოვრების წესს, ასევე საცხოვრებელი, ზღვრული სივრცობრივ-მოცულობითი კომპოზიცია, არაცნობიერის დონეზე, აღიქმება როგორც გარე სამყაროს შემცირებული მოდელი³. სხვაგვარად არც შეიძლებოდა ყოფილიყო, რადგან პრინციპულად ერთნაირი წეს-ჩვეულებების აღსრულება, სემიოტიკური თვალსაზრისით, მხოლოდ ერთნაირი თვისება-სტრუქტურის გარემოშია შესაძლებელი. ამიტომ ტრადიციის შიგნით შემუშავებული სივრცის ათვისება-კლასიფიკაციის უნივერსალური პრინციპი, რომელიც სივრცული სისტემების ყველა დონის ერთეულთა სტრუქტურულ იზომორფიზმს უზრუნველყოფდა, საცხოვრებლის შიდა

ფართის სიმბოლურ ორგანიზაციაზეც ვრცელდებოდა. შიდა და გარე ორგანიზებული სივრცის, ანუ მაკროკოსმსა და მიკროკოსმს შორის არსებული ურთიერთდამოკიდებულება მათი მონაცემების ანალიზის ხერხით კვლევის პირობას ქმნის. მაგალითად, თუ ცნობილია, რომ ქართველთა უძველესი წარმოდგენებით სამყარო ვერტიკალურ ჭრილში სამი სკნელისაგან (ზესკნელი, შუასკნელი, ქვესკნელი) შედგებოდა, ამგვარი დაყოფის კვალს მკვლევარი სახლკოსმშიც მიაგნებს. გავიხსენოთ თუნდაც ნ.მარის თვალსაზრისი ეროცის თაღის სემანტიკური კავშირის შესახებ ან ალის მითი, სადაც კერა (ერდო//საკვამურის კონსტრუქციული ოპოზიტი) საფლავის//ქვესკნელის კარის ფუნქციას ასრულებს⁴. ამ „ტექსტების“ მიხედვით ერდო ზესკნელის, ხოლო კერა ქვესკნელის საკომუნიკაციო არხია. ეს აშკარას ხდის სახლის, როგორც შუასკნელის მითო-რიტუალური გააზრების ტრადიციას. ამრიგად ცხადია, რომ სახლისა და ოჯახის მონაცემების კვლევით მოპოვებული ინფორმაცია წარმატებით შეიძლება იყოს გამოყენებული სამყაროს სრულმასშტაბიანი მითოლოგიკური სურათის გადაშლილი ფრაგმენტების აღსადგენად.

ამ მხრივ საგანგებო ყურადღებას იმსახურებს საოჯახო წესჩვეულებების ქრონოტოპი⁵. ეს რიტუალები გარკვეული მომენტისათვის სავალდებულო ქცევის ნორმების თანმიმდევრობას წარმოადგენენ, რომლებითაც მთლიანად არის რეგლამენტირებული ცერემონიის მონაწილეთა საქციელი და ურთიერთობა. სწორედ ამის გამოა, რომ უხეშად არ ხვდება ყურს, როდესაც ზოგი მკვლევარი წესჩვეულებების აღსრულების პროცესს თამაშს უდარებს. ფაქტიურად, ორივე შემთხვევაში გარკვეულ წესებთან და მათ შესაფერად სტრუქტურირებულ სამოქმედო სივრცე-მოედანთან და დროსთან გვაქვს საქმე. იგივე შეიძლება ითქვას საერთოდ სახლის წესსა და საცხოვრებლის ფართის ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ. ამ შემთხვევაშიც კოლექტივის თითოეულ წევრს ინდივიდუალური როლი (ქცევის ნორმა//წესი) და ქრონოტოპი გააჩნია. ყველა ერთად რიტუალური „თამაშის“ სისტემას ემორჩილება.

შემდგომი მსჯელობის მეტი თვალსაჩინოებისათვის საჭიროა ჯერ მთიულური ტერასულ-ბანიანი ტიპის ნაგებობის ინვარიანტული ნაწილის უნიფიცირებული გეგმა გავიხსენოთ⁶. ამ სათავსოს დარბაზული სქემა უდევს საფუძვლად. ის ბორწნელთ, დაწნული ტიხარით, ორად იყოფა: გულთა ბოძიდან მარჯვნივ⁷ სამყოფო-საჯალაბო ანუ ოჯახის წევრებისათვის და მათი დგამ-ჭურჭელიასთვის განკუთვნილი სივრცეა, მარცხნივ ბოსელი. თავისთავად საჯალაბოს ზედა ნაწილში, ე.წ. ზედა თოლში კერანია, ქვედა თოლში კი საწყლუ. ამ სივრცული ერთეულების დიქტომური დაყოფა როგორც კორიზონტალურ, ისე ვერტიკალურ ჭრილში კვლავ გრძელდება. უკვე

შემდგომ დონეზე, მაგალითად კერანს ყვერბი -- უშუალოდ ცეცხლის დასანთები ადგილი -- მარჯვენა სამამაცო და მარცხენა სადიაცო მხარეებზე ჰყოფს⁸. ძნელი შესამჩნევი არაა, რომ ერთ შემთხვევაში ფართობის სიმბოლური ორგანიზაციის ათვისების წერტილს, მთელი სახლის „ცენტრს“, გულთა ბოძი ანუ მთიულური დედაბოძი, ხოლო მეორე შემთხვევაში კერა წარმოადგენს. შესაბამისად, პირველი მაკროუნივერსუმის (ბუნება+კულტურა), მეორე კი მხოლოდ სოციუმის (კულტურის//კოსმის) ცენტრია⁹.

საჯალაბოს სამოქმედო ასპარეზის სქესობრივ-სამეურნეო დაყოფას სადიაცო და სამამაცო მხარეების, ე.ი. საერთოდ ქალისა და კაცის მითო-რიტუალური დაპირისპირება განამტკიცებდა. მას მეტად მარტივი პრინციპი ედო საფუძვლად, რასაც რწმენა ერთის თვისებად ან უფლებამოვალეობად მიიჩნეოდა, მეორე მას სრულიად მოკლებული იყო. ასეთი ურთიერთობა კარგ სამსახურს უწევს ძველი წეს-ჩვეულებების რეკონსტრუქციის საქმეს¹⁰. ამ პრინციპის მიხედვით, თუ ვიცით, რომ რწმენა მამაკაცს რაიმე სასიკეთო თვისებას მიაწერდა, მაშინ საწინააღმდეგო თვისება ქალის მითო-რიტუალურ სახეშია საძიებელი. ეს ოპოზიცია უნივერსალური ხასიათის იყო და ყოფის ყველა სფეროს მოიცავდა. თუმცა განსაკუთრებით ცხადად კულტში, დროის საკრალურ მონაკვეთში, იჩენდა თავს. აქ რაც მამაკაცის უფლება-მოვალეობას შეადგენდა, სასტიკად ეკრძალებოდა ქალს. თუ საოჯახო საქმიანობაში წამყვანი ადგილი დიასახლისს ეჭირა, საოჯახო კულტის ოფიციალური მხარე მთლიანად სამამაცოში იყო კონცენტრირებული და მისი გაძღოლა მამაკაცის პრივილეგიად ითვლებოდა. ქალი ამ რიტუალებში უშუალო მონაწილეობას ვერ იღებდა, რადგან სამამაცო მხარეს გადასვლა არ შეეძლო. მთიელთა რწმენით კაცი წმინდა//სუფთა იყო, ქალი უწმინდური, მირეული. აქედან ყველაფერი კაცური საწადმართოდ, ხოლო ქალური საუკუდმართოდ მიაჩნდათ.

ამრიგად, სახლში სამამაცოსა და სადიაცოს მითო-რიტუალური დაპირისპირების უმთავრეს ნიშანს მათი ფართობებისა და დროის საწადმართო და საუკუთმართო მხარე-უამად (მდრ.უჟამო უამი) მიჩნევა წარმოადგენდა. ეს ტერმინები კულტურულ-ისტორიული თვასაზრისითაც ინფორმატულნი უნდა იყვნენ. მათი ხალხური ეტიმოლოგია უფრო ხელშესახებს ხდის დაპირისპირების ხასიათს, რომლის მიხედვით ცნებათა ძირი ღმართი//ღმერთია. თავსართად გამოყენებული წა კავკასიურ (ვაინახურ) ენათა ჯგუფში ცეცხლს//სახლს ნიშნავს. ასე რომ წადმართი თითქოს სახლის//ოჯახის მკვიდრთა მფარველ სულს, ხოლო უარყოფით ნაწილაკიანი ანტონიმი, უკუ-ღმართი, მისი ოპოზიციონერის აღმნიშვნელი უნდა იყოს. სულთა ასეთი დაყოფა უცხო არ არის მთიულეთისათვის. ძველთაგან მომდინარე რწმენით, კაცის მფარველი ხატების

გარდა, რომლებიც უმეტესწილად იერ-სახით ადამიანებს ჰგავდნენ, არსებობდა უკუღმართთა დიდი ლაშქარიც. ისინი ცოცხალი ადამიანებისა და მათი ღმერთების ანტაგონისტებს წარმოადგენდნენ და შესაფერი საწინააღმდეგო თვისებებითაც იყვნენ დაჯილდოებულნი.

ოპოზიცია წადმართი – უკუღმართი ყველა დროში თავისებურ სახეს იღებდა. ახალი ეპოქა თავის „სახლის ღმერთს“ და მის ანტიპოდს შობდა. უცვლელი რჩებოდა მხოლოდ უნივერსალური ბინარული ოპოზიციის არსი, რომელიც უფრო ზოგადად პოლარულ დაპირისპირებაში ხელსაყრელი – არახელსაყრელი და მის „სინონიმურ წყვილებში“ გამოსტყვივის¹¹.

ყველა დროის საზოგადოებაში არაოფიციალური, დაგმობილი კულტის აღმსრულებელნი უმეტესწილად სოციალური კიბის დაბალ საფეხურზე მდგომნი იყვნენ¹². ამავე მიზეზის გამო პატრიარქალურ საზოგადოებაში ქალი ძველი რწმენა-წარმოდგენების თავისებურ „საკუჭნაოდ“ იქცა. ასეთივე ვითარება იყო ჩვენშიც. არქაული რიტუალების აღმსრულებლის როლში საქართველოს მთიანეთში ძირითადად ქალი გვევლინება. აქ ეთნოგრაფიული სახლის წესი, ფაქტიურად, ბევრგან ორ ნაწილად იყო გაყოფილი. ოფიციალურ ნაწილს, რომელიც სახლის ანგელოზისა და ჯვარ-ხატების სახელზე აღსრულებდებოდა, უფროსი მამაკაცი უძღვებოდა. ეს რიტუალები ერთადერთ ჭეშმარიტ და ღვთის სარგებ საქმედ იყო მიჩნეული. ამ თვალსაზრისის მიუხედავად, ხშირად ოჯახში ოფიციალურ კულტს უპირისპირდებოდა არაოფიციალური, რომელსაც პირობითად ქალთა ლოცვა შეიძლება ეწოდოს. ის უმეტესწილად საიდუმლოდ სრულდებოდა და არსებითად ღვებულური რიტუალების „შებრუნებულ“, სარკულ-სიმეტრიულ ვარიანტს წარმოადგენდა. თუ ოჯახის უფროსი დღისით სამამაცოში აღმოსავლეთის ცისაკენ, სახემიპყრობილი ხმაღლა ლოცულობდა, დიასახლისი სადიაცო მხარის ბნელ კუთხეში ჩასწურწულდება მიწას. მამაკაცი, ცეცხლზე გამომცხვარ, შესაწირ კვერს დანამომარჯვებული ჯვარულად დასერავდა და წაღმა დადებდა თარო-სარკმელზე. დედაკაცი პირიქით, მზის ჩასვლის შემდეგ ხელუკუღმა//კურტუკუღმა უდგამდა უცეცხლოდ დამზადებულ კერძიან ჯამს „თავის“ მფარველს¹³.

მთიულური სახლის შიდა სივრცის გეგმარება ხელსაყრელ პირობებს ქმნიდა ოფიციალური და არაოფიციალური კულტის თანაარსებობისათვის. მასში კერა საჯალაბოს მარჯვენა მხარის ზემოთოლში იყო გამართული. სამამაცოს სახლის გვერდითი და უკანა კედელი საზღვრავდა, სადიაცოს კი მხოლოდ შენობის მარჯვენა მხიდი კედელი. ქალების სასხდომის უკან დარჩენილი ნაგებობის ნახევარი მთლიანად საქონელს ეკავა. ამიტომ ქალთა ლოცვა, რომელიც ფაქტიურად სადიაცოს მიღმა სრულდებოდა, საკმაოდ დაშორებული იყო კერის ცეცხლით „დაცულ“ ანგელოზის კუთხეს. ასე

რომ, უშუალო მეზობლობით გამოწვეული უსიამოვნება თითქმის გამორიცხული იყო.

ამრიგად, სათავსოს მარჯვენა კუთხე სახლის ანგელოზს, მარცხენა კი მის ანტიპოდს ეჭირა. უკანასკნელი საუკუდმართო მხარის შესაფერისად არის მოდელირებული: საქონლის მხარეს ცხოვრობს და პირუტყვს პატრონობს. ამიტომ წადმა მავალი ანგელოზის „უკუდმართი“ ვარიანტია -- შავია, ტერფები შებრუნებული აქვს, ცაცია ღამე მუშაობს და ჭამს, წადმა ნათქვამი უკუდმა ესმის¹⁴ და სხვა. მისი რიტუალი ხელუკუდმა//კურტუკუდმა უნდა შესრულდეს. ერთი სიტყვით, ეს „უწესო“, „გადაბრუნებული ანგელოზი“ დევია.

როგორც ვნახეთ, მთიულურ სახლში არა მარტო საჯალაბო – სამყოფოს, არამედ მთელი ძირა სახლის ორად გაყოფილი ფართობი უპირისპირდება ერთმანეთს. მათ შორის საზღვარი საფასადო კედლისა და დედაბოძის შუაზე დაშვებულ ვერტიკალზე გადის; მარჯვენა, საწადმართო მხარეს კერით გაყოფილი სამყოფოა. მარცხენა, საუკუდმართო მხარე საქონლის სადგომს უჭირავს. თითოეული ეს ოპოზიტი კვლავ განაგრძობს დიქტომურ დაყოფას, როგორც ჰორიზონტალურ ისე ვერტიკალურ ჭრილში. ამრიგად, სათავსოს მთელ მოცულობას სიმბოლური კოორდინატების სისტემა ავსებს. მასში ყველაფერის ადგილია დაკონკრეტებული, კაცი იქნება ეს, საგანი თუ ორნამენტი. თვალსაჩინოებისათვის ისევ საჯალაბოზე შეეჩერდეთ. აქ დაპირისპირებულთა პირველ წყვილს სამამაცო და სადიაცო მხარეები ქმნიან, სამამაცოში ერთმანეთს დაპირისპირებია საუფროსო და საუმცროსო. თვითონ საუფროსო ანგელოზის კუთხის ოპოზიციონერია. ამავე თარგზეა „დაჭადრაკებული“ სადიაცოც. დიასახლისის ადგილის მეწვეილეა ე.წ. ზემო კერა. ის არქაულ (დილოგურ) ტექსტებში ქალთა ლოცვის სამსხვერპლოს როლს ასრულებს. ამგვარად სტრუქტურირებულ საჯალაბოს, მიკროკოსმის სივრცეში ოჯახის – მიკროსოციუმის ყველა წევრსა თუ ნივთს თავისი „უჯრა“- ლოკუსი და სვლაგეზი ანუ საწინაგეულებო ქრონოსის შესაბამის ერთეულთან დაკორელირებული ქცევის ნორმა გააჩნია.

სახლის შიდა სივრცის სიმბოლური დაყოფა ჯვარის კარის „სოციალური გეომეტრიის“ კანონებს ემორჩილება. ორივე შემთხვევაში ანგელოზის სამეზობლო ადგილი „რჩეულთ“, „ღვთის სახლის“ და ოჯახის უფროსებს უჭირავთ. ეს წინამძღოლები სივრცობრივი თვალსაზრისით ძალიან შეიწროვებული არიან. ესეც ხსენებული პრინციპების რეალიზაციის შედეგია. ჩვეულებრივ, მთის ტრადიციულ საზოგადოებაში სოციალური ორგანიზაციის ფაქტიური ხელმძღვანელი (ხვეისბერი, ხუცეს-დეკანოზი) ნაკლებ მობილურია. ის კოლექტივის რიგით წევრებთან შედარებით, ინდივიდუალური ცხოვრების წესის ქრონოტოპში საკრალურისა და პროფანულის სხვაგვარი პროპორციის გამო, შებოჭილი ჩანს. თუმცა აქტიურ მწარმოებ-

ლურ შრომას თითქმის ჩამოცილებულს მათი დარი თავისუფლება და ე.ი. სამოქმედო დრო-სივრცე არც სჭირდება.

რაც უფრო მაღალია სოციალური კიბის საფეხური, მით უფრო „ვიწროა“ ის, მაგრამ მასზე მდგომს დიდი სივრცის კონტროლირების საშუალება აქვს. მწარმოებლურ და არამწარმოებლურ სივრცეებს შორის შეფარდება პიროვნების სოციალურ სტატუსზეა დამოკიდებული. მთის საზოგადოებებში საწარმოო სივრცე კოლექტივის რიგითი წევრების შეუზღუდავი მოქმედების არეა. ის განუზომლად დიდია სოციალიზირებულ სივრცეზე, რომელზედაც მათი პირადი გავლენა ვერცელდება. ამ სიდიდეებს შორის უკუპროპორციული დამოკიდებულებაა თემის ხელმძღვანელის შემთხვევაში. ამგვარ ვითარებას ასახავს, სწორედ, აფორიზმული გამოთქმა – გლეხი ეზოს გადაღმა ვერას ხედავსო. საწინააღმდეგოდ ახასიათებს ტრადიცია სოციალური ორგანიზაციის მეთაურს. ის „მორსმჭვრეტელია“, „არწივის მზერა“ და „ქორის თვალი“ აქავეს, მაღალი მდგომარეობის გამო მას არაფარი გამოეპარება.

მწარმოებლური და არამწარმოებლური სივრცის დაყოფა-დანაწილების წესი კარგად წარმოაჩენს კოლექტივის წევრთა უფლებამოვალეობებს. სხვადასხვა დონის „გამძლობარეთა“ შემთხვევაში ხსენებულ კატეგორიებს შორის არსებული დისპროპორცია საზოგადოებაში მათი როლის შესაფერისი ქცევის ნორმებში მოდელირდება. უკანასკნელთა კლასობრივ შინაარსს მითო-რიტუალური მოტივირება ნიღბავდა: ხევისბერი ხატისაგან იყო „დაჭერილი“ და ბუნებრივია, ხშირად მეურნეობისათვის მას არ ეცალა. „შავი“ საქმეებისათვის მოუცლელი იყო ოჯახის უფროსიც. ასეთ სამუშაოს ქალი ასრულებდა, რადგან სახლის ანგელოზის „მოწესე“ მუდამ „სუფთა“ უნდა ყოფილიყო. მსგავსი რწმენა-წარმოდგენები განამტკიცებდნენ „უფროსების“ მდგომარეობას. მათი საშუალებით ხატის მონა (შედ. ღმერთის გლახა) – ხუცესი მოთემეებს ჩაგრავდა, „სიწმინდის“ დაცვის საბაბით, მამაკაცს ქალი სრულ მორჩილებაში ჰყავდა. ამიტომ იყო სწორედ „რომ“ „უფროს-უხუცესები“ უდრტვინველად იტანდნენ „სივრცობრივ სივიწროვეს“. სასაცილოდ მცირე სამამაცოზე, საკურცხილში, მახვშთა ჩვეულ პოზაში „გაყინულები“ მოთვალთვალეთა ხვედრს „შერიგებოდნენ“. საუფროსოს სიმცირე და „დინჯთა ეტიკეტი“ საკრალური უუფლებობის ილუზიას აღრმავებდა. ეს კი „თავისუფლებს“ „მორჩილებისადმი“ პატივისცემის გამოვლენას ავალდებულებდა. ისინიც შესაფერი სამსახურით „უმსუბუქებდნენ“ ბედს ღვთის რჩეულთ: სახლში კაცს ქალი ემსახურებოდა, ხევში ბერს თემი და ა.შ.

საჯალაბოს ოპოზიტებს სიმბოლური „წყალგამყოფი“ ხაზები აკავშირებდა კიდევ ერთმანეთთან, რადგან თითოეული ასეთი დაპირისპირება იმავე დროს მთლიანობაც იყო. საუფროსო – საუმცრო-

სო სამამაცოს ქმნიდა, სამამაცო – სადიაცო სამყოფოს, საჯალაბო – ბოსელი ძირა სახლს და ა.შ. ოპოზიცია – გაყოფასთან ერთად მათი ერთობა-კავშირის მოტივიც თავისებურ მითო-რიტუალურ გააზრებას ჰპოვებდა. ამ ხასიათის მონაცემების დაკონკრეტება თითქმის ყველა წყვილისათვის ხერხდება.

ყოვლისმომცველი ოპოზიცია ადამიანი – არაადამიანი სახლში საჯალაბო – ბოსელის დაპირისპირების სახით იყო წარმოდგენილი. ამ საწადმართო და საუკუღმართო მხარეებს ერთსა და იმავე დროს ჰყოფდა და აკავშირებდა კიდევ სახლის//სამყაროს თაღის საყრდენი – დედაბოძი. სიცოცხლის ხის „კამერული“ ვარიანტი იმავე ფუნქციას ასრულებდა მიკროუნივერსუმში, რაც მას მაკროუნივერსუმში ჰქონდა დაკისრებული. ორივეგან ის სამყაროს ცენტრი იყო. ამიტომ ადამიანსა და არაადამიანს, საწადმართო ქვეყანა-მხარეს//შიდა სკნელსა და საუკუღმართო ქვეყანას//გარესკნელს შორის იდგა. ასევე ჰყოფდა და აკავშირებდა ის ვერტიკალურ სკნელებსაც: დედაბოძს//სიცოცხლის ხეს ფესვები ქვესკნელში გაუდგამს, ტანი შუასკნელში აქვს, ხოლო წვერით ზესკნელს მიბჯენია. იმიდა მიხედვით თუ სიმბოლური კოორდინატების სისტემის რომელ და რა კატეგორიის მოვლენა-ფაქტების გამყოფ-დამაკავშირებლის როლში გამოდიოდა დედაბოძი შესაფერად მოტივირდებოდა მისი მედიციური ფუნქციაც¹⁵.

ასევე ჰყოფდა და აკავშირებდა პორიზონტალურ ჭრილში კერა-საკიდელი დუალურ მიკროკოსმს, სამამაცო – სადიაცოს//მაკროკოსმის ვაჟისა და ქალის ლოკუსებს, ხოლო ვერტიკალურ ჭრილში ოჯახის საამქვეყნო – საიმქვეყნოს ანუ სამზეოსა და საბნელოს მაქსიმალურად ორგანიზებულ ნაწილებს.

ლიტერატურა და შენიშვნები

1. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры, М.,1972; მისივე, Проблема средневековой народной культуры, М.,1981; Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской культуры, Л.,1971; Бахтин М., Формы времени и хронотопа в романе, мისივე წიგნში: Вопросы литературы и эстетики, М.,1975; Неклюдов С.Ю. Время и пространство в билине, кт. Славянский фольклор, М., 1972; Бахтина В.А. Время в волшебной сказке, кт. Проблемы фольклора, М., 1975; Девис П. Пространство и время в современной картине вселенной, М., 1979 და სხვა.

2. უკანასკნელი 15 წლის განმავლობაში განსაკუთრებით გაცხობდა ინტერესი ადამიანის მოღვაწეობის სივრცობრივი პარამეტრების შესწავლის მიმართ. 20-იანი წლებიდან მოყოლებული საბჭოთა მეცნიერები არა ერთხელ შეხებიან ამ პრობლემას (ფლორენსკი, პროპი, ბახტინი, ბოგატირიოვი, ზოლოტარიოვი და სხვ.) მაგრამ ჩვენში კვლევას დისციპლინარული ხასიათი არ მიუღია. სპეციალური დარგი მხოლოდ 60-იანი წლების ბოლოს გაფორმდა პროქსემიკის სახელწოდებით და მის დამფუძნებლად ამერიკელი ანთროპოლოგი ედუარდ ჰალი გვევლინება. იხ. Hall E.T. Proxemics, "Current Anthropology", 1968, No. 9; მისივე, Handbook for Proxemic Research, Washington: Society for the Anthropology of Visual Communication, 1974; Watson O.M. Proxemic Behaviour: A cross-cultural study, The Hague, Mouton, 1970.
3. Свешникова Т. Н., Цивьян Т. В. К функциям посуды в восточно-романском фольклоре, კრ. Этническая история восточных романцев. Древность и средние века, М., 1979; Цивьян Т.В. К семантике дома в балканских загадках, კრ. Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам, /МВСВМС/, 1/5/, Тарту, 1974; მისივე, Дом в фольклорной модели мира /на материале балканских загадок/, კრ. Труды по знаковым системам, /ТЗС/, Тарту, 1974; Баибурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян, Л., 1983; Терехихин Н.М. Строительная обрядность пермских финоугров, Л., 1981.
4. ვ. ჩიქოვანი, მთიულური სახლის კერა, 1977, გვ.24-40 /ხელნაწერი ინახება ივ.ჯავახიშვილის სახ.ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის კავკასიის ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივში/.
5. ვ.ჩიქოვანი, ახალი დღესასწაულები და ტრადიციათმცოდნეობის ამოცანები, კრ. „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუბები“, „მეცნიერება“, თბ., გვ. 119.
6. ვ.ჩიქოვანი, საცხოვრებელი ნაგებობები მთიულეთ-გუდამაყარში, კრ. „სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის დაარსების 250 წლისთავისადმი მიძღვნილი XIII რესპუბლიკური სესიის მასალები/ მოხსენებათა შინაარსი/“, „მეცნიერება“, თბ., 1976.
7. ნაგებობა ანთროპომორფული მთლიანობის დარად აღიწერება. საერთოდ, „სხეულებრივი პრინციპი“ მეორადი სამოდულო სისტემების ერთეულთა „მეტაფორული იზომორფიზმის“ მეშვეობით ეთნოსემიოტური თავისებურებების გამოვლენის სა-

შუალეხას იძლევა (შედ. თავი მოჭრა//ბანზე სიპები აუყარა//ქალი მოსტაცა...).

8. კულტურის „ტექსტების“ აღწერაში ბინარული სტრუქტურების როლის შესახებ იხ. Лотман Ю.М. О метаязыке типологических описании культуры, ТЗС, 4, Тарту, 1969; Успенский Б. А. Право и лево в иконописном изображении, СВМС, Тарту, 1973; Толстые Н.И. и С.М. К семантике правой и левой стороны в связи с другими символическими элементами, МВСВМС,1/5/, Тарту, 1974; Иванов В.В. Чет и нечет. Ассиметрия мозга и семиотических систем, М., 1978 и др.
9. ბუნება – კულტურის ოპოზიცია განსაკუთრებით ცხადად კერაში ამოსული იფნის მითოლოგემაში აქტუალიზდება. იხ. ვ.ჩიქოვანი, მთიულური სახლის კერა, გვ. 59-87.
10. მსგავსი ოპოზიცია \ მთლიანობის ერთი წევრიდან მეორის ატრიბუტების სრული კონის გამოყვანა შეიძლება კაზუალური იმპლიციების მეთოდით /თუ A....., მაშინ B.....; ან A ----->B და პირიქით/.
11. Ивანовиотических системах, კრ. Системные исследования, Ежегодник, 1972, М., 1972.
12. ამ უნივერსალური ქრონოტოპის მქონე პრინციპის რეალიზაციის შედეგია, რომ გარდასულ დღეთა იდეოლოგიის ატრიბუტების მატარებლად, დღესაც კი, საზოგადოების დაბალი სტატუსის მქონე წევრები გვევლინებიან. ეს განსაკუთრებით თვალსაჩინოდ მათი სამუშაო ადგილის „კანკელის“ გაფორმების „არაოფიციალურ“ სტილში მჟავნდება. აქ უცნაურად მეზობლობენ სრულიად განსხვავებული სისტემის ნიშან-სიმბოლოები -- „დაცემული ანგელოზები“ და ყოფილი ლიდერები, შიშველი ნატურები და „ოქროს ხანის“ სურათები, ხალხური თუ კუსტარული რეწვისა და ხელოვნების „უნიკალური“ ნიმუშები, კინოვარსკვლავთა ფოტოები და სხვ. ასეთი „გამოფენები“ წარსულის ანუ არაოფიციალური აწმყოს ნამდვილი სარკეა, სადაც ახალი „გადმონაშთი“ სწრაფად პოულობს თავის ადგილს. ეს ერთხელ კიდევ ცხადყოფს, რომ ე.წ. „ხალხური კულტურის“ პრობლემა ურბანიზმის პირობებშიც აქტუალურია.
13. ვ.ჩიქოვანი, მთიულეთ-გუდამაყარის ეთნოგრაფიული დღიურები, რე.№11, 1975, გვ.25-30, 38, 40-41, 45, 53, 68, 75, 81 და სხვა. რიტუალებსა და „ანტირიტუალებში“ ანთროპომორფულ, სოციალურ, ვერბალურ, მუსიკალურ, ქორეოგრაფიულ, კულინარულ, არქიტექტურულ, მითოლოგიურ და სხვა კოდებზე აქ

ტუალიზებული ბინარული ოპოზიციები ცხადყოფენ, რომ ერთიანი მითო-რიტუალური სისტემის ერთეულებს წარმოადგენენ: ცა – მიწა, აღმოსავლეთი – დასავლეთი, მარჯვენა – მარცხენა, ზედა – ქვედა, შინა – გარე, ჭეშმარიტი – ყალბი, ოფიციალური – არაოფიციალური, ადამიანი/მეტყველი – საქონელი /პირუტყვი, კაცი/ნეფე – ქალი/პატარძალი, უფროსი – უმცროსი, საბერო – საჯალაბო, საჯალაბო – ბოსელი, სამამაცო – სადიაცო, კერა – ერდო, სარკმელი – კუთხე, კაცების ლოცვა – ქალების ლოცვა, სახლი – ეზო, მზე – მთვარე (“მიწის“//იმქვეყნის მნათობი, შედ. მკვდრის მზეს. შუასკნელის „მნათობის“, კერის ცეცხლის წყლით ჩაქრობით, ყვერბის სიპების რიტუალიზირებული ამოყრით და სემანტიკურად მათი დარი სხვა ქმედებებით, მაგალითად, დედაბოძის წაქცევით ან ასეთი რამის ჩადენის მუქარით ტრიალული მიკროკოსმის ნგრევა და მოწინააღმდეგე ძალების გამარჯვება მოდელირდებოდა. მსგავს მომენტებს ხალხურ პოეზიაში და ხატოვან სიტყვა-თქმებში საგანგებო ადგილი უჭირავს და მეტაფორულ აზროვნებას ნოყიერ ნიადაგს უქმნის.), დღე – ღამე, სინათლე/ცეცხლი – სიბნელე/ნესტი, წყალი/, ჟამი – უჟამო ჟამი, თეთრი/წმინდა – შავი/მირეული, წადმა – უკუღმა (ხელუკუღმა, კოჭუკუღმა, კურტუკუღმა. გადაბრუნებული მოსასხამის სტუმრისათვის მოხურვით ანდაბის ანუ გარდაცვლილ ნათესავთა საიქიოში არსებული გაერთიანების წევრის გამასპინძლების რიტუალი სრულდებოდა), სახე – ზურგი, ანგელოზი – დევი, ხმამაღლა – ჩურჩულით / უმძრახად, სანთელი – ნიგვზის ლებნების დამაკავშირებელი უღელი, თარო – ჯამი, ქადა – ფაფა /უცეცხლოდ დამზადებული/, სველი – მშრალი/ბერწი, წულიანი/ჯიშიანი – უწული/უკაცო, კერა – საკიდელი (შუაცეცხლის თავზე ჩამოშვებული ჯაჭვი), რკინის საკიდელჩამობმული/რკინის საკიდელით დაბმული – საკიდელჩამოგდებული, დაკოჭვა/დაჭერა, შეკვრა, მიჯაჭვა/ – აშვება / საკიდლის ჯაჭვის ჩაჭრა//კარის შეხსნა, ნაწილიანი/ლიშნიანი/ბედიანი – უნაწილო/უუღურო/უბედო, ცოცხალი/სააქაო – „ცივი“/საიქიო, დაბადება – სიკვდილი, ქორწილი – გასვენება, ხმით ნატირალი – მთიბლური / ჩვენი სამყაროს გლოვის ზარი ანტისამყაროს // სათიბის სიმღერა/, პირიმზე – ფუძის ანგელოზი /პირქუში და სხვა. ვ.ჩიქოვანი, ქორწინება – მედიაცია მითოლოგიაში, 1978 /ხელნაწერი/.

14. შესაბამისად ასეთი არსებისადმი მიმართვის ფორმულა ანტილოცვა//წყველა იყო. ის უკუღმა, ქაჯურ ენაზე, უნდა წარმო-

ეთქვა გადაბრუნებულ ტანსაცმლიან, დედათა წეს-გადასულ უფროს დიასახლისს. სრულ სიბნელეში აღსრულებულ ამ რიტუალს დადებითი შედეგი რომ მოჰყოლოდა, ხანდაზმულ მანდილოსანს (ჯადოსნური ზღაპრების მსგავს ამბივალენტურ დედაბერს) საიდუმლო მფარველისათვის საქონლის გამრავლების მაგიერად მათი დაღევა, ხოლო ოჯახის წევრების კარგად ყოფნის მაგიერად მათი ავად გახდომა, სახლ-კარის დაწვა, ყანა-სათიბის დასეტყვა, ერბო-კარაქის გაწყალება და ა.შ. უნდა ეთხოვა. მას ღრმად სწამდა რომ უცეცხლო კერძების იმქვეყნიურმოყვარულთა ერთგულ, ფარულ მსახურს უკუღმა მაგალი „ანგელოზი“ ყველაფერს შებრუნებით აუსრულებდა. ამგვარი პრაქტიკის „გვერდითი პროდუქტია“ დევების, ალ-ქაჯების და ადამიანების ინტიმური ურთიერთობებისადმი მიძღვნილი გადმოცემა-მემორატები.

15. დედაბობის შესახებ იხ. ი.სურგულაძე, ასრტალური სიმბოლიკა ქართულ ხალხურ ორნამენტში /დედაბობის დეკორის მიხედვით/, თბ., 1967, დისერტაცია.

Vakhtang Chikovani

Symbolic Organization of Space in the Interior of a Mtiuletian House

A rectangular-shaped plan of a traditional dwelling structure is divided in two equal sections with a plaited partition – the right section used as a family living space, and the left section used as a space for cattle. In its own turn, an open hearth divides the living section in men’s (right) and women’s (left) halves. In the center of the dwelling structure stands a central support of the flat roof – the so-called “Mother Column.” Inside the house, among the ritually important places, the main one is the upper corner of the men’s section – a “House Guardian Angel’s corner,” where a family head performs official rituals. The angel’s antipode “Dev’s” place is in the upper left corner of the space for cattle. A family housewife is the one who secretly observes the Dev’s rituals. According to some mytho-ritual texts, the Angel’s Corner represents a sacred social center (cosmos, culture), while the Dev’s corner represents a center of nature (chaos). The open hearth and the Mother Column function as mediators between the structural elements of the microcosm-house and are opposites of each other in the myth of a sacred tree (the local version of “axis mundi”) that grows from the hearth of an (unbeliever) highlander.

ნინო მინდაძე

ტრადიციული ქართული სამედიცინო კულტურის
ანთროპოლოგიური კვლევა საქართველოში

სამედიცინო ანთროპოლოგია დღეს ანთროპოლოგიური მეცნიერების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი დარგია. იგი შეისწავლის ჯანმრთელობასა და დაავადებას, საერთოდ ჯანმრთელობის დაცვის სისტემას, ბუნებრივ და სოციოკულტურულ გარემოსთან ადამიანის ბიოკულტურულ ადაპტაციას. განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს მედიცინის სოციოკულტურულ ასპექტებზე, რადგან, დაავადება და მკურნალობა მხოლოდ აბსტრაქტულად არის სუფთა ბიოლოგიური პროცესი... სად გახდა ავად ადამიანი, რა სახის დაავადება შეეყარა მას და რა სახის მკურნალობა სჭირდება, ბევრად არის დამოკიდებული სოციალურ ფაქტორებზე [აკერნესტი ე., 1947; ლაიბანი რ., 1977, 13-30].

სამედიცინო ანთროპოლოგიის კვლევის სფერო კიდევ უფრო ფართო და მნიშვნელოვანია, რადგან მას დაავადება აინტერესებს, როგორც ფენომენი, რომელსაც შეუძლია გავლენა იქონიოს სოციოკულტურულ მოვლენებსა და პროცესებზე.

ცნობილია, რომ ყველგან, ყოველი დროისა და ყოველგვარი ტიპის საზოგადოებაში დაავადება საფრთხეს უქმნიდა როგორც ცალკეულ ადამიანს, ასევე საზოგადოებასაც. გარკვეულ შემთხვევებს ახდენდა არა მხოლოდ ადამიანის თუ ადამიანთა მთელი კოლექტივის ბიოლოგიურ მდგომარეობაზე, არამედ სოციოკულტურულ სისტემაზე, ისტორიული განვითარების პროცესზე. განაპირობებდა გარკვეულ ისტორიულ მოვლენებს. ცნობილია, რომ III ათასწლეულში ძველი ინდოევროპული მოსახლეობის მიგრაციის ერთ-ერთი მიზეზი და ამ მიგრაციის მიმართულებების განმსაზღვრელი შავი ჭირისა და მალარიის გავრცელება იყო [გამყრელიძე თ., ივანოვი ვ., 1984, 915-916; 963]. ითვლება, რომ შავი ჭირი გახდა მიზეზი ძველ აღმოსავლეთში მიცვალებულის კრემაციის ტრადიციის ჩამოყალიბებისა [გამყრელიძე თ., ივანოვი ვ., 1984, 831]. შუა საუკუნეებში კი შავი ჭირის ეპიდემიებმა, რომელმაც შეიწირა მილიონობით ადამიანი, მნიშვნელოვნად შეცვალა ევროპის დემოგრაფიული სურათი, ყოფითი კულტურა... [ბროდელი, 1989, 97-102]. ამ დაავადების პანდემიამ შეუწყო ხელი ფეოდალიზმის რღვევას ინგლისში.

სამედიცინო ანთროპოლოგიას აინტერესებს ამა თუ იმ ხალხის სამედიცინო სისტემა, რომელსაც გავლენა აქვს ადამიანის ეკოლოგიაზე, ევოლუციაზე, კულტურაზე, სოციალურ ღირებულებებზე... მხოლოდ სამედიცინო პერსონალი და ავადმყოფი არ არის სამედიცინო ანთროპოლოგიის კვლევის ობიექტი, არამედ ზოგადად საზოგადოება, რამდენადაც მასთან დაკავშირებულია ადამიანის ჯანმრთელობა და სამედიცინო პრობლემები. (ლაიბენი რ., 1977, 15). აქედან გამომდინარე, სამედიცინო ანთროპოლოგია ერთი მხრივ გულისხმობს სამედიცინო სისტემების შესწავლას სოციოკულტურული თვალსაზრისით, ხოლო მეორე მხრივ სოციოკულტურული სისტემის, საზოგადოების შესწავლას სამედიცინო ასპექტით.

ყოველივე ზემოხსენებულის გათვალისწინებით, გამომდინარე იმ ფაქტიდანაც, რომ სხვადასხვა საზოგადოებაში, ადამიანის ჯანმრთელობის მდგომარეობის, დაავადების მიმართ სხვადასხვაგვარი დამოკიდებულების, განსხვავებული სამედიცინო აზროვნებისა და პრაქტიკის გამო ძნელია ლაპარაკი ერთსა და იგივე სამედიცინო სტანდარტებზე, სამედიცინო ანთროპოლოგია მოითხოვს ინტერდისციპლინარულ მიდგომას და კროსკულტურულ კვლევას. მას აინტერესებს ყველა დროისა და ყველა ეთნოსის სამედიცინო ტრადიციები, ხალხური სამედიცინო აზროვნება.

სამედიცინო ანთროპოლოგია ძრითადად სამ მიმართულებას მოიცავს: სამედიცინო ეკოლოგიას – შეისწავლის გარემოსთან ადამიანის, საზოგადოების ბიოკულტურულ ადაპტაციას; იკვლევს თუ რამდენად ეფექტურად იყენებს ადამიანი ადაპტაციის პროცესში ბიოლოგიურ და კულტურულ საშუალებებს; რა გავლენას ახდენს დაავადება ეკოლოგიურ და ევოლუციურ პროცესებზე... 2. ეთნომედიცინას, რომელიც შეისწავლის მედიცინის ტრადიციულ სისტემებს საბუნებისმეტყველო და სოციოკულტურულ ასპექტში 3.გამოყენებით სამედიცინო ანთროპოლოგიას, რომლის მიზანია სამედიცინო ანთროპოლოგიური კვლევის შედეგების გამოყენება პრაქტიკულად, ავადმყოფის მკურნალობის დროს ყურადღების გამახვილება მის სოციოკულტურულ გარემოზე და სხვ.

საქართველოში უკვე საკმაო ხანია არა ერთი მკვლევარი მუშაობს სამედიცინო ანთროპოლოგიის ერთ-ერთი მიმართულების ეთნომედიცინის, ტრადიციული მედიცინის კვლევის ხაზით.

ქართველ მეცნიერთა კვლევა არ შემოიფარგლება მხოლოდ მკურნალობის ხალხური, ტრადიციული საშუალებების გამოვლენით და შესწავლით, მათ აინტერესებთ თვით ადამიანი, ხალხური წარმოდგენები ადამიანზე როგორც ბიოლოგიურ და სოციოკულტურულ არსებაზე [ბარდაველიძე ვ., 1949; ჯავახიშვილი ივ., 1953; ბერიტაშვილი ივ., 1957; მინდაძე ნ., 2008], ხალხური სამედიცინო თეორია, ქართველი ხალხის ტრადიციული სამედიცინო აზროვნება, სამკურნა-

ლო პრაქტიკა, ბიოეთიკის ხალხური ტრადიციები [მინდაძე ნ., 2009], დაავადებისა და გარემოს ურთიერთმიმართება [დაავადება და გარემო, 1996], ასევე ტრადიციული სამედიცინო ინსტიტუტების, დაავადების როლის, მნიშვნელობის გარკვევა საზოგადოებაში და სხვ.

ეთნომედიცინის, ტრადიციული, ხალხური მედიცინის კვლევის ობიექტის და მისი სახელწოდების შესახებ სხვადასხვა შეხედულება და აზრი ჩამოყალიბდა. მეცნიერთა ერთი ნაწილი მიიჩნევს, რომ **ხალხური მედიცინა** უნდა იხმარებოდეს ვიწრო მნიშვნელობით და აღნიშნავდეს მხოლოდ თვითმყოფად, ემპირიულ მედიცინას, ე.ი. ფაქტობრივად უნდა ასახავდეს განვითარების დაბალ საფეხურზე მდგომი საზოგადოების თვითმყოფად სამედიცინო კულტურას. ხოლო თანამედროვე, განვითარებული ეთნოსების ხალხური მედიცინის სახელწოდებად ტერმინ **ეთნომედიცინას** გვთავაზობენ [ბრომლეი ი., 1881, 211-214].

ტერმინთა ასეთი დიფერენცირება თანამედროვე მეცნიერებაში იშვიათია. როგორც განვითარების დაბალ საფეხურზე მდგომი საზოგადოებების, ისე თანამედროვე ეთნოსების არასახელმწიფო, არაოფიციალური სამედიცინო კულტურის აღსანიშნავად გამოიყენება: **ეთნომედიცინასა** და **ხალხურ მედიცინასთან** ერთად, გამოიყენება **არაორთოდოქსალური, არაოფიციალური, ტრადიციული მედიცინა...** მსოფლიო საერთაშორისო სამეცნიერო ორგანიზაციის [WHO] მიერ 1978 წელს გამართულ საერთაშორისო კონფერენციაზე შემოთავაზებულ იქნა ტერმინი – **ტრადიციული მედიცინა**, რაც **ხალხური მედიცინის** სინონიმად იქნა მიჩნეული. ასევე აღინიშნა, რომ **ტრადიციული მედიცინა** არსებობდა ყველა საზოგადოებაში, ისტორიული განვითარების ყველა ეტაპზე. [ჰოლი, 1994,1, 1]. დღეს ტერმინი ეთნომედიცინა ტრადიციული მედიცინის შემსწავლელი მეცნიერების, სამედიცინო ანთროპოლოგიის ერთ-ერთი მიმართულების სახელწოდებაა. თუმცა მას ტრადიციული, ხალხური მედიცინის სინონიმადაც საკმაოდ ხშირად იყენებენ.

ტრადიციული მედიცინა, თვითმყოფად, ემპირიულ პრაქტიკასთან ერთად გულისხმობს სხვადასხვა სამედიცინო სისტემის, მათ შორის ოფიციალური მედიცინის, გავლენის შედეგად ამა თუ იმ საზოგადოების ხალხურ მკურნალობაში დანერგილ **გახალხურებულ** სამედიცინო ცოდნასაც. ცნობილია, რომ ტრადიციული სამედიცინო სისტემა და ოფიციალური, კლასიკური მედიცინა ყველა ეპოქაში თანაარსებობდა, ურთიერთგავლენას განიცდიდა. ასეა ახლაც, ტრადიციულ სამედიცინო სისტემას ოფიციალური მედიცინის ელემენტების შეთვისების უნარი გააჩნია. ეს ელემენტები ეგუება თვისებრივად უცხო სამედიცინო გარემოს, ხშირად ამ გარემოსთვის დამახასიათებელ შინაარსს იძენს და ხალხურ ტრადიციად ყალიბდება.

ტრადიციული სამედიცინო კულტურა ტრადიციულად ორ ნაწილად იყოფა: ერთი, რომელსაც მეტწილად *ემპირიულ-რაციონალურს* უწოდებენ, აერთიანებს ხალხურ საბუნებისმეტყველო შეხედულებებსა და ბუნებრივ სამკურნალო საშუალებებს. მეორე *მაგიურ-რელიგიური*, მოიცავს დაავადებათა შესახებ არსებულ რწმენა-წარმოდგენებსა და მკურნალობის ზებუნებრივ საშუალებებს.

ასეთი დაყოფა მეტ-ნაკლებად მოხერხებულია მკვლევართათვის. ჩვენც, ამ ტრადიციას ვაგრძელებთ. შევცვალებთ მხოლოდ ტერმინი *ემპირიულ-რაციონალური*, რადგან ემპირიულ, თვითმყოფად სამედიცინო ცოდნასთან ერთად, ვიკვლევთ სხვადასხვა, ძირითადად კი ქართული ოფიციალური, კლასიკური მედიცინის გავლენის შედეგად გამდიდრებულ ხალხურ სამედიცინო კულტურას. აქედან გამომდინარე, ტერმინი *ემპირიული* არ ამოწურავს ჩვენი კვლევის ობიექტს. ხოლო რაციონალურად მიგვაჩნია არა მხოლოდ შინაური წამლებითა თუ სხვადასხვა მანიპულაციებით მკურნალობა, არამედ მაგიურ-რელიგიური სამკურნალო პრაქტიკაც, სათანადო სოციოკულტურული გარემოს თავისებურებების თუ ეთნოფსიქოლოგიური ფონის გათვალისწინებით. ამდენად, *რაციონალური* უფრო მეტისმომცველი ტერმინია, ვიდრე ზემომოყვანილ კომპოზიტში მისი ტრადიციული მნიშვნელობა გულისხმობს.

მიზანშეწონილად მიგვაჩნია *ემპირიული-რაციონალურის* შეცვლა ტერმინით *ნატურ-მედიცინა*, რადგან ხალხური მედიცინა ძირითადად ბუნებრივ საშუალებებს იყენებს. ნატურმედიცინა აერთიანებს ხალხურ საბუნებისმეტყველო შეხედულებებსა და ნატუროპათიას – მკურნალობას ბუნებრივი: მცენარეული, ცხოველური, მინერალური საშუალებებით და ტრადიციულ მეთოდებს: სისხლის გამოშვებას, მასაჟებს, ქირურგიულ მანიპულაციებს და სხვ.

ტრადიციული მედიცინა აერთიანებს *ყოფით* – საზოგადოების წევრთა უმრავლესობისა და *პროფესიულს* – ხალხურ მკურნალო სამედიცინო ცოდნა-გამოცდობებს. რასაც ზოგიერთ მეცნიერი მხოლოდ წინაკლასობრივი საზოგადოებისთვის დამახასიათებელ მოვლენად მიიჩნევს [ბრომლეი ი., 1981, 215]. ეთნომედიცინის კვლევის სფეროში შედის როგორც ყოფითი სამკურნალო ცოდნის, ისე ხალხური მკურნალების საქმიანობის განხილვა, მათი მკურნალებად ჩამოყალიბების პროცესის კვლევა, მათი სოციალური როლის, სტატუსის განსაზღვრა, ტრადიციული სამედიცინო სისტემების რეგიონალური თავისებურებების გამოვლენა და სხვ.

ტრადიციული მედიცინის ხასიათი დამოკიდებულია მის ადგილსა და ფუნქციაზე გარკვეულ კულტურულ მოდელებში, ამიტომ ტრადიციული მედიცინის, მისი ჩამოყალიბებისა და განვითარების შესწავლა საჭიროა, კომპლექსურად, ყოფის სხვა ელემენტებთან ურთიერთკავშირში, გეოგრაფიული გარემოს, სოციალურ-ეკონომი-

კური, ისტორიული პირობებისა და ეთნოფსიქოლოგიური ფონის გათვალისწინებით, ინტერდისციპლინარული მიდგომით.

ქართველ ეთნოლოგთა კვლევის ობიექტი ტრადიციული ქართული სამედიცინო კულტურა – ქართველი ხალხის სამედიცინო აზროვნება და სამკურნალო პრაქტიკაა; ემპირიულ სამედიცინო გამოცდილებასთან ერთად, სხვადასხვა, ძირითადად კი ქართული კლასიკური მედიცინის, გავლენის შედეგად ყოფით კულტურში მკვიდრად ფუნქციონირებელი და დროთა განმავლობაში ხალხურ ტრადიციად ჩამოყალიბებული სამედიცინო ცოდნა. კვლევის ძირითადი წყარო თანამედროვე ყოფაში ან მოსახლეობის მესხიერებაში დღემდე შემორჩენილი ხალხური სამედიცინო ტრადიციებია. რეტროსპექტიული მეთოდის გამოყენებით, ხშირად ხერხდება უფრო ძველი სურათის აღდგენა, სამკურნალო ტრადიციების წარმოშობისა და განვითარების გზების კვლევა, ხოლო თანამედროვე მონაცემების ანალიზით, რიგი ფაქტების ახსნა. ეთნოგრაფიული მონაცემების გარდა, ქართული მედიცინის შესახებ მნიშვნელოვან მასალას გვაწვდის არქეოლოგიური, ფოლკლორული მონაცემები, ანტიკურ ავტორთა თუ უცხოელ მოგზაურთა და მეცნიერთა ცნობები, ქართული წერილობითი წყაროები.

ტრადიციული ქართული სამედიცინო კულტურის სრულყოფილი წარმონეჩისთვის საჭიროა ხალხური და ძველი ქართული სამედიცინო ხელნაწერების შედარებითი ანალიზი, ქართველთა კულტურულ-ისტორიული გარემოცვის, მეზობელი ხალხების სამედიცინო ტრადიციების გათვალისწინება. კროსკულტურული კვლევა საშუალებას იძლევა წარმოიხედოს ის კულტურული წრე, რომელშიც ჩამოყალიბდა ტრადიციული ქართული სამედიცინო კულტურა.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალისა და და სხვა მონაცემების შედარებითი ანალიზის შედეგად დადგინდა რომ საქართველოს მთისა და ბარის განსხვავებულმა გეოგრაფიულმა გარემომ, სოციალურ-ეკონომიკურმა და ისტორიულმა პირობებმა, მოსახლეობის ცხოვრების წესმა, განაპირობა ამ რეგიონებში გავრცელებულ დაავადებათა სპეციფიკური ხასიათი და ტრადიციული სამედიცინო სისტემების თავისებურებანი. კერძოდ, საქართველოს მთაში განვითარდა და პროფესიულ დონეს მიაღწია მხოლოდ ტრავმების მკურნალობამ, თუმცა ყველგან მაგ. ხევსურეთში, არ ჩამოყალიბდა საგვარეულო-საოჯახო მედიცინა. ბარში კი ყოფით სამედიცინო კულტურასთან ერთად, საგვარეულო-საოჯახო მედიცინაც განვითარდა, რომელსაც პროფესიული მედიცინის ნიშან-თვისებები გააჩნია და გულისხმობს ცალკეული ან მხოლოდ რამდენიმე სხვადასხვაგვარი დაავადების მკურნალობის საგვარეულო პრაქტიკას.

საინტერესო შედეგებს იძლევა ხალხური, განსაკუთრებით კი მაგიურ-რელიგიური სამედიცინო ტრადიციების შესწავლა ისტორიული განვითარების პროცესში, საქართველოს მოსახლეობის რელიგიური აზროვნების ცვალებადობის ფონზე.

არქეოლოგიური მასალის შესწავლის საფუძველზე გამოთქმულია მოსაზრებები უძველესი სამედიცინო ტრადიციების შესახებ. მკვლევრები თვლიან, რომ პალეოლითის ხანის ზოგიერთ სამეურნეო იარაღს – პატარა ხელცულებს სამედიცინო დანიშნულება ჰქონდა და გამოიყენებოდა ჩირქროვებიდან ჩირქის გამოსაშვებად, ჭრილობიდან უცხო სხეულის ამოსაღებად... [ფირფილაშვილი პ., 1989, 11-14]. პალეოლითის ხანის ერთ-ერთ გამოქვაბულში (საკაჟია) ნანახი ცხოველის თავის ტვინისა და ქონის ნაზავი მიჩნეულია სამკურნალო დანიშნულების მაღამოდ [ნიორაძე გ., 1953, 59]. ასეთი სახის მაღამო საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში (სვანეთში) დღესაც გამოიყენება [ბურდული მ., 2000, 117]. ბრინჯაოს ხანისა და შემდეგი პერიოდის, განათხარ მასალაში უხვად გვხვდება ქირურგიული იარაღები: დანები, პინცეტები, ძველი რომაული კეფალოტრიბების მსგავსი ნამგლისებრი დანები, ნემსები, ზონდი და სხვ. ასევე სამედიცინო დანიშნულების ჭურჭელი [ფირფილაშვილი პ., 1989, 14-33]. ფიქრობენ, რომ სამედიცინო დანიშნულება ჰქონდა საქართველოს ტერიტორიაზე აღმოჩენილ საკმაოდ დიდი რაოდენობის გველის გამოსახულებიან ჭურჭელსაც [ფირფილაშვილი პ., 1989, 36]. ძვ. წ. VIII-VI სს. დათარიღებული წამლის დასამზადებლად მიჩნეული გველის გამოსახულებიანი ორსართულიანი ჭურჭლის [ფირფილაშვილი პ., 1989, 38] მსგავსი ჭურჭელი ქართულ ხალხურ მედიცინაშიც არც თუ დიდი ხნის წინათ გამოიყენებოდა [ბურდული, 2000, 119].

საქართველოში სხადასხვა ეპოქის სამარხებში [ძვ. წ. X-IX სს., VII-V სს., ა.წ. XV-XVII სს.] აღმოჩენილია ტრეპანირებული თავის ქალები. ტრეპანაციის ხალხური პრაქტიკა საქართველოს მთიანეთის ერთ-ერთმა კუთხემ – ხევსურეთმა XX საუკუნის მეორე ნახევრამდე შემოინახა.

განათხარი ძვლოვანი მასალის რენტგენოპალეოანთროპოლოგიური შესწავლის შედეგად დადგინდა, რომ საქართველოში ტრეპანაციის მკურნალობა უმეტესწილად სწორად იყო ჩატარებული [ფირფილაშვილი პ., 1989, 3-22, 36].

ტრადიციული ქართული მედიცინის შესახებ გარკვეულ ინფორმაციას გვაწვდის ქართული და ბერძნული მითოლოგია. უძველეს ქართულ ამირანის მითში დაცულია ცნობები: სამკურნალო მცენარეებით მკურნალობის, ქალის (მითის მთავარი პერსონაჟის) მიერ ცხოველებზე დაკვირვებით სამკურნალო მცენარეების მიკვლევის, დღენაკლული ბავშვის დაბადების დროს ხელოვნური ინკუბაციის პრაქტიკისა და საკეისრო გაკვეთის შესახებ. [შენგელია მ.,

1970, 32-33]. ამავე მითის ვარიანტში ლაპარაკია ერთ-ერთი პერსონაჟის გვამის გასპეტაკების ე.ი. დამუშავების შესახებაც. ქართველთა ისტორიულ ქრონიკაში *ქართლის ცხოვრება (Xს.)* აღწერილია ვახტანგ გორგასალის ბიძის ვარაზ ბაკურის ცხედრის საბრითა [ალექ] და მურით (სურნელოვანი ზეთი) დამუშავება [ქართლის ცხოვრება, I, 1955, 176].

ზემომოყვანილის საფუძველზე გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ქართველები ბალზამირების წესს იცნობდნენ [სააკაშვილი მ., გელაშვილი ა., 1958, 35]. თუმცა ამ მოსაზრების დამადასტურებელი არქეოლოგიური მასალა ჯერ-ჯერობით მოპოვებული არ არის.

ქართული მედიცინა უძველესი დროიდან უცხო ქვეყნების იტერესების არეალში იყო მოქცეული. იმავდროულად თავადაც განიცდიდა ძველი ცივილიზებული სამყაროს სამედიცინო ცოდნის გავლენას.

მედიცინის ისტორიკოსთა მიერ დადგენილია, რომ ქართულ სამკურნალო ხელოვნებაში უხვად ჩანს ძველადმოსავლური გავლენები [შენგელია მ., 1963, 3-15].

ქართული, ანტიკური და შუა საუკუნეების ქვეყნების კლასიკური მედიცინის ურთიერთობაზე გვაუწყებს ძველი ქართული ხელნაწერები: *უსწორო კარაბადინი (XI ს.)*, *წიგნი სააქიმო (XIII ს.)*, *ზაზა ფანასკერტელ-ციციშვილის სამკურნალო წიგნი (XV ს.)*, დავით ბაგრატიონის *იადიგარ დაუდი (XVI ს.)*, თარგმნილი ლიტერატურა გრიგოლ ნოსელის *კაცისა შესაქმისათვის*, რომლის არასრული თარგმანი IX-X საუკუნისაა, მეორე გიორგი მთაწმინდელის სრული თარგმანი X საუკუნის ნემესეოს ემესელის *ბუნებისათვის კაცისა*, ბერძნულიდან თარგმნილი იოანე პეტრიწის მიერ და სხვ.

ცნობილია, რომ არგონავტების მითის მთავარი პერსონაჟი მედეა, რომელიც წამალმკეთებლობის საიდუმლოებას ფლობდა კოლხეთის მეფის ასული იყო. მას სამკურნალო მცენარეები სპეციალურ ბაღში მოჰყავდა [ორფიკული არგონავტიკა, 1977, 107-108]. „მედეას ბაღის“ ზოგიერთი სამკურნალო მცენარე: დაფნა, შინდი და სხვ. დღესაც ფართოდ გამოიყენება ქართულ ხალხურ მედიცინაში.

ანტიკური ავტორების მიხედვით, ქართველთა წინაპრები კოლხები და იბერები სამკურნალოდ იყენებდნენ უცუნას [Colchicum speciosum], ზამბახის [Iris], ღოღოს [Rumex], ბაიას [Aconitum], პრომეთეს ბალახს... [hani, 1884, 501-507; როდოსელი აპ., 1970, 222-223; ლატიშევი ვ., 1896, 107-108].

მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ პლინიუსის – *ბუნების ისტორიაში* დაცულია ცნობა იბერიაში საიკეთესო კამის წვეწვების მომზადების შესახებ, რომელსაც თაფლში შერეულს მაღამოდ ხმარობდნენ იბერები [ჰანი კ., 1884, 112].

როგორც მედიცინის ისტორიის ქართველი მკვლევარები აღნიშნავენ: *საქართველოში სამკურნალო საქმიანობისა და წამალმკეთებლობის შესახებ ცნობები ანტიკური ხანის თითქმის ყველა უცხოელ მწერალს, ისტორიკოსსა და გეოგრაფს აქვს. ეს გარემოება მეტად მნიშვნელოვანია და იმაზე მიუთითებს, რომ მთელი რიგი ძვირფასი სამკურნალო მცენარეების შეგროვების, დამზადების და ხმარების წესები, რომლებიც საქართველოში იცოდნენ საქართველოს მეზობელ ქვეყნებში დიდ ინტერესს იწვევდა. ეს რომ ასე არ ყოფილიყო, მაშინ არ იქნებოდა საჭირო მცენარეების შეგროვების და წამლების მომზადების წესების აღწერა, ისიც ისე დაწვრილებით, როგორც ეს ბერძენ და რომაელ ავტორებს აქვთ. თუ ასე დეტალურად იძლევიან ცნობებს ალბათ იმისთვის, რომუცნობი სამკურნალო მცენარეები გაეცნოთ თავიანთი ქვეყნისთვის [სააკაშვილი მ., გელაშვილი ა., – 1956, 35].*

ასეთივე ტრადიცია გაგრძელდა შემდეგაც, რასაც მოწმობს ბიზანტიელ ავტორთა გეორგიკა, 1961, 100, 113...] და საქართველოში სხვადასხვა დროს ნამყოფ მოგზაურთა, მისიონერთა, მეცნიერთა თუ სხვათა ნაწერები. განსაკუთრებით საინტერესოა ლამბერტის, შარდენის, გიულდენშტედტის, კოხისა და სპენსერის, ვაგნერის... ცნობები, რომელთა მიხედვით, საქართველოში სამკურნალოდ იყენებდნენ თავლს [ლამბერტი არქ., 1991, 193-195], დაფნას [გიულდენშტედტი ი., 1960, 107] და სხვ.

მედიცინის ისტორიის არაერთი მკვლევრის, მათ შორის ცნობილი მეცნიერის კურტ შპენგლერის, მიხედვით ყვავილის საწინააღმდეგო აცრა, ვარიოლაციის მეთოდით, XVII საუკუნის I მეოთხედში საქართველოს გზით იქნა შეტანილი ევროპაში [იოსელიანი ა., 1977, 144].

ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის უძველეს ძეგლში – იაკობ ცურტაველის *შუშანიკის წამებაში*, მოხსენიებულია ტრავმების სამკურნალო გარეგანი და შინაგანი საშუალებები: საღბუნი (მაღამო), წამალი...

ქართული საისტორიო მწერლობის X ს. ძეგლში „მოქცევაი ქართლისაი“, რომელიც IV საუკუნის ვითარებას ასახავს არის ცნობა საქართველოში სამედიცინო ცოდნის გავრცელების ერთ-ერთი უძველესი წესისა და ქართული მედიცინის სოციალური ხასიათის შესახებ. აქ მოხსენიებულია „ხელოვანი მკურნალი“, რომელიც მაშინ და შემდეგაც ხელმწიფის კარის ექიმს გულისხმობდა შუა საუკუნეების საქართველოში განსაკუთრებით ვითარდება ქართული ოფიციალური მედიცინა, იქმნება სამედიცინო ხელნაწერი წიგნები (უსწორო კარაბადინი XI ს., წიგნი სააქიმო XIII ს., ზაზა ფანასკერტელის სამკურნალო წიგნი XV ს., იადიგარ დაუდი XVI ს), სამედიცინო სკოლები და დაწესებულებები.

ქართული ხალხური მედიცინის ანთროპოლოგიური შესწავლისათვის მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენს ზემოაღნიშნული ლიტერატურა, სადაც იმდროინდელი ცივილიზებული სამყაროს სამედიცინო ცოდნასთან ერთად, ხალხური მედიცინის ელემენტებიც აისახა.

უნდა აღინიშნოს აგრეთვე ვახუშტი ბატონიშვილის ნაშრომის შესახებ, რომელიც განსაკუთრებით საინტერესოა სამედიცინო გეოგრაფიის თვალსაზრისით [ბატონიშვილი ვ., 1990].

ქართული ხალხური მედიცინის ცალკეული პრობლემების კვლევას საქართველოში საფუძველი XIX საუკუნის II ნახევარში ჩაეყარა. ამ ხანიდან დღემდე საბუნებისმეტყველო და ჰუმანიტარული მეცნიერების წარმომადგენლებმა უნიკალური მასალის დაუნჯებასთან ერთად საყურადღებო კვლევა ჩაატარეს მნიშვნელოვან შედეგებს მიაღწიეს. ეს მონაცემები საინტერესოა სამედიცინო ანთროპოლოგიის თვალსაზრისით.

უნდა აღინიშნოს წერა-კითხვის გამავრცელებელი, ქრისტიანობის აღდგენის, განსაკუთრებით კი კავკასიის სამედიცინო საზოგადოებების წევრთა ღვაწლის შესახებ. მათ მკურნალობის ხალხური საშუალებების შეგროვება-აღწერასთან ერთად ყურადღება მიაქციეს ისეთ საკითხებს, რომლებიც სამედიცინო ანთროპოლოგიის ინტერესებსაც ითვალისწინებს: ხალხურ ცოდნას დაავადებათა სიმპტომების, ეტიოლოგიისა და მასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენების შესახებ, დაავადებისა და გარემოს დფაავადების და ტრადიციული ყოფის ურთიერთმიმართებას...

ამ პერიოდში მოღვაწე ექიმთა შორის გამოირჩევა ა. იაშვილის, ილ. აღსაზიშვილის, ს. ვირსალაძის, ი. პანტიუხოვის, ა. შურიგინის, ი. შაბლოვსკის, ი. მინკევიჩის, ვ. ერიკსონის და სხვათა საქმიანობა.

ხალხური მედიცინისადმი ინტერესი მედიცინის მუშაკთა შორის არც შემდეგ გამქრალა. XX საუკუნის 30-იან წლებში და შემდეგაც მნიშვნელოვანი ნაშრომები შეიქმნა ქართველ ექიმთა და მედიცინის ისტორიკოსთა: ლ. კოტეტიშვილის, გ. თედორაძის, მ. სააკიშვილის, ა. გელაშვილის, მ. შენგელიას, ი. ქურჩიშვილის, ბ. რაჭველიშვილის, პ. ფირფილაშვილის, რ. სურმანიძის, რ. შენგელიას, ჯ. ქორჩილაკას, ს. სალუქვაძისა და სხვათა მიერ. მათ შორის განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს ძველი ქართული სამედიცინო ხელნაწერების მეცნიერული გამოცემების ფუძემდებელი ლადო კოტეტიშვილი, რომელიც მედიცინის ისტორიის პრობლემებთან ერთად ხალხური მედიცინის საკითხებსაც იკვლევდა.

ქართველ საზოგადო მოღვაწეთა, ისტორიკოსთა და ეთნოგრაფთა შორის ხალხური მედიცინის კვლევის საქმეში მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს: ზ. ჭიჭინაძემ, ექვ. თაყაიშვილმა, აღ. ხახა-

ნაშვილმა, ივ. ჯავახიშვილმა, თ. სახოკიამ. უფრო მოგვიანებით 30-იან წლებში კი – ს. მაკალათიამ.

შედარებით ფართოდ გვინდა შევეხოთ ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტში გაწეულ მუშაობას, სადაც საფუძველი ჩაეყარა ქართული ხალხური მედიცინის ეთნოლოგიურ კვლევას.

1938 წელს აკად. ნ. მარის სახელობის ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტში შექმნილ ეთნოგრაფიულ განყოფილებას სათავეში ჩაუდგა გ. ჩიტაია. მეცნიერების საკვანძო საკითხების კვლევასთან ერთად, სამომავლო, პერსპექტიული მუშაობის ამოცანები დასახა და ფართო მოსამზადებელი მუშაობა გაშალა. ამ დროიდან მოყოლებული, 1940-50-იან წლებში გ. ჩიტაიას და ვ. ბარდაველიძის მიერ წინასწარ შედგენილი კითხვარების საფუძველზე მეცნიერ-ეთნოგრაფებმა და კვალიფიცირებულმა კორესპონდენტებმა, ეთნოგრაფიის სხვადასხვა საკითხზე და მათ შორის ხალხურ მედიცინაზე მდიდარი საველე მასალა შეკრიბეს.

ხალხური მედიცინის შესწავლის საქმეს განსაკუთრებული ამაგი დასდო ისტორიის ინსტიტუტში 1945-1950 წლებში არსებულმა მედიცინის ისტორიის განყოფილებამ, რომელსაც მ. სააკაშვილი ხელმძღვანელობდა. ამ განყოფილებამ, თბილისის სამედიცინო ინსტიტუტის მედიცინის ისტორიის კათედრასთან ერთად, საფუძველი ჩაუყარა მედიცინის ისტორიის მრავალტომეულის გამოცემას...

ხალხური მედიცინის ეთნოლოგიური კვლევის საქმეში განსაკუთრებულია ვ. ბერდაველიძის დეაწლი, მან შეადგინა პირველი კითხვარი ქართული ხალხური მედიცინის შესახებ ეთნოგრაფიული მასალის მოპოვებისათვის და მნიშვნელოვანი გამოკვლევა დაგვიტოვა ბავშვთა ინფექციურ დაავადებებთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენებისა და წეს-ჩვეულებების შესახებ [ბარდაველიძე ვ., 1957, 85-93; ბარდაველიძე ვ., 1941].

აღსანიშნავია ინსტიტუტის ანთროპოლოგების (იგულისხმება ფიზიკური ანთროპოლოგია) საქმიანობა მ. აბდუშელიშვილის, შემდეგ ლ. ბითაძის ხელმძღვანელობით. ანთროპოლოგების მიერ შესწავლილია განათხარი კრანიოლოგიური და ოსტეოლოგიური მასალა. გაკეთებულია მნიშვნელოვანი დასკვნები.

საგანგებო ყურადღებას იმსახურებს პ. ფირფილაშვილის ნაშრომები. მან პალეოანთროპოლოგიური მასალის კვლევის გარდა, საინტერესო მოსაზრებები წარმოადგინა ქვით მკურნალობის, სამედიცინო იარაღ-ჭურჭლის და სხვათა შესწავლის შედეგად.

1960-იანი წლების დასასრულისა და 1970-იანი წლების დასაწყისისათვის ხალხური მედიცინის ეთნოგრაფიული კვლევის ხაზით გ. ჩიტაიას ხელმძღვანელობით რამდენიმე კადრი მომზადდა, რომ-

ლებიც დღემდე აგრძელებენ მუშაობას ტრადიციული მედიცინის ანთროპოლოგიური კვლევის საზით.

სამედიცინო ანთროპოლოგიურმა კვლევამ, გვაჩვენა, რომ ტრადიციული ქართული სამედიცინო კულტურა რომელიც ძირითადად მედიცინის განვითარების უნივერსალურ პრინციპებს ითვალისწინებს, იმავდროულად გამოირჩევა ადგილობრივი გეოგრაფიული გარემოს, ისტორიული თუ სოციალურ-ეკონომიკური პირობების თავისებურებებით და საინტერესოა როგორც ზოგადად სამედიცინო კულტურის კვლევის, ისე ქართული ხალხური მედიცინის სპეციფიკის დადგენის თვალსაზრისითაც.

ლიტერატურა:

- აკერნეხტი: Acherknecht E.H. Problems of Primitive Medicine. Reader in comparative Religion, An Antropological Approach. New-York, 1958.
- ბარდაველიძე: Бардавелидзе В. Древнейшие религиозные верования и обрядовые графическое искусство грузинских племен, Тбилиси, 1957.
- ბარდაველიძე: ბარდაველიძე ვ. ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან ღვთაება ბაბარ-ბარბარ. თბილისი, 1941.
- ბარდაველიძე: ბარდაველიძე ვ. ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან (მრავალსულიანობის კონცეფცია) მიმომხილველი, I, თბილისი, 1949.
- ბატონიშვილი: ბატონიშვილი ვ. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბილისი, 1990.
- ბერიტაშვილი: ბერიტაშვილი ივ. მოძღვრება ადამიანის ბუნების შესახებ საქართველოში (ძველი დროიდან XIV საუკუნემდე), თბილისი, 1957.
- ბროდელი: Бродель Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II, Москва, 2002.
- ბრომლეი: Бромлей Ю. В. Народная медицина как предмет этнографии. Современные проблемы этнографии.. М., 1981.
- ბროდელი: ბურდული მ. ძველი მედიცინა არქეოლოგიური მასალის მიხედვით. ივ. ჯავახიშვილის ახალციხის ფილიალი. შრომები. ახალციხე, 2000.
- გამყრელიძე, ივანოვი: Гамкрелидзе Т., Иванов Вяч., Индоевропейский язык и индоевропейцы, реконструкция и историко- типологический анализ праязыка и пракультуры. Тбилиси. 1984.
- გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ

- ხეხ I, ტექსტები ქართული თარგმანით გამოცემა და განმარტებები დაურთეს ალ. გამყრელიძემ და სიმონ ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1961.
- გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, გერმანული ტექსტი ქართული თარგმანით გამოცემა და გამოკვლევა დაურთო გ. გელაშვილმა ტ., I, თბილისი, 1962.
- დაავადება და გარემო, თბილისი, 1996.
- ლამბერტი: ლამბერტი არქ., სამეგრელოს აღწერა. თბილისი, 1991.
- ლიბენი: Lieban R. W. The Field of Medical Antropology.- David Endly (Ed.). Cultura, Disiese and Healing. New- York, 1977.
- ლატიშვილი: Латышев В.В., Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе, Греческие писатели, вып. 2 (записки императорского русского археологического общества. Приложение СПб, 1996).
- მინდაძე: მინდაძე ნ. ქართველი ხალხის შეხედულებები ადამიანის შესახებ, ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები, VIII, 2008
- მინდაძე: მინდაძე ნ. ბიოეთიკური კვლევის პერსპექტივა ტრადიციულ კულტურაში, სამეცნიერო კრებული – „ბიოეთიკა“, თბ., 2009.
- ნიორაძე: ნიორაძე გ. ქვის ხანის ადამიანი საკაუხას გამოქვაბულში თბ., 1953.
- ორფიკული არგონავტიკა, ძველი ბერძნულიდან თარგმანა გამოკვლევა დაურთო ნათელა მელაშვილმა. თბილისი, 1977.
- როდოსელი: როდოსელი აპ. არგონავტიკა, თბილისი, 1975.
- სააკაშვილი, გელაშვილი: სააკაშვილი მ. გელაშვილი ა. საქართველოს მედიცინის ისტორია, ტ. III, თბ., 1956, გვ. 63-64, 17.
- ფირფილაშვილი: ფირფილაშვილი პ. ნარკვევები ძველი ქართული მედიცინის ისტორიიდან. თბ., 1989.
- ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, თბ., 1955, გვ. 104.
- შენგელია: შენგელია მ. ეტიუდები ქართული მედიცინის ისტორიიდან, თბილისი, 1963.
- შენგელია: შენგელია მ. ქართული მედიცინის ისტორია, თბილისი, 1970.
- ჯავახიშვილი: ჯავახიშვილი ივ. ადამიანი ძველ ქართულ მწერლობასა და ცხოვრებაში, კრ-ში: ქართული ენისა და მწერლობის საკითხები, თბ., 1953. გვ.141.
- ჰანი: Ган К. Известия древних греческих и римских писателей о Скифии и Кавказе, сборник материалов описаний местностей и племен Кавказа, Тф. 1864.
- ჰოლი: Holly F. Mathews Introduction: A Regional Approach and Multidisciplinary Perspective. Herbal and Medical Medicine, U S A, 1994.

**Anthropological Study of Georgian Traditional
medical Culture in Georgia**

Medical anthropology, as independent scientific discipline was formed in the 70-ies of the past century, though anthropological researches commenced much earlier.

In result of anthropological researches of Georgian folk medical culture there was established that views of Georgian people on the essence, substance of human included both, empirical knowledge and certain elements of Georgian medieval medical manuscripts. Georgian population was quite well aware in the age specific features, what was included into the traditional life style. Traditional medical culture of Georgian people, together with the natural sciences and naturopathic treatment, unified magic-religious theory and treatment practice. In many cases, it was based on absolutely correct observations and views on etiology of the diseases, their nature and character, interrelations between the diseases and environment etc. what, in everyday life, could be met as the beliefs and views. Archaeological findings, georgian and greek mythology provides information on the practice of medicine by the ancient population inhabiting the territory of georgia. More reliable information about the medicinal herbs is provided by ancient Greek and Roman authors. Medieval georgian medical manuscripts were popular with the population. In some cases these books were one sources for traditional medical knowledge of various family clans. Medieval georgian medical manuscripts include Georgian popular beliefs and conceptions. Prospects of Georgian ethnologists include study of Georgian folk medical culture in the medical anthropological context; reveal not only medical thinking and practice of Georgian people but also show the role of the diseases in social-cultural development process of Georgian nation, as well as impact of social-cultural factors on health status; reveal knowledge of Georgian people about humans etc.

Elders and their Families in Crisis: “Ageing and its Discontents”

The Social and behavioral implications for people with dementia

I increasingly encounter life stories, narrated by relatives of elders, as well as written in nursing and medical notes, of a crisis or before admission to hospital or a nursing home. In my ethnographic study of a nursing home in the UK, the one crisis that far outnumbers other crises of admission is that of a person suffering from dementia, its associated physical and intellectual declines and its bewildering confusion. In this paper I consider an important reason for admission into a nursing home. When looking at coping strategies of families, there seem to be limits as to what families can do for a relative with dementia, while endeavoring to keep them safe and free from harm. The social dimensions of a relative with dementia are harsh and almost impossible to live with. For example, the day night reversal, the wandering into busy or isolated streets, not suitably dressed and often resulting in neighbors, police and caring neighbors returning them home at all times of the day and night. Another severe example of difficult behavior is of inappropriate toilet habits such as defecating on the carpet throughout their home. This adds to the ever-present strain assisting with all activities for daily living for their partner. However, one of the coping strategies used by the partner of the ill spouse is that of distancing of the present character of the ill spouse from that of the present one, especially if aggressive behavior is a feature of the illness. To see the person with dementia as “not the person I married” enables relatives especially the spouse to maintain good memories of better times with their spouse. Bearing in mind that partners were often aged from 70-90+ a number of reasons for not coping are listed as follows...

- The sick relative can experience loss of bowel/or bladder control and subsequently needs washing and bathing
- It becomes too difficult to lift and move the patient as s/he loses co-ordination
- Difficulty living with behaviors such as wandering or dangerous use of appliances e.g. placing an electric kettle on stove and lighting the gas flame
- The behavior becomes too aggressive to manage
- The sick elder no longer recognizes his/her family members
- The caregiver becomes too ill or too exhausted to carry on

Most caregivers list multiple reasons for their decision to give up full time care. By use of two case histories, this paper highlights the difficult and even embarrassing circumstances that dementia as an illness places the person in. The direct result of these circumstances on the family, main carer and neighbors in the community is also noted in terms of how each crisis can lead to the necessity for residential care. The behavior associated with dementia, becomes too difficult for

the carer to manage and so potentially harmful for the sufferer, that admission to an institution proves to be the only solution for some families.

From the above points, one can see what a profound effect the disease has, not only on the person with dementia, but also the carer be it husband/wife. The most daunting aspect of dementia is its manifestation as short term memory loss due to progressive decline and failure of cerebral functions.

Many people with dementia are found to have symptoms of depression, visual and auditory hallucinations, and delusions of theft or persecution. Other changes in a person's behavior include wandering, altered eating habits such as binge eating and lack of sexual inhibition. At present it is irreversible medically and those people with the condition need increasing care as the disease progresses. Forgetting recent events, anxiety in making decisions and failure to recognize objects are all difficult manifestations of the decline in cerebral function. As these problems increase great losses of practical skills occur such as inability to tell the time, wash and dress or maintain personal hygiene or cook a meal. This progressive deterioration contributes to the crisis. Currently 700,000 – or one person in every 88 in the UK has dementia, incurring a yearly cost of £ 17bn, (Help and the Aged 2008). Out of 70 residents in the home, 45 people suffered from dementia during the study. What these numbers represent is a high incidence of residents with behavioral problems such as already described... Often the family caring for them at home had insufficient understanding about what was happening to their relative, with occasional or scant professional support and a felt stigma associated with dementia. The care assistants in the nursing home each had their own way of working with people with dementia, some more experienced and sympathetic than others. What was most evident was a “common sense” approach by staff.

Observations of the demanding situations and crises presented at home, along with behavioral issues encountered in the nursing home, form part of this ethnographic data. Care in the community, as well as use of the few day care centers available, have been tried and severely tested, as well as the continual round the clock care relatives. However, when these situations present themselves, they usually do so as a crisis to the social and medical services, which then in turn prioritise according to need. There is a growing awareness amongst the staff at the Home studied that these particular crises in dementia result in a “heavier” workload. During fieldwork I endeavored to look at what this meant for the staff, as well as what it meant in lived terms for relatives or neighbors involved in caring, and show from various accounts and incidents how quality of life was in question. This concerns the quality of working life for employee as well as quality of life and resident and the family.

DOREEN, a 74 year old woman, was admitted from her own home in nearby town. Her next of kin is a male second cousin and he and his wife live in the same town. She was born and brought up in the Oxfordshire town that remained her home until nursing home admission. She has lived with her mother,

in this same house, and had been born there, so was at complete ease and familiarity with her surroundings. An only child, her first husband was killed in a flying accident at the end of World War II. During the war she worked in the local supplies depot as supervisor then all her life as a bookmaker. Her father died aged 72 while her mother lived to age 91, when Doreen was already in her sixties. She had been a fit woman but was diagnosed with Alzheimer's disease aged 69 years. Until then Doreen played the piano, read novels and enjoyed dancing.

She was referred by her GP to the psycho geriatric services and noted to be extremely fit physically but noted extremely poor results for cognitive function tests. It was established that the only word she could say with certainty was her name. The severity of her long term memory loss and short term memory loss was such that her ability to keep her house clean, as well as care for her own needs had deteriorated greatly. As with so many of the residents suffering from dementia she presented as a crisis. The crisis in fact was an extreme emergency in that she had found her elderly gentleman friend on the kitchen floor, dying. When Doreen found him she was not aware of the reality of the situation and it was only when her cousin called that the emergency became apparent. Afterwards it was ascertained that her friend inadvertently, or possibly knowingly, managed to conceal the severity of her disability through constant prompts and supervision while there. It became immediately obvious that Doreen was incapable of caring for herself. Two weeks prior to this emergency she had driven her car with no apparent comprehension of the severity of her disability, but equally no trouble on the road. However this kind of situation, where the full reality only becomes noticeable during a crisis such as death of spouse, became evident again in the accounts of the residents with dementia, where mostly family and friends, as well as this unusual case of the lodger, were able to hide the severity of the condition from others.

The psycho geriatrician visiting her at home after the emergency and found Doreen to be disheveled, grubby and bemused with no grasp of who the doctor was nor why she had let her into her home (which was alarming for her personal safety). The house was described as having an overwhelming smell of cat faeces with cat food and cat faeces scattered around. The refrigerator smelt of sour milk and other stale food items which had clearly been there for many weeks. The geriatrician arranged urgent referral to the Social Services and the battery in her car was immediately dismantled. As she had driven the car only recently, the Driving Licence Authority was duly informed by her nephew of the immediate ban on her driving her car.

The subsequent family involvement of her cousin and his wife was such that they would help her wash and dress at weekends and provide midday meals. The cousin went daily to get her tea at 5pm, while one or both got her ready for bed at 7-8pm. They were mostly concerned about her isolation and poor quality of life as she spent much time alone. She repeatedly talked to herself, not usually

understandable to others, but showed an enjoyment of company. She was also noticeably frightened by loud noises. The cousin was also troubled about faeces in the bathroom, possible smearing and deteriorating toilet habits. Due to all these factors respite care was arranged and Doreen was admitted to respite residential care for some weeks. The desired plan for her future safety, which all parties were in agreement with, (presumably except Doreen herself), was for admission to long-term residential care as soon as possible. However this took over three years to achieve. The reality of those three years, both for her, the relatives and carers was one of constant worry and concern, especially at night when there was no active support system for her alone at home. Family were not able to take holidays easily during these three years. Meanwhile her family were invited to meetings of a carers' group, and home care assistance started which consisted of washing and dressing her every day and providing lunch twice a week. A "sitting" service, whereby a carer would visit twice a week and stay one and a half hours, was provided. One of the problems noted when day care centre provision was arranged was her tendency to wander far from the observance of staff unable to give one-to-one attention.

A first meeting with Doreen in the nursing home showed her ability to hide her limitations as I observed her talking with animation to her reflection in the mirror. The notes in her care plan (written by one of the nurses) say that she repeats key phrases but is never known to express herself with lucidity. Her notes also state that she "wanders". This "wandering" is often presented as a problem when looking after people with dementia. She repeated many routines such as when in the garden she tended to walk around the flower bed again and again but this did not seem aimless as there were no signs of despair and Doreen always appeared content. Her nursing care notes mention that although she has expressive dysphasia she can be understood if the listener picks up certain words used. Doreen was noted to mix well with other residents greeted all staff with a smile and tried to communicate with words not understood by others. In discussion with her cousin he emphasized the crisis leading up to her admission, and how he and his family were relieved and delighted to have Doreen admitted to the nursing home.

Life for Doreen in the residential home involved the staff attending to her, washing and dressing her, as she was unable to do this herself. Doreen had beautiful clothes and always looked well presented. Her walk was of someone who took pride in how she looked. Although she did not appear to speak coherently she seemed to respond well to the care assistant washing and dressing her. The most noticeable lack of co-ordination was the loss of ability to put clothes or shoes on. The hairdresser employed in the nursing home kept Doreen's hair washed, cut and set, with the overall impression of someone well turned out.

**მოხუცები და კრიზისში მყოფი მათი ოჯახები:
“ხანშიშესულობა და უკმაყოფილობა“**

სტატია, რომელიც ილიას უნივერსიტეტის თეორიულ სემინარზე იქნა წაკითხული და წარმოდგენილი 2008 წლის 2 ოქტომბერს ეხება საზოგადოების ნაკლებად დაცულ ალცჰეიმერის სახელით ცნობილი დაავადებით შეპყრობილთა (ძირითადად ხანშიშესულთა) ფენის სტატუსს, რომლებიც პრობლემას უქმნიან ოჯახს, ახლობლებს, მომვლელებს. ავტორი განიხილავს მიზეზებს თუ რატომ არის ასე მნიშვნელოვანი ამგვარი ავადმყოფების საავადმყოფოებსა და მოხუცებულთა თავშესაფრებში განთავსება და სხვ.

ნათია ჯაყელი

**ქართული ხალხური დღესასწაული და ტრადიციული
სუფრა ფიროსმანის შემოქმედებაში**

ადრექრისტიანულ პერიოდში საკრალური დღესასწაული ადამიანის მეორე ცხოვრებას წარმოადგენდა, მას ჰქონდა თავისი წესები, საზღვრები, რომელიც მკაცრად იყო დაცული და გამოიყოფოდა ყოფითი ცხოვრებისაგან, თუმცა შუა საუკუნეებიდან მოყოლებული იგი თანდათან შეერწყა ყოფით ცხოვრებას და ფაქტიურად მისი შემადგენელი ნაწილი გახდა, რომელიც სამწუხაროდ დღითიდღე იკარგება და მხოლოდ გადმოცემების სახითღა რჩება.

ქართული დღესასწაულისა და სუფრის აღწერას ეთმოფა ფიროსმანის შემოქმედების დიდი ნაწილი. იგი აღწერს იმას, რასაც ხედავს, მისთვის ქართველის ტრადიციულობა მნიშვნელოვანია.

ფიროსმანის ნამუშევრების ხილვისას ყველაფერი ჩვენს თვალწინ ცოცხლდება და დაუვიწყარ ელფერს იღებს. ასეთივე დაუვიწყარია აღდგომის დღესასწაულის აღწერა, რომელსაც ფიროსმანის შემოქმედებაში საკმაოდ დიდი ადგილი ეთმობა. აღდგომას აუცილებელი იყო კვერცხების წითლად შეღებვა, პასკის გამოცხოვა, ცხვრის დაკვლა ან მინდორზე გაშვება. ეს ყველაფერი კარგად ჩანს მის ორ ნამუშევარში, რომელთაგან პირველზე გამოსახულია წყაროს წყალს დაწაფებული ცხვარი, მის მარჯვნივ – თეთრი სუფრა, რომელზეც მოთავსებულია ჯვრიანი პასკა და წითლად შეღებილი კვერცხები, სურათის უკანა პლანზე კი ცენტრში ქრისტეს ჯვარცმაა გამოსახული, მის მარცხნივ და მარჯვნივ ანგელოზთა გაშლილფრთებიანი თავები, მათ უკან კი ოქროსფერი მერცხლები. მიუხედავად ფრინველთა დინამიკურად გამოსახვისა, კომპოზიცია საკმაოდ მშვიდია.

კომპოზიცია შესრულებულია შავ მუშამბაზე და ასეთი მრავალსიუჟეტოანი კომპოზიციის შესაქმნელად მხოლოდ რამოდენიმე ფერია გამოყენებული, კონკრეტულად კი თეთრი, წითელი, ოქროსფერი და ნაცრისფერი, რაც ავტორისეული იდეის გადმოსაცემად სრულიად საკმარისია.

როგორც აღვნიშნე, წინა პლანზე გამოსახულია წყაროს წყალს დაწაფებული თეთრი კრავი, რომელსაც ყელზე წითელი ლენტი აქვს შებმული, რაც ვფიქრობ, უნდა წარმოადგენდეს მინიმუმბას ამ კრავის მსხვერპლად შეწირვაზე, თვით ამ კრავის გამო-



სახვით კი მინიშნება უნდა იყოს ქრისტეზე, რადგან როგორც ვიცით, ადრექრისტიანულ მონუმენტურ ხელოვნებაში ქრისტე კრავის სახით გამოისახებოდა, როგორც ხალხის ცოდვათა გამოსასყიდად განწირული მსხვერპლი და ფიროსმანის ნამუშევარიც სწორედ ამის გამოძახილს უნდა წარმოადგენდეს.

კრავი წინა ფეხებით წყალში დგას და წყალს სვამს, რაც სავარაუდოდ ქრისტეს ნათლისღების სიმბოლურ გამოსახვას უნდა წარმოადგენდეს. მის მარცხნივ, მეორე პლანზე, მართკუთხედის ფორმის მაგიდაზე გადაფარებულია თეთრი სუფრა, რომელზეც წითელი ჯვარდარჭობილი პასკა და წითელი კვერცხები აწყვია, რაც აღდგომის ატრიბუტებს წარმოადგენს. მესამე პლანის ცენტრში გამოსახულია ქრისტეს ჯვარცმა, მის აქეთ-იქეთ კი ფრთებგაშლილი ანგელოზის თავებია მოცემული, რომელთა თავზეც სამი გადამფრენი ოქროსფერი მერცხალია გამოსახული, კომპოზიციის მეოთხე ხედი კი პირობითი ფონია, რომელიც შავ მუშამბაზე გამოსახულ ბუნდოვან ხეებს წარმოადგენს. პირობითადაა გამოსახული მინდორიც, რომელსაც სურათის საკმაოდ დიდი ადგილი აქვს დათმობილი და მიღებულია შავი მუშამბის დატოვებით, ალაგ-ალაგ მუქი მწვანე მონასმებისა და ოქროსფერი წერტილების სახით.

როგორც ვნახეთ, კომპოზიცია მრავალხედიანი და მრავალსიუჟეტია. მთელ სურათში საოცარი სიმშვიდე და დუმილი მეფობს. ყველა ხედი და სიუჟეტი ურთიერთშეთანხმებული და თანმიმდევრულია. იგი ქრისტეს ცხოვრების სამ მნიშვნელოვან ნაწილს წარმოადგენს. ესენია: ნათლისღება, ჯვარცმა და აღდგომა, რასაც ფიროსმანი მონუმენტური მხატვრობის მსგავსად, პირობითად, ლაკონურად და კონკრეტულად გადმოსცემს, ყოველგვარი ზედმეტი დეტალებისა და წვრილმანების დამუშავების გარეშე. ამ კომპოზიციაში გამოსახული ყველა საგანი თუ ფიგურა მნიშვნელოვანი და პირველხარისხოვანია.



მეორე ნახატზე წარმოდგენილია აღდგომის დღესასწაულის მნიშვნელოვანი ატრიბუტები, რასაც წარმოადგენს სამსხვერპლო კრავი, წითელი კვერცხი და პასკა. ფონად აქაც შავი მუშამბაა დატოვილი, რომელზეც ოქროსფერი საღებავით მცენარეებია გამოსახული. კომპოზიციის ცენტრში მოცემულია პროფილში წარმოდგენილი კრავის დიდი, მონუმენტური ფიგურა, რომელ-

საც საკმაოდ მშვიდი სახე აქვს, თვალები კი – მეტყველი. მის წინ მიწაზე დადებულია პასკა, კრავის ფეხებს შუა კი წითელი კვერცხები. ფიროსმანის ეს კომპოზიცია პირადად მე მაგონებს ქრისტიანულ თემაზე შექმნილ შუა საუკუნეების მონუმენტურ მოზაიკურ კომპოზიციებს, რომლებიც ოქროს ფონზე გამოისახებოდნენ, რათა უფრო განზოგადებული და მიწიერებას დაშორებული ყოფილიყო. ვფიქრობ, აქაც იგივე მდგომარეობაა, ოქროსა და მუშამბის ფონზე გამოსახულია სააღდგომე კრავის უზარმაზარი ფიგურა, რომელსაც ეს ფონი მიწიერებასთან ერთად რაღაც ღვთიურ იერს მატებს, რასაც მისი მშვიდი სახე, თვალები და თეთრი ფერის დიდი დოზით გამოყენებაც ეხმარება. იქედან გამომდინარე, რომ ეს კომპოზიცია აღდგომის დღესასწაულთან არის დაკავშირებული, მასში გამოყენებული წითელი და თეთრი ფერი ქრისტეს ღვთაებრივ და მიწიერ ცხოვრებაზე მინიშნებას უნდა წარმოადგენდეს.

აღდგომა დღეს დილით დიასახლისი ტაბლაზე დააწყობდა წითელ კვერცხებს, დადებდა ჯვარდარტობილ პასკას და მიცვალებულის საფლავზე დატოვებდა. ეს რიტუალი არაჩვეულებრივად აქვს ფიროსმანს აღწერილი. მისი სურათი სახელწოდებით “სააღდგომე კვერცხები” გატყედილია თეთრი სამოსით შემოსილი ქალის ფიგურით, რომელსაც ხელში ტაბლა უჭირავს წითელი კვერცხებითა და პასკით. ფონი აქაც მუშამბის დატოვებითაა მიღებული, მხოლოდ ალაგ-ალაგ არის მუქი მწვანე ფერი დადებული და ნახატის ქვედა ნაწილში რამოდენიმე ყვავილია გამოსახული. ქალის ფიგურა მუხლამდეა გამოსახული, მისი სახე და სამოსი იმდენად თეთრია, რომ შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს შინაგანად არის გაბრწყინებული, რასაც კიდევ უფრო აძლიერებს ის ფაქტი, რომ სურათში რეალური განათების წყარო არ ჩანს. მისი სახის ნაკვთები მონუმენტური ფერწერისათვის ჩვეული ფორმებითაა დამუშავებული, მას მრგვალი,

თეთრი სახე, დაბალი შუბლი, მომცრო პირი, თხელი, გრძელი ცხვირი, მორკალული წარბები და რაც მთავარია ნუშისებრი ფართოდ გახედილი თვალები აქვს, რომლებიც მარცხენა მხარეს იმზირებიან. ნათელითაა გაბრწყინებული ტაბლა, რომელიც მას ხელთ უპყრია. მხატვარი მის სიწმინდეს უსვამს ხაზს თეთრი სამოსით, რომლითაც იგი არის შებურვლი და მასში შეიძლება ღვთისმშობელი ამოვიცნოთ, რომელმაც საკუთარი შვილის მსხვერპლად შეწირვით იხსნა ცოდვილი ხალხი. მსხვერპლი ქრისტეს მინიშნებას კი მისი ტაბლა უნდა წარმოადგენდეს.



შემდეგ ნამუშევარში წარმოდგენილია ადღვომის სუფრა, რომელიც ფიროსმანისათვის ჩვეული მონუმენტურობით არის დაწერილი და საიდუმლო სერობასაც კი მოგვაგონებს. სუფრა მინდორზეა გაშლილი. მასზე მხოლოდ ამ დღესასწაულისათვის მნიშვნელოვანი და დამახასიათებელი საკვებია წარმოდგენილი. სურათის ქვედა ცენტრში, ე.ი. სუფრის ცენტრში, გამოსახულია ჯვრის გამოსახულებიანი პასკა და ბოთლით ღვინო, ოდნავ წინ, მის აქეთ-იქით – წითელი კვერცხები, რაც ქმნის სამკუთხედს. პასკის აქეთ-იქით, სუფრის ნაპირებში აწყვია ღვინის სურები. სუფრას ამშვენებს ასევე პური, თევზი, ბოლოკი, დედალი და ა.შ. სუფრის მარჯვენა მხარეს



ხუთი მჯდომი შავ ჩოხა-ახალუხში გამოწყობილი მამაკაცია გამოსახული, რომელთაც ხელში ყანწები უჭირავთ. ამ მამაკაცთა ზომა სურათის ცენტრისაკენ მცირდება. მარცხენა ნაწილში გამოსახული პირველი მამაკაცი ზის და ხელში ყანწი უჭირავს, რომელსაც ოთხი ფეხზე მდგომი მამაკაცი მოყვება, რომელთაგან პირველი ორი ერთიმეორეზე ხელისხელგადახვეულია წარმოდგენილი, მესამეს დოლი უჭირავს, ე.ი. მუსიკოსია, მეოთხე მამაკაცსა და მის მომდევნო ქალს ხელში სუფრაზე დასადები საკვები უჭირავთ, ალბათ მასპინძლები არიან. მარცხენა მხარეს გამოსახულ პერსონაჟთა ზომაც ცენტრისკენ მცირდება, რაც ასევე სამკუთხედს ქმნის. როგორც ვნახეთ, კომპოზიცია სამკუთხედის პრინციპზეა აგებული და ორი სამკუთხედი იგება. პირველი არის შედარებით მცირე ზომის და მიღებულია საადღომო კვერცხებითა და პასკით, მეორე კი დიდი ზომისაა და შექმნილია სუფრითა და მის გარშემო მსხდომი მამაკაცებით, რომლის ცენტრსაც წარმოადგენს ჭადარა თმა-წვერიანი მამაკაცის საკმაოდ მცირე ზომის ფიგურა, რომელსაც თეთრი წინსაფარი აქვს შემოკრული, ხელებში კი ღვინის სურა და ჭიქა უკავია. ალბათ ისიც მასპინძელია.

სურათის უკანა ხედი წარმოადგენს პეიზაჟს ტრიალი მინდორითა და ნათელი ცით. ხეები მხოლოდ უკანა სიღრმეშია გამოსახული.

როგორც ვნახეთ, ტილო მონუმენტურია, რაც თუნდაც მხოლოდ იმაში გამოიხატება, რომ მოქეიფენი სუფრის მხოლოდ ერთ მხარეს სხედან, მაყურებლისკენ სახით. ამ სურათში ავტორი წარმოაჩენს ქართულ ტრადიციულ სუფრას თავისი სადღეგრძელოებით, მუსიკით, სუფრის გაშლის წესითა და მოქეიფეთა სიმშვიდით, მიუხედავად იმისა, რომ თიქმის ყველა პერსონაჟს ხელი აქვს აწეული სადღეგრძელოს სათქმელად, სურათის ერთიანი განწყობა მშვიდი და წონასწორია.

ზემოთ განხილული ნამუშევრებით სრულიად შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ ადღომის დღესასწაული თავისი რიტუალითა და თანმდევნი ელემენტებით, ეს დღესასწაული თავისი წყობით საკრალურია, წმინდაა, ჩაკეტილია დროსა და სივრცეში. იგი განზოგადებულია, გამოყოფილია ყოფითი, ყოველდღიური ცხოვრებისაგან, რაც მხატვარმა არაჩვეულებრივად გადმოგვცა მხოლოდ დღესასწაულისათვის დამახასიათებელი წეს-ჩვეულების ჩვენებით.



ფიროსმანის მიერ მრავალ ნამუშევარში წარმოდგენილია ქართული ტრადიციული სუფრა, რომელიც დღესასწაულის მსგავსად საკრალურია, რადგან ამ კომპოზიციებში ყოფით დეტალებს ვერ შევხვდებით, ფაქტიურად ნახვენებია ქართული სუფრის წყობა. ყველა ნამუშევარი ერთი პრინციპითაა აგებული: მოქეიფენი მაგიდის მხოლოდ ერთ მხარეს სხედან, მაყურებლისკენ სახით.

ფიროსმანის ნამუშევრების მიხედვით შეგვიძლია აღვადგინოთ ქართული სუფრა, რომლის მნიშვნელოვან დეტალს წარმოადგენს პური, ღვინო, შემწვარი თუ მოხარშული დედალი, მწვადი, ღვინის



ჭურჭელი, როგორცაა ტიკტორა, სურა, ყანწი და ა.შ. ქართული სუფრის ყველაზე მნიშვნელოვანი ნაწილს სადღეგრძელო და მისი თანამდევი სიმღერა-მუსიკა შეადგენს და რაც ყველაზე მთავარია, ქართული ღვინო უშუალოდ არის დაკავშირებული ბუნებასთან. ფიროსმანის ნამუშევრებს რომ გადავხედოთ, სადაც ქართული ქეიფია აღწერილი, ფონად ყველგან პეიზაჟია წარმოდგენილი. ყველა სუფრაზე სიმშვიდე სუფევს, მოქეიფენი ერთიმეორეს ყურადღებით უსმენენ და ელოდებიან თავიანთ რიგს სადღეგრძელოს სათქმელად. თითქმის ყველა ნამუშევარში კარგად ჩანს, რომ სადღეგრძელოს მთქმელი ფეხზე უნდა ადგეს და ისე დაილოცოს.



ფიროსმანი თავის ერთ-ერთ ნამუშევარში ქართული სუფრის სხვადასხვა სახეობებსაც კი გვაძლევს, თუმცა ამ ნახატში საკრალური ქართული ქეიფი გაერთიანებულია ყოფით ცხოვრებასთან და მის ნაწილს წარმოადგენს. აქედან გამომდინარე, ფიროსმანის ნამუშევრებით შეგვიძლია თვალი მივადევნოთ ქართული დღესასწაულისა თუ ტრადიციული სუფრის განვითარებას, რადგან საკრალური დღესასწაული დროთაგანმავლობაში დაიტვირთა ყოფითი ელემენტებით და ყოველდღიური ცხოვრების შემადგენელ ნაწილად იქცა. ფიროსმანი თავის ნამუშევარშიც სწორედ ამას გვიჩვენებს. აქ ნახვენებია ქალაქური ტივზე ქეიფი, დუქანში, დასავლეთისათვის დამახასიათებელ ფაცხაში და ზოგადად საქართველოსთვის დამახასიათებელი ღია ცის ქვეშ ქეიფი. სუფრის ატრიბუტები აქაც იგივეა. თუმცა ქეიფის პარალელურად ვხედავთ ხეებზე დაბმულ დათვს,

თხას, ქუნაზე მიმავალ ადამიანებს, მხატვარს, რომელიც სურათს ხატავს (აქ ალბათ თავად ფიროსმანი უნდა ვიგულისხმოდ), ხიდზე მიმავალ ვირს, რომელსაც პატარა ბიჭი მისდევს.



განსხვავებული მდგომარეობაა ფიროსმანის ნამუშევარში სახელწოდებით “დღეობა ცხენისწყალზე”. მიუხედავად იმისა, რომ აქ მხატვარი გვაძლევს როგორც ყოფითი, ისე ყოველდღიური ცხოვრების ელემენტებს, ისინი ცალკე-ცალკე განიხილებიან და არა ერთად. საკრალური გამოყოფილი და დაპირისპირებულიც კია ყოფითთან. საკრალური დღესასწაული წარმოდგენილია ცენტრში, რომელიც სურათის მარჯვენა ქვედა კუთხიდან მარცხენა ზედა კუთხისაკენ მიემართება დიაგონალურად, რომლის დამაგვირგვინებელ ნაწილს ქრისტიანული ეკლესია წარმოადგენს. ტრადიციულ ქართულ სამოსში გამოწყობილი ადამიანები მწკრივში არიან ჩამდგარი და იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს ეკლესიისაკენ მიემართებიან, თუმცა მათი ხედვა სურათის მარცხენა ქვედა კუთხისაკენაა მიმართული, სადაც გამოსახულია თევზაობა.

დავუბრუნდეთ ისევ ადრექრისტიანული ხელოვნების სიმბოლურ გამოსახულებებს, სადაც ქრისტე ძალიან ხშირად თევზის სიმბოლოთი გამოისახებოდა, ხოლო თევზის წყალში გამოსახვა ნათლისღებაზე მიანიშნებდა. აქედან გამომდინარე, ფიროსმანი თევზის წყალში გამოსახვით შეიძლება მიგვანიშნებს დიდებულ ქრისტიანულ დღესასწაულზე, ქრისტეს ნათლისღებაზე და ალბათ, ამიტომაც არის ეკლესიისაკენ მიმავალი ხალხის ხედვა თევზაობის კომპოზიციისაკენ მიმართული. მისი ნამუშევარი კი სწორედაც რომ ქრისტეს ნათლისღების დღესასწაულს უნდა აღწერდეს. ამ დიდებული დღესასწაულის საპირისპიროდ მხატვარი სურათის მარჯვენა

ზედა კუთხეში წარმოაჩენს ამ ხალხის ყოველდღიურ, ყოფით ცხოვრებას, როგორცაა საქონლის გადარეკვა, წყლის ზიდვა, ხენა-თესვა, ნადირობა და ა.შ.



სურათს კარგად თუ დავაკვირდებით მივხვდებით, რომ ყოფითი და საკრალური გამოყოფილია ერთიმეორისაგან და საკრალური თავის ფარგლებშია მოქცეული. მისი საზღვრები მოცემულია ხეების მწკრივით, რომელიც მარჯვნიდან და მარცხნიდან უვლის რიტუალის მონაწილე ადამიანებს. აქვე კარგად არის წარმოდგენილი საკრალური დღესასწაულის ერთ-ერთი მთავარი ფუნქცია, რომლის მიზანია ხალხის გაერთიანება.

ხალხის ერთიანობაა წარმოდგენილი ფიროსმანის შემდეგ ნამუშევარში, რომელზეც ასევე საკრალური დღესასწაულია წარმოდგენილი. აქ თავმოყრილია მთელი ერი და ცეკვა-სიმღერაში ატარებენ დროს. აქაც მთელი ერი ტრადიციულ ქართულ სამოსში არის გამოწყობილი, ყველაფერი ტრადიციულია – მუსიკალური ინსტრუმენტი, ცეკვა, არქიტექტურა და თვით რწმენაც კი. მიუხედავად იმისა, რომ ეკლესიის საკმაოდ მცირე ნაწილი ჩანს და ისიც უკანა პლანზეა გამოსახული, მაყურებელს პირველ რიგში მაინც ის ხვდება თვალში.

ზემოთ აღწერილი ნამუშევრებით შევეცადე დამენახებინა ფიროსმანის ხალხურობა, თუმცა მხოლოდ ამ ნამუშევრებით როდი ამოიწურება. მისი შემოქმედება მთლიანადაა ხალხურობით, საკრალურობითა და ტრადიციებით გაჯერებული. ამ ნამუშევრების ხილვისას ჩვენს თვალწინ ცოცხლდება ის დღეობები და მისი შემადგენელი ელემენტები, რაც მათშია აღწერილი. თანმიმდევრულად რომ დალაგდეს ეს ნამუშევრები თვალწინ საქართველოს რუკა წარმოგვიდგება მთელი თავისი ღირსებებით.

გამოყენებული ლიტერატურა

- აბაკელია, ალავერდაშვილი, ღამბაშიძე: ნ. აბაკელია, ქ. ალავერდაშვილი, ნ. ღამბაშიძე, ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, თბილისი, 1991წ.
- ზდანევიჩი: Кирилл Зданевич, Нико Пиросманашვილი, Тბ. 1965.
- ხოშტარია: Георгий Хоштария, Своеобразие построения картин Пиросманашვიли, Тбилиси.
- კუზნეცოვი: Э. Кузнецов, Пиросманашვილი, М. 1975.
- კუზნეცოვი: Э. Кузнецов, Пиросманашვილი и художественная культура XX века, Тბ. 1977.
- გორდეზიანი: ბენო გორდეზიანი, ნიკო ფიროსმანაშვილი, ქართული მწერლობა, 1926, №4-5.
- ქიქოძე: გერონტი ქიქოძე, ქართული მხატვრობა და ფიროსმანაშვილი, მნათობი, 1925, №3-2.

Natia Jaqeli

Georgian folk Festivals and traditional *supra* (feast) in Pirosmeni's art

Niko Pirosmeni (or Pirosmeni) is absolutely unique, extraordinary Georgian painter, whose creative work is inspired by Georgian spirit, folklore, festivals, and traditions. The author examines his creative work from that perspective and tries to explain his folk roots and traditionalism. For that purpose the author chooses some of his paintings and describing them concludes on the characteristic features of Georgian traditions and shows how Pirosmeni expressing himself depicts them. Analyzing his paintings the author concludes that Pirosmeni was deeply religious person. In Pirosmeni's creative works one of the recurring themes is traditional Georgian religious festival and feast (the so called *supra*). Christian traditions seem to be very important for him. Christian churches or some Christian symbols, ritual practices reconstructed by the analyses are thought to be rooted in early Christian customs.

ნარცისის მეტამორფოზა

საღვადღო დღის სიურეალისტური შედეგური “ნატრცისუსის მეტამორფოზა” ეფუძნება ოვიდიუსის მიერ გადმოცემულ ბერძნულ მითს ნარცისუსზე, რომლის მიხედვით, მშვენიერი ჭაბუკი უარყოფს ქალის სიყვარულს, ინუსება საკუთარი ანარეკლით და მასთან შერწყმას ცდილობს, რის შედეგადაც იღუპება (მეტ. III).

ნახატში ყურადღებას იქცევს ორი ცენტრალური ფიგურა, რომლებიც ერთი შეხედვით ორ სხვადასხვა გამოსახულებად აღიქმება, თუმცა საკმარისია კარგად დავაკვირდეთ და შევნიშნავთ, რომ ისინი ერთი და იმავე ობიექტს ასახავენ.

თუ კიდევ უფრო კარგად დავაკვირდებით აღმოვაჩინებთ, რომ თვითონ ნახატი განიცდის მეტამორფოზას – ერთი ფიგურა გარდაისახება მეორეში. ფიგურა რომელიც გაქვავებული ნაცრისფერი ხელისაგან შედგება, მოულოდნელად ნარცისუსის ფორმაში გარდაისახება.

აღნიშნული ორი ფიგურა შეიძლება ითქვას, რომ ერთი მეორის პორიზონტალურ ანარეკლს წარმოადგენს, იგივე სარკეს, ან შეიძლება გავიგოთ, როგორც ნარცისუსის მეორე “მე”, რომელიც მის ანარეკლთან ერთად ასევე *შემოქმედ ხელს* განასახიერებს. არ უნდა გამოგვრჩეს მხედველობიდან ნარცისის ვერტიკალური ანარეკლიც, რომელიც პორიზონტალურთან ერთად ჯვრისებურ ანარეკლს ქმნის.

ყურადღება უნდა მიექცეს ნარცისუსის იმ ფიგურას, რომელიც ამავე დროს გაქვავებული ხელის გამოსახულებად იქცევა. აღსანიშნავია მისი სტრუქტურული აგებულება, რისგან შედგება ის. ნარცისის თავი გარდაისახება კვერცხში, რომელიც დალის ნახატებში ასე ხშირად გვხვდება და, თავის მხრივ, წარმოადგენს ახალი სიცოცხლის სიმბოლოს. თუ ამ მიმართულებით ვიმსჯელებთ, ხელი შეიძლება ჩავთვალოთ ჭეშმარიტ შემოქმედად, რადგან *იგი* ქმნის ახალ სიცოცხლეს. მაგრამ რას უნდა ნიშნავდეს ხელზე აცოცებული ჭიანჭველები? დალისთან (და რეალურ ცხოვრებაშიც) ჭიანჭველა სიკვდილის სიმბოლოა რადგან მთელ სამყაროში, ჭიები და ჭიანჭველები სიკვდილთან და გვამთან ასოცირდებიან.

აქედან გამომდინარე, შეიძლება დავასკვნათ, რომ დალიმ *შემოქმედი (ხელი)* მოკლა, მაგრამ მოკლა იმისათვის, რომ დაბადებულიყო ახალი სიცოცხლე. გატეხილი კვერცხიდან ამოსული ყვაილი ახლად დაბადებული ნარცისია. მეორეს მხრივ, თუ ყურადღებას მივაქცევთ რომ ის ამოდის თვითონ ნარცისისუსის თავიდან, მისი განხილვა და შედარება, ასევე, შესაძლებელია ახლად

დაბადებულ აზრთან, იდეასთან, რომელიც თავად დალისთან უნდა იყოს გაიგივებული. იგი ხომ ახალი იდეების დამბადებელია?! მეორეს მხრივ, ყვაილს შევადარებდი აბრეშუმის ჭიას, რომელიც სარკოფაგს იქსოვს გარშემო და სიკვდილის გავლით განიცდის მეტამორფოზას, იგი პეპლად გარდაიქმნება და გამოფრინდება ნაჭუჭიდან. აღნიშნული შესაძლოა ჩაითვალოს აზრის განთავისუფლების მეტაფორად.

ნარცისის მეტამორფოზა ტილოზე გვხვდება ყველგან სხვადასხვა ფორმით. ერთ სახე სიმბოლოს მომდევნოზე გადაყავხარ.

დალი არაჩვეულებრივად წარმოაჩენს სიკვდილ-სიცოცხლის ერთიანობას, მათ ისეთსავე განუყოფლობას, როგორც დღე და ღამეა, კაცი და ქალია, იანი და ინია და სხვ.

ნახატში, ასევე, იკითხება ეროსისა და თანატოსის კონცეფცია მათი უერთიერთ კავშირი და შეუქცევადობა. იმისთვის რომ ახალი დაიბადოს, ძველი უნდა უნდა მოკვდეს.

დალის ეს ტილო შეიძლება ასევე გაიშიფროს დაუკმაყოფილებლობით და სურვილით მიწვდეს მიუწვდომელს. ხელი ისევე ასახავს სიკვდილის შეუქცევადობას და ყოფით რეალობას, როგორც სექსუალურ ინსტინქტს, რადგან მას შეუძლია გამოიღოს ნაყოფი, მასში ხომ ორივე საწყისია დედრული და მამრული. ამავე დროულად, იგი არის შემოქმედი, ყველაფრის საწყისი, სიცოცხლის დასაბამი, რომელიც ქმნის თავის მსგავს “ანარეკლს” – ნარცისს. დალი, როგორც თვითონ ნარცისი შემოქმედი სრულ იდენტიფიკაციას ახდენს საკუთარ ნამუშევართან და მის ფიგურებთან. სხვაგვარად ტილოსთვის დალის ავტობიოგრაფია შეგვეძლო დაგვერქვა. ნახატში კარგად ჩანს დალის პრობლემა “დიოსკურების კომპლექსი” – ტყუპების კომპლექსი. დალის ცხოვრების ბოლომდე თან სდევდა საკუთარი უფროსი გარდაცვლილი ძმის სახე, რომლის სახელსაც ის ატარებდა და რომელიც მინინგიტისაგან გარდაიცვალა. ეს ძიება, განმეორებადი თემის სახით, აისახა მის შემოქმედებაში, რიმელშიც იგი ეძებს თავის მეორე “მე“-ს.

ნახატში ასახულია ნარცისის სურვილი შეერწყას საკუთარ “მე“-ს, რომელიც სარკისებურ ანარეკლშია იდეალიზებული. ეს სურვილია შეერწყას იმ მეორე ნახევარს, რომელიც სრულყოფს მას, ეს სურვილი თავის მხრივ უკავშირდება ყოფიერების უზენაეს ასპექტს-სიყვარულს – ეროსს. ეროსი კი თანატოსთან ერთად ქმნის ახალ სიცოცხლეს. “მე მიყვარს უფრო მეტი, ვიდრე შენ ხარ, ის რაც მავსებს მე”.

ორი ძირითადი ფიგურის გამო, რომლებიც ჩვენს ყურადღებას ყველაზე მეტად იპყრობს ჩრდილში ექცევა კიდევ ერთი ძალიან საინტერესო არაფრონტალური ფიგურა. ეს არის პედესტალზე შემდგარი ანდროგინის გამოსახულება, რომელიც შახმატურ იატაკის

ფონზე დგას, შავ-თეთრი იატაკი თავის მხრივ ანდროგინის (ორი საწყისის ერთიანობის) – ინის და იანის, ეროსის და თანატოსის, ანიმა და ანიმუსის სახე-სიმბოლოა, რომელთანაც დაკავშირებულია სრულყოფის, სრულქმნილების იდეა ანუ იგივე სიყვარული და შემოქმედი.

ამ მხატვრული ნაწარმოების მთავარი მოტივი სწორედ დუალიზმი უნდა იყოს, ორი პოლუსის შერწყმა, გარდაქმნა და კათარზისი. დუალიზმის სახეებად შეიძლება განვიხილოთ შემდეგი ელემენტები: ეროსი და თანატოსი, სიკვდილი და სიცოცხლე, ანიმა და ანიმუსი, შავი და თეთრი, ინი და იანი და სხვ.

ჩემი აზრით, იყო შემოქმედი ნიშნავს შეგუძლოს გარდაქმნა-მეტამორფოზა. ყოველი ნახატის შექმნისას შემოქმედი კვდება და ახლიდან იბადება, იგი განიცდის ემპათიას და ნახატთან ერთად იბადება თავიდან, ეს კი კათარზისია სუბლიმაციის მეშვეობით.



სალვადორ დალის „ნარცისუსის მეტამორფოზა“
Salvador Dali. The Metamorphosis of Narcissus

The Metamorphosis of Narcissus

The article aims to analyze Salvador Dali's one of the masterpieces - *the metamorphosis of Narcissus* based on one of the versions of the Greek myth retold by Ovid, according to which the beautiful youth denies woman's love and enamored of his own reflection tries to couple with it and dies as a result (Met.III).

At first glance, the two central figures attract our attention, who are conceived as two separate images, though after a thorough observation one can discern in them one and the same subject. If we examine the drawing thoroughly we'll find out, that the drawing itself undergoes the endless process of metamorphosis during which one image transforms into another. The figure formed by the ossified grey hand unexpectedly transmutes into the image of Narcissus itself. The mentioned two images comprise the horizontal reflection of each other, the mirror-like reflection that can be conceived as the self of Narcissus, which might be conceived as the Creative Hand. One can notice as well that the vertical reflection of Narcissus together with its horizontal one comprises the cross-like reflection.

Special attention must be paid to the image of Narcissus, which is transformed into the image of the depicted ossified hand. The construction of the hand is also remarkable. The head of Narcissus is transformed into the egg; the letter often met in Dali's creative work, on its turn, represents the symbol of a new life. In that trend of thoughts the arm can be perceived as the true Creator himself, for that is He, who creates a new life. But what might ants crawling on the hand denote? Ants in real life as well as in Dali's works are associated with death and dead body.

On the basis of the above said, we can conclude that Dali killed the Creator (the Hand). But Dali killed Him in order to give Him a new life from the cracked egg. The flower sprouted on the egg is newly born Narcissus. On the second hand, if we reflect over it, we can notice that Narcissus grows from the head, like a thought, like an idea, which might be identified with Dali himself. Is he not himself giving birth to new ideas?! On the other hand, if we compare the flower with another symbol of metamorphosis - silk worm spinning around itself a coffin (which undergoes death, rises from the dead in the form of butterfly and flies away from it i.e. metamorphoses) it might be related to the metaphor of liberating, freeing the idea from the head.

The texture of the drawing is in constant transformation. Narcissus is constantly depicted everywhere on the canvas in different ways in different images. One image transforms into another in a sequence of symbols.

Dali extraordinarily expresses the unity of death and life, they are as indivisible as day and night, men and women, good and evil, etc. One can also detect

the concepts of Eros and Thanatos (i.e. death), their interrelationship, unity and irreversibility in this drawing. For the purpose of the birth of new life the old one must die.

This drawing of Dali might also be interpreted as dissatisfaction and the desire to access inaccessible. The hand also reflects irreversibility of death and the reality of everydayness which reveal the sexual instinct that can bear fruit (fructify); do not they imply both principles: male and female? At the same time it is the Creator, the principle of everything alive which creates the like, the “reflection” of Narcissus. Salvador Dali himself represents the Narcissus Creator, who in its entirety identifies himself with his creative work and his figures.

We successfully could call the canvas the autobiography of the artist. One can clearly discern Dali’s problem “the complex of Dioscuri” – the problem of twins. Till the end of his life Dali had been suffering and haunted by the image of his elder dead brother whose name he bore and who died of meningitis and whom he identified with his twin part which was reflected in his creative work as a recurring theme. He had been searching for him all his life.

The above mentioned drawing expresses Narcissus strive to couple with his own self idealized in the mirror – like reflection. He wishes to get united with his second half to become perfect. This drive, on the other hand, is associated with the supreme aspects of reality) – with love, consequently with – Eros.

Eros together with Thanatos creates a new life.“ I love more than you are, something that fills me up”.

While analyzing the two frontal figures one background figure had been overshadowed. This is the figure of androgen on the pedestal, which stands on the checkered floor. White and black checkered floor on its turn is the symbol of the unity of the two principles Inn and Yan, Eros and Thanatos, Anima and Animus, which produce perfectness, the idea of perfectness or love and the Creator.

To my mind, the leitmotif of this creative work might be the idea of dualism, the integration of the two poles, its metamorphosis and catharsis. The following elements: Eros and Thanatos, death and life, anima and animus, Inn and Yan can be regarded as dual images.

In my viewpoint, to be the Creator means to be able to transmute. Creating new drawings the Creator dies and comes to life again, he suffers empathy and together with the drawing is born again; and this is catharsis by means of sublimation.

„ქართლის ცხოვრების“ სამყარო

რეცენზია ლელა პატარიძის წიგნზე „პოლიტიკური და კულტურული იდენტობანი IV-VIII სს. ქართულ ერთობაში: „ქართლის ცხოვრების“ სამყარო, თბილისი, 2009

ახალგაზრდა ქართველი ისტორიკოსი ლელა პატარიძე მოულოდნელად გარდაიცვალა. მე მას არ დაგმწეიდობებივარ: მათსავით მოვიქეცი, ვინც იცოდა, რომ ისევე შეხვდებოდა – ამჯერად ეს მისი სიკვდილის შემდეგ გამოსული წიგნის მეშვეობით მოხდა.

ლელა პატარიძე მათ რიგშია (აწ უკვე – სამუდამოდ), ვისაც განგებამ ახალი ქართული ისტორიოგრაფიის შექმნა დააკისრა. მხოლოდ იმას ვწუხვარ, რომ ლელა სიცოცხლეს აპირებდა და საკუთარ გამარადებაზე არ ფიქრობდა.

* * *

„საქართველო, როგორც უძველესი კულტურისა და ტრადიციების ქვეყანა, ყოველთვის იპყრობდა დასავლელი მეცნიერების ყურადღებას. მათ თანამედროვე საქართველოც აინტერესებთ. თუმცა, ინფორმაცია, რომლის მოძიებაც შეიძლება შესაბამის ლიტერატურაში, ჯერ კიდევ ძალიან მწირია. თემები, რომელთა გარშემოც ჩვეულებრივ, თავს იყრის ისტორიული აღწერილობანი თუ განზოგადებანი, ზოგჯერ იმედგაცრუებას იწვევს, რადგან მათში თანამედროვე სოციალური მეცნიერების თეორიული მიღწევები არ არის გათვალისწინებული... ამის მიზეზი, უდავოდ, ქართველ მეცნიერთა დასავლელ კოლეგათაგან ხანგრძლივი იზოლაცია და ის ფაქტია, რომ მრავალი წლის განმავლობაში მათთვის არ არსებობდა მარქსისტული სოციალური მეცნიერების რომელიმე ალტერნატივა...“ [სმიტი 2004]. ლონდონის ეკონომიკური სკოლის ნაციონალიზმისა და ეთნიკურობის პროფესორ-ემერიტუსის – ენტონი. დ. სმიტის ამ მოსაზრებას ლელა პატარიძის წიგნის მკითხველი ბოლოთქმაში წაიკითხავს. ჩვენ კი სწორედ ეს ციტატა უნდა ვუწინამძღვროთ ნიჭიერი კოლეგის ნაშრომის განხილვის ცდას, რადგან ალტერნატივის წინაშე ვდგავართ: ქართული ისტორიული ნარატივი „ქართლის ცხოვრება“ ან თაროზე შემოსადებ ფასეულობად მივიჩნით, ან

სწორედ მისით ვცადოთ მსოფლიო ჰუმანიტარული მეცნიერების ახალ გამოწვევებზე რეაგირება.

ლელა პატარიძემ მეორე გზა აირჩია და კულტურისა და ადამიანთა თვითობის, თვითგანცდისა თუ თვითცნობიერების უმნიშვნელოვანეს და ამავე დროს, ურთულეს საკითხს შეეხო.

ეს გახლავთ დღეს აგრეირიგად მოღური „იდენტობის“ ცნება.

ადამიანს სჭირდება თავისი საქმიანობის გარკვეულად მოწესრიგება, რომელსაც შესაძლოა მხოლოდ სოციუმში მიაღწიოს. ამისათვის მან ნებაყოფლობით უნდა მიიღოს მოცემულ საზოგადოებაში გაბატონებული ცნობიერების ელემენტები, გემოვნება, ჩვეულებანი, ნორმები, ფასეულობანი და ურთიერთობის სხვა საშუალებანი. ეს ადამიანს უნებლიეთ მიაკუთვნებს რომელიმე კონკრეტულ კულტურას. ამიტომ კულტურული იდენტობის არსი შესაბამისი კულტურული ნორმები და ქცევის ყაიდა, ღირებულებითი ორიენტაცია და ენა, მოცემულ კულტურაში მიღებული მახასიათებლების პოზიციონირება საკუთარი „მეს“ გაცნობიერება, ამავე საზოგადოების კულტურულ ხატ-სახეებთან თვითგაიგივებაა. კულტურული იდენტობა დიდად მოქმედებს ინტერკულტურულ კომუნიკაციაზე, რომლის ინტენსივობა აქტუალურს ხდის ეთნიკური იდენტობის პრობლემასაც. მყარი, დროსთან მორკინალი და ამ ჭიდილში ხშირად გამარჯვებული ეთნოსი ადამიანისთვის ის საიმედო თავშესაფარია, რომელიც მისთვის ესოდენ აუცილებელ უსაფრთხოებასა და მხარდაჭერას უზრუნველყოფს. გაუგებარ გარესამყაროში ერთიანობისა და წესრიგის აღმდგენი ეთნოსის ფასეულობანი ერთადერთ მაშველ რგოლად იქცევა ხოლმე. შედეგად კი ჩნდება შიდაჯგუფური ერთობისა და სოლიდარობის განცდა. ნებისმიერი კულტურის განვითარების კანონზომიერება ყოველთვის გახლდათ ზემოთ ნახსენებ ფასეულობათა თაობებისათვის გადაცემა და დაცვა, რადგან კაცობრიობა საჭიროებს თვითწარმოებასა და თვითრეგულაციას. უნდა ვახსენოთ სხვადასხვა ეთნოსოციალური შეხედულებებიც, რომელთაც მეტ-ნაკლებად იზიარებენ მოცემული ეთნიკური ჯგუფის წევრები. ამ წარმოდგენათა მნიშვნელოვანი ნაწილი საერთო ისტორიის, კულტურის, ტრადიციების, წარმომავლობისა და სახელმწიფოებრიობის გაცნობიერების შედეგია. ეთნოსოციალურ შეხედულებებში აისახება ნააზრევი, რწმენა, იდეები, რომლებიც გამოიხატება მითებით, ლეგენდებით, ისტორიული ნარატივებით, აზროვნებისა და ქცევის ყოველდღიური ფორმებით. ეთნოსოციალურ შეხედულებათაგან ცენტრალურია საკუთარი და სხვა ეთნიკური ჯგუფების ხატ-სახეები. ეთნიკური იდენტობა ამავე დროს ნიშნავს სხვადასხვა ეთნიკურ ჯგუფებთან კონტაქტისას მომარჯვებულ ურთიერთობათა და ქმედებათა სისტემას, რომლის წყალობითაც ადამიანი ითვისებს საკუთარი ჯგუფის შიგნითა და გარეთ ქცევის საშუალებებს. ეთნიკური იდენ-

ტობა გულისხმობს ასევე ეთნიკური ჯგუფის წევრობის მნიშვნელობის შეფასებას. ეს შესაძლებლობები ეყრდნობა ეთნიკურ ერთობასთან ემოციურ კავშირსა და მისადმი მორალურ ვალდებულებებს.

ადამიანი თავის მიერვე შექმნილი სომბოლოების წყალობით აღიქვამს სამყაროს სურათს. ამგვარადვე იქმნება „ისტორიული სინამდვილეც“. საინტერესოა იმ მარკერთა გამოვლენა, რომლებიც ამა თუ იმ კულტურას თავს იმად განაცდევინებს, რაც არის ან რადაც სურს ყოფნა. ძველ დროში ერებზე, ნაციებზე ლაპარაკი უადგილოა, თუმცა ვერსად გავექცევით ეთნო-კულტურულ მიჯაჭვულობას, რომელიც ერთობის ხანგრძლივ არსებობასა და საკუთარ თავთან იგივეობას უზრუნველყოფდა. ერთ-ერთი ასეთი „ეთნი“ ქართველთა კულტურულ-ისტორიული ერთობაც გახლდათ, რომლის ქცევასაც „ქართლის ცხოვრების“ ფურცლებზე ლელა პატარიძე უთვალთვალეობდა.

* * *

ამთავითვე შევთანხმდეთ, რომ ისტორია „ვერსიათა მეცნიერებაა“ და ლელა პატარიძის „ვერსიებიც“ იმას ნიშნავს, რომ „ქართლის ცხოვრების“ ახლებური წაკითხვა შესაძლებელია. კაცმა რომ თქვას, ისტორიულ წყაროთა სიმწირისა და ჰომოგენურობის გამო ესღაა შესაძლებელი.

ერთგან ფრანგი კრიტიკოსი მაიკლ რიფატერი წერს, სამწუხაროდ, ისტორიკოსები უპირატესობას ანიჭებენ ტექსტის პირვანდელ წაკითხვას, როგორც გარკვეულ სტანდარტს, ხოლო გვიანდელი ინტერპრეტაციები არასრულფასოვან წაკითხვად მიიჩნევაო [რიფატერი 1992].

ლელა პატარიძემ ამ საცთურსაც გაუძლო:

მას მიაჩნია, რომ „ქართლის ცხოვრების“ დასაწყისი, დაახლოებით VIII ს. ბოლოს, ისტორიოსოფოსის მიერაა დაწერილი. ანონიმმა ავტორმა საფუძვლად აიღო „მეფეთა ცხოვრება“ (ფარნავაზიდან არჩილამდე) და ქრისტიანობის კონტექსტში გაიაზრა ქართლისა და ქართველობის ადგილი ოიკუმენაში.

ყველა ისტორიული წყარო ატარებს იდეოლოგიის ტვიფარს. „ქართლის ცხოვრების“ დასაწყისის ავტორმაც ის იდეოლოგიზებული მითი შექმნა, რომელიც ქართველთა ლეგიტიმურობის საფუძველი უნდა გამხდარიყო.

ამ საკითხს ეძღვნება ლელა პატარიძის წიგნის პირველი თავი „სახელმწიფო იდეოლოგია და ლოიალობის ძირითადი ასპექტები წინაქრისტიანული ხანის ქართლის საზოგადოებაში“.

ქართლში ფარნავაზიანთა დინასტიის დამკვიდრებისთანავე შეინიშნება ოპოზიცია: „ჩვენ“ – „უცხო“ და წამოიჭრება კოლექტიური იდენტობის პრობლემა. ენტონი სმიტის ნააზრევზე დაყრდნობით, ლ.

პატარიძე შენიშნავს, რომ ქართულ „ეთნის“ გამოარჩევს საერთო ცნობიერება, საერთო კულტურის განსხვავებული ელემენტები. ჩვენს წინაშეა ერთიანი იდეოლოგიური კონცეფცია, რომელიც სამ ნიშანს ემყარება: ქართლოსიან-ფარნავაზიანთა მეფობა; მამათა სჯული (კერპთაყვანისმცემლობა); ქართული ენა. თავის მხრივ, ზემოთ ნახსენები დინასტიის წარმომადგენელმა მეფემ, აზონის საპირისპიროდ, ეთნიკური კულტურის მატარებელი არისტოკრატია უნდა შეინარჩუნოს. „კონცეფციის“ თანახმად, IV ს. მირიანიც იმიტომ „ახერხებს“ ქართლის ტახტის დაკავებას, რომ ქართული ენა შეიყვარა; კერპებს პატივი მიაგო და „შეამკო საფლავი ფარნავაზისი“. ლ. პატარიძის შენიშვნით, ტექსტის ავტორს ამით იმ მემკვიდრეობის გახაზვა სურს, რომელსაც სათავე ფარნავაზმა დაუდო: ქართული ენის „განვრცობა“ და ქართული მწიგნობრობის შექმნა; კერპის აღმართვა; მეფის დამარხვა „წინაშე არმაზისა კერპისა“.

მაგრამ საინტერესოა, საზოგადოების რა ნაწილი იზიარებს ამ იდეას?

ივანე ჯავახიშვილისა და ედიშერ ხოშტარია-ბროსეს თვალსაზრისთა რევიზიისა და წყაროს ხელახლა „წაკითხვის“ შედეგად, ლ. პატარიძე დაასკვნის, რომ სამეფო იდეოლოგიის სამიზნე იყვნენ „მკვიდრნი ქართლისანი“ – თემის თავისუფალი სრულუფლებიანი წევრები. სამეფო ხელისუფლება ცდილობდა, სწორედ ამ საზოგადოებაში დაემკვიდრებინა ერთიანი მონარქის იდეოლოგია და გაერთიანებული კულტურული იდენტობის ნიშნები.

რამდენად მიიღო ერთობამ ეს იდეა?

ცხადია, სამეფო იდეოლოგიის პოზიციიდან დაწერილი თხზულება ამას ვერ დაადასტურებდა. ამიტომ მკვლევარი ჩაუღრმავდა წყაროს, რომლის „შემდგენლები“ არიან სამეფო სახლის წევრი, სასულიერო წოდების წარმომადგენელი, ეთნიკურად არაქართველი არისტოკრატი და თვით განმანათლებელი.

ეს ტექსტია „წმიდა ნინოს ცხოვრება“.

მცხეთის მკვიდრობა აქ უკვე მოქალაქეობაა და მაღალი სოციალური სტატუსის ფლობაზე მიაწინებს, რაც მეფესაც შეეძლო მიენიჭებინა ერთგული სამსახურისთვის. წყაროზე დაყრდნობით, ლ. პატარიძე გვთავაზობს კიდევ ერთ დამაფიქრებელ დასკვნას – სამეფო იდეოლოგიის სამიზნე წარჩინებულთა ფენაა, რომელიც ჯერ თვითონ იღებს ქრისტიანობას, შემდეგ კი თავადვე ხელმძღვანელობს სახელმწიფო რელიგიის დამკვიდრების პროცესს საკუთარ საგანმგებლოებში. იქ, სადაც წარჩინებულები ისე ძლიერები არ არიან, სათემო კერპები დაანგრიონ და საერთო სახელმწიფო რელიგია დანერგონ, სამეფო ექსპედიციები ეწეობა. ყოველივე ეს მკვლევარს აფიქრებინებს, რომ „ქართლის ცხოვრების“ შესავალი ნაწილი იდეოლოგიზებული ტექსტია, მირიანის ქართლის ტახტზე

ლეგიტიმაციისათვის უნდა იყოს შექმნილი და მირიანისა და მისი უახლოესი შთამომავლების ზეობის ხანით დათარიღდეს.

* * *

მეორე თავი მირიანის მეფობის იდეოლოგიური ასპექტის განხილვას ეძღვნება.

ბაგრატიონთა სამეფო ტახტზე ასვლამდე მეფობის კონცეპტზე საუბარი, ფაქტობრივად, შეუძლებელია. მაგრამ თუ „ქართლის ცხოვრებას“ დაუვსვამთ კითხვას (როგორც ლ. პატარიძე იქცევა), თუ რა იყო მეფობის საყრდენი იდეები პირველი ქრისტიანი მეფის ეპოქაში, შესაძლოა, პასუხიც მივიღოთ. „ანაღთა სკოლა“ და მარკ ბლოკი სწორედ ამ „დაკითხვისთვის“ გვამზადებდა.

„ქართლის ცხოვრების“ მირიანის ზეობისადმი მიძღვნილ ტექსტს თითქმის სრულ ფიქციად მიიჩნევდნენ. გიორგი მელიქიშვილის ეს პოზიცია XX ს. ქართველმა ისტორიკოსებმაც (რამდენიმე გამონაკლისის გარდა) გაიზიარეს.

ლ. პატარიძემ კვლევის ვექტორი შეცვალა:

მან ტექსტში მოქცეული იდეები და ტერმინები ავთენტიკურ წყაროზე დამყარებულად მიიჩნია; პოლიტიკური ისტორიის ამოკითხვას კი არ შეეცადა, არამედ, უწინარესად – იდეოლოგიური საფუძვლისა.

საინტერესო იყო, რატომ არ უფრთხოდა მისტორიე მირიანის სპარსული წარმომავლობის წარმოჩენას? განა უფრო ბუნებრივი არ იქნებოდა, სულიერ სიქველევებს გასმოდა ხაზი და ამ გზით განდიდებულიყო პირველი ქრისტიანი მეფე?

ლ. პატარიძის დაკვირვებით, მირიანის სპარსეთის სასანიდური დინასტიის წარმომადგენლობა ქართული საისტორიო ტრადიციაა. მკვლევარმა თვალი გააღებინა საუკუნეებს და დაადგინა, რომ ხოსროიან მეფეთა ნათესაების ქართლის ტახტზე დასმას მხოლოდ არაბთა ბატონობისას დაესმის წერტილი.

სამეფო დინასტიისათვის ბუნებრივი მოვლენაა დიდებული და შორეული წინაპრის ყოლა, რაც იდეოლოგიურ-ისტორიულ საფუძველს ითხოვს. ასეთ დროს ისტორიული წინაპირობები თითქმის ყოველთვის იდეოლოგიის მოთხოვნებს ემსხვერპლება ხოლმე და სათანადოდ ტრანსფორმირდება.

მირიანის სპარსეთის სამეფო კართან ნათესაობის მოტივი, ლ. პატარიძის ვარაუდით, სწორედ სასანიდების სამეფო კარის იდეოლოგითაა ნაკარნახები. ქართლი III ს. II ნახევრიდან სპარსეთის მეფეთ-მეფეს ემორჩილება. ირანი თავის შორეულ საკრალურ წინაპრებს ეთაყვანება – აქემენიდებსა და ზოროასტრული წიგნთა-წიგნ „ავესტას“ ლეგენდარულ მეფე ვიშტასპას. შესაბამისად, მათი „მემკვიდრე“ უნდა ყოფილიყო მნიშვნელოვანი ადმინისტრაციული ოლ-

ქის გამგებელიც. ამგვარად, იდეოლოგიურად გაფორმდა ფარნავაზიანთა შტოს წარმომადგენლის, სპარსი მირიანის ქართლის ტახტზე ყოფნის ლეგიტიმაცია. ეს იდეოლოგია შესაძლებელს ხდიდა ქართლის სამეფო ტახტის მირიანის შთამომავლებისთვის შენარჩუნებასაც. მსჯელობის ამგვარი იერარქია ლ. პატარიძეს თვით მირიანის მოპასუხედ აქცევს – „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ სულთმობრძავი მეფე თავს ფარნავაზიან მეფეთა შთამომავლად აცხადებს – მირიანი წინამავალ მეფეებს „მამებს“ უწოდებს და თავს რიგობით ნომერ 36-საც აკუთვნებს – მკვლევრის აზრით, ეს კულტურულ-სოციალური მემკვიდრეობის გახაზვის ცდაა. მეტიც, ეს გახლავთ მეფის ფიგურის რესაკრალიზაცია აწ უკვე ქრისტიანობის კონტექსტში.

ნაკლებ ერეტიკულს ხდის ქვემოთ დასკვნას მკვლევრის პოეტური რეფლექსია – თხოთის მთაზე ნადირობისას, ზუსტად შუადღისას, როცა მზე ყველაზე მეტად აქტიურია, მირიანს სწორედ მზე დაუბნელდა – მზე ფარნავაზისა, და გამოუჩნდა იესოს მზე – მირიანის მოქცევა და ქვეყნის ხელახალი საკრალიზება მეფობის კონცეპტის ჩამოყალიბებისა და იდეოლოგიური პოსტულატების ფორმირების გზით ხორციელდება. თუ, ერთი მხრივ, ეს სასანიდ მეფეთა ნათესაობის მტკიცებით ხერხდება, მეორე მხრივ, ადგილობრივ დინასტიასთან – ფარნავაზიანებთან – კულტურული მემკვიდრეობის აქტუალიზებითა და კულტურული დიალოგის გაბმით გამოიხატება.

* * *

მესამე თავში განხილულია მეფობის იდეა „ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებაში“.

აქ ლ. პატარიძე მეფობის ლეგიტიმაციის განსხვავებულ მარკერებს ამჩნევს:

ვახტანგ გორგასლის მეფობის არქეტიპი ბიბლიური დავითის მეფობაა; ვახტანგის ხელმწიფობა ბიზანტიის იმპერატორის მიერაა ხელდასხმული. თუმცა, ვახტანგი, როგორც მირიანის შთამომავალი და სპარსთა სამეფო დინასტიის ნათესავი, სასანიდთა საიმპერიო იდეოლოგიის კრიტერიუმებსაც აკმაყოფილებს.

პირველი დებულების საბუთს ლ. პატარიძე იოლად აგნებს და პარალელს ძველ აღთქმასთან ავლებს: დავითი – გოლიათი; ვახტანგი – ოვსი გოლიათები: თარხანი და ბაყათარი.

ლ. პატარიძის აზრით, ამ ორთაბრძოლაში მონაწილეობით 15 წლის ვახტანგმა უნდა დაამტკიცოს, რომ მისი მეფობა ღვთისათვის სათნოა, ხოლო ერისათვის – სარგო. მეფეთა გამარჯვების ეპიზოდები ამკვიდრებენ აზრს, რომ მეფობა მათ ეკუთვნით, ვისზეც მომადლებულია ღვთის ძალა და შეწევნა.

მეფის ლეგიტიმაცია მირიანის შთამომავლობითაცაა შეპირობებული: ვახტანგი თავის მეფურ წარმომავლობას მირიანის მეშვეობით სპარსეთის სამეფო საგვარეულოს უკავშირებს, თავის არქექტიპად კი ნებროთი მიაჩნია. საკუთრივ ნებროთის არქექტიპი უნდა იყოს ლეგენდარული მეფე კავა უსანი.

მაგრამ ვახტანგის ეპოქაში ლეგიტიმაციის ასეთი „ზოროასტრული არგუმენტი“ შესაძლოა, თვით მეფის საწინააღმდეგოც კი შეიქმნას. „ნათესაობის“ კონცეპტი და თავად „ნათესავთა ხარისხი“ (ჩვენს შემთხვევაში, ერთი და მეორეც სპარსებთან დაკავშირებული) რადიკალურად შესაცვლელია, რადგან ბერძნები (ბიზანტია) თავად ღმერთის ნათესავები არიან – ძენი ღვთისანი. თანაც, ქრისტიანობისათვის უმნიშვნელოა ხორციელი ნათესაობა. შესაბამისად, თუ ვახტანგს ღვთივკურთხეული მეფობა სურს, უნდა იქმნას „მეგობარი კეისრისა“. ეს რესაკრალიზდა ხილვით, რომელშიც ვახტანგს გვირგვინი კეისარმა დაადგა. იოლი განსაჭვრეტია ამგვარი ტექსტის შექმნის იდეოლოგიური საზრისი: სპარსეთის სამეფოს ძლიერება ისტორიას ჩაბარდა. ბერძნებს გამარჯვებას ღმერთი ანიჭებს და ვახტანგმაც არჩევანი გააკეთა – ბიზანტია და ქრისტიანობა.

* * *

IV თავს „არჩილის ცხოვრების იდეოლოგია“ ჰქვია.

ლ. პატარიძის აზრით, ამ ტექსტში რამდენიმე სიმბოლური მოტივია, რომელთა მიღმაც VIII ს. მოღვაწე ნარატორის იდეოლოგიური ინტენციები განიჭვრეტება: განძის დაფლვა; ქრისტიანთა სასწაულებრივი გამარჯვება ურწმუნოებზე – აგარიანებზე; მეფობის დაბრუნება ბიზანტიიდან: ერისთავების დანათესავება მეფესთან და ამ გზით საერისთავოების ლეგიტიმაცია მემკვიდრეობის უფლებით – საკუთრივ, ერისთავთა დიდებული წარმომავლობა.

„არჩილის ცხოვრება“ გვიამბობს, რომ როდესაც ჰერაკლე კეისარი წავიდა აღმოსავლეთიდან, განძი მიწაში დაფლა, რათა წინასწარმეტყველებით დადგენილ დროს (არაბთა ბატონობის დასასრულს) ხელახლა ამოეღოთ. ამასთან ერთად, ბერძნებმა აღწერეს „ნათესავი თვისი და ქუეყანა“, რათა აღთქმულ დროს „მით გუჯრითა მოიძივნენ ნათესავნი მათნი და თვითოეულად განუყონ ქუეყანა და განძი“.

განძის დაფლვა უკავშირდებოდა ტერიტორიის ფლობას და წარჩინებულთა კანონიერ ძალაუფლებას: არაბთა წასვლის შემდეგ ყველაფერი უწინდელი სტატუსით უნდა აღდგენილიყო. ლ. პატარიძე სიმბოლურ მნიშვნელობას სიმბოლურ მნიშვნელობას ანიჭებს სტეფანოს ერისმთავრის ქმედებას: როცა ის ჰერაკლესავით ირჯება, სიმბოლურად აცხადებს, რომ ქართლის ლეგიტიმური მეფობა დაფ-

ლულია, შენახულია, და თავის დროზე კანონიერ პატრონს დაუბრუნდება.

არჩილმა და მირმა ანაკოფიის ბრძოლაში ღვთის შეწევნით გაიმარჯვეს, რასაც „ქართლის ცხოვრების“ ამ ტექსტის ავტორი ხოსროიან (სპარს მეფეთა ნათესავ) ქართველ მეფეთა დამსახურებად წარმოაჩენს ქრისტიანთა (ბიზანტიელთა) წინაშე. ამ დამსახურების გამო არჩილმა და მირმა კეისრისაგან გვირგვინი მიიღეს, რაც მეფობის აღიარებასა და დადასტურებას ნიშნავს.

ნათელია, რომ ტექსტის ავტორი ხოსროიანთა სამეფო სახლის იდეოლოგიას გამოხატავს: მას სურს, არჩილის დამსახურება ბუნებრივი გაგრძელება იყოს მირიანისა და ვახტანგ გორგასლის ღვაწლისა. აღსანიშნავია, რომ თითქოს ზემოთ ნახსენებ გუჯრებში ყოფილა დადასტურებული მირისა და არჩილის მეფობა, რის საფუძველზეც არჩილი გვირგვინს იღებს.

ლ. პატარიძე საგანგებოდ განიხილავს ჰერაკლეს კეისრის წინასწარმეტყველებას. კვლევის ვექტორის შეცვლა მეცნიერს საშუალებას აძლევს, გადააფასოს ივანე ჯავახიშვილისა და გივი წულაიას შეხედულებები და „არჩილის ცხოვრება“ ამ წინასწარმეტყველებაში მოყვანილ ქრონოლოგიურ მიჯნათა განსხვავებული ანალიზის საფუძველზე VIII საუკუნისად მიიჩნიოს.

და ამ თავის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი დებულება, რომელსაც ლ. პატარიძე გურამ აბრამიშვილისა და მარიამ ჩხარტიშვილის მსჯელობაზე დაყრდნობით ავითარებს: შედარებითმა ანალიზმა მკვლევარი დაარწმუნა, რომ „მოქცევაი ქართლისაი“ ერისთავთა იდეოლოგიის დამამკვიდრებელია „ქართლის ცხოვრება“ კი – მეფეთა. არაბებს კავკასიაში გადამწყვეტი გამარჯვებისთვის ჯერ არ მიუღწევიათ, ამდენად ადგილობრივ დასაყრდენს ლეგიტიმურ მეფეში ხედავენ; საპირისპიროა პრობიზანტიელ ერისმთავართა იდეოლოგია.

* * *

V თავში ავტორი იკვლევს ტერიტორიულ და კულტურულ იდენტობებს ქრისტიანობის კონტექსტში.

ლ. პატარიძე – ე. სმიტის, მ. ელიადეს, ს. რენფრიუს, რ. ლორენსის, ა. ლიდოვის ნააზრევზე დაყრდნობით – არკვევს ტერიტორიული იდენტობის არსს და დაასკვნის, რომ ქრისტიანობის კონტექსტში ქართლი პოლიტიკური სივრცეა „ქართლის ცხოვრებისთვის“ „მოქცევაი ქართლისაის“ ინტენციით კი საქმე გვაქვს საკრალურ ტოპოსთან. „ქართლის ცხოვრების თანახმად“ ტერიტორიული იდენტობა ისტორიულ და კულტურულ იდენტობასთან მჭიდრო კავშირში განიხილება. „მამათა ჩვენთა სჯული“ კოლექტიურ კულტურულ იდენტობას ნიშნავს, რომლის დაცვაც მეფეს ევალება.

ლ. პატარიძე შენიშნავს იმასაც, რომ როცა მეფე იძულებულია, ტერიტორიები გასცეს, თუ მათგან საკუთრივ ქართული მიწა-წყალი არ იგულისხმება, ტერიტორიათა ახალი მფლობლის გაქრისტიანება სავალდებულო არ არის, მაგრამ საკუთრივ ქართული მიწა-წყლის ფლობა უმაღლესე გაქრისტიანებას გულისხმობს;

თუ მომხდურს მშვიდობის სანაცვლოდ ხელდებულ ქვეყნებს უთმობს, ეს დიდ ტრაგედიად არ აღიქმება, მაგრამ „ქართლის სამეფო საზღვრის“ მიტაცება ღვთის რისხვად – კატასტროფადაა მიჩნეული.

* * *

ფინალური თავი „ქართლის ცხოვრების“ დასაწყისისა და იქ ჩამოყალიბებულ კავკასიელთა საერთო წარმოშობის ტერიტორიულ კონცეფციას ეხება. ამ სადავო საკითხს არა ერთი მკვლევარი შეხებია, მაგრამ დადასტურებით რაიმეს თქმა ჯერაც შეუძლებლად ითვლება. ს. რაპის, რ. გორდუზიანის, დ. მუსხელიშვილის მოსაზრებებებზე დაყრდნობით, ლ. პატარიძე რამდენადმე ახალ პოზიციას წარმოაჩენს.

* * *

დაბოლოს” ჩვენს წინაშეა ნამდვილი ისტორიკოსის – მოფიქრალი ინტელექტუალის – ნაშრომი. მეიმედება, რომ წიგნი ასეთსავე მკითხველს იპოვის.

ლიტერატურა:

სმიტი: ე.დ. სმიტი, ნაციონალიზმი. თეორია, იდეოლოგია, ისტორია (თარგმ. ინგლ. მ. ჩხარტიშვილისა, ქართ. ტექსტის რედ. რ. ამირჯიბი-მაღენი), თბ., ქართ. ენის. საერთ. ცენტრი. 2004.

რიფატერი: М.Риффатерр. “Формальный анализ и история литературы” – НЛО, 1992, № 1. 1992.

ადამიანები და სიწმინდეები

რეცენზია ზურაბ კიკნაძის წიგნზე „ქართლი გაქრისტიანების
გზაზე: ადამიანები და სიწმინდეები“

ზურაბ კიკნაძის ყოველი ახალი წიგნის გამოსვლა კიდევ ერთხელ გაფიქრებინებს, რომ ცნებები: „მოვალეობა“ და „სიამოვნება“ სულაც არ არიან ერთმანეთისაგან ასე მკვეთრად დაშორებულნი. ამის დასტურად და, ზოგადად, *სახიამოვნო მოვალეობად* მიმაჩნია ორიოდ სიტყვის თქმა წიგნზე „ქართლი გაქრისტიანების გზაზე: ადამიანები და სიწმინდეები“.

* * *

რამდენიმე წელია, მაწვალებს ფიქრი, დავწერო სტატია ქართველ ებრაელობასთან ქართველთა განსაკუთრებულ დამოკიდებულებაზე, რომელიც კრთება ძველ ქართულ საისტორიო ტექსტებში.

ძველი ქართული მწერლობა, ფაქტობრივად, იმასვე ფიქრობს ძველ აღთქმასა და ებრაელებზე, რასაც, ზოგადად – ქრისტიანობა: ეს წინარე სამშობლო და საფუძველი, კაცობრიობის დასაბამია. ამ სჯულს აღიარებდა ქრისტე. ებრაელობა რჩეული ერი იყო, მაგრამ ღვთის აღთქმა დაარღვია და დაისაჯა. განსაკუთრებით დიდია მისი ცოდვა ქრისტეს წამებისა და მოკვდინების, ქრისტიანთა დევნის გამო. მაგრამ მისი ისტორიული და სულიერი გამოცდილება ქრისტიანობამ უნდა გამოიყენოს და სათანადო დასკვნებიც გააკეთოს.

„წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ებრაელ პერსონაჟთა დეაწლის კონცეპტად ქცევა, რომელიც უდავოდ იდეოლოგიის ტვიფარსაც ატარებს, მე ქართული ნარატივით დამკვიდრებული სწორედ ასეთი *დასკვნა* მგონია.

ჩემი აზრით, ძველი ქართული მწერლობა ცდილობს „დაიცვას“ ქართულ მიწაზე მოსახლე ებრაელობა, ჩამოაცილოს მათ ქრისტესმომადგენლობის იარლიყი, შეანანებინოს და გამოასყიდინოს ჩადენილი ცოდვა და მომავალ თაობებსაც ამცნოს ამის თაობაზე.

„წმინდა ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით, „სამღვდელონი ტომნი ჰურიანი“ პასექის დღესასწაულზე ყოველ წელს მიდიოდნენ იერუსალიმში, როგორც ამას მოსეს სჯული ითხოვდა. როცა „ადაბორგნა ეშმაკმან ჰურიანი“ ანუ როცა მათ ქრისტეს დასჯა გადაწყვიტეს, პასექის დღესასწაული დგებოდა.

იერუსალიმიდან მცხეთაში მოუწერიათ, იესოდ წოდებულმა კაცმა განაქარვა მოსეს სჯული, უარყო ყველა ჩვენი წესი, რისთვისაც შური უნდა ვიძიოთო. ქართველ ებრაელ სჯულის მეცნიერთა

შორის გამოურჩევიათ მღვდელი ელიოზი და წარუგზავნიათ იერუსალიმს. „მოქცევაი ქართლისაი“ ელიოზთან ერთად ასახელებს ლონგინოზ კარსნელს, თალენავსა და მისაელს.

ვიდრე დაწყებულ ამბავს განვაგრძობდეთ, ისევ „მოქცევაის“ ტექსტს მივუბრუნდეთ:

მეფე მირიანს ბიზანტიის პირველმა ქრისტიანმა იმპერატორმა კონსტანტინემ ეპისკოპოსი იოანე გამოუგზავნა, რომელმაც უთხრა, რომ ქრისტეს კვართი კენჭისყრით ზემოდასახელებულ ქართველ ებრაელებს ერგოთ. მცხეთაშიაო, ასევე, ელია წინასწარმეტყველის ხალენი (მოსასხამი). ამავე წყაროს თანახმად, ებრაელი მღვდლის, აბიათარის ქალიშვილ სიდონიას მონათხრობით (ორივე წმ. ნინოს თანამედროვეა) ირკვევა, რომ მეფე ჰეროდეს მმართველობაში (დაახლოებით ჩვ. წ-მდე 73 – ჩვ.წ. 4) ქართლში მოსულა ამბავი იერუსალიმის სპარსთა მიერ დაპყრობის შესახებ. წერილი მიუღია ყველა ქართველ ებრაელს: მცხეთის მკვიდრთ, ბოდბელ ხუცესებს, კოდის-წყაროელ მწიგნობრებს, სობისკანანელ განმმარტებლებს, თორმეტი მეფე მოვიდა ჩვენი ქვეყნის დასაპყრობადო.

ცოტა ხნის შემდეგ იერუსალიმიდან უკვე დამამშვიდებელ ცნობას მოუღწევია: სპარსებს აბჯრის, იარაღისა და საგზლის ნაცვლად ოქრო, მური და გუნდრუკი მოუტანიათ. ისინი ეძებდნენ რომელიდაც ახალშობილს, დავითის ძეს. უნახავთ ერთი ღარიბი ჩვილი, ღარიბივე დედაკაცის ნაშობი, რომელიც ნაადრევად დაბადებულიყო. მისულან, თაყვანი უციათ, ძღვენი გადაუციათ და მშვიდობიანად გაბრუნებულან უკან. ჰეროდე იწერებოდა: არ დაფრთხეთ, ებრაელებო! ვეძებე და ვერსად მივაკვლიე ვერც ყრმას, ვერც დეამისს, მაგრამ ახლა მახვილით მოვსპობ ყოველ ორი წლის თუ მასზე უმცროს ჩვილს, რომ ისიც მათთან ერთად დაიღუპოსო.

ამის შემდეგ 30 წელი გასულა.

იერუსალიმიდან მღვდელმთავარ ანნას სიდონიას პაპისტვის, ოზიასთვის მოუწერია: ის ჩვილი მოიწიფა. იორდანეზე ზაქარიას ძესთან მივიდა ისრაელის ყველა ხალხი, რომელთა შორის სიდონიას წინაპარიც ყოფილა.

ახალი წელთაღრიცხვის მეოთხე წელს (ტყუილად როდი ფიგურირებს, 30 წელი გავიდაო) ისევ მოსულა ჰეროდეს, ამჯერად უკვე ჰეროდე ანტიპას, ბრძანება („ნინოს ცხოვრებაში“ ჰეროდე ნახსენები არ არის): კარგად გააცნობიერეთ მოსეს სიტყვები: თუ ვინმე სასიკვდილო ცოდვას ჩაიდენს და მოკლავენ, ძელზე ჩამოკიდებ მას, ღამით ძელზე არ უნდა დარჩეს, არამედ იმ დღესვე დამარხე, რადგან ღვთის მიერ არის დაწყველილი ძელზე ჩამოკიდებული. აქ ერთმა თავი ღვთის ძედ გამოაცხადა, თითქოს, თვითონაც ღმერთი იყოს. ყველა დაესწარით მის სიკვდილს, აღვასრულოთ ღვთისა და მოსეს აღთქმაო.

სიდონიას თქმით, ქართლიდან მამამისის დედის ძმა, ელიოზი წასულა. მისი დედა ელია მღვდლის საგვარეულოდან ყოფილა.

„ნინოს ცხოვრებაში“ ელიოზის დედას უთქვამს: ნუმცა შერთულ ხარ მათ თანა, რამეთუ იგი არს მოსწავებელი წინასწარმეტყველთაი და იგი არს წარმართთა ცხორებაი საუკუნოი. დაახლოებით ამავს ამბობს ელიოზის დედა „მოქცევაიშიც“: შენი გონება არ შეუერთდეს მათ გულისთქმას, რამეთუ იგი წინასწარმეტყველთა სიტყვაა და ბრძენთა იგავი: იღუმალება, რომელიც დაფარულია ებრაელთათვის, მაგრამ სინათლეა წარმართთათვის და მარადიული სიცოცხლე.

„ნინოს ცხოვრებაში“ ელიოზის და იესოს „კაცს მართალს“ უწოდებს, შეჰნატრის ელიოზს, რომ ის ღირსი გახდება მისი ხილვისა და სთხოვს, იესოს ხელშეხებული რამე წამოიღოს. იერუსალიმში ჩასული ელიოზი შორს დგას და გოლგოთაზე შეკრებილ ებრაელობას არ უერთდება. აქვეა ნათქვამი, რომ სახარებაში (იოანე 12:21) ნახსენები წარმართები, რომლებიც გოლგოთის მისტერიას ესწრებოდნენ და რომელთაც იესოს ხილვა უთხოვიათ ფილიპესთვის (ერთ-ერთი მოციქული გალილეის ბეთსაიდიდან, აღესრულა ფრიგიაში, ჯვარზე გააკრეს), მას კი ისინი ანდრიასთვის წარუდგენია, ქართველი ებრაელები იყვნენ. აღსანიშნავია, რომ სახარებაში წარმართთა ნაცვლად „ელინები“ წერია და ეს ეპიზოდის გოლგოთის მისტერიამდეა.

„მოქცევაის“ მიხედვით, მაშინ როცა ჯალათს სამსჯავლისათვის დაუკრავს, რომლითაც ქრისტე ჯვარზე იყო გაკრული, ელიოზის დედას მცხეთაში გაუგონია და ამოუკენესია: მშვიდობით, ებრაელთა მეფობავ, რამეთუ მოჰკალით მაცხოვარი და მსხნელი თქვენი და შემოქმედის მტრებად იქეცით. ვაი მე, რომ ამის გაგონებამდე არ მოვკვდი, და რომ ცოტა ხნის სიცოცხლე დამრჩენია, ეგებ მენახა წარმართთა სინათლე და ისრაელის დიდებო.

ელიოზის და კვართთან ერთად დაუმარხავთ.

აბიათარი იხსენებს, რომ მას ნინოს მცხეთაში მოსვლამდე მიეღო რომაელ, ეგვიპტელ და ბაბილონელ ებრაელ მღვდელმთავართა და მწიგნობართა წერილები, რომლებშიც სინანული იყო გამოთქმული მათი წინაპრების მიერ ქრისტეს მოკვლის გამო: ამისთვის ღმერთმა პირი იბრუნა ჩვენგან, ჩვენი სამეფო დააქცია, ტახარი დაგვინგრია, ჩვენი ღოცვა აღარ ესმის და შენდობას არ გვაძლევს. ალბათ, ის მართლაც ზეციდან იყო.

„ნინოს ცხოვრებაში“ აბიათარს მეფე მირიანი ეკითხება, რით დაგაჯილდოო. აბიათარი უპასუხებს: ჩვენმა მამებმა ქრისტეს სიკვდილით შემოქმედი განარისხეს, რომაელებმა დაგვიპყრეს და დაგვიმონეს. მე პავლე მოციქულის ეპისტოლენი წავიკითხე და მივხვდი, რომ ქრისტიანობამ ჩემი სჯული განაქარვა. მეც და ჩემს შვილსაც

ახალი სარწმუნოების მიღება გვსურსო. ის თითქოს ევსტათი ანტი-ოქელ პატრიარქს მოუნათლავს, მირიანს კი მიუცია დაბა ციხედ-დი. დანარჩენი ებრაელობა კი, რომელთაც რჯული არ შეუცვლია, გაბნეულა და წასულა.

დაახლოებით ამავე სურათს ვხედავთ „მოქცევაშიც“:

აბიათარს წმინდა ნინოსაგან გაუგია ქრისტესა და მისი სარ-წმუნოების შესახებ და ქალიშვილ სიდონიასთან ერთად მონათლუ-ლა. მცხეთელ ებრაელებს შური უძიებიათ: მოუჭრიათ ებრაელთა საკურთხეველზე მდგარი ხე და წასულან, ბარაბას ოჯახის გარდა, რომელთაგან 50 სული გაქრისტიანებულა. მეფე აქ ციხედიდს მათ მიუბოძებს.

აბიათარი „მოქცევაშიც“ უკავშირდება პავლე მოციქულს: იგი „მორე პავლედ“ იხსენიება. აბიათარსავე ურჩევია მირიანისთვის, ხე-ლი არ ეხლო ებრაელთა საკურთხევლისთვის, არამედ განეახლებინა იგი, რადგან იქ მარადი ღმერთის სახელი იდიდებოდა.

ამ კონტექსტში იქნებ „ისტორიანი და აზმანი შარავანდელთა-ნი“ და ბასილი ეზოსმოძღვრის „ცხოვრება მეფეთ-მეფე თამარისიც“ გამოგვადგეს, რომლებში დაცული ცნობის თანახმად, სამეფო დარ-ბაზი თამარის ქმრის მოსაყვანად ტფილისის მკვიდრ დიდვაჭარს, ებ-რაელ ზორაბაბელს გზავნის. ამ საპატიო და საპასუხისმგებლო მი-სიისათვის ებრაელის შერჩევაც ამ ეთნოსისადმი ქართველთა განსა-კუთრებული დამოკიდებულებით ხომ არ აიხსნება?

ამგვარად, ჩვენი დებულება ასე შეიძლება ჩამოვაყალიბოთ:

ძველი ქართული მწერლობა იმდენად იმშობლიურებს ებრაელო-ბას, რომ მას წილს არ ადებინებს ქრისტეს მკვლელობაში, პირიქით, სწორედ მას უკავშირებს უდიდესი სიწმინდეების – ქრისტეს კვართი-სა და ელიას ხალენის საქართველოში ჩამოტანასა და შენახვას. შე-საბამისად, ამას უკავშირდება სვეტიცხოველის მისტერიაც.

შესაძლოა, მართალი იყოს მოსაზრება, რომ ეს უნივერსალუ-რი მეთოდით შექმნილი მითია; შესაძლოა, ვენდოთ იმ ინტერპრეტი-ციასაც, რომ ეთნიკური რჩეულობის ცენტრის გადანაცვლებასთან გვექონდეს საქმე (იხ. მ. ჩხარტიშვილი, ქართული ეთნიკ რელიგური მოქცევის ეპოქაში, თბ., 2009, გვ.135-146), მაგრამ აქაც ჩვენ ვერ ვამ-ჩნევთ რაიმე კონკურენციას ან ანტაგონიზმს, ჩვენს შემთხვევაში – ქართველებსა და ქართულ მიწაზე მოსახლე სხვა ერებს შორის. მე-ტიც: ისე ჩანს, რომ საკუთარი რჩეულობის მითს ქართველობა ქარ-თველ ებრაელთა დეაწლზე აფუძნებს. როგორც ჩანს, საკუთარი იდენტობის მარკერად მას *რჩეულ ერთან* სწორედ ასეთი კონტაქტი აძლევს ხელს: მარადიული ფასეულობაა წმინდა წერილი და ეგებ, მარად მოსახსენიებლად დარჩეს ქართველობის ხვედრი და ბედი ქრისტიანობის ისტორიაში! აი, ასე უნდა ფიქრობდეს ქართველი ნა-რატორი.

როგორც ნახეთ, სტატია ისევ ვერ დავწერე, მაგრამ გული კი ვიჯერე იმ *ადამიანებსა და სიწმინდეებზე* ფიქრით, რომელთაც ზურაბ კიკნაძემ წიგნი მიუძღვნა.

* * *

ჩვენს წინაშეა ცდა ჭეშმარიტებისა და სხვისი ინდივიდუალობის გაგებისა. და თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ეს ინდივიდები ჩვენგან ჩვიდმეტი საუკუნით დაშორებულნი არიან, ცხოვრობენ თავიანთ ეპოქაში, თავიანთთვის ნიშანდობლივი მენტალობით, ენითა და ქმედებებით, სიტყვითა და საქმით, იოლად მივხვდებით ამ ცდის სირთულესა და წინააღმდეგობრიობას.

შესაძლოა, მორიდებულობა კარგ ტონად აღარ ჩავთვალოთ და ეს ცდა პრემოდერნული ხანის მოდერნულ ჰერმენევტიკადაც მივიხსნიოთ. ან კიდევ: ე.წ. „გამოწვლილვითი კითხვის“ (close reading) მშვენიერ მაგალითად. ან: მრავალმხრივი ინტერპრეტაციებით გაჯერებულ „მსუყე აღწერად“ (thick description). მკვლევარი უსმენს ისტორიული პროცესის უშუალო მონაწილეებს, რომლებიც ამავე დროს ტექსტის ავტორებიც არიან. ისინი აღწერენ იმას, რაც მათ თვალწინ და მეტიც – მათი მეშვეობით ხდება. ბუნებრივია, ქლიფორდ გორტონს ერთად აქ შესაძლოა მარკ ბლოკიც გაგვახსენდეს და, ზურაბ კიკნაძისა არ იყოს, ვცადოთ, სწორად მოვახერხოთ კითხვების დასმა ისტორიული პერსონაჟებისადმი, რათა ამგვარივე პასუხი მოვიძიოთ. ნაწარმოების ყოველი ახალი წაკითხვა ახალ პერცეფციასაც გულისხმობს. იცვლება ნაწარმოები. იცვლება მკითხველი. ხელახალი წაკითხვა, ახალი კითხვები და ახალი პასუხები გავლენას ახდენს მთელს ნარატივზე – რასაკვირველია, არც მის შინაარსს ცვლის და არც მის ფორმას, მაგრამ ცვლის აღქმის ყალიბს, წყობას, ფორმაციას... წარსულის მემკვიდრეობის თანადროული აღქმა, ამავე დროს, თანამედროვე კულტურის ადეპტობასაც გულისხმობს. კულტურა, ასეთი ბინარულობით, მხოლოდ იგებს. ამითაა ჩემთვის ეს წიგნი ნიშნული.

* * *

ქართლის ებრაული დიასპორის განხილვისას ზ. კიკნაძე ყურადღებას აპყრობს იმ ტიპობრივ მახასიათებელს, რომელიც თან სდევს ებრაელთა სხვა – არამშობლიურ ქვეყნებში სახლობას, მდგმურობასა თუ *მსხემობას*. აქ ისინი ინარჩუნებენ ეროვნულ და კულტურულ იდენტობას, კოლექტიურ მეხსიერებას, ხოლო ქართლში იმ წიადადაც კი წარმოგვიდგებიან, რომელსაც ახალი აღთქმის ეკლესია ემყარება. ქართლში მათი რელიგიური ცენტრი – სინაგოგა – ქართული „ბაგინი“ – მართლაც ის ბაგაა, რომელშიც იშვა ქრისტიანული ეკლესია. ქართლში ებრაელთა არქეტიპურ ტომ-

თავან ორი მათგანის – ბენიამინისა (აბიათარი და მისი მოდგმა) და ლევის (ელიოზის დედა) შთამომავლობა სახლობს. იქნებ ზედმეტიც არ გვეჩვენოს მკვლევრის მითითება, რომ ქართულ ტექსტში „მეორე პავლედ“ მოხსენიებული აბიათარი სახარებისეულ პავლეს არა მხოლოდ ქრისტიანობაზე მოქცევის მისტიკით, არამედ – ძირითადად ემსგავსება: პავლედ ბენიამინის ახალწერილი გახლდათ.

ებრაელთა კერპთაყვანისმცემლურ განდგომილებაზე საუბრისას სიღონია გერიზიმისა და გებალის მათათგან „გასცქერის“ ზადენსა და არმაზს; ან, შესაძლოა, იმ პერსპექტივასაც ჭერეტს, როცა წარმართული გორაკები, როგორც კერპთაყვანისმცემლობის სიმბოლოები, ისევე დაიმსხვრევა მის ახალ სამშობლოში, როგორც ეს ძველში მოხდა.

„მოქცევის“ ტექსტზე დაკვირვებისას მკვლევარი შენიშნავს, რომ სიტყვა „მკვიდრი“ მხოლოდ „მცხოვრებს“ არ ნიშნავს: მცხეთელი ებრაელები, განსხვავებით ქართლის სხვა ადგილებში მცხოვრებთაგან „მოქალაქის“ სტატუსს ფლობენ და პრივილეგირებულ მოსახლეთ განეკუთვნებიან. ერთიკაა: არც ბოდში, არც კოდისწყაროში, არც სხვა რომელიმე დაბაში ცხოვრება „მკვიდრობას“ არ მოითხოვდა და, ეს გასაგებიცაა: ეს ქალაქელთა – მოქალაქეთა ნიშანი გახლდათ.

სოლომონის ტაძართან იძულებითი დაცილებისა და ძველი ალთქმის სატაძრო ღვთისმსახურების შეუძლებლობის გამო მთელს მსოფლიოში გაფანტულ ებრაელობას კოენი (ქოჰენ) – მღვდლის ინსტიტუტი ხელში შემოადნა. მაგრამ IV საუკუნის ტექსტში ქართველ ებრაელობაზე საუბრისას სწორედ „მღვდელი“ გვხვდება. ზ. კიკნაძის დაკვირვებით, ეს უნდა იყოს არა რელიგიურ-კულტურული ცხოვრების წარმმართველი, არამედ – სინაგოგა-ბაგინის მთავარი ფიგურა. თუ აბიათარი „პირველი მღვდელი“ იყო, შესაძლოა, მცხეთაში სხვებიც იყვნენ, რომელთაგან აბიათარი პირველობდა. კიდევ ერთი ვარაუდი, რომელიც მკვლევარს „ბოდელ მღვდლებთან“ დაკავშირებით უჩნდება: შესაძლოა, ბოდში, ისევე, როგორც – ძველი ალთქმისეულ ქალაქ ნობში, მღვდელთა სასწავლებელი ფუნქციონებდა, რომლის აღზრდილები მთელ დიასპორას ემსახურებოდნენ. ოღონდ, მსჯელობის ამგვარი ლოგიკა, ალბათ, სხვა ადგილებშიც უნდა გულისხმობდეს სინაგოგა-ბაგინების არსებობას, სადაც მღვდლები რელიგიური ტექსტების შესწავლა-განმარტებით იქნებოდნენ დაკავებულნი. ამავე კონტექსტში შეიძლება „კოდისწყაროელ მწიგნობართა“ – რელიგიურ ტექსტთა გადამწერ-მასწავლებელთა და „სობისკანანელ თარგმანთა“ წვდომაც: ეს უკანასკნელნი, ალბათ, ივრითიდან ქართულად თარგმნიდნენ ძველ ალთქმას, თუ ქართველ ებრაელთა სალაპარაკო ენა ქართული იყო.

ზ. კიკნაძე ნათელს ჰყვანს რამდენიმე დეტალს: ბაგინი (ირანული „ბაგ“ ღმერთს ნიშნავს) სალოცავი სახელია; თუ მას „კრებულის“ „თემის“ კონოტაციასაც დავურთავთ, ბაგინს არა იმდენად შენობად, რამდენადაც ებრაელთა თემად გავიაზრებთ.

ბაგინი „სამარხვოი მათი“ იყო, – გვამცნობს აბიათარი. იქ აღუმართავს ნინოს ჯვარი. მღვდლისა და დიაკვნის მეშვეობით იქ ნათლავდნენ მთავართა შვილებს. ამის გამო ამ ადგილისათვის „მთავართა სანათლოი“ შეურქმევიათ.

ზურაბ კიკნაძეს მიაჩნია, რომ ეს ფრაგმენტი აძლევს მორიგი ინტერპრეტაციის საშუალებას: „ხოლო სახლი ელიოზისი იყო ქალაქსა შინა დასავალითსა, იყო კარსა მოგუეთისასა, მტკვარსა ზედა, და იყო მცირეი ბაგინი“... შემდეგ: „...იღვა იგი ველსა თვინიერ ნაშენებისა“... მკვლევრის აზრით, მცირე ბაგინი ქალაქგარეთ ყოფილა აღმართული. ამას უნდა ნიშნავდეს – იღვა იგი ველსა თვინიერ ნაშენებისა – ანუ შენობა განცალკევებით მდგარა... ის, სინაგოგასავით, თალმუდის თანახმად, ისე აგოთ, რომ მეზობლად მასზე მაღალი შენობა არ მდგარიყო.

საინტერესო მსჯელობაა. მაგრამ რა ვუყოთ ტექსტს, რომელიც ამბობს, რომ „სახლი ელიოზისი“, სადაც ბაგინის შენობა აღემართათ, იყო ქალაქსა შინა დასავალითსა“ და ა.შ.? მაშ, ბაგინი ქალაქგარეთ ყოფილა, როგორც ეს მკვლევარს ინტერპრეტაციისათვის სჭირდება, თუ ქალაქში („ქალაქსა შინა“)? ნათლობის საიდუმლოც ხომ „წიალთა ქალაქისათა“ სრულდებოდა? რატომ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს იყო ველი ქალაქშივე „მტკვარსა ზედა“, სადაც სხვა შენობები, გარდა ბაგინისა, არ იღვა („თვინიერ ნაშენებისა“)?

ახლა დავუბრუნდეთ მკვლევრის მიგნებებს „სამარხვოსა“ და „სანათლოს“ თაობაზე: „სამარხვო“ I საუკუნის ქართლში, შესაძლოა, ყოფილიყო ადგილი, სადაც ხმარებიდან გასული გრაგნილები ან სარიტუალო ინვენტარი ინახებოდა, შემდეგ კი „ქრისტიანული ნათლის“ გადმოდგრამ (ჯვრის აღმართვამ) ის სანათლოდ – ბაპტისტერიუმად აქცია.

რასაკვირველია, სწორია მსჯელობა ბაგინზე მდგარი ხის (აქ მის სახელს, არა მგონია, გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭებოდეს) მოჭრისა და მის ადგილზე ჯვრის აღმართვის საზრისის, როგორც იუდაური სალოცავის გაუქმებისა და მის ნაფუძარზე ქრისტეს სიმბოლოს დამკვიდრების თაობაზე. ვასპურაკნელი მთავრის, ასტირონის სიტყვებში ხის სახელი „კილამო“ აღარც იხსენიება. მთავარი აბიათარს მხოლოდ იმას ეუბნება, მშვენიერი ხე დაგიცია და ბაგინი დაგიმხიაო. აქ „ხეცა“ და „ბაგინიც“ იუდაიზმის მარკერებად აღიქმება. და შესაძლოა, ამ მოსაზრებას კიდევ უფრო ამყარებდეს მკვლევრის მორიგი დაკვირვება საკუთრივ ვასპურაკნელ მთავარზე, მის განსწავლულობაზე იუდაიზმში, ინფორმირებულობაზე ებრაელ-

თა ქართლში ყოფნის ქრონოლოგიის საკითხებში და სხვ; – ასტი-რონისა და აბიათარის დიალოგი ეგებ იმაზე მიუთითებდეს, რომ ადრე ვასპურაკნელი მთავარი იუდაიზმისკენ იყო მიდრეკილი, აბია-თარი თავის მომავალ მოძღვრად მიაჩნდა, მისგან უკვირდა ქრისტი-ანად მოქცევა, ეს მათთვის უნდა ყოფილიყო იუდაიზმი (ბაგინი) „ხე მშვენი“ და ა.შ. სანაცვლოდ კი ჩვენს წინაშე არიან ქრისტეს მოძღვარი აბიათარი და ქრისტიანული დისკურსის მატარებელი ას-ტირონი.

აღმაფრთოვანებელია მკვლევრის დაკვირვება სიდონიას სახეზე (და სახელზეც!): სიდონია არ არის მხოლოდ პერსონაჟი (რეალური თუ გამოგონილი), სიდონია შესაკრებელია ძველი და ახალი აღთქმი-სა (აქ შეიძლება გაგვახსენდეს აღთქმის, როგორც „კავშირის“, კო-ნოტაციაც), ძველი და ახალი ქამისა, ამდენადაც მას ხელეწიფება განსაჯოს თავისივე მოდგმის ხალხი, სინანული გაუჩნდეს მისი საქ-ციელისა და ხვედრის გამო – ერთი, რომ ვერ შეიცნეს ძე ღვთისა და მეორე, რომ არ ეღიროს მისი ნათლით შემოსვა – შეაფასოს ახალი დროის დადგომის საზრისი აწმყოშიც და მყოლობაშიც, გააც-ნობიეროს განმანათლებლის როლი და ფუნქცია... ეს კომპეტენცია იესოს სიტყვების ტრანსფორმირებულად გამეორებაშიც გამოისახება („იერუსალემ, იერუსალემ...“). საერთოდ, სიდონიას სახე – სხვა დედაკაცებთან ერთად – ახალი აღთქმის ტრადიცია უფროა, ვიდრე – ძველისა. მისი აქტივობა, ეზოტერიზმი და პროფეტიზმი სახარები-სეულ ქალთა სახეების კონტინუუმი. ზ. კინაძე სიდონიას სახელის განმარტებისას (ცალკე აღნიშვნის ღირსია მკვლევრის დამსახურება „მოქცევის“ პერსონაჟთა სახელების ტიპოლოგიისა და ეტიმოლოგი-ისა დადგენის საქმეში) აღნიშნავს, სიდონია „ციდონელ ქალს“ უნდა ნიშნავდესო. ეგებ ღირდეს დასამატებლად, რომ ზოგი მოსაზრებით, ფინიკიურ ქალაქს ციდონი ნადირობისა და მესათხველეობის ღმერ-თის – ციდის პატივისცემით ეწოდა. და თუ „ციდონი“ ფინიკიურად მართლაც „თევზს“ ნიშნავს, ქრისტოლოგიაში კი თევზის სიმბოლი-კაზე ლაპარაკი სრულიად ზედმეტად ითვლება, ეს კიდევ უფრო შთამბეჭდავს ხდის სიდონიას არა მხოლოდ საქმეს, – სახელსაც.

ზ. კინაძის დაკვირვებით, მცხეთიდან ებრაელობის გადახვეწა, რომელიც აბიათარის გაქრისტიანებასა და მგზნებარე ქადაგებას მოჰყოლია, უნდა მიუთითებდეს ბაგინის – რელიგიური ცენტრის – ნგრევაზე ებრაელთა ცნობიერებაში. მკვლევრის აზრით, მცხეთიდან გაფანტული ებრაელობა უსაფრთხო ადგილს მოძებნიდა და იქ დამ-კვიდრდებოდა, სადაც ქრისტიანობას ჯერ კიდევ არ ჰქონდა სახელ-მწიფო რელიგიის სტატუსი. ეგებ, მართლაც ამან განაპირობა ის-ტორიულად ებრაელობის კონცენტრაცია შიდა ქართლსა და დასავ-ლეთ საქართველოში?

რა თქმა უნდა, მკვლევარი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს ქართლის მოქცევის მთავარ აქტორებს. ჩვენთვის საინტერესოა მსჯელობა „ახალ მეფე“ – მირიანზე.

ზურაბ კიკნაძის აზრით, თხოთის მთაზე „მზის დაბნელების“ ცნობილ ეპიზოდში ორმაგი მნიშვნელობის მოვლენასთან გვაქვს საქმე: მირიანს, როგორც წარმართული ქვეყნის მეფეს, ფიზიკური მზის დაბნელებით სულიერი ძალებიც დაეშრიტა. მირიანი მონადირეა და ეს ატრიბუტი ნიშანდობლივია არა ძველი, არამედ ახალი აღთქმის ქრონოტოპოსში მოქმედი პერსონაჟისათვის. და თუ სული მონადირეა, რომლის ნანადირევიც ქრისტეა, ქართული ნარატივი ქრისტეს ნათელს მონადირეებინებს მირიანს. საგულისხმოა ფარნავაზის კონტექსტის მოხმობაც: მან განძს მიაგნო და ამან აქცია მეფედ. მირიანიც „განძით“ ბრუნდება მთიდან, რომელიც მას ახალი უამის მეფედ გარდასახავს. ერთიკაა: მირიანმა მონადირა ქრისტე, მაგრამ არსებითად, თვით იქცა ქრისტეს ნანადირევად.

მკვლევარი ხაზგასმით აღნიშნავს მირიანის ტრანსფორმაციას თხოთის მთის ეპიზოდის შემდეგ – მრისხანე და ძალშემოსილი მეფიდან ის მორჩილ ქრისტიანად იქცევა: თითქოს თხოთის მთაზევე სტოვებს *კერპებსაც* და *სიკერპებსაც*.

დაბოლოს: მრავალთაგან ერთ-ერთი ახლებური თვალსაზრისის თაობაზე, რომელიც, ზოგადად, საკრალურსა და, კერძოდ, ცხოველ სვეტს ანუ სვეტიცხოველს ეხება.

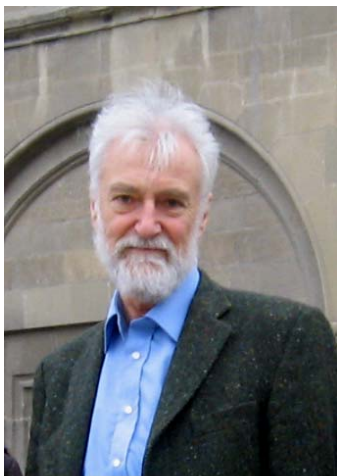
ზურაბ კიკნაძის დაკვირვებით, ღმერთმა აირჩია „სვეტი“ არა მისი ბუნებრივი – ნაძვის – სახით, არამედ მაშინ, როცა ის „მოკვდა“, ოდენ საშენ მასალად გამოსაყენებელი შეიქნა. შემდეგ კი, ღვთის ძალის ჩარევით, მას მიენიჭა იმაზე მეტი ცხოველმყოფლობა, ვიდრე – სხვა „ცოცხალ“ ხეებს. აქ ღმერთმა თავის თავზე – *უხილავზე* – მიუთითა სვეტის – *ხილულის* მეშვეობით.

* * *

ზურაბ კიკნაძემ მორიგად სცადა, თანდროული მკვლევრის დეწისა და ინტელექტუალური გარჯის მაგალითი მოეცა: ეცხოვრა აწმყოში, ისე, ვით – წარსულში, და – პირიქითაც.

ჯონ ჰილი*

სახლი: ბატონილი და გამთელეზული ბულები



ჯონ ჰილი
John Hill

ჯონ ჰილი ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მაგისტრია (MA), რომელსაც ხარისხები ფილოსოფიაში დუბლინისა და ამერიკის კათოლიკურ უნივერსიტეტებში მიენიჭა. მან ციურიხში, კ. გ. იუნგის ინსტიტუტი დაამთავრა, 1973 წლიდან იუნგის ანალიტიკური ფსიქოანალიტიკოსია, ციურიხის ანალიტიკური ფსიქოლოგიის საერთაშორისო სკოლაში სხვებს ანალიზში ამზადებს. მისი პუბლიკაციები შემდეგ საკითხებს ეხება: ასოციაციური ექსპერიმენტი, კულტური მითი, ჯეიმს ჯოისი და სახლის მნიშვნელობა, სიზმრები და ქრისტიანული მისტიციზმი.

ჩემი საკუთარი სახლი

სახლი ჩვენი ცხოვრების ამბავს, ისტორიას აყალიბებს და ქმნის. ჩემი, ბურუსით მოცული ამბავი, ირლანდიაში დაიწყო. მე მითხრეს, რომ ჩემი ცხოვრების პირველი თვეების მანძილზე იმდენი ვიტირე, რომ თიაქრის გამო საოპერაციო გავხდი. სახლიდან საშოში, საყრდენგამოცლილ გარემოში გადასვლა, მიჯაჭვულობის პოტენციას აზიანებს. მის აღდგენას შესაძლოა მთელი ცხოვრება დასჭირდეს. შესაძლოა ზოგიერთმა ღამის კოშმარმა ჩემში, ადრეულ ასაკში რომ მიმატოვეს, იმის ცოცხალი მოგონებები შემოინახა. როდესაც ოთხი წლის ვიყავი ტუბერკულოზი დამემართა. არ შემეძ-

* დიდ მადლობას ვუხდით ბატონ ჯონ ჰილს და გამომცემლობა Spring Journal Books, New Orleans, Louisiana, 2009, რომ მათ ნება დაგვართეს წინამდებარე სტატია გვეთარგმნა და ჩვენს ჟურნალში დაგვებეჭდა (სარედაქციო კოლეგია). ასევე მადლობა გვინდა მოვახსენოთ რეზო კორინთელს და თამარ ციციშვილს საგულისხმო პროფესიონალური რჩევებისათვის.

ლო რა სიარული, წარმოსახვითი სახლი შევქმენი. ეს სახლი იმ ორი წლის მანძილზე, რომელიც საავადმყოფოში გავატარე, წარმოსახვითი მშობლებით იყო დასახლებული. ჩემი წარმოსახვითი მშობლიური მხარე და მორწმუნე დეიდის რეგულარული მონახულება დამეხმარა მძიმე განსაცდელი გადამეტანა, რომლის გაცნობიერება ჩემს გონებას ნაკლებად შეეძლო.

მამა გარდაიცვალა, როდესაც თერთმეტის ვიყავი. მე მჯეროდა, რომ მამა ზეცაში იყო. სტრესის დროს ვლოცულობდი და მას დახმარებას ვთხოვდი. მოგვიანებით, როდესაც დეიდა, ბიძა ან ოჯახის ახლო მეგობარი მიდიოდა ამ ქვეყნიდან, ვგრძობდი, რომ რაღაც დაემატა ჩემს ცხოვრებას. დედა იმ ოჯახს მიეკუთვნებოდა, რომელიც წინაპართა ნაკვალევს ინარჩუნებდა. წიგნები,

ნახატები, მავზოლეუმი ამ ხანგრძლივი ისტორიის ამსახველი ნიშნები იყო. შესაძლოა ადამიანთა დაკარგვით გამოწვეულმა ადრეულმა განცდებმა, წარმომავლობის ხილულმა ნიშნებმა, და კათოლიკე მღვდლების მუდმივმა შეგონებამ იმ ქვეყნის, მიღმური სამყაროს არსებობის შესახებ, მიმიყვანა იმ დასკვნამდე, რომ მე ერთი რგოლი ვარ თაობათა გრძელ ჯაჭვში. ადრეული ასაკიდან გავაცნობიერე, რომ სახლი, რომელიც ჩემი პირადი ცხოვრების ამბავს შეიცავდა, გაცილებით ვრცელ ტერიტორიაზე განფენილ ლანდშაფტში იყო შეჭრილი.

მთელი იმ წლების განმავლობაში, რომელსაც სიყმაწვილე ჰქვია, უმამო სახლში, სადაც ქალებით ვიყავი გარემოცული, ჩემი სახლი დედაჩემი, ჩემი და და მოსამსახურე იყო. დედას გართობა და მხიარულება უყვარდა. ხშირად მაძლევდა რჩევას, რომ ვყოფილიყავი სოციალური და ხალხთან ურთიერთობით მიმელო სიამოვნება, განსაკუთრებით წვეულებებზე და სპორტში. იმედი ჰქონდა რომ მე ბანკირი გამოვიდოდი ან ბრიტანეთის არმიას შევუერთდებოდი. მისთვის მიუღებელი აღმოჩნდა ჩემი არჩევანი მესწავლა ფილოსოფია. ერთ დღეს გადავწყვიტე მისთვის საზრისის მნიშვნელობა ამეხსნა. მან იცინა და თავის ამხანაგებს უთხრა, რომ ერთადერთი საზრისი, რომელიც მან იცოდა, ეს ნამცხვრების საზრისი იყო. მე ვიცოდი რომ დედას ვუყვარდი, მაგრამ მას არ შეეძლო გაეგო ვინ ვიყავი და განსაკუთრებით ის, თუ რის გაკეთებას ვცდილობდი. ჩვენი მოსამსახურე სხვანაირი იყო. ის მიწასთან ახლო მყოფი (woman of land) ქალი იყო. ოჯახში ჩემ დაბადებამდე მოვიდა და მთელი სიცოცხლე ჩვენს ოჯახს მიუძღვნა. ის საოცარი სითბოთი და საკვებით უზრუნველგვყოფდა, რაც დედაჩემს არ შეეძლო. მას ჩვენთან რაღაც უძველესი ირლანდიური მემკვიდრეობიდან მომდინარე ინტიმური ურთიერთობა ჰქონდა. შორეული წარსულის წეს-ჩვეულებების, ცრურწმენების, განსაცდელებისა და ოცნებების შესახებ გვიამბობდა და გვიქმნიდა სამყაროს, რომელშიც მცენარეები, ცხოველები და

ადამიანები თითქოსდა ურთიერთობათა უხილავ ბადეში იყვნენ ჩაქსოვილები. მოგვიანებით ამგვარი ურთიერთობა ჩემთვის გაგებულ იყო, როგორც მიწა დედასთან* არქექტიული კავშირი, კავშირი, რომელიც სულის ჭრილობებს კურნავს. პანსიონში სწავლისას გავაცნობიერე, რომ ნოსტალგია მტკივნეული და პირადული პრობლემაა. ამ ინსტიტუციის ვრცელ, უპიროვნო და უსახო საკლასო ოთახებში, სასადილოებსა და დორტუარებში** თავს დაკარგულად ვგრძნობდი. ყოველი სემესტრის დასაწყისში ჩემ სულს რამდენიმე კვირა სჭირდებოდა, რომ იმ გარემოს შეგუებოდა და ის მისთვის მეგობრული გამხდარიყო.

შვეიცარიაში ჩამოსვლის შემდეგ კარგი წლები მქონდა. სახლი გახდა ქორწინება, შვილები და პროფესია. მიუხედავად იმ სიღარიბისა, რომელიც ქორწინების პირველ ათ წელიწადს ახლდა თან, არა მგონია ოდესმე უფრო დაცულად მეგრძნო თავი, ოდესმე ისე განხორციელებულიყო გაზიარებული სახლის განცდა, როგორც ეს ჩემს მოყვარულ და ერთგულ მეუღლესთან მოხდა; მეტად მიმელო მონაწილეობა ცხოვრებასა და ორი არაჩვეულებრივი ბიჭის ჩამოყალიბებაში, როგორც ეს მაშინ მოხდა. ჩემი ოჯახური ცხოვრება მკაფიოდ დედისეული იყო, სოციალური კი მხოლოდ ცოლის ოჯახსა და ამხანაგების გარემოცვაზე ვრცელდებოდა. მოგვიანებით ჩვენ აინზიდელნში ლამაზ ხის სახლში ვცხოვრობდით. ეს არის პატარა ქალაქი მასიური ბაზილიკით, სადაც შავი მადონაა მოთავსებული. ეს ქალაქი თავისი მდებარეობით დიდებულ ალპურ ლანდშაფტშია შეჭრილი და თვალწარმტაცი ტბის მახლობლად მდებარეობს. მრავალი საათის განმავლობაში ვმუშაობდი ბაღში, რომ შედარებით დაბლობიანი შვეიცარია ფერადოვანი ბუჩქებითა და ყვავილებით მორთულ კლდოვან და კაჭარიან*** პეიზაჟად მექცია – პატარა ირლანდია!

დგებოდა ისეთი დროც, როდესაც ნოსტალგია მიპყრობდა და ჩემი მშობლიური მიწა და კულტურა მენატრებოდა. ყოველ წელიწადს ირლანდიას ვსტუმრობდი, რათა საკუთარი თავი იმაში დამერწმუნებია, რომ ჩემი სამშობლო კი არ გაქრებოდა, არამედ იარსებებდა, როგორც ჩემი იდენტობის, თვითშეგნების ნაწილი. სიზმრებ-

* ტექსტში მითითებულ ინგლისურ სიტყვას პირდაპირი მნიშვნელობით ქართული დედამიწა შეესატყვისება – ნ. დ.

** დორტუარი – მოსწავლეთა საერთო საწოლი ოთახი დახურულ სასწავლებლებში (ინსტიტუტებში, პანსიონებში).

*** კაჭარიანი არის უწყლო ადგილი, სადაც რიყის ქვის მსგავსი ქვებია – ნ. დ.

მა ირლანდიაზე, კელტურმა მითებმა და თანამედროვე ირლანდიურ-მა ლიტერატურამ კვლავ დამიბრუნა ამ წარმომავლობის, ჩემი ფესვების სიმდიდრე. მან ჩემი ახალი ცხოვრება გაამყარა. თითქოსდა, იმისათვის რომ ჩემში თავდაპირველი სამშობლოს ცხოველი მესხიერება შემენარჩუნებინა, კონკრეტული სენსორული ხატები კვლავ და კვლავ ბრუნდებოდნენ: ზღვის ხმა, ტორფის სუნი ანდა ირლანდიური ხალხური მუსიკის მელოდია. დღეს, როდესაც შვეიცარიაში არა ვარ, მე არა მარტო ალპორნის* მუსიკა მენატრება ან შვეიცარული პრალინების** გემო, არამედ ჩემი შექმნილი სამშობლოს თვალწარმტაცი სოფლები, დაბურული ტყეები და საოცარი მთები. მე უნდა ვხედავდე, მესმოდეს ან ყნოსვით შევიგრძნობდე ჩემს სამშობლოს მაშინაც კი, როდესაც არ ვარ იქ ფიზიკურად. ფრანგმა ფილოსოფოსმა მერლო-პონტიმ ერთხელ დაწერა: “სხეული არ არის საგანი საგანთა შორის, არამედ გზა, რომლითაც ჩვენ სამყაროს მივეკუთვნებით”.

ახლა, მას მერე რაც მოწიფულობის ხანის მრავალი განსაცდელი გამოვიარე, ჩემი ცხოვრების ბოლო მონაკვეთში შევდივარ. შინაგანად უფრო ფესვგადგმულად და საკუთარ სახლში ვგრძნობ თავს, ვიდრე მანამ. დასაწყისში ჩემი ცხოვრება ანგლო – ირლანდიური ტრადიციით შეთხზული იმედები, მოლოდინები იყო, რომლებიც შინაგან მთვლემარე მეს ვერ ეგუებოდნენ. ეს მოლოდინები და იმედები ბუნების უტყვე გზებს უკავშირდებოდნენ, ჩემი ბავშვობის მოსამსახურეს, რომელმაც ხორცი შეასხა მიწა დედის საიდუმლოს. მოგვიანებით ყოველივეს სხვადასხვა მე დაემატა, სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა ძლიერ პიროვნებასთან იდენტიფიკაციის გზით. მე შემძლია ჩემს მიერ აშენებული სახლი თავისი ნათელი და ჩრდილოვანი მხარეებით მივიღო. შევქმელი, ნაწილობრივ მაინც, ირლანდიის ლანდშაფტები სხვა მშობლიურ მიწებზე გადმომეტანა, განსაკუთრებით ჩემს მიერ შეთვისებულ სახლებში – შვეიცარია და ბერძნული კუნძული პატმოსი – რომლებშიც და სადაც ყოველ წელიწადს ვბრუნდები. ჩემი ირლანდიური სული კმაყოფილია ზღვით, უნაყოფო კლდეებით და ამ წმინდა კუნძულის პატარა სამლოცველოებით. ახლა მე ბევრი ახლობელი მყავს, ჩემი ყოფილი ცოლის ჩათვლით: შვილები, ძვირფასი ამხანაგები, თანამოაზრე კოლეგები. მე მათთან ერთად გავიზიარე ცხოვრების დრამა. მხოლოდ ამ ბოლო წლებში ვისწავლე თუ როგურ უნდა გამედრმავეებინა მეგობრო-

* ალპორნი ანუ ალპური რქა არის ბუკის მსგავსი გრძელი ფორმის ხალხური ინსტრუმენტი – ნ. დ.

** შაქარში ამოვლებული თხილი, რომელსაც შოკოლადის დასამზადებლად იყენებენ – ნ. დ.

ბა, რომ იგი საერთო, მნიშვნელობით ავსილი გამხდარიყო და შეზღუდული დედისეული გარემოს საზღვრებს გასცილებოდა.

სახლი ცნობიერების ფუნქციას იძენს, ხდება ურთიერთგაგების, კონსენსუსის აღმნიშვნელი ცნება და გზა, რომლის საშუალებითაც ყალიბდება ურთიერთობა სხვებთან და კოსმოსთან. იგი მშობლებთან ერთად დაიწყო და მოგვიანებით მას ჩემი საკუთარი ოჯახი, ბავშვები, პარტნიორობა, მისტიკა, ახლო პირადი და კოლექტიური მეგობრები დაემატა. ეს არის ხელოვნება, რომლის შექმნას მთელი ცხოვრება ჭირდება. მისი ისტორიის ერთი ნაწილი შეიცავს კავშირს, სიყვარულს სხვა მნიშვნელოვანი ადამიანების, სახლების, ბაღების, ცხოველების, ლანდშაფტების, ეკლესიების, იდეების, მუსიკისა და ხელოვნების ნაწარმოებების მიმართ. ეს შეიძლება გავიგოთ, როგორც კავშირი, მიჯაჭვულობა იმ მთავარ ურთიერთობებთან, რომლებიც მთელი სიცოცხლის მანძილზე იცვლებიან. ერთხელ თეოლოგმა იურგენ მოლტმანმა ის მძლავრი ტენდენციები აღწერა, რომლებიც ადამიანის ცხოვრების სხვადასხვა საფეხურს ქმნიან: ბავშვობისადმი ნდობა, ახალგაზრდობის წუხილები, ზრდასრულობის პასუხისმგებლობა და სიბრძნე ხანდაზმულობის ასაკში. ჩემზე ყოველთვის ახდენდა გავლენას ინდური შეხედულება, რომლის მიხედვით ქალი უქმროდ არასდროს არის, რაც ხატოვნადაა გადმოცემული განდხარვას ზებუნებრივი შეყვარებულების სახით, რომლებიც ბუნებასა და ცხოვრების საფეხურებს, პერიოდებს უკავშირდებიან.¹ შესაძლოა განდჰარვას ლეგენდა ვინმემ მამაკაცის ფსიქოლოგიას დაუკავშიროს. ვგონებ გული მეუბნება, რომ ოთხჯერ ვიქორწინე: დედასთან, ცოლთან, სულთან და სიკვდილთან. ამ ქორწინებებმა თავი სახლში მაგრძნობინეს. საბოლოო საფეხური კვლავ ფორმირების, მშენებლობის პროცესშია. იგი შუა ასაკიდან დაიწყო. ეს სულის სამუშაოა. შეჯამება, მიღება, მოწონება, აღიარება იმ ისტორიის, რომელსაც საკუთარი ცხოვრების ამბავი ჰქვია, რათა შეძლო საბოლოო გამოწვევას პირისპირ შეხვედვ. ვიმედოვნებ, რომ ის თავშესაფრები, რომლებიც ჩემთვის შევქმენი, შესასძლოა გარკვეული სახით სხვებისთვისაც გახდნენ თავშესაფრები. მე ვიმედოვნებ, რომ ეს თავშესაფრები ჩემთან ერთად იქნებიან, როდესაც მე პირისპირ დავდგები საბოლოო კითხვის წინაშე: გვაქვს კი ჩვენ ისეთი სახლი, რომელიც ჩვენ მოკლე მიწიერ ცხოვრებაზე სიცოცხლისუნარიანია? ჩვენ შორის უმრავლესობა ლეიბზე ამთავრებს სიცოცხლეს. ეს იქნება ჩვენი უკანასკნელი სივრცე დედამიწაზე. ჩემი წარმოსახვით ლეიბი შეიძლება ჯადოსნურ ხალიჩად იქცეს, რომელიც ჩემთვის უცნობ ტერიტორიაზე გადამიყვანს. შოპენჰაუერმა თავის მნიშვნელოვან შეხედულებაში ჩვენი სიცოცხლის უკანასკნელ სივრცესთან დაკავშირებული ქსოვილი, რომელსაც ჩვენ სახლს ვუწოდებთ, ამგვარად განიხილა:

„ცხოვრება შეიძლება დაქარგულ ნაჭერს შევადაროთ, რომლის წაღმა მხარეს ადამიანი თავისი სიცოცხლის პირველ ნახევარში ხედავს, ხოლო მეორე ნახევარში უკუღმას. უკუღმა მხარე არ არის ისეთი ღამაზი, როგორც წაღმა, მაგრამ ის უფრო გვასწავლის და სამოდღვროა ჩვენთვის; იგი გვიჩვენებს თუ როგორ გამოიყურებიან ერთად დალაგებული ძაფები.“²

სახლი: არქექტიპული თემა

სახლი და უსახლკარობა მწერლების, პოეტების, მუსიკოსების და მხატვრების შემოქმედების მასაზრდოებელი თემა იყო. ეს თემა კერის მუდმივი შექმნისა და მასთან განშორების ნარატივის, თხრობის ილუსტრაციაა. სამოთხიდან ბიბლიური განდევნა, აღთქმული მიწის ძიება, ბაბილონის ტყვეობა და იერუსალიმზე გლოვა ნათელი მაგალითია სახლის პოვნით თუ დაკარგვით გამოწვეული სიხარულისა თუ წუხილის. ნოსტალგიით შეპყრობილი ოდისევსის მოგზაურობა, პოსეიდონის ქარებით სამშობლოდან განდევნილი, მალტის კლდეებზე პენელოპაზე მისი დარდი და მისი საბოლოო დაბრუნება სახლში კიდევ ერთი დიდებული ამბავია თუ როგორ ეძიებს კაცობრიობა საკუთარ სახლს. ეპიკური ზღაპრები ეკუთვნიან ისინი ერთ ადამიანს თუ მას თაობები წერდნენ, ნარატივი, თხრობაა გამძლეობის, ამტანობის შესახებ. წინასწარმეტყველის, მღვდლის თუ მეომრის ხილვას, რწმენას და სიმამაცეს არასდროს დაუკარგავთ ძვირფასი სახლის განცდა, რასაც დიდი წვლილი მიუძღვის ებრაელი და ბერძენი ერის ხასიათის ფორმირებაში, რაც მოგვიანებით ვირგილიუსის უსახლკარო ენეასის ამბავმა გააკეთა, რომელიც რომის დამაარსებლად მიიჩნევა. სახლის თემა ასევე მნიშვნელოვანია რელიგიაში, ფილოსოფიაში, ანთროპოლოგიაში, პოლიტიკაში, სოციოლოგიასა და ფსიქოლოგიაში. დიდმა რელიგიურმა ლიდერებმა, ბუდამ, ქრისტემ, წმინდა ფრანცისკმა, დედა ტერეზამ და მათმა მიმდევრებმა, უსაფრთხო თავშესაფრის კომფორტი მიატოვეს და მთელი ცხოვრება უსახლკარო ძმებისა და დების ტანჯვების შემსუბუქებას მიუძღვნეს. ანთროპოლოგებმა მთელი მსოფლიოს მასშტაბით წინ წამოწიეს რიტუალი და საკრალური სივრცე, რათა მრავალი აბორიგენი ხალხის კლანური კუთვნილება და კულტურული იდენტობა გაერკვიათ. ანთროპოლოგი ვიქტორ ტერნერი, აღწერდა რა რიტუალებს, რომლებსაც ხალხი ერთად აღნიშნავდა, „ძირითადად მათი ჯგუფური ცხოვრების წესით იყო მოხიბლული, ცხოვრებით, რომელიც გამოხატული იყო რიტუალის მონაწილეთა ცხოვრებისეული გამოცდილებით. სწორედ აქ დევს ყველა ის ურთიერთგამომრიცხავი თვისება, რაც ადამიანებს ანიჭებს შესაძლებლობას იცი-

ნონ და იტირონ ერთად“³ ფილოსოფოსები, განსაკუთრებით ეგზისტენციალური ფილოსოფიის მიმდევრები, კაცობრიობას აღწერენ, როგორც ეგზისტენციაში, არსებობაში გადაგდებულებს, გადასროლილებს. საკუთარი გარემოდან გაუცხოებამ ადამიანები მოტივირებული გახადა, რათა მათ ფუნდამენტური შეკითხვები დაესვათ: ვინ ვარ მე? საიდან მოვედი? საით მივდივარ? ერის ლიდერები წარმართავდნენ ომებს სამშობლოსა და პატრიოტიზმის სახელით, რაც ყოველთვის არ ნიშნავდა ერის დაცვას, არამედ მათ დაპყრობას და ხშირად დაუნდობლად ანადგურებდნენ იმათ სამშობლოს ვისაც იპყრობდნენ. პოლიტიკოსები და სოციოლოგები გადატრიალებებისა და მოსახლეობის მასობრივი მიგრაციის პრობლემების წინაშე პირისპირ იდგნენ. დღეს მრავალი მილიონი ადამიანია უსახლკარო და ახალ სახლს ეძებს. კვლევებმა გვიჩვენეს, რომ სახლის ძიების პროცესი ახალ კულტურულ ლანჩაფტში მტკივნეული და კომპლექსური პროცესია, რასაც შესაძლოა თაობები დასჭირდეს.

შვეიცარიის გატეხილი გულები

როდესაც სახლზე დავიწვე წერა, რაღაც მოხდა. ამ რაღაცამ გონებაში საინტერესო სახით მასაზრობელი გარემოს ძალა შემოიტანა. მე გამახსენდა მოხუცი ქალი, რომელიც ალპების ძირში პატარა სახლში ცხოვრობდა. იგი აიძულეს სახლი დაეტოვებინა, რადგან ეს სახლი არ აკმაყოფილებდა ცეცხლთან დაკავშირებული უსაფრთხოების შვეიცარულ ნორმებს. ქალის იდენტობა შუასაუკუნეების ადამიანის მსგავსად მიჯაჭვული იყო საკუთარ სახლთან, მიწასთან და ცხვრის ფარასთან, ჯანმრთელობის დაცვის სფეროში მომუშავე მაღალჩინოსნებმა იგი ფსიქიატრიულში ჩასვეს. ექთნები მას, პირველად თავის სიცოცხლეში, ბანდნენ და აცმევდნენ. მას გული გაუტყდა. უცხო გარემოს გამო, რომელთანაც ვერ აიგივებდა საკუთარ თავს, საბრალოდ, ფესვებს მოწყვეტილი, მიუსაფრად გამოიყურებოდა. ძალით გამოსახლებით გამოწვეულმა შოკმა გამოუსწორებლად დააზიანა მისი გული. როდესაც რამდენიმე კვირის შემდეგ მოვინახულე, მხლოდ ერთი რამის თქმა შეძლო „წამიყვანე სახლში“. მე დავინახე, რომ მასში ცხოვრებასთან განშორება უკვე დაწყებული იყო. ორ თვეში იგი გარდაიცვალა.

ერთი რამ მახსენდება ნოსტალგიის XVIII და XIX საუკუნეების ევროპული აღწერილობებიდან. გატეხილ გულებზე მრავალი დოკუმენტი არსებობს, რომლებიც, როგორც ამბავი ისე იკითხება, განსაკუთრებით შვეიცარიელ მამაკაცებზე, რომელთაგან მრავალმა ალპური სამშობლო დატოვა და რომლებიც ვერასდროს შეძლებდნენ მზარდ ოჯახებს დახმარებოდნენ. ისინი უცხო ქვეყნების ჯარ-

ში დაქირავებულ ჯარისკაცებად მსახურობდნენ. მოკლე აღწერილობა, რომელიც XIX საუკუნის ლექსიკონიდან არის ამოღებული, ნოსტალგიის შედეგებს აგვიწერს:

„ეს არის დარდის ფორმა, გამოწვეული მშობლიური მიწიდან მოცილების შედეგად და მაღალი მგრძობელობის ადამიანებში შეიძლება ნამდვილი დაავადება გამოიწვიოს. იგი ღრმა მელანქოლიაში გამოიხატება. ასეთ ავადმყოფებს უჭირთ სუნთქვა, ოხრავენ, ძლიერ ფერმკრთალნი არიან; არ აქვთ მშვიდი, ნორმალური გულისცემა და დაკარგული აქვთ მდა. ძილი ან არ აქვთ ან სიზმრებში წარსულის სურათებს ხედავენ. ზოგჯერ ამგვარი მდგომარეობა უცარი სიკვდილით მთავრდება. ამ დაავადების მკურნალობის საუკეთესო საშუალება სახლში დაბრუნებაა.“⁴

იოჰან შოიხცერი, რომელიც 1705 წერდა, ფიქრობდა, რომ ნოსტალგია შვეიცარიელების განსაკუთრებული დაავადება იყო. ცნობილ ყოველკვირეულ ჟურნალში ის წერდა:

„რატომ ხდება, რომ შვეიცარიელები, რომლებიც ასე თავისუფლები, ძლიერი და მამაცი ხალხია ისეთი ავადმყოფობის ტყვეობაში ხვდებიან, რომელსაც ძნელად თუ შეხვდებით ფრანგებს, იტალიელებს ან სხვა ხალხებს შორის, რომელთა სხეულები ფაქიზია და შესაბამისად მეტად არის ნოსტალგიისადმი მიდრეკილი?“⁵

შოიხცერი ისეთი დარწმუნებით ცდილობდა ამ პრობლემის გადაჭრას, თითქოს სურდა შვეიცარიელი ერის რეპუტაცია გადაერჩინა. მისი რწმენით ნოსტალგიის გამომწვევი მიზეზი დაბლობის ჰაერი იყო, რომელსაც, ალპების გაიშვიათებულ და თხელ ჰაერს მიხვეული შვეიცარიელები ვერ უძლებდნენ. ერთხელაც, როდესაც მათ აიძულებდნენ დაბლობში ჩამოსულიყვნენ, მძიმე და სქელი ჰაერი მათი სისხლის მიმოქცევაზე გავლენას ახდენდა, რის შედეგადაც მთელი სისტემა ქვეითდებოდა. ისინი აჩქარებული გულისცემით, უძილობით, მწუხარებით და სამშობლოს მონატრებით იტანჯებოდნენ. იმ შვეიცარიელებს, რომლებიც დაბლობში ცხოვრობდნენ და ამ დაავადებით იტანჯებოდნენ, შოიხცერმა წამალი შესთავაზა. მის მიხედვით ასეთი ხალხი უნდა გაემხნეებინათ, რომ მათ სახლში დაბრუნება შეძლებოდათ ან თუ ეს შეუძლებელი იყო, მაშინ ისინი მაღალ მთაზე ან კოშკზე უნდა ასულიყვნენ. თუ ამ მეთოდით ნოსტალგია არ გნიკურნებოდა, ექიმს პაციენტისთვის გვარჯილა უნდა შეეთავაზებინა, მედიკამენტი, რომელიც შეკუმშულ ჰაერს შეიცავდა და რომელიც სქელ ჰაერს არტერიებში შეიყვანდა და თუ ეს შეუძლებელი იყო, თოფის წამლის მცირე დოზა ეხმარათ!⁶ არ მგონია, რომ თოფის წამალი კარგი სამკურნალო საშუალება ყოფილიყო ავადმყოფისთვის.

XIX საუკუნეში ნოსტალგიის სამედიცინო განმარტება ფსიქოლოგიურმა შეცვალა. ჯონ ებელი, სილეზიელი ექიმი, რომელიც შვეიცარიაში დამკვიდრდა, დარწმუნდა, რომ ალპების მკვიდრი ევროპაში ყველაზე მხიარული და თავისუფალი ხალხი იყო. მისი აზრით, ნოსტალგია უბრალო, არაინტელექტუალ ადამიანში, რომლისთვისაც გრძნობები კმაყოფილების ძირითადი წყაროა, უფრო იჩენდა თავს. ასეთი ადამიანების სულები უფრო გულთხელი ნაკარნახევი გრძნობებით კმაყოფილდებოდნენ, ვიდრე ინტელექტის განვითარებით. ალპების ალალი, გულუბრყვილო, მაგრამ ბედნიერი მკვიდრი ფაქტობრივად განწირულები იყვნენ ამ დაავადებისთვის, როდესაც მათ იმ სამყაროს აცილებდნენ, რომელიც უყვარდათ – ოჯახი, თხები, ძროხები და დიდებულები ლამაზი მთები, რომლებიც მათ გარს ერტყათ. ეს გასაკვირი არცაა, ამბობდა ებელი. როგორც კი ბარაკებში აღმოჩნდნენ და მკაცრი, დისციპლინის მოყვარე უფროსობის ხელმძღვანელობის ქვეშ იძულებით ჯარისკაცებად უნდა ემსახურათ, ისინი ნოსტალგიამ შეიპყრო. უცნობ სამყაროში და ისეთი ადამიანებით გარემოცულები, რომლებიც მათ არც თანადგომას და არც სიყვარულს უზიარებდნენ, თავს მარტოდ, დაბნეულად და დაკარგულად გრძნობდნენ. ისინი საკუთარ თავში იკეტებოდნენ, აპათიურები და მოწყენილები ხდებოდნენ. მათი გულები მხოლოდ წარსულის წარმოსახვითი ხატებით ცხოვრებას იწყებდა და სახლის სევდა ყოველმხომცველი ხდებოდა. ებელს მოყავს ერთი მაგალითი იმისა, თუ როგორ უმკლავდებოდნენ შვეიცარიელები ნოსტალგიას:

რამდენიმე წლის წინ პარიზში ენტლაიბუხიდან მამაკაცები ჩამოიყვანეს. მათ დიდ შვეიცარიულ

ერბო – კარაქის საწარმოში (Sennerei) ყოველდღიური პროდუქტი უნდა ეწარმოებინათ.

ისინი მანამ იყვნენ კმაყოფილები, სანამ ძროხებთან და რძის პროდუქტებთან მუშაობდნენ. მაგრამ, როგორც კი რძის პროდუქტების წარმოება შეწყდა, ისინი ნოსტალგიამ შეაწუხა.⁷

შვეიცარიულ კურაიენს (Kureihen), ხალხურ სიმღერას, რომელიც პირველად ნახსენები იყო 17 საუკუნეში, მუსიკალურ ფოლკლორში გამორჩეული ისტორია აქვს. წყაროები გვაწვდიან ცნობას, რომ ამ სიმღერას ყველაზე ძლიერი მამაკაცის ატირება შეუძლია, შეუძლია მას იარაღი დაავადებინოს, დაატოვებინოს ბრძოლის ველი და მოკლას კიდევაც. ჰოპერი გვაცნობებდა, რომ დაქირავებულ ჯარისკაცებს სასტიკად ეკრძალებოდათ ესტვინათ ან ფლეიტაზე დაეკრათ კურაიენი რადგან იგი „დეღირიუმ მელანქოლიკუმს“ აღვიძებდა. ებელი ამტკიცებდა, რომ ამ მუსიკის ზეგავლენა ნაკლებად მომდინარეობდა მელოდიიდან. მას უნარი ჰქონდა ძროხებისა და თხების მწყემსვასთან დაკავშირებული მოგონებები და ფანტაზიები

გაელვობინა, რაც ბავშვობიდან იცოდნენ დაქირავებულმა ჯარისკაცებმა.

„მუსიკა მეხის დარტყმასავით აღწევს ალპელი მამაკაცების სულებში და წარმოშობს მთების, მინდვრების, საქონლის ჯოგების, ოჯახის და ამხანაგების ხატებს“⁸

ეპელი აგრძელებს სათქმელს და აღნიშნავს, რომ კურაიენს ისეთი ძალა ჰქონდა, რომ ძროხებზე შეეძლო ზემოქმედება.

„როდესაც ძროხები იმ ქვეყანას სცილდებიან, სადაც დაიბადნენ და იგებენ ამ სიმღერას, მათ გონებაში წარსულის ყველა ხატი უეცრად ცოცხლდება. მათ სამშობლოს მონატრების მღელვარება იპყრობთ, მაღლა პრიხავენ კულებს, მიწაზე ფეხების რტყმევას იწყებენ, ჯეგავენ ღობეებს და გიჟდებიან. ამიტომაც იკრძალებოდა წმინდა გალის (Gall) ქალაქის ახლოს, სამშობლოდან მოცილებულ აპენცელერ ძროხებთან კურაიენის სიმღერა ან სტვენა“⁹*

19 საუკუნეში ამ სიმღერის პოპულარობა საზღვრებს გასცდა. კურაიენი ოპერაში ცნობილი გახდა, როგორც „სახლი, ტკბილი სახლი“, რომელიც ლონდონში 1826 წელს შესრულდა. მრავალმა მუსიკოსმა, ისევე როგორც ბეთხოვენმა, ვაგნერმა, გამოიყენა ეს სიმღერა თავის ნაწარმოებებში.

სახლი: ნარატიული რეალობა

ამგვარად, ჩვენ უნდა ვკითხოთ საკუთარ თავს: ვართ თუ არა ოდესმე მაინც საღმრთო სახლში? რა ხდება, როდესაც ჩვენ სხვებს და საკუთარ თავს ვცილდებით? რამდენია ისეთი ვინც ეძებს ადამიანს, ადგილს ან რაიმეს რასაც შეუძლია უთხრას: შენ ჩემი ხარ და მე შენი? ჩვენ მოუსვენარი არსებები ვართ, რომლებიც იმ სამყაროში გადაგვაგდეს, რომელსაც შეუძლია გაგვიმთელოს ან სულაც გაგვიტეხოს გული. ზოგიერთი ოქროს დასაწყისის გამოცდილებას იძენს იმით, რომ დაცულ სახლშია გაზრდილი, რომელიც მოყვარული მშობლების ქმნილებაა. სხვათათვის კი ადრეულ ასაკშივე ყოველი-

* წმ. გალი (550 – 530 ან 560) ირლანდიელი ბერი და განდევნილი იყო. იგი შვეიცარიაში ქრისტიანობის პირველ მქადაგებლად ითვლება. მისი სახელი მარტიროლოგიაში IX საუკუნიდან მოიხსენიება. წმ. გალის გარდაცვალების შემდეგ მისი სახელობის ბენედიქტელთა მონასტერი აიგო, რომლის გარშემო დაარსდა ქალაქი. ეს ქალაქი წმინდანის სახელს ატარებს და მისი განდევნილობის ადგილსაც მოიცავს. წმ. გალის სახელობის სააბატო ბიბლიოთეკა, რომელმაც 1805 წლამდე იარსება, ერთ-ერთი გამორჩეულია ევროპაში. ამ ბიბლიოთეკაში გრიგოლის საგალობლების ადრეული და მნიშვნელოვანი ხელნაწერებია დაცული – ნ. დ.

ვე, რაც მათ გარს ახვევია უკაცრიელი ქვეყანაა. აღიარების მაჩვენებელი მზერის თუ ნიშნის გარეშე მათი დაცარიელებული გული და გონება მდუმარების სამყაროში იკარგება. ცხოვრება გადარჩენის საკითხი ხდება და ზოგჯერ ისე გადაიქცევა სხვისი ცხოვრებით ცხოვრებად, რომ ამის შესახებ არც კი იცი. ჩვენ სახლის ინტიმურობა გვჭირდება, განსაკუთრებით სიცოცხლის დასაწყისში. ინტიმი ასაზრდოებს გულს და შემდგომ კი ნდობას ადამიანური ურთიერთობების მიმართ. ინტიმურ ურთიერთობებს თან სდევს პასუხისმგებლობა, განსაკუთრებით მათ მიმართ, ვინც უფრო სუსტ პოზიციაშია. ინტიმურობა შეიძლება მაცდუნებელი, შეცდომაში შემყვანიც იყოს. როდესაც ნდობა ერთხელ შეურაცხყოფილია, გული ტყდება და სამყარო მოკვეთილი, ცალკე მდგომი ხდება. წარმოიდგინეთ რა ხდება ავსტრიელი ჯოზეფ ფრიცის ცოლის და ბავშვების გონებაში, რომელიც ოჯახურ ინტიმში მაშინ ცხოვრობდა სახლის ზედა სართულზე, როდესაც მისი შვილები იმავე სახლის სარდაფში 24 წელი იყვნენ დატყვევებულები. ინტიმური ურთიერთობა ადებს გულს. ერთხელ შეურაცხყოფას სხვადასხვა სახის split_ი ანუ გახლეჩვა შეიძლება მოჰყვეს, რომელსაც როგორც წესი, ინტიმური ურთიერთობის დამყარების ყველა მცდელობა შეუძლია მოსპოს.

სახლის ინტიმურობის შესახებ მრავალი ნარატივი, მონათხრობი ამბავი არსებობს. ზოგი სახლის არასდროს ქონის შემადრწუნებელ ამბავს გვიამბობს; სხვები ფიქრობენ, რომ მათ არ აქვთ უნარი ოდესმე ჰქონდეთ სახლი. ზოგიც იმ გამოცდილებაზე ისაუბრებს, რომელმაც მათ ძველი სახლის დატოვების გამო ტრამვა მიაყენა. სხვები გაუსაძლის ტკივილს გამოხატავენ იმის გამო, რომ არ შეუძლიათ ახალს შეეთვისონ. ნარატივები უშუალოდ სახლზე არ მოგვითხრობენ. ფრანგი ფილოსოფოსი გასტონ ბაშლიარი აღწერს სივრცეს, რომელიც შემოქმედებითი წარმოსახვით, იმაგინაციით შეიძლება მოიცვა, როგორც აბსტრაქტული და იმ სივრცისაგან განსხვავებული, რომელშიც ცხოვრობენ, რომელიც სახლის საზრისის მატარებელია და რომელიც ინტიმურობისა და დაცულობის წყაროა.¹⁰ როგორც პოეტური ხატი და სიმბოლო, რომელიც ცნობიერ აზრს უსწრებს წინ, გადადის იმ სახლების მოგონებების მიღმა, რომლებშიდაც ვცხოვრობდით. იმ წუთებში, როდესაც მოგონებები და ხატები ერთიანდება და წარსული აწმყოს მსჭვალავს, სახლი ინსაიტის სივრცის ინტიმურ ფასეულობებს მრავალვარიანტულ სიმბოლოდ აქცევს. „ჩვენი სახლი მსოფლიოს ჩვენეული კუთხეა. როგორც ყოველთვის ამბობდნენ, ის ჩვენი პირველი სამყაროა, ნამდვილი კოსმოსი ამ სიტყვის ყველა მნიშვნელობით“.¹¹

სახლი შეიძლება კონკრეტული ლანდშაფტი იყოს – ინტიმური ხსნოვნა მთის, ზღვის, უდაბნოსი ან სოფლის. მომდევნო ტექსტი ახალგაზრდა ქალის სახლში დაბრუნების ამბავს მოგვითხრობს –

მოგზაურობას არქეტიპული სიმბოლოებითა და მითებით შეფერილ ლანდშაფტში; მოგზაურობის შესახებ, რომელმაც გულის ლანდშაფტში მიიყვანა, სადაც თვითონ და სხვები ძნელად განირჩეოდნენ. ის კვლავ დაუკავშირდა საკუთარ საწყისებს, ცოცხალი სამყარო კი მას პასუხობდა.

„მე ახლახან წავედი სახლში და პირველად ვიგრძენი ამის მნიშვნელობა. არ მეგონა თუ ოდესმე უკან დაბრუნება მომიხდებოდა, მაგრამ როგორც კი ასე მოვიქეცი და ჩემი ბავშვობის ლანდშაფტი დავინახე, ვიგრძენი, რომ არასოდეს არ მინდა აქედან წასვლა. ეს მაშინ მოხდა, როდესაც მე მანქანით სოფლის ღია და გადაშლილ მხარეში მივდიოდი. გზა ამერიკულმა ლოსმა გადამიღობა. ის იღვა და არ უნდოდა განძრეულიყო. ცოტა ხნის შემდეგ თავში მომივიდა აზრი, რომ ეს შესაძლოა მიწის დედის მისაღმება ყოფილიყო. როდესაც მე ჩვენს სახლში მივედი, მთაზე, ჩემ საყვარელ ადგილას ავედი. იქიდან მოლივლივე პრერიები, ბიზონები და ინდიელთა ვიგვამები შემეძლო დამენახა. ეს იყო ჩემი ლანდშაფტი და არა ევროპის ხშირი მწვანე ტყეები და მინდვრები. მე დაგვჯექი და მესმოდა როგორ მიფრინავდნენ გარეული იხვები. აქ სამუდამოდ შემეძლო დარჩენა. როდესაც ევროპაში ვიყავი, ჩემში რაღაც შეიცვალა. შესაძლოა ეს ანალიზის გამოც მოხდა. მე დედამიწას დავეუკავშირდი და ახლა მაქვს უნარი ვიგრძნო ის, რასაც სახლში ყოფნის განცდა ჰქვია – რაღაც ის, რისი გაკეთებაც მანამ არ შემეძლო“.*

ზოგისთვის სახლი ნიშნავს იყოს სხეულში; ნიშნავს შინაგან განცდას, პლანეტა დედამიწას, სივრცეს, რომელიც უნდა შეიქმნას. სხვა ნარატივები სახლის შესახებ ნიშნავს იყო მოძრაობაში. სახლი გადასახლების ადგილის, მომლოცველობის ან მომთაბარის მნიშვნელობას იძენს. ასევე სულიერი განწყობილების, რომელიც კარგად შეიძლება გამოიხატოს ადგილობრივი ამერიკელის სიტყვებით: დედამიწაზე ყველგან შემოიძლია დავდგა ჩემი ვიგვამი, ვინაიდან ჩემი სული და დედამიწა ერთნი ვართ. სახლი რა თქმა უნდა შეიძლება პიროვნებაც იყოს. ზოგისთვის სახლი მშობლებთან მიბმულობის, კავშირის გახსენების და საყვარელი ადამიანების გამო ცოცხლდება. ისინი თავს სახლში გრძნობენ ოჯახის, თემის, კლანის ან ერის ინტიმურ გარემოში. არის ნარატივები, სადაც სახლი არც ადგილია და არც ადამიანი, არამედ რაიმეს გამოთქმის ფორმა. სახლი მშვენიერი მუსიკის ნაწყვეტი ხდება, მხატვრის რაღაც სურათი, რომელიცა ხატი, მითი, ზღაპარი, ჩახუტება ან ღრმა ემოციური კონ-

* ტექსტში ნახმარია “earth mother”, რაც თარგმანში უფრო ზუსტად “მიწის დედას”, “ადგილის დედას” ნიშნავს – ნ. ღ.

ტაქტი. კაბარეს ცნობილმა მსახიობმა, ჯორჯ კრეისლერმა, ერთხელ განაცხადა, რომ მას შეუძლია იცხოვროს სახლის გარეშე. სახლი კრეისლერისთვის გერმანული ენა, მუსიკა და მეგობრებია.¹² ზოგმა შეიძლება თქვას, რომ სახლი ამქვეყნად არ არის. სახლი მაკავშირებელია წინაპრებთან ან მათთან ვინც ერთხელ გვიყვარდა და ვინც ჩვენზე ადრე წავიდა იმქვეყნად. სახლი ზეცაა, სახლი ღმერთია.

ამ თემის გაგრძობა უსასრულოდ შეიძლება. მას ბიოლოგიური ფესვები აქვს, როგორც ეს აღმოჩნდა ცხოველებში, რომლებიც ინსტინქტურად საზღვრავენ ტერიტორიას. აგრესიის შიშის გამო, როდესაც ისინი მტაცებლის პირისპირ არიან, ცხოველებს შეუძლიათ საკუთარი ბუნავის, სოროს დასაცავად იმოქმედონ. ეს ინსტინქტია. მისი ადამიანებში ამოტივტივება შესაძლოა მიჯაჭვულობისა და გარკვეულ ჯგუფში გაწევრიანების ინსტინქტი იყოს, რომელიც მოგვიანებით სახლისადმი ჩვენ გრძნობებს იმით განსაზღვრავს, თუ რა გზით ვუკავშირდებით ადამიანებს, ადგილებს და საგნებს. მათი ერთობა ჩვენი ისტორიის თვითშეგნებას და მისი უწყვეტობის განცდას აყალიბებს. იმის და მიუხედავად თუ ვინ სად პოულობს სახლს, მუყაოს ყუთში თუ სასახლეში, სახლის ყოველ ნარატივში, ყოველ ამბავში სახლის შესახებ, უნიკალური ადამიანური ბედია გაცხადებული. მოგონებები სახლის შესახებ ცხოვრების ამბის დასაწყისია. ზოგიერთი ამბავი ნაკლებ დრამატულია, ვიდრე სხვები. ცოტანი თუ იღებენ სახლს, როგორც საჩუქარს, წყალობას. ამ ცოტას მოძიება მოსახლეობის იმ სულ უფრო და უფრო მცირე სეგმენტში ხდება შესაძლებელი, რომლებიც არასდროს გადაადგილებულან და შეუცვლიათ საცხოვრებელი. ეს ისინი არიან, ვისაც არასოდეს გაუხედავთ უკვე შეჩვეული სახლის მიღმა. მათი გულები მას შემდეგ დაიხურა, რაც ერთხელ უკვე დაუპირისპირდნენ იმას, რასაც უცხოდ მიიჩნევენ. რჩებიან დაუცველები და არ შეუძლიათ იმ სიმდიდრის შესწავლა, რომელიც მათი ტრადიციული გარემოს მიღმაა. სახლი ხდება იდეოლოგია, მენტალური კონსტრუქცია, რათა ყველაფერი ისე შეინახო, როგორც ყოველთვის იყო. გამყარებული, გაქვავებული სტრუქტურები გულს ხელს უშლიან იყოს ღია ახალი გამოცდილებების მიმართ. უცხოს, მიგრანტს ან ლტოლვილს საფრთხედ აღიქვამენ და ყველა ღონეს ხმარობენ, რომ ასეთი ადამიანები, ჩვეულებრივ სხვა რასის ან კულტურის, არ შეუშვან საკუთარ სახლში, საკუთარ გულში.

მიუხედავად ამისა, არიან მკვიდრად მცხოვრები ადამიანები, რომლებსაც შეუძლიათ დაცულობის, მყუდროების წყარო იყვნენ და კუთვნილების საზრისი გამოასხივონ. ისინი ძველ ხეებს გვანან, რომლებიც არასდროს ამოუძირკვავთ. მათი ღრმა და იდუმალი არსება ასახავს ყოველივე იმას, რაც მათ გარშემოა, ამბები მათი სულებისა კი ირგვლივ არსებული გარემოს განუზომელ, შეუცნობელ სიმდიდრეს

ავლენენ. ყოფიერების ამგვარი გზა ლამაზადაა გადმოცემული თომას ოკროპანის სახეში. მას რობინ ფლაუერი აღწერს, პოეტი, რომელიც გრეთ ბლასკეტში, ირლანდიის სანაპიროს კლდოვან კუნძულზე ცხოვრობდა. ფლაუერმა ამოიცნო კუნძულის კულტურული მნიშვნელობა და აღწერა იგი, როგორც ევროპის ნეოლითური ცივილიზაციის უკანასკნელი, ხელშეუხებელი კვერცხი.

თომასი

კუნძულზე სამოცი წელი ცხოვრობდა. და ეს წლები და ეს კუნძული ცხოვრობდნენ მასში, მის სხეულზე იყვნენ დამარხვლები. ცხოვრობდნენ მის თვალებში და მთელ მის საუბარს აძლევდნენ ფორმას. და ეს საუბარი იყო მშვენიერი და გონებაბახეილური, ეგ ზომ ბევრ მიცვალებულზე მოგონებებით სავსე. როდესაც ჩიბუხს ანთებდა, მოტრიალდა გახედა ყურეს, გადმოიხარა ჩემსკენ და მითხრა: „თუ ირლანდიის მთელ სანაპიროს მოივლი, ძნელად თუ იპოვნი სადმე რაიმეს უფრო ღამაზს; და ხშირად, როდესაც მარტო ვარ, ვუცქერ კუნძულს და ჩიტებს, რომლებიც ეშვებიან და როდესაც მღვიმეებში მარტოსული ზღვის მოქცევის ხმა მესმის, მჯერა და მწამს „ეს ეული გული არასდროს მარტო არ არის“.¹³

დღეს სახლის ნარატივის უმრავლესობა არ მოგვეთხრობს ბედნიერებაზე. სულ უფრო მეტად ვისმენთ ნაამბობს დაკარგვაზე, მიტოვებაზე, გაუცხოვებაზე, გადასახლებაზე, ნოსტალგიაზე და მასობრივ მიგრაციაზე. ინგლისური სიტყვა „world“ წარმოსდგება ანგლო-საქსური სიტყვიდან weorold – wer (კაცი, ადამიანი) და eld (ასაკი) – რომლის პირდაპირი მნიშვნელობაა „კაცის, ადამიანის ასაკი“ ან „ადამიანის ცხოვრების გზა“. „მსოფლიოს“ გამოცდილებას პიროვნება მთელი ცხოვრებიდან იღებს. მთელი ცხოვრებისეული გზა არის ამ გამოცდილების მასაზრდოებელი. მსოფლიო, რომელიც დანახულია, როგორც მთელი ცხოვრების გზა, რადიკალურად განსხვავდება იმ გლობალური საზოგადოების ცხოვრების სტილისაგან, რომელიც ახლა ყალიბდება, სადაც სივრცეს მით უფრო ნაკლები მნიშვნელობა აქვს, რაც უფრო მცირდება დრო.¹⁴ როგორ შეუძლია ვინმეს თავი სახლში იგრძნოს, როდესაც დრო მუდმივად მცირდება, დროში სულ უფრო შეზღუდული ხარ და სივრცეს სულ უფრო ნაკლები მნიშვნელობა აქვს? მსოფლიო, სამყარო მხოლოდ იმ ტერმინებით ცოცხლდება, რომლებიც დასახლებული სივრცის შესახებ თხრობისას იხმარება, ისე, როგორც ამას სიტყვა „world“-ის ეტიმო-

* მსოფლიო, ქვეყანა.

ლოგია გულისხმობს. მსოფლიო, სამყარო მაშინ ხდება მნიშვნელოვანი, როდესაც მას განვლილი ცხოვრების ამსახველი ტერმინებით შევხვდებით. განვლილი ცხოვრება გულისხმობს იმას, რომ ეს არ არის მარტოსული „მე“, რომელიც სამყაროს სადღაც იქ, სხვაგან აღიქვამს, არამედ “მე,, რომელიც გარემოსთან ღრმა რეზონანსში მყოფი არაცნობიერი სისტემებიდან არის შექმნილი. ეს „მე“ მთელი ცხოვრების მანძილზე იქმნება. ადამიანები ქმნიან სამყაროს, როგორც მნიშვნელობათა, საზრისთა ასპარეზს იმით, რომ განსაკუთრებული მნიშვნელობით, განსაკუთრებულ დროს უკავშირდებიან იმას, რაც გარს აკრავთ; და ამ პროცესში არჩევენ იმ მხარეებს, რომლებიც მდგრადია, ასაზრდოებს და ხელს უწყობს მათი არსების გაფურჩქვნას. ეს ის მომენტებია, როდესაც, თუ ბაშელარი დავესესხებით: ჩვენი არსება მკვიდრდება, სახლდება.

სახლი ჩვენი სწრაფმავალი დროის ფესვებს მოგლეჯილი ადამიანების ისტორიებში მთავარი საკითხია. იგი გვაიძულებს კვლავ დაფიქრდეთ ადამიანის ბედზე. დღეს დრამატულ ამბებს უფრო მათგან ვისმენთ, ვინც დანაკარგი განიცადა და კვლავ განაგრძობს მოძრაობას. უსახლკაროდ დარჩენილთათვის სახლის ძებნა და მისი მნიშვნელობა მთელი სიცოცხლის ძიების საგანი ხდება. სახლი არ არის უბრალოდ სპეციფიური ადგილი ან პიროვნება, არამედ თავად ძებნაა; ის, რაც იდენტობის ძიებას საჩინოს ხდის. ის პირადული ემოციები, რომლებიც ერთი გარკვეული სახლის დაკარგვას ან პოვნას უკავშირდება, უკან, ჩვენს თავთან გვაბრუნებს, გვაიძულებს ცხოვრების მიზანსა და მნიშვნელობაზე ჩავფიქრდეთ.

ასე რატომ გვაიძულებს სახლი, რომ ის ვეძებოთ? ზოგს სჯერა, რომ სახლის მნიშვნელობის გაგება მხოლოდ მას შემდეგ შევვიძლია, რაც ის ერთხელ უკვე დაკარგეთ. ხშირად ჩვენ ვერ ვთავისუფლდებით იმ მოგონებებისაგან, რომლებიც დაკარგულ სახლს უკავშირდებიან და რომლებსაც ცნობიერებაში პირადი ცხოვრებიდან მოტანილი განსაკუთრებული, კონკრეტული, ინტიმური მოვლენები შემოაქვთ. ისინი სენსორულ დონეზე გვარტყამენ: ხატი, სუნი, ხმა ან საყვარელი საჭმლის გემო. ისინი უბრალოდ წარმავალი ხატები, ბგერები, გემოს შეგრძნებები კი არ არიან, არამედ განსაკუთრებულ გარემოებებში არიან შეჭრილები და მუდმივად მეორდებიან. ჩვენ მათ ვეჩვევით. ისინი პირად, ოჯახისა და საზოგადოების ისტორიასთან მჭიდროდ გვაკავშირებენ. ჩვენ გვასსოვს სამყარო, რომელსაც ვენდობოდით და სადაც თავს დაცულად ვგრძნობდით. ქრისტიან ფონ კროკოვი გრძნობს, რომ ჩვენი ბავშვობის სახლს არასდროს იმიტომ არ ვივიწყებთ, რომ ეს სამყარო ყოველთვის უცვლელი იყო.¹⁵ ფრედერიკ ბუშნერი იკონებს, რომ არსებობდა ბავშვობის ერთი სახლი, რომლის დავიწყებასაც ვერასდროს შეძლებს.¹⁶ ადგილი და ადამიანები მუდმივობის განცდას ინარჩუნებენ, მიისწრაფიან მო-

მაგალისაკენ, მაშინ, როდესაც სხვა გრძნობები მოდიან და მიდიან. ევა ჰოფმანი აღწერს ბავშვობის დაკარგულ სახლს პოლონეთში.¹⁷ მას კრაკოვის ტრამვაის ხმა ახსენდება და იმ სამყაროში, სადაც ყველაფერი უცვლელი და ნაცნობი იყო, თავს საკუთარ სახლში გრძნობს. მან იცოდა, რომ მისი სახლი პოლონეთში სამოთხე არ იყო, მაგრამ დენილობაში ის ასეთი გახდებოდა, თუ კი იგი იმ ბრძოლაში დამარცხდებოდა, რომელსაც ახალ სამყაროში სახლის პოვნა ჰქვია. ის კვლავ ადრეულ, მისი არსების უმთავრესი ნაწილის გამოხატველ გამოცდილებებს უბრუნდება – მთელი მსოფლიოს გამოცდილებებს, რომლებიც ინარჩუნებენ, ინახავენ, უწყვეტობას და დანაწევრებისაგან, ფრაგმენტაციისაგან გიცავენ:

„როგორი აბსურდულია ჩვენი ბავშვური მიჯაჭვულობები, როგორი პატარა და მნიშვნელობას მოკლებული. რატომ აღძრავდა ჩემში სწორედ ის ტირიფის ხე სილამაზის განცდას, რაც სიამოვნების განცდაზე გაცილებით მძაფრი იყო? რატომ მინდოდა ბალახიან გორაკზე სულისშემძვრელი სიხარულით გავშოტილიყავი, რომელიც ყოვლის მომცველი, ოკეანის დარი და აბსოლუტური მეჩვენებოდა? იმიტომ რომ ისინი პირველები, შეუდარებლები, ერთადერთები იყვნენ. სწორედ ბავშვობის მცირე სავნების კონტურებთან მიჯაჭვულობაა ის, რითაც ჩვენი არსი – გამლღვალა ძალა, რომლისგანაც ვართ შექმნილები – ყალიბდება და ფორმას იძენს. ჩვენ ჯერ არა ვართ გაყოფილები“.¹⁸

სახლი და ნოსტალგიური მოგონებები დაკარგული სამოთხის თანდაყოლილი სიმბოლოები არც ერთ შემთხვევაში არ არიან. სათავეს ისინი გარე სამყაროში მიღებული პირადული, მაგრამ კულტურული და სიმბოლური შინაარსით გამსჭვალული გამოცდილებებიდან იღებენ. სავარაუდოდ, როდესაც ხდება მათი გათავისება. მესხიერების ნარატიულ, თხრობით ძალაში ჩაბეჭდილები, ჩვენს ყურადღებას ჩვენივე სიღრმისეული მეს, თვითების (self_ის) ისტორიისკენ მიაპყრობენ. ისინი მთლიანობის გამოცდილებების შედეგია – როდესაც მთლიანობის ჩვენეული განცდა შეესატყვისებოდა, ჰარმონიაში იყო მსოფლიოსთან, რომელიც მთლიანი იყო.

მოთხოვნილება იმისა, რომ ამ სამყაროში თავს სახლში გრძნობდე, რა თქმა უნდა ბავშვობის იმ მოგონებების გავლენაა, რისგანაც სახლი და ნოსტალგია შედგება. ზოგიერთ შემთხვევაში ბუნებრივი უნარი იმისა რომ მიეჯაჭვო გარკვეულ ადგილს, პიროვნებას ან საგანს შეიძლება ისე შესუსტდეს, რომ პიროვნება ისევე უუნარო აღმოჩნდეს გააბას ეს კავშირები, როგორც ადრეულ ასაკში მიტოვებასთან შეხვედრისას. მეორე მხრივ, თანამედროვეობის ახალი თავისუფლების პირობებში, მიჯაჭვულობის ინსტინქტი შეიძლება განუსაზღვრელი სახით გამოვლინდეს – არა მარტო ერთი

ოჯახის, სკოლის, სოფლის ან ეკლესიის მიმართ, არამედ მრავალი სხვადასხვა სახის ურთიერთობებში, სკოლების, პროფესიების, საცხოვრებელი ადგილების, კულტურების და რელიგიების მიმართ, იმდენად, რომ დროც კი არ დარჩეს სადმე, რომელიმე მათგანთან თავი სახლში იგრძნოს. მიუხედავად ამ შეუზღუდავი შესაძლებლობებისა, მიჯაჭვულობა არ ხდება უნებლიედ ყველასთან და ყველაფერთან. ბოულების მიხედვით, ეს არჩევითია და დამოკიდებულია როგორც ისტორიულ, ასევე ადამიანის ცხოვრებისეულ, რეალურ გარემოებებზე; განსაკუთრებით კი მიჯაჭვულობის ობიექტის უნარზე ასახოს, დაანახვოს ამ პიროვნებას თუ ვინ იყო ის, ვინ არის და ვინ უნდა რომ გახდეს.¹⁹ მიჯაჭვულობა ცოცხალი ფენომენია და არა უბრალო გადაწყვეტილება, როდესაც გვგონია, რომ ყველაფრის გაკეთება შეგვიძლია, რასაც მოვისურვებთ. ეს თითოეულ პიროვნებაში არაცნობიერის, ისტორიის და სიცოცხლის ძალის გამოხატულებაა, რომელიც მიისწრაფის დაცულობის, კავშირებისა და უწყვეტობისკენ. მიჯაჭვულობა ანთავისუფლებს ენერჯიას – მიზიდვის და ჩათრევის, ჩართვის ზოგჯერ ზიზღისაც კი – რომელიც არქექტიპული პოტენციალის შემადგენელი ნაწილია. ეს ისაა, რაც ადამიანებს, საგნებს ასეთი ძალით აცოცხლებს, ანიჭებს ერთადერთობის მნიშვნელობას და ურთიერთობების სურვილს აღუძრავს. ამ შემთხვევაში, მთავარია იცოდეთ საკუთარი თავისა და პირადი ისტორიის შესახებ, რათა იყოს შენში ეს ენერჯია, პროექციების მიღმა დაინახო და შეიცნო ვინ ვართ ჩვენ სინამდვილეში.

იმის გაცნობიერება, თუ რამდენად მნიშვნელოვანია ეს არქექტიპული მოდელები, შესაძლოა უფრო ადვილი იყოს თუ ბავშვობაში თვითების უწყვეტობის (self-continuity) მზარდ გააზრებასთან შეწყვილებული ჩვენს ირგვლივ არსებული გარემო განგვიცდია, რაც, დენიელ სტერნის განმარტებით, სეფფის, თვითების უცვლელი ძირეული ნაწილია. ამასთანავე, უფრო ადვილია შეკავების და უწყვეტობის განცდის შენარჩუნება (არა როგორც მუდმივი მდგომარეობა, არამედ პოტენციალი დროდადრო დაბრუნებისთვის) თუ შეგვიძლია თავი დავიცვათ იმ კულტურული ეგზოგამიის გავლენებისგან, რომელებიც ხელს გვიშლიან მიჯაჭვულობის ქცევის ზედაპირული და პათოგენური ფორმები იმ ხანგრძლივი მიჯაჭვულობებისგან გაფარჩით, რომლებიც იმას ასახავენ, თუ სინამდვილეში რად მიგვაჩნია ჩვენი თავი. ეს მტკიცე ფუნდამენტია. ვართ რა ამ ფუნდამენტით დაცულები, მოგონებები, როდესაც ვიგრძენით რომ სამყარო მთლიანი იყო, ჩვენი თვითშეგნებისა და ისტორიის ნაწილი გახდა. შესაძლოა სახლი ამ სამყაროში გავივით, როგორც სეფფის ძირეულ, უმთავრეს ნაწილთან დაბრუნების შესაძლებლობის გამომხატველი – დინამიური პროცესი, რომელიც სიმბოლური გამოცდილებების გზით იქნა გაგებული, რაც ჩვენს ცხოვრებაში იმედს, დაცულობას და უწ-

ყვეტობას აღვივებს ისე, რომ ის გარდამავალი პროცესები გადაარჩინოს, რომელიც ჩვენეული ახალი ლანდშაფტების შექმნის საშუალებას გვაძლევს.²⁰

საკონსულტაციო ოთახში მოთხრობილი ისტორიები

ფსიქოთერაპევტები თავიანთი პაციენტების სიმპტომებში, განცდებში, იმედებსა და მისწრაფებებში სახლთან დაკავშირებულ საოცრად ღრმა და ამღვლეველ ისტორიებს აწყდებიან. ერთი მხრივ არა ემფატურ* მშობლებს და ადრეულ მიტოვებულობას შეუძლიათ ვინმესადმი ან რაიმესადმი მიჯაჭვულობის უნარი დააზიანონ. მეორე მხრივ, კომპულსიები** ნებისმიერ ფასად, ნებისმიერი გზით მიეჯაჭვო შენთვის ნაცნობს, განხილული იყო, როგორც მარცხი, შეუთანხმებლობა იმ პირობებთან, რომლებსაც ცხოვრება უნდა შეეცვალათ. სიზმრებს და ტრანსფერს შეუძლიათ ადამიანებს დაეხმარონ იპოვნონ გზები, შექმნან ახალი მნიშვნელოვანი ურთიერთობები და ხელი შეუწყონ იმის ჭეშმარიტ გაგებას, თუ რას ნიშნავს საკუთარ თავში და მსოფლიოში თავი იგრძნო ისე, როგორც სახლში. სახლი ფუნდამენტური განცდაა. თერაპევტმა სახლი ბავშვობის მატერიალურ ასლად კი არ უნდა გაიაზროს, არამედ ანალიზის კონტექსტში ამ სახლის მნიშვნელობის ქონას ან არ ქონას შეუძლია ახლებური შეფასება გვაპოვინოს.

ხშირად ტრანსფერის*** და კონტრტრანსფერის ღრმა ლაბირინთებში პაციენტს საკმაოდ ეძლევა შესაძლებლობა წარსულისაგან განთავისუფლდეს. ჩვენ შორის მათ, ვინც სახლი დაკარგა და მიტოვებული აღმოჩნდა, ტრანსფერის ღრმა და ორმხრივი კავშირისას შესაძლებლობა ეძლევათ შეაკეთონ ან აღიდგინონ ის რაც დაიკარგა. კონფლიქტი, რომელიც თავს იჩენს ასეთი ანალიზის დროს, უფრო ფართო პრობლემის წინაშე აყენებს ფსიქოანალიტიკოსს: მიიღოს თუ არა უარყოფილი ბავშვი მოზრდილ პაციენტში. ეს შინაგანი ბავშვი იშვიათად ეთანხმება მოზრდილი სამყაროს წესებსა და კანონებს, განსაკუთრებით იმ ნორმებს, რომლებიც შეიძლება იმ ადრეული ნორმების მსგავსი იყოს, რომლებიც მისთვის დამანგრეველი იყო. ერთხელ უკვე მიტოვებული, იგი ვერ ხვდება თუ რატომ უნად წავიდეს ფსიქოანალიტიკოსი დასასვენებლად, ანდა, როდესაც პროცესი იწყება, რატომ უნდა შეწყდეს იგი უეცრად იმის გამო, რომ ანალიზისთვის განკუთვნილი დრო ამოიწურა, ანდა რატომ უნ-

* ემპათია – (ფსიქ.) თანაგრძნობა.

** კომპულსია – (ფსიქ.) აკვიტებული იდეები.

*** ტრანსფერი – (ფსიქ.) გადატანა.

და ყავდეს ფსიქონალიტიკოსს სხვა ოჯახი, რომელსაც იგი უფრო მეტ ყურადღებას უთმობს, ვიდრე ანალიზისას ნაშეილებ ბავშვს. ფსიქონალიტიკოსი, ყველასთვის ვისაც ჭირდება, ვერ გაიგივდება სახლით უზრუნველყოფის ფანტაზიასთან. მაგრამ ფსიქონალიტიკოსმა უნდა აღიაროს, რომ სიბრაზეს და მრისხანებას, რომელიც პაციენტის მოთხოვნების ვერშესრულებას უკავშირდება, თავისი ადგილი აქვს. ფსიქონალიტიკოსი ამგვარი მრისხანების მიმართ შემწინარებელი უნდა იყოს, ვინაიდან ყოველივე ამის უკან ადრეული იმედგაცრუებები იხევენ თავს. როდესაც ერთხელ ანალიტიკური წილსვლები და წარსულის ტკივილები ცნობიერებას მიაღწევს, პაციენტი შეძლებს მიტოვებულობის სასოწარკვეთისაგან განთავისუფლდეს. მას ეცოდინება, რომ ანალიტიკურ პარტნიორს, როგორც მოწმეს, შეუძლია იგი დაცულობის, კავშირების და უწყვეტობის ახალი მნიშვნელობებით ისე აღჭურვოს, რომ ადრეული ტრამპული მოვლენები უბრალოდ, უმიზეზოდ აღარ განმეორდებიან.

ფსიქოთერაპიის დროს გარემო ისე უნდა იყოს მოწყობილი, რომ სულის ფარული ტრაგედიების მოსმენა შესაძლებელი იყოს. ახალმა თერაპიულმა ურთიერთობამ შეიძლება ისეთი კონტექსტი შექმნას, რომელმაც სახლის მნიშვნელობა გადააფასოს. თერაპიული სეანსის დროს მრავალი ადამიანი მოყვება მანამდე უთქმელი ძალადობისა და შეურაცხყოფის ამბავს, რამაც მათი ცხოვრება გაანადგურა. ისინი ძნელად თუ იგონებენ თავიანთ ბავშვობას და გარკვევით მხოლოდ შიშის, სიბრაზის, იმედგაცრუების, დანაშაულის და სირცხვილის გამომხატველი ტერმინებით შეუძლიათ გამოთქვან სათქმელი. ხშირად თხრობა ერთიანი არ არის და ამბავი არეულად ან ფრაგმენტულადაა მოთხრობილი. თუ ფსიქონალიტიკოსი ჩარევას გადაწყვიტავს, შეიძლება აღმოაჩინოს, რომ მას წინ პაციენტის დამცავი სისტემა გადაედობა, რომელიც დიდი ხნის სიხუმეში თავშეფარებული თვითების (self-ის) ბირთვის, გულის გულს დარაჯობს. ბავშვობაში მიღებულ ზიანს შესაძლოა შორსმიმავალი შედეგები ჰქონდეს. ხატებმა ან სიზმრებმა შესაძლოა გამოამჟღავნონ რა გრძნობაა, როდესაც ამგვარი სახლი გაქვს. ზოგისთვის სახლი საპყრობილეა, საცხოვრებელი ფანჯრებისა და კარების გარეშე, უკაცრიელ ან გაყინულ ლანდშაფტზე აღმართული კოშკი. წარმოსახვები კანის გარეშე ყოფნის შესახებ, ქვად გადაქცევაზე ან ცოცხლად დამარხვაზე, აღწერენ იმ ადამიანების ტანჯულ ცხოვრებას, რომლებსაც ეშინიათ საკუთარმა მოუთოკავმა, უკონტროლო იდენტობამ შიგნიდან და გარედან დაუსრულებლად არ დააშინოს ისინი. ზოგჯერ ასეთი ადამიანები იმდენად მარტო გრძნობენ თავს, რომ ეშინიათ არ გაგიჟდნენ. ფსიქონალიტიკოსისთვის ადვილი არ არის შეაღწიოს ამგვარ საცხოვრებელში. ერთხელ დაპატიჟებულებმა მეორე ადამიან-

ნისადმი ემპათიით, მოთმინებით, გაგებით შეიძლება ყველაფერი შევცვალოთ.

როგორც დაპატიუებულმა სტუმარმა, ფსიქონალიტიკოსმა უნდა დააფასოს მეორე ადამიანის შინაგანი სამყაროს სტუმართმოყვარეობა. ზოგჯერ მან შეიძლება არც კი იცოდეს ამ სახლის წესები. შესაძლოა უხერხულად, მოუხეშავად იგრძნოს თავი და არასწორად გაიგოს ამ სტუმრობის მნიშვნელობა. ერთ-ერთმა პაციენტმა მომთხოვა, რომ ყოველთვის დაბალ ხმაზე მელაპარაკა. მეორეს თამაში უნდოდა, მაგრამ მოითხოვდა, რომ ყოველთვის ის უნდა ყოფილიყო მოგებულნი. ამ შინაგანი თავშესაფრის კანონები შესასძლოა უცნაური და არარაციონალური აღმოჩნდეს, მაგრამ ფრთხილი ანალიზის შემთხვევაში, შეიძლება აღმოვაჩინოთ, რომ მათი შექმნისთვის ძალიან სერიოზული მიზეზები არსებობს. მონათხრობი, რომელზედაც ვისაუბრებთ, გვიჩვენებს თუ რა საოცარი უნარი აქვს ბავშვს დამცავი სისტემა შექმნას, რათა შეინარჩუნოს იდენტობის, კუთვნილების, უწყვეტობის განცდა განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც სახლის გარემო ვერ ასახავს ჭეშმარიტ, ნამდვილ self-ს:

მთელი ჩემი თვითშეგნება წაგება-მოგების დევნა იყო. ბავშვობაში ვერსად ვგრძნობდი თავს სახლში – საკუთარ თავშიც კი. მაგრამ თუ თამაშს მოვიგებდი, მქონდა უფლება მეარსება და ვგრძნობდი, რომ გარკვეულ ადგილს ან ვინმეს ვკუთვნილობდი. ჩემი თვითშეგნება მოგებაზე აშენდა. სახლი არასდროს მქონია. მე ის თვითონ უნდა შემექმნა. ყოველი გარემოება მუდამ უნდა ამეწონა, რომ მენახა ვერგებოდი თუ არა მას – მქონდა თუ არა შესაფერისი ტანსაცმელი, ან იყო თუ არა ჩემი ნათქვამი შესაფერისი და სწორი. და რადგანაც შინაგანი კუთვნილების გრძნობა არ გამაჩნდა, მე ის თავად უნდა შემექმნა.

ზოგიერთი ამბავი სახლის შესახებ სავსეა მოულოდნელობებით. მათ შეუძლიათ აამაღლონ გუნებ განწყობა და ტანჯული სული უბედურებებისგან მყისიერად განკურნონ. ერთხელ რუჯერომ მიაშობო თუ როგორ ჩადიოდა ხოლმე სტუმრად სამხრეთ იტალიაში, წინაპართა სახლში:

ჩვენ ქალაქში ვცხოვრობდით. როდესაც ბავშვი ვიყავი, ხშირად მივდიოდით სოფელში და ჩვენი წინაპრების სახლს ვსტუმრობდით. ჩემი ნათესავები ისევ იმ სახლში ცხოვრობდნენ.

ბებია ძალაუფლების მქონე და ძალიან ძლიერი ქალი იყო. მას არ უყვარდა, როდესაც ხეებზე ავდიოდი. ეშინოდა, რომ ზეთისხილის ხეს შეიძლება ჩემთვის ვვნო. მამას ვეხვეწებოდი, ჩემთვის ხე ეყიდა, რომ მასზე ასვლა შემძლებოდა. მან მიწის პატანა ნაკვეთი იყიდა, რომელზედაც ზეთისხილის რამ-

დენიმე ხე იზრდებოდა. ეს პატარა ოქროს საბადოა. იგი ყოველ წელს რამდენიმე ასეული ლიტრის ზეთუნის ზეთით გვამარაგებს, რაც საკმარისსზე მეტია მთელი ოჯახისათვის. მამა შიშობდა, რომ ერთ დღეს მე შეიძლება ნაკვეთი გამეყიდა. არასოდეს გავაკეთებ ამას. მე შეიძლება ყველაფერი გამეყიდა, მაგრამ მინდორი არა. ჩემი ზეთისხილის მინდორი...ის ეკლესიასავითაა. გარემომცველი ლანდშასფტისა და ამ მიწაზე მცხოვრობეი მოხუცების მსგავსად, ის არასოდეს იცვლება. რასაც არ უნდა ვაკეთებდე, ისინი არ იცვლებიან. ისინი სანდონი არიან. როდესაც სოფელში ვბრუნდები, ვხვდები ნათესავებს და ჩემ ზეთისხილის მინდორს, ვხედავ რომ სახლში ვარ.

შესაძლოა, რუჯეროს ნაამბობი სახლში დაბრუნებას, როგორც ნოსტალგიის საუკეთესო სამკურნალო საშუალებას უჭერდეს მხარს. იგი სხვადასხვა ქვეყანაში ცხოვრობდა, მაგრამ უსახლკარობის ღრმა განცდა არ განუცდია, რომელიც დაბნეულობას, დეზორიენტაციას და შეკავების უნარის დაკარგვას იწვევს. ამ ხნის განმავლობაში მხოლოდ ერთხელ მოინახულა საყვარელი ზეთისხილის მინდორი და ეს იძულებით არ გაუკეთებია. რუჯერო აღწერდა, რომ მშობლებთან მისი ურთიერთობა რთული იყო. ისინი გარეგნულად ზედმეტად მზრუნველები იყვნენ; შინაგანად კი გრძნობდა, რომ მისი არ ესმოდათ და უარყოფილი იყო. მიუხედავად ამისა, მას ახსოვს ცოცხალი ურთიერთობის წუთები, როდესაც მთელი მისი არსება მათ თვალებში იყო არეკლილი. ერთი ასეთი წუთი ზეთისხილის მინდორის შექენა იყო. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი კი ის იყო, რომ რუჯეროს მამამ, მიუხედავად ძალაუფლების მოყვარე ბებუის წინააღმდეგობისა, მას მხარი დაუჭირა. ამ ქმედებამ მისი, როგორც მამაკაცის თვითშეგნება გააძლიერა, რაც ასე მნიშვნელოვანია იმ კულტურებში, სადაც ქალი შეიძლება დიდი ძალაუფლების მქონე იყოს. მასში ამან წინაპრებთან კავშირი წარმოშვა და სიმდიდრით აღსავსე მომავალი აღუთქვა. მისმა სულმა უწყვეტობის და კუთვნილების განცდა შეიძინა, შინაგანი საზრიანობა, სიმარჯვე, რათა შექდლოს მომავლის გამომწვევებს დაუპირისპირდეს. სახლი ზეთისხილის მინდორი არ იყო, არამედ ის მინდორი განასახიერებდა გარე და შინაგან რეალობას, სინამდვილეს რამაც ცვალებადობას გაუძლო და რუჯეროს მოუტანა განცდა, რომ ის სანდო სამყაროში ცხოვრობს.

ზეთისხილის მინდორის ამბავი სეღფთან და სამყაროსთან – ოჯახთან, კულტურასთან და სოფლის გარემოსთან სულიერი ნათესაობის ფუნდამენტურ გამოცდილებას გვიჩვენებს. სახლი შინაგანი სინამდვილე ხდება, რომლის თან წადებას რუჯერო, სადაც არ უნდა წავიდეს, ყველგან შექდებს. მას შეუძლია თავდაპირველ სახლთან ადრეული მიჯაჭვულობების და კუთვნილებების ისეთ სა-

რისხს მიაღწიოს, რომ ცხოვრებისეულ გარემოებებს შესაბამისად და შემოქმედებითად შეხვდეს. მოგონება ზეთისხილის მინდონზე არ შენახულა როგორც ფიქსირებული კადრი, არამედ, როგორც შინა-არსის მქონე მდიდარი წყარო, რომელიც მისივე გარემოდან დამახსოვრებული, აღნუსხული მაგალითებიდან შეიძლება გაცოცხლდეს. მშობლიური მიწის ნაყოფიერი მინდვრების მსგავსად, იგი იმ გაურკვეველ, ჯერ არ განსაზღვრულ პოტენციალად დარჩა, რომელიც გონებაში დროდადრო გაზაფხულზე მოგონებებს აცოცხლებდა, განსაკუთრებით იმ წუთებში, როდესაც ზამთრის სიბნელე ასე ყოფლისმომცველი ჩანდა. იგი იმედისა და განახლების უშრეტი წყარო გახდა, აავსო იმ საიმედო ნარატივის პერსპექტივით, რომლითაც მან უნდა შეიცნოს თუ ვინ იყო და ვინ შეიძლება გახდეს.

დასკვნა

ეს მოკლე ესეი გადამუშავებული ვარიანტია იმ ესეის, რომელიც 1996 წელს დაეწერე.²¹ სახლი ჩემი, როგორც პიროვნული, ასევე პროფესიული ცხოვრების უწყვეტი „თარგმანის“, ინტერპრეტაციის საქმიანობა იყო. მოგონებები მდინარეებზე, მინდვრებზე, ზღვებზე, სახლებზე, სოფლებზე, ადამიანებზე, რომლებიც მე მიყვარდა ან მპულდა, აგრძელებენ თავიანთ ქმედებას, როგორც ინფორმაციის მომცემი და მასაზრდოებელი წყარო. ამ მოგონებებს ცნობიერებაში ის მონათხრობი ამბები შემოაქვთ, რომლებიც დაიკარგნენ ან დაითრგუნენ ჩემი ცხოვრების გზაზე. სახლი ადამიანთა ცხოვრების ისტორიაა. ნაკლებად მნიშვნელოვანია ეს ამბავი „კარგია“ თუ „ცუდი“. არცერთ ადამიანს ან ერს არ სურს რომ მათ მათივე ცხოვრების ბნელი მხარეები შეახსენონ. თუ ჩვენ უარს ვიტყვით გვახსოვდეს ისინი, ალბათ მათ ისევ გავიმეორებთ. ამბავი სახლის შესახებ უფრო საინტერესო ხდება თუ მათში აღწერილია რა გზებით ანგრევენ და აშენებენ ადამიანები პიროვნულ და კოლექტიურ მემკვიდრეობას. ფრანსუა ბონდიმ, შვეიცარელმა ესეისტმა, ერთხელ თქვა, რომ თანამედროვე კაცობრიობა გატეხილი კაცობრიობაა. სახლზე მონათხრობი ისტორიები ხშირადაა გულის გამთელების და გატეხვის შესახებ. დიდი ისტორიები გულის შესახებ არის იმაზე, თუ როგორ ავაგოთ თავშესაფარი სევდის ამ ორგანოსათვის, რომელსაც მარტოობა და ამავე დროს, სხვებთან კავშირიც ჭირდება.

მე არ ვფიქრობდი წარმემართა საუბარი და შესაბამისად დამეწერა ეს სტატია იუნგის ოდისეისთვის. მე ეს ჩემი ძვირფასი მეგობრისთვის, ჯონ ო'დონოპიუსათვის გავაკეთე, რომელიც სამწუხაროდ 2008 წლის იანვარში გავვშორდა. მისი ცხოვრებისა და საქმიანობის საპატივცემულოდ მინდა მისივე სიტყვებით დავამთავრო:

ვერავინ განიცდის შენს ცხოვრებას ისე, როგორც შენ; შენი ცხოვრება გამოცდილებების და გრძნობების სრულიად უნიკალური ისტორიაა. არცერთი ინდივიდი არ არის დაბეჭდილი ან პერმეტულად თვითნაკეტილი. მიუხედავად იმისა, რომ ყოველი მშენივერი სული (soul) განუმეორებელი და ინდივიდუალურია, მისი ბუნების უმთავრეს ნაწილს ურთიერთობა სწეურია. შესაბამისად ეს შენი მშენივერი სულია, რომელსაც სწეურია სხვას ეკუთვნოდეს და ეს ჩვენი მშენივერი სულია, რომელიც ყველა ეკუთვნილებას შესაძლებელს ხდის. არცერთი მშენივერი სული არ არის კერძო, პირადი. არცერთი მშენივერი სული არ არის უბრალოდ მოკვდავი. შენი პირადი ცხოვრების ვიტალური საწყისის მსგავსად, შენი სული მშენივერი უძველესი და მარადიულია; ის სულის (spirit) იმ დიდ და დიდებულ გობელენში გაქსოვს, რომელიც ყველგან ყველაფერს აკავშირებს.²²

გამოყენებული ლიტერატურა:

- 1 Alwyn and Brinley Rees, *Celtic Heritage* (London: Thames and Hudson, 1961), p. 276.
- 2 Arthur Schopenhauer, *Essays from the Parega and Paralimpomena* (Baily Saunders, London Penguin), p. 102, in Susan Pollard, *Celibacy, Chastity and Individuation: Can the Abyss of Loneliness Transform Into a Sustaining Space?* (Unpublished Thesis: C.G. Jung Institute Zurich: 2000), p. 38.
- 3 Victor Turner, *The Ritual Process* (New York: Aldine de Gruyter, 1969), p.vii.
- 4 *The Popular Encyclopedia* (London: Blackie and Son, 1859), vol. IV, p. 783.
- 5 Johann Jakob Scheuchzer, “Von den Heimwehen,” in *Seltsame Natugechichte, Wochentliche Erzählung*, 17 May, 1705, Radio Interview in *Das Monatsstudio, die unaussprechliche Begierde nach der Heimat*, ed. M. Heule and C. Schmid-Cadalbert (DRS 2, January 1992).
- 6 *Ibid.*, Scheuchzer, *Natur-Historie des Schweitzerlandes* (Zurich: In der Bod-erischen Truckerey, 1716), p. 12.
- 7 Joh. Gottfried Ebel, *Schilderung der Gebirgsvölker der Schweiz* (Wolfischen Buchhandlung, 1798), p. 416.
- 8 *Ibid.*, p. 419.
- 9 *Ibid.*, p. 421.
- 10 Gaston Bachelard, *The Poetics of Space* (Boston: The Beacon Press, 1969), p. 5.
- 11 *Ibid.*, p. 4.

- ¹² Christian Buckard, "Ich kann sehr gut ohne Heimat Leben," in *Tages-Anzeiger*, (Zurich: Tamedia Verlag) December 5, 2005, 5699 <http://www.tagesanzeiger.ch/service/archiv/>
- ¹³ Robin Flower, *The Western Island; Or, the Great Basket* (Oxford: The Clarendon Press, 1973), p.14.
- ¹⁴ Gerard Delanty, *Citizenship in a Global Age* (Buckingham: Open University Press, 2002), p. 82.
- ¹⁵ Christian Graf von Krockow, *Heimat* (Munich: DTV, 1992), pp. 8-10.
- ¹⁶ Frederick Buechner, *The Longing for Home* (San Francisco: Harper, 1996), p.11.
- ¹⁷ Eva Hoffman, *Lost in Translation* (New York: Penguin Books, 1990).
- ¹⁸ *Ibid*, p. 74.
- ¹⁹ John Bowlby, *The Secure Base* (London: Routledge, 1988), p. 28.
- ²⁰ John Hill, "At Home in the World," in *Journal of Analytical Psychology*, vol. 14, no. 4 (1996): 585.
- ²¹ *Ibid*.
- ²² John O'Donohue, *Eternal Echoes*, (London: Bantam Books, 1998), p. xvii.

John Hill

Home: the Making or Breaking of the Heart

The article is a Georgian translation of *Home: the Making or Breaking of the Heart* by John Hill*. John Hill, MA, received his degrees in philosophy at the University of Dublin and the Catholic University of America. He trained at the C.G. Jung Institute, Zürich, has practiced as a Jungian analyst since 1973 and is a training analyst of ISAPZURICH (The International School of Analytical Psychology, in Zürich). His publications include the following subjects: the Association Experiment, Celtic myth, James Joyce, and the significance of home, dreams and Christian mysticism.

* We express our special gratitude to mr. John Hill and Spring Journal Books, New Orleans, Louisiana, 2009 for their permission to translate and publish the article in Georgian (editorial board).

ლელა პატარიძე – შემოქმედებითი გზა და რამდენიმე შტრიხი
პორტრეტისათვის



როცა ადამიანი ცოცხალია, ნაკლებად ფიქრობ იმაზე თუ რატომ გიყვარს იგი, რატომ გიზიდავს მასთან ურთიერთობა ან რა არის მის პიროვნებაში განმსაზღვრელი. გარდაცვალება ყველაფერს ცვლის. წერტილი ითხოვს მანამდე მომხდარი ფაქტების სისტემურ გააზრებას და პასუხს კითხვაზე: ვინ იყო ის, ვისი დაკარგვა შენთვის ასე მტკივნეულია?

წერტილი ჩემი მეგობრისა და კოლეგის, თანამოაზრის ლელა პატარიძის ამქვეყნიურ ცხოვრებაში, საწუხაროდ, უკვე დაისვა. ამიტომ დგას დღეს ჩემს წინაშე ასე მწვავედ ამოცანა ვუპასუხო ზემოთ დასმულ კითხვას, უპირველეს ყოვლისა, თავად ჩემთვის და, აგრეთვე, ყველა იმ ადამიანისთვის, ვინც მას იცნობდა და ვისთვისაც სიცარიელე, რომელიც დარჩა მისი გარდაცვალების შემდეგ, დამთრგუნველია. მე მეცნიერი ვარ, მშრალი და რაციონალური წინადადებებით მოუბარი და ჩემს ძალებს აღემატება მხატვრულად სრულყოფილად წარმოვადგინო სახე იმგვარად ღრმა პიროვნებისა, როგორც იყო ლელა პატარიძე. ამ მცირე მოცულობის წერილში შევეცდები მისი შემოქმედების ძირითადი ასპექტების წარმოჩენას და ხასიათის მხოლოდ იმ რამდენიმე უმნიშვნელოვანესი თვისების გამოკვეთას, რომლებიც მისი გარდაცვალებიდან მოკლე დროში მძაფრი განცდის ფონზე პირველ რიგში მაგონდება. სრულყოფილი პორტრეტის დაწერა მომავლის საქმეა და ალბათ სხვა ვინმე ლელა პატარიძის სამეგობროდან, ის, ვისაც კალამი უფრო ემორჩილება, ვიდრე მე, გააკეთებს კიდევ ამას. ლელა პატარიძის სამეცნიერო წვლილის სათანადო გააზრებაც ჯერ კიდევ წინ არის და ეს საკითხი წინამდებარე მოკლე მიმოხილვით ოდნავადაც ვერ ამოიწურება.

ლელა პატარიძე იყო ისტორიის დოქტორი, ი. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი, ი.ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტე-

ტის პროფესორი. მაგრამ ამ წერილში მე მას მოვისხენიებ ყოველთვის მხოლოდ როგორც ლელას. ასე უფრო ბუნებრივი იქნება ჩემგან მასზე საუბარი.

ლელა გავიცანი გასული საუკუნის 80-იან წლებში, როცა ი.ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოლოგიის ფაკულტეტის (კლასიკური ფილოლოგიის განხრით) დამთავრებისთანავე მან მუშაობა დაიწყო ი.ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის წყაროთმცოდნეობის განყოფილებაში. მოსვლასთანავე მან შეძლო ჩემი დახმარება, რაც არ შეუწყვეტია მთელი სიცოცხლის განმავლობაში და განსაკუთრებით კი ბოლო წლებში, როცა ჩემი მოვალეობები და საქმეები ძალიან მნიშვნელოვნად გაიზარდა და როცა სასიცოცხლოდ აუცილებელი იყო ჩემთვის, რომ მყოლოდა ადამიანი, ვისაც საქმეთა ნაწილს მივანდობდი. ზემოხსენებული პირველი დახმარება კი მან აი, როგორ გამიწია: როცა ის მოვიდა განყოფილებაში, მე ვიყავი განყოფილების ყველაზე უმცროსი წევრი. განყოფილების გამგეს ბატონ რევაზ კიკნაძეს კი ჰქონდა ასეთი წესი: მდივნობა უნდა ეთავა ყველაზე უმცროს წევრს, ცხადია, თუ კი იგი ამას მოახერხებდა. “მოახერხებდა” – ს ვამბობ იმიტომ, რომ იმ ოქმების წერა, რომლებისთვის, ხელი ბატონ რევაზს, როგორც სხდომის თავმჯდომარეს, უნდა მოეწერა, მეტად საპასუხისმგებლო საქმეს წარმოადგენდა. ბატონი რეზო ნაწერისადმი უაღრესად მომთხოვნი იყო, თითოეული ოქმი თავისი დახვეწილობით სამეცნიერო სტატიას მიაგავდა. უკვე მეორე წელი ვასრულებდი ამ საქმეს. ერთის მხრივ, ძალიან მსიამოვნებდა ბატონ რეზოსთან ურთიერთობა და მისი ნდობაც დიდ პატივად მიმაჩნდა, მაგრამ ამავე დროს ეს სამუშაო იმ დროს მართმევდა, რომელიც მხოლოდ მეცნიერებისათვის მემეტებოდა და ვოცნებობდი ჩემს შემცვლელზე. აი, მაშინ გამოჩნდა ლელა. ბატონმა რეზომ მას პირველი საცდელი ოქმის დაწერა დაავალა. როცა ლელამ ჩანაწერი შინ წაიღო გადასათეთრებლად, ბატონმა რეზომ მკითხა: “როგორ ფიქრობთ, შეძლებს ოქმის დაწერას”? მე ვუპასუხე: “დარწმუნებული ვარ შეძლებს, რადგან რამდენიმე საქმიანი შეკითხვა მომცა ოქმის გაფორმებასთან დაკავშირებით”. ეს მართლაც ასე მოხდა. მაშინ უკვე გამოვლინდა ლელას რამდენიმე ფუნდამენტური თვისება: პასუხისმგებლობა, შემოქმებითი მიდგომა ყველა ამოცანის გადაწყვეტისადმი, მუშაობის ხალისი.

თავიდან ლელა ერთგვარად უკარება და ნაკლებად კონტაქტური მეჩვენა მაგრამ ჩვენ მალე დავახლოვდით და ისიც გადაიშალა ჩემს წინაშე მთელი თავისი საოცარი ბუნებით. ჩვენი დაახლოების მიზეზი ნამდვილად საკრალურია: ქართული ჰაგიოგრაფიის უპირველესი ძეგლის “წმ.ნინოს ცხოვრების” სამეცნიერო კვლევა. მე უკვე საკანდიდატო დისერტაცია მქონდა ამ ძეგლის წყაროთმცოდნეობით

ანალიზისადმი მიძღვნილი. დამკვიდრებული ტრადიციის საპირისპიროდ მის ავთენტურობას და IV საუკუნეში შექმნას ვასაბუთებდი. ლელამ მოსვლისთანავე ეს ძეგლი აირჩია კვლევის საგნად. ოღონდ მიუდგა მას სრულიად ახლებურად, რაც გამოიხატა იმაში, რომ ძეგლის მიმართ კულტურულ-ანთროპოლოგიური პრობლემების დასმა და გადაწყვეტა დაიწყო. ქართულ ისტორიოგრაფიაში ამგვარი მიდგომის მაგალითები არც ახლან ხშირი, მითუმეტეს, იშვიათი იყო მაშინ. ძალიან საინტერესოდ მეჩვენებოდა ლელას მიერ მიღებული შედეგები, განუწყვეტლივ ვიმოწმებდი ჩემს ნაშრომებში. ეს შედეგები, ისტორიულ-ტექნოლოგიური ძიებების გზით მოპოვებულ ჩემს დასკვნებს ამყარებდნენ. ამიტომ მუდმივი აზრთა გაცვლა-გამოცვლა გვქონდა და ეს ასე გრძელდებოდა სულ ბოლო დრომდე. თუმცა ჩვენ ახალ-ახალ საკვლევ პრობლემებზე გადავდიოდით, მაგრამ ვერასოდეს ვცილდებოდით ქართველთა განმანათლებლის ჰაგიობიოგრაფიის უძველეს რედაქციას – სასწაულებრივი ფაქტის აღმოჩენამ მართლაც სასწაულებრივ თხზულებას. “წმინოს ცხოვრებაც” მის ერთგულ მკითხველებს გარდასული სინამდვილის მანამდე დაფარული მხარეების შემეცნების სიხარულით ხშირად გვაჯილდოებდა.

ბატონი რეზო კიკნაძე იყო ლელას დისერტაციის ხელმძღვანელი. მაგრამ ბატონი რეზოს გარდაცვალების გამო მე მომიწია გამეწია მისთვის ხელმძღვანელობა. ეს არსებითად თანამშრომლობა იყო და არა ტრადიციული აზრით ხელმძღვანელობა: ლელას დისერტაციასთან დაკავშირებით რჩევებს ვაძლევდი, მაგრამ თავადაც არაერთ სასარგებლო რჩევას ვიღებდი მისგან. სადისერტაციო ნაშრომში ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ძეგლი “წმინოს ცხოვრების” “მოქცევაი ქართლისაიში” დაცული უძველესი რედაქცია გააზრებული იყო სრულიად არატრადიციულად, რის შედეგადაც აღდგენილი იყო რელიგიური მოქცევის ეპოქაში ქართული საზოგადოების სამყაროს სურათი. შემდგომში ეს ნაშრომი გამოქვეყნებული იქნა ცალკე მონოგრაფიის სახით: “ცხოვრება წმიდისა ნინოსის”. ქართლის მოქცევის კულტურულ ისტორიული საკითხები (თბილისი, მეცნიერება, 1993), სამწუხაროდ, ძალიან მცირე ტირაჟით. მრავალჯერ ვუთხარი თავიდან გამოეცა. მაგრამ თავს იკავებდა. სათანადო მასალებით შევსების გარეშე გამოცემა არ უნდოდა, ახალი პრობლემატიკით დაკავებულს კი უკვე ერთხელ გამოქვეყნებულის რედაქტირების დრო აღარ რჩებოდა.

90-ანი წლების მიწურულიდან ჩვენს თვალსაწიერში შემოვიდა ახალი თემა: ქართველთა თვითცნობიერების (ახლა ამ ფენომენის აღსანიშნავად უფრო ტერმინ *იდენტობას* ვიყენებთ) ისტორია. ეს თემა გამოკვეთა პროფესორმა გიული ალასანიამ, რომელიც ბატონი რეზო კიკნაძის გარდაცვალების შემდგომ წყაროთმცოდნეობის განყოფილების გამგე გახდა. ეროვნული მოძრაობის გაშლის გამო იმ

წლებში აღნიშნული თემა განსაკუთრებული აქტუალობის მქონე პრობლემას წარმოადგენდა. შესაბამის პროექტმა, რომელსაც გიული ალასანია ხელმძღვანელობდა, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გრანტი მოგვაპოვებინა. ერთ-ერთ სხდომაზე ქალბატონმა გიულიმ მოგვცა საკითხების ჩამონათვალი, რომელიც დასამუშავებელი იყო. ჩვენი ინტერესების შესაბამისად უნდა შეგვეჩინა პრობლემატიკა ამ ჩამონათვალიდან. მახსოვს რატომღაც ძალიან გამიჭირდა არჩევანის გაკეთება. ლელამ მითხრა: ‘აირჩიე “რელიგია და ქართველი ხალხის თვითცნობიერება”’. მე უცებ მივხდი, რომ სწორედ ეს საკითხი მიზიდავდა და მყისვე ის ავირჩიე. ასე განსაზღვრა ლელამ მომდევნო ათწლეულში ჩემი კვლევის უმთავრესი პრობლემატიკა. როგორც გამოირკვა, თავადაც ეს პრობლემა აინტერესებდა, მაგრამ მე დამითმო. აქაც ჩანს მისი პიროვნების კიდევ ერთი ფუნდამენტური თვისება: დათმობის უნარი.

სწორედ აღნიშნული გრანტის პროექტმა ითამაშა ამ მიმართულებით კვლევების გაგრძელებისათვის იმპულსის როლი ჩვენთვის. ლელამ დიდი ძალისხმევა მოახმარა ქართული იდენტობის ისტორიის კვლევას და ამ ურთულესი პრობლემის გადასაჭრელად დაბეჯითებით ცდილობდა დასავლურ სამეცნიერო ცენტრებში კოლექტიურ კულტურულ იდენტობათა თეორიული კვლევების სფეროში დაგროვილი გამოცდილების გამოყენებას. სწორედ ამ მიმართულებით ძიებათა ამსახველია მისი ნაშრომები მიძღვნილი სოციალური ტერმინების განმარტების თუ იდენტობრივი ცნობიერების ცალკეული ეტაპების რეკონსტრუქციისადმი. მაგალითად, შეიძლება დავასახელოთ მისი სტატიები “ერი სიტყვა და ცნება – უწინ და დღეს” (დაბეჭდილია კრებულში *ეთნიკურობა და ნაციონალიზმი I*, რედ. დ. მუსხელიშვილი და მ. ჩხარტიშვილი, 2002) და “ქართული იდენტობა” (დაბეჭდილია კრებულში *საქართველო ათასწლეულთა გასაყარზე*, რედ. ზ.კიკნაძე, 2005). ორივე ეს ნაშრომი არის ცდა საქართველოს ისტორიის ფაქტები გააზრებულ იქნეს იმ თეორიული მოცემულობათა ჩარჩოებში, რომლითაც თანამედროვე დასავლური სოციოლოგიური მეცნიერებები გვთავაზობენ. ლელას სურდა არა მხოლოდ თავად გამოეყენებინა აღნიშნულ სფეროში დასავლური მეცნიერების მიღწევები, არამედ ქართველ მეკვლევართა ფართო წრეც ეზიარებინა მათთან. ამის დასტურია 2008 წელს დასტამბული მისეული თარგმანი თანამედროვე ბრიტანელი მეცნიერის – ე.სმითის კლასიკურად მიჩნეული ნაშრომისა “ნაციონალური იდენტობა”.

“წმინდის ცხოვრებისა” და “მოქცევაი ქართლისაის” გარდა ლელას განსაკუთრებული ინტერესის საგანს წარმოადგენდა ქართული მედიევალური ისტორიოგრაფიის უმთავრესი თხზულება “ქართლის ცხოვრება”. მან არაერთი სტატია უძღვნა ამ ძეგლის ავ-

ტორთა მსოფლხედვის იდეოლოგიური საფუძვლების კვლევას. ამ ინტერესის თვალსაჩინო გამოხატულებაა თუნდაც სულ ბოლოდროინდელი მისი სტატიები “მირიანი და მისი მეფობა: იდეოლოგიური ასპექტი” (ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები, VIII, რედ. ვ.კიკნაძე, 2008) “მეფობის იდეა ‘ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებაში’” (კრებული “საქართველოს შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები”, IX, რედ. მ.ჩხარტიშვილი, 2008); “არჩილის ცხოვრების იდეოლოგია” (ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები, IX, რედ. ვ.კიკნაძე, 2009) და აგრეთვე მონოგრაფია “პოლიტიკური და კულტურული იდენტობანი IV-VIII სს ქართულ ერთობაში: ‘ქართლის ცხოვრების’ სამყარო”, რომელიც გამოქვეყნდა სულ ახლახან მისი გარდაცვალების შემდგომ. აღნიშნულ გამოკვლევებში სრულიად ახლებურად არის დასმული და გადაწყვეტილი საქართველოს ისტორიისა და წყაროთმცოდნეობის არაერთი კარდინალური პრობლემა, მანამდე უცნობი პლასტებია გამოვლენილი ამ წყაროს მიერ მოწოდებულ ინფორმაციებში. სწორედ იდენტობის საკითხის კვლევამ მიიყვანა “ქართლის ცხოვრების” დაწვრილებითი კვლევის აუცილებლობამდე. კოლექტიურ-კულტურული იდენტობის საფუძველზე აღმოცენებული ერთობების აღმოცენებაში და განგრძობადობაში უმნიშვნელოვანესი ადგილი ხომ ისტორიულ მახსოვრობას უკავია. “ქართლის ცხოვრება” კი არის ამ ქართული ერთობის კოლექტიური მახსოვრობის ერთ-ერთი ადრეული და ჩანაფიქრის თუ განხორციელების თვალსაზრისით გრანდიოზული ძეგლი. ამიტომ ბუნებრივია, რომ ქართული იდენტობის მკვლევარს ამ იდენტობის განგრძობადობის გასაღები სწორედ “ქართლის ცხოვრებაში” მოეძია და მისი კვლევა მიეჩნია პრიორიტეტულად.

ლელა გულწრფელად შეყვარებული იყო თავის პროფესიაზე, ვისაც თუნდაც მისი ერთი ნაშრომი წაუკითხავს ან თუნდაც მის ერთ მოხსენებას დასწრებია, ყველა დამეთანხმება ამაში. მეცნიერების დიდი გულშემბატკივარი იყო. კარგად ესმოდა, ისიც, რომ საქართველოს ისტორიის დარგში მაღალხარისხოვან გამოკვლევებს აქვთ არა უბრალოდ სამეცნიერო, არამედ დიდი სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობა. სამეცნიერო პროცესის განვითარებისათვის ხელშემწყობი პირობების ჩამოყალიბება მისი მუდმივი ზრუნვის საგანს წარმოადგენდა. ისტორიული გამოკვლევებისათვის ახალი თეორიული ჩარჩოს ძიება სწორედ მაღალი ხარისხის, თანამედროვე მეცნიერების მოთხოვნების ადეკვატური ისტორიული რეპრეზენტაციის სურვილით იყო გამოწვეული. როცა მისთვის ცხადი გახდა, რომ ნაკლოვანებები სამეცნიერო ძიებების პროცესში მის სათავეში ანუ განათლების საფეხურზე იყო საძიებელი, რომ ქართველოგიური მეცნიერებების და, კერძოდ, საქართველოს ისტორიის კვლევის, თვისებრივ განახლება ძნელი, თითქმის შეუძლებელია პირდაპირ

სამეცნიერო პრაქტიკიდან, ძალიან სერიოზულად დაიწყო ფიქრი საგანმანათლებლო კონცეფციის, სწავლების მეთოდების გადააზრებაზე. ბოლო რამდენიმე წლის განმავლობაში ლელა დიდ ყურადღებას უთმობდა ისტორიის სწავლების ახალი თვალსაზრისის ჩამოყალიბებას. მისი ფიქრი და ძალისხმევა ამ მიმართულებით ნაწილობრივ აისახა მისი თანაავტორობით დაწერილ სასკოლო სახელმძღვანელოებში, საუნივერსიტეტო სასწავლო პროგრამებში, სალექციო კურსების სილაბუსებში, რომელთა შინაარსიც და დიზაინიც გამორჩეულად ინოვაციურია. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით მინდა აღვნიშნო ორი კურსი „ქართლის ცხოვრება“ და მისი კულტურულ-ისტორიული მნიშვნელობა“, რომელსაც იგი ივანე ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში კითხულობდა როგორც მოწვეული პროფესორი და კურსი “ძალაუფლება და კულტურა“, რომელიც მისი სილაბუსის მიხედვით დღეს იკითხება ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტში.

სწორედ ბოლო წლებში აღმოვაჩინე, რომ მოწოდებით ნამდვილი პედაგოგი იყო: უაღრესად გულისხმიერი სტუდენტებისადმი, ტაქტიანი, სამართლიანი. ახალგაზრდებთან ურთიერთობაში განსაკუთრებით მკაფიოდ ვლინდებოდა მისი ხასიათის მრავალი დადებითი თვისება: მზაობა დახმარებისათვის, კეთილგანწყობა და დედობრივი ზრუნვა.

შეეძლო მიეღო ადამიანები ისეთები, როგორებიც იყვნენ. იყო უსაზღვროდ მიმტკეპელი, ყოველთვის სხვაში საუკეთესოს დამნახავი. ეს სამეცნიერო სფეროშიც ვლინდებოდა: დიდი ყურადღებით ეკიდებოდა სხვის აზრს. სხვისი მოსმენა შეეძლო კარგად და სხვის შეხედულების ადეკვატურად გაგება. ეს კი, კოლეგები დამეთანხმებიან, სულაც არაა იოლი, როცა თავად გაქვს იმავე საკითხზე ჩამოყალიბებული თვალსაზრისი.

ბოლო წლებში მისი (და ჩემიც, როგორც თანამონაწილის) სიხარულისა და სიამაყის მიზეზი იყო სსიპ ქართველოლოგიის, ჰუმანიტარული და სოციალური მეცნიერებების ფონდის (რუსთაველის ფონდი) მიერ დაფინანსებული პროექტები ”კოლექტიური კულტურული იდენტობები რელიგიური მოქცევის კონტექსტში: ქართული მაგალითის კვლევა და განზოგადებანი“ (2006-2008) და “ბეჭდური მედია და ქართული ნაციონალური იდენტობის წრტობის პროცესი: ილიას ივერია” (2008-2010). პირველის სამეცნიერო ხელმძღვანელი იყო, მეორეს – ენეჯერი. ორივე ეს პროექტი ჩაფიქრებულია ნაციის ინტერპრეტაციის ეთნო-სიმბოლისტური პარადიგმის ჩარჩოებში ანუ მიდგომისა, რომლის ქართულ ისტორიოგრაფიაში დანერგვას მარსისტული სოციოლოგიის ალტერნატივად ამ საუკუნის დასაწყისიდან ჩვენ ერთობლივ ვცდილობდით. აღნიშნული პროექტების გამარჯვება ამიტომაც გვახარებდა განსაკუთრებით.

გარეგნულად ლელას განსაკუთრებული მომხიბლაობა გამოარჩევდა. ხვეული სქელი შავი თმა, გამომსახველი შავი თვალები და წარბები, რომელსაც ქართულ სიტყვიერებაში თქმა “კალმით ნახატი” შეესაბამება. მასსოვს ერთ-ერთ სუფრაზე მისი გარეგნობით გაკვირებულმა თანამეინახემ, მას ფრესკა უწოდა. მართლაც, ფრესკას ჰგავდა. თუმც, ამ სილამაზეს ყოველგვარი დაძაბვის გარეშე, როგორღაც დაუდევრადაც კი ეკიდებოდა. ბუნებრივობა და უშუალობა, სიმშვიდე იყო მისი გარეგნობისათვის განსაკუთრებული ხიბლის მიმანიჭებელი დამატებითი სამკაული.

ასეთია ლელა პატარიძის შემოქმედებითი გზა ძალიან მოკლედ და მისი პორტრეტის რამდენიმე შტრიხი. განსხვავებით თავად ჩემი მეგობრის ამქვეყნიური ცხოვრებისა, რომელშიც, როგორც ითქვა, წვერტილი უკვე დაისვა, მისდამი მიძღვნილი წერილი აქ არ მთავრდება. მე დარწმუნებული ვარ, რომ მისი ახლობლები და კოლეგები კიდევ არაერთხელ შეეცდებიან ადეკვატურად გამოსახონ ის განუმეორებელი სახე, რომელსაც სააქაოში მზიური სახელი – ლელა – ეწოდებოდა.

მარიამ ჩხარტიშვილი

სოსო ჭანტურიშვილი



ჩვენი თაობის სტუდენტებს, ვისაც წილად გვხვდა ბედნიერება თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პირველ კორპუსში გვესწავლა, კარგად ახსოვთ ბატონი სოსო ჭანტურიშვილი, ეთნოლოგიის კათედრის პროფესორი, დახვეწილი ინტელიგენტი, თბილისელი კაცი, ყოველთვის უაღრესად კორექტული და კეთილგანწყობილი, იგი იყო გამორჩეული პიროვნება. სტუდენტებს გვიყვარდა და რიდიც გვქონდა. გვიყვარდა, რადგან ყველას უშურველად ედგა მხარში, ყოველთვის ვგრძნობდით მის თანადგომას და გვეიმედებოდა. რიდი გვქონდა უფროსი, გამოცდილი და განსწავლული ადამიანის მიმართ, რომლის მითითებებიც ყურადსადები და რჩევის სახით ძალდაუტანებლად მოწოდებული იყო.

ბატონი სოსო იყო პირველი ქართულენოვანი, ორიგინალური სახელმძღვანელოების ავტორი ეთნოლოგიაში, მანვე შეადგინა ეთნოლოგიის ქრესტომათია. ეს ნაშრომები დღესაც წარმატებით გამოიყენება უმაღლეს სასწავლებლებში, როგორც სასწავლო საშუალებები. განსაკუთრებულია მისი წველილი ისეთი მნიშვნელოვანი მიმართულების განვითარებაში, რასაც საქართველოს ისტორიული ეთნოლოგია ჰქვია. მისი „ყოფა და კულტურა V-X საუკუნეების საქართველოში (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული გამოკვლევა)“ (1985) ძირითადი სახელმძღვანელოა ისტორიული ეთნოლოგიით დაინტერესებულთათვის. ბატონი სოსო ჭანტურიშვილი იყო საქმისთვის თავდადებული ადამიანი და არ იცოდა დაღლა როდესაც ამას საქმე მოითხოვდა. მისი თავდაუზოგავი შრომის ნაყოფია პირველი ქართული ეთნოგრაფიული ლექსიკონი, რომლის დამუშავებაში მისი მოწაფეებიც ჩაგვართო.

მისაბაძი იყო ბატონი სოსოს დამოკიდებულება მასწავლებლებისადმი, თუ როგორი სითბოთი და პატივისცემით იგონებდა მათ, ამის დასტურია მისი სტატიები და მის მიერ ორგანიზებული საიუბილეო სხდომა მიძღვნილი მისი მასწავლებლის, გამოჩენილი ქართველი ეთნოლოგის მიხეილ გეგეშიძის დაბადებიდან 80 წლისთავისადმი (2009 22 დეკემბერი).

განსაკუთრებული თვისება ჰქონდა ბატონ სოსოს - იგი საშუალებას აძლევდა ახალგაზრდა, დამწყებ ეთნოლოგებს უშიშრად მოესინჯათ ძალები სამეცნიერო თუ პედაგოგიურ ასპარეზზე; ჩვენ, მის მოწაფეებს იგი გვანდობდა სასემინარო ან სულაც სალექციო

საათებს, თავადაც გვესწრებოდა და ფრთხილად მიგვითითებდა თუ რა იყო გასაუმჯობესებელი.

ყოველმხრივ სამაგალითო, საოცრად თბილი ადამიანი და შესანიშნავი მეცნიერი დააკლდა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტს, რომელიც ასე უყვარდა ბატონ სოსოს და რომელშიც სიცოცხლის ბოლო წუთებამდე ემსახურებოდა ახალი თაობების არა მარტო კარგ მეცნიერებად, არამედ კარგ ადამიანებად აღზრდას.

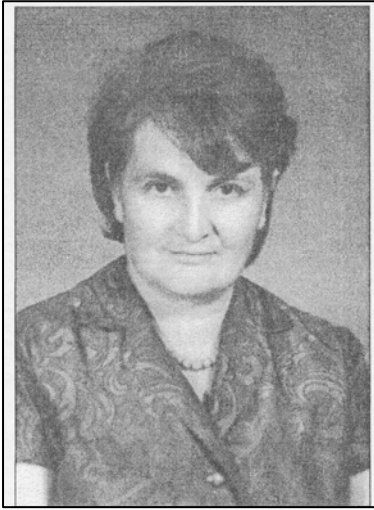
ს. ჭანტურიშვილის შრომების სია:

- აფხაზური მუსიკალური საკრავები, საბჭოთა ხელოვნება №8, 1968.
- შრომის სიმღერების კვლევის საკითხისათვის სვანეთში, სსმმ, ტ. XXVIII-B, 1969.
- შახელოვანი მეცნიერის ხსოვნას, სახ. განათლება, 1970 2.12, თანაავტ. კეკელიძე რ.
- ნაღური სიმღერა “ოდითას” საკითხისათვის, მაცნე, №6, 1970.
- სახელოვანი ქართველი მეცნიერი (ეთნოგრაფ გ. ჩიტაიას დაბადების 80 და სამეცნიერო მოღვაწეობის 55 წლისთავის გამო), სკოლა და ცხოვრება №2, 1971 თანაავტ. კეკელიძე რ.
- პაპუასები, ეთნოგრაფიული ნარკვევი, თბ. 1971, თანაავტ. ნარიშვილი ა.
- ღომის კულტურასთან დაკავშირებული შრომის სიმღერები სამეგრელოში, სმამ, ტ.69, №1, 1973.
- ქართული ხალხური მუსიკალური კულტურის ისტორიიდან, ცისკარი №1, 1973.
- სვანური ხალხური ინსტრუმენტი ჭუნირი, ძეგლის მეგობარი №47, 1978.
- “შუშანიკის წამება“, როგორც ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წყარო, თსუ საიუბილეო კრებული „შუშანიკის წამება“, გამოკვლევები და სტატიები, თბ. 1978.
- დავით ბაგრატიონი (ცხოვრება და მოღვაწეობა), სინათლე №11, 1980.
- დასჯის ფორმები ადრე შუასაუკუნეების საქართველოში, ძეგლის მეგობარი №58, 1981.
- საქორწინო ურთიერთობების ზოგიერთი დეტალები V-X სს. საქართველოში, სინათლე №10, 1971.
- მუსიკა, გართობა-სანახაობა ძველ საქართველოში, თეატრალური მოამბე №3, 1981.
- მეჯადაგობა და მეხამლეობა V-X სს. საქართველოში, სმამ ტ.105-№7, 1982.

- ოჯახი და საოჯახო ყოფის ზოგიერთი საკითხი V-X სს. საქართველოში, ცისკარი №4, 1982.
- ქართველებისა და მათი მეზობელი ხალხების ურთიერთობათა ზოგიერთი ეთნოგრაფიული მხარე, სინათლე №5, 1982.
- ბავშვის დაბადებასთან და ნათლობასთან დაკავშირებული ზოგიერთი ცნობები V-X სს. საქართველოში, სმამ №1, 1982.
- განათლება V-X საუკუნეების საქართველოში, თეატრალური მოამბე №2, 1982.
- ათალიკობის შესახებ V-X საუკუნეების საქართველოში, სმამ №3, 1982.
- სამეურნეო ყოფის ზოგიერთი მხარე V-X საუკუნეების საქართველოში (ნადირობა, მეთევზეობა), სმამ №3, 1983.
- ყოფა და კულტურა V-X საუკუნეების საქართველოში (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული კვლევის ცდა), თბ. 1984.
- ეთნოგრაფიული მეცნიერების წყაროების მეთოდოლოგიური საკითხები, თბ. 1987.
- კურული ქართველ ტომებში, საქართველოს უნივერსიტეტ. X რესპ. შესიის გეგმა და თეზისები, 1988.
- სტრუქტურალიზმი ეთნოგრაფიაში, ცისკარი №3, 1988.
- ეთნოგრაფიული მეცნიერების მოკლე ისტორია, თბ. 1989.
- „ქართველის ცხოვრება“ – კავკასიის ხალხთა ეთნიკური ისტორიის წყარო, აია, 1991.
- ეთნოლოგია, თბ. 1993.

*ნინო აბაკელია
ქეთევან ხუციშვილი*

თინა ოჩიაური



ქართულ ეთნოლოგიას გამოაკლდა უაღრესად ნიჭიერი მეცნიერი, შესანიშნავი ანალიტიკოსი, ნამდვილი პროფესიონალი, საქართველოს მთიანეთის შვილი და ამ რეგიონის ტრადიციების უბადლო მცოდნე თინა ოჩიაური. მისმა უმცროსმა კოლეგამ ირაკლი სურგულაძემ თინა ოჩიაურს “მთის მემკვიდრე” უწოდა. მისივე სიტყვებით “იგი სპეციალურად გაჩნდა მეცნიერების ამ დარგის” ანუ ეთნოლოგიისათვის. მართლაც თინა ოჩიაური საგანგებოდ გაჩნდა ამ ქვეყანაზე, რომ შუქი მოეფინა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სულიერი

კულტურისათვის. მას ნიჭსა და მოწოდებასთან ერთად, საშუალება ჰქონდა ემუშავა ქართული ეთნოლოგიური მეცნიერების კლასიკოსების გიორგი ჩიტაიასა და ვერა ბარდაველიძის გვერდით. გაეანალიზებინა თავისი თვალთ ნანახი და გაგონილი, უპირველეს ყოვლისა, მისი ოჯახის წევრების: ალექსი ოჩიაურის, ნათელა და მელანია ბალიაურების მონათხრობი, ქართული ეთნოლოგიური სკოლა წარმოდგენელია თინა ოჩიაურის ნაშრომების გარეშე. სწორედ მან ახსნა საქართველოს მთიანეთის ბევრი საიდუმლოებით მოცული წესი და ტრადიცია. მისი მეშვეობით მომავალ თაობას საშუალება მიეცა გასცნობოდა ფშაველთა და ხევსურთა წეს-ჩვეულებებსა და რწმენა-წარმოდგენებს, სულიერ კულტურას. გაეგო ამ კულტურის ბევრი თავისებურება.

თინა ოჩიაური იყო სრულყოფილი პიროვნება, უაღრესად კეთილი, კარგი ადამიანი. მე წლების მანძილზე ვმუშაობდა მის გვერდით, მისი ხელმძღვანელობით. ვიყავი მისი მეგობრობით განებივრებული. იგი არსდროს გაგრძობინებდა განსხვავებას ასაკს, სამეცნიერო დონესა და რანგს შორის. იყო საოცრად თავმდაბალი, იმავედროულად, საჭიროების შემთხვევაში, პრინციპული, კეთილგანწყობილი ხელმძღვანელი და მეგობარი. მის გვერდით თავს ყოველთვის მშვიდად, იმედიანად გრძნობდი, ყოველთვის იცოდი, რომ გვერდით გედგა ერთგული, უანგარო დახმრებისთვის მუდამ მზადყოფი ადამიანი. იგი იყო ფართოდ განათლებული, ქართული, განსაკუთრებით კი ხალხური, პოეზიის შესანიშნავი მცოდნე, საოცარი იუმორის გრძნობის მქონე, თავად ხალხს იუმორით სავსე ლექსების ავტორი. მასთან ურთიერთობა, მასთან ერთად გატარებული დღეები

ისტორიის ინსტიტუტში თუ ინსტიტუტის გარეთ, ექსპედიციებსა თუ მივლინებებში შთაბეჭდილებებით სავსე, ყოველთვის საინტერესო და უაღრესად სასიამოვნო იყო.

თინა ოჩიაური სიცოცხლის უკანასკნელ დღეებამდე დარჩა მოაზროვნე მეცნიერად. დასანანია, რომ იგი ბოლომდე არ იყო ჩაბმული აქტიურ სამეცნიერო ცხოვრებაში. მას კიდევ ბევრი რამის გაკეთება შეეძლო.

ნუნუ მინდაძე

მანანა შილაკაძე



მანანა შილაკაძე დაიბადა 1938 წლის 8 თებერვალს ქ. თბილისში. 1956 წელს წარჩინებით დაამთავრა დ. არაყიშვილის სახელობის I სამუსიკო სასწავლებელი ფორტეპიანოს სპეციალობით, ხოლო 1962 წელს, ასევე წარჩინებით, – თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის ფაკულტეტი. 1962 წლიდან მუშაობდა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის (ამჟამად ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი) საქართველოს ეთნოგრაფიის

განყოფილებაში, 1968 წლიდან იყო ამავე ინსტიტუტის უმცროსი მეცნიერ-თანამშრომელი, 1974 წლიდან – უფროსი მეცნიერ-თანამშრომელი, 1992 წლიდან კი – წამყვანი მეცნიერ-თანამშრომელი.

ამასთან ერთად, სხვადასხვა დროს, ქ-ნი მანანა მუშაობდა მუსიკალურ სკოლაში (ფორტეპიანოს პედაგოგად), თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში, ქართული საეკლესიო გალობისა და ხალხური სიმღერის უმაღლეს სასწავლებელში (მიჰყავდა ეთნოგრაფიის კურსი), ხალხური საკრავების სახელმწიფო მუზეუმში მეცნიერ-თანამშრომლად. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო მისი თანამშრომლობა თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორიასთან. იგი იყო არა მარტო ისტორიკოსი-ეთნოგრაფი, არამედ ტრადიციული საკრავებისა და საკრავიერი მუსიკის შესანიშნავი მცოდნე, აქტიურად იყო ჩართული საველე-შემკვრებლობით საქმიანობაში საქართველოსა და ჩრდილოკავკასიაში. კონსერვატორიაში მიჰყავდა ეთნოგრაფიის, ხალხური საკრავიერი მუსიკისა და სპეციალობის კურსი ეთნომუსიკოლოგიაში; იყო ტრადიციული მუსიკის ევროპული ასოციაციის წევრი, მრავალი საერთაშორისო სამეცნიერო ფორუმის მონაწილე. იგი ერთდერთი მკვლევარია, რომელსაც ეკუთვნის ფუნდამენტური ნაშრომები ქართული ტრადიციული სამუსიკო საკრავების შესახებ.

1967 წელს დაიცვა დისერტაცია ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად – „ქართული ხალხური საკრავიერი მუსიკა“. ხოლო 1991 წელს – დისერტაცია ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად – „ქართულ-ჩრდილოკავკასიური ეთნოკულტურული ურთიერთობანი“.

მანანა შილაკაძე ავტორია 100-მდე სამეცნიერო ნაშრომისა (ქართულ, რუსულ, გერმანულ და ინგლისურ ენებზე); გამოცემული აქვს ხუთი წიგნი – „ქართული ხალხური საკრავები და საკრავიერი მუსიკა“ (თბილისი, მეცნიერება, 1970), „ქართული ხალხური მუსიკალური ტრადიციები და თანამედროვეობა“ (თბილისი, მეცნიერება, 1988), ეთნომუსიკოლოგიის საგანი, მეთოდები და ამოცანები“ (თბილისი, მეცნიერება, 1991), «Грузинская народная инструментальная музыка» (Москва, Музыка, 1989), „ტრადიციული სამუსიკო საკრავები და ქართულ-ჩრდილოკავკასიური ეთნოკულტურული ურთიერთობანი“ (თბილისი, „კავკასიური სახლი“, 2007). მისი უკანასკნელი ნაშრომი სულ ახლახან დაიბეჭდა ამერიკაში გამოცემულ ინგლისურენოვან კრებულში, რომელიც ქართულ მრავალხმიანობას ეძღვნება.

მანანა შილაკაძემ ქართული ეთნომუსიკოლოგია დატოვა იმ დროს, როდესაც მისი მრავალი საინტერესო პროექტი განხორციელებას ელოდა. იგი ბოლო დრომდე აღსავსე იყო შემოქმედებითი ენერჯით. ოქტომბრის დასაწყისში მას მონაწილეობა უნდა მიეღო ტრადიციული მრავალხმიანობის V საერთაშორისო სიმპოზიუმში, თუმცა, უკვე მძიმედ დაავადებულმა, მხოლოდ მისი გამოსვლის ტექსტი გამოგზავნა.

ქ-ნ მანანას ჰქონდა ერთი, დღეისთვის იშვიათი თვისება: იგი ყველაში ეძებდა მეგობარს, რის გამოც იგი მის გარშემოყოფთ კეთილმოსურნეობის ეტალონად მიაჩნდათ. ეს კიდევ ერთი მიზეზი იყო იმისა, რიც გამოც იგი საყოველთაო სიყვარულით სარგებლობდა და მისი კეთილი ხსოვნა მუდამ დარჩება მისი ახლობლებისა და კოლეგების გულში.

*რუსუდან წურჭუმია
თამაზ გაბისონია*